К 120.551
3

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან

თბილისი
1966

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
АКАДЕМИЯ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

1966

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ГОРОДОВ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

под редакцией
В. Н. ГАБАШВИЛИ

ИЗДАТЕЛЬСТВО „МЕЦНИЕРЕБА“
ТБИЛИСИ
1966

9(5-11)
Б99

ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან

ვ. გაგაშვილის
რედაქციით

К 125: 3
3

Ф-л ин-та истории партии при ЦК КП Грузии
БИБЛИОТЕКА
Ф-л ин-та Маркса-Энгельса-Ленина

საჯარო ბიბლიოთეკა

გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი
1966

[(47-93)9]

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

9 (и 5)
9 (—11)
ნ 295

წიგნში შესწავლილია X—XVIII სს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქები, საქალაქო წყობილება, სოციალური მოძრაობანი, საქალაქო ორგანიზაციები და ხელოსანთა გაერთიანებანი. განხილულია აგრეთვე ფეოდალური საქართველოს ქალაქების ურთიერთობა მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებთან. „რინდთა“ წრის მაგალითზე ნაჩვენებია ზოგიერთი აღმოსავლური სოციალური ინსტიტუტის გამოვლინების ფაქტი XI—XIII სს. თბილისის სინამდვილეში; დახასიათებულია XVI—XVIII სს. საქართველოს ქალაქების ეკონომიური მდგომარეობა მახლობელი აღმოსავლეთის სავაჭრო ურთიერთობათა შუქზე.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

წინასიტყვაობა

შუა საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის შესწავლა მჭიდროდ არის დაკავშირებული აღმოსავლეთის ისტორიული განვითარების თავისებურებათა კვლევა-ძიებასთან. უამისოდ შეუძლებელია შევისწავლოთ აღმოსავლეთის ქვეყნებში კაპიტალიზმის გენეზისის მეტად რთული და დღემდე თითქმის სრულიად დაუმუშავებელი პრობლემა.

ამდენადვე ცხადი უნდა იყოს აღმოსავლური ქალაქების ისტორიის საკითხების შესწავლის აქტუალური მნიშვნელობა.

ამჟამად უკვე საკმაოდ თვალსაჩინოა ორიენტალისტიკურ ურბანისტიკაში მიღწეული წარმატებანი და სპეციალურ კვლევა-ძიებათა შედეგად მიღებული დასკვნები (წყაროთა პუბლიკაცია, გამოკვლევანი მონოგრაფიებისა და ცალკეული სტატიების სახით), მაგრამ აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის ჯერ კიდევ არა ერთი-საკითხია შესასწავლი და გამოსარკვევი.

აღმოსავლურმა ურბანისტიკამ მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა ქართველ აღმოსავლეთმცოდნე—ისტორიკოსთა მუშაობაშიც მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების და საქალაქო ინსტიტუტების შესწავლის შედეგები შეიძლება თამამად გამოვიყენოთ ფეოდალური საქართველოს ქალაქების ისტორიის გასაშუქებლად და, პირუკუ, ქართული მასალებით ავხსნათ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის დამახასიათებელი მოვლენები (როგორც ცნობილია, ქართულმა წყაროებმა დიდი რაოდენობით შემოინახეს აღმოსავლური ურბანისტიკული ტერმინოლოგია). ამ თვალსაზრისითაც გასაგები უნდა იყოს ქართველ ისტორიკოსთა ინტერესი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის მიმართ.

წინამდებარე „ნარკვევებში“ ქვეყნდება საქ. მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიის განყოფილებაში შესრულებული სამუშაოები. ყურადღება ამჯერად ეთმობა უმთავრესად აღმოსავლეთის ქალაქების სოციალური ისტორიის საკითხებს.

I თავში განხილულია სოციალური მოძრაობანი და საქალაქო ორგანიზაციები IX—XIII სს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში.

სათანადო მასალების საფუძველზე ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ სოციალურ მოძრაობათა გაძლიერება უშუალოდაა დაკავშირებული ფეოდალური ქალაქის ჩამოყალიბების პროცესის დასრულებასთან XI—X საუკუნეებში, ხოლო ამ მოძრაობათა მასობრივი ხასიათი განვითარებული ფეოდალური ხანის დასაწყისთან (X—XIII სს.).

დახასიათებულია ქალაქის როგორც აქტიური (ოვბაშ-რონუდ-აიარუნები), ისე ზომიერი ელემენტები (ფითიან-ჯევანმარდები) და ნაჩვენებია მათი სოციალურ მოძრაობებსა და აჯანყებებში მონაწილეობის კლასობრივი მიზეზები. ქალაქების დაბალი საზოგადოებრივი ფენების იდეოლოგიასთან ერთად ყურადღება ექცევა აგრეთვე მათ სოციალურ ორგანიზაციას. ამ მხრივ ცალკეა გამოყოფილი „ასაბია“, რომელმაც მეტად რთული ევოლუცია განვლო (არაბთა გვაროვნული წყობილებიდან მოყოლებული ფეოდალური საზოგადოების განვითარებულ საფეხურამდე) და რომელშიაც XIV ს. გამოჩენილმა არაბმა ისტორიკოსმა იბნ-ხალდუნმა სრულიად ახალი ცნება მოათავსა არაბული საზოგადოების განვითარების ყველა საფეხურის გათვალისწინების შედეგად; აღნიშნულია „ასაბიას“ არსებობა ფეოდალურ საქართველოს სინამდვილეშიც, რის გამოც X—XII სს. ქართულ წყაროებიდან მოტანილია სათანადო ცნობები.

II თავში შესწავლილია სეფიანთა ირანის ქალაქების ხელოსნური გაერთიანებანი და საქალაქო ინსტიტუტები. წინააღმდეგ ზოგიერთი საბჭოთა ორიენტალისტი—ისტორიკოსის მტკიცებისა, ნაჩვენებია რომ XVII—XVIII სს. „ასნაფის“ ორგანიზაციულ აღნაგობაში წარმოდგენილი იყო არა ოსტატი, ქარგალი და შეგირდი, არამედ მხოლოდ ოსტატი და შეგირდი. დახასიათებულია „ასნაფებში“ გაერთიანებულ (თავისუფალ) და „ქარხნებში“ მომუშავე (შაჰზე დამოკიდებული) ხელოსნების მდგომარეობა.

სეფიანთა ირანის საქალაქო ინსტიტუტები განხილულია „თაზქირათ ალ-მულუქის“ მიხედვით. ქალაქ ისფაჰანთან დაკავშირებული მასალის შესწავლის და განზოგადების საფუძველზე აღნიშნულია XVII—XVIII სს. ირანის ქალაქების შუასაუკუნეობრივი ხასიათი. მაგ., „ქალაქის ქალანთარის“ თანამდებობა ჩვეულებრივ ვაჭართა წრიდან გამოსულ პირთა ხელთ იყო. მას ევალებოდა ქალაქის მოსახლეობის ინტერესების დაცვა. მაგრამ ფეოდალური უფლება ქალაქზე ხორციელდებოდა „ქალაქის ტარუღას“ მეშვეობით. ქალანთარი აშკარად შეზღუდული ჩანს მონღოლებამდელი

„ქალაქის რაისთან“ შედარებით. სწორედ ეს იყო ირანში ქალაქების ფეოდალებზე დამოკიდებულების გაძლიერების მაჩვენებელი.

III თავის შინაარსი ეთმობა ფეოდალური საქართველოს ქალაქების ურთიერთობას მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებთან.

ამ თავის მიზანს შეადგენს ერთი მხრივ უჩვენოს აღმოსავლური ქალაქების სოციალური ინსტიტუტის გამოვლინების ფაქტები XI—XII სს. თბილისის სინამდვილეში, ხოლო მეორე მხრივ გაარკვიოს XVI—XVIII სს. საქართველოს ქალაქების ეკონომიური მდგომარეობა მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობის შუქზე.

აღნიშნული თავის პირველ ნაკვეთში განმარტებულია XIV ს. ქართველი ანონიმური ისტორიკოსის (ჟამთააღმწერელის) თხზულების ის ცნობა, რომლის შინაარსი ეხება თბილისის „რინდებს“. აკად. ივ. ჯავახიშვილი „რინდებს“ თვლიდა „ხშირად ათეისტობამდი მიმავალი თეოსოფიური მოძღვრების მიმდევარ სუფიებად“. აღმოსავლური მასალების და მახლობელ აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების გათვალისწინების შედეგად ნაჩვენებია, რომ „თბილისელი რინდები“ არიან იგივე „რონუდები“ (სპარს. მრავლ. „რინდან“, არაბ. მრავლ. „რონუდ“), რომელნიც აქტიურად მონაწილეობდნენ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებსა და აჯანყებებში. ამრიგად, დასტურდება სოციალურ მოძრაობათა ფაქტი XI—XIII სს. ქალაქ თბილისში „რონუდების“ მონაწილეობით. საინტერესოა, რომ ტერმინი „რინდ“ და „რონუდ“ ჩნდება თურქ-სელჩუკთა ბატონობის ხანაში და მომდევნო საუკუნეებში საერთოდ დამახასიათებელი ხდება აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობებისათვის.

ამავე თავის მეორე ნაკვეთში XVI—XVIII სს. მახლობელ აღმოსავლეთის ვაჭრობის შესწავლის შედეგად გაკეთებულია დასკვნა, რომ საგარეო ვაჭრობის ხასიათი, რომელიც ძირითადად ფეოდალთა მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას ემსახურებოდა, აბრკოლებდა ერთიანი შინაგანი ბაზრის წარმოქმნას როგორც საქართველოში, ისე მახლობელ აღმოსავლეთში. საამისო პირობებს არ ქმნიდა არც საშინაო ვაჭრობის ხასიათი და სტრუქტურა და ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაცია. ქალაქებზე ფეოდალების შეუზღუდავი ბატონობა შეუძლებელს ხდიდა საქალაქო თვითმმართველობის წარმოქმნას და განვითარებას. ამით აიხსნება, რომ XVI—XVIII სს-ში აღმოსავლეთის ქალაქები ინარჩუნებენ შუასაუკუნეობრივ მმართველობას, კლასობრივ სტრუქტურას, სოციალური ბრძოლის ფორმებს და იდეოლოგიას.

ამავე დროს, ქალაქების და საქალაქო ცხოვრების დაქვეითებამ XVIII ს. წინა აზიაში (ევროპელთა მიერ ახალი საზღვაო გზების საბოლოო ათვისებით რომ იყო გამოწვეული) მნიშვნელოვნად შეზღუდა საქართველოს და, საზოგადოდ, ამიერკავკასიის ქვეყნების სავაჭრო ურთიერთობათა გაფართოების შესაძლებლობა.

საქართველოს ქალაქებისათვის განვითარების პერსპექტივა დაისახა XVIII ს. მეორე ნახევარში, როცა საუკუნეების მანძილზე ჩაკეტილი დარიალის გზა გაიხსნა და გაძლიერდა საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიური კავშირი რუსეთთან.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ПРЕДИСЛОВИЕ

Изучение истории городов восточного средневековья тесно связано с исследованием особенностей исторического развития Ближнего Востока. Без этого невозможно изучение весьма сложной и до сегодняшнего дня совершенно неразработанной проблемы генезиса капитализма в странах Востока. В связи с этим ясно актуальное значение изучения вопросов истории восточных городов.

В настоящее время достаточно наглядны успехи, достигнутые ориенталистической урбанистикой, а также выводы, полученные в результате специальных исследований (опубликование источников, монографий и отдельных статей). Однако целый ряд вопросов истории городов Востока еще требует тщательного изучения и соответствующего освещения.

Вопросы восточной урбанистики заняли значительное место также в работе грузинских историков-востоковедов. Результаты изучения городов ближнего Востока вообще и городских институтов, в частности, можно смело использовать для освещения ряда важных вопросов истории городов феодальной Грузии. И наоборот, грузинскими материалами можно объяснить явления, характерные для городов Ближнего Востока (как известно, в грузинских источниках в большом количестве сохранена восточная урбанистическая терминология). Вследствие этого должен быть понятен интерес грузинских востоковедов-историков к истории городов Ближнего Востока.

В настоящем сборнике публикуются работы, выполненные в Отделе истории Ближнего Востока Института востоковедения Академии наук Грузинской ССР. Особое внимание уделено вопросам социальной истории городов Востока.

В первой главе рассмотрены социальные движения и городские организации Ближнего Востока IX—XIII вв.

На основе анализа соответствующего материала особенно подчеркнуто, что усиление социальных движений непосредственно связано с завершением процесса становления феодального города в IX—X вв., а массовый характер этих движений совпадает с началом зрелого феодализма (X—XIII вв.). Дана характеристика как активных (овбаш—ронуд—айары), так и умеренных (фитиан-джеванмарды) элементов города и выявлены классовые причины их участия в социальных движениях и восстаниях.

Наряду с идеологией низших общественных слоев города внимание уделено также их социальной организации. В этой связи особо выделена „асабия", которая претерпела весьма сложную эволюцию (начиная с арабского родового строя вплоть до развитого феодального общества) и в которую знаменитый арабский историк XIV в. Ибн Халдун вложил совершенно новое понятие, принимая во внимание все ступени развития арабского общества. Отмечено наличие „асабии" в действительности феодальной Грузии. Приведены соответствующие сведения грузинских источников X—XII вв.

Во второй главе рассмотрены ремесленные объединения и городские институты сефевидского Ирана. В противовес утверждению некоторых советских ориенталистов-историков показано, что в организационной структуре „аснафа" XVII—XVIII вв. были представлены только мастер и ученик, а не мастер, подмастерье и ученик. Дана характеристика положения свободных ремесленников, объединенных в „аснафах" и зависимых от шаха ремесленников, занятых в „карханэ".

Городские институты сефевидского Ирана рассмотрены по данным „Тазкират ал-мулук". На основе изучения и обобщения материала, касающегося города Исфахана, исследован средневековый характер городов Ирана XVII—XVIII вв. Например, должность „городского калантара" обычно была в руках у лиц, вышедших из купеческой верхушки. Он должен был защищать интерес городского населения. Однако феодальное право на город осуществлялось с помощью „городского таруга". „Калантар" явно ограничен в своих правах по сравнению с „раисом города" домонгольского периода. Именно это и было показателем усиления зависимости городов от феодалов.

Третья глава посвящена взаимоотношению феодальных городов Грузии с городами Ближнего и Среднего Востока.

Целью этой главы является, с одной стороны, показать социальные городские институты восточного происхождения в Тбилиси XI—XII вв., а с другой стороны, выяснить экономическое положение городов Грузии XVI—XVIII вв. в свете международной торговли Ближнего Востока.

В первой части этой главы дано толкование того сведения грузинского анонимного историка XIV в. (Жамтаагмцерели—хронографа), которое касается тбилисских „риндов". Акад. И. А. Джавахишвили „риндов" считал „последователями теософического учения суфиев, часто доходивших до атеизма". Учитывая данные восточных материалов и историю социальных движений на Ближнем Востоке, показано, что „тбилисские ринды" это те же „ронуды" (перс. мн. ч. „риндан", араб. мн. ч. „ронуд"), активно участвовавшие в социальных движениях и восстаниях городов Ближнего Востока. Таким образом, засвидетельствован факт социальных движений с участием „ронудов" в городе Тбилиси XI—XIII вв. Вызывает интерес, что термин „ринд" и „ронуд" для обозначения участников социального движения появляется в эпоху господства турков-сельджуков и в последующие века вообще становится характерным для социальных движений, проходивших в восточных городах.

Во второй части этой же главы в результате изучения международной торговли Ближнего Востока XVI—XVII вв. сделан вывод, что характер внешней торговли, служившей в основном удовлетворению потребностей феодалов, тормозил образование единого внутреннего рынка как в Грузии, так и на Ближнем Востоке. Нужных условий не создавали также ни характер и структура внутренней торговли, ни цеховая организация ремесленников. Неограниченное господство феодалов над городом делало невозможным возникновение и развитие городского самоуправления. Этим объясняется сохранение средневекового управления в восточных городах XVI—XVIII вв., а также классовой структуры, формы социальной борьбы и идеологии. В то же самое время упадок городов и городской жизни в Передней Азии XVIII в., вызванный окончательным освоением новых морских путей европейцами, в значительной

мере ограничил возможности расширения торговых связей Грузии и вообще всего Закавказья.

Перспектива развития городов Грузии наметилась во второй половине XVIII в., когда открылся путь через закрытое в течение веков Даряльское ущелье и усилились политические и экономические связи Грузии с Россией.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

I. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქები XI—XIII საუკუნეებში

1. სოციალური მოძრაობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში (IX—XIII სს.)

ადრეფეოდალური ხანის დასაწყისი მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიაში (V—VI სს.) აღინიშნა გლეხთა მრავალწლიანი ომით (მაზდაკი და მაზდაკელები), ხოლო მისი დასასრული (VIII—IX სს.) გლეხთა მასობრივი აჯანყებებით.

IX ს. 70—80-იან წლებში მიმდინარეობდა მონების (ზინჯების) აჯანყება, რომლის მონაწილეთა განადგურება-გაჟლეტას უშუალოდ მოჰყვა ისმაილიტების და კარმატების გამოსვლები (X ს.).

X ს-ის დამდეგიდან მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის თითქმის ყველა მთავარ ქალაქში ადგილი ჰქონდა მღელვარებებსა და ამბოხებებს.

ყველა ამ აჯანყებათა მიზეზები საკმაოდ კარგად არის ცნობილი.

თემის დაშლა სოფლად და მონათმფლობელობის გადანაშთების ლიკვიდაცია სოფლის მეურნეობაში (მთლიანად) და სახელმწიფო სახელოსნოებში (ნაწილობრივ) მიმდინარეობდა უკიდურესად გამწვავებული კლასობრივი ბრძოლის პირობებში, აჩქარებდა ფეოდალურ ურთიერთობათა შემდგომ განვითარებას, მის ყოველმხრივ განმტკიცებას, ფეოდალური ურთიერთობის უფრო მაღალ, განვითარებულ საფეხურზე გადასვლას.

მომწიფებული ფეოდალური ხანის დასაწყისი (IX—X სს.) ემთხვევა ფეოდალური ქალაქის ჩამოყალიბების პროცესის დამთავრებას მახლობელ აღმოსავლეთში, რამაც თავის მხრივ გამოხატულება ჰპოვა ქალაქებში წარმოდგენილი სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფენების ურთიერთდაპირისპირებაში.

IX—XIII სს. მანძილზე მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარეობდა სოციალური მოძრაობანი, რომელნიც ხშირად სახალხო გამოსვლებისა და აჯანყების ხასიათს იღებდნენ.

დასავლეთ ევროპის ორიენტალისტ-ისტორიკოსებს ამის საილუსტრაციოდ აღმოსავლურ წყაროებიდან მოტანილი და დამოწმებული აქვთ არა ერთი ფაქტი, მაგრამ ისე რომ არსად ნაჩვენები არაა მათი ანტიფეოდალური ხასიათი.

მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან ცნობილ სოციალური მოძრაობათა იდეოლოგიას გარეგნულად ესა თუ ის „ერეტიკული“ მოძღვრება წარმოადგენდა. აჯანყებებს სოფლებსა თუ ქალაქებში ჩვეულებრივ წინ უძღოდა მქადაგებელთა მოღვაწეობა. ყოველ „ახალ მოძღვრებაში“ (მიუხედავად რელიგიური ელფერისა) მთავარი ადგილი ეთმობოდა „თანასწორობის იდეას“, რომელსაც ჯერ კიდევ მაზდაკი ჰქადაგებდა.

შუა საუკუნეების აღმოსავლეთშიც, ისევე როგორც დასავლეთის ქვეყნებში, სოციალური მოძრაობანი რელიგიურ სამოსელში იყვნენ გამოხვეულნი.

აღმოსავლური „ერესებიც“ („ზინდიკ“) უშუალოდ უკავშირდებოდნენ კლასობრივსა და სოციალურ ბრძოლას, უპირისპირდებოდნენ გაბატონებული კლასის იდეოლოგიურ დასაყრდენს—ორთოდოქსალურ ისლამს.

მაგრამ თვით ორთოდოქსალური ისლამი (სუნიტობა) წარმოდგენილი იყო ოთხი რუქნით ანუ სკოლით, ისევე როგორც მისდამი დაპირისპირებული შიიტობა წარმოდგენილი იყო რამდენიმე მიმართულებით (ზომიერი შიიტობა, უკიდურესი—ყველაზე დემოკრატიული ნაკადი „ღულათ“, ისმაილიტობა და სხვ.).

სუნიტობა უპირატესად ქალაქებში იყო გავრცელებული და ქალაქებისათვის დამახასიათებელი, შიიტობას კი უმთავრესად სოფლის მოსახლეობა მისდევდა.

სოფლებში წარმოდგენილი მწარმოებელი საზოგადოება ძირითადად შიიტობისადმი ამჟღავნებდა მიდრეკილებას. მიუხედავად ამისა არსებობდა როგორც სუნიტური (უმრავლესობა), ისე შიიტური ქალაქები (უმცირესობა).

ამას გარდა, ქალაქებშიც ყოველგვარი წინააღმდეგობა რელიგიურ ფორმაში ვლინდებოდა.

მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში ერთმანეთს მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ სხვადასხვა სკოლის (უმთავრესად შაფისა და ხანეფას სარწმუნოების) სუნიტები, თუმცა სუნიტობა (ფატიმიანთა სახალიფოს და ზოგიერთი ფეოდალური სამთავროს გამოკლებით) გაბატონებული კლასის იდეოლოგიურ დასაყრდენს წარმოადგენდა.

თავის დროზე აკად. ვ. ბარტოლდმა კარგად შენიშნა, რომ უბრალო რელიგიურ-უფლებრივი წინააღმდეგობანი (თვით ერთსადაიმავე ორთოდოქსალურ მიმდინარეობათა შორის) არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ნამდვილი მიზეზი გახანგრძლივებული შფოთისა და მღელვარებებისა, რომელნიც რელიგიური დროშით მიმდინარეობდნენ; ფაქტიურად წარმოებდა ეკონომიური ბრძოლა ქალაქის სხვადასხვა ელემენტებს შორის[1].

---

[1] В. В. Бартольд, К истории крестьянских восстаний в Персии, Сборник в честь Кареева (из далекого и близкого прошлого), Пг., 1923, გვ. 61—62.

ვ. ბარტოლდს არ შეეძლო ქალაქებში მიმდინარე სოციალური და ეკონომიური ბრძოლის ფეოდალურ საზოგადოებასთან დაკავშირება, რადგან იგი არ სცნობდა (უკეთ უარყოფდა) ფეოდალიზმის არსებობას აღმოსავლეთში.

ნამდვილად კლასობრივი და სოციალური წინააღმდეგობების ნიადაგზე აღმოცენებული და განვითარებული ბრძოლის ერთი უმთავრესი მიზეზთაგანი იყო ფეოდალიზაციის პროცესის შემდგომი განვითარება, ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლიერება (ადრეფეოდალური ხანიდან მომწიფებული ფეოდალიზმის ხანაში გადასვლასთან დაკავშირებით X ს. მახლობელ აღმოსავლეთში).

„იკტას“ ფეოდალური ინსტიტუტის საყოველთაოდ გავრცელება, ამ ინსტიტუტის ევოლუცია და მის საფუძველზე სამხედრო—ლენური სისტემის ჩამოყალიბება თურქ-სელჩუკების დროს, იკტადარებზე (იკტას მფლობელებზე) რაიათების (გლეხების) დამოკიდებულების გაძლიერება, შრომითი ბეგრის (სპარს. „ბიგარ-ბეგარის“ და მისი არაბული შესატყვისის „სუხრას“) უფრო ინტენსიურად გამოყენება, არაკანონიერი გადასახადების დაწესება-შემოღება აპირობებდა მწვავე კლასობრივ ბრძოლას და ნიადაგს უქმნიდა მასობრივ სოციალურ მოძრაობებს როგორც სოფლად, ისე ქალაქებში.

საბჭოთა ორიენტალისტმა—ისტორიკოსებმა (ი. იაკუბოვსკი, ი. პეტრუშევსკი, ნ. პიგულევსკაია) დამაჯერებლად უჩვენეს, რომ ფეოდალური ქალაქის ჩამოყალიბების პროცესი მახლობელ აღმოსავლეთში მთავრდება X საუკუნეში. ამ დებულების საფუძველს წარმოადგენდა ვ. ბარტოლდის ცნობილი მოსაზრება, რომლის მიხედვით IX—X სს. საქალაქო ცხოვრებამ შაჰრისთანიდან გადაინაცვლა რაბადში (სავაჭრო უბანში).

IX—X სს-ში ყალიბდება ის კლასობრივი განლაგება, რომელიც შემდეგ, საუკუნეების მანძილზე, დამახასიათებელი ხდება უკლებლივ ყველა მუსლიმანური ქალაქისათვის მახლობელ და შუა აღმოსავლეთში.

ფეოდალური ქალაქის ერთ-ერთ ნიშანდობლივ თავისებურებას აღმოსავლეთში წარმოადგენდა ის, რომ ფეოდალები, როგორც წესი, ქალაქებში ცხოვრობდნენ. აქ ისინი ფლობდნენ ქარვასლებს, ბაზრებს, ფუნდუკებს, დუქნებს, სახელოსნოებს. ეს მათ საშუალებას აძლევდა ექსპლოატაცია გაეწიათ ქალაქის მწარმოებელი მოსახლეობისათვის, რადგან წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები ჩვეულებრივ ფეოდალებისაგან ქირაობდნენ სავაჭროებს, დუქნებსა და სახელოსნოებს.

ამას გარდა, ფეოდალები ინტენსიურად მონაწილეობდნენ საერთაშორისო ვაჭრობაში, რომელსაც დიდვაჭრები აწარმოებდნენ.

ეროვნული

ამ ნიადაგზე მყარდებოდა მჭიდრო ურთიერთობა ფეოდალებსა და დიდვაჭრებს შორის და აპირობებდა მათი კლასობრივი ინტერესების ურთიერთდაახლოებას და შეხამებას ქალაქებში.

ფეოდალების კავშირი დიდვაჭრებთან და საქარავნო ვაჭრობასთან გამორიცხავდა ვაჭრების მიწისმფლობელი არისტოკრატიის წინააღმდეგ დაპირისპირებას. პირიქით ისინი ფეოდალებთან ერთად მონაწილეობდნენ „ქალაქის მოსახლეობის“ ექსპლოატაციაში. ამიტომ სოციალური მოძრაობების მახვილი მიმართული იყო როგორც ფეოდალების, ისე დიდვაჭრების წინააღმდეგ. თავის მხრივ დიდვაჭრები მტრულად იყვნენ განწყობილი ხელოსანთა გაერთიანებებისადმი და ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებისადმი.

კლასობრივი წინააღმდეგობანი თავის გამოვლინებას პოულობდნენ სხვადასხვა კლასების საზოგადოებრივი ჯგუფების განლაგებაშიც საკუთრივ ქალაქის ფარგლებში.

X—XII სს. ირანის ქალაქებში საზოგადოებრივი ცხოვრება წარმოდგენილი იყო ქალაქის ოთხ ნაწილში (ცენტრში).

შაჰრისთანში არსებობდა სასახლეები და ფეოდალების სახლკარი; ქალაქის მეორე ნაწილში წარმოდგენილი იყო რელიგიური დაწესებულებანი სასულიერო კორპორაციებით; ჩარსუში (დიდვაჭრების უბანში) ქარვასლები და საბითუმო ვაჭრობა და ბოლოს, ქალაქის განაპირა უბნებში განლაგებული იყვნენ წვრილი ვაჭრები, ხელოსნები და ქალაქის ღარიბები. აქ არსებობდა ბაზარი ბაზრები, ხელოსანთა რიგები, დუქნები და სავაჭრო ფარდულები. აქვე წარმოდგენილი იყო საცალო ვაჭრობა[2].

ასევე იყო ქალაქი დაყოფილი ერაყშიც. მაგალითად, ბაღდადში წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების უბანი იყო ქარჰი (ბაღდადის ჩრდილო-დასავლეთ რაიონში), რომელიც X—XI სს. სოციალური მოძრაობების მნიშვნელოვან კერას წარმოადგენდა.

დიდვაჭარს ეწოდებოდა „თეჯარ“ (მრავლ. „თუჯარ“). წვრილი ვაჭრების, ხელოსნების და ქალაქის ღარიბების აღსანიშნავად კი არაბულ და სპარსულ წყაროებში გამოყენებულია „ქალაქის მოსახლეობა“ ან „ქალაქის ხალხი“[3]. არავითარ ეჭვს არ იწვევს ის, რომ „ქალაქის მოსახლეობაში“ ჩვენ უნდა ვიგულისხმოთ ხელოსნები, აგრეთვე ფეხზე მოვაჭრენი, წყლისმზიდავები, მტვირთავები, ადამიანები, რომელნიც შემთხვევითი გასამრჯელოთი ცხოვრობდნენ ანდა უბრალოდ მათხოვრობით ირჩენდნენ თავს და ითვლებოდნენ ქალაქის ღატაკებად[4].

---

[2] Н. В. Пигулевская, А. Ю. Якубовский, И. П. Петрушевский, Л. В. Строева, А. М. Беленицкий, История Ирана с древнейших времен до конца 18 века, Л., 1958, გვ.140; Л. В. Строева, К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв. Вестник ЛГУ, № 20, 1963, გვ. 45. L. Massignon, Le corps de Métier et la cité musulmane, RIS, v. 28, 1920, გვ. 473.

[3] Л. В. Строева, დასახ. ნაშრ., 45.—46.

[4] იქვე, გვ. 45.

არაბულ წყაროებში (ტაბარი, მასუდი) დასახელებული არიან ბაღდადის გარეუბნების („რუბაიდია“) ფეხშიშველნი („ურჯან“), ბაზრის ხალხი („აჰლ ალ-სუკ“), ქუჩის ვაჭრები („ბა'ათ ალ-თარიკ“), მღელვარე ბრბო („ღავღა“), უბრალო ხალხი (კნინობითი ფორმით: „რ'აა“), ოვბაშები (ნაძირალები) და შუთთარ (ლაღნი, თავზეხელაღებულნი)[5]. ქალაქის მოსახლეობას, რა თქმა უნდა, ეკუთვნოდნენ წვრილი ხელოსნებიც, რომელთა მდგომარეობა სულ უფრო და უფრო მძიმდებოდა და უარესდებოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ X—XI სს. თავისი ოდინდელი მნიშვნელობა დაკარგეს „თირაზებმა“ (სახელმწიფო სახელოსნოებმა), სადაც არათავისუფალი ხელოსნები იყვნენ წარმოდგენილი და ბევრმა ხელოსანმა თავისუფლება მოიპოვა, ხელოსანთა საერთო მდგომარეობა ოდნავადაც არ შემსუბუქებულა. „თირაზების“ გაუქმება ნიშნავდა მონათმფლობელობის უკანასკნელი გადანაშთების ლიკვიდაციას ხელოსნობაში და მოასწავებდა ფეოდალური ექსპლოატაციის საყოველთაოდ გამოყენებას ფორმალურად თავისუფალი ხელოსნების მიმართ. ქალაქებში წვრილ ვაჭრებსა და ხელოსნებს დაეკისრათ ახალი, მანამდე უცხო და უცნობი გადასახადების (ე. წ. უკანონო — „ღეირ-ი ჰოქმ“) გადახდა. ძალადობა და გამოძალვა ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა ბაზარ — ქარვასლების მფლობელ ფეოდალების წვრილ ვაჭარ—ხელოსნებთან ურთიერთობაში.

ამიტომ მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებში უმთავრესად წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები მონაწილეობდნენ.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, „ქალაქის მოსახლეობის“ მღელვარებებისა და აჯანყებების ერთი მთავარი მიზეზთაგანი ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლიერება იყო. მაგრამ მასობრივი ხასიათის სოციალურ მოძრაობებს ქალაქებში სხვა ფაქტორებიც აპირობებდნენ.

სოციალურ მოძრაობებს მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში ბიძგს აძლევდა გარეშე მტრების შემოსევებიც, როცა წვრილ ვაჭრებს, ხელოსნებს და ქალაქის ლატაკებს ადგილობრივ ფეოდალებთან და დიდვაჭრებთან ერთად დამპყრობელის სახით ახალი ექსპლოატატორი უჩნდებოდათ. ამით აიხსნება სოციალურ მოძრაობათა გაძლიერება და გახანგრძლივება თურქ-სელჩუკებისა და ჯვაროსნების შემოსევისა და ბატონობის პერიოდებში.

სოციალური მოძრაობების მონაწილენი განსაკუთრებით აქტიურად მოქმედებდნენ პოლიტიკური კრიზისების დროს, რადგან გარეშე მტრების შემოსევებსა და ფეოდალურ შინაომებთან დაკავში-

---

* Claude Cahen, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age, Leiden, 1959, გვ. 36, 38 და სხვ. მითითებულია ცალკე ამონაბეჭდის გვერდები.

ბიბლიოთეკა

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რებული რბევა-თარეში უწინარეს ყოვლისა მწარმოებელ საზოგადოებას აყენებდა ზიანს და ანადგურებდა.

მაგრამ სოციალური მოძრაობების მონაწილეთ ამოქმედებდა არა მარტო კლასობრივი, არამედ ეროვნული მოტივებიც. საქმე ისაა, რომ ქალაქებს გარეშე მტრებისაგან ყველაზე აქტიურად და ეფექტურად იცავდა „ქალაქის მოსახლეობა", მაშინ როდესაც გაბატონებული კლასის წარმომადგენლები დამპყრობელებთან საერთო ენის გამონახვას ცდილობდნენ.

სიტყვა „თურქი" ზიზღსა და სიძულვილს იწვევდა საზოგადოების დაბალ ფენებში. ეს შემთხვევით არ აიხსნება. თურქ-სელჩუკთა შემოსევებისა და ბატონობის ერთი მნიშვნელოვანი შედეგთაგანი იყო მიწების ახალი გადანაწილება და ფეოდალური უფლებების გადაჯგუფება თურქ-სელჩუკური სამხედრო-ნომადური არისტოკრატიის სასარგებლოდ. ადგილობრივი ფეოდალების გვერდით გაჩნდნენ თურქი ფეოდალები, რომელნიც ბინადარი, ინტენსიური მეურნეობის მიმდევარი მოსახლეობის ხარჯზე ცხოვრობდნენ და არსებობდნენ.

„იკტას" ფეოდალური ინსტიტუტი საუკეთესო ფორმა აღმოჩნდა იმისათვის, რათა თურქ ფეოდალებს სასაკუთრო მეურნეობის გარეშე მიეღოთ შემოსავალი. თურქ-სელჩუკურ სამხედრო-ნომადურ არისტოკრატიას საერთოდ მეურნეობა არც აინტერესებდა და არც მისი განვითარებისათვის ზრუნავდა.

„ტაჯიკი" (მიწისმოქმედი, ვაჭარი, ხელოსანი) დოვლათს ქმნიდა, „თურქი" (მეომარი, მხედარი) კი ამ დოვლათს ნთქავდა და ანიავებდა. ამ ნიადაგზე გაჩნდა თურქული ანდაზა: „თურქი უტაჯიკოდ არ არსებობს, კაცი უქუდოდ". ბინადარი მოსახლეობის ორგანიზებული ძარცვის საშუალებას საგადასახადო სისტემა და მრავალნაირი გადასახადები იძლეოდა, მაგრამ საამისოდ მომთაბარეული წესებიც იყო გამოყენებული: ყოველ სამ წელიწადში ერთხელ თურქები თავს ესხმოდნენ სოფლებს, ქალაქებს. სამ წელიწადს ისინი საკმარისად სთვლიდნენ, რათა დარბეული სოფელი თუ ქალაქი კვლავ მოშენებულიყო და დოვლათი დაეტრიალებინა. პერიოდული თავდასხმების ვითარებაში შემუშავდა თურქული ანდაზა: „ჩვენი ქალაქი ჩვენი ნუგბარია". მომთაბარე თურქებს თავიანთ „საჭმელად" მიაჩნდათ სოფელიც და ქალაქიც.

მაგრამ მომთაბარეთა თარეშისა და თავდასხმების შედეგად ზარალდებოდა არა მარტო მწარმოებელი საზოგადოება, არამედ ირანელი ფეოდალების საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილიც (დეჰყანები), რადგან თურქ-სელჩუკური სამხედრო-ნომადური არისტოკრატია სწორედ მათ მიწებს ისაკუთრებდა. ამ მხრივ თურქ-სელჩუკები თურქი მბრძანებლის მაჰმუდ ღაზნეველის (999—1030) პოლიტიკის გამგრძელებელი იყვნენ. ამიტომ „დეჰყანები" ახლაც ისევე

იბრძოდნენ (და ზოგჯერ თვით სახალხო აჯანყებებს უკავშირდებოდნენ), როგორც ღაზნევიანთა დროს. აღზევებულ-გაძლიერებული ირანული სამოქალაქო ბიუროკრატია კი ჯერ მაჰმუდ ღაზნეველის მოკავშირედ გამოდიოდა, ხოლო შემდეგ თურქ-სელჩუკების მოკავშირედ.

მაგრამ „ანტითურქულ“ მოძრაობებში მთავარ ძალას წარმოადგენდა არა მატერიალურად და პოლიტიკურად დასუსტებული „დეჰყანები“, რომელთა უმრავლესობა უკვე გაგლეხებული იყო (XII საუკუნიდან „დეჰყანი“ ფეოდალის მაგიერ გლეხს აღნიშნავდა), არამედ ფართო მასები.

განსაკუთრებით სძაგდათ „თურქები“ ქალაქის მწარმოებელ მოსახლეობას. თუ სოფლები აჯანყებათა ცეცხლში იყო გახვეული, არა ნაკლებ ბობოქრობდა ქალაქიც, რომლის ისედაც მრავალრიცხოვანი ღარიბების რიგებს სოფლებიდან გამოქცეული გლეხები ავსებდნენ.

თურქი ფეოდალები ყოველნაირად ბაძავდნენ ირანელ ფეოდალებს. მათი ფუფუნებით და განცხრომით ცხოვრება, მოთხოვნილება მდიდრულ ტანსაცმელზე, ოქროქსოვილებსა და სამკაულებზე ქალაქებში ქმნიდა ისეთ კონტრასტებს სიღატაკესა და სიმდიდრეს შორის, რომ „თანასწორობის იდეების“ მქადაგებელნი სწორედ ამაზე ამახვილებდნენ დაჩაგრულთა, დამცირებულთა და გაჭირვებულთა ყურადღებას.

ქალაქის მოსახლეობა სულ უფრო და უფრო იმსჭვალებოდა სიძულვილით როგორც ადგილობრივი (ირანელი), ისე თურქი ფეოდალების მიმართ.

ფეოდალებისადმი და „თურქებისადმი“ სიძულვილი სათანადოდ არის ასახული XI ს. ანონიმური ავტორის თხზულებაში.: „ქითაბ-ი რუქნ-ი მოამელათ“ („ურთიერთობათა საყრდენის წიგნი“).

ეს თხზულება დაწერილია არა უგვიანეს XI ს-ის შუაწლებისა. არსებობს იმის არა ერთი მონაცემი, რომ „ურთიერთობათა საყრდენის წიგნი“ დაწერილი უნდა იყოს X ს-ის დამლევს ან XI ს-ის დამდეგს სამხრეთ-დასავლეთ ირანში, საფიქრებელია შუშთერში, რადგან ეს ქალაქი ბასრასთან ერთად ყველაზე უფრო მეტად იხსენიება დასახელებულ თხზულებაში[6].

---

[6] О. Л. Вильчевский, Новый источник для характеристики мировоззрения городского населения Ирана в X—XI вв. СВ, 1955, № 1, зз. 97.

ანონიმური ავტორი იცავს „ქალაქის მოსახლეობის“ (წვრილმან ვაჭრების და ხელოსნების) ინტერესებს[7]. მისი შეხედულებით „მჩაგვრელნი სამნაირი რიგისანი არიან—მბრძანებლები, სულტნები და თურქები“[8]. თხზულებაში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ „მჩაგვრელები ბევრნი არიან, მაგრამ უმრავლესობას დაჩაგრულნი შედგენენ“[9]. ჩვენთვის უცნობი ავტორი ამგვარი შეხედულებებით და გამოთქმებით გამოხატავდა თავის უარყოფით დამოკიდებულებას ფეოდალური წესრიგისადმი და ფეოდალურ საზოგადოებისადმი.

სამაგიეროდ ყველაზე სასარგებლო საქმიანობად მიაჩნია მას ბაზრის ვაჭრისა და ხელოსნის საქმიანობა[10], ამათ იგი მკვეთრად უპირისპირებს „ბოროტგამზრახველებს“, რომელთაც მისი აზრით, განეკუთვნებიან: „თურქები, ქურდები, მჩაგვრელები და ისინი, ვინც გათავხედებულან და ქრთამებს იღებენ“[11]. მისი მტკიცებით მჩაგვრელთა და სულტნის ქონება უსამართლოა, რადგან ეს ქონება მშრომელი მუსლიმებისაგან არის მიღებული[12].

როგორც ვნახეთ, „ურთიერთობათა საყრდენის წიგნის“ ავტორი უპირისპირდება „ამა ქვეყნის ძლიერებს“ (ფეოდალებს, დიდვაჭრებს), გამოთქვამს ანტიფეოდალურ შეხედულებებს, იცავს წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების ინტერესებს და გამოხატავს ანტიფეოდალური საქალაქო ოპოზიციის განწყობილებას.

ამ თვალსაზრისით „ქითაბ-ი რუქნ-ი მოამელათ“ წარმოადგენს უნიკალურ ნაწარმოებს,რადგან ჩვენამდე მეტწილად მოაღწიეს ისეთმა თხზულებებმა, რომელთა ავტორები ამჟღავნებენ მტრულ დამოკიდებულებას ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებისადმი და ოდიოზური სახელებით იხსენიებენ ამ მოძრაობების მონაწილეებს.

კლასობრივი თვალსაზრისი გამჭვირვალედ მოჩანს X—XII სს. მწერლების თხზულებებში. ყველაფერი ეს, უეჭველია, უშუალოდ იყო დაკავშირებული უკიდურესად გამწვავებულ კლასობრივ ბრძოლასთან. სწორედ ასეთ ხანას წარმოადგენდა მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიაში X—XII საუკუნეები.

---

[7] ამ ანონიმური თხზულების აღწერისას და თვითონ თხზულების დახასიათებისას ო. ვილჩევსკი აღნიშნავს: „В своем сочинении наш автор сохранил и развил политические, моральные и философские взгляды, характеризующие мировоззрение средних городских слоев—ремесленников, кустарей и торговцев—в странах Передней Азии в X—XI в.в.“ იქვე, გვ. 103.

[8] იქვე, გვ. 99.

[9] იქვე.

[10] იქვე.

[11] იქვე, გვ. 99.

[12] იქვე, გვ. 100.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საფუძველი გვაქვს ვიფიქროთ, რომ თავის დროზე არსებობდა ქალაქების საშუალო და დაბალი საზოგადოებრივი ფენების ინტერესების დამცველი და გამომხატველი თხზულებებიც. ეს კარგად ჩანს სხვადასხვა ავტორის ნაწერებში შემონახული ფრაგმენტალური ხასიათის ცნობებიდან. სავსებით გასაგებია, რომ კლასობრივ მტერს სწორედ ამგვარი ნაწარმოებები უნდა გაენადგურებინა და მოესპო.

ყოველ შემთხვევაში, XI ს-ის ანონიმური ავტორი თავისი სოციალური შეხედულებებითა და ანტიფეოდალური განწყობილებით ერთადერთი არ იყო. ირკვევა, რომ მისი სოციალური იდეალები და მისწრაფებანი მრავალნაირად უკავშირდება საჰლ ბენ თუშთერის (ზინჯების აჯანყების დროინდელი მოღვაწის)[13] შეხედულებებს[14].

ამას გარდა, „ქითაბ-ი რუქნ-ი მოამელათ“ იმის ერთ-ერთი დამატკიცებელი საბუთია, რომ ქალაქის მშრომელი მოსახლეობა ყველაზე აქტიურად მონაწილეობდა სოციალურ მოძრაობებსა და აჯანყებებში.

საამისო ფაქტები მრავლად შეიძლება მოვიტანოთ X—XII სს. სხვა ავტორების თხზულებებიდანაც.

ქალაქებში მომხდარი მღელვარებების და აჯანყებების მეთაურებად ჩანან წვრილი ვაჭრები ანდა ხელოსნები.

ამ მნიშვნელოვან გარემოებას ყურადღება მიაქციეს როგორც საბჭოთა, ისე საზღვარგარეთელმა ორიენტალისტ-ისტორიკოსებმა (ლ. სტროევა, კლოდ კაენი).

979 წ. დამასკოში აქტიურად მოქმედებდა ყასიმ ალ-თარაბი, ხელობით მიწისმთხრელი[15]. იმავე დამასკოში 1021 წ. წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების მღელვარებას მეთაურობდა ყასაბი მოჰამედ ბ. აბი თალიბ ალ-ჯაზარი[16]. XI ს-ის დამდეგს მოსულში მოქმედებს ვინმე საადი, რომელსაც იბნ ალ-ასირი „მლესავების მეთაურს (მუკადდამ)“ უწოდებს[17].

ასევე ერაყის ქალაქებში მღელვარებებს და აჯანყებებს მეთაურობდნენ წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები. 420 (1029) წ. შეთქ-

---

[13] O. Л. Вильчевский, დასახ. ნაშრ., გვ. 102.

[14] ზინჯების აჯანყებაში (IX ს-ის 70—80-იანი წლები), როგორც ცნობილია, მონაწილეობდნენ არა მარტო მონები, არამედ ქალაქის და სოფლის მოსახლეობაც.

[15] Ibn al-Qalānīsī, History of Damascus éd. Amedroz, გვ. 1—27; Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

[16] Ibn al-Qalānīsī, გვ. 69—70; Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 13.

[17] Ibn al-Atir, X, გვ. 295; Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 20.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მულებას ბაღდადში ხელმძღვანელობდნენ პურისმცხობელი იბნ-ალ-ფარასული და ბაზაზი აბდ ალ-კადირი[18].

სირიისა და ერაყის ქალაქების მსგავსად ირანის ქალაქების სოციალურ მოძრაობებშიც წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები მონაწილეობდნენ.

წვრილი ვაჭარ-ხელოსნების და ქალაქის ღარიბების წრიდან იყვნენ გამოსული „აიარუნები" (მოხეტიალენი, მაწანწალები), რომელნიც განსაკუთრებით ირანის ქალაქებისათვის იყვნენ დამახასიათებელი IX—XII სს-ში და ყველაზე აქტიურად სწორედ ირანის ქალაქებში მოქმედებდნენ.

XI—XII სს. მიჯნაზე ხელოსნები მჭიდროდ დაკავშირებულნი ჩანან ისმაილიტთა სოციალურ მოძრაობასთანაც.

ცნობილია ისმაილიტთა ორდენის ენერგიული მეთაურის და ისმაილიტთა სახელმწიფოს დამაარსებლის ჰასან იბნ-საბაჰის (1190—1124) ურთიერთობა ხელოსნებთან. თვითონ იგი ეგვიპტეში ყოფნის დროს (1078/79—1081) თავს დურგლად ასაღებდა[19]. ჯუვეინის და რაშიდ ედ-დინის ცნობების მიხედვით ჰასან იბნ-საბაჰი ისმაილიტობაზე მოაქციეს ქალაქ რეის ხელოსნებმა[20]. ამ მხრივ გარკვეული როლი შეასრულეს მჭედავმა ამირა დარაბმა და მეუნაგირე ბუ ნაჯმ სარაჯმა[20]. ისმაილიტი იყო მეწაღე აბუ ჰაზმა (არაჯანიდან), რომელსაც ჰასან იბნ-საბაჰის მსგავსად ეგვიპტეში მოუხდა ყოფნა და რომლის მეთაურობით ისმაილიტებმა რამდენიმე ციხე-

---

[18] Ibn al Atir, X, გვ. 295; Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 43.

[19] E. Browne, A Literary history of Persia, vol. II, Cambridge, 1928, გვ. 313.

[20] ყველაფერი ეს მოთხრობილია ჰასან იბნ-საბაჰის ე. წ. „მემუარებში" („სარგოზაშთ-ი საიდი ნა"—„ჩვენი უფლის თავგადასავალი"), რომელიც სხვადასხვა რედაქციებით შეტანილია ჯუვეინის და რაშიდ ედ-დინის საისტორიო თხზულებებში. დასახელებული „მემუარები" საერთოდ შეიცავენ საგულისხმო მასალებს ისმაილიტთა სოციალური მოძრაობის ბუნების გასარკვევად. აღსანიშნავია, რომ რაშიდ ედ-დინი ისმაილიტთა სახელმწიფოს ისტორიის გადმოცემისას სარგებლობდა არა მარტო ჯუვეინით, არამედ უშუალოდ ჰასან-ი იბნ საბაჰის თავგადასავლის ტექსტითაც. რაშიდ ედ-დინის თხზულების ეს ნაწილი (ჯუვეინის თხზულებაში მოთავსებულ შემოკლებულ რედაქციაზე უფრო ვრცელი), რომელიც უკანასკნელ ხანამდე ძნელად ხელმისაწვდომი იყო მკვლევართათვის, დაიბეჭდა 1960 წელს თეირანში: Jāmi Al—Tawarikh (part of the Ismailism History) by Rashid ad-Din Fadl Allah. Persian texst of VII Century A. H. With critical Notes and Commentary. Ed. by M. T. Dānesh—Pajuh and Modderresy, Tehran, 1960, არსებობს 1958 წლის გამოცემაც: فصلی از جامع التواریخ سرگذشت سیدنا حسن صباح و جانشنیان او بکوشش محمد دبیر سیاقی تهران ۱۳۷۷ هجری ლიტერატურა ჰასან-იბნ საბაჰის „მემუარების" შესახებ იხ. H. Bowen, The sar-godhasht-i sayydina, JRAS, 1931, გვ. 773 W. Iwanow, Kalami Pir, Bombey, 1935, გვ. XVI.

[21] ჯუვეინი (სპარსული ტექსტი), გვ. 188.

სიმაგრე დაიპყრეს არაჯანსა და ზირში[22]. ისმაილიტი ჩანს დურგალი თაჰერ ან-ნაჯარ (ნაჯარ — დურგალს ნიშნავს), რომელიც საჯარო ქადაგებებისათვის ნიზამ ალ-მულქის პირადი ბრძანებით სიკვდილით დასაჯეს (კოცონზე ცოცხლად დაწვეს)[23]. რავენდი ასახელებს დალაქს, რომელიც მონაწილეობდა სულტან მაჰმუდის წინააღმდეგ მოწყობილ შეთქმულებაში (1107 წ.)[24]. ეს დალაქი შეიძლება მივიჩნიოთ ისმაილიტად ან ისმაილიტების იარაღად, რადგან მისი საშუალებით (მოწამლული დანით) შეთქმულებმა სცადეს სიცოცხლე მოესპოთ სულტან მაჰმუდისათვის.[25]

ისმაილიტების მოძღვრება და ქადაგებანი გამოძახილს პოულობდა არა მარტო ირანის ქალაქების ხელოსნურ წრეებში, არამედ სირიის ქალაქების წვრილ ვაჭრებსა და ხელოსნებს შორისაც.

აღმოსავლური წყაროების ცნობების მიხედვით (იბნ ალ-ასირი, იბნ ალ-ჯაუზი, ქემალ ედ-დინი) სირიის ისმაილიტების ხელმძღვანელი და ორგანიზატორი იყო სპარსელი ოქრომჭედელი აბუ თაჰერი[26]. აბუ-ლ-ფედას ცნობის მიხედვით, ისმაილიტები, რომელთაც 1126 წელს მოკლეს მოსულისა და ალეპოს მფლობელი ყასიმ ედ-დოულე, რამდენიმე წლის განმავლობაში იმალებოდნენ მეწაღესთან[27]. მაშასადამე, ეს მეწაღეც ისმაილიტი ან მათი თანამგრძნობი უნდა ყოფილიყო[28].

უსამა იბნ მუნქიზი, რომელიც პირადად მონაწილეობდა ისმაილიტების წინააღმდეგ ბრძოლაში, აჯანყებულ ისმაილიტებს „მატყლისმპენტველებს“ და „გლეხუჭებს“ უწოდებს[29]. აქედან, ვფიქრობთ, კარგად ჩანს, რომ სირიის ისმაილიტებს შორის მრავლად იყვნენ ხელოსნები და გლეხები.

ამასვე გვიდასტურებს ისმაილიტი ვაჭრების და ხელოსნების ზემომოტანილი საკუთარი სახელები.

---

[22] Ibn al—Balkhî, Fârs-nama, ed G. Lestrang and. N. Nicholson, London, 1921, გვ. 51, 61; Marshall G. S Hodgson, The Order of Assassins, University of Chicago, 1955, გვ. 56.

[23] იქვე, გვ. 48, 75. Л. В. Строева, К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в XI—XII вв. გვ. 46.

[24] The rahat-us-Sudur va Ayat-us-Surur... by Muhammad Ibn Ali... ar-Rawandi. Ed by Muhammad Iqbal. London, 1921, GMS NS. II (სპარსული ტექსტი), გვ. 160.

[25] Л. В. Строева, დასახ. ნაშრ., გვ. 46.

[26] იქვე.

[27] იქვე.

[28] იქვე.

[29] Усама ибн Мункыз, Книга назидания. Пер. М. А. Салье, М., 1958, გვ. 201.

ამასთან დაკავშირებით წყაროებში შეიძლება დავძებნოთ სხვა ცნობებიც.

ქალაქების მოსახლეობის ე. ი. წვრილი ვაჭრების, ხელოსნების და ქალაქის ღარიბების შეიარაღებული რაზმები დახმარებას უწევდნენ ისმაილიტებს როგორც ირანის, ისე სირიის ქალაქებში.

ასე იყო, მაგალითად, 1092 წელს ალამუტის თურქ-სელჩუკთა ლაშქრის მიერ გარემოცვის დროს, როცა ყოველმხრივ გარემოცულ ჰასან იბნ-საბაჰს და მის მომხრეებს დახმარება აღმოუჩინეს ყაზვინის ხელოსნებმა[30]. ისმაილიტთა მოძრაობის დროს ქალაქ ისფაჰანში 1100—1107 წწ. მთელი ხელოსნური მოსახლეობა და ქალაქის ღარიბები (30000 კაცი ქალაქის 100000 მცხოვრებიდან) მხარს უჭერდნენ ისმაილიტებს[31]. სირიაშიც სპარსეთიდან გამოგზავნილ ისმაილიტებს ეხმარებოდა ქალაქების ალეპოს, აპამეას, შეიზარის, სერმინის და მაარათ-ან-ნომანის მოსახლეობა[32].

ამრიგად, როგორც ვნახეთ, მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების მთავარ მამოძრავებელ ძალას წარმოადგენდნენ წვრილი ვაჭრები, ხელოსნები და ქალაქის ღარიბები.

ეს კარგად ჩანს თანამედროვე ავტორების მღელვარებებისა და აჯანყებების მონაწილე „ქალაქის მოსახლეობისადმი“ დამოკიდებულებიდანაც.

ავტორები, რომელნიც გაბატონებული კლასის წარმომადგენლების ინტერესებს იცავდნენ (ამ მხრივ ერთადერთ გამონაკლისს ჯერჯერობით ანონიმური ავტორის „ურთიერთობათა საყრდენის წიგნი“ წარმოადგენს) აშკარად ამჟღავნებენ თავიანთ კლასობრივ ტენდენციებს, როცა ქალაქებში მომხდარ შეთქმულებებს, მღელვარებებს და აჯანყებებს აღწერენ.

ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობებისა და აჯანყებების აღწერისას ისინი ჩვეულებრივ იყენებდნენ ოდიოზურ გამოთქმებს იმათ აღსანიშნავად და დასახასიათებლად, ვინც ამ აჯანყებებში მონაწილეობდა: „აიარუნ“ („მოხეტიალე“, „მაწანწალა“), „ოვბაშ“ („ბრბო“, „ნაძირალა“), „დუზდან“ („მეკობრენი“), „რუნუდ“ („ვიგინდარა“) და სხვ.

ამათგან ყველაზე ძველია „აიარუნ“ და „ოვბაშ“. „რუნუდ“ (სპარს. მრავლ. „რინდან“) კი პირველად თურქ-სელჩუკების დროს

---

[30] Л. В. Строева, დასახ. ნაშრ., გვ. 46,

[31] Rawandi, გვ. 156—157; Л. Б. Строева, Движение исмаилитов в Исфахане в 1000—1107 гг. Вестник ЛГУ, 1962, № 14, გვ. 69.

[32] Л. В. Строева, К вопросу о социальной природе исмаилитского движения, გვ. 46—47.

ჩნდება და შემდეგ საყოველთაოდ ვრცელდება[33]. „ოვბაშთან“ ერთად „რუნუდ“ („ოვბაშ ვა რუნუდ“) ყველაზე გავრცელებული ტერმინი იყო და ჩვეულებრივ გამოიყენებოდა ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების მონაწილეების აღსანიშნავად (თუმცა გვიანაც ჩნდებოდა ოდიოზური შინაარსის შემცველი ტერმინები. მაგ., „აღლაფ“, „აჯამირა“ და სხვ.).

აღსანიშნავია, რომ ტერმინები „აიარუნ“, „ოვბაშ“ და „რუნუდ“, როგორც წესი, დაკავშირებული იყო ქალაქის მოსახლეობის აჯანყებებთან და წყაროები მათ არ ავრცელებენ გლეხთა აჯანყებების მონაწილეებზე[34].

ამ ტერმინების ხშირი ხმარება X—XIII სს. აღმოსავლურ წყაროებში მოწმობს იმას, თუ რამდენად მწვავე იყო კლასობრივი წინააღმდეგობანი და რამდენად ინტენსიურად მიმდინარეობდა სოციალური მოძრაობანი მახლობელ და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში.

„აიარუნები“ ჩანან უკვე IX ს. დამდეგს ბაღდადის დამცველთა შორის, როცა ხალიფა ალ-ამინს (809—813) ბაღდადში ალყა შემოარტყა მისი მეტოქე ძმის ალ-მამუნის (813—833) სარდალმა[35]. აიარუნებთან ერთად ამ დროს იბრძოდნენ ბაღდადის პატარა გარეუბნების ფეხშიშველნი, სატუსაღოებიდან განთავისუფლებულნი, ბაზრის ხალხი, ქუჩის ვაჭრები, ოვბაშები (ნაძირალანი) და შუთთარები (ლაღნი, თავზეხელაღებულნი). ტაბარის და მასუდის თხზულებებიდან მოტანილ საამისო ცნობებთან დაკავშირებით კლოდ კაენი შენიშნავს, რომ ყველა ეს გამოთქმა ეკუთვნით არისტოკრატ მწერლებს („les écrivains aristoqratiques“), რომელნიც ამნაირად გამოხატავდნენ თავიანთ კლასობრივ დამოკიდებულებას ქალაქის დაბალ ხალხისადმი („la populace“).

აქტიურად მოქმედებდნენ აიარუნები ბაღდადში ნახევარი საუკუნის შემდეგაც ხალიფობის პრეტენდენტების ალ-მუთაზის და ალ-მუსთაინის დროს (IX ს. 70-იანი წლები)[36]. განსაკუთრებით გახშირდა აიარუნების გამოსვლები X ს. დამდეგს[37]. მათი მღელვარებანი გაგრძელდა ამ საუკუნის პირველი ნახევრის დასასრულამდე, სანამ ბუვეიანები ბაღდადს დაიპყრობდნენ (945 წ.). აიარუნების გამოსვლებს და ამბოხებებს ადგილი ჰქონდა 306 (919), 307 (920), 317 (930), 325 (937) და 335 (946) წლებში[38].

---

[33] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 36.

[34] იქვე.

[35] იქვე, გვ. 37—38. აიარუნები თითქოს უფრო ადრეც ჩანან. ნერშაჰი „აიარებს“ ანუ „აირუნებს“ უწოდებს აჯანყებული ალ-მუკანას ზოგიერთ მიმდევარს. История Узбекистана, ტ. I, გვ. 198.

[36] იქვე, გვ. 38.

[37] იქვე, გვ. 39.

[38] იქვე.

ბუვეიანთა მიერ ბაღდადის დაპყრობამ და მათი ხელისუფლების განმტკიცებამ ბოლო მოუღო აიარუნების გამოსვლებს, თუმცა დროებით. ისინი კვლავ აწყობენ ამბოხებებს 361 (972), 381 (392) და 392 (1002) წლებში.

ერთ-ერთ ასეთ ამბოხებას მეთაურობდა ასვად ალ-ზუბდი („შავი ნაღები"), რომლის სახელი ნაწარმოები იყო ქარჰის უბანში მდებარე ხიდის სახელწოდებიდან[39]. აქედან ცხადად ჩანს, რომ ასვად ალ-ზუბდი მეთაურობდა ქარჰის წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების ბრძოლას.

განსაკუთრებით აქტიურად მოქმედებდნენ აიარუნები ბუვეიანთა დასუსტების პერიოდში. 415 (1025) წლიდან მოყოლებული, ვიდრე 427 (1036) წლამდე ბაღდადი აჯანყებათა ცეცხლში იყო გახვეული. ხელისუფლების დამსჯელი ჯარი ამაოდ ცდილობდა (მშვიდობიანი მოლაპარაკების გზით ან იარაღით ხელში) მღელვარეების და ამბოხებების ჩახშობას. 417 (1027) წელს ბრძოლა მოხდა სპილენძის ნაკეთობათა და თევზით მოვაჭრეთა ბაზრებში, სადაც გამაგრებული იყო აიარუნების მეთაური (აიარუნების რაისი) აბუ იალა ბ. ალ-მავსილი[40]. აიარუნების მოქმედების სარბიელს წარმოადგენდა ბაღდადის მდაბიო ხალხით დასახლებული უბნებიც (ქარჰი, ავანა და უკბარა). გაძლიერებულმა დამსჯელმა ჯარმა მხოლოდ 420 (1029) წელს იგდო ხელთ აბუ იალა ბ. მავსილი. აიარუნების დატყვევებული მეთაური ჯვარზე გააკრეს[41]. მაგრამ მალე სარბიელზე გამოჩნდა აიარუნების სხვა მეთაური აბუ ალი ალ-ბურჯამი. თავდაპირველად ალ-ბურჯამი მოქმედებდა ბაღდადის აღმოსავლეთ ნაწილში, სადაც იგი თავის მომხრეებთან ერთად გამოქვაბულებში იმალებოდა. შემდეგ კი მისი გავლენა თითქმის მთელ ქალაქზე გავრცელდა. მთელი ხუთი წლის განმავლობაში აბუ ალი ალ-ბურჯამი თავზარს სცემდა ფეოდალებსა და დიდვაჭრებს ბაღდადში. არბევდა და სძარცვავდა დიდვაჭართა ქარვასლებს, ბაზრებს და დუქნებს[42]. ღარიბთა უბნების მოსახლეობა მას ყაიდს („qā'id") უწოდებდა, რუსაფას მეჩეთში მის სახელზე წარმოსთქვამდნენ ხუტბას, დიდვაჭრებს მასთან მოჰქონდათ სიცოცხლისა და ქონების გამოსასყიდი, ხოლო ერთი თურქი დიდმოხელე იძულებული გახდა მისთვის მდიდრული საჩუქრები გაეგზავნა, რათა თავისი ვაჟის წინდაცვეთა ზეიმით აღენიშნა[43]. 425 (1034) წელს ალ-ბურ-

---

[39] Cl. Cahen. დასახ. ნაშრ., გვ. 40

[40] იქვე, გვ. 41.

[41] იქვე.

[42] იქვე, გვ. 41—42.

[43] იქვე, გვ. 42.

ჯამი ბუვეიანებმა ღალატის წყალობით იგდეს ხელთ და ტიგროსში დაახრჩვეს[44]. მისი ბედი გაიზიარა მისმა ერთ-ერთმა ძმამაც[45]. შეგზავნილ აიარუნებს ჩვეულებრივ ჯვარზე აკრავდნენ (ხიდის თავში, გზებისა და ქუჩების გასწვრივ), მაგრამ ყველაზე სასტიკ სასჯელად კოცონზე ცოცხლად დაწვა და წყალში დახრჩობა ითვლებოდა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თურქ-სელჩუკების გაბატონებამ დროებით დაამყარა „წესრიგი და მშვიდობა“ ქალაქებში. მაგრამ სულტან მალიქ-შაჰის სიკვდილის შემდეგ ამბოხებანი და მღელვარებანი კვლავ განახლდა. XII ს. არაბი ისტორიკოსი იბნ ალ-ჯაუზი ასახელებს აიარუნების გამოსვლებს 1097, 1100, 1104, 1119, 1121, 1122, 1136, 1138, 1140, 1141, 1158, 1169 და 1170 წლებში[46].

აიარუნების გამოსვლებს და აჯანყებებს, როგორც ვხედავთ, ნოყიერ ნიადაგს უქმნიდა ხანგრძლივი ფეოდალური შინაომები და „დიდ სელჩუკთა“ სახელმწიფოს დასუსტება, რაც XII ს. 60-იანი წლებისათვის მისი მოსპობა-გადაშენებით დამთავრდა.

აღსანიშნავია, რომ აიარუნების მღელვარებანი და აჯანყებანი ინტენსიური ხდებოდა პოლიტიკური კრიზისების დროს (ბუვეიანების და თურქ-სელჩუკების დასუსტება და ფეოდალური შინაომების გაძლიერება), ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცების პირობებში კი მღელვარებანი ცხრებოდა და, როგორც წყაროები აღნიშნავენ, აიარუნები სწრაფად იქსაქსებოდნენ და იფანტებოდნენ.

ყველაზე აქტიურად ისინი მოქმედებდნენ ირანის ქალაქებში. ამიტომ „აიარუნი“ ყველაზე უფრო მეტად ირანის ქალაქებისათვის იყო დამახასიათებელი და ნიშანდობლივი.

მათი აჯანყებანი ირანის ქალაქებში დამოწმებულია IX ს. შუაწლებიდან მოყოლებული.

ამ დროს საერთოდ აჯანყება აჯანყებას მისდევდა (ხარიჯიტების ამბოხებანი და სხვ.). 849/50 წ. აჯანყებას ურმიის ტბასთან და მარანდში მეთაურობდა მოჰამედ იბნ ალ-ბაითი (ტაბარი, იბნ ალ-ასირი)[47]. 850/51 წ. ფარსში მოქმედებდა და აჯანყებას ხელმძღვანელობდა იბნ ალ-ბაითის ნათესავი (ტაბარი, იაკუბი, ისთახრი)[48]. 867 წელს „გლახაკების და მაწანწალების“ (აიარუნების) აჯანყებამ მოიცვა ჯებალი (სპარსეთის ერაყი) და მაზანდარანი[49].

---

[44] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 40.

[45] იქვე.

[46] იქვე. გვ. 44—45.

[47] Bertold Spuler, Iran in früh-islamischer Zeit, Wiesbaden, 1952, გვ. 67.

[48] იქვე.

[49] იქვე

ირანის აიარუნები აქტიურად მოქმედებდნენ X—XI საუკუ-
ნეებშიც.

929 წელს აიარუნების მონაწილეობით აჯანყებამ იფეთქა ჰე-
რათში. ეს აჯანყება დამარცხებულ იქნა მხოლოდ 932 წელს (ნერ-
შაჰი, გარდიზი, იბნ ალ-ასირი[50]). 1034 წელს აიარუნები აჯანყდნენ
ნიშაპურში (ბეიჰაკი)[51].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, აიარუნების აჯანყებები IX—
XI სს. მიმდინარეობს როგორც სამხრეთ-დასავლეთ, ისე ჩრდილო-
აღმოსავლეთ ირანის ქალაქებში, მოიცავს ირანის მთავარსა და
მნიშვნელოვან ქალაქებს. აქ თავშესაფარს პოულობდნენ აგრეთვე
შუა აზიის ქალაქებში დამარცხებული და იქიდან გამოქცეული აია-
რუნები[52].

აიარუნების გამოსვლებს ირანშიც, ისევე როგორც ბაღდადში,
ბოლო მოუღო თურქ-სელჩუკთა გაბატონებამ და ე. წ. „დიდ-სელ-
ჩუკთა“ სახელმწიფოს წარმოქმნამ.

მაგრამ XI ს. დამლევიდან (თურქ-სელჩუკთა დასუსტებასა და
ფეოდალური შინაომების დაწყებასთან დაკავშირებით) კვლავ გა-
ნახლდა სოციალური მოძრაობანი ირანის ქალაქებში.

ამას ადასტურებს ტერმინ „რინდ“-ის არსებობა (მრავლ. „რუ-
ნუდ“), რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, სწორედ თურქ-სელჩუკე-
ბის დროს ჩნდება პირველად.

ამავე დროს, XI—XII სს. მიჯნაზე ძლიერდება ისმაილიტთა
მოძრაობა და ბრძოლა (ერთხანს მაჰმუდ ღაზნეველის რეპრესიებმა
და თურქ-სელჩუკთა ბატონობამ რომ შეასუსტა და შეანელა). ის-
მაილიტების განახლებული მოძრაობის სარბიელს ჯერ ჩრდილოეთ
ირანის ქალაქები წარმოადგენდნენ, შემდეგ კი მათ თავიანთი მოღ-
ვაწეობა-მოქმედება სირიის ქალაქებზეც გადაიტანეს.

სოციალურ მოძრაობათა ახალი აღმავლობა ახლაც დაკავში-
რებული იყო ერთი მხრივ ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლი-
ერებასთან, ხოლო მეორე მხრივ „თურქთა“ ბატონობის წინააღ-
მდეგ ბრძოლასთან.

XI ს. დამლევიდან მოყოლებული მახლობელი და შუა აღმო-
სავლეთის ქალაქებში აქტიურად მოქმედებენ აიარუნები, ოვბაშები,
რუნუდები და ისმაილიტები.

---

[50] Bertold Spuler, Iran in früh—islamischer Zeit, Wiesbeden, 1952. გვ. 90.

[51] იქვე, გვ. 121. საინტერესო ცნობები მოიპოვება აიარუნების აჯანყების შესახებ სისტანის მთავარ ქალაქში (1030. წ). თარიხ-ი სისტან, გვ. 312, 313.

[52] იქვე. „აიარების“ ანუ „აიარუნების“ შესახებ იხ. В. В. Бартольд, Туркестан..., II, გვ. 249—250; Б. Н. Заходер, Хорасан и образование государства Сельджукидов, ВИ, 1945, № 5—6, გვ, 131.

აიარუნები ხშირად ჰკიდებდნენ ხელს იარაღს და აწყობდნენ აჯანყებებს ქალაქებში. მაგრამ მათ არ გააჩნდათ არც გარკვეული პროგრამა, არც გარკვეული მიზანი[53]. მათი მოქმედება, აღნიშნავს კლოდ კაენი, „გარკვეული კლასის მოქმედება იყო, თუმცა ისევე მარტივი და ჩამოუყალიბებელი, როგორც შუა საუკუნეების ყველა სხვა აჯანყება[54]." მათ საბოლოო მიზანს შეადგენდა მდიდრების დარბევა ან მათგან გამოსასყიდის მიღება, აგრეთვე უფლებრივი მდგომარეობის მოპოვება ქალაქში[55]. ერთი სიტყვით, შესაფერისი ადგილის მოძებნა საზოგადოებაში, რომელიც მათ სრულს იგნორირებას ახდენდა[56]. სწორედ ამ ნიადაგზე აიარუნები მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ ფეოდალებს და დიდვაჭრებს.

წყაროებიდან კარგად ჩანს, რომ აიარუნები ცხოვრობდნენ ქალაქების გარეუბნებში, ეკუთვნოდნენ ქალაქის დაბალ საზოგადოებრივ ფენას და არასოდეს არ ძარცვავდნენ „არც სუსტებს, არც ღარიბებს", („ne volan pas les faibles ni les pauvres")[57]. მაგრამ ისინი, ვისაც წყაროები „მაწანწალებს" უწოდებენ[58], არბევდნენ მდიდართა უბნებს, ქარვასლებს, დუქნებს, ცეცხლს უკიდებდნენ ბაზრებს, დიდვაჭრებს აიძულებდნენ გადაეხადათ გამოსასყიდი („ჰაფარა") და მიმართავდნენ ძალადობას მხოლოდ მდიდრების წინააღმდეგ[58ა].

ამიტომაა, რომ „აიარუნებს" (და, საზოგადოდ, „ოგბაშებს" და „რუნუდებს") წყაროები უწოდებენ მხოლოდ „ბაზრის ხალხს" („აჰლ ალ-სუკ"), „ქუჩის ვაჭრებს", ფეხზე მოვაჭრეებს და წვრილ ხელოსნებს, ქალაქების იმ მოუსვენარ ელემენტებს, რომელნიც შეძლებული ვაჭრებისა და ხელოსნებისაგან განსხვავებით ამბოხებით იცავდნენ თავს მჩაგვრელებისაგან (ფეოდალებისაგან, დიდვაჭრებისაგან).

---

[53] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 50. კლოდ კაენს აღნიშნული აქვს, რომ აიარუნებს არ გააჩნდათ ოფიციალური სტატუტი (სირიის ასასების მსგავსად), მაგრამ მათი მოქმედება, მიუხედავად ამისა დაკავშირებული იყო ისეთ მდგომარეობასთან, როცა „კლასი კლასის წინააღმდეგ დგებოდა" („classe contre classe"). იქვე, გვ. 57.

[54] იქვე, გვ. 50.

[55] იქვე.

[56] იქვე.

[57] იქვე.

[58] ბერტოლდ შპულერს შესაძლებლად მიაჩნია „აიარუნის" დაკავშირება ცნობილ „ბანუ სასანთან" (მოგზაური ტაკი-მასხარები, ხუმარები). იხ. Bertold Spuler, დასახ. ნაშრ., გვ. 437, შენ. 4. მითითებულია: Paul Kahle, Muhammad ibn Dānijāl und sein arabisches Schattenspil, გვ. 151—167 კლოდ კაენის მიერ „ბანუ სასან", აიარუნებისაგან სრულიად დამოუკიდებლად განმარტებულია როგორც: „histrions". იხ. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ, 64.

[58ა] იქვე გვ. 38, 40, 50.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მიუხედავად იმისა, რომ სოციალური მოძრაობათა მონაწილენი ეკუთვნოდნენ სხვადასხვა რელიგიურ დაჯგუფებებს, სოციალურად თვალსაზრისით ისინი განეკუთვნებოდნენ ქალაქის მოსახლეობის სრულიად გარკვეულ ფენას. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არ ჰქონდა იმას თუ ვინ მუსლიმანი იყო, ვინ ქრისტიანი, ვინ ებრაელი.

მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიიდან კარგადაა ცნობილი არა მარტო მუსლიმანი და ქრისტიანი ხელოსნების ერთ ხელოსნურ ორგანიზაციაში („ასნაფში") გაერთიანების ფაქტები[59], არამედ სოციალურ მოძრაობებში მუსლიმანების, ქრისტიანების და ებრაელების მონაწილეობის ფაქტებიც.

მაგ., იაჰია ანტიოქიელი (შეიხოს გამოც., გვ. 210) ლაპარაკობს ერთ პიროვნებაზე, რომელიც XI ს. დამდეგს აღელვებდა ალეპოს „ბაზრის ხალხს, ოვბაშებს, ქრისტიანებს და ებრაელებს"[60]. ამასვე გვიდასტურებს ბაღდადის აიარუნების (IX ს. 70 იანი წლები) მეთაურების საკუთარი სახელები: დუნალ, დამჰალ, აბუ ნიმლა, აბუ ასარა, დაიქუვაიჰ (ჰალავაიჰ?)[61], აბუ ჯაფარ ალ-მაჰრამი, იანთავაიჰ (ნინავაიჰ?)[62]. კლოდ კაენი ამის გამო სამართლიანად მიუთითებს, რომ ეს სახელები მოწმობენ ერთმანეთში აღრეულ ეროვნებებსა და რელიგიებს („noms où se mêlent races et religions")[63].

ყველაფერი ეს, რა თქმა უნდა, მოულოდნელი არაა, რადგან მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში მუსლიმან ვაჭრებთან და ხელოსნებთან ერთად წარმოდგენილი იყვნენ ქრისტიანი და ებრაელი ვაჭარ-ხელოსნებიც.

მაგრამ აღნიშნული გარემოებანი სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ აიარუნებს შორის (თვით ერთი და იმავე ქალაქის ფარგლებში) ერთსულოვნება არსებობდა. იყვნენ როგორც სუნიტი, ისე შიიტი აიარუნები. თითოეულ მათგანს საკუთარი მეთაური („რაისი") ჰყავდა. სუნიტი და შიიტი აიარუნები გაერთიანებული იყვნენ ცალკეულ სოციალურ-რელიგიურ დაჯგუფებებში და ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მოქმედებდნენ. ერთმანეთს ეთიშებოდნენ სხვადასხვა სუნიტური სკოლის აიარუნებიც. ამავე დროს არ შეინიშნება ისმაილიტთა არავითარი გავლენა აიარუნთა წრეებში[64]. ისმაილი-

---

[59] ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, თურქეთის ქალაქები, ხელოსნობა და ხელოსნური ორგანიზაციები. ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, გვ. 269

[60] Cl Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 15, შენ. 5.

[61] წაკითხვა და კითხვის ნიშანი კლოდ კაენს ეკუთვნის.

[62] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

[63] იქვე.

[64] იქვე, გვ. 50.

ტები კი, როგორც აღვნიშნეთ, მეტად აქტიურად მოქმედებდნენ ჩრდილოეთ ირანის ქალაქებში.

ყველაფერი ეს ქსაქსავდა აიარუნებს, მაგრამ ამავე დროს ფეოდალების და დიდვაჭრების ძალადობა აღვივებდა სოლიდარობის გრძნობას მათ შორის, აპირობებდა აიარუნების საერთო გამოსვლებს. სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებების არსებობის მიუხედავად საერთოდ ადვილად ერთიანდებოდნენ ისინი (მუსლიმანები, ქრისტიანები, ებრაელები), ვინც ექსპლოატაციას განიცდიდა ფეოდალების, ქალაქის მოხელე-ხელისუფლების და დიდვაჭრების მხრივ.

