ლოგოსი

წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში

1

თბილისი
2003

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი

●

პროგრამა «ლოგოსი»

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University
Institute of Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Studies

●

PROGRAM «LOGOS»

Publications and Activities in Classical Philology,
Byzantine and Modern Greek Studies

ლოგოსი • Logos
თბილისი • Tbilisi
2003

ლოგოსი

წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში

1

სარედაქციო კოლეგია:

ვალერი ასათიანი (რედაქტორი)
ქეთევან ნადარეიშვილი
მანანა ფხაკაძე
მაკა ქამუშაძე
თინათინ ყაუხჩიშვილი

Editorial Board:

Valeri Asatiani – Editor-in-Chief
Tinatin Kaukhchishvili
Ketevan Nadareishvili
Manana Pkhakadze
Maka Khamushadze

ISBN 99940-762-8-0

© ლოგოსი, წელიწდეული, 2003

პროგრამა „ლოგოსი“
ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13, თბილისი 0179
ტელ. 25-02-58, ფაქსი 22-11-81, ელ. ფოსტა *logos@caucasus. net*

Program "Logos"
13 Chavchavadze ave., 0179 Tbilisi, Georgia
Tel.: (+995 32) 22 11 81/ 25 02 58, Fax: (+995 32) 22 11 81
E-mail: *logos@caucasus.net, greekstudies@caucasus.net*

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

სარჩევი
CONTENTS

მედეა აბულაშვილი, ბერძნული საშობაო მისტერია 9
Medea Abulashvili, The Greek Christmas Mystery 14

ვალერი ასათიანი, მისიონერობის ისტორიისათვის ბიზანტიაში 15
Valeri Asatiani, On the History of Missions in Byzantine 25

შუშანიკ ასათიანი, მელანია რომაელის ცხოვრების ქართული თარგმანებისათვის 27
Shushanik Asatiani, For the Georgian Interpretation of *The Life of Melania from Rome* 30

თამარ აფციაური, თავისუფალი ნების იდეა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრების" მიხედვით 31
Tamar Apziauri, Die Idee der Willensfreiheit nach dem "Leben des Mose" Gregors von Nyssa 45

ქეთევან ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი ტენდენციებისათვის: დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანი ელინოფილური მახასიათებლებით 46
Ketevan Bezarashvili, Translation Tendencies of Ephrem Mtsire: Translation of the Type of Dynamic Equivalence with Hellenophile Peculiarities 82

ქეთევან ბეზარაშვილი, ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მახასიათებლები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემ მცირისეულ ვერსიაში 84
Ketevan Bezarashvili, The Peculiarities of the Translation of Formal Equivalence in Ephrem Mtsire's Version of the the Homilies of Gregory the Theologian 110

სვეტლანა ბერიკაშვილი, დატივის გაქრობა ბერძნულ ენაში 111
Svetlana Berikashvili, The Disappearance of Dative in Greek Language ... 117

იამზე გაგუა, ოქტავიანუს ავგუსტუსი და პრინციპატის ხანის სახოტბო პოეზია 118
Iamze Gagua, Augustus and the Laudatory Poetry of the Principate Age ... 134

ცისანა გიგაური, სიცილის ანტიკური მოდელი ფრანსუა რაბლეს „გარგანტუა და პანტაგრუელში“ 135
Tsisana Gigauri, Antique Model of Laugh in "Gargantua and Pantagruel" by Fransua Rable 143

ქეთევან გურჩიანი, ძველი ბერძნული ლოცვის ერთი თავისებურების შესახებ 144
Ketewan Gurtschiani, Über eine Eigenart des altgriechischen Gebets 151

ირინე დარჩია, მეწამული ხალიჩის ფუნქციისათვის ესქილეს „აგამემნონში“ 152
Irine Darchia, For the Function of Purple Carpet in the *Agamemnon* by Aeschylus 158

ნინო დვალიძე, დიმიტრის ხაძისის „ორმაგი წიგნის“ ჟანრის დადგენისათვის 159
Nino Dvalidze, For the Identification of the Genre of the Book by Dimitris Khadzis "The Double Book" 169

თეა დულარიძე, ტერმინ **ἄγγελος** -ის გაგებისათვის ჰომეროსის ეპოსში 170
Tea Dularidze, For the Interpretation of the Concept of ἄγγελος in Homer's Epos 182

ნესტან ეგეტაშვილი, დიონისეს მეტამორფოზები ნონოს პანოპოლისელის „დიონისიაკას“ მიხედვით 183
Nestan Egetashvili, Dionysos' Methamorphosis in the "Dionysiaca" of Nonnos 196

თამარ თარხნიშვილი, ქურუმთა ფუნქციები პავსანიასის „ელადის აღწერილობის“ მიხედვით 198
Tamar Tarkhnishvili, Duties and Functions of Priests According to the *Description of Hellas* by Pausanias 207

თამარ მირიანაშვილი, კლემენს ალექსანდრიელის თვალსაზრისი ანტიკურ ხელოვნებაზე 208
Tamar Mirianashvili, The Clement of Alexandria's Conception of the Ancient Art 223

მაგდა მჭედლიძე, *მამა, დედა, შვილი* – როგორც მეტაფიზიკური ტერმინები ნეოპლატონიზმში და მათი გააზრება იოანე პეტრიწის „განმარტებაში" 224
Magda Mtchedlizé, *Le père, la mère, l'enfant* – comme les termes métaphysiques néoplatoniciens et ses explications par Ioané Petritsi 241

დავით პაიჭაძე, სიყვარულის კონცეფცია და მისი ფუნქცია ისტორიულ დრამაში „ოქტავია" 242
Давид Паичадзе, Функция концепции любви в исторической драме «Октавия» 246

მაია რაფავა, N Sin 50 ხელნაწერის ერთი ცნობის შესახებ 247
Maia Raphava, On One Note of the Georgian Ms N Sin 50 259

ნანი რევიშვილი, ინდივიდუალურისა და მსოფლმხედველურის ურთიერთმიმართება სენეკას „მედეაში" 261
Nani Revishvili, The Individual and Conteptional Interrelation in Seneca's "Medea" 265

მარი ფიჩხაძე, ტერენციუსის კომედიათა სიუჟეტები 267
Мари Пичхадзе, Сюжеты комедий Теренция 298

გიორგი ქაჯაია, ბერძნული ფრესკული წარწერების ისტორიიდან 300
Георгий Каджаиа, Из истории греческих фресковых надписей 308

ნინო ქაჯაია, ლიტანია და პროსკომიდიის (ჟამისწირვის) ლოცვა წინაანაფორულ რიტუალში 309
Нино Каджаиа, Литания и молитва проскомидии в преданафорном ритуале 334

ნანა ჩიკვატია, ეფთვიმე მთაწმიდელის დამოკიდებულება „გარეშეთა სიბრძნისადმი" 336
Nana Tchikvatia, L 'attitude d'Euthyme l'Hagiorite envers la sagesse des autres 352

ნინო ჩიხლაძე, ამაძონების, ამაძონობისა და ქალის როლისათვის ჰომეროსის ეპოსში 353
Нино Чихладзе, О роли амазонок, амазонства и женщины в эпосе Гомера 360

რუსუდან ცანავა, ტოტემიზმის შუქ-ჩრდილები 361
Rusudan Tsanava, Totemism as a Conception 391

ნინო ცინცაძე, ოდისევსის მოგზაურობის დრო-სივრცული თავისებურებანი – ოგიგია და სქერია 393
Nino Tsintsadze, Spatial – Temporal Peculiarities in Odysseus' Travels – Ogygia and Scheria 398

ვიქტორია ჯუღელი, თეოდორიტე კვირელის სირიულიდან თარგმნილი ორი თხზულება 400
Victoria Jugeli, Two Works of Theodoret of Cyrus translated from Syriac ... 420

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

მედეა აბულაშვილი

ბერძნული საშობაო მისტერია

იბადებოდნენ, უყვარდათ, ქორწინდებოდნენ, იღწვოდნენ, დღესასწაულობდნენ, იბრძოდნენ, გლოვობდნენ, იხოცებოდნენ... ამ განმეორებად სინამდვილეს თავისი მისტერიალური ფაზები ახლდა, თითოეულ ფაზას საუკუნეთა განმავლობაში დადგენილი რიტუალური ჩვევები, თითოეულ რიტუალს კი — შესაფერისი ხალხური სიმღერები.

უამრავი მაგიურ-რიტუალური ჩვეულება დაიკარგა, მასთან დაკავშირებული არაერთი სიმღერა კი დღემდე შემოგვრჩა.

სანამ რიტუალი თეატრს ჩაუყრიდა საფუძველს, მისტერიალური ქმედებებით სავსე ცხოვრება თვითონ ჰგავდა, ალბათ, თეატრალიზებულ წარმოდგენას. ხოლო მას შემდეგ, რაც ამ მისტერიას მაგიური საფუძველი გამოეცალა, ლამაზ ცერემონიალურ ღონისძიებად დარჩა.

რაც უფრო დიდია ისტორია ერისა, მით მრავალფეროვანია მისი მისტერიალური ცხოვრება და რაც მეტად ტრადიციულია ხალხი, მით უფრო ინარჩუნებს, ალბათ, სარიტუალო წეს-ჩვეულებებსაც.

საშობაო სიმღერა „კალანდა“ დიდი და ტრადიციული ბერძენი ხალხის იმ სარიტუალო წესს უკავშირდება, რომელმაც არამხოლოდ საუკუნეებს გაუძლო, არამედ სივრცეებიც დაიპყრო და სხვა ხალხებშიც გავრცელდა. საქართველოში შემორჩენილი „კალანდობაც“ სწორედ ამის დასტურია.

წინასაახალწლო ან შობისწინა სიმღერას ნიშნავს „κάλαντα“... იმ დროში, როცა გაზეთები და კალენდრები არ იუწყებოდნენ დღესასწაულთა შესახებ, ადამიანები სიამოვნებით მოელოდნენ მათი სახლის კარს მილმა ახმიანებულ ბავშვურ ხმებს, ქრისტეშობის მოახლოებას რომ ამცნობდნენ:

Χριστός γεννάται σήμερον...[1]

ის პირველი „კალანდა“, რომლითაც ანგელოზებმა მესიის მოვლინება აუწყეს კაცობრიობას, ბავშვების უმწიკვლო ბაგეებს უნდა გაეხმიანებინა

---

[1] Δ. Πετρόπουλος, (συντ.) Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, τόμος Β, Αθήνα, 3.

მომდევნო საუკუნეებში. მათი გამოჩენა ოჯახისათვის დიდი მადლი და კურთხევა იყო.

რიტუალური სიმღერია მაგიური ზეგავლენა სამმაგად ხორციელდებოდა: მელოდიური, ინფორმაციული და ჰიპერბოლური მიმართვის ფონზე. პირველი მათგანი ადამიანს სადღესასწაულო ხასიათს უქმნიდა, მეორე – სათანადო ინფორმაციით განანათლებდა (Χριστός γεννάται ქრისტე იშვება, Άγιος Βασίλης έρχεται წმინდა ბასილი მობრძანდება, Σήμερα'ν'τα Φώτα დღეს ნათლისღებაა და ა. შ.), ხოლო მესამე, ოჯახისადმი მიძღვნილ პანეგირიკით, მასპინძელს საბოძვარის გასაცემად გააწყობდა.

თითქოს აქ უნდა იწურებოდეს ამ სარიტუალო წესის მისია: საზეიმო განწყობა შექმნილია, რელიგიური სწავლება მიღებული, წყალობა გაცემული, წინასაშობაო კეთილი საქმეც – აღსრულებული, მაგრამ ამას სასიმღერო მოწოდება მოსდევს, რომელიც ხალხს ტაძრისაკენ მოუხმობს, რელიგია წირვა-ლოცვაზე დასწრებას ითხოვს:

Στην εκκλησία να τρέξετε,
με όλη την προθυμία
και του Θεού ν'ακούσεται
τη θεία λειτουργεία[2]

– გამოდით, იხილეთ, შეიტყვეთ სად იშვება ქრისტე (Γιά βγάτε, δείτε, μάθετε οπού Χριστός γεννάται[3]) – შობის ღამეს ამღერებულ ამ სიტყვებამდე მცირე ხნით ადრე იწყება რიტუალი და ქრისტეშობითგან ვიდრე ნათლისღებამდე თორმეტი დღის განმავლობაში გრძელდება სადღესასწაულო განწყობითა და შეაბამისი საწესჩვეულებო სიმღერებით.

რიტუალის თითოეული დეტალი მკაცრად დადგენილია, მასთან დაკავშირებული ყოველი სიმღერის მისტერიალური ზეგავლენა – მიზანმართული, მაგრამ რიტუალის ცალსახა ქრისტიანული მოტივაციის მიუხედავად, არაერთ მომენტს აშკარა ცრურწმენამდე მივყავართ. შობის წინა პერიოდში ბერძენი დიასახლისები დღესაც „ზამთრის სულების" განსადევნად ასუფთავებენ კერას.

მათ მიერ გაცემული საშობაო წყალობის განსაზღვრული ფორმა კი ნაცვლად იმისა, რომ მადლის ქმნის სიმბოლური გამოხატულება იყოს, წინაქრისტიანული შიშითა და დატვირთვითაა სავსე. როგორც ეთნოგრაფიული მასალები მიუთითებენ,[4] ამ დროს წყალობას იღებენ არა

---

[2] Πετρόπουλος, 3.
[3] Πετρ., 3.
[4] Δημ. Σ. Λουκάτος, Χριστουγενιάτικα και των Γιορτών, Αθήνα 1997, 50.

წყალობისათვის, არამედ იმისათვის, რომ გაცემულმა ხილმა მოსავალი, ტკბილეულმა ბედნიერება და მონეტებმა სიმდიდრე მოუტანონ.

ზამთრის მძიმე დღეებში, ორი წლის გზაგასაყარზე და მომავლისადმი შიშის ფონზე არამხოლოდ რელიგიური აუცილებლობა, არამედ ადამიანური საჭიროებაც მოითხოვს განხორციელდეს რიტუალური წესი: გათბეს კერა, შეიქმნას სადღესასწაულო განწყობა, საჩუქრებისა და კეთილი სურვილების გაცვლით დადებითი ენერგია მიანიჭონ ადამიანებმა ერთმანეთს, გაინათონ სული მოგვური ვარსკვლავის სიკაშკაშით, ღამეული საეკლესიო რიტუალის ნათლითა და კერიის შუქით, გაითბონ გულები ნათლისღების მაგიური ცეცხლითა და ბუხარში მოგიზგიზე ნაკვერჩხლით.

თუმცა, ამ ნაკვერჩხალს წინაქრისტიანული ხანის მისნის თვალით შესცქერიან, საშობაო კვერში ჩადებული მონეტის პოვნასაც გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ და შიშობენ, რომ მომღერალი ბავშვები ცუდი მეფეხურები არ გამოდგნენ. ასე ჯაბნის გარკვეულ მისტერიალურ ფაზებში ქრისტიანობამდელი შიში დროის გაყრისა ღვთის შიშს და ლოგიკურად რელიგიისაკენ მიდრეკილი რიტუალები ცრურწმენისაკენ იხრებიან.

ისევე, როგორც წმინდანთა მოსახსენიებელი დღეების განლაგება წელიწადის კონკრეტულ პერიოდებში განსაზღვრავს მათდამი მიმართული სათხოვრის შინაარსსა და რიტუალის ფორმას, მაცხოვრის შობისა და ახალი წლის დაბადების თანხვედრა იწვევს იმას, რომ სარიტუალო სიმღერები არამხოლოდ განადიდებენ დღესასწაულს, არამედ ამღერებული დალოცვებითა და რიტუალური სიმბოლიკებით ითხოვენ და ცდილობენ ოჯახის დაცვას.

კერიაში განხორციელებული საშობაო ჩვეულებათა აღწერაც კი საკმარისია იმის დასტურსაყოფად, რომ ეს სარიტუალო წესები ცეცხლისა და კერიის ძველთუძველეს კულტს უკავშირდებიან:

დიასახლისის მიერ მირთმეულ საშობაო პურს, რომელშიც მონეტაა ჩატანებული, ოჯახის უფროსი იმდენ ნაწილად ჭრის, რამდენი ადამიანიცაა სახლში. თითოეული წევრი თავისი წილი პურით ხელში ცეცხლის სიახლოვეს დგება. მამა პურს ჯვარს გადასახავს, ზეთსა და ღვინოს აპკურებს და სიმღერის ფონზე განახორციელებს ე. წ. „განწმენდას, მონათვლას“ ცეცხლისა, რომელსაც „ცეცხლთან შეულლებასაც“ უწოდებენ.[5] ამ ტერმინს პირდაპირ გადავყავართ უძველეს ეპოქაში, როცა შუაცეცხლში სამ კუნძს ერთმანეთზე ათავსებდნენ, ანუ „აულლებდნენ“, რათა ოჯახს ჯანმრთელი მემკვიდრეები შესძენოდა.

---

[5] Παγκεφαλληνιακόν ημερολόγιον, Αθήνα 1937, 46-50.

ის ცეცხლიც, რომელიც საშობაოდ ინთებოდა, სამი ლერწმისგან ალეგზნებოდა: ზეთისხილის (რათა ზეთი ჰქონოდათ), ვაზის (რათა ღვინო არ მოჰკლებოდათ) და მაყვლის, (რათა ბოროტი დემონები განეგდოთ).

და კვალად ისმოდა:

Χριστός γεννάται
Το φως εξαίνει
και το σκοτεινό μικραίνει [6]

ბავშვები ისევ კარდაკარ დადიოდნენ და ახლა უკვე ნათლისღების სიმღერებს მღეროდნენ, საშობაო კალანდობის პათოსს ინარჩუნებდნენ, იორდანეში ქრისტეს ნათლისღებას გვაუწყებდნენ და „ცეცხლის ნათლობის" რიტუალს მეტ ელფერსა და მისტიციზმს ჰმატებდნენ:

Ήρθανε τα φώτα και οι φωτισμοί
και χαρά μεγάλη και οι αγιασμοί [7]

საშობაო კალანდობის მომდევნო თორმეტი დღე იყო ერთგვარი სადღესასწაულო მოლოდინი ნათლისღებისა, რომელსაც წმინდა იოანე ნათლისმცემლის ხსენების დღე მოსდევდა. ამ ზეიმს კვლავ სარიტუალო სიმღერები და წმინდანის სახელთან დაკავშირებული სვინაქსარები ამშვენებდა. აღმოსავლეთ საბერძნეთში თურმე ახალშეუღლებულები წირვის შემდეგ ტაძრიდან მდინარესთან მიჰყავდათ, რათა სიმბოლური განბანვა განეხორციელებინათ და მრავალშვილიანობა ესურვებინათ.

შობის, ახალი წლის, ნათლისღების დღესასწაულის გასაერთიანებლად საჭირო იყო ერთი სიმბოლური სახე და ვინ იქნებოდა იგი, თუ არა წმინდა ბასილი დიდი, რომელიც პირველ იანვარს მიიცვალა და ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ შობა არ ემთხვეოდა ახალ წელს, უალრესად ხალხურ, შინაურ სულად, ერთგვარ „საახალწლო" წმინდანად იქცა, რომელიც სასწაულმოქმედი კვერთხით ხელში დადიოდა და ტკბილად ებაასებოდა ყოველ შემხვედრს. მართალია, არ ჰქონდა საჩუქრებით სავსე ხურჯინი, მაგრამ უხვად გასცემდა იმ გაცილებით მნიშვნელოვანს და სიმბოლურს, რასაც ხალხი მისგან ელოდა — კურთხევასა და მადლს.

ბერძნებიც წმინდანის სახელზე კვერებს აცხობდნენ, რომლის შუაგულშიც „ბ" ასოს გამოსახავდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ სოფელში დღემდე ამზადებენ ადამიანის ფორმის ღვეზელებს, ე. წ. „ბასილიკებს" რაც უდავოდ კესარიელი მიტროპოლიტის სახელსა და ბერძნულ ჩვეულებას უკავშირდება.

---

[6] Λουκάτος, 3.
[7] Λουκάτος, 167.

არაერთი საახალწლო კალანდა სწორედ ახალ წელს, ახალ თვესა და ქრისტეს დაბადებას აერთიანებს და ისტორიული სინამდვილის დარღვევით ამბობს, რომ პირველად მაცხოვარს წმინდა ბასილი შემოხვდება:

Αρχιμηνιά κι αρχιχρονιά κι αρχή καλός ο χρόνος
κι αρχή που μπήκεν ο Χριστός στη γη περιπάτει,
ο πρώτος που χαιρέτησε ήταν ο άγιος Βασίλης...[8]

რიტუალურ სიმღერებში აღწერილი წმინდა ბასილი ხელნაწერითა და კალმით ხელში მეტად განსხვავდება თოვლის პაპის გარეგნული ხატებისაგან, რომელიც ბერძნებმა უცხოელთაგან შეითვისეს. და ეს შერწყმა იმგვარად მოხერხდა, რომ სიმბოლური საახალწლო სახების სახელიც კი არ შეცვლილა (Ο άγιος Βασίλης – Αϊ-Βασίλης).

სხვადასხვა საახალწლო რიტუალური სიმღერებით ნათლად დასტურდება, რომ წმინდა ბასილის სახელთან დაკავშირებული კალანდა თავიდან გაცილებით უფრო რელიგიური ხასიათის მატარებელი იყო, მაგრამ გვიანდელი ხანის ნიმუშებში წმინდანი სხვა ხალხთა თოვლის პაპას უფრო ჩამოჰგავს, თუმცა, იგი კვლავ კესარიადან მოდის და როგორც სიმღერები გვიჩვენებენ, რიტუალი მის სიმბოლურ მოპატიჟებასაც გულისხმობს, რომლის დროსაც მასპინძლები სიმღერას სთხოვენ. სტუმარი კი ამბობს, რომ სიტყვების გამღერება არ შეუძლია და გრაგნილში ჩაწერილი, ანბანური წესით დალაგებულ დალოცვა-სურვილებს კითხულობს.

... κάτσε να φας, κάτσε να πιεις, κάτσε να τραγουδήσεις
εγώ γράμματα μάθαινα, τραγούδια δεν ηξέρω...[9]

არ შეიძლება არ აღინიშნოს დიასახლისის განსაკუთრებული ადგილი საშობაო რიტუალში. მთელი მისტერიის მანძილზე მას უჩვეულო როლი ენიჭება, რადგან პასუხისმგებელი და ერთგვარი გარანტია რიტუალური წესების განხორციელებისა. სწორედ მან უნდა მოამზადოს ოჯახი და კერა დღესასწაულისათვის.

ნათლისღებისა და წმინდა ბასილის კვერებთან ერთად ქალი შობის ღამეს რიტუალისთვის საჭირო პურსაც ამზადებს, – იესოს „სახვევებს", რომელიც ახლადმოლოგინებული ღვთისმშობლის პატივსაცემად ცხვება. აქ ყველაზე მეტად შთამბეჭდავი ის სიმღერაა, რომელიც ცხობის მომენტს ახლავს და რომელშიც დიასახლისი წმინდა დედას მიმართავს როგორც უალრესად ახლობელ ნათესავს:

---

[8] Πετρόπουλος, 4.
[9] Λουκάτος, 121.

Κυρά Θεοτόκο εκοιλοπόνα,
εκοιλοπόνα και παρακάλιε:
βοθησετέ με αυτήν την ώρα,
τη βλογεμένη και δοξασμένη
μαμμή να πάτε, μαμμή να φέρτε.[10]

ყველა ზემოთ განხილული ჩვეულება მხოლოდ ძირითადი სახეა იმ მრავალფეროვანი და ლამაზფეროვანი საშობაო რიტუალებისა, რომლებსაც საბერძნეთის სხვადასხვა მხარეში თავისთავადი ელფერი ჰქონდათ და უცხო ხალხთა ტრადიციებმაც სხვადასხვაგვარად შეითვისეს. თუმცა, ამ მისტერიებისა თუ მათი ამსახველი სარიტუალო სიმღერების ერთიანი რელიგიური საფუძველი, ნახევრად წინაქრისტიანული მსოფლხედვა და მაგიური ზეგავლენა უდავოდ ერთია.

საშობაო მისტერიასთან დაკავშირებული ბერძნული სიმღერები დღესაც ულერს კაცობრიობის სევდიან მოგონებად იმ წარსულზე, როცა ადამიანები თეატრალიზებული რიტუალებით ცხოვრობდნენ და ეს ცხოვრებაც უფრო ლამაზი იყო...

Medea Abulashvili

The Greek Christmas Mystery

They were born, they loved, got married, worked and created, held festivals, struggled, mourned and died ... This ever repeating reality had its mysterial phases, each phase had rituals molded throughout centuries, and each ritual was accompanied with corresponding folk songs.

A big number of magical rituals were lost, but the songs related to them survived. The longer is the history of a nation, the richer is its mysterial life, and the more traditional are the people, the better, perhaps, they preserve their ritual customs.

The Christmas song *κάλαντα* is related to the great and traditional Greek people's ritual which has not only survived throughout centuries, but has conquered the space and has spread among other peoples as well. The Georgian tradition of *Kalanda* serves an example to this statement.

Although the nuances of the Christmas-related rituals varied in different parts of Greece, and other peoples have acquired the rituals in diverse ways, it is obvious that the mysteries and corresponding ritual songs have common religious roots, half-Christian understanding and the magic impact.

Greek songs related to the Christmas mystery resemble the mankind's wistful reminiscence of the past times when ritual performances constituted human life-style, which was far more beautiful ...

---

[10] Πετρόπουλος, 5.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ვალერი ასათიანი

მისიონერობის ისტორიისათვის ბიზანტიაში

ბერძნების მიერ მართლმადიდებლობის გავრცელება სხვადასხვა ხალხში რთული და ხანგრძლივი პროცესი იყო. როგორ აღიქვამდნენ ამ პროცესს თავად ბერძნები და რას აღწევდნენ ისინი სხვათა მოქცევისას ახალ სარწმუნოებაზე? რა ემართებოდათ ამ დროს „ბარბაროსებს“? ბიზანტიელთა მისიონერობის, როგორც ფენომენის შესწავლა სამეცნიერო ლიტერატურაში დღესაც სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას იქცევს.

ლათინური სიტყვა missio (წარგზავნა, გაგზავნა) გულისხმობს მისიონერს – ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წარგზავნილ მქადაგებელს რელიგიური პროპაგანდის გასაწევად და სხვა რჯულის (სჯულის) მორწმუნეების მოსაქცევად. მართალია, ამ სიტყვას რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, მაგრამ მოცემულ შემთხვევაში ჩვენ დამოწმებულ განმარტებას ვგულისხმობთ. ქრისტიანული რელიგია მისიონერულია. პირველი მისიონერები მოციქულები იყვნენ. ისინი ქადაგებდნენ ახალ სარწმუნოებას. „მაგრამ როგორ მოუხმონ მას, ვინც არ იწამეს? როგორ ირწმუნონ, ვის შესახებაც არ სმენიათ? როგორ მოისმინონ მქადაგებლის გარეშე? და როგორ იქადაგონ, თუ წარგზავნილები არ არიან?“ (რომაელთა მიმართ, 10, 14-15). მისიონერობა საზოგადოდ რელიგიური ორგანიზაციებისა და ეკლესიების მოღვაწეობის ერთ-ერთი ფორმაა. იგი მიზნად ისახავს სხვა სჯულის მიმდევართა მოქცევას და განდგომილთა ეკლესიაში დაბრუნებას. მისიონერობა ბუდისტურ რელიგიაში ძვ. წ. III საუკუნიდან გავრცელდა და ხშირად ამ მოვალეობას მოხეტიალე ბერები ასრულებდნენ. ადრე მიიჩნევდნენ, რომ ქრისტიანული მისიონერობა IV საუკუნეში წარმოიშვა. XIII-XVI საუკუნეებში ქრისტიანი მისიონერები იყვნენ ინდოეთში, ჩინეთში, იაპონიაში. აღმოსავლეთ ევროპაში გერმანელი ფეოდალები თავიანთ ექსპანსიას ქრისტიანობის (კათოლიკური ფორმით) გავრცელებით ნიღბავდნენ. XV-XVI საუკუნეებში კათოლიკე მისიონერები აქტიურად ეხმარებოდნენ კოლონიზატორებს (ესპანეთი, პორტუგალია) ახალი მიწების დაპყრობა – ათვისებაში. კათოლიკური მისიის სახელმძღვანელოდ 1622 წელს პაპმა გრიგოლ XV-მ დააარსა სარწმუნოების პროპაგანდის კონგრეგაცია (1967 წლიდან ხალხთა ევანგელიზაციის

კონგრეგაცია). ადრინდელი შუა საუკუნეების ევროპაში, აფრიკასა და მთელ რიგ ქვეყნებში მისიონერულ საქმიანობაში განსაკუთრებული ყურადღება სკოლას ექცეოდა. მუსლიმანი მისიონერები ხშირად ვაჭრები იყვნენ, ხოლო სუფიზმის გავრცელებასთან ერთად – მოხეტიალე ბერები – სუფიები. რუსეთში მისიონერობის მიზანი იყო არარუსი მოსახლეობის გაქრისტიანება და სექტანტობასთან ბრძოლა. იქ ქრისტიანული მონასტრების მისიონერული საქმიანობა განსაკუთრებით XVI საუკუნეში გაძლიერდა, ხოლო შემდგომში, 1870 წელს მოსკოვში მართლმადიდებელი სამისიონერო საზოგადოებაც კი შეიქმნა. უკანასკნელ საუკუნეებში მისიონერობა ხშირად რაიზმის წინააღმდეგ გამოდის. ეროვნულ-გამათავისუფლებელ ბრძოლასთან დაკავშირებით მსოფლიოში გაძლიერდა ანტიმისიონერული მოძრაობა. ცნობილია, რომ ქრისტიანული ეკლესიის გათიშვის (1054წ.) შემდეგაც ქართულ და კათოლიკურ ეკლესიებს შორის ურთიერთობა თითქმის არასოდეს შეწყვეტილა. საქართველოს საერო და სასულიერო მეთაურები ბევრჯერ ცდილობდნენ ბიზანტიის გვერდის ავლით დასავლეთიდან პოლიტიკური ურთიერთობის დამყარებას. XIII საუკუნის 30-იან წლებში რუსუდან მეფე პაპ გრიგოლ IX-ს სთხოვდა დახმარებას მონღოლთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და აღუთქვამდა საქართველოს ეკლესიის შეერთებას რომის ეკლესიასთან. რომთან ამგვარ ურთიერთობას მოჰყვა კათოლიკე მისიონერთა შემოსვლა საქართველოში. პირველი მისიონერები იყვნენ ფრანცისკელთა ორდენის (შეიქმნა XIII საუკუნის დასაწყისში) წევრები, ე. წ. მინორიტები (მორჩილი ძმები), რომელთაც იაკობ როგსანელის ხელმძღვანელობით თბილისში მონასტერი დააარსეს და შეუდგნენ კათოლიკობის პროპაგანდას. ფრანცისკელებს 40-იან წლებში მიჰყვნენ დომინიკელთა ორდენის წევრები. თბილისში მათ თავიანთი მონასტერი დააარსეს. ზოგი გაკათოლიკებული ქართველი ამა თუ იმ ორდენის წევრი ხდებოდა და აღმოსავლეთის ქვეყნებში მისიონერად მიდიოდა. 1329 წელს პაპის ბრძანებით თბილისში დაარსდა კათოლიკეთა საეპისკოპოსო, რომელიც XVI საუკუნეში გაუქმდა. XII-XVIII საუკუნეებში ქართველი პოლიტიკოსები ცდილობდნენ პაპის ავტორიტეტითა და საფრანგეთის დახმარებით კავკასიის დიდი ნაწილის შეკავშირებას ირან-ოსმალთა წინააღმდეგ. ისინი ევროპელებს უხატავდნენ მომხიბვლელ პოლიტიკურ და ეკონომიკურ პერსპექტივებს. ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ევროპაში ქართველთა ელჩობების ჩასვლას და მათ საქმიანობას. აღსანიშნავია XV საუკუნის 90-იან წლებში კონსტანტინე II-ის მიერ წარგზავნილი ნილოსის, XVII საუკუნის 20-იან წლებში თეიმურაზ მეფის ელჩის ნიკოლოზ ირბახის (ჩოლოყაშვილის), XVIII საუკუნის 10-იან წლებში მეფე ვახტანგ VI-ის წარმომადგენლის სულხან-საბა ორბელიანისა და სხვა ელჩობები, თუმცა ამას რაიმე რეალური შედეგი არ მოჰყოლია. კათოლიკე მისიონერები

ჩაბმული იყვნენ საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ საქმიანობაში. მისიონერებს შორის იყვნენ მწერლები, მხატვრები, ექიმები, ინჟინრები, გეოგრაფ-ასტრონომები (შ. ლომსაძე). ბუნებრივია, გაცილებით ძლიერი იყო ქრისტიან მართლმადიდებელთა გავლენის მასშტაბები. სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებული იყო მისიონერობა. განსხვავებული იყო მოტივები. ყოველი თაობა ახლებურად კითხულობდა სახარებას. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ როდესაც ქრისტიანობა სახელდებულია მისიონერულ რელიგიად, ანაქრონიზმთან გვაქვს საქმე, რადგან ახალ დრომდე მისიის ცნება არ არსებობდა. ადრე ბერძნული ტერმინი მოციქული, რომელიც მოციქულთა მისიას აღნიშნავდა, მხოლოდ მოციქულებს ეხებოდა და იგი არ ვრცელდებოდა სხვებზე. ლათინური ტერმინი missio ოფიციალურად 1622 წელს დამკვიდრდა. ამდენად შუა საუკუნეების არც აღმოსავლეთი და არც დასავლეთი ტერმინ „მისიონერს“ არ იყენებდა. ახალ დროში ბერძნები მოერიდნენ ტერმინ „მოციქულის“ (ἀπόστολος) ხმარებას და მიმართეს ლათინურ missionarius-ს. ძალზე საინტერესოა იმის დანახვაც თუ როგორ აღიქვამდნენ თავად ბერძნები მათ მიერვე გაქრისტიანებულ ბარბაროსებს, კვლავ რჩებოდა თუ არა ბერძენთათვის სარწმუნოებაზე მოქცეული ბარბაროსი ბარბაროსად? ამ შემთხვევაში მისია ჩვენს ინტერესს იწვევს, როგორც კულტურის ფენომენი. საღვთისმეტყველო ასპექტი ცალკე თემაა, ძალზე ღრმა და მრავლისმომცველი. ბიზანტიის იმპერია ახორციელებდა გააზრებულ საგარეო პოლიტიკას, აგროვებდა სხვადასხვა ინფორმაციას ბარბაროს ხალხთა შესახებ და, როგორც წყაროები მიუთითებენ, V-XII საუკუნეების კონსტანტინოპოლში არსებობდა საგანგებო ინსტიტუტი „ბარბაროსთა საქმეთა სამინისტრო“ (σκρινίον τῶν βαρβάρων). ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების შემდეგ იმპერიის საზღვრებს მიღმა მხარდაჭერა მიიღეს მწვალებლურმა „ერეტიკულმა“ მიმდინარეობებმა – არიანელობამ, მონოფიზიტობამ და ნესტორიანელობამ. ამ მიმდინარეობათა წარმომადგენლებმა გააჩაღეს აქტიური სამისიონერო საქმიანობა და შეაღწიეს ტიბეტში, ჩინეთსა და ცენტრალურ აფრიკაში. ისიც აღინიშნა, რომ „ერეტიკულ ეკლესიებს“ შორის არსებული კავშირები ხშირად არ იყო დაკავშირებული ბიზანტიასთან. V საუკუნეში ბარბაროსთა გაქრისტიანებისას ეკლესიის მამები მიზნად ისახავდნენ მათი აგრესიულობის შესუსტებას. საკუთრივ ბიზანტიური მისიონერობა სათავეს იღებს VI საუკუნეში იუსტინე I-ის და იუსტინიანეს ხანაში. VI საუკუნის მიწურულს მისიონერულ მოღვაწეობას მიმართავდნენ რომის პაპები. ამ შემდგომში საფუძველი ჩაეყარა ახალ მოძრაობას (Peregrinatio pro Christi amore), რომელიც გულისხმობდა რწმენის ინდივიდუალურ მქადაგებელთა ძალისხმევას („გმირობას“). ნათლობის ინიციატორებად მეტწილად ბარბაროსთა

მმართველები გამოდიოდნენ და არა თვით ბიზანტია, რაც მიზნად ისახავდა ცივილიზებულ სახელმწიფოთა წრეში მოქცევას. მისიონერობამ ბიზანტიაში IX საუკუნეში იმძლავრა. სწორედ ამ დროს გაჩნდა ანდრია მოციქულის ახალი „ცხოვრება“, რომელშიც წარმოჩენილია ჭეშმარიტი ინდივიდუალური მისიონერის ღვაწლი. წყაროებში ფართოდაა აღწერილი ბულგარელთა გაქრისტიანების პროცესი. მისიის ხასიათის წარმოსადგენად ხშირად ბულგარეთის მაგალითია მოხმობილი. აღწერილია ბერძენთა უხეში დამოკიდებულება ადგილობრივი მოსახლეობის მიმართ, რომელთაც ახალ სარწმუნოებასთან ერთად თავს ახვევდნენ ბერძნულ ადათ-წესებს. ამგვარმა უტაქტობამ დროის ცალკეულ მონაკვეთში ბულგარელთა რომისკენ მიმხრობა განაპირობა. რომის პაპისადმი წარგზავნილ საჩივრებში გაქრისტიანების ბიზანტიური ხერხებია დახასიათებული. ასევე იქცეოდნენ დიდ მორავიაში მეთოდიოსის მოწაფენი. 860 წელს კონსტანტინოპოლიდან მოვლენილმა ეპისკოპოსმა პირველად სცადა რუსეთის მოქცევა. იქ იგი იყო პირველი ბიზანტიელი მისიონერი. ამგვარ მოვლენას საქართველოში გაცილებით ადრე, I საუკუნეში, ჰქონდა ადგილი, რაც აღიარებული ფაქტია. რუსეთში ქრისტიანობა მხოლოდ X საუკუნეში დამკვიდრდა. ბიზანტიელები სწავლობდნენ საკუთარ შეცდომებზე. პატრიარქ ნიკოლოზ მისტიკოსის სამისიონერო პოლიტიკაში, მის წერილებში გათვალისწინებულია წარუმატებლობის გამოცდილება. ეკლესიის მამები უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ქრისტიანობის გავრცელებას აფრიკაში. ამით ისინი ხაზს უსვამდნენ მათი რელიგიის უნივერსალობას. X საუკუნის ბიზანტიაში შეიქმნა საიმპერატორო მენოლოგიუმი, რომელსაც კარის მხატვრები ილუსტრაციებით ამკობდნენ.[1] ეს იყო წმინდანთა ცხოვრების ამსახველი კრებული. ვ. ქრისტიდესის დაკვირვებით, თუ ილუსტრირებულ ტექსტში გამოსახულია ქრისტიანობის მდევნელი არაბი, იგი არაევროპული იერის მქონეა, ხოლო იმ შემთხვევაში თუ არაბი „ცხოვრებათა“ გმირია, წმინდანია, იგი არაფრით განსხვავდება წმინდან ბერძენთაგან. ამდენად, „წმინდანობა თითქოს აცლიდა ბარბაროსებს ბარბაროსობას, როგორც სულიერს, ასევე ფიზიკურს!“ ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა ქართული ჰაგიოგრაფია. აქ, პირველ ყოვლისა მხედველობაში მაქვს VII საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველო, როდესაც ქართლში ირანელთა ბატონობა არაბებმა შეცვალეს. ცნობილია, რომ არაბული მაჰმადიანობა უფრო ფანატიკური აღმოჩნდა თავის დამოკიდებულებაში ქრისტიანობასთან. არაბთა ბატონობის ეპოქიდან ჩვენამდე მოაღწია რამდენიმე მარტვილოლოგიურმა თხზულებამ. მათ შორის გამორჩეულია „მარტვილობა აბო თბილელისა“. გაქრისტიანებული არაბი აბო (VIII საუ-

---

[1] George Ostrogorsky, History of the Byzantine State, New Jersey 1969, 47.

კუნეში) თბილისში აწამეს. როდესაც ქართლის ერისთავი ნერსე ბაღდადის ციხეს დაეხსნა და თბილისში დაბრუნდა მას „თან წამოჰყვა არაბი აბო, რომელსაც სურნელებისა და საცხებელთა შემზადება სცოდნია. აქ მან ზედმიწევნით გაიცნო ქრისტიანობა და ქრისტიანთა ზნე-ჩვეულება. ნერსე მეორედ დააბეზღეს. ის იძულებული შეიქნა ქართლი მიეტოვებინა და თავისი ამალით, რომელიც 300 კაცისაგან შედგებოდა, გამგზავრებულიყო არაბთა მოსისხლე მტრების, ხაზართა ქვეყანაში... . ხაზარეთში მას თან გაჰყვა აბოც, რომელმაც აქ ქრისტიანობა მიიღო. აქედან ნერსე გადავიდა აფხაზეთს, ესე იგი, დასავლეთ საქართველოში, სადაც მისი ოჯახობა იმყოფებოდა, მას აბოც თან წაჰყვა. დასავლეთ საქართველოდან ის, ნერსესთან ერთად, დაბრუნდა თბილისს, სადაც ადგილობრივმა არაბებმა ამირასთან დააბეზღეს, რომ „მამული სჯული“ მიატოვა და ქრისტიანობა მიიღო. აბო დაიბარეს, ბევრჯერ ეცადნენ გადაებირებინათ, მაგრამ ვერას გახდნენ. ამიტომ 785 წლის 27 დეკემბერს ის ჩასვეს საპყრობილეში, რომელშიაც მან დაჰყო ათი დღე. შემდეგ მას თავი მოჰკვეთეს“ (კ. კეკელიძე). თხზულების ავტორი იოანე საბანის ძე მოუწოდებს მსმენელთ ყური დაუგდონ მის სიტყვებს და გაითვალისწინონ პიროვნება იმ ადამიანისა, რომელიც „უცხო უცხოჲთა სჯულითა მოვიდა“ და ქრისტიანობა მიიღო. თხზულების მიხედვით, აბო სიმბოლოა „ყოვლისა ქართლისა“. თხზულების მეოთხე თავში ავტორი ასე მიმართავს თავის გმირს: „ან ვინმე ღირსად გაქებდეს შენ, ჭეშმარიტად საქებარსა? ვითარმე გაქებდე შენ ჭეშმარიტად საქებარსა?“[2] ეს მაგალითიც ნათლად ცხადჰყოფს ვ. ქრიატისიდესის მიერ ზემოგამოთქმული მოსაზრების საფუძვლიანობას.

იმპერიის დასასრულს, ბუნებრივია, შესუსტდა მისიონერობა. ამგვარ საქმიანობას მეტი წარმატებით ახორციელებდნენ კათოლიკენი. მიუხედავად ამისა, ბიზანტიელებმა ბევრის გაკეთება შეძლეს რუსეთში, ბულგარეთში, რუმინეთში, საქართველოსა და სერბიაში (ა. ტოიბნი). იქ საგრძნობი იყო მათი დომენი, გავლენა. განმტკიცდა ქრისტიანული სარწმუნოება, გამდიდრდა ქრისტიანული კულტურა. ამასთან ერთად უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ თუ ერთნი ფიქრობდნენ მთელი სამყაროს მოქცევას ერთიან ქრისტიანულ სივრცეში, მეორენი ავითარებდნენ ესქატოლოგიურ იდეება და ანტიქრისტეს მოვლინებაზე საუბრობდნენ, კაცობრიობას აღსასრულს უწინასწარმეტყველებდნენ. შეიქმნა მითები ბარბაროსული ტომების – გოგისა და მაგოგის შესახებ.

ბიზანტიელებში არასოდეს ჩამკვდარა მსოფლიო იმპერიის შექმნის იდეა, რომელსაც ქრისტიანობას უკავშირებდნენ. ამიტომაც მიქაელ ფსელოსის მიერ „დახატულ“ კონსტანტინე მონომახოსის სამფლობე-

---

[2] კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1969, 77-79.

ლოებში ეხვდებით ეგვიპტელებს, ეთიოპებს, სკვითებს, სარმატებს და ჰიპორბორეებსაც კი. XII საუკუნეში გავრცელებულ თხზულებაში („ტიმარიონი"), რომელშიც აღწერილია არაამქვეყნიური სამყარო, მითოლოგიური მსაჯულების – მინოსისა და ეაკოსის გვერდით მოიხსენიება სრულიად რეალური პიროვნება – იმპერატორი თეოფილე (IX საუკუნე). ბიზანტიელთა მსოფლმხედველობა და გიგანტური სურვილები ერთერთმა მეცნიერმა ასე გამოხატა – „ერთა ბიზანტიური ერთობა". აღსანიშნავია, რომ ბიზანტიელ იმპერატორთა ტიტულატურაში მუდმივად იყო სიტყვა „მსოფლიო", „საყოველთაო".

როგორი შეხედულებები არსებობდა მისიისა და მისიონერობის შესახებ ქრისტიანული სარწმუნოების განვითარების მრავალსაუკუნოვან პროცესში? განიცადეს თუ არა ამ შეხედულებებმა ევოლუცია? ეს ძალზე დიდი საკითხია და ვრცელ განმარტებას საჭიროებს. ამჯერად შევეცდებით მოკლედ შევეხოთ მხოლოდ რამდენიმე ფაქტს. სახარებაში ვკითხულობთ: „იესომ კი თქვა: „მე კიდევ მცირე ხანს ვარ თქვენთან და წავალ მასთან, ვინც მე მომავლინა. ძებნას დამიწყებთ და ვერ მიპოვით. სადაც მე ვიქნები, იქ ვერ მოხვალთ. „ იუდეველებმა ერთმანეთს უთხრეს: „სად წავა იგი, რომ ვერ ვიპოვოთ? საბერძნეთში განთესილებთან ხომ არ წავა, რათა ბერძნებს ასწავლოს?" (იოანე, 7, 33-35). მიწიერი ცხოვრების უკანასკნელ დღეებში მაცხოვარი არ იწონებდა მისიონერობას წარმართების მიმართ: „ვაი თქვენ, მწიგნობარნო და ფარისეველნო, თვალთმაქცნო, რომ შემოივლით ზღვასა და ხმელეთს, რომ ერთი ვინმე მაინც მოაქციოთ რჯულზე" (მათე, 23, 15). ქადაგებით იგი მხოლოდ იუდეველებს მიმართავდა. ამასთან მოციქულებს აფრთხილებდა: „ეს თორმეტი მოავლინა იესომ, ამცნო და უთხრა: „წარმართთა გზაზე არ იაროთ და სამარიელთა ქალაქში არ შეხვიდეთ; არამედ წადით ისრაელის სახლის დაკარგულ ცხვრებთან" (მათე, 10, 5-6). რაც შეეხება წინასწარმეტყველებას სახარების მთელ სამყაროში გავრცელების შესახებ, აქ, გამოთქმულ მოსაზრებათა თანახმად, მხედველობაშია არა პრაქტიკული მოქმედება, არამედ ესქატოლოგიური ხედვა, განჭვრეტა, რისი ხორცშესხმაც არა მიწიერთა ძალისხმევას, არამედ ღვთაებრივი აქტის შედეგებს უკავშირდებოდა. მას შემდეგ, რაც იესო მიხვდა, რომ ისრაელმა უარყო ახალი მოძღვრება, მან მზერა წარმართებს მიაპყრო: „ამიტომ წადით და მოიმოწაფეთ ყველა ხალხი, მონათლეთ ისინი მამისა და ძისა და სულიწმიდის სახელით. ასწავლეთ მათ ყოველივეს დაცვა, რაც მე გამცნეთ" (მათე, 28, 19-20); „უთხრა მათ: „გადით მთელ წუთისოფელში და ყოველ ქმნილებას უქადაგეთ სახარება. ვინც ირწმუნებს და მოინათლება, გადარჩება; ხოლო, ვინც არ ირწმუნებს, მსჯავრდადებული იქნება" (მარკოზი, 16, 15-16). „ყოველ ქმნილებაში" წარმართებიც იგულისხმებიან. აქ ძალზე მნიშვნელოვანია მისიის ახლებური გაგება. ადრექრისტიანულ ხანაში შეიქმნა მისიონერის იდეალი – „მოციქულ ბარბაროსთა შორის", მაგრამ ამ

იდეალს აკლდა კონკრეტული ნიშნები, რაც შემდგომში გამოიხატა მისიონერთა მოღვაწეობაში. თავდაპირველად იმპერიაში ქრისტიანობის გავრცელება არ წარმოადგენდა ეკლესიის მიერ მკაცრად ორგანიზებული სამისიონერო საქმიანობის შედეგს. იგი ქაოტურად მიმდინარეობდა და უფრო მეტად ცალკეული ადამიანების ინდივიდუალური ძალისხმევით ხდებოდა. ბარბაროს ტომთა გაქრისტიანება ძირითადად III საუკუნის შემდეგ დაიწყო. სპარსეთში ქრისტიანობის გავრცელება ანტიოქიელ რომაელ ტყვეებს დაუკავშირდა, რომლებიც 256 წელს მეფე შაპურმა განასახლა ხუზისტანში და ეპისკოპოსად ბერძენი დიმიტრიანე მიუვლინა. ამგვარი მაგალითები უხვადაა, რაც შესაძლებელს ხდის გარკვეული ტენდენციის გამოკვეთას. იგი მდგომარეობს იმაში, რომ „ბარბაროსთა" (არაბერძენთა) გაქრისტიანება დროის გარკვეულ მონაკვეთში „გადაადგილებულ პირთა" დამსახურებას მიეწერება. მათ შორის იყვნენ ბარბაროსი მძევლები და იმპერიაში მოხვედრილი ემიგრანტები. ისინი, ქრისტიანობის მატარებელნი, ბუნებრივია, არ იყვნენ „პროფესიონალი" მისიონერები, რადგან გარკვეულ ვითარებაში წარმატების მოპოვების შემდეგ მიმართავდნენ დახმარებისთვის ეკლესიას.

ამ თვალსაზრისით ძალზე საყურადღებოა ქართულ ტრადიციაში შემონახული „ნინოს ცხოვრების" რედაქციები, რომლებიც, სამწუხაროდ, სათანადოდ არ არის გათვალისწინებული უცხოელ მეცნიერთა მიერ ჩვენს დროში გამოქვეყნებულ სპეციალურ გამოკვლევებში ბიზანტიური ცივილიზაციის ცალკეულ პრობლემებთან დაკავშირებით. მხედველობაში მაქვს ს. ივანოვის საგულისხმო მონოგრაფია „ბიზანტიური მისიონერობა" (2003 წ.).

ყველაზე ძველი რედაქცია ნინოს ცხოვრებისა ორი ვერსიით შემოგვინახა „ქართლის მოქცევამ". თხზულების ავტორი აღნიშნავს ქართლის გაქრისტიანების უმთავრეს ეტაპებს. ჩამოთვლის წარმართული ეპოქის ქართლის მეფეებს და მათ მიერ აღიარებულ ღმერთებს. შემდეგ აღნიშნავს ბერძენთა მოქცევის დროს, რომელსაც ის უკავშირებს ქართველთა მოქცევის დასაწყისს, მოიხსენიებს სახელს ქართველთა განმანათებლისას, მის მცხეთაში მოსვლას, მცხეთელებისა და მეფის ოჯახის მონათვლას, იქ ტაძრისა და ჯვრის აღმართვას, აგრეთვე, ქართლის სხვადასხვა კუთხის მოქცევას. შემდეგ აღნიშნავს მნიშვნელოვან საეკლესიო ფაქტებს. თხზულებაში მოთავსებულია ქართველთა განმანათლებლის ვრცელი ბიოგრაფია, ჩაწერილი თითქოს თანამედროვეთაგან თვით ნინოს კარნახით (კ. კეკელიძე). ტაო-კლარჯეთში შექმნილმა ხსენებულმა თხზულებამ (IX ს.), რომელიც ეკლესიაში საკითხავადაა დაწერილი, ჩვენში შექმნა ნინოს კულტი. X საუკუნის ძეგლებში ჩვენ ვხვდებით ნინოს საგალობლებსაც. ნინო, მართალია, არის „ტყუე", მაგრამ არა უბრალო, არამედ შვილი „ჰრომთა მთავართა". მისი მამა არის რომის გამოჩენილი მხედართმთა-

ვარი, დედა კი იერუსალიმის პატრიარქის და. ნინომ მოაქცია ქრისტიანობაზე ბერძენთა დედოფალი ელენე, მანვე მოაქცია რიფსიმე და მისი 50 თანამოღვაწე ასული, რომელთა ძვლებზე შემდეგ აღმოცენდა სომხების ქრისტიანობა... როგორც ალნიშნავენ ავტორი პოლემიკას აწარმოებს სომხურსა და ბერძნულ ქრისტიანულ სამყაროსთან. IX საუკუნის შუა წლებიდან ქართველები კატეგორიულად უარყოფენ ქართლის ეკლესიის სომხური ეკლესიიდან წარმოშობის ვერსიას და ქმნიან „საკუთარი მისიონერის კულტს". ნინო ქართლში ქრისტიანობის საქადაგებლად მოდის არა კონსტანტინოპოლიდან, არამედ იერუსალიმიდან. ცნობილია ისიც, რომ ქართლს გაქრისტიანების შემდეგ მოევლინა ისეთი რელიქვიები, როგორიცაა „ძელი ცხორებისა", „ქრისტეს ფერსთა ფიცარნი" და „სამსჭუალნი" მისნი. ხსენებულ თხზულებაში თავი იჩინა ბერძნებთან მეტოქეობის ტენდენციამ, რადგან ბიზანტიელი ბერძნები სხვა ქრისტიან ერებს, მათ შორის ქართველებს, მედიდურად უყურებდნენ. განსაკუთრებით VIII საუკუნიდან ქართველები არ მალავენ თავიანთ სურვილს – პასუხი გასცენ ამ მედიდურობას და ბერძნებს მხარში ამოუდგნენ კულტურულად. ამის დამადასტურებელია იოანე საბანისძის ცნობილი სიტყვები და იოანე ზოსიმეს „ქებაი ქართულისა ენისაი". „ნინოს ცხოვრების" ავტორს უნდა უთხრას ბიზანტიელებს, რომ ქართული ქრისტიანობა იერუსალიმური წარმოშობისაა; ნინოს ერთგვარი წილიც კი აქვს ბიზანტიელების გაქრისტიანებაში. ის, სანამ ქართლში მოვიდოდა, კონსტანტინოპოლს გაემგზავრა ელენე დედოფლის მოსაქცევად. ავტორი ხაზგასმით ალნიშნავს იმ ფაქტს, რომ რელიქვიების ნაწილი არა მარტო ბიზანტიაში იმყოფება, არამედ საქართველოშიც და რომ ქართლის ქვეყანა „წილხვდომილია" იმავე ღვთისმშობლისა. ამ მხრივ ქართულ მეცნიერებაში ბევრი რამ ითქვა. ვფიქრობ, ზემოთქმულიც მკაფიოდ მიანიშნებს ქართულ სამყაროში დამკვიდრებული ქადაგების, მისიონერობის ტრადიციის სათავეებზე.

V საუკუნეში მოხდა ქრისტიანული უნივერსალიზმის შერწყმა იმპერიულთან. ბარბაროსთა შორის მისიის განხორციელებას დიდად უწყობდა ხელს იოანე ოქროპირი, რომელსაც შთამომავალნი მისიონერის ნიმუშად მიიჩნევდნენ. ოქროპირი ამაყობს იმით, რომ ქრისტიანები ქადაგებენ თავიანთ რელიგიას, ხოლო წარმართები ამას არ აკეთებენ. მისი თქმით, პლატონი ახალ იდეებს მხოლოდ სიცილიაში ავრცელებდა და ერთი ტირანის მოქცევაც ვერ შეძლო, ხოლო პავლემ არა მარტო სიცილია, იტალია მოიარა, არამედ მთელი მსოფლიო. მას ყველა უსმენს. მისი ქადაგება ერთნაირად ჩასაწვდომია საზოგადოების განსხვავებული ფენებისათვის. ამასთან ბარბაროსთა მოქცევა ხშირ შემთხვევებში გაგებულია არა როგორც რეალური მისიონერული ძალისხმევის შედეგი, არამედ როგორც გარდაუვალი ღვთაებრივი აქტი. მოციქულები ქადაგებდნენ

თავიანთ მშობლიურ არამეულ ენაზე. ამავე დროს, ბიბლიური გადმოცემების თანახმად, ქრისტეს მოწაფენი ერთხელ სასწაულებრივად ყველა ენაზე ალაპარაკდნენ: „როცა ეს ხმაური მოხდა, ბევრმა მოიყარა თავი და შეშფოთდა, ვინაიდან თითოეული ისმენდა, როგორ მეტყველებდნენ მის საკუთარ ენაზე. ყველანი გაოცდნენ, უკვირდათ და ამბობდნენ: „განა ყველა ესენი, ვინც ლაპარაკობენ გალილეველები არ არიან? როგორ გვესმის თითოეულ ჩვენგანს საკუთარ ენაზე, რომელშიც ვიშვით? პართნი და მიდიელნი, ელამელნი და მკვიდრნი შუამდინარეთისა, იუდეისა, კაბადუკიისა, პონტოსი და აზიისა, ფრიგიისა და პამფილიისა, ეგვიპტისა და კვირენეის მხარეს მდებარე ლიბიის ოლქებისა, და რომიდან ამოსულნი, იუდეველნი და რჯულშეცვლილნი, კრიტელნი და არაბიელნი, ვუსმენთ მათ, ჩვენ-ჩვენი ენებით რომ ლაპარაკობენ ღვთის დიად საქმეებზე“ (მოციქულთა საქმეები, 2, 6-11).

ბერძნული სიტყვა „ბარბაროსი“ გულისხმობდა უცხო, გაუგებარ ენაზე მოლაპარაკე ადამიანს, არაბერძენს. ამ სიტყვას ჯერ კიდევ ჰომეროსიც იყენებს („ილიადა“, II, 867). ფილოსოფოსი თალესი (ძვ. წ. VII ს.) სიამაყით აცხადებდა, რომ იგი „ელინია და არა ბარბაროსი“. პავლე მოციქული „ბარბაროსში“ გულისხმობს ადამიანს, რომელსაც არ ესმის ენა: „ამიტომ, თუ ხმის მნიშვნელობა არ ვიცი, უცხო (ბარბაროსი – ვ. ა.) ვიქნები მოლაპარაკისათვის, ხოლო მოლაპარაკე – უცხო ჩემთვის“ (კორინთელთა მიმართ, I, 14, 11). მეორე შემთხვევაში კი ვკითხულობთ: „ბერძენთა და ბარბაროსთა, ბრძენთა და უგუნურთა მოვალე ვარ“ (რომაელთა მიმართ, I, 14). აქ უკვე ყველა არაბერძენი იგულისხმება. ბერძნები თვლიდნენ, რომ, რადგან ისინი თავისუფალნი იყვნენ, ბარბაროსებზე ბატონობის უფლებაც ჰქონდათ. იმპერიის გიგანტური მასშტაბებით გათამამებული ბერძნები და რომაელები იმ ფაქტს, რომ ზოგიერთი ტერიტორია არ ემორჩილებოდა რომს დროებით მოვლენად, „დასანან დაუდევრობად“ მიიჩნევდნენ. რომაელთათვის ადამიანურ მოდგმას (genus humanum) რომაული სამყაროს მოსახლეობა (orbis Romanus) წარმოადგენდა. ამგვარი შეხედულებები არაერთ ავტორთან გვხვდება. მხოლოდ გვიანანტიკური ხანის ფილოსოფოსები იწყებენ მსჯელობას ადამიანთა თანასწორუფლებიანობისა და საყოველთაო მშვიდობის შესახებ. ბიზანტიელებმა თავისებურად გადაიღეს ბერძნულ-რომაული კონცეფცია „ბარბაროსთა“ შესახებ და ზოგჯერ ამ კატეგორიას მიაკუთვნებდნენ „კულტურულ ხალხს“ (ს. ივანოვი). რომაელთათვის იმპერია აღიქმებოდა „სამყაროდ“. თავდაპირველად ქრისტიანობა ერთგვარად თითქოს ეწინააღმდეგებოდა ამ აზრს. ამგვარი პათოსითაა გაჟღენთილი „ქრისტეფორეს ცხოვრება“, რომელშიც ნათქვამია, რომ ღმერთი არამარტო ქრისტიანებს სწყალობს. შემდეგ მოთხრობილია ბარბაროს რეპრევოსის შესახებ, რომელიც „ვერ მეტყველებდა ჩვენა ენაზე“. იგი აფრიკაში

მსახურობდა რომაელთა ჯარში. თავად გახდა ქრისტიანთა მარტვილობის მოწმე, მოექცა ახალ სარწმუნოებაზე და სახელად ქრისტეფორე მიიღო. ასე მოხდა უფლის ნებით ბარბაროსის სულიერი გარდაქმნა. ბარბაროსებში ველურობის დაძლევის თემას უკავშირდება, აგრეთვე, აპოკრიფული გადმოცემა წმინდა ქრისტომეოსის შესახებ. VI საუკუნეში მისია ცენტრალიზებული ხდება. რელიგიური პოლიტიკა ერწყმის დიპლომატიასა და სამხედრო ექსპანსიას. VII საუკუნეში „სახელმწიფო ქრისტიანიზაციის" პროცესი ინტენსიურად გრძელდება. 619 წელს იმპერატორმა ირაკლიმ ჰუნების ბელადიც კი მოაქცია ახალ სარწმუნოებაზე. ამ თვალსაზრისით IX საუკუნემდე შენელდა მისიონერული მოძრაობა, რის გამოც ბევრი გაკვირვებასაც გამოხატავს „ორსაუკუნოვანი დუმილის" გამო. ამ ფაქტს მეცნიერები იმით ხსნიან, რომ შესუსტდა მისიონერობის ის ფორმა, რომელიც დიპლომატიასა და შეიარაღებულ ძალებზე იყო დაფუძნებული. ყოველივე ეს კი სულ არ გამორიცხავდა კერძო და ადგილობრივ ინიციატივას. დამოუკიდებელი მისიონერობის მაგალითია სტეფანეს მოწამეობრივი ცხოვრება. IX საუკუნიდან იზრდება მოციქულების კულტი. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს გადმოცემები ანდრია მოციქულის შესახებ, რომლის „ცხოვრება" (IX ს.) მიეწერება ბერ ეპიფანიოსს. მართალია, აქ ერთმანეთშია ალრეული ჰაგიოგრაფიული ცნობები და რეალური დაკვირვებები, მაგრამ ამ შემთხვევაში მოცემულია ერთ-ერთი ცდა მისიონერთა ღვაწლის წარმოჩენისა. ბიზანტიელ მისიონერთა შორის სრულად გამორჩეულია პატრიარქი ფოტიოსი. იგი საპატრიარქოს განაგებდა 858-867 და 877-886 წლებში. მისი სახელი მჭიდროდ უკავშირდება ბულგარეთისა და რუსეთის გაქრისტიანებას. ფოტიოსი ეძიებდა წარმართთა მოქცევის თეორიულ საფუძვლებს. იმხანად ბიზანტიელ ღვთისმეტყველთა წრეებში არსებობდა აზრი, რომელიც უარყოფდა ბარბაროსთა შორის მისიის აუცილებლობას. ამ შემთხვევაში გამოთქმული იყო შიში იმის გამო, რომ ბარბაროსები შებღალავდნენ ქრისტიანულ სიწმინდეებს. ეპისკოპოს მეთოდიოსის ეს შეხედულება უარყო ფოტიოსმა, რომელიც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მისიას. ბიზანტიელი მისიონერები დიდი წარმატებით ავრცელებდნენ ქრისტიანობას ხაზარებთან, არაბებთან და სლავებთან. ამის შესახებ ვრცლად მოგვითხრობს თავის ტრაქტატში ნიკიტა ბიზანტიელი. ასევე წარმატებული იყო ბიზანტიის „რელიგიური ელჩობა" მორავიაში (863 წ.). ეს მისია შეფასებულია როგორც „ბიზანტიური რელიგიური და კულტურული ექსპანსიის შთამბეჭდავი გამოვლინება" (გ. ოსტროგორსკი). X საუკუნეში ბიზანტიური მისიები გაძლიერდა ჩრდილოეთ კავკასიაში, კერძოდ, აფხაზეთში. ამას წინ უძღოდა იქ VII-VIII საუკუნეებში პირველი საეკლესიო ორგანი-

---

[1] Robert Byron. The Byzantine Achievement, London and New York 1987, 83; 24-25

ზაკიის შექმნა, რასაც ადასტურებენ ბერძნული წარწერებიც. პიცუნდაში (ბიჭვინთაში) აღმოჩნდა კონსტანტინე აბაზგის და ეპისკოპოს თეოდორეს ბულებიც. მართალია, ჩრდილოეთ კავკასია პოლიტიკურად არასოდეს ემორჩილებოდა იმპერიას, მაგრამ იქ მაინც ყოველთვის საგრძნობი იყო ბიზანტიის გავლენა. მაგალითად, ეშკაკონის სამარხში აღმოჩენილ ბრინჯაოს ბეჭედზე ღვთისმშობლის გამოსახულებაა აღბეჭდილი, ხოლო კისლოვოდსკის მიდამოებში ნაპოვნ ქვის ჯვარზე (VIII ს.) ბერძნულ წარწერას ვხვდებით. პატრიარქ ნიკოლოზ მისტიკოსის (X ს.) დროს დაიწყო ალანიის გაქრისტიანება. მისიის შესახებ თავად პატრიარქის წერილებშია მოთხრობილი. დიდი იყო კონსტანტინოპოლის გავლენა, აგრეთვე, რუსეთსა და უნგრეთში, სადაც საეკლესიო რიტუალი „ბერძნული წესით“ ტარდებოდა – sicut est mos Graecorum. 1037 წლით დათარიღებულ ხელნაწერში მოხსენიებულია კიევის პირველი მიტროპოლიტი – თეოპემპტოსი. იოანე კინამოსის გადმოცემის თანახმად, მისიონერობამ საგრძნობლად იმძლავრა კომნინთა ხანაში (1081-1204 წ. წ.). წყაროები მოწმობენ, რომ ქრისტიანიზაცია აღქმულია როგორც სამხედრო გამარჯვებათა შედეგი. ბარბაროსები შედიან ბიზანტიურ ჯარში და იცვლიან ცხოვრების წესს. ბიზანტიური მისიის უნიკალურ დოკუმენტადაა მიჩნეული ეპისკოპოს თეოდორე ალანელის „ანგარიში“, რომელშიც აღწერილია ნიკეას მისიონერული მოღვაწეობა. საგულისხმოა, რომ იმპერიის ბოლო პერიოდშიც ბარბაროსები ბერძენთა თვალში მაინც ბარბაროსებად რჩებოდნენ. ამის შესახებ მოგვითხრობს ნიკიფორე გრიგორაც (XIV ს.). იგი დიდი ხნის წინ გაქრისტიანებულ ბარბაროსებს არ აღიარებს ჭეშმარიტ მართლმადიდებლებად. ერთ-ერთ ეპიტაფიაში ცნობილი ჰაგიოგრაფი კონსტანტინე აკროპოლიტი (XIII–XIV ს. ს.) ასე მიმართავს გარდაცვლილ გმირს: „შენ დაძლიე ბარბაროსობა და შენი საფლავიც მოწმობს, რომ ხარ არა ბარბაროსი, არამედ კეთილშობილი“. მისიონერები ყოველთვის ცდილობდნენ ბარბაროსთა დაინტერესებას სასწაულებით, ავადმყოფთა განკურნვით. მისიათა მნიშვნელოვან ეტაპს წარმოადგენდა ეკლესიათა მშენებლობა დამსხვრეული კერპების სანაცვლოდ. ზოგჯერ ისეც ხდებოდა, რომ წარმართული ტაძრები ეკლესიებად იქცეოდნენ. ეს პროცესი კარგადაა აღწერილი „პანკრატიოსის ცხოვრებაშიც“.

Valeri Asatiani

On the History of Missions in Byzantine

The present research depicts the path followed by Byzantine missionaries throughout the centuries. Special attention has been given to the evolutionary development of the viewpoints of Christian church towards barbaric peoples. The missionary movement in Byzantine started on the level of the state in VI century,

when missionaries were sent to barbaric countries in order to spread Christianity among pagans. Sometimes in initiators of converting barbarians to Christianity proved to be those who were the rules of barbaric countries, not Byzantine. The idea of creating World Empire always existed in Byzantine and it was connected with spreading Christianity.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

შუშანიკ ასათიანი

მელანია რომაელის ცხოვრების ქართული თარგმანებისათვის

ახალი წელთაღრიცხვის პირველი სამი საუკუნე ქრისტიანთა მასიური დევნით აღინიშნა. წარმართობა გააფთრებულ წინააღმდეგობას უწევდა მისთვის სრულიად უცხო სარწმუნოებას, რომელიც თავის დამფუძნებლად, განსხვავებით მანამდე არსებულ ყველა სხვა სარწმუნოებათაგან, თვით განხორციელებულ ძეს ღვთისას აღიარებს. პირველივე საუკუნიდან, ქრისტიანთა მოძრაობის მძლავრმა ტალღამ გადაუარა მთელ იმპერიას, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის დიდ ნაწილს.

თავდაპირველად, ქრისტიანული სარწმუნოება მასებში ვრცელდებოდა და თუმცა ისტორია გადმოგვცემს არისტოკრატთა არამცირე ნაწილს, რომლებიც ფარულად სცემდნენ თაყვანს უფალს, მაინც ძირითადად ქრისტეს დაბალ წრეებში აღიარებდნენ. ქრისტიანობა უპოვართა, ღარიბთა, დაჩაგრულთა და გარიყულთა სარწმუნოებად ითვლებოდა.

IV. საუკუნის მთელი პირველი ნახევარი ვნებათაღელვების, ბრძოლის და ღირებულებათა გადაფასების პერიოდი აღმოჩნდა. კონსტანტინე დიდის აღზევებისთანავე უმთავრესი ცვლილება ბიზანტიაში პოლიტიკურ სფეროში მოხდა. უდიდესი და უბრწყინვალესი იმპერია ორ ნაწილად დაიყო. ჭკვიანმა და გამჭრიახმა პოლიტიკოსმა დედაქალაქი რომიდან ბიზანტიონში გადაიტანა და საფუძველი ჩაუყარა ახალ კულტურას. ფაქტობრივად, კულტურული და პოლიტიკური ცენტრი დასავლეთიდან იმპერიის აღმოსავლეთ ნაწილში გადავიდა. ამის შემდეგ კონსტანტინემ ქვეყანაში მშვიდობის დამყარებაზე დაიწყო ზრუნვა. პირველ რიგში მან სცადა, რეპრესიების გვერდის ავლით, რელიგიური პრობლემის მოგვარება.

გაჩნდა ზენონის ჰენოტიკონი და მილანის ედიქტი, რომელთა მიხედვითაც ჯერ ქრისტიანობას სხვა სარწმუნოებებთან თანასწორობა მიენიჭა, ხოლო შემდეგ ის უპირატეს სარწმუნოებადაც იქნა გამოცხადებული. ანუ ქრისტიანული ეკლესია ჯერ ლეგალური გახდა. ამას კი თანდათანობით მოჰყვა მისი სახელმწიფო სარწმუნოებად აღიარება. როცა ქრისტიანთა დევნა უკვე აღარ იყო, ჯერ დაყუდებულ, ხოლო შემდეგ სამონასტრო ცხოვრებას ჩაეყარა საფუძველი. მამათა და დედათა სამონასტრო ცხოვრების დაფუძნება და აყვავება თითქმის ერთდროულად მოხდა. წმიდა მამები

უკვე IV საუკუნეში დედათა მონასტრების არამცირე რაოდენობის არსებობას ადასტურებენ.

რომის ბრწყინვალე არისტოკრატიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელთაგანი იყო მელანია რომაელი (მცირე), რომელმაც ცხოვრების წესად სწორედ მონაზვნობა აირჩია. ეს მრავალმხრივ საინტერესო პიროვნება და მისი „ცხოვრება“ ჯერ ჯეროვნად არცაა შესწავლილი. ჩვენი სტატიის საგანს სწორედ მისი „ცხოვრების“ შემცველი ხელნაწერები წარმოადგენს.

მელანია მცირე დაიბადა რომში 388 წელს.[1] 410 წელს (სწორედ ამ წელს გარდაიცვალა მელანია დიდი), როცა ვესტგოთებმა ალარიხის მეთაურობით რომი გაძარცვეს, მელანია მცირე სიცილიაში გადასულა, შემდეგ კი იერუსალიმში უცხოვრია, სადაც მონასტერი აუგია. იგი 433 წელს გარდაიცვალა. მისი ხსენების დღედ 31 დეკემბერია დადგენილი.

წმიდა მელანია წარჩინებული ოჯახიდან ყოფილა, მისი მშობლები მორწმუნენი იყვნენ და თავიანთ ქალაქში, რომში – დიდად პატივდებულნი. ქალწული მელანია საკუთარი ნების გარეშე მშობლებს ვინმე აპინიანესთვის მიუთხოვებიათ. მათ ერთი ასული ეყოლათ. მეორე შვილი კი – ვაჟი, დაბადებისთანავე გარდაიცვალა. „ცხოვრება“ გადმოგვცემს, რომ ამ შვილის დაბადებისას მელანია უმძიმეს მდგომარეობაში ჩავარდნილა და მანამ არ გამოკეთებულა, სანამ აპინიანეს ბერად კურთხევის პირობა არ დაუდვია უფალთან. გარკვეული ხნის შემდეგ მათ ასულიც გარდაეცვალათ. ამის მერე ორივემ ღმერთს შესწირა თავი. მაშინ მელანია 20 წლის იყო, ხოლო აპინიანე – 25-ისა.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს წმინდანი ადრეული პერიოდიდანვე საკმაოდ პოპულარული ჩანს, მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა ნაკლებად არის შესწავლილი.

ქართულად მელანიას ორი მეტაფრასული „ცხოვრება“ არებობს: 1) A-90, ეს კრებულია, რომელიც მოიცავს სხვა საკითხავებთან ერთად წმიდა მელანიას ცხოვრებასაც. კრებული XIII საუკუნისაა. მასალად ეტრატია გამოყენებული. მელანიას ცხოვრება მასში 142v-159r-ზეა მოთავსებული სათაურით „დეკენბერსა ლა, ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მელანიაჲსი ჰრომისაჲ“. ტექსტი ასე იწყება: „იყო სამე და ესეცა საქმე საკუთარ დიდისა მის და პირველითგან ქალაქთა შორის წარჩინებულისა ჰრომისად...“ 2) მეორე მეტაფრასული „ცხოვრება“ მოთავსებულია XII-

---

[1] ეკლესიის ისტორია მელანიას სახელით მეორე წმინდანააც იცნობს: მელანია უფროსი, რომელიც IV-V სს-ში მოღვაწეობდა. მას იერუსალიმში მონასტერი აუშენებია და გარდაცვალებამდე იქ იმყოფებოდა. ლათინურმა ეკლესიამ რატომღაც იგი წმინდანად არ აღიარა, თუმცა მისი ხსენების დღე, 8 იენიაი, კალენდარში მაინც შეიტანა.

XIII სს. ათონურ ხელნაწერში სათაურით: „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მელანია რომისაჲ“. დასაწყისი A-90-ის იდენტურია. ხელნაწერში ტექსტი მოთავსებულია 242v-253v გვერდებზე. ათონურ ხელნაწერს წინ უძღვის მხედრულით შესრულებული სარჩევი, რომელშიც მელანიას ცხოვრება ბოლოშია მოთავსებული. „ცხოვრების“ მთარგმნელად სავარაუდოდ ეფრემ მცირეს ასახელებენ.[2] ხელნაწერი ქაღალდზეა შესრულებული. ერთ-ერთი მინაწერი გვამცნობს: „დეკენბერსა იზ“, მაშინ როცა ყველა ხელნაწერში აღნიშნულია „დეკენბერსა ლა“.

გარდა მეტაფრასულისა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ არსებობს მელანია რომაელის კიმენური ცხოვრება. იგი მოთავსებულია A-199-ში, ეს ხელნაწერი თარიღდება XIV-XV საუკუნეებით. ხელნაწერი, რომელიც ქაღალდია, დაშლილია, უყდო და რესტავრირებული. ფურცლები ძალზე დაზიანებული, ნაკლული. შესრულებულია შავი მელნით, სათაურები სინგურით: ხელნაწერი გადაწერილია იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში. „ცხოვრება“ იწყება შემდეგი სიტყვებით: „რომელი ეგე უფლისათჳს გლახაკ იქმენ... ხოლო ესე ჩუენდა კმა არს, რათა არღარა შესძინოს ამიერითგან ბოროტის-ყოფად ჩუენდა...“ 99r. ტექსტს თან შენიშვნები ახლავს, რომლებშიაც აღნიშნულია, რომ ფრაგმენტი დალაგდა A-382-ის მიხედვით. ამ უკანასკნელს აკლია ფურცლები. მოღწეული ტექსტი არ არის გაბმული და ფურცლებს შორის აკლია. გარდა ამისა პირველი 11 სტრიქონი არ არის ამოკითხული ფურცლების დალაქავების გამო.

სვინაქსარული „ცხოვრება“ დაცულია ხელნაწერში S-2569. მისი გადამწერი ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილია. აქ მელანია სხვა მოწამეთა შორისაა ნახსენები. მისი სვინაქსარული ცხოვრება მოიცავს 163-166 გვერდებს.

მელანია, როგორც უკვე აღინიშნა, ეკლესიამ წმინდანად აღიარა და, რა თქმა უნდა, მასთან დაკავშირებული ლიტურგიკული საკითხავებიც არსებობს: სადღესასწაულოები, პროლოგ-სვინაქსარები, ტროპარ-კონდაკები, თვენები, საწელიწდო სახარებებსა და ტიპიკონებში (A-59, S-3639, A-112...). ეს ხელნაწერები ძირითადად გვიანდელი პერიოდისაა (XVII-XVIII სს.), საბაწმინდური ტიპიკონის და სინური ხელნაწერის გამოკლებით. ზოგან საკითხავია მოთავსებული მელანიაზე, ხოლო ზოგან – არა. მელანიას ხსენების დღე შობის შემდგომ მოდის, 31 დეკემბერს ძველი სტილით. ამიტომ ხშირად სადღესასწაულოდან იკითხება დღესასწაულის საკითხავები, მელანია კი მხოლოდ მოხსენიებულია.

მელანიას ცხოვრების უძველესი ხელნაწერი XII-XIII საუკუნით თარიღდება. ჩვენამდე მოღწეული მეტაფრასული ტექსტის ქართული თარგმანი ქართული ლიტერატურის განვითარების მეორე პერიოდს განე-

---

[2] იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, 154, 196.

კუთვნება და მას ეფრემ მცირის სახელს უკავშირებენ (იხ. ზემოთ), ხოლო კომენური თარგმანის საკითხი ჯერ კიდევ გასარკვევია.

ბერძნულ ენაზე გვაქვს მისი როგორც კიმენური, ისე მეტაფრასული ცხოვრება. ბერძნულ მეტაფრასულ ტექსტს მოსდევს ქართული მეტაფრასული რედაქცია. უფრო გასარკვევია, არის თუ არა ჩვენში დაცულ კიმენურსა და ბერძნულ პირველ ტექსტს შორის რაიმე სხვაობა.

ამ ტექსტების გარდა, ქართულ ფონდებში პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონიც“ არის დაცული, რომელშიც ორი თავი აქვს დათმობილი მელანიას შესახებ. თბილისის ხელნაწერთა ინსტიტუტში მრავლად მოგვეპოვება „ლავსაიკონის“ შემცველი ხელნაწერები, რომელთაგან ყველაზე ძველი XII საუკუნისაა. ბერძნულად „ლავსაიკონის“ ორი რედაქცია არსებობს – მეურსის და დუცეუსის. ქართულად მხოლოდ დუცეუსის რედაქციაა ნათარგმნი. სამწუხაროდ, ჩვენთან მხოლოდ მეურსის რედაქციის ბერძნული ტექსტია დაცული, თუმცა მიუხედავად ამისა, სრულიად აშკარაა, რომ ქართული ტექსტი ბერძნულთან მიმართებაში რედაქციულ სხვაობებს არ უჩვენებს – მხოლოდ ვარიანტულს. ეს არცაა გასაკვირი, ვინაიდან „ლავსაიკონის“ ქართულად გადმომლებად ეფრემ მცირეა მიჩნეული (მისთვის უფრო დამახასიათებელია ზუსტი თარგმანი). ლავსაიკონის ამ ორ თავში მოკლედ არის მოთხრობილი მელანიას ცხოვრება, მოღვაწეობა და მისი უმთავრესი დამსახურებანი.

ჩვენ შევეცადეთ, მხოლოდ წინასწარი ცნობები მოგვეწოდებინა, რომელთა თავმოყრა შემდგომი კვლევისათვის აუცილებელია. წმინდა მელანიას ცხოვრების შემცველ ხელნაწერთა დამუშავება, რომლებიც დღესდღეობით შეუსწავლელია ჩვენ საშურ საქმედ მიგვაჩნია, ვინაიდან მისი წყაროების დადგენა, ქართული თარგმანის მიმართების გარკვევა უცხოურ მასალასთან, თარგმანთა თავისებურებების წარმოჩენა, მათი მიზეზების შეძლებისდაგვარად დადგენა საკმაოდ დიდ მასალას მოგვცემს როგორც ქართული ნუსხის ტექსტოლოგიური შესწავლის თვალსაზრისით, ისე იმ პერიოდის ისტორიული რეალობის უფრო ფართოდ წარმოჩენისა და საინტერესო დეტალების წინ წამოწევის მსრივ.

