

მაგდა მჭედლიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

იოანე პეტრიწის ფსალმუნებთან დაკავშირებული იამბიკოსათვის

*საკვანძო სიტყვები: დავით წინასწარმეტყველი, ორფევსი,
აპოლონი, შინაგანი სიტყვა.*

პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ კომენტირებულ თარგმანს, რომელიც იოანე პეტრიწს ეკუთვნის, ხელნაწერებში ერთვის რამდენიმე სასწავლო დანიშნულების ტექსტი (გაერთიანებული ე. წ. „ბოლოსიტყვაობად“).¹ მათ შორის პირველია ვრცელი ტრაქტატი, რომლის მთავარი თემა არის ფსალმუნთა ღვთისმეტყველება და მისი მიმართება ქრისტიანულ დოგმატიკასა და ასევე – სხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ ხედვებთან.²

¹ პეტრიწი 1937, 207–227. ე. წ. ბოლოსიტყვაობის შედგენილობის შესახებ იხ. დამანა მელიქიშვილი (პეტრიწი 1999, XLIII-LXIV).

² ედიშერ ჭელიძის აზრით, ბოლოსიტყვაობის ის ნაწილი, რომელიც ფსალმუნთა ებზეგეტიკას ეძღვნება, წარმოადგენს ფსალმუნთა იოანე პეტრიწისეული კომენტირებული თარგმანის შესავალს (ჭელიძე 1995, 78–89). ის, რომ ფსალმუნთა კომენტარებს მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ე. წ. ბოლოსიტყვაობაში, უფრო ადრე აღნიშნული ჰქონდა დამანა მელიქიშვილს (მელიქიშვილი 1988); ფსალმუნთა კომენტარებთან იამბიკოს კავშირზე მიუთითებდა გურამ თევზაძე (Петрици 1984, 273, შენ. 253). თინათინ ცქიტიშვილის აზრით კი, „განმარტების“ ე. წ. ბოლოსიტყვაობა არის არა მხოლოდ ფსალმუნთა, არამედ, ზოგადად, ბიბლიური წიგნების განმარტების ბოლოსიტყვაობა ან შესავალი (ცქიტიშვილი 1995; ცქიტიშვილი 2014, 76–90).

ტრაქტატი სრულდება იამბიკოთი,³ 12-მარცვლოვანი ოთხტაეპიანი ლექსით:

„ასერგასისთა ამათ სულისა მუსთა
ენათმაქცევი აქანტერმათა დავსწყუცდ
სიტყვს მიმოფ და იცანნ მეიროემან
მან ერმაულად იმწუცრვალენ აპოლოლო.“⁴

მიუხედავად იმისა, რომ ლექსის შინაარსი ზოგადად გასაგებია – კერძოდ, მასში საუბარია ფსალმუნთა მაღალი აზრის შეცნობაზე – ანტიკური სახეები და ცალკეული გამონათქვამები სხვადასხვაგვარად შეიძლება იქნეს ინტერპრეტირებული. იამბიკოს რამდენიმე თანამედროვე თარგმანი არსებობს, რომლებიც, ცხადია, ტექსტის კვლევაზეა დამყარებული. ამდენად, ამ თარგმანების ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით გაცნობით ჩვენ იამბიკოს ტექსტის კვლევის ისტორიასაც ვეცნობით.

ილია ფანცხავას თარგმანი რუსულ ენაზე:

“Все сто пятьдесят душевных муз,
В речь претворив сполна одел я в слово.
Познайте их и вы, певцы героев,
И как Гермес взнеситесь к Аполлону.”⁵

ილია ფანცხავას თარგმანი, გურამ თევზაძის რედაქციით და შენიშვნებით:

“Все сто пятьдесят душевных песен,
В речь претворив сполна, сорвал *аканты* я.
Познайте их и вы, певцы героев,
И, как Гермес, взнеситесь к Аполлону.”⁶

³ იამბიკო, საკუთრივ, ხუთტაეპიან ლექსს ეწოდება, თუმცა სხვა რაოდენობის თორმეტ-მარმარცვლიან ტაეპტთა შემცველ ლექსებსაც იხსენიებენ ამგვარად.

⁴ ტექსტი ციტირებულია ნუცუბიძე-ყაუხჩიშვილის გამოცემიდან (პეტრიწი 1937, 223). მელიქიშვილი–მიროტაძის გამოცემაში ბოლო ტაეპი ამგვარად იკითხება: „...მან ერმაულად იმწუცრვალენ, აპოლოლო.“ (პეტრიწი 216 (II), 426).

⁵ Петрици 1942, 243.

⁶ Петрици 1984, 225.

თარგმანს დართული განმარტებით, 150 სიმღერა ფსალმუნებს გულისხმობს, ხოლო გამოთქმაში – „აქანტერმებს დავსწყუედ“ მინიშნება უნდა იყოს აკანთოსზე (ἄκανθός), იშვიათ დეკორატიულ მცენარეზე.⁷ ამ ინტერპრეტაციის თანახმად, იამბიკოს ავტორი ფსალმუნებს ადარებს განსაკუთრებულ მცენარეს, რომელთა დაკრეფაც მან მოახერხა და ახლა მათი შეცნობისაკენ სხვებს მოუწოდებს.

დამანა მელიქიშვილის თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე:

„სულის ამ ასორმოცდაათი ჰანგის
ენათმაქცევი აქანტერმებს დავსწყუედ.
სიტყვის მიმოქცევა შეიცან, გმირთა მეხოტბევ,
და ერმაულად იმწვერვალე აჰოლონი.“⁸

დამანა მელიქიშვილის აზრით, ბოლოსიტყვაობაში იამბიკო „სტრუქტურულად უნდა მოსდევდეს ფსალმუნთა ექსცერპტების წმ. სამებასთან დაკავშირებულ პეტრიწისეულ კომენტარებს“.⁹

ლელა ალექსიძის და Lutz Bergemann-ის თარგმანი გერმანულ ენაზე:

“Hundertfünfzig seelische Lieder
In die Rede verwandelnd, pflücke ich die *achanterma*
In der Wandlung des Wortes; und du, als *Heros*, erkenne [den Sinn],
[und] auf *hermetische* Weiseerhebe dich zu *Apollon*.”¹⁰

თარგმანს ერთვის ვრცელი შენიშვნები, რომლებიც ეყრდნობა ლელა ალექსიძის გამოკვლევას პეტრიწისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიიდან.¹¹ კერძოდ, გამოთქმისათვის „აქანტერმათა“

⁷ Петрици1984, 273, შენ. 253.

⁸ პეტრიწი 1999, 216.

⁹ პეტრიწი 1999, 236.

¹⁰ Petrizi 2009, 369-370.

¹¹ ალექსიძე 2008, 297–299. საბოლოოდ იამბიკოს თარგმანი და განმარტება ლელა ალექსიძეს ამგვარად აქვს ჩამოყალიბებული: „ასორმოცდაათი სასულიერო სიმღერის [პროზაულ] ენაზე გადმომღებელი [ანუ: განმმარტებელი, კომენტატორი], / ვაშორებ ეკლებს [ანუ: ერესის სამიშროებას. ან, გაგების მეორე ვარიანტი: ვაღწევ უზენაეს

რამდენიმე სავარაუდო გაგებაა მითითებული: 1. ἀχαιῖς („ფართოდ გაღებული“, „დიდი“) + τέρμα („საზღვარი“, „კიდე“, მწვერვალი“) და ფრაზის თარგმანი იქნება: „ვწვდები დიად მიზანს (ცოდნისას)“. 2. ἄκαθια („ეკალი“, „ერესი“) და ამ შემთხვევაში ლექსის პირველ ორ ტაქსს ამგვარი შინაარსი ექნება: „ასორმოცდაათი სულიერი სიმღერის სიტყვად მქცეველმა (ანუ, ვინც მასზე ვიმსჯელებ, კომენტარი გავუკეთე) მოვაცილე ეკლები (ანუ ერესის საშიშროება). „სიტყვის მიმო“ („სიტყვების გარდაქმნა“, „ცვალება“), ლელა ალექსიდის აზრით, შეიძლება „პროზაულობას“ გულისხმობდეს, დაკავშირებულს ან „დისკურსიულ შემეცნებასთან“, ან „კომენტირებასთან“. ამ სიტყვას იგი აზრობრივად წინა სტრიქონთან აკავშირებს, რადგან სხვა მთარგმნელთა წაკითხვის მისაღებად მას დამაბრკოლებლად მიაჩნია კავშირი „და“, რომელიც ამ შემთხვევაში ზედმეტია.¹² მკვლევარის აზრით, სიტყვით „მეიროუ“ პეტრიწი აღნიშნავს „გმირს, ნახევრად ღმერთს“, ნეოპლატონური გაგებით, ისევე როგორც ეს პროკლეს კომენტარების 129-ე თავშია; ლელა ალექსიდის განმარტებით, „ჰეროს“ ფუნქცია – შუამავლობა ღვთაებრივსა და ადამიანურ რეალობას შორის – აქ წარმოდგენილია, ერთი მხრივ, ასორმოცდაათი სიმღერისა და აპოლონის, ხოლო მეორე მხრივ, ამ სიმღერისა და მისი ინტერპრეტირება-განმარტების ერთმანეთთან დაკავშირებით. აპოლონი, მისი აზრით, აქ განასახიერებს საწყისს ასორმოცდაათი სიმღერისა, ხოლო ერმაულობა ჰერმესის უნარს, ჰერმენევტიკას, რომლის მეშვეობითაც არის შესაძლებელი საწყისთან ამაღლება.¹³

მიზანს] დისკურსიული მსჯელობის პროცესში [ან: შედეგად]; და შენ, ვითარცა გმირმა [„ჰეროსმა“], შეიცანი [ეს] / და ჰერმენევტიკულად [ანუ: როგორც ჰერმესმა, ჰერმესის უნარის მეშვეობით, განმარტების გზით] ამაღლდი აპოლონამდე [ანუ: იმ საწყისამდე, რომელიც ამ „ასურგასი“ სიმღერის საფუძველია]. (ალექსიძე 2008, 299)

¹² უნდა ითქვას, რომ იამბიკოს ტექსტში, რომელიც „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის ამიაზუა მიწერილი, „და“ კავშირი არ იკითხება („სიტყვს მიმოდაა იცანნ მეიროუმან...“). ამის შესახებ იხ. ქვემოთ.

¹³ Petrizi 2009, 369-370.

ლევან გიგინეიშვილის ინგლისური თარგმანი:

“Translating those one hundred and fifty spiritual melodies,
I, the imitator of the word, am destroying thorns;
And let you, a hero, understand it;
And may Apollo be your summit hermeneutically.”¹⁴

ლევან გიგინეიშვილი იზიარებს აზრს „აქანტერმათა“ ἄκα-
vθα-დან მომდინარეობის შესახებ. მისი აზრით, ეკლესიის მეტა-
ფორით პეტრიწს იმის თქმა სურს, რომ ფსალმუნთა მოუხეშავ
გამონათქვამებს იგი ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური სახით გად-
მოსცემს; აპოლონი კი შეიძლება გავიგოთ ღმერთად, რომელიც
ანათებს ჩვენს ჰერმენევტიკულ უნარებს, ან – შინაგან ლო-
გოსად.¹⁵

იამბიკოს ტექსტი სკრუპულოზურად არის გამოკვლეული
მაია რაფავას სტატიაში,¹⁶ რის შედეგადაც ლექსის გააზრება ამ-
გვარად არის ჩამოყალიბებული:

„ასერგასი სულის მუზის
ენათომკაზმველი ეკლოვანებას დაჴყვეტ.
სიტყვის მიმოქცევა შეიცნოს იროიკოს მთხზველმა,
მან, ერმის მსგავსად, მწვერვალად გაიხადოს აპოლონი.“

„ენათმაქცვის“ გაგებაზე მსჯელობისას მაია რაფავას
ვრცლად აქვს განხილული ტერმინ „ქცევისა“ და მისგან ნაწარ-
მოები კომპოზიტების მნიშვნელობები ძველ ქართულ მწერლო-
ბაში და, ასევე, თავად პეტრიწის ე. წ. ბოლოსიტყვაობაში; მისი
დასკვნით, პეტრიწთან არა მთარგმნელი, არამედ „ენის შემ-
ცვლელი, მთხზველი, რიტორიკული სტილით ენის მომრთვე-
ლი“ იგულისხმება.¹⁷ „აქანტერმათა“, მისი აზრით, აქ ზოგადად
ეკლოვანებას უნდა აღნიშნავდეს (ἀκασθίριος) და უნდა უკავშირ-

¹⁴ Gigineishvili 2014, 234.

¹⁵ Gigineishvili 2014, 234.

¹⁶ რაფავა 2007, 122–133.

¹⁷ რაფავა 2007, 125–129.

დებოდეს ეკლის სიმბოლურ გაგებას ზოგადად და, კერძოდ, ქრისტიანობაში; შესაბამისად, იამბიკოში უნდა იგულისხმებოდეს „ის ეკლოვანება, რაც ფსალმუნთა სიმბოლურ-ალეგორიული სახეებისა და ცნებების განმარტებებს უკავშირდება“. მკვლევარს ასევე შესაძლებლად მიაჩნია „აქანტერმა“ გადამწერის შეცდომის შედეგად იყოს ერთ სიტყვად გაგებული, თავდაპირველად კი ტექსტში ორი სიტყვა ყოფილიყო: „აქან“ (დიალექტური ფორმა ზმნიზედისა „აქა“) + τέρμα („მიზნის“, „ნიშნის“, „განსაზღვრების“ გაგებით).¹⁸ „სიტყვის მიმოა“, მათა რაფავას განმარტებით, „სიტყვის მიმოცვლას, სიტყვიერებას, საუბარს“ აღნიშნავს და იგივეა, რაც ვარიანტული წაკითხვა „სიტყვის მიმოდაა“; ამასთან, გრამატიკის წესებიდან გამომდინარე, ეს სიტყვა, მისი აზრით, მხოლოდ „მეიროესთან“ შეიძლება იყოს დაკავშირებული,¹⁹ რომელიც გაგებულია როგორც საგმირო ეპოსისათვის დამახასიათებელი საზომით – ჰექსამეტრით, იროიკონით, ლექსების მთხზველი.²⁰ „ერმაულობა“ მიჩნეულია ჰერმეს ტრისმეგისტოსის სახელიდან მომდინარედ, რამდენადაც „ჰერმესის სახელს უკავშირდება მუსიკისა და რიცხვების გამოგონება“, სიბრძნის ხელოვნება და იგი მოხერხების, სიმარჯვის სახედ გვევლინება.²¹ მათა რაფავა ყურადღებას ამახვილებს ლექსში მოხმობილი ყველა ელინური სახელის (მუსი, მეიროე, ერმი, აპოლო) კავშირზე მუსიკისა და პოეზიის სფეროსთან, რითაც იამბიკოს ავტორი მიგვანიშნებს „ფსალმუნთა პოეტურ-ესთეტური გამომსახველობითი ძალის მათთან კავშირზე“ და იმაზე, რომ ფსალმუნთა მისეულ განმარტებებში საღვთის-

¹⁸ რაფავა 2007, 129–132.

¹⁹ რაფავა 2007, 132. ამ იკითხვის შესახებ ვრცლად იხ. ქვემოთ.

²⁰ რაფავა 2007, 132.

²¹ რაფავა 2007, 132.

მეტყველო შინაარსი ელინურ-რიტორიკული სიმბოლური ფორმებით იყო წარმოდგენილი.²²

ატლანიშნავია, რომ იკითხვისი „სიტყვის მიმოღა“ მაია რაფავას მითითებული აქვს იამბიკოს ტექსტის მიხედვით, რომელიც არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონის“ ორი ნუსხის აძიებზე დასტურდება:²³ S-1463 (XII ს)²⁴ და ქუთ. 23 (XII-XIII სს) (როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ამ ტექსტის გათვალისწინება მნიშვნელოვანია ლექსის შინაარსის ინტერპრეტაციისათვის).²⁵ „დოგმატიკონის“ ყველაზე აღრინდელ ხელნაწერში (S-1463) იამბიკო მიწერილია თხზულების „სიტყვისგებაჲ ჰურიათა მიმართ“ იმ პასაჟის გასწვრივ, სადაც დავითი იხსენიება და ფსალმუნებია ციტირებული (228 r).²⁶ ამ მინაწერის სახით, რამდენადაც ის ნაწერია ძირითადი ტექსტის ხელით (თუმცა ასოების ზომა და მელანი განსხვავებულია),²⁷ ჩვენ საქმე უნდა გვექონდეს იოანე პეტრიწისადმი მიკუთვნებული ნაწარმოების შემცველ ჩვენამდე მოღწეულ ყველაზე აღრეულ დოკუმენტთან²⁸ („დოგმატიკონის“

²² რაფავა 2007, 132.

