

Batumi Shota Rustaveli State University

Faculty of Humanities

Department of Oriental Studies

HERALD OF ORIENTAL STUDIES

Volume IX

№ I

Batumi – 2026

Herald of Oriental Studies is the collection of papers of the department of Oriental Studies at the faculty of Humanities at Batumi Shota ProfessoRustaveli State University. The papers are about the noteworthy issues of history, politics, archaeology, ethnology, introduction to linguistics and literary studies of the Eastern countries.

Editor:

Professor Emzar Makaradze

Editor of the English text:

Assistant Professor Shota Rodinadze

EDITORIAL BOARD: Academician Roin Metreveli, Georgian National Academy of Sciences; Academician Elizbar Javedidze, Georgian National Academy of Sciences; Academician Revaz Gachechiladze, Georgian National Academy of Sciences; Academician Shahin Mustafaev (National Academy of Sciences of Azerbaijan, Azerbaijan); Professor Giorgi Sanikidze (Giorgi Tsereteli Institute of Oriental Studies, Ilia State University); Professor Nani Gelovani (Institute of Oriental Studies, Faculty of Humanities, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University); Professor Farda Asadov (National Academy of Sciences of Azerbaijan, Azerbaijan); Professor Nurie Muratova (South-West University of Blagoevgrad, Blagoevgrad, Bulgaria).

The opinions expressed in this collection belong to the authors and may not necessarily align with the perspectives of the editorial board.

© Department of Oriental Studies

Address: Rustaveli/Ninoshvili Str. 32/35, Batumi, Georgia, 6010, Batumi Shota Rustaveli State University, Department of Oriental Studies.

E-mail : emzar.makaradze@bsu.edu.ge

ISSN 2587-490X

E-ISSN 2720-8168

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ადმოსავლეთმცოდნეობის დეპარტამენტი

ადმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე

ტომი IX

ნომერი I

ბათუმი - 2026

აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის დეპარტამენტის შრომების კრებულია. მასში ასახულია, აღმოსავლეთის ისტორიის, პოლიტიკის, არქეოლოგიის, ეთნოლოგიის, წყაროთმცოდნეობის, ენათმეცნიერებისა და ლიტერატურათმცოდნეობის მნიშვნელოვანი საკითხები.

რედაქტორი:

პროფესორი ემზარ მაკარაძე

ინგლისური ტექსტის რედაქტორი:

ასისტენტ პროფესორი შოთა როდინაძე

სარედაქციო საბჭო: აკადემიკოსი როინ მეტრეველი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია; აკადემიკოსი ელიზბარ ჯაველიძე, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია; აკადემიკოსი რევაზ გაჩეჩილაძე, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია; აკადემიკოსი შაჰინ მუსტაფაევი (აზერბაიჯანის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, აზერბაიჯანი); პროფესორი გიორგი სანიკიძე (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი); პროფესორი ნანი გელოვანი (ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი); პროფესორი ფარდა ასადოვი (აზერბაიჯანის მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, აზერბაიჯანი); პროფესორი ნურიე მურატოვა (ბლაგოვეოვგრადის სამხრეთ-დასავლეთ უნივერსიტეტი, ბლაგოვეოვგრადი, ბულგარეთი).

კრებულში გამოთქმული მოსაზრებები ეკუთვნით ავტორებს და შესაძლოა არ ემთხვეოდეს სარედაქციო კოლეგიის თვალსაზრისს.

© ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, აღმოსავლეთმცოდნეობის დეპარტამენტი. საქართველო, 6010. რუსთაველი/ნინოშვილი 32/35. ელ.ფოსტა: emzar.makaradze@bsu.edu.ge

ISSN 2587-490X

E-ISSN 2720-8168

HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES
ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

Tamar Devidze

The Ideology of Neo-Ottomanism and the Regional Security of the South Caucasus Countries -----9

თამარ დევიძე

ნეოსმანიზმი იდეოლოგია და სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების რეგიონული უსაფრთხოება -----27

Mirian Makharadze

The 8th Ottoman Kilise Defter concerning the Georgian Faithful and Georgian Churches and Monasteries -----50

მირიან მახარაძე

ოსმალური მერვე საეკლესიო დავთარი ქართული მრევლისა და ქართული ეკლესია-მონასტრების შესახებ -----64

Izolda Beltadze

The role of the joint-stock companies in the colonial expansion of Eastern countries -----80

იზოლდა ბელთაძე

საპაიო კომპანიების როლი აღმოსავლეთის ქვეყნების კოლონიურ ექსპანსიაში -----97

Lipai Tatyana Petrovna

BIMARISTANS: UNIQUE INSTITUTIONS IN THE PREVENTION OF STIGMATIZATION -----101

ლიპაი ტატიანა პეტროვნა

ბიმარისტანები: უნიკალური ინსტიტუციები სტიგმატიზაციის პრევენციაში -----117

Murman Gorgoshadze

Some sources of legal regulation of non-Muslim relations in the Ottoman Empire -----119

მურმან გორგოშაძე

არამუსლიმთა ურთიერთობების სამართლებრივი რეგულირების ზოგიერთი წყარო ოსმალეთის იმპერიაში -----145

Tamar Lekveishvili

New Evidence on Two Female Members of the Georgian Royal Family at the Safavid Court of Iran According to the Work of Fazli Beg Khuzani Isfahani (First Quarter of the 17 th Century) -----172

თამარ ლეკვეიშვილი

ახალი ცნობები ქართული სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი ორი ქალბატონის შესახებ სეფიანთა ირანის სამეფო კარზე ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის თხზულების მიხედვით (XVII ს-ის პირველი მეოთხედი) -----188

George Sanikidze

ISLAM AND CHRISTIANITY IN GEORGIA DURING THE SAFAVID PERIOD -----205

გიორგი სანიკიძე

ისლამი და ქრისტიანობა სეფიანთა ეპოქის საქართველოში---226

Giorgi Doborjginidze, Nana Tavdgiridze

The North Atlantic Treaty Organization (NATO) and Georgia: Relations, the Afghanistan Peacekeeping Mission, Prospects and Challenges -----252

გიორგი დობორჯგინიძე, ნანა თავდგირიძე

ჩრდილოატლანტიკური ხელშეკრულების ორგანიზაცია (ნატო) და საქართველოს ურთიერთობები, ავღანეთის სამშვიდობო მისია, პერსპექტივები გამოწვევები -----264

David Jijeshvili	
„Edict of the Rose Palace: First Steps of Modernization of the Ottoman Empire" -----	266
დავით ჯიჯიშვილი	
„ვარდების სასახლის ედიქტი: ოსმალეთის იმპერიის მოდერნიზაციის პირველი ნაბიჯები" -----	287
Rati Ramishvili, Nani Gelovani	
THE COLLYRIDIAN IN EARLY CHRISTIAN AND QURANIC TRADITION -----	310
რათი რამიშვილი, ნანი გელოვანი	
კოლირიდიანები ადრეულ ქრისტიანულ და ყურანისეულ ტრადიციაში -----	330

LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM
ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა

Sudan Altun	
At the Intersection of Tale, Myth, and Modernism: The Moral Allegory of The First Garment -----	354
სუდან ალთუნ	
At the Intersection of Tale, Myth, and Modernism: The Moral Allegory of The First Garment -----	372
Tatia Davitadze	
Medea of Colchis and the Magico-Religious Paradigms of the Ancient Near East -----	395
თათია დავითაძე	
კოლხი მედეა და ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ - რელიგიური პარადიგმები -----	410
Tamar Gogoladze, Ketevan Barbakadze	
Discourse: Nature/Man According to a Novel by E. Shafak -----	428

თამარ გოგოლაძე, ქეთევან ბარბაქაძე
დისკურსი: ბუნება/ადამიანი ე. შაფაქის ერთი რომანის მიხედ-
ვით -----436

**არქეოლოგია, ეთნოლოგია, კულტურა,
ARCHEOLOGY, ETHNOLOGY, CULTURE**

Tinatin Mshvidobadze
**THE USE OF COMPUTER GRAPHICS TECHNOLOGIES IN
ARCHAEOLOGICAL RESEARCH ON THE EXAMPLE OF
ÇATALHÖYÜK**-----445

თინათინ მშვიდობაძე
კომპიუტერული გრაფიკის ტექნოლოგიების გამოყენება არქეო-
ლოგიურ კვლევებში ჩათალჰოიუქის მაგალითზე -----458

TRANSLATION

თარგმანი

Nato Kharshiladze
Haldun Tanner (1915-1986) - „Silent Happinesses -----474

ნატო ხარშილაძე
ჰალდუნ თანერი (1915-1986) – „ჩუმი ბედნიერებები“ -----476

Asmat Japaridze
Pir Sultan Abdal – Poems -----509

ასმათ ჯაფარიძე
ფირ სულთან აბდალი - ლექსები -----510



**The Ideology of Neo-Ottomanism and Regional Security
of the South Caucasus Countries¹**

Tamar Devidze

Doctor of Political Science,
Researcher at the Institute of Conflictology,
Tbilisi State University
Iv. Javakhishvili Tbilisi State University
Il. Chavavadze Ave. N. 3, 0179, Georgia, Tbilisi
+995599171661. tamar.devidze@tsu.ge
ORCID: 0009-0006-2131-385X

Abstract

Neo-Ottomanism is an intellectual and ideological doctrine of modern Turkish foreign policy, which is related to the role and interests of Turkey in expanding its political, economic, and cultural influence in regions that were historically associated with the Ottoman Empire. Neo-Ottomanism has become particularly relevant in the 21st century, as Turkey has begun to reconsider its foreign policy priorities in the Middle East, the Balkans, the Caucasus, and regions of the former Ottoman Empire.

¹ This research (PHDF -22- 618) has been supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG)

Neo-Ottomanism emphasizes linguistic, cultural, and religious ties with the states of the Caucasus and Central Asia, as well as with former Ottoman territories. It challenges the Western orientation of foreign policy during the Republican and early Cold War periods. It is perceived as a paradigm shift from earlier foreign policies.

Neo-Ottomanism, as one of the central elements of the foreign policy of the modern Turkish state, aims to strengthen Ankara's influence in regions that are historically, culturally, or economically linked to the Ottoman Empire.

Central among these regions is the South Caucasus, a region that is a strategic transit corridor for energy resources, a military-geopolitical platform, and a competitive space between Russia and Turkey.

Keywords: Turkey, neo-Ottomanism, South Caucasus, regional security.

Introduction

Neo-Ottomanism is a set of attempts to transform Turkey's strategic identity, which is simultaneously an activation of history, an expansion of political-military influence, and an establishment of a global position. Its multifaceted nature means that neo-Ottomanism will in the future be one of the central concepts in Turkish foreign policy - especially in regions where the Ottoman legacy still represents an important cultural and political resource.

Neo-Ottomanism is not just a romanticization of history, it is part of Turkey's modern state strategy, which combines cultural identity, geopolitical interests, and economic ambitions. Although this approach often provokes contradictory reactions, it is evident in both Turkey's domestic politics and its foreign policy. It is not just an ide-

ological concept, it is a real foreign policy instrument that has a wide-ranging impact on military cooperation, energy policy, economic integration, regional alliances, and the mechanism of “soft power.”

One of the regions of particular importance for the idea of neo-Ottomanism is the South Caucasus. This region is strategically considered as a space where historical, political, and cultural ties intersect. That is why neo-Ottomanist aspirations consider the South Caucasus to be one of the main arenas for strengthening their influence and creating a new geopolitical reality in the region.

The South Caucasus - Georgia, Armenia, Azerbaijan - is one of the most dynamic and conflict-ridden regions of geopolitical importance in the modern world. The region is a crossroads of geopolitical interests of the East and the West, involving both regional powers - Russia, Turkey, Iran - and global actors, the European Union and the United States. The security environment in this multipolar space is rapidly changing, and the foreign policy choices of states often depend on the interests of external powers and the distribution of power. Over the past two decades, the growth of Turkey's influence in the region has become particularly noticeable. The country's foreign policy, whose intellectual basis is "neo-Ottomanism", aims to achieve regional leadership based on historical, cultural and geostrategic factors (Menderes, 2019:55-79).

Turkey's enhanced role in the South Caucasus creates both development opportunities and significant risks and challenges – security imbalance, the threat of regional destabilization, the overloading of military-political alliances and the growth of international dependencies.

Therefore, it is necessary to analyze the impact of neo-Ottomanism on the security of Georgia, Armenia and Azerbaijan - whether it

promotes stabilization and economic growth or, on the contrary, creates new conflict hotspots.

The paper is aimed at studying the security environment of the countries of the South Caucasus region in order to determine the real impact, regional trends, risks, changes in the balance of power and Future prospects in the event of the possible establishment of neo-Ottomanism in Turkish foreign policy.

Research objective

The aim of the research is to study the impact of modern Turkish foreign policy - neo-Ottomanism - on the regional security system of the countries of the South Caucasus (Georgia, Armenia, Azerbaijan). Let's consider what strategic priorities Turkey has in the region, how the balance of power is changing and what opportunities and risks the new reality creates.

Research object

Regional security in the South Caucasus, its main actors and the dynamics of the balance of power.

Research subject

Neo-Ottomanism as a Turkish foreign policy strategy and its impact on the regional security of the South Caucasus countries.

Hypothesis

Neo-Ottomanism significantly transforms the security environment of the South Caucasus countries - it strengthens the positions of Azerbaijan and Georgia, reduces Russia's influence in the region, and at the same time creates new threats and challenges for Armenia and regional stability as a whole.

Research questions

1. What are the main ideas, principles, and strategic goals of neo-Ottomanism?

2. How does Turkey's neo-Ottoman policy affect the security of the South Caucasus region?
3. Does neo-Ottomanism create a new model of unified regional security?

Research methods

The paper uses several research methods that complement each other and together help us understand how neo-Ottomanism affects the security of the South Caucasus region. In particular, we have used qualitative research methods, such as: documentary analysis method; data collection method; historical-non-literary research method; comparative analysis method; case study.

Results

The results of the study confirmed the hypothesis put forward and showed that neo-Ottomanism significantly increased Turkey's role in the regional security of the South Caucasus. This influence was especially manifested in the military support of Azerbaijan in the second Karabakh war of 2020, as well as through energy and transit projects, which made Azerbaijan one of the leading regional powers and strengthened its strategic alliance with Turkey.

These processes put Armenia in a more difficult security environment and changed the balance of power in the region against it. For Georgia, the influence of neo-Ottomanism created both opportunities - in terms of energy cooperation - and security risks associated with Russian-Turkish competition and regional tensions.

Discussion

The Ottoman Empire (1299-1922) was a political entity spanning several continents, with both a military-administrative hierarchy and soft forms of cultural integration among its constituent peoples. For six centuries, it was one of the largest and most multi-ethnic states. The Kemalist republican reforms that emerged after its collapse

laid the foundation for a completely different state consciousness - secularism, Westernization, and national unity, which rejected Ottoman traditions. In parallel with the political and military weakening of the Ottoman Empire, in response to pressure from European powers, three ideological doctrines emerged in the empire in the 19th century - Ottomanism, Islamism, and Pan-Turkism. The main goal of each of them was to preserve the unity of the empire.

"Ottomanism" was the first ideological and political doctrine developed within the ruling circles of the Ottoman Empire, aiming to preserve the territorial integrity of the Ottoman Empire. "Ottomanism" implied multicultural citizenship within a constitutionally and territorially constituted Ottoman state, attempting to preserve the empire's cosmopolitan heterogeneity, but with the aim of territorially limiting it.

"Pan-Islamism" was a political and ideological movement that aimed to unite the world's Muslim community, not necessarily in a single state, but around a single, political, cultural or religious unity.

"Pan-Turkism" was oriented towards the unification of ethnically and linguistically related Turkic peoples and aimed to establish a common identity and political unity (Landau, 1995:45-70). It was more of an idealistic, cultural-national project than a practical state strategy, which is why in the 20th century, especially after the collapse of the Ottoman Empire, its actual implementation was significantly weakened.

In the 21st century, neo-Ottomanism took shape in Turkish foreign policy - a broader and more practical concept, no longer based solely on ethnic unity. It encompasses geopolitical, economic, and security interests and aims to strengthen Turkey's regional influence in the historical Ottoman spaces within a modern state strategic framework.

Pan-Turkism can be considered one of the historical foundations of neo-Ottomanism, but not its direct predecessor. Neo-Ottomanism is a more flexible and geopolitically realistic doctrine that goes beyond ethnic unity and is focused on strengthening regional influence. Neo-Ottomanism has been developing since the 1990s and is associated with the end of the Cold War, globalization, and Turkey's economic strengthening. These processes have allowed Turkey to redefine its role in Central Asia, the Caucasus, the Balkans, and the Middle East, as a result of which neo-Ottomanism has emerged as a post-Cold War foreign policy.

Turkey has pursued a more active and effective policy than before. "Turkey has become a leader where it previously played a minor role" (Gachechiladze, 2019:121). The main task of its foreign policy has been to strengthen its political influence in the Middle East, the Balkans, the Caucasus, and the post-Soviet space in general, which has remained an unchanged priority despite the changes in government.

After the Cold War, Turkey's foreign policy was significantly influenced by the period starting in 1983, when Turgut Özal and the "Motherland Party" (ANAP) came to power. Economic liberalization, Western integration, and increased regional activity were implemented. Özal saw Turkey as an axis state – a bridge between the West and the East, and economic reforms, diplomacy in Central Asia, and the cultural use of the Ottoman heritage formed the basis of his "soft power" strategy.

Özal emphasized Turkish identity and elements of Muslim culture, creating a basis for influence in the region, and combining economic, cultural, and historical characteristics. Özal saw Turkey not only as a member of the Western or Eastern bloc, but also as a political, economic, and cultural bridge that could influence the regions around it. "Özal believed that Turkey should become a bridge conn-

ecting the Islamic world with the Western world, which would facilitate the development of economic cooperation and make a significant contribution to strengthening peace both in the region and around the world” (Machitidze, 2024:258). During Ozal’s time, Turkey was formally an ally of the West, but in practice it was embarking on an active mediation policy based on the principle of a unified region. Ozal’s policy foresaw how Turkey’s influence within the Ottoman legacy would develop in the 21st century.

Although neo-Ottomanism did not exist as an official doctrine during Ozal’s rule, Turkey’s neo-Ottomanist policy since the 2000s has largely been based on the structural foundation he created. It was on this legacy that Erdoğan and the AKP built the official course of neo-Ottomanism, which strengthened the Ottoman and Islamic Heritage Use, Active Foreign Policy, and Turkey’s Role as a Mediator between the West and the Islamic World (Sengupta, 2014, p.88).

In this process, it became clear that Turkey needed a strategic framework that would not only present it as an active player in the region, but also provide depth for geopolitical decisions. This need was addressed by Ahmet Davutoğlu’s concept of “strategic depth,” which shows how Turkey can use its geographical location, historical experience, and cultural ties to enhance its influence in the region and beyond.

Davutoğlu’s “strategic depth” is based on Turkey’s geographical and historical depth, which connects the country to many geopolitical realities. In his view, this depth allows Turkey to abandon its peripheral role, become a central state, and shape its own foreign policy paradigm (Davutoğlu, 2001:191).

Davutoğlu’s portrayal of Turkey as a geopolitical, geo-economic, and geo-cultural center created the perception that he was developing neo-Ottomanist foreign policy visions. His concept was based

on Turkey's diverse identity, Muslim subjectivity, and the need for engagement in the Middle East, which was reflected in an emphasis on a common identity, a unique understanding of secularism, and an ambivalent attitude toward the West. In this vision, he presented Turkey as the central state of the "Afro-Eurasian" space, which uses its diverse identity and Ottoman heritage as a foreign policy resource.

The practical manifestation of this global and regional vision has become particularly visible in the South Caucasus - a space that is simultaneously a region of historical, geopolitical and strategic importance for Turkey.

The South Caucasus region is one of the most complex regions in the wider Eurasian space in terms of geopolitical context, where the interests of local and external powers intersect in many ways. The region has historically been characterized by the competition of various empires, cultures and security architectures - from Ottoman and Iranian influences to Soviet domination and the power vacuum following its collapse. This historical environment creates the prerequisites for considering the contemporary international relations of the South Caucasus in connection with broader regional and global processes.

After 1991, the independence of Georgia, Armenia and Azerbaijan, as well as the growing importance of ethnic conflicts, energy routes and geopolitical orientations, made the South Caucasus a strategic space for Russia, Turkey, Iran, the European Union and the US-East. In this multipolar environment, each actor pursued its own interests through economic, political and military instruments, among which the role of Turkey is particularly prominent.

In the South Caucasus, Turkey is a strategic economic partner and supporter of Western integration for Georgia, a military and political ally for Azerbaijan, and a neighbour burdened with historical

grievances for Armenia. In this context, Georgian-Turkish relations are emerging as one of the most important components of regional geopolitics, especially in the post-Soviet period, when Turkey was one of the first countries to establish diplomatic and strategic partnership with Tbilisi. “After the collapse of the Soviet Union, a new stage began in Turkish-Georgian relations. In particular, on July 30, 1992, the two states signed the “Treaty of Friendship, Cooperation and Good-Neighbourly Relations”, which began a completely new period in the life of the two countries” (Makaradze, 2019, p.95). Geographical location and energy transit give Georgian-Turkish relations a special strategic importance. As we have noted, for Georgia, Turkey is a key partner for integration with the West and security, and for Turkey - a key country in the Black Sea-Caspian energy corridor. At the same time, regional dynamics and the interests of external powers make these relations both an opportunity and a challenge. Georgia’s high trade and investment dependence on Turkey creates systemic risks for Georgia and increases the potential for political influence, especially in areas where Ankara and Tbilisi’s interests overlap or diverge. This circumstance constantly forces Georgia to maintain a careful balance of interests in the face of regional tensions.

One of the most complex and historically charged areas in the South Caucasus region is Armenian-Turkish relations. Despite the geographical proximity, there are no diplomatic relations: in 1993, Turkey closed the border with Armenia in support of Azerbaijan in the wake of the First Karabakh War. This situation has practically stopped political dialogue for years and has significantly affected the prospects for regional stability and cooperation.

The basis of the tension in Armenian-Turkish relations lies in the mutually exclusive interpretations of the events of 1915: Armenia recognizes them as genocide, while Turkey rejects this assessment and

considers them in the military-political context of the Ottoman Empire and the First World War, which leads to a deep crisis of trust and delays in diplomatic dialogue. This historical contradiction is exacerbated by the Nagorno-Karabakh conflict and Turkey's active support for Azerbaijan, especially during the second Karabakh war of 2020. Armenia's security dependence on Russia and Turkey's growing role in the region create a complex geopolitical context where the normalization of security relations is hindered by historical memory, regional competition, and a lack of political trust.

Due to political and economic factors, numerous attempts have been made to normalize Armenian-Turkish relations - from initiatives in the 1990s to the "Zurich Protocols" of 2008-2009, partial diplomacy in the 2010s², and a renewed dialogue starting in 2021.

The second Karabakh war of 2020 and the shift in the balance of power in the region forced Armenia to reconsider its security strategy, as a result of which the restoration of relations with Turkey became an economic and security necessity. Armenia is trying to achieve tactical normalization - reducing regional isolation, opening transport and trade routes, and gradually restoring diplomatic channels. Although Turkey remains a problematic security actor for Armenia due to its support for Azerbaijan, it is at the same time perceived as a geostrategic, indirect partner.

One of the most stable and deep strategic alliances in modern regional politics is the Azerbaijani-Turkish relationship. Its basis is ethnolinguistic proximity, convergence of security interests and energy cooperation. Although state relations were formed after the collapse of the Soviet Union, their historical and cultural roots go back much earlier. In 1991, Turkey was one of the first to recognize the

² Protocol on the Establishment of Diplomatic relations between the Republic of Turkey and The Republic of Armenia, Zurich, October, 2009

independence of Azerbaijan, which quickly established political, economic and military partnership. "Since the 1990s, when the energy routes lobbied by the United States in the South Caucasus began to be realized, it seemed that the role of Azerbaijan was determined, which it continues to play to this day" (Manchkhshvili, 2018:73). It is precisely energy projects that have become the main pillar of the Turkish-Azerbaijani strategic partnership. The Baku-Tbilisi-Ceyhan (BTC) oil pipeline has allowed Azerbaijan to connect to the North Atlantic market bypassing Russia and Iran since 2006; the Baku-Tbilisi-Erzurum (BTE) gas pipeline has been the main export route for Azerbaijani gas to Turkey since 2007; and the Trans-Anatolian Natural Gas Pipeline (TANAP) is the basis for Azerbaijan's increased involvement in the energy systems of Southern Europe. These projects have created geo-economic integration, which has shaped a new reality of energy security in the region.

Since the 1990s, Turkey has systematically provided Azerbaijan with military-technical, tactical and political support, which is reflected in joint exercises, officer training and technological cooperation. Turkey sided with Azerbaijan both in the First Karabakh War and in the Second War of 2020, when Bayraktar TB 2 unmanned systems and military consultations significantly strengthened Azerbaijan's operational capabilities. After the war, the "Shusha Declaration" signed in Shesha on June 15, 2021³ expanded military, economic, and diplomatic cooperation between the two countries. This strong alliance, based on a common identity and interests, allows them to often take joint positions on the international stage, and "the disagreements that have arisen between Azerbaijan and Armenia regarding Nagorno-Karabakh, which is part of Azerbaijan, are a determining factor in Turkey's relations with these countries" (Beridze, 2019:85).

³ Shusha Declaration on Allied Relations, 2021.

In the post-war period, Azerbaijan and Turkey have been actively trying to open the transport “Zangezur Corridor” connecting Western Azerbaijan and Nakhichevan, which is in Ankara’s strategic interest in strengthening its transport dominance in the South Caucasus.

The Azerbaijani-Turkish relationship is a unique political phenomenon, where historical identity, energy strategy, military-security alliance and common goals aimed at regional influence combine to create one of the most stable and dynamic partnerships in the world. This relationship continues to deepen, as a result of which the balance of power in the South Caucasus is increasingly shaped by the joint strategic actions of Baku and Ankara.

Conclusion

Thus, Turkey’s relations with Georgia, Armenia and Azerbaijan in the South Caucasus represent a multidimensional, asymmetric and strategically distinct system, combining historical heritage and modern geopolitical realities. Despite the different goals in each direction, these relations are developing into a unified regional strategy, which aims to strengthen Ankara's positions as a transport hub, an energy security actor and an influential force in regional security, therefore, "with its economic capabilities and already operating or implemented energy projects, Turkey has received real opportunities to increase its influence in the South Caucasus region" (Kopaliani, 2025:218). Turkey's policy applies differently to all three states - Georgia, Armenia and Azerbaijan, although ultimately it serves to strengthen Ankara's regional influence.

Turkey has the deepest and most institutionally consolidated cooperation in political and economic terms with Azerbaijan. "One nation, two states" - a partnership that emerged on a common ethno-cultural foundation - has turned into a strategic-military alliance, esp-

ecially after the 2020 war, with the signing of the "Shusha Declaration", the formal nature of cooperation was completed and it turned into a strong regional-political alliance. The joint network of energy infrastructure - BTC, BTE, TANAP - strengthens Turkey's position as the central energy corridor between the Caspian and Europe, and gives Azerbaijan the opportunity to implement a multi-vector independent foreign policy. In this regard, Baku-Ankara relations are the most solid pillar of the regional architecture. At the same time, "the choice of Turkey as the main political partner for Azerbaijan is a pragmatic and well-calculated move... Turkey is a NATO member state. Thus, Azerbaijan is approaching the NATO space and is in partnership with it" (Beridze, 2018:95).

Georgia in Turkey's foreign policy represents a critically important transport and logistics space, where cooperation is built on pragmatic interests, economic integration and interdependence in the security sphere. For Turkey, Georgia is a geographical artery of energy corridors, which gives Tbilisi the function of a "strategic conduit" and at the same time strengthens its Western integration course. Although Georgia is not as close a partner as Azerbaijan in terms of ethnocultural or political identity, Ankara-Tbilisi relations are characterized by stability and mutually beneficial realistic platforms.

The most complex and limited direction remains the Armenian-Turkish relationship, where historical memory, the events of 1915, the complicated Armenian-Turkish political dialogue, and Turkey's clear positioning in favour of Azerbaijan in the Azerbaijani-Armenian conflict create a long-term barrier to full normalization. Despite the "Zurich Protocols" and the new normalization efforts that began after 2021, progress in the process has been extremely slow and conditional. Turkey's attitude towards Armenia is largely determined by its strategic partnership with Baku, which places this relationship

within the framework of a regional, trilateral relationship configuration, where Armenia remains an actor with limited geopolitical capabilities. Overall, Turkey's policy in the South Caucasus can be described as a system of strategic asymmetry, with Azerbaijan as the pivot and strategic "brother"; Georgia as a transit platform and stable partner; and Armenia as a complicated but potentially transformative direction, the normalization of which depends on the transformation of the regional balance of power.

An approach based on this different relationship allows Turkey to shape a multifaceted configuration of regional influence that combines energy, military cooperation, and economic interdependence. As a result, Turkey is increasingly establishing itself as one of the main external forces determining the dynamics of stability and strategic development in the South Caucasus.

If Turkey's foreign policy course becomes "neo-Ottomanist" and this ideology is strengthened to the level of state policy, it will be able to use such forms of power perception and foreign policy establishment incentives that will have a systemic impact on the South Caucasus and significantly transform the existing balance of power.

The strengthening of neo-Ottomanism will directly affect the security of Azerbaijan, of course, its position in the region will be strengthened, however, Azerbaijan will become even more sharply strategic dependent on Turkey, which will be expressed in a more acute confrontation of its neighbourhood policy and relations with Iran or Russia, security will increase, but freedom of strategic manoeuvre will decrease.

The strengthening of neo-Ottomanism in relation to Georgia may be determined by a double result: positive and negative. Security with stable transit prices, as well as increased pressure -. Turkey will become even more interested in preserving the territorial integrity of

Georgia, since Georgia remains the main conduit for all energy and transport projects. Economic engagement will strengthen, Tbilisi will become an even more important regional hub. Along with the positive effects, there are also risks, namely, Georgia will have to choose more sharply the balance of power between the West and Turkey, as Ankara's growing self-establishment in the region will give it more leverage; Georgian policy will for some time turn from an "independent variable" of the geopolitical context into a "dependent variable" because the transit status will entail restrictions on foreign policy choices. The growth of neo-Ottomanism may also lead to the expansion of its cultural-ideological influence, which will create new axes of polarization in the Georgian public agenda.

Armenia is the country whose security will be most negatively affected by neo-Ottomanism. Turkey's policy will be even more sharply tied to coordination with Azerbaijan, which will reduce Armenia's strategic position to the level of a weak point. The strengthening of Turkish ideology against the backdrop of the historical memory of 1915 will deepen the psychological security crisis in Armenian society. For Armenia, there is only one relatively easy option: if Turkey includes the neo-Ottomanist discourse in the normalization process as a means of demonstrating its leading regional role, some pragmatic opening may also emerge, although this scenario is unlikely, since Ankara will conduct its policy towards Yerevan in coordination with Azerbaijan.

From a general regional perspective, the possible strengthening of neo-Ottoman ideology in Turkish foreign policy will make the security architecture of the South Caucasus more polarized, more dependent on the Turkish-Azerbaijani bloc, focused on control of transport and military corridors, and increasingly dependent on the pace of Ankara's political narrative, which will lead to a joint Turkish-

Azerbaijani center of power, Georgia becoming a necessary but vulnerable link of stability, and Armenia even more isolated in a regime of constant security stress.

Thus, the strengthening of neo-Ottomanism in the South Caucasus will lead to a transition from a multilateral security model to a system built on a more sharply bloc-based, asymmetric, and political pyramids of influence, where Ankara's role will be dominant, and the countries of the region will be in varying degrees of dependence. The possible establishment of neo-Ottomanism in terms of Turkish foreign policy will have both a stabilizing and a destabilizing impact on the security architecture of the South Caucasus. The growth of Turkey's economic and military power will provide the region with development opportunities, but at the same time it will create new geopolitical tensions. In the future, regional security will depend on the change in the power dynamics between Ankara, Moscow and Brussels, as well as on the ability of the South Caucasus countries to balance their strategic interests. In short, "the events in Turkey, including the first decade of the 21st century, have shown us that the country is developing into a strong state, which allows us to conclude that it will not let go of the success it has achieved and will intensify both its domestic and foreign policies in the future" (Makaradze, 2019, p.29).

References:

- Beridze, Z.** (2018). Turkey-Azerbaijan Strategic Relations and Georgia, *Herald of Oriental Studies*, Volume I. <https://doi.org/10.61671/hos.1.2018.2809>.<https://hos.openjournals.gei/ndex.php/hos/article/view/2809>;
- Beridze, Z.** (2019). The Nagorno-Karabakh Problem as a Determinant Factor in Turkish-Azerbaijani Relations, *Herald of Oriental Studies II*,

<https://doi.org/10.61671/hos.2.2019.2779>. <https://hos.openjournals.ge/index/hos/article/view/2779>;

Gachechiladze, R. (2019). *The Middle East*, Vol. II, Tbilisi;

Kopaliani, N. (2025), Strengthening Turkey's Role in the South Caucasus in the Post-Soviet Period, *Herald of Oriental Studies*, Volume VIII, Number I, <https://doi.org/10.61671/hos.8.2025.9087>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/9087>;

Makaradze, B. (2019). Contemporary Challenges of Turkish-Georgian Relations, *Herald of Oriental Studies*, Volume II, <https://doi.org/10.61671/hos.2.2019.2780>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2780>;

Makaradze, E. (2019). Issues of Intercultural Dialogue and National Identity in Modern Turkey, *Herald of Oriental Studies*, Volume II, <https://doi.org/10.61671/hos.2.2019.2775>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2775>;

Manchkhavili, M. (2018). Russia and the South Caucasus, *Herald of Oriental Studies*, Volume I, <https://doi.org/10.61671/hos.1.2018.2808>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2808>;

Machitidze, E. (2024). Turkish Foreign Policy during the Reign of Turgut Ozal, *Herald of Oriental Studies*, Volume VII, Number 2. <https://doi.org/10.61671/hos.7.2024.8277>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/8277>;

Davutoğlu, A. (2001). *Stratejik Derinlik*, Ankara;

Landau, J. (1995). *Pan-Turkism: From Iredentism to Cooperation*, Indiana University press;

Sengupta, A. (2014). *Myth and Rhetoric of the Turkish model (Exploring Developmental Alternatives)*, London: Springer;

Menderes, Ç. (2019). The Politics of Neo-Ottomanism in Turkey, *Middle East Review*.



ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა
HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

**ნეოსმანიზმი იდეოლოგია და სამხრეთ კავკასიის
ქვეყნების რეგიონული უსაფრთხოება⁴**

თამარ დევიძე

პოლიტიკის მეცნიერების დოქტორი,
თსუ კონფლიქტოლოგიის ინსტიტუტის მკვლევარი.
ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტი. ილ. ჭავჭავაძის გამზ. N. 3, 0179,
საქართველო, თბილისი.
+995 599 17 16 61. tamar.devidze@tsu.ge
<https://orcid.org/0009-0006-2131-385X>

აბსტრაქტი

ნეოსმანიზმი თანამედროვე თურქული საგარეო პოლიტიკის ინტელექტუალური და იდეოლოგიური მოძღვრებაა, რომელიც დაკავშირებულია თურქეთის როლსა და ინტერესებზე გააფართოვების პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული გავლენა იმ რეგიონებში, რომლებიც ისტორიულად დაკავშირებული იყვნენ ოსმალეთის იმპერიასთან. ნეოსმანიზმი, განსაკუთრებით XXI საუკუნეში გახდა აქტუალური, მას შემდეგ, რაც თურქეთმა დაიწყო საგარეო პოლიტიკის პრიორიტეტების გად-

⁴ კვლევა (PHDF -22- 618) განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით.

ახედვა ახლო აღმოსავლეთში, ბალკანეთში, კავკასიასა და ყოფილი ოსმალური სივრცის რეგიონებში.

ნეოსმანიზმი ხაზს უსვამს ენობრივ, კულტურულ და რელიგიურ კავშირებს კავკასიისა და ცენტრალური აზიის სახელმწიფოებთან, ასევე ყოფილ ოსმალურ ტერიტორიებთან. ის ეჭვქვეშ აყენებს საგარეო პოლიტიკის დასავლურ ორიენტაციას რესპუბლიკური და ცივი ომის ადრეულ პერიოდებში. იგი აღიქმება როგორც პარადიგმის ცვლილება ადრინდელი საგარეო პოლიტიკიდან.

ნეოსმანიზმი, როგორც თანამედროვე თურქული სახელმწიფოს საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთი ცენტრალური ელემენტი, მიზნად ისახავს ანკარის გავლენის განმტკიცებას იმ რეგიონებში, რომლებიც ისტორიულად, კულტურულად ან ეკონომიკურად დაკავშირებულია ოსმალეთის იმპერიასთან.

ამ რეგიონებს შორის ცენტრალურ ადგილს იკავებს სამხრეთ კავკასია, რეგიონი, რომელიც არის სტრატეგიული სატრანზიტო დერეფანი ენერგორესურსებისთვის, სამხედრო-გეოპოლიტიკური პლატფორმა და კონკურენტული სივრცე რუსეთსა და თურქეთს შორის.

საკვანძო სიტყვები: თურქეთი, ნეოსმანიზმი, სამხრეთ კავკასია, რეგიონალური უსაფრთხოება.

შესავალი

ნეოსმანიზმი წარმოადგენს თურქეთის სტრატეგიული იდენტობის გარდაქმნის მცდელობათა ერთობლიობას, რომელიც ერთდროულად არის ისტორიის აქტივაცია, პოლიტიკურ-სამხედრო გავლენის გაფართოება და გლობალური პოზიციის დამკვიდრება. მისი მრავალფეროვანი ბუნება ნიშნავს, რომ ნეო-

ოსმანიზმი მომავალში იქნება ერთ-ერთი ცენტრალური კონცეფცია თურქეთის საგარეო პოლიტიკაში - განსაკუთრებით ისეთ რეგიონებში, სადაც ოსმალური მემკვიდრეობა დღემდე მნიშვნელოვან კულტურულ და პოლიტიკურ რესურსს წარმოადგენს.

ნეოსმანიზმი არ წარმოადგენს მხოლოდ ისტორიის რომანტიზაციას, ის თურქეთის თანამედროვე სახელმწიფოებრივი სტრატეგიის ნაწილია, რომელიც აერთიანებს კულტურულ იდენტობას, გეოპოლიტიკურ ინტერესებსა და ეკონომიკურ ამბიციებს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს მიდგომა ხშირად წინააღმდეგობრივ რეაქციებს იწვევს, იგი აშკარაა როგორც თურქეთის შიდა პოლიტიკაში, ისე მის საგარეო საქმიანობაში. ის არ არის მხოლოდ იდეოლოგიური კონცეფცია, ის რეალური საგარეო-პოლიტიკური ინსტრუმენტია, რომელიც ფართო მასშტაბით აისახება სამხედრო თანამშრომლობაზე, ენერგეტიკულ პოლიტიკაზე, ეკონომიკურ ინტეგრაციაზე, რეგიონულ ალიანსებზე და „რბილი ძალის“ მექანიზმზე.

ნეოსმანიზმის იდეისთვის ერთ-ერთი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი რეგიონია სამხრეთ კავკასია. ეს რეგიონი სტრატეგიულად ისეთ სივრცედ განიხილება, სადაც ისტორიული, პოლიტიკური და კულტურული კავშირები ერთმანეთს ებმის. სწორედ ამიტომ, ნეოსმანიზტური მისწრაფებები სამხრეთ კავკასიას ერთ-ერთ მთავარ ასპარეზად მიიჩნევენ თავისი გავლენის გასამლიერებლად და რეგიონში ახალი გეოპოლიტიკური რეალობის შესაქმნელად.

სამხრეთ კავკასია - საქართველო, სომხეთი, აზერბაიჯანი - თანამედროვე მსოფლიოს გეოპოლიტიკური მნიშვნელობის ერთ-ერთ ყველაზე დინამიკურ და კონფლიქტურ რეგიონს წარმოადგენს. რეგიონში ერთმანეთთან იკვეთება აღმოსავლეთის და დასავლეთის გეოპოლიტიკური ინტერესები, რომელშიც მონაწილეობენ როგორც რეგიონული ძალები-რუსეთი, თურქეთი, ირ-

ანი - ისე, გლობალური აქტორები, ევროკავშირი და აშშ. ამ მრავალპოლუსიან სივრცეში უსაფრთხოების გარემო მუმიდვიად იცვლება, ხოლო სახელმწიფოების საგარეო პოლიტიკური არჩევანი ხშირად დამოკიდებულია გარე ძალების ინტერესებსა და ძალაუფლების გადანაწილებაზე. ბოლო ორი ათწლეულის განმავლობაში განსაკუთრებით თვალში საცემი ხდება რეგიონში თურქეთის გავლენის ზრდა. ქვეყნის საგარეო პოლიტიკა, რომლის ინტელექტუალური ბაზისიც „ნეოსმანიზმია“, მიზნად ისახავს რეგიონულ ლიდერობას ისტორიულ, კულტურულ და გეოსტრატეგიულ ფაქტორებზე დაყრდნობით (Menderes, 2019: 55-79).

თურქეთის გაძლიერებული როლი სამხრეთ კავკასიაში ქმნის როგორც განვითარების შესაძლებლობებს, ასევე, მნიშვნელოვან რისკებსა და გამოწვევებს - უსაფრთხოების დისბალანსს, რეგიონული დესტაბილიზაციის საფრთხეს, სამხედრო-პოლიტიკური ალიანსების გადატვირთვას და საერთაშორისო დამოკიდებულებების ზრდას.

აქედან გამომდინარე, აუცილებელია გავაკეთოთ ანალიზი, თუ რა გავლენას ახდენს ნეოსმანიზმი საქართველოს, სომხეთისა და აზერბაიჯანის უსაფრთხოებაზე - არის სტაბილიზაციისა და ეკონომიკური ზრდის ხელშემწყობი თუ პირიქით - წარმოშობს ახალ კონფლიქტურ ცხელ წერტილებს.

ნაშრომი მიმართულია სამხრეთ კავკასიის რეგიონის ქვეყნების უსაფრთხოების გარემოს კვლევაზე, რათა განისაზღვროს რეალური გავლენა, რეგიონული ტრენდები, რისკები, ძალთა ბალანსის ცვლილებანი და სამომავლო პერსპექტივები თურქეთის საგარეო პოლიტიკაში ნეოსმანიზმის შესაძლო დამკვიდრების შემთხვევაში.

კვლევის მიზანი

კვლევის მიზანია შევისწავლოთ, თანამედროვე თურქული საგარეო პოლიტიკის - ნეოსმანიზმის გავლენა სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების (საქართველო, სომხეთი, აზერბაიჯანი) რეგიონული უსაფრთხოების სისტემაზე. განვიხილოთ რა სტრატეგიული პრიორიტეტები აქვს თურქეთს რეგიონში, როგორ იცვლება ძალთა ბალანსი და რა შესაძლებლობებსა და რისკებს ქმნის ახალი რეალობა.

კვლევის ობიექტი

სამხრეთ კავკასიის რეგიონული უსაფრთხოება, მათი ძირითადი აქტორები და ძალთა ბალანსის დინამიკა.

კვლევის საგანი

ნეოსმანიზმი, როგორც თურქეთის საგარეო პოლიტიკის სტრატეგია და მისი გავლენა სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების რეგიონულ უსაფრთხოებაზე.

ჰიპოტეზა

ნეოსმანიზმი მნიშვნელოვნად გარდაქმნის სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების უსაფრთხოების გარემოს - იგი აძლიერებს აზერბაიჯანსა და საქართველოს პოზიციებს, ამცირებს რუსეთის გავლენას რეგიონში და ამავდროულად ქმნის ახალ საფრთხეებსა და გამოწვევებს სომხეთის და მთლიანად რეგიონული სტაბილურობისთვის.

საკვლევი კითხვები

1. რა არის ნეოსმანიზმის ძირითადი იდეები, პრინციპები და სტრატეგიული მიზნები?
2. როგორ მოქმედებს თურქეთის ნეოსმანიური პოლიტიკა სამხრეთ კავკასიის რეგიონის უსაფრთხოებაზე?
3. ქმნის თუ არა ნეოსმანიზმი ერთიან რეგიონულ უსაფრთხოების ახალ მოდელს?

კვლევის მეთოდები

ნაშრომში გამოყენებულია კვლევის რამდენიმე მეთოდი, რომლებიც ერთმანეთს ავსებენ და ერთად გვეხმარებიან გავიგოთ როგორ მოქმედებს ნეოსმანიზმი სამხრეთ კავკასიის რეგიონის უსაფრთხოებაზე. კერძოდ, გამოყენებული გვაქვს კვლევის თვისებრივი მეთოდები, როგორცაა: დოკუმენტური ანალიზის მეთოდი; მონაცემთა შეგროვების მეთოდი; ისტორიულ-არწერილობითი კვლევის მეთოდი; შედარებითი ანალიზის მეთოდი; შემთხვევის ანალიზი (Case Study).

შედეგები

კვლევის შედეგებმა დაადასტურა წამოყენებული ჰიპოტეზა და ცხადყო, რომ ნეოსმანიზმმა მნიშვნელოვნად გაზარდა თურქეთის როლი სამხრეთ კავკასიის რეგიონულ უსაფრთხოებაში. ეს გავლენა განსაკუთრებით გამოიხატა აზერბაიჯანის სამხედრო მხარდაჭერით 2020 წლის ყარაბაღის მეორე ომში, ასევე ენერგეტიკული და სატრანზიტო პროექტების მეშვეობით, რამაც აზერბაიჯანი ერთ-ერთ წამყვან რეგიონულ ძალად აქცია და თურქეთთან სტრატეგიული ალიანსი გაამყარა.

ამ პროცესებმა სომხეთი უფრო რთულ უსაფრთხოების გარემოში მოაქცია და რეგიონში ძალთა ბალანსი მის საწინააღმდეგოდ შეცვალა. საქართველოსთვის კი ნეოსმანიზმის გავლენამ შექმნა როგორც შესაძლებლობები - ენერგეტიკული თანამშრომლობის თვალსაზრისით, ისე უსაფრთხოების რისკები, რაც უკავშირდება რუსეთ-თურქეთის კონკურენციას და რეგიონულ დაძაბულობებს.

მსჯელობა

ოსმალური იმპერია (1299-1922) რამდენიმე კონტინენტზე გადაჭიმული პოლიტიკური ერთობა იყო, რომელში შემავალ ხალხებს შორის არსებობდა როგორც სამხედრო-ადმინისტრაციული იერარქია, ასევე კულტურული ინტეგრაციის რბილი

ფორმები. ექვსი საუკუნის განმავლობაში ის იყო ერთ-ერთი ყველაზე ფართო და მრავალეთნიკური სახელმწიფო. მისი დაშლის შემდეგ ჩამოყალიბებულმა ქემალისტურმა რესპუბლიკის რეფორმებმა საფუძველი ჩაუყარა სრულიად განსხვავებულ სახელმწიფო ცოდნას - სეკულარიზმი, დასავლურობა და ეროვნული ერთიანობა უარყოფდა ოსმალურ ტრადიციებს. ოსმალეთის იმპერიის პოლიტიკური და სამხედრო დასუსტების პარალელურად, ევროპული სახელმწიფოების ზეწოლის პასუხად, მე-19 საუკუნეში იმპერიაში ჩამოყალიბდა სამი იდეოლოგიური დოქტრინა - ოსმანიზმი, ისლამიზმი და პანთურქიზმი. თითოეული მათგანის უმთავრესი მიზანი იმპერიის ერთიანობის შენარჩუნება იყო.

„ოსმანიზმი“ იყო პირველი იდეოლოგიური და პოლიტიკური დოქტრინა, რომელიც შემუშავებული იქნა ოსმალეთის იმპერიის მმართველ წრეებში და მიზნად ისახავდა ოსმალეთის იმპერიის ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნებას.. „ოსმანიზმი“ გულისხმობდა მულტიკულტურულ მოქალაქეობას კონსტიტუციური და ტერიტორიულად ჩამოყალიბებული ოსმალეთის სახელმწიფოთი, იმპერიის კოსმოპოლიტიური ჰეტეროგენულობის შენარჩუნების მცდელობით, მაგრამ ტერიტორიულად შეზღუდვის მიზნით.

„პანისლამიზმი“ იყო პოლიტიკური და იდეოლოგიური მიმდინარეობა, რომლის მიზანს წარმოადგენდა მსოფლიოს მუსლიმი საზოგადოების გაერთიანება არა აუცილებლად ერთ სახელმწიფოში, არამედ ერთიანი, პოლიტიკური, კულტურული ან რელიგიური ერთობის გარშემო.

„პანთურქიზმი“ ეთნიკურად და ენობრივად მონატესავე თურქული ხალხების გაერთიანებაზე იყო ორიენტირებული და მიზნად ისახავდა საერთო იდენტობისა და პოლიტიკური ერთობის ჩამოყალიბებას (Landau, 1995:45-70). იგი უფრო იდეალი-

სტურ, კულტურულ-ეროვნულ პროექტს წარმოადგენდა, ვიდრე პრაქტიკულ სახელმწიფოებრივ სტრატეგიას, რის გამოც XX საუკუნეში, განსაკუთრებით ოსმალეთის იმპერიის დაშლის შემდეგ, მისი რეალური განხორციელება მნიშვნელოვნად დასუსტდა.

XXI საუკუნეში თურქეთის საგარეო პოლიტიკაში ჩამოყალიბდა ნეოსმანიზმი - უფრო ფართო და პრაქტიკული კონცეფცია, რომელიც აღარ ეფუძნება მხოლოდ ეთნიკურ ერთობას. ის მოიცავს გეოპოლიტიკურ, ეკონომიკურ და უსაფრთხოების ინტერესებს და მიზნად ისახავს ოსმალეთის ისტორიულ სივრცეებში თურქეთის რეგიონული გავლენის განმტკიცებას თანამედროვე სახელმწიფოებრივ სტრატეგიულ ჩარჩოში.

პანთურქიზმი შიძლება ჩაითვალოს ნეოსმანიზმის ერთ-ერთ ისტორიულ საფუძვლად, მაგრამ არა მის პირდაპირ წინამორბედად. ნეოსმანიზმი უფრო მოქნილი და გეოპოლიტიკურად რეალისტური დოქტრინაა, რომელიც ეთნიკურ ერთობას სცდება და რეგიონული გავლენის გაძლიერებაზეა ორიენტირებული. ნეოსმანიზმი 1990-იანი წლებიდან ვითარდება და უკავშირდება ცივი ომის დასრულებას, გლობალიზაციასა და თურქეთის ეკონომიკურ გაძლიერებას. ამ პროცესებმა თურქეთს საშუალება მისცა ხელახლა განესაზღვრა თავისი როლი ცენტრალურ აზიაში, კავკასიაში, ბალკანეთსა და ახლო აღმოსავლეთში, რის შედეგადაც ნეოსმანიზმი ჩამოყალიბდა როგორც პოსტცივი ომის საგარეო პოლიტიკა.

თურქეთმა ადრინდელზე უფრო აქტიური და ეფექტური პოლიტიკის გატარება. „თურქეთი თვითონ გახდა ლიდერი იქ, სადაც მანამდე მას უმნიშვნელო როლი ჰქონდა“ (გაჩეჩილამე, 2019:121). მისი საგარეო პოლიტიკის უმთავრესი ამოცანა ახლო აღმოსავლეთის, ბალკანეთის, კავკასიის და ზოგადად პოსტსაბჭოთა სივრცეში პოლიტიკური გავლენის გაძლიერება გახდა,

რაც ხელისუფლებების ცვლილებების მიუხედავად უცვლელ პრიორიტეტად დარჩა.

„ცივი ომის“ შემდგომ თურქეთის საგარეო პოლიტიკაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა 1983 წლიდან დაწყებულმა პერიოდმა, როცა ხელისუფლებაში მოვიდა თურგუთ ოზალი და „დედასამშობლოს პარტია“ (ANAP). განხორციელდა ეკონომიკური ლიბერალიზაცია, დასავლური ინტეგრაცია და რეგიონული აქტივობის ზრდა. ოზალი თურქეთს ხედავდა ღერძულ სახელმწიფოდ - ხიდად დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის, ხოლო ეკონომიკური რეფორმები, ცენტრალურ აზიაში დიპლომატია და ოსმანური მემკვიდრეობის კულტურული გამოყენება დაედო საფუძვლად მისი „რბილი ძალის“ სტრატეგიას.

ოზალი ხაზს უსვამდა თურქულ იდენტობას და მუსლიმური კულტურის ელემენტებს, ქმნიდა რეგიონში გავლენის საფუძვლებს და აერთიანებდა ეკონომიკურ, კულტურულ და ისტორიულ მახასიათებლებს. ოზალი ხედავდა თურქეთს არა მხოლოდ დასავლური ან აღმოსავლური ბლოკის წევრად, არამედ პოლიტიკურ, ეკონომიკურ და კულტურულ ხიდად, რომელსაც შეუძლია გავლენა მოახდინოს თავის გარშემო არსებულ რეგიონებზე. „ოზალი თვლიდა, რომ თურქეთი უნდა გამხდარიყო ისლამური სამყაროს დამაკავშირებელი ხიდი დასავლურ სამყაროსთან, რაც ხელს შეუწყობდა ეკონომიკური თანამშრომლობის განვითარებას და მნიშვნელოვან წვლილს შეიტანდა მშვიდობის განმტკიცებაში როგორც რეგიონში, ისე მთელს მსოფლიოში“ (მაჩიტაძე, 2024:258). ოზალის დროს თურქეთი ფორმალურად იყო დასავლეთის მოკავშირე, პრაქტიკულად კი იწყებდა გაერთიანებულ რეგიონალურ პრინციპზე დაფუძნებულ აქტიურ შუამავლის პოლიტიკას. ოზალის პოლიტიკა წინასწარმეტყველებდა როგორ განვითარდებოდა XXI საუკუნეში თურქეთის გავლენა ოსმალური მემკვიდრეობის ფარგლებში.

მიუხედავად იმისა, რომ ოზალის მმართველობის პერიოდში ნეოსმანიზმი ოფიციალურ დოქტრინად არ არსებობდა, 2000-იანი წლების შემდეგ თურქეთის ნეოსმანიტური პოლიტიკა მნიშვნელოვნად ეფუძნება მის მიერ შექმნილ სტრუქტურულ საფუძველს. სწორედ ამ მემკვიდრეობაზე ააშენეს ერდოღანმა და AKP-მ ნეოსმანიზმის ოფიციალური კურსი, რომელმაც გააძლიერა ოსმანური და ისლამური მემკვიდრეობის გამოყენება, აქტიური საგარეო პოლიტიკა და თურქეთის როლი დასავლეთსა და ისლამურ სამყაროს შორის შუამავლად (Sengupta, 2014:88).

ამ პროცესში ცხადი გახდა რომ თურქეთს სჭირდებოდა სტრატეგიული ჩარჩო, რომელიც მას წარმოაჩენდა არა მხოლოდ რეგიონის აქტიურ მოთამაშედ, არამედ აძლევდა გეოპოლიტიკური გადაწყვეტილებების სიღრმეს. სწორედ ამ საჭიროებაზე პასუხობდა აჰმედ დავუთოღლუს „სტრატეგიული სიღრმის“ კონცეფცია, რომელიც აჩვენებს, როგორ შუძლია თურქეთს თავისი გეოგრაფიული მდებარეობის, ისტორიული გამოცდილებისა და კულტურული კავშირების გამოყენება რეგიონში და მის ფარგლებს გარეთ გავლენის გასაძლიერებლად.

დავუთოღლუს „სტრატეგიული სიღრმე“ ეფუძნება თურქეთის გეოგრაფიულ და ისტორიულ სიღრმეს, რაც ქვეყანას მრავალ გეოპოლიტიკურ სიცრცეს აკავშირებს. მისი აზრით, ეს სიღრმე საშუალებას აძლევს თურქეთს უარი თქვას პერიფერიულ როლზე, იქცეს ცენტრალურ სახელმწიფოდ და ჩამოაყალიბოს საკუთარი საგარეო პოლიტიკის პარადიგმა (Davutoğlu, 2000:91).

დავუთოღლუს მიერ თურქეთის, როგორც გეოპოლიტიკური, გეოეკონომიკური და გეოკულტურული ცენტრის წარმოჩენამ, შექმნა აღქმა, რომ ის ნეოსმანიტური საგარეო პოლიტიკის ხედვებს ავითარებდა. მისი კონცეფცია ეფუძნებოდა თურქეთის მრავალფეროვან იდენტობას, მუსლიმურ სუბიექტურო-

ბასა და ახლო აღმოსავლეთში აქტიურობის საჭიროებას, რაც გამოიხატებოდა საერთო იდენტობაზე აქცენტში, სეკულარიზმის თავისებურ გაგებასა და დასავლეთისადმი აბივალენტურ დამოკიდებულებაში. ამ ხედვით იგი თურქეთს წარმოაჩენდა „აფრო-ევრაზიული“ სივრცის ცენტრალურ სახელმწიფოს, რომელიც საკუთარ მრავალფეროვან იდენტობასა და ოსმალურ მემკვიდრეობას საგარეო პოლიტიკის რესურსად იყენებს.

ამ გლობალური და რეგიონული ხედვის პრაქტიკული გამოვლენა განსაკუთრებით თვალსაჩინო გახდა სამხრეთ კავკასიაში - სივრცეში, რომელიც თურქეთისთვის ერთდროულად წარმოადგენს ისტორიულ, გეოპოლიტიკურ და სტრატეგიული მნიშვნელობის მქონე რეგიონს.

სამხრეთ კავკასიის რეგიონი გეოპოლიტიკური კონტექსტით ერთ-ერთი ყველაზე კომპლექსური რეგიონია ევრაზიის ფართო სივრცეში, სადაც ადგილობრივი და გარე ძალების ინტერესები მრავალხმრივად იკვეთება. რეგიონს ისტორიულად ახასიათებდა სხვადასხვა იმპერიების, კულტურების და უსაფრთხოების არქიტექტურების კონკურენცია - ოსმალური და ირანული გავლენებიდან საბჭოთა ბატონობამდე და მისი დაშლის შემდგომი ძალაუფლების ვაკუუმამდე. ეს ისტორიული გარემოქმნის წინაპირობას იმისთვის, რომ, სამხრეთ კავკასიის თანამედროვე საერთაშორისო ურთიერთობები განიხილებოდეს ფართო რეგიონულ და გლობალურ პროცესებთან კავშირში.

1991 წლის შემდეგ საქართველოს, სომხეთისა და აზერბაიჯანის დამოუკიდებლობამ, ასევე ეთნიკური კონფლიქტების, ენერგეტიკული მარშრუტებისა და გეოპოლიტიკური ორიენტაციების მზარდმა მნიშვნელობამ სამხრეთ კავკასია აქცია სტრატეგიულ სივრცედ რუსეთის, თურქეთის, ირანის, ევროკავშირისა და აშშ-ისთვის. ამ მრავალპოლარულ გარემოში თითოეული აქტორი საკუთარ ინტერესებს ეკონომიკური, პოლიტიკური და

სამხედრო ინსტრუმენტების მეშვეობით ახორციელებდა, რომელთაგან განსაკუთრებით გამოკვეთილია თურქეთის როლი.

სამხრეთ კავკასიაში თურქეთი საქართველოსთვის წარმოადგენს სტრატეგიულ ეკონომიკურ პარტნიორს და დასავლური ინტეგრაციის მხარდამჭერს, აზერბაიჯანისთვის - სამხედრო და პოლიტიკურ მოკავშირეს, ხოლო სომხეთისთვის - ისტორიული დაძაბულობით დატვირთულ მეზობელს. ამ კონტექსტში საქართველო-თურქეთის ურთიერთობები რეგიონული გეოპოლიტიკის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კომპონენტად ყალიბდება, განსაკუთრებით პოსტსაბჭოთა პერიოდში, როცა თურქეთი ერთ-ერთი პირველი ქვეყანა იყო, რომელმაც თბილისთან დიპლომატიური და სტრატეგიული პარტნიორობა ჩამოაყალიბა. „საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ თურქეთ-საქართველოს ურთიერთობაში დაიწყო ახალი ეტაპი. კერძოდ, 1992 წლის 30 ივლისს ორმა სახელმწიფომ ხელი მოაწერა „მეგობრობის, თანამშრომლობისა და კეთილმეზობლური ურთიერთობების ხელშეკრულებას“, რომლითაც დაიწყო სრულიად ახალი პერიოდი ორი ქვეყნის ცხოვრებაში“ (მაკარაძე, 2019:95). გეოგრაფიული მდებარეობა და ენერგეტიკული ტრანზიტი საქართველო-თურქეთის ურთიერთობას განსაკუთრებულ სტრატეგიულ მნიშვნელობას ანიჭებს. როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოსთვის თურქეთი არის დასავლეთთან ინტეგრაციის და უსაფრთხოების მთავარი პარტნიორი, სოლო თურქეთისთვის - შავი ზღვისა და კასპიის ენერგეტიკული დერეფნის საკვანძო ქვეყანა. ამავე დროს რეგიონული დინამიკა და გარე ძალების ინტერესები ამ ურთიერთობებს ერთდროულად შესაძლებლობად და გამოწვევად აქცევს. თურქეთზე მაღალი სავაჭრო და ინვესტიციური დამოკიდებულება საქართველოსთვის ქმნის სისტემურ რისკებს და ზრდის პოლიტიკური გავლენის შესაძლო ზეწოლას, განსაკუთრებით იმ სფეროებში, სადაც ანკარისა და თბილისის ინტერე-

სები იკვეთება ან განსხვავდება. ეს გარემოება საქართველოს მუდმივად აიძულებს შეინარჩუნოს ინტერესტა ფრთხილი ბალანსი რეგიონული დამაბულობის პირობებში.

ერთ-ერთი ყველაზე რთული და ისტორიულად დატვირთული მიმართულება სამხრეთ კავკასიის რეგიონში არის სომხეთ-თურქეთის ურთიერთობები. მიუხედავად გეოგრაფიული სიახლოვისა არ არსებობს დიპლომატიური ურთიერთობები: 1993 წელს თურქეთმა სომხეთთან საზღვარი დაკეტა ყარაბაღის პირველი ომის ფონზე აზერბაიჯანის მხარდასაჭერად. ამ ვითარებამ წლების განმავლობაში პრაქტიკულად შეაჩერა პოლიტიკური დიალოგი და მნიშვნელოვნად იმოქმედა რეგიონული სტაბილურობისა და თანამშრომლობის პერსპექტივებზე.

სომხეთ-თურქეთის ურთიერთობების დამაბულობის საფუძველი 1915 წლის მოვლენების ურთიერთგამომრიცხავ ინტერპრეტაციებში მდგომარეობს: სომხეთი მათ გენოციდად აღიარებს, ხოლო თურქეთი უარყოფს ამ შეფასებას და ოსმალეთის იმპერიის და პირველის მსოფლიო ომის სამხედრო-პოლიტიკურ კონტექსტში განიხილავს, რაც ღრმა ნდობის კრიზისს და დიპლომატიური დიალოგის შეფერხებას იწვევს. ამ ისტორიულ წინააღმდეგობას ამდაფრებს მთიანი ყარაბაღის კონფლიქტი და თურქეთის აქტიური მხარდაჭერა აზერბაიჯანისადმი, განსაკუთრებით 2020 წლის ყარაბაღის მეორე ომის დროს. სომხეთის უსაფრთხოების დამოკიდებულება რუსეთზე და თურქეთის მზარდი როლი რეგიონში ქმნის რთულ გეოპოლიტიკურ კონტექსტს, სადაც უსაფრთხოების ურთიერთობების ნორმალიზაციას ხელს უშლის ისტორიული მეხსიერება, რეგიონული კონკურენცია და პოლიტიკური ნდობის დეფიციტი.

პოლიტიკური და ეკონომიკური ფაქტორებიდან გამომდინარე, სომხეთ-თურქეთის ურთიერთობების ნორმალიზაციის არაერთი მცდელობა განხორციელდა - 1990-იანი წლების ინიც-

იატივებიდან დაწყებული 2008-2009 წლების „ციურიხის პროტოკოლებით“⁵, 2010-იანი წლების ნაწილობრივი დიპლომატიით და 2021 წლიდან დაწყებული განახლებული დიალოგით დასრულებული.

2020 წლის ყარაბაღის მეორე ომმა და რეგიონში ძალთა ბალანსის ცვლილებამ სომხეთი აიძულა გადაეხედა უსაფრთხოების სტრატეგიისთვის, რის შედეგადაც თურქეთთან ურთიერთობის აღდგენა ეკონომიკურ და უსაფრთხოების საჭიროებად იქცა. სომხეთი ცდილობს ტაქტიკურ ნორმალიზაციას - რეგიონული იზოლაციის შემცირებას, სატრანსპორტო და სავაჭრო გზების გახსნას და დიპლომატიური არხების ეტაპობრივად აღდგენას. მიუხედავად იმისა, რომ თურქეთი აზერბაიჯანის მხარდაჭერის გამო სომხეთისთვის უსაფრთხოების პრობლემატურ აქტორად რჩება, იგი ამავე დროს გეოსტრატეგიულად, ირიბ პარტნიორად აღიქმება.

თანამედროვე რეგიონულ პოლიტიკაში ერთ-ერთი ყველაზე სტაბილური და სიღრმისეული სტრატეგიული ალიანსი აზერბაიჯან-თურქეთის ურთიერთობებია. მისი საფუძველია ეთნოლინგვისტური სიახლოვე, უსაფრთხოების ინტერესების თანხვედრა და ენერგეტიკული თანამშრომლობა. მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოებრივი ურთიერთობები საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ჩამოყალიბდა, მათი ისტორიული და კულტურული ფესვები გაცილებით ადრე იღებს სათავეს. 1991 წელს თურქეთმა ერთ-ერთმა პირველმა აღიარა აზერბაიჯანის დამოუკიდებლობა, რამაც სწრაფად დააფუძნა პოლიტიკური, ეკონომიკური და სამხედრო პარტნიორობა. „ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 90-იან წლებიდან, როცა აშშ-ს მიერ სამხრეთ კავკასიაში ლობირებულმა ენერგო მარშრუტებმა რეალიზება დაიწყო, თი-

⁵ Protocol on the Establishment of Diplomatic relations between the Republic of Turkey and The Republic of Armenia, Zurich, October, 2009.

თქოს განისაზღვრა აზერბაიჯანის როლი, რომელსაც დღემდე ასრულებს.“ (მანჩხაშვილი, 2018:73) სწორედ ენერგეტიკული პროექტები გახდა თურქეთ-აზერბაიჯანის სტრატეგიული პარტნიორობის მთავარი საყრდენი. ბაქო-თბილისი-ჯეიჰანის(BTC) ნავთობსადენი 2006 წლიდან აზერბაიჯანს საშუალებას აძლევს ჩრდილოატლანტიკური ბაზარი რუსეთსა და ირანის გვერდის ავლით დააკავშიროს; ბაქო-თბილისი-ერზერუმის (BTE) გაზსადენი - აზერბაიჯანული გაზის მთავარი ექსპორტული მარშრუტი თურქეთში 2007 წლიდან; ტრანს-ნაციონალური მილსადენი (TANAP Trans-Anatolian Natural Gas Pipeline)- სამხრეთ ევროპის ენერგოსისტემებში აზერბაიჯანის გაძლიერებული ჩართულობის საფუძველია. ამ პროექტებმა შექმნა გეოეკონომიკური ინტეგრაცია, რომელმაც რეგიონში ენერგეტიკული უსაფრთხოების ახალი რელობა ჩამოაყალიბა.

1990-იანი წლებიდან თურქეთი სისტემატურად უწყევს აზერბაიჯანს სამხედრო-ტექნიკურ, ტაქტიკურ და პოლიტიკურ მხარდაჭერას, რაც გამოიხატება ერთობლივ წვრთნებში, ოფიცერთა გადამზადებასა და ტექნოლოგიურ თანამშრომლობაში. თურქეთმა აზერბაიჯანის მხარე დაიკავა როგორც ყარაღალის პირველ ომში, ასე 2020 წლის მეორე ომის დროს, როდესაც Bayraktar TB 2 ტიპის უპილოტო სისტემებმა და სამხედრო კონსულტაციებმა მნიშვნელოვნად გააძლიერა აზერბაიჯანის ოპერაციული შესაძლებლობები. ომის შემდეგ, 2021 წლის 15 ივნისს, შუშაში გაფორმებული „შუშის დეკლარაციით“⁶ გაფართოვდა ორ ქვეყანას შორის სამხედრო, ეკონომიკური და დიპლომატიური თანამშრომლობა. საერთო იდენტობასა და ინტერესბზე დაფუძნებული ეს მტკიცე ალიანსი მათ საშუალებას აძლევს საერთაშორისო ასპარეზზე ხშირად ერთობლივი პოზიციებით იხელმძღვანელონ, ხოლო „აზერბაიჯანის შემადგენლობაში მყოფ მთ-

⁶ Shusha Declaration on Allied Relations, 2021.

იან ყარაბაღთან დაკავშირებით აზერბაიჯანსა და სომხეთს შორის დაწყებული უთანხმოება ამ ქვეყნებთან თურქეთის ურთიერთობაში განმსაზღვრელი ფაქტორია“ (ბერიძე, 2019:85).

ომის შემდგომ პერიოდში აზერბაიჯანი და თურქეთი აქტიურად ცდილობენ დასავლეთ აზერბაიჯანისა და ნახიჩევანის დამაკავშირებელი სატრანსპორტო „ზანგეზურის დერეფნის“ გახსნას, რომელიც ანკარის სტრატეგიულ ინტერესში ჯდება სამხრეთ კავკასიაში სატრანსპორტო დომინაციის გაძლიერების თვალსაზრისით.

აზერბაიჯან-თურქეთის ურთიერთობა წარმოადგენს უნიკალურ პოლიტიკურ ფენომენს, სადაც ისტორიული იდენტობა, ენერგეტიკული სტრატეგია, სამხედრო-უსაფრთხოების ალიანსი და რეგიონული გავლენისკენ მიმართული საერთო მიზნები ერთიანობაში ქმნიან ერთ-ერთ ყველაზე მდგრად და დინამიურ პარტნიორობას მსოფლიოში. ეს ურთიერთობა გრძელდება გაღრმავების ტენდენციით, რის შედეგადაც სახმრეთ კავკასიის ძალთა ბალანსი სულ უფრო მეტად ფორმირდება ბაქო-ანკარის ერთობლივი სტრატეგიული მოქმედებით.

დასკვნა

ამრიგად, სამხრეთ კავკასიაში თურქეთის ურთიერთობები საქართველოსთან, სომხეთთან და აზერბაიჯანთან მრავალგანზომილებიან, ასიმეტრიულ და სტრატეგიულად განსხვავებულ სისტემას წარმოადგენს, რომელიც ისტორიულ მემკვიდრეობასა და თანამედროვე გეოპოლიტიკურ რეალობებს აერთიანებს. მიუხედავად განსხვავებული მიზნებისა თითოეულ მიმართულე-ბაში ეს ურთიერთობები ერთიან რეგიონულ სტრატეგიად ყალიბდება, რომელიც მიზნად ისახავს ანკარის პოზიციების განმტკიცებას როგორც სატრანსპორტო ჰაზის, ენერგეტიკული უსაფრთხოების აქტორისა და რეგიონული უსაფრთხოების გავლენიანი ძალის სახით, აქედან გამომდინარე „თავისი ეკონომიკური

შესაძლებლობებით და უკვე მოქმედი თუ განხორციელებული ენერგეტიკული პროექტებით თურქეთმა სამხრეთ კავკასიის რეგიონში გავლენის გაზრდის რეალური შესაძლებლობები მიიღო“ (კოპალიანი, 2025:218). თურქეთის პოლიტიკა განსხვავებულად ეხებასამივე სახელმწიფოს - საქართველოს, სომხეთსა და აზერბაიჯანს, თუმცა საბოლოო ჯამში ემსახურება ანკარის რეგიონული გავლენის განმტკიცებას.

პოლიტიკური და ეკონომიკური თვალსაზრისით ყველაზე ღრმა და ინტიტუციურად გამყარებული თანამშრომლობა თურქეთს აქვს აზერბაიჯანთან. „ერთი ერი-ორი სახელმწიფო“ - საერთო ეთნო-კულტურულ ფუნდამენტზე აღმოცენებული პარტნიორობა გადაიქცა სტრატეგიულ-სამხედრო ალიანსად, განსაკუთრებით 2020 წლის ომის შემდეგ, „შუშის დეკლარაციის“ გაფორმებით დასრულდა თანამშრომლობის ფორმალური ხასიათი და გადაიქცა მტკიცე სამხერო-პოლიტიკურ ალიანსად. ენერგეტიკული ინფრასტრუქტურის ერთობლივი ქსელი - BTC, BTE, TANAP- თურქეთის პოზიციას ამყარებს როგორც ცენტრალურ ენერგეტიკულ დერეფანს კასპიისა და ევროპის შორის, ხოლო აზერბაიჯანს აძლევს შესაძლებლობას განახორციელოს მრავალვექტორული დამოუკიდებელი საგარეო პოლიტიკა. ამ მხრივ ბაქო-ანკარის ურთიერთობა წარმოადგენს რეგიონული არქიტექტურის ყველაზე მყარ საყრდენს. ამავე დროს „აზერბაიჯანისთვის თურქეთის შერჩევა მთავარ პოლიტიკურ პარტნიორად პრაგმატული და კარგად გათვლილი სვლაა... თურქეთი ნატოს წევრი სახელმწიფოა. ამით აზერბაიჯანი ნატოს სივრცეს უახლოვდება და მასთან პარტნიორულ თანამშრომლობაშია“ (ბერიძე, 2018:95).

საქართველო თურქეთის საგერეო პოლიტიკაში წარმოადგენს კრიტიკულად მნიშვნელოვან სატრანსპორტო და ლოჯისტიკურ სივრცეს, სადაც თანამშრომლობა აგებულია პრაგმა-

ტულ ინტერესებზე, ეკონომიკურ ინტეგრაციაზე და უსაფრთხოების სფეროში ურთიერთდამოკიდებულებაზე. საქართველო თურქეთისთვის არის ენერგეტიკული დერეფნების გეოგრაფიული არტერია, რაც თბილისს ანიჭებს „სტრატეგიული გამტარის“ ფუნქციას და ამავედროულად აძლიერებს მის დასავლურ ინტეგრაციულ კურსს. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო არ წარმოადგენს ეთნოკულტურულად ან პოლიტიკური იდენტობის თვალსაზრისით ისეთ ახლო პარტნიორს როგორც აზერბაიჯანია, ანკარისა და თბილისის ურთიერთობა გამორჩეულია სტაბილურობითა და ურთიერთსასარგებლო რეალისტური პლატფორმებით.

ყველაზე კომპლექსურ და შეზღუდულ მიმართულებად რჩება სომხეთ-თურქეთის ურთიერთობა, სადაც ისტორიული მეხსიერება, 1915 წლის ამბები, სომხეთ-თურქეთის გართულებული პოლიტიკური დიალოგი და აზერბაიჯან-სომხეთის კონფლიქტისადმი თურქეთის მკაფიო პოზიციონირება აზერბაიჯანის სასარგებლოდ, ქმნის ხანგრძლივ ბარიერს სრული ნორმალიზაციისთვის. მიუხედავად „ციურიხის პროტოკოლებისა“ და 2021 წლის შემდეგ დაწყებული ახალი ნორმალიზაციის მცდელობებისა, პროცესის პროგრესი უკიდურესად ნელი და პირობითია. თურქეთის დამოკიდებულება სომხეთზე დიდწილად განისაზღვრება ბაქოსთან სტრატეგიული პარტნიორობით, რაც ამ ურთიერთობას აყენებს რეგიონულ, სამხრეთი ურთიერთობის კონფიგურაციის ჩარჩოში, სადაც სომხეთი რჩება შეზღუდული გეოპოლიტიკური შესაძლებლობების მქონე აქტორად.

საერთო ჯამში, თურქეთის პოლიტიკა სამხრეთ კავკასიაში შეიძლება შეფასდეს, როგორც სტრატეგიული ასიმეტრიის სისტემა, სადაც - აზერბაიჯანი წარმოადგენს ღერძს და სტრატეგიულ „მმას“; საქართველო - ტრანზიტულ პლატფორმას და სტაბილურ პარტნიორს; სომხეთი კი - გართულებულ, მაგრამ პოტენ-

ნციურად გარდამტეხ მიმართულებას, რომლის ნორმალიზაცია დამოკიდებულია რეგიონული ძალთა ბალანსის გარდაქმნაზე.

ამ განსხვავებულ ურთიერთობაზე დაფუძნებული მიდგომა აძლევს თურქეთს შესაძლებლობას ჩამოაყალიბოს რეგიონული გავლენის მრავალმხრივი კონფიგურაცია, რომელიც აერთიანებს ენერგეტიკულ, სამხედრო თანამშრომლობასა და ეკონომიკურ ურთიერთდამოკიდებულებას. შედეგად თურქეთი დღითიღე მყარდება როგორც ერთ-ერთი მთავარი გარე ძალა, რომელიც განსაზღვრავს სამხრეთ კავკასიის სტაბილურობისა და სტრატეგიული განვითარების დინამიკას.

თუ თურქეთის საგარეო პოლიტიკური კურსი გახდება „ნეოსმანისტური“ და ეს იდეოლოგია გაძლიერდება სახელმწიფო პოლიტიკის დონემდე, ის ძალაუფლების აღქმისა და საგარეო პოლიტიკის დამყარების ისეთ ფორმებს წახალისებს, რომლებიც სამხრეთ კავკასიაზე სისტემურ გავლენას მოახდენს და არსებულ ძალთა ბალანსს მნიშვნელოვნად გარდაქმნის.

ნეოსმანიზმის გაძლიერება პირდაპირ აისახება აზერბაიჯანის უსაფრთხოებაზე, რათქმაუნდა გაძლიერდება მისი პოზიცია რეგიონში, თუმცა აზერბაიჯანი გახდება კიდევ უფრო მკვეთრ სტრატეგიულ დამოკიდებულებაში თურქეთზე, რაც მისი სამეზობლო პოლიტიკა და ურთიერთობა ირანთან ან რუსეთთან უფრო მწვავე დაპირისპირებით იქნება გამოხატული, გაიზრდება უსაფრთხოება, მაგრამ შემცირდება სტრატეგიული მანევრის თავისუფლება.

საქართველოსთან მიმართებით ნეოსმანიზმის გაძლიერება შესაძლოა ორმაგი შედეგით განისაზღვროს: დადებითი და უარყოფითი. უსაფრთხოება სტაბილური ტრანზიტული ფასით, ასევე ზეწოლის ზრდა - თურქეთი კიდევ უფრო მეტად დაინტერესდება სააქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის შენარჩუნებით, ვინაიდან საქართველო რჩება ყველა ენერგეტიკ-

ული და სატრანსპორტო პროექტის მთავარ გამტარ სივრცედ. გაძლიერდება ეკონომიკური ჩართულობა, თბილისი კიდეც უფრო მნიშვნელოვან რეგიონულ ჰაბად გადაიქცევა. დადებით გავლენებთან ერთად არსებობს რისკებიც, კერძოდ, საქართველოს მოუწევს უფრო მკვეთრად აირჩიოს დასავლეთსა და თურქეთს შორის ძალთა ბალანსი, რადგან ანკარის მზარდი თვითდამკვიდრება რეგიონში მას მისცემს მეტი ზეწოლის ბერკეტს; ქართული პოლიტიკა გარკვეული დროის განმავლობაში გეოპოლიტიკური კონტექსტის „დამოუკიდებელი ცვლადიდან“ უფრო მეტად „დამოკიდებულ ცვლადად“ გადაიქცევა, რადგან სატრანზიტო სტატუსს მოჰყვება საგარეო-პოლიტიკური არჩევანის შეზღუდვა. ნეოსმანიზმის ზრდამ შეიძლება კულტურულ-იდეოლოგიური გავლენის გაფართოებაც გამოიწვიოს, რაც საქართველოს საზოგადოებრივ დღის წესრიგში ახალი პოლარიზაციის დერძებს შექმნის.

სომხეთი არის ქვეყანა რომლის უსაფრთხოებასაც ნეოსმანიზმი უარყოფითად ყველაზე მეტად შეეხება. თურქეთის პოლიტიკა კიდეც უფრო მკვეთრად იქნება მიბმული აზერბაიჯანთან კოორდინაციაზე, რაც სომხეთის სტრატეგიულ პოზიციას სუსტი წერტილის დონემდე დააქვეითებს. 1915 წლის ისტორიული მეხსიერების ფონზე თურქული იდეოლოგიის გაძლიერება სომხურ საზოგადოებაში უსაფრთხოების ფსიქოლოგიურ კრიზისს გააღრმავებს. სომხეთისთვის არსებობს მხოლოდ ერთი შედარებით მსუბუქი ვარიანტი: თუ თურქეთი ნეოსმანიტურ დისკურსს ჩართავს ნორმალიზაციის პროცესში, როგორც საკუთარი რეგიონული მოწინავე როლის დემონსტრირების საშუალებას, შესაძლოა გარკვეული პრაგმატული გახსნაც გაჩნდეს, თუმცა ეს სცენარი ნაკლებად სავარაუდოა, რადგან ანკარა ერევნის მიმართ პოლიტიკას აზერბაიჯანთან კოორდინაციაში გამართავს.

საერთო რეგიონული თვალსაზრისით თურქეთის საგარეო პოლიტიკაში ნეოსმანური იდეოლოგიის შესაძლო გაძლიერება სამხრეთ კავკასიის უსაფრთხოების არქიტექტურას გახდის უფრო პოლარიზებულს, უფრო დამოკიდებულს თურქულ-აზერბაიჯანულ ბლოკზე, იქნება ფოკუსირებული სატრანსპორტო და სამხედრო დერეფნების კონტროლზე, და გაიზრდება დამოკიდებულება ანკარის პოლიტიკური ნარატივის ტემპზე, რაც მოიტანს თურქულ-აზერბაიჯანულ ერთობლივ ძალაუფლების ცენტრს, საქართველო გახდება სტაბილურობის აუცილებელი, მაგრამ მოწყვლადი რგოლი, სომხეთი კიდევ უფრო იზოლირებული უსაფრთხოების მუდმივი სტრესის რეჟიმში.

ამრიგად, ნეოსმანიზმის გაძლიერება სამხრეთ კავკასიაში გამოიწვევს მულტილატერალური უსაფრთხოების მოდელიდან უფრო მკვეთრად ბლოკურ, ასიმეტრიულ და პოლიტიკურ ზეგავლენის პირამიდებზე აგებულ სისტემაზე გადასვლას, სადაც ანკარის როლი იქნება დომინანტური, ხოლო რეგიონის ქვეყნები სხვადასხვა ხარისხის დამოკიდებულებაში. ნეოსმანიზმის შესაძლო დამკვიდრება თურქეთის საგარეო პოლიტიკის კუთხით სამხრეთ კავკასიის უსაფრთხოების არქიტექტურაზე მოახდენს როგორც სტაბილიზაციის, ასევე დესტაბილიზაციის პოტენციალის მქონე გავლენას. თურქეთის ეკონომიკური და სამხედრო ძალის ზრდა რეგიონს მისცემს განვითარების შესაძლებლობებს, თუმცა პარალელურად გააჩენს ახალ გეოპოლიტიკურ დამაბულობას. მომავალში რეგიონული უსაფრთხოება დამოკიდებული იქნება ანკარას, მოსკოვსა და ბრიუსელს შორის ძალთა დინამიკის ცვლილებაზე, ასევე სამხრეთ კავკასიის ქვეყნების უნარზე მოახდინონ სტრატეგიული ინტერესების დაბალანსება. ჯამში „თურქეთის მოვლენებმა, XXI საუკუნის პირველი ათწლეულის ჩათვლით, გვაჩვენა, რომ ქვეყანა ყალიბდება ძლიერ სახელმწიფოდ, რაც გვადლოებს დასკვნის საშუალებას, რომ შემდგომშიც

ის ხელიდან არ გაუშვებს მოპოვებულ წარმატებას და გააქტიურებს როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკას“ (მაკარაძე, 2019:29).

გამოყენებული ლიტერატურა:

ბერიძე, ზ. (2018). თურქეთ-აზერბაიჯანის სტრატეგიული ურთიერთობები და საქართველო, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი I. <https://doi.org/10.61671/hos.1.2018.2809>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2809>;

ბერიძე, ზ. (2019). მთიანი ყარაბაღის პრობლემა, როგორც თურქეთ-აზერბაიჯანის ურთიერთობის განმსაზღვრავი ფაქტორი, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, II, <https://doi.org/10.61671/hos.2.2019.2779>. <https://hos.openjournals.ge/index/hos/article/view/2779>;

გაჩეჩილაძე, რ. (2019). ახლო აღმოსავლეთი, ტ. II, თბილისი;

კოპალიანი, ნ. (2025). თურქეთის როლის გაძლიერება სამხრეთ კავკასიაში პოსტსაბჭოთა პერიოდში, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი VIII, ნომერი I, <https://doi.org/10.61671/hos.8.2025.9087>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/9087>;

მაკარაძე, ზ. (2019). თურქეთ-საქართველოს ურთიერთობების თანამედროვე გამოწვევები, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი II, <https://doi.org/10.61671/hos.2.2019.2780>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2780>;

მაკარაძე, ე. (2019). კულტურათაშორის დიალოგისა და ეროვნული იდენტობის საკითხები თანამედროვე თურქეთში, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი II, <https://doi.org/10.61671/hos>.

2.2019.2775.<https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2775>;

მანჩხაშვილი, მ. (2018). რუსეთი და სამხრეთ კავკასია, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი I, <https://doi.org/10.61671/hos.1.2018.2808>.<https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/2808>;

მაჩიტაძე, ე. (2024). თურქეთის საგარეო პოლიტიკა თურგუთ ოზალის მმართველობის პერიოდში, აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, ტომი VII, ნომერი 2. <https://doi.org/10.61671/hos.7.2024.8277>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/8277>;

Davutoğlu, A. (2001). Stratejik Derinlik, Ankara;

Landau, J. (1995). Pan-Turkism: From Iredentism to Cooperation, Indiana University press;

Sengupta, A. (2014). Myth and Rhetoric of the Turkish model (Exploring Developmental Alternatives), London:Springer;

Menderes, Ç. (2019). The Politics of Neo-Ottomanism in Turkey, Middle East Review;



HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES
ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

**The 8th Ottoman Kilise Defter concerning the Georgian
Faithful and Georgian Churches and Monasteries⁷**

Mirian Makharadze

Doctor of History, Associate Professor
Ivane Javakhishvili Tbilisi State University.
Georgia. 0179. Tbilisi. I. Chavchavadze Avenue N1.
+995599943993. mirian.makharadze@tsu.ge
ORCID: 0000-0003-1931-0570

Abstract

The Ottoman Kilise Defters consist of 10 volumes, of which volumes 8, 9, and 10 concern the administration and governance of the churches and monasteries of Jerusalem, as well as the regulation of relations among different confessions. In addition to the above-mentioned registers, another kilise defters concerning Jerusalem is preserved in the archives of the Topkapı Museum, catalogued as TS.MA. d. 7016, which also contains documents of a similar type.

The eighth kilise defters measures 17.5 × 42.0 × 1.0 cm. The front cover is made of burgundy-colored leather, worn in several

⁷ (This research [grant number He -21-103] has been supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG).

places. The pages and the text are well preserved, though some pages have come loose. It has no outer cover. On the front cover, the Ottoman inscription “قمامة دفتری” appears, along with two dates: Shawwāl of the year 860 (2–30 September 1456) and Rabī‘ al-Awwal of the year 1071 (4 November–3 December 1660). In Latinized Turkish it is labeled "Kilise Defteri No. 8".

The first page is unnumbered. Numbering begins on the following page, from 1 through 41, making a total of 42 pages, of which pages 3, 4, 15–21, and 36–39 are blank. The collection contains 18 entries, and information about Georgians in the eighth ecclesiastical register appears in documents 2, 3, 4, 5, 6, 7, and 8.

From the documents contained in the Ottoman ecclesiastical registers it becomes clear that the Georgian Church in Jerusalem had lost its independence. It fell completely under the authority of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem. Georgians no longer took part in disputes concerning Georgian property, although the Church of St. James and the Monastery of the Holy Cross still retained the designation “Georgian churches and monasteries.”

Keywords: Georgia, Ottoman Empire, ecclesiastical register, Jerusalem.

Introduction

In the city of Istanbul, within the Ottoman Archives of the Directorate of the Presidential State Archives of the Republic of Turkey, nearly 150 million documents of various types are preserved. As in other empires, great importance was attached to chancery work-document production-within the Ottoman Empire. Documents were created for various purposes: to record and describe facts or events, to carry out administrative governance, to grant and regulate conditional

land holdings, to collect taxes, and for many other functions. For centuries, the Ottoman authorities paid exceptional attention to the preservation and protection of documents. This is why the archives and libraries of the Republic of Turkey are so rich in historical sources and records (Makharadze, Shashikadze, Kashia, 2022: 13).

The Ottoman Archive consists of 33 collections, which include hundreds of sub-collections. The ecclesiastical registers of interest to us are held within the Bab-ı Asafi collection, which comprises 90 sub-collections, including the sub-collection of Kilise Defterleri (A.(DV-NS.KLS.d/ Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Kilise Defterleri).

The Ottoman Kilise Defterleri consist of 10 volumes, of which volumes 8, 9, and 10 deal with the administration and governance of churches and monasteries in Jerusalem, as well as the management of relations between different confessions. In addition to the aforementioned registers, another ecclesiastical register concerning Jerusalem is preserved in the Topkapı Museum archives, catalogued as TS.MA.d. 7016, which also contains documents of a similar nature.

Methods

In the present study, historical research and comparative analysis methods were employed. The historical sources and scholarly literature related to the topic under investigation were critically analyzed, as their examination and comparison are essential for an accurate and objective assessment of the events.

Results

The research revealed that, according to the Ottoman ecclesiastical registers, the Georgian Church lost its independence in Jerusalem. It came entirely under the authority of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem. Georgians no longer participated in disputes over Georgian property; however, the Church of St. Jakobs

and the Monastery of the Jvari retained the designation “Georgian churches and monasteries.”

Discussion

Brief Overview of the Registers

The Kilise Defter from the Topkapı Museum Archives measures 17.5 × 41.5 cm. On the inner side of the cover is the tughra of Abdulhamid I: "**Abdulhamid Khan, son of Ahmed Khan, always victorious [year 1187]**" (TS.MA.d.7016). The register consists of 44 pages, of which pages 1–22 are numbered. The text is transmitted across 24 pages. Pages 1a, 1b, 3b, 4a–b, 5a, 9a, and 16a–22b are blank. All pages containing entries are surrounded by a decorative frame. Based on the decree of Hijri 1152 (10 April 1749 – 29 March 1750), it can be assumed that the Greeks submitted 12 documents to the Ottoman imperial court, with a chronological scope from Hijri 15 to 1099 (636–1688 AD). Based on these documents, on 13–18 February 1740, two registry books were created: Kilise Defters 8 and 10. From the Greek inscriptions, it can be inferred that the 8th Kilise Defter was intended for the Greek Patriarchate and remained with them until the period of Mahmud II. Later, a copy was created and preserved in the Topkapı Archives. Subsequently, the 9th Kilise Defter was compiled for the Ottoman imperial chancery, which was periodically updated and corrected with annotations. These updates and corrections were based not only on the above-mentioned ecclesiastical registers but also on the Muhimme registry and other decrees, a process that continued until 1913.

The 9th kilise defter measures 14.3 × 38.7 × 1.9 cm. On the label of the outer cover, the Ottoman inscription “Kumâme Defteri” (Register of the Church of the Holy Sepulchre) appears, with the starting year noted as Hijri 862. It also bears the number 9, indicating that it is

the ninth Kilise Defter. The outer cover is decorated with gold-colored ornaments (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-1). The collection consists of 204 pages, numbered from 1 to 200. Pages 1 and 2 were originally blank and were filled in later. These same pages contain two annotations dated to Hijri 1022 (1613) and 1257 (1842). Both notes were written by the same person, with the first entered in 1851 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-3). It is noteworthy that the pages numbered 1–95 are thicker than pages 96 and 97, and these in turn are thicker than pages 98–198. This indicates that the register was supplemented, revised, and expanded with additional pages at different periods. On page 3 of the collection appears the date Rabī‘ al-Awwal 1152 (8 June – 7 July 1739). This date is written in different ink, suggesting that it was added later (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-4). This page is copied from the 8th register, where the date 15 Dhū al-Qa‘da 1152 / 13 February 1740 is recorded (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-3). The collection contains 112 entries. Its chronological scope covers Hijri 15–1331 (636–1913 AD). It is written primarily in divan script, although examples of rika and naskh scripts also appear. The volume was compiled by several different scribes. The Mühimme registers were also used, and decrees were copied from them into the collection.

The 10th Kilise Defter measures 19.3 × 43.6 × 1.6 cm. On the burgundy-colored leather cover appears the Ottoman inscription: “Kamâme Defteri, min-evâhiri Rebîülevvel sene-i hicret 15, ilâ-evâili Cumâdelâhir sene 1099” (“Register of the Church of the Holy Sepulchre, from the end of Rabī‘ al-Awwal of Hijri year 15 to the beginning of Jumādā al-Ākhirah of Hijri year 1099” — corresponding to 25 January–13 April 1688). The cover also bears a modern Turkish label: Kilise Defteri No. 10. The volume consists of 94 pages, of which only 20 pages contain text. Pages 1, 3, 4, 15–28, and 38–94 are blank. On page 5, which contains the decree of Caliph ‘Umar, the text is placed

within a gold-colored (shiny) frame (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-5). No other pages exhibit such decoration. The sequence in which the documents were copied from the original registers is preserved, though at one point, after a decree dated Hijri 1068 (1657) (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-9), 14 pages are left blank, and the next document is a decree from Hijri 1047 (1637). At the bottom of the page appears the date of compilation: 15 Dhū al-Qa‘da 1152 (13 February 1740) (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-4). This page differs in form and structure from the ones that follow, allowing us to conclude that it was inserted into the collection later and represents not a copy but an original draft (Ünal, 2019: 35). Variations in ink color and the influence of the rika script indicate that the register was not copied at one time; rather, it was corrected through comparison with the original documents. The 10th Kilise Defter contains 13 documents (entries, decrees). Almost all are written in divan script, with only a few in naskh. The chronological span covers Hijri 15–1099 (636–1688). It may be said that, except for page 2, all documents were copied at the same time. The collection was compiled between 15–20 Dhū al-Qa‘da 1152 (13–18 February 1740).

The Eighth Kilise Defter

The collection measures 17.5 × 42.0 × 1.0 cm. The front cover is made of burgundy-colored leather, worn in several places. The pages and the text are well preserved, though some pages have become detached. The register has no outer cover. On the front cover is the Ottoman inscription “قمامة دفتری”, along with two dates: Shawwal 860 (2–30 September 1456) and Rabi‘ al-Awwal 1071 (4 November–3 December 1660). In Latin-script Turkish it reads “Kilise Defteri No. 8.” The first page is unnumbered; numbering begins on the next page, running from 1 to 41, for a total of 42 pages. Pages 3, 4, 15–21, and 36–39 are blank.

Pages 1, 2, and 5 contain text framed within gold-colored (shiny) borders (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-3; g-4). No other pages contain such decoration. The date appears on the first page, outside the frame, in the lower-left corner: 15 Dhū al-Qa‘da 1152 (13 February 1740) (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-3). On the second page there is an informational note about the collection, with three or four lines intentionally left blank. This space was reserved for the insertion of a “ṣahḥ”, which served to confirm the authenticity of the register. Once the “ṣahḥ” was added, the book—despite being a copy—was regarded as an original. The word “ṣahḥ” attests that the document is correct and carries the authority of an original.

On page 40 a text is affixed (pasted), which states that the qadi of Jerusalem had his mandate renewed, dated 1223 (1808). On this same page appear the seals of various offices confirming the decree (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-17). The final page, page 41, contains five lines intended for the Greek Orthodox Patriarch (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-18). In the decree of Mehmed II found in the register, the year was originally written as 862 (19 November 1457 – 7 November 1458). Based on the ink color, it is evident that this date was written at the same time as the text. However, later the number **2** was altered with a dot, producing the year 860 (Ünal, 2019: 35). As in the 10th ecclesiastical register, here too the decree from Hijri 1068 (1657) (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-8) is followed by a decree from 1047 (1637) (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-9), with seven pages left blank between them.

The collection consists of 18 entries, written predominantly in divan script, with only a few sections in naskh. The chronological range of the documents spans Hijri 15–1223 (636–1808). Variations in ink color and thickness, as well as differences in calligraphy and style, suggest that the register was written by several different scribes. As

noted earlier, based on the decree of Hijri 1152, it is possible that the Greeks presented 12 documents to the Ottoman imperial court, covering the years Hijri 15–1099 (636–1688). On the basis of these documents, two registry books— Kilise Defter 8 and 10—were compiled between 13–18 February 1740. Greek marginal notes indicate that the 8th Kilise Defter was intended for the Greek Patriarchate, where it was kept until the period of Mahmud II.

Information about Georgians in the 8th Ecclesiastical Register is found in Documents 2, 3, 4, 5, 6, 7, and 8. Document 2 concerns the **shawmāla** of Caliph ‘Umar regarding the Christians living in Jerusalem, including the Georgians. The translation of this document, along with commentary and analysis, was published in 2018 by Professor Gocha Djaparidze (Djaparidze, 2018: 151–153). Therefore, we will not dwell on it here, especially since the document does not pertain to the Ottoman period in Jerusalem.

The third document in the register is dated Hijri 862 (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-4), which corresponds to the reign of Sultan Mehmed II in the Ottoman Empire. It is noteworthy that this document is also recorded in the 9th (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-6) and 10th (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-6) Kilise Defters, as well as in the Topkapı Archive register (TS.MA.d. 7016, GB5A1833-2 kopya).

According to the document, following the conquest of Constantinople, the Patriarch of Jerusalem, Athanasius, like other rulers and leaders, presented himself to the Ottoman Sultan, bowed, and declared that the churches and monasteries in Jerusalem, from the time of Caliph ‘Umar onward, belonged to the Greek Patriarchate of Jerusalem. Among the various places of worship mentioned in the document, the Georgian Monastery of St. Jacobs is also listed. It is important to note that at this period Jerusalem was under the Mamluk rule, which makes it somewhat doubtful that the Patriarch of Jeru-

salem would have received the right to govern the churches and monasteries in Jerusalem directly from the Ottomans. However, it should be emphasized that at this time the Patriarch of Jerusalem was in exile in Constantinople, and his meeting with Mehmed II was a political maneuver coordinated with the Patriarch of Constantinople (Makharadze).

In 1512, Selim I ascended the throne of the Ottoman Empire, during which the Mamluk Sultanate in Egypt was abolished. Jerusalem came under Ottoman control, and consequently, the Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem addressed the Ottoman Sultan, the ruler of Jerusalem, to confirm the churches and monasteries. This petition is recorded in the 4th document of the 8th Kilise Defter (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). Similar documents are preserved in the 9th (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-7), 10th (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-6), and Topkapı archival registers (TS.MA.d. 7016, GB5A1833-2 kopya). It is noteworthy that in Document 4, the list of churches and monasteries is more complete than in Document 3. Alongside other churches and monasteries, Selim I confirmed to the Greek Patriarch the Georgian Monastery of St. Jacobs and the Monastery of the Djvari (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). During the final years of Mamluk rule, the leadership of the Orthodox faithful was held by local, non-Greek representatives. Nevertheless, the Georgian community represented a distinct group and was responsible for defending its rights not only against Muslims but also against Armenians, Franks, and even the Greek Orthodox community. A clear example of this is the activity of Beena Cholokashvili in the Holy Land (Djaparidze, 2011: 83–183). It should be noted that after the Ottoman conquest of the Holy Land, the Greek Orthodox Church benefited the most. It demanded from the Ottoman Sultan the confirmation of all churches, including the Georgian churches. According to Ts. Abuladze, the Georgian comm-

unity retained privileges in the Holy Land for some time. In Suleiman the Magnificent's law on the Pilgrimage to the Holy Sepulchre, it is stated that pilgrims visiting the Church of the Resurrection did not pay taxes only if they were Georgians or Ethiopians (Abuladze, 2011: 374). However, the document explicitly states that the leader of all communities is the Orthodox Patriarch, and all their property belongs to him: "...and other churches and monasteries, and the Georgian, Ethiopian, Serbian, and other communities under the Patriarch, and their metropolitans and priests, and the property left by deceased metropolitans, bishops, and priests (belongs to the Patriarch)" (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5).

The fifth document was issued in 1526 by Sultan Suleiman I, stating that he confirmed to the Greek Patriarch Germanus the properties that had been approved during the reign of his father, Selim I (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). This document is also preserved in the 9th (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-8), 10th (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-7), and Topkapı ecclesiastical registers (TS.MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya). According to the document, the Georgian Monastery of St. Jacobs and the Monastery of the Jvari of the Georgians and Mingrelians are under the authority of the Greek Patriarchate. It is noteworthy that the term "Mingrelians" appears only in this part of the ecclesiastical register.

The sixth document concerns the conflict between the Orthodox Patriarch and the Armenians (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). Like the previous documents, it is also preserved in the 9th (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-9), 10th (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-7, g-8), and Topkapı ecclesiastical registers (TS.MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya). The document states that the Patriarch of Jerusalem sent a letter to Sultan Murad IV, stating: "Since the conquest, all pilgrims coming to the Church of the Resurrection for worship or to venerate the Holy

Fire—from all directions, whether Armenian, Georgian, Frankish, Ethiopian, non-believers, or other Christian nations—have requested permission from the Orthodox Patriarch to conduct the reading of the Gospel and the litany in the lower and upper sections of the church and in front of the gate.” However, an Armenian named Gorgori, coming from the territory of Iran, obtained the relevant hujjet (official decree) through monetary influence and thereby placed themselves above the Orthodox faithful and the Patriarch. According to the document, in the Church of the Resurrection, they conducted the Divine Fire ceremony and liturgies in various locations without a leader, through oppression and humiliation, and in sin, using money as leverage. A court was convened, during which all parties presented their hujjehs. The court ruled in favor of the Greeks, after which Sultan Murad IV issued a decree: “Based on the above, all privileges for worship and prayer in the Church of the Resurrection—including reading the Gospel at the gate, conducting services in the upper and lower sections, nightly incense burning, and transferring the fire to candles every Friday evening—shall belong to the Orthodox faithful and Patriarch. Armenians, other peoples, Franks, Georgians, Ethiopians, and all other nations shall not interfere with the Orthodox faithful, the Patriarch, or any related rites.” The Georgians consistently sought to negotiate with the Ottomans and secure rights over their churches, a fact clearly demonstrated by the negotiations between the King of Kakheti and Lala Mustafa Pasha (Makharadze, Shashikadze, 2022: 133–146).

The seventh and eighth documents correspond to the reign of Sultan Mehmed IV and are dated 1657. They also concern the conflict between the Greek Patriarch and the Armenians (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-7, g-8). These documents are preserved in the 9th (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-10, g-11), 10th (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-8, g-

9), and Topkapı ecclesiastical registers (TS.MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya, GB5A1836-2 kopya). In the seventh document, the Patriarch requests the Sultan to confirm the churches and monasteries, among which the Georgian Monastery of St. Jacobs is mentioned. It is stated that: “The worship places and waqfs (ecclesiastical properties) of the Georgians, Ethiopians, Syrians, and Copts under the authority of the Patriarch have belonged to the Orthodox faithful and their Patriarch since the conquest of the holy city by Umar—may Allah be pleased. To confirm this, the Kufic decree and Ahid-names (books of privileges) were issued by the predecessors of the Sultan, by the will of God, by Sultan Selim Khan and Sultan Suleiman Khan. The Church of the Resurrection and its subordinate worship places, as well as the Orthodox faithful including Georgians, Ethiopians, Syrians, and Copts, are under the authority of the Orthodox Patriarch. Armenians, Franks, and other nations have no right to interfere or obstruct their activities.” However, the eighth document shows that the Armenians did not comply. With the help of Hussein, governor of the Gaza sanjak, the Armenians seized the Holy Georgian Monastery of St. Jacobs with its vineyards and storerooms, the iron doors of Bethlehem and their keys, as well as the Ethiopians’ waqf rooms and vineyards. These places were taken by the Armenians, who committed injustice and violence. As a result, the Greek Patriarch requested: “By the supreme decree signed with my happiness and based on the Sharia law, these monasteries, gardens, and properties shall be returned to the Greek community according to their old regulations; the wall erected by the Armenians in the middle of the garden shall be demolished; the keys shall be taken; and in the future, Armenians and other nations shall have no right to interfere, violate, or claim these properties.” Thus, the Sultan issued the following decree: “When this decree reaches you, act according to the regulations listed therein. The afore-

NSKLS.d, d-9, g-8, A{DVNSKLS.d, d-9, g-9, A{DVNSKLS.d, d-9, g-10, A{DVNSKLS.d, d-9, g-11}}. İstanbul, Türkiye.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. (n.d.). Osmanlı Arşivi, Divan-ı Hümayun Kilise Defterleri, Kilise Defteri 10 [Ottoman Archives, Imperial Council Church Registers, Church Register No. 10]. (A{DVNSKLS.d, d-10, g-4, A{DVNSKLS.d, d-10, g-5, A{DVNSKLS.d, d-10, g-6, A{DVNSKLS.d, d-10, g-7, A{DVNSKLS.d, d-10, g-8, A{DVNSKLS.d, d-10, g-9}}). İstanbul, Türkiye.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. (n.d.). Defter fonu, [Register collection]. TS.MA.d. 7016 (GB5A1833-2 kopya; GB5A1834-2 kopya; GB5A1836-2 kopya). İstanbul, Türkiye.

Abuladze, Ts. (2011). The Ottoman law of the survey of the Holy Land. Mravaltavi: Philological-Historical Studies, 19. Tbilisi.

Djafaridze, G. (2011). Beena Cholokashvili in Egypt and the Holy Land in 1512–1514 (The struggle for the holy places). Saistorio Krebuli, 1. Tbilisi.

Djafaridze, G. (2018). Georgian monasteries and monastic community in the Holy Land in the 11th–18th centuries (According to Arabic narrative and documentary sources). Tbilisi.

Makharadze, M. (In preparation). On a church register document dated to the Hijri year 862.

Makharadze, M., & Shashikadze, Z. (2022). King Alexander of Kakheti and the issue of Georgian pilgrimage to Jerusalem. Agmosavletmcodneoba (Oriental Studies), 11. Tbilisi.

Makharadze, M., Shashikadze, Z., & Kashia, A. (2022). Documents preserved in the archives of Turkey concerning Georgia (Vol. 1, Book 1). Tbilisi.

Ünal, U. (Project Director). (2019). Kudüs'te Hristiyan mezhep ve milletlerin idaresi. [The administration of Christian sects and millets in Jerusalem]. İstanbul, Türkiye.



ოსმალური მერვე საეკლესიო დავთარი ქართული
მრევლისა და ქართული ეკლესია-მონასტრების შესახებ⁸

მირიან მახარაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
უნივერსიტეტის ასოცირებული პროფესორი.
ქ. თბილისი. ი. ჭავჭავაძის გამზირი N1, 0179, საქართველო.
+995599943993. mirian.makhrade@tsu.ge
ORCID. 0000-0003-1931-0570

ანოტაცია

ოსმალური საეკლესიო დავთრები 10 ტომისაგან შედგება, საიდანაც მე-8, მე-9 და მე-10 ტომები შეეხება იერუსალიმის ეკლესია-მონასტრების მართვა-გამგეობას და სხვადასხვა კონფესიებს შორის მართვა ურთიერთობის მოგვარებას. გარდა ზემოაღნიშნული დავთრებისა იერუსალიმის შესახებ საეკლესიო დავთარი იწინააღმდეგება თოფქაფის მუზეუმის არქივში, რომლის შიფრია TS.MA.d. 7016 და მასშიც მსგავსი ტიპის დოკუმენტებია გაერთიანებული.

მერვე საეკლესიო დავთრის ზომებია 17,5X42,00X1,00 სანტიმეტრია. თავფურცელი ბორდოსფერი ტყავია, რომელიც ადგ-

⁸ კვლევა (გრანტის ნომერი HE-21-103) განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის ფინანსური მხარდაჭერით.

ილ-ადგილ გაცვეთილია. ფურცლები და ტექსტი კარგადაა შენახული. ზოგიერთი ფურცელი ამოვარდნილია. გარე ყდა არ აქვს. თავფურცელზე ოსმალურად "فصامة دفترى" და ორი თარიღი აქვს მიწერილი - 860 წლის შევალი (2-30 სექტემბერი 1456) და 1071 წლის რეზულეველი (4/XI-3XII 1660). ლათინური თურქულით აწერია "Kilise Defteri (საეკლესიო დავთარი) No.8". პირველი გვერდი უნომროა. ნუმერაცია იწყება შემდეგი გვერდიდან - 1-დან 41-ის ჩათვლით. სულ 42 გვერდია, აქედან 3, 4, 15-21, 36-39 გვერდები ცარიელია. კრებულში მოთავსებულია 18 ჩანაწერი, საიდანაც ქართველების შესახებ მე-8 საეკლესიო დავთარში ცნობებია გადმოცემული მე-2, მე-3, მე-4, მე-5, მე-6, მე-7 და მე-8 დოკუმენტებში.

ოსმალური საეკლესიო დავთრების დოკუმენტებიდან ჩანს, რომ ქართულმა ეკლესიამ იერუსალიმში დამოუკიდებლობა დაკარგა. იგი მთლიანად დაექვემდებარა იერუსალიმის ბერძნულ-მართლმადიდებლურ საპატრიარქოს. ქართველების ქონებაზე დავაში უკვე ქართველები აღარ მონაწილეობენ, თუმცა იაკობის ეკლესიას და ჯვრის მონასტრებს, შერჩათ სახელი „ქართული ეკლესია-მონასტრები“.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, ოსმალეთი, საეკლესიო დავთარი, იერუსალიმი.

შესავალი

ქალაქ სტამბოლში, თურქეთის რესპუბლიკის პრეზიდენტის საარქივო სამმართველოს ოსმალურ არქივში სხვადასხვა ტიპის 150 მილიონამდე დოკუმენტი ინახება. სხვა იმპერიების მსგავსად, ოსმალეთის იმპერიაშიც უდიდესი ყურადღება ექცეოდა საკანცელარიო საქმეს - დოკუმენტების წარმოებას. ისინი

იქმნებოდა სხვადასხვა მიზნით, იქნებოდა ეს ფაქტების თუ მოვლენების აღწერა-დაფიქსირება, ადმინისტრაციული მმართველობის განხორციელება, სხვადასხვა პირობით მიწის ნაკვეთების გაცემა და მათი კონტროლი, გადასახადების აკრეფა და მრავალი სხვა. ოსმალეთის ხელისუფლება საუკუნეების განმავლობაში განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა დოკუმენტების შენახვასა და გაფრთხილებას. ამიტომაც არის, რომ თურქეთის რესპუბლიკის არქივები და წიგნთსაცავები ასე მდიდარია ისტორიული წყაროებითა და დოკუმენტებით (მახარაძე, შაშიკაძე, კაშია, 2022: 13).

ოსმალური არქივი შედგება 33 ფონდისაგან, რომელშიც გაერთიანებულია ასობით ქვეფონდი. ჩვენთვის საინტერესო საეკლესიო დავთრები მოთავსებულია ბაზი ასაფის ფონდში, რომელშიც გაერთიანებულია 90 ქვეფონდი და მათ შორის საეკლესიო დავთრების ქვეფონდი (A.(DVNS.KLS.d/ Bab-1 Asafi Divan-1 Hümayun Sicilleri Kilise Defterleri).

ოსმალური საეკლესიო დავთრები 10 ტომისაგან შედგება, საიდანაც მე-8, მე-9 და მე-10 ტომები შეეხება იერუსალიმის ეკლესია-მონასტრების მართვა-გამგეობას და სხვადასხვა კონფესიებს შორის მართვა ურთიერთობის მოგვარებას. გარდა ზემოაღნიშნული დავთრებისა იერუსალიმის შესახებ საეკლესიო დავთარი ინახება თოფქაფის მუზეუმის არქივში, რომლის შიფრია TS.MA.d. 7016 და მასშიც მსგავსი ტიპის დოკუმენტებია გაერთიანებული.

მეთოდები

წინამდებარე ნაშრომში მოცემული საკითხის კვლევის დროს გამოყენებული იქნა ისტორიული შემეცნების და შედარებითი ანალიზის მეთოდები; კრიტიკულად არის გაანალიზებული საკვლევ თემასთან დაკავშირებული საისტორიო წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელთა გათვალისწინება და

შედარება მნიშვნელოვანია მოვლენათა ზუსტი და ობიექტური შეფასებისათვის.

შედეგები

კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ოსმალური საეკლესიო დავთრების მიხედვით, ქართულმა ეკლესიამ იერუსალიმში დამოუკიდებლობა დაკარგა. იგი მთლიანად დაექვემდებარა იერუსალიმის ბერძნულ-მართლმადიდებლურ საპატრიარქოს. ქართველების ქონებაზე დავაში უკვე ქართველები აღარ მონაწილეობენ, თუმცა იაკობის ეკლესიას და ჯვრის მონასტრებს, შერჩათ სახელი „ქართული ეკლესია-მონასტრები“.

დისკუსია

დავთრების მოკლე მიმოხილვა

თოფქაფის მუზეუმის არქივის საეკლესიო დავთრის ზომები 17,5X41,5 სანტიმეტრი. ყდის შიდა გვერდზე აბდულჰამიდ I-ის თულრაა: „აბდულჰამიდ ხანი ძე აჰმედ ხანისა მუდამ გამარჯვებული [წელი 1]187“ (TS.MA.d. 7016). დავთარი 44 გვერდისგან შედგება, საიდანაც 1-22 დანომრილია. ტექსტი გადმოვემულია 24 გვერდზე. 1a, 1b, 3b, 4a,b, 5a, 9a, 16ab-22b გვერდები ცარიელია. ყველა ჩანაწერიანი გვერდი გარშემორტყმულია ბრჭყვიალა ჩარჩოთი. ჰიჯრის 1152 (10 აპრილი 1749 – 29 მარტი 1750) წლის ბრძანების საფუძველზე შეიძლება გამოითქვას ვარაუდი, რომ ბერძნებმა ოსმალთა სამეუფეო კარს წარუდგინეს 12 დოკუმენტი, რომლის ქრონოლოგიური ჩარჩო იყო ჰიჯრის 15-დან 1099 წლამდე ანუ 636-1688 წწ. ამ დოკუმენტების საფუძველზეც 1740 წლის 13-18 თებერვალს შეიქმნა ორი სარეესტრო წიგნი, საეკლესიო დავთარი მე-8 და მე-10. ბერძნული მინაწერების საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოდ, რომ მე-8 საეკლესიო დავთარი განკუთვნილი იყო ბერძნული საპატრიარქოსთვის და მაჰმუდ II-ის პერიოდამდე მათთან ინახებოდა. მოგ-

ვიანებით შეიქმნა თოფჯაფის არქივში დაცული ასლიც. უფრო მოგვიანებით ოსმალეთის საიმპერატორო კარის კანცელარიისათვის შეიქმნა მე-9 საეკლესიო დავთარი, რომელიც პერიოდულად ივსებოდა და მინაწერების სახით ჩასწორდებოდა. აღნიშნულის შევსება და ჩასწორება ხდებოდა არა მარტო ზემოთნახსენები საეკლესიო დავთრებიდან, არამედ მუჰიმეს რეესტრიდან და სხვა ბრძანებებიდან, რომელიც გაგრძელდა 1913 წლამდე.

მე-9 საეკლესიო დავთრი ზომებია 14,3X38,7X1,9 სანტიმეტრი. გარე ყდის ეტიკეტზე აწერია ოსმალურად Kumâme Defteri (აღდგომის ეკლესიის დავთარი), დაწყების წელი ჰიჯრის 862. აწერია აგრეთვე 9-იანი, რაც მეცხრე საეკლესიო დავთარს გულისხმობს. გარე ყდა ოქროსფერი ორნამენტებითაა მორთული (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-1) კრებული 204 გვერდისგან შედგება. დანომრილია 1-დან 200-მდე. ამ დავთრის 1 და 2 გვერდები თავდაპირველად ცარიელი იყო და მერე შეივსო. ამავე გვერდებზეა ორი მინაწერი, რომელიც დათარიღებულია ჰიჯრის 1022 (1613) და 1257 (1842) წლით. ორივე მინაწერი ერთი და იგივე პირის დაწერილია და პირველი შესრულებულია 1851 წელს (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-3) აღსანიშნავია, რომ კრებულის 1-95 გვერდების ფურცლები უფრო მსხვილია, ვიდრე 96 და 97. თავის მხრივ ესენი 98-198-ზე უფრო მსხვილია. ეს კი იმის დამადასტურებელია, რომ კრებული სხვადასხვა პერიოდში შეივსო, გადაკეთდა და ფურცლები დაემატა. კრებულის მე-3 გვერდზე მოცემულია თარიღი 1152 წლის რები ულ-ეველი (1739 წლის 8 ივნისიდან 7 ივლისამდე). აღნიშნული თარიღი სხვა მელნითაა ჩაწერილი და შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს თარიღი მოგვიანებითაა მიწერილი (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g- 4.). კრებულის ეს გვერდი კოპირებულია მე-8 დავთრიდან, სადაც აწერია 1152 წლის 15 ზილკაადე /13.02.1740/ (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-

3). კრებული 112 ჩანაწერისგან შედგება. ქრონოლოგიური ჩარჩო ჰიჯრის 15-1331 (636-1913) წლებია. იგი უმთავრესად დივანის ხელითაა ნაწერი, თუმცა გვხვდება რიკაც და ნასუხიც. კრებული სხვადასხვა გადამწერის მიერაა შედგენილი. გამოყენებულია მუჭიმეების რეესტრიც და იქიდან არის გადმოწერილი ბრძანებები.

მეათე საეკლსიო დავთრის კრებულის ზომებია 19,3X43,6 X1,6 სანტიმეტრი. გარეკანი ბორდოსფერი ტყავის გარეკანზე ოსმალურად აწერია "Kamâme Defteri, min-evâhiri Rebiilevvel sene-i hicret 15, ilâ-evâili Cumâdelâhir sene 1099" (აღდგომის ეკლესიი დავთარი, 1099 წლის რები ულ-ეველის ბოლოდან ჯემაზი ულ-ახირის დასაყისამდე - 1688 წლის 25 იანვრიდან 13 აპრილის შუალედი). გარეკანზე ასევე თანამედროვე თურქულით აწერია Kilise Defteri (საეკლესიო დავთარი) No.10. აღნიშნული წიგნი შედგება 94 გვერდისგან, საიდანაც ნაწერი მხოლოდ 20 გვერდზეა. კრებულის 1, 3, 4, 15-28, 38-94 გვერდები ცარიელია. მე-5 გვერდზე, სადაც ხალიფა ომერის ბრძანებაა გადმოცემული, ნაწერი ოქროსფერ (ბრჭყვიალა) ჩარჩოშია ჩასმული (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-5). სხვა გვერდებზე მსგავსი რამ არ გვხვდება. დედნების რეესტრში გადატანის თანმიმდევრობა დაცულია, თუმცა ერთ ადგილას ჰიჯრის 1068 (1657) წლის ბრძანების (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-9) შემდეგ 14 გვერდი ცარიელია და მომდევნო დოკუმენტი 1047 (1637) წლის ბრძანებაა. ფურცლის ქვემოთ მითითებულია შედგენის თარიღი 1152 წლის 15 ზილკაადე (1740 წლის 13 თებერვალი) (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-4). აღნიშნული გვერდი თავისი ფორმითა და სტრუქტურით განსხვავდება მომდევნო გვერდებისგან, რის შედეგადაც შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეს გვერდი კრებულში მოგვიანებითაა ჩაკრული და წარმოადგენს არა ასლს, არამედ დედანს (Ünal, 2019: 35). კრებულში მელნის ფერი და სიტყვებზე რიკას (ოსმალური დამ-

წერლობა) გავლენა, მიუთითებს იმაზე, რომ კრებული ერთჯერადად არაა გადაწერილი და დედნებთან შედარების გზით მოხდა მისი ჩასწორება. მეათე საეკლესიო დავთარში გაერთიანებულია 13 დოკუმენტი (ჩანაწერი, ბრძანება). თითქმის ყველა მათგანი დივანის ხელითაა დაწერილი, მხოლოდ მცირე ნაწილია ნასხის (ნასუხის) ხელით. პერიოდი მოიცავს ჰიჯრის 15-1099 (636-1688) წლებს. შეიძლება ითქვას რომ მე-2 გვერდის გარდა ყველა დოკუმენტის ჩაწერა მოხდა ერთდროულად. კრებული შედგენილია 1152 წლის 15-20 ზილკაადეს (1740 წლის 13-18 თებერვალი).