Shushanik Asatiani

For the Georgian Interpretation of *The Life of Melania from Rome*

The performed article concerns significance of St. Melania, the religious figure of the 4th century, in the bosom of the unified Orthodox Church. The author also presents collection of the material containing "*The Life*"-s and more or less exhaustive analysis of each part. Manuscriprs preserved in Georgian sources regarding Melania are pointed out as well.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში I, 2003

თამარ აფციაური

თავისუფალი ნების იდეა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრების" მიხედვით

ადამიანის თავისუფალი ნება (αὐτεξουσία) და არჩევანი (προαίρεσις) ქრისტიანული ანთროპოლოგიის ცენტრალური ცნებებია. ამ ტერმინთა განსხვავებული შინაარსობრივი დატვირთვა ბერძნულ ფილოსოფიურ აზროვნებაში, გნოსტიციზმსა და ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში ნათლად ასახავს თავისუფალი ნების ბიბლიური კონცეფციის არსებით სიახლეს.

ადამიანის, როგორც გონიერი ქმნილების, აზროვნება და ქმედება მუდამ იყო ფილოსოფიური კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი საგანი. რაციონალური შინაარსის თავისუფალი ნება არ ყოფილა ფილოსოფიური ანთროპოლოგიის ცენტრალური პრობლემა, არამედ იგი ინტელექტუალური თუ ზნეობრივი სფეროს ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო. საზოგადოდ, ანტიკური ეთიკა არ იცნობს ნებას როგორც დამოუკიდებელ ზნეობრივ პოტენციას. სხვადასხვა ფილოსოფიურ სისტემაში მეტნაკლები სიმკვეთრით იდგა მოვლენათა კანონზომიერ კაუზალიტეტთან ნების მიმართების საკითხი. ნებისა და თავისუფალი არჩევანის ფილოსოფიურ იდეათა წინაპირობას გერმანელი მეცნიერი ალბრეხტ დილე ძველი ბერძნების წინარეფილოსოფიური აზროვნების წიაღში ხედავს,[1] რომლის თანახმად, სამყარო და მასში მოქმედი ძალები გონიერი, მოწესრიგებული და შემეცნებადია. ადამიანის ქმედების ღირსება მის მიერ სამყაროს შემეცნების ხარისხით განისაზღვრება: კარგი საქციელი ბუნებრივი საქციელია და ბუნება თვითონვე იძლევა გონიერი შემეცნების შესაძლებლობას. ბუნების სრულყოფილი გონიერება მოვლენათა სრულ, მიზეზობრივ და მიზნობრივ, დეტერმინაციას გულისხმობს. ამ შემთხვევაში ადამიანური თავისუფლება მხოლოდ ხელის შემშლელი ფაქტორი შეიძლება იყოს. შესაბამისად, არ არსებობს ნება როგორც თავისთავადი ანთროპოლოგიური ღირებულება. კოსმოსისა და მასთან ადამიანის მი-

---

[1] იხ. A. Dihle, Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie, in: Gnadenlehre und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche, hrsg. von F. v. Lilienfeld und Ekk. Mühlenberg, Oikonomia, B. 9, Erlangen 1980, 9-31.

მართების წინარეფილოსოფიური მოდელი ისევე, როგორც თავისუფლების იდეა ბერძნულ ფილოსოფიურ ანთროპოლოგიაში ყოველთვის შემეცნებას უკავშირდება. პლატონის მოძღვრებაში თავისუფლება და ადამიანის ნება განსხვავებული ცნებებია. თავისუფლება იმ უმაღლეს იდეათა სფეროს ეკუთვნის, რომელთაც გრძნობად სამყაროში ზუსტი ანარეკლი არ მოეპოვება.[2] ადამიანის ქმედების თავისუფლებას განაპირობებს თავისუფალი არჩევანი – პლატონთან ცალსახად პოზიტიური ცნება, რომელიც არსებითად უკავშირდება სათნოების და სამართლიანობის სფეროს. ბრძენ ადამიანს გონიერი განსჯა ყოველთვის სიკეთისა და ღვთაებრივისკენ წარმართავს. ამ თვალსაზრისით, კანონით განსაზღვრულ წესრიგსა და თავისუფლებას შორის წინააღმდეგობა ბათილდება. თავისუფლების შესახებ პლატონისეულ სწავლებაში თავისუფალ ნებას უმნიშვნელო როლი ენიჭება და ხშირად თავისი ნეგატიური შინაარსით იგი იმ მძაფრ სურვილთან (ἐπιθυμεῖν) ასოცირდება, რომელიც სულის გრძნობად ნაწილს მართავს. არისტოტელეს მოძღვრებაში პლატონისეული ფუნდამენტური ინტელექტუალიზმი გარკვეულწილად შერბილდება ზნეობრივი გამოცდილებით.[3] თავისუფალი ნება აქ ადამიანის ზნეობრივი ცხოვრების ნაწილია. გონიერი შემეცნება წინ უსწრებს ყოველგვარ ქმედებას და აფასებს მის მორალურ ღირებულებას უკვე შეძენილი გამოცდილების მიხედვით. მოაზროვნე ადამიანის გონიერება ბრძანებს, ხოლო განზრახული ქმედების მორალურ ღირსებას ზნეობრივი არჩევანი განსაზღვრავს. ინსტინქტისა და ემოციური იმპულსის საპირისპიროდ, ნებას ენიჭება ფუნქციური დატვირთვა – ქმედების მიზნის გააზრება, რომლის შედეგიც არის თავისუფლება, სამყაროს წესრიგთან უღრმეს კავშირში ყოფნა. ნიშანდობლივია, რომ თავისუფალი არჩევანის ინტელექტუალური თუ ეთიკური ცნება პლატონისა და არისტოტელეს სწავლებაში მხოლოდ იდეალურ ადამიანს მიემართება. მდაბიო ღირსების ადამიანებისთვის პლატონის იდეალური სამყაროს და არისტოტელეს უმაღლესი პრინციპებისგან მომდინარე კანონი (νόμος) გარდაუვალ აუცილებლობად რჩება. გონით სამყაროში განფენილ თავისუფლებას გრძნობად ყოფიერებაში მკაცრი დეტერმინაცია უპირისპირდება. შუა პლატონიზმსა და შემდეგ ნეოპლატონიკოსთა მოძღვრებაში სულების უმაღლეს და უმდაბლეს სფეროებად გაყოფა თავისუფალი არჩევანის ფუნქციებსაც განასხვავებს. პლოტინე შესაძლებლად მიიჩნევს ვარსკვ-

---

[2] თავისუფალი ნების შესახებ პლატონის ფილოსოფიაში იხ. H. Perls, Lexikon der Platonischen Begriffe, Bern und München 1973, 120-125. აგრეთვე: M. Sicherl, Fatum, in: Reallexikon für Antike und Christentum, VII, 1969, 531-533.

[3] შდრ. A. Dihle, 1980, 11. აგრეთვე: M. Sicherl, Fatum, in: Reallexikon für Antike und Christentum, VII, 1969, 546-547.

ლავთა გავლენას ამინდსა თუ სხეულებრივ მოვლენებზე, მაგრამ სულის თვითარჩევანის უნარს მხოლოდ წმინდა გონებრივ სფეროს მიაკუთვნებს. უმაღლეს სულებში არსებულ სათნოებას ნაკლებად ღირსეულ სულებში, რომლებიც ხარისხობრივად ქვედა საფეხურზე დგანან, ბედისადმი სრული მორჩილება ენაცვლება.[4] თავისუფალი არჩევანის ცნებითი ღირებულება კიდევ უფრო ვიწროვდება სტოიციზმის ფარგლებში, რომელიც მას დიალექტიკურად აკავშირებს εἱμαρμένη-ს ფატალისტურ იდეასთან.[5] ამჯერად თავისუფალი ნების რელატიური მისია მხოლოდ იმაში მდგომარეობს, თუ როგორ აღასრულებს ადამიანი მისთვის უკვე მკაცრად განსაზღვრულ ხვედრს. მანამდე არსებულ სააზროვნო სისტემათაგან რადიკალურად განსხვავებულ კოსმოლოგიურ და ანთროპოლოგიურ სწავლებას აყალიბებს გნოსტიციზმი.[6] კოსმოსი აქ, სტოიციზმის მსგავსად, ჰარმონიულად მოწესრიგებულ მთლიანობას წარმოადგენს, მაგრამ ამ დუალისტურ მოძღვრებაში სამყარო ტრანსცენდენტული ღმერთის პოლარულად საპირისპირო ბოროტ არსად მოიაზრება. კოსმოსის შესაბამისად, ბოროტი „არქონტებისგან" წარმოშობილი ადამიანის არა მხოლოდ სხეული, არამედ მისი სულიც ონტოლოგიურად ბოროტია. გნოსტიკური სოტერიოლოგია კატეგორიულად გამორიცხავს ადამიანის ღვაწლს, მის თავისუფალ ნებას, გონებრივი შემეცნების უნარს; განსაკუთრებული როლი ენიჭება ტრანსცენდენტულ პრონოიას (ἡ πρόνοια), რომელიც ღვთის საპირისპირო სამყაროში ბოროტ ჰეიმარმენედ იქცა. ხსნას გნოსტიციზმი ზებუნებრივ გამოცხადებაში, ტრანსცენდენტული პრონოიას გარდამოსვლაში ჭვრეტს. კაცობრიობა ორ ონტოლოგიურ ჯგუფად – სარკიკოსებად და პნევმატიკოსებად – იყოფა. მხსნელი ცოდნა, რომელიც სინათლის სამყაროდან მატერიაში ჩაძირულ ადამიანებს ღვთაებრივ შუამავალს უგზავნის, მხოლოდ კაცობრიობის პნევმატიკურ ნაწილს სწვდება. ადამიანის სწორი ან მცდარი საქმიანობა გნოსტიკურ სისტემებში უმეცრების ან ცოდნის შედეგია, ოღონდ ორივე მათგანი ზებუნებრივი მოვლენაა და ადამიანის თავისუფალ ნებას აქ რაიმე როლი არ ენიჭება.

თავისუფალი ნების ქრისტიანული კონცეფცია ჩამოყალიბდა სტოელთა ბედისწერის, გნოსტიკური პრედესცინაციის და ასტროლოგიის წინააღმდეგ პაექრობაში, რისთვისაც მან ფართოდ გამოიყენა ბერძნული ფილო-

---

[4] შდრ. Enn. 3, 3, 5, 37; Enn. 2, 3, 9, 49.

[5] შდრ. M. Sicherl, in: Reallexikon für Antike und Christentum, VII, 1969, 540: ჰეიმარმენე არის მიზეზთა ჯაჭვი, ანუ უცვლელი წესრიგი და კავშირი, რომელიც თავის მიზანს საკუთარი მოძრაობითა და აუცილებლობით აღასრულებს. როგორც ყველაფრის მამოძრავებელი ძალა, ჰეიმარმენე წინაგანჭვრეტის, ბუნების და მითოსურად ზევსის იდენტურია.

[6] იხ. A. Dihle, Ethik, in:Reallexikon für Antike und Christentum, VI, 1966, 728-732; აგრეთვე: M. Sicherl, in: Reallexikon für Antike und Christentum, VII, 1969, 562-564.

სოფიური ტერმინოლოგია და ფილოსოფიური არგუმენტაციის მეთოდი.[7] არჩევანის თავისუფლება თანდათან გამოეყოფა წმინდა შემეცნების უნარს და თავისი რელიგიურ-ზნეობრივი ღირებულებით ადამიანის სულიერი ცხოვრების ნაწილად გადაიქცევა. თავისუფალი ნებისა და არჩევანის ქრისტიანული კონცეფციის არსებით სიახლეს ამ იდეის ონტოლოგიური საფუძველი და ღრმა სოტერიოლოგიური ფუნქცია განაპირობებს, რაც უკვე IV-V ს. ს. ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში სრულყოფილი სწავლების სახით ვლინდება. თავისუფალი ნების ქრისტიანული ცნების ბევრი მნიშვნელოვანი ასპექტი საფუძვლიანად არის დამუშავებული გრიგოლ ნოსელის შემოქმედებაში, მათ შორის „მოსეს ცხოვრებაში“ – ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით მრავალმხრივ საინტერესო ალეგორიულ-მისტიკურ თხზულებაში.[8] აღსანიშნავია, რომ ეს ნაწარმოები თავისუფალი ნების იდეის თვალსაზრისით არ არის შესწავლილი. ამასთანავე, იგი ბევრ საინტერესო მასალას შეიცავს, რის გამოც საგანგებო განხილვას იმსახურებს.

1. თავისუფალი ნების იდეის ამსახველი ეპიზოდები „მოსეს ცხოვრებაში“

ებრაელი ერისა და მისი მამამთავრის – მოსეს ბიბლიური ისტორიის ალეგორიული განმარტებისას გრიგოლ ნოსელი რამდენჯერმე წამოჭრის თავისუფალი ნების იდეას და სულიერი სრულყოფილების გზაზე მისი მნიშვნელობის საკითხს.

თხზულების თეორიულ ნაწილს კაპადოკიელი მამა მოსეს შობის განმარტებით იწყებს და ამ შობის მიმსგავსებისკენ მოუწოდებს მკითხველს.[9] ადამიანის ცვალებადი ბუნება კეთილის ან ბოროტის მიმართ მიდრეკს მას. ქალი ბოროტისმოყვარე და კეთილის მიმართ უძლური ბუნების, ხოლო მამაკაცი – სათნო და ეშმაკთან მებრძოლი ადამიანური ბუნების სიმბოლოა. ხორციელი შობისგან განსხვავებით, სულიერი შობა საპირისპირო სქესთა შეერთებით კი არა, თავისუფალი ნებით ასრულდება. ადამიანი თვითონვე ხდება საკუთარი თავის მშობელი, როცა იგი თავისი სურვილით წულად ან ქალად – სიკეთის ან ბოროტისადმი მიდრეკილად – გამოისახავს თავს.

სხვა შემთხვევაში ავტორი ულმრთო ცხოვრების გამო ეგვიპტელთათვის მოვლენილ არაერთ სასჯელს (წყლის სისხლად გადაქცევა, ბაყაყთა გამრავლება, მზის დაბნელება, გარემოს ნაცრით ავსება, მავნე მწერთა მოვლინება) და ფარაონის მრისხანებას განმარტავს.[10] ნოსელი გამოკვეთს

---

[7] ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. A. Dihle, დასახ. ნაშრ., 9-31.

[8] Vita Moysis (VM), Gregorii Nysseni Opera (GNO) VII, pars I, Leiden 1964. ეფთვიმე ათონელისეული ქართული თარგმანი დაცულია ხელნაწერში: P3, 345v – 396v.

[9] შდრ. VM 33, 14 – 35, 5; P3 354v – 355r.

[10] შდრ. VM 54, 10 – 59, 25; P3 362r – 364r.

პოზიციას, რომ მოვლენილ სასჯელთა ან ეგვიპტელთა ტირანის განრისხების მიზეზი სათნოება არ შეიძლება იყოს. ღვთაებრივ ბუნებას რომ სურდეს, ყველა ქმნილებაზე ერთ თავისუფალ არჩევანს (ἡ τοιαύτη προαίρεσις) დაამტკიცებდა ისე, რომ ამქვეყნად სათნოებას და ბოროტებას შორის სხვაობა წაიშლებოდა. მაგრამ ადამიანები არა ზებუნებრივი იძულების, არამედ თავისუფალი არჩევანის მიხედვით (ἡ προαίρεσις ἑφ' ἑκάστου τὸ κράτος ἔχει) სხვადასხვაგვარად მონაწილეობენ ცხოვრებაში (ἄλλων δὲ ἄλλως μετεχόντων τοῦ βίου) – ზოგი სათნოებაში წარემატება, ზოგი ცოდვისკენ მიიდრიკება. რომაელთა მიმართ ეპისტოლეზე დაყრდნობით (რომ. 1, 28) იკვეთება აზრი, რომ ვნებიანი და ბილწი ცხოვრების საფუძველი არა უფლისმიერი შურისგება, არამედ ღვთის შეუმეცნებლობაა (τοὺς μὴ ἐπιγνόντας τὸν θεόν), როგორც ბრმისთვის მხოლოდ მისი სიბრმავე და სინათლესთან უზიარებლობა შეიძლება იყოს ორმოში ჩავარდნის მიზეზი. არც ფარაონის სულში ჩაუნერგავს უფალს რისხვა, არამედ ეგვიპტელთა ტირანი თავისუფალი ნებით (τῆς προαιρέσεως) მიიდრიკა ბოროტისკენ და სიფიცხის მომალბობელი გრძნობა გულში არ ჩაინერგა.[11]

ეგვიპტელებზე მოვლენილ სასჯელთა განმარტებისას კიდევ უფრო მძაფრად იკვეთება ბოროტების, როგორც ონტოლოგიური არარსის, კავშირი თავისუფალ არჩევანთან. თითოეულ ადამიანს აქვს თავისუფალი ნება, რომლის მიხედვით იგი ღვთის ჩაურევლად გამოირჩევს სათნო ან უზნეო ცხოვრებას. შესაბამისად, უსჯულო და ცოდვილი ბუნების სიმბოლოდ ქცეულ ეგვიპტელებზე მოვლენილი სასჯელი თითოეული ადამიანის სულიერი მდგომარეობიდან იღებს სათავეს. ნოსელი კვლავ პავლე მოციქულის რომაელთა მიმართ ეპისტოლეს მიმართავს (რომ. 2, 5) და ადამიანის უბედურების ერთადერთ მიზეზად და შემოქმედად მის თავისუფალ არჩევანს (διὰ τῆς οἰκείας προαιρέσεως) სახავს. თუ წმინდა წერილში ითქმის, რომ ღმერთმა სატანჯველი მოაწია ადამიანებზე, რომელთა ნებაც ბოროტისკენ მიიდრიკა (τοῖς μοχθηροῖς τὴν προαίρεσιν), უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ყოველგვარი ვნება მიზეზს და დასაბამს (τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας) ჩვენგან იღებს და ჩვენი ნების გარეშე (δίχα τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως) არავითარი ბოროტი არ არსებობს.

ამ ვრცელი მონაკვეთების და თხზულებაში გაფანტული სხვა ეპიზოდების გააზრება ნოსელის შემოქმედების საერთო კონტექსტში ნათლად გამოკვეთს თავისუფალი ნების ავტორისეულ კონცეფციას და მის სხვადასხვა ასპექტს.

---

[11] ფარაონის განრისხების ანალოგიური ორიგენესეული განმარტება იხ. Princ. III 1, 8-14.

2. προαίρεσις-ცნების ონტოლოგიური საფუძველი

გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური სწავლების საფუძვლად შესაძლოა მოვიაზროთ ბიბლიური შესაქმის ფრაზა „ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ“ (შეს. 1, 26). თხზულებაში de hominis opificio კაპადოკიელი მამა დაწვრილებით განიხილავს, თუ რას ნიშნავს ონტოლოგიური თვალსაზრისით ადამიანის ღვთის ხატად შექმნა და რა მიმართებაშია ადამიანური ბუნება ღვთაებრივისადმი ხატების საფუძველზე.[12] მოკვდავი (τὸ θνητόν) და ვნებული (ἔμπαθές) ადამიანური ბუნება უბიწო, უკვდავი და მარადიული ღვთაებრივი ბუნების ხატია (εἰκών) პოტენციურად, რაც გულისხმობს, რომ უზენაესმა შესაქმისას იგი ყველა ღვთაებრივი სიკეთის თანამონაწილედ (μέτοχον) შექმნა. ვინაიდან ღმერთი ყოველგვარი სიკეთის სისავსეა, ხოლო ადამიანი – მისი ხატი, მაშასადამე, ხატი მსგავსებით ფლობს ყველა იმ თვისებას, რასაც არქეტიპი, მათ შორის ყველაზე კეთილშობილურ და ძვირფას სათნოებას – თვითგანსაზღვრის და თავისუფალი ნების მადლს (τῆς κατὰ τὸ ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον χάριτος). წინააღმდეგ შემთხვევაში, დამონებული და იძულებას დამორჩილებული კაცობრივი ბუნება იმ თავისუფალი არსის ხატი ვერ იქნებოდა, რომელიც ძალმოსილად მეუფებს.[13] ხატება (εἰκών) და მსგავსება (ὁμοίωσις)[14] ღვთაებრივ თვისებებთან მოწილეობას ნიშნავს, მაგრამ მათ ადამიანის ქმნილი გონიერი ბუნება არასრულყოფილი სახით ფლობს, ანუ ადამიანი მეტ-ნაკლებად სათნო შეიძლება იყოს და თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე თანაბრად შეიძლება მიიდრიკოს კეთილის ან ბოროტის მიმართ. ხატად შექმნილი ადამიანური ბუნების ღვთაებრივისგან ძირითადი განმასხვავებელი ონტოლოგიური ნიშანი არის მისი ქმნადობა. ნოსელის ონტოლოგური მოდელის თანახმად,[15] სამყარო გრძნობად-მატერიალურ და სულიერ-არამატერიალურ სფეროებად იყოფა. სულიერ სამყაროში ერთმანეთისგან განირჩევა შეუქმნელი

---

[12] იხ. hom. op. 16, PG 44, 177 D – 186 D.

[13] შდრ. hom. op. 16, PG 44, 184 B-C :
Οὐκοῦν τὸ διὰ πάντων πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιωμένον ἔδει πάντως ἔχειν ἐν τῇ φύσει τὸ αὐτοκρατὲς καὶ ἀδέσποτον, ὥστε ἆθλον ἀρετῆς εἶναι τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν· შდრ. VM 54, 19-23:
εἰ γὰρ βουλητὸν ἦν τοῦτο τῇ θείᾳ φύσει, πάντων κατὰ τὸ ἴσον ἡ τοιαύτη προαίρεσις ἴσχυσεν, ὡς μηδεμίαν ἀρετῆς ἢ κακίας παρὰ τὸν βίον διαφορὰν θεωρεῖσθαι.

[14] ტერმინთა – εἰκών და ὁμοίωσις – სრული სინონიმურობის და მათი იდეური მნიშვნელობის შესახებ ნოსელის de hominis opificio მიხედვით, იხ. H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg 1952, 103-105. აგრეთვე: R. E. Heine, Perfection in the virtuous life, 1975, 47-50.

[15] Cant. 6, Fontes Christiani, Gregor von Nyssa, Homilien zum Hohenlied, übersetzt und eingeleitet von Franz Dünzl, 16/II, Freiburg 1994, 356-393.

ბუნება, რომელიც თავის მხრივ შემოქმედია (ἡ μὲν ἀκτιστός ἐστι καὶ ποιητικὴ τῶν ὄντων), და მისგან განსხვავებული ქმნილი გონიერი ბუნება, რომელიც მხოლოდ იმდენად არსებობს, რამდენადაც შექმნილია (ἡ δὲ διὰ κτίσεως παραχθεῖσα εἰς γένεσιν). ამ ონტოლოგიური სხვაობის საფუძველზე კონტრასტულად იკვეთება თითოეული მათგანის ძირითადი ნიშან-თვისებები. შეუქმნელ ბუნებას ნოსელი აღწერს როგორც უცვლელს, რომელიც მუდამ ის არის, რაც არის და რომლისთვისაც სათნოების კლება ან მატება გამორიცხულია.[16] ქმნილი ბუნება კი არსებობის წყაროსკენ არის მიდრეკილი და სათნოებას ღვთაებრივ არსში მონაწილეობით ინარჩუნებს. მისი ქმნადობა გრძელდება იმ დროსაც, როცა ის სათნოებაში წარემატება და უზენაესი ბუნებისკენ მიიწევს.[17] უცვლელი ღვთაებრივი დინამიკისგან განსხვავებით, ქმნილების ცვალებადი სულიერი დინამიკა პირველქმნილ ადამიანშივე არის მოცემული. ალმატებულისკენ სწრაფვა ქმნილი ინტელიგიბელური არსების აპრიორული თვისებაა და არა დაცემის გამოცდილებით განპირობებული აუცილებლობა. ქმნილი ბუნების შეუქმნელთან კავშირის ონტოლოგიურ საფუძველზე, უსასრულო ზრდა ალმატებულისკენ ანუ მასთან თანაზიარება ცოდვით დაცემული „მეორე ქმნილების" გარეშეც იარსებებდა, რასაც ნოსელი τῇ μετουσίᾳ τοῦ ὑπερέχοντος უწოდებს.[18] ცვალებადობა (ἡ ἀλλοίωσις, ἡ τρεπτὴ φύσις) ქმნილი კაცობრივი ბუნების გარდაუვალი თვისებაა, ვინაიდან თვით „შექმნა" არარსიდან არსებობაში მოყვანას ანუ ცვლილებას გულისხმობს,[19] და იგი „ქმნადობასთან" ერთად კაცობრივი ბუნების ღვთაებრივისგან განმასხვავებელი ერთ-ერთი ძირითადი ონტოლოგიური ნიშანია. ვინაიდან ადამიანი, შემოქმედისგან განსხვავებით, უცვლელი არ შეიძლება იყოს, რაზეც ნოსელი „მოსეს ცხოვრებაშიც"

---

16 შდრ. მაგალითად, cant. 6, Fontes Christiani, 16/II, 1994, 356, 25-27:
ἀεὶ οὖσα ὅπερ ἐστὶ· καὶ πάντοτε ὡσαύτως ἔχουσα, κρείττων τε προσθήκες ἀπάσης καὶ τῆς ἐλλαττώσεως τῶν ἀγαθῶν ἀνεπίδεκτος·

17 შდრ. cant. 6, Fontes Christiani, 16/II, 1994, 356, 28-357, 4:
πρὸς τὸ πρῶτον αἴτιον ἀεὶ βλέπει τῶν ὄντων καὶ τῇ μετουσίᾳ του ὑπερέχοντος διὰ πάντος ἐν τῷ ἀγαθῷ συντηρεῖται καὶ τρόπον τινὰ πάντοτε κτίζεται διὰ τῆς ἐν τοῖς ἀγαθοῖς ἐπαυξήσεως πρὸς το μεῖζον ἀλλοιουμένη·

18 შდრ. Franz Dünzl, Braut und Bräutigam, die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa, Tübingen 1993, 251-253.

19 შდრ. or. cat. 6, GNO III/IV, ed. EKK. Mühlenberg, Leiden-New York-Köln 1996, 24, 1-6; hom. op. 16, PG 44, 184 C-D. ადამიანის ბუნების ცვალებადობის იდეას მის ქმნილ ბუნებასთან აკავშირებს ორიგენეც, თუმცა, დანიელუს შენიშვნით, ორიგენე არ გასცილებია ცვლილების, როგორც უარყოფითი ცნების, პლატონისეულ გაგებას და, ამდენად, ცვალებადობას იგი კაცობრივი ბუნების არასასურველ ასპექტად მიიჩნევს, იხ. J. Danielou, La colombe et la ténèbre dans la mystique Byzantine ancienne, Eranos-Jahrbuch 1954, 400.

მსჯელობს,[20] იგი ყველა ღვთაებრივ სათნოებას, მათ შორის თავისუფალი ნების უალმატებულეს ნიჭს, მხოლოდ ანალოგიით და არა აბსოლუტური სახით ფლობს. არსებითი სხვაობა ღვთაებრივ ნებასა და ადამიანურ არჩევანს შორის ორი ბუნების ძირითადი ონტოლოგიური სხვაობიდან (ქმნილი / უქმნელი; ცვალებადი / უცვლელი) გამომდინარეობს. ადამიანის არამყარი პროაირეტიკული ნება, ღვთის ძლევამოსილი და უცვლელი ნებისგან განსხვავებით, გამუდმებით მიიდრიკება კეთილის მიმართ ან ზურგს აქცევს მას,[21] რისი შედეგიც პირველი ქმნილების ცოდვით დაცემა და შემოქმედთან ჰარმონიული მიმართების დარღვევაა. ადამიანის ბუნების ცვალებადობა προαίρεσις-ცნების ამბივალენტურობის მიზეზია.[22]

თავისუფალი არჩევანის ღვთის ნების საწინააღმდეგოდ გამოყენებას უშუალოდ უკავშირდება ბოროტება და ვნება, რომელსაც ადამიანი განიცდის. „მოსეს ცხოვრებაში“ ეგვიპტელებზე მოწეულ სასჯელთა ალეგორიული განმარტებისას გრიგოლ ნოსელი ცხადად გამოკვეთს იდეას, რომ „არარაჲ ბოროტთაგანი თჳნიერ ჩუენისა ნებისა იქმნების“;[23] „სატანჯველნი მიზეზსა და დასაბამსა ჩუენგან მიიღებენ“;[24] „თითოეული იქმნების მოქმედ წყლულებათა თჳსთა“.[25] ბოროტი, რომელიც მეტაფიზიკურ დონეზე არარსი და სიკეთის ნაკლებობაა,[26] დასაბამს ადამიანის ნებიდან იღებს, როდესაც იგი სათნოებისგან მიიდრიკება. ნების გარეშე ბოროტე-

---

[20] შდრ. VM 33, 19-22:
τις γὰρ οὐκ οἶδεν ὅτι πᾶν τὸ ἐν ἀλλοιώσει κείμενον οὐδέποτε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένει, ἀλλ' ἕτερον ἐξ ἑτέρου πάντοτε γίνεται, πρὸς τὸ κρεῖττον ἢ πρὸς τὸ χεῖρον ἀεὶ τῆς ἀλλοιώσεως ἐνεργουμένης;

[21] შდრ. or. cat. 1, GNO III/IV, 1996, 10, 12-18. ადამიანის თავისუფალი ნების, ცოდვით დაცემასთან, მადლსა და ნათლობის საიდუმლოსთან მისი მიმართების შესახებ გრიგოლ ნოსელის oratio catechetica-ს მიხედვით იხ. R. J. Kees, Die Lehre von der Oikonomia Gottes in de Oratio Catechetica Gregors von Nyssa, Leiden-New York-Köln 1995, 132-134; 162-166; 217-220.

[22] შდრ. VM 56, 23-27:
οὐκ ἀνωθέν τις ἀναγκαστικὴ δύναμις τὸν μὲν ἐν ζόφῳ, τὸν δὲ ἐν φωτὶ γενέσθαι παρασκευάζει, ἀλλ' οἰκοθεν ἔχομεν ἐν τῇ ἑαυτῶν φύσει τε καὶ προαιρέσει τὰς τοῦ φωτὸς τε καὶ τοὐσκότους αἰτίας οἱ ἄνθρωποι, πρὸς ἃν ἐθέλωμεν ἐν τούτῳ γινόμενοι.

[23] P3 364r; შდრ. VM 59, 23-25.

[24] P3 364r; შდრ. VM 59, 17-18.

[25] P3 363v; შდრ. VM 59, 3-5:
ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν πληγῶν γίνεται δεμιουργὸς διὰ τῆς οἰκείας προαιρέσεως.

[26] შდრ. eccl. or. VII, Sources Chretiennes, B. 416, Gregoire de Nysse, Homélies sur l'ecclésiaste, ed. Alexander, Paris 1996, 370-371.

ბას სუბსტანცია არ გააჩნია,[27] ყოფიერებაში იგი მხოლოდ იმ დროს შემოდის, როდესაც მას ირჩევენ.[28]

კაცობრივი ბუნების ონტოლოგიურად გარდაუვალი ცვალებადობა და თავისუფალი ნების ამბივალენტურობა ადამიანის სათნოებაში წარმატების ან, პირიქით, ცოდვით დაცემის და ვნების ყოფიერებაში შემოსვლის საფუძველია. მაგრამ ეს ორი ფაქტორი ჯერ კიდევ ვერ ხსნის საკმარისად, თუ როგორ მიიდრიკება ადამიანის ნება სიკეთისგან ბოროტებისკენ და ირჩევს ცოდვას. სულიერ (νοητά) და გრძნობად (αἰσθητά) სფეროებად გაყოფილი ქმნილი სამყაროს ჰარმონიულად გამაერთიანებელი საზღვარზე არსებობს ადამიანი – დიქოტომიური ქმნილება, რომლის წყალობით გრძნობადი კოსმოსი ღვთაებრივი მადლის თანამონაწილე ხდება.[29] „მოსეს ცხოვრებაში" პასექის ალეგორიული განმარტებისას გრიგოლი სულის პლატონისეულ სტრუქტურას აყალიბებს.[30] წყირთლსა და ზღურბლზე ტარიგის სისხლის ცხება სულის სამნაწილიანობას და ამ ნაწილთა ურთიერთმიმართებას გამოსახავს. კერძოდ, „სული ჩვენი სამთა ძალთა უფალ არს"; გონიერი (λογιστικόν), გულისთქუმისა (ἐπιθυμητικόν) და გულისწყრომის ძალები (θυμοειδές) ერთმანეთთან ბუნებრივ ჰარმონიულ მიმართებაშია. სულის ინტელექტუალური ნაწილი წარმმართველი უნდა იყოს. გულისთქმისა და გულისწყრომის ძალები გონიერ ძალას უნდა ემორჩილებოდნენ. თავის მხრივ ქვემდგომი ძალები განამტკიცებენ აღმატებულს, კერძოდ, გულისწყრომის ძალა ამხნევებს მას მტერთან ბრძოლაში, ხოლო გულისთქმისა – აღძრავს სათნო მოღვაწეობისთვის. სულიერ ძალთა ამგვარი დისპოზიცია აფექტებისგან განთავისუფლების საფუძველია, როდესაც ადამიანი უვნებო ღვთაებრივ ბუნებას (ἀπάθεια) ბაძავს და, როგორც მოსეს შობის განმარტებისას ამბობს გრიგოლი, თავისუფალი ნებით იგი საკუთარი თავის მშობელი ხდება. სულის სტრუქტურის ამსახველი ამ ეპიზოდიდან ირკვევა ნოსელისეული ფსიქოლოგიის ნიშანდობლივი ასპექტი, რომ სულის არც ერთი გრძნობადი ნაწილი (ἐπιθυμετικόν და θυμοειδές) არსებითად ბოროტი არაა. თითოეული მათგანი პოზიციათა სწორი განაწილებისას დადებით ფუნქციას ასრულებს. ბოროტისკენ მიდრეკა და ცოდვით დაცემა მაშინ იწყება, როდესაც ბუნებრივი ურთიერთმიმართება სულის ნაწილებს შორის

---

[27] შდრ. or. cat. 5, GNO III/IV, 1996, 20, 8-16; აგრეთვე: de virg. GNO VII/I, 298, 10-21.

[28] ბოროტების და ნების ანალოგიურ ურთიერთმიმართებას ორიგენეს შემოქმედებაში აფიქსირებს ჰალ კოხი. იხ. H. Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Arbeiten zur Kirchengeschichte 22, Berlin, Leipzig 1932, 105: Die Möglichkeit und Verwirklichung der Sünde hängt in Origenes' Theologie von dem freien Willen jedes Einzelnen ab.

[29] შდრ. or. cat. 6, GNO III/IV, 1996, 21, 16-22, 3; 22, 7-13.

[30] შდრ. VM 62, 9-63, 9; P3 365r.

ირღვევა და გრძნობადი ძალა გონიერზე უპირატესი და მისი წარმმართველი აღმოჩნდება.[31]

სულის გრიგოლისეულ სტრუქტურასთან თავისუფალი ნების მიმართებას იკვლევს ცნობილი მეცნიერი ჰაინე.[32] იგი ნოსელის შემოქმედებიდან გამოყოფს ეპიზოდებს, როდესაც თავისუფლება გონებასთან ასოცირდება,[33] მაგრამ „ქება ქებათას“ კომენტარებზე დაყრდნობით მკვლევარი ასკვნის, რომ არჩევანის იდეა სულის ინტელექტუალური ნაწილით არ შემოიფარგლება და იგი კაცობრივი სულის ორივე – გონებრივ (νοητά) და გრძნობად (αἰσθητά) – ასპექტთან თანაბარ მიმართებაშია.[34] ადამიანის სულიერ-სხეულებრივ არსებაში მატერიალურ თუ არამატერიალურ ასპექტთა უპირატესობას მისი თავისუფალი არჩევანი განსაზღვრავს.[35] ადამიანის სულის სამნაწილიანობის კვალად, სამგვარი არჩევანის (προαίρεσις) არსებობაზე საუბრობს გრიგოლი თხზულებაში de hominis opificio.[36] პირველი მათგანი, რომელიც სხეულს უკავშირდება (σαρκικὴ προαίρεσις), იწვევს ადამიანის მიწიერი ფუფუნებისა და სიამოვნებისკენ სწრაფვას; მეორე – მშვინვიერი ცხოვრება – სათნოებას და ბოროტებას შორის საზღვარს წარმოადგენს; მესამე და ყველაზე აღმატებული არჩევანი სულიერი სრულყოფილებისკენ მიმართული ცხოვრებაა.

ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური სწავლების ცენტრალური იდეა – თავისუფალი არჩევანის (προαίρεσις) უნარი – ღვთის ხატად და მსგავსად შექმნილი ადამიანის არსებითი სულიერი თვისებაა. მის ამბივალენტურობას ქმნილი ბუნების ონტოლოგიური ცვალებადობა და ადამიანის დიქოტომიური სტრუქტურა უდევს საფუძვლად.

---

31 ამგვარ დისჰარმონიას „მოსეს ცხოვრებაში“ ასახავს ეგვიპტელთა მხედრობა, რომელსაც საბრძოლო ეტლზე ამხედრებულ სამ მებრძოლს – სულის რაციონალურ (λογιστικόν), გულისთქმის (ἐπιθυμετικόν) და გულისწყრომის (θυμοειδές) ძალებს – ცხენები ანუ გულისთქმის ვნებები მართავს. იხ. VM 71, 3-19; P3 368v.

32 იხ. R. E. Heine, დასახ. ნაშრ., 221-240.

33 შდრ. or. cat. 30, GNO III/IV, 1996, 75, 15-17; or. cat. 31, GNO III/IV, 1996, 76, 13-15.

34 შდრ. R. E. Heine, დასახ. ნაშრ., 229.

35 შდრ. VM 37, 18-21:
μέσος γὰρ ὁ ἄνθρωπος οἷόν τι ἔπαθλον ἀγῶνος τοῖς ἐκ τοῦ ἐναντίου μεταποιουμένοις πρόκειται· καὶ ᾗπερ᾽ προστεθῇ, τοῦτον νικητὴν τοῦ ἐναντίου ποιεῖ.

36 შდრ. hom. op. 16 (PG 44, 145D-148B). სულის გრიგოლისეული სტრუქტურისა და მასთან προαίρεσις-ცნების მიმართებისთვის იხ. J. Cavarnos, The Relation of Body and Soul in the thought of Gregory of Nyssa, in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976, 61-78.

3. προαίρεσις-ცნების სოტერიოლოგიური ფუნქცია

თხზულების ზოგადი პროტრეპტიკული ხასიათიდან გამომდინარე, „მოსეს ცხოვრებაში" თავისუფალი ნების სოტერიოლოგიური მნიშვნელობა უფრო ფართოდ განიხილება, ვიდრე მისი ონტოლოგიური საფუძველი.

ცოდვით დაცემული „მეორე ქმნილების" სულიერი ხსნის გზაზე მისი პიროვნული ინიციატივა გადამწყვეტია. ადამიანის ცვალებადი ბუნებით გამოწვეული თავისუფალი არჩევანის ამბივალენტურობა, მოსეს სრულყოფილი ცხოვრების მაგალითით, მის დადებით ფუნქციას ადასტურებს და სახავს სულიერი წინსვლის გზას, რომელიც ვნებათაგან განთავისუფლებულ ადამიანს „ღვთის მეგობრად"[37] აქცევს. მოსეს ამქვეყნიური ცხოვრება მისი შობიდან გარდაცვალებამდე იმის ნათელი ნიმუშია, რომ კაცობრივი ბუნების ცვალებადობა მხოლოდ ორ ონტოლგიურად საპირისპირო საზღვარს – სიკეთესა და ბოროტებას – შორის მერყეობას კი არა, თვით სათნოების სფეროში პროგრესს, უმაღლესი სიკეთისკენ დაუსრულებელ წინსვლას გულისხმობს.[38] იმ ორი წინაპირობის საფუძველზე, რომ ქმნილება ონტოლოგიურად ცვალებადია და ადამიანს თავისუფალი არჩევანით შეუძლია საკუთარი ნება სათნოებაში სრულყოფისკენ წარმართოს, წამოიჭრება დგომის (στάσις) და მოძრაობის (κίνησις) ცნებათა იდენტურობის პარადოქსული იდეა. პლატონის და ნეოპლატონიკოსთა ფილოსოფიიდან კარგად ცნობილი ეს ორი ტერმინი ღვთაებრივი არსის უსასრულობის და მისკენ უსასრულო სულიერი წინსვლის ნოსელისეულ იდეათა საფუძველზე[39] სრულიად ახლებურ შინაარსს იძენს.[40] მოსეს მესამე თეოფანიის განმარტებისას ნათლად იკ-

---

[37] შდრ. VM 144, 20-145, 4. P3 396v.

[38] შდრ. VM 5, 2-4:
τάχα γὰρ τὸ οὕτως ἔχειν ὡς ἀεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλέον ἔχειν ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης ἐστί.

[39] ღვთაებრივი არსის უსასრულობის ნოსელისეული იდეასთვის „მოსეს ცხოვრებაში" იხ. Ekk. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa, Göttingen 1966, 164-165. Th. Böhm, Theoria, Unendlichkeit, Aufstieg, Leiden-New York-Köln 1996, 27-69, 137-150.

[40] დგომისა (στάσις) და მოძრაობის (κίνησις) ცნებათა მნიშვნელობის და მათი ახლებური გააზრებისთვის ნოსელის შემოქმედებაში იხ. J. Daniélou, Platonism et Theologie mystique. Paris 1953, 305-307. Th. Böhm, დასახ. ნაშრ., 262-263. T. Dolidze, Der κίνησις-Begriff der griechischen Philosophie bei Gregor von Nyssa, Homilies on the Beatitudes. Proceiedings of the Eight Intern. Colloquium on Gregory of Nyssa, ed. H. R. Drobner, A. Viviano. Leiden 2000. საკუთრივ პლოტინეს მოძღვრებისათვის დგომასა და მოძრაობაზე იხ. თ. დოლიძე, მოძრაობა, როგორც გენეტიკური ცნება, პლოტინეს მოძღვრებაში სამი ჰიპოსტაზის შესახებ, კრებულში: ΑΝΑΘΕΣΙΣ. ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბ., 1999, 138-150. στάσις და κίνησις ცნებათა იდენტურობის შესახებ „ქება ქებათას" ნოსელისეული განმარტების მიხედვით იხ. R. E. Heine, დასახ. ნაშრ., 56-58.

ვეთება იდეა, რომ განუწყვეტელი სულიერი წინსვლა, „სამეუფო გზის" განუხრელად მიდევნება არის სტაბილური კინეტიკა – თავისუფალი არჩევანის საფუძველზე ადამიანის სულის პროგრესული ცვალებადობა.

ნოსელის სოტერიოლოგიურ სწავლებაში ადამიანის თავისუფალი არჩევანის გვერდით, რომელიც სულიერი სრულყოფის გზაზე პიროვნულ ინიციატივაში ვლინდება, მადლის (χάρις) ცნებას თანამოქმედი ძალის მნიშვნელობა ენიჭება. ნიშანდობლივია, რომ მადლის პავლე მოციქულისეული გაგება, რომელიც შემდეგ ნეტარი ავგუსტინეს თეოლოგიაში აისახა, ნოსელის და ზოგადად კაპადოკიელ მამათა მოძღვრებისთვის ნაწილობრივ უცხოა.[41] მადლის (χάρις) ტრადიციული მნიშვნელობისგან განსხვავებით, რაც ღვთისგან ადამიანისადმი თანალმობით გაღებულ წყალობას და დაუმსახურებელ სიკეთეს გულისხმობს, ნოსელის შემოქმედებაში იგი ხშირად სულიერი სრულყოფილების გზაზე შემწეობის და „რჯულში" განცხადებული ღვთაებრივი ნიჭის ფარდია. ერთი მხრივ, ადამიანის პიროვნული ღვაწლის, მეორე მხრივ, მისი შესაბამისი ღვთაებრივი თანადგომის ურთიერთმიმართება იმდენად თანაბარია, რომ გრიგოლის შემოქმედებაში ორ ძალას შორის პროპორციულ სინერგიზმზე (συνέργεια) საუბრობენ.[42] მოსეს ალეგორიულად განმარტებული ცხოვრების, ანუ სულიერი სრულყოფილებისკენ მიმავალი გზის, თითოეული ალმავალი საფეხური ადამიანის თავისუფალი ნებით აღბეჭდილი აქტია, რომელსაც მისი წადილის მიხედვით უფლისმიერი მადლი შეეწევა.[43] თხზულებაში ცხადად განირჩევა ერთმანეთისგან, ერთი მხრივ, პიროვნების ნება და ქმედება, მეორე მხრივ, ზებუნებრივი ძალა, რომელიც იმ ადამიანზე გადმოდის, რომელიც სულიერი ღვაწლით ემზადება მის მისაღებად. სულიწმიდის მადლით აღსრულებული ნათლობის საიდუმლო მხოლოდ იმ შემთხვევაში ინარჩუნებს მაცხოვნებელ ძალას, თუ მას თავისუფალი ნებით ბოროტისგან განდგომა უძღვია წინ და ნათელღებული მომავალშიც ვნებათაგან განწმენდილ ცხოვრებას ირჩევს.[44]

---

41 მადლის (χάρις) ცნებისთვის ეკლესიის მამათა მოძღვრებაში იხ. A. Schindler, Das Wort „Gnade" und die Gnadenlehre bei den Kirchenvätern bis zu Augustin, in: Gnadenlehre und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche, hrsg. von F. v. Lilienfeld, Ekk. Mühlenberg, Oikonomia, B. 9, Erlangen 1980, 45-62. აგრეთვე: A. Schindler, Gnade, in: Reallexikon für Antike und Christentum, XI, 1981, 386-440. მადლის ცნებისთვის „მოსეს ცხოვრების" მიხედვით იხ. A. M. Ritter, Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift „Über das Leben des Mose", in: Gregor von Nyssa und die Philosophie, Leiden 1976, 195-239.

42 შდრ. A. Schindler, Gnade, RAC, XI, 406-408.

43 შდრ. VM 70, 5-23; 46, 13-23; 60, 1-7.

44 იხ. VM 71, 20-74, 10. P3 368v-369v. შდრ. or. cat. 34. 3; 34. 4.

ღვთაებრივი მადლმოსილებითაა აღბეჭდილი ყველა ის ქმედება, რომელსაც უფალი ადამიანს ჭეშმარიტ სათნოებათა თანამონაწილედ ხდის. უდიდესი მადლია ადამიანის ღვთის ხატად შექმნა და ლოგოსის განკაცებით აღსრულებული ხსნა ცოდვით დაცემული ქმნილებისა. ესქატოლოგიური საყოველთაო აღდგომის იდეა ღვთაებრივ მადლს უკავშირდება. მაცხოვრის ხორცშესხმის, ჯვარცმისა და აღდგომის საიდუმლო ღვთაებრივ წიაღში კოსმოსის საბოლოო დაბრუნების გზას (ἀποκατάστασις) ხსნის.[45] მკვლევართა დიდი ნაწილი ცალსახად იზიარებს იმ აზრს, რომ მაცხოვრის კაცობრივი ბუნების ერთიანობის გრიგოლისეული სწავლება საყოველთაო ხსნის საფუძველი არ არის.[46] ონტოლოგიურად არარსებული ბოროტების საბოლოო განდევნას ყოფიერებიდან ჭეშმარიტი არსის სრულყოფილი, უსასრულო სათნოება და ამ სათნოებაში მონაწილე ადამიანის სრულყოფილებისკენ თავისუფალი სწრაფვა განაპირობებს. „მოსეს ცხოვრებაში“ საყოველთაო ἀποκατάστασις-ის იდეა ეგვიპტელებზე მოვლენილი ორი სასჯელის – მზის დაბნელების და გარემოს ნაცრით ავსების – განმარტებისას წამოიჭრება და იგი ჯვარცმის საიდუმლოს უკავშირდება.[47] მზის დაბნელება აბრაამის წიაღიდან გან-

---

[45] გრიგოლის უნივერსალური ხსნის ἀποκατάστασις-ის შესახებ სწავლება სათავეს ორიგენესთან იღებს. ორივე ღვთისმეტყველი ἀποκατάστασις-ის პრინციპს ბოროტის ეგზისტენციურ არარსებობასა და შეუზღუდავი საღვთო სიკეთის მიერ მის დამარცხებაში ხედავს. ნოსელის და ორიგენეს ἀποκατάστασις-ის სწავლებათა შორის სხვაობა ღვთაებრივი არსის ტრანსცენდენტულობის და უსასრულობის გრიგოლისეულ იდეაში მდგომარეობს. ადამიანის უსასრულო სულიერი წინსვლა უზენაესისადმი აღდგომის შემდეგაც, ანუ სივრცობრივ-დროული დიასტემურობის შეწყვეტის შემდეგაც, გრძელდება, ვინაიდან ღვთაებრივი არსი მუდამ ტრანსცენდენტული რჩება. ეს იდეა გამორიცხავს ქმნილების ჭეშმარიტ არსთან ადიასტემურ შერწყმას, უზენაესის წვდომის, განძლომის (κόρος) და ციკლური სრულყოფის ორიგენესეულ თეორიას.

[46] იხ. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern, Darmstadt 1969, 207-208. აგრეთვე: R. J. Kees, დასახ. ნაშრ., 271-277. R. M. Hübner, Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Leiden 1974, 63, 225-226.

[47] შდრ. VM 57, 8-15:
εἰ δὲ μετὰ τὴν τριήμερον ἐν σκότῳ κακοπάθειαν γίνεται καὶ τοῖς Αἰγυπτίοις ἡ τοῦ φωτὸς μετουσία, τάχα τις ἀπὸ τούτων ὁρμώμενος πρὸς τὴν ἀποκατάστασιν τὴν μετὰ ταῦτα ἐν τῇβασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν προσδοκωμένην τῶν ἐν τῇ γεέννῃ καταδεδικασμένων ἀγάγοι τὸ νόημα. καθώς φησιν ἡ ἱστορία, πρὸς γὰρ τὸ ἐξώτερον τὸ ψηλαφητὸν ἐκεῖνο σκότος πόλλην ἔν τε τῷ ῥήματι καὶ τῷ νοήματι τὴν συγγένειαν ἔχει.
აგრეთვე: 58, 7-13:
εἰ δέ τις ἀληθως Ἰσραλίτης ἐστὶ καὶ τοῦ Ἀβραὰμ υἱὸς καὶ πρὸς ἐκεῖνον τῷ βίῳ βλέπει ὡς δεῖξαι τῇ προαιρέσει τὴν πρὸς τοὺς ἐκλεκτοὺς ἀγχιστείαν τοῦ γένους, οὗτος ἀπαθὴς φυλάσσεται τῆς καμινιαίας ἐκείνης ὀδύνης.γένοιτο δ' ἂν κἀκείνοις ποτὲ ἡ ἀποδοθεῖσα τῆς ἐκτάσεως τῶν Μωϋσεως χειρῶν ἑρμηνεία, θεραπεία τῆς ὀδύνης καὶ ἀπαλλαγὴ τῶν κολάσεων.

შორებული გარესკნელის, ხოლო ნაცარი – ჯოჯოხეთის ცეცხლის სახეა. ამ უკანასკნელს გრიგოლი სხვაგან განმწმენდ ცეცხლსაც (καθάρσις πῦρ) უწოდებს, რომელშიც დადნება და განქარდება ბოროტი.[48] ამ სასჯელთა ალეგორიული ახსნისას ნოსელი, ერთი მხრივ, ცხადად გამოკვეთს იდეას, რომ ყოველგვარი ვნება და ბოროტება მხოლოდ ადამიანის თავისუფალი ნებიდან იღებს სათავეს, მეორე მხრივ, იგი მსჯელობს ჯოჯოხეთის სიბნელესა და ცეცხლში ჩაცვენილ სულთა შესაძლო საბოლოო გამოხსნის შესახებ. ეს წინააღმდეგობა ერთგვარად ნელდება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეგვიპტელთა, ანუ უსჯულოებით მცხოვრებ ადამიანთა, სასჯელიდან გამოხსნა მოსეს ხელთა განპყრობით, ანუ მესიის ჯვარცმით, ხდება. „სააღდგომო ქადაგებაში“ გადმოცემული ჯვრის გრიგოლისეული თეოლოგია მოწმობს, რომ მისი მეშვეობით ზეციური, მიწიერი და ქვესკნელის ქმნილი სამყარო ყოვლადძლიერი ღვთაებრივი არსის წინაშე საბოლოოდ არა როგორც წინააღმდეგობრივი სხვადასხვაობა, არამედ ჰარმონიული ერთიანობა წარსდგება.[49] ქმნილების ღვთაებრივ წიაღში უნივერსალური დაბრუნების და გაერთიანების ანალოგიურ სახეს იძლევა ნოსელი „მოსეს ცხოვრებაშიც“, როდესაც თავისუფალი არჩევანით სათნოებისკენ მიდრეკილ ადამიანებთან ერთად ცოდვილ სულთა საბოლოო განწმენდას და უსასრულო ღვთის სიკეთეში მათ ამაღლებას ჭვრეტს, რაც ჯვრის მაცხოვნებელი ძალით ბოროტების საბოლოო განქარვებას ნიშნავს.

გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრებაში“ ადამიანის თავისუფალი ნებისა და არჩევანის ქრისტიანული კონცეფციის სიახლეს ამ იდეის ონტოლოგიური ხასიათის აქცენტირება და ადამიანის სულიერი წინსვლის გზაზე ამ საფუძვლის განსაკუთრებული მნიშვნელობა განაპირობებს. თავისუფალი ნება ღვთის ხატად შექმნილი ადამიანის ერთ-ერთი უაღმატებულესი ნიჭია. ადამიანში – ცვალებად დიქოტომიურ ქმნილებაში იგი ამბივალენტური ხასიათისაა: ერთი მხრივ, ის არის დაცემის და ცოდვის სამყაროში შემოსვლის საფუძველი, მეორე მხრივ კი, სულიერ ძალთა სწორი დისპოზიციის დროს პირველქმნილ სრულყოფილებაში დაბრუნების და საყოველთაო ხსნის წინაპირობა.

---

[48] შდრ. K. Holl, დასახ. ნაშრ., 208.

[49] იხ. T. Dolidze, Der κίνησις-Begriff..., 2000, 436-437.

Tamar Apziauri

Die Idee der Willensfreiheit nach dem "Leben des Mose" Gregors von Nyssa

Die Willensfreiheit (αὐτεξουσία) und die freie Wahl (προαίρεσις) sind die zentralen Begriffe der christlichen Anthropologie. Viele wichtige Aspekte des christlichen Denkens der Willensfreiheit wurde im Schaffen von Gregor von Nyssa gründlich bearbeitet, darunter nach dem anthropologischen Standpunkt in der vielfach interessanten allegorisch-mystischen Schrift „Leben des Mose". Es ist bemerkenswert, dass diese Schrift nach der Idee der Willensfreiheit noch nicht ausreichend untersucht ist. Sie enthält viele interessante Stoffen, die einer besonderen Untersuchung wert sind.

Während der Auslegung der biblischen Geschichte des israelischen Volkes und seines Patriarchen Mose hebt Gregor von Nyssa mehrmals die Idee der Willensfreiheit und die Frage von ihrer Bedeutung auf dem Wege der geistlichen Vollkommenheit hervor. Im obengenannten Werk treten zwei grundlegende Aspekte der Idee hervor: a) ihr ontologischer Grund und b) ihre soteriologische Bedeutung.

a) Nach Gregor von Nyssa ist die Fähigkeit der freien Wahl die wesentliche Eigenschaft des nach dem Bild und der Ähnlichkeit Gottes geschaffenen Menschen, was seinen ontologischen Grund darstellt. Der freie Wille des Menschen ist ambivalent, was durch die ontologische Veränderlichkeit der geschaffenen Natur und durch die dichotomische Struktur des Menschen verursacht ist.

b) Nach dem allgemeinen protreptischen Charakter der Schrift wird die soteriologische Bedeutung der Willensfreiheit im „Leben des Mose" breiter als ihr ontologischer Grund betrachtet. Die Fähigkeit der freien Wahl des Menschen – der veränderlichen dichotomischen Schöpfung – ist einerseits ein Grund des Falles und der Eindringung der Sünde in die Welt, andererseits aber ist sie bei der richtigen Dispositon von geistlichen Mächten eine Voraussetzung für die Rückkehr in die urspüngliche Vollkommenheit und für die Erlösung.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ქეთევან ბეზარაშვილი

ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი ტენდენციებისათვის: დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანი ელინოფილური მახასიათებლებით

I. ეფრემ მცირის ელინოფილური შეხედულებების თანდათანობითი ჩამოყალიბების გზები: გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანების ადგილი ეფრემის სხვა თარგმანებს შორის

შემოქმედების სხვადასხვა ეტაპზე შექმნილი თარგმანების განხილვა კარგად გამოკვეთს ეფრემ მცირის ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდის და მისი სხვა ელინოფილური ტენდენციების თანდათან ჩამოყალიბების პროცესს. ეფრემის კოლოფონების მიმოხილვით[1] და აგრეთვე ეფრემის ზოგიერთი თეოლოგიურად საინტერესო თარგმანის ტერმინული ანალიზის საფუძველზე[2] მეტ-ნაკლებად დადგენილია ეფრემის თარგმანების ქრონოლოგია. ირკვევა, რომ ეფრემი თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში ათონელთა მთარგმნელობითი მეთოდის მიმდევარია ტერმინოლოგიის თვალსაზრისით და ე. წ. „სიტყუადართვითი" თარგმანით. შემდეგ იგი თანდათან ქმნის საკუთარ ტერმინულ სტრუქტურას და ასაძირკვლებს არსენ იყალთოელისა და გელათური სკოლის ტერმინოლოგიურ სიახლეებს.

თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში (XI ს. 70-80-იან წლებში), როცა ეფრემი ათონელთა მთარგმნელობითი მეთოდის მიმდევარი იყო, მას უთარგმნია იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა",[3] აგრეთვე გრიგოლ

---

[1] დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე – ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის კომენტატორი, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1997, 130-145. მ. რაფავა, ეფრემ მცირის ცნობები გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმანების შესახებ. ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, 113-116.

[2] ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, 548-559. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი I. რელიგია, 1994, №3-5, 122-123.

[3] „წყარო ცოდნისა", ეფრემის გვიანდელ თარგმანებთან შედარებით, ტერმინოლოგიურად დაუხვეწავად არის მიჩნეული. არსენი სარგებლობს ეფრემის უკანასკნელ

ღვთისმეტყველის აპორეტები (არალიტურგიკული ჰომილიები).[4] მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, როცა მან ჩამოაყალიბა მკვეთრად ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდოლოგია – დედანთან მაქსიმალური საიახლოვე და სრულყო საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის სიზუსტე (XI ს. 80-90-იანი წლების მიჯნაზე), მას უთარგმნია გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული თხზულებები, ხოლო შემდგომ – არეოპაგიტული კორპუსი; მაქსიმე აღმსარებლის „ორასეული“ და „ოთხასეული“; აგრეთვე ცალკეული ჰომილიები და მეტაფრასული ძეგლები.[5]

ამ თხზულებებზე დართული ეფრემის კოლოფონებიც ცხადყოფენ მისი მთარგმნელობითი მეთოდის თანდათანობით გაელინურებას. აპორეტებზე (A292) და იოანე დამასკელის „დიალექტიკაზე“ (A24) დართულ კოლოფონებში იგი საუბრობს თარგმანში „შემატებაზე სიტყჳსა რეცა განმაცხადებელად ძალისა“ (A24, 2v).[6] ეფრემი ამ მეთოდით – „სიტყჳადართვით“ აღნიშნავს, რომ ის ათონელთა მიმდევარია (A292, 279v). მაგრამ როგორც გამოკვლევებით ჩანს, ეს ტერმინი ეფრემთან გულისხმობს არა იმდენად კლებას თარგმანში, რამდენადაც მცირე შემატებას.

იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“ და „გარდამოცემა“ ეფრემის მიერ XI ს. 80-იან წლებში თარგმნილად ითვლებოდა.[7] ტერმინოლოგიური ანალიზის მიხედვით, იგი ეფრემის მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში, XI ს. 70-იან წლებში ან 80-იანი წლების დამდეგს შექმნილ შრომად არის მიჩ-

---

თარგმანთა ტერმინოლოგიური მიღწევებით და სწორედ ამ სიმაღლიდან ასრულებს იგი ამ თხზულების ახალ თარგმანს და განავითარებს საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიას (ე. ჭელიძე, კვლავ იოანე პეტრიწის შესახებ. სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები, I, თბ., 1999, 104. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა, რ. მიმინოშვილის, მ. რაფავას, ე. ჭელიძის გამოცემა, თბ., 2000, 308).

4 გრიგოლ ღვთისმეტყველის აპორეტები რომ ეფრემს გრიგოლის 16 ლიტურგიკულ ჰომილიაზე ადრე აქვს ნათარგმნი, ამას ცხადყოფს მისი კოლოფონიც: „კადნიერ-მყო მე ახლად თარგმნად ათექვსმეტთა სადღესასწაულოთა და ამას ერთსა აპორიტათაგანსა..., ხოლო ათცხრამეტნი იგი აპორიტათაგან, პირველ ჩემგანვე თარგმნილნი სიტყჳადართვით...“ (A292, 279v. თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, 174). კოლოფონის ინტერპრეტაციისათვის და გრიგოლის ჰომილიათა თარგმანის ქრონოლოგიისათვის იხ. K. Bezarashvili, The Problem of the so-called "Aporeta" in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian, dans Le Muséon, t. 108, 1995, 131-142. ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, 545-555.

5 წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების, 2000, 308. შდრ. ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996, 548-559. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, 1994, 122-123.

6 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1976, 67.

7 პ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 259. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 1976, 14.

ნეული.[8] მართლაც, ეფრემის მთარგმნელობითი მეთოდი ამ თხზულებების გადმოღებისას თავისუფალია, თუმცა განსხვავდება ათონური სკოლის თავისუფლების გაგებისაგან, და, ამავე დროს, განსხვავდება იმავე ტექსტის არსენ იყალთოელისეული ზედმიწევნითი თარგმანისაგან (მიუხედავად იმისა, რომ მასშიაც არის გარკვეული სხვაობანი დედანთან შედარებით). ეფრემის თარგმანში ჩანს მთარგმნელისეული შენამატები კონტექსტის შესაბამისად ან დედნისეულ გამონათქვამთა მეტ-ნაკლები ცვალებადობანი; ტერმინები მას სინონიმური წყვილებით გადმოაქვს და ისინი ნაკლებდეფინიცირებულია, განსხვავებით არსენის თარგმანისაგან; ეფრემი ცვლის ორიგინალის სიტყვათა რიგს ქართული ენის სინტაქსიდან გამომდინარე აუცილებლობის გამო, აპირიანებს ბერძნულ მიმღეობებს, უზმნო წინადადებაში სვამს დედანში ნაგულისხმევ ზმნებს და სხვ. ამავე დროს, მკვლევართა მიერ ისიცაა გათვალისწინებული, რომ ქართულ თარგმანთა განსხვავებანი, შესაძლოა, ორიგინალის დღეისათვის ჯერ კიდევ უცნობი ნუსხის თუ რედაქციის არსებობით იყოს გამოწვეული.[9]

გრიგოლ ღვთისმეტყველის აპორეტები რომ ეფრემს შედარებით თავისუფალი მთარგმნელობითი სტილით აქვს შექმნილი, დადასტურდა მათი შესწავლით (იხ. ქვემოთ). ამას ცხადყოფდა ჯერ კიდევ გრიგოლის ერთი ლექსის „სიტყუა სწავლა ქალწულისა მიმართ“ (c. I, 2, 3) შესწავლა და შედარება კრიტიკულად გამოცემულ ბერძნულ ხელნაწერებთან. ეფრემი ძირითადად მისდევს გარკვეული ტიპის (N ჯგუფის) ბერძნულ ხელნაწერებს, ზოგჯერ კი განსხვავდება მათგან ან ქმნის სიტუაციურ, ასოციაციურ განვრცობას, სინონიმურ წყვილებს, ამატებს ზმნას და მისთ.[10] ამავე პერიოდში ვარაუდობს თ. ოთხმეზური გრიგოლის ორ არ-

---

8 წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების, 2000, 308. დ. თვალთვაძის აზრით, ეფრემს იოანე დამასკელი არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნის შემდეგ გადმოულია (დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 134), რადგან „გარდამოცემას“, მისი ერთ-ერთი კოლოფონის მიხედვით (A24, 53r), არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნის შემდეგ შექმნილად ვარაუდობდნენ (რ. მიმინოშვილი, „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 1966, 121, 167). თუმცა აღსანიშნავია, რომ „დიალექტიკის“ ეფრემისეულ შესავალში მოხსენიებული ეფრემის მოძღვარი საბა თუხარელი ამ დროისათვის ცოცხალია (A24, 4r. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 1976, 69), როცა არეოპაგიტული კორპუსის კოლოფონის მიხედვით იგი გარდაცვლილია (A110, XII s., 195r. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961, 019).

9 იოანე დამასკელი, „დიალექტიკა“, 1976, 40-41, 47. რ. მიმინოშვილი, „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, 59-115; 143-157; 165-168. წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების, 2000, 309-310, 312-316.

10 ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბიზანტიური ე. წ. რიტმული პოეზიის ადრეული ნიმუში („სიტყუა სწავლა ალწულისა მიმართ“), „გულანი“, თბ., 1989, 104-114. აპორეტების შემცველი ხელნაწერის ანდერძის მიხედვითაც, ეფრემის

ალიტურგიკულ სიტყვაზე დართული ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარის თარგმნას (or. 4, or. 5). მათი თარგმანის თავისუფალი მეთოდი არა მხოლოდ თარგმანის ქრონოლოგიით, არამედ კომენტატორული ჟანრის თავისებურებებითაც უნდა აიხსნას.[11]

ფსალმუნთა განმარტება ეფრემის მიერ (1065)-1080 წლებში შექმნილად მიიჩნევა,[12] ხოლო XI ს. 80-იან წლებში (დაახლოებით 1080 წ. შემდეგ) შექმნილად ითვლება სამოციქულოს ახალი რედაქცია (გიორგი ათონელის რედაქციაში შეტანილი დაზუსტებებით და შესწორებებით) და მისი კომენტარები.[13] თავად სამოციქულოს ტექსტის ეფრემისეული თარგმანისათვის, განსხვავებით გიორგი ათონელის თარგმანისაგან, დამახასიათებელია დედანთან სიახლოვე არა მარტო შინაარსობრივად, არამედ ფორმობრივად – ენობრივ-სტილისტურადაც. მას ახასიათებს გრეციზმების მოძალება: მიმღეობური და ინფინიტიური კონსტრუქციების სიჭარბე, ზმნის აღწერითი ფორმები (მოქმედებითი გვარის ზმნებთანაც), ლაკონიზმი (წინადადებაში ერთი და იმავე სიტყვების გამეორების თავიდან აცილება) და სხვ. სამოციქულოს კომენტარებში ეფრემის სამეცნიერო სტილისათვის დამახასიათებელია ზმნების ბრუნება (რომელიც განმარტებაში მოხვედრისას სახელური წევრი ხდება), უფროობითი ხარისხის ფორმის ხშირი წარმოება, ქართული ენის ბუნების გათვალისწინებით წარმოქმნილ (განსაკუთრებით, აბსტრაქტულ) სახელთა ჭარბად გამოყენება, ზმნათა პასიური და აღწერითი ფორმების სიჭარბე, შემასმენლის გამოტოვება ბერძნული სინტაქსის მსგავსად; თხზულების განმარტებითი, სამეცნიერო

მოძღვრები – საბა თუხარელი, ანტონი ტბელი და კვირიკე ალექსანდრიელი ცოცხლები არიან (A292, 279v, 329r. თ. ბრეგაძე, აღწერილობა, 1988, 174, 182).

11 Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii, Versio Iberica, edita a Th. Otkhmezuri (Corpus Christianorum, Series Graeca, 50. Corpus Nazianzenum, 16), Turnhout, 2002, XXVII-XXVIII.

12 ფსალმუნთა განმარტების შემცველი ხელნაწერი Q37, 1091 წ., გადაწერილია ეფრემისათვის 1080 წ. დაწერილი დედნიდან. კოლოფონში საბა თუხარელი, ანტონ ტბელი და კვირიკე ალექსანდრიელი ცოცხლებად არიან მოხსენიებულნი (Q37, 324r). მ. შანიძე, შესავალი..., 102. М. Шанидзе, Некоторые сведения Ефрема Мцире о грузинской и греческой филологии. მრავალთავი, IV, თბ., 1975, 67. მ. რაფავა, ეფრემ მცირის ცნობები, 1995, 114-116. M. Rapava, B. Coulie, Les Colophons d' Ephrem Mtsire et les traductions Géorgiennes de Gregoire de Nazianze, dans Le Muséon, t. 104, fasc. 1-2, Louvain-la-Neuve, 1991, 109-124, spéc. 116. ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996, 554-555.

13 კ. დანელია, ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983, 298. დ. თვალთვაძის მიხედვით, სამოციქულოს თარგმნა ეფრემს დაუწყია საბა თუხარელის და ანტონ ტბელის სიცოცხლეში და გაუსრულებია საბას გარდაცვალების შემდეგ (დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 134). ასე რომ, იგი ფსალმუნთა განმარტების შემდეგაა თარგმნილი.

ხასიათიდან გამომდინარე, გრძელი სინტაქსური პერიოდების და განკერძოებული სიტყვების სიჭარბე და სხვ.[14]

გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნა ივარაუდება 1080 წ. -ის შემდეგ (1086-1090 წწ.).[15] ეს თარიღი კიდევ უფრო დაზუსტდა – 1089-1100 წწ.[16] ეს თარგმანი მკვეთრად ელინოფილურია, უფრო მეტად ელიოფილური, ვიდრე მის შემდეგ თარგმნილი არეოპაგიტული კორპუსი (იხ. ქვემოთ). იგი ხასიათდება ბერძნული სინტაქსური კონსტრუქციების (მიმღეობური, უშემასმენლო წინადადების და სხვ.) კალკირებით, ლექსიკური ბერძნიზმებით, ელინოფილური სიტყვათქმნადობით და ა. შ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების თარგმანებზე დართული ეფრემისეული კოლოფონებიც ცხადყოფენ, რომ მთარგმნელს მიზნად აქვს დასახული დედნის ზედმიწევნით გადმოღება („ვიდრე დონანთამდეცა“ – Jer. 43, 3v), რასაც, ერთი მხრივ, ბერძენთა ყვედრება, ხოლო მეორე მხრივ, ეფრემის ახალი მთარგმნელობითი პოზიცია განაპირობებდა (იხ. Jer. 43, Jer. 15, A292-ის კოლოფონები).[17] ამავე პერიოდს მიეკუთვნება გრიგოლის ზოგიერთ ჰომილიაზე (or. 39, or. 43) დართული ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარების თარგმანი (or. 4, or. 5-ზე დართული მითოლოგიური კომენტარები, როგორც ვთქვით, შესაძლოა, აპორეტების თარგმანთან ერთად თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში ეთარგმნა ეფრემს). მიუხედავად ქრონოლოგიური განსხვავებისა, მითოლოგიური კომენტარების ორივე პერიოდის თარგმანი დინამიკური ეკვივალენტის ტიპისაა, ექსპოზიციური, მთარგმნელისეული ჩანართებით, რომლებიც ზოგჯერ ეფთვიმე ათონელის თარგმანების მსგავსად ტენდენციურია. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ეფრემის თარგმანი გამოირჩევა ანტიკური სამყაროსადმი ტოლერანტული დამოკიდებულებით, სათარგმნი ტექსტისადმი მეცნიერული მიდგომით – მასში სხვა წყაროებიდან დამატებითი ინფორმაციის ჩართვით, მაგ., სამყაროს შვიდი საოცრების შესახებ და სხვ. ორივე თარგმანი ძირითადად მიჰყვება ბერძნული დედნის

---

14 კ. დანელია, ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, 1983, 303-312; 358-386.

15 დასკვნა ეყრდნობა იმ ფაქტს, რომ 1080 წ. გადაწერილ „ფსალმუნთა განმარტებაში“ მოხსენიებული ეფრემის სამი ცოცხალი მოძღვრიდან, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კოლოფონების მიხედვით, საბა უკვე გარდაცვლილია (Jer. 13, 250r. თ. ბრეგაძე, აღწერილობა, 1988, 163). მ. რაფავა, ეფრემ მცირის ცნობები, 1995, 115. M. Rapava, B. Coulie, Les Colophons d'Ephrem Mtsire, 1991, 114-116.

16 თ. ოთხმეზური გრიგოლის თხზულებათა თარგმანს 1089-1100 წწ. ათარიღებს ანტიოქიის პატრიარქის, იოანე V ოქსიტესის მოღვაწეობის წლების მიხედვით, რომელიც ეხმარებოდა ეფრემს ტექსტის რთული ადგილების გაგებაში (თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის (S1276) ერთი მთარგმნელისეული სქოლიოს შესახებ. ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბ., 1997, 80).

17 თ. ბრეგაძე, აღწერილობა, 1988, 148, 163, 174.

იმ ტიპს (n ჯგუფის ხელნაწერებს), რომელთაც ახასიათებთ ანტიწარმართული ინტერპოლაციები. თარგმანთა ენასაც არ ახასიათებს ბერძნულის სინტაქსური კალკები, გარდა მცირე გამონაკლისებისა. ბერძნული კონსტრუქციები ქართულისათვის ბუნებრივი კონსტრუქციებით გადმოდის (მაგ., მიმღეობები – პირიანი ფორმებით და ა. შ.). რაც შეეხება ლექსიკურ კალკებს, ეფრემი, ეფთვიმესაგან განსხვავებით, უპირატესობას ანიჭებს ბერძნული კომპოზიტების ეტიმოლოგიურ თარგმანს, მხოლოდ ქართული ენის ნორმების გათვალისწინებით.[18] ამავე პერიოდისაა ლიტურგიკული ჰომილიების ბასილი მინიმუსისეული კომენტარების ეფრემისეული თარგმანი. თავისი ჟანრული ბუნებიდან გამომდინარე, ბერძნულ დედანთან შედარებით ისიც თავისუფალია, განსაკუთრებით, რიტორიკულ-გრამატიკული და სხვადასხვა აზრობრივ-შინაარსობრივი განმარტებების თარგმნისას. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ თავად თარგმანის ენა ელინოფილურია.[19]

არეოპაგიტული კორპუსი ეფრემს თავისი მოღვაწეობის ბოლოს აქვს ნათარგმნი, სავარაუდოდ, 1090-იანი წლების ახლო ხანებში.[20] ეს თხზულებებიც ზედმიწევნითი თარგმანით არის შესრულებული, ლექსიკური და სინტაქსური კალკებით, მაგრამ მათში მაინც ჩანს მცირე ტექსტობრივი ნიუანსური მეტობის და სინონიმური წყვილებით, პარონომასიითა თუ ჰენდიადისებით თარგმანის გამდიდრების შემთხვევები. ამასთან, განსხვავებით გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული სიტყვის უზუსტესი თარგმანისაგან,[21] არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანში შეიმჩნევა სინონიმებისა და ჰენდიადისების მარტივად თარგმნა, დედნის ნაცვალსახელის შეცვლა მისი ეკვივალენტით, ადგილშენაცვლება წი-

---

18 Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii, 2002, LI.

19 თ. ოთხმეზური, ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემისეული თარგმანის ხასიათი და ენობრივი თავისებურებები (იბეჭდება).

20 M. Rapava, B. Coulie, Les Colophons, 1991, 116.

21 ეფრემის კოლოფონების მონაცემების მიხედვით, ეფრემს გრიგოლის 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნის შემდეგ უთარგმნია არეოპაგიტული კორპუსი, რადგან გრიგოლის ჰომილიათა ანდერძების მიხედვით, საბა თუხარელი გარდაცვლილა, კვირიკე ალექსანდრიელი კი – ცოცხალი (Jer. 43, 1r; Jer. 13, 250r. თ. ბეგაძე, აღწერილობა, 1988, 147, 163); არეოპაგიტული კორპუსის ანდერძების მიხედვით კი, საბა თუხარელი, ანტონ ტბელი და კვირიკე – სამივე გარდაცვლილია (A110, XII ს., 195r. ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961, 019. დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 134; მ. რაფავა, ეფრემ მცირის ცნობები, 1995, 115). რამდენადაც გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმნას სიკვდილის მომლოდინე მოხუცი კვირიკე მოსწრებია (Jer. 43, 2v) და არეოპაგიტული კორპუსის თარგმნის დროს კი გარდაცვლილა, ბუნებრივია, რომ არეოპაგიტული კორპუსი ეფრემს 16-სიტყვედის შემდგომ ახლო მომავალში უნდა ეთარგმნა (ე. ჭელიძე, სალვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996, 555).

ნადადების წყობაში, რიცხვის შენაცვლება და მისთ.[22] გრიგოლ ღვთის-მეტყველის 16-სიტყვედში კი, რომელიც ეფრემმა არეოპაგიტულ კორპუსზე უფრო ადრე თარგმნა, დედნისაგან მცირე გადახვევასაც კი ვერ ვხვდებით და ამგვარი შემთხვევები მხოლოდ ბერძნული დედნის ვარიანტული წაკითხვით აიხსნება. სინონიმური წყვილების შექმნა ამ თარგმანისათვის საერთოდ არ არის დამახასიათებელი (იხ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა გამოცემების კრიტიკული აპარატი).[23]

1089-1096 წწ. -ში ეფრემი მუშაობდა მეტაფრასული საკითხავების თარგმნაზე.[24] მათგან დავასახელებთ ერთ შესწავლილ ძეგლს – იოანე ოქროპირის ცხოვრებას (PG114, col. 1045-1210; S384, XI ს., 7v-61v). მისი ეფრემისეული თარგმანი ხასიათდება დედანთან დიდი სიახლოვით, ლექსიკური და სინტაქსური კალკებით.[25] ამავე პერიოდში უნდა ეთარგმნა ეფრემს იოანე დამასკელის ცხოვრება. კ. კეკელიძის მიხედვით, ეფრემს იგი უთარგმნია 1086-1100 წწ. შორის მიქაელ სვიმეონწმიდელის მიერ 1085 წ. არაბულად შედგენილი ცხოვრებიდან სამუელ ადანელის მიერ გადამეტაფრასებული ბერძნული, დღეისათვის დაკარგული, ვერსიიდან. თარგმანის სტილი კ. კეკელიძეს დედნის ადეკვატურად მიაჩნია, მიუხედავად იმისა, რომ მას არ ჰქონია ბერძნულ ორიგინალთან შედარების საშუალება.[26]

---

[22] ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, 1961, 037-096; 0121-0131.

[23] S. Gregorii Nazianzeni Opera: Versio Iberica, I: Orationes I, XLV, XLIV, XLI – H. Metreveli, K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, M. Rapava, M. Chanidze, T. Otkhmezouri ed. (CCSG 36), Turnhout, 1998; Gr. Naz... II: Orationes XV, XXIV, XIX – H. Metreveli, K. Bezarachvili, M. Dolakidze, T. Kourtsikidze, M. Matchavariani, N. Melikichvili, M. Rapava, M. Chanidze ed. (CCSG 42), Turnhout, 2000; Gr. Naz... III: Oratio XXXVIII – H. Metreveli, K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Otkhmezouri, M. Rapava ed. (CCSG 45), Turnhout, 2001.

[24] მეტაფრასულ კრებულში (S384, XI ს., 728r; გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ საკვირველმოქმედის ცხოვრება") საბა თუხარელი გარდაცვლილად არის მოხსენიებული. გარდა ამისა, აქ მოხსენიებულია გიორგი II, დავით ალმაშენებელი და თურქსელჯუკთა თარეში (643r). ამ მონაცემების მიხედვით თარიღდება მეტაფრასულ კრებულზე მუშაობა (ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბ., 1978, 45-47).

[25] ძველი მეტაფრასული კრებულები (სექტემბრის საკითხავები), ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და საძიებლები დაურთო ნ. გოგუაძემ, თბ., 1986, 514.