²³ რაფავა 2007, 122.

²⁴ XII ს-ის პირველი ნახევრით (დაახლ. 30–40-იანი წლებით ათარიღებდა ამ ხელნაწერს ივანე ლოლაშვილი (ლოლაშვილი 1978, 144). არსებობს სხვა მოსაზრებებიც: XI-XII სს, ან XII-XIII სს (ეს თარიღია გაზიარებული მაია რაფავას ციტირებულ სტატიაში). S-1463 ხელნაწერთან დაკავშირებით ორიგინალური თვალსაზრისი აქვს გამოთქმული ალექსი ოსტროვსკის (იხ. ოსტროვსკი 2015, 110–128).

²⁵ ტექსტის პუბლიკაცია იხ. ასევე „ლოგოსის“ ამავე ნომერში: მღებრიშვილი 2025, 179–183.

²⁶ „სიტყვისგებაჲ ჰურიათა მიმართ“, S-1463-ის გარდა, „დოგმატიკონის“ კიდევ სამ ხელნაწერშია დაცული (იხ. ჩიკვატია 2003, 81–85). საინტერესო იქნებოდა მინაწერის ნახვა ქუთ. 23 ნუსხაშიც (რაც, სამწუხაროდ, ვერ მოვახერხეთ): ტექსტის კონკრეტულად რომელ სიტყვებთან არის მიწერილი და ასევე – აქვს თუ არა დიაკრიტიკული ნიშნები ლექსის სტრიქონების გამოსაყოფად, როგორც ეს არის S-1463-ში.

²⁷ იამბიკოს კალიგრაფიასთან დაკავშირებით ვეყრდნობი მაია რაფავას აზრს, რომელიც მიიჩნევს, რომ მინაწერი, მიუხედავად იმისა, რომ მოგვიანებით უნდა იყოს გაკეთებული, ის მაინც ეკუთვნის ძირითადი ტექსტის გადამწერს (რაფავა 2007, 123).

²⁸ დღემდე ასეთად მიიჩნევა პროკლეს „კავშირის“ კომენტარებული თარგმანის სრული ტექსტი, რომელიც XIII ს-ის ნუსხით არის შემონახული. იამბიკოს ამ ნუსხის ფაქსიმილური გამოცემის მე-100 გვერდზეა, რომელიც მოგვიანებით, XVII–XVIII საუკუნეებში, აღდგენილად მიიჩნევა (ასეთი გვერდები სულ ექვსია: ხელნაწერის პირველი და ბოლო ხუთი გვერდი (99–103). – პეტრიწი 2016 (I), 38, 40).

გადამწერ-რედაქტორი შეიძლება უშუალოდ პეტრიწის, ან მისი სკოლის მსმენელიც კი ყოფილიყო). ნებისმიერ შემთხვევაში, მინაწერი მოწმობს იოანე პეტრიწის სახელმძღვანელო ნაშრომების გავრცელებას, და ასევე – ერთიანი ქართული აკადემიური სივრცის არსებობას.²⁹

იოანე პეტრიწის თანამედროვე ბიზანტიის უმაღლესი სკოლის პრაქტიკიდან ცნობილია, რომ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების საგნები ისწავლებოდა ე. წ. გარეშე მეცნიერებების შემდეგ. ანალოგიური სისტემა ივარაუდება გელათის სკოლაშიც. ფსალმუნების თეოლოგიასთან დაკავშირებული ტრაქტატი, თუნდაც შესავლად დაწერილი თავად პეტრიწის მიერ ახლად თარგმნილი და კომენტირებული ფსალმუნთა წიგნისათვის (რომელიც არ შემონახულა), ბოლოსიტყვაობის სხვა ფრაგმენტების მსგავსად, სალექციო კურსისათვის უნდა ყოფილიყო განკუთვნილი.³⁰ მისი შინაარსიც მოწმობს, რომ გელათის სასწავლებლის კურიკულუმში ფსალმუნთა კურსი მოსდევდა პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ სწავლებას. აქედან გამომდინარე, მეტი საფუძველი გვაქვს იმისათვის, რომ იამბიკოს ანალიზისას ვიხელმძღვანელოთ ავტორის თავად ავტორითვე განმარტების პრინციპით, რომელიც ანტიკურობასა და შუა საუკუნეებში იყო აღიარებული და რომლითაც თავად პეტრიწი ხელმძღვანელობდა. წინამდებარე სტატიამი შევეცდები, იამბიკო განვიხილო ტრაქტატის სულისკვეთებისა და მასში წარმოდგენილი მსჯელობების კონტექსტში, ასევე – პროკლეს

²⁹ მაია რაფავას აღნიშნული აქვს იოანე პეტრიწისა და არსენ იყალთოელის შრომების ერთი სამწიგნობრო ცენტრისადმი კუთვნილება, თუმცა, მისი აზრით, „დოგმატიკონის“ ტექსტსა და მინაწერს შორის კავშირი არ არსებობს (რაფავა 2007, 123). ამის შესახებ ჩვენი მოსაზრება იხ. ქვემოთ.

³⁰ ფსალმუნები ერთ-ერთი ძირითადი კურსი იყო კონსტანტინოპოლის საპატრიარქო უმაღლეს სკოლაში სახარებისა და პავლეს ეპისტოლეთა კურსებთან ერთად. აქვე შევნიშნავ, რომ „განმარტების“ ე. წ. ბოლოსიტყვაობის ტექსტების სასწავლო დანიშნულების შესახებ ვარაუდი გამოთქმული აქვთ მკვლევარებს: დამანა მელიქიშვილს (პეტრიწი 1999, LXIII), თინათინ ცქიტიშვილს (ცქიტიშვილი 2014, 88) და სხვ.

„თეოლოგიის ელემენტებისათვის“ დართული პეტრიწის განმარტებებისა და მისი თანამედროვე ბიზანტიური ფილოსოფიური ნააზრევის გათვალისწინებით, რომლის ერთგვარ გავლენას ვხედავთ მასთან.

ძალზე მოკლედ ტრაქტატის შინაარსის შესახებ, რომელიც, როგორც ვთქვით, პირველი და ყველაზე ვრცელი ნაწილია ე. წ. ბოლოსიტყვაობისა. ფსალმუნების თეოლოგიის სხვადასხვა ეპოქის რელიგიურ-ფილოსოფიურ მოძღვრებებთან მიმართებაში განხილვის შედეგად პეტრიწი მათ შორის საერთოზე მიგვითითებს: მოსე და მოსეანელნი დავითის მსგავსად წინასწარმეტყველებდნენ ქრისტეს მოსვლას; ქალდეველნი სამყაროს კანონებს ხსნიდნენ; პლატონი („ბოლოსიტყვაობაში“ იგი მის მიმდევრებთან ერთად არის მოაზრებული) სამობის შესახებ ლაპარაკობდა და ასევე – სიკეთის პირველსაწყისობაზე. ე.წ. ბოლოსიტყვაობაში განხილულია ასევე სხვა საკითხები: ბოროტის არარსებობა, ღვთის განგების ყოვლისმომცველობა; ერთის საწყისობისა და სამობის შემოქმედებითობის შემეცნება მეცნიერებების შესწავლით... ბოლოს, პეტრიწი საკუთარ თავზე საუბრობს და ტრაქტატს იამბიკოთი ასრულებს, რომელიც დამაგვირგვინებელია მთელი მისი მსჯელობის სულისკვეთებისა, რაც არის ქრისტიანობასთან სხვადასხვა მოძღვრების ჰარმონიზება.

ანტიკური მითოლოგიის ალეგორიზაცია და ანტიკური სახეების მეტაფორებად გამოყენება, რასაც ჩვენ იამბიკოში ვხედავთ (მუზები, ჰეროს, ჰერმესი, აპოლონი), საზოგადოდ დამახასიათებელია რიტორიკისაკენ მიდრეკილი ბიზანტიური მწერლობისათვის, თუმცა ეპოქების მიხედვით მათი გამოყენების ხასიათი განსხვავებულია. კიდევ ერთ ანტიკურ სახეს ამ ტრაქტატის დასაწყისშიც ვხვდებით: პეტრიწი დავითს „ჩემს ორფევ-

სად“, ხოლო ფსალმუნებს – „ორფევსის წიგნად“ იხსენიებს.³¹ ორფევსის სახელი და მთლიანად დასაწყისი ტრაქტატისა უშუალოდ არის დაკავშირებული იამბიკოს შინაარსთან და ამდენად, მასზე უფრო დეტალურად შევჩერდებით.

შესავალში პეტრიწი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის შინაგან სიტყვას (*ლოგოს ენდიათეტოს*) განმარტავს, როგორც თავად ღმერთის მიერ ჩადებულს ადამიანში, რომლის წყალობითაც ხდება კაცის სული სიტყვითი (*ლოგიკოს*) – კეთილისა და ბოროტის გამრჩევი და ბჭობის უნარის მიხედვით ღმერთის მსგავსი. და, თუკი ბუნებით ჩვენთვის ბოძებულს შესაბამისად ვიყენებთ, ღმერთი შეგვეწევა. მეც სწორედ მამა ღმერთის *სიტყვის* დახმარებით განვბჭე და შევეხე ამ ლოცვის წიგნსო (=ფსალმუნებს) – ამბობს იგი. ამის შემდეგ პეტრიწი ფსალმუნთა არსსა და მათ ავტორს ეხება. ლოცვები-ფსალმუნები, მისი თქმით, სულითი ორგანოა (*πνευματικόν ὄργανον*, „სულითი ინსტრუმენტი“ ასევე შეიძლება მიემართებოდეს დავითის პიროვნებასაც),³² ასე ვთქვათ, „შეწყობილი“ წიგნია ორფევსისა; არ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ მასში ზესთამძღის სიკეთენი სათანადოდ არის გადმოცემული და ასახული, რადგან „სულმან პირველისა მის გონებისამან“³³ თავის მოქმედებათა სიწმინდი-

³¹ პეტრიწი 1937, 208:6 და 29; 210:25. შუა საუკუნეების ლიტერატურაში ორფევსის სახელით დავითის, ასევე ქრისტეს და პავლე მოციქულის მოხსენიების შესახებ იხ. ალექსიძე 2008, 36. ვფიქრობ, ერთ შემთხვევაში, „ჩემი ორფევსი“ პეტრიწთანაც, შესაძლოა, ქრისტეს აღნიშნავდეს.

³² ანალოგიური გამოთქმები – „სულიერი ქნარი“ და „დავითის ქნარი“ ფსალმუნების გაგებით გვხვდება „შუმანიკის წამებაში“ (იაკობ ხუცესი 2014, 28 და 42). ედიშერ ქელიძის კომენტარში (კომ. 74), რომელიც „შუმანიკის წამებას“ ერთვის, ვრცლად არის განხილული „ქნარის“ სიმბოლიზში პატრისტიკულ ლიტერატურაში (იაკობ ხუცესი 2014, 109–118).

³³ „პირველ გონებად“ პროკლეს განმარტებებში პეტრიწი იხსენიებს ნამდვილმყოფს, რომელიც პირველი ქუმარიტად არსებულია არსთა ნეოპლატონურ იერარქიაში (იხ. მაგ., თ. 181). შესაძლოა, პეტრიწის ტექსტი აქ გარკვეულწილად შევცვლილი იყოს გადაწერის მიერ და მისი შინაარსი მეფსალმუნის გონებას შეეხებოდეს, მაგალითად, როგორც ეს ორიგენეს კომენტარშია ფს. 32, 2-ზე: „კითარა [ტროპულად] არის პრაქტიკული სული (ψαχη), ამოძრავებული ღვთის მცნებებით, საფსალმუნე კი წმინდა გონება (νοῦς καθαρός), ამოძრავებული სულისმიერი (=გონითი) ცოდნით (πῶς πνευματικῶς...

სათვის იესეს ძემი, სწორედ იმ კაცსა და მეფეში, ვისზეც ამბობს: ჩემს გულს ესათნობაო,³⁴ შეძრა „სამოსთა თვსთა ძალები მორთვად წიგნსა ამას შორის გზასა სულთასა სულთა მამისა მიმართ“. ყველა ის სიბრძნე, რომელიც სულიწმიდისაგან³⁵ მიეცათ ადამიანებს სხვადასხვა დროს, ფსალმუნებში იყრის თავს და იკრება ღვთის სიბრძნის მიერ, როგორც პავლე უწოდებს მას³⁶; სიბრძნის ყველა სვეტი ზემოთ ეწეოდა სულებს, მაგრამ ქრისტემ (ხორციელმა შთამომავალმა იესეს ძისა – მ.მ.)³⁷ საზეესთათა ზემოთ აიყვანა კაცთა სულებიო – აცხადებს პეტრიწი.³⁸

ამგვარად, შესავალში იგი აქცენტს აკეთებს სიტყვაზე – როგორც ღმერთის შეცნობის პირობაზე. ამასთან, ეს სიტყვა მბჭობელია და, ამდენად – დისკურსიულად შემმეცნებელი. ლოცვებით „მწყობილი“ წიგნი ორფევესისა იგივე მუსიურად „მორთული“ (= გამართული) გზაა სულებისა ღმერთისაკენ. უნდა ით-

ყვასეად). [ან] ... კითარად ტროპულად (τροπικὰ) სხული იწოდება, საფსალმუნედ კი გონიერი სული (τὸ πνεῦμα), რომლებიც ჰარმონიულად (μυσικὰ) არიან აწყობილნი ბრძენის მიერ, რომელიც საჭიროებისთვის იყენებს სიმებად სხულის ნაწილებს და სულისმიერ (= გონით) ძალებს (ταῖς δυνάμεσι τοῦ πνεύματος). კეთილად გალობს მგალობელი გონებით, ვგულისხმობ სულისმიერ (πνευματικὰ) სიმღერებს (ფსალმუნებს), და გულში უმღერის ღმერთს“ (Origenes, In Ps., 32: PG 12, 1304 BC). თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ანალოგიურ კონტექსტში იხსენიება „პირველი გონება“ ტრაქტატის სხვა პასაჟშიც, სადაც სამების შემოქმედითობაზეა საუბარი (პეტრიწი 1937, 217:13–14), ხოლო განგებასთან დაკავშირებულ პასაჟში „პირველი გონება“ იწოდება პირველ მყოფად, ძედ და გვართა ადგილად (პეტრიწი 1937, 212:1–10) (მღრ. ასევე: „განმარტება“, თ. 29, პეტრიწი 1937, 78:11–15).

³⁴ „ვპოვე დავით ძე იესუსი, კაცი ჩემი გულის მიხედვით (κατὰ τὴν καρδίαν μου), რომელმან ყოთ ყოველი ნება ჩემი“ (საქ. 13, 22). აქვე, შემდეგ მუხლში, ნათქვამია იმის შესახებ, რომ მაცხოვარი დავითის შთამომავლობიდან მოველინება ქვეყანას: „მისისა მის ნათესავისაგან ღმერთმან აღთქუმისა მისებრ აღუდგინა ისრაჲლსა მესწელი იესუ“ (საქ. 13, 23). აღსანიშნავია, რომ „დოგმატიკონის“ ხელნაწერში პეტრიწის იამბიკო მიწერილია 88-ე ფსალმუნის 26-ე მუხლის ციტაციის გასწვრივ (რომელშიც ასევე არის წინასწარმეტყველება მაცხოვრის მოველინებაზე დავითის შთამომავლობიდან), რაც კიდევ ერთი საბუთი უნდა იყოს იამბიკოს ტრაქტატის შესავალთან დასაკავშირებლად.

³⁵ πνευματικὴ ἢ σοφία – ამბობს იოანე ოქროპირი ფსალმუნებზე კომენტარებში (PG 55, 521:1–2).

³⁶ 1 კორ. 1, 24 და 2, 7.

³⁷ ალუზია საქ. 13, 23-ზე; იხ. შენ. 33.

³⁸ პეტრიწი 1937, 207–209:2.

ქვას, რომ „შეწყობა“ და „მორთვა“ პროკლეს კომენტარებში ხშირად იხსენიება ერთად, როდესაც საუბარია არსთა სფეროების შედგენა-თხზვაზე (მაგ., „განმარტება“, თ. 28)³⁹ მათი სიმწყობრისა და ჰარმონიულობის ხაზგასასმელად. ასევე ერთად გვხვდება ეს ტერმინები თარგმანების აღსანიშნავად ტრაქტატის იმ პასაჟში, რომელიც უშუალოდ იამბიკოს უძღვის წინ.⁴⁰ „რთვა“ და „შეწყობა“ სპეციალურად მუსიკის თხზვასაც აღნიშნავს (მაგ., „განმარტება“, თ. 2).⁴¹ პეტრიწი მუსიკას ლოცვის სიტყვებთან აკავშირებს, რაც პასაჟის კონტექსტითაც დასტურდება (მხედველობაში გვაქვს ყურადღების გამახვილება შინაგან ლოგოსზე, სიბრძნის გამოვლენაზე სხვადასხვა დროს და ხალხთან...)