მერვე საეკლესიო დავთარი

კრებულის ზომებია 17,5X42,00X1,00 სანტიმეტრია. თავფურცელი ბორდოსფერი ტყავია, რომელიც ადგილ-ადგილ გაცვეთილია. ფურცლები და ტექსტი კარგადაა შენახული. ზოგიერთი ფურცელი ამოვარდნილია. გარე ყდა არ აქვს. თავფურცელზე ოსმალურად "قامامة دفترى" და ორი თარიღი აქვს მიწერილი - 860 წლის შევალი (2-30 სექტემბერი 1456) და 1071 წლის რეზიულეველი (4/XI-3XII 1660). ლათინური თურქულით აწერია "Kilise Defteri (საეკლესიო დავთარი) No.8". პირველი გვერდი უნომროა. ნუმერაცია იწყება შემდეგი გვერდიდან - 1-დან 41-ის ჩათვლით. სულ 42 გვერდია, აქედან 3, 4, 15-21, 36-39 გვერდები ცარიელია.

1,2, და 5 გვერდებში ტექსტი ოქროსფერ (ბრჭყვიალა) ჩარჩოებშია ჩასმული (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-3; g-4). სხვა გვერდებს მსგავსი ჩარჩოები არ აქვს. თარიღი მიწერილია პირველ გვერდზე, ჩარჩოს გარეთ, გვერდის დაბლა მარცხენა კუთხეში 1152 წლის 15 ზილკაადე (1740 წლის 13 თებერვალი) (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-3). მეორე გვერდზე კრებულის საინფორმაციო ჩანაწერია, სადაც დაახლოებით სამი-ოთხი სტრიქონია ადგილი ცარიელი. ეს განკუთვნილი იყო საჰკის ჩასაწერად იყო

ადგილი გამოტოვებული, რათა დადგენილიყო კრებულის ავთენტურობა. „საჰჰ“-ის ჩაწეის შემდეგ კრებული მიუხედავად ასლისა ჩაითვალა ორიგინალად. „საჰჰ“ სიტყვა ამოწმებს რომ დოკუმენტი ზუსტია და ორიგინალის დატვირთვა აქვს.

კრებულის მე-40 გვერდზე ჩასმულია (ჩაწებებულია) ტექსტი, სადაც საუბარია, რომ იერუსალიმის ყადის განუახლდა უფლებამოსილება და ეს ცნობა დათარიღებულია 1223 (1808) წლით. ამავე ფურცელზეა ამ ბრძანების დამამტკიცებელი სხვადასხვა უწყების ბეჭდები (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-17). კრებულის ბოლო 41-ე გვერდზე 5 სტრიქონია, რომელიც განკუთვნილია ბერძენი მართლმადიდებელი პატრიარქისადმი (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g- 18). კრებულში მეჰმედ მეორის ბრძანებულებაში თავდაპირველად ჩაწერილი იყო წელი 862 (19/XI.1457-07/XI.1458). მელნის ფერის მიხედვით დადგინდა, რომ ეს წელი ტექსტთან ერთად ჩაიწერა. თუმცა მოგვიანებით 2 შეიცვალა წერტილით და მივიღეთ 860 წელი (Ünal, 2019: 35). როგორც 10 საეკლესიო დავთარში, აქაც 1068 წლის ბრძანებას (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g- 8.) მოსდევს 1047 წლის ბრძანება (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g- 9), რომელთა შორის შვიდი გვერდი ცარიელია.

კრებულში მოთავსებულია 18 ჩანაწერი, რომელიც მთლიანად დივანის ხელითაა დაწერილი, მხოლოდ მცირე ნაწილია ნასხის (ნასუხი) ხელით. ქრონოლოგიური ჩარჩო ჰიჯრის 15-1223 (636-1808) წლებია. მელნის ფერისა და სისქის, კალიგრაფიისა და წერის მანერის მიხედვით, შეიძლება გამოითქვას ვარაუდი, რომ კრებული სხვადასხვა კალიგრაფის მიერ არის დაწერილი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ჰიჯრის 1152 წლის ბრძანების საფუძველზე შესაძლებელია ბერძნებმა ოსმალთა სამეუფეო კარს წარუდგინეს 12 დოკუმენტი, რომლის ქრონოლოგიური ჩარჩო იყო ჰიჯრის 15-1099 (636-1688) წლები. ამ დოკუმენტების საფუძველზეც 1740 წლის 13-18 თებერვალს შეიქმნა ორი

სარექსტრო წიგნი, საეკლესიო დავთარი 8 და 10. ბერძნული მინაწერების საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოდ რომ მე-8 საეკლესიო დავთარი განკუთვნილი იყო ბერძნული საპატრიარქოსთვის და მაჰმუდ II-ს პერიოდამდე მათთან ინახებოდა.

ქართველების შესახებ მე-8 საეკლესიო დავთარში ცნობებია გადმოცემული მე-2, მე-3, მე-4, მე-5, მე-6, მე-7 და მე-8 დოკუმენტებში. მე-2 დოკუმენტში საუბარია ხალიფა უმარის შუამავლობის სიგელზე იერუსალიმში მცხოვრებ ქრისტიანებს და მათ შორის ქართველების მიმართ. აღნიშნული დოკუმენტის თარგმანი თავისი შენიშვნებითა და გამოკვლევებით 2018 წელს გამოაქვეყნა პროფესორმა გოჩა ჯაფარიძემ (გ.ჯაფარიძე, 2018: 151-153), და ჩვენ ამაზე აღარ შევჩერდებით, მითუმეტეს იმისა, რომ დოკუმენტი არ ეხება იერუსალიმში ოსმალურ პერიოდს.

დავთარში არსებული მე-3 დოკუმენტი დათარიღებულია ჰიჯრის 862 წლით (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-4), რომელიც ოსმალეთში მეჰმედ II-ის სულთანობის პერიოდს ემთხვევა. აღსანიშნავია, რომ აღნიშნული დოკუმენტი გადმოცემულია მე-9 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-6) და მე-10 (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-6) საეკლესიო დავთრებში და თოფქაფის არქივში დაცულ საეკლესიო დავთარში (TS.MA.d. 7016, GB5A1833-2 kopya). დოკუმენტის მიხედვით კონსტანტინოპოლის დაპყრობის შემდეგ ოსმალეთის სულთანთან სხვადასხვა მეფე-მთავრების მსგავსად, ოსმალეთის სულთანთან იერუსალიმის პატრიარქი ათანასეც გამოცხადდა, ქედი მოუხარა და განუცხადა, რომ ხალიფა ომერიდან მოყოლებული იერუსალიმში არსებული ეკლესიები და მონასტრები, იერუსალიმის ბერძნულ საპატრიარქოს ეკუთვნოდა. სხვადასხვა სამლოცველოებთან ერთად დოკუმენტში დასახელებულია იაკობის ქართული მონასტერიც. აღსანიშნავია, რომ აღნიშნულ პერიოდში იერუსალიმი მამლუქების ხელში იყო და ერთგვარად საეჭვო ხდება, რომ იერუსალიმის პატრიარქს, იერ-

უსალიმში არსებული ეკლესია-მონასტრების მართვა გამგეობის უფლება ოსმალებისგან მიეღოთ, თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ამ პერიოდში იერუსალიმის პატრიარქი კონსტანტინოპოლში დევნილობაში იმყოფებოდა და მეჰმედ II-სთან მისი მოლაპარაკება კონსტანტინოპოლის პატრიარქთან შეთანხმებული ერთგვარი პოლიტიკური ნაბიჯი იყო (მ.მახარაძე).

1512 წელს ოსმალეთის იმპერიის ტახტი სელიმ I-მა დაიკავა, რომლის დროსაც მოხდა ეგვიპტის მამლუქთა სასულთნოს გაუქმება. იერუსალიმი ოსმალთა ხელში გადავიდა, ამიტომ იერუსალიმის მამთლმადიდებელთა პატრიარქმა ეკლესია-მონასტრების დასამტკიცებლად, უკვე იერუსალიმის მბრძანებელს, ოსმალეთის სულთანს მიმართა. სწორედ ეს მიმართვაა გადმოცემული მერვე საეკლესიო დავთრის მე-4 დოკუმენტში (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). ანალოგიური დოკუმენტებია გადმოცემული მე-9 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-7), მე-10 (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-6) და თოფქაფის საეკლესიო დავთრებში (TS. MA.d. 7016, GB5A1833-2 kopya). აღსანიშნავია, რომ მე-4 დოკუმენტში ეკლესია-მონასტრების ჩამონათვალი უფრო სრულყოფილია, ვიდრე მე-3 დოკუმენტში. ბერძენ პატრიარქს სელიმ I სხვა ეკლესია მონასტრებთან ერთად უმტკიცებს იაკობის და ჯვრის ქართულ მონასტრებს (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). მამლუქთა მმართველობის უკანასკნელ წლებში მართლმადიდებლური მრევლის სათავეში ადგილობრივი, არაბერძენი წარმომადგენლები იკავებდნენ. მიუხედავად ამისა ცალკე მრევლს წარმომადგენდა ქართული სათვისტომო, რომელსაც თავისი უფლებების დაცვა უხდებოდა არა მარტო მუსლიმებთან, არამედ სომხებთან, ფრანკებთან და თვით ბერძნულ მართლმადიდებულ მრევლთან დაპირისპირებაში. ამის ნათელი მაგალითია ბენა ჩოლოყაშვილის მოღვაწეობა წმინდა მიწაზე (ჯაფარიძე, 2011: 83-183). აღსანიშნავია, რომ ოსმალების მიერ წმინდა მიწის დაპყრობით

ყველაზე მეტად ბერძნულმა მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ ისარგებლა და ოსმალეთის სულთანს ყველა ეკლესიის, მათ შორის ქართულის დამტკიცებაც მოსთხოვა. ც. აბულაძის მიხედვით ქართული თემი ერთხანს კიდევ ინარჩუნებდა პრივილეგიებს წმინდა მიწაზე. სულეიმან კანუნის „წმინდა საფლავის მოლოცვის“ კანონში აღდგომის ტაძარში მოსალოცად მოსული პილიგრიმებიდან გადასახადს არ იხდიან მხოლოდ ქართველები და ეთიოპიელები (აბულაძე, 2011: 374). თუმცა დოკუმენტში პირდაპირაა ნათქვამი, რომ ყველა მრევლის მეთაური მართლმადიდებელთა პატრიარქია და მათი ქონებაც მას ეკუთვნის: „... და სხვა ეკლესიები და მონასტრები და პატრიარქს დაქვემდებარებული ქართული და ეთიოპიური და სერბული და სხვა სამწყსოები და მათი მიტროპოლიტები და მღვდლები და გარდაცვლილი მიტროპოლიტების და ეპისკოპოსების და მღვდლების დატოვებული ქონება (პატრიარქს ეკუთვნის)“ (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5).

მეხუთე დოკუმენტი 1526 წელს სულტან სულეიმან I-ის მიერ არის გაცემული, სადაც ნათქვამია, რომ მან ბერძენთა პატრიარქ იერმანუსს დაუმტკიცა მისი მამის სელიმ I-ის დროს დამტკიცებული ქონება (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). აღნიშნული დოკუმენტი მე-9 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-8), მე-10 (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-7) და თოფქაფის საეკლესიო დავთრებშიც (TS. MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya) მოიპოვება. დოკუმენტის მიხედვით ბერძენ საპატრიარქოსაა დამორჩილებული იაკობის ქართველთა მონასტერი და ქართველებისა და მეგრელების ჯვრის მონასტერი. საინტერესოა, რომ „მეგრელები“ ცალკე საეკლესიო დავთრის მხოლოდ ამ მონაკვეთში გვხვდება. ასევე დოკუმენტში მკაფიოდ არის ნათქვამი, რომ ქართული მრევლი ეთიოპიურ და კოპტ მრევლთან ერთად ბერძნულ საპატრიარქოს ემორჩილება.

მეექვსე დოკუმენტში საუბარია მართლმადიდებლურ პატრიარქსა და სომეხთა დაპირისპირებაზე (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-5). აღნიშნული ტოკუმენტი, როგორც წინა დოკუმენტები მოთავსებულია მე-9 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-9), მე-10 (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-7, g-8) და თოფქაფის საეკლესიო დავთარში (TS. MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya). დოკუმენტში საუბარია, რომ იერუსალიმის პატრიარქმა წერილი გაუგზავნა ოსმალეთის სულთან მურად IV-ს, სადაც ნათქვამია, რომ: „დაპყრობიდან მოყოლებული ხსენებულ აღდგომის ეკლესიაში ღვთისმსახურებისათვის თუ მარადიული ცეცხლის გარდმოსვლის თავყვანისსაცემად ყოველი მხრიდან მოსული მომლოცველები (იქნება ეს) სომეხი თუ ქართველი თუ ფრანკი თუ ეთიოპიელი ურწმუნოები და სხვა ქრისტიანი ერის წარმომადგენელი მართლმადიდებელ პატრიარქს სთხოვენ (მიეცეთ უფლება) ზემოაღნიშნულ ეკლესიაში ქვემო და ზემო ადგილებში და ჭიშკრის წინ სახარების კითხვის და ლიტანიის“, თუმცა ირანის ტერიტორიიდან მოვიდა ვინმე სომეხი გორგორი, რომელმაც „ფულის ძალით“ შესაბამისი ჰუჯეთი (ცნობა) აიღო და „მართლმადიდებლური მრევლსა და მართლმადიდებლურ პატრიარქზე წინ მოექცნენ. ზემოთხსენებულ აღდგომის ეკლესიაში ღვთიური ცეცხლისა და სხვადასხვა ადგილებში ლიტურგიას ფულის ძალით, წინამძღოლის გარეშე, ჩაგვრასა და სირცხვილში (ცოდვაში) ასრულებენო“. დოკუმენტის მიხედვით შედგა სასამართლო, სადაც თავთავიანთი ჰუჯეთები წარმოადგინეს. სასამართლომ გადაწყვეტილება ბერძენთა სასარგებლოდ გამოიტანა, რის შემდეგაც მურად IV-მ ბრძანება გასცა, რომ: „აღდგომის ეკლესიაში ნათქვამიდან გამომდინარე ღვთისმსახურებისა და ლოცვის პრივილეგიები, იქნება ეს კარიბჭის წინ სახარების კითხვა, იქნება ეს ზემო და ქვემო ადგილებში ღვთისმსახურება და ლოცვა, იქნება ეს ყოველ ღამე საკმევლის დაფქვევა, თუ ყოველ პარასკევს საღა-

მოობით ზემოხსენებული ცეცხლის სანთელზე გადმოტანა, სომხებზე და სხვა ერებსა და სამწყსოებზე, ფრანკებზე და ქართველებზე და ეთიოპიელებზე და სხვა ერებზე წინ სიტყვა ეთქმის მართლმადიდებელ მრევლსა და პატრიარქს და ღვთისმსახურებასა და ლოცვაში და მასთან დაკავშირებულ მოქმედებებში ზემოხსენებული მრევლის წინ არავინ განიხილება. საქართველოსი ყოველწინადად ცდილობდნენ ოსმალებთან საერთო ენა გამოენახათ და უფლებები მოეპოვებინათ საქართველოს კუთვნილ ეკლესიებზე, რისი ნათელი დადასტურებაცაა კახთა მეფისა და ლალა მუსტაფა ფაას მოლაპარაკებები (მახარაძე, შაშიკაძე, 2022: 133-146)

მეშვიდე და მერვე დოკუმენტი სულთან მეჰმედ IV-ის პერიოდს ემთხვევა. დოკუმენტები დათარიღებულია 1657 წლით. აქაც საუბარია ბერძენთა პატრიარქსა და სომხების დაპირისპირებაზე (BOA, A{DVNSKLS.d d-8 g-7, g-8). აღნიშნული დოკუმენტებიც მოიპოვება მე-9 (BOA, A{DVNSKLS.d d-9 g-10, g-11), მე-10 (BOA, A{DVNSKLS.d d-10 g-8, g-9) და თოფქაფის საეკლესიო დავთარში (TS.MA.d. 7016, GB5A1834-2 kopya, GB5A1836-2 kopya.). მეშვიდე დოკუმენტში პატრიარქი მოითხოვს სულთნისაგან ეკლესია-მონასტრების დამტკიცებას, რომელთა შორის მოხსენიებულია იაკობის ქართველთა მონასტერი. აქაც ნაჩვენებია, რომ „ზემოხსენებული პატრიარქისადმი დაქვემდებარებული ქართველთა და ეთიოპიელთა და სირიელთა და კოპტთა სამლოცველოები და ვაყუფები (საეკლესიო ქონება) წმინდა ომერის - ალაჰი შეეწიოს - ზემოხსენებული ღვთიური ქალაქის დაპყრობის დროიდან მართლმადიდებელი ურჯულოების და მათი პატრიარქის ხელთ იყო და ამის გასამყარებლად კუფიურ (არაბულ) ბრძანებასთან ერთად, აჰიდ-ნამეები (უფლებების წიგნი) სულთნის წინაპრებმა, ღვთის ნებას დამორჩილებულებმა, ისულთან სელიმ ხანმა და სულთან სულიმან ხანმა გამოსცეს.

ზემოაღნიშნული ადდგომის ეკლესია და მის დაქვემდებარებაში მყოფი სამლოცველოები და მართლმადიდებლურ მრევლს დამორჩილებული ქართველი, ეთიოპიელი, სირიელი და კოპტი მრევლი მართლმადიდებელ პატრიარქს ემორჩილება. არც სომეხ და ფრანკ და სხვა ერის წარმომადგენელს მათ საქმიანობაში ჩარევისა და ხელის შეშლის უფლება არა აქვთ“-ო. თუმცა მერვე დოკუმენტიდან ჩანს, რომ სომხები ამით არ დაკმაყოფლდნენ. ღაზას სანჯაყის მმართველის ჰუსეინის დახმარებით, ბერძენ პატრიარქს წაართვეს „წმინდა იაკობის ქართული მონასტერი თავისი ვენახებითა და სათავსოებით, ბეთლემში რკინის კარები და მისი გასაღებები, და გარდა ამისა ეთიოპიელთა ვაყუფის ოთახები და ვენახები. ეს ადგილები სომხებმა მიტაცეს, უსამართლობა და ძალადობა გამოხატეს.“ ამის გამო ბერძენთა პატრიარქმა ითხოვა: „ჩემი ბედნიერებით ხელმოწერილი უზენაესი ბრძანებისა და შარიათის წესის საფუძველზე, ეს მონასტრები, ბალები და ადგილები ძველებური წესით კვლავ ბერძენთა თემს გადაეცეს; სომხების მიერ ბადის შუაგულში აღმართული კედელი დაინგრეს; გასაღებები ჩამოერთვათ; და მომავალში სომხებსაც და სხვა ერებსაც არ მიეცეთ ჩარევის, ხელყოფისა და დავის უფლება.“ ამგვარად გამოიცა ჩემი უზენაესი ბრძანება: როდესაც ეს ბრძანება თქვენამდე მიაღწევს, მასში ჩამოწერილი დადგენილებების მიხედვით იმოქმედეთ. ზემოხსენებული მონასტრები და ბალები ძველებური წესით კვლავ მართლმადიდებლურ მრევლს დაუბრუნდეს. სომხების მიერ აღმართული კედელი დაინგრეს, გასაღებები ჩამოერთვათ. მომავალში ჩემს ბედნიერების ხელმოწერილ ბრძანებებსა და შარიათის მოწმობებს წინააღმდეგობაში არავინ უნდა შევიდეს – არც სომეხთა, არც სხვა ერებიდან. ვინც ამ ბრძანებას შეეწინააღმდეგება, მათი საქციელი მომახსენეთ ჩემს სამეფო კარზე, რათა შემდგომში მათ მიმართ შესაბამისი ბრძანება გამოიცეს და იმ ბრძანების

თანახმად განხორციელდეს. ასე იცოდეთ და ჩემი ბედნიერებით მოწერილ ნიშანს დაეყრდენით.

დასკვნა

ოსმალური საეკლესიო დავთრების დოკუმენტებიდან ჩანს, რომ ქართულმა ეკლესიამ იერუსალიმში დამოუკიდებლობა დაკარგა. იგი მთლიანად დაექვემდებარა იერუსალიმის ბერძნულ-მართლმადიდებლურ საპატრიარქოს. ქართველების ქონებაზე დავაში უკვე ქართველები აღარ მონაწილეობენ, თუმცა იაკობის ეკლესიას და ჯვრის მონასტრებს, შერჩათ სახელი „ქართული ეკლესია-მონასტრები“.

გამოყენებული ლიტერატურა:

T.C. Devlet Arşivleri Başkanlığı. (n.d.). Osmanlı Arşivi, Divan-ı Hümayun Kilise Defterleri, Kilise Defteri 8 (A{DVNSKLS.d, d-8, g-3, A{DVNSKLS.d, d-8, g-4, A{DVNSKLS.d, d-8, g-5, A{DVNSKLS.d, d-8, g-7, A{DVNSKLS.d, d-8, g-8 A{DVNSKLS.d, d-8, A{DVNSKLS.d, d-8, g-9, A{DVNSKLS.d, d-8, g-17}). İstanbul, Türkiye.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. (n.d.). Osmanlı Arşivi, Divan-ı Hümayun Kilise Defterleri, Kilise Defteri 9 (A{DVNSKLS.d, d-9, g-1, A{DVNSKLS.d, d-9, g-3, A{DVNSKLS.d, d-9, g-4, A{DVNSKLS.d, d-9, g-6, A{DVNSKLS.d, d-9, g-7, A{DVNSKLS.d, d-9, g-8, A{DVNSKLS.d, d-9, g-9, A{DVNSKLS.d, d-9, g-10, A{DVNSKLS.d, d-9, g-11}). İstanbul, Türkiye.

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı. (n.d.). Osmanlı Arşivi, Divan-ı Hümayun Kilise Defterleri, Kilise Defteri 10 (A{DVNSKLS.d, d-10, g-4, A{DVNSKLS.d, d-10, g-5, A{DVNSKLS.d, d-10, g-6, A{DVNSKLS.d, d-10, g-7, A{DVNSKLS.d, d-10, g-8, A{DVNSKLS.d, d-10, g-9}). İstanbul, Türkiye.

Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi. (n.d.). Defter fonu, TS.MA.d. 7016 (GB5A1833-2 kopya; GB5A1834-2 kopya; GB5A1836-2 kopya). İstanbul, Türkiye.

აბულაძე, ც. (2011). წმინდა მიწის მიმოხილვის ოსმალური კანონი. მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, 19, თბილისი.

ჯაფარიძე, გ. (2011). ბენა ჩოლოყაშვილი ეგვიპტესა და წმინდა მიწაზე 1512–1514 წლებში (ბრძოლა წმინდა ადგილებისათვის). საისტორიო კრებული, 1, თბილისი.

ჯაფარიძე, გ. (2018). ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მიწაზე XI–XVIII საუკუნეებში (არაბული ნარატიული და დოკუმენტური წყაროების მიხედვით). თბილისი.

მახარაძე, მ. (მომზადების პროცესში). მოსაზრებები ჰიჯრის 862 წლით დათარიღებული საეკლესიო დავთრის დოკუმენტის გარშემო.

მახარაძე, მ., & შაშიკაძე, ზ. (2022). ალექსანდრე კახთა მეფე და ქართველთა პილიგრიმოზის საკითხი იერუსალიმში. აღმოსავლეთმცოდნეობა, 11, თბილისი.

მახარაძე, მ., შაშიკაძე, ზ., & კაშია, ა. (2022). თურქეთის არქივებში დაცული დოკუმენტები საქართველოს შესახებ (ტ. I, წ. 1). თბილისი.

Ünal, U. (Proje Yön.). (2019). Kudüs'te Hristiyan mezhep ve milletlerin idaresi. İstanbul.



**The role of the joint-stock companies in the colonial
expansion of Eastern countries**

Izolda Beltadze

Doctor of historical sciences, Professor
Batumi Shota Rustaveli State University
№35 E. Ninoshvili st. Batumi, Georgia
+995599110111.izo.beltadze@bsu.edu.ge
ORCID: 0000-0002-7488-5732

Abstract

We set a goal to study the history of the trading companies of the 16th-18th centuries, their role in the economic development of their countries and the colonial expansion of the Eastern countries: India, Indochina, China. In the paper, we will discuss the East India Trading Companies of Britain, Holland, France, and Portugal, whose history has been little studied in Georgian historiography.

It is clear that the East India Companies of England, Holland, France and Portugal were individual, different from each other. The French East India Company (1664-1769) was richer than the other British, Dutch, Portuguese East India Companies. This should be explained first of all by the great financial support of the royal authorities, since the French king Louis XIV himself was a shareholder of the

company. Moreover, in addition to merchants, the company had shares invested in: the queen, the chancellor, the nobility, mayors, wealthy townspeople. The king also often helped bankrupt shareholders. If necessary, he invested capital in the company. He went to this because a huge amount of goods flowed into the country from the East: gold, precious stones, pearls, coral, expensive fabrics, various spices, etc., which left a large profit. That is, the desire to make a profit was in the foreground.

It is true that it was the richest company, but it could not maintain its monopoly in the East. First of all, because England had to compete, in addition, the shareholders were not united, the majority of the company was not represented by large merchants, they could not ensure a unified government in the colonies, they were unable to maintain a fleet, as a result of which the company collapsed.

The Dutch East India Company (1602-1798) achieved its goal - to create a colonial empire on three continents, from Mozambique to Japan, which controlled the world trade in spices. Ships sailing under the Dutch flag sailed to the most distant corners of the world - to India, Malaysia, Indochina. The Dutch ruled their colonies strictly, plundering everything they could, spreading their religion there.

The Dutch were still far behind Portugal and England in their influence in the eastern region. The British were trying to put an end to the Dutch monopoly. As a result of the war of 1780, the Dutch East India Company lost millions of guilders, its merchant ships, and soon ceased to exist.

The Portuguese East India Company (1628-1650), which made immediate profits, failed to become a permanent source of income for the country, like the British and Dutch companies. The company did not follow trade rules, resorted to violence and religious persecution against the locals, which caused hatred towards them and lost the

company's reputation, but during its short existence it played an important role in the influx of goods from the East, in the colonial expansion of the East and in the economic development of the country.

The British East India Company was different from other companies. England had extensive experience in the production and trade of cotton. The colonial countries imported large quantities of coarse cotton fabrics, which were in great demand, and not expensive cotton, which did not leave a profit. Eastern goods were imported to Britain, like other cotton companies, and sold at inflated prices, which also left the country with a large profit. Unlike other cotton companies, the British Cotton Company had strict discipline, no foreigners were allowed in the company, they had good managers, and they had unity. Large profits, the accumulation of trading capital ultimately led to the strengthening of the influence of the British Cotton Company and the maintenance of its monopoly in the East.

Thus, the joint-stock companies of England, Holland, France and Portugal were influential and wealthy companies. Their goal was to make a profit from the countries of the East, and they achieved this. In addition, these companies carried out colonial expansion in the countries of the East and influenced the economic development of their countries.

Keywords: share, charter, barter, factor, expansion, monopoly, colonial, merchant-adventurer.

Introduction

Of the history of the economic development of the leading countries of Europe, the history of the trading companies of the 16th-18th centuries is of great interest, as they played an important role in

the colonial expansion of the countries of the East: India, Indochina, and China. In this paper, we will discuss the East India Trading Companies of Britain, Holland, France, and Portugal, whose history has been little studied in Georgian historiography.

Of the above-mentioned companies, we have previously partially studied the English East India Company (Beltadze, 2022: 68-80), and now we will pay attention to the Dutch, French and Portuguese East India Companies, but at the same time we cannot ignore and touch on the British East India Company, since it was the most influential company in the East, which competed with other companies.

Method

The presented work, based on the method of critical analysis, is based on foreign sources and scientific works: D. Ashley, S. Moshensky, A. Smith, I. Kulisher, A. Sombart, G. Silva, S. Jaysoura.

Results

The results show that each of the trading companies: English, Dutch, French and Portuguese, was different from each other. The French East India Company (1664-1769) was richer than the other British, Dutch and Portuguese East India Companies.

The British East India Company was more influential. Strict discipline was established in the company, no foreigners were allowed in it, they had good managers, they had unity. All this led to great profits, the accumulation of merchant capital. Eventually, the British East India Company competed with the French, Dutch and Portuguese East India Companies and maintained a monopoly in the East. Nevertheless, the French, Dutch, Portuguese and British East India Companies carried out colonial expansion in the Eastern countries and made a significant contribution to the economic development of their countries.

Discussion

The paper discusses the history of the British, Dutch, French, and Portuguese East India Companies of the 16th-18th centuries, their role in the economic development of their countries, and in the colonial expansion of the countries of the East: India, Indochina, and China.

In Britain, the predecessor to the East India Company was the Merchant Adventurers' Company (founded in 1407), which was engaged in continental trade. Adventurer companies existed in York, Norwich, Newcastle, and Hoole, but among them, the role of the Merchant Adventurers' Company of London in the development of English trade, maritime industry, and the navy was particularly great (Beltadze-Khinikadze, 2009:145–146)

Britain had trade relations with France, Venice, Florence, Genoa, Lombardy, the Hanseatic League, Spain, Portugal, the Netherlands, the Holy Roman Empire, etc. It is clear that in the 15th century it had trade relations with up to 15 states (Political Poems, 1863: p. 377).

Wealthy merchants from various British cities, especially London, separated from the merchant-adventurer companies and united in joint-stock companies. Merchants of joint-stock companies contributed capital to the company and received a share of their profits, in addition, in some cases they left working capital in the company for the next trade. The more capital they had invested, the more profit they would have. Obviously, only wealthy merchants could afford this. Overall, joint-stock companies would have given England a relatively larger profit than merchant-adventurers, which was justified.

After the Great Geographical Discoveries, those countries (including Britain, Holland, France, Portugal) that had access to the oceans gained prominence (Beltadze, 2022: 68–80)

The British Trading Company was founded in 1600, during the reign of Queen Elizabeth I of England (1558-1603), who received a charter granting her the monopoly right to trade in Asia, Africa, America, and all the islands from the Cape of Good Hope to the Strait of Magellan (Beltadze, 2022: 69–70).

The goal of the British Company, unlike the Portuguese and Dutch, was to bring English textiles to the East and to import spices, cotton, and silk raw materials from there.

From the very beginning, this company was engaged in the non-equivalent, barter exchange of goods, thereby earning a large profit that covered the costs of customs duties and transportation of goods.

After the Industrial Revolution, from the 18th century, metals were imported from England to the East Indies, and spices, raw cotton and silk, salt, tea, potassium nitrate, opium, and other goods were exported.

The East India Company was not limited to trade with India. It also had connections with Iran and Japan, where it had a factor between 1613 and 1623. The company's profits were so great that in the 18th century its capital reached 6 million pounds sterling.

By 1850, the British East India Company had established military and political control over India. The British East India Company made a large profit from the import and export of goods in the 18th and early 19th centuries.

Ultimately, the British East India Company played an important role in finding key markets for English goods, importing Eastern raw materials: cotton, silk, increasing working capital, which was obtained through the sale of Eastern products: pepper, cloves, cinnamon, indigo, nutmeg and other goods at inflated prices, creating a colonial empire, and conquering South and Southeast Asia.

The second largest trading company was the Dutch East India Company.

Having gained independence, the Netherlands tried to prevent the domination of the seas by the Spaniards and Portuguese, who completely controlled the trade in expensive oriental spices (pepper, cinnamon, clove oil, nutmeg, etc.). Eastern goods have always been in great demand in Europe. That is why the famous Dutch East India Company was founded on March 20, 1602.

In the 17th century, the Dutch East India Company brought over 1,700 ships and over 300,000 people to the region. The company's ships had new ports along practically the entire route (Moshenski, 2016:28–30). The company imported nutmeg, pepper, cloves, cinnamon, and other goods to Europe. Its annual income was 50 million guilders.

The Dutch achieved their goal - they created a colonial empire on three continents, from Mozambique to Japan, which controlled the world trade in spices. Ships sailing under the Dutch flag travelled to the most distant corners of the world - to India, Malaysia, Indochina. The Dutch ruled their colonies strictly, plundered everything they could, and spread their religion there (Sombart, 2004:145).

The Dutch East India Company was originally established for a period of 10 years. During this period, profits were to be recorded and full payments made to shareholders. The company was then extended for 21 years. They were given an office in Ternate (Indonesia), which was the largest clove producer at the time. They were also given trading posts in Indonesia: in Acha, Bantam, the Banda, Johor and Patam islands.

In the Dutch company, any foreigner who invested his capital could become a shareholder. The amount of the company's capital was

not limited. In contrast, in the British East India Company, only British citizens could be shareholders.

By 1669, the company was the richest. It had more than 150 commercial ships, 40 warships, 50,000 employees (including 25,000 employees in Asia and 3,000 employees in the Netherlands), a private army of 10,000 soldiers (Moshenski, 2016: 26).

Most of the islands of Indonesia and Malaya entered into treaties with the Dutch, who subjugated all these states and established a monopoly on them. The Dutch East India Company was the main supplier of nutmeg, pepper, cloves, cinnamon and other goods to Europe. The company's annual income at that time exceeded 50 million guilders, and its shares were as profitable as government bonds. The company's merchant ships reached the shores of Africa and Australia during their expeditions.

In the 17th century, more than 1,700 ships were equipped in this region and more than 300,000 people were brought and settled there. The company's ships had new ports practically along the entire route (Moshenski, 2016: 28–30).

Despite this, the Dutch still lagged behind Spain, Portugal, and England in their influence in the eastern region.

By the beginning of the 18th century, the position of the Dutch East India Company had weakened significantly. This was due to the company's inefficient management.

The British tried to put an end to the Dutch monopoly. In 1780, England declared war on Holland and was severely defeated. As a result of the war, the Dutch East India Company lost millions of guilders, as well as merchant ships. In short, it lost its trading monopoly. Later, there were attempts to restore the glory of the Dutch East India Company, but this was not possible. In 1796, the once richest comp-

any was nationalized, as a result of which a colossal debt of 100 million florins remained.

The third richest and most influential trading company was the French East India Company, with assets of 285 million livres. It was financially ahead of the other English and Dutch East India Companies.

At the initiative of King Louis XIV of France (1643-1615) and with the support of Finance Minister Jean Baptiste Colbert, in 1664, the French East India Company was established, similar to the English and Dutch, for which representatives of merchants from 119 cities gathered, 300 of whom were from Paris.

Lewis proposed that the new company's initial capital be set at 15 million livres, to be paid in by shareholders over a period of three years. The state agreed to pay an initial contribution of 3 million livres, with an additional 300,000 livres to finance the first expedition. The king also agreed to pay an additional 300,000 livres each time if private shareholders (merchants) paid in 400,000 livres (Smith, 2009: 27).

As it turns out, the king himself became a shareholder and actively participated in the financial affairs of the company. In addition to the king, his subordinates held shares in the company: the queen, the Dauphin Colbert, Chancellor Pierre de Segier, the nobility, mayors, and wealthy townspeople. The princes and the chancellor contributed 20-50 thousand livres to the company as a share. Colbert, the Minister of Finance, personally contributed 30 thousand livres, and several thousand livres were collected from large cities. A total of 6.6 million livres were collected. Of this, the capital of private individuals amounted to 3.6 million livres (Kulisher, 2004: 331).

It seems that the composition of the French East India Company was not homogeneous. The shareholding included merchants, the

king, and the king's subjects - wealthy people. It seems that the royal government was very interested in the wealth of the East: gold deposits, money, and jewels, and therefore it actively interfered in the affairs of the company.

It was decided that the company would be governed by a board of 12 directors, elected from among merchants holding more than 20,000 livres in shares, and that investors who had invested more than 6,000 livres in the company would have the right to vote. The board of directors was initially based in Paris.

It turns out that the rights of the company's members: election of the board of directors, the right to vote, etc. were determined by the material situation of the company's members, according to the share they contributed to the company.

The company was dissolved in 1769.

The Fourth Portuguese East India Company was distinct from the other companies (British, French and Dutch). In August 1628, a charter of Philip IV established the Portuguese East India Company. It was initially established for a period of 6 years, renewable for a further 6 years.

The financial position (capital) of the company's shareholders determined their social status. The minimum contribution to the company was 100 milleris (cruzado). It turns out that the largest investor was the royal government, which contributed 1 million 500 thousand milleris over three years. To attract private individuals, an annual return of 4% was announced, to which dividends were added.

The company also included foreign merchants: merchants from Spain, Italy, and Flanders, who could contribute shares to the company. It turns out that, like the Dutch East India Company, a foreigner could also become a member of the Portuguese Company.

In the case of large investments, various titles were also awarded to company members. For example, by contributing 400 milleris shares, a person would become a knight, with 12 thousand milleris - a gentleman of the royal house, and in the case of fully equipping the galleon, he would become a member of the military order, with a contribution of 1-2 thousand milleris, a pension would be assigned and received annually.

Thus, such differentiation of admission to a joint-stock company based on the amount of the contribution must have been conditioned by the purpose of encouraging the contribution of money and the expansion of the company. This should also explain the rule of freely admitting any foreign merchant to a Portuguese joint-stock company.

In the second half of the 17th century, Portugal had established a fairly extensive network for trade with the East. Portuguese fortified posts stretched from Mozambique to Japan. Gold and silver came from Sumatra and China, as well as silver from Japan, pepper from Malabar and Indonesia, cloves, nutmeg, indigo and other spices from the Maluku Islands, cinnamon from Sri Lanka, silk and porcelain from China, and cotton fabrics from Gujarat (Jayasuriya, 2008: 212).

The Portuguese East India Company expanded its fleet, which reached a capacity of 500-600 tons (Silva, 1974: 152-205) (Silva, 2009: 248).

The Portuguese East India Company, along with its colonial expansion, paid special attention to religious issues. For example, when ships sailed from Lisbon to India, they transported trade goods under military escort and also transported clergy (priests) to convert people of other faiths.

In the 17th century, colonial expansion was initiated by the British, Dutch, and East India Companies, which competed with Por-

tugal and were completely expelled from Sri Lanka by 1650 (Silva, 1974: 209–221) (Silva, 2009:248).

The question arises, what caused the decline of the Portuguese East India Company's position in the East?

First of all, competition from the British and Dutch East India Companies.

In Portugal, the production and trade of goods did not develop in a capitalist way, as it did in Britain, so the import and export of Eastern countries fell into British hands.

The company's main financier was the royal government, and therefore the company was completely dependent on it. The company could not independently decide on the issue of transporting goods and passengers, or personnel changes.

Government officials and private individuals were not sufficiently interested in expanding trade and colonial expansion.

The differentiation of the amount of share contribution, the acceptance of membership in the joint-stock company was established in the company, in order to encourage the contribution of money and the expansion of the company. Also, any foreign merchant was freely accepted as a member of the Portuguese joint-stock company, but all this ultimately did not create the atmosphere for the success of the Portuguese joint-stock company.

The company did not follow trade rules, resorted to violence and religious persecution against the locals, which caused hatred towards them and damaged the company's reputation.

The Portuguese joint-stock company, which received an immediate profit, could not become a source of permanent income, like the British and Dutch joint-stock companies.

In order to compare the joint-stock trading companies of England, Holland, France and the Portuguese East India, we will give data

on the amount of the companies' initial capital, the period and place of operation, the type of goods imported, the territories where they traded, the initial capital and profits. See Table No. 1

Table No. 1

Company name	Time of existence	Validity period according to the Charter	Trade goods	Territories	Initial capital	Total assets
1. East India Company	1600-1874	15 Years	Spices, cotton, silk, salt, tea, potassium nitrate, opium.	Hindustan, Madras, Chennai, Bombay, Calcutta	72 thousand F.S.	6 million - 429 thousand F. St.
2. Dutch Stock Company	1602-1798	21 Years	Pepper, cloves, nutmeg, cinnamon, porcelain, silk, tea, coffee, sugar, cotton, opium.	Malay Archipelago, Molluscs, Java Island, Formosa Island (now Taiwan), West Africa-Cape Verde, Mauritius Island	540. A thousand guilders	.50 million guilders

3. French joint stock company	1664-1769	50 Year	Gold, silk, amber, pearls, diamonds, coral, wax, silk, emeralds, Indian fabrics.	India- (Pondicherry, Karikal, Mahe, Chandernagore and Yonaon). Siam, Indochina, China and Japan.	8.8 million Libra or 15 million Libra	285 million. livre
4. Portuguese joint stock company	1628-1650	22 Year	silver, gold, coral, silk, porcelain, cotton fabrics, spices: cloves, nutmeg, cinnamon, pepper	From Mozambique to Japan: Goa, Sumatra, Sri Lanka, Gujarat, Malabar, China, Japan, Indonesia	1 million 500 thousand cruzados (Milleris) 3 million cruzados (Milleris)	-

Conclusion

Thus, it is clear that each of the joint-stock companies of England, Holland, France and Portugal was individual, different from each other. The French East India Company (1664-1769) was richer than other British, Dutch, Portuguese East India companies. This should be explained, first of all, by the great financial support of the royal auth-

orities, since the French King Louis XIV himself was a shareholder of the company. Moreover, in addition to merchants, the following people had shares in the company: the queen, the chancellor, the nobility, mayors, wealthy townspeople. The king also often helped bankrupt shareholders. If necessary, he invested capital in the company. This was because a huge amount of goods flowed into the country from the East: gold, precious stones, pearls, coral, precious fabrics, various spices, etc., which left a huge profit. In other words, the desire to make a profit was at the forefront.

It is true that it was the richest company, but it could not maintain its monopoly in the East. First of all, because England had to compete, in addition, the shareholders were not united, the majority of the company was not represented by large merchants, they could not ensure a unified government in the colonies, they were unable to maintain a fleet, as a result of which the company collapsed.

The Dutch East India Company (1602-1798) achieved its goal - to create a colonial empire on three continents, from Mozambique to Japan, which controlled the world trade in spices. Ships sailing under the Dutch flag sailed to the most distant corners of the world - to India, Malaysia, Indochina. The Dutch ruled their colonies strictly, plundering everything they could, spreading their religion there.

The Dutch were still far behind Portugal and England in their influence in the eastern region. The British tried to put an end to the Dutch monopoly. As a result of the war of 1780, the Dutch East India Company lost millions of guilders, merchant ships, and soon ceased to exist.

The Portuguese East India Company (1628-1650), which made immediate profits, failed to become a permanent source of income for the country, like the British and Dutch companies. The company did not follow trade rules, resorted to violence and religious persecution

against the locals, which caused hatred towards them and damaged the company's reputation, but during its short existence it played an important role in the influx of goods from the East, in the colonial expansion of the East and in the economic development of the country.

The British East India Company was different from other companies. England had extensive experience in the production and trade of cotton (Ashley, 1890:23). The colonial countries imported large quantities of coarse cotton fabrics, which were in great demand, rather than expensive cotton, which did not leave a profit. Eastern goods were imported into Britain, like other cotton companies, and sold at inflated prices, which also left the country with a large profit. Unlike other cotton companies, the British Cotton Company had strict discipline, no foreigners were allowed in the company, they had good managers, and they had unity. Large profits, the accumulation of trading capital ultimately led to the strengthening of the influence of the British Cotton Company and the maintenance of its monopoly in the East.

Finally, we can conclude that the English, Dutch, French and Portuguese trading companies were influential and wealthy companies. Their goal was to make a profit from the Eastern countries and they achieved this. In addition, these companies carried out the colonial expansion of the Eastern countries, various types of goods and valuables from the East flowed into the country. All this influenced the economic development of the countries.

REFERENCES:

Ashley, W. J. (1890). An introduction to English economic history. London: Rivingtons.

Beltadze, I. (2022). Ost'-Indoetis savach'ro kompaniis sataveebtan [At the origins of the East India trading company]. *Aghmosavletmtsodn-eobis Matsne* (Herald of Oriental Studies), 5(1). <https://doi.org/10.61671/hos.5.2022.4070>

Beltadze-Khinikadze, I. (2009). Inglisis savach'ro kompaniebi da kolonuri ekspansia (XV–XVII ss. dasats'qisshi) [English trading companies and colonial expansion (15th–early 17th centuries)]. Tbilisi. (In Georgian)

Jayasuriya, S. S. (2008). *The Portuguese in the East: A cultural history of a maritime trading empire*. I.B. Tauris.

Kulisher, I. M. (2004). *Istoriya ekonomicheskogo byta Zapadnoi Evropy* [History of the economic life of Western Europe] (Vols. 1–2). Chelyabinsk. (In Russian)

Moshenski, S. (2016). *Zarozhdenie finansovogo kapitalizma: Rynok tsennykh bumag do industrial'noi epokhi* [The birth of financial capitalism: The securities market before the industrial era]. Planeta. (In Russian)

Political poems: Songs relating to English constitutional history from the accession of Edward III to Richard III (T. Wright, Ed.). (1863). London.

Silva, C. R. (1974). The Portuguese East India Company (1628–1633). *Luso-Brazilian Review*, 11(2), 152–205.

Silva, C. R. (2009). *Portuguese encounters with Sri Lanka and the Maldives: Translated texts from the age of the discoveries*. Ashgate.

Smith, A. (2009). *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (V. S. Afanasyev, Trans.). Moscow. (Original work published 1776)

Sombart, W. (2004). *Jews and economic life*. Iris Press.



ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა
HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

საპაიო კომპანიების როლი აღმოსავლეთის
ქვეყნების კოლონიურ ექსპანსიაში

იზოლდა ბელთაძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი.

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის პროფესორი.

საქართველო. ბათუმი.

რუსთაველის/ნინოშვილის № 32/35

+995599110111. izo.beltadze@bsu.edu.ge

Orcid ID:0000-0002-7488-5732

აბსტრაქტი

ჩვენ მიზნად დავისახეთ, შეგვესწავლა XVI-XVIII სს-ის საპაიო კომპანიების ისტორია, მათი როლი თავიანთი ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებაში და აღმოსავლეთის ქვეყნების: ინდოეთის, ინდოჩინეთის, ჩინეთის კოლონიურ ექსპანსიაში. ნაშრომში განვიხილავთ ბრიტანეთის, ჰოლანდიის, საფრანგეთის, პორტუგალიის ოსტ - ინდოეთის საპაიო კომპანიებს, რომელთა ისტორია ქართულ ისტორიოგრაფიაში ნაკლებადაა შესწავლილი.

ირკვევა, რომ ინგლისის, ჰოლანდიის, საფრანგეთის და პორტუგალიის ოსტ-ინდოეთის საპაიო კომპანიები იყო ინდივიდუალური, ერთმანეთისაგან განსხვავებული. საფრანგეთის ოსტ-ინდოეთის კომპანია (1664-1769 წწ) იყო უფრო მდიდარი, ვი-

დრე სხვა ბრიტანული, ჰოლანდიური, პორტუგალური ოსტ-ინდოეთის კომპანიები. ეს უნდა აიხსნას პირველ რიგში სამეფო ხელისუფლების უდიდესი ფინანსური მხარდაჭერით, ვინაიდან საფრანგეთის მეფე ლუი XIV თავად იყო კომპანიის აქციონერი. უფრო მეტიც, კომპანიაში ვაჭრების გარდა აქციები ჰქონდათ ჩადებული: დედოფალს, კანცლერს, თავადაზნაურობას, მერებს, მდიდარ ქალაქელებს. მეფე აგრეთვე ხშირად ეხმარებოდა გაკოტრებულ აქციონერებს. საჭიროების შემთხვევაში ის კომპანიაში კაპიტალს აბანდებდა. ამაზე მიდიოდა იმიტომ, რომ აღმოსავლეთიდან ქვეყანაში მოედინებოდა დიდძალი საქონელი: ოქრო, ძვირფასი ქვები, მარგალიტი, მარჯანი, ძვირფასი ქსოვილები, სხვადასხვა სანელებლები და ა. შ, რომელიც ტოვებდა დიდ მოგებას. ე.ი. მოგების მიღების სურვილი იდგა წინა პლანზე.

მართალია, ის იყო ყველაზე მდიდარი კომპანია, მაგრამ მან ვერ შეინარჩუნა თავისი მონოპოლია აღმოსავლეთში. პირველ რიგში იმიტომ, რომ ინგლისი უწყვედა კონკურენციას, გარდა ამისა აქციონერები არ იყვნენ ერთიანი, კომპანიაში უმეტესობას არ წარმოადგენდა მსხვილი ვაჭრები, კოლონიებში ვერ უზრუნველყოფდნენ ერთიან მმართველობას, ვერ ახერხებდნენ ფლოტის შენახვას, რის შედეგადაც კომპანია დაიშალა.

ჰოლანდიის ოსტ-ინდოეთის საპაიო კომპანიამ (1602-1798 წწ) თავის მიზანს მიაღწია - შექმნა კოლონიური იმპერია სამ კონტინენტზე, მოზამბიკიდან იაპონიამდე, რომელიც აკონტროლებდა მსოფლიო ვაჭრობას სანელებლებით. ჰოლანდიის დროშის ქვეშ მცურავი გემები მიემგზავრებოდნენ მსოფლიოს ყველაზე შორეულ მხარეებში - ინდოეთში, მალაიზიაში, ინდოჩინეთში. ჰოლანდიელები მკაცრად მართავდნენ თავიანთ კოლონიებს, ძარცვავდნენ ყველაფერს, რაც შეეძლოთ, ავრცელებდნენ იქ თავიანთი რელიგიას.

ჰოლანდიელები მაინც ჩამორჩებოდნენ გავლენით აღმოსავლეთის რეგიონში პორტუგალიასა და ინგლისს. ბრიტანელები ცდილობდნენ ბოლო მოეღოთ ჰოლანდიელთა მონოპოლიისათვის. 1780 წლის ომის შედეგად ჰოლანდიის ოსტ-ინდოეთის კომპანიამ დაკარგა მილიონობით გულდენი, სავაჭრო გემები და მალე შეწყვიტა არსებობა.

პორტუგალიის ოსტ-ინდოეთის საპაიო კომპანიამ (1628-1650 წწ.), რომელმაც მიიღო მყისიერი მოგება, ვერ იქცა ქვეყნის მუდმივი შემოსავლის წყაროდ, როგორც ბრიტანეთის და ჰოლანდიის საპაიო კომპანიები. კომპანიაში არ იცავდნენ სავაჭრო წესებს, ადგილობრივების მიმართ ეწეოდნენ ძალმომრეობას და რელიგიურ დევნას, რაც იწვევდა მათ მიმართ სიძულვილს და უკარგავდა სახელს კომპანიას, მაგრამ მან თავისი ხანმოკლე არსებობის მანძილზე, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა აღმოსავლეთის საქონლის შემოდინებაში, აღმოსავლეთის კოლონიურ ექსპანსიაში და ქვეყნის ეკონომიკურ განვითარებაში.

ინგლისის ოსტ-ინდოეთის საპაიო კომპანია განსხვავდებოდა სხვა კომპანიებისაგან. ინგლისს გააჩნდა მაუდის წარმოებისა და ვაჭრობის დიდი გამოცდილება. კოლონიურ ქვეყნებში შეჰქონდა დიდი ოდენობის უხეში მაუდის ქსოვილები, რაზეც დიდი მოთხოვნილება იყო და არა ძვირად ღირებული მაუდი, რომელიც მოგებას არ ტოვებდა. ბრიტანეთში შემოჰქონდათ აღმოსავლეთის საქონელი სხვა საპაიო კომპანიების მსგავსად, ჰყიდდნენ ზედმეტ ფასებში, რაც ასევე უტოვებდა ქვეყანას დიდძალ მოგებას. ბრიტანეთის საპაიო კომპანიაში სხვა საპაიო კომპანიებისაგან განსხვავებით იყო მკაცრი დისციპლინა, კომპანიაში არ დაიშვებოდა არცერთი უცხოელი, ჰყავდათ კარგი მმართველები, ჰქონდათ ერთიანობა. დიდმა მოგებამ, სავაჭრო კაპიტალის დაგროვებამ განაპირობა საბოლოოდ ბრიტანეთის საპ-

აიო კომპანიის გავლენის გაძლიერება და მისი მონოპოლიის შენარჩუნება აღმოსავლეთში.

ამრიგად, ინგლისის, ჰოლანდიის, საფრანგეთის და პორტუგალიის საპაიო კომპანიები იყვნენ გავლენიანი და მდიდარი კომპანიები. მათი მიზანი იყო მოგების მიღება აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან და მიაღწიეს კიდევ ამას. გარდა ამისა აღნიშნულმა კომპანიებმა მოახდინეს აღმოსავლეთის ქვეყნების კოლონიური ექსპანსია და გავლენა იქონიეს თავიანთი ქვეყნების ეკონომიკურ განვითარებაზე.

საკვანძო სიტყვები: საპაიო, ქარტია, ბარტერული, ფაქტორია, ექსპანსია, მონოპოლია, კოლონიური, ვაჭარ-ავანტიურისტთა.



HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

BIMARISTANS: UNIQUE INSTITUTIONS IN THE PREVENTION OF STIGMATIZATION

Lipai Tatyana Petrovna

professor of the Department of Management
and Economics of Education
Minsk City Institute for Education Development
+37529 558-54-32. tanyalipai@yandex.by
ORCID: 0000-0002-9186-9806

Abstract

The history of science reveals that the Bimaristan represented a truly groundbreaking and innovative approach to healthcare during its time. It skillfully merged the essential concepts of compassion and medical expertise, creating a model that was not only effective but also revolutionary in its understanding of patient care. This institution set a new standard for how healthcare could be delivered, emphasizing the importance of treating patients with kindness while also applying advanced medical knowledge.

Its legacy continues to exert a profound influence on contemporary healthcare systems, highlighting the critical importance of specialized medical institutions that cater to the diverse needs of patients. By understanding the historical significance of Bimaristans, we gain

valuable insight into the evolution of medical practices over the centuries, as well as the societal values that have shaped our understanding of health and wellness across various cultures.

This article focuses particularly on Bimaristans, exploring their unique role as institutions dedicated to the prevention of stigmatization in healthcare settings.

The concept of Bimaristan not only highlights the advancements in medical knowledge during that era but also reflects the cultural and social values surrounding health and healing. This historical legacy continues to influence modern healthcare practices and reminds us of the importance of compassion and innovation in the treatment of patients.

Keywords: history of science, Bimaristan, historical legacy, societal values, prevention of stigmatization.

Introduction

The term "Bimaristan" has its origins deeply rooted in the Persian language, specifically arising from the combination of two significant words: "bīmār" (بیمار), which translates to "sick" or "ill," and "stān" (ستان), meaning "place." Therefore, when these two components are combined, "Bimaristan" literally translates to "a place for the sick." This concept not only reflects a linguistic understanding but also embodies a vital aspect of historical Persian and Islamic culture, where the care and treatment of the ill were held in high regard and viewed as a moral obligation. The establishment of such facilities underscores the profound emphasis placed on compassion and the well-being of individuals who were in desperate need of medical attention during that significant period, particularly throughout the Middle Ages.

Bimaristans functioned as hospitals or infirmaries within medieval Islamic society, playing an essential role in the advancement of medical care and practices. These institutions were far more than mere places for the treatment of various diseases; they also served as important centers for medical education and research. Bimaristans were equipped with a diverse array of facilities meticulously designed to cater to the comprehensive needs of patients. These institutions included spacious wards specifically intended for recovery, extensive libraries filled with invaluable medical texts and resources, and even well-stocked pharmacies that provided necessary medications for various ailments. This multifaceted approach not only significantly enhanced the quality of care provided to individuals but also fostered an enriching environment of learning and innovation. Such an atmosphere contributed immensely to the expansion of medical knowledge during that era.

Notably, Bimaristans were often staffed by highly skilled physicians who adhered to rigorous training standards and practices. Many of these doctors were pioneers in their respective fields, making substantial contributions to advancements in medicine. They employed methods that emphasized careful observation and hands-on experience, effectively laying the groundwork for what we now recognize as modern medical practices.

Methods

the application of Artificial Intelligence in the current generation of SLR.

Discussion

The first known Bimaristan was established in the 9th century in Baghdad, during the illustrious period of the Abbasid Caliphate, which was marked by significant cultural and intellectual flourishing. Over time, this innovative model of healthcare spread across the vast

Islamic world, influencing the establishment of similar institutions in regions like Persia, North Africa, and even parts of Europe.

Bimaristans, which are historically significant institutions, played an essential and transformative role in the development of healthcare, particularly in the realm of mental health. These remarkable facilities originated in the medieval Islamic world and were specifically established to treat a wide range of ailments, including various mental illnesses. In contrast to the often stigmatized and harsh treatment of mental health that we observe today, bimaristans offered a much more humane and compassionate approach to care.

These institutions were designed not merely as hospitals for the sick, but rather as comprehensive centers of learning, healing, and care. They provided a nurturing and supportive environment where individuals suffering from mental health conditions could receive not only medical attention but also rehabilitation and vital social support. The architecture of bimaristans was thoughtfully designed, often incorporating beautiful gardens and tranquil spaces that promoted a serene atmosphere, which was conducive to the healing process.

One of the most remarkable and noteworthy aspects of bimaristans was their strong emphasis on the dignity and respect of patients. Medical professionals, including skilled physicians and insightful philosophers, worked collaboratively to understand and effectively treat mental health issues. They employed a holistic approach that took into account both physical and psychological factors, recognizing the complex interplay between the mind and body. This progressive practice was revolutionary for its time and laid the crucial groundwork for what we now consider modern psychiatric care, influencing how mental health is perceived and treated in contemporary society.

The principles that were pioneered by the Bimaristans did not simply fade away into obscurity; instead, they were thoughtfully absorbed and adapted over time, continuing to resonate profoundly within the realms of modern medical practice and philosophical thought.

The introduction of the Bimaristan marked a significant turning point, as it established the concept of a centralized and permanent institution that was wholly dedicated to the healing of the sick. This innovative idea can be traced directly to the origins of what we now recognize as the modern hospital. The understanding that a city requires a dedicated facility equipped with specialized wards - such as those for medical care, surgical procedures, and psychiatric treatment - along with pharmacies, libraries, and educational resources, is a legacy that can be traced back to pioneering institutions like the 'Audi Hospital in Baghdad and the Mansuri Hospital in Cairo.

The approach adopted by the Bimaristan was inherently holistic in nature. They did not merely treat the physical ailments of the body; they also took into account the mind and spirit, recognizing the intricate connections that exist among them. This comprehensive perspective was clearly reflected in their therapeutic practices, which included the use of music, art, and the creation of soothing environments, such as gardens and fountains. These elements were thoughtfully incorporated into the healing process, particularly for patients struggling with mental health issues.

One of the most remarkable and powerful aspects of the Bimaristan's enduring legacy is their commitment to compassionate care that actively worked against the stigmatization of mental illness. By integrating individuals with mental health challenges into general hospitals and treating them with the same level of medical professionalism and respect afforded to those with physical ailments, these institutions played a crucial role in reshaping societal perceptions. They

framed mental illness as a legitimate medical condition, rather than a moral failing or a sign of demonic possession, thereby fostering a more compassionate and understanding approach to mental health care.

Results

Key Features of Bimaristans that Prevented Stigmatization

The distinctive and significant role that bimaristans played in preventing stigmatization can be attributed to a variety of core principles and practices. These foundational elements, as highlighted in the search results, illustrate how bimaristans effectively fostered an environment of acceptance and understanding.

The bimaristans, which were the hospitals of the medieval Islamic world, represented far more than just basic medical facilities; they stood as a remarkable advancement in the realm of healthcare, deeply rooted in a rich tapestry of ethical and religious principles. The inception of these institutions was driven by a profound imperative to provide care for all individuals, regardless of their social status, wealth, or personal background. This inclusive approach was significantly influenced by Islamic teachings that emphasize the values of charity, compassion, and the inherent sanctity of human life.

Charitable endowments, known as waqf, played an essential role in both the establishment and the ongoing sustainability of these vital healthcare institutions. Waqf is an Islamic philanthropic practice in which individuals donate assets or property for the public good, often dedicating the proceeds to support various initiatives, including those related to religion, education, and healthcare. This financial model not only ensured a consistent and reliable stream of resources for the bimaristans but also reflected a broader communal responsibility towards the health and well-being of society as a whole.

The implications of this innovative system were nothing short of profound. First and foremost, it democratized access to medical

care, allowing even the most impoverished members of society to receive the treatment they needed. This was a radical departure from the contemporary practices observed in many parts of the world at that time, where healthcare was frequently viewed as a privilege that was reserved solely for the affluent and well-connected. In the bimaristans, patients were treated without regard to their financial condition, fostering a powerful sense of unity and social responsibility among the populace.

These institutions evolved into centers of medical education and research, attracting scholars and practitioners who were dedicated to contributing to the advancement of medical knowledge. The bimaristans were equipped with libraries, lecture halls, and laboratories, which enabled the training of future physicians and facilitated the dissemination of groundbreaking medical innovations. This holistic approach not only enhanced the quality of care provided but also laid the groundwork for future developments in the field of medicine.

Bimaristans, the historical institutions for the care of the sick, were remarkable for their inclusive policies. They provided medical services to all individuals, irrespective of race, religion, citizenship, or gender. This principle of non-discrimination was not merely a guideline; it was enshrined in the waqf documents that governed these institutions.

Waqf, an Islamic endowment, outlined the terms of operation for the bimaristans. These documents explicitly mandated that no patient would be turned away based on their background or beliefs.

Patients from diverse backgrounds could seek treatment without fear of bias. Physicians and caregivers in these facilities were often trained in various medical traditions, contributing to a rich exchange of knowledge. This integration facilitated advancements in medical practices and helped establish a more holistic approach to healthcare.

The structure of bimaristans was thoughtfully designed to accommodate a diverse range of ailments and medical conditions. These institutions were equipped with advanced medical facilities that were considered cutting-edge for their time, including well-stocked pharmacies, specialized surgical rooms, and dedicated spaces for patient recovery and rehabilitation. Notably, many bimaristans also placed a strong emphasis on the importance of medical education, serving not only as treatment centers but also as vital training grounds for aspiring physicians and medical scholars. This focus on education played a crucial role in the development of a knowledgeable healthcare workforce that was deeply committed to improving public health outcomes.

Furthermore, the absence of financial barriers in bimaristans demonstrated a profound understanding of the ethical imperatives that underpin healthcare. This approach fostered a strong sense of community and compassion, as medical professionals and caregivers were motivated by altruism and a genuine desire to help others, rather than by the pursuit of profit. This model underscores the historical precedence of equitable healthcare access, which remains highly relevant in contemporary discussions about health equity and justice.

Bimaristans were not merely institutions of healing; they were also centers of learning and compassion. Their unwavering commitment to providing free healthcare laid a solid foundation for future medical practices and highlighted the critical importance of accessibility in health services. The enduring legacy of bimaristans continues to influence modern healthcare systems today, serving as a powerful reminder of the lasting value of compassion and community-focused care in the pursuit of health and well-being for all.

Patients were not hurried out of the hospital. The waqf documents clearly mandated that hospitals must keep all patients until they were fully recovered and ready to return home. This policy effectively

alleviated the anxiety that often accompanies the prospect of being discharged while still feeling vulnerable and unwell, showcasing a profound form of institutional compassion that prioritized patient well-being.

This is where the role of bimaristans in preventing the stigmatization of mental illness becomes particularly striking and noteworthy. A millennium before the humane treatment of individuals suffering from mental health issues became a common and accepted practice in Europe, these remarkable institutions were true pioneers in the field of mental health care. They laid the essential groundwork for a more compassionate and understanding approach to mental health treatment, emphasizing the critical importance of treating individuals with dignity, respect, and empathy. By doing so, they not only addressed the medical needs of their patients but also fostered an environment that encouraged acceptance and support for those grappling with mental health challenges.

Rather than confining individuals with mental illnesses to isolated institutions, they were instead treated in specialized wards located within general hospitals. This approach to integration, which emphasized a medical rather than a punitive environment, served as a powerful measure against the stigma often associated with mental health issues. By framing mental illness as a medical condition similar to any other physical ailment, society began to foster a more compassionate understanding of these challenges.

The overall approach to mental health care was holistic, taking into account not just the body, but also the mind and spirit. This comprehensive perspective was reflected in the design and atmosphere of the hospitals themselves. y ensuring an abundance of natural light, fresh air, and running water. Additionally, the inclusion of music ai-

med to comfort and uplift patients, creating a nurturing environment conducive to healing. compassionate

The compassionate core that was delivered in these various settings was firmly supported by the advanced theoretical work of notable physician-philosophers, including Al-Razi, who is also widely recognized by the name Rhazes, and Ibn Sina, more commonly known as Avicenna.

These encyclopedists laid down the groundwork for a more nuanced and humane approach to medicine, moving beyond mere symptom management to embrace a holistic understanding of health and well-being. Their extensive writings, often compiled and disseminated within the very walls of the bimaristans, provided the theoretical scaffolding upon which practical care was built.

Al-Razi emphasized the importance of clinical observation and empirical evidence. He advocated for a rational approach to diagnosis and treatment, firmly believing that understanding the underlying causes of disease was paramount. His detailed case histories and meticulous descriptions of various ailments served as invaluable learning tools for aspiring physicians, fostering a culture of inquiry and continuous improvement that directly counteracted the fear and ignorance often associated with illness.

Ibn Sina foundations with his monumental *Al-Qanun fi al-Tibb* (The Canon of Medicine). This comprehensive encyclopedia became a cornerstone of medical education for centuries, not only in the Islamic world but also in Europe. The Canon detailed everything from anatomy and physiology to pharmacology and therapeutics, offering a systematic and accessible framework for understanding the human body and its ailments. Crucially, Ibn Sina's work also touched upon the psychological aspects of healing, recognizing the profound impact of a patient's mental state on their recovery. This emphasis on the

interconnectedness of mind and body further contributed to a less stigmatizing approach to care, as he articulated that suffering was not solely a physical burden. The physical space of a bimaristan was thoughtfully designed to foster an atmosphere of healing and dignity, which played a crucial role in directly combating the stigma often associated with illness.

Hospitals were equipped with clean water sources, ensuring that patients were regularly bathed, and they provided fresh, clean bedding to enhance comfort and promote health.

Features such as soothing fountains, serene courtyards adorned with trees, and even the presence of musicians were incorporated not merely as luxuries but as essential components of the therapeutic process. These elements were intentionally designed to contribute to the overall well-being of the patient, creating a nurturing environment conducive to recovery.

This thoughtful and considerate approach effectively conveyed a powerful and significant message: patients were not merely cases to be treated, but rather valued individuals who deserved comfort, compassionate care, and respect throughout every stage of their healing process. This perspective emphasized the importance of treating each patient with dignity and recognizing their unique needs and experiences.

In terms of governance, Bimaristans functioned as secular institutions, which meant they were managed independently of religious authorities. These facilities were overseen by trained medical professionals who were wholly dedicated to providing high-quality healthcare, rather than being under the supervision of clerics or religious figures. This independence allowed for a more focused and effective approach to patient care.

The secular nature of medical practice within these institutions ensured that treatment decisions were made based on sound medical criteria, rather than being swayed by moral or religious considerations. This approach fostered an environment where medical professionals could prioritize patient welfare and adhere to the best practices in healthcare.

The institutions employed salaried physicians and pharmacists, ensuring that medical expertise was readily available to all patients. Additionally, they maintained separate wards that were staffed by nurses of the same sex, which helped create a comfortable and respectful environment for patients. This attention to detail in staffing contributed to a more personalized and sensitive approach to patient care.

Bimaristan took a significant and transformative step forward by making physician licensure a mandatory requirement for all medical practitioners. This important change meant that doctors were required to successfully pass a rigorous and comprehensive examination before they could practice medicine. By implementing this requirement, Bimaristan established a professional standard that not only elevated the status and credibility of medical practitioners but also significantly enhanced the overall quality of care provided to patients under their supervision. This newly instituted system ensured that only qualified and competent individuals could offer medical services, thereby effectively protecting patient safety and well-being. Ultimately, this initiative contributed to a more reliable and trustworthy healthcare environment, benefiting both practitioners and those seeking medical assistance.

Bimaristans were pioneers in the practice of keeping meticulous written records of patients and their medical treatments. This systematic approach formalized patient care and contributed to a more scientific understanding of illness, moving away from the superstiti-

ous beliefs that had previously dominated medical thought. By documenting treatments and outcomes, these institutions laid the groundwork for future advancements in medical science.

Moreover, Bimaristans played a crucial role in reducing the stigma associated with mental illness. By providing dedicated spaces specifically for the treatment and care of individuals with mental health issues, they helped normalize discussions surrounding mental health and fostered an environment of acceptance and understanding. Patients were not merely viewed as individuals suffering from disorders; instead, they were treated with empathy and compassion, recognizing their humanity and the complexities of their experiences. This shift in perspective was vital in promoting mental health awareness and improving the overall quality of care provided to those in need.

Conclusion

In contemporary society, legacy of bimaristans can be clearly observed in the ongoing and vital efforts to destigmatize mental health issues. These historical institutions serve as a powerful reminder of the critical importance of empathy and understanding within the realm of healthcare. As we navigate the complexities of mental health challenges today, the foundational principles established by bimaristans continue to hold significant relevance. Promoting awareness and fostering supportive environments are not merely beneficial but essential steps in the ongoing battle against stigma and in the quest to improve mental health care for all individuals, regardless of their circumstances.

Bimaristans were not just hospitals; they were pioneering centers of medical education and research that laid the groundwork for many practices we take for granted today. They were the first institutions to implement several groundbreaking measures, including the

requirement for physicians to pass rigorous examinations and obtain licenses before they could practice medicine. This was a revolutionary step toward ensuring that only qualified individuals could provide medical care. Additionally, bimaristans maintained formal written patient records, which were crucial for both the study of diseases and the continuity of treatment for patients.

Moreover, these institutions employed salaried staff, including physicians, pharmacists, and nurses, thereby creating a professional medical workforce that was dedicated to patient care. This was a significant advancement in the organization of healthcare services. Bimaristans also played a pivotal role in separating the roles of physician and pharmacist, which led to the development of specialized apothecaries and laid the groundwork for the science of pharmacy as we know it today.

The principles that were first systematically implemented in the bimaristans have given rise to modern constructs such as medical licensing boards, hospital accreditation, and continuing medical education. These frameworks form the entire edifice of contemporary medical professionalism. Furthermore, the doctor-patient relationship, which is now governed by ethical codes and professional standards, finds a strong historical precedent in the practices established within these remarkable institutions. Thus, the legacy of bimaristans continues to influence and inspire the evolution of healthcare practices in our modern world.

References:

Afshar, A., Steensma, D., & Kyle, R. (2020). Ibn Sina (Avicenna): The “Prince of Physicians.” *Mayo Clinic Proceedings*, 95 (3), e31–e32. <https://doi.org/10.1016/j.mayocp.2020.01.023>

- Afshar, A., Steensma, D., & Kyle, R.** (2020). Razi: Critical thinker and pioneer of infectious disease and ophthalmology. *Mayo Clinic Proceedings*, 95(5), e53–e54. <https://doi.org/10.1016/j.mayocp.2020.03.014>
- Al-Ansari, M.** (2013). Bīmāristāns and waqf in Islam: Case studies of hospital endowment during the 9th to 13th century CE in the Muslim world.
- Al-Ghazal, D. S.** (2021). Bimaristan: Services and their educational role in Islamic medical history and their influence on modern medicine and hospitals. *Journal of the British Islamic Medical Association (JBIMA)*.
- Al-Majali, S.** (2017). Contribution of medieval Islam to the modern hospital system.
- Blockley, R. C.** (1980). Doctors as diplomats in the sixth century A.D. *Florilegium*, 2, 89–100. <https://doi.org/10.3138/flor.2.005>
- Daneshgar, M.** (2019). Review of Ahmed Ragab's *The Medieval Islamic Hospital*. *Der Islam*. <https://doi.org/10.1515/islam-2019-0046>
- Dols, M. W.** (1983). The leper in medieval Islamic society. *Speculum*, 58(4), 891–916. <https://doi.org/10.2307/2853789>
- Fancy, N.** (2016). Review of Ahmed Ragab's *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, religion, and charity*. *Nazariyat: Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences*, 3(1), 137–146. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.3.1.R0001>
- Golshani, S. A., & Foroozani, S.** (2017). Hospital management in the medieval Islamic world. *Strides in Development of Medical Education*, 14(3). <https://doi.org/10.5812/sdme.67444>
- Lipai, T. P.** (2020). The COVID-19 pandemic: Depression, anxiety, stigma, and impact on mental health. *Problemy Sotsialnoi Gigieny, Zdravookhraneniia i Istorii Meditsiny*, 28(5), 922–927. <https://doi.org/10.32687/0869-866X-2020-28-5-922-927>

- Maravia, U., & Al-Ghazal, S. K.** (2021). Bimaristans: Services and educational role in Islamic medical history and their influence on modern medicine and hospitals. *Journal of the British Islamic Medical Association (JBIMA)*, 8(3), 28–42.
- Miller, A.** (2006). Jundi-Shapur, bimaristans, and the rise of academic medical centres. *Journal of the Royal Society of Medicine*, 99(12), 615–617. <https://doi.org/10.1177/014107680609901208>
- Nayernouri, T.** (2020). Cyril Elgood's A medical history of Persia: A critique. *Archives of Iranian Medicine*, 23(5), 359–361. <https://doi.org/10.34172/aim.2020.27>
- Ragab, A.** (2015). *The medieval Islamic hospital*. Cambridge University Press.
- Ragab, A.** (2015). *The medieval Islamic hospital: Medicine, religion, and charity*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316271797>
- Stathakopoulos, D.** (2017). Review of Ahmed Ragab's *The Medieval Islamic Hospital: Medicine, religion, and charity*. *The English Historical Review*, 132(558), 1552–1554. <https://doi.org/10.1093/ehr/cex281>



ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა
HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

ბიმარისტანები: უნიკალური ინსტიტუციები
სტიგმატიზაციის პრევენციაში

ლიპაი ტატიანა პეტროვნა
განათლების მენეჯმენტისა და
ეკონომიკის კათედრის პროფესორი.
მინსკის ქალაქის განათლების
განვითარების ინსტიტუტი.
+37529 558-54-32. tanyalipai@yandex.by
ORCID: 0000-0002-9186-9806

აბსტრაქტი

მეცნიერების ისტორია გვიჩვენებს, რომ ბიმარისტანი თავისი დროისთვის ჯანდაცვის ორგანიზების მართლაც ინოვაციურ და რევოლუციურ მოდელს წარმოადგენდა. ეს ინსტიტუცია წარმატებით აერთიანებდა ჰუმანიზმისა და სამედიცინო ცოდნის ძირითად პრინციპებს, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა პაციენტზე ორიენტირებული მკურნალობის ეფექტიანი სისტემა. აღნიშნულმა მოდელმა ახალი სტანდარტი დაამკვიდრა სამედიცინო მომსახურების სფეროში და განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიანიჭა პაციენტებისადმი თანაგრძნობითა და პროფესიული ცოდნით მიდგომას.

ბიმარისტანების მემკვიდრეობა მნიშვნელოვან გავლენას ახდენს თანამედროვე ჯანდაცვის სისტემების განვითარებაზე. იგი ხაზს უსვამს სპეციალიზებული სამედიცინო ინსტიტუციების მნიშვნელობას, რომლებიც პაციენტთა მრავალფეროვან საჭიროებებს ემსახურება. ბიმარისტანების ისტორიული მნიშვნელობის გააზრება საშუალებას გვაძლევს უკეთ გავიგოთ სამედიცინო პრაქტიკის ევოლუცია და ის სოციალური ღირებულებები, რომლებმაც სხვადასხვა კულტურაში ჯანმრთელობისა და კეთილდღეობის გაგება განსაზღვრა.

წინამდებარე სტატია განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებს ბიმარისტანებზე, როგორც ინსტიტუციებზე, რომლებმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ჯანდაცვის სისტემაში სტიგმატიზაციის პრევენციის მიმართულებით.

ბიმარისტანის კონცეფცია ასახავს არა მხოლოდ სამედიცინო ცოდნის განვითარების მაღალ დონეს შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში, არამედ ჯანმრთელობისა და მკურნალობისადმი არსებულ სოციალურ და კულტურულ დამოკიდებულებებს. ეს ისტორიული გამოცდილება დღემდე ახდენს გავლენას თანამედროვე სამედიცინო პრაქტიკაზე და გვახსენებს ჰუმანიზმისა და ინოვაციის მნიშვნელობას პაციენტთა მკურნალობაში.

საკვანძო სიტყვები: მეცნიერების ისტორია, ბიმარისტანი, ისტორიული მემკვიდრეობა, სოციალური ღირებულებები, სტიგმატიზაციის პრევენცია.



HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES
ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

**Some sources of legal regulation of non-Muslim
Relations in the Ottoman Empire**

Murman Gorgoshadze

Professor, Batumi Shota Rustaveli State University
Georgia, Batumi, Rustaveli/Ninoshvili St. 32/35
+995551205556. murman.gorgoshadze@bsu.edu.ge
ORCID: 0000-0001-7794-3179

Abstract

The legal regulation of relations with non-Muslims in the Ottoman Empire was implemented through specific legal acts, as well as through legal institutions, special taxes, and other regulatory mechanisms. This paper examines the principal legal acts governing relations between Muslims and non-Muslims, as well as relations among non-Muslim communities themselves. Particular attention is given to the role of the Medina Charter in laying the foundations for the establishment of an ethnically and religiously pluralistic state. The study notes that classical sources of Islamic law demonstrate a relatively tolerant approach toward non-Muslim subjects. It further analyzes the *Gülhane Hatt-ı Şerif* and the *Hatt-ı Hümayun* as documents that legally reinforced the autonomy of non-Muslim religious communities

and established the obligation of the state to protect the life, honor, and property of all subjects of the Ottoman Empire, as well as their equality before the law regardless of religion. The Constitution of the Ottoman Empire of 1876 is examined in the context of attitudes toward non-Muslims and as a manifestation of legal and political compromise. The study also reviews the taxes “Jizya” and “Isfenci”, as well as the practice of “Devshirme”, as elements of the fiscal and administrative system applied to non-Muslim populations, together with certain regulations concerning their dress and lifestyle. The paper demonstrates that, despite the declared goals contained in the aforementioned legal acts, these measures primarily served to strengthen the authority of the Ottoman state and often placed non-Muslims in an unequal position compared with Muslims, which was reflected in the religious, political, social, and economic spheres.

Keywords: Medina Charter; Gülhane Hatt-ı Şerif; Hatt-ı Hümayun; Constitution of the Ottoman Empire of 1876; Statute of the Province of Rumelia; Jizya; Isfenci; Devshirme.

Introduction

The Ottoman Empire was characterized by a distinctive model of governance within a complex multi-ethnic and multi-religious society. A significant portion of the empire’s population consisted of non-Muslims, and their integration into the state system, as well as the definition of their rights and obligations, constituted one of the major challenges to the stability of the empire.

The legal regulation of these relations was carried out through various legislative acts and institutional mechanisms. This paper examines the principal legal acts regulating relations between Muslims and non-Muslims, as well as relations among non-Muslim commu-

ities themselves. Particular attention is given to the role of the "Treaty of Medina" as a foundational document for the formation of an ethnically and religiously pluralistic state, as well as to the attitudes toward non-Muslim subjects reflected in classical sources of Islamic law.

Significant changes began in the nineteenth century with the Tanzimat reforms. The "Gülhane Hatt-ı Şerif" (1839) and the "Hatt-ı Hümayun" (1856) marked the beginning of a new stage in relations with non-Muslims. These reforms strengthened, through legislation, the autonomy of non-Muslim religious communities and, at least at the declarative level, proclaimed the equality of all subjects before the law. The "Constitution of the Ottoman Empire of 1876" attempted to formalize and universalize this principle. In addition to legal acts, the study also examines the taxation system imposed on non-Muslims, including the taxes known as "Jizya" and "İsfenci", as well as the practice of "Devshirme". Furthermore, it considers the norms regulating aspects of their dress and lifestyle.

Despite the loyal attitude of the empire towards non-Muslims declared in legal acts, which was a recognition of certain moral and legal obligations, the legal policy of the Ottoman Empire served to strengthen the central government of the Ottoman Empire. As a result, non-Muslims found themselves in unequal conditions compared to Muslims.

Methods

The research is based on historical-legal, comparative-legal, formal-dogmatic, and political-legal methods. The historical-legal method was employed to analyze the dynamics of the formation and development of the legal status of non-Muslims. The comparative-legal method was used to compare the legal status of non-Muslims in the Ottoman Empire with the classical doctrine of Islamic law, as well as to conduct a comparative analysis of the legal framework before and

after the Tanzimat reforms. The formal-dogmatic method was applied to examine the normative content of legal acts, the legal constructions defining the rights and obligations of non-Muslims, and the legal nature of tax and administrative regulations. The political-legal method was used to assess the legal policy of the Ottoman Empire toward non-Muslims from both normative and socio-political perspectives.

Results

The study demonstrates that the legal policy of the Ottoman Empire toward non-Muslims was based on a multilayered and dynamic legal framework that combined classical sources of Islamic law, sultanic legislation, reform-era normative acts, as well as tax and social regulations. The research indicates that, at the declarative level, these legal instruments were intended to formalize moral and religious obligations aimed at regulating religious pluralism and protecting non-Muslim communities. In practice, however, these mechanisms largely reflected the administrative centralization of the empire. Although the Tanzimat reforms and the early stage of constitutionalism partially expanded the civil rights of non-Muslims, they failed to fundamentally alter the discriminatory character of the legal system. In many respects, this system remained oriented toward the gradual assimilation of the ethnocultural characteristics of the non-Muslim and non-Turkish populations.

Discussion

The Treaty of Medina. The earliest legal source regulating relations with non-Muslims in the Islamic political tradition – later influencing the Ottoman legal framework – was the Treaty of Medina. In 622, Muhammad, together with approximately two hundred followers, migrated from Mecca to Medina. The majority of Medina's population consisted of Jews, Arab polytheists, and Arab Muslims who had previously emigrated from Mecca; a small number of Christian

Arabs also resided in the city. These communities lived largely separately and were frequently involved in conflicts and internal wars (Galiullina & Nuriev, 2015: 187). Following his migration to Medina, Muhammad was no longer solely a preacher of faith; he assumed the role of a political leader responsible for laying the foundations of a new socio-political order and, effectively, a future state. In a society characterized by religious and ethnic diversity, it became necessary to establish an optimal framework for cooperation and peaceful coexistence among different social groups. To govern this heterogeneous community, common rules acceptable to all groups had to be introduced, allowing those incorporated into the new political order to preserve the religion and customs of their ancestors. Such rules were agreed upon in the first year of the Hijra (622) through the Treaty of Medina, concluded prior to the final compilation of the Quran. This document is sometimes described as one of the earliest constitutional agreements in human history (Kuliev & Alieva, 2012: 28). The treaty was concluded between Muslims and the Jewish tribes residing in Medina and addressed issues of peaceful coexistence and collective responsibility among nine tribes and two religious communities. Of the nine tribes mentioned in the document, eight were Jewish tribes and one was Muslim (Constitution, 2021).

The agreement consists of forty-seven articles. The first twenty-three regulate relations among Muslims, defining their rights and obligations, while the remaining twenty-four articles address the regulation of relations between Muslims and non-Muslims.

The principal significance of this document lies in its establishment of an ethnically and religiously pluralistic “common community of believers” based on a form of social contract (Lingsi, 2016: 199). Within this framework, Muslims did not impose religious conversion on local populations and respected their customs and traditions.

The treaty functioned as a normative mechanism regulating coexistence among groups differing in religion and tribal affiliation. Any violation of the agreement was regarded as an act of treachery and betrayal. The inhabitants of Medina who entered into this contract, regardless of their religious affiliation, were considered a “single community” distinct from other groups (Constitution, 2021: Art. 2).

The treaty established centralized management of defense, legislative, judicial, and executive functions (Constitution, 2021: Art. 13). At the same time, matters relating to cultural, economic, educational, health, and other aspects of civil life – including religious and personal affairs – remained within the competence of individual communities (Erdogan, 2010: 156).

The document also formally recognized the distinct identity of various ethnic and religious groups and called upon each to respect the beliefs and principles of the others. As stated in Article 25: “The Jews shall practice their religion, and the Muslims theirs.”

According to the provisions of the treaty, Muslims and non-Muslims enjoyed freedom of religion and a degree of communal autonomy. Non-Muslims, together with Muslims, were obliged to participate in the defense of the city when necessary and to share the costs of war, although they were not required to participate in religious wars conducted by Muslims (Constitution, 2021: Art. 45).

Muhammad is presented in the document as a mediator and supreme arbiter among the tribes, and warfare was prohibited without his authorization (Constitution, 2021: Art. 36).

The treaty placed religious solidarity among Muslims above traditional blood ties. While tribal identity remained relevant, it functioned primarily as a means of identifying groups within the broader political community. The document lists both Jewish and Muslim tribes but does not prioritize any language or ethnicity in the formation

of the new political community (ummah). Instead, faith served as the principal unifying factor – each group maintaining its own religious identity.

The concept of the ummah thus emerged as a new model of socio-political and socio-economic organization within Muslim society, in which distinctions based on ethnicity, caste, or social hierarchy were formally diminished in significance (Gelovani, 2024: 374).

Overall, the Treaty of Medina functioned as a legal mechanism designed to maintain cooperation and peaceful relations among the tribal and religious groups of Medina. In doing so, it laid the foundations for the development of an ethnically and religiously plural political order and represents an important historical example of legal and political compromise reflecting the realities of its time.

Non-Muslims in the Quran. Classical sources of Islamic law, from a moral and political perspective, provide justification for the permanent residence of non-Muslims within an Islamic state. Several verses of the Quran emphasize the recognition of religious diversity and promote principles of tolerance and justice. For instance, Surah 2 states: “Indeed, those who believe, and those who are Jews, Christians, and Sabians – whoever believes in Allah and the Last Day and performs righteous deeds – shall have their reward with their Lord; they shall have no fear, nor shall they grieve” (Qurani, 2:59). Another verse of the same surah proclaims the well-known principle that “there is no compulsion in religion” (Qurani, 2:257). Ottoman military law also considered it impermissible to justify war solely on the basis of a people’s unbelief or to initiate war for the purpose of forcibly imposing one’s religion upon others (Bardavelidze, 2020: 9). The Quran further emphasizes the principle of justice in relations with non-Muslims: “Allah does not forbid you from showing kindness and acting justly toward those who have not fought you because of religion

and have not driven you from your homes. Indeed, Allah loves those who act justly” (Qurani, 60:8). Similarly, the Quran addresses the People of the Book with the words: “Our God and your God is One, and to Him we submit” (Qurani, 29:45). In a broader sense, the Quran calls upon humanity to mutual understanding: “O mankind, We created you from a male and a female and made you into nations and tribes so that you may know one another” (Qurani, 49:13).

Islamic tradition also records statements attributed to the Prophet Muhammad that emphasize respect for Christians and other People of the Book. For example, Muslims are encouraged to show respect for Christians and their religious customs; it is reported that Muhammad instructed Muslims to stand when a Christian funeral procession passed by (Mahmadis, 1996: 29). He also forbade entering the houses of Christians without permission and prohibited harming them or their property, including cutting the fruit from their trees without consent (Mahmadis, 1996: 92). These and other examples are discussed in detail in the relevant literature (see Lobzhanidze, 2004; Gorgoshadze, 2006). At the same time, certain verses of the Quran reflect differing historical circumstances from the life of the Prophet of Islam and sometimes express more critical attitudes toward Jews and Christians (Qurani, 5:85; 9:31; 57:27, and others).

The Quran also provides the basis for the institution known as the **dhimmi** (Qurani, 9:10). The term **dhimmi** is an Islamic legal concept referring to communities of the “People of the Book”—such as Christians, Jews, Sabians, and Zoroastrians— who lived within medieval Muslim states while adhering to their own religions. These communities recognized Muslim political authority and paid specific taxes imposed on followers of non-Muslim faiths. In return, they were granted protection and a defined legal status within the Islamic political order. Under this arrangement, **dhimmis** were allowed to

retain their own religious beliefs and practices, although certain restrictions applied. They were guaranteed the protection of their lives and property and were granted a degree of communal autonomy and self-government. Within the Ottoman Empire, this concept formed the legal basis for regulating the status of non-Muslim populations (for more details on **dhimmis** and the millet system, see Gorgoshadze & Putkaradze, 2025: 223-228). The status of **dhimmis** varied depending on prevailing socio-political and economic conditions. The agreement that established this status was protected by Islamic law. Those who entered into such agreements through peaceful negotiations with Muslim authorities became **dhimmis**, that is, “protected people”. In general, non-Muslim populations that submitted peacefully to Muslim rule were granted this status. Some justification for the institution of **dhimmi** is derived from Quranic passages emphasizing peaceful coexistence, such as: “And if they incline toward peace, then incline toward it also, and put your trust in Allah. Indeed, He is the All-Hearing, the All-Knowing” (Qurani, 8:63).

By the eleventh century, jurists had formulated six essential and six recommended conditions governing the **dhimmi** agreement. The six essential conditions included the following: 1. Refraining from criticizing the Quran; 2. Refraining from insulting the Prophet Muhammad; 3. Avoiding defamation of Islam; 4. Not engaging in adultery with or marrying Muslim women; 5. Not attempting to convert Muslims to another religion; 6. Not supporting individuals or groups fighting against Muslims. Failure to comply with any of these essential conditions could lead to the termination of the **dhimmi** agreement.

In addition, six recommended conditions were formulated: 1. Wearing distinctive clothing differentiating them from Muslims; 2. Refraining from constructing houses higher than those of Muslims; 3. Refraining from ringing church bells or publicly reciting sacred texts

in the presence of Muslims; 4. Avoiding the public display of wine, crosses, or pigs before Muslims; 5. Conducting funerals quietly and without public display; 6. Refraining from riding thoroughbred horses or camels. Over time, these initially recommended conditions gradually became canonical requirements within Islamic legal practice (Islam, 1991:28), and additional restrictions were sometimes introduced (for details, see, **The Status**, 2025).

The agreement concluded with **dhimmis** was generally considered permanent and could only be annulled under specific circumstances: 1. If the **dhimmis** converted to Islam; 2. If Muslims lost control of a territory and it came under non-Muslim rule; 3. In the event of political upheaval in which **dhimmis** seized power (Chanturishvili, 2022: 66).

Although the Quran and other sources of Muslim law, doctrines, and treaties⁹ It is about a more or less loyal attitude towards non-Muslim subjects and in general, “the Quran contains an attempt to reconcile, unite all believers, and eliminate envy and hostility among them” (Kukava, 2000: 376). In reality, there were significant differences between Muslim and non-Muslim subjects. Islam was the dominant religion in the Ottoman Empire and therefore had the highest legal status, with other religions being secondary. The Ottomans considered non-Muslim peoples as foreigners. This suggests that Islamic norms allowed for tolerance “towards the wicked, but did not consider them equal to Muslims” (Svanidze, 2007: 139).

The Gülhane Hatt-ı Şerif. For a long time, the autonomy of non-Muslim religious communities within the Ottoman Empire was not formally reinforced through legislative measures. The first norma-

⁹ For example, see the treaty of Caliph Umar (634-644) with the Holy City of Jerusalem (Japaridze, 2018: 150-153). According to some authors, Georgians are also mentioned in this treaty (Stefanadze, 2002: 335-382).

tive consolidation of the rights of non-Muslims occurred during the Tanzimat period in the nineteenth century. This period marked the beginning of significant legal reforms and the initial reception of Western European legal principles within the Ottoman legal system. In 1839, a supreme imperial decree issued by the Sultan, known historically as the *Gülhane Hatt-ı Şerif* (the Noble Edict of *Gülhane*), proclaimed the principle of the protection of life, honor, and property for all subjects of the empire, regardless of religious affiliation. The decree also formally declared the principle of equality before the law for all subjects of the Ottoman state (Morgun).

However, the *Gülhane Hatt-ı Şerif* of 1839 did not immediately lead to substantial legal or institutional changes within the empire. Consequently, in 1856 a new reform document, the *Hatt-ı Hümayun*, was adopted in order to further advance and formalize the principles proclaimed in the earlier decree.

Hatt-ı Hümayun. The imperial decree of 1856, known as the *Hatt-ı Hümayun*, expanded and further specified the provisions introduced by the reforms of 1839. This document proclaimed the principle of religious freedom and strengthened the autonomy of non-Muslim religious communities in matters of internal administration. According to the decree, all religious communities were granted the right to establish and operate educational institutions, provided that these institutions functioned under the supervision of the imperial authorities. In regions where only representatives of a single religious denomination resided, members of that community were allowed to practice their religion freely and publicly, without restrictions (Hattı, 2013: Art. 7).

In cities, towns, and villages where the population adhered to the same religion, previously existing restrictions on the restoration of non-Muslim religious buildings, schools, and cemeteries were abo-

lished. These institutions could be restored to their original state. However, the construction of new religious buildings required the approval of the Sultan (Hattı, 2013: Art. 6).

The decree also prohibited the use of discriminatory or offensive language directed at individuals on the basis of religion, language, or ethnic origin. It declared that any assertion that representatives of a particular religion, language, or race were inferior to others should be legally prohibited, both in the actions of private individuals and in the conduct of government authorities (Hattı, 2013: Art. 8).

Mixed courts were established to adjudicate disputes between Muslims and non-Muslims (Hatt-ı Hümayun, 2013: Art. 12). The decree also proclaimed the principle of tax equality between Muslim and non-Muslim subjects (Hattı, 2013: Art. 16). In this regard, the **Hatt-ı Hümayun** sought to formalize the equal legal status of all subjects of the Ottoman Empire, regardless of religious affiliation. Non-Muslims were also granted the right to hold positions in state administration according to their abilities and qualifications (Hattı, 2013: Art. 10).

Furthermore, non-Muslim subjects, like Muslims, were subject to military conscription; however, they were permitted to pay a special tax in lieu of military service (Svanidze, 2007: 312). Some scholars argue that the attempt to equalize the legal rights of Muslim and non-Muslim subjects through this decree constituted a departure from the traditional principles of Ottoman law (Kireev, 2007: 51).

As noted above, the **Hatt-ı Hümayun** of 1856 represented a continuation and further development of the reforms initiated by the **Gülhane Hatt-ı Şerif** of 1839 and formed an integral part of the Tanzimat reform process. However, for a variety of political and social reasons, the provisions of the 1856 decree were not fully implemented in practice and largely remained a formal declaration of imperial intent rather than a fully realized legal reform.

The Constitution of the Ottoman Empire of 1876. The culmination of the reform process aimed at the Europeanization of the Ottoman Empire was the adoption of the Constitution of 1876. Several provisions of this constitution strengthened the legal position of religious minorities within the empire. The constitution declared that all subjects of the state, without distinction, were to be referred to as Ottomans, and that their personal freedom was inviolable and protected by law (Osmaletis, 2022: Art. 3), provided that the exercise of such freedom did not infringe upon the freedom of others (Constitution, 1876: Art. 9). While Islam was proclaimed the state religion, the constitution also guaranteed the protection and free practice of other religions and maintained the existing privileges of religious communities (Osmaletis, 2022: Art. 4). In addition, the constitution proclaimed freedom of the press, the right to establish mutual aid associations, and the equality of all subjects before the law. It also defined certain rights and duties toward the state, including equal access to public offices regardless of religion, the equal distribution of taxes, the protection of property rights, and the inviolability of residence. Furthermore, it established the principle that individuals should be tried before the competent judicial authority determined by law (Osmaletis, 2022: Art. 6).

The constitution also declared Turkish to be the official language of the state (Constitution, 1876: Art. 18). Knowledge of the Turkish language, as well as personal merit, competence, and readiness to serve the state, were established as prerequisites for election to the Ottoman Parliament and for appointment to public office (Konstitucia, 2012: Art. 68(3) and for admission to other public positions (Osmaletis, 2022: Art. 19).

In accordance with the Constitution of 1876, a bicameral National Assembly was established (Constitution, 1876: Art. 42). The up-

per chamber, the Senate, consisted of members and a chairman directly appointed by the Sultan (Constitution, 1876: Art. 60), while the lower chamber – the Chamber of Deputies – was formed through elections. This bicameral parliament began its work in 1877. Of the 32 members of the Senate, 7 were non-Muslims, while in the Chamber of Deputies 46 out of 115 members represented non-Muslim communities, including Greek, Armenian, Jewish, Bulgarian, Serbian, and Arab deputies (Skvoznikov, 2015: 11)¹⁰. The constitutional monarchy established on the basis of the 1876 Constitution proved to be short-lived. In 1878, the parliament was dissolved and the constitution was suspended. Only in 1908, thirty-three years after the suspension of the constitution and the dissolution of parliament, was it possible to restore constitutional governance in the Ottoman Empire and reconvene the parliament. Although amendments were introduced to the constitution following its restoration, these changes did not substantially affect the legal status of the non-Muslim population.

Statute of the Province of Rumelia. Despite the suspension of the constitution, the Ottoman government formally undertook to ensure equality for the religious minorities living within the empire. According to the Treaty of Berlin of 1878, the Ottoman Empire assumed obligations to grant religious minorities a certain degree of self-government and to introduce quotas for their representation in local administrative bodies, as well as in the judiciary, the police, and the gendarmerie (Treaty, 1970). In practice, however, the Ottoman authorities were reluctant to implement the provisions of the Treaty of Berlin. In 1880, European powers decided to assess the extent to which the promised reforms had been implemented. In response, the

¹⁰ According to some researchers, there were 21 Muslim and 5 non-Muslim deputies in the Senate, while in the lower house there were 71 Muslims, 44 Christians and 4 Jews (Kalandarishvili, 2024: 57).

Ottoman government drafted a reform program known as the Statute of the Province of Rumelia. This project envisaged administrative reforms and measures intended to regulate the position of religious minorities in the region. However, the statute was ultimately not approved by the Sultan and therefore never entered into force (Skvoznikov, 2015: 12).

Taxes and Dress as Instruments of Regulation of Non-Muslim Communities. Taxes imposed on non-Muslim populations, as well as regulations concerning their dress, constituted important mechanisms through which the Ottoman authorities regulated relations with non-Muslim subjects. These measures are often interpreted in the historiography as indicators of the subordinate legal and social status of non-Muslims within the empire. Despite the fact that many non-Muslim communities were indigenous inhabitants of territories incorporated into the Ottoman Empire, they were frequently subjected to specific fiscal obligations and social restrictions that distinguished them from the Muslim population. As a result, they were not always regarded as fully equal members of the political community, and their religious difference often entailed additional legal and social burdens (Rudi & Yaman, 2020: 217). Let us touch on some of these taxes and dress codes.

Jizya. Jizya was a compulsory poll tax imposed on non-Muslim subjects within Islamic states. The concept is referenced in the Quran, where it is stated: “Fight those among the People of the Book who do not believe in Allah and the Last Day and who do not forbid what Allah and His Messenger have forbidden, and who do not embrace the religion of truth, until they pay the jizya with their own hands, while they are subdued” (Qurani, 9:29). The payment of jizya defined the legal status of non-Muslims within the Islamic political order and was associated with the guarantee of protection for their life and

property. The tax was generally imposed on male non-Muslims of working age, typically between 14 and 75 years old – although certain categories, such as the elderly, the disabled, the poor, and slaves, were exempt from payment (Ori osmaluri, 2024: 19). From the early period of the formation of the Muslim state, jizya acquired legal significance as a tax connected with the protection and preservation of the lives and property of non-Muslim subjects (Lobzhanidze, 2006: 560; Islami, 1999: 225). In return for paying this tax, non-Muslims were granted the status of protected subjects within the Islamic state. In the event that a non-Muslim converted to Islam, the obligation to pay jizya was abolished. In this respect, some scholars interpret the tax not only as a fiscal obligation but also as a legal mechanism that reinforced the distinction between Muslim and non-Muslim populations within the Islamic legal system.

Jizya. Jizya is a compulsory poll tax imposed on non-Muslims. It is also mentioned in the Quran, where we read: “Fight those among those who have been given the Book who do not believe in Allah and the Last Day, and do not forbid what Allah and His Messenger have forbidden, and do not accept the religion in truth, until they pay the Jizya with their own hands, while they are being humiliated” (Qurani, 2006: Surah 9, verse 29). Jizya establishes the legal status of a non-Muslim, protects and ensures the inviolability of the life and property of the non-Muslim who pays this tax. Jizya is imposed on males between the ages of 14 and 75 (Ori osmaluri, 2024: 19), except for the very elderly, the disabled, the needy, and slaves. “Jizya” acquired legal significance since the formation of the Muslim state and was considered as a tax paid for the redemption, protection, preservation (Lobzhanidze, 2006: 560) and protection (Islami, 1999: 225) of the lives of non-Muslims. In the case of accepting Islam, a non-Muslim was exempted from Jizya, which means that it was a fine imposed for not

recognizing Islam and a kind of coercion to reject one's own religion and recognize Islam.

According to the last sentence of the 29th verse of the 9th chapter of the Quran mentioned above, this tax was to be paid by the non-Muslim in a submissive/humiliating manner. Indeed, the process of collecting the *jizya* was an expression of the humiliation of non-Muslims, their inferiority, and their contemptuous attitude towards them: A non-Muslim paying the *jizya* would hand the tax with an outstretched hand to the tax collector, who was sitting on a raised throne, so that his hand would not be below the payer's hand. After collecting the tax, the payer would be hit in the head with a fist and driven away with a *mujlugun* (Adjaris, 2011: 26). There were cases when the *zimi* were given a *birka* (a signet ring) around their necks, confirming the payment of the tax, and a ring would be placed on their hand (Gelovani, 2024: 643).

Isfenci. *Isfenci* (often rendered as *İспенçe* in Ottoman sources) was a land tax imposed on plots cultivated by non-Muslim subjects in the Ottoman Empire (Ori osmaluri, 2024: 20). This tax was primarily levied on the non-Muslim rural population engaged in agricultural activities. A comparable tax, known as *benak*, was imposed on Muslim landholders. However, the Ottoman taxation system applied different criteria when assessing taxes on Muslim and non-Muslim landowners. In the case of Christian landholders, the assessment of the *isfenci* tax did not generally take into account the size of the landholding or the fertility of the soil. By contrast, when taxes were levied on Muslim landowners, both the size and the productivity of the land were considered. Furthermore, in the taxation of Muslim landholders, factors such as family status could influence the tax assessment, whereas similar considerations were not applied to Christian landowners (Shengelia, 1962: 127). As a result, the amount of tax differed: Muslim lan-

dholders paid between 18 and 22 akçe, while Christian landholders were required to pay approximately 25 akçe (Adjaris, 2011: 35).

Devshirme. Devshirme was a system of recruitment used in the Ottoman Empire, under which boys from Christian communities were periodically conscripted for service to the state. According to this system, approximately every fourth or fifth year, Christian families were required to provide a proportion of male children, typically one out of every five boys between the ages of 8 and 18, to the Ottoman authorities (Islami, 1999: 52). These boys were subsequently placed in the service of the Ottoman state and received training for civil or military roles, particularly within the administrative and military institutions connected to the Sultan's court (Skvoznikov, 2015: 6).

Bastina. Following the Ottoman conquest of Rumelia, local Christian populations were granted a form of land tenure known as bastina. A bastina consisted of plots of land, gardens, and houses that could be inherited within a family. However, unlike Muslim landholders, the holders of bastina did not possess the right to sell, alienate, or exchange this property, since the land itself remained the property of the state. This form of land tenure also existed in the Georgian provinces of the Ottoman Empire. In particular, bastina lands were present in the territory of Chaneti. The local population in this region belonged to the flock of the Greek Orthodox Church, and therefore the same legal regulations that applied to other Greek-inhabited territories of the Ottoman Empire were also implemented there (Ori osmaluri, 2024: 17, 547).

Clothing Regulations. Another aspect of relations between the Ottoman authorities and non-Muslim populations concerned regulations governing clothing. The dress of non-Muslims was regulated through special firmans (imperial decrees) issued by the Sultan and thus fell within the sphere of both administrative and religious regu-

lation. These decrees specified the types of clothing that Christians, Jews, and members of other non-Muslim communities were permitted or required to wear. At different historical periods, various restrictions were imposed on the dress of non-Muslims, often intended to distinguish them visually from the Muslim population.

According to the conditions established for **dhimmis**, they were required to distinguish themselves from Muslims in their clothing, head coverings, footwear, and even in the manner of grooming their hair. They were expected to wear distinctive garments and, in many cases, a special belt or girdle that marked their status (The Status, 2025). Regulations often prescribed specific colors and types of clothing for different non-Muslim communities. In many instances, their clothing was required to be predominantly dark. Christians were required to wear colorful head coverings and red or yellow shoes, while Jewish communities were required to wear garments in black or purple and black shoes. Non-Muslims were also prohibited from wearing expensive fabrics such as silk or fur and from displaying other forms of luxury (Polovinka, 2019). Head coverings also served as visible markers of religious affiliation. Non-Muslims were required to wear a hat (**chachi**) of a designated color rather than a turban, which was traditionally associated with Muslim dress (Svanidze, 1999: 184). Historical sources also indicate that earlier regulations, including those attributed to the ninth century, required **dhimmis** to wear specific identifying garments, such as a yellow hooded cloak and a special leather belt or girdle. Additional restrictions included riding on saddles with wooden stirrups, and in some cases women from **dhimmi** communities were required to wear yellow cloaks when appearing in public (Gelovani, 2024: 270-271) and so on.

Conclusions

The Ottoman Empire, throughout its existence, paid great attention to relations with the non-Muslim population, using a number of legal levers for this purpose: adopting new legal acts based on classical sources of Islamic law ("The Treaty of Medina", "The Quran", etc.), ("The Hati-Sherif of Gulhane", "Hati Humayun", "The Constitution of the Ottoman Empire of 1876", "The Statute of the Province of Rumelia", etc.); creating tribal institutions ("Dhimmi", "Millet system"); imposing special taxes and beggars for non-Muslims ("Jizya", "Isfenji", "Devshirme", etc.); establishing a special style of dress for non-Muslims, etc.

Although the declared purpose of many of these legal acts and institutions was grounded in principles reflected in the hadith attributed to Caliph Ali, according to which non-Muslims accepted Muslim authority in return for the protection of their lives and property (Khapchaev, 2010) the practical implementation of these measures did not always result in the full realization of equal civil rights for all subjects of the empire regardless of religious affiliation. While the legal, political, and theological discourse often acknowledged certain moral and legal obligations toward non-Muslims and formally sought to mitigate discrimination, these measures in practice frequently contributed to strengthening the authority of the Ottoman state while maintaining the unequal position of non-Muslims in comparison with Muslims. This inequality was reflected in both political and socio-economic spheres, including limitations related to land ownership, the regulation of social relations under both Sharia and secular law, and the imposition of heavier fiscal obligations on non-Muslim communities (Shashikadze & Karalidze, 2020: 103), among other factors.

Religious and ethnic minorities were at times subjected to persecution that involved significant violations of the norms formally

prescribed by Islamic law. A notable example is provided by the experience of the Georgian population within the Ottoman Empire. The case of Georgian Christians demonstrates that, despite the formally declared tolerance toward “infidels,” the rights of certain religious minorities were not always effectively protected in practice. In particular, the Orthodox Church, to which most Georgians belonged, was administratively classified within the Ottoman system as part of the Greek (Orthodox) Church. Due to a number of historical and political factors, the Ottoman authorities often adopted a stricter policy toward this ecclesiastical structure (Shashikadze & Karalidze, 2020: 103). Moreover, the Georgian population of the conquered provinces of southern Georgia was subordinated to the Armenian-Gregorian Patriarchate established in Constantinople (Lomsadze, 1979: 25). Evidence of the complex religious situation of Georgian Christians under Ottoman rule can also be seen in the phenomenon of so-called “hidden Christianity.” This institution emerged among Georgian Christians living under Ottoman domination as a means of preserving their religious identity and practicing Orthodox Christianity in circumstances characterized by the predominance of Islamic political authority (Chokharadze, 2020: 245–255; Kazbegi, 1995: 146–147).

The Ottoman tax system, grounded in the principles of Sharia as well as in the discretionary authority of the Sultan, often produced a dual structure of fiscal obligations. Special taxes imposed on non-Muslims, particularly **jizya**, together with the disproportionate burden of certain general taxes, reinforced the subordinate legal and social position of non-Muslim communities. In addition, practices such as unilateral violations of the **dhimmi** agreements, episodes of forced Islamization, and the destruction of churches and monasteries or their conversion into mosques created a social and political environment in which non-Muslims frequently found it difficult to perceive the-

mselves as fully equal members of the imperial community. Within this context, the role of Islam became increasingly significant in the formation of Ottoman, later Turkish, political and cultural identity (Bakuradze, 2020: 4).

Although the Tanzimat reforms and the Constitution of 1876 partially expanded the legal rights of non-Muslims, they did not eliminate the fundamental inequality that persisted between Muslim and non-Muslim subjects. Ultimately, the legal policy of the Ottoman Empire, despite certain measures reflecting a degree of tolerance, exhibited an assimilationist tendency. The gradual weakening of the ethnocultural distinctiveness of non-Muslim populations, apart from some relatively privileged communities such as Greeks, Jews, and Armenians, as well as of non-Turkish Muslim groups, formed part of a broader policy aimed at integrating diverse populations into a unified Ottoman, and later Turkish, political identity. Consequently, many legal sources and institutions that formally sought to regulate and protect the status of non-Muslims simultaneously served the broader interests of the empire and contributed to the gradual assimilation of non-Turkish peoples.

References:

Adjara. (2011). Extensive and Short Notebooks of the Adjara Livy. (Ottoman text, translation, research, comments and photocopies prepared for publication by Zaza Shashikadze and Mirian Makharadze). Tbilisi. (In Georgian).

Bakuradze, S. (2020). From the Ottoman Milletus System to Modern Turkish Identity. <https://regional-dialogue.com/wpcontent/uploads/2020/04/%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%97%E1%83%98%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%9C%E1%>

- 83%94%E1%83%A0%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%98-%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%97%E1% A 3%E1%83%A0%E1%8 3%A 5%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%98%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%A 2%E1%83 %9D%E1%83%91%E1%83%90.pdf. Tbilisi. (In Georgian).
- Bardavelidze, N.** (2020). Islamic Military Law. *Methods of Law*, (4). Tbilisi. (In Georgian).
- Gachechiladze, R.** (2018). *The Middle East* (Vol. 1). Tbilisi. (In Georgian).
- Gelovani, N.** (2024). *Sharia: History, Dogmatics, Law*. Tbilisi. (In Georgian).
- Gorgoshadze, M.** (2006). Christ, Christianity and Christians in the Quran. *Religion*, (10–12). Tbilisi. (In Georgian).
- Islam.** (1999). *Islam: Encyclopedic Reference*. Tbilisi. (In Georgian).
- Kalandarishvili, S.** (2024). The reign of Abdulhamid II in 1876–1878. *Herald of Oriental Studies*, 7(2). <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/issue/view/933/456> (In Georgian).
- Kukava, T.** (2000). Some Issues of the Relationship of Islam to Christianity. *Philosophical Explorations*, (4). Tbilisi. (In Georgian).
- Lings, M.** (2016). *The Life of Muhammad*. Istanbul: Erkam Yayınları.
- Lobzhanidze, G.** (2004). The Quran and Christianity. *Sjani*, (5). Tbilisi. (In Georgian).
- Lobzhanidze, G.** (2006). Explanations of the Quran. See, *Quran* (translated from Arabic, with an introductory letter and explanations by Giorgi Lobzhanidze). Tbilisi. (In Georgian).
- Lomsadze, Sh.** (1979). *From the History of Late Medieval Georgia* (Akhaltsikhe Chronicles). Tbilisi. (In Georgian).
- Mahmadi.** (1996). *Mahmadi's Exhortations*. Tbilisi. (In Georgian).

- Two Ottomans.** (2024). Two Ottoman books about Batumi. (Translated from Turkish, introduction, research and comments added by Zaza Shashikadze). Tbilisi. (In Georgian).
- Ottoman.** (2022). Ottoman Constitution of 1876. Justice, (1). Tbilisi. (In Georgian).
- Svanidze, M.** (2007). History of Turkey (1299-2000), Tbilisi. (In Georgian).
- Svanidze, M.** (1999). History of the Ottoman Empire XIV- XVI centuries., Tbilisi. (In Georgian).
- Stepanadze, M.** (2002). The Status of Georgians in the Holy Land According to the Actinames of the 7th Century. Georgian Diplomacy, (9). Tbilisi. (In Georgian).
- Kazbegi, G.** (1995). Three Months in Turkish Georgia. Batumi: Adjara. (In Georgian).
- Quran.** (2006). Quran (translated from Arabic, with an introductory letter and explanations by Giorgi Lobzhanidze). Tbilisi. (In Georgian).
- Shashikadze, Z., & Karalidze, J.** (2020). From the history of Tao. See, Tao. Batumi. (In Georgian).
- Shengelia, N.** (1962). Taxes and Tax System in the 16th Century Ottoman Empire. Proceedings of the Iv. Javakhishvili Institute of History, 6(2). Tbilisi. (In Georgian).
- Chokharadze, M.** (2020). Oral Histories of Crypto-Christianity in the Chorokhi Basin. Yearbook, 12. Kutaisi. https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/371091/5/Weliwdeuli_2020_N12.pdf (In Georgian).
- Chanturishvili, P.** (2022). The Status of Christians in Early Islam (Arabic Deeds of Protection). Dissertation submitted for the academic degree of Doctor of History (Ph.D. in History), Tbilisi. (In Georgian).
- Japaridze, G.** (2018). Georgian settlements and monastic communities in the Holy Land in the 11th–18th centuries. Tbilisi. (In Georgian).
- Bayir, D.** (2012). Minorities and nationalism in Turkish law. London.

- Constitution**, (2021). Constitution of Medina. <https://f.hubspotusercontent10.net/hubfs/4713562/Website-Paper-PDFs/Medina%20Paper-Final.pdf>
- Constitution**, (1876). The Ottoman Constitution. <https://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2019/04/The-Ottoman-Constitution-1876.pdf>
- Gorgoshadze, M., & Putkaradze, N.** (2025). “Dhimmi” and “Millet System” as institutions of legal regulation of non-Muslims in the Ottoman Empire. *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, 19(3). <http://science.org.ge/bnas/vol-19-3.html>
- Hatti**, (2013). Hatti-humayoun de 1856 (1856). <https://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1856.htm>
- Rudi, R., & Yaman, S.** (2020). The rights of non-Muslims in an Islamic state. <https://riset-iaid.net/index.php/istinbath/article/view/28>
- The Status**. (2025). The Status of Non-Muslims Under Muslim Rule <https://sourcebooks.fordham.edu/source/pact-umar.asp>
- Treaty**, (1970). Treaty of Berlin between Great Britain, Austria-Hungary, France, Germany, Italy, Russia and Turkey (1878, July 13). https://ecf.org.il/media_items/1489
- Galiullina, S., & Nureyev, B.** (2015). The Medina Agreement (622) as one of the most important normative documents of Muslim law. *Bulletin of KSU named after N. A. Nekrasov*, (6). Kostr oma. <https://cyberleninka.ru/article/n/medinskoe-soglashenie-622-g-kak-odin-iz-vazhneyshih-normativnyh-dokumentov-musulmanskogo-prava> (In Russian).
- Islam**. (1991). *Islam: Encyclopedic Dictionary*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Kartashyan, A. Z.** (2013). Some aspects of the formation of the millet system in the Ottoman Empire. *Bulletin of Saint - Petersburg University*, (4). Saint - Petersburg. <https://cyberleninka.ru/article/n/neko>

- torye-aspekty-formirovaniya-sistemy-milletov-v-osmanskoy-imperii (In Russian).
- Kireev, N.** (2007). History of Turkey. XX century. Moscow. <https://book.ivran.ru/f/kireev-ng-istoriya-turcii-xx-vek-2007.pdf> (In Russian).
- Konstitucia.** (2012). Konstitucia Ottomanskoi imperii 1876 g. <https://worldconstitutions.ru/?p=565>
- Kuliev, I. O., & Alieva, M. G.** (2012). Tolerance in Islam. Law and matrimony, (1). <https://www.pravoisuspilstvo.org.ua/archive/201212012/06.pdf> (In Russian).
- Morgun, O.** (n.d.). The First Period of Tanzimat: Traditional Society and Reforms. <https://core.ac.uk/reader/46586430> (In Russian).
- Polovinka, L.** (2019). How They Dressed in the Ottoman Empire, <https://dzen.ru/a/XFXqwgmxhwCtEtAd> (In Russian).
- Skvoznikov, A. N.** (2015). Legal status of non-Muslim subjects in the Ottoman Empire in the 16th–19th centuries. Bulletin of the Samara Humanitarian Academy. Law Series, 1–2(17). Samara. <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoe-polozhenie-nemusulmanskikh-poddannyh-v-osmanskoy-imperii-v-xvi-xix-vv/viewer> (In Russian).
- Khapchaev, S. T.** (2010). Legal status of non-Muslims in the Islamic state. Law and education. (2). Moscow. (In Russian).
- Erdogan, O.** (2010). Formation of a Culture of Interreligious Dialogue in the History of Islam (the Medina Agreement). Power, (4). Moscow. (In Russian).



არამუსლიმთა ურთიერთობების სამართლებრივი
რეგულირების ზოგიერთი წყარო ოსმალეთის იმპერიაში

მურმან გორგოშაძე

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო

უნივერსიტეტის პროფესორი

საქართველო, ბათუმი, რუსთაველის/ნინოშვილის ქ. 32/35

+995551205556. murman.gorgoshadze@bsu.edu.ge

ORCID: 0000-0001-7794-3179

აბსტრაქტი

ოსმალეთის იმპერიაში არამუსლიმებთან ურთიერთობების სამართლებრივი რეგულირება ხორციელდებოდა, როგორც კონკრეტული სამართლებრივი აქტების, ისე სამართლებრივი ინსტიტუტების, სპეციალური გადასახადებისა და სხვა მექანიზმების მეშვეობით. ნაშრომში შესწავლილია არამუსლიმებთან და არამუსლიმთა შორის ურთიერთობების მარეგულირებელი ძირითადი სამართლებრივი აქტები. გაანალიზებულია „მედინის ხელშეკრულების“ როლი ეთნიკურად და რელიგიურად პლურალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების საფუძვლების მომზადებაში. აღნიშნულია მუსლიმური სამართლის კლასიკურ წყაროებში არამუსლიმი ქვეშევრდომების მიმართ მეტნაკლებად ლოიალური დამოკიდებულების არსებობა. გაშუქებულია „გუ-

ლჰანეს ჰატი-შერიფი“ და „ჰატი ჰუმაიუნები“, როგორც დოკუმენტები, რომლებმაც კანონმდებლობით განამტკიცეს არამუსლიმთა სარწმუნოებრივი გაერთიანებების ავტონომიურობა და სარწმუნოების მიუხედავად, ოსმალეთის იმპერიის ყველა ქვეშევრდომის სიცოცხლის, ღირსებისა და ქონების დაცვის, ასევე კანონის წინაშე გათანაბრების ვალდებულება. განხილულია „1876 წლის ოსმალეთის იმპერიის კონსტიტუცია“ არამუსლიმებთან დამოკიდებულებისა და სამართლებრივ-პოლიტიკური კომპრომისის კონტექსტში. მიმოხილულია „ჯიზიე“, „ისფენჯი“ და „დევირმე“, როგორც არამუსლიმთა მიმართ დადგენილი საგადასახადო სისტემის ელემენტები, აგრეთვე მათი ჩაცმულობისა და ყოფის თავისებურებები. ნაჩვენებია, რომ მიუხედავად აღნიშნულ სამართლებრივ აქტებში დეკლარირებული მიზნებისა, ისინი უპირველესად ოსმალეთის იმპერიის მმართველობის განმტკიცებას ემსახურებოდნენ და არამუსლიმებს მუსლიმებთან შედარებით არათანაბარ პირობებში აყენებდნენ, რაც აისახებოდა კიდევ რელიგიურ, პოლიტიკურ, სოციალურ თუ ეკონომიკურ სფეროებში.