[26] К. Кекелидзе, **Грузинская версия Арабского жития Иоанна** Дамаскина. ეტიუდები, VII, თბ., 1961, 138, 145. დ. თვალთვაძეს ეს ორი მეტაფრასული საკითხავი, კოლოფონებში მოხსენიებული საბა თუხარელისა **და ანტონ ტბელის** მიხედვით, ეფრემის მიერ მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის დასაწყისში თარგმნილად მიაჩნია (დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 133). თუმცა, მ. რაფავას დაკვირვებით, საბა და კვირიკე 1086-1087 წლებში ცოცხალნი არიან იოანე დამასკელის ცხოვრების ანდერძის მიხედვითაც (К. Кекелидзе, **Грузинская версия** Арабского **жития**, 1991, 176. M. Rapava, B. Coulie, Les colophons, 116). ამავე დროს, ერთ-ერთი მეტა-

ცალკეა განსახილველი ეფრემის მიერ თარგმნილი ასკეტიკური ძეგლების ჯგუფი. ეფრემ ასურის „ასკეტიკონის“ ეფრემ მცირისეული თარგმანი მიჰყვება არსებულ ბერძნულ დედანს და განხვავდება ამ თხზულების ვრცელი რედაქციის ადრეული ქართული თარგმანებისაგან.[27] პალადი ჰელესპონელის „ლავსაიკონის“ ეფრემისეული მოკლე რედაქცია განსხვავდება ამ თხზულების დღეისათვის ცნობილი ბერძნული სხვადასხვა რედაქციისაგან. ამასთან, რამდენადაც ეფრემს არ ახასიათებდა მნიშვნელოვანი კომპოზიციური ცვლილები თარგმანში, გარდა მცირეოდენი კლება-მატებისა, ვარაუდობენ, რომ ეს თარგმანი, შესაძლოა, რომელილაც უცნობი რედაქციიდან მომდინარეობდეს.[28] მიუხედავად ამისა, მაინც ხერხდება თარგმანის ენობრივ-სტილისტურ თავისებურებებზე საუბარი. ეფრემი ავრცობს ან ამოკლებს ტექსტს, მიმღეობური და ინფინიტიური კონსტრუქციები ქართული ენისათვის ბუნებრივი ზმნური ფორმებით გადმოაქვს.[29] ძნელი სათქმელია, თუ რით არის გამოწვეული ამ შემთხვევაში ეფრემის ამგვარი (ათონელთა მსგავსი) მთარგმნელობითი მეთოდი: იმით, რომ მან ეს თხზულება თავისი შემოქმედების ადრეულ პერიოდში თარგმნა, თუ იმით, რომ თხზულება პატერიკული ჟანრისაა, რაც, დოგმატიკისაგან განსხვავებით, არ საჭიროებდა ზედმიწევნითობას.

რაც შეეხება თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ/თეოფილონ ისტორიის“ (ღმრთისმოყუარებითი თხრობის) ეფრემისეულ თარგმანს, როგორც მისი კოლოფონის მიხედვით ჩანს, იგი ეფრემს არ გაუმარტივებია და საგანგებოდ უთარგმნია, რათა ბერძნულთან დაახლოების საშუალებით მომავალი თაობა გაეწვრთნა დედნის ღრმა ტერმინოლოგიაში და სახეობრივ სისტემაში (იხ. A689, 187v).[30] ამგვარად, მიუხედავად იმისა, რომ ამ თარგმანის შესრულების თარიღი უცნობია ჩვენთვის, იგი, კოლოფონში დასახელებული ელინოფილური მოთხოვნების მიხედვით,

---

ფრასული ძეგლის, „გრიგოლ საკვირველმოქმედის ცხოვრების“ ანდერძის მიხედვით, საბა თუხარელი გარდაცვლილი ჩანს (იხ. ზემოთ) და დ. თვალთვაძე ამ თხზულებას ეფრემის გვიანდელ შრომად მიიჩნევს (დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 134).

27 ლ. ახობაძე, ეფრემ ასურის თხზულებათა ქართული თარგმანების ურთიერთმიმართებისათვის. მაცნე, ელს, 1981, №2, 110-125.

28 ლ. დათიაშვილი, პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონი“ და მისი ძველი ქართული თარგმანი. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, 60-74.

29 ქ. მამასახლისი, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდი და პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონის“ მისეული თარგმანი. თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, IV, 2000, 133-1139.

30 ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, 204-205.

შეიძლება ეფრემის ერთ-ერთ გვიანდელ შრომად მივიჩნიოთ.[31] აღსანიშნავია, რომ ალმოჩნდა ეფრემის მიერ (ტერმინოლოგიის და კოლოფონში მოხსენიებული იოანე ანტიოქიის პატრიარქის ქრონოლოგიის მიხედვით) მისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში (XI ს-ის 90-იან წლებში) თარგმნილი კიდევ ორი ასკეტიკური ძეგლი: დიადოქოს ფოტიკელის „ასკეტური სწავლებანი" ას მუხლად და მარკოზ მონაზონის რამდენიმე ასკეტური შრომა.[32]

ეფრემის მთარგმნელობითი მეთოდი რომ ყოველთვის ერთგვაროვანი არ იყო და მასაც, ათონელთა მსგავსად, ახასიათებდა განმარტებების (განსაკუთრებით უცხო სიტყვათა ქართულად ახსნის) ტექსტში ჩართვა, ცნობილი იყო ჯერ კიდევ მის მიერ თარგმნილი ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონის" და არეოპაგიტული კორპუსის ტექსტების მიხედვით.[33] აგრეთვე ცნობილი იყო, რომ XI ს. 60-იან წლებში თარგმნილი იმავე „ასკეტიკონის"[34] და, ალბათ, ზოგიერთი სხვა თხზულების თარგმანში დედნისადმი ეფრემის კრიტიკული დამოკიდებულება შესუსტებულია და ბერძნული ხელნაწერის ზოგიერთი მინაწერი ქართული თარგმანის ტექსტშია ჩართული.[35] და ეს ხდება მაშინ, როცა ეფრემი თავის დედანს ამ შემთხვევაშიც ზუსტად თარგმნის (ისე, რომ მისი ენა არ ამჟღავნებს ხელოვნურობას და ნაძალადევობას).[36] ამ შემთხვევაში ძიზეზი უნდა იყოს არა მხოლოდ თარგმანის ქრონოლოგია, არამედ ტექსტის ხასიათი და შედგენილობა. „ასკეტიკონს" ბერძნულ მწერლობაში ძალზე რთული რედაქციული ცვლილება განუცდია და მასზე დართული სხვადასხვა მინაწერი ბიზანტიელ რედაქტორთა მიერ ჩატარებულ მუშაობაზე მიუთითებს.[37] ამ მინაწერთაგან ზოგიერთი ეფრემს თავად ავტორის –

---

31 დ. თვალთვაძეც მას ეფრემის გვიანდელ თარგმანად მიიჩნევს, რადგან საბა და ანტონი კოლოფონში გარდაცვლილებად არიან მოხსენიებულნი (დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე, 1997, 134).

32 წმ. დიადოქოს ფოტიკელი, ასკეტური თავები. მსოფლიო მართლმადიდებელი ეკლესიის შეერთებული კალენდარი, ე. ჭელიძის გამოცემა, თბ., 2001, 387-393.

33 ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, 169-175. არეოპაგიტული კორპუსი, 1961.

34 ბასილი კესარიელის „ასკეტიკონი", ისევე როგორც თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ ისტორია", დ. თვალთვაძის აზრით, ეფრემის გვიანდელი თარგმანებია, რადგან საბა და ანტონი კოლოფონებში გარდაცვლილებად არიან მოხსენიებულნი (სადისერტაციო ნაშრომი, 134).

35 ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური, 1982, 1661-67. ე. ხინთიბიძე, ბასილი კაპადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის" ძველი ქართული რედაქციები, თბ., 1968, 131-134.

36 ე. ხინთიბიძე, ბასილი კაპადოკიელის..., 1968, 135.

37 J. Gribomont, Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile, Louvain, 1953. ე. ხინთიბიძე, ბასილი კაპადოკიელის..., 1968.

ბასილი დიდის დაწერილად მიუჩნევია, მისივე შენიშვნის მიხედვით (A132, 15v), და ამიტომაც ჩაურთავს ტექსტში.

საყურადღებოა ეფრემის მიერ სასულიერო პოეზიის (ლიტურგიკულის თუ არალიტურგიკულის) თარგმნის თავისებურებანი. იოანე დამასკელის აღდგომის კანონის ეფრემისეული თარგმანი, კოლოფონის მიხედვით, შესრულებულია სიტყვასიტყვით, ზედმიწევნით, განვრცობის გარეშე: „ახლად თარგმნა *უსაკუთრესითა სიტყუთა*“ (cod. Paris. Georg. 5, s. XI-XIII, f. 273v-275r; cod. Gel. /Kut. 79, s. XV-XVI, f. 230-232). ეფრემი ახერხებს ისე დაიცვას დედნის ლაკონიურობა თარგმანში, რომ არ ხელყოს ძველი ქართული ენის ნორმები და არ შექმნას ბერძნულის ხელოვნური კალკები. როგორც ჩანს, ხელოვნური კალკირებული ფორმები დედნის სირთულეზე არის დამოკიდებული.[38] ასეთივეა თეოფანე გრაპტოსის დიდი პარასკევის კანონის „გალობანი გოდებისათჳს ღმრთისმშობელისა“ ეფრემისეული თარგმანი (cod. Paris. Georg. 5, f. 269r), რომლის ბერძნული დედანი ჯერჯერობით არ ჩანს. თარგმანი გამოირჩევა განსაკუთრებული პოეტურობით და მას კვალიც დაუტოვებია ქართულ მწერლობაში (დ. გურამიშვილის შემოქმედებაში).[39] ეფრემის ეს თარგმანები სრულიად სხვა კუთხით წარმოგვიდგენენ მის მოღვაწეობას და თარგმანის სტილს. მაშასადამე, ნაწარმოების ჟანრიც (ამ შემთხვევაში საეკლესიო ლიტურგიკული საგალობელი) განსაზღვრავს ელინოფილურობის მეტ თუ ნაკლებ ხარისხს.

განსხვავებული სურათია ეფრემის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის გნომური, მორალური ლექსების მიხედვით შედგენილ ე. წ. „ასეულ იამბიკოში“.[40] ეფრემი აქ თავისუფლად უდგება სათარგმნ ტექსტს და კომპილაციის (PG37, c. I, 2, n. 32, 33; 19, 39, 40) და „სიტყვადართვის“ მეთოდით ქმნის ორიგინალურ თხზულებას.[41] ე. ჭელიძის მიხედვით, ეს თხზულება ეფრემს თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში უნდა შე-

---

38 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980, 268. ლ. ხაჩიძე, წმ. იოანე დამასკელის „აღდგომის კანონის“ ძველი ქართული თარგმანები. თბილისის სასულიერო აკადემიის სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები, I, თბ., 1999, 31-45.

39 ლ. ხაჩიძე, ეფრემ მცირის უცნობი თარგმანი. მაცნე, ელს, 1991, №1, 137-154.

40 ტექსტის პუბლიკაციისათვის იხ. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, ს. ყუბანეიშვილის შედგენილი, თბ., 1946, 363-373.

41 ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიისა და მისი კომენტარების ქართული ვერსია, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1989, 63-71. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში. მაცნე, ელს, 1986, №3, 87-112. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან (ეფრემ მცირის თარგმანი). „გულანი“, თბ., 1989, 145-148. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ. ლიტერატურული ძიებანი, XIX, 1998, 149, შენ. 24.

ექმნა და შემდეგ უნდა შეეტანა გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვედის კრებულში. ვფიქრობთ, რომ ეფრემისეული თარგმანის თავისუფლებას ამ შემთხვევაში განაპირობებს არა მხოლოდ თარგმანის ქრონოლოგია, არამედ სათარგმნი თხზულების ჟანრიც. გრიგოლის ლექსები არალიტურგიკულია. ისინი დანართის სახით მოათავსა ეფრემმა მის მიერ თარგმნილ გრიგოლის 16 ლიტურგიკულ სიტყვასთან ერთად რამდენიმე იშვიათი ბერძნული ხელნაწერის მიხედვით. ასე რომ, გრიგოლის ბერძნულ კრებულებში ეს ლექსები საყოველთაოდ არ ყოფილა გავრცელებული. კრებულის ამგვარ არაძირითად საკითხავებს კი ეფრემი შედარებით თავისუფლად თარგმნიდა. ასეთია, მაგ., გიორგი მთაწმინდელის თავისუფალი თარგმანით შესრულებული „ნიკიტას პარაფრაზი", რომელიც ეფრემმა შეიტანა გრიგოლის კრებულებში.[42] ასეთია თავად ეფრემის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრება.[43] ასეთივეა ფსევდონონეს და ბასილი მინიმუსის კომენტარები.[44] საყურადღებოა, რომ ეს უკანასკნელნი ეფრემს გრიგოლის ჰომილიებთან ერთად აქვს თარგმნილი.

ალსანიშნავია, რომ თავის ე. წ. „ათონური" მთარგმნელობითი მეთოდით შესრულებულ თარგმანებში და მათზე დართულ კოლოფონებში (იხ. A24, A292-ის კოლოფონები) ეფრემი იდეოლოგიურად ელინოფილური ტენდენციების გამომხატველია, რაც მდგომარეობს თარგმანის და კომენტირების ახალი პრინციპების შემუშავებაში (A24), კლასიკური რიტორიკული ფიგურების გადმოღებაში, ელინური განათლებისადმი დადებით დამოკიდებულებაში (A292) და ა. შ. (იხ. ქვემოთ).[45] ასე რომ, ელინოფილური კულტურული ორიენტაცია ეფრემისათვის თავიდანვე იყო დამახასიათებელი, რომლის ჩამოყალიბებაში მის უფროს თანამედროვე გიორგი ათონელსაც მიუძღვის გარკვეული წვლილი.[46]

---

[42] ქ. ბეზარაშვილი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ ნათარგმნი „ნიკიტას პარაფრაზი" გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებში. კ. კეკელიძე 120, თბ., 1999, 19-39.

[43] თ. მარგიანი, გრიგოლ ხუცესის „გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრების" ეფრემ მცირისეული თარგმანი ძველ ქართულ ხელნაწერებში. მრავალთავი, XIX, თბ., 2001, 221-224.

[44] Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii, 2002, XXXIII-LVIII. თ. ოთხმეზური, ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემისეული თარგმანის ხასიათი და ენობრივი თავისებურებები.

[45] იხ. ქ. ბეზარაშვილი, „გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 2001, №1-4, 134-157. მ. მაჭავარიანი, ეფრემ მცირის დამოკიდებულება „გარეშე" სიბრძნისადმი გრიგოლ ღვთისმეტყველის იმპერატორ ივლიანესადმი მიძღვნილი მეორე განმაქიქებელი სიტყვის (or. 5) მიხედვით. ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბ., 2002, 89-95.

[46] შდრ. დამოკიდებულება ელინოფილობის გამომხატველი ისეთი ცნებებისა და ტერმინებისადმი, როგორიცაა: ფილოსოფია, რიტორიკა, ელინურობა და მისთ. ქ. ბეზა-

II. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის ქართული თარგმანები ორი მთარგმნელობითი თეორიის მიხედვით (პარალელები სხვა აღმოსავლურენოვან თარგმანებთან)

სირიული ლიტერატურის მთარგმნელობითი პროცესების მკვლევარი სებასტიან ბროკი გამოთქვამს აზრს, რომ სამომავლოდ საინტერესო იქნებოდა ლათინური, სომხური და სირიული ელინოფილური სკოლების მეთოდების შედარება (იქვე დასახელებულია ლიტერატურა ლათინური, სომხური და სირიული ელინიზაციის შესახებ).[47] ქართული მასალა და გამოკვლევები ამ პროცესის კვლევისათვის ევროპული მეცნიერებისათვის ნაკლებად ხელმისაწვდომია, რადგან თითქმის არაფერი გამოქვეყნებულა ამის შესახებ უცხოურ ენაზე. ამასთან, თავად ქართულ მეცნიერებაში არ დასრულებულა ელინოფილური მიმართულების მთლიანი პროცესის შესწავლა. არსებობს მხოლოდ ზოგადი ცნობები ამა თუ იმ ავტორის ელინოფილობის შესახებ,[48] აგრეთვე გამოკვლევები ცალკეული ნათარგმნი ძეგლების შესახებ.[49] უკანასკნელ დროს ისინი შესწავლილია ტერმინოლოგიურად.[50]

მკვლევართა აზრით, ბიბლიური თარგმანების შესწავლა წარმოაჩენს ტიპურ სურათს სხვადასხვა მთარგმნელობითი ტრადიციის გამოსავლენად,[51] რადგან იგი ხდება მთარგმნელობითი ტექნიკის მოდელი სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებისთვისაც. ბიბლიური ტექსტების ზედმიწევნითი თარგმანი ფაქტობრივად ნორმა ხდება ბერძნულიდან ლათინურად ნათარგმნი ყველა ტექსტისათვის რენესანსის ეპოქამდე.

რაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის“ გაგებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 2002-2003 (იბეჭდება).

47 S. Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek-Roman and Byzantine Studies, v. 20, Spring, 1979, №1, North Carolina, 80.

48 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980.

49 ნ. კეჭაღმაძე, იოანე პეტრიწის ენის საკითხისათვის. თსუ შრომები, ტ. 51, 1953, 23-256. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975. ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში, მ. რაფავას გამოცემა და გამოკვლევა, თბ., 1983. იოსებ ფლავიოსი, მოთხრობანი იუდაებრივისა ძველსიტყუაობისანი, I-II, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა და გამოკვლევა, თბ., 1987. ქ. ბეზარაშვილი, იოანე სინელის „კლემაქსის“ უცნობი ქართული ვერსია. მაცნე, ელს, 1987, №4, 129-154. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში. მაცნე, ელს, 1986, №3, 87-112 და სხვ.

50 ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996. დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999.

51 J. Barr, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens, XV), Vorgelegt in der Sitzung vom 12. Januar, №11, Göttingen, 1979, 279-325.

ასევე შეიძლება ვთქვათ, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სხვადასხვა პერიოდის თარგმანის შეპირისპირებათა შესწავლა წარმოაჩენს დინამიკური ეკვივალენტის თუ ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის თვალსაჩინო სურათს ქართული მწერლობის ამა თუ იმ ეტაპზე. ეს იმიტომ, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანიც ბიბლიური მაგალითების ტოლფასი იყო ციტირების მიხედვით ქრისტიანულ მწერლობაში. ეს თხზულებები ბიბლიის შემდეგ პატრისტიკული ლიტერატურიდან ყველაზე მეტად იყო გავრცელებული ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში და ქრისტიანულ აღმოსავლეთში და მრავალჯერ იყო თარგმნილი.[52] ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა თვალის მიდევნება ამ ავტორის სირიული, სომხური და ქართული თარგმანებისათვის, რადგან ისინი გრიგოლის აღმოსავლურ თარგმანებს შორის ყველაზე უფრო სრულყოფილი ვერსიებია თავიანთი შედგენილობით.[53]

---

[52] J. Noret, Grégoire de Nazianze, l'auteur le plus cité, après la Bible, dans la littérature ecclésiastique byzantine, dans: II Symposium Nazianzenum (Louvain-la-Neuve, 25-28 août 1981). Actes du colloque international..., édités par J. Mossay (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge, 2. Reiche: Forshcungen zu Gregor von Nazianz, Bd. 2), Paderborn. Münich, Vienne, Zurisch, 1983, 259).

[53] G. Lafontaine, B. Coulie, La version Arménienne des Discours de Grégoire de Nazianze. Tradition manuscrite et histoire de texte (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 446, Subsidia, 67), Lovanii, 1983, 90. მაგ., კოპტურად არსებობს V ს. ბოჰაიური და IX ს. საიდური ვერსიები 14 ქადაგებისა (G. Lafontaine, La version copte des Discours de Gregoire de Nazianze, dans Le Muséon, 94, 1981, 37-45). G. Lafontaine et H. Metreveli, Les versions copte, arménienne et géorgiennes de Saint Grégoirele Théologien, État des recherches, dans: II Symposium Nazianzenum. Actes, 1983). არაბული ვერსია მოიცავს 30 თხზულებას XI ს. და XIII-XIV სს. (ჰომილიებთან ერთად 2 ლექსს, 2 თეოლოგიურ ეპისტოლეს და გრიგოლის ცხოვრებას). ბერძნულსა და არაბულს შორის ვარაუდობენ შუალედურ სირიულ ვერსიას (J. Grand' Henry, La tradition manuscrite de la version arabe des "Discours" de Grégoire de Nazianze, dans: II Symposium Nazianzenum. Actes, 1983, 113-118. Grand' Henry, Les Discours de Saint de Grégoire de Nazianze dans le manuscrit arabe du Sinaï 274, dans Le Muséon, 94, 1981, p. 153-176. Gregorius Nazianzenus, Opera: Versio Arabica Antiqua. I: Oratio XXI (arab. 20), ed, a Grand' Henry cum prooemio a J. Mossay (CCSG 34), 1996. Gregorius Nazianzenus, Opera: Versio Arabica Antiqua. II: Orationes I. XLV. XLIV, L. Tuerlinckx ed. (CCSG 43), 2001. სლავური ვერსია მოიცავს 13 თხზულების ბულგარულ X-XI სს. თარგმანს და 16 ლიტურგიკული სიტყვის რუსულ თარგმანს 2 ლექსთან, 1 ეპისტოლესთან, გრიგოლის ცხოვრებასთან და ნიკიტა ჰერაკლელის კომენტარებთან ერთად (F. J. Thomson, The Works of Saint Gregory of Nazianzus in Slavonic, in: II Symposium Nazianznum. Actes, 1983, 119-125). გვიანდელად (XV-XVIსს.) მიიჩნევენ რამდენიმე ჰომილიისა და ეპისტოლის ეთიოპურ ვერსიას (E. van Donzel, Les "versions" éthiopiennes des Discours de Grégoire de Nazianze, dans II Symposium Nazianzenum. Actes, 1983, 127-133).

მაგ., გრიგოლის თხზულებები სირიულადაც რამდენჯერმე ითარგმნა თუ შესწორდა. ეს იყო განუწყვეტელი პროცესი ბერნულის მიხედვით სწორებისა.[54] V ს-ის ედესის სკოლის თარგმანი, VI ს-ის თარგმანი (ნესტორიანული), VI-VII საუკუნეების რევიზირებული სრული კორპუსი, მართლმადიდებელი ეპისკოპოსის პავლე ედესელის შესწორებული (VII ს.); მისი წინამორბედის, იაკობ ედესელის თარგმანი ბერძნულთან დაახლოების მიზნით (ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი და სისტემური – S^2), ელინიზებული, VII-IX საუკუნეების იაკობიტ ბერთა თარგმანი (S^1). სირიული ვერსია ეყრდნობა ბერძნულ M ოჯახს და ზოგჯერ თანხვდება N-საც.[53] ამავე პერიოდს (VII ს.) ეკუთვნის გრიგოლის პოეზიის სირიული თარგმანი კანდიდატოს ამიდელის მერ.[56]

სომხური ვერსიები ითარგმნა V ს. II ნახევრიდან (VII საუკუნემდე) და შედგება პრეელინოფილური თუ ელინოფილური ვერსიებისაგან.[57] რამდენადაც ეს თარგმანი ენის მიხედვით წარმოადგენს შუალედს სომხურ კლასიკურ ტექსტებსა და ელინურ თარგმანებს შორის, ამდენად მას პრეელინოფილურ თარგმანსაც უწოდებენ.[58] იგი შინაარსით და სტრუქტურით ემთხვევა ბერძნულ M 46/47 საკითხავიან კრებულებს (იგი არ შეიცავს გრიგოლის პოეზიას და ზოგიერთ ეპისტოლეს).

---

54 A. de Halleux, La version syriaque des Discours de Grégoire de Nazianze, dans II Symposium Nazianzenum. Actes, 1983, 75-111. A De Halleux, L' Homélie baptismale de Grégoire de Nazianze. La version syriaque et san apport au texte gec, dans Le Muséon, 95, 1982, 5-40.

55 S. Brock, Aspects of Translation Technique, 1979, 80. S. Brock, Towards a History of Syriac Translatin Technique, in: S. Brock, Studies in Syriac Christianity (CS 357), Great Britain, 1992, X, 2. S. Brock, Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia, Canberra, 1971, 28-44. S. Brock, Greek into Syriac and Syriac into Greek, in: S. Brock, Syriac Respectives on Late Antiquity (CS, 199), Great Britain, 1977, II, 4. A. Halleux, La version syriaque, 1983, 109-110.

56 S. Brock, Towards, 1992, 2. S. Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greak Learning, in East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, N. G. Garsoian, Th. F. Mathews and R. W. Thomson editors (Dumbarton Oaks Symposium, Center for Byzantine Studies, 1980), Washington, 1982, 23.

57 G. Lafontaine, B. Coulie, La version Arménienne, 1983, 108-142, 137. Gregorius Nazianzenus, Opera, Versio Armeniaca. I: Orationes II. XII. IX, B. Coulie ed., cum prooemio a J. Mossay (CCSG 28), 1996. Gr. Naz., Opera: Versio Armeniaca. II: Orationes IV, V A. Sirinian ed. (CCSG 37), 1999. Gr. Naz., Opera, Versio Armeniaca. III: Oratoines XXI. VII. VIII. B. Coulie et A. Sirinian ed. (CCSG 38), 1999.

58 B. Coulie, Style et traduction: Réflexions les versions arméniennes de textes grecs, dans Revue des Études Arméniennes, t. 25, 1994-195, Paris, 43. ქართული ვერსიებისათვის წინაელინოფილურს ვუწოდებთ ათონურ და ათონურამდელ პერიოდებს, რომლებიც გამოირჩევიან თარგმანის დაახლოებით ერთნაირი თავისუფალი მეთოდით.

წინამდებარე გამოკვლევისათვის მასალად აღებულია სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ორი ქართული თარგმანი – ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირისა.[59] გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემისეული თარგმანები, როგორც აღნიშნავენ, ძირითადად გრიგოლის ბერძნული ხელნაწერების N (51-საკითხავიან) ჯგუფს მიჰყვება.[60] დაახლოებით იგივე დასკვნაა მიღებული აპორეტების ეფრემისეული თარგმანების შემთხვევაშიც.[61] ასევე აპორეტათაგან გრიგოლის ერთი ე. წ. რიტმული ლექსის, „ქალწულისა მიმართ" (c. I, 2, 3) ეფრემისეული თარგმანის შესწავლის შემთხვევაში.[62]

გრიგოლის ჰომილიების ორი ქართული თარგმანი ასახავს პრეელინოფილური და ელინოფილური ქართული თარგმანების ტიპურ სურათს. ისინი აღნიშნულ ორ მთარგმნელობით მეთოდზე დაკვირვების საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენენ, როგორც წინაელინოფილური და ელინოფილური თარგმანების თვალსაჩინო ნიმუშები (განსაკუთრებით ეფრემ მცირისა, რადგან იგი სათანადო მთარგმნელობითი შენიშვნებით არის აღჭურვილი). ეფრემის თარგმანები, როგორც პირველი ელინოფილური თარგმანები, იძლევა ზედმიწევნითობის ხარისხის განსაზღვრის საშუალებას ელინოფილობის შემდგომდროინდელ ძეგლებთან მიმართებაში. მაგრამ ზოგადად ქართულ ელინოფილურ თარგმანთათვის საერთოა ის მეტ-ნაკლებად მყარი კრიტერიუმები, რაც მათთვის არის დამახასიათებელი წინაელინოფილურ თარგმანებთან შედარებით, რითაც შესაძლებელია ამ ტიპის თარგმანის დახასიათება სხვა ცნობების (თარიღის, ლიტერატურულ-ისტორიული მონაცემების) უქონლობის შემთხვევაში.[63]

---

[59] Gregorius Nazianzenus, Opera: Versio Iberica. I: Orationes I. XLV. XLIV. XL (CCSG 36), 1998. Gr. Naz., Opera: Versio Ibrica. II: Orationes XV. XXIV. XIX (CCSG 42), 2000. Gr. Naz., Opera: Versio Iberica. III: Oratio XXXVIII (CCSG 45), 2001.

[60] B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours 1 par Euthyme l' Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire, dans Studia Nazianzenica, I edita a B. Coulie. Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8, Turnhout, 2000, 257.

[61] თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი ჰომილიების ეფრემ მცირისეული თარგმანები. მრავალთავი, XX (იბეჭდება).

[62] იგი მისდევს Paris. Gr. 510 (s. IX) და მისი ტიპის 51-52-საკითხავიან კრებულებს ვ. მაიერის კრიტიკული გმაოცემის მიხედვით (W. Meyer, Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen. rythmischen Dichtung, in: Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik von W. Meyer, Bd. II, Berlin, 1905, 144). ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბიზანტიური ე, წ. რიტმული პოეზიის ადრეული ნიმუში, 1989, 105.

[63] მაგ., ასე იქნა დათარიღებული გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის ანონიმური ქართული თარგმანი XII-XIIIსს. (ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის

დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ქვემოთ წარმოდგენილი მასალები შეეხება ძირითადად დედნისაგან მცირე ტექსტობრივ სხვაობებს, რომელიც ორიგინალის ტექსტის აზრის შეცვლას არ იწვევს. დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანს მიეკუთვნება აგრეთვე ტექსტის კომპოზიციურ-ჟანრული ცვლილებები, ვრცელი ინფორმაციული ინტერპოლაციები, დიდი მონაკვეთების პერიფრაზირება და სხვა, რაც არ გვხვდება ეფრემ მცირესთან, ეფთვიმე ათონელისაგან განსხვავებით.

III. დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანი ელინოფილური ნიშნებით: გრიგოლ ღვთისმეტყველის აპორიტათა ეფრემ მცირისეული თარგმანი

გრიგოლ ღვთისმეტყველის არალიტურგიკული ჰომილიები (ე. წ. აპორეტები) ეფრემ მცირემ თავისი მოღვაწეობის უფრო ადრეულ პერიოდში თარგმნა, 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნამდე.[64] როგორც გამოირკვა, ამ პერიოდში იგი მთარგმნელობითი მეთოდით ათონური სკოლის მიმდევარი იყო, ხოლო 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნისას მას უკვე ჩამოყალიბებული აქვს ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდი. ეფრემისავე სიტყვით, მან აპორეტები თარგმნა „სიტყუადართვით" „მისვე მამისა (=ეფთვიმე ათონელის) კუალსა შედგომითა" (A292, 279v). ტერმინი „სიტყუადართვით", როგორც გამოირკვა, ნიშნავს სიტყვაშემატებას, ე. ი. ეფთვიმე ათონელისათვის დამახასიათებელ მეთოდს.[65] ამგვარად, იგი ისეთივე ტერმინია, როგორიცაა ეფრემის სხვა ტერმინები „შემატებაჲ სიტყუსაჲ" (A24, 2v) ან „ზედადართული" და „თჳსით გულით დართული" (Jer. 43, 3rv).[66] მთარგმნელობითი მეთოდის ასეთი ცვლილება დინამიკურიდან ფორმალურამდე ეფრემის მთარმნელობით შემოქმედებაში ახსნილია ქრონოლოგიური მომენტით და ეფრემის ელინოფილური კონცეფციის თანდათანობითი ჩამოყალიბების გზად არის მიჩნეული.[67] აპორეტების ტექსტობრივმა შესწავლამ დაადასტურა ეს წინასწარი მოსაზრება, თუმცა კომენტარების თარგმნის შემთხვევაში ეფრემის თავისუფალი და კომპილაციური მთარგმნელობითი მეთოდი თავად ჟანრის სპეციფიკით აიხსნება. შევეცდებით მოკლედ წარმოვადგინოთ აპორეტათა

ქართული ვერსია, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1989). მეთოდოლოგიისათვის შდრ. J. Barr, The Typology of Literalism, 1979, 279, 325.

[64] K. Bezarashvili, The Problem of the so-called Aporeta, 1995. ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწი, 1994.

[65] ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996, 546.

[66] თ. ბრეგაძე, აღწერილობა, 149, 174. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 1976, 67.

[67] ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწი, 1994.

ათონური სტილით შესრულებული, ანუ დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის ეფრემისეული თარგმანის თავისებურებანი და ვაჩვენოთ მისი ახალი ტენდენციები.

1) *კომენტატორული განმარტება* ეფრემის მიერ ნათარგმნი აპორიტებისთვისაც არის დამახასიათებელი. დადასტურებულია გრიგოლის კრებულის შემადგენელი ნაწილის, „ეკლესიასტეს მეტაფრასის“ ტექსტიდან განმარტებითი ფრაგმენტების ჩართვა აპორეტათა ტექსტებში: or. 18, 20, 58-ში (PG35, 1009) ეკლ. 11, 1-ის განმარტება და or. 18, 20, 56-ში ეკლ. 11, 2-ის განმარტება.[68]

2) *ვრცელი ინფორმაციული თუ ქრისტიანული იდეოლოგიით* დატვირთული ჩანართები, რომლებიც დამატებით ინფორმაციას შეიცავენ ამა თუ იმ პიროვნების შესახებ, გვხვდება ეპიტაფიის ჟანრის თუ შესხმის ტიპის ჰომილიებში. მაგ., გრიგოლის მამის ეპიტაფიაში: or. 18, 6, 16 (PG35, 992C6-9) და სხვ.[69]

3) *თეოლოგიური განმარტება-განვრცობა* ასევე დამახასიათებელია დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის: τοῦ τῆς μεγαλοψυχίας ἑπόμενος ὑποδείγματι (or. 17, 11. PG35, 977C13). „სულგრძელებისა მის] add. *საუფლოჲსა* კვალთა შეუდგების“ M. ap. (A292, 267v). განმარტებულია, თუ რომელ სულგრძელებაზეა საუბარი – ადამიანურზე თუ საღვთოზე.

4) *საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილისათვის დამახასიათებელი მიფარულება-ლაკონიურობის გაშლა-განმარტება.* მიფარულება-ლაკონიურობა, როგორც სტილის ნიშანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიებისათვის არის დამახასიათებელი. იგი ეფრემს უცვლელად გადმოჰქონდა ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში, ეფთვიმე კი განავრცობდა და განმარტავდა მათ შინაარსს იმავე ჰომილიების მისეულ თარგმანში.[70] აპორიტების თარგმანში ეფრემი ეფთვიმეს მეთოდს იმეორებს. მაგ., ἡμᾶς δὲ ἀσυνθέτους εἶναι καὶ ἀσυνδέτους (or. 22, 3. PG35, 1133C11). „ხოლო *ჩუენი* ესე] add. *სამღუდელო მწყობრი* შეუერთებელ არს და შეუწყობელ“ M. ap. (A292, 256v). „ჩუენი“ ქრისტიანულ მწერლობაში „საეკლესიოს“, „ქრისტიანულის“ მეტონიმიაა, განსხვავებით „გარე-

---

[68] ნ. მელიქიშვილი, ბიბლიური ციტაცია გრიგოლ ხაზიანზელის არალიტურგიკული სიტყვების ეფრემ მცირისეულ თარგმანში. მრავალთავი, XX.

[69] ნ. მელიქიშვილი, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდი წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკული სიტყვების მიხედვით. მრავალთავი, XIX, თბ., 2001, 225-235.

[70] იხ. ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში: ლაკონიურობა და სიღრმე-მიფარულება. მრავალთავი, XIX., თბ., 2001, 258-276.

შესაგან", ანუ არასაეკლესიოსაგან, არაქრისტიანულისაგან.[71] ოდენ ამ სიტყვის მოხსენიებას თხზულებაში გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების კომენტატორი ბასილი მინიმუსი განმარტავს, როგორც მიფარულების საღვთისმეტყველო-რიტორიკულ ხერხს.[72] ეფრემი ცხადს ხდის, თუ რა იგულისხმება სიტყვაში „ჩუენი". ეს არის „ჩუენი", ანუ ქრისტიანული/საეკლესიო სამღვდელო მწყობრი.

აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში გვხვდება ისეთი შემთხვევებიც, როცა აღნიშნული მეტონიმია უცვლელად არის დატოვებული განმარტების გარეშე. მაგ., Ἐῶ τὰ θεῖα καὶ *τὰ ἡμέτερα* (or. 5, 38. PG35, 713B9). „ვჰრიდებ თქუმად საღმრთოთა რათმე და *ჩუენთაგანსა*" M. ap. (A292, 214r). საუბარია ქრისტიანულ სწავლებაზე (თუმცა ამ შემთხვევაში ფრაზის დასაწყისში უკვე ნათქვამია სიტყვა „საღმრთო" „ჩუენის" მეტონიმად). ტერმინ „ჩუენთან" დაპირისპირებულია ავტორის მიერ შექმნილი მეორე, საპირისპირო შინაარსის მეტონიმია „შენნი", ანუ საწარმართონი. ეს ფრაზა მიმართულია იმპერატორ ივლიანე განდგომილის წინააღმდეგ, როცა მოყვანილია ჰომეროსის პასაჟი. გრიგოლი ივლიანეს შეახსენებს, რომ ციტატა წარმართული ავტორისგანაა. შენივე სიტყვებით ვიტყვიო, – ამბობს იგი: Ἵνα σε προσείπω *τοῖς σοῖς* (or. 5, 29. PG35, 716A5). „რაჲთა შენვე გრქუნე *შენნი შენთაგან*" M. ap. (A292, 214r). ნათლისღების საიდუმლოს აღსრულების შესახებ განმარტების გარეშე ლიტონად ნათქვამია, რომ ივლიანე დასცინოდა „ჩუენსა", ანუ ამ საიდუმლოს. თუმცა ერთი ფრაზის შემდეგ ეფრემი უმატებს დედნისაგან დამოუკიდებელ ფრაზას „საიდუმლოთა ჩუენთა": ὁ θαυμάσιος ἐκεῖνος, καὶ τὰ ἡμέρετα διασύρων, τοῖς γραϊδίοις ἀντεπεδείκνυτο (or. 5, 22. PG35, 689C2-3). „საკჳრველი იგი ჰბასრობდა *ჩუენსა* და დედაბერებრსა რათმე მიამსგავსებდა *საიდუმლოთა ჩუენთა*" M. ap. (A292, 207r). იმპერატორ კონსტანტინეს დაკრძალვის შესახებ ნათქვამია: Οὕτως ὁ *ἡμέτερος* (or. 5, 17. PG35, 688A1-2). „*ჩუენი* ესე ესრეთ" M. ap. (A292, 205v), ანუ ასეთი პატივით დაიკრძალა ჩვენი, ქრისტიანი იმპერატორიო. გრიგოლის დაპირისპირება „ჩუენისა" და გარეშესი" ეფრემს განმარტების გარეშე გადმოაქვს: εἴτ οὖν *τῶν ἡμετέρων*, εἴτ᾽ οὖν *ἔξωθεν* ((or. 5, 7. Pg35,

---

[71] პატრისტიკულ ლიტერატურაში ἔξω(θεν), ξένος, ἀλλότριος – „გარეშე", „უცხო" ეწოდება არაქრისტიანულ, არასაეკლესიო, წარმართულ, ერეტიკულ ან საერო მოძღვრებას (შდრ. ებრ. 13, 9; IIპეტ. 1, 16; IIკორ. 1, 12; Iკორ. 2, 6; 3, 19; მარკ. 7, 7; მთ. 15, 9; 16, 23 და სხვ.). ἡμέτερος – „ჩუენი" კი ეწოდება ქრისტიანულ, საეკლესიო მოძღვრებას, საღვთო აიბრძნეს (შდრ. I კორ. 2, 7; I კორ. 1, 24) (G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968).

[72] იხ. ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის, 2001, 270-271.

672B7-8). „გინათუ *ჩუენთა*, გინათუ *გარეშეთა* მიმართ“ M. ap. (A292, 201r).

ყოველივე ზემოთქმული იმაზე მიანიშნებს, რომ ეფრემს თავის თარგმანებში ადრეული პერიდიდანვე შემოაქვს თარგმანის ახალი, ელინოფილური მეთოდის მახასიათებლები და თანდათან ამკვიდრებს მათ.

5) *ჰომილეტიკური უანრისათვის დამახასიათებელი მრავალსიტყვაობა* და *განვრცობა* მეტ-ნაკლებად აპორეტების თარგმანშიც გვხვდება. მაგ., τῇ διυάμει κεχώρισται (or. 5, 8. PG35, 673A8). „ძალითა] add. *საქმეთათა ფრიად რაჲმე* შორიელ არიან ურთიერთას“ M. ap. (A292, 201v). ამგვარი განვრცობით ეფრემი აკონკრეტებს და ცხადს ხდის დედნის შინაარსს.

6) *სიტუაციურ-ასოციაციური განვრცობას* წინადადებაში ლოგიკურ-რიტმული ორგანიზება შეაქვს. Ἀντιστίλψει τὸ κάλ-λος τῷ κάλλει, //τὸ τῆς ψυχῆς τὸ τοῦ σώματος (or. 26, 11. PG35, 1241 C11). „შესძინენ მან კეთილი კეთილსა ზედა // და *შუენიერებასა* კორც-თასა ზედა დასძინენ *განსუენებაჲ* სულისაჲ“ M. ap. (A292, 273v-274r). ეფრემმა ზოგიერთი დეტალი დაიცვა დედნის რიტორიკული ხერხებიდან (პარონომასია: კეთილი კეთილსა), მაგრამ, ამავე დროს, პერიოდის მეორე ნაწილში დააკონკრეტა პერიოდის პირველ ნაწილში საგულვებელი მშვენიერების შინაარსი – აღადგინა წინადადების საგულვებელი წევრები: „შუენიერებაჲ“ და „განსუენებაჲ“. ამით მან დაარღვია დედნის პერიოდთა სიმეტრია, მაგრამ მათი რიტმული ორგანიზება სხვაგვარად წარმართა, რაც ქართული ენისათვის არა მარტო გრამატიკულად, არამედ რიტმულ-მელოდიურადაც უფრო ბუნებრივი გამოვიდა.

7) *ტავტოლოგიური პარალელიზმი* – როგორც დედნისაგან დამოუკიდებელი ლექსიკური გამეორება, აკონკრეებს სათქმელის შინაარსს და ქმნის რიტორიკულ ხერხს – სიმეტრიულ პარალელიზმს. მაგ., κάλλει δὲ σχεδὸν ὑπὲρ ἅπαντος (or. 18, 39. PG35, 1037A10). „რომელი ჰმატს... *შუენიერებასა* სხუათასა *შუენიერებითა* თჳსითა“ M. ap. (A292, 384r).

8) *მოდულაცია, ანუ სინონიმური სიტყვათჩანაცვლება* – დედნის შაბლონური ეპითეტის შეცვლა სხვა შაბლონური ეპითეტით ასევე გვხვდება აპორეტების თარგმანებში. მაგ., ეპიტეტი „წმიდა“ ჩანაცვლებულია ეპითეტით „დიდი“: κατὰ τὸν ἱερὸν Ἀπόστολον (or. 5, 35. PG35, 709B11). „მსგავსად *დიდისა* მის მოციქულისა“ M. ap. (A292, 212v).

9) *კლების და მოკლე პერიფრაზირების უმნიშვნელო შემთვევებიც* ჩანს აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში.[73] ძირითადად კი აპორეტების

---

[73] თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვების ეფრემ მცირისეული თარგმანები. მრავალთავი XX (იბეჭდება).

თარგმანში, ეფრემის კოლოფონის შესაბამისად, „სიტყუადართვის“ შემთხვევები უფრო მეტია, ვიდრე კლების შემთხვევები.

10) *სინტაქსურ-მორფოლოგიური და ლექსიკური ბერძნიზმების* ნაცვლად *ქართული კონსტრუქციების* აღდგენა მეტად დამახასიათებელი მოვლენა იყო დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის, მაგრამ ეფრემთან მათი გადმოტანისას გვხვდება ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ნიშნებიც.

a) *ძირითადი ან მეშველი ზმნის* აღდგენა *ბერძნულ უშემასმენლო წინადადებაში* ფრაზას ქართულისათვის უფრო ბუნებრივს ხდის. მაგ., οἱ μηδὲν ἐν κόσμῳ καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον (or. 6, 2. PG35, 724B14). „რომელთა არარა <u>არს</u> სოფელსა შინა და ზესთა სოფლისაგან“ M. ap. (A292, 241r). ἢ στάσεως συνωμότας // ἢ μοιχερίας συλλήπτορας (or. 22, 3. PG35, 1133B14-C4). „და კუალად მემრუშეთა დაგებაჲ საძიებელ <u>არს</u>, // და განწვალებულთა შეერთებაჲ ფრიად საქებელ <u>არს</u>“ M. ap. (A292, 256rv). ეფრემი ცდილობს შეინარჩუნოს ანაფორებით დაწყებული კოლონები, მაგრამ ფრაზას ურთავს მეშველ ზმნას. აპორიტებისაგან განსხვავებით, ამას იგი არ აკეთებს ლიტურგიკული სიტყვების თარგმნისას (არც ჩვეულებრივ წინადადებებში და არც რიტმულად ორგანიზებულ ფრაზაში). მაგრამ ეფთვიმესაგან განსხვავებით, რომელიც წინადადებაში სიტყვების და ფრაზების დამატებით არღვევს დედნი პერიოდის სიმეტრიას და რიტმულობას, ეფრემის მიერ დამატებული ზმნები აპორეტების თარგმანში მაინც ქმნიან ჰომოიოტელევტონებს. ამით ეფრემი ინარჩუნებს ამ რიტორიკულ ხერხებს, რომელიც დედანში კოლონების ბოლოს მიმღეობებით იყო წარმოდგენილი.

აღსანიშნავია, რომ ზმნა-შემასმენლის აღდგენასთან ერთად ეფრემი აპორეტების თარგმანში ზოგჯერ უცვლელად ტოვებს უშემასმენლო წინადადებებს. მაგ., οὔτε Χριστιανῶν γλῶσσαν πεδῆσαι, τὰ ὑμέτερα στηλιτεύουσαν (or. 5, 39. PG35, 716A15-16). „არცა ქრისტეანეთა ენისა შებორკილება, განმაქიქებელთა თქუენთასა“ M. ap. (A292, 214v), ანუ ქრისტიანთა ენის შებორკვა შეუძლებელია, რომელიც წარმართთა საქმეებს განაქიქებსო.

საყურადღებოა, რომ იმ შემთხვევებშიც კი, როცა ეფრემს ქართული სინტაქსის შესაბამისად შემოაქვს ზმნის პირიანი ფორმები, მისი ფრაზა მაინც ხელოვნურობის ნიშნით არის დაღდასმული და არ გამორჩევა ეფთვიმე ათონელისეული ბუნებრიობით.

b) *მიმღეობური კონსტრუქციის გადმოტანა ზმნის პირიანი ფორმებით ან წინადადების ჰიპოტაქსური წყობით.* ზოგჯერ ბერძნული კონსტრუქციების ჯაჭვი – უშემასმენლო და მიმღეობური კონსტრუქციები ერთმანეთის გვერდით არის წარმოდგენილი მთელ პერიოდში. ასეთ შემთხვევაში მიმღეობა ან შემასმენელი ჩნდება ქართულში, ხოლო

ბერძნული მიმღეობის ნაცვლად კი ზმნის პირიანი ფორმა არის წარმოდგენილი. მაგ., οὐ σαρκὸς ἔξω καὶ ἐν σαρκὶ, / ὢν μερὶς κύριος. // οἱ πτωχοὶ διὰ βασιλείαν, / καὶ διὰ πτωχείαν *βασιλεύοντες* (or. 6, 2. PG35, 724B). „რომელნი ჯორცთავე შინა *მყოფობითა* ჯორცთაგან განწირულ, / *რომელთა ნაწილ უფალი არს*; // რომელნი გლახაკ *არიან* სასუფეველისათვის / და *მეფობენ* გლახაკობითა.“ M. ap. (A292, 241r). τούτοις στεφανωθῆναι βούλομαι καὶ πομπεύειν, τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν *ἀγωνισάμενος*, καὶ τὸν δρόμον *τελέσας*, καὶ τὴν πίστιν *τηρήσας*, κατὰ τὸν ἱερὰν Ἀπόστολον (or. 5, 35. PG35, 709B11). „ამათ მიერ (=წმიდათა) მნებავს გჯრგჯნოსანყოფაჲ და სახელოვან-ყოფაჲ მათი, რომელთა ღუაწლი კეთილი *მოუღვაწებიეს*, სრბა *აღუსრულებიეს* და სარწმუნოება *დაუმარხავს*, მსგავსად დიდისა მის მოციქულისა“ (ტიმ. 2, 4). M. ap. (A292, 212v). ამ მაგალითში, მართალია, მიმღეობები პირიანი ფორმებით არის გადმოტანილი, მაგრამ ერთნაირი ფუძიდან ნაწარმოები სიტყვებით მიღწეულია რიტორიკული ხერხი – პარონომასია.

ეფრემს მიმღეობური კონსტრუქცია ჰიპოტაქსური წყობის წინადადებით გადმოაქვს:

ἤ κυβερνήτῃ *λελυμένης* αὐτῷ τῆς νηὸς καὶ οὐ πλοΐμως *ἐχούσης* (or. 5, 8. PG35, 673B618). „ანუ მენავეთმოძღურისა, *რომელსა აქუნდის ნავი დაკსნილი და არაკეთილად მავალი*“ M. ap. (A292, 202r).

თუმცა აპორეტებში შენიშნულია აგრეთვე შემთხვევები მიმღეობების მიმღეობითვე გადმოტანისა.[74] მაგ., τῶν παρόντων (or. 5, 1. PG35, 663A3). გარდასრულთასა მომავალთათჳს. M. ap. (A292, 199r). τοῖς εἰρημένοις (or. 5, 1. PG35, 663A6). პირველთქუმულთა. M. ap. (A292, 199r) და ა. შ.

c) *ხარისხის ფორმების გადმოცემისას* ეფრემი ყოველთვის ვერ იცავს სიზუსტეს აპორეტებში.[75] მაგრამ აღსანიშნავია, რომ იგი უმეტესად ზუსტია განსაკუთრებული მნიშვნელობის აზრის გადმოცემისას, ხოლო თავისუფალია იმ შემთხვევებში, როცა ხარისხის ფორმის სიზუსტეს არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მაგ., ჰომილიის საღვთო დანიშნულების შესახებ საუბრისას ნათქვამია, რომ მისი მიზანი უწმინდესია, რითაც გამოხატულია მისი აღმატებულება სხვა მოვლენებთან შედარებით:... ἤδε τοῦ λόγου προστησόμεθα, Θεῷ τε *ἱερότερον*... (or. 5, 1. PG35, 665A4-5). „რასა-ესე ჩუენ წარმოვიტყჳთ, რომელი-ესე ჩუენდა *უსაკუთრეს* არს და *უმეტეს გამოსაცხადებელ დიდებულებათა* ღმრთისათა“ M. ap. (A292, 199v). ქრისტიანული სასწაულის აღწერისას ნათქვამია, რომ სამოსელზე სასწაულებრივად გამოსახული ვარსკვლავები ყოველგვარ ხელოვნებაზე

---

[74] თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვების...

[75] შდრ. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვების...

უმშვენიერესია:... ἐν τοῖς ἐσθήμασι, πάσης ἱστουργικῆς ψηφῖδος ἢ περιέργου ζωγραφίας *ποικιλώτερον* (or. 5, 7. PG35, 672B11-12). „სამოსელნი მათნი ყოვლისა მრავალსახეობისა ჭრელთასა და თითოფერობითა ხატვათასა *უმრავალფერეს* და *უშუენიერეს*“ M. ap. (A292, 201r). მაგრამ δημοσίᾳ καὶ *τῶν ἀγροικοτέρων* (or. 5, 21. PG35, 689B12). „კაცთა მსოფლიოთა და უმეცართა“ M. ap. (A292, 207r). ხარისხის ფორმების გადმოტანის ამგვარი ტენდენციით ეფრემი თანდათან უახლოვდება მისსავე მეთოდს, რომელიც თეოლოგიურად მნიშვნელოვანი პასაჟების გადმოტანისათვის არსებითია ლიტურგიკული ჰომილიების მისეულ ელინოფილურ თარგმანში.

d) <u>წინადადების უმცირესი გრამატიკული ერთეულის თარგმნა</u>, მაგ., კავშირი καί „ც“ ნაწილაკის ფუნქციით უმეტესად ელინოფილური თარგმანებისათვის არის დამახასიათებელი. ეფრემი უკვე აპორეტების თარგმანებში ცდილობს ზუსტად დაიცვას ეს ხერხი: *καὶ ἅμα τῷ τρόπῳ* τῆς τελευτῆς διὰ τὸ τῆς ἀβουλίας ἄδοξον αἰσχυνόμενος (or. 5, 14. PG35, 681A12-14). „ამას თანა და *სახეცა იგი* აღსასრულისა უპატივო უჩნდა უგუნურებისათჳს და განუზრახველობისა თჳსისა“ M. ap. (A292, 204r). *καὶ Θεὸς βουληθείς* (or. 5, 31. PG35, 704B9-10). „ხოლო და *ღმერთმან* ნებებითა“ M. ap. (A292, 211r) და ა. შ.

e) *ფრაზეოლოგიური კალკები*, რომლებიც ასე დამახასიათებელი გახდა ელინოფილური თარგმანებისათვის, უკვე აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში გვხვდება. მაგ., τὸ μὲν ναυτικὸν τοῦτο *χαίρειν ἐάσεις* (or. 5, 11. PG35, 677B14-15). „ნავებსა ამას *გიხაროდენი დაუტევე*“ M. ap. (=ნავებს გამოემშვიდობეო. A292, 203r). ἔχον ἀπόδειξιν (or. 5, 14. PG35, 681A7). „აქუს გამომაჩინებელობა“ M. ap. (=ადასტურებსო. A292, 204r). εἶχον αὐτοὺς οἱ Πέρσαι διὰ χειράς (or. 5, 15. PG35, 681C13-14). „ფლობითა აქუნდენ კელთა სპარსთა მათ ჩუენნი იგი“ M. ap. (=სპარსელებმა ბერძნები შეავიწროვესო. A292, 204v). αἱ τῶν ψήφων κλοπαί (or. 5, 20. PG35, 689A7). „წარპარვანი კენჭებისანი“ M. ap. (=მზაკვრული ჩანაფიქრი. A292, 206v).

f) *ბერძნული ტერმინების და კომპოზიტის გადმოცემისათვის.* აპორეტების თარგმანში ეფრემს ერთი სიტყვით გადმოცემული ბერძნული ტერმინები და კომპოზიტები (მასთან წინდებულიანი ფორმები) ხშირად ორ დამოუკიდებელ სიტყვად გადმოაქვს, ანუ ერთ ტერმინში მოქცეული კალკის გარეშე. მაგ., πρὸς τὴν αὐτόθεν ζωὴν *τὴν μακραίωνα* τε καὶ μακαρίαν (or. 7, 24. PG35, 788C1). „მანდაჲსა მიმართ ცხორებისა *გრძელ საუკუნოჲსა* და ყოლად სანატრელისა“ M. ap. (A292, 365v). ἀπορρήτων (or. 5, 3. PG35, 668B3). „დაფარულთა საიდუმლოთა“ M. ap. (A292, 200r). ἐπινίκιον (or. 5, 25. PG35, 693C7). „გალობაჲ საძლეველი“ M. ap. (A292,

208r). ძირითადად კი აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში ამჩნევენ ბერძნული კომპოზიტების და წინდებულიანი ფორმების ეტიმოლოგიურ კალკებს, რაც ასეთი დამახასიათებელი გახდა მისი გვიანდელი ელინოფილური თარგმანებისათვის.[76] მაგ., οὐκ ὄντων (5, 8. PG35, 673B1). არაარსთა M. ap. (A292, 201v); αὐτομάτῳ... συντυχίᾳ (or. 5, 2. PG35, 663C2). თვთდამთხუევით M. ap. (A292, 199v); στρατηγία (or. 5, 36. PG35, 677D6). მკედართმძლუანველობა M. ap. (A292, 203v); τοῦ στρατηγήσαντος (or. 5, 15. PG35, 684A4). მკედართ-მძლუანველობდა M. ap. (A292, 204v); τερατουργεῖ (or. 5, 4. PG35, 668C15). ნიშ-მოქმედებდა M. ap. (=სასწაულთმოქმედებდა. A292, 200r); συνεργόν (or. 5, 3. PG35, 668B2). თანამოქმედ M. ap. (A292, 199v); προορωμένη (or. 5, 16. PG35, 685A3). წინაგანმხილველი M. ap. (A292, 205r); πολυτελής (or. 5, 4. PG35, 668C3). მრავალსასყიდლობა M. ap. (=ძვირად ღირებული. A292, 200r) და ა. შ. ასე რომ, სიტყვათქმნადობის საკითხში ეფრემი მისი მოღვაწეობის ადრეული პერიოდიდანვე ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისაკენ იხრებოდა.

g) *ტრანსლიტერაცია, ანუ უთარგმნელად გადმოსული ბერძნული სიტყვები* ჩვეულებრივია ეფრემისათვის აპორეტების თარგმანშიც. გარდა ქართულში მანამდე უკვე შემოსული სიტყვებისა (ტრაპეზი, ბომონი, პორფირი, თეატრონი, ჯაჭოსი, ფილოსოფოსი და სხვ.), გვხვდება მანამდე უცნობი სიტყვები, მაგ., ἀμφιγυήεις (or. 5, 32. PG35, 705A4-5). ამფიგჯობს M. ap. (=ორივე ფეხით კოჭლობს. A292, 211v); κλυτοτέχνης (or. 5, 32. PG35, 705A6). კლუტოტეხნი M. ap. (=სახელოვანი ხელოვანი. A292, 211v); μήστωρ (or. 5, 32. PG35, 705A15). მესტორი (=მრჩეველი. A292, 211v); φιλοτησία (or. 5, 22. PG35, 689C11). ფილოტესია (=სადღეგრძელო თასი. A292, 207r) და ა. შ. აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში ზოგჯერ გვხვდება ტრანსლიტერირებული სიტყვა, რომელიც განმარტებითი წყვილით არის წარმოდგენილი, სადაც ქართული შესატყვისით ახსნილია ბერძნული უჩვეულო სიტყვა: τὸ θέατρον (or. 7, 12. PG35, 769B11). „თეატრონ სახილველი" M. ap. (A292, 360v).[77] ამგვარ ფორმებს ეფრემი ზოგ ელინოფილურ თარგმანშიც მიმართავდა. გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემისეულ თარგმანში ვითარება სხვაგვარია: θέατρον (42, 22, 76) – თეატრონი EM. θεατρικός (44, 9, 36) –

---

[76] თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვების...

[77] სოფისტური ტროპის გამომხატველი ეს სიტყვა ისევე უჩვეულოა ქართულისათვის აპორეტების თარგმნის დროისათვის, როგორც ასეთივე სოფისტური ტროპი „სტადიონი", რასაც ეფრემის სპეციალური განმარტება ეძღვნება (A689, 187v. ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი, 2001. ქ. ბეზარაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის" გაგებისათვის).

მეთეატრონე M. სახიობათა მხილველი E (ამ უკანასკნელში იგი პერიფრაზირებული ფორმით გადმოდის). შდრ. თეატროა M. კრებული E (39, 11, 45). საყურადღებოა, რომ სიტყვა „თეატრონი" მოედნის, სათამაშო ადგილის მნიშვნელობით ჯერ კიდევ ათონამდელი პერიოდის თარგმანებში გვხვდება,[78] მაგრამ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ეფრემ მცირის თარგმანის მიმართება მისი უშუალო წინამორბედის – ეფთვიმე ათონელის თარგმანებთან. ეფთვიმესთან კი, როგორც ვხედავთ, ამ ტრანსლიტერირებული ფორმის პარალელურად იხმარება სხვადასხვა სიტყვით გამოხატული მისი შინაარსობრივი თარგმანი. ამგვარად, ეფრემი ჯერ ამკვიდრებს ტრანსლიტერირებულ ფორმას ქართული განმარტებით ახალ ლექსიკურ ერთეულთან შეჩვევის მიზნით, შემდეგ კი, ჩამოყალიბებულ ელინოფილურ თარგმანში დამოუკიდებლად ხმარობს მას, როგორც ნაცნობ ლექსიკურ ერთეულს, რომელსაც მკითხველი უკვე შეჩვეულია.

11) *ბიბლიური ციტატების* დამოწმებაში ეფრემი აპორეტებში იმეორებს ეფთვიმეს მაგალითს. იგი იყენებს ბიბლიის უკვე არსებულ ქართულ თარგმანებს ან თავისუფლად ექცევა ბიბლიურ ტექსტს – განავრცობს ან ამოკლებს მას. ამგვარად, მისი მეთოდი ამ შემთხვევაში განსხვავდება ლიტურგიკულ სიტყვებში მის მიერვე გამოყენებული მეთოდისაგან – შეამოწმოს და ხელახლა თარგმნოს ჰომილიის ტექსტთან ერთად ბიბლიური ტექსტი ან გრიგოლის მიერ პერიფრაზირებული ბიბლიის მონაკვეთი ასევე პერიფრაზირებულად გადმოიტანოს თარგმანში. აღსანიშნავია, რომ ბიბლიის ციტირების ამ ძველ ტრადიციულ მეთოდთან ერთად უკვე აპორეტებში შეიმჩნევა ბიბლიური ციტატების დაზუსტებისა თუ ხელახლა თარგმნის ახალი, ელინოფილური ტენდენცია.[79]

12) *გრიგოლის რიტორიკულ-ორნამენტული სტილი აპორეტათა ეფრემ მცირისეულ თარგმანში* საინტერესოა, თუ რიტორიული ხერხების გადმოლების რა კანონზომიერებას გვიჩენებს ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლის არალიტურგიკული სიტყვები, ანუ აპორიტები, რომლებიც მან 16-სიტყვედზე ადრე თარგმნა ათონელთა მთარგმნელობითი მეთოდით – „სიტყუადართვით", ანუ განმარტებითი თარგმანით.[80] აქ პარალელურ თარგმანთან შეპირისპირების საშუალება არ გვაქვს. მაგრამ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ 16-სიტყვედისაგან

---

[78] იხ. მამათა ცხოვრება, მამათა სწავლანი, ბასილი კესარიელის ექუსთა დღეთაჲ და სხვ. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973, s. v. თეატრონი.

[79] ნ. მელიქიშვილი, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდი, 2001. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვები...

[80] ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან, 1989, 119-121. K. Bezarashvili, The Problem of the so-called "Aporeta", 1995. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, 1994, 122-123. ე. ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 1996, 544-554.

განსხვავებით, ეფრემი მეტ თავისუფლებას იჩენს აღნიშნული ხერხების გადმოტანისას; თუმცა, ამავე დროს, ისიც ჩანს, რომ ამ ხერხებს იგი კარგად იცნობს და ცდილობს არ დაკარგოს ისინი. განსაკუთრებით აღსანიშნავია რიტმის არაჩვეულებრივი გრძნობა მის მიერ. ეფრემი ზოგჯერ დედნისაგან დამოუკიდებლად ქმნის ჰომოიოტელევტონებსა და ალიტერაციებს.[81]

a) *პლეონაზმი და ჰენდიადისი.* რიტორიკული განვრცობის ამ მაგალითთაგან, რომლებიც აგებულია ერთმანეთის მნიშვნელობის შემავსებელ სიტყვებზე, მოვიყვანთ მხოლოდ თითო მაგალითს: Τοῦτο *προσφέρω* Θεῷ, τοῦτο *ἀνατίθημι* (or. 6, 5. PG35, 728A14). „ამას *შევსწირავ* ღმრთისა, ამას *მიუძღუანებ*] add. ღმერთსა“ (A292, 242r); ἀφῶμεν *Θεῷ* τοὺς λελυπηκότας καὶ τῷ ἐκεῖθεν *δικαστηρίῳ* (or. 5, 37. PG35, 712D1). „მიუტევნეთ განმამწარებელნი ჩუენნი *ღმერთსა*, და მერმესა მას *სამსჯავროსა*“ (A292, 213v).

b) *ჰიპერბატონი.* ამ რიტორიკული ხერხის გამოყენებით, რომელიც ხელოვნურად განკვეთს სინტაქსურ წყვილს, ეფრემი ქართული წინადადების წევრთა ბუნებრივ წყობას აპორიტებშიც ისევე ცვლის, როგორც ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში: τῷ τῆς *μεγαλο-*ψυχίας ἐπόμενος *ὑποδείγματι* (or. 17, 11. PG35, 977C13). „*სულგრძელებისა* მის საუფლოჲსა *კვალთა* შეუდგების“ (A292, 267v); ὅτι *πρόβατον* εἰ τῆς ἐμῆς ποίμνης, τῆς ἱερᾶς *ἱερόν* (or. 17, 8. PG35, 976B2). „რამეთუ *ცხოვარ* ხარ სამწყსოჲსა ჩემისა, *დიდებული დიდებულისა*“ (A292, 266v).

ეფრემი არ ქმნის ჰიპერბატონს, როცა ქართული ფრაზის ბუნება არ აძლევს მას ამის საშუალებას: εἰ δὲ καὶ τῶν σωματικῶν ἔστιν ἃ λαμβάνοι τις *αἰσθητηρίων*, οὐκ ἀπὸ σκοποῦ λήψεται· καὶ *ὀφθαλμῶν*, καὶ *ὤτων* (or. 17, 2. PG35, 965B2). „ხოლო უკუეთუ *კორციელთაცა* საცნობელთა ზედა მოიღოს ვინმე სახელი იგი *საგრძნობელთა თუალთა და ყურთა*, არავე გარეგან წესისა განვიდეს“ (A292, 264r).

c) დედნის *პალილოგია*, რომელიც კოლონებში სიტყვათა განმეორებაზეა აგებული, ეფრემს კიდევ უფრო განვრცობილად გადმოაქვს: (Πρώτη δὲ τῶν εὐεργεσιῶν), τὸ ἐπαινεῖσθαι τὰ καλά. *ζήλου* γὰρ ὁ ἔπαινος πρόξενος· *ζῆλος* δὲ, ἀρετῆς· ἀρετὴ δέ, μακαριότητος· ἡ δέ, τὸ ἄκρον τῶν ἐφετῶν ... (or. 25, 1. PG35, 1200A2-3). „რამეთუ უპირატეს ქველისმოქმედებათა არს *ქება* კეთილთა, რამეთუ *ქება* მომატყუებელ არს *შურისა* კეთილთასა. ხოლო *შური* – **სათნოებისა** და სათნოება – *ნეტარე-*

---

[81] რიტორიკული ხერხების – ფიგურებისა და ტროპების გამოყენებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებში იხ. M. Guignet, St. Grégore de Nazianze et la rhétorique. Paris 1911.

ბისა, ხოლო ნეტარება აღსასრული სურვილისა... „ (A292, 216v). უკანასკნელი წევრის გამეორება (μακαριότητος-ნეტარებისა) ეფრემის დამატებულია ქართულ თარგანში.

დ) *ეპანაფორის* -- ერთნაირდასაწყისიანი კოლონების შემქმნელი ამ გამოკვეთილი და გავრცელებული ხერხის გადმოტანა (რომელიც ზოგჯერ ჰომოიოტელევტონებით არის გამდიდრებული), პრობლემას არ წარმოადგენდა მთარგმნელთათვის. აპორიტებში აღსანიშნავია ის, რომ ეფრემი ზოგჯერ საკანგებოდ არ ზრუნავს ამ ხერხის უმკირესი ნიუანსების შენარჩუნებით, რასაც არ გააკეთებდა 16-სიტყვედის თარგმანში. მაგ., მას არ გადმოაქვს სრულყოფილად ის ცვლილება (კოლონთა მეორე განსხვავებული რიგის ზუსტი რაოდენობა – იხ. მე-5 სტრიქონი), რაც ეპანაფორის მონოტონურობის დასარღვევად არის გამიზნული. ამასთან, ეფრემი ზოგჯერ არღვევს კოლონთა რიტმს, როცა უშემასმენლო წინადადებას ცვლის შემასმენლიანით (საყურადღებოა, რომ პავლეწის ტექსტის ქართულ თარგმანებშიც აღნიშნული პერიოდების რიტმი და ეპანაფორა დაცულია, მიუხედავად მეშველი ზმნის დამატებისა):

...τάξις ἐν νοητοῖς·// τάξις ἐν αἰσθητοῖς·
τάξις ἐν ἀγγέλοις· // τάξις ἐν ἄστροις,
καὶ κινήσει, καὶ μεγέθει,
καὶ σχέσει τῇ πρὸς ἄλληλα, καὶ λαμπρότητι.
Ἄλλη δόξα ἡλίου, // καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, //
καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων·
ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ· (I Cor. 15, 41)
τάξις ἐν ὥραις καὶ καιροῖς ...
τάξις ἐν ἡμέρας καὶ νυκτός μέρτοις ... (or. 32, 8. PG36, 181C6-16).
„განწესება არს საცნაურთა შორის, /განწესება გრძნობადთა შორის,
განწესება ანგელოსთა შორის, / განწესება ვარსკულავთა შორის
ძრვისა და სიდიდისათჳს, თჳსებისა და ბრწყინვალებისათჳს.
„სხუაჲ დიდებაჲ არს მზისა და სხუა – მთოვარისა,
რამეთუ ვარსკულავი ვარსკულავსა ჰმატს დიდებითა“ (I კორ. 15, 41)
განწესებაჲ არს ჟამთა და წამთა შორის...
განწესება არს დღეთა და ღამეთა შორის... „ (A292, 30v).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია ეფრემის მიერ ჰომოიოტელევტონების ბერძნული დედნისაგან დამოუკიდებლად გამოყენება ეპანაფორებით დაწყებულ სიმეტრიულ კოლონებში. ამავე კოლონებში შემასმენლის გამოყენებაც კი, ნაცვლად ბერძნული უშემასმენლო წინადადებებისა, ვერ არღვევს კოლონათა სიმწყობრეს:

Ταῦτα τῶν Γαλιλαίων ἡμῶν,
ταῦτα τῶν ἀτίμων τὰ διηγήματα·
ταῦτα οἱ τὸν ἐσταυρωμένοι προσκυνοῦντες ἡμεῖς,
ταῦτα οἱ τῶν ἁλιέων μαθηταὶ καὶ τῶν ἀπαιδεύτων, ὡς αὐτοὶ λέγουσι·

ταῦτα οἱ τοῖς γραϊδίοις συγκαθεζόμενοι, καὶ συμψάλλοντες·
ταῦτα οἱ ταῖς μακραῖς νηστείαις ἐκτετηγμένοι καὶ ἡμιθνῆτες·
ταῦτα οἱ μάτην ἀγρυπνοῦντες ἡμεῖς, καὶ ταῖς παννύχοις στάσεσι παραληροῦντες,
καὶ ὑμᾶς καταβάλλοντες (or. 5, 25. PG35, 693B9).

„ესე არიან თხრობანი ჩუენ გალილეველთანი,
ესე არიან სიტყუანი ჩუენ უპატივოთანი.
ამას ჩუენ ვიტყუთ თაყუანისმცემელნი ჯუარცუმულისანი.
ამას აღვწერთ ჩუენ მეთევზურთა და უსწავლელთა მოწაფენი, ვითარ-იგი იტყუან.
ამას მთხრობელ ვართ დედაბერთა თანა მსხდომარენი და მგალობელნი.
ამას ვზრახავთ გრძელთა მარხუათა მიერ განლეულნი და ნახევარმოკუდარნი.
ამას ვჰყოფთ ჩუენ ამაოდ მღუძარენი და ღამისთევით დგომისა მეჭურენი
და თქუენნი მოკიცხარნი და შემასმენელნი“ (A292, 208r).

ასეთივეა or. 6, 6. PG35, 728C11. A292, 249v და სხვ.

ე) ეფრემი პარალელიზმის და პერიოდის სიმეტრიის დიდოსტატია, ამიტომ მას განსაკუთრებით კარგად გამოსდის *პარისონი*, რომელიც ერთგვაროვანი სტრუქტურის კოლონებზეა აგებული:

Σιγάτω σὸς κῆρυξ τὰ ἄτιμα·
φθεγγέσθω κῆρυξ ἐμὸς τὰ ἔνθεα (or. 5, 31. PG35, 704A14).

„დაიდუმენ *ქადაგმან შენმან* უპატივოებაჲ,
იტყოდედ *ქადაგი ჩემი* საღმრთოთა ქადაგებათა“ (A292, 210v).

ზოგჯერ ეფრემი დედნისაგან დამოუკიდებელი ალიტერაციით ამკვეთრებს პარალელიზმს და ისოკოლონს, ანუ თანაბარი სიგრძის (თაბარმარცვლოვან) კოლონებს:

Μίξον τῷ φόβῳ τὴν ἐπιεικείαν· (11)
κέρασον τῇ·ἀπειλῇ τὴν ἐλπίδα (11) (or. 17, 10. PG35, 977A11).

„განზავე შიში სიმშჯდითა,
შერთე შინებასა კეთილი სასოება“ (A292, 267r).

პარისონი გამდიდრებულია ჰომოიოტელევტონით:

Ἂν φιλήματι προδοθῇ, // ἐλέγχει μὲν, οὐ πλήττει δέ.
Ἂν ἄφθῳ συλληφθῇ, // ὀνειδίζει μὲν, ἔπεται δέ (or. 33, 14. PG36. 232B8).

„რომელი-იგი *უკუეთუ* ამბორის-ყოფით განცემულ იქმნეს,
ამხილებს ოდენ და არა სწყლავსცა.
უკუეთუ მეყსა შინა შეპყრობილ იქმნეს,
აყუედრებს უკუე, გარნა მიჰყვებისვე“ (A292, 306v).

ვ) *ჰომოიოტელევტონი*, ანუ თანაბარხმოვანი დაბოლოება, ეფრემის საყვარელი რიტორიკული ხერხია. იგი მას ქართული ფრაზისათვის შესაფერისი საშუალებებით გამოკვეთს სიმეტრიულად პარალელურ კოლონებში. ეფრემს ეს ხერხი ზოგჯერ დედნის ფარდი გრამატიკული ფორმებით გადმოაქვს, მაგ.,

αἱ τῶν ψήφων κλοπαί, // καὶ τῶν ὄψεων ἁπάται (or. 5, 20. PG35, 689A7).

„წარპარვანი კენჭებისანი / და შეცთუნებანი სახედველთანი“ (A292, 206v);

οὐδ' ἵνα συνησθῶσιν, // ἀλλ' ἵν' ἐφησθῶσι (or. 23, 2. PG35, 1152D3).

„არა რაჲთა განარჩიონ, / არამედ რაჲთა განაბნიონ“ (A292, 250r).

ბერძნული საშუალო სქესის სახელთა ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა ეფრემს ქართულად აქტიური მიმღეობით გადმოაქვს და ინარჩუნებს ჰომოიოტელევტონს:

(μηδενὸς ὄντες ἐν μέσῳ)

διατειχίσματος // καὶ κωλύματος (or. 22, 14. PG35, 1148B2).

„(არლარავინ იყო) ზღუდე განმაწუალებელ / და წადიერებისა დამაყენებელ“ (A292, 262r).

ზოგჯერ ეფრემი დამატებით ფრაზას ურთავს თეოლოგიურ განმარტებას, რათა რიტორიკული ხერხი შეინარჩუნოს:

καὶ τοῦ αὐτοῦ σχεδὸν δόγματος // τε καὶ σώματος (or. 22, 12. PG35, 1144C10).

„რამეთუ ესე არს ძირი ღმრთისმეტყუელებისა
და გუამი] add. ასოთა შენაწევრებისა“ (A292, 261r).

განსაკუთრებით კარგად გამოსდის ეფრემს ჰომოიოტელევტონიანი ასონანსები ანტითეტურ კოლონებში:

(ταῦτα ... πεφιλοσόφηται πρὸς ὑμᾶς)

δογματικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀντιλογικῶς·

ἀλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς·

πνευματικῶς, ἀλλ' οὐ κακοπραγμονικῶς·

ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀγοραίως·

ὠφελίμως, ἀλλ' οὐκ ἐπιδεικτικῶς (or. 23, 12. PG35, 1164C12-D1).

„(ესე უკუე მცირედი წარმოვსთქუ)
სჯულისდებით, არა წინააღმდგომებით,
მეთევზურებრ, არა არისტოტელებრ,
სულიერებით, არა ბოროტად გამოძიებით,
საეკლესიოდ, არა საუბნოდ,
სარგებელად და არა საჩვენებლად... „ (A292, 254r).

როგორც ვხედავთ, ეფრემი ჰომოიოტელევტონთა ნაირფეროვნებას გვთავაზობს სხვადასხვა სუფიქსით.

იშვიათად, რომ ეფრემს არ გამოუვიდეს ეს რიტორიკული ხერხი და უარი თქვას მასზე:

ὅτι πίστεως ἦν εἰρήματα,

καὶ πνευματικῆς ζέσεως ἐγχειρήματα (or. 18, 9. PG35, 996B12).

„რამეთუ უწყი, ვითარმედ სარწმუნოებისა მისისა ნაყოფ არს და სულიერისა მის მკურვალებისა მისისა ღირსი კელყოფა (ესევითართა დიდთა საქმეთა)". (A292, 369r).

g) შიაზმი ქართულისათვის ყველაზე ხელოვნური რიტორიკული ხერხია, რომელიც გეომეტრიულად ჯვარედინად იმეორებს სიტყვას კოლონებში. ეს ხერხი ეფრემს აპორიტებში, განსხვავებით ს. სიტყვედისაგან, თითქმის არ გადმოაქვს. ამით კიდევ ერთხელ ჩანს, რომ ეფრემი თანდათან ხვეწს რიტორიკულ ტექნიკას ადრეული პერიოდის თარგმანებიდან გვიანდელამდე:

(ὁποτέρως βούλει ταῦτα νοεῖν)·

εἴτε τὰ σωματικά, καὶ τοῦ *σωματικῶς* ὁρωμένου,

εἴτε τὰ πνευματικά, καὶ τοῦ *νοουμένου πνευματικῶς* (or. 17, 1. PG35, 965B9).

„(ვითარცა ვის ენებოს გულის ჴმისყოფაჲ)

გინათუ ჴორციელთა და *ჴორციელად* ხილულთა,

გინათუ სულიერთა და *სულიერად* საცნაურთა ჭირთათჳს" (A292, 264r).

μηδὲ τοῦ *νόμου* νομιμώτερος,

μηδὲ λαμπρότερος τοῦ *φωτός* (or. 32, 7. PG36, 181B2).

„ნუცა უსჯულიერეს *სჯულისა*,

ნუცა უბრწყინვალეს *ნათლისა*" (A292, 230r).

ზოგიერთ შემთხვევაში ეფრემი შიაზმის ნაცვლად გვთავაზობს სხვა რიტორიკულ ხერხს, მაგ., პერიოდთა სიმეტრიას, გამდიდრებულს პომოიოტელევტონებით და სხვა:

(Πάντα τὰ τῆς εὐνοίας ὀνόματα)

δούλους καὶ δεσπότας *ἀλλήλους*,

ἀλλήλους διδασκάλους καὶ μαθητάς (or. 32, 4. PG36, 177B6).

„(და შეამრჯვნა ყოველნი ერთგულებისა სახელნი)

მონანი ურთიერთას და უფალთა მიმართ – სამეფონი მეფეთა,

მოძღუარნი მოწაფეთა მიმართ და მოწაფენი – მოძღუართა" (A292, 228v-229r).

პროაპანტესისის – შიაზმის სახეობის ნაცვლად, რომელიც სიმეტრიის განზრახ დარღვევის შემთხვევას წარმოადგენს მონოტონურობის თავიდან ასაცილებლად,[82] ეფრემი გეომეტრიულ განლაგებაში ქმნის პარონომასიას:

---

[82] M. Guignet, St. Grégoire de Nazianze, 1911, 91.

φύσεις *θερμαὶ* καὶ μεγάλαι, τῆς ταραχῆς ταύτης αἴτιον·
οὔτιγε ἁπλῶς *διάπυροι* καὶ μεγάλαι (or. 32, 3. PG36, 176D1).
„ბუნებითნი *მჴურვალენი* და დიდნი არიან მიზეზ შფოთებისა ამის,
რამეთუ არღა ვიტყჳ ყოველთა დიდთა და *გამოჴურვებულთა*" (A292, 228v). ზედსართავი θερμός ორიგინალის მეორე კოლონში შეცვლილი იყო მისი სინონიმით – διάπυρος. ეფრემმა კი ქართულ თარგმანში აღადგინა მის მიერვე გამოყენებული ძირის ფორმა თანაბარჟღერადობისათვის (მჴურვალენი – გამოჴურვებულთა).

h) *პარონომასია* და *ალიტერაცია*, *ასონანსი* თუ *პარეხესისი* ეფრემისათვის საყვარელი ხერხებია აპორიტებშიც. ისინი ქმნიან თანაბარჟღერადობას ერთნაირი ძირის ან მსგავსი ბგერების განმეორებით (ბგერები მეორდება სიტყვათა დასასრულს ან სხვადასხვა ძირის ფორმებში). ეფრემი ამ ხერხებს ჰომოიოტელევტონითაც ამდიდრებს. პარონომასიით გრიგოლი და, შესაბამისად, ეფრემი უმეტესად ანტითეზებს აძლიერებენ. მაგ., სამების ერთარსებობაზე საუბრისას:

ἓν ὄντα *διῃρημένως*,//καὶ *διαιρούμενα* συνημμένως (or. 23, 8. PG35, 1160C6).