პეტრიწის მიერ ფსალმუნებში მუსიკისა და სიტყვის ერთობის აქცენტირება ღმერთთან ასამაღლებლად სრულ თანხმობაშია პატრისტიკულ ხედვებთან. მაგალითისთვის შეიძლება ბასილი დიდის რამდენიმე კომენტარს გავეცნოთ. 29-ე ფსალმუნის გამოთქმას – *ψαλμὸς δὲνδρῆς ἰგი ἀμგვარად განმარტავს: გალობა (δὲνδρῆ) ἀმაღლებულ ჭვრეტასა და თეოლოგიას ეუზიარება, ფსალმუნი კი არის მუსიკალური სიტყვაო (λόγος... μῦσικός).*⁴² 48-ე ფსალმუნთან დაკავშირებით კი მას ნათქვამი აქვს: „საფსალმუნე მუსიკალური ინსტრუმენტია, რომელიც ხმით [ნამღერ] მელოდიასთან ჰარმონიაში გამოსცემს ბგერებს. ხოლო სიტყვითი საფსალმუნე (λογικὸν ψαλμῆριον) მაშინ იხსნება განსაკუთრებით, როდესაც საქმენი სიტყვებთან შეთანხმებულად იქნებიან აღსრულებულნი. ამდენად, სულითი საფსალმუნე (πνευμα-

³⁹ პეტრიწი 1937, 76:8–15.

⁴⁰ პეტრიწი 1937, 222:27–223, 1.

⁴¹ პეტრიწი 1937, 22:16; 76:9.

⁴² Basilius, In Ps., PG 29, 305 BC.

τακὸν ψαλτήριον) არის ის, ვინც შემოქმედია (ὁ ποιήσας) და დამოძღვრავი (διδάξας)⁴³ (შლრ. მთ. 5, 19).

რაც შეეხება დავითის ორფევესად მოხსენიებას, ეს მარტივად აიხსნება იმით, რომ ორფევესი იყო სიმბოლო მუსიკის, პოეზიისა და ღვთისმეტყველების ერთობისა (მას მიეწერებოდა ჰიმნები ღმერთებისადმი, „თეოგონია“ და სხვ.). ცნობილია, რომ ქრისტიანები მას მიაკუთვნებდნენ იმ ელინ თეოლოგებს, რომლებიც ყველაზე მეტად მიუახლოვდნენ ჭეშმარიტი ღმერთის გაგებას და წარმართებთან პოლემიკისას ხშირად მიუთითებდნენ ხოლმე მის გამონათქვამებზე. ამავე დროს, ორფევესს, რომელმაც, მითის მიხედვით, ჯერ კიდევ სიცოცხლეში იმოგზაურა სულთა სამეფოში, ბუნებრივია, მიღმური მეგზურის ფუნქციაც დაკისრებოდა.⁴⁴ მითიურ მომღერალ ორფევესთან არიან დაკავშირებულნი იამბიკოში ნახსენები აპოლონი და მუზეები როგორც ხელოვნებების მფარველნი, ხოლო ჰერმესს, გარდა იმისა, რომ ის მიიჩნეოდა მუსიკალური ინსტრუმენტების შემქმნელად, ასევე ჰქონდა ორ სამყაროს შორის დამაკავშირებლის ფუნქცია.

ამრიგად, ტრაქტატის შესავალში განსაზღვრულია ადამიანის შინაგანი ლოგოსის რაობა, რომლის წყალობით განიბჭობა განსახილველი საგანი – ღმერთის შთაგონებით და წინასწარმეტყველის პირით გამოთქმული ფსალმუნები; იამბიკოში კი, რომელიც ასრულებს ტრაქტატს, საუბარია აწ უკვე განხილულ ფსალმუნთა საზრისის შეცნობაზე და მათ შთამაგონებელთან ამაღლებაზე.

იამბიკოს სახეებისა და გამოთქმების განხილვამდე ფსალმუნებთან დაკავშირებული ამ ტრაქტატიდან კიდევ ერთ პასაჟს უნდა შევხვით, რომელსაც მიმართება აქვს, ერთი მხრივ, ტრაქტატის შესავალთან, ხოლო, მეორე მხრივ – მის დამასრულებელ

⁴³ Basilus, In Ps., PG 29, 436 C.

⁴⁴ კონკრეტულად ამ ასპექტისა და ზოგადად ორფევესის შესახებ იოანე პეტრიწის ნააზრევში იხ. ალექსიძე 2008, 17-39.

იამბიკოსთან. მხედველობაში მაქვს პასაჟი ტრაქტატის ბოლო მონაკვეთიდან, სადაც პეტრიწი საკუთარ თავზე საუბრობს. კერძოდ, მისი თქმით, იგი გონიერ ღმობებს განიცდიდა, რისი შედეგიც გონების განათება იყო.⁴⁵ მიზნად დავისახე ჩემგვარ ადამიანთათვის შესაფერისი „მ დ მ ო ბ ა ე ნისაჲ“ (საუბარი, დისკურსი), „გალექსებული“ (ტერმინოლოგიური), მდაბიოთა მეტყველებისაგან განსხვავებული, როგორადაც ეკლესიასტე მიიჩნევს სიბრძნის შესაფერისად „ქ ე ვ ე ა ს ა ე ნისასა“ (ენის შეცვლას)⁴⁶ და ვესწრაფე სიტყვების ახსნა-დამლას მათ შემადგენელ [სემანტიკადა], რათა „მორთულად და აღკაზმულად“ (გამართული) გვექონდეს გარეთ გამომავალი (წარმოთქმული, პროფორიკოს) სიტყვა, ხოლო მისი მეშვეობით კი მოვექცეთ შინაგანი (ენდიათეტოს) სულითი სიტყვის საზღვარში, რომლის ქონის გამო გვეწოდება „სიტყვიერი“ (მეტყველი, გონიერი, ლოგიკური არსება); და ასევე, რათა თვით ის შინაგანი (ენდიათეტური) სიტყვა გვიძოდეს გონებებისა და ღმერთის მოქმედებებისაკენ, როგორც მოგზაურთ არსთა შემეცნებიდან ზეარსისაკენ.⁴⁷ ამ ტექსტშიც, როგორც ვხედავთ, პეტრიწი ლაპარაკობს დისკურსიული, შინაგანი, სულითი სიტყვის მეშვეობით („გონებისა და ღმერთის“ ენერგიების, არსთა შეცნობის გზით), ზეარსისაკენ აღსვლაზე, რაც არის პირობა კაცის გონების განათებისა.⁴⁸

⁴⁵ ამ პასაჟში ის ფსალმუნების ტექსტისა და მასთან დაკავშირებული პატრისტიკული ნააზრევის ციტირებებსა თუ პერიფრაზირებებს მიმართავს.

⁴⁶ ან: ეკლესიასტე იყენებს სიბრძნის შესაფერის ენობრივ გამოთქმებს. შდრ. რუსული *инород речи*, რომელიც ენობრივი გამოხატვის მანერას აღნიშნავს: გრამატიკული კონსტრუქციის (აქტიურის, პასიურის, მიმდებარის...), სტილის და სხვ. გაგებით. პეტრიწის გამომცემლები ამ პასაჟისათვის უთითებენ ეკლეს. 12, 10-ს.

⁴⁷ პეტრიწი 1937, 220:18–221:4.

⁴⁸ აღსანიშნავია პეტრიწის მიერ წმინდა წერილის თარგმანების პრობლემაზე მსჯელობისათვის შერჩეული ორი ტექსტიც: ერთში ღმერთი იხსენიება სიტყვად – ლოგოსად (იო. 1,1), ხოლო მეორეში საუბარია კაცის ღვთის ხატად და მსგავსად ქმნაზე (დაბ. 1, 26), რაც, არსებითად, სიტყვასთან არის დაკავშირებული.

ახლა კი მივყვით თანამიმდევრულად იამბიკოს ტექსტს, იკითხვისების გათვალისწინებით:

ასერგასისთა ამათ სულისა მუსთა
ენათმაქცევი აქანტერმათა დავსწყუცდ*
სიტყვს მიმოდა და** იცანნ*** მეიროემან****
მან ერმაულად იმწუცრვალენ აპოლოლო*****.⁴⁹

იკითხვისები: *დავსცუცდ, დავსწუცდ **მიმოდაა ***იცანნ
****მეიროემან *****აპოლოლო⁵⁰

თუკი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ იამბიკო უშუალოდ მოსდევს პასაჟს, სადაც პეტრიწი თავის თარგმანებზე ლაპარაკობს, ლექსის სუბიექტი (მიუხედავად აწმყო დროის ფორმებისა)⁵¹ შეიძლება იყოს დავით წინასწარმეტყველიც (ანუ შეიძლება მისი პირით ლაპარაკობდეს იამბიკოს ავტორი), რომელიც ჰერმენევტს თავისი სიტყვის წვდომას უსურვებს, და ასევე შეიძლება იყოს პეტრიწიც, რომელიც ფსალმუნთა მისეული თარგმანისა და განმარტების მკითხველს უსურვებს ნათქვამის გაგებას. ტრაქტატის სულისკვთების გათვალისწინებით, სადაც აქცენტი ადამიანის მსჯელობის უნარზე და, კონკრეტულად, წმინდა წერილის სიტყვების, როგორც შინაგანი კრიტერიუმის, ისე განსწავლულობის წყალობით, სწორად გაგებასა და თარგმნაზე კეთდება, ჩვენ, პეტრიწის მკვლევარ-მთარგმნელთა კვალად, მეორე გაგებისაკენ ვიხრებით.

იამბიკოს მთავარი გასაღები, რა თქმა უნდა, ანტიკური სახეობია, რომლებიც აქ შემეცნებას უკავშირდება. მნიშვნელოვანია

⁴⁹ პეტრიწი 1937, 223.

⁵⁰ იკითხვისების მითითებისას ვსარგებლობ „განმარტების“ პირველი გამოცემით (პეტრიწი 1937, 223), XIII საუკუნის ხელნაწერის დიპლომატიური გამოცემით (პეტრიწი 2016, 426) და „დოგმატიკონის“ XI-XII სს-ის ხელნაწერის (S-1463) ერთ-ერთ მინაწერში დაცული იამბიკოს ტექსტის პუბლიკაციით (მღებრიშვილი 2025, 179; 183).

⁵¹ იოანე ოქროპირი, ფსალმუნის სიტყვებზე – „ვაქებდე უფალსა ცხოვრებასა ჩემსა“ (ფს. 145, 2) აღნიშნავს: დავითი დღესაც ცოცხლობს, რადგან ამდენი ენა წამოსთქვა მს გალობასო (Johannes Chrysostomus 1862: PG 55, 522:60–61).

ასევე აზროვნებასთან დაკავშირებულ ტერმინთა შინაარსის დაზუსტება.

მუსი, მუზა ანტიკურობაში არის ის, ვისი შთაგონებითაც ლაპარაკობს პოეტი. „ასორმოცდაათი სულის მუსნი“ გულისხმობს 150 ფსალმუნის (შდრ. ორიგენე: ψαλμοὶς... πνευματικοίς, Orig. In Ps. 32)⁵² ზეგარდმო შთაგონებებს და მათ შედეგსაც – სიმღერებს და ლოცვის სიტყვებს (მუზას ბერძნულში აქვს როგორც სიმღერის, ისე სიტყვის მნიშვნელობა), ანუ „მუსიკალურ სიტყვებს“, რომელთაც „სულითი ინსტრუმენტი“ გამოსცემს, ღმერთის მიერ აღძრულ-მომართული. ეს მუსიური სიტყვა ამავდროულად თავადვეა ინსტრუმენტი, რომლის მეშვეობით, მისი გამოყენებისას, ღმერთისკენ წარვიმართებით. „სულის მუსი“ დაკავშირებულია „სულით სიტყვასა“ (შდრ. პასაჟი საკუთარ თავზე) და „შინაგან სიტყვასთან“ (შდრ. ასევე ტრაქტატის შესავალი).⁵³

„ასერგასისთა ამათ სულისა მუსთა ენათმაქცევი...“ თუკი დავუშვებდით, რომ დავით წინასწარმეტყველს გულისხმობს,⁵⁴ მაშინ აქ ლაპარაკი უნდა ყოფილიყო შინაგანი, სულითი მუსიკალური სიტყვების, ლოცვა-გალობის ენით გამოთქმაზე, ანუ ღმერთისგან შთაგონებულის გადმოცემაზე მის მიერ. მაგრამ, თუკი პეტრიწი აქ საკუთარი პირით საუბრობს, ენათმაქცევი ფსალმუნთა ტექსტის სხვა სახით გადმოცემას უნდა აღნიშნავ-

⁵² Origenes 1862: PG 12, 1304 C. იხ. აქვე მენ. 21.

⁵³ სულით ინსტრუმენტზე ღმერთის შთაგონებით ნაწყობი „ჩვენი ორფევსის“ წიგნი, ცხადია, მარადიული ქუმმარიტების შემცველად მოიაზრება. საზოგადოდაც, მარადიულია გვარი, რომელიც მატერიალურ სამყაროში წარმავალ ნივთში ვლინდება. წარმავალია, მაგ. გეომეტრიული ფიგურების მქონე სხეულები, ან მელოდია, რომელიც მუსიკალურ ინსტრუმენტზე აწყობილი ჟღერს, მაშინ როდესაც მათი არამატერიალური ნიმუში, ეიდოსი, მარადიულია. შდრ. „განმარტება“, თ. 41 (პეტრიწი 1937, 100:21–26) და იოანე ოქროპირი: ყველანი ჩვენი ენით („გლოტა“) წარმოვთქვამთ ფსალმუნებს, მაგრამ მელოდია ყველას ერთი გვაქვს, რომელსაც სულიწმინდა ქმნის (In Ps. 145, PG 55, 521:45-55).

⁵⁴ რაკი „დავითნი“ ეწოდება ფსალმუნთა წიგნს, მიუხედავად იმისა, რომ ფსალმუნთა ავტორებად, გარდა დავითისა, ტრადიციულად, მასთან დაახლოებული სხვა პირებიც მიიჩნევიან (შესაბამისად წარწერებისა). იოანე პეტრიწიც მხოლოდ დავითზე ამახვილებს ყურადღებას თავის ტრაქტატში.

დეს: თარგმნას, ან თარგმნა-განმარტებას (როგორც ეს ესმით იამბიკოს მთარგმნელ-მკვლევარებს).

იამბიკოს ციტირებულ ტაეპთან მიმართებაში საგულისხმოა იოანე ოქროპირის კომენტარი, რომლის მიხედვით, სული (ή ψυχή) ერთგვარი საუკეთესო მუსიკოსია (μουσικός), ხელოვანია (τεχνίτης), ინსტრუმენტი (ὄργανον) კი სხეულია [იგულისხ. ენა]. მუსიკოსებს, ჩვეულებრივ, ინსტრუმენტი მუდამ თან არ აქვთ, რადგან გამუდმებით არ მღერიან; მაგრამ, რაკი კაცს ღმერთმა ასწავლა, რომ გამუდმებით უნდა უგალობოს მას და ადიდოს, ამიტომ ხელოვანთან ინსტრუმენტი სამუდამოდ გააერთიანაო – ამბობს იოანე. „აქებს სული ჩემი უფალს“ – დავითი ამას ერთი ენით (μὴ γλώττη) ამბობდა, ახლა კი ეს უამრავი ენით წარმოითქმება, არა მხოლოდ ჩვენთან, არამედ ყველგან მთელს ოიკუმენში და, ამგვარად, ის ცოცხლობს. მკვდარი როგორ იქნება ამდენი ენის მქონე, რომელიც ამდენი პირიდან ჟღერს? ჭეშმარიტად დიადი ქებაა! რადგან განწმენდს ჩვენს სულს და დიდ მოკრძალებას შთაგვიწერგავსო (In Ps.145).⁵⁵

„თარგმნას“ პეტრიწთან სხვაგან შესაბამება „გარდმო-ენება“. კომპოზიტი „ენათ-მაქცევის“ შემადგენელი ტერმინი ქცევა პროკლეს ტექსტის თარგმანშიც (სადაც ის გადმოსცემს სიტყვებს: μεταβάλλειν, μεταβαίλη)⁵⁶ და, შესაბამისად, „განმარტებაშიც“ ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტებში „შეცვლას“, „ცვლილებას“ აღნიშნავს. ბოლოსიტყვაობის დასკვნით ნაწილში, სადაც პეტრიწი საკუთარ თავზე საუბრობს, ჩვენ უკვე ვნახეთ მსგავსი გამოთქმა „ქცევა ენისა“, რაც გულისხმობდა უბრალო სამეტყველო ენის ქცევას – გარდაქმნას სპეციალურ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ენად.

