

ბიორბი წერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

მარინა ალექსიძე

**სპარსელები
და
სპარსული კულტურა
XIX საუკუნის
საქართველოში**

თბილისი
2009

ISBN 978-9941-0-1478-9

© გიორგი წერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი, 2009

© მ. ალექსიძე, 2009

სარჩევი

წინასიტყვაობა	7
აღმოსავლეთი და დასავლეთი დავით ბატონიშვილის „ახალ შინში“	9
სპარსული „სასიმღერო ხმები“ ბარდამაყალი ხანის ქართულ ლირიკაში	27
ფაზელ ხან ბარუსი და თბილისი	55
სპარსელები საქართველოში (1801-1921 წლები)	67
ჰაჯ საიიაჰი საქართველოში	79
სპარსული ღუძნები XIX საუკუნის თბილისში	95
ისლამი და კონფესიათშორისი ურთიერთობანი XIX საუკუნის თბილისში	105

წინასიტყვაობა

წინმდებარე კრებულში შევიდა 2000-2008 წლებში დაწერილი ლიტერატურის მცოდნეობითი, წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიული ხასიათის ნარკვევები, რომელთაც აერთიანებს ერთი ძირითადი თემა – სპარსელები და სპარსული კულტურა XIX საუკუნის საქართველოში.

აქ წარმოდგენილი წერილების უმეტესობა მეტ-ნაკლებად განსხვავებული სახით დაბეჭდილია სხვადასხვა კრებულებსა და ჟურნალებში.

1. „აღმოსავლეთი და დასავლეთი დავით ბატონი-შვილის „ახალ შიხში“ – აქ ქვეყნდება შემოკლებული და ხელახლა რედაქტირებული ვარიანტი წერილისა, რომელიც დაიბეჭდა კრებულში *XVIII-XIX საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევები*, თბილისი, 2001, გვ. 67-89.

2. „სპარსული „სასიმღერო ხმაში“ ბარდამაჰალი ხანის ქართულ ლირიკაში“ – გამოქვეყნდა წიგნში *კულტურათა გზაჯვარედინი: XVIII-XIX საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევები*, თბილისი, 2002, გვ. 106-133. კრებულში წერილი თითქმის უცვლელად იბეჭდება, შეტანილია მხოლოდ რედაქციული ხასიათის მცირე შესწორებები.

3. „შაჰალ ხან ბარუსი და თბილისი“ – დაიბეჭდა ინგლისურად (*“Fazel-Khan Garrusi and Tbilisi”*) ჟურნალში *Iran and the Caucasus, Research Papers from the Caucasian Centre for Iranian Studies*, vol. 7, 1-2, 2003, გვ. 125-132. ქართულად ნაშრომი პირველად ქვეყნდება.

4. „სპარსელები საქართველოში (1801-1921)“ – გამოქვეყნებულია ინგლისურად (*“Persians in Georgia /1801-1921/”*)

უკრნალში *Journal of Persianate Studies*, Vol. 1, No 2, 2008, გვ. 254-260. ქართული ვარიანტი, რომელიც პირველად ქვეყნდება, ინგლისურთან შედარებით ოდნავ ვრცელია.

5. „კაჯ სანიიაკი საქართველოში“ – გამოქვეყნდა უკრნალში *პერსპექტივა XXI. №10*, 2008, გვ. 6-13.

6. „სპარსული ღუქები XIX საუკუნის თბილისში“ – მცირეოდენი შემოკლებით იბეჭდება დავით კაციტაძის 80 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში.

7. „ისლამი და კონფესიათშორისი ურთიერთობანი XIX საუკუნის თბილისში“ – წერილის მოკლე ვარიანტი იბეჭდება დავით კობიძის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ კრებულში.

მინდა საგანგებო მადლობა გადაუხადო ბატონ გრიგოლ ბერაძეს, რომელიც დიდად დამეხმარა ამ კრებულში შესული ნარკვევების მომზადებაში.

აღმოსავლეთი და დასავლეთი დავით ბატონიშვილის „ახალ შიხში“

XVIII საუკუნის ბოლო და XIX საუკუნის პირველი მესამედი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში „გარდამავალი ხანის“ სახელით არის ცნობილი. მაშინ, როცა საქართველოში „აღმოსავლეთი ამთავრებდა უკანასკნელ, მეთასურთე ზღაპარს“¹, ქვეყნის ცხოვრებაში ახალი ეპოქა დაიწყო. 1801 წლიდან, რუსეთის იმპერიის მიერ ქართლ-კახეთის სამეფოს დაპყრობის შემდეგ, „იქით დარჩა სხვა საქართველო როგორც პოლიტიკურად, ისე კულტურულად, აქეთ კი ახალი ქვეყანა გადაიშალა, რომელსაც პროექტები საქართველოს უწოდებდნენ, ოფიციალური პოლიტიკოსები კი – რუსეთის ორ გუბერნიას“². რუსეთის გზით ეზიარნენ ევროპულ კულტურას ახალი დროის ქართველი ინტელექტუალები, რომელთა შორის ერთ-ერთი პირველი იყო დავით ბატონიშვილი.

დავით ბატონიშვილი (ბატონიშვილი) ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის გიორგი XII-ის უფროსი ვაჟი იყო. იგი დაიბადა 1767 წელს და აღიზარდა თავისი პაპის ერეკლე მეორის სამეფო კარზე. გარდა ქართველი მასწავლებლისა (დავით რექტორი), მას უცხოელი პედაგოგებიც ჰყავდა: სამეფო კართან დაახლოებული კათოლიკე პატრები, პეტერბურგიდან ჩამოსული ავსტრიელი გეტინგი და გერმანელი იაკობ რაინეგსი, რომელიც, როგორც ვარაუდობენ, პოლიტიკურ აგენტად იყო გამოგზავნილი საქართველოში პოტიომკინის მიერ. ამ მასწავლებლების დამსახურება იყო მისი გატაცება ევროპული, განსაკუთრებით, ფრანგული ლიტერატურითა და ისტორიით.

¹ ლ. ასათიანი, *ვოლტერიაზობა საქართველოში*, ტფილისი, 1933, გვ. 30.

² ვ. კოტეცაშვილი, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1959, გვ. 43.

დავით ბატონიშვილი ქართველ ვოლტერიანელთა პირველი თაობის წარმომადგენელი იყო. იგი აღრიდანვე გაეცნო ფრანგ განმანათლებელთა იდეებს, საფრანგეთის 1789 წლის რევოლუციას, ნაპოლეონ ბონაპარტის პიროვნებას და მისდამი დიდი აღტაცებით და თანაგრძნობით განიმსჭვალა. დავით ბაგრატიონის დაინტერესება ნაპოლეონით და მისი საქმიანობით შემთხვევითი როდი იყო: ის ნაპოლეონში ხედავდა იმ ერთადერთ გარეშე ძალას, რომელსაც იმ დროს შეეძლო დაპირისპირებოდა რუსეთს³. შვილის გატაცება დასაუღწერი იდეებით და, განსაკუთრებით, ვოლტერით ძალიან ადარდებდა გიორგი XII-ს. მას გამორჩეულად უყვარდა უფროსი ვაჟი და ვერ ეგუებოდა მასზე ვოლტერის იდეების „ღამღუპველ ზეგავლენას“. 1800 წელს, გიორგი მეფის გარდაცვალების შემდეგ, დავითი საქართველოს სამეფოს დროებითი გამგებელი გახდა, მაგრამ 1803 წელს სხვა ბატონიშვილებთან ერთად გადასახლებულ იქნა პეტერბურგში. დ. ლაშქარაძის აზრით, ამ გადასახლებაში გარდა საქართველოს სამეფო კარზე შიდა დაპირისპირებებისა, გარკვეული როლი ბატონიშვილის ნაპოლეონისადმი დამოკიდებულებამაც ითამაშა⁴. რუსეთში დამოუკიდებელ საქართველოზე მეოცნებე და მისთვის განწირულმა მეფე-პოეტმა დაკარგული სამეფო გვირგვინის ნაცვლად კაღაში აიღო ხელში: „ომში გადატეხილი ხმალი ხელოვნების კვერთხმა შეცვალა“ და მწერლობა „გაცრუებული იმედების კომპენსაციად იქცა“⁵. დავით ბატონიშვილის ემიგრანტული ცხოვრების, მისი გულისტკივილის და იმედების შესახებ ნათელ წარმოდგენას იძლევა მისი წერილები, რომლებშიც კარგად ჩანს იმდროინდელი საქართველოს პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება⁶.

³ გ. მიქაძე, XIX საუკუნის დამდეგის საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან, *მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, 1964, №6. გვ. 210-223.

⁴ დ. ლაშქარაძე, *ვეროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში*, თბილისი, 1977, გვ. 180.

⁵ ე. კოტეტიშვილი, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 24.

⁶ ლ. ნაგელიშვილი, დავით ბატონიშვილის ბიოგრაფიისა და იმდროინდელი პოლიტიკური სიტუაციის სოვერთი მომენტი დავითის

პეტერბურგში ყოფნის დროს დავეითმა თარგმნა როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური ლიტერატურა: მირზა მუჰიდის „ისტორია ნადირშაჰისა“, ვოლტერის წერილები „სიბრძნისმოყვარეობა არს კეთილისა მოქმედება“, „ანგელოზთათვის“, „ანგელოზთათვის პინდურთა, სპარსელთა და სხვათა“, „სეკთათვის“, „კეთილის მოქმედება“⁷, აგრეთვე მონტესკიეს „გულის ხმის ყოფისათვის სჯულთასა“ და ანსილიონის „ესტეტიკებრნი განსჯანი“ (ეს უკანასკნელი – რუსულიდან). ფრანგი განმანათლებლების იდეებით გატაცება არა მარტო ამ თარგმანებში აისახა. მათი თხზულებების შთაგონებით დაწერა დავითმა მცირე ზომის რომანი „ახალი შიხიც“. გარდაიცვალა დავით ბატონიშვილი 1819 წელს პეტერბურგში და დაკრძალულია აღექსანდრე ნეველის სასაფლაოზე. მის გარდაცვალებას რუსული გაზეთები გამოეხმაურნენ ნეკროლოგით „ვოლტერიანელის სიკვდილი“.

დავით ბატონიშვილის „ახალი შიხი“ ეპისტოლარული რომანია, მიმოწერა შეეყარებულ ქალ-ვაჟის შიხის და ფერიასი. ჯერ კიდევ ა. ხახანაშვილმა აღნიშნა, რომ „ამ მოთხრობით ჩვენს მწერლობას დაძებრა სენტიმენტალურმა, გაზვიადებულმა გრძობელობითმა მიმართულებამ“⁸. „ახალ შიხს“ სენტიმენტალურ რომანად მიიჩნევდნენ აგრეთვე კ. კეკელიძე („XVIII საუკუნის გასულს ჩვენს მწერლობაში დავით ბატონიშვილის „ახალ შიხში“ იელვებს სენტიმენტალიზმის ნაპერწკალი“)⁹, ა. ლაისტი („ეს არის წერილების სახით დაწერილი უაღრესად სენტიმენტალური სამიჯნურო ისტორია“)¹⁰, ტ. რუხაძე

ეპისტოლარული მემკვიდრეობის მიხედვით. *მრავალთავე: ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი*, XVII, თბილისი, 1999, გვ. 487-497.

⁷ ვრცლად ვოლტერის ნაწარმოებთა დავით ბაგრატიონისეული თარგმანების შესახებ იხ.: გ. მიქაძე, *XVIII საუკუნის მეორე ნახევრისა და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული მწერლები და ნათარგმნი მხატვრული ლიტერატურა*, თბილისი, 1973, გვ. 362-392.

⁸ აღ. ხახანაშვილი, *ქართული სიტყვიერების ისტორია (უძველესი დროიდან XVIII საუკუნის გასულამდე)*, ტფილისი, 1904, გვ. 579.

⁹ კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. II, თბილისი, 1981, გვ. 318.

¹⁰ ციტირებულია დ. ლაშქარაძის დასახ. ნაშრომის მიხედვით, გვ. 191.

(„სენტიმენტალური მიმართულება ჩვენს მწერლობაში იწყება დაეით ბატონიშვილის თხზულებით“)¹¹, ა. კალანდაძე („ახალი შიხი“ ორიგინალური სენტიმენტალური რომანია“)¹² და სხვანი. საწინააღმდეგო შეხედულებას გამოთქვამდა ჯ. ჭუმბურიძე, რომელიც თვლიდა, რომ „ამ ნაწარმოების სიუჟეტური განვითარება და, განსაკუთრებით, დასასრული არ არის დამახასიათებელი სენტიმენტალიზმისათვის“ და რომ „XIX საუკუნის ქართული სინამდვილე გამორიცხავდა სენტიმენტალიზმის, როგორც მიმართულების ფეხის მოკიდებას ჩვენს მწერლობაში“¹³.

დაეით ბატონიშვილი, რომელიც ასე გატაცებული იყო ფრანგული ლიტერატურით, რა თქმა უნდა, გულგრილი ვერ დარჩებოდა XVIII საუკუნის II ნახევარში საფრანგეთში ჩასახული ამ „ცრემლიანი“ მიმდინარეობისადმი. ამაზე მიუთითებს თუნდაც ის, რომ მან თავის „ახალ შიხში“ გამოიყენა სენტიმენტალიზმის საყვარელი ჟანრი — ეპისტოლარული რომანი. დაეით ბატონიშვილი სწორედ ფრანგი და რუსი სენტიმენტალისტების ტრადიციის გამგრძელებელია და მისი რომანი რუსოს „ახალ ელოიზასთან“ და კარამზინის „საწყალ ელოიზასთან“ უფრო მეტ სიახლოვეს იჩენს, ვიდრე, მაგალითად, რიჩარდსონის რომანებთან, რომლებიც საესეა ინგლისური სენტიმენტალიზმისთვის დამახასიათებელი ირონიითა და იუმორით გაჯერებული მგრძობელობით.

უეჭველია, რომ დაეით ბატონიშვილმა „ახალი შიხი“ რუსოს „ახალი ელოიზას“ გავლენით დაწერა, რაზეც ამ ეპისტოლარული რომანების სრული სათაურებიც მიუთითებს: „უიული ანუ ახალი ელოიზა, მიმოწერა შეყვარებულებისა, რომლებიც ცხოვრობენ პატარა ქალაქში ალპების ძირას, შეგროვილი და გადმოცემული ჟან ჟაკ რუსოს მიერ“ და „მიმოწერა საყუარლისა ანუ საყუარლისადმი, რომელნიცა ცხოვრობდნენ მთასა ქუეშე კაკკასიისასა.

¹¹ ტ. რუხაძე, *ქართული ეპოსი გარდამავალი ხანის ლიტერატურაში*, თბილისი, 1939, გვ. 65.

¹² ა. კალანდაძე, *ლიტერატურული ნარკვევები*, თბილისი, 1972, გვ. 164.

¹³ ჯ. ჭუმბურიძე, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან*, თბილისი, 1958, გვ. 32.

ქმნილი ქართულსა ენასა ზედა საქართუელოს მეფის გიორგის ძის დავითის მიერ ათორმეტ წერილად მოცალეობა კაცთა უქმოათვის შესაქცეულად¹⁴. მსგავსება თვალშისაცემია არა მარტო სათაურში, არამედ წერილების დასათაურების პრინციპშიც: რუსოსთან – „ელაიზას-გან“ და „ელაიზასადმი“, „ახალ შიხში“ კი – „ფერიასა-გან“ და „ფერიასადმი“. რა თქმა უნდა, მსგავსება ამ წერილმანებით არ შემოიფარგლება: ორივე რომანი „გრძნობის თავისუფლების მანიფესტია“, იმ განსხვავებით, რომ თუ რუსოსთან შეყვარებულებმა სოციალური ბარიერი უნდა გადალახონ, დავით ბატონიშვილთან ეს ბარიერი რელიგიურია. „გამოუვალ მდგომარობაში ჩავარდნილი გმირების ლოგიკას მოკლებული მრავალსიტყვაობა, სახეთა, მოყვენათა, ფიგურათა ბუნდოვანება, თითქოს რეალური სახეები კი არა, სიზმრის მოჩვენებები¹⁵ – რუსოს რომანის ეს დახასიათება შეიძლება სიტყვასიტყვით გავიმეოროთ „ახალ შიხთან“ მიმართებითაც. აღსანიშნავია, რომ რუსოს რომანი თავისთავად შუასაუკუნეების დეთისმეტყველის პიერ აბელარის და მისი მოწაფის ელოიზას ისტორიის გამეორებაა, ანუ ძველი ამბის ახალი ვერსია, „ახალი ელოიზა“. იგივე მდგომარეობაა დავით ბატონიშვილთანაც: რუსოს მსგავსად, მანაც ძველი სიუჟეტი – აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებული შეიხ სანაანის ისტორია – აიღო და მასზე ააგო თავისი რომანი.

„ახალი შიხის“ ფაბულამ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია. ნაწარმოების რუსულ თარგმანს, რომელიც შეასრულა სერგეი მიტროპოლსკიმ და გამოსცა 1804 წელს¹⁶, შესავლის სახით დართული აქვს სიტყვა „შიხის“ განმარტება („მაჰმადიანთა

¹⁴ დავით ბატონიშვილი, *ახალი შიხი*, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფონდი S, №1496.

¹⁵ Ж. Ж. Руссо. *Юлия или новая Элоиза*. Москва, 1968, გვ. 11.

¹⁶ *Новый Ших или переписка на персидский вкус любовника с любовницей, живших при подошве Кавказских гор*. Творение царевича грузинского Давида, С.-Петербург, 1804.

სასულიერო თავი“)¹⁷ და ფაბულური ფონი, რომელზეც ააგო თავისი თხზულება ბატონიშვილმა: სახელოვანი სპარსელი შიხი სანაინი სამშობლოდან საქართველოში ჩავიდა და იქ შეუყვარდა უბრალო ქართველი გლეხის ქალი ფერია. ფერია თანახმა იყო, ცოლად გაჰყოლოდა მას, ოღონდ იმ პირობით, რომ შიხი ღვინოს დაღვევდა. რადგან რჯული შიხს ნებას არ რთავდა, ღვინო დაელია, იგი იძულებული გახდა ფერიას დაშორებოდა. მარტო ღარჩენილმა შიხმა მალე ინანა გოგონასთან განშორება და დაუწყო მას წერილების წერა. ფერია მოღბა ამ სასიყვარულო ბარათების წაკითხვის შემდეგ და თავადაც შეუყვარდა შიხი. „ახალი შიხის“ ქართულ ხელნაწერში ეს შესავალი არ არის.

ტ. რუხაძე ვარაუდობდა, რომ ეს დამატება მთარგმნელის ნახელავია¹⁸. ძნელია ითქვას, ვისი ინიციატივით გაკეთდა შესავალი, თუმცა, ვფიქრობ, ღვეით

¹⁷ ქართულში არაბული ტერმინი „შიხ“ („შეიხ“) დამოწმებულია ძირითადად „შიხ“ ფორმით. იშვიათად ვხვდებით აგრეთვე „შეხ“ ფორმას. სწორედ „შიხ“ ფორმით გვხვდება ეს ტერმინი შუა საუკუნეების ქართულ საისტორიო თხზულებებში და სხვა წერილობით ძეგლებში. იხ., მაგალითად: *ქართლის ცხოვრება*, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბილისი, 1955, გვ. 257; ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 332, 334, 336, 354-355, 463, 466, 493; ტ. IV, თბილისი, 1973, გვ. 130, 270, 273, 292, 391-392, 400, 454-458, 604. ფორმა „შიხ“ გვხვდება აგრეთვე „ღელიღმაჯნუნიაანი“ ცნება „შიხის“ თავისებურ განმარტებას იძლევა ტ. რუხაძე: „ეს სახელწოდება ირანულია და უნდა ნიშნავდეს შეყვარებულს, სიყვარულისთვის გაგიჟებულს, თუმცა ამ სიტყვის სხვაგვარი გაგებაც არსებობს“ (ტ. რუხაძე, *ქართული ეპოსი...*, გვ. 65).

სპარსული ლექსიკონების მიხედვით, შეიხი არის: ა.) მოხუცი, პატიეცემული ადამიანი, რომელიც ავტორიტეტით სარგებლობს, ბ.) სუფიების მოძღვარი, ღვრიეშთა ორდენის მეთაური, გ.) ღვთისმოსაყვი ან სასულიერო პირის ღვაჭი, დ.) ნასწავლი კაცი, მეცნიერი, მასწავლებელი, ე.) მამასახლისი, ტომის უფროსი (არაბებთან). წყმთვის ცნობილი არცერთი ლექსიკონი და ენციკლოპედია არ იძლევა შეიხის, როგორც „შეყვარებულის“ გაგებას. ასეთი განმარტებისას ხომ არ ამოდიოდა ტ. რუხაძე შეიხის, როგორც სუფი მოძღვრის გაგებიდან: სუფიზმის მიხედვით, შეიხი მართლაც შეიძლება გაეიაროს, როგორც „ღვთის მიჯნური“.

¹⁸ ტ. რუხაძე, *ქართული ეპოსი...*, გვ. 65.

ბატონიშვილთან შეუთანხმებლად მთარგმნელი მას წიგნს არ დაურთავდა, მით უმეტეს, რომ ამ მთარგმანის გამოცემის დროს დაეთითი რუსეთში იმყოფებოდა და სავარაუდოა, რომ მას რომანის მთარგმნელთან გარკვეული ურთიერთობა ექნებოდა.

„ახალი შიხის“ ფაბულაზე მსჯელობისას მკვლევრები ან არ ამახვილებდნენ ყურადღებას მის წარმომავლობის საკითხსე, ან მცდარ დასკვნებს აკეთებდნენ, როგორც, მაგალითად, ტ. რუხაძე, რომელიც თვლიდა, რომ „შიხი სანაინი“ მოგონილი სახელია (მომგონებელში გულისხმობდა ან ავტორს, ან მთარგმნელს)¹⁹. სინამდვილეში კი შეიხ სანაანს და მის ამბავს კარგად იცნობდნენ აღმოსავლეთში. ის ჯერ კიდევ XII საუკუნის ძეგლში – მოჰამად დასალის „თოჰფათ ალ-მოლუქში“ გვხვდება სახელწოდებით „შეიხ აბდ ალ-რაზაყ სანაანის ამბავი“²⁰. შეიხ აბდ ალ-რაზაყი თუ ისტორიული პირი იყო, მას მეთორმეტე საუკუნემდე უნდა ეცხოვრა (მოჰამედ დასალის თხზულება დაწერილია დაახლოებით 1100 წელს). მისი სახელი მომდინარეობს ქალაქ სანადან (იემენი): სანაანი ე.ი. სანაელი. ირანელი მკვლევარი მოჯთება მინოვი წერს, რომ მან ამ სახელის მქონე პიროვნება ვერ იპოვა ისტორიულ წიგნებში, თუმცა დასძენს, რომ არსებობს ძალიან ცნობილი მოჰადესი (ჰადისების მთხრობელი) აბდ ალ-რაზაყ ბონ ჰამამი, სახელად სანაანი, რომელიც ცხოვრობდა ჰიჯრით 126-211 (743-826) წლებში²¹. სხვები შეიხ სანაანს უკავშირებენ VI (XII) საუკუნის ფაკირს იბნ საყას, რომელსაც, გადმოცემით, რუმში ქრისტიანი გოგო შეუყვარდა²². ირანელი მკვლევარის ფორუხანფარის

¹⁹ იქვე.

²⁰ ამ თხზულების ხელნაწერი დაცულია სტამბოლში, აია სოფიას ბიბლიოთეკის №2910 კრებულში, რომელიც რამდენიმე ცნობილ სუფიურ ტრაქტატს შეიცავს.

²¹ Mojtaba Minovi, *Az Khazā'en-e Torkīye, Majalle-ye Dāneshkade-ye Adabīyāt, Dāneshgāh-e Tehrān*, vol. VII, no 3, 1340/1961, გვ. 13.

²² Farīd ad-Dīn 'Attār, *Mantiq al-tayr*, be kushesh-e Sādeq Gauharīn, Tehran, 1342/1963, გვ. 322; Fātima Sana'atī Nīyā, *Maākhez-e 'Attār*, Tehran, 1369/1990, გვ. 137.

აღნიშვნით, იბნ საყას ამბის პოპულარობაზე ისიც მიუთითებს, რომ ქრისტიან ქალზე გამიჯნურებული სპარსელი პოეტი ხაყანი თავის თავს სწორედ ამ შეიხს ადარებს: „გულს შეგვრავ ზონარით... როგორც იბნ საყა“²³.

შეიხ სანაანის ამბის ყველაზე მნიშვნელოვანი ვერსია ეკუთვნის დიდ ირანელ მისტიკოს პოეტს ფარიდ ად-დინ ათარს. პოემაში „ფრინველთა საუბარი“ მან ქრისტიან გოგოზე გამიჯნურებული შეიხის ისტორიას 400 ბეითი მიუძღვნა. ეს არის პოემის კულმინაციური წერტილი და, ამავე დროს, სრულიად დამოუკიდებელი ნაწილი, მიუხედავად იმისა, რომ ის პირდაპირ კავშირშია ძირითად სიუჟეტურ ხაზთან. ე. ბერტელსის აზრით, „აღმოსავლეთში ამ ისტორიის დამოუკიდებლობას დიდი ხანია გრძნობდნენ და ამიტომ შეიხ სანაანის ამბავს ხშირად კრებულებში პოემისგან ცალკე გადაწერდნენ ხოლმე“²⁴. ათარის და მოჰამად ლახალის თხზულებების შესაბამისი ადგილების შედარებამ მეცნიერები იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ მათ შორის რაიმე მნიშვნელოვანი სხვაობა არ არის და რომ ამ ორივე წიგნის საფუძველი ერთია²⁵, ხოლო რაც შეეხება დანარჩენ პოეტურ ვერსიებს (ალიშერ ნავოის „ფრინველთა ენა“, გოლშაჰრის „ფრინველთა საუბარი“, ფაკი თეჰრანის „შეიხი სანაანი“ და ა. შ.), ისინი, ძირითადად, ათარის პოემის თარგმანს ან გადაამუშავენას წარმოადგენს, ამიტომ შეიხ სანაანის ამბის განხილვისას ამოსავლად სწორედ ათარის ვერსიას ვიღებ.

ეს არის ისტორია შეიხისა, რომელიც დიდი ხნის წინათ ცხოვრობდა არაბეთში, ქალაქ მექაში. მან თავის 400 (სხვა ვერსიებით, 300 ან 700) მოწაფესთან – მურიდთან ერთად ორმოცდაათი წელი გაატარა ღვთისმსახურებაში. ერთ ღამეს შეიხმა სიზმარში ლამაზი გოგონა ნახა. გამოღვიძებულს გულმა უთხრა, რუმში წასულიყო. იგი ენდო გულისთქმას და მოწაფეებთან ერთად რუმისკენ

²³ Mohammad Mo'in, *Farhang-e Fārsī*, vol. 5. Tehran, 1375/1996, გვ. 1037.

²⁴ Е. Бертельс. *Избранные труды. Суфизм и суфийская литература*, Москва, 1965, გვ. 76-79, 400-401.

²⁵ Mohammad Mo'in, *Farhang-e Fārsī*, vol. 5, გვ. 1038.

გაეშურა. როცა ქალაქის შემოგარენს მიუახლოვდნენ, შემოესმათ სიმღერის ხმა და ტაძრის სარკმელთან მზესავით ღამაში ქრისტიანი გოგონა დაინახეს. შეიხს ერთი დანახვით შეუყვარდა ასული და მთელი დამე მის სარკმელთან გაატარა. მურიდებმა სცადეს მისი გონზე მოყვანა, მაგრამ მთელი მათი დარიგებები უსარგებლო გამოდგა. გოგონამ შეიხს ოთხი პირობა დაუდო: კერპის წინაშე ლოცვა, ყურანის დაწვა, ღვინის დალევა და ისლამის უარყოფა და ამ ოთხიდან ერთ-ერთის ამორჩევა შესთავაზა. ზოროასტრელთა ტაძარში²⁶ მტირალი მოწაფეების თანდასწრებით შეიხმა საყვარლის ხელიდან ჯამით ღვინო დალია, მერე კი ხერყე²⁷ გაიხადა და ზონარი²⁸ შემოირტყა. გოგონამ ეს არ იკმარა და მოხუცს ხან ძეირფასი ურეადი მოსთხოვა და ხან ღორების მწყემსვა უბრძანა. შეიხმა ყველა თხოვნა შეუსრულა. რამდენიმე ხნის შემდეგ მოწაფეებმა კვლავ სცადეს შეიხის გონზე მოყვანა და რუმში მის უსაყვარლეს მურიდთან²⁹ ერთად დაბრუნდნენ. მათ დანახვაზე შეიხი გონზე მოვიდა და სირცხვილისგან ტანზე ტანსაცმელი შემოიხია, მერე რიტუალური განბანა ჩაატარა, კვლავ ხერყე ჩაიცვა და ჰიჯაზისკენ გაეშურა. მარტო დარჩენილ ქრისტიან ასულს ღვთიური დარიგება მოეწვინა. მან ინანა საკუთარი საქციელი, გამოეკიდა შეიხს და ისლამი მიიღო, მაგრამ მისი დანახვით გამოწვეული მღელვარება ვერ გადაიტანა და მის ხელებში დალია სული.

ასეთია მოკლედ „შეიხ სანაანის ამბის“ ათარისეული ვერსია. ის თითქმის სიტყვასიტყვით გაიმეორა ნავოიმ,

²⁶ ქრისტიანული და ზოროასტრული ტერმინების აღრევა ჩვეულებრივი ამბავია მუსლიმურ ლიტერატურაში. ამასთან დაკავშირებით იხ. E. Бертельс, *Избранные труды*, გვ. 401.

²⁷ ხერყე – მონძები; დერეშიზი, ასკეტის სამოსი.

²⁸ ზონარი – უხეში ბეწვის ქაშარი, რომელიც უნდა ეტარებინათ მუსლიმი მმართველის ქვეშევრდომ ქრისტიანებს.

²⁹ სუფიურ ტერმინოლოგიათა განმარტებით წიგნებში შეიხ სანაანი მიჩნეულია ათარის მოძღვრად და ითვლება, რომ მოწაფეში, რომელმაც საბოლოოდ გადააარჩინა შეიხი, ათარი იგულისხმება (Farīd ad-Dīn 'Attār, *Mantiq al-tayr*, გვ. 322).

თუმიცა შეიხის ცოდვის გასამძაფრებლად რამდენიმე ეპიზოდი დაუმატა: მონასტრის დეტალური აღწერა, ისლამის უარყოფის საზეიმო ცერემონია ყურანის დაწვით და ღამ-ღამობით ათეშგაჰში ცეცხლის მეთვალყურეობა.

გარდა ზემოთხამოთელილისა, არსებობს ამ ისტორიის ფოლკლორული ვერსიაც „სამი შეიხის“ სახელწოდებით³⁰, რომელიც მხოლოდ შორეულად ეხმიანება პოეტურ ვერსიებს: აქ შეიხი თითქოს მეორე პლანზეა გადასული (მისი გაქრისტიანება მხოლოდ გაკვრით არის ნახსენები) და ძირითადი ყურადღება მისი მოწაფეების თავგადასავლებს ეთმობა.

შეიხ სანანის ამბის შორეულ გამოძახილს წარმოადგენს დაკითხვა ბატონიშვილის „ახალი შიხიც“. რუსული რედაქციის შესავალში მოყვანილი ფაბულური ფონი რომ არა, მკითხველს ძალიან ბუნდოვანი წარმოდგენა ექნებოდა მის გმირებზე, რადგან რომანს ფაქტიურად სიუჟეტი არა აქვს. შესავლიდან, სათაურიდან და სტრიქონებს შორის ამოკრეფილი ფაქტებიდან ასეთი სიუჟეტური ხაზი შეიძლება მოინიშნოს: მოქმედება ხდება კავკასიაში. სპარსელ შეიხს სანანის უყვარდება ქართველი გლეხის გოგო ფერია. თავდაპირველად მათ რაღაც ურთიერთობა ჰქონიათ, ისე რომ ფერიას აღთქმაც კი მიუცია შეიხისთვის და და სწორედ ამ აღთქმის გატყუებას საყვედურობს ის ქალს. რომანიდან კარგად ჩანს, რომ ფერიამ აღთქმა არა საკუთარი სურვილით, არამედ ვიღაც „ვერაჲ კაცთა“ რჩევით, „სხვების გადაბირებით“ გატყუა. ასე ნელ-ნელა იხატება რომანის მესამე, უხილავი გმირი, რომელმაც „მეუდროითა ქცევითა და ლიქსიტყუაობითა“ მოახერხა ქალის მოტყუება და დატყუებება. ამ მესამეს შიხი ხან „ციკლოპს“ უწოდებს, ხან „ტარტაროსს“ და ხან „ხარს“: „შენ შენსა ვარდსა ნაცულად ბუღბულთა დააპატრონე ხარი“. შიხი ცდილობს უკან დაიბრუნოს ფერია და მას სასიყვარულო წერილებს სწერს. ფერია ჯერ უარს ეუბნება, მაგრამ ნელ-ნელა მოღბება და

³⁰ *Десять встреч. Персидские анонимные повести*, перевод с персидского Н. Туманович и И. Пестровой, Москва, 1988, гл. 195-232.

თავადაც შეუყვარდება ის. როგორც ეხედავით, რომანში ავტორი ყურადღებას არ ამახვილებს შეიხის ცხოვრების იმ დეტალებზე, რომლებიც წინ არის წამოწეული აღმოსავლურ ვერსიებში: ისლამის უარყოფა, გაქრისტიანება და სხვა. ეს გასაგებიცაა, თუ გაეითვალისწინებთ ზოგიერთი მეცნიერის ვარაუდს, რომ დავით ბატონიშვილმა ეს ისტორია საკუთარი სათქმელის გადმოსაცემად გამოიყენა, რათა რუსული ცენზურის მიერ მისთვის შემორტყმული რკალი გაერღვია.

ბ. ჯაფახიშვილი, რომელმაც დავით ბატონიშვილის „ახალი შიხის“ ალბეგორიულ ხასიათს სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა³¹, ფიქრობდა, რომ სწორედ რუსული რედაქციის წინასიტყვაობამ შეიყვანა შეცდომაში ალ. ხახანაშვილი და აფიქრებინა, რომ საქმე სამიჯნურო რომანთან ჰქონდა. მისი აზრით კი ეს არის „ალბეგორიულად და საპროპაგანდოდ“ დაწერილი თხზულება, სადაც შიხში ავტორი იგულისხმება, ხოლო ფერიაში – კონკრეტულად დარეჯან დედოფალი³² (მას შიხი რომანში „დარაის“ უწოდებს) და ზოგადად მთელი საქართველო. ბ. ჯაფახიშვილის მტკიცებით, „ახალი შიხი“ არის პოლიტიკური სახის მიმოწერა თავად დავითსა და საქართველოში დარჩენილ მის მოწინააღმდეგეებს შორის.

რაც შეეხება ბატონიშვილის მიერ თავისი რომანის გმირად სპარსელის არჩევას, ალ. ხახანაშვილი ამას დავითზე მონტესკიეს „სპარსული წერილების“ გავლენით ხსნიდა³³. XVIII საუკუნის დასავლურ ლიტერატურაში აშკარად იგრძნობა დაინტერესება აღმოსავლური

³¹ ბ. ჯაფახიშვილი, *დავით ბატონიშვილი ე. წ. „ახალი შიხის“ შესახებ*, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ბ. ჯაფახიშვილის ფონდი, №127, გვ. 128.

³² ერეკლე II-ს ანდერძით, გიორგი XII-ს შემდეგ ტახტზე მისი უმცროსი ძმა, დარეჯან დედოფლის ვაჟი იულონი უნდა ასულიყო. გიორგიმ დაარღვია ანდერძი და ტახტი თავის სიცოცხლეშივე დაუმტკიცა თავის უფროს ვაჟს დავითს. გიორგის სიკვდილის შემდეგ დაიწყო უთანხმოება დავითსა და დარეჯანს შორის. ამით ისარგებლა რუსეთის იმპერიამ, ქართლ-კახეთში ბაგრატიონთა მეფობა გააუქმა და თავისი მმართველობა დაამტკიცა.

³³ ალ. ხახანაშვილი, *ქართული სიტყვიერების ისტორია*, გვ. 580.

სამყაროთი. „ეს აღმოსავლეთი ბაირონმა აგრძნობინა დასავლეთს ახალი მხრიდან: მან გადაშალა აზიური ვნების სიჭარბე და სიყვარულის ღრმა მეღანქოლია, ხოლო აღმოსავლური ფლეგმა და მოსვენება გეტყვს „West-östlicher Divan“-ში გამოჩნდა მთელი თავისი მიმზიდველობით და უცნაურობით“³⁴. რა თქმა უნდა, თუ გავეითვალისწინებთ დავით ბატონიშვილის გატაცებას ფრანგული ლიტერატურით და, კერძოდ, მონტესკიეთი, ვერ უგულვებლყოფთ „სპარსული წერილების“ გავლენას მის შემოქმედებაზე, მაგრამ, მეორე მხრივ, მცდარი იქნება აღმოსავლური კულტურის კვალის მხოლოდ ასეთი ირიბი გზების ძიება XVIII საუკუნის ქართულ მწერლობაში, რომელსაც აღმოსავლური სიუჟეტების გამოყენების ასეთი მდიდარი ტრადიცია აქვს. ამას გარდა, თავად შეიხი სანაანი იმ დროს კავკასიაში და, კერძოდ, თბილისში საკმაოდ პროპულარული ფიგურა იყო იმისთვის, რომ ბატონიშვილს მისი ისტორია კარგად სცოდნოდა და გამოეყენებინა კიდევ. გასათვალისწინებელია, რომ დავით ბატონიშვილმა თავისი რომანის გმირად სწორედ „საქართველოში მცხოვრები“ სპარსელი შეიხი აქცია.

შეიხი სანაანი და მისი ამბავი XVIII-XIX საუკუნეთა თბილისში კარგად იყო ცნობილი. აქ ჩამოყალიბდა შეიხის ისტორიის ლოკალური ვერსია, რომელშიც შეცვლილია არა მხოლოდ გეოგრაფიული არეალი (მოქმედება საქართველოში ხდება), არამედ ამბის ბოლოც: გაქრისტიანებული შეიხი მთაწმინდაზე, მამა დავითის ეკლესიის ეზოშია დაკრძალული. ყველაზე საყურადღებო კი ისაა, რომ ამ ვერსიით შეიხ სანაანის სახელი ქართული ეკლესიის წმინდანს მამა დავით გარეჯელს უკავშირდება. XIX საუკუნის სპარსელ მოგზაურთა ცნობებით (მირზა ჰოსეინ ფარაჰანი³⁵,

³⁴ ვ. კოტეტიშვილი, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, გვ. 30.

³⁵ *Safar-nāma-ye Mīrzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, be-kushesh-e Mas'ūd Golzārī. Tehran, 1362/1983, გვ. 79. ინგლისური თარგმანი: *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885-1886: The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, edited, translated and annotated by H. Farmayan and E. L. Daniel, Austin, 1990, გვ. 82.

ფარჰად მირზა³⁶, მაჯდ-ოს-სალტანე³⁷, სეიდ მოჰამად რეზა თაბათაბაი თაბრიზი³⁸), მთაწმინდაზე ქრისტიანებთან ერთად თბილისელი მუსლიმებიც დადიოდნენ: მათ იქ შეიხ სანაანის აკლდამა ეგულებოდათ. ჩანს, თბილისელ მუსლიმთა წარმოდგენაში შეიხი წმ. დავით გარეჯელთან გაიგივდა. ფარჰად მირზა პირდაპირ წერს, „ეს ეკლესია (მამადავითი – მ. ა.) თბილისში სწორედ შეიხ სანაანის სახელით იყო ცნობილი“-ო³⁹.

შეიხ სანაანის სახელი იმდენად მჭიდროდ დაუკავშირდა თბილისს, რომ ქართველი ქალით მოხიბლული XVIII საუკუნის აზერბაიჯანელი პოეტი მოლა ფანაჰ ვაგიფი (1717-1797) ლექსში „ქართველი ქალი“ თავის თავს შეიხს ადარებს:

„და მე, ვაგიფი, რომელიც გაეხდი
მისთა უტურფეს წარბთა მნახველი,
მეჰრაბ-მინბარის მიმართ რწმენისა
გულში როდილა ვარ შემნახველი.
თუ რა შეემთხვა შეიხ-სანანსა
აწ შესაძლოა ამის გაგება.
ან ეს თბილისი ჩემი მდულარე
ცრემლების ღეარით დაიდაგება
ან პაემანზე ჩემთან უთუოდ
ეკლესიიდან გამოვა იგი“⁴⁰.

ლექსის კომენტარებში აღნიშნულია, რომ „მუსულმანთა გადმოცემით, შეიხ სანანს შეუყვარდა ქართველი

³⁶ *Safar-nāma-ye Farhād Mirzā*, tashih va tahshie Golām Rezā Tabātabāi, Tehran, 1366/1987, გვ. 50.

³⁷ მაჯდ-ოს-სალტანე, *ქალაქ თბილისის აღწერა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, თარგმანი და კომენტარები დაურთო მ. მამაცაშვილმა, თბილისი, 1971, გვ. 40.