თუმცა, რა თქმა უნდა, რელიგიური განსხვავებანი გარკვეულ გავლენას ახდენდა ერთიანობის სიმტკიცეზე, ხელს უწყობდა გაბატონებული კლასის ხელისუფლებას გაეთიშა სოციალურ მოძრაობათა მონაწილენი და გამოეყენებინა თავის სასარგებლოდ რელიგიური წინააღმდეგობანი. მაგრამ საბოლოო ანგარიშში გადამწყვეტ როლს მაინც ქალაქის მოსახლეობის საერთო მდგომარეობა ასრულებდა.

ფეოდალური ექსპლოატაციით განაწამები წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების უკმაყოფილება, როგორც ვნახეთ, ხშირად შეიარაღებული აჯანყებით მთავრდებოდა.

მაგრამ X—XII სს. მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში აიარუნებთან, ოვბაშებთან და რუნუდებთან ერთად მოქმედებდნენ „ქალაქის ზომიერი ელემენტებიც“, რომლებიც, როგორც ჩანს, უპირატესობას სოციალური ბრძოლის შედარებით პასიურ საშუალებებს ანიჭებდნენ.

ასეთი ზომიერი ელემენტების აღსანიშნავად წყაროებში გამოყენებულია „ასასი“ და „ფითიანი“.

„ასასი“ დამახასიათებელი იყო სირიის ქალაქებისათვის, ხოლო „ფითიანი“—ერაყისა და ირანის ქალაქებისათვის[65].

ისმება კითხვა: ქალაქის რომელ საზოგადოებრივ ფენას ეკუთვნოდნენ „ასასები“?

წყაროებში დასახელებული არიან წვრილი ვაჭარ-ხელოსნებიც და ისეთნიც, რომელნიც, ალბათ, საშუალო ვაჭრები და შეძლებული ხელოსნები იყვნენ.

ასასების მეთაურებს შორის ვხვდებით მიწისმთხრელს, ყასაბს, მლესავს და სხვ. ასასების დაბალ სოციალურ წარმოშობას მოწმობს ზოგიერთი მათგანის საკუთარი სახელიც, რომელიც სირიის ქალაქებში მომხდარ მოვლენებთან დაკავშირებითაა დასახე-

---

[65] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 11—24, 30—58.

ლებული წყაროებში: კინდი, სუბჰი, იბნ ალ-საკარი, ალ-შუთაითი, ალ-ლაბდადი[66], იბნ ალ-ბარიანი, იბნ ალ-ზანანი, ბაჰლული[67], ალლაკა[68] და სხვა. ესენი აქტიურად მონაწილეობდნენ მღელვარებებსა და აჯანყებებში (სწორედ ამიტომ ხელისუფლება ყველაზე სასტიკად ასეთ ასასებს სდევნიდა, აპატიმრებდა, ჯვარზე აკრავდა და ჟლეტდა). X — XI სს. არაბულ წყაროებში არაერთგანაა აღნიშნული სიკვდილით დასჯილი ასასების სახელები.

X ს. დამლევს აჯანყებას ქალაქ თირში მეთაურობდა ალლაკა, რომელიც ეყრდნობოდა ასასებს და რომელთა დახმარებით მან ძალაუფლება იგდო ხელთ ქალაქში. 381 (992) წლიდან 388 (998) წლამდე იგი ძალაუფლებას ახორციელებდა ამირას სახელით და მონეტებსაც კი სჭრიდა მეტად დამახასიათებელი წარწერით: „სიღარიბიდან ძალაუფლებამდე აღზევებული ამირა ალლაკა“. ერთდროულად ასასების აჯანყება მიმდინარეობდა დამასკოში. მაგრამ ასასების აჯანყება დამასკოშიც და თირშიც მარცხით დამთავრდა. იაჰია ანტიოქიელის ცნობის მიხედვით დამარცხებული ალლაკა ჯვარზე გააკრეს თავის მრავალრიცხოვან მომხრეებთან ერთად[69]. 1022—1031 წლებში ალეპოში ერთად მოქმედებდნენ ასასები და ქალაქის ღარიბები. 1031 წ. მათი მეთაური სალიმი სიკვდილით იქნა დასჯილი[70]. ასასების გამოსვლები და აჯანყებები ჩანს ეპიზოდურ ხასიათს კი არ ატარებდა, არამედ სისტემატურად მიმდინარეობდა სირიის ქალაქებში. ასი წლის შემდეგ ასასები აქტიურად მოქმედებდნენ ბა'ალბააში და ასკალონში[71].

მაგრამ იმავე სირიის ქალაქებში (დამასკოში, ალეპოში, თირში, ასკალონში) არსებობდა ასასების სხვა, უფრო ზომიერი მისწრაფებებისა და მიდრეკილებების ჯგუფიც[72]. ეს ასასები, ირკვევა, თავიანთი სოციალური და ეკონომიური მდგომარეობით განსხვავდებოდნენ წვრილი ვაჭრებისა და ხელოსნებისაგან. აღსანიშნავია, რომ ისინი დაახლოებულნი ჩანან დიდვაჭრებთან (კლოდ

---

[66] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 16, შენ. 6.

[67] იქვე, გვ. 16, შენ. 7.

[68] იქვე, გვ. 19. В. Р. Розен, Василий Болгаробойца, СПб., 1883, გვ. 38.

[69] იქვე. გვ. 19.

[70] იქვე, გვ. 16.

[71] იქვე, გვ. 19.

[72] ასასების განშრეების საკითხი კლოდ კაენს რთულ საკითხად მიაჩნია. ამის გამო იგი აღნიშნავს: „C'est une question délicate que de savoir dans quelle mesure les aḥdat représentent la population urbaine dans son ensemble ou bien seulement certains éléments dresse contre d'autres“, იქვე, გვ. 22.

კაენის ტერმინოლოგიით: „riche bourgeoisie“[73]), რომელთაც პირადი ინტერესების უზრუნველყოფის მიზნით დემაგოგიურად ან დემოკრატიულად ეჭირათ თავი, მაგრამ ამავე დროს საკუთარი სოციალური წრის აზრსა და მისწრაფებებს გამოხატავდნენ[74].

აღსანიშნავია, რომ იბნ ალ-ასირი (ქალაქ ასკალონის მაგალითზე) „დაბალ ხალხს“ („du commun peuple“) ცალკე ასახელებს და გამოჰყოფს სხვა საზოგადოებრივი ფენის ადამიანებისაგან: „შუჰუდ“ (მიწმენი ყადის საქმიანობაში), „თუნნა“ (მიწისმფლობელები), „თუჯარ“ (დიდვაჭრები) და „ასასები“[75].

მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, სიტყვა „ასასი“ ყველა შემთხვევაში (სოციალური თვალსაზრისით) ერთნაირი მნიშვნელობით არ იხმარებოდა.

„ასასი“ ეწოდებოდა ახალგაზრდას, ახალგაზრდა კაცს. წყაროებში (თვით მოჰამედის დროინდელი ამბების აღწერისას) გვხვდება ასეთი გამოთქმაც: „ახალგაზრდები და დაბალი ხალხი“[76]. ამასთან თუ ახალგაზრდისავე აღმნიშვნელ სხვა ტერმინს—„ფითიანს“—არაბული წყაროების კონტექსტებში ვაჟკაცურის და რაინდულის იერი გადაჰკრავს, „ასასი“, პირიქით, უფრო მეტად დამდაბლებულის, არასრულფასოვანის მნიშვნელობითაა ნახმარი[77]. ამგვარი ნიუანსი „ასასს“ ალბათ უნდა მიეღოს იმის გამო, რომ „ასასებად“ ითვლებოდნენ აგრეთვე წვრილი ვაჭარ-ხელოსნებიც ე. ი. „დაბალი ხალხის“ წარმომადგენლები. საამისო მაგალითები ზემოთ უკვე იყო მოტანილი.

„ასასის“ სინონიმური შესატყვისების მნიშვნელობით იხმარებოდა ტერმინები: „აიზბ“ (რაზმი), „შურტა“ (საპოლიციო მოხელე), „მუანა“ (წესრიგის დამცველი მოხელე)[78].

---

[73] იქვე.

[74] იქვე. ქალაქის წარჩინებულები („შერიფები“) და დიდვაჭრები მხოლოდ იმ მიზნით (და ისიც გარკვეულ ვითარებაში) უკავშირდებოდნენ ასასების მოძრაობას, რათა არ დაეშვათ ბათი გაძლიერება და ქალაქის მართვა-გამგეობაში მონაწილეობა. კლოდ კაენის სიტყვით, საქალაქო ავტონომიის ტენდენციებს და მის შეუძლებელ რეალიზაციას საქალაქო ცხოვრების სარბიელზე გამოჰყავდა ქალაქის დემოკრატიული ფენები, რაც დიდვაჭრებისათვის მიუღებელი იყო რადგან ამგვარი ტენდენციები მათ დამოკიდებულს ხდიდა დაბალ ხალხზე („que l'autonomie les mette a merci du petit peuple“). იქვე, გვ. 22.

[75] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 22, შენ. 2.

[76] იქვე, გვ. 26 შენ. 1

[77] იქვე ოზენი სიტყვა حداث-ს თარგმნიდა როგორც „чернь“-ს: B. P. Розен, დასახ ნაშრ., გვ. 38, 305, შ ნ. 249. მას უმართებლოდ მიაჩნდა ვუსტენფელდის განმარტება: „junge unruhige Leute“ ან „junge Mannschaft“. Wüstenfeld, Geschich. d. Fatimiden. Chalifen, გვ. 169, 170, 171.

[78] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 24—25.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქმე ისაა, რომ სირიის ქალაქებში ზოგჯერ ასასებს შორის ირჩევდნენ შურტებს (წესრიგის დამცველებს, საპოლიციო-მოცულლეებს)[79]. მათგანვე დგებოდა არაპროფესიონალური შეიარაღებული რაზმი, რომელიც ქალაქს გარეშე მტრებისაგან იცავდა. სწორედ ამგვარი ასასები არიან წყაროებში „ჰიზბის" და „შურტას" სახელებით მოხსენიებულნი. სამაგიეროდ მღელვარებების და აჯანყებების მონაწილე ასასებს, რომელნიც თავიანთი მოქმედებით მოგვაგონებენ ერაყისა და ირანის აიარუნებს[80], ეწოდებოდათ „შუთარ" (ლაღი, გალაღებული)[81]. ამის აღნიშვნის საფუძველს იძლევა ის, რომ სწორედ ესენი წარმოადგენენ ყველაზე ხალხურ ელემენტებს ასასთა წიაღში[82].

ამრიგად, სირიის ქალაქების ასასებსა და ირანის ქალაქების აიარუნებს შორის მხოლოდ გარეგნული მსგავსება შეიძლება აღმოვაჩინოთ.

სირიის ქალაქების ასასებს შეიძლება მსგავსება მოვუძებნოთ მხოლოდ ირანის ქალაქების „ფითიანებთან". მაგრამ განსხვავება ამ შემთხვევაში შეინიშნება. მიუხედავად იმისა, რომ ეტიმოლოგიურად „ასასიც" და „ფითიანიც" ერთსა და იმავეს ნიშნავდა (ახალგაზრდას, ყმაწვილკაცს) „ასასების" მოქმედება (მთლიანად თუ არა, მათი ერთი ნაწილის მაინც) სოციალურ მოძრაობათა სარბიელზე უფრო აქტიური ჩანს, ვიდრე „ფითიანების".

ალ ფათა (აქედანაა ნაწარმოები „ფუთუვვა-ფითიან") არაბულად ნიშნავს ახალგაზრდას, ყრმას, ჭაბუკს (მისი სპარსული შესატყვისია „ჯევანმარდ")[83]. ამ ტერმინით აღინიშნებოდნენ ქალაქის ის ახალგაზრდები, რომელნიც საორტულ თამაშობებს მისდევდნენ და ასრულებდნენ. საქალაქო ცხოვრებაში კი მათი მონაწილეობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ისინი მფარველობდნენ „მიმძლავრებულებს", ხოლო გარე ე მტრის შემოსევისას აქტიურად იცავდნენ ქალაქს. ამით აიხსნება, რომ „ფითიანების" როლი და მნიშვნელობა დიდად გაიზარდა თურქ სელჩუკიანთა შემოსევებისა და ბატონობის აეო-

---

[79] ნაგვიანევ საუკუნეებში „ასასი" ეწოდებოდა ღამის გუშაგს, დარაჯს. ამ მნიშვნელობით იხმარებოდა ეს ტერმინი სეფიანთა ირანის და საქართველოს ქალაქებში.

[80] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 22.

[81] იქვე.

[82] იქვე.

[83] კლოდ კაენს შესაძლებლად მიაჩნია სპარს. „ჯევანმარდი" („ახალგაზრდა კაცი") დაუკავშიროს არაბულ „ფითიანა", ხოლო სოციალური მოძრაობებთან მათ კავშირია სათაკე მოუქებია სასანური ირანის ქალაქებში. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 34, შენ. 2, გვ 46, შენ. 2, გვ. 48, 74.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ოდში. „ფუთუვვა-ფითიანის“ ინსტიტუტი განსაკუთრებით ფართოდ ვრცელდება ხალიფა ალ-ნასირის დროს (1180—1225)[84].

„ფითიანები“ იცავდნენ თავისუფლებას მოძალადეთა და მტარვალთაგან, ხ სიათდებოდნენ სიტყვის გაუტეხლობით, პატიოსნებით, სტუმარ-მასპინძლობით, დარდიმანდობით, ვაჟკაცური შენართებით; დახმარებას უწევდნენ გაჭირვებულებს. პატრონობდნენ ქვრივ-ობლებს, უანგაროდ ხრუნავდნენ იმათთვის, ვინც დევნის და ჩაგვრის მსხვერალი ხდებოდა. მათთვის დამახასიათებელი იყო შინაგანი ორგანიზაციული დისციპლინა და სოლიდარობა („ასაბია“).

„აიარუნებისაგან“ განსხვავებით „ფითიანები“ კმაყოფილდებოდნენ სოციალური ბრძოლის პასიური ფორმებით. დამახასიათებელია, რომ მათ მიმართ აღმოსავლური წყაროები არასდროს არ იყენებენ ოდიოზურ გამოთქმებს (მაწანწალა, ნაძირალა, ვიგინდარა და სხვ.), რომლითაც ჩვეულებრივ აღნიშნავდნენ სოციალური მოძრაობების და აჯანყებების მონაწილე ქალაქის ბოსახლეობის წარმომადგენლებს. რა თქმა უნდა, ეს ზემოხვევით არ აიხსნება.

ზემოხვევით არ აიხსნება არც ის, რომ ხალიფა ალ ნასირის „რეფორმა“ ეყრდნობოდა „ფუთუვვა-ფითიანის“ ინსტიტუტს (სწორედ ამ დროს ვრცელდება „ფითიანებისათვის დამახასიათებელი და სიმბოლური მნიშვნელობის განიერი შარვალი), როცა მან და მისმა თანამოღვაწეებ ა მიზნად დაისახეს საქალაქო ორგანიზაციების გაბატონებული კლასის ინტერესებთან შეხამება და დაკავშირება.

ჩანს „ფითიანები“ ეკუთვნოდნენ ქალაქის იმ საზოგადოებრივ ფენას, რომელიც უპირატესად საშუალო ვაჭრებისა და ხელოსნებისაგან შედგებოდა; უფრო გვიან კი „ფითიანი“ შეიცლებოდა ყოფილიყო ფეოდალიც, ვაჭარიც და ხელოსანიც.

„ფითიანები“ (ან უკეთ მათი გარკვეული ნაწილი), როგორც ჩანს, დაახლოებულ-დაკავშირებული იყო გაბატონებული კლასის წარმომადგენლებთან. ასე, მაგალითად, როცა 1219 სულტანი ალაედ დინ კაიკობადი I შეკვიდა ობრუკში ე. ი. გადალახა კონიის საზღვარი მას, ხვებთან ერთად, მიეგებნენ „ფითიანები“[85]. იბნ ბიბის ცნობის მიხედვით, XIII ს. დამდეგს აზერბაიჯანის ერთ-ერთი

---

[84] H. Throning, Beiträge zur Kenntnis des Islamishen Vereinvesens auf Grund von Bast Madad et - Taufig („Türkische Bibliothek“) Berlin, VI Iahrgang, Heft. II, 1903, გვ. 205.

[85] Вл. Гордлевский, Государство Сельджукидов Малой Азии, Избр. соч., I, გვ. 135.

ათაბაგი ეკუთვნოდა „ფითიანებს“[86]. ამგვარი რამ, ცხადია, ამოდენა ულოდნელი არაა იმ დროს როდესაც ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმები“ ხორციელდებოდა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გაბატონებული კლასი და მისი ხელისუფლება, თავის მხრივ, არა მარტო იარაღით ცდილობდა სოციალურ მოძრაობათა დათრგუნვას და აჯანყებათა ჩაქრობას, არამედ მიმართავდა ზემოქმედების იდეოლოგიურ და ორგანიზაციულ საშუალებებსაც. საამისოდ იყო მოწოდებული ხალიფა ად-ნასირის „რეფორმები“.

საზოგადოდ ხალიფა ალ-ნასირის ღონისძიებათა მიზანს შეადგენდა მუსლიმანურ სამყაროს კონსოლიდაცია, აბასელთა სახალიფოს ოდინდელი ძლიერების აღდგენა, საერო მბრძანებლების გავლენის შესუსტება და ფეოდალური შინაომების შეწყვეტა—ლიკვიდაცია. მის სახელთან დაკავშირებული „რეფორმების“ განხორციელებისას ერთ-ერთი მთავარი ადგილი ეთმობოდა „კლასობრივი ჰარმონიის“ დამყარების „ფუთუვვას“ უნიფიკაციის საფუძველზე[87].

სწორედ ამის შედეგად „ფითიანებად“ უნდა გამხდარიყვნენ ფეოდალებიც, დიდვაჭრებიც.

მაგრამ თავდაპირველად „ფითიანები“ მხოლოდ ხელოსანთა წრიდან გამოდიოდნენ. ეს კარგად ჩანს იქიდან, რომ „ფითიანებმა“ გარკვეული გავლენა მოახდინეს ხელოსნური ამქრული ორგანიზაციის ჩამოყალიბება—განვითარებაზე. უკვე XII ს. მეტად თვალსაჩინო იყო „ფითიანების“ გავლენა კერძოდ არაბულ ამქრულ ორგანიზაციაზე[88]. დასტურდება აგრეთვე „ფითიანების“ გავლენა მცირეაზიური „ახი“-ს მიმართ. ამის გამო აკად ვლ. გორდლევსკი შენიშნავდა, რომ XIV ს. არაბი მოგზაური იბნ-ბატუტასთვის მცირეაზიის „ახის“ სავსებით ბუნებრივად უნდა გაეხსენებინა „ფითიანთა“ ძმობა, რომელიც აყვავებას განიცდიდა ხალიფა ნასირის ეპოქაში[89].

როგორც ცნობილია, XIII ს. დამდეგიდან ირანულ-თურქულ სამყაროში არსებობას იწყებს „ახი“ (სპარს. მრავლ. „ახიან“, თურქ.

---

[86] Ibn-Bibi, Seldjuknameh, éd. Houtsma, გვ. 154. კლოდ კაენი ამის გამო აღნიშნავს, რომ ითლად ნათელი არაა თუ რა მნიშვნელობითაა იბნ-ბიბის მიერ ნახმარი (აზერბაიჯანის ათაბაგთან დაკავშირებით) გამოთქმა: „awbaš-i fityan“. იხ. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 49, შენ. 1. როგორც უკვე ვიცით, „ოვბაში“ და მისი მსგავსი გამოთქმები ჩვეულებრივ გამოყენებული იყო ქალაქების მოსახლეობის სრულად გარკვეული წარმომადგენლების (აიარუნები და სხვ.) მიმართ.

[87] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 45, 53, 58, 61.

[88] H. Throning, დასახ. ნაშრ., გვ. 2-1.

[89] Вл. Гордлевский, Из жизни цехов Турции (к истории ахи), Соч., I, გვ. 285.

მრავლ. „ახილარ“), რომელიც კლასობრივ წინააღმდეგობათა ნიადაგზე აღმოცენდა, მაგრამ უფრო გვიან (ოსმალეთში) თანდათანობით გადაგვარდა და ადვილად დაუკავშირდა გაბატონებული კლასის ინტერესებს (ზოგიერთი მკვლევარის აზრით იანიჩართა ორგანიზაციული აღნაგობის ნიმუშად იქცა „ახი“-ს ორგანიზაციული აღნაგობა).

„ახი“ („ძმობა“) ხელოსნურ გაერთიანებას წარმოადგენდა. მისი წევრების შიიტურმა მიდრეკილებებმა ვლ. გორდლევსკის საფუძველი მისცა აღენიშნა, რომ მცირეაზიური „ახი“-ს ჩამოყალიბებაში უნდა დავინახოთ ირანული კულტურული ელემენტების გავლენა[90]. მას კერძოდ მხედველობაში ჰქონდა ის გავლენა, რომელიც „ახი“ ს სოციალურ მიზანდასახულობასა და ორგანიზაციულ აღნაგობაზე უნდა მოეხდინათ „ფითიანებს“.

„ახი“-ს წევრებიც და „ფითიანებიც“ მოწოდებული იყვნენ თავისუფლების მჩაგვრელთაგან და მტარვალთაგან დასაცავად, მაგრამ მათი ბრძოლა მაინც რაინდული თავგამოდებისა და უანგარო ურთიერთდახმარების ფორმას იღებდა[91].

„ზომიერი ელემენტების“ მოქმედებაც მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში თავისთავად კლასობრივი ბრძოლის ნაყოფს წარმოადგენდა, ოღონდ ამ კლასობრივ ბრძოლაში (აიარუნებისა და ისმაილიტებისაგან განსხვავებით) გამოყენებული იყო საზოგადოების ზედაფენასთან დამოკიდებულების კომპრომისული ფორმები.

ეს შეიძლება ავხსნათ ზოლოდ „ფითიანების“ სოციალური და ეკონომიური მდგომარეობით. საშუალო და შეღლებულ ვაჭარ-ხელოსნებსაც სწვდებოდა „მჩაგვრელთა და მტარვალთა“ სუსხი, მაგრამ მათი მდგომარეობა ისე მძიმე არ იყო, როგორც წვრილი ვაჭრებისა და ხელოსნებისა, რომელთაც ხშირად არც საკუთარი დუქან-სახელოსნო ჰქონდათ, არც წარმოების იარაღები. ყველანი ამას ისინი ქირაობდნენ ფეოდალებისაგან, დიდვაჭრებისაგან, რაც ფართო გასაქანს აძლევდა ფეოდალური ხასიათის ექსპლოატაციას ვაჭრობასა და ხელოსნობაში.

---

[90] Вл. Гордлевский, Из жизни цехов Турции (к истории ахи), Соч, I. გვ. 285.

[91] ვლ. გორდლევსკი „ახის“ გამო შენიშნავდა: „Опираясь на класс трудящихся—ремесленников, оно преследовало цели практические: установление общественного социального равенства, но здесь кончалась грань доступная пониманию народа: за ней шла вторая ступень учения братства „футуввета“, открывавшая дорогу для выборно—наследственного звания ахи—начальника „фитьян“ (ийгитов)—рыцаря, стоявшего на страже свободы от тиранов—насильников“, Вл. Гордлевский, Дервиши ахи Еврена (Еврана) и цехи в Турции, Соч., I, გვ. 297.

ხელოსნის ნაკეთობის რეალიზაციიდან თვითონ ხელოსანს რჩებოდა ის, რასაც საკუთრივ მისი შრომა ითვალისწინებდა. მაგიერად დუქან-სახელოსნოებით და იარაღებით სარგებლობისათვის ლომისწილი მიჰქონდათ ქარვასლების, ბაზრების და დუქნების პატრონებს.

ერთი სიტყვით, წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები დაახლოებით ისეთსავე მდგომარეობაში იყვნენ, როგორშიაც სოფლად მეიჯარე გლეხები, რომელთა მიმართ ფეოდალური ექსპლოატაციის ხუთწევრიანი ფორმულა იყო გამოყენებული (მოსავლის განაწილებისას ერთი წილი რჩებოდა მეიჯარე გლეხს მის მიერ გაწეული შრომის საზღაურად, დანარჩენი ოთხი წილი კი მიწით, გამწევი საქონლით, იარაღებით და თესლით სარგებლობისათვის მიწისმფლობელ ფეოდალს).

წვრილ ვაჭარ-ხელოსნებსა და მეიჯარე გლეხებს შორის სხვა მსგავსებაც შეიძლება ვუჩვენოთ. წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები ხშირად ამქრული გაერთიანების გარეშე იდგნენ, მეიჯარე გლეხები კი საგლეხო თემის გარეშე.

მეტად მძიმე იყო „რაიათების“ (მიწაზე ტრადიციულად მჯდარი და თემებში გაერთიანებული გლეხების) მდგომარეობა სოფლად, მქრულ ორგანიზაციებში გაერთიანებული ხელოსნების მდგომარეობა ქალაქებში, მაგრამ ყველაზე მძიმე მდგომარეობაში მაინც მეიჯარე გლეხები და წვრილი ხელოსნები იმყოფებოდნენ.

ამიტომ სოფლად აჯანყებებში ყველაზე აქტიურად მეიჯარე გლეხები მონაწილეობდნენ, ქალაქებში წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები. ამავე დროს, დამახასიათებელია და აღსანიშნავი, რომ ქალაქელი ხელოსნები ხშირად გლეხთა აჯანყებებს უერთდებოდნენ და, პირუკუ, გლეხები ქალაქის მოსახლეობის აჯანყებებშიც იღებდნენ მონაწილეობას. ეს მოვლენაც უშუალოდ და ორგანულად იყო დაკავშირებული უკიდურესად გამწვავებულ კლასობრივ ბრძოლასთან მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში.

ამრიგად, შეიძლება დავასკვნათ, XI—XII სს. ირანის ქალაქებში მიმდინარე შეიარაღებულ აჯანყებებში მონაწილეობდნენ მხოლოდ „აიარუნები“ და ისმაილიტები. მათგან განზე იდგნენ ქალაქების „ზომიერი ელემენტები“—„ფითიანები“. ესენიც, თავის ხერივ, მართალია დაკავშირებული იყვნენ სოციალურ მოძრაობებთან, მაგრამ კლასობრივი ბრძოლის აქტიური ფორმის (აჯანყება) მაგიერ თავიანთი უფლების დასაცავად მიმართავდნენ ბრძოლის იდეოლოგიურ და ორგანიზაციულ საშუალებებს.

„აიარუნების“ და „ფითიანების“ მოძრაობისაგან თავისი ხასიათით და თავისებურებით განსხვავდებოდა ისმაილიტების ბრძოლა ძალაუფლებისათვის.

ისმაილიტთა მოძრაობა განსაკუთრებით აქტიური ხდება XI-XII სს. მიჯნაზე. თუმცა მათი გამოსვლები ირანში თურქ-სელჩუკთა შემოსევამდე კარგა ხნით ადრე იწყება.

XI ს. 20-იანი წლების დასასრულს სერიოზული მღელვარება ისმაილიტების მონაწილეობით მოხდა ქალაქ რეიში. ეს ქალაქი წარმოადგენდა ისმაილიზმის ერთ-ერთ მთავარ ცენტრს. 1029 წელს მაჰმუდ ღაზნეველმა დაიპყრო რეი, გაჟლიტა ყველა „ერეტიკოსი" და დააწვევინა მათი წიგნები[92]. რეის (და, აგრეთვე, ირანის სხვა ქალაქების) ისმაილიტების განადგურების შემდეგ, გამოსვლები და მღელვარებანი დაცხრა, მაგრამ დროებით.

რიგორც უკვე აღნიშნეთ, თურქ-სელჩუკთა შემოსევებმა და ბატონობამ, ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლიერებამ და თურქთა თარეშმა უკიდურესად გააწვავა კლასობრივი წინააღმდეგობანი, საზოგადოების სხვადასხვა ფენები დარაზა „თურქებისა" და „თურქობის" წინააღმდეგ. ყველა ამან ნაყოფიერი ნიადაგი შეუქმნა ისმაილიტთა მოძრაობის განახლებას და გავრცელებას.

ისმაილიტური მოძღვრება და ისმაილიტი დაიების (პროპაგანდისტების) ქადაგებანი გამოძახილს აღიულობდა ქალაქის წვრილვაჭარ-ხელოსნების და ქალაქის ღარიბების წრეშიც. ზიზღი და სიძულვილი „თურქი" და „ადგილობრივი" (ირანელი) ფეოდალების მიმართ სულ უფრო და უფრო ძლიერდებოდა ხალხის ფართო მასებში.

„ანტითურქული" განწყობილება (საერთოდ ინტენსიური მეურნეობის მატარებელი ხალხებისათვის დამახასიათებელი და მათთვის მიუღებელი მოთაბარულ-ექსტენსიური მეურნეობის გავრცელების პირობებში წარმოშობილი) ირანის ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებს ეროვნულ ელფერსაც ანიჭებდა, მოძრაობის სოციალურ მოტივებს ორგანულად ერწყმოდა ეროვნული მოტივებიც. „თურქებს" მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ აიარუნებიც და ფითიანებიც, მაგრამ ყველაზე აქტიურად მათ წინააღმდეგ მაინც ისმაილიტები მოქმედებდნენ. ეს გასაგებია, რადგან ისმაილიტების ზედაფენა იცავდა იმ ირანელი ფეოდალების (დეყანების ჩამომავლების) ინტერესებსაც, რომელთა მიწებს თურქ სელჩუკური საჰხედრო-ნომადური არისტოკრატიის წარმომადგენლები იტაცებდნენ და ისაკუთრებდნენ. მათი მახვილი მიმართული იყო რო-

---

[92] А. Е. Бертельс, Насир-и-Хосров и исмаилизм, М., 1959, Л. В. Строева, Восстание исмаилитов в Иране в конце XI – начале XII века, Исследования по истории стран Востока, Л., 1963, გვ. 43.

ბორც „თურქი“, ისე ირანული სამოქალაქო ბიუროკრატიის (თურქთა ბატონობის დროს აღზევებულ-გაძლიერებული ფეოდალების) წინააღმდეგ.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვით ისმაილიტთა მოძრაობა მთლიანად ანტიფეოდალური ხასიათის მატარებელი იყო და მიზნად ისახავდა არსებული ფეოდალური წყობილების მოსპობა — ლიკვიდაციას[93]. ამგვარი ტენდენციები დამახასიათებელი იყო ე. წ. „ხალხური ისმაილიზმისათვის“ („Popular Ismailism“)[94] და არა მთლიანად ისმაილიტთა მოძრაობისათვის. ამ მოძრაობის ზედაფენა მარჯვედ იყენებდა კლასობრივ წინააღმდეგობებს ქალაქებში და სწორედ ამიტომ მოკავშირედ იხდიდა ქალაქის წვრილ ხელოსნებსა და ქალაქის ღარიბებს.

„დემოკრატიულ შეხედულებებზე“ ისმაილიტთა მეთაურებმა ხელი აიღეს ჰასან იბნ საბაჰის გარდაცვალების შემდეგ (ამგვარ შეხედულებებს ისინი კვლავ დაუბრუნდნენ მონღოლთა შემოსევის წინ, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც სრულიად გარკვეული სოციალ-პოლიტიკური მოსაზრებით). ამასთან თვითონ ისმაილიტთა ორგანიზაციული აღნაგობა, მისი მკაცრი იერარქია (იერარქიის დაბალ საფეხურზე მდგარ უბრალო და მდაბიო ისმაილიტებს არავითარი წარმოდგენა არ ჰქონდათ თავიანთი მეთაურების ვინაობასა და მოღვაწეობაზე) აბათილებს მტკიცებას, რომლის მიხედვით თითქოს ისმაილიტთა მთავარ პოლიტიკურ მიზანს წარმოადგენდა არსებული ფეოდალური წყობილების შეცვლა „სოციალურსა და ქონებრივს თანასწორობაზე“ დაფუძნებული საზოგადოებით[95].

მართალია, ამგვარი შეხედულებანი მიეწერება ჰასან იბნ-საბაჰის მოღვაწეობის ხანას (1090—1124) და ისმაილიტთა „ხალხური“ და „დემოკრატიული“ ჯგუფის წარმომადგენლებს, მაგრამ არ ჩანს, რომ ჰასან იბნ-საბაჰი დღის წესრიგში აყენებდა ფეოდალური წყობილების დამხობის საკითხს[96].

---

[93] Л. В. Строева, К вопросу о социальной природе исмаилитского движения, გვ. 45—51.

[94] Hodgson, Order of Assassins, გვ. 14. შდრ. Л. В. Строева, დასახ., ნაშრ. გვ. 49—50.

[95] იქვე. Л. В. Строева. „День Воскресения из мертвых“ и его социальная сущность. Кратк. Сообщ. Института востоковедения, т. XXXVIII, М., 1960.

[96] ამ შეხედულების ავტორი ლ. სტროევა აღნიშნავს, რომ საერთო თანასწორობის, ერთნაირი ქონებრივი მდგომარეობის, ექსპლოატაციის დ. თ. გუნვის იდეებს იცავდა ისმაილიტთა სახელმწიფოს ხალხური ჯგუფი („Беспорно по-

ჰასან იბნ-საბაჰის უმაღლესი პოლიტიკური მიზანი და მისწრაფება — თურქ-სელჩუკიანთა ბატონობისა და სახელმწიფოს დამხობა, არ უნდა გავაიგივოთ ფეოდალური წყობილების დამხობის წადილთან.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

უკიდურესად გამწვავებული კლასობრივი ბრძოლის პირობებში ისმაილიტთა ზედაფენის წარმომადგენლები მიმართავდნენ სოციალური ხასიათის დემაგოგიას, რათა თავის გარშემო დაერაზმათ წვრილი ვაჭრები და ხელოსნები. ამას მკაფიოდ და ნათლად გვიდასტურებს მოვლენების განვითარება XI ს. დამლევს წარმოქმნილ ისმაილიტთა სახელმწიფოში.

თუ XI—XII სს. მიჯნაზე ისმაილიტთა მოძრაობის მამოძრავებელ ძალას ხელოსნები (და, ნაწილობრივ, აგრეთვე გლეხები) წარმოადგენდენ, ვითარება ამ მხრივ მკვეთრად შეიცვალა XII ს. პირველი მეოთხედის დასასრულს. ძალაუფლება ისმაილიტთა სახელმწიფოში „ფეოდალურმა ჯგუფმა“ იგდო ხელთ. ჰასან იბნ-საბაჰის უკვე პირველი მემკვიდრე ქია ბუზორგომიდი (1124 — 1138) გვევლინება პირწავარდნილ ფეოდალად და ისმაილიტთა „ფეოდალური ჯგუფის“ ინტერესების დამცველად[97]. ფეოდალთა პრივილეგირებული მდგომარეობა არ შერყეულა არც XII ს. 60-იან წლებში, როცა განსაკუთრებით გაძლიერდა ბრძოლა „ფეოდალურ“ და „დემოკრატიულ“ მიმართულებათა შორის. ჰასან იბნ მოჰამედ იბნ ბუზორგომიდი (1162 — 1166), რომელმაც სცადა დემოკრატიული მიმართულების ისმაილიტთა ინტერესების დაცვა, მოკლულ იქნა 1166 წელს[98].

ამგვარი, კლასობრივ ნიადაგზე აღმოცენებული წინააღმდეგობანი, ძედარებით ნაკლებად ვლინდებოდა ჰასან იბნ-საბაჰის მოღვაწეობის პერიოდში. მაგრამ ამავე დროს ცნობილია ისიც, რომ

держивалось народной группировкой исмаилитского государства“. Л. В Строева, დასახ. ნაშრ., გვ. 50), თუმცა ამგვარი განზოგადების და დასკვნის შესაძლებლობას არ იძლევიან არსებული წყაროების ცნობები. ირანის ისმაილიტებს (დეილემის მთიანეთში) ჰქონდათ „საერთო სალარო“ (იხ. Hodgson დასახ. ნაშრ., გვ. 118, შენ. 44), მაგრამ ეს არ უნდა წარმოადგენდეს თანაგანწორობის იდეის მოწმობას. ამას გვიდასტურებს ოაშიდ ედ-დინის ცნობა, რომ აზერბაიჯანის „მაზდაკელებმა“ (ე. ი. მათ, ვინც XI—XII სს. მიჯნაზე მაზდაკის მოძღვრებას მისდევდნენ და აღიარებდნენ თანასწორობის იდეას) უარი თქვეს დაკავშირებოდნენ ჰასან იბნ-საბაჰს. იხ. Hodgson, დასახ. ნაშრ., გვ. 71.

[97] Л. В. Строева, დასახ. ნაშრ., გვ. 50.

[98] იქვე.

სწორედ მან დაუდო საფუძველი ისმაილიტთა მკაცრ იერარქიულ ორგანიზაციას[99]. ამასთან უკვე XI ს. დამლევს საკმაოდ გამოკვეთილი სახით იყო წარმოდგენილი „ფეოდალური ჯგუფი“ ისმაილიტთა მოძრაობაში[100]. სპარსული წყაროები (რავენდი და სხვ.) აღნიშნავენ ფეოდალთა კლასის ზოგიერთი წარმომადგენლების მონაწილეობას ისმაილიტთა აჯანყებებში.

მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ისმაილიტთა მოძრაობის მთავარ ძალას ამ დროს ხელოსნები წარმოადგენდნენ.

ირანის ქალაქების ხელოსნებთან ურთიერთობა ჰასან იბნ საბაჰს, ჩანს, სრულიად გარკვეული მიზნისათვის სჭირდებოდა. ამას მოითხოვდა XI ს. დამლევს შექმნილი ვითარება, როცა დეჰყანები დასუსტებული იყვნენ, ხოლო თურქ-სელჩუკების მოკავშირე სამოქალაქო ბიუროკრატიის წარმომადგენლები კიდევ უფრო მეტად აღზევებულნი და განდიდებულნი, ვიდრე ღაზნევიანთა დროს. ამიტომ ჰასან იბნ-საბაჰი უნდა დაყრდნობოდა ქალაქების ყველაზე აქტიურ ელემენტს — ხელოსნებს. მით უმეტეს, რომ ისმაილიზმი (და საერთოდ უკიდურესი ძიიტური მიმართულებანი) ყველაზე ადრე პოულობდა გაჭიმახილს ხელოსნურ წრეებში. ამას, სხვა საკმაოდ ცნობილ ფაქტებთან ერთად, მოწმობს მალიქ ათაშის მრავალწლოვანი მოღვაწეობა ქალაქ ისფაჰანში, სადაც იგი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ხელოსნებთან[101].

ისმაილიზმის სოციალური ბუნების გამორკვევა ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. ეს სპეციალური კვლევა-ძიების ამოცანას წარმოადგენს (სამწუხაროდ, ჯერჯერობით ამ მეტად საინტერესო მიმდინარეობის მხოლოდ რელიგიურ-ფილოსოფიური მხარეა საჭირო სისრულით შესწავლილი). ჩვენთვის ამჟამად მთავარია ის, რომ მასთან დაკავშირებული იყვნენ ქალაქების წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები და გლეხები, რაც თვითონ ისმაილიზმის მკაფიოდ გამოკვეთილ სოციალური მოძრაობის ხასიათს ანიჭებდა და, ამრიგად, წარმო-

---

[99] თვითონ ჰასან იბნ-საბაჰის სოციალური წარმოშობა მთლად ნათელი არაა, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: XI ს. დამლევს გამოჩენილი ისმაილიტები და მათი ხელისშეუწყობნი (ჰასან იბნ-საბაჰი, მალიქ ათაში და რაისი მუზაფარი) ეკუთვნოდნენ ინტელიგენციურ წრეს და მკვეთრად განსხვავდებოდნენ ჩვეულებრივი ხელოსნებისაგან. ეს ნაზგაამით აქვს აღნიშნული მარშალ ჰოდჯსონს.

[100] საერთოდ ადრეც და გვიანაც მახლობელ აღმოსავლეთში ძირითადი სოციალური მოძრაობებს უკავშირდებოდნენ აოსებული ვითარებით უმაყოფილო ფეოდალებიც (უპირატესად საშუალო მიწისფლობელების წრიდან). საამისო მაგალითები მოაქვს ლ. სტროკვასაც, ოღონდ იქის დასამტკიცებლად, რომ ამას არ უნდა მეეცვალა ისმაილიტთა მოძრაობის სოციალური ხასიათი და მიზანდასახულობა.

[101] რ ა ვ ე ნ დ ი, გვ. 156—157.

ადგენდა მნიშვნელოვან მოვლენას ირანის ქალაქების სოციალურ ისტორიაში.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

XI ს. დამლევისათვის ისმაილიზმი გავრცელებული იყო არა მარტო რეისა და ისფაჰანში, არამედ ირანის სხვა ქალაქებშიც (ქერმანი, იეზდი, დამღანი, სარი, ფირიმი, ყაზვინი). ლ. სტროევა მართებულად მიუთითებს, რომ დასახელებულ ქალაქებში ისმაილიტებს წარმატება უნდა ჰქონოდათ არა ფეოდალურ არისტოკრატიასა და დიდვაჭრებში, არამედ ხელოსნებსა და ქალაქის ღარიბებში[102], მაგრამ არა გვგონია, რომ ამ უკანასკნელთა სოციალურ იდეალებს ეთხვეოდა ჰასან იბნ-საბაჰის სოციალური იდეალები[103].

ჩვენი აზრით, ხალხური მიმართულება თუ ჯგუფი სრულიად გარკვეულ ნაკადს ჰქმნიდა ისმაილიტთა მოძრაობაში. სწორედ ამ ხალხური და დემოკრატიული მიმართულების ისმაილიტები იყვნენ მჭიდროდ დაკავშირებულნი ქალაქებში მიმდინარე კლასობრივ ბრძოლასთან.

აღსანიშნავია, რომ ისმაილიზმი სწრაფად გავრცელდა ირანის იმ რაიონებსა და ქალაქებში, რომელნიც იმთავითვე სახალხო მოძრაობების მთავარ კერებს წარმოადგენდნენ[104].

ისმაილიტებმა წარმატებებს ხელოსნების დახმარებით და მხარის დაჭერით მიაღწიეს.

1090 წელს ისმაილიტებმა აიღეს ალამუტის ციხე-სიმაგრე (ყაზვინის ჩრდილოეთით) და საფუძველი ჩაუყარეს ისმაილიტთა სახელმწიფოს არსებობას (1090 – 1256). ყველაზე აქტიურად ალამუტის აღების დროსაც და შემდეგაც ხელოსნები და გლეხები იბრძოდნენ.

ალამუტის აოსლან-თაშის ლაშქრის მიერ გარემოცვის დროს (1092 წ. ივნისი) ისმაილიტების მხარეზე, ალამუტის მოსახლეობის გარდა, იბრძოდნენ სუბდარის გლეხები, ყაზვინის, თალექანის, ჟუჰ-ი ბარის ხელოსნები[105]. მალე ისმაილიტების ხელთ აღმოჩნდა არაერთი მნიშვნელოვანი ციხე-სიმაგრე ირანის თითქმის ყველა რაიონში. ამის შემდეგ მათ ყურადღება გადაიტანეს სირიის ქალაქებზე.

სირიაშიც სპარსელი ისმაილიტები მოქმედებდნენ და მოღვაწეობდნენ. აქ მათ მხარს უჭერდნენ ალეპოში, აამეაში, ზეიზარში,

---

[102] Л. В. Строева, Восстание исмаилитов в Иране в конце XI—начале XII века, გვ. 49—50.

[103] იქვე, გვ. 45.

[104] იქვე.

[105] იქვე, გვ. 53.

სერმინში, მაარათ ან ნომანში და სუმაკის მთიანეთში. აქაც ისმაილიტთა მთავარ დასაყრდენს წარმოადგენდნენ ხელოსნები, ქალაქის ღარიბები და გლეხები[106].

ისმაილიტთა შეიარაღებულ აჯანყებებს სირიის ქალაქებში (აპამეაში, შეიზარში) ხელისუფლება სასტიკად გაუსწორდა, ბევრი ისმაილიტი სიკვდილით დაისაჯა[107]. მაგრამ XII ს. 40 იან წლებში მათ მიზანს მიაღწიეს — ხელთ იგდეს ციხე-სიმაგრენი, თავიანთ ძალაუფლებას დაუმორჩილეს მნიშვნელოვანი ტერიტორია და გახდნენ სრულიად დამოუკიდებელნი როგორც მუსლიმან, ისე ქრისტიან (ჯვაროსნები) ფეოდალ-მფლობელებისაგან[108].

ისმაილიტთა პოლიტიკურ მიზნებსა და მისწრაფებებში მთავარი იყო თურქ-სელჩუკიანთა ბატონობის და მათი სახელმწიფოს დამხობა.

ამის ყველაზე მკაფიო გამოხატულებას წარმოადგენს ისმაილიტთა აჯანყება ქალაქ ისფაჰანში 1100—1107 წლებში[109].

ამ აჯანყების წარმატებას ისმაილიტები უშუალოდ უკავშირებდნენ თავიანთი ძალაუფლების თვით „დიდ სელჩუკთა“ სახელმწიფოს დედაქალაქზე გავრცელებას.

1100 1107 წწ. ისმაილიტების აჯანყებას ისფაჰანში მეთაურობდა აბდ ალ მალიქ ათაშის ვაჟი აჰმედი.

ისმაილიტებმა ხელთ იგდეს ისფაჰანზე გაბატონებული ციხე-სიმაგრე დეჟ ქუჰი და მას მთელი შვიდი წლის განმავლობაში ფლობდნენ.

აჰმედს მხარს უჭერდნენ და ეხმარებოდნენ ისფაჰანის ხელოსნები.

ეს ამბები და თვითონ აჯანყების მსვლელობა ისფაჰანში დაწვრილებით აქვს აღწერილი რავენდის, რომელიც არაერთ საყურადღებო ცნობას გვაწვდის ამ ქალაქში მომხდარი შეთქმულებისა და მღელვარებების შესახებ.

მხოლოდ 1107 წელს შესაძლებელი გახდა აჰმედ იბნ აბდ ალ-მალიქ ათაშის დასჯა და ისმაილიტთა მოძრაობის ჩახშობა.

ისმაილიტთა 1100—1107 წწ. აჯანყება ისფაჰანში ერთ-ერთ საყურადღებო და მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენს XI—XII სს ირანის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების ისტორიაში. ამავე დროს არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს

---

106 В. Л. Строева, დასახ. ნაშრ., გვ. 58.

107 იქვე.

108 იქვე.

109 რავენდი, გვ. 156—157; В. Л. Строева, Движение исмаилитов в Исфахане в 1100—1107 гг. გვ. 60—73.

ამ აჯანყების მასობრივმა ხასიათმა, რაც მნიშვნელოვან წილად აიხსნება იმით, რომ მასში აქტიურად მონაწილეობდნენ წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები, ისმაილიტთა მოძრაობის ყველაზე რადიკალური, ხალხური და დემოკრატიული მიმართულების წარმომადგენლები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რიგითი ისმაილიტები, ისევე როგორც აიარუნები, ხშირად მიმართავდნენ კლასობრივი ბრძოლის ყველაზე ეფექტურ საშუალებას—შეიარაღებულ აჯახყებას. მაგრამ მათი აჯახყებების შედეგებით მხოლოდ „ფეოდალური ჯგუფის“ წარმომადგენლები სარგებლობდნენ.

ამას მკაფიოდ მეტყველებს ისმაილიზმის, როგორც გარკვეული იდეოლოგიის და სოციალური ხასიათის მოძრაობის ევოლუცია XI—XII სს. მანძილზე.

როგორც ვნახეთ, სახალხო მოძრაობანი და აჯანყებანი წარმოადგენდენ მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის ერთ-ერთ ნიშანდობლივ მოვლენას XI—XII საუკუნეებში. საამისო ფაქტები ზემოთ არა ერთი იყო მოტანილი. ამის საჩვენებლად უხვად ვსარგებლობდით იმ მასალებით, რომელიც კლოდ კაენის მიერ არაბული წყაროებიდანაა ამოკრებილი, მაგრამ, სამწუხაროდ, „ფეოდალური კონტექსტის“ გარეშე[110] განხილული და შესწავლილი.

ჩვენ ვცადეთ გვეჩვენებინა სწორედ „ფეოდალური კონტექსტი“, რადგან უამისოდ, ცხადია, შეუძლებელია გავერკვეთ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების და აჯანყებების ნამდვილ მიზეზებში.

ფეოდალების და დიდვაჭრების თვითნებობა და ძალადობა ქალაქებში ადრეც და გვიანაც აიროობებდა სახალხო მოძრაობებს, გამოსვლებს და აჯანყებებს.

XIII ს. პირველ ნახევარში განახლდა სოციალური მოძრაობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში. გაძლიერდა კლასობრივი წინააღმდეგობანი, რაც ხალიფა ალ ნასირის „რეფორმების“ მარცხის მკაფიო დადასტურებას წარმოადგენს.

თანამედროვე მწერლების მიწმობით, ქალაქებში მიმდინარე ბრძოლამ განაპირობა მონღოლთა წარმატება.

1246 წელს ბაღდადში აიარუნები კვლავ გამოჩნდნენ სოციალური ბრძოლის სარბიელზე. აქტიურად მიქმედებდნენ ისინი იმავე

---

110 Claude Cahen, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age, გვ. 24, 85.

ბაღდადში ილხანების დროსაც. მონღოლთა ბატონობა და ამ ბატონობის შედეგები ნოყიერ ნიადაგს უქმნიდა სოციალურ მოძრაობებს და აჯანყებებს (ხელოსნების, გლეხების). კვლავ გააქტიურდნენ აიარუნები. მაგრამ ტერმინი „აიარუნი“ წყაროებში აღარ იხსენიება. მათ ნაცვლად გამოყენებულია „შუთარ“ და „ჯიმრ“ (მრავლ „აჯამირა“). ამ ტერმინებით არიან მოხსენიებულნი სარბადარების მოძრაობის (XIV ს.) და თავრიზის 1571—1573წ. ხელოსანთა აჯანყების მონაწილენი[111].

ნაგვიანევი ხანის ოფიციალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლებიც თავიანთ კლასობრივ დამოკიდებულებას ქალაქებში მომხდარ აჯანყებებისადმი და თავიანთ ტენდენციურ შეხედულებას აჯანყებათა მონაწილეების დახასიათებისას გამოხატავდნენ იმით, რომ ზიზღით და სიძულვილით ასახელებდნენ „ოვბაშებს“ (ნაციონალებს) და „რუნუდებს“ (ვიგინდარებს). ამრიგად, ნაგვიანევმა აღმოსავლურმა წყაროებმაც შემოინახეს ჩვენთვის უკვე კარგად ცნობილი ოდიოზური სახელები „ოვბაშ“ და „რუნუდ“ („ოვბაშ ვა რუნუდ“).

ეჭვს არ იწვევს ის, რომ სარბადარების მოძრაობის და თავრიზის 1571—1573 წ. ხელოსანთა აჯანყების მონაწილენი ძველი აიარუნების ჩამომავლები არიან[112]. გვიანაც მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებში წვრილი ვაჭრები, ხელოსნები და ქალაქის ღარიბები მონაწილეობდნენ. ახლაც „ქალაქის მოსახლეობის“ ან „ქალაქის ხალხის“ აჯანყებანი მიმართული იყო ფეოდალების და დიდვაჭრების ექსპლოატაციის წინააღმდეგ.

ადრინდელი და ნაგვიანევი ხანის სოციალურ მოძრაობათა მსგავსება და ხასიათი შეპირობებული იყო იმით, რომ საუკუნეთა მანძილზე უცვლელი რჩებოდა სოციალურ-ეკონომიური ურთიერთობანი და კლასობრივი განლაგება მუსლიმანური ქვეყნების ყველა ქალაქში.

---

[111] Л. В. Строева, Сарбадары Самарканда, Ученые записки ЛГУ, Серия востоковедческих наук вып. 3, 1941; И. П. Петрушевский, Движение Сербедаров в Хорасане, Ученые записки ИВ АН СССР, XIV; Фисиева, Восстание ремесленников и городской бедноты в Тебризе в 1571—1573 гг., ССИА, вып. 1, 1949.

[112] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 66.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

2. მახლობელი აღმოსავლეთის საქალაქო ორგანიზაციების ისტორიიდან

ასაბია

შუა საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების, საქალაქო წყობილების და ცხოვრების ინტენსიური შესწავლა დიდი ხანი არაა რაც დაიწყო.

ამით აიხსნება, რომ აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის არა ერთი მნიშვნელოვანი მოვლენაა ჯერ კიდევ გამოსარკვევი და დასადგენი.

პროფ. პეტრუშევსკი ამის გამო სამართლიანად შენიშნავს, რომ დღემდე დამუშავებული და შესწავლილი არაა: აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიის პერიოდიზაციის საკითხები, მათი მოსახლეობის სოციალური შემადგენლობა, საქალაქო წყობილების სპეციფიკის საკითხები, ცეხების არსებობა, ვაჭრობის ორგანიზაცია. სოციალური ურთიერთობანი და სოციალური ბრძოლის ფორმები[1]. 1943 წ. გამოთქმული ეს შენიშვნა ახლაც ძირითადად ძალაში რჩება და ეს მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო წლებში შესაჩნევად გამოავლდა წყაროების პუბლიკაცია, მათი მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემანი, მათ საფუძველზე დაწერილი გამოკვლევები. ყოველივე ამან მნიშვნელოვნად წასწია წინ აღმოსავლური ურბანისტიკა. მაგრამ ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის გამოსარკვევი, გასათვალისწინებელი, დასადგენი და შესასწავლი.

ჯერჯერობით თითქმის სრულიად დაუმუშავებელია მახლობელი აღმოსავლეთის საქალაქო ორგანიზაციების ისტორიის საკითხები.

მკვლევრები საქალაქო ორგანიზაციაში ჩვეულებრივ გულისხმობენ ხელოსანთა პროფესიონალურ კორპორაციას (XI საუკუნეში წარმოქმნილ „სინფს") ან ვაჭართა ამხანაგობას, სამაგიეროდ უგულებელყოფენ სხვა რიგის საქალაქო ორგანიზაციებს. საკითხის ამ მხარეს უკანასკნელ ხანებში ყურადღება მიაქცია ფრანგმა ორიენტალისტ-ისტორიკოსმა კლოდ კაენმა და აღნიშნა ისეთი საქა-

---

[1] И. П. Петрушевский, Городская знать в государстве Хулагуидов, СВ, № V, 1948, გვ. 86.

ლაქო ორგანიზაციის როლი და მნიშვნელობა მახლობელ აღმოსავლეთის ქალაქების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, როგორიც „ასაბია“ (მრავლ. „ასაბიათ“)[2].

კლოდ კაენის დაკვირვებანი ამ მიმართულებით ... მის მიერ არაბული და სპარსული წყაროებიდან ამოკრებილ მასალები მრავალმხრივაა საყურადღებო. უწინარეს ყოვლისა ... იმით, რომ დასტურდება საქალაქო ორგანიზაციების სიმრავლე მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში.

საამისო ცნობები ადრეც იყო ცნობილი. არსებული წყაროებიდან ირკვევა, რომ ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაციებისა და ვაჭართა ამხანაგობების გარდა, მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის უკლებლივ ყველა ქალაქში, არსებობდა სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი (სუნიტების, შიიტების და სხვ.), რომელთა კავშირი ქალაქების საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან და სოციალურ მოძრაობებთან სავსებით აშკარაა.

ამიტომ საჭიროა თითოეული მათგანის როლისა და მნიშვნელობის გათვალისწინება.

უამისოდ შეუძლებელია დავადგინოთ ქალაქებში მიმდინარე კლასობრივი ბრძოლის სხვადასხვა ფორმები.

საქალაქო ორგანიზაციების შესწავლა გვირკვევს იმ უცილებელ გარემოებას, რომ კლასობრივი ბრძოლის მსვლელობაში ყველა საშუალება იყო გამოყენებული: ფიზიკურიც (აჯანყებანი) და ორგანიზაციულიც (პროპაგანდა-ქადაგებანი და სოლიდარული ურთიერთდამოკიდებულება).

ერთი სიტყვით, მწარმოებელი საზოგადოება მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში ფეოდალების და დიდვაჭრების წინააღმდეგ ბრძოლისას მიმართავდა არა მარტო შეიარაღებულ აჯანყებებს (კლასობრივი ბრძოლის ყველაზე აქტიურ ფორმას), არამედ შედარებით პასიურ ფორმებსაც, კერძოდ კლასობრივი ბრძოლის იდეოლოგიურ (პროპაგანდა-ქადაგებანი) და ორგანიზაციულ საშუალებებს (ვაჭართა ამხანაგობანი, ხელოსანთა კორპორაციები, ასაბია და სხვ.).

ამგვარსავე როლს ქალაქებში ასრულებდნენ სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი.

---

[2] Claude Cahen. Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age, Leiden, 1959, გვ. 27—31, 39, 51, შენ. 2, გვ 52, შენ. 4, გვ. 53, 65, შენ. 2, გვ. 70, 86.

ასეთ დაჯგუფებებსა თუ გაერთიანებებში რელიგიური ნიშანი მეტად მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა[3], მაგრამ გაერთიანებების მთავარ საფუძველს მაინც სოციალური ფაქტორი წარმოადგენდა.

უკეთესად ვთქვათ, რელიგიური ნიშანი არ ჰფარავდა საქალაქო ორგანიზაციის სოციალურ შინაარსს.

მაგრამ ამავე დროს, საზოგადოებრივი ურთიერთობაც და კლასობრივი ბრძოლაც რელიგიურ ფორმაში ვლინდებოდა.

ცნობილია: შუა საუკუნეებში ყოველგვარი სოციალური მოვლენა გარეგნულად რელიგიურ საბურველში იყო გამოხვეული. ფრ. ენგელსის ეს დებულება ვრცელდება აღმოსავლეთის ქვეყნებზეც. კიდევ მეტი. ფრ. ენგელსი პირდაპირ მიუთითებს სპარსეთში და სხვა მაჰმადიანურ ქვეყნებში მომხდარ აჯანყებების მჭიდრო კავშირზე რელიგიასთან, როგორც იდეოლოგიასთან[4]. ამავე დროს, იგი „რელიგიურ სამოსელს" აღმოსავლეთში მიმდინარე სოციალური მოძრაობებისათვის უფრო ნიშანდობლივად სთვლიდა, ვიდრე დასავლეთისათვის, სადაც „რელიგიური სამოსელი", ენგელსის სიტყვით, აჯანყებათა მხოლოდ დროშას წარმოადგენდა[5].

ეს სავსებით დასტურდება აღმოსავლური წყაროების მონაცემებით. ცხადია ისიც, თუ რატომ ღებულობდა რელიგიურ გამოხატულებას ყოველგვარი მოვლენა მახლობელ აღმოსავლეთის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

---

[3] რელიგიური თვალსაზრისით მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების მწარმოებელი საზოგადოება მეტად ჭრელი იყო; მუსლიმანებთან ერთად ვაჭრობას და ხელოსნობას მისდევდნენ ქრისტიანებიც და ებრაელებიც, რომელნიც თავიანთი სოციალური მდგომარეობით არაფრით არ განსხვავდებოდნენ მუსლიმანი წვრილი ვაჭრებისა და ხელოსნებისაგან. ქრისტიან და ებრაელ ხელოსნებსაც ჰქონდათ საკუთარი სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი. მაგრამ საერთო სოციალური და ეკონომიური მდგომარეობის პირობებში, ცხადია, არ შეიძლებოდა არ დამყარებულიყო სოლიდარული ურთიერთობა მუსლიმან, ქრისტიან და ებრაელ ხელოსნებს შორის. აღსანიშნავია, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში ხელოსანთა ამქარი („ასნაფი") აერთიანებდა სრულიად სხვადასხვა სარწმუნოების ხელოსნებს. ასეთი რამ ოსმალეთში აიკრძალა მხოლოდ 1773 წელს სულტნის საგანგებო ფირმანით. სულ სხვა პრინციპზე ჩანს აგებული სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფება, სადაც სარწმუნოებრივი კუთვნილება მკაცრ ზღვარს სდებდა თვით ერთიდაიმავე საზოგადოებრივი ფენის წარმომადგენლებს შორის და, ამდენადვე, თავისი შინაარსით და დანიშნულებით არსებითად განსხვავდებოდა „ასნაფებისაგან". ეაგრამ ის გარემოება, რომ „ასნაფში" გაერთიანებისათვის მნიშვნელობა არ ჰქონდა ხელოსნის სარწმუნოებრივ კუთვნილებას, კარგად უჩვენებს, თუ რომელი საქალაქო ორგანიზაციის საშუალებით მყარდებოდა სოლიდარული ურთიერთობა ქალაქების მშრომელ მოსახლეობაში.

[4] ფრ. ენგელსი, ადრინდელი ქრისტიანობის ისტორიისათვის, თბ., 1955, გვ. 1, შენ. 1.

[5] იქვე.

სპარსეთში და სხვა მაჰმადიანურ ქვეყნებში რელიგიური მოძრაობა ფაქტიურად ნიშნავდა სოციალურ მოძრაობას[6]. ასევე რელიგიური დაჯგუფებანიც მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში წარმოადგენდნენ სოციალურ, კლასობრივ დაჯგუფებებს.

სოციალურ-რელიგიურ დაჯგუფებებში იყვნენ გაერთიანებულნი ქალაქების თვით ისეთი მღელვარე ელემენტებიც, როგორსაც IX—XIII სს. მანძილზე წარმოადგენდნენ „აიარუნები" (აღმოსავლური წყაროების მიხედვით „მაწანწალები", „მოხეტიალენი").

მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში ცალ-ცალკე არსებობდა სუნიტი და შიიტი აიარუნების სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი. თუმცა სოციალური თვალსაზრისით აიარუნები ეკუთვნოდნენ ქალაქების სრულიად გარკვეულ ფენას: წვრილ ვაჭრებს, ხელოსნებს, ქალაქის ღარიბებს. ამიტომ აიარუნები სოციალური და ეკონომიური მდგომარეობით ერთმანეთისაგან არაფრით არ განსხვავდებოდნენ. მაგრამ რელიგიურ განსხვავებას მაინც თავისი გაჰქონდა. ამ ნიადაგზე ერთმანეთს მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ არა მარტო ცალკეული სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი, არამედ ცალკეული უბნებიც, ზოგან კი თვით ქალაქები.

ამდენადვე სოლიდარული ურთიერთობა მყარდებოდა უწინარეს ყოვლისა მოცემული სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფების წიაღში (სუნიტ და შიიტ აიარუნებს შორის).

ამ სოლიდარული ურთიერთობის აღსანიშნავად აღმოსავლურ წყაროებში ნახმარია არაბული სიტყვა „ასაბია" (მრავლ. „ასაბიათ").

ამიტომ საფუძველი გვაქვს აღვნიშნოთ, რომ ქალაქებში წარმოდგენილი სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი, როგორც გარკვეული საქალაქო ორგანიზაციები, იგივე „ასაბიაა".

„ასაბია" არაბულად ნიშნავს მშველელს, დამხმარეს, თანამდგომელს, თანამონაწილეს.

ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა ეს სიტყვა ჯერ კიდევ ძველ არაბეთში და აღნიშნავდა თანამეტომეთა სოლიდარობას[6], აგრეთვე მოწინააღმდეგე მხარეებს ტომთა შორის წარმოებულ ბრძოლებში[7]. ამრიგად, „ასაბია" უკვე ძველ არაბეთში წარმოადგენდა სრულიად გარკვეულ ორგანიზაციას, ნაგვიანევი დროის ურბანისტიკულ გარემოში კი ძველი ორგანიზაციული სტრუქტურა ნაწილობრივ იქნა შენარჩუნებული ახალი საზოგადოებრივი ელემენტების მიერ[8].

---

[6] G. H. Sadighi. Les mouvements religieux iraniens, Paris, 1939.
[7] В. Р. Розен, Отрывки из истории арабской литературы, Памяти академика В. Р. Розена, М.-Л., 1947, გვ. 82—83.
[8] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

ფართო გაგებით „ასაბია“ ნიშნავდა აგრეთვე თანამორწმუნეთა საერთო სოლიდარობას, ერთი და იმავე სამთავროს მცხოვრებთა სოლიდარულ ურთიერთობას და სხვ.[9] საზოგადოდ კი შველას, დახმარებას, თანადგომას.

ამ მნიშვნელობითაა ნახმარი ეს არაბული სიტყვა XI—XIII სს. ქართულ წყაროებშიც.

მაგრამ კლასიკური მუსლიმანური პერიოდის ტექსტებში სიტყვა „ასაბია“ (მხოლობითში) და „ასაბიათ“ (მრავლობითში) სისტემატურად იხმარება ქალაქების მოსახლეობის წიაღში არსებული სოლიდარობის და ცალკეული დასების აღსანიშნავადაც. „ასაბიას“ ამგვარ მნიშვნელობას მკვლევართა მიერ ჯეროვანი ყურადღება არ ექცეოდა[10].

ამასთან დაკავშირებით კლოდ კაენი მართებულად მიუთითებს, რომ ქალაქის ხალხის სოლიდარობის ორგანიზაციებზე საუბრისას მკვლევრები უწინარეს ყოვლისა გულისხმობენ ხელოსანთა კორპორაციებს[11], მაშინ როდესაც მახლობელი აღმოსავლეთის ურბანისტიკულ სინამდვილეში არსებობდა მკაფიოდ გამოკვეთილი ორგანიზაციაც „ასაბიას“ სახით.

„ასაბიას“ როლისა და მნიშვნელობის გამო მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში, როგორც აღვნიშნეთ, კლოდ კაენს არა ერთი საყურადღებო დაკვირვება და მოსაზრება აქვს გამოთქმული, ამასთან არაბული და სპარსული წყაროებიდან მოაქვს ახალი, ზოგჯერ სრულიად უცნობი ფაქტები, მაგრამ ძნელია დავეთანხმოთ მის ყველა მოსაზრებას და დასკვნას.

კლოდ კაენის აზრით, დაჯგუფებების და დასების საჭიროება ყველა ადამიანის მოთხოვნილებას წარმოადგენს, მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობის მატარებელი უნდა ყოფილიყო ეს ისეთ საზოგადოებაში, სადაც შემუშავებული ან შენარჩუნებული არ იყო არც სახელმწიფოს ჭეშმარიტი ცნება, არც საჯარო სამართალი[12].

მისი მტკიცებით სწორედ ამგვარი საზოგადოებაა დამახასიათებელი აღმოსავლეთისათვის, სადაც მისივე თქმით, არასდროს არ არსებობდა ფეოდალიზმი იმ სახით, რა სახითაც ის დასავლეთში არსებობდა[13]. ამიტომ კლოდ კაენს მცდარად მიაჩნია აღმოსავლური საქალაქო ინსტიტუტების „ფეოდალურ კონტექსტში“

---

[9] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

[10] იქვე, გვ. 28.

[11] იქვე

[12] იქვე.

[13] იქვე. გვ. 85.

შესწავლა[14]. პირიქით, მისი თვალსაზრისით, საქალაქო ავტონომიზმი და ქალაქების ერთგვარი ემანსიპაცია მუსლიმანურ აღმოსავლეთში შესაძლებელი იყო იმის გამო, რომ აქ ჯერ კიდევ არ არსებობდა სავსებით ჩამოყალიბებული ფეოდალური არისტოკრატია[15]. ამრიგად, ჩამოყალიბებული ფეოდალური სახელმწიფოს არარსებობას და შესაბამისი საჯარო სამართლის უქონლობას გასაქანი უნდა მიეცა რამდენადმე ავტონომიური საქალაქო სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებების არსებობისათვის საზოგადოებრივი ცხოვრების სარბიელზე. ასეთია დასკვნა, რომელსაც კლოდ კაენი გვთავაზობს სახალხო მოძრაობების და საქალაქო ავტონომიზმის შესწავლის შედეგად შუა საუკუნეების მუსლიმანურ აზიაში.

ამგვარ მოსაზრებათა ავტორს, ცხადია, არ შეიძლებოდა ეჩვენებინა არც საქალაქო ასაბიას წარმოქმნა-განვითარების ნამდვილი მიზეზები, არც მისი ნამდვილი დანიშნულება და მიზანდასახულება.

კლოდ კაენის უეჭველ დამსახურებად, „ასაბიას“ სხვა მკვლევარებისაგან განსხვავებით, უნდა ჩაითვალოს ის, რომ მან პირველმა ხაზგასმით აღნიშნა და უჩვენა „ასაბიას“ უშუალო კავშირი ქალაქებთან და საქალაქო ცხოვრებასთან, კერძოდ ორგანულად დაუკავშირა იგი ქალაქის მოსახლეობას და ქალაქების ისეთ მეამბოხე ელემენტებს, როგორიც იყვნენ აიარუნები. მაგრამ მას, ჩვენთვის უკვე გასაგები მიზეზების გამო, არ შეიძლებოდა მხედველობიდან არ გამორჩენოდა „ასაბიას“ ანტიფეოდალური ხასიათი.

უეჭველია სოლიდარული ურთიერთდამოკიდებულების აუცილებლობით იყო განპირობებული როგორც „სინფის“ (ხელოსანთა კორპორაციის), ისე „ასაბიას“ (ქალაქის მშრომელი მოსახლეობის სოლიდარობის ორგანიზაციის) წარმოქმნა.

მაგრამ ეს, ცხადია, შეიძლებოდა მომხდარიყო მხოლოდ ზრდადასრულებულ და საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ფეოდალური ქალაქის პირობებში ე. ი. მხოლოდ და მხოლოდ IX—X საუკუნეებში.

ადრინდელი შუა საუკუნეების დას. ევროპის ქალაქებისაგან განსხვავებით მახლობელ აღმოსავლეთში მრავალი ქალაქი მზამზარეულად გადმოვიდა წინარე ხანიდან, ბევრიც ახლად დაარსდა. ამიტომ ქალაქები აქ უფრო დაწინაურებული იყვნენ და საქალაქო ცხოვრებაც უფრო გაცხოველებული იყო, ვიდრე ადრეფეოდალური ხანის დას. ევროპაში. ამის ერთ-ერთ ყველაზე მკაფიო დადასტუ-

---

[14] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., 24.

[15] იქვე, გვ. 85.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რებას წარმოადგენს სასაქონლო-ფულადი მეურნეობის არსებობა. ამასთან ცნობილია ისიც, რომ მონური შრომის ლიკვიდაცია ყველაზე გვიან მოხდა სახელმწიფო სახელოსნოებში („თირაზებში") ე. ი. ქალაქებში. სამაგიეროდ მანამდე თავისუფალი და ახლად განთავისუფლებული ხელოსნები ფეოდალურ კაბალაში მოექცნენ.

ფეოდალური ქალაქის ჩამოყალიბებას მახლობელ აღმოსავლეთში ხანგრძლივი დრო დასჭირდა, რადგან „ახალქალაქებს" (ფეოდალურს) რიცხობრივად სჭარბობდნენ მონათმფლობელური ხანიდან ზეამზარეულად გადმოსული ქალაქები.

ფეოდალური ურთიერთობა მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში ყოვლისმომცველი გახდა მხოლოდ IX—X საუკუნეებში. ამის შესაბამისად გაძლიერდა ფეოდალური ექსპლოატაცია, ფეოდალების და დიდვაჭრების თვითნებობა და ძალადობა. ამას დაუყოვნებლივ მოჰყვა ქალაქების მწარმოებელი საზოგადოების აჯანყებანი.

ცნობილი გარემოებაა: გლეხთა აჯანყებები ყველაზე მასობრივ ხასიათს ატარებდა იმ რაიონებში, სადაც ფეოდალური ურთიერთობა ან ახლად იყო ფეხმოდგმული ანდა კიდევ უფრო მეტად დამძიმებული. ასევე იყო ქალაქებშიც. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ IX—X სს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში თითქმის განუწყვეტლივ მიმდინარეობენ სოციალური მოძრაობანი და აჯანყებანი.

საამისო მონაცემებს მრავლად ვპოულობთ აღმოსავლურ წყაროებში. სწორედ ამის გამო კლოდ კაენი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ X ს. პირველი ნახევარი აღინიშნა არეულობებით და აიარუნების აქტიური გამოსვლებით[16]. ამიტომ, მისივე დაკვირვებებით, წყაროები აიგივებენ „აიარუნებს" და „ასაბიას ხალხს" („აჰლ ალ-ასაბია"), ხოლო ყველა „ასაბიას" უშედეგო აკრძალვის თარიღად 897 წელს სდებენ[17]. ამგვარი აკრძალვის ცდა, მკვლევარის აზრით, გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ამ სახელის მატარებელი საქალაქო დაჯგუფებათა განმტკიცებით და, იქვე დასძენს, რომ ხალიფას საამისო ღონისძიებანი განუხორციელებელი რჩებოდა[18].

ჩვენთვის არ შეიძლება საყურადღებო არ იყოს, რომ ყველა „ასაბია" (განსაკუთრებით კი ალბათ, საქალაქო „ასაბია" აიარუნების გამოსვლებთან დაკავშირებით) იკრძალება 897 წელს. მაშასადამე, საქალაქო „ასაბია" IX ს-ში უკვე არსებობს ან, შეიძლება ვიფიქროთ, ახლად არის წარმოქმნილი. ხოლო იმის გამო, რომ

---

[16] Cl. Cahen. დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

[17] იქვე.

[18] იქვე, გვ. 31.

სოციალური თვალსაზრისით ეს საქალაქო ორგანიზაცია ხელისუფლებისათვის საშიში იყო, ხალიფა ცდილობდა სწორედ მის აკრძალვას, რათა არ დაეშვა აიარუნების და მსგავსი ელემენტების „ასაბიას“ შემდგომი განმტკიცება და გავრცელება.

თუ ეს ასეა მაშინ ჩვენს ხელთ აღმოჩნდება მეტად დამახასიათებელი და ნიშანდობლივი ფაქტი: „სინფის“ (ხელოსნური კორპორაციის) და საქალაქო „ასაბიას“ (ქალაქის მოსახლეობის სოლიდარობის ორგანიზაციის) ერთდროული წარმოშობა.

ამგვარ ვარაუდს, რომელიც, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ დამტკიცებას საჭიროებს, საფუძველს უქმნის ის, რომ სავსებით ცხადია როგორც ერთი, ისე მეორე საქალაქო ორგანიზაციის ანტიფეოდალური ხასიათი.

ერთი რამ სავსებით უეჭველია: „სინფიც“ და „საქალაქო ასაბიაც“ ფეოდალური ურთიერთობის პირობებში არიან წარმოქმნილი, უკავშირდებიან ქალაქის მოსახლეობის ანტიფეოდალურ, ოპოზიციურ განწყობილებას და წარმოადგენენ კლასობრივი ბრძოლის ორგანიზაციულ ფორმებს. ამიტომ ძნელია დავაცილოთ ისინი IX—X საუკუნეებს, როცა მახლობელ აღმოსავლეთში საბოლოოდ ყალიბდება ფეოდალური ქალაქი.

ყოველ შემთხვევაში, დიდი ხანია დამტკიცებული და დადასტურებულია „სინფის“ წარმოშობა IX საუკუნეში[19].

„სინფსა“ და „საქალაქო ასაბიას“ შორის განსხვავება მდგომარეობდა არა მარტო ორგანიზაციულ აღნაგობაში, არამედ იმაშიც, რომ „სინფში“ გაერთიანება პროფესიონალური ნიშნით ხდებოდა, ხოლო „ასაბიაში“ როგორც სოციალური, ისე რელიგიური ნიშნის მიხედვით.

ამას გარდა, ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაციები მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებში იმთავითვე სახელმწიფოს რეგლამენტაციას ექვემდებარებოდა და მის კონტროლს ემორჩილებოდა, „ასაბიას“ მიმართ კი ამგვარი კონტროლის დაწესება დიდ წინააღმდეგობას აწყდებოდა. აქ თავშესაფარს პოულობდნენ ქალაქის ყველაზე მეამბოხე ელემენტები, რის გამოც ხელისუფლება ამაოდ ცდილობდა „ასაბიას“ აკრძალვას ქალაქებში.

ანტიფეოდალურ განწყობილებას, სწორედ ამიტომ, „ასაბია“ უფრო მკვეთრად გამოხატავდა, ვიდრე „სინფი“. ამას უნდა და-

---

[19] Sinf. EI ტ. IV, გვ. 468-469. მაგრამ თვით XI-XII ს. ს. ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაცია ჯერ კიდევ არ იყო ჩამოყალიბებული. ამდენადვე ცხადი უნდა იყოს ისეთი საქალაქო ორგანიზაციის შესწავლის მნიშვნელობა, როგორიც იყო; „ასაბია“, „ახი“ და სხვა. ყველა ამათ, მეტნაკლებად გავლენა მოახდინეს ხელოსნურ კორპორაციების განვითარებაზე.

ვძინოთ ისიც, რომ „ასაბია“ აერთიანებდა უპირატესად წვრილ ხელოსნებს და ქალაქის ღარიბებს, მაშინ როდესაც „სინფში“ უფრო მეტად შეძლებული და პრივილიგირებული ხელოსნები ერთიანნან გაერთიანებულნი.

ამას კარგად მოწმობს „აიარუნების“ მჭიდრო კავშირი ქალაქების „ასაბიებთან“, ხოლო „ფითიანების“ (ქალაქების ზომიერი ელემენტების) ასევე მჭიდრო კავშირი ხელოსნურ ამქრულ ორგანიზაციებთან.

შემთხვევით არ აიხსნება არც ის, რომ წყაროები, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, „აიარუნებს“ ზოგჯერ აიგივებენ „ასაბიას ხალხთან“ („აჰლ ალ-ასაბია“). „ასაბია“ არსებობდა ყველგან, ყველა ქალაქში, სადაც ანტიფეოდალური ხასიათის ბრძოლა წარმოებდა.