⁵⁵ Johannes Chrysostomus 1862: PG 55, 522:43–65.

⁵⁶ „ქცევის“ სხვა გაგებაც – „ტრიალი“, „შებრუნება“ ახლოს არის „ცვლილებასთან“ (მღრ. „მოქცევა“, „მიმოქცევა“ და სხვ.).

ამგვარად, „ენათმაქცევში“ აქცენტირებული უნდა იყოს მთარგმნელ-განმმარტებლის მიერ წინასწარმეტყველის სიტყვაში განჭვრეტილი ღვთაებრივი რეალობის *სხვანაირი* ენით გამოთქმა.

„აქანტერმათა დავსწყუედ“ – ეს გამოთქმა ყველაზე ბუნდოვანია იამბიკოში. ედიშერ ქელიძის ინტერპრეტაციით, პეტრიწი ამბობს: ხლართებს დავწყუედო.⁵⁷ როგორც ვნახეთ, ამავე აზრისაკენ იხრება მათა რაფავა, რომელიც აქანტერმებში ზოგადად ეკლებს უარყოფით კონოტაციას მოიაზრებს, თუმცა მას ასევე დასაშვებად მიაჩნია, ეს სიტყვა ორი ლექსიკური ერთეულის (ქართული დიალექტური ფორმა „აქან“ + ბერძნული ნასესხობა „ტერმა“) შეცდომით ერთად დაწერის შედეგად იყოს მიღებული;⁵⁸ ლელა ალექსიძე კი, „აქანტერმათა“ ორ შემდეგ შესაძლო გაგებაზე მიუთითებს: „ეკლები“ (ἄκλαμα ან ἄκλαμος), რაც ახლოს არის „ხლართებთან“ და „ვრცელი საზღვარი“ (ἄχλαρῖς + τέρμα).⁵⁹ კონტექსტის მიხედვით, ორივე ამ გაგებას აქვს საფუძველი. კერძოდ:

ეკლებს ეძებნება მიმართება მათე 13, 22-თან: „ხოლო რომელი-იგი ეკალთა შორის (εἰς τὰς ἀκάνθας) დაეთესა, ესე არს: რომელმან სიტყუად იგი ისმინის, და ზრუნვამან ამის სოფლისამან და საცთურმან სიმდიდრისამან შეაშთვის სიტყუად იგი, და უნაყოფო იქმნის.“ ეს მუხლი ნაწილია იესოს მიერ თქმული (და იქვე მის მიერვე ახსნილი) იგავისა მთესველის შესახებ, რომლის მიერ დათესილი მარცვალი (უფლის სიტყვა) ხარობს იმის მიხედვით, რა ნიადაგსა და გარემოში მოხვდება. მხოლოდ “ქუეყანა კეთილი” „ისმენს და გულისხმაყოფს“ მასში დათესილ სიტყუას“ (მთ. 13, 23). „აქანტერმების“ სახარებისეულ კონტექსტში ეკლებად მოაზრებისას, რა თქმა უნდა, უპირველეს ყოვლი-

⁵⁷ ქელიძე 1995.

⁵⁸ რაფავა 2007, 129–132.

⁵⁹ ალექსიძე 2008, 298.

სა დავითს ექნება უფლება, თქვას საკუთარ ფსალმუნებზე: უფლის სიტყვის მისაღებად ნიადაგი მოვამზადე და ამქვეყნიურზე ზრუნვას განვარიდე სულით (თუმცა პეტრიწსაც შეუძლია ამგვარადვე შეაფასოს თავისი თარგმანისა და განმარტებების მნიშვნელობა). მაგრამ „აქანტერმათა“ „აკანთად“ გაგებას აბრკოლებს ის, რომ ამ სიტყვების ერთმანეთთან დასაკავშირებლად მყარი ფონეტიკური არგუმენტები არ მოგვეპოვება და უფრო გადაწერის კაზუსით თუ ავხსნით (დაახლოებით იმავეს თქმა შეიძლება ἀκανθίδος-ის შესახებაც).

რაც შეეხება ვრცელ საზღვრებს, ἀχανής+τέρμα ფონეტიკურად, სავსებით შესაძლებელია, ქართულში „აქანტერმად“ გადმოსულიყო, თუმცა, ჩემი აზრით, ამ კომპოზიციის პირველი ნაწილი მაინც უფრო „აქანი(ი)“⁶⁰ უნდა იყოს, მრავლობითი რიცხვი „აქა“ ზმნიზედის გარსებითებული ფორმისა „აქად“, რომელიც იოანე პეტრიწთანაც დასტურდება.⁶¹ ის მსაზღვრელადაც შეიძლება იქნეს გამოყენებული (მაგალითად, „ტერმანი აქანი“). ვფიქრობ, „აქან-ტერმანი“ იმთავითვე კომპოზიციტს უნდა წარმოადგენდეს და კონტექსტის მიხედვით, აქაურ, ანუ ამქვეყნიურ საზღვრებს გულისხმობდეს, რომელთა გადალახვითაც არის შესაძლებელი ღმრთისკენ ამაღლება. „აქანი“ და „ტერმანი“ ცალცალკე სიტყვები რომ ყოფილიყო, ამ შემთხვევაში ფრაზა ამგვარი გვექნებოდა: „აქათა ტერმათა დავსწყუედ“, მაგრამ თუ მათ ერთი სიტყვის ნაწილებად მივიღებთ, „აქან-ტერმანი“-ს ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა, ალბათ, შეიძლება „აქან-ტერმათა“ იყოს.

τέρμα – „სამიზნე“, „დასასრული“, „უკიდურესი საზღვარი“ – ხშირად იხსენიება მიქაელ ფსელოსთან იმპერატორთა ენკო-

⁶⁰ მდრ. რაფაჟა 2007, 130.

⁶¹ „აქანი“ ძველ ქართულ თარგმანებში შესაბამისია გარსებითებული ფორმებისა: τὰ ἔντασμα, οἱ ἔνθάνδε (ყაუხრიშვილი–კვირიკაშვილი 2003). იხ. კერძოდ, Ps.-Dion. Ar., *De cael. hier.* 1, 3: τὰς τῶν ἔνθάνδε διακοσμήσεων τῆς εἰς (Ps.-Dionisius Areopagita 1991, 9:5), „აქანი ესე წესთა შემკობილებანი“ (ფს.-დიონისე არეოპაგელი 1961, 102:35).

მიასტურ სიტყვებში. მაგალითად, მისი თქმით, კონსტანტინე მონომაქოსის ზღვა სიქველეთა სიტყვით გამოხატვა იმდენად რთულია, რომ ჰომეროსიც კი ვერ მიაღწევდა ამ თემის სასრულს (πρὸς τὸ τέρμα τῆς ἰσθμῆσεως, *Opusc.* 7, 62–63);⁶² თეოდორას ენკომიონში კი ის ლაპარაკობს მის ღვთის სადარ გამოვლინებაზე, რომლის საზღვრები გამოუთქმელია (ἐν ἀπρῆτοις τερμασιν, *Opusc.* 11, 80–82).⁶³ რაკი პეტრიწის იამბიკოში *აქანტურების* დაწყება ენათმეცვეს მიეწერება, ეს „სულის *მუსების*“ შესაბამისი ენით გამოთქმის შედეგად, სიტყვით, ამქვეყნიური საზღვრების გაუქმებას უნდა ნიშნავდეს.

„სიტყვს მიმო და იცანნ მეიროუმან მან“ – ასე იკითხება ეს ფრაზა პეტრიწის ნაშრომის ყველა ხელნაწერში, მაგრამ „დოგმატიკონის“ მინაწერში ნაცვლად „მიმო და“-სი არის „მიმოდაა“: **„სიტყვს მიმოდაა იცანნ მეიროუმან მან“**. როგორც ვხედავთ, ფრაზაში აღარ არის ცალკე გამოყოფილი „და“, რომელიც კავშირად შეიძლებოდა გაგვეგო,⁶⁴ სინამდვილეში „და“ აქ, როგორც ჩანს, „მიმო“-ს დართული ნაწილაკი უნდა იყოს. წარმოება სიტყვებისა – „მიმო“ („მიმო-და“) და „მიმოდაა“ ერთგვაროვანია, ორივე გარსებითებული ფორმებია ზმნიზულებისა – „მიმო“ და „მიმოდაა“⁶⁵ (შდრ.: „აწი“, „ზესთი“, „აქაა“ და სხვ.)⁶⁶.

⁶² Psellus1994, 104.

⁶³ Psellus1994, 121.

⁶⁴ ამ ფრაზაში „და“ კავშირის ზედმეტობის შესახებ შდრ. ალექსიძე 2008, 298. თუკი „და“-ს აქ კავშირად გავიგებთ, მაშინ უპირატესობა „მიმო და“ წავითხვას უნდა მივანიჭოთ, გამომდინარე ტექსტის კრიტიკის პრინციპიდან, რომლის მიხედვით, გადამწერისაგან უფრო მოსალოდნელია, ნაკლებად გასაგები ფორმა (ამ შემთხვევაში, ზედმეტი „და“) შევცვალოს უფრო გასაგები ფორმით, და არა – პირიქით. მაგრამ, როგორც უკვე ვთქვით, „და“ აქ არა კავშირი, არამედ ნაწილაკია. შესაბამისად, გაუგებრობის თავიდან ასაცილებლად, უმჯობესია, სიტყვა ამგვარად დაწეროს: „მიმო-და“.

⁶⁵ „მიმოდა“ შემადგენელ ნაწილად უნდა მივიჩნიოთ „მიმოდათუმა“-ს (პეტრიწი 1937, 210:12) ტიპის ისეთ სიტყვებშიც, როგორიცაა, მაგალითად: „მიმოდასვლა“, „მიმოდაქონება“, „მიმოდალება“, „მიმოდახილვა“ (იხ. აბულაძე 1973, 246). რაც შეეხება იმ ტიპის სიტყვებს, როგორიცაა, მაგ., „მიმოდადება“, „მიმოდაფენა“ და სხვ. (აბულაძე 1973, 246), შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „მიმო“- წინდებული ერთვის „და“- წინდებულიან სიტყვებს: „მიმო-დადება“ (პეტრიწთან = მიდმო-დება), „მიმო-დაფენა“.

⁶⁶ პეტრიწი 1937, 108: 8–19; 182:15; 210:27.

მიმოდა – ეს ფორმა „ბოლოსიტყვაობაში“ გვხვდება შემადგენელ ნაწილად დიალოგის აღმნიშვნელ სიტყვაში „მიმოდა-თქუმა“.⁶⁷ რაც შეეხება ფორმას *მიმო-*,⁶⁸ მის ნაცვლად პეტრიწთან ძირითადად გვაქვს *მიდმო-*. პროკლეს თარგმანში იგი გადმოსცემს ბერძნულ წინდებულებს (δῖα, μετὰ), რომლებსაც უმთავრესად ცვლილების,⁶⁹ ერთი რამიდან მეორეზე გარდამავლობის, რამეს გავლის თუ მოვლის გაგება აქვთ („განმარტებაში“ *მიდმო-* შეიძლება ასევე ვივარაუდოთ περι-ს შესაბამისადაც). დისკურსიულობის აღმნიშვნელი ლექსიკა სწორედ ამ წინდებულის მეშვეობით იწარმოება (მაგ., „მიდმოგონება“, „მიდმოსჯა“). „განმარტებაში“ მისი გაარსებითებული ფორმაც გვხვდება: მიდმოა („მიდმოთა“).⁷⁰

გამოთქმა „სიტყვს მიმოა“ (ან „მიმოდაა“) ახლოს არის გამოთქმასთან „მიდმოობაა ენისაა“, რომელიც შეგვხვდა ტრაქტატის პასაჟში, სადაც პეტრიწი საკუთარ დამსახურებებზე ლაპარაკობს: დავეშურე ჩემნაირთათვის შესაფერისი ენის მიდმოობასო (საუბარს, ან დიალექტიკის – კითხვა-მიგების, დასაბუთება-უკუგდებისათვის შესაფერის ენას), რომელიც გალექსებულია (ანუ ტერმინოლოგიურია) და მდაბიოთა ენისაგან განსხვავებულიო.

„სიტყვს მიმოა“ (ან „მიმოდაა“) ასევე შესაძლებელია, გადმოსცემდეს ბერძნულ გამოთქმას τὸν λόγιον δῖασινα (სიტყვის აზრი) (Psellus, *Opusc.* 16, 136)⁷¹ ღიანოია სულის მოქმედებას ეწოდებაო – გვიხსნის პეტრიწი „განმარტების“ შესავალში და იქვე თარგმნის მას „მიერგონებად ან მიდმოგონებად“, რაკი

⁶⁷ პეტრიწი 1937, 210:12. წინასიტყვაობაში „დიალოგს“ შეესაბამება „მიდმოსიტყვა“ (პეტრიწი 1937, 5:8).

⁶⁸ მიმო- ფორმა მხოლოდ ერთხელ გვხვდება „განმარტებაში“ სიტყვაში „მიმოდაკაზმვა“ (პეტრიწი 1937, 203:1), მაგრამ ამ შემთხვევაშიც სიტყვის შემადგენელი ნაწილი, შესაძლოა, იყოს არა „მიმო-“, არამედ – „მიმოდა-“ (იხ. წინა შენიშვნა).

⁶⁹ შდრ. ტერმინი „დიაფსალმა“ (მაქსიმე აღმსარებელი 2024, 559, კომენტ. 440).

⁷⁰ პეტრიწი 1937, 165:25.

⁷¹ Psellus 1989, 68.

სულს „მიდმოობასა შორის“ აქვს შემეცნების უნარიო, ანუ გონებისაგან განსხვავებით არა ერთბამად, არამედ თანდათანობით, ერთი საგნიდან მეორეზე გადასვლით იმეცნებს.⁷² ბუნებრივია, განმარტება დისკურსით, მსჯელობით ხდება. სულის მოაზროვნე ნაწილს „ლოგისტიკონი“ (λογιστικόν) ეწოდება (რომელიც არის მისი წარმმართველი, ხელმძღვანელი – ჰეგემონიკონი). ლოგიკური ანალიზის, მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებების დადგენისა და ცნებების განსაზღვრის გარეშე (ანუ დიალექტიკის გარეშე), პეტრიწის აზრით, ფიზიკური და მით უფრო – მეტაფიზიკური კვლევები შეუძლებელია:

„... უკეთუ ერთ და იგივე იყოს მიზეზი და მიზეზოანი, არ ვინა იყოს წარმოარსება და თხზვა და შეწყობა მყოფთა სამუსიკოდსა; არ ვინა იყოს ზიარება, და განყოფილება, და თვთება, და განთვთება. და სადა თვთებანი არა, მუნ არცა საზღვარნი; ხოლო სადა არცა საზღვარნი, მუნ არცა სათანადოდ აღმოჩენათა, რამეთუ დასაბამ აღმოჩენათა საზღვარნი, ვითარ არისტოტელი აღმოაჩინა; ხოლო სადა განქარდა აღმოსაჩენთა იძულება, მუნ არცა პოვნად ბუნებითა ხელვათა და უმეტეს ზესთა ბუნებისათა.“

(„განმარტება“, თ. 28)⁷³

ამგვარად იამბიკოს ფრაზის შინაარსი „მეიროესთან“ დაკავშირებულ სურვილს (თუ მოწოდებას) შეიცავს: დაე, სიტყვის აზრი (დისკურსი) შეიცნოსო!

ირო (ἴρα) – გმირი, მითოლოგიაში ნახევრად ღმერთია, მოკვდავისა და უკვდავის ნაშიერი. ნეოპლატონიზმში ჰეროსად იწოდება ადამიანსა და ღმერთს შორის არსებული სული (ღმერთები, ანგელოზები, დემონები, გმირები – ასეთია ღვთაებათა იერარქია)⁷⁴. შემეცნების კონტექსტში *მეიროე* გამოორჩეული

⁷² პეტრიწი 1937, 6-7.

⁷³ პეტრიწი 1937, 76:8-15.

⁷⁴ ანტიკური ღმერთების იერარქია იამბლიქოსისა და პროკლეს მიხედვით ამგვარად არის წარმოდგენილი ფსელოსთანაც (იხ. Opusc. 46:38-42, Psellus 1992, 166).