³⁸ Sayyed Mohammad Rezā Tabātabāi Tabrizī, *Safar-nāma-ye Makka*, be kushesh-e Rasūl Ja'fariān, Tehran, 1386/2007, გვ. 92.

³⁹ უფრო ვრცლად შეიხ სანანსა და მის კავშირზე თბილისთან იხ. წერილი „ისლამი და კონფესიათშორისი ურთიერთობანი XIX საუკუნის თბილისში“ ამავე წიგნში, აგრეთვე: M. Alexidze, *Le cheikh Sanaan et Tiflis / Tbilissi*, წიგნში: *La Géorgie entre Perse et Europe*, sous la direction de F. Hellot-Bellier et I. Natchkebia, Paris, 2009, გვ. 73-85.

⁴⁰ *სომხური და აზერბაიჯანული ლიტერატურის ქრესტომათია*, თბილისი, 1968, გვ. 288-289.

ქალი. უარყო ისლამი, მიიღო ქრისტიანობა და გახდა მღვდელმსახური მამა დავითის (გარეჯელის) სახელწოდებით⁴¹.

შეის სანაანის თბილისთან კავშირის ანარეკლი ჩანს სპარსელი პოეტის აბუ ნასრ ყათჰალი ხან შეიბანი ქაშანის (1825-1890) პოეზიაშიც. პოეტმა საქართველოსადმი მიძღვნილ ლექსში ქართველი ქალის ხიტბა სწორედ ამ ისტორიაზე ააგო:

„ქვეყნად სიბრძნე თავრიშიდან და სილამაზე საქართველოდან
მოდის,

რა მშვენიერია ქალაქი, რომელსაც სილამაზე და სიბრძნე აქვს...
ასეთი ღვთიური ელვარების მქონე სიბრძნე და სილამაზე
სადაც სამოთხეა, იქ არის.

მამ, სამოთხე ღვს თბილისის გარდა არსად ყოფილა,
აქ სილამაზეს აქვს მახე დავებული და სიბრძნეს

დაუსადგურებია...

მოხუცმა შეიბანიმ შეის სანაანის დრო გაიხსენა და ისურვა,
რომ ლამაზმანებმა იგი ღორების კოლგის მწყემსად გახადონ.

დაე, ქვეყნად ლამაზების ღორების მწყემსებისთვის
ნელ-ნელა ის ცაზე ავიდეს.

იმისათვის, რომ ცაზე იესოს მიუახლოვდე,

აქ ქრისტიანის ფერხთით უნდა დახარო თავი.

გაუეგზაინიდი თბილისელ ქრისტიანებს ამ სიკვებებს,

რომ არ მეშინოდეს ამერბაიჯანელი თურქების,

რადგან იცყვიან ჩემზე, რომ ეს მოხუცი ისლამის გზას განუდგა,

ქრისტიანის სიყვარული აქვს გულში მალულად.

მარიამივით ლამაზსახიანმა ქრისტიანმა გოგომ

იგი თავისი ღორების კოლგის მწყემსად აქცია.

ეი, შენ, უთხარი თავრიზელებს, რომლებმაც არ იციან,

⁴¹ იქვე, გვ. 289, შენ. 1; იხ. აგრეთვე: ლ. ერაძე, ქართულ-აზერბაიჯანული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან, *ლიტერატურული ურთიერთობანი III*, თბილისი, 1972, გვ. 272. ლექსს რომ საფუძვლად შეის სანაანის ქართველი ქალისადმი სიყვარულის ისტორია უდევს საფუძვლად, ამას აზერბაიჯანელი მეცნიერი დ. ალიევაც შენიშნავს, თუმცა იგი შეიხის დავით გარეჯელთან იდენტიფიკაციის საკითხს არ ეხება (Д. Алиева, *Из истории Азербайджанско-грузинских литературных связей*, Баку, 1958, გვ. 38). ვაგიფის ჩვენთვის საინტერესო ლექსის შესახებ იხ. აგრეთვე: G. Bellingeri, *La poesia "georgiana" di Vagif, Georgica I*, a cura di L. Magarotto e G. Scarcia, Roma, 1985, გვ. 86-89.

რომ ქრისტიანმა გოგონამ წამართვა გონება და სული. დღისით ღორებს ვწყეშსავ, ღამ-ღამობით კი მის კარს ვდარაჯობ, თეალოვან გულის სისხლის მფრქვეველი. ჯვარსაც ეეთაყვანები და ეკლესიაშიც დავდივარ სან მუსლიმებისგან დაფარულად და ხან აშკარად... მე ამ ქრისტიან საგრუოს სულს მივეცემ უშიშრად, რადგან ის იესოსავეთ სულს ჩუქნის მიჯნურს“⁴².

უეჭველია, რომ XVIII-XIX საუკუნეების საქართველოში კარგად იცოდნენ შეიხ სანაანის გამიჯნურების ისტორია. ეცოდინებოდათ ისიც, რომ თბილისელმა მუსლიმებმა ეს ისტორია ქართველ ქალს და თბილისს დაუკავშირეს. როგორც „ახალი შიხის“ სათაურიდან ჩანს, სწორედ „მოასა ქუეშე კაეკასიისასა მცხოვრები“ შეიხ სანაანის ამბავს იცნობდა დავით ბატონიშვილიც და ლეგენდის ეს ვერსია გამოიყენა მან თავისი რომანის ფაბულად. შეიძლება ესეც იყო ერთ-ერთი მიზეზი, რომ დავით ბატონიშვილმა „ახალი შიხის“ ქართული ტექსტისთვის ფაბულური ფონის წამძღვარება ზედმეტად ჩათვალა, რადგან ქართველებისთვის, რუსებისგან განსხვავებით, ამბავი შესაუბრის გარეშეც კარგად იყო ცნობილი.

აღმოსავლური გაელენები „ახალ შიხში“ მარტო ფაბულურით არ ამოიწურება. დავით ბატონიშვილი, რომელიც საქართველოში განმანათლებელთა იდეების გავრცელებას, აღმოსავლური გაელენის აღმოფხვრას და ევროპეიზმის დამკვიდრებას ემსახურებოდა და მკაცრად ილაშქრებდა ქართულ მწერლობაში სპარსული ლიტერატურის წინაშე ქედის მოხრის და ღელარჭნილი სტილის

⁴² Abu Nasr Fath Allāh Khān Shaybani, *Montakhab az majmu'a-ye bayānāt-e Shaybāni*. be-kushesh-e Mirzā Rezā Khān, Istanbul, 1308/1890, გვ. 3-4. ამ ლექსის ფრაგმენტი მოაქვს გ. ბურაძეს წერილში, რომელშიც განიხილავს შიიტურ ტრადიციას თბილისის, როგორც „ღუთისგან რჩეული ქალაქის“ შესახებ: G. Beradze, *Among the Chosen Cities: Tbilisi in the Shi'i Tradition*. *Journal of Persianate Studies*, Vol. 1, No. 2, 2008, გვ. 210). ამავე ფრაგმენტს ეხება ნ. ტერ-ოგანოვიც: N. Ter-Oganov, *Évocation de Tiflis par deux auteurs iraniens: Madjid os-Saltaneh et Yahya Dowlatabadi*. წიგნი: F. Hellot-Bellier et I. Natchkebia (eds), *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris, 2009, გვ. 266.

წინააღმდეგ, რომანში თავად ვერ ასცდა მაღალფარდოვან სტილს. წერილები გამოირჩევა ამაღლებულობით, ძლიერი ემოციურობით, რეალობას დაშორებული სახეებით და ფიგურალური გამოთქმებით. თხრობა გადატვირთულია სპარსული ლიტერატურისათვის ტიპური ჰიპერბოლური შედარებებით და მეტაფორებით: „შენ გულისა ჩემისა იყავ ვარდი და მე შენი იადონი, შენ იყავ სარვ ჩემთვის განუდლებული და მე გურიტი.., შენ ჩემი იყავ სანთელი და მე ფარვანა შენი.., შენ იყავ მზე ჩემი და მე შენი მსეს უჭერიტი“⁴³. საინტერესოა ტ. რუხაძის მოსაზრება სპარსული პოეტის ფახრ ად-დინ გორგანის პოემის „ვის ო რამინის“ გმირი ქალის ვისის და უფრიას წერილებს შორის მსგავსების შესახებ⁴⁴.

„ახალ შიხში“ მრავლადაა საკუთარი სახელების მეშვეობით შექმნილი მხატვრული სახეები, ოღონდ, სპარსული პოეზიისგან განსხვავებით, ბატონიშვილი იყენებს არა აღმოსავლურ ონომასტიკონს, არამედ ანტიკური მითოლოგიის რეალიებს და პერსონაჟებს. მან აღმოსავლეთში წესად ქცეული „ეკავილთა და ღვინოთა“ მიმართვის ნაცვლად „მთელისა საბერძნეთისა და ევროპისა“ მიერ მიღებული გმირები გამოიყენა“⁴⁵: ცირცი, კუბიდონი, იაზონი, პლუტონი, ელისეს ველი და სხვა. ხშირად კი ერთი წინადადების ფარგლებში აღმოსავლური და ანტიკური ონიმასტიკონი ერევა ერთმანეთს: „იქმნება რომელ თავი შენი ელისესსა გეგონოს, იქმნება რომელ სამოთხესა განგესაზღვროს თავი შენი, იქმნება რომ ასფოდულოს დაგესახოს მდგომობა შენი და ანუ წალკოტს რიზუანსა გამოგესატოს მდგომარეობა შენი“⁴⁶.

ცალკე აღნიშვნის ღირსია რუსიზმების სიუხვე „ახალ შიხში“: მინუტი, ფლალეტონი, კანარეიკა, პიტაკი და მრავალი სხვა.

⁴³ ახალი შიხი, გვ. 19.

⁴⁴ ტ. რუხაძე, ქართული ეპოსი გარდამავალი ხანის ლიტერატურაში, გვ. 67.

⁴⁵ დ. ლაშქარაძე, ევროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში, გვ. 184.

⁴⁶ ახალი შიხი, გვ. 12.

რომანი გადატვირთულია სენტენცი-აფორიზმებით აღმოსავლურ სტილში: „გაბმული ერთ გზის ფრინველი მახესა შინა ძლივლა გაებმის, ერთ გზის მოკლეულისა განცოცხლება არღა რა ძალ იდების და გამხმარისა ხისა განუდლება ვერ ვის ძალუცს. გააბენხრებულისა ვენახისა ვინღა მოისთულებს ნაყოფსა, გამშრალსა ვარდსა არარაი დაუშთე... კიდე ეკლისა“⁴⁷; ან „გუელნაცემსა უმეტ არგებს მწვანილივე მისი, ვირე შაქარი“⁴⁸; ან „ლომსაცა წარს-წყმედსო მცირე ცხოველი და რკინასა განლევსო გეს-ლი“⁴⁹ და სხვა. თითქმის ყველა ამ აფორიზმის შესატყვისი შეიძლება დაიძებნოს სპარსულ მწერლობაში. შევადართო „გაბმული ერთ გზის ფრინველი მახესა შინა ძლივლა გაებმის“ და „წარსული ფრინველი მახესა არ შეებმის და“ ვისის წერილიდან⁵⁰ ან „გუელნაცემსა უმეტ არგებს მწვანილივე მისი, ვირე შაქარი“ და იმავე ვისის წერილიდან „რომელსაცა ღვიძლსა გველმან უცეს, მას ტაბარახისა („თეთრი შაქარი“ – მ. ა.) თერიაყი უფრო დაშვენდეს; შაქარი რაზომცა ტკბილია, მოწამლულსა წამლისა წამალი უჯობს“⁵¹ და ასე დაუსრულებლად.

ამგვარი აფორიზმების გვერდით „ახალ შიხში“ მრავლად არის ფილოსოფიური სენტენციები, რომელთა წყაროს ფრანგ განმანათლებელთა იდეები წარმოადგენს, კერძოდ, ვოლტერისა და რუსოს დეისტური რელიგია „ბუნების რჯული“, რომლის თანახმადაც თვით საღი მორალი ბუნების სწორ შემეცნებაზეა დამყარებული. მაგალითად, „სადაცა არა არს ცნობა ბუნებითისა სჯულისა მუნ არა აქუს ადგილი სინიდისისა, სადაცა არა არს შედგომა ბუნებითისა სჯულისა მუნ არა არს სავანეი პატიოსნებისა“⁵².

47 იქვე, გვ. 7.

48 იქვე, გვ. 9.

49 იქვე, გვ. 20.

50 გორგანი, *ვისრამიანი*, აღ. გუახარიას და მ. თოდუას რედაქციით, თბილისი, 1964, გვ. 245.

51 იქვე, გვ. 241.

52 *ახალი შიხი*, გვ. 12.

„ახალი შიხის“ ამ მოკლე მიმოხილვითაც კარგად ჩანს რომანის განსაკუთრებული მნიშვნელობა არა მარტო დავით ბატონიშვილის შემოქმედებაში, არამედ მოკლ „გარდამავალი ხანის“ ლიტერატურაში. XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართულ მწერლობაში ბევრი არ მოიძებნება ისეთი თხზულება, რომელშიც ასე ცოცხლად იყოს ასახული ამ ეპოქის სული: დასავლური და აღმოსავლური კულტურების ზღვარზე ყოფნა. საყურადღებოა, რომ აღმოსავლეთი ამ „დიდი ვოლტერიანელის“ შემოქმედებაში შემოვიდა როგორც პირდაპირი, ისე ირიბი გზით: ერთი მხრივ, აღორძინების ხანის ქართული მწერლობიდან, რომელშიც ასეთი ძლიერი იყო აღმოსავლური ტრადიცია და მეორე მხრივ, აღმოსავლეთით გატაცებული XVIII საუკუნის ევროპელი და, ძირითადად, ფრანგი მწერლების თხზულებებიდან. „ახალი შიხი“ თუ შინაარსობრივად აღმოსავლურ, ფორმალურად ევროპის ლიტერატურის ორბიტაში ტრიალებს. აქ ერთი ნაწარმოების ჩარჩოებშია მოქცეული აღმოსავლური ფაბულა და ევროპული სენტიმენტალიზმის საყვარელი ჟანრი – ეპისტოლარული რომანი, ფრანგი განმანათლებლების დეისტური რელიგია „ბუნებითი სჯული“ და „ვარდულებულიანის“ ჰანგები, აღმოსავლური სამყაროს გმირები და დასავლური იდეები; წერილებში კი ხან გორგანის ვისის და ხან რუსოს ელოიზას წერილების გამოძახილი ისმის. ეს ყველაფერი დავით ბატონიშვილმა „ჩვენი მწერლობის ტრადიციულ ხასიათს შეუფარდა და მას, ასე თუ ისე, ქართული ელფერი მისცა“⁵³.

⁵³ ჯ. ჭემბურიძე, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურისა და კრიტიკის ისტორიიდან*, გვ. 32.

სპარსული „სასიმღერო ხმები“
ბარდამაჰმადი ხანის ქართულ ლირიკაში

XVIII საუკუნის ბოლო ათწლეულები და XIX საუკუნის დასაწყისი – ეპოქა, რომელიც ქართული ლიტერატურისა და, ზოგადად, კულტურის ისტორიაში გარდამავალი ხანის სახელით არის ცნობილი – ერთგვარი გზაჯვარედინია, რომელზეც საქართველოს ცხოვრება მძაფრი წინააღმდეგობებით აღინიშნება. ყოფაში, ქცევის ნორმებში, ეტიკეტში, ჩაცმულობაში, „სუფრის კულტურაში“ კვლავინდებურად ძლიერი იყო ირანული გავლენა. ამავე დროს სულ უფროდაუფრო ცხადად იკვეთებოდა ქვეყნის ზოგადი ევროპული კულტურული ორიენტაცია. საზოგადოების ყველაზე ინტელექტუალური ნაწილის ცნობიერებაში მძლავრად იჭრებოდა განმანათლებლობის იდეები. ქართველმა მწერლებმა დაიწყეს კორნელის, რასინის, ვოლტერის, მონტესკიეს, ანსილიონის თარგმნა. ამ წინააღმდეგობების ყველაზე ტრაგიკული განსახიერება ალბათ თვით მეფე ერეკლე II იყო – სპარსულ კულტურაზე გაზრდილი, სპარსეთის შაჰის ვასალი (ფორმალურად მაინც), სპარსული ლექსისა და მუსიკის მოტრფიალე ქართველი მონარქი, რომელიც ცდილობდა თავის სამეფოში ევროპული ტიპის სამხედრო და სამოქალაქო ადმინისტრაციის, კულტურულ-საგანმანათლებლო ინსტიტუტების, მეურნეობის წესების დანერგვას; ერთი მხრივ, თავის კარზე იწვევდა ევროპელ სწავლულებსა და ოსტატებს და, მეორე მხრივ, ყიზილბაში დიდებულის სამოსს ვერ ელეოდა. რამდენადაც ენერგიულად ებრძოდა ერეკლე თავის სახელმწიფოებრივ საქმიანობაში ირანის პოლიტიკურ და კულტურულ გავლენას, იმდენადვე კომფორტულად გრძნობდა თავს ყოფაში სპარსული „მულამების“ ატმოსფეროში. ეს ატმოსფერო ახლობელი

იყო განათლებული ქართველი არისტოკრატებისთვისაც, იმ ადამიანებისთვის, რომლებიც ქმნიდნენ ქართულ ლიტერატურას. გარდამავალი ხანის პოეზიაში, რომელშიც წინა ეპოქისაგან განსხვავებით, ლირიკა დომინირებს, ევროპული აზროვნების მარცვლები აღმოსავლური მელოდიების მოჭარბებულ მგრძობელობასთან თანაარსებობს. სწორედ ამ დროს განსაკუთრებით გავრცელდა აღმოსავლური სალექსო ფორმები და ტექნიკური მელექსეობის – პოეტური ეკვილიბრისტიკის ხერხები, რომლებიც ლამის XIX საუკუნის ბოლომდე შერჩა ჩვენს პოეზიას. ერეკლეს მერეც, რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს დაპყრობის შემდგომ ათწლეულებშიც ქართულ ლექსში კვლავაც ხშირად ისმოდა სპარსული პოეზიისათვის დამახასიათებელი „დატანჯულობით კოხტაობა, უიმედობის ეფექტიანი ძაძითმოსილება, მოგონილი წვალება და საერთოდ გულწურფელობა“¹. ამ დროის უდიდეს ქართველ პოეტს – ალექსანდრე ჭავჭავაძეს „ზოგიერთი უცხო მეგზაური რიგი ანაქრეონს ადარებდა, რიგი ჰაფიზს.., ერთი ფრანგი მწერალი ე. ორსოლი «კაეკასიის ბერანეუსაც» კი უწოდებდა“².

აღმოსავლური პოეზიის გავლენის ერთ-ერთი საინტერესო გამოხატულება იყო „უცხო“ – ძირითადად სპარსულ და თურქულ – ხმებზე ლექსების თხზვა, რაც XVIII საუკუნეში ერთგვარ ლიტერატურულ მოდად იქცა. ქართულ ლექსთწყობაში სიტყვა „უცხო“ რომ სწორედ აღმოსავლურ ლიტერატურასთან ასოცირდება, ამას „ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსიის ერთი უსათაურო ლექსიც მოწმობს, რომელსაც აქვს მინაწერი „ამაზედ ოთხი-ხუთი ლექსი ერთს ბრძენს დაუწერია უცხო“. მ. თოდუას განმარტებით, „უცხო აქ ლექსის ფორმის სადაურობაზე უთითებს... იგი აღმოსავლურ პოეზიაში

¹ ე. კოტეტიშვილი, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი, 1959, გვ. 41.

² აღ. ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ი. გრიშაშვილის რედაქციით, თბილისი, 1940, გვ. VIII.

გავრცელებული ლექსის გვარის, მოსამართის ერთ-ერთი სახეობაა³.

სანამ გარდამავალი ხანის ქართულ ლირიკაში უცხო ანუ „სხვას ვმით“ ნათქვამი ლექსების განხილვას შევუდგებოდე, მინდა შეეჩერდე ტერმინზე „ხმა“ და შეძლებისდაგვარად გაეარკეო, რას გულისხმობენ მასში როგორც XVIII-XIX საუკუნეების, ისე მომდევნო ხანის ავტორები. იოანე ბატონიშვილი, თეიმურაზ ბატონიშვილი, ბესარიონ გაბაშვილი (ბესიკი), ალექსანდრე ჭავჭავაძე მას ხმარობენ სპარსული მუხამბაზურ-მუსთაზადური სალექსო ფორმების აღსანიშნავად, რომელთაც დიდი გავრცელება ჰპოვეს ამ პერიოდის ქართულ ლირიკაში. მათ პოპულარობას ს. ცაიშვილი მუხამბაზების დიდოსტატ აზერბაიჯანელ პოეტ მოლა ფანაჰ ვაგიფს უკავშირებს⁴. იგი ხშირად ჩამოდიოდა საქართველოში და ერეკლე II კარზეც იყო როგორც ყარაბახის მფლობელის იბრაჰიმ ხანის ელჩი⁵. ვაგიფმა დიდი გავლენა მოახდინა ქართველ პოეტებზე, რაზეც ის ფაქტიც მეტყველებს, რომ გარდამავალი ხანის ქართულ ლირიკაში შეიქმნა მთელი ციკლი ლექსებისა „ვალუფის ხმაზე“ („ვალუფის ხმაზე“), ხოლო ქართული ტრანსკრიფციით გადაწერილ ვაგიფის ლექსებს ვხვდებით ამ პერიოდის ხელნაწერ კრებულებში დიდი სპარსული პოეტების შაფეზის, ჯამის, საადის ლექსების გვერდით.

გ. მიქაძე „ხმის“ ერთ-ერთ მნიშვნელობად ლექსის საზომს, მეტრს ასახელებს⁶. ტერმინის ეს მნიშვნელობა

³ პუსეინ იბნ ალი ქაშეფი, *ქილილა და დამანა*, სპარსულიდან თარგმნილი მეფე ვახტანგ მეექვსისა და სულხან-საბა ორბელიანის მიერ, მ. თოდუას გამოცემა, ქუთაისი, 2006, გვ. 95.

⁴ ს. ცაიშვილი, ბესარიონ გაბაშვილი, წიგნში: *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. II, თბილისი, 1966, გვ. 671.

⁵ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ.: გ. ნატროშვილი, *თხზულებანი*, ტ. II, თბილისი, 1976, გვ. 77; А. Шариф, Предисловие, წიგნში: Вагиф, *Избранные стихотворения*, Москва, 1945, გვ. 5; ლ. ერაძე, ქართულ-აზერბაიჯანული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან, *ლიტერატურული ურთიერთობანი III*, თბილისი, 1972, გვ. 270.

⁶ *ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII-XIX სს.)*, გ. მიქაძის რედაქციითა და შენიშვნებით, თბილისი, 1954, გვ. 250, 277.

კარგად ჩანს ქართული პოპულარული ლექსების ხმებზე შექმნილ ლექსებშიც. მაგალითად, დიმიტრი თუმანიშვილის „ახალ აღნაგოს ხმაზეა“ შექმნილი გიორგი თუმანიშვილის „ეფუცავ კრონოსი“ და „მე, ვარდო, ფერით მდიდარო“. ორივე მათგანი დაწერილია რეამარცვლიანი საზომით, ისე როგორც დიმიტრი თუმანიშვილის „ახალ აღნაგო“. როგორც ჩანს, ეს ლექსი ძალიან პოპულარული იყო იმ ეპოქაში, რაზეც გრიგოლ ორბელიანის დღიურიც მიუთითებს: პოეტი იხსენებს, რომ 1832 წელს ქალაქ ელცში მოგზაურობისას მისი მასპინძლის, ადგილობრივი პოლიცმაისტერის ცოლმა ფორტეპიანოზე იმღერა „ახალ აღნაგოზე“ შექმნილი სიმღერა⁷. ცნობილია, რომ პუშკინს ძალიან მოსწონდა ეს ლექსი. თავის მემუარულ თხზულებაში „მოგზაურობა არზრუმში“ იგი წერდა: „მასში რაღაც აღმოსავლური ფანტაზიაა, რომელსაც თავისი პოეტური ღირსება აქვს“⁸. გვხვდება აგრეთვე „ვიშ, რა გვიამას“, „სეველის ბაღს შეველის“, „გზის გუშაგად მდგომიარეს“, „ებჭობ სიყვარულის“ და სხვათა ხმებზე ანუ საზომებზე შექმნილი ლექსები. იგივე მნიშვნელობით იხმარება „ხმა“ ცნობილი სპარსული ლექსების მიხედვით შექმნილ ნაწარმოებებშიც. ეს სპარსული ლექსები, როგორც ჩანს, იმდენად კარგად იცოდნენ საქართველოში, რომ მათზე მოკლე მინიშნებაც კი საკმარისი იყო მსმენელთათვის. ისე როგორც ქართული ლექსის ხმაზე შექმნილ ნაწარმოებებში, აქაც სათაურში სპარსული ლექსის პირველი სტრიქონი ან რეფრენი არის გამოტანილი. ამ ლექსების პოპულარობა კარგად ჩანს ხელნაწერებში დაცული მინაწერებიდან. მაგალითად, აღ. ჭაუჭაუაძის ლექსზე „ხარიბა ქაფაშის ხმა“ („ვისაც გასურთ“) ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის S 1512 ხელნაწერში არსებული შენიშენიდან⁹ ვიგებთ, რომ „ხარიბა

⁷ დ. თუმანიშვილი, *ლექსები*, მიხ. ხელთუბნელის რედაქციით, თბილისი, 1938, გვ. 15.

⁸ ტ. რუხაძე, *ძველი ქართული ლირიკის ისტორიიდან*, თბილისი, 1954, გვ. 172.

⁹ კ. აკეელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S, №1512, გვ. 219.

ქაფაში“ სპარსულია: ეკალი იმის ხელში ენახე, სისხლი ამიდუღდა“. „ხარიბა ქაფაში“ მართლაც სპარსულია და ნიშნავს „ეკალი იმის ხელში“, ხოლო „ენახე, სისხლი ამიდუღდა“, როგორც ჩანს, დავით რექტორმა დაამატა, რადგან მან კარგად იცოდა ეს ლექსი და მოგვცა მთელი პირველი სტრიქონის თარგმანი.

ქვემოთ ჩამოთვლილ გარდამავალი ხანის ლირიკაში რამდენიმე ყველაზე პოპულარული სპარსული ლექსის ხმას.

„ფერიშან ქარდიემის ხმა“ (სპარს. „ჩემთვის მიმოფანტე“) – ზაალ ბარათაშვილის „როს გიხილავ“. დავით რექტორის მინაწერის მიხედვით, „სპარსულია: დაგიფანტავს ზილფუბი“¹⁰. ეს არის ხუთი სტროფისგან შემდგარი ოთხსტრიქონიანი და თერთმეტმარცვლიანი ლექსი, რომლის რითმული სქემაა aaaa bbba ccca...

„საბაი საბაი ჩამანამის ხმა“ (სპარს. „ჩემი ბაღჩის დილის ნიავი“) – ალ. ჭავჭავაძის „შეენებანო სახილვოდ“. დავით რექტორის მინაწერის მიხედვით, „სპარსულია, დილის ნიავი და ვარდის ბაღჩა“¹¹. ეს არის ოთხი სტროფისგან შემდგარი ოთხსტრიქონიანი და თერთმეტმარცვლიანი ლექსი რითმული სქემით aaba ccdc eeefe...

„ეი, გულ, ბია თუ ნაზ მაქონის ხმა“ (სპარს. „ვარდო, მოდი, ნუ ინაზებო“) – ბარამ ბარათაშვილის „ეჰა, მთიები, მთენია“. ეს არის ექვსი სტროფისგან შემდგარი ხუთსტრიქონიანი და რვა მარცვლიანი ლექსი რითმული სქემით aabaa ccddc...

„ეი, გულ მაშოს ხმა“, „ეი, გულმშოს ხმა“ (სპარს. „ვარდო, ნუ წახვალ“) – ოთარ ქობულაშვილის „გონება შმაგობს ხელად“. ეს არის შვიდი ორსტრიქონისგან შემდგარი ლექსი, რომელშიც მარცვალთა რაოდენობა თერთმეტია. რითმული სქემაა ab ab cb db...

„ვასეთ მიარების ხმა“ – დავით რექტორის განმარტებით, „ზანდის სპარსულია“ და ნიშნავს „შუა შემოვიყვან“¹². ზანდი – ისტორიული ზენდი არის ერთ-ერთი ქურთული

¹⁰ იქვე, გვ. 159.

¹¹ იქვე, გვ. 242.

¹² იქვე, გვ. 143.

ტომის სახელი. ამ ხმაზეა დაწერილი დიმიტრი თუმანიშვილის „ტრფიალთ დამწუკელი“ – ხუთი სტროფისგან შემდგარი შეიღსტრიქონიანი ათმარცვლიანი ლექსი, რომლის რითმული სქემაა aaaaaa bccccc dddddd eeffff...

„ხარიბა ქაფაშის ხმა“/„ხარი ბაქაევიშის ხმა“ (სპარს. „ეკალი იმის ხელში“) – ზაალ ბარათაშვილის „შენდა შეყრამდის ეით გასძლებს გული“, ალ. ჭაეჭაეაძის „ეისაც გსურთ“. ეს არის ათმარცვლიანი ლექსი, რომელიც რეფრენით არის შეკრული.

„თაზა ბე თაზა ბანოშას ხმა“ (სპარს. „ახალ-ახალი ია“) – ბარამ ბარათაშვილის „აფროდიტო აღმობრწყინდი“. ეს ხუთი სტროფისგან შემდგარი ოთხსტრიქონიანი რე-მარცვლიანი ლექსია, რომელიც რეფრენით არის შეკრული. რითმული სქემაა aaaa bbbb... დ. კობიძე ამ ხმის შესახებ წერდა: „ეს ხმა გვაგონებს დიდი ირანელი ლირიკოსის ჰაფეზის დივანის ზოგ გამოცემაში მოთაე-სებული ლექსის „მუთრიბე ხუნნაეა ბეგუ თაზე ბე თაზე ნოვ ბე ნოვ“ (მუტრიბო ტკბილხმოვანო, თქვი, ახლად და ახლად, ისევ და ისევ) მელოდიას. „თაზე ბე თაზე ბანოშა“ (ბანაფშა), უეჭველია, ჰაფეზზე მიწერილი ლექსის გავლენითაა შეთხზული. მას, როგორც ჩანს, მღეროდნენ და ამ საშუალებით გსა საქართველოსკენ გაუკაფავს“¹³.

„გარდუნ გარდუნის ხმა“ (სპარს. „ცის თაღი, ბელი“) – ალ. ჭაეჭაეაძის „მომიყედ მთოვარევე“. ეს არის სამი სტროფისგან შემდგარი ოთხსტრიქონიანი თერთმეტმარ-ცვლიანი ლექსი. ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს (aaba), რომელთაც ხუთსტრიქონიანი რეფრენი კრავს.

„ქაფარ ბარუხამის ხმა“ (სპარს. „ურწმუნო ჩემს სახეს“) – აშკარაა, რომ ეს არის ლექსის სტრიქონის მხოლოდ ფრაგმენტი, რომლის დასასრულს დავით რექტორის მინაწერი იძლევა: „სპარსულია, ურჯულომან სახეზე შემომხედა“¹⁴. ამ ხმაზეა დაწერილი ალ. ჭაეჭაეაძის

¹³ დ. კობიძე, *სოგიერთი პოეტიკური ტერმინის განმარტებისათვის, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, III, თბილისი, 1978, გვ. 105.

¹⁴ ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფონდი S. №1512, გვ. 237.

„აჯას ვამრავლებ“ – ორსტრიქონიანი რვამარცვლიანი მაჯამა.

ამ ლექსებში „ხმაში“ რომ ლექსის საზომი იგულისხმება, ლექსების სრული სათაურიდანაც კარგად ჩანს: „შანაზის გუშა მშვენიერთა ხელმწიფაეის ხმაზე“ ან „ჰუსეინის გაფი გარდუნ გარდუნის ხმაზე“. „შანაზი“ და „ჰუსეინი“ მელოდიებია, გუშა და გაფი – სალექსო ფორმები, ხოლო კონკრეტული ლექსები („მშვენიერთა ხელმწიფავე“ და „გარდუნ გარდუნ“) ლექსის მეტრზე მიანიშნებენ.

მაგრამ გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში „ხმას“ ძირითადად მელოდიის, მუსიკალური კილოს აღსანიშნავად ხმარობდნენ: იოანე ბატონიშვილი „ხმას“ უწოდებდა „ფას მუხალიფს, ნაერუზს, რასტს და სხვა აღმოსავლურ მელოდიებს“¹⁵, რომლებზეც ქმნიდნენ და მღეროდნენ პოეტები თავიანთ ლექსებს. გ. სკანდაროვა აიგივებდა ჰანგს, ხმას და მულამს:

„თუმცა ვიმოვე ბეერი ღავთარი,
არც ერთს არ ჰქონდა ჰანგი და ხმები,
სევა, ილაი, თეჯლის, დივანი,
რასტი, საარი – სხვა მულამები“.

ამ ლექსის შენიშვნებში აღნიშნულია, რომ ეს „სპარსული ჰანგების სახელებია, რომელნიც ნიშნავენ: რა სიმღერა რა ხმაზედ უნდა იმღერებოდეს“¹⁶.

თეიმურაზ ბატონიშვილს ქართული ვერსიფიკაციის საფუძვლად სწორედ „სამღერებელი ხმანი“ – გალობა, ღიღინი და სიმღერა მიაჩნია. მისი აზრით, „ყოველთავე ლექსთა აქეს თვის თვისნი გეარნი საგალობელნი და სამღერებელნი ხმანი“¹⁷. სამღერებელ ხმაში თეიმურაზი გულისხმობდა გარკვეული ზომისა და შინაარსის

¹⁵ იოანე ბატონიშვილი, პოეზიისა ანუ მოლექსეობისათვის, წიგნში: *ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII-XIX სს.)*, გვ. 57.

¹⁶ გ. სკანდაროვა, *სალხინო საზანდარი*, ტფილისი, 1895, გვ. III.

¹⁷ თეიმურაზ ბატონიშვილი, გეარნი ანუ საზომი ქართულისა ენისა სტიხთა, წიგნში: *ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII-XIX სს.)*, გვ. 65.

მუსიკალურ ფრაზას, მელოდიის მუხლს, რომელიც შეესაბამება პოეტური მეტყველების ერთ ფრაზას, აგებულს გარკვეულ რიტმსა და მეტრზე. რუსთაველის შაირის ხმის საფუძვლად მას მიაჩნია „ღიღინი არნა ნანოს ხმაზე“ (არნანო ჰარნი არნანო, ჰარნი არნანო ჰარნანო), ხოლო ფისტიკაური ლექსის საფუძვლად „თარნი ჰარნანოს ხმა“ (თარნი ჰარნანო თარნი ჰარნანო, ჰარნანი თარნი ჰარნი ჰარნანო“). „ხმას“ მელოდიის, მუსიკალური კილოს მნიშვნელობით ხმარობდნენ ნ. მარი, ა. გაწერელია, გ. მიქაძე, კომპოზიტორი ი. კარგარეთელი და სხვა.

აღსანიშნავია, რომ ამ ტერმინის ლექსთმცოდნეობითი მნიშვნელობით ხმარების დროსაც საყურადღებოა სწორედ მუსიკალური მომენტი: ხმა ჰქვია არა ჩვეულებრივ სალექსო ფორმებს, არამედ აღმოსავლური წარმომავლობის სასიმღერო ფორმებს, რომელთაც თ. ბატონიშვილი „სიმღერის ხმას“ უწოდებდა. მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ XVIII-XIX სს. საქართველოში „ხმა“ არის კომპინირებული, პოეტურ-მუსიკალური ტერმინი, რადგან ამ დროს მუსიკალური და პოეტური ხელოვნება ერთმანეთსე ისე იყო გადაჯაჭვული, რომ „ძნელად თუ დაიწერებოდა ლექსი, რომელიც სასიმღეროდ არ გადაქცეულიყო“¹⁸ და ამიტომ მისი დაწერის დროსაც მელოდიური ასპექტი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი იყო.

იოანე ბატონიშვილის აზრით, უცხო ხმებზე ქართულად წერა საიათნოვას სახელს უკავშირდება. თუ ადრე, დაახლოებით 1634-1760 წლებს შორის, საქართველოს სამეფო მომღერლები უცხო ხმებზე უცხო ენებზე მღეროდნენ¹⁹, საიათნოვამ პირველმა სცადა უცხო ხმებზე ქართულად წერა. თავის პოეტიკურ ნაშრომში „პოეზიის ანუ მოლექსეობისათვის“ პეტრე ლარაძის კითხვაზე „სპარსისა და თურქის ხმაზედ ვითარიდა არიან შაირნი ანუ ლექსნი და ან ვის დროს შემოდებულნი“, ავტორი

¹⁸ ი. გრიშაშვილი, *თხზულებათა კრებული*, ტ. III, თბილისი, 1963,

ბმ. 23.

¹⁹ გ. ლეონიძე, *მგოსანი საათნავა*, თბილისი, 1930, გვ. 16.

პასუხობს: „პირველ შემომღებელნი ამ ხმისანი ქართულად იყვნენ სომეხთ მოსაკრავენი საათლამად წოდებული და სხვანი“²⁰. აი, რას ათქმევინებს „კალმასობა“ საიათნოვას: „მე ვიცოდი ჩონგური კარგად და მასთან სპარსულ ხმებზე გავაკეთე ქართული ლექსები. ჯერ არ იყო შემოდებული და როდესაც მეფემან ირაკლი ინება მეფლიში და მიგვიყვანეს მოსაკრავენი, მაშინ მე სპარსული ხმით ქართულად ვიმღერე. ბატონს დიდად იამა და ხალათიც მიბოძა. და მერე სხვათაც მრავალთა თქვეს და მომბაძეს“²¹.

„ქართლის ცხოვრების“ ცნობით, აღმოსავლური მუსიკა საქართველოში როსტომ მეფის (1632-1658) დროს გავრცელდა: „ამან აღაშენა სახლი ყიზილბაშური, კეკელუცად და ტურფად ნაგები, შემოიღო მოყენილობა, სმაჭამა, გამოსუენება და კეკელაობა... მოიყვანა მეჩანგენი და მუტრიბნი... და მიიქცნენ სრულიად წესსა ზედა ყიზილბაშისასა“²². როსტომ მეფის შემდეგ თეიმურაზმა, ვახტანგმა და ერეკლე მეორემ, რომლებიც იყვნენ „კარგად ჰსწავლულნი თათრულისა და სპარსთა ენისა და საკრავთა და მულამებთა ანუ ხმებთა“, შემოიღეს საქართველოში აღმოსავლური საკრავები და სიმღერები. ქართული ლექსის სპარსულ და თურქულ მელოდიებზე დამღერებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭა ძველი თბილისის პოეზიაში. აქ ყველა ლექსი „შაირ სიტყვაობით დაწერილი სასიმღერო ჰანგებისთვის იყო შეფარდებულ-შეხამებული“²³. აღმოსავლური მელოდიების გავრცელებას ხელს უწყობდნენ მესაზანდრეები – „დასტა მემუსიკე-მომღერალთა, უფრო სპარსთა და სომეხთა, რომელნიც დადიან დაბად და ქალაქად სპარსულის ჰანგების რომელიმე მოყვარულის მოწვევით“²⁴. საზანდართა

²⁰ იოანე ბატონიშვილი, პოეზიისა ანუ მოღვექსეობისათვის, გვ. 52.

²¹ ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1966, გვ. 635.

²² ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ. II, თბილისი, 1959, გვ. 424.

²³ ი. გრიშაშვილი, თხზულებათა კრებული, ტ. III, გვ. 23.

²⁴ ლ. გავაშელი, ია კარგარეთელი, თბილისი, 1959, გვ. 123. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე: გ. შაყულაშვილი, საიათნოვას

ანსამბლში ძირითადად პროფესიონალი მუსიკოსები შედიოდნენ, რომელთა რეპერტუარი მთლიანად კლასიკურ პოეზიას ეყრდნობოდა.

XVIII-XIX სს. პოეტები მელოდიას თავიანთი ლექსებისთვის იღებდნენ აღმოსავლური, ძირითადად, სპარსული და თურქული მუსიკიდან. გამოჩენილს შეადგენენ ის ავტორები, რომლებმაც ცხოვრების უდიდესი ნაწილი ემიგრაციაში, რუსეთის იმპერიაში გაატარეს და, ამდენად, ნაკლებად განიცადეს აღმოსავლური პოეზიის გავლენა. მათ შემოქმედებაში გვხვდება რუსული, უკრაინული, პოლონური სიმღერების ხმები. მაგალითად, დავით გურამიშვილის „რუსული სიმღერის ხმა, ნე დამ პოკოიუ, პოიდუ სტაბოიუ“ („აბრაჰამის ღმერთი“), „რუსულის სიმღერის ხმა, ჩთო ზა პრინინა, ვსელდა კრუჩინა“ („ისმინეთ ერნო“), მამუკა ბარათაშვილის „ჩერნიკოს ხმაი“ („შენი ნახვა გულსა ჩემსა ახარებს“), „პრიიდი ღრუჟოკის ხმაი“ („ნათობ ვითა ნათელი“), „პოლცკის ხმაი“ („გულმან რა ქნას საბრადლომა“) და სხვა. ხშირია აგრეთვე სომხური ხმებიც, მაგალითად, „ტაფი თაღის ხმა“ (ღიმიტრი თუმანიშვილის „ბედნიერებით აღვსილი“ და „სატრფო მემთხვია სავარდეს“), „ეთისირუნის ხმა“ (მირიან ბატონიშვილის „ოდეს გნახე გამოსული სარკმელსა“) და სხვა. რადგან წინამდებარე ნაშრომის მიზანია სპარსულ მელოდიებზე შექმნილი ლექსების ანალიზი, ამიტომ მე მოკლედ შევწერდები ირანული კლასიკური მუსიკის ზოგად პრინციპებზე, რომლის ტერმინოლოგიაც უხეად არის ამ ლექსების სათაურებში.