„რამეთუ ერთ არს სამება *განუყოფელად*
და შეერთების *განყოფასა* შინა" (A292, 252v).
ქრისტეს ორბუნებოვნებაზე საუბრისას:
ἄυλος ἐν *ὕλῃ*, // ἐν σώματι ἀπερίγραπτος,
ἐπὶ γῆς οὐράνιος, // ἐν *πάθεσιν ἀπαθής* (or. 26, 13. PG35, 1245B3).
„*უნივთო* არს *ნივთიერებასა* შინა,
და გარეშეუწერელ არს ჴორცთა შინა;
ქუეყანისა არს და ზეცისა,
უვნებელ ვნებათა შინა" (A292, 275r);
Χριστὸν προσάγω σοι·
καὶ τῆς *Χριστοῦ* κένωσιν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν,
καὶ τὰ τοῦ *ἀπαθοῦς πάθη*,
καὶ τὸν σταυρὸν, καὶ τοὺς ἥλους (or. 17, 12. PG35, 980B2).
„*ქრისტე* მომაქუს მეედრებელად შენდა,
და *ქრისტესი* იგი ჩუენთჳს დაცალიერება,
ვნებანი იგი *უვნებელისა* მის,
ჯუარი და სამსჭუალნი" (A292, 267v).
Ἀληθῶς *υἱὸν* τὸν *Υἱόν*. // ὅτι *μόνος*, καὶ *μόνου*,
καὶ *μόνως*, καὶ *μόνον* (or. 25, 16. PG35, 1221B1).
„ჭეშმარიტად *ძედ* აღვიარებთ *ძესა*,
რამეთუ *მხოლოჲ* არს და *მხოლოჲსა*
და *მხოლო* და *მხოლოდ*" (A292, 225v).

აქ პარონომასია გამდიდრებულია პოლიპტოტონით (ერთი და იმავე სიტყვების განმეორებით სხვადასხვა ბრუნვაში) და ძის ხორციელი და უხორცო ბუნების აზრობრივი ანტითეზით.

ხშირია ეს ხერხი აზრობრივ ანტითეზებში მიწიერი და ზეციური სიცხოველისა და სალვთო და საერო ლოგოსის შესახებ:

καὶ τὸ ναοὶ γενέσθαι Θεοῦ ζῶντος καὶ ζῶντες (or. 33, 15. PG36, 232D1).

„რამეთუ ტაძარ ცხოველ ვიქმნეთ ღმრთისა ცხოველისა" (A292, 307r);

καὶ οἱ τοῦ Λόγου, τοσαύτης ἐσμὲν σιγῆς, ἢ ἀλογίας... (or. 22, 4. PG35, 1136A12).

„და მონაფენი ესე სიტყუანი,] add. პატივცემულნი სიტყუერებითა ესოდენითა აღსებულ ვართ უსიტყუებითა, ანუ უტყუებათა" (A292, 257r). აქ ეფრემი ამძაფრებს კიდეც რიტორიკულ ხერხს და ორმაგის ნაცვლად ოთხმაგს ხდის მას ჩანართი ფრაზით თუ სიტყვა „დუმილის" (σίγη) თარგმნით, როგორც „უსიტყვება".

ასევე ხშირია ეს ხერხი სიტყვიერ ანტითეზებში:

εἴτ' οὖν ἀκάθαρτος καθαρότης (or. 22, 12. PG35, 1145A1).

„არაწმიდებით სიწმიდისათჳს სიმაღლე" (A292, 261r).

οὐδὲ τὴν ὑλακήν, ἀλλὰ τὴν φυλακὴν τοῦ καλοῦ (or. 25, 2. PG35, 1200B10).

„ნუცა უშუერებასა ყოფისასა, არამედ შუენიერებასა კეთილად მცველობისასა" (A292, 216v). ეფრემს ბერძნული ასონანსი ქართულად მის მიერ შერჩეული დედნისაგან განსხვავებულ სიტყვათა პარონომასით გადმოაქვს.

ეფრემისათვის ჩვეულებრივია გრიგოლის ალიტერაციების გადმოტანა:

ἐν τοῦτο τὴν κατὰ τῶν ἑαυτοῦ σπλάγχνων πληγὴν ἠγνόησεν (or. 5, 13. PG35, 681A1).

„ერთსა ამას უმეცარ იქმნა წყლულებასა თჳსსა ნაწლევთასა" (A292, 204r);

ἡμᾶς δὲ ἀσυνθέτους εἶναι καὶ ἀσυνδέτους (or. 22, 3. PG35, 1133C11).

„ხოლო ჩუენი ესე (სამღდელო მწყობრი) შეუერთებელ არს და შეუწყობელ" (A292, 256v).

ზოგჯერ ეფრემი დედნისაგან დამოუკიდებლად იყენებს თანაბარ ულერადობის რიტორიკულ ხერხს, მაგ., ალიტერაციას, რათა შეაწყვილოს იგი ამავე თანაბარულერადობის მონათესავე ხერხით – პარონომასით გამართულ მეორე კოლონთან:

...καὶ οἰκήσεις μεμερισμέναι;

καὶ τὰ κρατοῦντα καὶ τὰ κρατούμενα (or. 6, 15. PG35, 741B10).

„და საყოფელთა მათთა განყოფილება თჳსთჳს დაწესებულ არს,

რომელნი იპყრობებიან და სხუანი *იპყრობენ*“ (A292, 246v).

აპორიტებშიც, ისევე როგორც 16-სიტყვებში, ეფრემი ზოგჯერ თავს არიდებს ქართულისათვის ხელოვნური ალიტერაციის ან პარონომასიის შექმნას:

καὶ ἐμβατεύει τοῖς βάθεσιν (or. 32, 24. PG36, 201B6).

„არამედ შემავალ იქმნების სიღრმეთა შინა“ (A292, 236v).

καὶ τοῦτο πρὸς *ὀλίγους* καὶ *ὀλιγάκις* (or. 32, 19. PG36, 196C1).

„და მასცა წუთ ჟამ და მცირეთა მიმართ“ (A292, 234v).

i) *რიტორიკული შეკითხვაც*, რომელიც ერთსა და იმავეს იმეორებს ეფექტისათვის და სხვადასხვა თვალსაზრისით, მაღალი სტილის განსაკუთრებული ნიშანია.[83] ეს ხერხი ხშირად გადმოდის აპორიტებში, ისევე როგორც ლიტურგიკულ ჰომილიებში. მაგ., ზემოთ განხილილულ ანაფორებიანი პერიოდის შემდეგ:

Ποῦ εἰσιν οἱ γραμματικοί; Ποῦ εἰσιν οἱ σύμβουλοι; Ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν τινος ἀσόφων, ὡς γοῦν ὑμῖν δοκεῖ, λαμβάνω τὸν ἐπινίκιον.Ποῦ αἱ θυσίαι, καὶ τελεταὶ καὶ μυστήρια; Ποῦ σφάγια φανερά τε καὶ ἀφανῆ; ποῦ τέχνη κατὰ τῶν ἐντόμων ἐπαινουμένη; ποῦ τερατείαπρογνώσεως καὶ σημεῖα ἐγγαστριμύθων; ποῦ Βαβυλὼν ἡ ἔνδοξος θρυλλουμένη, καὶ οἱ κουμένη πᾶσα περινοουμένη δι' ὀλίγου καὶ ἐναγοῦς αἵματος; ποῦ δὲ οἱ ἐν τῇ χειρὶ κρατούμενοι Πέρσαι καὶ Μῆδοι; ποῦ δὲ οἱ προπεμπόμενοι καὶ παραπέμποντες, καὶ προπολεμοῦντες καὶ συμπολεμοῦντες θεοί; ποῦ αἱ κατὰ Χτιστιανῶν μαντεῖαι, καὶ ἀπειλαὶ, καὶ ἡ κατὰ προθεσμίαν κατάλυσις ἡμῶν μέχρις ὀνόματος; (or. 5, 25. PG35, C4-696A3).

„სადა არიან მწიგნობარნი? სადა არიან თანამზრახვალნი? რათა ჩუენგანისა ვისგანმე არაბრძნისა, ვითარ-იგი თქუენ გგონიეს, შემოვიღო გალობა საძლეველი. სადა არიან მსხუერპლნი, აღსასრულნი და საიდუმლონი? სადა არიან მსხუერპლნი, საჩინონი და უჩინონი? სადა არიან კელოვნებანი იგი, განპებათა ზედა საქებელნი? სადა არიან ნიშნი წინამცნობელისანი და სასწაულნი მუცლითმეზღაპრეობისანი? სადა არს დიდებულებით განთქმული ბაბილონი და ყოველი სოფელი, ნაცულად მოგონებული მცირედისა და ბილწისა სისხლისათჳს? სადა არიან კელით საპყრობელნი სპარსნი და მიდნი? სადა არიან წინამავალნი და თანამავალნი, წინამბროლნი და თანამბრძოლნი ღმერთნი? სადა არიან ქრისტეანეთათჳს მოპოვნებულნი იგი სიბორგილენი და ქადებანი და წინაგანჩინებითნი. იგი ძოსპოლვანი ჩუენნი ვიდრე სახელისამდეცა?“ (A292, 208r).

ასეთივეა: or. 5, 31. PG35, 704B6-10; A292, 211r და სხვ.

---

[83] Č. Milovanovič-Barham, Three Levels of Style in Augustine of Hippo and Gregory of Nazianzus, in: Rhetorica. A Journal of History of Rhetoric (Berkeley, California University), vol. 11, №1, 1993, 1-25.

აპორიტების მაგალითების განხილვით გამოჩნდა, რომ ეფრემ მცირე კარგად იცნობს ბერძნულ რიტორიკულ ხერხებს და ცდილობს ისინი გადმოიტანოს ქართულად, მაგრამ რამდენადაც აპორიტები მას 16-სიტყვედზე უფრო ადრე აქვს ნათარგმნი, ანუ მისი მოღვაწეობის ადრეულ, ელინოფილობამდელ პერიოდში, ამდენად, მას ეს ხერხები ისეთი სიზუსტით არ გადმოაქვს, როგორც ლიტურგიკულ ჰომილიებში (მაგ., შიაზმი და სხვ.). სამაგიეროდ, ზოგ შემთხვევაში იგი დედანთან შედარებით უფრო მდიდარი ნიუანსებით ამდიდრებს ამ ხერხებს. ამასთან, მიუხედავად სიტყვაშემატებითი თარგმანისა, ეფრემი ცდილობს არ დაარღვიოს დედნის პერიოდთა, კომათა და კოლონთა სიმეტრია და რიტმული ორგანიზება, რომელიც მან, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, კიდევ უფრო დახვეწა ლიტურგიკულ ჰომილიათა თარგმანში. ასე რომ, *რიტორიკული ფიგურების* გადმოტანისას ეფრემი ძირითადად იცავს ამ ხერხებს არა მარტო ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანში, არამედ მეტ-ნაკლებად აპორეტების თარგმანშიაც.

13) *რიტორიკული ტროპები* აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში უმეტესად გადმოტანილია, თუმცა არა ისეთი სიზუსტით, როგორც ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემისავე თარგმანში. გრიგოლ ღვთისმეტყველი მონუმენტურ სტილს მიმართავს ეკფრასისის შემთხვევაში – ხელოვნების ძეგლების რიტორიკული აღწერისას. ეფრემი აპორეტებში ზოგჯერ უფრო ახატოვანებს მათ საკუთარი ჩანართებით, რომლებიც თავის მხრივ, ასევე რიტორიკულ ფიგურებს წარმოადგენენ. ასეთია, მაგ., ქალაქ ნაზიანზის ტაძრის აღწერა: ὀκτὼ μὲν ἰσοπλεύροις εὐθείας εἰς ἑαυτὸν ἀπαντῶντα. κιόνων δὲ καὶ στοῶν κάλλεσι διωρόφων εἰς ὕψος αἰρόμενον (or. 18, 39. PG35, 1037A11-13). „რამეთუ რვა მოქცევ არს სიმრგულე მისი, და სუეტებითა დიდ-დიდებითა და სტოვათა სიმრავლითა (sic!) ალმატებულ სიმაღლე მისი] add. რამეთუ *სუეტნი სუეტთა* ზედა და *კამარანი კამარათა* ზედა ორად განჰყოფენ სართულსა მისსა“ M. ap. (A292, 384r). პარონომასიებით გამდიდრებული მთარგმნელისეული დანართიც გრიგოლის ძირითად ტექსტთან ერთად შთამბეჭდავად წარმოადგენს ტაძრის დიდებულებას.

საყურადღებოა, რომ ეფრემს აპორეტებში უმეტესად გადმოაქვს სოფისტური ტროპები – შედარებები, მეტაფორები, ეკფრასისები. მაგ., სამხედრო ტექნიკასთან დაკავშირებული სახეები – საჭურველი, როგორც ღვთის რწმენის მეტაფორა (or. 5, 26), ათლეტური ვარჯიშებიდან ნასესხები მეტაფორები ასევე ღვთის რწმენის მნიშვნელობით (or. 5, 35); საცხენოსნო ვარჯიშებიდან – აღვირი, როგორც სიტყვის პყრობის სახე (or. 5, 36), გულისსიტყვის შედარება მხურვალე ცხენთან (or. 27, 5); ცხოვრების მოვლენების შედარება ზღვაოსნობასათან (or. 5, 8-10), ბუკოლიკური სცენა, დაკავშირებული სახარების მწყემსისა და სამწყსოს თე-

მასთან (or. 26, 2); გარეგნული სილამაზის სოფისტური აღწერით ქრისტიანული სულიერი სილამაზის გახსენება (or. 7, 5) და სხვ. ასეთი ტროპები იშვიათადაა გამოტოვებული. მაგ., სოფისტურ რიტორიკაში გავრცელებული მოარული თემა: ადამიანისა და მისი ცხოვრების შედარება მსახიობთან და ცხოვრებისა – თეატრთან და სცენასთან (or. 7, 9) და ა. შ. უცვლელად გადმოაქვს ეფრემს წარმართული მითოლოგიური თხრობები, ალუზიები და საკუთარი სახელები ივლიანეს განმაქიქებელ ჰომილიაშიც (or. 5). ეფრემის დამოკიდებულება ამ შემთხვევაში კლასიკური რიტორიკიდან და მითოლოგიიდან ნასესხები სახეებისადმი განსხვავდება, მაგ., დავით ტბელის დამოკიდებულებისაგან, რომელიც მისთვის იდეოლოგიურად მიუღებელ ან მეტისმეტი სოფისტური ხატოვანებით აღწერილ ტროპებს გამოტოვებს თარგმანში.[84]

14) *ტენდენციური თუ არატენდენციური თარგმანის ტიპი* აპორეტების ეფრემისეულ ვერსიაში არ არის ერთგვაროვანი. ეფრემი, ერთი მხრივ, ტრადიციულ პრეელინოფილურ ტენდენციურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს „გარეშე" სიბრძნის მიმართ,[85] მეორე მხრივ კი, ნეიტრალურად უდგება მას. ერთი მხრივ, ეს განპირობებულია ცალკეული კონტექსტის მიხედვით; მეორე მხრივ, ჩანს, რომ იგი თავისი ელინოფილური შეხედულებების და მათი ტერმინოლოგიური გამოხატვის ჩამოყალიბების პროცესშია. მაგ., ცნება „ელინი" ეფრემს აპორეტაში კულტურული ეკვივალენტით გადმოაქვს – „წარმართი": Ἑλληνικῆς ὁ νόμος (or. 5, 35. PG35, 709A2-3). „საწარმართოთა მათი არს შჯული" M. ap. (A292, 212v. იხ. აგრეთვე or. 23, 8).[86] თუ თვალს მივადევნებთ ამ ცნების გამოყენებას აპორეტებიდან მითოლოგიური კომენტარების გავლით ლიტურგიკულ სიტყვებამდე, ვნახავთ, რომ ეფრემი თანდათან ამკვიდრებს დედნის ადეკვატურ ფორმას „ელინი".

ცნება „ფილოსოფოსი" „გარეშე" სიბრძნის მნიშვნელობით, განსხვავებით წინამორბედ მთარგმნელთაგან, ეფრემს, ისევე როგორც გორგი ათონელს, კნინობითი ფორმის გარეშე გადმოაქვს (შდრ. ეფთვიმე ათონელის უარყოფითი ტენდენცია). მაშასადამე, ეფრემი ხმარობს ამ

---

[84] შდრ. M. Matchavariani, The Classical Rhetoric in Old Georgian Translations: Based on David Tbeli's Translations of Gregory of Nazianzus' Works, in: Phasis. Greek and Roman Studies, 2-3, Tbilisi, 2000, 275-279.

[85] მაგ., აღნიშნავენ, რომ ერთ-ერთ აპორეტაში ეფრემი ავლენს უარყოფით დამოკიდებულებას II ს. ერეტიკოსის მონტანის (ფრიგიელთა ღვთაების კიბელეს კულტმსახურების მღვდელთმთავრისა და ტერმინ τελούμενον-ის მიმართ or. 22, 12), მაშინ როცა იმავე ტერმინის დაზუსტებას იგი მეცნიერულად უდგება უფრო გვიან თარგმნილ მითოლოგიურ კომენტარებში (თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვები).

[86] თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის დასამშვიდებელი სიტყვები...

ტერმინის არა დამახინჯებულ ფორმას „ფილასოფოსი", „ფილაფოზი" და მისთ., არამედ ნეიტრალურ ფორმას „ფილოსოფოსი".[87] მაგ., გრიგოლი ამბობს ივლიანეზე, თუ რამდენი რამ არ არის ქების ღირსი ამ ფილოსოფოსის ქცევის წესებში. დაკონკრეტებულია, რომ აქ ფილოსოფიური სწავლება, ანუ საფილოსოფოსო, „გარეშე" ცოდნა იგულისხმება (ἡ τοῦ φιλοσόφου παιδεύσις): Ἐκεῖνο δὲ πῶς οὐκ ἐπαινετὸν τῆς τοῦ φιλοσόφου παιδεύσεως – „ხოლო იგი ვითარ არა საქებელ არს *ფილოსოფოსისა სწავლულებისა* მისისა" (or. 5, 21. PG35, 689B1; A292, 206v). კონტექსტით აქ იგულისხმება ირონიით ნათქვამი, რომ ივლიანემ არ იცოდა მეფეთა ურისხველობა, რაც მას სწორედ „გარეშე, „ საფილოსოფოსო ალზრდით უნდა სცოდნოდა.[88] ჰომილიაში „ირონის მიმართ ფილოსოფოსისა" (or. 25) ეფრემი ტერმინ „ფილოსოფიას" ორსავე შემთხვევაში – „გარეშეს" და საღვთოს აღსანიშნავად ნეიტრალური ფორმით ხმარობს (or. 25, 5. PG35, 1204C12-D5. A292, 218v).[89] აქაც კონტექსტია განმსაზღვრელი, მაგრამ ჩანს, რომ ეფრემის ელინოფილური ტენდენცია მეტ-ნაკლებად უკვე ჩამოყალიბების გზაზე დგას მისი შემოქმედების პირველი პერიოდიდანვე მოყოლებული.

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა აპორეტების ეფრემისეულ თარგმანში ერთი მომენტი. რამდენადაც ეფრემი ამ თარგმანებში „გარეშე" სიბრძნის გამომხატველ ტერმინ „ფილოსოფიას" ზოგჯერ ნეიტრალური ფორმით ხმარობს, და რამდენადაც ტერმინი „ფილოსოფია" ორსავე ამ მოძღვრებას ნიშნავს – საღვთოს და საეროს,[90] საღვთო სიბრძნისაგან „გა-

---

87 შდრ. ქ. ბეზარაშვილი, გიორგი მთაწმინდელის მიერ თარგმნილი „ნიკიტას პარაფრაზი" გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემ მცირისეულ კრებულებში. კ. კეკელიძე, 120, თბ., 1999, 19-39. „გარეშე" სიბრძნისადმი ეფრემ მცირის დამოკიდებულების შესახებ იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ–თეორიული შეხედულებებიდან (ბაძვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში). მაცნე, ელს, 1997, №1-4, 138-161. ქ. ბეზარაშვილი, „გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 2001, ელს, №1-4, 134-157. ქ. ბეზარაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის" გაგებისათვის.

88 მ. მაჭავარიანი, ეფრემ მცირის დამოკიდებულება „გარეშე" სიბრძნისადმი, 2002.

89 ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის დმოკიდებულებისათვის „გარეშე" სიბრძნისადმი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების მისეული თარგმანების მიხედვით (მომზადებულია დასაბეჭდად).

90 ტერმინ „ფილოსოფიის" მნიშვნელობებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München 1978, S. 5-8, 42; E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. 2, Leipzig, Berlin 1918, S. 680-683. P. Lemerle, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th Century (translation), Canberra 1986, 89, 186, 190, 199; 48-50, 112, 139, 341. Du Cange, Glossa-

რეშეს“ განსასხვავებლად ეფრემი საღვთო სიბრძნის/ფილოსოფიის მნიშვნელობით ნახმარ ტერმინ „სიბრძნისმოყუარებას“ (φιλοσοφεῖν) ურთაკს განმარტებით კოლოფონებს. მაგ., „შეისწავე, ვითარმედ *სიბრძნისმოყუარება, რომელ არს ფილოსოფოსობა*, არა ეგოდენ სოფლიოჲსა სწავლულებისა, რაოდენ მონაზონებისა სახელ არს წმიდათა წერილთა შინა“ (or. 7, 9. PG35, 765A15-B1. A292, 359v; შდრ. or. 7, 11. PG35, 768C1-2. A292, 360r: „შეისწავე, ვითარმედ *ფილოსოფოსობად, ესე იგი სიბრძნისმოყუარებად მონაზონებისა ცხორებასა სახელ-სდებენ წმიდანი*, ვითარ-ესე აწ ესრეთ იტყჳს, ვითარმედ ამას ზედა კესარიოს მონაზონებდა, დალაცათუ საერისკაცოჲთა ქლამინდითა შემოსილ იყო... „).[91] ცხადი ხდება, რომ გრიგოლის აპორეტებიდან მისივე ლიტურგიკული სიტყვების ელინოფილურ თარგმანამდე ეფრემი თანდათან ხვეწს „ფილოსოფიის“. ოჯახის ტერმინების ქართულად გადმოცემას „სიბრძნისმოყუარებიდან“ „ფილოსოფოსობამდე“, რათა გადმოსცეს მისი ორივე მნიშვნელობა: „გარეშე“ და საღვთო.

ეფრემის მიმართებისათვის „გარეშე“ სიბრძნისადმი საყურადღებოა აპორეტათა ეფრემისეული თარგმანების შესწავლით მიღებული დასკვნა. მთარგმნელის დამოკიდებულების ანალიზი რიტორიკის კლასიკური და ბიზანტიური თეორიების კომპოზიციის ხელოვნებისადმი, კლასიკური ჟანრის თავისებურებებისადმი, „გარეშე“ ცოდნისადმი, რიტორიკული ხელოვნებისადმი ცხადყოფს შემდეგს: ეფრემ მცირის დამოკიდებულება „გარეშე“ სიბრძნისადმი, განსხვავებით პრეელინოფილთა (ეფთვიმე ათონელის და დავით ტბელის) ტენდენციური დამოკიდებულებისაგან, აპორეტათა დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანშიც ისეთივე ნეიტრალურია, როგორც ლიტურგიკული ჰომილიების მკვეთრად ელინოფილურ თარგმანებში. თუ მთარგმნელობითი მეთოდით ეფრემი მისდევს ათონელებს და სიტყვაშემატებით თარგმნის ტექსტს, იდეოლოგიურად და კულტურული ორიენტაციით იგი თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდშივე, ადრინდელ თარგმანებშივე მკვეთრად განსხვავდება მის წინამორბედ მთარგმნელთაგან. ვგულისხმობთ იმას, რომ ეფთვიმე ათონელი და დავით ტბელი დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანებში „გარეშესადმი“, ელინური განათლებისადმი, მიუხედავად ცალკეული ნეიტრალური კონტექსტებისა, ავლენენ მკვეთრად უარყოფით და ტენდენციურ დამოკიდებულებას. ეფრემ მცირის დამოკიდებულება კი,

---

rium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I-II, Graz 1958, 1678. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. φιλοσοφία, φιλόσοφος.

91 ქ. ბეზარაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის“ გაგებისათვის.

მიუხედავად ცალკეული[92] უარყოფითი კონტექსტებისა, უფრო ნეიტრალურისკენ გარდამავალია.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვათქმნადობით, ზოგიერთი მორფოლოგიური კალკით, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი მახასიათებლის დაცვით, ბიბლიურ ციტატაციით, რიტორიკული ფიგურების გადმოტანისაკენ სწრაფვით და „გარეშე" სიბრძნისადმი ნეიტრალური დამოკიდებულებით (კულტურულ ეკვივალენტზე ზოგჯერ უარის თქმით, რიტორიკული ტროპების, მითოლოგიური თხრობების, ალუზიების და სახელების ზუსტი გადმოღებით) გრიგოლ ღვთისმეტყველის აპორეტების (არალიტურგიკული ჰომილიების) დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის ეფრემ მცირისეული თარგმანი უკვე ავლენს ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისათვის[93] და ელინოფილური კულტურული ორიენტაციისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს.[94]

Ketevan Bezarashvili

Translation Tendencies of Ephrem Mtsire: Translation of the Type of Dynamic Equivalence with Hellenophile Peculiarities

The translations of Gregory the Theologian's non-liturgical homilies belong to the early period of Ephrem Mtsire's literary activities and they are fulfilled with the translation method of dynamic equivalence (i. e. free translation). It becomes

---

92 მ. მაჭავარიანი, ეფრემ მცირის დამოკიდებულება „გარეშე" სიბრძნისადმი", 2002. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის დმოკიდებულებისათვის „გარეშე" სიბრძნისადმი, 2001.

93 აღსანიშნავია, რომ მხოლოდ ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანი საკმარისი არ არის დედნის რიტორიკული ხერხების გადმოსატანად და ენობრივი ფორმების კალკირება არ ქმნის ორიგინალის სტილის კალკირების საშუალებას (იხ. თ. ოთხმეზური, კომენტართა გავლენა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებზე, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ, 1995, 158). ამის კარგი მაგალითია გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა სომხური ელინოფილური თარგმანი. მას პრეელინოფილურს უწოდებენ ულტრაელინოფილურის საპირისპიროდ. გრიგოლის სომხური თარგმანი უდიდესი სიზუსტით მისდევს დედანს, მაგრამ მასში სრულებით არაა შენარჩუნებული გრიგოლ ნაზიანზელის პროზის მაღალი სტილი (B. Coulie, Sancti Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Armeniaca, I. Orationes II, XII, IX (CCSG 28), Turnhout, 1994, XXXV-XXXVII). ცხადია, რომ ეფრემ მცირის დამოკიდებულება რიტორიკისადმი მის როგორც დინამიკური, ისე ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანებში სრულიად გაცნობიერებულია.

94 შდრ. იგივე ახალი ტენდენცია ჩანს დავით ტბელის თარგმანებში ტერმინოლოგიისა და ბიბლიური ციტაციის საკითხში, რასაც ვერ ვიტყვით „გარეშე" სიბრძნისადმი მის დამოკიდებულებაზე, რომელიც ძველებურად მკვეთრად უარყოფითია. იხ. მ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა დავით ტბელისეული თარგმანები, სადისერტაციო ნაშრომი, თბ., 1999.

obvious that some new peculiarities of literal translation and of hellenophile cultural orientation appear in above mentioned works. These are: rendering some morphological calques and nuances of theological-rhetorical style, some methods of wordbuilding and biblical quotation, rendering of rhetorical devices with the skill of rhythm, neutral attitude towards "outer" wisdom etc.

ქეთევან ბეზარაშვილი

ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მახასიათებლები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემ მცირისეულ ვერსიაში

თითქმის ყველა დასავლური თუ აღმოსავლური მწერლობის თარგმანმა გაიარა გზა თავისუფალი თარგმანიდან ზედმიწევნით, ფორმალურ, ანუ ელინოფილურ თარგმანამდე. ამ ახალი მთარგმნელობითი სკოლის შემქმნელად ქართულ მწერლობაში, რომელიც ადეკვატურ მთარგმნელობით მეთოდს და ტერმინოლოგიურ სიზუსტეს აყალიბებდა, კ. კეკელიძემ ეფრემ მცირე მიიჩნია.[1] ალნიშნული მეთოდის სახელდება „ელინოფილურად" თანდათან დამკვიდრდა ქართულ მეცნიერებაში.

ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი სტილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის მისეული თარგმანების ენობრივ-სტილისტური თავისებურებანი მიიღწევა თარგმანის მიმბაძველობით სათარგმნი დედნის სტილისადმი. ასეთ თარგმანს იმიტაციური (ბაძვითი) სტილით შესრულებულს უწოდებენ სამეცნიერო ლიტერატურაში.[2] გავიხსენოთ ბიზანტიური რიტორიკის ცნება κατὰ ζῆλον ἀρχαίων, რომელიც ძველ (ანტიკურ) ავტორთა საუკეთესო სტილის, გამომსახველობითი საშუალებების/ფორმის მიბაძვას გულისხმობდა.[3] მხოლოდ იქ ბაძვის საგანი რიტორიკული ხერხები იყო, თარგმანში კი – ენობრივი ფორმები. ეფრემ მცირის ტერმინოლოგიით, დედნის ამგვარ ენობრივ მიბაძვას თარგმანში „ბერძულისა შედარებაჲ" (A292,

---

1 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, 253.

2 J. Barr, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations. Mitteilungen des Septuaginta – unternehmens (MSU) XV. Vergelegt in der Sitzung vom 12 Januar, №11, Göttingen, 1979, 311. ბერძნული ფილოსოფიური ენის შეგნებულ მიბაძვაზე ქართველ ელინოფილთა მიერ იხ. დ. მელიქიშვილი, გელათური სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის ერთიანობისა და ინდივიდუალობის საკითხისათვის. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, №2, 1996, 66.

3 ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან (ბაძვის ტრდიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში), მაცნე, ელს, 1-4, 1997. ქ. ბეზარაშვილი, მშვენიერების ცნების გაგებისათვის ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში და ეფრემ მცირესთან. სჯანი, 3, 2002; სჯანი, 4, 2003.

279v) ეწოდება. იგი დაპირისპირებულია „ქართულისა შუენებასთან“ (A292, 279v), რომელიც ახასიათებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიათა ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანებს.[4] მაშასადამე, ახალი თარგმანი შექმნილია არა იმიტომ, რომ იყოს ძველზე უკეთესი, არამედ იმიტომ, რომ ახალი მთარგმნელობითი პრინციპების მიხედვით დაუახლოვდეს ბერძნულს. მისი მიზანია ბერძნული ორიგინალის ტერმინოლოგიური სიზუსტის, სტილისტური დახვეწილობის და ლაკონიურობის შემქმნელი გრამატიკული დეტალების (ბერძნული ფილოსოფიური შრომებისათვის დამახასიათებელი მოკლე მიმღეობური, უშემასმენლო და სხვ. კონსტრუქციების და ტერმინთქმნადობის) შენარჩუნება; ასევე რიტორიკულ-ფილოსოფიური დეტალების დედნის მიხედვით დამუშავება. „ფილოსოფოსთა კარებზე ხლდომა“ ნიშნავს გრიგოლის სტილისათვის დამახასიათებელი ლაკონიურობის („სიტყუა-სიმოკლის“) და „სიღრმისა“ და „მიფარულების“ ზედმიწევნით გადმოტანას (Jer. 43, 3v).[5] ეფრემი ამ კოლოფონში გულისხმობს როგორც რიტორიკულ ხერხებს (შდრ. ბასილი მინიმუსის კომენტარები), ისე ბერძნული ენის გრამატიკის თავისებურებებს და მათ ქართულ ტერმინოლოგიურ და სინტაქსურ კალკებს.[6] ასეა ეს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სირიულ თარგმანშიც.[7]

აღსანიშნავია, რომ ცალკეული ბერძნიზმები ყოველთვის არსებობდა ქართულად ნათარგმნ თხზულებებში ბიბლიური წიგნების თარგმანებიდან მოყოლებული.[8] მათ ვხვდებით ეფთვიმე ათონელის თარგმანებშიც,[9] მაგრამ სისტემური ელინოფილური ტენდენცია გულისხმობს სინტაქსური

---

4 თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათაშემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტბ., 1988, 174.

5 ეფრემ მცირის ამ კოლოფონის თეორიული ინტერპრეტაციისათვის იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის კოლოფონები მთარგმნელობითი მეთოდებისა და ელინოფილური თარგმანის მახასიათებლების შესახებ. ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბ., 2000; XXIV, 2003.

6 ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში: ლაკონიურობა და სიღრმე-მიფარულება. მრავალთავი, XIX, 2001; მრავალთავი, XX, 2003.

7 S. Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitude to Greek Learnoing, in: East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, N. G. Garsoyan, Th. F. Mathews, R. W. Thomson ed., Washington, 1982, 23.

8 მათ შესახებ იხ. კ. დანელია, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998.

9 B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours 1 par Euthyme l' Hagiorite et Ephrem de la Montagne Noire, dans Studia Nazianzenica, I edita a B. Coulie (Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8), Turnhout 2000, 248-249. იხ. აგრეთვე ქვემოთ ცალკეული შემთხვევები ეფთვიმეს და ეფრემის პარალელური მაგალითების მიმოხილვისას.

და ლექსიკური ბერძნიზმების ქვემოთ განხილულ ერთობლიობას, რო-
მელსაც, ჩვენი დაკვირვებით, ემატება რიტორიკული ხერხების ბაძვაც,
ცხადია, ასეთ თარგმანში, როგორც ელინოფილური თარგმანის ყველა
მკვლევარი აღიარებს, ირღვევა ქართული ენის წესები (შდრ. ეფრემის
ნათქვამი: „არა ქართულისა შუენებითა... გვაქმნევიეს“ (A292, 279v);
შდრ. არსენ იყალთოელის ნათქვამი „ბერძულისა შედარებულობისაგან“
გამოწვეულ „სიბნელესა და სიდუხჭირეზე“ – S1463, 39v[10]). ფორმალური
ეკვივალენტის ტიპის თარგმანში უმცირეს სათარგმნ ერთეულად სიტყვა
აღებული.[11] ქართული თარგმანის მიზანი ხდება დედნისეული შინაარსისა
და ფორმის ერთნაირი სიზუსტით გადმოცემა, ქართული ენის აყვანა
ბერძნული ენის მოქნილობამდე.[12] ორიგინალის ფორმალური და შინაარ-
სობრივი სტრუქტურის მაქსიმალური სიზუსტით გადმოღება იწვევს
თარგმანის ერთგვარი სიმძიმეს, სიძნელეს, ბუნდოვანებას, მწიგნობრულ-
სქოლასტიკურ ენას და სტილს.[13] ამ მთარგმნელობითი მეთოდისათვის
დამახასიათებელია ლექსიკურ-სინტაქსური კალკები. ამგვარი ბერძნიზ-
მები ქართულ ენაშიც ქმნის ლაკონიურ სტილს, რომელიც, საზოგადოდ,
ბერძნული ენისათვის არის დამახასიათებელი. ამას ემატება აგრეთვე თა-
ვად საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის თხზულებებისათვის
დამახასიათებელი სტილისტური ლაკონიურობაც. ლაკონიური სტილი
კარგად ესადაგება ფილოსოფიურ მსჯელობებს და დეფინიციებს და მათი
გამოხატვის შესანიშნავ საშუალებას წარმოადგენს.

ელინოფილური თარგმანის მიზანი იყო ენის გაელინურება. თუ ცნება ἑλληνίζειν ელინისტურ და ბიზანტიურ გრამატიკა-რიტორიკის თე-
ორიებში ნიშნავდა ლიტერატურული ენის სიწმინდეს, ატიკურობას, საყ-
ოველთაოდ ხმარებული კოინეს საპირისპიროდ, ელინოფილურ თარგ-
მანებში იგი ნიშნავდა თარგმანის ენის გამართვას ბერძნული ენის სინ-
ტაქსური და ლექსიკური ნორმების მიბაძვით, ქართული ენის საშუალებე-
ბის ამოქმედებას და ტერმინთქმნადობას. როგორც აღნიშნავენ, ქართული

---

10 ი. ლოლაშვილი, არსენ იყალთოელი, თბ., 1978, 107.

11 S. Brock, Towards A History of Syriac Translation Technique. Orientalia Christiana Analecta, 221, Rome, 1983, 6. J. Barr, The Typology of Literalism, 294-296.

12 კ. კეკელიძე, ქართული თარგმანი გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფისა, ეტიუდები, I, თბ., 1956, 252. .

13 რითაც იგი გამოირჩევა „ადვილთა და ჩუეულთა სათარგმანოთა შორის“ (იოანე პეტრიწის შრომები, II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, 222, 27). დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ენის თავისებურების ზოგიერთი საკითხი. მნათობი, 2, 1966, 150. შდრ. S. Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek-Roman and Byzantine Studies, v. 20, Spring, 1979, #1, 73. E. A. Nida, Towards a Science of Translation. Special Refernce to Principles and Problems Involved in Bible Translationg, Leiden 1964, 166-171, 182.

ენის სიღრმეში დაფარხული შესაძლებლობების გამოყენების მიზანი იყო ქართული ენა გადაექცია ფილოსოფიურ-სალვთისმეტყველო აზრის გადმოცემის ისეთსავე სრულყოფილ იარაღად, როგორიც იყო ბერძნული.[14]

ქვემოთ მიმოვიხილავთ ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანისათვის დამახასიათებელი ენობრივი კალკირების თავისებურებებს.[15]

1) *ორიგინალის სიტყვათა წყობის შენარჩუნება* ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ყველაზე ცხადი ნიშანია. განსხვავებით დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისაგან, რომელიც გაშლის ორიგინალის სიტყვათა წყობას, ჩართავს ან ამოიღებს სიტყვას და უცხოურ კონსტრუქციებს უნაცვლებს თარგმანის ენისათვის დამახასიათებელ კონსტრუქციებს, ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანი დედნის ადეკვატური, მაგრამ ზოგჯერ აბსურდული სიტყვათწყობის სახეს იღებს.[16] საინტერესოა, რომ აზრის ასეთი გაბუნდოვანება დედნის კალკირების გამო დამახასიათებელია უფრო ელინოფილური თარგმანებისათვის, ვიდრე ელინოფილური ორიგინალური შრომებისათვის (მაგ., იოსებ ფლავიოსის ანონიმი მთარგმნელისათვის, ვიდრე იოანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულებისათვის). იგი უფრო მეტად გვხვდება ელინოფილური მწერლობის ე. წ. მიმბაძველების შრომებში (ანუ, როგორც გამოირკვა, გელათური სკოლის ანონიმურ თარგმანებში), ვიდრე თავად ეფრემ მცირისა თუ იოანე პეტრიწის შრომებში.[17] ასეთია:

а) *სინტაქსურ წყვილთა გათიშვა*. დინამიკური ეკვივალენტის თარგმანში ქართული ენის ბუნების შესაბამისად ერთმანეთის გვერდითაა მოთავსებული ბერძნული სინტაგმის გათიშული წევრები,[18] რასაც ფორ-

---

[14] დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975, 73, 88-89.

[15] ენობრივი კალკირების ეს თავისებურებანი დამახასიათებელია სხვა ელინოფილური თარგმანებისთვისაც, მაგ., სომხურისთვის (Ch. Mercier, L' école Hellenisitique dans la littérature Arménienne, in: Revue des Études Arméniennes, Nouvelle Série, t. XIII, Paris, 1978-79, 62-75. G. Muradyan, Notes on some Linguistic Characteristics of the Hellenizing Translations, dans le Muséon, t. 112, 1999, 65-71), სირიულისათვის (S. Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia, Cambridge 1971, 34-44).

[16] S. Brock, Aspects of Translation Technique, 81. S. Brock, Syriac Translation Technique, 7, 10. J. Barr, The Typology of Literalism, 295, 300.

[17] იოსებ ფლავიოსი, მოთხრობანი იუდაებრივისა ძუელსიტყუაობისანი, I, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა გამოკვლევითურთ, თბ., 1987, 57. შდრ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 1975.

[18] შდრ. ა. კიზირია, მარტივი წინადადების შედგენილობა ქართულში, თბ., 1963, 176, 250, 277, 283. ლ ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის „პიროსთან სიტყვისგების" ძველი ქართული თარგმანები, სადისერტაციო შრომა, თბ., 1998, 72-74, 125-129. ქ.

მალური ეკვივალენტის თარგმანი დედნის ადეკვატურად წარმოადგენს, მაგ., გათიშულია ქვემდებარე და შემასმენელი: *τίς .. πάντα, οἷς προ-ἔχει τῶν ἄλλων ἄνθρωπος, ἐδωρήσατο*; (or. 14, 23, 105. PG35, 888B10-13). „ვინ... ყოველივე, რომლითა ჰმატს სხუათა კაცი, *მოგანიჭა*?" M (A109, 166v). შდრ. „*ვინ მოგანიჭა* ყოველივე იგი, რომლითა უაღრეს და უპატიოსნეს არს კაცი ყოველთა შორის მკჳდრთა ქუეყანისათა?" E (A1, 333v).

გათიშული წინადადების წევრები, უმეტესად მსაზღვრელ-საზღვრული, აგრეთვე ერთგვაროვანი წევრები, როგორც რიტორიკული ხერხის სახეობა (ჰიპერბატონი) განხილულია რიტორიკულ-ორნამენტული სტილის მაგალითებს შორის (იხ. თ. 4: II, c). როგორც შენიშნულია, ეს ხერხი იოანე პეტრიწის ფრაზის რიტმულობის შემქმნელია,[20] ისევე როგორც ამას ვხედავთ გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომათა ეფრემისეულ თარგმანში (იხ. თ. 4-ში დასახ. მაგალითები).

b) *განკერძოებული გამოთქმის ადგილი* თუ ბერძნულის შესაბამისია, იგი ზოგჯერ ხელს უშლის წინადადების აღქმას, მით უმეტეს, თუ მას ამძაფრებს სხვა კალკიც, მაგ., პასიური კონსტრუქციის ფრაზა და ა. შ. ეფთვიმესთან ასეთი განკერძოებული გამოთქმა წინადადების ბოლოში გადადის, რათა აზრი არ გაწყდეს.[21] *οὐδενὶ γὰρ οὕτω τῶν πάντων, ὡς ἐλέῳ, Θεὸς θεραπεύεται* (or. 14, 5, 24. PG35, 864 B15-16). "რამეთუ არარაჲთ ყოველთაგანითა ესრეთ, *ვითარ წყალობითა*, იშსახურების ღმერთი" M (A109, 157r). „რამეთუ არარაჲ სხუაჲ ესრეთ სათნო უჩნს ღმერთსა, *ვითარ წყალობაჲ*" E (A1, 319v).

გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული სიტყვების ეფრემისეულ თარგმანში არც თუ ისე ხშირად გვხვდება ისეთი სიტყვათა რიგი ან რთული და გრძელი სინტაქსური პერიოდები, რაც დამახასიათებელია გვიანელინოფილური თარგმანებისათვის[22] ან ფილოსოფიური ენისათ-

---

ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში. მაცნე, ელს, 3, 1986, 102.

19 ამ ხერხს მიმართავს ეფრემ მცირე სხვა შემთხვევაშიც (ფსევდო-დიონისე არეპაგელი, შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, თბ., 1961, 030). საყურადღებოა, რომ სამოციქულოს განმარტებაში ეფთვიმე მთაწმინდელი ასეთ კონსტრუქციას უწოდებს სპეციალურ გრამატიკულ ტერმინს „გარემოქცევითს" (მსაზღვრელ-საზღვრული გარემოიცავს, ანუ შუაში მოიქცევს წინადადების დანარჩენ ნაწილს, რომელიც მასთან უშუალო კავშირში არაა). ასეთ შემთხვევებში ეფთვიმე აღადგენს ქართული ენის სინტაქსისათვის დამახასიათებელ წყობას (რომ. 1, 13; 4, 1; 13, 8-9. ე. კოჭლამაზაშვილი, ეფთვიმე მთაწმიდელის სტილისტური მუშაობა სამოციქულოს ტექსტზე. ენათმეცნიერების საკითხები, 4, 1999, 67-76).

20 დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ენის თავისებურებები, 155.

21 შდრ. ა. კიზირია, რთული წინადადების შედგენილობა ქართულში, თბ., 1969.

22 იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 51, 64. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 129-134.

ვის.[23] გრძელი ჩართული წინადადების (პარენთეზისის) შემთხვევები, რომლებსაც გრიგოლ ღვთისმეტყველის კომენტატორი ბასილი მინიმუსი სპეციალურ განმარტებას ურთავს, რიტორიკულ-ორნამენტული სტილის მაგალითებს შორის არის განხილული (იხ. თ. 4: I, II,).

c) *ორიგინალის სიტყვათა წყობით და სხვადასხვა სინტაქსური კალკით შექმნილი გაუგებარი ფრაზები და ნონსენსები*. მაგ., შედგენილი შემასმენლის დამხმარე ზმნის კლება და ინფინიტივის ან მიმღეობური ფორმით წარმოდგენილი სახელადი ნაწილი ქმნის ქართულისათვის უცნაურ ფრაზებს[24]: ὃν ἐμοὶ ζητεῖν ἀσφαλές (or. 42, 20, 69. PG36, 481B2). „რომლისა ძიება ჩემდა უცთომელობა“ M (A109, 149v). „რომელი ჩემდა საძიებელად კეთილ არს“ E (A1, 293r). καὶ αὐτὸς *ἁλγῶν*, καὶ *πρὸς φίλον* (or. 11, 3, 9. PG35, 836A1-2). „რამეთუ მეცა *წყლულ* და *მეგობრისავე მიმართ*“ M (A109, 117r). „რამეთუ მეცა მელმის და მეგობრისა მიმართ არს [სიტყუაჲ ჩემი]“ E (A1, 214v). მიმღეობებისა და ინფინიტიური ფორმების რიგის დაცვით შექმნილი კალკირება ეფრემთან ქმნის არაბუნებრიობას და გაუგებრობას. ეფთვიმეს თარგმანში იგივე აზრი ქართული იდიომატური ფრაზებით ხატოვნადაა წარმოდგენილი: καὶ πείθωσι μηδενὶ *τῶν παρόντων καὶ ὁρωμένων*, ὡς ἔστῶσι, *προστίθεσθαι* ... (or. 14, 12, 60. PG35, 873A15-17). „და გუარწმუნონ არცა ერთისა რაჲს *აწინდელთა, გინა ხილულთაგანისა*, ვითარცა მდგომარეთაჲსა *მინდობაჲ*“ M (A109, 160v). „და გუასწავებდენ, ვითარმედ ცუდ არიან და ამაო საწუთროჲსა ამის საქმენი, რაჲთა არა შემშჭუალულ იყვნენ მათდა გონებანი ჩუენნი, ვითარცა მტკიცეთა რათმე და შეუცვალებელთა“ E (A1, 325v). ერთმანეთთან შეუკვრელი და დაუკავშირებელი სიტყვები რიტორიკაში ფრაზის ბუნდოვანების და გაუგებრობის მიზეზად არის დასახელებული.[25]

2) *სინტაქსური კალკები* ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანში ასრულებენ ბერძნული ფრაზის ლაკონიურობის, შეკუმშულობის ბაძვის ფუნქციას. ეს არის ქართულ ენაში არსებული, მაგრამ იშვიათად გამოყენებული კონსტრუქციები. უცხოური ფორმების კალკირებით ელინოფილი მთარგმნელები აფართოებენ მათი ხმარების არეს.[26] უცხო სინ-

---

[23] დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 170-177; 56-162.

[24] შდრ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 186. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 61. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 82, 136.

[25] τὸ δὲ ἀσύνδετον καὶ διαλελυμένον ὅλον ἀσαφὲς πᾶν (Demetr. De interpr., 192). G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadon, 17), Thessaloniki 1973, 70.

[26] S. Brock, Syriac Translation Technique, 13. S. Brock, Aspects of Translation Technique, 81-82, 83, 87. J. Barr, The Typology of Literalism, 295.

ტაქსურ კონსტრუქციათა კალკირება ზოგჯერ სისხარტით აღწევს თავის მიზანს, ზოგჯერ კი ხელოვნურობაში გადადის, რადგან ბერძნულისათვის ბუნებრივი ფორმა ქართულისათვის არაბუნებრივი გამოდის. საყურადღებოა, რომ ეს კონსტრუქციები,[27] რომლებიც იოანე პეტრიწისათვის დამახასიათებლად იყო მიჩნეული, ქართულ თარგმანებში ჯერ კიდევ პირველ ელინოფილთან, ეფრემ მცირესთან ჩნდება.

a) *წინადადების წევრთა გამოტოვება*. ბერძნული უსრული წინადადება ეფრემის თარგმანშიც უსრულად გადმოდის, ანუ გამოტოვებულია წინადადების რომელიმე წევრი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ალადგენს ეფთვიმე ათონელი.[28] მაგ., გამოტოვებულია ერთდროულად რამდენიმე წევრი: πῶς ὑμῖν τὰ ἡμέτερα (or. 42, 1, 1. PG36, 457A3). „ვითარ თქუენდა ჩუენნი?“ M (A109, 140r). „ვითარ *არიან წინაშე* თქუენსა *საქმენი* ჩუენნი?“ E (A1, 277r).

საყურადღებოა, რომ ეფთვიმე ალადგენს გამოტოვებულ სიტყვას იმ შემთხვევაშიც, როცა იგი წინა ფრაზაშია მოცემული და შეიძლებოდა გამოტოვებული ყოფილიყო ქართული ენის ნორმების მიხედვითაც. მაგ., ეფთვიმე შემასმენლებს ალადგენს ყველა მომდევნო ფრაზაში,[29] როცა პირველ ფრაზაში ის უკვე მოცემულია. მასთან ერთად ზოგჯერ იგი ალადგენს წინადადების სხვა წევრებსაც: τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον καὶ ἀνέκβατον, *ἄναρχον προσηγόρευσεν* ὅταν δὲ εἰς τὰ κάτω καὶ τὰ ἑξῆς, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον· ὅταν δὲ συνέλῃ τὸ πᾶν, αἰώνιον. Αἰὼν γὰρ, οὔτε χρόνος, οὔτε χρόνου τι μέρος (or. 38, 8, 31. PG36, 320A11-15). „ამის ადგილისა მიუწდომელობასა და წიაღუვლელობასა დაუსაბამოება *სახელ-სდვა*, ხოლო რაჟამს ქუემოთა და შემდგომთა – უკუდავება და უხრწნელება, ხოლო რაჟამს ყოველი შემოკრიბოს – საუკუნე. რამეთუ საუკუნე არცა ჟამ, არცა ნაწილ რაჟამე ჟამისა“ M (Jer. 43, 17r). „და ესრეთ ამის ადგილისა მიუწთომელობასა დაუსაბამოება *სახელ-ედვა*. ხოლო კუა-

---

[27] გვიანდელი პერიოდის (XVIII ს.) ქართველმა მოღვაწეებმა შეამჩნიეს ოანე პეტრიწის ენის ეს სტილისტური თავისებურება. იოანე ბაგრატიონმა ასე შეაფასა იოანე პეტრიწის ენა: „მან იმეცადინავა შემოკლებად ქართულისა ენისა მსგავსად ელინურისა ენისაო“ (მცირე უწყებანი ქართველთა მწერალთათვის, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1982, 169). ფიქრობენ, რომ აქ უნდა იგულისხმებოდეს იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნულის გავლენით ინფინიტიურ და მომღეობურ კონსტრუქციათა ხშირი ხმარება, რომლებიც ჰიპოტაქსური შინაარსის მარტივი წინადადებით გადმოცემას ემსახურება. მათი ხმარება განსაკუთრებით დამახასიათებელია ბერძნული ფილოსოფიური ენისათვის (დ. მელიქიშვილი, გელათის სალიტერატურო სკოლა (XII ს.) და ქართული ფილოსოფიური ენის (ტერმინოლოგიის) ჩამოყალიბების გზები, დის., თბ., 1988, 91).

[28] შდრ. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 71-72, 82.

[29] ასეთი ტიპის უშემასმენლო წინადადებები რთული თანწყობილი წინადადების მეორე ნაწილში უცხო არ იყო ქართულისთვისაც. ა. კიზირია, მარტივი წინადადების, 97.

ლად, რაჟამს ქუემოაა მას სიღრმესა *მოხედნის* [... კუალად ამის ადგილისა *მიუწთომელობასა*] უკუდავება და უხრწნელება [*სახელ-ედვა*]. ხოლო რაჟამს ორივე შემოკრიბოს, მაშინ საუკუნო [*სახელ-ედების*]. რამეთუ საუკუნოჲ არცა უამი არს, არცა ნაწილი რაჲ ჟამისაჲ" E (A1, 91v).

b) <u>*უშემასმენლო წინადადება*</u> წინადადების წევრთა კლების ყველაზე გავრცელებული სახეა. დამოუკიდებელ წინადადებაში შემასმენლის არსებობა ქართული ენის ნორმებისათვის აუცილებელია. უშემასმენლო წინადადებები ადრეულ თარგმანებშიც დასტურდება, მაგრამ იქ იგი გაცილებით იშვიათია, ვიდრე ელინოფილურ თარგმანებში.[30] ელინოფილურ თარგმანებში იგი უკვე სისტემურად გვხვდება.[31] უმეტესად გამოტოვებულია ზმნა ἐστί – არს, როგორც მარტივი ზმნა ან უფრო ხშირად როგორც მეშველი ზმნა. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანში ეფთვიმე ათონელი ყოველთვის აღადგენს მას და მასთან ერთად ზოგჯერ სხვა წევრებსაც. ეს ხელს უწყობს ქართულისათვის მძიმე სტილის აცილებას და ტექსტის ეგზეგეტურ თარგმანს, განმარტებას. მაგ., Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ... ἀεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ *συντεταγμένον καὶ συναριθμούμενον* (or. 41, 9, 37. PG36, 441A15-B2). „სული წმიდაჲ... მარადის მამისა და ძისა *თანამყოფი და თანაალრიცხული*" M (A109, 215r). „სული წმიდაჲ... მარადის მამისა თანა და ძისა *შეწყობილ <u>არს</u> და შეერთებულ*" E (A1, 55v).[32] ასეთივეა: τὰ μὲν δὴ Χριστοῦ *τοιαῦτα* (or. 45, 22, 107. PG36, 653B11-12). „ქრისტესნი უკუე *ესევითარე*ბ" M (A109, 201r). „ქრისტესნი უკუე საქმენი *<u>ესრეთ არიან</u>*" E (A133r). πῶς ὑμῖν τὰ ἡμέτερα...; (or. 42, 1, 1. PG36, 457A3). „ვითარ თქუნდა ჩუენნი...?" M (A109, 140r). „ვითარ <u>*არიან*</u> წინაშე თქუენსა საქმენი ჩუენნი...?" E (A1, 277r). ἀλλὰ τί τούτων ἡμῖν...; (or. 45, 10, 53. PG36, 636B1). „არამედ რაჲ ჩუენდა ამათგან...?" M (A109, 194r). „რად *საქმარ <u>არიან</u>* ჩუენდა აწ

---

30 ბასილი კესარიელის „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, ც. ქურციკიძის გამოცემა, თბ., 1983, 061. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 190.

31 შდრ. S. Brock, Aspects of Translation Technique, 81, 83. კ. კეკელიძე, ქართული თარგმანი გიორგი ამარტოლის, 254; დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 186-190. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 61-62. ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1983, 040, 058. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში, 99-100. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 136. ეს მოვლენა გრიგოლის ერთი ჰომილიის ორი ქართული თარგმანის მიხედვით ნაჩვენებია: B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours 1, 254.

32 წინადადების ერთგვაროვანი წევრების შემასმენლით გათიშვა ზოგჯერ უცხო არ არის ეფთვიმე ათონელისთვისაც. შდრ. ბასილი კესარიელის, ც. ქურციკიძის გამოცემა, 063. ამ მოვლენის ელინოფილურობისათვის იხ ზემოთ 1, a.

სიტყუანი ესე?" E (A1, 23r). τί δὲ ἡμεῖς...; (or. 14, 15, 68. PG35, 876B9). „რაჲმე უკუე ჩუენ...?" M (A109, 161v). „ჩუენ *რაჲმე ვყოთ*...?" E (A1, 326v). τί ἔτι; (or. 14, 36, 174. PG35, 905C10). „რაჲღა მერმე?" M (A173v). „რაჲღა-მე *ვთქუა* სხუაჲ?" E (A1, 347r). οὐκ ἔλαιον παρὰ τῶν φρονίμων παρθένων (or. 16, 9, 32. PG35, 945B8). „არცა ზეთი ბრძენთა ქალწულთა" M (A109, 180r). „არცა *მიეცემის* ზეთი ბრძენთა მათ ქალწულთა მიერ" E (A1, 305v).

აღსანიშნავია, რომ მაქსიმე აღმსარებლის გელაზიური (გვიანელინოფილური) სკოლის ანონიმი მთარგმნელიც კი ხშირად აღადგენს თარგმანში „არს" მეშველ ზმნას ქართული ენის ბუნების შესაბამისად.[33] ეფრემის ზედმიწევნითი სიზუსტე გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული სიტყვების თარგმნისას გამოწვეული უნდა იყოს, ერთი მხრივ, ბერძენთა ყველდრებაზე რეაქციით (იხ. ზემოთ Jer. 43 და A292 კოლოფონები), რაც ხდება ადეკვატური თარგმანის შექმნის მიზეზი და, მეორე მხრივ, რიტორიკული ინტერესითაც. როგორც ვთქვით, ეფრემი ცდილობს გრიგოლის რიტორიკული ხერხების ზუსტად გადმოტანას (ამ ხერხებს განმარტავს კომენტატორი ბასილი მინიმუსი). ეფრემი შესაბამისად გაიაზრებს ამ მხატვრულ-სტილისტურ საშუალებებს და ქმნის მათ ქართულ ეკვივალენტს. ასეთია ამ შემთხვევაში შემასმენლის კლების ხერხი ლაკონიურობის ეფექტისა და კოლონათა რიტმული წონასწორობისათვის („ქრისტე ზეცით [მოვალს]"-or. 38, com. 2). ეს მოვლენა ცალკე განვიხილეთ რიტორიკული ხერხების ანალიზისას (იხ. თ. 4, გ, 2, 1a; თ. 5, 1, f).

c) <u>*მიმღეობური კონსტრუქცია*</u> ყველაზე მეტად გავრცელებული სინტაქსური კალკია გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემ მცირისეულ თარგმანებში. იგი ბერძნულ ენაში ლაკონიურობის შემქმნელი ეფექტური საშუალებაა და განტვირთავს ენას რთული კონსტრუქციებისაგან.[34] მიმღეობური კონსტრუქცია ჰიპოტაქსური შინაარსის

---

[33] ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 136.

[34] დამოკიდებული წინადადება, რომელიც ცვლის მიმღეობურ ან რომელიმე სხვა კონსტრუქციას (მაგ., Genetivus absolutus), უფრო გრძელია და ნაკლებად ცხადი, შესაბამისად, ნაკლებად დიდებული. უბრალო და უხვი მეტყველება ბერძნული ენის კოინესათვის არის დამახასიათებელი. რიტორიკის თეორიებში სიცხადე, დიდებულება და სიწმინდე (καθαρότης, ἑλληνισμός) დაკავშირებულია ბერძნულისათვის ბუნებრივ მიმღეობურ კონსტრუქციასთან (G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, 136, 139, 157). მიმღეობური კონსტრუქციები, როგორც დახვეწილი ატიციზმისათვის დამახასიათებელი, გამოიყენება აზიანიზმისათვის დამახასიათებელი ე. წ. λέξις εἰρομένη-ს საპირისპიროდ (E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V. Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd. 2, Leipzig, Berlin, 1918, S. 491). ამგვარად, მიმღეობური კონსტრუქციების ქართულად კალკირება ეფრემის მიერ

შემცველი შეკუმშული, მარტივი წინადადებით გადმოსცემს იმას, რასაც სხვა ენაში, მაგ., ქართულში, დამოკიდებული წინადადება დასჭირდებოდა. ძველ ქართულს ახასიათებდა მიმღეობური კონსტრუქციები უმეტესად განკერძოებულ განსაზღვრებებში.[35] მაგრამ განსაკუთრებით გახშირდა ეს ფორმები ბერძნულის გავლენით ელინოფილურ თარგმანში დამოკიდებული წინადადებების ნაცვლად.[36] მიმღეობურ და ინფინიტიურ კონსტრუქციებს ეფთვიმე, ჩვეულებრივ, ზმნის პირიანი ფორმების შემცველი წინადადებებით თარგმნის, რადგან ქართული ენის სინტაქსისათვის ეს არის ნორმა.[37] მიმღეობის სანაცვლოდ ეფთვიმე გვთავაზობს ქართულისათვის ბუნებრივ ჰიპოტაქსური წყობის წინადადებებს. სასუბიექტო ფორმის მიმღეობიანი კონსტრუქციები, რომლებსაც ეფრემი იყენებს, ქართულისათვის უფრო ხელოვნურია, ვიდრე საობიექტო მიმღეობები.[38]

მაგ., დამოკიდებული წინადადების შემცვლელი მიმღეობები: ὡς εἰδὼς εἰς ὅ γέγονα (or. 14, 6, 30. PG35, 865B3). „ვითარცა *მეცნიერსა*, რაჲ ვიქმენ“ M (A109, 157v). „რამეთუ *ვიცი, რაჲსათჳს ვიქმენ*“ E (A1, 320v). Ἰησοῦς αὐτὸς ἐκ Παρθένου γεννώμενος (or. 14, 3, 14. PG35, 861B11-13). „და თჳთ იესუცა, *შობილმან* ქალწულისაგან“ M (A109, 156r). „და თავადცა იესუ..., *რომელი-იგი იშვა ქალწულისაგან*“ E (A1, 318v). ზოგჯერ ასეთი კალკირება მეტისმეტად ხელოვნურია: φάσκοντες εἶναι σοφοί (or. 14, 33, 156. PG35, 901C4). „*მეტყუელნი* ბრძენ-ყოფისანი“ M (A109, 172r). „იტყოდეს თავთა თჳსთა ბრძენ“ E (A1, 343v. შდრ. რომ. 1, 21-23).

როგორც ვთქვით, განკერძოებულ განსაზღვრებებში მიმღეობური კონსტრუქცია ქართულისათვის უფრო ბუნებრივია, თუმცა ეფთვიმე ამ ფორმებსაც ჰიპოტაქსური (განსაზღვრებით დამოკიდებული) წინადადებით ცვლის: Ἀβραάμ, δικαιωθεὶς ἐκ πίστεως (or. 14, 2, 5. PG35, 860B8). „აბრაჰამ, *განმართლებული* სარწმუნოებისაგან“ M (A109, 155r). „აბრაჰამ, რომელი-იგი *განმართლდა* სარწმუნოებითა“ E (A1, 317r. შდრ. დაბ. 15, 6).

ბერძნული მაღალფარდოვანი სტილის მიბაძვაა, ენის გაელინურების მომასწავებელია.

35 ა. კიზირია, რთული წინადადების, 68.

36 დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 191-194. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 51-54. ამონიოს ერმისის, მ. რაფავას გამოცემა, 040. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია, 100. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 140-142.

37 ბასილი კესარიელის, ც. ქურციკიძის გამოცემა, 057.

38 შდრ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 193.

მიმღეობური კონსტრუქციებით ეფრემმა მიაღწია ლაკონიურ სიტყვათქმნადობას, რაც ეფთვიმესთან ისევ ჰიპოტაქსური მრავალმეტყველების დონეზე დარჩა: νομοθετῶν (or. 14, 3, 14. PG35, 861B11). „*სჯულისმდებელი*“ M (A109, 156r). „რომელი-იგი შჯულსა დაგჳდებს“ E (A1, 318v). καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸς, *ἀγάπη καλούμενος* (or. 14, 2, 5. PG35, 860B13). „და ღმერთიცა, თჳთ *სიყუარულწოდებული*“ M (A109, 155r). „თავადი მეუფჱ და ღმერთი [არს მოწამე], რომელსა-იგი სიყუარული ეწოდების“ E (A1, 317r). ἐφιέντας τῷ σώματι (or. 14, 3, 12. PG35, 861B6). „*ჴორცთმრიდისა*“ M (A109, 156r). „აღვიკრძალავ ჴორცთა ჩემთა და დავამონებ“ E (A1, 318r). σοφία πρώτη ... καθαιρόμενος τῷ καθαρωτάτῳ (or. 16, 2, 3. PG35, 936B4-5). „სიბრძნე პირველი ... *განწმედადი* უწმიდესისა“ M (A109, 176v). „სიბრძნე პირველი, რომელი დღითი-დღე წარემატებინ სიწმიდითა“ E (A1, 300r).

ალსანიშნავია ერთი რამ. ეფრემ მცირეს იმდენად აქვს გათავისებული მიმღეობური კონსტრუქცია, რომ ზოგჯერ იგი ბერძნულის პირიან ფორმებსაც მიმღეობებად გარდაქმნის.[39] მაგ., ἀλλ᾽ ἐμοὶ μὲν καὶ διὰ τοῦτο *δοκεῖ* (or. 14, 20, 90. PG35, 884A10). „ხოლო მე *ვჰგონებ* თუ ამისთჳს“ E (A1, 330v). „არამედ ჩემდა ამისთჳს *საგონებელ*“ M (A109, 164v).

იშვიათად ეფთვიმე ირჩევს მიმღეობურ ფორმას,[40] როცა ეფრემი (ისიც იშვიათად) მიმღეობას პირიანი ფორმით თარგმნის (მაგრამ ამგვარი მაგალითები, ვფიქრობ, ვარიანტული წაკითხვაც შეიძლება იყოს):[41] ὁ τὸ κόσμον *καθαίρων* τῆς ἁμαρτίας (or. 14, 4, 18. PG35, 862D3-863A1). „*განმწმედელი* იგი სოფლისა ცოდვათაგან“ E (A1, 318v-319r). შდრ. „რომელი სოფელსა *განსწმედს* ცოდვათაგან“ M (A109, 156rv).

d) *ინფინიტიური კონსტრუქცია* ქართულ თარგმანებში ნაირგვარად გადმოდის. იგი ქართულში გვიანდელი წარმოშობისად მიაჩნიათ.[42] ინფინიტიური კონსტრუქციები განსაკუთრებით ხშირია გელათური სკოლის

---

[39] მიმღეობების ასეთი გამოყენება დედნისაგან დამოუკიდებლად, საზოგადოდ, ელინოფილური თარგმანისათვის არის დამახასიათებელი. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია, 100.

[40] როგორც აღნიშნავენ, გამონაკლისი წესი არა არის. S. Brock, Syriac Translation Technique, 10. J. Barr, The Typology of Literalism, 294.

[41] საყურადღებოა, რომ გელათური (გვიანელინოფილური) სკოლის ანონიმი მთარგმნელიც კი მიმღეობებს ზოგჯერ პირიანი ფორმებით თარგმნის (ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 142). ეფრემისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანებში, განსხვავებით სხვა თარგმანებისაგან, მიმღეობის ზუსტად გადმოტანა იშვიათი გამონაკლისია.

[42] დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 194.

თარგმანებში.[43] ეფრემ მცირესთან მისი ხმარება წინაპირობაა გელათურ სკოლაში მისი საყოველთაოდ გამოყენებისათვის. ვფიქრობთ, ეფრემთან მაინც უფრო აქტიურია მიმღეობური და უშემასმენლო კონსტრუქციები, როგორც ლაკონიურობის შემქნელი ენობრივ-სტილისტური ხერხი, ვიდრე ინფინიტიური კონსტრუქციები.

ბერძნული ინფინიტივის ნაცვლად ეფთვიმე ათონელი, ისევე როგორც მიმღეობების შემთხვევაში, ზმნის პირიან ფორმას და ზოგჯერ ჰიპოტაქსურ წინადადებას გვთავაზობს. ეფრემის მიერ დაცული ინფინიტივის ფორმები ფრაზაში გაუმართავ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რადგან მას ემატება წინადადების უშემასმენლობაც. მაგ., ... ὀργιζομένους ἡμῖν οὐκ ἀσφαλὲς τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον (or. 45, 16, 81. PG36, 645B6-7). „[ჩუენ განრისხებულთა ზედა] *დასლვაჲ* სიმართლისა მზისაჲ არა *უცთომელობა*“ M (A109, 198r). „*რაჲთა არა დაგჳტევნეს* განრისხებასა მას ზედა მზემან მან სიმართლისამან“ E (A1, 28r). μηδὲν πάσχειν (or. 14, 24, 111. PG35, 889B7). „*არაჲთ თანალმობაჲ*“ M (A109, 167v). „არა ელმინ“ E (A1, 335r).

ბერძნული ინფინიტიური კონსტრუქცია ქართულად ვითარებითში დასმული მასდარითაც გადმოდის (ძირითადად, მიზნის გარემოებითი ჰიპოტაქსური კონსტრუქციის მარტივი წინადადებით შეცლის მიზნით). ამგვარი ფრაზაც მთლიანად გაუმართავ შთაბეჭდილებას ტოვებს.[44] ეფთვიმე ასეთ შემთხვევებში წინადადების ჰიპოტაქსურ წყობას გვთავაზობს. ამგვარი კონსტრუქციები უმეტესად ასახავს ბერძნულ Accusativus cum infinitivo კონსტრუქციას. მაგ., μὴ βουληθῇς ἐπᾶραι χεῖρα Θεόν (or. 14, 28, 132. PG35, 896B3). „ნუ ინებებ *კელის-აღებად* ღმერთსა“ M (A109, 169v). „ნუ გნებავნ, <u>*რაჲთამცა აღიღო*</u> ღმერთმან კელი“ E (A1, 338v). ზოგჯერ მას დამატების ფუნქცია აქვს:[45] οὐκ ἔχω τὸ μέγεθος τοῦτου *καταλαβεῖν* (or. 40, 41, 189. PG36, 417C2). „ვერ ძალ-მიც სიდიდესა მისსა *მიწთომად*“ M (A109, 111r). „ვერ <u>*მივსწუთები*</u> სიდიდესა მისსა“ E (A1, 237r).

აღსანიშნავია, რომ ინფინიტიური კონსტრუქციები უცხო არ არის ეფთვიმესთვისაც. ისინი მასთან უფრო ხშირია, ვიდრე მიმღეობური კონსტრუქციები (რომლებიც თითო-ოროლაა) და უშემასმენლო წინადადება (რომელიც გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების მისეულ თარგმანში თითქმის არ დაიძებნება). ეს გამოწვეული უნდა იყოს

---

43 დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 196. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 49. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია, 100, 102. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 138-140, 143-144.

44 შდრ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 195.

45 შდრ. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 48.

იმით, რომ მასდარული კონსტრუქცია (ვითარებით ბრუნვაში დასმული) ძველ ქართულ თარგმანებშიც დასტურდება.[46] ეფთვიმე და ეფრემი ერთნაირად აწარმოებენ მას:

συνάγεσθαι ἤρξατο ... ἁρμονία πρὸς ἁρμονίαν (or. 42, 6, 20. PG36, 465B2-4). „*იწყო შეკრებად ... შენაწევრებაჲ სანაწევროჲსა მიმართ*“ M (A109, 143r). „*შეკრებად იწყო ... ნაწევარი ნაწევარსა თანა*“ E (A1, 282r).

იშვიათად (და ეს გამონაკლისია) ეფრემი ინფინიტივის ნაცვლად იძლევა პირიან ფორმას: *οὐδὲ οἷς δίδωμεν νικῆσαι Θεόν* (or. 14, 22, 102. PG35, 888A1). „არა შესაძლებელ არს, რაჲთამცა მისაცემელითა ... უძლეთ *ძლევად* ღმრთისა“ E (A1, 333r). შდრ. „რომელ მივსცემთ, ვერარაჲ *სძლევს* ღმერთსა“ M (A109, 166r).[47] ამგვარი შემთხვევები შეიძლება ვარიანტული წაკითხვის გამოხატულება იყოს.

e) <u>ფრაზეოლოგიური კალკები</u> ძირითადად წარმოადგენენ იდიომატურ და ფიგურალურ გამოთქმათა ზედმიწევნით თარგმანებს.[48] ისინი მეტ-ნაკლებად ყოველთვის არსებობდნენ ბერძნულიდან თარგმნილ თხზულებებში, მაგრამ ამგვარი კალკირება განსაკუთრებით დამახასიათებელი გახდა ელინოფილური თარგმანებისათვის.[49] განსაკუთრებით დამახასიათებელია ელინოფილური თარგმანებისათვის „ქონა“ ზმნის ფორმის შემცველი ფრაზების კალკები (ἔχω, ἔχειν + ზმნიზედა და მისთ.):[50] *οὐκ ἔχοντες πότερα μᾶλλον θρηνήσωσι* (or. 14, 10, 48. PG35, 869A15). „*არა მქონებელნი ვინაჲ უფროჲს* ჰგოდებდენ“ M (A109, 159r). „არა უწყიან, თუ რომელნი პირველად დაიტირონ“ E (A1, 323r). *ὡσαύτως ἔχουσαν* (or. 14, 23, 104. PG35, 888B2). „*ეგრეთვეობის მქონებელი*“ M (A109, 166v). „შეუცვალებელი“ E (A1, 333v). *νοῦν ἔχουσιν* (or. 14, 12, 80. PG35, 880C7). „*გონების მქონებელი*“ M (A109, 163v). „გონი-

---

[46] მაგ., „ილარიონ პალესტინელის ცხოვრების“ კიმენურ რედაქციაში (Sin. 11), რომელიც დაახლოებით VIII ს. თარგმანად მიაჩნიათ, შეინიშნება მასდარული კონსტრუქცია: ვითარებით ბრუნვაში დასმული საწყისის გამოყენება მეშველ ზმნასთან ერთად ზმნის პირიანი ფორმის ნაცვლად (ე. ბასილაშვილი, ილარიონ პალესტინელის ცხოვრება. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 25, 1984, 186). ინფინიტიური კონსტრუქცია და დამოკიდებული წინადადება ერიმანეთის გვერდით არსებობდა ძველ ქართულში. შდრ. ა. კიზირია, რთული წინადადების, 47.

[47] საყურადღებოა, რომ შემასმენლის ფუნქციით ნახმარი ინფინიტივი ზოგჯერ გელათური (გვიანელინოფილური) სკოლის ანონიმ მთარგმნელსაც პირიანი ფორმით გადმოაქვს. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 139.

[48] J. Barr, The Typology of Literalism, 297.

[49] იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 65-69. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია, 102-103. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 88-89.

[50] S. Brock, Aspects of Translation Technique, 83. S. Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos, 39.

ერი“ E (A1, 328v). σωφρόνως ἔχειν (or. 16, 5, 19. PG35, 941A15). „განბრძნობილების ქონებად“ M (A109, 178v). „სიბრძნით შევიწყნაროთ“ E (A1, 303r).

εἴχομεν θεατρικῶς (or. 43, 25, 119. PG36, 529C3). „გუაქუნდა მეთეატრონეობაჲ“ M (A109, 30v) (= სანახაობა). om. E და მისთ.

კიდევ უფრო ხელოვნურია ასეთი ფორმები, როცა ეფრემი ბერძნული ზმნის პირიან ფორმას ინფინიტივად გარდაქმნის: οἱ πένητες· *οὐ γὰρ ἔχουσιν*, ὅπως τοῖς πλουσίοις ἁμιλληθῶσιν (or. 40, 25, 115. PG36, 393C14-15). „გლახაკნი *ვერ ქონებითა* მდიდართ შესასწორებელისაჲთა“ M (A109, 101r). „გლახაკნი, რომელთა ვერ ძალ-უც სწორებად მდიდართაჲ“ E (A1, 224r). ზოგჯერ ეფთვიმესაც კალკირების მეთოდით გადმოაქვს ამ ტიპის ფრაზები, მხოლოდ მისი კალკი ნაკლებად ხელოვნურია ეფრემთან შედარებით, რადგან იგი ქართულისათვის უფრო ბუნებრივ ზმნის პირიან ფორმებს გვთავაზობს. მაგ., ἢ *τὸ παῤῥησίαν ἔχειν* ἐν ἑαυτοῖς πρὸς Θεόν (or. 14, 19, 87. PG35, 881C4). „გინათუ *კადნიერების ქონებაჲ* თავთა მიერ თჳსთა ღმრთისა მიმართ“ M (A109, 164r). „[ანუ შე-თუ-რაჲმე-ემთხჳოს შესაწუხებელი], რაჲთა აქუნდეს გონებათა მათთა კადნიერებაჲ“ E (A1, 330r).

ასევე გავრცელებულია არსებითი სახელის „ხელი“ (ἡ χείρ) შემცველი ფრაზები:[51] *ὑπὸ χεῖρα* ἔλαβον (or. 21, 26, 135. PG35, 1112B11). „ჴელთგდებულად აქუნდა“ M (A109, 132v). „ტყუედ შეიპყრეს“ E (A1, 267r); ἀντὶ χειρός ὢν (or. 21, 21, 110. PG35, 1105B14). „ჴელისა წილ ეყო“ M (A109, 130v). "ჴელისამპყრობელ იყო“ E (A1, 263r) და სხვ.

3) *მორფოლოგიური კალკები*. ეფრემი იცავს დედნის ყოველ ნიუანსს, რაც დამახასიათებელია ელინოფილური თარგმანისათვის. თავად ეფრემი ამბობს თავის კოლოფონში, რომ არაფერი შეუცვლია ბერძნული ტექსტის გადმოღებისას უმარტივეს „და“ კავშირამდეც კი („არარას ჴელმეწიფებოდა თჳსით გულით დართვად ვიდრე *დონანთამდე*“ – Jer. 43, 3v).[52] მაშასადამე, იგი ყურადღებას აქცევს, ერთი შეხედვით, უმნიშვნელო გრამატიკულ ფორმებსაც.[53] მაშინ, როცა ეფთვიმე ათონელის დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანი ამ ნიუანსებს არ იცავს. გრამატიკული კატეგორიის ამგვარ შეცვლას *ტრანსპოზიცია* ეწოდება.[54]

---

51 შდრ. იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 66.

52 თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის, 149.

53 S. Brock, Syriac Translation Technique, 6-7, 12. J. Barr, The Typology of Literalism, 290.

54 S. Brock, Syriac Translation Technique, 7.

a) გრამატიკული რიცხვის ფორმა დაცულია ეფრემთან. ეფთვიმე ყურადღებას არ აქცევს ასეთ დეტალებს, მით უმეტეს, თუ ამას დედნის აზრის გადმოსაცემად არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მაგ., καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου Θεοῦ (Rom. 1, 21), *μύθοις τισὶ καὶ σκιαῖς* (pl.) (or. 14, 32, 156. PG35, 901C4-7). „... ცვალეს დიდებაჲ უხრწნელისა ღმრთისაჲ“ *ზღაპრებად რადმე და აჩრდილებად* (pl.)“ M (A109, 172r). „... და გარდაცვალეს დიდებაჲ იგი უხრწნელისა ღმრთისაჲ“ *ზღაპრად და აჩრდილად* (sing.)“ E (A344r).

ამგვარი ცვლილება შეიძლება ზოგჯერ ვარიანტული წაკითხვაც იყოს. მაგ., τίς ... νόμους, *πολιτείας* (pl.) (or. 14, 23, 105. PG35, 888Bნ). „ვინ [განაწესნა] ... შჯულნი და [წესნი] *მოქალაქობათანი?*“ (pl.) E (A1, 333v). შდრ. „ვინ ... სჯულნი, *მოქალაქობაჲ*?“ (sing.) M (A109, 166v). შდრ. *πολιτείαν* (sing.). Regg. a, c, d et or. 2. PG35, col. 887, n. 87). ანდა: τούτων (or. 42, 20, 70. PG36, 481B8). „ამათი“ M (A109, 150r). შდრ. „ამისი“ E (A1, 293r) (=τούτου. შდრ. PG36, col. 481, n. 50).

ეფრემის კოლოფონში ჩანს, რომ იგი გაცნობიერებულად იცავს რიცხვის გრამატიკულ ფორმას, როგორც ბერძნული ენის კალკს. კოლოფონში იგი ყურადღებას ამახვილებს ბერძნული ენის ამ თავისებურებაზე ზოგიერთ საკუთარ თუ საზოგადო სახელთან დაკავშირებით. ბერძნულად ზოგი გეოგრაფიული, ადამიანთა და ზოგიც სხვა ჩვეულებრივი სახელი მრავლობითი რიცხვის ფორმით იხმარება: „სამრავლოდ იტყჳს სახელსა ქალაქისასა *ათინანი*, რამეთუ ჩუეულებაჲ არს *ელენთა ენისაჲ*, რაჲთა ოდესმე მასვე და ერთსა სამრავლოდ სახელ-სდებდეს არა ხოლო *ადგილსა*, გინა *კაცსა*, არამედ მასვე და ერთსა *საქმესა* სამრავლოდ თქუმითა“ (or. 43, com. 43. A109, 23v).[55] ეფრემი იცავს მითითებული გეოგრაფიული სახელის „ათენის“ მრავლობითი რიცხვის ფორმას საკომენტარო ადგილის თარგმანში (და სხვაგანაც), როცა ეფთვიმე მას მხოლობითი რიცხვის ფორმით თარგმნის. მაგ., ...τὰς Ἀθήνας ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πέμπεται, καὶ τῆς καλῆς περὶ τὴν παίδευσιν ἁπλησταίας· Ἀθήνας τὰς χρυσᾶς ὄντως ἐμοὶ, καὶ τῶν καλῶν προξένους, εἴπερ τινί (or. 43, 14, 68. PG36, 513A5-8). „[ბასილი] ქუეყანად *ათინებისა* ღმრთისა მიერ მოივლინა კეთილისა მის სწავლისა უძღებებითა; *ათინებად*, ნამდჳლვე ოქროკჳსენებად და კეთილთ მომატყუებელად ჩემდა“ M (A109, 23v). „და ესრეთ მუნით მოიწია *ათინად*, რომელი-იგი დედაჲ არს ფილოსოფოსობისაჲ. და მოივლინა ღმრთისა მიერ და კეთილითა მის სიბრძნისა უძღებებითა *ათინას*, რომელი-იგი მე ჭეშმარიტად ოქროჲსა ქალაქად მექნა და კეთილისა მომატყუებელად უფროჲს ყოველთაჲსა“ E (A1, 139r).