მაგრამ ამავე დროს გასათვალისწინებელია ისიც, რომ მეტოქეობა და ბრძოლა წარმოებდა ცალკეულ „ასაბიებს“ შორისაც, რაც გარეგნულად რელიგიურ პაექრობას უკავშირდებოდა (დავა ყურანის შექმნის თაობაზე ანდა რომელიმე რელიგიური მოღვაწის საფლავის ადგილმდებარეობის გამო), ფაქტიურად კი ეკონომიური მიზეზებით იყო გაპირობებული.

სოციალური და ეკონომიური ხასიათის წინააღმდეგობანი თავს იჩენდა არა მარტო მფლობელებისა და მწარმოებლების ურთიერთდამოკიდებულებაში, არამედ მწარმოებელი საზოგადოების ცალკეული დაჯგუფებების ურთიერთობაშიც.

მაგრამ „ასაბიას“ ქალაქებში არსებობის მთავარ დანიშნულებას მაინც ფეოდალების და დიდვაჭრების წინააღმდეგ ბრძოლა წარმოადგენდა.

ამით აიხსნება, რომ „ასაბია“ დამოწმებულია მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ყველა მნიშვნელოვან ქალაქში.

საამისო არა ერთი ცნობა შეიძლება მოვიტანოთ IX—XIII სს. არაბული და სპარსული საისტორიო და გეოგრაფიული თხზულებებიდან.

ასე, მაგალითად, გეოგრაფოსი მაკდისის (X ს.) მიერ შედგენილ ნუსხაში ჩამოთვლილია აღმოსავლეთის ის ქალაქები, სადაც არსებობდა „ასაბია“.

მის თხზულებაში დასახელებულია: ბასრა, აჰვაზი, რამ-ჰორმუზი, თუშთერი, ნიშაპური, ჰერათი, რეი, ბალხი, აბივარდი, ნასა, სამარყანდი, ბინკატი, კიში[20].

---

[20] მაკდისის ნუსხა დამოწმებულია კლოდ კაენის მიხედვით. იხ. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 27—28.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც ვხედავთ, „ასაბიას“ გავრცელების არე მეტად ფრცელი იყო და მოიცავდა ერაყის, ირანის, ხორასნის და მავერანაჰრის (შუა აზიის) ქალაქებს.

მაკდისის მიერ ჩამოთვლილი ქალაქების ნუსხა განეკუთვნება X ს. დამლევს. მაგრამ ირანის ქალაქებში „ასაბია“ არსებობდა უკვე IX ს. მიწურულში. ეს დამოწმებულია ანონიმური ავტორის „თარიხ-ი სისტანში“ („სისტანის ისტორიაში“).

რამდენადაც ვიცით IX საუკუნეზე ადრინდელი ცნობა საქალაქო „ასაბიას“ გამო აღმოსავლურ წყაროებში არ მოიპოვება. მით უფრო საინტერესოა ის, რომ ზემომოტანილი ცნობების მიხედვით „ასაბია“ საკოველთაოდ ჩანს გავრცელებული X ს. ქალაქებში. მაშასადამე, მხოლოდ IX ს. დამლევიდან შეიძლებოდა გამხდარიყო ეს საქალაქო ორგანიზაცია დამახასიათებელი და ნიშანდობლივი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის.

ბაღდადის „ასაბიათ“ X ს. პირველ ნახევარში აღწერილი აქვთ (აიარუნების მოქმედებასთან მჭიდრო კავშირში) არაბულენოვან ისტორიკოსებს (ჰამზა ალ-ისფაჰანი, მისკავეიჰი, ალ-სული, იბნ ალ-ჯაუზი). ყველა აღწერილი მოვლენა უშუალოდ და ორგანულად არის დაკავშირებული მღელვარებებთან, ამბოხებებთან და, საზოგადოდ, სოციალურ მოძრაობებთან.

ასევე სოციალური რიგის მოვლენებთან არის უმრავლეს შემთხვევაში დაკავშირებული „ასაბია“ ირანის ქალაქებში.

„სისტანის ისტორიის“ ანონიმური ავტორის მოწმობით, „ასაბია“ საერთო მოვლენას წარმოადგენდა განსაკუთრებით ხორასნის და მავერანნაჰრის ქალაქებისათვის[21]. ამ ცნობის აზრი და შინაარსი შესაძლებლობას გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ „ასაბია“ განსაკუთრებით დამახასიათებელი იყო ისეთი ქალაქებისათვის, სადაც კლასობრივი წინააღმდეგობანი მკვეთრ გამოხატულებას პოულობდნენ და ინტენსიურად მიმდინარეობდნენ სოციალური მოძრაობანი.

ანონიმური ავტორი დაწვრილებით აღწერს ირანის ქალაქების „ასაბიას“[22]. მასაც ირანული ქალაქების „ასაბიას“ აღწერისას მხედველობაში აქვს არეულობანი, მღელვარებანი და ამბოხებანი. მართლაც, ქალაქები მერვი, სერჰასი, ირანშაჰრი, და, განსაკუთრებით, ნიშაპური წარმოადგენდნენ სახალხო გამოსვლების და აჯანყებების მთავარ ცენტრებს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ ანონიმური ავტორი არეულობათა მიზეზებად თვლის

---

[21] თარიხ-ი სისტან, გვ. 336.

[22] იქვე, გვ. 275—278, 328, 336.

აიარუნებს (ეს სიტყვა მას „იარას“ ფორმით აქვს ნახმარი, რაც იმავე „აიარუნს“ ნიშნავს)[23]. ესეც, თავის მხრივ, „ასაბიას“ სოციალურ ხასიათსა და დანიშნულებაზე მეტყველებს. მაგრამ ანონიმური ავტორი მიუთითებს იმასაც, რომ არეულობებში მონაწილეობდნენ ორივე მხარის თუ დასის აიარუნები[24], რადგან ფაქტიურად არსებობდა როგორც სუნიტების, ისე შიიტების (და, საზოგადოდ, ისლამის ყოველგვარი მიმდინარეობის თუ სკოლის) „ასაბიათ“. მაგ., სისტანში, იმავე ანონიმური ავტორის ცნობის მიხედვით, IX ს. დამლევს სისხლისმღვრელი ბრძოლა მიმდინარეობდა ორ ასაბიას შორის: ხანეფას სარწმუნეობის სამაკას და შაფის სარწმუნოების სადაკას შორის[25].

საერთოდ, ირანის და შუა აზიის ქალაქებში ყველაზე მკვეთრად ხანიფიტები და შაფიტები უპირისპირდებოდნენ ერთმანეთს. ეს თავის დროზე საგანგებოდ აღნიშნა და შეაფასა კიდეც აკად. ვ. ბარტოლდმა[26]. მანვე, უფრო მოგვიანებით, მთავარი როლი მიაკუთვნა არა რელიგიურ, არამედ ეკონომიური ხასიათის წინააღმდეგობებს[27].

კიდევ უფრო მკვეთრი დაპირისპირება არსებობდა სუნიტურ და შიიტურ „ასაბიას“ შორის. ამას ცხადჰყოფს მაკდისის ცნობა, რომელშიაც მოთხრობილია სუნიტური და შიიტური „ასაბიების“ ბრძოლა ქალაქ ბასრაში[28].

საამისო მაგალითები შეიძლება მრავლად მოვიტანოთ ირანის და შუა აზიის ქალაქების ისტორიიდანაც.

მაგრამ, ვფიქრობთ, მოტანილი ფაქტებიც სავსებით საკმარისია, რათა ვუჩვენოთ გარეგნულად რელიგიურ ფორმაში გამოხატული ბრძოლის სოციალური შინაარსი.

ამრიგად, არავითარ ეჭვს არ იწვევს ის, რომ „ასაბია“ ქალაქის ხალხის, ქალაქის მწარმოებელი საზოგადოების ორგანიზაციულ გაერთიანებას წარმოადგენდა, მის ინტერესებს იცავდა და იმათ სოლიდარულ ურთიერთობას უზრუნველყოფდა, ვინც სოციალურ მოძრაობებში მონაწილეობდა.

---

[23] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 31.

[24] თარიხ-ი სისტან. გვ. 276, 320, 336.

[25] იქვე, გვ. 275—278, 328, 336.

[26] В. В. Бартольд, История культурной жизни Туркестана, Соч., II[1], გვ. 232. 234, 236-238.

[27] В. В. Бартольд, К истории крестьянских восстаний в Персии, გვ. 61—62.

[28] BGA III, გვ. 129. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

ამას, ზემომოტანილ მასალებთან ერთად, გვიდასტურებს არაბ ისტორიკოსთა დამოკიდებულება ამ საქალაქო ორგანიზაციისადმი.

„ასაბიას“ დახასიათებისას ხშირად ისეთივე ოდიოზური გამოთქმებია გამოყენებული, როგორსაც ოფიციალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები ჩვეულებრივ სოციალური მოძრაობების მონაწილეების მიმართ იყენებდნენ.

მაგ., მაკდისი ბასრაში მიმდინარე ბრძოლის მონაწილეთა დახასიათებისას იყენებს დამამცირებელ გამოთქმას: „ველურთა ასაბია“[29]. მისივე განმარტებით, სამარყანდის, ბინკატის და კიშის „ასაბიაში გაერთიანებულნი ველურებად იყვნენ ქცეულნი ხალხის გათახსირების წყალობით“.[30]

მაკდისი აღწერს ნიშაპურის „ველურ ასაბიასაც“, ნიშაპურის პროვინციის იმ ურწმუნოებს, რომელნიც შიასა და ხურამიას მწვალებლურ სექტებს განეკუთვნებოდნენ[31].

ამგვარ კვალიფიკაციაში არ შეიძლება არ დავინახოთ კლასობრივი თვალსაზრისი, „ასაბიას“ მოქმედება-მოღვაწეობის ტენდენციური შეფასება, რაც, ცხადია, ნაკარნახევი უნდა ყოფილიყო „ასაბიას“ სოციალური შემადგენლობით და ხელისუფლებისათვის საშიში სოციალური მისწრაფებებით და ლოზუნგებით.

მხედველობაში გვაქვს, რა თქმა უნდა, საქალაქო ასაბია, რომლის გარშემოც თავს იყრიდნენ ქალაქის მეამბოხე ელემენტები; ყველა ისინი, ვინც არსებულ ფეოდალურ წესრიგს უპირისპირდებოდნენ და ფეოდალების და დიდვაჭრების თვითნებობა-ძალადობას ებრძოდნენ. სწორედ ამ მეამბოხე ელემენტების აღსანიშნავადაა წყაროებში გამოყენებული დამამცირებელი სახელწოდებანი: აიარუნ, ოვბაშ და რუნუდ.

შემთხვევით არ აიხსნება, რომ ყველაზე დამახასიათებელ ცნობებს წყაროებში ვპოულობთ „ასაბიას“ და „აიარუნის“ ურთიერთდამოკიდებულებასთან დაკავშირებით.

კიდევ მეტი: ზოგიერთი ავტორი იგივეობის ნიშანს სვამს „ასაბიას“ და „აიარუნს“ შორის და ორსავე ტერმინს სინონიმური შესატყვისის მნიშვნელობას ანიჭებს.

მაგ., ჰამზა ალ-ისფაჰანის სიტყვით ერთსა და იმავეს ნიშნავს „აიარუნი“ და „ასაბიას ხალხი“ („აჰლ ალ-ასაბია“)[32]. ასე ნათლად და მკაფიოდ, ამბობს კლოდ კაენი, არც ერთი სხვა ავტორი

---

[29] BGA, III, გვ. 129. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 27.

[30] იქვე.

[31] მაკდისი, გვ. 336. Bertold Spuler, დასახ. ნაშრ., გვ. 178, შენ. 1.

[32] Hamza al-Isfahani,—éd—Gottwaldt, გვ. 209 - 215,

არ აიგივებს „აიარუნს“ და „ასაბიას“[33]. მაგრამ მას, მიუხედავად ამისა, არავითარი ეჭვი არ შეაქვს ჰამზა ალ-ისფაჰანის ამ ცნობის სისწორეში, რადგან ამგვარ გაიგივებას მხარს უჭერენ სხვა წყაროების არაპირდაპირი ცნობები.

მაშასადამე, უკვე IX—X სს. მიჯნაზე „ასაბია“ გულისხმობდა „აიარუნს“ და, პირუკუ, „აიარუნში“ ნაგულისხმევი იყო „ასაბიას ხალხი“.

კლოდ კაენმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებასაც, რომ შედარებით ნაგვიანევი ავტორი, რომლის ხელთ ადრინდელი წყაროები იყო და სარგებლობდა ამ წყაროებით, „აიარს“[34] უკავშირებს „ასაბიას“. ასე, მაგალითად, იბნ კუდამა ლაპარაკობს ერთ პიროვნებაზე, რომელიც იყო „აიარი, წევრი ასაბიასი“[35].

მისკავეიჰის სიტყვით, 920 წ. ბაღდადში მომხდარი არეულობის დროს შურტების უფროსი, რომელიც აპატიმრებდა მღელვარების მონაწილეებს არ ასხვავებდა ერთმანეთისაგან „ფარულ და აშკარა აიარს“[36]. შესაძლებელია დავუშვათ, რომ „ფარულ აიარუნებში“ გულისხმობდნენ „ასაბიას ხალხს“, რადგან „ასაბიათ“ ხელისუფლების მიერ ოფიციალურად აღიარებული იყო (სხვანაირად შეუძლებელია ავხსნათ მისი [აკრძალვის ცდა 897 წელს), მაშინ როდესაც აშკარა აიარუნებს სასტიკად სდევნიდნენ. „ფარულ აიარუნებს“ თავიანთი ორგანიზაცია („ასაბია“) უნდა გამოეყენებინათ როგორც სოციალური ბრძოლის ერთ-ერთი ფორმა, სანამ ეს ბრძოლა აშკარა შეიარაღებულ აჯანყებაში გადაიზრდებოდა.

„ასაბიას“ ამგვარ დანიშნულებას გვიდასტურებს და გვისაბუთებს ჰამზა ალ-ისფაჰანის ის ცნობა, საიდანაც ვგებულობთ, რომ 317 (930) და 319 (931) წწ. ბაღდადის არეულობებში მონაწილეობდნენ „აიარუნები, ასაბიას ტლანქი და უხეში ხალხი“, რომელნიც წაქეზებული იყვნენ მქადაგებელთა მიერ[37]. თვითონ გამოთქმა „ასაბიას ტლანქი და უხეში ხალხი“, ცხადია, გულისხმობს ქალაქის სრულიად გარკვეულ ელემენტებს, რომლის მიმართ ოფიციალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები ყოველთვის მტრულ დამოკიდებულებას ამჟღავნებდნენ.

ჰამზა ალ-ისფაჰანის ცნობა სხვა მხრივაც იქცევს ყურადღებას. ირკვევა, რომ არეულობის მონაწილე აიარუნები მქადაგებ-

---

[33] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 52.

[34] „აიარ“ აქ ნახმარია მხოლობითში (არაბ. მრავლ. „აიარუნ“, სპარს. მრავლ. „აიარან“).

[35] Cl. Cahen. დასახ. ნაშრ., გვ. 52.

[36] Miskavaih, Eclipse, I, გვ. 151. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

[37] Hamza al-Isfahánï, გვ. 309, 312, 315.

ლების მიერ იყვნენ წაქეზებულნი. მაშასადამე, „ასაბია“, როგორც გარკვეული საქალაქო ორგანიზაცია, იყენებდა პროპაგანდას (ხალხისათვის მახლობელი, გასაგები და მიმზიდველი მოძღვრების ქადაგებას)[38] და მიმართავდა შესაფერის სოციალურ ლოზუნგებს, რათა დაერაზმა აიარუნები და მოემზადებინა მათი აჯანყება.

ჩვენ ზემოთ მოვიტანეთ IX—X სს. ფაქტები „ასაბიას“ და „აიარუნების“ ურთიერთდამოკიდებულების საჩვენებლად. მაგრამ საამისო მოწმობანი შეიძლება მოვიტანოთ უფრო ნაგვიანევი წყაროებიდანაც იმავე „აიარუნების“ და „ასაბიას“ ურთიერთობის დასადასტურებლად XI - XIII სს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში.

იბნ ალ-ასირი (XIII ს. პირველი ნახევარი) ერთად ასახელებს ასაბიას, ნაბავიას, ფითიანს და აიარუნს[39]. უაღრესად საინტერესოა, რომ XIII ს. ისტორიკოსიც ერთი რიგის (რა თქმა უნდა სოციალური თვალსაზრისით), მოვლენად მიიჩნევს ასაბიას, ფითიანს და აიარუნს.

ამრიგად, გვიანაც, აიარუნ-ფითიანები ახლოს იდგნენ ანდა მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი „ასაბიასთან“.

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ, რომ „აიარუნ“ ნიშნავდა მაწანწალას, მოხეტიალეს, ყალთაბანდს და რომ ამგვარ ოდიოზურ სახელებს („ოვბაშთან“ და „რუნუდთან“ ერთად) ფეოდალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები იყენებდნენ ქალაქებში მომხდარი მღელვარებების და ამბოხებების აღწერა-დახასიათებისას.

მით უფრო მრავალმხრივ საინტერესო და საყურადღებო ჩანს „აიარუნის“ და „ასაბიას“ ურთიერთობის დადასტურება აღმოსავლურ წყაროებში.

საამისო მაგალითები სხვაც შეიძლება მოვიტანოთ.

---

[38] ქალაქების მწარმოებელი საზოგადოების ინტერესების დამცველნი ქადაგებდნენ „ახალ მოძღვრებას“ ხალხში გასატანად და გასავრცელებლად. ამას გარდა, იწერებოდა თხზულებები, რომლებშიაც გაკიცხულნი და დაგმობილი იყვნენ ქალაქის მოსახლეობის მჩაგვრელნი და მტარვალნი. ამის მოწმობას წარმოადგენს ჩვენს დრომდე მთლიანად მოღწეული XI ს. ანონიმური ავტორის „ქითაბ-ი რუჭნ-ი მოამელათ“ („ურთიერთობათა საყრდენის წიგნი), რომელშიაც თავიდან ბოლომდე გატარებულია წვრილი ვაჭარ-ხელოსნების ინტერესების დაცვისა და მათი უფლებების უზრუნველყოფის იდეა. აღსანიშნავია ისიც, რომ მედრესეებს, ხანაგების მსგავსად, თავდაპირველად აარსებდა არა ოფიციალური ხელისუფლება, არამედ ოპოზიციური ელემენტები В. В. Бартольд, დასახ. ნაშრ. გვ. 226.

[39] Ibn al-Atir, VIII, გვ. 255.

ალ სულის-ცნობის მიხედვით, 325 (937) წ. ბაღდადის გამგებელი ლულუ შურტებს (საპოლიციო მოხელეებს) კრეფდა „აიარუნებსა და ასაბიას ხალხს შორის“[40]. ასევე იქცეოდნენ ბაღდადის გამგებლები თუზუნი 332 (944) წელს და შირზადი 334 (945—946) წელს, როცა ბაღდადს ბუვეიანები დაპყრობით დაემუქრნენ (ალ-სული, მისკავეიჰი)[41].

როგორც ვნახეთ, აღმოსავლურ წყაროებში უფრო ხშირად „აიარუნების“ და „ასაბიას“ ურთიერთობის გამო არის ლაპარაკი[42]. მაგრამ ეს საქალაქო ორგანიზაცია მხოლოდ იმათ არ აერთიანებდა, ვისაც კლასობრივი ბრძოლით დამფრთხალი და დაშინებული მწერლები „მათხოვრებს და მაწანწალებს“ უწოდებდა. „ასაბიათ“ ქალაქებში მაორგანიზებელ ძალას წარმოადგენდა როგორც შეიარაღებული აჯანყების მომხრე „აიარუნებისათვის“, ისე ქალაქის ზომიერი ელემენტებისათვის („ფითიანებისათვის)[43].

---

[40] Al-Súli Ahbar al-Rádí, ed. H. Dunnes, გვ. 89, trad, Canard, I, გვ. 154. დამოწმებულია კლოდ კაენის მიხედვით. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

[41] Al-Súli, არაბული ტექსტი, გვ. 262, თარგმანი, გვ. 101. აჯანყების მონაწილე წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები ყველაზე აქტიურად იცავდნენ ქალაქებს გარეშე მტრებისაგან. ასეთ ვითარებაში (ანდა ქალაქში შექმნილი სიტუაციის შესაბამისად) საპოლიციო მოხელეებად და წესრიგის დამცველებად ხდებოდნენ „ასასენიც“ (სირიის ქალაქებში) და „აიარუნებიც“ (ერაყის და ირანის ქალაქებში). აღსანიშნავია, რომ ზოგჯერ შურტებად ხდებოდნენ მეკობრენიც. მაგ, მეკობრე იყო განთქმული იბნ მაჰდი, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა ხალხში თავისი რაინდული თვისებების გამო და, როგორც წესი მხოლოდ მდიდრებს სძარცვავდა. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 39.

[42] ეს შემთხვევით არ აიხსნება. „აიარუნების“ გამოსვლები და ამბოხებები იმდენად ხშირი იყო, რომ ოფიციალური ისტორიოგრაფია მათ დუმილით ვერ აუვლიდა გვერდს და ვერ მოახდენდა მათ იგნორირებას. საკმარისია ითქვას, რომ 1034—1044 წწ. ძალაუფლება ბაღდადში აიარუნებს ეპყრათ ხელთ. ყველა ამის გამო ჩვენს განკარგულებაშია საკმაოდ მრავალრიცხოვანი და ხელშესახები ცნობები „აიარუნების“ მოქმედება-მოღვაწეობასთან დაკავშირებით.

[43] აღმოსავლეთის ქალაქების მეამბოხე ელემენტების კორპორატიული მიდრეკილებანი დიდიხნის წინათ აღნიშნა აკად. ვ. ბარტოლდმა. ამ თვალსაზრისით მან ყურადღება მიაქცია როგორც „იარას“ („აიარუნს“), ისე „ფითიანს“. მაგრამ ამ ტერმინების სოციალური არსი, როგორც ჩანს, მისთვის მთლად ნათელი არ იყო და მათ შორის (გარდიზის და სხვა ისტორიკოსების ცნობების მიხედვით) იგივეობის ნიშანს სვამდა, В. В. Бартольд, Туркестан., Соч., I. გვ. 273, ამასთან იგი მხოლოდ გაკვრით შეეხო „იარას“ და „ფითიანს“, „ასაბიას“ გამო კი საერთოდ არაფერს ლაპარაკობს. მისი დაკვირვებით ერთსა და იმავეს ნიშნავდა „იარა“, „ფითიანი“ და „ღაზი“ (საღვთო ომის მონაწილე). ნამდვილად ხელისუფლება ქალაქების მოუსვენარი ელემენტებისაგან გაწმენდის მიზნით ომში აბამდა მათ და ნადავლს აღუთქვამდა. აღნიშნული გარემოებაც, ცხადია, უშუალოდ იყო დაკავშირებული სოციალური ხასიათის ბრძოლასთან.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მაგ., XII სს. ისტორიკოსი იბნ ალ-ჯაუზი ასახელებს ადგილს, სადაც მოქმედებდა „ფუთუვვა და ასაბია“ („ფუთუვვა ვა ასაბია“)[44]. შეიხ აბდ ალ-ჯაბარი, ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმების“ ინიციატორი, ითვლებოდა ასაბიას გამოჩენილ პიროვნებად[45]. აღმოსავლური წყაროებიდან სხვა მაგალითებიც შეიძლება ამოვკრიბოთ, მაგრამ უკვე დამოწმებული მაგალითებიც სავსებით საკმარისია, რათა ვუჩვენოთ „აიარუნის“ და „ფითიანის“ ურთიერთობის ფაქტები „ასაბიასთან“.

ამის გამო კლოდ კაენი შენიშნავს: „დასკვნა თავისთავად ცხადი უნდა იყოს. რა თქმა უნდა, არ შეიძლება აბსოლუტური იდენტურობა არსებობდეს იარა-ფუთუვვას და ასაბიას შორის, მაგრამ მისი მჭიდრო და ფართო კავშირი სავსებით ნათელია ურბანისტიკულ ასაბიასთან“[46].

მართლაც არავითარ ეჭვს არ იწვევს არც „აიარუნების“ და არც „ფითიანების“ ურთიერთობა „ასაბიასთან“[47].

მთავარი კი ისაა, რომ ყველა ამ შემთხვევაში „ასაბია“ წარმოადგენდა სრულიად გარკვეულ საქალაქო ორგანიზაციას. ამასთან სავსებით ცხადი ხდება ამ ორგანიზაციის არსებობის სოციალური საფუძვლები და მისი მჭიდრო კავშირი სოციალურ მოძრაობებთან.

თუ დავუშვებთ, რომ „აიარუნები“ და „ფითიანები“ ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდნენ სოციალური ბრძოლის საშუალებებით, მაშინ უნდა დავუშვათ ისიც, რომ მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში ცალ-ცალკე არსებობდა აიარუნების და ფითიანების „ასაბია“[48].

---

[44] Cl Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 52, შენ. 2.

[45] იქვე, გვ. 52—53.

[46] იქვე, გვ. 53.

[47] აღსანიშნავია, რომ „აიარუნთა“ ჯგუფს იბნ ალ-ასირი უწოდებს „ნაბავიას“, რომელიც მის დროს იხმარებოდა როგორც „ფუთუვვას“ ვარიანტი. „ნაბავიაც“ ორგანიზაციული გაერთიანების ტერმინად ჩანს და სწორედ ამით არის საინტერესო ამ ტერმინის „აიარუნთან“ დაკავშირება. Cl. Cahen, გვ. 40, იქვე, შენ. 2, გვ. 58. შდრ. Taeschner, ZDMG, 1933, გვ. 38, შენ. 1.

[48] ეს საკითხი, რა თქმა უნდა, სპეციალურ კვლევა-ძიებას მოითხოვს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ მკვლევარების უმრავლესობა იგივეობის ნიშანს სვამს „აიარუნსა“ და „ფითიანს“ შორის. მათ შორის განსხვავებას ვერ ნახულობს ვერც აღმოსავლური საქალაქო კორპორაციების ცნობილი მკვლევარი ფრ. ტეშნერი და ვერც არა ნაკლებ ცნობილი აღმოსავლეთმცოდნე—ურბანისტი ლუი მასინიონი, რომელმაც „იარა-ფუთუვვას“ უფრო მეტი სოციალური მნიშვნელობა მიანიჭა, ვიდრე ფრ. ტეშნერმა. კლოდ კაენს შესაძლებლად მიაჩნია დავინახოთ განსხვავება „მშვიდობიან ფითიანებს“ („les paisibles fityan“) და „მეამ-

ყოველ შემთხვევაში, არსებული მასალების მიხედვით მათი ურთიერთობა „ასაბიასთან“ სავსებით ცხადია და უეჭველი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

იმის გამო, რომ წყაროები არ იძლევიან აიარუნების და ფითიანების „ასაბიას“ დახასიათების სრულს შესაძლებლობას, ძნელდება თვითონ ამ საქალაქო ორგანიზაციის აღნაგობის სათანადოდ

ბოხე აიარუნებს“ („les violents ayyarùn“). შორის. მაგრამ ამავე დროს საჭიროდ მიიჩნია ანგარიში გავუწიოთ წყაროებს, რომლებშიაც ექვივალენტური მნიშვნელობითაა ნახმარი „აიარუნი“ და „ფითიანი“ (ამასთან დაკავშირებით, სხვა მაგალითებთან ერთად დამოწმებულია ვ. ბარტოლდი, რომელიც წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობით „აიარუნთა მეთაურის“ შესატყვისად მიიჩნევდა „ფითიანთა მეთაურს“ („რაის ალ-ფითიან“). იხ. В. В. Бартольд, Туркестан.., Соч., I, გვ. 273, შენ. 8. მართლაც ზოგჯერ ერთსა და იმავე პიროვნებას „აიარუნიც“ ეწოდება და „ფითიანიც“. ამიტომ ამბობს კლოდ კაენი, საკითხი ეხება იმას, რომ ვიცოდეთ არის თუ არა ყველა „ფითიანი“ აგრეთვე „აიარუნი“ და, განსაკუთრებით, ყველა „აიარუნი“ (ან ტერმინების ტექნიკური ცნების მიხედვით) „ფითიანი“. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 51. ამასთან იგი არ გამორიცხავს „ფითიანთა“ ცალკე ორგანიზაციების („communautés“), არსებობას და რაკი გადაწყვეტილი დასკვნის გამოტანა უძნელდება მთელი ყურადღება გადააქვს „იარას“ და „ფუთუვვას“ სოციალური მნიშვნელობის გამორკვევაზე (იქვე, გვ. 51—52). ჩვენი აზრით, წყაროების სათანადო მონაცემები თითქოს არ უნდა იძლეოდნენ „აიარუნის“ და „ფითიანის“ გაიგივების საბაბს, რადგან მათ უბრალოდ ჩამოთვლილი აქვთ ყველა ისინი, ვინც ქალაქების სოციალურ მოძრაობებში მონაწილეობდნენ. მაგ., იბნ ალ-ასირი, როგორც ვნახეთ, ერთ რიგში ასახელებს: „ასაბიას, ნაბავიას, ფითიანს და აიარუნს“. ასევე კლოდ კაენის მიერ დამოწმებული მოჰამედ ბ. იბრაჰიმი („ქირმანის ისტორია“, გვ. 60) ერთად ჩამოთვლის: „ოვბაშს, რუნუდს, ჯევანმარდს და ფითიანს“. მაგრამ თუ „ჯევანმარდ“ (ახალგაზრდა კაცი, ყმაწვილი, ჭაბუკი) არაბ. „ფითიანის“ სპარსულ შესატყვისს წარმოადგენდა, არ შეიძლება იგივეობის ნიშანი დავსვათ ოვბაშებს, რუნუდებს და აირუნებს შორის ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ ფითიანებს შორის. მათი მსგავსება სოციალურ ბრძოლასთან იყო დაკავშირებული, მაგრამ გასათვალისწინებელია აგრეთვე თითოეული მათგანის ბრძოლის ფორმებთან დამოკიდებულებაც. ყურადღებას იქცევს ისიც, რომ წყაროები სულ სხვა დამოკიდებულებას ამჟღავნებენ ფითიანების მიმართ, ვიდრე აიარუნების მიმართ, ხოლო ხალიფა ალ-ნასირი „ფუთუვვა-ფითიანის“ უნიფიკაციის საფუძველზე ცდილობდა თავისი „რეფორმების“ განხორციელებას. ყველაფერი ეს ადვილად გასაგებია. „ფითიანები“, როგორც ჩანს, მიმართავდნენ სოციალური ბრძოლის ზომიერ (კლოდ კაენის სიტყვით მშვიდობიან) ფორმებს და არ ერიდებოდნენ გაბატონებული კლასის წარმომადგენლებთან ურთიერთობა-დაახლოებას. წყაროებში საამისო ცნობები საკმაოდ მრავლად მოიპოვება. ამიტომ, სავსებით დასაშვებია და შესაძლებელი, რომ „ფითიანებთან“ დაკავშირებული პიროვნებისათვის „აიარუნი“ ეწოდებინათ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ეს პიროვნება „აიარუნის“ მსგავსად სოციალური ბრძოლის უფრო აქტიურ ფორმას მიმართავდა. ამის თქმით საფუძველს იძლევა ის, რომ არსებობდა ფუთუვვა-ფითიანის დემოკრატიული მიმართულებებიც. Cl. Cahen., დასახ. ნაშრ., გვ. 65, შენ, 6.

გათვალისწინება. ზოგიერთი წყაროს მონაცემი გვაფიქრებინებს, რომ აიარუნების „ასაბია“ ორგანიზაციული აღნაგობის ფარგლებში ზრისით არ უნდა ყოფილიყო ყოველმხრივ გამართული და სტაბილური. აიარუნები უფრო მეტად ჩანან მღელვარებებისა და ამბოხებების დროს, როცა სოლიდარობის გრძნობა მათ შორის განსაკუთრებით გამახვილებული ხდებოდა. სიმშვიდისა და წესრიგის პირობებში კი მათი მოქმედება თვალსაჩინოდ მცირდებოდა. წყაროები აღნიშნავენ, რომ დამარცხების შემდეგ აიარუნები სწრაფად იფანტებოდნენ და იქსაქსებოდნენ[49], ჩრდილში იდგნენ ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცება-გაძლიერების დროს და აქტიურად მოქმედებდნენ მხოლოდ პოლიტიკური კრიზისების პერიოდებში. აიარუნები წარმატებას ჩვეულებრივ აღწევდნენ იქ, სადაც ხელისუფლება ან მეტისმეტად სუსტი იყო, ანდა უხელისუფლოდ რჩებოდა[50]. სამაგიეროდ ფითიანების ორგანიზაციული გაერთიანება შედარებით ფყარი ჩანს. შემთხვევით არ აიხსნება, რომ „ფუთუვვა-ფითიანმა“ გავლენა მოახდინა ხელოსანთა კორპორაციებზე.

საქალაქო „ასაბია“ უწინარეს ყოვლისა „აიარუნების“ და „ფითიანების“ სოლიდარულ ურთიერთობას ემსახურებოდა და უზრუნველყოფდა. მათი მოქმედება, სწორედ ამიტომ, სოციალური მოტივებით იყო განსაზღვრული.

მაგრამ „ასაბიაში“ გაერთიანების ფაქტორები შეიძლებოდა სულ სხვადასხვა ყოფილიყო[51]. მაგ., არსებობდა ქალაქის ცალკეული უბნების, სარწმუნოებრივ მიმართულებათა „ასაბია“ და სხვ.

ამავე დროს, ყოველთვის უნდა გვახსოვდეს „ასაბიას“ ზოგადი და კონკრეტული მნიშვნელობა.

როგორც აღვნიშნეთ, „ასაბია“ ზოგადი გაგებით ნიშნავდა სოლიდარობას, შველას, დახმარებას, თანადგომას, თანამონაწილეობას, თანამზრახველობას.

კონკრეტულად კი „ასაბია“ გულისხმობდა ცალკეულ საზოგადოებრივ ჯგუფებში გაერთიანებულ ადამიანთა ინტერესთა ერთიანობას. ამ შემთხვევაში „ასაბია“ წარმოადგენდა კლასობრივ ნიადაგზე ჩამოყალიბებულ გაერთიანებას, მეტნაკლებად გამოკვეთილი ორგანიზაციული აღნაგობით.

IX—XIII სს. აღმოსავლურ წყაროებში სწორედ ასეთი „ასაბიაა“ აღწერილი და დახასიათებული. ამასთან მეტწილად „ასაბიას“ ქვეშ ნაგულისხმევია საქალაქო ორგანიზაცია, რომელშიაც

---

[49] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 49, შენ. 1.

[50] იქვე,

[51] იქვე.

ქალაქის სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფენების სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფებანი იყვნენ წარმოდგენილი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ყველა სოციალურ-რელიგიური დაჯგუფება, რომლის ერთიანობა რელიგიურ ნიშანზე იყო დაფუძნებული, ითვლებოდა „ასაბიად“, რადგან აქ თანამორწმუნენი ერთმანეთის ინტერესებს იცავდნენ და ერთმანეთს ეხმარებოდნენ.

ამრიგად, „ასაბია“ წარმოადგენდა ნახევრად-რელიგიურ, ნახევრად-სოციალურ საქალაქო ორგანიზაციას, რომელშიაც ძალასა და სოლიდარობას პოულობდნენ როგორც წვრილი ვაჭრებისა და ხელოსნების წრიდან გამოსული „აიარუნები“, ისე „ფითიანები“, რომელნიც ალბათ, თუ გავითვალისწინებთ მათს ზომიერებისადმი და წესრიგისადმი მიდრეკილებას, შედარებით შეძლებული ვაჭრების და ხელოსნების წრეს ეკუთვნოდნენ.

ამდენადვე ცხადი უნდა იყოს „ასაბიას“ როლი და მნიშვნელობა მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში.

ზემომოტანილი მასალების ანალიზი შესაძლებლობას გვაძლევს დავასკვნათ: IX—XIII სს. მახლობელ აღმოსავლეთში მიმდინარე სოციალური მოძრაობანი უშუალოდ და ორგანულად იყვნენ დაკავშირებულნი საქალაქო ორგანიზაცია „ასაბიასთან“.

მაგრამ, როგორც არაერთგზის აღვნიშნეთ, საერთოდ ამ ტერმინით აღინიშნებოდა სოლიდარული ურთიერთობით გაპირობებული ყოველგვარი გაერთიანება. ეს კი, ცხადია, მხოლოდ მუსლიმანური აღმოსავლეთისათვის არ შეიძლებოდა ყოფილიყო დამახასიათებელი.

„ასაბიას“ ზოგადი ცნება და მნიშვნელობა (შველა, თანადგომა, დახმარება, თანამონაწილეობა, თანამზრახველობა) უცხო არ იყო არც ქრისტიანული ქვეყნებისათვის.

ამას მოწმობს XI—XIII სს. ქართულ წყაროებში დამოწმებული ეს არაბული ტერმინი.

ივ. ჯავახიშვილმა მიუთითა იმ ქართულ წყაროებზე, რომლებშიც „ასაბიაა“ დამოწმებული (იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება, ვაჰანის ქვაბთა განგება, რკონის 1259 წლის სიგელი). მანვე განმარტა მისი შინაარსობლივი მნიშვნელობა.

გიორგი ათონელის „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ხოლო უკეთუ ვინმე იპოვის ასაბიაჲ და ერთი-მეორისა მეშუელი, დიდად მოუგინდის და ფიცხლად წუართის“[52]. აქ ლაპა-

---

[52] ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. 2, გვ. 280—281.

რაკია მონასტერში წესრიგის დამრღვევთა მხილებასა და დასჯაზე. ივ. ჯავახიშვილს მოტანილ კონტექსტში დამოწმებული „ასაბია“ განმარტებული აქვს როგორც „თვით ბოროტმოქმედების მონაწილის „მეშუელი“[53] და, სავსებით სამართლიანად, ქართული ტერმინი „მეშუელი“ და უცხოური „ასაბია“ სინონიმურ შესატყვისებად მიაჩნია[54]. მაგრამ ფრაზა: „ხოლო უკეთუ იპოვის ასაბიაჲ და ერთი-მეორისა მეშუელი“, თითქოს მონასტრის ისეთი ჯგუფის ხალხზე („ასაბიაჲ“) მიუთითებს, რომელნიც დანაშაულს ერთად სჩადიოდნენ და ერთი-მეორეს ეშველებოდნენ.

მშველელის, თანამონაწილის და თანამზრახველის მნიშვნელობითაა ნახმარი „ასაბია“ და „ასაბიობა“ აგრეთვე „ვაჰანის ქვაბთა განგებაში“.

საინტერესოა, რომ „ასაბია“ ამ ძეგლში ისეთ პირებთან (მეშფოთენი, მომთვრალენი, ამბოხად განწყობილნი, თავხედნი, დაუწყნარებელნი) დაკავშირებით არის მოხსენიებული, რომელნიც შფოთსა და ამბოხს უწყობდნენ ხელს, რის გამოც მონასტრის განწესება მათ დაუყოვნებლივ მოსპობას და განდევნას მოითხოვდა ისჯებოდა ისიც, ვინც მეშფოთის ასაბიად (მშველელად) გამოდიოდა, რადგან ასეთი „თავხედი და დაუწყნარებელი“ პირების „ასაბიობა“ (გარკვეულ ჯგუფში გაერთიანება?) შეუწყნარებლად ითვლებოდა.

ვაჰანის მონასტრის განწესებაში „ასაბიას“ და ასაბიობის“ გამო ნათქვამია: „ვინაიცა რომელმანცა ძმათაგანმან იკადროს გინებად ანუ შეურაცყოფად რაოდენ უმცირესთაგანისა ვისმე ძმათაგანისა და ლალვად და ამბოხად, ეგევითარი იგი მყის მოისპენ და განიდევნენ მონასტრით, ხოლო ნუ ვინ გამოჩნდების მეშფოთისა და მომთვრალისა ასაბიად, რაითა არა ითქუას მისთჳსცა: „იხილი თუ მპარავი, თანაურბიოდე მას“ და შემდგომი. და თუ ჴელყოს ვინ ასაბიობად ესევითარსა, იგივე პატიჟი დაითმინოს მანცა (რამეთუ არს) თავჴედი და დაუწყნარებელი“[55]. როგორც ვხედავთ, ამ განწესებაშიც ერთი რომელიმე პიროვნების დანაშაული კი არა, არამედ მონასტრის ძმათა ის ჯგუფია ნაგულისხმევი (არსებული თუ შესაძლებელი), რომელიც „ასაბიობას“—ურთიერთშველას და დახმარებას მიმართავდა (ან შეიძლებოდა მიემართა). მაშასადამე, ქართულ სინამდვილეშიც „ასაბიობა“ უბრალოდ შველას კი არ ნიშნავდა, არამედ კოლექტიურ თანადგომასაც.

---

[53] იქვე.

[54] ცხორებაი იოვანესი და ეფთვმესი, გამოსაცემად მოამზადა ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ მ ა, თბილისი, 1946, გვ. 36.

[55] ვაჰანის ქვაბთა განგება, გამოსცა ლ. მუსხელიშვილმა, თბილისი. 1939, გვ. 73.

„მშველელის“ და „თანამდგომელის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი „ასაბია“ რკონის 1259 წლის სიგელშიც: „მერმე თუ იმისი მოშველელი გამოვიდეს ანუ შვილი, ანუ ძმა, ანუ მოყუასი, ანუ ყუთულარსლან ვითარ ყო და ვითა ქირშიშ ელარიონს უყო; თუ აბხაზთ მეფეთა წარიკითხონ ესე ჩემი დაწერილი და მათ არა მიასაბიონ, მათ ჰკითხე ღ~ნ ჩემნი ბრალნი აქა და მას საუკუნესა; და თუ ვეზირთა და დარბაზის კარსა მოურავთა ჰნახონ და მათ არ მიასაბიონ, მათ ჰკითხოს ღ~ნ; და ვინ ჩემის გუარისაი სხუაი იყო, თუ მან არ მიასაბიონ, მასცა უგმია ღმერთი“[56].

ქართულ წყაროებში დამოწმებული „ასაბიას“ გამო ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავდა: „არაბულად ეს სიტყვა თანამოგვარის, ან თანამოდასის დამცველსა და ბრძოლის მონაწილეს ჰნიშნავდა, მაშასადამე, მნიშვნელობით ოდნავ ქართულ მეშველს უახლოვდებოდა“[57]. რა თქმა უნდა, ქართულ სინამდვილეში ეს არაბული ტერმინი არ შეიძლებოდა შემოხიზნულ-დამკვიდრებულიყო მთლიანად თავისი აღმოსავლური შინაარსით, მაგრამ ზოგადი მნიშვნელობის თვალსაზრისით იგი საკმაოდ ხელშესახებ მსგავსებას პოულობს შესაფერის ქართულ ტერმინებთან (შველა, თანადგომა და სხვ.).

ჩვენთვის არ შეიძლება საინტერესო არ იყოს „ასაბიას“ შინაარსობლივი მნიშვნელობის ჩვენება ივ. ჯავახიშვილის მიერ საკუთრივ აღმოსავლეთის ქვეყნებში.

ივ. ჯავახიშვილი შესანიშნავად განმარტავდა ამ არაბული სიტყვის შინაარსობლივ მნიშვნელობას. ოღონდ თანამოგვარის დამცველობა მუსლიმანურ ქვეყნებში გარდასულ საფეხურს წარმოადგენდა და ახალს (ფეოდალურს ურთიერთობაში) „თანამოდასის დამცველსა და ბრძოლის მონაწილეს ნიშნავდა“[58].

XI—XIII სს. ქართულ წყაროებში დამოწმებული „ასაბია“ და „ასაბიობა“ იმ მხრივაც არის საყურადღებო, რომ სწორედ ამ დროს ეს არაბული წარმოშობის ტერმინი ფართოდ იყო გავრცელებული მთელს მახლობელ აღმოსავლეთში.

ამიტომ „ასაბია“ არ შეიძლება წარმოადგენდეს საქართველოს წინა აზიის კულტურულ-პოლიტიკურ სამყაროსთან მჭიდრო ურთიერთობის ერთ-ერთ მოწმობას.

---

[56] ქრონიკები, II, გვ. 136. არ შეიძლება ყურადღება არ მიექციოს, რომ სიგელში მაგალითად დამოწმებულია ყუთლუ-არსლანის და მისი დასის (ასაბიას?) მოქმედებაც.

[57] ივ. ჯავახიშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 280—281.

[58] ერთ-ერთ ჰადისში მოჰამედი გმობს „ასაბიას“ როგორც ისლამის არსის საწინააღმდეგო მოვლენას. ცხადია სისხლით ნათესაობის ნიადაგზე წარმოშდგარი „ასაბია“ მიუღებელი უნდა ყოფილიყო მოჰამედის დროს დაარსებული მუსლიმანური თემისთვის, სადაც გაერთიანება უკვე რელიგიური ნიშნის მიხედვით ხდებოდა. ივ. ჯავახიშვილს როგორც ჩანს, მხედველობაში ჰქონდა ადრინდელი და გვიანდელი „ასაბია“.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

„ასაბიას“ ცნება ახლებურად გაიაზრა და განაზოგადა XIV ს. უდიდესმა არაბმა ისტორიკოსმა იბნ ხალდუნმა.

„ასაბია“ მან ორგანულად დაუკავშირა მის მიერ შემუშავებულ ისტორიის ინტერპრეტაციას და კონცეპციას საზოგადოებასა და სახელმწიფოზე.

მისი თვალსაზრისით, „ასაბია“ წარმოადგენს ადამიანთა საზოგადოების ურთიერთკავშირის საფუძველს და ისტორიის მთავარ მამოძრავებელ ძალას. ამასთან აღნიშნულია განსხვავება ბუნებრივ (ტიპობრივ თანამონათესაობაზე დაფუძნებულ) და ნაგვიანევ (განვითარებული საზოგადოების შესაფერის) „ასაბიას“ შორის. ამ უკანასკნელს იბნ ხალდუნი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ეფექტური ასაბიას („an effective asabyya)“ ჩამოყალიბებასა და ფორმირებაში.

იბნ ხალდუნის შეხედულებით, როგორც სისხლით ნათესაობის კავშირზე, ისე სხვა რიგის სოციალურ დაჯგუფებებზე დაფუძნებული „ასაბია“ წარმოადგენს ძალას, რომელსაც მოქმედებასა და მოძრაობაში მოჰყავს ადამიანები, აპირობებს მათს მისწრაფებებს, აიძულებს მათ იბრძოლონ პირველობისა და უპირატესობისათვის, წარმოქმნან დინასტიები და სახელმწიფოები.

ამ შეხედულებათა ჭეშმარიტების ნათელსაყოფად გათვალისწინებულია პირველ რიგში ისლამამდელი და ისლამისდროინდელი არაბთა ისტორია, წოლო ამის შემდეგ ბერბერების და სხვა ისლამიზირებული ხალხების ისტორია.

არაბთა სახელმწიფო, ამტკიცებს იბნ ხალდუნი, წარმოადგენდა ყურეიშთა ტომის ასაბიას პროდუქტს, მაგრამ მმართველი ჯგუფი ძალაუფლების შემომტკიცებისთანავე ისწრაფვის გამოეყოს და დაშორდეს ასაბიას, რომელსაც თვითონ ემყარება და შეცვალოს იგი ახალი ძალებით, რომელიც გამოიყენება იარაღად აბსოლუტური ძალაუფლების მისაღწევად. აქედან კარგად ჩანს, რომ იბნ ხალდუნი ისტორიის მამოძრავებელ ძალად არარელიგიურ ფაქტორებს თვლიდა (რელიგიურ ელემენტს იგი თავისთავად მხოლოდ ზედაპირულ, მეორად ელემენტად მიიჩნევდა). ამგვარი შეხედულება, ცხადია, მოითხოვდა შეთანხმებას მუსლიმანთა ისტორიის და ცივილიზაციის ტრადიციულ წარმოდგენებთან[59], მაგ-

---

[59] იბნ ხალდუნის ისტორიის ინტერპრეტაცია და სოციალური მსჯელობა მოცემულია მხოლოდ მისი „ბერბერთა ისტორიის“ შესავალში („მუკადიმა“) თვითონ ტექსტში კი უცვლელად მისდევს არაბული საისტორიო მწერლობის ტრადიციულ თხრობას.

რამ ამის აღიარების მიუხედავად, იბნ ხალდუნი გატაცებით იცავ-და და ასაბუთებდა თავის ორიგინალურ კონცეპციას ისტორიისა და სახელმწიფოზე[60].

ამგვარ შეხედულებათა ამოსავალს მისთვის წარმოადგენდა „ასაბიას“ ადრინდელი, მარტივი, თანამოგვარეთა მედასეობაზე დაფუძნებული და ძველი არაბული სამყაროსთვის ბუნებრივი ფორმა, რომელმაც, მისივე მტკიცებით, სახე იცვალა, აქტიური და ეფექტური დანიშნულება მიიღო საზოგადოებრივი განვითარების უფრო მაღალ და გაცილებით რთულ საფეხურზე.

ამავე დროს იბნ ხალდუნმა „ასაბიას“ ცნებაში არსებითი ხასიათის ცვლილება შეიტანა იმ მხრივ, რომ მან იგი ისტორიის მამოძრავებელ ძალად გამოაცხადა. ამ ახალ და ორიგინალურ კონცეპციას უკვე აღარაფერი ჰქონდა საერთო „ასაბიას“ არც ზოგად, არც კონკრეტულ მნიშვნელობასთან.

ამ შემთხვევაში, კარგად ჩანს, „ასაბია“ ასრულებს მხოლოდ ტექნიკური ტერმინის დანიშნულებას, მაგრამ, ამავე დროს, ისტორიის ახლებური ინტერპრეტაცია ძველი „ასაბიას“ (თუ „ასაბიების“) ისტორიული ანალიზის შედეგად არის მიღებული.

ამრიგად, იბნ ხალდუნი ყოველთვის ითვალისწინებდა „ასაბიას“ სოციალურ მნიშვნელობას მუსლიმანური სამყაროს სხვადასხვა ქვეყნების ისტორიულ ცხოვრებაში.

საამისო მოწმობანი მას მრავლად შეეძლო ეპოვნა აღმოსავლურ წყაროებში. ამდენადვე არ შეიძლება არ შევნიშნოთ გენეტური კავშირი მახლობელ აღმოსავლეთის სოციალურ ინსტიტუტებსა და იბნ ხალდუნის ისტორიის ინტერპრეტაციას შორის.

ჩვენთვის კი „ასაბია“ უწინარეს ყოვლისა საინტერესოა და საყურადღებო იმ მხრივ, რომ მის აშკარად სოციალური ხასიათის ორგანიზაციულ აღნაგობაში ვლინდება მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის დამახასიათებელი კლასობრივი განლაგება და კლასობრივი დაპირისპირება.

---

[60] F. Gabrieli, Aṣabyya. EI², გვ. 681. არსებობს მისივე სპეციალური გამოკვლევაც: F. Gabrieli, Il concetto della ‘asabiyyah nel pensiero storico di Ibn Haldùn, Atti della R. Accad delle szienze di Torino, LVX, 1930, გვ. 474—512. დამატებით შეიძლება დავასახელოთ: Helmut Ritter, Irrational solidarity groups. A socio-psychological study in connection with Ibn Khaldùn, „Oriens“, I (1948), გვ. 1—44; Ahmed Ateş, Asabyet, AI (თურქული გამოცემა), I, გვ. 633.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

II სეფიანთა ირანის ქალაქები

1. ხელოსნური ორგანიზაციები სეფიანთა ირანის ქალაქებში

სეფიანთა ირანის (1502 — 1722) ხელოსნობამ წინარე ხანასთან შედარებით გარკვეულ წარმატებებს მიაღწია.

განსაკუთრებით დიდ აღმავლობას განიცდის ხელოსნური წარმოება XVII საუკუნის ირანის ქალაქებში.

ამას თავის მიზეზები ჰქონდა, რომელთაგანაც უმთავრესად უნდა მივიჩნიოთ ქვეყნის პოლიტიკური ცენტრალიზაცია, რამაც შედარებით უკეთესი პირობები შექმნა ეკონომიური განვითარებისათვის. ამავე დროს გასათვალისწინებელია აგრეთვე ირანის აქტიური მონაწილეობა საერთაშორისო ვაჭრობაში, რომლის სატრანზიტო მაგისტრალების მნიშვნელოვანი მონაკვეთები სეფიანთა ირანის ტერიტორიაზე გადიოდა.

არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა აგრეთვე ცენტრალური ხელისუფლების ცდებს ხელოსნური წარმოებისა და საგარეო ვაჭრობის განვითარების საქმეში (შაჰ აბასის ღონისძიებები...).

აღმოსავლური და ევროპული პირველწყაროების მონაცემებით XVII ს. ირანის ქალაქებში ასზე მეტი სხვადასხვა სახელოსნო დარგი იყო წარმოდგენილი. ხელოსნური დარგების ასეთი სიმრავლე იმ გარემოებით შეიძლება აიხსნას, რომ სეფიანთა ირანის ხელოსნური წარმოება მიდრეკილებას იჩენდა ვიწრო სპეციალიზაციისაკენ. ეს კი ფეოდალურ ურთიერთობათა პირობებში ხელოსნის შრომის ნაყოფიერების ზრდის თითქმის ერთადერთი საშუალება იყო. მსოფლიო—სატრანზიტო ვაჭრობაში გაცხოველებულმა მონაწილეობამ, რაც XVII ს. 70-იანი წლების დამლევამდის გრძელდებოდა, ხელი შეუწყო ხელოსნური წარმოების სამრეწველო სპეციალიზაციას.

სეფიანთა ირანის თითქმის ყველა მსხვილი საქალაქო ცენტრის ხელოსნური წარმოებისათვის ერთი ან რამდენიმე სახელოსნო დარგი ხდება წამყვანი.

ხელოსნობის განვითარებასთან ერთად ირანის ქალაქებში მიმდინარეობდა ხელოსნური მოსახლეობის ზრდა. ქალაქის მოსახლეობის ძირითად ბირთვს უშუალო მწარმოებლები — სხვადასხვა დარგის ხელოსნები და, აგრეთვე, წვრილი და საშუალო ვაჭრები შეადგენდნენ. რიცხობრივად ხელოსან-ვაჭართა ფენა მნიშვნელოვნად ჭარბობდა ქალაქის მოსახლეობის სხვა ფენებს[1].

XVI — XVII სს. ირანში ძირითადად ხელოსნების სამი კატეგორია იყო წარმოდგენილი: 1. ხელოსანთა ამქრისაგან დამოუკიდებელი ერთპიროვნული ხელოსნები; 2. თავისუფალი ხელოსნები, რომლებიც ხელოსნურ ორგანიზაციებში იყვნენ გაერთიანებული და 3. ხელოსნები, რომლებიც შაჰისა და მსხვილი ფეოდალების სახელოსნოებში ანუ „ქარხანეებში“ მუშაობდნენ. მათ შორის ყველაზე მრავალრიცხოვან ფენას თავისუფალი ხელოსნები შეადგენდნენ. ესენი ხელოსანთა კორპორაციებში იყვნენ გაერთიანებული.

ეს კორპორაციები აღმოსავლეთში სხვადასხვა სახელით იყო ცნობილი.

ირანში ხელოსნური კორპორაციის ყველაზე გავრცელებული სახელი მთელი XVI — XVII სს. მანძილზე იყო „ასნაფი“ (اصناف), რომელიც წარმოადგენს არაბული სიტყვის صنف (კატეგორია, კლასი, წოდება, ცეხი) მრავლობით რიცხვს. ზოგ შემთხვევაში ხელოსანთა გაერთიანების აღსანიშნავად იხმარებოდა აგრეთვე „სინფიც“ (صنف)[2].

შედარებით გვიან ჩნდება (ხელოსანთა გაერთიანების აღსანიშნავად) საკმაოდ ცნობილი ტერმინი „ჰამქარი“ („ამქარი“).

ჩვენ მიერ გადასინჯულ აღმოსავლურ წყაროებში ტერმინი „ჰამქარი“ (همکار) ხელოსანთა გაერთიანების მნიშვნელობით პირველად გვხვდება მუჰამედ თაჰერ ვაჰიდის თხზულებაში („აბას-ნამე“ — „عباس نامه“), რომლის ცნობით 1659/60 წელს ისფაჰანში მდი-

---

[1] تاریخ عالم آرای عباسی، تألیف اسکندر بیگ ترکمان، ۱، تهران، ۱۳۳۲، გვ. 308

Г. А. Эзов, Сношения Петра Великого с армянским народом. Документы. СПб., 1898; გვ. 88. Voyages de cshevalier Chardin en Perse... Ed. par L. Langlés, Paris, 1811, ტ. III, გვ. 3, 4.

[2] Tadhkirat al-muluk. a manuel of Safavid administration, by V. Minorsky, GMS, new series, London, 1943.

ნარე ზაენდე-რუდზე ერთ-ერთი ხიდის მშენებლობაში მონაწილეობას იღებდენ ქალაქის ამქრები (همکاران)[3].

მაგრამ „ჰამქარი“ (ქართული ფორმა „ამქარი“) XVII ს. ჩანს ჯერ კიდევ არ იყო დამკვიდრებული. XVI — XVII სს. სპარსულენოვან მწერლობაში ყველაზე ხშირად გვხვდება ტერმინი „ასნაფი“. „ასნაფი“ ფართოდ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთის ქვეყნებში ხელოსანთა ორგანიზაციების აღსანიშნავად. ასე მაგ., თურქეთში ხელოსანთა გაერთიანებებს „ესნაფი“ ეწოდებოდა (გორდლევსკი, დერჟავინი, გარბუზოვა). ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა „ასნაფი“ (*ասնաֆութիւն*) დასავლეთ სომხეთში, რომელიც თურქეთის მძლავრ გავლენას განიცდიდა. აღმოსავლეთ სომხეთში კი XVII—XVIII სს. სახელოსნო კორპორაციის აღსანიშნავად იხმარებოდა ტერმინი „ჰამქარუთიუნ“ (*համքարութիւն*)[4].

თურქულის გავლენით სიტყვა „ასნაფი“ („ესნაფის“ ფორმით) გავრცელდა აგრეთვე რუმინულ, ბულგარულ, ალბანურ და სერბიულ ენებშიც[5].

საქართველოს ქალაქებშიც, კერძოდ თბილისში, XVII — XVIII სს. „ასნაფი“ იყო ძირითადი ტერმინი, რომლითაც აღინიშნებოდა ხელოსანთა და ვაჭართა ორგანიზაციები. მხოლოდ XIX ს. დასაწყისიდან იწყება ტერმინ „ასნაფის“ განდევნა და მკვიდრდება „ამქარი“, რომელიც XIX ს. მეორე ნახევრიდან იხმარება, როგორც ერთადერთი სიტყვა ხელოსანთა და ვაჭართა გაერთიანებების აღსანიშნავად[6]. „ასნაფი“ შემორჩა მხოლოდ იმ ქალაქებს, რომლებიც საუკუნეების მანძილზე თურქეთის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდნენ და სადაც თურქული მართვა-გამგებლობის წესები იყო გაბატონებული[7]. საქართველოს ასეთი ქალაქებიდან

---

[3] عباس‌نامه، تألیف محمد طاهر وحیدی قزوینی، ارک، ۱۳۲۹، გვ. 260

А. П. Новосельцев, Города Азербайджана и Вост. Армении в XVII — XVIII вв., История СССР, 1959, т. I, გვ. 105.

[4] Վ. Աբրահամյան, Արհեստները հայաստանում IV — XVIII դդ, Երևան, 1956, გვ. 245.

[5] Н. А. Кузнецова, Материалы к характеристике ремесленного производства в иранском городе XVII-начала XIX века, წიგნში: „О генезисе капитализма в странах Востока (XV — XIX вв.)“, Москва, 1962, გვ. 347.

[6] Ш. А. Месхиа, Города и городской строй в феодальной Грузии, Тб., 1959, გვ. 325.

[7] იქვე.

შეიძლება დავასახელოთ ახალციხე, სადაც XIX ს. ხელოსანთა ერთიანებებს „ასნაფები“ ეწოდებოდათ[8].

ხელოსანთა კორპორაციის აღმნიშვნელი სხვა ტერმინებიც იყო ცნობილი აღმოსავლეთში: „ერქან“ — თურქეთში[9], „თექია“ და „კასაბა“ — შუა აზიაში[10], „ფირქე“ — შუა აზიასა და აღმოსავლეთ ირანში[11] და სხვ.

ხელოსანთა ამქარი XVI — XVIII სს. ირანის ქალაქებისათვის ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი მოვლენაა. ამქრები წარმოადგენენ ისეთ ორგანიზაციებს, რომლებშიც ერთიანდებოდნენ ერთი დარგის ხელოსნები თავიანთი საწარმოო სპეციალიზაციისა და განსახლების მიხედვით ქალაქის ფარგლებში. ამქრის მთავარ მიზანს შეადგენდა მასში გაერთიანებულ ხელოსანთა ინტერესების დაცვა, ხელოსნური წარმოების მოწესრიგება და სახელოსნო პროდუქციის რეალიზაცია.

სეფიანთა ირანის ქალაქებში ამქრებში გაერთიანებული იყვნენ არა მარტო ამა თუ იმ დარგის ხელოსნები, არამედ ისეთი პროფესიის ადამიანებიც, რომლებიც ქალაქის უშუალო მწარმოებელთა რიცხვს არ ეკუთვნოდნენ.

მაგ., „ჯარჩებს“, ე. ი. გზირებს, რომლებიც ქალაქის მოხელეების ბრძანება-განკარგულებებს აცხადებდნენ, თავიანთი ამქარი ჰქონდათ[12]. ცალკეულ ამქრებში ერთიანდებოდნენ ასასები, მოკრივეები, ექიმები, წყლის მზიდავები, ტაკიმასხრები და სხვ. თავისი ამქარი ჰქონდათ აგრეთვე ქალაქის მათხოვრებსაც. როგორც ირკვევა, ამქარში გაერთიანება ხდებოდა გარკვეული საქმიანობის ნიშნის მიხედვითაც.

ერთი დარგის ხელოსნებს სეფიანთა ირანის ქალაქებში ქუჩის გარკვეული რიგი ეჭირათ და ცალკე უბნებად იყვნენ დასახლებულნი. ქალაქის მრავალი პუნქტი ამა თუ იმ ხელობის სახელს ატარებდა. ეს შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს. ფეოდალური ხანის ქალაქში ყველა ასეთი პუნქტი სინამდვილეში დასახლებული იყო გარკვეული დარგის ხელოსნებით[13]. წყაროებში დასახელებუ-

---

[8] Л. Загурский, Поездка в Ахалцихский уезд 1872 году, Тб., 1873, გვ. 3 — 4.

[9] С. А. Егиазаров, Исследования по истории учреждений в Закавказьи, ч. II, Городские цехи, Казань, 1891, გვ. XXIII.

[10] Е. М. Пещерева, Гончарное производство в Средней Азии, М. —Л., 1959, გვ. 311.

[11] Н. А. Кузнецова, Материалы..., გვ. 348.

[12] Chardin, ტ. VI, გვ. 78 — 80.

[13] А. М. Беленицкий, Организация ремесла в Самарканде XV — XVI вв. Краткие сообщения инст. истории матер. культуры, VI, М. — Л., 1940, გვ. 44.

ლია მესპილენძეთა უბანი, ბაზაზების უბანი, მეაქლემეების უბანი, ქვისმთლელების ქუჩა, მეაგურეების ქუჩა, მიწისმთხრელების ქუჩა, მჭედლების უბანი, ფარების მკეთებელთა უბანი და სხვ[14].

ყველა ეს უბანი დასახლებული იყო სათანადო ამქარში გაერთიანებული ხელოსნებით, რომლებსაც აქ თავიანთი სახელოსნოები ჰქონდათ. ქალაქის ეს პუნქტები ფაქტიურად სპეციალიზებულ სახელოსნო უბნებს წარმოადგენდნენ.

გარდა სპეციალიზებულ სახელოსნო უბნებისა (محله), ამქარში გაერთიანებული ხელოსნები საქმობდნენ ქალაქის ცალკეულ მცირე ბაზრებშიც, რომლებიც მხოლოდ ერთი დარგის ხელოსნებს ემსახურებოდნენ. ეს სპეციალიზებული ბაზარი ერთსადაიმავე დროს რომელიმე დარგის სახელოსნო წარმოების ცენტრსაც წარმოადგენდა და ხელოსნური პროდუქციის გასაღების ადგილსაც. წყაროებში ხშირადაა მოხსენიებული სპეციალიზებული ბაზრები. მაგ., მექუდეთა ბაზარი (بازار کلاه‌دوزان), ფეხსაცმლის მკერავების ბაზარი (بازار کفش‌درزان), თოკების გამყიდველთა ბაზარი (بازار ریسمان فروشان) მესპილენძეთა ბაზარი (بازار مسگران), ნელსაცხებლებით მოვაჭრეთა ბაზარი (بازار اعطاران) და მრავალი სხვა[15]. სპეციალიზებული ბაზრების არსებობა ჩვეულებრივი მოვლენა იყო სეფიანთა ირანის ქალაქებში[16].

გარდა სპეციალიზებული სახელოსნო ბაზრებისა სეფიანთა ირანის ქალაქებში არსებობდა აგრეთვე დიდი ბაზრებიც, სადაც ძირითადად ძვირფასი და იშვიათი საქონლით ვაჭრობდნენ. დიდი ბაზარი არა მარტო გაცხოველებული ვაჭრობის ადგილი იყო, არამედ იგი ხელოსნური წარმოების ცენტრსაც წარმოადგენდა. დიდი ბაზარი შეიცავდა სახელოსნო რიგებს (رسته), რომლებიც ერთი მეორის მიყოლებით იყვნენ განლაგებულნი. თითოეული სახელოსნო დარგის ხელოსნებს ერთი რომელიმე გარკვეული რიგი ეჭირათ.

---

[14] کتاب احسن التواریخ، تألیف حسن روملو، بسعی و تصحیح چارلس فارمن سدن، کلکتة، سنه ۱۹۳۱ امسیحی، გვ., 455

Chardin. ტ. III, გვ. 19, 60 — 61, 80; И. Березин, Путешествие по Востоку, ч. II, Казань, 1852, გვ. 78.

[15] تاریخ کاشان، تألیف عبدالرحیم ضرابی (سهیل کاشانی)، بکوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۳۵، 81 — 83 გვ.

[16] Suite du Voyage de Levant... par Monsieur de Thevenot, Paris, 1674, გვ. 242.

ზოგიერთ შემთხვევაში ხელოსნებს ქარვასლებშიც ჰქონდათ სახელოსნოები[17]. ესენი ძირითადად ოქრომჭედლები, მხატვრები, დალაქები და აგრეთვე ის ხელოსნები იყვნენ, რომლებიც ქარვასლაში გაჩერებულ უცხოელ ვაჭრებს ემსახურებოდნენ.

სახელოსნოები, რომელშიც საქმიანობდნენ ხელოსნები, ან მათი საკუთრება იყო ან უფრო ხშირად ქირაობდნენ სახელოსნოების მფლობელებისაგან. სეფიანთა ირანის ქალაქებში ცალკეულ მსხვილ ფეოდალებს და ვაჭრებს, აგრეთვე ქალაქის ზოგიერთ შეძლებულ მკვიდრს ეკუთვნოდა ერთი ან ორი, მეტწილად კი რამდენიმე ათეული სახელოსნო, რომელსაც ისინი ცალკეულ ხელოსნებს ან ხელოსანთა მთელ ამქარს აძლევდნენ გარკვეული საზღაურის პირობით. ზოგიერთ მსხვილ ფეოდალს ან ვაჭარს ქალაქის ბაზრის მთელი რიგი ან ცალკეული ქარვასლა ეკუთვნოდა. სახელოსნოებისა და ქარვასლების მფლობელებად ზოგ შემთხვევაში გამოდიოდნენ აგრეთვე ქალაქის გავლენიანი მოხელეები. სეფიანთა ირანის ქალაქებში ერთ-ერთი ყველაზე მსხვილი მესაკუთრე იყო მუსლიმანური ეკლესია და სხვადასხვა მუსლიმანურ-რელიგიური დაწესებულება[18].

როგორც აღვნიშნეთ, კერძო პირებისა და მუსლიმანურ-რელიგიურ დაწესებულებათა კუთვნილი სახელოსნოები, დუქნები, ბაზრის რიგები და ქარვასლების ზოგიერთი სადგომი ცალკეულ ერთპიროვნულ ხელოსნებზე და მთელ ამქარზე ქირავდებოდა. ამქარში გაერთიანებული ხელოსნები, სეფიანთა ირანში როგორც წესი, ერთ ადგილას სახლდებოდნენ სულერთია ეს სახელოსნო უბანი იქნებოდა, ქუჩა თუ ქუჩაბანდი, ცალკეული სპეციალიზებული ბაზარი თუ დიდი ბაზრის სახელოსნო რიგი. ერთი ხელობის ხელოსნები ერთ კომპაქტურ მასას ქმნიდნენ და ქალაქის სრულიად გარკვეული უბანი ეჭირათ.

უბნებად განსახლება ხელსაყრელი იყო ხელოსნებისათვის. ეს გარკვეულად აადვილებდა საწარმოო პროცესს (მაგ., საერთო სათრიმლავი როფების გამოყენება დაბღებთან, საერთო კოდების გამოყენება მღებრებთან და სხვ.), შესაძლებლობას აძლევდა ამქრის ადმინისტრაციას უფრო ადვილად წარემართა ამქრის საქმეები და სხვ. ხელოსნების ამგვარი დასახლება ხელსაყრელი იყო აგრეთვე ქალა-

---

[17] И. Березин, Путешествие по Востоку, გვ, 52.

[18] А. Олеарий, Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию, Москва, 1870, გვ. 592; Я. Стрейс, Три путешестия, Москва, 1935, გვ. 293, 294.

تاریخ عالم آرای عباسی' تألیف اسکندر بیگ ترکمان، ۲، تهران، ۱۳۳۵، گ. 760--762

ქის ხელისუფალთათვის, რადგანაც ეს მნიშვნელოვნად აადვილებდა სახელოსნო გადასახადების აკრეფას და საერთოდ თვალყურის დევნებას ამქარში გაერთიანებულ ხელოსნების მოქმედება—საქმიანობისადმი.

ხელოსნურ ამქარს თავისი ადმინისტრაცია ჰქონდა, რომელშიც შედიოდა უსტაბაში, ერთი ან ორი ქეთხოდა, შიკრიკი და ზოგჯერ ხაზინადარიც.

ასნაფის ანუ ამქრის ადმინისტრაცია განაგებდა შინაგან ორგანიზაციულ საქმიანობას, მეთვალყურეობას უწევდა საწარმოო პროცესს, აწესრიგებდა ამქარში გაერთიანებულ ოსტატ-ხელოსნების ურთიერთდამოკიდებულებას და აგრეთვე ოსტატ-ხელოსნებისა და შეგირდების ურთიერთობას. ამქრის ადმინისტრაციის ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავი იყო ამქრისა და ქალაქის მოხელე—ხელისუფალთა ურთიერთობის მოწესრიგება და საწარმოო პროდუქციის რეალიზაციის ორგანიზაცია.

ხელოსნურ ამქარში მკაცრი იერარქია იყო დაცული. ამქრის სათავეში იდგა ამქრის უფროსი—ნაყიბი ანუ უსტაბაში. ამქრის უფროსის აღსანიშნავად „ნაყიბისა“ და „უსტაბაშის“ გარდა იხმარებოდა აგრეთვე სპეციალური ტერმინებიც გარკვეული ხელობის მიხედვით. მაგ., წყაროებში გვხვდება ზარგარბაში(زرگر باشی)—ოქრომჭედლების უფროსი, ნაყაშბაში ანუ ნაყაშქარბაში (نقشکار باشی، نقاش باشی), — მხატვრების უფროსი, მესგარბაში (مسگر باشی)— მესპილენძეთა უფროსი, ნეჯარბაში (نجار باشی) — დურგლების უფროსი, ჯარჩიბაში (جارچی باشی) —გზირების უფროსი, ბაყალბაში (بقال باشی) — ბაყლების უფროსი და მრავალი სხვ[19]. შარდენის ცნობით, ამქრის უფროსი ანუ უსტაბაში ინიშნებოდა შაჰის მიერ[20].

უსტაბაში ამქრის ადმინისტრაციის უმაღლესი მოხელე იყო. მას ხელი მიუწვდებოდა ამქრის შინაგანი ცხოვრების ყველა მხარეზე. მისი საკითხავი იყო ამქარში მომხდარი ყველა სახის დავა და უთანხმოება, როგორც ოსტატ-ხელოსანთა შორის, ისე ოსტატებსა და შეგირდებს შორის. ყველა დანაშაულს უსტაბაში ასამართლებდა და სასჯელი გამოჰქონდა ადათობრივი სამართლის—ურფის საფუძველზე. უსტაბაში ასამართლებდა და სჯიდა აგრეთვე იმ ხელოსნებს, რომლებიც ამქრის წეს-ჩვეულებებს არღვევდნენ ან

---

[19] R. du Mans, Éstat de la Perse en 1660, Ed. par Ch. Schefer, Paris, 1890, გვ. 24—25. შუა აზიის ხელოსნურ ამქრებში უსტაბაშის მაგივრად იხმარებოდა ტერმინები ბობო, ბოვო და სხვ. Е. Пещерева, Гончарное производство Средней Азии, გვ. 312.

[20] Chardin, ტ. IV, გვ. 93.

რაიმე უზნეო საქციელში იყვნენ მხილებულნი[21]. განსაკუთრებით მძიმე დანაშაულს კი უსტაბაშის მაგიერ ქალაქის ტარუღა ასამართლებდა. მაგრამ, ჩვეულებრივად, საქმის გატანას ერიდებოდნენ ამქრის ფარგლებიდან, რადგან ეს დაკავშირებული იყო დიდ ხარჯებთან[22]. ამრიგად, უსტაბაში ამქრის მსაჯულის როლს ასრულებდა, რაც მეტად ზრდიდა მის გავლენასა და ავტორიტეტს ამქარში გაერთიანებულ ხელოსანთა შორის.

უსტაბაშის ერთ-ერთ მთავარ მოვალეობას შეადგენდა დაეცვა და თვალყური ედევნებინა ამქრის წეს-ჩვეულებებისა და ტრადიციების შესრულებისათვის. განსაკუთრებით მკაცრად იცავდნენ ამქარში მუსლიმანურ-რელიგიურ რიტუალებს და ზნეობრივ სიწმინდეს. ამიტომ უსტაბაში ამქრის სულიერ მოძღვრადაც ითვლებოდა.

უსტაბაშის საკითხავი იყო აგრეთვე ახალი ხელოსნების მიღება ამქარში. შარდენის ცნობით, ახალი წევრის მიღება ამქარში მეტად იოლი იყო[23]. ამისათვის საკმარისი იყო, რომ მოსულ ხელოსანს მიემართა უსტაბაშისათვის, რომელიც მის სახელს სპეციალურ დავთარში გაატარებდა და სახელოსნოს ადგილს მიუჩენდა[24] ამქრის ახალი წევრი ატყობინებდა უსტაბაშს აგრეთვე თავისი საცხოვრებლის ადგილმდებარეობას[25]. ამქარში შესვლისათვის და სახელოსნოს გახსნისათვის ოსტატ-ხელოსანი გარკვეულ თანხას იხდიდა. ყურადღებას იქცევს შარდენის მტკიცება იმის შესახებ, რომ ახალი ხელოსნის მიღებისას ამქარში, როგორც წესი, არ იკვლევდნენ საიდან იყო იგი, რომელ ოსტატთან ჰქონდა შესწავლილი ხელობა ან რამდენად კარგად იყო გაწაფული მასში[26]. ერთი შეხედვით ეს ფაქტი, თითქოს ეწინააღმდეგება ამქრის ინტერესებს, რადგანაც ამქარი დაინტერესებული იყო, რომ მისი წევრები მაღალკვალიფიციური ხელოსნები ყოფილიყვნენ. ჩვენი აზრით, ამქრის ადმინისტრაციის ასეთი „გულგრილობის“ გამოჩენა მოსული ხელოსნის ოსტატობის დონის მიმართ უნდა აიხსნას ამქრის ეკონომიური პოლიტიკით. ამქარი დაინტერესებული

---

[21] Ф. Алиев, Города Северного Азербайджана во второй половине XVII столетия, Баку, 1957.

[22] Н. А. Кузнецова, Материалы..., გვ. 9.

[23] Chardin, ტ. IV, გვ. 94.

[24] იქვე.

[25] იქვე.

[26] იქვე. „Le chef (ამქრის-უსტაბაში კ. კ.) n'examine nullement ni de quel pays est l'artisan, ni quel maître il a appris son métier, ni s'il le sait bien“.

იყო თავის რიგებში ჰყოლოდა თავისი დარგის ოსტატ ხელოსნ-ბის რაც შეიძლება დიდი რიცხვი, რათა ამით ნაწილობრივ შეემცირებინა იმ ერთპიროვნულ ოსტატ-ხელოსანთა კონკურენცია, რომლებიც ამქრებში არ იყვნენ გაერთიანებული და რომელთა რიცხვი საკმაოდ მნიშვნელოვანი იყო სეფიანთა ირანის ქალაქებ-ში[27]. ამასთან ერთად, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მოსულ ხელო-სანს, რომელსაც სურდა ამქრის წევრი გამხდარიყო, აუცილებლად უნდა ჰქონოდა ამქრის სახელოსნო სპეციალიზაციისათვის დამახა-სიათებელი საწარმოო ჩვევები, ცოდნის მინიმუმი მაინც და გამოც-დილება, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ვერ შეძლებდა ამქრის სა-წარმოო პროცესში მონაწილეობის მიღებას. ხელოსნურ ამქარში მოსული ხელოსნის მიღება გაადვილებული იყო იმ მიზეზითაც, რომ სეფიანთა ირანის ქალაქებში არ არსებობდა საწარმოო მო-ნოპოლიზაცია[28] და ოსტატ-ხელოსანს თავისუფლად შეეძლო გა-ეხსნა ან ექირავებინა სახელოსნო და ამქრისაგან დამოუკიდებლად ემუშავა.