აღმოსავლური კლასიკური მუსიკა ეფუძნება მიკროინტერვალურ სტრუქტურას, რომელიც სპეციფიკურ კილოებს – მათგან უკავშირდება. ჯერ კიდევ XI საუკუნის სპარსული ლიტერატურის ძეგლი „ყაბუს-ნამე“²⁵ და ნიზამის (XII საუკუნე) პოემა „ხოსროვი და

აზერბაიჯანული ლექსები თეიმურაზისეული დაეთრის მიხედვით, თბილისი, 1970, გვ. 46-54; მისივე, ძველი თბილისის პოეზიის ისტორიიდან, თბილისი, 1987, განსაკუთრებით გვ. 26 და შემდგომ.

²⁵ *ყაბუს-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ა. ლომთაძემ, თბილისი, 1978, გვ. 146.*

შირინი²⁶ ადასტურებს. თეორიულად დამუშავებული კილოთა სისტემის არსებობის ფაქტს. საუკუნეთა განმავლობაში შექმნილი აღმოსავლური მუსიკალური ტრაქტატები მეტყველებს აღმოსავლური მუსიკის კილოთა სისტემის ჩამოყალიბების ხანგრძლივ პროცესზე.

აღმოსავლური მუსიკის კილოთა სისტემა თორმეტ ძირითად მაყამს მოიცავს. მაყამი მუსიკათმცოდნეობაში ორი მნიშვნელობით იხმარება: პირველი, მუსიკალური კილო და მეორე, ციკლური ვოკალურ-ინსტრუმენტული მუსიკალური ნაწარმოები, რომელიც რამდენიმე მელოდიას აერთიანებს. თორმეტი მაყამიდან შვიდი არის მთავარი, ხოლო ხუთი – დანამატი. სპარსულ მაყამებს დასთგაძებს უწოდებენ, თუმცა ირანში ორივე ტერმინი იხმარება და ძირითადად შვიდ მთავარ მაყამს ჰქვია დასთგაძი, ხოლო დანამატებს – ნაღმე ან ავა'სი. შვიდი დასთგაძი (შური, მაჰური, ჰომაიუნი, სეგაძი, ჩაპარგაძი, ნავა და რასტი), რომელთაგან მხოლოდ ორი – ნავა და რასტი შედის აღმოსავლური მუსიკის თორმეტ ძირითად მაყამში, ქმნის დაახლოებით 228 მოდალურ ნაირსახეობას. დასთგაძი შედგება პატარა მელოდიური ეპიზოდებისგან ან ვირტუოზული ტექნიკური პასაჟებისგან, რომელთაც გუშე ეწოდება. ერთი დასთგაძი შეიცავს საშუალოდ 4-40 გუშეს²⁷. სწორედ კონკრეტული მაყამების, დასთგაძების და გუშეების აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია გვხვდება სპარსულ სასიმღერო ხმებზე შექმნილ ქართული ლექსების სათაურებში. აღსანიშნავია, რომ ეს სათაურები დროთა განმავლობაში დაიკარგა და ახლა მხოლოდ ხელნაწერებში და აკადემიური გამოცემების კომენტარებში შეიძლება ინახოს. დღეს ამ ლექსებს ქართული სათაურებით მოვიხსენიებთ, ძირითადად პირველი სტრიქონის მიხედვით.

²⁶ *Kolyāt-e Nezāmī Ganjavī*, j. I, Tehran, 1376/1997, გვ. 310-319.

²⁷ სპარსული კლასიკური მუსიკის შესახებ იხ.: В. Виноградов. *Классические традиции иранской музыки*. Москва. 1982.

ქართულ პოეზიაში აღმოსავლური და, კერძოდ, სპარსული სალექსო ფორმებით ჯერ კიდევ XVIII-XIX საუკუნეებში დაინტერესდნენ. დაყით რექტორი, იოანე ბატონიშვილი, თეიმურაზ ბატონიშვილი, დაყით ჩუბინაშვილი, ლუკა ისარლიშვილი, მელიტონ კელენჯერიძე და სხვანი იკვლევდნენ გარდამავალი პერიოდის ქართულ ლირიკაში დამკვიდრებულ უცხოური წარმომავლობის სალექსო ფორმებს და შეძლებისდაგვარად ცდილობდნენ უცხოური ტერმინების ახსნას. მაგრამ, როგორც დ. კობიძე აღნიშნავდა, „კვლევა იმთავითვე არასწორი გზით წარიმართა. მკვლევართა დიდმა უმრავლესობამ ვერ გაითვალისწინა აღმოსავლური პოეზიის მონაცემები“²⁸. სპარსული წარმომავლობის სალექსო ფორმებზე მუშაობა XX საუკუნეში წარმატებით გაგრძელდა: დ. კობიძე, ს. გორგაძე, ა. გაწერელია, მ. თოდუა, აღ. გვახარია, ნ. თარგამაძე და მრავალი სხვა სწორედ სპარსული პოეტიკური ტრაქტატებისა და თვით პოეზიის მონაცემებზე დაყრდნობით სწავლობდნენ სპარსულ და ქართულ პოეზიაში იდენტური სახელწოდების მქონე სალექსო ფორმათა წყვილებს. მაგრამ ისინი მხოლოდ გაკერით შეეხნენ სპარსულ სასიმღერო ხმებს და სპეციალურად მათზე არ შეჩერებულან. ნ. მარმა თაყის ლექსიკოლოგიურ გამოკვლევაში გამოყო ქართულ პოეზიაში გაგრძელებული რვა სპარსული სასიმღერო ხმის აღმნიშვნელი ტერმინი, როგორც საქართველოზე და, კერძოდ, ქართულ მუსიკაზე სპარსული გაყლენის დამადასტურებელი ლექსიკური მასალა. მაგრამ ამ ტერმინების ახსნისას მისი ინფორმაცია მხოლოდ ეულერსის ლექსიკონით ამოიწურებოდა და როგორც თვითონ მეცნიერი აღნიშნავდა, ეს ინფორმაცია ძალიან მშრალი და მწირი იყო²⁹.

²⁸ დ. კობიძე, ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან. *ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი*, II, თბილისი, 1969, გვ. 247.

²⁹ Н. Марр. Словарные заметки. *Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии*. V. Санкт-Петербург, 1903, гв. 5-12.

ქვემოთ შევეცდები შედარებით დაწვრილებით მიმოვიხილო გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში გაერცვლებული სპარსული სასიმღერო ხმები, ვაჩვენო ამ ხმებზე შექმნილი ქართული ლექსების მეტრული და რითმული თავისებურებანი, ის მახასიათებლები, რაც ამ ლექსების მუსიკალურ ფაქტურას უსვამს ხაზს.

მუხალიფი და ფას მუხალიფი

მუხალიფი და ფას მუხალიფი ერთ-ერთი ყველაზე გაერცვლებული ხმებია გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში. ამ ხმების მუსიკალურ წარმომავლობაზე ჯერ კიდევ XVIII-XIX საუკუნეების ავტორები მიუთითებდნენ: დავით რექტორი მათ „ნაღმას“ (სპარს. „მელოდია“) ეძახდა, ხოლო იოანე ბატონიშვილი თასნიფს/თასლიფს (სპარს. „მელოდია“) უწოდებდა და სხვა სამღერებელ ხმებთან ერთად მოიხსენიებდა. იგი ერთი თავისი ლექსის მინაწერში აღნიშნავდა: „ოდეს სანთურს³⁰ ესწყალობდი, მაშინ ვსთქვ ჩანგა მუხალიფის თასლიფზედ“. იოანე ბატონიშვილი თავის თავს „ამ მუღამის არშიყს“ უწოდებდა და დასძენდა, რომ ფას მუხალიფი, ისე როგორც სხვა სასიმღერო ხმები, „ყარიბი“ ხმებია, „არ იყო ქართულად და იმიტომ დაეჯდაბნე“³¹.

6. მარმა აღნიშნა ამ ტერმინების სპარსული წარმომავლობა: „მუხალიფი – *moxālef* – მუსიკალური მელოდიის სახელი; ფას მუხალიფი – *pas moxālef* – მუსიკალური ტერმინი“³², მაგრამ მისი ინფორმაცია ამით ამოიწურებოდა.

მოინის სპარსული განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით, მუხალიფი არის სპარსული კლასიკური მუსიკის ერთ-ერთი მაყამის „ერაყის“ გუშე³³. საქართველოში მას მეორენაირად „ჩარგაჰსაც“ უწოდებდნენ. ამ ორი

³⁰ სანთური – ძველი სპარსული მუსიკალური ინსტრუმენტი.

³¹ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S, №3686, გვ. 50.

³² Н. Мара, Словарные заметки, გვ. 7.

³³ Mohammad Mo'in. *Farhang-e Fārsī*, 3, Tehran, 1375/1996, გვ. 3934.

ტერმინის გაიგივება გვხვდება ნ. მარის ზემოთხსენებულ გამოკვლევაში, რაც, როგორც ჩანს, გაიმეორა იოსებ გრიშაშვილმაც. უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გაიგივება მთლად ზუსტი არ არის. ჩარგაჰი ასევე სპარსული მუსიკალური ტერმინია და წარმოადგენს სპარსულ კილოთა სისტემის უძველეს დასთგავს. ჩარგაჰი ძალიან ტემპერამენტული, დრამატული მუსიკალური კილოა, რომელიც ძირითადად ეპიკური ჟანრის ნაწარმოებებს უხდება. მუხალიფი მისი ერთ-ერთი გუშეა. იგი შედგება ხუთი მელოდიისგან, რომელთაგან ერთ-ერთი ფას მუხალიფია. ფას მუხალიფებს უმეტესად გლოვის დროს, დატირებებზე ასრულებდნენ. აღსანიშნავია, რომ ეს მომენტი ნაწილობრივ შენარჩუნებულია ფას მუხალიფის ხმაზე ნათქვამ ქართულ ლექსებშიც; მაგალითად, „ფას მუხალიფზედ საგლოვად თქმული ძმისა ვისგანვე დისათვის გლოვა“³⁴, ხოლო სხვა თემაზე დაწერილ ლექსებს ზოგჯერ აქვთ მინაწერი „კილო გლოვისა“.

მუხალიფის და ფას მუხალიფის ხმებზე XVIII–XIX საუკუნეთა მიჯნაზე წერდნენ იოანე ბატონიშვილი („დისკო მზისგან საჩენად“, „ზესთა ზეო მალრიბ მზეო“, „ინდისა მთვარის ჩინება“, „მარგალიტი ბარეინს“), დიმიტრი თუმანიშვილი („მეფეთა იგი პირმანგი“, „სატრფო მემთხვია საეარდეს“), გიორგი თუმანიშვილი („ში, ჟამნო, ჟამნო“, „იწყე ქებანი გლახ გულო“), ბესიკი („ცრემლთა ისხარნი“), ალ. ჭავჭავაძე („ვაქებ თავსა თმა მდიდარსა“), ქეშიშ დარდიმანდი („დაწუთა ხალ ინდად ყრილთა“) და სხვა. ამ ლექსების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მუხალიფი ძირითადად ხუთსტრიქონიანი ლექსია, რომლის ყოველი სტროფი ხუთი ან ოთხი სტრიქონისგან შედგება, ხოლო სტრიქონში მარცვალთა რაოდენობა არის შვიდი ან რვა და შესაბამისად თოთხმეტი ან თექვსმეტი. ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს. სტროფს აბოლოებს რეფრენი, რომელიც კომპოზიციურად აკავშირებს ამ სტროფებს და კრავს ლექსს. თუ რეფრენი არ არის, ყველა სტროფის ბოლო სტრიქონი იმეორებს პირველი სტროფის რითმას.

³⁴ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S. №1534, გვ. 11.

მაშასადამე, მუხალიფის ხმაზე შექმნილი ლექსების რითმული სქემა ასეთია: aaaaaa bbbba cccca და ა.შ.

მუხალიფის და ფას მუხალიფის ხმებზე შექმნილი ლექსების ზემოთმოყვანილი ზოგადი დახასიათება ძალიან პირობითია. არის აგრეთვე ორსტრიქონიანი და ათმარცვლიანი მუხალიფებიც. იშვიათად, მაგრამ გვაქვს შემთხვევები, როცა ერთ ლექსში მარცვალთა რაოდენობა იცვლება არა მარტო სტროფების, არამედ სტროფში სტრიქონთა მიხედვითაც, რაც კარგად ჩანს იოანე ბატონიშვილის შემდეგ ლექსში:

„ღისკო მზისგან საჩენად,
ღისკო მზისგან საჩენად კაცთ მალხენად ნათლისა მომუნად,
ში შენსა სხივს ნუ მაშორებო.
თუკი მას უნდეს ელვანი,
თუკი მას უნდეს ელვანი არ საჭირო ჰყოფს თუსგან განშორებას,
ში შენსა სხივს ნუ მაშორებო...“

მაშასადამე, მუხალიფის და ფას მუხალიფის ხმებზე შექმნილი ლექსების სტრუქტურა მყარი და მკაცრად განსაზღვრული არ არის და გეხედება „ასიმეტრიული ფორმის“ ლექსები, რომელთა სტრუქტურაში სტროფული გამიჯვნის, სტროფების მიხედვით ბწყართა ტოლი განაწილების და სტროფთა გართმევის ერთი პრინციპი არ არის გატარებული. როგორც ა. გაწერელია აღნიშნავს, აღმოსავლური წარმომავლობის ქართულ სალექსო ფორმებში „სტროფული სახეების ყველაზე კონსერვატიული ფორმებიც კი ხშირად შერყეული ჩანს ამა თუ იმ ავტორთან ან ერთი ენიდან სხვა ენაში მოხვედრისას“³⁵. ლექსის მეტრულ აგებულებას კი ხშირად განსაზღვრავს ის კონკრეტული აღმოსავლური ლექსი, რომელზე მინიშნებასაც სათაურშივე აკეთებენ პოეტები. მაგალითად, იოანე ბატონიშვილის ფას მუხალიფებიდან ერთი ნათქვამია „ქაფარ ბარუხეთ ვალეილზედ“ („ღისკო მზისგან საჩენად“), მეორე – „გულდარ ჩამანდარაიზედ“ („მარგალიტი ბარეინს“), ხოლო მესამე – „ანგირჩარაიზედ“ („ზესთა ზეო მალრიბ მზეო“).

35 ა. გაწერელია, *ქართული კლასიკური ლექსი*, თბილისი, 1953, გვ. 126.

დუგა სპარსული მუსიკალური ტერმინის „დოგაჰ“-ის სახეცვლილი ფორმაა. დოგაჰ სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს ორტონიანს. სპარსულ მუსიკაში გვაქვს აგრეთვე სეგაჰის (სამტონიანი), ჩაჰარგაჰის (ოთხტონიანი) და ფანჯგაჰის (ხუთტონიანი) მელოდიები, რომლებზეც უფრო დაწვრილებით ქვემოთ გვექნება საუბარი. დოგაჰი არის სპარსული კლასიკური მუსიკის 24 სახეობიდან (შო'ბე) ერთ-ერთი, რომელიც ისპაჰანური წარმომავლობისაა. დავით რექტორის განმარტებით, დუგა არის სპარსული ნაღმის სახელი, ნ. მარი მას მუსიკალურ მოტივს უწოდებდა, ხოლო ალ. ბარამიძე – მუსიკალურ კომპოზიციას. ი. გრიშაშვილის აზრით, „დუგა აღმოსავლური სიმღერის პანგია, ხოლო ლექსწყობაში – ორსტრიქონიანი ლექსი“³⁶. XVIII-XIX საუკუნეების ქართულ პოეზიაში დუგას ხმაზე ნათქვამი ლექსებიდან მხოლოდ ერთი – ალ. ჭავჭავაძის „დუგა“ („კუალავ მარად ჩემსა“) არის ორსტრიქონიანი, ხოლო დანარჩენი ოთხ, ხუთ და ექვსსტრიქონიანია. ასე რომ ი. გრიშაშვილის განმარტება მთლად ზუსტი არ უნდა იყოს. საყარაუდოა, რომ ალ. ჭავჭავაძის ლექსშიც დუგა მიმანიშნებელია არა იმდენად ლექსის სტრიქონთა რაოდენობაზე, არამედ იმ მელოდიაზე, რომელზეც იმღერებოდა ამ ლექსში შესული 13 განსხვავებული საზომის მქონე ორსტრიქონიანი ლექსი.

გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში დუგას ხმაზე წერდნენ ბესიკი („პირ-ზამბახნი“), ქეთევან ბატონიშვილი („პოი, ვითარ ესთქვა“), დიმიტრი ბატონიშვილი („იერიქული ვარდი ჭნებისა“), ბარამ ბარათაშვილი („ეჰა, მთიები მთენია“) და სხვა. თვალსაჩინოებისთვის მოვიტან ქეთევან ბატონიშვილის დუგას:

„პოი, ვითარ ესთქვა განსაკრთომელი,
ჩემის სიცოცხლის დამამცრობელი,
ჩრდილოთ ვიხილე მცირე ღრუბელი,
ამიის მთიებთ დამბნელებელი,

³⁶ ალ. ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, გვ. 350.

ბედნიერთ პალატთ დამამხობელი,
მშენიერთ წალკოტთ არ მურჩენებელი.
ჰოი, ვითარ ვსთქვა... “

ქართულ პოეზიაში ასეთი ექსტრიქონიანი ათმარცვლიანი დუგები ყველაზე ხშირია. გვაქვს აგრეთვე ხუთ და ოთხსტრიქონიანი დუგებიც, ხოლო მარცვალთა რაოდენობა რვიდან თექვსმეტამდე მერყეობს. როგორც ჩანს, დუგას ხმაზე ნათქვამი ქართული ლექსის სტრუქტურა მყარი არ არის, გვხვდება „ასიმეტრიული ფორმის“ დუგებიც. ასეთებია, მაგალითად, ბარამ ბარათაშვილის „ეჭა, მთიები მთენია“ და ბესიკის „პირ-ზამბახნი“.

აღსანიშნავია, რომ ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდის S 2385 ხელნაწერში დაცულია დამახინჯებული ქართული ტრანსკრიფციით შესრულებული სპარსული ყაზალი:

„საბა აგარ გუზარი უეთადათ ბაქა შავარდუსთ
ბიარ ნაფეი ამ გისუი ბამან ბარ ღუსთ“

ეს არის XIV საუკუნის დიდი ირანელი პოეტის ჰაფეზის ცნობილი ყაზალი, რომლის სწორი ქართული ტრანსკრიფციაა:

„საბა აგარ გოზარი ოფთადათ ბე ქეშვარ-ე ღუსთ
ბიარ ნაფსეი ამ გისუი-ე მოამბარ-ე ღუსთ“

(„დილის ნიაეო, საგრფოს ქეყანას თუ ჩაუელი,
საგრფოს ნაწნავთა სურნელი თან წამოილე“)

ამ ლექსს აქვს მინაწერი „დიგის გუშა“, რაც სავარაუდოა, რომ დუგაის გუშას ნიშნავს. ეს მინაწერი იმაზე მიუთითებს, რომ ალბათ საქართველოში სპარსული ტრადიციით ამ ყაზალს დოგაჰის მელოდიაზე მღეროდნენ.

შ ა რ ა შ უ რ ი

კიდევ ერთი პოპულარული სპარსული მელოდია, რომელსაც გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში ვხვდებით, არის შაჰრ-აშუბი. ქართულ პოეზიაში ის იხმარება სახეცვლილი ფორმით „შარაშური“ და შესაძლოა

ამიტომ არ მოხედა ნ. მარის მიერ შედგენილ სპარსულ ხმათა სიაში.

„შაჰრ-აშუბ“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს ქალაქის ამფორი-აქებელს: „ასე უწოდებდნენ იმათ, ვინც თავისი სიმშვენიერით და ხელობა-საქმიანობით ხიბლავდა მნახველს, მთელს ქალაქს, ვინც „აიძულებდა“ პოეტს აელო კალამი ხელში და მასზე ლექსები გამოეთქვა“³⁷. ეს ტერმინი სპარსულში ორი მნიშვნელობით იხმარება: პირველ რიგში, იგი პოეტური უანრის სახელწოდებაა, რომელშიც მოცემულია რომელიმე ქალაქის, მისი მოსახლეობის და, განსაკუთრებით, სხვადასხვა პროფესიისა და ხელობის წარმომადგენელთა პოეტური დახასიათება – ხოტბა ან სატირა³⁸; გარდა ამისა, შაჰრ-აშუბი მუსიკალური ტერმინია და იგი დასთგაჰ „შურის“ ერთ-ერთ გუშეს წარმოადგენს. რადგან ამ დასთგაჰის გუშეებზე შექმნილი ლექსები ყველაზე ხშირია ქართულ პოეზიაში, ამიტომ მოკლედ შევნიშნოთ მასზე. „შურ“ სპარსელების უსაყვარლესი დასთგაჰია. ის შედარებით გვიანდელია და აღმოსავლეთის ქვეყნებიდან განვითარდა მხოლოდ ირანსა და აზერბაიჯანში. აღსანიშნავია, რომ ხალხური სიმღერების და ცეკვების უმრავლესობა სწორედ ამ კილოზეა შექმნილი. ის გამოირჩევა სირბილით, პოეტურობითა და ღირიზმით. მონის განმარტებით, „ეს კილო ყველაზე კარგად გამოხატავს ადამიანის შინაგან გრძნობებს – სიყვარულს, დარდს, სიბრალულს. შურის მელოდიები სრულიად არ ჰგავს სხვა კილოების, მაგალითად, „დაშთის“ გულისგამგმირავ მუსიკას და მის გამანადგურებელ გრძნობებსა და ემოციებს. შური უფრო გამოცდილ ასაკოვან კაცს შეიძლება შევადაროთ, რომელიც დიდი ხანია შეეგუა წუთისოფლის მუხანათობას და ცვალებადობას და თუმცა კი ცრემლებს ღერის, მაგრამ

³⁷ გ. ბერაძე, ირან-საქართველოს კულტურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVII სს. სპარსელი პოეტის ლექსები საქართველოზე), *მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია*, №2, 1979, გვ. 169.

³⁸ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ.: გ. ბერაძე, დასახ ნაშრომი; *Shahr-āshub dar she'r-e Fārsi*, tālif Ahmad Golchin Ma'āni, Tehran, 1346/1967; *Anva'e Adabi*. tālif Sirush Shamisā, Tehran, 1376/1997.

მაინც მოთმინებით და თითქმის გულგრილად უყურებს ამ სამყაროს წარმავლობას³⁹. შაჰრ-აშუბი ამ დასთგაჰის ყველაზე ვრცელი გუშეა, რომელიც ასრულებს მას. ცნობილია, რომ ზოგადად დასთგაჰის პირველი გუშეები ღირიულობით გამოირჩევა და ბოლოსკენ ღირიულობა კლებულობს, ხოლო დინამიურობა მატულობს. შაჰრ-აშუბიც, როგორც ფინალური გუშე, მხიარულ საცეკვაო რიტმში უღერს. სწორედ ამიტომ არის, რომ ზოგიერთ ლექსიკონში შაჰრ-აშუბი განმარტებულია, როგორც ირანში ძალიან ცნობილი მელოდიის და ცეკვის სახელი.

გარდამავალი ხანის ქართულ ღირიკაში შაჰრ-აშუბის ხმაზე წერდნენ გიორგი თუმანიშვილი („ში ჟამნო, ჟამნო“, „ეჰა, ყოელად სატრფოო“), ალ. ჭაკვაძე (ეჰა, დრონი, დრონი“) და სხვა. ძირითადად ეს არის ორსტრიქონიანი ათმარცვლიანი ლექსები, თუმცა გვაქვს რვა და თოთხმეტმარცვლიანი შარაშურებიც. ამ ლექსების რითმული სქემა ყაზალის რითმულ კონსტრუქციას იმეორებს: პირველი სტროფის ორივე სტრიქონი გარითმულია, ხოლო რაც შეეხება მომდევნო სტროფებს, მათში პირველი სტრიქონი გაურითმავია, მეორეში კი ძირითადი რითმა მეორდება – aa ba ca... ხშირად სტროფს აბოლოებს რეფრენი, რომელიც კრავს ლექსს და მის მუსიკალურობას უსვამს ხაზს:

„ში ჟამნო ჟამნო ყოფილნო ტკბილად
ესრეთ სად წარსდით ჰსჩანთ აღარსც ჩრდილად.
თვალნი მაქეს ცრემლთ ზღვად ქმნილად და ქმნილად, დახე
დროთ ბრუნვას,
თვალნი მაქეს ცრემლთ ზღვად ქმნილად და ქმნილად.
ამად ეპსტირ ჩემს სევს და ლხინთ მოკლებას,
საგრფოსგან ვიქმენ შორად განხდილად.
თვალნი მაქეს ცრემლთ ზღვად ქმნილად და ქმნილად, დახე
დროთ ბრუნვას,
თვალნი მაქეს ცრემლთ ზღვად ქმნილად და ქმნილად...“

ქართულ ლექსებში შარაშური რომ ღექსის მელოდიაზე მიუთითებს და არა მის ჟანრზე, მათი შინაარსიდან

³⁹ Mohammad Mo'in, დასახ. ნაშრომი, გვ. 2012.

კარგად ჩანს: მათში ან საწუთროს წარმავლობაზეა ჩივილი, ან უიღბლო მიჯნურის დარდებია გადმოცემული.

ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფონდის S 2385 ხელნაწერში დაცულია რამდენიმე ქართული ტრანსკრიფციით ნაწერი-ლი შარაშურის სახელის მქონე თურქული და სპარსული ყაზალი. მიუხედავად მრავალი უზუსტობისა და დამახინჯებისა, მათში სპარსული კლასიკური პოეზიის ისეთი დიდი წარმომადგენლების ამოცნობა შეიძლება, როგორებიცაა ჰაფეზი, ჯამი, საადი და სხვა. მაგალითად, ჰაფეზის ყაზალებია „გულ ბი რუხ იარ ხოშ ნაბაშედ“ („გოლ ბი როხ-ე იარ ხოშ ნაბაშად“), „ხოშმად გოღვაზუნ ხოშთარ ნაბაშედ“ („ხოშ ამად გოლ ვაზ ონ ხოშთარ ნაბაშად“) და სხვა. ეს არის ჰაფეზისათვის ტიპური ყაზალები, რომლებშიც ერთი ბეითი სამიჯნურო ხასიათისაა, მეორე – დიდაქტიკური, მესამეში საწუთროს წარმავლობაზე ჩივილია და ა.შ. როგორც ჩანს, აქაც მინაწერი „შარაშური“ მიუთითებს არა ლექსის უანრზე, არამედ მელოდიაზე, რომელზეც იმღერებოდა ეს ლექსი.

შ უ შ ტ ა რ ი

დავით რექტორი ამ სიტყვას ირანის ქალაქ შუშთარს უკავშირებდა და „შუშტარ მუხალიფის ხმა“ ასე ესმოდა: „სპარსულია. შუშტარ – ქალაქი, მუხალიფი – ნაღმა“⁴⁰. ირანში ხუზისტანის ვილაიეთში მართლაც არის ქალაქი შუშთარი, მაგრამ, ვფიქრობ, აღნიშნული ტერმინი მას არ უნდა უკავშირდებოდეს. სპარსულ კლასიკურ მუსიკაში შუშთარი არის დასთგაჰ „ჰომაიუნის“ ერთ-ერთი გუშე. ჰომაიუნი სხვა კილოებთან შედარებით ყველაზე მელანქოლიურია. მას სპარსული მუსიკის თეორეტიკოსები „ყველაზე უცნაურ დასთგაჰს“ უწოდებენ, რადგან ის ერთსადაიმავე დროს ბადებს უძირო სევდისა და უსაზღვრო ბედნიერების გრძნობას. შუშთარი ამ დასთგაჰის ერთ-ერთი გუშეა, რომელიც მის ხასიათსა და თავისებურებებს იმეორებს.

⁴⁰ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S. №1512, გვ. 231.

შუშტარის ხმაზე გარდამავალი ხანის ქართულ პოეზიაში წერდნენ დიმიტრი თუმანიშვილი („ცის მნათობთ“), გიორგი თუმანიშვილი („ეჰა, ყოვლად სატრფოო“, „ებჭობ სიყვარულით“, „ში ჟამნო, ჟამნო“), ალ. ჭავჭავაძე („ვაქებ თავსა თმა მდიდარსა“), ქეშიშ დარდიმანდი („ლაწუთა ხალ ინდად ყრილთა“) და სხვა. ეს ლექსები ერთმანეთისგან განსხვავდება როგორც სტრიქონთა და მარცვალთა რაოდენობით, ისე რითმული სქემით. ეს განსხვავება, როგორც ჩანს, იმით არის გამოწვეული, რომ ეს მელოდია ძირითადად სხვა მელოდიებთან კავშირში იხმარება: შუშტარის შარაშური, შუშტარი მუხალიფში და ამ სინთეზურ ხმაში ორივე კომპონენტს თავისი ხასიათი და ნიშნები შემოაქვს.

რ ა ს ტ ი

რასთი (ქართულ პოეზიაში – რასტი) მუსიკალური ტერმინია და სპარსული კლასიკური მუსიკის ერთ-ერთ დასთგავს აღნიშნავს. ის შედის აღმოსავლურ მაყამთა სისტემის 12 ძირითად მაყამში და ყველა ისლამურ ქვეყანაშია გაერცვლებული. რასთი სპარსული მუსიკის უძველესი კილოა. ცნობილია, რომ იგი სასანიდების ეპოქაში გვხვდებოდა, ამ კილოზე მღერის ცნობილი მუსიკოსი ბარბადი ნიზამის „ხოსრო და შირინში“⁴¹. რასთს მაჟორული ხასიათი აქვს, მელოდია ეითარდება თანდათანობითი აღმავლობით კულმინაციისკენ. მას მეორენაირად ფანჯგაჰსაც (ხუთტონიანი) უწოდებენ. რასთი ევროპულ მიქსოლიდიურ კილოს უდრის.

გარდამავალი ხანის ქართველ პოეტთაგან რასტის ხმაზე წერდნენ იოსებ მელიქიშვილი („ბუნდოვანს გულს“), თეკლა ბატონიშვილი („მოგახსენებთ ყოველთა“), ბესიკი („ცრემლთა მდინარე“), იოანე ბატონიშვილი („სურს მარად გულსა“) და სხვა. ძირითადად ეს არის ხუთი სტროფისგან შემდგარი ლექსი, რომელშიც სტრიქონთა რაოდენობა ოთხი ან ხუთია, ხოლო

⁴¹ Kolyāt-e Nezāmī Ganjavī, დასახ. ნაშრომი, გვ. 310-319.

მარცვალთა რაოდენობა შეიდიდან ცხრამეტამდე მერყეობს. ცხრამეტმარცვლიანი რასტი ბესიკს ეკუთვნის და როგორც ა. გაწერელია აღნიშნავს, „ეს სასომი სრულიად უჩვეულოა როგორც ბესიკის შემოქმედებისთვის. ისე მთელ ქართულ პოეზიაში“⁴².

რასთის ხმაზე შექმნილი ქართული ლექსების უმრავლესობა ერთ რითმულ კონსტრუქციაზეა აგებული: ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს და ლექსს კრავს რეფრენი ან გარე რითმა: aaaaa bbbba cccca და ა.შ.

შ ა ჰ ნ ა ზ ი

შაჰნაზი არის სპარსული კლასიკური მუსიკის დასთგაძთა სისტემაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დასთგაძის „შურის“ გუშე, რომელიც ორ ან ოთხ ტაქტად იმღერება. ისე როგორც შურის სხვა გუშეები, ესეც გამოირჩევა ლირიზმითა და პოეტურობით. ნიკო მარის თავის „ლექსიკურ შენიშვნებში“ აღნიშნავდა, რომ სპარსული მუსიკის ამ მოტივზე შექმნილი ლექსები ძალიან პოპულარული იყო XIX საუკუნის საქართველოში.⁴³ ცნობილია აღ. ჭავჭავაძის „შაჰნაზის გუშა“ („მშენიერთა ხელმწიფაჲ“), ბარამ ბარათაშვილის „შაჰნაზის გუშა“ („აფროდიტო აღმობრწყინდი“), დიმიტრი თარსნიშვილის „შანაზის გუშა მშენიერთა ხელმწიფაჲის ხმაზე“ („ნიაემან აწ დამქროლა“) და სხვა.

სხვა სასიმღერო ხმებისგან განსხვავებით, შაჰნაზის ხმაზე შექმნილი ლექსები შედარებით მყარი სტრუქტურის მქონეა: ეს არის ხუთი სტროფისგან შემდგარი ოთხ-სტრიქონიანი შეიდ ან რვა მარცვლიანი ლექსი. ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს, რომელშიც ერთმანეთს ერითმება მხოლოდ ლუწი სტრიქონები abcb defe...

„მშენიერთა ხელმწიფაჲ
მელავს სიშორე შენითა,
ჰკენესის გული საყვადავად

⁴² ა. გაწერელია, *ქართული კლასიკური ლექსი*, გვ. 281.

⁴³ Н. Марр, *Словарные заметки*, გვ. 8.

მსწრაულ მჩიუანის ენითა.
შენ განმშორდი მკურნალო,
ვითარ მექმნას შეებანი;
ნაცელად შენსა ვინ ეპოვო
მომკეს ჭმუნეის ესებანი...“

ასეთი მყარი სტრუქტურა, საგარაუდოა, იმას უკაეშირ-
დება, რომ ეს მელოდია ოთხ ტაქტად იმღერება.

ბ ა რ ა ი ლ ი

ტერმინ „გარაილს“ ხშირად ახსენებენ გარდამავალი ხანის ქართული ავტორები. იოანე ბატონიშვილი მას „მულამის ხმას“ უწოდებს, ხოლო ლ. ისარლიშვილი – „აღმოსავლური გვარის ლექსს, რომელიც ემსგავსება იამბიკოს და შაირის ლექსებს“⁴⁴.

სპარსულ მუსიკათმცოდნეობაში გარაილი/გარილი, ისე როგორც ზემოთგანხილული შაჰნაზი და შაჰრაშები, არის დასთგაჷ „შურის“ გუშე. იგი ამ კილოს ერთ-ერთი ფინალური პასაჷა და ამიტომ განსაკუთრებული დინამიურობით, ოპტიმისტური, სამარშო ეღერადობით გამოირსეჷა. გარაილი იმღერება შაჰნაზის მელოდიაზე ორ ან ოთხ ტაქტად და სწორედ ამიტომ გარაილის და შაჰნაზის ხმებზე შექმნილი ლექსების სტრუქტურა ძალიან გავს ერთმანეთს: ოთხსტრიქონიანი რეამარცველი-ანი (იშეიათად შეიდმარცველიანი) ლექსი⁴⁵.

გარაილის ხმაზე XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე წერდნენ გიორგი თუმანიშვილი („ბულბულს მხედა“, „წალკოტს ყუაეილნი“, „ვერცხლმან მაკეირეა“). გარაილის ხმაზე ნათქჷამი ორი ლექსის ავტორი ზუსტად არ არის

⁴⁴ ლ. ისარლიშვილი, მოკლე კანონნი ქართულის პოეტიკისა ანუ ლექსთა თხზულებისანი, წიგნში: *ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII-XIX სს.)*, გვ.155.

⁴⁵ აღსანიშნაჷა, რომ S 2385 ხელნაწერში დაცულია სამი ქართული ტრანსკრიფციით შესრულებული თურქულენოვანი გარაილი; ორი მათგანი ორსტრიქონიანი და თექვსმეტმარცველიანია, ხოლო მესამე – ისე, როგორც ქართული გარაილები, ოთხსტრიქონიანი და რეამარცველიანი.

ცნობილი. ესენია: „ბულბულმა იწყო შტვენა“ და „მადლ მხედავ გარდავსულვარ“. ამ უკანასკნელს აქვს საკმაოდ ბუნდოვანი მინაწერი, რომელშიც ორი პოეტი – ალ. ჭავჭავაძე და გიორგი თუმანიშვილია დასახელებული. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ალ. ჭავჭავაძე ამ ხმას ნაკლებად იყენებდა, ხოლო გ. თუმანიშვილი მის ოსტატად ითვლება, სავარაუდოა, რომ ეს ლექსიც გ. თუმანიშვილს ეკუთვნის.

გარაილის ხმაზე შექმნილი ლექსების რითმული კონსტრუქციაც შედარებით მყარია. როგორც შაჰნაზის მელოდიაზე ნათქვამ ლექსებში, აქაც ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს:

„ბულბულს მხედა გულის ლხენანი,
ვსცან წალკოგს კარნი ღიანი,
მერცხალთ ჰყევს მალლად ჟრენანი,
არე არს ნათელ ღღიანი...“

ნ ა ვ ა ი ნ ი შ ა ბ უ რ ი

„ნავა“ სპარსული კლასიკური მუსიკის კილოთა სისტემის ერთ-ერთ დასთგაჰს აღნიშნავს. იგი უძველესი კილოა და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სპარსული მუსიკის შეიდი დასთგაჰიდან მხოლოდ ის და რასთი შედიან აღმოსავლური მუსიკის მაყამთა სისტემის თორმეტ ძირითად მაყამში. საინტერესოა, რომ თუმცა სპარსული და აზერბაიჯანული დასთგაჰების სისტემები თითქმის იდენტურია, ნავა არ შედის აზერბაიჯანულ კილოთა სიაში. დასთგაჰ ნავას თხუთმეტი გუშე აქვს, რომელთაგან ერთ-ერთი „ნიშაბურია“.

ნავაი ნიშაბურის ხმაზეა დაწერილი დიმიტრი თუმანიშვილის ლექსი „ღილის ნიაემა მომართვა“:

„ღილის ნიაემა მომართვა ჰამბავე სასურველისა,
ამაყის ეარდის სუფევა. სიკეთე უმურველისა,
კეთილსასურვო ორის კვირისა მთვარეო,
ბროლისა ცასა ირისე იკამარეო,
ღისკო და ბრწყინვა შესაბამ მაელვარეო,
შენთვის ეიმეთქო შენ სიბრძნით კმად იკმარეო...“

ეს არის ხუთი სტროფისგან შემდგარი ექვსსტრიქონიანი ლექსი. მარცვალთა რაოდენობა სტრიქონების მიხედვით იცვლება 16 16 13 13 13 13. რითმული სქემა ასეთია: aabbbb ccdddd eefffb და ა.შ.

ს ე ბ ა ი

სეგაი არის სპარსული მუსიკალური ტერმინის „სეგაჰის“ („სამტონიანი“) სახეცვლილი ფორმა. ის დასთგაჰთა სისტემის ერთ-ერთი ძირითადი კილოა, რომელიც აზერბაიჯანულ მუსიკაშიც გვხვდება. მისი გუშეა მუხალიფი. სწორედ „სეგაის მუხალიფის ხმაზეა“ დაწერილი ალ. ჭავჭავაძის „მაისის ვარდმან ფურჩენილმან“ – ექვსი სტროფისგან შემდგარი ოთხსტრიქონიანი რემარცვლიანი ლექსი, რომელშიც ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს:

„მაისის ვარდმან ფურჩენილმან,
ბეზეკმან მწენით მკობილმან,
ბულბული ათრო სუნითა,-
რა ქნას აშიკმან თრობილმან?...“

ჰ უ ს ე ი ნ ი

ჰუსეინი დასთგაჰ შურის ერთ-ერთ გუშეს წარმოადგენს. ისე როგორც შურის სხვა მელოდიები, ჰუსეინიც გამოირჩევა პოეტურობითა და ლირიზმით. გარდამავალი ხანის ქართულ ლირიკაში ჰუსეინის მელოდიაზეა შექმნილი ალ. ჭავჭავაძის „მომივედ მთოვარეჲ“:

„მომივედ მთოვარეჲ, შუქისა მუნო,
მჭერეტააჲვის განცხრომის აღმომაცუნო,
მოდით მიჯნურთ დასნო მჭეერისა ენით,
ჩემთანა მნათობის სახის მაქენო.
მოდით, მსწრაჲლ მოდით,
მისდა ქებას კრძალვით ჰხმობდით,
სასმენელთა დამიტკობდით
მისგან ხელ ქმნილსა
და ცნობა მიხდილსა...“

გარდამავალი ხანის ქართულ ლირიკაში სპარსული სასიმღერო ხმები ძირითადად ორ აღმოსავლური წარმომავლობის სალექსო ფორმასთან არის დაკავშირებული. ესენია გაფი და გუშა (დუგაის გუშა და დუგაის გაფი, რასტის გუშა, შუშტარის გაფი და სხვა).