სულიერი ძალის მქონეს აღნიშნავს, რომელსაც აქვს გამბედაობაც და უნარიც შემეცნებითი ზეასვლისა. შემეცნებისა და სიმამაცის კავშირი ათენას სახეშიც აისახა, რომელიც სიბრძნისა და ომის მფარველობას ითავსებდა და, როგორც ერთი, ისე მეორე ფუნქციის შესაბამისი ატრიბუტიკით გამოისახებოდა.⁷⁵ პეტრიწი აფასებს სითამამის მნიშვნელობას შემეცნებელისათვის, როდესაც გრიგოლ ღვთისმეტყველზე ალუზიით (Greg. Naz. Orat. 29, 2)⁷⁶, პლატონის შესახებ ამბობს: ატიკელი „იტყვს არ რიდილად“, რომ სიკეთეა მყოფთა წარმოების მიზეზი და ამგვარად ეთანხმება ჩვენს ორფევსს, დავით მეფესო.⁷⁷ სითამამესთან არის დაკავშირებული უზენაესისათვის ამა თუ იმ ატრიბუტის „კადრება“ (τοικμα̃ν), რასაც პეტრიწი ხშირად აღნიშნავს ხოლმე.⁷⁸

ამდენად, სრულიად მართებულია ლელა ალექსიძის მიერ იამბიკოს „მეიროეს“ დაკავშირება ნეოპლატონურ გმირ-ჰეროსთან,⁷⁹ რომელიც პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ 129-ე თავის ქართული ვერსიის⁸⁰ კომენტარში გვხვდება (თუმცა, უნდა ითქვას, ნეოპლატონური იერარქიისაგან განსხვავებულად). საკომენტარო ტექსტში საუბარია სულებისათვის – როგორც ღვთაებრივთა, ისე დემონიკურთა – დამახასიათებელ „მიდმოცვალებით“ შემეცნებაზე. კომენტარში პეტრიწი სულისმიერ შემეცნებას გონებისმიერთან შეპირისპირებით განმარტავს: გონებას თავისში აქვს შემეცნების უწყვეტი წყარო – რაც შეუმეცნებია, მარად მასვე შეიმეცნებს. მისი არსება და მოქმედება მა-

⁷⁵ ზოგადად, სიმამაცე პლატონისათვის ერთ-ერთი მთავარი სამოქალაქო სათნოებაა ოთხიდან: სიბრძნესთან, კეთილგონიერებასა და სამართლიანობასთან ერთად.

⁷⁶ Grégoire de Nazianze 1978, 180. ატიკელში პეტრიწი პლატონს გულისხმობს, თუმცა ციტაცია გრიგოლთან პლოტინის „ენეალებიდანაა“.

⁷⁷ პეტრიწი 1937, 210:18–26.

⁷⁸ „კადრება“ – ამ ტერმინის გამოყენება ღმერთთან მიმართებაში ჩვეულია პატრისტიკისთვისაც.

⁷⁹ ალექსიძე 2008, 299.

⁸⁰ ეს თავი გამორჩეულია იმ მხრივ, რომ მისი შესაბამისი ტექსტი ბერძნულად არ გვაქვს.

რად ერთად არის წამოდგენილი, ჯერ და მერეს გარეშე, რადგან მარადიულ და იგივეობრივ სფეროში იმყოფება. სული კი თანდათანობით, ცვალებით, ცნობა-ცნობით და გაგება-გაგებით შეიმეცნებს, ანუ იხსენებს ოდესღაც მიღმა ხილულს და დავიწყებულს, ააქტიურებს მისივე სულში პასიურად არსებულს. ეს არის სულის შემეცნება მეტაფიზიკოსადო (მიმოვლით, დისკურსიულად) – ამბობს პეტრიწი. ღვთაებრივი აზროვნებით გამორჩეულებად კი იგი აქ ასახელებს ღმერთთა და *იროთა* სულებს როგორც დემონიკურ (ეშმაკებრივ) სულებს აღმატებულთ. დემონიკურს არის აქ მიკუთვნებული ჰერმესის ტიპის აზროვნებაც:

„... ღმრთებრივად ითქუმის სული, ვითარ ზესთ გამგონე და ერთის სახე და ღმრთის სახე, ვითარ სულები ღმერთთა და *იროთა*დ. ხოლო ეშმაკებრივად სულად იტყვან, ვითარ *მიდმოთა*, ვითარ ჯელოვნებათა შინა მომმარჯუთა, ვითარ არა განმვლელთა სხეულთა სფეროებისგან. არამედ ორნივე კეთილ და კეთილთა წყაროდსგან. ღმრთებრივი უკუც ვითარ ღმერთი და მალმრთი სულთა, ხოლო ეშმაკებრი ვითარ ჯელოვნებად და მაშუენი აღქმნულთა და ვითარ *ერმის* თბეთაგანი. ხოლო ზესთ ნეტარი ღმერთებრი სული ვითარ კრონოდს გონიერთა სისავსეთადათ დამთრვალი.“

(„განმარტება“, თ. 129)⁸¹

ამგვარად, *იროთა* სულები, როგორც ღვთაებრივნი, გონების სფეროს წვდებიან, დემონიკური სულები კი, რომლებიც ჰერმესის ცომისანი არიან – ამქვეყნიური ხელოვნებებისათვის (*ტექნესათვის*, და არა მეცნიერებების – *ეპისტემესათვის*) არიან შესაფერისნი, ანუ შეგრძნებადი რეალობის შესწავლით არიან დაკავებულნი. კომენტარის მიხედვით, სწორედ ესენი არიან „მიდმონი“, ნაბიჯ-ნაბიჯ შემეცნებელნი. რაკი ჰერმესი ლოგოსთან ასოცირდება (ამის შესახებ იხ. ქვემოთ), ლოგოსი კი ბერძნულ ენაში გაიგება როგორც აზრი და როგორც სიტყვა, ის აქ, სავარა-

⁸¹ პეტრიწი 1937, 165:23–31. პეტრიწის ტექსტის ციტირებებისას ხაზგასმა, აქაც და შემდგომშიც, ჩვენია.

უდოდ, ლოგიკას, დიალექტიკას, და ასევე – შეცნობილი აზრის სიტყვით გადმოცემას, გამოთქმასაც გულისხმობს (შესაძლოა, კონკრეტულად აზრის გამოხატვის ხელოვნებასაც – რიტორიკას).

როგორც ვხედავთ, *ირო* (ჰეროსი) და *ერმი* (ჰერმესი) აქაც, ისევე როგორც იამბიკოში, შემეცნებასთან მიმართებაში ერთად გვხვდება. თუმცა, იამბიკოში მათი დერივატები გვაქვს – *მეიროე* (ჰეროიკული) და *ერმაული* (ჰერმესული), რომლებსაც, თუკი შემეცნების საფუძურებს დავუკავშირებთ, ეს ამჯერად ნეოპლატონური იერარქიის შესაბამისი იქნება (*მეიროე* – ჰეროსი, *ერმაული* – დემონიკური, *აპოლონი* კი – კონტექსტის გათვალისწინებით, ღვთაებრივი). ჩვენ ახლა უნდა გავარკვიოთ, რას მიემართება „*ერმაულად*“, რომელიც იამბიკოში მოსდევს ფრაზას: „სიტყვის აზრი შეიცნოს გმირის სულისამო“: „იცან“-ს („*სიტყვს მიმოდად იცან მეიროემან მან ერმაულად*“) თუ „იმწვერვალენ“-ს („*ერმაულად იმწვერვალენ აპოლოლო*“). პირველ შემთხვევაში „მეიროეს“ მიერ მის სულში არსებული შინაგანი ლოგოსით სიტყვის აზრის შეცნობაზე (დისკურსიულად, დიალექტიკურად) იქნება აქცენტი, მეორე შემთხვევაში კი – იმავე ლოგოსის წინამძღოლობით მის წინსვლაზე შემეცნების მწვერვალისაკენ, ზეარსისაკენ.⁸²

ერმის სახელი „განმარტებაში“ საკმაოდ ხშირად გვხვდება. ჰერმესი, ანტიკური მითოლოგიის ღმერთი, ღმერთების სიტყვა ადამიანებთან რომ მიაქვს, ხოლო ადამიანთა სულები მათი სიკვდილის შემდეგ ღმერთთან მიჰყავს, ფილოსოფიურ-რელიგიურ ხედვებში სიტყვასთან, ლოგოსთან იქნა გაიგივებული, რომელიც ერთდროულად გარეთაც არის მიმართული – საუბრი-

⁸² ქრისტიანისათვის ეს ღმერთია, პლატონიკოსისათვის კი – სიკეთის იდეა. შდრ. პლატონი დიალექტიკოსის შესახებ, რომელიც წვდება ყოველივეს საზრისს-ლოგოსს და ლოგოსის მეშვეობით დასაბუთებებითა და უკუგდებებით, როგორც ბრძოლაში, ისე მიიწევს სიკეთის იდეისაკენ (*Plat. Resp.* 534b).

სას და შიგნითაც – გონებისაკენ. ჰაიდეიას კონტექსტში იგი მჭევრმეტყველებას დაუკავშირდა და ათენასთან – სიბრძნესთან ერთად გამოისახებოდა. იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“ ჰერმესი წარმოდგენილია: როგორც პლანეტარული ღმერთი – მერკური და როგორც სიტყვა – ლოგოსი.

ჰერმესს სიტყვის გაგებით პეტრიწი პირველად ახსენებს სულის შესახებ პლატონური ხედვის გადმოცემისას (პლატონურთან ერთად ბიბლიური სახეების გამოყენებით): სამყაროს შექმნისას ღმერთმა მსოფლიო სულში ჩადო არსთა ჰიპოსტასური ლოგოსები (ანუ ეს არ არის სიტყვები, რომლებიც წარმოითქმის და ქრება). ამიტომ, როდესაც სული თავის აქტივობას საკუთარი თავისკენ მიმართავს, თავის შიგნით ხედავს ყველა არსებულს. და ეს არის ადამის სამოთხეში დაბრუნება („განმარტება“, თ. 17).⁸³ ამ მსჯელობის შესავალში პეტრიწი მოგვიწოდებს: *პირველი ათენას*⁸⁴ თანადგომით ჩვენშორისი *ჰერმესი* აღვძრათ, რაც არის პირობა *პრომითიას* (ჭრეტის უნარის, ან/და მფარველობის)⁸⁵ მიღებისა *ქრისტესაგან*. სულის შესახებ ექსპოზიციის მერე კი ნათქვამია: ამ თავის აზრი *პირველი სიტყვის* წყალობით მშვენივრად იქნა დადგენილიო⁸⁶ (მღრ. პეტრიწის მსჯელობა ბოლოსიტყვაობაში: როდესაც ღვთის ბოძებულ სიტყვას მართებულად ვიყენებთ, ღმერთი შეგვეწევავო). ჰერმესი ანალოგიურ კონტექსტში იხსენიება „განმარტების“ სხვა თავებშიც:

„ხედვასა უკუე ამის თავისასა უჴმს ჴელსა გონებისასა უკუსუმაღ თუალთა სულისათა, ხოლო ჩუენ მოჴვადოთ საზოგადოსა *ერმის*, რომელი წინა უძღვს და წინა განურჩევს ყოველთა მხედთა

⁸³ პეტრიწი 1937, 51–52. კერძო სულები მსოფლიო სულის ნაწილებად გვევლინებიან და, შესაბამისად, მისი ბუნებისანი არიან. მღრ. „განმარტება“, თ. 211 (პეტრიწი 1937, 206).

⁸⁴ პირველი ათენა პროკლესთან ღმერთების იერარქიაში (იხ. *Ποσειδ* 1988, 88–115) გონების სფეროშია.

⁸⁵ *πρωτογενεια* ნიშნავს „განჭრეტას“ (ასევე – „ზრუნვას“, „განგებას“).

⁸⁶ პეტრიწი 1937, 52.

გონებისათა, რაათა მომივლინოს ჩუენ *პრომითი*, ამაწადი⁸⁷
 ზენათა გაგონებისაჲ.“ („განმარტება“, თ. 40)⁸⁸

„ესე სიტყუაჲ დიდად მრუმედ დაღვა არისტოტელი. ხოლო შენ შენ-
 შორისი გონებაჲ ხადე *ერმაულთაგან*, ზ განმგონეო, თუ ვითარ „და
 ქმნაჲცა გუარ ვიდრემე არს.“ („განმარტება“, თ. 45)⁸⁹

როგორც ვხედავთ, ამ შემთხვევებშიც კომენტატორი ამაღ-
 ლებული, ადამიანისათვის რთულად საწვდომი აზრის შესამეც-
 ნებლად ჰერმესს მოუხმობს განჭვრეტის უნარის – *პრომითიას*
 მოსაპოვებლად. *პრომითია*, პეტრიწის მიხედვით, მოსდევს სწო-
 რედ ლოგოსის (ლოგიკურ) აქტივობას – *ერმაულობას*. ადამი-
 ანის შინაგანი აზრი (გონებაჲ) არის ჰერმესული და, ამდენად,
 ჰერმესულია აზროვნება. პეტრიწის განმარტებითი მსჯელობა
 შესაბამისია განსამარტავი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური სის-
 ტემისა, რომელშიც ჰერმესი, ერთ-ერთი ამამაღლებელი ღმერ-
 თი, ასოცირებულია ლოგოსთან – იმ სამეტყველო-სააზროვნო
 უნართან, რომელიც საზოგადოა (κοινόν), ანუ საერთოა ყველას-
 თვის და, რაც უმნიშვნელოვანესია, საერთოა ღვთაებისა და
 მოკვდავისათვის.⁹⁰ ამდენად, „ჰერმესულნი“ (*ერმაულნი*) პროკ-
 ლესთან ზოგადად სიტყვებზე ითქმის (Ερμαϊκῶν... οἱ λῆγοι
 πάντες). სწორედ ეს ასპექტი სიტყვისა – საერთოობა გონიერისა
 და შერგძნებადისათვის, ალბათ, შეიძლება დემონიკურად ჩა-
 ითვალოს. ამავე დროს, ჰერმესთან, როგორც ვნახეთ, აქცენტირ-
 ებულია განმჭვრეტელობა, რომელიც, ერთი მხრივ, ჰერმენევ-

⁸⁷ შესაძლოა, თავდაპირველად იკითხებოდა: „*პრომითია*, მაწადი ზენათა გაგონები-
 საჲ.“ თუმცა *პრომითი* აქ ისევე შეიძლება განასახიერებდეს განმჭვრეტელობას, რო-
 გორც *ერმი* – შინაგან ლოგოსს. ღმერთი პრომეთეუ უკუმქვევია, ისევე როგორც ჰერმე-
 სი და აპოლონი.

⁸⁸ პეტრიწი 1937, 94:7-11. იხ. ასევე „განმარტება“, თ. 164 (პეტრიწი 1937, 183:22-24).

⁸⁹ პეტრიწი 1937, 104:22-25.

⁹⁰ ამ ასპექტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ჰერმეტიზმში, რომლის გავლენა
 პროკლესთანაც დასტურდება. ჰერმეს ტრისმეგისტოსის სახელით ცნობილი ნაწერე-
 ბისადმი ინტერესი აღინიშნება ფსელოსის სკოლაშიც. ჰერმეტიკულ ასტრონომიაზე
 ალუზია უნდა იყოს პროკლეს პლანეტარულ ღმერთებთან დაკავშირებული პეტრიწის
 კომენტარი (თ. 53), რომელშიც ასახულია ჰერმესის კავშირი ლოგოსსა და *პრომითიას*-
 თან (პეტრიწი 1937, 117).

ტიკას, მეორე მხრივ კი მომავალის ხედვას (წინასწარმეტყველებას) უკავშირდება.

„თეოლოგიის ელემენტებზე“ კომენტარების გამონათქვამები – „ჩვენშორისი ჰერმესი“ და „საზოგადო ჰერმესი“ (ასევე – ჩვენშორისი ერმაული გონება, ანუ საზრისი) მიმართებას გვიჩვენებს ე. წ. ბოლოსიტყვაობის „ჩვენშორის მიდმოსიტყვასა“ და „შორის-მდებარეობით სიტყვასთან“, რომელიც თავად ღმერთისაგან არის ბოძებული ადამიანისათვის კარგის და ცუდის, მართალის და ცრუს გასარჩევად და რომლის წყალობით ვემსგავსებით უფალს („ბოლოსიტყვაობა“).⁹¹

ამგვარად, პეტრიწთან, შესაბამისად პროკლეს სისტემისა, ჰერმესი წარმოდგენილია დისკურსიული აზროვნების, ლოგიკური მსჯელობის საფეხურზე, როგორც ამყვანი, უკუმქცევი სულისა გონებისაკენ, ამამაღლებელი ინტუიტიური შემეცნებისაკენ, რომლის სფერო უკვე კრონოსის მფარველობის ქვეშაა (შემეცნების ამ ორ სახეს განაგებენ კოსმოსში მათი სახელის მქონე პლანეტებიც – სატურნი და მერკური).⁹² აქედან გამომდინარე, „ერმაულობა“, დაკავშირებული შემეცნებასა და ამადლებასთან, შეიძლება მოვიაზროთ როგორც „იცან“-თან, ისე „იმწვერვალენ“-თანაც. მაგრამ ტრაქტატის შესავლის გათვალისწინებით, სადაც შინაგანი ლოგოსით საღვთო საკითხების განბჭობის შესახებ არის მსჯელობა, აქ, იამბიკოში, ერმაულობა ფსალმუნთა სიტყვის სწორედ შინაგანი ლოგოსით შეცნობასთან უნდა იყოს დაკავშირებული, რაც, ცხადია, პირობაა ამადლებისა. პეტრიწის ტექსტის XIII საუკუნის ხელნაწერზე მოგვიანებით დართული გვერდის პუნქტუაცია, როგორც ჩანს, ამავეს

⁹¹ პეტრიწი, 1937, 207:3-14.