უსტაბაში აქტიურად მონაწილეობდა ამქრის ეკონომიურ ცხოვრებაშიც. იგი ქალაქის ქალანთართან ერთად და ამქრის ქე-თხოდების ანუ რიშსეფიდების თანდასწრებით ადგენდა გადასახა-დებს ამქარზე[29]. საბუთი ამის შესახებ უსტაბაშის ბეჭდით მტკიც-დებოდა და შემდეგ დასადასტურებლად ქალაქის ქალანთარს ეგ-ზავნებოდა[30]. უსტაბაშის ფუნქციაში შედიოდა უზრუნველეყო გა-დასახადების დროული და უდანაკარგო აკრეფა. გადასახადები ამქარში ოსტატ-ხელოსნებზე ნაწილდებოდა. უსტაბაში ვალდებული იყო აგრეთვე თვალყური ედევნებინა მასალისა და შეკვეთის სწორი განაწილებისათვის ხელოსანთა შორის. მასვე უნდა მიეღო ზომები სახელოსნო პროდუქციის სწრაფი რეალიზაციისათვის და სხვ. უსტაბაშს ყურადღება უნდა მიექცია ამქრის ხელოსანთა მიერ დამზა-დებული პროდუქციის ხარისხიანობისათვის. ის ხელოსანი, რომელიც უხარისხო საქონელს დაამზადებდა ისჯებოდა, ხოლო წუნდებული პროდუქცია ისპობოდა. მაგ., XVI ს. სამარყანდში კარვების მკე-რავთა ამქრის უსტაბაშის დანიშვნის საბუთში ნათქვამია, რომ შან ყველა კარავი, რომელიც არის „ვიწროდ და მოკლედ შეკერი-ლი უნდა ნაჭერ-ნაჭერ დაკუწოს, ხოლო ოსტატ-ხელოსანი კარ-გად დასაჯოს“[31]. ცუდი პროდუქციის გამომშვები ხელოსანი ის-

---

[27] Chardin, ტ. IV, გვ. 91 — 95.

[28] იქვე, გვ. 95.

[29] Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6.

[30] იქვე.

[31] А. М. Беленицкий, Организация ремесла..., გვ. 45.

ჯებოდა აგრეთვე თურქეთის სახელოსნო ამქარში. ვ. გორდლევსკის ცნობით, უხარისხო ნივთს სახელოსნოზე მიაჭედებდნენ, სახელოსნოს რამდენიმე ხნით დაკეტავდნენ და დამნაშავის ხარჯზე ღრეობას აწყობდნენ[32]. უხარისხო პროდუქციის გამომშვები ხელოსნის აღმოჩენა ადვილი საქმე იყო, რადგანაც აღმოსავლეთში ხელოსნებს თავიანთი ნიშნები ჰქონდათ, რომლებსაც ისინი დამზადებულ პროდუქციას უკეთებდნენ[33]. ეს სახელსნო ნიშნები ხშირად მამიდან შვილზე გადადიოდა.

როგორც ვხედავთ, აღმოსავლეთში სახელოსნო ნაწარმის ცუდი და უხეირო დამზადება მკაცრად ისჯებოდა, რადგანაც ეს სცემდა ამქრის პრესტიჟს და მატერიალურ ზარალს აყენებდა მას.

უსტაბაში მთავარი ფიგურა იყო შეგირდის ოსტატად ხელდასმაში. იგი კითხულობდა ლოცვას, რომლის წარმოთქმა აუცილებელი იყო შეგირდის ოსტატად დალოცვის დროს. საბუთს, რომელშიც აღნიშნული იყო შეგირდის ოსტატ-ხელოსანთა რიგებში გადაყვანა, უსტაბაში ადასტურებდა და შემდეგ იგი ქალაქის ქალანთარის მიერ მტკიცდებოდა[34]. მასთანვე ინახებოდა სახელოსნო რისალეები. რისალეში (رسالة) მოთხრობილი იყო ხელობის წარმოშობის ისტორია და თქმულებები ხელოსნობის ამ დარგის მფარველი წმინდანების — ფირების შესახებ. ხელოსანთა რისალეებში გარკვეულად იყო ასახული აგრეთვე ამქრის ცხოვრება, ხელოსანთა ურთიერთდამოკიდებულება, მათი მოვალეობანი შეგირდების მიმართ და სხვა[35]. აღმოსავლური რისალე ძალიან შორს იდგა შუა საუკუნეების ევროპის ამქრების სახელოსნო წესდებებისაგან, რომლებშიც დაწვრილებით იყო რეგლამენტირებული ამქრის შინაგანი ცხოვრება, ოსტატ-ხელოსნების, ქარგლებისა და შეგირდების ურთიერთდამოკიდებულება, მათი მოვალეობანი და უფლებები, მათი ადგილი ამქრის ცხოვრებაში, ხელოსნური პროდუქციის დამზადებისა და რეალიზაციის წესები და სხვ. შეიძლება ითქვას, რომ ირანული სახელოსნო რისალეები, ისევე როგორც შუააზიური რისალეები, თავისებურ საფეხურს წარმოადგენდნენ ამქრული წესდების ჩამოყალიბების საქმეში, მაგრამ მათში რელიგიურ მომენტს ჯერ კი-

---

[32] В. А. Гордлевский, Дервиши Ахи Эврана и цехи в Турции, Избранные сочинения, Москва, 1960, т. I, გვ. 304.

[33] იქვე, გვ. 305; З. К. Кверфельдт, Керамика Ближнего Востока, Л., 1947, გვ. 105.

[34] Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6, 9.

[35] Н. А. Кузнецова, Ремесленные рисале. Краткие сообщения Института Востоковедения, XIX, Москва, 1956, გვ. 92—93.

დევ უმთავრესი ადგილი ეჭირა. ირანული ხელოსნური რისალეს მთავარი მიზანი იყო დაერწმუნებინა ხელოსანი მისი ხელობის ღვთაებრივ წარმოშობაში. რისალეების მტკიცებით, ყველა სახის ხელობას წმინდა ხასიათი ჰქოდა და იგი სასურველი იყო ალაჰისათვის. ხელოსანს ევალებოდა კარგად სცოდნოდა ხელობის წარმოშობისა და განვითარების ისტორია, ლოცვები, რომლებსაც იგი წარმოსთქვამდა საწარმოო პროცესში და სხვ. უსტაბაშის, როგორც ამქრის სულიერი მოძღვრის, ფუნქციაში შედიოდა თვალყური ედევნებინა, რომ ამქრის ყველა წევრს — ოსტატებსა და შეგირდებს კარგად შეესწავლათ რისალეებში დაცული ლეგენდები, პატივი ეცათ მათი ხელობის მფარველი ფირებისათვის და სცოდნოდათ ლოცვები.

თავისი მოვალეობის აღსრულების გამო უსტაბაშს უფლება ჰქონდა ამქრის შემოსავლის ნაწილი თავის სასარგებლოდ გამოეყენებინა. შარდენის ცნობით, ოქრომჭედელთა ამქრის უფროსი ზარგაბარში (زرگر باشی) ყოველი ნივთის საფასურიდან, რომელიც მის ამქარში მზადდებოდა და შემდეგ შაჰის კარზე იყიდებოდა 2 % თავისთვის იღებდა. ქალაქის ბაზრებზე გაყიდული ნივთის საფასურიდან კი 1 % იყო მის სასარგებლოდ გადაკვეთილი[36]. განსაკუთრებით დიდ შემოსავალს იღებდა ზარგარბაში უცხოელებთან ვაჭრობის დროს. ამ შემთხვევაში მისი წილი ნივთის ღირებულების 5%-ს უდრიდა[37]. შარდენის სიტყვით, უსტაბაშის თანამდებობა მეტად შემოსავლიანი იყო და ბევრი ცდილობდა მის ხელში ჩაგდებას[38].

ამქრის ადმინისტრაციაში უსტაბაშის შემდეგ ყველაზე გავლენიანი პირები იყვნენ ამქრის უხუცესები — ქეთხოდები (کدخدایان), ანუ რიშსეფიდები (ریش سفیدان). ზოგჯერ ამქრის უხუცესის აღსანიშნავად თურქული სიტყვა „აყსაყალიც“ იხმარებოდა. ამქრის სიდიდისა და მისი ეკონომიური მდგომარეობის მიხედვით მასში შეიძლება ერთი ან ორი ქეთხოდა ყოფილიყო. ქეთხოდების თანამდებობა არჩევითი იყო. ოსტატ-ხელოსნები თავისი წრიდან ქეთხოდებად ირჩევდნენ ჭკვიან, გამოცდილსა და მცოდნე ხელოსნებს. ამქრის წევრების მიერ არჩეული ქეთხოდებს ქალაქის ქალანთარი ამტკიცებდა თანამდებობაზე. ამისთვის იგი თალიკას (ბრძანებას) გამოსცემდა და ახლადარჩეულ ქეთხოდებს ხალათით ასაჩუქრებდა[39].

---

[36] Chardin, ტ. V, გვ. 355 — 356.
[37] იქვე.
[38] იქვე.
[39] Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6.

ქეთხოდების სამოქმედო ასპარეზი ძირითადად ამქრის ფინანსიურ-ეკონომიური მხარე იყო. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამქრის ქეთხოდები ანუ რიშსეფიდები ქალანთართან და ნაყიბთან ერთად მონაწილეობდნენ ქალაქში წარმოდგენილ ამქრებზე სახელოსნო გადასახადების დაწესებაში[40]. ამის შემდეგ ქეთხოდები უსტაბაშთან ერთად გადასახადს ამქრის ოსტატ-ხელოსნებს შორის ანაწილებდნენ და უსტაბაშთან ერთად ზრუნავდნენ მის აკრეფაზე. გარდა ამისა, ქეთხოდები მონაწილეობას იღებდნენ სახელოსნო ნაწარმზე და სურსათ-სანოვაგეზე ფასების დადგენაში. „თაზქირათ ალ-მულუქის" მონაცემებით, ამქრის ქეთხოდები ყოველი თვის დასაწყისში საჰებნესაყთან შეთანხმებით იღებდნენ ვალდებულებას ფასების შესახებ. ამის საფუძველზე მუჰთასიბ ალ-მამალექი ამტკიცებდა ნიხრს[41]. ნიხრის დაცვა აუცილებელი იყო მთელი თვის განმავლობაში, ვიდრე ახალი ფასები არ დამტკიცდებოდა. ამქრები ვალდებულნი იყვნენ თავიანთი საწარმოო პროდუქცია დადგენილი ფასების თანახმად გაეყიდნათ[42].

ქეთხოდების ფუნქციაში შედიოდა აგრეთვე ოსტატ-ხელოსნებისა და მათი შეგირდების ურთიერთდამოკიდებულების მოწესრიგება. მათ თვალყური უნდა ედევნებინათ, რომ ოსტატებს შეგირდებისათვის საჭირო ცოდნა მიეცათ, არჩეულ სახელოსნო დარგში კარგად გაეწაფათ და მათგან სრულფასოვანი ხელოსნები გამოეყვანათ. ქეთხოდების ყურადღების ცენტრში იყო შეგირდების მდგომარეობაც. ისინი ვალდებული იყვნენ აღეკვეთათ ოსტატის მიერ შეგირდის შევიწროვება და მისი ზომაგადასული ექსპლოატაცია. ქეთხოდები უსტაბაშთან ერთად მონაწილეობას იღებდნენ აგრეთვე შეგირდის ოსტატად ხელდასმაში[43] და სხვ. ქეთხოდებს ამქრის ხელოსნებისაგან გარკვეული გასამრჯელო ჰქონდათ დანიშნული[44].

ამქარს ჰყავდა აგრეთვე შიკრიკი, რომელსაც „ფაიქოლ", „ფაიქორ", „იგითბაში" ან „ჩაუში" ეწოდებოდა. იგითბაში ჩვეულებრივად ამქრის უსტაბაშის მიერ ინიშნებოდა ერთი თვის ვადით ამქრის ახალგაზრდა ხელოსნებიდან. იმ პერიოდში, როდესაც იგითბაში შიკრიკის მოვალეობას ასრულებდა, იგი თავისუფლდებოდა სამუშაოებისაგან და მას ამქრის შემოსავლიდან მცირე გასამრჯელო ეძლეოდა.

---

40. Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6.
41 იქვე, ნაწ. 8.
42 იქვე.
43 Н. А. Кузнецова, Материалы, ..., გვ. 350.
44 Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6.

ზოგიერთ ამქარს ხაზინადარიც ჰყავდა. ხაზინის შემოსავალს შეადგენდა ახალი სახელოსნოს გახსნასთან და ხელოსანთა ამქარში შესვლასთან დაკავშირებული გამოსაღები ჯარიმები და სხვ. ხაზინაში დაგროვილი საზოგადო ფული სხვადასხვა მიზნებზე იხარჯებოდა: ღარიბი ხელოსნების დახმარება, დღესასწაულების აღნიშვნა, ამქრის წევრების დასაფლავება, მიზგითების, ქარვასლებისა და სახელოსნო რიგების შეკეთება და სხვ[45]. თუ ამქარი ეკონომიურად ძლიერი იყო და მის ხაზინაში მნიშვნელოვანი თანხა იყო დაგროვილი, ამქრის წევრებიდან ერთ-ერთს ხაზინადრად (ხაზინადარ, ხაზინეგი) ირჩევდნენ. აღსანიშნავია რომ ხაზინადარის თანამდებობა ყოველთვის არ იყო წარმოდგენილი ამქარში. მისი არჩევა დამოკიდებული იყო ამქრის სიდიდეზე და ხაზინის სალაროს სიმდიდრეზე[46]. ხშირად ამ თანამდებობას უსტაბაში ან ერთ-ერთი ქეთხოდა ასრულებდა[47].

ოსტატ-ხელოსანი (استاد) ამქრულ წარმოებაში ცენტრალური ფიგურა იყო. ოსტატ-ხელოსანთა რიცხვიდან ინიშნებოდნენ ამქრის უსტაბაში და ქეთხოდები. მათი რაოდენობის მიხედვით ნაწილდებოდა ამქარში სახელოსნო გადასახადი. ოსტატის გაწაფულობაზე და ხელოსნობის დაუფლების დონეზე მნიშვნელოვანწილად იყო დამოკიდებული ამქრის ეკონომიური კეთილდღეობა. ყოველ ოსტატს თავისი სახელოსნო ანუ დუქანი (كارگاه) ჰქონდა, სადაც იგი ამზადებდა თავისი ამქრის სპეციალიზაციისათვის დამახასიათებელ სახელოსნო პროდუქციას. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ ოსტატ-ხელოსანს უფლება ჰქონდა დაემზადებინა ისეთი ნივთებიც, რომელიც მისი დარგისათვის არ იყო სპეციფიკური. მაგ., შარდენი გადმოგვცემს, რომ უბრალო მექვაბეს შეეძლო დაემზადებინა ვერცხლის თასები ან სხვა ნივთები ძვირფასი ლითონისაგან, თუ კი მას ამგვარ შეკვეთას მისცემდნენ[48]. „თითოეული ხელოსანი აკეთებს იმას, რაც მას სურს და ამისათვის არავინ იწყებს დავას“, — წერს შარდენი[49]. ამრიგად, სეფიანთა ირანის ხელოსნობისათვის მონოპოლიზაცია უცნობი იყო და ოსტატ-ხელოსანს უფლება ჰქონდა თავისი ძირითადი ხელობის გარდა სხვა

---

[45] Н. А. Кузнецова, Из истории социально-экономических отношений в Иране в первой трети XIX в. (Иранский город и городское ремесло), (Автореферат), Москва, 1952, გვ. 13.

[46] Ф. Алиев, Города Северного Азербаиджана..., გვ. 11.

[47] Н. А. Кузнецова, Материалы..., გვ. 351.

[48] Chardin, ტ. IV. გვ. 94.

[49] Chacun (ხელოსანი — კ. კ.) enterprend ce qu'il veut, on ne s'intente point procés pour cela. იქვე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საქმისათვისაც მოეკიდა ხელი. ეს ირანული ხელოსნური ამქრის განუვითარებლობის ერთ-ერთი მთავარი ნიშანი იყო. მაგრამ საგულისხმოა, რომ ოსტატი-ხელოსანი იშვიათად მიმართავდა უცხო დარგის ხელობის ნივთების დამზადებას, რადგანაც მისი შემოსავლის მთავარ წყაროს მისი ხელობა წარმოადგენდა, რომელშიც იგი უფრო მეტად იყო გაწაფული. ამიტომ მისი შრომა უფრო ნაყოფიერი და შედეგიანი იყო. ამას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ ოსტატ-ხელოსანს მთელი ამქრის წინაშე გარკვეული საწარმოო ვალდებულებანი ჰქონდა (მაგ., საერთო შეკვეთების შესრულებაში მონაწილეობა). ამდენად მას არ შეეძლო დიდი დრო და ენერგია დაეხარჯა თავისი ხელობისათვის უცხო ნაკეთობის დასამზადებლად.

სახელოსნო-დუქნები ერთიმეორისაგან გარკვეული მანძილით იყვნენ დამორებულნი[50]. ხელოსნებს უფლება არ ჰქონდათ თავისი სურვილის მიხედვით გამოეცვალათ სახელოსნო ანდა ახალი სახელოსნო გაეხსნათ. უსტაბაშის ფუნქციაში შედიოდა დაეცვა გარკვეული მანძილი სახელოსნოებს შორის[51].

როგორც აღინიშნა, სახელოსნო ზოგჯერ ხელოსნის საკუთრება იყო, რაც იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა. უმეტეს შემთხვევაში კი ამქარი მთლიანად დაქირავებულ სახელოსნოებში იყო მოთავსებული. სამაგიეროდ საწარმოო იარაღი, რომლითაც ოსტატი სახელოსნოში მუშაობდა, ყოველთვის მის საკუთრებას წარმოადგენდა.

ამქარში გაერთიანებული ოსტატი-ხელოსნები მუშაობდნენ როგორც შეკვეთაზე, ისე ბაზრისათვის, ე. ი. მათ მიერ წარმოებული სახელოსნო პროდუქცია ბაზარში გასაყიდ საქონელს წარმოადგენდა. ამრიგად, უშუალო მწარმოებელი — ხელოსანი, როდესაც მას სახელოსნო პროდუქცია ბაზარზე გაჰქონდა გასაყიდად წვრილი ვაჭრის როლში გამოდიოდა. ბაზართან დაკავშირებული ხელოსანი იმავე დროს ვაჭარიც იყო, ხოლო მისი სახელოსნო სავაჭრო დუქანსაც წარმოადგენდა.

ამქარის ხელოსანთა შორის კონკურენციის შესაძლებლობის აღსაკვეთად ოსტატ-ხელოსნებს ერთმანეთის წინაშე გარკვეული ვალდებულებებს კისრულობდნენ. ასე მაგ., სასტიკად აკრძალული იყო თავისი სახელოსნო პროდუქციის ქება და სხვისის ძაგება, დამკვეთისა და მომხმარებლის თავისკენ გადაბირება და სხვ.

სახელოსნო ორგანიზაციებში გაერთიანებულ ოსტატ-ხელოსნებს შეგირდები (شاگرد) ჰყავდათ. რაფაელ დუ მანის ცნობით,

---

[50] Chardin, ტ. IV, გვ. 93.
[51] იქვე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ცალკეულ სახელოსნოში ჩვეულებრივად ერთი შეგირდი იყო. ... ნი აზრით, შეგირდების რაოდენობა რეგლამენტირებული არ იყო და ოსტატ-ხელოსანს იმდენი შეგირდის აყვანის უფლება ჰქონდა, რამდენიც საჭირო იყო მისთვის და რამდენის სწავლებასაც იგი შესძლებდა. მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში ცალკეულ სახელოსნოში ერთდროულად ერთი ან უფრო იშვიათად ორი შეგირდი იყო წარმოდგენილი.

შარდენის ცნობით, ოსტატ-ხელოსანსა და შეგირდს შორის არავითარი ხელშეკრულება არ იდებოდა[53]. სავარაუდებელია, რომ როდესაც შარდენი ლაპარაკობს ხელშეკრულების უქონლობაზე მას მხედველობაში აქვს დასავლეთ ევროპის შუა საუკუნეების სახელოსნო ამქრებში არსებული იურიდიულად გაფორმებული უფლებრივი ნორმები, რომელიც ითვალისწინებდა შეგირდისა და ოსტატის ურთიერთვალდებულებას. მართალია, ირანის ხელოსნურ ამქრებში ამგვარი მკაცრად ჩამოყალიბებული უფლებრივი ნორმები არ არსებობდა, მაგრამ უეჭველია, რომ შეგირდისა და ოსტატის ურთიერთდამოკიდებულების მოწესრიგება ხდებოდა ადათობრივი სიმართლისა (ურფის) და ამქრული ტრადიციების საფუძველზე, რომელიც საუკუნეების მანძილზე იქმნებოდა. ამის გარეშე წარმოუდგენელია ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთობა. აქვე უნდა დავძინოთ, რომ შეგირდის ინსტიტუტის არსებობა გამომდინარეობდა თვით ამქრის ბუნებიდან, რადგანაც ამქარი არა მარტო ხელოსანთა პროფესიულ-ეკონომიურ გაერთიანებას წარმოადგენდა, არამედ იგი ისეთი ორგანიზაციაც აყო, სადაც ხელობას ასწავლიდნენ[54]. შემთხვევით არ უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ შუაზიურ სახელოსნო რისალეებში პირდაპირ არის მითითებული, რომ ოსტატ-ხელოსნების ერთ-ერთ მთავარ მოვალეობას შეადგენდა შეგირდების აყვანა და მათთვის სათანადო ცოდნის მიცემა[55]. შეგირდის სწავლების აუცილებლობა და შეგირდისა და ოსტატ ხელოსნის ურთიერთვალდებულება აღნიშნულია აგრეთვე ირანულ სახელოსნო რისალეებში[56]. შეგირდისაგან სრულფასოვანი ოსტატ-ხელოსანის მომზადება ერთ-ერთ უპირველესი და ძირითადი წინაპირობა იყო ხელობის შემდგომი აღმავლობისა და განვითარებისათვის. ამდენად

---

[52] R. du Mans, გვ. 131.

[53] Chardin, ტ. IV, გვ. 94.

[54] Ш. А. Месхиа, Города..., გვ. 359.

[55] М. Гаврилов, Рисоля Сартовских ремесленников. Исследования преданий мусульманских цехов, Ташкент, 1912, გვ. 21, 29, 42, 47.

[56] Н. А. Кузнецова Ремесленные рисале, გვ. 93.

სრულიად გასაგები უნდა იყოს, რომ კვალიფიცირებული ოსტატ-ხელოსანი ვალდებული იყო თავისი ცოდნა ახალი თაობისათვის გადაეცა.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ შეგირდისა და ოსტატის ურთიერთდამოკიდებულება, შეგირდის სწავლების პროცესი და ოსტატის მიერ წესიერი მოპყრობა შეგირდისადმი განპირობებული იყო ადათობრივი სამართლითა და ამქრის ტრადიციებით. ამასთან ერთად, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთობა ამქრის ადმინისტრაციის ყურადღების საგანსაც წარმოადგენა.

XVI ს. შუა აზიაში ბავშვის ხელობის სასწავლებლად მიბარების დროს, როგორც წესი, ოსტატსა და შეგირდს ან მის მშობლებს შორის ფორმდებოდა ხელშეკრულება. ორი ასეთი საბუთი, რომელსაც საშეგირდო ხელშეკრულება ეწოდება (وثیقه شاگردی 'وثیقه) შეტანილია ქალაქ სამარყანდის ყადის დავთარში. ეს დავთარი შეიცავს 1588 — 1591 წლებში შედგენილ და ქალაქის ყადის მიერ დამტკიცებულ სხვადასხვა სახის საბუთებს[57]. ვასიყებში აღნიშნულია ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთმოვალეობანი. ოსტატი მოვალე იყო გარკვეული ვადის განმავლობაში შეგირდისათვის შეესწავლებინა ხელობა ისე, რომ ამ ხელობის სხვა ოსტატები კმაყოფილი ყოფილიყვნენ მისი ნამუშევრით[58]. ამის გარდა, ოსტატი შეგირდს თავის ხარჯზე ინახავდა და ვალდებული იყო ტანსაცმელით უზრუნველეყო იგი.

ანალოგიური ხელშეკრულებები იდებოდა აგრეთვე XIX ს. დასაწყისის აზერბაიჯანში. ერთ-ერთი ასეთი ხელშეკრულება მოტანილი აქვს ფ. ალიევს თავის ნაშრომში[59]. ამ ხელშეკრულებაში შუააზიურ ვასიყისაგან განსხვავებით, არ არის აღნიშნული შეგირდის მიერ ხელობის ისეთნაირი შესწავლა, რომელიც მოსაწონს გახდიდა მის ნამუშევარს ამქრის სხვა ხელოსნებისათვის. მასში მხოლოდ ნათქვამია, რომ ვინმე ქერიმ მუჰამედ ოღლი თავის შვილს სამი წლის ვადით აბარებდა ოსტატ აჰმედს, რათა მას თავისი შეგირდისათვის ესწავლებინა მეწაღის ხელობა, თავის ხარჯზე შეენახა იგი და ყოველწლიურად თითო ხელი ტანსაცმელი და ფეხსაცმელი მიეცა მისთვის[60].

---

[57] Казийские документы XVI века, Ташкент, 1937, გვ. 25, 56.

[58] استادان صنعت مذکوره همه پسند کنند, იქვე.

[59] Ф. Алиев, Города Северного Азербайджана..., გვ. 12.

[60] იქვე.

ოსტატსა და შეგირდს შორის ხელშეკრულება ფორმდებოდა აგრეთვე XVII—XVIII სს. საქართველოში, მაგრამ აქ ზოგჯერ სიტყვიერი შეთანხმებითაც კმაყოფილდებოდნენ[61].

ამრიგად, შუა აზიაში, საქართველოსა და აზერბაიჯანის ხელოსნურ ამქრებში წესად იყო ოსტატსა და შეგირდს შორის გარკვეული ხელშეკრულების დადება (წერილობითი, სიტყვიერი), რომელიც ოფიციალურად აფორმებდა ოსტატისა და მისი შეგირდის ურთიერთობას, მათ მოვალეობას ერთმანეთის წინაშე. სავარაუდებელია, რომ ირანშიც, გარდა უკვე აღნიშნულ ადათობრივი სამართლის ნორმებისა და ამქრის ტრადიციებისა, რომელიც აწესრიგებდა შეგირდის სწავლების პროცესს და მის ურთიერთობას ოსტატ-ხელოსანთან, წესად ყოფილიყო აგრეთვე სიტყვიერი შეთანხმების დადება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ პროცედურას ესწრებოდნენ ამქრის ხელოსნები და, აგრეთვე, ამქრის ადმინისტრაციის წარმომადგენელი, მაგ., ერთ-ერთი ქეთხოდა ანუ რიშსეფიდი, რომელთაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ევალებოდათ თვალყური ედევნებინათ ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთდამოკიდებულებისათვის.

შეგირდის ამქარში მიღებისას ითვალისწინებდენ მის წლოვანებას და ჯანმრთელობას. შარდენის ცნობით, შაჰის ქარხნებში შეგირდებად 12-15 წლის ბავშვებს იღებდნენ[62]. როგორც ირკვევა შეგირდის მიღების ასაკი დამოკიდებული იყო ხელობის თავისებურებაზე. ასე მაგ., მეხალიჩეების, მკერავების (خیّاط), მეწაღეების (کفش‌دوزان), თოკების მგრეხავების (لواف، ریسمان‌باف), ჭონების (دوزان‌ملاک) და ზოგიერთ სხვა ხელობის ამქრებში, სადაც შედარებით მსუბუქი სამუშაოები სრულდებოდა, შეგირდის მიღების ასაკი საკმაოდ დაბალი იყო. მაგ., 8—10 წელი. სამაგიეროდ, მჭედლები (آهنگران), დაბღები (دبّاغان), მესპილენძეები (مسگران), იარაღის მკეთებელი ხელოსნები (تیغ‌سازان), მეაგურეები (خشت‌ملان), ქვისმთლელები (سنگ‌تراشان) და სხვ. ხელოსნებ, რომელთა საქმიანობა დაკავშირებული იყო მძიმე და შრომატევად სამუშაოსთან, ჩვეულებრივად შეგირდებად იღებდნენ 14-15 წლის ყმაწვილებს, რომლებიც ძალ-ღონითა და ჯამრთელობით გამოირჩეოდნენ. ამას მოითხოვდა თითონ ხელობის ხასიათი. შეგირდის სწავლების ხანგრძლივობა დამოკიდებული იყო სხვადასხვა პირობებზე: ხელობის სირთულე, შეგირდის მონდომება და უნარი, ოსტატის კეთილსინდისიერება

---

[61] Ш. А. Месхиа, Города.., გვ. 361.

[62] Chardin, ტ. VII, გვ. 333.

შეგირდის ფიზიკური მდგომარეობა და სხვა. მართალია, ჩვენ არ გაგვაჩნია პირდაპირი ცნობები შეგირდის სწავლების ხანგრძლივობის შესახებ სეფიანთა ირანის ქალაქებში, მაგრამ შუა აზიის, თურქეთის, აზერბაიჯანისა და საქართველოს ქალაქებში დამოწმებული შეგირდის სწავლების ვადები გვაფიქრებინებს, რომ ირანის ქალაქების ხელოსნურ ამქრებში შეგირდის სწავლება 3-8 წელი გრძელდებოდა.

XVI — XVII სს. ირანში, ისევე როგორც საერთოდ აღმოსავლეთში, ხელოსნობა ხშირად მემკვიდრეობით ხასიათს ატარებდა. ოსტატი-ხელოსნები ცდილობდნენ შეგირდებად თავიანთი შვილები ან მახლობელი ნათესავები აეყვანათ. ამის ერთ-ერთ მთავარ მიზეზად შეიძლება ჩაითვალოს ხელოსანთა სწრაფვა თავიანთი შთამომავლობისათვის გადაეცათ ხელობის ზოგიერთი საწარმოო საიდუმლოება, რომელიც შემდეგში მათი არსებობის მთავარი წყარო ხდებოდა[63]. ასეთი შეგირდები განსაკუთრებული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ და ოსტატ-ხელოსნები ცდილობდნენ რაც შეიძლება უკეთესად გაეწაფათ ისინი არჩეულ ხელობაში. მაგ., შარდენის ცნობით, ქარხანეებში მომუშავე ხელოსნების ვაჟებს იღებდნენ შეგირდებად. მამების სიკვდილის შემდეგ მათი ადგილები მათ ვაჟებს გადაეცემოდათ[64]. XVI ს. ერთ-ერთმა გამოჩენილმა კალიგრაფმა (خوش‌نویس), მელიქ დაილამა ყაზვინიმ, რომელიც ისკანდერ მუნშის სიტყვით „თავისი დროის კალიგრაფების მეთაურად ითვლებოდა“, ხელობა თავისი მამისაგან შეისწავლა[65]. იმავე ისტორიკოსის ცნობით, XVI ს. მეორე სახელმოხვეჭილი კალიგრაფი მაულანა დუსტ ხარატი კალიგრაფიის კანონებსა და წესებს თავისი დედის ძმასთან ოსტატ მაულანა რუსთამ ალისთან სწავლობდა[66]. ყადი აჰმედის ცნობით, ვინმე „მირ ზეინ-ედ-დინ თებრიზი ოსტატ სულთან მუჰამედის შვილიშვილი და მისი მოწაფე იყო“, რომლისაგანაც მან შეისწავლა „მოკაზმვის, მხატვრობისა და ფერწერის ხელოვნება“[67]. მაგრამ ხელობისა და პროფესიის მემკვიდრეობით გადაცემა სრულადაც არ იყო აუცილებელი. ჩვენ მრავლად მოგვეპოვება ცნობები, რომლის თანახმადაც შვილი ხშირად უარყოფს თავისი, მამის ხელობას და ხელოსნობის სხვა დარგს ეუფლება: ასე მაგ.,

---

[63] Уильс, Современная Персия, СПб, 1887, გვ. 124.

[64] Chardin, ტ. VII, გვ. 333.

[65] О. Ф. Акимушкин, Искандер Мунши о каллиграфах времени шаха Тахмаспа I, Кр. Сообщения ИНА, Москва, 1963, გვ. 25.

[66] იქვე.

[67] Кази — Ахмед, Трактат о каллиграфах и художниках, 1956 — 1957/1005 г. х. М. — Л., 1947, стр. 187.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გამოჩენილი კალიგრაფის მაულანა ჰუსეინის მამა მეუნაგირე იყო. ხოლო მას „მიდრეკილება გაუჩნდა“ კალიგრაფიისადმი, შეისწავლა ეს ხელობა და დიდ წარმატებასაც მიაღწია[68].

შეგირდი ვალდებული იყო თავისი ოსტატის ყველა დავალება შეესრულებინა. მისი სამუშაო დრო ფაქტიურად რეგლამენტირებული არ იყო და მზის ამოსვლიდან მზის ჩასვლამდე გრძელდებოდა. ვიდრე ოსტატი-ხელოსანი შეგირდის უშუალო ხელობის სწავლებას შეუდგებოდა, იგი მას სახელოსნოში სხვადასხვა შავი სამუშაოს გასაკეთებლად იყენებდა თუ ოსტატის შვილები ან მისი ნათესავები, რომლებიც მასთან ხელობას სწავლობდნენ, პრივილეგირებულ მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ, ყველაზე მძიმე და შრომატევადი სამუშაო ახლად მოსული შეგირდის ზურგზე გადადიოდა. იგი ხშირად ისე იყო დატვირთული სხვადასხვა წვრილი და შავი სამუშაოებით, რომ ხელობის სწავლებისა და ათვისების დროც კი აღარ რჩებოდა. ამიტომ შეგირდი იძულებული იყო ხელობას თავისუფალ დროს ან ღამით დაუფლებოდა. ამასთან ერთად, ოსტატი შეგირდს თავისი საოჯახო საქმეების გასაკეთებლადაც იყენებდა. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ სავსებით სამართლიანი ჩანს შარდენის სიტყვები: „ოსტატი უფრო ცდილობს მოიმსახუროს თავისი შეგირდი, ვიდრე ასწავლოს მას ხელობა“[69]. თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამქრის ადმინისტრაცია ვალდებული იყო თვალყური ედევნებინა ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთობისათვის და აღეკვეთა შეგირდის უზომო ექსპლოატაცია, მაგრამ როგორც ჩანს, ეს ხელს არ უშლიდა ოსტატ-ხელოსნების მიერ შეგირდების ჩაგვრა — შევიწროვებას.

მიუხედავად ამისა, ხელოსანთა ამქრებში შეგირდის მდგომარეობა შედარებით უკეთესი და ასატანი იყო, ვიდრე ამქრის გარეშე მყოფ ერთპიროვნულ ოსტატ-ხელოსნის შეგირდებისა, რომელთა სასტიკი ექსპლოატაცია ფაქტიურად არაფრით არ იყო შეზღუდული.

შეგირდისაგან მოითხოვდნენ, რომ იგი სრულყოფილად დაუფლებოდა ხელოსნობის არჩეულ დარგს და თავისი საქმის გამოჩენილი ოსტატი გამხდარიყო[70]. ოსტატი-ხელოსანი ვალდებული იყო პირადად თავისი მაგალითით და აგრეთვე სპეციალური მეცადინეობით შეესწავლებინა შეგირდისათვის ხელობასთან

---

[68] Кази—Ахмед, გვ. 144.

[69] Le maître songeant plus á tires du service de son apprenti qu'á l'instruire, Chardin, ტ. IV, გვ. 95·

[70] Кази—Ахмед, Трактат..., გვ. 53.

დაკავშირებული ყველა საწარმოო პროცესი, ეჩვენებინა საუკეთესო გზა ხელობით გათვალისწინებული პროდუქციის დასამზადებლად[71]. მაგრამ, როგორც აღვნიშნეთ, ხშირად ოსტატი ხელობის ზოგიერთ საიდუმლოებას არ უმჟღავნებდა მოსულს შეგირდს და მას მხოლოდ თავის შვილს ან მახლობელ ნათესავს გადასცემდა ხოლმე[72].

ოსტატისა და შეგირდის ურთიერთობა ხშირად მეტად რთული და ზოგიერთ შემთხვევაში კი მტრულიც იყო. ყადი აჰმედის გადმოცემით, ცნობილი კალიგრაფის ხაჯეს შეგირდი ვინმე შეიხ მუჰამედ თამიმი იყო. მან „დაივიწყა შეგირდის მოვალეობა და ურჩობა გამოიჩინა“. იგი ყველგან ამბობდა, მე ხაჯეზე უკეთესად ვწერო. ამისათვის ხაჯემ შეიძულა თავისი შეგირდი და დასწყევლა იგი[73].

მართალია, ხელობის გამოცვლას ან სხვა ოსტატთან გადასვლას ცუდი თვალით უყურებდნენ სეფიანთა ირანის ამქრებში, მაგრამ ზოგიერთ შემთხვევაში შეგირდს უფლება ჰქონდა მიეტოვებინა თავის ოსტატი და სხვა ოსტატთან გადასულიყო. ოსტატსაც შეეძლო გამწვავებული ურთიერთობის დროს დაეთხოვა თავისი შეგირდი[74].

ხელობის საკმარისად ათვისების შემდეგ შეგირდი თავის ოსტატის თანაბრად ასრულებდა სამუშაოს. ამ შემთხვევაში შეგირდი ფაქტიურად იმდენივე საქმეს აკეთებდა, რამდენსაც მისი ოსტატ-ხელოსანი. მაგრამ სახელოსნოს შიგნით შრომის დანაწილება არ არსებობდა. რომელიმე გარკვეულ ნივთს მთლიანად თითონ ოსტატი ან მისი შეგირდი ამზადებდა. ხელოსნობის ცალკეული ნაწარმი ერთი ინდივიდუმის (ოსტატის ან მისი შეგირდის) შრომის პროდუქტს წარმოადგენდა. ამრიგად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სეფიანთა ირანის ქალაქებში შრომის დანაწევრებას ფართო საზოგადოებრივი ხასიათი ჰქონდა, რაც გამოვლინებას პოულობდა საქალაქო ხელოსნობის ვიწრო სპეციალიზაციაში (მაგ., ისეთი მარტივი იარაღი, როგორიც იყო მშვილდ-ისარი, სამი სხვადასხვა დარგის ხელოსანის მიერ მზადდებოდა: ისარს ერთი ხელოსანი (تیرگر) აკეთებდა, მშვილდს მეორე (کمانگر), ხოლო კაპარჭს — მესამე (ترکش دوز). ცალკეულ სახელოსნოში შრომის პროცესი

---

[71] М. Гаврилов, Рисоля..., გვ. 47; В. А. Гордлевский, О футувветнаме, Избранные сочинения, т. I, გვ. 301.

[72] Н. А. Кузнецова, Материалы..., გვ. 356.

[73] Кази — Ахмед, Трактат..., გვ. 357.

[74] Chardin, ტ. IV, გვ. 94.

რუტინულ, შუასაუკუნეობრივ ხასიათს ატარებდა. ამიტომ შრომის ნაყოფიერება სახელოსნოში მეტად დაბალი იყო. სახელოსნოში შრომის ორგანიზაცია ჩამორჩებოდა ქალაქის ხელოსნური წარმოების ვიწრო სამრეწველო სპეციალიზაციას. ეს კი ხელოსნური წარმოების შემდგომი განვითარებისა და წინსვლის ერთ-ერთი მთავარი შემაფერხებელი ფაქტორი იყო.

შარდენის ცნობით, ოსტატი შეგირდს ხელობას უფასოდ ასწავლიდა[75]. ასეთივე მდგომარეობა იყო შუააზიისა და საქართველოს ქალაქებში[76]. სრულიად მართებულად მიგვაჩნია პროფ. შ. მესხიას მოსაზრება, რომლის თანახმადაც ოსტატ-ხელოსნის მიერ შეგირდისათვის უსასყიდლოდ ხელობის სწავლება გამომდინარეობდა, ერთი მხრივ, ამქრების ეკონომიური პოლიტიკიდან, ხოლო, მეორე მხრივ, იქიდან, რომ ხელოსანი და საერთოდ ამქრები ექსპლოატაციას უწევდნენ შეგირდს[77]. შეგირდის ექსპლოატაციაზე ლაპარაკობს თუნდაც ის ფაქტი, რომ შეგირდს ხელოსანთან მიბარების პირველი დღიდანვე ყოველდღიურად ეძლეოდა მცირე გასამრჯელო ორი ლიარდის ან ერთი სოლის ოდენობით „შეგირდის წლოვანებისა და ხელობის სიმძიმის მიხედვით“[78]. ეს ყოველდღიური გასამრჯელო დროთა განმავლობაში იზრდებოდა შეგირდის წარმატების მიხედვით[79]. როგორც ჩანს, ამ გასამრჯელოს „შეგირდანე“ (شاگرد) ეწოდებოდა[80]. შეგირდანე არსებობდა საქართველოს ქალაქებშიც, მაგ., თბილისში, მაგრამ აქ სპარსეთის ქალაქებიდან განსხვავებით „შაგირდანა“ ეწოდებოდა შეგირდის შრომის ისეთ ანაზღაურებას, რომელსაც ოსტატი ან მომხმარებელი შემთხვევიდან შემთხვევამდე საჩუქრის სახით აძლევდა შეგირდს[81]. თბილისის ამქრებში შაგირდანას გაცემა დამოკიდებული იყო ოსტატის ნება-სურვილზე და აგრეთვე იმაზე, იმყოფებოდა თუ არა შეგირდი ოსტატის კმაყოფაზე[82]. ამისგან განსხვავებით XVI—XVII სს. ირანის ქალაქებში, როგორც ეს შარდენის ცნობიდან ირკვევა, შეგირდანეს მუდმივი ხასიათი ჰქონდა. მას შეგირდი ხელობის სწავლის მთელ მანძილზე იღებდა.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ შეგირდანე შეგირდის შრომის სრულფასოვან ეკვივალენტს არ წარმოადგენდა. იგი მხოლოდ შეგირდის მიერ თავისი ოსტატის სახელოსნოში დახარ-

---

[75] Chardin, ტ. IV, გვ. 94.
[76] А. М. Беленицкий, Организация ремесла..., გვ. 46.
[77] Ш. А. Месхиа, Города..., გვ. 363.
[78] Chardin, ტ. IV, გვ. 94.
[79] იქვე.
[80] Н. А. Кузнецова, Материалы.., გვ. 356.
[81] Ш. А. Месхиа, Города..., გვ. 364.
[82] С. А. Егиазаров, Исследования по истории..., გვ. 112; Ш. А. Месхиа, Города.., გვ. 364.

ჯული შრომის უმნიშვნელო, ნაკლებფასოვანი ანაზღაურება იყო, რომელიც შეგირდს ეძლეოდა მისი აუცილებელი მოთხოვნილებების დასაკმაყოფილებლად. ოსტატ-ხელოსნები ზოგჯერ თავიანთ შეგირდებს მცირე თანხით ასაჩუქრებდნენ სხვადასხვა შემთხვევასთან დაკავშირებით (მაგ., სახელოსნო პროდუქციის სარფიანად გასაღების დროს, რელიგიური დღესასწაულების გამო და სხვ.). შეგირდს ზოგიერთ შემთხვევაში ასაჩუქრებდნენ მომხმარებლებიც. ამგვარ საჩუქარს თურქეთში შერბეთლუქი (шербетлук) ანუ ფეხისქირა ეწოდებოდა[83]. შეგირდანეს და სხვა მცირე შემოსავალს შეგირდი ხშირად აგროვებდა თავისი ხელობის ხელსაწყოების შესაძენად, სამასპინძლო სუფრის გასაშლელად, მის ოსტატთა რიგებში გადაყვანის აღსანიშნავად და სხვ.

აღმოსავლურ და ევროპულ პირველწყაროებში მხოლოდ ცალკეული ცნობებია შემონახული სეფიანთა ირანის ქალაქების ამქრებში შეგირდის ოსტატად დალოცვის წესების შესახებ. ამ წესებისა და შეგირდის ოსტატად ხელდასმის ცერემონიალის აღდგენაში მნიშვნელოვან დახმარებას გვიწევს მეზობელ ქვეყნებში— თურქეთში, საქართველოში, შუა აზიასა და აზერბაიჯანში დამოწმებული ის წესები, რომელსაც იცავდნენ შეგირდის ოსტატად დალოცვის დროს. შეგირდის ხელდასმაში გარდა იმ ოსტატ-ხელოსანისა, რომელმაც უშუალოდ შეასწავლა მას ხელობა, მონაწილეობას იღებდნენ აგრეთვე ამქარში გაერთიანებული ყველა ოსტატი, ამქრის უსტაბაში და ქეთხოდები.ამ ცერემონიალის დროს უსტაბაში კითხულობდა რისალეს, ახსენებდა შეგირდს და ამქრის ყველა წევრს მათი ხელობის წარმოშობის ისტორიას, ხელობის მფარველ წმინდანების— ფირების მოღვაწეობას ხელოსნობის მათი დარგის საკეთილდღეოდ და მოითხოვდა, რომ ახლად დალოცვილ ოსტატს შემდეგშიც პირნათლად შეესრულებინა ყველა რელიგიური რიტუალი, რომელიც შარიათითა და რისალეთი იყო გათვალისწინებული. ამის შემდეგ უსტაბაში კითხულობდა ლოცვას—ფოთიჰას, რომლითაც შეგირდს უფლება ეძლეოდა ამიერიდან თავისუფლად აღესრულებინა არჩეული ხელობა, გაეხსნა სახელოსნო და ჰყოლოდა თავისი შეგირდები[84]. შეგირდის ოსტატად დალოცვის ცერემონიალის აუცილებელი კომპონენტი იყო შეგირდისათვის სარტყელის გაკეთება. ამ ჩვეულებას „ქამარბანდი“, „ქამარბასთი“ ან „მიანბანდი“ ეწოდებოდა. ამ წესიდან მომდინარეობდა შეგირდის ოსტატად ხელდასმის მთელი პროცესის სახელწოდებაც.

---

[83] В. А. Гордлевский, Дервиши Ахи Эврана..., გვ. 301.

[84] М. Гаврилов, Рисоля..., გვ. 21, 47.

შუა აზიაში ოსტატი-ხელოსანი ან ფირი (ამ შემთხვევაში ხელობის მფარველი წმინდანის შთამომავალი) ახლად დალოცვილ ოსტატს აძლევდა საბუთს მის მიერ ხელობის შესწავლისა და ოსტატთა რიგებში გადასვლის შესახებ. ამგვარ საბუთს „ირშადი“ (ارشاد) ეწოდებოდა[85].

როგორც „თაზქირათ ალ-მულუქიდან“ ჩანს, შეგირდის ოსტატად დამტკიცების უკანასკნელი და მთავარი ინსტანცია იყო ქალაქის ქალანთარის მიერ მისი ოსტატად აღიარება[86]. მასში ნათქვამია, რომ იმის შემდეგ, რაც ნაყიბი შეგირდს ოსტატად სცნობდა, საბუთს ამის შესახებ ქალაქის ქალანთარს უგზავნიდა, რომელიც ამის შესახებ წერილობით დასტურს გამოსცემდა[87]. შეგირდი ოსტატად დალოცვის დროს გარკვეულ თანხას იხდიდა, რომელიც ამქრის საერთო ხაზინაში მიდიოდა[88]. შუა აზიისა და საქართველოს ამქრების წესების მსგავსად საფიქრებელია, რომ ირანშიც შეგირდი ვალდებული იყო მისი ოსტატად დალოცვის შემდეგ სამასპინძლო სუფრა მოეწყო თავის ოსტატისათვის, ამქრის ადმინისტრაციასა და საერთოდ ყველა ხელოსნისათვის, რომლებიც მის ხელდასმაში მონაწილეობას მიიღებდნენ. სამწუხაროდ, ამის შესახებ ჩვენ არავითარი ცნობა არ მოგვეპოვება. ასევე არ მოგვეპოვება ცნობები იმ საჩუქრების შესახებ, რომლებსაც ერთმანეთს გადასცემდნენ ოსტატი და მისი შეგირდი უკანასკნელის ოსტატად ხელდასმის დროს, როგორც ეს ჩვეულებად იყო შუა აზიის ქალაქებში[89]. მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს წესიც არსებობდა სეფიანთა ირანის ხელოსნურ ამქრებში.

შეგირდის ოსტატად ხელდასმის მთავარი და გადამწყვეტი პირობა იყო მის მიერ ხელობის დაუფლების დამაკმაყოფილებელი დონე. ის შეგირდი, რომელიც საკმარისად არ იყო გაწაფული არჩეულ ხელობაში ოსტატ-ხელოსანთა რიგებში ვერ გადავიდოდა. ხოლოდ მაშინ როდესაც შეგირდი კარგად აითვისებდა თავისი ხელობის ყველა წესსა და მოთხოვნილებებს ოსტატ-ხელოსანს უფლება ეძლეოდა საკითხი წამოეჭრა მისი ოსტატად დალოცვის შესახებ. ამქრის ქეთხოდების მოვალეობას შეადგენდა თვალყური ედევნებინა, რათა ოსტატებს ხელოვნურად არ გაეხანგრძლივებინათ შეგირდობის ვადა და ხელობას დაუფლებული შეგირდის

---

[85] В. А. Гаврилов, Рисоля..., გვ. 21.

[86] Tadhkirat, თავი V, ნაწ. 6.

[87] იქვე.

[88] Н. А. Кузнецова, Материалы.., გვ. 356.

[89] Е. Н. Пещерева, Гончарное производство.... გვ. 56.

შრომა თავიანთი პირადი სარგებლობისათვის არ გამოეყენებინათ. დახელოვნებული შეგირდის დროულად ოსტატად დალოცვა ამქრის ინტერესებში შედიოდა, რადგანაც როგორც ეს რამდენჯერმე იყო აღნიშნული, ამქარში გადასახადები მხოლოდ ოსტატ-ხელოსნებზე ნაწილდებოდა.

ხელობის დაუფლების აუცილებლობაზე ნათლად მეტყველებს ის გარემოება, რომ შეგირდი მოვალე იყო თავისი ხელობის ერთი ან რამდენიმე ნიმუში დაემზადებინა[90]. ეს ნივთები მას თან უნდა ეტარებინა და „ყველასათვის" ე. ი. თავისი ამქრის ოსტატ-ხელოსნებისათვის უნდა ეჩვენებინა შემდეგი სიტყვების წარმოთქმით: „ეს ჩემი გონების ნაყოფია" (کار نمونهٔ فکر منست)[91]. ამრიგად, სეფიანთა ირანის სახელოსნო ამქრებში შეგირდის ოსტატად დალოცვის მთავარი პირობა იყო მისი ხელობის სრულყოფილი ნიმუშის, ფაქტიურად ოსტატური ნახელავის (chef d'ouvre) დამზადება[92]. სანიმუშო ნაკეთობის წარმოდგენა შეგირდის მიერ აუცილებელი იყო აგრეთვე XVI ს. სამარყანდში, რაც საგანგებოდ არის აღნიშნული ოსტატსა და შეგირდს შორის დადებულ ხელშეკრულებაში (وثیقهٔ شاگردی)[93]. ახლად დალოცვილ ოსტატს უფლება ჰქონდა თავისი სახელოსნო გაეხსნა. იგი ჯერ კიდევ შეგირდობის წლებშივე ზრუნავდა საჭირო იარაღის შეძენისათვის[94]. შესაძლებელია, რომ დალოცვის შემდეგ ოსტატი თავის ყოფილ შეგირდს ასაჩუქრებდა სათანადო ხელობის ძირითადი საწარმოო იარაღით. ამგვარი წესი არსებობდა XIX ს. შუა აზიის ზოგიერთ ხელოსნურ ორგანიზაციაში, მაგ., მექოთნეთა ამქარში[95].

როგორც ვნახეთ, სეფიანთა ირანში ხელოსნობის სარბიელზე წარმოდგენილი იყო ოსტატი და შეგირდი.

ჩვენს მიერ შესწავლილი სპარსული, აღმოსავლური და ევროპული წყაროები, არავითარ ცნობებს არ გვაწვდიან ირანის ხელოსნურ ამქრებში ქარგლის ინსტიტუტის არსებობის შესახებ. ჟან შარდენიც კი, რომელიც ევროპელი ავტორებიდან ყველაზე ვრცლად აღწერს XVII ს. ირანის ხელოსნობას და ამქარს, არაფერს ამბობს ქარგლის თაობაზე. ჩვენ უკვე ვნახეთ, რომ შეგირდი ხელობის დაუფლების შემდეგ ყოველგვარი შუალედი საფეხურის

---

[90] R. du Mans, გვ. 132,

[91] იქვე, C'est de mon invention

[92] იქვე.

[93] Казийские документы, გვ. 56.

[94] R. du Mans, გვ. 131.

[95] Н. Е. Пещерева, Гончарное производство..., გვ. 315.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გარეშე გადაჰყავდათ ოსტატთა რიგებში. ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, სეფიანთა ირანის ხელოსნობისათვის ჩვეულებრივი მოვლენა იყო ქარგლის ინსტიტუტი. პროფ. ი. პეტრუშევსკის აზრით, ქარგალი ანუ როგორც იგი უწოდებს „ხალფა“, დამახასიათებელი ფიგურა იყო სეფიანთა ირანის ამქრისათვის[96]. მას, როგორც ჩანს, თურქული ამქრიდან ხალფას ინსტიტუტი პირდაპირ გადმოაქვს სეფიანთა ირანის ამქრულ ორგანიზაციაში. მაგრამ ტერმინი „ხალფა“ ქარგლის მნიშვნელობით არსად არ არის დამოწმებული სეფიანთა ირანის ხელოსნობის მასალებში. საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ტერმინი „ხალფა“ ყოველთვის არ იხმარებოდა ქარგლის ცნების გამოსახატავად აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებშიც.

თურქეთში ქარგლის ინსტიტუტი განვითარებული სახით არსებობდა. ყველა შეგირდისათვის სავალდებულო იყო გაევლო ქარგლის (ხალფას) საფეხური და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა მისი ოსტატად ხელდასმა. თურქეთში ქარგლის ინსტიტუტის ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ მუსტაფა III (1757—1774) 1773 წელს სპეციალური ფირმანით დააკანონა ქარგლის ინსტიტუტის არსებობა[97]. აღსანიშნავია, რომ ქარგლის რიგებში გადასვლისათვის შეგირდს მოეთხოვებოდა თავისი ხელობის კარგად დაუფლება. შეგირდს ქარგალთა რიგებში გადასაყვანად სპეციალურ გამოცდას (იმთიჰან) უწყობდნენ[98] ქარგლის საფეხურის გავლის შემდეგ ხალფას უკვე უფლება ეძლეოდა ოსტატთა რიგებში გადასულიყო სათანადო წესების აღსრულების შემდეგ. ხალფას მინიმალური ვადა 6 თვეს უდრიდა[99].

სულ სხვა მნიშვნელობითაა ნახმარი ტერმინი „ხალფა“ შუა აზიის დოკუმენტურ და ეთნოგრაფიულ წყაროებში.

XIX ს. შუა აზიის ქალაქების ხელოსნობაში, კერძოდ, მექოთნეთა ამქარში ფართოდ იყო გავრცელებული ეს ტერმინი. მაგრამ იგი აღნიშნავდა ისეთ ხელოსნებს, რომლებსაც ოსტატის დალოცვის შემდეგ თავიანთი უსახსრობის გამო არ შეეძლოთ გაეხსნათ საკუთარი სახელოსნო. ამიტომ ისინი გარკვეული ჯამაგირის პირობით იძულებულნი იყვნენ ემუშავნათ სხვა ოსტატების სახელოსნებში[100]. ტერმინ „ხალფათი“ აღინიშნებოდნენ აგრეთვე ის მუშები, რომ-

---

[96] История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, Л., 1958, გვ. 286.

[97] В. И. Ярево-Раевский, Сборник материалов по мусульманству, СПб, 1899, გვ. 32; Ш. А. Месхиа, Города..., გვ. 368.

[98] В. А. Гордлевский, Дервиши Ахи Эврана..., გვ. 302.

[99] იქვე.

[100] Е. Н. Пещерева, Гончарное производство..., გვ. 327.

ლებსაც ქირაობდნენ სახელოსნოების მფლობელი ოსტატები სხვადასხვა მძიმე სამუშაოების შესასრულებლად[101]. ამრიგად. „ხალფას“ შეიძლება უბრალო დაქირავებული მუშის შინაარსიც ჰქონოდა. საინტერესოა, რომ ზოგიერთი ხელმოკლე ოსტატი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში შეიძლებოდა ხალფად დარჩენილიყო და სხვადასხვა ოსტატების სახელოსნოებში ემუშავა, როგორც დაქირავებულ ოსტატ-ხელოსანს. XIX — XX სს. შუა აზიის ხელოსნობის მკვლევარის ე. პეშჩერევას სრულიად სამართლიანი აზრით, „ხალფა“ არ შეიძლება გადაითარგმნოს, როგორც „ქარგალი“[102]. მისივე სიტყვით, ეს ტერმინი „განსაზღვრავს ადამიანის მდგომარეობას არა ამქარში, არამედ მხოლოდ სახელოსნოში იმ გაგებით, რომ „ხალფა“ არის ის პირი, რომელიც მუშაობს გასამრჯელოსათვის“[103].

XVI — XVIII საუკუნეების სპარსულენოვან წყაროებში მართალია ზოგჯერ გვხვდება ტერმინი „ქარგარი“ (کارگر) მაგრამ, როგორც ჩანს, სულ სხვა შინაარსობლივი მნიშვნელობით.

ფ. ალიევის აზრით, „ქარგარი“ აღნიშნავდა „როგორც ქარგალს (подмастерье), ისე უბრალო მუშას“[104]. მაგრამ მისივე თქმით, ოსტატსა და „ქარგარს“ (کارگر) შორის იდებოდა კონტრაქტი, რის შემდეგ იგი საზეიმო ვითარებაში გადაჰყავდათ ქარგალთა რიგებში. უკვე ის გარემოება, რომ ე. წ. ქარგალი ხელშეკრულებას დებდა ოსტატ-ხელოსანთან, რომლის სახელოსნოშიც იგი მუშაობდა, მეტყველებს იმ ფაქტზე, რომ ტერმინ „ქარგარის“ (کارگر) ქვეშ უნდა ვიგულისხმოთ უბრალოდ დაქირავებული მუშა და არა თვითონ ქარგალი. ამას ის გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ თურქეთსა და სხვა ქვეყნებში (დას. სომხეთი, ახალციხე...), სადაც ქარგლის ინსტიტუტი ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, ოსტატსა და ქარგალს შორის არავითარი ხელშეკრულება არ ფორმდებოდა.

მართალია, ქარგალი შეგირდზე მაღლა იდგა, მაგრამ ფაქტიურად ის ჯერ კიდევ მოწაფედ ითვლებოდა და მხოლოდ გარკვეული ვადის შემდეგ, როცა იგი თავის ხელობას უფრო სრულყოფილად დაუფლებოდა, მას ოსტატად დალოცავდნენ. მეტად საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ქარგალს ოსტატთა რიგებში გადასვლისათვის შეგირდის მსგავსად აუცილებლად უნდა წარედგინა

---

[101] Е. Н. Пещерева, Ремесленные организации Средней Азии, М., 1960, გვ. 7.

[102] იქვე, „Халпа нельзя переводить словом „подмастерье“, გვ. 103.

[103] იქვე.

[104] ф. Алиев, Города Соверного Азербайджана, გვ. 12.

ამქრის შეკრებაზე თავისი ხელობის სანიმუშო ნაკეთობა. [illegible] შემდეგ მას ხელობაში სცდიდნენ და დაწესებული ცერემონიალის შესრულებით საბოლოოდ ოსტატად ლოცავდნენ[105]. როგორც ვხედავთ, ქარგალსა და ოსტატს შორის არავითარი ხელშეკრულება არ იდებოდა. ალიევის აზრით, XVIII ს. აზერბაიჯანის ქალაქებში მეორე კატეგორიის ქარგლებიც იყვნენ— ოსტატები, რომელსაც თავისი სახელოსნო არ ჰქონდათ ან კიდევ გაღარიბების შედეგად იძულებულნი იყვნენ სხვა უფრო შეძლებული ოსტატის სახელოსნოში ემუშავნათ გარკვეული ქირით[106]. ნათლად ჩანს, რომ აქ ლაპარაკია ღარიბ ოსტატ-ხელოსანზე, რომელსაც უსახსრობის გამო არ შეეძლო საკუთარი საქმე წამოეწყო და იძულებული ხდებოდა გარკვეული გასამრჯელოს პირობით სხვა ოსტატს მომსახურებოდა. ყველაფერი ეს საფუძველს გვაძლევს აღვნიშნოთ, რომ ამ შემთხვევაშიც საქმე გვაქვს იმავე მოვლენასთან, რაც შეინიშნება შუა აზიის ხელოსნობაში, სადაც ღარიბი ოსტატი-ხალფა ხშირად სხვა ოსტატის სახელოსნოში მუშაობდა და ამისათვის ჯამაგირს იღებდა. ცხადია, ოსტატად დალოცვილი ხელოსანი არ შეიძლებოდა ქარგალი ყოფილიყო.

„ქარგარი“ (کارگر), ამრიგად, საბოლოო ჯამში მხოლოდ დაქირავებული მუშის აღმნიშვნელ ტერმინად ჩანს. ამ ტერმინით აღინიშნებოდა როგორც ღარიბი ოსტატი-ხელოსანი, რომელიც სხვა ოსტატის სახელოსნოში მუშაობდა, ისე უბრალო დაქირავებული მუშა[107].

XVIII ს. აზერბაიჯანის ამქრებისათვის „ქარგლის ინსტიტუტი ნაკლებად დამახასიათებელი კი არ იყო“, როგორც ამას წერს ფ. ალიევი,[108] არამედ საერთოდ მისთვის სრულიად უცხო იყო.

ასეთ მოსაზრებას მხარს უჭერს მ. ჰეიდაროვი, რომლის თქმით: „городские ремесленные организации Азербайджана не знали сколько-нибудь развитого института подмастерьев“[109]. ამრიგად ქარგლობა არ იყო დამახასიათებელი XVII ს. აზერბაიჯანის ხელოსნობისათვისაც[110].

---

[105] В. А. Гордлевский, Дервиши Ахи Эврана..., გვ. 302.

[106] Ф. Алиев, Города Северного Азербайджана, გვ. 12.

[107] მ. ჰეიდაროვი თვლის, რომ ქარგლები ძირითადად დაქირავებული არაკვალიფიცირებული მუშები იყვნენ. М. Х. Гейдаров, К вопросу о ремесленных организациях в городах Азербайджана в XVIII в. Известия АН Азерб. ССР, 1961, № 1, გვ. 43.

[108] Ф. Алиев, Города Сев. Азербайджана..., გვ. 12.

[109] М. Х. Гейдаров, К вопросу... 43; М. Х. Гейдаров, Ремесленные производства в городах АзербайджанаXVII в., Баку, 1962, გვ. 17.

[110] М. Х. Гейдаров К вопросу..., გვ. 40.

ა. ბელენიცკიც სტატიაში „Организация ремесла в Самарканде XV — XVI веков“ შუააზიურ მასალაზე დაყრდნობით იმ დასკვნამდე მიდის, რომ აღებული ხანის შუა აზიისა და კერძოდ, სამარყანდის ამქრებში არსებობდა მხოლოდ ოსტატის და შეგირდის ინსტიტუტები[111]. მისი აზრით, შუა აზიის საქალაქო ხელოსნობისათვის სრულიად უცხო იყო ქარგალი (подмастерье). საინტერესოა, რომ ტერმინი „ქარგარი“ (گارگر) ბელენიცკის ესმის, როგორც მუშა, თუმცა იქვე დასძენს, რომ „ქარგრის“ მდგომარეობის განსაზღვრა ძნელია[112].

XVII — XVIII სს. საქართველოს ქალაქებშიც ქარგლის ინსტიტუტი მეტად სუსტად იყო წარმოდგენილი[113]. ზოგიერთ სახელოსნო ამქარში საერთოდ არ არსებობდა ქარგლის კატეგორია[114]. არც XIX საუკუნის საქართველოში მიუღია ქარგლის ინსტიტუტს დასრულებული სახე[115]. როგორც ირკვევა, ქარგლის ინსტიტუტი ნაკლებად დამახასიათებელი იყო XVII — XIX ს. საქართველოსათვის. საქართველოს ქალაქებიდან ქარგლის ინსტიტუტი გამოკვეთილი სახით არსებობდა მხოლოდ XIX ს. ახალციხეში, რომლის ხელოსნობა თურქული ამქრული ორგანიზაციის გავლენაში იმყოფებოდა. ლ. ზაგურსკის 1830 წელს ახალციხეში შეუძენია „ასნაფის ლოცვა“, რომელსაც კითხულობდნენ ქარგლის ოსტატად ხელდასმის დროს[116].

ქარგლის ინსტიტუტი არსებობდა აგრეთვე აღმოსავლეთ და, განსაკუთრებით, დასავლეთ სომხეთში. ქარგლის აღსანიშნავად სომხეთში იხმარებოდა ტერმინები „ხალფა“ და „ქარგაჰ“[117]. მაგრამ აქაც თურქული ამქრული ორგანიზაციის გავლენა იჩენდა თავს.

როგორც ჩანს, XVII — XVIII სს. სომხური ხელოსნური ამქრისათვის (ესნაფ, ესნაფუთიუნ, ჰამქარუთიუნ) დამახასიათებელი

---

[111] А. М. Беленицкий, Ремесленные организации..., გვ. 46.

[112] იქვე. „Наряду с мастером и учеником упоминается коргар — рабочий, положение которого определить, впрочем, трудно“.

[113] Ш. А. Месхиа, Города..., გვ. 73.

[114] იქვე, გვ. 367.

[115] იქვე, გვ. 373.

[116] Л. Загурский, Поездка..., გვ. 4.

[117] А. Новосельцев, Города Азербайджана и Вост. Армении в XVII — XVIII вв., (Автореферат.) М., 1959, გვ. 13; История армянского народа, Ереван, 1951, გვ. 231, 232.

იყო ხელოსანთა სამი კატეგორია: ოსტატი (ვარპეტ), ქარგალი (ხალფა, ქარგაჰ) და შეგირდი (აშკერტ)[118].

ამრიგად, ქარგლის ინსტიტუტი ნაგვიანევი შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის ქვეყნების უმრავლესობისათვის უცხო იყო. ქარგლის ინსტიტუტი საკმაოდ ჩამოყალიბებულ სახეს იღებს მხოლოდ თურქეთში და ზოგიერთ ისეთ ქვეყანაში, რომელიც თურქული წესწყობილების და კერძოდ თურქული ამქრის გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა (დასავლეთ სომხეთი, ახალციხე).

შეიძლება ვიფიქროთ რომ, სეფიანთა ირანში ხელოსნობის დონე არ ქმნიდა პირობებს ქარგლის ინსტიტუტის წარმოშობისა და განვითარებისათვის. ქარგლობა არ გამომდინარეობდა აქაური მქრის ბუნებიდან. როგორც ვნახეთ, შეგირდის ოსტატად ხელდასმა ხდებოდა ყოველგვარი შუალედი საფეხურის გავლის გარეშე. ხელოსნური ამქრის ოსტატ-ხელოსანთა რიგებში ადვილად იღებდნენ არა მარტო ხელობას დაუფლებულ შეგირდებს, არამედ მოსულ ოსტატებსაც. როგორც წესი, მოსულ ოსტატს არ კითხავდნენ საიდან იყო იგი, არ იკვლევდნენ ვისთან შეისწავლა ხელობა ან როგორი იყო მისი დახელოვნების დონე[119]. ყოველივე ეს გარკვეულად ზღუდავდა ხელობის დაუფლებული შეგირდი სწავლების ვადის ხელოვნურ გახანგრძლივებას და ოსტატის მიერ მისი სასტიკი ექსპლოატაციის შესაძლებლობას. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ოსტატებს ხშირად ჰქონდათ მისწრაფება თავიანთ სასარგებლოდ გამოეყენებინათ დახელოვნებული შეგირდების შრომა და გაეხანგრძლივებინათ მათი მოწაფეობის პერიოდი. მაგრამ, ოსტატების ეს მისწრაფება ნაკლებად აღწევდა თავის მიზანს. ხელობას დაუფლებულ შეგირდებს, რომელთა შეგირდობის გახანგრძლივებას საგანგებოდ ცდილობდნენ ოსტატები, უფლება ჰქონდათ მიეტოვებინათ თავიანთი ოსტატების სახელოსნოები, თავიანთი ამქარი და ქალაქში ამქრისაგან დამოუკიდებლად საკუთარი სახელოსნო გაეხსნათ. ამის შესაძლებლობას იძლეოდა სეფიანთა ირანის ქალაქებში არსებული ერთპიროვნულ ხელოსანთა საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ფენა. ამის გარდა, ხელობაში გაწაფულ შეგირდს შეეძლო წასულიყო სხვა ქალაქში და იქ თავისი დარგის ხელოსნურ ამქარში ჩარიცხულიყო როგორც ოსტატი-ხელოსანი. ყოველივე ამას ისიც უნდა დავუმატოთ, რომ თვითონ ხელოსნური ამქარიც ეკონომიურად დაინტერესებული იყო გაეზარდა თავისი ოსტატების რიცხვი, რადგანაც როგორც ეს არაერთხელ იყო აღნიშნული,

---

[118] История Армянского народа, გვ. 231, 232.

[119] Chardin, ტ. IV, გვ. 95, 96.

ოსტატებზე ნაწილდებოდა ის სახელოსნო გადასახადები, რომლ-
ის გადახდაც ამქარს ევალებოდა. ამიტომ, ამქრის ადმინისტრაცია
თვალყურს ადევნებდა, რომ დახელოვნებული შეგირდების ოსტა-
ტად ხელდასმა დროულად მომხდარიყო. ამქარს არ ეშინოდა თავის
რიგებში ახალგაზრდა ხელოსნის ოსტატად მიღება ან მოსული
ოსტატის ხარჯზე თავის ოსტატ-ხელოსანთა რაოდენობის ზრდა,
პირიქით ეს მის ინტერესებს უპასუხებდა და ეკონომიურადაც ხელ-
საყრელი იყო.

ქარგლის ინსტიტუტი მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლებოდა
გაჩენილიყო და მტკიცედ მოეკიდა ფეხი XVI — XVII სს. ირანის
ხელოსნობაში თუ ხელობას დაუფლებულ შეგირდს და მოსულ ოს-
ტატს წინ გადაეღობებოდა ფორმალური და ფაქტიური დაბრკო-
ლებანი, რომელიც შეუძლებელს გახდიდა მის ამქრის ოსტატთა
რიგებში გადასვლას. ასეთი იყო ჩვენი აზრით ის მიზეზები,
რომლებიც ხელს უშლიდა ქარგლის ინსტიტუტის გაჩენას და გან-
ვითარებას სეფიანთა ქალაქების ხელოსნობაში.

ქარგალი დამახასიათებელი არ იყო თვით XIX საუკუნის ირა-
ნის ხელოსნობისათვის. ი. ბერეზინი, რომელმაც XIX საუკუნის
შუა წლებში იმოგზაურა ჩრდილოეთ ირანში, აღნიშნავს, რომ ამ-
ქრები აქ მხოლოდ ოსტატებისა და შეგირდებისაგან შედგებოდა[120].

ამრიგად, თვით XIX ს-ის შუაწლებში ქარგლის ინსტიტუტი
უცხო იყო ირანის ხელოსნური ორგანიზაციისათვის.

---

[120] И. Березин, Путешествие..., გვ. 233.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

2. სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილება „თაზქირათ ალ-მულუქის“ მიხედვით

იმ აღმოსავლურ და ევროპულ პირველწყაროებს შორის, რომელთა მონაცემებზე დაყრდნობით შესაძლებელი ხდება სეფიანთა ირანის (1502 — 1772) საქალაქო წყობილების აღდგენა და შესწავლა, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება „თაზქირათ ალ-მულუქს“.

ანონიმური ავტორის „თაზქირათ ალ-მულუქი“ („მეფეთა სახსოვარი“), რომელიც აღმოჩენილ იქნა 1924 წ. და ინგლისური თარგმანითა და ვრცელი კომენტარით გამოსცა პროფ. ვ. მინორსკიმ[1], შედგენილია XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში ავღანელ დამპყრობთა დავალებით. „მისი შედგენა უშუალოდ ყოფილა დაკავშირებული ავღანელთა შემოსევის შედეგად მოშლილი ერანის სახელწიფო მანქანის ამოქმედებასთან“[2].

როგორც თითონ ანონიმი ავტორი მიუთითებს, „თაზქირათ ალ-მულუქი“ შეიცავს უმაღლესი კარის (درگاه معلی) მოხელეების გარიგებათა წიგნებს (دستورالعمل), „ისე როგორც ეს დაწესებული იყო სეფიან ხელმწიფეთა (سلاطین) დროს“[3]. მაგრამ მასში უმაღლესი კარის მოხელეთა დასტურლამალების გვერდით აღნუსხულია სეფიანთა სახელმწიფოს პროვინციების მმართველების (ვალი, ბეგლარბეგი, ხანი, სულთანი) და აგრეთვე, რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა, ირანის სატახტო ქალაქის — ისფაჰანის ადმინისტრაციული აპარატის მოხელე-ხელისუფალთა უფლებამოვალეობანი.

„დასტურ ალ-მალი“, როგორც ცნობილია, წარმოადგენდა ინსტრუქციას, მოქმედების წესს, გარიგების წიგნს, რომელიც

---

[1] Tadhkirat al-muluk, a manuel of Safavid administration, Persian text in facsimile, with translation and commentary by V. Minorsky, London, 1943.

[2] ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, სპარსული დასტურლამალი, თბილისის სახ. უნივერსიტეტის შრომები, XXX, 1949, გვ. 195

[3] Tadhkirat..., გვ. 41.

ეძლეოდა ამა თუ იმ მოხელეს და რომლის თანახმადაც უნდა ემოქმედა მას. შარდენის ცნობით, იმ დასტურლამალებში, რომელიც

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დადგენილი იყო ოლქების მმართველებისათვის, დაწვრილებით იყო აღწერილი მათი თანამდებობის რაობა, მათი საგამგეოს სივრცე, ასაკრეფი შემოსავალი წინა წლებიდან მოკიდებული მიმდინარე წლამდე და სხვ[4]. მასში მოცემული იყო ის წესები, რომლის საფუძველზეც მმართველი უნდა მოქცეოდა მოსახლეობას, ჩამოთვლილი იყო მმართველის უფლება-მოვალეობანი, სამმართველო ადგილის მცხოვრებთა წეს-ჩვეულებები და სხვ[5].

ამრიგად, დასტურლამალში ყოველმხრივ განხილული იყო მოხელე-ხელისუფალთა უფლება-მოვალეობანი, მათი მოქმედების წესი და ხასიათი. შარდენის სიტყვით, დასტურლამალებში ყველაფერი სათანადოდ იყო მოწესრიგებული და გათვალისწინებული, მათ შემთხვევითი ხასიათი კი არ ჰქონდათ, არამედ დასტურლამალებში მოთავსებული წესები დადგენილ-დამტკიცებული იყო, კანონების უფლებით სარგებლობდნენ და ყველა მოხელე ვალდებული იყო ზუსტად დაეცვა ისინი[6]. როგორც ჩანს, დასტურლამალები ხმარებაში იყო სეფიანთა სახელმწიფოს არსებობის მთელ მანძილზე.

შაჰ-აბას I (1587 — 1629), რომელიც ენერგიულ ზომებს მიმართავდა ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცებისა და გაძლიერებისათვის, ძველ დასტურლამალებში წარმოდგენილი მმართველობის წესები გადაუსინჯავს და ისეთი ახალი წესები დაუდგენია, რომელიც უფრო ეფექტურად შეუწყობდა ხელს მისი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებას. ეს მოვლენა შეუმჩნეველი არ დარჩენია შარდენს და თავისებური ინტერპრეტაცია მიუცია მისთვის: „ყველა ეს ინსტრუქცია (დასტურლამალები — კ. კ.) ახლად იქნა შედგენილი შაჰ-აბას დიდის დროს, რადგანაც მის მეფობაში ძირიანად შეიცვალა პოლიტიკა და აგრეთვე იმიტომ, რომ მის წინამორბედებს მის სახელმწიფოსთან შედარებით მცირე ქვეყანა ჰქონდათ საბრძანებლად“[7].

სეფიანთა ხანის დასტურლამალების საფუძველზე და აყ-ყოუნლუს თურქმანთა დროინდელი გარიგებათა წიგნების გათვალის-

---

[4] Voyages du chevalier Chardin en Perse..., Ed. par L. Langles, Paris, 1811, ტ. V, გვ. 266.

[5] იქვე.

[6] იქვე.

[7] Ces instructions furent toutes composées de neuveu durant le règne d'Abas-le-grand, tant parce que le politique changea beaucoup sous son règne, que parce que ses préddecesseurs n'avoient qu'un petit ètat a gouverner en comparaison du sien. Chardin, ტ. V, გვ. 266.

წინებით უცნობმა ავტორმა შეადგინა „ყოველმხრივ გამართული იურიდიული ძეგლი“[8] — „თაზქირათ ალ-მულუქი“, რომელიც „შეიცავს სპარსული ადმინისტრაციის სისტემატურ და საკმაოდ სრულ აღწერილობას“[9].

„თაზქირათ ალ-მულუქში“ საგულისხმო ცნობები მოიპოვება აგრეთვე ქალაქის მართვა-გამგეობასთან დაკავშირებით.