გაფი დაფით რექტორის მიხედვით „თათრული ტერმინია და იგივეა, რაც სპარსული იხტილათი და ქართული შექცევა“⁴⁶. ი. გრიშაშვილის განმარტებით, „გაფი საკუთრივ საუბარს ნიშნავს. ლექსწყობის ერთ-ერთი ფორმათაგანია, სიმღერაში – მელანქოლიური ჰანგი“⁴⁷. დ. ჩუბინაშვილი ასე აღწერს მას: „გაფი არის რემარცველოვანი ლექსი, თითო ტაეპში ხუთი ლექსი, პირველ სამს აქვს ერთი რითმა და ორ უკანასკნელს სხვა“⁴⁸. თუ გადავხედავთ ამ პერიოდის ქართულ პოეზიაში გაფის ფორმაზე შექმნილ ლექსებს, ცნახავთ, რომ თუმცა რემარცველიანი გაფები უმრავლესობაა, მაგრამ გვაქვს აგრეთვე ცხრა, ათ და თერთმეტ მარცველიანი ლექსებიც, ხოლო სტრიქონთა რაოდენობა სამიდან შვიდამდე მერყეობს. უფრო ზუსტი განმარტება ამ სალექსო ფორმისა მოგვცა ლ. ისარლიშვილმა: „გაფი იგივე წყობილია ანუ თეჯლისის ზომა და ანუ შერეული, როგორც სიმღერას მოუხდება“⁴⁹ და მართლაც, იმისდამიხედვით თუ გაფი რომელ ხმაზე, მელოდიაზეა შექმნილი, იცვლება სტროფების, სტრიქონების და მარცვალთა რაოდენობა. გაფის ფორმის ლექსების უმრავლესობაში ყველა სტროფს თავისი რითმა აქვს და ლექსს გარე რითმა კრავს: aaaaa bbbba cccca ან aabbbb cccca dddda ან aaaab cccb dddb. ქართულ ლირიკაში გაფი ხშირად შაჰბადა/შაბადა ფორმით გვხვდება ან ორივე ტერმინი ერთად იხმარება – შაჰბადა გაფი.

⁴⁶ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ფონდი S, №2385, გვ. 16.

⁴⁷ ი. გრიშაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

⁴⁸ დ. ჩუბინაშვილი, საზომი ლექსთა, წიგნში: *ქართული პოეტიკის ქრესტომათია (XVIII-XIX სს.)*, გვ. 95.

⁴⁹ ლ. ისარლიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 155.

რაც შეეხება მეორე სალექსო ფორმას გუშას, ლ. ისარლიშვილის აზრით, „ზომა ამ ლექსისა თეჯლისისა არს“⁵⁰ ანუ თერთმეტმარცველიანი ხუთსტრიქონიანი ლექსია. ნაკლებად დასაჯერებელია ალ. ბარამიძის მოსაზრება, რომელიც ამ სიტყვას სპარსულ ზმნა „გოშადანს“ (გადება) უკავშირებს და ესმის როგორც „გამღები“⁵¹.

ღუგა, სეგა, ჩარგაჰი, მუხალიფი, ფას მუხალიფი, რასტი, შუშტარი, შარაშური, გარაილი, შაჰნაზი, ჰუსეინი, ნაუაი ნიშაბური – ასეთია სპარსული სასიმღერო ხმების არასრული სია გარდამავალი ხანის ქართულ ლირიკაში. როგორც ვნახეთ, ამ მელოდიებზე შექმნილი ლექსები ძირითადად თავისუფალი კონსტრუქციის მქონეა, სტრიქონთა და მარცვალთა რაოდენობა მყარი და მკაცრად განსაზღვრული არ არის და ხშირია ასიმეტრიული ფორმის ლექსები, რომლის სტრუქტურაში სტროფული გამიჯენის, სტროფების მიხედვით სტრიქონთა ტოლი განაწილების და სტროფთა გართმევის ერთი პრინციპი არ არის გატარებული. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ყველაზე ხშირია ოთხსტრიქონიანი შვიდ, რვა და განსაკუთრებით თერთმეტმარცველიანი ლექსი, რაც შემთხვევითი არ არის. როგორც ა. გაწერელია აღნიშნავს, „11-მარცველიანი საზომი ჩამოყალიბდა ქართული პოეზიის პერიფერიულ უბანში, როგორც სხვადასხვა „თეჯლისებისა“ და ნაწილობრივ მუჰამბაზების ძირითადი აქცენტური ფორმა. ყველაზე ძლიერი მახვილი ეცემა ტაეპის ბოლოს, პირველ სართმომ მარცვალს (ბოლოდან მესამეზე). როგორც ჩანს, პოეტ-აშუღებს ეს მომენტი უადვილებდა ტაეპის დამღერებისას კადენცია სავსებით შეეხამებინათ საკრავის მელოდიურ-მუსიკალური ნაკადის ძლიერი დასასრულისთვის“⁵². სპარსულ სასიმღერო ხმებზე შექმნილი ლექსების ინტონაცია გარკვეული მუსიკალური დამღერების იერს ატარებს. პოეტები ხშირად მიმართავენ

⁵⁰ იქვე, გვ. 152.

⁵¹ ბესიკი, *თხზულებანი*, ალ. ბარამიძისა და ვ. თოფურიას რედაქციით, თბილისი, 1962, გვ. 306.

⁵² ა. გაწერელია, *ქართული კლასიკური ლექსი*, გვ. 280.

რეფორმებს. რადგან რეფორმის ხაზი ან სარიტმო სტრიქონის ხაზი, რომელიც ლეიტმოტივად გასდევს ლექსს, მის მუსიკალურ ფაქტურას აქცენტირებს. ლექსში ხშირია შინაგანი რითმები და გამეორებები, რაც ასევე მუსიკალურ-ვიკალური ტავტოლოგიისთვის არის გამიზნული.

ქყოყვან, თეკლა, დავით, იოანე და თეიმურაზ ბატონიშვილები, ბესარიონ გაბაშვილი (ბესიკი), გიორგი თუმანიშვილი, დიმიტრი თუმანიშვილი, სააღ ბარათაშვილი, ბარამ ბარათაშვილი, ოთარ ქობულაშვილი, ალექსანდრე ჭავჭავაძე, სტეფანე ფერშანგიშვილი, ქეშიშ დარდიმანდი – აი, ძირითადად ის ავტორები, რომლებიც XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისში სპარსულ „სასიმღერო ხმებზე“ წერდნენ. წარჩინებული ქართველი პოეტები, რომელთა განათლებაც სპარსული ენისა და კულტურის ცოდნას არსებითი ადგილი ეკავა, წინებულად ერკვეოდნენ არა მხოლოდ სპარსულ ლექსში, არამედ სპარსულ მუსიკაშიც და დიდადაც აფასებდნენ მას. იმდროინდელი „მაღალი“ გემოვნება არათუ სავსებით იწყნარებდა სპარსული სასიმღერო ხმების გამოყენებას ქართულ პოეზიაში, არამედ კარგ ტონადაც მიიჩნევდა ამას.

XIX საუკუნის შუახანებიდან დამოკიდებულება ნაწილობრივ შეიცვალა. „სპარსულ ხმებზე“ ლექსის თქმის ტრადიცია არისტოკრატიიდან დაბალ ფენებში გადავიდა. აღმოსავლურად ნამღერი ლექსი სულ უფროდაუფრო მეტად უკავშირდებოდა უდაბლესი ქალაქური ფენების – კინტოებისა და ყარაჩოდულების ყოფას და ამ ყოფისთვის სპეციფიკურ ვიწრო თემატიკას. შესაბამისად, ზოგი პოეტისათვის ის მდარე ლიტერატურული გემოვნების სიმბოლოდ იქცა. „მე არ მიყვარს კილო მუხამბაზისა, კინტოთ კილო, კილო შუა ბაზრისა“ – წერდა ქართული რომატიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელი ვახტანგ ორბელიანი. თუმცა ალბათ ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ მეორე დიდი რომანტიკოსი გრიგოლ ორბელიანი მუხამბაზებსაც სიამოვნებით წერდა და „სავათნავას მიბაძვასაც“ არ ერიდებოდა. ამ მოვლენის შეფასებაში დღესაც არ არის ერთსულოვნება, მაგრამ ეს არსებითად ცალკე საკითხია და მასზე აღარ შეეწერდები.

ფაზელ ხან ბარუსი და თბილისი

მოჰამად ხან გარუსი, ცნობილი ლაყაბით ფაზელ („ერუდირებული“) და თახალლუსით რავი („მთხრობელი“) ან „შაიდა“ (უგონოდ შეყვარებული) ყაჯართა პერიოდის ირანის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოეტი, პროზაიკოსი და მეცნიერი იყო. მიუხედავად იმისა, რომ მან დიდი როლი ითამაშა XIX საუკუნის სპარსული ლიტერატურის განვითარებაში და, განსაკუთრებით, ახალი პროზის ჩამოყალიბებაში, იგი არ ყოფილა სათანადოდ დაფასებული არც ირანელი და არც დასავლელი მეცნიერების მიერ.

პირველი ირანელი მკვლევარი, რომელმაც ფაზელ ხანი საზოგადოებას გააცნო, რეზა ყული ხან ჰედაიათი იყო¹. მის ანთოლოგიაში „მჭევრმეტყველთა კრებული“ მოტანილი ბიოგრაფიული ცნობები მოგვიანებით მცირედი შესწორებებით გაიმეორეს ებრაჰიმ საფაიმი², იაჰია არიანფურმა³, მეჰდი ბამდადი⁴, საიდ ნაფისიმი⁵ და სხვებმა. დასავლელი აღმოსავლეთმცოდნეები კიდევ უფრო ნაკლებ ყურადღებას უთმობდნენ ფაზელ ხანს: ე. ბრაუნი⁶ და ი. რიპკა⁷ მხოლოდ ზოგად ჩამონათვალში მოიხსენიებენ მის თეხკერეს „ანჯომან-ე ხაყან“ („მბრძანებელთა კრებული“), რომელიც პოეტმა ფათჰალი შაჰის ბრძანებით შეადგინა და რომელშიც თავად მეფის, მისი თექესმეტი ვაჟის და აგრეთვე მეფის მეხოტბე პოეტების

¹ Rezā Qoli-khān Hedayat, *Majma' ol-fosahā*, j. 4, Tehran, 1339/1960, გვ. 154-155, 319-320.

² Ebrāhīm Safāi, Fāzel-khān Garrūsī, *Armaghan*. 26, გვ. 273-278.

³ Iahyā Āryānpūr, *Az Sabā tā Nimā*, j. 1, Tehran, 1351/1972, გვ. 54-58.

⁴ Mehdi Bāmdād, *Sharh-e hāl-e rajol-e Irān dar qarn-e 12 va 13 va 14 hejri*, j. 3, Tehran, 1347/1968, გვ. 50

⁵ Sa'id Nafisī, Pūshkin va Fāzel-khān Garrūsī, *Iaghma*, 11, გვ. 494-498.

⁶ E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, vol. 3, Cambridge, 1953, გვ. 299.

⁷ I. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*. Leipzig, 1959, გვ. 131.

ლექსები შეიტანა. შედარებით მეტ ინტერესს ამ სპარსული პოეტიკაში იყენდნენ რუსი და აზერბაიჯანელი მკვლევარები⁸. ისინი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდნენ ფაჩელ ხანისა და პუშკინის შეხვედრას კავკასიაში და საერთოდ, მის მონაწილეობას ირანის შაჰის შეილის ხოსროვ მირზას „მოსაზრებულ მისიაში“ რუსეთის მეფის კარზე⁹. თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ არც ე. ბერტელსი და არც კ. ჩაიკინი თავიანთ ნაშრომებში არ ახსენებენ მას, მიუხედავად იმისა, რომ კ. ჩაიკინის წიგნში „უახლესი სპარსული ლიტერატურის მოკლე ნარკვევი“ ცალკე თავი ეძღვნება ყაჯართა პერიოდს¹⁰.

ყველა ეს მკვლევარი ფაჩელ ხანის ცხოვრების პირველ, ირანულ პერიოდს მეტ-ნაკლებად ერთნაირად აშუქებს: დაიბადა გარუსში 1198/1783 წელს; ემზადებოდა სასულიერო მოღვაწეობისთვის, რომელსაც მალევე თქვა უარი; იმოგზაურა ერაყში, სადაც სრულყო თავისი განათლება და განსაკუთრებით დახელოვნდა კალიგრაფიასა და დოკუმენტების შედგენაში; თეირანში დაბრუნების შემდეგ მოღვაწეობდა ფათჰალი შაჰის კარზე, სადაც დიდ წარმატებას და პატივს მიაღწია; იგი ბევრს წერდა როგორც ლექსებს, ისე ეპისტოლარულ პროზას.

⁸ იხ. მაგალითად: Д. Касим-заде, *Очерки по истории азербайджанской литературы XIX века*, Баку, 1962, გვ. 60-61; 74-75; 92; Ш. Курбанов, *Этапы развития азербайджанско-русских литературных связей в XIX веке*, Баку, 1969, გვ. 95-99; Д. Белкин, *Встреча Пушкина с персидским стихотворцем Фазыл-ханом Шайда. Литературные связи и традиции*, вып. 4, Горький, 1974, გვ. 171-186; А. Розенфельд, *Персидский поэт XIX века Фазил-хан Шайда (К встрече А. С. Пушкина с миссией Хосров-мирзы и русско-иранским культурным отношениям)*, *Средневековый восток. История, культура, источниковедение*, Москва, 1980, გვ. 226-230; Д. Комиссаров, *Пути развития новой и новейшей персидской литературы*, Москва, 1982, გვ. 22-29.

⁹ 1829 წელს, ირანში აღექსანდრე გრიბოედოვის მოკელის შემდეგ, შაჰმა პეტერბურგში გაგზავნა „მოსაზრებელი მისია“, რომელსაც სათავეში ხოსროვ მირზა ედგა. მისიაში მონაწილეობდა ფაჩელ ხან გარუსიც.

¹⁰ К. Чайкин, *Краткий очерк новейшей персидской литературы*, Москва, 1928.

სამწუხაროდ, ფაზელ ხანის ლექსები დივნად არ შეკრებილა, ამიტომ ბევრი ლექსი დაკარგულია¹¹. შემორჩენილია გარუსის ლექსებისა და ინშების (ეპისტოლეების) შემცველი ორიოდუე ხელნაწერი, რამდენიმე ლექსი შემოგვინახა მის მიერ შედგენილმა ანთოლოგიამ, ცალკეული ლექსები კი მოტანილია ირანელი ფილოლოგების შრომებში. იგივე შეიძლება ითქვას ფაზელ ხანის ეპისტოლარულ პროზაზეც, თუმცა რამდენიმე შემონახული ნიმუშიც ნათელ წარმოდგენას იძლევა მის მჭევრმეტყველებაზე: მკაფიო, საქმიანი წერილები მკვეთრად განსხვავდება შუა საუკუნეების ქარაგმული, მაღალფარდოვანი პროზისგან. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ამ პერიოდის სხვა ირანულ განმანათლებლებთან, პირველ რიგში ყაიემე მაყამ ფარახანისთან, ერთად მან დიდი როლი ითამაშა ახალი სპარსული პროზის ჩამოყალიბებაში.

ფათქალი შაჰის მინისტრი მირზა აბულ-ყასემ ყაიემე მაყამ ფარახანი ძალიან აფასებდა ფაზელ ხანს და მეგობრობდა მასთან. ამ ორი ნიჭიერი მწერლის მიმოწერა XIX საუკუნის ირანის ეპისტოლარული პროზის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს. საყურადღებოა, რომ თბილისის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ყაიემე მაყამის შეიდი წერილი გარუსისადმი, რომლებიდანაც კარგად ჩანს ავტორის დამოკიდებულება პოეტისადმი: „ფაზელ, შენი მსგავსი ჩემს თვალებს არ უნახავთ... შენი მჭევრმეტყველება ვარსკვლავს ციდან ჩამოიყვანს და მარგალიტს ზღვიდან ამოიტანს... შენთან წამიერი საუბარი ასწლიანი განშორების საფასურია... შენი წერილები მკედარს გააცოცხლებს და დაჭრილს უმკურნალებს... ისინი არეანგისა და მანის შურსაც კი

¹¹ 1970-იანი წლების დასაწყისში ფაზელ ხან გარუსის მანამდე უცნობი ხელნაწერის ნაწილი აღმოჩნდა ლენინგრადში, მ. სალტიკოვი-შინედრინის სახ. ბიბლიოთეკაში. იხ.: *Персидские и таджикские рукописи "Новой серии", ГПБ им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Алфавитный указатель.* Ленинград, 1973, გვ. 10, №31, ПИС 458; А. Розенфельд. Персидский поэт XIX века Фазил-хан Шайда, გვ. 229.

იწვევენ¹². მაღალ შეფასებას აძლევს ფარახანი ფაზელ ხანის ანთოლოგიასაც: „საქვეყნოდ ცნობილია, რომ ამაზე უკეთესს კაცი ვერ შეძლებს, რომ დაწეროს“¹³.

დაახლოებით, 1829 წელს ფაზელ ხანის ცხოვრების ეს შედარებით მშვიდი ხანა თავდება და იწყება მეორე, მშფოთვარე, პერიოდი – მოგზაურობა რუსეთში, სამეფო კარის ინტრიგები, ირანიდან გაქცევა და თბილისში ცხოვრება და მოღვაწეობა. ამ მეორე პერიოდის შესახებ ირანელი და დასავლელი მეცნიერები რადიკალურად განსხვავებულ ცნობებს იძლევიან. აზრთა სხვაობას, განსაკუთრებით, მისი ცხოვრების „თბილისური“ პერიოდი და გარდაცვალება იწვევს.

ირანელი მეცნიერები გარუსის ცხოვრების ამ პერიოდს (დაახლოებით 1838-1852 წლები) თითქმის არ ახსენებენ. როგორც დ. კომისაროვი აღნიშნავს, „იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ისინი ან არ ფლობენ სარწმუნო ინფორმაციას, ან განზრახ ჩქმადავენ მას“. პირველი ირანელი ავტორი, რომელიც ამ საკითხს შეეხო, ი. არიანფური იყო. მას მოაქვს ცნობა, რომ ფაზელ ხანი თბილისში გენერალ ვორონცოვის დროს გახსნილი ისლამური სასწავლებლის დირექტორი იყო¹⁴.

„თბილისური“ პერიოდიდან აზრთა სხვაობას პირველ რიგში ფაზელ ხანის ამ ქალაქში მოხვედრის მიზეზი იწვევდა. ირანის დატოვების და რუსეთის იმპერიაში დარჩენის სურვილი პირველად მან ხოსროვ მირზას მისიასთან ერთად პეტერბურგში ყოფნის დროს გამოთქვა. რუსეთის საგარეო საქმეთა მინისტრის კ. ნესელროდეს პასკევიჩისადმი გაგზავნილი ოფიციალური წერილიდან ირკვევა, რომ ფაზელ ხანმა არა მარტო რუსეთში სამუდამოდ დარჩენის, არამედ გაქრისტიანების სურვილიც გამოთქვა¹⁵. საყურადღებოა, რომ შემდეგ თბილისში

¹² Mahmud-khān Malek al-Sho'arā, Enshā' *Afzal al-adab*, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, ფონდი PK - 98.134, გვ. 19, 27, 28, 29, 31, 32, 111.

¹³ იქვე.

¹⁴ Iahyā Āryānpūr, *Az Sabā tā Nīmā*, j. 1, გვ. 54.

¹⁵ *Акты Кавказской археологической комиссии*, т. 8, №705; М. Розанов, *Персидское посольство в России 1829 года*, *Русский архив*, ч. 1, 1899.

გატარებული თოთხმეტი წლის განმავლობაში მას ეს სურვილი აღარ გასწვნია, რისი მიზეზიც შესაძლოა იყო რელიგიური ტოლერანტიზმის ის ატმოსფერო, რომელიც XIX საუკუნის თბილისში სუფევდა. კ. ნესელროდეს სპარსელი პოეტის რუსეთში დარწმუნის სურვილის მიზეზად თვლიდა შიშს მის მიერ ნიკოლოზ პირველისადმი მიწერილი ოდის გამო, რომელშიც აქებდა რა რუს მეფეს და რუსეთს, ის აძაგებდა ყველა სხვა ქვეყანას და, მათ შორის, ირანსაც. ფაზელ ხანის ეს ოდა ძალიან პოპულარული იყო რუსეთში. ცნობილია, რომ რუსმა მეტრომანმა პროფესორმა დ. ხვოსტოვმა ამ ფაქტთან დაკავშირებით თავის ირანელ კოლეგას მიუძღვნა ლექსი, რომელშიც არანაკლებ ხოტბას ასხამდა მას¹⁶. კავკასიის არქეოლოგიური კომისიის აქტებიდან ვიგებთ, რომ ამ ოდისთვის რუსეთის მეფემ ფაზელ ხანს ძვირფასთელიანი ბეჭედი უბოძა¹⁷. სხვა წყაროები ბეჭედთან ერთად ოქროს საათსა და 25 ოქროს თუმნიანსაც ასახელებენ¹⁸. ნიკოლოზ პირველისადმი მიძღვნილი ოდის გარდა, ფაზელ ხანის რუსეთში დარწმუნის გადაწყვეტილება შეიძლება უკავშირდებოდეს იმ უსიამოვნებას, რომელიც პოეტს ამ პერიოდში ჰქონდა ირანის საგარეო საქმეთა მინისტრთან აბულ-ჰასან ხანთან, რომელზეც მან გამანადგურებელი სტატია დაწერა. რუსეთ-ირანის ომში რუსული ჯარების წარმატების შემდეგ აბას მირზას ბევრი ქვეშევრდომი რუსეთისკენ გადაიხარა და ფაზელ ხანის ვარაუდით, ერთ-ერთი ასეთი მოღალატე აბულ-ჰასან ხანიც იყო. ამ სატირამ აზრთა სხვაობა გამოიწვია არა მარტო სახელმწიფო მოხელეებს, არამედ პოეტებს შორისაც: ნაწილი გარუსის მხარეს იყო, ნაწილი კი, მათ შორის პოეტი მირზა შაფი, მინისტრს იცავდა და გარუსის საღანძღავ ლექსებს უწერდა. უცნაურია, რომ ფაზელ ხანი, რომელიც ასეთი თავგამოდებით ესხმოდა თავს რუსული პოლიტიკის მომხრეებს, სულ რაღაც რამდენიმე

¹⁶ *Кавказская поминка о Пушкине*, Тифлис, 1899, გვ. 51.

¹⁷ *Акты Кавказской археологической комиссии*, т. 8, № 704.

¹⁸ *Кавказская поминка о Пушкине*, გვ. 50.

თვეში თავად ითხოვდა რუსეთის ქვეშევრდომობას. მისი ასეთი მეტამორფოზის მიზეზი, სავარაუდოა, უფრო მნიშვნელოვანი იქნებოდა, ვიდრე აღმოსავლეთში ასე მიღებული სახოტბო ლექსი ტიპიური აღმოსავლური ჰიპერბოლური ხატებით.

როგორც კ. ნესელოვს ვერილიდან ჩანს, ფაზელ ხანს ფაქტიურად უარი ეთქვა დარჩენაზე. რუსეთის საგარეო საქმეთა სამინისტრო მოერიდა სპარსეთის საელჩოსთან უსიამოვნებებს და ურჩია პოეტს ხოსროვ მირზას საქართველომდე გაჰყოლოდა და იქ მიეღო საბოლოო გადაწყვეტილება.

როგორც ჩანს, ფაზელ ხანი ამჯერად საქართველოში არ დარჩენილა და ირანში ჩასვლის შემდეგ თავრიზში დასახლდა. პოეტის თბილისელი მოწაფის მირზა მუსტაფა ახუნდოვის მტკიცებით, იქ პოეტს უსიამოვნება მოუვიდა თავად აბას მირზასთან, რომელმაც უბრძანა დაეტოვებინა ირანი. ამ ცნობით „ფაზელ ხანი თავისი მოწაფის, აბას მირზას შვილის სილამაზის მსხვერპლი გახდა“ და ამ დაუშვებელი გატაცების გამო მეფემ იგი სასტიკად დასაჯა — ყურები დაატრა და ირანიდან გააძევა¹⁹. თუ გავითვალისწინებთ, რომ აბას მირზა გარდაიცვალა 1833 წელს, ხოლო ფაზელ ხანი თბილისში 1838 წელს ჩამოვიდა, წარმოუდგენელია, მას მეფის ბრძანების „დაუყოვნებლივ დაეტოვებინა ირანი“ შესასრულებლად სულ ცოტა ხუთი წელი დასჭირებოდა. საყურადღებოა, რომ ყურების დატრის ფაქტს არ ახსენებს ნ. ხანიკოვი, პოეტის ყველაზე ახლო მეგობარი თბილისში, თუმცა იგივე წყაროდან ვგებულობთ, რომ ამ ნაკლის დასაყარავად ფაზელ ხანი ყოველთვის გრძელ თმებს ატარებდა.

აღბათ ყველაზე სანდოა თბილისში მცხოვრები რუსი ორიანტალისტის ნ. ხანიკოვის ცნობები, რომლის მიხედვითაც ფაზელ ხანის ირანიდან გაძევება და თბილისში თავშესაფრის ძიება ირანის სამეფო კარის ინტრიგების შედეგი იყო. აბას მირზას სიკვდილის შემდეგ

¹⁹ იქვე, გვ. 51.

ტახტისთვის ბრძოლა დაიწვეს მოჰამად მირზამ და ფაზელ ხანის აღზრდილმა ხოსროე მირზამ. მოჰამად მირზამ ძმა არდებილის ციხე-სიმაგრეში დაამწყვდია და თვალები დასთხარა. ამ დროს ფაზელ ხანი ხოსროე მირზას ძმის არდაშირის კარზე იყო მაზანდარანში, სადაც დარჩა კიდევ და იქ გატარებული რამდენიმე წელი ბოლო მშვიდი პერიოდი იყო მის ცხოვრებაში. არდაშირ მირზას ეეზირის მირზა ნავაის ინტრიგების შედეგად მეფემ ფაზელ ხანის დედაქალაქში გაგზავნა ბრძანა. პოეტმა კარგად იცოდა, თუ რა ელოდა მას თეირანში, ამიტომ არ დაემორჩილა მეფის ბრძანებას, ზღვით გადავიდა ბაქოში და იქიდან 1838 წელს ჩავიდა თბილისში²⁰.

როგორც ფაზელ ხანის თბილისელი მეგობრები და მოწაფეები იტყობინებიან, თბილისში გატარებული პირველი წლები მისთვის განსაკუთრებით მძიმე იყო. თაკდაპირველად მას ძალიან უჭირდა მატერიალურად, თუმცა კი დროდადრო მცირე დახმარებას იღებდა ხაზინიდან – 15 მანეთს თვეში. 1842 წელს ფაზელ ხანმა რუსეთის ქვეშევრდომობა მიიღო. 1846 წელს იგი დაუახლოვდა რუს ორიენტალისტს ნ. ხანიკოვს, რომელმაც დააფასა მისი ნიჭი, განათლება, შრომისმოყვარეობა და, რაც მთავარია, სრულყოფილი ცოდნა სპარსული, არაბული და თურქული ენებისა და თარჯიმნად წაიყვანა ეპიგრაფიკულ ექსპედიციაში ტრაპიზონში. როგორც ჩანს, ნ. ხანიკოვისვე დახმარებით ფაზელ ხანმა მიიპყრო მეფისნაცვლის ყურადღება და როდესაც 1847 წლის 12 დეკემბერს თბილისის შიიტური მეჩეთის მიმდებარე სახლში გაიხსნა თბილისური შიიტური სასწავლებელი, ფაზელ ხანს დაევალა იქ მუსლიმური კურსის გაძღოლა²¹. შიიტური სასწავლებლის გარდა იგი ხელმძღვანელობდა მოგვიანებით გახსნილ სუნიტურ სასწავლებელსაც. შიიტური მეჩეთის გახსნის ოფიციალურ ცერემონიაზე

²⁰ Н. Ханыков, Некролог, газетითи *Кавказ*, 1852, №19.

²¹ საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო არქივი, ფ. 30, № 596. გვ. 53-55.

სიტყვით გამოვიდნენ თბილისის შეიხ ალ-ესლამი ახუნდი მოლა მოჰამადი და ფაზელ ხანი. როგორც გაზეთ „კავკაზში“ მოთავესებული ცნობით ვიგებთ, გარუსის მიერ არაბულ ენაზე წარმოთქმულმა ხუტბამ დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა იქ შეკრებილ მუსლიმებზე, დარბაზში წამდაუწუმ ისმოდა რელიგიურ ექსტაზში შესული მსმენელების შეძახილები²². გაზეთში განსაკუთრებით არის ხასხასმული ფაზელ ხანის დეკლამაციის საოცარი უნარი. თუ გავიხსენებთ, რომ ირანში ფათჰალი შაჰის კარზე მის მოვალეობას შეადგენდა მეფის წინაშე საკუთარი და სხვა პოეტების ლექსების კითხვა, რის გამოც მან მიიღო თახალღუსი „რაი“ („მთხრობელი“), გასაგებია თბილისელი მსმენელების აღტაცება. საყურადღებოა, რომ გაზეთ „კავკაზში“ რუბრიკაში „აღმოსავლური ლიტერატურის და მჭევრმეტყველების მოყვარულთათვის“ დაიბეჭდა ამ ხუტბის სრული ტექსტი:

„სახელითა ღვთისა, მოწყალისა და შემწყნარებლისა!

აქედით ღმერთსა, ქვეყნის მეუფესა, რომელმაც საუკუნოდ განანათლა მეცნიერება და განადიდა მეცნიერნი ყველა ქვეყნისა. ლოცვა-კურთხევა მის რჩეულ წინასწარმეტყველსა და მის ღვთის-მოსავე შთამომავლობას.

შემდგომ ამისა, იცოდეთ, მჰანო, რომ ყოვლისშემძლე ღმერთი წყალობის თვალთ უმზერს ხალხს და მოუვლენს მათ ხელმწიფეს, რომელიც ჩავერის კარს მართლმსაჯულებისა და წყალობის საკეგით რაზავს, რომელიც სიმშვიდის გზას აძლევს დასაბამს და სახელმწიფოს გულუხეობით, წყალობითა და ქველმოქმედებით ასარებს ისე როგორც ჩვენი დიდი ხელმწიფე იმპერატორი ნიკოლოზ პირველი, რომლის დიდ გულში თანაბრად არის წყალობაცა და სასჯელიც. დღიდან გამეფებისა იგი თქვენს სიმრუდეს ასწორებს, სამართლიანად მიაგებს ყველას მათთა საქმეთა მიხედვიით და გამიჯნავს რა სიკეთესა და ბოროტებას, კეთილშობილებასა და უმნეობას, მოგაველენტ თქვენ წყალობას, როგორც ღრუბელი წვიმას.

ეხლა ის თქვენთ გიხსნით გზას, რომლითაც მოიპოვებთ ამ ქვეყნად ბედნიერებას და იმ ქვეყნად – ღვთის რისხვისგან ხსნას. დაე, ეს იყოს საწინდარი მარადიული ნეტარებისა და უცვლელი

²² გაზეთი *Кавказ*, 1847, № 51.

ბედნიერებისა, რომელიც გეპოძათ თქვენ და თქვენს შთამომავლებს და ერთნაირად ხელმისაწვდომია როგორც დიდთათვის, ისე მცირედთათვის. გამოიღვიძეთ დაეიწყებისა და უმადურობის ძილიდან. ღმერთს ვფიცავ, არ არის უმეცრებაზე უფრო მომაკვდინებელი სენი. დიდად დააფასეთ მეუის ეს დიდი წყალობა და უმადურობის ჭკუჭყისგან განწმენდილი გულებით წარსდევით უზენაესის წინაშე.

დაე, მარად იყოს მისი ღრთმა ძლევა მოსილი და საქვეყნოდ განდიდებული. მისი თვითმყრობელობის საფუძელები – შურყყეელი. დაე, ხალხი მუდამ მისი წყალობის და მართლმსაჯულების ჩრდილის ქვეშ ცხოვრობდეს.

ღმერთო! დაიფარე სამეფო ოჯახი და ტახტის მემკვიდრე, სახელმწიფოს ბურჯი, ვარსკელაეივით გაცისკროვნებული, რომლის მსგავსიც არ არის აღმოსაელეთიდან დასაელეთამდე. დიდ მთავარს ალექსანდრეს უზენაესმა ოთხი დანიშნულება მისცა: მართლმსაჯულების მახვილის აღმართვა, წყალობის განძის მიმოფანტვა, მორჩილთა ერთგულების დაფასება და დაუმორჩილებელთა ურჩობის აღაღება.

ყოელისმემძლეო ღმერთო! შენი დახმარება მოუელინე დიდ მეუისნაცუალს, ხელმწიფის რჩეულს, რომელმაც კაეკასია შენი სხივით გაანათა, ბედნიერება და მშეიღობა მოუელინა ქვეყანას თავისი ბრწყინეალე გონებისა და დაუმარცხებელი ჯარის წყალობით.

ღმერთო! შენ დაიფარე მეუისნაცუელის ყველა ხელქვეითი, რომელიც ისევე სჭირდება მას, როგორც ეს მოუელიარე ვარსკელაეები”²³.

ინტერესი ფაზელ ხანის ამ ქადაგებისადმი რამდენიმე ფაქტორით არის განპირობებული. უპირველეს ყოელისა, იმ დროს, როცა პოეტის ლექსებისა თუ ეპისტოლარული პროზის დიდი ნაწილი დაკარგულია, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს მისი პოეტური მემკვიდრეობის ყოველი, თუნდაც სულ უმნიშვნელო, ნიმუშიც კი. ხოლო ზემოთმოტანილი სიტყვა 1847 წლის გაზეთ „კაეკაზში“ დაბეჭდვის შემდეგ აღარ გამოქვეყნებულა და, რამდენადაც ჩემთვის არის ცნობილი, მას არც ერთი მკელეეარი არ შეხებია. გარდა ამისა, თავისთავად საინტერესო და მნიშვნელოყანია ქადაგების ეს ფორმა – ხუტბა აეტორის

²³ იქვე.

მსოფლმხედველობის და პიროვნების გასაგებად. შუა საუკუნეებში და შემდგომაც წესი იყო, რომ ხუტბაში ხატიბს ღვთისადმი მიმართვის შემდეგ უნდა მოეხსენიებინა მმართველი ხალიფას სახელი, ხოლო ხალიფას შემდეგ ცალკეული მუსლიმი მმართველების სახელებიც. ამის წყალობით ხუტბამ დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობა მოიპოვა: მასში ხატიბი თავის პოლიტიკურ ორიენტაციას გამოხატავდა. სწორედ ამიტომ, განსაკუთრებით საინტერესოა ფაზელ ხანის ეს უჩვეულო ხუტბა. იგი ტრადიციულად იწყება ალაჰის და მუჰამადის ხსენებით და შესხმით, რასაც მოჰყვება რუსეთის მეფის ნიკოლოზ პირველის განდიდება და შემდეგ იერარქიულად ჯერ ტახტის მემკვიდრის ალექსანდრეს, მერე კავკასიის მეფისნაცულის ეორონცოვის და ბოლოს ამ უკანასკნელის ხელქვეითების ხოტბა. ფაზელ ხანის ამ ქადაგებაში კარგად ჩანს მისი პოლიტიკური ორიენტაცია თბილისში ცხოვრების დროს და ეს ხუტბა თავისი განწყობილებით ნიკოლოზ პირველისადმი მიძღვნილი ოდის ერთგვარ გაგრძელებას წარმოადგენს.

პედაგოგიური მოღვაწეობის პარალელურად ფაზელ ხანი თბილისში სამეცნიერო მუშაობასაც ეწეოდა: მან დაწერა სახელმძღვანელოები და დამხმარე წიგნები თბილისის მუსლიმური სასწავლებლების მოსწავლეებისათვის – სპარსული გრამატიკა, ყველასთვის გასაგებ ენაზე ძირითადი შიიტური დოგმატების მოკლე კრებული, არაბული ენის საფუძვლები, ყურანის რთული ადგილების კომენტარები და სხვა. მაგრამ უპირველეს ყოვლისა გარუსი პოეტი იყო, იგი აქტიურად წერდა ლექსებს და როგორც ნ. ხანიკოვი აღნიშნავს, მისი ნიჭის ყველაზე დიდი ნაკლი სწორედ „გადაჭარბებული ნაყოფიერება“ იყო²⁴. სამწუხაროდ, „თბილისური პერიოდის“ ლექსები არ შემონახულა და მათ შესახებ მხოლოდ ნ. ხანიკოვის ჩანაწერებით შეგვიძლია ვიმსჯელოდ. როგორც იმ პერიოდის ირანელი პოეტების უმრავლესობა, გარუსი წერდა სატრფიალო, ფილოსოფიურ და სოციალურ

²⁴ გა'უთი *Кавказ*, 1852, №19.

ეახალებს. ნ. ხანიკოვი აღნიშნავს, რომ ამ ლექსებს ახასიათებდა აღმოსავლური პოეზიისთვის სპეციფიკური მაღალფარდოვანი სტილი, აზრის გარკვეული ბუნდოვანება, არაბიზმების სიუხვე და ზოგადად მისტიკური განწყობილება²⁵. როგორც ჩანს, გარუსი თბილისშიც აგრძელებდა სატირების წერას. ნ. ხანიკოვი იხსენებს, რომ „მის ლექსებში გამეფებული იყო რაღაც უცნაური ირონია, რაღაც ავადმყოფური, ცრემლნარევი სიცილი, ეზოპეს ფარისევლური მორჩილება ბატონის ჯოხის ქვეშ“²⁶. განსაკუთრებით ის სასულიერო პირებს ებრძოდა და როგორც ნაღვლიანად წერდა ნ. ხანიკოვი ფაშელ ხანის ნეკროლოგში, „ახლა, როცა ის სამუდამოდ დადუმდა, როცა მისი მწვავე ლექსი ევლარ ამოაღწევს საფლავიდან, ბუერი დაწყნარდება და მშვიდად დაიძინებს“²⁷.

მეცნიერებს შორის განსაკუთრებით დიდ აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ფაშელ ხანის სიკვდილის დრო და ადგილი. თითქმის ყველა ირანელი ავტორი თვლის, რომ იგი გარდაიცვალა თეირანში. ი. არიანფურის მიხედვით, მოჰამად შაჰის დროს ფაშელ ხანი მეფის მდივნად მუშაობდა, ასკეტურ, განმარტოებულ ცხოვრებას ეწეოდა და 1853 ან 1854 წელს გარდაიცვალა თეირანში საშინელი ავადმყოფობის შედეგად.

ამ ცნობას აბათილებს ნ. ხანიკოვის ნეკროლოგი ფაშელ ხანზე, რომელიც მან გაზეთ „კაეკასის“ 1852 წლის მარტის ნომერში დაბეჭდა. იქ მისი გარდაცვალების ზუსტი დრო და ადგილია დასახელებული. ეს ინფორმაცია სწორია იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ნ. ხანიკოვი თავისი მეგობრის ბოლო წუთამდე მის გვერდით იყო. ამდენად, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ფაშელ ხან გარუსი გარდაიცვალა თბილისში 1852 წლის პირველ მარტს საღამოს ათი საათისთვის თავის ღარიბულ ბინაში აბანოსხევის ზემოთ. ნ. ხანიკოვი ასე აღწერს პოეტის ბოლო წუთებს: „პატარა ოთახში

²⁵ იქვე.

²⁶ იქვე.

²⁷ იქვე.

საწოლზე ირანულ საბანში გახვეული მოხუცი იწვა, ერთ მხარეს გაცვეთილ ხორასნულ ქენაზე ძმა ეჯდა, ხოლო მეორე მხარეს ხალიჩაზე – ახალგაზრდა ცოლი და სამი შვილი. პოეტის უკანასკნელი სიტყვები ამისკენ იყო მიმართული: „რა ვუთხრა მე ნემს ძმას? მე არც სათქმელი მაქვს რამე და არც დასატოვარი... ჩვენ არაფერი გვაქვს გასაყოფი. ღმერთი თავისთან თხოულობს ნემს სულს...“ მან ვეღარ დაამთავრა და სამუდამოდ დადუმდა. ქალებისა და ბავშვების ქვითინში გაისმა ყურანის ლექსი: „ყველაფერი ღმერთისგან არის და ყველაფერი ღმერთს დაუბრუნდება“²⁸.

დაასაფლავეს ფაზელ ხან გარუსი თბილისის მუსლიმურ სასაფლაოზე. გადმოცემით, მას აგურის თადიანი უბრალო საფლავი ჰქონდა. სამწუხაროდ, ეს სასაფლაო ეხლა მეტწილად განადგურებულია და ფაზელ ხანის საფლავის მოძიება ჯერ-ჯერობით ვერ ხერხდება.

²⁸ იქვე.

სპარსელები საქართველოში (1801-1921 წლები)

სპარსელები საქართველოში უპირატესად თბილისში ცხოვრობდნენ. გვიან შუა საუკუნეებში მათი უბანი იყო სეიდაბადი და ქალაქის ციხის მიმდებარე ტერიტორია. სპარსელები ძირითადად სეიდაბადში სახლობდნენ XIX საუკუნეშიც.