---

[55] შდრ. ეფრემისავე კოლოფონი: A689, XIII ს., 91r. ზ. სარჯველაძე. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, 248.

საგულისხმოა, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრების ორსავე თარგმანში (ეფთვიმე ათონელის და ეფრემ მცირის) „ათინა“ მხოლობით რიცხვშია წარმოდგენილი. ეფრემის მიერ თარგმნილი გრიგოლის ცხოვრება უფრო დინამიკური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანისაკენ იხრება და ეფრემს იგი ან თავისი მოღვაწეობის ადრეულ პერიოდში უნდა ჰქონდეს შექმნილი, ან კიდევ იგი თავისუფალი თარგმანის მეთოდითაა შესრულებული, თუნდაც მოგვიანებით. ასეთი თავისუფლება, შესაძლოა, გამოწვეული იყო იმით, რომ ეს თხზულება გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების კორპუსის ძირითად ნაწილს არ წარმოადგენდა. მაგ., τὴν μητέρα τῶν λόγων τὰς Ἀθήνας μεταδιώκει (Vita Gregorii Nazianzeni. PG35, 248D6). „დედად სიტყჳსა – *ათინასა* მისდევდა“ M (A109, 238r). „*ათინად* მივიდოდა, რომელი-იგი დედაჲ არს ფილოსოფოსობისაჲ“ E (A87, 2r).

მრავლობითი რიცხვის ბერძნულში ხმარების კიდევ ერთი ნიუანსი არის უარყოფითი და დაცინვის შინაარსის გამომხატველი ფუნქცია, რომელსაც მიმართავს თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი. გრიგოლი კიცხავს არტემიდას საქციელს კაცთმოძულეობის (ორიონისა და აკტეონის მკვლელობის) გამო (or. 43, 8, 36. PG36, 504B9-15). თავის ანტიწარმართულ დამოკიდებულებას გრიგოლი გამოხატავს მითოლოგიურ პერსონაჟთა სახელების მრავლობითი ფორმით: καὶ τοὺς Ὠρίωνας, καὶ τοὺς Ἀκταίωνας (or. 43, 8, 36. PG36, 504B9-10). „ორიონთა და აკტეონთა“ M (A109, 19v).[56] ეფრემი იმეორებს ამ ნიუანსს. ეფთვიმეს თარგმანში ეს პასაჟი საერთოდ გამოტოვებულია.

აღსანიშნავია, რომ ბასილი მინიმუსი და მისი მთარგმნელი ეფრემ მცირე სხვა პასაჟის კომენტარში განმარტავენ ამგვარ რიტორიკულ-გრამატიკულ ხერხს, როგორც წარმართთა უზნეობის უარყოფითი შინაარსის გამომხატველს, დაპირისპირებულს ქრისტიანულ კაცთმოყვარეობასთან: Οἱ Ὀρέσται καθ᾽ οἱ Πυλάδαι] *πληθυντικῶς εἶπε τὸν Ὀρέστην ἕνα ὄντα καὶ τὸν Πυλάδην*, τὸν εἰς τὸν φόνοι τῆς μητρὸς τοῦ Ὀρέστου συνεργήσαντα αὐτῷ καὶ κατὰ πάντα προστάτην φίλον φανέντα (R. Cantarella, Basilio Minimo, II, BZ 26, 1926 p. 27, 13-15). „დალათუ *ჩუეულებითა საწარმართოჲსა სიტყჳსაჲთა სამრავლოდ იტყჳს*: „ურესტეთა და პჳლადეთა“, არამედ *ერთი კაცი იყო ორესტი და ერთი კაცი პჳლადი*, რომელი ფრიადითა სიყუარულითა თანამოქმედ ორესტისსა იქმნა მოკლვად ზედა ორესტის დედისასა. ვინაჲცა აწ ყოვლად ბრძნისა ამის მიერ (=გრიგოლ ღვთისმეტყველი) *სახედ შემოღებულ იქმნეს*, ვი-

---

[56] ამ ხერხს ეფრემი მიმართავს ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა თარგმანშიც. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, თ. ოთხმეზურის გამოცემა, თბ., 1989, 110, 1-2.

თარცა წარმართთა შორის განსაკჯრვებელნი. და იტყჯს, ვითარმედ: მათი *იგი არარად შერაცხილ იყო ჩუენსა თანა სიყუარულსა და ერთგულობასა*" (შდრ. οἱ Ὀρέσται καὶ οἱ Πυλάδαι. „ორესტენი და პჯლადენი". or. 43, 22, 107. PG36, 525. com. 66. A109, 28v). ეს პასაჟიც გამოტოვებულია ეფთვიმე ათონელის თარგმანში. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარში კი მრავლობითი ფორმის ეს დანიშნულება დაცული არ არის.[57]

ზემოთ განხილული სიზუსტე განსაკუთრებით დამახასიათებელია ეფრემისათვის სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმანებში, რომლებიც მან თავისი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში თარგმნა, როცა უკვე ჩამოყალიბებული ჰქონდა მკვეთრად ელინოფილური მთარგმნელობითი მეთოდოლოგია. აღსანიშნავია, რომ არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანში, რომელიც ეფრემმა ლიტურგიკული ჰომილიების შემდგომ შეასრულა, განხილული გრამატიკული ნიუანსი არ არის დაცული. ეფრემის სტილისტური თავისუფლების შედეგად ამ თარგმანში ორიგინალის მრავლობითში მოცემული სიტყვა ზოგჯერ მხოლობითი რიცხვით გადმოდის და პირიქით, რაც უმეტესად განპირობებულია ქართული ენის ბუნების გათვალისწინებით.[58] ეს კიდევ ერთხელ ცხადყოფს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემისეული თარგმანის განსაკუთრებულ ელინოფილურობას. იგი შეიძლება ჩაითვალოს ელინოფილური თარგმანის ტიპურ და უმაღლეს ნიმუშად. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეფრემის შემდეგ ბერძნული რიცხვის კატეგორიის ქართულისათვის უჩვეულო ფორმებზე საუბრობენ შემდგომი დროის ელინოფილები.[59] ისინი იყენებენ კიდეც ამგვარ ფორმებს თავიანთ თარგმანებში.[60]

b) <u>*სქესის უცხოენოვანი გრამატიკული ფორმის კალკირება*</u> ელინოფილური თარგმანებისათვის რომ იყო დამახასიათებელი[61] და აქედან ორიგინალურ მწერლობაშიც მოიკიდა ფეხი, ცნობილი იყო მეცნიერებაში.[62] ცნობილია აგრეთვე, რომ ქართულ ენას გააჩნია სახელთა სქესის გამოხატვის მხოლოდ ლექსიკური საშუალება და გრამატიკული სქესის კატეგორია უცნობია მისთვის. ამგვარი ფორმები ქართულში ხელოვნურია, უფრო მეტად ხელოვნური, ვიდრე განხილული სინტაქსური და მორფოლოგიური კალკები. ჩვეულებრივ, ეს არის ხელოვნურად შექმ-

---

57 ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა, თ. ოთხმეზურის გამოცემა, 115, 2-3.

58 ფსევდონიონისე არეპაგელი, შრომები, ს. ენუქაშილის გამოცემა, 089-096, 0155.

59 შდრ. ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის, 247-248.

60 იოსებ ფლავიოსი, ნ. მელიქიშვილის გამოცემა, 60.

61 შდრ. სირიულში S. Brock, Aspects of Translation Technique, 87.

62 კ. დანელია, გრამატიკული სქესის გამოხატვის ცდა ქარტულში. ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998, 94-108.

ნილი მდედრობითი სქესის ფორმები მისი მაწარმოებელი ბერძნული სუფიქსის (-α) კალკირებით. ირკვევა, რომ მდედრობითი სქესის მორფოლოგიურად გამოხატვის ცდა პირველად ეფრემ მცირესთან იწყება. მაგ., ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარში ამ ხერხს ვხვდებით უარყოფით კონტექსტში – წარმართულ სამყაროსთან დაკავშირებით. შემჩნეული იყო, რომ აქ არტემიდას ეპითეტი γυναῖκα (γυνή) თარგმნილია, როგორც „ქალწულ-ჲ“, ნაცვლად სწორი ქართული ფორმისა „ქალწული“ (რაც, ჩვეულებრივ, ორივე სქესის არსებებზე ითქმოდა): „ესევითართა წესთა სრულ-ჰყოფდეს დღესასწაულსა არტემისსა, რომელსა ან *ღმრთად ქალწულად* უწოდს“.[63] მიჩნეულია, რომ ამ შემთხვევაში პრეროგატიული სუფიქსი -ა შეიძლება გამოხატავდეს ეფრემის დამცინავ მიმართებას წარმართული ქალღმერთის მიმართ. შესაძლოა, ეფრემი შეგნებულად ხმარობს „ქალწულის“ საპირისპირო ფორმას „ქალწულა“ წარმართული ქალღმერთის მიმართ, რადგან ფორმა „ქალწული“ ღვთისმშობლის ეპითეტად იყო უკვე დამკვიდრებული.

ასეთივეა აგრეთვე ფორმები თავად განსამარტავ ლიტურგიკულ სიტყვაში: „ღმერთაჲ და ქალწულაჲ“ წარმართთაგან არტემიდეს თაყვანისცემის ნიშნად: οἷς τιμᾶται *θεὰ*, καὶ ταῦτα *παρθένος* (or. 39, 4, 13. PG36, 340A2; ეს პასაჟი აკლია ეფთვიმეს თარგმანს). იგი ნახსენებია ეფრემის მიერ ისევ უარყოფითი დამოკიდებულების გამოსახატავად: „რომელთაგან პატივ-იცემების *ღმერთაჲ* ესეცა და *ქალწულაჲ*“ M (A109, 75v).

ასეთივეა ეგვიპტის მოხსენიება, როგორც ცოდვის სიმბოლოსი. თავად ცოდვა ჰი მდევნელად მოიხსენიება. სიტყვა „მდევნელი“ გამოხატულია მდედრობითი სქესის ფორმით (როგორც არის იგი ბერძნულში – ἡ διώκτρια, ალბათ, კონტექსტში მოხსენიებული მდედრობითი სქესის ἡ Αἴγυπτος და ἡ ἁμαρτία-ს შესაბამისად, განსხვავებით მამრობითი სქესის ფორმისაგან ὁ διώκτης, ὁ διωκτήρ ან ὁ διώκτωρ)[64] და წარმოდგენილია უარყოფითი შინაარსით: Ἐντεῦθεν Αἴγυπτον φεύγομεν, τὴν σκυθρωπὴν καὶ *διώκτριαν* ἁμαρτίαν, καὶ Φαραώ (or. 45, 15, 73. PG36, 644A12). „ამიერ ვევლტით ეგჳპტესა, მჭმუნვარე *მდევნელასა* – ცოდვასა და ფარაოს“ M (A109, 197r). „ესრეთ ვივლტით ჩუენცა ეგჳპტით, ბნელისა

---

63 ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა, თ. ოთხმეზურის გამოცემა, 98, 10-11.

64 საყურადღებოა, რომ ზოგიერთ ხელნაწერში იგი ქართულისათვის ჩვეულებრივი ფორმით შეუცვლიათ: მდევნელასა BEFH] მდევნელსა AC (S. Gregorii Nazianzeni Opera, Versio Iberica, I, 87). თუმცა, კვლევის პირველ ეტაპზე აქ ძნელი იყო ძირითადი ფორმის გარჩევა, რადგან AC ხელნაწერები პირველადად მიიჩნეოდა, ხოლო B და სხვა – შემდგომ ჩასწორებულად. იხ. ნ. მელიქიშვილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანი ძველ ქართულ ხელნაწერებში (ტექსტოლოგიური ანალიზი). მრავალთავი, XVIII, თბ., 1999, 195-203.

მისგან ცოდვისა“ E (A1, 27r) (როგორც ვხედავთ, ეფთვიმე არ თარგმნის ამ სიტყვას და ამარტივებს ფრაზის შინაარსს).

საყურადღებოა, რომ ეფრემ ასურის „ასკეტიკონის“ თარგმანში ეფრემ მცირე შენიშვნას ურთავს მის მიერ გამოყენებულ ამგვარ ფორმას და განმარტავს, რომ იგი ახლად შემოღებული მდედრობითი სქესის ფორმაა: „შეისწავე: *მდიდარაჲ* ახალმოპოვნებულად დედლად სიტყუად, რამეთუ დედაკაცი არს მიმღებელ ჭიჭნაურისაჲ“ (A391, XIV-XVსს., 14r).[65] ამ მინაწერის მიხედვით (სადაც განხილული ფორმა „ახლად მოპოვნებულად“ იწოდება), გრამატიკული სქესის ფორმა ქართულში XI ს. II ნახევრიდან შემოღებულად მიიჩნევა.[66]

ამ მოვლენაზე საუბარია აგრეთვე ეფრემ მცირის მიმდევრის მიერ შედგენილ გრამატიკულ ტრაქტატში.[67] შემდეგდროინდელ ელინოფილურ თარგმანებშიც დასტურდება ამგვარი ხელოვნური გრამატიკული ფორმების განმმარტებელი კოლოფონები – „შეისწავენი“, სადაც თეორიულად არის მსჯელობა ბერძნული გრამატიკული სქესის რაობასა და მისი ქართულად გადმოღების შესაძლებლობაზე.[68] აღნიშნავენ, რომ მდედრობითი სქესის გამოხატვა ხშირია გელათურ თარგმანებში, მაგრამ იგი უცხოა იოანე პეტრიწის თარგმანებისათვის.[69] ელინოფილურ წრეში შემოღებული ხელოვნური მდედრობითი სქესის ფორმები სამწერლობო ქართულის კუთვნილება, როგორც მოსალოდნელი იყო, არ გამხდარა. იგი ცნობილი იყო მხოლოდ მეცნიერ მწიგნობართათვის. ამიტომ ამგვარად გაფორმებული სახელები მხოლოდ ელინოფილური სტილის თხზულებებიდან, ანუ გელათური სკოლის თარგმანებიდან შევიდა სულხან-საბა ორბელიანის ქართულ ლექსიკონში. საბას მიხედვით, ამგვარი სახელები გვხვდება მხოლოდ ფილოსოფიურ (ან საღვთისმეტყველო) თხზულებების ენაში („ფილოსოფოსთა სიტყუთა ... ითქმის“).[70]

c) <u>*ხარისხის ფორმებისა და ὑπέρ (ზეშთა, ზენა)-ფორმიანი სიტყვების გადმოტანა*</u> გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომების ეფრემისეულ თარგმანებში ყველა შემთხვევაში სისტემურად არის დაცული, მაგრამ

---

65 ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის..., 245. З.Сарджвеладзе, У истоков грузинской лингвистической мысли: Воопросы языкознания, 1983, И, с.117. კ. დანელია, გრამატიკული სქესის..., 98.

66 კ. დანელია, გრამატიკული სქესის, 105-107.

67 მ. შანიძე, სიტყუაჲ ართრონთათჳს – ძველი ქართული გრამატიკული ტრაქტატი, 60-62.

68 ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის..., 245-246. კ. დანელია, გრამატიკული სქესის, 100-105.

69 დ. მელიქიშვილი, გელათური სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის, 69.

70 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ი. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1991, s. v. მანა; 432.

შემთხვევათა უმეტესობაში იგი პირდაპირ კავშირშია საღვთისმეტყველო საკითხების გადმოცემასთან და ძირითადად თეოლოგიური საჭიროებითაა გამოწვეული. აღსანიშნავია, რომ შედარებითი და აღმატებითხარისხიანი (ნებისმიერ ფუძეზე დართული **უ-ეს** აფიქსებით გამოხატული), ასევე ὑπέρ-ფორმიანი (**ზეშთა** ზმნიზედასთან კომპოზიციაში) სიტყვების სიჭარბე (ცნებით-ტერმინოლოგიური ღირებულებით) განსაკუთრებით არის დამახასიათებელი დიონისე არეოპაგელის შრომებისათვის. იგი მათ იყენებს ზეციური იერარქიზმის თეოლოგიური პრინციპის გამოსახატავად და ღვთაებრივი სახელების დახასიათებისას. საყურადღებოა, რომ იერარქიზმის ამ პრინციპის მაგალითებად არეოპაგელის შრომების პარალელურად კაპადოკიელი მამების შრომებსაც ასახელებენ.[71] არეოპაგიტული კორპუსის წარმომავლობის და მისი სავარაუდო წყაროების საკითხი მეცნიერებაში კამათის საგნად არის ქცეული,[72] მაგრამ დიონისე არეოპაგელისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომებს შორის შემჩნეული კავშირი უპირველესად მათ სტილისტურ მსგავსებაზე მიუთითებს. ორივე ავტორთან აღნიშნული ხერხი ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობისა და ზეაწეული სტილის ნიმუშია, იერარქიზმის თეოლოგიური პრინციპის გამომხატველი, და ასევეა იგი თარგმნილი ეფრემ მცირის მიერ ორსავე ამ თხზულებაში.[73]

სამეცნიერო ლიტერატურაში არეოპაგელის ამგვარი სტილი ხელოვნურად და მაღალფარდოვნად მიაჩნდათ, რიტორიკული ხერხებითა და მრავალსიტყვაობით გადატვირთულად.[74] მეცნიერთა მეორე ნაწილი კი

---

[71] ὑπέρ-ფორმიანი სიტყვები ციტირებულია ძირითადად არეოპაგელის, ასევე ფილონ ალექსანდრიელის, პლოტინეს, ორიგენეს, კლიმენტი ალექსანდრიელის, ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნოსელის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის და სხვ. თხზულებების მიხედვით. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968; E. A. Sophocles, A Greek Lexicon for the Roman and Byzantine Periods, Boston, 1970.

[72] ე. ჭელიძე, წმ. დიონისე არეოპაგელის ციური იერარქიის შესახებ. საღვთისმეტყველო კრებული, 3, 1987, 194-205. ე. ჭელიძე, ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ. საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ხელოვნების ისტორიის საკითხები, სვეტიცხოვლობისადმი მიძღვნილი I სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, 11-13 ოქტომბერი, 1995, 419-425.

[73] არეოპაგელის სტილის შესახებ იხ. ნ. მახარაძე, ფსევდოდიონისე არეოპაგელის ენის ზოგიერთი თავისებურების გამო. არეოპაგიტული ძიებანი, თბ., 1986, 69-86. ხარისხის ფორმების წარმოების შესახებ არეოპაგელთან იხ. ს. ენუქაშვილი, არეოპაგიტული კორპუსი, 0115.

[74] O. Bardenhewer, Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. IV, Freiburg, 1924, 282. E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig-Berlin, 1923, 82. В.Болотов, К вопросу об ареопагитских творениях. Христианское чтение, май, С.-Пб., 1914, 562. ნ. მახარაძე, ფსევდოდიონისე არეოპაგელის ენა.

ცხადყოფს, რომ აღმოსავლური ენაკაზმულობა[75] თავისი ნამდვილი მნიშვნელობით ელინურია და ელინურის წიაღშივე ქმნის ამაღლებულ სტილს.[76] ამაღლებული სტილი განპირობებულია სათქმელის – დაფარული თეოლოგიური შინაარსის ამაღლებულობით. საყურადღებოა, რომ იმასვე ამბობს გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილზე მიქაელ ფსელოსი. იგი გრიგოლის სტილს ახასიათებს ერთდროულად, როგორც უხელოვნოს და ამავე დროს, რიტორიკული სამკაულების ოსტატურად, ზომიერად გამოყენებით დამშვენებულს; სადაც და ამავე დროს ამაღლებული სტილით მეტყველს.[77] მეცნიერებიც გრიგოლის სტილს ახასიათებენ, როგორც ზომიერ აზიანიზმს, რიტორიკული-სტილისტური სამკაულებით შემკულს, მაგრამ სიტყვასიჭარბის გარეშე.[78] გრიგოლის საღვთისმეტყველო-რიტორიკულ სტილს კომენტატორები (ბასილი მინიმუსი, ეფრემ მცირე)[79] ახასიათებენ აგრეთვე როგორც მიფარულსა და ლაკონიურს.

საგულისხმოა, რომ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებიც და არეოპაგიტული კორპუსიც ეფრემ მცირემ თარგმნა ქართულად. როგორც ეფრემის კოლოფონებში გამოთქმული თეორიული მოსაზრებებიდან და მისი თარგმანის პრაქტიკული მაგალითებიდან ჩანს, მან შესანიშნავად გაიგო, თუ რას ნიშნავდა საღვთისმეტყველო ლაკონიურობა. მანვე, წინამორბედ მთარგმნელთაგან განსხვავებით, თავის თარგმანებში დაიცვა საღვთისმეტყველო ცნების და ტერმინის პრეციზიულობა. ეფრემმა ფართოდ გამოიყენა ქართული ენის არსებული შესაძლებლობები და ბერძნული დარად ორსავე თარგმანში (არეოპაგიტულ კორპუსში და გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში) ერთ სიტყვიერ ერთეულში მოაქცია ტერმინის შინაარსი. ამით მან შეინარჩუნა საღვთისმეტყველო ლაკონიურობა, იერარქიზმის თეოლოგიური პრინციპი და ამაღლებული სტილი ერთდროულად.

---

[75] ცნობილია, რომ ელინურ არეალში აღმოსავლური ქვეყნების შემოსვლამ თავისი კვალი დაამჩნია გვიანელინისტურ ლიტერატურას, რაც გამოიხატა არქაული ატიკურისა და აზიურ სტილთა შერწმით. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის ენაში ამჩნევენ ატიციზმების, აზიური სტილის და უბრალო ენის ნაზავს (აზიურისა და ატიკურის შესახებ გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, აგრეთვე აზიურში ელინურის (გორგიანული სტილის) აღორძინების შესახებ იხ. E. Norden, Die antike Kunstprosa).

[76] P. Scazzoso, Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Psudo-Dionisi Areopagita, Milano, 1967, p. 16. ნ. მახარაძე, დასახ. შრომა, 72.

[77] A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz. BZ20, 1911 (§§ 3, 9, 20, 23; 13, 20; 20; 12, 23). ქ. ბეზარაშვილი, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. მაცნე, ენეს, 1-4, 1998.

[78] E. Norden, Die antike Kunsprosa.

[79] ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის ზოგიერთი თავისებურებისათვის.

ალმატებითხარისხიანი ფორმები დამახასიათებელი იყო აგრეთვე ნეოპლატონური ფილოსოფიური ტექსტებისათვის, განსაკუთრებით კი პროკლე დიადოხოსისათვის. აქედან მოდის, ალბათ, ალმატებითი ხარისხის ფორმათა უტრირებული გამოყენება გელათური სკოლის თარგმანებში და იოანე პეტრიწის შრომებში.[80] ამგვარი ფორმების დასაბამი კი, როგორც ირკვევა, ეფრემ მცირის, და უფრო ადრე გიორგი მთაწმინდელის თარგმანებშია, ერთი სიტყვით, XI-XII სს. ქართულ მწერლობაში.[81]

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების ქართული თარგმანებიდან ხარისხიანი და ὑπέρ-წინდებულიანი ფორმები, ეფთვიმესაგან განსხვავებით, უმეტესად ეფრემთანაა დაცული. ზოგ შემთხვევაში მათ ზუსტად დაცვას არცა აქვს არსებითი მნიშვნელობა. მაგ., ὑπερλάμπρους (or. 14, 16, 71. PG35, 877A1). „ბრწყინვალეთა“ E (A1, 327r). „ზეშთბრწინვალეთა“ M (A109, 162r) (მდიდართა საცხოვრებელ სახლზეა საუბარი) და მისთ. მაგრამ ისეთ შემთხვევებში, სადაც თეოლოგიურ საკითხებზეა საუბარი, ხარისხის გრამატიკული ფორმის ზუსტ შერჩევას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს შინაარსობრივი თვალსაზრისით. ასეთ შემთხვევებში ეფთვიმე ტერმინის პრეციზიულობას ნაკლებად იცავს. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ეფთვიმე საერთოდ არ იცავდეს ამ ფორმას. ზოგჯერ ეფთვიმე და ეფრემი ხარისხის ერთნაირ ფორმებს იძლევიან: ...σοφίας *μείζονος* γνώρισμα (or. 38, 11, 45. PG36, 321C12-13). „საცნაურება *უმეტესისა* სიბრძნისა“ M (A109, Jer. 43, 18v). „სასწაული სიბრძნისა *უზეშთაესისაჲ*“ E (A1, 93v) (საუბარია უმაღლეს საღვთო სიბრძნეზე) და სხვ.

ასეთ თეოლოგიურ ნიუანსებს უმეტესად მაინც ეფრემი იცავს და ტერმინოლოგიური სიზუსტით გადმოსცემს მათ. თეოლოგიური იერარქიის გადმოცემის ზემოთ აღნიშნული კანონზომიერება ეფთვიმესთან სისტემურად არ არის დაცული. მაგ., τῇ πάντα νοῦν *ὑπερεχούσῃ* Σοφίᾳ (or. 14, 20, 90. PG35, 884A13-14). „ყოველთა გონებათა *უზეშთაესისა* სიბრძნისაგან“ M (A109, 165r). „მიუწთომელითა მით სიბრძნითა მისითა“ E (A1, 330v). გრიგოლთან და ეფრემის თარგმანშიც ხაზგასმულია, რომ საღვთო სიბრძნე ადამიანურ გონებას აღემატება. ეფთვიმე დედნის გრამატიკულ ფორმას ცვლის მსგავსი შინაარსის შემცველი სხვა სიტყვით, სადაც ხარისხის ფორმა არ ჩანს. ასეთივეა: ὅτι τῷ προδρόμῳ λύχνῳ *τὸ φῶς* ἀκολουθεῖ *τὸ ὑπέρλαμπρον* (or. 38, 14, 67. PG36, 328B5). „რამეთუ წინამორბედსა სანთელსა შეუდგს *ზეშთბრწყინვალე ნათელი*“ M (Jer. 43, 21r). „რამეთუ წინამორბედსა სანთელსა შეუდგს ნათელი იგი დიდი“ E (A1, 96v). ყოველგვარ ნათელზე აღმატებულია უფლის ნათელი, ამიტომ

---

80 დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999, 73-75.

81 შდრ. დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 95.

ტერმინი „ზეშთბრწყინვალე“ უკეთ გამოხატავს გრიგოლის სათქმელის თეოლოგიურ შინაარსს – ზესთაარსობას. საქმე ის არის, რომ რამდენადაც „ზეშთა“-ს აქვს მიღმიერის, მიწიერზე ალმატებულის, ზენაობითის მნიშვნელობა, ამდენად მის ზუსტად გადმოტანას იერარქიულობის გადმოცემაში მეტი სინათლე შეაქვს.

ასეთია აგრეთვე: μηδὲ *οἰκειότερον* ἄλλο τούτου Θεῷ. οὗ ἔλεος καὶ ἀλήθεια προπορεύονται (or. 14, 5, 24. PG35, 864C2). „არცაღა რაჲ სხუაჲ ამისსა *უსახლეულეს* ღმრთისა“ M (A109, 157r). „არცა რაჲ არს ესრეთ საკუთარ ღმრთისა, ვითარ ესე საქმე“ E (A1, 319v). იგულისხმება თანალმობის მიხედვით იერარქიულად ღმერთთან უფრო ახლო საფეხურზე ყოფნა. ხარისხის ფორმის ზუსტ შერჩევას აქაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, რადგან თანალმობა გრიგოლს თავის ჰომილიაში „გლახაკთმოწყალებისათვის“ ყოველ სათნოებაზე აღმატებულად და ყოველ მცნებაზე უზეშთაესად, თვით სჯულის თავზე – პირველ მცნებაზე, ანუ სიყვარულზე უზეშთაესად და უაღრესად მიაჩნია (or. 14, 5, 23-24. PG35, 864BC). ასეთივეა: καὶ ἡμῶν αὐτῶν πάλιν *οἱ θεοειδέστεροι*, καὶ μᾶλλον Θεῷ πλησιάζοντες (or. 40, 5, 16. PG36, 364C3-4). „და კუალად თჳთ ჩუენგანნიცა *ულმრთისსახეესნი* და უფროჲს მახლობელნი ღმრთისანი“ M (A109, 87v-88r). „და ჩუენგანნიცა კუალად ღმრთივშუენიერნი იგი და ღმრთის მიახლებულნი“ E (A1, 206r). საუბარია მესამე ნათელზე –ადამიანზე, რომელიც იერარქიულად დაბლა დგას პირველ, ანუ საღვთო ნათელთან და მეორე, ანუ ანგელოზურ ნათელთან შედარებით. ამავე დროს, ადამიანთა შორისაც ზოგი, სიწმიდის ხარისხის მიხედვით, ღმერთთან უფრო ახლოსაა და მასთან მიმსგავსებულია, ანუ „ულმრთისსახეესია“. იმასვე ამბობს გრიგოლ ღვთისმეტყველი ანგელოზთა უცოდველ ბუნებაზე, რომელიც ღვთის უმახლობელესია: οὐ καλὸν δὲ *τοῖς ἁπλουστέροις* ἔτι, καὶ τὴν ἔφεσιν λιχνοτέροις (or. 38, 12, 52. PG36, 324C3). „ხოლო არღა კეთილ [=ხე ცნობადისაჲ] ჴუერეთ *უმარტივესთათჳს* და სურვილითა უძღებთა-რე“ M (Jer. 43, 19r). „ხოლო არა კეთილ არს არღა სრულთათჳს და ნებითა უძღებთა-რე“ E (A1, 94v). საუბარია ცნობადის ხეზე, რომელიც თავისთავად კეთილია, როგორც სულიერი ხედვა, თეორია, მაგრამ უმარტივესთათვის, ჩვილთათვის იგი ძნელი აღსაქმელი იყო სულიერად მომწიფებამდე და ამიტომ გარკვეულ ჟამამდე უფალმა აკრძალა მისი ნაყოფის ჭამა. ეფთვიმეს ფრაზა „არღა სრულთათვის“ სათქმელის აზრს გამოხატავს, მაგრამ გრიგოლის და ეფრემის უმდაბლესი ხარისხის გამომხატველი ტერმინი „უმარტივესი“ ზედმიწევნით ასახავს პირველი ადამიანის სულიერ მოუმწიფებლობას, რომელიც თანდათან უნდა წარმართებულიყო სისრულისაკენ (შდრ. I კორ. 3, 1-2; ებრ. 5, 12).

ეფრემი იმ შემთხვევაშიც მიმართავს ხარისხის და ὑπέρ-ფორმიანი სიტყვების კალკირებას, როცა ისინი, ჩვეულებრივ, ყოფით მოვლენებს გადმოსცემენ და მაინცადამაინც თეოლოგიური საჭიროებით არ არიან გაპირობებულნი. ასეთ შემთხვევებში ეფთვიმე უფრო ბუნებრივია ეფრემის კალკირებულ ხელოვნურ ფორმებთან შედარებით. მაგ., ὑπὲρ τὴν νύκτα (or. 45, 16, 80. PG36, 643B1). „ზეშთ ღამისა ამის“ M (A109, 197v). „შემდგომად ღამისა“ E (A1, 28r). ὑψηλοὶ τε καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον (or. 14, 23, 108. PG36, 888C11). „უმაღლეს და ზეშთა კაცთა“ M (A109, 167r). „მაღალ და ამპარტავან“ E (A1, 334r) და სხვ.

d) *წინადადების უმცირესი გრამატიკული ერთეულის თარგმნა,* როგორიცაა ჩვენებითი ნაცვალსახელები, ნაწილაკები, წინდებულები, საკავშირებელი სიტყვები, ზმნიზედები, შორისდებულები და მისთ., ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია.[82] ფორმალურ-სტილისტური დანიშნულების უფუნქციო ბერძნული ნაწილაკები და საკავშირებელი სიტყვები ძველ ქართულ თარგმანებში ხშირად იყო გამოტოვებული. მათი ინტენსიური ხმარება განსაკუთრებით დამახასიათებელი გახდა ფილოსოფიური ენისათვის ელინოფილურ თარგმანებში მსჯელობის ნაწილთა შორის ლოგიკური კავშირის დასამყარებლად.[83] გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული სიტყვების ეფრემ მცირისეულ თარგმანში ვხვდებით ამ უმცირესი ლინგვისტური ერთეულების ადეკვატური გადმოტანის მაგალითებს.[84] ეფთვიმე, როგორც მოსალოდნელია, დიდ ყურადღებას არ აქცევს მათ, თუმცა კი, ზოგჯერ მასაც გადმოაქვს ისინი. მაგ., ბერძნული ნაწილაკები საკავშირებელ სიტყვებად μέν -δέ[85]: τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει (Joan. 1, 5) τῷ βίῳ τούτῳ, καὶ τῷ σαρκίῳ καὶ ὑπὸ τῆς σκοτίας διώκεται *μέν*, οὐ καταλαμβάνεται *δέ* (or. 39, 2, 5. PG36, 336B10-13). „ნათელი ბნელსა შინა ჩანს“ სოფელსა ამას და კორცთა და ბნელისაგან იდევნების *ვიდრემე*, ხოლო ვერ წევნულ იქმნების *სადმე*“ M (A109, 74r). „ნათელი იგი ბნელსა

---

[82] S. Brock, Syriac Translation Technique, 6-9; S. Brock, Aspects of Translation Technique, 81-85. J Barr, The Typology of Literalism, 311.

[83] დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 162-169. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის, 85-88.

[84] ამ მოვლენას – უმცირესი გრამატიკული ერთეულების ეფრემის მიერ გადმოტანას პირველად ყურადღება მიექცა შრომაში: B. Coulie, Traductions Géorgiennes du Discours I, 254-255.

[85] კორელაციის სქემა μέν - δέ მაღალფარდოვანი სტილისთვისაა დამახასიათებელი რიტორიკის ელინისტური და ბიზანტიური თეორიების მიხედვით (E. Norden, Die antike Kunstprosa, 2, 484-485. G. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, 136-139). იხ. აგრეთვე, ქ. ბეზარაშვილი, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილი.

შინა ჩანს“ სოფელსა ამას და კორცთა შინა და ბნელი იგი სდევს მას და ვერ ეწევის“ E (A1, 187r).

კავშირი καί „ც“ ნაწილაკის ფუნქციით უმეტესად ელინოფილური თარგმანებისათვის იყო დამახასიათებელი, თუმცა ადრეულ თარგმანებშიც გვხვდებოდა,[86] მაგალითად ეფთვიმე და გიორგი ათონელებთან, ეფრემ მცირესთან. ეფრემი უფრო სისტემურად ხმარობს მას: καὶ γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν ἄνθρωπος (or. 14, 2, 8. PG35, 860C9). „არამედ კაც იქმნაცა ჩუენთჳს“ E (A1, 317v). „არამედ იქმნაცა ჩუენთჳს კაც“ M (A109, 155v); მაგრამ: τολμήσας εἴπω, καὶ Θεὸν αὐτόν (or. 14, 23, 103. PG35, 888A11-12). „კადრებით ვთქუა, თჳთ ღმერთცა“ M (A109, 166v). შდრ. „ვიკადრო თქუმად, ღმერთ-ყოფაჲ მადლითა“ E (A1, 333r).[87]

წინდებულები μέχρι, περί, ὑπό და მისთ. ასევე არ არის უთარგმნელად დატოვებული ეფრემთან:[88] καὶ Χριστὸν εἰδέναι μέχρι δούλου μορφῆς κατελθόντα (or. 43, 64, 262. PG36, 581A3-4). „და ქრისტესი უწყებაჲ ვიდრე მონათა ხატისამდე შთამოსრულისა“ M (A109, 59v). „და ქრისტეს ქადაგებაჲ, მონათა თანა მოსრულისაჲ“ E (A1, 172r). μέχρι (τοῦ) νοῦν (or. 43, 50, 207. PG36, 560D2). „ვიდრე მოაქამდე“ M (A109, 51v). „დღესამომდე“ E (A1, 163v). τίς ἡ περὶ ἐμὲ σοφία; (or. 14, 7, 33. PG35, 865C2). „რაჲ არს ჩემზედა ესე სიბრძნე?“ M (A109, 157v). შდრ. „რაჲმე არს განგებულებისა ამის ჩემისა სიბრძნე.?“ E (A1, 321r). ...ὑπὸ στέγην (or. 14, 18, 81. PG35, 880C14). „სართულსა ქუეშე“ M (A109, 163v). შდრ. „განსუენებაჲ სართულისაჲ“ E (A1, 329r) და ა. შ.

იმ შემთხვევაში, როცა ეფრემს არ გადმოაქვს ასეთი მცირე ლინგვისტური ერთეულები, იგი გადმოსცემს მის ხელთ არსებული დედნის ვარიანტულ წაკითხვას. მაგ., შორისდებული: ὦ ἄνθρωπε (or. 14, 28, 134. PG35, 896B12): om. Iber. M. შდრ. PG35, col. 896, n. 50: „კაცო“ M (A109, 170r). „ჲ კაცო“ E (A1, 339r) და ა. შ. ანდა οὐδέν ἔστι σοι σύντριμμα, οὐδὲ λέπρα (or. 14, 37, 176. PG35, 908A5): "არარაჲ არს შენდა შემუსრვაჲ ანუ წყლული“ M (A109, 174r) (შდრ. ჲ. PG35, col. 907, n. 23).

---

[86] დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა, 197-201.

[87] ასევე გადმოაქვს ეფრემს ამგვარი ფორმები არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანში. იქ ეფრემი ზოგჯერ მათ იყენებს დამატებით „ც“ ნაწილაკთან ერთად და ქმნის ორმაგ კალკს: „და... . . ც“ (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, 0128-0130). მსგავსი ფორმები მეორდება იოანე პეტრიწის შრომებშიც (დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა).

[88] აღსანიშნავია, რომ „ვიდრე“ უდეტრიანი კალკები, განსაკუთრებით, -მდე/-მდის თანდებულიანი ფორმების წინ, ძველი ქართულისთვისაც იყო დამახასიათებელი (კ. დანელია, „ვიდრე“ უდეტრიანი კონსტრუქციები ძველ ქართულში. ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, 19-32), მაგრამ ჩვენს შემთხვევაში არსებითია ის, რომ მათ უფრო ხშირად ხმარობს ეფრემი, ვიდრე ეფთვიმე.

„არარაჲ არს შენ თანა შემუსრვილებაჲ ცოდვისაჲ, არცა წყლული“ E (A1, 347r).

e) <u>ცალკეული უზუსტობები და შეცდომები</u>[89] გვხვდება ეფრემის ზედმიწევნით თარგმანშიც კი, რაც ძირითადად გამოწვეულია სიტყვათა სხვადასხვა ფორმის გრაფიკული აღრევით მსგავსი დაწერილობის სხვა მნიშვნელობის სიტყვასთან. მაგ., ერთმანეთშია აღრეული სიტყვები ὁ κόρος (სისავსე) და <u>καίρος</u> (დრო): *κόρον* σίτου καὶ οἴνου (or. 14, 21, 95. PG35, 885A6). „*ჟამად* იფქლისა და ღჳნისა“ M (A109, 165v). „*სიმრავლესა* ოდენ იფქლისა და ღჳნისა“ E (A1, 332r). აღრეულია სიტყვები ἡ οὐρία (კეთილსასურველი) და <u>τὰ οὔρια</u> (საზღვარი, კიდე): Ἕως πλῆς ἐξ *οὐρίας* (or. 14, 28, 132. PG35, 896A12). „<u>ბოლოჲთ</u> ჰმცურვლობდე“ M (A109, 169v). „*კეთილად და უღელვოდ* ხუდოდი“ E A1, 338v). აღრეულია აგრეთვე სიტყვები φωνέω (ხმის გაღება) და <u>φανῶ, φανῆναι</u> (გამოჩენა): *φωνοῦσιν* ὄντως ἐκ γῆς (or. 14, 29, 138. PG35, 897A11). „... <u>გამოჩნდებიან</u> ნამდჳლვე ქუეყანით“ M (A109, 170v). „... *ჴმობენ* ქუეყანით“ E (A1, 340r). ასეთივეა სიტყვები ἕτερος (სხვა, მეორე) და <u>ἕταιρος</u> (მეგობარი): πρὸς *τὸν ἕτερον* (or. 42, 15, 52. PG36, 476B9). „და <u>მოყუსისაცა</u>“ M (A109, 147v). „და *მეორისა* მიმართ“ E (A1, 287v). აღრეულია πέδον (ველი, ვაკე), როგორც კომპოზიტის შემადგენელი ნაწილი (საველე არმია იგულისხმება τὸ στρατοπέδον-ში) და <u>παῖς, παίδων</u> (ბავშვი, შვილი, ყრმა. τὸ στρατοπέδων-ს – Gen. pl. ეფრემი კითხულობს, როგორც στρατοπαίδων-ს: ὁ στρατός -არმია და παῖς-ყრმა): ὑπὸ *στρατοπέδων* πατουμένην (or. 45, 23, 112. PG36, 656B1). „*მჴედართ*-ყრმებისაგან დათრგუნვილი“ M (A109, 201v). „გარე-მოიცვეს *მჴედრობათა*“ E (A1, 33v).

ასეთი უზისტობები ეფთვიმე ათონელის თარგმანშიც გვხვდება. მაგ., აღრეულია სიტყვები πάλαι (ძველად) და <u>πόλλοι</u> (მრავალნი): *πάλαι* (or. 42, 18, 63. PG36, 480B5). „*ძუელ* სადამე“ M (A109, 149r). „<u>მრავალთადა</u>“ E (A1, 292r). ასეთივეა სიტყვები ἀφανία (უჩინო) და <u>ἀσφαλῆς</u> (უცთომელი): *μετὰ τῆς ἀφανίας* ἐλεύθερος (or. 42, 22, 78. PG36, 484C13). „რომელ-ესე

---

[89] იგი, საერთოდ, აღმოსავლური ქრისტიანული თარგმანებისათვის დამახასიათებელი მოვლენაა: საკუთარი სახელის აღრევა საზოგადოში, გრაფიკული ორაზროვნება (ერთი სიტყვის ორი მნიშვნელობა), პალეოგრაფიული ორაზროვნება (აზრობრივი განსხვავება) ტექსტობრივი ვარიანტიდან მომდინარეობს (მთარგმნელს არასწორად ამოუკითხავს ან გადაამწერს არასწორად გადაუწერია ტექსტი) და სხვ. G. Garitte, Traduttore tradittore, in Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5e serie, t. LVII, 1-3, Bruxelles, 1971, 39-80. S. Brock, The Syriac Version of the Psudo-Nonnos. . ., p. 42. ს. ბროკის შენიშვნით, ამგვარი ლაფსუსები უფრო მეტია სომხურ თარგმანებში და ნაკლებია სირიულში (ibid).

ვარ *უჩინოებასავე თანა* თავისუფალცა“ M (A109, 151r). „რომელ-ესე ვარ უკეთომელ და თავისუფალ“ E (A1, 294v).

საყურადღებოა, რომ ასეთი შეცდომები, შესაძლოა, რომელიმე ბერძნული ხელნაწერის ვარიანტული წაკითხვიდანაც მომდინარეობდეს. მაგ., κοινωνός (თანამოზიარე) და κοινή (ზიარი): τοὺς πτωχοὺς *κοινωνοὺς* ἐποιήσαντο (or. 14, 39, 187. PG35, 909A12). „გლახაკნი *საზოგადო* იყვნეს“ M (A109, 175r). „გლახაკთა მოღუაწებაჲ ზიარად აქუნდა“ E (A1, 348v) (შდრ. τῶν δὲ πτωχῶν φροντίδα κοινὴν ἔχομεν. PG35, col. 910, n. 40). ასეთივეა: πνοήν (or. 45, 7, 36. PG36, 632A11): „ცხორებაჲ“ EM (A1, 20v; A109, 192v) (შდრ. ζωήν. PG36, col. 631, n. 90).[90] συκῆν (or. 42, 4, 15. PG36, 464A10-11). „მსტოვარი“ EM (A1, 280v; A109, 142r) (შდრ. σκόπον. PG36, col. 463, n. 59. Ose 9, 10) და მისთ.

ასეთი უზუსტობები გაცილებით მეტია ეფრემის მიერ თარგმნილ ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებში მითოლოგიური სახელების სიმრავლის გამო. იგი იქ უმეტესად გამოწვეულია საკუთარი სახელის ალრევით საზოგადოში.[91] ზოგჯერ ამ მოვლენას იქაც ვარიანტული იკითხვისები ეძებნება, რაც განსაკუთრებით კარგად გამოვლინდა ამ თხზულების ბერძნული ტექსტის კრიტიკული გამოცემის შემდეგ.[92]

Ketevan Bezarashvili

The Peculiarities of the Translation of Formal Equivalence in Ephrem Mtsire's Version of the the Homilies of Gregory the Theologian

In the present paper the translation method of the type of formal equivalence is analyzed. Some Greek morpho-syntactical structures are rendered as calques through the method of imitation in the homilies of Gregory the Theologian translated by Ephrem Mtsire, the most prominent 11th century scholar and the founder of Hellenophile trend in Georgian Literature.

---

90 S. Gregorii Nazianzeni Opera: Versio Iberica, I, 48-49.

91 მისი მაგალითებისათვის იხ. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა, თ. ოთხმეზურის გამოცემა.

92 ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა, თ. ოთხმეზურის გამოცემა. მსგავსი იკითხვისები დასტურდება სხვა ავტორთა თხზულებების ბერძნულ ხელნაწერებშიც, რაც ზოგჯერ სპეციალური კვლევის საგანი გამხდარა. მაგ., იხ. D. Young, Some Types of Scribal Errors in Manuscripts of Pindar, in: Greek, Roman and Byzantine Studies, vol. 6, №4, 1965, 247-273.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

სვეტლანა ბერიკაშვილი

დატივის გაქრობა ბერძნულ ენაში

ბერძნული ენის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე მოხდა დატივის (მიცემითის) გაქრობა. ძველ ბერძნულში, როგორც ცნობილია, ხუთი ბრუნვა არსებობდა, მათგან ახალმა ბერძნულმა ყველა ბრუნვა შეინარჩუნა, გარდა მიცემითისა. როდის გაქრა დატივი? რა მიზეზები ედო საფუძვლად მის გაქრობას?

ბერძნული ენა ინდოევროპულ ენათა ოჯახს მიეკუთვნება. საერთო ინდოევროპული ბრუნება კი საკმაოდ რთულ სისტემას წარმოადგენს, რადგან იგი მოიცავს სქესის, რიცხვისა და ბრუნვის კატეგორიებს. საერთო ინდოევროპულისათვის დამახასიათებელი იყო სამი სქესი: მამრობითი, მდედრობითი და საშუალო; სამი რიცხვი: მხოლობითი, ორობითი და მრავლობითი; რვა ბრუნვა: ნომინატივი, გენეტივი, დატივი, აკუზატივი, ინსტრუმენტალისი, ლოკატივი, აბლატივი, ვოკატივი. უძველეს ბერძნულ ტექსტებში ეს სისტემა უკვე გამარტივებული სახით გვევლინება. გამარტივების ტენდენცია საერთოდ დამახასიათებელია ენების ისტორიისათვის. უკვე თვით წინარეინდოევროპულ ენაში[1] გვხვდებოდა შემთხვევები, როცა ერთი და იგივე ფორმა რამდენიმე ბრუნვაში გამოიყენებოდა. წინარეინდოევროპულ ენაში, რამდენადაც შედარებითი ენათმეცნიერება მისი აღდგენის საშუალებას გვაძლევს, ათემატური ფლექსიის დროს (მე-3 ბრუნება) გენეტივი და აბლატივი მხოლობით რიცხვში დაემთხვა ერთმანეთს, ასე, რომ თუკი ბერძნულში ერთი და იგივე ფორმა

---

[1] იგულისხმება ინდოევროპული ენების შედარების საფუძველზე აღდგენილი საერთო ე. წ. ფუძე ენა. თუმცა თვით ტერმინის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს. ასე, მაგალითად, ა. მეიე აღდგენილ ენას ინდოევროპულ ენას უწოდებს, თ. გამყრელიძე, ვ. ივანოვი – წინარეინდოევროპულს, რ. გორდეზიანი, ი. დარჩია, ს. შამანიდი – საერთო ინდოევროპულს, გ. ბაბინიოტისი – პროტოინდოევროპულს, ვ. გიორგიევი – „ენა-საფუძველს“. ჩვენ მას წინარეინდოევროპულს ვუწოდებთ, ვინაიდან მიგვაჩნია, რომ ეს ტერმინი უფრო ზუსტად ასახავს აღდგენილი ენის არსს.

κυνός გამოიყენება, როგორც გენეტივი და აბლატივი, ამაში ახალი არაფერია.[2]

სანამ უშუალოდ მიცემითი ბრუნვის განხილვაზე გადავიდოდეთ, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, წინარეინდოევროპულისთვის დამახასიათებელი რვა ბრუნვის ძირითადი ფუნქციების აღნიშვნა: ნომინატივი ქვემდებარის ბრუნვა იყო, ვოკატივი მიმართებისას გამოიყენებოდა, აკუზატივი პირდაპირი დამატების ბრუნვა იყო, გენეტივს სხვადასხვა დანიშნულება ჰქონდა, მაგრამ, ძირითადად, იგი მსაზღვრელის გამოსახატავად იხმარებოდა და კუთვნილებას აღნიშნავდა. დატივი უპირატესად ირიბი დამატების გამოსახატავად იხმარებოდა. აბლატივი ადგილის გარემოების ბრუნვა იყო და პასუხობდა კითხვაზე „საიდან?“ ინსტრუმენტალისი გამოხატავდა თუ რით ხდება მოქმედება, ლოკატივი ადგილის გარემოების ბრუნვა იყო და პასუხობდა კითხვაზე „სად?“ ძველი ბერძნული ენა ამ სამ უკანასკნელ ბრუნვას არ განასხვავებს, თუმცა მისი კვალი შეიძლება შევამჩნიოთ ზმნიზედურ მაწარმოებლებში.

ნახევარზმნიზედური მაწარმოებლები -φι (ინსტრუმენტალისის აღსანიშნავად), -θι (ადგილის გამოსახატავად), -θεν (ათვლის წერტილის აღსანიშნავად), როგორც ჩანს, ადრე ბრუნვების ნიშნებად გამოიყენებოდა. ჰომეროსის ენაში ეს მაწარმოებლები ჯერ კიდევ მრავლადაა შემორჩენილი, მაგრამ ბრუნების სისტემის ქმედით ნაწილს უკვე არ წარმოადგენს და ენის განვითარების შემდგომ პერიოდში საერთოდ ქრება.

ამგვარად, წინარეინდოევროპული ენიდან ძველ ბერძნულში მხოლოდ ხუთი ბრუნვა შემორჩა: ნომინატივი, გენეტივი, დატივი, აკუზატივი, ვოკატივი.[3] ინსტრუმენტალისის, ლოკატივისა და აბლატივის ფუნქციები სხვა ბრუნვებს გადაეცა. უკვე აქ ჩანს სხვადასხვა ბრუნვის გაქრობის ტენდენცია, რის შედეგად ბრუნების სისტემის გამარტივება ხდება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დატივი ძველ ბერძნულში უპირატესად ირიბი დამატების გამოსახატავად იხმარებოდა, თუმცა მას ჰქონდა სხვა სპეციალური ფუნქციებიც, მაგალითად, არსებობდა „კუთვნილების“, „იარაღის“, „მიზეზის“, „მიმართების“, „დროის“, მიცემითი, რომელიც გამოხატავდა საგანს, რომლის სასარგებლოდ ან საზიანოდ ხდებოდა მო-

---

[2] Шантрен П., Историческая морфология греческого языка, перевод Боровского Я. М., Москва 1953, 13.

[3] ზოგი მეცნიერი ვოკატივს ბრუნვად არ მიიჩნევს. მაგალითად, ი. სტამატაკოსის აზრით, ვოკატივი ბრუნვა კი არ არის, არამედ განსაზღვრული წინადადებაა, რომელიც მიმართვას გმოხატავს. დაწვრილებით იხ.: Σταματάκος Ι., Ιστορική γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής και τα πορίσματα της συγκριτικής γλωσσολογίας, τόμος Ι, Αθήναι 1949, 104-105.

ქმედება და სხვ.[4] ფუნქციების ეს მრავალფეროვნება, უპირველეს ყოვლისა, გამოწვეული იყო იმით, რომ ძველი ბერძნულის დატივი შეიცავს, როგორც სუფთა მიცემითი ბრუნვის ფუნქციებს, ასევე ადგილის და იარაღის (ლოკატივი და ინსტრუმენტალისი) ბრუნვებისას.

„სინკრეტიზმის" ეს მოვლენა, ანუ ხმარებიდან გასული ბრუნვების ფუნქციების ერთ ბრუნვაში გაერთიანება ადის წინარეინდოევროპულ ენამდე: მას ახასიათებდა bh და m სუფიქსების შემცველი დაბოლოებები, რომელთაც არ ჰქონდათ მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობები და სტრუქტურა.[5] ზოგი ასეთი დაბოლოება შეიძლება გამოყენებულიყო როგორც მხოლობითი, ისე მრავლობითი რიცხვისათვის. მაგალითად, მრავლობით რიცხვში სანსკრიტს ჰქონდა Instr. -bhih და Dat. -bhyah, ძველ სლავურში Instr. -mu და Dat. -mъ, თვით ბერძნულში თემატური სახელების ლოკატივის დაბოლოება -οισι და ინსტრუმენტალისის -οις თანაბრად გამოიყენებოდა, იმისდა მიუხედავად, თუ რა სინტაქსურ ფუნქციას ასრულებდა. სხვადასხვა დიალექტმა ან ერთი ან მეორე ფორმა განაზოგადა.

მხოლობით რიცხვში ათემატური დატივის დაბოლოება í, მაგალითად, სახელში ποδί, ადის წინარეინდოევროპული ძველი დატივის *-i (რომელსაც *-ei ენაცვლება) და ლოკატივის *-i დაბოლოებებამდე. მრავლობით რიცხვში ათემატური ბრუნებისას დატივს ბრუნვის ნიშნად აქვს ან -οις ან -οισι დაბოლოება. ეს დაბოლოებები არ მომდინარეობს წინარეინდოევროპულის დატივის ბრუნვის ნიშნიდან, -οις წინარეინდოევროპულის ინსტრუმენტალისის -ois დაბოლოებაა, ხოლო -οισι ლოკატივისა. ე. ი. დატივი ბერძნულში იყენებს დაბოლოებად ან ინსტრუმენტალისის, (მაგ.: λύκοις) ან ლოკატივის ბოლოკიდურს (მაგ.: λύκοισι).[6] ამგვარად, ბერძნული დატივი შეითავსებს საკუთრივ მიცემითის, ინსტრუმენტალისის და ლოკატივის ფუნქციებს. ამისდა მიხედვით გვაქვს სუფთა მიცემითი, ადგილის მიცემითი და იარაღის მიცემითი.[7]

თავდაპირველად დატივთან წინდებულები არ გამოიყენებოდა, მაგრამ კლასიკურ ეპოქაში ხდება ამ ბრუნვის ფუნქციების შესუსტება და ჩნდება მასთან წინდებულებების გამოყენების საჭიროება. დატივთან წინდე-

---

[4] იხ.: გორდეზიანი რ., დარჩია ი., შამანიდი ს., ძველი და ახალი ბერძნული, შედარებითი გრამატიკა, თბილისი, 2001, 166-167; Τζατζάνος, Α., Νεοελληνική σύνταξις (της κοινής δημοτικής), τόμος Α', Θεσσαλονίκη 1956, 81-82.

[5] იხ.: Порциг, В., Членение индоевропейской языковой области, перевод с немецкого Браузе, Л. Ю. и Павлова, В. М., редакция и предисловие Десницкой, А. В., Москва 1964, 136-138.

[6] Шантрен, П., 1953, 15.

[7] Μαυρομάτης, Ευ., Συντακτικό της Αρχαίας Ελληνικής γλώσσας, Θεσσαλονίκη 1960, 11.

ბულები, ძირითადად, იმ შემთხვევებში გამოიყენება, როდესაც დატივი გამოხატავს ადგილმდებარეობას ან თანხლებას. ეს წინდებულებია: ἐν, σύν, ἀνά, ἐπί, ἀμφί, περί, πρός, ὑπό და ზოგიერთი ე. წ. არასაკუთრივ წინდებული.[8] ძვ. წ. IV საუკუნიდან კი დატივი გაქრობას იწყებს. მის ფუნქციებს ითავსებს გენეტივი და წინდებულიანი აკუზატივის აღწერითი ფორმები. სუფთა მიცემითი გენეტივით შეიცვალა, გამონაკლისია ჩრდილოეთ საბერძნეთის დიალექტები, სადაც დატივის ნაცვლად აკუზატივი გამოიყენება. მაგ.: Κάμε μου την χάριν – κάμε με την χάριν.[9] დატივის გაქრობას წინდებულების ფუნქციების შეცვლა მოჰყვა: წინდებულები მხოლოდ ორ ბრუნვაზე განაწილდა – გენეტივსა და აკუზატივზე; თითოეული წინდებული მხოლოდ ერთ ბრუნვასთან შეიძლება გამოვიყენოთ, მაშინ, როცა, ძველ ბერძნულში იყო წინდებულები, რომლებიც ორ ან სამ ბრუნვასთან იხმარებოდა.[10] ზოგი წინდებული საერთოდ გამოვიდა ხმარებიდან, მაგალითად, წინდებული σύν, რომელიც მხოლოდ დატივთან გამოიყენებოდა. თანამედროვე ენაში იგი გვხვდება გაქვავებულ გამოთქმებში, მაგალითად, συν τοις άλλοις, συν γυναιξί και τέκνοις და სხვ.[11]

დატივის გაქრობის პირველი მაგალითები ძვ. წ. IV საუკუნიდან, ანუ ელინისტურ ეპოქაში ჩნდება, მაგრამ ახ. წ. VII-VIII საუკუნეებამდე იგი მეტ-ნაკლებად ინარჩუნებს პოზიციებს. ეს ფაქტი სხვადასხვა წყაროებით დასტურდება. ბიზანტიურ ტექსტებში დატივი აკუზატივის ადგილას გვხვდება. ასეთი მაგალითები ყველაზე ხშირია „წმინდა ექვთიმეს ცხოვრებაში“.[12] კოინეში მომხდარ ცვლილებებზე (მათ შორის დატივის გაქრობაზეც) შეიძლება ვიმსჯელოთ ელინისტური ეპოქის ეპიგრაფიკული ძეგლებისა და პაპირუსების მიხედვით. მაგრამ დიდი სიფრთხილეა საჭირო, რომ ერთმანეთისაგან ენაში მომხდარი ფონეტიკური თუ მორფოლოგიური ცვლილებები გადამწერთა შეცდომებისაგან განვასხვავოთ. ძალიან ხშირად გადამწერთა შორის არაბერძნული წარმომავლობის ადამიანებიც იყვნენ, რომელთაც ბუნებრივად ეპარებოდათ შეცდომები.[13] ენობრივი ნეოტერიზმების გამოვლენისას ყველაზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭება კოინეზე დაწერილ ძველ და ახალ აღთქმას. თავდაპირველად დატივის გაქრობის მაგალითები იშვიათია და აქა-იქ გვხვდება, შემდეგ უფრო სისტემურ ხასიათს იღებს და საბოლოოდ მთლიანად ქრება. თუმცა

---

8 ძველ ბერძნულში დატივის წინდებულების ფუნქციათა შესახებ იხ.: გორდეზიანი, რ., დარჩია, ი., შამანიდი, ს., 2001, 172-187.

9 Χατζηδάκης, Γ. Ν., Γλωσσολογικαί έρευναι, Τόμος Β', Αθήναι 1977, 501.

10 Попова, Т. В., Византийская народная литература, Москва 1985, 30.

11 გორდეზიანი, რ., დარჩია, ი., შამანიდი, ს., 2001, 176.

12 Φλώρος, Α. Θ., Ιστορικό και συγκριτικό συντακτικό Αρχαίας, Νέας Ελληνικής και Λατινικής, Αθήνα 1988, 101.

13 Ανδριώτης, Ν. Π., Ιστορία της Ελληνικής γλώσσας, Θεσσαλονίκη 1995, 41.

დღესდღეობით ახალ ბერძნულში დატივის ფორმები შემორჩენილია ცალკეულ, გაქვავებულ გამოთქმებში, მწიგნობრულ, საეკლესიო და იურიდიულ ენაში. მაგალითად, δόξα τῷ θεῷ, ἐνενήντα τοῖς ἑκατό, τῷ δίτι (τόντις) და ა. შ.[14]

რა ედო საფუძვლად დატივის გაქრობას? ამის მიზეზად ორი მოვლენა შეიძლება დავასახელოთ.

ენა ისწრაფვის გამარტივებისაკენ – უნიფიკაციისაკენ.

სინთეტურიდან ენა ანალიტიკური ხდება.

ყველა ინდოევროპული ენა ვითარდებოდა ბრუნვების რაოდენობის შემცირებით. ბერძნულში ეს მკვეთრად იყო გამოხატული (შუა საუკუნეებიდან ქრება დატივი, ხოლო მისი გაქრობის ტენდენციები უკვე კოინეში ჩნდება), ანალოგიური ტენდენცია ჩანს ახალ ბერძნულშიც. ბრუნების სხვადასხვა ტიპში მრავლობითი რიცხვის აკუზატივი ემთხვევა ნომინატივს, მრავლობითი რიცხვის გენეტივი ნაკლებად გამოიყენება, მხოლობითი რიცხვის მამრობითი სქესის -ας და -ης-ზე დაბოლოებული სახელების პარადიგმები (მაგალითად, πατέρας) შემოიფარგლება მხოლოდ ქვემდებარის ბრუნვის დაპირისპირებით დამატების ბრუნვასთან.

ენაში თანდათანობით ალწერითი ფორმების ფართო გამოყენების ტენდენცია ჩანს. დატივის შემთხვევაშიც უფრო ხშირია ანალიტიკური ფორმები. ამან გამოიწვია ჯერ დატივთან წინდებულის გამოყენება, რაც თავისთავად ბრუნვის გარკვეული ფუნქციის დაკარგვას გულისხმობდა, (მაგალითად, ἐν ταύταις ταῖς ἡμέραις), ხოლო შემდეგ დატივის საერთო გაქრობა და მის ნაცვლად წინდებულიანი აკუზატივის გამოყენება, (მაგალითად, Η Μαρία ράβει ένα ρούχο για το παιδί της).

ჰიპოთეზის სახით შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ენა თავისი ისტორიული განვითარების მანძილზე გამარტივების შედეგად თავის პირვანდელ სახეს უბრუნდება. მაგალითად, წინარეინდოევროპული ენის ბრუნების სისტემის ჩამოყალიბების პროცესში აკუზატივისა და დატივის გადმოსაცემად ერთი ფორმა გამოიყენებოდა. ამას ადასტურებს ძველი ხეთური პირველი და მეორე პირის პრონომინალური ფორმები – მაგ.: ammuk (მე – ბრალდ., მიც.) tuk (შენ – ბრალდ., მიც.). ეს ფორმები გვიჩვენებს წინარეინდოევროპული ენის სისტემის უძველეს მდგომარეობას – როცა იყო ორი ძირითადი სახელადი მაწარმოებელი, რომლებიც მოგვიანებით სუბიექტური და საერთოობიექტური ბრუნვების სახით გაფორმდა. ამ ბრუნვების საშუალებით ხდებოდა ყველანაირი სინტაქსური ურთიერთობა პრედიკატულ ფორმებთან. თვითონ დატივ-ლოკატივი ჩნდება მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც იშლება ბრუნების ბინარული სის-

---

[14] იხ.: Thumb, A., Neugriechische Volksprache, Strassburg 1910, 28; Schwyzer, E., Griechische Grammatik, Syntax und Syntaktische Stilistik, München 1966, 170.

ტემა და ჩნდება უფრო რთული ბრუნების ტიპი. დატივის *-ei და ლოკატივის *-i დაბოლოებები ინდოევროპულში არის გარემოებითი ბრუნვის ნიშნის ორი აბლაუტური ფორმა, შესაბამისად, აქტივისა და ინაქტივის კლასის სახელებთან. *-ei -ზე დაბოლოებული სახელები გამოხატავდნენ აქტივის კლასს, ხოლო *-i-ზე დაბოლოებულები ინაქტივის კლასს. ცალკეულ ინდოევროპულ ენაში დატივი გამოიყენება მხოლოდ პირისა და პერსონიფიცირებული ობიექტების სახელებთან.

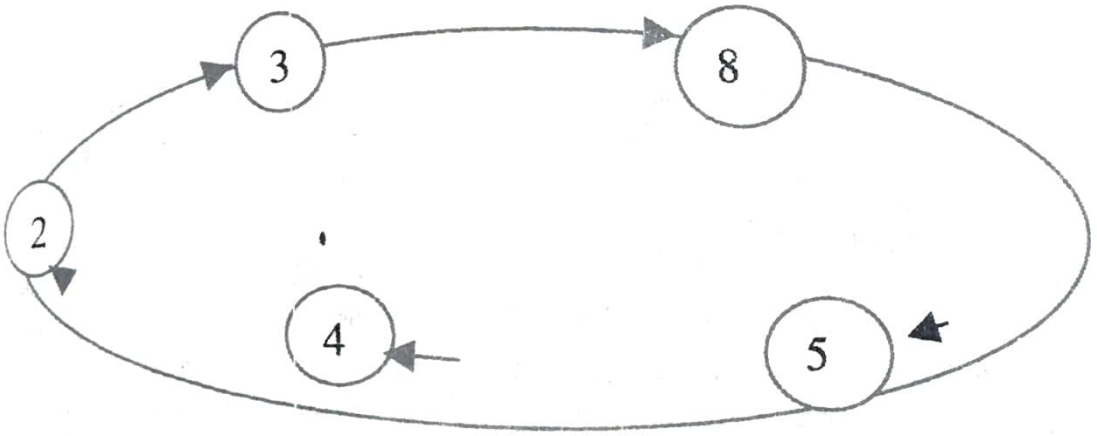
ამის შემდეგ ჩნდება საერთო ინდოევროპული რვაბრუნვიანი ბრუნების სისტემა, რომელიც ძველ ბერძნულში უკვე შეკვეცილი სახით გვევლინება; დატივი აქ გარდა საკუთარი ფუნქციებისა დამატებით სამი ბრუნვის (ინსტრუმენტალისი, ლოკატივი, აბლატივი) ფუნქციას ასრულებს. დატივის გაქრობის შემდეგ გვრჩება ოთხბრუნვიანი სისტემა. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ბრუნვების გაქრობის ტენდენცია მორფოლოგიურ დონეზე ახალ ბერძნულშიც იჩენს თავს (მამრობითი სქესის -ας და -ης-ზე დაბოლოებული სახელების მაგალითზე), შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ, შესაძლოა, ისევ მივდივართ ბინარული სისტემისაკენ, ანუ ქვემდებარისა და დამატების ბრუნვების დაპირისპირებისაკენ.

ბრუნვათა სისტემის ცვლილებები სქემის სახით ასე შეიძლება წარმოვაჩინოთ

წინარეინდოევროპული ენის უძველესი მდგომარეობა	**2 ბრ.**	Nom.	Acc.						
გარდამავალი პერიოდი, გარემოებითი ბრუნვის წარმოშობა	**3 ბრ.**	Nom.	Acc.	Dat. - Loc.					
წინარეინდოევროპული ბრუნების სრული პარადიგმა	**8 ბრ.**	Nom.	Acc.	Dat.	Gen.	Inst.	Loc.	Abl.	Voc.

[15] Гамкрелидзе, Т. В., Иванов, З. В., Индоевропейский язык и индоевропейцы, I. Тбилиси 1984, 286.

ძველი ბერძნული ენა	5 ბრ.	Nom.	Acc.	Dat.	Gen.				Voc.
ახალი ბერძნული ენა	4 ბრ.	Nom.	Acc.		Gen.				Voc.
საკა-რაუდო ვარიანტი	2 ბრ.	Nom.	Acc.						



Svetlana Berikashvili

The Disappearance of Dative in Greek Language

The paper offers to the problem of disappearance of Dative in Greek language. We tried to elucidate the reasons of that process and expressed supposition, that the language during its historical development is returning to its initial form, as the result of simplification tendency. This supposition is based on the changing of the case system in Indo-European languages, particularly in Greek.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

იამზე გაგუა

ოქტავიანუს ავგუსტუსი და პრინციპატის ხანის სახოტბო პოეზია

ავგუსტუსის ეპოქა რომის ისტორიის ერთ-ერთი რთული და საინტერესო მონაკვეთია. რომის პირველი იმპერატორის სახე ანტიკურ წყაროებსა და შემდგომი პერიოდის სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგვაროვნად არის შეფასებული. ერთნი მასში ხედავენ იდეალურ მმართველს, მეორენი – სისხლიან ტირანს, უნიჭო მხედართმთავარსა და პოლიტიკოსს, მესამენი მიუთითებენ იმ წინააღმდეგობებზე, რაც შეინიშნება მის პიროვნულ თვისებებსა და პოლიტიკურ საქმიანობაში.[1]

როგორ მოახერხა სრულიად ახალგაზრდა ოქტავიანუსმა უბრწყინვალესი მხედართმთავრის, უძლიერესი პოლიტიკოსის – იულიუს კეისრის შემდეგ რომის სახელმწიფოს სათავეში აღმოჩენილიყო და, რაც მთავარია, ხანგრძლივი დროის მანძილზე ემართა იგი.

ავგუსტუსის წარმატების ერთ-ერთი საწინდარი, ვფიქრობ, ის არის, რომ მან კარგად შეიმეცნა რომაელი ხალხის ფსიქოლოგია, ისტორიის გაკვეთილები, სწრაფად აუღო ალღო მისი თანამედროვე საზოგადოებისა და პოლიტიკური წრეების ინტერესებს და თავისი ყოველი ქმედება გარკვეულ პრინციპს დაუქვემდებარა, რაც შემდეგში გამოიხატებოდა: იცოდა, როდის, რა და როგორ გაეკეთებინა და რა შეფასება მიეცა საჯაროდ თავისი ქმედებისათვის.

ავგუსტუსის აღმასვლას პოლიტიკურ სარბიელზე მრავალ ფაქტორთან ერთად ხელი შეუწყო სამოქალაქო ომების შემდგომ მის მიერ დამყარებულმა სტაბილიზაციამ. ე.წ. Pax Augusta-მ და იმ ხანებში ფრიად პოპულარულმა რელიგიურ-მისტიკურმა მოძღვრებამ „მხსნელის“ მოვლინების თაობაზე, რომელიც „ოქროს ხანის“ დამკვიდრებას ქადაგებდა. ამ „მხსნელში“ რომაელებმა დაინახეს ავგუსტუსი, რომელმაც სატურნუსის „ოქროს ხანა“ დაუბრუნა მათ. ავგუსტუსს ლეგენდარული ენეასის

---

[1] იხ. И. Шифман, Цезарь Август, Л., 1990, 3-6. С. Л. Утченко, Древний Рим, М., 1969, 206-214.

მსგავსად მხსნელის ფუნქცია ბედისწერის მიხედვით ჰქონდა დაკისრებული.

პროვიდენციალურ მოძღვრებას რომაულ სტოიკურ ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. პოსიდონიუსის თანახმად მსოფლიოს ღვთაებრივი სული განაგებს, ადამიანს შეუძლია შეიმეცნოს მთელი კოსმოსი, რისი საფუძველი მსოფლიო გონთან ადამიანური გონის ერთიანობაშია. ამაში მას ეხმარება მისტიკა, წინათგრძნობა. მსოფლიოში მიმდინარე პროცესები ბედისწერითაა განპირობებული.[2]

ავგუსტუსმა, რომელიც გატაცებული იყო რომაული სტოიკური ფილოსოფიითა და რომელსაც ძალიან სჯეროდა წინასწარმეტყველური ნიშნების, მშვენივრად შეიფერა „ერის მხსნელის" როლი და შეეცადა მის კანონზომიერებაში დაერწმუნებინა რომაელი ხალხი.

ავგუსტუსმა რომაელებს მოუტანა დიდი ხნის ნანატრი მშვიდობა, შეუქმნა უძლიერესი იმპერია, განავრცო საზღვრები, უამრავი ხალხი დაუმორჩილა მათ, ააღორძინა ეკონომიკა, ააყვავა კულტურა, ხელოვნება. ეს იყო ერთ-ერთი მძლავრი ფაქტორი, რის გამოც რომაელებმა „ირწმუნეს" პრინცეპსის ლოზუნგის – „რესპუბლიკის რესტავრაციის" განხორციელება. უნდოდა კი რომაელ ხალხს მიბრუნება უკან, წარსულისაკენ? რისი ნოსტალგია ჰქონდა მას? ცხადია, არა ძმათამჟლეტელი ომებისა, რომლებმაც წარჩინებულ რომაელთა მთელი არმია შეიწირა. რესპუბლიკის აღდგენის მსურველთა მოთხოვნა იყო სენატისათვის ძველი უფლება-მოვალეობის მინიჭება, რასაც ოფიციალურად „აკანონებდა" პრინცეპსი და წინაპართა ადათის, მორალის აღდგენა, რომლის განხორციელებას, თუ გულწრფელად არა, გარეგნულად მაინც ცდილობდა ავგუსტუსი.

რესპუბლიკის რესტავრაციის იდეა მონარქიის დაფუძნებით დასრულდა. ამას ავგუსტუსმა განსხვავებული პოლიტიკური ხერხებით, ურთიერთგამომრიცხავი პოლიტიკური მეთოდების მარჯვე მონაცვლეობით მიაღწია.[3] დუალიზმი არა მხოლოდ მისი მოღვაწეობის ყველა სფეროშია გამოვლენილი, არამედ მის პირად ცხოვრებაშიც. თუმცა, ძნელია ისეთი პოლიტიკური ფიგურის, როგორიც ავგუსტუსია, სულიერი სამყაროს წვდომა. მისი ყოველი ნაბიჯი ხომ გათვლილი იყო, განპირობებული სხვადასხვა პოლიტიკური მოტივით. სვეტონიუსის ცნობას თუ ვენდობით, სიცოცხლის ბოლოს მან თავისი ცხოვრება მსახიობის თამაშს შეადარა.[4]

---

[2] Cicero, De divinatione, I, 130, II, 35.

[3] С. Л. Утченко, Древний Рим, М., 1969, 195-198.

[4] Suetonius, Augustus, 99.

ჩანს, ავგუსტუსს კარგად ჰქონდა გათვითცნობიერებული ადამიანისა და კერძოდ კი მისი, როგორც პოლიტიკოსის როლი რომის ისტორიაში. ავგუსტუსის სიტყვა და საქმე ყოველთვის არ იყო იდენტური, არც მისი პირადი სურვილი თანხვდებოდა მის პოლიტიკურ ქმედებებს. ამგვარი დუალიზმი, ვფიქრობ, არ უნდა გავაიგივეოთ პრინცეპსის პიროვნულ გაორებასთან. ეს არის გაცნობიერებული გზა, მეთოდი, ლავირების უნარი, რომლის წყალობით ავგუსტუსი დიპლომატიურ და პოლიტიკურ სვლებს აკეთებდა და სწამდა, რომ ასეთი ხერხებით შეძლებდა მტკიცე, მონარქიული სახელმწიფოს შექმნას.

ავგუსტუსის მიერ დამყარებული რეჟიმის განმტკიცებაში დიდია წვლილი მისი მეგობრებისა, რომელნიც მას გარს ეხვივნენ და რომელთაც ანგარიშს უწევდა პრინცეპსი. მათ შორის პირველ რიგში მოიხსენიებენ: გაიუს ცილნიუს მეცენატსა და მარკუს ვიპსანიუს აგრიპას. ამ უკანასკნელმა, როგორც მხედართმთავარმა, მრავალი წარმატება არგუნა ავგუსტუსს და რომის ალმშენებლობით საქმეშიც დიდი წვლილი შეიტანა. მეცენატმა მიზნად დაისახა შემოეკრიბა ნიჭიერი ხელოვანნი და ჩაეყენებინა ისინი ოფიციალური იდეოლოგიის სამსახურში. იგი მფარველობდა, მატერიალურადაც ეხმარებოდა პოეტებსა და მწერლებს, უხვად ასაჩუქრებდა მათ, რის საშუალებასაც მას აძლევდა სიმდიდრე, რითაც განთქმული იყო. მეცენატი წარმართავდა თავის წრეში გაერთიანებულ მწერალთა ნიჭს. მას დიდი გავლენა ჰქონდა (თუ სარწმუნოდ მივიჩნევთ დიო კასიუსის ცნობას) თვით ავგუსტუსზეც. ერთხელ, როცა ავგუსტუსს ზედიზედ გამოუტანია სასიკვდილო განაჩენი, მეცენატს მიუწერია: „შეწყვიტე, ჯალათო!“ და ავგუსტუსიც შეჩერებულა.[5] მეცენატისა და ავგუსტუსის მეგობრობისათვის არც იმ გარემოებას შეუშლია ხელი, რომ პრინცეპსი მისი ცოლის – ტერენციას საყვარელი იყო და ამ ნიადაგზე არაერთგზის მომხდარა კონფლიქტი მეგობრებს შორის.

რომში სხვა ლიტერატურული ჯგუფებიც არსებობდა. ერთ-ერთს სათავეში ედგა ცნობილი პიროვნება, ორატორი ასინიუს პოლიონი, რომელმაც შემოიღო რეციტაციები – მწერალთა და პოეტთა ნაწარმოებების საჯარო მოსმენა. მასთან დაახლოებული იყო ვერგილიუსი. თუ ამ ჯგუფს ლოიალური დამოკიდებულება ჰქონდა ავგუსტუსთან, გამოჩენილი რიტორის მარკუს ვალერიუს მესალა კორვინუსის ლიტერატურული წრე ოპოზიციურად იყო განწყობილი პრინცეპსისადმი. ამ საკრებულოში იყვნენ პოეტები: ტიბულუსი, რუფუსი, სულპიციუსი, ოვიდიუს ნაზონი და სხვ.

მეცენატის წრეში მოხვედრა არ იყო იოლი. ამისთვის საკმარისი არ იყო სურვილი, ედიდებინათ ავგუსტუსი და მისი იდეოლოგიისათვის

---

[5] Dio Cassius. 52, 54, 40.

მხარი დაეჭირათ. პრინცეპსს მეხოტბენი არ აკლდა, მაგრამ მეცენატმა იცოდა პოეზიის ღვასი და ისიც, რომ ნიჭიერება უნდა ყოფილიყო განმსაზღვრელი ფაქტორი მის წრეში გაერთიანების მსურველთათვის. უნიჭო პოეტის შემოქმედება ვერც დროს გაუძლებდა და ვერც ავგუსტუსის სახელს განადიდებდა. ამიტომ იგი, როგორც ჩანს, განურჩევლად არ უღებდა თავისი სახლის კარს ნებისმიერ მსურველს და საგანგებოდ არ ჩევდა პოეტებს. ამის საილუსტრაციოდ გამოდგება ჰორაციუსის IX სატირა I წიგნიდან, სადაც პოეტი გვიამბობს, თუ როგორ აედევნა მას ერთხელ გზაში შორეული ნაცნობი, რომელიც თხოვდა შუამდგომლობას მეცენატთან. იგი არა მარტო საკუთარი პოეტური ნიჭით იწონებდა თავს, არამედ ცეკვასა და აიმღერაში განსწავლულობით.

თუ თავს კარგად ვცნობ, ვარიუსს, ვისკუსს არ აირჩევ,
მე მიმეგობრებ. ჩემზე სწრაფად და ჩემზე მეტ ლექსს
ვერავინ დაწერს, ვერვინ იცეკვებს ჩემზე უკეთ,
ჩემი სიმღერა შეშურდება ჰერმოგენესაც.

სატირები, I, 9, 52-55

ყბედი თანამგზავრი ცდილობს დაიყოლიოს ჰორაციუსი, ეველრება წარადგინოს იგი მეცენატთან; სანაცვლოდ ჰპირდება თავის თანადგომასა და მეგობრობას (I, 9, 43-48). ჰორაციუსს უჭირს მოძალადე თანამგზავრის ჩამოშორება. პოეტი მოთმინებით განუმარტავს მას, რომ მეცენატის წრის წევრებს შორის არ არის ანგარება, შური, ქიშპობა. მათი მეგობრობა სულ სხვა ფასეულობებზეა დამყარებული (I, 9, 48-52). მეცენატთან მოხვედრის მსურველს უფრო მოედო ჟინი. ჰორაციუსი მიხვდა, რომ ვერაფერს შეასმენდა აბეზარ თანამგზავრს. იგი ურჩევს მას, მაინც სცადოს ბედი.