სეფიანთა ირანის ქალაქები წარმოადგენდნენ ხელოსნობისა და ვაჭრობის მნიშვნელოვან ცენტრებს. მათ ეკონომიურ მდგომარეობაზე მნიშვნელოვანწილად იყო დამოკიდებული სახელმწიფოს საერთო შემოსავლის ოდენობის ზრდა. მრავალრიცხოვან საქალაქო გადასახადებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ყოველწლიურ სახელმწიფო შემოსავალში. ამიტომ ცენტრალური ხელისუფლება ცდილობდა თავისი ინტერესებისათვის დაექვემდებარებინა საქალაქო ცხოვრების ყველა მხარე და ქალაქის ადმინისტრაციული აპარატი. ქალაქის ყველა მნიშვნელოვანი მოხელე-ხელისუფალის: ქალაქის მმართველის — ტარუღას, ქალაქის უხუცესის — ქალანთარის, ქალაქის ვეზირის, მუჰთასიბის, ყადის, მუსტოუფის და მირაბის უფლება-მოვალეობანი შესაფერისად იყო აღწერილ-დამტკიცებული. სწორედ ამგვარი დასტურლამალებისაგან შედგება „თაზქირათ ალ-მულუქის“ მეხუთე თავი, რომელსაც ეწოდება „სატახტო ქალაქ ისფაჰანის თითოეული მოხელის (هر یک از عمال) საქმიანობის ზუსტი (مُختَصّ) აღწერა“.

გარდა აღნიშნული თავისა, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ სხვაგანაც არის ლაპარაკი ქალაქის მოხელეებზე. მაგ., ისფაჰანის ყადის უფლება-მოვალეობანი მოცემული და აღნუსხულ-აღწერილია ამ ძეგლის პირველ თავში[10].

მართალია, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ მოტანილი ცნობები მხოლოდ ქალაქ ისფაჰანის მოხელეებს ეხება, მაგრამ ეს მასალა წარმატებით შეიძლება იქნას გამოყენებული საერთოდ სეფიანთა სახელმწიფოს საქალაქო წყობილების შესასწავლად, XVI—XVII სს. ირანის ქალაქების ადმინისტრაციული აპარატის მოხელეთა უფლება-მოვალეობის აღსადგენად და გასათვალისწინებლად. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს სეფიანთა ირანის ქალაქების ადმინისტრაციული აპარატის მოხელეთა მსგავსი შემადგენლობა, საქალაქო მმართველობის ხასიათის იდენტურობა, რაც მტკიცდება სპარსულ

---

[8] ვ. გაბაშვილი, სპარსული დასტურლამალი, გვ. 195.

[9] Tadhkirat..., გვ. 6.

[10] იქვე, თავი I, ნაწ. 3.

საისტორიო წყაროებში (თარიხი ალემ არა-ი აბასი, ზეილი თა-
რიხ-ი ალემ არა-ი აბასი, თარიხ-ი გილან და სხვ.) და ევროპელ
ავტორთა (პიეტრო დელლა ვალე, რაფაელ დუ მანი, ოლეარი, შარ-
დენი, კემპფერი, ტავერნიე, სანსონი და სხვ.) თხზულებებში და-
ცული ცნობებით. ამდენად „თაზჭირათ ალ-მულუქის“ მონაცემები
თამამად შეგვიძლია გავავრცელოდ საერთოდ XVI—XVII სს.
ირანის ქალაქების მოხელეებზე და მის საფუძველზე შევისწავლოთ
სეფიანთა სახელმწიფოს საქალაქო წყობილება.

შევუდგეთ ქალაქის მოხელეების უფლება-მოვალეობის გან-
ხილვას.

„თაზჭირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ქალაქის მმართველის —
ტარუღას მთავარი მოვალეობა იყო დაეცვა წესრიგი და სიმშვიდე
როგორც ქალაქის ფარგლებში, ისე მის სანახებში[11]. მას ძირშივე უნ-
და ამოეკვეთა ყოველგვარი ბოროტმოქმედება: ლოთობა, ჩხუბი,
ქურდობა[12]. განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა იგი, რომ ქა-
ლაქში და მის ფარგლებს გარეთ ადგილი არ ჰქონოდა ყომარისა
და ბანქოს თამაშს, ღვინის გაყიდვასა და სმას, მეძაობას და შარი-
ათის საწინააღმდეგო სხვა მოქმედებას (امور خلاف شرع)[13].

ტარუღას საზრუნავი იყო ღამის განმავლობაში სიმშვიდე შე-
ენარჩუნებინა ქალაქის ფარგლებში. ამასთან ერთად, განსაკუთრე-
ბული ყურადღება ექცეოდა ქალაქის ეკონომიური ცენტრების —
ბაზრების უვნებლობას. მასვე უნდა დაეცვა ქალაქის ბაზრებში მდე-
ბარე სახელოსნოები და სავაჭროები. სეფიანთა ირანის ქალაქებში
ბაზრები, როგორც წესი, მზის ჩასვლისთანავე იკეტებოდა და აქ
მხოლოდ ხელოსნებისა და ვაჭრების მიერ დაქირავებული დარაჯე-
ბი რჩებოდნენ. ტარუღა თავის ხელქვეითებთან ერთად ვალდებული
იყო ყურადღება მიექცია ბაზრებისა და დუქნების უვნებლობისათ-
ვის. ასე მაგ., ქ. ისფაჰანის ტარუღა მზის ჩასვლის შემდეგ თავის
ხელქვეითებთან ერთად მოვალე იყო ერთი საათი მთავარი ბაზ-
რის — ყაისარიეს (قيصريه) შესასვლელთან გაეტარებინა[14]. ამის შემ-
დეგ ტარუღა და მისი ხელქვეითების ერთი ჯგუფი ცხენებზე ამ-
ხედრებულნი ქალაქის ერთ ნაწილში დგებოდნენ წესრიგის დასა-
ცავად, ხოლო ასასები და ტარუღას სხვა ხელქვეითნი ქალაქის
სხვა ნაწილებში გუშაგობდნენ. ტარუღა მხოლოდ დილის ნაღარის
დროს ბრუნდებოდა შინ[15].

---

[11] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 7.
[12] იქვე.
[13] იქვე.
[14] იქვე.
[15] იქვე.

XVI—XVII სს. ირანის ქალაქებში ღამის განმავლობაში ტარუღას წესრიგის დაცვაში ეხმარებოდნენ ასასები (عسس، احداس). იმის გამო, რომ ასასი ჩვეულებრივ ღამღამობით საქმიანობდა „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ავტორი მას „მირშაბს“ (میرشب) უწოდებს[16]. ასასები ტარუღას ხელქვეითები იყვნენ და მის მულაზიმებად ითვლებოდნენ[17]. ისინი თავისი საქმიანობით მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ქალაქის მმართველთან და ვალდებული იყვნენ მისი ყველა განკარგულება დაუყოვნებლივ მოეყვანათ სისრულეში. საინტერესოა, რომ XVII—XVIII სს. თბილისშიც ქალაქის მოურავს ქალაქის ფარგლებში წესრიგის დაცვაში ასასები ეხმარებოდნენ[18].

ასასები პასუხს აგებდნენ ყოველგვარი ქურდობისა და უწესოების გამო, რომელიც ღამით მათ საგუშაგო უბანში მოხდებოდა. ქურდობის შემთხვევაში ასასი ვალდებული იყო დაუყოვნებლივ მიეღო ზომები დაკარგული საქონლის აღმოსაჩენად[19]. იმ შემთხვევაში, თუ ასასი დაკარგულ საქონელს იპოვნიდა მისი ღირებულების 2/6 თავისთვის იტოვებდა, ხოლო დანარჩენს მდივანბეგისა და ტარუღას ნებართვით დაზარალებულ პირს უბრუნებდა[20]. მაგრამ თუ ასასი ვერ შესძლებდა მოპარული საქონლის დროულად აღმოჩენას, მაშინ იგი მოვალე იყო თავისი სახსრებიდან აენაზღაურებინა მისი ღირებულება[21]. აღსანიშნვია, რომ ეს უკანასკნელი პირობა თითქმის არასოდეს არ სრულდებოდა, რადგანაც ეს საზარალო იყო ასასისათვის[22].

ღამის განმავლობაში მომხდარი ქურდობა და ყოველგვარი სხვა ბოროტმოქმედება ასასს დილით ტარუღასათვის უნდა მოეხსენებინა და დამნაშავეები მისთვის გადაეცა. სისხლის სამართალს დაქვემდებარებული დანაშაულებანი (მკვლელობა, სისხლიანი ჭრილობების მიყენება და სხვ.) დივანბეგის კომპეტენციას შეადგენდა.

XVI—XVII სს. ირანის ქალაქებში ღამით იპყრობდნენ არა მარტო ბოროტმოქმედებსა და შფოთის ამტეხებს, არამედ ყველას,

---

[16] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 7.

[17] იქვე.

[18] საქართველოს სიძველენი, ტ. II, თბილისი, გვ. 520.

[19] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 7.

[20] იქვე, ასეთივე რაოდენობა აქვს დასახელებული რაფაელ დუ მანს R. du Mans, Estat de la Perse en 1660, Paris, 1890, გვ. 41).

[21] იქვე.

[22] R. du Mans, გვ. 41.

ვინც ამ დროს ქუჩაში უსაქმოდ იყო გამოსული ან კიდევ მაშხალის გარეშე დადიოდა. გავრცელებული შეხედულებით, ღამით ქუჩაში მხოლოდ დასაძრახისი საქმისათვის გამოდიოდნენ. ანალოგიური მდგომარეობა იყო XIX ს. შუა აზიის ქალაქებში, სადაც ღამით სიარულის უფლება ჰქონდათ მხოლოდ ექიმებსა და ბებია-ქალებს, რომლებიც ავადმყოფებთან მიისწრაფოდნენ[23].

ქალაქში წესრიგის დასაცავად ზოგიერთ შემთხვევაში ტარუღას დასახმარებლად ინიშნებოდნენ ყორჩების, ღოლამების, თუფანჭიებისა და თუფჩიების დივანის ზოგიერთი მეომრები, რომლებსაც ტარუღა ისე იყენებდა, როგორც ეს მას საქმისათვის მიზანშეწონილად და საჭიროდ მიაჩნდა[24]. იგი მათ ქალაქის განსაკუთრებით შფოთიან უბნებში გზავნიდა. ერთ-ერთი მათგანი ჯგუფის უფროსად ითვლებოდა და მას „სარდასტეს“ (سردسته) ანუ რაზმის უფროსს უწოდებდნენ[25].

ასასებისაგან განსხვავებით, ზემოჩამოთვლილი მეომარ-მოლაშქრენი ვალდებულნი იყვნენ ტარუღას მიერ მათთვის საგუშაგოდ გამოყოფილ ადგილზე „როგორც ღამით, ისე დღისით ედარაჯნათ, რათა ვისმეს დანაშაული, უწესოება, ბოროტება და რაიმე დაუშვებელი საქციელი არ ჩაედინა“[26]. ყოველგვარი ინცინდენტი, რომელიც იმ მაჰალეში (محله) მოხდებოდა, დაწვრილებით ტარუღას უნდა მოხსენებოდა, რის შემდეგაც იგი მოვალე იყო გამოეძია დანაშაული, დაედგინა ფაქტები და ამის საფუძველზე სათანადო სასჯელი გამოეტანა[27].

როგორც „თაზქირათ ალ-მულუქის“ მონაცემებიდან ირკვევა, ტარუღა ქალაქში მოსამართლის მოვალეობასაც ასრულებდა. შემთხვევით არ შეიძლება აიხსნას ის გარემოება, რომ ტარუღა ევროპულ პირველწყაროებში მოხსენებულია არა მარტო როგორც ქალაქის მმართველი (gouverneur de ville), არამედ როგორც მართლმსაჯულების მოხელეც (leutenant criminel), მსაჯულიც (prevost pour le criminel) და სხვ.

ტარუღას ეს სამოხელეო ფუნქცია უშუალოდ გამომდინარეობდა მისი მთავარი მოვალეობიდან, რომელიც გულისხმობდა ქა-

---

[23] История народов Узбекистана, Ташкент, 1956, ტ. 11, გვ. 157.

[24] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 7.

[25] იქვე.

[26] روز و شب در انمحله بوده بمحافظت و محارست قیام نمایند که کس مرتکب ظلم و خلافحساب و نامشروعی نگردد

[27] آنچه در آنمحله بوقوع رسد چگونگی‌را بعرض داروغه رسانید که اوتمیز و تشخیص و باز خواست نماید იქვე

ლაქში და მის სანახებში წესრიგისა და სიმშვიდის დაცვას. ტარუ-ღას და მისი ხელქვეითების მიერ შეპყრობილ დამნაშავეებს, მათ სისხლის სამართლის დანაშაული არ ჰქონდათ ჩადენილი, უშუალოდ ტარუღა ასამართლებდა და გამოჰქონდა განაჩენი. მის იურისდიქციაში შედიოდა წვრილი ბოროტმოქმედების გასამართლება, ე. ი. მას მსჯავრი უნდა დაედო ლოთებისათვის, ქურდებისათვის, მოძალადეებისათვის, შფოთის ამტეხებისათვის, მეძავეებისათვის, ყომარისა და ბანქოს მოთამაშეებისათვის და სხვ. ძირითადი სასჯელი, რომელიც გამოჰქონდა ტარუღას, „თაზქირათ ალ-მულუქის" მიხედვით იყო ჯარიმა (جريمه)[28].

ტარუღას კომპეტენციაში შედიოდა აგრეთვე ზოგიერთი სამოქალაქო საქმის გარჩევა. ასე, მაგ., თუ მოქალაქეებს ან ქალაქის მიმდგომ სოფლების მცხოვრებთა შორის რაიმე დავა ატყდებოდა, იგი მოვალე იყო გამოეძახა მოდავეები, დაეკითხა ისინი და განაჩენი გამოეტანა[29]. მაგრამ ტარუღას კომპეტენცია ამ შემთხვევაში საკმაოდ შეზღუდული იყო, რადგანაც მას უფლება ჰქონდა გაერჩია მხოლოდ მცირე საქმეები (دعواهای کم), რომელთა ღირებულება 5 — 12 თუმნის ფარგლებში მერყეობდა, ხოლო თუ სადაო ობიექტის ღირებულება 12 თუმანს აღემატებოდა, მაშინ საქმე უკვე დივანბეგის საკითხავი იყო[30].

როგორც აღვნიშნეთ, სისხლის სამართლის დანაშაული ტარუღას სამართალს არ ექვემდებარებოდა. „თაზქირათ ალ-მულუქის" თანახმად 4 მთავარი დანაშაული: მკვლელობა, ბიქრი, თვალისა და კბილის გაგდებინება მხოლოდ სეფიანთა სახელმწიფოს დივანბეგის იურისდიქციაში შედიოდა და მასვე უნდა გამოეტანა განაჩენი ამგვარი დანაშაულის შემთხვევაში[31].

საქმის გარჩევისა და სასჯელის გამოტანის დროს ტარუღა ხელმძღვანელობდა ადათობრივი სამართლის — ურფის (عرف) ნორმებით[32].

როგორც წესი, ტარუღა ერთპიროვნულად არჩევდა საქმეს და განაჩენის გამოტანის დროს რჩევისათვის არ მიმართავდა საქალაქო

---

[28] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 7.

[29] იქვე.

[30] چنین دستور بوده که دعواهای کم تا پنجتومان الی دوازده تومان را اعم از اینکه در اصل شهر یا دهات بوده داروغه احضار و زیاده براین را دیوانبگی احضار مینمود. იქვე.

[31] Tadhkirat..., თავი I, ნაწ. 2, შდრ. დასტურლამალი, პ. უმიკაშვილის გამოცემა, ტფილისი, 1886, გვ. 58.

[32] Chardin, ტ. VI, გვ. 71. 98.

ადმინისტრაციის სხვა მოხელეებს. მაგრამ იგი ვალდებული იყო დივანბეგი საქმის კურსში ყოლოდა და ყველა თავისი გადაწყვეტილება მისთვის შეეტყობინებინა. თავის მხრივ დივანბეგიც, როგორც სეფიანთა სახელმწიფოს მართლმსაჯულების უზენაესი ხელისუფალი მოვალე იყო შეემოწმებინა ადგილზე გარჩეული საქმე, მიღებული გადაწყვეტილება და დაედგინა მისი სისწორე[33].

ტარუღასა და დივანბეგის უფლებები მართლმსაჯულების სფეროში მკვეთრად არის გამიჯნული „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ავტორის მიერ, რომლის სიტყვით „მთელი განსხვავება დივანბეგსა და ტარუღას შორის ის არის, რომ დივანბეგს უფლება აქვს ჩაერიოს იმ საქმეში, რომლის გარჩევა ტარუღას შეუძლია, ხოლო როდესაც (საქმე) დივანბეგს მიუვა, ტარუღა ვეღარ შეეხება მას“[34].

ყოველივე ზემოთქმული ტარუღასა და დივანბეგის ურთიერთობის შესახებ გასაგებს ხდის, თუ რატომ არის მოხსენებული „თაზქირათ ალ-მულუქში“ ტარუღა დივანბეგის ხელქვეითად[35]. მაგრამ ქალაქის მმართველი დივანბეგს ემორჩილებოდა მხოლოდ სამართლის სფეროში, ხოლო სხვა თავის მოვალეობებს იგი დივანბეგისაგან სრულიად დამოუკიდებლად ასრულებდა. ტარუღა, ისევე როგორც სეფიანთა ირანის საქალაქო ადმინისტრაციის სხვა მნიშვნელოვანი მოხელეები (მაგ., ქალანთარი და ქალაქის ვეზირი), ჩვეულებრივად, შაჰის მიერ ინიშნებოდა და მხოლოდ მის წინაშე იყო ანგარიშვალდებული.

ქალაქის ტარუღას შაჰისაგან გარკვეული ჯამაგირი ენიშნებოდა. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ისფაჰანის ტარუღას წლიური ჯამაგირის ოდენობა 300 - 500 თუმნის ფარგლებში მერყეობდა[36]. ჯამაგირით გათვალისწინებული თანხა მას გადაკვეთილი ჰქონდა ქალაქის შემოსავლიდან და ჯარიმებიდან. ამრიგად, ტარუღას, ისევე როგორც ქალაქის სხვა მოხელეების, შენახვა ხელოსნებს და ვაჭრებს აწვებოდათ მხრებზე, რაც უფრო მეტად აუარესებდა მათ ისედაც მძიმე მდგომარეობას. ამას ზედ ერთვოდა ისიც, რომ, როგორც წესი, ქალაქში სამოხელეო გადასახადების აკრეფის დროს ადგილი ჰქონდა მრავალ უკანონობას. ხშირად ქალაქის მოხელენი პირდაპირ გამოძალვასაც კი მიმართავდნენ.

---

[33] Tadhkirat..., თავი 1, ნაწ. 2.

[34] იქვე, თავი 5, ნაწ. 7 ضابطه کلّیه فیمابین دیوانبگی وداروغه‌انست که آنچه‌را داروغه تواند نمود و دیوانبگی داخل میتواند کرد و بعد از آنکه بدیوانبگی رسید داروغه‌را داخل بران نیست

[35] იქვე.

[36] იქვე

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საყურადღებო ცნობები მოიპოვება „თაზქირათ ალ მულუქში“ ქალაქის ქალანთარის უფლება-მოვალეობის თაობაზეც.

ქალანთარის უპირველესი მოვალეობა იყო დაედგინა და დაემტკიცებინა ასნაფების ანუ ამქრების წლიური გადასახადი. ეს გადასახადი „ბონიჩეს“ (بنيچه، بنيچه) სახელით იყო ცნობილი[37]. ბონიჩეს საერთო სახელმწიფო შემოსავალში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. ისფაჰანის ქალანთარს ბონიჩეს საერთო ოდენობის დადგენასა და შემდეგ ამქრებს შორის განაწილების დროს ნაყიბი (نقيب) ეხმარებოდა.

აღსანიშნავია, რომ ნაყიბის სამოხელეო ინსტიტუტი სეფიანთა ირანის არც ერთ სხვა ქალაქის ადმინისტრაციულ აპარატში არ არის დამოწმებული. ჩვენი აზრით, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ მოხსენებული ნაყიბი ქალაქის ერთ-ერთი ყველაზე გავლენიანი და ეკონომიურად წელმაგარი ამქრის უფროსი ანუ უსტაბაში უნდა ყოფილიყო, რომელიც ეხმარებოდა ქალანთარს ხელოსნური ამქრების საქმეების მოწესრიგებაში.

როგორც ცნობილია, ამქრის უფროსის აღსანიშნავად ტერმინ „უსტაბაშის“ გარდა „ნაყიბიც“ იხმარებოდა. „თაზქირათ ალ-მულუქიდან“ ჩანს, რომ ნაყიბი ფაქტიურად შუამავლის როლს ასრულებდა ამქრისა და ქალანთარს შორის. მის კომპეტენციაში შედიოდა, კერძოდ, მონაწილეობა მიეღო სახელოსნო გადასახადების დადგენასა და აკრეფაში[38]. ჩვენი წყაროს მონაცემების მიხედვით, ნაყიბი ერეოდა აგრეთვე ამქრის შინაგან ცხოვრებაში და მონაწილეობას ღებულობდა ქეთხოდების არჩევაში, შეგირდების ოსტატად ხელდასმაში და სხვ. ფაქტიურად ისფაჰანის ნაყიბი იმავე მოვალეობებს ასრულებდა, რასაც ამქრის უსტაბაში. ყოველივე ზემოთქმული უფლებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ნაყიბი ქალაქის ამქრების წარმომადგენელი უნდა ყოფილიყო ქალანთარის დივანში. მის მთავარ მოვალეობასაც შეადგენდა დახმარებოდა ქალანთარს ამქრის საქმეების მოწესრიგებაში. მართალია, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ მხოლოდ „სატახტო ქალაქ ისფაჰანის ნაყიბზეა“ ლაპარაკი, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ნაყიბის ინსტიტუტი საერთოდ დამახასიათებელი იყო სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილებისათვის, რადგანაც ყველა ქალაქის ქალანთარის მოვალეობას წარმოადგენდა დაედგინა და შეეგროვებინა ბო-

---

[37] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 6.

[38] იქვე, თავი V, ნაწ. 6, 9.

ნიჩე და საერთოდ თვალყური ედევნებინა ამქრების შინაგანი ცხოვრებისათვის.

„თაზქირათ ალ-მულუქში“ დაწვრილებით არის აღწერილი ბონიჩეს დადგენისა და აკრეფის წესი.

ყოველი წლის პირველი სამი თვის განმავლობაში ქალაქის ქალანთარი და ნაყიბი ნიშნავდნენ საგანგებო პირს, რომელსაც ნაყიბის სახლში უნდა შეეგროვებინა ქალაქის ყველა ამქრის უხუცესები — ქეთხოდები (کدخدایان هر صنف)[39]. ნაყიბი და ამქრების ქეთხოდები „ურთიერთთან შეთანხმებით და თანახმად სახელმწიფოს კანონისა, სამართლისა, ანგარიშისა ჩვეულებისა და წესისა ადგენდნენ ყველა (ამქრის) ბონიჩეს“[40].

ამის შემდეგ ნაყიბი ადგენდა საბუთს (طومار), რომელშიც აღნიშნული იყო ბონიჩეს რაოდენობა. ამტკიცებდა მას თავისი ბეჭდით და უგზავნიდა ქალაქის ქალანთარს[41]. ამ საბუთს თავისი ბეჭდით ამტკიცებდნენ ქალანთარი, ქალაქის ვეზირი და მუსტოუფი[42]. ბონიჩეთი გათვალისწინებულ საერთო თანხას (توجیه) ქალანთარი ანაწილებდა ამქრებს შორის და ამის საფუძველზე საფინანსო დივანის მოხელენი—მუჰასილები (محصّلان) კრეფდნენ ამ თანხას[43]. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ქალანთარი არა მარტო ანაწილებდა და ადგენდა ამქრებს შორის გადასახადს, არამედ იგი მონაწილეობდა ამ გადასახადების აკრეფა-მოგროვებაშიც. საერთოდ, მას ხელი მიუწვდებოდა ქალაქზე გაწერილ ყველა სახის გადასახადზე.

ქალანთარის ურთიერთობა ქალაქის ამქრებთან არ ამოიწურებოდა მხოლოდ გადასახადების დადგენა-დამტკიცებით, განაწილებითა და შეგროვებით. მის ერთ-ერთ მთავარ მოვალეობას შეადგენდა დაემტკიცებინა ამქარში გაერთიანებულ ხელოსანთა მიერ არჩეული ამქრის უხუცესები—რიშსეფიდები ანუ ქეთხოდები[44]. რიშსეფიდის დანიშვნის საბუთს თავისი ბეჭდით ადასტურებდა ნაყიბი. ამის შემდეგ საბუთს წარუდგენდნენ ქალანთარს. იგი ამტ-

---

[39] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 9

[40] იქვე, برضای یک‌دیگر بروفق قانون و حق و حساب و معمول و دستور مملکت بنیچه هریک مشخص

[41] იქვე

[42] მქვე.

[43] იქვე, ნაწ. 6. کلانتر موافق بنیچه فیمابین هر صنف توجیه و محصّلان دیوانی از انقرار باز یافت مینمایند

[44] იქვე, ნაწ. 6, 9.

კიცებდა მას და ახლად დანიშნულ რიშსეფიდს თალიკასა (تعلیقه) და საპატიო ხალათს უგზავნიდა[45]. ნაყიბისა და ქალანთარის დასტური სჭირდებოდა აგრეთვე ამქარში შეგირდის ოსტატად ხელდასმას. ამ შემთხვევაშიც ქალანთარის წერილობითი დასტური იყო აუცილებელი[46], ქალაქის ქალანთარი ამტკიცებდა აგრეთვე სეფიანთა ირანის ქალაქების ადმინისტრაციული აპარატის მცირე მოხელეებს. ასე მაგ., ქალანთარს უნდა დაემტკიცებინა ქალაქის უბნების (محله) მცხოვრებლების მიერ არჩეული უბნების უფროსები—ქეთხოდები. ქალანთარი ახლადდანიშნულ ქეთხოდსაც აძლევდა თალიკასა და ხალათს[47]. ხოლო ქალაქის ვეზირს ქალაქის მიდამოებში ხალისეს მიწებზე მდებარე სოფლების რაისების (روسا), ე. ი. სოფლის თავების დანიშვნა ქალანთართან უნდა შეეთანხმებინა[48].

ქალანთარი ქალაქის მოსახლეობის ინტერესების დამცველად ითვლებოდა. „თაზქირათ ალ-მულუქში“ პირდაპირ არის მითითებული, რომ ქალანთარმა „ძლიერების მხრიდან უნდა შეამციროს ძალმომრეობა და ბოროტმოქმედება. იგი ყოველთვის უნდა ცდილობდეს გააუმჯობესოს რაიების მდგომარეობა“[49].

ქალანთარი ვალდებული იყო ყოველგვარი ზომები მიეღო, რათა მტკიცედ დაეცვა მოქალაქეთა „უფლებები და შეღავათები“[50]. „თუ რაიათები ვინმესგან ძალმომრეობას და დევნას განიცდიან, — ვკითხულობთ „თაზქირათ ალ-მულუქში“, — იმის შემდეგ რაც ისინი ქალანთართან იჩივლებენ, მისი მოვალეობაა რაიათების დამცველად გამოვიდეს, თუ თითონ შეძლებს (ბოროტების) აღკვეთას, მით უკეთესი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მან უნდა მოახსენოს დივანის (ეთემად-ად-დოულეს დივანის კ. კ.) წარმომადგენელს საქმის ვითარება“[51].

---

[45] იქვე, თავი V, ნაწ. 6, 9.

[46] იქვე.

[47] იქვე, ნაწ. 6.

[48] იქვე, ნაწ. 3. تعیین روسا باطلاع کلانتر متعلق بوزیر است

[49] იქვე, ნაწ. 6.

[50] Chardin, ტ. VI, გვ. 79.

[51] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 6. واز هر کس که بررعیت جبری و تعدی واقع شود بعد از آنکه بکلانتر شکوه نمایند برذمهٔ اوست که از جانب رعیت مدّعی‌شده اگر خود تواند رفع نموده فبها والا بوکلاء دیوانیان عرض نموده

როგორც ვნახეთ, ქალანთარის სამოქმედო ასპარეზს ძირითადად საქალაქო ცხოვრების ეკონომიური მხარე წარმოადგენდა. მას მჭიდრო კავშირი ჰქონდა დამყარებული უშუალო მწარმოებლებთან ქალაქში — სხვადასხვა დარგის ხელოსნებთან და აგრეთვე მსხვილ, საშუალო და წვრილ ვაჭრებთან, რომლებიც სეფიანთა ირანში საქალაქო გადასახადების მთავარ გამომღებლებად ითვლებოდნენ[52].

ქალაქის ეკონომიურ მდგომარეობაზე მნიშვნელოვანწილად იყო დამოკიდებული სახელმწიფოს წლიური შემოსავლის ოდენობა. ქალანთარს, როგორც ქალაქის ისეთ მოხელეს, რომელიც ყველაზე მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ქალაქის მოსახლეობის ხელოსან-ვაჭართა ფენასთან, ევალებოდა დაეცვა ქალაქის რაიათების ელემენტარული უფლებები მაინც, რათა ამ საშუალებით უზრუნველეყო საქალაქო გადასახადების განუწყვეტელი დენა სახელმწიფო ხაზინაში. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ქალანთარს ძირითადად უხდებოდა უბრალო ხელოსნებისა და წვრილი და საშუალო ვაჭრების ინტერესების დაცვა, რადგანაც ქალაქის დიდვაჭრები თითონ სარგებლობდნენ საკმაოდ დიდი გავლენით. დიდვაჭრები ქალაქის უმაღლეს მოხელე-ხელისუფლებთან და ქალაქში მოსახლე ფეოდალურ არისტოკრატიასთან ეკონომიური ურთიერთობით იყვნენ დაკავშირებულნი და ისინი თავის მხრივ წვრილი ხელოსნებისა და ეკონომიურად სუსტი ვაჭრების ექსპლოატატორების როლში გამოდიოდნენ.

სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილების ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი მოხელე ტარუღასთან და ქალანთართან ერთად ქალაქის ვეზირი იყო.

ქალაქის ვეზირი მასზე დაკისრებული უფლება-მოვალეობის ხასიათით და საქმიანობით მნიშვნელოვნად განსხვავდებოდა ქალაქის ადმინისტრაციული აპარატის სხვა უმაღლესი მოხელეებისაგან (ტარუღასა და ქალანთარისაგან).

თუ ტარუღასა და ქალანთარის მთავარ მოვალეობას შეადგენდა საერთო საქალაქო საქმეების მოგვარება-მოწესრიგება, ქალაქის ვეზირის სახელისუფლოში შედიოდა მხოლოდ იმ საქმეების მართვა, რომელიც პირადად შაჰის საკუთრებას ეხებოდა, როგორც საკუთრივ ქალაქში, ისე მის სანახებში (ხასეს ანუ ხალისეს მიწებზე) მდებარე სოფლებში. ქალაქის ვეზირის თანამდებობა წარმოადგენ-

---

[52] ტერმინი „რაიათი" ჩვენს წყაროში ქალაქის დაბეგრილი მოსახლეობის მნიშვნელობით არის ნახმარი.

და სპეციფიკურ თანამდებობას სეფიანთა ირანისათვის, რადგანაც ეს სამოხელეო ინსტიტუტი პირველად სწორედ სეფიანების დროს ჩნდება და დამოწმებული არაა წინარე ხანის ირანის საქალაქო წყობილებაში.

შარდენის ცნობით, ქალაქის ვეზირი უშუალოდ შაჰის მიერ ინიშნებოდა[53]. მართალია, „თაზქირათ ალ-მულუქი“ არ გვაწვდის ცნობებს ტარუღასა და ქალაქის ვეზირის ურთიერთობის შესახებ, მაგრამ, ჩვენი აზრით, შაჰის მიერ დანიშნული ქალაქის ვეზირი ტარუღასაგან სრულიად დამოუკიდებლად მოქმედებდა, უშუალოდ შაჰის ან მისი კუთვნილი მოძრავი და უძრავი ქონების უმაღლესი მოხელის, ხასეს დივანის ვეზირის ბრძანებებს ემორჩილებოდა და მხოლოდ მათ წინაშე იყო პასუხისმგებელი.

სულ სხვანაირი ურთიერთობა იყო ქალაქის ვეზირსა და ქალანთარს შორის.

ეს მოხელენიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მოღვაწეობდნენ, მაგრამ იმ ფაქტს, რომ ქალაქის ვეზირისა და ქალანთარის სამოხელეო ფუნქციებში შედიოდა საქალაქო ცხოვრების ეკონომიური მხარის მართვა-გამგეობა, ცხადია, არ შეიძლება არ გამოეწვია ამ ორი მოხელის საქმიანობის გარკვეული თანადამთხვევა. მართალია, ეს თანადამთხვევა საკმაოდ უმნიშვნელო იყო, მაგრამ, როგორც ამას ქალაქის ვეზირის უფლება-მოვალეობის განხილვისას დავინახავთ, იგი ზოგიერთი საქმის გადაწყვეტის დროს ვალდებული იყო ქალანთარს დაკავშირებოდა და მისი დასტური მიეღო.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქალაქის ვეზირის საქმიანობა ორ ასპექტში მიმდინარეობდა. ერთი მხრივ, იგი მოვალე იყო ეზრუნა ქალაქის გარშემო მდებარე ხალისეს მიწების დამუშავებისათვის, ხოლო მეორე მხრივ, მას უნდა მიეღო ზომები შაჰის იმ ქონების მოსაწესრიგებლად, რომელიც ქალაქის ფარგლებში მდებარეობდა (ქარხანეები (بیوتات، کارخانات), ქარვასლები, ბაზრები, დუქნები და სხვ.).

„თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ქალაქის ვეზირის უპირველესი მოვალეობა იყო ეზრუნა, რათა ხალისეს მაჰალეები დაუმუშავებელი და დაუთესველი არ დარჩენილიყო. ამისათვის მას უნდა დაექირავებინა მიწის დამმუშავებელი მეიჯარე გლეხები და რაიათები, მიეზომა მიწის ნაკვეთები და საქმე მიეჩინა მათთვის[54]. მასვე დროულად უნდა შეეძინა საკმარისი რაოდენობით თესლი და მიწათმოქმედებისათვის საჭირო სხვა აუცილებელი საგანი[55].

---

[53] Chardin..., ტ. V, გვ. 262.

[54] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 3.

ქალაქის ვეზირის მოვალეობა იყო აგრეთვე უზრუნველეყო რაიათები საჭირო სასოფლო-სამეურნეო იარაღით, გამწევი პირუტყვით, მოსავლის გადასაზიდი საშუალებით და სხვ. ყველაფერს ამას იგი ანაწილებდა მეიჯარე გლეხებსა და რაიათებს შორის, რომელნიც ვალდებულნი იყვნენ მოსავლის აღების შემდეგ, შემოდგომაზე უკანვე დაებრუნებინათ ქალაქის ვეზირისათვის მათ შორის განაწილებული თესლი, იარაღი და პირუტყვი[56].

ხალისეს მიწების პროდუქტიულობის გაზრდის მიზნით ქალაქის ვეზირს უნდა ეწარმოებინა მიწისქვეშა არხებისა (قنوات) და საირიგაციო სისტემის სხვა მოწყობილობის შეკეთება-განახლება[57]. ერთი სიტყვით, ქალაქის ვეზირის საზრუნავი იყო ხალისეს მიწების მოსავლიანობის ზრდა და აყვავება[58]. იმ შემთხვევაში, თუ უამინდობის გამო მოსავალი დაზიანდებოდა და საჭირო გახდებოდა მისი შემოწმება, ქალაქის ვეზირი ვალდებული იყო საქმის მდგომარეობა პირადად შაჰისათვის ან უმაღლესი დივანის ვეზირისათვის (وزیر دیوان اعلی) მოეხსენებინა[59]. ხალისეს მაჰალეების მოსავლის აკრეფის პერიოდში ქალაქის ვეზირი და საფინანსო მოხელეები მოსავლის შემფასებლებთან (ریّاع), მიწისმზომელებთან (مساح) და მწერლებთან (محرران) ერთად ამოწმებდნენ მოსავალს და ადასტურებდნენ მის ოდენობას[60]. ისინი ვალდებულნი იყვნენ მოსავლიდან გამოეყოთ მწარმოებელთა წილი, რომელიც, როგორც ჩანს, დაქირავებულ გლეხებს მიწების დამუშავების სანაცვლოდ ეძლეოდათ. მოსავლის დარჩენილი რაოდენობა ხასეს დივანის საკუთრებას წარმოადგენდა[61].

ჩვენი აზრით, მიწის მზომელები, მოსავლის შემფასებლები და მწერლები არა მარტო განსაკუთრებულ შემთხვევაში იღებდნენ მონაწილეობას ვეზირის საქმიანობაში, არამედ მათ მოვალეობას შეადგენდა ყოველი წლის შემოდგომაზე დაედგინათ და დაემტკიცე-

---

[56] იქვე آنچه بجهته نسق ذراعات صزور داند بعنوان بزرو مساعد بمستاجر و رعیت داده در رفع محصول باز یافت نمایند

[57] იქვე.

[58] იქვე.

[59] იქვე.

[60] იქვე.

[61] იქვე وزرا و عمّل با اتفاق ریّاع و مساح و محرّان صاحب وقوف بمحال مزبور رفته بازدید و قرار ریع داده بعد از وضع اکرهٔ معمول که‌رسد رعیت است تتمه بجهته دیوان ظبط (ხასეს—კ. კ.)

ბინათ ხალისეს მაჰალეების მოსავლის ოდენობა. ამდენად, ცხადია, რებელია, რომ ეს მოხელენი ქალაქის ვეზირის სახელისუფლოში შედიოდნენ და მისი მითითების შესაბამისად მოქმედებდნენ, როცა საქმე ხალისეს მიწების დამუშავებას შეეხებოდა.

ქალაქის ვეზირის ერთ-ერთ მოვალეობას შეადგენდა აგრეთვე ხალისეს მიწების უშუალო დამმუშავებელი-რაიათები დაეცვა ყოველგვარი შევიწროებისა და დევნისაგან, რომ ამით უზრუნველეყო ხალისეს მიწების დროული და ხარისხიანი დამუშავება[62].

ქალაქის ვეზირივე ნიშნავდა ხალისეს მაჰალეებში მდებარე სოფლის თავებს (روسا), ოღონდ ამ შემთხვევაში იგი თავის გადაწყვეტილებას ქალაქის ქალანთარს ატყობინებდა[63].

ქალაქის ვეზირი ქალანთართან ერთად ამოწმებდა წყლის რესურსების მთავარი მომწესრიგებლის ქალაქის მირაბის საქმიანობას, რომელიც ქალაქში და მის მიდამოებში წყლით სარგებლობის წესების დაცვას გულისხმობდა[64].

საკუთრივ ქალაქში ვეზირი ვალდებული იყო წესრიგში მოეყვანა შაჰის სახელოსნოები და სხვადასხვა სახის სავაჭროები. საჭიროების შემთხვევაში იგი იღებდა ზომებს სახელოსნოებისა და დუქნების შესაკეთებლად, რათა უზრუნველეყო ამ დაწესებულებათა ნორმალური მოქმედება.

ამრიგად, ქალაქის ვეზირი მჭიდროდ დაკავშირებული ჩანს ქალაქის ფარგლებში მდებარე შაჰის სახელოსნოების (بیوتات، کارخانات) საქმიანობასთან.

ქალაქის ვეზირი ვალდებული იყო დაემტკიცებინა ამ სახელოსნოების უფროსების საბუთები მზა პროდუქციის ჩაბარების შესახებ. მასვე უნდა შეემოწმებინა და დაემტკიცებინა ჰამესალეს ბარათები, რომელიც ქალაქზე ან ხალისეს მაჰალეებზე იყო გაცემული და ა.შ. საჭიროა აღინიშნოს, რომ ვეზირს ამ შემთხვევაშიც საქმის კურსში უნდა ჰყოლოდა ქალაქის ქალანთარი და აგრეთვე მუსტოუფი, რომლის მთავარი საკითხავი ქალაქის ფინანსები იყო[65]. ამასთან ერთად, ქალაქის ვეზირის ერთ-ერთი მთავარი მოვალეობას შეადგენდა აეკრიფა ზოგიერთი საქალაქო გადასახადი, რომელიც

---

[62] Tadhkirat... თავი V, ნაწ. 3.

[63] იქვე.

[64] იქვე, ნაწ. 10.

[65] იქვე ნაწ. 3. اسناد تحویل صاحب جمعان بیوتات و همه ساله داران و سایراسنادرا وزیر مشارالیه رقم نموده مستوفی اسنادرا ضبط و بموجب برواة مهر وزیر و کلانتر و مستوفی حواله بازیافت میشود

შაჰის სასარგებლოდ იყო დაწესებული. იგი ყოველი წლის დასასრულს შაჰის სასარგებლოდ აკრეფილ საქალაქო გადასახადების ნუსხას ხასეს დივანის მუსტოუფს (مستوفی خاص) უდგენდა. ეს უკანასკნელი ამ ნუსხის საფუძველზე აწარმოებდა გამოანგარიშებას[66].

როგორც ვხედავთ, ქალაქის ვეზირის უფლება-მოვალეობანი მეტად მრავალფეროვანი და რთული იყო. იგი, ცხადია, მარტო ვერ შეძლებდა მის წინაშე წამოჭრილ ყველა საკითხის დაძლევა-მოწესრიგებას. ამიტომ უნდა ვივარაუდოთ, რომ მას არაერთი მოხელე ექვემდებარებოდა. ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ ხალისეს მიწების დამუშავების დროს ქალაქის ვეზირს საგანგებო მოხელეები (მიწისმზომელები, მოსავლის შემფასებლები და მწერლები) ეხმარებოდნენ რომლებიც, როგორც ჩანს, მუდმივად ირიცხებოდნენ მის სახელისუფლოში. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, დივანის საქმეების (ჩვენი აზრით, ხასეს დივანის) მოწესრიგებისას ქალაქის ვეზირს დივანის მულაზიმებიც ეხმარებოდნენ[67].

სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა აგრეთვე ქალაქის მუჰთასიბს.

მუჰთასიბის სამოხელეო ინსტიტუტი წარმოდგენილი იყო XVI — XVIII სს. ირანის ყველა ქალაქში. მუჰთასიბები ემორჩილებოდნენ სახელმწიფოს მთავარ ანუ დიდ მუჰთასიბს — მუჰთასიბ ალ-მამალექს (محتسب الممالك). როგორც ჩანს, მუჰთასიბ ალ-მამალექად სეფიანთა სახელმწიფოს სატახტო ქალაქში მოღვაწე მუჰთასიბი ითვლებოდა. მაგალითად, შაჰ-თამაზის დროს (1624 — 1676) ქალაქ თავრიზის მუჰთასიბი მირზა აბდულა ჰუსეინი მირ იბნ ვასიჰი ირანის მთავარი მუჰთასიბი იყო[68]. XVI ს. მიწურულიდან მოკიდებული კი სეფიანთა სახელმწიფოს მუჰთასიბ ალ-მამალექი ირანის პოლიტიკურ ცენტრში — ქალაქ ისფაჰანში იჯდა.

„თაზქირათ ალ-მულუქის“ ავტორის სიტყვით, მუჰთასიბ ალ-მამალექი „ღვთივ დაცულ სახელმწიფოს ყოველ ადგილას ნიშნავდა თავის ნაიბს“[69]. ამრიგად, სეფიანთა ირანის ქალაქებში მუჰთასიბები სახელმწიფოს მთავარი მუჰთასიბის მიერ ინიშნებოდნენ და მის ნაცვლებად ანუ მოადგილეებად (نایب) ითვლებოდნენ.

---

[66] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 3.

[67] იქვე.

[68] تاریخ عالم آرای عباسی، تألیف اسکندربیگ ترکمان، ۱، تهران، ۱۳۳۴ გვ. 150.

[69] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 8. محتسب الممالک در ممالک محروسه همه‌جا نایب تعیین مینمایند

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მუჰთასიბის სამოხელეო კომპეტენცია საქალაქო ცხოვრების სხვადასხვა მხარეზე ვრცელდებოდა, მის უპირველეს მოვალეობას შეადგენდა ქალაქის ბაზრებში გამოტანილ საქონელზე ფასების („ნიხრის“) დადგენა.

საჭიროა აღინიშნოს, რომ გასაყიდ საქონელზე ფასების რეგლამენტაცია სეფიანთა ირანში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. მაგრამ მუჰთასიბი ადგენდა ფასს არა ყველა სახის საქონელზე, რომელიც ბაზარში იყიდებოდა, არამედ მხოლოდ სურსათ-სანოვაგეზე. რაფაელ დუ მანის ცნობით, მუჰთასიბს მართებდა ნიხრი დაედო გასაყიდად გამოტანილ კვების პროდუქტებზე[70].

„თაზქირათ ალ-მულუქში“ დაწვრილებით არის მოთხრობილი ისფაჰანის მუჰთასიბის ანუ სეფიანთა სახელმწიფოს მთავარი მუჰთასიბის მიერ საქონელზე ნიხრის დადგენის წესი[71].

ჩვეულებრივად, სეფიანთა ირანის ქალაქებში სურსათ-სანოვაგეზე ყოველთვიურად წესდებოდა ნიხრი[72]. ისფაჰანის მუჰთასიბს ნიხრის დაწესებაში ეხმარებოდა მისი ხელქვეითი საჰებნესაყი (صاحب‌نسق), რომელიც პროფ. ვ. მინორსკის ვარაუდით, მუჰთასიბის გადაწყვეტილებათა აღმასრულებელი მოხელე იყო[73].

ყოველი თვის დასაწყისში საჰებ-ნესაყი ქალაქში არსებული ამქრების რიშსეფიდებთან (ریش‌سفیدان هرصنف) ერთად შეიმუშავებდა და აწესებდა ფასებს (التزم قیمت اجناس)[74]. როგორც ჩანს, რიშსეფიდები თავიანთ ვალდებულებას ამის თაობაზე წერილობით აფორმებდნენ. იმ შემთხვევაში, თუ საჰებ-ნესაყი მოიწონებდა ვალდებულებაში აღნიშნულ ნიხრს, იგი ამტკიცებდა მას ბეჭდით და დასადასტურებლად მუჰთასიბს გადასცემდა[75]. თავის მხრივ მუჰთასიბ ალ-მამალექიც მუხლობრივად ამოწმებდა გასაყიდი საქონლის ნიხრს და თავისი ბეჭდით ამტკიცებდა მას[76].

---

70 R. du Mans, გვ. 36, 37.

71 Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 8; აგრეთვე გვ. 47, 49

72 იქვე, თავი V, ნაწ. 8.

73 იქვე, კომენტარი, გვ. 178

74 იქვე, თავი V, ნაწ. 8.

75 იქვე.

76 იქვე. شغل اعالیحصرت محتسب المملک بعداز آنکه صاحب نسق ماه‌بماه التزم قیمت اجناس از ریش‌سفیدان هرصنفه گرفته خاطر خودرا جمع نموده مهر بمحتسب المملک سپرده باشد مشارالیه نظربهر فصل برطبق آن تصدیق کرده

მუჰთასიბ ალ-მამალექის მიერ დამტკიცებულ ნიხრის ნუსხას (تعسير تسجات), როცა ფასების განსაზღვრა „ქარხანეებს“ ეხებოდა, ამტკიცებდა და ადასტურებდა ბიუთათის ნაზირიც, რის შემდეგ მუშრიფები ამზადებდნენ საბუთებს გასაყიდი საქონლის შესახებ[77].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მუჰთასიბ ალ-მამალექს ნიხრის დადგენაში ქალაქის ამქრების რიშსეფიდებიც მონაწილეობდნენ. ზუსტად ასევე იქცეოდნენ სეფიანთა ქალაქების სხვა მუჰთასიბებიც — მუჰთასიბ ალ-მამალექის ნაიბები. აქაც, ისევე როგორც სეფიანთა სახელმწიფოს სატახტო ქალაქში სურსათ-სანოვაგეზე ნიხრს ყოველ თვე ამქრების რიშსეფიდებთან შეთანხმებით აწესებდნენ მუჰთასიბები. ამ ნიხრის საფუძველზე ამქრები „თვიდან-თვემდე ჰყიდდნენ საქონელს ქალაქის მოსახლეობაზე“.

მუჰთასიბი მეთვალყურეობას უწევდა საზომ-საწონებსაც.

ნიხრის დარღვევისათვის ან წონაში მოტყუებისათვის მუჰთასიბს უფლება ჰქონდა მკაცრად დაესაჯა დამნაშავენი. ჩვეულებრივად დამნაშავე თახთ-ე ქოლაჰით (تختة كلاه) ისჯებოდა[78]. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, სავაჭრო წესების დამრღვევნი ისე ისჯებოდნენ, რომ ეს ჭკუის სასწავლი გამხდარიყო სხვებისათვის[79].

სამწუხაროდ, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ არაფერია ნათქვამი მუჰთასიბის სხვა მოვალეობებზე. სრულიად არ არის აგრეთვე გათვალისწინებული მუჰთასიბის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქცია — მისი, როგორც მუსლიმანური ზნეობის ერთ-ერთი მთავარი ცენზორისა, რომლის მოვალეობაში შედიოდა თვალყურის დევნება ქალაქის მოსახლეობის მიერ რელიგიური წესების დროული და ზუსტი შესრულებისათვის, შარიათის ნორმების დაცვისათვის და სხვ. მუჰთასიბის მოვალეობათა ამ მხარის შესწავლა შესაძლებელი ხდება რიგ აღმოსავლურ და ევროპულ პირველწყაროების მონაცემების საფუძველზე[80].

---

[77] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 8.

[78] იქვე, თავი V, ნაწ. 6.

თახთ-ე ქოლაჰი წარმოადგენდა თავისებურ ხის ყუთს, რომელსაც დამნაშავეს თავზე წამოაცვამდნენ, ისე რომ თვალები ღია დარჩენოდა, შემდეგ ხელში მისცემდნენ ეჟვანს, კისერზე მელიის კუდს ჩამოჰკიდებდნენ და შესარცხვენად ქალაქის ქუჩებსა და ბაზრებში დაატარებდნენ. თახთ-ე ქოლაჰით დასჯილს მუჰთასიბი დაჰყვებოდა და ხმამაღლა გაიძახოდა: დამნაშავემ „ეს სასჯელი დაიმსახურა წონაში მოტყუებისათვის და დადგენილი ფასების დარღვევისათვისო“ (R du Mans, გვ. 37). ამის შემდეგ სავაჭრო წესების დამრღვევს გარკვეულ ჯარიმას ახდევინებდნენ და გაწკეპლვით სჯიდნენ.

[79] იქვე.

[80] იხ. მაგ., ისკანდერ მუნში, თარიხ-ი..., I, გვ. 474.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თავისი მოვალეობის აღსრულების გასამრჯელოდ მუჰთასიბი გარკვეული ჯამაგირი ეძლეოდა. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ისფაჰანის მუჰთასიბი ყოველწლიურად იღებდა 50 თუმანს[81]. ამას გარდა, მას, როგორც ირანის მთავარ მუჰთასიბს (محتسب المملك) სეფიანთა სახელმწიფოს სხვადასხვა ქალაქებიდან ჰამესალეს წესით დანიშნული ჰქონდა საქალაქო შემოსავლის გარკვეული ნაწილი[82]. რაც უფრო ხალხმრავალი და ეკონომიურად ძლიერი იყო ქალაქი, მით უფრო დიდ თანხას უხდიდა იგი მუჰთასიბ ალ-მამალექს. ასე, მაგალითად, თავრიზი ყოველწლიურად აძლევდა მას 60 თუმანს, არდებილი — 21 თუმანს, ჰამადანი — 17 თუმანს და 370 დინარს, ხოლო ისეთი მცირე ქალაქების წლიური შემოსავლიდან, როგორც იყო მარანდი და ხოი, მუჰთასიბ ალ-მამალექის სასარგებლოდ გადაკვეთილი იყო 1 თუმანი და 5.000 დინარი[83].

მართალია, ჩვენ არ მოგვეპოვება ცნობები სეფიანთა ირანის სხვა ქალაქების მუჰთასიბების გასამრჯელოს შესახებ, მაგრამ უნდა ვიფიქროთ, რომ ისინიც ისფაჰანის მუჰთასიბის მსგავსად ჯამაგირის სახით იღებდნენ ქალაქის წლიური შემოსავლის გარკვეულ ნაწილს. ამასთან ერთად საფიქრებელია, რომ მათი ჯამაგირი უფრო მცირე იყო, ვიდრე ისფაჰანის მუჰთასიბის გასამრჯელო, რომლის ნაიბებადაც ითვლებოდნენ ისინი.

სეფიანთა ირანის ქალაქებშიც მოღვაწეობდა ყადი. საამისოდ საგულისხმო ცნობებია დამოწმებული „თაზქირათ ალ-მულუქში“.

სეფიანთა ირანის ქალაქებში ყადიები მუსლიმანური რელიგიის „უმაღლესი მსახურის“ სადრის მიერ ინიშნებოდნენ[84].

ყადი (قاضی) სასულიერო მსაჯულთა რიცხვს (حاكم شرع) ეკუთვნოდა და საქმეების გარჩევისა და გადაწყვეტილების გამოტანის დროს „დიდებული შარიათისა“ და „ბრწყინვალე სარწმუნოების“ წესებით ხელმძღვანელობდა[85]. ამიტომ ყადის თანამდებობაზე დანიშვნისას უპირატესობას აძლევდნენ იმ პირებს, რომლებიც სეიდების შთამომავლებად ითვლებოდნენ და რომლებსაც კარგად ჰქონდათ შეთვისებული მუსლიმანური სარწმუნოების შიიტური განშტოების დოგმები და მუსლიმანური სამართლის, შარიათის (شريعت და شرعيات) ნორმები.

---

[81] Tadhkirat..., ბოლო ნაწილი (خاتمه)

[82] იქვე.

[83] იქვე.

[84] იქვე, თავი I, ნაწ. 2.

[85] იქვე. თავი I, ნაწ. 3.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ყადის, უპირველეს ყოვლისა, ისეთი პირები უნდა გაესამართლებინა და დაესაჯა, რომლებიც არღვევდნენ მუსლიმანური რელიგიით და შარიათით გათვალისწინებულ წესებს[86]. ყადის, როგორც მსაჯულს, სამოხელეო კომპეტენცია შეადგენდა სამოქალაქო და საოჯახო სამართლის სფერო, რადგან ერთიც და მეორეც (სისხლის სამართლისაგან განსხვავებით) შარიათზე იყო დაფუძნებული.

ეს კარგად ჩანს „თაზქირათ ალ-მულუქიდანაც“.

ასე, მაგალითად, „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ყადის მოვალეობაში შედიოდა მიეღო ზომები, რათა ქალაქიდან წასული რომელიმე პირის ქონება ანდა ობლად დარჩენილი მცირეწლოვანი ბავშვების სარჩო-საბადებელი უცხო პირს არ მიესაკუთრებინა და მთლიანად დაცული ყოფილიყო[87]. ამას გარდა, იგი ვალდებული იყო დაენიშნა სანდო პიროვნება, რომელიც პასუხს აგებდა უპატრონოდ დარჩენილ დოვლათზე (ბეითალმანზე)[88]. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ავტორის მტკიცებით, ბეითალმანზე და მცირეწლოვან ობლებზე ზრუნვა სახელმწიფოში თავდაპირველად დაკისრებული ჰქონია ქალაქის შეიხ ულ-ისლამს (شيخ الاسلام), მაგრამ შემდეგში ეს ფუნქცია ყადისათვის გადაუცია[89]. საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ შეიხ-ულ-ისლამის უფლება-მოვალეობა ხშირ შემთხვევაში ემთხვეოდა ყადის სამოხელეო ფუნქციებს. მაგალითად, იგი ყადის მსგავსად არჩევდა შარიათით გათვალისწინებულ დანაშაულებს და სასჯელი შარიათის ნორმების საფუძველზე გამოჰქონდა[90].

როგორც წესი, ყადი საქმეებს არჩევდა ყოველდღე, გარდა პარასკევისა, თავის სახლში[91]. ამასთან ერთად, ყადის სამართლის წარმოებას საჯარო ხასიათი ჰქონდა. ქალაქის ადგილობრივი მოხელენი ვალდებულნი იყვნენ დაუყოვნებლივ მოეყვანათ სისრულეში ყადის მიერ შარიათის საფუძველზე გამოტანილი განაჩენი[92].

საფინანსო საქმეებს სეფიანთა ირანის ქალაქებში უძღვებოდა საგანგებო მოხელე — მუსტოუფი. მისი უფლება-მოვალეობა საკმაო სისრულით არის აღწერილი „თაზქირათ ალ-მულუქში“.

მუსტოუფი (مستوفى) თავისი საქმიანობით მჭიდროდ იყო დაკავშირებული საქალაქო ცხოვრების სამეურნეო მხარესთან. მას უნდა სცოდნოდა და შეემოწმებინა ქალაქის ყველა სახის შემო-

---

[86] Tadhkirat..., თავი I, ნაწ. 3.

[87] იქვე.

[88] იქვე.

[89] იქვე, თავი I, ნაწ. 4.

[90] იქვე.

[91] იქვე, თავი I, ნაწ. 3.

[92] იქვე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სავალი. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ისფაჰანის შემოსავალი, რომელსაც ვაჭრობა იძლეოდა ქალაქის მუსტოუფის კონტროლს ექვემდებარებოდა[93]. მის მოვალეობას შეადგენდა აგრეთვე შეემოწმებინა და დაედასტურებინა ქალაქის სახელოსნო ამქრებზე დაწესებული გადასახადი — ბონიჩე. მუსტოუფი ქალაქის ქალანთართან და ვეზირთან ერთად თავისი ბეჭდით ამტკიცებდა ბონიჩეს ოდენობას[94]. მუსტოუფი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდა, რათა დროულად და უდანაკარგოდ აკრეფილიყო შემოსავალი ქალაქში არსებულ შაჰის კუთვნილ სახელოსნო-სავაჭრო დაწესებულებებიდან და აგრეთვე ქალაქის მიდამოებში მდებარე ხალისეს მიწებიდან.

მუსტოუფის ხელში უნდა გაევლო ყველა საბუთს, რომელიც ქალაქის ეკონომიური ცხოვრების ამა თუ იმ მხარეს შეეხებოდა. ასე, მაგალითად, მასთან ინახებოდა საბუთები, რომელშიც აღნიშნული იყო შაჰის სახელოსნოების უფროსების (صاحبجمعان بیوتات) მიერ გადასახადების ჩაბარება, ქალაქზე გაცემული ჰამესალეს საბუთები (اسناد همه‌ساله) და სხვ[95]. იმის შემდეგ, რაც ქალაქის ვეზირი თავისი ბეჭდით დაამტკიცებდა ამ საბუთებს ქალანთარს მუსტოუფთან ერთად უნდა შეემოწმებინა ისინი.

მუსტოუფი ვალდებული იყო ყოველი წლის დასასრულს შეედგინა ქალაქის შემოსავლისა და გასავლის ნუსხა, რომელიც მას უმაღლესი დივანის დამტკიცების შემდეგ ხასეს დივანში უნდა წარედგინა[96].

ამრიგად, მუსტოუფის მთავარი საკითხავი იყო ქალაქის ფინანსები. იგი ვალდებული იყო ეზრუნა ქალაქზე გაწერილ სახელოსნო გადასახადების დროულად აკრეფა-შეგროვებისათვის და თვალყური ედევნებინა, რათა ჰამესალესა და სხვა საბუთების მფლობელებს უკლებლად მიეღოთ საქალაქო შემოსავლის ნაწილი.

მუსტოუფის რამდენიმე ხელქვეითი მოხელე ჰყავდა. „თაზქირათ ალ-მულუქის“ მიხედვით ისფაჰანის მუსტოუფს საქმის წარმოებაში ოთხი მწერალი (نویسنده) ეხმარებოდა[97].

ქალაქის საფინანსო მოხელეების რიცხვს ეკუთვნოდნენ აგრეთვე მუჰასილები (مُحَصِّلان). მათ ევალებოდათ სახელოსნო ამქრებზე დაწესებული ბონიჩესა და სხვა გადასახადების აკრეფა[98].

---

[93] Tadhkirat..., თავი V, ნაწ. 3.
[94] იქვე.
[95] იქვე.
[96] იქვე, თავი V, ნაწ. 12.
[97] იქვე.
[98] იქვე, თავი V, ნაწ. 6.

ქალაქის ერთ-ერთ მოხელედ ითვლებოდა მ ი რ ა ბ ი (مراب). „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობით, ქალაქის წყლის რესურსების მთავარი მომწესრიგებლის — მირაბის მოვალეობას შეადგენდა გაესუფთავებინა რუები და არხები და თვალყური ედევნებინა, რომ ქალაქში გამავალი მდინარის წყალი სწორედ ყოფილიყო გამოყენებული და თანაბრად განაწილებულიყო ქალაქის უბნებს შორის[99].

თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ სეფიანთა ირანის ქალაქებში თითქმის ყველა სახლს გარს ეკვროდა ერთი ან ორი ბაღი და აგრეთვე იმ გარემოებას, რომ ქალაქის მცხოვრებნი ხშირად სოფლის მეურნეობასაც მისდევდნენ როგორც ქალაქის ფარგლებში, ისე მის მიდამოებში, მაშინ ნათელი გახდება, რამდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა წყლის სარგებლობის წესების სწორად დაცვას და რამდენად სერიოზულად ეკიდებოდნენ ამ საკითხს.

„თაზქირათ ალ-მულუქი“ მიუთითებს, რომ მირაბს ყურადღება უნდა მიექცია, რათა არ დარღვეულიყო წყლით სარგებლობის წესები და „ძლიერებს არ ევნოთ სუსტებისათვის“[100]. ყოველგვარი ინცინდენტი, რომელიც წყლით სარგებლობის თაობაზე მოხდებოდა, მირაბს უნდა გაერჩია, ოღონდ თავისი გადაწყვეტილება მას ქალანთართან, ქალაქის ვეზირთან და მუსტოუფთან უნდა შეეთანხმებინა და მათი დასტური მიეღო[101].

როგორც ვნახეთ, „თაზქირათ ალ-მულუქში“ დასახელებული არიან ქალაქის შემდეგი მოხელენი: ტ ა რ უ ღ ა, ქ ა ლ ა ნ თ ა რ ი. ვ ე ზ ი რ ი, მ უ ჰ თ ა ს ი ბ ი, ყ ა დ ი, მ უ ს ტ ო უ ფ ი, მ ი რ ა ბ ი, ქ ე დ ხ ო დ ე ბ ი, ა ს ა ს ე ბ ი და ზოგიერთი სხვა. თითოეული მათგანის უფლება-მოვალეობის აღსადგენად და გასათვალისწინებლად ჩვენს წყაროში მეტნაკლები სისრულით მოიპოვება ცნობები. სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილების სრული სურათის აღსადგენად კი სხვა წყაროების (აღმოსავლური, ევროპული) გამოყენებაცაა აუცილებელი. ზოგიერთ შემთხვევაში ეს ჩვენ მიერ სათანადოდ არის გათვალისწინებული, მაგრამ ამჟამად მთავარი ყურადღება მაინც „თაზქირათ ალ-მულუქის“ ცნობებს დაეთმო.

---

[99] იქვე, თავი V, ნაწ. 10.
[100] იქვე.
[101] იქვე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

III ფეოდალური საქართველოს ქალაქების ურთიერთობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებთან

1. ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ავტორის ერთი ცნობის განმარტება)

XI—XII სს. თბილისში კლასობრივი განლაგებისა და სოციალური განშრეების თაობაზე წყაროებში მხოლოდ თითო-ოროლა ცნობა მოიპოვება. არც ქართული და არც აღმოსავლური წყაროების ცნობები არ იძლევიან იმდროინდელი თბილისის კლასობრივი შედგენილობის და საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ვრცელი დახასიათების და ფართო განზოგადების შესაძლებლობას.

სოციალური ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით უეჭველად საყურადღებოა ცნობა, რომელსაც „ქართლის მატიანეს" ავტორი გვაწვდის. მხედველობაში გვაქვს „ქალაქის ბერების" მიერ ბაგრატ IV-ის თბილისის „პატრონად" მოწვევა და იმათი დასახელება-აღწერა, ვინც მეფეს დიღმის ველს მიეგება. მაგრამ ამასთან დაკავშირებით ისტორიკოსი ჩამოთვლის არა ქალაქის საზოგადოებრივ ფენებს, არამედ საქალაქო მმართველობის სარბიელზე მოღვაწე მოხელეებს, რომელთა სათავეში „ტფილელნი ბერნი" იდგნენ. სამაგიეროდ, მათგან გამოჰყოფს „ყოველ ერს", რითაც, უეჭველია, XI ს. ისტორიკოსი ქალაქის ზედაფენისაგან ანსხვავებს ქალაქის დანარჩენ მოსახლეობას, დაბალი საზოგადოებრივი ფენების წარმომადგენლებს.

„ქართლის მატიანეს" სათანადო კონტექსტში დამოწმებული „ყოველი ერი" მკვლევართა მიერ განმარტებულია როგორც ქალაქის წვრილი ვაჭარ-ხელოსნების აღმნიშვნელი ტერმინი[1]. მართლაც, „ყოველ ერში" მხოლოდ წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები უნდა იყვნენ

---

[1] П. В. Гугушвили, Развитие промышленности в Грузии в XIX—XX вв. გვ. 28—29. ამ განმარტებას იზიარებს შ. მესხიაც. იხ. მისი საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში, გვ. 45, შენ. 1.

ნაგულისხმევნი, რადგან ავტორის მიერ თანამიმდევრულად არიან დასახელებულნი: ქალაქის ბერნი, დარბაზის ყმანი, ცხენოსანნი „ყოველი ერი ქუეითი“[2]. ეს „ყოველი ერი ქუეითი“, უეჭველია, შედგებოდა წვრილი ვაჭარ-ხელოსნებისაგან და ქალაქის ღარიბებისაგან. მაგრამ არც „ქართლის მატიანეში“ და არც სხვა ქართულ წყაროებში არ მოიპოვება მათი აღმნიშვნელი ტერმინები.

XI—XII სს. ქართულ წყაროებში დაბალი საზოგადოებრივი ფენების აღსანიშნავად გამოყენებულია ზოგადი ტერმინი „ყოველი ერი“. დასახელებულნი არიან აგრეთვე „გლახაკნი“ და „მეკობრენი“, რომელთა სოციალური კუთვნილება და მდგომარეობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. „მეკობრენი“ ეწოდებოდათ იმათ, ვინც სოციალურ ბრძოლებში მონაწილეობდნენ და რომელთაც ხელისუფლება სასტიკად უსწორდებოდა.

გამოსარკვევია „გლახაკთა“ და „მეკობრეთა“ კავშირი ქალაქებთან და მის მოსახლეობასთან. მაგრამ შეიძლება იმის აღნიშვნა, რომ „გლახაკთა“ თავშესაფარს და მოქმედების სარბიელს უპირატესად ქალაქები წარმოადგენდნენ. ისინი, უნდა ვიფიქროთ, ეკუთვნოდნენ ქალაქის ღარიბებს. მაგრამ დასადგენია რა ეწოდებოდა წვრილ ვაჭარს ან ხელოსანს, რომელნიც „გლახაკებთან“ ერთად ქმნიდნენ ქალაქის ფართო მოსახლეობას.

ტერმინ „დიდვაჭრის“ არსებობა თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ არსებობდნენ საშუალო და წვრილი ვაჭრებიც. ესენი თავიანთი სოციალური და ქონებრივი მდგომარეობით, ცხადია, განსხვავდებოდნენ დიდვაჭრებისაგან — ქალაქის ზედა ფენის წარმომადგენლებისაგან.

ქალაქის ეს პრივილეგირებული ზედა ფენა დასახელებულია არაბულ წყაროებშიც. ასე, მაგალითად, ისტორიკოსი ალ-ფაკიჰი ბაგრატ IV-ის დროისათვის ასახელებს თბილისის „კეთილშობილთა ჯგუფს“. ამ გამოთქმას და მის მნიშვნელობას უკვე მიაქციეს ყურადღება თბილისის ისტორიის მკვლევრებმა (შ. მესხია, რ. კიკნაძე). მათვე ყურადღება მიაქციეს მეორე არაბი ისტორიკოსის ალ-ფარიკის თხზულებაში დამოწმებულ „თბილისელ ხალხს“. როგორც ცნობილია, ალ-ფარიკი XI ს. დამლევის და XII ს. პირველი მეოთხედის თბილისის მდგომარეობის აღწერისას ლაპარაკობს „თბილისელ ხალხზე“, რომლის ხელთ მთელი 40 წლის განმავლობაში თბილისის მართვა-გამგეობა ყოფილა[3].

---

[2] ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 299.

[3] გ. წერეთელი, არაბული ქრესტომათია, გვ. 68.

„თბილელი კეთილშობილნი“ და „თბილისელი ხალხი“, ცხადია, ერთი და იმავე ცნების გამომხატველი არაა. ამიტომ გამოსარკვევია და დასადგენი, თუ ვინ და რა არის ნაგულისხმევი „თბილისელ ხალხში“.

ამის გამორკვევა-დადგენის მნიშვნელობა ცხადი უნდა იყოს იმის გამო, რომ ალ-ფარიკის ცნობის მიხედვით მთელი 40 წლის განმავლობაში თბილისს „ხალხი“ მართავდა. შ. მესხიას დაანგარიშებით, ეს პერიოდი ქრონოლოგიურად თავსდება 1082—1122 წლებში[4]. ვინ არიან ამ დროს თბილისის გამგებლებად? რომელ საზოგადოებრივ ფენას შეიძლება მივაკუთვნოთ „თბილისელი ხალხი“?

შ. მესხია თბილისელ „კეთილშობილთა“ ჯგუფსაც“ და „თბილისელ ხალხსაც“ აიგივებს „ქალაქის ბერებთან“[5]. კერძოდ, „თბილისის ხალხის“ გამო იგი შენიშნავს: „აქ შეიძლება იგულისხმებოდეს მხოლოდ ქალაქის მმართველთა ზედა ფენა, ანუ ქართული წყაროების „თბილელნი ბერნი“, ქალაქის უხუცესნი და არა ქალაქის მთელი მოსახლეობა“[6]. ამ თვალსაზრისით „თბილისის ხალხი“, როგორც ვხედავთ, გამოყოფილია ქალაქის მთელი დანარჩენი მოსახლეობისაგან. ამასთან „ხალხის“ ცნებაში თავსდება „მხოლოდ ქალაქის მმართველთა ზედა ფენა, ანუ ქართული წყაროების „თბილელნი ბერნი“.

მაგრამ არ შეიძლება ყურადღება არ მიექციოს იმ გარემოებამ, რომ 40 წლის მანძილზე, ე. ი. 1082—1122 წლებში თბილისის მმართველობის თავისებურება აღმოსავლური წყაროების ცნობებით (ალ-ფარიკი, ალ-ფაკიჰი), განსხვავდება წინარე ხანისაგან, როცა თბილისს ქართული წყაროების მიხედვით ქალაქის ბერები განაგებდნენ, ხოლო ამირა მათი ნება-სურვილის ამსრულებელი იყო ანდა თბილისიდან საერთოდ გაძევებული.

როგორც ცნობილია, XI ს. 40-იან წლებიდან მოყოლებული იწყება „ქალაქის ბერთა“ აღზევება და გაძლიერება. ისინი მალე აღწევენ ისეთ მდგომარეობას, რომ დაწუნებული ამირას მაგიერ თბილისის „პატრონად“ იწვევენ სხვადასხვა პირებს, მათ შორის აგრეთვე საქართველოს მეფეს. სხვადასხვა დროს ქალაქის „მფარველ-პატრონებად“ მოწვეულთა მთელი უპირატესობა მდგომარეობდა იმაში, რომ ისინი არ ეკუთვნოდნენ თბილისის ამირთა სახლს, რომელთა ხელისუფლება „ქალაქის ბერებისათვის“ მიუღებელი იყო, რადგან მათი ბრძოლის მიზანს ქალაქში ძალაუფლების

---

[4] შ. მ ე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრ., 66—80.

[5] იქვე, გვ. 45, 63.

[6] შ. მ ე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 63.

ხელში აღება-შემომტკიცება შეადგენდა. მათ სჭირდებოდათ არა ქალაქის „მფლობელ-ბატონი“ თბილისის მემკვიდრე ამირას სახითაც, არამედ ქალაქი „მფარველ-პატრონი“. ამ უკანასკნელის უფლება ქალაქის მიმართ ჩანს სიმბოლიურ ხასიათს ატარებდა, რადგან მის წარმომადგენელს ქალაქში („შიჰნას“) მხოლოდ ათი მეომარი უნდა ხლებოდა. ეს წინასწარ განსაზღვრულ-შეთანხმებული პირობა გამორიცხავდა „ტფილელ ბერთა“ მოღვაწეობა-მოქმედების შეზღუდვას ქალაქის მმართველობის სარბიელზე. ასე რომ ქალაქს ფაქტიურად „ქალაქის ბერები“ განაგებდნენ.

ასეთი იყო თბილისის მმართველობის თავისებურება XI—ს. 40-იანი წლებიდან დაწყებული, ვიდრე ამ საუკუნის 80-იან წლებამდე. სწორედ თბილისის მმართველობის ამ პერიოდთან დაკავშირებით ალ-ფაკიჰი ასახელებს თბილისის „კეთილშობილთა-ჯგუფს“, რომელშიაც, უეჭველია, „ქალაქის ბერები“ არიან ნაგულისხმევნი. ამასვე ვერ ვიტყვით „თბილისელ ხალხზე“, რომლის ძალაუფლება ქალაქზე ვრცელდება 1082—1122 წლებში. ალ-ფარიკი საგანგებოდ აღნიშნავს აღებული ხანის თბილისის მმართველობის თავისებურებას, როცა ხაზგასმით მიუთითებს „ხალხის“ როლს ამ მმართველობაში.

ამიტომ ისმის კითხვა; 1082—1122 წლებში თბილისში „ქალაქის ბერების“ ანუ იგივე დიდვაჭრების გამარჯვება უნდა დავინახოთ, როგორც ამას შ. მესხია ფიქრობს, თუ ქალაქის სულ სხვა ელემენტების გამარჯვება.

ამ თავისთავად საინტერესო და საყურადღებო საკითხის გამორკვევა ამჟამად ჩვენს მიზანს არ შეადგენს. ნაადრევად მიგვაჩნია აგრეთვე ამ საკითხთან დაკავშირებით კატეგორიული დასკვნის გაკეთება. ამიტომ ამჯერად შეიძლება დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ ზოგიერთი ფაქტის მოტანით და წინასწარი მოსაზრებების გამოთქმით.

წყაროების მეტისმეტად მოკლე და დაწურული ცნობები არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ „ხალხის“ ცნება გავაფართოვოთ და მასში ქალაქის სხვადასხვა სოციალური ფენები აღმოვაჩინოთ. ალ-ფარიკის ცნობის მიხედვით ძნელია დაბეჯითებით იმის ჩვენება, თუ „თბილისელ ხალხში“ ნამდვილად რა ან ვინ იგულისხმება: „ქალაქის ბერები“ თუ ქალაქის მთელი დანარჩენი მოსახლეობაც ანდა, უკეთ რომ ვთქვათ, ამ მოსახლეობის ის ნაწილი, რომელიც თავისი სოციალური მისწრაფებებით მკვეთრად უპირისპირებოდა ქალაქის არსებულ ხელისუფლებას. ამასთან დაკავშირებით ზედმეტი არ იქნება იმის გახსენება, რომ XI ს-ის შუა წლებიდან მოყოლებული ეს ხელისუფლება ფაქტიურად „ქალაქის ბერთა“ ხელთ იყო.

საკითხის ამგვარად დაყენებისას, ცხადია, საჭიროა უწინარეს ყოვლისა იმის გათვალისწინება, თუ რა შინაარსს ათავსებენ მედროვე აღმოსავლური წყაროები „ქალაქის მოსახლეობის“ და „ქალაქის ხალხის“ ცნებაში. ქალაქ თბილისთან დაკავშირებული ჩვენთვის საინტერესო ცნობა ხომ არაბულ წყაროშია დამოწმებული (ალ-ფარიკის საისტორიო თხზულებაში). ამას გარდა, თბილისის საქალაქო წყობილება 1122 წლამდე (ე. ი. თბილისის საქართველოსთან შეერთებამდე) წარმოადგენდა აღმოსავლური საქალაქო წყობილების ზუსტ გამეორებას. ამას გვიდასტურებს რაისის, ამიდის, მუჰთასიბის, ყადის, შურტას და შიჰნას საქალაქო თანამდებობების არსებობა იმდროინდელ თბილისში.

თანამედროვე არაბულ და სპარსულ წყაროებში დამოწმებული გამოთქმა „ქალაქის მცხოვრებნი“ ყოველთვის ხელოსნებს და ქალაქის ღარიბებს გულისხმობს. ისმაილიტთა სოციალური შემადგენლობის გარკვევისას (XI—XII სს. არაბული და სპარსული წყაროების მიხედვით) ეს ხაზგასმით აქვს აღნიშნული საბჭოთა ორიენტალისტ-ისტორიკოს ლ. სტროევას[7].

ვლ. მინორსკის მიერ გამოცემულ და თარგმნილ „დერბენდის ისტორიაშიც“, რომლის თხრობა 1075 წელზე წყდება, ცალ-ცალკეა ლაპარაკი „ქალაქის ხალხზე“ („აჰლ ალ-ბალად“) და „ქალაქის რაისებზე“[8].

ამრიგად, „ქალაქების მცხოვრებლების“ თუ „ქალაქების მოსახლეობის“ ქვეშ იგულისხმება მხოლოდ ხელოსნები, წვრილი ვაჭრები და ქალაქის ღარიბები.

ამავე მნიშვნელობითაა რუსთველის „ვეფხის-ტყაოსანში“ ნახმარი „ქალაქის ერნი“ და „მოქალაქენი“[8ᵃ].