თბილისის ირანული თემი XIX საუკუნეში საკმაოდ ჩაკეტილი იყო, მაგრამ საუკუნეთა მანძილზე ქრისტიანთა გვერდით თანაცხოვრებამ მაინც იქონია გავლენა მათი ცხოვრების წესსა და ჩვეულებებზე. სპარსელი პილიგრიმი მირზა მოჰამად ჰოსეინ ფარაჰანი, რომელიც თბილისში 1885 წელს ჩამოვიდა, თავის „მოგზაურობათა წიგნში“ განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ქრისტიანებისა და მუსლიმების (უნდა ვიგულისხმოთ – შიიტების) მჭიდრო ურთიერთობაზე. ის აღნიშნავს, რომ თბილისში „მუსლიმები ქრისტიანებს ჰგვანან. ისინი არ იცავენ კეების [მუსლიმურ] წესებს; ჭამენ [ქრისტიანულ] საკვებს და ქრისტიანების მიერ მიერ დაკლულ საქონელს და სვამენ ყველა სახის მათრობელ სასმელს“¹. თბილისელი სპარსელები აღკოპოლს რომ არ ერიდებოდნენ, ეს XIX საუკუნის პრესის მასალებითაც ჩანს.

ფარაჰანისგან განსხვავებით, თბილისში ჩამოსულ ორთოქსალურ მუსლიმებში აქაური სპარსელების შეგუება ქრისტიანულ ადათ-წესებთან აღშფოთებას იწვევდა. თბილისში გამომავეალ აზრბაიჯანულენოვან ჟურნალ „მოლა ნასრედინში“ 1910 წელს დაიბეჭდა გრაფიკოს

¹ *Safar-nāma-ye Mīrzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, be-kushesh-e Mas'ūd Golzārī, Tehran. 1362/1983, გვ 79; ინგლისური თარგმანი: *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885-1886: The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, edited, translated and annotated by H. Farmayan and E. L. Daniel. Austin, 1990. გვ. 82.

როტერის კარიკატურა, რომელზეც გამოსახულია ირანის სახალხო მეფეისის დეპუტატი თავრიზიდან შეიხ მოჰამად ხიაბანი. თბილისში ჩამოსული შეიხი შეშინებული გარბის ერთ-ერთი გასართობი ბაღიდან, სადაც სამხედრო ორკესტრი უკრავს და ევროპულად გამოწყობილი საზოგადოება ღუდს შეექცევა. „ბატონო, ბატონო, აქ მუსიკა უკრავს, აქ რატომ მომიყვანეთ, უნდა გაეიქცე“ – ასეთი მინაწერი აქვს კარიკატურას².

1876 წლის მარტის თვის ერთდღიანი გამოკითხვის შედეგების მიხედვით, თბილისში მცხოვრებ სპარსელთა შორის ყველაზე დიდ პროფესიულ ჯგუფებს შეადგენდნენ მშენებლები და მოვაჭრეები³. სპარსელი მშენებელი ოსტატები კარგ პროფესიონალებად ითვლებოდნენ. მათ შესახებ ჯერ კიდევ 1820-იან წლებში აღფრთოვანებით წერდა შევალთე ფრანსუა გამბა (საფრანგეთის კონსული თბილისში 1820-1824 წლებში): „შეუძლებელია მათზე აქტიური და ჭკვიანი მუშების პოვნა... ისინი დღეში 6 ფრანკს გამოიმუშავენ. მე ვსაუბრობ მათზე, ვისაც ასე კარგად შეუძლია თავიანთი კამარებისა და თაღების სამუშაოს გამოთვლა, ვისაც ისინი ამოჰყავს აგურით, ხის საყრდენების გარეშე ისე, რომ არასოდეს ხდება უბედური შემთხვევა“⁴.

XIX საუკუნის შუახანებიდან საქართველოში სპარსელი მშენებელი ოსტატების რაოდენობა შემცირდა. ძირითადად დარჩნენ ინტერიერის დეკორატორები, რომლებიც შენობებს ირანული არქიტექტურის ტრადიციული ელემენტებით აფორმებდნენ. მოთხოვნილება ე. წ. „აღმოსავლურ ინტერიერებზე“ ამ დროს საკმაოდ დიდი იყო. „სპარსული დარბაზი“ იყო მეფისნაცვლის

² *Молла Насреддин*, № 22, 1910.

³ *Тифлис по однодневной переписи 25-го марта 1876 года*, Тифлис, 1880, გვ. 208-213. თბილისში მცხოვრებ სპარსელთა საქმიანობის შესახებ იხ. აგრეთვე: G. Sanikidze, *An Historical Survey of Georgian-Iranian Relations in the Nineteenth Century*, *Journal of Persianate Studies*, Vol. 1, No. 2, 2008, გვ. 164-169.

⁴ Chevalier Gamba, *Voyage dans la Russie méridionale, et particulièrement dans les provinces situées au-delà du Caucase, fait depuis 1820 jusqu'en 1824*, T. II. Paris, 1826, გვ. 156.

სასახლეში (ახლანდელი მოსწავლე ახალგაზრდობის სასახლე). შაჰი ნასერ ად-დინი, რომელმაც ევროპაში პირველი მოგზაურობის დროს 1873 წელს სამი დღე დაჰყო თბილისში და მეფისნაცვლის სასახლეში (კხოვრობდა, თავის დღიურში წერდა: „ჩვენ გავიარეთ რამდენიმე ოთახი და მათ შორის დარბაზი, რომელიც სპარსელი ხელოსნების აშენებულია და ალუბასტრის ორნამენტებით არის შემკული. ამ დარბაზში მდიდრული სარკეებია. ყველა ნივთი ირანიდან არის ჩამოტანილი: დიდი და პატარა ხალიჩები – ფერიხანიდან, ქაინიდან და ქერმანიდან; მაგიდები, დივანები და სხვა შირაზული და ისპაჰანური ხელობისა... სპარსული ხელოვნების ეს ნივთები სასახლეში ჩვენს გამო არ მიუტანიათ, ისინი დიდი ხანია აქ არის“⁵.

თბილისელ სპარსელ ოსტატთა ხელობის საუკეთესო ნიმუშები შემონახულია ირანის საკონსულოს შენობაში და არშაკუნის სასახლეში (ახლანდელი სამხატვრო აკადემია), სადაც რამდენიმე დარბაზის კედლებს მთლიანად ფარავს მდიდრული ჩუქურთმები, ხოლო დეკორში ფერწერული გამოსახულებებია ჩართული. სპარსელ ოსტატთა ნახელავია ასევე თარხნიშვილთა სასახლის ერთ-ერთი ოთახი ქართლის ახალქალაქში.

XIX საუკუნის მიწურულს საქართველოში, როგორც ჩანს, ხელობის კარგად მცოდნე სპარსელი დეკორატორები უკვე აღარ იყვნენ. როდესაც 1892 წელს ირანის კონსულმა მირზა რეზა ხანმა ბორჯომში სახლი აიშენა, გასაფორმებელი სამუშაოებისთვის ოსტატი ირანიდან ჩამოიყვანა. მისი სახელი – მირზა მოჰამად ყაზვინი – მოხსენიებულია სარკეებით ინკრუსტირებული ღრმა აივნის შუაში დატანილ წარწერაში⁶.

⁵ *The Diary of H. M. the Shah of Persia During His Tour Through Europe in A. D. 1873*, translated by J. W. Redhouse, London, 1874. გვ. 408; *Пребывание Шaha Наср-Эддина в России во время первого путешествия Его Величества по Европе. в 1873 году (Извлечение из собственного Его Величества дневника)*, С.-Петербург, 1889, გვ. 93-94.

⁶ Дж. Гунашвили, О персидских надписях Боржомской «Фирюзы», *Источниковедческие разыскания* 1982. Тбилиси. 1985. გვ. 244; I. Koshoridze,

მეტწილად სპარსელების ხელში იყო ტრადიციული კვადრატული – ე. წ. „ქართული“ (ოფიციალური რუსული დოკუმენტებით – „ასიური“) აგურის წარმოებაც. 1870-80-იან წლებამდე ეს იყო მთავარი საშენი მასალა თბილისში და საქართველოს სხვა ქალაქებში.

თბილისში მცხოვრებ სპარსელთა მნიშვნელოვან ნაწილს შეადგენდნენ ვაჭრები. მათ შორის იყვნენ როგორც მედუქნეები, ისე დატარებით მოვაჭრეები. ფარაჰანი თბილისელ სპარსელთა მთავარ საქმიანობად სწორედ ვაჭრობას ასახელებს⁷. კომერციის ზოგიერთი სფერო – მაგალითად, ხალინებით ვაჭრობა – ძირითადად სპარსელების ხელში იყო. ისინი მრავლად იყვნენ ასევე მეთულუხნიებს შორისაც. სპეციფიკურად სპარსელების ხელობად ითვლებოდა მექისეობაც. დიდწილად სწორედ მათ განსაზღვრეს ცნობილი თბილისური აბანოების განსაკუთრებულობა, რომლის შესახებაც აღფრთოვანებით წერდა ათეულობით ავტორი, მათ შორის ალ. პუშკინი და ალ. დიუმა. სერ ოლივერ უორდროპი შემდეგნაირად აღწერს თბილისურ აბანოებს: „პროცედურები, რომლებსაც გადის კონსტანტინოპოლის თურქული აბანოების სტუმარი, არ ჰგავს იმას, რასაც სპარსელი მექისე აკეთებს თბილისში. ის შენთან ერთად გადის გიმნასტიკის მთელ კურსს, რომლის დროსაც გახტება მკერდსა და წელზე, გკეცავს თითქოს შესაწავად გამზადებული ქათამი იყო, ზელს შენი კანის ყოველ გოჯს და, გარდა ამისა, ატარებს კიდევ ბევრ სხვა ექსპერიმენტს, რომელთაც გამოუცდელი სტუმარი გაოგნებული უყურებს. ბოლოს აღმოაჩენ, რომ ეს ყველაფერი არც ისე საშინელია, როგორც ჩანს და რაკი თავს ისე გრძნობ, თითქოს ხელახლა დაიბადე, მტკიცედ

Visual Images of Persian-Georgian Cultural Relations at the Turn of Eighteenth and Nineteenth Centuries, *Islamic Art Week at the Georgian National Museum. International Seminar "Qajar Art – Provenance, Sources, and Influences"*, June 5-12, 2005, Tbilisi, 2005, გვ. 45-48.

⁷*Safar-nāma-ye Mirzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, გვ. 79; *The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, გვ. 83.

გადაწყვეტ მალე ისევ მოხვიდე აქ⁸. საინტერესოა, რომ თბილისურ აბანოებს როგორც უცხო ეგზოტიკას აღწერს სპარსელი ავტორიც – გენერალი მაჯდ ოს-სალტანე⁹.

ქველი თბილისის მთავარ მოედანზე – მეიდანზე მრავლად იყო დუქნები, რომლებშიც ტრადიციულ სპარსული კერძებს ამზადებდნენ. მათ კლიენტურას, პირველ რიგში, თვით სპარსელები შეადგენდნენ, თუმცა აქ ხშირად სხვა ეროვნების თბილისელებიც და ქალაქის სტუმრებიც მოდიოდნენ. სეიდაბადის უბანში ბევრი სპარსელი და აზერბაიჯანელი აქირავებდა მებღირებულ ოთახებს. ვორონცოვის ძეგლის მახლობლად, ელისაბედის ქუჩაზე მდებარეობდა სასტუმრო „ვერსალი“, რომელიც ირანის ქვეშევრდომს, ეროვნებით სომეხ მონირიანს ეკუთვნოდა. ამ სასტუმროში გაჩერდა 1894 წელს მაჯდ ოს-სალტანე.

იმავე 1876 წლის აღწერის მიხედვით, თბილისში მცხოვრებ სპარსელთა შორის შვიდი სასულიერო პირი,

⁸ O. Wardrop. *The Kingdom of Georgia. Notes on Travel in a Land of Women. Wine, and Song*, London, 1888, გვ. 26-27. თბილისის გოგორდის აბანოებისა და მექისეების შესახებ იხ. აგრეთვე: F. von Freygang, *Letters from the Caucasus and Georgia; To which are added, the Account of a Journey into Persia in 1812. and an Abridged History of Persia since the Time of Nadir Shah*, London, 1823, გვ. 134-136; E. Smith, *Researches in Armenia. Including a Journey through Asia Minor, and into Georgia and Persia*, New York-Boston, 1833, გვ. 205; I. Pfeiffer, *A Woman's Journey Round the World, from Vienna to Brazil, Chili, Tahiti, China, Hindostan, Persia, and Asia Minor*. 2nd ed., London, 1854, გვ. 310; E. Eastwick, *Three Years' Residence in Persia*, vol. I, London, 1864, გვ. 126-128; E. Марков, *Очерку Кавказа*, С.-Петербург, 1887, გვ. 245-248; H. Norman, *All the Russias: travels and studies in contemporary European Russia. Finland, Siberia, the Caucasus, & Central Asia*. 2nd ed., London, 1902, გვ. 210-213; F. Nansen, *Through the Caucasus to the Volga*, New York, 1931, გვ. 25-26; *Memoirs of Jeremiah Curtin*, Madison, 1940, გვ. 149; იყენენ ისეთებიც (განსაკუთრებით XIX საუკუნის პირველ ათწლეულებში), ვისაც თბილისური აბანოები არ მოეწონა. იხ., მაგალითად: R. Ker-Porter, *Travels in Georgia, Persia, Armenia, ancient Babylonia etc. during the years 1817-1820*, London, 1821-1822, გვ. 118-122.

⁹ მაჯდ-ოს-სალტანე, *ქალაქ თბილისის აღწერა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, თარგმანი და კომენტარები დაურთო მ. მამაცა-შივილმა, თბილისი, 1971, გვ. 27-28.

სამი განათლების სფეროს მუშაკი, სამი ლიტერატორი, ექვსი მეზურნე, ორი საზანდარი და ერთი ჯადოქარი იყო. ეს უკანასკნელი სავსებით სერიოზულად არის მოხსენიებული, როგორც ცალკე პროფესიის წარმომადგენელი. ცნობილია, რომ მას სახელად მუსტაფა ერქვა და თავს ძირითადად წინასწარმეტყველებით ირწინდა.

რუსეთის იმპერიის კანონები ითვალისწინებდა გარკვეულ შეზღუდვებს ირანის ქვეშევრდომთათვის ზოგიერთი სახის საქმიანობაზე – მაგალითად, მათ არ ჰქონდათ სამედიცინო პრაქტიკის უფლება. თუმცა ზოგჯერ ეს შეზღუდვები იხსნებოდა. 1874 წელს მოსკოვიდან თბილისში ჩამოვიდა სპარსელი თვალის ექიმი მირზა აბას ჰაჯი ჰუსეინი, რომელსაც გამონაკლისის სახით მიღებული ჰქონდა იმპერიის ქვეშევრდომთა მკურნალობის ნებართვა. მეტიც, დაბალი ჩინის რუსი სამხედროების უსასყიდლოდ მკურნალობისთვის მან ოქროს მედალიც დაიმსახურა. მირზა აბას ჰაჯი ჰუსეინმა თბილისში ბინა იქირავა და კერძო პრაქტიკას მიჰყო ხელი¹⁰.

მას შემდეგ, რაც 1877 წელს რუსეთის იმპერიამ ოსმალებს ბათუმი წაართვა, ამ ქალაქშიც გაჩნდა პატარა სპარსული თემი. ფარაჰანის 1885 წლის ცნობით, ბათუმში სპარსეთის ოციოდე ქვეშევრდომი ცხოვრობდა – ყავახანის მეპატრონეები, დალალები (შუამავლები), მშენებელი ოსტატები და სხვები. ფარაჰანიზე მათ, როგორც ჩანს, მაინცდამაინც კარგი შთაბეჭდილება ვერ მოახდინეს: „ღმერთმა დაგვიფაროს ასეთი მეყავახანეებისა და დალალებისაგან!“ – წერს იგი¹¹.

XIX საუკუნის ბოლო ათწლეულებში სპარსელთა რიცხვი საქართველოში სწრაფად იზრდებოდა. ირანში შექმნილი ეკონომიკური სიძნელეები ბევრ სპარსელს აიძულებდა დაეტოვებინა სამშობლო და სამუშაოს საშოვნელად დროებით ან მუდმივად სხვაგან წასულიყო. 1910-იანი წლების ბოლოს რუსეთის იმპერიაში

¹⁰ გაზეთი *Кавказ*, 1874, №№ 117, 120, 139.

¹¹ *Safar-nāma-ye Mīrzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, გვ. 89; *The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, გვ. 94.

სპარსულთა რიცხვი 200 ათასს აღწევდა და მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი სამხრეთ კავკასიაში ცხოვრობდა. სამუშაოს მაძიებელი სპარსელები მომრავლდნენ საქართველოს მთავარ ინდუსტრიულ ცენტრებში – თბილისსა და ბათუმში. მათი მიიმე მდგომარეობა სპარსელი ინტელექტუალების გულისტკივილს იწვევდა. ზაინ აღ-აბედინ მარაღაი თავის რომანში „იბრაჰიმ-ბეგის დღიურები“ (1905) სპარსულთა ცხოვრებას თბილისში განსაკუთრებით მექ ფერებში ხატავს: „გული ჩამწყდა, როცა დაეინახე, რა საშინელ მდგომარეობაში იყვნენ ისინი და რა ქანცგამომცდელ სამუშაოს ასრულებდნენ. შეიძლებოდა დაგეფიციკა, რომ ამ ქალაქში ყველაზე შავი და მიიმე შრომა უბედურ სპარსელებს ერგოთ“¹². რომანის ერთი პერსონაჟის თქმით, ბათუმში იმხანად – ე. ი. ფარაჰანის მოგზაურობიდან სულ ოციოდე წლის შემდეგ! – უკვე 45 ათასი სპარსელი ცხოვრობდა, მათი უმეტესობა უმუშევარი მაწანწალა იყო და თაღლითობით ან ქურდობით გაჰქონდა თავი¹³. საფიქრელია, რომ მარაღაი შეგნებულად ამიიმებს სურათს, რათა გაამართლოს ირანის იმდროინდელი ხელისუფლებისადმი თავისი უკიდურესად უარყოფითი დამოკიდებულება. თუმცა ქურდებისა და ავანტიურისტების მომრავლებას თბილისში მცხოვრებ სპარსულთა შორის მაჯდ ოს-სალტანეც აღნიშნავს და ამას რუსეთის იმპერიის კანონების სიმსუბუქით ხსნის¹⁴.

სპარსელი ავტორები ხშირად წერენ კორუფციაზე, რომელიც თბილისის საკონსულოში და მის ბათუმის ფილიალში სუფევდა. ფარაჰანი არა მარტო ახსენებს „თაღლითებს“, რომლებიც ხალხს ფულს სძალავდნენ, არამედ მათ ლიდერებსაც ასახელებს. მაღალჩინოსნები თუ უბრალო ჯარისკაცები მოგზაურებსა და მექაში

¹² Zayn al-‘Ābedīn Marāgha’ī. *Sīḥat-nāma-ye Ebrāhīm Beg yā balā-ye ta’assob-e u*. Cairo, n.d., გვ. 25; რუსული თარგმანი: Зайн ал-Абидин Марраган. *Дневник путешествия Ибрахим-бека*, пер. Г. П. Михалевич, Москва, 1963, გვ. 31.

¹³ Zayn al-‘Ābedīn Marāgha’ī. გვ. 22, 26; Зайн ал-Абидин Марраган, გვ. 27-28, 32.

¹⁴ მაჯდ-ოს-სალტანე. *ქალაქ თბილისის აღწერა*, გვ. 30.

მიმავალ მომლოცველებს ბათუმის საბაჟოზე ათასნაირ პრობლემას უქმნიდნენ: აიძულებდნენ პასპორტები ორმაგ ფასში შეეძინათ, ბინა ჩვეულებრივზე უფრო მაღალ ფასში ექირავათ, პროდუქტები ძალიან ძვირად ეყიდათ, ხოლო თავიანთი ისე იაფად გაეყიდათ, რომ გაეიდვას აზრიც კი აღარ ჰქონდა¹⁵.

თბილისში მუდმივი ან დროებითი თავშესაფარი ზოგიერთმა სპარსელმა პოლიტიკურმა ემიგრანტმაც ჰპოვა. მათ შორის ყველაზე ცნობილი ფიგურა იყო ყაჯართა სამეფო ოჯახის წარმომადგენელი, მოჰამად შაჰის ძმა ბაჰმან მირზა – თავრიზის გუბერნატორი და ირანის აზერბაიჯანის მმართველი. თანამედროვენი მას ახასიათებდნენ, როგორც განათლებულ მეცენატს, რომელიც მფარველობდა მეცნიერებს, პოეტებს და მხატვრებს. იგი იყო თავგადაკლული ბიბლიოფილი და ჰქონდა შესანიშნავი ბიბლიოთეკა. 1848 წელს ბაჰმან მირზა გარეული აღმოჩნდა წარუმატებელ შეთქმულებაში შაჰის წინააღმდეგ, რის შემდეგაც იძულებული გახდა ოჯახითურთ გაქცეულიყო ირანიდან და რუსეთის იმპერიისათვის შეეფარებინა თავი. იგი დასახლდა თბილისში და აქ ცხოვრობდა 1852 წლამდე. ავსტრიელი მოგზაური ქალი იდა პფაიფერი, რომელიც თბილისში სპარსეთიდან ჩამოვიდა და ბაჰმან მირზას თავრიზში ჩარჩენილი ოჯახის წევრებისაგან წერილები ჩამოუტანა, ასე ახასიათებს მას: „უფლისწული იყო ოცდათხუთმეტი წლის არაჩვეულებრივად ლამაზი და ძლიერი კაცი; მისი სახსე თვალები ჭკუას და სათნოებას გამოხატავდა. ის დიდი სინანულით ლაპარაკობდა თავის სამშობლოზე. სახესე ტკივილნარევი სიამოვნების ღიმილი აუთამაშდა, როცა ვახსენე მისი შვილები და ვუამბე, როგორ კარგად და უსაფრთხოდ ვიმგზავრე იმ პროვინციებში, რომლებიც

¹⁵ *Safar-nāma-ye Mirzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, გვ. 260; *The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, გვ. 94-95, 304-305. იხ. აგრეთვე: G. Beradze, *The Transcaucasian Railway and the Muslim Pilgrimage: Iranians in Tbilisi and Batumi (Late Nineteenth Century)*, *International Conference "Tbilisi in the Nineteenth Century"*, Tbilisi, 10-13 June, 2002, Abstracts, Tbilisi, 2002, გვ. 17.

ცოტა ხნის წინ მისი სამფლობელო იყო. რა ბედნიერება იქნებოდა სპარსეთისათვის, მის ტახტზე რომ ასეთი ადამიანი ასულიყო”¹⁶.

ბაჰმან მირზას ჰყავდა 16 ცოლი და 63 შვილი. ისინი იყვნენ ერთადერთი არაქართველები კავკასიაში, რომელთაც მიიღეს რუსეთის იმპერიის მაღალი არისტოკრატიული ტიტულები და იწოდებოდნენ თავადებად (князь Персидский). სოგი მათგანი საცხოვრებლად საქართველოში დარჩა. მათ შორის იყო რუსეთის არმიის პოლკოვნიკი ამირ ყაზემ მირზა. მისმა მეუღლემ, მდიდარი აზერბაიჯანული ოჯახის შვილმა გოუჰარ ხანუმი (რუსულად მოიხსენიება, როგორც Георг Мирза, принцесса Каджар) თბილისში დააარსა კავკასიის ქალთა მუსლიმური საქველმოქმედო საზოგადოება და წლების მანძილზე იყო მისი თავმჯდომარე¹⁷. მათი ქალიშვილი, თბილისში გაზრდილი ზიბა ხანუმი 1909 წელს, 20 წლის ასაკში, აღმზრდელად მიიწვიეს შაჰის ენდერუნში. თანამედროვეთა ცნობებით, „ზიბა ხანუმი, სრულიად ევროპელი ქალიშვილი, დათანხმდა ქუჩაში სახე დაეფარა და ენდერუნშიც ჩადრიით დადის, მაგრამ ევროპულ საზოგადოებაში მოღურად აცვია ხოლმე. რელიგიური შეხედულებების თვალსაზრისით ის სრულიად ინდიფერენტულია და ჯერჯერობით ნამაზებთან დაკავშირებით მაინც-დამაინც ვერ დაიყოლიეს, თუმცა ღვინოს არ სვამს და ღორის ხორცს არ ჭამს“¹⁸.

¹⁶ I. Pfeiffer, *A Woman's Journey Round the World*, გვ. 312.

¹⁷ ის კვლავ ამ საზოგადოების თავმჯდომარედ მოიხსენიება 1913 წლის ცნობარში. საზოგადოებას ეკავა ბოტანიკური ქუჩის №2 სახლი (*Справочная книга по гор. Тифлису*, Тифлис, 1912, გვ. 104). ამავე ცნობარში (გვ. 101-102, 105) დასახელებულია თბილისის სხვა მუსლიმური ორგანიზაციებიც, რომლებშიც წამყვან როლს სპარსელი და აზერბაიჯანელი არისტოკრატები ასრულებდნენ: კავკასიის მუსლიმთა საქველმოქმედო საზოგადოება (თავმჯდომარე ბალათურ მაღანი ხანი) და სპარსული საქველმოქმედო საზოგადოება (თავმჯდომარე სპარსეთის გენერალური კონსული საედ აღ-ვეზარე)

¹⁸ К. Смирнов. *Записки воспитателя персидского шаша, 1907-1914 годы*. Тель-Авив, 2002, გვ. 100.

თბილისის ისტორიაში მნიშვნელოვანი კვალი დატოვა ალა მირ ფეთა სეიდმა. ის ქალაქ თავრიზის მოჯთაჰედი და კავკასიის მთელი მუსლიმური პროვინციების სასულიერო წინამძღოლი იყო. რუსული ჯარების მიერ თავრიზის აღების შემდეგ, რუსეთის მთავრობამ მოახერხა თავისკენ გადმოებრებინა მოჯთაჰედი და 1828 წელს მან თავისი რეზიდენცია თბილისში გადმოიტანა, მაგრამ მერე მთავარმმართველ ბარონ როზენთან უსიამოვნება მოუვიდა და ირანში დაბრუნდა, რისთვისაც გაქცევა დააბრალეს და რუსეთის ქვეშევრდომობა ჩამოართვეს¹⁹. თბილისში ცხოვრების პერიოდში ალა მირ ფეთამ რუსეთის მთავრობის მიერ ნაბოძებ ტერიტორიაზე გააშენა შესანიშნავი ბაღი, რომელიც დღესაც მუშტაიდის (მომდინარეობს „მოჯთაჰედიდან“) სახელით არის ცნობილი.

პოლიტიკური ემიგრანტი იყო პოეტი ფაჰელ ხან გარუსი (1790-1852). მისი ირანიდან გაქცევა, როგორც ჩანს, სამეფო კარის ინტრიგებთან იყო დაკავშირებული. როცა აბას მირზას სიკვდილის შემდეგ გარუსის აღზრდილი ხოსროე მირზა კმამ დაამარცხა და თვალები დასთხარა, პოეტი იძულებული გახდა ირანიდან გაქცეულიყო. ის დამკვიდრდა თბილისში და სიკვდილამდე აქ ცხოვრობდა. როცა 1847 წელს თბილისში შიიტური მენეჯის პირდაპირ მდებარე სახლში გაიხსნა სამხრეთ კავკასიაში პირველი მუსლიმური (შიიტური) სასწავლებელი, ისლამის კურსის და არაბული ენის მასწავლებლად ფაჰელ ხან გარუსი მიიწვიეს. მოგვიანებით ის სუნიტურ სასწავლებელსაც ხელმძღვანელობდა²⁰.

დაჰმა დოვლათბადის თქმით, თბილისი სპარსელ თავისუფლად მოაზროვნეთა ერთგვარ ცენტრს წარმოადგენდა²¹. თბილისში დროებით ან მუდმივად მცხოვრებ

¹⁹ D. Sherry. Mosque and State in the Caucasus, *Caucasus and Central Asia Newsletter*, Issue 4, Summer 2003, გვ. 3-8.

²⁰ ერცულად გარუსის შესახებ იხ. წერილი „ფაჰელ ხან გარუსი და თბილისი“ ამავე წიგნში.

²¹ N. Ter-Oganov, Two Iranian Authors, Majd os-Saltāneh and Yahyā Dowlātabādi. on Tbilisi, *ტიპოლოგიური ძიებანი IV*, თბილისი, 2000, გვ. 407; მისივე, *Évocation de Tiflis par deux auteurs iraniens: Madjd os-Saltaneh et*

სპარსულ ინტელექტუალთა წრეში ძლიერი იყო ანტიკლერიალური განწყობა და კრიტიკული დამოკიდებულება ირანის იმჟამინდელი ხელისუფლებისადმი. ამ წრესთან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული თბილისელი ახერბაიჯანელი ლიტერატორებიც – მირზა შაფი და მირზა ფათჰალი ახუნდოვი²². მირზა შაფიმ თბილისში გახსნა „დივან-ე ჰიქმეთი“ („სიბრძნის დივანი“), რომლის წევრებიც თბილისში მცხოვრები ევროპელი პოეტები და მეცნიერებიც იყვნენ. „დივან-ე ჰიქმეთი“ აწყობდა ლიტერატურულ შეკრებებსა თუ ფილოსოფიურ დისკუსიებს.

ბევრი სპარსელისთვის თბილისი ასევე იყო უახლოესი ქალაქი, სადაც შეიძლებოდა ევროპული კულტურის გაცნობა და ათვისება. ჯერ კიდევ 1821 წელს ტახტის მემკვიდრის აბას მირზას რჩევით აქ ლითოგრაფიის ტექნიკის შესასწავლად ჩამოვიდა სპარსელი მხატვარი ალავერდი²³.

დასარულს, უნდა მოვიხსენიოთ ირანის კონსულები თბილისში, რომელთა შორის რამდენიმე გამორჩეული პირი ვრია. მირზა იუსუფ ხანი „გამოღვიძების“ ეპოქის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მოღვაწე და განმანათლებელი იყო. მირზა რეზა ხანი, პოეტი და ესთეტი, არქიტექტურის სიყვარულით იყო ცნობილი²⁴. მისი გემოვნებისა და წრის დასახასიათებლად საინტერესო ფაქტს გვამცნობს ინგლისელი მოგზაური ე. ა. ბრეილი ჰოჯეტსი: მირზა რეზა ხანი აპირებდა ცოლად შეერთო ცნობილი ამერიკელი პრიმადონა მის მიკიტა, რომელიც თბილისში გაიცნო, როცა ის კონცერტების სერიას მართავდა²⁵.

Yahya Dowlatabadi, წიგნში: F. Hellot-Bellier et I. Natchkebia (eds), *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris, 2009. გვ. 271.

²² XIX საუკუნის თბილისელ ახერბაიჯანელ ინტელექტუალთა შესახებ იხ.: T. Zarcone, *Tiflis / Tbilissi et l'émergence de l'intellectuel musulman*, წიგნში: F. Hellot-Bellier et I. Natchkebia (eds), *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris, 2009, გვ.

²³ N. Ter-Oganov, *Two Iranian Authors*, გვ. 402; მისივე, *Évocation de Tiflis par deux auteurs iraniens*, გვ. 265.

²⁴ Дж. Гиунашвили, О персидских надписях Боржомской «Фирюзы», გვ. 248.

²⁵ E. A. Brayley Hodgetts, *Round about Armenia*, London, 1896, გვ. 56.

ღირშესანიშნავე პიროვნება იყო კონსული ფარაჯოლა ხანიც. მისი უნაკლო ფრანგული მეტყველება, დახევეწილი ჯენტლმენის მანერები და საფუძველიანი განათლება დიდად აღაფრთოვანებდა როგორც თბილისელებს, ისე ქალაქის სტუმრებს. სხვათა შორის იმას, რომ თბილისში მცხოვრები სპარსელები არ მონაწილეობდნენ სომხურ-თათრულ კონფლიქტში, იტალიელი დიპლომატი ლ. ვილარი ფარაჯოლა ხანის დამსახურებად მიიჩნევს²⁶.

რა თქმა უნდა, ერთი მოკლე წერილის ფარგლებში შეუძლებელია საქართველოში მცხოვრებ სპარსელთა ყოფისა და საქმიანობის ყოველმხრივი ამომწურავი განხილვა. მე შევეცადე ყურადღება გამეხვილებინა მხოლოდ სოგიერთ ასპექტზე, რომლებიც განსაკუთრებით საინტერესო მერყენა.

²⁶ L. Villari. *Fire and Sword in the Caucasus*, London, 1906, გვ. 117.

ჰაჯ სანიიასი საქართველოში

ყაჯარული პერიოდის საზოგადო მოღვაწე, მოგზაური და ინტელექტუალი ჰაჯ სანიიასი (1836-1924) განსაკუთრებით ცნობილია თავისი „ევროპაში მოგზაურობის წიგნით“¹. მას გამორჩეული ადგილი უკავია იმ თხზულებებს შორის, რომელთაც ირანელებს ევროპა გააცნეს და ირანელი საზოგადოების გამოღვიძებას შეუწყვეს ხელი.

„მოგზაურობათა წიგნებს“ („საფარ-ნამე“) სპარსულ ლიტერატურაში ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს. მათი უადრესი ნიმუშები XI საუკუნეში გაჩნდა. პოეტი და ფილოსოფოსი ნასერ ხოსროვი (1004-1088) იყო პირველი, ვინც ეგვიპტეში მოგზაურობიდან მიღებული შთაბეჭდილებები საკუთარ თხზულებაში აღწერა. შუა საუკუნეების სპარსული „მოგზაურობათა წიგნების“ ავტორები, როგორც წესი, ან მომლოცველები არიან, ან ხელისუფალთა მიერ უცხო ქვეყნებში დავალებით გაგზავნილი ელჩები, სავაჭრო ემისრები და სხვა.

ამ ჟანრის ლიტერატურა განსაკუთრებით პოპულარული ყაჯარულ პერიოდში (1796-1925) გახდა. ა. მონზაეის „სპარსული ხელნაწერების კატალოგი“ 270 დასახელების „მოგზაურობათა წიგნს“ შეიცავს და ამათგან 229 ყაჯარული პერიოდისაა². მათგან 75 აღწერს მოგზაურობას

¹ *Safar-nāma-ye Hāj Sayyāh be Farang*, be ehtemām-e ‘Alī Dchbāshī. Tehran, 1363/1984. ინგლისური თარგმანი: *An Iranian in Nineteenth Century Europe: The Travel Diaries of Haj Sayyah*, translated by M. Nasser Deyhim, foreworded by P. Avery, Washington, DC, 1999.

² Ahmad Monzavī, *Fehrest-e noskhahā-ye khatti-e fārsī*. j. 6, Tehran, 1353/1974. რა თქმა უნდა, ა. მონზაეის ამ ჟანრის ყველა წიგნი არ აღურიცხავს. სინამდვილეში მათი რაოდენობა გაცილებით მეტია. ი. აფშარის მიხედვით, XVIII საუკუნის ბოლოდან კონსტიტუციურ რევოლუციამდე დაწერილ „მოგზაურობათა წიგნების“ რიცხვი ხუთასს უნდა აღწევდეს (I. Afshar, *Persian Travelogues: A Description and Bibliography*, in: E. L. Daniel (ed), *Society and Culture in Qajar Iran, Studies in Honor of H. Farmayan*, Costa Mesa, CA, 2002, გვ. 149).

ირანის შიგნით, 64 - ახლო და შუა აღმოსავლეთის ქვეყნებში (20 - მექა, 10 - ათაბათი ცენტრალურ ერაყში, 34 - ინდოეთი და შუა აზია), 26 - ევროპაში. დანარჩენი 64 ევროპულ ენებზე დაწერილი „მოგზაურობათა წიგნების“ თარგმანებია. ამ პერიოდში შესამჩნევად გაფართოვდა მოგზაურთა მიზნებიც. მომლოცველთა და სახელმწიფო ემისართა გვერდით ჩნდებიან განათლების მისაღებად, გასართობად თუ შემეცნებითი მიზნით მოგზაური სპარსელებიც, რომლებიც ნანახს თავიანთ წიგნებში აღწერენ.

კულტუროლოგიური თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საინტერესოა ევროპაში მოგზაურობათა წიგნები. ისინი ყაჯარულ პერიოდში გაჩნდა - XIX საუკუნემდე სპარსული ლიტერატურა ევროპაში მოგზაურობის ანგარიშებს არ იცნობს³. ამ რიგის პირველი თხზულება - „ჰეირათ-ნამე“ („საოცრებათა წიგნი“) ეკუთვნის მირზა აბულ-ჰასან ხან შირაზი ილჩის, რომელიც 1809-1810 წლებში ელჩად იყო ინგლისში⁴. 1814-1815 წლებში ილჩი დიპლომატიური მისიით რუსეთში იმყოფებოდა, აქედან რვა თვე - კაეკასიაში. მისი „მოგზაურობა რუსეთში“ (ფაქტობრივად დაწერილია ილჩის მდივნის მირზა მოჰამად ჰადი ალაეი შირაზის მიერ) საყურადღებო ცნობებს შეიცავს საქართველოს შესახებაც⁵. დაკვირვებულობითა და სიღრმით გამოირჩევა მირზა სალეჰ შირაზის 1815 წლის მოგზაურობის ქრონიკა, რომელიც აღწერს მის გზას ირანიდან ლონდონამდე (საქართველოს ჩათვლით) და ინგლისში მიღებულ შთაბეჭდილებებს⁶. შემდგომ ათწლეულებში და, განსაკუთრებით, XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში,

³ უფრო ადრე გაჩნდა ევროპის თემა არაბულ მოგზაურობათა წიგნებში (რიჰლა). ცნობილია XVII საუკუნის ჩრდილოაფრიკელ არაბ დიპლომატთა თხზულებები, რომლებიც დასავლეთ ევროპაში მოგზაურობის შესახებ მოგვითხრობს.

⁴ Abu'l Hasan Khān Shīrāzī Ilchī, *Hayrat-nāma*, be kushesh-e Hasan Morselvand, Tehran, 1364/1985.

⁵ Abu'l Hasan Khān Shīrāzī Ilchī, *Safar-nāma be Rūsīya*, tālif Mohammad-Hādī 'Alavī Shīrāzī, be kushesh-e Mohammad Golbon, Tehran, 1357/1978.

⁶ *Safar-nāma-ye Mirzā Saleh Shīrāzī*. bā motāle'e va hamkārī va moqadamme-ye Esmā'īl Rā'īn, Tehran, 1347/1968.

ევროპაში მოგზაურობის წიგნთა რაოდენობა მკვეთრად იზრდება.

დასაუფლებელთა ქვეყნებში, ძირითადად, უმაღლესი კლასის წარმომადგენლები – მეფეები და მათი ოჯახების წევრები, სახელმწიფო მოხელეები, ელჩები და მაღალი რანგის სამხედრო მოსამსახურეები დადიოდნენ, რადგან ასეთი მოგზაურობა დიდ თანხებს მოითხოვდა. თუმცა იყვნენ ისეთებიც, – როგორც, მაგალითად, ჰაჯ საიიჰი, – რომლებიც საკუთარი ინიციატივით, ლამის სრულიად უსახსროდ მოგზაურობდნენ და გზად დიდ გაჭირვებას იტანდნენ.

ევროპაში მოგზაურობის შედეგად დაწერილი წიგნები მნიშვნელოვანია, როგორც ტრანსკულტურაციის სპარსული მაგალითები. ისინი ცოცხლად წარმოაჩენს მსოფლიო სისტემის პერიფერიაზე აღმოჩენილი ქვეყნის წარმომადგენელთა მცდელობას განსაზღვრონ, რა შეიძლება იქნეს ათვისებული მოწინავე ქვეყნებისგან და რა სიკეთეს ნახავს ამით მათი ქვეყანა⁷. მოგზაური ავტორების მიზანი არა იმდენად უცხო ქვეყნების გეოგრაფიული, ისტორიული, ეთნოგრაფიული დახასიათება, მათი ღირშესანიშნაობების ან მოსახლეობის ყოფის აღწერა იყო, რამდენადაც ამ ქვეყნების სამეცნიერო, კულტურული, ეკონომიკური და, რაც მთავარია, პოლიტიკური მიღწევების გაცნობა. სწორედ დასაუფლებელთა მოგზაურობის ამსახველ წიგნებში გვხვდება პირველად ისეთი თემები, როგორიცაა დემოკრატიული საკანონმდებლო სისტემა, სასამართლო ინსტიტუტები, პოლიტიკური თავისუფლება და ჩნდება ირანში მმართველობის სისტემის შეცვლის იდეაც. ნასერ ად-დინ შაჰის შერისხული ძმა, აბას მირზა მოლქარა თავის მოგზაურობათა წიგნში პირველად ხმარობს სპარსულ ენაზე სიტყვას „კონსტიტუციური“ მისი პოლიტიკური მნიშვნელობით – რამდენიმე წლით ადრე, ვიდრე ირანში კონსტიტუციურ მმართველობაზე ლაპარაკი დაიწყებოდა.

⁷ E. L. Daniel, *The Hajj and Qajar Travel Literature*, in: E. L. Daniel (ed), *Society and Culture in Qajar Iran, Studies in Honor of H. Farmayān*, Costa Mesa, CA, 2002, გვ. 219.