საკვანძო სიტყვები: „მედინის ხელშეკრულება“, „გულჰანეს ჰატი-შერიფი“, „ჰატი ჰუმაიუნები“, „1876 წლის ოსმალეთის იმპერიის კონსტიტუცია“, „რუმელიის ვილაეთის წესდება“, „ჯიზიე“, „ისფენჯი“, „დევირმე“.

შესავალი

ოსმალეთის იმპერია გამოირჩეოდა რთული მრავალეთნიკური და მრავალრელიგიური სოციუმის მართვის უნიკალური მოდელით. იმპერიის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს არამუსლიმები შეადგენდნენ, რომელთა ინტეგრაცია სახელმწიფო

სისტემაში, მათი უფლებებისა და მოვალეობების განსაზღვრა წარმოადგენდა იმპერიის სტაბილურობის ერთ-ერთ მთავარ გამოწვევას.

ამ ურთიერთობების სამართლებრივი რეგულირება ხორციელდებოდა სხვადასხვა წყაროების მეშვეობით. ნაშრომში შესწავლილია არამუსლიმთა ურთიერთობების მარეგულირებელი ძირითადი სამართლებრივი აქტები. გაანალიზებულია „მედინის ხელშეკრულების“, როგორც ეთნიკურად და რელიგიურად პლურალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების საფუძვლის როლი, ასევე მუსლიმური სამართლის კლასიკურ წყაროებში არამუსლიმი ქვეშევრდომების მიმართ დამოკიდებულების საკითხი.

კარდინალური ცვლილებები დაიწყო XIX საუკუნეში, თანზიმათის რეფორმებით. „გულჰანეს ჰატი-შერიფმა“ (1839) და „ჰატი ჰუმაიუნებმა“ (1856) ახალ ეტაპს ჩაუყარეს საფუძველი არამუსლიმებთან ურთიერთობებს, მათ კანონმდებლობით განამტკიცეს არამუსლიმთა სარწმუნოებრივი გაერთიანებების ავტონომიურობა და, დეკლარაციულ დონეზე მაინც, გამოაცხადეს ყველა ქვეშევრდომის გათანაბრება კანონის წინაშე. „1876 წლის ოსმალეთის იმპერიის კონსტიტუცია“ ცდილობდა ამ პრინციპის საყოველთაოდ გამოცხადებას. ნაშრომში სამართლებრივ აქტებთან ერთად, ასევე მიმოხილულია არამუსლიმთა მიმართ დადგენილი საგადასახადო სისტემები – „ჯიზიე“, „ისფენჯი“ და „დევირმე“, აგრეთვე მათი ჩაცმულობისა და ყოფის მარეგულირებელი ნორმები.

იმპერიის მხრიდან არამუსლიმთა მიმართ სამართლებრივ აქტებში დეკლარირებული ლოიალური დამოკიდებულების მიუხედავად, რაც გარკვეული მორალურ-სამართლებრივი ვალდებულებების აღიარება იყო, ოსმალეთის იმპერიის სამართლებრივი პოლიტიკა ოსმალეთის იმპერიის ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცებას ემსახურებოდა. რის შედეგადაც, არამუს-

ლიმები მუსლიმებთან შედარებით არათანაბარ პირობებში აღმოჩნდნენ.

მეთოდები

კვლევა ეფუძნება ისტორიულ-სამართლებრივ, შედარებით-სამართლებრივ, ფორმალურ-დოგმატურ და პოლიტიკურ-სამართლებრივ მეთოდებს. ისტორიულ-სამართლებრივი მეთოდი გამოყენებულია არამუსლიმთა სამართლებრივი სტატუსის ჩამოყალიბებისა და განვითარების დინამიკის გასაანალიზებლად; შედარებით-სამართლებრივი მეთოდით განხორციელდა ოსმალეთის არამუსლიმთა სამართლებრივი სტატუსის შედარება ისლამის კლასიკურ დოქტრინასთან, ასევე, თანზიმთამდე და თანზიმთის შემდგომი ეტაპების შედარებითი ანალიზი; ფორმალურ-დოგმატური მეთოდით გამოკვლეულია სამართლებრივი აქტების ნორმატიული შინაარსი, არამუსლიმთა უფლებებისა და მოვალეობების სამართლებრივი კონსტრუქციები, საგადასახადო და ადმინისტრაციული ნორმების სამართლებრივი ბუნება; პოლიტიკურ-სამართლებრივი მეთოდით შეფასებულია ოსმალეთის იმპერიის სამართლებრივი პოლიტიკა არამუსლიმებთან მიმართებაში როგორც ნორმატიულ, ისე სოციალურ და ღირებულებით ჭრილში.

შედეგები

კვლევამ აჩვენა, რომ ოსმალეთის იმპერიის სამართლებრივი პოლიტიკა არამუსლიმთა მიმართ ეფუძნებოდა მრავალფენოვან და დინამიკურ სამართლებრივ ჩარჩოს, რომელიც აერთიანებდა ისლამური სამართლის კლასიკურ წყაროებს, სულთნის კანონმდებლობასა და რეფორმის პერიოდის ნორმატიულ აქტებს, საგადასახადო და სოციალურ რეგულაციებს. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ აღნიშნული სამართლებრივი ინსტრუმენტები დეკლარირებულ დონეზე მიმართული იყო რელიგიური პლურალიზმის მართვისა და არამუსლიმთა დაცვის მორალურ-

სამართლებრივი ვალდებულებების ფორმალიზაციისკენ, თუმცა ეს მექანიზმები უმეტესად ემსახურებოდა იმპერიის ადმინისტრაციულ ცენტრალიზაციას. მართალია, თანზიმათის რეფორმებმა და კონსტიტუციონალიზმის საწყისმა ეტაპმა ნაწილობრივ გააფართოვა არამუსლიმთა სამართლებრივი უფლებები, მაგრამ ვერ შეცვალა მათ მიმართ სამართლებრივი სისტემის დისკრიმინაციული ბუნება, რომელიც მიმართული იყო არამუსლიმი და არათურქი მოსახლეობის ეთნოკულტურული თავისებურებების თანდათანობითი ასიმილიციისაკენ.

მსჯელობა

მედინის ხელშეკრულება. ოსმალეთის იმპერიაში არამუსლიმებთან ურთიერთობის პირველ სამართლებრივ წყაროს „მედინის ხელშეკრულება“ წარმოადგენს. 622 წელს მუჰამადი, ორასამდე მიმდევართან ერთად მექადან მედინაში გადასახლდა, რომლის მოსახლეობის უმრავლესობას ებრაელები, არაბი მრავალდემერთიანები და მექიდან უფრო ადრე გადმოსახლებული არაბი მუსლიმები შეადგენდნენ. იყვნენ აგრეთვე მცირერიცხოვანი ქრისტიანი არაბებიც. თითოეული გაერთიანება ერთმანეთისაგან განცალკევებულად ცხოვრობდა და ერთმანეთთან მუდმივი ანგარიშსწორება და შინაური ომები ჰქონდათ (Галиулина, Нуриев, 2015:187). მედინაში გადასვლის შემდეგ მუჰამადი მხოლოდ რწმენის მქადაგებელი აღარ იყო, მას უნდა უზრუნველყო ახალი ერთობის და ფაქტობრივად, მომავალი ახალი სახელმწიფოს ჩამოყალიბებისათვის საფუძვლების მომზადება, რისთვისაც, ამგვარ, დამაბულ ურთიერთობაში მყოფ პოლიკონფესიურ და პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, საჭირო გახდა, სხვადასხვა სოციალური ჯგუფების ერთმანეთთან თანამშრომლობის და მშვიდობიანი თანაცხოვრების ოპტიმალური ფორმულის გამოიხედა. ბუნებრივია, ამ მრავალფეროვანი ახალი სახელმწიფოს მოქალაქეთა სამართავად, ყველასათვის მისაღები

საერთო წესების შემოღება იყო საჭირო, ისე, რომ ამ ახალი წესრიგის ქვეშ გაერთიანებულებს შეენარჩუნებინათ თავიანთი წინაპრების რელიგია და წეს-ჩვეულებანი. ასეთ წესებზე შეთანხმება მოხერხდა, ყურანის საბოლოო შემუშავებამდე, ჰიჯრის პირველსავე წლის – 622 წლის, მედინის ხელშეკრულებით, რომელსაც ზოგჯერ კაცობრიობის პირველ კონსტიტუციასაც უწოდებენ (Кулиев, Алиева, 2012: 28). ხელშეკრულება დაიდო მუსლიმებსა და მედინაში მცხოვრებ ებრაელებს შორის. დოკუმენტი ადგენს 9 ტომისა და ორი რელიგიის ურთიერთობის, მშვიდობიანი თანაარსებობისა და კოლექტიური პასუხისმგებლობის საკითხებს. ხელშეკრულებაში დასახელებული 9 ტომიდან 8 ებრაული ტომია, ერთი მუსლიმური (Constitution, 2021).

ეს ხელშეკრულება 47 მუხლისაგან შედგება, მათგან პირველი 23 მუხლი არეგულირებს მუსლიმთა შორის ურთიერთობებს, მათ უფლებებსა და მოვალეობებს. დანარჩენი 24 მუხლი ეხება მუსლიმებისა და არამუსლიმების ურთიერთობების რეგულირების საკითხებს.

ამ დოკუმენტის მთავარი ღირსება ისაა, რომ იგი სოციალური ხელშეკრულების საფუძველზე ქმნის ეთნიკურად და რელიგიურად პლურალისტულ „მორწმუნეთა საერთო საზოგადოებას“ (ლინგსი, 2016: 199), რომელშიც მუსლიმები, ადგილობრივების რელიგიას, მათ წეს-ჩვეულებებს არ ცვლიან. ხელშეკრულება წარმოადგენს რელიგიურად და ტომობრივად განსხვავებული ხალხის თანაცხოვრების ნორმატიულ რეგულატორს. ნებისმიერი გადახრა ამ ხელშეკრულებიდან ითვლებოდა ვერაგობად და ღალატად. ამ ხელშეკრულებაზე ხელის მომწერი მედინის მოსახლეობა, მათი სარწმუნოების მიუხედავად, მედინის სხვა ადამიანებისაგან განსხვავებულ „ერთიან ერთობად“ ითვლებოდნენ (Constitution, 2021: მუხლი 2).

თავდაცვის, საკანონმდებლო, სასამართლო, აღმასრულებელი ფუნქციები ცენტრალური გზით იმართებოდა და იგი არ იყო დამოკიდებული ინდივიდის ინიციატივაზე (Constitution, 2021: მუხლი 13). ხოლო კულტურული, ეკონომიკური, საგანმანათლებლო, ჯანმრთელობის და სხვა სახის სამოქალაქო მათ შორის რელიგიური და ინდივიდის ცხოვრების თვით ცალკეული ერთობების მიერ წყდებოდა (Эрдоган, 2010: 156).

ამ ხელშეკრულებამ იურიდიულად განამტკიცა სხვადასხვა ეთნიკური და რელიგიური ჯგუფების მიერ, ერთმანეთის, როგორც განსხვავებულების აუცილებელი აღქმა და მოუწოდა თითოეულ ჯგუფს სხვისი შეხედულებებისა და პრინციპების პატივისცემისაკენ. „იუდეველები აღიარებენ თავიანთ სარწმუნოებას, მუსლიმები თავიანთს“, ნათქვამია 25-ე მუხლში.

ამ დოკუმენტით მუსლიმებს და არამუსლიმებს ჰქონდათ თანაბარი აღმსარებლობის თავისუფლება და ავტონომია; არამუსლიმებს მუსლიმებთან ერთად, საჭიროების შემთხვევაში, იარაღით ხელში უნდა დაეცვათ ქალაქი და გაეყოს ომის ხარჯები; არამუსლიმებს არ ჰქონდათ ვალდებულება მუსლიმებთან ერთად მიეღოთ მონაწილეობა მუსლიმთა მიერ წარმოებულ რელიგიურ ომებში (Constitution, 2021: მუხლი 45).

მუჰამადი წარმოდგენილია ტომებს შორის შუამავლად და კრძალავს ომის წარმოებას მისი ნებართვის გარეშე (Constitution, 2021: მუხლი 36).

ხელშეკრულება სარწმუნოებრივ კავშირს მუსლიმთა შორის, სისხლით ნათესაობის კავშირზე მაღლა აყენებს. ტომობრივი იდენტობა ამ ხელშეკრულებით კვლავაც მნიშვნელოვანია, ოღონდ რელიგიის შიგნით სხვადასხვა ჯგუფების აღსანიშნავად და მასში ჩამოთვლილია კიდევ, როგორც ებრაული ისე მუსლიმური ტომები, მაგრამ ახალი ერთობის (უმმას) ჩამოყალიბებისთვის არცერთ ენასა და ეთნოსს არ ეძლევა უპირატესობა და

გამაერთიანებლად რწმენა სახელდება – ებრაელთათვის თავიანთი, მუსლიმთათვის თავიანთი. უმმა გახდა მუსლიმური საზოგადოების საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სოციალ-ეკონომიკური მოწყობის ახალი მოდელი, რომლის ფარგლებში აქტუალობა დაკარგეს ისეთმა ფენომენებმა, როგორცაა ეთნიკურობა, კასტურობა, სოციალური უთანასწორობა (გელოვანი, 2024: 374).

მედინის ხელშეკრულება, მედინაში არსებულ ყველა ტომობრივ და რელიგიურ ჯგუფებს შორის თანამშრომლობისა და მშვიდობიანი ურთიერთობის შენარჩუნებას ემსახურება, რითაც ეთნიკურად და რელიგიურად პლურალური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების საფუძვლებს ქმნის და რეალობის ამსახველ სამართლებრივ-პოლიტიკური კომპრომისის ისტორიულ დოკუმენტად გვევლინება.

არამუსლიმები ყურანში. მუსლიმური სამართლის კლასიკური წყაროები, მორალურ-პოლიტიკური თვალსაზრისით, ამართლებენ არამუსლიმების მუდმივ ცხოვრებას ისლამურ სახელმწიფოში. ყურანის მე-2 სურის, 59-ე აია ამბობს „ხოლო ისინი, რომელთაც ირწმუნეს და იყვნენ იუდეველნი, ნაზარეველნი და საბიელნი, ვისაც სწამდა ალაჰი, დღე უკანასკნელი და იქმდა სიკეთეს – მათი საზღაური მათ უფალთანაა, შიში არ ექნეთ, არ ინადვლონ“, ხოლო ამავე სურის 257-ე აია მოუწოდებს „არანაირი იძულება სარწმუნოებაში“ (ყურანი, 2006: მე-2 სურა, 257-ე აია). ოსმალური სამხედრო სამართალი დაუშვებლად მიიჩნევს ადამიანთა ურწმუნოების საბაზით ომის გამართლებას და ზოგადად ომის დაწყებას საკუთარი რელიგიის სხვებისთვის ძალადობრივად თავს მოხვევის გამო (ზარდაველიძე, 2020: 9). „ალაჰი არ გიშლით, რომ მათ, ვინც არ შეგბრძოლებიათ სჯულისათვის და ვისაც არ გამოურეკიხართ თქვენი სახლ-კარიდან, ღვთისნიერად მოეპყარით და სამართლიანად მოექცით. ჭეშმარიტად, ალაჰს უყვარს სამართლიანად მომპყრობნი“ (ყურანი, 2006: მე-60 სურა,

მე-8 აია); „თქვენი ღმერთი და ჩვენი ღმერთი ერთი ღმერთია და ჩვენ მისდამი მუსლიმნი (მორჩილნი) ვართ“ (ყურანი, 2006: 29-ე სურა, 45-ე აია) მიმართავს მუჰამადი საღვთო წიგნის მქონეთ. ყურანი ზოგადად ხალხებს მოუწოდებს ურთიერთშეცნობისაკენ – „ხალხო, ჭეშმარიტად, ჩვენ შეგქმენით თქვენ მამრისა და მდედრისაგან და გაქციეთ ერებად და ტომებად, რათა შეიცნოთ ერთმანეთი“ (ყურანი, 2006: 49-ე სურა, მე-13 აია).

მუჰამადი ქრისტიანების პატივისცემას მოითხოვს მუსლიმებისაგან, იგი მათ მოუწოდებს ფეხზე წამოუდგნენ ქრისტიანის კუბოს (მაჰმადის 1996: 29) და უკრძალავს ქრისტიანთა სახლში, სახლის მფლობელთა ნებართვის გარეშე, შესვლას: „ღმერთი ნებას არ გრთავთ, რომ წიგნიანთა სახლში დაუკითხავად შეხვიდეთ, ისინი და მათი მეუღლენი შეაწუხოთ; ანდა მათ უნებართოდ მათ ხეებზე გამოსხმული ნაყოფი მოწყვიტოთ“ (მაჰმადის 1996: 92) და სხვა (დაწვრილებით იხ., ლობჟანიძე, 2004; გორგოშაძე, 2006 და სხვა). თუმცა, ყურანის სხვადასხვა აიაში, ისლამის მოციქულის ცხოვრების სხვადასხვა ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე, ქრისტიანებისა და იუდეველების შესახებ, საწინააღმდეგო აიებსაც ვხვდებით (ყურანი, 2006: სურა მე-5, 85-ე აია. სურა მე-9, 31-ე აია, სურა 57-ე, 27-ე აია და სხვა).

ყურანი იცნობს „ზიმმის“ ინსტიტუტსაც (ყურანი, 2006: მე-9 სურა, მე-10 აია). „ზიმმი“ ისლამური სამართლებრივი ტერმინია, იგი აღნიშნავდა შუა საუკუნეების მუსლიმურ ქვეყნებში უცხო სარწმუნოების აღმსარებელი „საღვთო წერილის“ მქონე მოსახლეობის (ქრიატიანები, იუდეველები, საბაელები, ზოროასტრელები) ჯგუფებს, რომლებიც დაემორჩილნენ მუსლიმებს, აღიარებდნენ მათ ხელისუფლებას, იხდიდნენ უცხო სარწმუნოების აღმსარებლებზე დაკისრებულ გადასახადებს. ამ ხელშეკრულებით ზიმმიები ინარჩუნებდნენ საკუთარ სარწმუნოებას, გარკვეული შეზღუდვებით ასრულებდნენ თავიანთ რელიგიურ

წესებს, ჰქონდათ სიცოცხლისა და ქონების ხელშეუვალობის გარანტია, სარგებლობდნენ გარკვეული თვითმმართველობით. ამ ტერმინით განისაზღვრებოდა ისლამურ ქვეყანაში მცხოვრებ არამუსლიმთა სამართლებრივი სტატუსი ოსმალეთის იმპერიაში („ზიმმისა“ და „მილეთის სისტემის“ შესახებ დაწვრილებით იხილეთ Gorgoshadze, M., & Putkaradze, N. 2025: 223-228). სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური მდგომარეობის შესაბამისად ზიმმიების სტატუსი ცვალებადი იყო. ამ ხელშეკრულებას ისლამური კანონი იცავდა. ვისთანაც ეს ხელშეკრულება ფორმდებოდა, ანუ ვინც მშვიდობიანი მოლაპარაკებებით დაემორჩილებოდა მათ, ზიმმი ხდებოდა, ხოლო ზოგადად, მშვიდობიანი მოლაპარაკებებით დამორჩილებული არამუსლიმი ქვეშევრდომები კი ზიმმიები – „მფარველობის ქვეშე მყოფი ხალხი“. ზიმმის გარკვეული დასაბუთება ყურანიდან მოდის, რომელშიც ვკითხულობთ: „და თუ მშვიდობას მოისურვებენ, შენც მშვიდობა იწეე და ალაჰი მოიმიმედე, რადგან იგია ყოვლისგამგონე, ყოვლისმეცნიერი“ (ყურანი, 2006: მე-8 სურა, 63-ე აია).

მე-11 საუკუნეში ჩამოყალიბდა ზიმმას ხელშეკრულების დადების ექვსი აუცილებელი და ექვსი სასურველი მოთხოვნა. ექვსი აუცილებელი მოთხოვნა იყო: 1. არ გაკიცხო (გაკრიტიკო) ყურანი; 2. არ დაძრახო მუჰამადი; 3. არ აძაგო მუსლიმური რელიგია; 4. არ იმრუშო და არ იქორწინო მუსლიმ ქალთან; 5. არ დაიყოლიო მუსლიმი სხვა რელიგიაზე გადასასვლელად; 6. არ მიეხმარო (მიემხრო) მუსლიმების წინააღმდეგ მებრძოლებს. ამ ექვსი პირობიდან ერთ-ერთის შეუსრულებლობაც კი იწვევდა ზიმმის ხელშეკრულების მოშლას.

ექვს სასურველ პირობას წარმოადგენდა: 1. ტანსაცმელზე მუსლიმებისაგან განმასხვავებელი ნიშნის ტარება; 2. მუსლიმთა სახლებზე მაღალი სახლების აშენებაზე უარის თქმა; 3. მუსლიმთა წინაშე სამრეკლოებში ზარის რეკვასა და წმინდა წიგნების

ხმამაღალ კითხვაზე უარის თქმა; 4. მუსლიმთა თვალწინ ღვინის სმაზე, ჯვრისა და ღორის გამოჩენაზე უარის თქმა; 5. არამუსლიმი მიცვალებულის წყნარი და შეუმჩნეველი დამარხვა; 6. ჯიშინი ცხენებითა და აქლემებით მგზავრობაზე უარის თქმა. ამ ექვსი პირობის შესრულება აუცილებელი ხდებოდა იმათთვის, ვისთანაც ხელშეკრულებით იქნებოდა გათვალისწინებული. თანდათანობით ეს „სასურველი პირობები“, კანონიკურ მოთხოვნებად იქცა (Ислам, 1991: 28) და მიემატა სხვებიც (დაწვრილებით იხ., The Status, 2025).

ზიმიმბიტან გაფორმებულ ხელშეკრულება მიიჩნეოდა მუდმივად და მხოლოდ სამ შემთხვევაში ანულირდებოდა: 1. თუ ზიმიმბიტი მიიღებდნენ ისლამს; 2. თუ მუსლიმები დაკარგავდნენ დამორჩილებულ ტერიტორიაზე კონტროლს და ის არამუსლიმთა ხელში აღმოჩნდებოდა; 3. სამხედრო გადატრიალების შემთხვევაში, თუ ძალაუფლებას ხელში ზიმიმბიტი აიღებდნენ (ჭანტურიშვილი, 2022: 66).

მიუხედავად იმისა, რომ ყურანში და მუსლიმური სამართლის სხვა წყაროებსა, დოქტრინებსა და ხელშეკრულებებში¹¹ ლაპარაკია მეტნაკლებად ლოიალური დამოკიდებულების შესახებ არამუსლიმი ქვეშევრდომების მიმართ და ზოგადად „ყურანში მოცემულია მცდელობა, შეარიგოს, გააერთიანოს ყველა მორწმუნე, მოსპოს მათ შორის შური და მტრობა“ (კუკავა, 2000: 376). რეალობაში, მუსლიმ და არამუსლიმ ქვეშევრდომებს შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებები არსებობდა. ოსმალეთის იმპერიაში გაბატონებული ადგილი ისლამს ეკავა და შესაბამისად, სამართლებრივ იერარქიაში იგი პირველ ადგილზე იყო, სხვა რელიგიები, მასთან შედარებით, მეორეხარისხოვან რელიგიებს

¹¹ მაგალითისთვის იხილეთ ხალიფა უმარის (634-644) ხელშეკრულება წმინდა ქალაქ იერუსალიმთან (ჯაფარიძე, 2018: 150-153). ამ ხელშეკრულებაში ზოგიერთი ავტორის აზრით ქართველებიცაა მოხსენიებული (სტევანაძე, 2002: 335-382)

წარმოადგენდნენ. ოსმალები არამუსლიმ ხალხებს თვლიდნენ უცხოელებად. ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ისლამის ნორმები უშვებდა შემწყნარებლობას „ურჯულოების მიმართ, მაგრამ არ თვლიდა მათ მუსლიმების თანასწორად“ (სვანიძე, 2007: 139).

„გულჰანეს ჰატი-შერიფი“. დიდი ხნის განმავლობაში არამუსლიმთა სარწმუნოებრივი გაერთიანებების ავტონომიურობა კანონმდებლობით არ იყო განმტკიცებული. არამუსლიმთა უფლებების პირველი ნორმატიული დაფიქსირება თანზიმათის პერიოდში მოხდა, მე-19 საუკუნეში. ამ დროს გადაიდგა პირველი ნაბიჯები ოსმალური სახელმწიფოს სამართლებრივ სისტემაში დასავლეთ ევროპული სამართლის რეცეფციისაკენ. 1839 წელს, სულთნის უმაღლესი ბრძანებულებით, რომელიც ისტორიაში შევიდა „გულჰანეს ჰატი-შერიფის“ სახელწოდებით, დეკლარირებული იქნა სარწმუნოების მიუხედავად, ყველა ქვეშევრდომის სიცოცხლის, ღირსების, ქონებისა და კანონის წინაშე გათანაბრების ვალდებულება (Моргун).

1839 წლის „გულჰანეს ჰატი-შერიფს“ არ მოჰყოლია არანაირი სამართლებრივი ოფიციალური ცვლილებები იმპერიაში. რის გამოც 1856 წელს მიღებული იქნა ახალი დოკუმენტი ჰატი ჰუმაიუნის სახელწოდებით.

ჰატი ჰუმაიუნი. 1856 წლის სულთნის განკარგულებამ გაართოვა 1839 წლის რეფორმებით გათვალისწინებული დებულებების სფერო და დააკონკრეტა ისინი. მოცემული დოკუმენტით გაცხადდა სარწმუნოებრივი თავისუფლება, განმტკიცდა არამუსლიმ ქვეშევრდომთა ერთობების ავტონომია საშინაო საქმეებში. ყველა რელიგიურ ერთობას მიეცა თავიანთი სასწავლო დაწესებულებების გახსნის შესაძლებლობა, იმ პირობით, რომ ისინი იმუშავებდნენ უმაღლესი ხელისუფლების მფარველობის ქვეშ. ყველა რელიგიის წარმომადგენელს, იმ ადგილებში, სადაც სხვა რელიგიური კონფესიის წარმომადგენლები არ ცხოვრო-

ბდნენ, შეეძლოთ თავისუფლად, საჯაროდ, ყოველგვარი შეზღუდვის გარეშე განეხორციელებინათ თავიანთი რელიგიური აღმსარებლობა (Hatti, 2013: მუხლი 7).

იმ ქალაქებში, დასახლებებსა და სოფლებში, სადაც ყველა ერთსა და იმავე რელიგიას აღიარებდა, მოიხსნა არამუსლიმთა საკულტო ნაგებობების, სკოლების, სასაფლაოების, პირვანდელი იერსახის დაბრუნების მიზნით შეკეთებასთან დაკავშირებული შეზღუდვები. რაც შეეხება ახლის მშენებლობას, მისი პროექტი იმპერატორის ბრძანებით უნდა დამტკიცებულიყო (Hatti, 2013: მუხლი 6).

რომელიმე რელიგიის, ენის, რასის წარმომადგენლის სხვაზე უფრო დაბალი კლასის წარმომადგენლად გამოცხადება, მათ მიმართ შეურაცხმყოფელი ტერმინის გამოყენება, როგორც კერძო პირების, ისე ხელისუფლების მხრიდან, კანონით უნდა აკრძალულიყო (Hatti, 2013: მუხლი 8).

დამკვიდრდა შერეული სასამართლოები მუსლიმთა და არამუსლიმთა შორის წარმოშობილი დავების გადასაწყვეტად (Hatti, 2013: მუხლი 12). სულთნის ეს ბრძანებულება აცხადებდა მუსლიმთა და არამუსლიმთა გადასახადების თანასწორობას (Hatti, 2013: მუხლი16), ჰატი ჰუმაიუნი ყველა მუსლიმ და არამუსლიმ ქვეშევდომებს უფლებებში ათანასწორებდა. არამუსლიმებს მიეცათ უფლება თავიანთი უნარებისა შესაძლებლობების მიხედვით დაეკავებინათ სახელმწიფო თანამდებობები (Hatti, 2013: მუხლი 10).

არამუსლიმი ქვეშევრდომნი, მუსლიმების მსგავსად ჩარიცხული იქნებოდნენ სამხედრო სამსახურში, მაგრამ მათ შეეძლოთ სამხედრო სამსახურის ნაცვლად გადაეხადათ სპეციალური გადასახადი (სვანიძე, 2007: 312). ამ დოკუმენტით, ოსმალეთის იმპერიის მუსლიმ და არამუსლიმ ქვეშევრდომთა უფლ-

ებების გათანაბრების იდეას, ზოგი მკვლევარი, ოსმალური სამართლის გარკვეულ დარღვევად მიიჩნევს (Киреев, 2007: 51).

1856 წლის ჰატი ჰუმაიუნი, როგორც აღვნიშნეთ, 1839 წლის გულჰანეს ჰატი-შერიფის გაგრძელება და თანზიმათის რეფორმების შემადგენელი ნაწილია. მიზეზთა გამო, 1856 წლის ჰატი ჰუმაიუნის მოთხოვნების სრულყოფილი რეალიზება ვერ მოხერხდა და იგი დარჩა ქვეშევრდომთა მიმართ მორიგ სამეფო დაპირებად.

1876 წლის ოსმალეთის იმპერიის კონსტიტუცია. ოსმალეთის იმპერიის ევროპეიზაციის გზაზე რეფორმების კულმინაცია იყო 1876 წლის კონსტიტუცია. ამ კონსტიტუციის არაერთი მუხლი განამტკიცებს რელიგიური უმცირესობების უფლებრივ მდგომარეობას. კონსტიტუციაში დაფიქსირდა, რომ სახელმწიფოს ყველა ქვეშევრდომი, განურჩევლად, ოტომანებად იწოდებიან და მათი პირადი თავისუფლება ხელუხლებელი და კანონით დაცულია (ოსმალეთის, 2022: მუხლი 3), იმ პირობით, რომ ამით არ მიადგება ზიანი სხვის თავისუფლებას (Constitution, 1876: მუხლი 9). კონსტიტუციამ ისლამი სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა და ამავე დროს განამტკიცა სხვა სარწმუნოების წესის აღსრულების დაცვა და ნებადართულობა, ასევე, სასულიერო საზოგადოების სარწმუნოებითი პრივილეგიებიც ძალაში დატოვა (ოსმალეთის, 2022: მუხლი 4); კონსტიტუციამ გამოაცხადა ბეჭდვის თავისუფლება; ურთიერთდამხმარებელი საზოგადოების შედგენის უფლება; ყველა ქვეშევრდომების თანასწორობა კანონის წინაშე; ერთგვარი უფლებები და ვალდებულებანი სამშობლოს წინაშე; სარწმუნოების მიუხედავად, ყველას მიღება სახელმწიფოს სხვადასხვა დაწესებულებებში; გადასახადის ერთნაირი განაწილება; საკუთრების ხელშეუხებლობა; სადგომის შეუცილებლობა; არავის არ ეკრძალება გასამართლ-

ებული იქნეს იმ მსაჯულისაგან, რომლის სამსჯავროსაც ის ეკუთვნის (ოსმალეთის, 2022: მუხლი 6).

კონსტიტუციამ ოსმალეთის ეროვნული კრების დეპუტატის არჩევისა (Конституция, 2012, მუხლი 68, პუნქტი 3) და სხვა საზოგადოებრივ თანამდებობებზე მიღების პირობად თურქული ენის, როგორც სახელმწიფოს ოფიციალური ენის ცოდნა (Constitution, 1876: მუხლი 18), მომზადებულობა, დამსახურება და უნარები გამოაცხადა (ოსმალეთის, 2022: მუხლი 19).

ამ კონსტიტუციის შესაბამისად შეიქმნა ორპალატიანი ეროვნული კრება (Constitution, 1876: მუხლი 42), რომლის ზედა პალატას სენატი წარმოადგენდა, მის თავმჯდომარეს და წევრებს უშუალოდ სულთანი ნიშნავდა (Constitution, 1876: მუხლი 60), ხოლო ქვედა, დეპუტატთა პალატა, არჩევნების საფუძველზე იქმნებოდა. 1877 წელს დაიწყო მუშაობა ამ ორპალატიანმა პარლამენტმა, რომლის სენატის 32 წევრიდან 7 არამუსლიმი იყო, ქვედა პალატის 115 წევრიდან კი 46-ს არამუსლიმი ბერძენი, სომეხი, ებრაელი, ბულგარელი, სერბი და არაბი დეპუტატი წარმოადგენდა (Сквозников, 2015: 11)¹². ამ კონსტიტუციის საფუძველზე შექმნილმა ოსმალეთის კონსტიტუციურმა მონარქიამ დიდხანს ვერ იარსება. 1878 წელს პარლამენტი დათხოვნილ იქნა და შეჩერდა 1876 წლის კონსტიტუციის მოქმედება. 1908 წელს, კონსტიტუციის გაუქმებიდან და პარლამენტის დათხოვნიდან 33 წლის შემდეგ, ოსმალეთის იმპერიაში შესაძლებელი გახდა კონსტიტუციის აღდგენა და დათხოვნილი პარლამენტის მოწვევა. კონსტიტუციაში განხორციელდა ცვლილებები, რომელიც არამუსლიმურ მოსახლეობას არ შეხებია.

¹² ზოგი მკვლევრის აზრით, სენატში 21 მუსლიმი და 5 არამუსლიმი დეპუტატი იყო, ხოლო ქვედა პალატაში 71 მუსლიმი, 44 ქრისტიანი და 4 ებრაელი (კალანდარიშვილი, 2024: 57).

რუმელიის ვილაეთის წესდება. კონსტიტუციის შეჩერების მიუხედავად ოსმალეთის იმპერიის მთავრობამ, ევროპული სახელმწიფოების წინაშე აიღო ვალდებულება უზრუნველყო თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები რელიგიური უმცირესობების ერთობებისთვის თანასწორობა. 1878 წლის ბერლინის ხელშეკრულების (Treaty, 1970) შესაბამისად ოსმალეთი ვალდებულებას დებულობდა რელიგიური უმცირესობებისთვის მიეცა გარკვეული თვითმმართველობის შესაძლებლობა და დაეწესებინა კვოტები ხელისუფლების ადგილობრივ ორგანოებში, სასამართლოში, პოლიციასა და ჟანდარმერიაში. თუმცა, ოსმალეთის ხელისუფლება არ ჩქარობდა ბერლინის ხელშეკრულებიდან გამომდინარე დათქმების შესრულებას. 1880 წელს ევროპის სახელმწიფოებმა გადაწყვიტეს შეემოწმებინათ, თუ როგორ მიმდინარეობდა შეპირებული გარდაქმნები. ოსმალეთის მთავრობამ შეიმუშავა რეფორმების პროგრამა „რუმელიას ვილაეთის წესდების“ სახელწოდებით, რომელიც შემდგომში არ იქნა დამტკიცებული სულთნის მიერ (Сквозников, 2015: 12).

გადასახადები და ჩაცმულობა, როგორც არამუსლიმებთან ურთიერთობის საშუალებანი. არამუსლიმი მოსახლეობისთვის დაწესებული გადასახადები, ასევე მათი ჩაცმულობის შესახებ რეგულაციები, წარმოადგენდა მნიშვნელოვან მექანიზმებს, რომელთა მეშვეობითაც ოსმალეთის ხელისუფლება არეგულირებდა ურთიერთობებს არამუსლიმ ქვეშევრდომებთან. ეს ზომები ოსმალეთის იმპერიაში არამუსლიმების დაქვემდებარებული სამართლებრივი და სოციალური სტატუსის მაჩვენებელია. მიუხედავად იმისა, რომ მრავალი არამუსლიმური თემი ოსმალეთის იმპერიის შემადგენლობაში შემაჯავლი ტერიტორიების მკვიდრი მაცხოვრებელი იყო, ისინი ხშირად ექვემდებარებოდნენ სპეციფიკურ ფისკალურ ვალდებულებებსა და სოციალურ შეზღუდვებს, რომლებიც მათ მუსლიმი მოსახლეობისგან განასხვავებდა.

შედეგად, ისინი ყოველთვის არ ითვლებოდნენ საზოგადოების სრულად თანასწორ წევრებად და მათი რელიგიური განსხვავებულობა ხშირად დამატებით სამართლებრივ და სოციალურ ტვირთს იწვევდა და ხელს უშლიდა მათ სახელმწიფოს სრულფასოვან მოქალაქეებად აღქმას (Rudi, R., & Yaman, S., 2020: 217). შვეეხოთ რამდენიმე ასეთ გადასახადს და ჩაცმულობის თავისებურებებს.

ჯიზიე. ჯიზიე, არამუსლიმთათვის სავალდებულო სულადობრივი გადასახადია. მას იცნობს ყურანიც, რომელშიც ვკითხულობთ: „მათგან, რომელთაც ებოძათ წიგნი, ებრძოლეთ იმათ, ვისაც არ სწამს ალაჰი და დღე უკანასკნელი, არ იკრძალავენ იმას, რაც აკრძალა ალაჰმა და მისმა მოციქულმა, და არ აღიარებენ სჯულს ჭეშმარიტებისას, ვიდრე თავისი ხელით გაიღებდნენ ჯიზიეს, იმ დროს, როცა იქნებიან დაკნინებულნი“ (ყურანი, 2006: მე-9 სურა, 29-ე აია). ჯიზიე ამტკიცებს არამუსლიმის კანონიერ სტატუსს, იცავს და უზრუნველყოფს ამ გადასახადის გადამხდელი არამუსლიმის სიცოცხლისა და საკუთრების ხელშეუხებლობას. ჯიზიე ეკისრება 14-დან 75 წლამდე მამაკაცს (ორი ოსმალური, 2024: 19), ღრმა მოხუცთა, ინვალიდთა, უპოვართა, მონათა გარდა. „ჯიზიემ“ მუსლიმური სახელმწიფოს ფორმირების პერიოდიდან მოყოლებული, იურიდიული მნიშვნელობა შეიძინა და იგი განიხილებოდა, როგორც არამუსლიმთა სიცოცხლის გამოსყიდვის, დაცვის, შენარჩუნებისა (ლობჟანიძე, 2006: 560) და მფარველობისათვის (ისლამი, 1999: 225) გაღებული გადასახადი. ისლამის მიღების შემთხვევაში, არამუსლიმი თავისუფლდებოდა ჯიზიესაგან, ეს ნიშნავს, რომ იგი ისლამის არ აღიარებისთვის დაწესებულ ჯარიმა და ერთგვარი იძულება იყო საკუთარი რელიგიის უარყოფისა და ისლამის აღიარებისთვის.

ყურანის ზემოთ ნახსენები მე-9 სურის 29-ე აიას ბოლო ფრაზის მიხედვით ეს გადასახადი არამუსლიმს მორჩილად/

დამცირებით (დაკნინებით) უნდა გადაეხადა. მართლაც, ჯიზიეს აკრეფის პროცესი არამუსლიმთა დამცირების, არასრულფასოვან პიროვნებად წარმოჩენისა და მათდამი აგდებული დამოკიდებულების გამომხატველი იყო: ჯიზიეს გადამხდელი არამუსლიმი გაშლილი ხელით მიაართმევდა გადასახადს გადასახადების ამკრეფს, რომელიც შემალლებულ ტახტზე იჯდა, ისე, რომ მისი ხელი გადამხდელის ხელის დაბლა არ უნდა მოქცეულიყო. გადასახადის აღების შემდეგ გადამხდელს თავში მუშტს ურტყამდნენ და მუჯღუგუნით აშორებდნენ იქაურობას (აჭარის, 2011: 26). იყო შემთხვევები, როცა ზიმიებს კისერზე კიდებდნენ გადასახადის გადახდის დამადასტურებელ ბირკას, ხელზე კი არტყამდნენ ბეჭედს (გელოვანი, 2024: 643).

ისფენჯია. ისფენჯია დასამუშავებელ მიწის ნაკვეთზე დაწესებული გადასახადი იყო. ისფენჯს ოსმალეთის იმპერიის არამუსლიმი მოსახლეობა იხდიდა (ორი ოსმალური 2024: 20). ანალოგიურ გადასახადს (ბენაქს) მუსლიმიც იხდიდა, ოღონდ, ოსმალური საგადასახადო სისტემა, როცა საქმე ჰქონდა ქრისტიან მიწისმფლობელთან, მხედველობაში არ იღებდა არც მიწის ნაკვეთის სიდიდეს და არც მიწის ნაყოფიერებას, მაშინ როცა მუსლიმ მიწათმფლობელზე დაწესებული გადასახადი ითვალისწინებდა, როგორც ერთს, ისე მეორეს. ამასთანავე, მუსლიმზე მიწის გადასახადის შეწერისას მხედველობაში ეღებულობდნენ მის ოჯახურ მდგომარეობას, ამგვარი დიფერენციაცია არ ვრცელდებოდა ქრისტიან მიწისმფლობელზე (შენგელია, 1962: 127). მსგავსი გადასახადი მუსლიმებისთვის 18-დან 22 ახჩამდე მერყეობდა, ქრისტიანისთვის კი 25 ახჩას შეადგენდა (აჭარის, 2011: 35).

დევეშირმე. დევეშირმე წარმოადგენდა სამხედრო ბეგარის ნაირსახეობას, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანი მოსახლეობა ვალდებული იყო ოთხ-ხუთ წელიწადში ერთხელ სახელმწიფოსთვის გადაეცათ ყოველი მეხუთე მამრობითი სქესის 8-დან

18 წლამდე ასაკის შვილი (ისლამი, 1999: 52), სულთანის სასახლეში შემდგომი სამოქალაქო და სამხედრო სამსახურისთვის (Сквозников, 2015: 6).

ბაშთინა. რუმელიის დაპყრობის შემდეგ, ადგილობრივ ქრისტიანებზე გაიცემოდა ბაშთინა. ბაშთინა იყო მიწის ნაკვეთი, ბალები, სახლები, რომელიც მემკვიდრეობით გადადიოდა, თუმცა მფლობელს, განსხვავებით მუსლიმი მფლობელისაგან, მისი გაყიდვა-გასხვისებისა და გაცვლის უფლება არ ჰქონდა, რადგან მიწა სახელმწიფო საკუთრებად ითვლებოდა. ბაშთინას პირობით გაცემული მიწები ოსმალეთის იმპერიის ქართულ პროვინციებშიც, კერძოდ, ჭანეთის ტერიტორიაზეც გვხვდებოდა, რადგან აქაური მოსახლეობა ბერძნული ეკლესიის სამწყოს წარმოადგენდა და აქაც იგივე კანონმდებლობა მოქმედებდა, რაც ოსმალეთის იმპერიაში შემავალ საბერძნეთის სხვა ტერიტორიაზე (ორი ოსმალური, 2024: 17; 547).

ჩაცმულობა. არამუსლიმებთან ურთიერთობის ერთ-ერთი მიმართულება მათი ჩაცმის საკითხი იყო, რაც სულთანის სპეციალური ფირმანებით წესრიგდებოდა და ამდენად სამართლებრივი რეგულირების სფეროში ექცეოდა. ამ ფირმანებში აღწერილი იყო, თუ როგორი სამოსი უნდა ეტარებინათ ქრისტიანებს, ებრაელებს თუ სხვა არამუსლიმური თემის წარმომადგენლებს. სხვადასხვა პერიოდში სხვადასხვა სახის აკრძალვები დგინდებოდა არამუსლიმთა ჩაცმულობაზე.

ზიმიების მიერ დადებული ხელშეკრულება ითვალისწინებდა, რომ ისინი არ დაემსგავსებოდნენ მუსლიმებს ტანსაცმლით, თავსაბურავით, ფეხსაცმლით, თმის ვარცხნილობის მანერით. შეიმოსებოდნენ ყველგან ერთნაირად, გაიკეთებდნენ წელის გასამართ სპეციალურ სარტყელს და სხვა (The Status, 2025). მათი ტანსაცმელი, ძირითადად მუქი ფერის უნდა ყოფილიყო. ქრისტიანებს ფერადი თავსაბურავებისა და წითელი ან ყვით-

ელი ფეხსაცმლის ტარებას ავალდებულებდნენ. ებრაელების ტანსაცმელი შავი ან იისფერი უნდა ყოფილიყო, ფეხსაცმელი მხოლოდ შავი. ძვირფასი ტანსაცმელის, აბრეშუმის, ბეწვის და სხვა ძვირფასეულობის ტარება არამუსლიმებს არ შეეძლოთ (Половинка, 2019). არამუსლიმების თავსაბურავი განსაზღვრული ფერის ქუდი (ჩაჩი) უნდა ყოფილიყო და არა დოლბანდი (ჩალმა), რომელსაც მხოლოდ მუსლიმები ატარებდნენ (სვანიძე, 1999: 184). მე-9 საუკუნეში ზიმიებთან მიმართებაში შემოღებული აკრძალვების მიხედვით არამუსლიმებს უნდა ეტარებინათ: ყვითელი კაპიშონიანი სამოსელი და სპეციალური ტყავის ქამარი/სარტყელი; ევლოთ უნაგირებზე ხის უზანგით; ქალი ზიმები, რომლებიც გამოდიოდნენ გარეთ უნდა ეტარებინათ ყვითელი მოსასხამი (გელოვანი, 2024: 270-271) და სხვა.

დასკვნები

ოსმალეთის იმპერია, თავისი არსებობის მანძილზე, დიდ ყურადღებას აქცევდა არამუსლიმ მოსახლეობასთან ურთიერთობას, საამისოდ არაერთ სამართლებრივ ბერკეტს იყენებდა: ისლამური სამართლის კლასიკური წყაროების („მედინის ხელშეკრულება“, „ყურანი“ და სხვა), გვერდით ღებულობდა ახალ სამართლებრივ აქტებს („გულჰანეს ჰატი-შერიფი“, „ჰატი ჰუმაიუნი“, „1876 წლის ოსმალეთის იმპერიის კონსტიტუცია“, „რუმელის ვილაეთის წესდება“ და სხვა); ქმნიდა სამართლებრივ ინსტიტუტებს („ზიმმი“, „მილეთის სისტემა“); აწესებდა არამუსლიმთათვის სპეციალურ გადასახადებს და ბეგარას („ჯიზიე“, „ისფენჯი“, „დევირმე“ და სხვა); ადგენდა არამუსლიმთათვის ჩაცმულობის სპეციალურ სტილს და სხვა.

მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული სამართლებრივი აქტებისა და სამართლებრივი ინსტიტუტების ხილული მიზანი ხალიფა ალის ჰადისის, რომელიც ამბობს „მათ (არამუსლიმებმა – მ. გ.) ჩვენი ქვეშევრდომობა აღიარეს მხოლოდ იმიტომ, რომ

მათი სიცოცხლე და საკუთრება ყოფილიყო ჩვენი სიცოცხლის და საკუთრების მსგავსი“ (Ханчаев, 2010). სტანდარტად ქცევა და ქვეყნის მთელი მოსახლეობისათვის, რელიგიური განსხვავების მიუხედავად, თანასწორი სამოქალაქო უფლებების მიკუთვნება, სამართლებრივ, პოლიტიკურ თუ თეოლოგიურ დონეზე, არამუსლიმთა მიმართ გარკვეული მორალურ-სამართლებრივი ვალდებულებების აღიარება, მათი დისკრიმინაციის დაძლევა იყო, ისინი, ფაქტობრივად, ოსმალური იმპერიის მმართველობის განმტკიცებას უფრო ემსახურებოდნენ და არათანაბარ პირობებში აგდებდნენ არამუსლიმებს მუსლიმებთან შედარებით. ეს გამოიხატებოდა როგორც პოლიტიკურ, ისე სოციალურ-ეკონომიკური კუთხით, - მიწის ფლობის უფლება, სოციალური ურთიერთობების რეგულაციები (შარიათის და საერო კანონების მიხედვით, გაზრდილი გადასახადები) (შაშიკაძე & კარალიძე, 2020: 103) და სხვა.

ხშირად თვით მუსლიმური სამართლით გათვალისწინებული ნორმების უხეში დარღვევების გზით ხდებოდა რელიგიური თუ ეთნიკურ-ეროვნული უმცირესობების შევიწროება. ამის თვალსაჩინო მაგალითი ოსმალეთის იმპერიის ქართველებია. ქართველი ქრისტიანების მაგალითზე ჩანს, რომ „ურჯულთების“ მიმართ სამართლებრივად გაცხადებული შემწყნარებლობის მიუხედავად, რელიგიური უმცირესობების უფლებები ოსმალეთის იმპერიაში დაუცველი იყო. ჯერ ერთი, ორთოდოქსალური მართლმადიდებლობა, რომლის მიმდევრები ქართველები იყვნენ, ოსმალეთის ბერძნულ ეკლესიად განიხილებოდა და მასთან მიმართებაში, გარკვეული ისტორიული ფაქტორების გამო, სულთანის ხელისუფლება უფრო რადიკალურ პოზიციას იჭერდა (შაშიკაძე & კარალიძე, 2020: 103). ასევე, სამხრეთ საქართველოს დაპყრობილი პროვინციების ქართველები, კონსტანტინეპოლში შექმნილ სომხურ-გრიგორიანულ საპატრ-

იარქოს დაუქვემდებარეს (ლომსაძე, 1979: 25). ამასვე მოწმობს ფარული ქრისტიანობის ინსტიტუტის არსებობა ოსმალთა მიერ დაპყრობილ ქართველ ქრისტიანებს შორის (ჩოხარაძე, 2020: 245-255). ამ ინსტიტუტის შექმნა დასჭირდათ ქართველ ქრისტიანებს, რომ „საყოველთაო მაჰმადიანობის პირობებში“ (ყაზბეგი, 1995: 146-147) განეხორციელებიათ მართლმადიდებლური აღმსარებლობა.

საგადასახადო სისტემა, რომელიც შარიათის პრინციპებსა და სულთნის დისკრეციულ ძალაუფლებას ეყრდნობოდა, ქმნიდა ორმაგ სტანდარტს: არამუსლიმებისთვის განკუთვნილი სპეციალური გადასახადები (ჯიზიე), ისევე როგორც საერთო გადასახადების არაპროპორციული ოდენობა, აფიქსირებდა მათ დაქვემდებარებულ მდგომარეობას. ყოველივე ამან – ზიმმის ხელშეკრულების ცალმხრივმა დარღვევებმა, ძალადობრივმა ისლამიზაციის მცდელობებმა, ეკლესია-მონასტრების განადგურებამ ან მიჭეთებად გადაკეთებამ – შექმნა ისეთი გარემო, სადაც არამუსლიმებისთვის რთული იყო საკუთარი თავის იმპერიის სრულფასოვან მოქალაქეებად შეგრძნება. იქმნებოდა ისლამური ნაციონალიზმის საფუძვლები. ისლამის მნიშვნელობა გადამწყვეტი ხდებოდა ოსმალური/თურქული იდენტობის ფორმირებაში (ბაკურაძე, 2020: 4).

მართალია, თანზიმათის რეფორმებმა და კონსტიტუციამ გარკვეულწილად გააფართოვა არამუსლიმთა უფლებები, მაგრამ ვერ აღმოფხვრა ფუნდამენტური უთანასწორობა მუსლიმებსა და არამუსლიმებს შორის. საბოლოო ჯამში, ოსმალეთის იმპერიის სამართლებრივ პოლიტიკაში, მიუხედავად ცალკეული ლოიალური ნაბიჯებისა, მკაფიოდ გამოიკვეთა ასიმილაციური ხასიათი. არამუსლიმი ქვემეგრდომების (გარდა პრივილეგირებული ბერძნების, ებრაელებისა და სომხებისა) და არათურქი მუსლიმი მოსახლეობის ეთნოკულტურული თავისებუ-

რებების თანდათანობითი ნიველირება იმპერიის ერთიან თურქულ ნაციაში შერწყმის პოლიტიკის ნაწილი იყო. ამრიგად, სამართლებრივი წყაროები და ინსტიტუტები, რომლებიც ფორმალურად არამუსლიმთა უფლებების დაცვას ისახავდნენ მიზნად, რეალურად იმპერიის ინტერესთა სამსახურში იყვნენ და ხელს უწყობდნენ არათურქი ხალხების თანდათანობით ასიმილაციას.

გამოყენებული ლიტერატურა:

აჭარის. (2011). *აჭარის ლივის ვრცელი და მოკლე დავთრები*. (ოსმალური ტექსტი, თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და ფოტოასლები გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა შაშიკაძემ და მირიან მახარაძემ). თბილისი.

ბაკურაძე, ს. (2020). *ოსმალური მილეტის სისტემიდან თანამედროვე თურქულ იდენტობამდე*. <https://regional-dialogue.com/wpcontent/uploads/2020/04/%E1%83%9B%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%94%E1%83%97%E1%83%98%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%9C%E1%83%94%E1%83%A0%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%9B%E1%83%98-%E1%83%93%E1%83%90-%E1%83%97%E1%83%A3%E1%83%A0%E1%83%A5%E1%83%A3%E1%83%9A%E1%83%98%E1%83%98%E1%83%93%E1%83%94%E1%83%9C%E1%83%A2%E1%83%9D%E1%83%91%E1%83%90.pdf>, თბილისი.

ბარდაველიძე, ნ. (2020). *ოსმალური სამხედრო სამართალი*. სამართლის მეთოდები, (4). თბილისი.

გაჩეჩილაძე, რ. (2018). *ახლო აღმოსავლეთი* (ტ. 1). თბილისი.

- გელოვანი, ნ.** (2024). *შარიათი: ისტორია, დოგმატიკა, სამართალი*. თბილისი.
- გორგოშაძე, მ.** (2006). *ქრისტე, ქრისტიანობა და ქრისტიანები ყურანში*. რელიგია, (10–12). თბილისი.
- ისლამი.** (1999). *ისლამი: ენციკლოპედიური ცნობარი*. თბილისი.
- კალანდარიშვილი, ს.** (2024). *აბდულჰამიდ II-ის მმართველობა 1876–1878 წლებში*. აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე, 7(2). <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/issue/view/933/456>
- კუკავა, თ.** (2000). *ქრისტიანობასთან მაჰმადიანობის მიმართების ზოგიერთი საკითხი*. ფილოსოფიური ძიებანი, (4). თბილისი.
- ლინგსი, მ.** (2016). *ცხოვრება მუჰამედისა*. სტამბოლი: Erkam Yayınları.
- ლობჯანიძე, გ.** (2004). *ყურანი და ქრისტიანობა*. სჯანი, (5). თბილისი.
- ლობჯანიძე, გ.** (2006). *ყურანის განმარტებანი*. იხილეთ, ყურანი (არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლობჯანიძემ). თბილისი.
- ლომსაძე, შ.** (1979). *გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან (ახალციხური ქრონიკები)*. თბილისი.
- მაჰმადის.** (1996). *მაჰმადის შეგონებანი*. თბილისი.
- ორი ოსმალური.** (2024). *ორი ოსმალური დავთარი ბათუმის შესახებ*. (თურქულიდან თარგმნა, შესავალი, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო ზაზა შაშიკაძემ). თბილისი.
- ოსმალეთის.** (2022). *ოსმალეთის 1876 წლის კონსტიტუცია*. იუსტიცია, (1). თბილისი.

- სვანიძე, მ. (2007). *თურქეთის ისტორია (1299-2000)*, თბილისი.
- სვანიძე, მ. (1999). *ოსმალეთის ისტორია XIV- XVI სს.*, თბილისი.
- სტეფანაძე, მ. (2002). *ქართველთა სტატუსი წმინდა მიწაზე VII საუკუნის აქტინამეს მიხედვით*. ქართული დიპლომატია, (9). თბილისი.
- ყაზბეგი, გ. (1995). *სამი თვე თურქეთის საქართველოში*. ბათუმი: აჭარა.
- ყურანი. (2006). *ყურანი* (არაბულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო გიორგი ლომაჯანიძემ). თბილისი.
- შაშიკაძე, ზ., & კარალიძე, ჯ. (2020). *ტაოს ისტორიიდან*. იხილეთ, ტაო. ბათუმი.
- შენგელია, ნ. (1962). *გადასახადები და საგადასახადო სისტემა XVI საუკუნის ოსმალეთში*. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, 6(2). თბილისი.
- ჩოხარაძე, მ. (2020). *კრიპტოქრისტიანობის ზეპირი ისტორიები ჭოროხის აუზში*. წელიწდეული, 12. ქუთაისი. https://dspace.nplg.gov.ge/bitstream/1234/371091/5/Weliwdeuli_2020_N12.pdf
- ჭანტურიშვილი, პ. (2022). *ქრისტიანების სტატუსი ადრეულ ისლამში (არაბული დაცვის სიგელები)*. ისტორიის დოქტორის (Ph.D. in History) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბილისი.
- ჯაფარიძე, გ. (2018). *ქართველთა სავანეები და სამონასტრო თემი წმინდა მიწაზე XI–XVIII საუკუნეებში*. თბილისი.
- Bayir, D. (2012). *Minorities and nationalism in Turkish law*. London.

- Constitution**, (2021). *Constitution of Medina*. <https://f.hubspotusercontent10.net/hubfs/4713562/Website-Paper-PDFs/Medina%20Paper-Final.pdf>
- Constitution**, (1876). *The Ottoman Constitution*. <https://www.pfsa.unsa.ba/pf/wp-content/uploads/2019/04/The-Ottoman-Constitution-1876.pdf>
- Gorgoshadze, M., & Putkaradze, N.** (2025). “*Dhimmi*” and “*Millet System*” as institutions of legal regulation of non-Muslims in the Ottoman Empire. *Bulletin of the Georgian National Academy of Sciences*, 19(3). <http://science.org.ge/bnas/vol-19-3.html>
- Hatti**, (2013). *Hatti-humayoun de 1856* (1856). <https://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1856.htm>
- Rudi, R., & Yaman, S.** (2020). *The rights of non-Muslims in an Islamic state*. <https://riset-iaid.net/index.php/istinbath/article/view/28>
- The Status**, (2025). *The Status of Non-Muslims Under Muslim Rule* <https://sourcebooks.fordham.edu/source/pact-umar.asp>
- Treaty**, (1970). *Treaty of Berlin between Great Britain, Austria-Hungary, France, Germany, Italy, Russia and Turkey (1878, July 13)*. https://ecf.org.il/media_items/1489
- Галиуллина, С., & Нуриев, Б.** (2015). *Мединское соглашение (622 г.) как один из важнейших нормативных документов мусульманского права*. Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова, (6). Кострома. <https://cyberleninka.ru/article/n/medinskoe-soglashenie-622-g-kak-odin-iz-vazhneyshih-normativnyh-dokumentov-musulmanskogo-prava/viewer>
- Ислам**. (1991). *Ислам: Энциклопедический словарь*. Москва: Наука.

Карташян, А. З. (2013). *Некоторые аспекты формирования системы миллетов в Османской империи*. Вестник Санкт-Петербургского университета, (4). Санкт-Петербург. <https://cyberleninka.ru/article/n/nekotorye-aspekty-formirovaniya-sistemy-milletov-v-osmanskoj-imperii/viewer>

Киреев, Н. (2007). *История Турции. XX век*. Москва.

<https://book.ivran.ru/f/kireev-ng-istoriya-turcii-xx-vek-2007.pdf>

Конституция. (2012). *Конституция Оттоманской империи 1876 г.* <https://worldconstitutions.ru/?p=565>

Кулиев, И. О., & Алиева, М. Г. (2012). *Толерантность в исламе*. Право і суспільство, (1). https://www.pravoisuspilstvo.org.ua/archive/2012/1_2012/06.pdf

Моргун, О. (n.d.). *Первый период Танзимата: традиционное общество и реформы*. <https://core.ac.uk/reader/46586430>

Половинка, Л. (2019). *Как одевались в Османской Империи*, <https://dzen.ru/a/XFXqwgmxHwCtEtAd>

Сквозников, А. Н. (2015). *Правовое положение немусульманских подданных в Османской империи в XVI–XIX вв.* Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Право», 1–2(17). Самара. <https://cyberleninka.ru/article/n/pravovoe-polozhenie-nemusulmanskih-poddannyh-v-osmanskoj-imperii-v-xvi-xix-vv/viewer>

Хапчаев, С. Т. (2010). *Правовой статус немусульман в Исламском государстве*. Право и образование. (2). Москва.

Эрдоган, О. (2010). *Формирование культуры межрелигиозного диалога в истории ислама (Мединское соглашение)*. Власть, (4). Москва.



New Evidence on Two Female Members of the Georgian Royal Family at the Safavid Court of Iran According to the Work of Fazli Beg Khuzani Isfahani (First Quarter of the 17 th Century)¹³

Tamar Lekveishvili

Ph.D. (History)

Researcher at Ilia State University, G.

Tsereteli Institute of Oriental Studies

Georgia, 0162, Tbilisi, G. Tsereteli St.#3;

+9955593301313. tamar.lekveishvili@iliauni.edu.ge

<https://orcid.org/0009-0006-6931-7008>

Abstract

The newly discovered third volume of **Afzal al-Tawarikh**, a work by the 17th-century Iranian historian Fazli Beg Khuzani Isfahani, covers the reign of Shah ‘Abbas I (1587–1629).

As a highly significant source, it is valuable not only for the study of Safavid Iran (1501–1722), but also substantially enriches the broader understanding of the history of Georgia and the Caucasus region. The author, who lived and worked in Georgia for an extended

¹³ The research is supported by Shota Rustaveli National Science Foundation of Georgia (SRNSFG) “The Perception of Georgia and Armenia in Western and Eastern Sources (Middle Ages and the Early Modern Period)” (FR-23-10274).

period, provides valuable and previously unknown information about Georgia and the Georgians.

Based on Fazli Beg Khuzani's chronicle, the article discusses the role of two Georgian royal women of this period—Lela-Elene, sister of Luarsab II (1606–1615), and Elene, sister of Teimuraz I (1606–1648)—whose influence is clearly visible in political life both in Georgia and at the Safavid court.

Keywords: Fazli Beg Khuzani Isfahani; Shah 'Abbas I; Georgian women; Elene; Lela-Elene.

Introduction

The notable role of Georgian women at the Safavid court has repeatedly become a subject of scholarly research. Georgian, Iranian, and Western scholars note that Georgian women held a special place in the harem of the shahs of the Safavid and other dynasties.

“Shah 'Abbas I did not limit himself to territorial conquests and the resettlement of his population in newly acquired lands; he strengthened Safavid positions in the Caucasus and more closely tied the local elite to the Safavid state through dynastic marriages. Even before Shah 'Abbas's accession to the throne, a tradition of marriage between Safavid shahs and Georgian kings had already been established, which Shah 'Abbas continued” (Maeda 2012: 477); “Georgian women played an important role in the Shah's dynastic marriage policy, and by the end of Safavid rule, an entire network of such relationships had already been formed” (Matthee 2001: 493–496); “The rivalry between Georgian and Circassian women in the shah's harem led to dynastic confrontations and conflicts based on ethnic motives — a phenomenon previously unknown to the Safavid state” (Savory 1986: 363).

Pietro della Valle notes that the number of Georgians enslaved in Persia was so great that “there was not a single household in all of Persia that was not filled with such Georgians, both men and women. There is no nobleman there who would not wish all his women to be Georgian, for they are beautiful” (della Valle 1879: 49).

There are quite many similar accounts emphasizing the beauty of Georgian women and their importance at the royal court of the shahs; however, historical sources that document their involvement in political vicissitudes, as well as evidence of their strength and influence, are indeed rare. It is precisely such a historical source containing unique information that is represented by the third volume of **Afzal al-Tawarikh**¹⁴ by the Iranian historian Fazli Beg Khuzani Isfahani¹⁵.

Afzal al-Tawarikh is an important source not only for the study of the Safavid period Iran (1501–1722), but also researching the history of Georgia and the Caucasus region, more broadly. The above-mentioned work presents certain vicissitudes in the history of Georgia during the 16th–17th centuries in an entirely new light. It contains

¹⁴ Fazli Beg Khuzani Isfahani served as the vizier of the ruler of Kakheti, Peykar Khan, during the period of Qizilbash domination, and appears as an eyewitness to many of the contemporary events in Safavid Iran and Georgia.

¹⁵ The historical work of the 17th-century Iranian historian Fazli Beg Khuzani Isfahani, "Afzal al-Tawarikh" (The Beautiful History), focuses on the reign of Shah Abbas I. This text represents the third part of Fazli's long-lost chronicle, which was later published in an academic edition in 2015 (A chronicle of the reign of Shah Abbas"; Fazli Beg Khuzani Isfahani, Edited by Kioumars Ghereghlou. With an introduction by Kioumars Ghereghlou and Charles Melville. Gibb Memorial Trust, 2015). The information concerning Georgia was published in 2025 - 'Pazli Khuzani Espahanis tsnobebi sakartvelos shesakheb' (Informatin of Fazli Khuzani Isfahani about Georgia). Translated from Persian, with study and commentary by Tamar Lekveishvili. Ilia State University, 2025.

numerous facts previously unknown to Georgian historiography (Lekveishvili, 2022: 103).

Based on Fazli Beg Khuzani's work, the article examines the role of two Georgian royal women of this period—Lela-Elene, sister of Luarsab II (r. 1606–1615), and Elene, sister of Teimuraz I (r. 1606–1648)-whose influence is clearly visible in politics at both - Georgian and Safavid court.

Method

In the course of preparing this article, comparative method of the historical research was employed, which involves identifying cause-and-effect relationships, highlighting the main characteristics of processes, and analyzing them. It also includes the comparison and reconciliation of data from primary and secondary sources in order to draw overall conclusions.

Discussion

Lela-Elene was the daughter of Giorgi X, the King of Kartli (1600–1606), and the sister of Luarsab II (King of Kartli 1606–1615). In Georgian sources, she is often called Tinatin.¹⁶ The chronicler Beri Egnatashvili writes: 'And when little Luarsab became king, then Shah 'Abbas requested Tinatin as a wife. And he gave Tinatin as a wife to Shah 'Abbas' (Beri Egnatashvili 1954: 383).

According to the account of Vakhushti Bagrationi, Shah 'Abbas asked King Luarsab for his sister Tinatin as a wife, and then brought this girl with great honor¹⁷ (Vakhushti Bagrationi 1973: 420). It should also be noted that in 1605, Russian ambassadors requested Lela-

¹⁶ See: K. Kekelidze (1957). *Kartveli Kalebi Shah-Abaz Pirvelis Karze. Etiudebi Dzveli Kartuli Literaturis Istoriidan 4*. Tbilisi: Tbilisis sakhelmtsipo Universiteti.

¹⁷ Korneli Kekelidze notes that this is a case of error: Luarsab's sister was not named Tinatin, and the reference here is in fact to Lela. The name Tinatin belonged to the sister of Teimuraz I of Kakheti, who was married to Safi I of (1611–1642) and whom Teimuraz himself had sent to him (Kekelidze 1957: 220).

Elene's hand for the son of Boris Godunov, King of Russia. They asked King Giorgi: 'Will you give your daughter to the Russian prince? How old is your daughter? What does she look like?' (Белокуров 1889: 470). From the history of Georgia, it is known that this marriage did not take place.

According to Parsadan Gorgijanidze (he correctly indicates this woman's name), "King Giorgi had two daughters, the older – Lela, whom the Shah named Sultan Begum and married (Kakabadze 1926/25: 20). It is known for the history of Georgia that in 1622, Lela-Elene was given to Paykar Khan by Shah 'Abbas (Alasania 1980: 85; Jamburia 1973: 277).

Another Georgian royal princess is Elene, the daughter of Davit I (King of Kakheti, 1601-1602) and the sister of Teimuraz I (1606-1648).

In August 1604, Russian envoys also arrived in Kakheti. They demanded Prince Giorgi to swear allegiance to the Tsar of Russia and, at the same time, were tasked with selecting a bride for the son of Boris Godunov, as well as a suitable groom for his daughter. For this purpose, they intended to take Prince Teimuraz to Russia. However, Giorgi refused to comply with the envoys' demands.

At that time, the shah's envoy, Mohamad Beg, had already been in Kakheti for several months and was attempting to take Teimuraz I of Kakheti and his sister Elene to Iran. A large part of the Kakhetian nobility also opposed alignment with Russia. Aleksandre, too, recognized the complexity of the situation and sought a solution. With his consent, Giorgi sent Teimuraz and Elene to Iran; according to the Russian envoys' account, Elene was married to Shah 'Abbas (Belokurov 1889:492). However, the same source also states that in 1604 the Shah raped the granddaughter of King Aleksandre (Belokurov 1889:

500). The fact that Elene was at Shah ‘Abbas’s court in 1604 is also supported by Fazli’s chronicle, which we will discuss below.

According to Vakhushti Batonishvili, because of the death of his wife in 1610, “Teimuraz experienced great sorrow and mourning”, after which still-grieving Teimuraz appeared before the Shah at the request of the latter and “handed over his brother, captives and his sister” (Batonishvili Vakhushti 1973:584). It was during this visit, which can be dated as 1611 (as K. Kekelidze suggests (Kekelidze 1957: 218)), that Elene appeared at a Shah’s court for the second time.

Fazli Khuzani describes the events of 1604 and 1611 and recounts how the women of Teimuraz’s family were taken to the Shah.

As mentioned above, according to the Russian envoys, Shah ‘Abbas “violated” Elene. K. Kekelidze notes: “She is undoubtedly the daughter of Davit, King of Kakheti, and without doubt Teimuraz’s sister. There is also no doubt that the Russian envoys meant this very sister, Elene, since Teimuraz apparently had no other sister. Most likely, this unfortunate woman was first sent to the Shah in 1604, and he demanded her again in 1611” (Kekelidze 1957:218).

Iskander Beg Monshi writes that in the year 1013 AH (1604/1605), Teimuraz and his brother Keshish, together with some women of their family, came to the royal camp in service of the Shah (Puturidze 1969:44). He also notes that in the same year, Aleksandre’s “other children and the women of this family who were in the royal camp received permission to depart and traveled together with the father and son to their homeland” (Puturidze 1969:46).

According to Fazli Beg Khuzani, the events of the year 1013 AH (1604/1605) are described as follows: ‘In accordance with the royal command, Konstantine Khan and Zulfiqar Khan, having been honored with the Shah’s gracious favor, went from Tabriz to Ardabil. The

son of Giorgi, ¹⁸Teimuraz Khan (*Tahmuras Khan*), the elder brother of Konstantine Khan, appeared before His Majesty together with the girl (his sister) who had been brought as a bride for His Majesty.’ (Fazli 2015:372).

Fazli Beg Khuzani also recounts the events of the year 1019 AH (1610/1611). He describes how, by the order of Shah ‘Abbas I, Allah-verdi Khan Undiladze hosted the Georgian nobles, where “His Majesty — the exalted one of the world, the sphere of the heavens and the shadow of Allah — would arrive at the place of their feast upon returning from the hunt,” and where Teimuraz’s sister, the Queen’s daughter, appeared once again (Fazli 2015:545).

The banquet is described at considerable length and in great detail: “These people were received splendidly and incomparably in the royal tent, and together with them, along with her daughters and other accompanying women, entered the mother of Teimuraz Khan (Queen Ketevan).

At this gathering, alongside with precious Georgian wine, there was also pure Shirazi wine. There were musicians, Georgian singers, and jesters. This paradise-like feast was a sight to behold for everyone ...

And after beholding the mother of Teimuraz Khan, the Queen, as well as the Georgian women and girls accompanying her — some of whom were already in the service of His Majesty — it was decided that all Georgians, whether long present or newly arrived, were to sit in the Khan’s banquet and, according to Georgian custom, sing, dance, and conduct the festivities” (Fazli 2015:545).

¹⁸ The author is mistaken: Teimuraz I of Kakheti was the son of Davit I of Kakheti, while Giorgi was his uncle.

As already noted:

a) According to Iskander Beg Monshi, in 1604 “the women of King Aleksandre’s family” appeared before the Shah. Based on this passage, it may be assumed that Elene herself may have been among the “women of King Aleksandre’s family.”

b) According to Fazli Beg Khuzani, in 1604/1605 Teimuraz Khan appeared before His Majesty and gave his sister in marriage. According to Fazli’s work, Elene was still the Shah’s wife in 1614:

“Teimuraz Khan, the Vali of Georgia, is a vassal of this exalted dynasty. And since his sister is the wife of His Majesty, he (His Majesty) came to hunt in his (Teimuraz’s) Velayat” (Fazli 2015:635).

c) According to the work of Kamal ben Jalal Monajjem Yazdi as well, in 1604/1605 Teimuraz gave his sister in marriage to Shah ‘Abbas I (Yazdi 1397:236).

A noteworthy and highly important account is found in the work of Jalal al-Din Monajjem Yazdi regarding the year 1013 AH (1604/1605): “The son of Davud Khan, Teimuraz Khan — who was also called Bedve Mirza — arrived together with his cleric brother Abash Parva, his mother, and his sister. On the second night, the girl was given to His Majesty in a **sigheh** (temporary marriage). Sheikh Baha al-Din Mohammad performed the **sigheh** ceremony” (Yazdi 1366:268).

If we take the **sigheh** marriage into account, it may be assumed that the “violation” reported by the Russian envoys refers precisely to this event. In this particular case, the differing attitudes toward the

same fact may be explained by the authors' differing worldview perspectives in interpreting the event. The issue is that the Russian author evaluated this instance of "temporary marriage" (**sigheh**) according to the standards of an Orthodox Christian. From the perspective of Christian ethics, such a practice was unacceptable to the Russian deacon and was regarded as equivalent to an act of violence ("having dishonored her, he sent her away" (*опозорив, отослал от себя*)). For the Persian Shi'i author, however, **sigheh** was a lawful form of marriage consistent with the norms of Sharia, essentially no different from the principal form of marriage.

As can be seen from the work of Fazli Beg Khuzani Isfahani, Elene was in Iran from 1604/1605 onward and, as already noted, is mentioned several times up until 1620 as the Shah's wife.

In the year 1029 AH (1620), Fazli Beg Khuzani writes: "The honor of becoming a son-in-law was also granted to the Beglar-begi of Karabakh, Mohammad Quli Khan, and he took as his wife the sister of Teimuraz Khan" (Fazli 2015:790).

In his chronicle, Fazli Beg Khuzani Isfahani also writes about Lela-Elene and Elene in a different context. Here, the author emphasizes the strength and influence of these two women. Similar information is not found neither in Georgian, nor other foreign sources: "The sister of Tahmuraz Khan, who belonged to the ranks of the noble ladies of the Shah's harem, became strongly determined to rescue her brother and the Georgians of Kakheti from Paykar Khan, to incite rebellion, and to direct affairs toward the capture of Van" (Fazli 2015: 889).

As for Luarsab Khan's sister, Lela-Elene, Fazli Beg Khuzani emphasizes the significant role of hers and recounts the great respect she commanded from the Shah: "Because Luarsab Khan had a long-standing enmity with the Qazakhlar Sultans, who were the rulers of

the velayats of Lur and Panbak, despite the order that the seeds of hostility and discord should be removed and love and goodwill established between them, Luarsab nevertheless invited Mohammad Qazakhlar to a banquet in Tbilisi and killed him. And although the death of Khan Mohammad provoked His Majesty's displeasure, this incident did not create significant tension because Luarsab Khan's sister held an honorable position in the Shah's harem," (Fazli 2015: 610). This occurred in the year 1021 AH (1612/1613).

"...It is possible that Teimuraz Khan, who has been removed from power for twelve years and is waiting in the Ottoman lands for an opportune moment, may gather an army, summon the sultans, and return to his own territory. When the Georgians see that Teimuraz Khan has arrived, it is not unlikely that, together with the sultans of the valley of the Qipchaq, with whom he has long-standing friendship, love, and kinship, they may initiate a rebellion. In that case, Paykar Khan can no longer remain in that region. And if Luarsab Khan's sister, who belonged to the glorious harem, becomes angry with Paykar Khan and the Qizilbash, she will surely provoke Georgians and Around 20,000 families from the Igrimi Durt or other tribes who are in the service of Paykar Khan may be attacked, captured, and possibly even displaced, which would cause turmoil and chaos" (Fazli 2015: 889).

In Fazli's chronicle, we also encounter the following account: "He (Giorgi Saakadze) declared that before the Khans and sultans returned from the campaign in Kakheti, he would kill the commander-in-chief, seize the fortress, and the sons of Muslim leaders—Simon Khan himself, a Muslim, and the Mazandaranian tofangchis—would not be able to harm them in the least. He would bring him (Simon Khan) out of the fortress together with other tofangchis, and send them into Ganja disarmed and naked. Then he would take control of

these lands, kill the commander-in-chief, bring Luarsab Khan's sister _Paykar Khan's wife, and place her on the throne of Simon Khan _ her grandfather" (Fazli 2015: 901).

It should also be noted that, according to Fazli Beg Khuzani Isfahani's work, the date of Lela-Elene's marriage to Paykar Khan is the year 1029 AH _1620, and not 1622 as commonly recorded in Georgian history, as was mentioned above. It is also noteworthy that in that same year, he gives Elene (Teimuraz Khan's sister) to the Beglar-begi of Karabakh: thus, both of the royal family's Georgian wives are simultaneously "removed" from the scene (Fazli 2015: 790).

Another passage from the same chronicle reflecting the strength and significant role of Luarsab Khan's sister reads as follows: "Mourav Beg apparently thinks that the noble Queen, the sister of the King of Kartli, Luarsab Khan, whom His Majesty gave in marriage to Paykar Khan, might be in Kartli. When Paykar Khan learned this, he thought: God forbid that this queen should be the instigator of a rebellion! She may have sent the man to that treacherous Mourav and Georgians of her region to stir up disorder and revolt and they might destroy me!" (Fazli 2015: 890). It is noteworthy that when Paykar Khan asked Luarsab Khan's sister whether she knew anything about such a plan, "the Queen, who was the wisest woman of her time, upon hearing this, ordered, 'Saddle horses for me and my maidservants—we are leaving from here! After that, do whatever you wish!' She took a sword and a dagger, wrapped a headdress around her head, donned an embroidered silk cloak and enraged *ran out of the house like a tigress* as Sheikh Nezami had said" (Fazli 2015: 906).

She said:

'Although I am a woman, I am not powerless;

I understand the intricacies of this world as well.
And if I am a lioness and you are a lion, we both strike alike when
the time comes'.¹⁹

According to Fazli's work, in the year 1034 AH (1624/25), Lela-Elene leaves her husband. The author emphasizes the courage and pride of the Bagrationi princess, who, because of her noble lineage, granted herself the right to take such an action. It should also not be forgotten that at this time her brother King Luarsab was already murdered, and Lela-Elene's rage is clearly reflected in this account.

This particular passage is also interesting in a sense that Fazli, in his work, employs an aphorism from Nezami Ganjavi, which is equivalent to the famous aphorism in **The Knight in the Panther's Skin (Vepkhistqaosani)**: "the lion's whelps equal (alike lions), be they male or female" (Rustaveli 2025:12). Originally referring to Tamar in Rustaveli's poem, whereas Nezami Ganjavi applies it to the heroic Queen and the commander of Barda Nushabe in Ganja. In Fazli, all of this is focused on the figure of Luarsab's sister, who is regarded as a queen, and, as we have already noted, according to the source, it anticipates her future role as a ruling queen.

In general, the name of Queen Tamar appears not only in Persian sources but also in the literary and folkloric traditions of other countries.²⁰ Tamar is also connected to the passage mentioned above: "I will bring Luarsab Khan's sister, who is Paykar Khan's wife, and

¹⁹ Koliat khomse-i Nezami, Vol.2, Eskander-Name, Entesharate Rad, Tehran, 1374,1047; Низами Гянджеви, Шараф-Намэ, Издательство академии наук Азербайджанской сср, Баку 1947, 261-262; Kobidze, D. (1978). Kartul-Sparsuli Literaturuli Urtiertobani III, Rustavelis da Nizamis Shemokmedebis Sakitkhebi. Tbilisi: Tbilisis Universitetis Gamomtsemloba.

²⁰ See: Г. Берадзе, Легенды о царице Тамар в Персидском историческом сочинении "Ихйа Ал-Мулук". Источниковедение и текстология средневекового и Среднего Востока. Издательство "Наука", Москва 1984.

place her on the throne of Simon Khan, her grandfather.”²¹ It should also be noted that Fazli Beg Khuzani Isfahani, an official residing in Georgia, frequently emphasizes his knowledge of Georgian historical events. In this particular case, Queen Tamar, her deeds.

“This woman several years earlier had embraced Islam and was honored for her reading of the Quran. Distinguished by her conscientiousness, intelligence, honesty, determination, and charitable deeds, she annually gave 3,000 tomans from her own funds for clothing and other necessities for the poor”— Fazli Khuzani characterizes Lela-Elene (Lekveishvili 2025: 26).

Conclusion

In conclusion, it can be said that one of the notable features of Fazli Khuzani’s work is the inclusion of Georgian women—specifically, in this case, members of the royal family, Lela-Elene and Elene—within the existing political vicissitudes. Fazli’s accounts further reinforce the fact that Georgian women held significant roles at the royal court of Iran. The episodes we have examined demonstrate how prestigious the presence of a Georgian woman was considered at the royal court of Safavid Iran, and it can be said that, from a pragmatic perspective, it likely served as a highly facilitating factor in resolving certain issues for the Georgian royal court.

Fazli’s work provides invaluable information about the distinguished Georgian women of this period, indeed. The Iranian author presents the role of Georgian women quite clearly within the highly

²¹ Fazli Beg Khuzani Isfahani also writes about Elene Atabagi, daughter of Simon I of Kartli and wife of Manuchar II, Atabagi of Samtskhe: “Since the Atabeg Khan was still a child, the Queen placed jeweled crown upon her own head in accordance with the old Georgian custom. Crown—the symbol of the strength of the state and the governance of the country” (Lekveishvili 2025: 26).

complex and often contentious relations between Iran and Georgia during this time.

References:

Alasania, G. (1980). Tskhovreba Sakartveloisa (Parizis Kronika). Tbilisi: Metsniereba

Beri Egnatashvili. (1954). Kartlis Tskhovreba II. Tbilisi: Sabchota Sakartvelo.

Batonishvili, V. (1973). Aghtsera samefosa Sakartvelosa, Kartlis Tskhovreba IV. Ybilisi: Sabchota Sakartvelo.

Dela Vale, P. (1879). Mogzauris Pietro De La Vales Mokhseneba Sakartvelozed Pap Urbanus Mervesadmi 1627 Ts. Iveria 3.

Jamburia, G. (1973). Iran-Osmaletis Omi da Kartl-Kakhetis Samefoebi, Sakartvelos Istoriis Narkvevebi, Tomi IV, Tbilisi: Gamomts-emloba „Sabchota Sakartvelo“

Kekelidze, K. (1957). Kartveli Kalebi Shah-Abaz Pirvelis Karze. Etiudebi Dzveli Kartuli Literaturis Istoriidan 4. Tbilisi: Tbilisis sakhelmtsipo Universiteti.

Kobidze, D. (1978). Kartul-Sparsuli Literaturuli Urtiertobani III, Rustvelisa da Nizamis Shemokmedebis Sakitkhebi. Tbilisi: Tbilisis Universitetis Gamomtsemloba.

Kakabadze, S.(1926). Farsadan Gorgijanidzis Istoria, Tbilisi.

Lekveishvili, T. (2022). Fazli Beg Khuzani Esfahanis Tsnobebin Aghmosavlet Sakartvelosa da Iranis Urtiertobebis Shesakheb (me-17 saukunis dasatsqisi), Akhali Masalebi Sakartvelos Shesakheb Iranis Arkivebsa da Bibliotekebshi. Tbilisi: Gamomtsemloba „Ilias Sakhelmtsifo Universiteti“

Lekveishvili, T. (2024). Akhali Tsnobebi Iran-Sakartvelos Urtiertobebis shesakheb me-17 s-is dasatsqisshi. Iraneli Avtoris, Pazli Beg Khuzani Espahanis Tkhzulebis Afzal Al Tavarikhis Mikhedvit: Isa-

Khan Mirza da Shah 'Abas I. Aghmosavletmtsodneobis Matsne 7, №2. Batumi: Batumis Shota Rustavelis sakhelmtsipo Universiteti. <https://doi.org/10.61671/hos.7.2024.8270>.<https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/issue/view/933>.

Puturidze, V. (1969). Iskander Munshis Tsnobebi Sakartvelos Shesakheb. Tbilisi: Gamomtsemloba „Metsniereba“.

Ahmadi, N and Fesharaki M. (2021). *A Versified History of Shah 'Abbas the Great [Futuhāt-I Gītisūtān]. [Conquests of the Conqueror of the World] 12th/18th century.* Uppsala: “Uppsala Universitet”.

Fazli Beg Khuzani Isfahani. (2015) *A chronicle of the reign of Shah 'Abbas*, Edited by Kioumars Ghereghlou. Great Britain: “Gibb Memorial Trust”.

Ganjavi, N. (1374). *Koliāt khomse-i Nezami, Eskander-Name.* Vol.2, Tehran: ‘Entesharate Rad’.

Maeda, H. (2012). *Exploitation of the Frontier: The Caucasus Policy of Shah 'Abbas I.* Iran and the world in the Safavid age. London, New York: “I.B. Tauris”.

Matthee, R. (2025). *Georgians in the Safavid administration.* Encyclopaedia Iranica. 10. Accessed October 9.

Savory, R. (1986). *The Safavid administrative system.* Cambridge history of Iran, volume 6. ‘Cambridge University Press’.

Rustaveli, Sh. (2025). *The man in the panther skin.* Translated from Georgian into English by Marjory Wardrop. Tbilisi, Foliant Publishing.

Yazdi, Kamal Ben Jalal Monajem (1397). *Zubdat al-Tawarikh.* Qom: ‘Pajuheshgahe houze va Daneshgah’.

Yazdi, Jalal al-din (1366). *Tarikh-e Abbasi,* ‘Sobh Emruz’.

Beradze, G. (1984). *Legendy o tsaritse Tamar v persidskom istoricheskom sochinenii “Ikhyā al-Muluk”.* [Легенды о царице Тамар в

Персидском историческом сочинении "Ихйа Ал-Мулук."] In *Istochnikovedenie i tekstologiya srednevekovogo i Srednego Vostoka*.

Belokurov, S. (1889). *Snosheniya Rossii s Kavkazom (1578–1613) [Сношения России с Кавказом (1578-1613)]*. Moscow: Universitetskaya tipografiya.

Gyanjavi, N. (1947). *Sharaf-name. [Шараф-Намэ]* Baku: Izdatel'stvo Akademii nauk Azerbajjanskoy SSR.



ახალი ცნობები ქართული სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი
ორი ქალბატონის შესახებ სეფიანთა ირანის სამეფო კარზე
ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის თხოვრების მიხედვით (XVII ს-
ის პირველი მეოთხედი)²²

თამარ ლეკვეიშვილი

ისტორიის დოქტორი,

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის

აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის

ასოცირებული მკვლევარი.

საქართველო, ქ. თბილისი, აკად. გ. წერეთლის ქუჩა #3. 0162;

+9955593301313. tamar.lekveishvili@iliauni.edu.ge

<https://orcid.org/0009-0006-6931-7008>

აბსტრაქტი

მე-17 საუკუნის ირანელი ისტორიკოსის, ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის ნაშრომი „აფხალ ალ-თავარიხის“ ახლად აღმოჩენილი მე-3 ტომი შაჰ აბას I-ის (1587-1629) მმართველობის პერიოდს ეხება.

²² კვლევა განხორციელდა „შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის გრანტის ფარგლებში „საქართველოსა და სომხეთის პერცეფცია დასავლურ და აღმოსავლურ წყაროებში (შუა საუკუნეებსა და ადრეულ ახალ დროში)“ (FR-23-10274).

როგორც უმნიშვნელოვანესი წყარო, იგი არა მხოლოდ სეფიანთა ირანის (1501–1722) ეპოქის შესწავლისათვისაა ღირებული, არამედ მნიშვნელოვნად ამდიდრებს საქართველოსა და კავკასიის რეგიონის ისტორიის ზოგად ხედვას. ავტორი, რომელიც ხანგრძლივად ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა საქართველოში, ფასეულ და დღემდე უცნობ ცნობებს იძლევა საქართველოსა და ქართველების შესახებ.

სტატიაში, ფაზლი ბეგ ხუზანის თხზულების მიხედვით, განხილულია ამ პერიოდის ქართული სამეფო კარის ორი ქართველი ქალის (ლელა-ელენე, ლუარსაბ II-ის (1606-1615) და ელენე-თეიმურაზ I-ის (1606-1648) და), როლი რომელიც ნათლად ჩანს პოლიტიკაში როგორც საქართველოს, ასევე სეფიანთა კარზე.

საკვანძო სიტყვები: ფაზლი ბეგ ხუზანი, შაჰ აბასი, ქართველი ქალები, ელენე, ლელა-ელენე.

შესავალი

ქართველი ქალების საგულისხმო როლის არსებობა სეფიანთა კარზე, არაერთხელ გამხდარა მეცნიერთა კვლევის საგანი. ქართველი, ირანელი თუ დასავლელი მკვლევრები აღნიშნავენ, რომ ქართველ ქალებს განსაკუთრებული ადგილი ეჭირათ სეფიანთა თუ სხვა დინასტიების შაჰების ჰარემში.

„შაჰ აბას I მხოლოდ ტერიტორიული დაპყრობებითა და ახალ მიწებზე თავისი ხალხის დასახლებით არ შემოფარგლულა; მან გაამდიერა სეფიანთა პოზიციები კავკასიაში და ადგილობრივი ელიტა, სეფიანთა სახელმწიფოსთან დინასტიური

ქორწინებების საშუალებით, უფრო მჭიდროდ დააკავშირა. შაჰ აბასის ტახტზე ასვლამდე უკვე დამკვიდრებული იყო სეფიან შაჰებსა და ქართველ მეფეებს შორის ქორწინების ტრადიცია, რომელიც შაჰ აბასმა განაგრძო“ (Maeda 2012: 477). „ქართველი ქალები მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ შაჰის კარის ქორწინებით პოლიტიკაში, და სეფიანთა მეფობის დასრულების დროისთვის ამგვარ ურთიერთობათა მთელი ქსელი უკვე ჩამოყალიბებული იყო“ (Matthee 2001: 493–496). „ქართველ და ჩერქეზ ქალთა მეტოქეობა შაჰის ჰარემში დინასტიურ დაპირისპირებებსა და ეთნიკურ მოტივებზე დაფუძნებულ კონფლიქტებს იწვევდა — მოვლენას, რომელიც მანამდე სეფიანთა სახელმწიფოსთვის უცნობი იყო“ (Savory 1986: 363).

პიეტრო დელა ვალე აღნიშნავს, რომ იმდენად დიდი იყო რიცხვი სპარსეთში მცხოვრები მონად ჩავარდნილი ქართველებისა, რომ „არ იყო არც ერთი სახლი მთელს სპარსეთში, რომელიც სავსე არ იყოს ამისთანა ქართველებით, მამა-კაცებით და დედა-კაცებითაც. იქ არ არის იმისთანა დიდკაცი, რომელსაც არ სურდეს, რომ ყველა მისი ქალები ქართველები იყვნენ, იმიტომ რომ ესენი მშვენიერები არიან“ (დელა ვალე 1879:49).

მსგავსი მაგალითები, რომლებიც ქართველი ქალების სილამაზესა თუ მათ მნიშვნელოვნებას აღნიშნავს შაჰების სამეფო კარზე, საკმაოდ ბევრია, თუმცა. პოლიტიკურ პერიპეტებში მათი ჩართულობა და, ასევე, მათი სიმდიერისა და, ძალაუფლების მაჩვენებელი ისტორიული წყარო ნამდვილად იშვიათია.

სწორედ ასეთ უნიკალური ცნობების შემცველ საისტორიო წყაროს წარმოადგენს ირანელი ისტორიკოსის, ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის²³ „აფზალ ალ თავარიხის“ მესამე ტომი.²⁴

²³ ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანი ყიზილბაშების ბატონობის პერიოდში (1616-1625) კახეთის მმართველის, ფეიქარ ხანის ვეზირი იყო და სეფიანთა ირანისა და საქარ-

„აფხალ ალ თავარიხი“ არის მნიშვნელოვანი წყარო არა მხოლოდ სეფიანთა ირანის პერიოდისა (1501-1722), არამედ საქართველოსა და, ზოგადად, კავკასიის ისტორიის შესასწავლად. ზემოთ დასახელებული თხზულება სრულიად ახლებურად გვიხატავს XVI-XVII საუკუნეების საქართველოს ისტორიის გარკვეულ პერიპეტიებს. თხზულებაში წარმოდგენილია საქართველოს ისტორიისთვის დღემდე უცნობი არაერთი ფაქტი (ლეკვეიშილი, 2022:103).

სტატიაში, ფაზლი ბეგ ხუზანის თხზულების მიხედვით, განხილულია ამ პერიოდის ქართული სამეფო კარის ორი ქართველი ქალის (ლელა-ელენე, ლუარსაბ II-ის (1606-1615) და და ელენე-თეიმურაზ I-ის (1606-1648) და), როლი რომელიც ნათლად ჩანს პოლიტიკაში როგორც საქართველოს, ასევე სეფიანთა კარზე.

მეთოდი

სტატიაზე მუშაობის პროცესში გამოყენებულია ისტორიული კვლევის კომ-პარატიული მეთოდი, რაც გულისხმობს მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების მოძიებას, პროცესების მთავარი მახასიათებლების წარმოჩენასა და მათ ანალიზს. ასევე,

თველოს იმდროინდელი მოვლენების დიდი ნაწილის თვითმხილველად გვევლინება.

²⁴ ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის XVII საუკუნის სპარსულ ენაზე დაწერილი თხზულება შაჰ-აბას I-ის (1587-1629) მმართველობის პერიოდს მოიცავს და წარმოადგენს ფაზლის დაკარგულად მიჩნეული ქრონიკის, „აფხალ ალ- თავარიხის“ (მშენიერი ისტორია) მესამე ნაწილს. თხზულების აკადემიური ტექსტი 2015 წელს გამოიცა (A chronicle of the reign of Shah 'Abbas, Fazli Beg Khuzani Isfahani, Edited by Kioumars Ghereghlou. With an introduction by Kioumars Ghereghlou and Charles Melville. Gibb Memorial Trust, 2015), ხოლო საქართველოსთან დაკავშირებული ცნობების თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარებით გამოიცა 2025 წელს („ფაზლი ხუზანი ესფაჰანის ცნობები საქართველოს შესახებ“, სპარსულიდან თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო თამარ ლეკვეიშვილმა, ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2025).

პირველადი და მეორეული წყაროების მონაცემთა შედარებასა და შეჯერებას საერთო დასკვნის გამოტანის მიზნით.

მსჯელობა

ლელა-ელენე ქართლის მეფის, გიორგი X-ის (1600-1606) ქალიშვილი და ლუარსაბ II-ის (ქართლის მეფე 1606-1615) და იყო. ქართულ წყაროებში მას ხშირად თინათინს უწოდებენ.²⁵ ბერი ეგნატაშვილი წერს: „და რაჟამს გამეფდა პატარა ლუარსაბ, მაშინ სთხოვა ყაენმან შააბაზ დაჲ თჳსი ცოლად. და მისცა დაჲ თჳსი თინათინ და ესუა ცოლად შააბაზს“(ეგნატაშვილი 1954: 383).

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობის მიხედვითაც, შაჰ-აბასმა ლუარსაბ მეფეს სთხოვა ცოლად მისი და თინათინი და შემდეგ დიდი პატივით წაიყვანა ეს გოგონა (ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: 420).²⁶ აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ 1605 წელს ლელა-ელენეს ხელი რუსმა ელჩებმა რუსეთის მეფის ბორის გოდუნოვის ვაჟისთვის ითხოვეს. მათ გიორგი მეფეს ჰკითხეს: „შენს ასულს თუ მოგვცემ რუსეთის უფლისწულისათვის? რამდენი წლისაა შენი ქალიშვილი? როგორ გამოიყურება იგი?“ (Белокрыпов 1889: 470). საქართველოს ისტორიიდან ცნობილია, რომ ეს ქორწინება არ შემდგარა.

ფარსადან გორგიჯანიძის მიხედვით (იგი სწორად უთითებს ამ ქალის სახელს), გიორგი მეფეს „ორი ქალი ჰყვანდა, უფროსი ბატონის შვილი ლელა, რომე ყაენმან სულთან ბეგუმ დაარქვა და თვითან შეირთო“ (კაკაბაძე 1926/25: 20), საქართველოს

²⁵ ამ საკითხთან დაკავშირებით, იხ.: კ.კეკელიძე. ქართველი ქალები შაჰ-აბაზ პირველის კარზე. On this matter, see: K. Kekelidze, *Georgian Women at the Court of Shah Abbas I*.

²⁶ კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, რომ აქ საქმე შეცდომასთან გვაქვს. ლუარსაბის დას არ ერქვა თინათინი და აქ სწორედ ლელაზეა ლაპარაკი. თინათინი ერქვა თეიმურაზ I-ის დას, რომელიც შაჰ -სეფის (1611-1642) ცოლი იყო და რომელიც თეიმურაზმა თავად გაუგზავნა მას (კეკელიძე 1957: 220).

ისტორიაში ცნობილია, რომ ლელა-ელენე 1622 წელს შაჰ-აბასმა ფეიქარ ხანს მისცა (ალასანია 1980:85; ჯამბურია 1973:277).

კიდევ ერთი ქართველი მეფის ასული არის კახეთის მეფის თეიმურაზ I-ის (1606-1648) და ელენე. დავით I-ის (კახეთის მეფე, 1601-1602) ქალიშვილი.

1604 წლის აგვისტოში კახეთშიც ჩავიდნენ რუსი ელჩები, რომლებიც გიორგი ბატონიშვილისგან რუსეთის მეფის ერთგულების ფიცის მიღებას ითხოვდნენ და, ამავდროულად, მათ ჰქონდათ დავალება, შეერჩიათ საცოლე ბორის გოდუნოვის ვაჟისთვის, ხოლო ქალიშვილისთვის – საქმრო. ამ მიზნით სურდათ მათ თეიმურაზ ბატონიშვილის რუსეთში წაყვანა. გიორგი არ ასრულებდა ელჩების მოთხოვნებს. ამ დროს შაჰის ელჩი მოჰამად ბეგი უკვე რამდენიმე თვე კახეთში იმყოფებოდა და თეიმურაზისა და მისი დის, ელენეს ირანში წაყვანას ცდილობდა. კახეთის მაღალჩინოსანთა დიდი ნაწილიც წინააღმდეგი იყო რუსეთის. ალექსანდრეც ხედავდა საქმის ვითარების სირთულეს და გამოსავალს ეძებდა. მისი დასტურით, გიორგიმ ირანში გაგზავნა უფლისწულები - თეიმურაზი და ელენე; რუსი ელჩების მონათხრობის მიხედვით, ელენე შაჰ-აბასმა შეირთო ცოლად (Белокуров 1889:492). თუმცა, იმავე ტექსტში ვკითხულობთ, რომ 1604 წელს ალექსანდრე მეფის შვილიშვილი შაჰმა გააუპატიურა და გაუშვა (Белокуров 1889: 500). შაჰ-აბასთან რომ ელენე 1604 წელსაც იყო, ამას მოწმობს ფაზლის ქრონიკაც და ამას ქვემოთ შევხებით.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, მეუღლის გარდაცვალების (1610 წ.) გამო „ჰყო თეიმურაზ მწუხარება და გლოვა დიდი“, რომლის შემდეგ ჯერ კიდევ მგლოვიარე თეიმურაზი შაჰ-აბასის მოთხოვნით ეახლა მას და „ შესძლუნა ძმა და ტყუენი ... და აწ მისრულმან დაჲ თვისი...“ (ბატონიშვილი ვახუშტი 1973: 584). სწორედ ამ ვიზიტის დროს, რომელიც, შესაძლოა, 1611 წლ-

ით დათარიღდეს (როგორც ამას კ.კეკელიძე მიიჩნევს (კეკელიძე 1957:218)), ელენე შაჰის კარზე მეორედ აღმოჩნდა.

1604 და 1611 წლების ამბებს აღწერს ფაზლი ხუზანი და იგი თეიმურაზის გვარის მანდილოსნების შაჰთან ხლებაზე მოგვითხრობს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსი ელჩების მიხედვით, შაჰ-აბასს ელენე „გაუუპატიურებია“. კ.კეკელიძე აღნიშნავს, „ვახთა მეფის დავითის ასული უთუოდ არის, ეჭვი არაა, თეიმურაზის და. ეჭვი არაა აგრეთვე, რომ რუსი ელჩები სწორედ ამ დას გულისხმობენ, ელენეს, რადგანაც მეორე და თეიმურაზს თითქოს არც ჰყოლია. ალბათ ეს ბედშავი ქალი ჯერ 1604 წელს იყო გაგზავნილი შაჰთან, რომელმაც 1611 წელს მეორედ მოითხოვა ის“ (კეკელიძე 1957:218).

ისქანდერ ბეგ მუნში წერს, რომ ჰიჯრის 1013 წელს (1604/1605) თეიმურაზი და მისი ძმა ქეშიში იმ გვარის ზოგიერთ მანდილოსანთან ერთად მაღალ ბანაკში მოვიდნენ შაჰის სამსახურად (ფუთურიძე 1969:44) და ასევე აღნიშნავს, რომ იმავე წელს, ალექსანდრეს „დანარჩენმა შვილებმა და მანდილოსნებმა ამ ოჯახისამ, რომელნიც მაღალ ბანაკში იყვნენ, წასვლის ნებართვა მიიღეს და მამა-შვილთან ერთად გაემგზავრნენ თავის ქვეყანაში“ (ფუთურიძე 1969:46).

ფაზლი ბეგ ხუზანის მიხედვით, ჰიჯრის 1013 წლის (1604/1605) ამბებში მოთხრობილია: „ბრძანების თანახმად, კონსტანტინე ხანი და ზულფაყარ ხანი, ერგოთ რა მათ პატივი შაჰური გულისხმიერებისა, თავრიზიდან არდებილში წავიდნენ. გიორგის შვილი,²⁷ კონსტანტინე ხანის უფროსი ძმა, თეიმურაზ (თაჰმურას) ხანი, იმ გოგონასთან ერთად (იგულისხმება მისი და),

²⁷ ავტორს ეშლება. თეიმურაზ I დავით I-ის შვილია. გიორგი არის მისი ბიძა.

რომელიც ცოლად ჩამოეყვანა მისი უდიდებულესობისთვის, მის უდიდებულესობას ეახლა და შემდეგ წავიდა, ერგო რა პატივი, მოენახულებინა სეფიანთა დინასტიის წმინდა აკლდამა“ (Fazli 2015: 372).

ფაზლი ბეგ ხუზანი მოგვითხრობს ასევე ჰიჯრის 1019 წლის (1610/1611), ამბავს. თუ როგორ უმასპინძლა შაჰ აბასის ბრძანებით ალავერდი ხან უნდილაძემ ქართველ დიდებულებს, სადაც „ნადირობიდან დაბრუნებული სამყაროს დიდებული, ცის სფეროსა და ალაჰის ჩრდილი მისი უდიდებულესობა, მათი ღვინის ადგილას მობრძანდებოდა“, და, სადაც კვლავ ჩანს თეიმურაზის და, დედოფლის ქალიშვილი (Fazli 2015: 545).

წვეულება საკმაოდ ვრცლად და დეტალურადაა აღწერილი: „დიდებულად და შეუდარებლად მიიღეს რა ეს ხალხი ამ მეფურ კარავში, მათთან ერთად, თავის ქალიშვილებთან და დანარჩენ თანხმლებ ქალებთან ერთად, შემოვიდა თეიმურაზ ხანის დედა (ქეთევან დედოფალი) ... „ამ შეკრებაზე ქართულ ძვირფას ღვინოსთან ერთად ჰქონდათ შირაზული სუფთა ღვინო. ჰყავდათ საზოგადოებრივი დამკვრელები და მომღერალი ქართველები, მასხარები. თითოთი საჩვენებელი იყო ეს სამოთხის მსგავსი წვეულება ყველასთვის... და თეიმურაზ ხანის დედის, დედოფლის ხილვისა და მისი თანმხლები ქართველი ქალებისა და გოგონების, რომელთაგანაც ზოგი უკვე მისი უდიდებულესობის სამსახურში იყო, თვალის შევლების შემდეგ, გადაწყდა, რომ ყველა ადრე თუ ახლად მოსული ქართველი, ხანის მაჯღლესში დამსხდარიყვნენ და ქართველთა ადათ-წესისამებრ ემღერათ ეცეკვათ და ღვინი წარემართათ“ (Fazli 2015: 545).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ:

ა) ისქანდერ მუნშის თანახმად, 1604 წელს „ალექსანდრე მეფის გვარის მანდილოსნები“ ეახლებიან შაჰს; თხზულების ამ მონაკვე-

ეთის მიხედვით, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ „ალექსანდრე მეფის გვარის მანდილოსნების“ რიგში, შესაძლოა, სწორედ რომ ელენეც ყოფილიყო.

ბ) ფაზლი ბეგ ხუზანის ცნობის მიხედვით კი, 1604/1605 წელს თეიმურაზ ხანი მის უდიდებულესობას ეახლება და თავის დას ცოლად აძლევს. ფაზლის თხზულების მიხედვით, 1614 წელსაც ელენე შაჰის ცოლია: „საქართველოს ვალი თეიმურაზ ხანი, ამ დიდებული დინასტიის ვასალია. და რადგანაც (თეიმურაზის) და მისი უდიდებულესობის ცოლია, მის (თეიმურაზის) ველა-იათში სანადიროდ ჩამოვიდა“ (Fazli 2015: 635).

გ) ქამალ ბენ ჯალალ მონაჯემ იაზდის თხზულების მიხედვითაც, 1604/1605 წელს თეიმურაზი თავის დას ცოლად ატანს შაჰ აბასს (Yazdi 1397:236).

ყურადსაღები და უაღრესად მნიშვნელოვანია ჯალალ ად დინ მონაჯემ იაზდის თხზულებაში ჰიჯრის 1013 წლის (1604/1605) მოტანილი ცნობა: „დავუდ ხანის შვილი, თეიმურაზ ხანი, რომელსაც ასევე ბედვე მირზას უწოდებდნენ, თავის მღვდელ მმა აბაშ ფარვასთან, თავის დედასთან და დასთან ერთად ჩამოვიდა. მეორე ღამეს გოგონა სილეთი (დროებითი ქორწინება) ცოლად გააყოლა მის უდიდებულესობას. შეიხ ბაჰა ად დინ მოჰამადმა კი შეასრულა სიღეს რიტუალი (Yazdi 1366:268).

თუკი გავითვალისწინებთ სილეთი ქორწინებას, მაშინ, შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ რუსი ელჩების მიერ ნათქვამი „გაუპატიურება“, სწორედ ამ ფაქტს ეხმიანება. ამ კერძო შემთხვევაში ერთი და იმავე ფაქტისადმი დამოკიდებულებაში არსებული განსხვავებები იმით შეიძლება იყოს გამოწვეული, რომ მათი ავტორები სხვადასხვა მსოფლმხედველობრივი პოზიციებიდან განიხილავენ მოვლენას. საქმე ისაა, რომ რუსი ავტორი მართლმადიდებელი ქრისტიანის კრიტერიუმებით აფასებდა „დროებითი ქორწინების“ (სიღე) ამ ფაქტს, რომელიც რუსი დიაკვნისა-

თვის ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით მიუღებელი იყო და ძალადობას უდრიდა (“опозорив, отослал от себя“). ხოლო სპარსელი შიიტი ავტორისათვის სიღე იყო შარიათის ნორმების შესატყვისი, ქორწინების კანონიერი ფორმა, რომელიც არსებითად არაფრით განსხვავდებოდა ქორწინების ძირითადი ფორმისაგან.

როგორც ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის თხზულებიდან იკვეთება, ელენე ირანში ჩადის 1604/1605 წლიდან და 1620 წლამდე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რამდენჯერმე მოიხსენიება, როგორც შაჰის ცოლი.

ჰიჯრის 1029 წელს (1620) კი ფაზლი ხუზანი წერს: „სიძედ გახდომის პატივი ერგო, ასევე, ყარაბაღის ბეგლარბეგს, მოჰამად ყული ხანს და მან ცოლად მოიყვანა თეიმურაზ ხანის და“ (Fazli 2015:790).

თავის ქრონიკაში ფაზლი ბეგ ხუზანი ლელა-ელენესა და ელენეს შესახებ განსხვავებულ კონტექსტშიც წერს. აქ ავტორი ამ ორი ქალის სიძლიერეზე მიუთითებს. მსგავს ინფორმაციას არ ვაწყდებით არც ქართულ და არც სხვა უცხოურ წყაროებში.

„თაჰმურას ხანის დას, რომელიც შაჰის ჰარემში დიდებულ მანდილოსანთა რიგებს მიეკუთვნებოდა, მიეცა გული მეტად, რომ თავისი ძმა და კახეთის ქართველები დაეხსნა ფეიქარ ხანისგან, გამოეწვია ჯანყი და საქმე ვანის აღებისკენ წასულიყო“ (Fazli, 2015: 889).

რაც შეეხება ლუარსაბ ხანის დას, ლელა-ელენეს, ფაზლი ბეგ ხუზანი ხაზს უსვამს მისი პიროვნების მნიშვნელობას და მოგვითხრობს, თუ რამხელა პატივისცემას იმსახურებს იგი შაჰისგან:

„ლუარსაბ ხანმა, იმის გამო, რომ მას დიდი ხნის მტრობა ჰქონდა ყაზაყლარის სულთნებთან, რომლებიც ლურისა და

ფანბაქის ველაიათების მმართველები იყვნენ, მიუხედავად ბრძანებისა, რომლის მიხედვითაც მტრობისა და უთანხმოების ბინდი უნდა მოეშორებინათ და ერთმანეთს შორის სიყვარული და სიკეთე ჩამოეგდოთ, (მიუხედავად ამისა), მიიწვია (ლუარსაბმა) მოჰამად ყაზაყლარი ნადიმზე თბილისში და მოკლა იგი. და მიუხედავად იმისა, რომ მოჰამად ხანის სიკვდილმა მისი უდიდებულესობის უკმაყოფილება გამოიწვია, რადგანაც ლუარსაბ ხანის და საპატიო ადგილს იკავებდა შაჰის ჰარემში, ამ ამბავს მნიშვნელოვანი დამაბულობა აღარ გამოუწვევია“ (Fazli 2015: 610). ეს ხდება ჰიჯრის 1021 წელს (1612/1613).

.... „შესაძლოა, თეიმურაზ ხანი, რომელიც აგერ უკვე თორმეტი წელია, რაც მმართველობას ჩამოშორებულია და ოსმალეთში შესაფერის დროს ელოდება, შეკრიბოს ლაშქარი, სულთნები, თავის მხარეში დაბრუნდეს. როდესაც ქართველები დაინახავენ, რომ თეიმურაზ ხანი მოვიდა, მაშინ არაა გამორიცხული, ყივჩაღების დაბლობის ველის სულთნებთან ერთად, თეიმურაზ ხანთან რომ დიდი ხნის მეგობრობა, სიყვარული და ნათესაობა აკავშირებთ, ჯანყი წამოიწყონ. მერე კი ფეიქარ ხანს მაგ მხარეში აღარ დაედგომებაო: და თუკი ლუარსაბ ხანის და, რომელიც მიეკუთვნებოდა დიდებულის ჰარემს, გაუბრაზდება ფეიქარ ხანს, და ყიზილბაშებს, მაშინ აუცილებლად დაიჭერს ქართველების წაქეზების თადარიგს და ფეიქარ ხანის სამსახურში ჩამდგარ, დაახლოებით 20 000 ოჯახს იგრიმი დორთიდან თუ სხვა ტომებიდან, თავს დაესხმიან, შეიპყრობენ და შესაძლოა, კიდევ გაასახლონ, რაც გამოიწვევს აურზაურს და ქაოსს“ (Fazli 2015:889).

ფაზლის ქრონიკაში ამგვარ ცნობასაც ვაწყდებით: „მან (გიორგი სააკაძემ) განაცხადა, რომ ხანების და სულთნების კახეთის ლაშქრობიდან დაბრუნებამდე, მთავარსარდალს მოკლავდა, ციხე-სიმაგრეს ხელში ჩაიგდებდა, ხოლო მუსლიმი მამების შვილები, თავად მუსლიმი სიმონ ხანი და მახანდარანელი

თოფანგჩიები საერთოდ ვერაფერს დაგვაკლებენო. გამოვიყვან მას (სიმონ ხანს) ციხე-სიმაგრიდან დანარჩენ თოფანგჩიებთან ერთად და იარაღაყრილსა და შიშველ-ტიტველს განჯაში გავუშვებ. შემდეგ კი ამ მიწებს ხელში ჩავიგდებ, მთავარსარდალს მოკლავ და ლუარსაბ ხანის დას, რომელიც ფეიქარ ხანის ცოლია, წამოვიყვან და სიმონ ხანის, მისი ბაბუის ტახტზე დავსვამო“ (Fazli 2015: 901).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის თხზულების მიხედვით, ლელა-ელენეს ფეიქარ ხანზე მითხოვების თარიღი ჰიჯრის 1029 (1620) წელია და არა 1622 წელი, როგორც ეს საქართველოს ისტორიიდანაა ცნობილი და როგორც ეს უკვე ზემოთ ითქვა. ყურადსაღებია ასევე ის ფაქტიც, რომ ელენესაც (თეიმურაზ ხანის დას) ზუსტად ამავე წელს აძლევს ყარაბაღის ბეგლარბეგს : თავის ორივე სამეფო გვარის ქართველ ცოლს ერთდროულად „იშორებს“ თავიდან (Fazli 2015:790).

ლუარსაბ ხანის დის სიძლიერისა და მნიშვნელოვანი როლის გამომხატველი კიდევ ერთი მონაკვეთი ფაზლი ბეგ ხუზანისთან ასეთია: „ხოლო მოურავ ბეგი ფიქრობს თურმე, რომ დიდებული დედოფალი, ქართლის მეფის, ლუარსაბ ხანის და, რომელიც მისმა უდიდებულესობამ ცოლად ფეიქარ ხანს გააყოლა, შესაძლოა, ქართლში იმყოფებოდეს. ფეიქარ ხანმა რომ ეს გაიგო, იფიქრა, ღმერთმა ნუ ქნას და ამ აჯანყების სულის ჩამდგმელი დედოფალი გამოდგესო! იქნებ და იმ მოღალატე მოურავს და თავისი მხარის ქართველებს კაცი გაუგზავნა, არეულობისა და ამბოხის ატეხვა დაავალა და მე კი გამანადგურონ!“ (Fazli 2015:890)

ყურადსაღებია, რომ როდესაც ლუარსაბ ხანის დას ფეიქარ ხანმა ჰკითხა, იცის თუ არა მან ამგვარი გეგმის შესახებ რამე, „დედოფალმა, რომელიც იმ დროის ყველაზე ბრძენი ქალი იყო,

ეს რომ გაიგო, ბრძანა, მე და ჩემს მსახურ ქალებს ცხენები შეგვიკაზმეთ, აქედან მივდივარო! მერე კი, რაც გინდათ, ის გიქნიათო! აისხა ხმალი და კაპარჭი, მოიხვია თავსაბურავი, მოისხა აბრეშუმის მოოჭვილი მოსასხამი და განრისხებული, როგორც ეს შეიხ ნიზამის უთქვამს, ძუ ვეფხვივით სახლიდან გავარდა“ (Fazli 2015: 906).

„თუმცაქალი ვარ, არ ვარ უძლური,
ამ ქვეყნის ავან-ჩავანი მეც გამეგება
და მე თუ ძუ ლომი ვარ და შენ – ხვადი,

ორივე ერთნაირად ესხმის თავს, როცა ამის დრო დგება.“²⁸

ფაზლის თხზულების მიხედვით, ჰიჯრის 1034 წელს (1624 /25), ლელა-ელენე (ასე გამოდის) ქმარს ტოვებს. აქ ავტორი ხაზს უსვამს ბაგრატიონი მეფის ასულის გამბედაობასა და თავმოყვარეობას, რომელმაც თავისი წარმომავლობის გამო მარტივად მისცა საკუთარ თავს ამის გაკეთების უფლება. არ უნდა დაგვავიწყდეს ასევე, რომ ამ დროს, მისი ძმა, ლუარსაბ მეფე, უკვე მოკლულია და ლელა-ელენეს გამბედიანობაზეც საკმაოდ კარგად იკვეთება ამ ცნობის მიხედვით.

ეს კონკრეტული მონაკვეთი საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ ფაზლიმ თავის თხზულებაში გამოიყენა ნიზამი განჯელის აფორიზმი, რომელიც ეკვივალენტურია „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილი აფორიზმისა „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხვადია“ და რომელიც რუსთაველთან თამარს ეხება, ხოლო ნიზამი განჯელთან - გმირ დედოფალს, ბარდის მბრძანე-

²⁸ იხ.:Koliat khomse-i Nezami, Vol.2, Eskander-Name, Entesharate Rad, Tehran, 1374,1047; Низами Гянджеви, Шараф-Намэ, Издательство академии наук Азербайджанской сср,Баку 1947, 261-262; დავით კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი III, რუსთველისა და ნიზამის შემოქმედების საკითხები, თბილისი, 1978, 8-18.

ბელ ნუშაბეს. ფაზლისთან ეს ყოველივე არის ფოკუსირებული ლუარსაბის დის სახეზე, რომელიც დედოფლად მოიაზრება და, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წყაროს მიხედვით, მომავალში მის მეფე ქალობას გულისხმობს.

ზოგადად, თამარ მეფის სახელს ვხვდებით არა მხოლოდ სპარსულ წყაროებში, არამედ სხვა ქვეყნების მხატვრულ ლიტერატურასა თუ ფოლკლორში²⁹. თამარ მეფესთანაა დაკავშირებული ასევე ის მონაკვეთიც, რომელიც ზემოთ უკვე ვახსენეთ : „ლუარსაბ ხანის დას, რომელიც ფეიქარ ხანის ცოლია, წამოვიყვან და სიმონ ხანის და მისი ბაბუის ტახტზე დავსვამ“³⁰.

უნდა აღვნიშნოს ისიც, რომ ფაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანი, საქართველოში მცხოვრები მოხელე, ხშირად უსვამს ხაზს თავის ცოდნას საქართველოს ისტორიული მოვლენების, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კი თამარ მეფის პერსონისა და მისი მოღვაწეობის შესახებ.

„ამ ქალს რამდენიმე წლის წინ მიეღო ისლამი და ყურანის კითხვის პატივით იყო განდიდებული. გამოირჩეოდა რა კეთილსინდისიერებით, გონიერებით, პატიოსნებით, მიზანდასახულობითა და ქველმოქმედებით, ყოველწლიურად საკუთარი ხარჯებიდან 3 000 თუმანს გასცემდა უპოვართა ტანსაცმლისა

²⁹ ამ საკითხთან დაკავშირებით, იხ. Г. Берадзе, Легенды о царице Тамар в Персидском историческом сочинении "Ихйа Ал-Мулук". Источниковедение и текстология средневекового и Среднего Востока. Издательство "Наука", Москва 1984.

³⁰ ფაზლი ასევე სიმონ I-ის ქალიშვილზე, სამცხის ათაბაგის მანუჩარის ცოლ ელენე ათაბაგზე წერს: „რადგანაც ათაბაგ ხანი ჯერ ბავშვი იყო, დედოფალმა, ძველი ქართული წესის მიხედვით, სახელმწიფოს სიძლიერისა და ქვეყნის მართვის სიმბოლო, მოოჭვილი (*მორასა*) გვირგვინი თავად დაიდგა თავზე“ (ლეკვეიშვილი 2025:26).

თუ სხვა საჭიროებისთვის“ – ამგვარად ახასიათებს ფაზლი ხუზანის ლელა-ელენეს. (ლექვეიშვილი 2025: 26).