---

[7] ლ. სტროევა ამის გამო აღნიშნავს: „Арабские и персидские источники достаточно часто говорят о ремесленниках и „жителях городов“..., так как все группировки господствующего класса выступали яростными врагами исмаилитов, то под „жителями городов“ следует понимать ремесленников, а также торговцев вразнос, водоносов, подносчиков, людей, живущих случайным заработком, а зачастую и подаянием, т. е. городскую бедноту“. Л. В. Строева, К вопросу о социальной природе исмаилитского движения в Иране в XI—XIII вв. Вестник ЛГУ, № 20, вып. 4, 1963, გვ. 4.

[8] ამ თხზულების ერთ-ერთი ადგილი ასეთნაირად არის გადათარგმნილი: „Мансуру (ლაპარაკია ამირაზე, რომელიც დარ ალ-აბვაბის ანუ დერბენდის ამირად 1055 წ. გახდა) удалось посеять рознь между горожанами и аристократией (раисами)“. იხ. В. Ф. Минорский, История Ширвана и Дербенда X—XI веков, М., 1963, გვ. 102.

[8ᵃ] ვიქტორ ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათ-მეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1958, გვ. 90.

აღმოსავლური წყაროების „ქალაქების მცხოვრებნი“ ჩვენ თანამამად შეიძლება გავაიგივოთ „ყოველ ერთან“ და „ქალაქის ერთან“. ამას არავითარი მტკიცება არ სჭირდება.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თბილისის „ყოველი ერიც“, ისევე როგორც აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის „ქალაქების მცხოვრებნი“ წარმოადგენდნენ მოსახლეობის უმრავლესობას, უპირისპირდებოდნენ ქალაქის ზედა ფენას („ტფილელ ბერებს“) და მიმართავდნენ სოციალური ბრძოლის სხვადასხვა საშუალებებს. ეს არავითარ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რადგან ყველგან სოციალური მოძრაობების მამოძრავებელი ძალა „ყოველი ერი“ იყო, ხოლო დიდვაჭრები გაბატონებული კლასის მოკავშირედ გამოდიოდნენ.

წარმატების შემთხვევაში თბილისის „ყოველი ერის“ წარმომადგენლებს შეეძლოთ ქალაქში ძალაუფლების ხელში აღება. მაგრამ დასაბუთებას და დამტკიცებას მოითხოვს ის, რომ ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენებიდან გამოსული პირები შეიძლებოდა გამხდარიყვნენ „ქალაქის ბერებად“. ამის ჩვენება ჩვენ საფუძველს მოგვცემს „ქალაქის მცხოვრებლები“ და „ქალაქების მოსახლეობა“ გავაიგივოთ ალ-ფარაბის თხზულებაში დამოწმებულ „თბილისის ხალხთან“.

რა შეიძლება მოვიშველიოთ ამ მოსაზრების არგუმენტად?

ჩვენ გამორკვეული და დადგენილი გვაქვს, რომ „ქალაქის ბერების“ აღმოსავლურ შესატყვისს წარმოადგენდა „ქალაქის რაისები“[9]. ამდენადვე ის, რაც ჩვენთვის აღმოსავლურ წყაროებიდან ცნობილია „ქალაქის რაისებთან“ დაკავშირებით შეიძლება გავავრცელოთ „ქალაქის ბერებზეც“.

„ქალაქის რაისი“ ჩვეულებრივ ქალაქის წარჩინებულთა წრეს ეკუთვნოდა (ეს გარემოება ხაზგასმით აღნიშნული აქვთ ბარტოლდს, მინორსკის, კლოდ კაენს...). მაგრამ არსებობდა იშვიათი გამონაკლისიც. უკიდურესად გამწვავებული სოციალური და კლასობრივი ბრძოლის პირობებში ქალაქის რაისად შეიძლებოდა გამხდარიყო ქალაქის საშულო ან დაბალი სოციალური ფენის წარმომადგენელი[10]. საამისო ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა აგრეთვე პოლიტიკური ანარქია და გარეშე მტრების მოძალების შედეგად შექმნილი სიტუაცია ქალაქში.

---

[9] ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, თბილისის მმართველობა XI—XII საუკუნეებში, თსუ-ს შრომები, ტ. 108, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია IV, გვ. 331—358.

[10] კლოდ კაენი ამის გამო აღნიშნავს: „La r'aīs est le plus souvent un notable, mais non toujours“. Cl. C a h e n, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane de Moyen Age, გვ. 24.

შ. მესხიას აზრით, „ქალაქის ბერები“ ქალაქის წარჩინებულთა წრიდან ინიშნებოდნენ[11]. ეს მოსაზრება სავსებით საფუძვლიანია და მართებული, რადგან „ქართლის მატიანეს“ ავტორი მათ საგანგებოდ გამოყოფს „ყოველი ერისაგან“. „ქართლის მატიანეს“ ცნობის შინაარსი განეკუთვნება XI ს. 60-იან წლებს (ბაგრატ IV მეფობის დროს). მაშასადამე სავსებით აშკარაა, რომ XI ს. მეორე ნახევარში მოღვაწე „ქალაქის ბერები“, სანამ თბილისში მმართველობა ხალხის ხელში გადავიდოდა (ამავე საუკუნის 80-იან წლებში), ქალაქის წარჩინებულთა წრიდან იყვნენ გამოსულნი. მაგრამ გამოსარკვევია რა დამოკიდებულება ჰქონდათ „ქალაქის ბერებს“ და, საერთოდ ქალაქის წარჩინებულებს, „ხალხის მმართველობასთან“ 1082—1122 წლებში.

არავითარ ეჭვს არ იწვევს მხოლოდ ის, რომ თბილისშიც, ისევე როგორც აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში, რაისებად ვაჭრები იყვნენ (ერთდროულად აქაც ისინი „ვაჭართა გილდიებს“ ედგნენ სათავეში). მაგრამ როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, გამოსარკვევ-დასადგენია დიდვაჭრების გარდა საშუალო ან წვრილი ვაჭრების „ქალაქის რაისებად“ დანიშვნის ფაქტები, როგორც ამას ვხედავთ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში სრულიად გარკვეულ ვითარებაში (პოლიტიკური დაძაბულობის და კლასობრივი ბრძოლის პირობებში) თუ, რა თქმა უნდა, ასეთ ფაქტს საერთოდ ადგილი ჰქონდა თბილისის სინამდვილეში.

ყოველ შემთხვევაში, ასეთი რამ მოსალოდნელია თბილისის ისტორიის იმ პერიოდისათვის, როცა აქ მმართველობა „ხალხის“ ხელთ იყო.

იმის მიუხედავად, რომ ჯერჯერობით არ მოგვეპოვება ამის დამამტკიცებელი საბუთები, შეიძლება დავუშვათ შემდეგი ვარაუდი: სრულიად გარკვეულ ვითარებასა და პირობებში თბილისშიც „ქალაქის რაისად“ შეიძლებოდა გამხდარიყო არა მარტო ქალაქის ზედა ფენის, არამედ უფრო დაბალი სოციალური წრის წარმომადგენელიც.

გასათვალისწინებელია ერთი მეტად მნიშვნელოვანი გარემოებაც. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში „ქალაქის რაისებთან“ ერთად მოღვაწეობდნენ ჩვეულებრივი რაისებიც. ამის გამო კლოდ კაენი მიუთითებს, რომ მთლად ნათელი არაა მათი განმასხვავებელი ნიშნები და დამოკიდებულება ქალაქის მმართველობასთან[12].

---

[11] შ. მ ე ს ხ ი ა, დასახ. ნაშრ., გვ. 45—46.

[12] Cl. C a h e n, დასახ. ნაშრ., გვ. 54.

ყოველ შემთხვევაში, თუ „ქალაქის რაისად“ უფრო ხშირად წარჩინებული ინიშნებოდა (უკეთ წარჩინებულს ასახელებდნენ და ითვლიდნენ), ჩვეულებრივი რაისები ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენების წარმომადგენლებიც იყვნენ და გარკვეულ საქალაქო გაერთიანებებს ან დაჯგუფებებს მეთაურობდნენ. სწორედ ამის გამო ეწოდებოდათ მათ რაისები (უფროსები, მეთაურები, ქართული ტერმინოლოგიით „თავადნი“ და „უხუცესნი“).

ასეთ რაისების არსებობა, „ქალაქის რაისებთან“ ერთად, სავსებით დასაშვებია და შესაძლებელი თბილისშიც, რომლის განთავისუფლებამდე (ე. ი. 1122 წლამდე) საქალაქო წყობილების და ცხოვრების სფეროში წმინდა აღმოსავლური ინსტიტუტები იყო გაბატონებული.

ვაჭარ-ხელოსნებისაგან შემდგარი „ყოველი ერის“ წარმომადგენლები, უეჭველია, გაერთიანებული იყვნენ ხელოსნურ კორპორაციებსა და რელიგიურ დაჯგუფებებში, რომელთა სათავეშიც მათივე წრიდან გამოსული რაისები იდგნენ[13]. ამ რაისებს არ შეიძლებოდა მონაწილეობა არ მიეღოთ საქალაქო ცხოვრებაში და არ ჰქონოდათ საქალაქო მმართველობაში მონაწილეობისადმი მისწრაფება. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ „ქუეითად“ მოსული „ყოველი ერიც“ მიეგება ბაგრატ IV-ს დიღმის ველზე. მართალია, თბილისის ახალი „პატრონის“ მოწვევა „ქალაქის ბერების“ გადაწყვეტილებით იყო მიღებული, მაგრამ „ყოველი ერიც“ ქალაქის წარჩინებულებთან ერთად მონაწილეობდა მეფესთან შეხვედრაში. წვრილი ვაჭარ-ხელოსნების დამდაბლებულ მდგომარეობას მოწმობდა მათი „ქუეითად“ მოსვლა და ქალაქის წარჩინებულებისაგან განცალკევება. „ქართლის მატიანეს“ სათანადო კონტექსტში გამჭვირვალედ მოჩანს კლასობრივი დაპირისპირება, რასაც არ შეიძლებოდა თავისი მკაფიო გამოხატულება არ მიეღო საქალაქო ცხოვრების და მმართველობის სფეროში.

ამასთან ისეთ უეჭველად სოციალური და კლასობრივი ხასიათის მოძრაობაში, როგორსაც ადგილი ჰქონდა XI ს. დამლევის

---

[13] XI საუკუნისათვის ხელოსნური კორპორაციები საყოველთაოდ იყო გავრცელებული მთელ მახლობელ აღმოსავლეთში. ხელოსნურ გაერთიანებათა წარმოქმნა-განვითარება აღმოსავლეთში ჯერ კიდევ არაა ჯეროვნად შესწავლილი. მისი წარმოქმნის თარიღად ჩვეულებრივ სდებენ IX საუკუნეს და უკავშირებენ კარმატების სოციალურ მოძრაობას. XI—XII სს. თბილისში ხელოსნური გაერთიანებების არსებობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. საეჭვო არაა არც აქაურ მუსლიმანთა შორის სხვადასხვა რელიგიურ დაჯგუფებათა არსებობა.

და XII ს. პირველი მეოთხედის თბილისში[14], ჩვენი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი სწორედ რაისებს უნდა შეესრულებინათ. ... ბის ამგვარი როლი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების მაგალითზე კარგად აქვს ნაჩვენები კლოდ კაენს თავის გამოკვლევაში. ამავე დროს მას ხაზგასმით აღნიშნული აქვს ის, რომ ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა შორის განსაკუთრებით აქტიური ჩანან დაბალი საზოგადოებრივი წრის წარმომადგენლები, რომლებიც მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ არა მარტო ფეოდალურ არისტოკრატიას, არამედ დიდვაჭრებსაც[15]. ასეთი დაპირისპირება და წინააღმდეგობა, რა თქმა უნდა, გამორიცხული არაა ქალაქ თბილისშიც როგორც არაბი ამირების ბატონობის პერიოდში, ისე „ხალხის მმართველობის" და თბილისზე ქართველი მეფის ხელისუფლების გავრცელების პერიოდებში.

მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში სოციალური რიგის მოძრაობებთან დაკავშირებული იყვნენ ქალაქის რაისებიც და ჩვეულებრივი რაისებიც (მაგ., აიარუნების, ფითიანების რაისები და სხვ.). ქალაქის რაისების მონაწილეობა მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებში არა ერთ მკვლევარს აქვს აღნიშნული. მაგრამ ქალაქის სხვადასხვა გაერთიანებების რაისებისაგან განსხვავებით „ქალაქის რაისები" ცდილობდნენ მათთვის სასურველი მიმართულებით წარემართათ სოციალური მოძრაობა. მათი ბრძოლის მთავარ მიზანს შეადგენდა ძალაუფლების გაფართოება და შემომტკიცება ქალაქში. აღსანიშნავია, რომ ქალაქის რაისების ბრძოლა ქალაქის მფლობელის წინააღმდეგ, ქალაქის გამგებელთა უფლებების გაზრდის მიზნით წამოწყებული (ქალაქის „ბატონის" დაწუნება და „მფარველ-პატრონად" ახლის მოწვევა თანაბრად დამახასიათებელი იყო XI ს. თბილისისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის), რომელიმე ძლიერი და აღზევებული ქალაქის რაისის საგვარეულო დინასტიის წარმოქმნით მთავრდებოდა. ამდენადვე ქალაქის რაისის გამარჯვება სრულიადაც არ სცვლიდა ქალაქის სოციალურ წესრიგს და ადმინისტრაციულ წყობილებას. ეს სავსებით გასაგებია, რადგან დიდვაჭრები დაინტერესებული იყვნენ არა არსებული საქალაქო წყობილების შეცვლით, მის საქალაქო თვითმმართველობის საფუძველზე გარდაქმნით, არამედ ძალაუფლების შემომტკიცებით ქალაქში. სწორედ ამ ნიადაგზე უპირისპირდებოდნენ ისინი ამირას და მის

---

[14] XI ს. დამლევის და XII ს-ის პირველი მეოთხედის თბილისში განვითარებული მოვლენის კლასობრივი ხასიათი ნაჩვენები აქვს შ. მესხიას. იხ. მისი საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში, გვ. 61 — 65, 81 — 91.

[15] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 38, 40, 50.

მომხრე ფეოდალურ არისტოკრატიას. ამიტომ აწარმოებდნენ კერძოდ „ქალაქის ბერები“ ბრძოლას თბილისში ამირას წინააღმდეგ და ამ მიმართულებით მნიშვნელოვან წარმატებასაც მიაღწიეს მათ XI ს. მეორე ნახევარში. ამგვარივე ბრძოლა ამირებსა და ქალაქის რაისებს შორის იმავე XI საუკუნეში მიმდინარეობდა აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებშიც[16]. ეს ბრძოლა მკაფიოდ გამოხატულ სოციალურ ელფერს იღებდა, რამდენადაც დიდვაჭრები წინააღმდეგობას უწევდნენ ფეოდალების ქალაქზე ბატონობის გაძლიერებას. მაგრამ იგივე დიდვაჭრები გამოდიოდნენ ფეოდალური არისტოკრატიის მოკავშირედ, როცა საქმე ეხებოდა ქალაქში სოციალური მოძრაობის თუ ბრძოლის ჩახშობას. ამ შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვეოდა ფეოდალების და დიდვაჭრების კლასობრივი ინტერესები.

ამას გარდა, დიდვაჭრები, რომელნიც საბითუმო ვაჭრობას აწარმოებდნენ საერთაშორისო მასშტაბით, უშუალოდ იყვნენ დაკავშირებულნი ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლებთან. საქმე ისაა, რომ ფეოდალური არისტოკრატიის წარმომადგენლებიც თავის მხრივ ინტენსიურად მონაწილეობდნენ საერთაშორისო ვაჭრობაში. ფეოდალების და დიდვაჭრების კლასობრივი ინტერესები ამ შემთხვევაშიც ემთხვეოდა ერთმანეთს. ამიტომ დიდვაჭრებიც ფეოდალებთან ერთად გამოდიოდნენ აჯანყებული ქალაქის მოსახლეობის წინააღმდეგ.

მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების წვრილი ვაჭარ-ხელოსნები განიცდიდნენ ექსპლოატაციას არა მარტო ფეოდალების მხრივ, არამედ დიდვაჭრების მხრივაც. ამიტომ ფეოდალებთან ერთად დიდვაჭრები დაინტერესებული იყვნენ ქალაქის ფართო მოსახლეობის მორჩილებით და ყველაფერს აკეთებდნენ იმისათვის, რათა არ დაეშვათ ქალაქში დაწყებული აჯანყების გაძლიერება, სოციალურ მოძრაობების მონაწილეთა წარმატება.

კლოდ კაენს კარგადა აქვს შენიშნული, რომ დიდვაჭრებს ეშინოდათ სოციალური მოძრაობის შედეგად საქალაქო ავტონომიზმის ტენდენციების გაძლიერებას არ გამოეწვია „ხალხის“ წარმომადგენლების დაწინაურება საქალაქო მმართველობის სარბიელზე[17].

---

[16] საამისო მაგალითები მოტანილია ვ. მინორსკის მიერ გამოცემულ „თარიხ ალ-ბაბში“ („ალ-ბაბის ანუ დერბენდის ისტორიის“ თარგმანსა და არაბულ ტექსტში) და მის ვრცელ კომენტარებში: В. Ф. Минорский, История Ширвана и Дербенда, გვ. 55, 60—62, 67—88, 71, 73, 76, 101—102, 104, 130, 152, 163—166.

[17] Cl. Cahen, Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Âge, გვ. 22.

ამრიგად, საქალაქო ავტონომიზმი დამახასიათებელი იყო არა დიდვაჭრებისათვის, რომელთა წრიდან „ქალაქის რაისების“ ეკონომიკური ლესობა იყო გამოსული, არამედ ქალაქის მოსახლეობისათვის. ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენებისათვის. ამ ფენის წარმომადგენლები წარმატების შემთხვევაში გადასახადების და გამოსასყიდის გადახდას აკისრებდნენ ფეოდალებსაც და დიდვაჭრებსაც. ზოგჯერ კი რამდენიმე ათეული წლის განმავლობაში ბატონდებოდნენ ქალაქში. საამისო ფაქტები (ქალაქ ბაღდადის მაგალითზე) მრავლად არის დამოწმებული XII ს. არაბი ისტორიკოსის იბნ-ჯაუზის თხზულებაში და მოტანილია ჩვენ მიერ არაერთგზის ციტირებული კლოდ კაენის გამოკვლევაში[18].

მაგ., X—XI სს. მანძილზე ბაღდადში ძალაუფლება ფაქტიურად „აიარუნების“ ხელთ იყო ოცი და მეტი ხნის განმავლობაში[19].

„აიარუნები“ ქალაქის ხალხის წიაღიდან იყვნენ გამოსულნი და ქალაქის ხალხის ინტერესებს იცავდნენ.

ქალაქი ბაღდადი ამ მხრივ გამონაკლისს არ წარმოადგენდა.

X—XI საუკუნეში ქალაქის ხალხის აქტიური მონაწილეობით რაისებმა ძალაუფლება ხელთ იგდეს აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქებში: განჯაში, ბეილაქანში, დერბენდში[20]. ქალაქის ხალხის ამბოხება წარმატებით დამთავრდა ჩრდილოეთ ირანის ქალაქ ხოიში[21]. X ს. შუა წლებში, ბუვეიანთა ვაზირ იბნ-აბადის ცნობის მიხედვით, ქალაქ არდებილში „ხალხის ბელადებმა“ გაიმარჯვეს[22]. „ხალხის ბელადები“ ეყრდნობოდნენ „აირუნებს“ და, როგორც დასახელებული ავტორი აღნიშნავს, მოქმედებდნენ საქალაქო არისტოკრატიის საკუთრების საზიანოდ[23]. მსგავს მოვლენებს იბნ-აბადი ასახელებს ცენტრალური ირანის ქალაქებშიც[24].

თვითონ „ქალაქის რაისები“ ხელსაყრელ ან განსაკუთრებულ შემთხვევაში (ამირას ხელისუფლების დასუსტების მიზნით) ეყრდნობოდნენ ქალაქის მოსახლეობას, მაგრამ სრულიად გარკვეული კლასობრივი მიზნით. IX — XI საუკუნეებში მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში ამბოხებებს უფრო ხშირად „აიარუნები“ იწყებდნენ და ზოგჯერ წარმატებასაც აღწევდნენ. გამარჯვებული

---

[18] იქვე, 40—43.

[19] იქვე. B. Lewis, The Islamic Guilds. EHR, გვ. 22.

[20] V. Minorsky, Studies in Caucasian History, გვ. 15, 54, შენ, 1; Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 55—55.

[21] იქვე, გვ. 56.

[22] იქვე, გვ. 47.

[23] იქვე.

[24] იქვე.

„ოვბაშ-აიარუნები“ თავიანთ ძალაუფლებას ავრცელებდნენ ქალაქებზე, რაც თანამედროვე ავტორების სიტყვით, ზიანს და ვნებას ბუნებდა ვაჭრობასა და საკუთრებას.

ამრიგად, სახალხო მოძრაობის შედეგად მახლობელი აღმოსავლეთის რომელიმე ქალაქში შეიძლებოდა დამყარებულიყო ხალხის ბატონობა, ხალხის მმართველობა. ადვილად შესაძლებელია ანალოგიურ მოვლენას ადგილი ჰქონოდა 1082—1122 წწ. თბილისში. ჩვენ დანამდვილებით არ ვიცით აღებული ხანის თბილისში „ქალაქის ბერების“ განუყოფელ ბატონობასთან გვაქვს საქმე, თუ ქალაქის დაბალი საზოგადოებრივი ფენებიდან გამოსული რაისების მმართველობასთან. ყოველ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ანალოგიური მოვლენების დადასტურება მახლობელ აღმოსავლეთის ქალაქების სინამდვილეში.

„ხალხის მმართველობა“ მუსლიმანური აღმოსავლეთის ზოგიერთ ქალაქში მყარდებოდა ქალაქის მოსახლეობის აჯანყების წარმატების შედეგად. აჯანყებებს აწყობდნენ აიარუნები, ოვბაშები და რონუდები, რომელნიც აქტიურად მონაწილეობდნენ მახლობელი აღმოსავლეთის და მავერანნაჰრის (შუა აზიის) ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებში. მიუხედავად იმისა, რომ მათ არ გააჩნდათ არავითარი პროგრამა და, როგორც წესი, უპირატესად პოლიტიკური კრიზისების დროს მოქმედებდნენ ყველაზე აქტიურად, მათ მონაწილეობას კლასობრივ ბრძოლებში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

ისმის კითხვა: არსებობდა თუ არა იმდროინდელ თბილისში აიარუნების, ოვბაშების და რონუდების მსგავსი ელემენტები?

VIII ს. 30-იანი წლებიდან მოყოლებული (თბილისის საამიროს წარმოქმნის დროიდან) თბილისის სოციალური სტრუქტურა და ადმინისტრაციული წყობილება თანდათან მუსლიმანური აღმოსავლეთის ქალაქებისათვის დამახასიათებელ სოციალურ სტრუქტურას და პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ წყობილებას ემსგავსებოდა. მაშასადამე თბილისში, სანამ აქ მუსლიმანური მოსახლეობა დიდი რაოდენობით იყო წარმოდგენილი, უნდა ყოფილიყვნენ აიარუნებიც, ოვბაშებიც და რონუდებიც.

მაგრამ ეს, ცხადია, მხოლოდ საკმაოდ საფუძვლიან ვარაუდად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ამის დასამტკიცებლად უწინარეს ყოვლისა წყაროთა მოწმობანია საჭირო.

ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია ჟამთააღმწერლის თხზულების იმ ადგილმა, რომელშიაც ლაშა-გიორგის ქალაქ თბილისის რინდებთან ურთიერთობაა აღწერილი.

ლაშა-გიორგის დახასიათებისას ჟამთააღმწერელი მოგვითხრობს:

„განიშორნა ვაზირნი სანატრელისა დედოფლისა და დედისა წესთა მასწავლელნი, შეიყუარნა თანამოჰასაკენი მოსმურობითა და დედათა უწესოთა თანა აღრევითა, რომელ ესოდენ უსახურებად მიიწია, რომელ ოდესმე მსმელი ფრიადისა ღჳნისა თაფლუჭისა, ტფილის[ს] მყოფი, **წარიყვანეს რინდთა თანა,** რათა მუნ განიძღონ სიბილწე თჳსი. **ხოლო რინდნი,** მეფისა მისვლასა არა მგონებელნი და ღჳნით უცნობოქმნილნი, ზედა მიეტევნეს მგუემელნი ძლიერად ვიდრემდე ერთიცა თუალი მარჯუენე ხედვისაგან უხედვო ყვეს“[25].

ჟამთააღმწერელი არ განმარტავს რინდს, რაც თითქოს იმის მაჩვენებელი უნდა იყოს, რომ მის დროს ჯერ კიდევ მკაფიო წარმოდგენა ჰქონდათ რინდებზე.

ვინ არიან რინდნი, რომელთა წრესთან დაახლოებული ყოფილა ლაშა-გიორგი?

XIV ს. ანონიმური ისტორიკოსის თხზულებაში დამოწმებულ „რინდებს“ პირველად აკად. ივ. ჯავახიშვილმა მიაქცია ყურადღება.

ივ. ჯავახიშვილს რინდები „ხშირად ათეისტობამდი მიმავალი თეოსოფიური მოძღვრების მიმდევარ სუფიებად“ მიაჩნდა. სწორედ რინდების ამგვარად განმარტებამ მას ლაშა-გიორგის შემდეგნაირად დახასიათების საბაბი მისცა: „როგორც ცალკეული კერძო მოქალაქე ლაშა-გიორგი იმ დროისათვის ბევრი მხრით საინტერესო პიროვნებად უნდა იქნეს მიჩნეული: თავისი რწმენის დასაცავად გამომჟღავნებული მისი მტკიცე ნებისყოფა, ეკლესიისადმი მისი თავისუფალი დამოკიდებულება, მისი გატაცება სახიობა-სანახაობითა და ხშირად ათეისტობამდი მიმავალი თეოსოფიური მოძღვრების მიმდევარ სუფიების რინდთა წრესთან დაახლოვებულობა, მას იმ ხანისათვის ისეთ არაჩვეულებრივ ადამიანად გვაგულისხმებინებს, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული ძველი რწმენისა და ზნეობის დარღვევას არ ერიდება ხოლმე[26].“

ამრიგად, ივ. ჯავახიშვილი რინდებში სრულიადაც არ გულისხმობდა უბრალო ლოთებს ანდა ქალაქის დეკლასირებულ ელემენტებს. პირიქით, რინდებთან ლაშა-გიორგის დაახლოვებულობა მას გამოყენებული აქვს ახალგაზრდა მეფის ისეთი თვისებების აღსანიშნავად, რაც, მისივე სიტყვით, ამ უკანასკნელს „ბევრი მხრით

---

[25] ჟამთააღმწერელი, ქართლის ცხოვრება, II, ტექსტი გამოცემული ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955, გვ. 155.

[26] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. III, თბილისი, 1941, გვ. 5—6.

საინტერესო პიროვნებად“ ხდიდა[27]. რინდებთან დაახლოებულ ლაშა-გიორგის, დაასკვნის ივ. ჯავახიშვილი, „იმ ხანისათვის ისეთ არაჩვეულებრივ ადამიანად გვაგულისხმებინებს, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული ძველი რწმენისა და ზნეობის დარღვევას არ ერიდება ხოლმე“.

ასეთი დასკვნა თავისთავად გამომდინარეობს იქიდან, რომ ივ. ჯავახიშვილის განმარტებით, რინდებისათვის დამახასიათებელი იყო „ხშირად ათეისტობამდი მიმავალი თეოსოფიური მოძღვრება“. ამგვარი მოძღვრების მიმდევრებთან ურთიერთობა ლაშა-გიორგის მართლაც საინტერესო პიროვნებად ხდის. XIII საუკუნისათვის საქართველოს მეფის სუფიურ-თეოსოფიური მიდრეკილებანი, ხშირად ათეისტობამდი მიმავალი მოძღვრების გაზიარება, მისი თამამი დამოკიდებულება „საუკუნეთა განმავლობაში განმტკიცებული ძველი რწმენისა და ზნეობისადმი“ არაჩვეულებრივი მოვლენა იყო და, ჟამთააღმწერლის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „უსახურობის“ დამამტკიცებელი. მაგრამ რაზეა დაფუძნებული თვითონ თბილისელი რინდების კავშირი „ხშირად ათეისტობამდი მიმავალ თეოსოფიურ მოძღვრებასთან“ არ ჩანს.

ივ. ჯავახიშვილს განმარტებული არა აქვს არც სიტყვა „რინდის“ სადაურობა, არც მისი შინაარსობლივი მნიშვნელობა.

როგორც ჩანს, ჟამთააღმწერლის თხზულებაში მოხსენიებულმა რინდებმა მას იმის აღნიშვნის საფუძველი მისცა, რომ XIII ს. პირველი ნახევრის თბილისში არსებობდა მუსლიმთა რელიგიურ-ფილოსოფიური კორპორაცია. ამ კორპორაციაში მისი თვალსაზრისით გაერთიანებული იყვნენ სუფიები, რომელთა რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი კარგად არის ცნობილი. ცხადია, ივ. ჯავახიშვილს არ შეიძლებოდა არ სცოდნოდა, რომ შუა საუკუნეების მახლობელი აღმოსავლეთის საქალაქო ცხოვრების ერთ-ერთ ნიშანდობლივ მოვლენას წარმოადგენდა სხვადასხვა შეხედულებების ადამიანთა ცალკეულ კორპორაციებსა და რელიგიურ დაჯგუფებებში გაერთიანება.

ჩანს ასეთ გაერთიანებად მიაჩნდა მას რინდების ურთიერთდამოკიდებულება ქალაქ თბილისში.

---

[27] ამის გამო ივ. ჯავახიშვილს სქოლიოში შემდეგი შენიშვნა აქვს გაკეთებული: „ამაზე 1921 წელს მქონდა მოხსენება წაკითხული და დაწვრილებით ჟამთააღმწერლის კრიტიკულ განხილვაში მაქვს საუბარი“ (იხ. ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრ. გვ. 6, შენ. 1). როგორც ჩანს, ივ. ჯავახიშვილის მიერ 1921 წელს წაკითხული მოხსენება ეხებოდა ლაშა-გიორგის და რინდების ურთიერთობას. ჟამთააღმწერლის როგორც ისტორიკოსის დახასიათებაში კი ამის გამო არაფერია ნათქვამი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სიტყვა „რინდი“ განმარტებულია ს. ყაუხჩიშვილის მიერ შედგენილ და „ქართლის ცხოვრების“ ახალი გამოცემისათვის [illegible] თულ ლექსიკონში. ამ ლექსიკონში „რინდ“ მიჩნეულია სპარსულ სიტყვად და განმარტებულია როგორც „მსმელი“, „ლოთი“[28]. იქვე აღნიშნულია, რომ „რინდნი ერთგვარი მისტიკურ-ფილოსოფიური მოძღვრების მიმდევარნი იყვნენ“[29]. ამის ნათელსაყოფად მითითებულია ივ. ჯავახიშვილის „ქართველი ერის ისტორიის“ III ტომის სათანადო ადგილი[30].

სპარსული ლექსიკონების მიხედვით სიტყვა رند (რინდ, რენდ) ნიშნავს „მოქეიფეს“, „ლოთბაზარას“, „მატყუარას“, „ყალთაბანდს“, „ოინბაზს“, „გარყვნილს“. ამ სიტყის მრავლობითი ფორმაა رندو (რონუდ ან რუნუდ).

მაგრამ ტერმინებით „რინდ“ და „რონუდ“ აღინიშნებოდნენ არა ლოთები ან ყალთაბანდები, არამედ სოციალური მოძრაობების მონაწილენი.

ამ სიტყვის ოდიოზური შინაარსი გადატანილი იყო იმათზე, ვინც გაბატონებულ კლასს და იდეოლოგიას უპირისპირდებოდა, მონაწილეობდა ქალაქებში აღმოცენებულ და განვითარებულ სოციალურ მოძრაობებსა და აჯანყებებში. აღმოსავლური წყაროების ავტორები ამჟღავნებდნენ თავიანთ კლასობრივ დამოკიდებულებას სოციალურ მოძრაობებისადმი, როცა მისი მონაწილეების მიმართ იყენებდნენ დამამცირებელ და დამამდაბლებელ სახელებს.

აღსანიშნავია, რომ ჟამთააღმწერელიც უარყოფითად ეკიდება და ახასიათებს რინდებს. ამას მოწმობს მათთან ლაშა-გიორგის ურთიერთობის გამო ნათქვამი: „რომელ ესოდენ უსახურებად მიიწია, რომელ ოდესმე მსმელი ფრიადისა ღჳნისა თაფლუჴისა, ტფილის[ს] მყოფი, წარიყვანეს რინდთა თანა, რათა მუნ განიძღონ სიბილწე თჳსი“. ამით ჟამთააღმწერელს იმის თქმა უნდა, რომ ახალგაზრდა მეფემ ისეთ „უსახურებას“ მიაღწია, რომ არ ერიდებოდა თვით რინდების წრეში გამოჩენას და ღრეობა-გართობას.

ჟამთააღმწერელს, როცა იგი რინდებზე გვესაუბრება, აშკარად მხედველობაში აქვს გზასაცდენილი თბილისელი მუსლიმანების სრულიად გარკვეული წრე.

ამიტომ სავსებით ბუნებრივია „რინდები“ ვეძიოთ მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების სინამდვილეში.

---

[28] „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II, გვ. 592; შდრ. თამარიანი, ს. კ ა კ ა ბ ა ძ ი ს გამოც., გვ. 32, 59.

[29] იქვე. ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 592.

[30] იქვე. დაახლოებით ასევეა განმარტებული ჩახრუხაძის „რინდო“ და ჟამთააღმწერლის „რინდი“ პ. ინგოროყვას მიერ. პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, თხზულებათა კრებული, ტ. I, 1963, გვ 139.

„რინდ“ და „რონუდ“ XI—XII სს. არა ერთ აღმოსავლურ წყაროში გვხვდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ აღმოსავლური სიტყვის მრავლობითი ფორმაა „რონუდ“. მაგრამ ჟამთააღმწერელი ასახელებს არა „რონუდებს“, არამედ „რინდებს“.

ამასთან დაკავშირებით აუცილებლად გასათვალისწინებელია ის მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ ჟამთაღმწერელი სიტყვა „რინდ“-ს ურთავს მრავლობითობის აღმნიშვნელ ქართულ ფორმას—„რინდ-**ები**“ ან „რინდ-**ნი**“. ამან არ შეიძლება არ მიიქციოს ჩვენი ყურადღება.

საქმე ისაა, რომ სპარსული ენის მცოდნე ავტორს მხედველობაში უნდა ჰქონოდა არა ამ სიტყვის არაბული ფორმა მრავლობითში („რონუდ“), არამედ მისი სპარსული ფორმა („რინდან“). ამდენადვე გასაგები უნდა იყოს, თუ რატომ არის ჟამთააღმწერელთან ნახმარი „რინდები“ ან „რინდნი“. „რინდან“ გვხვდება როგორც საკუთრივ სპარსულ წყაროებში, ისე შედარებით ნაგვიანევ თურქულ წყაროებში[31]. თუმცა, აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ უფრო მეტად გავრცელებული იყო არა „რინდან“, არამედ „რონუდ“.

„რინდ“ სპარსული სიტყვაა. ეს აღნიშნული აქვთ სპარსელ[32] და თურქ მკვლევრებს[33].

„რინდ“ სიტყვის მრავლობითი ფორმა დაუკავშირდა მრავლობითსავე „ოვბაშს“ და XI ს. დამლევიდან მოყოლებული შედგენილი ტერმინი „ოვბაშ ვა რონუდ“ („ოვბაშები და რონუდები“),

---

[31] Mehmet Zeki Pakalin, Osmanli tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü, XVIII fasikol, Istanbul, 1954, გვ. 48.

[32] რავენდის თხზულებისათვის დართულ და მოჰამედ იკბალის მიერ შედგენილ ლექსიკონში „რონუდ“—უშუალოდაა დაკავშირებული „ოვბაშთან“ رنود جمع رند که کلمه فارسی است و معنی ان اوباش باشد (populace) („რონუდ-რინდთა კრებული, სპარსული სიტყვაა და იხმარება „ოვბაშის“ მნიშვნელობით“). Ravandi, Rahat as-sudur, by Muhammad Iqbal, London, 1921, გვ. 502.

[33] „რინდ“ სპარსულ სიტყვად მიაჩნია მეჰმედ ზექი ფაქალინსაც (დამოწმებულია ცნობილი ლექსიკონი „Bürhan-ı Kati“ და „Kamus-ı Osmani“). მასვე აღნიშნული აქვს რინდების კავშირი ისლამის რელიგიურ-ფილოსოფიურ სექტებთან. მისივე განმარტებით, „რინდი“ თურქულ წყაროებში ეწოდება არა მარტო ხარხოშს, არამედ თავისუფლად მოაზროვნე კაცსაც (Mehmet Zeki Pakalin, დასახ. ნაშრ. გვ. 48). ყველაზე ვრცლად მკვლევარი საუბრობს „რინდების“ იდეების და მოტივების გამოძახილზე თურქულ პოეზიაში (იქვე, გვ. 48—50).

როგორც წესი, იხმარებოდა მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა აღსანიშნავად.

„ოვბაშ“, ისევე როგორც „რონუდ“, ოდიოზური შინაარსის შემცველ სიტყვად ითვლებოდა. მაგრამ ერთიც და მეორეც აღნიშნავდა არა ქალაქის ბრბოს ან მოქეიფე-ზარხოშს (ყალთაბანდს, იონბაზს), არამედ იმას, ვინც არსებული წყობილების წინააღმდეგ გამოდიოდა და სოციალურ მოძრაობებსა და აჯანყებებში მონაწილეობდა.

ამ სიტყვების თავდაპირველი მნიშვნელობა ბოლომდე იქნა შენარჩუნებული, მაგრამ ამავე დროს თითოეული მათგანი მჭიდროდ დაუკავშირდა სოციალურ ტერმინოლოგიას.

როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარ ოდიოზურ ტერმინებში მკაფიოდ ვლინდება ოფიციალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლების კლასობრივი ტენდენცია სოციალური მოძრაობების აღწერა-შეფასებისას.

ასევე ჟამთააღმწერლის თხზულებაში დამოწმებული „რინდ“ ნიშნავს არა „ლოთს“ ან „მოქეიფეს“, არამედ სრულიად გარკვეული სოციალური წრის წარმომადგენელს. თბილისელი „რინდები“ სწორედ ამიტომ შეიძლება დავუკავშიროთ ქალაქის დაბალ საზოგადოებრივ ფენას.

რა საფუძველი არსებობს ამისათვის?

უწინარეს ყოვლისა ის, რომ ტერმინები „რინდ“ და „რონუდ“, როგორც წესი, უშუალოდ იყო დაკავშირებული სოციალური მოძრაობების უარყოფით დახასიათებასთან, გამოიყენებოდა ამ მოძრაობათა მონაწილეების დასამცირებლად და დასამდაბლებლად.

ამას გარდა, ჩვენთვის დანამდვილებითაა ცნობილი, თუ როდის და რასთან დაკავშირებით იძენს სიტყვა „რინდ“ სოციალური ტერმინის მნიშვნელობას.

X—XI საუკუნეებში სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა აღსანიშნავად ყველაზე გავრცელებული ტერმინი იყო „აიარუნ“ და „ოვბაშ“ ,მაგრამ XI ს. მეორე ნახევრიდან ასევე ხშირად იხმარებოდა „რონუდ“.

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „რინდ“ ჩნდება თურქ-სელჩუკთა ბატონობის ხანაში და დამახასიათებელი ხდება თურქ-სელჩუკთა მომდევნო პერიოდისათვის[34].

---

[34] კლოდ კაენი სხვა ტერმინებთან ერთად მიუთითებს „ოვბაშის“ საკმაოდ ფართოდ გავრცელებას, ხოლო სელჩუკების და სელჩუკთა მომდევნო ხანაში

ამრიგად, XIII ს. პირველი მეოთხედის თბილისში დამოწმებული „რინდი“, როგორც სრულიად გარკვეული შინაარსის შემცველი ტერმინი, ქართულ სინამდვილეშიც უნდა გაჩენილიყო არა უადრეს XI ს. მეორე ნახევრისა.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, XI ს. მეორე ნახევრის თბილისში უკვე არსებობდა ის სოციალური ფენა თუ წრე, რომლის აღსანიშნავადაც „ოვბაშებთან“ ერთად უნდა გამოყენებული ყოფილიყო „რონუდ“ ანდა „რინდ“ როგორც ეს ჟამთააღმწერელს აქვს ნახმარი თავის თხზულებაში.

ამიტომ ყველა საფუძველი არსებობს იმისათვის, რათა „რინდები“ ქალაქ თბილისის „ყოველ ერში“ მოვათავსოთ.

„რინდნი“ ეკუთვნოდნენ ვაჭარ-ხელოსანთა ფენას და თავიანთი სოციალური და უფლებრივი მდგომარეობით განსხვავდებოდნენ დიდვაჭრებისაგან. ექსპლოატატორთაგან თავის დასაცავად და ურთიერთდამოკიდებულებაში სოლიდარობის უზრუნველსაყოფად ისინი ხელოსანთა კორპორაციებში ერთიანდებოდნენ, ხოლო იდეოლოგიის მხრივ სუფიური მოძღვრების მიმდევარნი იყვნენ. მეტად თვალსაჩინო იყო მათ შორის აგრეთვე შიიტური განწყობილებანი, რაც საერთოდ ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობათა მონაწილე წვრილ ვაჭარ-ხელოსანთათვის იყო დამახასიათებელი. საამისოდ არა ერთი მოწმობა შეიძლება მოვიტანოთ აღმოსავლურ წყაროებიდან.

თბილისში მოღვაწე რინდების ნამდვილი მნიშვნელობის დადგენა სრულიად ახალ მასალას იძლევა XI—XIII სს. თბილისის სოციალური ისტორიის გასათვალისწინებლად და, რაც მთავარია, გვიდასტურებს აქ სოციალურ მოძრაობათა მიმდინარეობის ფაქტს.

ამის მთავარი საბუთია ის, რომ აღმოსავლური წყაროების მიხედვით იქ სადაც რინდები იყვნენ სოციალური მოძრაობაც მიმდინარეობდა, ადგილი ჰქონდა ქალაქის მოსახლეობის მღელვარებებსა და აჯანყებებს.

ამასვე აღნიშნავენ ნაგვიანევი აღმოსავლური წყაროები.

მაგ., XVI ს. სპარსულენოვანი ისტორიკოსი ჰასან რუმლუ თავრიზის 1571—1573 წწ. ხელოსანთა აჯანყების მონაწილეთა მო-

---

„რინდის“ ასევე ხშირად ხსენებას აღმოსავლურ წყაროებში: „Le plus fréquent, que les intéressès paraissent avoir relevé avec autant de fierté que naguère chez nous d'autres hommes du peuple celui de sans-culotte, est celui de ʿayyàr (ùn), qui évoque une idée d'existence errante et hors des cadres de la Loi et, de la Société assez; courants aussi sont ceux de awbàš, ramassis, pègrè, et à l'epoque selǧuqid et postselǧuqid, de rind, plur. runud (persen riṅdan). Cl. Cahen, გვ. 36.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

რის ასახელებს „რონუდებსაც“[35]. რონუდ კი, როგორც „რინდის მრავლობითი ფორმაა. ჰასან რუმლუს კლასობრივი დამოკიდებულება თავრიზის ხელოსანთა აჯანყებისადმი აშკარად მჟღავნდება, როცა „რონუდებთან“ ერთად იყენებს ისეთ ოდიოზურ ტერმინებს, როგორიცაა „აჯლაფ“ (უბრალო ხალხი, ბრბო), აჯამირე“ (მხოლ. „ჯიმრ“—ბრბო)[36] და „ოვბაშ“ (ნაძირალანი). თავრიზის 1571—1573 წწ. ხელოსანთა და ქალაქის ღარიბების აჯანყების აღწერა-დახასიათებისას ამავე ტერმინებს ვხვდებით ისქანდერ მუნშის „ისტორიის“ თხრობაში[37], რომლის შინაარსი თითქმის მთლიანად, მცირე დეტალების გამოკლებით, დამოკიდებულია ჰასან რუმლუს „ისტორიის“ თხრობაზე.

ჰასან რუმლუს და ისქანდერ მუნშის თავრიზის ხელოსანთა აჯანყებისადმი კლასობრივი დამოკიდებულების და თვითონ აჯანყების კლასობრივი ხასიათის აღნიშვნისას ი. პეტრუშევსკი მიუთითებს, რომ ზემოთ მოტანილი ტერმინები ჩვეულებრივ გამოხატავენ კლასობრივ თვალსაზრისს და უფრო ხშირად გამოიყენებოდა აჯანყებული გლეხების, ქალაქის ღარიბების და ხელოსნების მიმართ[38]. ეს განმარტება სავსებით მართებულია და მისაღები. მაგრამ უფრო მართებულად მიგვაჩნია კლოდ კაენის წყაროთა მონაცემებზე დაკვირვება, რომლის მიხედვით „ოვბაშ“, „რონუდ“ და მსგავსი ტერმინები, გამოიყენებოდა არა აჯაყებული გლეხების, არამედ აჯანყებული ხელოსნების და ქალაქის ღარიბების აღსანიშნავად[39]. კერძოდ შედგენილი ტერმინი „ოვბაშ ვა რონუდ“ („ოვბაშები და რონუდები“) ყოველთვის საქალაქო სოციალური ურთიერთობისათვის იყო დამახასიათებელი და იმთავითვე მჭიდროდ დაკავშირებული ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებთან.

ამის ერთ-ერთ მოწმობად შეიძლება მოვიტანოთ ის, რომ ჩვენთვის საინტერესო „რინდ“ (სპარს. მრავლ „რინდან“) XII ს. აღმოსავლურ წყაროებში დასახელებული არიან ქალაქებში მომხდარ გამოსვლების და აჯანყებების მონაწილეებთან ერთად.

---

[35] დამოწმებულია ი. პეტრუშევსკის მიხედვით: И. П. Петрушевский, Восстание ремесленников и городской бедноты в Тебризе в 1571—1573 г. ССИА, вып. I, Баку, 1949, გვ. 221.

[36] იქვე. ვ. მინორსკის მიერ მიწოდებული ცნობების მიხედვით ჰასან რუმლუსთან დამოწმებულ ამ ტერმინებს ყურადღება მიაქცია აგრეთვე კლოდ კაენმა. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 66, შენ. 2.

[37] И. П. Петрушевский, დასახ. ნაშრ., გვ. 221.

[38] იქვე.

[39] „Les cayyárun-fityyān sont une organisation urbaine, ou suburbaine, et non rurale“. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 49.

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს XII ს. ისტორიკოსის აბუ ლ-ჰასან ბეიჰაკის, მეტსახელად იბნ-ფუნდუკის, ცნობა, სადაც ერთად არიან დასახელებული „ჯუვანან“ და „რინდან“[40].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

იბნ-ფუნდუკმა თავისი „თარიხ-ი ბეიჰაკ“ („ბეიჰაკის ისტორია“) დაამთავრა 1166 წელს. მის თხზულებაში მთავარი ადგილი ეთმობა მისი მშობლიური ოლქის ბეიჰაკის გეოგრაფიულ აღწერას, სარწყავ არხებს, მცენარეთა კულტურებს, ხელოსნობას, სოფლების დასახელება-ჩამოთვლას (დასახელებულია 140-ზე მეტი მნიშნელოვანი სოფელი) და ადგილობრივი მიწისმფლობელთა სახლების თავგადასავალს უძველესი დროიდან ავტორის დრომდე. საკუთრივ ბეიჰაკის ოლქის ისტორია მიყვანილია 1166 წლამდე. იბნ-ფუნდუკი კარგად იცნობდა თავისი მშობლიური ბეიჰაკის სოციალურ ურთიერთობას. ამიტომ მის მიერ ერთად დასახელებული „ჯუვანან“ და „რინდან“ არ შეიძლება არ ასახავდეს იმდროინდელი ირანის ქალაქების რეალურ სინამდვილეს.

სპარს. მრავლ. „ჯუვანან“ ნიშნავს ახალგაზრდებს, ჭაბუკებს. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა აგრეთვე ტერმინი „ჯუვანმარდ“ ანუ „ჯევანმარდ“ (ახალგაზრდა კაცი), რომელსაც ჩვეულებრივ უკავშირებენ არაბ. „ალ-ფათას“. (ახალგაზრდა, ჭაბუკი). „ალ-ფათას“ უფრო გავრცელებული ფორმა იყო მრავლ. „ფითიან“. როგორც სპარს. „ჯევანმარდ“, ისე არაბ. „ფითიან“ იმავე XI—XII სს. გამოიყენებოდა ქალაქის საზოგადოებრივი ცხოვრების და მოძრაობის მონაწილეთა აღსანიშნავად.

ამიტომ არ შეიძლება ყურადღებას არ იქცევდეს იბნ-ფუნდუკის თხზულებაში ერთი მეორის გვერდით დასახელებული „ჯუვანან“ და „რინდან“.

როგორც ჩანს, „ჯუვანან“ და „რინდან“ ერთმანეთთან დაკავშირებული იყვნენ საერთო სოციალური მდგომარეობით და საერთო მისწრაფებებით სოციალური ბრძოლის სარბიელზე.

სხვანაირად შეუძლებელია ავხსნათ მათი ერთად დასახელება.

კიდევ მეტი: ზემომოტანილი ტერმინები თავიანთი შინაარსით საერთო სოციალური რიგის მოვლენებში თავსდებიან და მათ აშკარად სინონიმური შესატყვისების ელფერი გადაჰკრავთ.

ამიტომ სავსებით გასაგები უნდა იყოს იბნ-ფუნდუკის თხზულებაში ისეთი ტერმინების ერთად მოხსენიება, როგორიცაა „ჯუვანან“ და „რინდან“.

---

[40] იბნ-ფუნდუკ, თარიხ-ი ბაიჰაკ, აჰმად ბაჰმანიარის გამოც., თეირანი, 1929—30, გვ. 285.

ამ თვალსაზრისით კიდევ უფრო საყურადღებოა ცნობა, რომელსაც გვაწვდის „ქირმანის სელჩუკთა ისტორიის“ ავტორი მოჰამედ ბ. იბრაჰიმი. მის თხზულებაში ერთ რიგში არიან დასახელებული: „ოვბაშ, რონუდ, ჯევანმარდ და ფითიან“[41]. აქ, როგორც ვხედავთ, ერთად არიან თავმოყრილი ყველა ისინი, ვინც XI—XIII სს. აღმოსავლური წყაროების მიხედვით ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობებში მონაწილეობენ.

მოჰამედ ბ. იბრაჰიმიც იმავე მნიშვნელობით ასახელებს ერთად ოვბაშს, რონუდს, ჯევანმარდს და ფითიანს, რა მნიშვნელობითაც ჰასან რუმლუ ერთად ასახელებს აჯლაფს, აჯამირეს, ოვბაშს და რონუდს. ორსავე შემთხვევაში აშკარად ვლინდება ქალაქში მიმდინარე მოძრაობის კლასობრივი ხასიათი და ამ მოძრაობისადმი ფეოდალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლების კლასობრივი დამოკიდებულება.

ყველა ამ ტერმინის სოციალური შინაარსი და მნიშვნელობა აღნიშნული აქვთ მკვლევრებს, რომელთა შესწავლის საგანს აღმოსავლური ურბანისტიკული მოძრაობანი შეადგენს.

ამასთან დაკავშირებით ზემოთ უკვე იყო დამოწმებული ი. პეტრუშევსკის ნაშრომი, რომელშიაც ჩვენთვის საინტერესო ტერმინების ანალიზის საფუძველზე დახასიათებულია თავრიზის 1571—1573 წწ. ხელოსანთა და ქალაქის ღარიბების აჯანყება და ნაჩვენებია ამ აჯანყების კლასობრივი ხასიათი.

ამავე ტერმინებში სოციალურ შინაარსს სდებენ ბურჟუაზიული ორიენტალისტი-ისტორიკოსებიც.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ მხრივ კლოდ კაენის გამოკვლევა „სახალხო მოძრაობანი და საქალაქო ავტონომიზმი შუა საუკუნეების მუსლიმანურ აზიაში“, რომელშიაც მთავარი ყურადღება ეთმობა მახლობელ აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სახალხო მოძრაობებს და იმ საზოგადოებრივ ფენებს (და მათ აღმნიშვნელ ტერმინებს), რომელნიც ამ მოძრაობებში მონაწილეობდნენ. მანვე უჩვენა „რინდთა“ მჭიდრო კავშირი მუსლიმანურ აღმოსავლეთის ქალაქების დაბალ საზოგადოებრივ ფენებთან.

ქალაქების ზრდა-განვითარება XI—XII სს. მახლობელ აღმოსავლეთში, ხელოსნობა-ვაჭრობის აღმავლობა, საქალაქო ცხოვრების გართულება და ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლიერება, ფეოდალთა კონცენტრაცია ქალაქებში და მათი ბატონობის გა-

---

[41] Muhammad b. Ibrahim, Histoire des Seldjoucides du Kirman, éd. Houtsma, გვ. 60.

ვრცელება ქალაქებზე[42], ამირების ხელისუფლების დასუსტება და ქალაქის რაისების ბრძოლა ძალაუფლებისათვის—ყველაფერი ერთად აღებული აპირობებდა ქალაქების მნიშვნელობას, აძლიერებდა კლასობრივ წინააღმდეგობებს და კლასობრივ ურთიერთ-დაპირისპირებას. სოციალურ წინააღმდეგობათა ნიადაგზე აღმოცენდა და განვითარდა სუფიზმი, რომლის პირველი მიმდევრები ხელოსნები, წვრილი ვაჭრები და ქალაქის ღარიბები იყვნენ.

ოფიციალური ხელისუფლება თანაბრად შეშფოთებული იყო როგორც სოციალური მოძრაობების გაძლიერებით, ისე ამ მოძრაობათა იდეოლოგიის (შიიტური განწყობილებების, სუფიური მოძღვრების) გავრცელებით. გაბატონებული კლასის წარმომადგენლებმა სცადეს ქალაქების მღელვარე ელემენტების თავიანთი გავლენისათვის დაქვემდებარება.

საამისო ღონისძიებანი XI საუკუნის დამლევიდან ხორციელდება და თავის ყველაზე მკაფიო გამოხატულებას პოულობს XII—XIII სს. მიჯნაზე ხალიფა ალ-ნასირის ცნობილ „რეფორმებში“.

თუ IX—XI საუკუნეებში ოვბაშები და აიარუნები კლასობრივ ბრძოლას ყოველგვარი კომპრომისის გარეშე აწარმოებდნენ, XI ს. დამლევიდან შეინიშნება ამ ბრძოლის გაბატონებული კლასისათვის სასურველი მიმართულებით წარმართვის და მისი იდეოლოგიის მართლმადიდებლურ ისლამთან შეგუების ცდა[43].

XI ს. დამლევს გაჩენილი ტერმინი „რინდ“, სრულიად გარკვეული შინაარსით და მნიშვნელობით, მოწმობს, რომ ფეოდალთა კლასის ინტერესების გამომხატველი ავტორები ცდილობენ მკვეთრი ზღვარი გაავლონ ქალაქების აქტიურ (ოვბაშები, აიარუნები, რონუდები) და ზომიერ ელემენტებს (ფითიანები, ჯევანმარდები) შორის.

ამგვარ მიზანსწრაფვასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, ჩვენი აზრით, „ჯევანმარდების“ ანუ „ფითიანების“ ღირსებების ფიქსირება თანამედროვე წყაროებში.

---

[42] ფეოდალების ქალაქებში ცხოვრება (და ამასთან საერთაშორისო ვაჭრობაში მათი მონაწილეობა) წარმოადგენდა მუსლიმანური წინა აზიის ერთ-ერთ ნიშანდობლივ მოვლენას. აღმოსავლეთის ქალაქებში სწორედ ეს აპირობებდა ფეოდალურ არისტოკრატიის და დიდვაჭრების კლასობრივი ინტერესების დაახლოვებას და რაზმავდა მათ ქალაქების ექსპლოატირებული ფენების წინააღმდეგ.

[43] სუფიზმის „მართლმადიდებლობისაკენ“ გადახრის ტენდენციის გამოკლოდ კაენი აღნიშნავს: „Il est bien connu que le ṣūfisme, longtemps tenu en suspicion par les docteurs de l'Islam, est en train de se faire reconnaître comme intégrable à une orthodoxie, qui, de son côté, évalue de manière à pouvoir mieux le reconnaître“. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 59—60.

ფეოდალური იდეოლოგიის წარმომადგენლები აღნიშნავდნენ „ჯევანმარდებს“ შორის არსებულ ამხანაგურ („რაფიყ“) ურთიერთობას, ერთმანეთისათვის თავდადებას, პატიოსნებას, სიტყვის გაუტეხლობას და რაინდულ ღირსება-თვისებებს. ამასთან მათი მოქმედება-საქციელი მიჩნეული იყო ყველა ადამიანისათვის სამაგალითო და მისაბაძ ნიმუშად.

XI ს. ენციკლოპედისტის ალ-ბირუნის სიტყვით, „ალ-ფათა“ გამოირჩევა იმით, რომ არასოდეს არ ჩაიდენს უსამართლობას. „ალ-ფათა“ ანუ „ჯევანმარდი“, ამბობს იგი, უმალ საკუთარ სიცოცხლეს დათმობს, ვიდრე უსამართლობას ჩაიდენს[44].

ასევე ახასიათებს „ჯევანმარდს“ XI ს. სხვა მწერალი, „კაბუს-ნამეს“ ავტორი ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერი.

„კაბუს-ნამეს“ უკანასკნელი თავი მთლიანად დათმობილი აქვს „ჯევანმარდის“ ღირსებათა აღნიშვნას და ვრცელ დახასიათებას. ამ გარემოებამ არ შეიძლება არ გამოიწვიოს გაოცება, რადგან თხზულების უდიდესი ნაწილი ეთმობა ფეოდალთა ზნე-ჩვეულებებს, ფეოდალური წესრიგის აღწერას და ფეოდალური იდეოლოგიის ქადაგებას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ავტორი არ მალავს ზიზღნარევ დამოკიდებულებას „ბაზრის ხალხის“ მიმართ. ამ ტერმინით კი, როგორც ცნობილია, სპარსული წყაროები ხელოსნებსა და წვრილ ვაჭრებს აღნიშნავდნენ. ამიტომ არ შეიძლება ყურადღებას არ იქცევდეს „ჯევანმარდის“ დადებითი დახასიათება ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერის თხზულებაში.

„კაბუს-ნამეს“ ავტორის შეხედულებით, „ჯევანმარდი“ გამოირჩევა გულადობით, ვაჟკაცობით, მოთმინებით, სიტყვის გაუტეხლობით, სიმართლის მოყვარეობით და სუსტთა მფარველობით. „ჯევანმარდი“ მზადაა საკუთარი თავის ზიანის ფასად სარგებლობა მოუტანოს მეგობრებს; „ჯევანმარდი“ უდიერად არ ეკიდება ტყვეებს, ასაჩუქრებს ღარიბებს, ბოროტგამზრახველებს აკავებს ბოროტ საქმეთა ჩადენისაგან, აფასებს სხვის სუფრაზე გატეხილი პურის მადლს, ამბობს სიმართლეს, ისმენს მართალ სიტყვას, კე-

---

[44] ალ-ბირუნის მიერ „ალ-ფათას“ ამგვარ შეფასება-დახასიათებას პირველად ყურადღება მიაქცია ფრანც ტეშნერმა (აღმოსავლური ხელოსნობის, ხელოსნური გაერთიანებების და რისალეების ცნობილმა მკვლევარმა). F. Taeschner, Der Antail des Sufismus an der Formung des Futuwwaideals, Der Islam, Bd. 24, Heft. 1, გვ. 69. „ალ-ფათას“ ალ-ბირუნისეული დახასიათება ტეშნერის მიხედვით დამოწმებული აქვთ კლოდ კაენს და ლამბტონს. იხ. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ. გვ. 60. შენ. 2; Ann K. S. Lambton, Islamic Society in Persia, London, 1954, გვ. 17.

თილისმყოფელს ავკაცობით არ უხდის და არ სჩადის ბოროტებას[45].

„ჯევანმარდის“ ამგვარი დახასიათება ეკუთვნის ფეოდალური იდეოლოგიის წარმომადგენელს.

რით შეიძლება ავხსნათ ფეოდალის „ჯევანმარდით“ დაინტერესება?

ე. ბერტელსმა სცადა აეხსნა „კაბუს-ნამეს“ ავტორის „ჯევანმარდით“ დაინტერესების მიზეზი. მისი აზრით, ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერის მერყევი საზოგადოებრივი და მატერიალური მდგომარეობით უნდა ავხსნათ, რომ ფეოდალური ინტერესების დამცველი ავტორი ცდილობს მხარის დამჭერნი პოვოს თავის იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეებში[46].

მართლაც, ყველა უკმაყოფილო ელემენტი საერთოდ თავისებურად „ჯევანმარდობდა“, უკავშირდებოდა სოციალურ მოძრაობებს, უკეთ რომ ვთქვათ ამ მოძრაობის დროებითი თანამგზავრი ხდებოდა. ამას გვიდასტურებს მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან ცნობილი სოციალური მოძრაობანი, რომელშიაც, როგორც წესი, საშუალო და დამცრობილ-დაუძლურებული ფეოდალებიც მონაწილეობდნენ.

ცნობილია ისიც, რომ დამარცხებული „შუბიას“ ზოგიერთი წარმომადგენელი ისმაილიტებს დაუკავშირდა, ზოგი კი (მათ შორის „კაბუს-ნამეს“ ავტორიც იყო) აღზევებულ-გაძლიერებულ ახალ ძალას (თურქთა ძალაუფლებას) დაემორჩილა[47].

ფრთხილი და წინდახედული, ამავე დროს უაღრესად პრაქტიკული, ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერი მარჯვედ ნიღბავდა თავის შიიტურ

---

[45] Kay Ka'ùs b. Iskandar, Qabus Nama, ed. R. Levy, London, 1951, გვ. 142—143; Кабус-Наме, перевод, статья и примечания Е. Э. Бертельса, М., 1953, გვ. 243.

[46] სუფიურ მოძღვრებასთან მჭიდროდ დაკავშირებული „ჯევანმარდისთან“ ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერის დამოკიდებულების გამო ე. ბერტელსი შენიშნავს: „Откуда у него этот интерес? И здесь ответ следует искать в его собственном шатком положении. Не нужно забывать, что организации футуввa возникли в процессе феодализации халифата как средство защиты жителей городов от насилия хозяев страны. К футувве могли примыкать все, кто так или иначе был недоволен халифатом. Недаром в это время между суфизмом и исмаилизмом существовала непрерывная связь. Это тяготения Кейкавуса к своим, казалось бы, идеологическим противникам весьма вероятно, объясняется тем, что в случае решительного столкновения с новыми хозяевами страны он мог расчитывать именно на их поддержку и потому и старался как можно лучше изучить их взгляды обычаи“. Кабус-Наме, გვ. 246.

[47] იქვე.

განწყობილებას, დამარცხებული „შუბიას“ პოლიტიკურ იდეებს. მაგრამ სრულიად მოულოდნელად იგი დადებითად ლაპარაკობს ჯევანმარდებზე, რომელნიც აშკარად მის იდეოლოგიურ მოწინააღმდეგეებად ითვლებოდნენ. შესაძლებელია ე. ბერტელსის ახსნას საკმაო საფუძველი მოეპოვებოდეს, მაგრამ გასათვალისწინებელია სხვა არა ნაკლებ მნიშვნელოვანი გარემოებაც.

XI ს. ირანში ფართოდ გავრცელებული სუფიზმი, რომელთანაც ჯევანმარდებიც იყვნენ დაკავშირებული, არ წარმოადგენდა მხოლოდ რადიკალურად განწყობილი დაბალი საზოგადოებრივი ფენების იდეოლოგიას. სუფიზმის მიმდევრების სოციალური შემადგენლობა მეტად ჭრელი იყო. ამიტომ მისი ზოგიერთი მიმდინარეობა შეხამებული აღმოჩნდა ფეოდალური არისტოკრატიის ინტერესებთან. არსებობდა „მართლმადიდებლური“ და „ერეტიკული“ სუფიური მიმდინარეობანი[48]. „ერეტიკული“ სუფიზმი იქცა ხელოსანთა იდეოლოგიად[49]. „ჯევანმარდები“, „აიარუნები“ და „ოვბაშრონუდები“ კი ხელოსანთა წრიდან იყვნენ გამოსული. მაგრამ „აიარუნები“ და „რონუდები“ მოიცავდა არა ქალაქის მთელ მოსახლეობას, არამედ ქალაქის მოსახლეობის სრულიად გარკვეულ ჯგუფს ან დაჯგუფებას. ამ ოდიოზური ტერმინებით წყაროები ჩვეულებრივ აღნიშნავენ იმათ, ვინც ყველაზე აქტიურად მონაწილეობდა ქალაქებში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობაში. ამით აიხსნება, რომ რადიკალურად განწყობილ ჯევანმარდებთან ერთად ქალაქებში მოქმედებდნენ ზომიერი ჯევანმარდებიც. ადვილად შესაძლებელია, რომ ფრთხილსა და წინდახედულ ქაი-ქაოს ბ. ისქანდერს სწორედ ასეთი ჯევანმარდები ჰყოლოდა მხედველობაში.

მაგრამ ჩვენთვის მთავარია არა ამის ჩვენება, არამედ ის, რომ ალ-ბირუნის და „კაბუს-ნამეს“ ავტორის მიხედვით ჯევანმარდებისათვის დამახასიათებელია სრულიად გარკვეული სოციალური შეხედულებანი, მოქმედება და მისწრაფებანი. ამასთან საამისო ცნობებს გვაწვდიან ფეოდალური იდეოლოგიის წარმომადგენლები.

„ჯევანმარდობა“ აშკარად ქალაქის სოციალურ გარემოშია აღმოცენებული და განვითარებული.

კიდევ მეტი: „კაბუს-ნამეს“ ავტორი იგივეობის ნიშანს სვამს „ჯევანმარდსა“ და „აიარს“ („აიარუნებს“) შორის[50]. მაშასადამე,

---

[48] История Ирана с древнейших времен до конца XVIII века, Л., 1958, გვ. 158.

[49] იქვე.

[50] Qabus-Nama. გვ. 143; Кабус-Наме, გვ. 243.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „რინდი“, „ჯევანმარდი“ და „აიარი“[51] სინონიმური ტერმინების მნიშვნელობითაც იხმარებოდა, რამდენადაც ყველა ეს ტერმინი გამოიყენებოდა სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა აღსანიშნავად.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

დასახელებული ტერმინების მჭიდრო ურთიერთკავშირი და სინონიმური მნიშვნელობა არა ერთ მკვლევარს აქვს აღნიშნული (კლოდ კაენს, ლამბტონს). აღმოსავლურ წყაროებში დამოწმებული საამისო მაგალითები ქვემოთაცაა მოტანილი.

თავისთავად არ შეიძლება ყურადღება არ მიექციოს „ჯევანმარდის“ და „აიარის“ გაიგივებამ „კაბუს-ნამეში“.

საქმე ისაა, რომ „აიარუნების“ აჯანყებანი წარმოადგენდა ერთ-ერთ ნიშანდობლივ მოვლენას XI—XIII სს. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ისტორიაში.

ამდენადვე სავსებით ცხადი უნდა იყოს „ჯევანმარდების“ და „აიარუნების“ გაიგივების ფაქტის მნიშვნელობა XI ს. ავტორის თხზულებაში.

ის რაც „აიარუნებთან“ დაკავშირებით კარგადაა ცნობილი აღმოსავლურ წყაროებიდან, შეიძლება გავავრცელოთ „ჯევანმარდებზეც“.

აღმოსავლურ ურბანისტიკულ ლიტერატურაში საკმაოდ დამაჯერებლად არის ნაჩვენები „აიარუნების“ როლი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და ხელოსნური კორპორაციების განვითარებაში.

„აიარუნთა“ კორპორაციული ორგანიზაცია ერთი მხრივ დაკავშირებული იყო ხელოსანთა გაერთიანებებთან, ხოლო მეორე მხრივ სუფიურ ფუთუვვასთან, ორთავეს მეშვეობით კი დერვიშულ ორდენებთან[52].

ფუთუვვა სიტყვასიტყვით ნიშნავს „რაინდულს“, „რაინდობას“, უფრო გვიან ამ ტერმინით აღინიშნებოდა ხელოსნური გაერთიანებების ურთიერთდახმარება[53]. ამრიგად, „ფუთუვვაც“, თავის მხრით, დაკავშირებული იყო ხელოსანთა სოციალურ ორგანიზაციასთან.

ლამბტონი XI—XII სს. აღმოსავლური წყაროების მონაცემების საფუძველზე ერთმანეთს მჭიდროდ უკავშირებს „აიარს“ („აიარუნებს“), „ფუთუვვას“ და „ალ-ფათას“ (ამ არაბული ტერმინის სპარსული შესატყვისის „ჯევანმარდის“ აღნიშვნასთან ერთად)[54].

---

[51] „კაბუს-ნამეში“ ნახმარია ამ სიტყვის სპარსული ფორმა: „აიარი“. წყაროებში იხმარება მისი არაბული ფორმაც: „იარა“.

[52] Ann K. S. Lambton, Islamic Society in Persia, გვ. 17.

[53] იქვე; Кабус-Наме, გვ. 246, შენ. 1.

[54] იქვე, გვ. 17—18.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მანვე ყურადღება მიაქცია იმას, რომ XII ს. დამლევს მოღვაწე ისტორიკოსი აბუ-ლ-ფარაჯ იბნ-ჯაუზი „აიარს“ აიგივებს „ფუ-თუვასთან“[55].

ამავე დროს ჩვენთვის უკვე ცნობილია ისეთი ტერმინების ურთიერთკავშირი, როგორიცაა „ჯუვანან“ და „რინდან“.

ამდენადვე სრული საფუძველი გვაქვს ერთმანეთს დავუკავში-როთ „აიარუნები“ და „რინდები“.

რაკი წყაროები აიგივებენ „ჯევანმარდს“ და „აიარს“, არ შე-იძლება არ გავიხსენოთ, რომ იბნ-ფუნდუკის თხზულებაში ერთად არიან დასახელებული: „ჯუვანან“ და „რინდან“. ცხადია, „რინდ“ ისევე შეესატყვისება „აიარს“, როგორც იგივე „აიარი“ არაბ. „ფი-თიანს“ და სპარს. „ჯევანმარდს“.

ზემომოტანილი ტერმინების ანალიზიდან, ვფიქრობთ, სავსე-ბით ცხადი უნდა იყოს როგორც მათი მჭიდრო ურთიერკავშირი, ისე მათი სოციალურ მოძრაობებთან დამოკიდებულება.

ფაქტიურად ასეთი დასკვნა აქვს მიღებული ურბანისტიკული მოძრაობებით და ხელოსანთა გაერთიანებებით დაინტერესებულ ყველა მკვლევარს, მათს შორის აგრეთვე ლამბტონს.

მაგრამ იგივე ლაბტონი ექცევა აღმოსავლურ წყაროთა ტენ-დენციურ შეფასებათა გავლენაში, როცა აღნიშნავს სიტყვა „აია-რის“ ავაზაკის სინონიმური შესატყვისის მნიშვნელობით ხმარებას და მიუთითებს აიართა კორპორაციის უბრალო დამრბევთა ბრბო-ში გადაგვარების ტენდენციას[56].

„აიარი“ მეტად დამამცირებელი სიტყვაა (ნიშნავს „მიშველ-ტიტველს“, „გაღლეტილს“). ამიტომ კლოდ კაენს შესაძლებლად მიაჩნია მათ მიმართ გამოიყენოს ფრანგული „სანკულოტი“[57]. ასევე ოდიოზური მნიშვნელობით იხმარებოდა „ოვბაშ“ (ბრბო) და „რინდ“ (მოქეიფე, ზარხოში). ამავე სიტყვის მრავლობითი ფორმა „რონუდ“ რავენდის გამოყენებული აქვს მძარცველთა აღსანიშნავად და აიგი-ვებს მათ ავაზაკებთან[58]. მაგრამ ამავე დროს კარგად არის ცნო-

---

[55] იქვე, გვ. 18.

[56] „There was in practice, however, a tondency for the associations of a y y a r to degenerate into mobs of mere hooligans“. L a m b t o n, გვ. 18.

[57] Cl. C a h e n, დასახ. ნაშრ., გვ. 36.

[58] Rawandi, Rahat as-sudur, by Muhammad Iqbal, london, 1921, გვ. 318. ლამბტონი მიუთითებს წყაროებს, რომლებშიაც „აიარი“ ავაზაკის სინო-ნიმური მნიშვნელობით იხმარება. მის მიერ დამოწმებულია; Sayfī Haravi, Tarikh Nama-yi Harat, ed. Muhammad Zubayr as-ṣadīqī,, Calcutta, 1943, გვ. 18.

ბილი ყველა ამ ოდიოზური ტერმინის წარმოშობის კლასობრივი ნიადაგი და ხასიათი.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

„აიარუნები“ ყველაზე ხშირად აწყობდნენ აჯანყებებს მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში. ამიტომ ოფიციალური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლები სწორედ მათ უმასპინძლდებოდნენ ლანძღვა-გინებით და ერთგვარად ანსხვავებდნენ ზომიერი და მშვიდობიანი „ფითიანებისაგან“. აიარუნების ბრძოლაზე მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში იმდენად ხშირადაა ლაპარაკი XI—XII სს. წყაროებში, რომ ლამბტონს არ შეიძლებოდა არ შეენიშნა მათი „ერთგვარი კავშირი სახალხო მოძრაობებთან“[59].

როგორც ვხედავთ, ლამბტონი აიართა კორპორაციის უბრალო დამარბეველთა ბრბოში გადაგვარების ტენდენციას ასაბუთებს იმის მიხედვით, თუ როგორი შინაარსის ცნობას გვაწვდის ესა თუ ის აღმოსავლური წყარო. წყაროები კი, კარგად ჩანს, ერთმანეთისაგან ანსხვავებენ სოციალური მოძრაობების აქტიურ და პასიურ მონაწილეებს, თუმცა მათ აღსანიშნავად ერთი და იგივე სახელები და ტერმინებია გამოყენებული.

სოციალურ მოძრაობათა სარბიელზე „აიარუნების“ მოქმედება იმდენად აქტიური იყო, რომ ისინი აშკარად განსხვავდებოდნენ ქალაქის მოსახლეობის ზომიერი ელემენტებისაგან.

აიარუნებიც, ოვბაშებიც და ფითიან-ჯევანმარდებიც ეკუთვნოდნენ ქალაქების დაბალ საზოგადოებრივ ფენას — ხელოსნებს და წვრილ ვაჭრებს. მაგრამ თითოეული მათგანი, ჩანს, მიმართავდა კლასობრივი ბრძოლის როგორც უკიდურეს (აჯანყება), ისე ზომიერ (სუფიური იდეოლოგიის ქადაგება-პროპაგანდა) საშუალებებს.

ამის მიხედვით ტენდენციურად განწყობილი ავტორები „აიარუნებს“ დამარბეველთა ბრბოს უწოდებენ, ხოლო ზომიერ „ფითიან-ჯევანმარდებს“ (მათი მოქმედების გაბატონებული კლასის ინტერესებთან შეგუების მიხნით) სამართლიანობისათვის მებრძოლთ.

მაგრამ ამას არ შეიძლებოდა გავლენა მოეხდინა სოციალურ მოძრაობათა მონაწილეების აღმნიშვნელ ტერმინებზე. ამის ყველაზე მკაფიო მაგალითს გვაწვდის „ქაბუს-ნამეს“ ავტორი, რომლის თხულებაში, როგორც ვნახეთ, „ჯევანმარდი“ გაიგივებულია „აიართან“.

თვითონ „ფითიანები“ ანუ „ჯევანმარდები“ (ზოგი მათგანის ზომიერი მისწრაფებებისა და მშვიდობიანი განწყობილების მიუხედავად) მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ქალაქის საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან და მოქმედებდნენ ქალაქის მოსახლეობის ინტერესების შესაბამისად.

---

[59] Ann K. S. Lambton, დასახ. ნაშრ., გვ. 18.

„ჯევანმარდის“ ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანთაგანი იყო სპორტულ ვარჯიშებში მონაწილეობა. ირანის დიდი ქალაქების შუა საუკუნეებშიც და გვიანაც მოფენილი იყო „ზურხანებით“ (სავარჯიშო სახლებით), სადაც ჯევანმარდები თავიანთი ღონისა და ძალის დემონსტრაციას ახდენდნენ (ჯევანმარდიდან არის ნაწარმოები ქართ. „ჯომარდი“, ხოლო აქედან „ჯომარდობა“); ჯევანმარდები ქალაქის ხალხის საყვარელი ფალავნები იყვნენ. ისინი ხალხის წრიდან იყვნენ გამოსულნი, ხალხთან დაკავშირებულნი და ხალხის კეთილდღეობისათვის ზრუნავდნენ. ჯევანმარდები მფარველობდნენ სუსტებს და ქვრივ-ობლებს, უპირისპირდებოდნენ მჩაგვრელებს და მტარვალებს. ამიტომ როცა ქალაქის ხალხი ამბოხებას აწყობდა, ისინიც აჯანყებულთა მხარეზე გამოდიოდნენ და ზოგჯერ აჯანყებას ხელმძღვანელობდნენ კიდეც. ერთი სიტყვით, იშვიათი არ იყო „ზურხანეს“ ფალავნების მონაწილეობა ქალაქის მოსახლეობის მღელვარებაში[60]. მაგ., თავრიზის ხელოსანთა და ქალაქის ღარიბების 1571—1573 წწ. აჯანყებაში აქტიურად მონაწილეობდნენ „ფეჰლევანებიც“ (ფალავნებიც). ჰასან რუმლუს სიტყვით, აჯანყებას ხელმძღვანელობდნენ ფეჰლევანი იარი და ფეჰლევანი ავაზი[61]. ხელოსანთა აჯანყების ჩახშობის შემდეგ, მოგვითხრობს ისქანდერ მუნში, მრავალი ფეჰლევანი იქნა გაჟლეტილი[62].