⁹² იხ. ასევე: „განმარტება“, თ. 129 (პეტრიწი 1937, 165); შდრ. „განმარტება“, თ. 53 (პეტრიწი 1937, 14-19); Procl., *In rem publicam* 3, 224:23-25 (Proclus 2012, 178).

გვეუბნება: „ცანნ მეიროემან, მან ერმაულად, იმწუჭრვალენ, აპპოლლო.“⁹³

უნდა ითქვას, რომ პლანეტათა ჩამოთვლისას, რომლებიც პროკლესთვის შიდაკოსმიური ღმერთებია, პეტრიწის „განმარტებაში“ აპოლონი ჰერმესთან ერთად არის ხოლმე დასახელებული (თ. 178; 53).⁹⁴ ეს, ცხადია, შეიძლება მარტივად აიხსნას იმით, რომ მერკური მზესთან ყველაზე ახლომდებარე პლანეტაა, მაგრამ მიზეზი მხოლოდ ეს არ უნდა იყოს, რასაც მიქაელ ფსელოსიც გვიდასტურებს. ჩვენ მიერ უკვე ნახსენებ სიტყვაში, რომელიც კონსტანტინე მონომაქოსს ეძღვნება, ჰერმესი აპოლონთან და მუზებთან არის დაკავშირებული. ფსელოსი მონარქს აღარებს მზეს, მის სამშობლოდ კი ნოეტურ ღვთაებრივ კოსმოსს აცხადებს, რომლის მიღმა მხოლოდ ღმერთია... სული სხეულიდან მიქცეულია ღმერთისაკენ. ფსელოსი თავადვე ამბობს: ამ სახის ენკომიონებისთვის ფილოსოფიასთან ერთად რიტორიკას ვიყენებ, რიტორიკას კი სიტყვა სჭირდება; მაგრამ მე დახმარებისათვის არც აპოლონი მუსაგეტს მივმართავ, არც სიტყვიერებასთან დაკავშირებულ ჰერმესს, არც ჰელიკონის მუზებს, არამედ მივმართავ „პირველ სიტყვას“, უფრო სწორად ამაზე ზესთასა და განყენებულს (ἄσχετον) რომლისაგანაც არის და რომლისადმიც არის მიმართული ფილოსოფიის საწყისები და დასასრულნიო (*Orat.Paneg.* 4, 53-62).⁹⁵ ფსელოსი, როგორც ვხედავთ, პეტრიწის მსგავსად, რიტორიკული მიზნით იხსენიებს ანტიკური მითოლოგიის ღმერთებს – აპოლონს, ჰერმესს, მუზებს, რომლებიც სიტყვიერ ხელოვნებასთან ასოცირდებიან (ლოგოსი, რომელიც პირველობაზეც კი ამაღლებულია და

⁹³ პეტრიწი 2016, 100. გვერდები 99-103 მოგვიანებით არის განახლებული. იხ. შენ. 16.

⁹⁴ პეტრიწი 1937, 191:2; 117:17.

⁹⁵ Psellus1994, 57-58.

მიმართება არაფერთან აქვს, ღმერთ სიტყვად გაიგება).⁹⁶ ჰერმესი მუსაგეტ აპოლონსა და მუზებს შორის სახელდება, სავარაუდოდ, როგორც სიტყვა – ხელოვნებათა და მეცნიერებათა მფარველ ღმერთებთან. ზოგადადაც, ამ ტრაქტატში ფსელოსის მსჯელობები კრონოსის როგორც სისავსის, ზევსის როგორც დიასა და ძენას, ორფევსის როგორც დაფარულად ღვთისმეტყველის შესახებ ახლოს არის პეტრიწის განმარტებებთან.⁹⁷ სხვა ტრაქტატში ფსელოსს ნათქვამი აქვს: აპოლონსა და ჰერმესთან აკავშირებდნენ ზოგიერთნი პლატონის სულს, რომელიც მისნობით იგებს საწადელსო (Opusc. 46, 49).⁹⁸ შეიძლება ითქვას, რომ პეტრიწის კომენტარებში ჰერმესთან ასოცირებული *პრომითია* ბუნებრივად ქმნის ამ კავშირის საფუძველს.

აპოლონი, ჰერმესის მსგავსად, უკუმქვევ ღმერთებს განეკუთვნება პროკლესთან. „**იმწეცრვალენ აპოლოლო.**“ – ასე მთავრდება იამბიკო. ლელა ალექსიძის განმარტებით, როგორც უკვე ითქვა, აპოლონი ის საწყისია, რომელიც „ასერგასი სიმღერის საფუძველია“, ლევან გიგინეიშვილი კი აღნიშნავს, რომ აპოლონი აქ ჰერმენევტიკული უნარების განმანათლებელი ღმერთია, ან შინაგანი ლოგოსი.⁹⁹

აპოლოლო – ანტიკური მითოლოგიის ღმერთი აპოლონი, რომელიც მუზებს წინამძღვრობს, სიმბოლოა სინათლისა, მუსიკრობისა, წინასწარმეტყველებისა.

პროკლეს ფილოსოფიის პეტრიწისეულ განმარტებებში, შესაბამისად პლატონური და პატრისტიკული რიტორიკისა, სამყა-

⁹⁶ უნდა ითქვას, რომ ზემატერიალური სფერო პროკლეს სისტემაში ურელაციოდ მოიაზრება ამ კოსმოსთან მიმართებაში იმ თვალსაზრისით, რომ იდეის სიწმინდეს ვერ ეხება მისი მატერიალიზებული რეალობა.

⁹⁷ იხ. „განმარტება“, თ. 26 (პეტრიწი 1937, 70); თ. 129 (პეტრიწი 1937, 165). შდრ. თ. 181 (პეტრიწი 1937, 192). შდრ. ასევე Psell. Opusc. 46:28-38 (Psellus 1992, 165-166).

⁹⁸ Psellus 1992, 166.

⁹⁹ შევნიშნავთ, რომ *აპოლონის* სრულიად განსხვავებული გაგება აქვს თინათინ ცქიტიშვილს, რომლის აზრით, პეტრიწთან საუბარია „მოციქულთა საქმეში“ (საქ. 18, 24-25; 19, 18) ნახსენებ ამ სახელის მქონე პირზე (ცქიტიშვილი 2014, 86).

როს ქმნადობა ზოგადად ხელოვნებად არის წარმოდგენილი: როთვად, ქსოვად, თხზვად, მუსიკელობად... ქმნილი – ნართად, ნაქუსად, ნათხზად, რითმოდ, ხოლო ღმერთი – კეთილმეხელოვნად, რჩეულმრთველად, მუსიკელად... მ უ ს ი კ ა როგორც ჰარმონიისა და წესრიგის გამონახატულება, საღმრთო შემოქმედებას უკავშირდება. ვნახოთ რამდენიმე მაგალითი პეტრიწის მსჯელობისა მუსიკის მნიშვნელობაზე სამყაროს შესამეცნებლად, მუსიკაში ღმერთის ერთობისა და სამობის შემოქმედებითი წესრიგის ასახვისა და თავად ამ შემოქმედების მუსიკელობად წარმოდგენისა:

„მუსიკელობისა... მიერ აღმოიჩინების ანაქუსი ესე და ნათხზი მყოფთა აგებულებისა და ურთიერთას ზიარებისა და განყოფილებისა.“ („განმარტება“, წინასიტყვაობა)¹⁰⁰

„იტყვს სოკრათი...: ნუ გიკვრსო ნამდვლ მყოფისა ნართთა შუენებაა, რამეთუ ერთმან მოჰრთოო და იმუსიკელა, „ოს არის-ტოტენის თოს“, ვითარ რჩეულთმოქმედმან ღმერთმან.“ („განმარტება“, თ. 34)¹⁰¹

„[სული] არსებით ვითარ სამარადისოდ უზიარების გონიერთა არსებათა, ხოლო მოქმედებითა ჟამის-შორისთა... რამეთუ მოქმედებადცა სულისა და სამარადისოდ იქცვის. აწ ესე ყოველთა მბადისა მიერ კეთილ-იმუსიკელა: პირველად, რადთა არ-უცხო იყვნენ დაბადებულნი ურთიერთობისაგან... და რადთა განგება ყოველთა მხედისა ყოველთა მიერ წარმოჰვლიდეს ვიდრე უკუანადსკნელთამდის.“ („განმარტება“, თ. 106)¹⁰²

„... არს ყოველითურთ განუწვალელებელი და ერთებრი აღმკული ყოველი სივრცე გონებითთა და გონიერთა არსებათა... და არს იგი ყოველითურთ ერთ, ვითარცა პირველი ხატი და პირველი ნათხზი მის გუართა ზესთადასა. და კუალად, ესე ყოველივე სხეულებრივი მორთულება ყოველითურთ განბნევადი და განწვალებადი... ვინაა ჯერ-არს სამუსიკოთა როთვათაებრ,

¹⁰⁰ პეტრიწი 1937, 4:27-28.

¹⁰¹ პეტრიწი 1937, 87:13-16.

¹⁰² პეტრიწი 1937, 152:9-21.

რადთა საშუალოთა მიერ იზიარებოდინ ყოველნი, რადთა მორთულებად ეგოს დაუქსნელ და საუკუნო, ვითარ რჩეულ-მრთველისა ჰელოვნისა და ღმრთისა მიერ მორთული.“ („განმარტება“, თ. 190)¹⁰³

„...არამედ *სამუსიკელო* რად რამეთუ ყოვლითურთ *სამოსო* არს ჩუჴნი ესე სამოყესო მორთული წმიდისა მიერ სულისა, და ესეცა სამთა მიერ *ფრთონგთა*, ვიტყვ სამთა დაბამვათა, რომელთა მიერ შეინაწევრების ყოველი შეყოვლებული... ვინაჲ, მბადმან ღმერთმან საპირმშოთა ხატთა პირველსა მას გონებასა¹⁰⁴ თვსსა შორის პერობითა მორთნა და *აშუსიკელნა* ნაბადთა ყოველთა მეწყუეობანი და ვიდრე ნივთამდის დააქავნა გუარნი მისვე და ერთისა ნივთისაგან სხუაებითა მეციებელმან“. („განმარტება“, ბოლოსიტყვა)¹⁰⁵

აპოლონი როგორც სინათლესთან და, ამავდროულად, მუსიკურობასთან ასოცირებული ღმერთი პეტრიწის ნეოპლატონურ კომენტარებში უმთავრესად მზის სიმბოლოდ გვევლინება (როგორც ეს გვიანანტიკურობაში იქნა დაკანონებული). და, რამდენადაც შეგრძნებადი კოსმოსის მზე არა მხოლოდ სინათლის მომფენია, არამედ შემოქმედებითი ძალების მქონეც არის, როგორც გამოხატულება მიღმური მარსებელი საწყისისა,¹⁰⁶ იგი მუსიკელ აპოლონად იწოდება:

„ორღანოდ უკუე იპყრენ ჟამისად თვთ ცად... და კუალად ესე ყოველნი სფერონი და *აპოლოს* თვსთა დრეკათა მიერ *ოქრომუსიკელი*, რამეთუ რთავს ბუნებასა ყოველთა აღგებადთასა, და სხუათა ცთომილთა რთვად თანავე *აპოლოლო მუსიკელისასა*. რამეთუ ესე *დიდი აპოლოლო* პირველ ნივთსა აღუკაზმავს და მერმე ნაწილთა, და მერმეღა ყოვლობასა ყოველთა აღგე-

¹⁰³ პეტრიწი 1937, 196:15-25.

¹⁰⁴ შდრ. პეტრიწი 1937, 208:8.

¹⁰⁵ პეტრიწი 1937, 217:1-16.

¹⁰⁶ პლატონის მიხედვით, ამქვეყნიური მზის ანალოგი არის მიღმური კოსმოსის უმაღლესი იდეა – სიკეთე (Pl. R.P. 507c-509b). ამ ანალოგიას, სხვადასხვა ასპექტით, ქრისტიან ავტორებთანაც ვხვდებით. მზის შემოქმედებითობის შესახებ პეტრიწის ანალოგიურ კონტექსტში, კერძოდ, ჟამთან მიმართებაში, დიონისე არეოპაგელიც ლაპარაკობს.

ბულთა, და თანა შეაკრავს თვსთა მოქცევათა ხრონოსა, რომელ არს წელიწადი, საზომსა განსაზიდთა და მყოფობისა მათისათა. რამეთუ ხატი არს გონიერისა დიოდსი და ორღანოდ მიდრეკისად და ჟამისად *აპოლოლო ოქრომუსიკელი*.“ („განმარტება“, თ. 51)¹⁰⁷

და სხვ.

თავის მხრივ, მიღმური სამყაროს საწყისი ზეარს მზედ იწოდება („განმარტება“, თ. 2),¹⁰⁸ რომლის ზესთაობა და ქვენა არსებულებთან აღურევლობა ამ კოსმოსის მზესთან ანალოგიითაც წარმოჩინდება:

„[სოკრატე] მოიღებს სასახოდ ამას *მზესა აპოლოლოს*. იტყვს, ვითარმედ *აპოლოლომ* მიერ და მისთა დრეკათა ყოველი ესე ქმნას შორის შორისი, ეგრეთვე მის *ერთთა მზისა* მიერ ყოველი ნაბადი და ანაქუსი ძალთა ზესთათად; და ვითარ ესე ზესთა ძესო ქმნადთა ყოველთა, ეგ სახედ იგიცა, რამეთუ არ თან აღირევს, არცა თან იცვალეების ხრწნასა და ცვალეებასა შორისთა *მზე*. ეგრეთვე და არცა ერთი თან-განმრავლდების მყოფთა, რადთა ერთობად არ უკუივლტოს თვსაგან... („განმარტება“, თ. 11)¹⁰⁹

რაკი არსთა უზენაესი მიზეზი მზედ იწოდება, შესაბამისად, ყოველ გონიერ სფეროშიც შეიძლება იქნას მოაზრებული მისი მზე¹¹⁰ როგორც მას დაქვემდებარებულთათვის ერთობისა და მყოფობის მიზეზი, როგორც მანათობელი და შემოქმედებითი ძალების მქონე, როგორც მიღმური და აღურეველი შემდგომთან

¹⁰⁷ პეტრიწი 1937, 111:31-112:11.

¹⁰⁸ პეტრიწი 1937, 23:18.

¹⁰⁹ პეტრიწი 1937, 39:9-25.

¹¹⁰ მღრ. იულიანესთან სამი მზე თხზულებაში „მეფე მზისადმი“.

(თ. 141)¹¹¹. მზეებად იწოდებიან ეიდოსებიც (თ. 211¹¹², შდრ. თ. 50¹¹³), როგორც ერთობანი და როგორც მიზეზნი მყოფთა.

შესაძლოა, ყოველი სფეროსთვის თავისი მზის (როგორც მისი ერთობის) მოაზრების იდეის გამოხატულება იყოს ერთ-ერთ კომენტარში გონიერი სფეროს ღმერთების იერარქიაში აპოლონის გამოჩენა გონებათა ცის – ნამდვილმყოფის ყველაზე ახლოდან მჭვრეტელ ღმერთებს შორის, თანაც პირველ ადგილზე: „გონიერი აპოლოლო და კრონოს და რეა და დია“ („განმარტება“, თ. 181).¹¹⁴

ამგვარად, პროკლეს პეტრიწისეული „განმარტებების“ მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, იამბიკოს აპოლონის სახე მართლაც შემოქმედ ღმერთს უნდა გულისხმობდეს – სიკეთის მზეს, მაგრამ, რაკი ტრაქტატი და მისი დამასრულებელი ლექსი ფსალმუნებს შეეხება, ვფიქრობ, აპოლონში ასევე შეიძლება ვიგულისხმოთ დავით წინასწარმეტყველი. ფსელოსის გათვალისწინებით კი აპოლონი შეიძლება შემმეცნებელ სულსაც განასახიერებდეს. აპოლონის სახის განსასაზღვრად, მნიშვნელოვანია, დავაზუსტოთ კონოტაცია სიტყვისა „იმწვერვალენ“, რომელიც მე-3 პირის ბრძანებითი კილოს ფორმაა (ისევე როგორც „იცან“) და, ასევე, გავარკვიოთ, რომელია მისი ქვემდებარე – აპოლონი („იმწვერვალოს აპოლონმა!“) თუ *მეიროე* („მეიროემ იმწვერვალოს, აპოლონ!“). პეტრიწის XIII საუკუნის ხელნაწერის ტექსტს დართული გვერდების გადამწერი, როგორც მის მიერ დასმული პუნქტუაციის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, მეორე გაგებას იზიარებდა.