დასკვნა

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ფაზლი ხუზანის თხზულების ერთ-ერთ გამოკვეთილ შტრიხად უნდა განვიხილოთ არსებულ პოლიტიკურ პერიპეტიებში ქართველი ქალის – ამ კერძო შემთხვევაში კი, სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი ქალების, ლელა ელენესა და ელენეს ჩართვა. ირანის სამეფო კარზე რომ ქართველ ქალებს საგულისხმო როლი ჰქონდათ დაკისრებული, ამას მეტად ამყარებს ფაზლის ცნობები. ჩვენ მიერ განხილული ეპიზოდები მოწმობს, თუ რამდენად პრესტიჟულად მიიჩნეოდა ქართველი ქალის არსებობა სეფიანთა ირანის სამეფო კარზე და, შეიძლება ითქვას, რომ პრაგმატული თვალსაზრისით მეტად ხელშემწყობი ფაქტორი უნდა ყოფილიყო ქართული სამეფო კარის ამა თუ იმ პრობლემის მოსაგვარებლად.

ფაზლის თხზულება მართლაც ფასდაუდებელ ინფორმაციას იძლევა ამ პერიოდის წარჩინებულ ქართველ ქალთა შესახებ. ირანელი ავტორი საკმაოდ მკაფიოდ წარმოაჩენს ქართველი ქალების როლს ამ პერიოდის ირან-საქართველოს მეტად წინააღმდეგობრივ და რთულ ურთიერთობებში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

კეკელიძე, ვ. (1957). *ქართველი ქალები შაჰ-აბაზ პირველის კარზე*. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან 4. თბილისი: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“.

- კობიძე, დ.** (1978). ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი III, *რუსთველისა და ნიჰამის შემოქმედების საკითხები*, თბილისი: „თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ლევკვიშივილი, თ.** (2022). *ვაზლი-ბეგ ხუზანი ესფაჰანის ცნობები აღმოსავლეთ საქართველოსა და ირანის ურთიერთობების შესახებ (მე-17 საუკუნის დასაწყისი)*, ახალი მასალები საქართველოს შესახებ ირანის არქივებსა და ბიბლიოთეკებში. თბილისი: „ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა“.
- ლევკვიშივილი, თ.** (2024). *ახალი ცნობები ირან-საქართველოს ურთიერთობის შესახებ მე 17 ს-ის დასაწყისში. ირანელი ავტორის, ვაზლი ბეგ ხუზანი ესფაჰანის თხზულების „აფზალ ალ თავარიხის“ მიხედვით: ისა - ხან მირზა და შაჰ-აბას I. აღმოსავლეთმცოდნეობის მაცნე 7, №2. ბათუმი: „ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი“*.<https://doi.org/10.61671/hos.7.2024.8270>.<https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/issue/view/933>.
- ბერი ეგნატაშვილი.** (1954). *ქართლის ცხოვრება II*. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- ბატონიშვილი, ვ.** (1973). *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება IV*. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.
- დელა ვალე, პ.** (1879). *მოგზაურის პოეტრო დე ლა ვალეს მოხსენება საქართველოზედ პაპ ურბანუს მერვესადმი 1627 წ.* ივერია 3.
- კაკაბაძე, ს.** (1926). *ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია*. ტფილისი.
- ალასანია, გ.** (1980). *ცხოვრება საქართველოისა (პარიზის ქრონიკა)*. თბილისი: „მეცნიერება“.
- ფუთურიძე, ვ.** (1969). *ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ*. თბილისი: „მეცნიერება“.
- ჯამბურია, გ.** *ირან-ოსმალეთის ომი და ქართლ-კახეთის სამეფოები*. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები IV. თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“.

- Fazli Beg Khuzani Isfahani.** (2015) *A chronicle of the reign of Shah 'Abbas*, Edited by Kioumars Ghereghlou. Great Britain: "Gibb Memorial Trust".
- Svanidze, M.** (1971). *From the History of Georgian–Ottoman Relations in the 16th–17th Centuries*. Tbilisi: "Metsniereba".
- Ahmadi, N and Fesharaki M.** (2021). *A Versified History of Shah Abbas the Great [Futuh-at-I Gitisutan]. [Conquests of the Conqueror of the World] 12th/18th century*. Uppsala: "Uppsala Universitet".
- Maeda, H.** (2012). *Exploitation of the Frontier: The Caucasus Policy of Shah 'Abbas I. Iran and the world in the Safavid age*. London, New York: "I.B. Tauris".
- Matthee, R.** (2025). *Georgians in the Safavid administration*. Encyclopaedia Iranica. 10. Accessed October 9.
- Ganjavi, N.** (1374). *Koliyat khomse-i Nezami, Eskander-Name*. Vol.2, Tehran: 'Entesharate Rad'.
- Yazdi, Kamal Ben Jalal Monajem** (1397). *Zubdat al-Tawarikh*. Qom: 'Pajuheshgahe houze va Daneshgah'.
- Yazdi, Jalal al-din** (1366). *Tarikh-e Abbasi*, 'Sobh Emruz'.
- Savory, R.** (1986). *The Safavid administrative system*. Cambridge history of Iran, volume 6. 'Cambridge University Press'.
- Берадзе, Г.** (1984) *Легенды о царице Тамар в Персидском историческом сочинении "Ихйа Ал-Мулук."* Источниковедение и текстология средневекового и Среднего Востока.
- Гянджеви, Низами.** (1947). *Шараф-Намэ*, Баку: 'Издательство академии наук Азербайджанской сср'.
- Белокуров, С.** (1889). *Сношения России с Кавказом (1578-1613)*. Москва: Университетская типография, Страстной бульвар'.



HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

ISLAM AND CHRISTIANITY IN GEORGIA DURING THE SAFAVID PERIOD*

George Sanikidze

PhD (history)

Professor at Ilia State University,

Director of the G. Tsereteli Institute of

Oriental Studies at the same University

Georgia, Tbilisi 0179, 3 Acad. G. Tsereteli Str.

+995 599901423. giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge

Orchid: 0000-0002-0043-1981

Abstract

The primary focus of the article is to examine the religious landscape in 17th-century Georgia. It addresses two independent yet interconnected issues: the challenges faced in the expansion of Islam among the Georgian populace and the factors that impeded the effectiveness of Catholic missionaries in their efforts to promote Catholicism in Georgia. In the first instance, the objective factors are emphasized, explaining why Islamic nations—specifically, Safavid Iran—chose to compel the feudal elite to convert to Islam, often resulting in only superficial adherence to the faith. They were, however, unable to mandate that the entire population adopt Islamic beliefs. The text explores various facets of the interactions between Muslims and Chr-

* The article is prepared in the frame of the project 'Perceptions of Armenians and Georgians in Western and Eastern Primary Sources (Medieval and Early Modern Period)', supported by the Shota Rustaveli National Scientific Foundation of Georgia (FR-23-10274).

istians, though it pays limited attention to the role of converted Georgians in Safavid Iran. In the second case, it is highlighted that a significant barrier to the spread of Catholicism was the disregard for local specifics, coupled with the often arrogant attitude of Catholic missionaries. This attitude was characteristic of European Catholicism towards Eastern Christianity during this period, particularly in dealings of Catholic missionaries with local Orthodox clergy and populations. The reasons behind the failure of Catholicism's expansion are examined through the lens of Edward Said's concept of 'Orientalism.'

Keywords: Georgia, Safavid Iran, Islam, Christianity, Catholic Missionaries, Orientalism.

Introduction

The paper has two sections. The first deals with Islam in Georgia and relations between Muslims and Georgian Christians during the Safavid period. The second analyzes the vision of Europeans, Catholic missionaries, and travelers on Christianity and Christians in Georgia.

Orthodox Christianity played a special role in the history of Georgia. The majority of the population of the country, practically surrounded by the Islamic world, remained Christian.

Towards the end of the 15th century, Georgia was fragmented into small kingdoms and principalities. In eastern Georgia, there were the kingdoms of Kartli and Kakheti; to the south, the principality of Samtskhe-Saatabago (Meskheta); in western Georgia, the kingdom of Imereti and the principalities of Odishi (Samegrelo) and Guria.

In the early 16th century, Georgia became a conflict zone between the Ottoman Empire and Safavid Iran. The Treaty of Amasya

(962/1555) temporarily ended the struggle between the Ottomans and the Iranians for control of the Caucasus. According to Iskandar Munshi, by this peace treaty, Iran and the Ottoman Empire divided Georgia as follows: Kartli and Kakheti (Eastern Georgia) and part of Samtskhe (South Georgia) went to Iran, while a larger part of Samtskhe and western Georgia went to the Ottomans. (Iskandar Munshi, 1969: 20). Thus, Iran recognizes the right of the Ottoman Empire to western Georgia, while the latter recognizes Iranian control over the eastern part of the country.

This division, with small changes, despite several Ottoman-Perisian wars lasted until the 1720s.

Muslim empires had different approaches in Georgia. The Ottomans aimed at total Islamization in the southwest and non-interference in the west. The Iranians, for their part, sought to convert the elites in the east without affecting the Christian majority.

The second part of the article examines the perception of Christianity and Christians in Georgia by Europeans (primarily Catholic missionaries) during the research period.

After the fall of Constantinople in 1453, the nations of Western Europe set out to explore new ways of access to the East, both by sea and by land. The Roman Catholic Church has been particularly committed to this approach. The spread of the Catholic faith among Eastern Christians was of considerable political importance. Catholic missionaries thus deployed their efforts within the Ottoman and Safavid empires, as well as in the South Caucasus under their rule, targeting local Christian communities. It should be noted that even before the fall of Constantinople in 1329, the center of propagation of Catholicism had been transferred from Smyrna (present-day Izmir) to Tbilisi, capital of Georgia. The Catholic missions were very active in Geo-

rgia during the 14th and 15th centuries, before being interrupted in the 16th century and resuming at the beginning of the 17th century.

Catholic missionaries were sent from Rome by a special organization called Propaganda Fide. From time to time, they write letters to Rome describing the state of the country.

Attempts to Islamize Georgians: Causes and effects

As a result of his four military campaigns of Shah Tahmasp I in Eastern Georgia in 1540-1554, the Safavid Dynasty's control strengthened gradually. The military campaigns were targeted at appointing the loyal people as Governors of eastern Georgia and Islamizing them. Thus, 'Georgian districts were brought under control with local governors being appointed from, and taxes being paid to the centre.' (Roemer, 1986: 246-47). Despite certain autonomy and regardless of the fact that the majority of the population remained Christians, the transition from vassalage to integration was underway. It is within the context that we should consider the resettlement of Georgians into Iran for the purpose of revitalization of its agriculture and appointing the Islamized Georgian nobility at high positions at the Safavid Court. Unlike the rural population, it did not take long for the Georgian nobility to turn to Islam for purely career reasons.

R. Savory points out that "the Caucasian elements' (or the 'third force' distinct from the Turcoman and Persian elements) appeared around the Royal Court already in the reign of Shāh Tahmāsb I after his successive campaigns into the Caucasus, especially in the Georgian kingdoms." (Savory, 1961: 84-85). Although during the reign of Shāh Tahmāsb, the Georgians did not play a particularly significant part in the Iranian politics and military affairs, even before Shāh 'Abbās I came to power, the Caucasian element had a strong presence in Iran. Therefore, we agree with H. Maeda that "the prototype of the ghulām corps of Shāh 'Abbās had already been prepared". (Maeda, 2011: 165).

Following the four military campaigns conducted by Shah Abbas I in the 1610s, the region of Kakheti suffered considerable and irremediable damage, both in terms of human losses and massive displacement of populations towards the Iranian provinces of Fereyduh (near Isfahan), Khorasan, and Mazandaran.

The vast majority of Georgians who emigrated to Iran, whether by force or by choice, converted to Islam. Beyond their presence in rural areas, the Georgians held influential positions in the political and military spheres of the Safavid Empire. The exiled nobles converted to Islam almost immediately to advance their careers. As for the rural population, the process seems to have been quite lengthy.³¹ Naturally, this led to the loss of part of their identity (Christian-Georgian). The exiled Armenians found themselves in a different situation - Shah Abbas practically granted them a monopoly on foreign trade. Christian Armenians, according to the Shah, would have easier relations with co-religionist Europeans. Accordingly, the Islamization of Armenians (except for the same administration and military sphere) was not implemented.

Shah Abbas relocated the merchants of Kartli, notably those of Tbilisi, to the outskirts of Isfahan, following the example of their Armenian counterparts settled in Jolfa. (Arakel Davrizhetsi, 1974: 36). According to the account of the German traveler Adam Olearius, the Georgian merchants and craftsmen were accommodated in Hasana-bad, a district of Isfahan. (Cit. Zhordania, 1962: 177). E. Kaempfer reports that in 1680 the Georgian population of Isfahan was 20,000. (Kaempfer, 1984: 204).

³¹ By Nader Shah's 1739 firman, Georgians living in Iran, along with other non-Muslims, were exempted from the poll tax (*jizya*), which confirms that in addition to Muslim Georgians, Christian Georgians also lived in Iran during this period. (See Kutsia, 2002: 127).

Gradually, the Georgian Muslims became the central element of the armed forces of Shah Abbas. The latter had understood that the economic and political development of Iran, as well as the strengthening of its eastern and western borders, and ultimately, the preservation of the territorial integrity of the country, could only be assured if the central power enjoyed a certain autonomy vis-à-vis the Qezelbash troops, and if the military forces were directly subordinated and loyal to the sovereign.

Georgians were regarded as distinguished warriors. Concerning Shah 'Abbas's army, Pietro Della Valle, the Italian traveller, wrote: 'today, the Georgians are crucial to the Persian army, the best part thereof'. (Pietro Della Valle, 1745: 69). Thomas Herbert, an Englishman who visited Shiraz in 1627, points out that: 'owing to their good looks, willpower and loyalty, the Georgian warriors are held at high esteem by the Persians, so much so to be appointed the commanders, especially so in the battles against the Persians' archenemy, the Ottomans'. (Herbert, 1677: 155).

As part of his policy of assimilating indigenous populations and restructuring ethnically homogeneous regions, Shah Abbas orchestrated the movement of Turkmens to Kakheti province. This maneuver aimed to establish a strategic base in the Caucasus, while transforming the Kakhetians deported to Iran into an agricultural workforce and a loyal military force. The sovereign seems to have sought solutions to facilitate coexistence between the local inhabitants and the Muslim Turcoman tribes newly settled in this Christian province.

The Safavid Empire did not have a homogeneous policy towards non-Muslim populations. Shah Abbas adapted his strategies according to the circumstances and political stakes of the moment.

The viewpoint of the eminent theologian and jurist Sheykh Baha'i on coexistence between Muslims and Christians deserves spec-

ial attention. He considered that Muslims were not required to prohibit Christians from consuming pork or alcohol. Furthermore, to preserve their faith, Muslims living in a Christian environment could, under certain circumstances, pretend to consume these prohibited foods. This concealment was considered acceptable in specific situations, in order not to compromise their mission in the service of Islam. Baha'i also details the conditions under which certain products offered by a Georgian, such as grape juice, honey or vinegar, could be considered lawful from a religious point of view. (Bahā al-Din, cit. Abisaab, 2004: 65).

Although undated, Baha'i's views on food and products made by Georgian Christians appear to have been influenced by the context created in Kakheti following Shah Abbas' military campaigns. The establishment of these rules by Shah Abbas aimed to promote social integration in depopulated areas or those with a Christian majority.

Now I want to return to the situation in Georgia.

King Rostom implemented in Kartli (1631-1658) the 'compromise policy' developed towards the end of the reign of Shah Abbas I. Rostom, a Georgian prince converted to Islam and raised in Iran, held a prestigious position at the court of the Shah before being designated sovereign of Georgia. The Georgian aristocracy recognised the benefits of an alliance with Persia. This diplomatic approach allowed the preservation of the internal organization of Kartli and the perpetuation of the Bagrationi dynasty, provided that they embraced the Muslim faith and accepted the title of vali, representing the Shah at the provincial level.

This policy of compromise, which lasted almost until the end of the Safavid dynasty, implied that the Georgian sovereigns, as vassals, enjoyed considerable autonomy in managing the internal affairs of their kingdom. Iran's interest in this conciliatory approach and the

maintenance of close relations with Georgia was motivated by the need to ensure the security of the empire's north-western border.

Jean-Baptiste Tavernier describes the situation prevailing in Georgia as follows: It was only a kingdom where all the people mingled with Mohammedans who took a foot there, and the king of Persia, having sown divisions in the country, has led things so well to his advantage that he makes two kingdoms out of it. He only calls them provinces and has placed governors there for twenty-five or thirty years. They are princes of the country and, to be clothed with this dignity, they must turn into Mohammedans. As soon as they are raised there, they take the title of king and, as long as the race lasts, the king of Persia cannot dispossess their children... The law that the kings of Persia imposed on these princes, he could not have succeeded his father if he had not embraced Mohammedanism... At the same time, the administration of justice is carried out exclusively by the Christians of the kingdom, without any intervention by Muslims, not even that of the sovereign. (Tavernier, 1981: 48-49).

The famous traveler John Chardin, who stayed in Georgia for almost a year at the beginning of the 1670s writes: The viceroy of Georgia is named Chahnavaz-khan (the nephew and heir of Rostom). He is of the royal blood of the last sovereigns of that country, but he made himself Mahometan so as to be able to be viceroy under the Persian.

According to another French traveler and botanist, Tournefort, who visited Tbilisi at the beginning of the 18th century, the king of Persia is obliged to spend much more in Georgia than he gains from it. To maintain in his interests the Georgian lords, who are the masters of the country and who could give themselves to the Turks, he grants them large pensions (Tournefort: 1988: 67; 1982: 191).

On the one hand, King Rostom undertook the restoration of Christian religious buildings, granted them subsidies, and ensured the protection of high-ranking clerics; on the other hand, he remained committed to his Muslim faith and initiated the construction of mosques.

About the mosque in Tbilisi, Chardin writes: There is no mosque in Tiflis, although this city belongs to a Mohammedan Empire, and that it is governed with the whole province by a Prince who is also so. Persians did what they could to build it; but they were unable to overcome it. The people immediately rose up and, at gunpoint, knocked down the work and mistreated the workers. The princes of Georgia were, in substance, satisfied with the seditions of the people, whatever they testified quite to the contrary, because having abjured the Christian religion only by mouth, and in order to have a vice-royship, they could only reluctantly give their hands to the establishment of Mohammedanism.

They have been building a small mosque in the fortress for some years, joining the wall that separates it from the main square of Tiflis. They built it in this place to accustom the people to the sight of mosques and priests, who from the top of the building call to prayer. The Georgians could not prevent the construction of the mosque, because they did not dare to enter the fortress with arms in hand, where good guard was made; but as soon as the priest went up to make the confession of faith and the customary convocation, the people gathered in the square and threw so many stones on the mosque, that the priest was forced to descend very quickly and since this mutiny there are no more brought up (Chardin, 2018:315,316; 1811: 135).

Here, it must be stressed that, according to other sources, there was at least one mosque in Tbilisi (the so-called blue mosque, or Shah Ismail mosque, built in the first quarter of the 16th century, according

to other sources, at the beginning of the 17th century). So, in this case, the information of Chardin is wrong. Perhaps he is referring to the attempt to build a minaret.

30 years after Chardin, Tournefort writes that in Tbilisi, there are two mosques in the citadel and a third, which is abandoned. (Tournefort, 1988: 70; 1982: 194).

Chardin also demonstrates the absence of Islamic influence in the daily life of Tbilisi: Every day, pig meat is sold in public and uncovered, like other meats and wine, on street corners. The Persians must have sorrowed at seeing all this. But for now, they remain powerless to remedy it. (Chardin, 2018: 316)

I want to conclude this part of the paper with another observation by Tournefort, which, in my opinion, also arouses interest: The Mohammedans have recourse to the Georgian saints, the Georgians to the Armenian saints, and sometimes the Armenians to the Mohammedan prophets. This passage allows us to infer mutual influence among the various religious and ethnic communities that coexisted in Tbilisi. (Tournefort, 1988: 69).

Catholic ‘Orientalism’? Activities of Catholic missionaries in Georgia

Now, I wish to address the European perception, in particular that of Catholic missionaries, regarding Christianity in Georgia. In this regard, the study can be conducted in the frame of Edward Said’s concept of ‘Orientalism’.

The concept of Edward Said primarily concerns the Islamic East and the era of colonialism and imperialism. Among other ideas, it is stressed that the geopolitical entity called “the West” was constructed in its consciously crafted representations, in which it mirrored itself in the rest of the world. (Aluska, 2008: 140). One of the meanings of orientalism is a worldview, representation, and “style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between

‘the Orient’ and (most of the time) ‘the Occident’.” (Said, 1978: 2-3) The principal characteristic of Orientalism is a “subtle and persistent Eurocentric prejudice against Arab-Islamic peoples and their culture”, which derives from Western images of what is Oriental (cultural representations) that reduce the Orient to the fictional essences of ‘Oriental peoples’ and ‘the places of the Orient’; From Said’s point of view, such cultural representations dominate the communications (discourse) of Western peoples with and about non-Western peoples.

Although I am not a fervent supporter of the theory of ‘Orientalism’ by Edward Said, I consider that its conception proves relevant in two specific contexts: firstly, to understand Europe’s attitude towards the Eastern Christian world at the beginning of the modern era, and secondly, to analyze the activities not only of England and France, but also of the Catholic Church, notably through the papal missions. Said’s perspective offers significant insight into the negative attitudes adopted by European Christian authors towards their Eastern counterparts, including Georgians.

The beginning of missionary activities was a remarkable success. The established relations with the Georgian population, aristocracy, and clergy proved to be close, and the Georgians generally showed a benevolent attitude towards the missionaries. In 1616, the missionary Paolo Maria da Faenza reported: “The Georgian ecclesiastics bear witness to a deep respect for the Roman Pontiff.” (Cit. Tamara, 1910: 495).

The Dominican father Gregorio Orsino presented on December 9, 1626, to the Propaganda Fide a report on Georgia. He writes: I believe that the propagation of the Catholic faith among the Georgians will be very easy: 1) because they are considered as a gentle, docile, simple, and excellent people; 2) because they have addressed to the

Holy Apostolic See, on several occasions, letters full of obedience, of piety, and devotion to him. (Cit. Tamarati, 1910: 496).

King of the Georgian Kingdom of Kakheti, Teimuraz, wrote to Pope Urban VIII in 1626: It's you that we are submitting to. We will do whatever you command. You're the father of all the faithful. (Cit. Tamarati, 1910: 503).

The Catholicos (Head of the Georgian Orthodox Church) gave them all the means to educate his people and to reform their religious rites. The Fathers founded a school, where children began to be taught in the Catholic faith and in belles-lettres. The people began to frequent them. Their charity, zeal, selflessness, and medical knowledge made them famous. They had soon won universal esteem and confidence.

There came a time when they began to think that it was possible the universal accession of the entire nation to the Catholic Church, but this project was not implemented because the eminence Piqué, the head of affairs in Persia, could not come to Georgia. (Cit. Tamarati, 1910: 503).

But gradually, Catholic missionaries lost their popularity, and the alienation of the local population became increasingly visible. Reasons for these changes can be considered in the frame of Said's conception. Orientalism served as a system of representations that served to consolidate the West's authority and supremacy over the East, and not just to reflect or describe it. (See Sanikidze, 2011: 107-108). The big mistake of missionaries was the Eurocentric (in this case based on Western Christianity) approach towards the Orient. Said states that the Western image of the Orient—i.e. 'Orientalism' — had little to do with the 'real' Orient. What is more important, Orientalism is not simply the work of European imagination—it is all about power, domination, hegemony, and authority. The Orient existed to

be studied, and that studying was done by Westerners who believed themselves to be superior to the "others", which is how they described the East. They were basically the opposite of the East and considered to be active, while the Orient was considered to be passive. The Orient existed to be ruled and dominated. The case of Oriental Christianity doesn't differ from the Muslim world in this sense.

For European travelers and missionaries, all Caucasian, as Middle Eastern peoples are 'others'. In general, Eastern peoples – Georgians, Turks, Abkhazs, North Caucasian tribes and others were considered as 'aliens', 'others', – therefore "barbarians" and savage. The failure of the propagation of Catholicism in large part resulted from the arrogant attitudes towards the local population. Famous Italian traveler Pietro della Valle whose knowledge about Georgia (and not only Georgia but in general of the Middle East and the Caucasus) is quite complete, prevented missionaries of the Theatin Catholic order who worked in Georgia that "each spiritual victory that you can achieve in this country significantly depends on the impression that you can create on Georgians, in particular about our religion." (Cit: Tabaghua, 1987: 133).

Don Pietro Avitabile's (who was the head of the Catholic mission in Georgia in 1626-1635) words can be considered as a vivid example of the arrogant attitude towards orthodox clerics: "I considered it a dishonor to have a benevolent attitude towards non-catholic clerics." (Avitabile, 1977: 33).

By the words of the Missionary Archangelo Lamberti "It is difficult for Patters to receive the positive results from their activities which are usual in other unbeliever countries." (Lamberti, 1936: 33). (Unbeliever country – typical assessment for catholic missionaries about eastern Christians).

For showing the real nature of the Catholic missions, it is worth examining the letters of the Head of the Catholic Mission in Western Georgia, Giuseppe Zampi. His letters are included in the Famous “Travels to Persia and other places of the Orient” of Jean Chardin. Zampi wrote about the religious practices of the Mengrelians (a Georgian sub-ethnic group) and harshly condemns these practices as “non-Christian”.

It is evident from the work of Zampi that he worked hard for the propagation of Catholicism, and he succeeded in promoting some catholic religious rites but not in the conversion of the local population. At the beginning, he stresses that “we must take care of these poor people and overcome all the obstacles that prevent these people from becoming worthy participants in the Lord’s grace” and “We are in Georgia to pray for these poor people to God.” (Chardin, 2018: 212). But in reality, these ‘poor people’ are alien to the catholic missionary and his failure in propagation of the “true” faith is explained by the savagery of Georgians.

Zampi’s work stands out with certain tendentiousness. The author sees all things from the clerical point of view. Anything that's not part of the Catholic faith is dangerous for the spiritual life of people. By defending such a point of view, he justifies his mission in Georgia, and on the other hand, he pledges to the Propaganda Fide on the necessity of the propagation of Catholicism in Georgia. From my point of view, Zampi’s work can be considered an illustrative example of the ‘Catholic Orientalism’. It can be said that anything which doesn’t correspond to catholic dogmas is wrong and vicious, consequently non-Christian.

His goal isn’t the impartial, unprejudiced description of the religiosity of Western Georgians but the condemnation of their reli-

gious practices from catholic positions – so he writes again and again in accordance with the pre-determined scheme.

Catholic missionaries perceived and evaluated Christianity in Georgia from their religious positions and concluded that the general principles of the religion are perverted and misrepresented. Zampi is especially overzealous in this sense which is logical because he tries to justify his mission and to demonstrate his achievement in the ‘purification’ of the Christianity in Georgia. He stresses that sacred ceremonies, prayer, religious feasts, Holy orders, Baptism, Communion, and other religious rites are executed in the wrong way, and it’s the violations of Christian (i.e., Catholic) dogmas.

Zampi adds: It’s a futile attempt to search for righteousness in Christianity among these people. There is only its aspersions and remaining covered by superstition.

Zampi speaks about the widespread practice of Simony (the act of selling church offices and roles). He writes that the Head of the Georgian Church Catholicos receives 500 ecu for appointment from bishops and 100 ecu and more for mass and funeral service. But he didn’t mention that this practice was also widespread in the European catholic world. Prelates also didn’t fulfill their religious duty if they hadn’t received money. (Chardin, 2018: 213).

If they commit something infamous and consider it a sin, they try to atone by offerings to the icons or paying money to the church. They asked their prelates to give them an official written document of the absolution. The absolution is quite expensive, so only rich people can afford it. Here again, Zampi didn’t mention the widespread practice of selling indulgences in Catholic Europe. By his words, Eastern Christians, because of their false religious beliefs, included the unction in the sacred rites. Their patriarchs sold the holy oil to the priests and received great benefit.

For Zampi, this deviation of Georgians from the true faith is a result of the influence of Greek 'false Christianity', of Judaism, and even Paganism. He writes: Their veneration of icons is such that you can consider that they are the most devoted Christians in the world, but it is clear that their religiosity is closer to Judaism and Paganism than to Christianity. They prayed without devotion and respect. Zampi adds: Mengrelians maintained the true faith for many years when were alive who propagated the religion among them. But after they mixed their rites with Jewish and other traditions, and like the Greeks, abandoned the Holy Roman-Catholic church. No one knows what the faith is, the religion, and most of them think that the afterlife is a fable, fabricated by men.

They make the sign of the cross in the Greek style, and so they confirm their heresy. Few of them know that the sign of the cross is the symbol of Christianity. They think that this sign means permission to eat pork. (Chardin, 2018: 186). Here, I think, Zampi has shown his absolute contempt towards hypothetical converts, and it's not a big surprise that he has not succeeded in his work.

Missionaries in general stress: We learned that none of the Georgians are baptized, or that their baptism is inadequate. They are proud that they succeeded in baptizing many people who were baptized by ignorant priests and improperly performed rites, and as a result, baptism could be considered ineffective. They taught the clergy the right prayers. But in reality, there was no reason for such bragging.

Zampi, on the basis of his request, was appointed as the head of Mission in Western Georgia for the second term. In this regard it is worth to mention his words to Jean Chardin: "God will forgive the person who advised you to come to this country and brings you such misfortune. You've arrived in the most terrible and barbarian cou-

ntry!” (Chardin, 2018: 212). If this was the most terrible and barbarian country which he detested, why did he ask to appoint him for the second term in Georgia?

The case of Chardin is also interesting. He was sent to Persia to establish close contacts with the Safavid court. This was the epoch when European countries competed with each other for the hegemony in the East. Chardin chose the transit route via Georgia for his second travel in Persia. Chardin himself, as a protestant, has no perspective on career progression because the French government has a lack of trust in persons who have abandoned the catholic faith. He wrote: “When I returned to France, I discovered that because of my faith I wasn’t provided with employment opportunities. It was necessary to change the profession or to renounce all what that is called respect and fame. You haven’t the right to profess your faith freely.” (Chardin, 2018: 212). Finally, he immigrated to London and became the ambassador of His Majesty in Holland.

Speaking about the religious tolerance in Persia, Chardin stressed that Protestants in Persia were allowed to profess their faith without restriction. In general, in the Islamic world of this epoch, authorities hadn’t prevented proselytism among their Christian subjects. European missionaries tried to convert Eastern Christians to their Faith (for example, Orthodox to Catholicism – the case of Georgia). It must be added that in this sense, the Muslim East was much more tolerant than Christian Europe. But it was strictly prohibited to proselytize among Muslims. At the same time, many Eastern Christians (especially nobility) converted to Islam for economic and political reasons.

Chardin considers that the main obstacle to the propagation of Catholicism in Georgia is the long-running rivalry between Greeks on the basis of religious discord.

Chardin stresses that he had no conversation with the Mingrelians (a sub-ethnic group in Western Georgia) about religion because he couldn't find any person who knew something about the faith, God's law, Sin, communion, and worship. But Chardin himself wrote in other places that he met several priests and discussed with them religious issues.

Another obstacle to the propagation of the Catholic faith was the negative attitude of tradesmen. Merchants and artisans in the towns were unhappy with the activities of the political agents of Western Europe, the Catholic missionaries. They became strong rivals, and conflict between them was inevitable.

Conclusion

From the Iranian point of view, Eastern Georgia was a part of the Safavid state (not fully integrated), governed by an Islamized member of the Georgian royal family, appointed by the shah and supervised by Iranian officials. The aim of the Safavid rulers was to guarantee the loyalty of the appointed king (vali), and that of the Georgian feudal elite was to receive regular income. The first steps during the sixteenth century and the beginning of the seventeenth century towards the total Islamization of Eastern Georgia, its full integration in the Safavid realm, and the total substitution of the Georgian institutions by Iranian analogues, from the late 1620s, were abandoned and replaced by the so-called 'politics of compromise'. The Georgians were also satisfied with this situation, which provided various opportunities both within Georgia and in Iran, but the Georgian kings sought every favorable opportunity to gain greater independence from the Safavid court.

Regarding the activities of the Catholic missions, it is worth noting that their primary objective was to establish stronger political, economic, and cultural ties between Georgia and Western Europe.

But the attempt to propagate the Western European version of Christianity has practically no positive results, and by the end of the 17th century, the activities of Catholic missions in Georgia were ended. The main reason for the failure of this endeavor was the lack of understanding of the ‘real’ Orient by the Catholic missions, which can be discussed within the framework of Said’s concept of ‘Orientalism’.

References:

- Abisaab, R. J.** (2004). *Converting Persia: Religion and power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Aluska, M.** (2008). *Orientalism/Occidentalism: The impasse of modernity*. In *Waiting for the barbarians: A tribute to Edward W. Said* (pp. 137–154). Verso Books.
- Avitabile, D. P.** (1977). *Information about Georgia (17th century)* (B. Giorgadze, Trans., Intro., & Notes). Tbilisi: Metsniereba.
- Chardin, J.** (1811). *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l’Orient* (L. Langlès, Ed.). Paris: Le Normant.
- Chardin, J.** (2018). *Voyages in Persia and the East (information on Georgia)* (M. Mgaloblishvili & G. Sanikidze, Trans., Intro., & Notes; 2nd ed.). Tbilisi: Ilia State University Press.
- Della Valle, P.** (1745). *Voyages dans la Turquie, l’Égypte, la Palestine* (Vol. 4). Rouen.
- Eskandar Monshi.** (1971). *Tārīkh-e ‘ālam-ārā-ye ‘Abbāsi* (I. Afshār, Ed., Vols. 1–2). Tehran: Amir Kabir.
- Herbert, T.** (1677). *Some years travels into divers parts of Africa and Asia*. London.
- Iskandar Munshi.** (1969). *Information about Georgia* (V. Puturidze, Ed., Trans., & Intro.). Tbilisi.

- Kaempfer, E.** (1984). *Am Hofe des persischen Großkönigs 1684–1685*. Stuttgart: Erdmann.
- Kutsia, K.** (2022). *Nadir Shah and Georgia. The Near East and Georgia*, 4. Tbilisi.
- Lamberti, A.** (1936). *Description of Samegrelo (A. Chkhonia, Trans.)*. Tbilisi.
- Maeda, H.** (2001). *Ḥamza Mirzâ and the “Caucasian elements” at the Safavid court: A path toward the reforms of Shâh ‘Abbâs I*. *Orientalist*, 1, 155–171.
- Nava’i, A. H. (Ed.)**. (1988). *Shah ‘Abbas: Majmu‘ay-i asnad-i va mukatabat-i tarikhi (Vols. 1–2)*. Tehran.
- Reid, J. J.** (2000). *Studies in Safavid mind, society and culture*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Roemer, H. R.** (1986). *The Safavid period*. In P. Jackson & L. Lockhart (Eds.), *The Cambridge history of Iran (Vol. 6)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E.** (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. Penguin Books.
- Sanikidze, G.** (2014). *Western perceptions of the East: Debates about Edward Said’s Orientalism*. In *Georgian, Western and Oriental historiographical tradition* (pp. 107–166). Tbilisi: Ilia State University Press.
- Savory, R. M.** (1961). *The principal offices of the Şafawid state during the reign of Tahmâsp I*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24(1), 65–85.
- Tabaghua, I.** (1987). *Georgia in European archives and libraries (Vol. 3)*. Tbilisi: Metsniereba.
- Tamarati, M.** (1910). *L’église Géorgienne des origines jusqu’à nos jours*. Rome.

- Tavernier, J.-B.** (1981). *Les six voyages de Turquie et de Perse* (Vols. 1–2). Paris: François Maspero.
- Tournefort, J. P. de.** (1982). *Voyage d'un botaniste* (Vol. 2). Paris: François Maspero.
- Tournefort, J. P. de.** (1987). *Voyage in the Eastern countries* (M. Mgaloblishvili, Trans., Intro., & Notes). Tbilisi: Metsniereba.
- Zhordania, G.** (1962). Information of foreign travelers about Georgians in the 17th century. *Mnatobi*, (8), 174–184.



ისტორია და ქრისტიანობა სეფიანთა ეპოქის საქართველოში*

გიორგი სანიკიძე

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი,
გ. წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის
ინსტიტუტის დირექტორი
საქართველო, 0179, აკად. გ. წერეთლის ქ. 3
+995 599901423. giorgi.sanikidze@iliauni.edu.ge
Orchid: 0000-0002-0043-1981

აბსტრაქტი

სტატიის ძირითადი მიზანია რელიგიური სიტუაციის განხილვა XVII საუკუნის საქართველოში. შესწავლილია ორი დამოუკიდებელი (მაგრამ გარკვეულწილად ურთიერდაკავშირებული საკითხი): ნაშრომის პირველ ნაწილში განხილულია აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში ისლამის გავრცელებისთვის არსებული წინააღმდეგობები, მეორე ნაწილში კი ის მიზეზები, რომლებიც ხელს უშლიდა კათოლიკე მისიონერების წარმატებებს ქართველებს შორის კათოლიციზმის გავრცელების მცდელ-

* სტატია მომზადებულია შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მიერ მხარდაჭერილი პროექტის „საქართველოსა და სომხეთის პერვეფცია დასავლურ და აღმოსავლურ წყაროებში (შუა საუკუნეებსა და ადრეულ ახალ დროში)“ (FR-23-10274) ფარგლებში.

ობებში. პირველ შემთხვევაში გამოკვეთილია ის ობიექტური ფაქტორები, რის გამოც ისლამური ქვეყნები (ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სეფიანთა ირანი) ამჯობინებდნენ ისლამზე მოექცე- იათ ფეოდალური ელიტა (რაც ხშირ შემთხვევაში მხოლოდ გარეგნულად ხდებოდა), მაგრამ უძლურნი იყვნენ მთლიანად მოსახლეობისთვის თავს მოეხვიათ ისლამური მრწამსი. განხი- ლულია მუსლიმებისა და ქრისტიანების ურთიერთობების სხვ- ადასხვა ასპექტები. მცირე ყურადღება ასევე გამახვილებულია გამუსლიმებული ქართველების მოღვაწეობაზე სეფიანთა ირა- ნში. მეორე შემთხვევაში კი ხაზგასმულია, რომ კათოლიციზმის გავრცელებისთვის ერთ-ერთი მთავარი წინაღობა გამოდგა კათ- ოლიკე მისიონერების მხრიდან ადგილობრივი სპეციფიკის უგ- ულებელყოფა და დიდწილად აროგანტული დამოკიდებულება (რაც ზოგადად დამახასიათებელი ამ პერიოდის ევროპისთვის აღმოსავლური ქრისტიანობისადმი) ადგილობრივი მართლმად- იდებელი სამღვდელოებისა და მოსახლეობის მიმართ. კათოლ- იციზმის გავრცელების წარუმატებლობის მიზეზები განხილუ- ლია ედვარდ საიდის 'ორიენტალიზმის' კონცეფციის ჩარჩოებში.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, სეფიანთა ირანი, ისლამი, ქრისტიანობა, კათოლიკე მისიონერები, ორიენტალიზმი.

შესავალი

წარმოდგენილი სტატია ორი ნაწილისგან შედგება. პირ- ველ ნაწილში განხილულია ისლამი საქართველოში სეფიანთა ირანის სახელმწიფოს არსებობის პერიოდში, ასევე მუსლიმებისა და ქრისტიანების ურთიერთობები აღნიშნულ ხანაში. მცირე ად- გილი ეთმობა აგრეთვე გამუსლიმებული ქართველების მოღვა- წეობას სეფიანთა სახელმწიფოში. სტატიის მეორე ნაწილში კი,

ყურადღება გამახვილებულია ევროპელების - კათოლიკე მისიონერებისა და მოგზაურების ხედვის ანალიზზე საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების შესახებ.

როგორც ცნობილია, მე-15 საუკუნის მიწურულისთვის, საქართველო დაშლილი იყო მცირე სამეფო-სამთავროებად. ამ ვითარებაში, მე-16 საუკუნის დასაწყისიდან, ქვეყანა კონფლიქტის ზონად იქცა ოსმალეთის იმპერიასა და სეფიანთა ირანს შორის.

ოსმალეთსა და ირანს შორის ქიშპი კავკასიის კონტროლისათვის დროებით შეწყდა 962/1555 ამასიის ისტორიული საზავო ხელშეკრულებით.

ისქანდერ მუნშის ცნობით, ირანმა და ოსმალეთმა ამასიის ზავით საქართველო ასე გაინაწილეს: სამცხე, ქართლი და კახეთი ირანს ერგო. სამცხის დიდ ნაწილი, იმერეთი, ოდიში, აფხაზეთი, გურია და ლაზის ქვეყანა – ოსმალეთს. (ისქანდერ მუნშის ცნობები, 1969: 20) ამრიგად, ირანი ცნობდა ოსმალეთის უფლებას დას. საქართველოზე, ოსმალეთი სცნობდა ირანის უფლებას აღმ. საქართველოზე, ხოლო მესხეთი გავლენის სფეროებად იყო განაწილებული. შესაბამისად, საქართველოში გარკვეული ბალანსი დამყარდა ორ მეტოქეს შორის.

ეს გაყოფა, გარკვეული ცვლილებებით და მიუხედავად ოსმალეთ-ირანის დაუსრულებელი ომებისა, შენარჩუნდა მე-18 საუკუნის 20-იან წლებამდე.

მუსლიმურ იმპერიებს სხვადასხვაგვარი მიდგომები ჰქონდათ საქართველოს მიმართ. ოსმალების მიზანი გახდა სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს სრული ისლამიზაცია (რეგიონის შემოერთებით) და ამგვარი პოლიტიკისგან თავის შეკავება დასავლეთ საქართველოში. ირანელები, თავის მხრივ, მიზნად ისახავდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს ფეოდალური ელიტე-

ბის ისლამიზაციას ქრისტიანული უმრავლესობის მოქცევისგან (იძულებით) თავის შეკავებით.

სტატის მეორე ნაწილში ყურადღება გამახვილებულია საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების ევროპულ (პირველ რიგში, კათოლიკე მისიონერების) აღქმაზე საკვლევ პერიოდში.

კათოლიკური მისიები ახლო აღმოსავლეთსა და კავკასიაში მოღვაწეობას ჯერ კიდევ XIV საუკუნიდან იწყებენ, რის დასტურიცაა 1329 წელს კათოლიციზმის პროპაგანდის ცენტრის გამოტანა სმირნიდან (დღევანდელი იზმირიდან) თბილისში. მისიები XIV-XV საუკუნეების მანძილზე აქტიურად მოღვაწეობდნენ საქართველოში. XVI საუკუნეში ეს აქტივობები მინელდა, თუმცა XVII საუკუნის დასაწყისიდან ახალი ძალით განახლდა. მისიონერები რომიდან იგზავნებოდნენ ამ მიზნისთვის შექმნილი სპეციალური ორგანიზაციის, პროპაგანდა ფიდეს მიერ. ისინი მივლინების ადგილებიდან წერილებს (ე.წ. რელაციებს) აგზავნიდნენ რომში, რომლებშიც აღწერდნენ მათ მიერ აღქმულ ამ ადგილებში არსებულ ვითარებას.

ქართველთა ისლამიზაციის მცდელობები: მიზეზები და შედეგები

აღმოსავლეთ საქართველოში ისლამის გავრცელების მცდელობები და ირანში გადასახლებულ ქართველთა გამუსლიმების პროცესი XVI საუკუნის შუა ხანებში დაიწყო. შაჰ თამაზის (1524–1576) ლაშქრობების მიზანი იყო ერთგული პირების მმართველებად დასმა აღმოსავლეთ საქართველოში და მათი გამუსლიმება. „ქართული რეგიონები იმართებოდა ადგილობრივი გამგებლებით, რომლებიც ცენტრის მიერ ინიშნებოდნენ და ჯამაგირსაც იღებდნენ.“ (Roemer, 1986: 246–47). შიდა ავტონომია შენარჩუნებული იყო, მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა

ქრისტიანად რჩებოდა, მაგრამ ეს რეალურად მაინც იყო ვასალური მდგომარეობიდან უკვე ინტეგრირებისკენ მიმართული პროცესი. ამ კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის გადასახლება ირანში სოფლის მეურნეობის აღორძინების მიზნით³² და გამუსლიმებული ქართველი დიდგვაროვნების დაწინაურება სეფიანთა სამეფო კარზე. გადასახლებული დიდგვაროვნები პრაქტიკულად მაშინვე მუსლიმდებოდნენ კარიერული წინსვლისთვის. რაც შეეხება სოფლის მოსახლეობას, როგორც ჩანს, პროცესი საკმაოდ ხანგრძლივი გამოდგა.³³

ამასიის ზავამდე, შაჰ თამაზ I-მა ოთხი კამპანია განახორციელა საქართველოში, რასაც ქვეყანაზე სეფიანთა დინასტიის კონტროლის თანდათანობითი გაძლიერება მოჰყვა.

თავის კამპანიების დროს თამაზმა მრავალი ქართველი წამოიყვანა სპარსეთში, რომელთა მნიშვნელოვანმა როლმა საქალაქო ადმინისტრაციასა და არმიაში არსებითი ხასიათის გარდაქმნები მოახდინა სეფიანურ საზოგადოებაში. ახალი ეთნიკური (ბუნებრივია, გამუსლიმებული) ელემენტი გახდა 'მესამე ელემენტი', რომელიც მოექცა ორ ფუძემდებელ ელემენტს, სპარსელებსა და თურქმანებს შორის. (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, 1973: 466). ისიც შეიძლება დაემატოს, რომ მე-16 საუკუნის მიწურულს ქართველები, როგორც სამხედრო არისტოკრატია, იწყებენ ყიზილბაშების ნაწილობრივ შეცვლას.

გარდა ამისა, შაჰ თამაზი სოფლის მოსახლეობასაც ირანში ასახლებდა ადგილობრივი მიწათმოქმედების განვითარების მი-

³² ისქანდერ მუნშის ცნობით, უკანასკნელი ლაშქრობისას, 1554 წელს, ამიერკავკასიიდან მან 30 ათასი კაცი გადაასახლა ირანში. (Eskandar Monshi, I, 1350/1971: 88).

³³ 1739 წლის ნადერ შაჰის ფირმანით სულადი გადასახადისაგან (ჯიზია), სხვა არამუსლიმებთან ერთად, გათავისუფლებული იყვნენ ირანში მოსახლე ქართველებიც, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ აღნიშნულ ხანაში ირანში მუსლიმი ქართველების გარდა, ცხოვრობდნენ ქრისტიანი ქართველებიც. იხ. (კუცია, 2002: 127).

ზნით. ისქანდერ მუნშის ცნობით, უკანასკნელი ლაშქრობისას, 1554 წელს, სამხრეთ კავკასიიდან მან 30 ათასი კაცი გადაასახლა ირანში. (Eskandar Monshi, I, 1350/1971: 88). ეს პრაქტიკა, როგორც ცნობილია, შემდგომში უფრო მასშტაბური ფორმით გამოიყენა შაჰ აბას I-მა.

„კავკასიელთა ინფილტრაცია სპარსეთში უმნიშვნელოვანესი ფენომენია, რომელმაც მოახდინა მმართველი კლასების სოციალური ბაზის ღრმად მოდიფიცირება.“ (Maeda, 2022: 155). შემდგომში კავკასიურმა ელემენტმა უმნიშვნელოვანესი როლის შესრულება დაიწყო ირანის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. რ. სავორი აღნიშნავს, რომ ‘კავკასიური ელემენტები’ (ანდა ‘მესამე ძალა’, განსხვავებული თურქმანული და სპარსული ელემენტებისაგან) სამეფო კარზე უკვე შაჰ თამაზ I-ის ჩნდება, მისი წარმატებული კამპანიების შემდეგ კავკასიაში, განსაკუთრებით ქართულ სამეფოებში.“ (Savory: 1961, 84-85).

ამდენად, შაჰ აბასის გამეფებამდე, კავკასიური ელემენტი უკვე წარმოდგენილი იყო ირანში. ისიც შეიძლება ითქვას, რომ შაჰა აბასის დოლამთა კორპუსის პროტოტიპიც კი იყო მომზადებული. (Maeda, 2022: 165).

აღმოსავლეთ საქართველო შაჰ აბასის (1587-1629) საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთ საკვანძო რეგიონად იქცა. ირანის მონარქის ოთხი ლაშქრობის (1614-1617) შედეგად კახეთმა უდიდესი და გამოუსწორებელი ზარალი ნახა. სამეფომ თავისი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი დაკარგა, როგორც დაღუპულების, ისე ირანში გადასახლებულების სახით. (ისინი ჩაასახლეს ფერეიდანში – ისპაჰანის პროვინციაში; აგრეთვე ხორასანსა და მაზანდარანში).

როგორც ჩანს, შაჰ აბასს ქართლიდან და კერძოდ, თბილისიდანაც გადაუსახლება ვაჭრები ირანში და ისინიც, მსგავსად ჯულფელი სომეხი ვაჭრებისა, ისპაჰანის ერთ-ერთ გარეუბანში

დაუსახლებია. არაქელ დავრიჟეცის ცნობით, ქართლის მცხოვრებნი „წაიყვანეს და ისპაჰანის ზემოთა სოფლებში დაასახლეს, სადაც სომხები იყვნენ დასახლებულნი.“ (არაქელ დავრიჟეცის ცნობები, 1974: 36).

გერმანელი მოგზაურის, ადამ ოლეარიუსის მიხედვით, ქართველი ვაჭარ ხელოსნები დაუსახლებით ისპაჰანის გარეუბან ჰასენაბადში: „ჰასენაბადი წარმოადგენს გარეუბანს ჯურჯისას ანუ ქართველ ქრისტიანთა, რომელიც გადაყვანილი არიან საქართველოდან. (ისინი) აგრეთვე არიან წარჩინებული ვაჭრები, რომელნიც თავიანთი სავაჭრო საქმეების გამო, ისევე როგორც სომხები, ყველგან მოგზაურობენ და სხვა ქვეყნებშიც დაიარეზიან“. (ციტ. ჟორდანიას, 1962:177). ამდენად, საქართველოდან გადმოსახლებულები ასევე ცხოვრობდნენ ქალაქებში. ე. კემპფერის თანახმად, 1680 წლისთვის დაახლოებით 20 ათასი ქართველი ცხოვრობდა ისპაჰანში. (Kaempfer, 1984: 155).

აქვე ხაზი უნდა გაესვას, რომ ქართველები, ერთი მხრივ, შეადგენდნენ სოფლის მოსახლეობას, ხოლო მეორე მხრივ ფართოდ იყვნენ წარმოდგენილები ხელისუფლების უმაღლეს ემულონებში და შეიარაღებულ ძალებში. ამ თვალსაზრისით, შაჰ აბასმა გააგრძელა და უფრო ფართომასშტაბიანი გახადა შაჰ თამაზის პერიოდში დაწყებული პოლიტიკა. ამასთანავე ხაზგასასმელია, რომ ქართველები იძულებული იყვნენ მიეღოთ ისლამი. ადმინისტრაციასა თუ ჯარში არამუსლიმის მსახურება გამორიცხული იყო. რაც შეეხება სოფლის მოსახლეობას, როგორც აღინიშნა, ისლამიზაციის პროცესი უფრო ხანგრძლივი გამოდგა და განპირობებული იყო როგორც ზეწოლით, ისე პრაქტიკული მოსაზრებებიდან გამომდინარე (გამუსლიმების შემთხვევაში, ისინი არ იხდიდნენ სპეციალურ გადასახადს - ჯიზიას). ბუნებრივია, ეს იწვევდა იდენტობის ნაწილის (ქრისტიანულ-ქართულის) დაკარგვას. გადასახლებული სომხები სხვა მდგომარეო-

ბაში აღმოჩნდნენ - შაჰ აბასმა მათ პრაქტიკულად მიანიჭა საგარეო ვაჭრობის მონოპოლია. ქრისტიან სომხებს, შაჰის მოსაზრებით, გაუადვილდებოდათ ერთმორწმუნე ევროპელებთან ურთიერთობა). შესაბამისად, სომხების ისლამიზაცია (თუ არ ჩავთვლით იმავე ადმინისტრაციისა და სამხედრო სფეროებს) არ განხორციელებულა.

მეორე მხრივ კი, შაჰ აბასი კახეთში ასახლებდა თურქმანებს. აქ, ალბათ, იკვეთება შაჰის მიზანი - ერთიან იმპერიულ სივრცეში სხვადასხვა ეთნიკური წარმომავლობის მოსახლეობის „ათქვეფა“ და ეთნიკურად ჰომოგენური რეგიონების მოსპობა. „...კახეთში ჩამოსახლებული თურქმანები შაჰის ერთგული დასაყრდენი უნდა გამხდარიყვნენ კავკასიაში; ირანში გადასახლებული კახელები კულტურული სოფლის მეურნეები და შაჰის ერთგული მეომრები იქნებოდნენ.“ (ბერძენიშვილი, 1943: 302).

ამასთან ერთად, როგორც ჩანს, შაჰი ეძებდა კახეთში ადგილობრივი მოსახლეობისა და ჩამოსახლებული თურქმანი ტომების თანაცხოვრების ფორმებს, ცდილობდა ამ აღმსარებლობით მუსლიმი ტომების ინტეგრირებას ქრისტიანულ კახეთში არსებულ რეალობაში.

არამუსლიმთა მიმართ იმპერიაში არ არსებობდა ერთიანი პოლიტიკა. შაჰ აბასი სხვადასხვა მიდგომებს იყენებდა, გამომდინარე არსებული ვითარებიდან და პოლიტიკური სარგებლიანობიდან. მაგალითისათვის, ისიც აღსანიშნავია, რომ 1023/1614 წელს კახეთში ლაშქრობისას შაჰმა არაერთი დამსჯელი ღონისძიება განახორციელა ყიზილბაში ჯარისკაცების წინააღმდეგ, რომლებმაც დაისაკუთრეს ქართველთა სახლები და დაარბიეს ისინი. ამის შემდეგ, „ვერცერთი გაიძვერა ვერ მიითვისებდა [ქართველი] გლეხის კუთვნილ ჩალის ერთ ღერსაც.“ (Shah 'Abbas: Majmu'ay-i Asnad-i, 2, 1367/1988: 1087). ხაზი უნდა გაესვას, რომ

ჯამაგირს მოკლებული ყიზილბაში ჯარისკაცები ძირითადად სწორედ მარცვით იყვნენ დაკავებულნი. (ib.Reid,2000:305-6, 308).

მეორე მხრივ, იმ პერიოდში არაერთი ეკლესია გარდაიქმნა მეჩეთად. 1023-4/1614-1616 წლებში, ალავერდის ეკლესიაში ირანელებმა დიდი ნადავლი იგდეს. შაჰმა კი გადაწყვიტა, ეკლესია გადაექცია ციხე-სიმაგრედ და მის დასაცავად იქ ორასი მეთოფე ჩააყენა.(Eskandar Monshi, 2, 1350/1971: 1442).

საინტერესოა, რომ იმდროინდელი ირანელი ღვთისმეტყველის და სამართლისმცოდნის, ბაჰა'ის შეხედულებით, აკრძალული იყო ეკლესიის დანგრევა, რომელიც მეჩეთის სახით ფუნქციონირებდა „ურწმუნოთა მიწაზე.“ (Bahā al-Din, ციტ. Abisaab, 2004: 65).

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ბაჰა'ის მოსაზრებები მუსლიმთა და ქრისტიანთა თანაცხოვრებასთან დაკავშირებით. ბაჰა'ი ამტკიცებს, რომ მუსლიმები მოვალენი არ არიან, აუკრძალონ ქრისტიანებს ღორის ხორცის ჭამა ან ღვინის სმა. გარდა ამისა, „მუსლიმებს, რომლებსაც უხდებათ ქრისტიანთა შორის ცხოვრება, ან ამით სარგებელს იღებენ ისლამისათვის, შეუძლიათ, თავისუფლად შეერიონ მათ და თავი მოაჩვენონ, რომ ჭამენ ღორის ხორცს და სვამენ ღვინოს.“ ამასთან ერთად, ბაჰა'ი თვლის, რომ ამგვარი თავის მოჩვენება დასაშვებია მხოლოდ გარკვეულ, მის მიერ აღწერილ ვითარებაში და რომ მუსლიმთათვის დაუშვებელია ნებისმიერი სარგებლისათვის ღორის ხორცისა და ღვინის მოხმარება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისლამური რწმენის დასუსტებით, ისინი დაკარგავენ მიღებულ სარგებელს. ასევე, ბაჰა'ი ჩამოთვლის იმ პირობებს, რომელთა შემთხვევაშიც ქართველის მიერ მუსლიმისათვის შეთავაზებული ყურძნის წვენი, თაფლი ან ძმარი შეიძლება, ჩაითვალოს რელიგიური თვალსაზრისით სუფთად. (Bahā al-Din, ციტ. Abisaab, 2004: 65).

მიუხედავად იმისა, რომ ბაჰა'ის ეს მოსაზრებები არ არის დათარიღებული, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ამგვარი განსჯის მოტივაციას წარმოადგენდა შაჰ აბასის ლაშქრობების შემდეგ კახეთში შექმნილი სიტუაცია. დამაჯერებლად გვეჩვენება რ. აბისააბის შეხედულება, რომ შაჰ აბასი, სასულიერო პირის მიერ შემოღებული ამგვარი წესების დახმარებით, იმედოვნებდა, ხელი შეეწყო სოციალური ინტეგრაციისათვის გაუკაცრიელებულ რეგიონებში, განსაკუთრებით იქ, სადაც ქრისტიანები მაინც უმრავლესობას წარმოადგენდნენ. (Abisaab, 2004: 66).

ბაჰა'ის პოსტულატებიდან ნათლად ჩანს, რომ ის საჭიროდ თვლიდა მუსლიმი უმცირესობის ადაპტაციას ქართველ ქრისტიან უმრავლესობასთან და მათ შორის მშვიდობიანი სოციალური და ეკონომიკური ურთიერთობების დამყარებას. თუმცა, საბოლოო ჯამში, ბაჰა'ის ეს მიზანი არ განხორციელებულა.

ქართლში კი, როსტომ მეფის გამგებლობის ხანაში, დასრულებული სახე მიიღო აღმოსავლეთ საქართველოსთან ირანის ურთიერთობის „კომპრომისულმა“ ფორმამ, რომელსაც საფუძველი შაჰ აბასის მმართველობის მიწურულს ჩაეყარა. „კომპრომისული“ პოლიტიკა შემდეგი სახის იყო: ირანი უცვლელად ტოვებდა ქართულ სოციალურ-ეკონომიკურ წყობას, ტახტი ბაგრატიონთა დინასტიის ხელში რჩებოდა ისლამის მიღების პირობითა და ვალის ტიტულით. (საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, IV, 1973: 312).

ქართულ საბუთებში როსტომი თავს „მეფეთა-მეფესა და პატრონს“ (ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, 1955: 106) უწოდებს. ირანის შაჰის ოფიციალურ საბუთებში კი როსტომი ამგვარადაა მოხსენიებული: „ჩემი ძმა ქართლის ვალი როსტომ ხანი.“ (სპარსული ისტორიული საბუთები, 1960: 48 და ხვ.). ანუ ქართული თვალთახედვიდან როსტომი მეფეა. შაჰის

თვალსაზრისით კი, ქართლი ირანის ქვეშევრდომი ტერიტორიაა და როსტომი, როგორც ვალი, ირანის შაჰის მოხელეა.

ეს პოლიტიკური კომპრომისი გაგრძელდა თითქმის სეფიანთა მმართველობის ბოლომდე. კომპრომისული პოლიტიკის თანახმად, ქართველი მეფეები, სეფიანთა ვასალები, საშინაო საქმეებს თითქმის მთლიანად აკონტროლებდნენ. ირანისათვის კი ამგვარ პოლიტიკას უნდა უზრუნველყო იმპერიის ჩრდილო-დასავლეთი საზღვრების უსაფრთხოება.

ქართლის საქმეების მოსაწესრიგებლად როსტომს დიდი თანხები ეძლეოდა. მის განკარგულებაში იყო აგრეთვე ირანელთა მრავალრიცხოვანი ჯარი. (ბერძენიშვილი, 1973: 255).

ქართლში ირანის ბატონობის განსამტკიცებლად როსტომი არ დაკმაყოფილდა სამხედრო ღონისძიებებით. მან მიზნად დაისახა ირანის სასარგებლო განწყობილების შექმნა. ამ მიზანს ემსახურებოდა როსტომ ხანის მთელი რიგი პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ღონისძიებები. უპირველეს ყოვლისა, როსტომმა ირანიდან მასთან ერთად წამოსულ თავის მომხრე გამუსლიმებულ დიდგვაროვნებს დაუბრუნა მამულები. შედეგად, მან სათანადო საყრდენი შეიქმნა ადგილობრივ ფეოდალურ ელიტაში.

როსტომმა, ერთი მხრივ, აღადგინა დანგრეული ეკლესიები. ის დახმარებას უწევდა უმაღლეს სამღვდელოებას და ამავე დროს, თვითონ მტკიცედ იცავდა მუსლიმურ წესებს. მან ფართო სამშენებლო სამუშაოები წამოიწყო თბილისში. როსტომის მიერ თბილისში აგებული სამეფო სასახლით მოხიბლული დარჩა ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი. (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 317).

ჟან ბატისტ ტავერნიე საქართველოში არსებულ სიტუაციას ამგვარად აღწერს: ეს არის სამეფო, რომლის ყველა ხალხი შერეულია მაჰმადიანებთან, რომლებმაც აქ ფეხი მოიკიდეს, და სპარსეთის მეფემ, რომელმაც ქვეყანაში დაყოფები დათესა, იმდ-

ენად თავის სასიკეთოდ წარმართა საქმეები, რომ ორი სამეფო შეიქმნა (იგულისხმება ქართლი და კახეთი, გ.ს.). ის მათ პროვინციებს უწოდებს და უკვე ოცდახუთი თუ ოცდაათი წელია, იქ მმართველებს ნიშნავს. ისინი ამ ქვეყნის პრინციები არიან და ამ პატივის მისაღებად, მაჰმადიანობის მიღება მართებთ. ამადღებთან რა, ისინი მეფის ტიტულს იღებენ. სპარსეთის მეფეს არ შეიძლია მათ შვილები ჩამოაცილოს... კანონით, რომელიც სპარსეთის მეფემ თავს მოახვია ამ პრინციებს, მათ არ შეუძლიათ საკუთარი მამის მემკვიდრედ გახდომა, თუ არ მიიღებენ მაჰმადიანობას... სამართალი ამ ქვეყნის ქრისტიანების მიერ აღესრულება და მასში არც ერთ მაჰმადიანს, მეფესაც კი, არ შეუძლია ჩაერიოს. (Tavernier, 1981: I, 48-49).

ჟან შარდენი, რომელიც 16770-იანი წლების დასაწყისში იმყოფებოდა საქართველოში, აღნიშნავს, რომ „ქართველი დიდებულთა უმრავლესობა გარეგნულად აღიარებს ისლამს. ზოგი ამ სარწმუნოებაზე გადადის იმიტომ, რომ თანამდებობა ჰქონდეს კარზე და სახელმწიფო ჯამაგირი მიიღოს; სხვები კი იმისთვის, რომ გახდნენ ღირსნი ხელმწიფისთვის საკუთარ ასულთა მთხოვებისა, ან კიდევ მხოლოდ იმისთვის, რომ ხელმწიფის ცოლებთან მაინც შეძლონ მათი დაყენება.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 310).

კიდევ ერთი ფრანგი მოგზაურის, ჟოზეფ პიტონ დე ტურნეფორის ცნობით, სპარსეთის ხელმწიფეს საქართველოში ბევრად მეტი ეხარჯება, ვიდრე აქედან შემოსდის. საკუთარი ინტერესებისთვის რომ გამოიყენოს ქართველი დიდებულები, რომლებიც ქვეყნის ბატონ-პატრონები არიან და რომელთაც შეუძლიათ თურქებს მიემხრონ, სპარსეთის ხელმწიფე მათ დიდი ჯამაგირით აჯილდოებს. (ტურნეფორი, 1987: 67).

თბილისის მეჩეთის შესახებ, შარდენი წერს: „თბილისში არც ერთი მეჩეთი არ არის, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ქალაქი

მუსლიმურ სახელმწიფოს ემორჩილება და მას მთელი მისი მიმდებარე ტერიტორიებითურთ მუსლიმი მთავარი განაგებს. სპარსელები არაფერს იშურებენ იმისთვის, რომ აქ მეჩეთი აეშენებინათ, მაგრამ საქმე ბოლომდე ვერასოდეს მიიყვანეს. ხალხი მამინევ ადსდგებოდა ხოლმე, იარაღით ხელში ანგრევდა ნაგებობას და სასტიკად უსწორდებოდა მშენებლოებს. საქართველოს მთავრები გულის სიღრმეში მეტად კმაყოფილნი იყვნენ ხალხის ამბოხებებით, თუმცა გარეგნულად საპირისპიროს გამოხატავდნენ. ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებას მხოლოდ ფორმალურად განუდგნენ იმისათვის, რომ მეფისნაცვლობა მიეღოთ... ამ რამდენიმე წლის წინათ, სპარსელებს ციხეში აუგიათ ერთი პატარა მეჩეთი იმ კედელთან, რომელიც ციხეს თბილისის დიდი მოედნისგან გამოჰყოფს, რომ ხალხი შეჩვეოდა მეჩეთებისა და სასულიერო პირების ცქერას, რომლებიც შენობის ზემოდან მოუწოდებდნენ ხალხს სალოცავად... მაგრამ ავიდა თუ არა ზემოთ სასულიერო პირი მათი ჩვეულების მიხედვით სარწმუნოებრივი მოვალეობის შესრულებისთვის მორწმუნეთა მოსახმობად, ხალხი მოედანზე შეიკრიბა, ქვები დაუშინეს მეჩეთს და სასულიერო პირი იძულებული გახდა სასწრაფოდ ძირს ჩამოსულიყო. ამ ჯანყის შემდეგ, ის აღარ აუშვიათ ზევით.“ (შარდენის მოგზაურობა, 315-316).

ეს ინციდენტი კარგად აჩვენებს, რომ თბილისის მოსახლეობა ქრისტიანობის ერთგული რჩებოდა და შესწევდა ძალა, წინა აღდგომოდა უცხო ძალის მცდელობას, მუსლიმური იერი მიენიჭებინა ქალაქისთვის. თუმცა, აქვე უნდა, რომ თბილისში ამ დროისთვის ნამდვილად არსებობდა მინიმუმ ერთი მეჩეთი. ეს იყო შიიტური „ცისფერი“ მეჩეთი, აშენებული მე-16 საუკუნის დასაყისში, შაჰ ისმაილის მეფობის ხანაში (ან მეორე თვალსარიზსით, მე-17 საუკუნის დასაწყისში, შაჰ აბასის I-ის ზეობის ხანაში). ამგვარად, ამ შემთხვევაში შარდენი უპირობოდ არას-

წორ ინფორმაციას იძლევა. არ არის გამორიცხული, რომ ის გულისხმობდეს მინარეთის არარსებობას.

შარდენის მოგზაურობიდან 30 წლის შემდეგ, ტურნეფორი აღნიშნავს, რომ თბილისის ციხის ტერიტორიაზე ორი მეჩეთია, „იყო მესამე მეჩეთიც, რომელიც ამჟამად მიტოვებულია.“ (ტურნეფორი, 1987: 70). მეორე მხრივ, ტურნეფორი ნაწილობრივ ადასტურებს შარდენის სიტყვებს: „მუეძინები, ანუ მაჰმადიანთა მგალობლები, ვერ ბედავენ ციხის მეჩეთის მინარეთიდან მორწმუნეებს სალოცავად მოუწოდონ, რადგან ხალხი მათ მაშინვე ქვებით ჩაქოლავს.“ (ტურნეფორი, 1987: 70).

შარდენი ასევე ხაზს უსვამს მუსლიმური წეს-ჩვეულებების ზეგავლენის არარსებობას თბილისის ყოველდღიურ ცხოვრებაზე: „სხვა ხორცეულთან ერთად, საჯაროდ და დაუფარავად იყიდება ღორის ხორციც, ხოლო ღვინოს ყოველ გზაჯვარედინზე შეხვდებით. სპარსელები, ალბათ, დიდად უკმაყოფილოდ უყურებენ ყოველივე ამას, მაგრამ ვერაფერს გამხდარან.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 316).

სტატის ეს ნაწილი მინდა დავამთავრო ტურნეფორის სიტყვებით, რომელიც კარგად ახასიათებს თბილისში არსებულ მრავალეთნიკურ და მრავალრელიგიურ გარემოს: „მაჰმადიანები დახმარებისთვის ქართველ წმინდანებს მიმართავენ, ქართველები - სომეხ წმინდანებს, ხოლო სომეხები ზოგჯერ შვეცელას მაჰმადიან წმინდანებსაც შესთხოვენ.“ (ტურნეფორი, 1987: 69).

კათოლიკური ‘ორიენტალიზმი’ საქართველოში ქრისტიანობის ევროპული აღქმა

ახლა მინდა შევეხო საქართველოში ქრისტიანობისა და ქრისტიანების ევროპულ (პირველ რიგში, კათოლიკე მისიონერების) აღქმას საკვლევ პერიოდში.

ამ თვალსაზრისით, კვლევა შეიძლება წარიმართოს ედვარდ საიდის ცნობილი კონცეფციის - „ორიენტალიზმის“ ფარგლებში.

საიდის მიხედვით, დასავლელებისთვის (პირველ რიგში, იგულისხმება ინგლისელები და ფრანგები) აღმოსავლეთი, არის არა თავისთავად, რეალურად არსებული, არამედ ისეთი, როგორც დასავლეთის მიერაა აღქმული, უფრო სწორად „გამოგონილი“ და მორგებული დასავლურ კონცეფციებზე. ამას კი სინამდვილესთან არავითარი კავშირი არ აქვს. დასავლელი დამკვირვებელი წინასწარ შექმნილი განწყობით და „სქემებით“ აღიქვამს აღმოსავლეთს – ეს აღქმა სუბიექტურია და ობიექტურ „აღმოსავლურ“ რეალობას ვერ და არ ასახავს.

საიდის კონცეფცია, პირველ რიგში, ისლამურ აღმოსავლეთს ეხება კოლონიალიზმისა და იმპერიალიზმის ეპოქაში. სხვა იდეებთან ერთად, ხაზგასმულია, რომ „დასავლეთად“ წოდებული გეოპოლიტიკური ერთობა კონსტრუირებულია გულდასმით გამოძერწილი რეპრეზენტაციებით, რომლითაც ის საკუთარ თავს ირეკლავს დანარჩენ მსოფლიოსთან მიმართებაში. (Aluska, 2008: 140). ორიენტალიზმის ერთ-ერთი მნიშვნელობაა „აზროვნების სტილი, რომელიც ემყარება ონოლოგიურ და ეპისტემოლოგიურ განსხვავებას „აღმოსავლეთს“ და (უმეტეს დროში) „დასავლეთს“ შორის. (Said, 1978: 2-3). წარმომავლობით არაბი ქრისტიანი საიდი „ორიენტალიზმში“ გულისხმობს სწორედ მუსლიმების, ისლამური სამყაროს აღქმას. მის კონცეფციაში არ არსებობს ადგილი აღმოსავლური ქრისტიანობისთვის. მიუხედავად ზემოთქმულისა, ქვემოთ შევეცდები სწორედ აღმოსავლური ქრისტიანობის (და ქრისტიანების) ევროპულ აღქმის განხილვას საქართველოს მაგალითზე ახალი დროის დასაწყისში საიდის კონცეფციის ფარგლებში.

აქვე აღვნიშნავ, რომ არ ვარ საიდის კონცეფციის მხურვალე მხარდამჭერი, მაინც მიმაჩნია, რომ მისი კონცეფცია განსახილველი საკითხის რელევანტურია ორ სპეციფიკურ კონტექსტში: 1) ევროპის დამოკიდებულების გასაგებად აღმოსავლეთის ქრისტიანები მიმართ ახალი დროის დასაწყისში. 2) არამხოლოდ ინგლისისა და საფრანგეთის, არამედ აღმოსავლეთში კათოლიკური ეკლესიის, კერძოდ პაპის მისიების, აქტივობების გასაანალიზებლად. ამ თვალსაზრისით, ევროპელი ქრისტიანი ავტორების უარყოფითი და დიდწილად აროგანტული დამოკიდებულება აღმოსავლელი ქრისტიანების, მათ შორის ქართველების, მიმართ, სავსებით შესაძლებელია, რომ საიდის კონცეფციის ფარგლებში აიხსნას.

ბუნებრივია, რომის სურვილი, განეგრძო საკუთარი ძალაუფლება ქრისტიანულ აღმოსავლეთზე, გამომდინარეობდა რელიგიური განხეთქილების შემდეგ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში ჰეგემონობისკენ სწრაფვიდან. უკვე აღარ არსებობდა აღმოსავლური ქრისტიანობის ცენტრი - ბიზანტია. ამდენად, რომის თვალთახედვიდან, თითქოსდა გზა იყო გახსნილი აღმოსავლელი ქრისტიანების „მოსაქცევად“. ყოველივე ეს კი, რა თქმა უნდა, პოლიტიკურ მიზნებს ემსახურებოდა.

მისიონერთა მოღვაწეობის დასაწყისი თვალსაჩინოდ წარმატებული იყო. მათი მჭიდრო ურთიერთობები დაამყარეს საქართველოს მოსახლეობასთან, არისტოკრატiasთან და სამღვდელეობასთან. ქართველები ზოგადად კეთილგანწყობას იჩენდნენ მისიონერთა მიმართ. 1616 წელს მისიონერი პაოლო მარია და ფაენცა წერდა: „ქართველი სასულიერო პირები ღრმა პატივისცემით არიან განმსჭვალულნი რომის პონტიფიკოსის მიმართ.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 495).

დომინიკელმა მამამ გრეგორიო ორსინიმ 1626 წლის 9 დეკემბერს პროპაგანდა ფიდეს წარუდგინა რელაცია საქართველოს

შესახებ. ის წერდა, რომ კათოლიციზმის გავრცელება ქართველებს შორის მეტად ადვილი უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან 1) ქართველები არიან მომხიბლავი, თვინიერი, უბრალო და შესანიშნავი ხალხი. 2) და მათ არაერთხელ მიუმართავთ რომის წმინდა საყდრისთვის მორჩილებით, ღვთისმოსაობით და ერთგულებით განმსჭვალული წერილებით. (ციტ. Tamarati, 1910: 496).

კახეთის მეფე თეიმურაზი 1626 წელს წერდა პაპა ურბან VIII-ს: „სწორედ შენ გემორჩილებით. ჩვენ გავაკეთებთ ყველაფერს, რასაც შენ გვიბრძანებენ. შენ ხარ ყველა კეთილმორწმუნის მამა.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 503).

კათოლიკოსმა საქართველოში მათ ყველა საშუალება შეუქმნა მოღვაწეობისა და საგანამანათლებლო საქმიანობისთვის. კათოლიკე მამებმა დაარსეს სკოლა, სადაც ყმაწვილები სწავლობდნენ კათოლიკურ სარწმუნოებას და ასევე ეცნობოდნენ ევროპულ ლიტერატურას. ხალხი ხშირად სტუმრობდა მათ. მათ ფართოდ გაითქვეს სახელი ქველმოქმედების, უანგარობისა და სამედიცინო ცოდნის გამო; სარგებლობდნენ საყოველთაო პატივისცემით.

თითქოსდა რეალობას არ იყო აცდენილი მთელი ერის კათოლიკური ეკლესიისთვის დაქვემდებარების მოსაზრება. თუმცა, ამ პროექტის ერთ-ერთი ხელისშემშლელი ფაქტორი გახდა ის, რომ „მისმა აღმატებულება პიკემ, რომელსაც ებარა სპარსეთის საქმეები, ვერ მოახერხა საქართველოში ჩამოსვლა.“ (ციტ. Tamarati, 1910: 573).

მაგრამ კათოლიკე მისიონერებმა თანდათანობით დაკარგეს პოპულარობა და მათ მიმართ ადგილობრივი მოსახლეობის გაუცხოების პროცესი სულ უფროდაუფრო თვალსაჩინო ხდებოდა. ამ ცვლილებების მიზეზები გარკვეულწილად შეიძლება განთავსდეს საიდის კონცეფციის ჩარჩოებში: ორიენტალიზმი გამოიყენება რეპრეზენტაციების სისტემად, რომლის მიზანიცაა

დასავლეთის ძალაუფლებისა და ზემდგომობის კონსოლიდაცია აღმოსავლეთზე და არა მხოლოდ მისი ასახვა თუ აღწერა.

მისიონერების უმთავრესი შეცდომა იყო ევროცენტრული (ამ შემთხვევაში დასავლურ ქრისტიანობაზე დამყარებული) მიდგომა აღმოსავლეთისადმი. საიდი ხაზს უსვამს, რომ აღმოსავლეთის დასავლურ იმიჯს, წარმოსახვას, არაფერი აქვს საერთო რეალურ აღმოსავლეთთან. ორიენტალიზმი არ არის მხოლოდ ევროპული წარმოსახვის ნაყოფი - ის არის ძალაუფლების, ჰეგემონიის, დომინირების დამყარების სურვილი. აღმოსავლეთს შეისწავლიან ის დასავლელები, რომლებიც „სხვებზე“, „უცხოებზე“ მაღლა აყენებენ საკუთარ თავს და ამ მოცემულობიდან გამომდინარე აღწერენ აღმოსავლეთს. აღმოსავლეთი დასავლეთის საპირისპიროა, ის პასიურია, დასავლეთი კი აქტიურია. აღმოსავლეთი არსებობს იმისთვის, რომ მასზე იბატონო. ამ თვალსაზრისით, აღმოსავლური ქრისტიანული სამყარო არ განსხვავდება ისლამური სამყაროსგან. (იხ. სანიკიძე, 2011: 107-108).

ევროპელი მოგზაურებისა და მისიონერებისთვის ყველა კავკასიელი და ახლოაღმოსავლელი ხალხი - ქართველები, თურქები, აფხაზები, ჩრდილო კავკასიელები მიჩნეული არიან „სხვებად“, „უცხოებად“, შესაბამისად, ბარბაროსებად და ველურებად. კათოლიციზმის პროპაგანდის წარუმატებლობა დიდწილად განპირობებული იყო ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ აროგანტული დამოკიდებულებით. ცნობილი იტალიელი მოგზაური პიეტრო დელა ვალე, რომელსაც საკმაოდ სრული ცოდნა ჰქონდა საქართველოს (ასევე ზოგადად ახლო აღმოსავლეთისა და კავკასიის) შესახებ, აფრთხილებდა თეატინელთა კათოლიკური ორდენის საქართველოში მოღვაწე მისიონერებს: „თითოეული სულიერი გამარჯვება, რომელსაც შეგიძლიათ მიაღწიოთ ამ ქვეყანაში, მნიშვნელოვანწილად დამოკიდებულია იმ შთა-

ბეჭდილებაზე, რომელსაც თქვენ შეუქმნით ქართველებს, კერძოდ კი ჩვენი რელიგიის შესახებ.“ (ციტ. ტაბალუა, 1987: 133).

დონ პიეტრო ავიტაბილეს, რომელიც სათავეში 1626-1635 წლებში ედგა საქართველოში კათოლიკურ მისიას, სიტყვები შეიძლება მივიჩნიოთ მართლმადიდებელი სამღვდელოებისადმი აროგანტული დამოკიდებულების თვალსაჩინო მაგალითად: „მე უღირს საქციელად მიმაჩნდა კეთილგანწყობილი დამოკიდებულებას გამოვლენა არაკათოლიკე სამღვდელო პირების მიმართ.“ (ავიტაბილე, 1977, 33).

მისიონერ არქანჯელო ლამბერტის სიტყვებით, „ჩვენს მღვდლებსაც მეტად უძნელდებათ იქ თვის მოღვაწეობისგან ის ნაყოფი გამოიტანონ, რომლის იმედი ჩვეულებრივ აქვთ სხვა ურწმუნო ქვეყნებში.“ (ლამბერტი, 1936: 3). (ურწმუნო ქვეყანა - კათოლიკე მისიონერების მიერ აღმოსავლელი ქრისტიანების ტიპური შეფასება).

კათოლიკური მისიების ადგილობრივი მოსახლეობისადმი დამოკიდებულების მკაფიოდ წარმოსაჩენად მოვიხმობ ამონარიდებს დასავლეთ საქართველოში კათოლიკური მისიის მეთაურის, ჯუზეპე დამპის წერილებიდან, რომლებიც ჩართულია ჟან შარდენის ცნობილ თხზულებაში „მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ადგილებში.“

დამპის დამოკიდებულება უპირობოდ ტენდენციურია. მისთვის ყველაფერი, რაც არ წარმოადგენს კათოლიკური მრწამსის ნაწილს, ადამიანთა სულიერი ცხოვრებისთვის ხიფათის შემცველია და რაც არ შეესაბამება კათოლიკურ დოგმებს, სიცრუე და ქრისტიანობის საწინააღმდეგოა. მისი მიზანი არ არის დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის რელიგიური ცხოვრების მიუკერძოებელი, ზუსტი აღწერა, არამედ მათი დაგმობა კათოლიკური პოზიციებიდან გამომდინარე. დამპის წერილები შეიძლება მივიჩნიოთ „კათოლიკური ორიენტალიზმის“ მკაფიო გამოვლი-

ნებად, ვინაიდან ის რეალურად წერს წინასწარ შემუშავებული სქემის მიხედვით.

ძამპის დამოკიდებულება ადგილობრივი მოსახლეობის-ადმი შარდენტან პირველივე შეხვედრის დროს ვლინდება. შარდენი გადმოგვცემს მის სიტყვებს: „ღმერთმა შეუნდოს ბატონო მათ, ვინც თქვენ აქ ჩამოსვლა გირჩიათ, და ამით ასეთ უბედურებას შეგაწიათ. თქვენ ჩამოხვედით მსოფლიოს ყველაზე ცუდ და ბარბაროსულ ქვეყანაში.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 212).

ძამპი ცდილობს გაამართლოს საკუთარი მისია იმის ჩვენებით, თუ რამდენად შეძლო მან „განეწმინდა“ ქრისტიანობა საქართველოში. მისთვის აქ არსებული ნებისმიერი რელიგიური რიტუალი წარმოდგენს ქრისტიანული (ანუ კათოლიკური) სარწმუნოების შერყენას.

მეფე თეიმურაზთან დაკავშირებით, ჯუზეპე ძამპი წერს: „ერთხელ სარწმუნოებაზე კამათის დროს პატრ დონ ჟაკ დე სტეფანისთან, რომელიც მას მოციქულთა სადარი თავისუფლებით ელაპარაკებოდა, მეფე ისე გაცხარდა, რომ ხმალზე გაიკრა ხელი და უთხრა: თქვენ, ფრანკები მეტად ჯიუტები ხართ; ჩემ სარწმუნოებას ამ ხმლით ხელში დავიცავ ყველა იმათგან, ვინც მეტყვის, რომ იგი ჭეშმარიტი არ არის. ეს საბრალო პატრი იძულებული გახდა დადუმებულიყო.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 144). ბუნებრივია, კათოლიკე პატრი ამ შემთხვევაში დადებითი პერსონაჟია, ხოლო ქართველი მეფე - უარყოფითი. სინამდვილეში კი, აქაც ჩანს აროგანტული დამოკიდებულება - უბრალო სამღვდლო პირი მონარქს ელაპარაკება, როგორც თანასწორს (სრულიად წარმოუდგენელი რამ ევროპისთვის). მეფის რეაქცია კი დასაგმობია იმის გამო, რომ ის არ იზიარებს პატრის მრწამსს.

ძამპი მკაცრად გმობს სიმონიას, საეკლესიო თანამდებობების გაყიდვის პრაქტიკას, მაგრამ ესეც თანადროული ევროპისთვის სულაც არ იყო უცხო მოვლენა. კიდევ ერთი ამონარიდი:

„როდესაც რაიმე სამრახის საქმეს ჩადიან და მას თვითონვე ცოდვად თვლიან, ისინი მაინც ფარავენ მას და ამავე დროს მის გამოსყიდვას ცდილობენ, მისდევენ რა საერთოდ მიღებულ წესს, რომელიც ასეთი სახისაა: როდესაც დიდ ცოდვას ჩაიდენ, მის გამოსასყიდად კეთილი საქმე უნდა გააკეთო. კეთილ საქმედ კი ითვლება ხატებისათვის მსხვერპლის შეწირვა ანდა ძღვენის – აბრეშუმის ნაჭრის თუ ფულის მიტანა.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 175-176). აქაც არაფერია ნათქვამი ქრისტიანულ ევროპაში გავრცელებული ინდულგენციების გაყიდვის შესახებ.

ძამპისთვის ქართველების მიერ ჭეშმარიტი რწმენისგან განდგომა არის ბერძნული ცრუ ქრისტიანობის, იუდეველობისა და წარმართობის ზეგავლენის შედეგი. იგი წერს: „მეგრელები მრავალი წლის მანძილზე წმინდად ინახავდნენ სარწმუნოებას, ვიდრე ცოცხლები იყვნენ ისინი, ვინც ღირსეულად ნერგავდა მათში რელიგიას. შემდეგ კი მათ თავისი წეს-ჩვეულებები აურიეს ებრაელთა და სხვათა ადათებში და, მსგავსად ბერძნებისა, მოსწყდნენ წმინდა რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიას.

პირჯვარს ისახვენ ბერძნული წესით – ხელი ჯერ მარჯვნივ, მერე მარცხნივ მიაქვთ. ამით ადასტურებენ თავიანთ მწვალებლობას. შემდეგ მოდის უფრო მძიმე ბრალდება - ძამპის სიტყვებით, ცოტამ თუ იცის, შესაძლოა არც არავინ, რომ პირჯვარი, რომელსაც ისინი გადაისახვენ, არის ქრისტიანობის სიმბოლო. ისინი ფიქრობენ, რომ ეს ნიშანი ღორის ხორცის ჭამას ნიშნავს.“ (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 186).

ასევე საინტერესოა საკუთრივ შარდენის მოსაზრებებიც. შარდენმა სპარსეთში მოსახვედრად საქართველოს გზა აირჩია. თვითონ ის პროტესტანტი იყო და, შესაბამისად, არ ჰქონდა საფრანგეთში კარიერული წინსვლის პერსპექტივები. „საფრანგეთში დაბრუნებულმა აღმოვაჩინე,- წერს ერთგან შარდენი, რომ ის რელიგია, რომლითაც მე ვიყავი აღზრდილი, მამორებდა ყოვ-

ელგვარ სამსახურს, და საჭირო იყო ან გამომეცვალა პროფესია, ან ხელი ამელო ყველაფერ იმაზე, რასაც პატივი და დიდება ჰქვია. ყოველივე ამას მიმიმედ აღვიქვამდი: არ ხარ თავისუფალი გწამდეს ის, რაც გინდა. (შარდენის მოგზაურობა, 2018: 12).

შარდენი ხაზს უსვამს სპარსეთში არსებულ რელიგიურ ტოლენატობას და წერს, რომ პროტესტანტებს იქ არავინ ავიწროებს. მაგრამ ხაზი უნდა გაესვას, რომ მუსლიმ ხელისუფალთათვის არავითარ პრობლემას არ წარმოადგენდა მათი ქვეშევრდომი ქრისტიანების მიერ სარწმუნოების გამოცვლა, ქრისტიანობის სხვა მიმდინარეობაზე გადასვლა (მაგალითად, მართლმადიდებლებისა კათოლიციზმზე). ზოგადად, შეიძლება ითქვას, რომ შუა საუკუნეებისა და ადრეული ახალი დროის მუსლიმური სამყარო ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანულ ევროპაზე უფრო ტოლერანტული იყო (თუკი ამ ცნებას მივუსადაგებთ აღნიშნულ ეპოქას). მაგრამ შარდენი ასევე დაწვრილებით აღწერს ქეთევან დედოფლის წამებას, შესაბამისად, მისი შეხედულებები სპარსეთში არსებულ ტოლერანტულ გარემოზე, აშკარად გადაჭარბებულია. გარდა ამისა, საკუთრივ მუსლიმებს კატეგორიულად ეკრძალებოდათ რწმენის გამოცვლა, რაც შარიათის მიხედვით, სიკვდილით ისჯებოდა.

შარდენი ერთგან წერს, რომ სამეგრელოში არავისთან უსაუბრია რელიგიის შესახებ, ვინაიდან ვერავინ ნახა, ვისაც რაიმე ეცოდინებოდა სარწმუნოების, საღვთო კანონის, ცოდვის, ზიარებისა და ღვთისმსახურების შესახებ. თუმცა, თავისი თხზულების სხვა ადგილზე შარდენი აღნიშნავს, რომ ის არაერთ მღვდელს შეხვდა და ისაუბრა მათთან რელიგიური საკითხების თაობაზე. ზოგადად, შარდენი თხზულებაში საკმაოდაა მსგავსი ურთიერთგამომრიცხავი პასაჟები.

დასკვნა

ირანული თვალთახედვიდან, აღმოსავლეთ საქართველო სეფიანთა სახელმწიფოს ნაწილი იყო (თუნდაც არასრულად ინტეგრირებული), რომელსაც მართავდა შაჰის მიერ დანიშნული ქართული სამეფო ოჯახის გამუსლიმებული წევრი. სეფიანთა მმართველების მიზანი იყო „დანიშნული მეფის“ (ვალი) და ქართული ფეოდალური ელიტის ერთგულების გარანტირება - რეგულარული შემოსავლების მიღების მიზნით. XVI საუკუნესა და XVII საუკუნის დასაწყისში აღმოსავლეთ საქართველოს ისლამიზაციის, სეფიანთა სამეფოში მისი სრული ინტეგრაციისა და ქართული ინსტიტუტების ირანული ანალოგებით მთლიანად ჩანაცვლების პოლიტიკა 1620-იანი წლების ბოლოდან მიტოვებული იქნა და ჩანაცვლდა „კომპრომისის“ პოლიტიკით. ქართული ფეოდალური ელიტა გარეგნულად გამუსლიმებული იყო პრივილეგიების მიღების მიზნით, მაგრამ მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა ქრისტიანი რჩებოდა, სეფიანები კი არ და ვერ ცვლიდნენ ამ სიტუაციას. გამუსლიმებული ქართველი მეფეები ასევე ცდილობდნენ გამოეყენებინათ ნებისმიერი ხელსაყრელი შესაძლებლობა სეფიანთა კარისგან მეტი დამოუკიდებლობის მოსაპოვებლად.

კათოლიკე მისიონერთა და ევროპელ მოგზაურთა მიზანი იყო დასავლეთ ევროპასა და საქართველოს შორის მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური კავშირების დამყარება, რაც იმდროინდელი პოლიტიკური სიტუაციიდან და კომუნიკაციების სირთულეებიდან გამომდინარე, საკმაოდ რთულ საქმეს წარმოადგენდა. ამასთანავე, კათოლიკური მისიების წარმუშატებლობა კათოლიციზმის გავრცელების საქმეში დიდწილად განპირობებული იყო მისიონერთა მხრიდან აღმოსავლური ქრისტიანობის მიუღებლობითა და ადგილობრივი მოსახლეო-

ბისადმი აროგანტული დამოკიდებულებით. ეს კი კარგად თავსდება ედვარდ საიდის 'ორიენტალიზმის' კონცეფციის ჩარჩოებში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ავიტაბილე, დ. პ. (1977). *ცნობები საქართველოზე (XVII საუკუნე)* (ბ. გიორგაძე, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.

არაქელ დავრიყვი. (1974). *ცნობები საქართველოს შესახებ* (კ. კუცია, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.

ბერძენიშვილი, ნ. (1943). შაჰ აბასის მეორე ლაშქრობა საქართველოში. ს. ჯანაშია (რედ.), *საქართველოს ისტორია*. თბილისი.

ბერძენიშვილი, ნ. (1973). *საქართველოს ისტორიის საკითხები* (ტ. VI). თბილისი: მეცნიერება.

დუმბაძე, მ. (რედ.). (1973). *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები* (ტ. 4). თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

ისქანდერ მუნში. (1969). *ცნობები საქართველოს შესახებ* (ვ. ფუთურიძე, რედ., თარგმანი და შესავალი). თბილისი.

კუცია, კ. (2002). ნადირ შაჰი და საქართველო. *ახლო აღმოსავლეთი და საქართველო*, 4. თბილისი.

ლამბერტი, ა. (1936). *სამეგრელოს აღწერა* (ა. ჭყონია, თარგმანი). თბილისი.

სანიკიძე, გ. (2014). დასავლეთის მიერ აღქმული აღმოსავლეთი: დებატები ედვარდ საიდის „ორიენტალიზმის“ გარშემო. *კრ-ში: ქართული, დასავლური და აღმოსავლური ისტორიოგრაფიული ტრადიცია* (გვ. 98–151). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ტაბალუა, ი. (1987). *საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნთსაცავებში* (ტ. III). თბილისი: მეცნიერება.

- ტურნეფორი, ჟ. პ. დე.** (1988). *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში* (მ. მგალობლიშვილი, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები). თბილისი: მეცნიერება.
- სპარსული ისტორიული საბუთები.** (1960). (ვ. ფუთურიძე, თარგმანი და რედაქცია; წ. I, ნაკვ. I). თბილისი.
- ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები.** (1955). (ვ. ფუთურიძე, თარგმანი და რედაქცია). თბილისი.
- შარდენი, ჟ.** (2018). *მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში* (მ. მგალობლიშვილი & გ. სანიკიძე, თარგმანი, გამოკვლევა და კომენტარები; მე-2 გამოცემა). თბილისი: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ჟორდანია, გ.** (1962). უცხოელ მოგზაურთა ცნობები ქართველთა შესახებ XVII საუკუნეში. *მნათობი*, (8), 174–184.
- Abisaab, R. J.** (2004). *Converting Persia: Religion and power in the Safavid Empire*. London: I.B. Tauris.
- Aluska, M.** (2008). Orientalism/Occidentalism: The impasse of modernity. In *Waiting for the barbarians: A tribute to Edward W. Said* (137–154). Verso Books.
- Della Valle, P.** (1745). *Voyages dans la Turquie, l'Égypte, la Palestine* (ტ. IV). Rouen.
- Eskandar Monshi.** (1971). *Tārīkh-e ‘ālam-ārā-ye ‘Abbāsi* (I. Afshari, ed., TT. 1–2). Tehran: Amir Kabir.
- Herbert, T.** (1677). *Some years travels into divers parts of Africa and Asia*. London.
- Kaempfer, E.** (1984). *Am Hofe des persischen Großkönigs 1684–1685*. Stuttgart: Erdmann.
- Maeda, H.** (2001). Ḥamza Mirzā and the “Caucasian elements” at the Safavid court: A path toward the reforms of Shāh ‘Abbās I. *Orientalist*, 1, 155–171.

- Nava'i, A. H.** (1988). *Shah 'Abbas: Majmu'ay-i asnad-i va mukatabat-i tarikhi* (1–2). Tehran.
- Reid, J. J.** (2000). *Studies in Safavid mind, society and culture*. Costa Mesa, CA: Mazda Publishers.
- Roemer, H. R.** (1986). The Safavid period. In P. Jackson & L. Lockhart, *The Cambridge history of Iran* (T. 6). Cambridge: Cambridge University Press.
- Said, E.** (1978). *Orientalism: Western concepts of the Orient*. Penguin Books.
- Savory, R. M.** (1961). The principal offices of the Şafawid state during the reign of Ṭahmāsp I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 24(1), 65–85.
- Tamarati, M.** (1910). *L'église Géorgienne des origines jusqu'à nos jours*. Rome.
- Tavernier, J.-B.** (1981). *Les six voyages de Turquie et de Perse* (T. II). Paris: François Maspero.
- Tournefort, J. P. de.** (1982). *Voyage d'un botaniste* (T. II). Paris: François Maspero.



**The North Atlantic Treaty Organization (NATO) and Georgia:
Relations, the Afghanistan Peacekeeping Mission,
Prospects and Challenges**

Giorgi Doborjginidze

Doctor of History,

Batumi Shota Rustaveli State University

Batumi, Georgia, 6010. **32/35 Ninoshvili Street**

+995599156486. giorgidoborjginidze92@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8713-6610>

Nana Tavdgiridze

Master of Education Administration

Batumi Shota Rustaveli State University

Batumi, Georgia, 6010. **32/35 Ninoshvili Street**

+995599156486. nana.tavdgiridze@bsu.edu.ge

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1495-0495>

Abstract

Following the dissolution of the Soviet Union and the restoration of Georgia's independence in 1991, one of the primary priorities of the country's foreign policy has been integration into NATO. Georgia has undertaken numerous significant steps toward this goal. The country shares NATO's core principles, which are based on democracy, individual liberty, and the rule of law.

Georgia's Euro-Atlantic course aims to ensure national security and sovereignty. Due to its geopolitical location, Georgia's sovereig-

nty, security, and territorial integrity have consistently faced serious challenges. Consequently, the country has sought security guarantees within the Euro-Atlantic space.

Georgia holds a strategically important position in the region for both European allies and the United States, serving as a key transit corridor for energy resources between East and West. Integration into the Euro-Atlantic space would play a crucial role in counterbalancing potential aggression from Russia and in addressing the threat of radical Islamist extremism at the international level.

Keywords: Georgia, NATO, partnership, summit, NACC, IPAP, ANP, MAP, ISAF.

Introduction

The North Atlantic Treaty Organization (NATO) is a military alliance composed of 32 member states, whose primary objective is to ensure the freedom and security of its members through both political and military means. NATO enlargement is a significant process based on Article 10 of the North Atlantic Treaty, which establishes an open-door policy for any state willing and able to meet the requirements for membership. Since its founding in 1949, NATO has expanded from 12 to 32 member states.

Relations between NATO and Georgia date back to 1991, following the dissolution of the Soviet Union and the restoration of Georgia's independence. In pursuit of NATO membership, Georgia has undertaken numerous important steps, including joining the North Atlantic Cooperation Council (NACC), transitioning to the Individual Partnership Action Plan (IPAP), actively participating in NATO-led military operations, and implementing a series of domestic reforms

aimed at aligning the country with NATO standards. Integration into NATO remains a central priority of Georgia's foreign and security policy.

Georgia places great importance on NATO's role in strengthening national security and stability. NATO integration is primarily perceived as a guarantee of stability for the country. However, a portion of Georgia's territory remains occupied and recognized by Russia, and the current regional environment is characterized by heightened tensions, particularly in the context of the Russia-Ukraine war. Under such conditions, Georgia requires a strong ally and security guarantor to ensure its stable development and long-term security.

In light of ongoing global political developments and emerging challenges, security issues have become increasingly salient. Small states are often compelled to continuously struggle to preserve their sovereignty. Consequently, Georgia aspires to become a member of NATO and to integrate into its collective security system. NATO possesses the capacity and resources necessary to contribute significantly to safeguarding Georgia's security and maintaining regional stability amid persistent and complex threats.

Discussion

Relations between the North Atlantic Treaty Organization (NATO) and Georgia date back to 1991, when the North Atlantic Cooperation Council (NACC) was established within the framework of NATO.

Membership in the NACC provided Georgia with the opportunity to share and adopt the Alliance's experience in the development of political, economic, and military democratic institutions, and subsequently to implement this experience in its own national development. Initially, due to the unstable political situation in Georgia, NATO leadership refrained from admitting the country to the NACC in

early 1992. However, on June 5, 1992, Georgia officially joined the organization. This date is considered the starting point of NATO–Georgia cooperation.

From 1993 onwards, NATO representatives began visiting Georgia to assess the regional situation. The first delegation arrived in Tbilisi on June 12, 1993, and remained until June 18. Shortly thereafter, on June 23, 1993, the Head of State of Georgia, Eduard Shevardnadze, visited NATO headquarters (Chitadze, 2008:245).

Georgia joined the Partnership for Peace (PfP) program on March 23, 1994. Later, on May 1, 1997, the Georgian Parliament ratified the agreement regulating the status of armed forces between NATO member states and partner countries participating in the program (Chitadze, 2008:248).

On February 11–12, 1997, NATO Secretary General Javier Solana visited Georgia. During this visit, he met with President Eduard Shevardnadze, and discussions focused on NATO–Georgia cooperation, as well as the political and economic situation in the country and possible solutions.

On April 22, 1998, Georgia opened its diplomatic mission to NATO, and the Georgian Ambassador presented credentials to the Secretary General of the Alliance. At the NATO Prague Summit (November 21–22, 2002), Georgia officially declared its aspiration to join the Alliance. To support this process, in 2003, by Presidential Decree No. 235, the National Security Council for Euro-Atlantic Integration was established (Chitadze, 2008:250).

NATO–Georgia relations deepened significantly after the Rose Revolution. On April 7, 2004, at the 26+1 meeting held in Brussels, President Mikheil Saakashvili presented the Individual Partnership Action Plan (IPAP) to NATO's Secretary General. At the Istanbul Summit (June 28–29, 2004), Georgia officially joined the IPAP initiative, and

on October 29, 2004, the next phase of Euro-Atlantic integration began with the implementation of the IPAP (Chitadze, 2008, p. 250).

On September 21, 2006, at an informal meeting of NATO member states' foreign ministers in New York, a decision was made to launch an Intensified Dialogue with Georgia on membership issues. This step demonstrated NATO's support for Georgia's Euro-Atlantic aspirations and increased the likelihood of future membership. At the Riga Summit in 2006, Georgia was the only non-member state invited as a guest, and the summit highlighted the country's ongoing reforms and progress within the Intensified Dialogue framework (Chitadze, 2008“254).

A particularly significant milestone in NATO-Georgia relations was the Bucharest Summit (April 2-3, 2008). Georgia had high expectations of advancing to a new stage of cooperation, specifically receiving a Membership Action Plan (MAP). However, neither Georgia nor Ukraine was granted MAP at that time. Shortly after the summit, in August 2008, the Russia-Georgia war broke out, which entered history as the “Five-Day War.”

In August 2010, based on a decision of the North Atlantic Council, a new format of military cooperation was established, and a NATO-Georgia Annual National Program (ANP) was developed, defining priority areas of cooperation (Seperteladze, 2018:18). Among the key NATO-supported initiatives implemented in Georgia is the Professional Development Program (PDP), launched in 2009, aimed at enhancing the professional skills of representatives from the Ministry of Defense and the broader security sector through training and educational programs.

Additionally, the Sachkhere Mountain Training School, established on August 14, 2006, was granted the status of a NATO Partnership Training and Education Center in 2010. At the 2012 Chicago

Summit, the Smart Defense Initiative was introduced, and in 2016, the Defence Institution Building School was established (Seperteladze, 2018:20–23).

An essential component of NATO–Georgia relations is Georgia’s participation in NATO-led military operations. This cooperation began in 1993, following Georgia’s involvement in the Partnership for Peace program. Between 1999 and 2008, Georgian armed forces participated in peacekeeping operations in Kosovo (KFOR). The first Georgian platoon was deployed in the town of Mamusha as part of a Turkish battalion. From 2003 onwards, Georgia increased its presence, deploying a 150-strong company to Prizren under German command, with rotations occurring every seven months. Georgian forces remained in Kosovo until 2008.

Particularly noteworthy is Georgia’s contribution to the International Security Assistance Force (ISAF) mission in Afghanistan. Georgia participated continuously from 2004 to 2014. The primary task of the reinforced Georgian units was to ensure security during Afghanistan’s presidential elections. Georgian forces conducted patrols, search operations, checkpoint control, and training of Afghan artillery units.

Through its participation in ISAF, Georgia demonstrated that it is not merely a consumer of security but an active contributor to international peacekeeping missions. Prior to deployment, Georgian troops underwent six months of intensive training in Georgia, led by instructors from the United States Marine Corps. Between 2010 and 2013, two infantry battalions were deployed in Helmand Province, while additional units operated in Kabul under French and U.S. command. In 2011, Georgian artillery instructors trained Afghan artillery personnel.

Since January 2015, NATO has launched a new mission in Afghanistan - the **Resolute Support Mission (RSM)**. Within this framework, the Alliance continued to support the strengthening of the Afghan National Security Forces, enabling Afghanistan to independently maintain security and stability within its territory. In preparation for participation in this mission, Georgian units underwent four months of intensive pre-deployment training, led by instructors from the United States Marine Corps.

In April 2021, following the decision adopted at the North Atlantic Council Ministerial meeting on Afghanistan regarding the retrograde of forces participating in the Resolute Support Mission, Georgian units fully withdrew from the Islamic Republic of Afghanistan.

Between 2004 and 2021, within more than 100 rotations conducted at various levels (ISAF and RSM), over 30,000 Georgian servicemen participated in international missions in Afghanistan. The Georgian Defence Forces sustained significant losses in these operations: 32 servicemen were killed in the fight against terrorism, and several hundred were wounded.

Through participation in NATO-led peacekeeping operations, Georgia has made a substantial contribution to strengthening international security. This engagement has demonstrated that Georgia is not merely a consumer of security but an active contributor to global peacekeeping efforts. The involvement of the Georgian Armed Forces in international missions represents a key instrument in the implementation of the country's foreign policy priorities.

This raises an important question: **how significant is NATO integration for Georgia?**

First and foremost, the issue must be examined from a geostrategic perspective, particularly in the context of Georgia–Russia relations, occupied territories, and the ongoing process of “borderization”.

Full NATO membership would play a crucial role in deterring potential aggression from Russia. Furthermore, the growing presence of extremist Islamist groups in the region represents an additional security challenge, and NATO membership would enhance Georgia's capacity to counter such threats. Thus, NATO integration can be regarded as a vital guarantee of the country's future and its territorial integrity.

Economic factors must also be taken into account. Meeting NATO standards requires sustained socio-economic development. NATO member states place strong emphasis on human rights protection and the development of democratic institutions; therefore, integration into NATO would further promote these values in Georgia.

However, Georgia faces numerous challenges on its path toward NATO membership. One of the most significant is the issue of national security. In the 1990s, externally supported separatist movements led to armed conflicts, resulting in the de facto separation of Abkhazia and South Ossetia and the loss of Georgian government control over these territories. The August 2008 war remains a defining event in this context.

Prior to the war, in early 2008, as discussions on Georgia's NATO membership intensified, relations between NATO and Russia deteriorated significantly. Russian authorities openly declared that they would respond to Georgia's potential NATO accession with military measures. Vladimir Putin expressed support for the de facto governments of Abkhazia and South Ossetia, which had appealed to Russia for assistance.

Tensions escalated in July 2008, when armed incidents in the South Ossetian conflict zone resulted in casualties. On July 7-8, de facto authorities detained four Georgian servicemen, and on the same day of their release, Russian aircraft violated Georgian airspace. By

late July, the situation had further deteriorated, with explosions near Tskhinvali and the village of Avnevi coinciding with large-scale Russian military exercises near the border.

The situation also worsened in Abkhazia. On July 9, clashes between Georgian and Abkhaz armed forces in the Upper Kodori Valley resulted in injuries on both sides. From July 1, Abkhaz authorities closed the Enguri Bridge, a vital connection for local populations.

On August 1, two remotely controlled explosive devices detonated near a Georgian police vehicle, seriously injuring five officers. On the same day, South Ossetian forces opened fire on Georgian villages, injuring civilians and police personnel.

Full-scale hostilities began on August 7, 2008, between Georgian forces and South Ossetian separatists, and on August 8, Russia openly intervened in the conflict. After several days of fighting, Russian and separatist forces advanced, while Russian aviation conducted airstrikes on Georgian cities. The conflict expanded further when Abkhaz and Russian forces opened a second front in the Kodori Gorge.

A ceasefire agreement was brokered on August 12, 2008, with mediation by Nicolas Sarkozy. Georgia signed the agreement on August 15, and Russia on August 16. Despite the agreement, hostilities and bombardments continued. On August 26, Russia recognized the independence of Abkhazia and South Ossetia, a move widely condemned by the international community.

According to official data, as of September 25, 2008, the war resulted in the deaths of 168 Georgian military personnel, 16 police officers, and 188 civilians.

As a result of the conflict, Russian military forces remain stationed in the occupied territories, and the process of “creeping occupation” continues. The 2008 war can be interpreted as a signal from Rus-

sia to the international community regarding its opposition to NATO enlargement near its borders.

This stance became even more pronounced following developments in Ukraine in 2014 and especially after February 24, 2022, when large-scale military operations began on Ukrainian territory. NATO and European Union member states have openly supported Ukraine's sovereignty, providing substantial military and financial assistance, while Russia has increasingly been perceived as an aggressive actor in the international system.

Georgia's integration into the Euro-Atlantic community is closely linked to internal developments, including economic readiness, protection of human rights, the effectiveness of civil society, governance institutions, judicial reforms, and military modernization.

Recent regional developments, particularly the Russia-Ukraine war, have somewhat slowed the intensity of NATO-Georgia relations, as the Alliance's primary focus has shifted toward Ukraine. Nevertheless, Georgia remains one of NATO's key partners in the South Caucasus. While some scholars argue that neutrality may be the most advantageous position for small states, Georgia's geopolitical realities make neutrality an unreliable guarantee of national security.

Ultimately, Georgian society has clearly defined the country's foreign policy orientation and has chosen the path of integration into NATO.

Conclusion

Given the current volatile security environment in the region, the preservation of peace and stability has become increasingly important for Georgia. Under these conditions, strengthening cooperation with the Alliance and enhancing security in the Black Sea region in all possible formats are of paramount importance. Further NATO enlargement in the Black Sea region represents one of the most adequate

responses to existing regional threats. Accordingly, it is essential for Georgia to maintain positive momentum in its path toward membership.

At the same time, when discussing NATO–Georgia relations, an important question arises regarding the Alliance’s own interests in Georgia. First and foremost, NATO’s interests are determined by Georgia’s geopolitical location. The Alliance has significant strategic interests both in the Black Sea region and in the South Caucasus. Its engagement in the South Caucasus is also driven by energy projects, particularly those related to the transportation of energy resources from East to West through Georgian territory.

In addition, NATO has important military–strategic interests in the Caucasus region, taking into account military, geographical, and political factors. The Alliance’s military planning is based on the principle of “rapid response,” which means the ability to conduct military operations promptly when necessary. In this regard, the South Caucasus occupies a position of considerable importance in NATO’s strategic calculations.

References:

- Abashidze, Z.** (2000). *NATO and Georgia: From utopia to reality*. Tbilisi.
- Chitadze, N.** (2008). *The North Atlantic Alliance as a guarantor of peace and stability in the world*. Tbilisi.
- Doborjginidze, G.** (2023). The September 11, 2001 terrorist attacks and NATO’s mission in Afghanistan. *Herald of Oriental Studies*, 6(1), 115–130. <https://doi.org/10.61671/hos.6.2023.6783>. <https://hos.openjournals.ge/index.php/hos/article/view/6783>

Doborjginidze, G. (2025). *The collapse of the bipolar system and the revision of NATO's military doctrine at the turn of the 20th–21st centuries* (Monograph). ISBN 978-9941-8-7660-8.

Georgian Crisis and Conflict Research Center. *History of the August 2008 war.* <http://www.gcicc.ge/ka/page/8/2008-tslis-agvistos-omis-istoria>

Georgian News Agency. (2020). *August 2008 war – Chronicle.* <https://ghn.ge/news/230819-2008-tslis-agvistos-omi-kronika>

Ministry of Foreign Affairs of Georgia. *Chronology of important events.* <https://mfa.gov.ge/nato/119142-mnishvnelovani-movlenebis-qronologia>

Seperteladze, N. (2018). *Geopolitical aspects of Georgia's NATO membership: Problems and prospects.*



ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა
HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES

**ჩრდილოატლანტიკური ხელშეკრულების ორგანიზაცია (ნატო)
და საქართველოს ურთიერთობები, ავღანეთის სამშვიდობო
მისია, პერსპექტივები გამოწვევები**

გიორგი დობორჯგინიძე

ისტორიის დოქტორი,

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,

საქართველო, 6010. ნინოშვილის32/35

+995599156486. giorgidoborjginidze92@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8713-6610>

ნანა თავდგირიძე

განათლების ადმინისტრირების მაგისტრი,

ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,

საქართველო, 6010. ნინოშვილის32/35

+995599156486. nana.tavdgiridze@bsu.edu.ge

<https://orcid.org/0009-0007-1495-0495>

აბსტრაქტი

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და საქართველოს სუვერენიტეტის აღდგენის შემდეგ, 1991 წლიდან საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთ მთავარ პრიორიტეტს წარმოადგენს ნატოში გაწევრიანება, ამ გზაზე საქართველომ არაერთი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი გადადგა. საქართველო იზიარებს ნატოს ძირითად პრინციპებს, რომელიც ემყარება დემოკრატიას, ადამიანის თავი-

სუფლებასა და კანონის უზენაესობას. საქართველოს ევროატლანტიკური კურსის მიზანია, დაიცვას ქვეყნის უსაფრთხოება და სუვერენიტეტი, 1991 წლიდან საქართველომ არჩევანი გააკეთა დასავლურ კურსზე, გეოპოლიტიკური მდებარეობიდან გამომდინარე ქვეყნის სუვერენიტეტი, უსაფრთხოება და ტერიტორიული მთლიანობა სამწუხაროდ მუდამ საფრთხის წინაშე იდგა, სწორედ ამიტომ საქართველომ ქვეყნის უსაფრთხოების გარანტიების მიება ევროატლანტიკურ სივრცეში დაიწყო. საქართველოს ძალზედ მნიშვნელოვანი ტერიტორიული მდებარეობა აქვს რეგიონში, როგორც ევროპელი მოკავშირეებისათვის ისე აშშ-თვის, ჩვენი ქვეყანა წარმოადგენს მთავარ ხიდს ენერგო მატარებელთათვის აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის. საქართველოს ევროატლანტიკურ სივრცეში გაწევრიანება მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს რუსეთის მხრიდან მოსალოდნელი აგრესიისგან თავდაცვისა და მისი ინტერესების დაბალანსების საქმეში, ასევე ნატოს წევრობა საქართველოს დაეხმარება საერთაშორისო მასშტაბის დონის მქონე არანაკლებ საშიში მოვლენის რადიკალური ისლამის აგრესიის მოგერიებაში.

საკვანძო სიტყვები: საქართველო, NATO, პარტნიორობა, სამიტი, NACC, IPAP, ANP, MAP, ISAF.



**Edict of the Rose Palace: First Steps of Modernization
of the Ottoman Empire**

David Jijieshvili

Bahçeşehir University

(Institute of Social Sciences)

Ottoman Empire Research Center.

+995 579 222 934. david.digitalpro@gmail.com

ORCID: 0009-0005-5717-5981

Abstract

The centuries-old history of the Ottoman Empire knows many stages of rise and fall. The constantly changing, dynamic reality, political context, and confrontation with ambitious rivals placed the country's rulers in front of the most difficult challenges. It was of key importance to care for renewal, to enter vitally important changes into domestic and foreign policy, and to implement well-thought-out and result-oriented reforms so that the empire's influence on current events in the world politics would not weaken and the Ottoman Empire would preserve a strong political entity. This circumstance became particularly relevant in the 19th century, when it became clearly evident that the leading European countries had easily adapted to the new social formation, capitalism, which replaced manufacturing industry with factories and plants, making it much more flexible and high-quality. In order for the Ottoman Empire not to lag behind the

general processes of the world politics, thinking about reformist ideas began as early as during the reign of Sultan Mahmud II (1808-1839), but the era of large-scaled modernization in the vast empire became associated with the name of Mahmud's successor, Sultan Abdulmejid I (1823-1861). The changes had an impact on the legislation, education, the military sphere, industry, the financial sector, railway communication, banking, the tax system, land ownership, the status of the harem, and the new residence of the Padishah. The goal of the reforms was to take into account the rich experience of developed European countries and adapt existing resources to the needs and characteristics of the Ottoman Empire.

Keywords: History of the Ottoman Empire, Sultan Mahmud II, Sultan Abdulmejid I, Modernization of the Ottoman Empire, Reforms, Valide Bezmialem Sultan.

Preamble

The target of this article is to demonstrate the causes, progress, and outcomes of the reforms which had been implemented in the Ottoman Empire during the 19th century. Furthermore, the essay provides interested readers and the scientific community with an in-depth look at numerous fundamentally important decisions made in the Ottoman Empire during this period, aimed at modernizing the country, shifting it onto qualitatively new tracks, and adopting the experiences of leading European states. The represented material is introductory and informative in its nature. It summarizes and logically connects the events and prospects existing within scientific circles regarding the aforementioned topic.

Methods

The article applies research methods which are established in scientific circles, specifically in Turkology and Ottoman studies. The thesis is based on diverse research methods, specifically on the aspects which are necessary for a deep and comprehensive study of the issue, such as: comparative analysis of materials, circular study of scientific literature, reconciliation of causal relationships between events, drawing conclusions, and generalization. The process of working on the article required conducting library research, familiarization with authoritative Turkish-language scientific literature, and translation them into Georgian. All this allowed us to clearly perceive all aspects of the research topic and to link it with the works of European scholars. Proceeding from this, the objective dynamics, course, and significance of the implementation of reforms in both the domestic and foreign policy of the Ottoman Empire were outlined and specified.