ცხადია, მერმინდელი „ფეჰლევანების“ პირდაპირი წინამორბედნი იყვნენ XI—XII სს. „ჯევანმარდები“, რომლებიც თავის მხრივ მონაწილეობდნენ ქალაქის მოსახლეობის მღელვარებებსა და ამბოხებებში.

სწორედ ამით აიხსნება, რომ XI—XII სს. აღმოსავლურ წყაროებში „ჯევანმარდი“ ანუ „ფითიანი“ დასახელებულია „აიარუნის“, „ოვბაშისა“ და „რინდის“ გვერდით, ზოგჯერ კი გაიგივებულნი არიან ერთმანეთთან (მაგ., „იარა-ფითიან“, „ჯუვანან-რინდან“ და სხვ.).

მათ ურთიერთდამოკიდებულებას და მსგავსებას, როგორც ეს ზემოთ უკვე ვუჩვენეთ და ვნახეთ, აპირობებდა ქალაქების სოციალურ მოძრაობებში მონაწილეობა.

„ვისრამიანის“ ქართ. თარგმანის „ჯომარდი“ და „ნაჯომარდი“ შეიძლება იმის მოწმობად გამოგდეს, რომ „ჯევანმარდის“ ინსტი-

---

[60] И. П. Петрушевский, დასახ. ნაშრ., გვ. 221.

[61] A. Chronicle of the early Safawis being the Ahsanu-t-tawarich of Hasan-i Rumlu, ed. by S. W. Seddon, Baroda, 1931, ტ. I (სპარსული ტექსტი) გვ. 455—456.

[62] ისქანდერ მუნში, თარიხ-ი ალემ არა-ი აბასი (თეირანის ლითოგრაფიული გამოცემა), გვ. 90.

ტუტი უცხო არ იყო ფეოდალურ საქართველოს ქალაქებისათვის. რა თქმა უნდა, „ჯევანმარდობის“ არსებობა ყველაზე მეტად მოსალოდნელია შუა საუკუნეების თბილისში.

ყოველ შემთხვევაში, ეხლა ჩვენ დანამდვილებით ვიცით, რომ XIII ს. პირველი ნახევრის თბილისში ცხოვრობდნენ და მოქმედებდნენ „რინდები“. საამისო ცნობას გვაწვდის ჟამთააღმწერელი. ჩვენი კვლევა-ძიების შედეგად, ვფიქრობთ, არავითარ ეჭვს არ უნდა იწვევდეს „რინდების“ ნამდვილი ვინაობა და მათი კავშირი სოციალურ მოძრაობებთან.

მაგრამ იქ სადაც „რინდები“ იყვნენ, არსებობდნენ „ჯევანმარდ-ფითიანებიც“ და „აიარუნებიც“. ამასთან საფუძველი გვაქვს იგივეობის ნიშანი დავსვათ „რინდებსა“ და „ჯუვანან-აიარებს“ შორის. ამის დამამტკიცებელი მაგალითები ზემოთ იყო მოტანილი.

ამრიგად არავითარი დაბრკოლება არ არსებობს, რათა დავუშვათ XI—XII სს. თბილისში „ჯევანმარდ-ფითიანების“ და „აიარუნების“ არსებობაც. საფიქრებელია ეს ტერმინები უკვე არსებობდა მანამდე, სანამ XI—XII სს. მიჯნაზე ქალაქის მღელვარე და მეამბოხე ელემენტების აღსანიშნავად გაჩნდებოდა ახალი ტერმინი „რინდ“.

როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, ტერმინი „რინდ“ ჩნდება თურქსელჩუკთა დროს და შემდეგ დამახასიათებელი ხდება მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობებისათვის. ამ სიტყვის მრავლობითი ფორმა დამოწმებულია გვიანაც, XVI—XVII სს. სპარსულენოვან საისტორიო თხზულებებში (ჰასან რუმლუ, ისქანდერ მუნში). ერთი სიტყვით, სრულიად გარკვეული დროიდან მოყოლებული შედგენილი ტერმინით „ოვბაშ ვა რონუდ“ („ოვბაშები და რონუდები“) აღინიშნებოდა ქალაქების მღელვარე და მეამბოხე ელემენტები.

ტერმინ „რინდის“ სოციალური შინაარსი და მნიშვნელობა სავსებით ცხადია და ნათელი. ამდენადვე ამ ტერმინის დამოწმება XIV ს. ქართველი ანონიმური ავტორის თხზულებაში სავსებით საკმარისია, რათა ვილაპარაკოთ XI—XII სს. თბილისში მიმდინარე სოციალურ მოძრაობაზე და ამ მოძრაობის სუფიურ იდეოლოგიაზე.

სხვა მნიშვნელობით „რინდ“ საერთოდ არც იხმარება აღმოსავლურ წყაროებში. განსხვავებული მნიშვნელობა ამ ტერმინს არც თბილისის სინამდვილეში უნდა ჰქონოდა. „რინდებთან“ დაკავშირებით ქართველი მკვლევარები მიუთითებენ სუფიური მოძღვრების მიმდევართა მისტიკურ-ფილოსოფიური სექტის არსებობას.

ყოველგვარი სექტა კი შუა საუკუნეებში კლასობრივ და სოციალური წინააღმდეგობათა ნიადაგზე იყო აღმოცენებული.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მაშასადამე ჟამთააღმწერლის თხზულებაში დამოწმებული „რინდები“ მხოლოდ სოციალური რიგის მოვლენებს უნდა დავუკავშიროთ და მათი მოქმედების სარბიელად ქალაქში მიმდინარე კლასობრივი და სოციალური ბრძოლა მივიჩნიოთ.

ამდენადვე თბილისში მოღვაწე „რინდებსაც“ კლასობრივი ბრძოლის იმავე საშუალებებისათვის უნდა მიემართათ, რასაც მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში აღმოსავლური წყაროებიდან კარგად ცნობილი „რინდები“ მიმართავდნენ.

როგორც ზემოთ გაკვრით აღვნიშნეთ, „რინდთა“ გამოსვლებს თუ ამბოხებას ადგილი უნდა ჰქონოდა XI ს. დამლევს და XII ს. პირველ მეოთხედში (თბილისის საქართველოსთან შეერთებამდე), რადგან საქართველოს ფეოდალური მონარქიის ძლიერების პერიოდში საეჭვოა მათი აქტიური მოქმედება. საქართველოს მეფის ხელისუფლება, როგორც ცნობილია, სასტიკად უსწორდებოდა „მეკობრეებს“ (უეჭველად კლასობრივი ბრძოლის მონაწილეებს) და სახრჩობელებზე აჰყავდა ისინი. დევნა უნდა განეცადათ ქალაქის მეამბოხე ელემენტებსაც, რომელნიც ყველაზე უფრო აქტიურად პოლიტიკური კრიზისების დროს მოქმედებდნენ.

რა თქმა უნდა, მეფის ხელისუფლება მხარს დაუჭერდა არა მუსლიმანური წარმოშობის წვრილ ვაჭრებს და ხელოსნებს, არამედ მუსლიმანური თუ ქრისტიანული წარმოშობის დიდვაჭრებს. ისეთ ვითარებაში, როცა საქართველოში „მეკობრეთა“ წინააღმდეგ საგანგებო ღონისძიებებს მიმართავდნენ და მეკობრეთმძებნელთა განჩინება იქმნებოდა, რაც, ცხადია, კლასობრივი ბრძოლის გამწვავების უტყუარ მოწმობას წარმოადგენდა, თბილისის „ყოველი ერის“ მორჩილებასაც უნდა მიქცეოდა ყურადღება.

აღნიშნულს ისიც უნდა დავძინოთ, რომ XII ს. მეორე ნახევარში და XIII ს. პირველ მეოთხედში მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების „აიარუნები“ და „რინუდები“ ამბოხების მაგიერ კლასობრივი ბრძოლის პასიურ ფორმებს იყენებდნენ და თანდათან „მართლმადიდებლური“ სუფიზმის გავლენაში ექცეოდნენ. საამისოდ იყო მოწოდებული ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმები“, რომლის მთავარ მიზანს შეადგენდა ხელოსნურ გაერთიანებათა უნიფიკაცია და მათი ფეოდალთა კლასის ინტერესებთან შეხამება.

ამგვარი გარდატეხის თარიღად „აიარუნ-ოვბაშების“ განვითარებაში მიჩნეულია XI—XII სს. მიჯნა, როცა გაბატონებული კლასის იდეოლოგებმა სცადეს მათთვის სასურველი მიმართულება მიეცათ ქალაქებში მიმდინარე სოციალური მოძრაობებისათვის.

სოციალურ ურთიერთობაში კომპრომისული ფორმის დამკვიდრების პროცესი საკმაოდ დიდხანს გაგრძელდა და ერთგვარი შედეგი გამოიღო მხოლოდ XII ს. დამლევს. ამის ერთ-ერთ დადასტურებას წარმოადგენს ტერმინ „რინდის“ გაჩენა იმავე XI—XII სს. მიჯნაზე.

„აიარუნები“ ხელახლად გააქტიურდნენ მონღოლთა შემოსევების დროს[63]. ეს უწინარეს ყოვლისა ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმების“ მარცხს მოწმობდა[64], მაგრამ გასათვალისწინებელია მონღოლთა შემოსევების პირველი შედეგებიც. XIII ს. 40-იანი წლებისთვის მძიმედ დაზარალებულ ქალაქებში დაახლოებით ისეთივე მდგომარეობდა შეიქმნა, როგორიც თურქ-სელჩუკთა და ჯვაროსანთა შემოსევების დროისთვის იყო დამახასიათებელი.

მონღოლების წინააღმდეგ, კარგადაა ცნობილი, ყველაზე თავგამოდებით და თავგაწირვით ქალაქის მოსახლეობა იბრძოდა.

საზოგადოდ პოლიტიკური კრიზისი აძლიერებდა შინაგან წინააღმდეგობას და ქალაქის საზოგადოებრივი ფენების ურთიერთდაპირისპირებას.

პოლიტიკური კრიზისი თბილისის საამიროში თავს იჩენს XI ს. 40-იან წლებში. აქაც, ისევე როგორც აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში, მიმდინარეობს ბრძოლა ამირას ხელისუფლებასა და ქალაქის რაისებს შორის. ამ ბრძოლაში არ შეიძლება მონაწილეობა არ მიეღო თბილისის „ყოველ ერს“, რომელიც ორმაგ ექსპლოატაციას განიცდიდა (ამირას ხელისუფლებასთან დაკავშირებული სამხედრო-ფეოდალური არისტოკრატიის და დიდვაჭრების მხრივ). „ყოველი ერის“ წარმომადგენლების მოქმედების დამაჯერებელ საბუთს ეხლა წარმოადგენს „რინდების“ არსებობის დადასტურება XIII ს. პირველი მეოთხედის თბილისში.

„რინდების“ (შეიძლება ვთქვათ აგრეთვე „ფითიან-აიარუნების“) გამოსვლებისათვის ყველაზე ხელსაყრელი ნიადაგი არსებობდა XI ს. თბილისში, სადაც ვ. მინორკის სიტყვით, პოლიტიკურმა ქაოსმა განაპირობა „ხალხის მმართველობის“ წარმოქმნა[65].

ვის ხელთ იყო ამ დროს ხელისუფლება? ქალაქის ბერების თუ „ყოველი ერიდან“ გამოსული „რინდების“ ხელთ?

---

[63] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 66.

[64] იქვე.

[65] V. Minorsky, Caucasica in the History of Mayyafāriqīn, BSOAS, vol. XIII, part, 1, 1949, გვ. 27—35.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ამ საკითხთან დაკავშირებით, როგორც უკვე ვთქვით, წყაროების მონაცემების სიმცირე არ იძლევა გადაჭრილი პასუხის გაცემის შესაძლებლობას.

მაგრამ ჩვენთვის უკვე ცნობილია, რომ აღმოსავლეთში საქალაქო ავტონომიზმი დამახასიათებელი იყო არა დიდვაჭრებისათვის, არამედ ქალაქების დაბალი საზოგადოებრივი ფენებისათვის, რომლის წარმომადგენლები აქტიურად მონაწილეობდნენ სოციალურ მოძრაობებში.

კლოდ კაენმა ამასთან დაკავშირებით ყურადღება მიაქცია წყაროთა ისეთ ცნობებს, რომელთა შინაარსიდან აშკარად ჩანს ძალაუფლებისათვის ბრძოლა ქალაქში სხვადასხვა „სოციალურ კლასებს“ („entre classes sociales“) შორის[66].

ერთი ცნობა ეკუთვნის ბუვეინთა ვაზირს იბნ-აბადს, მეორე კი არაბ ისტორიკოსს იბნ-ჰაუკალს. ორთავეს შინაარსი ეხება X ს. შუა წლებში ყაზვინსა და არდებილში მომხდარ ამბოხებებს და ძალაუფლებისათვის ბრძოლას დასახელებულ ქალაქებში.

იბნ-აბადის წერილის შინაარსიდან ჩვენ ვგებულობთ, რომ X ს. ყაზვინში ადგილი ჰქონდა მღელვარებებს ვაჭრობის და საკუთრების საზიანოდ, რასაც მტრულად შეხვდნენ არსებული წყობილების დამცველი შარიფები (ქალაქის კეთილშობილნი), ე. ი. დიდვაჭრები. მღელვარება გამოუწვევია ხალხის ბელადებს („ზუამა“), რომელნიც „თავიანთ სახელს აწარმოებენ იარადან“—ამბობს იბნ-აბადი. აქ, როგორც ვხედავთ ლაპარაკია „იარების“ ანუ „აიარუნების“ ამბოხებაზე. სახალხო მღელვარებებს იმავე X საუკუნეში იბნ-აბადი აღნიშნავს ცენტრალური ირანის ქალაქებშიც ამასთან „იარებთან“ იგი აიგივებს „შათირებს“[67].

კლოდ კაენი ყველა ამის გამო აღნიშნავს, რომ იბნ-აბადის მიხედვით არსებობდა წინააღმდეგობა ქალაქის სოციალურ კლასებს შორის („désaccord entre classes sociales“)[68]. მას მხედველობაში აქვს საქალაქო არისტოკრატიის და ქალაქის მოსახლეობის დაპირისპირება. მაგრამ იმავე X საუკუნეში, დასძენს იგი, იბნ-ჰაუკალის ცნობის თანახმად, ქალაქ არდებილში ამბოხებას აწყობენ კეთილშობილნი („les notables“) და ვაჭრები („les marchands“). მანვე ყურადღება მიაქცია იმას, რომ, იბნ-ჰაუკალის მიხედვით, ეს კეთილ-

---

[66] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 47.

[67] „შათირ“ (მრავლ. „შათარა“) სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა აღმნიშვნელი ერთერთი სახელწოდება იყო. ზამაჰშარის არაბულ-სპარსულ ლექსიკონში „შათირ“ გაიგივებულია „რინდთან“.

[68] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ. გვ. 47. მითითებულია: Ibn ʻAbbad, Rasāʾil, éd. Sawqī Dayf et Ibr. ʻAzzām, გვ. 93 და 239.

შობილნი და ვაჭრები იყენებდნენ „იარას“ მოტივებს, ადგნენ ამ-ბოხების („თამარრუდ“) გზას, იქცეოდნენ შათირების მსგავსად ... იქამდე მივიდნენ, რომ საჭიროდ არ სთვლიდნენ არავითარ მმართველს, არამედ დასაყრდენს პოულობდნენ ეშმაკთან და მხოლოდ ბოროტებითა და ამბოხებით იყვნენ გართულნი“[69]. არდებილის კეთილშობილთა და დიდვაჭართა მღელვარების მიზეზი ყოფილა მუზაფარიდ ალ-მარზუბან ბ. მოჰამედის ძალადობა, რომელსაც ისინი წინააღმდეგობას უწევდნენ.

იბნ-ჰაუკალი დაახლოებით ისეთ ვითარებას აღწერს, როგორიც ამირების და ქალაქის რაისების ბრძოლისათვის იყო დამახასიათებელი. ქალაქის ფეოდალური ხელისუფლების და ქალაქის რაისების ბრძოლა საერთოდ კარგად არის ცნობილი სხვა აღმოსავლურ წყაროებიდანაც. ასეთივე ბრძოლა მიმდინარეობდა თბილისის ამირებსა და ქალაქის ბერებს შორის XI ს. მეორე ნახევრის თბილისში.

მაშასადამე, თუ იბნ-აბადის და იბნ-ჰაუკალის ცნობების შინაარსს და მათ მნიშვნელობას გავითვალისწინებთ (ერთმანეთის გამომრიცხველს და ერთმანეთის საწინააღმდეგოს, რასაც ჯეროვანი ყურადღება კლოდ კაენმა მიაქცია) 1082 — 1122 წლების თბილისში თანაბრად დასაშვებია როგორც ქალაქის ბერების გამარჯვება-ბატონობა, ისე ქალაქის ხალხის ბელადების გამარჯვება-ბატონობა.

ის რაც X საუკუნის ყაზვინში მოხდა შეიძლებოდა მომხდარიყო XI საუკუნის დამლევის თბილისში (ხალხის გამარჯვება) და, პირუკუ, აქაც გამეორებულიყო არდებილის ამბები (ქალაქის კეთილშობილთა გამარჯვება). ამგვარი ანალოგიის გავლების უფლებას იძლევა ის, რომ თბილისის საქართველოსთან შეერთებამდე აქ აღმოსავლური საქალაქო წყობილება იყო გაბატონებული და კლასობრივი განლაგებაც ისეთივე იყო, როგორც ყველგან აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში.

ამ საკითხთან დაკავშირებით არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს ერთმა მეტად ნიშანდობლივმა გარემოებამ. იბნ-ჰაუკალი, როცა არდებილში მომხდარ ამბებზე ლაპარაკობს, ამბოხებას (და, საზოგადოდ, ბრძოლას არსებული ხელისუფლების წინააღმდეგ) „იარების“ თვისებად, გზად და საშუალებად მიიჩნევს.

მაშასადამე, მისი აზრით, მღელვარებანი და ამბოხებანი დამახასიათებელი იყო „აირუნებისათვის“, რომელნიც, როგორც ვიცით, ქალაქის ხალხის წიაღიდან იყვნენ გამოსულნი.

---

[69] Ibn. Hawqal, éd. Kramers, გვ. 334. Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 47.

ქალაქში მომხდარი ამბოხების ამგვარი თვალსაზრისით შეფასების მნიშვნელობა, ვფიქრობთ, თავისთავად ცხადი უნდა იყოს.

თუ, მართლაც, დიდვაჭრები იშვიათად მიმართავდნენ „იარას მოტივებს“ და „ამბოხებათა გზას“, თვითონ აიარუნები გამოდიოდნენ არა მარტო მოძალადე ფეოდალი-მმართველების და მათი მოხელეების წინააღმდეგ, არამედ საფრთხეს უქმნიდნენ დიდვაჭრების საკუთრებასაც, როგორც ეს იბნ-აბადს აქვს აღნიშნული თავის წერილში.

„ხალხის მმართველობის“ დამყარება თბილისში (ალ-ფარიკის ცნობის მიხედვით), ცხადია ისეთი ძალის გამარჯვებას მოასწავებდა, რომელსაც თბილისის მმართველობაზე მანამდე ხელი არ მიუწვდებოდა. ასეთ ძალად ქართულ ისტორიოგრაფიაში „ქალაქის ბერები“ არიან მიჩნეული. თუ ეს ასეა (ეჭვს იწვევს ის, რომ „ქალაქის ბერები“ 1082 წლამდეც აქტიურად მონაწილეობდნენ თბილისის გამგებლობაში და ამირას გადაყენება-გაძევების დროს ისინი იწვევდნენ ქალაქის ახალ „პატრონს“), მაშინ „ქალაქის ბერებსაც“ ისევე უნდა გამოეყენებინათ „იარას მოტივები“ და, „ამბოხების გზა“, როგორც ეს X საუკუნეში ქალაქ არდებილის კეთილშობილებმა და დიდვაჭრებმა გამოიყენეს.

მაგრამ აქვე ისმის კითხვა: რა პოზიცია ეკავა თბილისში ბატონობისათვის წარმოებულ ბრძოლაში „ყოველ ერს“, რომელთანაც უშუალოდ იყვნენ დაკავშირებული „რინდები“?

ამ საკითხის დასმას მეტი საფუძველი ენიჭება მას შემდეგ, რაც ჩვენ იბნ-აბადის ცნობის შინაარსს გავეცანით.

ეს მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომლის წარმატებით გადაჭრა არსებითად შეცვლიდა ჩვენს წარმოდგენას „ხალხის მმართველობის“ ხასიათზე 1082—1122 წწ. თბილისში, არ შეიძლება არ იქცეს მომავალი კვლევა-ძიების საგნად.

ამჟამად ჩვენთვის სავსებით საკმარისია იმის აღნიშვნა, რომ არც თბილისელი „რინდები“ უნდა მდგარიყვნენ სოციალური მოძრაობების და კლასობრივი ბრძოლის გარეშე[70].

პირიქით აღმოსავლურ წყაროებიდან ზემომოტანილი მასალები სრულ საფუძველს გვაძლევენ ვთქვათ, რომ სწორედ ისინი წარმოადგენდნენ სოციალური მოძრაობის მამოძრავებელ ძალას.

„რინდებს“ მოქმედება არ უნდა შეეწყვიტათ არც თბილისის საქართველოსთან შეერთების შემდეგ, რადგან, უეჭველია, მეფის ხელისუფლება მფარველობდა არა მათ, არამედ დიდვაჭრებს.

---

[70] ქართულ წყაროებში ცნობები მხოლოდ „გლახაკთა“ და „მეკობრეთა“ შესახებ მოიპოვება. მაგრამ, როგორც ვნახეთ, აღმოსავლური წყაროები ზოგჯერ „მეკობრე-ავაზაკებს“ უწოდებდნენ „რინდებს“ და „ჯევანმარდებს“.

ცნობილია, დავით აღმაშენებლის პოლიტიკა მუსლიმანების მიმართ მიზნად ისახავდა თბილისის როლის შენარჩუნებას და გაზრდას მახლობელ აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში, რის დადასტურებასაც ქართულ-არაბული ზედწერილებით მოჭრილი მონეტები წარმოადგენენ.

ამიტომ დიდვაჭრების ადრინდელი ოპოზიცია (თბილელ-დმანელ ვაჭრების კავშირის ღონისძიებანი მაჰმადიანური კოალიციის მოწყობის მიზნით) არ შეიძლებოდა არ შეცვლილიყო ლოიალური დამოკიდებულებით ქალაქის ახალი მმართველის (თბილისის ქართველი ამირას) მიმართ. ამას მოითხოვდა თუნდაც ქალაქში მოწინააღმდეგე სოციალური ძალების დათრგუნვა საქართველოს მეფის ხელისუფლების საშუალებით.

თბილისში 1122 წლის შემდეგაც რომ მოქმედებენ „რინდები", ამას გვიდასტურებს ჟამთააღმწერლის ცნობა. მაგრამ მათი მოქმედება და სოციალური ბრძოლის ფორმა ახალი ვითარების შესაბამისად უნდა გამართულიყო. შესაძლებელია „რინდთა" მოღვაწეობა ნაგვიანევ პერიოდში განისაზღვრებოდა კორპორაციული საქმიანობით, ურთიერდამოკიდებულების მოწესრიგებით და სოლიდარული მხარდაჭერით.

ახლადშემოერთებულ თბილისში კი ჩანს, ჯერ ისევ გრძელდებოდა არეულობანი. საამისო ცნობას გვაწვდის დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, რომელიც ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას უმთავრესად მუსლიმანების და ქრისტიანების ურთიერთობაზე ამახვილებს. მისი სიტყვით, ქალაქი თბილისი „ოდეს ჯერეთ არა სრულიად შემოყენებულ იყო უღელსა ქუეშე მორჩილებისასა, ვითარცა აწ... სავსე იყო სისხლითა ქრისტიანეთათა"[71]. ამის საჩვენებლად ისტორიკოსი აღნიშნავს: „რამეთუ ოდესმე ყვიან ღავღავი და თჳნიერ მიზეზისაცა მოსრიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტიანენი"[72]. აქ აშკარად ლაპარაკია რელიგიურ შუღლზე, თუმცა ეს რელიგიური შუღლი სოციალურ წინააღმდეგობათა ნიადაგზეც შეიძლებოდა აღმოცენებულიყო. არ შეიძლება არ გავითვალისწინოთ, რომ დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი ერთმანეთისაგან ანსხვავებს თბილისში შექმნილ სიტუაციას მის სრულ დამორჩილებამდე და საბოლოო დამორჩილება-შემომტკიცების შემდეგ. მას, ეჭვგარეშეა, მხედველობაში აქვს ახლად შემოერთებულ ქალაქში მიმდინარე მღელვარებანი და ამბოხებანი.

---

[71] დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, ტ. I, გვ. 349.

[72] იქვე.

ამასვე მოწმობს გამოთქმა: „ოდესმე ყვიან ღავღავი“. დამოწმებულ გამოთქმაში „ღავღავი“, ცხადია, არ გულისხმობს ამ სიტყვის მხოლოდ ახლანდელ მნიშვნელობას (ყვირილს, ჟრიამულს), რადგან არაფრით არ უდგება კონტექსტის შინაარსს. გავიხსენოთ: „ოდესმე ყვიან ღავღავი და თჳნიერ მიზეზისაცა მოსრიან რაოდენნი პოვნიან ქრისტიანენი“. აქ აშკარად ლაპარაკია ძალის გამოყენებაზე ქრისტიანების წინააღმდეგ. მაშასადამე გამოთქმა „ოდესმე ყვიან ღავღავი“ უნდა გავიგოთ ისე, რომ ზოგჯერ თბილისელი მუსლიმანები (ვინ? ქალაქის ბერები თუ რინდები?) აწყობდნენ შფოთს, ამბოხს.

ყურადღებას იქცევს ჩვენთვის საინტერესო სიტყვის აღმოსავლური წარმოშობაც სრულიად გარკვეული თვალსაზრისით.

„ღავღა“ (აქედანაა ნაწარმოები ქართ. „ღავღავი“) სპარსულში და თურქულში ეხლაც შფოთთან და ჩხუბთან დაკავშირებით იხმარება. უაღრესად საინტერესოა და საყურადღებო, რომ XI—XII სს. აღმოსავლურ წყაროებში „იავღა“ იხმარება სოციალური რიგის მოვლენების და სოციალური მოძრაობების მონაწილეთა აღმნიშვნელ სხვა ტერმინებთან ერთად. მართალია, მეტად ძნელდება იმის დადგენა, თუ ნამდვილად როგორ ესმით ან რას გულისხმობენ თანამედროვე ავტორები, როცა „ღავღაზე“ ლაპარაკობენ, მაგრამ არავითარ ეჭვს არ იწვევს ამ სიტყვის კავშირი აღმოსავლური ქალაქების სოციალურ გარემოსთან[73].

ადვილად შეხაძლებელია დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს „ღავღა“ ეხმარა იმის გამო, რომ ამ ტერმინით აღინიშნებოდა არა მარტო მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში, არამედ თბილისშიც მიმდინარე მღელვარებანი და ამბოხებანი.

სხვა პირდაპირი ცნობა თბილისში მომხდარ ამბოხებებზე არ მოგვეპოვება არც ქართულ, არც აღმოსავლურ წყაროებში. რა თქმა უნდა, „ხალხის მმართველობა“ თბილისში არ შეიძლებოდა დამყარებულიყო იძულების, ე. ი. ბრძოლის და ამბოხების გარეშე, მაგრამ ალ-ფარიკი, რომელიც საამისო ცნობას გვაწვდის, ამ უაღრესად საყურადღებო მოვლენის მხოლოდ ზოგადი აღწერით კმაყოფილდება.

თუ დავუშვებთ რომ ასეთ ამბოხებებს ადგილი ჰქონდა 1082—1122 წლების თბილისში, მაშინ უნდა დავუშვათ ისიც, რომ ამ დროს ამბოხებული იყვნენ „რინდები“.

---

[73] „ღავღას“ გამო კლოდ კაენი შენიშნავს: „Il est difficile de préciser ce qu'entendent exactement les auteurs quî parlent de 'u r y â n, nus, ğ a w-ğ a' foule ameutée, etc“. Cl. C a h e n, დასახ. ნაშრ., გვ. 36, შენ. 4.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თბილისელი „რინდების“ სოციალური მდგომარეობის გამოკვლევის შემდეგ ბუნებრივია დაისვას კითხვა: რით უნდა ავხსნათ ლაშა-გიორგის ურთიერთობა ქალაქის ვაჭარ-ხელოსნების წრის წარმომადგენლებთან?

ეს ერთი შეხედვით უცნაური (ჟამთააღმწერლის სიტყვით „უსახური“) ურთიერთობა სავსებით გასაგები გახდება, თუ თვალს გადავავლებთ XII—XIII სს. მიჯნაზე მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში შექმნილ ვითარებას.

ლაშა-გიორგი ხალიფა ალ-ნასირის თანამედროვე იყო. ამ ხალიფას დროს ხორციელდებოდა „რეფორმები“, რის შედეგადაც მოხდა მუსლიმანური ქვეყნების ფეოდალ-მთავრების დაახლოება „ფუთუვვასთან“.

ამით აიხსნება, რომ არაერთ მუსლიმან მბრძანებელს და მთავარს თავი მოჰქონდა „ფუთუვვასთან“ ურთიერთობით.

ვლ. გორდლევსკიმ ყურადღება მიაქცია იმას, თუ როგორი ზეიმით მიეგებნენ „ფითიანები“ და მათი რაისი („რაის ალ-ფითიან“) იკონიის ანუ რუმის სულტან ალა-ედ-დინ ქაი-კობად I ობრუკში 1219 წელს[74].

იბნ-ბიბი თავის „სელჩუკ-ნამეში“ ასახელებს აზერბაიჯანის ერთ ათაბაგს, რომელიც XIII ს. დამდეგს ეკუთვნოდა „ოვბაშ-ი ფითიანს“[75].

მცირე აზიისა და ერაყს გარდა აღმოსავლეთის მუსლიმანური ქვეყნების მბრძანებელ-მთავრების უმრავლესობა კეთილმოსურნე ურთიერთობით იყო დაკავშირებული „ფუთუვვასთან“. ასე იყო ყველგან აიბუდების სამფლობელოებიდან დაწყებული ღურიდების სამფლობელომდე (ეხლანდელი ავღანეთის ტერიტორიაზე)[76].

ფუთუვვას შეუერთდა აგრეთვე ხვარაზმშაჰი ჯელალ ედ-დინ მანქობერდი, რათა დაემყარებინა მშვიდობიანი ურთიერთობა ხალიფასთან მონღოლთა მოძალების წინ.

XII ს. დამლევს და XIII ს. პირველ მეოთხედში, როგორც ვნახეთ. „ფუთუვვათი“ იყო დაინტერესებული და „ფუთუვვასთან“ დაკავშირებული არა ერთი ფეოდალი.

ზემოთ უკვე იყო აღნიშნული „ფუთუვვას“ უნიფიკაციის კლასობრივი სარჩული და მიზანდასახულობა. ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმების“ აზრი მდგომარეობდა იმაში, რომ კლასობრივი „ჰარმო-

---

[74] Вл. Гордлевский, Государство Сельджукидов Малой Азии, М.-Л. 1941, გვ. 106.

[75] Ibn Bibi, Seldjuknameh, éd. Houtsma, გვ. 154.

[76] Cl. Cahen, დასახ. ნაშრ., გვ. 65; მისივე, Note sur les débuts de la futuwwa d'al-Nasir, Oriens, 1953, გვ. 20, შენ. 2.

ნიის“ საფუძველზე წარხოცილიყო სოციალური წინააღმდეგობანი ქალაქებში, ხოლო ხელოსნური კორპორაციები ფეოდალური საეკლესიო კონტროლს დაქვემდებარებოდა.

ქალაქების წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების წრეში კვლავ ცოცხლობდა ძველი სოციალური იდეალები და მოტივები. „ფუთუვვას“ ზიარება ნიშნავდა დაჩაგრულთა მიმართ თანაგრძნობის გამოჩენას, სუსტებისა და ქვრივ-ობლებისათვის ხელისაპყრობას, მაგრამ აჯანყებების ტალღა (თითქმის მუდმივი მოვლენა IX—XI სს. მანძილზე) მინელდა და დაცხრა, ხოლო მეამბოხე „აიარუნები“ ჩრდილში მიმდგარნი აღმოჩნდნენ.

სუფიურ-დერვიშულ ორდენებთან და საქალაქო „ასაბიებთან“ ურთიერთობა (ამ დროსვე ყალიბდება „ახი“ ანუ „ძმობა“, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ხელოსნური კორპორაციების შემდგომ განვითარებაში) ითვლებოდა არა დასაძრახ საქციელად, არამედ რაინდულ თვისებად, ღვთისნიერ ქველმოქმედებად და ვაჟკაცურ „ჯევანმრადობად“.

ხალიფა-ალ-ნასირის „რეფორმების“ პერიოდში ვრცელდება განიერი შარვალი და ქალანსოვა (ძაღალი, თავში წაწვეტებული ქუდი), რომელთაც სიმბოლური მნიშვნელობა მიენიჭათ და სუფიური წარმოდგენების შესაბამისად იქნა გააზრებული.

ქალაქის მეამბოხე ელემენტების კლასობრივი კომპრომისის ნიადაგზე გადაყვანამ (მოვლენების განვითარებამ ცხადჰყო, რომ ეს დროებით მოქმედ ფაქტორებთან იყო დაკავშირებული და ხალიფა ალ-ნასირის „რეფორმების“ მარცხიც სულ უფრო და უფრო გარდუვალი ხდებოდა) გამოიწვია გაბატონებული კლასის „ფუთუვვასთან“ დაახლოება და თვით მუსლიმან მბრძანებელ-მთავრების უმრავლესობის მასთან შეერთება.

ამგვარივე ცვლილებანი უნდა მომხდარიყო თბილისელი „რინდების“ განვითარებაშიც. სხვანაირად შეუძლებელია ავხსნათ ლაშაგიორგის მათთან ურთიერთობა.

ძნელი წარმოსადგენია მეფეს ანგარიში არ გაეწია საზოგადოებრივი აზრისათვის და ურთიერთობა დაემყარებინა X—XI სს. მსგავსს „ოვბაშ-აიარუნებთან“.

XIII ს. დამდეგის თბილისში მხოლოდ ზომიერი „რინდები“ არიან საგულვებელი.

მიუხედავად ამისა, ქართული ფეოდალური საზოგადოების დიდებულ-წარჩინებულებს, განსაკუთრებით საეკლესიო წრეს, შეუწყნარებლად უნდა მიეჩნიათ მეფის „რინდებთან“ ურთიერთობა და მისი სუფიური მოძღვრებით გატაცება. ჟამთააღმწერელი სწორედ

მათი პოზიციიდან აფასებს ლაშა-გიორგის ამგვარ მიდრეკილებას, როცა მის „რინდებთან“ ურთიერთობას „უსახურს“ უწოდებს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

ივ. ჯავახიშვილი სამართლიანად აღნიშნავდა, რომ ლაშა-გიორგი სუფიური მოძღვრების მიმდევარ „რინდებთან“ ურთიერთობით გაბედულად უპირისპირდებოდა საუკუნოებით განმტკიცებულ ტრადიციებს და საჭირო საფუძველს უქმნიდა მის თავისუფალ დამოკიდებულებას ეკლესიასთან.

შუა საუკუნეების საქართველოში ეს მართლაც არაჩვეულებრივი მოვლენა იყო.

მაგრამ ახალი, ტრადიციული წარმოდგენებისაგან განსხვავებული მოტივები ლაშა-გიორგის შეხედულებებსა და აზროვნებაში მხოლოდ „რინდებთან“ ურთიერთობით კი არ უნდა შემუშავებულიყო, არამედ უფრო მეტად წარმოადგენდა იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული განვითარების ნაყოფს. ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია საქართველოს ქალაქების და საქალაქო ცხოვრების საერთო განვითარებაც.

ამ თვალსაზრისით, ალბათ, ლაშა-გიორგი ერთადერთ გამონაკლისს არ წარმოადგენდა და მის „თანამოსაკეთა“ შორის ბევრი სხვაც ამჟღავნებდა მიდრეკილებას ტრადიციულ რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებებისაგან განსხვავებულ აზროვნებისადმი.

საკითხის ამ მხარეს ჩვენ აქ არ ვეხებით.

ჩვენს მიზანს შეადგენდა „რინდთა“ ნამდვილი ვინაობის გამორკვევა და მათი ადგილის ჩვენება XI — XIII სს. ქალაქ თბილისის სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიაში.

რა დაემართათ „რინდებს“?

ჟამთააღმწერელი უკანასკნელად ასახელებს მათ.

ნაგვიანევი საუკუნეების თბილისში ისინი აღარ ჩანან.

მაგრამ „რინდთა“ კორპორაციული ურთიერთდამოკიდებულება და „ასაბია“ გამოძახილს პოულობს თბილისის გვიანდელ „ასნაფებში“ გაერთიანებულ ხელოსანთა წესჩვეულებებსა და თანადგომაში.

მუსლიმანური და ქრისტიანული ტრადიციები და ელემენტები მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქების ხელოსნურ გაერთიანებებში ისეთნაირად იყო ერთმანეთში აღრეული, რომ „რინდთა“ მუსლიმანობას არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭება[77].

---

[77] ირანის ქალაქებში შუა საუკუნეებში და გვიანაც ხელოსნურ „ასნაფებში“ მუსლიმანებთან ერთად გაერთიანებული იყვნენ ქრისტიანებიც და ებრაელებიც. XVII ს-ის ისფაჰანში მაგ., დურგლების უსტაბაშად (ნაჯარიბაშ) სომეხი დურგალი იყო. ქალაქ ქაშანში ოქრომჭედლების „ამქარში“ ებრაელი ოქ-

შუა საუკუნეების თბილისშიც ადგილი ჰქონდა სხვადასხვა სარწმუნოების ხელოსანთა თანაცხოვრებას. ურთიერთ ზემოქმედება და გავლენა, რა თქმა უნდა, ამ მხრივაც იყო შეპირობებული. მაგრამ ქართული და აღმოსავლური ამქრული წყობილების დამსგავსებაში არა ნაკლებ მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენდა საქართველოს მჭიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიური კავშირი მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან და თბილისის განსაკუთრებული როლი მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში.

ამას გარდა, არ შეიძლება ყურადღება არ მიიქციოს „რინდების“ და „ჯევანმარდების“ ნიშანთვისებებმა, რასაც ჩვენ ზემოთ უკვე შევეხეთ[78].

ამიტომ არსებობს საფუძველი, რათა XIX ს. თბილისის ყარაჩოხელები მივიჩნიოთ „რინდების“ და „ჯევანმარდების“ გვიანდელ ჩამომავლებად,

---

რომეტედლებიც იყვნენ გაერთიანებული, თუმცა ამ უკანასკნელთ დუქნები ცალკე ბაზარში ჰქონდათ. Ann K. S. Lambton, Islamic Society in Persia გვ. 23. ასევე იყო თურქეთის ქალაქებშიც, სანამ 1773 წლის სულტნის ფირმანით სხვადასხვა სარწმუნოების ხელოსნების ერთ „ესნაფში“ ყოფნა აიკრძალებოდა. ამიტომ სავსებით დასაშვებია XI — XIIსს. თბილისის ხელოსანთა კორპორაციებში მუსლიმანი და ქრისტიანი ხელოსნების ერთად საქმიანობა. ამდენადვე, „რინდებთან“ კავშირი თბილისის ქრისტიან ხელოსნებსაც უნდა ჰქონოდათ. საინტერესოა, რომ იაჰია ანტიოქელის ცნობის მიხედვით X ს-ის დამდეგს სირიის ქალაქებში მიმდინარე მღელვარებებში ერთად მონაწილეობდნენ მუსლიმანები, ქრისტიანები და ებრაელები. იგი ლაპარაკობს ერთ პიროვნებაზე, რომელიც აქეზებდა და აღელვებდა ალეპოს „ბაზრის ხალხს, ოვბაშებს, ქრისტიანებს და ებრაელებს“. დამოწმებულია კლოდ კაენის მიხედვით: Cl. Cahen, და სახ. ნაშრ., გვ. 15, შენ. 5. ინტერკონფესიური იყო ვაჭართა „ამხანაგობებიც“ მაგ., რკონის 1259 წ. სიგელის მიხედვით „ურტაღში“ გაერთიანებული არიან მაჰმადიანი, სომეხი და ებრაელი ვაჭრები. ქრონიკები, II, გვ. 134.

[78] ადრინდელი ტრადიციები ვლინდებოდა XVI — XVII სს. ირანის ქალაქების ხელოსანთა წეს-ჩვეულებებშიც. ეს ხაზგასმით აქვს აღნიშნული რეზა. არასთეს. Reza Arasteh, The character organisation and social role of the *Lutis* (Javan — Mardan) in the traditional Iranian Society of the ninetenth century. JFSHO, vol. IV, part I, 1961, გვ. 48.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

2. XVI—XVIII სს. საქართველოს ქალაქები მახლობელი აღმოსავლეთის სავაჭრო ურთიერთობათა შუქზე

XVI — XVII სს. საქართველოს ქალაქების სავაჭრო და ეკონომიური ურთიერთობანი მეზობელ ქვეყნებთან ჯერ კიდევ არაა ჯეროვნად შესწავლილი. თუმცა საამისო მასალა (ქართულ და უცხოურ ენებზე) საკმაო რაოდენობით არსებობს. ქართველ მკვლევართა ნაშრომებში აღნიშნულია საქართველოს მთავარი ქალაქების ვაჭრობა აღმოსავლეთის ქვეყნებთან[1], მაგრამ თითქმის სავსებით უგულვებელყოფილია საგარეო ვაჭრობის ხასიათი, ურომლისოდაც ძნელია გავარკვიოთ ქალაქების როლი ქვეყნის სოციალურ და ეკონომიურ განვითარებაში.

სათანადო წყაროებიდან ირკვევა, რომ XVI — XVIII სს. მანძილზე ქართული ქალაქების ვაჭრები ინტენსიურად ვაჭრობდნენ აღმოსავლეთთან, ხოლო აღმოსავლური ქალაქების საშუალებით დაკავშირებული იყვნენ დას. ევროპის ქალაქებთან და ბაზრებთან. ამას გვიდასტურებს გატანილი და შემოტანილი საქონლის ნუსხები, ანგარიშის დავთრები, ვაჭართა კერძო წერილები, „ამხანაგობათა" წიგნები, სავაჭრო გარიგებანი, ნიხრები, მზითვის წიგნების შინაარსი (სადაც არა ერთი აღმოსავლური და დასავლური წარმოშობის საგნები, სამკაულები და ქსოვილებია დასახელებული), საეკლესიო იარაღის, ხატების მოჭედილობა-მორთულობათა და მღვდელმთავართა შესამოსლების სიები და სხვ.

მაგრამ საკმაოდ ცხოველი სავაჭრო ურთიერთობის მიუხედავად XVI — XVIII სს. საქართველოში არ შექმნილა საჭირო პირობები ქალაქების თვისობრივი განვითარებისა და ახალი საზოგადოებრივი ძალის (ბურჟუაზიის) წარმოსაქმნელად. ქართული ქა-

---

[1] გ. ყორდანია, უცხოელ მოგზაურთა ცნობები ქართველთა შესახებ XVII საუკუნეში, „მნათობი", 1962, № 8. გვ. 174 — 184; მ. ქიქოძე, ვაჭრობა XVIII საუკუნის I მეოთხედის ქართლის სამეფოში, „მაცნე", 1965, № 1, გვ. 193 — 198; Ш. А. Месхиа, Города и городской строй феодальной Грузии XVII—XVIII вв, Тб. 1959, გვ. 124 — 144.

ლაქები ინარჩუნებდნენ ყველა იმ ინსტიტუტებს (მმართველობის საქალაქო ორგანიზაცია, ხელოსანთა ამქრული გაერთიანებანი, ...თა „ამხანაგობანი“ და სხვ.), რაც თავის დროზე ფეოდალურ ნიადაგზე იყო აღმოცენებული და განვითარებული. ხელუხლებელი რჩებოდა აგრეთვე კლასობრივი განლაგება ქალაქებში, ქალაქზე ბატონობის ფეოდალური ხასიათი, რის გამოც შეუძლებელი იყო, მაგალითად, საქალაქო კომუნის ან თვითმმართველობის წარმოქმნა.

XVI — XVIII სს. საქართველოს ქალაქების თავისებური „სტაგნაციის“ ერთი უმთავრესი მიზეზთაგანი იყო, შინაგანი თუ საგარეო პოლიტიკური ხასიათის სოციალურ და პოლიტიკურ მოვლენებთან ერთად, ფეოდალური მეურნეობის სუსტი კავშირი ბაზართან და ყურადღების გამახვილება საგარეო ვაჭრობაზე. საგარეო ვაჭრობა უმთავრესად ფეოდალთა მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებდა და, თუ გავითვალისწინებთ მის თავისებურებასა და ხასიათს შუა საუკუნეებში, არ შეიძლებოდა შექმნილიყო პირობები ერთიანი შინაგანი ბაზრის წარმოსაშობად.

ამასთან უნდა გავიხსენოთ ისიც, რომ XVI — XVII საუკუნეებში და XVIII საუკუნის გარკვეულ მანძილზე საქართველოს ქალაქები სავაჭრო ურთიერთობით დაკავშირებული იყვნენ უპირატესად მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებთან, რომელნიც, მართალია, ასრულებდნენ შუამავლის როლს მსოფლიო ვაჭრობაში (XVII ს. დამლევამდე, სანამ ევროპელები საბოლოოდ აითვისებდნენ ახალ საზღვაო გზებს), მაგრამ მანუფაქტურული წარმოების მაგიერ იყენებდნენ „სახელმწიფო სახელოსნოებს („ქარხნებს“).

დამახასიათებელი ფაქტია: მანუფაქტურების განვითარებამ XVIII ს. ევროპის დაწინაურებულ-განვითარებულ ქვეყნებში გამოიწვია აღმოსავლური „ქარხნების“ კრიზისი, რადგან ეხლა ევროპაში გაცილებით იაფად მზადდებოდა და იყიდებოდა ის, რაც წინათ იმავე ევროპაში დიდი რაოდენობით გაჰქონდათ აღმოსავლეთის ქალაქებიდან[2].

ამიტომ საქართველოს პოლიტიკის მესვეურთა წინაშე აქტუალურ ამოცანად იდგა არა მარტო ქვეყნის „მაჰმადიანურ გარემოცვისაგან“ გამოხსნა, აღმოსავლეთის ჩამორჩენილ სახელმწიფოების პოლიტიკური გავლენა-ბატონობისაგან თავის დაღწევა, არამედ ეკონომიური დამოკიდებულებისაგან განთავისუფლებაც.

---

[2] J. B. Tavernier, Voyges..., გვ. 244 — 245, შდრ. М. Х. Гейдаров, Об организации и развитии крупных ремесленных мастерских в городах сефевидского Ирана XVII века. Сб. О генезисе капитализма в странах Востока (XV — XIX вв.) М., 1962, გვ. 331.

ამ საკითხის ეკონომიური მხარის შესწავლას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება იმის გამოც, რომ აღმოსავლური ისტორიოგრაფიის ზოგიერთი წარმომადგენელი ცდილობს გაზვიადებული როლი მიანიჭოს ვაჭრობას ნაგეიანევი საუკუნეების წინა აზიის ეკონომიურ განვითარებაში.

ამასთან სავსებით უგულვებელყოფილია მონღოლთა ბატონობის და ოსმალური ექსპანსიის უარყოფითი შედეგები.

დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენები და მსოფლიო ვაჭრობის ცენტრების გადანაცვლება, როგორც ცნობილია, განაპირობა ოსმალეთის გაბატონებამ ძველ სახმელეთო და საზღვაო გზებზე.

ეს ხაზგასმით აქვს აღნიშნული ლევანტის ანუ აღმოსავლეთის ვაჭრობის ცნობილ მკვლევარს Heyd-ს, რომლის კაპიტალურმა გამოკვლევამ დღემდე შეინარჩუნა თავისი მეცნიერული ღირებულება და მნიშვნელობა[3].

Heyd-ი, სავსებით მართებულად, აღმოსავლეთის ვაჭრობის დაქვეითებას უკავშირებდა ოსმალეთის ექსპანსიის შედეგებს, ოსმალეთის ბატონობის გავრცელებას ვრცელ ტერიტორიაზე, რომლის მეშვეობით წინათ ინტენსიური სავაჭრო და ეკონომიური ურთიერთობანი იყო დამყარებული აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის[4].

ქართულ ისტორიოგრაფიაშიც საქართველოს, ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნების ეკონომიური დაქვეითება მეტწილად დაკავშირებულია საგარეო ფაქტორების მოქმედებასთან (ოსმალების გაბატონება წინა აზიაში, დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენები, სავაჭრო გზების გადანაცვლება აღმოსავლეთიდან დასავლეთში)[5]. ამრიგად, Heyd-ი ერთად ერთი არ იყო ამ მკვლევართა შორის, რომელნიც უარყოფითად აფასებდნენ ოსმალეთის ექსპანსიის შედეგებს.

ამგვარ შეხედულებათა გადასინჯვის საკითხი დღის წესრიგში დააყენა ანკარის უნივერსიტეტის პროფესორმა ჰალილ ინალჯიკმა. ფაქტიურად ამ მიზნითაა დაწერილი მისი გამოკვლევა: „ბრუსა

---

[3] W. Heyd, Histoire du Commerce du Levant au Moyen Âge, transl. F. Raynaud, reimpression, 2 vols. Leipzig, 1936.

[4] იქვე, ტ. II, გვ. 258, 317, 340, 507.

[5] ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წ. IV, გვ. 178—188; ს. კაკაბაძე, საქართველოს ეკონომიური ვითარების შესახებ მე-18 საუკუნეში, მნათობი, 1924, № 2, გვ. 214—242; Н. А. Бердзенишвили, Очерк из истории феодальных отношений в Грузии в XIII—XVI вв., გვ. 6—12; Ш. А. Месхиа, Города и городской строй феодальной Грузии, Тб. 1959, გვ. 90—102.

და ლევანტის ვაჭრობა"[6]. ნაშრომში შესწავლილია ქალაქ ბურსას ვაჭრობა არაბეთთან და ინდოეთთან 1480 — 1500 წლებში.

ევროპელი ისტორიკოსები, აღნიშნავს ინალჯიკი, ლევანტის ვაჭრობის შესწავლისას უმთავრეს ყურადღებას აქცევდნენ ვენეციის და გენუის როლს. ამასთან იყენებდნენ ამ ქალაქების არქივებში დაცულ დოკუმენტებს. ვენეციელები და გენუელები, დასძენს იგი, ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ აღმოსავლეთის შინაგან განვითარებას და ოსმალო მბრძანებლების ღონისძიებებს მხედველობაში იღებდნენ მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც ეს ღონისძიებანი ასე თუ ისე გავლენას ახდენდნენ აღმოსავლეთის ვაჭრობაზე. ამიტომ, მისი აზრით, გასაოცარი არ არის, რომ თვით ისეთი დიდი მკვლევარი, როგორიც იყო Heyd-ი აღმოსავლეთში ვაჭრობის დაქვეითებას სთვლიდა ოსმალური ექსპანსიის რეზულტატად[8]. ადგილობრივი არქივების მასალების შესწავლა, დაასკვნის თურქი ისტორიკოსი, იძლევა Heyd-ის მოსაზრებების და შეხედულებების გადასინჯვის შესაძლებლობას[9].

უნდა ითქვას, რომ ინალჯიკის ნაშრომებში მოტანილია ისეთი მასალები, რომელთა უმრავლესობა მკვლევართათვის მიუწვდომელი იყო (სტამბოლის არქივებსა და თოფკაფეს სასახლის მუზეუმში დაცული საბუთები, კანონ-ნამეები, ვაჭართა სიები მათი ვინაობისა და ქონებრივი მდგომარეობის აღნიშვნით, საბაჟო ნიხრები, რაც მკვლევარს საშუალებას აძლევს წლების მიხედვით უჩვენოს ბაჟების ოდენობა, სავაჭრო ურთიერთობათა დამადასტურებელი მასალები და სხვ.). თურქული წყაროების მიმოხილვისას ხაზგასმით აღნიშნულია თურქეთის არქივების ზოგიერთი კოლექციის მნიშვნელობა აღმოსავლეთის ვაჭრობის შესასწავლად[10].

ინალჯიკი გამოთქვამს მართებულ შენიშვნებსაც ევროპელი ისტორიკოსების მიერ გამოყენებული კვლევა-ძიების მეთოდურ მხარესთან და მათ თურქულ პირველწყაროებთან დამოკიდებულე-

---

[6] Halil Inalcik, Bursa and the Commerce of the Levant-JESHO, Vol. III, part 2, 1960.

[7] ჰალილ ინალჯიკის გამოკვლევის თურქული ტექსტი სათანადო საბუთების პუბლიკაციასთან ერთად დაიბეჭდა თურქეთის საისტორიო საზოგადოების ჟურნალ „ბელეთენში", სათაურით: „ბრუსა, XV საუკუნის ხელოსნობის და ვაჭრობის მასალები". H. Inalcik, Bursa, XV asir sanay ve ticaret tarihine vesikalar „Belleten". Cilt XXIV, Say. 92, 1960, გვ. 45 — 102.

[8] Halil Inalcik, Bursa and the Commerce of the Levant, გვ. 131.

[9] იქვე.

[10] H. Inalcik, დასახ. ნაშრ., გვ. 131.

ბის თავისებურებასთან დაკავშირებით, მაგრამ მის გამოკვლევებში გაანალიზებული მასალები ოდნავადაც არ აყენებენ ეჭვქვეშ Heyd-ის მოსაზრებებს და შეხედულებებს.

ეს მასალები აღნიშნავენ ოსმალური ქალაქების სავაჭრო ურთიერთობას გარესამყაროსთან, რასაც საერთოდ არავინ არ უარყოფს.

Heyd-ის დებულების გაქარწყლების მიზნით ჰალილ ინალჯიკი გულდასმით სწავლობს ბრუსას ეკონომიურ როლს (ამ ქალაქის ხელოსნობას, ვაჭრობას), მის ურთიერთობას არაბულ ქალაქებთან. კვლევა-ძიების შედეგები მას საფუძველს აძლევს აღნიშნოს, რომ ბრუსა იქცა ვაჭრობის ცენტრად ოსმალეთის, სირიისა და ეგვიპტის ურთიერთობაში და, ამასთან დაკავშირებით ეხება იმასაც, თუ რა გავლენა მოახდინა ამ ახალმა სიტუაციამ აღმოსავლეთის ვაჭრობაზე[11].

დამასკო-ბრუსას სავაჭრო მაგისტრალის მნიშვნელობის აღნიშვნისას ავტორი ყურადღებას ამახვილებს არაბეთთან და ინდოეთთან ვაჭრობის საკითხებზე. განხილულია აგრეთვე ოსმალეთში ირანული აბრეშუმის შემოტანის გზები და ბრუსას როლი აბრეშუმით ვაჭრობაში. საგანგებოდ მითითებულია სავაჭრო ურთიერთობა ირანთან, სირიასთან, ინდოეთთან, საფრანგეთთან, იტალიასთან.

მაგრამ ყველა იმ მოვლენას, რომელთა მნიშვნელობასაც ინალჯიკი აღნიშნავს XIV ს. დამლევის და XVI ს. დამდეგის ქალაქ ბრუსას ხელოსნობისა და ვაჭრობის მაგალითზე, ადგილი ჰქონდა XVII—XVIII საუკუნეებშიც. სავაჭრო ურთიერთობანი ამ დროსაც საკმაოდ გაცხოველებული იყო. მიუხედავად ამისა ამას არ გამოუწვევია არსებითი გარდატეხა წინა აზიის ქალაქების სოციალურ და ეკონომიურ ცხოვრებაში. ოსმალეთში, ფრ. ენგელსის სიტყვით რომ ვთქვათ, არ არსებობდა პირობები „ბურჟუაზიული დაგროვებისათვის“[12]. რაც შეეხება თვითონ ვაჭრობას, არავის არასდროს ეჭვქვეშ არ დაუყენებია ოსმალეთის დაინტერესება ვაჭრობის გაფართოებით[13]. ყირიმის დაპყრობა და შავ ზღვაზე გაბატონება, ხმელთაშუა ზღვის არაბული ქვეყნების შემომტკიცება, ომები ამიერკავკასიასა და ერაყში მიზნად ისახავდა ძველ სახმელეთო და საზღვაო გზებზე განუყოფელ ბატონობას, ოსმალეთისათვის მონოპოლიური უფლების უზრუნველყოფას დასავლეთის აღმოსავლეთთან ვაჭრო-

[11] იქვე, გვ. 131, 132.

[12] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч., ტ. XVI, ნაწ. 2, გვ. 22.

[13] მაგალითად, ოსმალეთის ინდოეთთან სავაჭრო კავშირის განმტკიცების ცდა, როგორც ცნობილია, მარცხით დამთავრდა, როცა ირანის ყურეში პორტუგალიის ფლოტმა სასტიკად დაამარცხა სულტან სულეიმან I-ის (1520—1556) ფლოტი.

ბაში. ინალჯიკი აღნიშნავს მხოლოდ ოსმალური ქალაქების წონა აზიის საერთაშორისო ვაჭრობაში მონაწილეობის ეროვნული ბიბლიოთეკა ტებს, მაგრამ მხედველობის გარეშე რჩება ვაჭრობის შედეგების გამოვლინება სოციალურ და ეკონომიურ ურთიერთობათა სფეროებში. საქმე ისაა, რომ ოსმალეთი დაინტერესებული იყო არა წარმოებით, არამედ საბაჟო შემოსავლის გაზრდით (ამიტომ ოსმალეთის ირანთან გამუდმებული ომების ერთ-ერთ მთავარ მიზანს შეადგენდა სავაჭრო მაგისტრალების დაუფლება, მათი ოსმალეთის მთავრობის კონტროლისა და საბაჟოებისათვის დაქვემდებარება). ამგვარ მისწრაფებას ცხადია, არ შეიძლებოდა ფართო გასაქანი მიეცა ხელოსნობისა და ვაჭრობის ყოველმხრივი განვითარებისათვის, „ბურჟუაზიული შემენის“ ნიადაგზე გაეპირობებინა იმ საზოგადოებრივი ძალის წარმოქმნა, რომელიც მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებს განვითარების სრულიად ახალ გზაზე გამოიყვანდა.

მაგრამ ეს საკითხის ის მხარეა, რომელსაც არ შეხებია არც Heyd-ი და არც ინალჯიკი.

ამ თვალსაზრისითაა ჩვენს მიერ შესწავლილი XVI—XVIII სს. საქართველოს ქალაქები მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობის შუქზე.

ამასთან მთავარი ყურადღება ექცევა ოსმალეთის ექსპანსიის და მის შავ ზღვაზე გაბატონების შედეგებს.

XVI—XVIII სს. საქართველოს სამეფო-სამთავროებში ქალაქების ეკონომიური მდგომარეობა ერთნაირი არ იყო. ზოგან ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება უკიდურესად იყო დაცემული (იმერეთის სამეფოში და საერთოდ დას. საქართველოში), ზოგან ორიოდე მსხვილი და რამდენიმე ასე თუ ისე მნიშვნელოვანი ქალაქი არსებობდა (ქართლის სამეფოში), ზოგან კი ეკონომიურად ღონიერი და საკმაოდ დაწინაურებული ქალაქები იყო წარმოდგენილი (XVI ს. მეორე ნახევრის და XVII ს. დამდეგის კახეთის სამეფოში).

აღსანიშნავია, რომ შედარებით მსხვილი ქალაქების არსებობა ერთი მხრივ გაპირობებული იყო ამა თუ იმ სამეფოს შინაგანი სოციალური, ეკონომიური და პოლიტიკური ვითარებით, ხოლო მეორე მხრივ ამ სამეფოების უშუალო ურთიერთობით აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობასთან.

XVI — XVII სს. საქართველოს ცალკეული სამეფო-სამთავროების ეკონომიური მდგომარეობა (და, აგრეთვე, სოციალური

ურთიერთობა) ერთმანეთისაგან თვალსაჩინოდ განსხვავდებოდა. სხვადასხვა ბუნებრივი, პოლიტიკური და ისტორიული პირობები (მთები, მთიანეთი, ბარი, მთიელების მეზობლობა, მომთაბარე-მეჯოგეების, განვითარებული სოფლის მეურნეობის ქვეყნების, სიახლოვე სავაჭრო გზებისა, ირანის და ოსმალეთის პოლიტიკური მეზობლობა თუ ბატონობა) ქმნიდნენ ნიადაგს განსხვავებული ნიშანთვისებებისათვის[14]. შინაგანი და გარეგანი ფაქტორები, ამრიგად, ერთმანეთზე მჭიდროდ იყვნენ გადაჭდობილი და სამეურნეო განვითარებასთან ერთად ქალაქების დაწინაურებასაც სწორედ იქ ვლებულობთ, სადაც საამისო ხელსაყრელი პირობები არსებობდა.

თუ XIII — XIV სს-ში უცხო დამპყრობლების შემოსევებმა (მონღოლები, ჯალაიარები, თემურ-ლენგი) განსაკუთრებით აღმ. საქართველო დააზარალეს, ოსმალეთის სამხედრო-ფეოდალური სახელმწიფოს თანდათანმა გაძლიერებამ და საქართველოს მეზობლად ქრისტიანული სახელმწიფოების გაქრობამ (ბიზანტიის და ტრაპიზონის საკეისროები) უდიდესი საფრთხე დასავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს შეუქმნა. ოსმალეთის მიერ ყირიმის ნახევარკუნძულის დაპყრობამ 1475 წელს შავი ზღვა გადააქცია „თურქეთის ტბად“, რის შედეგადაც ამ ზღვის სანაპიროებზე მდებარე ქვეყნები იზოლირებული აღმოჩნდნენ განვითარების გზაზე მდგარი დას. ევროპის სახელმწიფოებისაგან.

დას. საქართველოს ქალაქების მაგალითი კარგად მოწმობს, რომ ოსმალებს არ შეეძლოთ ხელი შეეწყოთ ვაჭრობის შემდგომი განვითარებისათვის როგორც ამას ინალჯიკი ფიქრობს.

დას. საქართველოს ქალაქები შავ ზღვაზე ოსმალეთის გაბატონების წყალობით უკვე XV ს-ში დაეცა, დაღარიბდა, ვაჭარ-ხელოსნებისაგან დაიცალა, თანდათან გადაშენდა და გაჰქრა (ანდა დაბა სოფლებად იქცა). მართალია, დახიზნულ-დაფანტულმა ხელოსნებმა ახალ პუნქტებს მიაშურეს, მაგრამ ახალ ქალაქებს (**ხოფი, ანაკლია, რუხი** დას. საქართველოში) საერთო ეკონომიური დაცემულობის პირობებში ვაჭრობის აღორძინება-გაცხოველება არ შეეძლოთ.

ოსმალთა მფლობელობამდე შავი ზღვით წარმოებდა ცხოველი სავაჭრო ურთიერთობა დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის[15]. შავ ზღვასთან დაკავშირებული იყო ერთ-ერთი მთავარი სავაჭრო-

---

[14] Н. А. Бердзенишвили, Очерк..., გვ. 23 — 24.

[15] F. E. de la Primodaie, Histoire du Commerce de la Mer Noire, Paris, 1848.

სამარშრუტო გზა[16]. ინტენსიურ სავაჭრო ურთიერთობას მეტადაც დასავლეთიდან შემოტანილი და აღმოსავლეთიდან გატანილი საქონლის ნუსხაც[17]. ვითარება ამ მხრივ მკვეთრად შეიცვალა ოსმალთა ბატონობის დროს. ყირიმის დაპყრობის შემდეგ ფაქტიურად შეწყდა ვაჭრობა დასავლეთთან[18]. მართალია, ზოგიერთი გენუელი ვაჭარი დარჩა კაფაში, ხოლო ვენეციელებმა მიიღეს შავ ზღვაზე ნაოსნობის უფლება, მაგრამ 300 წლის განმავლობაში შავი ზღვით მხოლოდ სულტნის ქვეშევრდომთა ხომალდები სარგებლობდნენ[19]. შავმა ზღვამ დაკარგა თავისი ოდინდელი მნიშვნელობა, მოიშალა სავაჭრო ახალშენები, დაქვეითდა ქალაქები, დაეცა ხელოსნობა და ვაჭრობა. ვაჭრობამ გადაინაცვლა შორეულ სამხრეთის გზებზე, რამაც დიდად გაზარდა ფასები აღმოსავლურ საქონელზე დას. ევროპის ბაზრებზე[20].

შავი ზღვის „თურქეთის ტბად“ გადაქცევის შედეგად მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ დას. საქართველოს ქალაქებიც.

XVI—XVIII სს. დასავლეთ საქართველოში საქალაქო ცხოვრება გაცილებით უფრო დაბალ დონეზე იდგა, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოში[21].

მთელ დას. საქართველოში ერთ-ერთ მსხვილ ქალაქს ფაქტიურად წარმოადგენდა ქუთაისი.

---

[16] XIV ს. აღმოსავლეთის ქვეყნებთან დასაკავშირებლად გამოყენებული იყო ხუთი სავაჭრო-სამარშრუტო გზა: ტანა — დონი — კასპიის ზღვა — ჩინეთი; ტრაპიზონი — თავრიზი — შუა აზია; თავრიზი — სპარსეთის ყურე — ინდოეთი; ბაღდადი — სპარსეთის ყურე — ინდოეთი; ნილოსი — კოსეირი — მეწამული ზღვა — ინდოეთის ოკეანე. L. de Mas Latrie, Privilége commercial accordé en 1320 á la république de Venice par un roi de Perse..., Bibl. l' Ecole des Chartes, XXXI (1870), გვ. 79 — 81. ორი უკანასკნელი სამარშრუტო გზა აღწერილია მარინო სანუტოს დღიურებში. იხ. A. H. Lybyer, The Ottoman Turks and the Routes of Oriental Trade. The English Historic — Review, vol. XXX-no. CXX, 1915, გვ. 579, შენ. 3.

[17] G. Berchet, Del commercio dei Veneti nell Asia, Venice, 1869, გვ. 13 — 15.

[18] A. H. Lybyer, დასახ. ნაშრ., გვ. 582.

[19] G. B. Depping, Histoire du Commerce entre l'Europe et du Levant depuis les Croisades, Paris, 1832, II, გვ. 227, 228; P. H. Mischef, La Mer Noire, გვ. 17; A. H. Lybyer, დასახ. ნაშრ., გვ. 583.

[20] იქვე. ეს მოვლენა შენიშნული აქვს ს. კაკაბაძესაც. მისი სიტყვით, „მთავარი სავაჭრო ძარღვი გადატანილ იქნა შავი ზღვის სანაპიროდან სამხრეთისაკენ სირიასა და მესოპოტამიაზე“. ს. კაკაბაძე, საქართველოს ეკონომიური ვითარების შესახებ მე-18 საუკუნეში, „მნათობი“, 1924, გვ. 219 — 220.

[21] Ш. А. Месхиа, Города и городской строй феодальной Грузии, გვ. 124.

ჟან დე ლუკას ცნობით, XVII ს. დამდეგს აფხაზეთში არ არსებობდა არცერთი ქალაქი[22]. სოხუმში ტრაპიზონიდან, კონსტანტინოპოლიდან და კაფადან დასაზამთრებლად მოსული ვაჭრები არ ხსნიდნენ დუქნებს და ვაჭრობდნენ პირდაპირ ხომალდებზე[23].

XVII ს. 30—50-იან წლებში, არქანჯელო ლამბერტის სიტყვით, სამეგრელოში „არ არსებობდა არც დუქნები, არც მოედნები". ამ მხრივ ერთადერთ გამონაკლისს წარმოადგენდა ლევან დადიანის მიერ განახლებული ქ. რუხი[24]. როგორც ირკვევა რუხის გარდა სამეგრელოში სხვა ქალაქი არ არსებობდა. ვაჭრობა, ლამბერტისავე ცნობით, ეწყობოდა ბაზრობის დროს. ბაზრობა იმართებოდა საეკლესიო ცენტრების მახლობლად ციფურიაში, ილორში, ბედიაში, კორცხელში. ბაზრობაზე ვაჭრობდნენ როგორც ადგილობრივი პროდუქციით, ისე ირანიდან, თურქეთიდან და სხვა ქვეყნებიდან მოტანილი საქონლით[25].

ინალჯიკს ფაქტიურად სწორედ ასეთი ვაჭრობა აქვს მხედველობაში, როცა აღნიშნავს ოსმალეთის როლს ქალაქების და ვაჭრობის მიმართ[26].

როგორი იყო ოსმალო ვაჭრების როლი დას. საქართველოში?

ჟან ლუკას ზემოთ დამოწმებული ცნობიდან ნათლად ირკვევა, რომ ოსმალო ვაჭრები თავიანთ ხომალდებს აჩერებდნენ შავი ზღვის საქართველოს სანაპიროს ციხე-სიმაგრეებთან, მაგრამ რჩებოდნენ და ვაჭრობდნენ თავიანთსავე ხომალდებზე. ეს იყო და ეს.

საერთოდ შავი ზღვის სანაპიროს გაყოლებით მდებარე ბიჭვინტა, ანაკოფია, სოხუმი, ანაკლია, ფოთი, ქობულეთი და ბათუმი წარმოადგენდნენ არა სავაჭრო ქალაქებსა და ნავსადგურებს, არა-

---

[22] Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка. „Зап. Имп. Одесск. общ. ист. и древностей", IX, 1879, გვ. 492. შდრ. Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

[23] Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

[24] არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, გვ. 156.

[25] იქვე. შდრ. Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 118.

[26] ინალჯიკი ყურადღებას აქცევს თვითონ ვაჭრობის ფაქტებს, ვაჭრებს და საქონლის ნუსხებს. აგრეთვე სავაჭრო ურთიერთობებს. აღმ. საქართველოს ქალაქების მაგალითზე ჩვენც შეგვეძლო მოგვეტანა საამისო საბუთები და მოწმობანი. მაგ., ვაჭარ-მოქალაქეთა დოკუმენტებში მრავლად დასახელებული „ხოჯები" (დიდ-ვაჭრები) და „მიღდისები" (იერუსალიმში ნამყოფი ვაჭრები) გვიდასტურებს ცხოველ სავაჭრო კავშირს აღმოსავლეთთან, ქართული და აღმოსავლური ქალაქების საგარეო ვაჭრობის ორგანიზაციის მსგავსებას (ქარავნების, ქარვასლების, ფუნდუკების სისტემა, აღმოსავლური წარმოშობის ერთი და იგივე ფულადი ერთეულები და სხვ.). მაგრამ ყველა ამასთან ერთად გასათვალისწინებელია ვაჭრობის ხასიათიც.

მედ ციხე-სიმაგრეებს. ამდენადვე მათ არ შეეძლოთ შეესრულებინათ რაიმე მნიშვნელოვანი როლი ვაჭრობის განვითარების საქმეში.

ასეთ როლს, ცხადია ვერ შეასრულებდნენ ვერც დას. საქართველოს მთავრების და თავადების ქალაქი-რეზიდენციები.

ასეთ რეზიდენციებს წარმოადგენდნენ: ზუგდიდი, საჩხერე, შორაპანი, ონი, ლაილაში, ბაღდათი, ცუცხვათი, ოზურგეთი.

ამას გარდა, დას. საქართველოში არსებობდა მრავალრიცხოვანი სავაჭრო პუნქტები („ყასაბა") ანუ „პატარა ქალაქი"[27]. ასეთი „მცირე ქალაქებით" მოფენილი იყო როგორც იმერეთის სამეფო, ისე დას. საქართველოს სამთავროები.

შ. მესხიას დაკვირვებით, „მცირე ქალაქები" XVI—XVIII სს. დას. საქართველოში, მათი წარმოშობის ნიშნის მიხედვით, შეიძლება დაიყოს სამ ჯგუფად.

„მცირე ქალაქების" პირველ ჯგუფს განეკუთვნებოდნენ სანავსადგურო ციხე-სიმაგრეებთან მდებარე ქალაქები: ბიჭვინთა, ზუფუ, ანაკოფია, სოხუმი, ანაკლია, ფოთი, ქობულეთი და ბათუმი[28].

მეორე ჯგუფის „მცირე ქალაქები" დაკავშირებული იყვნენ მთავრების ან თავადების ადმინისტრაციულ ცენტრ-რეზიდენციებთან. მათ რიცხვს განეკუთვნებოდა: რუხი, ზუგდიდი, საჩხერე, შორაპანი, ჭალატყე, ონი, ლაილაში, ბაღდათი, ცუცხვათი, ოზურგეთი[29].

მესამე ჯგუფის „მცირე ქალაქებს" წარმოადგენდნენ დასახლებული პუნქტები, რომელნიც წარმოიქმნენ საეკლესიო ცენტრებთან: ჩხარი, ხონი, ჩიხორი და სხვ[30].

აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ ქუთაისი და ზოგიერთი მცირე ქალაქი ითვლებოდა სამეფოდ. „მცირე ქალაქების" უმრავლესობა ეკუთვნოდა ან მთავრებსა და თავადებს (რუხი, ზუგდიდი, საჩხერე, ოზურგეთი და სხვ.) ანდა თურქთა ხელთ იმყოფებოდა.

„მცირე ქალაქების" სამივე ჯგუფიდან არც ერთი მათგანი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო მნიშვნელოვანი სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრი, შეეძინა ქალაქისათვის დამახასიათებელი ნიშნები. სწორედ ამით განსხვავდებოდა მათგან ქალაქი ქუთაისი, რომელსაც თავის მხრივ, ქალაქების და საქალაქო ცხოვრების საერთო დაცემულობის პირობებში, დაკარგული ჰქონდა თავისი ოდინდელი მნიშვნელობა.

---

[27] Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 124.
[28] იქვე.
[29] იქვე.
[30] იქვე.

ქალაქების ამგვარი მდგომარეობა აიხსნება არა მარტო დას. საქართველოს დამახასიათებელი პოლიტიკური, სოციალური ეკონომიური ვითარებით (ოსმალების მეზობლობა, „ტყვეთა სყიდვა“, სოფლის მეურნეობის არაჩვეულებრივი დაქვეითება და „ნაოხარ-პარტახტის“ გამრავლება, ფეოდალური ექსპლოატაციის გაძლიერება, გლეხთა აყრა-გაქცევა აღმ. საქართველოს შედარებით მშვიდობიან და მოშენებულ რაიონებისაკენ და სხვ.), არამედ იმითაც, რომ აქაურ ქალაქებს მეტად სუსტი კავშირი ჰქონდათ საგარეო ვაჭრობასთან. ქალაქების ეკონომიურ დაწინაურება-განვითარებას აქ გამორიცხავდა ერთი მხრივ შინაგანი ვაჭრობის ფაქტიური უქონლობა (რაც მეტნაკლებად დამახასიათებელი იყო იმდროინდელ საქართველოსათვის), მეორე მხრივ კი მეტისმეტად პასიური მონაწილეობა საგარეო ვაჭრობაში.

ეკონომიურად დასუსტებულ დას. საქართველოში საგარეო ვაჭრობის მთავარ ობიექტებზე (ფუფუნების საგნებსა და ძვირფას სამკაულებზე), შედარებით ნაკლები მოთხოვნილება იყო, ვიდრე აღმ. საქართველოში, სადაც ფეოდალები უფრო ყმამრავალნი და მდიდარნი იყვნენ. დას. საქართველოს ქალაქებიდან არ გაჰქონდათ ადგილობრივი პროდუქცია. მაშინ როდესაც აღმ. საქართველოს ქალაქები განსაკუთრებით კახეთის გრემი და ზაგემი ადგილობრივი პროდუქციის გასაღებითაც იყო დაკავშირებული აღმ. ამიერკავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის ბაზრებთან.

დას. საქართველოს დასახლებულ პუნქტებში ვაჭრობა უპირატესად პირველი მოთხოვნილების საგნებით წარმოებდა. პირველი მოთხოვნილების საგნებიც (მარილი, ტყავეული, ქსოვილები და მისთანანი), უეჭველია, ოსმალო ვაჭრებს შემოჰქონდათ (წყაროები ასახელებენ ირანიდან და ოსმალეთიდან შემოტანილ საქონელს). თვით ასეთ საქონელში ხშირად ტყვეები იცვლებოდნენ, რაც კარგად მიუთითებს „ვაჭრობის“ ხასიათზე იმროინდელ „მცირე ქალაქებში“.

მეტად ნიშანდობლივი და დამახასიათებელია ისიც, რომ ბაზრობა აქაც იმავე წესით იმართებოდა, როგორც ყველგან ოსმალეთის ქალაქებში. ყოველკვირეული ბაზრობა მთავრების ქალაქ-რეზიდენციებთან და საკულტო ტაძრების ცენტრებთან მეტწილად მარტივი გაცვლა-გამოცვლით ამოიწურებოდა.

სულ სხვა ვითარება იყო ამ მხრივ XIII — XIV საუკუნეებში, როცა დას. საქართველოს ვაჭრებს ცხოველი ურთიერთობა ჰქონდათ დამყარებული შავი ზღვის სანაპიროს და ყირიმის ქალაქებთან[31].