მოგზაურები დასაელური იდეების პროპაგანდას, ძირითადად, შეფარებით ეწეოდნენ. მათი მიზანი იყო მეფეებსა და მაღალი თანამდებობის პირებში გაეჩინათ სურვილი, რომ სოციალურ-პოლიტიკური თუ არა, სამრეწველო, სამეცნიერო და კულტურული სიახლეები მაინც გადმოეღოთ. 1829 წელს შაჰის მიერ რუსეთში წარგზავნილი „მოსანანიებელი მისიის“ ერთ-ერთი წევრი მოსტაფა აფშარი ტულის იარაღის ქარხნის ნახვის შემდეგ ოცნებობდა: „ნეტა, ირანის მთავრობამ ამ ქარხანაში გამოუშვას თავისი გამოცდილი ახალგაზრდები, რომლებიც მოკლე დროში მცირე ხარჯის ფასად სხვადასხვა პროფესიების დაუფლებას შეძლებდნენ“⁸.

სწორედ ევროპაში მოგზაურობა, იქაურ საზოგადოებაზე დაკვირვება და მათი ცხოვრების ნირის გაცნობა იყო მიზეზი, რომ ირანელებს ნელ-ნელა წარმოდგენა ეცვლებოდათ ისეთ მნიშვნელოვან საკითხზეც, როგორც იყო ქალის ადგილი მუსლიმურ საზოგადოებაში. ბევრ მათგანს მოსწონდა, რომ ევროპაში ქალებს ისეთივე უფლებები ჰქონდათ, როგორც კაცებს, შეეძლოთ აერჩიათ ქმარი, ჩაეცვათ ნებისმიერი ტანსაცმელი და არ დაემალათ სახე უცხო ხალხისგან. არის ცნობა, რომ ევროპაში მოგზაურობიდან დაბრუნებულმა ჰაჯი ფირ-ზადემ თავის მეგობარს უთხრა: „დიდი ხანი არ გავა, სანამ ამ თელებქვეშ კაცებთან ერთად ქალები ჩაის დასალევად უჩადროდ დასხდებიანო“⁹. ილჩიც კი, რომელიც საშინლად ლანძღავდა კავკასიელ და რუს ქალებს, აღტაცებული იყო ევროპელი და, კერძოდ, ინგლისელი ქალებით, მათ სამოთხის ჰურიებს უწოდებდა და ერთ-ერთი მათგანი შეუყვარდა კიდევ, ერთხელ მან სერ გორ კეისლის უთხრა: „ღმერთია მოწმე, ვინატრებდი, რომ ირანელი ქალები უფრო მეტად ჰგავდნენ ინგლისელ ქალებს. ირანელი ქალი იძულებით არის უმწიკველო – მას კაცებისგან

⁸ Д. Комиссаров, Персидская художественная проза XIX-XX столетий, Тегеран: История персидской литературы XIX-XX веков, Москва, 1989, гл. 230.

⁹ იქვე, გვ. 233.

მაღავენ; ინგლისელი ქალი კი უმწიკელოა საკუთარი არჩევანით“¹⁰.

ძირითადად ეს პოლიტიკური და მორალური ასპექტები იყო მიზეზი, რომ ევროპაში მოგზაურობათა წიგნები ცენზურას გადიოდა. ცნობილია, რომ ნასერ ად-დინ შაჰის მინისტრის, 1856 წელს ინგლისში გაგზავნილი სახელმწიფო მისიის ხელმძღვანელის ფაროხ ხანის მოგზაურობათა წიგნი, რომელშიც ავტორი ევროპული ლიბერალური კანონების, ევროპაში მრეწველობის, კულტურისა და განათლების შესახებ საუბრობდა, შაჰის კარის მოხელის მირზა ალა ხანის ბრძანებით არ დაიბეჭდა¹¹.

იმ ირანელთა შორის, რომელთაც ევროპა მოინახულეს და ძალისხმევა არ დაიშურეს, რომ ის თანამემამულეთათვისაც გაეცნოთ, ჰაჯ საიიაჰი ალბათ ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ფიგურაა. მოგზაურობათა ხანგრძლივობით და გეოგრაფიის სიფართოვით მას ირანელ მოგზაურთაგან ძნელად თუ ვინმე შეედრება. ცოდნის შექენისადმი დაუცხრომელი სწრაფვა და გაუნელებელი ცნობისმოყვარეობა ჰაჯ საიიაჰს გამუდმებით უბიძგებდა ერთი ქვეყნიდან მეორისაკენ, ერთი კონტინენტიდან მეორისაკენ. მაგრამ გადამწყვეტი მისი პიროვნების ფორმირებისათვის იყო ევროპის ქვეყნებში მრავალწლიანი მოგზაურობა, რომლის დღიურებიც სპარსული სამოგზაურო ლიტერატურის ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშად ითვლება. „მას აქვს სეპიით ტონირებული სურათებიანი საფოსტო ბარათების ძველმოდური ალბომის მომხიბვლელობა... ჰაჯ საიიაჰის გადმოცემულ სურათებს ქალაქებისა, რომლებიც მან გაიარა და რომლებშიც ის ზოგჯერ

¹⁰ საგულისხმოა, რომ ეს ფრაზა და ინგლისელი ქალის ტრფობის ამბავი ევრ მოხედა ილჩის თხზულების სპარსულ გამოცემაში. ისინი შევიდა 1988 წლის ინგლისურ გამოცემაში, რომელიც გაკეთდა უშუალოდ ილჩის ხელნაწერიდან (W. L. Hanaway, *Persian Travel Narratives: Notes Toward the Definition of a Nineteenth-Century Genre*, in: E. L. Daniel (ed), *Society and Culture in Qajar Iran, Studies in Honor of H. Farmayan*, Costa Mesa, CA, 2002, გვ. 263-264).

¹¹ Д. Комиссаров. Персидская художественная проза XIX-XX столетий. გვ. 231.

ჩერდებოდა, იმ ეპოქის ფოტოგრაფიის სიმკვეთრე აქვს – ეპოქისა, რომლის ერთ-ერთ დიდ ხელოვნებას კამერის მიერ დაჭერილი სცენების, შენობებისა და, რა თქმა უნდა, ადამიანების შაუ-თეთრი და ფერადი ხედები წარმოადგენდა“ – წერს „ევროპაში მოგზაურობის წიგნის“ ინგლისური გამოცემის წინასიტყვაობაში პ. ევერი¹².

ჰაჯ მოჰამად ალი, რომლის ლაყაბიც იყო ჰაჯ საიიაჰი („მოგზაური ჰაჯი“), დაიბადა მაჰალათში (თეირანიდან 360 კილომეტრით სამხრეთ-დასავლეთით), ყუმის პროვინციაში, გლეხის ოჯახში. თეირანში მან ტრადიციული მუსლიმური განათლება მიიღო, მოგვიანებით კი, მდიდარი ბიძის ფინანსური დახმარებით, ქერბალასა და ნაჯაფში დაასრულა სწავლა. იქ მან არა მხოლოდ ისლამური მეცნიერებები შეისწავლა, არამედ მსოფლიო ცივილიზაციასაც ეუიარა იმ მოაზროვნეთა წყალობით, რომლებიც დასავლურ კულტურას იცნობდნენ. სწავლის დასრულების შემდეგ მაჰალათში დაბრუნებული ჰაჯ საიიაჰი მამამისმა მუჰაჯირანში ბიძასთან გაგზავნა. აქ მან შეიტყო, რომ ოჯახს განზრახული ჰქონდა მისთვის ბიძაშვილი შეერთო ცოლად. დარწმენილი ცხოვრების მუჰაჯირანში ცოლთან ერთად გატარების პერსპექტივა ჰაჯ საიიაჰს, როგორც ჩანს, სრულებით არ ხიბლავდა. 1859 წელს, 23 წლის ასაკში, მან დატოვა მუჰაჯირანი და სამოგზაუროდ წავიდა ისე, რომ ოჯახისთვის არც შეუტყობინებია.

ჰაჯ საიიაჰმა მოგზაურობაში 18 წელი გაატარა. თავიდან ის კაკასიის გავლით ოსმალეთში წავიდა და შემდეგ ევროპის დიდი ნაწილი (სერბეთი, ავსტრია, სლოვენია, იტალია, საფრანგეთი, ინგლისი, შოტლანდია, ირლანდია, შვეიცარია, გერმანია, საბერძნეთი, ლიტვა, ლატვია, პოლონეთი, უკრაინა, რუსეთი) მოიარა. ამ ხეტი-ალის შედეგად დაიწერა „ევროპაში მოგზაურობის წიგნი“. თხზულება დაუმთავრებელია. მისი ერთადერთი შემორჩენილი ხელნაწერი (ინახება მეშქედის უნივერსიტეტის

¹² *An Iranian in Nineteenth Century Europe: The Travel Diaries of Haj Sayyah*, გვ. 11.

ბიბლიოთეკაში), რომელსაც ემყარება ყველა გამოცემა, შუა ფრაზაზე წყდება (უკანასკნელი აღწერილი პუნქტი არის ტური საფრანგეთში). მაგრამ ცნობილია, რომ ჰაჯ საიიჯის მარშრუტი ევროპით არ შემოფარგლულა. აქედან ის გაემგზავრა ამერიკაში, სადაც რამდენიმე წელი დაჰყო და შეერთებული შტატების მოქალაქეობაც მიიღო. ამერიკიდან ჰაჯ საიიჯი წავიდა იაპონიაში, შემდეგ იმოგზაურა ჩინეთში, ბირმაში, სინგაპურში და საბოლოოდ, 1877 წელს ინდოეთის გაელით დაბრუნდა ირანში. მოგზაურობის სიყვარული მას არც სამშობლოში განულებია – ფეხით, ცხენით თუ ეტლით მოიარა ქვეყნის ყველა მხარე. ამ მოგზაურობების დროსაც ის გამუდმებით წერდა დღიურებს, რომლებიც ცალკე წიგნად გამოიცა 1967 წელს.

ირანში დაბრუნების შემდეგ ჰაჯ საიიჯი პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩაება და სახელი გაითქვა, როგორც რეფორმებისთვის აქტიურად მებრძოლმა მოღვაწემ. ამის გამო მას პრობლემებიც შეექმნა. ხელისუფლებამ ჰაჯ საიიჯი თეირანიდან განდევნა და ის იძულებული გახდა ხორასანში ეცხოვრა. 1891 წელს ის დააპატიმრეს კიდევ და ორი წლით ყაზვინის ციხეში ჩასვეს. პოლიტიკური დევნა ციხიდან განთავისუფლების შემდეგაც არ შეწყვეტილა, რის გამოც ჰაჯ საიიჯი იძულებული გახდა ერთხანს თეირანში ამერიკის შეერთებული შტატების დიპლომატიური მისიის შენობაში ექებნა თავშესაფარი. ჰაჯ საიიჯი აქტიურად მონაწილეობდა ირანის კონსტიტუციური რევოლუციაშიც.

XIX საუკუნის სპარსულ „მოგზაურობათა წიგნების“ მკვლევრები მათში ორ ძირითად ტიპს გამოყოფენ. პირველს განეკუთვნება გარკვეული ინსტიტუციური ან უტილიტარული საჭიროებისათვის შექმნილი რეპორტაჟული თუ საცნობარო სახის ტექსტები. მეორე ასახავს ლიტერატურის სფეროს მზარდ ავტონომიურობას ღირებულებათა წინამორბედი სისტემებისაგან და ხასიათდება თხრობის მეტი პირადულობით („ინტერპერსონალიზაციით“). აღნიშნულია, რომ ბევრ თხზულებაში ეს ორივე

ტენდენცია თანაარსებობს¹³. მართლაც, XIX საუკუნის ყველა „მოგზაურობათა წიგნში“ არის გარკვეული ინფორმაცია (ზოგჯერ მას უფრო „ენციკლოპედიური“ შეიძლება ეწოდოს, ვიდრე „რეპორტაჟული“ სისრულისა და სიფართოვის თვალსაზრისით) ამა თუ იმ ქვეყნის შესახებ და, ამავე დროს, მეტნაკლებად ყველგან ჩანს ავტორიც. ჰაჯ საიიჰის დღიურები ამის საუკეთესო მაგალითს წარმოადგენს. მისი ავტორი – სამეფო თუ რელიგიური პატრონაჟისაგან თავისუფალი ადამიანი – პირველ რიგში თავის სუბიექტურ გამოცდილებას გეისიარებს. მის თავგადასავლებს, მოგზაურობის სიძნელეებს, შეხვედრებს სხვადასხვა ადამიანებთან¹⁴ ტექსტში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ხშირად ამა თუ იმ შეხვედრას ან ინციდენტს მოჰყვება განყენებული მსჯელობა წუთისოფელზე, ზნეობაზე, ადამიანობაზე და სხვა. მაგრამ ამავე დროს ჰაჯ საიიჰს არ ავიწყდება თავისი მოგზაურობის მიზანი – ირანის მოსახლეობისთვის უცხო (პირველ რიგში – მოწინავე) ქვეყნების გაცნობა. შესაბამისად, ის ჩამოთვლის და ზოგჯერ მოკლედ აღწერს ნანახი ქალაქების ღირშესანიშნაობებს, სახელმწიფო დაწესებულებებს, მუზეუმებს, ბიბლიოთეკებს, ეკლესიებს, პარკებსა თუ სკოლებს; აღნიშნავს ქუჩების მდგომარეობას (მოკირწყლევა, განათება); ხშირად ეხება ვაჭრობისა და მრეწველობის საკითხებსაც (ბაზარი, სახელოსნოები, საწარმოები, ექსპორტ-იმპორტი).

საქართველოში ჰაჯ საიიჰი ორჯერ იყო. პირველად ის ჩამოვიდა 1859 წელს, თავისი მოგზაურობის

¹³ K. Rastegar, *Literary Modernity Between the Middle East and Europe*, London-New York, 2007, გვ. 79-80. ჯანრის ფარგლების განსაზღვრისა და კლასიფიკაციისათვის იხ. აგრეთვე: W. L. Hanaway, *Persian Travel Narratives: Notes Toward the Definition of a Nineteenth-Century Genre*, გვ. 249-268, განსაკუთრებით გვ. 254-255.

¹⁴ ამ ადამიანებს შორის იყვნენ სხვადასხვა ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფალნიც – რუსეთის იმპერატორი ალექსანდრე II, საბერძნეთის მეფე გიორგი I, ბელგიის მეფე ლეოპოლდ I. ჰაჯ საიიჰი ასევე შეხვდა – შესაძლოა რამდენჯერმე – ამერიკის შეერთებული შტატების პრეზიდენტს ულისეზ გრანტს, მაგრამ „ვეროპაში მოგზაურობის წიგნში“ ეს ამბავი, ცხადია, ვერ აისახა.

დასაწყისში, სომხეთის გაყვლით. იმხანად ის შედარებით დიდხანს დარჩა თბილისში და ასევე მოინახულა ქუთაისი, ფოთი და ბათუმი. მეორედ ჰაჯ საიიაჰი საქართველოს რუსეთის იმპერიაში ხანგრძლივი ხეტიალის დროს ეწვია და, თბილისის გარდა, მოიარა ახალქალაქი, ახალციხე, აბასთუმანი, სოხუმი, დრანდა, ხობი, ფოთი, ანაკლია და რამდენიმე სხვა პუნქტი აფხაზეთსა და სამეგრელოში¹⁵.

ყველაზე დიდხანს – რამდენსამე თვეს – ჰაჯ საიიაჰი თბილისში დარჩა. ქალაქში ჩამოსული იგი თავიდან შიიტურ მენეთში მივიდა და თავშესაფარი ითხოვა, მაგრამ უარი მიიღო. შემდეგ სცადა მოწყობილიყო ხალათოვის („ხალთუფის“) ქარვასლაში, მაგრამ ოთახის ასაღებად ფული არ ეყო. საბოლოოდ ის ქარვასლის დარაჯმა შეიბრაღა და სიმბოლურ ფასად შეუშვა დერეფანში მოწყობილ პატარა სათავსში, სადაც საწოლიც კი არ იდგა. მოგზაურს ჭილოფზე ეძინა და თითქმის შიმშილობდა.

გაჭირვების თემას მთავარი ადგილი უკავია წიგნის იმ ნაწილში, რომელიც ჰაჯ საიიაჰის თბილისში პირველი ყოფნის პერიოდს ეთმობა. ამ მხრივ „თბილისური მონაკვეთი“ შესამჩნევად განსხვავდება სხვა ქალაქების მიძღვნილი ნაწილებისაგან. ის ორი თავისაგან შედგება. ერთს ისევე, როგორც სხვა თავებს, სათაურად ქალაქის სახელწოდება აქვს („თბილისი“)¹⁶, ხოლო

¹⁵ *Safar-nāma-ye Hājj Sayyāh be Farang*. გვ. 48-68, 384-388, 404-412. სოგიერთი პუნქტის იდენტიფიკაცია რთულია. ენაიდან მათი სახელწოდებები ჰაჯ საიიაჰს დამახინჯებულად მოაქვს ან სულაც უცნობი სახელწოდებებით მოიხსენიებს. Chekerdi უნდა იყოს სოფელი ჯგერდა ახლანდელ ოჩამჩირეს რაიონში, Hūrī აღწერის მიხედვით თავად ოჩამჩირე ჩანს, ხოლო Rākdī (ქალაქი სამეგრელოში 5000 მცხოვრებით, ბაღებით და ძველი შენობებით) – ზუგდიდი. ციხე, რომელსაც ჰაჯ საიიაჰი „სენტ-ნიქას“ (წმ. ნიკოლოზს) უწოდებს, არის ხუთეკრტიან რუკებზე მდ. ნატანების შესართავთან ნაწვენები Пост св. Николая. ციხეში, ჰაჯ საიიაჰის ცნობით, რუსული ჯარი იდგა. 1878 წლამდე საზღვარი რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიებს შორის ამ ციხიდან ორიოდ კილომეტრით სამხრეთით გადიოდა.

¹⁶ *Safar-nāma-ye Hājj Sayyāh be Farang*, გვ. 48-51.

მომდევნოს. რომელიც წინაზე ბევრად ურცველია, ეწოდება „უფულობა და შიმშილი“¹⁷. ჰაჯ საიიაჰის მიერ აღწერილი გაჭირვება ხშირად თვითგვემაშიც კი გადადის, რისი საფუძვლებიც მის ტრადიციულ ისლამურ განათლებაში უნდა ვეძიოთ – ის კარგად იცნობდა სულიერი ასკეტიზმისა და მატერიალური სიგლახაკის იდეებს. მოგზაური თბილისში უჩვეულო სიტუაციაში ჩავარდა: თან ვერ უშეუბნებდა, რომ მოწყალეობა მიეღო, თანაც, მშვიერი და უფულოდ დარჩენილი, მოსალოდნელი სიკვდილის შიშში იყო. ის კარს არ უღებდა მის სანახავად მოსულ მოწაფეებს და თითქოს ძალით იხანგრძლივებდა აგონიის მდგომარეობას. თავში „უფულობა და შიმშილი“ ჰაჯ საიიაჰი ვრცლად მსჯელობს სიამაყის მიერ შიმშილის დათრგუნვის თემაზე („სჯობს მოკვდე, ვიდრე იმათხოვრო“) და სიკვდილ-სიცოცხლის პრობლემის ასპექტებზე („გაჭირვება სჯობს თუ სიკვდილი? პატიმრობა სჯობს თუ სიკვდილი? მძიმე ტვირთის ტარება სჯობს თუ სიკვდილი?“ და ასე შემდეგ).

ჰაჯ საიიაჰის წიგნის ამ ნაწილში განსაკუთრებით ძლიერია ავტობიოგრაფიული საწყისი. აქ ბევრად მეტია საუბარი თავად მოგზაურის განცდებსა და პრობლემებზე, ვიდრე თბილისსა და თბილისელებზე. შესაბამისად, ძლიერია ავტობიოგრაფიული თხზულებებისთვის დამახასიათებელი თავის მოწონებისა და შთაბეჭდილების მოხდენის ელემენტი. ზოგჯერ ეს საკუთარი თავით ტკობაშიც გადადის. მაშინაც კი, როცა „შიმშილისგან თვალებში უბნელდება“ და „სიკვდილის სუნთქვას გრძნობს“, ის არ კარგავს თავის მოწონების სურვილს: „მკედრეთით აღდგომის დღეს გარდაცვლილის ცოდვები ჩაწერილია მის წიგნში. რა იქნება, ჩემზე ეწეროს, რომ ამ კაცს არ უნდოდა თავის გაჭირვებაზე ვინმესთან წუწუნი და ამიტომ მოკვდა“¹⁸.

გაჭირვებიდან ჰაჯ საიიაჰი თბილისელმა სომეხმა ალა ჰამბარცუნმა გამოიყვანა, რომელსაც ინფორმაცია მისი

17 იქვე. გვ. 51-65.

18 იქვე. გვ. 52.

გამორჩეული ნიჭის შესახებ სომხეთიდან ჰქონდა მიღებული. მოგზაურმა სპარსული ენის მასწავლებლად დაიწყო მუშაობა ბერსენეს სომხურ სკოლაში, რომლის დირექტორიც აღა ჰამბარცუნი იყო. მალე მისი მდგომარეობა მთლიანად შეიცვალა. ბნელი, ღარიბული სადგომი, სადაც მან ასეთი გაჭირვება გადაიტანა, მისი ქვეყნის, ხოლო იქიდან გამოსვლა – დასაველური ცივილიზაციის გზაზე დადგომის მეტაფორებია, ძველი ტანსაცმლის ახლით შეცვლა კი, მისი, როგორც პიროვნების, ტრანსფორმაციაზე მიანიშნებს.

ამ ახალ გზაზე დადგომისა და ტრანსფორმაციის საწყისი წერტილი თბილისი იყო. სწორედ თბილისში ეზიარა ჰაჯ საიიადი პირველად დასაველურ ცივილიზაციას. აქ ყოფნის პერიოდში გამოიკვეთა საბოლოოდ ჰაჯ საიიადის მომავალი მოგზაურობების და, ზოგადად, ცხოვრების მთავარი მიზანი – ცოდნის შექმნა. ერთ-ერთი უმთავრესი ამოცანა ამ მიზნის მისაღწევად, ბუნებრივია, ენების სწავლა იყო. ჰაჯ საიიადი ამ ამოცანის გადაჭრას დიდი ენთუზიაზმით შეუდგა. სომხურ ენას მას ხალათოვის ქარვასლის დარაჯი ასწავლიდა, თურქულს – იზმირელი სომეხი, ვინმე ია'ყუბი. თავის კერძო მოწაფეებს ჰაჯ საიიადი სპარსულს ხშირად სხვა ენების სწავლების სანაცვლოდ ასწავლიდა. მალე მან რუსულისა და ფრანგულის სწავლაც დაიწყო (მოგვიანებით, უკვე ეეროპაში ხეტიალის პერიოდში ინგლისურ და გერმანულ ენებსაც დაეუფლა). თბილისშივე აითვისა მან „ეეროპული“ ხელობა – სასტამბო საქმე.

ჰაჯ საიიადი ძალზე ცოტას საუბრობს თბილისის შესახებ. აღსანიშნავია, რომ თბილისში პირველად სასერიზოდ გასული მოგზაურის ყურადღება მარტო იმან მიიქცია, რომ „ვიღაც კაცი ბაზარში პენალს იაფად ჰყიდდა“¹⁹ (სამაგიეროდ, ის დაწვრილებით აღწერს, უსახსრობის გამო როგორ ცხოვრობდა ქარვასლის დერეფანში, არ ჰქონდა ლეიბი და წყლის დასალევი ჭიქაც კი). დანარჩენი ინფორმაცია თბილისზე სულ რამდენიმე

¹⁹ იქვე, გვ. 49.

წინადადებით ამოიწურება: მუსლიმი მოლას ბაღი (იგულისხმება მუშტაიდი), სადაც საღამოობით სეირნობდა, თეატრი, სადაც სპექტაკლს დაესწრო, ბერსენეს სკოლა, სადაც ასწავლიდა, საგანმანათლებლო დაწესებულებები, რომელთა ფუნქციონირებასაც აკვირდებოდა და სტამბა, რომელშიც თავისუფალ დროს მუშაობდა. შედარებით მეტს გეამცნობს ჰაჯ საიიაჰი თავისი თბილისელი ნაცნობ-მეგობრების შესახებ. საგულისხმოა, რომ მათ შორის არ ჩანან ქართველები. ჰაჯ საიიაჰის დღიურიდან მკითხველს ისეთი წარმოდგენა შეიძლება შეექმნას, რომ ისინი თბილისში საერთოდ არ ცხოვრობდნენ. არც ის არის შემთხვევითი, რომ იმ რამდენიმე ენას შორის, რომელსაც მოგზაური თბილისში სწავლობდა, ქართული არ ყოფილა. სამაგიეროდ, დღიურში ხშირად ჩანან სომხები, რომელთა მიმართაც ჰაჯ საიიაჰი გამორჩეულ ინტერესს და სიმპათიას იჩენს. ეს ალბათ იმით აიხსნება, რომ თბილისში იგი თავიდანვე სომხების წრეში მოხვდა და ბევრ მათგანთან ახლო ურთიერთობა ჩამოუყალიბდა – პირველ რიგში, შემოთნახსენებ ადა ჰამბარცუნთან, რომლისგანაც დიდად იყო დავალებული და რომელსაც უახლოეს ადამიანად თვლიდა. ყურადღება სომხებისადმი, მათი ეკლესიებისა თუ კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულებებისადმი ჰაჯ საიიაჰის დღიურებში ხშირად იჩენს თავს. ენის ცოდნა მას საშუალებას აძლევდა იოლად დაემყარებინა კონტაქტი. ახალქალაქში ის დაესწრო ადგილობრივი სომხური დასის ორ წარმოდგენას (ერთ-ერთი სპექტაკლი, ჰაჯ საიიაჰის ცნობით, ეხებოდა კაცს, რომელიც ცუდად ექცეოდა სომხებს და ამის გამო ის ერთმა „გულადმა სომეხმა“ დასაჯა). ქუთაისისადმი მიძღვნილ მოკლე თავში სიტყვა არ არის ნათქვამი, ვთქვათ, ბაგრატის ტაძრის შესახებ, სამაგიეროდ აღნიშნულია, რომ ქალაქში მცხოვრებ სომხებს აქვთ ეკლესია, რომელშიც წირვა სომხურად ტარდება და სკოლა, რომელშიც სომხურად ასწავლიან, „რათა თავიანთი ენა შეინარჩუნონ“²⁰.

²⁰ იქვე, გვ. 65.

ჰაჯ საიიჰის ერთ-ერთი ყველაზე კოლორიტული თბილისელი ნაცნობი იყო ეაშადინხა, ქალდეველი კათოლიკე ირანის აზერბაიჯანიდან. მათი საუბარი სწავლა-განათლების საკითხებზე საინტერესოა, როგორც მაგალითი იმისა, თუ რა განსხვავებულად უყურებენ ამ პრობლემას ტრადიციულად მოაზროვნე ასაკოვანი კაცი და მოწინავე იდეებით გამსჭვალული 23 წლის ახალგაზრდა. ეაშადინხას მოსაზრებას, „განათლებაზე კაცმა ახალგაზრდობაში უნდა იფიქროს, მოწიფულ ასაკში კი, ისეთ საქმეზე, რომელიც კეთილდღეობას მოუტანს“, ჰაჯ საიიჰი ასეთ არგუმენტს უპირისპირებს: „ყველა საქმეს აქვს მოგება და წაგება. საქონელი შეიძლება ან დაიკარგოს ზღვაში ან დაზიანდეს. მეორე მხრივ, ის დიდი წარმატებით შეიძლება გაიყიდოს. მე ცხოვრების გატეხილ გემზე ჩემი თავი სავაჭროდ დავდე. თუ გადაეურჩები უცოდინრობის მორევს, ცოდნის კაპიტალს დაეაგროვებ. და თუ დავიმტერვეი, ესეც არ არის პრობლემა. ბევრი ჩემზე უკეთესი დაღუპულა ამ გზაზე და სამყაროში არაფერი შეცვლილა. ჩემი სიკვდილიც არანაირ ზიანს არ მიაყენებს ამ ქვეყანას... მაგრამ ჩემთვის ცოდნის ძიების გზაზე სიკვდილი უმჯობესია, ვიდრე სიცოცხლე უცოდინრობაში“²¹. საერთოდ, დიალოგებს დიდი ადგილი უჭირავს ჰაჯ საიიჰის წიგნში. მათში კარგად ჩანს ავტორის შეხედულებები ამა თუ იმ საკითხზე. ძირითადად, ეს არის არა უბრალო „გაბაასება“, არამედ უფრო „გაპაექრება“ ორი განსხვავებული აზრის მქონე ადამიანს შორის. ავტორი ოსტატურად იყენებს მონაზერეს ფორმას თავისი „საუკეთესო თვისებების“ წარმოსაჩენად და, როგორც წესი, ამ კამათში მისი არგუმენტები უფრო დამაჯერებლად გამოიყურება ხოლმე.

საინტერესოა ეპიზოდი, რომელიც მოგვითხრობს ჰაჯ საიიჰის შეხვედრას ცნობილ აზერბაიჯანელ მოღვაწესთან მირზა ფათჰალი ახუნდოვთან. როგორც წიგნიდან ჩანს, ჰაჯ საიიჰს თბილისში ალქიმიკოსის რეპუტაცია

²¹ იქვე, გვ. 60.

ჰქონდა, რაც ძალიან აწუხებდა. ამის თაობაზე მან ახუნდოვსაც შესწივლა. ამ უკანასკნელის ხუმრობანარევე რწევაზე, რა გაწუხებს, ისარგებლევ და ამ სულელებს რაც შეიძლება მეტი გამოართვიო, მან ამაყად უპასუხა: „ერთი ხალხური ანდახაა: „მრუდე საპაღნე სადგომამდე ვერ მივა“. ჩემი სადგომი ძალიან, ძალიან შორს არის და სიმრუდეს ვერ ეგუება. წყალობას ღმერთი თავად მომცემს“²² (კიდევ ერთი მაგალითი საკუთარი უპირატესობის ხაზგასმისა მოსაუბრის დაკნინების ხარჯზე).

თუშცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ჰაჯ საიიამი არასდროს არის განსაკუთრებულად მკაცრი სხვა ადამიანების მიმართ. „დღიურებში“ ვერ შეხვდებით ვინმეს გაკიცხვას, გაგულისებულ ან გაღიზიანებულ ტონს. პ. ვეერის დახასიათებით, ჰაჯ საიიამი იყო „ადამიანი, რომლის რელიგიური რწმენა და შემწყნარებლობა ისეთივე ძლიერი იყო, როგორი სუფთაც იყო მისი სინდისი. ის იწყნარებდა ღვთის ქმნილებებს მთელი მათი მრავალფეროვნებით, მათი ცოდვებითა და ღირსებებით, გამომდინარე რწმენიდან, რომ ისინი ისეთები იყვნენ, როგორებადაც ღმერთმა შექმნა“²³.

ჰაჯ საიიამის თხზულების საქართველოსადმი მიძღვნილ თავებში ავტობიოგრაფიული და ენციკლოპედიური ელემენტების მონაცველეობაში გარკვეული კანონზომიერება შეინიშნება. ის თითქმის არანაირ ინფორმაციას არ იძლევა იმ ქალაქებისა თუ სოფლების შესახებ, სადაც ადგილობრივ მოსახლეობასთან, სხვადასხვა მოღვაწევებთან ან მოგზაურებთან ჰქონდა შეხვედრები. ადამიანებთან ურთიერთობა ავტორში ნანახისა და მოსმენილის განსჯის, საკუთარი დამოკიდებულების ჩვენების სურვილს აღძრავს და მოგზაურობის დღიურების წერის მთავარი მიზანი – ენციკლოპედიური ცნობების შეგროვება მას თითქოს ავიწყდება (ამის კარგი მაგალითია თავი სახელწოდებით „დრანდა“, რომელიც მთლიანად

²² იქვე, გვ. 61.

²³ *An Iranian in Nineteenth Century Europe: The Travel Diaries of Haj Sayyah*, გვ. 11.

ეთმოება მშობლის ვალის სანაცვლოდ ყაეახანაში მოსამსახურედ მიბარებული მშეენიერი გოგონას ისტორიას და ავტორის გრძობებს მის მიმართ²⁴). უცხო ქალაქში მარტო დარჩენილი კი, მართალია ძალიან მოკლედ, მაგრამ აღწერს მის ქუჩებს, სახლებს, სახელმწიფო დაწესებულებებს, პარკებს, კაფეებს და აგრეთვე მოსახლეობას (ძირითადად რაოდენობას და ენას). მაგალითად, სოხუმის შესახებ ის შემდეგ ცნობებს იძლევა:

„ქალაქის ქუჩები სწორი იყო და განათების ბოძები იდგა. იყო კარგი ბაზარი და სუუთა აბანო. ყაეახანები თურქეთისას ჰგავდა, რადგან აქ ბევროს მალე თურქი გადმოსახლდა. ზღვის პირას იდგა ძალიან კარგი შენობები საბაჟოსათვის...

ძველი ციხე სოხუმში კვლავ არსებობდა, მაგრამ ქალაქი ახალი იყო. სოხუმის მოსახლეობა 5000 კაცს შეადგენდა. ხალხის უმეტესობა მთაერობის მოხელეები იყვნენ. მოსახლეობას წესად ჰქონდა საღამოების გარეთ გაგარება, მაგრამ ერთადერთი ადგილი, სადაც მათ წასვლა შეეძლოთ, ყაეახანები იყო. ყაეახანებს ჰქონდა ოთახები, რომლებიც უცხოელებს შეეძლოთ დაეჭირავენინათ და შიგ უცხოერათ.

ყოველ დღეს მთიელებს გასაყიდად ჩამოჰქონდათ დათვის ტყაეები. სოხუმს ექსპორტზე გაჰქონდა შალი, ბეთი და ცხოველის ტყაეი”²⁵.

განსაკუთრებული შთაბეჭდილება ჰაჯ საიიაჰზე აბასთუმანმა მოახდინა: „საზოგადოებრივ პარკში მუსიკოსები უკრავენ და მოსახლეობა შუადამედე ცეკვაეს და მღერის... ქალაქი ისეთი მშვიდი და მოწესრიგებულია, რომ კაცს მოუნდება მთელი ცხოვრება აქ დარჩეს”²⁶.

ჰაჯ საიიაჰის „ევროპაში მოგზაურობის წიგნისთვის” უცხოა თხრობის ჟურნალისტური სტილი. თარიღები აქ, როგორც წესი, მითითებული არ არის. დროითი ინფორმაცია შემოიფარგლება ფრაზით „მე აქა და აქ რამდენიმე დღე (შეიძლება, დაკონკრეტებულიც იყოს) დაერჩი და მერე აქა და აქ წავედი”. ეს არ არის

²⁴ *Safar-nāma-ye Hājj Sayyāh be Farang*, გვ. 405-407.

²⁵ იქვე, გვ. 404-405.

²⁶ იქვე, გვ. 386.

დინამიკური თხზულება, რომელშიც მოვლენები კალენდოსკოპური სისწრაფით იცვლება. თხრობა ერთი შეხედვით მდორეა. მაგრამ მას აქვს თაეისი რიტმი, რომელიც სიმსუბუქესა და სიცოცხლეს სძენს.

ნაწარმოებისთვის დამახასიათებელია თხრობის მარტივი სტილი. უბრალო ენა, აზრის გამჭვირვალობა. რაც მას ძველი სპარსული ლიტერატურის დელარტული სტილისგან განასხვავებს. მარტივ სტილს თავად ამ ჟანრის სპეციფიკა განაპირობებს: იმისთვის, რომ მკითხველს წარმოდგენა შეექმნას უცხო ქვეყნებზე და, შესაბამისად, თავის ქვეყანაში რეფორმების გატარების აუცილებლობაში დარწმუნდეს, „მოგ‘საურობათა წიგნი“ მარტივი ენით უნდა იყოს დაწერილი, რომ წასაკითხად სახალისო იყოს. სწორედ, მარტივი სტილი უწყობს ხელს ავტორს ნათლად გამოსატოს თავისი აზრი, რაც მისი მიზნის აღსრულების ერთ-ერთი წინაპირობაა. ამ თვალსაზრისითაც ჰაჯ საიიჰის თხზულება ახალი დროის გამორჩეული ნაწარმოებია. მან დიდი როლი ითამაშა ახალი სპარსული პროზის ჩამოყალიბების რთულ პროცესში.

სპარსული ღუქნები XIX საუკუნის თბილისში

XIX საუკუნეში თბილისში მცხოვრებ სპარსელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ვაჭრობით იყო დაკავებული. სპარსელი პილიგრიმი მირზა მოჰამად ჰოსეინ ფარაჰანი, რომელიც საქართველოში 1885 წელს ჩამოვიდა, თავის თბილისელ თანამემამულეთა მთავარ საქმიანობად სწორედ ვაჭრობას ასახელებს¹. კომერციაში ჩაბმულ სპარსელებს შორის იყვნენ როგორც მედუქნეები, ისე დატარებით მოვაჭრეები, ბითუმად მოვაჭრეები და დალაღები (მაკლერები). 1876 წლის მარტის თვის ერთდღიანი გამოკითხვის შედეგების მიხედვით, თბილისში მცხოვრებ 1537 სპარსელ მამაკაცთან 236 მედუქნე იყო².

სპარსელების ღუქნების ყველაზე დიდი კონცენტრაცია მეიდანსა და სომხის ბაზარზე აღინიშნებოდა. ნ. ბერსენოვი შენიშნავდა, უფრო მართებული იქნებოდა, სომხის ბაზარს „სპარსული ბაზარი“ რქმეოდაო³. მისი განმარტებით, სომხის ბაზარი წერილმანი ვაჭრობის ასპარეზია, ხოლო მეიდანსი – უფრო მასშტაბური ვაჭრობის ცენტრი („средоточие торговли обширной“)⁴. XIX საუკუნის ბოლოდან სპარსული საქონლის მაღაზიები ქალაქის ახალ უბნებშიც გაჩნდა, – მაგალითად, გ. ახშარუმოვისა და გ. ჯანინოვის ცნობილი „სპარსული და

¹ *Safar-nāma-ye Mīrzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, be-kushesh-e Mas'ūd Golzāri, Tehran. 1362/1983, გვ. 79; ინგლისური თარგმანი: *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885-1886: The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, edited, translated and annotated by H. Farmayan and E. L. Daniel, Austin, 1990, გვ. 83.

² *Тифлис по однойдневной переписи 25-го марта 1876 года*. Тифлис. 1880, გვ. 208-213.

³ Д. Бакрадзе. Н. Берзенов. *Тифлис в историческом и этнографическом отношении*. СПб. 1870, გვ. 104.

⁴ იქვე, გვ. 109.

კავკასიური მაღაზია“ ერივანსკის მოედანზე, სასტუმრო „კავკასის“ პირველ სართულზე, — მაგრამ მათ ტრადიციულ დუქნებთან საერთო არაფერი ჰქონდა.

სპარსელების დუქნები თბილისის ძველი უბნის არსებით ელემენტს წარმოადგენდა. მათი ერთ-ერთი უადრესი აღწერა ფრედერიკა ფონ ფრეიგანგმა დაგვიტოვა⁵. იგი აღტაცებაში მოიყვანა თბილისის სპარსულ დუქნებში გამოტანილი ქსოვილის ფართო არჩევანმა, თუმცა გაოცებულმა დარჩა, რომ მიუხედავად გასაყიდი საქონლის ასეთი დიდი რაოდენობისა, მას უჩვეულოდ მაღალი ფასი ელო⁶.

XIX საუკუნის სპარსული დუქნების აღწერებს ხშირად შეხვდებით იმდროინდელ თბილისურ პრესაში და მოგზაურთა ჩანაწერებში. მრავლად შემოინახა ძველი ფოტოსურათებიც. მათი მეშვეობით დუქნების გარეგნული სახეცხადად შეიძლება წარმოვიდგინოთ: აქლემებითა და საპაღლიანი სახედრებით გადავსებული ქუჩების ორსავე მხარეს მიჯრით იყო მიწყობილი უამრავი პატარ-პატარა დუქანი. მათი სახურაეების შევრილები ქუჩაზე გადმოდიოდა. დუქანს არ ჰქონდა წინა კედელი და, შესაბამისად, არც კარ-ფანჯარა. ქუჩის მხარეს ის მთლიანად გახსნილი იყო და ღამ-ღამობით ჩასადგმელი ხის დაფებით იკეტებოდა. ჩვეულებრივ, დუქანი ორი ნაწილისგან შედგებოდა: წინა ნაწილში მელქანე (დუქანდარი) იდგა და ვაჭრობდა, უკანაში საქონელს ინახავდნენ. აქა-იქ საქონლის მზისგან დასაცავად ჩარდახები (ტენტები) იყო მოწყობილი.

დუქნების წინ მიწაზე მუსლიმური წესით ფეხმორთხმული სპარსელები იარაღებს, უნაგირებს, სამკაუ-

⁵ F. von Freygang, *Letters from the Caucasus and Georgia; To which are added, the Account of a journey into Persia in 1812, and an abridged history of Persia since the time of Nadir Shah*, London, 1823, გვ. 131-132.