Discussion

Each century brought a new problem to the agenda, corresponding to the era and circumstances. The 18th and 19th centuries were no exception. According to scholars, the period of stagnation in the Ottoman Empire lasted for almost two centuries. It faced such a strong and ambitious political opponent as the Russian Empire. During this time, war broke out several times between the two empires, ending in negotiations and temporary truces, but the logical progression of events made it clear that the weakened Ottoman Empire was gradually losing its positions. (İnalçık H, 2020: 35-38) This was particularly evident in the Caucasus region, which the Ottoman Empire considered as its own property, but Russia sharply weakened its political opponent's influence and forced it to reconsider its ambitious plans. (Ortaylı İ, 2005: 50-53) This geopolitical trend had a painful impact on the fate of the Georgian kingdoms and principalities, which were abo-

lished as a result of Russia's purposeful and treacherous policy and were incorporated into the Russian Empire (Kingdom of Kartli-Kakheti - 1801, Kingdom of Imereti - 1810). The Pashalik of Akhaltsikhe (also known as the Childir Vilayet, as it is referred to in Turkish-language scholarly literature) is worthy of special mention, as it had been an officially established Ottoman province on the territory of Georgia. (Karal E, 2011: 25-28) As a result of the Russia's aggressive policy, the Ottoman Empire also had lost the Childir Pashalik, which was fulfilling a strategically and financially important function. This was a political unit that allowed the Ottoman Empire to control the entire Caucasus region. (Seyitdanlioğlu M, 1999: 45-46) Furthermore, the vassal kingdoms and principalities were also considered financially profitable allies. Despite the abolition of the Pashalik (1829), the noble Georgian house of Jakeli, which had been considered as the ruler of the vilayet for centuries, did not recognize Russia's prohibitions and continued diplomatic relations with the Ottoman Empire existing before. (Akyıldız A, 1998: 25-28) However, this relationship was of a formal nature. When discussing the reasons for the weakening of the Ottoman Empire, the Crimean War (1853-1856) should be highlighted separately, which historians also refer to as the Eastern War. This was a global military conflict in which, besides Russia and the Ottoman Empire, many other countries of the world participated; among them are the USA, Persia, a coalition consisting between Britain, France, and the Ottoman Empire, etc. During this period, the Ottoman Empire was experiencing a political crisis. The course and the end of the Crimean War (1856) revealed many things. (Berkes N, 2002: 135-137) First and foremost, it became clear to the Ottoman side that it was necessary to conduct reforms in the country more rapidly and effectively, to put the empire on a different track, and to introduce sharp changes and modernization in all spheres of society. (Çadırcı M, 1991:

48-49) It should also be noted here that the issue of the necessity of modernizing the vast empire arose much earlier, at the turn of the 18th-19th centuries. In this regard, the 30th Padishah of the empire, Sultan Mahmud II (1808-1839), particularly stands out. It was the Padishah who became the founder of the Tanzimat in the history of the Ottoman Empire. (Kütükoglu M, 1994: 25-28) This concept encompasses the reforms that had been implemented in the Ottoman Empire in the period since 1839 - till 1876. On top of all, the creation of a legislative document such as the first Ottoman constitution, or the "Gul-i Hane Hatt-i Sherif," became a turning point. (Tekeli İ & İlkin S, 1993: 58-60) The stated document outlined the basic principles, which later became the basis for the changes carried out. Turkologists name November 3, 1839, as the official date of commencing of the reforms. This is the day when Sultan Abdulmejid I (1839-1861), the son of Mahmud II and Valide Bezmialem Sultan (1807-1853), occupied the throne of the Ottoman Empire. He aimed to implement reforms not only in the military but also in the socio-economic spheres. (Mardin Ş, 1996: 189-191) According to historians, his decision was greatly influenced by his mother, a lady of Georgian origin who belonged to the noble Jakeli's family. Valide Bezmialem demonstrated a special interest in education, culture, and acute social problems. She managed to convince her son that the process of deep transformation of the country had to be multifaceted and fundamentally different, as all reforms previously carried out in the history of the Ottoman Empire were mainly limited to the military sphere. (Sakaoglu N, 2008: 91-103) Therefore, it was necessary for the reforms to encompass every structural link of the entire Ottoman Empire, especially since by the beginning of the 19th century, not only acute internal confrontations became evident, but also the ever-growing interest of European states in the Balkans and the Near East. (Gülsoy U, 2000: 86-91) The situation of the Ottoman

Empire was further aggravated by economic and political weakening, defeats suffered in various wars, public unrest, separatism, and an outdated management system, which created serious obstacles to the progress and development of the Ottoman Empire compared to European states. This circumstance became noticeable as early as during the reign of Sultan Selim III (1789-1807). (Uluçay M, 2011: 136-138) It is known that the Sultan's regent, or "Valide-i Naibe-i Saltanat," his mother, Valide Mihrişah (Dadiani) Sultan (1745-1805), was also a supporter of the immediate implementation of reforms; however, the full realization of the plan was hindered by the insubordination of the Janissaries, which escalated into a rebellion and ended with the assassination of the Padishah (Ortaylı İ, 1985: 187-188). Mahmud II's initiative also proved unsuccessful, as it was less aligned with the interests and needs of the general public (Kuran E, 1994: 45-48). In the first half of the 19th century, Europe found itself at a completely different stage of development as a result of the so-called Industrial Revolution. Leading countries were massively replacing manual labour with mechanized processes, which led to a decrease in the number of manufactories and the emergence of numerous factories and plants (Cezar M, 2002: 36-38). In this context, the stagnation of the Ottoman Empire became even more apparent, as it could no longer compete on the world market with much cheaper and higher-quality European products (Findley C, 2011: 201-204). Scholars divide the reforms carried out regarding the modernization of the Ottoman Empire into two stages: the first period covers the years 1839-1853, while the second begins after the Crimean War (1856) and ends in 1876. As already mentioned, at the end of 1839, Sultan Abdulmejid I published the "Gülhane Hatt-ı Şerif," which can be translated as "The Edict of the Rose Chamber" (Karpat K, 2002: 154-157). It became a turning point for the multifaceted and fundamentally important changes implemen-

ted in the country. The reforms aimed at three main goals: they were to ensure the life, honour, and private property of the empire's subjects, regardless of their religious affiliation (Somel S, 2010: 75-78). The focus should have been on the correct distribution of taxes and the reduction of the duration of state military service. From the very beginning, a certain part of society looked at the idea of reforms sceptically; this was especially true for state officials who abused their high positions and accumulated vast wealth through bribery (Akyıldız A, 2004: 98-103). In connection with this topic, it must also be noted that corruption had reached unprecedented scales, extending beyond the ruling circles and even taking root in the harem. According to scholars, one of the important figures in these processes was the first wife of Sultan Abdul-Mejid, Haseki Shevkeza Sultan (1820-1889), who was originally from Abkhazia and belonged to the noble Ancha-badze's family (Ortaylı İ, 1980: 127-129). The activity of the reactionary wing hindered the process of implementing the reform. Much time and effort were required to implement individual changes, which prevented the Padishah from acting consistently and productively. A necessary condition for the successful implementation of the reform was the unity of the government and the people (Shaw S & Shaw E, 2010: 38-40). The stated, in turn, put a new ideology for the empire on the agenda, which would prove acceptable to the peoples of the vast country. Ottomanism was declared as such an ideological basis, for which declarative internationalism was an essential characteristic aspect. However, it should also be noted that over time, it was Ottomanism that gave rise to the so-called "New Turks," who established the idea of the world's domination (Lewis B, 1970: 98-103). We must once again address to the Crimean War, which had a certain influence on the course of the reforming process. First and foremost, we must underscore the role of the Great Britain and France in terms of dev-

eloping of the conditions of the Treaty of Paris (1856). Emphasis should be made on the clear aspiration of these two states to weaken the Russian Empire and to strengthen their privileges within the territory of the Ottoman Empire. It was precisely as a result of their influence that the document dated by 1856 became the "Hatt-i Humayun" (Uluçay M, 1971:110-115). According to this legislative initiative, the state declared the use of the European experience and capital as the path to economic development. In reality, it appeared that the Ottoman Empire was creating privileged conditions for foreign capital. For example, foreign merchants were authorized to acquire real estate within the territory of the Ottoman Empire and benefit from the same conditions as the state's citizens (Koloğlu O, 2005: 23-25). The French side also ensured that this point was included in the Treaty of Paris (1856), turning it into an obligation of international significance for the Ottoman Empire. If evaluated objectively, it becomes clear that on the path toward modernization, the Sultan's court had to make decisions which had not been particularly advantageous, and they remained incomprehensible to the opponents of the Tanzimat and became a cause for sharp confrontations (Zürcher E, 2003: 76-78). Furthermore, such disadvantageous moves contradicted the objectives of the reforms and, instead of fostering development, turned the country into an even more weakened state being dependent on its European allies. Despite of inconsistent steps, Sultan Abdülmejid did not abandon the path of change. Evidence of this is the highly significant law dating back to 1858, which concerns land ownership (Behar C, 1996: 80-82).

Previously, the vast majority of the land in the state was considered the property of the empire. This meant that it was possible to lease it and generate profit, but selling or gifting it was prohibited. Considering the historical context, several types of land were distinguished in the territory of the Ottoman Empire in this regard: Miri

– this was state-owned territory; Mülk – estates of feudal lords; Waqf – lands whose income was used for the needs of religious and public charity (Engin V, 1993: 135-138). The Land Code of 1858 was characterized by its conservative nature, as it prohibited the owner from using the owned land for any purpose. Even the planting of a garden was restricted without special permission; however, it became possible to transfer land for free or sell it as a result of an agreement with state authorities (Yerasimos S, 1977: 145-147).

The law on vilayets adopted in 1864 became an important step for the Padishah, by which the principles of dividing of the empire into administrative-territorial units were revised (Bakar B, 2009: 124-126). For the purpose of modernizing the country, it became necessary to introduce technological processes, which primarily implied the creation of a railway network and the laying of tracks across a vast territory (Genç M, 2000: 51-53). It should be noted that the backwardness of the Ottoman Empire was also evident in this regard, as tracks already existed in Europe as early as the 15th century, although horses were also used for transportation. From the 1820s, railway communication spread widely in the leading European states, which particularly contributed to the development of the economy (Ahmad F, 1995: 78-80). In the Ottoman Empire, the problem of the necessity of the railway emerged only in the 1860s, and a state commission was created to solve it (1866), which considered various railway construction projects. Ultimately, thousands of kilometers of roads were laid and hundreds of bridges were built in the Ottoman Empire. It is also noteworthy that European capital and experience played a major role in the implementation of these grandiose projects. Several French companies were actively involved in this process, which ensured the rapid and high-quality implementation of the most difficult projects (Yıldız G, 2009: 148-150). The issues related to the country's budget

and tax system acquired fundamentally important significance. For the authors of the reformation ideas, the process of improving of the mechanism for accounting and controlling taxes became crucially important, which was particularly complicated by the frivolous and irresponsible attitude of some provinces toward taxes. They refused to pay the called “salghiri”, which sharply weakened the process of mobilizing budgetary resources (Kocatürk U, 1982: 30-33).

Taxpayers made all efforts to avoid financial obligations, and due to the stated the reformers' intent to improve the revenue system ended in failure. Despite of this, nothing could stop the development of historical patterns, as evidenced by the decision made in the 60s regarding the regulation of guilds, which clearly indicated that the Ottoman Empire was transitioning from a feudal state onto the tracks of capitalism (Pala İ, 2010: 43-46).

As it was mentioned above, the reforms carried out in the 19th century were distinguished by their scale and complicated nature. Prior to Sultan Abdul-Mejid, all rulers made all efforts to focus primarily on the transformation of the military system (Afyoncu E, 2005: 89-92). Historical reality revealed that such an approach was incorrect, as it was leading the empire to another extreme and granted military personnel a crucial mission and rights. This circumstance, in some manner, complicated the management of the Sipahis and their subordination to the state structures. The tragic end of Sultan Selim III (1807) also testifies to this – he was killed precisely by an attack of the rebellious Janissaries (Öztuna Y, 1986: 40-43). As for the military reform carried out by Abdul-Mejid, it aimed to create a regular and modernized army. For example, military conscription became mandatory not only for Muslims but also for followers of other religions living in the empire (Kunt M, 1988: 96-98). Mandatory service in the army was reduced from 15 years to 5-7 years. The Padishah also took

care of the visual aspect of the army to make the military uniform more modern, practical, and refined. The reform allowed the non-Muslim population not only to serve but also to strive for career advancement and to receive high ranks, which was linked to new hierarchical levels organized similarly to the European military system (1869) (Beldiceanu N, 1985: 75-78). However, the existence of a strong army necessarily required a corresponding foundation in the form of a stable, developed economy. Coins were in circulation in the country, which created many difficulties and inconveniences for the trade process (Georgeon F, 2006: 35-36). In order to make commercial activities more flexible, convenient, and productive, Sultan Abdul-Mejid ordered the printing of the first paper money, which was followed by the appearance of Ottoman banknotes in 1840 and their inclusion in international circulation.

During the same period, the implementation of significant financial reforms began, and were led by the Ministry of Finance (Hanioğlu M, 2006: pp. 235-237). It applied the France's rich experience and introduced innovations. For example, a joint-stock company and a stock exchange were established; the refinancing interest rate was determined, and the empire's budget was published. The medieval model of the economy was rejected and abolished. Manufactories and artisan guilds were replaced by factories and plants. In order to reduce the level of corruption and to make this process manageable, officials and public servants were officially exempted from taxes (Gül M, 2013: 189-191). The Ottoman Empire also focused its attention on professional banking operations and deepening of international relations, as evidenced by its business relations with European financial organizations. It is well-known that in the year of 1855, the government of the Ottoman Empire, under the leadership of Sultan Abdulmejid, took a significant loan from the Great Britain, which indicates that for Euro-

pean financial organizations, the Ottoman Empire was a reliable partner and an accepted entity in international commercial structures (Batur A, 1999: 63-65). Financial reform logically required the refinement and reorganization of the banking system, as it became necessary for the Ottoman Empire to connect with European structures financially as well. This was precisely the goal of the state banks, among which "Bank-ı Dersaadet" is particularly noteworthy, as it provided banking operations of international importance. Proceeding from this, the Padishah made all efforts to eliminate the prevailing corruption in the empire, which was devastating the country's economy (Turan Ş, 1990: 198-201).

The modernization process was inconceivable without a deep transformation of education and culture, as for centuries the empire remained a state where special attention was paid to the dissemination and teaching of religious knowledge. The 19th century became a period of great scientific discoveries and achievements, which clearly demonstrated that the empire should not fall behind the times and should care for the development of various sciences (Sunay S, 2007: 21-23). As it was mentioned above, prior to the education reform, priority in the Ottoman Empire was assigned to education of religious content. The madrasa and the mosque served to this purpose. Additionally, there was also a palace school where representatives of the country's elite studied. They were brought up primarily according to Islamic traditions and were equipped with the skills necessary for state officials (i.e., pashas and aghas). The madrasa was intended only for the Muslim population. For Christians, a closed-type boarding school was provided, for which up to 3,000 boys, aged between 8 and 20 years, were specially selected annually across the entire empire (Brummett P, 2013: 201-205). By 1861, there had been already 571 primary and 94 secondary schools for Christians in the Ottoman Empire.

From the 1860s, new educational institutions were established annually, and they were intended for primary, secondary, and higher education. Within the framework of the large-scale reform, it became necessary to create the Ministry of Education, which managed and controlled the educational process, once again emphasizing the fact that the field of education did not remain the sole prerogative of the clergy, and the highest structures of the state also participated in it (Pamuk Ş, 2005: 146-148). A significant step was the law adopted in 1869, which introduced 4-year universal compulsory education in Ottoman schools.

When speaking about the development of the educational sector, we cannot overlook the Padishah's Georgian mother, Valide Bezmialem (Jakheli) Sultan, who devoted the enormous financial resources accumulated over the years to the construction of new schools and hospitals (Güran T, 1998: 235-237). She also took care of establishing libraries, acquiring necessary books and unique manuscripts to further enrich the library funds. In the new schools, attention was paid to the quality of teaching and a proper material-technical base, which is why these schools were also referred to as the first Turkish colleges. The medical university founded in 1845 is also associated with the name of Bezmialem Sultan, which still enjoys great authority in the world today (Umar B, 1984: 336-338). The education reform also brought the in-depth study of various scientific fields to the agenda, which was followed by the establishment of schools with distinct economic and political profiles, an increase in the number of secular educational institutions, and the creation of the Academy of Sciences (1851). For the first time in the history of the Ottoman Empire, a group of students was specially selected and sent to various foreign universities to receive a qualified education (Cezar Y, 1986: 58-60).

Sultan Abdul-Mejid constantly tried to make decisions of progressive significance and expressed an attitude toward the principles of humanism. This is evidenced by the Religious Edict of 1856, which recognized the equality of the Muslim and non-Muslim populations. The official prohibition of torture and cruel treatment of people can also be considered a great manifestation of humanism (Deringil S, 2002: 35-38). The reform also partially touched upon the increase of women's rights, which primarily included the marriage age, which was set at 17 years instead of 14. When talking about steps taken toward humanism, the partial restriction of the slave trade also acquires fundamental importance, which categorically prohibited the trafficking of people of colour (Koloğlu O, 1998: 156-158). It would not be superfluous to recall that for centuries, the Istanbul slave market was considered as the most famous point in the Eastern world, into which people of various nationalities, races, religions, genders, and ages flowed in a continuous stream from all corners of the world. This decision once again emphasizes the Ottoman Empire's aspiration toward modernization, which naturally required caring for its international image. We are also convinced of this by the support shown by the Empire toward the Irish people in 1845-1849. The fact is that during this period, Ireland was engulfed by an economic crisis that the government was unable to solve, which caused a universal famine, resulting in the death of up to a million people and the emigration of a significant part of society. During this most difficult period for Ireland, the Ottoman Empire expressed its goodwill, which was consisting of the allocation of bread and financial resources for its population (Akarlı E, 1978: 189-191).

Striving for the modernization of the empire was once again manifested in Abdulmejid I's desire to move the main residence of the Ottoman Sultans to the European part of Istanbul. For this purpose,

the construction of a new palace began, which lasted since 1842 - till 1853. The Palace was given the poetic name "Dolmabahçe," which is translated as the "Rose Garden" and clearly illustrates the Abdulmejid's intention to build a modern, sophisticated, Baroque-style, luxurious building that was in no way inferior to the famous royal residences of European countries, unlike Topkapi Palace, which was located in the historical center of the capital city and embodied the country's past (Çelik Z, 1996: 148-150). To realize this vision, the Padishah spared no expense, that was also reflected in the impressive costs incurred for the construction. It is well-known that the Palace is distinguished by luxury and pomposity, and all this required more than 5 million gold pounds (Şeni N, 1999: 256-258). There is also a noteworthy fact that the Palace is adorned with a gift from the Queen of England, Victoria (1819-1901), a precious chandelier made of Bohemian glass, which weighs 5 tons. Dolmabahçe is also unique for its hosting of painting masterpieces by great artists, for the purchase of which the Padishah spent a substantial amount of money (Quataert D, 2005: 56-58). This rare specimen of architectural art was created by the architects of the Sultan's court, members of the Valian family, who appeared as the authors of numerous residences and mosques throughout the Ottoman territory. In Dolmabahçe Palace, besides the Padishah, his children, his first and second wives, and the Sultan's unmarried sister had the right to live (Önsoy R, 1988: 256-257). Changes also affected the harem, in which the Padishah's legal wives and concubines had traditionally lived for centuries. First of all, the status of Haseki was abolished, which was replaced by a new titling, "Chief Lady" (Ottoman: Bash Kadın-Efendi). The change did not affect the institution of the Valide Sultan.

The Padishah's mother remained a person distinguished by numerous privileges, but instead of the harem (Ottoman: Harem-i Hum-

ayun), she moved to a palace designated for her near the residence (Kunt M & Akşin S, 1989: 198-201). The Sultan had long-term goals regarding the transformation of the harem, as the history of the Ottoman Empire well remembers numerous intrigues originating in the harem, which later escalated into serious conflicts and ended in tragedies. For example, it is sufficient to recall the events of the 17th century, when two influential Valide Sultans confronted each other: Valide Turhan Hatice (1627-1683) and Valide Mahpeyker Kösem (1590-1651). The very fact that two such ambitious individuals lived in the same palace during the same period created a great threat of political intrigue and conflict. This view is reinforced by the tragic finale of the development of events – the attack on Kösem Sultan, which ended in murder (the night of September 1, 1651). By redistributing the inhabitants of the harem, the Sultan Abdulmejid I avoided the mutually damaging confrontations between the mothers of potential heirs to the throne, when he strictly defined not only the rights and duties but also the place of residence for the ladies close to the imperial court, namely the "Bash Kadins" (Geo. "Chief Ladies").

When we speak about the 19th-century Ottoman Empire and its modernization process, we must certainly highlight the exceptional efforts of the Sultan Abdulmejid I; however, researchers of this era note that the Padishah, suffering from tuberculosis, who, despite the severe illness, did not give up his harmful habits and did not change his lifestyle, lost interest in governing the state in the final years of his life and mostly sought seclusion in the palace. The Padishah died from the then-incurable disease on June 26, 1861, and is buried in the Selim Mosque (Kayalı H, 1998: 60-63).

Results

As a significant result of the represented essay can be considered the fact that it demonstrates in depth the large-scale and long-

term transformation process aimed at putting the development of the Ottoman Empire on modern tracks; through the comparison and analysis of facts, it argumentatively substantiates that conditioned implementation of reforms in the 19th-century Ottoman Empire; the way how the process of changes unfolded in all spheres of the country's social life; the positive and negative aspects of the implementation of reformist ideas in both the domestic and foreign policy of the country are highlighted.

References:

- İnalçık, H.** (2020). *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Kronik Kitap.
- Ortaylı, İ.** (2005). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. Timaş Yayınları.
- Karal, E. Z.** (2011). *Osmanlı tarihi: Anayasal monarşi ve Tanzimat devri (1789–1856)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M.** (1999). *Tanzimat devrinde Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akyıldız, A.** (1998). *Sarayın annesi: Bezmiâlem valide sultan*. Timaş Yayınları.
- Berkes, N.** (2002). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Çadırcı, M.** (1991). *Tanzimat döneminde Anadolu kentlerinin sosyal ve ekonomik yapısı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S.** (1994). *Osmanlı belgelerinin dili (Diplomatik)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ., & İlkin, S.** (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim ve bilgi üretim sisteminin oluşumu ve dönüşümü*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş.** (1996). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İletişim Yayınları.

- Sakaoğlu, N.** (2008). *Bu mülkün kadın sultanları: Vâlide sultanlar, hâtu-
nlar, hasekiler, kadınefendiler, sultanevendiler*. Oğlak Yayıncılık.
- Gülsoy, U.** (2000). *Osmanlı gayrimüslimlerinin askerlik serüveni*.
Simurg Yayınları.
- Uluçay, M. Ç.** (2011). *Padişahların kadınları ve kızları*. Türk Tarih
Kurumu Yayınları.
- Ortaylı, İ.** (1985). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e yerel yönetim geleneği*.
Hil Yayın.
- Kuran, E.** (1994). *Türkiye'nin batılılaşması ve milliyetçilik*. Mümtaz
Yayınevi.
- Cezar, M.** (2002). *Osmanlı başkenti İstanbul*. Erol Olçok Kitaplığı.
- Findley, C. V.** (2011). *Modern Türkiye tarihi: İslam, milliyetçilik ve
modernlik (1789–2007)*. Timaş Yayınları.
- Kodaman, B.** (n.d.). *Abdülhamid devri eğitim sistemi*. Türk Tarih Kur-
umu Yayınları.
- Karpat, K. H.** (2002). *Osmanlı modernleşmesi: Toplum, kurumsal
değişim ve nüfus*. İmge Kitabevi.
- Somel, S. A.** (2010). *Osmanlı'da eğitimin modernleşmesi (1839–1908)*.
İletişim Yayınları.
- Akyıldız, A.** (2004). *Osmanlı bürokrasisi ve modernleşme*. İletişim
Yayınları.
- Ortaylı, İ.** (1980). *Hukuk ve idare adamı olarak Cevdet Paşa*. Türk
Tarih Kurumu Yayınları.
- Shaw, S. J., & Shaw, E. K.** (2010). *Osmanlı İmparatorluğu ve modern
Türkiye (Cilt 2: Reform, devrim ve Cumhuriyet)*. E Yayınları.
- Lewis, B.** (1970). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. Türk Tarih Kurumu
Yayınları.
- Uluçay, M. Ç.** (1971). *Harem II*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koloğlu, O.** (2005). *Abdülhamit gerçeği*. Pozitif Yayınları.

- Zürcher, E. J.** (2003). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İletişim Yayınları.
- Behar, C.** (1996). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin nüfus tarihi (1500–1927)*. T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Engin, V.** (1993). *Rumeli demiryolları*. Eren Yayıncılık.
- Yerasimos, S.** (1977). *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye: Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na*. Gözlem Yayınları.
- Bakar, B.** (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni nüfus*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Genç, M.** (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. Ötüken Neşriyat.
- Ahmad, F.** (1995). *Modern Türkiye'nin oluşumu*. Kaynak Yayınları.
- Yıldız, G.** (2009). *Neferin adı yok: Zorunlu askerliğe geçiş sürecinde Osmanlı ordusu (1826–1864)*. Kitap Yayınevi.
- Kocatürk, U.** (1982). *Osmanlı tarihi kronolojisi (1299–1922)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Pala, İ.** (2010). *Kronolojik Osmanlı tarihi*. Kapı Yayınları.
- Afyoncu, E.** (2005). *Osmanlı'nın hayaleti*. Yeditepe Yayınevi.
- Öztuna, Y.** (1986). *Osmanlı Devleti tarihi*. Ötüken Neşriyat.
- Kunt, M.** (1988). *Türkiye tarihi 3: Osmanlı Devleti (1600–1908)*. Cem Yayınevi.
- Beldiceanu, N.** (1985). *Osmanlı İmparatorluğu'nda XIV. ve XV. Yüzyıllarda eyalet yönetimi*. Eren Yayıncılık.
- Georgon, F.** (2006). *Sultan Abdülhamid*. İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş.** (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e zihniyet, siyaset ve tarih*. Bağlam Yayınları.
- Gül, M.** (2013). *İstanbul'un modernleşmesi*. İmge Kitabevi.
- Quataert, D.** (2005). *Osmanlı İmparatorluğu (1700–1922)*. İletişim Yayınları.

- Önsoy, R.** (1988). *Tanzimat dönemi Osmanlı sanayii ve sanayileşme politikası*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Batur, A.** (1999). *Osmanlı mimarlığında batılılaşma dönemi*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Turan, Ş.** (1990). *Türk kültür tarihi: Türk kültüründen Türkiye kültürüne ve evrenselliğe*. Bilgi Yayınevi.
- Sunay, S.** (2007). *Sarayın son hanımları: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e padişah eşleri*. Selis Kitaplar.
- Brummett, P.** (2013). *Osmanlı dünyasında iletişim, bilgi ve güç*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pamuk, Ş.** (2005). *Osmanlı-Türkiye iktisadi tarihi (1500-1914)*. İletişim Yayınları.
- Güran, T.** (1998). *Tanzimat döneminde tarım politikası (1839-1876)*. Der Yayınları.
- Umar, B.** (1984). *Tanzimat*. Akdeniz Yayıncılık.
- Cezar, Y.** (1986). *Osmanlı maliyesinde bunalım ve değişim dönemi*. Alan Yayıncılık.
- Deringil, S.** (2002). *Simgeden siyasete: Osmanlı İmparatorluğu'nda güç yönetimi ve ideoloji (1876-1909)*. Doğan Kitap.
- Koloğlu, O.** (1998). *Avrupa'nın kışkacında Abdülhamit*. İletişim Yayınları.
- Akarlı, E. D.** (1978). *Belgelerle Tanzimat*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, Z.** (1996). *19. yüzyılda Osmanlı başkenti: Değişen İstanbul*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şeni, N.** (1999). *Sultanın parası: Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde sermaye ve iktidar*. Metis Yayınları.
- Kunt, M., & Akşin, S.** (1989). *Türkiye tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980)*. Cem Yayınevi.

Kayalı, H. (1998). *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, erken Arap milliyetçiliği ve İttihad ve Terakki (1908–1918)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.



**„ვარდების სასახლის ედიქტი: ოსმალეთის იმპერიის
მოდერნიზაციის პირველი ნაბიჯები“**

დავით ჯიჯიეშვილი
ბაკჩემეჰპირის უნივერსიტეტის
(სოციალურ მეცნიერებათა ინსტიტუტი)
ოსმალეთის იმპერიის კვლევითი ცენტრი.
+995 579 222 934. david.digitalpro@gmail.com
ORCID: 0009-0005-5717-5981

აბსტრაქტი

ოსმალეთის იმპერიის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აღზევებისა და დაცემის არაერთ ეტაპს იცნობს. მუდმივად ცვლადი, დინამიკური რეალობა, პოლიტიკური კონტექსტი და ამბიციურ მეტოქეებთან დაპირისპირება ქვეყნის მმართველებს ურთულესი გამოწვევების წინაშე აყენებდა. საჭირო იყო განახლებაზე ზრუნვა, საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი ცვლილებების შეტანა, კარგად მოფიქრებული და შედეგზე გათვლილი რეფორმების გატარება, რათა იმპერიის გავლენა მსოფლიო პოლიტიკაში მიმდინარე მოვლენებზე არ შესუსტებულიყო და ოსმალეთი კვლავ ძლიერ პოლიტიკურ სუბიექტად დარჩენილიყო. ეს გარემოება განსაკუთრებით აქტუალური ხდება XIX საუკუნეში, როცა მკაფიოდ გამოიკვეთა, რომ

ევროპის მოწინავე ქვეყნებმა ადვილად აუღეს ალღო ახალ საზოგადოებრივ ფორმაციას, კაპიტალიზმს, რომელმაც მანუფაქტურული მრეწველობა ფაბრიკა-ქარხნებით ჩაანაცვლა და ბევრად უფრო მოქნილი და ხარისხიანი გახადა. იმისათვის, რომ ოსმალეთის იმპერია მსოფლიო პოლიტიკის საერთო პროცესებს არ ჩამორჩენოდა, რეფორმატორულ იდეებზე ფიქრი ჯერ კიდევ სულთან მაჰმუდ II (1808-1839წწ.)-ის მმართველობისას დაიწყო, მაგრამ უზარმაზარ იმპერიაში ფართომასშტაბიანი მოდერნიზაციის ეპოქა მაჰმუდის მემკვიდრის, სულთან აბდულ-მეჯიდ I (1823-1861წწ.)-ის სახელს დაუკავშირდა. ცვლილებები შეეხო კანონმდებლობას, განათლებას, სამხედრო სფეროს, მრეწველობას, ფინანსურ სექტორს, სარკინიგზო მიმოსვლას, საბანკო საქმეს, საგადასახადო სისტემას, მიწის საკუთრებას, ჰარემის სტატუსს, ფადიშაჰის ახალ რეზიდენციას. რეფორმების მიზანი იყო, გაეთვალისწინებინათ განვითარებული ევროპული ქვეყნების მდიდარი გამოცდილება და არსებული რესურსები ოსმალეთის იმპერიის საჭიროებებისა და თავისებურებებისათვის მოერგოთ.

საკვანძო სიტყვები: ოსმალეთის იმპერიის ისტორია, სულთან მაჰმუდ II, სულთან აბდულ-მეჯიდ I, ოსმალეთის იმპერიის მოდერნიზაცია, რეფორმები, ვალიდე ბეჰმიალემ სულთანი.

შესავალი

წინამდებარე სტატიის მიზანია, წარმოაჩინოს XIX საუკუნეში ოსმალეთის იმპერიაში განხორციელებული რეფორმების გამომწვევი მიზეზები, მიმდინარეობა და შედეგები. ამასთან, ნარკვევი დაინტერესებულ მკითხველსა და სამეცნიერო საზოგადოებას სიღრმისეულად გააცნობს ამ პერიოდში ოსმალეთში მიღებულ მრავალ პრინციპულად მნიშვნელოვან გადაწყვეტილებას,

რომელთა მიზანიც ქვეყნის გათანამედროვეება, თვისებრივად ახალ რელსებზე გადაყვანა და ევროპის მოწინავე სახელმწიფოების გამოცდილების გაზიარება იყო. წარმოდგენილი მასალა გაცნობითი და ინფორმაციული ხასიათისაა. იგი აჯამებს და ერთმანეთთან ლოგიკურად აკავშირებს აღნიშნული თემის შესახებ სამეცნიერო წრეებში არსებულ მოვლენებსა და მოსაზრებებს.

მეთოდები

სტატიაში გამოყენებულია კვლევის მეთოდები, რომლებიც აპრობირებულია სამეცნიერო წრეებში, კერძოდ, თურქოლოგიასა და ოსმანოლოგიაში. ნაშრომი ეფუძნება მრავალფეროვან კვლევით მეთოდებს, კონკრეტულად კი საკითხის ღრმა და ყოველმხრივი შესწავლისთვის აუცილებელ ისეთ ასპექტებს, როგორებიცაა: მასალათა შედარებითი ანალიზი, სამეცნიერო ლიტერატურის ცირკულარული შესწავლა, მოვლენებს შორის მიზეზშედეგობრივი მიმართების შეჯერება, დასკვნების გამოტანა და განზოგადება. სტატიაზე მუშაობის პროცესმა მოითხოვა საბიბლიოთეკო კვლევა-ძიების ჩატარება, თურქულენოვანი ავტორიტეტული სამეცნიერო ლიტერატურის გაცნობა და ქართულად თარგმნა. ყოველივე ამან საშუალება მოგვცა, რომ მკაფიოდ დაგვეჩვენა საკვლევი თემის ყველა ასპექტი და იგი დაგვეკავშირებინა ევროპელი მეცნიერების ნაშრომებთან. ამგვარად გამოიკვეთა და დაკონკრეტდა რეფორმების განხორციელების ობიექტური დინამიკა, მიმდინარეობა და მნიშვნელობა ოსმალეთის როგორც საშინაო, ისე საგარეო პოლიტიკაში.

მსჯელობა

ყოველი საუკუნე დღის წესრიგში ახალ, ეპოქისა და ვითარების შესაბამის, პრობლემას აყენებდა. გამონაკლისად არც XVIII-XIX საუკუნეები იქცა. მეცნიერების აზრით, ოსმალეთის იმპერიაში სტაგნაციის პერიოდი თითქმის ორი საუკუნის განმავლობაში გრძელდებოდა. იგი დაუკავშირდა ისეთ ძლიერ და

ამბიციურ პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეს, როგორც რუსეთის იმპერია იყო. ამ ხნის განმავლობაში ორ იმპერიას შორის არაერთხელ იფეთქა ომმა, რომლებიც მოლაპარაკებითა და დროებითი ზავით დასრულდა, მაგრამ მოვლენების ლოგიკურმა განვითარებამ აშკარა გახადა ის გარემოება, რომ დასუსტებული ოსმალეთის იმპერია ნელ-ნელა თმობდა თავის პოზიციებს. (İnalçık H, 2020: 35-38) ეს განსაკუთრებით გამოიკვეთა კავკასიის რეგიონში, რომელსაც ოსმალეთი თავის საკუთრებად თვლიდა, მაგრამ რუსეთმა პოლიტიკური მოწინააღმდეგის გავლენა მკვეთრად შეასუსტა და იგი აიძულა, გადაეხედა თავისი ამბიციური გეგმებისათვის. (Ortaylı İ, 2005: 50-53) ეს გეოპოლიტიკური ტენდენცია მტკივნეულად აისახა ქართული სამეფო-სამთავროების ბედზე, რომლებიც რუსეთის მიზანმიმართული, ვერაგული პოლიტიკის შედეგად გაუქმდა და რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შევიდა (ქართლ-კახეთის სამეფო - 1801 წელი, იმერეთის სამეფო 1810 წელი). განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია ახალციხის საფაშო (იგივე ჩილდირის ვილაიეთი, როგორც მოიხსენიება თურქულენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში), რომელიც საქართველოს ტერიტორიაზე ოფიციალურად ჩამოყალიბებული ოსმალური პროვინცია იყო. (Karal E, 2011: 25-28) რუსეთის აგრესიული პოლიტიკის შედეგად ოსმალეთმა დაკარგა ჩილდირის საფაშოც, რომელსაც სტრატეგიულად და ფინანსურად მნიშვნელოვანი ფუნქცია ეკისრებოდა. ეს იყო პოლიტიკური ერთეული, რომელიც ოსმალეთს საშუალებას აძლევდა, ეკონტროლებინა მთელი კავკასიის რეგიონი. (Seyitdanlıoğlu M, 1999:45-46) ამასთან, ვასალური სამეფო-სამთავროები ფინანსური თვალსაზრისითაც მომგებიან მოკავშირეებად მოიაზრებოდნენ. მიუხედავად საფაშოს გაუქმებისა(1829წ.), ჯაყელთა ქართული წარჩინებული გვარი, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში ვილაიეთის მმართველად ითვლებოდა, რუსეთის აკრძალვებს არ ცნობდა და

კვლავინდებურად აგრძელებდა დიპლომატიურ ურთიერთობას ოსმალეთთან. (Akyıldız A, 1998: 25-28) თუმცა ეს ურთიერთობა ფორმალური ხასიათისა იყო. ოსმალეთის იმპერიის დასუსტების მიზეზებზე საუბრისას ცალკე უნდა გამოიყოს ყირიმის ომიც (1853-1856წწ.), რომელსაც ისტორიკოსები აღმოსავლეთის ომადაც მოიხსენიებენ. ეს იყო გლობალური სამხარი კონფლიქტი, რომელშიც, რუსეთისა და ოსმალეთის გარდა, მსოფლიოს არაერთი ქვეყანაც მონაწილეობდა, მათ შორის: აშშ, სპარსეთი, კოალიცია ბრიტანეთის, საფრანგეთისა და ოსმალეთის შემადგენლობით და ა.შ. ამ პერიოდისთვის ოსმალეთის იმპერია პოლიტიკურ კრიზისს განიცდიდა. ყირიმის ომის მიმდინარეობამ და მისმა დასასრულმა (1856წ.) ბევრი რამ გამოააშკარავა. (Berkes N, 2002:135-137) უპირველეს ყოვლისა, ოსმალეთის მხარისთვის ნათელი გახდა, რომ აუცილებელი იყო ქვეყნის უფრო სწრაფი და ნაყოფიერი რეფორმირება, იმპერიის სხვა რელსებზე გადაყვანა, საზოგადოების ყველა სფეროში მკვეთრი ცვლილებების შეტანა და გათანამედროვეება.(Çadırcı M, 1991:48-49) აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ უზარმაზარი იმპერიის მოდერნიზების აუცილებლობის საკითხი დღის წესრიგში ბევრად უფრო ადრე, XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე, დადგა. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით გამოირჩევა იმპერიის 30-ე ფადიშაჰი, სულთან მაჰმუდ II (1808-1839წწ.). სწორედ იგი იქცა თანზიმათის ფუძემდებლად ოსმალეთის იმპერიის ისტორიაში.(Kütükoglu M, 1994: 25-28) ეს ცნება მოიცავს იმ რეფორმებს, რომლებიც ოსმალეთში 1839 წლიდან 1876 წლამდე განხორციელდა. უპირველეს ყოვლისა, გარდამტეხ მოვლენად იქცა ისეთი საკანონმდებლო დოკუმენტის შექმნა, როგორცაა პირველი ოსმალური კონსტიტუცია, ანუ „გული-ი ჰანე ჰათთ-ი შერიფ-ი“. (Tekeli İ & İlkin S, 1993: 58-60) სწორედ მასში იყო გაწერილი ძირითადი პრინციპები, რომლებიც მოგვიანებით გატარებული ცვლილებების საფუძე-

ლად იქცა. რეფორმების დაწყების ოფიციალურ თარიღად თურქოლოგები 1839 წლის 3 ნოემბერს ასახელებენ. ეს ის დღეა, როდესაც ოსმალეთის იმპერიის ტახტზე მაჰმუდ II-ისა და ვალიდე ბეზმიალემ სულთნის (1807-1853წწ.) შვილი, სულთან აბდულმეჯიდ I (1839-1861წწ.), ავიდა. მან მიზნად დაისახა, რეფორმები გაეტარებინა არა მხოლოდ სამხედრო, არამედ სოციალურ-ეკონომიკურ სფეროებში. (Mardin Ş, 1996: 189-191) ისტორიკოსების აზრით, მის გადაწყვეტილებაზე უდიდესი გავლენა მოახდინა სწორედ დედამ, ქართული წარმომავლობის ქალბატონმა, რომელიც ჯაყელთა წარჩინებულ საგვარეულოს მიეკუთვნებოდა. ვალიდე ბეზმიალემ განსაკუთრებულ ინტერესს ავლენდა განათლების, კულტურის, მწვავე სოციალური პრობლემების მიმართ. მან შეძლო, დაერწმუნებინა შვილი, რომ ქვეყნის სიღრმისეული გარდაქმნის პროცესი მრავალმხრივი და პრინციპულად განსხვავებული უნდა ყოფილიყო, რადგან ოსმალეთის იმპერიის ისტორიაში მანამდე ჩატარებული ყველა რეფორმა ძირითადად სამხედრო სფეროთი შემოიფარგლებოდა. (Sakaoglu N, 2008:91-103) ამიტომაც აუცილებელი იყო, რეფორმებს მთელი ოსმალეთის იმპერიის ყველა სტრუქტურული რგოლი მოეცვა, მით უფრო, რომ უკვე XIX საუკუნის დასაწყისში თვალსაჩინო გახდა არა მხოლოდ ქვეყნის შიგნით არსებული მწვავე დაპირისპირებები, არამედ ევროპული სახელმწიფოების სულ უფრო მზარდი ინტერესი ბალკანეთისა და ახლო აღმოსავლეთისადმი. (Gülsoy U, 2000: 86-91) ოსმალეთის იმპერიის მდგომარეობას კიდევ უფრო ამძიმებდა ეკონომიკური და პოლიტიკური დასუსტება, სხვადასხვა ომში განცდილი მარცხი, სახალხო მღელვარება, სეპარატიზმი, მართვის მოძველებული სისტემა, რომელიც ევროპულ სახელმწიფოებთან შედარებით ოსმალეთის იმპერიას წინსვლასა და განვითარებაში სერიოზულ წინააღმდეგობას უქმნიდა. ეს გარემოება თვალშისაცემი ჯერ კიდევ სულთან სელიმ

III-ის (1789-1807წწ.) მმართველობის დროს გახდა.(Uluçay M, 2011:136-138) ცნობილია, რომ რეფორმების დაუყოვნებლად გატარების მომხრე იყო სულთნის რეგენტი, ანუ „ვალიდე-ი ნაიბე-ი სალთანათი“ მისი დედა, ვალიდე მიჰრიშაჰ (დადიანი) სულთანიც (1745-1805წწ.), თუმცა ჩანაფიქრის ბოლომდე განხორციელებას ხელი შეუშალა იანიჩართა დაუმორჩილებლობამ, რომელიც აჯანყებაში გადაიზარდა და ფადიშაჰის მკვლელობით დასრულდა. (Ortaylı İ, 1985: 187-188) წარუმატებელი აღმოჩნდა მაჰმუდ II-ის ინიციატივაც, რადგან იგი ნაკლებად შეესატყვისებოდა ფართო საზოგადოების ინტერესსა და საჭიროებებს (Kuran E, 1994: 45-48). XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ევროპა ე.წ. სამრეწველო რევოლუციის შედეგად განვითარების სულ სხვა საფეხურზე აღმოჩნდა. მოწინავე ქვეყნები ხელით მუშაობას მასობრივად ცვლიან მექანიზებულ პროცესზე, რაც განაპირობებს მანუფაქტურების რაოდენობის შემცირებასა და უამრავი ფაბრიკა-ქარხნის წარმოშობას (Cezar M, 2002:36-38). ამ კონტექსტში კიდევ უფრო მკაფიოდ წარმოჩინდა ოსმალეთის იმპერიის სტაგნაცია, რადგან იგი მსოფლიო ბაზარზე ვეღარ უწევდა კონკურენციას ბევრად უფრო იაფსა და ხარისხიან ევროპულ პროდუქციას (Findley C, 2011:201-204). ოსმალეთის მოდერნიზაციასთან დაკავშირებით გატარებულ რეფორმებს მეცნიერები ორ ეტაპად ყოფენ : პირველი პერიოდი მოიცავს 1839-1853 წლებს, ხოლო მეორე იწყება ყირიმის ომის შემდეგ (1856წ.) და მთავრდება 1876 წელს. როგორც უკვე ითქვა, სულთან აბდულ-მეჯიდ I-მა 1839 წლის ბოლოს „გულ-ი ჰანე ჰათთ-ი შერიფ-ი“ გამოაქვეყნა, რომელიც ქართულად შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „ვარდების სასახლის ედიქტი“(Karpat K, 2002: 154-157). იგი იქცა ქვეყანაში განხორციელებული მრავალმხრივი და პრინციპულად მნიშვნელოვანი ცვლილებების გარდამტეხ მოვლენად. რეფორმები სამ ძირითად მიზანს ისახავდა: მას უნდა უზრუნველყო იმპერიის

ქვეშევრდომთა სიცოცხლე, ღირსება და პირადი საკუთრება, მიუხედავად მათი რელიგიური მიკუთვნებულობისა (Somel S, 2010: 75-78). ყურადღების ცენტრში უნდა მოქცეულიყო გადასახადების სწორად განაწილება, შემცირებელიყო სახელმწიფო სამხედრო სამსახურის ხანგრძლივობა. რეფორმების იდეას იმთავითვე სკეპტიკურად მოეკიდა საზოგადოების გარკვეული ნაწილი, განსაკუთრებით ეს ითქმის სახელმწიფო ჩინოვნიკებზე, რომლებიც თავიანთ მაღალ პოზიციას ბოროტად იყენებდნენ და მექრთამეობით დიდძალი ქონება დააგროვეს (Akyıldız A, 2004: 98-103). ამ თემასთან დაკავშირებით აუცილებლად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ კორუფციამ არნახულ მასშტაბებს მიაღწია, გაცდა მმართველ წრეებს და ჰარემშიც კი მოიკიდა ფეხი. მეცნიერთა აზრით, ამ პროცესების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფიგურად იქცა სულთან აბდულ-მეჯიდის პირველი ცოლი, ჰასეკი შევქეზა სულთანის (1820-1889წწ.), რომელიც წარმოშობით აფხაზეთიდან იყო და ანჩაბაძეთა წარჩინებულ გვარს მიეკუთვნებოდა (Ortaylı İ, 1980: 127-129). რეაქციული ფრთის აქტიურობამ დააბრკოლა რეფორმის განხორციელების პროცესი. დიდი დრო და ძალისხმევა დასჭირდა ცალკეული ცვლილების განხორციელებას, რამაც ფადიშაჰს ხელი შეუშალა, თანმიმდევრულად და ნაყოფიერად ემოქმედა. რეფორმის წარმატებით განხორციელებისთვის აუცილებელი პირობა იყო ხელისუფლებისა და ხალხის ერთიანობა (Shaw S & Shaw E, 2010: 38-40). ეს კი დღის წესრიგში აყენებდა იმპერიის ახალ იდეოლოგიას, რომელიც უზარმაზარი ქვეყნის ხალხებისთვის მისაღები აღმოჩნდებოდა. ასეთ იდეურ საფუძველად გამოცხადდა ოსმანიზმი, რომლისთვისაც დეკლარატიული ინტერნაციონალიზმი არსებითი დამახასიათებელი ასპექტი იყო. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დროთა განმავლობაში სწორედ ოსმანიზმმა წარმოშვა ე.წ. „ახალი თურქები“, რომლებიც მსოფლიოზე ბატონობის იდეას ამკვიდრებდნენ (Le-

wis B, 1970: 98-103). კიდევ ერთხელ უნდა შევხვით ყირიმის ომს, რომელმაც რეფორმების მიმდინარეობის პროცესზე გარკვეული გავლენა იქონია. უპირველეს ყოვლისა, უნდა გამოვკვეთოთ დიდი ბრიტანეთისა და საფრანგეთის როლი პარიზის მშვიდობიანი შეთანხმების (1856წ.) პირობების შემუშავების თვალსაზრისით. ხაზი უნდა გაესვას ამ ორი სახელმწიფოს აშკარა მისწრაფებას, დაესუსტებინათ რუსეთის იმპერია და გაემლიერებინათ პრივილეგიები ოსმალეთის იმპერიის ტერიტორიაზე. სწორედ მათი ზეგავლენის შედეგად იქცა 1856 წლის დოკუმენტი, „ჰათოი ჰუმამიონი“ (Uluçay M, 1971: 110-115). ამ საკანონმდებლო ინიციატივის მიხედვით, სახელმწიფო ეკონომიკური განვითარების გზად ევროპული გამოცდილებისა და კაპიტალის გამოყენებას აცხადებდა. რეალურად გამოდიოდა, რომ ოსმალეთის იმპერია უცხოურ კაპიტალს პრივილეგიებულ პირობებს უქმნიდა. ასე მაგალითად, უცხოელი კომერსანტები უფლებამოსილნი ხდებოდნენ, შეეძინათ უძრავი ქონება ოსმალეთის იმპერიის ტერიტორიაზე და ესარგებლათ იმავე პირობებით, რომლებითაც სახელმწიფოს მოქალაქეები სარგებლობდნენ (Koloğlu O, 2005: 23-25). საფრანგეთის მხარემ იზრუნა იმაზეც, რომ ეს პუნქტი პარიზის სამშვიდობო შეთანხმებაშიც (1856წ.) ჩაერთო და ოსმალეთისთვის საერთაშორისო მნიშვნელობის ვალდებულებად ექცია. თუ ობიექტურად შევაფასებთ, აშკარა ხდება, რომ მოდერნიზაციისკენ მიმავალ გზაზე სასულთნოს კარს არცთუ მომგებიანი გადაწყვეტილებების მიღებაც უხდებოდა, რაც თანზიმათის მოწინააღმდეგეთათვის გაუგებარი რჩებოდა და მწვავე დაპირისპირებების მიზეზად იქცეოდა (Zürcher E, 2003: 76-78). ამასთან, ასეთი წამგებიანი სვლები ეწინააღმდეგებოდა რეფორმათა მიზანდასახულობასაც და ქვეყანას განვითარების ნაცვლად კიდევ უფრო დასუსტებულ, ევროპელ მოკავშირეებზე დამოკიდებულ სახელმწიფოდ აქცევდა. მიუხედავად არათანამიმდევრული ნაბ-

იჯებისა, სულთან აბდულ-მეჯიდი ცვლილებების გზას არ და-
ლატობდა. ამის დასტურია უაღრესად მნიშვნელოვანი კანონი,
რომელიც 1858 წლით თარიღდება და მიწის მესაკუთრეობას
ეხება (Behar C, 1996:80-82).

მანამდე სახელმწიფოში არსებული მიწის უდიდესი ნაწ-
ილი იმპერიის კუთვნილებად ითვლებოდა. რაც გულისხმობდა
იმას, რომ შესაძლებელი იყო არენდით გაცემა და მოგების მი-
ღება, მაგრამ იკრძალებოდა გაყიდვა ან გაჩუქება. ისტორიულ
კონტექსტს თუ გავითვალისწინებთ, ოსმალეთის იმპერიის ტერ-
იტორიაზე ამ კუთხით რამდენიმე ტიპის მიწები გამოირჩეოდა :
მირი - ეს იყო სახელმწიფოს კუთვნილი ტერიტორია. მიულქი -
ფეოდალთა მამულები, ვაქიფი - მიწები, რომელთა შემოსავალიც
რელიგიური და საზოგადოებრივი ქველმოქმედების საქირობე-
ებს ხმარდებოდა (Engin V, 1993: 135-138). 1858 წლის მიწის კან-
ონი კონსერვატიული ხასიათით გამოირჩეოდა, რადგან იგი უკ-
რძალავდა მფლობელს, კუთვნილი მიწა ნებისმიერი მიზნით გა-
მოეყენებინა. სპეციალური ნებართვის გარეშე იზღუდებოდა ბა-
ღის გაშენებაც, სამაგიეროდ, შესაძლებელი ხდებოდა მიწის უფ-
ასოდ გადაცემა ან გაყიდვა სახელმწიფო ორგანოებთან შეთანხ-
მების შედეგად (Yerasimos S, 1977:145-147).

ფადიშაჰის მნიშვნელოვან ნაბიჯად იქცა 1864 წელს მიღ-
ებული კანონი ვილაიეთების შესახებ, რომლითაც გადაიხედა
იმპერიის ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ ერთეულებად და-
ყოფის პრინციპები (Bakar B, 2009: 124-126). ქვეყნის მოდერნიზა-
ციის მიზნით აუცილებელი ხდებოდა ტექნოლოგიური პროცეს-
ების დანერგვაც, რაც უპირველესად გულისხმობდა სარკინიგზო
ქსელის შექმნასა და უზარმაზარ ტერიტორიაზე სალიანდაგო
გზების გაყვანას (Genç M, 2000: 51-53). უნდა აღინიშნოს, რომ ოს-
მალეთის იმპერიის ჩამორჩენილობა ამ კუთხითაც თვალსაჩინო
იყო, რადგან ევროპაში ლიანდაგი ჯერ კიდევ XV საუკუნეში

არსებობდა, თუმცა ტრანსპორტირებისთვის ცხენებსაც იყენებდნენ. XIXს. 20-იანი წლებიდან ევროპის წამყვან სახელმწიფოებში სარკინიგზო მიმოსვლა ფართოდ გავრცელდა, რამაც ეკონომიკის განვითარებას განსაკუთრებით შეუწყო ხელი (Ahmad F, 1995: 78-80). ოსმალეთის იმპერიაში რკინიგზის აუცილებლობის პრობლემა მხოლოდ 60-იან წლებში გამოიკვეთა და მის გადასაჭრელად სახელმწიფო კომისია შეიქმნა (1866წ.), რომელიც სარკინიგზო მშენებლობის სხვადასხვა პროექტს განიხილავდა. საბოლოოდ, ოსმალეთის იმპერიაში ათასობით კილომეტრის სიგრძის გზები დაიგო და ასეულობით ხიდი აშენდა. აღსანიშნავია ისიც, რომ ამ გრანდიოზული პროექტების განხორციელებაში დიდი როლი ითამაშა ევროპულმა კაპიტალმა და გამოცდილებამ. ამ პროცესში აქტიურად იყო ჩაბმული საფრანგეთის რამდენიმე კომპანია, რომლებმაც უზრუნველყვეს ურთულესი პროექტების სწრაფად და ხარისხიანად განხორციელება (Yıldız G, 2009: 148-150). პრინციპულად მნიშვნელოვანი დატვირთვა შეიძინა ქვეყნის ბიუჯეტსა და საგადასახადო სისტემასთან დაკავშირებულმა საკითხებმა. რეფორმატორული იდეების ავტორთათვის საკვანძოდ მნიშვნელოვანი გახდა გადასახადების აღრიცხვისა და კონტროლის მექანიზმის სრულყოფის პროცესი, რომელსაც განსაკუთრებით ართულებდა ზოგიერთი პროვინციის არასერიოზული და უპასუხისმგებლო დამოკიდებულება გადასახადებისადმი. ისინი უარს აცხადებდნენ სალირიზე, რაც მკვეთრად ასუსტებდა საბიუჯეტო რესურსების მობილიზების პროცესს (Kocatürk U, 1982: 30-33). გადამხდელები ყველანაირად ცდილობდნენ, აერიდებინათ ფინანსური ვალდებულები, რის გამოც რეფორმატორთა ჩანაფიქრი, გაეუმჯობესებინათ სამემოსავლო სისტემა, მარცხით დასრულდა. მიუხედავად ამისა, ისტორიული კანონზომიერების განვითარება ვერაფერმა შეაჩერა, რის დასტურადაც იქცა 60-იან წლებში მიღებული გადა-

წყვეტილება სამეპრობის რეგლამენტაციასთან დაკავშირებით, რაც აშკარად მიუთითებდა იმაზე, რომ ოსმალეთის იმპერია ფეოდალური სახელმწიფოდან კაპიტალიზმის რელსებზე გადადიოდა (Pala İ, 2010: 43-46).

როგორც უკვე აღინიშნა, XIX საუკუნეში განხორციელებული რეფორმები თავიანთი მასშტაბურობითა და კომპლექსური ხასიათით გამოირჩეოდა. სულთან აბდულ-მეჯიდამდე ყველა ხელისუფალი ცდილობდა, რომ ძირითადად სამხედრო სისტემის ტრანსფორმაციაზე ფოკუსირებულიყო (Afyoncu E, 2005: 89-92). ისტორიულმა სინამდვილემ აჩვენა, რომ ასეთი მიდგომა არასწორი იყო, რადგან იმპერია მეორე უკიდურესობამდე მიიყვანა და სამხედრო მოსამსახურეებს უმნიშვნელოვანესი მისია და უფლებები მიანიჭა. ამ გარემოებამ გარკვეულწილად გაართულა სიფაჰების მართვა და მათი სახელმწიფო სტრუქტურებისადმი დამორჩილება. ამაზე მეტყველებს სულთან სელიმ III-ის ტრაგიკული აღსასრულიც (1807წ.)-იგი სწორედ აჯანყებულ იანიჩართა თავდასხმამ შეიწირა (Öztuna Y, 1986: 40-43). რაც შეეხება აბდულ-მეჯიდის მიერ განხორციელებულ სამხედრო რეფორმას, იგი მიზნად ისახავდა რეგულარული და თანამედროვე არმიის შექმნას. ასე მაგალითად, სამხედრო გაწვევა სავალდებულო გახდა არა მხოლოდ მუსლიმანებისათვის, არამედ იმპერიაში მცხოვრები სხვა რელიგიის მიმდევრებისთვისაც (Kunt M, 1988: 96-98). ჯარში სავალდებულო სამსახური 15 წლიდან 5-7 წლამდე შემცირდა. ფადიშაჰმა იზრუნა არმიის ვიზუალურ მხარეზეც, რათა სამხედრო ფორმა უფრო თანამედროვე, პრაქტიკული და დახვეწილი გაეხადა. რეფორმა საშუალებას აძლევდა არამუსლიმანურ მოსახლეობას, არა მხოლოდ ემსახურა, არამედ ებრძოლა კარიერული წინსვლისთვის და მიეღო მაღალი ჩინიც, რასაც დაუკავშირდა ახალი იერარქიული საფეხურები, რომლებიც ორგანიზებული იყო ევროპული სამხედრო სისტემის ანალოგიუ-

რად (1869წ.) (Beldiceanu N, 1985: 75-78). მაგრამ ძლიერი არმიის არსებობა აუცილებლად ითხოვდა შესაბამის საფუძველს მდგრადი, განვითარებული ეკონომიკის სახით. ქვეყანაში მიმოქცევაში იყო მონეტები, რაც ვაჭრობის პროცესს ბევრ სირთულესა და უხერხულობას უქმნიდა. (Georgion F, 2006:35-36) იმისათვის, რომ კომერციული საქმიანობა უფრო მოქნილი, მოსახერხებელი და ნაყოფიერი გაეხადა, სულთან აბდულ-მეჯიდმა პირველი ქალაქის ფულის დაბეჭდვა ბრძანა, რასაც 1840 წელს ოსმალური ბანკნოტების გამოჩენა და საერთაშორისო მიმოქცევაში ჩართვა მოჰყვა. ამავე პერიოდში დაიწყო მნიშვნელოვანი ფინანსური რეფორმების გატარება, რასაც ფინანსთა სამინისტრო ხელმძღვანელობდა (Hanioğlu M, 2006: 235-237). იგი იყენებდა საფრანგეთის მდიდარ გამოცდილებას და სიახლეებს ნერგავდა. ასე მაგალითად, შეიქმნა სააქციონერო საზოგადოება, საფონდო ბირჟა; განისაზღვრა რეფინანსირების საპროცენტო განაკვეთი, გამოქვეყნდა იმპერიის ბიუჯეტი. უარი ეთქვა და გაუქმდა ეკონომიკის შუასაუკუნებრივი მოდული. მანუფაქტურა და ხელოსანთა ამქრები ფაბრიკა-ქარხნებით შეიცვალა. იმისათვის, რომ კორუფციის დონე შეემცირებინა და ეს პროცესი მართვადი გაეხადა, ჩინოვნიკები და საჯარო მოხელეები ოფიციალურად გათავისუფლდნენ გადასახადებისაგან (Gül M, 2013:189-191). ოსმალეთის იმპერია პროფესიულ საბანკო ოპერაციებსა და საერთაშორისო ურთიერთობების გაღრმავებაზეც ზრუნავდა, რასაც ადასტურებს მისი საქმიანი ურთიერთობა ევროპულ ფინანსურ ორგანიზაციებთან. ცნობილია, რომ 1855 წელს ოსმალეთის იმპერიის ხელისუფლებამ სულთან აბდულ-მეჯიდის მეთაურობით დიდი ბრიტანეთისაგან მნიშვნელოვანი კრედიტი აიღო, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ევროპული ფინანსური ორგანიზაციებისთვის ოსმალეთი სანდო პარტნიორი და საერთაშორისო კომერციულ სტრუქტურებში მიღებული სუბიექტი იყო (Batur A,

1999: 63-65). ფინანსური რეფორმა ლოგიკურად ითხოვდა საბანკო სისტემის დახვეწასა და რეორგანიზებას, რადგან აუცილებელი გახდა, ოსმალეთის იმპერია ევროპულ სტრუქტურებს ფინანსურადაც დაკავშირებოდა. სწორედ ამ მიზანს ისახავდა სახელმწიფო ბანკები, რომელთაგან განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია „ბანქ-ი დერსა-ადეთ-ი“, რომელიც უზრუნველყოფდა საერთაშორისო მნიშვნელობის საბანკო ოპერაციებს. ამგვარად ფადიშაჰი ცდილობდა, აღმოეფხვრა იმპერიაში გაბატონებული კორუფცია, რომელიც ქვეყნის ეკონომიკას აჩანაგებდა (Turan §, 1990: 198-201).

მოდერნიზაციის პროცესი წარმოდგენელი იყო განათლებისა და კულტურის სიღრმისეული ტრანსფორმაციის გარეშე, რადგან საუკუნეების განმავლობაში იმპერია რჩებოდა სახელმწიფოდ, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება რელიგიური ცოდნის გავრცელებასა და სწავლებას ეთმობოდა. XIX საუკუნე დიდი სამეცნიერო აღმოჩენებისა და მიღწევების პერიოდად იქცა, რაც მკაფიოდ მიაჩნებდა იმაზე, რომ იმპერია დროს არ უნდა ჩამორჩენოდა და სხვადასხვა მეცნიერების განვითარებაზე ეზრუნა (Sunay S, 2007: 21-23). როგორც აღინიშნა, განათლების რეფორმამდე ოსმალეთის იმპერიაში უპირატესობა რელიგიური შინაარსის განათლებას ენიჭებოდა. ამ მიზანს ემსახურებოდა მედრესე და მეჩეთი. ამასთან, არსებობდა სასახლის სკოლაც, რომელშიც ქვეყნის ელიტური ნაწილის წარმომადგენლები სწავლობდნენ. მათ ძირითადად ისლამური ტრადიციების მიხედვით ზრდიდნენ და სახელმწიფო ჩინოვნიკებისთვის (ე.ი. ფაშებისა და აღებისთვის) აუცილებელ უნარ-ჩვევებს უყალიბებდნენ. მედრესე მხოლოდ მუსლიმან მოსახლეობაზე იყო გათვლილი. ქრისტიანებისთვის გაითვალისწინეს დახურული ტიპის პანსიონი, რომლისთვისაც მთელი იმპერიის მასშტაბით ყოველწლიურად სპეციალურად არჩევდნენ 3000-მდე ვაჟს, რომელთა ასაკი

8-20 წლამდე განისაზღვრებოდა (Brummett P, 2013: 201-205). 1861 წლისთვის ოსმალეთის იმპერიაში უკვე ირიცხებოდა 571 დაწყებითი და 94 საშუალო სკოლა ქრისტიანებისთვის. 60-იანი წლებიდან ყოველწლიურად იქმნებოდა ახალი სასწავლო დაწესებულებები, რომლებიც დაწყებითი, საშუალო და უმაღლესი განათლებისთვის იყო განკუთვნილი. ფართომასშტაბიანი რეფორმის ფარგლებში აუცილებელი გახდა განათლების სამინისტროს შექმნა, რომელიც სასწავლო პროცესის მართვასა და კონტროლს ახორციელებდა, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმ გარემოებას, რომ განათლების სფერო მხოლოდ სასულიერო პირების პრეროგატივად არ რჩებოდა და მასში სახელმწიფოს უმაღლესი სტრუქტურებიც მონაწილეობდნენ (Pamuk Ş, 2005: 146-148). მნიშვნელოვან ნაბიჯად იქცა 1869 წელს მიღებული კანონი, რომელიც ოსმალურ სკოლებში 4-წლიან საყოველთაო სავალდებულო განათლებას ნერგავდა. განათლების სფეროს განვითარებაზე საუბრისას გვერდს ვერ ავუვლით ფადიშაჰის ქართველ დედას, ვალიდე ბეზმიალემ (ჯაყელი) სულთანს, რომელიც წლების განმავლობაში დაგროვებულ უზარმაზარ ფინანსურ რესურსს ახალი სკოლებისა და საავადმყოფოების აშენებას ახმარდა (Güran T, 1998: 235-237). იგი ზრუნავდა ბიბლიოთეკების დაარსებაზეც, იძენდა საჭირო წიგნებს, უნიკალურ ხელნაწერებს, რათა უფრო გაემდიდრებინა წიგნადი ფონდი. ახალ სკოლებში ყურადღება ექცეოდა სწავლების ხარისხს, გამართულ მატერიალურ-ტექნიკურ ბაზას, რის გამოც ამ სკოლებს პირველ თურქულ კოლეჯებადაც მოიხსენიებდნენ. ბეზმიალემ სულთნის სახელს უკავშირდება 1845 წელს დაარსებული სამედიცინო უნივერსიტეტიც, რომელიც დღესაც უდიდესი ავტორიტეტით სარგებლობს მსოფლიოში (Umar B, 1984:336-338). განათლების რეფორმამ დღის წესრიგში დააყენა სხვადასხვა სამეცნიერო სფეროს სიღრმისეული სწავლებაც, რასაც მოჰყვა ეკონომიკური და პოლი-

ტიკური პროფილით გამორჩეული სკოლების დაარსება, საერო სასწავლებლების რიცხვის ზრდა, სამეცნიერო აკადემიის შექმნა (1851წ.). პირველად ოსმალეთის იმპერიის ისტორიაში სტუდენტთა ჯგუფი სპეციალურად შეირჩა და გაიგზავნა საზღვარგარეთის სხვადასხვა უნივერსიტეტში კვალიფიციური განათლების მისაღებად (Cezar Y, 1986: 58-60).

სულთან აბდულ-მეჯიდი გამუდმებით ცდილობდა, პროგრესული მნიშვნელობის გადაწყვეტილებები მიეღო და ჰუმანიზმის პრინციპებისადმი დამოკიდებულება გამოეხატა. ამაზე მეტყველებს 1856 წლის რელიგიური ედიქტი, რომელიც მუსულმანი და არამუსულმანი მოსახლეობის თანასწორობას აღიარებდა. ჰუმანიზმის უდიდეს გამოვლინებად შეიძლება ჩაითვალოს ადამიანთა წამებისა და სასტიკი მოპყრობის ოფიციალურად აკრძალვაც (Derinçil S. 2002:35-38). რეფორმა ნაწილობრივ შეეხო ქალთა უფლებების გაზრდასაც, რაც უპირველესად ითვალისწინებდა ქორწინების ასაკს, რომელიც 14 წლის ნაცვლად 17 წლით განისაზღვრა. ჰუმანიზმისკენ გადადგმულ ნაბიჯებზე საუბრისას პრინციპულ დატვირთვას იძენს მონებით ვაჭრობის ნაწილობრივი შეზღუდვაც, რომელიც კატეგორიულად კრძალავდა ფერადკანიანების ტრეფიკინგს (Koloğlu O, 1998: 156-158). ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ, რომ საუკუნეების განმავლობაში სტამბოლის მონათა ბაზარი აღმოსავლეთ სამყაროს ყველაზე ცნობილ პუნქტად ითვლებოდა, რომელშიც მსოფლიოს ყველა კუთხიდან უწყვეტ ნაკადად მოედინებოდნენ სხვადასხვა ეროვნების, რასის, რელიგიის, სქესისა და ასაკის ადამიანები. ეს გადაწყვეტილება კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ოსმალეთის იმპერიის სწრაფვას მოდერნიზაციისაკენ, რაც ბუნებრივად ითხოვდა საერთაშორისო იმიჯზე ზრუნვას. ამაში გვარწმუნებს იმპერიის მიერ ირლანდიელი ხალხისადმი გამოვლენილი თანადგომაც 1845-1849 წწ. საქმე ისაა, რომ ამ პერიოდში ირლანდია მოიცვა

ეკონომიკურმა კრიზისმა, რომლის გადაჭრაც ხელისუფლებამ ვერ შეძლო, რამაც საყოველთაო შიმშილობა გამოიწვია, რომელსაც მილიონამდე ადამიანის დაღუპვა და საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილის ემიგრირება მოჰყვა. ირლანდიისთვის ამ უმძიმეს პერიოდში ოსმალეთის იმპერიამ გამოიჩინა კეთილი ნება, რაც მისი მოსახლეობისთვის პურისა და ფინანსური რესურსის გამოყოფით გამოიხატა (Akarlı E, 1978: 189-191).

იმპერიის მოდერნიზაციისაკენ ლტოლვა კიდევ ერთხელ გამოვლინდა აბდულ-მეჯიდ I-ის სურვილში, ოსმალეთის სულთანთა მთავარი რეზიდენცია სტამბოლის ევროპულ ნაწილში გადაეტანა. ამ მიზნით დაიწყო ახალი სასახლის მშენებლობა, რომელმაც 1842 წლიდან 1853 წლამდე გასტანა. სასახლეს პოეტური სახელი, „დოლმაბაჰჩე“, ეწოდა, რომელიც „ვარდების ბაღად“ ითარგმნება და მკაფიოდ მიანიშნებს აბდულ-მეჯიდის ჩანაფიქრზე, თოფქავის სასახლისგან განსხვავებით, რომელიც სატახტო ქალაქის ისტორიულ ცენტრში მდებარეობდა და ქვეყნის წარსულს განასახიერებდა, აეგო თანამედროვე, დახვეწილი, ბაროკოს სტილზე მორგებული, მდიდრული შენობა, რომელიც არაფრით ჩამოუვარდებოდა ევროპული ქვეყნების ცნობილ სამეფო რეზიდენციებს (Çelik Z, 1996:148-150). ამ ჩანაფიქრის განსახორციელებლად ფადიშაჰს არაფერი დაუშურებია, რაც გამოიხატა მშენებლობისთვის გაღებულ შთამბეჭდავ ხარჯებშიც. ცნობილია, რომ სასახლე გამოირჩევა ფუფუნებითა და პომპეზურობით, რასაც 5 მილიონზე მეტი ოქროს ფუნტი დასჭირდა (Şeni N, 1999: 256-258). საგულისხმო ფაქტია ისიც, რომ სასახლეს ამშვენებს ინგლისის დედოფლის, ვიქტორიას (1819-1901წწ.), საჩუქარი - ბოჰემიური მინისგან დამზადებული უძვირფასესი ჭადი, რომელიც 5 ტონას იწონის. დოლმაბაჰჩე უნიკალურია იმიტაც, რომ მასში თავმოყრილია დიდი მხატვრების ფერწერული შედეგები, რომელთა შესაძენადაც ფადიშაჰმა სოლიდური

თანხა გაიღო (Quataert D, 2005: 56-58). არქიტექტურული ხელოვნების ეს იშვიათი ნიმუში სულთნის კარის ხუროთმოძღვრებმა, ვალიანთა ოჯახის წარმომადგენლებმა, შექმნეს, რომლებიც ოსმალეთის ტერიტორიაზე უამრავი რეზიდენციისა და მეჩეთის ავტორებად გვევლინებიან. დოღმაბაჰჩეს სასახლეში, ფადიშაჰის გარდა, ცხოვრების უფლება ჰქონდათ მის შვილებს, პირველ და მეორე ცოლებს, სულთნის დაუოჯახებელ დას (Önsoy R, 1988: 256-257). ცვლილებები შეეხო ჰარემსაც, რომელშიც საუკუნეების განმავლობაში ტრადიციულად ფადიშაჰის კანონიერი ცოლები და ხარჭები ცხოვრობდნენ. უპირველეს ყოვლისა, გაუქმდა ჰასეჰის სტატუსი, რომელიც ჩაანაცვლა ახალმა ტიტულირებამ, „მთავარმა ქალბატონმა“ (ოსმ. ბაშ ქადინ-ეფენდი). ცვლილება არ შეხებია ვალიდე სულთნის ინსტიტუტს. ფადიშაჰის დედა კვლავ უამრავი პრივილეგიით გამორჩეულ პერსონად რჩებოდა, მაგრამ ჰარემის (ოსმ. ჰარემ-ი ჰუმამიონი) ნაცვლად რეზიდენციის მახლობლად, მისთვის განკუთვნილ სასახლეში, გადაინაცვლა (Kunt M & Akşin S, 1989: 198-201). ჰარემის ტრანსფორმაციასთან დაკავშირებით სულთანს გრძელვადიანი მიზნები ჰქონდა, რადგანაც ოსმალეთის იმპერიის ისტორიას კარგად ახსოვს ჰარემში აღმოცენებული უამრავი ინტრიგა, რომლებიც მოგვიანებით სერიოზულ კონფლიქტში გადაიზარდა და ტრაგედიებით დასრულდა. ასე მაგალითად, საკმარისია, გავიხსენოთ XVII საუკუნის მოვლენები, როცა ერთმანეთს დაუპირსპირდა ორი გავლენიანი დედა სულთანი: ვალიდე თურჰან ჰატ-იჯე (1627-1683წწ.) და ვალიდე მაჰფეიქერ ქიოსემი (1590-1651 წწ.). თვით ის ფაქტი, რომ ერთ პერიოდში ერთ სასახლეში ორი ასეთი ამბიციური პიროვნება ცხოვრობდა, აჩენდა პოლიტიკური ინტრიგებისა და კონფლიქტების უდიდეს საფრთხეს. ამ აზრს ამყარებს მოვლენების განვითარების ტრაგიკული ფინალიც - თავდასხმა ქიოსემ სულთანზე, რომელიც მკვლელობით დას-

რულდა (1651წლის 1-ლი სექტემბრის დამე) სულთან აბდულ-მეჯიდ I-მა ჰარემის ბინადართა გადანაწილებით აირიდა ტახტის პოტენციური მემკვიდრეების დედათა სახელმწიფოსთვის დამაზიანებელი ურთიერთდაპირისპირებები, როცა საიმპერატორო კართან დაახლოებულ მანდილოსნებს, ანუ „ბამ ქადინებს“ (ქართ. „მთავარ ქალბატონებს“), მკაცრად განუსაზღვრა არა მხოლოდ თავიანთი უფლება-მოვალეობები, არამედ საცხოვრებელი ადგილიც.

როცა XIX საუკუნის ოსმალეთის იმპერიასა და მისი მოდერნიზაციის პროცესზე ვსაუბრობთ, აუცილებლად უნდა გამოვკვეთოთ სულთან აბდულ-მეჯიდ I-ის განსაკუთრებული ძალისხმევა, თუმცა ამ ეპოქის მკვლევარნი აღნიშნავენ, რომ ტუბერკულოზით დაავადებულმა ფადიშაჰმა, რომელსაც, მძიმე სენის მიუხედავად, თავის მაგნე ჩვევებზე უარი არ უთქვამს და ცხოვრების რეჟიმი არ შეუცვლია, სიცოცხლის ბოლო წლებში სახელმწიფოს მართვისადმი ინტერესი დაკარგა და ძირითადად სასახლეში განმარტოებას ცდილობდა. ფადიშაჰი იმ დროისათვის უკუჩვენებელი დაავადებით 1861 წლის 26 ივნისს გარდაიცვალა და სელიმ მეჩეთშია დაკრძალული (Kayalı H, 1998: 60-63).

შედეგები

წარმოდგენილი ნარკვევის საგულისხმო შედეგად შეიძლება ჩაითვალოს ის გარემოება, რომ მასში სიღრმისეულადაა წარმოჩენილი ოსმალეთის იმპერიის განვითარების თანამედროვე რელსებზე გადასაყვანად გამიზნული ფართომასშტაბიანი და ხანგრძლივი ტრანსფორმირების პროცესი; ფაქტების შეჯერებისა და ანალიზის მეშვეობით არგუმენტირებულად დასაბუთებულია, რამ განაპირობა რეფორმების ჩატარების აუცილებლობა XIX საუკუნის ოსმალეთის იმპერიაში; როგორ წარიმართა ქვეყნის საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში ცვლილებების პროცესი; ხაზგასმულია რეფორმატორული იდეების განხ-

ორციელების დადებითი და უარყოფითი მხარეები ქვეყნის როგორც სამინაო, ასევე საგარეო პოლიტიკაში.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- İnalçık, H.** (2020). *Tanzimat: Değişim sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Kronik Kitap.
- Ortaylı, İ.** (2005). *İmparatorluğun en uzun yüzyılı*. Timaş Yayınları.
- Karal, E. Z.** (2011). *Osmanlı tarihi: Anayasal monarşi ve Tanzimat devri (1789–1856)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M.** (1999). *Tanzimat devrinde Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı Adliye*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akyıldız, A.** (1998). *Sarayın annesi: Bezmiâlem valide sultan*. Timaş Yayınları.
- Berkes, N.** (2002). *Türkiye'de çağdaşlaşma*. Yapı Kredi Yayınları.
- Çadırcı, M.** (1991). *Tanzimat döneminde Anadolu kentlerinin sosyal ve ekonomik yapısı*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S.** (1994). *Osmanlı belgelerinin dili (Diplomatik)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tekeli, İ., & İlkin, S.** (1993). *Osmanlı İmparatorluğu'nda eğitim ve bilgi üretim sisteminin oluşumu ve dönüşümü*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mardin, Ş.** (1996). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu*. İletişim Yayınları.
- Sakaoğlu, N.** (2008). *Bu mülkün kadın sultanları: Vâlide sultanlar, hâtuñlar, hasekiler, kadıñefendiler, sultanefendiler*. Oğlak Yayıncılık.
- Gülsoy, U.** (2000). *Osmanlı gayrimüslimlerinin askerlik serüveni*. Simurg Yayınları.

- Uluçay, M. Ç. (2011).** *Padişahların kadınları ve kızları.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1985).** *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e yerel yönetim geleneği.* Hil Yayın.
- Kuran, E. (1994).** *Türkiye'nin batılılaşması ve milliyetçilik.* Mümtaz Yayınevi.
- Cezar, M. (2002).** *Osmanlı başkenti İstanbul.* Erol Olçok Kitaplığı.
- Findley, C. V. (2011).** *Modern Türkiye tarihi: İslam, milliyetçilik ve modernlik (1789–2007).* Timaş Yayınları.
- Kodaman, B. (n.d.).** *Abdülhamid devri eğitim sistemi.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Karpat, K. H. (2002).** *Osmanlı modernleşmesi: Toplum, kurumsal değişim ve nüfus.* İmge Kitabevi.
- Somel, S. A. (2010).** *Osmanlı'da eğitimin modernleşmesi (1839–1908).* İletişim Yayınları.
- Akyıldız, A. (2004).** *Osmanlı bürokrasisi ve modernleşme.* İletişim Yayınları.
- Ortaylı, İ. (1980).** *Hukuk ve idare adamı olarak Cevdet Paşa.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Shaw, S. J., & Shaw, E. K. (2010).** *Osmanlı İmparatorluğu ve modern Türkiye (Cilt 2: Reform, devrim ve Cumhuriyet).* E Yayınları.
- Lewis, B. (1970).** *Modern Türkiye'nin doğuşu.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Uluçay, M. Ç. (1971).** *Harem II.* Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Koloğlu, O. (2005).** *Abdülhamit gerçeği.* Pozitif Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2003).** *Modernleşen Türkiye'nin tarihi.* İletişim Yayınları.
- Behar, C. (1996).** *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin nüfus tarihi (1500–1927).* T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Engin, V. (1993).** *Rumeli demiryolları.* Eren Yayıncılık.

- Yerasimos, S.** (1977). *Az gelişmişlik sürecinde Türkiye: Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na*. Gözlem Yayınları.
- Bakar, B.** (2009). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeni nüfus*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Genç, M.** (2000). *Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*. Ötüken Neşriyat.
- Ahmad, F.** (1995). *Modern Türkiye'nin oluşumu*. Kaynak Yayınları.
- Yıldız, G.** (2009). *Neferin adı yok: Zorunlu askerliğe geçiş sürecinde Osmanlı ordusu (1826–1864)*. Kitap Yayınevi.
- Kocatürk, U.** (1982). *Osmanlı tarihi kronolojisi (1299–1922)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Pala, İ.** (2010). *Kronolojik Osmanlı tarihi*. Kapı Yayınları.
- Afyoncu, E.** (2005). *Osmanlı'nın hayaleti*. Yeditepe Yayınevi.
- Öztuna, Y.** (1986). *Osmanlı Devleti tarihi*. Ötüken Neşriyat.
- Kunt, M.** (1988). *Türkiye tarihi 3: Osmanlı Devleti (1600–1908)*. Cem Yayınevi.
- Beldiceanu, N.** (1985). *Osmanlı İmparatorluğu'nda XIV. ve XV. Yüzyıllarda eyalet yönetimi*. Eren Yayıncılık.
- Georgeon, F.** (2006). *Sultan Abdülhamid*. İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş.** (2006). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e zihniyet, siyaset ve tarih*. Bağlam Yayınları.
- Gül, M.** (2013). *İstanbul'un modernleşmesi*. İmge Kitabevi.
- Quataert, D.** (2005). *Osmanlı İmparatorluğu (1700–1922)*. İletişim Yayınları.
- Önsoy, R.** (1988). *Tanzimat dönemi Osmanlı sanayii ve sanayileşme politikası*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Batur, A.** (1999). *Osmanlı mimarlığında batılılaşma dönemi*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Turan, Ş.** (1990). *Türk kültür tarihi: Türk kültüründen Türkiye kültürüne ve evrenselliğe*. Bilgi Yayınevi.

- Sunay, S.** (2007). *Sarayın son hanımları: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e padişah eşleri*. Selis Kitaplar.
- Brummett, P.** (2013). *Osmanlı dünyasında iletişim, bilgi ve güç*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Pamuk, Ş.** (2005). *Osmanlı-Türkiye iktisadi tarihi (1500-1914)*. İletişim Yayınları.
- Güran, T.** (1998). *Tanzimat döneminde tarım politikası (1839-1876)*. Der Yayınları.
- Umar, B.** (1984). *Tanzimat*. Akdeniz Yayıncılık.
- Cezar, Y.** (1986). *Osmanlı maliyesinde bunalım ve değişim dönemi*. Alan Yayıncılık.
- Deringil, S.** (2002). *Simgeden siyasete: Osmanlı İmparatorluğu'nda güç yönetimi ve ideoloji (1876-1909)*. Doğan Kitap.
- Koloğlu, O.** (1998). *Avrupa'nın kışkacında Abdülhamit*. İletişim Yayınları.
- Akarlı, E. D.** (1978). *Belgelerle Tanzimat*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, Z.** (1996). *19. yüzyılda Osmanlı başkenti: Değişen İstanbul*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Şeni, N.** (1999). *Sultanın parası: Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde sermaye ve iktidar*. Metis Yayınları.
- Kunt, M., & Akşin, S.** (1989). *Türkiye tarihi 4: Çağdaş Türkiye (1908-1980)*. Cem Yayınevi.
- Kayalı, H.** (1998). *Jön Türkler ve Araplar: Osmanlılık, erken Arap milliyetçiliği ve İttihad ve Terakki (1908-1918)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.



HISTORY, POLITICS, PRIMARY SOURCE STUDIES
ისტორია, პოლიტიკა, წყაროთმცოდნეობა

THE COLLYRIDIAN IN EARLY CHRISTIAN AND
QURANIC TRADITION

Rati Ramishvili

MA Student of Arabic Studies

at Ivane Javakhishvili's Tbilisi State University

1 Ilia Chavchavadze Avenue, Tbilisi 0179, Georgia

+995599030925. ramishvilirati8@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-7733-8645>

Nani Gelovani

Professor, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

1 Ilia Chavchavadze Avenue, Tbilisi 0179, Georgia

+995599537785. nani.gelovani@tsu.ge

<https://orcid.org/0000-0002-7046-1254>

Abstract

The article explores the existence of the Collyridians (Philomarianites/Marianites) and the potential reflection of their teachings in Quran 5:116 (Surah Al-Ma'idah). The objective of the research is to determine whether the aforementioned Ayah represents merely a polemical, hyperbolic formulation or if it responds to a specific historical-religious group that attributed divine status to Mary and performed sacrifices in her name.

The analysis is based on Greek and Arabic sources spanning the 4th to 14th centuries. Primary importance is assigned to the Panarion of Epiphanius of Salamis (d. 403 AD), in which Collyridian doctrine is described as a practice expressed through the offering of small cakes (bread) to Mary. Additionally, the study examines accounts by John of Damascus (d. 749 AD), Eutychius of Alexandria (d. 940 AD), Ibn Taymiyyah (d. 1328 AD), and other authors, alongside the positions of contemporary scholars who either deny the historicity of the Collyridians or view Quran 5:116 as a result of "creative rhetoric."

The research analyzes core problems such as the scarcity of primary sources, the late nature of the accounts, the silence of early church historians, and the incomplete reconstruction of the religious environment of the Arabian Peninsula. Based on deductive research method, it is demonstrated that the data regarding the Collyridians are mutually reinforcing and reflect a real dogmatic phenomenon.

The study concludes that Quran 5:116 responds to a specific dogmatic passage, and its content may be linked to Collyridian doctrine. The theoretical significance of the research lies in the clarification of the history of Christian-Muslim polemics, while its practical value lies in the development of a more precise historical model for interpreting the Quranic verse within its Christian context.

Keywords: Collyridians, Quran, Epiphanius of Salamis, Panarion, Comparative Religion.

Introduction

In a 4th-century Greek source, one of the most obscure and hitherto understudied sects of Christianity appears, known as the Collyridians. Alongside the hypostases of the Holy Trinity—God the Father and the Son, Jesus Christ—they designated the Virgin Mary as a

deity, offered her sacrifices (in the form of small cakes), and worshipped her. This denomination is observed on the Arabian Peninsula (Lobzhanidze, 2004: 37), where in the 7th century, a new monotheistic religion—Islam—emerged. We posit that its founder, the Prophet Muhammad (570–632 AD), would have had oral reports and direct interaction with representatives of this teaching. The result and response to his acquaintance with their doctrine is likely reflected in Quran 5:116 in which we read: “And ‘on Judgment Day’ Allah will say, “O Jesus, son of Mary! Did you ever ask the people to worship you and your mother as gods besides Allah?” He will answer, “Glory be to You! How could I ever say what I had no right to say? If I had said such a thing, you would have certainly known it. You know what is ‘hidden’ within me, but I do not know what is within You. Indeed, You ‘alone’ are the Knower of all unseen”. Consequently, it can be argued that Collyridian teaching is reflected in the holy book of Muslims.

However, numerous obstacles stand in the way of proving and comprehending this proposed historical picture. We categorize these hindering circumstances into six main parts: 1) The absence of primary sources, the general scarcity of sources, the late origin of the majority of them, and the ambiguity of the information they provide; 2) The pessimism of certain scholars and researchers who altogether deny the existence of such a sect; 3) The introduction of the so-called "creative rhetoric" of the Quran into scientific literature, and the subsequent denial of Collyridian influence on the Quranic warnings based on this concept; 4) Claims asserting that the accusation against Christians regarding the "election of Mary as God" refers to her general veneration rather than literal deification, which also precludes the identification of the sect's doctrines we are interested in; 5) The ambiguity of the religious landscape of the Near East, particularly that

of the Arabian Peninsula; 6) The lack of direct evidence to determine the exact creed of those figures whom the Prophet of Islam, Muhammad, might have encountered.

The discussion in our article will proceed along the following path: 1) Identifying the main sources and accounts that mention the Collyridians; 2) A relatively extensive review of 4th-century account; 3) The issue of the persecution of heretics in the Byzantine Empire; 4) The Islamic definition of the accusation regarding the establishment of Mary as a deity; 5) The unanimity of later Christian and Muslim authors who resolve the issue in favor of the Collyridians' existence and their identification as a subject of the Quran.

Methods

The discussion in the presented article is based on Christian anti-heretical, theological, scientific-critical, Islamic historical, polemical, and exegetical literature. We employ a deductive research method. In the Georgian version of the article, we use Giorgi Lobzhanidze's translation of the Quran. As for English, we utilize Mustafa Khattab's translation.

Discussion

The sources regarding the existence of the Collyridians are quite modest. We obtain relatively extensive and detailed information from the monumental anti-heretical work of the 4th-century figure, Saint Bishop Epiphanius—the Panarion. John of Damascus, the author of the first anti-Islamic treatises, repeats the data of the previous author and offers nothing new. After John of Damascus (750 AD), Greek sources remain silent, and the turn falls to Arabic sources: this sect is mentioned by the Dyophysite Patriarch of Alexandria, Euty-chius, based on whom the Monophysite Ibn Kabar (1324 AD) includes them in his list of heresies. These two authors refer to the followers of the heresy as "Maryamyun" (Benko, 2004: 193). Relying on the work

of the aforementioned Eastern Patriarch, the well-known Muslim polemicist Taqi al-Din Ibn Taymiyyah al-Harrani (13th-14th c.) also mentions the Collyridians by the name "Maryamyun," as do his disciple Ibn Qayyim al-Jawziyya, the famous historian of the same era al-Maqrizi, and the 11th-century Muslim scholar Ibn Hazm al-Andalusi.

Sources are available in two languages—Greek and Arabic—which circulated between the 4th and 14th centuries. Among these, the Christian author Epiphanius of Cyprus is the only one who provides primary information; all other Christian authors, including John of Damascus, rely on the Bishop of Cyprus and repeat the same accounts. Similarly, we note the later report of Patriarch Eutychius and the sources provided by Muslim polemicists and commentators based on it. In this article, we will incorporate these reports and define their appropriate place regarding both their quality for historical research and their theological significance.

The accounts of Epiphanius of Cyprus are found in his colossal polemical work, the *Panarion*, through which "the author, as a true physician, wished to provide a cure and protection for those bitten by the serpent—that is, those weary of heretical teachings; therefore, he titled the work *Panarion* or "Medicine Chest" (in scientific literature, this monument is often referred to as the "Medicine Chest" or "Box of Remedies") (Makharashvili, 2012: 371). In the treatise, the author describes 80 heresies in detail. He mentions the Collyridians in two places within the work. First, he briefly reviews the sects, placing the Collyridians separately at the 79th position; second, he describes their origin and doctrine much more extensively towards the end of the work, according to their predetermined place. We will attempt to focus on the passages that reveal information about the origin of the Collyridians and their form of worship.

We have divided the author's information into three main parts: a) Origin and location: First and foremost, the Bishop notes that this sect emerged in Thrace and Upper Scythia before migrating to Arabia (Salamis, 2012: 637); b) Composition and doctrine: Subsequently, he accuses them of the excessive glorification of Mary and identifies women as the founders of the doctrine, whom he refers to as “unstable, prone to error, and mean-spirited” (Salamis, 2012: 637). He adds: “Yes, of course Mary’s body was holy, but she was not God. Yes, the Virgin was indeed a virgin and honored as such, but she was not given us to worship” (Salamis, 2012: 640); c) Worship and sacrifice: “where has this coiled serpent come from? How are its crooked counsels renewed? Mary should be honored, but the Father, the Son and the Holy Spirit should be worshiped; no one should worship Mary. There is no commandment to < offer > the Eucharist even to a man,³⁴ < as though > to God, let alone to a woman” (Salamis, 2012: 643); “Do not obey this worthless woman. Every sect is a worthless woman,³⁵ but this sect more so, which is composed of women and belongs to him who was the deceiver of the first woman” (Salamis, 2012: 644); “Whether these worthless women offer Mary the loaf as though in worship of her, or whether they mean to offer this rotten fruit on her behalf, it is altogether silly and heretical, and demon-inspired insolence and imposture” (Salamis, 2012: 645). The polemicist continues his discussion with an uncompromising, unyielding, and zealous pathos; the fiery critique directed at the Collyridians is immediately followed by scathing denunciation and ridicule.

³⁴ The Archbishop of Cyprus implies here that there had been no prior record of any heresy that celebrated the mystery of the Eucharist in honor of any male saint.

³⁵ Here, Epiphanius refers to the prostitute mentioned in the “Book of Revelation” by John the Theologian, who serves as a common archetype for various heretical movements.

We believe that the mentioned region of "Arabia" must refer to the so-called Provincia Arabia (Reynolds, 2014: 43), which at that time was under the jurisdiction of the Roman Empire. Alongside the Syrian and Greco-Roman majorities, a portion of its population consisted of ethnic Arab Christians (Nanobashvili, 2025: 15-20).

The Collyridians clearly worshipped Saint Mary. It is not evident from Epiphanius's reasoning whether they considered her a hypostasis of the Trinity; however, they clearly established her as an equal to God. The sacrifice (Eucharist), which in the Christian faith is performed only toward God, was apparently performed by the Collyridians toward Mary, supplemented by an offering in the form of a sweet bread/cake called Collyris. We should also not overlook the information that Epiphanius identifies women who likely constituted the core of the movement and personally participated in the liturgy.

The main problem we encounter in determining the existence or the exact creed of the Collyridians is the total absence of any documents or independent sources produced by the denomination itself. Furthermore, we lack information regarding exactly when and on what basis this doctrine emerged. While we possess accounts dating up to the 6th century that mention the Collyridians, every one of them relies on the Panarion, written by Epiphanius in the 370s (Carroll, 1986: 44). Consequently, the observation may seem partially true that "There is no evidence that any such group ever existed" (Kateusz, 2013: 86) beyond their mention in Epiphanius's aforementioned work. This reality leads some researchers to suspect that the Collyridians were a figment of Epiphanius's imagination. For instance, Prof. Shoemaker believes that Epiphanius intended to fill his collection to exactly 80 heresies, and for this very reason, he invented a new heresy (Shoemaker, 2008: 375). However, even in this case, he does not deny that small groups of believers who were excessive in

their veneration of Mary might have existed during that period (Shoemaker, 2008: 386; Reynolds, 2014: 48; Reynolds, 2019: 318-332). Nevertheless, the author notes that similar veneration existed toward all saints at that time, and Epiphanius criticized them as well. Effectively, through these arguments, the author attempts to refute the evidence supporting the existence of the Collyridians as a formal, distinct doctrine (Shoemaker, 2008: 396).

Our goal is not to offer a definitive definition of the origin and teaching of the Collyridians themselves. This would require separate extensive research, discussion, and time, which falls outside the scope of this paper. However, we consider it appropriate to address the aforementioned views, as this allows us to clarify one of the fundamental nuances of an important issue related to our research topic.

1. We consider the argument that Epiphanius of Cyprus invented a heretical teaching just to oppose it and destroy a "wall" of his own making—solely to reach the count of 80 heresies—to be unsubstantiated. First and foremost, the sects existing during the first four centuries of the Christian Church were so numerous that they far exceeded eighty. We believe it would suffice to mention that just 50 years after the death of Epiphanius of Cyprus (403 AD), the historically documented number of Monophysite denominations alone reached sixteen (Bolotov, 2009: 453-455). This is to say nothing of the minor schisms and countless divisions both before and after Epiphanius. Thus, the Bishop certainly would not have needed to invent a new heresy to condemn.

2. If we assume that Epiphanius might have been criticizing only a specific group for excessive veneration of Mary rather than an established doctrine, we inevitably encounter a logical contradiction: the veneration of the Mother of God cannot be equated with the veneration of other saints, not only from an Orthodox perspective but

from a specifically Collyridian one as well. Epiphanius states directly and unambiguously that they offered a sacrificial Collyris (sweet bread) in Mary's name for the purpose of worshipping her (Salamis, 2012: 645), and it was for this very reason that they were condemned as heretics (Henry, 1897: 64). It is true that there exist pre-4th-century apocryphal texts in which Mary is presented as a leader, a head, and a mentor to the apostles (Kateusz, 2013: 75-92); however, if the issue were merely one of general veneration, there would have been no need to single out the cult of Mary, because the people who identified as Orthodox been rendering similar "worship" to other saints. Yet, in this case, we are dealing with the issue of sacrifice. As noted above, the offering of gifts and the Eucharist must be conducted solely in the name of God; otherwise, this religious practice devolves into blatant idolatry and polytheism, which is precisely what the Cypriot scholar criticizes.

3. It is evident that the author has not taken into account the stance of Islamic sources regarding the issue of worship. This is understandable, as his article reviews the Christian understanding of veneration rather than the similarities, differences, or potential influences of a Christian sect's teachings on the Muslim creed. Therefore, utilizing this pivotal position, we argue: if the Collyridians did not actually perceive Mary as a deity but merely rendered her excessive honor—conspicuous to a monotheist—which manifested in performing sacrifices in her name, this would be perceived in Islam as associating or equating a creature (المخلوق) with the True Creator God (الخالق) and establishing a partner for Him (شرك). The region where Islam emerged certainly did not lack female deities during the second half of the 6th century and the beginning of the 7th century (Al-Rassim, 2009: 110). Consequently, the Islamic faith would easily identify such tendencies of deviating from monotheism and would record them, as we believe

it did in Surah 5:116. Thus, we consider the total or partial (i.e., as an organized group) denial of the Collyridians' existence to be groundless.

Based on the evidence discussed above, we maintain that the accounts of Epiphanius of Cyprus are credible, despite the polemical nature of his source.

Questions nevertheless remain. Not a single ecclesiastical source—including the renowned commentator on heresies, Irenaeus of Lyons (130–203 AD), or the chroniclers of the early Church such as the "Father of Church History" Eusebius of Caesarea (263–340 AD), Socrates Scholasticus (380–439 AD), Sozomen (400–450 AD), and Theodoret of Cyrus (393–446 AD)—makes even a passing mention of a sect that deified Mary in any form. We believe the reason for this is the concentration of these authors on the Christological disputes of their time and their focus on describing the lives of Christians residing within the Roman Empire or its immediate vicinities. On the other hand, Roman and later Byzantine Christian authors lacked sufficient information regarding sects existing beyond the empire's borders. To substantiate this fact, we offer the reader a brief historical excursion which, through general examples, will lead us to the visibility of the Collyridians' existence on the Arabian Peninsula and its neighboring territories.

First and foremost, it should be noted that the borders of the Pentarchy (the patriarchal jurisdictions of Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, and Jerusalem) seemingly could not properly extend beyond Syria (الشام). Consequently, various movements excommunicated from the Church found refuge in non-Christian environments, especially after the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon (451 AD). For instance, denominations persecuted by Justinian the Great (527–565 AD) primarily took shelter in the bordering puppet kingdoms of

the Ghassanids and Lakhmids, in Zoroastrian Sassanid Persia—the political-religious rival of the Byzantine Empire—and particularly on the pagan Arabian Peninsula, where the reach of the Orthodox faith was limited. What can be said about the Arabian lands, which were religiously and politically unknown to the Empire, when even Egypt and Syria, under Byzantine rule, were adopting a Monophysite course? (Damsteegt, 2017: 52). In the acts issued by Justinian between 538 and 541, movements separated from the Orthodox Church and their representatives were punished with death, persecution, and exile for openly declaring their faith (Damsteegt, 2017: 60–61). Between 546 and 554, Montanists, Manichaeans, Monophysites, Jews, Samaritans, and pagans faced empire-wide persecution (Bury, 1923: 364–366). This culminated in the expulsion of Monophysites and Nestorians from the Byzantine Empire and their establishment in Persia, the Lakhmid state, the Hijaz, and Southern Arabia (Nanobashvili, 2025: 15–20).

By all this, we intend to argue that by the years 570–610, a solid foundation must have been prepared for pre-Islamic Arabs to become accustomed to various Christian movements both on the Arabian Peninsula and in its vicinity. Among these, we consider the Collyridian sect of interest to us. Unfortunately, we lack direct evidence to declare without hesitation that representatives of this or that denomination preached and functioned at this specific time and place. However, based on the aforementioned, we find it entirely plausible to include the Collyridians among them, with whom the Prophet of Islam might have had some connection. Furthermore, it is no secret in either Islamic or scientific literature that such encounters with various Christian movements and correspondences with them were a very natural occurrence.

A second thought-provoking theory, proposed by Professor Reynolds, altogether rejects the influence of Christian heretical sects' teachings within the Quran. According to this view, if the Quran criticizes Orthodox or heretical branches of Christianity in any way, it does so not through information received from "outside," but rather through its own original "creative rhetoric" (Reynolds, 2014: 47-54; Reynolds, 2019: 318-332). This perspective sounds compelling, as the author focuses on both Christian and Islamic materials, utilizing both sides in scientific discourse to prove that the Quran 5:116 is not appealing to a specific sect with the accusation of worshipping Jesus and Mary as gods. Instead, he attributes this to the aforementioned "creative rhetoric" of the Muslim holy scripture, which hyperbolically refers to the excessive honor and reverence Christians show toward Mary as an act of associating partners with God.

While comparing the verses of the Quran concerning the worship and appointment of protectors besides the Creator, Reynolds remarks: "Another case of the Qur'ān's creative rhetoric is found in *al-Tawba* (Q: 9) 31a: "They have taken their scribes and their monks as lords besides Allah, and also Christ, Mary's son." Now if we were to examine this verse with a concern to find historical communities that influenced the Qur'ān's material on Christianity we should begin to search for some Christian heretics who worshipped their scribes and monks as gods. We might call them Sacerdolators. Perhaps the Sacerdolators had fled into the Arabian desert where they could worship their monks in peace, far away from the cruel and rigid Byzantine keepers of orthodoxy. Or, alternatively, we could recognize here a case of hyperbole, that in the Qur'ān's milieu no heretical sect of monk-worshippers existed. We could thus recognize that the Qur'ān has a rather skillful way of painting caricatures of its opponents" (Reynolds, 2014: 49). He extends this view to the Collyridians

as well and, consequently, challenges the theory of Collyridian influence regarding the deification of Mary in the Quran with a rhetorical question: “could it be that the Qur’ān is taunting Christians by intentionally exaggerating their devotion to Mary? Could this verse be more about the Qur’ān’s creative rhetoric and less about the Collyridians?” He concludes by stating: “The Qur’anic material on Christianity is a testament to this creativity, and not to the influence of Christian heretics” (Reynolds, 2014: 54). This final statement requires a separate study. Therefore, we deem it appropriate to comment specifically on the remark concerning the Collyridians, as leaving this viewpoint unaddressed and untouched would be tantamount to acknowledging the absence of Collyridian influence in the Quran.

First and foremost, an equation cannot be drawn between Quran 9:31 and 5:116; while the former (At-Tawbah) declares a general prohibition of worship [of others], the latter (Al-Ma'idah) deals with a specific context.

Initially, we clarify that in Islam, placing one's hope in any creature other than God—whether a representative of the visible or invisible world—is considered shirk (شرك), that is, associating partners with the true Deity (Kutsia, 1999: 213). Accordingly, from the Muslim perspective based on traditional Tawhid, whether one offers prayer (إقامة الصلاة) or makes a supplication (دعاء) to a creature, this act falls under the category of shirk and the title of a true believer (مؤمن) vanishes. For instance, Sheikh Muhammad at-Tamimi (1703-1792), who fought against the cult of saints, unequivocally states: “Whoever directs any form of worship toward anyone other than God is a polytheist and, thus, an infidel” (at-Tamimi, 2015: 9).

Let us note that the choosing of Isa ibn Maryam, his mother (5:116), and the monks and scholars (9:31) as lords is expressed in both Surah At-Tawbah and Surah Al-Ma'idah using the Form VIII

verb ittakhadha (أَتَّخَذَ). The difference lies in the fact that the latter employs the second-person plural imperative form addressed to Jesus Christ and Mary, while the 9th Surah uses the third-person plural perfective form of the same verb. The meaning of the verb itself is polysemous and signifies: “to take”, “to carry away”, “to lead”, “to appropriate”, “to acquire”, “to make/render”, “to transform”, or “to use” (Tsereteli, 1951: 9). Islam emphasizes the prohibition of the general glorification of any creature, and this truly stems from the nature of the religion rather than the assumption that some Christians actually deified monks and scholars. For instance, the renowned Muslim theologian and polemicist Ibn Qayyim al-Jawziyya, from a strict position of Tawhid, accuses Christians of deifying the cross and directly labels them “cross-worshippers” (عباد الصليب) (الدمشقي 1063-1064). Moreover, authentic hadith testifies to the destruction of the cross as a symbol of worship by Isa ibn Maryam (Jesus Christ) upon his second coming (502:2015 البخاري). However, this does not mean that the Christian creed regards the cross as a deity. The key point we wish to emphasize here is that the institution of scholar-monks, icons, or other objects of veneration is criticized from the general perspective of Tawhid, whereas the scene presented in the aforementioned passage of Al-Ma'idah is condemned both from a general standpoint and as a result of reasoning derived from observing a specific theological-eschatological context, as we shall demonstrate below by citing the commentaries of several great Muslim mufasssirs.

The Quranic accusation against Christians regarding the recognition of Jesus and Mary as deities will be revealed on the Day of Judgment, when Allah asks Jesus Christ whether he told Christians to take him and his mother as gods besides Allah. The negative answer to this question will serve as the final confirmation of Islam's truth for Christians, coming from the very Lord they acknowledge. This is how

this ayah is interpreted in the works of Quranic commentators: Ibn Jarir at-Tabari's (839-923) *Jami' al-Bayan* (الطبري, n.d.: 161-163), al-Mahalli's (1389-1460) and as-Suyuti's (1445-1505) *Tafsir al-Jalalayn* (المحلى, السيوطي, n.d.: 185), and Ibn Kathir's (1300-1373) *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (ابن كثير, n.d.: 113). Unlike the general argument concerning the worship and glorification of scholars and monks, here we are dealing with a specific situation (during the Day of Judgment) and a specific accusation (deification), which, according to some commentators, applies to all Christians, while according to others, only to a specific group.

Thus, we consider it incorrect to claim that the Quranic critique of the doctrines of various Christian sects is hyperbolized or merely a product of Quranic creative rhetoric, rather than a reflection of the reality in which the Quran itself was revealed.

The only Christian author active during the early Islamic period who places and mentions both the Collyridians and Islam within a single work is John of Damascus. His primary philosophical and theological work is *The Fount of Knowledge*. In the second part of this composition, *On Heresies* (*De Haeresibus*), Islam is discussed in the 101st paragraph as one of the heresies. It addresses the origins of Islam, its "false prophet" Muhammad, the Quran, and Muslim doctrine and practice (Japaridze, 1999: 88). He very briefly recounts various heresies, most of which repeat the 80 heresies discussed in Epiphanius of Cyprus's *Panarion*, to which he, in turn, adds 20 more (Makharashvili, 2012: 49-50). The Collyridians are no exception in this regard. Like the Cypriot figure, the polemicist places them in the 79th position and adds: "Collyridians: on a certain fixed day of each year, these heretics bring forth some bread as an offering in the name of the Ever-Virgin Mary, from which we have derived their name" (Damascene, 1992: 134). As we can see, the author provides no new

information regarding the aforementioned denomination. His source of reliance is Epiphanius of Cyprus; therefore, we do not deem it appropriate to consider his work as a substantively independent source when discussing the Collyridians.

The final accounts belong to Eutychius, the Patriarch of the Chalcedonian Church of Alexandria (also known as Sa'id ibn Batriq, 933-944), mentioned at the beginning, who refers to the Collyridians as “Mariamites”, in his work *Nazm al-Jawhar*. Stephen Benko, reviewing the pagan roots of the Collyridians, adds: “If we can believe the Patriarch Eutychius, certain Marianites were condemned as early as the Council of Nicea (325) for teaching that besides the supreme God there were two other gods, Christ and his mother, Mary. Eutychius was a patriarch between 933-944, so his report is open to some doubt” (Benko, 2004: 193). Indeed, apart from the 20 canons established at the Council of Nicea and the works of church historians from the 4th–6th centuries, almost no early sources have survived. We do not possess the protocol of the Council's proceedings. Consequently, this is a highly unexpected statement. If we are to believe it, it would imply that the Collyridians already existed at least by the beginning of the 4th century, which would make Epiphanius of Cyprus's accounts from the 370s appear more credible in this case. However, it is impossible to say with certainty how or in what sequence all of this occurred, as more than five centuries separate Epiphanius and Eutychius; furthermore, we do not know what sources the Patriarch relied upon.

Ibn Taymiyyah (d. 1328), in his work *Al-Jawab as-Sahih li-man baddala dina-l Masih* cites Eutychius regarding those who deified Mary: “Sa'id ibn al-Batriq related that among them is a sect called the Mariamites (مريميون), who say: Mary and Isa are gods” (الحراني, 1999: 15-14). This fact is also cited by Ibn Qayyim al-Jawziyya in *Hidayat*

al-Hayara, Al-Maqrizi in *Al-Mawa'iz wa-l-I'tibar* and Ibn Hazm al-Andalusi in *Al-Fasl fi-l-Milal* (2014, المنجد). These accounts are eclectic and derive from a single source. Consequently, they cannot serve as primary historical sources. However, they are highly noteworthy as they show that Muslim theologians recognized the existence of this sect—the Collyridians—referring to them as Mariamites (مريميون) and attributing the revelation of Ayah 5:116 specifically to the phenomenon of responding to them. Proving this objective was the primary goal of our article.

In conclusion, it should be noted that in this work, we have attempted to prove the existence of the Christian sect of the Collyridians (Philomariamites, Mariamites) and the reflection of its teachings in Quran 5:116. Our discussion followed the sequence set out in the introduction, specifically: we identified the primary sources that mention the Collyridians; we examined the accounts of Bishop Epiphanius of Cyprus from the *Panarion*, deemed them credible, and in this light, responded the opinions of certain scholars regarding the author's reliability and the very existence of the Collyridians; we clarified why other early church historians or figures do not mention the Collyridians and, simultaneously, provided the reader with the trajectory of the Collyridians' arrival on the Arabian Peninsula; we evaluated accounts of St. John of Damascus, which we did not interpret independently of the *Panarion*, as his source on the Collyridians relies precisely on the work of Epiphanius; furthermore, through reasoned argument and method, utilizing general and specific examples, Christian and Muslim materials, and critical scientific literature, we responded the theory which, by citing the Quran's creative rhetoric as an argument, seeks to deny the reflection of the critique of Collyridian teachings in the Holy Book of Islam; and finally, we briefly

touched upon the uniform accounts of later Muslim scholars (11th-14th centuries) in which the Collyridians are mentioned.

We hope that this article will stimulate interest in the scientific community toward deepening research in this direction.

References:

- al-Bukhārī, M.** (2015). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Sharikat Abnā' Sharīf al-Anṣārī lil-Ṭībā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', al-Juz' al-Thānī. (البخاري, م. (2015). صحيح البخاري. بيروت: شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع. الجزء الثاني).
- al-Dimashqī, M.** *Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān*. Nasharuhu Dār 'Alam al-Fawā'id lil-Nashr wa-al-Tawzī'. (إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان. نشره: دار علم الفوائد للنشر والتوزيع الدمشقي, م. (2015)).
- al-Ḥarrānī, Aḥ.** (1999). *al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīna al-Masīḥ*. al-Riyāḍ: Dār al-'Āshimah. al-Juz' al-Thānī. (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. الرياض: دار العاصمة. الجزء الثاني).
- al-Maḥallī, J. & al-Suyūṭī, J.** *Tafsīr al-Jalālayn*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah. (المحلي, ج. السيوطي, ج. تفسير الجلالين. بيروت: دار المعرفة).
- al-Munajjid, S.** (2014). 220391 - Hal Ittakhadha al-Naṣārā Maryam 'Alayhā al-Salām Ilāhan Kamā Warada fī al-Qur'ān? (al-Islām Su'āl wa-Jawāb. Assasahu wa-Ashrafa 'Alayhi: al-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid). (المنجد, ص. (2014). 220391 - هل اتخذ النصارى مريم عليها السلام إلها كما ورد في القرآن؟) (الإسلام سؤال وجواب. أسسه وأشرف عليه: الشيخ محمد صالح المنجد). <https://islamqa.info/ar/answers/> (18.02.2024).
- al-Qur'ān al-Karīm.** (2023). *al-Kuwayt: al-Hay'ah al-'Āmmah lil-'Ināyah bi-Ṭībā'at wa-Nashr al-Qur'ān al-Karīm wa-al-Sunnah al-Nabawiyyah wa-'Ulūmihimā*. (الكويت: الهيئة العامة للعناية). (القرآن الكريم (2023)). (بطباعة ونشر القرآن الكريم والسنة النبوية وعلومهما).

- al-Ṭabarī, M.** Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān. Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. al-Juz' al-Sābi'. (جامع البيان عن تأويل القرآن. م. الطبري، م. (بيروت: دار إحياء التراث العربي. الجزء السابع).
- al-Tamimi, M.** (2015). The Three Foundations and Their Proofs. Translated from Arabic into Georgian by Abu Anwar al-Jurji.
- Al-Rassi, M.** (2009). Islam is your birthright. Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Benko, S.** (2004). The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden: Brill.
- Bolotov, V.** (2009). The Church in the Period of Ecumenical Councils. Tbilisi: Publishing House "Akhali Ivroni". Translated from Russian, preface and notes added by Giorgi Gvasalia.
- Bury, J.B.** (1923). History of the Later Roman Empire. Vol. II. London: Printed in Great Britain.
- Carroll, P. M.** (1986). The cult of the Virgin Mary psychological origins. Princeton: published by Princeton University Press.
- Damascene, J.** (1992). About Heresies (Briefly), Where is Their Origin and How They Emerged. The Word of the True Faith. Vol. IV.
- Damsteegt, G and others.** (2017). 538 A.D. and the Transition from Pagan Roman Empire to Holy Roman Empire: Justinian's Metamorphosis from Chief of Staffs to Theologian. International Journal of Humanities and Social Science. Vol. 7.
- Gelovani, N.** (2009). Muslim Polemical Literature and Christianity. Journal "Studies in Christianity". Vol. II.
- Henry. G. G.** (1897). Mariolatry: New Phases of An Old Fallacy. Indiana: The Ave Maria.
- Ibn Kathīr, Is.** Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm. Bayrūt: Dār al-Jīl. al-Juz' al-Thānī. (ابن كثير، إس. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الجيل. الجزء الثاني).
- Japaridze, G.** (1999). John Damascene. Islam. Encyclopedic Reference Book. Tb.

- Kateusz, Al.** (2013). Collyridian Déjà Vu: The Trajectory of Redaction of the Markers of Mary's Liturgical Leadership. *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 29.
- Lobzhanidze, G.** (2004). *Jesus and Mary in the Quran*. Tbilisi: Ivane Javakhishvili Tbilisi State University. Dissertation presented for obtaining the scientific degree of Candidate of Philological Sciences.
- Lobzhanidze, G.** (2006). *The Quran*. Tbilisi: "Caucasian House Publishing".
- Makharashvili, S.** (2012). *Saint Epiphanius of Cyprus Regarding the Eighty Heresies*. Tbilisi: Publishing House of Tbilisi Theological Academy and Seminary.
- Nanobashvili, M.** (2025). *Lectures in Christian Arabistics*. Tbilisi: Publishing House "Universali".
- Khattab, M.** *The Clear Quran*. <https://quran.com/>.
- Kutsia, K.** (1999). *Shirk. Islam. Encyclopedic Reference Book*. Tb.
- Reynolds, S. G.** (2014). On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric. *Al-Bayān – Journal of Qur'an and Ḥadīth Studies*, Vol. 12.
- Reynolds, S. G.** (2019). *On the Qur'an and Christian heresies*. Routledge Studies in the Qur'an, The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity, Return to the Origins.
- Salamis, E.** (2012). *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Hotei publishing. II-III Volume. Leiden. Translated by Frank Williams.
- Shoemaker, J. S.** (2008, Fall). Epiphanius of Salamis, the Kollyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 16.
- Tsereteli, G.** (1951). *Arabic-Georgian Dictionary*. Tbilisi: Stalin State University of Tbilisi Publishing House.



კოლირიდიანები ადრეულ ქრისტიანულ და ყურანისეულ
ტრადიციაში

რატი რამიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
არაბისტიკის სამაგისტრო პროგრამის მაგისტრანტი.
ქ. თბილისი. ი. ჭავჭავაძის გამზირი N1, 0179.
+995599030925. ramishvilirati8@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0005-7733-8645>

ნანი გელოვანი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის
სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი.
ქ. თბილისი. ი. ჭავჭავაძის გამზირი N1, 0179.
+995599537785. nani.gelovani@tsu.ge
<https://orcid.org/0000-0002-7046-1254>

აბსტრაქტი

სტატია იკვლევს კოლირიდიანების (ფილომარიამელების/
მარიამელების) არსებობის საკითხსა და მათი სწავლების შესა-
ძლო ასახვას ყურანის 5:116 აიაში. კვლევის მიზანია დადგინ-
დეს, აღნიშნული აია წარმოადგენს თუ არა მხოლოდ პოლემი-
კურ, ჰიპერბოლიზებულ ფორმულირებას, თუ იგი ეხმიანება
კონკრეტულ ისტორიულ-რელიგიურ ჯგუფს, რომელიც მარიამს

ღვთაებრივ სტატუსს ანიჭებდა და მის სახელოზე მსხვერპლშეწირვას ადასრულებდა.

ანალიზი ეფუძნება IV-XIV საუკუნეების ბერძნულ და არაბულ წყაროებს. პირველხარისხოვან მნიშვნელობას იძენს ეპიფანე კვიპრელის (გარდ. 403 წელს) „პანარიონი“, რომელშიც კოლირიდიანთა სწავლება აღწერილია, როგორც მარიამისადმი ტკბილი პურის შეწირვით გამოხატული პრაქტიკა. დამატებით განხილულია იოანე დამასკელის (გარდ. 749 წელს), ევტიხი ალექსანდრიელის (გარდ. 940 წელს), იბნ თაიმიასა (გარდ. 1328 წელს) და სხვა ავტორთა ცნობები, აგრეთვე თანამედროვე მკვლევართა პოზიციები, რომლებიც ან უარყოფენ კოლირიდიანთა ისტორიულობას, ან ყურანის 5:116 აიას „შემოქმედებითი რიტორიკის“ შედეგად მიიჩნევენ.

კვლევაში გაანალიზებულია ძირითადი პრობლემები: პირველწყაროების სიმწირე, ცნობათა გვიანდელობა, ადრეული საეკლესიო ისტორიკოსების დუმილი და არაბეთის ნახევარკუნძულის რელიგიური გარემოს არასრული რეკონსტრუქცია. კვლევის დედუქციური მეთოდის საფუძველზე, ნაჩვენებია, რომ კოლირიდიანთა შესახებ მონაცემები ერთმანეთს ავსებს და ასახავს რეალურ დოგმატურ ფენომენს.

მიგვაჩნია, რომ ყურანის 5:116 აია კონკრეტულ დოგმატურ პასაჟს პასუხობს და მისი შინაარსი შეიძლება დაკავშირებული იყოს კოლირიდიანულ სწავლებასთან. კვლევის თეორიული მნიშვნელობა მდგომარეობს ქრისტიანულ-მუსლიმური პოლემიკის ისტორიის დაზუსტებაში, ხოლო პრაქტიკული – ყურანის აიას ქრისტიანულ კონტექსტში ინტერპრეტაციის უფრო ზუსტი მოდელის შემუშავებაში.

საკვანძო სიტყვები: კოლირიდიანები, ყურანი, ეპიფანე კვიპრელი, „პანარიონი“, რელიგიის კომპარატიული კვლევა.

შესავალი

IV საუკუნის ბერძნულ წყაროში ჩნდება ქრისტიანობის ერთ-ერთი მეტად უცნობი, დღემდე ნაკლებად შესწავლილი სექტა, რომელსაც ეწოდება კოლირიდიანები, რომლებიც ყოვლადწმიდა სამების ჰიპოსტასების – მამა ღმერთისა და ძის – იესო ქრისტეს გვერდით ქალწულ მარიამს სახელდებდნენ ღმერთად, სწირავდნენ მას მსხვერპლს (პატარა ნამცხვრების სახით) და სცემდნენ თაყვანს. ეს დენომინაცია ჩანს არაბეთის ნახევარკუნძულზე (ლობჟანიძე, 2004: 37), სადაც VII საუკუნეში აღმოცენდა ახალი მონოთეისტური რელიგია – ისლამი, რომლის დამაარსებელს, წინასწარმეტყველ მუჰამადს (570-632 წლები), ვფიქრობთ, ექნებოდა ზეპირი ცნობები და უშუალო ინტერაქცია სწავლების წარმომადგენლებთან და მათი მოძღვრების გაცნობის შედეგი და პასუხი უნდა იყოს არსებობა ყურანის 5:116 აიასი, რომელშიც ვკითხულობთ: „და აი, ჰკითხა ალაჰმა ‘ისა იბნ მარიამს: განა შენ უთხარი ხალხს, – აგვირჩიე მე და დედაჩემი ორ ღვთაებად თვინიერ ალაჰისაო?! მიუგო: დიდება შენდა! არასოდეს ყოფილა, მეთქვას ის, რისი უფლებაც არ გამაჩნია. და ეს რომ მეთქვა, გეცოდინებოდა კიდევაც. შენ უწყი, გულში რა მიდევს, მე კი არ ვიცი შენი ზრახვანი. ჭეშმარიტად, შენ ხარ დაფარულთა ზემეცნიერი.“ შესაბამისად, კოლირიდიანული სწავლება აისახა მუსლიმთა წმიდა წიგნში.

წარმოდგენილ სავარაუდო ისტორიული სურათის დამტკიცებასა და გააზრებას წინ მრავალრიცხოვანი დაბრკოლება ეღობება. ჩვენ ამ შემაფერხებელ გარემოებებს ექვს ძირითად ნაწილად ვყოფთ: 1) პირველადი წყაროების არარსებობა, ზოგადად წყაროების სიმცირე და მათი უმრავლესობის გვიანდელობა, ცნობების ორაზროვნება; 2) პესიმიზმი ზოგიერთი მეცნიერისა და მკვლევრის, რომლებიც საერთოდ უარყოფენ ასეთი სექტის არს-

ებობას; 3) სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურანის ე.წ. „შემოქმედებითი რიტორიკის“ შემოტანა და მის საფუძველზე უარყოფა კოლირიდიანთა სწავლების გავლენისა ყურანის გაფრთხილებაზე; 4) განცხადება, რომ მარიამის „ღმერთად არჩევის“ ქრისტიანთა მიმართ ბრალდებაში იგულისხმება მისი ზოგადი თაყვანისცემა და არა პირდაპირი მნიშვნელობით გაღმერთება, რაც, ასევე, გამორიცხავს ჩვენთვის საინტერესო სექტის მოძღვრების წარმოჩენას; 5) ბუნდოვანება ახლო აღმოსავლეთის, განსაკუთრებით კი არაბეთის ნახევარკუნძულის, რელიგიური სურათისა; 6) პირდაპირი მტკიცებულებების არარსებობა ზუსტი მრწამსის განსაზღვრისა იმ მოღვაწეთა, რომელთაც ისლამის წინასწარმეტყველი მუჰამადი, შესაძლოა, შეხვედროდა.

ჩვენი მსჯელობა სტატიაში შემდეგი გზით წარიმართება: 1) დასახელება იმ ძირითადი წყაროებისა და ცნობების, რომლებიც კოლირიდიანებს ახსენებენ; 2) შედარებით ვრცელი განხილვა IV საუკუნის ცნობისა; 3) ბიზანტიის იმპერიაში ერეტიკოსთა დევნის საკითხი; 4) მარიამის ღმერთად დადგინების ბრალდების ისლამური განსაზღვრება; 5) ერთსულოვნება მოგვიანო ხანის ქრისტიანი და მუსლიმი ავტორებისა, რომლებიც საკითხს კოლირიდიანთა არსებობისა და მათი ყურანის ობიექტად მიჩნევის სასარგებლოდ წყვეტს.