... „ თუკი ისურვებ,
გაიმარჯვებ, მიზანს მიაღწევ, თუმც იქ მოხვედრა
ძნელი არის თავდაპირველად და თუ გაუძლებ“...
– „თავს არ დავზოგავ, საჩუქრებით მონებს მოვქრთამავ,
თუ გამაგდებენ, არ შევდრკები, დროს შევურჩევ და
გზაჯვარედინზე დავუხვდები, ავედევნები,
ცხოვრება მოკვდავთ უწვალებლად არაფერს გვაძლევს“

(I, 9, 54-60)

აქედან ჩანს, თუ რაოდენ ძნელი იყო მეცენატის კეთილგანწყობის მოპოვება, როგორ ისწრაფოდნენ მისკენ მსურველები, რომლებიც თავს არ ზოგავდნენ, მოხვედრილიყვნენ ამ ლიტერატურულ წრეში. მეცენატი რომ საგულდაგულოდ ამოწმებდა მეგობრების მიერ შეთავაზებულ კანდიდატებს, ეს კარგად ჩანს ჰორაციუსის სხვა სატირიდანაც, სადაც ვგებულობთ, როგორ გაიცნო პოეტმა მეცენატი.

... ვერ ვიტყვი ბედმა
გამილიმა მე უცაბედად და მეგობარი
შენი გავხდი შემთხვევით-მეთქი. ვერგილიუსმა
დიდებულმა და ვარიუსმა გიამბეს ჩემზე,
როდესაც შენთან წარმადგინეს, დამუნჯებულმა
მორიდებით ძლივს ამოვღერღე ორიოდ სიტყვა,
არ მიკვეხნია, ვით დავივლი ცხენით მამულებს
სატურნეისა, გვარიშვილობაც არ ვახსენე,
მოკლედ გაგაცან ჩემი თავი, შენც შემესიტყვე
ისე ძუნწად, როგორც გჩვევია და ცხრა თვის შემდეგ
მიხმე ისევ შენ სამეგობროდ, მეამაყება
ეს პატივი, კარგის ცუდისგან გარჩევა ძალგიძს,
უმწიკვლოებით კაცს აფასებ, გვარით კი არა.

(I, 6, 52-64)

ავგუსტუსის პოლიტიკური რეჟიმის გაზიარებამ ლიტერატურისა და ხელოვნების მოღვაწეთა მიერ, რაც გამოიხატა რომის წარსულის გაიდიალებასა და ახალი იდეოლოგიისათვის ხოტბის შესხმაში, ხელი შეუწყო ხელოვნებისა და მწერლობის აღმავლობას. ბერძნულ-ელინისტური ტრადიციების რომაულ ნაციონალურ ნიადაგზე დამკვიდრებამ ახალი ფორმების ძიება და განვითარება გამოიწვია. კარის პოეტებმა, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი განსაზღვრულ ჩარჩოებში იყვნენ მოქცეულნი, შექმნეს მაღალმხატვრული ნაწარმოებები. ლიტერატურულ აღმავლობას ავგუსტუსის ხანაში შეიძლება რამდენიმე ახსნა დაეძებნოს: 1. ავგუსტუსის მიერ დამყარებულმა მშვიდობამ, იტალიის მოსახლეობის კონსოლიდაციამ, რომელთა შორის ბევრი გამოჩენილი მწერალი იყო, შექმნა ნოყიერი ნიადაგი მწერლობის განვითარებისა.[6] 2. მეცენატის ლიტერატურულმა წრემ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ლიტერატურის აყვავებაში. 3. მოხდა ერთგვარი გადანაცვლება შემოქმედებითი ძალებისა, რიტორიკამ ადგილი დაუთმო პოეზიას.[7] ვფიქრობ, ყველა ამ ფაქტორმა ერთად და არა რომელიმე ერთმა მათგანმა, განაპირობა ავგუსტუსის ხანის მწერლობის უჩვეულო აღზევება. ამას გარდა, ჩემის აზრით, პოეტური ტალანტების ამოფრქვევას პრინციპატის ხანაში ხელი შეუწყო: 1. სამი ლიტერატურული წრის არსებობამ, რომელმაც გამოიწვია ერთგვარი კონკურენცია, რამაც წარმოაჩინა რომაული მწერლობის თვალსაჩინო წარმომადგენლები. 2. ავგუსტუსის რეჟიმი იყო წნეხი და არა მარტო მეცენატის წრის წევრებისათვის, რისგან განთავისუფლებას მეტნაკლებად ყველა პოეტი ცდილობდა.

---

6 Н. А. Машкин, Принципат Августа, М-Л, 1949, 581

7 А. И. Малеин, «Золотой век» римской литературы, Птг, 1923, 34.

საბოქალაქო ომების, პოლიტიკური ბრძოლების დამთავრებასთან ერ-
თად ჩაესვენა ორატორული ხელოვნების მზე, ახალი დრო ახალ ლიტე-
რატურულ ფორმებს მოითხოვდა. ალექსანდრიული პოეზიისათვის დამახ-
ასიათებელი „მცირე პოემების“ უანრი გავრცელდა რომაულ მწერლობაში,
რომელმაც წინა პლანზე წამოსწია პოეტის განსწავლულობა. ასეთი ხასი-
ათის ნაწარმოებებში მეცნიერული თემები ან ნაკლებად ცნობილი მითები
იყო დამუშავებული. ე. წ. „ნეოტერიკოსების“ შემოქმედება ადამიანის
შინაგანი სამყაროთი იფარგლებოდა. მათთვის უცხო იყო სახელმწიფოს
ინტერესების, პოლიტიკისადმი სამსახური. ასეთი თეორიით გატაცება
ახალ რეჟიმს ვერავითარ სარგებლობას მოუტანდა. ავგუსტუსი დიდსუ-
ლოვნად ითმენდა ოპოზიციურად და ნეიტრალურად განწყობილი ლიტ-
ერატურული წრეების არსებობას, რადგან მეცენატის წყალობით გადმო-
ბირებული პოეტების სახით მის იდეოლოგიას საიმედო დასაყრდენი
ჰქონდა. თუ საშუალო რანგის მხედართმთავარმა ავგუსტუსმა კარგად
იცოდა სამხედრო საქმეში დახელოვნებული ადამიანის შერჩევა, გვერდში
ამოყენება, სუსტი პოეტური მონაცემების მქონე მეცენატს ჰქონდა უნარი
პოეტური ტალანტების ამოცნობისა და მათი შემოქმედების სასურველი
მიმართულებით წარმართვისა. მისი დამსახურებაა პრინციპატის ხანის
გამოჩენილი პოეტის ვერგილიუსის ჩაყენება ავგუსტუსის სამსახურში.
ახალგაზრდა ვერგილიუსმა იმთავითვე მიიქცია ყურადღება თავისი „ბუ-
კოლიკებით“, სადაც უმღერა მწყემსურ, მშვიდ ცხოვრებას ბუნების სი-
ღალეში, რითაც გამოხატა სამოქალაქო ომებისაგან დაღლილ-განაწამები,
უბრალო რომაელის ოცნება. ეს თავისთავად ეხმიანებოდა პრინცეპსის
პოლიტიკას, რომელიც ცდილობდა აღედგინა დანგრეული სოფლის
მეურნეობა. ვერგილიუსი „ბუკოლიკებში“ შეფარვით ლაპარაკობს კეის-
რისა და ოქტავიანუსის კულტზე. V ეკლოგაში მოხსენიებული დაფნისი
კეისართან არის გაიგივებული, IX ეკლოგაში (47-49) იგი უმღერის კეის-
რის ვარსკვლავს. I ეკლოგაში (6-7) ოქტავიანუსია ნაგულისხმევი შემდეგ
სტრიქონებში:

ღმერთმა გვიბოძა ჩვენ ეს სიმშვიდე,
ის მუდამ ღმერთი იქნება ჩემთვის.

ეს გარემოება ხელს არ უშლის ვერგილიუსს, გამოთქვას თავისი უკ-
მაყოფილება ვეტერან-მეომართათვის მამულების დარიგების გამო, რის
შედეგადაც იტალიის მოსახლეობის ნაწილი უმიწაწყლოდ დარჩა და აი-
ყარა მშობლიური ადგილებიდან (IX ეკლოგა). ბრუნდიზიუმის ზავმა
„ოქროს ხანის“ მოახლოების იმედი ჩაუსახა ვერგილიუსს: ვინც არ უნდა
იგულისხმებოდეს იმ ყრმაში, რომელმაც ეს ნანატრი დრო უნდა მოუ-
ტანოს რომაელებს (IV ეკლოგა), მთავარი ერთია. ეს იყო რომაელთა
იმედი, ოცნება მშვიდობიან ცხოვრებაზე

„გეორგიკებში“, რომელზედაც მუშაობა მეცენატის თხოვნით დაიწყო ვერგილიუსმა, გამჟღავნებულია პოეტის შემოქმედებითი გეგმა – უმღეროს ავგუსტუსს.

... გზა გასათელი
მელოდება ზემოთ სავალი და გამარჯვებულს
აღმაფრენა, ვაჟკაცთა ქება, და თუ ვიცოცხლე,
უპირველესად მე ჩემს სამშობლოს ვუძღვნი მუზებს,
ეთნიურს, ხოლო მანტუას – იდუმეს პალმას.
იქ მწვანე ველზე მარმარილოს ტაძარს ავაგებ
წყლის პირას, სადაც ნაზ ლელქაშში გადაწოლილი
მიიზლაზნება მდორედ მინცი უზარმაზარი,
შუა ტაძარში დავაბრძანებ პატრონს – კეისარს

გეორგიკა, III, 8-16

ვერგილიუსმა იცის, მეცენატის დავალების წარმატებით შესრულება ადვილი არაა, მაგრამ მას იმედი აქვს თავად მეცენატის თანადგომისა; პოეტი პირობას დებს, რომ ძალას არ დაიშურებს ავგუსტუსის საქმეთა შესაქებად:

შენი ბრძანება, მეცენატო, არ არის ადვილი,
უშენოდ მწვერვალს ვერ შეწვდება ჩემი გონება,
მაშ, გამიფანტე სიზარმაცე...

გეორგიკა, III, 41-43

ძალას მოვიკრებ მე კეისრის ბრძოლის საქებრად
და მის დიდებას გადავაწვდენ საუკუნეებს.

გეორგიკა, III, 46-47

ვერგილიუსის ამ განცხადების შემდგომ რომის საზოგადოება მოუთმენლად ელოდა ავგუსტუსის ბრძოლებზე შექმნილ პოემას (პროპერციუსი II, 34-61). რატომ მიაჩნდა ვერგილიუსს მეცენატის დავალება მძიმედ? რატომ აყოვნებდა მის შესრულებას იგი? საკუთარ შესაძლებლობაში ეპარებოდა ეჭვი, თუ მისთვის არასასურველი იყო შეკვეთით წერა? უნდა ვიფიქროთ, მიზეზი ეს უკანასკნელი იყო, რაც ზღუდავდა შემოქმედის თავისუფლებას. რადგან ვერგილიუსი, როგორც ყველა ჭეშმარიტი პოეტი, დარწმუნებულია თავის პოეტურ ტალანტში, რასაც ზემოთმოყვანილი სტრიქონები გვიდასტურებს. ვერგილიუსმა „ენეიდაში“ მოქმედება წარსულში გადაიტანა და უმღერა რომაელი ხალხის ბრწყინვალე მომავალს.

ეს მომავალი ვერგილიუსისა და ავგუსტუსის ეპოქაა. ენეასი, ტროელი გმირი ავგსტუსის სიმბოლური სახეა. მისი ყოველი ქმედება ღვთაებრივი ნების გამოვლინებაა, მისი ბრძოლა ლაციუმში დასამკვიდრებლად უზენაესთა სურვილითაა ნაკარნახევი. ეს იყო თავისებური გამართლება

ავგუსტუსის მიერ მოწყობილი პროსკრიპციების, სამოქალაქო ომების, რომლებმაც დიდი უბედურება დაატეხა თავს რომაელ ხალხს. ვერგილიუსმა დაპირებისამებრ მართლაც უმღერა აქციუმის ბრძოლას, ავგუსტუსის დიდებას, მაგრამ ეს ეპიზოდის სახით ჩართო პოემის შუაში (VI და VIII წიგნებში). იქნებ ამას გულისხმობდა პოეტი, როცა წერდა „შუა ტაძარში დავაბრძანებ პატრონს – კეისარს".

ავგუსტუსი მეტს ელოდა ვერგილიუსისაგან, მთლიანად მისადმი მიძღვნილ პოემას, მაგრამ იგი ამას უნდა დასჯერებოდა. ეს მაღალმხატვრული ქმნილება, რომაელი ხალხის სადიდებლად შექმნილი, ახალი იდეოლოგიის განმტკიცებას შეუწყობდა ხელს და ავგუსტუსის სახელსაც სამარადჟამოდ უკვდავყოფდა. ამიტომაც მან იზრუნა პოემის გამოცემაზე პოეტის სიკვდილის შემდეგ, თუმცა ამის წინააღმდეგი იყო თავად ვერგილიუსი.

რატომ განაცხადა ვერგილიუსმა საჯაროდ, რომ მეცენატისაგან მიიღო დავალება ავგუსტუსზე პოემის შექმნის თაობაზე? იმიტომ ხომ არა, რომის საზოგადოებას სცოდნოდა, ეს ვერგილიუსის ინიციატივა არ იყო და საკუთარი ნებით კი არ ხდებოდა პრინცეპსის მეხოტბე, არამედ მეცენატის თხოვნის ასაპასუხოდ, რომელსაც უარს ვერ შეჰკადრებდა.

თუ ვერგილიუსი ცდილობს ავგუსტუსს შესაფერისი ადგილი მიუჩინოს „ენეიდაში" და სათანადოდ წარმოაჩინოს მისი ღვაწლი, რათა პრინცეპსის აპოლოგია გამოკვეთილად, განკერძოებულად კი არ ჩანდეს, არამედ ნაწარმოების ორგანულ ნაწილს შეადგენდეს და ბუნებრივად იჯდეს პოემის კომპოზიციაში, მეორე დიდი წარმომადგენელი მეცენატის წრისა – ჰორაციუსი გაურბის ვრცელი, ეპიკური ტილოების შექმნას პრინცეპსის სადიდებლად, თუმცა ამას მისგან დაჟინებით მოითხოვენ. „განრისხებული ვარ შენზე" – მიმართავს პოეტს პრინცეპსი – „რომ შენს ნაწერებში უმეტესად მე არ მესაუბრები, იქნებ შიშობ, შთამომავლობის თვალში სახელი არ გაგიტყდეს, როცა გაიგებენ, რომ ჩემი მეგობარი (familiaris) იყავი".[8]

მართალია, familiaris ჰორაციუსის დროს „მეგობარს", „ახლობელს", „შინაურს" ნიშნავს, მაგრამ ამ სიტყვას პლავტე „მონის" მნიშვნელობით ხმარობს. ასე რომ, ამ მეგობრობის თუ მონობის გამო ჰორაციუსი თავს შებოჭილად გრძნობდა. პოეტი ქებას შეასხამს ავგუსტუსს თავის დახვეწილ ლირიკულ ლექსებში, თან თავს იმართლებს, რომ კეისრის საქმეთა შესაფერისი სახოტბო ნაწარმოების შექმნა მას არ ძალუძს, ამას ლირიკული პოეზიის მუზა უკრძალავს („ოდები" I, 6, 9), რომ არ დაამციროს აგრიპასა და პრინცეპსის დიდებული ღვაწლი. ჰორაციუსი, ისევე როგორც თავის დროზე ვერგილიუსი, ცდილობს თავი აარიდოს მეცენატის

---

[8] Suetonius, Horatii poetae vita, 5.

დავალებას, მაგრამ ეს ტაქტიანი უარი, ვფიქრობ, მაინცადამაინც ავგუსტუსის წინააღმდეგ პროტესტის გამოვლინებად არ უნდა მივიჩნიოთ, რადგან „ოდებში“ ჰორაციუსი დაუფარავი აღტაცებით უმღერის პრინცეპსს, მისი დაკვეთით ქმნის „საუკუნო ჰიმნს“ რომის სადიდებლად და მიუხედავად ამისა, ავგუსტუსის იდეოლოგიის მსახური ჰორაციუსი ინარჩუნებს პოეტურ დამოუკიდებლობას, რაც არც ისე იოლი იყო. იგი ახერხებს თავის შემოქმედებაში ორი განსხვავებული ფილოსოფიური მიმდინარეობის – სტოიციზმისა და ეპიკურეიზმის დებულებების განზავების საფუძველზე საკუთარი მსოფლმხედველობის შემუშავებას ადამიანის ბედნიერებაზე და მისი ცხოვრების წესზე. „ჰორაციუსეული სიბრძნე“ ამქვეყნიური სიამით ტკბობაშია, ზომიერებაში, სულიერი წონასწორობის შენარჩუნებაში. „ავგუსტუსის პოეტის“ სახელი ჰორაციუსს ანიჭებს სითამამეს თავის ლექსებში მოიხსენიოს პრინცეპსისათვის არასასურველი პიროვნებები („ოდები III, 7) და სამოქალაქო ომების ავადმოსაგონარი პერიოდი („ეპოდები“ 16, 14). პოეტის აზრით, რომაელები ვალდებულები არიან წინაპართა ცოდვები გამოისყიდონ („ოდები“ III, 6, 1, 2). თავის ბრძოლას ფილიპესთან ბრუტუსის არმიაში ჰორაციუსი საკმაოდ ირონიულად მოიხსენიებს („ოდები“ II, 7) რა არის ეს? გამოთხოვება საკუთარ წარსულთან, თუ მობოდიშება პოლიტიკური მრწამსის მკვეთრად შეცვლის გამო. ან იქნებ სინანულია თანამოქალაქეთა ჟლეტაში მონაწილე პოეტისა, რომელიც ახლა მორალის, ზნეობის მქადაგებლად მოევლინა რომაელებს, პოეტისა, რომელიც სამოქალაქო ომში მონაწილე მეგობრების სისასტიკეს გააფთრებული ლომისა და მგლის შერკინებას ადარებს („ეპოდები“ 16, 14,). მაგრამ სახელგანთქმული აქციუმის ბრძოლაც ოქტავიანუსსა და ანტონიუსს შორის ხომ სამოქალაქო ომთანაა დაკავშირებული და იქ მოპოვებული გამარჯვებისათვის ქების შესხმა სავალდებულოდ ითვლებოდა ავგუსტუსის კარის მწერლებისათვის. იქნებ ამიტომაც გაურბის ამ თემის ფართოდ გაშლას ჰორაციუსი, იგი ანტონიუსსაც არ გვიხატავს მუქ ფერებში, კლეოპატრა კი პოეტის ერთგვარ სიმპათიებსაც იმსახურებს („ოდები“ I, 37). ჰორაციუსის პოეზიაში შენიშნული წინააღმდეგობა პოლიტიკურსა და არაპოლიტიკურ თემატიკას შორის ჰორაციუსის პიროვნებისათვის კი არ არის ნიშანდობლივი, არამედ იმ ეპოქისათვისაა დამახასიათებელი, რომელშიც პოეტს მოუხდა ცხოვრება.[9] პოეტი ხან ეთიკის მასწავლებლად გვევლინება, სანაც დარცხვენილი შეგირდივით განიცდის და აღიარებს თავის შეცდომებს. ერთ სატირაში მონა მიუთითებს პოეტს სხვადასხვა ნაკლზე და მასაც მონას უწოდებს, რადგან სხვისი ნების შემსრულებელია:

---

[9] E. G. Schmidt, Erworbene Erbe, Leipzig 1988, 342-343.

ჩვენს წინაპართა ჩვევებს აქებ, შენატრი მათ ბედს
და რომ იგივე ღმერთმა გიძღვნას, წამსვე უარყოფ,
ან გულით არ გწამს, რასაც გაჰყვირი ან იმიტომ, რომ
მტკიცედ არ იცავ შენს სიმართლეს, ჭაობში მდგომი
ამაოდ ცდილობ დაიძვრინო ფეხი ჯუჭყიდან,
რომში როცა ხარ, სოფელს ნატრობ, სოფელში ქალაქს
განადიდებ; თუ მიწვეული არ ხარ სადილად,
სიამოვნებით შეექცევი შენ ქორფა მწვანილს
და გიხარია ღვინით თრობას რომ გადაურჩი,
ეს უდარდელი ყოფა გიჩანს ბედნიერებად,
ვითომ სტუმრობა შენთვის მძიმე სატანჯველია,
მაგრამ როგორც კი მეცენატი მოგიხმობს ვახშმად.
დაბზრიალდები წასავლელად: „აბა, სადა ხართ,
ზეთი მოიტათ“...

სატირა, II, 7, 25-34

ჰორაციუსი გრძნობს ამ წინააღმდეგობას თავის თავში. იგი ილტვის, იყოს თავისუფალი. მისი აზრით თავისუფლება მხოლოდ ფილოსოფოსის ხვედრია.

თავისუფალი მაშ ვინ არის? ბრძენია მხოლოდ,
ძლიერი, ვისაც არც სიკვდილის, არც სილარიბის,
არც ბორკილის არ ეშინია, მას სძულს პატივი,
ვნებათაღელვა. ის ყოველივეს განირიდებს
ვითარცა ბურთი გლუვი მასზე დადებულ საგნებს,
უძლური არის ბედისწერაც ბრძენთან ჭიდილში.

სატირები, II, 7, 83-88

ჰორაციუსი აღიარებს, რომ მეცენატთან სამსახური არ არის იოლი მისთვის, რადგან თავს აბეზრებენ მთხოვნელები, თხოვენ შუამდგომლობას, ბევრჯერ უნატრია პოეტს სოფლის სიმშვიდე (სატირა II, 6). აქვე პოეტი სვამს კითხვას: რას მოაქვს ბედნიერება ადამიანთათვის: სიქველესა თუ სიმდიდრეს; რა არის მეგობრობის საფუძველი: მეგობრობის სიკეთით სარგებლობა თუ თავისთავად მეგობრობა (სატირა II, 6, 73-76). ყველა ამ კითხვის პასუხად პოეტს ერთი არაკი მოჰყავს. მინდვრის თაგვი მიიპატიჟა ქალაქელმა თაგვმა, მდიდრულადაც გაუმასპინძლდა მშვენიერ სასახლეში, მაგრამ უცაბედად ურდულის ხმამ დააფრთხო ორივე. მინდვრის თაგუნა დაემშვიდობა სახლის წრუწუნას: მშვიდი, უბრალო ცხოვრება მირჩევნია შენს მდიდრულ ნასუფრალსო (სატირა, II, 6).

პრინცეპსს სჭირდებოდა მეხოტბე პოეტები, მხოლოდ ნიჭიერნი. როგორც სვეტონიუსი გადმოგვცემს, ავგუსტუსი ყურადღებით ეცნობოდა თავისი დროის პოეტებისა და მწერლების (მათ შორის მეისტორიეთა)

თხზულებებს. იგი ყველას როდი აძლევდა ნებას მიეძღვნათ მისთვის პანეგირიკული ნაწარმოებები. ამის უფლება ეძლეოდათ მხოლოდ გამოჩენილ პოეტებს, ისიც საგანგებო შეთხვევაში. პრეტორებს სპეციალური მითითება ჰქონდათ, ყური ეგდოთ ვიგინდარა პოეტების საჯიჯგნი არ გამხდარიყო ავგუსტუსის სახელი[10] ამას ჰორაციუსიც ადასტურებს.

მაგრამ შეიქოს ღვაწლი უნდა, ხომ მეთანხმები,
გამოვლენილი ბრძოლებში და მშვიდობიან დროს,
უნიჭო პოეტს არ ეგების ხოტბის თქმა მისი...
აზმანი შენი დაკნინდება ცუდი ლექსებით.

„საუბრები", II, 1, 229-231, 237

ავგუსტუსის მეხოტბე პოეტების მდგომარეობა კარგად აქვს აღწერილი ჰორაციუსს, თუ როგორ ელოდებიან ისინი პრინცეპსის წყალობას:

ხშირად პოეტნი საკუთარ თავს ზიანს ვაყენებთ,
მეც მემართება ასე ზოგჯერ, როცა შენ დაღლილს,
ფიქრში ჩაფლულს წიგნებს გიგზავნით, როცა ვფიცხდებით,
თუ მეგობარი ლექსს გვიწუნებს, რჩეულ ადგილებს
ვიმეორებთ აკვიატებით, თანაც ვწუწუნებთ,
არ გვიფასებს ღვაწლს თითქოს არვინ და ჩვენს პოემას
ჯეროვანი არ ხვდა პატივი, ის ვერ აღიქვეს.
ხანაც იმედით ველოდებით, ერთხელ იქნება,
ჩვენს ახალ ლექსებს გაეცნობი და მწყალობელი
ბრძანებ ეშველოს ჩვენს გასაჭირს და გვთხოვ, რომ ვწეროთ.

„საუბრები" II, 1, 219-227

ავგუსტუსი ჰორაციუსისაგან ვრცელ სახოტბო ნაწარმოებს ელოდება. პოეტი ცდილობს აიცდინოს პრინცეპსის საყვედურები. იგი თავს იმართლებს, რომ არ შესწევს უნარი შესაფერისი ხოტბა უძღვნას პრინცეპსს.

მე არ მიცდია მდაბიური ენით მეწერა,
ბევრად მიჯობდა მეთქვა ლექსი შენს გმირობაზე,
უნდა შემექო ქალაქები, მდინარეები,
ციხე-ბურჯები მთის მწვერვალზე, ან უცხო მხარის
სამეფონი, შენი ბრძოლები მთელს მსოფლიოში.
და ზავის ნიშნად იანუსის დახშულნი კარნი.
ან კიდევ რომი პართიელთა რისხვა და მეხი.
შენს პრინცეპსობას შევაქებდი შეძლებისგვარად,

---

[10] Suetonius, Augustus, 89.

თუ ვისურვებდი, მაგრამ ვერ ვბედავ, ვერ შევწვდები,
შენს დიდებას მცირედი ლექსით, ამად გეკრძალვი.
„საუბრები“, II, 1, 250-259.

ჰორაციუსი განუმარტავს ავგუსტუსს, თუ რატომ არ უძღვნის მას ვრცელ ნაწარმოებს. პოეტის არგუმენტი საკმაოდ უსუსურია. მას არ სურს გადაქანცოს პრინცეპსი გრძელი ლექსების კითხვით.

შენ ერთს გიხდება ყველა საქმის მართვა-გაძღოლა,
შენ ერთი იცავ იარაღით მთელს იტალიას
მორალს დარაჯობ, კანონებს ხვეწ; ცოდვას ჩავიდენ,
რომ მოგაცდინო, კეისარო, გრძელი ლექსებით.
„საუბრები“, II, 1, 1-4

ასეთი გაორება შეიმჩნევა ჰორაციუსის ლექსებში ავგუსტუსთან მიმართებაში. ამიტომ, ბუნებრივია, მკვლევართა წინაშე დგას საკითხი — იყო თუ არა ჰორაციუსი ავგუსტუსის გულწრფელი მეხოტბე. მე ვფიქრობ, კითხვა შეიძლება სხვაგვარადაც დაისვას: როგორ აღიქვამს პოეტს საზოგადოება, მკითხველი, რომელთა რიგებში მარტო თანამოქალაქეებს როდი გულისხმობს ჰორაციუსი. მან იცის, რომ მის ლექსებს წაიკითხავენ კოლხნი, იბერიელნი... (II ოდა, 20, 16-20). რა ურჩევნია პოეტს, ავგუსტუსის გულწრფელი მაქებარი დაინახონ მასში, თუ პირმოთნე. ამ კითხვაზე პასუხს, ვფიქრობ, ჰორაციუსის „პოეტური ხელოვნება“ გაგვცემს, სადაც ჰორაციუსი ურჩევს პოეტებს საკუთარი ლექსების კითხვისას გულწრფელ ქებად ნუ მიიჩნევენ მათზე დამოკიდებული ადამიანის აღტაცებას.

ვით მაცნე უხმობს ხალხს საჯაროდ, ისე პოეტი,
მდიდარი მიწით, მამულებით, ვახშით, სარგებლით,
გაჭირვებულის ქომაგი და მისი მშველელი,
ეპატიჟება საკანგებოდ ლიქნის მოყვარულთ,
ვეჭვობ ამგვარად ბედნიერმა ნაღდი მეგობრის
რომ მოახერხოს ამოცნობა პირფერთა შორის,
თუ საჩუქარი ვინმეს უძღვენ, ან გინდა მისცე.
მას ნუ მიიწვევ ზეიმზე, სადაც კითხულობენ
შენს ახალ ლექსებს. ის აღტაცებით იწყებს ყვირილს:
„რა ბრწყინვალეა, ჩინებული და საუცხოო!“
ათრთოლებული ცრემლებს დაღვრის, ცმუკვას მოჰყვება,
ფეხების ბრაგუნს, ვით მოქირავნე მოზარენი
ჭირისუფალზე უფრო მეტად სწუხან, გოდებენ,
ფლიდიც მაქებარს ყველას სჯობნის ხოტბის შესხმაში.
„პოეტური ხელოვნება“, 419-433

თუ ამ სტრიქონებში გამოთქმულ აზრს ჰორაციუსის ლირიკაზე განვაზოგადებთ, შეიძლება დავუშვათ, რომ ავგუსტუსისადმი მიძღვნილი

ლექსების პანეგირიკული ტონი პოეტის არაგულწრფელობაზე მიუთითებს, რადგან ეს არის ხოტბა პატრონის. მაგრამ აქ ერთი გარემოებაა გასათვალისწინებელი. ავგუსტუსსა და ჰორაციუსს შორის შუამავალი არის მეცნატი, რომლის თხოვნითაც წერს პოეტი პანეგირიკულ ოდებს და რომელთანაც გულითადი მეგობრობა აკავშირებს. მეცნატისადმი მიძღვნილ ოდაში (II, 12) ჰორაციუსი აქებს ლიკიმნიას (ასეა მოხსენიებული მეცნატის ცოლი ტერენცია), მის ერთგულებას მეულლისადმი. თუ ზოგჯერ თავს არიდებს შენს ამბორს, ეს იმას ნიშნავს, რომ უფრო აინთოს სიყვარულითო – წერს პოეტი. თუ გავითვალისწინებთ ტერენციასა და მეცნატის ურთიერთობას (ტერენციას სამიჯნურო თავგადასავლებს), შეიძლება აქ ირონია დავინახოთ, მაგრამ ამის საფუძველს არ იძლევა პოეტის მეცნატისადმი დამოკიდებულება. სავარაუდოა, აქ ჰორაციუსი გულს უკეთებს მეგობარს და თვალს ხუჭავს მის მაკომპრომეტირებელ ფაქტებზე, ან საზოგადოების თვალში სურს მისი რეაბილიტაცია. აქედან გამომდინარე, შესაძლოა, ავგუსტუსისადმი მიძღვნილ ოდებში ჰორაციუსს სურს შექმნას არა რეალური, არამედ სასურველი ხატი პრინცეპსისა. ხოტბა ავგუსტუსისა და მისი პოლიტიკისა, ამავე დროს კრიტიკა მისი თანამედროვე რომაული ყოფისა, არის ის წინააღმდეგობა, რაც მთლიანდება ჰორაციუსის შემოქმედებაში და აძლევს მას საშუალებას მოიპოვოს „თავისუფლება მონობაში“. ამით ჰორაციუსი ორჭოფობაში ამყოფებს მკითხველს: არის პოეტი პირმოთნე თუ გულწრფელი და ამის გადაწყვეტას მასვე ანდობს.

მიუხედავად შინაგანი მერყეობისა, წინააღმდეგობისა, რაც ჰორაციუსისა და ვერგილიუსის შემოქმედებაში ჩანს და რაც იმ ეპოქისა და თვით პრინცეპსის ნიშანდობლივი თვისებაა, ავგუსტუსმა მოახერხა, ეს ორი გამორჩეული პოეტი თავის მეხოტბეთა რიგებში ჩაეყენებინა. მათ შემდეგ შეუერთდა ცნობილი ელეგიკოსი პროპერციუსი

ისევე როგორც ვერგილიუსი და ჰორაციუსი, არც პროპერციუსი მალავს, როგორ აიძულებდა მას მეცენატი ავგუსტუსის საქებრად პოემის შექმნას, რასაც პოეტი თავს არიდებს, ამბობს, რომ მას არ ძალუძს შეებას ასეთ ძნელ საქმეს. ეს ჩვეულებრივი **recusatio** ვერგილიუსთანაც გვხვდება და ჰორაციუსთანაც, მოგვიანებით კი ამას იმეორებს ოვიდიუსი. ეს არის ზრდილობიანი უარი პრინცეპსის დავალებაზე.

შენ პოეზიის ზღვაში მიშვებ, გაუძლებს ჩემი
პატარა ნავი ასეთ დიდ აფრებს?
სამარცხვინოა მძიმე ტვირთი ზურგზე მოიგდო,
მუხლებს რომ მოგკვეთს და წელში გაგტეხს.

II, 3-6

ჩემი ლექსები უძლურია აქოს პრინცეპსი
ტროელ მამათა გვერდით ახსენოს.

II, 1, 41-42

აფრებს არ გავშლი მე ვრცელ ზღვაში, ჩემი
ხომალდი უშიშრად ივლის წყნარ მდინარეში.

II, X, 35

პროპერციუსმა იცის, რომ ავგუსტუსის საქმეთა შექება გარკვეულ რისკთან არის დაკავშირებული, მაგრამ კონკრეტულად რისი ეშინია პოეტს, ამის განმარტებას არ იძლევა. პროპერციუსი ალბათ იმიტომ ფრთხილობს, სატრფიალო ელეგიებში გაწაფულ პოეტს შეკვეთილი პოემის შექმნისას პოეტურმა ალღომ არ უღალატოს, ან იმას შიშობს, პრინცეპსს არ მოეწონება მისი ქმნილება. მაგრამ მეცენატის თხოვნას მაინც თანხმდება პროპერციუსი.

ტრფობას უმღერონ ჭაბუკებმა, ბრძოლას – ბებრებმა,
ადრე ვუმღერდი ქალს, ახლა – ომებს.

II, X, 7-2

შენი ბრძანებით ვუმღერ ომებს იუპიტერის

II, X, 47

თუმცა პოეტს არ შეუქმნია ვრცელი სახოტბო ნაწარმოები, მაგრამ თავისი ვალი მოიხადა პრინცეპსის წინაშე ელეგიით, რომელიც აქციუმის ბრძოლას უძღვნა (IV, 6). თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ მან უმღერა ცოლ-ქმრულ ერთგულებას (IV, 3), ცხადია, პოეტმა საკმარისად ჩათვალა, რომ ამით ხარკი გაიღო და გაიზიარა ავგუსტუსის იდეოლოგია და მის რეფორმებს მხარი დაუჭირა.

პუბლიუს ოვიდიუს ნაზონი არ ეკუთვნოდა პანეგირიკოს პოეტთა რიგებს, თუმცა ვერც იმას ვიტყვით, რომ იგი ოპოზიციაში ედგა პრინცეპსს, ვფიქრობ, ოვიდიუსი ავგუსტუსის პოლიტიკის, მისი იდეოლოგიის ყველაზე რეალური შემფასებელია. ამიტომ არის ძნელი მისი აღიარება „ანტიავგუსტური“ მიმართულების ან ავგუსტუსის მეხოტბე პოეტად. ასეთი დეფინიციის გამოყენებას მის მიმართ ხელს უშლის ის წინააღმდეგობა რაც პოეტის პრინცეპსთან დამოკიდებულებაშია შენიშნული. ის ლიტერატურული ამბივალენტიზმი, რაც ოვიდიუსის პოემებშია გამოვლენილი, ჩემის აზრით, შემდეგნაირად უნდა ავხსნათ: ეს არის პოეტისათვის ნიშანდობლივი წერის მანერა და ამავე დროს პრინცეპსის პოლიტიკის თავისებური გამოძახილი, რადგან პოეტის შემოქმედება არის სარკე, სადაც აისახა პრინცეპსის ჭეშმარიტი სახე და მისი ეპოქა. როცა ოვიდიუსი აქებს პრინცეპსს და მის ეპოქას, გასარკვევია, პირმოთნეობაა ეს თუ პოეტის გულწრფელი სურვილი – ასეთად გარდასახული (ე. ი. კეთილგონიერ მმართველად) იხილოს ავგუსტუსი. ოვიდიუსი იყენებს ავგუსტუსის „თამაშის“ წესებს, ხშირად ამბობს ერთს, გულისხმობს მეორეს. ამდენად ოვიდიუსის პოემების ზოგიერთი ადგილის ინტერპრეტაციისათვის საჭი-

როა დაზუსტდეს, როგორ და რა მიზნით იყენებს ოვიდიუსი ტროპებსა და ფიგურებს.

ოვიდიუსმა დაგვიხატა ავგუსტუსის გაორებული პორტრეტი. გვიჩვენა ერთდროულად მისი ნეგატიურიცა და პოზიტიური სახე.

ავგუსტუსი არის მმართველი, რომელმაც მშვიდობა დააამყარა ქვეყნად, რასაც ოვიდიუსი ჭეშმარიტად აფასებს, რადგან ამურს მშვიდობა უყვარს („ტრფობანი", III, 2, 9, 50). პოეტს მოსწონს ავგუსტუსის დროის რომი, რადგან ახალმა ყოფამ მოიტანა კულტურა („ტრფობის ხელოვნება" III, 123-133). პოეტი აქებს ავგუსტუსს, რომ მან გააშვენიერა რომი („ტრფობის ხელოვნება" III, 114-119), სადაც შეიძლება სიყვარულით ტკბობა. ავგუსტუსი სამართლიანი მმართველი და კანონმდებელია („მეტამორფოზები" XV, 818-839). „ფასტებში" ოვიდიუსი არ ფარავს, რომ იმპერატორის იდეოლოგიას უჭერს მხარს („ფასტები" I, 13-16), ქებას ასხამს მას იმ ღირსებების გამო, რაც იმ დროს ოფიციალურ ლოზუნგად იყო მიჩნეული („ფასტები" II, 123-144). ამასთანავე სატრფიალო ელეგიებში პოეტი აშკარად ამჟღავნებს თავის ნეგატიურ დამოკიდებულებას პრინცეპსის რეფორმებისადმი („ტრფობანი" II, 2, 55-58, III, 8, 45-60). პოზიტიური და ნეგატიური შეფასებების გარდა ოვიდიუსის პოემებში არის ადგილები, სადაც არ არის ნათელი, როგორია მისი პოზიცია ავგუსტუსთან მიმართებაში. „ფასტებში" პოეტი პრინცეპსის ყველა მნიშვნელოვან წარმატებას აფიქსირებს (III, 707, IV, 348, 949-950). განსაკუთრებით მოიხსენიებს პართიაზე გამარჯვებას, მაგრამ ისეთი ფრაზებით გადმოსცემს ამ ცნობილ ისტორიულ ფაქტს, რომ ჩნდება ეჭვი, რომ აქ პოეტი ფარულ ირონიას მიმართავს. იუპიტერზე დამუშავებულ მითებში, ვფიქრობ, არის მინიშნება იმაზე, რომ ოქტავიანუსი სუსტი მხედართმთავარი იყო („ მეტამორფოზები" II, 60-62) და თვალთმაქცი პოლიტიკოსი („მეტამორფოზები" XV, 570-602). ოვიდიუსს მოსწონს სათქმელის ასე გამოხატვა ქვეტექსტებით, ორაზროვნულად.

ასევე საუბრობს პოეტი საკუთარი ტრაგედიის მიზეზებზე. „სევდანში" და „წერილებში პონტოდან" იგი გვიმხელს თავის „შეცდომას", რის გამოც დასაჯა იგი პრინცეპსმა და ამავე დროს გულმოდგინედ მალავს მას. ამბობს, რომ ამ საიდუმლოს ფარდას არ ახდის. ოვიდიუსის მიერ მოწოდებული ცნობების ანალიზი გვაძლევს ნებას დავასკვნათ, რომ მიზეზი პოეტის გადასახლებისა -გამხელილიცა და გაუმხელელიც – ერთიდა იგივეა. ეს არის ლექსები, მისგან გამომდინარე „შეცდომები" კი სხვადასხვაგვარია:

1. ოვიდიუსი დაისაჯა იმიტომ, რომ სატრფიალო ელეგიებით სიყვარულის მასწავლებლად მოევლინა რომის ახალგაზრდობას, რომლის მორალურ გაჯანსაღებას ისახავდა მიზნად პრინცეპსის რეფორმები.

2. პოეტი შეირისხა ავგუსტუსისაგან იმიტომ, რომ ყურად არ იღო მისი თხოვნა და არ უძღვნა სახოტბო ნაწარმოები, პირიქით, ჯიუტად გააგრძელა სატრფიალო ელეგიების წერა.

3. ოვიდიუსმა დაინახა რომი ისეთი, როგორიც იყო სინამდვილეში – დროსტარების, ხალისიანი ცხოვრების, სატრფიალო თავგადასავლების მოტრფიალე და არა ისეთი, როგორიც სურდა პრინცეპსს – ზნეობრივი, წინაპართა მორალის პატივისმცემელი.

4. ოვიდიუსმა არჩევანი გააკეთა ავგუსტუსსა და თავის მკითხველს შორის. პოეტმა გაითვალისწინა არა პრინცეპსის, არამედ თავისი მკითხველის სურვილი. ოვიდიუსი მხოლოდ მათთვის წერდა. პრინცეპსის თვალში, ვფიქრობ, ეს უმძიმესი დანაშაული იყო, რაც არ აპატია პოეტს და სამუდამოდ მოაშორა რომს.

პრინცეპსის ხანის პოეტთა დამოკიდებულება ავგუსტუსისადმი არაერთგვაროვანია. ამ ურთიერთობათა ფონზე, ვფიქრობ, შესაძლოა გამოიყოს 4 ჯგუფი პოეტებისა.

I პოეტი მეხოტბე (საკუთარი ნებით)

1. პირმოთნე

2. გულწრფელი

ამ ჯგუფში შემავალი პოეტების დასახელება ძალზე ძნელია, რადგან ზოგიერთი მათგანის სახელი შემორჩენილია, მაგრამ მათ შესახებ თითქმის არაფერი ვიცით.

II პოეტი მეხოტბე (სხვისი ინიციატივით)

1. პირმოთნე

2. მადლიერი

ამ ჯგუფის მეორე ქვეჯგუფში შევლენ ვერგილიუსი, ჰორაციუსი. პროპერციუსი, ვფიქრობ, პირველ ქვეჯგუფში, ხოლო რაბირუსი, ვარიუსი, კორნელიუს სევერუსი, ვალგიუსი, ფუნდანიუსი და სხვები II ჯგუფში მოთავსდებიან, მაგრამ ძნელი გასარკვევია, რომელ ქვეჯგუფში.

III პოეტი – ოპოზიციონერი

1. უკომპრომისო არსებული რეჟიმისადმი

2. ლოიალურად განწყობილი

აქ I ქვეჯგუფს უნდა მივაკუთვნოთ ასინიუს პოლიონი, რომელსაც პოემა დაუწერია სამოქალაქო ომების შესახებ, სადაც პოზიტიურად იყვნენ დახასიათებულნი ბრუტუსი და კასიუსი.

II ქვეჯგუფში შედიან: მესალა კორვინუსი, ტიბულუსი.

IV პოეტი – ნეიტრალურად განწყობილი
1. თავშეკავებული მეხოტბე
2. შემწყნარებელი კრიტიკოსი

ამ უკანასკნელი ჯგუფის წარმომადგენელია ოვიდიუსი, რომელიც ორივე ქვეჯგუფის ნიშან-თვისებებს ატარებს.

ვერგილიუსისა და ჰორაციუსის სიკვდილის შემდეგ ოვიდიუსი იყო ერთადერთი პოეტი, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა რომში. მისი მხარდაჭერა ავგუსტუსს ძალიან სჭირდებოდა. ამიტომ პოეტის ნებისმიერი რეპლიკა, პრინცეპსისათვის არასასიამოვნო, ცხადია, ძალზე აღიზიანებდა მას, მაშინ როდესაც ავგუსტუსი თითქმის არ რეაგირებდა მის წინააღმდეგ მიმართულ მწვავე პამფლეტებზე. პრინცეპსმა ვერ მოახერხა ოვიდიუსის გადაბირება. ავგუსტუსის პოლიტიკურ მოღვაწეობაში, ვფიქრობ, მნიშვნელოვანი იყო მასების ფსიქოლოგიური დამუშავების პროცესი. მშვიდობის დამყარებით პრინცეპსი ცდილობდა მიეჩქმალა თავისი წარსული: მარცხი, წარუმატებლობა საგარეო თუ საშინაო პოლიტიკაში, სისასტიკე. იგი ამის თაობაზე არ საუბრობდა, თავს არ იმართლებდა, დუმილი იყო საუკეთესო საშუალება იმისთვის, რათა ხალხს ეპატიებინა მისთვის ძველი ცოდვები, რის გადაფარვას ავგუსტუსი ცდილობდა „რომაელთა კეთილდღეობაზე ზრუნვით“, მოჩვენებითი და ხაზგასმული თავმდაბლობით. ამ პოლიტიკის გატარებაში პრინცეპსს დაეხმარა ვერგილიუსის, ჰორაციუსის, პროპერციუსის შემოქმედება. ოვიდიუსს კი შეეძლო მის წინამორბედ პოეტთა მიერ განმტკიცებული სახელმწიფო იდეოლოგიის სამართლიანობაში ეჭვის შეტანა არსებული რეჟიმის შეფარული კრიტიკით, შენიღბული იუმორით. ავგუსტუსს ისღა დარჩენოდა, დაედუმებინა ოვიდიუსი და გაეშორებინა რომს. ეს იყო ყველაზე კარგი გამოსავალი, რადგან ხალხის საყვარელი პოეტის სასტიკად დასჯა (სიკვდილით ან გაძევებითა და ქონების კონფისკაციით), ცხადია, დიდ უკმაყოფილებას გამოიწვევდა საზოგადოებაში, მაშინ როცა ამის რეალური მიზეზი ის იყო, რომ იგი პრინცეპსისათვის მიუღებელი, დაუმორჩილებელი პოეტი იყო.

Iamze Gagua

Augustus and the Laudatory Poetry of the Principate Age

The existense of three literary circles brought about a certain competition, which in its turn reveiled remarkable representatives of the Roman literature.

The poems of Vergil, Horatius, Propertius bear the evidence of the pressure put upon these authors on the part of Maecenas. The eulogist poets tried to carry out Maecenas' errand preserving poetic freedom at the same time.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ცისანა გიგაური

სიცილის ანტიკური მოდელი ფრანსუა რაბლეს „გარგანტუა და პანტაგრუელში“

ანტიკურობა, რომელმაც ღრმა კვალი დატოვა რენესანსის ეპოქის ლიტერატურაში, განსაკუთრებით ძლიერი ტალღით შეიჭრა ფრანსუა რაბლეს შემოქმედებაში. ძველი ევროპის ყოველმხრივ ცოდნას ასახავს მისი „გარგანტუა და პანტაგრუელი“, რომელიც უკვე „მრავალი საუკუნეა, რაც აღელვებს კაცობრიობას“.[1] ფრანსუა რაბლეს რომანი დღესაც არ კარგავს თავის მნიშვნელობას. მის შეფასებას, ი. ვიკელმანის სიტყვები რომ მივუსადაგოდ, იგი დაწერილია მოვლენებში ავტორის ყურისა და თვალის მუდმივი ჩართვით,[2] ანუ, როგორც მ. გორკი იტყოდა: „მწერალი ხედავს ენას და ესმის მეტყველება“.[3] თავის ნაწარმოების გასაღებს მწერალი ნაწარმოების პირველი სტრიქონებიდანვე გვაძლევს,[4] როდესაც საუბრობს ძაღლზე, რომელიც ძვალს ღრღნის ტვინის გამოსაღებად. ძაღლი, პლატონის აზრით, (თავი II, „სახელმწიფოს შესახებ“), მსოფლიოში ყველაზე ფილოსოფიური ცხოველია. გალენი ამბობს, რომ ტვინი „ყველაზე უფრო სრულყოფილი საკვებია, ბუნებისაგან დამზადებული“.[5] ფ. რაბლე მიმართავს მკითხველს, რომ ძაღლის მაგალითზე უნდა გაფცქვნათ ნართაული თქმა და იქიდან ამოწოვოთ სიბრძნეო. ფ. რაბლეს უნივერსალური ცოდნის ფესვები ანტიკურობაშია: მწერლის სატირა და იუმორი დაფუძნებულია არისტოფანესა და ლუკიანეს შემოქმედებაზე, მისი პედაგოგიური სისტემა ენათესავება ანტიკურ პედაგოგიკას, და, ბოლოს, ფ. რაბლეს სტიქიური მატერიალიზმის გაგების ცდა შეიძლება მხოლოდ ზემოაღნიშნული, წინამორბედი მწერლობის მეშვეობით.

ვფიქრობ, რომ ფ. რაბლესთან კომიზმი შედარებით შერბილებულია და ისეთი მკაცრი კონტურებით არ გამოირჩევა, როგორც მაშინ, როდესაც ის

---

1 Франсуа Рабле, Гаргантюа и Пантагрюэль, М., 1956, 3.
2 Викельман, И. И., Избранные произведения и письма, М.-Л., 1935, 86.
3 Горький, М., О литературе, М., 1953, 365.
4 Франсуа Рабле, Гаргантюа и Пантагрюэль, М., 1956, 9.
5 იქვე.

მიმართავდა ad fontes. მწერალი ცდილობდა მიახლოებოდა თანამედროვეთა პირად გრძნობებს და გადაეცა მათთვის საკუთარი სულიერი და ზნეობრივი პრინციპები, მას სურდა აესახა იუმორისა და სატირის საშუალებით ყველაზე ღრმა წინააღმდეგობები, რაც კი შესაძლოა წარმოიშვას პიროვნებისა და საზოგადოების ურთიერთობაში, სურდა სიცილით მოეთხრო მათზე. სწორედ ამით უახლოვდება ფრანგი მწერალი არისტოფანეს. რის-მაგ გორდეზიანი აღნიშნული ბერძენი კომედიოგრაფის შემოქმედების კრიტიკული ანალიზისას აღნიშნავს: „მისი (ე. ი. არისტოფანეს – ც. გ.) ძირითადი მიზანია გამოავლინოს თავის თანამედროვე ცხოვრებასა თუ პიროვნებებში მანკიერებანი, რომელთაგან განკურნების მის მიერ შემოთავაზებული საშუალება – სიცილია.[6] სიცილის როლზე „ჭეშმარიტად მხატვრულ კომედიაში“ მიუთითებდა ბ. ბელინსკი.[7] ფ. რაბლეს სატირა ფაქტობრივად არისტოფანესას და ლუკიანესას ჰგავს. არისტოფანეს სატირა უშუალო კრიტიკას წარმოადგენს, კომიკურ სახეებთან ერთად იგი არ ერიდება ლანძღვით განქიქებას. ფილიპიდესი ასე ახასიათებს სოფისტებსა და სოკრატეს: „მკვეხარები, წამხდრები, მასხარები, ფეხშიშველები, ჩაყვითლებულები, ჩერჩეტი სოკრატე და გიჟი ქარეფონტი“.[8] არისტოფანე პოლიტიკური ტენდენციის მწერალია, რომელიც თავს ესხმის დემოკრატებს; ამავე დროს იგი ომის წინააღმდეგ ილაშქრებს. კომედიოგრაფი ასახავს ისტორიულ ბრძოლას, კონკრეტულად არსებულს, რომელიც მის დროს წარმოებდა ათენში. ომის საკითხი ფრიად აქტუალური იყო რენესანსელებისთანაც. თუ რაბლეს უფროს მეგობარ და მასწავლებელს, ევროპის დიდ ჰუმანისტს – ერაზმ როტერდამელს პოლიტიკურ ცეცხლთან თამაშისა ეშინოდა და გადამწყვეტ მომენტში ზურგი აქცია ხმლისა და კალმის რაინდსულრიხ ფონ ჰუტენს, და ამავ დროს სულ გაიძახოდა: „წყეული ომები!“ – (ერთი სიტყვით, გმობდა ყოველგვარ ომს), რაბლე თავის ნაწარმოებში იძლევა სამართლიანი და უსამართლო ომების სურათს. აღსანიშნავია, რომ ფრანსუა რაბლემ ასახა არა რომელიმე კონკრეტული ისტორიული ომი, არამედ გაილაშქრა საზოგადოდ ომის ხასიათისა და პოლიტიკურ შეხედულებათა წინააღმდეგ. ამ მხრივ აღსანიშნავია გრანგუზიესა და მისი მოქიშპე პიკროშოლის ომი, რომელშიაც აქტიურად მონაწილეობს გარგანტუა. აქ ყურადსაღებია მოხდენილი გროტესკული ხერხებით დახატული ომი. უკანასკნელთან დაკავშირებით საინტერესოა საგანგებოდ გროტესკის, როგორც მხატვრული პირობითობის, განსაკუთრებულ ხერხად გამოყოფა და იმის ხაზგასმა, რომ „გარგანტუა და პანტაგრუელში“ მას საგანგებო ადგილი უჭირავს. ფ. რაბლეს გროტესკი არ ჰგავს თანამედროვე გრო-

---

[6] გორდეზიანი, რ., ბერძნული ცივილიზაცია, თბილისი 1997, 313.
[7] Белинский, В. Г., Полное собрание сочинений, М., т. V, 60.
[8] Aristophanes, The Clouds, 103-106.

ტესკს, მაგალითად, დ. ხარმსისას, რომლის შემოქმედებაშიაც — აბსურდულ გროტესკს ვხვდებით. ფ. რაბლე გროტესკს, იუმორთან და სატირასთან ერთად, იყენებს რათა სატირული დაცინვის, ან იუმორის საშუალებით კონკრეტული ობიექტი ასახოს. პიკროშოლი ტიპიური წარმომადგენელია ძველი, წარმავალი დროისა, ნამდვილი ბარბაროსია. მას უპირისპირდება გრანგუზიე, კეთილი და ჰუმანური, რომლის დახატვით რაბლემ წარმოადგინა განათლებული მონარქის იდეალი. ერთ მხარეზეა კეთილშობილი, ჰუმანური ხელმწიფე, ხოლო მეორეზე — მოუქნელი, ხეპრე, უხეში ფიზიკური ძალის მქონე მეფე.[9]

ჩვენი აზრით აქ უნდა გავთიშოთ ერთმანეთისაგან სატირისა და იუმორის ცნებები. ერთის სახე თავისთავად სატირულია, თავისთავად პიკროშოლი ანტიპატიურია, წარმავალია. ის არის, მაგრამ აღარ უნდა იყოს! მეორე მეფესაც არ ზოგავს ავტორი, მასაც არ ასცდა დაცინვა, მაგრამ ეს მეფე — მომავალია. ფ. რაბლეს აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ჯერხნობით ევროპის სახელმწიფოთა ტახტზე სხედან ჰუმანისტების მიერ აღზრდილი მეფეები, მათ მაინც არა აქვთ გავლილი ისეთი აბსოლუტური კათარზისი, რომ მნიშვნელოვანი ნაკლი არ გააჩნდეთ. აღსანიშნავია აზრი განათლებული მონარქის იდეალის შესახებ, რაც ნათლადაა ჩამოყალიბებული დემოკრიტესა და ეპიკურესთან. პლატონის აზრით კი სახელმწიფოს სათავეში უნდა იდგეს ფილოსოფოსი.[10] ზოგჯერ ამ აზრობრივ დამთხვევას შორის კავშირს აბამენ და, თუ იგი პლატონმა თქვა, ამიტომ სხვების თქმული გამეორება გვგონია. ამისი მიზეზი არის არა შეხედულებათა გამეორება და ნასესხობა, არამედ ის შინაგანი მიზეზი, რომელიც ყველა დიდ მოაზროვნეს თვალში ხვდებოდა. მეფეებზე ბევრი რამ იყო დამოკიდებული. არ ესმოდათ რა საზოგადოების გარდაქმნის ობიექტური, სოციალური კანონზომიერებანი, იდეალი იქმნებოდა განათლებული და ჰუმანური მეფისა. ეს შეხედულება რაბლესთან, დემოკრიტესთან, სოკრატესთან და ვოლტერთანაც გვაქვს.

არისტოფანე და ლუკიანე ყველა გმირს სატირით ანადგურებს. იმ დროს ჯერ კიდევ არა გვაქვს პიროვნებისაგან მისი საქციელის დიფერენციაცია. ის, ვინც უარყოფით თვისებას ავლენს, მთლიანად უარყოფითია. ფ. რაბლემ შეძლო პიროვნების გარე გამოვლენის დიფერენცირება მისივე არსებისაგან. მწერალი დასცინის მას, ვინც უყვარს და პატივს სცემს, ოღონდ, რისთვისაც დასცინის, ის საქციელი უნდა გაატანოს სატირის მდინარეს და ასეთნაირი კათარზისი უნდა გაიაროს თითოეულმა მისმა გმირმა. ეს, ცხადია, უკვე იუმორია.

---

9 История французской литературы, М., 1946, 254.

10 Plato, The Republic, I, VI, 484 d.

ფ. რაბლეს „გარგანტუა და პანტაგრუელზე“ საშეცნიერო ლიტერატურაში რატომღაც გარკვევით არ მიუთითებენ სატირულია იგი თუ იუმორისტული: ხან სატირულს ეძახიან, ხან იუმორისტულს. მიმაჩნია, რომ ყველაზე მართებული იქნება ჟანრული თვალთახედვით რომანს სატირულ-იუმორისტული ვუწოდოთ. სატირულია წარმავალი საგნებისადმი ზიზღზე აღმოცენებული მხიარულება: ძველი მიდის, სიცილის ქვეშ ვდება. საინტერესოა იუმორის მხრივ პანურგი: გაქნილი სტუდენტი, რომელიც ყოველთვის მზად არის ქურდობისათვის, ხოლო კრიტიკულ მომენტში — მშიშარა. მის თავში მრავალგვარი ცოდნის ქაოტური მოძრაობაა, მაგრამ მასში მაინც იგრძნობა მომავლის რწმენა. ეს არის დეკლასირებული, რომელიმე რელიგიური, პოლიტიკური ეთიკით შეუბორკავი სახე, როგორც ამბობენ, „რენესანსული ქალაქის პლებეი“.[11] „ძმობილი ჟანი“ — ასევე პლებეია, მაგრამ სოფლისა. ის ბერია, ხოლო ბერებს კეტით ერეკება რაბლეს სატირა. საინტერესოა, რომ ავტორის მხრიდან მისდამი აშკარა სიმპათია იგრძნობა. თუ ლუკიანეს პერეგრინი დასჭირდა იმისათვის, რომ ეჩვენებინა ინტელექტის ძალა რელიგიური ფანატიზმის წინაშე, ამ ბერში რაბლეს, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანი უყვარს. რაბლეს იუმორი „ძმა ჟანსაც“ უწვავს ყურებს. კარგი და ცუდი თვისებები მასში სასაცილოდ და სიყვარულითაა შეხამებული. ბერი სიამოვნების შარბათსაც ეწაფება, მას ქალებიც უყვარს. ფ. რაბლემ ბერების ფუჭსიტყვაობა სასიკვდილოდ დაჭრა მხიარული სიცილით. მხედველობაში გვაქვს ხეზე ჩამოკიდებული ბერი, რომელსაც გრძელ ლოცვებსა და გაუთავებელ ნოტაციებს უკითხავენ და მსჯელობენ იმაზე, თუ როგორ ჩამოხსნიან მას.[12] ავტორი ჰკილავს გონებაბეც ბერებს, იმათ, ვინც ანტიკურ დიდებულ ქანდაკებებს ამჯობინებს გემრიელ კერძებს და ჩასუქებულ გომბიოებს.[13]

როგორც არისტოფანესთან, ასევე ლუკიანესთან ვხვდებით ფილოსოფოსების დაუნდობელ კრიტიკას. პირველმა გულგრილად ვერ ჩაუარა სოფისტების ცრუმეცნიერებას და მათ განქიქებას სოკრატეც თან მიაყოლა, თავის მხრივ ლუკიანემაც დასცინა და აბუჩად აიგდო ფილოსოფოსები.[14] სოფისტები არც ფრანსუა რაბლეს გამორჩა მხედველობიდან, ოღონდ ესენი სხვა მასალისაგან ნაშენები, ახალი დროის სოფისტები არიან. აღსანიშნავია, იანოდუსის მიმართვა გარგანტუასადმი, როდესაც იგი უკანასკნელს ლათინური ციტატებით, სხვადასხვა კოდექსის მუხლებით მიმართავს ზარების სათხოვნელად. სოფისტების სიტყვებზე, რაბლეს გმირებმა იმდენი იცინეს, რომ წარმოსახეს თავისი თავი დემოკრიტედ,

---

11 История французской литературы, М., 1946, 266.

12 Франсуа Рабле, Гаргантюа и Пантагрюэль, М., 1956, 91.

13 იქვე, 360.

14 Lukian, Dialoges, Leipzig 1981.

რომელიც ჰერაკლიტელობდა და ჰერაკლიტედ, რომელიც დემოკრიტელობდა.[15]

ამ შემთხვევაში, რათა თავის იუმორს განსაკუთრებული ელფერი მისცეს, ფ. რაბლე გროტესკს იყენებს. ისეთი სიცილით იცინიან მისი გმირები, რომ მკითხველს მათ სიცილზე ეცინება. ავტორის მიერ გამოყენებული გროტესკი მოვლენათა ფანტასტიკური ინსცენირების დამაჯერებელი წარმოდგენის ცდაა მხოლოდ — სიცილის, კომედიურობის საშუალება.

აღსანიშნავია, რომ ამა თუ იმ მოვლენათა ინტერპრეტაცია დემოკრიტესეული[16] სიცილითა და ჰერაკლიტესეული ტირილით სულხან-საბა ორბელიანის „მოტირალისა და მოცინარის“ იგავში გვხვდება. ოღონდ აქ არც ერთი და არც მეორე მსოფლმხედველობრივი მრწამსით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ორივე ამ ქვეყნის წარმავლობას და ამაოებას აღიარებს, მხოლოდ სხვადასხვა რეაგირების გარეგამოვლენის ფორმით.

ლუკიანეს სატირას ღმერთებიც ვერ გადაურჩნენ. იგი აცინებს მკითხველს ღმერთების ჭკუამოკლეობით, მათი ადამიანურ როლებში გამოყვანით. აქ უშუალოდ მისაწვდომია ლოგიკური პარადოქსი ადამიანის მიერ ღმერთის წარმოდგენასა და იმ გამოვლენას შორის, რომლის სარბიელზე ლუკიანეს ისინი გამოჰყავს.

უნებლიედ გვახსენდება ციცერონის „ღმერთთა ბუნებისათვის“, სადაც გადმოცემულია ზოგიერთ ფილოსოფოსთა მსჯელობა ზეციერთა მიმართ: „წინათაც იყვნენ და ამჟამადაც არსებობენ ისეთი ფილოსოფოსები, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ ღმერთები არავითარ მზრუნველობას არ იჩენენ ადამიანების მიმართ. თუ ისინი სამართლიანად მსჯელობენ, მაშინ განა იარსებებდა ქვეყნად ღვთისმოსავობა, სიწმინდე და რელიგია? ყოველივე მართებული იქნება მაშინ, თუ ვირწმუნებთ, რომ ღმერთები თვალყურს გვადევნებენ ჩვენ, ადამიანებს და კეთილმოსავობას იჩენენ ჩვენდამი. ხოლო, თუ ღმერთებს არ ძალუძთ ან არ ექნებათ სურვილი აღმოგვიჩინონ დახმარება, სავსებით არ იზრუნებენ ჩვენზე ან ყურადღებას არ მოგვაქცევენ და არ გამოხატავენ კეთილმოსავობას, და არავითარი გავლენა არ ექნებათ ადამიანებზე, და წყალობას არ გაიღებენ, მაშინ ვერ ვხედავ ვერავითარ მიზეზს, რომ უკვდავ ღმერთებს ლოცვა აღვუვლინოთ და გამოვხატოთ მათდამი თაყვანისცემა. ისევე, როგორც სხვა სახის სათ-

---

15 Франсуа Рабле, Гаргантюа и Пантагрюэль, М., 1936, 44.

16 დემოკრიტე და ეპიკურე, თარგმანი თ. კუკავასი, რედაქტორი პ. ბერაძე, თბილისი 1960.

ნოება, ასევე ღვთისმოსავობა არ შეიძლება არსებობდეს მოჩვენებითად".[17] კომენტარების მოტანა ამ შემთხვევაში ზედმეტად მიმაჩნია.

სატირის განვითარების ისტორიის თვალსაზრისით ლუკიანეს „დიალოგები" ზედმიწევნით დახვეწილია და ესთეტიკური ეფექტის მქონეა ყველა დროისათვის. თუ არისტოფანე კონკრეტულ-ისტორიულ საკითხებს ანქიქებდა, ლუკიანეს თემატიკა ზოგადკაცობრიულია. რაც შეეხება რაბლეს სიცილს, იგი შეუდარებელი ინტელექტუალური მწვერვალია: მის წინამორბედ სატირიკოსებთან შედარებით, რაბლე უფრო მაღლა დგას. ჩვენ არ უარვყოფთ იმასაც, რომ რიგი მსოფლმხედველობრივი საკითხების პროგრესული განჭვრეტით იგი ვერ უსწრებს ლუკიანეს და ხშირად ვერც აღწევს მის სიმაღლემდე. არ შეიძლება რაბლეს ანტიკური მწერლების ეპიგონად მიჩნევა; მასთან ვხვდებით მხატვრული მეთოდის შემოქმედებით განვითარებას, რასაც შეიძლება გარკვეულწილად თვითმყოფადობა ეწოდოს. ლუკიანეს „ნამდვილი ისტორიები" თხრობისა და შინაარსის ზოგიერთი დეტალების მხრივ ენათესავება რაბლეს რომანს პანტაგრუელის მოგზაურობის ამბების შესახებ. პირველის გროტესკს ჰქმნის არა მხოლოდ ემპირიული, მატერიალური სინამდვილის მოვლენათა და საგანთა ჰიპერბოლიზირება, არამედ დროისა და სივრცის, მოძრაობის მიზეზთა სრული იგნორირება. რაბლეს კავშირი ანტიკურ კულტურასთან მის ნაწარმოებში ყოველ გვერდზე იმდენად მკაფიოა, რომ იგი ერთგვარ ენციკლოპედიას მოგვაგონებს, რომელშიც ანტიკურ მოაზროვნეთა გამონათქვამთა ციტირების, გამოყენებული ლიტერატურის მითითებაცაა მოცემული. მისი გმირები ცხოვრებაში იმ მომხდარი ამბების ანალოგიურობას უხვად პოულობენ ანტიკურ სამყაროში, რაც მათ მეხსიერებაში წიგნებს აღუბეჭდავთ. რა თქმა უნდა, რაბლე გროტესკული ეფექტისათვის უფრო მეტად ეყრდნობა შუასაუკუნეების ხალხურ მითოლოგიას. მაგრამ ევროპის ხალხურ მითოლოგიას თავისი გამოვლენის თითქმის არც ერთი ფორმა არ გააჩნდა ისეთი, რომელიც ადრე ანტიკურ სამყაროში არ არსებობდა.

რაბლეს პედაგოგიური სისტემის არსი დაკავშირებულია ბერძნული აღზრდის პრინციპებთან. ათენისა და სპარტის სკოლების აღზდის წესები დღევანდელობისთვისაც ნიმუშია. ადამიანის აღზდის დიდი პრაქტიკის გარდა, ბერძნებმა თეორიაც შექმნეს, რომელზედაც აღიზარდა რენესანსელთა მთელი თაობა. მხატვრულ სამოსელში შეფარული რაბლეს თეორიული ცოდნა პედაგოგიკის შესახებ, პლატონისა და არისტოტელის თეორიიდან იღებს სათავეს, რაც დასტურდება პლატონის „სახელმწიფოს" არაერთგზის დამოწმებით. აღსანიშნავია მნიშვნელოვანი სიძნელეც, რაც მდგომარეობს თეორიის პრაქტიკასთან შედარებაში. რაბლეს აღზრდის

---

[17] Cicero, De natura Deorum, II, 3.

პრაქტიკა ეყრდნობა აღნიშნულ თეორიას. ბერძნული აღზრდის სისტემა დიალექტურ-მატერიალისტური ბუნებისაა. ადამიანის ფიზიკურ წვრთნას საბერძნეთში ის მიზანდასახულება ჰქონდა, რომ ნაწრთობ სხეულში ნაწრთობი სული გამომუშავებულიყო. აქ ყველაფერი მიზეზობრივ კავშირშია ერთმანეთთან და არავითარ მეტაფიზიკას ადგილი აღარ რჩება. ადამიანის გაკეთილშობილებაში, ზნეობას ქმნის არა სული, აპრიორულად არსებული, არამედ, მისი შექმნის წყარო – თვით ადამიანია. ადამიანი უნდა აღიზარდოს: ადამიანის პიროვნებას ჰქმნის აღზრდა და გარემო. დღევანდელი სკოლაც ამ თვალსაზრისისაა და ამ იდეების უკვდავსაყოფაც ამით არის განპირობებული. პლატონი აღნიშნავდა: „ძნელია ალმოჩენა უკეთესი აღზრდის საშუალებებისა, რომლებიც ნაპოვნია დიდიხნის გამოცდილებით; და ეს ხომ სხეულისათვის – გიმნასტიკა, სულისათვის მუსიკაა (მისი ფართო მნიშვნელობით). არსება აღნიშნული პედაგოგიური დუალიზმისა რჩება ხელშეუხებლად".[18]

ცხადია პლატონის დუალისტური შეხედულება, არ არის მატერიალისტური. ოღონდ მისი დუალიზმის ერთი ნაწილი სულისა მაინც დამძიმებულია მატერიალურობით. თავდაპირველად ათენის სკოლა ფიზიკურ აღზრდას ემსახურებოდა, შემდგომ, პლატონამდე დიდი ხნით ადრე, მას დაემატა მუსიკალური აღზრდა. რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში აქ მუსიკა ძალიან ფართო მნიშვნელობით იხმარება. ასწავლიდნენ წერის, კითხვის, თვლის ხელოვნებას, უკითხავდნენ ჰომეროსს. აქ ბიჭებს შვიდსიმიან ჩანგზე ასწავლიდნენ-ხოლმე დაკვრას. პირველ საგნად ასწავლიდნენ „ანბანს" – მეორე იყო კითარისტიკა.[19] მაგრამ სპარტის სკოლა ათენელებისაგან განსხვავებით სამხედრო დანიშნულებისაც იყო. ის ერთგვარად თანამედროვე სამხედრო სკოლას მოგვაგონებს. აქ შვილებს შვიდი წლიდან ართმევდნენ მშობლებს (გოგონები კი დედებთან რჩებოდნენ).

ანტიკური სკოლა დიდი პრაქტიკისა იყო. მიუხედავად მრავალსაზოგადოებრივი ფორმაციისა, ადამიანის აღზრდის ანტიკური პრინციპი დღესაც ძალაში რჩება. ადამიანი უნდა იყოს ფიზიკურად და გონებრივად გაწვრთნილი. შუასაუკუნოებრივმა რელიგიურმა ობსკურანტიზმმა შავ ტანისამოსში შეფუთნა და ჩაახშო ადამიანური ვნებები და მიდრეკილებანი. რაც შეეხება ფ. რაბლეს: ერთგან გარგანტუას მამამისი სწერს, რომ ძველი დრო ძნელი იყო და მე შენსავით ამდენი კარგი მასწავლებელი არ მყავდაო. მაგრამ ღვთის შეწევნით ახლა ისევ დაუბრუნდა ხელოვნებას წინანდელი ბრწყინვალება და აღორძინდა იგი. სიბნელე – შუასაუკუნეების სქოლასტიკაა: ძლივძლივობით თუ შეიძლებოდაო წინად რისამე შესწავლა (იხ. პატარა გარგანტუა, 33). რაბლეს გმირები ახალი ცხოვრების

---

[18] A history of Greek Literature, New-York, 1962.

[19] Педагогические воззрения Платона и Аристотеля, М., 1916, 10.

ახალი ადამიანები არიან, რომელნიც დიდი გატაცებით ეწაფებიან ანტიკურ კულტურას. რაბლეს სხვაფრივ წარმოუდგენლად მიაჩნია ნამდვილი მეცნიერული ცოდნის ძიება. გარგანტუას გრანგუზიე წერს, რომ საფუძვლიანად შეისწავლოს ბერძნული, ლათინური, ძველი ებრაული (ბიბლიის წასაკითხად), ქალდეური და არაბული, „რომ შემდგომ გამოიმუშავო საკუთარი სტილი ბეძნულ ენაში პლატონის, ხოლო ლათინურში კი – ციცერონის მსგავსად“.[20] რაბლე დასცინის ალქიმიკოსების ცრუმეცნიერებას, მისი ნაწარმოების გმირი შვილს ურჩევს ისწავლოს მრავალი მეცნიერება. რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ არა გვაქვს რენესანსელებთან მეცნიერული ცოდნის დიფერენციაცია და სპეციალიზაცია. რაბლეს მრავალ მეცნიერებათა ცოდნა სურს იმისათვის, რათა უფრო ღრმად შეიცნოს მაკროკოსმოსის საიდუმლოება. ამისათვის მისტიკურ საშუალებებს კი არ დაეძებს, არამედ ამის გასაღებს თვით ემპირიულ მატერიალურ სამყაროდან ეძებს, რისთვისაც უამრავ მეცნიერებათა ცოდნაა საჭირო. რაც შეეხება ადამიანის ფიზიკურ წვრთნას, მას თითქმის მთელი ნაწარმოების სიუჟეტური ქარგა უკავია. გარგანტუას დღის რეჟიმი, რა თქმა უნდა, გაშარჟებულია. როგორც რაბლემ შესავალშივე გადაკვრით მიგვანიშნა ძაღლზე, რომელიც წვალობს ძვლიდან ტვინის გამოსაღებად, ასევე გამოუტანია აქ იუმორით პედაგოგიური შეხედულებანი ავტორს. რაბლე სოფისტი მასწავლებლების სატირული დახატვით ნათლად ავითარებს მასწავლებლების წამყვან მნიშვნელობას ადამიანის ყოველმხრივი ფორმირების საქმეში. კარგი და ცუდი მასწავლებლის მოღვაწეობის შედეგი რაბლეს შესანიშნავად აქვს შეპირისპირებული გარგანტუას და ევდემონის შეხვედრის დროს. რაბლე, როგორც ექიმი, ეყრდნობა ანტიკური მედიცინის მიღწევებს, ჰიპოკრატესა და გალენის შეხედულებებს. ამ მხრივ იგი დავალებული უნდა იყოს დემოკრიტეს შეხედულებებისაგანაც. აქ შეიძლებოდა უკუგვეფინა დემოკრიტესა და ეპიკურეს მატერიალისტური ეთიკის ზოგიერთი გამოძახილი რაბლესთან, მაგრამ ეს ცალკე მსჯელობის საგანია.

ანტიკურ პედაგოგიკას, რომელიც შეიქმნა აღზრდის დიდი პრაქტიკით, რაც განაპირობა ათენისა და სპარტის სკოლებმა, იმ მატერიალისტურ-დუალისტურ ეთიკას, რომელიც უბერებლად ცხოველ ინტერესს და გამოძახილს პოულობს დღევანდელობაში, ვერ გასცდნენ ადრეული რენესანსელები და მათი ერთ-ერთი წარმომადგენელი -- რაბლე. ბერძნული აღზრდის სისტემა – ეს ჭეშმარიტად უკვდავი სისტემაა. რაბლემ ამ შეხედულებათა განსახოვნება შესძლო და იგი ამ მხრივ თითქმის ანტიკუროაზეა დამყარებული. ამის შემდეგ, ჩვენს მიერ განხილული საკითხების დანასკვები უფლებას გვაძლევენ ვილაპარაკოთ ფ. რაბლესთან სტიქიური

---

[20] Франсуа Рабле. Гаргантюа и Пантагрюэль, М., 1936, 34.

მატერიალიზმის არსზე. ანტიკურმა სამყარომ მისცა კაცობრიობის ისტორიას ის იდეური მემკვიდრეობა, როცა ღმერთების მისტიკურ კულტს ფრთები შეეკვეცა. ღმერთთა ლოცვებიდან ჯერ კიდევ ანტიკური მოღვაწეები გადავიდნენ ადამიანის კულტზე. რაბლე განიცდის დემოკრიტესა და ეპიკურეს მატერიალისტური ეთიკის გავლენას და გვევლინება არა მატერიალიზმის თეორეტიკოსად, არამედ მატერიალისტ პრაქტიკოსად.

Tsisana Gigauri

Antique Model of Laugh in "Gargantua and Pantagruel" by Fransua Rable

Nobody, from the representatives of the Renaissance, owed to the antique world so much as Fransua Rable. The roots of universal knowledge of Rable is in antiquity. The satire and humour of the writer are based on the works of Aristophanes and Lukian. His pedagogic system is near the pedagogy of old Europe. The understanding of the elemental materializm of Rable is possible only by means of his forerunners.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ქეთევან გურჩიანი

ძველი ბერძნული ლოცვის ერთი თავისებურების შესახებ

რელიგია კომუნიკაციაზე დამყარებული სისტემაა. რელიგიური კომუნიკაცია შეიძლება იყოს სიტყვიერი ან უსიტყვო. ძველი ბერძნული რელიგია მდიდარია უსიტყვო კომუნიკაციით, რიტუალებით. მათთან შედარებით გაცილებით ნაკლებია რელიგიურ ქმედებასთან (დრომენასთან) დაკავშირებული სიტყვიერება (ლეგომენა): იქნება ეს წმინდა წერილი, ფორმულები, ლოცვები თუ სხვ. ყველაზე მეტი ცნობა ამ ზემოთ ჩამოთვლილთაგან მოგვეპოვება ლოცვის შესახებ, თუმცა ამ შემთხვევაშიც ძირითადად ლიტერატურულ წყაროებს ვეყრდნობით.

თითქმის არ არსებობს რაიმე მნიშვნელოვანი რიტუალი ლოცვის გარეშე და პირიქით.[1] ქრისტიანული, იუდეური თუ სხვა მრავალი რელიგიისაგან განსხვავებით ძველი ბერძნული ლოცვის შინაარსი არ არის უცვლელი ან წინასწარგანსაზღვრული. არ გვხვდება ლიტურგიული ფორმულები. მეტნაკლებად მყარი და ფიქსირებულია ლოცვის სტრუქტურა. ლოცვა იწყება ღმერთისადმი მიმართვით: „მისმინე", რასაც თან ერთვის ღმერთის სახელი. აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია ღმერთის ლოკალიზება ან ადგილობრივი კუთვნილების ხაზგასმა, შემდეგ დასაბუთება, თუ რატომ უნდა შეეწიოს ღმერთი მლოცველს, რაც მოიცავს მისი დამსახურებების გახსენებას და ბოლოს, მოკლედ და ნათლად აღწერილი თხოვნა.

მყარი და უცვლელია ლოცვის უნივერსალური პრინციპი: do ut des. (პრინციპი: „აძლევ, რადგან მოგცა და რათა მოგცეს" ფართოდ აიტაცა ვოტივურმა რელიგიამ).[2] ეს პრინციპი განუხრელად არის გათვალისწინებული ლოცვის არქაულ მაგალითებში.

ჰომეროსის გმირები კონკრეტული ღმერთისაგან კონკრეტულ სიკეთეს ითხოვენ. ლოცვის ეს თავისებურება უკვე პლატონთან ექცევა კრიტიკის

---

1 W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart 1977, 126 შმდგ. E. Simon, კრებულში: Fr. Graf, (Hrsg.) Ansichten griechischer Rituale, Leipzig 1998, 126 შმდგ.

2 Do quia dedisti ut des. ამ პრინციპის შესახებ უფრო ვრცლად იხ. W. Burkert, Kulte des Altertums: Bilogische Grundlagen der Religion, München 1998, 164 შმდგ.

ქვეშ. კანონებში იგი ამბობს,[3] რომ ღმერთს არ უნდა მიმართო კონკრეტული სიკეთის თხოვნით, მას უნდა სთხოვო ზოგადად სიკეთე შენთვის და ღმერთი თავად აირჩევს, თუ რა სჯობს. ლოცვის ეს სუბლიმირებული ფორმა წესად არ ქცეულა, მაგრამ ამ იდეას გამოუჩნდა მიმდევრები. პროკლესთვის ის თავისთავადი სიკეთე ხდება, ამიტომ ზედმეტია რაიმე სიკეთის მოთხოვნა. თავად ლოცვა არის უკვე სიკეთე.[4] თუმცა აქამდე ჯერ კიდევ გრძელი გზაა გასავლელი.

ჰომეროსთან ლოცვა ჯერ კიდევ საშუალებაა, სარგებლის მომტანი და არა თვითმიზანი.

წინამდებარე სტატიის მიზანი არქაული ბერძნული ლოცვის, ჰომეროსისეული პრაგმატული ლოცვის ერთი თავისებურების განხილვაა. ესაა ლოცვებში მეტსახელების და ეპითეტების შერჩევის პრინციპი და მათი ფუნქცია.