¹¹¹ პეტრიწი 1937, 171:26-172:5.

¹¹² პეტრიწი 1937, 206.

¹¹³ „მიდრეკასა პირველსა... დასდებენ ცასა შორის და იტყვან და აღმრთისმეტყველებენ მას, რამეთუ სატად დასდებენ მას პირველისა შემოქმედებითისა აღძრვისა მბადისა მიერ ყოველთაჲსა, რამეთუ მან ზესთამან მიუდრეკელად *ჰრთო* და *აღაშუსიკელან* გუარნი გონიერნი ნამდვლ-მყოფისა *მზეთა* და *ნაჟუსთა* შორისო“ (პეტრიწი 1937, 108:11-16).

¹¹⁴ პეტრიწი 1937, 192:15-16. შდრ. თ.14 (პეტრიწი 1937, 46). იხ. ასევე წინა შენიშვნა.

პროკლეს თეოლოგიურ სისტემაში „მწვერვალი“, ან „უმწვერვალესი“ (τὰ ἀκρότατα) ეწოდება არსთა სირაში (ჯაჭვში, წყებაში) ყოველი ქვედა საფეხურის იმ უკიდურეს, უპირველეს არსს (რგოლს), რომელიც ზედა საფეხურის უკანასკნელ არსთან (რგოლთან) არის ბმაში როგორც ყველაზე მეტად მისი მსგავსი: თვითარსი არის პირველი და უმწვერვალესი (πρώτιστος ἔστι καὶ ἀκρότατος), რომელიც ღვთაებრიობას ეუზიარება, რადგან ის უშუალოდ მოსდევს ერთს და, ამდენად, გონებასა და სიცოცხლეზე ზესთაა (Procl. *El. th.* 138).¹¹⁵ გონებათა ყოველ სირაში უმწვერვალესნია (οἱ ἀκρότατοι) ღვთაებრივი გონებანი, რომლებიც ეუზიარებიან ღმერთებს, სულთა ყოველ სირაში უმწვერვალესნია გონიერი სულები, რომლებიც გონებას ეუზიარებიან; სხეულებრივი ბუნების წყებაში მხოლოდ უმწვერვალესნი ეუზიარებიან სულს, სხვები კი – არა (Procl. *El. th.* 111).¹¹⁶ ამასთან, ყოველგვარი არსიდან – სხეულებისა, სულებისა, გონებებისა – უმწვერვალესნი (τὰ ἀκρότατα) ღმერთებთან ადიან (Procl. *El. th.* 139)¹¹⁷. შესაბამისად, იერარქია და მწვერვალებია ღმერთების წყებაშიც (Procl. *El. th.* 148).¹¹⁸

პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტების“ კომენტარებში იხსენიება „უმწვერვალესი გონება“, რომელიც, როგორც ასეთი, ერთთან ყველაზე ახლოს არის (თუმცა კი უზენაეს ერთს ვერც ის წვდება) („წინასიტყვაობა“).¹¹⁹ გვხვდება ასევე „მწვერვალიდან“ ნაწარმოები ზმნის ფორმაც – „ემწვერვალება“ (ყოველ განღმერთობილს „ემწუჭრვალების ნამდვლ მყოფისა მორთულებად“, „განმარტება“, თ. 139)¹²⁰ და მიმღეობა „წამწვერვალებულნი“ (ამგვარად იწოდებიან ერთის ყველაზე შორს განზიდული ემანა-

¹¹⁵ Proclus. 1963, 122. შდრ. ქართული თარგმანი, თ. 139 (პეტრიწი 1940, 84-85).

¹¹⁶ Proclus. 1963, 98. შდრ. ქართული თარგმანი, თ. 111 (პეტრიწი 1940, 68-69)

¹¹⁷ Proclus. 1963, 124. შდრ. ქართული თარგმანი, თ. 140 (პეტრიწი 1940, 85)

¹¹⁸ Proclus. 1963, 130. შდრ. ქართული თარგმანი, თ. 147.

¹¹⁹ პეტრიწი 1937, 5:5-6.

¹²⁰ პეტრიწი 1937, 170:21-22.

ციები, რომლებიც პირველნი უკუიქცევიათ საწყისისაკენ იმავე გზის გავლით, როგორც წარმოარსდნენ, ანუ შუალედური მიზეზების გავლით, „განმარტება. თ. 145)¹²¹. განსაკუთრებით საგულისხმოა პროკლეს ბოლო, 211-ე თავის განმარტებაში პეტრიწის მიერ ინდივიდუალური, სხეულში ჩამოსული, სულის შესახებ ნათქვამი: „*მწუჭრვალეებითი და საყოველთაო*“ რომ ყოფილიყო, მარად შემეცნებაში იქნებოდა როგორც მარადიულ გვართა და მზეთა მჭვრეტელიო. სამოთხეში ყოფნა სულისათვის შემეცნებაში ყოფნას ნიშნავს, ხოლო როდესაც სწყდება იქაურობას, უმეცრებაში ვარდება; და სწორედ უგუნურება დააცილებს მას ღმერთსა და მამასო.¹²²

რაც შეეხება ე. წ. ბოლოსიტყვაობას, ფსალმუნთა შესახებ ტრაქტატს, აქ ნათქვამია, რომ სხვადასხვა დროს გამოვლენილ მოძღვრებათა – გოდოლთა ურთიერთშეხება მწვერვალებით ხდება და, ამდენად, როგორც ჩანს, სულიწმიდის მადლით მიღებული ქეშმარიტი ცოდნის შემცველნიც სწორედ ეს მწვერვალებია, რომელთაც ქრისტე შეკრავს.¹²³ პლატონი იწოდება მწვერვალად ფილოსოფოსთა დღისა,¹²⁴ ხოლო მოსე მწვერვალია წინასწარმეტყველთა,¹²⁵ რომელიც ღვთის ხილვის ღირსი გახდა (ცხადია, კაცისათვის შესაფერისად).

აქედან გამომდინარე, „იმწვერვალოს“ იამბიკოში აღნიშნავს სულის უმაღლესი უნარის, გონების ამოქმედებას და ღმერთის ჭვრეტასთან, რაც შეიძლება, ახლოს მისვლას. *ერმაულობას* თუ მაინც დავაკავშირებდით „იმწვარვალენ“-თან, ეს ამგვარადაც შეიძლებოდა ყოფილიყო ინტერპრეტირებული: როგორც პლანეტა ჰერმესია პირველი მზესთან, დაე, ისე ამაღლდეს ღმერთთან შემეცნებლის სულიო, ან შინაგანი ლოგოსის მეშვეობით

¹²¹ პეტრიწი 1937, 173:27-31.

¹²² პეტრიწი 1937, 206.

¹²³ პეტრიწი 1937, 208-209.

¹²⁴ პეტრიწი 1937, 209:24-25.

¹²⁵ პეტრიწი 1937, 218:22.

ამაღლდესო. მაგრამ, როგორც ზემოთ ვთქვით, *ერმაულობა* „იცან“-თან უფრო გამართლებული უნდა იყოს (ფსალმუნებს ლოგოსით ჩასწვდეს და ამ გზით ამაღლდესო). მაგრამ ვის ეხება ეს: „მეიროეს“ თუ „აპოლოს“ როგორც სულს (ანუ *მეიროემ* იმწვერვალოსო თუ აპოლონმა)? თუ „მეიროეს“ ეხება, მაშინ იამბიკოს ავტორი, შესაძლებელია, აპოლონს მიმართავდეს და მის წინაშე გამოთქვამდეს სურვილს, რომ შემმცნებელმა აზროვნების მწვერვალს მიაღწიოს.¹²⁶ მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩნდება მორიგი კითხვა: აპოლონი, ვისაც იგი მიმართავს, არის შთამაგონებელი ფსალმუნებისა, ანუ ღმერთი, თუ არის წინასწარმეტყველი, გამომთქმელი შთაგონებულისა?

პროკლეს ფილოსოფიის „განმარტებას“ თუ დავეყრდნობით, როგორც ვთქვით, აპოლონი-მზე უნდა გავიგოთ ღმერთად. მზე, საზოგადოდაც, ღმერთის სიმბოლოდ არის მიჩნეული ქრისტიანობაშიც, იამბიკოში კი აპოლონი-მზის ამგვარი გაგებისათვის დამატებით საბუთად შეიძლება გამოდგეს მე-18 საუკუნის ერთ-ერთ ხელნაწერში კრიპტოგრამულად ჩაწერილი იამბიკოც, რომელიც „ზესთ გონებათა მზედ“ იხსენიებს უფალს.¹²⁷ ამისდა მიხედვით, ბოლოსიტყვაობის „პირველი გონება“ შეიძლება მივიღოთ იგივე „ზესთ გონებათა მზედ“ – აპოლონად, რომლის *მუსნი* შთაგონებენ დავითს – ორფევსს.

ფს. 56, 9–10-ზე ორიგენესა და, ასევე, პატრისტიკული კომენტარების მიხედვით,¹²⁸ დავითი სასახელოდ მიიჩნევს მისთვის ბოძებულ წინასწარმეტყველების მადლს, რადგან ის მას აქცევს სულის (პნევმის, გონის) ორგანოდ (τοιμ Πνεύματος ὄργανον). ორიგენე თვლის, რომ დავითი საფსალმუნეს უწოდებს *გონებას*

¹²⁶ ზემოთ შევნიშნეთ, რომ პეტრიწის ნაშრომის მე-13 საუკუნის ხელნაწერის პუნქტუაცია („იმწუჟრვალენ, აპოლო.“) სწორედ ამ გაგებას უჭერს მხარს: იმწვერვალოს, აპოლონი!

¹²⁷ ათანელიძეილი 1978, 137. შევნიშნავთ, რომ პუბლიკაციის ავტორს იამბიკოს ადრესატად მე-18 საუკუნის მოღვაწე მიაჩნია.

¹²⁸ ათანასე დიდის, იოანე ოქროპირის, თეოდორიტე კვირელისა და სხვ.

(ὁ νοῦς), კითარას კი – სულს (ἡ ψυχὴ) (Orig. *In Ps.* 56).¹²⁹ სხვა განმარტებლებთან საფსალმუნე სულად (ἡ ψυχὴ) იწოდება, ხოლო კითარა – სხეულად, თუმცა ისინიც სულში, ცხადია, უპირველეს ყოვლისა, მის მოაზროვნე ნაწილს გულისხმობენ (იხ. მაგ., Athan. *In Ps.* 56).¹³⁰ სიტყვების – ἐγγεγραμῆσιμα ἔρμους-ს („მე განვიღვძო განთიად“) განმარტებისას თეოდორიტე კვირელი ლაპარაკობს იმ ნათელზე, რომელსაც მაცხოვარი მოიტანს (Theodoret., *In Ps.* 56)¹³¹, ორიგენე კი მზეს ახსენებს. კერძოდ, მისი თქმით, დავითს ამის თქმა სურს: განათლებული წინასწარმეტყველების სულით, არა მხოლოდ ახლა ვიგალობებ, არამედ, როდესაც მზე ამოვა (τὸν ἡλίον ἀνατείλαντος) და სანუკვარი დღის განთიადს დაგვანახებს, მაშინ მე ყველა ერის მორწმუნეთა ლოტბარი ვიქნებიო (Orig. *Fr. in Ps.* 56, 9).¹³²

მივუბრუნდეთ კიდევ ერთხელ „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის მარგინალურ მინაწერს და დავუკვირდეთ, ხომ არ გვეუბნება რამეს იმის შესახებ, თუ როგორ ესმის იამბიკოს შინაარსი მინაწერის ავტორს (რომელიც პეტრიწის თანამედროვე თუ არა, მის ტრადიციასთან ჩვენზე გაცილებით ახლოს მყოფი ნამდვილად არის). ძირითად ტექსტში, რომლის გვერდითაც არის აშიაზე მიწერილი იამბიკო, საკითხი ეხება იუდეველისთვის ძე ღმერთის არსებობის დასაბუთებას წმინდა წერილის მეშვეობით:

„კითარ იგი დავითისთვის თქუა: მან მხადოს მე „მამაჲ ჩემი ხარ მენ,“ „მე პირმშოდ დავადგინო იგი“ (ფს. 88, 27-28), რათა აქუნდეს ბუნებით საკუთარი ძე, არსებისაებრ თვისისა ბუნებითი.“ (ხელნაწერი S-1463: 228 r)

¹²⁹ Origenes 1862: PG 12, 1472 C. იხ. ასევე მისი კომენტარი 32-ე ფსალმუნზე (აქვე, მუნ. 21).

¹³⁰ Athanasius 1887: PG 27, 260 D. იხ. ორიგენე აქვე, მუნ. 21.

¹³¹ Theodoretus 1864: PG 80, 1293 B.

¹³² Pitra 1883, 61.

88-ე ფსალმუნის აქ ციტირებულ სიტყვებს ღმერთი დავითს ეუბნება, როდესაც მას მისთვის მინიჭებული მადლის შესახებ ამცნობს და მის შთამომავალს მარადიულობისა და ქვეყანაზე მეუფების პირობას აძლევს. ქრისტიანული თეოლოგია ამ სიტყვებში მაცხოვრის მოსვლის წინასწარმეტყველებას კითხულობს. იამბიკოს მინაწერის ავტორი, შეიძლება ითქვას, ფსალმუნის სიტყვის შემეცნებაზე, კერძოდ კი მასში ბუნებითი, არსებითი იგივეობრივი ძეობის შესახებ დოგმატის წვდომაზე ამახვილებს ყურადღებას (შეიძლება ითქვას, ღმერთი-სიტყვის „ცნობაზე“ თავისი შინაგანი სიტყვით, ერმაულად).¹³³ იამბიკოში ნახსენები აპოლონი მინაწერის ავტორისათვის შეიძლება ალეგორია იყოს ღმერთისა: აპოლონი=მზე=ღმერთი, მაგრამ ასევე შეიძლება ალეგორიული სახეც იყოს დავითისა – როგორც წინასწარმეტყველისა. სრულიად შესაძლებელია ერთ – აპოლონის სახეში მათი გაიგივებაც: ღმერთისა და წინასწარმეტყველისა, ვისი პირითაც ის ლაპარაკობს. მაქსიმე აღმსარებელი გონითსაწვდომ დავითად (τὸν σοῦτὸν Δαυὶδ) იხსენიებს უფალს (Max. Conf., *Ad Thalass.*65).¹³⁴ იქ, სადაც ფსალმუნთა ტექსტის გაგებაზეა საუბარი, ამ საქმეში შემწედ ბუნებრივია როგორც ღმერთის, ისე დავითის მოხმობა.

დავითის – საგალობელთა შემქმნელი წინასწარმეტყველის რიტორიკული მოხსენიება აპოლონად გასაკვირი არ უნდა იყოს, რადგან მისნობა-წინასწარმეტყველებასთან დაკავშირებული ეს ანტიკური ღმერთი სიმბოლოდ იქცა მუსიურობისა. აპოლონი კითარაზე დაკვრითაც იყო ცნობილი (გამოისახებოდა კიდევ ამ საკრავით – იგივე ლირით – ხელში), კითარა კი ერთ-ერთი ძირითადი ინსტრუმენტიცაა დავითისა (ἐξομοιοῦσθε μοι εἰς ἕνα κίθάρᾳ, ὁ θεὸς ὁ θεὸς μου. Ps. 42, 4). აქვე ვიტყვი, რომ, როდესაც აპოლონის

¹³³ იხ. ზემოთ, შენ. 22.

¹³⁴ Maximus Confessor 1865: PG 90, 772 CD. ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქართული თარგმანი კომენტარებით: მაქსიმე აღმსარებელი 2024, 510.

სიმბოლური სახის მეფსალმუნისათვის (მუსიკისა და პოეზიის აქცენტირებით) გამოყენების შესაძლებლობას განვიხილავ, მახსენდება ესთეტიკური დატვირთვა აპოლონ მუსაგეტის სახისა რენესანსულ ეპოქაში (მახსენდება კონკრეტულად მიქელანჯელოს დაუსრულებელი ე. წ. დავით-აპოლონის ქანდაკებაც)¹³⁵. მართალია, იამბიკო სულიერ მშვენიერებას ეხება, მაგრამ იოანე პეტრიწისათვის საზოგადოდ დამახასიათებელი გამახვილებული ესთეტიკური ხედვები,¹³⁶ ვფიქრობ, დასაშვებს ხდის (ჰიპოთეზის სახით) ამ ლექსში პრერენესანსული ინტუიციის გამოვლენასაც.