მეთოდები

წარმოდგენილ სტატიაში მსჯელობა მიმდინარეობს ქრისტიანულ ანტიერეტიკულ, საღვთისმეტყველო, სამეცნიერო-კრიტიკულ, ისლამურ ისტორიულ, პოლემიკურ და განმარტებით ლიტერატურაზე დაყრდნობით. ვიყენებთ კვლევის დედუქციურ მეთოდს. სტატიის ქართულ ვერსიაში ვიყენებთ ყურანის გიორგი ლობჟანიძის, ხოლო ინგლისურში – მუსტაფა ხატაბის თარგმანებს.

მსჯელობა

წყაროები კოლირიდიანთა არსებობის შესახებ მეტად მწირია. შედარებით ვრცელ და დეტალურ ინფორმაციას ვიღებთ IV საუკუნის მოღვაწის, წმიდა ეპისკოპოს ეპიფანეს უზარმაზარი ანტიერეტიკული შრომიდან – „პანარიონი.“ პირველი ანტიისლამური ტრაქტატების ავტორი იოანე დამასკელი იმეორებს წინა ავტორის მონაცემებს და არაფერს ახალს არ გვთავაზობს. იოანე დამასკელის შემდგომ (750 წელი) ბერძნული წყაროები არაფერს გვატყობინებს და ჯერი არაბულ წყაროებზეა: ამ სექტას იხსენიებს ალექსანდრიის დიოფიზიტი პატრიარქი ევტიხი, მასზე დაყრდნობით მონოფიზიტ იბნ ქაბარის (გარდ. 1324 წ.) შეაქვს თავისი ერესების ჩამონათვალში. ეს ორი ავტორი მწვალებლობის მიმდევრებს სახელდება, როგორც مبرمجين („მარიამდუნ“) (Benko, 2004: 193). ხსენებული აღმოსავლელი პატრიარქის შრომაზე დაყრდნობით, კოლირიდიანელებს ისევ „მარიამდუნ“ სახელით, ახსენებს ცნობილი მუსლიმი პოლემისტი, თაკი ად-დინ იბნ თაიშია ალ-ჰარანი (XIII-XIV), მისივე მოწაფე იბნ კაიმ ალ-ჯავზია, იმავე ხანის ცნობილი ისტორიკოსი ალ-მაკრიზი და XI საუკუნეში მოღვაწე მუსლიმი სწავლული იბნ ჰაზმ ალ-ანდალუსი.

წყაროები გვაქვს ორ ენაზე – ბერძნულად და არაბულად, რომლებიც IV-XIV საუკუნეებში ცირკულირებდა, აქედან ერთადერთი – ქრისტიანი ავტორი ეპიფანე კვიპრელი გვაწვდის პირველხარისხოვან ინფორმაციას, დანარჩენი ქრისტიანი ავტორები, იოანე დამასკელის ჩათვლით, ეყრდნობიან კვიპროსელ ეპისკოპოსს და იმავეს იმეორებენ. ანალოგიურად აღვნიშნავთ პატრიარქ ევტიხის გვიანდელ ცნობასა და მასზე დაყრდნობით მოცემულ წყაროებს მუსლიმი პოლემისტებისა და განმარტებლებისაგან. სტატიაში ჩვენ ჩავურთავთ ამ ცნობებს და მათ შესაბამისს ადგილს განვუსაზღვრავთ როგორც ისტორიულ კვლევაში

გამოყენების ხარისხის, ისე – საღვთისმეტყველო თვალსაზრისით.

ეპიფანე კვიპრელის ცნობები მოცემულია თავისი კოლოსალური სიდიდის პოლემიკურ ნაშრომში „პანარიონი“, რომლითაც „ავტორს, ვითარცა ჭეშმარიტ ექიმს, სურდა გველისგან დაკბენილთათვის, ე.ი. ერეტიკული სწავლებისგან გაბეზრებული ადამიანებისთვის, განსაკუთრავი და თავდასაცავი საშუალება მიეწოდებინა და ამიტომაც უწოდა თხზულებას „პანარიონი“ ანუ „კიდობანი.“ (სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს ძეგლი ხშირად მოიხსენიება „წამლების კიდობნის,“ „წამლების ყუთის“ სახელწოდებით)“ (მახარაშვილი, 2012: 371). ტრაქტატში ავტორი დეტალურად აღწერს 80 ერესს. ნაშრომში ორ ადგილას მოიხსენიებს კოლორიდიანებს. პირველად მიმოიხილავს სექტებს მოკლედ, ცალკე ათავსებს კოლორიდიანებს და მათ 79-ე ადგილს განუჩინებს, ხოლო მეორედ გაცილებით ვრცლად აღწერს მათ წარმოშობასა და სწავლება-მომღვრებას და, წინასწარგანსაზღვრული ადგილის მიხედვით, ნაშრომის ბოლოსკენ განიხილავს მათ. ჩვენ შევეცდებით გავამახვილოთ ყურადღება იმ ადგილებზე, რომლებშიც ჩანს კოლორიდიანელთა წარმოშობისა და თავყანისცემის ფორმის შესახებ ცნობები.

ავტორის ინფორმაცია სამ ძირითად ნაწილად დავყავით: ა) წარმოშობა და ადგილსამყოფელი: უწინარესად, ეპისკოპოსი შენიშნავს, რომ ეს სექტა გამოჩნდა თრაკიასა და ზემო სკითიაში, მოგვიანებით გადაინაცვლა არაბეთში (Arabia) (Salamis, 2012: 637); ბ) შემადგენლობა და სწავლება: ამის შემდგომ, მათ ბრალს სდებს მარიამის ზედმეტად განდიდებაში და სწავლების მესამირკველებად სახელდება ქალებს, რომლებსაც მოიხსენიებს, როგორც „არამდგრად, შეცდომებისაკენ მიდრეკილ და ბოროტი სულისკვეთების მქონე კერპთაყვანისმცემელთა საკრებულოს“ (Salamis, 2012: 637). უმატებს: „დიახ, მარიამის სხეული წმინდა

იყო, მაგრამ ის ღმერთი არ ყოფილა. დიახ, ის ჭეშმარიტად ქალწული იყო და ასე დაჯილდოებული, მაგრამ ის არ მოგვეცა ჩვენ თაყვანისცემისათვის...” (Salamis, 2012: 640); გ) თაყვანისცემა და მსხვერპლშეწირვა: „საიდან მოვიდა ეს ხვეული გველი? მისი მზაკვრული რჩევები რა მანქანებით განახლდა? მარიამი, ჯეროვანია, იყოს პატივდებული, მაგრამ მამა, ძე, სულიწმიდა – თაყვანისცემული; არავინ არ უნდა ეთაყვანოს მარიამს. არ არსებობს არც ერთი მცნება (ღვთისაგან), რომ ევქარისტიული მსხვერპლი შეიწიროს კაცმა³⁶ (მსგავსად ღვთისა), რომ არაფერი ვთქვათ ქალზე“ (Salamis, 2012: 643); „არ დაემორჩილოთ ამ ბილწ ქალებს, ყოველი სექტა ბილწი ქალია,³⁷ მაგრამ მით უფრო ეს სექტა, რომელიც შედგება ქალებისგან და ეკუთვნის მას, ვინც იყო მაცდუნებელი პირველი ქალისა“ (Salamis, 2012: 644); „სწირავენ თუ არა მარიამს ტკბილ პურს ეს გახრწნილი ქალები მისი თაყვანისცემისათვის, ან ძუნწობენ თუ არა მხოლოდ დამპალი ტკბილეულის მისი სახელით შეწირვით – ეს ყოვლადშლეუერი, მწვანელებლური, დემონური თავხედობა და სიყალბეა“ (Salamis, 2012: 645). პოლემისტი მსჯელობას აგრძელებს უკომპრომისო, შეუვალი, მოშურნე პათოსით და კოლირიდიანთა მიმართ კრიტიკის ქარ-ცეცხლს უმაღლესად მოსდევს გაკვირვა-განქიქება.

მოხსენიებული რეგიონი „არაბეთი“ ვფიქრობთ, უნდა ნიშნავდეს ე.წ. არაბეთის პროვინციას (Reynolds, 2014: 43), Arabia Petraea, რომელიც ამ პერიოდში რომის იმპერიას ექვემდებარებოდა და მოსახლეობის სირიულ და ბერძნულ-რომაულ უმრავლესობასთან ერთად, მის ნაწილს არაბი ეროვნების ქრისტიანებიც შეადგენდნენ (ნანობაშვილი, 2025: 15-20).

³⁶ კვიპროსის მთავარეპისკოპოსი აქ იმას გულისხმობს, რომ არ ყოფილა ცნობილი მანამდე არც ერთი ერესი, რომელიც ევქარისტიის საიდუმლოს აღასრულებდა თვით რომელიმე მამაკაცი წმიდანის მიმართ.

³⁷ ეპიფანე აქ გულისხმობს იოანე ღვთისმეტყველის „გამოცხადების“ წიგნში მოხსენიებულ მემავ ქალს, რომელიც სხვადასხვა ერეტიკული მოძრაობის საერთო სახეა.

კოლირიდიანები აშკარად ეთაყვანებოდნენ წმიდა მარია-ამს, ეპიფანეს მსჯელობაში არ ჩანს მიიჩნევდნენ თუ არა მას სამების ჰიპოსტასად, თუმცა მისი სახით ღმერთს აშკარად უდგენდნენ თანასწორს. მსხვერპლშეწირვა (ევქარისტია), რომელიც, ასევე, ქრისტიანულ სარწმუნოებაში მხოლოდ ღმერთის მიმართ აღესრულება, როგორც ჩანს, კოლირიდიანები მარიამის მიმართ აღასრულებდნენ და ამას უმატებდნენ შესაწირავს ტკბილი პურის/ნამცხვრის კოლირისის (Collyris) სახით. ყურადღების მიღმა არ უნდა დავტოვოთ ის ცნობაც, რომ ეპიფანე ასახელებს ქალებს, რომლებიც, სავარაუდოდ, მიმდინარეობის ძირითად ნაწილს შეადგენდნენ და პირადად ერთვებოდნენ ღვთისმსახურებაში.

მთავარი პრობლემა, რომელსაც ვაწყდებით კოლირიდიანელთა არსებობის ან ზუსტი მრწამსის დასადგენად, ეს გახლავთ საკუთრივ ამ დენომინაციის ხელიდან გამოსული რაიმე დოკუმენტებისა და დამოუკიდებელი წყაროების არარსებობა. არ გაგვაჩნია არც ის ინფორმაცია, თუ ზუსტად როდის და რის საფუძველზე წარმოიშვა ეს მოძღვრება. ხელთ გვაქვს მე-6 საუკუნემდელი ცნობები, რომლებიც მოიხსენიებენ კოლირიდიანებს, თუმცა ყოველი მათგანი ეყრდნობა ეპიფანეს მიერ მე-4 საუკუნის 70-იან წლებში დაწერილ „პანარიონს“ (Carroll, 1986: 44). შესაბამისად, ნაწილობრივ ჭეშმარიტებად შეიძლება მოგვეჩვენოს შენიშვნაც, რომ „არ არსებობს მტკიცებულება ასეთი ჯგუფის ოდესმე არსებობისა“ (Kateusz, 2013: 86), გარდა ეპიფანეს ხსენებულ ნაშრომში მათი მოხსენიების. ეს რეალობა ზოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ კოლირიდიანები ეპიფანეს გონების ნაყოფია. მაგალითად, პროფ. შომეიკერი მიიჩნევს, რომ ეპიფანეს სურდა თავისი კრებული 80 ერესამდე შეეცსო და ახალი მწვალებლობაც ამის გამო მოიგონა (Shoemaker, 2008: 375). თუმცა ამ შემთხვევაშიც არ უარყოფს, რომ, შესაძლოა, მის პერიოდში არსებობდა მორწმუნეთა მცირე ჯგუფები, რომლებიც მარ-

იამის თაყვანისცემაში გარდაამეტებდნენ (Shoemaker, 2008: 386; Reynolds, 2014: 48; Reynolds, 2019: 318-332). თუმცა ანალოგიური თაყვანისცემა არსებობდა ყველა წმინდანის მიმართ იმავე ხანაში და ეპიფანე მათაც აკრიტიკებდა. პრაქტიკულად, ამ არგუმენტებით ცდილობს ავტორი უკუგდებას კოლირიდიანელთა, როგორც ჩამოყალიბებული, განცალკევებული მოძღვრების, არსებობის მხარდამჭერი მტკიცებულებებისა (Shoemaker, 2008: 396).

ჩვენი მიზანი არ გახლავთ საკუთრივ კოლირიდიანელთა წარმოშობისა და მათი სწავლების უზუსტესი დეფინაციის შემოთავაზება. ეს ცალკე დიდ კვლევას, მსჯელობასა და დროს მოითხოვს, რაც, ამ შემთხვევაში, ცდება ჩვენი ნაშრომის ფარგლებს. თუმცაღა, ჯეროვნად მიგვაჩნია, ვუპასუხოთ ზემოთქმულ მოსაზრებებს, რადგან აქვე შეგვიძლია განვმარტოთ ჩვენს საკვლევ თემასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი საკითხის ერთ-ერთი ძირეული ნიუანსი.

1. დაუსაბუთებლად მივიჩნევთ მსჯელობას, თითქოს ეპიფანე კვიპრელმა მოიგონა მწვალებლური სწავლება, რათა შემდგომ მას დაპირისპირებოდა და თავისივე აგებული „კედელი“ გაენადგურებინა მხოლოდ იმიტომ, რომ რაოდენობა შემოთავაზებული ერესებისა 80-ს მიღწეოდა. პირველყოვლისა, ქრისტიანული ეკლესიის დასაწყისი ოთხი საუკუნის განმავლობაში არსებული სექტები იმდენად მრავალრიცხოვანია, რომ 80-ს ბევრად აჭარბებს. ვფიქრობთ, მხოლოდ იმის აღნიშვნაც კი იქნებოდა საკმარისი, რომ ეპიფანე კვიპრელის გარდაცვალებიდან (403 წელი) სულ რაღაც 50 წელიწადში აღმოცენებული მონოფიზიტური სწავლების ისტორიულად დადასტურებული რაოდენობა 16 სხვადასხვა დენომინაციას ითვლის (ბოლოტოვი, 2009: 453-455). აღარაფერს ვამბობთ წვრილ-წვრილ სქიზმებსა და აურაცხელ განხეთქილებებზე ეპიფანემდე თუ მის შემდგომ. ასე

რომ, ეპისკოპოსს ნამდვილად არ დასჭირდებოდა ახალი ერესის გამოგონება მის განსაქიქებლად.

2. თუ დავუშვებთ, რომ ეპიფანე მხოლოდ რაღაც კონრეტულ ჯგუფს შეიძლება აკრიტიკებდეს მარიამის მიმართ თაყვანისცემის გადაჭარბების გამო და არა ჩამოყალიბებულ სწავლებას, ერთ ლოგიკურ წინააღმდეგობას უცილობლად წავაწყდებით: ღვთისმშობლის თაყვანისცემა არ შეიძლება გაუტოლდეს დანარჩენი წმიდანების თაყვანისცემას არა მხოლოდ მართლმადიდებლური გადმოსახედიდან, არამედ საკუთრივ კოლირიდიანულიდანაც. ეპიფანე პირდაპირ, არაორაზროვნად აცხადებს, რომ მარიამის სახელით სწირავდნენ შესაწირავ კოლირიდს (ტკბილ პურს) მისი თაყვანისცემის მიზნით (Salamis, 2012: 64) და სწორედ ამიტომ დაიგმნენ, როგორც ერეტიკოსები (Henry, 1897: 64). მართალია, არსებობს მე-4 საუკუნემდელი არაკანონიკური ტექსტები, რომლებშიც მარიამი წარმოდგენილია, როგორც ლიდერი, ხელმძღვანელი და მოციქულთა დამრიგებელი (Kateusz, 2013: 75-92), მაგრამ მხოლოდ ზოგადი თაყვანისცემა რომ ყოფილიყო, მაშინ აღარ იქნებოდა მარიამის კულტის ცალკე გამოყოფა საჭირო, რადგან სხვა წმიდანებსაც ანალოგიური „თაყვანისცემით“ მიაგებდა პატივს ის ხალხი, რომელიც თავს მართლმადიდებლად სახელდებდა. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ძღვენის შეწირვა და ევქარისტია მხოლოდ და მხოლოდ ღვთის სახელზე უნდა წარიმართოს, სხვა მხრივ ეს რელიგიური პრაქტიკა გადადის აშკარა კერპთაყვანისმცემლობასა და მრავალმერთიანობაში და სწორედ ამას აკრიტიკებს კვიპროსელი სწავლული.

3. აშკარაა, რომ ავტორს არ გაუთვალისწინებია ისლამური წყაროების დამოკიდებულება თაყვანისცემის საკითხთან მიმართებით. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან სტატია თაყვანისცემის ქრისტიანულ გააზრებას მიმოიხილავს და არა მსგავსება-განსხვავებებს ან შესაძლო გავლენებს ქრისტიანული სექტის სწავლებისა

მუსლიმურ მრწამსზე. ამიტომ, ვსარგებლობთ ამ ხელჩასაჭიდი პოზიციით, ვამბობთ: თუკი კოლირიდიანები, არ მიიჩნევდნენ მარიამს ღვთაებად და მას მხოლოდ ზედმეტ, მონოთეისტისათვის თვალშისაცემ პატივს მიაგებდნენ, რაც გამოიხატებოდა მსხვერპლშეწირვით მის სახელზე, ეს ყოველივე ისლამში ჭეშმარიტი შემოქმედი ღვთისათვის (الخالق) ქმნილების (المخلوق) ჩაზიარებად, გატოლებად და მის შემწედ დადგინებად (شرك) მიიჩნეოდა, ისლამის აღმოცენების არეალი კი ქალღვთაებათა სიმცირეს ნამდვილად არ განიცდიდა VI ს.-ის II ნახევარსა და VII ს.-ის დასაწყისისათვის (Al-Rassim, 2009: 110). შესაბამისად, ისლამური მრწამსი მარტივად ამოიცინობდა ერთღმერთიანობიდან გადახვევის მსგავს ტენდენციებს და დააფიქსირებდა, როგორც, ჩვენი აზრით, დააფიქსირა კიდევ ყურანის 5:116 აიაში. ასე რომ, კოლირიდანთა არსებობის სრული თუ ნაწილობრივი (ე.ი ორგანიზებული ჯგუფის) უარყოფა აზრსმოკლებულად მიგვაჩნია.

ზემოთქმული მტკიცებულებების მიხედვით, ვამბობთ, რომ ეპიფანე კვიპრელის ცნობები სარწმუნოა, მიუხედავად მისი წყაროს პოლემიკური ხასიათისა.

კითხვები მაინც რჩება. არც ერთი საეკლესიო წყარო, მათ შორის არც ერესების ცნობილი განმარტებელი ირინეოს ლიონელი (130-203 წლები), ადრეული ეკლესიის მემატიანები: „ეკლესიის ისტორიის მამად“ წოდებული ევსები კესარიელი (263-340 წლები), სოკრატე სქოლასტიკოსი (380-439 წლები), სომომენე (400-450 წლები) და თეოდორიტე კვირელი (393-446 წლები) გაკვრითაც არ იხსენიებენ სექტას, რომელიც მარიამს რაიმე სახით აღმერთებდა. ვფიქრობთ, რომ ამის მიზეზი გახლავთ ხსენებული ავტორების კონცენტრაცია მაშინდელ ქრისტოლოგიურ დავებზე და რომის იმპერიის თუ მასთან ახლოს მდებარე ტერიტორიებზე მცხოვრებ ქრისტიანთა ყოფის აღწერა. მეორე მხრივ, რომაელ და შემდგომ უკვე ბიზანტიელ ქრისტიან ავტორთა

მიერ საკმარისი ინფორმაციის არქონა იმპერიის მიღმა არსებულ სექტებზე. ამ ფაქტის დამტკიცებისთვის, მკითხველს ვთავაზობთ მცირე ისტორიულ ექსკურსს, რომელიც, ვფიქრობთ, ზოგადი მაგალითებით, მიგვიყვანს კოლირიდიანელთა არაბეთის ნახევარკუნძულსა და მის ახლომდებარე ტერიტორიებზე არსებობის თვალსაჩინოებამდე.

პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს, რომ პენტარქიის საზღვრები (რომის, კონსტანტინოპოლის, ალექსანდრიის, იერუსალიმისა და ანტიოქიის საპატრიარქო იურისდიქცია), ჩანს, ჯეროვნად ვერ სცილდებოდა სირიას (არაბული الشام). შესაბამისად, ეკლესიიდან მოკვეთილი სხვადასხვა მიმდინარეობა თავშესაფარს არაქრისტიანულ გარემოში პოვებდა, მით უმეტეს ქალკედონის მეოთხე მსოფლიო საეკლესიო კრების შემდგომ (451 წელს). მაგალითად, იუსტინიანე დიდისგან (527-565 წლები) დევნილი დენომინაციები, უმთავრესად, თავს მოსაზღვრე ღასანიანთა და ლახმიანთა მარიონეტულ სამეფოებს, ბიზანტიის იმპერიის პოლიტიკურ-რელიგიურ მოწინააღმდეგე ზოროასტრულ სასანიანთა სპარსეთსა და, განსაკუთრებით, წარმართულ არაბეთის ნახევარკუნძულს აფარებდნენ, სადაც რთულად მიუწვდებოდა ორთოდოქსულ სარწმუნოებას ხელი. რა უნდა ითქვას იმპერიისთვის რელიგიურად და პოლიტიკურად უცნობ არაბულ მიწებზე, როცა თვით ბიზანტიის დაქვემდებარებაში მყოფი ეგვიპტე და სირია იკავებდა მონოფიზიტურ კურსს? (Damsteegt, 2017: 52). იუსტინიანეს მიერ 538-541 წლებში გამოცემულ აქტებში მართლმადიდებელი ეკლესიისგან გამოყოფილი მიმდინარეობები და მათი წარმომადგენლები, თავიანთი რწმენის ხმამაღლა დაფიქსირებისათვის, ისჯებიან სიკვდილით, დევნითა და გადასახლებით (Damsteegt, 2017: 60-61). 546-554 წლებში მონტანისტები, მანიქეველები, მონოფიზიტები, იუდეველები, სამარიტელები და წარმართები განიცდიდნენ დევნას იმპერიის მასშტაბით

(Bury, 1923: 364-366), რაც სრულდება მონოფიზიტებისა და ნესტორიანელების ბიზანტიის იმპერიიდან გაძევებითა და მათი სპარსეთში, ლახმიანთა სახელმწიფოში, ჰიჯაზსა და სამხრეთ არაბეთში დამკვიდრებით (ნანობაშვილი, 2025: 15-20).

ამ ყოველივეთი იმის თქმა გვსურს, რომ უკვე 570-610 წლებისათვის კარგი საფუძველი უნდა მომზადებულიყო, რათა ისლამამდელი არაბები შეგუებულიყვნენ სხვადასხვა ქრისტიანულ მიმდინარეობას როგორც არაბეთის ნახევარკუნძულის, ისე მის მახლობლად. მათ შორის მხედველობაში გვაქვს ჩვენთვის საინტერესო კოლირიდიანთა სექტა. სამწუხაროდ, ჩვენ არ გავაჩნია პირდაპირი მტკიცებულებები, რათა უყოყმანოდ განვაცხადოთ, რომ ამა და ამ პერიოდში, ამა და ამ ადგილას ქადაგებდნენ და მოღვაწეობდნენ ამა და ამ დენომინაციის წარმომადგენლები, თუმცა, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სრულებით დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ მათ შორის ვიგულისხმოთ კოლირიდიანები, რომელთანაც ისლამის წინასწარმეტყველს ექნებოდა გარკვეული კავშირი, მით უმეტეს, საიდუმლო არ არის არც ისლამურ და არც სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ამგვარი შეხვედრები ქრისტიანულ სხვადასხვა მიმდინარეობასთან და მათთან კორესპოდენციები ძალიან ბუნებრივი იყო.

მეორე დამაფიქრებელი თეორია, რომელიც პროფესორმა რეინოლდსიმ წამოჭრა, საერთოდ უარყოფს ყურანში ქრისტიანული, ერეტიკული სექტების სწავლებათა გავლენას და თუკი ყურანი რაიმე სახით აკრიტიკებს ქრისტიანობის ორთოდოქსულ თუ ერეტიკულ მიმდინარეობას, ამას იქმს არა „გარედან“ მიღებული ინფორმაციით, არამედ საკუთარი, ორიგინალური შემოქმედებითი რიტორიკით (Reynolds, 2014: 47-54; Reynolds, 2019: 318-332). ეს მოსაზრება დამაჯერებლად ჟღერს და ავტორი უკვე ყურადღებას ამახვილებს როგორც ქრისტიანულ, ისე ისლამურ მასალაზე და სამეცნიერო მიმოქცევაში ორივე მხარეს იყენებს

დასამტკიცებლად იმისა, რომ ყურანის 5:116 აიაში რომელიმე კონკრეტულ სექტაზე კი არ აპელირებს ბრალდებით, რომ იესოსა და მარიამს, როგორც ღმერთებს ეთაყვანებიან, არამედ ამას მიაწერს ზემოხსენებულ „შემოქმედებით რიტორიკას“ მუსლიმთა წმიდა წერილისა, რომელიც ჰიპერბოლიზებულად იხსენიებს მარიამის მიმართ ქრისტიანთა ზედმეტ პატივისცემასა და მოწიწებას, რაც ღვთისთვის თანაზიარის შექმნას გულისხმობს.

რეინოლდსი ადარებს ყურანის იმ აიებს, რომლებშიც ქმნილის ეთაყვანისცემასა და მფარველად დადგინებაზეა საუბარი, გარდა შემოქმედისა, დასძენს: „სხვა შემთხვევა ყურანის შემოქმედებითი რიტორიკისა მოიძებნება ათ-თავბას სურაში (9:31): „ირჩევენ თავიანთ მწიგნობრებსა და ბერ-მონაზვნებს მეუფეებად, ალაჰის გარეშე და (ასევე) ალ-მასიჰ იბნ მარიამს.“ ახლა თუკი განვმარტავთ ამ მუხლს ძებნის თვალსაზრისით იმ ისტორიული გაერთიანებებისა, რომლებმაც გავლენა იქონიეს ყურანის მასალაზე ქრისტიანობის შესახებ, მაშინ უნდა დავიწყოთ ძიება ქრისტიანული მწვალეობებისა, რომლებიც ეთაყვანს სცემდნენ თავიანთ მწიგნობრებსა და ბერებს, როგორც ღმერთებს. ვუწოდოთ მათ „საკერდოლატორები“, ალბათ, საკერდოლატორები გაიქცნენ არაბეთის უდაბნოში, სადაც შეეძლოთ მშვიდად, სასტიკი და ხისტი ბიზანტიელი მართლმადიდებლებისგან შორს, ეცათ ეთაყვანი ბერებისთვის ან, სამაგიეროდ ამისა, შეგვიძლია ვცნოთ შემთხვევა ჰიპერბოლიზების, რადგან ყურანის გარემოში არ არსებობდა ასეთი ბერებისეთაყვანისმცემელი ერეტიკული სექტა... შეგვეძლო გვეცნო, რომ ყურანს აქვს უფრო დახვეწილი საშუალება საკუთარი ოპონენტების კარიკატურების დახატვისა“ (Reynolds, 2014: 49). ამ მოსაზრებას იგი განავრცობს კოლირიდიანებზეც და, შესაბამისად, ეწინააღმდეგება თეორიას მარიამის, როგორც ღვთაების, დადგინების კოლირიდიანული ვერსიის გავლენას ყურანში რიტორიკული კითხვით: „შეიძლება

ყურანი დასცინოდეს ქრისტიანებს მარიამისადმი მათი გადაჭარბებული მოწიწების გამო? შეიძლება კი ეს მუხლი გამოხატავდეს ყურანის შემოქმედებით რიტორიკას და ნაკლებად ეხებოდეს კოლირიდიანებს?“ და ბოლოს ასკვნის: „ყურანისეული მასალა ქრისტიანობაზე არის გამოხატულება შემოქმედებითობისა და არა გავლენა ქრისტიანი ერეტიკოსების“ (Reynolds, 2014: 53-54). ეს უკანასკნელი განცხადება ცალკე კვლევას მოითხოვს. ამიტომ, ჯეროვნად მიგვაჩნია, კომენტარი გავაკეთოთ უშუალოდ კოლირიდიანებთან დაკავშირებულ შენიშვნაზე, რადგან ამ თვალსაზრისის უჩუმრად, ხელშეუხებლად დატოვება ნიშნავს აღიარებას კოლირიდიანების სწავლების გავლენის არარსებობისა ყურანში.

პირველყოვლისა, არ შეიძლება ტოლობის ნიშნის დასმა 9:31-სა და 5:116 აიებს შორის, რადგან პირველში (ათ-თავბა) განცხადებულია ზოგადი თაყვანისცემის აკრძალვა, ხოლო მეორეში (ალ-მაიდა) კონკრეტულ კონტექსტთან გვაქვს საქმე.

თავდაპირველად განვმარტავთ, რომ ისლამში, თვინიერ ღვთისა, ნებისმიერ მის ქმნილებაზე იმედის დამყარება, იქნება ეს ხილული თუ უხილავი სამყაროს წარმომადგენელი, მიიჩნევა შირქად, ანუ ჭეშმარიტი ღვთაებისადმი მოზიარის დადგენად (კუცია, 1999: 213). შესაბამისად, ტრადიციულ თავჰიდზე დამყარებული მუსლიმური შეხედულებით, ქმნილებას ლოცვას აღუვლენ (إقامة الصلاة) თუ მოუწოდებ (أداء), ეს მოვლენა შირქის კატეგორიაში გადადის და მართლმორწმუნის (مؤمن) წოდებაც ქრება. მაგალითად, წმიდათა კულტის წინააღმდეგ მებრძოლი შაიხი, მუჰამად ათ-თამიმი (1703-1792) არაორაზროვნად აცხადებს: „ყოველი, ვინც თაყვანისცემის რომელიმე ფორმას მიმართავს ღმერთის გარდა სხვა ვინმეს მიმართ, არის მრავალღმერთიანი და ამგვარად, ურწმუნო“ (ათ-თამიმი, 2015: 9).

მივაქციოთ ყურადღება, რომ ისა იბნ მარიამის, დედამ-ისის, (5:116) ბერებისა და მწიგნობრების (9:31) უფლად არჩევა „მონანიების“ სურასა და „მაგიდის“ სურაშიც VIII თემის ზმნა **أَيُّهَا**-თი გადმოიცემა, იმ განსხვავებით, რომ ამ უკანასკნელში გამოყენებულია მისი ბრძანებითი კილოს მეორე პირის მრავლობითი რიცხვი, რომელიც მიემართება იესო ქრისტესა და მარიამს, ხოლო მე-9 სურაში, იმავე ზმნის მესამე პირის მრავლობითი რიცხვის პერფექტივის ფორმა. საკუთრივ ზმნის მნიშვნელობა პოლისემიურია და ქართულად ნიშნავს: „აილო“, „წაილო“, „წაიყვანა“, „მიითვისა“, „შეიძინა“, „გაიხადა“, „გარდააქცია“, „გამოიყენა“ (წერეთელი, 1951: 9). ისლამი ხაზს უსვამს ნებისმიერი ქმნილების ზოგადი განდიდების აკრძალვას და ეს ნამდვილად გამომდინარეობს რელიგიის ბუნებისგან და არა იმისგან, თითქოს ზოგიერთი ქრისტიანი მართლაც აღმერთებდა ბერებსა და მწიგნობრებს. ასე, მაგალითად, ცნობილი მუსლიმი თეოლოგი, პოლემისტი იბნ კაიმ ალ-ჯავზია ქრისტიანებს, თავჰიდის მკაცრი პოზიციებიდან გამომდინარე, ჯვრის გაღმერთებაში სდებს ბრალს და პირდაპირ უწოდებს „ჯვრისთაყვანისმცემლებს“ **الدمشقي** (1063-1064). მეტიც, ავთენტური ჰადისი მოწმობს ჯვრის, როგორც თაყვანისცემის სიმბოლოს, დალენჯვაზე ისა იბნ მარიამის (იესო ქრისტეს) მიერ მისი მეორედ მოსვლის შემდეგ (**البخاري**, 2015:502). თუმცა ეს როდი ნიშნავს, რომ ქრისტიანული მრწამსი ჯვარს ღვთაებად მიიჩნევს. აქ მთავარი, რისი აღნიშვნაც გვსურს, არის, რომ მწიგნობარ-ბერების, გამოსახულებების თუ თაყვანისცემის სხვა ობიექტების ინსტიტუტი თავჰიდის ზოგადი შეხედულებიდანაა გაკრიტიკებული, ხოლო „ალ-მაიდას“ ხსენებულ პასაჟში წარმოდგენილი სურათი განქიქებულია როგორც ზოგადი გადმოსახედიდან, ისე – კონკრეტულ საღვთისმეტყველო-ესქატოლოგიურ კონტექსტზე დაკვირვების შედეგად მი-

ღებულის მსჯელობიდან, რასაც ქვემოთ ცხადვყოფთ ისლამის რამდენიმე დიდი მუფასირის განმარტებათა მოხმობით.

ყურანისეული ბრალდება ქრისტიანთა მიმართ იესოსა და მარიამის, როგორც ღვთაებათა აღიარების, შესახებ გამჟღავნდება განკითხვის დღეს, როცა ალაჰი კითხავს იესო ქრისტეს, თქვა თუ არა მან, რომ ქრისტიანებს ის და დედამისი აერჩიათ ღვთაებად, თვინიერ ალაჰისა და ამ კითხვაზე უარყოფითი პასუხი იქნება ქრისტიანთა მიმართ უკანასკნელი დასტური ისლამის ჭეშმარიტებისა თავიანთ მიერ აღიარებული უფლისგან. ასეა განმარტებული ეს აია ყურანის კომენტატორთა ნაშრომებში: იბნ ჯარირ ატ-ტაბარის (839-923 წლები) „ჯამი' ალ-ბაიან“ (الطبري، بدون التاريخ: 161-163, ალ-მაჰალის (1389-1460) ცდა ას-სუიუტის (1445-1505) „თაფსირ ალ-ჯალალაინი,“ (المحلى، السيوطي، بدون التاريخ: 185) იბნ ქასირის (1300-1373) „თაფსირ ალ-კურ'ან ალ-'აზიმ,“ (ابن كثير، بدون تاريخ: 113) განსხვავებით მწიგნობრებისა და ბერების თავყანისცემა-განდიდების ზოგადი არგუმენტისა, აქ კონკრეტულ სიტუაციასა (განკითხვის დღის დროს) და კონკრეტულ ბრალდებაზეა (გაღმერთება) საუბარი, რომელიც, ასევე ზოგიერთი კომენტატორის აზრით, ვრცელდება ყველა ქრისტიანზე და სხვების აზრით, მხოლოდ კონკრეტულ ჯგუფზე.

ასე რომ, არასწორად მიგვაჩნია განცხადება, თითქოს, ყურანისეული კრიტიკა სხვადასხვა ქრისტიანული სექტის მოძღვრებისა ჰიპერბოლიზებულია და მხოლოდ ყურანისეული შემოქმედებითი რიტორიკის ნაყოფია და არა იმ რეალობისა, რომელშიც თავად ყურანი მოევილინა.

ადრეული ისლამის პერიოდში მოღვაწე ერთადერთი ქრისტიანი ავტორია იოანე დამასკელი, რომელიც კოლირიდიანებსა და ისლამს ერთ ნაშრომში ათავსებს და იხსენიებს. „მისი მთავარი ფილოსოფიური და თეოლოგიური შრომაა „წყარო ცოდნისა“. ამ თხზულების მეორე ნაწილში „მწვალებლობათა

შესახებ“ (De Haeresibus) 101-ე პარაგრაფში განხილულია ისლამი, როგორც ერთ-ერთი მწვალებლობა. აქ საუბარია ისლამის წარმოშობის, მისი „ერუ-წინასწარმეტყველ“ მუჰამადის, ყურანის, მუსლიმური დოქტრინის და პრაქტიკის შესახებ“ (ჯაფარიძე, 1999: 88). მასში ძალიან მოკლედ გადმოსცემს ერესებს, რომელთა უმეტესი ნაწილი იმეორებს ეპიფანე კვიპრელის „პანარიონში“ განხილულ 80 მწვალებლობას და მათ, თავის მხრივ, უმატებს 20 ერესს (მახარაშვილი, 2012: 49-50). ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისი არც კოლირიდიანები გახლავთ. მათ პოლემისტი, მსგავსად კვიპრელი მოღვაწისა, 79-ე ადგილას ათავსებს და დასძენს: „კოლირიდიანნი: ამ მწვალებელთ ასევე ყოვლადწმიდა მარიამის სახელზე ყოველწლიურად ერთ განსაზღვრულ დღეს მოაქვთ ხოლმე შესაწირად რაღაც პურნი, რომლის მიხედვითაც ვუწოდეთ კიდეც მათ ეს სახელწოდება“ (დამასკელი, 1992: 134). როგორც ვხედავთ, ავტორი არაფერს ახალს არ ამბობს ხსენებულ დენომინაციაზე. მისი დასაყრდენი არის ეპიფანე კვიპრელი, ამიტომ მისი, როგორც შინაარსობრივად დამოუკიდებელი ნაშრომის, ცალკე განხილვა არ მიგვაჩნია მართებულად კოლირიდიანებზე მსჯელობის შემთხვევაში.

ბოლო ცნობები ეკუთვნის დასაწყისში ხსენებულ ალექსანდრიის ქალკედონიტური ეკლესიის პატრიარქ ევტიხის, იგივე სა'იდ იბნ ბატრიკს (933-944), რომელიც კოლირიდიანებს „მარიამელთა“ სახელით იხსენიებს თავის ნაშრომში „ნაზმ ალ-ჯავჰარ.“ სტივენ ბენკო, მოიხილავს კოლირიდანთა წარმართულ ფესვებს და დასძენს: „თუ პატრიარქ ევტიხის დაუუჯერებთ, მარიამელები ჯერ კიდეც ნიკეის კრებაზე (325) დაიგმნენ უმაღლესი ღმერთის გარდა, ორი სხვა ღმერთის – ქრისტესა და დედამის მარიამის აღიარების გამო. ევტიხი 933-944 წლებში იყო პატრიარქი, შესაბამისად მისი ცნობა ეჭვს აღძრავს...“ (Benko, 2004:193). მართლაც, ნიკეის კრებაზე დადგენილი 20 კანონისა და IV-VI

საუკუნის საეკლესიო ისტორიკოსების გარდა, ადრეული წყაროები თითქმის არ შემონახულა. არ ვიცით კრების მიმდინარეობის პროტოკოლი. შესაბამისად, ფრიად მოულოდნელი განცხადებაა. თუ ვერწმუნებით, მაშინ გამოდის, რომ კოლირიდიანები, სულ მცირე, IV საუკუნის დასაწყისისათვის უკვე არსებობდნენ და ეპიფანე კვიპრელის იმავე საუკუნის 70-იანი წლების ცნობებიც უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება ამ შემთხვევაში, თუმცა გადაჭრით იმის თქმა, როგორ, რა თანმიმდევრობით იყო ეს ყოველივე, შეუძლებელია, რადგან ეპიფანესა და ეგტიხის შორის ხუთ საუკუნეზე მეტია, თანაც ისიც არ ვიცით, პატრიარქი რა წყაროებს ეყრდნობოდა.

იბნ თაიმი (გარდ. 1328), რომლის ანტიქრისტიანული შრომები მუსლიმური პოლემიკური ლიტერატურის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენს (გელოვანი, 2009: 64), თავის უზარმაზარ ნაშრომში „ჭეშმარიტი პასუხი მას, ვინც შეცვალა მესიის სარწმუნოება“ („ალ-ჯავაბ ას-საჰიჰ ლი-მან ბადდალა დინა-ლ მასიჰ“) იმოწმებს ეგტიხის ხსენებულ შრომას მარიამის გამღმერთებლებთან დაკავშირებით: „გადმოსცა სა'იდ იბნ ალ-ბატრიკმა ქრისტიანთა ამბებში, რომ მათგანაა სექტა, სახელად მარიამელნი (مرميون), რომლებიც ამბობენ: მარიამი და ისა ღმერთები არიან-ო“ (15-1999:14, الحرائي). იგივე პატრიარქზე დაყრდნობით, ამავე ფაქტს იმოწმებს იბნ კაიმ ალ-ჯავზია შრომაში „ჰიდაიათ ალ-ჰაირა“ (გარდ. 1350), ალ-მაკრიზი ნაშრომში „ალ-მავა'იზ ვა-ლ ი'თიბარ ბი-ზიქრი-ლ ხიტატ ვა-ლ ასარ“ (გარდ. 1442) და იბნ ჰაზმ ალ-ანდალუსი წიგნში „ალ-ფასლ fi-ლ მილალ ვა-ლ 'აჰვა ვა-ნაჰლ“ (გარდ. 1064), هل اتخذ النصراني مريم عليها السلام إلهًا كما ورد في القرآن, (2014). ეს ცნობები ეკლექტურია, ერთი სათავე აქვთ, გვიანდელი ხანისაა და ახალს არაფერს ამბობს. შესაბამისად, ისტორიულობის თვალსაზრისით, პირველწყაროს სახელით ვერ ისარგებლებს, თუმცა ფრიად ყურადსაღებია იმის გათვალისწინებით,

რომ საკუთრივ მუსლიმი ღვთისმეტყველები აღიარებდნენ ამ სექტის – კოლირიდიანების – არსებობას, უწოდებდნენ მათ „მარიამელებს“ და ყურანის 5:116 აიას გარდამოვლენას მიაწერენ სწორედ მათ წინააღმდეგ პასუხის ფენომენს, რომლის დამტკიცებაც სწორედ ჩვენი მიზანი იყო წარმოდგენილ სტატიაში.

დასკვნის სახით უნდა აღინიშნოს, რომ ნაშრომში შევეცადეთ დამტკიცებას კოლირიდიანთა (ფილომარიამელთა, მარიამელთა) ქრისტიანული სექტის არსებობისა და მისი სწავლების ასახვას ყურანის 5:116 აიაში. ჩვენი მსჯელობა შესავალში დასმული თანმიმდევრობის მიხედვით წარიმართა, კერძოდ: დავასახელეთ ის ძირითადი წყაროები, რომლებიც კოლირიდიანებს მოიხსენიებდნენ; განვიხილეთ ეპისკოპოს ეპიფანე კვიპრელის ცნობები „პანარიონიდან“, მივიჩნიეთ ისინი სარწმუნოდ და, ამ ფონზე, ვუპასუხეთ მკვლევართა მოსაზრებას ავტორისა და თვით კოლირიდიანელთა არსებობის მიმართ; განვმარტეთ საკითხი, თუ რატომ არ მოიხსენიებენ კოლირიდიანებს სხვა ადრინდელი საეკლესიო ისტორიკოსები თუ მოღვაწენი და, პარალელურად, ვაჩვენეთ მკითხველს გეზი კოლირიდიანელთა მოხვედრისა არაბეთის ნახევარკუნძულზე; შევაფასეთ წმიდა იოანე დამასკელის ცნობა, რომელიც „პანარიონისგან“ დამოუკიდებლად არ გაგვიმარტავს, რადგან მისი წყარო კოლირიდიანებზე სწორედ ეპიფანეს შრომას ეყრდნობა, ამასთან, არგუმენტირებული მსჯელობითა და მეთოდით, ზოგადი თუ კონკრეტული მაგალითებით, ქრისტიანული და მუსლიმური მასალის, კრიტიკული სამეცნიერო ლიტერატურის მოშველიებით, ვუპასუხეთ თეორიას, რომელიც, ყურანის შემოქმედებითი რიტორიკის არგუმენტად მოყვანით, ცდილობს უარყოფას კოლირიდიანთა სწავლების კრიტიკის ასახვისა ისლამის წმიდა წიგნში; და ბოლოს, მოკლედ შევვხეთ მოგვიანო ხანის (XI-XIV) მუსლიმ სწავ-

ლულთა ერთგვაროვან ცნობებს, რომლებშიც მოხსენიებულია კოლირიდიანები.

ვიმედოვნებთ, სტატია აღძრავს ინტერესს სამეცნიერო სივრცეში კვლევის გაღრმავებისკენ.

გამოყენებული ლიტერატურა:

at-tamimi, m. (2015). sami sapudzveli da misi mt'k'itsebulebebi. arabulidan kartulad targmna abu anvar al-jurjim. (ათ-თამიმი, მ. (2015). სამი საფუძველი და მისი მტკიცებულებები. არაბულიდან ქართულად თარგმნა აბუ ანვარ ალ-ჯურჯიმ).

bolot'ovi, v. (2009). ek'lesia msoplio k'rebebis p'eriodeshi. saek'lesio tbilisi: gamomtsemloba „akhali ivironi“. rusulidan targmna, ts'inatkma da shenishvnebi daurto giorgi gvasaliam. (ბოლოტოვი, ვ. (2009). ეკლესია მსოფლიო კრებების პერიოდში. თბილისი: გამომცემლობა „ახალი ივირონი“. რუსულიდან თარგმნა, წინათქმა და შენიშვნები დაურთო გიორგი გვასალიამ).

gelovani, n. (2009). muslimuri p'olemik'uri lit'erat'ura da krist'ianoba. zhurnali „krist'ianobis k'vlebebi“. t'. II. (გელოვანი, ნ. (2009). მუსლიმური პოლემიკური ლიტერატურა და ქრისტიანობა. ჟურნალი „ქრისტიანობის კვლევები“. ტ. II).

damask'eli, in. (1992). mts'valeblobata shesakheb (mok'led), sadaa mati dasabami da rogor aghmotsendnen. sit'qva martlisa sarts'munoebisa. t'. IV. (დამასკელი, ინ. (1992). მწვალეობათა შესახებ (მოკლედ), სადაა მათი დასაბამი და როგორ აღმოცენდნენ. სიტყვა მართლისა სარწმუნოებისა. ტ. IV).

lobzhanidze, g. (2004). ieso da mariami quranshi. tbilisi: ivane javakhishvilis sakhelobis tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'i. pilologiis metsnierebata k'andidat'is sametsniero khariskhis mosap'oveblad ts'ar-modgenili disert'atsia. (ლობჯანიძე, გ. (2004). იესო და მარიამი ყუ-

რანში. თბილისი: ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია).

lobzhanidze, g. (2006). qurani. tbilisi: „k'avk'asiuri sakhlis gamomtsemloba“. (ლობჯანიძე, გ. (2006). ყურანი. თბილისი: „კავკასიური სახლის გამომცემლობა“).

makharashvili, s. (2012). ts'mida ep'ipane k'vip'reli otkhmeotsta ts'val-ebatatzis. tbilisi: tbilisis sasuliero ak'ademiisa da seminariis gamomtsemloba. (მახარაშვილი, ს. (2012). წმიდა ეპიფანე კვიპრელი ოთხმეოცთა წვალეებათათვის. თბილისი: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამომცემლობა).

nanobashvili, m. (2025). leksiebi krist'ianul arabist'ik'ashi. tbilisi: gamomtsemloba „universali“. (ნანობაშვილი, მ. (2025). ლექციები ქრისტიანულ არაბისტიკაში. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“).

ts'ereteli, g. (1951). arabul-kartuli leksik'oni. tbilisi: st'alinis sakhelobis tbilisis sakhelmts'ipo universit'et'is gamomtsemloba. (წერეთელი, გ. (1951). არაბულ-ქართული ლექსიკონი. თბილისი: სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა).

k'utsia. k' (1999). shirki. islami. entsik'lop'ediuri tsnobari. tb. (კუცია. კ (1999). შირქი. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. თბ).

japaridze, g. (1999). ioane damask'eli. islami. entsik'lop'ediuri tsnobari. tb. (ჯაფარიძე, გ. (1999). იოანე დამასკელი. ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი. თბ).

Al-Rassi, M. (2009). Islam is your birthright. Riyadh: International Islamic Publishing House.

Benko, S. (2004). The Virgin Goddess, Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology. Leiden: Brill.

- Bury, J.B.** (1923). *History of the Later Roman Empire*. Vol. II. London: Printed in Great Britain.
- Carroll, P. M.** (1986). *The cult of the Virgin Mary psychological origins*. Princeton: published by Princeton University Press.
- Damsteegt, G and others.** (2017). 538 A.D. and the Transition from Pagan Roman Empire to Holy Roman Empire: Justinian's Metamorphosis from Chief of Staffs to Theologian. *International Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 7.
- Henry. G. G.** (1897). *Mariolatry: New Phases of An Old Fallacy*. Indiana: The Ave Maria.
- Kateusz, Al.** (2013). Collyridian Déjà Vu: The Trajectory of Redaction of the Markers of Mary's Liturgical Leadership. *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 29.
- Khattab, M.** The Clear Quran. <https://quran.com/>.
- Reynolds, S. G.** (2014). On the Presentation of Christianity in the Qur'an and the Many Aspects of Qur'anic Rhetoric. *Al-Bayān – Journal of Qur'an and Ḥadīth Studies*, Vol. 12.
- Reynolds, S. G.** (2019). On the Qur'an and Christian heresies. *Routledge Studies in the Qur'an, The Qur'an's Reformation of Judaism and Christianity, Return to the Origins*.
- Salamis, E.** (2012). *The Panarion of Epiphanius of Salamis*. Hotei publishing. II-III Volume. Leiden. Translated by Frank Williams.
- Shoemaker, J. S.** (2008, Fall). Epiphanius of Salamis, the Collyridians, and the Early Dormition Narratives: The Cult of the Virgin in the Fourth Century. *Journal of Early Christian Studies*, Vol. 16.
- Ibn Kathīr, Is.** Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm. Bayrūt: Dār al-Jīl. al-Juz' al-Thānī. (ابن كثير, إس. تفسير القرآن العظيم. بيروت: دار الجيل. الجزء الثاني.)
- al-Bukhārī, M.** (2015). Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Bayrūt: Sharikat Abnā' Sharīf al-Anṣārī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', al-Juz' al-Thānī. (البخاري, م. (2015). صحيح البخاري. بيروت: شركة أبناء شريف الأنصاري للطباعة والنشر والتوزيع, الجزء الثاني.)

- al-Harrānī, Aḥ.** (1999). al-Jawāb al-Ṣaḥīḥ li-man Baddala Dīna al-Masīḥ. al-Riyād: Dār al-‘Āṣimah. al-Juz’ al-Thānī. (1999). أ.ح. (الحراني، أ.ح. (1999). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. الرياض: دار العاصمة. الجزء الثاني).
- al-Dimashqī, M.** Ighāthat al-Lahfān min Maṣāyid al-Shayṭān. Nasharuhu Dār ‘Alam al-Fawā’id lil-Nashr wa-al-Tawzī’. (الدمشقي، م. (1999). إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان. نشره: دار علم الفوائد للنشر والتوزيع).
- al-Ṭabarī, M.** Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān. Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. al-Juz’ al-Sābi‘. (الطبري، م. (1999). جامع البيان عن تأويل القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الجزء السابع).
- al-Qur’ān al-Karīm.** (2023). al-Kuwayt: al-Hay’ah al-‘Āmmah lil-‘Ināyah bi-Ṭibā‘at wa-Nashr al-Qur’ān al-Karīm wa-al-Sunnah al-Nabawiyyah wa-‘Ulūmihimā. الهيئة العامة للعناية (القرآن الكريم (2023). الكويت: الهيئة العامة للعناية بطباعة ونشر القرآن الكريم والسنة النبوية وعلومهما).
- al-Maḥallī, J. & al-Suyūṭī, J.** Tafsīr al-Jalālayn. Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah. (المحلي، ج. السيوطي، ج. تفسير الجلالين. بيروت: دار المعرفة).
- al-Munajjid, S.** (2014). 220391 - Hal Ittakhadha al-Naṣārā Maryam ‘Alayhā al-Salām Ilāhan Kamā Warada fi al-Qur’ān? (al-Islām Su’āl wa-Jawāb. Assasahu wa-Ashrafa ‘Alayhi: al-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid). (المنجد، ص. (2014). 220391 - هل اتخذ النصارى مريم عليها السلام إلها كما ورد في القرآن؟ (الإسلام سؤال وجواب. أسسه وأشرف عليه: الشيخ محمد صالح المنجد) <https://islamqa.info/ar/answers/> (18.02.2024).



GUISTICS, LITERARY CRITICISM
ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა

**At the Intersection of Tale, Myth, and Modernism:
The Moral Allegory of *The First Garment***

Sudan Altun

Assist. Prof. Dr.

Kafkas University, Faculty of Literature and Sciences,
Department of Caucasian Languages and Literatures,
Department of Georgian Language and Literature,
Republic of Turkey, city of Kars
+90 507 443 84 20. sudanaltun@kafkas.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0227-4219

Abstract

Guram Dochanashvili's *The First Garment* presents a distinctive narrative structure in which folktale aesthetics intersect with modernist literary techniques. The novel's allegorical design departs from the traditional fable's didactic clarity and instead constructs an open-ended ethical space shaped by the protagonist's inner conflicts. The motif of the "first garment" exemplifies how a symbolic element inherited from myth and folktale acquires new significance within a modernist framework, revealing the fragility, ambiguity, and moral uncertainty of human nature. The rhythmic simplicity of myth and tale coexists with modernist disorientation, epistemological instability, and psychological fragmentation, producing a hybrid narrative form that both engages Georgian literary tradition and reinterprets it thro-

ugh a contemporary lens. Rather than offering fixed moral conclusions, the novel foregrounds interpretive multiplicity and reflective openness, contributing a nuanced perspective to discussions on modern fable and moral allegory. There is a lack of a comprehensive analysis of Dochanashvili's allegorical structure in modern fable studies. This article fills this gap and repositions the text within the context of both mythopoetic and ethical modernism. This study aims to fill the theoretical gap in modern fable studies by repositioning the novel on the axis of tale-myth-modernist ethics.

Keywords: Guram Dochanashvili, modern fable, moral allegory, mythopoetics, Georgian literature, modernism.

Introduction

Guram Dochanashvili's novel *The First Garment* (*Pirveli Sartskhi*, 1975) is regarded as a decisive milestone in the modernist transformation of the Georgian narrative tradition. Combining folkloric and fairy-tale elements with a modernist consciousness, the work presents an original narrative form that both preserves historical continuity and expands the aesthetic boundaries of Georgian literature. This distinctive quality makes the novel worthy of critical attention not only within the national context but also in the broader landscape of modern world literature. However, the limited number of studies—both local and international - that explore the novel's allegorical structure through the lens of the modern fable highlights the need for a more comprehensive reading of the text.

At the center of the work stands the image of the “first garment,” which not only constitutes the symbolic core of the narrative, but also functions as a multilayered metaphor marking the transition from nature to culture, from innocence to ethical consciousness. This

establishes the fundamental question of the novel: How does Dochanashvili transform the structural and thematic components of the modern fable, and how does he employ this transformation within the framework of a moral allegory? Such an inquiry offers a productive lens through which to understand both the fairy-tale aesthetics and the modernist fragmentation that shape the novel.

In discussions of the modern fable, *The First Garment* has generally been approached at a thematic level; yet a comprehensive theoretical framework explaining how the genre is reshaped under modernist conditions has not been fully developed. Although existing scholarship focuses on the novel's fairy-tale atmosphere and allegorical symbols, the relationship between these elements and the modernist dynamics of ethical ambiguity and epistemological rupture has not been examined in sufficient detail. Consequently, how the novel creates an original narrative form through the interplay of mythopoetic references, modernist narrative strategies, and moral inquiry remains an open field of research.

This article aims to fill this gap by analysing Dochanashvili's novel within the intersecting frameworks of the modern fable, moral allegory, and the tale–myth–modern narrative continuum. The analysis re-evaluates the novel's position in modern Georgian literature by examining its formal structure and thematic layers together. Employing a hermeneutic approach grounded in qualitative textual analysis, the study focuses on the functioning of allegorical signs, the transformation of symbolic structures, and the indeterminacy surrounding ethical decision-making. This methodological framework makes it possible to reposition the novel not only in terms of its content but also within contemporary debates on the modern fable.

Through this approach, the article seeks to demonstrate how *The First Garment* reshapes the didactic quality of the fable through

modernist ruptures, how it constructs a tension between fairy-tale continuity and ethical uncertainty, and how Dochanashvili develops an allegorical poetics that constitutes a unique contribution to modern Georgian literature.

The study employs a hermeneutic method based on qualitative textual analysis. The novel is examined through close reading, and its allegorical elements are interpreted within the frameworks of modern fable theory and modernist ethics. Throughout the analysis, theoretical texts and the primary work are brought into dialogue, and the functioning of symbolic structures as well as the domain of ethical ambiguity are articulated through content analysis.

Within the context of Georgian modernism in the 1970s, Dochanashvili is regarded as one of the writers who bridge folkloric consciousness with modernist ethical inquiry. *The First Garment* exemplifies a mythopoetic modernism in which the cultural pressures of the Soviet era are subtly present in the background, even though the novel is not explicitly political. This position situates the work firmly within the contemporary Georgian narrative tradition while also marking it as a localized adaptation of modernist aesthetics. By addressing these gaps, the present study situates *The First Garment* within the theoretical framework of modern fable studies and proposes a holistic reading that reinterprets the novel's allegorical structure in the context of ethical modernism. Within this framework, evaluating the novel's allegorical structure first requires outlining the conceptual foundations offered by modern fable theory, the tale–myth relationship, and modernist narrative theory.

Theoretical Framework

The transformation of the modern fable as a literary genre marks a striking rupture within the narrative aesthetics of the twentieth century. While the traditional fable is defined by a concise structure

grounded in a clear moral lesson, this structure becomes fragmented in modernist literature at both the thematic and formal levels; didacticism gives way to ethical ambiguity, and certainty is replaced by multi-layered interpretability. This transformation fundamentally alters the function of allegory as well. Walter Benjamin's approach – linking allegory to the fragility of historicity and the discontinuity of meaning – demonstrates that in modern narratives, allegory functions not merely as a moral indicator but as a mode of expression that reveals the instability of meaning within a fractured world (Benjamin, 1998: 156-164). Angus Fletcher's conception of allegory as a mode of multivalent thinking rather than a fixed regime of representation provides an essential theoretical foundation for understanding why the modern fable diverges from the traditional one (Fletcher, 2012: 45-52).

The relationship between tale and myth and their connection to modern narrative also plays a crucial role in explaining the transformation of the modern fable. Northrop Frye's classification, which illustrates the enduring influence of mythic patterns in modern literature, shows that archaic structures are not merely historical residues but active components in the production of meaning within modern narrative (Frye, 2000: 137-154). When the cyclical temporality, archetypal characters, and simplified plotlines of the fairy tale meet the fractured timelines, fragmented consciousness, and strategies of uncertainty characteristic of modernist narrative, they give rise to a hybrid form that is at once grounded in tradition and operating beyond it. This hybridity makes visible the tension between the familiar structures of the tale and the epistemological insecurity of modernism in texts such as *The First Garment*.

In the context of moral allegory, the defining feature of modernist sensibility is the treatment of morality not as a matter of fixed

truths, but as something examined through the internal conflicts experienced by the subject. Paul Ricoeur's hermeneutic approach, which emphasizes the interpretive openness of the symbol, offers a productive framework for explaining the resistance of modern allegory to univocal meaning (Ricoeur, 1976:47-53). In the modern fable, the moral conclusion is neither explicit nor definitive; meaning is shaped through a continuous interaction between the reader and the text. Thus, allegory becomes a narrative strategy that invites the reader not toward a predetermined ethical answer, but toward reflection, interpretation, and the construction of one's own ethical position.

Modernist narrative theories provide another essential component for analysing the formal structure of the novel. Brian McHale's approach, which defines modernist narrative through epistemological uncertainty, internal division, and cognitive dissonance, helps explain the slipperiness of meaning in works like *The First Garment* (McHale, 2004: 23-34). In the modernist text, the central question is not "What is the world like?" but "How can the world be known?", and this question undermines the traditional didacticism of the fable. Consequently, the modern fable becomes a narrative form in which epistemological inquiry and ethical indecision are intertwined.

When these theoretical approaches are brought together, three fundamental conceptual axes emerge for analysing *The First Garment*: the modernist refunctionalization of allegory; the fusion of tale and mythic structures with modern narrative strategies; and a fable form grounded in ethical uncertainty and subjective experience. This framework makes it possible to read the novel in terms of both mythic continuity and modernist fragility.

These axes demonstrate that the novel offers a space in which the modern fable is reconstructed not only in terms of content but also in relation to narrative aesthetics. Thus, the theoretical frame-

work provides a holistic perspective that enables the analysis of the novel's allegorical signs, fairy-tale structures, and modernist ethical tensions. This framework lays the conceptual foundation for the next section, which examines the novel's allegorical fabric and the ways in which the fairy-tale structure is transformed through modernist ruptures.

Analysis of the Novel's Allegorical Structure

Although *The First Garment* presents a simple, fairy tale-like atmosphere at the level of narrative surface, it is structurally built upon a multi-layered allegorical fabric. The symbolic organization at the center of the novel disrupts any linear progression of the plot, transforming each narrative unit into an independent space of intellectual inquiry. Dochanashvili's text continually invites the reader to perceive both the overtly fairy-tale structure of the narrative and the deeper moral and ontological tensions operating beneath it. The novel's allegorical force derives precisely from its ability to sustain these two levels simultaneously in a delicate yet mature balance.

The novel's central symbol, the "first garment," functions not merely as an object but as a sign that shapes the meaning of the individual's relationship with the self and the world throughout the narrative. The multiplicity of meanings attached to the garment clarifies the novel's approach to allegory. The garment appears both as a protective shell and as a marker of the individual's departure from innocence; it is at once a metaphor for humanity's entry into cultural and social structures and a reminder of the impossibility of returning to pure naturalness. This tension becomes a recurring moral motif throughout the novel, directing the reader toward an inquiry into the individual's inner transformation. Here, allegory does not produce classical meaning-fixity; rather, it becomes a symbolic form whose meaning constantly shifts, expands, and opens space for thought.

The novel's characters must also be considered within this allegorical framework. Most characters are not drawn in detailed psychological depth; instead, they appear as figures embodying particular aspects of human nature. While this figurative structure echoes the typological characters of the fairy-tale tradition, the internal conflict characteristic of modernist narrative remains consistently visible. The protagonist, with his passive and receptive disposition, evokes the journey of the traditional fairy-tale hero; yet the trials he encounters do not lead to the clear resolutions expected in the fairy-tale mode. Each encounter constitutes a moment of learning, but this learning process does not yield definitive conclusions—on the contrary, it exposes the expanding emptiness within the individual. In this sense, Dochanashvili reconstructs the patterns of the tale through modernist ambiguity: the characters are not heroes fulfilling their destinies, but representations of the modern individual who loses direction in the search for meaning.

Dochanashvili's narrative strategy is also reinforced by the ambiguity of spatial configuration. Throughout the novel, no precise geographic or historical setting is explicitly identified. This choice strengthens the universality of the allegorical structure; the setting carries traces of Georgian cultural memory while simultaneously maintaining a level of indeterminacy that enables resonance with the mythic textures of many societies. This spatial ambiguity recalls Benjamin's association of allegory with historical discontinuity: the emptiness of place prevents meaning from settling into fixed stability, offering the reader the possibility of reinterpreting the symbolic structure from multiple perspectives (Benjamin, 1998: 172-175).

One of the narrative domains in which allegory becomes most concentrated is the novel's language. Although Dochanashvili's language exhibits a fairy-tale simplicity, an ironic consciousness lies ben-

eath this simplicity. Sentences often begin with the reassuring tone of a traditional storyteller, yet proceed with unexpected shifts that signal modernist ruptures. This language exposes the reader simultaneously to the familiarity of the tale and the unsettling questions of modernist narrative. Ricoeur's approach to symbolic discourse - emphasizing the multi-layered interpretability of the symbol - offers an apt framework for explaining the novel's linguistic strategy; the language does not allow the reader to reduce meaning to a single conclusion, but instead generates an excess that stimulates thought (Ricoeur, 1976: 61-65).

Another element that renders the novel's allegorical structure distinct is the emergence of ethical impasses throughout the narrative. The situations encountered by the characters do not lead to moral resolutions, as in the classical fable; instead, the moral problem often deepens rather than resolves. The underlying tension here is the inconsistency inherent in the modern individual's world of meaning and values. McHale's characterization of modernist narrative through epistemological uncertainty is important for explaining this aspect of the novel (McHale, 2004:39-42). Dochanashvili's characters experience the world not within the orderly moral framework suggested by the fable but within a moral geography whose boundaries are constantly shifting. It is precisely here that the modern form of allegory becomes visible: in place of didactic certainty, an open-ended structure of ethical questioning emerges.

This multi-layered construction transforms the novel's allegory from a mere narrative technique into an instrument of philosophical reflection on human nature. In *The First Garment*, allegory becomes a mode of thought that makes visible the individual's inner transformation, bringing together the archetypal elements of the fairy tale with the fragile subjectivity of modernism. For this reason, the novel possesses a structure that pushes allegory beyond its classical definit-

ions and offers a new theoretical and aesthetic direction for the modern fable.

The Relationship Between Tale, Myth, and Modern Narrative

The First Garment, with its narrative structure that blends the aesthetics of the fairy tale with a modernist consciousness, continually redefines the boundaries between the traditional and the contemporary. The novel's mythopoetic texture is constructed not only through imagery reminiscent of folkloric motifs, but also through the reworking of archetypes embedded in cultural memory within the framework of modern ethical inquiry. Thus, the narrative establishes a tense balance between the orderly, predictable structure of the fairy tale and the fragmented, fragile, and often ambiguous narrative strategies of modernism. The conflict between the security of the fairy-tale mode and the uncertainty of modernist form constitutes a central axis of the novel's poetic foundation.

One of the scenes in which this tension becomes most visible is the brief yet intense moment when the protagonist becomes aware of his inner transformation: "*In silence, he saw himself more clearly*" (Dochanashvili, 2015:103). In fairy tales, similar scenes typically lead the hero toward resolution or ultimate wisdom; in Dochanashvili's narrative, however, this recognition does not produce new stability. On the contrary, it marks a modernist point of transformation in which meaning becomes further fractured and the subject confronts his own inner fragmentation. Thus, the fairy-tale model of enlightenment is replaced by modernist existential questioning.

The journey motif at the center of the novel's mythic structure is similarly transformed. In the traditional fairy tale, the journey offers a developmental trajectory leading the hero toward a goal; in the novel, however, the road becomes a symbol of uncertainty and directionlessness: "*The road stretched without promise*" (Dochanashvili,

2015:56). This expression demonstrates the deliberate disruption of the teleological structure of the tale. The road's lack of promise or guidance reflects the modern individual's position within existential uncertainty. Thus, the journey ceases to be a narrative of progress and instead becomes a modernist metaphor for "the futility of seeking."

The fairy-tale atmosphere is also felt in the novel's figurative expression; yet the archetypal stability of fairy-tale characters dissolves significantly within the modern narrative. The symbolic nature of the burden carried by the protagonist becomes evident in the following sentence: "*He feared the garment's weight*" (Dochanashvili, 2015:42). In the fairy tale, such an object would traditionally serve a magical or supportive function; here, it becomes a symbol of guilt, responsibility, and alienation. In Dochanashvili's allegorical language, the garment signifies both cultural heritage and ethical burden. Thus, the fairy-tale notion of the supportive object is displaced by a modernist object of hindrance and reflection.

Another domain in which tale and myth intersect with modern narrative is the novel's temporal structure. Whereas time in fairy tales is often cyclical, ordered, and static, time in the novel becomes fragile, shaped by the psychological state of the subject: "*Time moved like a shadow*" (Dochanashvili, 2015:88). This shadow-like flow expresses both the indeterminacy of the historical setting and the fragmented nature of modernist temporal perception. The narrative thereby forms a dual temporal construction that preserves the timelessness of the fairy tale while incorporating the temporal ambiguity of modernism.

Finally, the relationship between the fairy tale and modern ethical inquiry is sharpened through the novel's language. The narrator's simple and reassuring voice is frequently disrupted by modernist irony. One example of this disruption appears in the sentence expressing the protagonist's desire to return: "*He wished to return, yet the*

road no longer belonged to him” (Dochanashvili, 2015:67). In the fairy tale, return typically functions as a cyclical closure; here, return is impossible. The road no longer belongs to him, just as the sense of belonging to the past is irretrievable for the modern individual.

When all these elements are brought together, *The First Garment* presents a hybrid narrative form that fuses the archetypal continuity of the fairy tale with the fragile structure of the modernist narrative. This hybridity situates the novel both within the traditional structures of Georgian literature and within the deep framework of modernist ethical and epistemological inquiry. Dochanashvili’s novel thus becomes a powerful example for understanding the transformation of the modern fable—an original narrative model showing how the simple forms of the tale can merge with the aesthetics of modernist uncertainty.

Moral Inquiry and Human Nature

Dochanashvili’s *The First Garment* departs from the classical fable tradition, which defines morality through fixed principles, and instead constructs an ethical realm shaped by the individual’s subjective experience and internal tensions. Throughout the novel, moral inquiry emerges not as the command of an external authority but as the outcome of conflicts encountered within one’s inner world. For this reason, the ethical structure of the text is not linear; it is fragile, shifting, and often unresolved. This is precisely the point at which allegory becomes modernized: morality transforms from an instructive narrative element into a mode of thought woven with the uncertainties of human nature.

This fragile ethical space becomes concrete through the protagonist’s relationship with the garment. The garment functions in the novel not merely as a cultural symbol but as a metaphor for the moral burden carried by the individual. The duality the protagonist feels

toward the garment reveals the moral indecision of the modern person: *“He feared the garment’s weight”* (Dochanashvili, 2015:42). The “weight” here expresses not external punishment but the anxiety of taking responsibility for one’s own choices. Moral action is no longer a matter of obeying a law; it becomes a confrontation with one’s own conscience.

Throughout the novel, there are moments in which moral choices become directionless or even ambiguous. One of the clearest examples of ethical tension is the contradiction between the protagonist’s desire to return and the road’s rejection of him: *“He wished to return, yet the road no longer belonged to him”* (Dochanashvili, 2015:67). Here, the road functions not merely as a physical space but as a metaphor for a moral trajectory. In the modern narrative, the freedom to choose one’s own path simultaneously brings directionlessness and lack of belonging. Thus, the novel is less concerned with determining what constitutes moral error and more with exploring the individual’s attempt to make sense of their actions.

Another dimension of the novel’s discussion of human nature appears in moments of silence and introspection. In traditional fairy tales, such moments serve as calm intervals in which the hero attains knowledge or enlightenment. In Dochanashvili’s text, however, silence becomes a space in which inner turmoil surfaces rather than certainty: *“In silence, he saw himself more clearly”* (Dochanashvili, 2015: 103). This clarity does not lead to resolution but to a sharper awareness of one’s own fragility. Ethical enlightenment gives way to ethical doubt; the fragmented subject at the heart of modernist narrative shapes the novel’s moral structure.

One of the elements that most clearly defines the text’s moral inquiry is the uncertainty surrounding the consequences of the character’s actions. There is no definitive measure of whether the prota-

gonist's choices are right. The determination of right or wrong does not emerge from a fixed framework provided by the narrator but from the interpretive position of the reader. This suspends the didactic conclusion of the traditional fable and transforms the moral function of the narrative into a process of thinking co-constructed by reader and text. In this respect, the work aligns with modern ethical theories that emphasize subjectivity and interpretive openness.

One of the points at which moral inquiry intensifies is the conflict between the individual's inner inclinations and the expectations of the external world. In many scenes, the protagonist acts with good intentions yet becomes trapped in an ethical dilemma because he cannot foresee the consequences of his actions. This becomes a defining feature of the modern individual's moral condition: the inconsistency between intention and outcome. The following short sentence expresses this tension with subtlety: "*He walked with doubt beside him*" (Dochanashvili, 2015:74). Here, doubt is not a force that paralyzes action but an inevitable dimension of ethical awareness.

In conclusion, the novel constructs a framework in which morality is assessed not through fixed rules but within the fragile nature of human experience. The clear truths of the fairy tale are replaced by modern ethical uncertainty, while the character's internal conflicts invite the reader to question the complex ground upon which moral thinking is built. For this reason, Dochanashvili's narrative transcends the instructive structure of the fable and renders the ethical, psychological, and existential reality of the modern individual in a richly multi-layered form.

Conclusion

Guram Dochanashvili's *The First Garment* should be regarded as one of the most original examples in modern Georgian literature that brings together the tale-myth tradition with modernist aesth-

etics. Although the novel constructs a simple and fairy tale–like narrative on the surface, beneath this simplicity lies a profound allegorical structure that interrogates the ethical, psychological, and ontological dimensions of human nature. As demonstrated throughout this study, Dochanashvili transforms the didactic function of the classical fable by merging the archetypal power of the tale with the epistemological uncertainty of modernist narrative, thereby relocating moral inquiry into an open-ended field of thought.

The allegorical operation of the novel presents a structure that expands the boundaries of the modern fable. The metaphor of the “first garment” functions not merely as a cultural symbol but as a multi-layered sign bearing the moral weight of the individual’s relationship with the self and with the world. Its meaning goes beyond the magical function attributed to objects in the fairy tale; it becomes intertwined with the individual’s choices, fears, and responsibilities, revealing the ethical fragility of the modern subject. As seen in the cited passages, the protagonist’s relationship with the garment is shaped by uncertainty and inner conflict: “*He feared the garment’s weight.*” This fear is a modernist reflection of the deep ethical anxiety one feels regarding the consequences of their own actions.

The analysis conducted along the axis of tale–myth–modern narrative demonstrates that the novel occupies an exceptional position both within the context of national literature and within the broader framework of world literary modernism. Dochanashvili brings together the rhythmic simplicity of folkloric consciousness with the stream-of-consciousness effects and uncertainty of modernism to develop a hybrid narrative form. This form can neither be reduced entirely to the linear structure of the traditional tale nor be fully absorbed into the rupture of modernist aesthetics. On the contrary, the novel positions itself between these two spheres and creates a unique

aesthetic space—one that serves as a creative point of intersection where archetypal motifs meet modern ethical dilemmas.

From the perspective of moral inquiry, the work offers an ethical framework centered on the internal tensions of the modern subject. Here, moral truths are not fixed; the individual's subjective experience, the complexity of their choices, and their inability to foresee the consequences of their actions constitute the foundation of ethical reflection. As expressed in the line "*He walked with doubt beside him,*" doubt is not portrayed as a moral deficiency but as an inevitable component of existential awareness. For this reason, the novel consciously suspends the didactic clarity of the fable, urging the reader to reconsider their own ethical position.

In conclusion, *The First Garment* makes a significant contribution to discussions of the modern fable and moral allegory. By combining the cultural continuity of the tale with the critical consciousness of modernism, Dochanashvili's text secures a distinctive place both in Georgian literature and within the theoretical landscape of modernist narrative studies. The novel's multi-layered structure reveals the fragility of human nature, the openness of moral thought, and the continued resonance of mythopoetic symbols in contemporary literature. In this respect, *The First Garment* is not only a literary achievement but also a text that offers a rich field of inquiry for modern ethics and narrative theory. This study expands the scope of modern fable research in Georgian literature and provides a framework for future analyses that explore the relationship between allegory and ethical modernism in other works. In doing so, it contributes to rethinking the theoretical boundaries of the modern fable not only through Western literary traditions but also through the Georgian narrative heritage.

References:

- Abdullayeva, Y.** (2024). Mythopoetics of the postmodernist novel: At the level of structural-compositional properties. *International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 4(44), 1-5. [https://doi.org/10.31435/ijitss.4\(44\).2024.3002](https://doi.org/10.31435/ijitss.4(44).2024.3002) e-ISSN: 2544-9435.
- Benjamin, W.** (2003). *The origin of German tragic drama* (J. Osborne, Trans.). Verso. (Original work published 1928). ISBN: 1859844138. <https://archive.org/details/originofgermantr0000benjy9z7>
- Dochanashvili, G.** (2011). *Samoseli pirveli*. Meridiani Press. ISBN: 9789941103179. <http://book.gov.ge/en/book/the-first-robe-/32>
- Fletcher, A.** (2012). *Allegory: The theory of a symbolic mode*. Princeton University Press. ISBN:9780691151809. https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691151809/allegory?srltid=AfmBOoogMLS_i5_6aoMD3geX840JZIr1SnJHIdPpajp1EdVFQkwgRdiR_
- Frye, N.** (2000). *Anatomy of criticism: Four essays*. Princeton University Press. ISBN: 9780691202563. https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691202563/anatomy-of-criticism?srltid=AfmBOooawMtU-dPZsiB4PinAvy_XbgH2MK3Q4qqU0F5mPhMoJk0kfKM_n
- McHale, B. (1987). *Postmodernist fiction*. Routledge. ISBN: 9780415045131. <https://www.routledge.com/Postmodernist-Fiction/McHale/p/book/9780415045131>
- Pilashvili, E.** (2025). Syntactic Constructions Expressing Comparison in Guram Dochanashvili's 'Samoseli Pirveli' [The First Garment]. *Transactions of Telavi State University*, 1(38). <https://doi.org/10.52340/tuw.2025.38.01.12>
- Philashvili, E.** (2022). The Role of Predicate in Guram Dochanashvili's Fiction (based on „The Best Robe“). *Transactions of Telavi State University*, (1(34), 75–80. <https://doi.org/10.52340/tuw.2022.09>

Ricoeur, P. (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press. ISBN: 0912646594. <https://archive.org/details/interpretationth0000ricu/mode/2up>

Tsanava, R. (2010). Ese, Kritika: Guram Dochhanashvili – Samoseli Pirveli. *Sani*. [https:// arilimag.ge/გრამ-დოჩანაშვილი-სამოს/](https://arilimag.ge/გრამ-დოჩანაშვილი-სამოს/)



ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა

LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM

**ზღაპრის, მითისა და მოდერნიზმის გადაკვეთაზე:
სამოსელი პირველის მორალური ალეგორია**

სუდან ალთუნი

ასისტენტ პროფესორი, დოქტორი,
კავკასიის უნივერსიტეტი, ფილოლოგიის ფაკულტეტი,
კავკასიის ენებისა და ლიტერატურების დეპარტამენტი,
ქართული ენისა და ლიტერატურის განყოფილება,
თურქეთის რესპუბლიკა, ქალაქი ყარსი.
+905074438420. sudanaltun@kafkas.edu.tr
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0227-4219>.

ანოტაცია

გურამ დოჩანაშვილის *სამოსელი პირველი* წარმოგვიდგენს ორიგინალურ ან სტრუქტურას, სადაც ხალხურ-ზღაპრული ესთეტიკა მოდერნისტ ან ტექნიკებს ეკვეთება. რომანის ალეგორიული კონსტრუქცია ტოვებს ტრადიციული ფაბულის დიდაქტიკურ ერთმნიშვნელოვნებას და ქმნის ღია, ინტერპრეტაციულად მრავალფენოვან ეთიკურ სივრცეს, რომელიც გმირის შინაგანი კონფლიქტებით განისაზღვრება. „სამოსელი პირველის“ მოტივი წარმოაჩენს, თუ როგორ იძენს მითისა და ზღაპრული ტრადიციიდან მომდინარე სიმბოლო ახალ მნიშვნელობას მოდერნისტულ ჩარჩოში, ადამიანის ბუნების მყიფეობას, ბუნდოვნებასა და მორალურ გაურკვეველობას გამოკვეთით. მითისა და

ზღაპრის რიტმული სიმარტივე თანაარსებობს მოდერნისტ დე-ზორიენტაციას, ეპისტემოლოგიურ არასტაბილურობასა და ფსიქოლოგიურ ფრაგმენტაციას თან, რის შედეგადაც იქმნება ჰიბრიდული ან ფორმა, რომელიც ერთდროულად უკავშირდება ქართულ ლიტერატურულ ტრადიციას და მას თანამედროვე ხედვით ახლებურად განმარტავს. ფიქსირებული მორალური დასკვნების შეთავაზების ნაცვლად, რომანი foreground-ზე წამოსწევს ინტერპრეტაციულ მრავალფეროვნებას და რეფლექსიურ გახსნილობას, რითაც ახალ და დახვეწილ პერსპექტივას სთავაზობს თანამედროვე ფაბულასა და მორალურ ალეგორიაზე არსებულ დისკუსიებს. თანამედროვე ფაბულის კვლევებში დოჩანაშვილის ალეგორიული სტრუქტურის ყოვლისმომცველი ანალიზი ნაკლებადაა წარმოდგენილი. აღნიშნული სტატია ავსებს ამ ხარვეზს და ტექსტს მითოპოეტური და ეთიკური მოდერნიზმის კონტექსტში ხელახლა განამწესებს. კვლევის მიზანია შეავსოს თეორიული სიცარიელე თანამედროვე ფაბულის სფეროში და რომანი ზღაპრის-მითის-მოდერნისტული ეთიკის ღერძზე ხელახლა გადაადგილოს.

საკვანძო სიტყვები: გურამ დოჩანაშვილი, თანამედროვე ფაბულა, მორალური ალეგორია, მითოპოეტიკა, ქართული ლიტერატურა, მოდერნიზმი.

შესავალი

გურამ დოჩანაშვილის რომანი *სამოსელი პირველი* თანამედროვე ქართული ტრადიციის მოდერნისტულ გარდაქმნაში ერთ-ერთ გადაწყვეტ ზღვარს წარმოადგენს. ფოლკლორული და ზღაპრული ელემენტების მოდერნისტულ ცნობიერებასთან შერწყმით, ნაწარმოები ქმნის ორიგინალურ ან ფორმას, რომ-

ელიც ერთდროულად ინარჩუნებს ისტორიულ უწყვეტობას და აფართოებს ქართული ლიტერატურის ესთეტიკურ საზღვრებს. ამ განსაკუთრებულმა თვისებამ რომანი არა მხოლოდ ეროვნულ კონტექსტში, არამედ თანამედროვე მსოფლიო ლიტერატურის ფართო სივრცეშიც ღირსეულ სამეცნიერო ინტერესის საგნად აქცია. მიუხედავად ამისა, როგორც ადგილობრივ, ისე საერთაშორისო დონეზე, მცირეა ის კვლევები, რომლებიც რომანის ალევორიულ სტრუქტურას თანამედროვე ფაბულის თეორიის ჭრილში განიხილავს, რაც ტექსტის უფრო მოცულობითი და კომპლექსური წაკითხვის აუცილებლობაზე მიუთითებს.

ნაწარმოების ცენტრში დგას „სამოსელი პირველის“ იმიჯი - სიმბოლური ბირთვი, რომელიც ფუნქციონირებს როგორც მრავალშრიანი მეტაფორა, ადამიანის ბუნებიდან კულტურაში, უდანაშაულობიდან ეთიკურ ცნობიერებაში გადასვლის აღმნიშვნელი. ეს განაპირობებს რომანის ძირითად კითხვას: როგორ გარდაქმნის დოქანაშვილი თანამედროვე ფაბულის სტრუქტურულ და თემატურ კომპონენტებს და როგორ იყენებს ამ გარდაქმნას მორალური ალევორიის ჩარჩოში? აღნიშნული კვლევითი სამიზნე პროდუქციულ პერსპექტივას გვთავაზობს როგორც ზღაპრული ესთეტიკის, ასევე მოდერნისტული ფრაგმენტულობის გაგებისთვის, რომლებიც ერთობლივად ჩამოყალიბებენ რომანის ნარატიულ სივრცეს.

თანამედროვე ფაბულის კვლევებში *სამოსელი პირველი* უმეტესად თემატიკურ დონეზეა გაანალიზებული; თუმცა სრულყოფილი თეორიული ჩარჩო, რომელიც ახსნიდა, როგორ გარდაისახება ჟანრი მოდერნისტ პირობებში, ჯერ კიდევ დაუმუშავებელია. არსებული კვლევები ყურადღებას ამახვილებს ზღაპრულ ატმოსფეროსა და ალევორიულ სიმბოლიკაზე, თუმცა ნაკლებად იკვლევს ამ ელემენტებსა და მოდერნიზმისთვის დამახასიათებელ ეთიკურ ბუნდოვანებასა და ეპისტემოლოგიურ

რღვევას შორის კავშირს. შედეგად, კვლავ ღიად რჩება კითხვა, თუ როგორ ქმნის რომანი უნიკალურ ან ფორმას მითოპოეტკურ ალუზიებს, მოდერნისტ ან სტრატეგიებსა და მორალურ ძიებას შორის ინტერფეისის გზით.

ამ სტატიის მიზანია შეავსოს აღნიშნული ხარვეზი და დოჩანაშვილის რომანი გაიანალიზოს თანამედროვე ფაბულის, მორალური ალეგორიისა და ზღაპარ–მითი–მოდერნისტული ან უწყვეტობის გადაკვეთაზე. ანალიზი ხელახლა აფასებს რომანის ადგილს თანამედროვე ქართულ ლიტერატურაში, მისი ფორმალური სტრუქტურისა და თემატური ფენების ერთობლივი განხილვის საფუძველზე. ჰერმენევტიკულ მიდგომასა და ხარისხობრივ ტექსტუალურ ანალიზზე დაფუძნებული კვლევა ყურადღებას ამახვილებს ალეგორიული ნიშნების ფუნქციონირებაზე, სიმბოლური სტრუქტურების ტრანსფორმაციაზე და ეთიკური გადაწყვეტილების ბუნდოვანებაზე. ეს მეთოდოლოგიური ჩარჩო საშუალებას იძლევა რომანი დავინახოთ არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ თანამედროვე ფაბულის თეორიულ დებატებშიც ახალი პოზიციით.

აღნიშნული მიდგომის საშუალებით, სტატია მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს, თუ როგორ გარდაქმნის *სამოსელი პირველი* ფაბულის დიდაქტიკურ ბუნებას მოდერნისტული რღვევების გავლით; როგორ ქმნის დამაბულობას ზღაპრული უწყვეტობისა და ეთიკური გაურკვევლობის შორის; და როგორ ამუშავებს დოჩანაშვილი ალეგორიულ პოეტიკას, რომელიც უნიკალურ წვლილს შეაქვს თანამედროვე ქართულ ლიტერატურაში (ფილაშვილი 2022:3). აღნიშნავს, რომ პრედიკატი ძალიან ემოციურია მწერლის ნაწარმოებში, ემოცია ზოგჯერ პოზიტიურია, ზოგჯერ – ნეგატიური. ემოციას ძლიერი ექსპრესია ახლავს, რაც ტექსტს უფრო გამომსახველს ხდის.

კვლევა იყენებს ჰერმენევტიკულ მეთოდს, რომელიც დაფუძნებულია ტექსტის ხარისხობრივ ანალიზზე. რომანი განიხილება ახლო კითხვა-ანალიზის გზით, ხოლო მისი ალეგორიული ელემენტები ინტერპრეტირდება თანამედროვე ფაბულის თეორიისა და მოდერნისტული ეთიკის კონტექსტში. ანალიზის პროცესში თეორიულ წყაროებსა და პირველწყაროს ტექსტს შორის მიმდინარეობს დიალოგი; სიმბოლური სტრუქტურების ფუნქციონირება და ეთიკური ბუნდოვანების სფერო იკვეთება შინაარსობრივი ანალიზის მეშვეობით.

1970-იანი წლების ქართული მოდერნიზმის კონტექსტში დოქანაშვილი აღიქმება როგორც ავტორი, რომელიც აკავშირებს ფოლკლორულ ცნობიერებასა და მოდერნისტულ ეთიკურ ძიებას. *სამოსელი პირველი* წარმოადგენს მითოპოეტიკური მოდერნიზმის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მაგალითს, სადაც საბჭოთა ეპოქის კულტურული წნეხი ფაქიზად იგრძნობა ფონურად, მიუხედავად იმისა, რომ რომანი პირდაპირ პოლიტიკურ თემებზე არ არის აგებული. ამგვარი პოზიციონირება ნაწარმოებს მყარად ამაგრებს თანამედროვე ქართული ან ტრადიციაში და ამავედროულად მას მოდერნისტული ესთეტიკის ლოკალურ ვარიაციად ამაღლებს. ამ ხარვეზების ამოწურვით, მოცემული კვლევა *პირველი სამოსელს* თანამედროვე ფაბულის თეორიულ ჩარჩოში ათავსებს და მისი ალეგორიული სტრუქტურის ჰოლისტიკურ წაკითხვას სთავაზობს ეთიკური მოდერნიზმის კონტექსტში. ამავე ჩარჩოში რომანის ალეგორიული სტრუქტურის შეფასება პირველ რიგში საჭიროებს თანამედროვე ფაბულის თეორიის, ზღაპარ-მითის ურთიერთობისა და მოდერნისტული ან თეორიების კონცეპტუალური საფუძვლების განსაზღვრას. პოსტმოდერნისტული რომანი წარმოაჩენს გადასვლას ტრადიციულ მითი-ტექსტებიდან ახალ ტექსტებში. ამ პროცესში, როგორც აბდულლაიევა (2024: 2) აღნიშნავს, პოსტმოდერნისტული რომ-

ანი განლაგებულია „ორიგინალსა“ და წარმოშობილ ტექსტს შორის.

თეორიული ჩარჩო

თანამედროვე ფაბულის ჟანრული გარდაქმნა მეოცე საუკუნის ან ესთეტიკაში საგრძნობ რღვევას აღნიშნავს. მაშინ როდესაც ტრადიციული ფაბულა სტრუქტურულად მოკლე და მკაფიო მორალურ დასკვნაზე დაფუძნებული ფორმით განისაზღვრება, მოდერნისტულ ლიტერატურაში ეს სტრუქტურა როგორც თემატიკურ, ისე ფორმალურ დონეზე იშლება; დიდაქტიკას ეთიკური ბუნდოვანება ანაცვლებს, ხოლო ერთმნიშვნელოვნება - მრავალშრიანი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობით. ეს გარდაქმნა ალეგორიის ფუნქციასაც არსებითად ცვლის. ვალტერ ბენიამინის მიდგომა - რომელიც ალეგორიას ისტორიულობის მყიფეობასა და მნიშვნელობის უწყვეტობის დარღვევას უკავშირებს - აჩვენებს, რომ თანამედროვე ან ტექსტებში ალეგორია აღარ არის მხოლოდ მორალური მაჩვენებელი; იგი ხდება გამოხატვის რეჟიმი, რომელიც ნატეხებად დაშლილ სამყაროში მნიშვნელობის არასტაბილურობას ავლენს (Benjamin, 2003: 156-164). ანგუს ფლეტჩერის მიერ ალეგორიის განსაზღვრა როგორც მრავალმნიშვნელოვანი აზროვნების რეჟიმისა და არა ფიქსირებული რეპრეზენტაციული სისტემისა, წარმოადგენს მნიშვნელოვან თეორიულ საფუძველს, რათა გავიგოთ, რატომ სცილდება თანამედროვე ფაბულა ტრადიციულ ფორმას (Fletcher, 2012: 45-52).

ზღაპარსა და მითს შორის დაკავშირება და მათი კავშირი თანამედროვე ან ნარატივთან ასევე გადამწყვეტ როლს ასრულებს ფაბულის გარდაქმნის ასახსნელად. ნოთროპ ფრაიის კლასიფიკაცია, რომელიც ხაზს უსვამს მითური მოდელების მდგრად გავლენას თანამედროვე ლიტერატურაზე, აჩვენებს, რომ არქაული სტრუქტურები მხოლოდ ისტორიული ნაშთები არ არის; ისინი აქტიურად მონაწილეობენ თანამედროვე ან ტექსტებში

მნიშვნელობის წარმოქმნაში (Frye, 2000: 137-154). ზღაპრის ციკლური დრო, არქეტიპული პერსონაჟები და გამარტივებული ან ხაზი, როდესაც ხვდება მოდერნისტ ან სტრატეგიებს — ფრაგმენტულ ცნობიერებას, უხეშად შეწყვეტილ ქრონოლოგიასა და არადგინტობის რეჟიმებს — წარმოქმნის ჰიბრიდულ ფორმას, რომელიც ერთდროულად ეფუძნება ტრადიციას და ამავდროულად სცილდება მას. სწორედ ეს ჰიბრიდულობა ხდის თვალსაჩინოდ დამაბულობას ზღაპრულ სტრუქტურებსა და მოდერნიზმისათვის დამახასიათებელ ეპისტემოლოგიურ გაურკვევლებს შორის ისეთ ტექსტებში, როგორცაა *სამოსელი პირველი*.

მორალური ალეგორიის კონტექსტში, მოდერნისტული მგრძობელობის განმსაზღვრელი ნიშანია მორალის განხილვა არა როგორც ფიქსირებული ჭეშმარიტებების სფეროსი, არამედ როგორც სუბიექტის შინაგან კონფლიქტებში გასინჯული გამოცდილებისა. პოლ რიკერის ჰერმენევტიკული მიდგომა, რომელიც სიმბოლის ინტერპრეტაციულ გახსნილობას უსვამს ხაზს, განსაკუთრებით პროდუქტიულია იმის ასახსნელად, თუ რატომ ეწინააღმდეგება თანამედროვე ალეგორია ერთმნიშვნელოვან ინტერპრეტაციას (Ricoeur, 1976:47-53). თანამედროვე ფაბულაში მორალური დასკვნა არც პირდაპირია და არც საბოლოო; მნიშვნელობა ყალიბდება მკითხველსა და ტექსტს შორის უწყვეტი ურთიერთქმედების გზით. ამრიგად, ალეგორია იქცევა ან სტრატეგიად, რომელიც მკითხველს არა წინასწარ განსაზღვრული მორალური პასუხისკენ, არამედ რეფლექსიისა და ინტერპრეტაციისკენ წაიყვანს, საკუთარი ეთიკური პოზიციის ჩამოყალიბებისკენ.

მოდერნისტული ან თეორიები ასევე აუცილებელ კომპონენტს წარმოადგენს რომანის ფორმალური სტრუქტურის ანალიზისთვის. ბრაიან მაკჰეილის მიდგომა — რომელიც მოდერნისტულ ან ტექსტს ეპისტემოლოგიურ გაურკვევლობაზე, შინ-

აგან დაყოფასა და კოგნიტიურ დისონანსზე აყალიბებს - გვეხმარება მივხვდეთ, რატომ არის მნიშვნელობა ისეთი მოლიპული და არასტაბილური *სამოსელი პირველად* მსგავს ტექსტებში (McHale, 1987: 23-34). მოდერნისტულ ანში მთავარი კითხვა აღარ არის „როგორია სამყარო?“, არამედ „როგორ შეიძლება მისი შეცნობა?“ - და ეს კითხვა ძირს უთხრის ტრადიციულ ფაბულაში არსებულ დიდაქტიკურობის პრინციპს. შედეგად, თანამედროვე ფაბულა ხდება ან ფორმა, რომელშიც ეპისტემოლოგიური ძიება და ეთიკური გაურკვეველობა ერთმანეთთანაა გადაჯაჭვული.

როდესაც აღნიშნული თეორიული მიდგომები ერთმანეთთან იკვეთება, სამი ძირითადი კონცეპტუალური ღერძი გამოიკვეთება *სამოსელი პირველად* ანალიზისთვის: ალეგორიის მოდერნისტული რეფუნქციონალიზაცია; ზღაპრული და მითური სტრუქტურების შერწყმა მოდერნისტ ან სტრატეგიებთან; და ფაბულის ფორმა, რომელიც ეთიკურ გაურკვეველობაზე და სუბიექტურ გამოცდილებაზეა დაფუძნებული. ეს ჩარჩო შესაძლებელს ხდის რომანი განვიხილოთ როგორც მითური უწყვეტობის, ასევე მოდერნისტული მყიფეობის ჭრილში.

აღნიშნული ღერძები ნათელს ჰფენს, რომ რომანი ქმნის სივრცეს, სადაც თანამედროვე ფაბულა თავიდან კონსტრუირდება არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ან ესთეტიკის მიმართებითაც. ამგვარად, თეორიული ჩარჩო ყოვლისმომცველ პერსპექტივას გვაძლევს რომანის ალეგორიული ნიშნების, ზღაპრული სტრუქტურებისა და მოდერნისტული ეთიკური დაძაბულობების ანალიზისთვის. ეს ჩარჩო საფუძველს უქმნის შემდეგ განყოფილებას, რომელიც განიხილავს რომანის ალეგორიულ ქსოვილს და იმას, თუ როგორ ტრანსფორმირდება ზღაპრული სტრუქტურა მოდერნისტული რღვევების გავლენით.

მეთოდები

ამ კვლევა ეფუძნება ჰერმენევტიკულ და ხარისხობრივ ტექსტუალურ ანალიზს. კვლევის ძირითადი ობიექტია გურამ დოჩანაშვილის რომანი *სამოსელი პირველი*, რომელიც განიხილება თანამედროვე ფაბულის, ალეგორიისა და მოდერნისტული ნარატივის თეორიულ ჩარჩოში.

კვლევაში გამოყენებულია „ახლო კითხვის“ მეთოდი, რაც გულისხმობს ტექსტის ალეგორიული სისტემის, სიმბოლური ქსოვილის, დროით-სივრცობრივი კონსტრუქციისა და მითოპოეტიკური მოტივების ტრანსფორმაციის დეტალურ ანალიზს. ტექსტში იდენტიფიცირებული სიმბოლური ერთეულები განიხილება თეორიულ წყაროებთან დიალოგში, რაც საშუალებას იძლევა გამოვლინდეს მათი ფუნქციური დატვირთვა და ეთიკური გაურკვევლობის წარმოქმნის მექანიზმები.

მეთოდოლოგიური ჩარჩო ეფუძნება ვალტერ ბენიამინის, პოლ რიკერის, ანგუს ფლეტჩერისა და ბრაიან მაკკეილის კონცეპტუალურ მიდგომებს, რომლებიც გამოიყენება რომანის ალეგორიული სტრუქტურისა და თანამედროვე ფაბულის მოდერნისტული ტრანსფორმაციის შესაფასებლად.

რომანის ალეგორიული სტრუქტურის ანალიზი

მიუხედავად იმისა, რომ *სამოსელი პირველი* ან ზედაპირზე მარტივ, ზღაპრულ ატმოსფეროს ქმნის, მისი შიდა არქიტექტურა მრავალშრიანი ალეგორიული ქსოვილით არის აგებული. რომანის ცენტრში არსებული სიმბოლური ორგანიზება არღვევს ან ხაზის ლინეარულ განვითარებას და თითოეულ ან ერთეულს დამოუკიდებელ ინტელექტუალურ სივრცედ გარდაქმნის. დოჩანაშვილის ტექსტი მკითხველს მუდმივად აძლევს გამოწვევას დაინახოს ან ზედაპირზე აშკარა ზღაპრული სტრუქტურა, მაგრამ ამასთანავე იაზროვნოს მის ქვეშ მიმდინარე ღრმა მორალურ და ონტოლოგიურ დამაბულობებზე. სწორედ ამ ორი

სისრულის ერთდროული შენარჩუნებაა რომანის ალეგორიული ძალის ძირითადი წყარო - დამაბული, მაგრამ შინაგანად ჰარმონიული ბალანსი იმ ორ საფეხურს შორის, რომლებიც ქმნიან ან მთლიანობას.

რომანის ცენტრალური სიმბოლო - „სამოსელი პირველი“ - ფუნქციონირებს არა მხოლოდ როგორც ობიექტი, არამედ როგორც ნიშანი, რომელიც მთელი ან განმავლობაში განსაზღვრავს ინდივიდის საკუთარ თავთან და სამყაროსთან ურთიერთობის მნიშვნელობას. სამოსელს მინიჭებული მრავალმნიშვნელობა ნათელს ხდის რომანის ალეგორიის ლოგიკას: სამოსელი ერთდროულად ჩანს როგორც დამცავი გარსი და როგორც უდანაშაულობის დატოვების მაჩვენებელი; იგი არის მეტაფორა იმისათვის, რომ ადამიანის გზა ბუნებრივიდან კულტურულურ სტრუქტურებში გარდაუვალია, და ამავე დროს მახსენებელი, რომ ბუნებრივ მდგომარეობაში დაბრუნება შეუძლებელია. ეს დამაბულობა რომანის განმეორებად მორალურ მოტივად იქცევა და მკითხველს ინდივიდის შინაგანი ტრანსფორმაციის შემეცნებით გზაზე მიმართავს. აქ ალეგორია აღარ ქმნის კლასიკური მნიშვნელობის ფიქსირებულობას; იგი ხდება სიმბოლური ფორმა, რომლის მნიშვნელობაც მუდმივად იცვლება, ფართოვდება და მოითხოვს ფიქრს.

რომანის პერსონაჟებიც ამავე ალეგორიული ჩარჩოს ნაწილია. ისინი იშვიათად გამოიხატებიან ფსიქოლოგიური სიღრმის დეტალურად დახატული პროფილებით; პირიქით - ისინი უფრო მოქმედებენ როგორც ფიგურები, რომლებიც ადამიანის ბუნების გარკვეულ ასპექტებს ასახავენ. ამ სტრუქტურამ შეიძლება გაგვახსენოს ზღაპრული ტრადიციის ტიპოლოგიური პერსონაჟები, მაგრამ მოდერნისტული ანთვის დამახასიათებელი შინაგანი კონფლიქტი მუდმივად თვალსაჩინოა. მთავარი გმირი, თავისი პასიური და შემდეგი ბუნებით, თითქოს იმეორებს ტრად-

იციული ზღაპრის გმირის სულიერ გზას; თუმცა მისი გამოცდები არ იძლევა იმ მკაფიო შედეგებს, რომლებიც ზღაპრის მოდელისთვის არის დამახასიათებელი. თითოეული შეხვედრა სწავლების მომენტადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ეს სწავლება საბოლოო დასკვნებს არ წარმოშობს; პირიქით - გმირის შიგნით არსებული სიცარიელე კიდევ უფრო ფართოვდება. ამ გზით დოქანაშვილი ზღაპრის ნიმუშებს მოდერნისტული ბუნდოვანებით გარდაქმნის: პერსონაჟები აღარ არიან გმირები, რომლებიც თავიანთ ბედს ასრულებენ, არამედ ინდივიდები, რომლებიც აზრის ძიების პროცესში საკუთარი მიმართულების დაკარგვას განიცდიან.

დოქანაშვილის ან სტრატეგიას კიდევ უფრო ამყარებს სივრცობრივი კონფიგურაციის ბუნდოვანება. რომანში არ არის განსაზღვრული ზუსტი გეოგრაფიული ან ისტორიული დროითი ჩარჩო. ეს არჩევანი აძლიერებს ალეგორიული სტრუქტურის უნივერსალობას: სივრცე ატარებს ქართული კულტურული მეხიერების კვალს, მაგრამ ამავე დროს ინარჩუნებს ბუნდოვანებას, რომელიც საშუალებას აძლევს მას რეზონირება ჰქონდეს მრავალ კულტურაში არსებული მითური ტექსტურებთან. სივრცის ეს ბუნდოვანება კიდევ ერთხელ გვახსენებს ბენიამინის იდეას ალეგორიის კავშირზე ისტორიული უწყვეტობის დარღვევასთან: ადგილის სიცარიელე ხელს უშლის მნიშვნელობის ფიქსირებას და მკითხველს აძლევს შესაძლებლობას, სიმბოლური სტრუქტურა მრავალ პარალელურ ინტერპრეტაციაში გააზროს (Benjamin, 2003: 172-175).

ერთ-ერთი სფერო, სადაც ალეგორია ყველაზე მკვეთრად კონცენტრირდება, რომანის ენაა. მიუხედავად იმისა, რომ დოქანაშვილის ენა ზღაპრულ სიმარტივეს ატარებს, ამ სიმარტივის ქვეშ ირონიული ცნობიერება იმალება. წინადადებები ხშირად იწყება ტრადიციული მთხრობელის დამამშვიდებელი ტონით,

მაგრამ შემდეგ მოულოდნელი გარდატეხებით ასახვენ მოდერნისტულ რღვევებს. ეს ენა ერთდროულად აყენებს მკითხველს ზღაპრული ნაცნობობისა და მოდერნისტული აღქმის მოულოდნელი შეკითხვების წინაშე. რიკერის სიმბოლურ დისკურსზე მიდგომა - რომელიც სიმბოლის მრავალშრიან ინტერპრეტირებადობას უსვამს ხაზს - ზუსტად შეესაბამება რომანის ლინგვისტური სტრატეგიის ახსნას; ენა მკითხველს არ აძლევს საშუალებას ერთ საბოლოო მნიშვნელობაზე შეჩერდეს, არამედ ქმნის სიჭარბეს, რომელიც ფიქრს ააქტიურებს (Ricoeur, 1976: 61-65).

რომანის ალეგორიული სტრუქტურის კიდევ ერთი განმასხვავებელი ნიშანია ეთიკური ჩიხების წარმოშობა ან სხვადასხვა ეტაპზე. პერსონაჟების მიერ გავლილი სიტუაციები არ იძლევა მორალურ გადაწყვეტებს კლასიკური ფაბულის მსგავსად; პირიქით - მორალური პრობლემა ხშირად ღრმავდება და არა წყდება. აქ მთავარი დამაბულობა უკავშირდება იმ წინააღმდეგობრიობას, რომელიც თანამედროვე ინდივიდის მნიშვნელობათა და ღირებულებათა სამყაროშია ჩადებული. მაკჰეილის მიერ მოდერნისტული ან ტექსტის ეპისტემოლოგიური გაურკვევლობით დახასიათება სწორედ ამ ასპექტის ახსნისთვისაც მნიშვნელოვანი ხდება (McHale, 1987: 39-42). დოჩანაშვილის პერსონაჟები სამყაროს აღარ აღიქვამენ ფაბულისთვის დამახასიათებელი წესრიგული მორალური ჩარჩოს ფარგლებში; ისინი იმყოფებიან მორალურ გეოგრაფიაში, რომლის საზღვრებიც მუდმივად იცვლება. აქვე ჩნდება თანამედროვე ალეგორიის ნამდვილი სახე: დიდაქტიკური ერთმნიშვნელოვნების ნაცვლად ვხვდებით ღია, უწყვეტ ეთიკურ კითხვათა სტრუქტურას.

ეს მრავალშრიანი კონსტრუქცია რომანის ალეგორიას უბრალო ან ტექნიკაზე მეტად აქცევს ადამიანის ბუნებაზე ფილოსოფიური ფიქრის ინსტრუმენტად. *პირველ სამოსელში* ალეგორია ხდება აზროვნების რეჟიმი, რომელიც ხილვადს ხდის ინ-

დივიდის შინაგან ტრანსფორმაციას, აერთიანებს ზღაპრის არქეტიპულ ელემენტებსა და მოდერნიზმის მყიფე სუბიექტურობას. ამიტომ რომანი ქმნის სტრუქტურას, რომელიც ალეგორიას კლასიკურ განსაზღვრებებს აღუდგება და თანამედროვე ფაბულისთვის ახალ თეორიულ და ესთეტიკურ მიმართულებას სთავაზობს.

შედეგები

ანალიზის შედეგად დადგინდა, რომ რომანში სამოსელი პირველი ტრადიციული ფაბულის სტრუქტურა არსებითად გარდაქმნილია. ალეგორია ტექსტში არ ფუნქციონირებს როგორც ერთმნიშვნელოვანი მორალური მაჩვენებელი, არამედ ქმნის მრავალშრიან და ინტერპრეტაციაზე გახსნილ მნიშვნელობათა სივრცეს.

რომანის ცენტრალური სიმბოლო — „სამოსელი პირველი“ — კონსტრუირებულია როგორც მრავალმნიშვნელოვანი მეტაფორა, რომელიც აერთიანებს ეთიკური პასუხისმგებლობის, სუბიექტური თვითშემეცნებისა და მორალური ტვირთის სემანტიკურ ველებს. ტექსტში არ ფიქსირდება ფიქსირებული მორალური დასკვნა; პირიქით, იქმნება ეთიკური გაურკვევლობის ნარატიული სივრცე.

გარდა ამისა, გამოვლენილია, რომ მითოპოეტიკური და ზღაპრული მოტივები შერწყმულია ფრაგმენტულ მოდერნისტულ ნარატივთან, რის შედეგადაც ფორმირდება ჰიბრიდული თანამედროვე ფაბულის მოდელი.

ზღაპარს, მითს და თანამედროვე ან ნარატივს შორის ურთიერთობა

სამოსელი პირველი, თავისი ან სტრუქტურით, რომელიც ზღაპრული ესთეტიკისა და მოდერნისტული ცნობიერების შერწყმით არის შექმნილი, უწყვეტად ხელახლა განსაზღვრავს ზღაპარს ტრადიციულსა და თანამედროვე ფორმებს შორის. რომანის

მითოპოეტიკური ტექსტურა იქმნება არა მხოლოდ ფოლკლორული მოტივებისკენ მიმართული ვიზუალური ნიშნებით, არამედ არქეტიპების გარდაქმნით, რომლებიც კულტურულ მემკვიდრებაშია ფესვგადგმული და მოდერნისტული ეთიკური კვლევის ჩარჩოში ფორმას იცვლიან. ამგვარად, ან ქმნის დაძაბულ ბალანსს ზღაპრის მოწესრიგებულ, პროგნოზირებად სტრუქტურასა და მოდერნიზმის ფრაგმენტულ, მყიფე და ხშირად ბუნდოვან ან სტრატეგიებს შორის. ზღაპრული წესრიგისა და მოდერნისტული გაურკვევლობის დაპირისპირება რომანის პოეტიკური საფუძვლის ერთ-ერთ ცენტრალურ ღერძად იქცევა.

ეს დაძაბულობა განსაკუთრებით თვალსაჩინო ხდება იმ მოკლე, მაგრამ ინტენსიურ მომენტში, როდესაც გმირი საკუთარ შინაგან გარდაქმნას აცნობიერებს: „სიჩუმეში უფრო მკაფიოდ დაინახა თავი” (დოჩანაშვილი, 2011: 103). ზღაპრებში ასეთი სცენები, როგორც წესი, გმირის საბოლოო სიბრძნისკენ ან პრობლემის გადაჭრისკენ მიდის; დოჩანაშვილის ანში კი ამგვარი გაცნობიერება ახალ სტაბილურობას არ ქმნის. პირიქით - იგი აღნიშნავს გარდატეხის იმ მოდერნისტულ წერტილს, სადაც მნიშვნელობა კიდევ უფრო იშლება და სუბიექტი საკუთარ შინაგან ფრაგმენტაციასთან რჩება პირისპირ. ამგვარად, ზღაპრული განათლების მოდელი იცვლება მოდერნისტული ეგზისტენციალური ძიებით.

მითური სტრუქტურის ცენტრში არსებული მოგზაურობის მოტივიც ანალოგიურად გადამუშავებულია. ტრადიციულ ზღაპარში გზა გმირს განვითარების მიმართულებას აძლევს და დაძაბულ გამოცდებს მიზნისკენ მიჰყავს; რომანში კი გზა გარდაიქმნება სიმბოლოდ, რომელიც ასახავს გაურკვევლობასა და მიმართულების დაკარგვას: „გზა დაპირების გარეშე იშლებოდა” (დოჩანაშვილი, 2011: 56). ეს სიტყვები შეგნებულად არღვევს ზღაპრის ტელეოლოგიურ სტრუქტურას. დაპირების არარსებობა

ასახავს თანამედროვე ადამიანის მდგომარეობას ეგზისტენციალურ გაურკვეველობაში. ამგვარად, მოგზაურობა ადარ წარმოადგენს პროგრესის ან ხაზს; იგი ხდება მოდერნისტული მეტაფორა „ძებნის ამაოებისთვის“.

ზღაპრული ატმოსფერო იგრძნობა რომანის ფიგურალურებშიც; თუმცა ზღაპრის პერსონაჟთა არქექტიპული სტაბილურობა თანამედროვე ანში მნიშვნელოვანწილად იშლება. მთავარი გმირის ტვირთის სიმბოლური ბუნება მკაფიოდ ჩანს შემდეგ წინადადებაში: „მან სამოსლის სიმძიმე შეაშინა“ (დოჩანაშვილი, 2011:42). ზღაპარში ასეთი საგანი ტრადიციულად მაგიურ ან დამხმარე როლს შეასრულებდა; აქ კი იგი გადაიქცევა დანაშაულის, პასუხისმგებლობისა და გაუცხოების სიმბოლოდ. დოჩანაშვილის ალეგორიულ ენაში სამოსელი ერთდროულად აღნიშნავს კულტურულ მემკვიდრეობასა და ეთიკურ ტვირთს. შესაბამისად, ზღაპრული „დამხმარე საგანი“ იცვლება მოდერნისტული „განძრახვის შემაფერხებელი“ და სიღრმისეულად ასათქმელი სიმბოლოთი.

ზღაპრისა და მითის შეხების კიდევ ერთი სფერო რომანის დროითი სტრუქტურაა. მაშინ, როდესაც ზღაპარში დრო ხშირად ციკლურია, მოწესრიგებული და სტატიკური, რომანში დრო მყიფედ იქცევა და სუბიექტის ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაზე დამოკიდებული: „დრო ჩრდილივით დაიძრა“ (დოჩანაშვილი, 2011:88). ეს ჩრდილოვანი მოძრაობა გამოხატავს როგორც ისტორიული დროის ბუნდოვანებას, ისე მოდერნისტული დროითი შეხედულების ფრაგმენტულობას. ამგვარად, ან ქმნის ორმაგ დროით კონსტრუქციას: ზღაპრის დროებითი უსაზღვრობა ინარჩუნებს ძალას, მაგრამ მასთან ერთად ჩნდება მოდერნიზმის დროითი გაურკვეველობაც.

ზღაპარსა და თანამედროვე ეთიკურ ძიებას შორის მიმართება კიდევ უფრო გამძაფრებულია რომანის ენით. ან მთხრო-

ბელის მარტივი და დამამშვიდებელი ხმა ხშირად ირღვევა მოდერნისტული ირონიით. ამის ერთ-ერთი მაგალითია წინადადება, რომელიც გმირის დაბრუნების სურვილს გამოხატავს: „დაბრუნება სურდა, მაგრამ გზა უკვე აღარ ეკუთვნოდა“ (დოჩანაშვილი, 2011:67). ზღაპარში დაბრუნება ჩვეულებრივ ციკლის დახურვას უტოლდება; აქ კი დაბრუნება შეუძლებელია. გზა აღარ ეკუთვნის მას, ისევე როგორც წარსულში დაბრუნების შეგრძნება მიუღწეველია თანამედროვე ადამიანისათვის.

ამ ყველა ელემენტის განლაგებისას *სამოსელი პირველი* ქმნის ჰიბრიდულ ან ფორმას, რომელიც აერთიანებს ზღაპრის არქეტიპულ უწყვეტობასა და მოდერნისტული ანის მყიფე სტრუქტურას. ეს ჰიბრიდულობა რომანს ქმნის ისეთ ტექსტად, რომელიც ერთდროულად ასახავს ქართული ლიტერატურის ტრადიციულ არქიტექტონიკას და მოდერნისტული ეთიკური და ეპისტემოლოგიური საკითხების ღრმა ჩარჩოს. ამგვარად, დოჩანაშვილის რომანი ხდება ძლიერი მაგალითი თანამედროვე ფაბულის გარდაქმნის გასააზრებლად - ორიგინალური ან მოდელი, რომელიც აჩვენებს, როგორ ერწყმის ზღაპრის მარტივი ფორმები მოდერნისტული გაურკვევლობის ესთეტიკას.

ეთიკური ძიება და ადამიანური ბუნება

დოჩანაშვილის *სამოსელი პირველი* ტოვებს კლასიკური ფაბულის ტრადიციას, რომელიც მორალს ფიქსირებული პრინციპებით განსაზღვრავს, და მის ნაცვლად ქმნის ეთიკურ სივრცეს, რომელიც ინდივიდის სუბიექტურ გამოცდილებასა და შინაგან დაძაბულობებზეა აგებული. მთელი რომანის განმავლობაში მორალური ძიება წარმოჩნდება არა როგორც გარე ავტორიტეტის ბრძანება, არამედ როგორც შინაგან სამყაროში წარმოქმნილი კონფლიქტების შედეგი. ამიტომ ტექსტის ეთიკური სტრუქტურა არ არის ლინეარული; ის მყიფეა, ცვალებადი და ხშირად მოუგვარებელი. სწორედ ამ წერტილში თანამედროვე ალე-

გორია მკაფიოდ იკვეთება: მორალი იცვლება დიდაქტიკური ან ელემენტიდან აზროვნების იმ რეჟიმად, რომელიც ადამიანის ბუნების გაურკვეველობებითაა ნაქსოვი.

ეს მყოფე ეთიკური სივრცე მატერიალურად ხორციელდება გმირის სამოსელთან დამოკიდებულებაში. სამოსელი რომანში მოქმედებს არა მხოლოდ როგორც კულტურული სიმბოლო, არამედ როგორც ინდივიდის მიერ ტარებული მორალური ტვირთის მეტაფორა. გმირის სამოსელისადმი ორმაგი დამოკიდებულება აშკარად გადმოსცემს თანამედროვე ადამიანის მორალურ გაურკვეველობას: „სამოსლის სიმძიმე შეაშინა” (დოჩანაშვილი, 2011: 42). აქ „სიმძიმე” აღნიშნავს არა გარე სასჯელს, არამედ პასუხისმგებლობის აღების შიშს - საკუთარ გადაწყვეტილებებზე პასუხისმგებლობის ტარების შფოთვას. მორალური მოქმედება უკვე აღარ არის კანონის დამორჩილება; ეს ხდება საკუთარი სინდისის წინაშე დაპირისპირება.

რომანის განმავლობაში არაერთი მომენტი წარმოაჩენს მორალური არჩევანის მიმართულების დაკარგვას ან ბუნდოვანებას. ერთ-ერთი ყველაზე მკაფიო ეთიკური დამაბულობა ჩანს გმირის დაბრუნების სურვილსა და გზის მის უარყოფას შორის: „დაბრუნება სურდა, მაგრამ გზა აღარ ეკუთვნოდა” (დოჩანაშვილი, 2011: 67). აქ გზა აღარ არის მხოლოდ ფიზიკური ადგილი; ის წარმოადგენს მორალური ტრანსქტორიის მეტაფორას. თანამედროვე ანში საკუთარი გზის არჩევის თავისუფლება ერთდროულად წარმოშობს მიმართულების დაკარგულობასა და ეკუთვნილების დაკარგვას. ამიტომ რომანი ნაკლებად ცდილობს განსაზღვროს, რა არის მორალური შეცდომა; უფრო მეტად ის იკვლევს, როგორ ცდილობს ინდივიდი აზრს მისცეს საკუთარ მოქმედებებს.

ადამიანურ ბუნებაზე მსჯელობის კიდევ ერთი განზომილება ჩნდება სიჩუმისა და თვითანალიზის სცენებში. ტრადი-

ციულ ზღაპრებში მსგავსი მომენტები გმირს სიბრძნისკენ ან განმტკიცებისკენ მიჰყავს. დოჩანაშვილის ტექსტში კი სიჩუმე ხდება ადგილი, სადაც სიმშვიდის ნაცვლად შინაგანი ცხელება იჩენს თავს: „სიჩუმეში უფრო მკაფიოდ დაინახა თავი“ (დოჩანაშვილი, 2011: 103). ეს სიცხადე გადაწყვეტას კი არ მოაქვს, არამედ საკუთარი მყიფეობის გაცნობიერებას ამძაფრებს. ეთიკური განმანათლებლობა იცვლება ეთიკური ექვით; და სწორედ ეს ფრაგმენტირებული სუბიექტი - მოდერნისტული ან ნარატივის ბირთვი - განსაზღვრავს რომანის მორალურ სტრუქტურას.