ანტიკური ბერძნული ღმერთები ქრისტიანული ღმერთისაგან განსხვავებით ამბივალენტური, პოლივალენტურებიც კი არიან. ისინი პოლარულ თვისებებს აერთიანებენ და ერთნაირად შეუძლიათ როგორც სიკეთის, ისე ბოროტების მოტანა, ერთდროულად არიან გამანადგურებელი და აღმაშენებელი ძალა. ლოცვისას მლოცველი ამ რთული სახის ერთ-ერთ ნაწილს მიმართავს, მის კონკრეტულ გამოვლენას. მნიშვნელოვანია, ისე მიმართოს ღმერთს, რომ მან მოისმინოს. ამიტომ მლოცველი ზუსტად არჩევს ღმერთის მრავალი მეტსახელიდან ყველაზე შესაფერისს.

მყარი ფორმულების უქონლობის პირობებში ძველბერძნულ ლოცვაში გარკვეულ ფუნქციას იძენს სახელის ფენომენი. ამ შემთხვევაში ბერძნული კულტურა გამონაკლისს არ წარმოადგენს. სხვა რელიგიები გაცილებით უფრო შორს მიდიან და ღმერთების სახელებს მაგიურ ღირებულებას ანიჭებენ. ამის მაგალითები ცნობილია აღმოსავლური კულტურიდან. ბიბლიური იაჰვეს სახელის წარმოთქმის უფლება მხოლოდ ქურუმს ჰქონდა, თანაც ისეთი გამაყრუებელი ხმაურის ფონზე, რომ დამსწრეებს მისი გაგება არ შეძლებოდათ. სახელებს მაგიურ ძალას უკავშირებდა რომაული რელიგიაც. საინტერესოა, რომ ამგვარი შიშით შეპყრობილი არ იყო ზოგადად ბერძნული კულტურა, რომელიც სახელების, როგორც ინდივიდუალობის გამოვლენის სიყვარულითაა ცნობილი. თავად ბერძნულში ამგვარ გამონაკლისს წარმოადგენენ არატრადიციული, მაგიური რიტუალები და მისტერიები, სადაც გასაიდუმლოებას თვითკმარი ღირებულება აქვს. ეს ტენდენცია, როგორც ჩანს, აღმოსავლურ გავლენას

---

[3] Plat., Lg. 801a.

[4] Procl., In Ti., 1, 216, 28 შმდგ. უფრო დაწვრილებით ამ თემაზე იხ. M. Erler, კრებულში: Szlezák, Th. A. (Hrsg.), Spudasmata, Bd. 82, Zürich, New York 2001, 164 შმდგ.

განიცდიდა. იამბლიქოსი „ეგვიპტელების მისტერიაში“[5] იცავს მაგიაში ფეხმოკიდებული ჩვევას, მიმართვისას გამოეყენებინათ გაუგებარი სიტყვები და ამბობს, რომ რომ ეს რალაც ბარბაროსული სიტყვები კი არ არის და არც მნიშვნელობას მოკლებული სახელები, როგორც ამტკიცებენ, არამედ ღმერთების სახელები ასირიულ და ეგვიპტურ ენებზე. ღმერთებს ურჩევნიათ, რომ ამ ენებზე მოისმინონ თავიანთი სახელები, რადგან ისინი მათთვის უფრო ახლობელია. იამბლიქოსი იქვე აყალიბებს ენის საინტერესო თეორიას, რომლის მიხედვითაც, თუკი მივიჩნევთ, რომ სიტყვები/სახელები სახელდებულის არსთან არის დაკავშირებული და აღმნიშვნელის და აღნიშნულის კავშირი არ არის შემთხვევითი, მაშინ სახელდებულის არსთან ყველაზე ახლოს მდგომს მასზე ყველაზე მეტი გავლენა ექნება. თარგმანისას ეს მნიშვნელობა ნაწილობრივ იკარგება.

არსებობს მაგალითები სხვადასხვა კულტურებიდან, როცა წმინდასთან კავშირის დასამყარებლად შედარებით ძველი, არაყოველდღიური ენა გამოიყენება, რომელიც საჭირო დისტანციას ქმნის და ქურუმს, მღვდელს და ა. შ. გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებს ჩვეულებრივ მოკვდავებთან შედარებით.[6]

რა სიტუაციაა ამ მხრივ ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს ლოცვებში? ლოცვებში მეტსახელების და ეპითეტების რელიგიური და ლიტერატურული ფუნქცია (რადგან სტატიაში ლიტერატურული მაგალითები იქნება განხილული, გასათვალისწინებელია მათი მხატვრული ფუნქციაც) ნაჩვენები იქნება ჰომეროსის „ილიადადან“ ორი ლოცვის მაგალითზე, რომლებშიც მიმართვას განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს. ესენია ქრისეს ლოცვა აპოლონისადმი (1, 37 შმდგ.) და აქილევსის ლოცვა ზევსისადმი (16, 234 შმდგ.).

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ ჰომეროსის გმირები ცდილობენ, ღმერთების უამრავი სახელიდან/ეპითეტიდან, რომელიც ან მის რომელიმე თვისებას უსვამს ხაზს ან ადგილობრივ კუთვნილებას და მოქმედების არეალს, ის შეარჩიონ, რომელიც მოცემულ სიტუაციაში მისთვის ყველაზე ხელსაყრელია, რადგან მეტსახელები ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ თვისებებზე მიუთითებენ. ზუსტი მეტსახელის შერჩევით მლო-

---

5 Iambl., De Mysteriis Aegyptorum, 7, 5. უფრო დაწვრილებით ამ თემაზე იხ. Fr. Graf, Gottesnähe und Schadenzauber: Die Magie der griechisch-römischen Antike, München 1996.

6 ასეა მაგალითად ქართულ მართლმადიდებლურ ეკლესიაში, ამის ნიმუშია კოპტურის გამოყენება ბერძნულში, ბერძნულის – ლათინურში და ა. შ.; ინდოეთში ღმერთების მიმართვისას გამოიყენება ადრეული ენების კომპლექსური, ჰრავალფენიანი სისტემა.

ცველი ცდილობს, მოხიბლოს და მიიმხროს ღმერთი.[7] ძველი ბერძნული ლოცვის კლასიკური ნიმუშია ქრისეს ლოცვა აპოლონისადმი (II. 1, 37):

"κλῦθί μευ ἀργυρότοξ' ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας
Κίλλάι' τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις,
Σμινθεῦ, εἴ ποτέ τοι χαρίεντ' ἐπὶ νηὸν ἔρεψα,
ἢ εἰ δή ποτέ τοι κατὰ πίονα μηρί' ἔκηα
ταύρων ἠδ' αἰγῶν, τὸ δέ μοι κρήηνον ἐέλδωρ·
τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν."

ქრისე უხმობს ვერცხლისმშვილდიან სმინთევსს ანუ აპოლონს. თუმცა თავად სახელ აპოლონს არ ახსენებს. იმდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ შემთხვევაში მის ორ მეტსახელს, რომ ისინი ძირითადი სახელის ადგილს იკავებენ. უხმობს, რომ შური იძიოს დანაელებზე მისი გამწარებისთვის და ახსენებს პატივს, რომელიც მისთვის მიუგია.

აპოლონი მოდის განრისხებული, მშვილდი მხარზე აქვს მოკიდებული, ზურგზე ბრაზით ჟღარუნობს ისრები. სახე შავი აქვს, როგორც ღამე. მის ვერცხლის მშვილდს შავი ჭირი და სიკვდილი მოაქვს.

ქრისეს ლოცვა ლოცვისთვის ჩვეულ ყველა კონვენციურ ელემენტს იმეორებს. ქურუმი საგულდაგულოდ არჩევს აპოლონის მიმართვისთვის სახელებსაც. იგი არ უხმობს მუზების და იდილიის ღმერთ აპოლონს, თუმცა „ილიადა" მას ასეთადაც იცნობს (II. 1, 604 შმდგ., სადაც აპოლონი მუზების გარემოცვაში კითარაზე უკრავს), არც როგორც ზომიერების სიმბოლოს, მის დელფოსურ სახეს (შდრ. 24, 32-54). ქრისეს ვერცხლისმშვილდიანი, მებრძოლი აპოლონი სჭირდება. ამ ლოცვაში იგი შეიარაღებული და ძლიერი ღმერთია.[8] ქრისეს მისი მშვილდის დახმარების იმედი აქვს. აპოლონის გულის მოსაგებად იგი ლოცვაში ახსენებს იმ ადგილებს, რომელთა დამცველადაც ითვლება ეს ღმერთი და სადაც თავად ქრისე არის ქურუმი. იქვე ახსენებს შეწირულ მსხვერპლს და აგებულ ტაძარს/ტაძრებს (როგორც ზოგი მეცნიერი ვარაუდობს).[9] ქრისეს დამსახურების გახსენებით ერთი-ორად იზრდება იმის ალბათობა, რომ აპოლონი მის თხოვნას შეასრულებს.

აპოლონის, როგორც მშვილდიანი ღმერთის მოხმობა,[10] მხატვრული ხერხიცაა. ამგვარი აპოლონი ადვილად ასოცირდებოდა სისასტიკესთან. აპოლონი, რომელიც დაუნდობლად კლავს მათ, ვინც არ უყვარს, კარგად იყო ცნობილი მსმენელისთვის. მისი ისრით კვდება აქილევსი, აპოლონის

---

7 T. S. Scheer, კრებულში: Brodersen, K. (Hrsg.), Gebet und Fluch, Zeichen und Traum, Münster 2001, 37 შმდგ.

8 T. S. Scheer, op. cit. 37.

9 W. Burkert, Kleine Schriften, 1. Homerica, Göttingen 2001, 90.

10 აპოლონი „ილიადაში" მშვილდოსნებს იცავს, იქნებიან ეს ტროელები თუ ბერძნები.

ტაძარში — ნეოპტოლემოსი, იგი სასტიკად კლავს ნიობეს შვილებს. მშვილდიანი აპოლონის გამოჩენა ქმნიდა მოლოდინით აღსავსე დაძაბულობას, რომელიც პოემაში აღწერილი მოვლენების პრელუდიას წარმოადგენდა.

აპოლონის ამ სასტიკ სახეს კიდევ უფრო ხაზს უსვამს მეორე სახელი, რომლითაც მიმართავს მას ქრისე: სმინთევსი ანუ აპოლონი-თაგვი. სმინთევს აპოლონს ტროაში სცემენ თაყვანს. მითი და ტრადიცია, რომელიც აპოლონს თაგვთან აკავშირებდა, მოგვიანო ხანამდე შემორჩა. არსებობს ალექსანდრიული ხანის ტროული მონეტები, რომლებზეც აპოლონი გამოსახულია ფეხზე თაგვით.

თაგვთან როგორც ანტიკურობა, ისე თანამედროვეობა, შავ ჭირს და უბედურებას აკავშირებს. თაგვი, როგორც უბედურების სიმბოლო, უცხო არ არის არც XX ს-ის ლიტერატურისთვის (ა. კამიუს „შავ ჭირში“ ვირთხები შეესევიან ქალაქს და უბედურება მოაქვთ).

მითის მიხედვით აპოლონი სმინთოფთოროსია ანუ თაგვების მკვლელი (შდრ. სტრაბონი 13. 1. 48 და 64), მაგრამ ისევე, როგორც ყველა სხვა თვისება, ესეც შეიძლება საწინააღმდეგოში გადაიზარდოს: აპოლონი ამარცხებს შავ ჭირს ან მოაქვს შავი ჭირი, იგი ან მკურნალია ან სენის მომტანი. აპოლონი-თაგვი, რომელიც ჭირის ისრებს ისვრის, ყველაზე უკეთ შეეფერება ჰომეროსთან გადმოცემულ სიტუაციას.[11]

საინტერესოა, რომ ქრისე კიდევ ერთხელ იმეორებს თავისი ლოცვის პირველ ნაწილს, მიმართვას აპოლონისადმი (Il. 1, 451 შმდგ.), როდესაც მას შვილს უბრუნებენ და სთხოვს აპოლონს, რომ ახლაც ისმინოს მისი და ჩამოაშოროს დანაელებს უბედურება. მიმართვის ზუსტი გამეორებით ქრისე ისევ აზუსტებს ადრესატს. მშვილდისრიანმა სმინთევსმა აპოლონმა უნდა გაიგონოს მისი ხმა და თხოვნა შეუსრულოს. აქვეა გასათვალისწინებელი ამგვარი გამეორებების სპეციფიკა ჰომეროსთან, რომელსაც მოტივის ან ეპიზოდის გახსენების ფუნქცია აქვს და მხატვრულ ხერხს წარმოადგენს.

ქრისეს ლოცვაში იკითხება ძველი ბერძნული ლოცვის თავისებურება, რომელიც ღმერთის ძველი ბერძნული გაგებიდან გამომდინარეობს: ქრისტიანული ღმერთისაგან განსხვავებით ძველი ბერძნული პანთეონის ღმერთები არ არიან ყოვლისმცოდნე, არც ყოვლისშემძლე, ისინი არ არიან ყველგან და ყოველთვის.[12] ამიტომ საჭიროა, რომ მათ თავი შეახსენო,

---

11 W. Burkert, op. cit., 228, მას სემიტურ ღვთაებას რესეპს ადარებს, რომელიც ჭირის ისრებს ისვრის და რომელსაც ხშირად აიგივებდნენ აპოლონთან.

12 H. Erbse, Untersuchungen zur Funktion der Götter im homerischen Epos, Berlin, New York 1986, 177. შდრ. გლავკოსის ლოცვა აპოლონისადმი 15, 514: „მისმინე, სადაც უნდა იყო, ლიკიაში თუ ტროაში“.

ძველი პატივი გაახსენო, ახალს დაჰპირდე და რაც მთავარია, მიმართვით გული მოულბო.

ქრისეს ლოცვის მსგავსად მრავალმხრივ საინტერესოა აქილევსის ლოცვა ზევსისადმი (Il. 16, 231 შმდგ.), რომელიც ვრცლად აღწერილი რიტუალის ნაწილს წარმოადგენს. აქილევსის ეს ლოცვა და თანმხლები რიტუალი რელიგიის ისტორიის თვალსაზრისით ძალიან მნიშვნელოვანია, თუმცა მათი განხილვა არ შეადგენს წინამდებარე სტატიის მიზანს. ეს ლოცვა ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ მიმართვის და ეპითეტების თვალსაზრისით.

რიტუალის აღსრულების შემდეგ აქილევსი ავსებს სასმისს, თვალებს ზეცისკენ აღაპყრობს და წარმოთქვამს ლოცვას, რომელშიც ზევსს სთხოვს, დიდება და სახელი არგოს წილად პატროკლეს და მშვიდობით დააბრუნოს უკან. იგი ასე მიმართავს ზევსს (Il. 16. 234 შმდგ.):

"Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τηλόθι ναίων,
Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου· ἀμφὶ δὲ Σελλοὶ
σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες χαμαιεῦναι.
ἠμὲν δή ποτ' ἐμὸν ἔπος ἔκλυες εὐξαμένοιο,
τίμησας μὲν ἐμέ, μέγα δ' ἴψαο λαὸν Ἀχαιῶν,
ἠδ' ἔτι καὶ νῦν μοι τόδ' ἐπικρήηνον ἐέλδωρ·"

აქ ორი ეპითეტია განსაკუთრებით გამოსაყოფი: პელასგური ზევსი და დოდონელი ზევსი. რა კავშირი აქვს ამ ორ ტოპონიმს ერთმანეთთან და რატომ მიმართავს აქილევსი სწორედ ამ ზევსს? სულ სხვაგვარად მიმართავენ ზევსს აგამემნონი, ოდისევსი, პრიამოსი (Il. 2, 410 შმდგ., 7, 200 შმდგ., 17, 498 შმდგ., 24, 290 შმდგ. და სხვა). „ილიადაში" ძირითადად მამა-ზევსის სახეა გავრცელებული.

სხვადასხვა ახსნა არსებობს, თუ რატომ მიმართავს აქილევსი, როგორც თესალიელი, სწორედ დოდონელ ზევსს და რატომ თვლის მას თავის, თესალიურ ღვთაებად.

დოდონა, როგორც ცნობილია, მდებარეობს ეტოლიაში, ეპეიროსში. ჰომეროსს იგი თესალიაში გადააქვს (შდრ. გემების კატალოგი Il. 2. 749 შმდგ.) და არგოსს უკავშირებს. W. Leaf-ის აზრით,[13] პელასგური არგოსი, თესალიის ცენტრალური დაბლობი, საკმაოდ მოშორებული ფთიასგან, ჰომეროსთან ძალიან გაწელილია. ისე, რომ თესალია ეტოლიურ დოდონასაც კი მოიცავს. როგორც ჩანს, თესალიურმა ტომებმა მიგრაციისას თან წაიღეს დოდონა, როგორც წმინდა რელიგიური სახელი, რომელიც თესალიაში დაერქვა ტაძარს და არა ქალაქს. სავარაუდოა, რომ იგი შეერწყა იქ არსებულ უძველეს ორაკულს. ამაზე მიგვითითებს ჰომეროსის

[13] W. Leaf, The Iliad, edited with apparatus criticus, prolegomena, notes, and appendices, London 1900.

ამ ტექსტის სხვადასხვა ვარიანტი. ძენოდოტუსის ცნობით, ნადსოვაიოს-ის ნაცვლად ადრე ეწერა φηγοναῖος, რადგან თესალიაში ზევსის ასეთი ტაძარი არსებობდა. ამ ვარიანტს ემხრობა სვიდაც. სტეფანე ბიზანტიელი დოდონაიოსს ბოდონაიოსით ცვლის, რაც, ალბათ, ამ სახელის ფონეტიკურ სახეცვლილებას უნდა წარმოადგენდეს. ერთი ვარაუდის მიხედვით, არსებობდა თესალიური დოდონაც, რომელიც ეპეიროსის დოდონაზე უფრო ძველი იყო.

ძნელი დასადგენია, საიდან წამოვიდა ეს სახელი და სად არის იგი პირველადი. ეს არც არის განხილული პრობლემისთვის გადამწყვეტი. ყველა ზემოთ ჩამოთვლილ ვარიანტში მნიშვნელოვანია, რომ ის ზევსი, რომელსაც აქილევსი მიმართავს, თესალიელია. რატომ არის აქილევსისთვის ასე მნიშვნელოვანი, რომ მიმართოს თესალიელ ზევსს? 2. 681 და 749 კომენტარებში W. Leaf წერს,[14] რომ სავარაუდოდ აქილევსი მთელი თესალიის წინამძღოლად მოიაზრებოდა. რამდენადაც იგი თავს თესალიელად მოიაზრებს, იმდენად თვლის დოდონელ ზევსს თავის, თესალიურ ღმერთად. ამ შემთხვევაში მისთვისაც და მსმენელისთვის, რა თქმა უნდა, სულერთია, ეტოლიური წარსული აქვს ამ კულტს თუ არა. აქილევსისთვის ეს თესალიური სიწმინდეა, თანაც უძველესი და უძლიერესი და მისი იმედი აქვს.

აქილევსის ლოცვაში კიდევ ერთი ეპითეტი ჩანს, ეს არის τερπικέραυνος, რომელიც ზევსს, როგორც ელვის ღმერთს ახასიათებს (II. 16, 232) სხვა ადგილას, აგამემნონის ლოცვაში (II. 2, 410 შმდგ.) ზევსი ასევე ჭექა-ქუხილის ღმერთია, მაგრამ აგამემნონის ლოცვაში მისი ეს თვისება უცნაური, დადებითი კუთხითაა დანახული: ჭექა-ქუხილს მოაქვს შუქი, იფანტება ღრუბლები და ჩნდება მზე. სწორედ ამ მზეს შესთხოვს იგი ზევსს და იმას, რომ არ დაღამდეს მანამ, სანამ არ დაიქცევა პრიამოსის სასახლე. ამ ორი ლოცვის შედარება, როცა ერთი და იმავე წარმომავლობის ეპითეტი სულ სხვადასხვა კუთხითაა დანახული და გამოყენებული, ნათლად გვიჩვენებს მათ ლიტერატურულ და რელიგიურ ფუნქციას.

აქილევსი ლოცვისას (II. 16, 234 შმდგ.) ორ რამეს სთხოვდა ზევსს: დიდებას პატროკლესთვის და მის მშვიდობით დაბრუნებას. მისი თხოვნა მხოლოდ ნაწილობრივ შეისმინა ზევსმა: პატროკლოსი კვდება. მოგვიანებით აქილევსი ამბობს (II. 18, 78), რომ *ოლიმპიელმა* ზევსმა ცოცხალი არ დაუბრუნა პატროკლე. ამ სიტყვებით იგი შორდება თავის თესალიელ ზევსს. აქ იგი ოლიმპიელია, შორეული მეფე-ღმერთი და არა „მისი", თესალიელი.

---

[14] W. Leaf, op. cit.

ვფიქრობ, რომ განხილული მაგალითები საინტერესოა არქაულ ბერძნულ ლოცვაში სახელების და ეპითეტების ფუნქციის საჩვენებლად. მასალა ძალიან დიდია და სისტემურად შეუსწავლელი.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ თუმცა ადრეული ხანის ტრადიციული ბერძნული ლოცვა არ იზიარებდა ღმერთის სახელთან დაკავშირებულ აღმოსავლურ და მოგვიანო ხანის მაგიურ წარმოდგენებს, მაგრამ მლოცველი მას ლოცვის წარმატების გარანტად აღიქვამდა და ცდილობდა, რომ ზედმიწევნით შესაფერისი მიმართვის ფორმულირებით უფრო მეტად მოეხიბლა ესა თუ ის ღვთაება.

Ketewan Gurtschiani

Über eine Eigenart des altgriechischen Gebets

Im vorliegenden Aufsatz wird die Funktion der Götternamen und Epitheta in Gebeten behandelt. Gewählt sind zwei Gebete aus Homer: das Gebet von Chryses an Appollon (Il. 1, 35 ff.) und das Gebet des Achills an Zeus (16, 231ff.). Sie werden als charakteristische Beispiele der archaischen Gebetsform betrachtet.

In der Behandlung werden religiöse, sowie literarische Funktionen der gewählten Epitheta gezeigt. Bei der Vielzahl der Namen und der Pollyvalenz der Eigenschaften eines Gottes ist das Aussuchen der passenden Termini für die Anrede nicht unwichtig. Der Betende versucht den am meisten passenden Namen für die Anrede zu finden, um die Chancen des Erhörens zu erhöhen.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ირინე დარჩია

მეწამული ხალიჩის ფუნქციისათვის ესქილეს „აგამემნონში“

არისტოტელედან მოყოლებული საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ თეატრალური ეფექტების გამოყენების თვალსაზრისით ესქილე თამამი ექსპერიმენტატორია, გაცილებით უფრო რისკიანი, ვიდრე სოფოკლე ან ევრიპიდე. როდესაც ესქილეს სცენოგრაფიულ ეფექტებს განიხილავენ, ხშირად ახსენებენ ე. წ. მეწამული ხალიჩის სცენას „აგამემნონში“.[1] მაინც რატომ მოხვდა ეს ცნობილი ეპიზოდი ამ კლასიფიკაციაში? მაინც რას უნდა ნიშნავდეს კლიტემნესტრას მიერ მეუღლისათვის დაგებული მეწამული ხალიჩა?[2]

---

1 ზოგჯერ ესქილეს მიერ გამოყენებულ ტერმინებს πορφυρόστρωτος, ἁλουργέσιν, πορφύρας თარგმნიან როგორც წითელ გზას, წითელ ხალიჩას (მაგალითად, იხ.: Lanahan William F., Levels of Symbolism in the Red Carpet Scene of *Agamemnon*, December 1974, vol. 51, 24-27), რაც მცდარ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია. ამ სიტყვებში გამოყენებულ ἁλουργεσ- და πορφυρο- ფუძეთა საწყისი სემანტიკა სწორედ მეწამულია და არა წითელი (შდრ.: Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford, 1940; Supplement by Barber E. A., Oxford 1968; Revised supplement by Glare G. W., Thompson A. A, 1996). ამასთან, ამ ორი ფერის ერთმანეთისგან გამიჯვნა გვმართებს იმ სხვადასხვა სიმბოლური თუ ფუნქციონალური დატვირთვის გამო, რომელიც ამ ფერებს ანტიკურობაში ენიჭებოდათ (ფერთა სიმბოლური მნიშვნელობების შესახებ იხ.: Cooper F. C., Lexicon alter Symbole, VEB E. A. Seemann Verlag, Leipzig 1986; Тресиддер Джек, Словарь символов, Пер. с англ. С. Палько, Фаир-Пресс, Москва 1999; Андреева В., Куклев В., Ровнер А. (Сост.), Энциклопедия символов, знаков, эмблем, Москва Локид-Миф. 1999).

2 აღსანიშნავია, რომ ამ სცენის საკვანძო მხატვრული სახე დღემდე დავას იწვევს. არ არის ბოლომდე ნათელი და გარკვეული, მაინც რა არის ის მეწამული „გზა“, რომელზეც აგამემნონმა უნდა გაიაროს. იგი არის მოქსოვილი (ὑφάς, 949), გაფორმებული, შემკული (ποικίλα, 923, 926, 936), გობელენის გადასაფარებელი (πέτασμα, 909) ან ტანსაცმელი (εἵματα, 921, 960, 963) (აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ.: Taplin Oliver, The Stagecraft of Aeschylus, The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy, Oxford University Press, 1977, 314). ზოგიერთი მკვლევარი მასში იფიგენიას მოსასხამის რემინისცენციასაც ხედავს (შდრ.: „აგამემნონი“, 231) (Lebeck Anne, The Oresteia: A Study in Language and Structure, Washington 1971, 85). ჩვენ მას ვთარგმნით როგორც ხალიჩას, რადგან ასეთი, შედარებით ზოგადი ცნების შემოტანა უფრო მიზანშეწონილად მიგვაჩნია. ხალიჩა, ჩვენი აზ-

ტროას ლაშქრობიდან სამშობლოში დაბრუნებულ „ძვირფას“ აგამემნონს კლიტემნესტრა სთხოვს, რომ ეტლიდან ჩამობრძანდეს, მაგრამ მიწას ნუ შეახებს ფეხს ილიონის დამანგრეველი.[3] შემდეგ დედოფალი მსახურთ მიმართავს, რომ ნუღარ ახანებენ და შეასრულონ ის, რაც დაევალათ – ხალიჩები დააგონ გზაზე. დე, სამართლიანად იქცეს მეწამული ხალიჩებით მოფენილი გზა და დიკემ უწინამძღვროს [აგამემნონს] ისეთი სასახლისკენ, როგორსაც იგი არ ელის. სხვა დანარჩენს მუდამ ფხიზელი მზრუნველობა ღმერთების შეწევნით, სამართლიანად ისე მოაგვარებს, როგორც ბედისწერითაა განსაზღვრული (905-913).[4]

აგამემნონი თავდაპირველად შორს დაიჭერს კლიტემნესტრას სურვილს, რომ იგი მეწამულ ხალიჩაზე გაატაროს. ატრიდის თქმით, ხალიჩების დაგებით მეუღლე მას ცუდ გზაზე აყენებს, ვინაიდან ამგვარი პატივი მხოლოდ ღმერთებს შეეფერებათ, ხოლო მოკვდავმა უშიშრად ასეთი რამ არ უნდა გააკეთოს. აგამემნონს სურს, რომ მას პატივი მიაგონ როგორც კაცს და არა როგორც ღმერთს (921-925).[5] ბოლოს ღმერთების შიშს კლიტემნესტრას დაჟინებული სურვილი თუ მოთხოვნა სძლევს და აგამემნონი ბრძანებს, რომ სასწრაფოდ გაუხსნან ფეხსაცმელი – ტერფის მონა. დე, ნურცერთი ღმერთი ნუ შეავლებს მას თავის მტრულ მზერას, სანამ ის მეწამულ ტანსაცმელებზე, ქსოვილებსა თუ ხალიჩებზე – მეწამულ გზაზე – მიაბიჯებს. დიდი სირცხვილია საკუთარი სიმდიდრისა და ძვირფასი ქსოვილების ფეხით გათელვა (945-949),[6] მაგრამ აგამემნონი კლიტემნესტრას ემორჩილება და სასახლისკენ მიემართება მეწამულ ხალიჩაზე გავლით (956-959).[7]

რით, ზემოთ მოყვანილ ინტერპრეტაციათა შუალედური ვარიანტია (იგი შეიძლება იყოს მოქსოვილიც, გაფორმებულიც და გობელენიც. გარდა ამისა, ტანსაცმელიც შეიძლება ხალიჩად იქნას გამოყენებული).

3 მოგვყავს „აგამემნონის“ შესაბამისი ფრაგმენტის პწკარედული თარგმანი შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Aeschylus, Tragoediae, Edidit West Martin L., Stutgardiae in Aedibus B. G. Teubneri, MCMXC.

4 ...Νῦν δέ μοι, φίλον κάρα, / ἔκβαιν' ἀπήνης τῆσδε, μὴ χαμαὶ τιθεὶς / τὸν σὸν πόδ' ὠναξ' Ιλίου πορθήτορα. / δμῳαί, τί μέλλεθ' αἷς ἐπέσταλται τέλος / πέδον κελεύθου στορνύναι πετάσμασιν; / εὐθὺς γενέσθω **πορφυρόστρωτος** πόρος, / ἐς δῶμ' ἄελπτον ὡς ἂν ἡγῆται Δίκη. / τὰ δ' ἄλλα φροντὶς οὐχ ὕπνῳ νικωμένη / θήσει δικαίως ξὺν θεοῖς εἱμαρμένα (905-913).

5 μηδ' εἵμασι στρώσασ' ἐπίφθονον πόρον / τίθει· θεούς τοι τοῖσδε τιμαλφεῖν χρεών· / ἐν ποικίλοις δὲ θνητὸν ὄντα κάλλεσιν / βαίνειν ἐμοὶ μὲν οὐδαμῶς ἄνευ φόβου· / λέγω κατ' ἄνδρα, μὴ θεόν, σέβειν ἐμέ (921-925).

6 λύοι τάχος, πρόδουλον ἔμβασιν ποδός· / καὶ τοῖσδέ μ' ἐμβαίνονθ' **ἁλουργέσιν** θεῶν / μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. / πολλὴ γὰρ αἰδὼς δωματοφθορεῖν ποσίν / φθείροντα πλοῦτον ἀργυρωνήτους θ' ὑφάς (945-949).

7 ἐπεὶ δ' ἀκούειν σοῦ κατέστραμμαι τάδε, εἶμ' ἐς δόμων μέλαθρα **πορφύρας** πατῶν (956-959).

კლიტემნესტრა კი აგამემნონს მიუგებს, რომ დაუშრეტელი ზღვა ასაზრდოებს ტანსაცმლის მეწამული საღებავის ვერცხლივით ძვირფას და ულევ ნაკადს. ხოლო ღმერთების წყალობით, მათმა ოჯახმა არ იცის, რა არის სიღარიბე (958-962).[8]

აშკარაა, რომ მეწამულ ხალიჩაზე გავლა არც შემთხვევითი და არც უმნიშვნელო მოვლენაა, მაგრამ მისი დატვირთვა გაცილებით უფრო ღრმა და მრავალმხრივია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით, აგამემნონის თავდაპირველი, უშუალო რეაქციიდან ჩანს. მეწამული ხალიჩის სცენის მრავალგვარი ინტერპრეტაცია შეიძლება.

ერთსა და იმავე მოვლენას თვით ტრაგედიის გმირები – ერთის მხრივ, აგამემნონი, ხოლო, მეორეს მხრივ, კლიტემნესტრა -- სხვადასხვანაირად აფასებენ. იმავდროულად კლიტემნესტრას დამოკიდებულებაშიც ორი დონე შეიძლება გამოიყოს – იგი ამბობს ერთს, ხოლო გულისხმობს მეორეს. ამავე მოვლენის მიმართ განსხვავებულია, ერთის მხრივ, დრამის მკითხველის, ხოლო, მეორეს მხრივ, მისი მაყურებლის მიმართება.

აგამემნონის დამოკიდებულება მეწამულ ხალიჩაზე გავლის მიმართ წარმოაჩენს ამ მოვლენის მხოლოდ ერთ, რელიგიურ ასპექტს. იმ დროს არსებული წეს-ჩვეულების თანახმად, რელიგიური დღესასწაულების დროს ქუჩებში წითელ ქსოვილს – ხალიჩას აგებდნენ, რომ ქათზე ღმერთის ქანდაკება გაეტარებინათ.[9] ვინაიდან ხალიჩაზე გავლა მხოლოდ ღმერთებს მართებთ და მოკვდავის მიერ იგივეს გაკეთება მკრეხელობაა, აგამემნონი კლიტემნესტრას წინადადებას სწორედ ღვთისმოშიშების გამო უარყოფს, მაგრამ საბოლოოდ მას პატივმოყვარეობა სძლევს და ცოდვას ჩაადენინებს.[10] მეწამულმა ხალიჩამ აცდუნა აგამემნონი, მას ჰიბრისისკენ უბიძგა და, ამდენად, მან რელიგიური მნიშვნელობა შეიძინა. იმავდროულად იგი იქცა კლიტემნესტრას მიერ დაგებულ მახედ, ხაფანგად აგამემ-

---

8 ἔστιν θάλασσα – τίς δέ νιν κατασβέσει; – / τρέφουσα πολλῆς **πορφύρας** ἰσάργυρον / κηκῖδα παγκαίνιστον, εἱμάτων βαφάς· / ἄκος δ' ὑπάρχει τῶνδε σὺν θεοῖς, ἄναξ, / ἔχειν· πένεσθαι δ' οὐκ ἐπίσταται δόμος (958-962).
კლიტემნესტრას ეს ფრაზა აშკარად ორაზროვანია. დაუშრეტელი ზღვა ულევად წარმოშობს მეწამულ საღებავს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მეწამული ხალიჩა არის ხაფანგი აგამემნონისა, იმავდროულად მის აღსასრულზე მიმანიშნებელი, მეწამულს სიკვდილის ფერად გავიაზრებთ. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ აღნიშნული ფრაზით კლიტემნესტრა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ მისი სიძულვილი და მტრობა აგამემნონის მიმართ, რასაც მისი სიკვდილი მოჰყვება, ისევე უსაზღვრო და უკიდეგანოა, როგორც ზღვა. უსაზღვრო სიძულვილი და მტრობა (დაუშრეტელი ზღვა) შობს სისხლსა და სიკვდილს (მეწამულ საღებავს).

9 Αἰσχύλος, Αγαμέμνων, Μετάφραση· Τάσος Ρούσσος, Εκδόσεις Κάκτος, 1992, 177.

10 Lebeck, op. cit., 38, 74.

ნონის ცოდვაში ჩასაგდებად[11] და მანვე გამოავლინა, რომ ატრევსის ძე შინაგანად მზად იყო ცოდვის ჩასადენად. ერთი შეხედვით, ატრიდი აკეთებს იმას, რაც კლიტემნესტრას სწადია, მაგრამ სინამდვილეში იგი იქცევა ისე, როგორც მას გულის სილრმეში სურს სწორედ თავისი პატივმოყვარეობის გამო.[12] ამდენად, ცოდვის ჩადენა გარდაუვალია და სწორედ პატივმოყვარეობა ხდება იარაღი ბედისწერის ხელში, რაც აგამემნონს ერთგვარად ავალდებულებს, რომ ხალიჩაზე გაიაროს.[13] კლიტემნესტრა ქმარს კლავს და ეს იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვასა და ტროას განადგურებას ეხმიანება.[14] ის სიკვდილი, რომელიც აგამემნონს მეწამულ ხალიჩაზე გავლით სასახლეში ელოდება, არის სასჯელი, რომელიც მას მოევლინება, როგორც შურისძიება, ერთის მხრივ, თავისი ქალიშვილის, იფიგენიას, ხოლო, მეორეს მხრივ, უამრავი უდანაშაულო ბერძენისა და ტროელის სიკვდილის გამო. აგამემნონი უნდა მოკვდეს, რომ თავისი დანაშაული გამოისყიდოს.[15] მასაც იფიგენიას მსგავსად სამსხვერპლო სიკვდილი მოელის.[16] მეწამულ ხალიჩაზე გავლა არის აგამემნონის ღვთაებრივი პატივით შემკობა, მისი განდიდება, რასაც გარდაუვალი დაცემა და მსხვერპლად შეწირვა მოჰყვება.[17]

ტროას სამსხვერპლოების შებღალვით აგამემნონმა საკუთარი თავი წაბილწა, რის გამოც არ ეგების, რომ მან თავისი ცოდვილი ფეხი არგოსის მიწაზე დაადგას (შდრ.: „აგამემნონი", 907-908). ამ ცოდვის თავიდან აცილებაში კი მას სწორედ მეწამული ხალიჩა ეხმარება. მასზე გავლის გამო ატრიდი მიწას ვეღარ შეეხება.[18] ამდენად, მეწამული ხალიჩა არის როგორც ცოდვის ჩადენის მიზეზი, ისე მისი თავიდან არიდების საშუალებაც.[19]

გარდა რელიგიური განზომილებისა, ამ სცენას, შეიძლება, პოლიტიკური დატვირთვაც მივანიჭოთ. ცნობილია, რომ „ევმენიდებს" ხშირად განიხილავენ როგორც აპოლოგიას სასამართლო სისტემის პერიკლესეული რეფორმებისა. ანუ ამ დრამაში აშკარაა პოლიტიკური ალუზია —

---

[11] Thomson George, Aeschylus and Athens, New York 1968, 232; Taplin, op. cit., 311.

[12] Denniston John Dewar, Page Denys, Aeschylus, *Agamemnon*, Oxford 1957, 151-152, n. 931.

[13] Lebeck, op. cit., 76-77.

[14] Thomson, op. cit., 243.

[15] Lebeck, op. cit., 64-68; North Helen, Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Sophrosyne, Ithaca 1966, 46.

[16] Lebeck, op. cit., 66.

[17] Thomson, op. cit., 232.

[18] ეს სიმბოლურიცაა. აგამემნონი ხალიჩაზე გავლის გამო ვეღარ შეეხება თავის სამეფო მიწას, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ იგი ვერასოდეს აღიდგენს ოდინდელ ძალაუფლებას.

[19] Lebeck, op. cit., 72, 75-76.

პირდაპირი მინიშნება ათენის საზოგადოებრივ ცხოვრებაზე.[20] შეიძლება თუ არა, რომ იგივე ითქვას „აგამემნონის“ შესახებაც? არსებობს თვალსაზრისი, რომ, შესაძლოა, აგამემნონის ხვედრი – მისი ტრიუმფი ტროაში, ხოლო შემდეგ სამარცხვინო სიკვდილი – იმ დროს ათენელებს პავსანიასის, ერთი თაობით უფრო ადრე მაცხოვრებელი ერთ-ერთი სპარტელი მხედართმთავრის ბედს ახსენებდა.[21]

მეწამული ხალიჩის სცენაში გარდა ისტორიულისა, ლიტერატურული ალუზიაც შეიძლება დავინახოთ, ოღონდ არა მსგავსების, არამედ განსხვავების – კონტრასტის თვალსაზრისით. ესქილეს აგამემნონი არის საპირისპირო ჰომეროსის გმირისა, ხოლო კლიტემნესტრას მეწამული ხალიჩა პენელოპეს საქსოვის „ირონიულ ასლად“ შეიძლება მივიჩნიოთ, თუმცა იგი იმავდროულად დრამაში სარკასტულობასაც იძენს. დედოფლის ჩანაფიქრი, რომელიც მეწამულ ხალიჩაშია ფოკუსირებული, გულისხმობს ანტითეზას: ერთის მხრივ, ეს არის მეფის პატივით, ზარზეიმით დახვედრა, ხოლო, მეორეს მხრივ, მისი ღალატი, რომელსაც მის სიკვდილამდე მივყევართ.[22] მოვლენათა შემდგომი განვითარებიდან გამომდინარე, კლიტემნესტრას სიტყვები აშკარად მლიქვნელური და იმავდროულად ირონიული, სარკასტულიც კია. დედოფლის პირფერობა იმდენად ჰიპერბოლიზირებულია, რომ კარიკატურულ იერს იძენს.[23]

არსებობს მოსაზრება, რომ თავისი დის, ელენეს მსგავსად, კლიტემნესტრაც არის იარაღი, რომლის საშუალებითაც ღმერთები ატრეევსის ძეთ სჯიან, რაც ესქილეს ჩვენამდე მოუღწეველ სატირულ დრამა „პროტევსში“ რელიეფურად უნდა ყოფილიყო წარმოჩენილი.[24]

აღსანიშნავია, რომ აგამემნონისა და კლიტემნესტრასთვის კონფლიქტი მეწამულ ხალიჩასთან დაკავშირებით წარმოიშვება და ვითარდება ერთმანეთთან მიმართებაში და არა საკუთარ თავში, და, შესაბამისად, არ უკავშირდება პერსონაჟის ხასიათის ევოლუციას, რაც საერთოდ ესქილეს პროტაგონისტებისთვის არის დამახასიათებელი.[25]

მეწამული ხალიჩის სიმბოლიკა ამბივალენტურია, რადგან სხვადასხვა პერსონაჟისათვის იგი სხვადასხვა მნიშვნელობას იძენს. იმავდროულად იგი ხდება, ასე ვთქვათ, სინოპტიკური სიმბოლო, რომელშიც კონდენსირდება კლიტემნესტრასა და აგამემნონის ბიოგრაფიის ცალკეული მომენტები, წარმოჩინდება მათი ურთიერთობის არსი. ამასთანავე მეწამული

---

20 Lanahan, op. cit., 24.

21 Denniston, Page, op. cit., XII.

22 Earp F. R., The Style of Aeschylus, Cambridge 1948, 163.

23 Lanahan, op. cit., 25.

24 Lloyd-Jones Hugh (tr. and ed.), Aeschylus, *Agamemnon*, Englewood Cliffs, 1970, 11. 50 n. 615.

25 Denniston, Page, op. cit., XX.

ხალიჩა იძენს არქეტიპული სიმბოლოს მნიშვნელობასაც, რადგან ესქილესთან ისეთი ფასეულობანი, როგორიც საზოგადოება და ზომიერებაა, მამაკაცს უკავშირდება და ისინი მუდმივად უპირისპირდება ქალთან ასოცირებულ ეგოცენტრიზმსა და ვნებას. ამდენად, მეწამული ხალიჩის ფუნქცია მითიურ სიბრტყეზე ურთიერთობის სიმბოლოდაც შეიძლება გავიაზროთ.[26]

და ბოლოს, მეწამული ხალიჩა არის წინათგრძნობა, გაფრთხილება და მინიშნება აგამემნონის სიკვდილზე. მეწამული ფერი ხდება, ერთის მხრივ, ღვთაებრივი პატივის, დიდების, სიმდიდრის, ფუფუნების, ხოლო, მეორეს მხრივ, სიკვდილის ფერი – სისხლის რემინისცენცია.[27] ეტლიდან სახლამდე დაფენილი მეწამული ხალიჩა შეიძლება იყოს მინიშნება აგამემნონის სისხლიან წარსულზე, ან იმ სისხლზე, რომელიც სასახლეში დაიღვრება და იქედან გამოჟონავს ხალიჩის მსგავსი სისხლიანი ბილიკივით.[28]

მეწამული ხალიჩა არის მხატვრული სახე დრამაში დაღვრილი სისხლისა[29] და, ჩვენი აზრით, გამიზნულია სწორედ მკვლელობის, სისხლისღვრის ვიზუალური ხატის შესაქმნელად, მაყურებელზე ოპტიკური შთაბეჭდილების მოსახდენად. ძველი ბერძნული თეატრის პრინციპებიდან გამომდინარე, ტრაგედიაში მკვლელობა უნდა მოხდეს სცენის მიღმა. სიკვდილი აღიწერება, მაგრამ არასოდეს იდგმება. მაყურებელი აგამემნონის სიკვდილის შესახებ კლიტემნესტრას საშუალებით იგებს, როდესაც იგი არგოსელ მოხუცთა ქოროს მომხდარს უამბობს, მაგრამ ესქილეს დრამატურგიული ალღოსა და ტექნიკის წყალობით, აუდიტორია ამ კულმინაციური მომენტისათვის უკვე მზად არის; მის წარმოსახვაში აგამემნონის აღსასრულის ვიზუალური ხატი უკვე შექმნილია სწორედ მეწამული ხალიჩის წყალობით. უხეშად რომ ვთქვათ, იგი „აგამემნონის მკვლელობის სცენის სუროგატად“ გვევლინება.[30]

როგორც ვხედავთ, მეწამული ხალიჩის სცენა გარდა მრავალშრიანი და მრავალასპექტური სიმბოლური დატვირთვისა, დრამატურგიული

---

[26] North, op. cit., 32-41, 45-47; Lanahan, op. cit., 26.

[27] Neustadt E., Wort und Geschehen in Aischylos *Agamemnon*, Hermes, 64, 1929, 264; Goheen R. F., Aspects of Dramatic Symbolism. Three Studies in the *Oresteia*, AJP, 76, 1955, 115-126; Hiltbrunner O., Wiederholungs- und Motivtechnik bei Aischylos, Bern 1950, 62; Schneider K., RE XXIII, 2010.

[28] Lebeck, op. cit., 86; Easterling E., Presentation of Character in Aeschylus, Greece and Rome, 20, 1973, 18.

[29] Lebeck, op. cit., 80-81.

[30] Ibid., 27; ალბათ, სწორედ ამიტომ არ არის შემთხვევითი ო. ტაპლინის შენიშვნა, რომ „აგამემნონის“ წაკითხვისას და მით უმეტეს სცენაზე მისი ხილვისას, გვეუფლება შეგრძნება, რომ მეწამული ხალიჩა განსაკუთრებული მნიშვნელობითაა აღჭურვილი (Taplin, op. cit., 308).

ფუნქციის მატარებელიცაა. თუ შეიძლება ასე ითქვას, იგი „დრამატულ სიმბოლოდაც“ გვევლინება.[31]

ამდენად, იმისათვის, რომ ბოლომდე, მთელი სისავსით გავიაზროთ მეწამული ხალიჩის სცენა, იგი უნდა გავაანალიზოთ როგორც მკითხველის, ისე მაყურებლის პოზიციიდან, ძველი ბერძნული თეატრის სპეციფიკის გათვალისწინებით. მეწამული ხალიჩა არის ლიტერატურული სიმბოლო მკითხველისათვის და დრამატული სიმბოლო მაყურებლისათვის, ვინაიდან პოეზიის მიღმა ესქილე ქმნის თეატრს.

Irine Darchia

For the Function of Purple Carpet in the *Agamemnon* by Aeschylus

The famous purple carpet scene of *Agamemnon* can be considered as many-sided, ambivalent and synoptic symbol, having religious, political, literary, metaphorical and dramatic meanings and functions. To my opinion, by using the purple carpet Aeschylus – as a play-writer – aims to create the visual icon of the murder and blood running from the palace; he tries to impress the audience preparing it to the sacrificial death of the King; Aeschylus uses the purple carpet as a technical device to show the death, without staging the murder, according to the principles of the ancient Greek theatre. For deeper understanding of the purple carpet scene in *Agamemnon*, we have to analyze it both from literary and theatrical point of view. Purple carpet can be considered as the literary symbol for the readers and dramatic symbol for the audience – as beyond his poetry, Aeschylus creates theatre.

---

[31] Lebeck, op. cit., 27.

ნინო დვალიძე

დიმიტრის ხაძისის „ორმაგი წიგნის“ ჟანრის დადგენისათვის

დიმიტრის ხაძისი ომის შემდგომი თაობის ბერძენი მწერალია. მისი რომანი „ორმაგი წიგნი“[1] 1976 წელს გამოქვეყნდა. წიგნს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა ბერძნულ კრიტიკაში. განსაკუთრებული აზრთა სხვადასხვაობა გამოიწვია ნაწარმოების ჟანრობრივმა თავისებურებამ. მიუხედავად იმისა, რომ თავად მწერალი „ორმაგ წიგნს“ რომანს უწოდებს, ბევრ კრიტიკოსს ეჭვი შეაქვს იმაში, თუ რამდენად მართებულია ნაწარმოების ამ ჟანრისთვის მიკუთვნება.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ძირითადად ორი პოზიცია ჩამოყალიბდა: კრიტიკოსთა დიდი ნაწილი ფიქრობს, რომ „ორმაგი წიგნი“ მოთხრობათა კრებულია და არა რომანი. მეორენი კი ამტკიცებენ, რომ ეს მოსაზრება მართებულია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ამ ნაწარმოებს კლასიკური რეალისტური რომანის კრიტერიუმებით განვიხილავთ, რაშიც ის, რალა თქმა უნდა, არ თავსდება. ისინი ფიქრობენ, რომ „ორმაგი წიგნი“ ახალი სიტყვაა რომანის ჟანრში.[2]

ვფიქრობთ, თითოეული ამ პოზიციის წარმომადგენელთა არგუმენტები რამდენადმე ბუნდოვანია და, შესაბამისად, არადამაჯერებელია იმისთვის, რომ ერთსა ან მეორე პოზიციას დავუჭიროთ მხარი. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია მოვიყვანოთ ზოგიერთი მოსაზრება ამ ნაშრომებიდან:

„ორმაგი წიგნის“ ჟანრობრივი თავისებურების საკითხი პირველად ცნობილმა ბერძენმა კრიტიკოსმა, ალექსანდროს კოძიასმა წამოჭრა. თავის ნაშრომში კრიტიკოსი ზოგადად მიმოიხილავს ხაძისის ახალ წიგნს და აზრს გამოთქვამს მასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ პრობლემაზე. კოძიასი წერს: *„ორმაგი წიგნი“ მართლაც რომანია როგორც ეს მის ყდაზეა*

---

[1] Δ. Χατζή, Το διπλό βιβλίο, δεύτερη έκδοση ξανακοιταγμένη, ΚΕΙΜΕΝΑ, Αθήνα 1977.

[2] ამ საკითხთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ.:
Α. Κοτζιάς, Μεταπολεμικοί Πεζογράφοι, Αθήνα 187-192.
Γ. Καλιόρης, Παρεμβάσεις, Αθήνα 1981, 229-260.
Σ. Τσακνιάς, Το διπλό βιβλίο κάι οι δύο προοπτικές (Δημήτρης Χατζής "Μια συνείδηση ρωμιοσύνης", Πάτρα 1999, 182-189.) და ა. შ.

მითითებული. ეჭვსგარეშეა, რომ მისი ყველა ნაწილი ორგანულად უკავშირდება ერთმანეთს, თითოეული მათგანი ისევე „საზრდოობს“ სხვებისგან, როგორც თავად „ასაზრდოებს“ მათ, მიუხედავად ამისა, ნაწარმოების სტილი ღიად ტოვებს შეკითხვას, თუ რამდენად მიიღწევა რომანში ამ ჟანრის ფუნქციონირება.

თუ „ორმაგი წიგნი“ რომანია, ის უეჭველია მოთხრობის ტექნიკიდან საზრდოობს. მისი რვა თავი (ბოლო თავის გამოკლებით, რომელიც ეპილოგური სახისაა) გვევლინება თანაბარუფლებიან ურთიერთდაკავშირებულ, მაგრამ იმავდროულად დამოუკიდებელ მოთხრობებად. ერთის მხრივ თხრობის განვითარება მათში მოთხრობის ტიპისაა, იგივე შეიძლება ითქვას მათ სტრუქტურაზე და ენის ლაკონურობაზე. მეორეს მხრივ კი, თითოეულ ამ თავში / მოთხრობაში ხდება მხოლოდ ერთი პერსონაჟის ან მოქმედების შემოყვანა, დასრულება და აქმომწურავად წარმოდგენა.

ამას გარდა ცნობები პერსონაჟთა შესახებ, მათი სხვადასხვა ქმედებები გაფანტულია ნაწარმოების სხვადასხვა თავში, კონკრეტულად მათდამი მიძღვნილ „მოთხრობამდე“. ნაწარმოების მეორედ წაკითხვისას, რაღა თქმა უნდა, ამ ცნობებსა და ჟესტებს უკვე სხვაგვარ შეფასებას ვაძლევთ, რადგან ეს პერსონაჟები ჩვენთვის უკვე ნაცნობია თავიანთი „მოთხრობებიდან“. და მაინც, ნუთუ თითოეული ამ ცნობის შეფასება საკმარისია იმისთვის, რომ ნაწარმოებს რომანი დაერქვას? ნუთუ ამ გზით შესაძლებელია პერსონაჟის გახსნა? – ეჭვი მეპარება. ხაძისის რომანში ხასიათის განვითარება არ გვაქვს. პერსონაჟი უცბად შემოდის და თითოეული მათგანი სრულად ამოიწურება თავის „მოთხრობაში“.[3]

დაახლოებით ასეთსავე მოსაზრებას გვთავაზობს იანის კალიორისი: „ამ ნაწარმოების შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა შინაგანად და გარეგნულად ორგანულად შეკავშირებულ რომანთან, არამედ ნოველათა კრებულთან. მიუხედავად იმისა, რომ „ორმაგი წიგნი“ შემოთავაზებულია როგორც რომანი, თუ მას მთლიანობაში განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ ეს უგერგილოდ შეკავშირებულ ნოველათა კრებულია მხოლოდ. თუმცა ის ფაქტი, რომ თავად მწერალი მას რომანს არქმევს, გვაიძულებს იგი იმ ჟანრის კრიტერიუმებით განვიხილოთ, რომელშიც მწერალი ათავსებს მას.“

შემდეგ კრიტიკოსი ჩამოთვლის კლასიკური რეალისტური რომანისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს, და ცდილობს რამენაირად მიუსადაგოს ისინი ამ ნაწარმოებს. ამის შემდეგ კრიტიკოსი ასკვნის, რომ „ორმაგი წიგნი“ დაუსრულებელი, „ბოლომდე აუშენებელი“ რომანია.[4]

ამ მოსაზრებათა საწინააღმდეგოდ სპიროს ცაკნიასი თავის სტატიაში აღნიშნავს: „სტრუქტურის უქონლობა თანამედროვე რომანში ხშირად

---

[3] Α. Κοτζιάς, 189-190.

[4] Γ. Καλιόρης, 249.

დაგეგმილი წყვეტილობა გახლავთ ისევე, როგორც „ორმაგი წიგნის“ შემთხვევაში გვაქვს... ის, რასაც „წარუმატებლობა“ უწოდეს, ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე, ხელოვანის ინსტიქტის და მწერლის სულიერი ღირსების უდიდესი ტრიუმფია. რაც არ უნდა ყოფილიყო თავდაპირველი განზრახვა – მწერლური ტრადიცია თუ ხაძისის იდეოლოგია, მწერალი მიხვდა და დაამტკიცა, რომ აუტელის სამყარო არ შეიძლება არსებობდეს ურთიერთშეკავშირებულ, კარგად აგებულ სტრუქტურაში. მიხვდა და დაამტკიცა, რომ გადასვლა „პატარა ქალაქიდან“ თანამედროვე სამრეწველო მეგაპოლისში ანადგურებს ადამიანურ გამოცდილებას და შეუძლებელს ხდის მის გადატანას ნარაციის სინთეტურ-ჰარმონიულ სქემაში. ის, რასაც იანის კალიორისი და ალექსანდროს კოძიასი ასე პრინციპულად აყენებენ ეჭვქვეშ, ჩვენი აზრით „ორმაგი წიგნის“ მოდერნიზმია. ვფიქრობ, ეს მოვლენა უნდა განვაზოგადოდ და შესაბამისი შეფასება მივცეთ: უნდა ამოვიღოთ „ორმაგი წიგნი“ რეალიზმის პირმშოთა ნუსხიდან და ჩვენი თანამედროვე მწერლობის საუკეთესო მონაპოვართა შორის მოვათავსოთ.“[5]

ამ თვალსაზრისთა გათვალისწინებით შეგვიძლია დავასკვნათ შემდეგი: „ორმაგი წიგნის“ ჟანრთან დაკავშირებით გამოთქმულ ორსავე პოზიციაში არის ჭეშმარიტების მარცვალი, თუმცა არც ერთი მათგანი ჩვენთვის ბოლომდე მისაღები არ არის. ვფიქრობთ, რომ ამ შემთხვევაში შეიძლება მსჯელობა რომანისა და ანტირომანის შეთავსებაზე ერთ ნაწარმოებში. საქმე გვაქვს ნაწარმოებთან, რომელიც მიკროსტრუქტურების, ანუ თავების დონეზე ანტირომანია, მაგრამ მაკროსტრუქტურის, ანუ მთლიანი აგებულების დონეზე – რომანი.

კომპოზიციური ორგანიზაციის ამგვარ პრინციპებს უკვე ანტიკურ მწერლობაში ვადასტურებთ. ასე, მაგალითად, ოვიდიუსის „მეტამორფოზებში“ ცალკე აღებული თითოეული ამბავი თავისი ხასიათით ანტიეპოსია, თუმცა მათი ერთ ნაწარმოებში გამთლიანების პრინციპები ეპოსის აგების კანონზომიერებებს ეფუძნებიან.[6]

ნაშრომში ვეცდებით „ორმაგი წიგნის“ ჟანრის პრობლემასთან დაკავშირებით ჩვენი მოსაზრება შემოგთავაზოთ.

„ორმაგი წიგნის“ სტრუქტურული ანალიზი

ნაწარმოების სტრუქტურა, მისი კომპოზიციური ერთიანობა მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც პრემასალა ანუ ფაბულა მნიშვნელობას

Σ. Τσακνιάς, 188-189.

ამ საკითხთან დაკავშირებით დაწვრილებით იხ.:

R. Gordesiani, Zu den Prinzipien der kompositionellen Organisation in Ovids Metamorphosen, Klio, 67, 1985, 1, 198 ff.

იძენს მხოლოდ სისტემაში მოქცევისას ანუ სიუჟეტურ-კომპოზიციური გაფორმების შემდეგ. კომპოზიცია წარმოადგენს ტექსტის ელემენტთა დაკავშირების წესს, ცალკეულ ნიშან-სიმბოლოების ან ნიშან-ბლოკების შეერთების პრინციპს. კომპოზიცია ახდენს მასალის მხატვრულ ორგანიზაციას, ამდენად მისი ფუნქცია მნიშვნელობის დადგენის პროცესში განსაკუთრებულია.[7]

„ორმაგი წიგნის“ ფორმის რამდენიმე პრობლემატურ საკითხზე შევჩერებთ ყურადღებას:

ა) სიუჟეტის დრო და მისი ათვლის წერტილი.

„ორმაგი წიგნი“, ინფორმაციის დროსა და სივრცეში ორგანიზაციის თვალსაზრისით, გარკვეულ პრობლემებს წარმოქმნის. ამან განაპირობა ის, რომ მისი ჟანრის შესახებ დისკუსია მიმდინარეობს.

„ორმაგი წიგნი“ ცხრა თავისაგან შედგება, და ასეთი მიმდევრობით არის წარმოდგენილი:

1. აუტელი-ავტოელექტრონიკა.
2. ვოლოს ხე-ტყის საამქრო.
3. კასპარ ჰაუზერი წყნარ ქვეყანაში.
4. პატარა თერძის რექვიემი.
5. 50/50-დან სიყვარულში.
6. პინდოსის უკანასკნელი დათვი.
7. ფილთაქვა
8. მოლაოსელი ანასტასია.
9. პირველი წიგნის ეპილოგები. პატარა პროლოგი მეორე წიგნისათვის.

მაგრამ თუ ამ თავებში აღწერილი მოქმედების ადგილს, დროს და მთავარ გმირს გავითვალისწინებთ, თავები შემდეგნაირად შეგვიძლია დავყოთ:

1. აუტელი-ავტოელექტრონიკა.
3. კასპარ ჰაუზერი წყნარ ქვეყანაში.
5. 50/50-დან სიყვარულში.
7. ფილთაქვა

[მოქმედების ადგილი – გერმანია, დრო – აწმყო, მთავარი გმირი - კოსტასი]

2. ვოლოს ხე-ტყის საამქრო.
4. პატარა თერძის რექვიემი.

---

[7] მ. კვაჭანტირაძე, ოთარ ჭილაძის მხატვრული სისტემის სემიოლოგიური ასპექტები, 1999, 90-92.

5. პინდოსის უკანასკნელი დათვი.
8. მოლაოსელი ანასტასია.

[მოქმედების ადგილი – საბერძნეთი, დრო – წარსული, მთავარი გმირი – თითოეულ თავში განსხვავებული]

როგორც ვხედავთ, აქ ამბების ორი ციკლი გვაქვს (უკანასკნელი, მეცხრე თავი ეპილოგურია, ამბების ამ ორ ციკლს აერთიანებს და ამიტომაც ცალკე განვიხილავთ.) და ორივე ციკლი თავების თანაბარი რაოდენობით არის ნაწარმოებში წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაში, ბუნებრივია ჩნდება კითხვა, თუ რომელია ნაწარმოების „ახლა“ ანუ, ათვლის წერტილი: აწმყო თუ წარსული. რადგანაც, გარდა იმისა, რომ ნაწარმოებში ფაბულისა და სიუჟეტის ორი განსხვავებული დროითი შრე გვაქვს, თავად სიუჟეტის დროც ორად იყოფა: აწმყო (1, 3, 5, 7 თავები) და წარსული (2, 4, 6, 8 თავები).

საკმარისია ამ თავების შინაარს დავუკვირდეთ, რომ თვალში გვეცემა ერთი გარემოება: მართალია წარსულისა და აწმყოს მოვლენების გადმოცემისას ერთგვარი სითანაბრე შეინიშნება, მაგრამ იგი პრაქტიკულად არ მოასწავებს სრულ პარიტეტს ამ ორ დროს შორის, რადგან, თუკი წარსულის გადმომცემი თავები დროში გაწელილ, ერთმანეთთან მოქმედებით დაუკავშირებელ ეპიზოდებს გადმოგვცემენ, და თითოეულ ამ ეპიზოდს ყავს თავისი „პროტაგონისტი“, აწმყოს მოვლენების გადმომცემ თავებში მოქმედება ერთ ადგილს უკავშირდება, ერთ დროშია შეზღუდული და ერთი პროტაგონისტი ყავს, კოსტასი. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ერთი შეხედვით აშკარაა, რომ ათვლის წერტილი უნდა იყოს აწმყო.

ბ) ანაქრონიზმები.

გარკვეული კავშირი რომანის ნაწილებს (თავებს) შორის პროლეფსისებისა და ანალეფსისების საშუალებით მყარდება. მაგალითად, წიგნის პირველსავე თავში ყოველგვარი ექსპონირების გარეშე, მოულოდნელად გამოჩნდება ისეთი პერსონაჟი (მოყვანილია მისი რეპლიკები), ვისი ვინაობაც ამ შემთხვევაში განმარტებული არ არის, თუმცა უკვე შემდეგ თავებში დაწვრილებით არის მის შესახებ საუბარი. ასეთი ფრაზები, სიუჟეტის დროის თვალსაზრისით, პროლეფსისად შეიძლება ჩავთვალოთ. ასეთია, კოსტასის მეგობარი ქალის, ერიკას რეპლიკები, რომელთაც კოსტასი ხშირად იმოწმებს:

„შემდგომში გავაცნობიერე, რომ რაც არ უნდა იყოს, მართალი იყო ერიკა, თავს ფუჭი საზრუნავით ვიტენი.“[8]

---

[8] Δ. Χατζή, 16.

„ერიკამ – ლმერთმა კარგად ამყოფოს – ამიხსნა, რომ ლიფტს ლოცვებ-
თან არანაირ კავშირი არა აქვს. როცა, ბოლოს და ბოლოს, მივხვდი,
მითხრა, რომ ამიტომაც მალმერთებს, ასეთი ხისთავიანი რომ ვარ.“[9]

მოყვანილ მაგალითებში არ არის განმარტებული, ვინ არის ერიკა და რა კავშირი აქვს მას ამ თავის მთავარ გმირთან, კოსტასასთან. თუმცა, ასეთი ანაქრონიზმის არსებობა იმას მოასწავებს, რომ აუცილებლად იქნება გაგრძელება, სადაც ყოველივე ნათელი გახდება (ერიკასა და კოსტასის სასიყვარულო კავშირზე მოთხრობილია ნაწარმოების მეხუთე თავში). აქედან გამომდინარე, პირველი თავი რომანის ერთი ნაწილია მხოლოდ და არა დამოუკიდებელი მოთხრობა. ანუ, უკვე ნაწარმოების პირველივე თავი გულისხმობს სხვა თავების (ნაწარმოების გაგრძელების) არსებობას. სხვა შემთხვევაში ასეთი რეპლიკების არსებობა ნაწარმოებში აზრს კარგავს.

ასეთივე პროლეფსისია სკუროიანისის გამოჩენა პირველ თავში:

„ამდენს რომ იქექები ამ ამბებში – მეუბნება ზოგჯერ სკუროიანისი –
შპიონი არ ეგონო ვინმეს. იაპონელი შპიონიაო, იტყვიან. საძრენწველო
შპიონაჟს ეძახიან ახლა ამას. მაშინ, ჯერ კიდევ არ არსებობდა.“[10] და ა. შ.

ამგვარი ანაქრონიზმები ხშირია მთავარი გმირის, კოსტასის შინაგან მონოლოგებშიც:

„მართალი ვიყავი პირველ თავში...“[11]
„ამას სკუროიანისისგან შეიტყობ...“[12]
„მოგვიანებით შევძელი და წავიკითხე...“[13]

ასეთ შემთხვევაში, მთხრობელი მხოლოდ გაკვრით მოიხსენიებს მისი ცხოვრების რომელსამე ეპიზოდს, რადგან მასზე შემდგომ დაწვრილებით ისაუბრებს.

გ) მოქმედების სტატიკურობა.

ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხია „ორმაგი წიგნის“ სტატიკურობის პრობლემა. თუკი არსებობს რაიმე ხერხი, რასაც ნაწარმოებში დროის შეყოვნების ეფექტი შეუძლია შექმნას, „ორმაგ წიგნში“ თითქმის ყველა მათგანი შეგვხვდება: პაუზა, რეზიუმე, იტერატიული თხრობა და ა. შ.

„ორმაგი წიგნი“ სტატიკურია, რადგან მისი უმეტესი ნაწილი პაუზებს (აღწერები და ზოგადი მსჯელობები) უჭირავს. მაგ.: მთლიანად პირველი და მესამე თავი აუტელის (საამქრო სადაც კოსტასი მუშაობს), კოსტასის საცხოვრებელი ოთახის და მათი შემაკავშირებელი გამზირის დეტალური აღწერას ეთმობა.

---

[9] Δ. Χατζή, 12.
[10] Δ. Χατζή, 14.
[11] Δ. Χατζή, 150.
[12] Δ. Χατζή, 74.
[13] Δ. Χατζή, 51.

ეს ერთი შეხედვით გადაჭარბებული დეტალურობა საჭიროა იმის საჩვენებლად, რომ თანამედროვე სამყაროში „ტექნიკურ პროგრესს", ადამიანის ცხოვრების საათივით აწყობილი მექანიზმის შედეგია პასიური, ყოველგვარი ინიციატივის, ინტერესისგან დაცლილი ადამიანი. ამ სამყაროში ადამიანი უგრძნობ, ინფანტილურ მექანიზმად იქცევა, რომლის მაცოცხლებელი, მამოძრავებელი ძალა მისი ყოველდღიური „ნორმაა" მხოლოდ. ამის შედეგია „გაუცხოების", ნიჰილიზმის პრობლემები, რომელნიც დღეს განვითარებულ ქვეყნებში ძალზე აქტუალურია. *(„ასეთია ჩვენი თანამედროვე სამყარო. ყველაფერი გამზადებულია, მოგვარებული, არაფერი აკლია – შენ რა საჭირო ხარ, მხოლოდ ეს არ იცი"*[14]*).*

აღწერების გარდა რომანში ასევე ხშირია მთავარი გმირის შინაგანი მონოლოგები. მაგ.: ნაწარმოების მეხუთე, მეშვიდე და მერვე თავები თითქმის მთლიანად გმირის შინაგანი მონოლოგია.

მოვლენითი დროის შეყოვნების ეფექტს ქმნის ასევე, რეზიუმე. კოსტასის გერმანიაში ცხოვრების ოთხი წელიწადი, ნაწარმოების ოთხ თავში არის გადმოცემული, მაშინ, როცა მის საბერძნეში ცხოვრებას მხოლოდ ერთი, მეორე თავი მოგვითხრობს. ასევე, თითო თავი ეთმობა „პატარა თერძის", სკუროიანისის და ანასტასიას ცხოვრების ამბებსაც.

ხშირია ნაწარმოებში ელიფსისი, როცა მოვლენითი დროის გარკვეული სიდიდე ერთი ან რამდენიმე ფრაზით გადმოიცემა. *(„ასე გავიდა ერთი კვირა"*[15]*, „საში კვირის შემდეგ"*[16] და ა. შ.) რაც, ასევე სტატიკურობის ილუზიას ქმნის.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ნაწარმოებში არ ხდება მოქმედების განვითარება, მოცემულია პერსონაჟთა ცხოვრების რამდენიმე ეპიზოდი და დეტალური აღწერები. იქმნება სტატიკურობის ილუზია, რაც აძნელებს ნაწარმოების სიუჟეტის ერთიანობაში აღქმას.

ამ შემთხვევაში, ჩნდება კითხვა: რამდენად შესაძლებელია, ასეთ ნაწარმოებს რომანი ვუწოდოთ და მის სტრუქტურულ ერთიანობაზე ვისაუბროთ?

ჩვენი აზრით, ნაწარმოების ერთიანობას სიუჟეტში ერთი დროითი შრის არსებობა, ან მოქმედების დინამიური განვითარება კი არ უზრუნველყოფს, არამედ მის ნაწილებს (ეპიზოდებს) შორის ლოგიკური (მიზეზობრივი და დროითი) კავშირის არსებობა. მიზეზობრიობაზე კი მხოლოდ მისი შინაარსიდან გამომდინარე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ. ისევ ნაწარმოების ფორმისა და შინაარსის დიალექტიკურ ერთიანობამდე

---

[14] Δ. Χατζή, 67.
[15] Δ. Χατζή, 143.
[16] Δ. Χατζή, 140.

მივდივართ. „ორმაგი წიგნი“ კიდევ ერთხელ ამტკიცებს ჰეგელის სიტყვების ჭეშმარიტებას: *„ნაწარმოების ფორმა ეს არის შინაარსის გადასვლა ფორმაში. შინაარსი კი, პირიქით, ფორმის გადასვლაა შინაარსში.“*[17]

„ორმაგი წიგნის“ „სიუჟეტი“ და კონცეფცია

ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი ნაწარმოებში ამბავთა ორი ციკლის არსებობაზე და აღვნიშნეთ, რომ ნაწარმოების შინაარსი ორმაგად იკითხება: თითოეული თავი ერთი დასრულებული ისტორიაა, მთლიანად რომანის დონეზე კი, ამ ისტორიათა ერთობლიობა განსხვავებულ მნიშვნელობას ქმნის, რაც დაახლოებით ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ:

ნაწარმოების მთავარი გმირი, კოსტასი, საბერძნეთიდან გერმანიაში ბედის საცდელად ჩადის, ქვეყანაში, სადაც მისთვის ყველაფერი *„ბუნდოვანი, მოუხელთებელი და გამოუცნობია“*. აუტელი (საამქრო, სადაც ის მუშაობს), მისი ოთახი და მათ შორის მდებარე გამზირიც კი *„უცხო, უცნაური და ხელოვნური“* ეჩვენება, ოთხი წლის იქ ცხოვრების მიუხედავად. ადამიანური ურთიერთობების სიმცირე, ნიჰილისტური საზოგადოება გარს რომ ახვევია, კოსტასს უგრძნობ, მექანიკურ მანქანად აქცევს: *„ადამიანები, ქვეყნის ხალხი გვერდით ჩამივლის, ჩემთან ერთად მიდიან, მივდივარ მეც – გზას მივყავართ პროსპექტის სინათლეების ქვეშ. ვუცქერი მათ. ყოვლი მათგანი, მე მგონი, სადღაც მიდის, სადღაც წასასვლელი აქვთ. მე აქ ვარ, პროსპექტზე, ასფალტზე. მათზე უფრო მეტად. არავინ მელოდება, არც ისეთი ადგილი არსებობს, გული რომ მიმიწევდეს, ან სადმე დაბრუნება მინდოდეს. თითქოს ეს ჩემი სახლი იყოს, ჩემი სამშობლო. კაფეში ამბობენ, რომ უცხონი გავხდით ამ დიდ ქალაქებში. და თუ ასეა, მაშინ, მე ვყოფილვარ ამ უცხოთა ქვეყნის ყველაზე მკვიდრი მოქალაქე – აბორიგენი. და შენ, მწერალო, ფრაუ ბაუმის სახლის ეზოში წარწერა გააკეთებინე ჩემზე, რომ აქ ცხოვრობდა უცხოთა ქვეყნის ყველაზე უცხო, უცხოთა შორის – კასპარ ჰაუზერი.“*[18]

---

17 შდრ.: Философский Энциклопедический Словарь, М., 1983.

18 მწერლის სქოლიოში ახსნილია, რომ „კასპარ ჰაუზერი ერთ ბავშვს ერქვა, რომელიც გერმანიის ერთ უღრან ტყეში იპოვეს. უკვე ზრდასრული ვაჟკაცი იყო, ლაპარაკით კი ვერ ლაპარაკობდა. ყრუ-მუნჯი კი არ იყო, უბრალოდ ადამიანურ ენაზე არ შეეძლო მეტყველება. ჩანს, ადამიანთა გარეშე, მათგან შორს მოუწია ცხოვრება. არავინ იცის როგორ ცხოვრობდა, სად აფარებდა თავს, როგორ მოხდა, რომ ადამიანებს ვერსად გადაეყარა. მისთვის სრულიად შეუფერებელი, უსარგებლო იყო ყოველივე ადამიანური – მალევე მოკვდა – ამან გადაიყოლა? – წავიდა და თან წაიღო თავისი მოსვლის, სიჩუმის, გულის საიდუმლო...“
Δ. Χατζή, 79.
საინტერესოა, რომ სწორედ მას ადარებს მწერალი ნაწარმოების მთავარ გმირს: „ჩემო პატარა კასპარ ჰაუზერო [მიმართავს მწარალი კოსტასს]... ნეტავ შენ რალა

მაგრამ მთავარი გმირის ასეთი „გაუცხოვება“ პრობლემის შედეგია მხოლოდ, მის ძირება კი შორს, საბერძნეთში, მივყავართ. კოსტასი საბერძნეთიდან წამოსვლით ყოველგვარ კავშირს წყეტს სამშობლოსთან. ივიწყებს ყველაფერს, რაც მას წარსულთან აკავშირებს. *„ოთხი წელია წამოსული ვარ და, სამშობლოს მონატრება რა არის, არ ვიცი. ნოსტალგია არასოდეს მქონია. არც კი ვიცი, როგორია... მოკლედ უსამშობლო ადამიანი ვარ..“*[18] *„რწმენა, სამშობლო, ოჯახი – არც ერთი არ გამაჩნია“.*[20]

წარსულის დავიწყებით კი მის ცნობიერებაში დროთა კავშირი ირღვევა და კოსტასი რეალობის შეგრძნებას კარგავს. მას ხშირად ეჭვიც კი ეპარება თავის არსებობაში.

აი, სწორედ ეს ჯადაგვარებული ადამიანი აირჩია ხაძისმა რომანის მთავარ გმირად. *„მაგრამ რატომ, რაში დაგჭირდი? – ეკითხება კოსტასი მწერალს – „არსებობენ გმირები, მკვლელები, შეშლილები, სულით ავადმყოფები – რატომ მათ შესახებ არ დაწერ? ბერძნული სული გინდა აღმოაჩინო ჩემში, „თანამედროვე ადამიანში?“*[21]

მართლაც, ხაძისი ამ თითქოსდა მარტივი, უპრეტენზიო წიგნით უდიდესი პრობლემის, ეროვნული იდენტიფიკაციის პრობლემის, გადაჭრას ცდილობს. უკანასკნელ საუკუნეებში ეს საკითხი ბერძნულ საზოგადოებაში განსაკუთრებული სიმწვავით დაისვა. ის უდიდესი კულტურა, რომელმაც მრავალი საუკუნის მანძილზე მსოფლიო დაიპყრო, თანამედროვე ბერძნებს უდიდეს ტვირთად დააწვა. ისინი მიხვდნენ, რომ ვერასოდეს გაუტოლდებოდნენ თავიანთ წინაპრებს. ან როგორმე უნდა დაევიწყებინათ ეს უდიდესი მონაპოვარი, ან კი მუდმივად მის ჩრდილქვეშ ეცხოვრათ. სწორედ ასეთმა დავიწყებამ, წარსულთან კავშირის გაწყვეტამ მოიტანა შედეგად ყოველივე ის, რაზეც „ორმაგ წიგნში“ არის საუბარი.

ადამიანის საკუთარ ერთან იდენტიფიკაციის საკითხი საკმაოდ რთულია. ადამიანი მხოლოდ მაშინ არის რომელიმე ერის წარმომადგენელი, როცა მას თავი ამ ერის შვილად მიაჩნია, მისი ტრადიციების გამგრძელებლად, ამ ერის ისტორიაში მყოფად.[22] ერის ისტორია, გარკვეული გამოცდილების სახით ყველა ჩვენგანში არსებობს.

ხსოვნა წარმოადგენს ვირტუალურ სათავსოს რომლის მეშვეობითაც ჩვენი წარსული თავსდება (ჩაწერილია) ჩვენს შიგნით, „სულის დაფაზე“.

გელის? ნუთუ შენც ასე ჩიხში მოქცეულს მალე ბოლო მოგელება? რითი შემიძლია დაგიცვა და დაგიფარო?“

Δ. Χατζή, 70.

19 Δ. Χατζή, 56-57.

20 Δ. Χατζή, 69.

21 Δ. Χατζή, 27.

22 გ. თევზაძე, ჩვენი დრო, სფინქსი და ძენონის ისარი (ცნობიერების ესთეტიკა), თბილისი 1993, 24.

ამის გამოა, რომ ჩვენ ვფლობთ ცოდნას საკუთარ „მე“-სთან იგივეობაზე, იმაზე, რომ ჩვენ სწორედ ჩვენა ვართ და არა სხვა. ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც ხსოვნას ატარებს. ხსოვნის დამკარგველი ამავე დროს მომავლის უარმყოფელიცაა. დროთა კავშირის აღსადგენად წარსულის გახსენებაა საჭირო. წარსულში შებრუნებას ყოველთვის ახლავს „მე“-ს სუბსტანციურობის, საფუძვლიანობის, იდენტურობის რწმენა.[23]

„ორმაგი წიგნის“ მთავარი გმირი, მწერალი-პერსონაჟის დახმარებით ეტაპობრივად იხსენებს და იაზრებს წარსულს, ვიდრე საბოლოოდ არ გააიგივებს თავს საკუთარ ერთან და სამშობლოში დაბრუნებას არ გადაწყვეტს. მის ცნობიერებაში დროთა კავშირი აღდგება და მომავალის გზაც გამოჩნდება.[24]

ეს ეტაპები თავების მიხედვით ასე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ:

პირველი თავი – კოსტასის სამყარო გერმანიაში. გაუცხოვებული, ყოველგვარი სულიერებისგან დაცლილი ადამიანი. ეროვნული იდენტიფიკაციის პრობლემა.

მეორე თავი – კოსტასის სამყარო საბერძნეში. მისი ეროვნული ძირების უშედეგო ძიება (*„აი, ჩემი ბერძნული ისტორია. ჩემი ბერძნული ძირები, რომელსაც ეძიებ. ჩემი ბერძნული ფესვებიდან მოწყვეტა...“*[25])

მესამე თავი – სამყაროსთან კავშირი გაწყვეტილია. კასპარ ჰაუზერივით, კოსტასიც მარტოობაში სიკვდილისთვის არის განწირული.

მეოთხე თავი – მამა, როგორც მისი ძირითადი მაკავშირებელი გარესამყაროსთან. მამის ისტორიის გაგებით ეს კავშირი აღდგება. *„მამის დუმილი, თაობებს შორის უთქმელად დარჩენილი სიტყვა დაპირისპირების საფუძველს ქმნის. იგი უკავშირდება იდენტიფიკაციის პრობლემას...“*[26]

მეხუთე თავი – ჩნდება პირველი მოკავშირე – გერმანელი ქალი (შდრ. ქალი, სამშობლოს სიმბოლო).

მეექვსე თავი – ნანატრ დობრინოვოში დაბრუნებული სკუროიანისის იმედგაცრუება, უკანასკნელი მოკავშირე – დათვი.

---

23 მ. კვაჭანტირაძე, 170 შმდ.

24 „ორმაგი წიგნის“ უკანასკნელი თავის სათაურს (პირველი წიგნის ეპილოგები. პატარა პროლოგი მეორე წიგნისათვის) კრიტიკოსები ხშირად არასწორად იგებენ. მათი აზრით, მწერალი ამ სათაურში გულისხმობს იმას, რომ ეს წიგნი დაუმთავრებელია და მოსალოდნელია მისი გაგრძელება მეორე წიგნის სახით. ჩვენი აზრით კი, ეს თავი „ორმაგი წიგნის“ ლოგიკური დასასრულია: დროთა კავშირი აღდგენილია, უმომავლობის საშინელი პერსპექტივა დაძლეული, კოსტასის ცხოვრება გრძელდება (ნაწარმოების უკანასკნელ სცენაში, კოსტასი მატარებლების სადგურშია. მატარებლის ლიანდაგი, აქ მომავლის გზასთან შეიძლება გავაიგივოთ). ამდენად, კოსტასის მომავალი ცხოვრება შესაძლებელია ახალი წიგნის სიუჟეტად იქცეს.

25 Δ. Χατζή, 54.