⁶ უნდა ითქვას, რომ ეს მხოლოდ სპარსული დუქნების თავისებურება არ ყოფილა. XIX საუკუნეში თბილისი საერთოდ ძვირი ქალაქი იყო. ალ. დუშა გაკვირვებული აღნიშნავდა, რომ დალაქის მომსახურება თბილისში რამდენიმეჯის მეტი ჯდებოდა, ვიდრე პარიზში (ალ. დუშა, *კავკასია, თარგმანი ფრანგულიდან თ. ქიქოძისა, თბილისი, 1970, გვ. 208*). იმავე პარიზთან შედარებით ბევრად მაღალი იყო ფასები ევროპულ ტანსაცმელზეც. ასეთივე კითარება ჩანს სხვა სფეროებშიც.

ლებს და სხვა საქონელს ამსადებდნენ და იქვე ყიდდნენ. ზოგი სპარსული დუქანი ხილით, ბოსტნეულით და კეების სხვა პროდუქტებით ვაჭრობდა. 1861 წლამდე მეიდანზე იყიდებოდა მარილიც, მაგრამ შემდეგ ადგილობრივმა ხელისუფლებამ აკრძალა მეიდანზე მარილით ვაჭრობა და საამისოდ აბას-აბადის მოედანი დაადგინა⁷.

სპარსელების ვაჭრობაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ქსოვილებს – ეს, როგორც ვნახეთ, ჯერ კიდევ ფ. ფონ ფრეიგანგმა აღნიშნა. მწერალი ზაინ აღ-აბედინ მარაღაი თბილისში სპარსეთიდან ჩამოტანილ საქონელს შორის ასახელებს ჰამადანისა და ბურუჯირდის ჩითსა და კანაუსს (აბრეშუმის მჭიდრო ქსოვილს, რომელიც ტანსაცმლის სარჩულისათვის გამოიყენებოდა), ნაინის ტილოსა და იეზდის ნარმას⁸. შემოქმონდათ ასევე აქლემის ბეწვის უხეში ქსოვილი, რომელსაც ღარიბი თბილისელები იატაკზე დასაგებად ხმარობდნენ. სპარსეთიდან მოდიოდა ქსოვილის შესაღები საღებავებიც. მთელი ეს საქონელი მეიდანის გვერდით მდებარე სპარსელების ქარვასლაში ინახებოდა და შემდეგ მათსავე დუქნებში იყიდებოდა.

განსაკუთრებით ბევრი იყო ხალიჩების გაყიდვაზე სპეციალიზირებული დუქანი⁹. ხალიჩებით ვაჭრობა თბილისში ძირითადად სპარსელების ხელში იყო. ისინი მყიდველს სთავაზობდნენ ფართო ასორტიმენტს, რომელშიც ხარისხით თაერიზული და ხორასნული ხალიჩები გამოირჩეოდა, თუმცა, როგორც ლორდი ჯეიმს ბრაისი შენიშნავდა, მათ ღიდად არ ჩამოუვარდებოდა არც ხალიჩები შემახადან, ნუხადან და ქურთისტანიდან¹⁰.

⁷ Ю. Анчабадзе, Н. Волкова, *Старый Тбилиси. Город и горожане в XIX веке*, Москва, 1990, გვ. 84.

⁸ Zayn al-'Ābedīn Marāgha'ī. *Sāhat-nāma-ye Ebrāhīm Beg yā balā-ye ta'assobe u*, Caïro, n.d., გვ. 25; რუსული თარგმანი: Зайн ал-Абидин Мараган, *Дневник путешествия Ибрагима-бека*, пер. Г. П. Михалевич, Москва, 1963, გვ. 30.

⁹ ხალიჩების დუქნებს ხშირად აღბეჭდავდნენ თბილისელი ფოტოგრაფები. იხ., მაგალითად: თ. გერსამია, *ძველი თბილისი*, თბილისი, 1984, სურ. 17.

¹⁰ J. Bryce, *Transcaucasia and Ararat: Being Notes of a Vacation Tour in 1876*, London, 1877, გვ. 136-137.

ფრანგი მწერალი და ისტორიკოსი, გრაფი მელქიორ დე ვოგუე 1890 წელს წერდა: „თბილისი აღმოსავლური ხალიჩების მთავარი ბაზარია. აქ თქვენ ნახავთ უკეთეს არჩევანს და უფრო ზომიერ ფასებს, ვიდრე კონსტანტინოპოლის ბაზარზე“¹¹. ლორდ ჯ. ბრაისის თქმით, თბილისში ხალიჩები 40%-ით უფრო იაფი იყო, ვიდრე ლონდონში, ამიტომ ქალაქის ევროპელი სტუმრებისათვის ხალიჩების აქ შექმნას აზრი ჰქონდა¹². კნუტ ჰამსუნი ერცლად მოგვითხრობს თუ როგორ აყიდინა მას სასტუმრო „ლონდონის“ შევიცარმა სპარსელი მეღუქნისაგან ხალიჩა¹³. ეს მონათხრობი განსაკუთრებით საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ ცოცხლად გეიხატავს სპარსულ ღუქნებში მიღებულ ვაჭრობის სტილს – ხანგრძლივ, ცერემონიულ მოლაპარაკებას ხშირად არაპირდაპირი კამათით საქონლის ფასზე. კ. ჰამსუნი ხაზს უსვამს მუსლიმი (უნდა ვიგულისხმოდ – ძირითადად სპარსელი) მეღუქნეების ღირსებასა და სიმშვიდეს: „წყნარი და აურქარებელია აზიური უბნის ცხოვრება... იშვიათად აქ ხმამაღალი ლაპარაკი გაიგონოთ, ან წამოყვირება. ხმადაბალი საუბარი, დოლბანდიანი პირების თავის ოდნავი დაკვრა. მორჩა“¹⁴. როგორც მკვეთრ კონტრასტს ამ აღმოსავლურ უშფოთველობასა და ღირსებასთან, ის ახსენებს სომეხ მოვაჭრეებს, რომლებიც „დგანან ღუქანში და ხმამაღლა აქებენ თავიანთ იარაღს და აშკარად ატყუებენ მყიდველს“¹⁵. მთლიანად, კ. ჰამსუნის თხზულებაში ცხადად იგრძნობა სიმპათია მუსლიმური აღმოსავლეთისადმი და განსაკუთრებით მისი აუთენტური, დასავლური გავლენისაგან შეუღალახავი ხასიათისადმი („აღმოსავლელ ადამიანს სიხარბე არ სჩვევია, თუ ის

¹¹ E. Melchior de Vogüé, *Through the Caucasus, Harper's New Monthly Magazin, Volume LXXXI, June to November, 1890*, გვ. 31.

¹² J. Bryce. *Transcaucasia and Ararat*. გვ. 136-137.

¹³ კ. ჰამსუნი, *განცდილი და ნაფიქრალი კავკასიაში*, თბილისი, 2006, გვ. 147-148.

¹⁴ იქვე, გვ. 149.

¹⁵ იქვე.

დასავლეთის ცივილიზაციამ არ გადააგვარა“¹⁶). ამ სიმკა-
თით უნდა იყოს განპირობებული მის მიერ დახატული
ერთგვარად რომანტიზირებული სურათიც თბილისის
აღმოსავლური უბნისა.

კ. ჰამსუნისაგან განსხვავებით, ინგლისელ კაპიტან
ჰარი დე ვინდტს სპარსელი ვაჭრები არ მოეწონა: „ყაი იმ
ბედკრულ ევროპელს, ვინც მათი სამოსის მშვენიერებით
მოხიბლული, ცბიერ სპარსელ ვაჭრებთან საქმეს დაი-
ჭერს. თბილისში არსებობს გამოთქმა: „საჭიროა ორი
ებრაელი, რომ სომეხს რაიმე წაართვას და ორი სომეხი,
რომ რაიმე წაართვას სპარსელს“, და „საძულეელი
ყარინგი“ (ყრანგი, ე. ი. ევროპელი – მ. ა.) ყოველთვის
დაუნდობლად იქნება გაბრიყვებული, როცა ის სავაჭრო
გარიგებას გარისკავს“ – წერდა იგი¹⁷.

¹⁶ იქვე, გვ. 147.

¹⁷ H. De Windt, *A Ride to India across Persia and Baluchistan*, London, 1891, გვ. 10. ეს გამოთქმა ცოტა განსხვავებულად მოაქვს ა. კოხლინ-შვარცს: „ერთი ებრაელი ვაჭრის გაცურებას სამი ქრისტიანი სჭირდება, ერთი სომხისას – სამი ებრაელი, ხოლო ერთი სპარსელისას – სამი სომეხი“ (A. Koechlin-Schwartz, *Un touriste au Caucase*, Paris, n. d. / ca 1880, გვ. 266). შეადარე ასევე ფ. ნანსენთან: „ნათქვამია, რომ ვაჭრობაში ოთხი ებრაელი გაუწევს მეტოქეობას ერთ ბერძენს, ოთხი ბერძენი – ერთ სომეხს და ოთხი სომეხი – ერთ სპარსელს“ (F. Nansen, *Through the Caucasus to the Volga*, translated by G. C. Wheeler, New York, 1931, გვ. 23). სხვა ეარიანტებში, რომლებიც მრავლად გვხვდება მოგზაურთა ნაწერებში, ყველაზე გაქნილ პერსონაჟად, როგორც წესი, სომეხი ფიგურირებს: „ყველაზე ცუდი სომეხი გამოცდილ იუდაეელს მოატყუებს“ (Чужбинский, Воспоминания о Тифлисе. *Русский инвалид*, №46, 1847); „ბერძენი სამ ებრაელს გააბრიყვებს, მაგრამ სომეხი სამ ბერძენს გააბრიყვებს“ (O. Wardrop, *The Kingdom of Georgia. Notes of Travel in a Land of Women, Wine, and Song*, London, 1888, გვ. 13); „ებრაელს შეუძლია ათი ბერძენი გააბრიყვოს, სომეხი ათ ბერძენსაც გააბრიყვებს და ამდენსავე ებრაელსაც“ (კ. ჰამსუნი, *განცხილი და ნაფიქრალი კაეკასიაში*, გვ. 150); „ერთი სომეხი ტოლს არ დაუდებს ორ ებრაელს“ (Melchior de Vogüé, *Through the Caucasus*, გვ. 32; M. Stirling, *American Woman Trip through the Black Sea*, *The New York Times*, October 26, 1902); „ებრაელი ვაჭრობაში აჯობებს ნებისმიერ ორ რუსს, ხოლო სომეხი ბევრს გააცურებს“ (A. Herbert, *Casuals in the Caucasus: The Diary of a Sporting Holiday*, New York, 1912, გვ. 70); „ამბობენ, რომ ერთი სომეხი ხუთ ებრაელს უდრის“ (R. E. Maud, *One Year at the Russian Court: 1904-1905*, London-New York, 1918, გვ. 95).

მეიდანზე სპარსელებს ბევრი საცხოობი ჰქონდათ, რომლებშიც თავიანთ ტრადიციულ პურეულს ამზადებდნენ. ეს სახაბაზოები ქალაქის სტუმრებსე განსაკუთრებულ შთაბეჭდილებას ახდენდა: „სპარსული სახაბაზოები ძალიან ორიგინალურია თავიანთი სხედასხევაგვარი პურებით, რომლებიც სრულებით არ ჰგავს ჩვენსას, და თავიანთი დიდი და ბრტყელი კვერებით (იგულისხმება ლაეაშები – მ. ა.), რომლებსაც თოკებსე ჰკიდებენ დუქნების წინ“ – წერდა რენე მო¹⁸.

XIX საუკუნის ბევრი ავტორი აღნიშნავს სპარსულ დუქნებში გამეფებულ სიბინძურეს. მიუხედავად ზემოთაღნიშნული კეთილგანწყობისა სპარსელებისადმი, ეს კ. ჰამსუნმაც შენიშნა: „ყველა დუქანში ჭუჭყია, ნოსები პირდაპირ იატაკზეა დაყრილი, დერეფანშიც, ქუჩაშიც ხალისები აფენია. ადამიანები და ძაღლები ზედ დადიან, აბინძურებენ, ძნელია ამის ყურება“¹⁹.

სისუფთავის პრობლემა განსაკუთრებით მწვავე იყო იმ სპარსულ დუქნებში, რომლებიც, ვაჭრობასთან ერთად, სასადილოსა და ყაეახანის ფუნქციასაც ითავსებდა. მათ შეფასებაში ერთ-ერთი ყველაზე კრიტიკული ზაინ აღაბედინ მარაღაი იყო, რომელიც გამორჩეულად მტკივნეულად აღიქვამდა თავის თბილისელ თანამემამულეთა მიძიმე ყოფას. მისი „იბრაჰიმ-ბეგის მოგზაურობის დღიური“, მართალია, მხატვრულ ლიტერატურას განეკუთვნება, მაგრამ თავისი ხასიათით ძალიან ახლოს დგას „საფარ-ნამეს“ ტრადიციულ ჟანრთან და, არსებითად, დოკუმენტურ პროზას წარმოადგენს. მასში ავტორი წერს: „წავედით უბანში, რომელიც შაითან-ბაზრის სახელითაა ცნობილი. იქ რამდენიმე პატარა დუქანი იყო ირანული საჭმელებით. ეს იყო ჭუჭყიანი გამჭვარტლული დუქნები, სპილენძის გაშაებებული ჭურჭლითა და მიძიმე სუნით. მაგრამ ვერაფერს ვიზამდით. შევედით დუქანში, რომელშიც ჩელავს (ფლავის ნაირსახეობას – მ. ა.) ჰყიდნენ და ჩელავი შევეუკეთეთ. მოგვიწია ხელით ჭამა,

¹⁸ R. E. Maud, *One Year at the Russian Court*, გვ. 94.

¹⁹ კ. ჰამსუნი, *განცდილი და ნაფიქრალი კავკასიაში*, გვ. 145.

ხოლო სისუფთავესა და სასიამოვნო გემოსე ოცნებაც არ ღირდა“²⁰.

როგორც ჩანს, სპარსული სასადილოების სპეციფიკური თავისებურება იყო მხუთრი (ნახშირის ნამწვი ბუდი). გაზეთ „კავკასის“ ფელეტონისტი 1846 წელს ჩიოდა, რომ სპარსელების სასადილოში გაძლება შეუძლებელია: „შემწეარის სუნი საშინელ მადას აღგიძრავთ, ხოლო მხუთრი დაბალ შენობაში კიდევ უფრო საშინელ თავის ტკივილს მოგგვრით. არადა, აქ სპარსელები სადილის შემდეგ, ჩიბუხებით კბილებში, თვლეშენ და თაყები ზედ მაყალზე აქვთ ჩაქინდრული. მხუთრი მათზე არაერთარ ზემოქმედებას არ ახდენს“. შემდეგ იგი სარკასტულად შენიშნავს, რომ ასეთ ადგილას გასაძლებად „სპარსული თავი“ უნდა გქონდეს და იხსენებს რამდენიმე წლის წინანდელ ამბავს, როცა ექვსი ჩამოსული ებრაელი ვაჭარი კინაღამ მოკვდა მხუთრისაგან სპარსულ დუქანში²¹.

უკვე XIX საუკუნის პირველ ნახევარში თბილისში სპარსეთიდან და ოსმალეთიდან ყავის სმის კულტურა შემოვიდა. პირველი ყავახანები სპარსელებმა გახსნეს ქალაქის ძველ უბნებში. მათ შორის გამოირჩეოდა ყავახანები აბანოთუბანში, სადაც ორთოდოქსი შიიტები იკრიბებოდნენ. რუსი ფელეტონისტი ჩუუბინსკი 1847 წელს წერდა: „ყავახანები საინტერესოა, მაგრამ მე ისინი მირჩევნია აბანოების ახლოს, სადაც მართლმორწმუნეები (правовѣрные) ცხოვრობენ. ისინი ფეხმორთხმულნი სხედან, ნარგილეს აბოლებენ და, ხშირად თვალებმოჭუტულნი, რომელიმე მჭევრმეტყველს უსმენენ“²².

სპარსულ დუქანებში, ბუნებრივია, ტრადიციულ კერძებს ამზადებდნენ. მათ კლიენტურას, პირველ რიგში, თვით სპარსელები შეადგენდნენ, თუმცა იქ ხშირად სხვა ეროვნების თბილისელები და ქალაქის სტუმრებიც

²⁰ Запн al-'Ābedīn Marāgha'ī. გვ. 25; Запн ал-Абидин Марраган. გვ. 30.

²¹ გაზეთი *Кавказ*, №9. 1846.

²² Чужбинский, Воспоминания о Тифлисе. გაზეთი *Русский инвалид*. №46.

შედიოდნენ. XX საუკუნის დასაწყისის სპარსული დუქნების მენიუსა და სერვისზე წამოდგენას გვიქმნის თბილისის ორი გზამკვლევი – ა. ბახუტოვისა (1913)²³ და გრ. მოსკვიჩისა (1915)²⁴. მათ მიხედვით, აქ ამზადებდნენ ქაბაბს, მწვადს, ბოზბაშს, ლაეაშს და ქიშიშიან ფლავს. პქონდათ იაფი ღვინოც ტიკებით (თბილისელი სპასელები რომ ღვინის სმას არ ერიდებოდნენ, კარგად ჩანს XIX საუკუნის პრესიდან. საგანგებო შემთხვევათა ქრონიკებში ხშირად შეხედებით ცნობებს მთვრალი სპარსელების მიერ ჩადენილი სხვადასხვა დანაშაულის შესახებ. სპარსელი პილიგრიმი ფარაჰანიც აღნიშნავს, რომ თბილისში მუსლიმები „სვამენ ყველა სახის მათრობელ სასმელს“²⁵). ლაეაში იქვე ცხებოდა თიხის სპეციალურ კეცებზე. საჭმელი კლიენტებს მიეწოდებოდა ლითონის მრგვალ ან მოგრძო ლანგრებზე. ჭამდნენ უწინდებურად ხელით, უდანაჩანგლოდ. ჭამის შემდეგ აქვე შეიძლებოდა ნარგილეს (ყალიანის) მოწევა.

გრ. მოსკვიჩის გზამკვლევი მოწმობს, რომ იმ დროისთვის სპარსულ დუქნებში – ყოველ შემთხვევაში, ზოგიერთში მაინც – სისუფთავის პრობლემა, რომელიც ასე აშფოთებდა XIX საუკუნის ავტორებს, მოგვარებული იყო. „სპარსულ სამზარეულოში ყველაფერი არაჩვეულებრივად სუფთა, გემრიელი და იაფია“ – გვამცნობს ის. რა თქმა უნდა, შეიძლება ტურისტებისთვის განკუთვნილი გზამკვლევი ზედმეტად ნათელ ფერებში ხატავდეს ვითარებას, მაგრამ საფიქრელია, რომ 1910-იანი წლებისათვის თბილისში მართლაც გაჩნდა ახალი ტიპის სპარსული დუქნები, რომლებიც ასე თუ ისე აკმაყოფილებდა სისუფთავის ევროპულ სტანდარტებს.

სპარსელი მედუქნეები თავიანთი დაწესებულებების ესთეტიკურ სახეზეც ზრუნავდნენ. ხშირად ისინი დუქნებს

²³ А. Бахутов, *Путеводитель по гор. Тифлису*, Тифлис, 1913, გვ. 47.

²⁴ Гр. Москвич, *Путеводитель по Кавказу*, Издание 22-е, СПб, 1915, გვ. 271.

²⁵ *Safar-nāma-ye Mirzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, გვ. 79; *The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, გვ. 82.

ყვაილებით რთავდნენ და თვითნასწავლი მხატვრების მიერ დახატულ აბრებსაც კიდებდნენ. სპარსული დუქნების დაკეითით ზოგჯერ თვით ნიკო ფიროსმანიც მუშაობდა. დუქან „იალბუზის მწვერვალში (Вершина Эльбруса)“ ეკიდა მისი ცნობილი სურათი „სპარსული ღომი“, რომლისთვისაც მან, როგორც ჩანს, ნიმუშად სპარსულ ასანთის კოლოფზე გამოსახული ჰერალდიკური ღომი გამოიყენა²⁶. ზოგ დუქანში საზანდრებიც გამოდიოდნენ და სპარსულ სიმღერებს მღეროდნენ.

დუქნებში ხშირად იყო გასაქირავებელი ოთახებიც. მათ, როგორც წესი, ორსართულიანი შენობის ზედა სართული ეკავა. ასეთ ოთახებში სამუშაოდ ჩამოსული ღარიბი სპარსელები ჩერდებოდნენ – ისინი, ვისაც არ შეეძლო სასტუმროში დაბინავებულიყო. მწვერალი და მოგზაური ჰაჯ საიიადი, რომელიც თბილისში 1859 წელს სრულიად უსახსროდ ჩამოვიდა, იაფი ოთახისათვის მელუქნე ჰაჯი მქაღი თაერიზელთან გააგზავნეს²⁷.

1910-იან წლებში გაძლიერდა თბილისის სპარსული დუქნებისა და, ზოგადად, აღმოსავლური უბნის რომანტიზაციის ტენდენცია. „ორიენტალური“ ეგზოტიკის მოტრფივალე ავტორები აქ შთაგონების განსაკუთრებულ წყაროს ხედავდნენ. ზოგიერთი მათგანი სპარსულ დუქანს თუ ყავახანას ერთგვარ მისტიკურ ადგილად წარმოგვიდგენს. „იქ, ყავახანების უკან, იდუმალ ბუნაგებში (в таинственных притонах) არამიწიერი ცხოვრებით მცხოვრები ადამიანები ჰაშიშის ნარკოზს შეისუნთქავენ. და ბევრი, ბევრი შეუცნობელი რამ იმალება იქ განდობილთათვის“ – წერდა 1917 წელს ძველი თბილისის ერთ-ერთი მეხოტბე გიორგი ევანგულოვი²⁸.

²⁶ Э. Кузнецов. *Пиромани*. Москва, 1975. გვ. 66.

²⁷ *Safar-nāma-ye Hājī Sayyāh be Farang*. be ehtemām-e 'Alī Dehbāshī. Tehran, 1363/1984, გვ. 48; ინგლისური თარგმანი: *An Iranian in Nineteenth Century Europe. The Travel Diaries of Haj Sayyah, 1859-1877*, translated by M. Nasser, Bethesda, Maryland, 1998, გვ. 39.

²⁸ Г. Евангулов. Тифлисские очерки, გაზეთი *Республика*, №8. 1917. ძნელი სათქმელია, რამდენად სწორია ცნობა იმის თაობაზე, რომ სპარსულ დუქნებში ჰაშიშს ეწეოდნენ. შესაძლოა, ეს ავტორის ფანტაზიაა,

სპარსული დუქნები თბილისში არსებობდა პირველი რესპუბლიკის პერიოდშიც (1918-1921) და ერთხანს ბოლშევიკური ოკუპაციის შემდეგაც, ე. წ. ნეპის („ახალი ეკონომიკური პოლიტიკის“) წლებში. 1925 წლის გზამკვლევი გვამცნობს, რომ მეიდნის ახლოს ძველ ქალაქში უამრავი სპარსული სასადილო და ჩაიხანაა²⁹. რამდენიმე წლის შემდეგ ისინი – ისევე, როგორც ყველა სხვა კერძო დაწესებულება, – დაიხურა.

თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ 1917 წლის რევოლუციების დროს და შემდგომ პერიოდში თბილისში იმატა ნარკოტიკების მოხმარებამ. თუ გრიგოლ რობაქიძეს ეყნობით, 1919 წელს ქალაქში ძლიერ გავრცელებული ყოფილა კოკაინი. კოკაინის მოყვარულთა შეკრების ერთ-ერთი ადგილი იყო არტისტული კაფე „არგონაუტების ნაი“ (გრ. რობაქიძე, *გველის პერანგი, ფალესტრა*, თბილისი, 1988, გვ. 340).

²⁹ *Тифлис и его окрестности. Путеводитель*, под ред. И. Асланишвили, Тифлис, 1925, გვ. 245.

ისლამი და კონფესიათშორისი ურთიერთობანი XIX საუკუნის თბილისში

თბილისის მუსლიმურ თემს ხანგრძლივი და რთული ისტორია აქვს, რომელიც სათავეს VII საუკუნის II ნახევრიდან იღებს, როცა ქართლში არაბები დამკვიდრდნენ. გვიან შუა საუკუნეებში ქრისტიანთა და მუსლიმთა ურთიერთობა თბილისში დიდწილად იყო დამოკიდებული ორი მძლავრი ისლამური სახელმწიფოს – ირანისა და ოსმალეთის, ხოლო XIX საუკუნეში – რუსეთის იმპერიის პოლიტიკაზე. მიუხედავად იმისა, რომ დიდ სახელმწიფოთა პოლიტიკა ყოველთვის არ უწყობდა ხელს რელიგიურ სიმშვიდეს, სხვადასხვა კონფესიური თემების საუკუნეთა მანძილზე თანაცხოვრებამ თბილისის სპეციფიკურ პირობებში შემწყნარებლური კონფესიათშორისი ურთიერთობები ჩამოაყალიბა. ცხადია, არ იქნება სწორი ვამტკიცოთ, რომ თბილისში საყოველთაო რელიგიური ტოლერანტიზმის (ამ სიტყვების დღევანდელი გაგებით) ატმოსფერო სუფევდა, მაგრამ ფაქტია, რომ თბილისელთათვის უცხო იყო მწვავე რელიგიური დაპირისპირება და, მით უმეტეს, კონფესიათშორისი შეიარაღებული კონფლიქტები.

ჟ. პ. დე ტურნეფორის ცნობით, XVIII საუკუნის დასაწყისში თბილისში 3000 მუსლიმი ცხოვრობდა¹, რაც ქალაქის იმდროინდელი მოსახლეობის დაახლოებით 15%-ს შეადგენდა. რუსეთის იმპერიის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს დაპყრობის შემდეგ მუსლიმთა რაოდენობა თბილისში მკვეთრად შემცირდა. 1825 წელს აქ სულ 300 მუსლიმია, უმეტესობა შიიტები². ეს მაჩვენებელი

¹ ჟ. პ. დე ტურნეფორი, *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში*. ფრანგულიდან თარგმნა. შესავალი და კომენტარები დაურთო მ. მგალობლიშვილმა. თბილისი. 1988, გვ. 66.

² Ю. Анушадзе, Н. Волкова. *Старый Тбилиси*. Москва, 1990, გვ. 45.

მატულობს XIX საუკუნის II ნახევრიდან. 1864 წელს მუსლიმთა რიცხვი თბილისში უკვე 1500-ს აღწევს (ისევე ძირითადად შიიტები), ხოლო 1876 წელს – 4800-ს, რაც ქალაქის მთელი მოსახლეობის 4,3%-ს შეადგენს, ამათგან 3,6% შიიტია (სპარსელები და აზერბაიჯანელების უმეტესობა), 0,7% – სუნიტი (თურქები, ყაზანელი თათრები, დაღესტნელები და აზერბაიჯანელების მცირე ნაწილი)³.

შიიტების დამოკიდებულებაზე თბილისისადმი უთუოდ გაკლენა უნდა მოეხდინა იმ ფაქტს, რომ შიიტური ტრადიციით თბილისი სამთაგან ერთ-ერთ „ღვთისგან რჩეულ ქალაქს“ წამოადგენდა (ყუმსა და კუფასთან ერთად). გ. ბერაძის შენიშვნით, ამ ძველი ტრადიციის გამომახილი უნდა იყოს ეპითეტი Dār al-sorur („სიხარულის სახლი“, „სამოთხე“), რომელიც XIX საუკუნემდე შემორჩა თბილისის სპარსელთა შორის⁴.

სუნიტებსა და შიიტებს თბილისში თავთავიანთი მეჩეთები ჰქონდათ. შიიტური მეჩეთი მტკვრის ნაპირას, მეიდანის სამხრეთით მდებარეობდა. გადმოცემით, ის 1522-1524 წლებში ააშენა ირანის შაჰმა ისმაილ I-მა. 1723-1735 წლებში, როცა თბილისი ოსმალებს ეკავათ, ქალაქში სამი სუნიტური მეჩეთი აშენდა. ისინი სპარსელებმა დაანგრიეს. ერთ-ერთის ადგილას, ნარეყალას ძირში, ახლანდელი ბოტანიკური ქუჩის ბოლოს სუნიტური მეჩეთი ისევე აშენდა 1846-1851 წლებში (ჯ. სკუდიერის პროექტით) და შემდეგ ხელახლა – XIX საუკუნის ბოლოს.

სუნიტებსა და შიიტებს შორის XIX საუკუნის თბილისში რაიმე წინააღმდეგობა არ არსებობდა. ეს დამოკიდებულება შემდგომაც გაგრძელდა. გ. გოცირიძე, რომელიც თბილისელ მუსლიმებში ეთნოგრაფიულ

³ *Тифлис по однодневной переписи 25-го марта 1876 года*. Тифлис, 1880, გვ. 106-107; იხ. აგრეთვე: G. Asatrian, A. Margaryan, *The Muslim Community of Tbilisi in the Eight-Nineteenth Centuries*, *International Conference "Tbilisi in the Nineteenth Century"*, Tbilisi, 10-13 June. 2002, Abstracts, Tbilisi, 2002, გვ. 13-14; G. Sanikidze, *An Historical Survey of Georgian-Iranian Relations in the Nineteenth Century*. *Journal of Persianate Studies*, Vol. 1, No. 2. 2008, გვ. 163.

⁴ G. Beradze, *Among the Chosen Cities: Tbilisi in the Shi'i Tradition*, *Journal of Persianate Studies*, Vol. 1, No. 2, 2008, გვ. 206-212.

მასალას აგროვებდა, წერს: „რომელ მთხრობელთანაც არ უნდა მივსულიყავი შეკითხვით, შიიტი ხარ თუ სუნიტი მეთქი, მპასუხობდნენ: სუნ რაა და შია რაა, ეს თბილისია, აქ ყველა ერთია, სომეხი და ქართველი, ქრისტიანი და მუსლიმანი, შიიტი და სუნიტი“⁵. ქალაქის ორი მუსლიმური კონფესიური თემის თანხმობის გამოყვლინება იყო შიიტების დაშვება სუნიტურ მეჩეთში მას შემდეგ, რაც 1950 წელს მეტეხის ახალი ხიდის მშენებლობასთან დაკავშირებით ძველი მეჩეთი დაანგრის და შიიტები საკუთარი სალოცავის გარეშე დარჩნენ.

შიიტი პილიგრიმი მირზა მოჰამად ჰოსეინ ფარაჰანი, რომელმაც 1885 წელს ბაქოდან ბათუმში მოგზაურობისას თბილისი გაიარა, თავის „მოგზაურობის წიგნში“ განსაკუთრებით ამახვილებს ყურადღებას ქრისტიანებისა და მუსლიმების მჭიდრო ურთიერთობაზე. ის აღნიშნავს, რომ თბილისში „მუსლიმები ქრისტიანებს ჰგვანან. ისინი არ იცავენ კვების [მუსლიმურ] წესებს; ჭამენ [ქრისტიანულ] საკვებს და ქრისტიანების მიერ დაკლულ საქონელს; და სვამენ ყველა სახის მათრობელ სასმელს“⁶.

XIX საუკუნის თბილისში კონფესიათშორისი ურთიერთობების ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითია თბილისელი მუსლიმების მონაწილეობა ქრისტიანულ დღესასწაულებში. ერთ-ერთი ასეთი დღესასწაული იყო მამადავითობა, რომელიც აღდგომის შემდეგ მეშვიდე ხუთშაბათს, ამაღლების სწორზე იმართებოდა. XIX საუკუნეში ეს რელიგიური დღესასწაული საერთო-სახალხო ზეიმად გადაიქცეოდა ხოლმე. მთაზე ანთებდნენ ფისიან კასრებს, ხოლო მამადავითის ეკლესიისკენ მიმავალ გზაზე – დიდ ჭრაქებს, ისე რომ განათებული მთაწმინდა თბილისის

⁵ გ. გოცირიძე, *მუსლიმანური დღესასწაული „მოჰარამი“ თბილისში*, თბილისი, 1988, გვ. 3.

⁶ *Safar-nāma-ye Mirzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*. be-kushesh-e Mas'ūd Gholzārī, Tehran, 1362/1983, გვ. 82; ინგლისური თარგმანი: *A Shi'ite Pilgrimage to Mecca 1885-1886: The Safarnamēh of Mirzā Mohammad Hosayn Farahani*, edited, translated and annotated by H. Farmayan and E. L. Daniel, Austin, 1990, გვ. 86.

ყველა კუთხიდან კარგად ჩანდა⁷. ათასობით ღეთისმოსავი ასრულებდა დადებულ აღთქმას – ფეხშიშველი ადიოდა მთაწმინდაზე. წმ. დავითი გაუთხოვარი და უშვილო ქალების მფარველად ითვლებოდა და ამიტომ აქ შველას ყველა გაჭირვებული ქალი ეძებდა, მიუხედავად კონფესიური განსხვავებისა.

თვითმხილველების ცნობით, მამადავითობა იყო ყველაზე ჭრელი თბილისურ დღესასწაულებს შორის, მრავალეთნიკური და მრავალკონფესიური საერთო-სახალხო ზეიმი, რომელშიც ქრისტიანებთან ერთად მუსლიმებიც მონაწილეობდნენ. რა თქმა უნდა, ამ თვალსაზრისით თბილისური მამადავითობა უნიკალური არ არის. მსოფლიოს ბევრ ქვეყანაში ცნობილია შემთხვევები, როცა მუსლიმები ქრისტიანულ დღესასწაულებს საერო (ყოფითი, სამეურნეო, სეზონური...) კუთხით იაზრებდნენ და ამგვარად ითავისებდნენ. უკვე X საუკუნეში იერუსალიმში მუსლიმები მონაწილეობდნენ ქრისტიანულ დღესასწაულებში: ენკენიას ისინი ზეიმობდნენ, როგორც რთველის დასაწყისს, გიორგობას – როგორც თესვის დაწყების დღეს; ბარბარობა აღინიშნებოდა, როგორც წვიმიანი სეზონის დასაწყისი⁸.

არც მუსლიმების მიერ წმ. დავითისათვის დახმარების თხოვნაშია რაიმე განსაკუთრებულად უჩვეულო. ხალხური ისლამი იოლად უშვებდა ქრისტიანი წმინდანებისადმი საშველად მიმართვას, როგორც მოწმობს მრავალრიცხოვანი მაგალითები მთელ ახლო აღმოსავლეთსა და ხმელთაშუაზღვისპირეთში⁹. ეს მოვლენა თბილისში ჯერ კიდევ ე. პ. დე ტურნეფორს (1701 წელი) აქვს აღნიშნული. მისი თქმით, ავადმყოფობისას „მაჰმადიანები დახმარებისათვის ქართველ წმინდანებს მიმართავენ, ქართველები – სომეხ წმინდანებს, ხოლო სომხები ზოგჯერ

⁷ მთაწმინდის დღესასწაულის შესახებ იხ. გაზეთი *Кавказ*, 1851, №4; 1888, №152.

⁸ K. Armstrong, *A History of Jerusalem: One City. Three Faiths*. London, 1997, გვ. 256.

⁹ F. W. Hasluck, vol. I, გვ. 63-74.

შველას მაჰმადიან წმინდანებსაც შესთხოვენ¹⁰. ამასთან, გამორჩეული ინტერესის საგანს შეადგენდნენ ის წმინდანები, რომლებიც სასწაულმოქმედებად – პირველ რიგში მკურნალებად – ითვლებოდნენ. მათ სახელებთან დაკავშირებული ადგილები ხშირად იზიდავდა სხვადასხვა კონფესიის წარმომადგენლებს. ძირითადი მოტივაცია იყო განკურნების ძალა, რომელიც ამა თუ იმ ეკლესიას, იქ მდებარე საფლავს ან იქ დასვენებულ ხატს მიეწერებოდა.

მაგრამ მუსლიმებს მამადავითობაში მონაწილეობის მისაღებად განსაკუთრებული მიზეზიც ჰქონდათ: თბილისური მუსლიმური ტრადიციით, მთაწმინდაზე დაკრძალული იყო ცნობილი შეიხი სანაანი¹¹.

ლეგენდა შეიხ სანაანზე, რომელმაც რუმელი ქრისტიანი ქალის სიყვარულით უარყო ისლამი და გაქრისტიანდა, ფართოდ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთში. ის არაერთი პოეტის (ფარიდ ად-დინ ათარი, ალიშერ ნაეოი, გოლშაჰრი, ფაკი თეჰრანი და სხვები) შთაგონების წყაროდ იქცა¹². როგორც ჩანს, ეს ისტორია პოპულარული იყო საქართველოშიც. აქ ჩამოყალიბდა შეიხის ამბის ლოკალური ვერსია, რომელშიც შეცვლილია არა მარტო გეოგრაფიული არეალი (მოქმედება რუმიდან საქართველოშია გადმოტანილი), არამედ ამბის ბოლოც:

¹⁰ ვ. პ. დე ტურნეფორი, *მოგზაურობა აღმოსავლეთის ქვეყნებში*, გვ. 69.

¹¹ ვრცლად შეიხ სანაანსა და მის კავშირზე თბილისთან იხ.: M. Alexidze, Le cheikh Sanaan et Tillis / Tbilissi, წიგნში: F. Hellot-Bellier et I. Natchkebia (eds), *La Géorgie entre Perse et Europe*, Paris, 2009, გვ. 73-85.

¹² საერთოდ, შუა საუკუნეების ისლამურ სამყაროში, როგორც ჩანს, დიდად იზიდავდათ მართლმორწმუნე მუსლიმების ქრისტიანი ქალებთან გამოიჯნურების ისტორიები. ერთი ასეთი ლეგენდა მოგვითხრობს ანდალუსიელ არაბ უფლისწულზე, რომელიც ტყვედ ჩაეარდა, მონად გაყიდეს და ქრისტიანი მეფის მებაღე გახდა. მას თავისი ბატონის ქალიშვილი შეუყვარდა. ქაღმა შესთავაზა უფლისწულს რჯული შეეცვალა და ცოლად შეერთო იგი, მაგრამ საბოლოოდ თავად აღიარა ისლამი. ამას მოყვება ამბავი ქალის გარდაცვალებისა და მისი უსულო სხეულის სასწაულებრივი გადაადგილებისა, რის შედეგადაც იგი, როგორც ჭეშმარიტი მორწმუნე, მექაში აღმოჩნდა დასაფლავებული (J. C. Gervais-Courtelleimont, *Voyage à la Mecque*, Paris, 1896, გვ. 106-108)

თუ სპარსულ ვერსიაში შეიხი სანაანი ისლამს დაუბრუნდა, თბილისურ ვერსიაში იგი ქრისტიანად დარჩა. მეტიც – დიდი სასულიერო მოღვაწე მამა დავით გარეჯელი გახდა და იგი ეკლესიის ეზოში დაკრძალეს. ეს ლეგენდა თბილისელ მუსლიმთა ხსოვნას დიდხანს შერჩა. „ჩანს, XIX ს. დამლევს ცოცხალი ყოფილა ისევე ლეგენდა, რომელიც შეიხ სანაანის სახელს უკავშირებს მამა დავით გარეჯელს“ – წერდა ვლ. ფუთურიძე¹³.

თბილისური გადმოცემა შეიხ სანაანის შესახებ შემონახულია XIX საუკუნის ირანულ მოგზაურთა ნაწერებში. ფარჰად მირზას ცნობით, „შეიხ სანაანის საფლავი თბილისშია და ეკლესია ქალაქის სამხრეთით, მთის კალთაზე, მისი სახელით არის ცნობილი“¹⁴. ჩანს, წმ. დავით გარეჯელისა და შეიხის იგივეობა ფარჰად მირზასთვის ისეთი ცხადი ფაქტი იყო, რომ ეკლესიის მიძღვნა მამა დავითისადმი მას ესმოდა, როგორც შეიხ სანაანის სახელობა.

უფრო ვრცლად ეხება ამ თემას ფარაჰანი. მისი თქმით, „ქალაქის შუაგულში, მთის სამხრეთ კალთაზე არის ეკლესია, სადაც გადმოცემით შეიხ სანაანის საფლავია. ქართველებს შეიხ სანაანის ძალიან სწამთ და ეს აკლდამა მათთვის სალოცავი ადგილია. წელიწადში ერთხელ ქალაქის და ახლო სოფლების მოსახლეობა ჯგუფ-ჯგუფად მოდის შეიხის საფლავზე სალოცავედ და თან შესაწირავეც მოაქვთ“¹⁵.

განსაკუთრებით საგულისხმო ცნობას გვაწოდის გენერალი მაჯდ ოს-სალტანე, რომელმაც 1894 წელს

¹³ ვ. ფუთურიძე, მაჯდ-ოს-სალტანე და მისი შრომები, წიგნში: მაჯდ-ოს-სალტანე, *ქალაქ თბილისის აღწერა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, თარგმანი და კომენტარები დაურთო მ. მამაცაშვილმა, თბილისი, 1971, გვ. 10.

¹⁴ *Safar-nāma-ye Farhād Mirzā*, tashih va tahshie Golām Rezā Tabātabāī, Tehran, 1366/1987, გვ. 50.