ტექსტის ეთიკური ძიების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ელემენტია ის გაურკვეველობა, რაც პერსონაჟის მოქმედებების შედეგებს უკავშირდება. მკაფიო საზომი იმისა, სწორია თუ მცდარი გმირის ქცევა, არ არსებობს. სწორისა და მცდორის განსაზღვრა არ მომდინარეობს ან მქმედისგან შემოთავაზებული ფიქსირებული ჩარჩოდან; ეს წარმოშობს მკითხველისა და ტექსტის ურთიერთობით ფორმირებულ ინტერპრეტაციულ პროცესს. აქითქოს, რომანი ხსნის კლასიკური ფაბულის დიდაქტიკურ დასკვნას და მორალურ ფუნქციას გარდაქმნის ფიქრის პროცესად, რომელსაც ერთობლივად ქმნიან ტექსტი და მკითხველი. ამ მხრივ, ნაწარმოები ერგება თანამედროვე ეთიკური თეორიების იმ ხაზს, რომელიც სუბიექტურობასა და ინტერპრეტაციულ გახსნილობას უსვამს ხაზს.

მორალური ძიება კიდევ უფრო ინტენსივნიდება სახლში არსებულ სურვილებსა და გარე სამყაროს მოლოდინებს შორის დაპირისპირებაში. ბევრ სცენაში გმირი მოქმედებს კეთილი განზრახვით, მაგრამ მაინც ეთიკურ ჩიხში ვარდება, რადგან ვერ ხედავს საკუთარი მოქმედებების შედეგს. ეს ხდება თანამედროვე ადამიანის მორალური მდგომარეობის განსაზღვრელი ნიშანი: განზრახვასა და შედეგს შორის შეუსაბამობა. შემდეგი მცირე წინადადება ამ დამაბულობას დიდი სიზუსტით ასახავს: „სევ-

დიანი ნაბიჯით მიდიოდა ეჭვი მის გვერდით” (დოჩანაშვილი, 2011:74). აქ ეჭვი არ არის მოქმედების შემაფერხებელი ძალა; ის ეთიკური ცნობიერების გარდაუვალი განზომილებაა.

საბოლოოდ, რომანი ქმნის ჩარჩოს, სადაც მორალის შეფასება აღარ ხდება ფიქსირებული წესებით, არამედ ადამიანის გამოცდილების მყიფე ბუნებაში. ზღაპრის მკაფიო ჭეშმარიტებებს ანაცვლებს თანამედროვე ეთიკური გაურკვეველობა, ხოლო პერსონაჟის შინაგანი კონფლიქტები მკითხველს რთული, მრავალშრიანი ეთიკური ფიქრის საფუძვლების გააზრებისკენ მოუწოდებს. ამიტომ დოჩანაშვილის ანი გადაადის ფაბულის დიდაქტიკურ სტრუქტურაზე და თანამედროვე ადამიანის ეთიკურ, ფსიქოლოგიურ და ეგზისტენციალურ რეალობას მრავალშრიანი ფორმით წარმოსახავს.

მსჯელობა

მიღებული შედეგები ადასტურებს, რომ *სამოსელი პირველი* შეესაბამება ვალტერ ბენიამინის მიერ აღწერილ ალეგორიის ისტორიული რღვევისა და მნიშვნელობის არასტაბილურობის მოდელს. ალეგორიული ნიშნების ინტერპრეტაციული გახსნილობა ემთხვევა პოლ რიკერის სიმბოლური მნიშვნელობის სიჭარბის კონცეფციას.

„სამოსელი პირველის” მრავალმნიშვნელოვანი სიმბოლური სისტემა უარყოფს ფიქსირებული მორალური დასკვნების ლოგიკას და ამყარებს ეთიკურ რეფლექსიაზე დაფუძნებულ ნარატიულ სივრცეს, რაც ბრაიან მაკჰეილის მოდერნისტული ეპისტემოლოგიური გაურკვეველობის მოდელთან კორელაციაში იმყოფება.

ამგვარად, რომანი წარმოგვიდგება როგორც ტრადიციული ფაბულის მოდერნისტული რეკონსტრუქცია და მნიშვნელოვან წვლილს შეიტანს თანამედროვე ქართული ლიტერატურისა და ფაბულის თეორიის ურთიერთმიმართების კვლევაში.

დასკვნა

გურამ დოჩანაშვილის *სამოსელი პირველი* უნდა ჩაითვალოს თანამედროვე ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ ყველაზე ორიგინალურ ნიმუშად, რომელიც ზღაპარ-მითოლოგიურ ტრადიციას მოდერნისტულ ესთეტიკასთან აერთიანებს. მიუხედავად იმისა, რომ რომანი ზედაპირზე მარტივ და ზღაპრულ ან სტრუქტურას ქმნის, ამ სიმარტივის ქვეშ დგას ღრმა ალეგორიული სისტემა, რომელიც ადამიანის ბუნების ეთიკურ, ფსიქოლოგიურ და ონტოლოგიურ განზომილებებს იკვლევს. როგორც ამ კვლევამ აჩვენა, დოჩანაშვილი გარდაქმნის კლასიკური ფაბულის დიდაქტიკურ ფუნქციას ზღაპრის არქექტიპული ძალის მოდერნისტულ ეპისტემოლოგიურ გაურკვევლობასთან შერწყმით, რითაც მორალურ ძიებას ღია დასასრულიანი ფიქრის ველში გადაადგილებს.

რომანის ალეგორიული მოქმედება ქმნის სტრუქტურას, რომელიც აფართოებს თანამედროვე ფაბულის საზღვრებს. „სამოსელი პირველის“ მეტაფორა აქ ფუნქციონირებს არა მხოლოდ როგორც კულტურული სიმბოლო, არამედ როგორც მრავალშრიანი ნიშანი, რომელიც ატარებს ინდივიდის საკუთარ თავთან და სამყაროსთან დამოკიდებულების მორალურ სიმძიმეს. მისი მნიშვნელობა სცილდება იმ მაგიურ ფუნქციას, რომელიც ზღაპრებში საგნებს მიეკუთვნებათ; იგი უკავშირდება ინდივიდის არჩევანებს, შიშებსა და პასუხისმგებლობას და ავლენს თანამედროვე სუბიექტის ეთიკურ მყიდვობას. როგორც ნაჩვენებია ანალიზში, გმირის სამოსელთან ურთიერთობა გაურკვევლობითა და შინაგანი კონფლიქტითაა განსაზღვრული: „სამოსლის სიმძიმე შეაშინა“. ეს შიში წარმოადგენს იმ ღრმა ეთიკური შფოთვის მოდერნისტულ გამოხატულებას, რომელიც ქმედებების შედეგებზე პასუხისმგებლობას უკავშირდება.

ზღაპარ–მით–მოდერნისტული ან ხაზის მიხედვით ჩატარებული ანალიზი ცხადყოფს, რომ რომანი გამორჩეულ ადგილს იკავებს როგორც ეროვნული ლიტერატურის კონტექსტში, ისე მსოფლიო ლიტერატურული მოდერნიზმის გარშემო მიმდინარე თეორიულ დისკუსიებში. დოჩანაშვილი აერთიანებს ფოლკლორულ ცნობიერებასთან დაკავშირებულ რიტმულ სიმარტივეს მოდერნიზმის ცნობიერების ნაკადთან, ფრაგმენტაციასთან და გაურკვევლობასთან, რითაც ჰიბრიდულ ან ფორმას ქმნის. ეს ფორმა მთლიანად ვერ დაექვემდებარება ტრადიციული ზღაპრის ლინეარულ სტრუქტურას, მაგრამ არც სრულად იშლება მოდერნისტული რუპტურას სივრცეში. პირიქით - რომანი სწორედ ამ ორ სფეროს შორის თავსდება და ქმნის უნიკალურ ესთეტიკურ სივრცეს, სადაც არქეტიპული მოტივები თანამედროვე ეთიკურ დილემებს ხვდებიან.

მორალური ძიების პერსპექტივიდან ნაწარმოები გვთავაზობს ეთიკურ ჩარჩოს, რომელიც თანამედროვე სუბიექტის შინაგან დამაბულობებზეა აგებული. აქ მორალური ჭეშმარიტებები ფიქსირებული აღარ არის; ინდივიდის სუბიექტური გამოცდილება, მისი არჩევანის სირთულე და შედეგების წინასწარ დანახვის შეუძლებლობა ხდება ეთიკური ფიქრის საფუძველი. წინადადება - „ეჭვი მის გვერდით მიდიოდა“ - ეჭვს არ წარმოაჩენს მორალურ ნაკლად; იგი ხდება ეგზისტენციალური ცნობიერების გარდაუვალი კომპონენტი. სწორედ ამიტომ რომანი შეგნებულად თრგუნავს ფაბულის დიდაქტიკურ სიცხადეს და მკითხველს საკუთარ ეთიკურ პოზიციაზე ფიქრისკენ უბიძგებს.

დასასრულს, *სამოსელი პირველი* მნიშვნელოვან წვლილს შეაქვს თანამედროვე ფაბულისა და მორალური ალეგორიის შესახებ მსჯელობაში. ზღაპრული ტრადიციის კულტურულ უწყვეტობასა და მოდერნიზმის კრიტიკულ ცნობიერებას შორის დამაკავშირებელი ხიდის შექმნით, დოჩანაშვილის ტექსტი დამკვ-

იდრებულ ადგილს იკავებს როგორც ქართულ ლიტერატურაში, ისე მოდერნისტული ან თეორიის სივრცეში. რომანის მრავალშრიანი სტრუქტურა ხილვადს ხდის ადამიანური ბუნების მყიფეობას, მორალური ფიქრის გახსნილობას და მითოპოეტური სიმბოლოების უწყვეტ რეზონანსს თანამედროვე ლიტერატურაში. ამ თვალსაზრისით, *სამოსელი პირველი* არა მხოლოდ ლიტერატურული მიღწევაა, არამედ ტექსტი, რომელიც თანამედროვე ეთიკისა და ან თეორიისთვის კვლევის მდიდარ ველს ქმნის. მოცემული ნაშრომი აფართოებს თანამედროვე ფაბულის კვლევის ფარგლებს ქართულ ლიტერატურაში და ქმნის საფუძველს შემდგომი ანალიზებისთვის, რომლებიც ალეგორიასა და ეთიკურ მოდერნიზმს შორის ურთიერთობას სხვა ტექსტებშიც გამოიკვლევენ. ამ გზით, იგი ხელახლა ამტკიცებს, რომ თანამედროვე ფაბულის თეორიული საზღვრების გააზრება საჭიროა არა მხოლოდ დასავლური ლიტერატურული ტრადიციებით, არამედ ქართული ან მემკვიდრეობითაც.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- Abdullayeva, Y.** (2024). *Mythopoeitics of the postmodernist novel: At the level of structural-compositional properties. International Journal of Innovative Technologies in Social Science*, 4 (44), 1-5. [https://doi.org/10.31435/ijitss.4\(44\).2024.3002](https://doi.org/10.31435/ijitss.4(44).2024.3002) e-ISSN: 2544-9435
- Benjamin, W.** (2003). *The origin of German tragic drama* (J. Osborne, Trans.). Verso.(Original work published 1928). ISBN: 1859844138. https://archive.org/details/originofgermantr0000benj_y9z7
- Dochanashvili, G.** (2011). *Samoseli pirveli*. Meridiani Press. ISBN: 9789941103179. <http://book.gov.ge/en/book/the-first-robe-/32>
- Fletcher, A.** (2012). *Allegory: The theory of a symbolic mode*. Princeton University Press. ISBN:9780691151809. <https://press.Princeton>

- on.edu/books/paperback/9780691151809/allegory?srsltid=AfmBOoog
MLSi5_6aoMD3geX840JZIr1SnJHIdPpajp1EdVFQkwwgRdiR_
- Frye, N.** (2000). *Anatomy of criticism: Four essays*. Princeton University Press. ISBN: 9780691202563. <https://press.princeton.edu/books/paperback/9780691202563/anatomy-of-criticism?srsltid=AfmBOooawMtU-dPZsiB4PinAvy3Q4qqU0F5mPh MoJk0kfKMn>
- McHale, B.** (1987). *Postmodernist fiction*. Routledge. ISBN: 9780415045131. <https://www.routledge.com/Postmodernist-Fiction/McHale/p/book/9780415045131>
- Pilashvili, E.** (2025). Syntactic Constructions Expressing Comparison in Guram Dochanashvili's 'Samoseli Pirveli' [The First Garm ent]. *Transactions of Telavi State University*, 1(38). <https://doi.org/10.52340/tuw.2025.38.01.12>
- Philashvili, E.** (2022). The Role of Predicate in Guram Dochanashvili's Fiction (based on „The Best Robe“). *Transactions of Telavi State University*, (1(34), 75–80. <https://doi.org/10.52340/tuw.2022.09>
- Ricoeur, P.** (1976). *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Texas Christian University Press. ISBN: 0912646594. <https://archive.org/details/interpretationth0000ricu/mode/2up>
- ცანავა, რ.** (2010). ესე, კრიტიკა: გურამ დოჩანაშვილი – სამოსელი პირველი. *სანი*. <https://arilimag.ge/გურამ-დოჩანაშვილი-სამოს/>



LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM
ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა

Medea of Colchis and the Magico-Religious Paradigms of the
Ancient Near East

Tatia Davitadze

PhD in Philology

Batumi Shota Rustaveli State University

Batumi, 6010, Georgia

+995571091310. davitadzetatia@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0007-7888-719X>

Abstract

The present paper aims to provide a complex scholarly investigation into the phenomenon of Medea of Colchis through the dual lenses of Oriental Studies and Comparative Mythology. In this article, the figure of Medea is examined not merely as a character of Classical drama, but as an archetypal carrier of the magico-religious paradigms of the Ancient Near East (Mesopotamian, Hittite, and Egyptian). The relevance of this research is underscored by the fact that Medea represents a cultural "threshold" between Western (Hellenic) rationalism and Eastern exotic mysticism. The study employs an interdisciplinary approach, which allows for the discernment of underlying historical-cultural processes behind the mythological narrative.

The first part of the work provides a detailed analysis of Medea's close affiliation with the cult of the goddess Hecate and the lunar deities of the Near East, focusing on their functional characteristics

and associated ritual practices. Particular attention is devoted to the phenomenon of *pharmaka* (drugs/medicines), which is interpreted in the article as an echo of Ancient Near Eastern medicine, herbal lore, and early alchemy within the Greek epic tradition. The article contends that Medea's magical power is not solely a fairy-tale or literary element; rather, it reflects the empirical knowledge and traditions characteristic of Colchis and the Near Eastern regions—knowledge that was often perceived by the citizens of the Greek polis as an incomprehensible and dangerous force.

The second part of the research is dedicated to the concept of "The Other" within Orientalist discourse. The paper explores how the deliberate demonization of Eastern esoteric knowledge occurred within the Hellenic world and why Medea's "barbarism" became the primary defining feature of her tragic identity. The article substantiates the view that Medea's tragedy is not merely a domestic drama, but the result of an inevitable collision between two distinct cultural, religious, and ethical systems. In this context, Colchis emerges as a potent cultural center and a space of reception, where the transformation of Eastern mystical knowledge took place for its subsequent transmission into the Western intellectual sphere.

The concluding section summarizes the research findings, confirming that the reinterpretation of Medea's persona - when accounting for Near Eastern paradigms - offers a fundamentally new perspective on the interrelationship between Classical Mythology and Oriental Studies. The paper emphasizes that the phenomenon of Medea serves as a key to a more profound understanding of the global cultural interactions within the Ancient World.

Keywords: Medea, Colchis, Oriental Studies, Magico-Religious Paradigms, Orientalism, Hecate, Cultural Identity, Ancient Near East, Pharmacology, Intercultural Dialogue.

Introduction

For centuries, Ancient mythology and Classical literature have served as primary sources for the self-reflection and the formation of the cultural identity of Western civilization. Within this vast and diverse narrative space, the figure of Medea of Colchis emerges as one of the most complex, contradictory, and multilayered archetypes, continuing to provoke intense academic polemics. Through the lens of traditional literary criticism, Medea's persona in Hellenic drama and epic has often been viewed narrowly - as the personification of jealousy, vengeance, and extreme maternal tragedy. However, if we examine the phenomenon of Medea from the perspectives of Oriental Studies, Comparative Religion, and intercultural dialogue, it becomes evident that her character embodies a far deeper and more systemic cultural confrontation than a mere domestic drama.

The relevance and scholarly value of the present work are underscored by the fact that, for the Greek world, Medea was not merely a "foreign" woman or an ordinary migrant from Colchis; she was a living vessel of the magico-religious, astronomical, and medical knowledge of the Ancient Near East (Mesopotamian, Hittite, and Egyptian). Colchis, perceived as a mystical land on the fringes of the then-known civilized world, figured in the Ancient consciousness as a space where human existence and divine (or chthonic) forces merged organically. The demonization of Medea's character in the Hellenic world is directly linked to the cultural fear that the West experienced toward Eastern esoteric knowledge. This process can be elucidated through Edw-

ard Said's fundamental theory of "Orientalism," according to which: "The Orient has always been for the West a mystical, irrational, and dangerous 'Other,' which does not fit within civilized frameworks" (Sa id, 2003:12). In this regard, the "magic" embodied by Medea should not be perceived solely as a fairy-tale element. It is a unique blend of Eastern empirical knowledge, pharmacology, and religious mysticism, which proved entirely unacceptable and transcendental to Hellenic rationalism, with its rigid logical structures. In Euripides' tragedy, Medea's conscious self-identification with this "foreign" and powerful esoteric knowledge is clearly highlighted when she emphatically declares: "...By my nature, I know the power of drugs (pharmaka), and no one can rival me in their preparation..." (Euripides, Medea 395-397). Here, the term pharmaka is inherently ambiguous - it simultaneously signifies medicine and poison, healing and destructive magic, further emphasizing the dualism of Medea's nature.

The primary objective of this work is, through a complex reinterpretation of Medea's image, to demonstrate the robust magico-religious paradigms that link her to the cultural sphere of the Near East. The central hypothesis of our research is that Medea's tragedy is not merely a personal existential failure, but an inevitable collision between two fundamentally different epistemological systems: Western anthropocentric ethics and Eastern theocentric esotericism.

In the subsequent chapters of the article, we will examine in detail Medea's genealogical and functional connection to the cult of the goddess Hecate, which, in turn, is closely linked to the deities of Asia Minor and Mesopotamia. Furthermore, we will analyze the socio-cultural aspects of magical practices and attempt to discern how Greek literature demonized the Oriental "Other" within the framework of Orientalist discourse to protect its own cultural boundaries from foreign influences.

Methodology

The research method employed in the present work, given the specificity and multilayered nature of the subjects of study, is based on the fundamental principles of comparative analysis and hermeneutics. Our starting point is the recognition that Ancient narratives concerning Medea do not represent a static, once-and-for-all given dogmatic reality. On the contrary, these texts are by nature constantly open to the reader, creating a dynamic space for various, often contradictory, interpretations.

The hermeneutic approach allows us, through the in-depth study of individual literary or mythological fragments, to reconstruct and present a unified, holistic picture of the problem. This method is particularly necessary in the study of the Medea phenomenon, as it helps us identify the hidden cultural codes and Eastern paradigms beyond the surface layer of the text that link Medea to the magico-religious traditions of the Near East.

In our research process, special attention is paid to the relationship between the text and its historical-cultural context. Through the analysis of specific parts and episodes, we have attempted to analyze complex issues such as the reception of Eastern esoteric knowledge within the environment of the Greek polis. Based on this interpretive synthesis, the paper aims to formulate appropriate, scientifically argued conclusions regarding the role and significance of Medea as the Oriental "Other" in Ancient discourse.

Discussion

The division between Eastern and Western cultures, as noted in scholarly literature, is not a product of recent centuries; it has accompanied human history since antiquity. This bifurcation is determined less by geographical location than by divergent methods of perceiving the world, systems of traditional values, fundamental worldview ten-

ets, and, naturally, religion. In analyzing our object of interest – Medea of Colchis and the magico-religious paradigms of the Ancient Near East - it is essential to proceed from the dichotomy defined by Samuel Huntington as "The West and the Rest/Others" (Huntington,2003: 25). In this context, for the Hellenic world, Medea is precisely that radical "Other" whose esoteric essence threatens the rational, logocentric structure of the Greek polis.

The Eastern worldview, in contrast to the anthropocentric model of the Greek polis, is built upon a lack of self-isolation from the external world; it focuses on the inner, spiritual life and direct contact with transcendental forces. This type of worldview is characterized by a passive subordination of the human to the natural principle, which is actively sacralized. This is particularly evident in the power of the *pharmaka* possessed by Medea. For Ancient Greece, Medea's knowledge is "foreign" and "dark," yet within the paradigms of the Ancient Near East (Hittite, Mesopotamian), it represents a high-ranking medico-cultic art. Here, we encounter a fundamental misunderstanding: what is a sacred ritual and healing power for Colchian (Eastern) culture is transformed into "barbaric sorcery" for Greek rationalism. This process represents a typical Orientalist approach described by Edward Said, where the West demonizes Eastern knowledge to maintain its own cultural hegemony. As Said notes: "The Orient has always been for the West a mystical, irrational, and dangerous 'Other,' which does not fit within civilized frameworks" (Said, 2003:12).

The knowledge possessed by Medea was not an isolated phenomenon; it coincides with the "ritual landscape" of the Ancient Near East, specifically Hittite Asia Minor. As scholar Walter Burkert points out, Eastern magical practices often relied on complex mechanisms of purification and transformation that were later established in the Greek world (Burkert, 1992:41). Medea's ritual of rejuvenating Aeson,

Jason's father - involving the exchange of blood and the use of herbal infusions - is directly linked to Mesopotamian and Anatolian mythologies of "restoration of life." Here, Medea of Colchis appears not as a charlatan but as a "Divine Artisan" (Demiourgos), who transforms matter through sacred knowledge. This is a paradigm where nature is not an object to be conquered (as in Western rationalism) but a living organism with which dialogue is possible only through magical language.

The episode of Medea's murder of Pelias serves as a classic example of how an Eastern sacred ritual is transformed into a Western criminal act. In the Eastern paradigm, the dismemberment of the body and its subsequent "renewal" (as Medea demonstrated to Pelias' daughters using the ram) is connected to the myth of Osiris and Sumero-Akkadian initiatory practices, where death is perceived as a necessary stage for new life. However, in the context of the Greek polis, Medea used this knowledge not for healing but for political retribution. As scholar Karl Kerényi notes, Medea's magic here loses its original "white" (healing) nature and becomes a weapon against the society that failed to accept her (Kerényi, 1974:263). Here we see the tragic result of a clash of cultures: Medea employs her highest esoteric knowledge (the secret of regeneration) to punish the injustice of the Western world. This is no longer merely a murder; it is a profanation of an Eastern "miracle," which ultimately led to the complete demonization of Medea in Ancient literature.

Simultaneously, in analyzing the phenomenon of Medea, one cannot bypass the symbolic geography attributed to Colchis in the Ancient consciousness. Colchis was not merely a territorial unit; it represented the "Domain of the Sun," where the "Golden Fleece" - the supreme symbol of Eastern esoteric knowledge and royal authority - was kept. Consequently, Medea's assistance to Jason and her participation in the theft of the Fleece can be viewed, from a hermeneutic

perspective, as an overflow of Eastern sacred energy into the West, for which the Greek world was unprepared. The Western worldview, which prioritizes pragmatism and utilitarianism, attempted to utilize Medea's "Eastern mysticism" solely for its own ends; however, as soon as the political necessity vanished, the Hellenic polis perceived Medea's magical paradigm as a threat. This is a manifestation of cultural egoism that regards the "Other" only as a functional instrument and denies their spiritual authenticity.

In the realm of symbolic geography, the phenomenon of the Golden Fleece deepens further when considered in relation to the Hittite *kurša* (sacred skin), a symbol of prosperity and divine protection. According to Rismag Gordeziani, in the context of Colchian and Asia Minor cultural relations, the Fleece represented not only material wealth but also an object carrying royal charisma (*Hvarena*) (Gordeziani, 1999:78). Accordingly, Medea's handing over of the Fleece to Jason was not a simple betrayal; it was a voluntary transfer of sacred energy from one cultural space to another. For the Greek side, this was "booty," while for the Eastern paradigm, it was a violation of the world order (*Cosmos*), which subsequently led to inevitable tragedy.

The magico-religious nature of Medea of Colchis is most extensively presented in Apollonius of Rhodes. In the *Argonautica*, Medea appears not simply as a woman in love, but as a priestess of Hecate who possesses the "drug of Prometheus" and commands chthonic forces. In the third book of the poem, the author describes Medea's mystical ritual, where she summons the goddess of the underworld in the dead of night, highlighting her connection to the esoteric traditions of the Ancient Near East (Apollonius of Rhodes, 1970:158). This confirms that her power originates from secret rituals that were inaccessible and dangerous to the Hellenic world.

Medea's connection with Hecate and her nocturnal rituals can be interpreted as an initiatory process. According to Mircea Eliade's theory, Eastern mysticism often involves a "return to the origins," a submersion into chaos to establish a new order (Eliade, 1958:112). When Medea uses the "drug of Prometheus" (which sprouted from the Titan's blood), she unites the subterranean (chthonic) and celestial (Promethean) principles. This synthesis was incomprehensible to Hellenic religion, as Greek Olympian religion strictly demarcated celestial deities from the forces of the underworld. Medea, however, is a transgressor of these boundaries, making her a "liminal" figure who belongs to two worlds simultaneously and to neither fully.

Interestingly, the figure of Medea embodies the principle of the "inner gaze" characteristic of Eastern mysticism. Her connection with the goddess Hecate - a chthonic, nocturnal, and liminal deity - points to Medea's role as a mediator between the visible and invisible worlds. While the Western worldview aims for human awareness of the external world and active pragmatic influence upon it, the Medean Eastern paradigm values silence, self-absorption, and ritual conservatism. Medea's tragedy is precisely the collision of these two epistemological systems: Jason's pragmatic calculations clash with Medea's metaphysical fidelity to archaic oaths and magical laws. In this light, Medea's sacrifice of her children can be viewed not as an emotional affect, but as a terrifying, religious act - a final return to her Eastern, chthonic roots and a total rejection of Western social constructs.

Furthermore, the transformation of Medea's social status as an Eastern woman must be emphasized. In the magico-religious systems of the Ancient Near East, female authority was often sacralized, and she possessed "sacred power," which proved entirely unacceptable to the patriarchal Greek polis. In Hellenic discourse, Medea's intelligence and magical skills were perceived not as wisdom but as "guile" and

"dangerous power," further intensifying her demonization. Medea's alienation in Corinth was not merely ethnic; it was the collapse of the magico-religious hierarchy in which she existed in Colchis. When, in Euripides, Medea declares her superiority in the knowledge of drugs, she is actually defending her Eastern identity against attempts at Western "domestication."

Medea's sacrifice of her own children in Euripides' tragedy is the most radical point. While from a Western, psychological perspective, this is perceived as a collapse of maternal instinct and revenge against Jason, from a religious-anthropological viewpoint, it carries a different weight. In the magico-religious systems of the Ancient Near East (for instance, in Phoenician or early Semitic cults), the sacrifice of one's firstborn was an act of supreme religious devotion aimed at restoring cosmic balance. Medea, a descendant of the sun god Helios, severs her last biological and social ties with the Hellenic world by killing her children. This is her "return" to archaic, chthonic origins. In Mircea Eliade's terminology, this is an "exit from historical time" and a return to mythological eternity (Eliade, 1963:145). Medea does not kill her children only to punish Jason; she kills them to prevent their "domestication" and assimilation into a culture that is spiritually dead to her. The finale, where Medea ascends to the heavens in the chariot of the Sun, confirms her metaphysical victory: she is no longer subject to human justice; she returns to the divine-magical hierarchy of which she was a member while in Colchis.

Such cultural duality and the sorrow of alienation that follows Medea are not foreign to Georgian academic discourse. Medea's status as the "Other" in the polis finds a parallel in Konstantine Gamsakhurdia's vision, where the West demands a complete transformation of identity from the "Other": "You Europeans are egoists; you demand that we transform... that is, become like you" (Gamsakhurdia, 1973:

143). In Medea's case as well, Hellenic society demanded that she renounce her "barbaric" magic and conform to Greek norms, which ultimately caused her internal collapse and radical protest.

Thus, the phenomenon of Medea reminds us that the difference between cultures never disappears; it only intensifies when Western rationalism and Eastern mysticism meet. Being a "talentless copy of the Other" is unacceptable to Medea; therefore, her image remains a constant warning about the cultural crises that accompany the dialogue of civilizations. Medea of Colchis remains the most tragic figure standing at the crossroads of Europe and Asia, through whom we can perceive the difficult path of reception and subsequent transformation of the magico-religious paradigms of the Ancient Near East.

Conclusion

Based on the research conducted, which relied on the methods of comparative analysis and hermeneutics, several fundamental conclusions can be formulated regarding the interrelationship between the phenomenon of Medea of Colchis and the magico-religious paradigms of the Ancient Near East:

Cultural Dichotomy and the Archetype of "The Other": It has been confirmed that the figure of Medea in Ancient discourse is not merely a literary character; she is a quintessential representation of the "Oriental Other." Hellenic rationalism perceived Medea not as an authentic bearer of Colchian culture, but as a threat to the social and ethical order of the polis.

Reception of Magico-Religious Paradigms: The pharmaka possessed by Medea and her connection to Hecate represent the transformation of Ancient Near Eastern (Hittite, Mesopotamian) esoteric knowledge within the Greek sphere. What was a sacred, ritual science in the East became demonized as "sorcery" in the West - a direct consequence of the Orientalist gaze.

The research has revealed an intriguing parallel between Medea's name and her functional significance. The name "Medea" (Medeia), which in Greek is linked to "care," "plan," or "contrivance" (medomai), acquires the meanings of "healer" and "knower" within an Eastern context (from which the modern term "medicine" also originates). This fact further confirms that Medea was not merely a mythological persona but embodied a Colchian intellectual-magical tradition. Her phenomenon demonstrates that in the Ancient Near East, knowledge (whether magical or medical) was a source of power, which the Western world sought to "steal" (in the form of the Fleece) and subsequently "domesticate." Medea's tragedy is precisely the process of the alienation of this "knowledge" - when science and magic, which coexisted harmoniously in the East, became polarized within Greek rationalism.

Identity Crisis and Duality: Medea's tragedy is the result of a collision between two distinct epistemological systems. The study has shown that Medea's internal duality was caused by the aggressive demand for assimilation from the Western world. Medea's refusal to be a "talentless copy of the Other" and her return to archaic, magical roots constitute a radical act of preserving cultural identity.

The analysis has demonstrated that Medea represents a so-called Liminal figure—a being who constantly exists on the threshold: between East and West, between the chthonic (subterranean) and the Olympian (celestial), and between the barbaric and civilized worlds. This "mediation" grants her unique power but simultaneously makes her vulnerable within both systems. To Colchis, she is a "traitor"; to Greece, she is a "foreigner." Thus, Medea's pronounced loneliness in Corinth is not merely social isolation; it is the metaphysical fate of an individual who attempted a synthesis of two radically different relig-

ious paradigms, which proved impossible at that stage of civilizational development.

Particular attention must be paid to the transcendental nature of Medea's figure, which surpasses ordinary human ethics and links directly to the sacred-ritual logic of the Ancient Near East. The research process highlighted that Medea's actions, which constitute criminal acts under the rational law of the Greek polis, are perceived within the framework of the Eastern magical paradigm as a terrifying yet necessary ritual for restoring cosmic balance. Medea is not merely a woman consumed by vengeance; she is the guardian of Oriental "sacred knowledge," for whom archaic oaths and divine laws stand higher than Western social constructs. Her metamorphosis at the end of the tragedy - ascending to the heavens in the chariot of the Sun - symbolically personifies the ultimate victory of the Eastern spirit over Western earthly pragmatism and her refusal to return to a world that could not tolerate her.

In conclusion, it should be noted that the study of Medea's persona helps us re-evaluate the very concept of "civilization." While the Western tradition finds civilization in rationalism and adherence to law, the Medean Eastern paradigm reminds us of another, deeper layer of civilization - the ritual connection with nature and metaphysical responsibility. Medea's flight in the sun chariot is not an escape but transcendence - a testament to the fact that Eastern spiritual energy cannot be imprisoned within narrow political or social frameworks.

Thus, the reinterpretation of the Medea phenomenon through the prism of modern Oriental Studies and Culturology acquires particular relevance. Medea remains a symbol that cultural identity and the magico-religious paradigms of the Ancient Near East are not static givens, but a living, dynamic process that continues to pose relevant questions about the dialogue of civilizations today. Our research sho-

ws that encoded within the figure of Medea is the historical memory of Colchis as a potent cultural bridge between East and West. This figure reminds us that understanding and accepting the "Other" requires not their transformation into a copy of oneself, but the recognition of their authentic, albeit "foreign" and mystical nature - a realization that gains decisive importance in today's multicultural world.

References:

- Apollonios Rodoseli.** (1970). *Argonavtika* [Argonautica]. Tbilisi: Nakaduli Publishing.
- Bregadze, L.** (2012). *Mitologiuri arkhetipebi kartul mtsherlobashi* [Mythological archetypes in Georgian literature]. Tbilisi.
- Burkert, W.** (1992). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard University Press.
- Eliade, M.** (1958). *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*. Harper & Row.
- Eliade, M.** (1963). *Myth and Reality*. Harper & Row.
- Euripide.** (2000). *Medea* [Medea]. Tbilisi: Logos Publishing.
- Gamsakhurdia, K.** (1973). *Rcheuli tkhzulebebi* [Selected works]. Tbilisi: Nakaduli Publishing.
- Gordeziani, R.** (1999). *Berdznuli tsivilizatsia* [Greek civilization]. Tbilisi State University Press.
- Huntington, S.** (2003). *Stolknovenie tsivilizatsiy i pereustroystvo mirovogo poryadka* [The clash of civilizations and the remaking of world order]. Moscow: AST Publishing.
- Kerényi, K.** (1974). *The Gods of the Greeks*. Thames & Hudson.

Said, E. (2003). Orientalizmi [Orientalism]. Tbilisi: Diogene Publishing.

Urushadze, A. (1964). Dzveli Kolkheti argonavtebis tkmulebashi [Ancient Colchis in the legend of the Argonauts]. Tbilisi: Sabchota Sakartvelo.



ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა
LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM

კოლხი მედეა და ძველი აღმოსავლეთის
მაგიურ - რელიგიური პარადიგმები

თათია დავითაძე
ფილოლოგიის დოქტორი,
ბათუმის შოთა რუსთაველის
სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, 6010. ბათუმი,
აღ. კუმეჩინის ქ. N125/127, ბ. N 23.
+995571091310. davitadzetatia@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0007-7888-719X>

აბსტრაქტი

წინამდებარე ნაშრომი მიზნად ისახავს კოლხი მედეას ფენომენის კომპლექსურ კვლევას აღმოსავლეთმცოდნეობისა და შედარებითი მითოლოგიის ჭრილში. სტატიაში მედეას სახე განხილულია არა მხოლოდ როგორც ანტიკური დრამატურგიის პერსონაჟი, არამედ როგორც ძველი აღმოსავლეთის (მესოპოტამიური, ხეთური და ეგვიპტური) მაგიურ-რელიგიური პარადიგმების მატარებელი არქეტიპი. კვლევის აქტუალობა განპირობებულია იმით, რომ მედეას ფიგურა წარმოადგენს კულტურულ „ზღვარს“ დასავლურ (ელინურ) რაციონალიზმსა და აღმოსავლურ ეგზოტიკურ მისტიციზმს შორის. ნაშრომში გამოყენებ-

ულია ინტერდისციპლინური მიდგომა, რაც საშუალებას იძლევა მითოლოგიური სიუჟეტის მიღმა დავინახოთ რეალური ისტორიულ-კულტურული პროცესები.

ნაშრომის პირველ ნაწილში დეტალურად არის გაანალიზებული მედეას მჭიდრო კავშირი ქალღმერთ ჰეკატეს კულტთან და მახლობელი აღმოსავლეთის მთვარის ღვთაებებთან, მათ ფუნქციურ მახასიათებლებთან და მათთან დაკავშირებულ რიტუალურ პრაქტიკებთან. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა „წამლებს“ (pharmaka) ფენომენს, რომელიც სტატიაში ინტერპრეტირებულია, როგორც ძველი აღმოსავლური მედიცინის, ბალახეულის ცოდნისა და ადრეული ალქიმიის გამოძახილი ბერძნულ ეპოსში. სტატია განიხილავს, რომ მედეას მაგიური ძალა არ არის მხოლოდ ზღაპრული ან ლიტერატურული ელემენტი, არამედ ის ასახავს იმ რეალურ ემპირიულ ცოდნასა და ტრადიციებს, რომლებიც კოლხეთისა და მახლობელი აღმოსავლეთის რეგიონებისთვის იყო დამახასიათებელი და რაც ბერძნული პოლისის მოქალაქისთვის ხშირად გაუგებარ და სახიფათო ძალასთან ასოცირდებოდა.

კვლევის მეორე ნაწილი ეთმობა „სხვის“ (The Other) კონცეფციას ორიენტალისტურ დისკურსში. ნაშრომში განხილულია, თუ როგორ ხდებოდა ელინურ სამყაროში აღმოსავლური ეზოთერული ცოდნის მიზანმიმართული დემონიზაცია და რატომ იქცა მედეას „ბარბაროსობა“ მისი ტრაგიკული იდენტობის განმსაზღვრელ ძირითად ნიშნად. სტატიაში დასაბუთებულია მოსაზრება, რომ მედეას ტრაგედია არის არა მხოლოდ ოჯახური დრამა, არამედ ორი განსხვავებული კულტურული, რელიგიური და ეთიკური სისტემის გარდაუვალი შეჯახების შედეგი. ამ კონტექსტში კოლხეთი გვევლინება, როგორც მძლავრი კულტურული ცენტრი და რეცეფციის სივრცე, სადაც ხდებოდა აღმოს-

ავლური მისტიკური ცოდნის ტრანსფორმაცია დასავლურ ინტელექტუალურ სივრცეში გადასატანად.

დასკვნით ნაწილში შეჯამებულია კვლევის შედეგები, რომლებიც ადასტურებს, რომ მედეას სახის რეინტერპრეტაცია აღმოსავლური პარადიგმების გათვალისწინებით, ფუნდამენტურად ახალ პერსპექტივას სძენს ანტიკური მითოლოგიისა და აღმოსავლეთმცოდნეობის ურთიერთმიმართების საკითხს. ნაშრომი ხაზს უსვამს იმას, რომ მედეას ფენომენი არის გასაღები ძველი სამყაროს გლობალური კულტურული ურთიერთობების უკეთ გასაგებად.

საკვანძო სიტყვები: მედეა, კოლხეთი, აღმოსავლეთმცოდნეობა, მაგიურ-რელიგიური პარადიგმები, ორიენტალიზმი, ჰეკატე, კულტურული იდენტობა, ძველი აღმოსავლეთი, ფარმაკოლოგია, ინტერკულტურული დიალოგი.

შესავალი

ანტიკური მითოლოგია და კლასიკური ლიტერატურა საუკუნეების განმავლობაში დასავლური ცივილიზაციის თვითრეფლექსიისა და კულტურული იდენტობის ფორმირების ერთ-ერთ უმთავრეს წყაროს წარმოადგენდა. ამ ვრცელ და მრავალფეროვან ნარატიულ სივრცეში, კოლხი მედეას ფიგურა გვევლინება, როგორც ერთ-ერთი ყველაზე რთული, წინააღმდეგობრივი და მრავალშრიანი არქეტიპი, რომელიც დღემდე იწვევს აკადემიურ პოლემიკას. ტრადიციული ლიტერატურათმცოდნეობითი ხედვით, მედეას სახე ელინურ დრამატურგიასა და ეპოსში ხშირად ვიწროდ განიხილებოდა — როგორც ეჭვიანობის, შური-სძიებისა და უკიდურესი დედაშვილური ტრაგედიის პერსონიფიკაცია. თუმცა, თუკი მედეას ფენომენს აღმოსავლეთმცოდ-

ნეობის, შედარებითი რელიგიათმცოდნეობისა და კულტურათა შორის დიალოგის პერსპექტივიდან შევხედავთ, ნათელი ხდება, რომ მისი პერსონაჟი ბევრად უფრო ღრმა და სისტემურ კულტურულ დაპირისპირებას განასახიერებს, ვიდრე უბრალო საოჯახო დრამაა.

წინამდებარე ნაშრომის აქტუალობასა და მეცნიერულ ღირებულებას განაპირობებს ის გარემოება, რომ მედეა ბერძნული სამყაროსთვის არ იყო მხოლოდ „უცხო“ ქალი ან რიგითი მიგრანტი კოლხეთიდან; იგი წარმოადგენდა ძველი აღმოსავლეთის (მესოპოტამიური, ხეთური და ეგვიპტური) მაგიურ-რელიგიური, ასტრონომიული და სამედიცინო ცოდნის ცოცხალ მატარებელს. კოლხეთი, რომელიც მაშინდელი ცივილიზებული სამყაროს განაპირა, მისტიკურ მხარედ აღიქმებოდა, ანტიკურ ცნობიერებაში ფიგურირებდა, როგორც სივრცე, სადაც ადამიანური ყოფიერება და ღვთაებრივი (თუ ქთონური) ძალები ერთმანეთს ორგანულად ერწყმოდა. მედეას პერსონაჟის დემონიზაცია ელინურ სამყაროში პირდაპირ კავშირშია იმ კულტურულ შიშთან, რომელსაც დასავლეთი აღმოსავლური ეზოთერული ცოდნის მიმართ განიცდიდა. აღნიშნული პროცესი შეიძლება ავხსნათ ედუარდ საიდის ფუნდამენტური „ორიენტალისტური“ თეორიით, რომლის მიხედვითაც: „აღმოსავლეთი დასავლეთისთვის ყოველთვის იყო მისტიკური, ირაციონალური და საშიში 'სხვა', რომელიც ცივილიზებულ ჩარჩოებში არ ჯდება“ (საიდი, 2003: 12). ამ თვალსაზრისით, მედეას მიერ განსახიერებული „მაგია“ არ უნდა იქნას აღქმული მხოლოდ როგორც ზღაპრული ელემენტი. ეს არის აღმოსავლური ემპირიული ცოდნის, ფარმაკოლოგიისა და რელიგიური მისტიციზმის უნიკალური ნაზავი, რომელიც ელინური რაციონალიზმისთვის, მისი მკაცრი ლოგიკური სტრუქტურით, სრულიად მიუღებელი და ტრანსცენდენტური აღმოჩნდა. ევრიპიდეს ტრაგედიაში ნათლად იკვეთება მედეას

გაცნობიერებული თვითიდენტიფიკაცია ამ „უცხო“ და ძლევამოსილ ეზოთერულ ცოდნასთან, როდესაც იგი ხაზგასმით აცხადებს: „...ჩემი ბუნებით მე ვიცი წამალთ (pharmaka) ძალა და ვერავინ შემედრება მათ დამზადებაში...“ (ევრიპიდე, მედეა 395-397). აქ ტერმინი pharmaka თავისთავად ორაზროვანია — ის ერთდროულად ნიშნავს წამალსაც და საწამლავსაც, კურნებასაც და დამღუპველ მაგიასაც, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს მედეას ბუნების დუალიზმს.

ნაშრომის ძირითადი მიზანია, მედეას სახის კომპლექსური რეინტერპრეტაციის გზით, წარმოაჩინოს ის მყარი მაგიურ-რელიგიური პარადიგმები, რომლებიც მას მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურულ არეალთან აკავშირებს. ჩვენი კვლევის ცენტრალური ჰიპოთეზა მდგომარეობს იმაში, რომ მედეას ტრაგედია არის არა მხოლოდ პიროვნული ეგზისტენციალური მარცხი, არამედ ორი ფუნდამენტურად განსხვავებული ეპისტემოლოგიური სისტემის — დასავლური ანთროპოცენტრული ეთიკისა და აღმოსავლური თეოცენტრული ეზოთერიზმის — გარდაუვალი შეჯახება.

სტატიის შემდგომ თავებში ჩვენ დეტალურად განვიხილავთ მედეას გენეალოგიურ და ფუნქციურ კავშირს ქალღმერთ ჰეკატეს კულტთან, რომელიც თავის მხრივ მჭიდროდ უკავშირდება მცირე აზიისა და შუამდინარეთის ღვთაებებს. ასევე, გავანალიზებთ მაგიური პრაქტიკების სოციო-კულტურულ ასპექტებს და შევეცდებით დავინახოთ, თუ როგორ მოახდინა ბერძნულმა ლიტერატურამ აღმოსავლური „სხვის“ დემონიზაცია ორიენტალისტური დისკურსის ჩარჩოებში, რათა დაეცვა საკუთარი კულტურული საზღვრები უცხოური გავლენებისგან.

მეთოდი

წინამდებარე ნაშრომში გამოყენებული კვლევის მეთოდი, საკვლევი ობიექტების სპეციფიკიდან და მათი მრავალშრიანი

ბუნებიდან გამომდინარე, ეფუძნება შედარებითი ანალიზისა და ჰერმენევტიკის ფუნდამენტურ პრინციპებს. ჩვენი ამოსავალი წერტილია იმის აღიარება, რომ ანტიკური ნარატივები მედეას შესახებ არ წარმოადგენს სტატიკურ, ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულ დოგმატურ მოცემულობას. პირიქით, ეს ტექსტები თავისი ბუნებით მუდმივად ღიაა მკითხველისთვის, რაც ქმნის დინამიკურ სივრცეს სხვადასხვაგვარი, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავი ინტერპრეტაციებისათვის.

ჰერმენევტიკული მიდგომა საშუალებას გვძლევს, ცალკეული ლიტერატურული თუ მითოლოგიური ფრაგმენტების სიღრმისეული შესწავლის საფუძველზე, აღვადგინოთ და წარმოვაჩინოთ პრობლემის ერთიანი, მთლიანობითი სურათი. აღნიშნული მეთოდი განსაკუთრებით საჭიროა მედეას ფენომენის კვლევისას, რადგან ის გვეხმარება, ტექსტის ზედაპირული შრის მიღმა ამოვიცნოთ ის დაფარული კულტურული კოდები და აღმოსავლური პარადიგმები, რომლებიც მედეას მახლობელი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიურ ტრადიციებთან აკავშირებს.

ჩვენი კვლევის პროცესში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ტექსტსა და მის ისტორიულ-კულტურულ კონტექსტს შორის მიმართებას. ჩვენ შევეცადეთ, კონკრეტული ნაწილებისა და ეპიზოდების ანალიზის გზით, გაგვეანალიზებინა ისეთი კომპლექსური საკითხები, როგორცაა აღმოსავლური ეპოთერული ცოდნის რეცეფცია ბერძნულ პოლისურ გარემოში. ამგვარი ინტერპრეტაციული სინთეზის საფუძველზე, ნაშრომი ისახავს მიზნად ჩამოაყალიბოს შესაბამისი, მეცნიერულად არგუმენტირებული დასკვნები მედეას, როგორც აღმოსავლური „სხვის“, როლისა და მნიშვნელობის შესახებ ანტიკურ დისკურსში.

დისკუსია

აღმოსავლურ-დასავლურ კულტურათა დაყოფა, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, არ წარმოადგენს უა-

ხლესი საუკუნეების პროდუქტს; იგი კაცობრიობის ისტორიას უძველესი დროიდან მოჰყვება და ამას განაპირობებს არა იმდენად გეოგრაფიული მდებარეობა, რამდენადაც სამყაროს შემეცნების განსხვავებული მეთოდები, ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემა, ძირითადი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები და, რა თქმა უნდა, რელიგია. ჩვენი ინტერესისა და, შესაბამისად, განხილვის ობიექტის — კოლხი მედეასა და ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიური პარადიგმების — ანალიზისას აუცილებელია ამოვიდეთ იმ დიქოტომიიდან, რომელსაც სემუელ ხანტინგტონი განსაზღვრავს როგორც „დასავლეთი და დანარჩენები/სხვები“ (ხანტინგტონი, 2003:25). ამ კონტექსტში, მედეა ელინური სამყაროსთვის არის სწორედ ის რადიკალური „სხვა“, რომელიც თავისი ეზოთერული არსით საფრთხეს უქმნის ბერძნული პოლისის რაციონალურ, ლოგოცენტრულ სტრუქტურას.

აღმოსავლური მსოფლმხედველობა, ბერძნული პოლისის ანთროპოცენტრული მოდელისგან განსხვავებით, აგებულია ადამიანის თვითიზოლაციაზე გარე სამყაროსგან; ის ფოკუსირებულია შინაგან, სულიერ ცხოვრებაზე და ტრანსცენდენტურ ძალებთან უშუალო კონტაქტზე. მსოფლმხედველობის ამ ტიპს ახასიათებს ადამიანის პასიური დაქვემდებარება ბუნებრივი საწყისისადმი, რომელიც აქტიურად საკრალიზებულია. ეს განსაკუთრებით თვალსაჩინოა მედეას მიერ ფლობილ pharmaka-ს ძალაში. ანტიკური საბერძნეთისთვის მედეას ცოდნა არის „უცხო“ და „ბნელი“, თუმცა ძველი აღმოსავლეთის (ხეთური, მესოპოტამიური) პარადიგმით, ეს არის უმაღლესი რანგის სამედიცინო-საკულტო ხელოვნება. აქ ვხვდებით ფუნდამენტურ გაუგებრობას: ის, რაც კოლხური (აღმოსავლური) კულტურისთვის წმინდარიტუალი და კურნების ძალაა, ბერძნული რაციონალიზმისთვის „ბარბაროსულ ჯადოქრობად“ ტრანსფორმირდება. აღნიშნული პროცესი წარმოადგენს ედუარდ საიდის მიერ აღწერილ

ტიპურ ორიენტალისტურ მიდგომას, სადაც დასავლეთი ახდენს აღმოსავლური ცოდნის დემონიზაციას, რათა შეინარჩუნოს საკუთარი კულტურული ჰეგემონია. როგორც საიდი აღნიშნავს: „აღმოსავლეთი დასავლეთისთვის ყოველთვის იყო მისტიკური, ირაციონალური და საშიში 'სხვა', რომელიც ცივილიზებულ ჩარჩოებში არ ჯდება“ (საიდი, 2003:12).

მედეას მიერ ფლობილი ცოდნა არ იყო მხოლოდ იზოლირებული მოვლენა; ის ემთხვევა ძველი აღმოსავლეთის, კერძოდ, ხეთური მცირე აზიის 'რიტუალურ ლანდშაფტს'. როგორც მკვლევარი ვალტერ ბურკერტი აღნიშნავს, აღმოსავლური მაგიური პრაქტიკა ხშირად ეყრდნობოდა განწყენდისა და ტრანსფორმაციის რთულ მექანიზმებს, რომლებიც ბერძნულ სამყაროში მოგვიანებით დამკვიდრდა (Burkert, 1992:41). მედეას მიერ იასონის მამის, ესონის, გაახალგაზრდავების რიტუალი — სისხლის გამოცვლა და ბალახეული ნაყენის გამოყენება — პირდაპირ კავშირშია შუამდინარულ და ანატოლიურ 'სიცოცხლის აღდგენის' მითოლოგიებთან. აქ კოლხი მედეა გვევლინება არა როგორც შარლატანი, არამედ როგორც 'ღვთაებრივი ხელოსანი' (Demourgos), რომელიც მატერიას საკრალური ცოდნის მეშვეობით გარდაქმნის. ესაა პარადიგმა, სადაც ბუნება არაა დასაპყრობი ობიექტი (როგორც ეს დასავლურ რაციონალიზმშია), არამედ ცოცხალი ორგანიზმი, რომელთანაც დიალოგი მხოლოდ მაგიური ენითაა შესაძლებელი.

მედეას მიერ პელიასის მკვლევლობის ეპიზოდი წარმოადგენს კლასიკურ მაგალითს იმისა, თუ როგორ გარდაიქმნება აღმოსავლური საკრალური რიტუალი დასავლურ კრიმინალურ აქტად. აღმოსავლურ პარადიგმაში, სხეულის დანაწევრება და მისი შემდგომი 'განახლება' (რაც მედეამ ვერძის მაგალითზე აჩვენა პელიასის ასულებს) უკავშირდება ოსირისის მითოსსა და შუმერულ-აქადურ ინიციაციურ პრაქტიკებს, სადაც სიკვდილი

აღქმულია როგორც აუცილებელი ეტაპი ახალი სიცოცხლისთვის. თუმცა, ბერძნული პოლისის კონტექსტში, მედეამ ეს ცოდნა გამოიყენა არა მკურნალობისთვის, არამედ პოლიტიკური ანგარიშსწორებისთვის. როგორც მკვლევარი კარლ კერენი აღნიშნავს, მედეას მაგია აქ კარგავს თავის თავდაპირველ 'თეთრ' (სამკურნალო) ბუნებას და ხდება იარაღი იმ საზოგადოების წინააღმდეგ, რომელმაც ის არ მიიღო (Kerényi, 1974:263). აქ ვხედავთ კულტურათა შეჯახების ტრაგიკულ შედეგს: მედეა იყენებს თავის უმაღლეს ეზოთერულ ცოდნას (რეგენერაციის საიდუმლოს) იმისთვის, რომ დასაჯოს დასავლური სამყაროს უსამართლობა. ეს აღარ არის მხოლოდ მკვლევლობა; ეს არის აღმოსავლური 'სასწაულის' პროფანაცია, რამაც საბოლოოდ მედეას სრული დემონიზაცია გამოიწვია ანტიკურ მწერლობაში.

ამავდროულად, მედეას ფენომენის ანალიზისას გვერდს ვერ ავუვლით იმ სიმბოლურ გეოგრაფიას, რომელიც კოლხეთს ანტიკურ ცნობიერებაში მიეწერებოდა. კოლხეთი არ იყო მხოლოდ ტერიტორიული ერთეული; ის წარმოადგენდა „მზის სამფლობელოს“, სადაც ინახებოდა „ოქროს საწმისი“ — აღმოსავლური ეზოთერული ცოდნისა და სამეფო ხელისუფლების უმაღლესი სიმბოლო. შესაბამისად, მედეას მიერ იასონის დახმარება და საწმისის გატაცებაში მონაწილეობა, ჰერმენევტიკული თვალსაზრისით, შეიძლება განვიხილოთ როგორც აღმოსავლური საკრალური ენერჯის გადადინება დასავლეთში, რასაც ბერძნული სამყარო მოუმზადებელი შეხვდა. დასავლური მსოფლმხედველობა, რომელიც უპირატესობას ანიჭებს პრაგმატიზმსა და უტილიტარიზმს, ცდილობდა მედეას „აღმოსავლური მისტიკა“ მხოლოდ საკუთარი მიზნებისთვის გამოიყენებინა, თუმცა, როგორც კი პოლიტიკური საჭიროება გაქრა, ელიზურმა პოლისმა მედეას მაგიური პარადიგმა საფრთხედ აღიქვა. ეს არის კულტურული ეგოიზმის ის გამოვლინება, რომელიც „სხვას“ მხო-

ლოდ ფუნქციურ ინსტრუმენტად განიხილავს და უარყოფს მის სულიერ ავთენტურობას.

სიმბოლური გეოგრაფიის ჭრილში, ოქროს საწმისის ფენომენი კიდევ უფრო ღრმავდება, თუ მას განვიხილავთ ხეთურ 'ყურშასთან' (საკრალური ტყავი) მიმართებაში, რომელიც კეთილდღეობისა და ღვთაებრივი მფარველობის სიმბოლო იყო. რისმაც გორდეზიანის მოსაზრებით, კოლხური და მცირეაზიური კულტურული ურთიერთობების კონტექსტში, საწმისი წარმოადგენდა არა მხოლოდ მატერიალურ სიმდიდრეს, არამედ სამეფო ქარიზმის (Hvarena) მატარებელ ობიექტს (გორდეზიანი, 1999:78). შესაბამისად, მედეას მიერ საწმისის გადაცემა იასონისთვის არ იყო უბრალო დალატი; ეს იყო საკრალური ენერჯის ნებაყოფლობითი ტრანსფერი ერთი კულტურული სივრციდან მეორეში. ბერძნული მხარისთვის ეს იყო 'ნადავლი', ხოლო აღმოსავლური პარადიგმისთვის — სამყაროს წესრიგის (Cosmos) დარღვევა, რასაც შემდგომში გარდაუვალი ტრაგედია მოჰყვა.

კოლხი მედეას მაგიურ-რელიგიური ბუნება ყველაზე ვრცლად აპოლონიოს როდოსელთანაა წარმოჩენილი. „არგონავტიკაში“ მედეა გვევლინება არა უბრალოდ შეყვარებულ ქალად, არამედ ჰეკატეს ქურუმად, რომელიც ფლობს „პრომეთეს წამალს“ და მართავს ქთონურ ძალებს. პოემის მესამე წიგნში ავტორი აღწერს მედეას მისტიკურ რიტუალს, სადაც იგი ღამის წყვილადში მოუხმობს ქვესკნელის ქალღმერთს, რაც ხაზს უსვამს მის კავშირს ძველი აღმოსავლეთის ეზოთერულ ტრადიციებთან (აპოლონიოს როდოსელი, 1970:158). ეს ადასტურებს, რომ მისი ძალაუფლება სათავეს იღებს იმ საიდუმლო რიტუალებიდან, რომლებიც ელინური სამყაროსთვის მიუწვდომელი და საშიში იყო.

მედეას კავშირი ჰეკატესთან და მის მიერ ჩატარებული ღამისეული რიტუალები შეიძლება განიმარტოს, როგორც ინიციაციური პროცესი. მირჩა ელიადეს თეორიის მიხედვით, აღმო-

სავლური მისტიციზმი ხშირად გულისხმობს 'დაბრუნებას საწყისებთან', ქაოსში ჩაძირვას ახალი წესრიგის დასამყარებლად (Eliade, 1958:112). როდესაც მედეა იყენებს 'პრომეთეს წამალს' (რომელიც ტიტანის სისხლიდანაა აღმოცენებული), იგი აერთიანებს მიწისქვეშა (ხთონურ) და ზეციურ (პრომეთეულ) საწყისებს. ეს სინთეზი ელინური რელიგიისთვის გაუგებარი იყო, რადგან ბერძნული ოლიმპიური რელიგია მკაცრად მიჯნავდა ზეციურ ღვთაებებსა და ქვესკნელის ძალებს. მედეა კი ამ საზღვრების დამრღვევია, რაც მას 'საზღვრისპირა' (Liminal) ფიგურად აქცევს, რომელიც ერთდროულად ეკუთვნის ორ სამყაროს და არცერთს სრულად.

საინტერესოა, რომ მედეას ფიგურა განასახიერებს იმ „შინაგანი მზერის“ პრინციპს, რომელიც დამახასიათებელია აღმოსავლური მისტიკისთვის. მისი კავშირი ქალღმერთ ჰეკატესთან — ქთონურ, ღამისეულ და საზღვრისპირა ღვთაებასთან — მიუთითებს მედეას როლზე, როგორც მედიატორზე ხილულ და უხილავ სამყაროებს შორის. თუკი დასავლური მსოფლმხედველობა მიზნად ისახავს ადამიანის მიერ გარესამყაროს გაცნობიერებას და მასზე აქტიურ პრაგმატულ ზეგავლენას, მედეასეული აღმოსავლური პარადიგმა აფასებს დუმილს, თვითჩაღრმავებასა და რიტუალურ კონსერვატიულობას. მედეას ტრაგედია სწორედ ამ ორი ეპისტემოლოგიური სისტემის შეჯახებაა: იასონის პრაგმატული გათვლები უპირისპირდება მედეას მეტაფიზიკურ ერთგულებას არქაული ფიცისა და მაგიური კანონებისადმი. ამ ჭრილში, მედეას მიერ შვილების მსხვერპლშეწირვა შეიძლება განხილულ იქნას არა როგორც ემოციური აფექტი, არამედ როგორც საშინელი, რელიგიური აქტი — საბოლოო დაბრუნება თავის აღმოსავლურ, ქთონურ ფესვებთან და დასავლური სოციალური კონსტრუქტების სრული უარყოფა.

გარდა ამისა, ხაზგასასმელია მედეას, როგორც აღმოსავლელი ქალის, სოციალური სტატუსის ტრანსფორმაცია. ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიურ სისტემებში ქალის ავტორიტეტი ხშირად საკრალიზებული იყო და ის ფლობდა „წმინდა ძალაუფლებას“, რომელიც ბერძნული პატრიარქალური პოლისისთვის სრულიად მიუღებელი აღმოჩნდა. ელინურ დისკურსში მედეას ინტელექტი და მაგიური უნარები აღიქმებოდა არა როგორც სიბრძნე, არამედ როგორც „მზაკვრობა“ და „საშიში ძალა“, რაც კიდევ უფრო აძლიერებდა მის დემონიზაციას. მედეას გაუცხოება კორინთოში არ ყოფილა მხოლოდ ეთნიკური; ეს იყო იმ მაგიურ-რელიგიური იერარქიის ნგრევა, რომელშიც ის კოლხეთში არსებობდა. როდესაც ევრიპიდესთან მედეა აცხადებს თავის უპირატესობას წამალთმცოდნეობაში, ის რეალურად იცავს საკუთარ აღმოსავლურ იდენტობას დასავლური „გაშინაურების“ მცდელობისგან.

მედეას მიერ საკუთარი შვილების მსხვერპლშეწირვა ევრიპიდეს ტრაგედიაში ყველაზე რადიკალური წერტილია. თუკი დასავლური, ფსიქოლოგიური ჭრილით ეს აღიქმება როგორც დედობრივი ინსტინქტის კოლაფსი და შურისძიება იასონზე, რელიგიურ-ანთროპოლოგიური კუთხით მას სხვა დატვირთვა აქვს. ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიურ სისტემებში (მაგალითად, ფინიკიურ ან ადრეულ სემიტურ კულტებში) საკუთარი პირმშოს მსხვერპლად შეწირვა უმაღლესი რელიგიური ერთეულების აქტი იყო, რომელიც მიზნად ისახავდა კოსმიური წონასწორობის აღდგენას. მედეა, რომელიც მზის ღმერთის, ჰელიოსის შთამომავალია, შვილების მკვლელობით წყვეტს თავის უკანასკნელ ბიოლოგიურ და სოციალურ კავშირს ელინურ სამყაროსთან. ეს არის მისი 'დაბრუნება' არქაულ, ხთონურ საწყისებთან. მირჩა ელიადეს ტერმინოლოგიით, ესაა 'ისტორიული დროიდან გასვლა' და მითოლოგიურ მარადიულობაში დაბრ-

უნება (Eliade, 1963:145). მედეა არ კლავს შვილებს მხოლოდ იასონის დასასჯელად; ის კლავს მათ, რათა არ დაუშვას მათი 'გამინაურება' და ასიმილაცია იმ კულტურაში, რომელიც მისთვის სულიერად მკვდარია. ფინალი, სადაც მედეა მზის ეტილით ზეცაში მალდება, ადასტურებს მის მეტაფიზიკურ გამარჯვებას: ის აღარ ექვემდებარება ადამიანურ სამართალს, ის უბრუნდება ღვთაებრივ-მაგიურ იერარქიას, რომლის წევრიც კოლხეთში ყოფნისას იყო.

მსგავსი კულტურული გაორება და გაუცხოების სევდა, რომელიც მედეას თან სდევს, უცხო არ არის ქართული აკადემიური დისკურსისთვისაც. მედეას, როგორც „სხვის“ მდგომარეობა პოლისში, პარალელს პოულობს კონსტანტინე გამსახურდიასეულ ხედვასთან, სადაც დასავლეთი „სხვისგან“ ითხოვს საკუთარი იდენტობის სრულ გარდასახვას: „თქვენ, ევროპელები, ეგოისტები ხართ, ჩვენგან მოითხოვთ გარდავიქმნეთ... ე.ი. თქვენ დაგემსგავსოთ“ (გამსახურდია, 1973:143). მედეას შემთხვევაშიც, ელინური საზოგადოება მისგან ითხოვდა „ბარბაროსული“ მაგიის დათმობას და ბერძნულ ნორმებში მოქცევას, რამაც საბოლოოდ გამოიწვია მისი შინაგანი კოლაფსი და რადიკალური პროტესტი.

ამრიგად, მედეას ფენომენი გვახსენებს, რომ განსხვავება კულტურათა შორის არსად ქრება; ის მხოლოდ მძაფრდება, როდესაც დასავლური რაციონალიზმი და აღმოსავლური მისტიციზმი ერთმანეთს ხვდება. „სხვის უნიჭო ასლად ყოფნა“ მედეასთვის მიუღებელია, ამიტომაც მისი სახე რჩება მუდმივ გაფრთხილებად იმ კულტურული კრიზისების შესახებ, რომლებიც თან სდევს ცივილიზაციათა დიალოგს. კოლხი მედეა რჩება ევროპა-აზიის გზაგასაყარზე მდგარ ყველაზე ტრაგიკულ ფიგურად, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელია დავინახოთ ძველი

აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიური პარადიგმების რეცეფციისა და შემდგომი ტრანსფორმაციის რთული გზა.

დასკვნა

ჩატარებული კვლევის საფუძველზე, რომელიც ეყრდნობოდა შედარებითი ანალიზისა და ჰერმენევტიკის მეთოდებს, შეგვიძლია ჩამოვაყალიბოთ რამდენიმე ფუნდამენტური დასკვნა კოლხი მედეას ფენომენისა და ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიური პარადიგმების ურთიერთმიმართების შესახებ:

კულტურული დიქოტომია და „სხვის“ არქექტიპი: დადასტურდა, რომ მედეას სახე ანტიკურ დისკურსში არ არის მხოლოდ ლიტერატურული პერსონაჟი; ის არის „აღმოსავლური სხვის“ (The Other) ტიპური რეპრეზენტაცია. ელინური რაციონალიზმი მედეას აღიქვამდა არა როგორც კოლხური კულტურის ავთენტურ მატარებელს, არამედ როგორც საფრთხეს პოლისის სოციალური და ეთიკური წესრიგისთვის.

მაგიურ-რელიგიური პარადიგმების რეცეფცია: მედეას მიერ ფლობილი pharmaka და მისი კავშირი ჰეკატესთან წარმოადგენს ძველი აღმოსავლური (ხეთური, მესოპოტამიური) ეზოთერული ცოდნის ტრანსფორმაციას ბერძნულ სივრცეში. ის, რაც აღმოსავლეთში საკრალური, რიტუალური მეცნიერება იყო, დასავლეთში დემონიზებულ „ჯადოქრობად“ იქცა, რაც ორიენტალისტური ხედვის პირდაპირი შედეგია.

კვლევის შედეგად გამოიკვეთა საინტერესო პარალელი მედეას სახელსა და მის ფუნქციურ დატვირთვას შორის. სახელი 'მედეა' (Medeia), რომელიც ბერძნულად 'ზრუნვას', 'გეგმას' ან 'მოფიქრებას' (medomai) უკავშირდება, აღმოსავლურ კონტექსტში იძენს 'მკურნალის' და 'მცოდნის' მნიშვნელობას (აქედან მომდინარეობს თანამედროვე ტერმინი 'მედიცინაც'). ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ მედეა არ იყო მხოლოდ მითოლოგიური პერსონაჟი, არამედ განასახიერებდა კოლხურ ინტე-

ლექტურ-მაგიურ ტრადიციას. მისი ფენომენი გვიჩვენებს, რომ ძველ აღმოსავლეთში ცოდნა (მაგიური თუ სამედიცინო) იყო ძალაუფლების წყარო, რომლის 'მოპარვასაც' (საწმისის სახით) და შემდგომ 'მოშინაურებასაც' ცდილობდა დასავლური სამყარო. მედეას ტრაგედია სწორედ ამ 'ცოდნის' გაუცხოების პროცესია — როდესაც მეცნიერება და მაგია, რომელიც აღმოსავლეთში ჰარმონიულად თანაარსებობდა, ბერძნულ რაციონალიზმში ერთმანეთს დაუპირისპირდა.

იდენტობის კრიზისი და გაორება: მედეას ტრაგედია არის ორი განსხვავებული ეპისტემოლოგიური სისტემის შეჯახების შედეგი. კვლევამ აჩვენა, რომ მედეას შინაგანი გაორება გამოწვეული იყო დასავლური სამყაროს მხრიდან ასიმილაციის აგრესიული მოთხოვნით. მედეას უარი „სხვის უნიჭო ასლად ყოფნაზე“ და მისი დაბრუნება არქაულ, მაგიურ ფესვებთან, არის კულტურული იდენტობის შენარჩუნების რადიკალური აქტი.

ანალიზმა აჩვენა, რომ მედეა წარმოადგენს ე.წ. ლიმინალურ (Liminal) ფიგურას — არსებას, რომელიც მუდმივად იმყოფება საზღვარზე: აღმოსავლეთსა და დასავლეთს, ქთონურ (მიწისქვეშა) და ოლიმპიურ (ზეციურ), ბარბაროსულსა და ცივილიზებულ სამყაროებს შორის. ეს 'შუამავლობა' (Mediation) მას ანიჭებს უნიკალურ ძალაუფლებას, მაგრამ ამავე დროს ხდის მას დაუცველს ორივე სისტემისთვის. კოლხეთისთვის ის 'მოღალატეა', საბერძნეთისთვის კი — 'უცხო'. ამრიგად, მედეას ხაზგასმული მარტოობა კორინთოში არ არის მხოლოდ სოციალური იზოლაცია; ეს არის იმ ადამიანის მეტაფიზიკური ხვედრი, რომელმაც სცადა ორი რადიკალურად განსხვავებული რელიგიური პარადიგმის სინთეზი, რაც ცივილიზაციათა იმდროინდელი განვითარების ეტაპზე შეუძლებელი აღმოჩნდა.

განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს მედეას ფიგურის ტრანსცენდენტურ ბუნებას, რომელიც სცილდება ჩვეუ-

ლებრივ ადამიანურ ეთიკას და პირდაპირ უკავშირდება ძველი აღმოსავლეთის საკრალურ-რიტუალურ ლოგიკას. კვლევის პროცესში გამოიკვეთა, რომ მედეას მიერ ჩადენილი ქმედებები, რომლებიც ბერძნული პოლისის რაციონალური სამართლისთვის კრიმინალური აქტია, აღმოსავლური მაგიური პარადიგმის ჭრილში აღიქმება როგორც კოსმიური წონასწორობის აღდგენის საშინელი, თუმცა აუცილებელი რიტუალი. მედეა არ არის მხოლოდ შურისძიებით შეპყრობილი ქალი; იგი არის აღმოსავლური „წმინდა ცოდნის“ მცველი, რომლისთვისაც არქაული ფიცი და ღვთაებრივი კანონები უფრო მაღლა დგას, ვიდრე დასავლური სოციალური კონსტრუქტები. მისი მეტამორფოზა ტრაგედიის ფინალში — მზის ეტლით ზეცად აღმაფრენა — სიმბოლურად განასახიერებს აღმოსავლური სულის საბოლოო გამარჯვებას დასავლურ მიწისმიერ პრაგმატიზმზე და მის დაუბრუნებლობას იმ სამყაროში, რომელმაც ის ვერ შეიწყნარა.

დასასრულს, უნდა აღინიშნოს, რომ მედეას სახის კვლევა გვეხმარება გადავაფასოთ თავად 'ცივილიზაციის' ცნება. თუკი დასავლური ტრადიცია ცივილიზაციას რაციონალიზმსა და კანონმორჩილებაში ხედავს, მედეასეული აღმოსავლური პარადიგმა გვახსენებს ცივილიზაციის სხვა, უფრო სიდრმისეულ შრეს — ბუნებასთან რიტუალურ კავშირსა და მეტაფიზიკურ პასუხისმგებლობას. მედეას მზის ეტლით გაფრენა არის არა გაქცევა, არამედ ტრანსცენდენცია — დასტური იმისა, რომ აღმოსავლური სულიერი ენერგია ვერ იქნება დამწყვდეული ვიწრო პოლიტიკურ თუ სოციალურ ჩარჩოებში.

ამრიგად, მედეას ფენომენის რეინტერპრეტაცია თანამედროვე აღმოსავლეთმცოდნეობისა და კულტუროლოგიის ჭრილში განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს. მედეა რჩება სიმბოლოდ იმისა, რომ კულტურული იდენტობა და ძველი აღმოსავლეთის მაგიურ-რელიგიური პარადიგმები არ არის სტატიკური

მოცემულობა, არამედ ცოცხალი, დინამიკური პროცესია, რომელიც დღესაც აქტუალურ კითხვებს სვამს ცივილიზაციათა დიალოგის შესახებ. ჩვენი კვლევა აჩვენებს, რომ მედეას სახეში დაშიფრულია ისტორიული მეხსიერება კოლხეთის, როგორც აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის არსებული მძლავრი კულტურული ხიდის შესახებ. ეს სახე გვახსენებს, რომ „სხვის“ გაგება და მიღება მოითხოვს არა მის გარდაქმნას საკუთარ ასლად, არამედ მისი ავთენტური, თუნდაც „უცხო“ და მისტიკური ბუნების აღიარებას, რაც დღევანდელ მულტიკულტურულ სამყაროში გადამწყვეტ მნიშვნელობას იძენს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- აპოლონიოს როდოსელი.** (1970). არგონავტიკა. თბილისი: ნაკადული.
- ბრეგაძე, ლ.** (2012). მითოლოგიური არქეტიპები ქართულ მწერლობაში. თბილისი.
- გამსახურდია, კ.** (1973). რჩეული თხზულებები. თბილისი: ნაკადული.
- გორდეზიანი, რ.** (1999). ბერძნული ცივილიზაცია. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ევრიპიდე.** (2000). მედეა. თბილისი: ლოგოსი.
- საიდი, ე.** (2003). ორიენტალიზმი. თბილისი: დიოგენე.
- ურუშაძე, ა.** (1964). ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.
- Burkert, W.** (1992). The orientalizing revolution: Near Eastern influence on Greek culture in the early archaic age. Harvard University Press.

Eliade, M. (1958). Rites and symbols of initiation: The mysteries of birth and rebirth. Harper & Row.

Eliade, M. (1963). Myth and reality. Harper & Row.

Kerényi, K. (1974). The gods of the Greeks. Thames & Hudson.

Хантингтон, С. (2003). Столкновение цивилизаций и переустройство мирового порядка. Москва: АСТ.



LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM
ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა

Discourse: Nature/Man According to a Novel by E. Shafak

Tamar Gogoladze

Professor, Faculty of Humanities,
Doctor of Philology Gori State University
№62 Ketskhoveli St, Gori, 1400
+995 577251272. tamilagogoladze@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0005-0450-2924>

Ketevan Barbakadze

Dean, Faculty of Humanities,
Academician Doctor of Pedagogical
Sciences Gori State University
№62 Ketskhoveli St, Gori, 1400
+995 577151211. qbarbakadze@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8706-2102>

Abstract

For centuries, the intellectual world of humanity has been interested in the cardinal issues of the relationship or influence of nature and man. This has continued and has been shaped by different, opposing views in the last three centuries. Since the 80s of the XIX century, the Georgian writer Vazha-Pshavela (1861-1915) has given this topic an amazing development. Although his thoughts could not be translated into European or Asian languages at that time. However, independently of him, in the XXI century, the excellent Turkish wr-

iter (Turkish and English-speaking) Elif Shafak (1971) begins to explore the issue of Adam's relationship with nature in a new way in her new novel "The Island of Missing Trees", which will be presented in this article. Using the existing literature on solid scientific research and using imagination, Elif Shafak tries to solve the current world problem using the example of one sacred tree, a fig tree, and the relationship between people - the conflict of inhabitants of one island of forced migration, the issues of death, love, father-son, friendship or alienation. The main characters of the work, which is included in the genre of the novel, are people, plants, insects, animals and, perhaps, all natural phenomena.

However, in the process of research, it turned out to be unknown to us how close the world of Elif Shafak's novel is to the ideas of the Georgian writer Vazha-Pshavela. We believe that the comparison of them and the common features that emerged (against the backdrop of animism, anthropomorphism, ancient polytheism, and fundamental religions prevalent in modern times) as they revealed the only truth about the necessity of the harmonious existence of the world and man, nature and man, would be important for the scientific society. This is also an expression of Elif Shafak's versatile writing talent and mastery.

Keywords: Shafak, Vazha-Pshavela, fig tree, withered beech, nature.

Introduction

Even during his lifetime, the Georgian poet, thinker, and son of the Caucasus Mountains, Vazha-Pshavela (1861-1915), dreamed of making his works known to Europe and the intellectual community through translations. However, until the restoration of Georgia's ind-

ependence, the dream remained a dream. Today, he has been translated into both European and Eastern languages (for example, we should mention the translations of his poems (most recently into Japanese). Through the translations, his thoughts on the relationship between the world and man, nature and man, and the attempt to disrupt harmony have appeared. There has been a long discussion among literary critics and philosophers about whether Vazha was a “pagan, pantheist, animist, etc. (K. Abashidze, S. Danelia, G. Kikodze, etc.)” (Chumburidze, 1974:199).

Critic Ipolite Vartagava wrote: “...every object and natural phenomenon that Vazha describes to us, he humanizes, or rather, humanizes, with human flesh, nerves, and soul. And the poet has taken this humanization of nature to such a degree that you are deluded and think that the image of a man of ancient times deifying and reviving nature, and not a child of the twentieth century is being unfolded in front of your eyes!” (Vartagava, 1958:35).

We would not be mistaken to repeat this about the novel “The Island of Missing Trees” by Turkish writer Elif Shafak (1971). Although she aims to use the story to illustrate the main problems (the pain of the island being divided into two, emigration, etc.), she actually turns a tree (whose biblical roots are also revealed) into the main character, a fig tree, which is itself a living being, with its own memory and the ability to communicate with people and other creatures of nature.

Many people write about Elif Shafak, her artistic style is unique. Here is one reviewer's opinion about the novel: This is a novel full of wisdom about love and separation, roots and branches, emigration and life in another country, hope and faith (David Mitchell).

Vazha-Pshavela also became famous in the XIX-XXI centuries. The English professor and Georgian scholar Donald Rayfield con-

sidered him to be outstanding among other Georgian writers and he himself translated his works into English (D. Rayfield, "Georgian Literature: A History" – 1981, 2000).

Naturally, this is not the only complete coincidence, similarity or mutual influence, especially since the fig tree reminds us of Vazha Pshavela's withered breech, but the warmth and love radiate from Elif Shafak's novel, involuntarily reminds a Georgian man of what he has heard, analyzed, and studied a thousand times. Shafak looks at nature with a strange magnifying glass, although her thoughts are saturated with the latest scientific research (publications or Internet resources) and her own assessments, she uses all means for this: through monologues and dialogues, to reveal their pain or blood, estrangement or rediscovery of a loved one.

That is why we focus our research on Shafak's extraordinary artistic mastery, and not on reviews published abroad or the opinions and assessments of literary critics. The goal is the same: to open up the in-depth world of Elif Shafak, based on comparisons with related topics and general conclusions.

Methods

Comparatively - typological, as E. Shafak's novel corresponds to the theme of the relationship between nature and man. In literary texts, the same issues were presented in a typical way in the work of the Georgian writer Vazha-Pshavela a century ago.

Main part/Discussion

Elif Shafak is a famous writer in Turkish and English-language literature, as evidenced by the awards that have been awarded to her since 2004, highlighting the uniqueness of her artistic style. Deep knowledge of philology and philosophy helps the writer analyze the painful issues of the Eastern and Western countries of her modern era, be the violation of women's rights, local wars with their consequen-

ces, relations between nations, or love and friendship. Her novel "The Island of Missing Tress", created in the 20s of the XXI century, concerns representatives of the divided world of the island (Cyprus), who are forced to emigrate to England during this difficult time.

The world has been oscillating between sin and grace since the time of Adam and Eve. That is why, instead of the biblical apple, which has become a symbol of sin, Elif Shafak chooses the fig tree, with the leaves of which men and women tried to escape from shame. Thus, the life of the fig tree in its native land (Cyprus) is distinguished from the joy of its young sapling in a foreign land (England), whose roots have retained the memory of the past.

The fig tree lived and flourished, delighting people with its fruit, but it dies, stained by the results of battles, although the only sign of life that will continue its existence is the sapling planted by a man, the Greek Kostas.

"...a strange apathy seized me, this condition was getting worse day by day, I was not feeling well, like all living things, the fig tree is also suffering from numerous diseases and infections, but this time I had no more courage to fight..." (Shafaqi, 2022:366-367), "Just as hope can sometimes suddenly spit out of the whirlpool of despair, and peace can sprout shoots on the ruins of war, a tree also has the ability to emerge from the depths of illness and decay and rejoice. In short, if a Cyprus willow were to take root in England, they would not get exactly the same tree, but they would certainly get a genetically identical one" (Shafaqi, 2022:378).

In one of Vazha's short stories, "The Withered Beech" (1888–1889), the condition of a withered beech is described as follows:

"The withered beech stands unperturbed, motionless, uttering nothing in praise or censure; it knows neither pity nor hatred; its heart boils neither with hostile nor with friendly feelings. The

withered beech thinks only of itself, the past, the present and future. It is as though sorrow has been hammered deep into its heart. Occasionally it glances at one small, hoped-for shoot that has sprung up at the far end of a root and which is waiting for the sun and rain in order to grow. This alone is its consolation...” (Pshavela, 2012:92).

And if the fig tree of Shafak often personifies itself, reasoning and sharing its thoughts with insects, animals, and birds, the hero of Vazha, the withered beech, though it does not speak, thinks, ponders and keeps memories in its heart, because it is the son of the “mother of the place”, a vibrant part of the universe.

Chiko the parrot, due to its separation from its fellow tribesmen, quenches its thirst in the human environment:

The mouse and the bee bring news from the human world to the plant world. Vazha’s, violet and Sasutela talk to each other, the wolf is worried, the little fawn trembles in fear of the hunter... And if the world of Elif is ruled by mythological gods, in Vazha, the owner of everything is the “mother of the place”, the Earth, and finally God, the creator and guide. In both writers, people still cannot separate themselves from other inhabitants of the planet, because, entrusted with love, they continue to live in the memory of that same love. As the writer herself notes at the end of the novel: “I wanted to pay tribute to local folklore and oral tradition, but here everything is still invented - a mixture of interest, dream, love, sadness and imagination.” (Shafaqi, 2022:434). Even with Vazha, even a single story can contain everything, but thanks to scientific research originating from the ancient world, it was only established in the XX-XXI centuries.

Elif Shafak received the Stanford Prize twice - in 2022 and 2025 - for her mastery of perceiving the environment while traveling. Vazha-Pshavela became famous in the XX-XXI centuries. Whether

his ideas are controversial or profound - the path to restoring harmony in the world remains a warning or a plea for people.

E. Shafak's novel was created before 2021. Part of the works of the Georgian Vazha, stories and poems, were translated into English by the Georgian scholar Donald Rayfield before 2018, and later (in 2022, 2025) by the publishing house "Artanuji".

It seems that the concurrence of thoughts of the two great writers was reflected in their works.

Conclusion/Results

And although the plant world (especially sakura flowers) occupies a large place in the cognition of the Japanese (poets, philosophers, or other ordinary people) and no one will be surprised by the manifestation of their relationship with nature, the style of Shafak's novel itself indicates the harmony with nature encoded at different stages of human development, in the twenty-first century, even during the pandemic, it presents itself as a new manifestation of the intellectual writer's mastery. Nature and man have again become the theme of artistic creation through the novel "The Island of Missing Trees" by the Turkish writer Elif Shafak. Based on scientific research, with her intuition, E. Shafaq has deeply understood the issue, which echoes the idea expressed in the XIX century by the well-known Georgian writer Vazha-Pshavela that the world is one, nature and man, harmoniously existing in ancient times, must be restored in the same way, which humanity itself needs through the manifestations of wars, alienation in all its forms, and the pursuit of truth.

And, if Vazha's amazing poem "What Made Me a Man" (1913) expresses the poet's regret as a human being to come as rain to water the world, Elif Shafaq expresses the same in one sentence: "7." "With a few gentle words, welcome the tree that has returned to this world" (Shafaq, 2022:425).

References:

- Vartagava, I.** (1858). Song of the Mountain Son - Vazha-Pshavela. 1913-1914. In the collection: Critical Letters. Vol. I. Tbilisi.
- Pshavela, V.** (2012). In the collection: My Favorites. Vol. 1. Tbilisi: Palitra L. Publishing House.
- Shapaqi, E.** (2022). Island of Vanished Trees. Tbilisi: Palitra L. Publishing House.
- Chumburidze, J.** (1974). Writers and Critics. Tbilisi: Publishing House "Soviet Georgia".



ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა
LINGUISTICS, LITERARY CRITICISM

**დისკურსი: ბუნება/ადამიანი ე. შაფაქის
ერთი რომანის მიხედვით**

თამარ გოგოლაძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი.
გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა
ფაკულტეტის პროფესორი,
1400, გორი, კეცხოველის ქ. #62
+995 77251272. tamilagogoladze@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0005-0450-2924>

ქეთევან ბარბაქაძე

პედაგოგიკის მეცნიერებათა აკადემიური დოქტორი.
გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა
ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი,
+995 577151211, qbarbakadze@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8706-2102>

აბსტრაქტი

საუკუნეთა მანძილზე კაცობრიობის ინტელექტუალური სამყარო ინტერესდებოდა ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთკავშირისა თუ ზემოქმედების კარდინალური საკითხებით. ეს

გრძელდებოდა და განსხვავებულ, ურთიერთ-საპირისპირო შეხედულებებით ყალიბდებოდა ბოლო სამი საუკუნის არეალში. XIX საუკუნის 80-იანი წლებიდან მოყოლებული აღნიშნულ თემას საოცარი განვითარება მისცა ქართველმა მწერალმა ვაჟა-ფშაველამ (1861-1915) (თავის დროზე ვერ ითარგმნა მისი ნააზრევი ევროპულ თუ აზიურ ენებზე), თუმცა მისგან დამოუკიდებლად XXI საუკუნეში შესანიშნავი თურქი მწერალი ქალი (თურქულ და ინგლისურენოვანი) ელიფ შაფაქი (1971) ახლებურად იწყებს ბუნებასთან ადამიანის მიმართულების საკითხის კვლევას ახალ რომანში „გამქრალი ხეების კუნძული“ („The Island of missing Tress“, რაც წარმოდგენილი იქნება წინამდებარე სტატიაში), სოლიდური სამეცნიერო კვლევების შესახებ არსებული ლიტერატურის გამოყენებითა და ფანტაზიით ელიფ შაფაქი ცდილობს ერთი საკრალური ხის, ლედვის ხისა, და ადამიანების ურთიერთობის მაგალითზე გაშალოს მსოფლიოს სადღესო პრობლემა - იძულებითი მიგრაციის ერთი კუნძულის ტერიტორიაზე მცხოვრებთა დაპირისპირების, სიკვდილის, სიყვარულის, მამა-შვილის მეგობრობისა თუ გაუცხოების საკითხები. რომანის ჟანრში ჩატეული ნაწარმოების მთავარი მოქმედი პირები არიან ადამიანები, მცენარეები, მწერები, ცხოველები და, იქნება მთელი ბუნებრივი მოვლენები.

თუმცა კვლევის პროცესში ჩვენთვის უცნობი აღმოჩნდა, რამდენად ახლოს დგას ელიფ შაფაქის რომანის სამყარო ქართველი მწერლის ვაჟა-ფშაველას ნააზრევთან. ვფიქრობთ, მნიშვნელოვანი იქნებოდა სამეცნიერო საზოგადოებისათვის მათი შედარებანი და ის საერთო ნიშნები, რაც (ანიმიზმის, ანთროპომორფიზმის, ანტიკური მრავალმერთიანობის, თანამედროვეობაში გავრცელებული ფუნდამენტური რელიგიების) ფონზე გამოიკვეთა და ცხადყო ერთადერთი ჭეშმარიტება სამყაროსა და ადამიანის, ბუნებისა და ადამიანის ჰარმონიული არსებობის

აუცილებლობაზე, ეს კი ელიფ შაფაქის მრავალმხრივი მწერლური ალღოსა და ოსტატობის გამოხატულებაა.

საკვანძო სიტყვები: შაფაქი, ვაჟა-ფშაველა, ლედვის ხე, ხმელი წიფელი, ბუნება.

შესავალი

ჯერ კიდევ თავის სიცოცხლეში ოცნებობდა ქართველი პოეტი, მოაზროვნე, კავკასიის მთების შვილი ვაჟა-ფშაველა (1861-1915) ევროპისათვის, ინტელექტუალური საზოგადოებისათვის ცნობილი გამხდარიყო მისი ნაწარმოებები თარგმანების მეშვეობით. თუმცა, საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის დადგომამდე ოცნება ოცნებად დარჩა. დღეს იგი თარგმნილია როგორც ევროპულ, ისე აღმოსავლურ ენებზეც (მაგალითისთვის უნდა დავასახელოთ მისი პოემების თარგმანები (სულ ახლახანს იაპონურ ენაზეც). თარგმანების მეშვეობით გამოჩნდა მისი ნააზრევო სამყაროსა და ადამიანის, ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთკავშირის, თუ ჰარმონიულობის დარღვევის მცდელობის შესახებ. დიდხანს მიმდინარეობდა დისკუსია ლიტერატურათმცოდნეთა თუ ფილოსოფოსთა შორის, იყო თუ არა ვაჟა „წარმართი, პანთეისტი, ანიმისტი და ა.შ. (ვ. აბაშიძე, ს. დანელია, გ. ქიქოძე და სხვ.)“ (ჭუმბურიძე, 1974:199).

კრიტიკოსი იპოლიტე ვართაგავა წერდა: „...ყოველივე საგანს და ბუნების მოვლენას, რომელსაც აგვიწერს ვაჟა, ის ასულდგმულებს, უკეთ რომ ვსთქვათ, აადამიანებს ადამიანის ხორციით, ნერვებით და სულით აჯილდოებს. და ეს გაადამიანება ბუნებისა ისეთ ხარისხამდე აქვს მოსაწინააღმდეგო, რომ ილუზიას ემღევიან და გგონიან, რომ თქვენ თვალწინ იშლება წარმოდგენა ბუნების გამღმერთებელ და გამაცოცხლებელ ძვე-

ლის დროის ადამიანისა და არა მეოცე საუკუნის შვილისა!“ (ვართაგავა, 1958:35).

არ შევცდებით, თუ ამას გავიმეორებთ თურქი მწერალი ქალის ელიფ შაფაქის (1971) რომანის („გამქრალი ხეების კუნძულიდან“) მიმართაც. ის, თუმცა მიზნად ისახავს ძირითადი პრობლემების (კუნძულის ორად გაყოფის ტკივილი, ემიგრაცია...) გასაშლელად გამოიყენოს სინამდვილეში თავად აქცევს ერთს ხეს (რომლის ბიბლიური ფესვებიცაა გახსნილი) ლედვის ხეს, მთავარ პერსონაჟად, რომელიც თავად არის ცოცხალი არსება, საკუთარი მეხსიერებაც რომ გააჩნია და ადამიანებთან თუ დანარჩენ ბუნების შვილებთან ურთიერთობის უნარიც.

ელიფ შაფაქზე ბევრი წერს, მისი მანერა მხატვრულად გამორჩეულია. მოგვყავს ერთი რეცენზეტის აზრიც რომანზე: ესაა სიბრძნით აღსავსე რომანი სიყვარულზე და განშორებაზე, ფესვებსა და ტოტემზე, ემიგრაციასა და სხვა ქვეყანაში ცხოვრებაზე, იმედსა და რწმენაზე (დევიდ მიტჩელი).

ვაჟა-ფშაველაც XIX-XXI საუკუნეებში გახდა ცნობილი. ინგლისელი პროფესორი, ქართველოლოგი დონალდ რეიფილდი მას მიიჩნევდა სხვა ქართველ მწერლებზე გამორჩეულად და თვითონ თარგმნიდა მის ნაწარმოებებს ინგლისურად (დ. რეიფილდი „საქართველოს ლიტერატურა: ისტორია“ – 1981, 2000 წ.წ.).

ბუნებრივია, მხოლოდ ეს არაა სრული თანხვედრა, მსგავსება ან ურთიერთგავლენა, მით უმეტეს, რომ ლედვის ხე მოგვაგონებს ვაჟა ფშაველას ხმელ წიფელს, მაგრამ ის სითბო, სიყვარული მოქჩრიალებს ელიფ შაფაქის რომანიდან, რომ ქართველ კაცს უნებლიედ მოაგონებს ათასჯერ გაგონილს, გაანალიზებულს, შესწავლილს. შაფაქი უცნაური გამადიდებელი შუშით იყურება ბუნებაში, თუმცა მისი აზრები უახლესი მეცნიერული გამოკვლევებით (იქნება ეს გამოცემები თუ ინტერნეტრესურსები) მისეული შეფასებებით არის გაჯერებული, ამისათვის იყე-

ნებს ყველა საშუალებას: მონოლოგების, დიალოგების მეშვეობით გახსნას მათი ტკივილები თუ სისხლი, გაუცხოება თუ საყვარული ადამიანის ხელახლა აღმოჩენა.

ამიტომაც საკვლევ საკითხად შაფაქის უჩვეულო მხატვრულ ოსტატობაზე ვამახვილებთ ყურადღებას და არა უცხოეთში გამოცემულ რეცეზიებზე თუ ლიტარატურათმცოდნეთა ნათქვამ-შეფასებაზე. მიზანი ერთია: გაიხსნას ელიფ შაფაქის სიღრმისეული სამყარო, ახლობელ თემასთან შედარებისა და საერთო დასკვნების საფუძველზე.

მეთოდები

შედარებით - ტიპოლოგიური, რამდენადაც ე. შაფაქის რომანი შეესაბამება ბუნებისა და ადამიანის ურთიერთმიმართების თემას. მხატვრულ ტექსტებში საუკუნის წინათ ქართველი მწერლის ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ამავე საკითხების სახეობრივი წარმოჩენით.

ძირითადი ნაწილი/მსჯელობა

ელიფ შაფაქი ცნობილი მწერალია თურქულ და ინგლისურენოვან ლიტერატურაში, რასაც ცხადყოფს ის ჯილდოები, რომლებიც 2004 წლიდან მოყოლებული გამოკვეთენ მისი მხატვრული სტილის გამორჩეულობას. ფილოლოგიის, ფილოსოფიის საკითხების ღრმა ცოდნა მწერალს ეხმარება გაანალიზოს მისი თანამედროვე ეპოქის აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ქვეყნების მტკივნეული საკითხები, იქნება ეს ქალთა უფლებების შელახვა, ლოკალური ომები თავისი შედეგებით, ერთა შორის ურთიერთობანი, თუ სიყვარული და მეგობრობა. XXI საუკუნის 20-იან წლებში შექმნილი მისი რომანი „The Island of missing Tress“ ორად გაყოფილი კუნძულის (კვიპროსის) სამყაროს წარმომადგენლებს ეხება, რომლებიც ამ ძნელბედობის ჟამს იძულებული ხდებიან ინგლისში, ემიგრაციას შეაფარონ თავი.

სამყარო ადამის და ევას დროიდან მოყოლებული ცოდვასა და მადლს შორის ტრიალებს. ამიტომაც ბიბლიური ვაშლის ნაცვლად, რომელიც ცოდვის სიმბოლოდ იქცა, ელიფ შაფაქი ირჩევს ლეღვის ხეს, რისი ფოთლებით სცადეს ქალმა და მამაკაცმა სირცხვილს გაქცეოდნენ. ამდენად გამოიყოფა ლეღვის ხის ცხოვრებაც მშობლიურ მიწაზე (კვიპროსზე) და მისი ნედლი ნერგის გახარებისა უცხო მიწაზე (ინგლისი), ფესვებს რომ შერჩენიათ ძველი მეხსიერება.

ლეღვის ხე ცოცხლობდა და ვითარდებოდა, ნაყოფით ატკბობდა ადამიანებს, მაგრამ ბრძოლების შედეგებით დალდასმული კვდება, თუმც ერთადერთი სიცოცხლის ნიშანი, რომელიც გააგრძელებს მის არსებობას ადამიანის, ბერძენი კოსტასის, მიერ წამოღებული ნერგია.

„...უცნაურმა აპათიამ შემიპყრო, ეს მდგომარეობა დღითიდღე უარესდებოდა, ვერ ვიყავი კარგად, ყველა სულდგმულის მსგავსად, ლეღვის ხესაც ტანჯავს მრავალრიცხოვანი სენი და ინფექცია, მაგრამ ამჯერად ბრძოლის თავი აღარ მქონდა...“ (შაფაქი, 2022:366-367), „როგორც იმედს შეუძლია ზოგჯერ სასოწარკვეთილების მორევიდან უეცარი ამოსკუპება, მშვიდობას კი - ომის ნანგრევებზე ყლორტების გამოსხმა, ხესაც შესწევს უნარი, ავადმყოფობისა და ლპობის წუმპიდან აღმოცენდეს და გაიხაროს. ერთი სიტყვით, თუ კვიპროსელი ლერწი ინგლისში ფესვებს მოიკიდებდა, ზუსტად იმავე ხეს ვერ მიიღებდნენ, მაგრამ გენეტიკურად იდენტურს - უდავოდ“ (შაფაქი, 2022:378).

ვაჟასთან კი ერთ ციციქნა მოთხრობაში „ხმელი წიფელი“ (1888-1889 წ.) ხმელი წიფლის მდგომარეობა ასეა აღწერილი:

„ხმელი წიფელი შეუმფოთრადა დგას, არც ავს იტყვის, არც კარგს, დგას გაშტერებული; იმან არც სიბრაალული იცის, არც სიმძულვარე; არც სამტროდ აუდუღდება გული, არც სამოკეთოდ; ფიქრობს ხმელი წიფელი თავისთავზე, წარსულზე, აწმყ-

ოსა და მომავალზე; გულში თითქოს ღრმად ჩასჭედვია მწუხარება. ხანდახან გადმოაცქერდება მის ერთს ფესვის ბოლოზე ამოსულს პატარა დასახულს ყლორტს, რომელიც მზეს და წვიმას უცდის, რომ გაიზარდოს. ესღაა იმისი ნუგეში...“ (ფშაველა, 2012:92).

და თუ შაფაქის ლეღვის ხე ხშირად პერსონიფიცირებულად მსჯელობს, აზროვნებს და ფიქრებს უზიარებს მწერებს, ცხოველებს, ფრინველებს, ვაჟას გმირი, ხმელი წიფელი, თუმცა არ ლაპარაკობს, აზროვნებს, ფიქრობს და ხსოვნას ინახავს გულში, რადგან „ადგილის დედის“ შვილია, სამყაროს მფეთქავი ნაწილი.

ჩიკო თუთიყუში თავის თანატომელებთან დაშორების გამო წყურვილს ადამიანთა გარემოში იკმაყოფილებს:

თაგუნას, ფუტკარს მოაქვთ ახალი ამბები ადამიანთა სამყაროდან მცენარეთა სამყაროში. ვაჟას ია და სასუტელა ესაუბრებიან ერთმანეთს, მგელი წუხს, შვლის ნუკრი მონადირის შიშით თრთის... და ელიფის სამყაროს თუ მითოლოგიური ღმერთები მბრძანებლობენ, ვაჟას ყველაფრის პატრონი „ადგილის დედა“, დედამიწა და ბოლოს ღმერთთა შემქმნელი და წარმართველი. ორივე მწერალთან ადამიანები მაინც ვერ შორდებიან პლანეტის სხვა მცხოვრებთ, რადგან სიყვარულით დავალებულნი იმავე სიყვარულის ხსოვნით განაგრძობენ სიცოცხლეს. როგორც თავად მწერალი ქალი შენიშნავს რომანის დასასრულს: „მსურდა პატივი მიმეგო ადგილობრივი ფოლკლორისა და ზეპირსიტყვიერებისათვის, მაგრამ აქ მაინც ყველაფერი გამონაგონია - ინტერესის, ოცნების, სიყვარულის, მწუხარებისა და წარმოსახვის ნაზავი“. (შაფაქი, 2022:434). ვაჟასთანაც ყველაფერს იტევს თუნდაც ერთი ციდა მოთხრობა, მაგრამ უძველესი სამყაროდან მომდინარე, მეცნიერული კვლევების წყალობით მხოლოდ XX-XXI საუკუნეებში იქნა დადგენილი.

ორჯერ მიიღო ელიფ შაფაქმა სტენფორდის პრემია - 2022 და 2025 წლებში - მოგზაურობისას მისი გარემოს აღქმის ოსტატობის გამო, ვაჟა-ფშაველა XX-XXI საუკუნეებში გახდა სახელმძღვანელო, მისი იდეები საკამათო თუ გაღრმავებულად აღქმული - გზა სამყაროს ჰარმონიულობის აღდგენისკენ, გაფრთხილებად თუ ხვეწნა-ვედრებად რჩება ადამიანებისათვის.

ე. შაფაქის რომანი 2021 წლამდე დაიბადა. ქართველი ვაჟას ნაწარმოებების ნაწილი მოთხრობები და ლექსები ინგლისურად ქართველოლოგმა დონალდ რეიფილდმა თარგმნა 2018 წლამდე, ხოლო შემდგომში (2022, 2025 წლებში) გამომცემლობა „არტანუჯმა“ გამოსცა.

თითქოს ორი დიდებული მწერლის ფიქრთა თანხვედრა აისახა მათ შემოქმედებაში.

დასკვნა/შედეგები

და თუმცა იაპონელთა (პოეტების ფილოსოფოსთა თუ სხვა უბრალო ადამიანების) შემეცნებში მცენარეულ სამყაროს (განსაკუთრებით საკურას ყვავილებს) დიდი ადგილი უკავია და ვერავის გააკვირვებთ მათი ბუნებასთან ურთიერთობის გამოვლინებით შაფაქის რომანის სტილი თავისთავად მიგვანიშნებს კაცობრიობის განვითარების სხვადასხვა ეტაპებზე კოდირებული ჰარმონიით ბუნებასთან, ოცდამეერთე საუკუნეში, თვით პანდემიის დროს ინტელექტუალი მწერლის ოსტატობის ახალ გამოვლინებად წარმოგვიდგება. ბუნება და ადამიანი კვლავაც იქცა მხატვრული შემოქმედების თემად თურქი მწერლის ელიფ შაფაქის რომანის „გამქრალი ხეების კუნძული“ მეშვეობით. მეცნიერულ კვლევებზე დაყრდნობით, თავისი ინტუიციით ე. შაფაქი ღრმად ჩასწვდა საკითხს, რომელიც ეხმაურება ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში საკმაოდ ცნობილი ქართველი მწერლის ვაჟა-ფშაველას ნააზრევში გამოთქმულს, რომ სამყარო ერთიანია, ბუნება და ადამიანი უძველეს დროში ჰარმონიულად მიმდინარე,

კვლავაც უნდა აღდგეს ამავე წესით, რაც თვით კაცობრიობას სჭირდება ომების, გაუცხოების ყველა ფორმის გამოვლინებებით და ჭეშმარიტებისკენ სწრაფვით.

და, თუ ვაჟას საოცარი ლექსი „რამ შემქმნა ადამიანად“ (1913) პოეტის, როგორც ადამიანის სინანულს გამოხატავს მოვიდეს წვიმად, რათა მორწყოს სამყარო, ელიფ შაფაქთან იგივე ერთი წინადადებით გამოიხატება: „7.“ „რამდენიმე ალერსიანი სიტყვით მიეგებეთ ამქვეყნად დაბრუნებულ ხეს“ (შაფაქი, 2022: 425).

გამოყენებული ლიტერატურა:

- ვართაგავა, ი. (1858). სიმღერა მთის შვილის - ვაჟა-ფშაველასი. 1913-1914. კრებულში: *კრიტიკული წერილები*. ტ. I. თბილისი.
- ფშაველა, ვ. (2012). კრებულში: *ჩემი რჩეული*. ტ. 1. თბილისი: გამომცემლობა პალიტრა L.
- შაფაქი, ე. (2022). *გამქრალი ხეების კუნძული*. თბილისი: გამომცემლობა პალიტრა L.
- ჭუმბურიძე, ჯ. (1974). *მწერლები და კრიტიკოსები*. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“.



არქეოლოგია, ეთნოლოგია, კულტურა,
ARCHEOLOGY, ETHNOLOGY, CULTURE

THE USE OF COMPUTER GRAPHICS TECHNOLOGIES IN ARCHAEOLOGICAL RESEARCH ON THE EXAMPLE OF ÇATALHÖYÜK

Tinatin Mshvidobadze

Doctor of Technical Sciences

Associate Professor, Gori State University

+995 555 11 83 79. tinikomshvidobadze@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3721-9252>

Abstract

Archaeological research conducted over the years at Çatalhöyük has produced data-based interpretations of Neolithic buildings. Modern 3D technologies allow us to create a multifaceted archaeological discourse about the material culture and unique urban environment of Çatalhöyük. The article aims to highlight the role of 3D technologies in the dissemination of archaeological data. It discusses the virtual restoration projects of Çatalhöyük, showing the theoretical foundations and results of these initiatives. The application of the cyberarchaeology approach is presented, whose main research goals are the creation of real-time data simulations and the interaction between users and the virtual environment. These initiatives focused on the 3D virtualization of excavations and the virtual reality software of the data. Including the Dig@IT software, which was developed specific-

ally for Çatalhöyük. In short, the paper discusses in detail the research questions and results obtained within the framework of the projects implemented in Çatalhöyük and how these results led to the adoption of diverse digital products in the form of 3D data collections and advanced visualization systems.

Keywords: Çatalhöyük historical houses, digital archaeology, 3D reconstruction, virtual simulation, digital photogrammetry, cyberarchaeology.

Introduction

The development of computer technology at the modern stage allows us to understand the history lost in the past without conducting fieldwork. In this regard, we will consider the analysis of the simulation of the works carried out in the city of Çatalhöyük (Turkey) using 3D computer graphics.

Excavations carried out in Çatalhöyük in recent years have produced data-based interpretations of the multi-level repetition of Neolithic buildings. Modern 3D technologies allow us to present the material culture and unique urban environment of Çatalhöyük.

Çatalhöyük is a nine-thousand-year-old prehistoric city, which contains rare examples of well-preserved Neolithic settlements.

Çatalhöyük is located on the Konya Plain in Central Anatolia, near the city of Çumra, Turkey. The Neolithic sites of the East Hill are 13.5 hectares in area and 21 m high, on 18 levels of settlement. The Neolithic settlement, which dates from 7100 to 6000 BC, housed 3,000–8,000 people in mud-brick houses.

This place was discovered by James Mellaart in 1958 and initially excavated from 1961 to 1965 (Mellaart, 1967:136). In 1993, Jan Ho-

dder initiated the Çatalhöyük Research Project, which aimed to study the eastern mound of Çatalhöyük and to develop further interpretations of the repetition of architectural elements and buildings over time. (Hodder, 2016:78-80).

In 2012, Çatalhöyük was inscribed on the UNESCO World Heritage List for its universal value and uniqueness.

The ongoing excavations on the eastern mound of Çatalhöyük have documented the repeated practice of rebuilding residential buildings, i.e. entire houses, in the same way over time.

3D visualization, laser scanning and digital archaeological methods offer the opportunity for archaeology to explore important alternative means, based on non-linear narratives, three-dimensional perspective and virtual reconstruction. (Mills % Andrews, 2011:57-60).

The article discusses the use of real-time 3D technologies, which has allowed us to gain new knowledge about the archaeological heritage.

Methods

This article uses descriptive, analytical and explanatory methods, based on which important issues of the study are highlighted. To formulate the concept, we examined the views of various researchers, based on which we presented our reasoning and conclusions.

The paper provides an overview of computer graphics methods in the study of archaeological materials, demonstrating their effectiveness.

Results

Based on the data obtained from field research conducted in previous years, the paper presents an analysis of the virtual restoration projects of Çatalhöyük, showing its theoretical foundations and results. In addition, it shows how virtual reality-based data visualization systems are changing the ways of recording, discussing and interpre-

ting archaeological information. These approaches still allow for new interpretations through virtual simulations.

Discussion

Analysis of Virtual Restoration Projects. The Çatalhöyük Virtual Restoration Project (VRCP) was launched in 2015 as a joint effort between the University of California, Merced, Stanford University, and the e-learning platform Corinth. The project aimed to virtually reconstruct a 3D sequence of Neolithic buildings and present them in a data-driven manner. The project aims to define a new approach to digital archaeology that will foster open debates on the interpretation of archaeological evidence.

The project resulted in the creation of three virtual reconstructions of the Çatalhöyük buildings, which were released as free content for the mobile app Lifeliqe in 2016 (Lifeliqe for iPad, untitled; Lifeliqe for Windows 10, untitled).

In 2015–2016, the initial phase of the project was completed with the virtual reconstruction of three roofed buildings (Buildings VIA.10, VIB.10, and VII.10), excavated by James Mellaart in 1962 and 1963.

The project aims to demonstrate that contemporary discourse on virtual representations of the past should adopt a reflective perspective and consideration of technological advances, which is often characteristic of digital archaeological literature. (Lercari, 2019: 152–65).

A similar project using 3D technology was launched at Çatalhöyük in 2012, involving the use of image-based modeling to represent burial scenes.

Using appropriate photographic recording techniques and software, team members independently began to create 3D models of simulated burials. (Fig. 1.). Initially, the technique was used only to

document fully exposed skeletons, but by creating geographically referenced models at each stage of the excavation process, the team was able to virtually reconstruct the often-complex sequence of burials beneath the floors of houses. (EARL, 2013: 226-244).

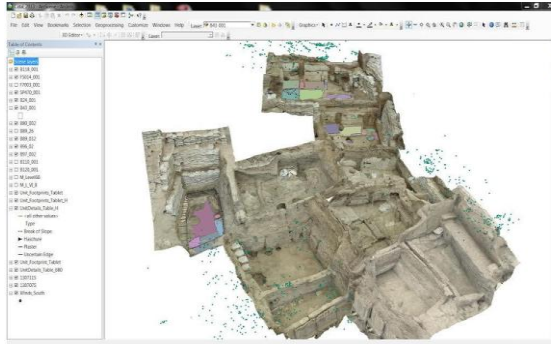


Fig. 1. Software: Creating 3D models of burial simulations.

In the Neolithic period, successive burials under the floor of Çatalhöyük often took place on the same house platform. Consequently, early burials are often disturbed by cuts made for later burials, which leads to a reduction in the size of the data. In such situations, 3D modelling has significantly improved the ability to visualize, interpret and reconstruct burial practices.

Cyberarchaeological approach applied at Çatalhöyük. This project, conducted between 2010 and 2015, investigated the use of three-dimensional spatial data recording, simulation, and visualization at the Neolithic site of Çatalhöyük, a collaboration between Duke University, the University of California, Merced, and Lund University. The theoretical and methodological approach adopted is based on the principles of cyberarchaeology (Forte 2010a), whose main research que-

sions are the creation of real-time data simulations and the interaction between users and virtual environments.

It focused on the virtualization of the contextual method of excavation (layer-by-layer), 3D geographic information system data, the implementation of digital collaborative systems (teleimmersion), and virtual reality software for data curation. (Forte & Kurillo, 2010).

The first phase focused on data collection, analysis, and modeling technologies, while the second half focused on visualization and data curation technologies, including the Dig@IT software developed specifically for Çatalhöyük.

Cyberarchaeology is a field of archaeological research dedicated to the digital simulation of multimodal and three-dimensional archaeological data (Forte et al, 2015).

This approach requires the study of multimodal simulation models based on archaeological datasets drawn from different fields of knowledge. The “cybernetic” factor can be measured by recording interaction and feedback data, where the “trigger” of data collection is the gateway through which we enter the cyberworld.

The main objectives of the Cyberarchaeology project are 1) to apply new digital data recording techniques to archaeological excavations and artifacts, to study methods for processing 3D big data; 2) to create interactive analytical tools for the appropriate data mining of 3D big data and the creation of realistic 3D models; 3) to study cases of virtual excavations based on data collected from archaeological sites; and 4) to explore these virtual sites together in a fully interactive environment.

The digital work carried out in the Çatalhöyük laboratories and field conditions included several experiments: data recording, collaborative visualization (teleimmersive archaeology), and simulation of

digital data in virtual reality environments (e.g., Dig@IT and Duke Immersive Virtual Environment).

The main goal of this work was to experiment with new ways of interacting and interpreting data. In particular, attention was paid to the systematic 3D digital recording of all stratigraphic units of Building 89 and the interactive visualization of the corresponding data set ³⁸.

Building 89 (East Hill, South Area; Fig. 2) was the main research site for the 2011-2015 excavation work and 3D digital recording. It is located in the eastern corner of the South Area, under Sequence B.76. It is a large square building, 5.80 m north-south and 5.20 m east-west.

Digital documentation and soil sampling revealed a stratigraphic sequence of approximately 60 plastered floors, likely representing the entire use of the house. These floors were sealed on the eastern side with a 5 mm thick compound layer of light gray, silt, and white clay plaster, which extended over the eastern central platform of the space.

One of the most interesting discoveries in this building was the bucranium, which was built into the western boundary of the main floor sequence of the central space of the building (Fig. 2).

³⁸ Digital Çatalhöyük: A Cyberarchaeological Approach. Edited by Hoder I. and Tsoraki S., *Societies in the Making: The Making of Çatalhöyük* (pp. 89-102). London: British Institute at Ankara, Monograph 55, Çatalhöyük Research Projects Series No. 15. ISBN 9781912 090211



Fig. 2. 3D visualization of building B.89 using digital photogrammetry.

The first experiments in virtual simulation using data from B.89 also demonstrated the potential of this interpretive approach. For example, in MeshLab, using the computer graphics visual effect, X-Ray, the visualization of 19,807 units (cast architectural elements) shows the room filling, the relationship between walls and other architectural decorations.

In the first experiment in 2010 (Forte, 2010a: 155–62), a Minolta 910 was used to record all excavation layers of the intermediate zone.

Accordingly, in 2011, two systems were introduced simultaneously for data recording: a new phase-shift scanner (Trimble FX) and a suite of camera-based digital photogrammetry and image modeling software (PhotoScan, Stereoscan, and Meshlab).

In 2012, it became possible to record and reconstruct 21 tombs in 3D, according to skeletons and other features. In this case, the digital workflow included digital photogrammetry to generate 3D models, 2D and 3D georectification, 2D drawings of the tombs in CAD,

and finally their implementation in ArcGIS as digital maps (raster-vector) and 3D models.

An interpretive challenge in this process is the comparison between the graphic realism of 3D data (stratigraphy, monumental structures, finds) and the schematic layout of vector and spatial georeferenced data.

Digital Photogrammetry and 3D Geographic Information Systems

Photogrammetric technology (digital photogrammetry) is now recognized as a tool in the field of 3D documentation in archaeology. The introduction of this recording method to support archaeological practice has made it possible to study and analyze aspects of the collected information that were previously impossible to consider (Callieri et al. 2011: 33–40).

Significant results were finally achieved during the 2013 field campaign, when the 3D textured models produced by SfM were imported and visualized in the geographic information system used on site.

In addition, during the 2010, 2011 and 2012 field seasons, optical laser scanners were also used to digitally store the artifacts of Çatalhöyük. Data such as figurines, ceramics, stone and bone tools and, in general, small finds were digitized using the Next Engine HD scanner.

Teleimmersive archaeology. A teleimmersive system is a visualization system that uses stereo cameras and Kinect haptic systems for visualization.

The Çatalhöyük teleimmersion experiments used data from buildings and focused mainly on spatial and editing tools: measurements, lighting, shading, virtual excavation and data mining. The two buildings were selected due to their architectural features and the accuracy of the available digital documentation. The 3D visualization

included both 3D models and spatial databases of geographic information systems, and it was possible to simulate stratigraphic layers and metadata in virtual space. (Dell’Unto, 2020:453-59).

To achieve these goals, the following application was created to visualize the metadata available through a “virtual tablet” (Fig. 3).

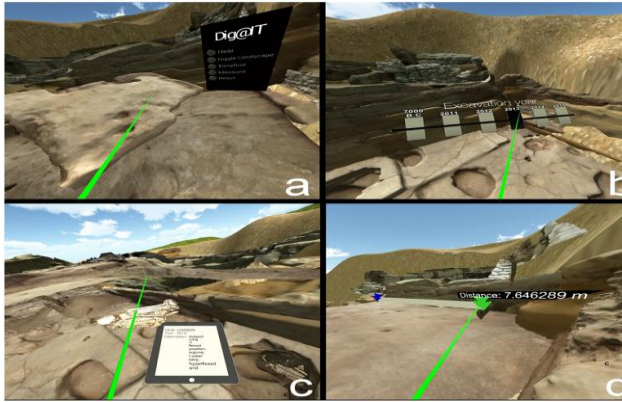


Fig. 3. Dig@IT. (a) Context menu; (b) Timeline; (c) Virtual tablet; (d) Tape measure tool view.

The archaeological documentation and 3D data represented in Dig@IT includes hundreds of 3D stratigraphic layers and features recorded from 2011 to 2014 using the digital photogrammetry workflow discussed above. Accordingly, Dig@IT allows users to visualize and exploit the stratigraphy of this building from its subsequent depositional phases.

To ensure the sustainability and preservation of digital documentation and 3D data, all 3D models of B.89, source images, digital photogrammetry project files, processing reports, and associated metadata were also published on the UCSD Library Digital Collections Portal (Lercari et al. 2017).

These experiments included simulating the building data and archaeological context and the ability for users to virtually excavate all layers recorded with digital photogrammetry at the DiVE research center.

Conclusion

The paper summarizes the main digital applications and experiments developed in the context of 3D data recording within the framework of the Çatalhöyük archaeological excavations in 2010–2015.

Photogrammetry, laser scanning, virtual reality, computer graphics, geographic information systems and teleimmersion systems represent a particularly complex combination of different technologies, methods and tools.

The findings show how digital documentation and analysis methods, 3D GIS and virtual reality-based data visualization systems, are changing the ways in which archaeological information is recorded, discussed and interpreted (Forte et al, 2015:34-35).

The right approach to data collection and spatial archiving also enabled the long-term use of these datasets in various forms, such as geographic information systems, 3D modeling, virtual reality, and collaborative systems.

The cyberarchaeological workflow and 3D documentation system developed at Çatalhöyük proved to be very effective, producing high-resolution models that were perfectly georeferenced to the excavation grid and compatible with the geographic information system on the day the data was recorded.

Therefore, digital preservation is the best and most sustainable approach available today. All 3D data obtained from the investigated buildings were linked and georeferenced to previously recorded layers and datasets, and finally a complete 3D map of the site and the entire stratigraphic context was reconstructed.

A new open-source platform called Morphosource was developed at Duke University, where the extracted 3D models and metadata can be archived.

The project also released and developed special software for collaborative research (teleimmersive archaeology) and for virtual simulation of archaeological excavations. Both platforms are designed for real-time interaction and interactive environments.

Thus, it is quite interesting to note that even after so many years since their inception, these approaches still allow for new interpretations through virtual representations.

References:

- EARL, G.** (2013). *Modeling in archaeology: Computer graphic and other digital pasts*. Perspectives on Science 21(2):226-244;
- Callieri, M., Dell’Unto, N., Dellepiane, M., Scopigno, R., Soderberg, B., Larsson, L.** (2011). *Documentation and interpretation of an archaeological excavation: an experience with dense stereo reconstruction tools* in F. Nicolucci, M. Dellepiane, S. Pena Serna, H. Rushmeier, L. Van Gool (eds.), VAST 2011: The 12th International Symposium on Workshop on Graphics and Cultural Heritage: Prato, Italy, October 18–21, 2011. Goslar, Eurographics Association: 33–40;
- Dell’Unto, N.** (2020). ‘*The analytical role of 3D realistic computer graphics*’ in M. Gillings, P. Hacıgüzeller, G. Lock (eds.), Archaeological Spatial Analysis: A Methodological Guide. Routledge: 444-459;
- Forte, M.** (2010a). ‘*3D Digging Project*’ in *Çatalhöyük 2010 Archive Report*, 128–32. http://www.catalhoyuk.com/sites/default/files/media/pdf/Archive_Report_2010.pdf ;
- Forte, M., Kurillo, G.** (2010). ‘*Cyberarchaeology: experimenting with teleimmersive archaeology*’ in 2010 16th International Conference on

Virtual Systems and Multimedia: VSMM 2010: October 20–23, 2010, Seoul, Korea. Piscataway, Institute of Electrical and Electronics Engineers: 155–62. <https://doi.org/10.1109/VSM2010.5665989>;

Forte, M., Gallese V. (2015). ‘*Embodiment and 3D archaeology: a Neolithic house at Çatalhöyük*’ in R. Crook, K. Edwards, C. Hughes (eds.), *Breaking Barriers: Proceedings of the 47th, Annual Chacmool Archaeological Conference*, November 7–9, 2014, Calgary, Alberta, Canada. Chacmool, Chacmool Archaeological Association of the University of Calgary: 35–55;

Lercari, N., Matthiesen S., Zielinski D., and Kopper R.. (2014). ‘Towards an Immersive Interpretation of Çatalhöyük at DiVE.’ In ASOR Annual Meeting - San Diego. American School of Oriental Research;

Lercari, N., Shiferaw, E., Forte, M., Kopper, R. (2017). *Data from ‘Immersive visualization and curation of archaeological heritage data: Çatalhöyük and the Dig@IT app’*.