იამბიკოში აპოლონის სახის გასაგებად ჩვენ უნდა განვიხილოთ კიდევ ერთი შესაძლებლობა: ხომ არ არის „იმწვერვალოს“-ის ქვემდებარე „აპოლოლო“ („აპოლონმა იმწვერვალოს!“)? ალბათ, უფრო მოსალოდნელია, იამბიკოს ავტორი ბოლოს ღმერთს ან წინასწარმეტყველს მიმართავდეს, მაგრამ, გამომდინარე იქიდან, რომ პროკლეს „განმარტების“ მიხედვით „მეიროუ“ (<ჰეროსი) და „ერმაულად“ (<ჰერმესი) შემემცნებელი სულის მახასიათებლებია, აპოლონიც შეიძლება სულს დავეკავშიროთ და აპოლონურობა დისკურსიულობაზე აღმატებული აზროვნების უმაღლეს საფეხურად გავიგოთ. როგორც ვნახეთ, „განმარტების“ ერთ პასაჟში აპოლონი პირველი სახელდებოდა გონიერ ღმერთთა სფეროში, კრონოსამდეც კი („განმარტება“, თ. 181),¹³⁷ ფსელოსისაგან კი შევიტყვეთ მოსაზრება ჰერმესთან ერთად აპოლონის დაკავშირის შესახებ სულ-

¹³⁵ ქანდაკება დაწყებული იყო როგორც აპოლონი და შემდეგ დავითად შეიცვალა, ან პირიქით.

¹³⁶ ამ თვალსაზრისით მრავლისმეტყველია თუნდაც ტერმინი „ადმკული“, რომელიც პეტრიწს „კოსმოსის“ შესაბამისად შემოაქვს ნაცვლად „სოფლისა“ (როგორადაც მანამდე ითარგმნებოდა ეს სიტყვა), რომ არაფერი ვთქვათ ესთეტიკური დატვირთვის მქონე სხვა ლექსიკაზე: მორთვა, მოკაზმვა, მუსიკელობა, აღრითმვა, ირმოსი, ხატი, ეკმაგიო, ალაღმა...

¹³⁷ პეტრიწი 1937, 192:15.

თან, რომელიც მისნობს (Opusc. 46, 49).¹³⁸ მართალია, პეტრიწი მთელს ტრაქტატში საკითხის გონებით შეცნობაზე, ლოგიკურ მსჯელობაზე, განბჭობაზე აკეთებს აქცენტს, მაგრამ ღვთაებრივი სფეროს შემეცნების უმაღლესი საფეხური, გონების მწვერვალი, აუცილებლად ინტუიციურ, უშუალო ჭვრეტას გულისხმობს. ბიბლიური ჰერმენევტიკის პრინციპი მოითხოვს, რომ შემეცნებელი და ჰერმენევტი ფსალმუნთა სიბრძნის სიტყვებისა (რომლებიც წინასწარმეტყველის კაცობრივი მსჯელობის შედეგი კი არ არის, არამედ ღვთის შთაგონებით არის წარმოთქმული)¹³⁹, მას მაქსიმალურად ემსგავსოს: დავითზეც შეიძლება ითქვას „მეირო“ (ცხადია, სულიერი გაგებით, როდესაც საქმე შემეცნებას ეხება),¹⁴⁰ ერმაულად მოქმედი – იმ გაგებით, რომ მისი შინაგანი სიტყვაა ამოქმედებული. განსხვავებით ელინი პოეტისაგან, რომელიც მუზების შთაგონებით ბრმადმეტყველია, დავითი მისი პიროვნული ღირსებების გამო იქნა არჩეული ღმერთის მიერ თავისი სიტყვის გასაცხადებლად და, ამდენად, რასაც ლაპარაკობს, შემეცნებელიც აქვს (ორიგენეს მიერ მასში როგორც სულით ინსტრუმენტში „ნუსის“ აქცენტირება ამ იდეის გამოთქმას ემსახურება). შესაბამისად, წინასწარმეტყველის სიტყვის ჰერმენევტიც, მის მიერ გამოთქმული საღვთო ჭეშმარიტების შეცნობამდე ამაღლებული, უნდა მისნობდეს. „მისნობს“ – ამ ტერმინით აღიწერება „განმარტებაში“ უზენაესის ჭვრეტამდე ამაღლებული სულის მდგომარეობა („განმარტება“, თ. 32).¹⁴¹

ყოველივე იმას, რაც აქამდე ვთქვით და რაზეც, ვეცადეთ, გვემსჯელა, იამბიკოს ტექსტის ასეთ გაგებამდე მივყავართ: 1. იამბიკოს პირი არის ჰერმენევტი, რომელიც სულის *მუზებს* – მუ-

¹³⁸ Psellus 1992, 166.

¹³⁹ ამაზე ბასილიც საგანგებოდ მიუთითებს (ჰომილია 48-ე ფსალმუნზე, 5)

¹⁴⁰ *მეიროს* დავითთან მიმართებაში ექნება, ასევე, მინიშნება მძლეველის გაგებაზეც – თუნდაც გოლიათისა.

¹⁴¹ პეტრიწი 1937, 84:26.

სიკალურ სიტყვებს ფსალმუნებისა სხვა ენაზე და სხვაგვარი ენით გადმოსცემს (თარგმნის და განმარტავს); ეს ენა შესატყვისია წინასწარმეტყველის სიტყვებში განჭვრეტილისა და, შედეგად, შლის *აქანტერმებს* – საზღვრებს, რაც აქაურს მიღმურისგან ამორებს; 2. ჰერმენევტი გამოთქვამს სურვილს, რომ *მეიროემ* – ღვთაებრივი (ღვთის მსგავსი) გონების მკითხველმა შეიცნოს მისი სიტყვის (=მის მიერ განმარტებული წინასწარმეტყველის სიტყვის) აზრი *ერმაულად* – შინაგანი სიტყვით და, შედეგად, დისკურსიული აზროვნების საფეხურზე ამადლებული მისი სული გახდეს *ძვერვალის* – წმინდა გონებით (გონების უმაღლესი უნარით, გონების თვალთ) მჭვრეტელი საღვთო ჭეშმარიტებისა. 3. ამ სურვილს ჰერმენევტი გამოთქვამს *აპოლონის* – ღმერთის გასაგონად, ვინც არის მთავარი შემოქმედი ყოველივესი და უზენაესი განმანათლებელი და, კერძოდ, შთამაგონებელი მუსებისა მეფსალმუნისათვის; მაგრამ მასთან ერთად (და, შესაძლოა, პირველ რიგში) აპოლონში უნდა ვიგულისხმოთ დავითი, პოეტი მუსიკალური სიტყვებისა (იგი მოიაზრება ორფევსადაც), რომელსაც, თავის მხრივ, ემსგავსება ამ სიტყვების *ერმაულად* – ლოგოსით შემმეცნებელი *მეიროემ* და ამ გზით ამადლებული ღვთაებრივ – აპოლონურ ხედვამდე.

ამ ასორმოცდაათი სულის *მუზის* (მუსიკალური სიტყვის) განსხვავებული ენით გამომთქმელი *აქანტერმებს* (აქაურ საზღვრებს) ვმლი;

[დაე,]სიტყვის აზრი (დისკურსი) შეიცნოს *მეიროემ* (გმირის სულისამ)

ჰერმესულად (შინაგანი ლოგოსით)! [დაე,] იმწვერვალს, *აპოლონ* (ღმერთო // დავით)!

ბიბლიოგრაფია:

აბულაძე, ილია. 1973. *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი*. თბილისი: მეცნიერება.

ათანელიშვილი, ლილი. 1978. „ერთი კრიპტოგრაფული იამბიკოს შესახებ.“ *მრავალთავი, ფილოლოგიურ–ისტორიული ძიებანი* 6: 137155.

ალექსიძე, ლელა. 2008. *იოანე პეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. 1961. *პეტრე იბერიელის შრომები. ეფრემ მცირის თარგმანი*. გამოსცა სამსონ ენუქაშვილმა. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

იაკობ ხუცესი. 2014, „მარტვილობა წმინდა მოწამე შუშანიკ დედოფლისა“. გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ე. ჭელიძემ. *ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა*, 6. თბილისი: „ახალი ივერონი“.

ლოლაშვილი, ივანე. 1978. *არსენ იყალთოელი (ცხოვრება და მოღვაწეობა)*. თბილისი: მეცნიერება.

მაქსიმე აღმსარებელი (წმ.). 2024. *წმინდა წერილის სხვადასხვა გაურკვევლობის შესახებ თალასეს მიმართ*. *შრომები*, I: 195-513.

მელიქიშვილი, დამანა 1988. „იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ბოლოსიტყვაობის შედგენილობისა და ზოგი ახალი წყაროსათვის“. *თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები* 27: 169-180.

მღებრიშვილი, ნინო. 2025. „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერში დაცული თეოდორე აბუკურას შრომების ტექსტის მარგინალური მინაწერები (226 r – 256 r; 288 r – 301 r)“. *ლოგოსი, წელიწდული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 11: 170-192.

ოსტროვსკი, ალექსი. 2015. „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის დათარიღებისა და შედგენილობისათვის“. *მრავალთავი, ფილოლოგიურ–ისტორიული ძიებანი* 24: 110-128.

პეტრიწი, იოანე. 1937. *განმარტებაჲ პროკლესთს დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათს, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შალვა ნუცუბიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა. იოანე პეტრიწის შრომები*, ტომი II. ტფილისი: თსუ გამომცემლობა.

პეტრიწი, იოანე. 1940. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი, ტექსტის გამოცემა, გამოკვლევა და ლექსიკონი ს. ყაუხჩიშვილისა, შესავალი სტატია მ. გოგიბერიძისა. იოანე პეტრიწის შრომები*, ტომი I, თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

პეტრიწი, იოანე 1999. *განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“*. ტექსტი გადმოიღო თანამედროვე ქართულ ენაზე, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

პეტრიწი, იოანე 2016. *პროკლე დიადოხოსი პლატონური ფილოსოფოსი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა, ტ. II, დიპლომატიური გამოცემა*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს დამანა მელიქიშვილმა და ნათია მიროტაძემ, შესავალი დ. მელიქიშვილისა და ნ. მიროტაძის, გამოკვლევა დ. მელიქიშვილისა და ლ. გიგინეიშვილის. თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.

პეტრიწი, იოანე. 2016. *პროკლე დიადოხოსი, ფაქსიმილური გამოცემა, ხელნაწერი H-1337, ფაქსიმილური გამოცემა*. გამოსცა დამანა მელიქიშვილმა, შესავალი დ. მელიქიშვილისა და ნ. მიროტაძისა. წიგნში: დ. მელიქიშვილი (გამომც.), *პროკლე დიადოხოსი პლატონური ფილოსოფოსი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი, თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა, ტ. I*, თბილისი: კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, 2016.

რაფავა, მათა. 2007. „ერთი იამბიკოს შესახებ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნისა“ და იოანე პეტრიწის „განმარტებების“ ე.წ. ბოლოსიტყვაობაში“. *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 22: 122–133.

ყაუხჩიშვილი, სიმონ და კვირიკაშვილი, ლიანა, რედ. 2003. *ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი*. თბილისი.

ჩიკვატია, ნანა. 2003. „დოგმატიკონის ხელნაწერი კრებულები (S-1463 ნუსხასთან მათი მიმართების ცხრილი)“. *მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი* 20: 81-85.

ცქიტიშვილი, თინათინ. 1995. „იოანე პეტრიწის ერთი ორიგინალური ნაშრომის რაობისა და მნიშვნელობისათვის“. *ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე* 4: 121-139.

ცქიტიშვილი, თინათინ. 2014. „იოანე პეტრიწის „თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ტრაქტატის“ რაობისა და მნიშვნელობისათვის“, წიგნში: *თეოფილაქტე ბულგარელის „იოანეს სახარების განმარ-*

ტება“ და ძველი ქართული მწერლობის პრობლემები, II: თბილისი: „ლოგოსი“, 76-90.

ჭელიძე, ედიშერ. 1995. „იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა“, მეორე წერილი. ჟურნალი „რელიგია“, №. 1-2-3.

Athanasius Alexandrinus. 1887. *Expositiones in Psalmos*. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 27. Paris, 59-591.

Basilius Caesariensis. 1886. *Homiliae in Psalmos*. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 29, Paris, 207-468.

Clemens I, Pontifex Romanus. 1886. *Opera omnia*, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 2, Paris.

Gigineishvili, Levan. 2014. “Ioane Petritsi’s Preface to his Annotated Translation of the Book of Psalms”. In T. Nutsubidze, C.B. Horn, B. Lourié with the Collaboration of Alexey Ostrovsky (Eds), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context: Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888-1969)*, 194-235. Brill.

Pseudo-Dionisus Areopagita, 1991. *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*. Herausgegeben von Günter Heil und Adolf Martin Ritter. Berlin, New York: Walter De Gruyter.

Grégoire de Nazianze. 1978. *Discours 27-31 (Discours Théologiques)*. Introduction, texte critique, traductions et notes par Paul Gallay, SC 250. Paris: Les Éditions du Cerf.

Johannes Chrysostomus. 1862. *Expositio in Psalmos*. J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 35-527. Paris.

Maximus Confessor. 1865. *Quaestiones ad Thalassium de Scriptura sacra*, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 90: 244-786. Paris.

Origenes. 1862. “Comentarii in Psalmos”, in J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 12: 1053-1684. Paris.

Petrizi, Ioane. 2009. *Kommentar zur Elementatio theologica des Proklos*. Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung. Herausgegeben von Lela Alexidze und Lutz Bergemann. Amsterdam/Philadelphia: B. Grüner Publishing Company.

Pitra, J. B. 1883. *Patres Antenicani*, in *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*, vols. 3. Paris: Tusculum.

Proclus. 1963. *The Elements of Theology*. A revised texte with translation, Introduction and Commentary by R. Dodds (ed.). 2nd edition. Oxford: At the Clarendon Press.

Proclus. 1901. *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*. 2. Edidit W. Kroll. Leipzig.

Proclus. 2012. *Commentaire sur la République*, t. 1-3. Traduction et notes par A. J. Festugière. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

Psellus, Michael. 1989. *Michaelis Pselli Theologica*, 1. Edidit P. Gautier. Leipzig: Teubner.

Psellus, Michael. 1992. *Philosophica minora*, I. Edidit J. M. Duffy. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner.

Psellus, Michael. 1994. *Orationes Panegyricae*. Edidit G. T. Dennis. Stutgardiae et Lipsiae: Teubner.

Theodoretus Cyrensis episcopus. 1864. *Interpretatio in Psalmos*. J.-P. Migne. *Patrologiae cursus completus (series Graeca)*, 857-1970. Paris.

Лосев, А. Фёдорович. 1988. *История античной эстетики – Последние века*. 2. Москва.

Петриცი, Иоанэ. 1942. *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоча*. Перевод с грузинского и исследование И. Д. Панцхава. АН СССР, Ин-т философии. Тбилиси.

Петриცი, Иоанэ. 1984. *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоча*. Перевод с древнегрузинского языка И. Д. Панцхавы, вступительная статья и примечания Г.В. Тевзадзе. Москва: Мысль.

Magda Mtchedlidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

On Ioane Petritsi's *Iambiko* about the Psalms

Key words: David the Prophet, Orpheus, Apollo, Innate Logos

Ioane Petritsi's four-line 12-syllable verse, the so-called *Iambiko* included in his treatise on the theology of the Psalms (Ioane Petritsi, Works, vol. 2, eds S. Nutsubidze and S. Kaukhvshvili, 1937, 223) allows for multiple interpretations. The article discusses the use of ancient Greek mythic images (the Muses, Heros, Hermes, Apollo) and terms relating to knowledge in the light of the overall character of the treatise and the reasoning it contains, as well as by considering Petritsi's commentary on Proclus' *Elements of Theology* and the writings of his contemporary Byzantine philosophers. Of particular note is the allusion implied in the name Apollo, which may refer to God – the sender of the Muses (i. e. spiritual songs, psalms), as well as David – the prophet, poet and musician. Apollo may also be an allegory of the supreme level of reasoning, activity of the rational part of soul. On the whole, the verse is conceptually tied to the key points of the treatise: the subject matter – in this case, the text inspired by God – must be treated in the way of Hermes, i.e. by following the inner logos, which is indispensable for rising above the earthly limits and, with the help of God, reaching with one's mind the heights which prophet's mind can grasp by the grace of God.