¹⁵ *Safar-nāma-ye Mirzā Mohammad Hosayn Hosayni Farāhāni*, გვ. 79. ფარაჰანის თხზულების ინგლისურ ენაზე მთარგმნელები ამ ეპიზოდმა, როგორც ჩანს, დააბნია. ისინი ეარაუდობენ, რომ „სანაანი“ შესაძლოა სიონთან იქოს კავშირში, რაც, ცხადია, შეცდომაა (*The Safarnameh of Mirza Mohammad Hosayn Farahani*, გვ. 82, შენ. 121)

იმოგზაურა თბილისში და მისი აღწერა დაგვიტოვა. იგი წერს: „ერთი მთის პირას ეკლესიაა გაშენებული. იქვეა საფლავი ცნობილი შეიხ სენანის. ეს საფლავი მუსლიმანთათვის და ქრისტიანთათვის ზიარების ადგილია. შეიხ სენანის საფლავს ახლაც პატივს სცემს ხალხი და წმინდა ადგილად რაცხს მას“¹⁶. აქ, პირველ რიგში, საყურადღებოა ის, რომ „შეიხ სანანის საფლავს“ (ანუ არსებითად მამადავითის ეკლესიას) მაჯდ ოს-სალტანე ქრისტიანთა და მუსლიმთა საერთო სიწმინდედ თვლის. ძნელი წარმოსადგენია, ეს ინფორმაცია მას სპარსეთში მიეღო. უფრო სწორი იქნება ვიფიქროთ, რომ შეიხის საფლავის თაყვანისცემის ამბავი მას თბილისში უამბეს ადგილობრივმა მუსლიმებმა. რაც არ უნდა გაზვიადებულიად გადმოგეცემდეს მოგზაური გენერალი თავისი ინფორმაციორების ცნობას, ვფიქრობ, ის მაინც ასახავს თბილისელი მუსლიმების დამოკიდებულებას მამადავითისადმი.

საინტერესოა, კონკრეტულად სად ეგულებოდათ შეიხ სანანის საფლავი? მაჯდ ოს-სალტანეს მიხედვით, ის სადღაც ეკლესიასთანაა, ფარაჰანის მიხედვით – თითქოს შიგ ეკლესიაში. სეიდ მოჰამად რეზა თაბათაბაი თაბრიზის აღწერით ისე გამოდის, რომ თვით ეკლესია ითვლებოდა შეიხ სანანის აკლდამად¹⁷ (მაგზოლეუმად?). ასეა თუ ისე, სპარსულთათვის თბილისი იმდენად მტკიცედ ასოცირდებოდა შეიხ სანანის საფლავთან, რომ ამინ აღ-დოულემ, რომელიც თბილისში ყოფნისას ძლიერ აეად გახდა, თავის დღიურში ჩაწერა: „არ მინდა თბილისში მოეკედე და შეიხ სანანის მეზობლად დავიმარხო“¹⁸.

შეიხ სანანის თბილისთან კავშირი აისახა აზერბაიჯანელი პოეტის ვაგიფის და სპარსელი პოეტის

¹⁶ მაჯდ-ოს-სალტანე, *ქაღაქ თბილისის აღწერა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, თარგმანი და კომენტარები დაურთო მ. მამაცაშვილმა, თბილისი, 1971, გვ. 40.

¹⁷ Sayyed Mohammad Reza Tabataba'i Tabrizi, *Safar-nāma-ye Makka*, be kushesh-e Rasūl Ja'fariān, Tehran, 1386/2007, გვ. 92.

¹⁸ *Safar-nāma-ye Amin al-Dawla*, be kushesh-e Eslām-e Kāzemīe, Tehran, 1354/1975, გვ. 386.

შეიბანის თბილისისადმი და ქართველი ქალისადმი მიძღვნილ ლექსებში. შეიხ სანაანისა და ქართველი ქალის სიყვარულის ისტორია საფუძვლად დაედო დავით ბატონიშვილის რომანს „ახალი შიხი“¹⁹.

მუსლიმი შეიხის სანაანის და ქართული ეკლესიის წმინდანის დავით გარეჯელის იდენტიფიკაციის ფაქტი ძალიან საინტერესო და მრავლისმეტყველია. ვფიქრობ, ის ცოცხლად ასახავს XVIII-XIX საუკუნეების თბილისის მრავალეთნიკური და მრავალკონფესიური საზოგადოების ხასიათს²⁰. თუმცა, ცხადია, ეს ქრისტიანი წმინდანის მუსლიმიერი ხალხური კანონიზაციის ერთადერთი ფაქტი არ არის. საგულისხმოა, მაგალითად, დერეფნ სარი სალთიქის ლეგენდა, რომელიც XVII საუკუნის შუახანებში ჩაწერა ეკლესია წიგნები²¹. იგი შენიშნავს, რომ სარი სალთიქს „ურწმუნოთა ქვეყანაში – საქრისტიანოში სვეტ ნიკოლას (ე. ი. წმ. ნიკოლოზს – მ. ა.) უწოდებენ. ყველა ქრისტიან ხალხს სწამს იგი“²². ბექთაშთა ორდენის წევრები სარი სალთიქს აიგივებდნენ წმ. ნაუმთან და წმ. სპირიდონთან და მოილოცავდნენ მათი სახელობის ეკლესიებს შესაბამისად ოხრიდის ტბაზე და კუნძულ კორფუზე²³.

მუსლიმების მიერ ქრისტიანთა სალოცავების, მემორიალებისა თუ საფლავების „ათვისების“ შემთხვევები

¹⁹ ამის შესახებ იხ. წერილი „აღმოსავლეთი და დასავლეთი დავით ბატონიშვილის „ახალ შიხში“ ამავე წიგნში.

²⁰ ნიშანდობლივია, რომ შეიხ სანაანის ისტორია განსაკუთრებით მოსწონდათ XX საუკუნის დასაწყისის თავისუფლად მოაზროვნე აზერბაიჯანულ ინტელექტუალებს. მისი ფაბულა გამოიყენა ახალი აზერბაიჯანული კულტურის ორმა თეატრალურ წარმომადგენელმა – კომპოზიტორმა უსეინ პაჯიბეკოვმა (1885-1948) და მწერალმა პუსეინ ჯაიეძმა (1882-1944). პაჯიბეკოვის ოპერას „შეიხი სანანი“ ორთოდოქს მუსლიმთა მწვავე უკმაყოფილება მოჰყვა. პრემიერაზე ბაქოს ოპერის თეატრში 1909 წელს მუსლიმი მაყურებლები შუა წარმოდგენის დროს ადგნენ და თეატრი დატოვეს.

²¹ ეკლესია წიგნები, *მოგზაურობის წიგნი*, ნაკვ. I, თურქულიდან თარგმნა, კომენტარები და გამოკვლევა დაურთო გ. ფუთურიძემ, თბილისი, 1971, გვ. 128-132.

²² იქვე, გვ. 132.

²³ F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, vol. I, გვ. 70; vol. II, გვ. 436, 586-587

ცნობილია უფრო გვიანდელ დროშიც. 1841 წელს ტუნისში, რომელიც იმსახად საფრანგეთის კოლონია იყო, წმინდანად შერაცხილი მეფე ლუი IX-ს (1236-1270) გარდაცვალების ადგილას კენოტაფი მოაწყვეს. მოკლე ხანში ადგილობრივ არაბებში ჩამოყალიბდა რწმენა, რომ ეს იყო მუსლიმი განდევნილის აბუ საიდის საფლავი²⁴. ამრიგად, ქრისტიანი მეფე, რომელმაც მრავალი წელი გაატარა ჯეპაროსნულ ომებში, გაიგივდა მუსლიმ წმინდანთან.

ზოგჯერ პირიქითაც ხდებოდა – ქრისტიანები აცხადებდნენ პრეტენზიას მუსლიმ წმინდანზე. ეიუბის მეჩეთში კონსტანტინოპოლში იყო ჭა, რომლის სამკურნალო თვისებებიც სჯეროდათ როგორც თურქებს, ისე ბერძნებს. ამ უკანსაკნელთა შორის გაჩნდა აზრი, რომ არაბი წმინდა მეომარი ეიუბი, რომლის საფლავსაც უთითებდნენ მეჩეთში, იყო ძველი აღთქმის იობი ან სამუელი²⁵.

ის, რომ შეიხი სანაანი გაიგივდა VI საუკუნის (ე. ი. ისლამამდელ) წმინდანთან, აშკარად მიუთითებს გადმოცემის ფოლკლორულ ძირებზე. თუმცა, როგორც ჩანს, XIX საუკუნეში მისი მტკიცედ სწამდა თბილისელ მუსლიმთა ფართო წრეს და არა მარტო მათ – ისეთ განათლებულ სპარსელებსაც, როგორებიც იყვნენ ფარაჰანი და მაჯდ ოს-სალტანე სჯეროდათ, რომ შეიხი სანაანი მთაწმინდის მამადავითის ეკლესიის ეზოში ესვენა. ერთადერთი სპარსელი ავტორი, რომელიც ქრისტიანულ ეკლესიასთან შეიხის დაკრძალვის ისტორიამ დააუჭვა, იყო სეიდ მოჰამად რეზა თაბათაბაი თაბრიზი. იგი წერდა: „ქალაქის დასაუღეთით... მთის კალთაზე გუმბათი მოჩანს, რომელიც ცნობილია, როგორც შეიხ სანაანის აკლდამა. თუმცა, შესაძლოა, ეს სამარხი შეიხის დაკრძალვის ადგილი არც არის²⁶.

რა შეიძლებაოდა გამხდარიყო წმ. დავითისა და შეიხ სანაანის გაიგივების კონკრეტული საფუძველი? შესაძლოა, გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა მსგავს ბიოგრაფიულ

²⁴ F. W. Hasluck, vol. II, გვ. 442-443.

²⁵ F. W. Hasluck, vol. I, გვ. 82.

²⁶ Sayyed Mohammad Rezā Tabātabāi Tabrizī, გვ. 92.

დეტალებს: დავით გარეჯელიცა და შეიხი სანაანიც საქართველოში წინა აღმოსავლეთის შორეული ქვეყნებიდან (პირველი – სირიიდან, მეორე – იემენიდან ან ჰიჯაზიდან) მოვიდნენ. მეორე ფაქტორი შეიძლება იყოს უოფილიყო ლეგენდა დავით გარეჯელისა და მონაზონი ქალის შესახებ. ამ უთუოდ გვიანდელი, ხალხური წარმომავლობის (ის არ გეხვედება წმ. დავითის ცხოვრების არც მოკლე და არც მეტაფორასტულ რედაქციებში, წერილობით კი დაფიქსირებულია მხოლოდ XIX საუკუნეში²⁷) გადმოცემის მიხედვით, დავითის ქადაგებებითა და მზარდი გავლენით შეწუხებულმა ცეცხლთაყვანისმცემლებმა გადაწყვიტეს თბილისელ მორწმუნეთა შორის მისთვის ავტორიტეტი შეეღალახათ და წმინდანს მათ მიერ მოსყიდული მონაზვნის დაფუძმძიმება დააბრალეს. მთელი ხალხის თანდასწრებით დავითმა სასწაული მოაქვინა და ბავშვს მუცლიდან ათქმევინა სიმართლე. აღშფოთებულმა ხალხმა ჩაქოლა ქალი და გვამი „ქვათაშუა“ დატოვა. მეორე ვერსიით, ხალხმა ისმინა დავით გარეჯელის ვედრება და ქალი შეიბრალა, მაგრამ მან ბავშვის ნაცვლად ქვა შვა (აქედან ეკლესიის სახელი „ქვაშვეთი“)²⁸.

რა თქმა უნდა, ამ ლეგენდას და შეიხ სანაანის ამბავს არაფერი აქვთ საერთო გარდა იმისა, რომ ზოგადად ორივე სასულიერო პირის „ცოდვა“ ქალს უკავშირდება. ძნელი წარმოსადგენია, რომ ეს დეტალი გამხდარიყო ის მარცვალი, რომელზეც ააგო ხალხმა ლეგენდა შეიხ სანაანის დავით გარეჯელად გადაქცევის შესახებ. მაგრამ იქნებ მთაწმინდაზე, მამადავითის ეკლესიის ეზოში, მართლაც იყო ვიღაც გაქრისტიანებული მუსლიმის საფლავი, რომელიც მუსლიმურმა ტრადიციამ შეიხ სანაანს დაუკავშირა? იმ ფაქტმა, რომ ეს საფლავი

²⁷ საქართველოს სამოთხე: სრული აღწერაი დუაწლთა და ენებათა საქართუშლოს წმიდათა, შეკრებილი ხრონოლოგიურად და გამოცემული გობორინ (მიხაილ) საბინინის მიერ, პეტერბურღი, 1882, გვ. 268-269.

²⁸ კ. ცინცაძე, ქვაშვეთის წმ. გიორგის ეკლესია ტფილისში, თბილისი, 1994, გვ. 118, შენ. 2.

მამადავითის ეკლესიის ეზოში მდებარეობდა, ხოლო დავით გარეჯელის საფლავი კი აქ არ იყო, შესაძლოა, უბიძგა თბილისელ მუსლიმებს, რომ ეს ორი პირი გაეიგივებინათ. ლეგენდები კი მათი ქალების მიერ „ცდუნების“ შესახებ იდენტიფიკაციის დამატებითი ფაქტორი შეიძლება ყოფილიყო.

საინტერესოა, რომ XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის არცერთი მეკლევარი, რომელიც კი თბილისის ისტორიასა და სიძველეებს – მათ შორის მამადავითის ეკლესიას – შეჰხებია (მ. ბროსე, პლ. იოსელიანი, დ. ბაქრაძე, ი. პროცენკო, მ. ჯანაშვილი, დ. ნათიყვი...), არ ახსენებს შეიხის წმ. დავით გარეჯელად „ქცევისა“ და მთაწმინდაზე დაკრძალვის ლეგენდას. ის არ გვხვდება არც მამადავითისადმი მიძღვნილ საგაზეთო წერილებში და არც მრავალრიცხოვან ევროპელ მოგზაურთა ნაწერებში. შეიხ სანაანის საფლავს მთაწმინდაზე მხოლოდ სპარსელი მოგზაურები უთითებენ.

ფარაჰანის „მოგზაურობის წიგნში“ არის კიდევ ერთი საინტერესო ცნობა, რომელიც მოწმობს ხალხურ ცნობიერებაში ქრისტიანი და მუსლიმი წმინდანების გაიგივების პრაქტიკას. იგი ჰყვება თბილისის ეკლესიების შესახებ და წერს: „ერთ-ერთი ეკლესია ხიზრის სახელობისაა. ადგილობრივთა რწმენით, ის ხიზრის სამყოფელია“²⁹.

ხიზრი (ალ-ხადირი) ისლამამდელი მითოლოგიური პერსონაჟია, რომელიც ინტეგრირდა მუსლიმურ წარმოდგენათა სისტემაში. კომენტატორთა უმეტესობა მას ყურანის უსახელო „ალაჰის მონად“ მიიჩნევს (18:59-81). ხიზრის სახელთან არის დაკავშირებული უამრავი გადმოცემა ისლამური სამყაროს სხვადასხვა კუთხეში. ხალხურ წარმოდგენებში იგი ხშირად იდენტიფიცირდება ძველი აღთქმის სხვადასხვა პერსონაჟებთან, განსაკუთრებით კი ელია წინასწარმეტყველთან და მის რეინკარნაციადაც განიხილება³⁰. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ხიზრის გაიგივება წმ. გიორგისთან. ამ გაიგივების საფუძველია

²⁹ *Safar-nāma-ye Mīrzā Mohammad Hosayn Hosaynī Farāhānī*, გვ. 79.

³⁰ F. W. Hasluck, vol. 1, გვ. 320, 324.

მათი კავშირი ბუნებასთან, მიწასთან, წყალთან, მსგავსი თვისებები (მორწმუნეთა მფარველი, უშიშარი მეომარი) და სახელების ეტიმოლოგიური ნათესაობა („ხიზრი“, „ხადირი“ მოდის არაბული სიტყვიდან „ხადარ“ – მწვანე, ხოლო „გიორგი“ უკავშირდება ბერძნულ სიტყვას „ბე“ – მიწა და მისგან მომდინარე ცნებებს, რომლებიც მოიცავს „სიმწვანესაც“). წმ. გიორგისაგან ხიზრზე გადავიდა არა მხოლოდ გველეშაპის დამმარცხებლის რეპუტაცია, არამედ იკონოგრაფიული დეტალებიც (მოსასხამის ფერი, ცხენის ფერი და სხვა). მათი კავშირი დასტურდება მთელ მუსლიმურ სამყაროში, განსაკუთრებით კი სირიაში, სადაც ხიზრი და წმ. გიორგი თითქმის სინონიმები ჩანს. სირიელი მუსლიმები ისე მოილოცავენ წმ. გიორგის ეკლესიებს, თითქოს ისინი ხიზრისადმი ყოფილიყოს მიძღვნილი³¹.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საფიქრელია, რომ ფარაჰანი „ხიზრის სახელობის ეკლესიაში“ გულისხმობს წმ. გიორგის ერთ-ერთ ეკლესიას³². ჩანს, მისთვის და მისი ინფორმატორისათვის, რომელიც თბილისელი მუსლიმი უნდა ყოფილიყო, წმ. გიორგი თავისთავად იგივედებოდა ხიზრთან.

საქართველოს მუსლიმების განსაკუთრებული პატივისცემა წმ. გიორგისადმი კარგად ჩანს 1868 წელს

³¹ F. W. Hasluck, vol. I, გვ. 325, 335. აქვე შევნიშნავ, რომ ცნობილია ხიზრის სხვა ქრისტიან წმინდანებთან დაკავშირების შემთხვევებიც. მცირე აზიაში მას აიგივედნენ წმ. თეოდორესთან (იქვე, გვ. 328). ქურთისტანში, სადაც მუსლიმების გვერდით მრავლად ცხოვრობდნენ სომხები, ხიზრს გაუიგივდა სომხების პოპულარული წმინდანი წმ. სერგი (სურბ სარქისი). XX საუკუნის დასაწყისის ავტორები აღნიშნავენ, რომ დერსიმელი მუსლიმი ქურთები მოილოცავენ წმ. სერგის სომხურ ეკლესიებს (F. Grenard, Les Kyzyl-Bachs, *Journal Asiatique*, ser. X, vol. III, 1904, გვ. 518; L. Molyneux-Seel, A Journey in Dersim, *Geographical Journal*, XLIV, 1914, გვ. 66).

³² 1885 წელს, როცა ფარაჰანი თბილისში ჩამოვიდა, ქალაქში წმ. გიორგის სახელობის რამდენიმე ეკლესია იყო: ქართული – კალოუბნისა და კარისა, სომხური – კლდისუბნისა, ციხის დიდი საყდარი და ძორაბაში. ძნელი სათქმელია, რომელ მათგანს გულისხმობს ფარაჰანი.

გაზეთ „დროებაში“ დაბეჭდილ ინტერვიუში, რომელიც კორესპონდენტმა არა უბრალო მუსლიმისგან, არამედ სასულიერო პირისგან – მოლასგან აიღო: „მოლამა სთქვა: შეილი შირიმით მიკედებოდაო, ექიმებმა ვერა უშველეს რა. ერთი მაღლიანი მარჩიელი ვნახე. ასე მირჩია: წადი და თქვენ წმინდა გიორგის ცხვარი დაუკალ, სანთელ-საკმელი აუნთე და საღამოზე საყდარში კუტალით წყალი შედგი. ის წყალი დილით უზმოსე დააღევირე და სადილისთვის სამარხო საჭმელი მოუმზადეო. მეც, როგორც მირჩია, ისე მოვიქეცი და შეიღმა საღამოზე სირბილი დაიწყო. ამ ჩვენი წმინდა გიორგისთანა ევტობ არ იყოს ქვეყანაზე ხატიო“³³. როგორც ჩანს, ამ „ჩვენში“ იგულისხმება იმ უბნის წმინდა გიორგის ეკლესია, რომელშიც მოლა ცხოვრობდა, და ეს სიტყვა გამოხატავს უფრო ტერიტორიულ კუთვნილებას, ვიდრე კონფესიურს.

6 იანვარს თბილისის მოსახლეობა აღნიშნავდა ნათლისღების დღესასწაულს. მისი არსებითი ნაწილი იყო ჯერით მსვლელობა მტკეარზე, რომელიც იორდანს სიმბოლიზირებდა, და წყალკურთხევა. თვითმხილველები აღნიშნავდნენ ნათლისღების დღესასწაულის საერთო-სახალხო ხასიათს. მსვლელობებში ქრისტიანებთან ერთად მუსლიმებიც მონაწილეობდნენ³⁴.

თბილისელი მუსლიმები მონაწილეობას იღებდნენ ასევე წმ. სერგის (სურბ-სარქისის) დღესასწაულში, რომელსაც აღნიშნავდა ქალაქის სომხურ-მონოფიზიტური მოსახლეობა თებერვლის დასაწყისში. ამ დღეს სურბ-სარქისის ეკლესიასთან ხარფუხში (ძველ სეიდაბადში) სომხებთან ერთად ქართველები და მუსლიმებიც

³³ დროება, 1868, №33.

³⁴ Ю. Аничбадзе, Н. Волкова, *Старый Тбилиси*, გვ. 222-224. მუსლიმთა განსაკუთრებული დამოკიდებულება წყალკურთხევის ქრისტიანული ცერემონიისადმი დადასტურებულია მცირე აზიაში. სანაპირო ქალაქებში, სადაც წყალკურთხევა ზღვაში ტარდებოდა, თურქებს ბერძნებთან ერთად სწამდათ, რომ ზღვით მგზავრობა მხოლოდ ამ რიტუალის ჩატარების შემდეგ იქნებოდა უსაფრთხო (F. W. Hasluck, vol. II, გვ. 384).

გროვდებოდნენ³⁵. სურბ-სარქისის დღესასწაულის აქტიური ხსოვნა (ამინდის გარკვეულ ცვლილებებთან დაკავშირებით) დღემდე შემორჩათ თბილისელებს განურჩევლად მათი აღმსარებლობისა.

ამ დღესასწაულებში მუსლიმების „მონაწილეობა“ მათი ხასიათით აიხსნება: ისინი დაკავშირებული იყო არა მხოლოდ ღეთისმსახურებასთან, არამედ ასევე მსვლელობებთან და გარკვეულ რიტუალებთან. ამ შემთხვევებში თბილისელი მუსლიმები მონაწილეობდნენ არა ქრისტიანულ, არამედ „სათბილისო“, საერთო-სახალხო ზეიმებში.

XIX საუკუნის თბილისში, ქრისტიანული დღესასწაულების გარდა, საერთო-სახალხო ზეიმის სახეს მუსლიმური დღესასწაულებიც იღებდა. ნოურუზ-ბაირამი (ახალი წლის დღესასწაული) გაზაფხულზე იმართებოდა. დღესასწაულის მოახლოებას რამდენიმე დღით ადრე იტყობინებოდნენ თბილისის გაზეთები³⁶. ამ დღეს ყველა თბილისელი მუსლიმი იკრიბებოდა სპარსეთის კონსულის რეზიდენციასთან, სადაც კონსული ახალ წელს ულოცავდა შეკრებილებს და უმასპინძლებოდა მათ. მოწვეული მუსიკოსები ასრულებდნენ სპარსულ სიმღერებს და მელოდიებს. დღესასწაული სამ დღეს გრძელდებოდა, რომლის განმავლობაშიც ქალაქში არ წყდებოდა ქეიფი და სეირნობები. ასეთივე ზარზეიმით ტარდებოდა რამაზან-ბაირამი და ყურბან-ბაირამი. განსაკუთრებული მასშტაბით და ხმაურიანად კი თბილისში მოჰარამი იმართებოდა³⁷.

თბილისური ისლამური დღესასწაულების სპეციფიკას მათზე არამუსლიმების დასწრება წარმოადგენდა. XIX საუკუნეში ეს შედარებით იშვიათად ხდებოდა, მაგრამ XX საუკუნის დასაწყისიდან ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. ქრისტიანები არა მარტო ქუჩის მსვლელობებში, არამედ ერთმანეთთან რიტუალურ სტუმრად სიარულშიც

35 იო. ანჩაბაძე, Н. Волкова, *Старый Тбилиси*, გვ. იქვე, გვ. 224-225.

36 იხ. მაგალითად, გაზეთი *Кавказ*, 1851, №43.

37 გ. გოცირიძე, *მუსლიმანური დღესასწაული „მოჰარამი“ თბილისში*, გ. სანიკიძე, *ისლამი და მუსლიმები თანამედროვე საქართველოში*, თბილისი, 1999, გვ. 34-36.

იდებდნენ მონაწილეობას. თვითმხილველთა ცნობით, თბილისურ როუზეს ესწრებოდნენ როგორც მუსლიმები, ისე ქრისტიანები, რაც იწვევდა ტრადიციული თემატიკის ერთგვარ ცვლას: შიიტი წმინდანების თავეგადასაელების და ეურანის კითხვის ნაცვლად, იგი საერთო სჯა-ბაასსა და ახრთა ურთიერთგაზიარების ატმოსფეროში მიმდინარეობდა.

მწიფილობიანი თანაარსებობის თბილისურმა მტკიცე ტრადიციამ თავი იჩინა 1905 წლის ბობოქარი მოვლენების დროს. მაშინ, როცა ბაქოში, ელიზავეტპოლში, ნახიჭევანში, შუშასა და ერევანში სომხებისა და აზერბაიჯანელების (თათრების) დაპირისპირებას ათასობით ადამიანი შეეწირა, თბილისის საზოგადოებამ და პოლიტიკურმა პარტიებმა (პირველ რიგში – სოციალ-დემოკრატებმა) მოახერხეს, რომ კონფლიქტი ქალაქის ორ თემს შორის მასშტაბურ ხოცვა-ჟლეტაში არ გადაზრდილიყო. დამახასიათებელია, რომ ის რამდენიმე შეტაკებაც, რომლებსაც 1905 წლის ნოემბერ-დეკემბერში მსხვერპლი მოჰყვა, სომხებს თბილისში ჩამოსულ ბორჩალოელი თათრების რაზმებთან მოუხდათ. საკუთრივ თბილისელ თათრებსა და სომხებს შორის სერიოზული სისხლისმღვრელი კონფლიქტი არ ყოფილა – პროვოკატორების წაქეზების მიუხედავად, ადამიანებს ერთმანეთზე თავდასხმა არ სურდათ³⁸. სომხურ-თათრული დაპირისპირება წმინდა ეთნიკურ პრობლემად დარჩა და რელიგიური კონფრონტაციის ელფერი პრაქტიკულად არ მიუღია. მასში არ მონაწილეობდნენ თბილისში მცხოვრები სხვა მუსლიმები, კერძოდ ირანელები³⁹. ტრადიციულმა ტოლერანტიზმმა იჩინა თავი თითქმის ასი წლის შემდეგაც, როცა ყარაბახის ომს თბილისის სომხურ და

³⁸ იხ. ამასთან დაკავშირებით: L. Villari, *Fire and Sword in the Caucasus*, London, T. F. Unwin, 1906, გვ. 331-335; П. Шехтман, *Пламя давних пожаров: Тифлис, ноябрь*, *Pro Armenia*, Москва, 1993, 1, გვ. 24-25; М. С. Ордубады. *Кровавые годы*, <http://www.karabakh-doc.azerall.info/ru/azerpeople/ap061-1.php>

³⁹ ლ. ვილარი ამას თბილისში ირანის კონსულის ფარაჯოლა ხანის დამსახურებად მიიჩნევს (L. Villari, გვ. 117)

აზერბაიჯანულ მოსასლევობას შორის ურთიერთობების
გართულება არ მოქცოლია⁴⁰.

⁴⁰ ამ ფაქტს საგანგებოდ აღნიშნავს ირანული ისლამური
ენციკლოპედია სტატიაში „თბილისი“ (სტატიის ავტორი ლ. ქერიმიანი):
Dānesh-nāma-ye jahān-e eslām, shomāre-ye V, zir-e nazar-e Gholām'alī Heddat
'Ādel, Tehran, 1382/2003, გვ. 736.

- აბასთუმანი – 87, 93
 აბას მირზა – 59, 76, 77
 აბას მირზა მოლქარა – 81
 აბდ აღ-რაზაყი, შეიხი – 15
 აბელარი პ. – 13
 აბულ-ჰასან ხანი – 59
 აბუ ნასრ ფათჰალი ხან შეიხანი ქაშანი – 22, 112
 აბუ საიდი – 113
 აესტრია – 84
 ასერბაიჯანი – 74, 91
 ათაბათი – 80
 ათარი (ფარიდ აღ-დინ ათარი) – 16, 17, 109
 აღავერდი – 77
 აღექსანდრე (დიდი მთაყარი, შემდგომში იმპერატორი
 აღექსანდრე II) – 63, 64
 აღიშერ ნაეოი – 16, 17, 109
 ამერიკა – 85
 ამინ აღ-დოულე – 111
 ამირ ყაზემ მირზა – 75
 ანაკლია – 87
 ანაქრეონი (ანაკრეონტი) – 28
 ანსილიონი – 27
 არაბეთი – 16
 არდაშირი – 61
 არდებილი – 61
 არ'ზრუმი – 30
 აფხაზეთი – 87
 ახალქალაქი – 69, 87, 90
 ახალციხე – 87
 ახშარუმოვი გ. – 95
 აჰმად მონსაყი – 79

 ბათუმი – 72, 73, 74, 87, 107
 ბაირონი – 20
 ბარათაშვილი ბარამ – 31, 32, 42, 43, 48, 54
 ბარათაშვილი 'სააღ – 31, 32, 54
 ბარათაშვილი მამუკა – 36
 ბარამიძე აღ. – 42, 53

ბაქო – 61, 107, 119
ბაქრაძე დ. – 115
ბახუტოვი ა. – 102
ბაჰმან მირზა – 74, 75
ბერანუე – 28
ბერაძე გრ. – 106
ბერშენოვი ნ. – 95
ბერტელსი ე. – 16, 56
ბესიკი – იხ. გაბაშვილი ბ.
ბირმა – 85
ბრაისი ჯ. – 97, 98
ბრაუნი ე. – 55
ბრეილი ჰოჯეტსი ე. ა. – 77
ბროსე მ. – 115
ბურუჯირდი – 97

გაბაშვილი ბ. (ბესიკი) – 29, 40, 42, 43, 47, 48, 54
გამბა ფ. – 68
გარუსი – 56
გაწერელია ა. – 34, 38, 41, 48, 53
გერმანია – 84
გეტე (გოეთე) – 20
გეტინგი – 9
გუაზარია ალ. – 38
გიორგი XII, მეფე – 9, 10, 13
გიორგი, წმ. – 115, 116
გოლშაპრი – 16, 109
გორგანი (ფახრ ად-დინ გორგანი) – 24, 26
გორგაძე ს. – 38
გოუჰარ ხანკემი – 75
გოცირიძე გ. – 106
გრიშაშვილი ი. – 40, 42, 52
გურამიშვილი დ. – 36

დავით ბატონიშვილი – 9-26, 54, 112
დავით გარეჯელი, წმ. მამა – 20-22, 108, 113-115
დავით რექტორი – 9, 31, 32, 38, 39, 42, 46, 52
დარეჯან დედოფალი – 19
დიმიტრი ბატონიშვილი – 42
დიუმა ალ. – 70

დრანდა – 87, 93

ებრაჰიმ ხანი – 29

ებრაჰიმ საფაი – 55

ეზვიპტე – 79

ევანგულოვი გ. – 103

ევერი პ. – 84, 92

ევლია ჩელეები – 112

ევროპა – 24, 26, 69, 79, 80, 81, 85, 89

ეხოპე – 65

ეიუბი – 113

ელია წინასწარმეტყველი – 115

ელისავეტპოლი – 119

ელისეს ველი – 24

ელცი – 30

ერაყი – 56, 80

ერეკანი – 119

ერეკლე II, მეფე – 9, 12, 27, 28, 29, 35

ეასტანგ V, მეფე – 35

ვილარი ლ. – 78

ვინდტი პ. დე – 99

ვოგუე ე. მ. დე – 98

ვოლტერი – 10, 11, 25, 27

ვორონცოვი მ. – 58

ზაინ ალ-აბედინ მარაღაი – 73, 97, 100

ზიბა ხანუმი – 75

ზუგდიდი – 87

თავრიზი – 22, 23, 60, 74, 76, 97

თარგამაძე ნ. – 38

თარხნიშვილი დ. – 48

თბილისი – 20-23, 35, 57-78, 87-90, 92, 95-99, 102-111, 115, 117-119

თეიმურაზ ბატონიშვილი – 29, 33, 34, 38, 54

თეიმურაზ I, მეფე – 35

თეირანი – 56, 61, 65, 84, 85

თეკლა ბატონიშვილი – 47, 54

თოდუა მ. – 28, 38

თუმანიშვილი გ. – 40, 45, 47, 49, 50, 54

თუმანიშვილი დ. – 30, 32, 36, 40, 47, 50, 54
თურქეთი – 93

იაპონია – 85

იაჰია არიანფური – 55, 58, 65

იაჰია დოულათაბადი – 76

იბნ საყა – 15, 16

იეზდი – 97

იემენი – 114

იერუსალიმი – 108

იზმირი – 89

ილჩი – იხ. მირზა აბულ-ჰასან ხან შირაზი

ინგლისი – 80, 84

ინდოეთი – 80, 85

იოანე ბატონიშვილი – 29, 33, 34, 38-41, 47, 49, 54

იობი – 113

იოსელიანი პლ. – 115

ირანი – 27, 46, 56-58, 60, 68, 69, 72, 76, 80, 85, 86, 105

ირლანდია – 84

ისარლიშვილი ლ. – 38, 49, 52, 53

ისმაილ I, შაჰი – 106

ისპაჰანი – 69

იტალია – 84

კალანდაძე ალ. – 12

კარამზინი ნ. – 12

კარგარეთელი ი. – 34

კეკელიძე კ. – 11

კელენჯერიძე მ. – 38

კეისლი გ. – 82

კობიძე დ. – 32, 38

კომისაროვი დ. – 58

კონსტანტინოპოლი – 70, 98, 113

კორნელი პ. – 27

კორფუ – 112

ლაისტო ა. – 11

ლარაძე პ. – 34

ლატვია – 84

ლაშქარაძე დ. – 10

- ლიტერა – 84
 ლონდონი – 80, 98
 ლუი IX, მეფე – 113
- მაზანდარანი – 61
 მარი ნ. – 34, 38, 42, 44, 48
 მარიამი, წმ. – 22
 მაჯღდ ოს-სალტანე – 21, 70, 73, 110, 111, 113
 მაქალათი – 84
 მელიქიშვილი ი. – 47
 მექა – 16, 80
 მეშქედი – 84
 მეჰდი ბამდადი – 55
 მირზა აბას ჰაჯი ჰუსეინი – 72
 მირზა აბულ-ჰასან ხან შირაზი – 80, 82
 მირზა ალა ხანი – 83
 მირზა იუსუფ ხანი – 77
 მირზა მეჰდი – 11
 მირზა ნაეაი – 61
 მირზა რეზა ხანი – 69, 77
 მირზა სალემ შირაზი – 80
 მირზა ფათალი ახუნდოვი – 60, 77, 92
 მირზა შაფი – 59, 77
 მირზა ჰოსეინ ფარაჰანი – 20, 67, 70, 73, 95, 102, 107, 110, 116
 მირიან ბატონიშვილი – 36
 მირ ფეთა სეიდი, ალა – 76
 მიტროპოლსკი ს. – 13
 მიქაძე გ. – 29, 34
 მირ რ. – 100
 მოლა ფანაჰ ეაგიფი – 21, 29, 111
 მონირიანი – 71
 მონტესკიე – 11, 19, 27
 მოსკეიჩი გრ. – 102
 მოსკოვი – 72
 მოსტაფა აფშარი – 82
 მოჯთაჰედი – იხ. მირ ფეთა სეიდი, ალა
 მოჯთეზა მინოვი – 15
 მოჰამად მირზა, შაჰი – 61, 65, 74
 მოჰამად მოინი – 39, 44
 მოჰამად ღაზალი – 15, 16

მოკამად ყაზეინი – 69
მოკამად ხიაბანი, შეიხი – 68
მოკამად ქადი ალაგი შირაზი – 80
მოკამადი, ახუნდი მოლა, შეიხ ალ-ესლამი – 62
მუქაჯირანი – 84

ნათიევი დ. – 115
ნაინი – 97
ნაპოლეონ ბონაპარტი – 10
ნასერ ალ-დინ შაჰი – 69, 81, 83
ნასერ ხოსროვი – 79
ნატანები – 87
ნაუმი, წმ. – 112
ნახიჭევანი – 119
ნაჯაფი – 84
ნესელროდე კ. – 58-60
ნიზამი – 36, 47
ნიკოლოზ I, იმპერატორი – 59, 62, 64

ორბელიანი გრ. – 30, 54
ორბელიანი ე. – 54
ორსოლი ე. – 28
ოსმალეთი – 84, 101, 105
ონაშჩირე – 87
ოხრიდის ტბა – 112

პასკევიჩი ი. – 58
პლუტონი – 24
პოლონეთი – 84
პოტიომკინი გ. – 9
პროცვენკო ი. – 115
პუშკინი ალ. – 30, 56, 70
პფაიფერი ი. – 74

რაინეგსი ი. – 9
რასინი ჟ. – 27
რეზა ყული ხან ჰედაიათი – 55
რიპკა ი. – 55
რინარდსონი – 12
როზენი გ. – 76

- როსტომ მეფე – 35
 როტერი – 68
 რეზი – 16, 109
 რუსეთი – 28, 36, 56, 58-60, 64, 72, 75, 76, 80, 82, 84, 105
 რუსო ჟ. ჟ. – 12, 13, 25, 26
 რუხაძე ტრ. – 11, 14, 15, 24
- საადი – 29, 46
 საბერძნეთი – 24, 84
 საიათნოვა – 34, 35, 54
 საიდ ნაფისი – 55
 სამეგრელო – 87
 სამუელი – 113
 სანაანი (სანანი, სენანი), შეიხი – 13-17, 20-23, 109-114
 სარი სალთიქი – 112
 საყვანგეთი – 84, 113
 საქართველო – 20, 22, 23, 27, 28, 34, 35, 60, 67, 68, 72, 73, 75,
 76, 79, 80,
 86, 92, 109
 სეიდ მოჰამად რეზა თაბათაბაი თაბრიზი – 21, 111, 113
 სერბეთი – 84
 სინგაპური – 85
 სირია – 114
 სკანდარნოვა გ. – 33
 სკუდიერი ჯ. – 106
 სლოვენია – 84
 სომხეთი – 87, 89
 სოხუმი – 87, 93
 სპარსეთი – 27, 97, 101, 111
 სპირიდონი, წმ. – 112
- ტრაპიზონი – 61
 ტულა – 82
 ტუნისი – 113
 ტური – 84
 ტურნეფორი ჟ. პ. დე – 105, 108
- უკრაინა – 84
 უორდროპი ო. – 70

ფაზელ ხან გარეუსი – 55-66, 76
ფათხალი შაჰი – 56, 57, 62
ფაკი თეკორანი – 16, 109
ფარაჯოლა ხანი – 78
ფაროხ ხანი – 83
ფარჰად მირზა – 21, 110
ფერისანი – 69
ფერშანგიშვილი ს. – 54
ფიროსმანი ნ. – 103
ფოთი – 87
ფორუზანფარი – 15
ფრეიგანგი ფ. ფონ – 96, 97
ფუტურისე ელ. – 110

ქეთევან ბატონიშვილი – 42, 54
ქერბაღლა – 84
ქერმანი – 69
ქეშეშ დარდიმანდი – 40, 47, 54
ქობულაშვილი ო. – 31, 54
ქუთაისი – 87, 90
ქურთისტანი – 97

ყაზვინი – 85
ყაიუქე მაყამ ფარახანი – 57, 58
ყარაბახი – 119
ყაშადინხა – 91
ყუმი – 84, 106

შეიხი სანაანი (სანანი, სენანი) – იხ. სანაანი (სანანი, სენანი),
შეიხი
შემახა – 97
შეეცარია – 84
შირაზი – 69
შოტლანდია – 84
შუა აზია – 80
შუშა – 119
შუშთარი – 46

ნაიკინი კ. – 56
ნინეთი – 85

ჩუბინაშვილი დ. – 38, 52

ჩუბინსკი – 101

ცაიშვილი, ს. – 29

ჭავჭავაძე ალ. – 28-32, 40, 42, 45, 47, 48, 50, 51, 54

ჭუმბურიძე ჯ. – 12

ხალათოვი – 87

ხანიკოვი ნ. – 60, 61, 64, 65

ხაყანი – 16

ხახანაშვილი ალ. – 11, 19

ხეოსტოვი დ. – 59

ხოზი – 87

ხორასანი – 85, 97

ხოსროე მირზა – 56, 58, 60, 61, 76

ხუზისტანი – 46

ჯავახიშვილი გ. – 19

ჯამი (აბდ ორ-რაჰმან ჯამი) – 29, 46

ჯანაშვილი მ. – 115

ჯანიბოვი გ. – 95

ჯგერდა – 87

ჰამადანი – 97

ჰამბარცუნი, ალა – 89

ჰამსუნი კ. – 98-100

ჰაფეზი (შამს ად-დინ მოჰამად ჰაფეზი) – 28, 29, 32, 43, 46

ჰაჯი მეჰდი თავრიზი – 103

ჰაჯი ფირ-სადე – 82

ჰაჯ საიიადი – 79-94, 103

ჰიჯაზი – 114