---

[31] W. Heyd, Histoire du Commerce du Levant au Moyen —Äge, II, Leipzig, 1886, გვ. 393 ოსმალეთის მფლობელობამ საგრძნობლად შეცვალა

ასეთი იყო ოსმალეთის მეზობლობის თუ ბატონობის მიური შედეგები დას. საქართველოს სინამდვილეში.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

კიდევ უფრო უარეს მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ სამცხე-საათაბაგოს მნიშვნელოვანი სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრები: ახალქალაქი და ახალციხე. ეს ძველ სავაჭრო გზაზე მდებარე ქალაქები მოსწყდნენ დანარჩენ საქართველოს და გამოეთიშნენ ქვეყნის პოლიტიკურსა და ეკონომიურ ცხოვრებას.

XVI ს. ქართლის სამეფოში უკეთესი მდგომარეობა იყო, ვიდრე იმერეთის სამეფოში. მაგრამ ეკონომიურად ყველაზე მეტად კახეთი დაწინაურდა. ამასთან აქ ცენტრალური ხელისუფლება შედარებით მტკიცე იყო (კახეთში, როგორც ცნობილია, სათავადოების სისტემა არ არსებობდა), ვიდრე ქართლის და, განსაკუთრებით, იმერეთის სამეფოში.

ამას გარდა, დას. საქართველოს ე. წ. „მცირე ქალაქების“ დიდი უმრავლესობისაგან განსხვავებით აღმ. საქართველოში (ქართლში, კახეთში) არსებობდნენ საკმაოდ განვითარებული ქალაქები (თბილისი, გორი, გრემი, ზაგემი). აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართლში თბილისი, გორი, ცხინვალი, ანანური, დუშეთი, სურამი, ალი, ატენი, ახალდაბა ითვლებოდნენ სამეფო ქალაქებად, ხოლო კახეთში ასეთსავე სამეფო ქალაქებს წარმოადგენდნენ თელავი, გრემი, ზაგემი, სიღნაღი[33].

მართალია, სამეფო ქალაქებს აღებულ ხანაში არ შეიძლებოდა გადამწყვეტი როლი შეესრულებინათ მეფის ხელისუფლების განმტკიცების საქმეში, მაგრამ ისინი ამ ხელისუფლების ერთგვარ დასაყრდენს მაინც წარმოადგენდნენ. ამ მხრივაც მათი მნიშვნელობა ცხადი უნდა იყოს.

კახეთის ქალაქების აღმავლობა XVI საუკუნეში, ხოლო ქართლის ქალაქების დაწინაურება XVII საუკუნის 40-იან წლებიდან მოყოლებული მნიშვნელოვანწილად შეპირობებული იყო მათი კავშირით სავაჭრო-სატრანზიტო მაგისტრალებთან.

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღნიშნულია კერძოდ კახეთის ქალაქების კავშირი აღმ. ამიერკავკასიის „აბრეშუმის გზასთან“ და ამ კავშირის მნიშვნელობა ვაჭრობის განვითარებისათვის კახეთში[33].

აგრეთვე აღმ. ევროპის ქვეყნების ვაჭრობის ხასიათი და სტრუქტურა. Л. Фекете, Торговля в Буде в период турецкого господства во второй половине XVI века. Восточные источники по истории народов Юго-Центральной Европы, М., 1964, გვ. 91 — 118.

[32] Ш, А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 117.

[33] ნ. ბერძენიშვილის დამოწმებით (იხ. Н. А. Бердзенишвили, Очерк...,გვ. 27) შ. მესხია მიუთითებს იმ დიდ მნიშვნელობაზე, რომელიც კახეთში ვაჭრობის განვითარებისათვის ჰქონდა მისი ქალაქების სიახლოვეს გილან-შემახა-ასტრახანის გზასთან, Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 99.

კახეთიდან ახლობელ თუ შორეულ ქვეყნებში გაჰქონდათ აბრეშუმი, ხალიჩები, ოქროქსოვილები, საღებავი მცენარეები, ღვინო, ცხენები (მთელ აღმოსავლეთში „გურჯის“ სახელით ცნობილი), ცხვრები. ვაჭრობაში აქტიურად მონაწილეობდნენ კახთა მეფეები („მეფე-ვაჭრები“). ამ მხრივ მეტად საგულისხმოა მათი სავაჭრო აგენტების მოლაპარაკება უცხოელ, კერძოდ კი ინგლისელ ვაჭრებთან[34].

საექსპორტოდ მზადდებოდა განვითარებული ხელოსნობის, ხელოსნური წარმოების და ხელსაქმის ნაწარმი. მაგრამ მთავარი ყურადღება მაინც აბრეშუმით ვაჭრობას ექცეოდა, ისევე როგორც აღმ. ამიერკავკასიის და ირანის ქალაქების დიდ უმრავლესობაში. უცხოელ ვაჭრებთან მოლაპარაკებას კახთა მეფეების აგენტები კახური აბრეშუმის გასაღების გამო აწარმოებდნენ (არეშში, შემახაში, ჯულფაში). საამისო ცნობებს ვპოულობთ ინგლისელი ჯენკინსონის[35] და ლორენს ჩაპმანის წერილებში[36]. Heyd-ს აღნიშნული აქვს, რომ საქართველო (კახეთი?) განთქმული იყო თავისი ქსოვილებით და აბრეშუმის სიუხვით[37].

აბრეშუმით ვაჭრობის მთავარ ბირჟად ითვლებოდა ქ. ჯულფა. აბრეშუმით ვაჭრობით ცნობილი იყვნენ ამ დროს აღმ. ამიერკავკასიის სხვა ქალაქებიც (შემახა, განჯა, არეში, კაბალა)[38].

ხელოსნობის და ვაჭრობის წარმატებით იყო განპირობებული ახალი ქალაქების დაარსება XVI ს. კახეთის სამეფოში[39].

კახეთის სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრების დასავლეთიდან აღმოსავლეთში გადანაცვლება „აბრეშუმის გზასთან“ სიახლოვით იყო

---

[34] С. В. Тер-Аветисян, Город Джуга. Материалы по истории торговых сношений джульфинских купцов, Тб., 1937.

[35] ვ. გაბაშვილი, ქართული დიპლომატიის ისტორიიდან, მასალები საქ. და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 31, გვ. 72.

[36] С. В. Тер-Аветисян, დასახ. ნაშრ., გვ. 26

[37] W. Heyd, დასახ. ნაშრ., გვ. 672.

[38] საერთოდ აღმ. ამიერკავკასიის ქვეყნებში დამზადებულ აბრეშუმზე ყველგან დიდი მოთხოვნილება იყო. აქაური აბრეშუმი დას. ევროპაში ცნობილი იყო შემდეგი სახელებით: Seta canare (ყარაბაღში მდებარე ციხე-სიმაგრის სახელწოდების მიხედვით), seta sicchi ანუ sacchi (შაქური), seta gangia (განჯური). შემახური წარმოშობის აბრეშუმი იყო აგრეთვე tulamona, კაბალას (შემახას ჩრდილო-აღმოსავლეთით) აბრეშუმი ცნობილი იყო seta cavallini-ს სახელით. W. Heyd, დასახ. ნაშრ., გვ. 672 — 673.

[39] საქართველოს დანარჩენი ნაწილებისაგან განსხვავებით ახალი ქალაქები მხოლოდ კახეთში არსდებოდა. მატულობდა მოსახლეობაც. კახეთისაკენ გარბოდნენ აყრილ-გაქცეული გლეხები (იმერეთიდან, ქართლიდან...) და იქ კახელი ფეოდალების, უპირატესად კი მონასტრების, მიწებზე სხდებოდნენ. XVI ს. დამლევს („ოსმალობის“ დროს) აქეთ მოისწრაფოდნენ და სახლდებოდნენ აზერბაიჯანელი გლეხები (ისქანდერ მუნშის ცნობის მიხედვით). კახეთში მრავლად იყვნენ აგრეთვე სომეხი და ებრაელი ვაჭრები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

გამოწვეული. უეჭველია, ამით აიხსნება აღმოსავლეთ კახეთში ერთ-ერთ ქალაქების წარმოქმნა და დაწინაურება. ძველი ქალაქები უჯარმა, ენინანი და თელავი XVI ს-ში თავიანთ ოდინდელ მნიშვნელობას ჰკარგავენ, სამაგიეროდ დაწინაურდა გრემი და ზაგემი (ბაზარი). ეს ქალაქები უშუალოდ იყვნენ დაკავშირებული აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქებთან და ბაზრებთან, ხოლო მათი მეშვეობით მახლობელ აღმოსავლეთთან, რუსეთთან და დას. ევროპასთან. კახეთიდან აზერბაიჯანის და სომხეთის ქალაქებისაკენ მიემართებოდა კეთილმოწყობილი სავაჭრო გზა, რომელიც აღმ. ამიერკავკასიის მთავარი სავაჭრო მაგისტრალის ერთ-ერთ განტოტებას წარმოადგენდა.

ბილან-შემახა-ასტრახანის გზა კახეთს აკავშირებდა ირანთან, რუსეთთან, ოსმალეთთან და დას. ევროპასთან.

ინტენსიური ურთიერთობით ჩანან დაკავშირებულნი ამ დროს კახელი ვაჭრები რუს ვაჭრებთან, ისინი ერთმანეთს ხვდებოდნენ შემახაში, სადაც რუს ვაჭრებს საკუთარი სადგომები ჰქონდათ. კახელი ვაჭრები მიდიოდნენ მოსკოვშიც[40]. თვით რუსეთი კი უაღრესად იყო დაინტერესებული ვაჭრობის გაფართოებით როგორც აღმ. ამიერკავკასიაში, ისე ირანში.

რუსეთი გულმოდგინედ ცდილობდა შეესწავლა საქართველოსაკენ მიმავალი გზები და გაეგო, თუ რას წარმოადგენდა ეს ქვეყანა. „მოსკოვის მთავრობას სურდა სამხრეთის საქონელი რუსეთისაკენ მიეზიდა. დანილოვი ასტრახანის სარდლების სახელით არწმუნებდა იმიერ და ამიერკავკასიის ხალხებს ევაჭრათ ასტრახანს, სადაც ყველა პირობა საამისოდ მზად იყო. ამავე დროს დანილოვს ევალებოდა შეესწავლა საქართველოსაკენ მიმავალი გზები და ისიც, თუ რას წარმოადგენდა ეს ქვეყანა“[41].

განსაკუთრებით ინტენსიური იყო ამ დროს რუსეთის ვაჭრობა ირანთან.

ამ მხრივ რუსეთ-ირანის ვაჭრობას ვერ გაუტოლდებოდა ვერც რუსეთ-ოსმალეთის და ვერც რუსეთ-დასავლეთ ევროპის ვაჭრობა.

რუსეთში აღმოსავლეთიდან შეტანილი საქონელი რაოდენობით მნიშვნელოვნად აღემატებოდა დასავლურ საქონელს[42]. განსაკუთრებით დიდი მოთხოვნილება იყო ირანულ აბრეშუმზე, ხალიჩებზე, ოქროქსოვილებზე, თვალ-მარგალიტზე და სხვ. რაც დრო გადიოდა, მით უფრო ინტენსიური და ცხოველი ხდებოდა რუსეთ-

---

[40] Н. А. Смирнов, Россия и Турция в XVI — XVII вв. I, გვ. 144.

[41] ნ. ბერძენიშვილი, რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI — XVI სს. მიჯნაზე, გვ. 10 — 11; შდრ. Белокуров, Сношения России с Кавказом, შესავალი, XCIV.

[42] М. В. Фехнер, Торговля Русского государства со странами Востока, М., 1952, გვ. 64—118.

ირანის ვაჭრობა. მოსკოვსა და ასტრახანში ირანელ ვაჭრებს საკუთარი სადგომები ჰქონდათ[43]. რუსი ვაჭრები ასევე ხშირად მიმოდიოდნენ რუსეთსა და ირანს შორის. დიდი რაოდენობით იყვნენ ისინი კერძოდ შემახაში, იმდროინდელი ამიერკავკასიის ხელოსნური წარმოების და აბრეშუმით ვაჭრობის ერთ-ერთ მთავარ ცენტრში[44]. მალე რუსი ვაჭრები ცენტრალური და სამხრეთ ირანის ქალაქებშიც გამოჩნდნენ, 1587 წელს კი მათ თვით შორეულ ჰორმუზს მიაღწიეს.

მოსკოველი ვაჭრები დიმიტრი ივაშევი და თედორე პერშინი ხელმწიფის დავალებით იმყოფებოდნენ ჰორმუზში. ირანის ყურის ეს მდიდარი ქალაქი იმ დროს პორტუგალელების ხელთ იყო. აქ ზღვაში იჭერდნენ ყველაზე მსხვილ მარგალიტს, რომელსაც ყველგან დიდ ფასსა სდებდნენ. სხვათა შორის, სამხრეთ ირანის ქალაქებში რუსი ვაჭრები უფრო ადრე გამოჩნდნენ, ვიდრე ინგლისელები.

რუს ვაჭრებს ირანიდან გამოჰქონდათ: აბრეშუმი, აბრეშუმის ქსოვილები, ხალიჩები, ნოხები, ფარდაგები, თვალ-მარგალიტი (იაგუნდი, ლალი, ფირუზი), ხოლო თავის მხრივ ირანში შეჰქონდათ: ვერცხლის და სპილენძის ჭურჭელი, ცვილი, ქონი, თაფლი (უპირატესად ნოღაის ურდოში და შუა აზიის სახანოებში), ბეწვეული, ლითონის იარაღი (ნაჯახები, დანები, ლურსმანი და სხვ), ცხენის აკაზმულობა (ღვედები), სამხედრო საჭურველის ზოგიერთი სახეობა, იშვიათად, აგრეთვე, ცეცხლის იარაღი. ამას გარდა რუსეთს ირანში შეჰქონდა დას. ევროპიდან მიღებული საქონელი: მაუდი, საწერი ქაღალდი, შუშა, ვერცხლის წყალი, რკინა, კალა, სპილენძი, ტყვია[45].

ამრიგად, რუსეთი არა მარტო თვითონ ვაჭრობდა ირანთან, არამედ შუამავლობასაც ეწეოდა ირანსა (აგრეთვე შუა აზიის სახანოებსა) და დას. ევროპას შორის. ამას დიდი სარგებლობა მოჰქონდა არა მარტო რუსეთის სახელმწიფო ხაზინისათვის, არამედ სრულიად გარკვეულ პოლიტიკურ და ეკონომიურ უპირატესობასაც ანიჭებდა რუსეთს.

---

[43] М. В. Фехнер, დასახ. ნაშრ., გვ. 32.

[44] იქვე. იხ. აგრეთვე (აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქების ვაჭრობის შესახებ) И. П. Петрушевский, Азербайджан в XVI — XVII вв., ССИА, вып. I, Баку, 1949, გვ. 277 — 278; А. Н. Новосельцев, Города Азербайджана и Вост. Армении в XVII — XVIII вв. История СССР, № 1, 1957; С. Б. Ашурбейли, Иидийские купцы в средневековых Городах Азербайджана и Ширвана, Народы Азии и Африки, 1964, № 4, გვ. 92—96. მისივე, Очерк истории средневекового Баку (VIII — начало XIX в.), Баку, 1964.

[45] М. В. Фехнер, დასახ. ნაშრ., გვ. 50 — 97.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

როგორც ვნახეთ, საერთაშორისო ვაჭრობა აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში გაცილებით უფრო გაცხოველებული იყო, ვიდრე დასავლეთ ამიერკავკასიაში. ამიტომ სავსებით გასაგები უნდა იყოს დას. საქართველოს ქალაქების დაქვეითების და კახეთის ქალაქების აღმავლობის მიზეზები XVI საუკუნეში.

თუ ოსმალეთის გაბატონების წყალობით შავი ზღვის სანაპიროს სამარშრუტო გზები დიდი ხნით მოიშალა, ახალ ვითარებაშიც თავისი ოდინდელი მნიშვნელობა შეინარჩუნა აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო მაგისტრალმა. მისი საშუალებით ამიერკავკასიის და ირანის ქალაქები, ოსმალეთის ტერიტორიაზე გავლით, ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებს უკავშირდებოდნენ, ხოლო ალეპოს მეშვეოსბით დას. ევროპას (სამხრეთში ასეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა ჰამადან-ბაღდად-ალეპოს გზას). სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა აგრეთვე ვოლგა-ასტრახანის სავაჭრო გზის მნიშვნელობა. XVI ს. 70 იანი წლებიდან მოყოლებული აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქების ვაჭრები ვენეციასთან სავაჭრო ურთიერთობას ამყარებდნენ არა მარტო ალეპოს, არამედ ამ ახალი გზის საშუალებითაც.

სამაგიეროდ ეპიზოდურად იქცევდა ყურადღებას დას. საქართველოსაკენ მიმავალი გზა. არსებული მასალებიდან კარგად ჩანს, რომ ვარშავა-კაფა-თბილისი-ერევან-თავრიზის გზის გამოყენება ინტენსიური არ იყო. ამ გზით უპირატესად პოლონელები სარგებლობდნენ, იშვიათად კათოლიკე მისიონერები. პოლონელების მონაწილეობა მახლობელ აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში უმნიშვნელო იყო. ამიტომ ევროპიდან ყირიმზე, შავ ზღვაზე და დას. საქართველოსკენ მიმავალ გზას არ შეეძლო ისეთივე როლის შესრულება დას. საქართველოს ქალაქების მიმართ, როგორსაც ასრულებდნენ შემახა-თავრიზ-ალეპოს და ვოლგა-ასტრახანის გზები აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქების მიმართ[46].

ზემოთ დასახელებული გზების მნიშვნელობა კარგად ესმოდათ ირანშიც, ოსმალეთშიც, რუსეთშიც და დას. ევროპაშიც.

მიუხედავად დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების შედეგებისა, ახალი საზღვაო გზები ფაქტიურად ჯერ ისევ ასათვისებელი იყო. ახალი გზებით სარგებლობდნენ მხოლოდ პორტუგალელები, რომელთაც XVII ს. ერთი ფრანგი მოგზაურის მოსწრებული თქმით, „ვაჭრობა ხმელეთზე შეაგდეს". პორტუგალიის ასეთმა პოლიტიკამ მისი საბრძოლოდ გამზადებული ხომალდები ინდოეთის ოკეანეზე არ უშვებდნენ ევროპული სახელმწიფოების ხომალდებს) აღმ. ამი-

---

[46] სავაჭრო მარშრუტები და მათი მნიშვნელობა განხილულია ჩვენს წერილში: ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, თბილისი XVI—XVII სს. აღმოსავლურ წყაროებში თსუ-ს „შრომები", აღოსავლეთმცოდნეობის სერია, 3. გვ. 253 —256.

ერკავკასიის და ირანის სახმელეთო გზებს ძველი მნიშვნელობა შეუნარჩუნა (XVII ს. დამლევამდე). ამავე დროს, ლევანტის ვაჭ-
ეროვნული ბიბლიოთეკა
რობა საფრანგეთის ხელთ იყო (ოსმალეთთან დადებული კაპიტულაციის საფუძველზე). ამიტომ მსოფლიო ვაჭრობის სარბიელზე გამოსული ინგლისი და ჰოლანდია უაღრესად იყვნენ დაინტერესებული ახალი გზების ძიებით.

ამდენადვე სავსებით გასაგებია ინგლისის განსაკუთრებული ყურადღება ვოლგა-ასტრახანის გზის მიმართ, ხოლო უფრო ადრე, არხანგელსკთან ინგლისის გემების გამოჩენის შემდეგ, ინგლისური „მოსკოვის კომპანიის" დაარსება (1555 წ.). იმ დროს ინგლისისათვის აღმოსავლეთთან დამაკავშირებელ ერთადერთ სახმელეთო გზას ვოლგა-ასტრახანის სავაჭრო მაგისტრალი წარმოადგენდა[47].

რა თქმა უნდა, ყველაზე მეტად აღმ. ამიერკავკასიის გზებით დაინტერესებული იყვნენ ირანი, ოსმალეთი და რუსეთი.

ირანი მარჯვედ სარგებლობდა აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო გზებით. აბრეშუმით ვაჭრობის მონოპოლიაც ირანის შაჰის ხელთ იყო. ირანი ასრულებდა შუამავლის როლს აღმოსავლეთის და დასავლეთის ვაჭრობაში. მის „ქარხნებში" დამზადებული ოქროქსოვილები (ხშირად ქრისტიანული სიუჟეტებით შესრულებული) დიდი რაოდენობით საღდებოდა რუსეთსა და დას. ევროპაში. ასე რომ მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობას ფაქტიურად ირანი უძღვებოდა და არა ოსმალეთი, როგორც ამას ინალჯიკი ფიქრობს. სწორედ ამიტომ აღმ. ამიერკავკასიის და საქართველოს ქალაქების ვაჭრები XVI—XVIII სს. ირანული ორიენტაციის მომხრენი იყვნენ.

მაგრამ ირანს უკმყოფილების საბაბიც ჰქონდა.

აღმ. ამიერკავკასიის და ირანის ქალაქების ვაჭრებს აუცილებლივ უნდა გაევლოთ ოსმალეთის ტერიტორიების გზებზე, რათა ალეპომდე მიეღწიათ. ეს ირანის მეტოქე ოსმალეთს უხვ საბაჟო შემოსავალს აძლევდა და მის ხაზინას ამდიდრებდა. მიუხედავად მეტად ინტენსიური რუსეთ-ირანის სავაჭრო ურთიერთობისა, ირანი ეჭვით უყურებდა რუსეთსაც. ირანში კარგად იცოდნენ, რომ რუსეთი ცდილობდა უშუალო ურთიერთობის დამყარებას გილანის თითქმის დამოუკიდებელ მთავართან (რაც შაჰ-აბასის ისეთსავე

[47] ამიტომ მოულოდნელი სრულიადაც არაა, რომ XVII ს. დამდეგს, ოსტინდოეთის კომპანიის დაარსების შემდეგ (1600 წ.), ერთ ინგლისურ პროექტში საქართველო ცხადდება მარჯვე გზად ინგლისის ინდოეთთან დასაკავშირებლად, England's Quest of Eastern Trade, by William Foster, London, 1933, გვ. 110. ინგლისის ლევანტთან სავაჭრო ურთიერთობის თავისებურებათა შესახებ იხ. T. S. Villan, Some aspects of English trade with the Levant in the sixtenth century, Eng.HR, 70, 1955.

შეშფოთებას იწვევდა, როგორსაც იმავე რუსეთის კახეთთან ურთიერთობა). ამიტომ ახალი გზების ძიება შაჰ-აბასის წინაშეც დღის წესრიგში დგებოდა.

ოსმალეთიც, თავის მხრივ, დაჟინებით ცდილობდა აღმ. ამიერკავკასიაში განუყოფელი ბატონობის მიღწევას, რათა ამ მიზნის რეალიზაციის შედეგად კონტროლი დაეწესებინა აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო გზებზე. მაგრამ ეს ოსმალეთმა მხოლოდ 1590—1602 წწ. შეძლო. ნაკლებ ხელსაყრელ ვითარებაში კი იგი იძულებული ხდებოდა ეცნო ირანის უფლება აღმ. ამიერკავკასიაზე. ამავე დროს ოსმალეთი ანგარიშს უწევდა რუსეთის გამოჩენას იმიერკავკასიაში და ირან-რუსეთის შესაძლებელ სამხედრო კავშირს. საერთოდ კი XVI ს. შუაწლებიდან მოყოლებული ოსმალეთი მტრულად იყო განწყობილი ვოლგის სავაჭრო მაგისტრალის მიმართ. ასტრახანის წინააღმდეგ ლაშქრობაც (1569 წ.) და ვოლგა-დონის შეერთების ცდაც ამ გზის გადაკეტვას ისახავდა მიზნად.

საზოგადოდ ოსმალეთი ეჭვის თვალით უყურებდა ახალი გზების ძიებას და მათი გამოყენების შესაძლებლობას (ირანის ყურე—დას. ევროპა; ირანი-ასტრახანი-არხანგელსკი-დას. ევროპა). ახალი სახმელეთო გზების ძიება-აღმოჩენისადმი მტრულ დამოკიდებულებას ამყარავნებდნენ ის ევროპული სახელმწიფოებიც, რომელნიც მონოპოლიური უფლებებით სარგებლობდნენ (კაპიტულაციების საფუძველზე) ლევანტის ვაჭრობაში (ვენეცია, საფრანგეთი...).

ასეთი იყო, დაახლოებით, აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო გზების მნიშვნელობა და მათ გასწვრივ მდებარე ქალაქების მონაწილეობა მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში XVI ს. მეორე ნახევარში.

ძველი ვითარების გადასინჯვის საკითხი მკვეთრად დადგა XVI—XVII სს. მიჯნაზე, როცა ძალთა განწყობილება წინა აზიის საერთაშორისო ურთიერთობაში ირანის სასარგებლოდ შეიცვალა.

XVII ს. დამდეგს, ოსმალეთთან განახლებული ომის მსვლელობაში, შაჰ-აბას I განახორციელა ისეთი ღონისძიებანი, რომელნიც მიზნად ისახავდნენ სავაჭრო გზების ჩრდილოეთიდან სამხრეთ ირანში გადანაცვლებას, ცენტრალური და სამხრეთ ირანის ქალაქების ეკონომიურ დაწინაურებას.

საამისო ღონისძიებებს შაჰ-აბასი ანხორციელებდა არა მარტო ოსმალეთის და რუსეთის წინააღმდეგ (რუსეთის აქტიური გამოსვლა კავკასიაში და, კერძოდ, კახეთ-რუსეთის ურთიერთობის განვითარება ირანს ახლა ისევე საშიშად მიაჩნდა, როგორც ოსმალეთის მეტოქეობა იმავე კავკასიაში), არამედ უწინარეს ყოვლისა ამიერკავკასიის ქვეყნების წინააღმდეგ. რუსეთის და ოსმალეთის

ეროვნული ბიბლიოთეკა

პოზიციების შესუსტების და ამიერკავკასიაში ირანის ბატონობის უზრუნველყოფის მთავარ საწინდრად შაჰს ამიერკავკასიის ქვეყნების ეკონომიური დაქვეითება მიაჩნდა.

ამ მიზნის მიღწევას უკავშირდება ე. წ. „დიდი სურღუნი" (ქალაქ ჯულფის ვაჭარ-ხელოსნების აყრა და მათი ისფაჰანს გადასახლება; ისფაჰანთან ახალი ჯულფის დაარსება), კახეთის ქალაქების გრემის და ზაგემის განადგურება, ძველი განჯის ახალ ადგილზე გადატანა, შემახას, შებერანის, ნახჭავანის დარბევა და ამ ქალაქების მცხოვრებლების აყრა-გადასახლება. ამიერკავკასიის ქალაქებში ვაჭარ-ხელოსნების აყრა, კულტურული მეურნეების ირანის სხვადასხვა ადგილებში დაფანტვა და მათ საცხოვრებელზე ყიზილბაშური ტომების შემოყვანა სრულიად გარკვეული პოლიტიკური (და ეკონომიური ომის) მიზანდასახულობის შესაბამისად იყო გამართული.

XVII ს. პირველი მეოთხედის მთელ მანძილზე შაჰ-აბას I განუხრელად ანხორციელებდა ასეთ პოლიტიკას, რადგან მას მტკიცედ ჰქონდა გადაწყვეტილი ამიერკავკასიის ქვეყნების დაპყრობა და მათი ინკორპორაცია. ამ მიზნის მიღწევაში ერთი მთავარი ადგილი ეკავა ეკონომიური ომის საშუალებებს. ამასვე ისახავდა მიზნად ვოლგა-ასტრახანის გზის იზოლაცია უკიდურეს ჩრდილოეთში, ოსმალეთის ტერიტორიისაკენ მიმავალი გზის (ჰამადან — ბაღდად — ალეპო) გადაკეტვა სამხრეთში, ხოლო ჩრდილო-დასავლეთით იმ გზის (შემახა — თავრიზი -ალეპო) ლიკვიდაცია, რომლის მეშვეობით აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქები დას. ევროპასთან აბრეშუმით ვაჭრობდნენ. სამაგიეროდ მთელი ყურადღება სამხრეთ ირანში იყო გადატანილი.

შაჰ-აბასის წარმატებათ იქნა მიჩნეული ჰორმუზის დაპყრობა 1622 წელს ინგლისელების დახმარებით.

შაჰი ვარაუდობდა, რომ ჰორმუზის შემომტკიცება და ირანის სამხრეთ სანაპიროზე ბენდერ-აბასის დაარსება ირანს საშუალებას მისცემდა თავისი აბრეშუმი ინდოეთის ოკეანეთი გაეტანა დას. ევროპის ნავსადგურებში. ამ საქმეში შაჰს ენერგიულად ეხმარებოდნენ ინგლისელები და ჰოლანდიელები, რომელნიც პორტუგალიის წინააღმდეგ ომში ირანის ბუნებრივ მოკავშირეებად ჩანდნენ. ინდოეთის ოკეანედან პორტუგალელთა გაძევებით დაინტერესებული ინგლისელები და ჰოლანდიელები ყველაფერს აკეთებდნენ, რათა შაჰის ნდობა და ყურადღება მოეპოვებინათ. შაჰიც თავის მხრივ ხელს უწყობდა ინგლისელთა სავაჭრო ფაქტორიების დაარსებას სამხრეთ ირანში. მას ეჩვენებოდა, რომ ახალი გზა ირანს შესაძლებლობას მისცემდა გადაეწყიტა თავისი პოლიტიკური და ეკომომიური მიზ-

ნები ჩრდილოეთში (რუსეთის და ოსალეთის იზოლაცია ამიერკავკასიის სარბიელზე, მათი პოლიტიკური გავლენის შესუსტება და, ამის შესაბამისად, ამიერკავკასიის ხალხების დაპყრობა-დამორჩილება).

ამიერიდან ირანის ეკონომიურ ცხოვრებაში წამყვანი როლი უნდა შეესრულებინა არა თავრიზს, არამედ ისფაჰანს. თუ მანამდე თავრიზი აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქებს აკავშირებდა ოსმალეთის ქალაქებთან (თავრიზი — ერევანი — ერზერუმი — სტამბოლი ან თავრიზი — ერევანი — თბილისი — ახალქალაქი — ახალციხე — სტამბოლი), ისფაჰანს მხოლოდ ცენტრალური და სამხრეთ ირანის ქალაქები და ნავსადგურები (ისფაჰანი, შირაზი, ბენდერ-აბასი და სხვ.) უნდა დაეკავშირებინა დას. ევროპასთან აღმ. ამიერკავკასიის სრული ეკონომიური იზოლაციის პირობებში.

ამ მიზნის განხორციელების შემთხვევაში აღმ. ამიერკავკასიის ქალაქები ისეთსავე მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდნენ, როგორშიაც აღმოჩნდნენ შავი ზღვის სანაპიროს ქალაქები XV საუკუნეში.

მაგრამ შაჰ-აბასის ამგვარი ცდანი და ღონისძიებანი მარცხით დამთავრდა. ინდოეთის ოკეანემ ვერ დაიჭირა ის ადგილი ირანის და დას. ევროპის სავაჭრო ურთიერთობაში, რასაც წინათ აღმ. ამიერკავკასიის მთავარი სავაჭრო-სატრანზიტო მაგისტრალი და ქალაქები ასრულებდნენ. ამის მიზეზი იყო არა მარტო პორტუგალია-ინგლის-ჰოლანდიის წინააღმდეგობანი ინდოეთის ოკეანეში, არამედ უმთავრესად ის, რომ ირანის შესაძლებლობას აღემატებოდა თავისი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა ინდოეთის ოკეანე. განუხორციელებელი აღმოჩნდა სავაჭრო ფლოტის შექმნის განზრახვა, ურომლისოდაც ირანს არ შეეძლო ინტენსიურად გამოეყენებინა დას. ევროპასთან დამაკავშირებელი საზღვაო გზა აფრიკის გარშემო შემოვლით. ამიტომ სულ მალე ისევ ძველი მნიშვნელობა მიენიჭა აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო მაგისტრალს. ამასთანაა დაკავშირებული აღმ. ამიერკავკასიის ძველი ქალაქების აღორძინება. თუმცა ადრინდელი მდგომარეობა მხოლოდ იმ ქალაქებმა დაიბრუნეს, რომელნიც უშუალოდ მთავარი სავაჭრო გზის გასწვრივ მდებარეობდნენ.

სულ სხვა მოხდა კახეთში. განთქმული ქალაქები (გრემი, ზაგემი) ძირიანად იყო მოთხრილი და მიწასთან გასწორებული[48].

---

[48] XVII ს. კახეთის ქალაქების შესახებ რუს ელჩებს მიშეცკის და კლუჩარევს ნათქვამი აქვთ: „Городов в Грузинской земле нет. А которые городки в Грузинской земле в стар бывали, и как шах воевал Грузинскую землю, и те городки шах разорил и разбил до подошвы“. Материалы по истории грузино-русских взаимоотношений, изд. М. Полиевктова.

მათ აღსადგენად აღარ არსებობდა ხელსაყრელი პოლიტიკური და ეკონომიური პირობები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

სამაგიეროდ გაიზარდა თბილისის მნიშვნელობა.

აღსანიშნავია, რომ XVII ს-ში საქართველოს ქალაქებიდან მხოლოდ თბილისი იყო უშუალოდ დაკავშირებული აღმ. ამიერკავკასიის სავაჭრო გზასთან, ხოლო მისი საშუალებით მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებთან.

ჩვენ შესაძლებლობა გვქონდა აღგვენიშნა თბილისის როლი მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში XVI ს. უკანასკნელ მეოთხედში[49]. მაგრამ იმ დროს თბილისს ყიზილბაშები ან ოსმალები ფლობდნენ (ქართლის პოლიტიკური ცენტრი კი გორში იყო გადანაცვლებული). საქართველოს უცხოეთთან ვაჭრობას აღებულ ხანაში ფაქტიურად კახეთი უძღვებოდა. როგორც ჩანს, სრულიად გარკვეული პოლიტიკური მისწრაფებების გარდა, ამიტომაც ცდილობდა ალექსანდრე კახთა-მეფე შესაძლებელ შემთხვევაში თავისი გავლენის თბილისზეც გავრცელებას.

XVII ს. 40-იანი წლებიდან ვითარება ამ მხრივ მკვეთრად შეიცვალა. თბილისმა ამ დროს კვლავ დაიბრუნა აღმ. საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიური ცენტრის მნიშვნელობა. მის აღმავლობას აპირობებდა ერთი მხრივ ირანთან დამოკიდებულების შედარებით ხელსაყრელი პოლიტიკური ფორმა, ხოლო მეორე მხრივ ირან-ოსმალეთის 1639 წლის ზავი, რომელმაც ბოლო მოუღო დაუსრულებელ ომებს ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე და თითქმის 90 წლის განმავლობაში უზრუნველყო მშვიდობიანი ცხოვრება მახლობელ აღმოსავლეთში.

XVII ს. მეორე ნახევარში ფრანგ დიპლომატებთან და ვაჭრებთან მოლაპარაკებისას ქართველი მეფეები ხაზგასმით აღნიშნავდნენ, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა თბილისს, როგორც ევროპულ-აღმოსავლური საქონლის საწყობს, დასავლეთის და აღმოსავლეთის სავაჭრო ურთიერთობაში.

ირანის პოლიტიკური ბატონობის მიუხედავად, გამაჰმადიანებულმა როსტომ მეფემ სცადა პოლიტიკური და ეკონომიური ურთიერთობის განახლება რუსეთთან, ვოლგა-ასტრახანის სავაჭრო მაგისტრალთან კავშირის აღდგენა[50].

გვ. 386. მეაბრეშუმეობის და აბრეშუმით ვაჭრობის განადგურების შესახებ იხ. გ. ჟორდანია, ქართული აბრეშუმის კულტურის განადგურების ერთი ცდის შესახებ. „ცისკარი", 1963, № 5, გვ. 140 — 151.

[49] ვ. გაბაშვილი, XVI — XVII სს. თბილისის აღმოსავლურ წყაროებში, გვ. 251 — 269.

[50] М. Полиевктов, К вопросу о сношениях Ростома картлийского с Москвою, ენიმკი-ს მოამბე, V — VI, 1940, გვ. 523 — 531.

საამისო ღონისძიებანი მიზნად ისახავდნენ ქალაქების, ხელოსნობის და ვაჭრობის განვითარებას.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მთავარი ყურადღება მაინც ქალაქ თბილისს მიექცა.

XVII ს. შუაწლებში თბილისი კვლავ წარმოადგენს ხალხმრავალ, მნიშვნელოვან სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრს. ამას გვიდასტურებენ თანამედროვე ქართული, აღმოსავლური და ევროპული წყაროები.

თბილისში თავს იყრიდნენ საქარავნო გზები, რომელთა საშუალებით სავაჭრო ურთიერთობა ხორციელდებოდა ერთი მხრივ აღმ. ამიერკავკასიის და ირანის ქალაქებთან, ხოლო მეორე მხრივ ერზერუმზე გავლით კონსტანტინოპოლთან. სწორედ ამიტომ როსტომ მეფის დროს საჭირო გახდა ახალი ხიდის შენებლობა მდ. ხრამზე (სავაჭრო სადგომებით და ქულბაქებით), რომელიც ამჟამადაც მოქმედებაშია.

თბილისელი ვაჭრები სავაჭრო ურთიერთობით დაკავშირებული იყვნენ ირანის, ინდოეთის, ოსმალეთის, ერაყის, სირიის და ეგვიპტის ქალაქებთან.

თბილისელი ხელოსნები თავიანთ ხელოსნურ ნაწარმს ასაღებდნენ ძირითადად ადგილობრივ ბაზარზე, მაგრამ ხელოსნური ნაწარმის ნაწილი მათ გაჰქონდათ საქართველოს სხვა ქალაქებში, აგრეთვე საქართველოს საზღვრებს გარეთ[51].

თბილისის დაწინაურება სავსებით გასაგებია ისეთ პირობებში, როდესაც საჭირო ხდება ახალი ქალაქების დაარსება (მაგ., თეძმის ხეობაში — „მეფის ქალაქი") და ძველი ქალაქების აღდგენა-განახლება (ქ. გორი).

თბილისი და გორი ფაქტიურად წარმოადგენდნენ ქართლის სამეფოს ყველაზე მსხვილ ქალაქებს.

წვრილ ქალაქებს მიეკუთვნებოდნენ: ალი, სურამი, ცხინვალი და ახალდაბა.

შარდენის მიხედვით, XVII ს. 70-იან წლებში ქართლში არსებობდა მხოლოდ 4 ქალაქი: თბილისი, გორი, სურამი და ალი[52]. ამასთან ამ ორ უკანასკნელს ფრანგი მოგზაური არ სცნობდა ქალაქად. მისთვის უცნობი იყო ის დასახლებული პუნქტები, სადაც თვითონ არ იყო ნამყოფი. მაგ., XVII ს. 30-იან წლებში დაარსე-

---

[51] Ш. А. Месхиа, Города и городской строй феодальной Грузии гз. 131.

[52] Chardin, Voyages. გვ. 36 — 37, 86. შარდენის ამ ცნობას პირველად ყურადღება მიაქცია ივ. ჯავახიშვილმა. იხ. მისი „ქალაქები, საქალაქო წესწყობილება და ცხოვრების ვითარება XVIII საუკუნის საქართველოში", ჟურნ. „პრომეთე", № 1, 1918.

ბული „მეფის ქალაქი“ (თეძმის ხეობაში), ცხინვალი და სხვ. ნიკოლოზ ვიტსენი, რომელსაც ქართლში ყოფნა მოუხდა XVII ს. მეორე ნახევარში, ასახელებს მხოლოდ 2 ქალაქს: თბილისსა და გორს[53].

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თბილისთან შედარებით გორი პატარა ქალაქი იყო. ირანოსმალეთის ომების დროს დაზიანებული და დანგრეული გორი აღადგინა როსტომ მეფემ. ვახუშტის ცნობით, მანვე აქ ააშენა სასახლე. XVII ს. 70-იან წლებში, შარდენის აღწერილობის მიხედვით, გორის მოსახლეობა თითქმის მთლიანად ვაჭრებისაგან შედგებოდა. მისივე მოწმობით ამიტომ გორის მოქალაქენი საკმაოდ შეძლებულნი იყვნენ, თუმცა მათი სახლები და ბაზრები მიწურებს წარმოადგენდნენ. გორში მრავლად მოიპოვებოდა სხვადასხვა სახის პროდუქტები, რაც შარდენისავე სიტყვით აქ მეტად იაფად იყიდებოდა.

გორზე ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდათ სურამსა და ალს. ეს ქალაქები მდებარეობდნენ სავაჭრო გზის გასწვრივ და, როგორც ჩანს, სწორედ ამის გამო იქცევდნენ მოგზაურ-ვაჭრების ყურადღებას. სურამი, ალი, ახალდაბა და ცხინვალი, თბილისისა და გორის გვერდით, ქალაქებად იხსენიებიან 1639 წლის ერთ ქართულ დოკუმენტში[54]. აღნიშნული გარემოება გვიდასტურებს, რომ ქართლის ქალაქების აღმავლობა (და ზოგიერთი ახალი ქალაქის დაარსება) XVII ს. 30-იან წლებში იწყება და განუხრელად ვითარდება ამავე საუკუნის 40-იან წლებიდან.

დასახელებული ქალაქების გეოგრაფიული მდებარეობა და მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის თავისებურება (სომხების და ებრაელების სიმრავლე) კარგად მიუთითებს მათ სავაჭრო საქმიანობაზე, კერძოდ კი მათ ურთიერთობას სავაჭრო გზასთან. სწორედ ამ ნიადაგზე უნდა მიეღოთ მათ ქალაქების სახელწოდება.

XVI ს-ში ქართლის ქალაქები აშკარად გამოირჩეოდნენ საქართველოს სხვა ნაწილების ქალაქებთან შედარებით.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამავე საუკუნეში მნიშვნელოვნად გაიზარდა თბილისის როლიც.

თბილისის როლის ზრდა საქართველოს დანარჩენ ქალაქებთან ურთიერთობაში და მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში განპირობებული იყო იმითაც, რომ კახეთში სულ მთლად მოიშალა (შაჰ-აბასის მიერ ქალაქების გრემის და ზაგემის განადგურების წყალობით) ვაჭრობა აღმ. ამიერკავკასიასთან და

---

[53] Ш. А. Месхиа, დასახ. ნაშრ., გვ. 112.

[45] იქვე, გვ. 11.

ირანთან. ამითვე აიხსნება, ჩვენი აზრით, კახეთის პოლიტიკური და ეკონომიური ცენტრების ძველ თელავში გადმონაცვლება XVI საუკუნეში. ასე რომ იმ როლს, რომელსაც XVI ს. მეორე ნახევარში და XVII ს. დამდეგს ასრულებდნენ კახეთის ქალაქები, ეხლა თბილისი ასრულებდა.

როგორც ვნახეთ, საქართველოს ქალაქების აღმავლობა თუ დაქვეითება XVI — XVII სს. მნიშვნელოვანწილად განპირობებული იყო მათი სავაჭრო-სატრანზიტო გზებთან სიახლოვე-სიშორით და, საზოგადოდ, მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში მონაწილეობის მოცულობით.

იგივე ფაქტორი (სავაჭრო მაგისტრალებთან კავშირი) გავლენას ახდენდა მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქების მდგომარეობაზე.

ასე, მაგალითად, ირანში წინაურდებოდნენ ის ქალაქები, რომელნიც საქარავნო გზების გასწვრივ მდებარეობდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა საკუთრივ ირანის სავაჭრო-სატრანზიტო მარშრუტებს (არდებილი-თავრიზი-ყაზვინი-ქაშანი-ისფაჰანი-შირაზი და შირაზი-ჰამადანი-ბაღდადი-ალეპო). თავრიზში, ყაზვინში, ქაშანში და ისფაჰანში გაცხოველებული ვაჭრობა წარმოებდა. აქ მრავლად იყვნენ ინდოელი, ბუხარელი, ქართველი, თურქი, რუსი და დასავლეთ ევროპელი ვაჭრები.

საქარავნო გზებთან დაკავშირებული იყვნენ ე. წ. „წმინდა ქალაქები"-ც (არდებილი, მეშჰედი, ყუმი). ეს ქალაქები დიდი რაოდენობით იზიდავდა შიიტ მლოცველებს. მლოცველთა ქარავნები ერთდროულად ვაჭართა ქარავნებსაც წარმოადგენდნენ და ვაჭრობასაც ეწეოდნენ.

სავსებით აშკარაა აგრეთვე ირანის სახელოსნო ქალაქების კავშირი სავაჭრო-სატრანზიტო გზებთან. ამ ქალაქებიდან ზოგი კერამიკული და ლითონის ჭურჭლის დამზადებით იყო განთქმული (ქაშანი), ზოგი საფეიქრო ნაწარმის დამზადებით (ქერმანი, ისფაჰანი), ზოგიც საუკეთესო ქსოვილებით იყო ცნობილი (იეზდი, ისფაჰანი). ყველა ამ ქალაქის ხელოსნური ნაწარმი ძირითადად საგარეო ვაჭრობის მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებდა.

საგარეო ექსპორტზე მუშაობდნენ შაჰის სახელოსნოებიც („ქარხნები") ისფაჰანსა და ირანის სხვა მთავარ ქალაქებში.

სავაჭრო-სატრანზიტო გზებთან დაკავშირებულნი იყვნენ ოსმალეთის ქალაქებიც.

XVI — XVII სს-ში ოდინდელი მნიშვნელობა დაკარგული ჰქონდათ მცირე აზიის ძველ ქალაქებს, რომელნიც რუმის სასულტნოში და ოსმან ოღლუს ბეილიქში (ოსმალურ ფეოდალურ სამთავროში) არსებობდნენ (კონია, სივასი, კაისერი, ესქი-შეჰირი

ეროვნული ბიბლიოთეკა

და სხვ.). სამაგიეროდ მეტი მნიშვნელობა მიენიჭათ ოსმალეთის მიერ დაპყრობილ ტერიტორიებზე განლაგებულ ქალაქებს (ბრუსა, ედირნე, სტამბოლი და სხვ.). თვალსაჩინოდ გაიზარდა სავაჭრო-სატრანზიტო გზების გასწვრივ მდებარე ქალაქების მნიშვნელობაც (ვანი-დიარბექირი-ალეპო და ერზერუმი-სტამბოლი). გარკვეულ როლს ასრულებდნენ ოსმალეთის სამფლობელოების „წმინდა ქალაქები" (მექა, ნეჯეფი, ქერბალა, კაზიმეინი). შიიტი ირანელები ნეჯეფსა და ქერბალაში მიდიოდნენ არა მარტო მლოცველების, არამედ ვაჭრების სახითაც.

ოსმალეთშიც არსებობდა სახელოსნო ქალაქები (ანკარა, ედირნე, ბრუსა, სმირნა, კუთაჰია). ეს ქალაქები ცნობილი იყვნენ როგორც გარკვეული ხელოსნური ნაწარმის დამამზადებელი ცენტრები. მაგრამ მათი მნიშვნელობაც შეპირობებული იყო საგარეო ვაჭრობასთან ურთიერთობით.

აღსანიშნავია, რომ ოსმალეთის სამფლობელოები სავაჭრო-სატრანზიტო გზებზე განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდათ არა საკუთრივ ოსმალურ, არამედ არაბულ ქალაქებს (ბაღდადი, დამასკო, ალეპო, კაირო) როგორც წინა აზიის საერთაშორისო ვაჭრობის დამაკავშირებელ რგოლებს. ამ მხრივ მაინც ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო ალეპოს როლი, რადგან მისი საშუალებით უკავშირდებოდნენ აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის და ირანის ქალაქები დასავლეთ ევროპას. ამით აიხსნება, რომ ალეპომ დაჩრდილა დამასკოც და ბეირუთიც.

ამრიგად, შემახა-თავრიზ-ალეპოს და ჰამადან-ბაღდად-ალეპოს სავაჭრო მაგისტრალები აპირობებდნენ სავაჭრო და სახელოსნო ქალაქების აღმავლობას აღმ. ამიერკავკასიაში, ირანში, ოსმალეთში, არაბულ ქვეყნებში, რომელთაგან ყველაზე მეტად სირიის ქალაქები იყვნენ დაწინაურებული, ხოლო სირიის ქალაქებიდან უწინარეს ყოვლისა ალეპო.

მაგრამ ყველაფერი ეს შეპირობებული იყო დროებით მოქმედი ფაქტორით — გარკვეულ დრომდე ძველი სახმელეთო გზების მნიშვნელობის შენარჩუნებით.

XVII ს. დამლევს, როდესაც ევროპელებმა საბოლოოდ აითვისეს ინდოეთისკენ მიმავალი საზღვაო გზა (აფრიკის გარშემო შემოვლით) დაყრუვდა აღმ. ამიერკავკასიის, ირანის და ოსმალეთის ტერიტორიების სავაჭრო-სატრანზიტო გზები, დაეცა ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება. ამას, ცხადია, არ შეიძლებოდა გავლენა არ მოეხდინა საქართველოს ქალაქებზეც, კერძოდ კი თბილისზე.

ასე რომ ამიერკავკასიის და აღმოსავლეთის სავაჭრო მაგისტრალები თავიანთ ოდინდელ მნიშვნელობას ჰკარგავენ არა დიდი

გეოგრაფიული აღმოჩენების პერიოდში, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, არამედ გაცილებით გვიან, XVII—XVIII მიჯნაზე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

საერთო ეკონომიური დაცემულობის მიზეზების გამოსარკვევად გასათვალისწინებელია პოლიტიკური, სოციალური და ეკონომიური ფაქტორებიც.

ნაგვიანევ საუკუნეებში მახლობელ აღმოსავლეთმა ვერ მიაღწია მონღოლებამდელი სოფლის მეურნეობის და ვაჭრობის მეტად მაღალ დონეს. ეს გამოწვეული იყო მომთაბარული ტომების და ხალხების თითქმის განუწყვეტელი მოძრაობით ოდესღაც ინტენსიური მეურნეობით განთქმულ აღმოსავლეთის კულტურულ ქვეყნებში. უარყოფითი როლი შეასრულა კერძოდ ოსმალეთის გაბატონებამ აზიის, აფრიკის და ევროპის მატერიკებზე. ეს, აღმოსავლური ვაჭრობის დაქვეითების მაგალითზე, კარგად უჩვენა Heyd-მა.

მართალია სატრანზიტო ვაჭრობა გარკვეულ გავლენას ახდენდა ქალაქების დაწინაურებაზე, მაგრამ არ იწვევდა არსებითი ხასიათის ცვლილებებს ქალაქების სოციალურ და ეკონომიურ ორგანიზაციაში.

ამდენადვე აღმოსავლური ქალაქების შესწავლისას მხედველობაში მისაღებია არა მარტო ვაჭრობის ფაქტები, არამედ მისი როლიც საზოგადოებრივი განვითარებაში.

არც ირანში და არც ოსმალეთში ქალაქები დაკავშირებული არ იყო წარმოებასთან. საგარეო ვაჭრობა, როგორც აღვნიშნეთ, ემსახურებოდა მხოლოდ ფეოდალების მოთხოვნილებების დაკმაყოფილებას. XVIII ს. ერთი ევროპელი დამკვირვებლის მოსწრებული შენიშვნით: „მდიდარი და ძლიერი ოჯახების ბრწყინვალე ფუფუნება უზრუნველყოფილი იყო საგარეო ვაჭრობის საშუალებით“ („le luxe des familles riches et puissantes est entretanu par le Commerce étranger“)[55].

მახლობელი და შუა აღმოსავლეთის ქალაქებში ხელოსნური ნაწარმი უმთავრესად საგარეო ექსპორტისათვის მზადდებოდა. სამაგიეროდ მეტისმეტად იყო შეზღუდული საშინაო ვაჭრობა. აქ არ არსებობდა ხელსაყრელი პირობები ქალაქების ყოველმხრივი განვითარებისათვის. აქაური ვაჭრული კაპიტალის დასახასიათებლად ზედგამოჭრილია მარქსის სიტყვები, რომ „ვაჭრული კაპიტალის დამოუკიდებელი განვითარება შებრუნებულ შეფარდებაშია საზოგადოების საერთო ეკონომიურ განვითარებასთან“[56].

---

[55] H. A. R. Gibb and Harold Bowen, Islamic Society and he West. ტ. I, 1951, გვ. 305.

[56] კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. III, გვ. 285.

ერთიანი ბაზრის წარმოქმნას მახლობელ აღმოსავლეთში გამორიცხავდა სუსტი ეკონომიური კავშირები ცალკეულ ონებსა და ქალაქებს შორის.

საშინაო ვაჭრობა წარმოებდა ყოველკვირეული ბაზრობის საშუალებით ყოველ ქალაქსა და აგრიკულტურის ცენტრში[57]. ბაზრობაზე ვაჭრობას მარტივი გაცვლის ხასიათი ჰქონდა. ამა თუ იმ რაიონის ნაჭარბი პროდუქტი იცვლებოდა ქალაქის ნაწარმზე[58]. მოსახლეობის საერთო სიღატაკე და ცხოვრების საარსებო პირობების მეტად დაბალი დონე არ იძლეოდა ვაჭრობის და ხელოსნური პროდუქციის გაფართოების შესაძლებლობას.

საშინაო ვაჭრობის დამაბრკოლებელი ფაქტორები იყო აგრეთვე განუვითარებელი კომუნიკაციები და ტრანსპორტი[59]. საქარავნო გზებზე უზრუნველყოფილი არ იყო მგზავრების და ვაჭრების უშიშროება. ვაჭრები ერთ ადგილზე დიდხანს იყვნენ გაჩერებული იმის მოლოდინში, რომ შემდგარიყო რაც შეიძლება მრავალრიცხოვანი ქარავანი. მთავარ სავაჭრო გზებზე მოწყობილი იყო გზის მცველთა სადგურები, მაგრამ გზის მცველები („რაჰდარები") ფულის გამორთმევა-გამოძალვის მეტს სხვას არაფერს არ აკეთებდნენ[60]. ამას ზედ ერთვოდა ბეგლარბეგების და ფაშების ძალმომრეობა ოსმალეთში, ბეგლარბეგების და ხანების თვითნებობა და ძალადობა ირანში.

არც ოსმალეთში, არც ირანში დაცული არ იყო ვაჭრის პიროვნება და მისი საკუთრება — ძირითადი პირობა ბურჟუაზიული შეძენისა[61].

გამდიდრებული ვაჭრის ქონებას ხარბი თვალით უყურებდნენ სულტანი და ფაშები ოსმალეთში, შაჰი და ხანები ირანში. ოსმალეთის რომელიმე ქალაქში გარდაცვლილი უცხოელი ვაჭრის საქონელს სულტნის მოხელეები ითვისებდნენ (ბეითალმანი). ასევე ექცეოდნენ უცხოელი ვაჭრის ქონებას ირანის ქალაქებში შაჰის მოხელეები.

კიდევ მეტი: ზოგჯერ შაჰი „მამად" იხდიდა („მამას" უწოდებდა) რომელიმე ვაჭარს, რათა მისი სიკვდილის შემდეგ მისი ქონების მემკვიდრე გამხდარიყო. ასე იქცეოდა თვით შაჰ-აბას I, რომელიც საერთოდ დაინტერესებული იყო ქალაქების, ვაჭრობის

---

[57] Gibb and Bowen, დასახ. ნაშრ., გვ. 299—300.

[58] იქვე.

[59] იქვე, გვ. 300.

[60] იქვე.

[61] К. Маркс и Фр. Энгельс, Соч. т. XVI, ნაწ. 2, გვ. 22.

და ხელოსნობის განვითარებით[62]. ადვილად წარმოსადგენია, თუ რა ვითარება უნდა ყოფილიყო ამ მხრივ სხვა სეფიანი შაჰების დროს.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

მაგრამ ყველაზე მძიმე მაინც წვრილი ვაჭრების და ხელოსნების მდგომარეობა აყო.

გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდნენ მხოლოდ დიდვაჭრები, აგრეთვე ევროპელი ნეგოციანტები. ყველაზე გავლენიანი დიდვაჭრები ხშირად გათარხნებული იყვნენ, არ იხდიდნენ საქალაქო გადასახადებს („მუაფი"). ამგვარ შეღავათებს მათ შაჰის ფირმანით უმტკიცებდნენ. ევროპელი ნეგოციანტების სიცოცხლისა და ქონების უშიშროება კაპიტულაციებით (სულტნის ფირმანებით) იყო დაცული. უცხოელმა ვაჭრებმა მსგავსი პრივილეგიები ირანში მოიპოვეს მხოლოდ XVIII ს. დამდეგს (ფრანგმა ვაჭრებმა ირან-საფრანგეთის 1708 წ. ხელშეკრულების ძალით).

აღსანიშნავია, რომ ირანის საგარეო ვაჭრობა სომეხი ვაჭრების ხელთ იყო, ოსმალეთის სომეხი, ბერძენი და სირიელი ვაჭრების ხელთ.

უცხო ეროვნების ვაჭრები დაინტერესებული არ იყვნენ საშინაო ვაჭრობის განვითარებით, ერთიანი შინაგანი ბაზრის წარმოქმნით; საჭიროდ არ სთვლიდნენ მოგებული ფულის წარმოებაში გაშვებას და დაბანდებას. ამიტომ არც ირანში და არც ოსმალეთში არ არსებობდა საჭირო პირობები კაპიტალის დაგროვებისათვის, ბურჟუაზიული შეძენის უზრუნველყოფისა და ხელოსნობის მანუფაქტურულ წარმოებაში გადაზრდისათვის.

ამით აიხსნება, რომ არც ნაგვიანევ ხანაში დამდგარა საქალაქო თვითმმართველობის საკითხი.

ქალაქების ბურჟუაზიული განვითარებისათვის არ შეიძლებოდა ხელი შეეწყო არც ხელოსანთა ამქრულ ორგანიზაციას, რომელიც აღმოსავლეთის ქვეყნებშიც, რა თქმა უნდა, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ფეოდალურ საზოგადოებასთან[63].

ასნაფის ხელოსნების ინიციატივა მეტისმეტად იყო შეზღუდული. ოსმალეთში, მაგალითად, მტკიცედ იყო განსაზღვრული

---

[62] შაჰ-აბასის ამგვარი დამოკიდებულება ვაჭრებთან აღწერილი აქვთ კარმელიტ მისიონერებს, რომელნიც კარგად იცნობდნენ ირანის ქალაქების ვითარებას.

[63] Л. А. Семенова, К истории мамлюкского города, Сборник: О генезисе капитализма в странах Востока (XV — XIX вв.), М., 1962, გვ. 241; М. Х. Гейдаров, Об организации и развитии крупных ремесленных мастерских в городах сефевидского Ирана XVII века, იქვე, გვ. 326—331; Н. А. Кузнецова, Материалы к характеристике ремесленного производства в иранском городе XVIII — начале XIX века, იქვე. გვ. 332 — 362.

ხელოსნობის ადგილი („მუსტაქარ“). მეტად იშვიათი იყო ისეთი შემთხვევა, როცა ხელოსანს ნებას რთავდნენ სადაც სურდა იქ შესდგომოდა ხელოსნობას („ჰავაი გედიქ“), რადგან სახელმწიფო დაინტერესებული იყო თავისი კონტროლისათვის დაექვემდებარებინა ერთ გარკვეულ უბანში თავმოყრილი ხელოსნები.

ასნაფების მოღვაწეობა სახელმწიფოს მიერ წინასწარ იყო განსაზღვრული და რეგლამენტირებული.

ხელოსანს არ შეეძლო გაეყიდა რამე სახელმწიფოს მიერ დაწესებული ნიხრის („ნეჰრ“) ზევით. შეუზღუდველი იყო მხოლოდ ნიხრზე იაფად გაყიდვის უფლება. ამას გარდა, ხელოსანს ასნაფის დაუკითხავად არ შეეძლო არაფრის გაყიდვა.

საერთოდ ასნაფის გარეშე არავის შეეძლო ევაჭრა ან ხელოსნობით ეცხოვრა. ასნაფიდან განდევნილს ეწოდებოდა „იოლსუზი“ (უგზოუკვლო). ეს სახელი კარგად მიუთითებს თუ როგორ ზღუდავდა ხელოსნისა და ვაჭრის ინიციატივას ამქრული ორგანიზაცია ოსმალეთში[64].

ასეთსავე მდგომარეობაში იმყოფებოდნენ „ასნაფების“ თავისუფალი ხელოსნები და „ქარხნების“ შაჰზე დამოკიდებული ხელოსნები ირანში.

მათი საქმიანობისა და ცხოვრების პირობებს ამძიმებდა არა მარტო ფეოდალების (ქალაქის ტარუღა-გამგებლების) და დიდვაჭრების ექსპლოატაცია და მრავალნაირი საქალაქო გადასახადები, არამედ ისიც, რომ დას. ევროპაში მკვეთრად შემცირდა აღმოსავლურ ხელოსნურ ნაწარმზე მოთხოვნილება[65].

ფეოდალური მეურნეობის სუსტი კავშირი ბაზართან, საშინაო ვაჭრობის ხასიათი და ხელოსანთა ამქრული ორგანიზაცია გამორიცხავდა ქალაქების ყოველმხრივ განვითარებას მახლობელ აღმოსავლეთში.

გაცხოველებულ საგარეო ვაჭრობას, როგორც ვნახეთ, არ შეიძლებოდა წარმოექმნა ერთიანი შინაგანი ბაზარი (ახალი ხანის დასაწყისის ეს მთავარი პირობა), ხოლო ვაჭრობა-მევახშეობის გზით მიღებული ფულადი კაპიტალი გადაზრდილიყო წარმოებაში.

---

[64] ვ. გ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, ოსმალეთის ქალაქები, ხელოსნობა და ვაჭრობა XVI—XVII საუკუნეებში, ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, გვ. 260 — 272.

[65] საამისო ფაქტები მოტანილია მ. გეიდაროვის და ნ. კუზნეცოვას დასახელებულ ნაშრომებში. მათვე, სათანადო მასალების გაანალიზების საფუძველზე, ნაჩვენები აქვთ, თუ რა აბრკოლებდა საქალაქო თვითმმართველობის წარმოქმნას და ქალაქების განვითარებას XVI — XVII სს. ირანში.

ყველა ამის გამო ქალაქებს XVI — XVII სს. ოსმალეთსა და ირანში არ შეიძლებოდა შეესრულებინათ ის როლი, რაც მათ შეასრულეს აღებული ხანის დას. ევროპასა და რუსეთში.

განვითარებული ფეოდალურ ხანას გახანგრძლივებამ და გვიანფეოდალური პერიოდის დაყოვნებამ მახლობელ აღმოსავლეთში, რაც მეტწილად მომთაბარე ტომების და ხალხების მოძრაობით იყო გამოწვეული, საუკუნეთა მანძილზე უცვლელად შემოინახა აღმოსავლური ქალაქების სოციალური და ეკონომიური სტრუქტურა, მმართველობის ორგანიზაცია, ვაჭრობის და ხელოსნობის შუასაუკუნეობრივი ხასიათი, სოციალური ბრძოლის ფორმები და იდეოლოგია.

აქ არ ვეხებით საქართველოს საშინაო ვაჭრობას[66]. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ აქაც განვითარებული ფეოდალური ხანის შესაფერისი ქალაქები, საქალაქო მმართველობა, ხელოსნობა და ვაჭრობა არსებობდა[67]. გარკვეული ცვლილებები შეინიშნება მხოლოდ XVIII ს. მეორე ნახევრიდან, როცა ქვეყანა თავის განვითარების გვიანფეოდალურ პერიოდს შეუდგა.

XIII — XIV სს. მოყოლებული საქართველოც იმავე მიზეზების გამო ასცდა ფეოდალური განვითარების ნორმალურ გზას, რამაც წინა აზიის კულტურულ ქვეყნებში ხელოვნურად გაახანგრძლივა განვითარებული ფეოდალიზმის ხანა — მომთაბარეთა განუ-

---

[66] სათანადო მასალების შესწავლის საფუძველზე მ. ქიქოძეს აღნიშნული აქვს, რომ „ქართლის შინაგანი ვაჭრობა დამყარებული იყო ადგილობრივ სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტის გასაღებასა და ადგილობრივი ხელოსნური ნაწარმის რეალიზაციაზე". მ. ქ ი ქ ო ძ ე, ვაჭრობა XVIII საუკუნის I მეოთხედის ქართლის სამეფოში, „მაცნე", 1965, № 1, გვ. 190. სწორია შემდეგი შეფასებაც: „ცენტრალურ ხელისუფლებას არ შესწევდა ძალა, სათავადოთა სისტემის პირობებში ერთიანი საბაჟო სისტემა შეემუშავებინა და ხელი შეეწყო ვაჭრობის განვითარებისათვის" (იქვე, გვ. 191). ამის მიუხედავად ავტორი მართებულად მიუთითებს ქალაქების და ვაჭრობის ერთგვარ აღმავლობაზე XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში, მაგრამ ამგვარი აღმავლობა იწყება არა ამ დროს, არამედ უფრო ადრე, XVII ს. 40-იან წლებში. XVIII ს. 20-იანი წლებიდან ყველგან ამიერკავკასიის ქვეყნებში შეინიშნება, ჩვენთვის უკვე ცნობილი მიზეზების გამო, ქალაქების და საქალაქო ცხოვრების დაქვეითება.

[67] აღსანიშნავია, რომ მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებთან საქართველოს მჭიდრო-ეკონომიური ურთიერთობანი თავის გამოვლინებას პოულობდა საშინაო ვაჭრობის და ხელოსნობის ხასიათსა და სტრუქტურაშიც. ამას მოწმობენ ტერმინები: „რასტბაზარი", „ჩორსუ" „დუქანი", „გეჩენბაში", „შართლამა", „ასნაფი", „თაბუნი", „ოსტატი", „შეგირდი" და სხვ. შედარებით ნაკლები გავლენა განიცადა საქალაქო წყობილებამ. ამის მკაფიო დადასტურებას წარმოადგენს „ქალაქის მოურავის" თანამდებობა, რომლის საშუალებითაც ხორციელდებოდა მეფე-ფეოდალების უფლება ქალაქებზე.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

წყვეტელი მოძალებისა და ბატონობის შედეგად საერთო ეკონომიურმა დაქვეითებამ.

ოსმალეთის და ირანის აგრესიული პოლიტიკა უწინარეს ყოვლისა ქართული ფეოდალური წყობილების და მისი ინტენსიური მეურნეობის პროგრესულ ფორმებს ასუსტებდა, ხელს უშლიდა პოლიტიკური გაერთიანების ყოველგვარ ცდასა და ღონისძიებას, ჰხარს უბამდა დაქვეითებული მეურნეობის ყველაზე მახინჯ გამოვლინებებს („ტყვის სყიდვა", „ლეკიანობა"....).

ზემოთ ჩვენ ვუჩვენეთ, რომ ოსმალეთის გაბატონებამ შავ ზღვაზე განაპირობა დას. საქართველოს ქალაქების დაცემა-დაქვეითება და იქ ე. წ. „მცირე ქალაქების" გამრავლება.

ამავე დროს, იქ სადაც საამისო ხელსაყრელი პირობები არსებობდა ვაჭრობაც ვითარდებოდა. ამას გვიდასტურებს კახეთის ქალაქების დაწინაურება XVI ს. მეორე ნახევარში და ქართლის ქალაქების მდგომარეობა XVII ს. 40-იან წლებიდან დაწყებული, XVIII ს. პირველი მეოთხედის დასასრულამდე.

ორსავე შემთხვევაში ქალაქების და საქალაქო ცხოვრების გამოცოცხლება ერთის მხრივ გაპირობებული იყო საკმაოდ ხანგრძლივი მშვიდობიანი ცხოვრებით (კახეთი XVI ს. მეორე ნახევარში, ქართლი 1639—1722 წლებში), ხოლო მეორეს მხრივ მათი უშუალო კავშირით მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობასთან.

მაგრამ ყველა შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს მხოლოდ ვაჭრობის ფაქტებთან.

სათანადო მასალებით აშკარად დასტურდება გაცხოველებული ვაჭრობა და ძველი სახმელეთო გზების ოდინდელი მნიშვნელობის შენარჩუნება დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების შემდეგაც (XVII ს. დამლევამდე). საკმარისია თვალი გადავავლოთ XVII—XVIII სს. „მზითვის წიგნების" სიებს, აგრეთვე ვაჭრობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა რიგის დოკუმენტურ წყაროებს, რათა ვუჩვენოთ, თუ რა დიდი რაოდენობით შემოჰქონდათ საქართველოში მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებიდან (და ამ ქალაქების მეშვეობით დას. ევროპის ქვეყნებიდან) ნაირ-ნაირი საქონელი, ძვირფასი ქსოვილები, თვალ-მარგალიტი და სხვ. საკმაოდ თვალსაჩინოა თბილისური ხელოსნური ნაწარმის ექსპორტიც საზღვარგარეთის ქვეყნებში, აგრეთვე თბილისელი ვაჭრების ინტენსიური მოღვაწეობა მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში. ერთი სიტყვით, ვითარდებოდა ვაჭრობაც და ვაჭრული კაპიტალიც. მაგრამ ვაჭრული კაპიტალის დამოუკიდებელი განვითარება, ცხადია, გავლენას ვერ მოახდენდა საზოგადოების საერთო ეკონომიურ განვი-

ეროვნული ბიბლიოთეკა

თარებაზე და ვერ უზრუნველყოფდა ბურჟუაზიული ქალაქის წარმოქმნას.

სათავადოების ბატონობის პირობებში, როცა ძნელდებოდა და ბრკოლდებოდა ერთიანი საბაჟო სისტემის შემუშავება, შეუძლებელი იყო ფეოდალური მეურნეობის საერთო ბაზართან დაკავშირება და ცალკეული რაიონების მტკიცე ეკონომიური ურთიერთობა. ასეთ ვითარებაში არ შეიძლებოდა ფართო გასაქანი მისცემოდა „ბურჟუაზიულ ელემენტებს“, რაც ჩანასახის სახით ყველა ფეოდალურ საზოგადოებაში არსებობდა (სამღებროების მაგალითზე ეს კარგად აქვს ნაჩვენები აკად. ნ. ბერძენიშვილს)[68].

დასკვნა თავისთავად ცხადი უნდა იყოს: საქართველოს ქალაქების სიახლოვე სავაჭრო-სატრანზიტო გზებთან და მათი მონაწილეობა მახლობელი აღმოსავლეთის საერთაშორისო ვაჭრობაში ერთგვარად ხელს უწყობდა მათ დაწინაურება-აღმავლობას. ამ მხრივ განსაკუთრებით ხელსაყრელ მდგომარეობაში ქალაქი თბილისი აღმოჩნდა (ეს აღნიშნული აქვთ შარდენს, ტავერნიეს, პეისონელს). მაგრამ, ამავე დროს, საგარეო ვაჭრობის ხასიათი და საქართველოში გაბატონებული სოციალ-პოლიტიკური სისტემა (სათავადოები) აფერხებდა ქალაქების ნორმალურ წინსვლას, ახალი საზოგადოებრივი კლასის არსებობისათვის საჭირო ეკონომიური (და, აგრეთვე, სოციალური) პირობების ყოველმხრივ განვითარებას.

ამ მხრივ შედარებით უკეთესი პირობები შეიქმნა XVIII ს. 70-იანი წლებიდან, როცა საუკუნეობით ჩაკეტილი დარიალის გზა გაიხსნა და რუსეთთან ურთიერთობას მეტი გასაქანი მიეცა.

XVIII ს-ის მეორე ნახევარში საქართველოს ქალაქების ვაჭრები სულ უფრო და უფრო ინტენსიურად იყენებენ „ოსეთის გზას“ ან მეორენაირად „ასტრახანის გზას“. მრავლად არიან ისინი ამ დროს მოსკოვშიც და რუსეთის სხვა ქალაქებშიც.

ამავე დროს, რუსეთის გაბატონებამ ყირიმში (1783 წ.) და მისმა გამოსვლამ შავ ზღვაზე თანდათან ნიადაგი შეუმზადა ფართო სავაჭრო-ეკონომიური კავშირების დამყარებას დასავლეთის და აღმოსავლეთის ქვეყნებს შორის.

შავი ზღვის საერთაშორისო მნიშვნელობის აღდგენას და აქ „თურქეთის ტბის“ ლიკვიდაციას არ შეიძლებოდა დადებითი გავლენა არ მოეხდინა როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებზე.

---

[68] ნ. ბ ერ ძ ე ნ ი შ ვ ი ლ ი, სამღებროთა შესახებ XVIII ს. საქართველოში, მასალ. საქ. და კავკ. ისტორიისათვის, ნაკვ. VI, გვ. 429 — 470.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

შემოკლებანი

ВИ — Вопросы истории.
СВ — Советское Востоковедение.
СЭ — Советская Этнография.
ССИА — Сборник статей по истории Азербайджана.
Краткие сообщ. ИНА — Краткие сообщения Института народов Азии.
BGA — Bibliotheca Geographorum Arabicorum.
BSOAS — Bulletin of the School of Oriental and African Studies.
GMS — Gibb Memorial Series.
GMS NS — Gibb Memorial New Series.
EI — Enciclopadaie des Islam.
EHR — English Historical Review.
Eng. EHR — The Economic History Review.
IA — Islâm Asiclopedisi.
JESHO — Journal of the Economic and Social History of the Orient.
RIS — Revue Internationale de Sociologie.
ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

შინაარსი

წინასიტყვაობა

I. მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქები IX — XIII საუკუნეებში

(ვ. გაგაშვილი)

1. სოციალური მოძრაობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებში (IX—XIII სს). 13
2. მახლობელი აღმოსავლეთის საქალაქო ორგანიზაციის ისტორიიდან („ასაბია") 47

II. სეფიანთა ირანის ქალაქები (კ. კუცია)

1. ხელოსნური ორგანიზაციები სეფიანთა ირანის ქალაქებში . . 70
2. სეფიანთა ირანის საქალაქო წყობილება „თაზქირათ ალ-მულუქის მიხედვით". 100

III. ფეოდალური საქართველოს ქალაქების ურთიერთობანი მახლობელი აღმოსავლეთის ქალაქებთან (ვ. გაგაშვილი)

1. ქალაქ თბილისის სოციალური ისტორიიდან (ეამთააღმწერლის ერთი ცნობის განმარტება) 122
2. XVI—XVII სს. საქართველოს ქალაქები მახლობელი აღმოსავლეთის სავაჭრო ურთიერთობათა შუქზე 163

შემოკლებანი 194

ეროვნული ბიბლიოთეკა

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

I. ГОРОДА БЛИЖНЕГО ВОСТОКА В IX—XIII ВВ.

(В. Н. Габашвили)

1. Социальные движения в ближневосточных городах (IX—XIII вв.) 13
2. Из истории ближневосточных городских организаций («Асабия») 47

II. ГОРОДА СЕФЕВИДСКОГО ИРАНА (К. К. Куция)

1. Ремесленные объединения в городах сефевидского Ирана . 70
2. Городской строй сефевидского Ирана по данным «Тазкират ал-мулука» 100

III. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОРОДОВ ФЕОДАЛЬНОЙ ГРУЗИИ С ГОРОДАМИ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

(В. Н. Габашвили)

1. Из социальной истории города Тбилиси (Разъяснение одного сообщения Жамтаагмцерели 122
2. Города Грузии XVI—XVII вв. в свете торговых отношений Ближнего Востока 163

Сокращения 194

ეროვნული ბიბლიოთეკა

БИБЛИОТЕКА

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედ-საგამომც. საბჭოს დადგენილებით

*

რედაქტორი ვ. გაბაშვილი
გამომცემლობის რედაქტორი დ. ლეჟავა
ტექრედაქტორი ნ. ბოკერია
კორექტორი ნ. კოკონაშვილი

ხელმოწერილია დასაბეჭდად 7.6.1966; ნაბეჭდი თაბახი 12.24;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 11.41;
УЦ-02323; ტირაჟი 1000; შეკვეთა 27;
ფასი 97 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ. № 15
Издательство «Мецниереба», Тбилиси 60, ул. Кутузова № 15

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ. № 15
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ГОРОДОВ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

(сборник)

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

გამომცემლობა „მეცნიერებამ“ გამოსცა შემდეგი წიგნები:

ც. კახიანი, დმანისის არაბული წარწერები, 1965.

ა. მენთეშაშვილი, ერაყელი ქურთების ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ისტორიიდან, 1965.

ნ. კომახიძე, სოფლის მეურნეობა და აღმოსავლეთ თურქეთის გლეხთა მდგომარეობა მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, 1965.

იბეჭდება და გამოვა უახლოეს ხანებში

გრ. წერეთელი, იოანე იტალოსი.

კ. კუცია, სეფიანთა ირანის ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება.

ავტორთა კოლექტივი, მახლობელი აღმოსავლეთის ახალი და უახლესი ისტორიის საკითხები.

ეროვნული ბიბლიოთეკა

შეცდომების გასწორება

გვერდი	სტრიქონი ზემ.	სტრიქონი ქვემ.	დაბეჭდილია	უნდა იყოს
13	2		XI — XIII საუკუნეებში	IX — XIII საუკუნეებში
32		8	იქვე. გვ. 19	Cl. Cahen, გვ. 19
34	17		ამ შემთხვევაში	ამ შემთხვევაშიც
42		14	ისმაილიზმის	ისმაილიზმს
47		7	XI საუკუნეში	IX საუკუნეში
67		13	წარმოადგენდეს	არ წარმოადგენდეს
68		5	სოციალური მსჯელობა	სოციოლოგიური მსჯელობა
73	15		ქალაქებში	ქალაქების
98	12		მქრის	ამქრის
98	19		ხელობის	ხელობას
98	19		შეგირდი	შეგირდის
100	5		(1502 — 1772)	(1502 — 1722)
132	13		ოცი	ოცი წლის
139		3	de la Société assez;	de la Société assez
148		8	tondency	tendency
154		5	(მრავლ. „შათარა“)	(მრავლ. „შუთთარ“, „შათარა“)
158	16		„იავღა“	„ღავღა“
164	10		საგარეო პოლიტიკური	საგარეო
167		2	(1520 — 1556)	(1520 — 1566)
188		20	საზოგადოებრივი	საზოგადოებრივ
192	4		ფეოდალურ ხანას	ფეოდალური ხანის

ეროვნული
ბიბლიოთეკა