Lercari, N. (2019). ‘*Monitoring earthen archaeological heritage using multi-temporal terrestrial laser scanning and surface change detection*’ *Journal of Cultural Heritage* 39: 152–65. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2019.04.005>;

Mellaart J. (1967). *Çatalhöyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London: Thames and Hudson, 1967. pp., 136 pls. (15 in colour), 56 figs. 84s;

Mills, J., Andrews, D. (2011). *3D Laser Scanning for Heritage: Advice and Guidance to Users on Laser Scanning in Archaeology and Architecture (Second Edition)*. Swindon, English Heritage. P. 57-60.

Hodder, I. (2016). More on history houses at Çatalhöyük: A response to Carleton. *Journal of Archaeological Science*, Volume 67, p.78-80



არქეოლოგია, ეთნოლოგია, კულტურა,
ARCHEOLOGY, ETHNOLOGY, CULTURE

კომპიუტერული გრაფიკის ტექნოლოგიების გამოყენება
არქეოლოგიურ კვლევებში ჩათალჰოიუქის მაგალითზე

თინათინ მშვიდობაძე

ტექნიკურ მეცნიერებათა დოქტორი

გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასოც. პროფესორი.

+995 555 11 83 79. tinikomshvidobadze@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3721-9252>

აბსტრაქტი

ჩათალჰოიუქში წლების განმავლობაში ჩატარებულმა არქეოლოგიურმა კვლევებმა ნეოლითური შენობების მონაცემების შესახებ დაფუძნებული ინტერპრეტაციები წარმოშვა. თანამედროვე 3D ტექნოლოგიები საშუალებას გვაძლევს, ჩათალჰოიუქის მატერიალური კულტურა და უნიკალური ურბანული გარემოს შესახებ წარმოდგენა შევქმნათ მრავალმხრივ არქეოლოგიურ დისკურსში. სტატია მიზნად ისახავს 3D ტექნოლოგიების როლის გაშუქებას არქეოლოგიური მონაცემების გავრცელებისათვის. იგი განიხილავს ჩათალჰოიუქის ვირტუალური აღდგენის პროექტებს, ამ ინიციატივების თეორიული საფუძვლებისა და შედეგების ჩვენებით. მოცემულია კიბერარქეოლოგიის მიდგომის გამოყენება, რომლის ძირითადი კვლევითი მიზნები რეალურ დროში მონაცემთა სიმულაციების შექმნასა და მომხმარებლებსა

და ვირტუალურ გარემოს შორის ურთიერთქმედებაში მდგომარეობს. ეს ინიციატივები ორიენტირებული იყო გათხრების 3D ვირტუალიზაციაზე და მონაცემთა ვირტუალური რეალობის პროგრამულ უზრუნველყოფაზე. მათ შორის Dig@IT პროგრამულ უზრუნველყოფაზე, რომელიც სპეციალურად ჩათალჰოიუქისთვისაა შემუშავებული. მოკლედ, ნაშრომი დეტალურად განიხილავს ჩათალჰოიუქში განხორციელებული პროექტების ფარგლებში დასმულ კვლევით კითხვებსა და მიღებულ შედეგებს და იმას, თუ როგორ განაპირობა ამ შედეგებმა მრავალფეროვანი ციფრული პროდუქციის მიღება 3D მონაცემთა კოლექციებისა და მოწინავე ვიზუალიზაციის სისტემის სახით.

საკვანძო სიტყვები: ჩათალჰოიუქის ისტორიული შენობები, ციფრული არქეოლოგია, 3D რეკონსტრუქცია, ვირტუალური სიმულაცია, ციფრული ფოტოგრამეტრია, კიბერარქეოლოგია.

შესავალი

თანამედროვე ეტაპზე კომპიუტერული ტექნოლოგიების განვითარება საშუალებას იძლევა სავსე საქმიანობის წარმოების გარეშე ჩავწვდეთ წარსულში დაკარგულ ისტორიას. ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ ქალაქ ჩათალჰოიუქში (თურქეთი) ჩატარებული სამუშაოების სიმულირების ანალიზს 3D კომპიუტერული გრაფიკის გამოყენებით.

ბოლო წლებში ჩათალჰოიუქში ჩატარებულმა გათხრებმა ნეოლითური შენობების მრავალ დონეზე განმეორების შესახებ მონაცემებზე დაფუძნებული ინტერპრეტაციები წარმოქმნა. თანამედროვე 3D ტექნოლოგიები საშუალებას გვაძლევს, წარმოვად-

გინოთ ჩათალჰოიუქის მატერიალური კულტურა და უნიკალური ურბანული გარემო.

ჩათალჰოიუქი ცხრა ათასი წლის წინანდელი პრეისტორიული ქალაქია, რომელშიც კარგად შემონახული ნეოლითური დასახლების იშვიათი ნიმუშებია.

ჩათალჰოიუქი მდებარეობს კონიას ვაკეზე, ცენტრალურ ანატოლიაში, ქალაქ ჩუმრასთან ახლოს, თურქეთში. აღმოსავლეთის ბორცვის ნეოლითური ფართობები 13.5 ჰექტარია ფართობისა და 21 მ სიმაღლისაა, დასახლების 18 დონეზე. ნეოლითური დასახლება, რომელიც ძვ. წ. 7100-დან 6000 წლ-მდე თარიღდება, თიხის აგურის სახლებში 3000-8000 ადამიანს იტევდა.

ეს ადგილი აღმოაჩინა ჯეიმს მელაარტმა 1958 წელს და გათხრები თავდაპირველად აწარმოვა 1961 წლიდან 1965 წლამდე (Mellaart, 1967:136). 1993 წელს იან ჰოდერმა დაიწყო ჩათალჰოიუქის კვლევითი პროექტი, რომლის მიზანი იყო ჩათალჰოიუქის აღმოსავლეთ ბორცვის შესწავლა და დროთა განმავლობაში არქიტექტურული ელემენტებისა და შენობების გამეორების შემდგომი ინტერპრეტაციების შექმნა.(Hodder, 2016:78-80).

2012 წელს ჩათალჰოიუქი იუნესკოს მსოფლიო მემკვიდრეობის სიაში შეიტანეს მისი უნივერსალური ღირებულებისა და განსაკუთრებულობის გამო.

ჩათალჰოიუქის აღმოსავლეთის ბორცვზე მიმდინარე გათხრების შედეგად დაფიქსირებულია დროთა განმავლობაში საცხოვრებელი ობიექტების, ანუ მთელი სახლების, ერთი და იგივე გზით აღდგენის განმეორებითი პრაქტიკა.

3D ვიზუალიზაცია, ლაზერული სკანირება და ციფრული არქეოლოგიური მეთოდები შესაძლებლობას იძლევა არქეოლოგიისათვის მნიშვნელოვანი ალტერნატიული საშუალებების შესწავლისა, არაწრფივი ნარატივების, სამგანზომილებიანი პერ-

სპექტივისა და ვირტუალური რეკონსტრუქციის საფუძველზე. (Mills % Andrews, 2011:57-60).

სტატია განიხილავს რეალურ დროში 3D ტექნოლოგიების გამოყენებას, რომელმაც მოგვცა მიგველო არქეოლოგიური მემკვიდრეობის შესახებ ახალი ცოდნა.

მეთოდები

მოცემულ სტატიაში გამოყენებულია აღწერითი, ანალიზისა და განმარტების მეთოდები, რის საფუძველზეც გამოკვეთილია აღნიშნული კვლევის მნიშვნელოვანი საკითხები. კონცეფციის ჩამოსაყალიბებლად დავიმოწმეთ სხვადასხვა მკვლევრების შეხედულებები, მათ საფუძველზე მოვახდინეთ მსჯელობისა და დასკვნების წარმოდგენა.

ნაშრომში მოცემულია კომპიუტერული გრაფიკის მეთოდების მიმოხილვა არქეოლოგიური მასალების კვლევისას, მათი ეფექტურობის ჩვენებით.

შედეგები

წინა წლებში განხორციელებული სავლე კვლევების შედეგად მოპოვებული მონაცემების საფუძველზე ნაშრომში წარმოდგენილია ჩათალჰოიუქის ვირტუალური აღდგენის პროექტების ანალიზი, მისი თეორიული საფუძვლებისა და შედეგების ჩვენებით. ამასთანავე, ნაჩვენებია თუ როგორ ცვლის ვირტუალურ რეალობაზე დაფუძნებული მონაცემთა ვიზუალიზაციის სისტემები, არქეოლოგიური ინფორმაციის ჩაწერის, განხილვისა და ინტერპრეტაციის გზებს. აღნიშნული მიდგომები დღესაც იძლევა ახალი ინტერპრეტაციების საშუალებას ვირტუალური სიმულაციების საშუალებით.

მსჯელობა

ვირტუალური აღდგენის პროექტების ანალიზი. 2015 წელს დაიწყო ჩათალჰოიუქის ვირტუალური აღდგენის პროექტი (VRCP), კალიფორნიის უნივერსიტეტის Merced-ის, სტენფორ-

დის უნივერსიტეტისა და ელექტრონული სწავლების პლატფორმა Corinth-ის ერთობლივი ძალისხმევით. ეს პროექტი მიზნად ისახავდა ნეოლითური შენობების 3D თანმიმდევრობის ვირტუალურ რეკონსტრუქციას და მოპოვებულ მონაცემებზე დაფუძნებულ წარმოდგენას. პროექტის მიზანია განსაზღვროს ციფრული არქეოლოგიისადმი ახალი მიდგომა, რომელიც ხელს შეუწყობს ღია დებატებს არქეოლოგიური მტკიცებულებების ინტერპრეტაციისათვის.

პროექტის ფარგლებში შეიქმნა ჩათალჰოიუქის შენობების სამი ვირტუალური რეკონსტრუქცია, რომლებიც 2016 წელს გამოქვეყნდა მობილური აპლიკაციის Lifeliqe-სთვის უფასო კონტენტის სახით (Lifeliqe iPad-ისთვის, დაუსახელებლად; Lifeliqe Windows 10-ისთვის, დაუსახელებელი).

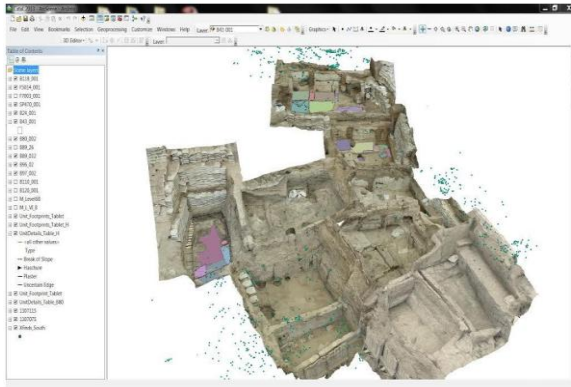
2015–2016 წლებში პროექტის საწყისი ფაზა დასრულდა სამი გადახურული შენობის (შენობა VIA.10, VIB.10 და VII.10) ვირტუალური რეკონსტრუქციით, რომლებიც ჯეიმს მელარტის მიერ 1962 და 1963 წლებში იქნა გათხრილი.

პროექტის მიზანია აჩენოს, რომ წარსულის ვირტუალურ წარმოდგენაზე თანამედროვე დისკურსი უნდა იყენებდეს რეფლექსიურ პერსპექტივას და ტექნოლოგიური მიღწევების განხილვას, რაც ხშირად დამახასიათებელია ციფრულ არქეოლოგიური ლიტერატურისათვის. (Lercari, 2019: 152–65).

ჩათალჰოიუქში 2012 წელს 3D ტექნოლოგიის გამოყენებით დაიწყო მსგავსი პროექტი, რომელიც ითვალისწინებდა გამოსახულებაზე დაფუძნებული მოდელირების გამოყენებას დაკრძალვის სცენების წარმოსადგენად.

ფოტოჩაწერის სათანადო ტექნიკისა და პროგრამული უზრუნველყოფის გამოყენებით, გუნდის წევრებმა დამოუკიდებლად დაიწყეს დაკრძალვების სიმულირების 3D მოდელების შექმნა. (სურ. 1.). თავდაპირველად, ტექნიკა მხოლოდ სრულად

გამოვლენილი ჩონჩხების დოკუმენტირებისათვის გამოიყენებოდა, მაგრამ გათხრების პროცესის თითოეულ ეტაპზე გეოგრაფიულად მითითებული მოდელების შექმნით, გუნდს შეეძლო სახლების იატაკის ქვეშ დაკრძალვების ხშირად რთული თანმიმდევრობის ვირტუალური რეკონსტრუქციაც. (EARL, 2013: 226-244).



სურ. 1. პროგრამული უზრუნველყოფა: დაკრძალვების სიმულირების 3D მოდელების შექმნა.

ნეოლითურ ხანაში ჩათალჰოიუქში იატაკის ქვეშ თანმიმდევრული დაკრძალვები ხშირად ერთი სახლის პლატფორმაზე მიმდინარეობდა. შესაბამისად, ადრეული დაკრძალვები ხშირად ირღვევა გვიანდელი დაკრძალვებისთვის გაკეთებული ჭრილებით, რაც იწვევს მონაცემების ზომების შემცირებას. ასეთ სიტუაციებში, 3D მოდელირებამ მნიშვნელოვნად გააუმჯობესა ხედვის უნარი, დაკრძალვის პრაქტიკის ინტერპრეტაციისა და რეკონსტრუქციის კუთხით.

ჩათალჰოიუქში გამოყენებული კიბერარქეოლოგიური მიდგომა. ეს პროექტი 2010-2015 წლებში იკვლევს ჩათალჰოიუქის

ნეოლითური ძეგლის სამგანზომილებიანი სივრცითი მონაცემების ჩაწერის, სიმულაციისა და ვიზუალიზაციის გამოყენებას, რაც დიუკის უნივერსიტეტის, კალიფორნიის უნივერსიტეტის, მერსედის და ლუნდის უნივერსიტეტების თანამშრომლობის შედეგია. მიღებული თეორიულ-მეთოდოლოგიური მიდგომა კიბერარქეოლოგიის პრინციპებს ეფუძნება (Forte 2010a), რომლის ძირითადი კვლევითი კითხვები რეალურ დროში მონაცემთა სიმულაციების შექმნასა და მომხმარებლებსა და ვირტუალურ გარემოს შორის ურთიერთქმედებაში მდგომარეობს.

იგი ფოკუსირებული იყო გათხრების კონტექსტური მეთოდის (ფენა-ფენა) ვირტუალიზაციაზე, 3D გეოგრაფიული ინფორმაციული სისტემის მონაცემებზე, ციფრული თანამშრომლობითი სისტემების (ტელეიმერსია) დანერგვასა და მონაცემთა კურაციის ვირტუალური რეალობის პროგრამულ უზრუნველყოფაზე. (Forte & Kurillo, 2010).

პირველი ეტაპი მიეძღვნა მონაცემთა შეგროვების, ანალიზისა და მოდელირების ტექნოლოგიებს, ხოლო მეორე ნახევარი ფოკუსირებულია ვიზუალიზაციისა და მონაცემთა კურაციის ტექნოლოგიებზე, მათ შორის Dig@IT პროგრამულ უზრუნველყოფაზე, რომელიც სპეციალურად ჩათალპოიუქში იქნა შემუშავებული.

კიბერარქეოლოგია არქეოლოგიური კვლევის სფეროა, რომელიც ეძღვნება მულტიმოდალური და სამგანზომილებიანი არქეოლოგიური მონაცემების ციფრულ სიმულაციას (Forte et al, 2015).

ეს მიდგომა მოითხოვს მულტიმოდალური სიმულაციური მოდელების შესწავლას, რომლებიც დაფუძნებულია ცოდნის სხვადასხვა სფეროზე დამყარებულ არქეოლოგიურ მონაცემთა ნაკრებებზე. „კიბერნეტიკული“ ფაქტორის გაზომვა შესაძლებელია ურთიერთქმედებისა და უკუკავშირის მონაცემების ჩაწე-

რით, სადაც მონაცემთა შეგროვების „ტრიგერი“ არის კარიბჭე, რომლის მეშვეობითაც ჩვენ ვხდებით კიბერსამყაროში.

კიბერარქეოლოგიის პროექტის ძირითადი მიზნებია 1) მონაცემთა ჩაწერის ახალი ციფრული ტექნიკის გამოყენება არქეოლოგიურ გათხრებსა და არტეფაქტებში, 3D დიდი მონაცემების დამუშავების მეთოდების შესწავლა; 2) ინტერაქტიული ანალიტიკური ინსტრუმენტების შექმნა 3D დიდი მონაცემების სათანადო მონაცემთა მოპოვებისა და რეალისტური 3D მოდელების შესაქმნელად; 3) ვირტუალური გათხრების შემთხვევების შესწავლა არქეოლოგიური ძეგლებიდან შეგროვებული მონაცემების საფუძველზე; და 4) ამ ვირტუალური ადგილების ერთობლივი შესწავლა სრულად ინტერაქტიულ გარემოში.

ჩათალჰოიუქის ლაბორატორიებსა და საველე პირობებში ჩატარებული ციფრული სამუშაოები მოიცავდა რამდენიმე ექსპერიმენტს: მონაცემთა ჩაწერა, თანამშრომლობითი ვიზუალიზაცია, (ტელეიმერსიული არქეოლოგია) და ციფრული მონაცემების სიმულაცია ვირტუალური რეალობის გარემოში (მაგ., Dig@IT და Duke Immersive Virtual Environment).

ამ სამუშაოების მთავარი მიზანი იყო მონაცემთა ურთიერთქმედებისა და ინტერპრეტაციის ახალი ექსპერიმენტი. განსაკუთრებით ყურადღება გამახვილდა 89-ე შენობის ყველა სტრატეგრაფიული ერთეულის სისტემატურ 3D ციფრულ ჩაწერაზე და შესაბამისი მონაცემთა ნაკრების ინტერაქტიულ ვიზუალიზაციაზე.³⁹

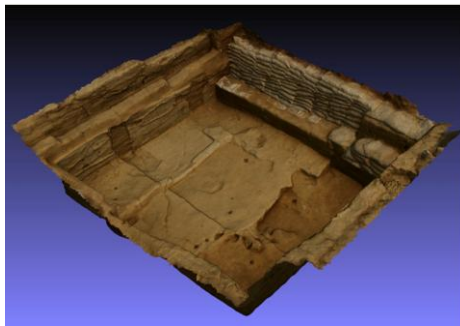
შენობა 89 (აღმოსავლეთ ბორცვი, სამხრეთი არეალი; სურ. 2.) იყო მთავარი კვლევის ობიექტი 2011-2015 წლებში გათხრების

³⁹ Digital Çatalhöyük: A Cyberarchaeological Approach. Edited by Hoder I. and Tsoraki S., Societies in the Making: The Making of Çatalhöyük (pp. 89-102). London: British Institute at Ankara, Monograph 55, Çatalhöyük Research Projects Series No. 15. ISBN 978191209 0211.

სამუშაო პროცესისა და 3D ციფრული ჩაწერის განხორციელებისათვის. იგი მდებარეობს სამხრეთ არეალის აღმოსავლეთ კუთხეში, თანმიმდევრობით B.76-ის ქვეშ. ეს არის დიდი კვადრატული ნაგებობა, 5.80 მ ჩრდილოეთიდან სამხრეთის მიმართულებით და 5.20 მ აღმოსავლეთიდან დასავლეთის მიმართულებით.

ციფრული დოკუმენტაციისა და ნიადაგის ნიმუშების შესწავლის შედეგად გამოვლინდა დაახლოებით 60 შელესილი იატაკის სტრატეგრაფიული თანმიმდევრობა, რომელიც, სავარაუდოდ, სახლის მთელს გამოყენებას გულისხმობდა. ეს იატაკები აღმოსავლეთ მხარეს დალუქული იყო ღია ნაცრისფერი, სილითა და თეთრი თიხის თაბაშირის 5 მმ სისქის ნაერთი ფენით, რომელიც სივრცის აღმოსავლეთ ცენტრალურ პლატფორმაზეა გადაჭიმული.

ამ ნაგებობაში ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო აღმოჩენა იყო ბუკრანიუმი, რომელიც შენობის ცენტრალური სივრცის მთავარი სართულის თანმიმდევრობის დასავლეთ საზღვრებში იყო ჩაშენებული. (სურ.2.).



სურ. 2. შენობა B.89-ის 3D ვიზუალიზაცია ციფრული ფოტოგრამეტრიით.

B.89-დან მონაცემების გამოყენებით ვირტუალური სიმულაციის პირველმა ექსპერიმენტებმა ასევე აჩვენა ამ ინტერპრეტაციული მიდგომის პოტენციალი. მაგალითად, MeshLab-ში კომპიუტერული გრაფიკის ვიზუალური ეფექტის, X-Ray-ის გამოყენებით, 19807 ერთეულის (ჩამოსხმული არქიტექტურული ელემენტის) ვიზუალიზაცია აჩვენებს ოთახის შევსებას, კედლებსა და სხვა არქიტექტურულ დეკორაციებს შორის ურთიერთკავშირს.

2010 წელს პირველ ექსპერიმენტში (Forte, 2010a: 155–62), გამოიყენეს Minolta 910, შუალედური ზონის ყველა გათხრების ფენის ჩასაწერად.

შესაბამისად, 2011 წელს მონაცემთა ჩასაწერად ერთდროულად ორი სისტემა დაინერგა: ახალი ფაზური ცვლის სკანერი (Trimble FX) და კამერაზე დაფუძნებული ციფრული ფოტოგრამეტრიისა და გამოსახულების მოდელირების პროგრამული უზრუნველყოფის ნაკრები (PhotoScan, Stereoscan და Meshlab;).

2012 წელს შესაძლებელი გახდა 21 სამარხის ჩაწერა და რეკონსტრუქცია 3D-ში, ჩონჩხებისა და სხვა მახასიათებლების შესაბამისად. ამ შემთხვევაში, ციფრული სამუშაო პროცესი მოიცავდა ციფრულ ფოტოგრამეტრიას 3D მოდელების გენერირებისთვის, 2D და 3D გეორექტიფიკაციას, სამარხების 2D ნახაზებს CAD-ში და ბოლოს მათ ArcGIS-ში ციფრული რუკების (რასტერულ-ვექტორული) და 3D მოდელების სახით დანერგვას.

ამ პროცესში ინტერპრეტაციული გამოწვევაა 3D მონაცემების გრაფიკული რეალიზმის (სტრატეგრაფია, მონუმენტური სტრუქტურები, აღმოჩენები) და ვექტორული და სივრცითი გეორეფერენცირებული მონაცემების სქემატურ განლაგებას შორის შედარება.

ციფრული ფოტოგრამეტრია და 3D გეოგრაფიული საინფორმაციო სისტემები

ფოტოგრამეტრიული ტექნოლოგია (ციფრული ფოტოგრამეტრია) ამჟამად აღიარებულია, როგორც ინსტრუმენტი არქეოლოგიაში 3D დოკუმენტაციის სფეროში. ამ ჩაწერის მეთოდის დანერგვამ არქეოლოგიური პრაქტიკის მხარდასაჭერად შესაძლებელი გახადა შეგროვებული ინფორმაციის ისეთი ასპექტების შესწავლა და ანალიზი, რომელთა გათვალისწინება ადრე შეუძლებელი იყო (Callieri et al. 2011: 33–40).

მნიშვნელოვანი შედეგები საბოლოოდ მიღწეული იქნა 2013 წლის საველე კამპანიის დროს, როდესაც SfM-ის მიერ წარმოებული 3D ტექსტურირებული მოდელები იმპორტირებული და ვიზუალიზებული იქნა ადგილზე გამოყენებულ გეოგრაფიულ საინფორმაციო სისტემაში.

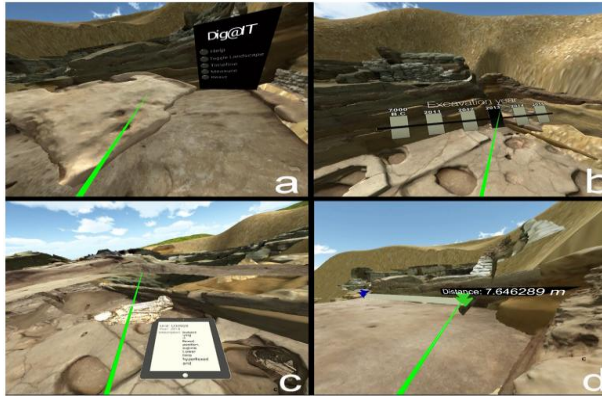
გარდა ამისა, 2010, 2011 და 2012 წლების საველე სეზონებში, ოპტიკური ლაზერული სკანერები ასევე გამოიყენებოდა ჩათალჰოიუქის არტეფაქტების ციფრული შენახვისათვის. ისეთი მონაცემების, როგორცაა ფიგურები, კერამიკა, ქვისა და ძვლის იარაღები და, ზოგადად, მცირე ზომის აღმოჩენები, დიგიტალიზაცია განხორციელდა Next Engine HD სკანერის გამოყენებით.

ტელეიმერსიული არქეოლოგია. ტელეიმერსიული სისტემა არის ვიზუალიზაციის სისტემა, რომელიც იყენებს სტერეოკამერებს და Kinect ჰაპტიკურ სისტემებს ვიზუალიზაციისათვის.

ჩათალჰოიუქის ტელეიმერსიული ექსპერიმენტები იყენებდა მონაცემებს შენობებიდან და ძირითადად ფოკუსირებული იყო სივრცით და რედაქტირების ინსტრუმენტებზე: გაზომვები, განათება, დაჩრდილვა, ვირტუალური თხრა და მონაცემთა მოპოვება. ორი შენობა შეირჩა მათი არქიტექტურული თავისებურებებისა და ხელმისაწვდომი ციფრული დოკუმენტაციის სიზუსტის გამო. 3D ვიზუალიზაცია მოიცავდა როგორც 3D მოდელებს, ასევე გეოგრაფიული ინფორმაციული სისტემების სივრცულ

მონაცემთა ბაზებს და შესაძლებელი იყო სტრატეგრაფიული ფენების და მეტამონაცემების სიმულირება ვირტუალურ სივრცეში (Dell'Unto, 2020:453-59).

ამ მიზნების მისაღწევად, შეიქმნა შემდეგი აპლიკაციაში არსებული მეტამონაცემების ვიზუალიზაცია „ვირტუალური პლანშეტის“ მეშვეობით (სურ. 3).



სურ.3. Dig@IT. (ა) კონტექსტური მენიუს; (ბ) დროის ხაზის; (გ) ვირტუალური პლანშეტის; (დ) საზომი ლენტის ხელსაწყო ხედი.

Dig@IT-ში ასახული არქეოლოგიური დოკუმენტაცია და 3D მონაცემები მოიცავს ასობით 3D სტრატეგრაფიულ ფენასა და მახასიათებელს, რომლებიც ჩაწერილია 2011 წლიდან 2014 წლამდე, ზემოთ განხილული ციფრული ფოტოგრამეტრიის სამუშაო პროცესის გამოყენებით. შესაბამისად, Dig@IT საშუალებას აძლევს მომხმარებლებს, ვიზუალიზაცია გაუკეთოს და გამოიყენოს ამ შენობის სტრატეგრაფია მისი შემდგომი დეპონირების ფაზებიდან.

ციფრული დოკუმენტაციისა და 3D მონაცემების მდგრადობისა და შენარჩუნების უზრუნველსაყოფად, ასევე გამოქვეყნდა B.89-ის ყველა 3D მოდელი, საწყისი სურათები, ციფრული ფოტოგრამეტრიის პროექტის ფაილები, დამუშავების ანგარიშები და მასთან დაკავშირებული მეტამონაცემები UCSD ბიბლიოთეკის ციფრული კოლექციების პორტალზე (Lercari et al. 2017).

ეს ექსპერიმენტები მოიცავდა შენობების მონაცემებისა და არქეოლოგიური კონტექსტის და კვლევით ცენტრ DiVE-ში ციფრული ფოტოგრამეტრიით ჩაწერილი ყველა ფენის ვირტუალური გათხრის შესაძლებლობის სიმულირებას მომხმარებლებსათვის.

დასკვნა

ნაშრომი აჯამებს 2010–2015 წლებში ჩათალჰოიუქის არქეოლოგიური გათხრების ფარგლებში 3D მონაცემების ჩაწერასთან დაკავშირებით შემუშავებულ ძირითად ციფრულ აპლიკაციებსა და ექსპერიმენტებს.

ფოტოგრამეტრია, ლაზერული სკანირება, ვირტუალური რეალობა, კომპიუტერული გრაფიკა, გეოგრაფიული საინფორმაციო სისტემები და ტელეიმერსიული სისტემები წარმოადგენს სხვადასხვა ტექნოლოგიების, მეთოდებისა და ინსტრუმენტების განსაკუთრებით რთულ ერთობლიობას.

აღმოჩენები აჩვენებს, თუ როგორ ცვლის ციფრული დოკუმენტაციისა და ანალიზის მეთოდები, 3D GIS და ვირტუალურ რეალობაზე დაფუძნებული მონაცემთა ვიზუალიზაციის სისტემები, არქეოლოგიური ინფორმაციის ჩაწერის, განხილვისა და ინტერპრეტაციის გზებს (Forte et al, 2015:34-35).

მონაცემთა შეგროვებისა და სივრცითი არქივირებისადმი სწორმა მიდგომამ ასევე შესაძლებელი გახადა ამ მონაცემთა ნაკრებების გრძელვადიანი გამოყენება სხვადასხვა ფორმებით, რო-

გორიცაა გეოგრაფიული საინფორმაციო სისტემები, 3D მოდელები, ვირტუალური რეალობა და თანამშრომლობითი სისტემები.

ჩათალპოიუქში შემუშავებული კიბერარქეოლოგიური სამუშაო პროცესი და 3D დოკუმენტაციის სისტემა ძალიან ეფექტური აღმოჩნდა, რამაც შექმნა მაღალი გარჩევადობის მოდელები, რომლებიც იდეალურად გეორეფერენცირებული იყო გათხრების ბადესთან და თავსებადი იყო გეოგრაფიულ საინფორმაციო სისტემასთან მონაცემების ჩაწერის დღესვე.

ამიტომ ციფრული შენახვა დღეს არსებული საუკეთესო და ყველაზე მდგრადი მიდგომაა. გამოკვლეული შენობებიდან მიღებული ყველა 3D მონაცემი დაკავშირებული და გეორეფერენცირებული იყო წარსულში ჩაწერილ ფენებთან და მონაცემთა ნაკრებებთან, საბოლოოდ კი ადგილის და მთელი სტრატეგრაფიული კონტექსტის სრული 3D რუკის რეკონსტრუქცია მოხდა.

დიუკის უნივერსიტეტში შემუშავდა ახალ ღია კოდის პლატფორმა, სახელწოდებით Morphosource, სადაც შესაძებელია აძლია მოპოვებული 3D მოდელების და მეტამონაცემების არქივიზაცია.

პროექტმა ასევე გამოუშვა და შეიმუშავა სპეციალური პროგრამული უზრუნველყოფა თანამშრომლობითი კვლევისთვის (ტელეიმერსიული არქეოლოგია) და არქეოლოგიური გათხრების ვირტუალური სიმულაციისთვის. ორივე პლატფორმა შექმნილია რეალურ დროში ურთიერთქმედებისა და ინტერაქტიული გარემოსთვის.

ამგვარად, საკმაოდ საინტერესოა იმის შემჩნევა, რომ დაწყებიდან ამდენი წლის შემდეგაც კი, აღნიშნული მიდგომები კვლავ იძლევა ახალი ინტერპრეტაციების საშუალებას ვირტუალური წარმოდგენების საშუალებით.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- EARL, G.** (2013). *Modeling in archaeology: Computer graphic and other digital pasts*. Perspectives on Science 21(2):226-244;
- Callieri, M., Dell’Unto, N., Dellepiane, M., Scopigno, R., Soderberg, B., Larsson, L.** (2011). *Documentation and interpretation of an archeological excavation: an experience with dense stereo reconstruction tools*’ in F. Nicolucci, M. Dellepiane, S. Pena Serna, H. Rushmeier, L. Van Gool (eds.), VAST 2011: The 12th International Symposium on Workshop on Graphics and Cultural Heritage: Prato, Italy, October 18–21, 2011. Goslar, Eurographics Association: 33–40;
- Dell’Unto, N.** (2020). ‘*The analytical role of 3D realistic computer graphics*’ in M. Gillings, P. Hacıgüzeller, G. Lock (eds.), *Archaeological Spatial Analysis: A Methodological Guide*. Routledge: 444-459;
- Forte, M.** (2010a). ‘*3D Digging Project*’ in *Çatalhöyük 2010 Archive Report*, 128–32. <http://www.catalhoyuk.com/sites/default/files/media/pdf/ArchiveReport2010.pdf> ;
- Forte, M., Kurillo, G.** (2010). ‘*Cyberarchaeology: experimenting with teleimmersive archaeology*’ in 2010 16th International Conference on Virtual Systems and Multimedia: VSMM 2010: October 20–23, 2010, Seoul, Korea. Piscataway, Institute of Electrical and Electronics Engineers: 155–62. <https://doi.org/10.1109/VSMM.2010.5665989>;
- Forte, M., Gallese V.** (2015). ‘*Embodiment and 3D archaeology: a Neolithic house at Çatalhöyük*’ in R. Crook, K. Edwards, C. Hughes (eds.), *Breaking Barriers: Proceedings of the 47th, Annual Chacmool Archaeological Conference*, November 7–9, 2014, Calgary, Alberta, Canada. Chacmool, Chacmool Archaeological Association of the University of Calgary: 35–55;

- Lercari, N., Matthiesen S., Zielinski D., and Kopper R..** (2014). 'Towards an Immersive Interpretation of Çatalhöyük at DiVE.' In ASOR Annual Meeting - San Diego. American School of Oriental Research;
- Lercari, N., Shiferaw, E., Forte, M., Kopper, R.** (2017). *Data from 'Immersive visualization and curation of archaeological heritage data: Çatalhöyük and the Dig@IT app'*
- Lercari, N,** (2019). 'Monitoring earthen archaeological heritage using multi-temporal terrestrial laser scanning and surface change detection' *Journal of Cultural Heritage* 39: 152–65. <https://doi.org/10.1016/j.culher.2019.04.005>
- Mellaart J.:** **ÇatalHüyük,** (1967). *A Neolithic Town in Anatolia. London: Thames and Hudson,* 1967. pp., 136 pls. (15 in colour), 56 figs. 84s;
- Mills, J., Andrews, D.** (2011). *3D Laser Scanning for Heritage: Advice and Guidance to Users on Laser Scanning in Archaeology and Architecture (Second Edition).* Swindon, English Heritage. P. 57-60.
- Hodder I.** (2016). *More on history houses at Çatalhöyük: A response to Carleton. Journal of Archaeological Science, Volume 67, p.78-80.*



TRANSLATION

თარგმანი

Haldun Tanner (1915-1986) - „Silent Happinesses

Nato Kharshiladze

Tbilisi Ivane Javakhishvili State University
Georgia, 0179, Tbilisi, Chavchavadze Avenue №1
+995551424252; nato.kharshiladze@tsu.ge
<https://orcid.org/0000-0001-8366-8820>

Abstract

Haldun Tanner, a distinguished Turkish writer, was born on March 16, 1915, into the aristocratic Tavdgiridze family in Istanbul. He received his education at Galatasaray High School, graduating in 1935. Subsequently, he pursued further studies at the University of Heidelberg, focusing on politics and economics. He was forced to leave his studies due to illness and returned to Turkey, where he completed his degree in German Language and Linguistics in 1950. Between 1955 and 1957, he studied at the University of Vienna. Tanner is the author of numerous short stories, essays, plays, and journalistic articles. He is considered a humorist writer. Beyond his literary pursuits, Tanner was also a journalist, screenwriter, and literary researcher. He received prestigious awards such as the New York Herald Tribune Award (1954), the Sait Faik Award (1954), and the World Humor Festival Award (1969). In 1967, along with Matin Akpınar, Zeki Alasya, and Ahmet Gülhan, Tanner founded the "Devekuşu Kabare" theater, which gained immense popularity. His works have been translated into German, French, English, Russian, Greek, Slovenian, Swedish, and Hebrew.

Haldun Taner passed away on May 7, 1986, in Istanbul, at the age of 71.

Keywords: colonel, muedzin, friend, sea.

Translated from Turkish by Nato Kharshiladze



თარგმანი
TRANSLATION

ჰალდუნ თანერი (1915-1986) – „ჩუმი
ბედნიერებები“

ნატო ხარშილაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
საქართველო, 0179, თბილისი,
ილია ჭავჭავაძის გამზირი №1,
+995551424252, nkharshiladze@cu.edu.ge
<https://orcid.org/0000-0001-8366-8820>

აბსტრაქტი

გამოჩენილი თურქი მწერალი ჰალდუნ თანერი თავდგირიძეების არისტოკრატულ ოჯახში 1915 წლის 16 მარტს დაიბადა ქ.სტამბოლში. განათლება გალათასარაის უმაღლეს სკოლაში მიიღო, რომელიც 1935 წელს დაამთავრა. შემდეგ სწავლა ჰაიდელბერგის უნივერსიტეტში გააგრძელა, სადაც პოლიტიკას და ეკონომიკას ეუფლებოდა. ავადმყოფობის გამო სწავლა მიატოვა და კვლავ თურქეთში დაბრუნდა, სადაც 1950 წელს გერმანული ლიტერატურისა და ლინგვისტიკის ფაკულტეტი დაამთავრა. 1955-1957 წლებში ვენის უნივერსიტეტში სწავლობდა. ჰალდუნ თანერი არის სხვადასხვა მოთხრობების, ესეების,

პიესების და ჟურნალისტური სტატიების ავტორი. ის იუმორისტული ჟანრის მწერლად ითვლება. გარდა მწერლობისა, თანერი მოღვაწეობდა როგორც ჟურნალისტი, სცენარისტი და ლიტერატურის მკვლევარი. მიღებული აქვს პრესტიჟული პრემიები: ნიუ-იორკ ჰერალდ ტრიბუნის პრემია (1954), საით ფაიკის პრემია (1954), მსოფლიო იუმორისტული ფესტივალის პრემია (1969) და ა.შ. ჰალდუნ თანერმა 1967 წელს მათინ აქფინართან, ზეჟი ალასიასთან და აჰმეთ გიულჰანთან ერთად დააარსა თეატრი „Devekusu Kabare“, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. მისი ნაწარმოებები თარგმნილია გერმანულ, ფრანგულ, ინგლისურ, რუსულ, ბერძნულ, სლოვენურ, შვედურ და ებრაულ ენებზე.

ჰალდუნ თანერი 1986 წლის 7 მაისს სტამბოლში 71 წლის ასაკში გარდაიცვალა.

საკვანძო სიტყვები: პოლკოვნიკი, მუეძინი, მეგობარი, ზღვა.

თურქულიდან თარგმნა ნატო ხარშილაძემ

„ჩუმი ბედნიერებები“

ლოდოსი მთელი ღამე მძვინვარებდა, დილისკენ მობეზრდა, ერთი ამოიღმუვლა და გაჩერდა, მალევე გამოიდარა. ჰაერი ამგვარი ღამეების შემდეგ გამჭვირვალე და კამკამა ხდება, მანძილი ისე ახლოვდება, თითქოს კარგად გაწმენდილი სათვალის მინებში იყურები ადამიანი; სახლები, ქუჩები და ხეები გულდაგულ გარეცხილი გეჩვენება. ნიჟამეთთინ ბოლაირი ტანში გამჯდარი ბიოლოგიური საათის წყალობით ზამთარ-ზაფხულ გამთენიისას იღვიძებს. ზამთარში ეს დრო კვლავ ღამის ნაწილია, გაზაფხულზე კი - ბინდი. გაღვიძებისთანავე ზღვაში ჩაყვინთვას ჯერ კიდევ ჰაჯიოღლლუმი წასვლამდე მიეჩვია. უკვე სამოცდათორმეტი წლისაა, პენსიაზეც გავიდა, მაგრამ ამ სპარტანულ თვისებას მაინც არ ღალატობს. მეგობრებთან და მეზობლებთან ცხოვრების წესთან დაკავშირებით თავის ქება და ტრაბახი ხომ მისი საქმეა. ისინი უსმენენ, მერე ხეზე აკაკუნებენ და ყურის ბიბილოებს იქაჩავენ, თვალი არ ეცესო. ახალგაზრდებისთვის ჩვენი პოლკოვნიკი მძიმე არტილერიააო, ამბობენ ნაცნობები. ვერ გაიგებ ამით ბოლაირს აქებენ თუ მომავალ თაობას აკრიტიკებენ.

ნიჟამეთთინმა ზღვაში ჩაყვინთა. აუჩქარებლად და თანაბარი მოძრაობებით დელფინით მიცურავდა. ხშირი, გაშლილი თეთრი თმა წყალმა დაუსველა და ნაცრისფერი გაუხდა. ნაპირზე დაბრუნებულს თავზე დაათენდა. გზის გასწვრივ ლამპიონები ჯერ კიდევ ანათებდნენ. ნიჟამეთთინმა სველი საცურაო კოსტუმი გაიხადა, ონკანს შეუშვირა, გაწურა და თოკზე გადაკიდა. უმკლავ- ვო მასიური და მოკლე შარვალი ჩაიცვა. საწოლ ოთახში შევიდა, სიგრილე ესიამოვნა, მაგრამ ფანჯარა მაინც დახურა. ზამთარ-ზაფხულს ასე ჩაცმულს თხელი საბანი ეხურა და ისე

ემინა ბოლაირს. მეუღლე უფთადე ვერ უძლებდა ქმრის ცხოვრების ასეთ წესს და ზამთრის დადგომასთან ერთად სხვა ოთახში გადაბარგდებოდა ხოლმე. დათბებოდა თუ არა, ნიზამეთთინი ბუზღუნს მოჰყვებოდა და ცოლს უკან, თავის ოთახში დაბრუნებას აიძულებდა. რომელი მამაკაცი არ ისურვებდა გაღვიძებისას ქალის გვერდით ყოფნის სითბოს?!

ნიზამეთთინმა ეზოს ირგვლივ ბეტონს გაყოლებულ თოჯნე ხტუნვა დაიწყო. მიუხედავად თავისი ასაკისა, მუცლის ნასახი არ ჰქონდა. ზურგიდან რომ შეგეხედა, ორმოცდათხუთმეტზე მეტს არ მისცემდი. აღნაგობას ცხოვრების სტილს უმადლოდა, თუმცა გენიც თავისას შვრებოდა

ბოლაირი ერზრუმში დაიბადა, სადაც ზაფხული მოკლე, ზამთარი კი მკაცრი იცის. იქაურ პლატოებზე არაფერი ასწრებს ბოლომდე დამწიფებას. იმამი მამა 98 წლის ასაკში გარდაეცვალა. ბოლაირი ცხოვრებაში ორ რამეს ნანობდა: გენერლობის გარეშე პენსიაზე გასვლას და მამამისმა საუკუნეს რომ ვერ მიაღწია. სამზარეულოსკენ მიმავალმა ღრიჭოდ დარჩენილ საძინებლის კარში უფთადეს მოჰკრა თვალი. ღამის პერანგი ქალს ნახევარ სხეულს უფარავდა, მსუქანი ბარძაყი შიშველი მოუჩანდა და პირდაღებული გულიანად ხვრინავდა. პოლკოვნიკი ოთახში შევიდა. უფთადე თბილი, ერთობ მოლაპარაკე, ქოთქოთა ქალი იყო. პოლკოვნიკმა ჩამოცურებული საბანი მხარზე დააფარა, ბალიში შეუსწორა. ღრმა ძილს მიცემული უფთადე რაღაცას ბუტბუტებდა. პირველი ქმარი, ლოთი კაპიტანი, ღამე ოთხჯერ მაინც დგებოდა მოსაშარდად. ქალი ამას შეჩვეული იყო, მაგრამ ნიზამეთთინის ხუთ საათზე გაღვიძება და მისი შილიფი ჩამულობა, არანაკლებ ცოდვად მიაჩნდა. ეს ქორწინება ბოლაირისთვისაც მეორე იყო. როცა დაქორწინდნენ, მას პოლკოვნიკის

ჩინი ჯერ მიღებული არ ჰქონდა. ამიტომ, მიუხედავად დიდი სურვილისა, ქორწილში უფთადემ ვერც თეთრი კაბა ჩაიცვა და ვერც გადაჯვარედინებული ხმლების ქვეშ გაიარა. რომც გაველო, რა მოხდებოდა ვითომ?!

ნიზამეთთინმა ადუღებული ჩაიდანი გამორთო. კურდღლის სისხლისფერი მუქი ჩაი შუშის თხელ, წელშიგაწყვეტილ ჭიქაში დაისხა და ვარდის მოტივებით მოხატულ მაგიდის გადასაფარებელზე გაწყობილ საუზმეს მიუჯდა. უზმოზე ჯერ ერთი კოვზი ზეთუნის ზეთი დალია, შემდეგ პურს თაფლი წაუსვა. კარაქს არ მიირთმევდა, ფეტა ყველით და ზეთისხილით საუზმობდა. საუზმეს სეზონის მიხედვით საკუთარ ბაღჩაში მოწეული კიტრი, პომიდორი, სტაფილო და ბოლოკი ემატებოდა.

ბოლაირმა ისაუზმა, წვერი გაიპარსა, ჩაიცვა და სახლიდან გავიდა. ქუჩის კატა ნაგვის ურნაში იქექებოდა. პოლკოვნიკის დანახვისას გადახტა და გაიქცა, მაგრამ არც ისე შორს, იქვე კედელს ამოეფარა. ქუჩა ცარიელი იყო. უყვარდა დილის ეს დრო ბოლაირს. დილა ხომ ორად ჰყოფს ადამიანებს. პირველი - ვინც მუემინს ასწრებს განთიადთან შეგებებას, მეორენი კი, როგორც დედამისი იტყოდა, კუდი მაგრად უნდა მოქაჩო ასეთებს, ვინც ღამით სანთლებს ფუჭად ადნობს და დღისით ბალიშებს ალპობს ბილითო.

ნიზამეთთინის თქმით მსოფლიოში ცნობილი და წარმატებული ადამიანები: ათათურქი, ჩერჩილი, კენედი, ედისონი, როკფელერი, ალექსანდრე მაკედონელი, ეიზენჰაუერი დილის ტოროლები იყვნენ.

ბოლაირის დედა წარმოშობით მთის თურქმენული ტომიდან იყო. საკმაოდ ძლიერ ქალად იცნობდნენ. იმამ ქმართან ერთად უთენია იღვიძებდა და მთელი დღე ჯარასავით ტრიალებდა. ოჯახის ამ ურყევ ტრადიციას შვილიც არ ღალატობდა. უფთადე კი ხელის მოახლე გოგო იყო. ადათ-წესებს თუ არ ემორჩილებ-

ოდა, ეპატიებოდა კიდეც. ადრე თუ ადგებოდა, რაც არ უნდა მოკლე დღე ყოფილიყო, მაინც მთვარეულივით დაიარებოდა. აი, აინურის, პოლკოვნიკის პირველი ქორწინებიდან ვაჟის ცოლი, გვიან ადგომის ოსტატია. ნიზამეთთის აწუხებს რძლის დი- ლ- იდან საღამომდე პირში სიგარაგაჩრილი ყოფნა და მთელი ღამე პოკერის მაგიდასთან ჯდომა-თამაში. ბიჭს ნურც იკითხავთ, ის ცოლზე უარესია. ბებია-ბაბუა პატარა აიდანურზე ჯავრობს. უფროსების ფეხებს შორის მომწყვდეულ საწყალ ბავშვს შუა- ღამემდე არ სძინავს. კიდეც კარგი, რომ ოჯახიდან შორს არიან ქარაბუქში, ამ ყველაფერს მოხუცები ვერ ხედავენ და გულიც არ უსკდებათ.

- გამარჯობა,

- პოლკოვნიკო.

ნეტავ რა საქმე აქვს ასე ადრიანად მემდუპ თერლიქის - გაიფიქრა ბოლაირმა, - რა იყო მემდუპ ბეი, რატომ არ გძინავს? თერლიქი მემდუპს პიჟამოზე ჟილეტი ეცვა და ფანჯრიდან იყურებოდა. ხელში ძეწკვიანი საათი ეჭირა.

- იმედია, ავად არა ხარ.

- მადლობა ღმერთს, თავს მშვენვირად ვგრძნობ.

-

ასე ადრე არ იცი შენ ადგომა და..

მემდუპ ბეის ის იყო პასუხი უნდა გაეცა, რომ სადღაც შორს მამალმა იყივლა. თერლიქი ნიზამეთთის მიუბრუნდა, საჩვენებელი თითი ტუჩებთან მიიტანა და ჩუმად იყავიო, ანიშნა. მერე ძეწკვიანი საათისკენ დაიხარა და ყურადღებით დააკვირდა. შორიდან, იუმნუ ბეის ბალიდან, დენიზლის მამლის გაბმ-

ული ყივილი ისმოდა. ხმა რომ შეწყდა თერლიქი მემდუჰმა ერთი წუთი და ოცი წამიო, დაიძახა. ფანჯარასთან იუმნუ ბეიც გამოჩნდა. რადგან მისი ჯიბის საათს წამზომი არ ჰქონდა, ხელში მალვიძარა საათი დაეჭირა.

- ოცდაორი წამი და არა ოცი,

- შეუსწორა მან. შემდეგ პოლკოვნიკს გაუღიმა და უთხრა:

- დღეს დილიდან დაიწყო სილივრის თასის შესარჩევი მატჩები.

ღმერთმა ხელი მოგიმართოთ, ისევ რეკორდია? - ღიმილით ჰკითხა ბოლაირმა.

იუმნუ ბეის მამალს რეკორდი რომ შეენარჩუნებინა, მეორე მცდელობა მნიშვნელოვანი იყო. ერთობ იმედის მომცემად დაიწყო, მაგრამ შუა ყივილში რატომღაც ხმა ჩაუწყდა.

ისევე, როგორც შებინდებისას, ამ ადრეულ შეჯიბრსაც არ ჩაუვლია მაყურებლის გარეშე. პენსიაზე გასული ლიტერატურის მასწავლებელი ჰამზა ზიგანა და მისი მეუღლე მელაჰათ ზიგანა ფანჯარაში ხალათებით გამოჭიმულიყვნენ.

-რას იზამ, პოლკოვნიკო, - ღიმილით უთხრა ჰამზამ, - როცა საკუთარი მამალი არ გყავს, შეგიძლია ნაყიდი მამლის ხმით იამაყო. თერლიქი მემდუჰს მის გასაგონად განსაკუთრებით ხმამაღლა ნათქვამი მინიშნება არც კი გაუგია. საათით ხელში გაყურსული უსმენდა საკუთარი მამალი როდის დასდებდა პატივს. ბოლოს და ბოლოს იყვილა იმ დალოცვილმა. თავიდან, როგორც პროფესიონალმა ჰაფიზმა*, რომელიც უხეშ ხმას ისუფთავებს, ცოტა უხალისო და დაბალი იყო, მაგრამ თანდათან დაიწმინდა და ყურისათვის სასიამოვნო გახდა. ბოლოს სოპრანოსავით მთლად დაწვრილდა, ჰამიეთ იუჯესესის ღაზალების დასრულებისას რომ

აქვს ისე. დიდმა და პატარა ისრებმა დროის ათვლა დაიწყეს.

- შენ არ ჩაგიწყდეს ეგ ხმა, ბიჭო! ერთი წუთი და ორმოც-დათორმეტი წამი, - თქვა თერლიქი მემდუჰმა.

შუა დღე მოახლოვდა. გაზეთების დასარიგებლად წასული ყავის გამყიდველის შეგირდი

რეფეთიც მოსულიყო და შეჯიბრის მღელვარებით ტკბებოდა.

- რეკორდი კვლავ რიფქი ბეისი არ არის განა? - იკითხა მან.

- რიფქი ბეის რეკორდის დამყარებიდან ლამის ერთი თვე გავ-იდა. მისმა რეკორდმა ძალა მას შემდეგ დაკარგა, რაც ნადირალა დალაქი ქაზიმი დენიზლიში წავიდა და იქიდან ყველაზე ძლიერი მამალი ჩამოიყვანა. შენ რა, მთვარეზე ცხოვრობ და არაფერი გაგიგია?

- ახალი რეკორდი რამდენია? - თავის გასამართლებლად იკითხა რეფეკმა.

- ორი წუთი და ორი წამი, - უპასუხა თერლიქი მემდუჰმა ისე, რომ ბოლო მარცვალი ერთობ უხალისოდ გამოუვიდა.

- იოლად არ გატყდება მემდუჰ ძია!

-ამას წინასწარ ვერასდროს იტყვი. ნახავ, ჩემი მამალი ეშხში შევა და ერთ დღესაც თავის თავს

აჯობებს, - თქვა თერლიქი მემდუჰმა.

- ფუჰად ჩაივლის, მაინც არ ჩაითვლება. მხოლოდ კონტრაქტორ ქაშიფ ბეის სიძეს აქვს წამზომიანი საათი, ამერიკიდან ჩამოიტანა. ახლა პრემიერმინისტრთან ერთადაა წასული ლიბიაში. სხვა საათით დათვლილი დრო კი, არ ჩაითვლება.

- ვფიქრობ, ქულებით თუ გააკეთებთ შეფასებას, უკეთესი იქნება,

- ლაპარაკში ჩაერთო ჰამზა ზიგანა.

- ეგ როგორ?

- აიღეთ თითოეული მამლის ქულები, შაბათ-კვირას დააჯამეთ, გაყავით შვიდზე და ვინც ყველაზე მეტ ქულას მიიღებს...

- ეს ვარიანტი შეთავაზებული იყო, მაგრამ ნოქარმა რიზამ გააპროტესტა.

-მართალიცაა. რეკორდი სხვა რამეა, ქულა კი - სხვა.

რეკორდი რეკორდია.

- დიდი ცოდვა აწევს კისერზე, დოპინგს უკეთებდა ნაძირალა.

- ადექით და თქვენც გაუკეთეთ, - თქვა ალბაიმ.

- მამალს რას აჭმევს ეგ რომ ვიცოდე...

ნიზამეთთინ ბოლაირს წესიერება სისხლში ჰქონდა გამჯდარი. უხერხულობისთვის თავი რომ აერიდებინა, ყველას გაუღიმა, კარგად იყავითო, დაემშვიდობა და წავიდა. ჩვეული სწრაფი ნაბიჯით გაუდგა გზას. ყოყმანის სირბილით კომპენსირება რომ მოეხდინა, ფეხს კიდევ უფრო აუჩქარა. მეორე გაჩერებაზე ავტობუსში უნდა ჩამჯდარიყო. წვიმაში, ტალახსა თუ ქარიშხალში ორ გაჩერებას შორის სამი კილომეტრის გავლა ჩვევად ექცა. გარბოდა და ფიქრობდა: „ადამიანი როცა უსაქმოდ დახეტილობს, დღესაც უსარგებლოდ ატარებს“. ავტობუსი ჯერ არ ჩანდა. მამლების შეჯიბრის გამო გაჩერება ცარიელი იყო...

კარი იხურებოდა, როცა ნიზამეთთინი ბოლაირი სწრაფად შეახტა ავტობუსს. ზურგჩანთით და ხელში ჩემოდნით ჯუნეთით მორბოდა და მოუსწრო. ავტობუსი უკვე ექვსი მგზავრით სანაპიროზე მხიარულად მიქიქინებდა. აქედან ოთხი ბავშვი იყო. ერთმანეთს ჰგავდნენ გამხდრები, მოკაუჭებული ცხვირებით. ნიზამეთთინს მიესალმნენ. ადრიანი ავტობუსის მგზავრები ყველა ერთმანეთს იცნობდა. ბავშვები მერთერი სითეში მშენებლობაზე

მუშაობდნენ და იმ გაჩერებაზე ჩავიდნენ. ჯუნეთი პოლკოვნიკის გვერდით დაჯდა.

მისალმების შემდეგ არ დალაპარაკებია. ეძინებოდა, მაგრამ ვერ იძინებდა. სიგარეტს მოუკიდა, ბოლაირისთვის არ შეუთავაზებია, იცოდა არ ეწეოდა. მერთერში ოთხი მუშის დატოვების შემდეგ მძღოლმა გამხდარი ქალი და მოხუცი კაცი აიყვანა. ახლა თავისი ოთხი მგზავრით ასფალტზე მსუბუქად მისრიალებდა და შიგადაშიგ მხიარულად ხტოდა. ჯუნეთი სიგარეტის კვამლს ქუჩისა და ტავერნებისაკენ აბოლებდა, თითქოს რაღაც მნიშვნელოვანზე ფიქრობდა

ვარჯიშზე მიდიხარ? - ჰკითხა ნიზამეთთან ბოლაირმა.

ქიზილჯა ჰამამის ბანაკში - მიუგო ჯუნეთმა.

- ყოველ დღე მიდის ქიშპი და კამათი, ეს დისკოტეკა ჩემია, ის დისკოტეკა შენია, შუალამემდე ირჩევა საქმეები, - ფიქრობდა ბოლაირი, დანარჩენი კი ხმამაღლა თქვა:

- ბანაკიც და ვარჯიშიც უსარგებლოა. აფსუსია თქვენზე დახარჯული ფული...

- რას გულისხმობ? - ჰკითხა ჯუნეთმა და ცხვირის ნესტოები ნერვიულად დაებერა. ფეთქებადი ხასიათი ჰქონდა. მომღიმარი სახიდან შეჭმუხნულ წარბებამდე, სიმშვიდიდან კამათამდე გარდასახვაც ამაზე მიუთითებდა.

- უეფას თასის მატჩების მაინც შეგრცხვეთ, შე კაცო! ხალხმა იცის რა არის ფეხბურთი. თქვენი უბნის ფეხბურთი სამარცხვინოა.

- მოგვეცით შესაბამისი პირობები, კომფორტი და მერე განახებთ თამაშს. დღევანდელი ფეხბურთი ის არ არის თქვენ რომ ჰარბიეში თამაშობდით. თქვენი აზრით რა არის ამის მიზეზი, ჩემო პოლკოვნიკო?

- აი, ახლა რა კარგად სთქვი!

-უპასუხა ბოლაირმა.

ვინც ორმოცს იყო გადაცილებული, - წლებმა ვერაფერი დააკლო

- ასე მოიხსენიებდა ჯუნებითი. თვლიდა, რომ მეგობრულად ხუმრობდა ყვითელი პრესისაგან განსხვავებით, რომელიც ხანდაზმულ ადამიანებს ურცხვი ზედმეტსახელებით „ამკობდა“.

- კომფორტს რომ ამბობ, ჩვენ რა, ხელფასს ვიღებდით? - თქვა ნიზამეთთინ ბოლაირმა, - სამხედრო სკოლაზე მეტი კომფორტი გვექონდა განა? მე და ჰაქქიც ამ პირობებში არ გავიზარდეთ? ჰაქქი მისი თანაგუნდელი იყო ჰაჯილიოღლუში. ახალი ეროვნული ფეხბურთელების დაბადებამდე ჰაქქის შემდეგ ნიზამს, როგორც გუნდის ყველაზე მამაც ფორვარდს, ისე იცნობდნენ. ორ- მოც- დათი წლის წინ ბოლაირს ბულგარეთთან მატჩში სათადარი- გოთა შორის ნაკრების მაისურიც ეცვა. ახლა ის ზეპირად კი არ რომავედა, არამედ როგორც ექსპერტი, ისე ლაპარაკობდა.

-

ჩემო უბერებელო პოლკოვნიკო, ძველი ამბების გახსენება არ დაიწყო ახლა. ჯუნებითი

„გახსენება“ სიტყვას როცა ამბობდა, ბოლოში „ა“ ხმოვანს განსაკ- უთრებით გრძლად წარმოსთქვამდა. ეგონა, რომ პოლკოვნიკი ისევ გაიხსენებდა ჰაქქის, ჰაიათს, შუქრუს, მის საოცარ პენ- ალტებსა და სულეიმანიეს წინააღმდეგ კუთხურიდან გატანილ გოლს. ნიზამეთთინმა მოგონებების სხვა გვე- რდი ისე გადაშალა, არც ერთი მათგანი უხსენებია.

-

გადახედეთ ყველა დროის ფეხბურთელს, - თქვა მან - ერო- ვნული სულისკვეთებით არიან გამსჭვალულნი. იცნობთ თუ

არა, ამას მნიშვნელობა არ აქვს. სამხედრო სკოლები ყველაზე საუკეთესო და ნიჭიერ ფეხბურთელებს ამზადებდნენ. ჰაქტი ქეთენ ჰალიჯიოღლუ, სოლაჩიქ ნუსრეთ ჰავაგუჯუ, საღბექ რიდვან მუჰაფიზგუჯუ, ფრენბურთელი საბაჰათინ ჰარფოქულუ... საკუთარი თავი არ უხსენებია. თავმდაბლობის გამო არა, უბრალოდ მისი საფეხბურთო კარიერა ძალზე ხანმოკლე იყო. ბოლაირის გვარი არავის სმენია თანაგუნდელების, მენეჯერების და მაყურებლის გარდა. იცოდა, რომ მათაც კარგა ხნის დავიწყებული ჰყავდათ.

- რატომ? ერთი იმიტომ, რომ დისციპლინა ჰქონდათ. ადრე წვებოდნენ, ადრე დგებოდნენ, თავს უვლიდნენ და მეორე - ტამისთვის არ თამაშობდნენ.

- ილჰამ ბეი ბევრს ეცადა, რომ სილივრისპორის მწვრთნელი გამხდარიყავი, რატომ არ დათანხმდი?

შენიშნეთ, არა? ჯუნეთი პოლკოვნიკს ხან თქვენობით, ხან შენობით მიმართავდა. ასეთ

თანამიდეურულობასაც ნუ გამოეკიდებით. თქვენობით მიმართვა ოჯახის კარგი აღზრდის შედეგია. შენობით კი უფრო თანატოლ და მეგობარ ადამიანს მიმართავენ. ნიზამეთინ ბოლაირს შეიძლება ეს ახალგაზრდად დარჩენის კომპლიმენტად მიელო, მაგრამ გულის კუნჭულში ბიჭის თავხედობა აღიზიანებდა, რადგან სამხედრო დისციპლინას და იერარქიის დაცვას იყო მიჩვეული.

- ასეთ უსაქმურებთან ლაპარაკის არც დრო მაქვს და არც სურვილი, - გაიფიქრა პოლკოვნიკმა. - ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი საქმეები მაქვს გასაკეთებელი, - მოკლედ მოუჭრა პასუხი. ჯუნეთიმა ციფრებიან საათს დახედა. ეს საათი მაშინ აჩუქეს, როცა ახალგაზრდული ნაკრები ჩემპიონი გახდა. უკვე ეჭვი

ეპარებოდა, რომ ქადიქოიში მიმავალი პირველი გემისთვის მიე-
სწრო. ლამის საათზე გაბრაზდა. კიდევ ერთ სიგარეტს მოუკიდა.
ასანთის ღერი ცერა და საჩვენებელი თითების რკალური მოძრ-
აობით გარეთ მოისროლა, თავი ასწია და სიგარეტის კვამლი
ავტობუსის ჭერისაკენ გააბოლა.
ნიზამეთთინ ბოლაირი სირქეჯიში ჩავიდა.

აბა, ჯანმრთელად იყავი!

- ნახვამდის, - თითქოს გაბრაზებული ხმით უთხრა ჯუნეთმა.
ავტობუსი დაიძრა.

ნიზამეთთინი ფეხით გაემართა უსქუდარის ნავსადგურისკენ.
როგორც წესი, ბოსფორისკენ მიმავალ პირველ ბორანს ცოტა
მგზავრი ჰყავს. იენიქოის ავტობუსითაც შეიძლება გაღმა გადასვ-
ლა. მეტ დროს ანდომებს, მაგრამ ბოლაირი უპირატესობას მაინც
გემს ანიჭებს... როგორც ყოველთვის, ზედა გემბანის წინა სკამზე
დაჯდა. ნავსადგურს გახედა. ზღვა დელავდა. სახეზე გრილი სიო
ეფერებოდა. ბედნიერი იყო, რაღაც უხაროდა, მაგრამ მიზეზს
ვერ ხვდებოდა.

ნიზამეთთინს არ უყვარს ზედმეტი ფიქრი, მითუმეტეს თავის
თავზე. არც ღამით ოცნებობს, მაშინვე ღრმა ძილს მიეცემა ხო-
ლმე. ერთი შეხედვით მისი კლდესავით უდრეკი და ქანდაკების
მსგავსი მედიდური გამომეტყველებაც ამას მოწმობს. ბოლაირი
ფიქრობს იმაზე, რაც ფიქრად ღირს; ფიქრობს მაშინ, როცა
კონკრეტული და პრაქტიკული გადაწყვეტილება უნდა მიიღოს.
მისი მოქმედების ტაქტიკა ასეთია: სიტუაციის განსჯა, ზუსტი
დიაგნოზი, მყისიერი გადაწყვეტილების მიღება და შესრულება.
ემინსულარის უმეტესობა გალოთდა და დაავადმყოფდა, რაზეც
ნიზამეთთინი ძალიან წუხდა. ემინსულარს ირონიულად ლატ-
არიას უწოდებდა და თვლიდა, რომ საჭირო დროს საჭირო

ადგილას აღმოჩნდა, მაგრამ მეგობრებით თავი არ გაუნ-
ადგურებია. კარგა ხანია სასმელსაც არ გაჰკარებია...

ბოლაირს ოდნავი უთანხმოებაც არ ჰქონია 27 მაისის მხარდამ-
ჭერებთან. პოლიტიკაში არ ერეოდა. სამხედრო სამსახურში ყოფ-
ნისას უფროსებისგან მხოლოდ დადებით შეფასებებს იღებდა.
არასდროს გაუკეთებია ისეთი რამ, რაც ეროვნული ერთიანობის
კომიტეტის წევრების უკმაყოფილებას გამოიწვევდა. მან, ისევე
როგორც ათასობით ემინსუმ, არ იცოდა რატომ, რა მიზეზით
გახდა ცილისწამების მსხვერპლი. არ ესმოდა ყველაზე ნაყოფიერ
პერიოდში, ორმოცდაათი წლის ასაკში, რატომ აღმოჩნდა ჯარი-
დან გამევეებული.

ნიზამეთინ ბოლაირმა სამხედროების პოლიტიკაში ჩარევა,
აზარტულ თამაშად შერაცხა და 27 მაისის მხარდამჭერებზე
შური არ იძია. ორ სესიას თუ არ ჩავთვლით, ემინსუს ასოციაც-
იის შეხვედრებსაც აღარ ესწრებოდა, უარყოფით ემოციებს თავს
არიდებდა.

- სოლიდარობა კი ბატონო, მაგრამ შურისძიება, არა! - ამბობდა
თავისთვის...

პენსიაზე გასვლის შემდეგ მიღებული კომპენსაციით სილ-
ივრიში ის ერთსართულიანი სახლი იყიდა, სადაც ახლა ცხოვ-
რობს. შემდეგ კი ქათმების ფერმის გაკეთება მოიფიქრა. ვიდრე
ამ საქმისთვის წინასწარ ანგარიშებს ეწეოდა, ნუსეიბინელი
ისქენდერ ბორასგან შეთავაზება მიიღო. იყო თუ არა თავსებადი
პოლკოვნიკის ღირსებასთან ფაშაბაჰჩეს შუშის ქარხანაში სამო-
ქალაქო თავდაცვის უფროსის თანამდებობა? რატომაც არა?! ერ-
თადერთი, რაც შეუთავსებელია ადამიანის და კერძოდ პოლ-
კოვნიკის ღირსებასთან, არის სიზარმაცე, ლეთარგია და თვი-
თკმყოფილება. თუ კაცი ჭკუას მოუხმობს, საწოლში არ იგო-
რავებს, ადრე ადგება და საქმეს მიხედავს, ნახავს, როგორ კარგად
წავა ყველაფერი.

- დილა მშვიდობის, პოლკოვნიკო.
 - დილა მშვიდობის, ქალბატონო სევიმ.
- ქალბატონი სევიმი შიშეს მინის ქარხნის ელექტრიკოს-გადამრთველად მუშაობდა. მოწესრიგებული, ნათელი სახის, ცოტა დაბალი, მაგრამ მაინც მშვენიერი ახალგაზრდა ქალი იყო. ბოლაირს უკვირდა, ასეთ მომხიბვლელ ქალს აქამდე რატომ ვერ ეპოვა ერთი „მუტრუკი“ ქმარი. ნაზი, მელოდიური სიმღერის მსგავსი საუბრის ტემბრი ჰქონდა. ქალბატონი სევიმის სამსახურებრივი საქმიანობა ყველას გაცეხას იწვევდა.
- იმედია, არ გაწუხებთ.
- არა, როგორ გეკადრებათ.
- სევიმ ჰანიმი სულთან აჰმედზე ცხოვრობს, მასაც ზღვით ურჩევნია გაღმა მხარეს გადასვლა. ისინი ერთი და იმავე ბორნით მგზავრობენ და ხშირად ხვდებიან ერთმანეთს. დღეს ქალბატონმა სევიმმა რატომღაც გემბანზე გადაწყვიტა დაჯდომა.
- წლებს არ ეპუებით, პოლკოვნიკო, მშვენივრად გამოიყურებით, - უხერხული სიჩუმის გასაფან-ტად წამოიწყო ქალმა.
 - გმადლობ, ჩემო ქალბატონო, - თქვა ნიზამეთთინმა და ხეზე ფრთხილად დააკაკუნა.
 - მთავარია წლებმა აქეთ არ დაგვჩაგროს...
- ბოლაირმა გადაწყვიტა ნუსაიბინელი ისქენდერ ბორას შეთავაზებას დასთანხმებოდა. ანაზლაურება იმაზე მეტი ექნებოდა, რასაც იღებდა. სიბერეში ბალიშზე თავს მშვიდად დადებს. სამხედრო პენსიონერს სახლში ჯდომა არ უხდება, არც ყავახანაში დროის მოკვლა და მთელი დღე დომინოს ჭახუნი.
- ისქენდერ ბორას პენსიაზე გასვლამდე ნაღვლის ბუშტის შეტევები დაეწყო, საწოლიდან ვერ დგებოდა. ნეჯთი ოზმერიჩ ფაშა

ორი თვე გახდა რაც ჩიყვის პრობლემის გამო სამსახურში არ მოსულა...

- აქ ძალიან უბერავს, არ გაცივდეთ, ქალბატონო სევიმ.

ქალი მაინც გვერდით მიუჯდა. გათხოვების ასაკს გადაცილებული ქალები რატომღაც თავს დაცულად გრძნობენ კარგად გამართული, თმაჭალარა, სანდო, ხანდაზმული მამაკაცების გვერდით თითქოს ბებერი ჩინარის ხის ჩრდილქვეშ პოულობენ თავშესაფარს. ბეილერბეის შემდეგ ქარი უფრო გაძლიერდა.

- მოსაცმელი მაქვს - ის იყო თქმა დააპირა ქალბატონმა სევიმმა, რომ - ნამდვილად უნდა შევიდე, ქარხანაში შევხვდებით, - დაასწრო ბოლაირმა. ქალი ცალი ხელით კაბის კალთას იჭერდა, მეორეთი კი, ქარისაგან გაწეწილ თმას. ბოლაირი შიგნით

შევიდა. რას აკეთებს მარტო დარჩენილი ადამიანი? ფიქრებში იძირება, რაღაცას კითხულობს ან ოცნებობს. ნიზამეთინის ერთ-ერთი ღირსება, რომელიც შეიძლება თავადაც არ იცოდა ან არ ამახ-ვილებდა ამაზე ყურადღებას, წარმოსახვის ნაკლებობა იყო. რა საოცარია, არა? უფრო სწორად, ფანტაზია არ აკლია, მაგრამ არც სხვების მსგავსად ოცნებობს ტყუილად. წარმოსახვა არის წარსულსა თუ მომავალში მოგონებებით ან ვარაუდებით ცხოვრება. ნიზამეთინს ბოლაირი აწმყოში ცხოვრებას ამჯობინებს. არა ოცნება, არა მოგონებები, არამედ ხელშესახები რეალობა... ბაბუა, ბაბუას ძახილით პატარა ბავშვი მოუახლოვდა. ოთხი წლისა იქნებოდა. მშობლები იქვე, მარცხნივ ისხდნენ. პატარას უხაროდა მარტო და დაუბრკოლებლად რომ დაბაჩუნობდა. ბოლაირს ხელი მოჰკიდა, თავი ასწია და სახეში შეხედა. ნიზამეთინს უცებ აიდანური გაახსენდა. ისიც ამ პაწია გოგოს ასაკისაა, შარვლის ტოტი მუხლს ზემოთ რომ აუწევია. ბავშვის ასაკი გამოხედვაში იკითხება. გოგონა უეჭველი ოთხი წლის იქნებაო, გაიფიქრა. აიდანური კი ნამდვილი გამოცანაა. აბა, თუ კარგი ბიჭი ხარ, მისი გამოხედვით გაარკვიე ასაკი,

განსაკუთრებით, როცა რამეს გეკითხება. მაგრამ რა ელით ყოველ დღე უფროსების ფეხებს შორის მომწყვდეულ ბავშვებს? აინური წერილში აიდანურის მორიგ ცელქობებზე წერდა: „ამასწინებზე შენმა თვალისჩინმა შვილიშვილმა მეზობლის ბავშვს ქეჩოში ისე ჩაავლო, საბრალო მთელი ხმით ყვიროდა. რას ერჩოდით, რომ ჰკითხეს, როგორც კინოებშია, ისე მინდოდა კოცნაო. ეს ეშმაკის ფეხი როგორც იზრდება, ისე ვირდება“.

შვილიშვილის გახსენებაზე სისხლი აუდუღდა. რვა თვე გავიდა, ერთმანეთი არ უნახავთ. ივნისის ბოლოს, ზღვის სეზონისათვის ჩამოვლენ. თხუთმეტი დღე დარჩებიან და წავლენ.

- რაც არ მინახავს, გაიზრდებოდა, - გაიფიქრა ბოლაირმა. ბავშვი საზამთროსავით უცებ იზრდება. ეს ყველაფერი კარგი, მაგრამ შუა ღამემდე რომ არ იძინებენ და

უფროსებს ფეხებში ებლანდებიან, ბავშვისთვის კარგია განა?!.. დილით სკოლაში მიმავალ მოსწავლეებს ჰგვანან ფაშაბაჭყეს ქარხანის თანამშრომლები. მათსავით ხალისიანები არიან, კარში ჯგუფურად შედიან, იცინიან, საუბრობენ... ქალბატონ სევიმს გემბანზე შესცივდა და შიგნით შევიდა. სასადილოს შეფ ფუათ ბეის იმ იმედით დაუწყო ძებნა, რომ მის ჩვეულ ხუმრობებზე კვლავ გულიანად ეხარხარათ. ამ კაცმა თავისი თავი და შესაფერისი ატმოსფერო იპოვა, სადაც ხუმრობის ნიჟის გასაქანი მისცა. მოცინარი ადამიანების მოხატუნავე დიაფრაგმის ყურება ახარებდა მას. მდივანი სელმა დარბაზში შევიდა, ქერა თმა ბლუზიდან მხრებზე გადმოიყარა, ლაქიანი თითები თმაში შეიციურა და შეარხია, თითქოს გაინიავა... ნიზამეთთინ ბოლაირის კარზე სამოქალაქო თავდაცვის უფროსი აწერია, მაგრამ ქარხანაში მისი ვალდებულებები მხოლოდ ამით როდი შემოიფარგლება. ნუსაიბინელი ისქენდერ ბორას სიძემ ამ თანამდებობაზე დანიშნა თუ არა, მთელი სერიოზულობით შეუდგა საქმიანობას. სამიოთხი კვირის შემდეგ თავშესაფრად გამოყოფილ სარდაფში

ადგილი იპოვა და კედელი გაახსნე- ვინა, ამით ფართი გააორმაგა. პლაკატები ჰქონდა, რომლებზეც პუნქტებად და მოკლედ იყო ახსნილი სიფრთხილის ზომები საჰაერო თავდასხმის დროს. ისინი ჩამოახსნევინა და უფრო აზრი- ანი ტექსტით შეცვალა, ამით ყოველი პუნქტი აბსტრაქტული სიმშრალისაგან გაათავისუფლა. ბულალტერიაში ხატვის ნიჭით დაჯილდოვებული ახალგაზრდა კაცი მუშობდა, სახელად ფერი- დუნი. მას ნახატებიანი ახალი პოსტერები შეაქმნევინა, რაზეც თანამშრომლები ორი დღე ლაპარაკობდნენ. დირექტორთან სტუმრად მისული ბიზნესმენები და თანამდებობის პირები პოსტერის წინ იდგნენ და ფიქრობდნენ, საკუთარ ობიექტებში მსგავსი რამ როგორ დაენერგათ. ამის შემდეგ ნიზამეთინ ბოლაირმა სამოქალაქო თავდაცვის შესახებ კითხვა-პასუხის რეჟიმში კვირაში ერთხელ თანამშრომლებისთვის ოთხი შეხვედრა გამართა. ჩათვალა რა, რომ ამ საკითხის ირგვლივ საკმაო განათლება მისცა, კმაყოფილმა ორი სერიოზული განგაში მოაწყო საცდელად, რის შესახებაც მხოლოდ დირექტორი ჩააყენა საქმის კურსში. პირველმა მოულოდნელმა გამოცდამ ქარხანაში შიში, დაბნეულობა და ქაოსი გამოიწვია. ხალხი ერთმანეთს აწყდებოდა. სიჩქარეში თანამშრომლებს დაავიწყდათ და ვერ გამოიყენეს ოთხკვირიან კურსებზე შეძენილი ცოდნა, თუმცა ჩათვალეს, რომ მაინც კარგი იყო გამოცდილების მისაღებად. ნიზამეთინმა თანამშრომლები შეკრიბა და შეხვედრა გამართა. ნათლად გამოიკვეთა, რამ გამოიწვია დაბნეულობა, პასუხისმგებელი განყოფილების უფროსებმა სად დაუშვეს შეცდომა და პერსონალი სად დაიხარჯა ტყუილად. აღმოჩნდა, რომ ნიზამეთინს არასწორად თითქმის არაფერი გაუკეთებია. მეორე მცდელობას ყველა მოუთმენლად ელოდა. პერსონალი საქმეს საჰაერო ბაზის ჯარისკაცის სისწრაფით სრულყოფილად ასრულებდა. ეს ერთგვარად ბოლაირის გამოცდაც იყო და თვლიდა, რომ დაკისრებულ მოვალეობას

თავი კარგად გართავა... მას შემდეგ, რაც სამოქალაქო თავდაცვის პერსონალი ქარხანაში ზედმეტი გახდა, ნიზამეთთინ ბოლაირს უსაქმოდ ყოფნა მოსწყინდა. სამხედრო სამსახურში შეძენილი თვისებით - იერარქიის დაცვის მორჩილებით, დირექტორის წინაშე სრულ მაზდყოფნაში იმყოფებოდა. - მე შევასრულე სამოქალაქო თავდაცვის სარდლობის მოთხოვნა. სხვადასხვა ინტერვალებით გაზის და ცეცხლსაწინააღმდეგო ნიღბების გამოყენებით გავაგრძელებ საჰაერო თავდასხმისას განგაშის გამოცხადებას. მაგრამ, როცა ეს დასრულდება რა იქნება, მეთაურ... უკაცრავად, პატივცემულო დირექტორო? დანარჩენ დღეებში უსაქმოდ უნდა ვიჯდე? თვის ბოლოს ფულის აღებისას სინდისი შემაწუხებს. მინდა სხვა დამატებითი დატვირთვა შევასრულო, რომელიც ჩემს პიროვნებასთან და კანონებთან იქნება თავსებადი, - თქვა მან, ჯარისკაცის საღმით ქუსლები დააბაკუნა, თავი დაუქნია და წავიდა.

დირექტორი იმ დღის შემდეგ ნიზამეთთინ ბოლაირისთვის რეგულარულ სამუშაოს ეძებდა. თუ კურსები თხუთმეტი დღის მაგივრად კვირაში ერთხელ ჩატარდებოდა, დიდი შანსი იყო, რომ პერსონალს მალე მობეზრდებოდა; ის ხომ საკუთარი ხუთი თითივით იცნობდა თანამშრომლებს. ყოფილი საფეხბურთო კარიერის გათვალისწინებით დირექტორს სურდა ბოლაირისთვის ქარხნის სპორტული გუნდის ფიზიკური მომზადება ან მწვრთნელობა შეეთავაზებინა. ამის შესახებ აზრი თანაშემწეს ჰკითხა. მან კი მიუხედავად ძლიან თბილი შესავლისა, რომ დიდი პატივი იქნებოდა მათ შორის ჰყავდეთ ისეთი ცნობილი სპორტსმენი, როგორც ბოლაირია, რომელიც ახალგაზრდებს უფროს ძმობას და ხელმძღვანელობას გაუწევს, რატომღაც კატეგორიულად უარყო ნიზამეთთინის ამ შეთავაზებაზე დათანხმების შესაძლებლობა. გონივრული დასაბუთებაც მოაყოლა. ბოლაირი მისი პიროვნული თვისებისა და სამსახურის სერი-

ოზულობიდან გამომდინარე თანამშრომლებთან ფამილარულ ურთიერთობას მიზანშეწონილად არ მიიჩნევს. მაშინაც კი, თუ შუა დღის შესვენებაზე ფრენბურთის ან ფეხბურთის თამაშის დროს ახალგაზრდები ბურთს მისკენ გააგორებენ, ნაცვლად იმისა, რომ ოსტატური დარტყმა აჩვენოს, ბურთს ხელში იღებს და მოთამაშეებს უკან უგდებს. რატომღაც ასე იქცევა ერთ დროს პენალტებზე პასუხისმგებელი და დაუმარცხებელი ბომბარდირი. სამსახურსა თუ ქარხანაში საკუთარ სპორტულ უნარებზე ან მოგონებებზე ლაპარაკი, მითუმეტეს, თავის ქება, ბოლაირის პრინციპებს ეწინააღმდეგებოდა. განა არ ჰქონდა უფლება რაც სურდა ის გაეცხადებინა და რაც არა, არა?!

ნიზამეთის წარსულით ტრაბახი არ უყვარდა. მაგალითად, უცნობ უბანში გავლისას მის წინ შემთხვევით მიგორებულ ბურთს გულდაგულ გაასწორებდა და ფეხს დაარტყამდა. ზოგჯერ თამაშიც მოუწოდებოდა; თუ ბავშვებს შეეწყობოდა, ბურთს საჯარიმოსთან მიიტანდა, ორი ქვითა და ხის ჯოხებით ან მაისურით სახელდახელოდ მოწყობილ კარში ერთ-ერთ საუკეთესო საჯარიმო დარტყმას შეასრულებდა. უბნის ბავშვებს ულვაშებში ეცინებოდათ და „ჭადრა ბებრუცუნად“ მოიხსენიებნენ, მაგრამ ბოლაირის ოსტატურად შესრულებული გოლის შემდეგ დიდ აღფრთოვანებას გამოხატავდნენ, „ძიას“ კატეგორიაში გადაჰყავდათ და მაგარი ხარო, ეუბნებოდნენ. ნიზამეთის ბოლაირს საჯარიმო დარტყმის სამი ტაქტიკა ჰქონდა შემუშავებული: მრუდი, ფეხის თითით მარცხენა კუთხისკენ მიმართული და მარჯვენა მხრიდან ცერად დარტყმული. თანაც, არავინ იცოდა, გოლს როდის დათმობდა. იტყვი, რომ მრუდი დარტყმა ერთგვარი ღალატი და ტყუილია? შეიძლება სპორტსმენმა დაიმშვენოს, მაგრამ ჯარისკაცს არ უხდება? პასუხი ასეთებისთვისაც მზადაა. ჯარში მტრის მოსატყუებლად ხაფანგის დადება დასაშვებია და

მოწინააღმდეგე გუნდის კარზე მოულოდნელი თავდასხმა ცოდვად რატომ ითვლება? პენალტის დარტყმაც თუ მას მოუწევს, მიღებული გამოცდილების შემდეგ ზამზარასავით დაჭიმული მეკარე ბოლაირის ფეხის მიმართულების საპირისპირო კუთხისკენ გადასახტომად მოემზადება. რაკი პირდაპირი დარტყმა კაცურად მიაჩნიათ, ამჯერად მისი აღმატებულება პირდაპირ დარტყმული ულამაზესი გოლით გაანიავენ მოწინააღმდეგის კარს. ნიზამეთთინმა ცხოვრების წესით აჩვენა, რომ შაბათ-კვირის დადგომამდე ძველ ჰობს სპორტს საერთო არაფერი ჰქონდა მის საქმიან ცხოვრებასთან. ადამიანმა დრო და დრო თავი უნდა გაინებვიროს, მაგრამ არა სამსახურის ხარჯზე.

დავუბრუნდეთ ნიზამეთთინის დამატებით საქმიანობებს: შაბათ-კვირის გარდა ეროვნული ჰიმნის შესრულებისას დროშის აღმართვის ცერემონია, სახალხო დღესასწაულზე დირექტორის დაჟინებული მოთხოვნით სიტყვით გამოსვლა, სადაც ხაზი უნდა გაესვა დღის ისტორიული მნიშვნელობისთვის. ასეთ დღეებში ბოლაირი მუქი ფერის სამოსს იცვამს, სიტყვა წერტილიდან მძიმედ გონებაში ზეპირად აქვს ჩაბეჭდილი, მაგრამ ფურეცელზე აკრეფილი ტექსტი ჯიბეში მაინც უდევს სიფრთხილისთვის. სცენაზე გამოდის, ჯარისკაცის სალმით და თავის დახრით აუდიტორიას ესალმება და ანატოლიის რუკისაკენ მიემართება, რომელსაც ცხენის თავს ამსგავსებს. მოზომილ სიტყვაში ხაზს უსვამს დღის მნიშვნელობას, თითო წინადადებით აკეთებს ზოგად შეჯამებას, ისტორიაში ადგილს მიუჩენს ამ დღეს, კვლავ ჯარისკაცული სალმით მიემართება თავისი ადგილისკენ და ჯდება.

ზოგჯერ მეზობლებსაც სურთ მნიშვნელოვანი დღეებზე საუბრებით თავის შექცევა, მაგრამ ბოლაირი თვლის, რომ ისტორიულმა მოგონებებმა და საგმირო ამბებმა არ უნდა გადაინაც-

ვლოს მათი შეხვედრების უდიდამო ატმოსფეროში. ბოლაირს არასდროს ხიბლავდა ასეთი შეხვედრები. უფთადეს ხათრი რომ არა, არცერთთან წავიდოდა. ყელში ჰქონდა ამოსული ცარიელი ლაქლაქი, სადაც ერთმანეთს არც კი უსმენენ. მაგრამ,რა ქნას უფთადემ? სად უნდა დაიცალოს ქალი, რომელიც მთელი დღე სახლში ჯარასავით ტრიალებს?! მისი ერთადერთი ნუგეში მეზობლების მონახულებაა. თუმცა, სამეზობლოში არის ერთი ქალბატონი, სახელად ზუბეიდე. ის იმდენს და ისე სწრაფად ლაპარაკობს, სხვას ძალიანაც რომ უნდოდეს, სიტყვას ვერ ჩააკვებებს. წყვილი, გვარად ზიგანა, ამპარტავნების ჩემპიონია. ისინი შიდა ტურისტული კომპანიებით ხშირად მოგზაურობენ კვიპროსში, ანტალიაში, ბულგარეთსა და რუმინეთში. შემდეგ შეხვედრებზე მოდიან და ათმაგად გაბუქებულად ჰყვებიან:

- კირინეს საბაჟოზე ჩვენი გასასვლელი გვაქვს; ერთხელ თუ წამოგვეყვებით, თქვენი თვალით ნახავთ. განი ბეი ბუქარესტში ექიმ ასლანთან იყო კონსულტაციაზე. წყვილს საბაქიბუქოდ მთელი წელი ჰყოფნის ერთი მოგზაურობა. მეზობლები აღშფოთებას ვერ მალავენ. შემდეგ ვინმე სლაიდებით დაინტერესდება და ახლა ამით შეიქცევენ ცოტა ხანი თავს.

- ადამიანმა ჯერ საკუთარი ქვეყანა უნდა გაიცნოს. ულამაზესი ტურისტული ადგილების პატრონები ვართ, - ამბობს ქალბატონი შევქიე, რომლის პირველ ქმარს შევქი ბეი ერქვა. მისი გარდაცვალებიდან რვა წლის შემდეგ გაიცნო ახლანდელი ქმარი და როგორი დამთხვევაა, რომ მას შევქეთი ჰქვია. მესამედ რომ გათხოვდე, ქმარს აუცილებლად შაქირი ერქმევა, - ეხუმრებოდა თაფუჯუ ჰაქქი ბეი, რაზეც მეზობლები გულიანად იცინოდნენ... ის იყო კორიდორიდან უნდა გასულიყო ბოლაირი, რომ დირექტორის კარი გაიღო, ის გამხდარ, ტანდაბალ კაცს აცილებდა. პატივსაცემი ადამიანი უნდა ყოფილიყო. ნიზამეთთინმა და სტუმარმა ერთმანეთს თვალი თვალში გაუყარეს. კაცს სახეზე მედ-

იდური გამომეტყველება წამში გაუქრა, თვალეები სიხარულისაგან გაუბრწყინდა და ბოლაირისკენ გაიქცა:

- როგორ ხართ, პოლკოვნიკო?!

ნიზამეთთინმა კაცი თვალეებით იცნო, მაგრამ სახელი ვერ გაიხსენა. ის იყო ებრაელი ბიზნესმენი, რომელიც ოდესღაც ბოლაირის სამხედრო ნაწილში მსახურობდა.

- მოიზ - თქვა კაცმა, - მოიზ ესქინაზი. მეოთხე პოლკი, მეორე ასეული.

მხოლოდ ახლა იცნო ნიზამეთთინმა და გაუცინა.

- გახსოვთ? მეგობრები მეუბნებოდნენ, თავს ებრაელად ასაღებ და შენც ყოფილი ნაცისტი ხარო.

- მახსოვს, - თქვა ბოლაირმა და წამში პოლკოვნიკად გარდაისახა. დირექტორის უყურადღებოდ დატოვების უხერხულობა რომ გაეფანტა, მოიზი მისკენ შებრუნდა და მკლავი მკლავში გაუყარა. ისინი ახლო მეგობრები იყვნენ ერთი და იმავე მასონური ლოჟიდან.

- ჯარში როცა ვმსახურობდი, ნიზამეთთინ ბეი ჩემი პოლკოვნიკი იყო, - მოიზმა სიყვარულითა და პატივისცემით შეხედა ბოლაირს.

- გახსოვთ, პოლკოვნიკო, ერთხელ მისალმება დამავიწყდა და კაპიტანმა თევფიკმა ლამის სამხედრო ტრიბუნალს რომ გადაამცა?

გულიანად იცინოდნენ, თითქოს ისევ ახალგაზრდები იყვნენ.

- განტევების ვაცად უნდოდა გადავექციე. ჩვენ, იუდეველები, ცოტა მშიშრები ვართ და ამით სარგებლობენ.

- რადგან სალამი დაგავიწყდა, ახლა ასჯერ უნდა მომესალმოო. მეც რა უნდა მექნა? დავიწყე ბრძანების შესრულება. ლეიტენანტი ნეჯათი ხმამაღლა ითვლის: ერთი, ორი, სამი, ოთხი...

ყველა მოგროვდა, ჩუმად იცინიან. დირექტორმაც, თითქოს იქ ყოფილიყო, სიცილი დაიწყო.

- სწორედ ამ დროს ჩემმა პოლკოვნიკმა გამოიარა. რა ხდებაო, იკითხა. ყველა გაჩუმდა.

- სალამი დაავიწყდა, დავსაჯე და ასჯერ უნდა ვათქმევინო, მწარე მაგალითი იქნება მისთვის, არასდროს დაავიწყდება, - უთხრა კაპიტანმა თევფიკმა. აჯლან ბეი, იცით რა უპასუხა მაშინ ჩემმა პოლკოვნიკმა?

- გასაგებია, კაპიტანო, სასჯელი დაიმსახურა. ჯარისკაცი ვალდებულია უფროსს მიესალმოს, მაგრამ თქვენ რატომ არ პასუხობთ სალამზე? დაიმახსოვრეთ, ყველა ოფიცერმა უნდა უპასუხოს ჯარისკაცის სალამს, მხოლოდ მისი ასი მისალმება არ კმარა, თქვენც უნდა მიესალმოთ. უპასუხო სალამი არ შეშვენიის სამხედრო სამსახურს...

აჯლან ბეი ახლა პოლკოვნიკის პასუხზე ახარხარდა. ბოლაირს ეს ამბავი დავიწყებული ჰქონდა, გაახსენდა და მასაც გაეცინა, თუმცა ნათქვამი თავის დროზეც ხუმრობად არ ჩაუთვლია. სამხედრო დისციპლინა მოითხოვდა, რომ ნაკლი გამოსწორებულიყო.

- ასეთი ადამიანია პოლკოვნიკი ნიზამეთთინ ბოლაირი, - თქვა მოიზმა და მორიდება რომ არა, ხელზე აკოცებდა.

- აქ მუშაობთ? - ჰკითხა ესქინაზმა, რომელიც სამხედრო სამსახურის შემდეგ დიდი ბიზნესმენი გამხდარიყო. ახლა ორი დიდი ადამიანი მოწიწებით და პატივისცემით ესაუბრებოდა ერთ პატარა მოხელეს.

- ნიზამეთთინ ბოლაირი ჩვენთან სამოქალაქო თავდაცვის უფროსია, ჩვენი პოლკოვნიკი, რომელსაც ყველა პატივს ვცემთ

და გვიყვარს, - თქვა აჯღან ბეიმ, მაგრამ მისი მოვალეობები არ უხსენებია. იმდენი ტაქტი კი ჰქონდა, რომ არ გაეფუჭებინა ახლახან განცდილი სამხედრო მოგონებების სასიამოვნო ატმოსფერო...

ზარი რომ დაირეკა, ბოლარის სასადილოში ავიდა. იმ დღეს ხორცი იყო ბარდით, ყველის ღვე- ზელი და კომპოტი. ისადილა. შეხვედრების დარბაზში ჩავიდა და ყავა დალია. ექიმიც იქ იყო.

- გილოცავ, პოლკოვნიკო! მადლობა ღმერთს, ოცი წლის ბიჭის სისხლმარღვევი გაქვს. ისქენდერ ბეის სიძე პერსონალის ჯანმრთელობას ექიმს ყოველ ექვს თვეში ერთხელ ამოწმებინებდა. ამერიკაშიც ასე იყო.

- გმადლობ, ექიმო.

- გამოკვლევის პასუხებს თქვენ აიღებთ თუ მე გამოგიზავნოთ?

- მე ავიღებ, ექიმო. სისხლის ანალიზის დასკვნა საკმაოდ კარგი იყო: ერითროციტი 5 მილიონი; ლეიკოციტი 5900; ჰემოგლობინი 90 პროცენტი; სისხლში უზმოზე შაქარი 114მგ; ტრიგლიცერიდი 75; დალექვა ორი, ხუთი, ცხრა; შარდოვანა სისხლში 28მგ; ღვიძლის ფუნქციის ტესტი, თიმოლი 3 ერთეული; თუთიის სულფატი 7 ერთეული; საერთო ქოლესტერინი 270მგ / ტოტალური ლიპიდი 821მგ; კუნკელ ფენოლი 31 ერთეული; მჟავიანობა 3; წინა პასუხებიც მეტნაკლებად ასეთი იყო.

- ბეტონის კედელივით ხარ, მადლობა ღმერთს! ასტრონავტი უნდა იყო, ასტრონავტი! -

ეუბნებოდა ბულალტერი ნაფი ბეი.

ზარი დაირეკა, შესვენება დამთავრდა. ნიზამეთინი კიბეებზე თითქოს უფრო მხნედ ავიდა. ჯანმრთელობა ღვთის საჩუქარია, შემოქმედება კი - მემკვიდრეობის. დანარჩენი იმაზეა დამოკიდებული, ადამიანი როგორ იზრუნებს საკუთარ თავზე. ჰოდა, ღვთის წყალობას არ ვღალატობ, სულ ესაა, - ფიქრობდა ბოლ-

აირი. ტელეფონმა დარეკა. ქალბატონმა სევიმმა დაუძახა: -
ქარაბუქი რეკავს, პოლკოვნიკო.

ეს ნომერი მხოლოდ ბიჭმა იცოდა. ამ ბოლო დროს ხშირად რეკავდა. სახლში ტელეფონი არ ჰქონდათ. მხოლოდ სასწრაფო შემთხვევის დროს შეეძლოთ დარეკვა. ბოლაირს არ უყვარდა, როცა ურეკავდნენ. არაა ლამაზი სამუშაო საათებში პირადი პრობლემების გამო სამსახურის ტელეფონის დაკავებაო, ამბობდა. უცებ გული აუჩქარდა. ბევრს აკრიტიკებდა რძლისა და შვილის საქციელს, მაგრამ შეეშინდა, აიდანურს რამე ხომ არ დაემართათ.

- მამა, შენ ხარ? - მოესმა შვილის ხმა

- დიახ, მე ვარ. დროზე მითხარი რა ხდება, როგორ ხარ? აიდანური როგორაა?

- ყველანი კარგად ვართ. სხვა რამისთვის გირეკავ.

ბოლაირმა შვებით ამოისუნთქა. სატელეფონო საუბარი წესით აქუნდა დასრულებულიყო, მაგ- რამ ჩანდა აინურს ლაპარაკი სურდა.

- სწრაფად მითხარი, ტელეფონი არ დააკავო, - უთხრა ნიზამეთინმა.

- დელირმენდერეში ჩვენი სახლისთვის აქედან მუშტარი ვიპოვე. სამას ორმოცდაათ ათას ლირას იხდის. ჩვენ აქჩაქოჯაში კოოპერატივში გვინდა გავწევრიანდეთ.

ბოლაირმა სახლი დელირმენდერეში ყოფილი გარდაცვლილი მეუღლისგან მემკვიდრეობით მიიღო. თვეში ათას ხუთასი ლირა მოჰქონდა შემოსავალი. უფთადეს წინააღმდეგობის მიუხედავად ამ ფულს იმთავითვე შვილი იღებდა.

- გაყიდი და რა? გაქრება და დაიკარგება. ვისაც რამე ესმის იცის, რომ უძრავ ქონებას ფასი მუდამ ემატება. ლაპარაკისას ბოლა-

ირს ტელეფონს იქეთ ჩურჩული ესმოდა, მიხვდა შვილს სათქმელს ვიღაც კარნახობდა, ისიც იმეორებდა.

- წელიწადში ამდენ გადასახადს იხდით, არ გენანება? - როგორც ჩანს ეს აზრი გვერდით მყოფმა მეუღლემ მიაწოდა. მაინც რა ჭკვიანი ქალია?!

ნიზამეთთან ბოლაირს თავიდან რძალი უყვარდა. ეს დაბალი, ნამგლისფეხება, ჩუმი გოგონა თუ მოინდომებდა, უცებ გარდაისახებოდა საოცრად მეგობრულ, თბილ და ყურადღებიან ადამიანად. აწეული ცხვირითა და სახეზე ჭორფლებით თავისებური ხიბლიც ჰქონდა, მაგრამ როცა მისი უმადურობა და სიხარბე გამოაშკარავდა, ნერვებმა უმტყუნა, თავს ველარ თოკავდა. ერთი ხანობა პოლავჯის პასაჟში მალაზიის გახსნას გეგმავდა. ვინ იცის, რა მელიები ტრიალებენ ახლა მის გონებაში. ბიჭი ჩერჩეტია, ცოლი- გიყის ერთი. აინური ბევრს თამაშობს და ვალებში ჩავარდაო, ამბობდნენ. რძალს ზოგჯერ ძვირფასეულობით გატაცება შეიპყრობდა. აბა, მეზობლის ქალებს ხომ არ ჩამორჩებოდა?! ქმარს ტვინს წასჭამდა.

- მამა, აიდანურსაც უნდა ლაპარაკი.

- ბაბუა, შენ ხარ? მალე გნახავ, - შვილიშვილის დაბალი ხმა მოესმა ბოლაირს, ბედნიერებისაგან მზემ ამოანათა ნიზამეთთინის გულში.

- როგორ ხარ, ბაბუ. ძალიან მიყვარხარ, შენც გიყვარვარ? საჭმელს კარგად ჭამ? ადრე იძინებ? - ყველაფერს ვჭამ, ბაბუ და ადრე ვიძინებ, - ბავშვი აშკარად ცრუობდა.

- თუ ასე მოიქცევი, უფრო ძალიან შემიყვარდები, ჩემო საყვარელო გოგო, - უთხრა ბოლაირმა, ვითომ ძალიან არ ჰყვარებოდა შვილიშვილი. თითქოს ახლახან არ შეახსენა შვილს, რომ სამსახურის ტელეფონზე პირადი და ოჯახური საუბრები მიზან-

შეწონილი არ იყო. მართალია, შვილიშვილთან საუბარს არავინ ესწრებოდა, მაგრამ თავი მაინც უხერხულად იგრძნო. ტელეფონი ისევ შვილმა აიღო. აინურს მამის დაყოლიება უნდოდა, თუმცა გრძნობდა, რომ გადაჭარბებული ენთუზიაზმით მას უფრო გააღიზიანებდა.

- მამიკო, სახლის საქმეების გადასაწყვეტად შენს ბრძანებას ველოდები. თუ დაგვთანხმდები, ჩვენც ამოვისუნთქავთ.

- ვიფიქრებთ ამაზე, - უთხრა ბოლარიმა.

- დრო არ ითმენს, მყიდველები მზად არიან.

მოვიფიქრებთ, - გაიმეორა ნიზამეთთინმა.

- ახლა უნდა გავთიშო, სამუშაო საათებში სამსახურის ტელეფონი არ უნდა დავაკავოთ, ნახვამდის. ბოლოს ისევ აიდანური გამოჩნდა.

- ნახვამდის ბაბუა. გკოცნი ლოყებზე და ყელში.

მეც გკოცნი ყელში და მაგ ტკბილ ენაზეც. საოცარი გოგო ხარ, შენ!

- უთხრა ბაბუამ და ტელეფონი გათიშა. სწრაფად მიუბრუნდა თავის საქმეს, რათა ლაქლაქში დაკარგული დრო აენაზღაურებინა. ხუთის ნახევარზე სამსახურიდან გასვლის წინ თმის დასავარცხნად და მაკიაჟის გასაახლებლად ქალები საპირფარეშოს კართან რიგში დგებოდნენ. კაცები საბუთებს უჯრაში ალაგებდნენ და ჩაისთან ერთად ბოლო სიგარეტს ეწეოდნენ. ნიზამეთთინ ბოლარი მუშაობას ექვსის ნახევრიდან ექვსამდე ამთავრებს. შემდეგ წინასწარ გამზადებულ მუყაოს ფურცლებიდან ერთ-ერთზე ხვალინდელი დღის გეგმებს პუნქტებად წერს იმის მიხედვით, რომელი უფრო მნიშვნელოვანია. დაბლაგვებულ ფანქრებს სათითაოდ უთლის წვერს, გულმოდგინედ უჩენს ადგ-

ილს სამუშაო მაგიდაზე, დინჯად დგება, ქვევით ნელა ჩადის, ცდილობს წინ არავის გაუსწროს და სამსახურის სერვისში ჯდება. ყველას თავისი ადგილი აქვს, მათ შორის ბოლაირსაც. ის ყოველთვის უკანა რიგის მარცხენა ბოლოში ჯდება.

როცა ბემიქთაშიში ჩასვლა დააპირა, მგზავრებს გაუკვირდათ.

- დღეს ჩვენი ილისან ფრილექინის შვილიშვილი ქორწინდება ბემიქთაშის ქორწინების სახლში. მოწვევის შესახებ უფთადეს-თვის არ უთქვამს. რომ ეთქვა, სამი დღით ადრე დაიწყებდა სამ-ზადისს, გარდერობში რაც აქვს, ყველა კაბას დაიწუნებდა და საზეიმო ვარცხნილობის გაკეთებაზე იზრუნებდა. განა ღირდა ეს ძალისხმევა სამწუთიანი ხელის მოწერის ცერემონიისთვის?

იჰსან ფაშა მუდამ მომდიმარი, მხიარული კაცი იყო. სქელი წარბების ბოლოები ზევით ჰქონდა აწკეპილი და ყველას უღიმოდა. ნიზამეთთინ ბოლაირის დანახვა ერთობ გაუხარდა. ორივე ლოყაზე აკოცა. პატარძალი პაწაწინა, შავგვრემანი, ლამაზი, ძალიან თბილი და მოსიყვარულე გოგონაა. გრძელი, თეთრი ხელთათმანების ზემოთ შიშველი მკლავები კომშის ბუსუსებივით ოდნავ მუქი ფერის ღინღლით აქვს დაფარული. სიძე ძალიან ღარიბი, მაგრამ საკმაოდ ჭკვიანი ბიჭი ამერიკაში ელექტრონულ მეცნიერებათა სპეციალობაზე სწავლობს. შემდეგ, ქორწინების რეგისტრატორის ცნობილი კითხვები და სიძე-პატარძლის მეგობრების მხიარული შემახილები: „ფეხზე დააბიჯე, ფეხზე დააჭირე!..“ ფეხებით მოკლე ბრძოლაში გოგო უფრო მებრძოლი და მამაცი გამოდგა. ქორწინების დასტურის ნიშნად მოწმეების ხელმოწერა, ფაშას ცოლ-შვილის თვალების ცრემლებით ამოშრობა, იჰსან ფაშას სევდიანი მზერა. შემდეგ კი მილოცვები. რიგში ნიზამეთთინ ბოლაირიც ჩადგა, ახალდაქორწინებულებს ბედნიერება უსურვა და კუთვნილი ტკბილეულიც მიიღო. აიდანურის ბედნიერებას თუ მოვესწრება ნეტა?

- ფიქრობდა ბოლაირი..

სირქეჯიში სამარშრუტო ტაქსით ჩავიდა. ბავშვები ფეხბურთს თამაშობდნენ. ბურთი მოულოდნელად ქუჩაში გადაუვარდათ. იქვე მიმავალმა ბოლაირმა ფეხით გააჩერა, გახარებულმა ბავშვებმა ტაში შემოჰკურეს. ორმა მათგანმა ყვირილი ატეხა: - ძია ნიზამ, პენალტი, ძია ნიზამ, პენალტი! ბოლაირს გაეცინა, ბურთი აიღო, დასარტყმელ ხაზთან

მივიდა და იქ დადო. დაინახა, რომ ბომების უკან ბადე არ იყო.

- ბადე თუ არ აფრიალდა, ისე პენალტს რა ხიბლი აქვს?!

- ღამე თუ არ ჩამოვხსენით, იპარავენ, - თქვა გუნდის კაპიტანმა.

- თქვენც ადექით და ჩამოხსენით, - უთხრა ნიზამეთთინმა.

დღეს კარში ბოლაირისთვის უცნობი ბიჭი იდგა. ასე, ცამეტი წლის იქნებოდა.

- ახალი ტრანსფერია, ძია ნიზამ, მერთერიდან გადმოვიდა, აფთარივით მეკარეა, - თქვა ერთ-ერთმა. ჩანდა ნამდვილი აფთარი იყო, გადატყავებულ მუხლებზე სისხლი ჰქონდა შემხმარი. ყველა გაიტრუნა. საოცარი გოლების შემსრულებელ პოლკოვნიკზე ქება-დიდება აფთარ მეკარეს ადრეც ჰქონდა გაგონილი. ნახევრადმოხრილი მუხლებით და აფთარის გამოხედვით მშვილდით იყო მოჭიმული.

ნიზამეთთინ ბოლაირმა სიჩქარე აკრიფა და კარს ნელ-ნელა მიუახლოვდა. მარცხენა მხარეს ბურთით ფანდი გააკეთა, რითაც მეკარე მოატყუა, შემდეგ კი მარჯვნივ დაარტყა. ბიჭი მარცხნივ გადახტომას აპირებდა, მაგრამ მოულოდნელად კატასავით ჰაერში მიმართულება შეიცვალა, მარჯვნივ გაფრინდა და ბურთი კუთხურისკენ გაგზავნა.

ატყდა ტაში. როგორც ყველა, ბოლაირიც გაკვირვებული იყო.

- ყოჩაღ! ახალი ჯიჰადი* გვეზრდება, - თქვა მან, თუმცა გული დაწყდა. მიუხედავად იმისა, რომ პენალტს იშვიათად აფუჭებდა, წინასწარ მაინც ყოველთვის ნერვიულობდა.

უფთადე არ გამიბრაზდესო, ბოლაირმა შარვლის ტოტზე ფეხ-საცმელები გაიწმინდა და სახლის გზას დაადგა. სოფელში მოსალამოვდა. სახლს რომ მიუახლოვდა, ცხვირში ხახვით და ნივრით შეკმაზული ხორცის სუნი ეცა. ხასიათზე მოვიდა. უფთადეს გაუმარჯოსო - გულში დალოცა ცოლი. პირდაპირ სამ-ზარეულოში შევიდა, ქალს უკნიდან მოეხვია და კისერზე აკოცა. უფთადე შეკრთა და გაუკვირდა.

- ღმერთო ჩემო, ნიზამ! - ამ სიტყვების ამოთქმისას ქალის ხმაში სიხარული მეტი იყო, ვიდრე საყვედური. ნიზამეთთინ ბოლაირმა ტანზე გაიხადა. ზღვაში ჩაყვინთა, მალე ამოვიდა. პიჟამო ჩაიცვა. სუფრა აივანზე იყო გაშლილი და ზღვას გადაჰყურებდა. ნიზამეთთინმა მაგიდაზე რაქი და თევზები დაალაგა. უფთადემ გერანიუმების და რეჰანის მორწყვა დაიწყო, მცენარეების სუნმა არემარე გააბრუა. ბოლაირს უფთადესთვის ხასიათის გაფუჭება არ უნდოდა, ამიტომ სადილზე არც შვილთან სატელეფონო საუბარი უხსენებია და არც ბეშიქთაშიში ხელმოწერის ცერემონიალი. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ბევრი რამ რჩებოდა მათ შორის უთქმელი.

რაქის წრუპვისას თვალი თვალში გაუყარა უფთადეს. ქმრის ასეთი მზერა ქალს ზოგჯერ აღიზიანებდა, მაგრამ შენიშნა, რომ ამჯერად უცნაური სიკაშკაშე გამოჰკრთოდა მასში. დიდი მიხვედრა არ სჭირდებოდა, ამაღამ კიდევ ერთხელ აბესტს აიღებდნენ (რიტუალურ განზანვას შეასრულებდნენ). უფთადემ გაუღიმა. ნიზამეთთინმა ქალის ხელი აიღო, ტუჩებთან მიიტანა და აკოცა. გარდა სიყვარულისა, ამ მოფერებაში დანაშაულის გრძნობის გამოსყიდვაც იყო შვილის სატელე ფონო ზარისა და ფშას ქორწილის დამალვის გამო. ბედნიერების შეგრძნებამ მთლიანად მოიცვა კაცი. უმიზეზო ბედნიერება არის ნამდვილი ბედნიერება. არასდროს ეძებოთ ბედნიერების მიზეზი, ის შინა-

განად მოვა, მწველ, ძლიერ ძალად მოვა... ზღვა ზღვის, გერანიუმები გერანიუმის, რეჰანი რეჰანის სუნს აფრქვევდა. გემის გუგუნი ზღვიდან აღწევდა, ტალღები ნაპირს ელამუნებოდნენ, შორიდან ძაღლის მსუყე ყეფის ხმა ისმოდა. მალარიის საწინააღმდეგო მჟავის და საპირფარეშოს სუნი ერთმანეთს ერეოდა. ესაა ცხოვრების მაჯისცემა და ამ ყველაფრის ბუნებრივად, თავისთავად, გაუცნობიერებლად შეგრძნება.

ცხოვრება პატარ-პატარა ბედნიერების მიძვეებისგან აკინძულ კრიალოსანს ჰგავს. ზედმეტი ძიებების გარეშე სწორად ცხოვრება ბედნიერება. ჯანმრთელობაა ბედნიერება. დღეში ორჯერ გარეთ გასვლა, სხვას რომ რამეში არგისარ, ზამთარ-ზაფხულ ზღვაში ბანაობა, თბილი კერა და უფთადეს მსგავსი ცოლი არის ბედნიერება. ამ ასაკში თვეში ოთხჯერ აბესტის აღება, ირგვლივ მყოფი ადამიანების სიყვარული, კვლავ პოლკოვნიკს რომ გიწოდებენ, ესეც ბედნიერებაა. მაგრამ ნიზამეთთინ ბოლაირში მანც იყო სევდის პაწაწინა მარცვალი. ადრე პენალტს გააფუჭებდა განა? ბერდები, ყოჩო ნიზამ, ბერდები!.. შვილიშვილის ხმა ტელეფონში. აფუჭებენ აიდანურს. ბავშვმა ადრე უნდა დაიძინოს. სიგარეტის კვამლში გახვეულ ოთახში უფროსებს ფეხებში არ უნდა ებლანდებოდეს. ყველაზე მთავარი - მომღიმარი სახით მლიქვნელობას არ უნდა მიეჩვიოს.

- რა მოხდა, რატომ ჩაფიქრდი ნიზამეთ? - ჰკითხა უფთადემ.
- შეხედე, პიჟამოზე ზეთიუნის ზეთი დაგიწვეთებია.
- შეეშვი, საყვარელო, ყურადღებას ნუ აქცევ, - უთხრა ბოლაირმა.
- დღეს სამსახურში ძველ მეგობარ მოიხს გადავეყარე. კაპიტნის მისალმების ამბავი გამახსენა და გამახალისა. უფთადეს გაეცინა, თუმცა ქმრის წელანდელი და ახლანდელი გამოხედვა ერთმანეთს ვერ დაუკავშირა და: - ნეტა ერთი შენო, - გაიფიქრა. ბედნიერი იყო, რადგან ბოლაირს თვალები ისევ უცნიმციმებდა, ეს კი ნიშნავდა, რომ ნიზამეთთინს ფლირტი სურდა კვლავ... აიდა-

ნურს არასდროს უფიქრია უფთადეზე. ან რატომ უნდა ეფიქრა? ქმრის შვილიშვილია, რაც არ უნდა იყოს... რაც შეეხება პენალტის გამგებას, თუნდაც აეხსნა, როგორც ყველა სხვა ქალი, ვერ გაუგებდა. ცოლი ქმრის საყვარელი სიმღერის ჩუმი ღიღინით რაქით ჭიქას უვსებდა მას.

ფენერიოლუ 1983 წ.

- ჰაფიზი -მუსლიმანი, რომელმაც ყურანი იცის ზეპირად.
- 27 მაისის მხარდამჭერი ოფიცრების მიერ დაარსებული ასოციაცია, რომელიც დაარსდა 27 მაისის მონაწილე ჯარიდან გამევეებულ სამხედრო პირთა მხარდასაჭერად.
- ჯიჰადი (ჯიჰადა) არაბული წარმოშობის სიტყვაა, სწრაფვასა და ძალისხმევას ნიშნავს.
- ჰამიეთ იუჯესესი - ცნობილი თურქი მომღერალი.
- ქიზილჯაჰამამი - დაბა ქალაქი ანკარის პროვინციაში.

წყარო: Haldun Taner, Bütün Hikayeleri-4. Yalıda sabah.

Bilgi yayınları-296. ISBN 975-494-459-8.

94 06 Y. 0105 0692

06420 Yenişehir-Ankara

s: 33-73



TRANSLATION

տარգման

Pir Sultan Abdal - Poems

Asmat Japaridze

Tbilisi Ivane Javakhishvili

State University. Georgia, Tbilisi

+995599503356.japaridzeasmat@yahoo.com

Orcid ID : 0000-0001-6594-6049

Abstract

Pir Sultan Abdal (1480-1550) is one of the greatest representatives of Turkish Alevi-Ashugh poetry. He lived in the 16th century. His poetry is distinguished by its special lyricism. He wrote in a simple, understandable language for the people.

Keywords: thorny rose, friend, pain of the soul, God, desert, world

Translated from Turkish by Asmat Japaridze



თარგმანი TRANSLATION

ფირ სულთან აბდალი - ლექსები

ასმათ ჯაფარიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
თბილისი, საქართველო
+995599503356. japaridzeasmat@yahoo.com
Orcid ID : 0000-0001-6594-6049

აბსტრაქტი

ფირ სულთან აბდალი (1480-1550) თურქული ალევიტურ-აშულური პოეზიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. ცხოვრობდა მე-16 საუკუნეში. მისი პოეზია გამოირჩევა განსაკუთრებული ლირიზმით. წერდა სადა, ხალხისთვის გასაგები ენით.

საკვანძო სიტყვები: ეკლიანი ვარდი, მეგობარი, იარა, ღმერთი, უდაბნო, წუთისოფელი

თურქულიდან თარგმნა ასმათ ჯაფარიძემ

მეგობრის მიერ ნასროლი ეკლიანი ვარდი

რეჟიმი სისხლიანი,
წაქეზებული ბრბო და
ქვების წვიმა თავს დატეხილი,
ჩემს თვალზე ცრემლი,
უფრო იმიტომ, რომ ხალხის მასაში ვხედავ მეგობარს
და მის მცდელობას მომაყენოს დარტყმა მათზე მსუბუქი,
მაგრამ მჭრელი და ისეთი, უფრო ღრმა რომ იცის იარა,
ვიდრე ბრბოსაგან თავსდატეხილი ქვების წვიმის ტკივილი
მშვიდი.

ჩემი სიცოცხლე იყო ხანმოკლე,
მაგრამ შევძელი მტრისა და მოყვრის უმაღლესი შეცნობა,
სიცოცხლე ჩემი დასრულდება,
ცაში გასცეს უკვე ბრძანება ამის,
ან ეშაფოტზე ავაბიჯებ, ან ტყვია მომკლავს,
შემოვუძახებ ჩემს თავს მყისიერ:
ფირ სულთან აბდალ, ღვთის იმედი გქონდეს,
რადგანაც წყალობის წვიმა მის გარეშე არ დაგვპკურდება.
არცერთი ქვა, ბრბო რომ მესვრის პირგამეხებით, მე არა მხვდება,
მაგრამ იმ ვარდმა ეკლიანმა, ჩემი მეგობრის მოქნეული ხელით
ნასროლმა,
ისე გამკაწრა, მოშუშებას რომ ვეღარ შეძლებს ჩემი სხეული.

უდაბნოში ხეტიალი ჩვენ მისიად განგვისაზღვრა უცნაურმა,
სიკვდილისთვის გაგვწირა თუ უთვალავი ფერის ხილვით
გაგვაბრუა,
უცხო მხარეს ასე ეუღს წუთისოფლის ტრიალმა და თან ხმაურმა

მოგვცა ძალა, დიდ სიბრძნესთან ზიარებით თვით უფალთან გვესაუბრა.

ის ისარი განშორების, მან რომ გვტყორცნა, რა მწარეა, წუთისოფლის ჩარხის ტრიალს ზეცამ ზურგი შეაქცია, ამ ჩემს გულზე ის ტალღანი წუთისოფლის ოკეანის, დიდ ზვირთებად წარღვნასავით გადადიან.

ეგოს მონა თუ იქნები მუხანათის და ვერაგის არ აგცდება დალი, ღმერთს მიბაძე, მშიერთა და უპოვართა დამპურებელს მოაქვს დიდი მადლი, განვეშორეთ ჩვენს სატრფოს და წუთისოფლის ავიკიდეთ ვალი, ნეტავ რაა ეს უდაბნო, ღმერთო, მომეც ყოველივეს მე შეცნობის ძალი.

ფირ სულთანნი ამას ამბობს, დაიჯერეთ გამოცდილი კაცის, უდაბნოში სალოცავის პოვნა არის ჩვენი, ყველას, ვალი, იქ კი სიბრძნის მადანია, ვერ დაითვლი, იმდენია განძი, ღმერთო, ყველას გვაპოვნინე ჩვენი გზა და კვალი.