26 მ. კვაჭანტირაძე, 114.

მეშვიდე თავი – ქაოსი წესრიგით იცვლება. მანამდე „უცნობი“ და „უცნაური“ სამყარო ახსნადი და გასაგები ხდება.

მერვე თავი – ეროვნული ძირების ძიება. ანასტასია, ბერძნული ტრადიციის მისტიური შემნახველი და გადამცემი.

მეცხრე თავი – გმირის საბოლოო იდენტიფიკაცია თავის ერთან და მისი საბერძნეთში დაბრუნება.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ძნელია მივიღოთ ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც „ორმაგი წიგნი“ წარმოადგენს დამოუკიდებელი მოთხრობების კრებულს და მას არა აქვს მთლიანობა.

შესაძლოა მოქმედების გაბმულობის თვალსაზრისით „ორმაგი წიგნი“ მართლაც არ იყოს ჭთლიანი, მაგრამ თუკი რომანს განვიხილავთ როგორც სისტემას, ჩვენ ვნახავთ, რომ მისი ელემენტები ერთმანეთთან ლოგიკური აუცილებლობით არიან დაკავშირებული და ქმნიან კონცეპტუალურ მთლიანობას.

Nino Dvalidze

For the Identification of the Genre of the Book by Dimitris Khadzis "The Double Book"

Dimitris Khadzis is a Greek writer of the post-war generation. His novel "The Double Book" was published in 1976. The book received an extensive feedback from the Greek critics. Particularly controversial were the discussions about the genre of the book. Although the writer himself calls the book a novel, many critics doubt the correctness of this attribution.

In our opinion it is difficult to agree with the opinion that "The Double Book" is a collection of unrelated short stories and that it does not have a unity. It might be that in terms of consecutive nature of the action the book is not unified, but if we view the book as a system, we will see that its elements are connected with logical essentiality and form a conceptual unity.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

თეა დულარიძე

ტერმინ ἄγγελος-ის გაგებისათვის ჰომეროსის ეპოსში

ჰომეროსის პოემათა კვლევას მრავალი ნაშრომი ეძღვნება. ეს ქმნილებები რომ უმაღლესი მხატვრული ხელოვნებით შექმნილი ნაციონალური ეპოსია, ალარავინ დაობს ამაზე. პირიქით, ჰომეროლოგები ცდილობენ აღმოაჩინონ ერის ფსიქოლოგიისა და ხასიათის, იმ დროის საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ახალი ასპექტები. ამ მნიშვნელოვან ურთიერთობათა სისტემაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ელჩობის ინსტიტუტს. ძველ სამყაროში, ისევე როგორც თანამედროვე ცხოვრებაში, ეს იყო კომუნიკაციის საშუალება, როცა ერთ მხარეს მეორესთვის შეეძლო ამბის გადაცემა მაცნის მეშვეობით. ელჩებს ევალებოდათ არამარტო ინფორმაციის მიტანა დასახელებულ პუნქტამდე ან უკვე მეთაურის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების აღსრულება, არამედ დიპლომატიური მისიის შესრულებაც, კერძოდ, მოწინააღმდეგე მხარის დარწმუნება და საბოლოო კონსენსუსის მიღწევა მშვიდობიანი გზით. აღსანიშნავია, რომ ელჩობის ამ ფენომენს ჰომეროსთან საკმაოდ მრავალმხრივი დანიშნულება ჰქონდა, ხოლო ელჩების ფუნქციები, მათი მისია, სტატუსი და ადგილი საზოგადოებაში საკმაოდ დიფერენცირებული იყო. „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ ამ ურთიერთობათა ერთობლიობა ვრცელდება როგორც ვერტიკალურად, ისე ჰორიზონტალურად, ანუ როგორც მოკვდავებს, ისე ღმერთებს შორისაც. უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე დონეზე დიპლომატიურ მისიას ასრულებენ ის პირები, რომელთაც ეს მოვალეობით ეკისრებათ, ხოლო რომელთაც არ ევალებათ, ზოგჯერ სიტუაციიდან გამომდინარე იღებენ საკუთარ თავზე ამ ფუნქციას. ელჩობის ძირითადი სუბსტანტივებია: ἄγγελος, κῆρυξ, πρεσβευτής. ამ ძირებიდან ბევრი ლექსიკური ფორმაა ნაწარმოები, რომელიც ელჩობის გაგებასთანაა დაკავშირებული. რა თქმა უნდა, დღეს ძნელია დაბეჯითებით იმის მტკიცება, თუ როგორი იყო ამა თუ იმ ლექსემის ზუსტი მნიშვნელობა. ჩვენ შევეცდებით მიახლოებით მაინც დავადგინოთ იმ ტერმინთა თავდაპირველი მნიშვნელობა, რომლებიც გარკვეულწილად უკავშირდებიან ელჩობას. სიტყვა ἄγγελος „მაცნეს“, „ელჩს“, „წარგზავნილს“ ნიშნავს. გასულ საუკუნეში მეცნიერები ამ ტერმინის ეტიმოლოგიის შესახებ სხვადასხვა აზრს

გამოთქვამდნენ. ვ. ბენფს ამ ტერმინის წარმომავლობა სანსკრიტულ gri ძირამდე აჰყავდა. კუნი კი ფიქრობდა, რომ ეს კომპოზიტი gar-rio-დან წარმოიშვა და ლათინურ მარტივ სიტყვას "gallus" უკავშირებდა. ამავე აზრს იზიარებდა ლ. მეიერი, რომელიც ამტკიცებდა, რომ ძირი gar ჟღერს როგორც გალ. განსხვავებულ მასაზრებას გამოთქვამდა ნ. ჯეკელი. იგი ἄγγελος ბერძნული წარმომავლობის სიტყვად მიიჩნევდა და თვლიდა, რომ ეს ტერმინი უკავშირდება καλεῖν-ს რაც „მოხმობას", „დაძახებას", „მოწოდებას" ნიშნავს. ზოგიერთი მკვლევარი კი ἄνωγα-სთან აიგივებდა და აქედან გამომდინარე ἄγω-მდე აჰყავდა ამ სიტყვის ეტიმოლოგია.[1] თუმცა თანამედროვე მეცნიერებაში ზემოთხსენებულ მკვლევართა მოსაზრებები გაზიარებული არ არის. ასევე საყოველთაოდ უარყოფილია ამ ტერმინის დაახლოება სანსკრიტულ ანგირას-თან.[2] მითიური არსების, ანგირასის სახელი ამყარებდა ამ თვალსაზრისს. ვედურ და ინდუსურ მითოლოგიაში ანგირასი იყო შუამავალი ღმერთებსა და ადამიანებს შორის. თუმცა ეს ვერსიაც არაზუსტადაა მიჩნეული მეცნიერებაში. შანტრენი და ფრისკი[3] ვარაუდობენ, რომ სიტყვა ἄγγελος შემოსულია აღმოსავლეთიდან და გვთავაზობენ თავიანთ ვერსიას. მის წარმომავლობას ისინი ტერმინ ἄγγαρος-თან აახლოებენ. ფიქრობენ, რომ ნასესხებია ერთ-ერთი აღმოსავლური ენიდან, კერძოდ, ირანულიდან, რაც დამაჯერებლად მიაჩნია მეცნიერთა უმრავლესობას. თუმცა ზუსტი ნიმუში რომელი სიტყვიდანაა წარმომდგარი უცნობია.[4] ფრისკი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ἄγγαρος უპირველეს ყოვლისა მომდინარეობს სპარსული წყაროდან, ან უკიდურეს შემთხვევაში იგი ბაბილონური წარმომავლობისაა. მას ეს ტერმინი აჰყავს აგრუ-მდე, რაც „შუამავალს" ნიშნავს. სიტყვა ἄγγαρος-ს ცხენზე ამხედრებული მაცნის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომელსაც სამეფო გზავნილების ტარება ევალებოდა სპარსეთში (Hdt. 8, 98; Xenop. Theopomp. Hist.). მოგვიანებით, ძვ. წ. აღ. V საუკუნიდან ბერძნულ ლიტერატურაში უკვე გვხვდება აღნიშნული ტერმინი და მისგან ნაწარმოები კომპოზიტები და დერივატები, თუმცა აღსანიშნავია, რომ ჰომეროსთან ἄγγαρος ფიქსირებული არ არის.

დღესდღეობით მეცნიერებაში დაუზუსტებელია ამ ძირის ეტიმოლოგია. გამოთქმულ მოსაზრებათაგან უფრო დამაჯერებლად მიგვაჩნია მოსაზრება ტერმინ ἄγγελος-ის აღმოსავლურიდან ნასესხობის თაობაზე, სადაც იგი უკავშირდება ტერმინ ἄγγαρος-ს.

---

1 Lexikon Homericum edidit H. Ebling, I Aedibus B. G. Teubneri, 1885, 9.

2 Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris 1970, 8.

3 Griechisches Etymologisches Wörterbuch von Hjalmar Frisk, Heidelberg 1960, 8.

4 Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris 1970, 8.

საინტერესოა რა მნიშვნელობით იყენებს ჰომეროსი ტერმინ ἄγγελος-ს, ვინ არიან ამ ფუნქციის მატარებელნი ღმერთებისა და გმირების დონეზე და როგორ მოიაზრება ამ სიტყვის მნიშვნელობა მის პოემებში.

უპირველეს ყოვლისა, ეს ტერმინი გამოიყენება იმ პირების აღსანიშნავად, ვინც მაცნის მოვალეობის მატარებელია და ზოგადად მათი ფუნქციური არსის გამსაზღვრელია. ე. წ. „ფუნქციონერი ელჩები" ღმერთების დონეზე არიან ირისი და ჰერმესი. ისინი უშუალოდ ზევსის მფარველობის ქვეშ იმყოფებიან და მის სამსახურში აღასრულებენ თავიანთ მოვალეობას. ჰომეროსის პოემებში საკმაოდ მკაცრადაა დაცული იერარქია და განსაზღვრულია ღმერთებს შორის ძალაუფლების ბალანსი. ყოველივე, რაც ხდება პოემაში თავიდანვე „ზევსის ნების აღსრულებასთან" არის დაკავშირებული.[5] ზევსი სხვა ღმერთებისგან განსხვავებით არასდროს მონაწილეობს ბრძოლაში[6] და გარდა ბრძანებისა და ხელმძღვანელობისა სხვა ფუნქციას არასდროს ასრულებს. მისი ფუნქციაა, შეინარჩუნოს მსოფლიო წესრიგი და სამართლიანობა.[7] შესაბამისად, არც ელჩის და მაცნის მოვალეობას იღებს საკუთარ თავზე.

„ილიადაში" ყველაზე ხშირად ირისი გვევლინება მაცნედ:

ἀλλ' ἀγαθὰ φρονέουσα· Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι,
(კეთილის მსურველი ზევსის მაცნე ვარ,)

(Il. 24, 173)

ირისი ზევსის (და არა მარტო ზევსის) მაცნეა. მის ფუნქციაში შედის ბრძანებისა და შეტყობინების გადაცემა. თუმცა ჰომეროსის პოემებში უკვე იკვეთება ელჩის სხვა მოვალეობებიც. მას არამარტო ინფორმაციის შეტყობინება, არამედ ღმერთის მიერ მიღებული გადაწყვეტილების აღსრულება და მეორე მხარის ამა თუ იმ საკითხში დარწმუნება ევალება. როცა ზევსი დაინახავს, რომ აქაველებმა პოსეიდონის დახმარებით ტროელები უკან დახიეს, ჰერას მეშვეობით სასწრაფოდ უხმობს ირისსა და აპოლონს. მათ უბრძანებს შეაჩერონ პოსეიდონი, რათა ჰექტორი ახალი ბრძოლებისთვის მოემზადოს (ილ. 15, 157-218). აქ ნათლად ჩანს ირისის მოვალეობა, რაც ზევსის წინაშე აკისრია. გარდა იმისა, რომ ის პოსეიდონს გადასცემს ზევსის ბრძანებას, თან ურჩევს დაემორჩილოს მის ნებას-სურვილს, ვინაიდან კრონიდი ძალით ყველას აღემატება. საყურადღებოა, რომ ირისი, როგორც ზევსის მაცნე არამარტო ატყობინებს დანაბარებს, არამედ ცდილობს დაარწმუნოს პოსეიდონი, შეასრულოს მისი ბრძანება. ამ შემთხვევაში საინტერესოა, ირისს პოსეიდონის ბედი

---

5 რ. გორდეზიანი, ბერძნული ლიტერატურა, ტ. I, თბილისი 2002, 61.

6 O. Taplin, Homeric Soundings, The Shaping of The Iliad, Oxford 1992, 134.

7 რ. გორდეზიანი, ბერძნული ლიტერატურა, ტ. I, თბილისი 2002, 105.

აწუხებს ზევსის განრისხების შემთხვევაში, თუ მის მოვალეობაში შედის უზენაესი ღმერთის ნების აღსრულება? ვფიქრობთ, ირისის ფუნქციაა მოწინააღმდეგე მხარის დარწმუნება, ვინაიდან მისი მისია მხოლოდ და მხოლოდ შედეგზეა ორიენტირებული. გასათვალისწინებელია საკუთრივ ჰომეროსისეული პრინციპი: ყოველი კონფლიქტი, დაწყებული უზენაესი ღმერთის ნებით, მთავრდება მისი ნებითვე.[8] პოსეიდონი ირისის რჩევას აფასებს და შესაბამისად, ითვალისწინებს კიდეც.

ἐσθλὸν καὶ τὸ τέτυκται, ὅτ' ἄγγελος αἴσιμα εἰδῇ.
(ბედნიერებაა, როცა მაცნე ზუსტად ჭვრეტს.)

(Il. 15, 207)

ირისი, როგორც კეთილი მრჩეველი ხშირად გვხვდება პოემაში. იგი ზოგჯერ ჯარს ან ხალხს მიმართავს და აფრთხილებს საშიშროების მოახლოების შესახებ, გმირებს კი საკუთარი ინიციატივით სასარგებლო რჩევებს აძლევს. შეიძლება ითქვას, რომ იგი სახალხო მაცნედ გვევლინება.

ზევსის დავალებით ირისი არამარტო ღმერთებს ამცნობს უზენაესის ნებას, არამედ მისი ფუნქციები მოკვდავთა დონეზეც ვრცელდება. ჰომეროსი აშკარად ცდილობს შეძლებისდაგვარად წარმოაჩინოს მისეული გააზრებით ურთიერთმიმართება მოკვდავებსა და ღმერთებს შორის. უმეტეს შემთხვევაში ღმერთები მაცნეს საშუალებით უკავშირდებიან ადამიანებს. ზევსი ირისს აგზავნის პრიამოსთან ილიონში. მაცნემ მეფეს გადასცა კრონიდის დანაბარები, რომ მიერთმია აქილევსისთვის ძღვენი, რის შემდეგაც გმირი თანახმა იქნებოდა ჰექტორის გვამი დაეთმო. თანაც გააფრთხილა, რომ მხოლოდ პრიამოსი უნდა ხლებოდა გმირს, ხოლო გამცილებლად და მისი უსაფრთხოების გარანტად ჰერმესს მიუვლენდა. საინტერესოა, რომ ამ ეპიზოდში ჰერმესს არა ელჩის, არამედ გამცილებლის ფუნქცია აკისრია.

στῆ δὲ παρὰ Πρίαμον Διὸς ἄγγελος, ἠδὲ προσηύδα
τυτθὸν φθεγξαμένη· τὸν δὲ τρόμος ἔλλαβε γυῖα·
(ზევსის მაცნემ მიმართა პრიამოსს ძლივს გასაგონი (ჩუმი) ხმით, და [პრიამოსის] სხეული კი კანკალმა შეიპყრო.)

(Il. 24, 169-70)

არაერთი მაგალითის მოტანა შეიძლება „ილიადიდან", როცა ტერმინში Διὸς ἄγγελος (ზევსის მაცნე) ირისი იგულისხმება. თუმცა პოემაში ხშირად საკუთარი ინიციატივით ასრულებს ამ ფუნქციას მაცნე ღმერთი. მას როცა სურდა ეუწყებინა ელენესთვის, რომ ბრძოლა შეწყდა და

---

[8] R Gordesiani, Abwandlungsformen der traditionellen Struktur des Mythos in der griechischen und römischen Heldendichtung, Λεκτά, 206.

მხოლოდ პარისი და მენელაოსი შეებრძოლებოდნენ ერთმანეთს, ირისმა სახე იცვალა, პრიამოსის ასულს, ლაოდიკეს დაემსგავსა და ისე გამოეცხადა ელენეს.

Ἶρις δ' αὖθ' Ἑλένῃ λευκωλένῳ ἄγγελος ἦλθεν,
(მაცნე ირისი ქერათმიან ელენეს ეწვია,)

(Il. 3, 121)

ტერმინ ἄγγελος-იდან ბევრი კომპოზიტია ნაწარმოები. მათგან რამდენიმე ჰომეროსის პოემებშიც გვხვდება: μετάγγελος, ψευδάγγελος, εὐαγγέλιον.

კომპოზიტი μετάγγελος ყოველთვის ირისის მიმართ გამოიყენება.[9] მიუხედავად იმისა, რომ ἄγγελος ძირს ემატება წინდებული μετά, შედგენილი სახელი არ იცვლის მნიშვნელობას. „ილიადაში" ორჯერ მოიხსენიება ირისი ამ ტერმინით.

ἀράων ἀΐουσα μετάγγελος ἦλθ' ἀνέμοισιν.
(როცა მოესმა მისი ლოცვა, მაცნე გაიჭრა ქარივით.)

(Il. 23, 199)

როცა პოეტი გამოიყენებს μετάγγελος და სურს იგი ამბის გადამცემის ფუნქციით წარმოაჩინოს, ზმნა ἐλθεῖν-ს წინდებული μετά-ს გარეშე გვთავაზობს, ანუ μετελθεῖν-ის ნაცვლად მხოლოდ ἐλθεῖν-ს ტოვებს. ჰოფმან თმესისი თვლის, რომ ἄγγελος-ს, რომელსაც μετά წინდებული დაერთვის აუცილებლად დატივუსში მდგომი სახელი მოსდევს. ზოგადად წინდებულ μετά-ს დატივუსთან მხოლოდ პოეზიაში, უმეტესად ეპოსში ვხვდებით[10] „შორის", „შუას" მნიშვნელობით. ძირითადად გამოიყენება რაღაცის გადაცემის, გადატანის აღსანიშნავად. „ილიადაში" ორივე შემთხვევაში აღნიშნულ კომპოზიტთან დატივუსის ბრუნვაა გამოყენებული: (μετάγγελος ἦλθ' ἀνέμοισιν (23, 199), ἥ τε θεοῖσι μετάγγελος ἀθανάτοισι (15, 144). თუმცა ვოლფი ასე შლის ამ სტრიქონებს: θεοῖσι μετ' ἄγγελος ἀθανάτοισι და თვლის, რომ μετά წინდებული ეკუთვნის θεοῖσι-ს.[11] ვფიქრობთ, აღნიშნული წინდებულისა და ტერმინ ἄγγελος-ის შერწყმის შედეგად კომპოზიტი μετάγγελος არის მიღებული და ამ შემთხვევაში ვოლფის მოსაზრებას ვერ დავეთანხმებით.

---

9 Lexikon Homericum edidit H. Ebling, I Aedibus B. G. Teubneri, 1885, 1076.

10 Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford 1940[9], Supplement by E. A. Barber, Oxford 1968; Revised Supplement by P. G. W. Glare, A. A. Thompson, 1996, 109.

11 Handwörterbuch der Griechischen Sprache begründet von Franz Passow, Leipzig 1841-1857, 11.

შედგენილი სახელი ψευδάγγελος ნიშნავს „ცრუ მაცნეს“. „ილიადაში“ მხოლოდ ერთხელ გამოიყენებს პოეტი ამ ტერმინს და ისიც ირისის მიმართ. საინტერესოა, ამ შემთხვევაში ჰომეროსს სურს ირისის, როგორც მაცნის თვისებების უკეთ წარმოჩენა, რომელიც ზევსის ნების აღსრულებისათვის ყველა ხერხს მიმართავს თუ ცდილობს ხაზი გაუსვას ზოგადად ცრუ მაცნის არსებობასაც იმ დროისათვის? გვიანდელ ავტორებთან ამ სიტყვის ზმნურ ფორმას, ψευδαγγελέω ვხვდებით, რაც „ცრუ მაცნედ ყოფნას“ აღნიშნავს, თუმცა ჰომეროსთან ეს ზმნა ჯერ ფიქსირებული არ არის.

„ოდისეაში“ გამოყენებულია დერივაციული კომპოზიტი εὐαγγέλιον (εὐαγγέλιον δέ μοι ἔστω ოდ. 14, 152), რომელიც ნიშნავს მაცნისათვის გაღებულ სამადლობელ ძღვენს სასიხარულო ამბის ცნობისთვის. ჰომეროსთან სწორედ ამ მნიშვნელობით გვხვდება აღნიშნული ტერმინი. ატიკურ დიალექტში ყოველთვის მრავლობით რიცხვში გამოიყენება[12] – εὐαγγέλια, რომელმაც თანდათანობით მნიშვნელობაც იცვალა და დამკვიდრდა „კარგი ამბის“, „სასიხარულო ცნობის“ გაგებით. ქრისტიანულ მწერლობაში ეს კომპოზიტი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. ქრისტიანული წმინდა წიგნები (ოთხთავი, მოციქულთა საქმეები, ეპისტოლეები და გამოცხადება ანუ აპოკალიფსისი) იწოდება Εὐαγγελία-დ ანუ სახარებად. აღსანიშნავია, რომ ამ ტერმინის ძველი ქართული თარგმანი ზუსტად მოიცავს მის შინაარსს. სულხან-საბა ორბელიანი ხარებას, საიდანაც სიტყვა სახარება მომდინარეობს, ასე განმარტავს: „სასიხარულოს თქმა“.[13] ჰომეროსთან არ არის ფიქსირებბული კომპოზიტ εὐαγγέλιον-დან ნაწარმოები დერივატები, რომელთა დამკვიდრებაც ძველ ბერძნულ ენაში მოგვიანებით მოხდა. აღნიშნული შედგენილი სახელიდან მომდინარეობს არსებითი სახელები: εὐάγγελος, εὐαγγελιστής, რაც „კარგი ამბის მაცნეს“, „კეთილი ცნობის მაუწყებელს“, „მახარობელს“ ნიშნავს. გვიანდელ ტექსტებში გვხვდება ნასახელარი ზმნები εὐαγγελέω, εὐαγγελίζομαι, რომელიც „კეთილი ამბის უწყებას“, „სასიხარულო ცნობის გამოცხადებას“ აღნიშნავს.

ჰომეროსის პოემებში მეორე ე. წ. „ფუნქციონერი ელჩია“ ჰერმესი. „ილიადაში“ თუ ძირითადად ირისი გვხვდება ზევსის მაცნედ, „ოდისეაში“ ამ მოვალეობას ჰერმესი ასრულებს და როგორც ამ ფუნქციის მატარებელი ღმერთი ტერმინ ἄγγελος-ით მოიხსენიება.

---

[12] Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford 1940[9], Supplement by E. A. Barber, Oxford 1968; Revised Supplement by P. G. W. Glare, A. A. Thompson, 1996, 705.

[13] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II ტ. გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბილისი 1993, 417.

Ἑρμεία· σὺ γάρ αὖτε τά τ' ἄλλα περ ἄγγελος ἐσσι·
(ჰერმეს, შენ სხვა თუ არაფერი, მაცნე ხარ;)

(Od. 5, 29)

ზევსი აგზავნის ჰერმესს, როგორც მის „ოფიციალურ ელჩს" ნიმფა კალიფსოსთან, მისი ნების საუწყებლად: გაუშვას ოდისევსი კუნძულიდან, რათა გმირმა შეძლოს სამშობლოში დაბრუნება. მაცნე ღმერთი ემორჩილება უზენაესის ბრძანებას. ნიმფა ამბროსიითა და ნექტარით გაუმასპინძლდა უკვდავს. ჰერმესის სიტყვაში ნათლად ჩანს მისი სტატუსი და მოვალეობა ზევსის წინაშე. იგი აღნიშნავს, რომ ზევსის დავალებით ეახლა კალიფსოს, საუბრობს ზოგადად ღმერთთა პანთეონის შესახებ, მაგრამ მათგან ზევსის უზენაესობას გამოყოფს. აქ კიდევ ერთხელ იკვეთება უკვდავთა შორის ძალაუფლების ბალანსი, როცა ვერავინ შეცვლის კრონიდის სიტყვას და ვერც ვერავინ აღუდგება წინ მის ნებასურვილს. ზევსის ბრძანებას ერთნაირად უნდა ემორჩილებოდეს როგორც მოკვდავი, ისე უკვდავიც. ღმერთთა შორის ძალთა იერარქიის ხაზგასმით ჰერმესი ცდილობს დაარწმუნოს ნიმფა, რომ ზევსის ნება უნდა აღსრულდეს, რადგანაც მისი ელჩობა, რომელიც ორიენტირებულია შედეგზე წარმატებით დასრულდეს. მიუხედავად იმისა, რომ კალიფსო უხალისოდ ხვდება კრონიდის სურვილს, მაინც იძულებულია დამორჩილდეს უზენაესის ნებას. ჰერმესი, რომელსაც ორ უკვდავს შორის შუამავლის როლი აკისრია, ტერმინ ἄγγελος-ით მოიხსენიება. ჰერმესის, როგორც მაცნე ღმერთის ფუნქციები ირისის მსგავსად ვრცელდება მოკვდავთა დონეზეც. როცა ზევსი ჩივის კაცთა დამნაშავეობაზე, რომლებიც არ ითვალისწინებენ ღმერთების რჩევას და შემდეგ სურთ თავიანთი უბედურებანი უკვდავთ დააბრალონ, მაგალითისთვის ორესტესის მიერ შურისგების გამო მოკლული ეგისთოსის ამბავი მოჰყავს. მან ჰერმესი გაგზავნა ელჩად ეგისთოსთან, რომელმაც გააფრთხილა და ურჩია არ მოეკლა აგამემნონი, ვინაიდან ატრიდების მემკვიდრე შურს იძიებდა. ჰერმესი ზევსის დავალებით გმირთა მფარველის და სულთა გამცილებლის ფუნქციებსაც ასრულებს, თუმცა ამ მისიის შესრულების დროს ტერმინ ἄγγελος-ის ნაცვლად ჰომეროსი ეპითეტებს πομπός-ს („გამცილებელი", „დაცვით თანმხლები", ილ. 24, 153, 182, 437, 461) ან ὀδοιπόρος-ს („თანამგზავრი", „გამცილებელი", ილ. 24, 375; ოდ. 11, 626) გამოიყენებს, რაც აღნიშნულ მოვალეობათა ზუსტ შინაარს მოიცავს.

იმ დროისათვის, რომელსაც აღწერს ჰომეროსი ბერძენთა წარმოდგენის მიხედვით ღმერთები ერევიან ადამიანთა ცხოვრებაში. ისინი თავიანთ ნებას ატყობინებენ მოკვდავებს ან მაცნის საშუალებით ან ღვთაებრივი ნიშნით. ზოგჯერ კი ეს გაფრთხილება იმდენად აშკარაა,

რომ მას არ ესაჭიროება განმმარტებელი.[14] ერთ-ერთი ღვთაებრივი ნიშანი არის სიზმარი (Ὄνειρος), რომელსაც ზევსი უგზავნის ხოლმე რომელიმე გმირს. აგამემნონს ესიზმრება ზევსის მიერ გაგზავნილი მაცდური სიზმარი, სადაც ნესტორის სახით ურჩევს მაცნე საბრძოლველად გაიყვანოს აქაველები. იგი აღნიშნავს, რომ ზევსის მაცნეა (Διὸς δέ τοι ἄγγελος ἐἰμι ილ. 2, 26) და მის დავალებას ასრულებს. კრონიდი, რომელიც ზეცაშიც ზრუნავს აგამემნონზე, ჰპირდება ტროას დამარცხებაში დახმარებას. ამ დროს ოსა მაცნე ბრძოლის განახლებისკენ მოუწოდებდა ჯარს. ჰომეროსის პოემებში ზევსის მაცნის მოვალეობას ასრულებს ოსაც (ὅσσα Διὸς ἄγγελος, ილ. 2, 93; ὅσσα ἐκ Διὸς ოდ. 24, 413), რომელიც მითოლოგიაში წარმოდგენილია აბსტრაქტულ ქალღმერთად მოარული ხმის განსახიერებით. იგი მხოლოდ ხმას ავრცელებს და ჯარს აღაგზნებს ბრძოლებისთვის. თავისთავად ὅσσα, ატიკ. ὄττα ἡ „ხმას“, „სიტყვას“, „ხმაურს“ ნიშნავს. აღსანიშნავია, რომ ჰომეროსთან ზევსის მაცნე აბსტრაქტული სახით გვხვდება და კრონიდის დავალებით მხოლოდ ხმით ატყობინებს ხალხს ამა თუ იმ ინფორმაციას.

ზევსის მაცნის ფუნქციას გარკვეულ სიტუაციებში სხვა ღმერთებიც ასრულებენ. თეტისი ზევსის დავალებით მიდის აქილევსთან და ამცნობს მის ნებას: გმირმა მიიღოს პრიამოსის ძღვენი ჰექტორის გვამის გამოსახსნელად. მნიშვნელოვანია, რომ ზევსი სწორედ დედას აგზავნის, როგორც თავის მაცნეს (Διὸς ἄγγελος) პელიდთან მის დასარწმუნებლად, თუმცა ეს მოვალეობა შეეძლო შეესრულებინა კრონიდის „ოფიციალურ მაცნესაც“. ვფიქრობთ, ამით ჰომეროსი მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, თუ ვის დაეკისრება ეს ფუნქცია ელჩობისას საქმის წარმატებით დაგვირგვინებისათვის. რა თქმა უნდა, ასეთ ვითარებაში თეტისი „ფუნქციონერ ელჩზე“ უკეთ შეძლებდა შვილის დარწმუნებას და ნაკლებად გააღიზიანებდა მას ზევსის გადაწყვეტილების შეტყობინებისას.

ზევსის მაცნის (Διὸς ἄγγελος) ფუნქციას მხოლოდ ღმერთები ასრულებენ. აღსანიშნავია, რომ ამ პრივილეგიით უკვდავნი სარგებლობენ და მარტო მათ ძალუძთ აღნიშნული მოვალეობის აღსრულება. თეტისი არ არის ზევსის „ოფიციალური მაცნე“ და არც ეს მისიაა მისი ფუნქციური არსის განმსაზღვრელი, მაგრამ როგორც უკვდავს შეუძლია გახდეს ზევსის წარგზავნილი და წარსდგეს ელჩის სტატუსით. ამიტომ მოიხსენიებს ჰომეროსი მას ტერმინ ἄγγελος-ით ამ ეპიზოდში.

ზევსის მაცნედ ყოფნის ერთ-ერთი უმთავრესი პირობაა მისი უკვდავება. თუმცა აღნიშნული ტერმინით მოიხსენიებიან აგამემნონის, ოდისევსის და პრიამოსის პირადი მაცნეებიც. ტალთიბიოსი, ევრიბატესი და იდაოსი განსაკუთრებული ფუნქციის მატარებელი შიკრიკები არიან.

---

[14] რ. გორდეზიანი, ბერძნული ლიტერატურა, ტ. I, თბილისი 2002, 103.

მათ პოეტი „ზევსის და კაცთა მაცნეებს“ (Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν ილ. 7, 274) უწოდებს. ჰეროდოტოსის მიხედვით, ტალთიბიოსი ბერძნულ მითოლოგიაში მაცნეთა მფარველად ითვლებოდა, რომლის სახელზეც სპარტაში ტაძარიც კი აუგიათ. სწორედ მას თვლიდნენ იმ ელჩთა წინაპრად, რომლებიც ამ რანგით სახელმწიფოს ემსახურებოდნენ. „ილიადაში“ ევრიბატესს აგამემნონის მაცნის თანამდებობა უჭირავს, რომელიც ტროას ომში მეფის დავალებებს ასრულებს. ევრიბატესი წარმოდგენილია ოდისევსის მაცნედ, რომელსაც დიდად აფასებენ მისი გონებამახვილობის გამო, ხოლო იდაოსს ტროელთა, კერძოდ პრიამოსის სამსახურში ელჩის მოვალეობა აკისრია. საინტერესოა, რატომ მოიხსენიებს ჰომეროსი მათ ἄγγελοι-ით? მოკვდავთა დონეზე წარჩინებულ პირთა მსახურებითაა ეს გამოწვეული თუ ისინი ღმერთთა და კაცთა შორის შუამავალ მაცნეებადაც მოიაზრებიან?

„ილიადის“ პირველ სიმღერაში აგამემნონი მის პირად ელჩებს, ტალთიბიოსსა და ევრიბატესს აგზავნის აქილევსთან ბრისეისის წამოსაყვანად. აქილევსი იქ მისულ მაცნეებს შემდეგი სიტყვებით მიმართავს:

Χαίρετε, κήρυκες, Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,
(მოგესალმებით, შიკრიკებო, ზევსის და კაცთა მაცნენო,)
(Il. 1, 334)

აქილევსის მიმართვაში ნათლად ჩანს, რომ ამ ორი შიკრიკის ფუნქცია უკვდავთა დონეზეც ვრცელდება. ამავე სიტყვებით მოიხსენიებს პოეტი ტალთიბიოსთან ერთად ტროელთა მაცნეს, იდაოსს, როცა ისინი საკუთარი ინიციატივით ერევიან ჰექტორისა და აიასის ორთაბრძოლაში. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ „ილიადის“ IX სიმღერაში ელჩობისას წარგზავნილთა ფუნქციებს ოდისევსი, ფოინიქსი და აიასი ასრულებენ. ეს ის შემთხვევაა, როცა ღმერთები არ ერევიან საქმეში და მხოლოდ მოკვდავთა დონეზე სრულდება მოქმედება. ამ წარმომადგენლობითი ელჩობის დროს ტალთიბიოსი და იდაოსი κῆρυξ-ებად მოიხსენიებიან, რომლებიც „განწმენდის“ რიტუალში იღებენ მონაწილეობას. როცა ისინი ელჩის ფუნქციას ასრულებენ, ჰომეროსი მათ „ზევსის და კაცთა მაცნეებს“ უწოდებს და შესაბამისად, ტერმინ ἄγγελοι-ის გამოიყენებს, ხოლო აქილევსთან ელჩობისას, როგორც მოკვდავთა შიკრიკები მხოლოდ κῆρυξ-ებად იწოდებიან. ისიც საყურადღებოა, რომ ამ ელჩობისას თავად ოდისევსი, ფოინიქსი და აიასიც კი, რომლებიც „ოფიციალურ ელჩთა“ მისიას აღასრულებენ, არ მოიხსენიებიან ტერმინ ἄγγελος-ით. ჰომეროსი მათ κλῆτοι-ს („რჩეულნი“) უწოდებს, რაც ვფიქრობთ, განპირობებულია იმით, რომ ელჩები მოკვდავნი არიან.

პოემაში აშკარად იკვეთება მაცნეთა ფუნქციების დიფერენცია, რაც განსხვავებული ტერმინების გამოყენებით გამოიხატება. მნიშვნელოვანია

იმის ხაზგასმა, რომ ტალთიბიოსი, ევრიბატესი და იდაოსი „ზევსის მაცნეებადაც“ (Διὸς ἄγγελοι) მოიაზრებიან. სხვა შემთხვევაში, ვფიქრობთ, პოეტი ტერმინ ἄγγελος-ს მათ მიმართებაში არ გამოიყენებდა.

თუმცა სიტყვა ἄγγελος-ს პოემებში ზოგადად მაცნის მნიშვნელობის აღსანიშნავადაც ვხვდებით. მაგალითად, როცა ორი გმირი ამბის შემტყობინებლის, ვინმე მაცნის შესახებ საუბრობს.

οὐ γάρ ὅι τις ἐτήτυμος ἄγγελος ἐλθὼν ἤγγειλε.
(მაგრამ არ მისულა ერთგული მაცნე და არ უცნობებია.)

(Il. 22, 438)

ამ შემთხვევაში იგულისხმება ანდრომაქესთვის ჰექტორის ამბის ცნობა.

„ილიადაში“ რამდენჯერმე მაცნედ ქალღმერთი ათენაც გვევლინება, როცა იგი საკუთარ თავზე იღებს რაიმე ამბის შეტყობინებას: Ἀθήνη ἄγγελος ἦλθε (ათენა მაცნე მოვიდა, ილ. 11, 714). მაცნე ჰელიოსის (ἄγγελος Ἥλιος, ოდ. 8, 270) საშუალებით იგებს ჰეფესტო აფროდიტეს ღალატს არესთან. აპოლონის მაცნის ფუნქციას ქორი ასრულებს და ისიც შესაბამისად, ტერმინ ἄγγελος-ით მოიხსენიება.

κύρκος, Ἀπόλλωνος τάχυς ἄγγελος.
(ქორი, აპოლონის სწრაფი მაცნე).

(Od. 15, 526)

როგორც აღვნიშნეთ, ტერმინ ἄγγελος-იდან ბევრი ლექსიკური ფორმა წარმოიშვა, რომელიც ზოგადად ელჩობის ფენომენის გაგებასთანაა დაკავშირებული. ამ ტერმინის ფუძე თავისთავად აწარმოებს როგორც სახელურ, ისე ზმნურ ფორმატივსაც. ზოგიერთი მათგანი დასტურდება ჰომეროსიდან მოყოლებული ბიზანტიურ ეპოქამდე, მათ შორის თანამედროვე ბერძნულ ენაშიც, ზოგი კი ჰომეროსის შემდგომი პერიოდის წერილობით წყაროებში გვხვდება. ნასახელარი ზმნა ἀγγέλω ნიშნავს „ვამცნობ“, „ვატყობინებ“, „ვაცხადებ“. პასიურ ფორმას ἀγγέλην თავდაპირველად ვხვდებით ბერძნულ წარწერებში,[15] მაგრამ ნორმად უკვე ელინისტურ ბერძნულში დამკვიდრდა.[16] ახალ ბერძნულ ენაში აღნიშნული

---

[15] Inscriptiones Atticae aetatis quae est inter Euclidis annum et Augusti tempora, ed. U. Koehler [5 parts, 1877, 1883, 1888, 1893 (indices by J. Kirchner), 1895 (supplementa) = Corpus Inscriptionum Atticarum.

[16] Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford, 1940[9], Supplement by E. A. Barber, Oxford 1968; Revised Supplement by P. G. W. Glare, A. A. Thompson, 1996, 7. (აქტივის აორისტის ფორმა ძველ მწერლებთან იშვიათია. ზოგჯერ გვხვდება ἀγγελέτην ფორმა საზომის გამო, თუმცა მნიშვნელობას არ იცვლის. აღნიშნული ზმნა τινί -სთან ნიშნავს „ვინმესთვის ამბის შეტყობინებას“.

ზმნა იგივე მნიშვნელობით გამოიყენება, თუმცა უფრო ხშირად ამ შინაარსის დატვირთვით ვხვდებით ἀναγγέλω-ს, რაც ოფიციალური ცნობის შეტყობინებას აღნიშნავს.

ტერმინ ἄγγελος-იდან ნაწარმოები დერივატებიდან ჰომეროსის პოემებში რამდენიმეა ფიქსირებული: ἀγγελίη,[17] ἀγγελιώτης,[18] ἀγγελίης.[19]

ამრიგად, ძნელია იმის დადგენა, თუ რა უნდა ყოფილიყო ტერმინ ἄγγελος-ის ფუძის თავდაპირველი მნიშვნელობა. მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ უკვე ჰომეროსის ეპოქისათვის აღნიშნულ სიტყვას გარკვეული ჰქონდა მნიშვნელობა და შინაარსობრივი დატვირთვა, რომელიც უშუალოდ ელჩობის, კერძოდ კი მაცნის ინსტიტუტს უკავშირდებოდა. ჰომეროსის პოემებში ტერმინი ἄγγελος-ი ძირითადად იმ მაცნეთა აღსანიშნავად გამოიყენება, რომლებიც უშუალოდ ზევსის ნებას აღასრულებენ, რაც მათი ფუნქციური არსის განმსაზღვრელი ხდება. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ზევსის წარგზავნილები მხოლოდ უკვდავნი არიან და ამ მისიის შესრულება მათ პრეროგატივას წარმოადგენს. უკვდავ მაცნეთა ფუნქციები როგორც ღმერთთა, ისე მოკვდავთა დონეზეც ვრცელდება. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა გმირთან აგზავნის უზენაესი ღმერთი ელჩს, ან პირიქით, მოკვდავს სურს შუამავლობა ზევსთან მაცნის ფუნქციას აუცილებლად უკვდავი ასრულებს. აღნიშნული მოვალეობის აღსრულებისას კი ნებისმიერი მათგანი, არის თუ არა „ფუნქციონერი ელჩი" ტერმინ ἄγγελος-ით მოიხსენიება. დროთა განმავლობაში ეს ტერმინი იცვლიდა სემანტიკას. ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში ემატებოდა მას დატვირთვა და იძენდა რაღაც კონკრეტულ შინაარსობრივ ნიუანსებს. ბერძენი ფილოსოფოსები თვლიდნენ, რომ ანგელოზები მართავდნენ ვარსკვლავებს, რომლებიც წარმოიშვნენ რომელიღაც ეთერული სუბსტანციიდან.[20]

ἀπ-ἀγγελω უფრო ორატორებთან გავრცელებული ფორმაა. თანამედროვე ბერძნულში ეს ზმნა ნიშნავს „ლიტერატურული ტექსტის გამოთქმით წაკითხვას", „დეკლამირებას").

17 ἀγγελία, ეპ. – იონ. ἀγγελίη ნიშნავს „ცნობას", „ამბავს". (ἄγγελος ἦλθε σὺν ἀγγελίῃ ἀλεγεινῇ – მაცნე მოვიდა სამწუხარო ცნობით... ილ. 2, 787). ჰომეროსთან აქვს ასევე ისეთი ამბის მნიშვნელობაც, რომელსაც არამარტო გადასცემ, არამედ ანდობ კიდეც. რაც მიუთითებს იმაზე, რომ ამ ცნობას მნიშვნელოვანი დანაბარების და ინფორმაციის დატვირთვაც ენიჭება. (ἀλλ' ὑμεῖς ἔρχεσθε καὶ ἀγγελίην ἀπόφασθε· – წადით და გადაეცით დანაბარები... ილ. 9, 649).

18 ἀγγελιώτης = ἄγγελος ჰომეროსთან ვხვდებით ერთხელ, რომელიც გამოიყენება ჰერმესის მიმართ, მეტაფორულად ითქმის მუცლის ხმაურის შესახებ (Lexikon Homericum edidit H. Ebling, I Aedibus B. G. Teubneri, 1885, 3).

19 ἀγγελίης = ἄγγελος „ილიადაში" ხუთჯერ გვხვდება ეს ტერმინი, რომელიც მხოლოდ მხოლობითი რიცხვის ნომინატივუსში დგას. (ἦλυθε σεῦ ἕνεκ' ἀγγελίης – შენთვის მოვიდა მაცნე... ილ. 3, 206).

20 Джек-Трисиддер, Словаръ символов, Москва 1999, 13.

ქრისტიანულ მწერლობაში სიტყვამ ἄγγελος განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა. იგი მრავალ ენაში, მათ შორის ქართულშიც უცვლელი ფორმით დამკვიდრდა. ანგელოზი ნიშნავს „ღვთის მაცნეს“, „ღვთის მსახურს“, რომელიც უხორცო შუამავალია ღმერთსა და ადამიანს შორის. სულხან-საბა ორბელიანი მას ასე განმარტავს: „... ესე არს არსება გონიერი, უნივთო, უსხეულო, დასაბამიერი და დაუსრულებადი, სული ნათელი და მსწრაფლ მიმდრეკი წინაშე ღვთისა მდგომელი“.[21]

ვინაიდან ანტიკურობიდან მოყოლებული ტერმინი ἄγγελος გამოიყენებოდა უკვდავთა დონეზე აღმასრულებელ მაცნეთა მიმართ, კერძოდ, ჰომეროსთან ზევსის მაცნის (Διὸς ἄγγελος) მნიშვნელობით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქრისტიანულ მწერლობაში ამ დატვირთვის მატარებელმა სიტყვამ ერთგვარი სემანტიკური ცვლილება განიცადა და „ღვთის მაცნის“ შინაარსი შეიძინა. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ არამარტო ქრისტიანულ, არამედ იუდაისტურ და მუსლიმანურ მითოლოგიებშიც ანგელოზები უზენაეს ღმერთს ემსახურებიან და პატივს მიაგებენ იმით, რომ მის ნებას აღასრულებენ. ისინი მოიაზრებიან შუამავლებად მატერიალურსა და სულიერს შორის. მიუხედავად რელიგიურ სისტემათა განსხვავებულობისა, ანგელოზებს ბევრი საერთო თვისება და ნიშანი ახასიათებთ. ისინი ყოველთვის წარმოდგენილნი არიან უსხეულო ღვთის მსახურ არსებებად, რომელთაც ადამიანის თვალი ვერ აღიქვამს, თუ განსაკუთრებულ შემთხვევაში ეს მათ სურვილს არ წარმოადგენს.[22] ძველ აღთქმაში ღვთის მაცნე ანგელოზები ფრთების გარეშე გვევლინებიან.[23] სახარებაში უფრო მკვეთრად დასტურდება მათი მნიშვნელოვანი და აქტიური როლი ამქვეყნიურ სამყაროში. ახალ აღთქმაში ხშირად მოიხსენიება ἄγγελος κυρίου (ღვთის მაცნე, ანგელოზი უფლისა), რომელიც ღვთის ნებას აცხადებს დედამიწაზე. მაგალითად, იოსებს ღვთის მაცნე აუწყებს, რომ იესო დაიბადება. „ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ᾽ ὄναρ ἐφάνη αὐτῷ λέγων·“[24] (აჰა, ანგელოზი უფლისა ძილში გამოუჩნდა და უთხრა; მათე, 1, 20). ანგელოზი ამცნობს მარია მაგდალინელს, რომ ქრისტე აღსდგა. ანგელოზები ესწრებიან ქრისტეს ამაღლებას და სწორედ ისინი ადასტურებენ მის მეორედ მოსვლას.[25]

---

[21] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I ტ. გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბილისი 1993, 55.

[22] Мифологический словарь, главний редактор Е. М. Мелетинский, Москва 1990, 47.

[23] Энциклопедия символов, знаков, эмблем (сост. В. Андреева и др.), Локид-Миф, Москва 1999, 43.

[24] Novum Testamentum Graece cum apparatus critico ex editionibus et libris manu scriptis collecto curavit Eberhard Nestle. editio quinta recognita. Stuttgart 1904, 2.

[25] Энциклопедия символов, знаков, эмблем (сост. В. Андреева и др.), Локид-Миф, Москва 1999, 43.

იმდენად მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა ქრისტიანულ მწერლობაში ღვთის მაცნე – ანგელოზი, რომ თანდათანობით ყალიბდებოდა ანგელოზთა დასის იერარქია. ცნობილია ფსევდო-დიონისიოს არეოპაგელის ნაშრომი „ზეციური იერარქიისათვის", რომელიც თარგმნილია ეფრემ მცირეს მიერ („ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის"). დიდი ღვთისმეტყველი ზეციურ იერარქიაში ანგელოზთა ცხრა კატეგორიის არსებობაზე მიუთითებს.

Tea Dularidze

For the Interpretation of the Concept of ἄγγελος in Homer's Epos

In the system of relations that can be found in the poems of Homer, one could easily outline the specific role and significance of the institute of envoy. For the period under discussion the concept of ἄγγελος mainly denotes those messengers, who execute the will of Zeus, thus determining their functional purport. It is worth mentioning that only the immortals have advantage of serving as messengers for Zeus, covering quite wide range of duties and embracing the worlds of Gods and of human beings as well.

The denomination – ἄγγελος is applied to them as to the "executive envoys", specifically in the very moment of their taking up the duties.

It seems rather difficult to determine the original meaning of the root of the named concept. We can only argue that already in Homer's epoch the ἄγγελος had been attached particular meaning relating it to the institute of envoy.

Considering the fact, that already from the antiquity the named concept had been applied to those messengers acting in the world of immortals (mentioned by Homer as "the messengers of Zeus", Διὸς ἄγγελος), we assume that the word had undergone some semantic modifications in the Christian writings and obtained the meaning of "the God's messenger".

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ნესტან ეგეტაშვილი

დიონისეს მეტამორფოზები ნონოს პანოპოლისელის „დიონისიაკას“ მიხედვით

V ს. ბერძენი მწერლის ნონოს პანოპოლისელის პოემა „დიონისიაკას“ გარდასახვების, ანუ მეტამორფოზების მოტივი წითელ ხაზად გასდევს. ამ მოტივს დასაბამი პოემის პირველი სტრიქონებიდანვე ეძლევა. მისი ტრადიციული შესავალი წარმოადგენს მიმართვას არა მხოლოდ მუზისადმი, არამედ ცვალებადი (πολύτροπος) პროტევსისადმი. პოემაში ვკითხულობთ: „მომეცით ნება შევეხო მრავალსახიან პროტევსს, დაე მან გამოამჟღავნოს თავისი მრავალფერი სახე, მე კი მრავალფეროვან სიმღერას ავაწყობ“ (I, 14-15),[1] მრავალფეროვანი სიმღერა (Ποικίλος ὕμνος) პოეტის გამოხმიანებაა პროტევსის მრავალფერ სახეზე, მისი ანტიტიპია.

კლასიკური ბერძნული მითოლოგია და ლიტერატურა პროტევსისეული გარდასახვების უნარს მიაწერდა მხოლოდ ზღვის სამ ღვთაებას: პროტევსს, თეტისსა და მესტრას. ზღვის ღვთაებებს ამ უნარის გამომჟღავნება მხოლოდ მოკვდავებთან ბრძოლისას შეეძლოთ.[2]

დროთა განმავლობაში ჰომეროსის ავტორიტეტი იმდენად დიდი აღმოჩნდა, რომ მითებმა სხვა ზღვის ღმერთების შესახებ უკანა პლანზე გადაინაცვლა და მხოლოდ პროტევსის სახელს დაუკავშირდა მოთხრობები უწყვეტ გარდასახვებზე.

ჰომეროსს „ოდისეაში“ ორჯერ მოჰყავს პროტევსის მეტამორფოზების ჩამონათვალი: პირველად, როცა ეგვიპტეში დარჩენილ მენელაოსს პროტევსის ქალიშვილი ეიდოთეა ასე გაანდობს მოხუცი მამის საიდუმლოს:

„როდესაც მოხუცს დაძინებულს იგულვებ, მაშინ
დრო დაგიდგება სიჩაუქის გამოსაცდელი.
იმწამსვე უნდა თავს დაესხათ, იქვე მიაღრძოთ,

---

[1] Nonni Panopolitani. Dionysiaca, recensuit A. Koechly, L. 1857. ასევე, ვითვალისწინებთ რუსულ თარგმანს: Нонн Панополитанский, Деянья Диониса, перевод Ю. А. Голубца, Санкт-Петербург 1997.

[2] А. Захарова, Д. Торшилов, Глобус Звездного Неба, Санкт-Петербург 2003, 69.

ქვეყნის რანაირ სულდგმულადაც არ მოგევლინოთ,
წყლად დაიღვაროს, ან ღვთაებრივ ცეცხლად აალდეს, –
არ შეცდეთ, ხელი არ შეუშვათ, მაგრად გეჭიროთ".

(ოდ. IV. 414-417)[3]

და მეორედ, როცა იგივე სიმღერაში ახლა უშუალოდ მენელაოსი მოგვითხრობს პროტევსის მეტამორფოზებზე:

„ჯერ გადაიქცა ფაფარაყრილ მძვინვარე ლომად,
შემდეგ ვეშაპად, მერე ჯიქად, ვეება ტახად,
მგზნებარე ცეცხლად, მჩქეფარ წყაროდ, დატოტვილ ხედაც".

(ოდ. IV. 456-458)

ჰომეროსისეულ ამ ჩამონათვალს, ძირითადად შეკვეცილი სახით იმეორებს მრავალი მისი შემდეგდროინდელი ავტორი.[4]

მითი პროტევსის გარდასახვების შესახებ ლოკალიზდება არა საბერძნეთში, არამედ აღმოსავლეთში.[5] პროტევსს ეგვიპტელ ღმერთად მოიხსენებს ჰომეროსიც. „ოდისეაში" ვკითხულობთ: „ეგვიპტელია პროტევსს, მცოდნე ზღვათა სილრმისა" (IV. 385). ერთ-ერთი მითის მიხედვით პროტევსი, როგორც ეგვიპტოსის ვაჟი და ფსამათეს მეუღლე, მემფისში ბრძანებლობდა. ჰეროდოტე კი თვით მის სახელს ფარაონის ტიტულად მიიჩნევს.[6] არსებობს ცნობაც იმის შესახებ, თითქოს, პროტევსი ევროპეს საძებნელად მოხეტიალე კადმოსს გამოჰყვა აღმოსავლეთიდან.[7] თუმცა, ერთ-ერთი მითი პროტევსს პოსეიდონის ვაჟიშვილად მიიჩნევს. იგი სელაპებს მწყემსავს და აღჭურვილია ყველა იმ თვისებით, რაც ზღვის ღვთაებებს ახასიათებს.[8]

საფიქრებელია, რომ პროტევსი ყოფილიყო რვაფეხას მონათესავე. ამის შესახებ იგი თავად მიანიშნებს ლუკიანესთან: პროტევსი მენელაოსს ესაუბრება და აღწერს თევზ პოლიპის თვისებებს, რომელიც სხვადასხვა კლდესთან მიახლოებისას იცვლის კანის ფერს და ამგვარად ემალება მეთევზეებს.[9] ძველთაგანვე კარგად იყო ცნობილი, რომ თავფეხიანებს შესწევდათ ფერის სწრაფი ცვალებადობის უნარი, რათა შეუმჩნეველნი

---

3 ჰომეროსი, ოდისეა, თარგმნა პ. ბერაძემ, თბილისი 1979.

4 А. Захарова, Д. Торшилов, Глобус Звездного Неба, 2003, 71.

5 იქვე, 69.

6 Мифологический словарь, главный редактор Е. М. Мелетинский, Москва 1990, 444.

7 Ι. Θ. Κακρίδης, Ελληνική Μυθολογία, Τ. 2, Αθήνα 1986, 245.

8 Мифологический словарь, 444.

9 Лукиан, Собрание сочинений, Т. I, пер. и ком. Б. Л. Богаевского, Москва 1935, 187-188.

დარჩენილიყვნენ გარშემომყოფთათვის. რა თქმა უნდა, ამ თვისებამ გარკვეული როლი ითამაშა მითის შექმნაში, რაც წყალქვეშა არსებათა თავდაცვით გარდასახვებს გულისხმობდა. არანაკლებ მნიშვნელოვანი იყო წარმოდგენები იმის შესახებ, რომ წყალს უნარი შესწევდა მიეღო ნებისმიერი ჭურჭლის ფორმა, აერეკლა ნებისმიერი საგანი.

ბერძნული ფილოსოფიის განვითარებასთან ერთად პროტევსი თანდათანობით მოიაზრებოდა, როგორც „ნივთიერება“, ან უფორმო რაობა, არსი, რომელსაც ეიდოთეა აიძულებს მიიღოს ყველანაირი ფორმა და სახე. პროკლეს მიხედვით კი პროტევსი არა მატერია, არამედ გონებაა, რომელიც თავის თავში იტევს ყველა ფორმასა და სახეს.

ალეგორიული განმარტებების გარდა, არსებობდა, ასევე, ისტორიული ანუ „ევჰემერისტული“ განმარტებები, რომლის მიხედვით, პროტევსი ჯადოსანი, ან უბრალო მეფოკუსე იყო. თუმცა, უფრო საინტერესოა ცნობა, რომელიც ევსტაფიოსს მოჰყავს, რომ თითქოს პროტევსი ეგვიპტელი მოცეკვავე გახლდათ.[10] ლუკიანესთან ერთი ნაწყვეტი მიგვანიშნებს, რომ ამ შემთხვევაში, საქმე პანტომიმას ეხება.[11]

ნონოსს „დიონისიაკაში“ ორჯერ მოჰყავს პროტევსის მეტამორფოზების ჩამონათვალი (I, 19-32; XLIII, 227-241). პოეტი პირველი არ არის იმ ავტორთა შორის, რომელთაც ამ ღმერთს „ποικίλος“ უწოდეს. და, შესაძლოა, არც მათ შორის, ვინც უწყვეტი გარდასახვების უნარით დააჯილდოვა დიონისე. საფიქრებელია, რომ სწორედ ორფიკული ჰიმნები ამკობენ დიონისეს მრავალსახიანის (αἰολόμορφος) ეპითეტით.

რადგანაც დიონისე პოემის მთავარი გმირია, მას ნონოსი გარდასახვის განსაკუთრებული უნარით ამკობს, რისი საშუალებითაც პოეტი გამოარჩევს დიონისეს და აღაზევებს სხვა პერსონაჟებზე. როგორც ვიცით, პოემა ეძღვნება დიონისეს ინდოთა წინააღმდეგ ბრძოლას და მის ერთ-ერთ უმთავრეს საბრძოლო იარაღს სწორედ პროტევსისეული გარდასახვების უნარი წარმოადგენს.

პოემაში ღმერთის მეტამორფოზების დაწყება ყოველთვის დაკავშირებულია რაიმე მეტად მნიშვნელოვან ამბავთან, რომელიც დიონისეზე ძლიერ ემოციურ ზეგავლენას ახდენს. იწვევს შიშს ან სიხარულს. ღმერთის შიშის, სიხარულის ან ტრფობისაგან გამოწვეული ემოციის გამოსახატავად ნონოსი იწყებს დიონისეს გარდასახვების მთელი სერიის ჩამოთვლას.

პოემაში ცალ-ცალკე გამოვყოფთ დიონისეს ცხოველურ და ადამიანურ ეპიფანიებს. ბაკქოსის ყოველი მეტამორფოზა ნონოსთან ამა თუ იმ სიმბოლურ მინიშნებას წარმოადგენს.

---

[10] А. Захарова, Д. Торшилов, დასახ. ნაშრ., 70-73.

[11] Лукиан, Избранная Проза, пер. И. Нахова, Москва 1991, 586.

1. დიონისე-ძაგრევსისა და მებრძოლი დიონისეს ეპიფანიები

ნონოსი ნაწილობრივ იცავს იმ ტრადიციას, რომლის მიხედვით პროტევსისეული გარდასახვები გარკვეულ[12] თავდაცვით იარაღს წარმოადგენენ თავდასხმის, ან ორთაბრძოლის დროს.

პოემაში დიონისე თავის დაცვის ან ბრძოლაში წარმატების მოსაპოვებლად რამდენჯერმე იცვლის სახეს: მაგალითად, XXXVI სიმღერაში აღწერილია დიონისესა და ინდოთა ბელად დერიადევსის ორთაბრძოლა, რომლის დროსაც ბაკქოსი გარდაისახება წყლად, ლომად, ხედ, ჯიქად, მოხეტიალე ცეცხლად და ტახად (XXXVI, 297-331). მეორმოცე სიმღერაში დიონისესა და დერიადევსის იგივე ორთაბრძოლა ახლა თავად დერიადევსის პირითაა მოთხრობილი. ინდოთა ბელადი სულ სხვა თანმიმდევრობით აგვიწერს ბაკქოსის გარდასახვებს. იგი ალნიშნავს, რომ ბრძოლისას ვერც კი მიხვდა, თუ ვინ იყო მისი მოწინააღმდეგე, რადგან დიონისე იღებდა ჯიქის, ლომის, გველის, დათვის, ცეცხლის, ტახის, ხარის, ხისა და წყლის ეპიფანიებს (X, 42-57). VI სიმღერაში დიონისე უკვე არა მოწინააღმდეგის განადგურებისათვის, არამედ თავის გადარჩენის მიზნად იცვლის სახეებს. პოეტი მოგვითხრობს, თუ როგორ დაესხნენ თავს ტიტანები დიონისე-ძაგრევსს ჰერას გაქეზებით. სწორედ თავდაცვის მიზნით პატარა ძაგრევსი იღებს კრონიონის, კრონოსის, ბავშვის, ყმაწვილის, ლომის, ცხენის, გველის, ვეფხვის და ხარის ეპიფანიებს (VI, 176-198).

პოემაში ყველაზე ვრცელია დერიადევსთან ბრძოლისას მიღებული დიონისეს მეტამორფოზები, რაც გრადაციის საშუალებითაა აგებული, ანუ, ყოველი მომდევნო ეპიფანია წინამდებარესთან შედარებით დერიადევსისათვის უფრო მეტ საშიშროებას წარმოადგენს.

რაც შეეხება პოემაში მოცემულ დიონისე-ძაგრევსის გარდასახვებს, შესაძლებელია, იგი ორფიკული პოემის საფუძველზეა შექმნილი. არ არის გამორიცხული, რომ ამიტომაა მისი ეპიფანიების სია განსხვავებული დიონისეს სხვა მეტამორფოზებისაგან. მასში ჩართულია ადამიანური[13] სახეები, ხოლო ცხოველურ სახეებს დამატებული აქვს ცხენი და ვეფხვი.

ა. წყალი

დერიადევსთან მებრძოლი დიონისე თავისი ეპიფანიების ჩვენებას იწყებს წყლად გარდასახვით (XXXVI, 299). წყალი უნივერსალური უბიწოების, ნაყოფიერების და ცხოვრების საწყისის სიმბოლოა. წყალი, ასევე,

---

[12] А. Захарова, Д. Торшилов, დასახ. ნაშრ., 73.

[13] იქვე, 84.

გაიგივებული იყო სიბრძნესთან.[14] დიონისე გარდაისახება წყლად და ამით, თითქოს, დასაბამს აძლევს მის მომდევნო ეპიფანიებს.

ბ. ლომი

მებრძოლი დიონისეს ერთ-ერთი ეპიფანიაა ლომი (XXXVI, 301; XL, 43; VI, 182). ლომად ქცეული ღმერთი თავისი შინაგანი ძალებისა და შეუპოვრობის დემონსტრაციას ახდენს. დიონისეს ლომისებური მრისხანება და ძალა მის ამ ეპიფანიაში ხდება აშკარა.

ლომი მეფური ძლიერების სიმბოლოა. ყოველი ტრადიციული კულტურა ამ სიმბოლოს თავისებურად აღიქვამს, თუმცა იგი ყოველთვის იყო დაკავშირებული ღმერთებთან (ეგვიპტე, სირია, ინდოეთი).[15]

ჩანს, დიონისეს ეს მეტამორფოზა უცხო არც ნონოსის წინადროინდელი მწერლობისა და მითოლოგიური აზროვნებისთვის იყო. ევრიპიდეს „ბაკქ ქალებში“ ლომი დიონისეს ერთ-ერთი სახეა.[16] ბაკქოსის ეს გარდასახვა, შესაძლოა, მამით ღმერთი და დედით მოკვდავი დიონისეს მიწიერი წარმომავლობის სიმბოლოდ მოიაზრებოდეს. ბუნების მბრძანებელი ლომი ზეციური არწივის მიწიერი მეტოქეა.

ლომის სახეს იღებს ტიტანებთან მებრძოლი დიონისე-ძაგრევსი. საფიქრებელია, რომ ეს მეტამორფოზა ძაგრევსის კვლავ აღდგენის სიმბოლოდაც მოიაზრებოდეს. ქრისტიანულ ბესტიარიუმში ლომი გაიგივებული იყო კვლავ აღდგენის იდეასთან.[17]

გ. ხე

ინდოთა ბელადთან მებრძოლი დიონისე ლომის შემდეგ ხედ გარდაისახება (XXXVI, 304-307). ხის ფოთოლთა შრიალი, რომელიც ყველაზე უფრო წყნარი ხმაა დიონისეს სახეების ხმებს შორის, თითქოს, განგებ გაისმის ყველაზე ხმაურიანი ცხოველის – ლომის ღრიალის შემდეგ. ხედ გარდასახული დიონისე იდუმალი შრიალით მორჩილებას აიძულებს მოწინააღმდეგეს და არა თავდაცვისათვის მზადებას.[18]

ნონოსი დაზუსტებით მიუთითებს პოემაში, თუ რომელ ხედ იქცევა დიონისე, იგი აღნიშნავს:

---

[14] Дж. Тресиддер, Словарь Символов, Москва 1999, 43.
[15] იქვე, 188-191.
[16] Euripides, Bacchae, 1019.
[17] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 188-191.
[18] А. Захарова, Д. Торшилов, დასახ. ნაშრ., 81.

„შეუპოვრად იზრდებოდა იგი სიმაღლეში, ეხებოდა რა ზეცას, თითქოს, ფიჭვი იყო ან ჭადარი“. (XXXVI, 304-307)

მითოლოგიაში ხშირად ვხვდებით ღმერთებს ხის ასოციაციით. ხე მიწიერი ასახვაა ღვთაებრივი არსისა. ორგიასტული ატისის წმინდა ხედ ითვლებოდა ფიჭვი, ოსირისი კი კედართან ასოცირდებოდა. პლუტარქე პარალელს ავლებდა ეგვიპტელ ოსირისსა და დიონისეს შორის. იმის გამო, რომ ბაკქოსს კავშირი ჰქონდა ბუნებისაგან მონიჭებულ იმპულსთან, მას ხე-ღმერთად მოიაზრებდნენ. უპირველეს ყოვლისა, იგი ასოცირდებოდა ვაზთან, რადგან მისი არსი სწორედ თრობას უკავშირდებოდა. გარდა ამისა, დიონისე ლელვის ხის ღვთაებად ითვლებოდა, რის გამოც, სიკიტოსი ეწოდა. ხოლო, როგორც ხავსის ღმერთს მას კისოსადაც უხმობდნენ. დიონისე მოიაზრებოდა ყველა მცენარის, ყვავილისა და ხის ღვთაებად, რის გამოც ეწოდა ანთიოსი და ფიტალმიოსი. თუმცა, მის წმინდა მცენარეებად ძირითადად ხავსი და ფიჭვი მიიჩნეოდა.[19]

სწორედ ფიჭვს ახსენებს ნონოსი „დიონისიაკაში“, როგორც ღმერთის ერთ-ერთ მეტამორფოზას.

დიონისეს ხშირად გამოხატავდნენ უბრალო ვერტიკალური, ფოთლებით მორთული ხის სახით, რომელსაც ხელები არ ჰქონდა, ხოლო, სახის ნაცვლად წვერიანი ნიღაბი ეკეთა. ერთ-ერთ ვაზაზე დიონისეს ქანდაკება ხის, თუ ბუჩქის სახითაა გამოსახული, მაგნესიაში ნაპოვნი ბაკქოსის ქანდაკება კი როგორც ამბობენ – ჭადრის ხეში.[20]

ჩანს, ჭადრის ხეც გარკვეულ როლს ასრულებდა დიონისეს კულტში. სწორედ ამის გამო, ნონოსი ფიჭვთან ერთად ჭადარსაც იხსენებს, როგორც დიონისეს ერთ-ერთ მეტამორფოზას.

ხე, უძველესი დროიდან, ნაყოფიერების ერთ-ერთი სიმბოლოთაგანი იყო. გარდა ამისა, ასოცირდებოდა ცხოვრების უწყვეტ რიტმთან, მის უწყვეტ ენერგიასთან: იგი ყვავის, ნაყოფს გამოიღებს, ჭკნება და კვდება.[21]

ცხოვრების სწორედ ამ უწყვეტ ენერგიასთან ჰქონდა კავშირი დიონისეს, რომელსაც ბერძნულ ხელოვნებაში ამ ქვეყნად ყველა მცენარისა და ნაყოფის აღმოჩენა მიეწერებოდა.[22]

---

19 Энциклопедия Символов, Знаков, Эмблем, Москва 1999, 145.

20 Дж. Фрэзер, Золотая Ветвь, Москва 1986, 363.

21 Энциклопедия Символов, Знаков, Эмблем, 146.

22 Дж. Фрэзер, დასახ. ნაშრ., 363.

დ. ჯიქი

ზეაჭრილი (ἀνέδραμεν) ხის ფოთლების შრიალი, როგორც ჩანს, დერიადევსის ყურადღების გადასატანი მანევრია ზეაჭრილი (ἀνέδραμεν) ჯიქის ნახტომის წინ. დიონისეს ჯიქის ეპიფანია ღმერთის სიშმაგეზე, სიეშმაკეზე, სისწრაფესა და დაუნდობლობაზე მიგვანიშნებს.

ძველ ეგვიპტეში ლეოპარდი ასოცირდება ბოროტებასთან. ანტიკურ სამყაროში ეს ცხოველი დიონისეს თანმხლებად მოიაზრება, რასაც ისიც ადასტურებს, რომ ხელოვნებაში ხშირია დიონისეს გამოსახულება, რომელსაც ეტლში ლეოპარდები ჰყავს შებმული.[23]

ეს ცხოველი მჭიდროდაა დაკავშირებული დიონისესა და მის ალმზრდელ რეას კულტთან. ოპიანეს მიხედვით, პენთეევსის დაგლეჯის შემდეგ, დიონისეს ალმზრდელები, სემელეს დები ჯიქებად გადაიქცნენ. ამის გამო, ის ერთადერთი ცხოველია, რომელიც სვამს ღვინოს.[24]

პოემაში დიონისე ხშირად მართავს ჯიქებს (XI, 64). ბავშვობაში, რეასთან ყოფნისას, მან თვითონ ჩააბა ისინი თავის ეტლში (IX, 189).

ჯიქად ქცეული დიონისე მიეჭრება დერიადევსის საომარ სპილოს და ინდოთა ხელმწიფეს მიწას დასცემს. ვფიქრობთ, მისი შებრძოლება სპილოსთან ინდოეთის ომის თავისებურ ემბლემას წარმოადგენს, ხოლო ამ ცხოველის მიზანდასახული ნახტომი — დიონისეს დაუმარცხებლობის სიმბოლოა.[25]

ე. ალი

როდესაც ჯიქად გარდასახული დიონისე თავის მოწინააღმდეგეს სპილოდან გადმოაგდებს, დერიადევსი დაკოდავს ცხოველს (XXXVI, 314; XL, 43). დაჭრილი დიონისეს რისხვა გამოსახულია „მოხეტიალე ცეცხლში“ და, სწორედ ამიტომ, ჯიქის შემდგომ ცეცხლის სახეს იღებს მებრძოლი დიონისე.[26] ასევე, „დიონისიაკას“ მეორმოცე სიმღერაში ინდოელთა ლაშქრის მეთაური ჩივის, რომ ბრძოლის დროს ბაკქოსი მუდმივად გარდაისახება, რის გამოც მისი დამარცხება შეუძლებელია. მებრძოლი დიონისეს ეპიფანიების ჩამოთვლისას დერიადევსი ასახელებს ცეცხლის ალს (X, 49).

---

[23] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 192-193.

[24] А. Захарова, Д. Торшилов, დასახ. ნაშრ., 110.

[25] იქვე, 111.

[26] იქვე, 81.

ცეცხლის ალი ძალაუფლების ემბლემაა სწორედ ომში. ხშირად მასთან ხალხთა, ან მათი ლიდერების სულია გაიგივებული.[27] ნონოსი დიონისეს ამ ეპიფანიით ღმერთის გადამეტებულ რისხვაზე ამახვილებს ყურადღებას.

ვ. ტახი

დერიადევსთან ბრძოლისას დიონისე ყველაზე ბოლოს ტახად გარდაისახება (XXXVI, 329). ეს ცხოველი თავისი აგრესიულობით აღემატება ყველა იმ წინამდებარეს, რომლის სახითაც ღმერთი ებრძოდა მტერს. ნონოსი აღწერს, თუ როგორ ფლეთს პირდაფჩენილი ტახი მოწინააღმდეგეს ბრჭყალებით და მიგვანიშნებს, რომ გარეულ ღორად მეტამორფოზირებულ ღმერთს მტრის საბოლოო განადგურება გადაუწყვეტია.

ტახი სიძლიერის, სიმამაცის, უხეშში აგრესიის სიმბოლოა ჩრდილოეთ ევროპასა და კელტურ ტრადიციაში. ამიტომაც იგი ითვლებოდა მეომართა სიმბოლოდ. გარეული ღორის შეუპოვრობა ერთდროულად იწვევდა შიშსა და რიდს.[28]

ზ. გველი

ძალიან საინტერესოა დიონისეს გველად გარდასახვა (X. 46; VI. 196).

გველს ძველი და რთული სიმბოლიკა გააჩნია. იგი პალეოლითის დროიდან ითვლება ნაყოფიერებისა და სექსუალობის სიმბოლოდ.[29] სწორედ ნაყოფიერება და სექსუალობა უნდა აკავშირებდეს ერთმანეთთან დიონისესა და გველის.

გარდა ამისა, ვაზის შტოსა და ლერწამს ჰგავს გველი ტანის ფორმით, რითაც ეს უკანასკნელი უკავშირდება დიონისეს.

გველთან დაკავშირებული ყველა მითის გათვალისწინებით, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ იგი გაორებული რეპუტაციით სარგებლობს. მას დიდი ძალა აქვს, თუმცა, პოტენციურად საშიშია. ხშირად გვევლინება სიკვდილისა და ქაოსის ემბლემად, პარალელურად კი, სიცოცხლის სიმბოლოც არის. მაგალითად, მოსეს მიერ შექმნილი სპილენძის გველი ითვლება წინა სახედ ქრისტეს ჯვარზე გაკვრისა, თუმცა, იუდეურ და ქრისტიანულ ტრადიციაში ის კაცობრიობის მტრად მოიაზრება და იდენტიფიცირებულია ეშმაკთან.[30]

---

[27] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 246-248.
[28] იქვე, 132-133.
[29] იქვე, 114-120.
[30] იქვე, 114-120.

დიონისეს ძალაც გაორებულია: მას სიკეთე მოაქვს ადამიანებისათვის, ღვინითა და ცეკვით ყოველდღიურ საზრუნავს ავიწყებს. თუმცა, იმავე ღვინით გონებადაბინდული მსხვერპლი შეუძლია უკიდურეს სასოწარკვეთილებაში ჩააგდოს.

„ბაკქ ქალებში" ევრიპიდე ღმერთის ერთ-ერთ ეპიფანიად გველსაც ასახელებს.[31]

თ. დათვი

დერიადევსის მიერ პოემაში მოთხრობილი დიონისეს ეპიფანიების სიას დათვიც ემატება (X, 46), რაზეც თავად ავტორი არაფერს ამბობს. დათვი ველური ძალის სიმბოლოა, განსაკუთრებით, ბრძოლის დროს. ამიტომაც, დიონისეს დათვად გარდასახვა ინდოთა წინააღმდეგ ბრძოლისას ხდება.

კელტებთან დათვი მეომართან ასოცირდება. ბერძნულ და რომაულ სამყაროში ის დადებითი მატერიალური თვისებების სიმბოლოა.[32]

დათვის ეპიფანია დიონისეს, როგორც მებრძოლის ძლიერებას წარმოაჩენს. შეიძლება გავითვალისწინოთ ისიც, რომ დათვი მთვარის ცხოველადაა მიჩნეული, რადგანაც მას მთელი ზამთარი სძინავს. მთვარისა და დიონისეს კავშირი კი უდავოა: ჯერ ერთი, ნახევარმთვარე ხარის რქას მოგვაგონებს. ხარის რქა კი დიონისეს ერთ-ერთი ატრიბუტია: იგი გამოიყენებოდა, როგორც სასმისი. ვაზების მხატვრობაში ხშირად ვხვდებით დიონისეს გამოსახულებას ხარის რქით ხელში.[33]

გარდა ამისა, დიონისური მისტერიები ღამ-ღამობით იმართებოდა, ამიტომ მთვარე მათ ერთ-ერთ თანმხლებადაც შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ი. ხარი

ხარი დიონისეს ერთ-ერთი უმთავრესი ეპიფანიაა პოემაში (VI. 197; XL. 51). ხარად გარდასახვის მთელი რიგი სერიების გარდა, ნაწარმოებში ავტორი ხშირად მოიხსენებს დიონისეს, როგორც „ხარის სახიანს" (XI, 151; XXI, 201; XV, 31; VI, 205). ნონოსი პირდაპირ აღნიშნავს ტექსტში, რომ „ხარი რქოსანი ასახვაა ღმერთი ლისეოსის" (VII, 164).

ხარის რქა ახალი მთვარის ნიშანია, ამიტომაც ავტორი აღნიშნავს, რომ „დიონისემ ხარის მსგავსი სელენეს სახე მიიღო" (XVII, 235).

რასაკვირველია, დიონისეს ხარის ეპიფანია არც ნონოსის წინადროინდელი მითოლოგიისთვის იყო უცხო. პლუტარქე წერდა, რომ მრავალ

---

31 Euripides, Bacchae, 1018.

32 Энциклопедия Символов, Знаков, Эмблем, 322-323.

33 Ι. Θ. Κακρίδης, Ελληνική Μυθολογία, 202-207.

ბერძენს დიონისე ხარის სახით ჰყავდა წარმოდგენილი, ხოლო არგიველები მას „ხარის რქებიანს“ უწოდებდნენ. ხარის რქები სიწმინდის ნიშანი იყო, ამიტომ ნებისმიერი ღმერთის თავზე გამოისახებოდა. ასე იყო ბაბილონელებთან და ხეთებთან, მცირე აზიაში, სადაც ღმერთები და მეფეები რქებით გამოიხატებოდნენ.[34]

„დიონისიაკაში“ ბაკქოსი ხშირად მოიხსენიება, როგორც „რქიანი ღმერთი“ (VI, 165; XV, 30; XVIII, 95; XX, 314; XXV, 232). პოეტი ძაგრევსაც ხშირად „ხარის სახიანს“ უწოდებს (VI, 205).

დიონისეს ხარად გარდასახვა ღმერთის ძალის, მამაკაცური პოტენციისა და ღვთიური ძალაუფლების სიმბოლოა. ხარი ყოველ ეპოქაში იცვლიდა თავის სიმბოლურ მნიშვნელობას, თუმცა, ყოველთვის მოიაზრებოდა, როგორც ბუნების სტიქიური ძალების, მამაკაცური სიძლიერის სიმბოლო. იგი ჩრდილოეთ ევროპიდან ინდოეთამდე ღვთიური ძალაუფლების ემბლემა იყო.

ბერძნულ მითოლოგიაში კარგად ჩანს ხარი, როგორც სექსუალობის სიმბოლო, რაც დასტურდება ორგიებში მათი მონაწილეობით. თუმცა, გვიანანტიკურობაში ფართოდ გავრცელდა ხარის, როგორც სიკვდილისა და კვლავ აღდგენის სიმბოლიკა, რაც ჯერ კიდევ მითრას კულტში ჩაისახა.[35]

ხარის, სწორედ, ეს სიმბოლიკა ჩანს „დიონისიაკას“ VI სიმღერაში. ტიტანებთან მებრძოლი დიონისე-ძაგრევსი სხვადასხვაგვარად გარდაისახება, მაგრამ იგი სწორედ ხარის ეპიფანიაში კვდება, რაც მისი კვლავ აღდგენის სიმბოლოდ შეიძლება მოიაზრებოდეს.

ხარი დიონისეს ერთ-ერთი სახეა ევრიპიდეს „ბაკქ ქალებშიც“ ლომსა და გველთან ერთად.[36]

კ. კვიცი

ტიტანებთან მებრძოლი დიონისე-ძაგრევსის ერთ-ერთი ეპიფანიაა კვიცი. საერთოდ, ცხენი სისწრაფისა და სილამაზის სიმბოლოა. სხვა ცხოველებთან შედარებით, მისი სიმბოლიკა შეუზღუდავია და მუდმივად მოძრავი.

ძაგრევსის კვიცად გარდასახვა შეგვიძლია დავუკავშიროთ იმას, რომ ცხენი მარადიული ცხოვრების რიტმის სტიქიური და მჭრელი ძალის სიმბოლოა.[37]

---

[34] Энциклопедия Символов, Знаков, Эмблем, 82-86.
[35] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 31-33.
[36] Euripides, Bacchae, 1017.
[37] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 201-203.

ის, რომ ძაგრევსი იღებს კვიცის და არა ცხენის ეპიფანიას, მისი მცირეწლოვნობით უნდა იყოს გამოწვეული.

ლ. ვეფხვი

ტიტანებთან მებრძოლი დიონისე-ძაგრევსი იღებს ვეფხვის მეტამორფოზას (VI, 197), რაც მეტად საყურადღებოა. დასავლურ სახვით ხელოვნებაში ვეფხვი იშვიათი მოვლენაა. იგი არც ჰომეროსთან გვხვდება, რაც იმას უნდა მოწმობდეს, რომ დიონისეს ეს ეპიფანია შედარებით გვიანი პერიოდის კუთვნილებაა.

ვეფხვი მძვინვარების, სისწრაფის, სიმკაცრის, სილამაზის სიმბოლოა, ხოლო, აზიასა და ინდოეთში სიცოცხლისა და სიკვდილის სიმბოლური დატვირთვაც აქვს.[38]

იგი, როგორც აგრესიის, ასევე, თავდაცვის სიმბოლოსაც წარმოადგენს. პატარა ძაგრევსი ებრძვის ტიტანებს და მისი ვეფხვად გარდასახვა ღმერთის აგრესიისა და თავდაცვის გამოხატულებაა. აღსანიშნავია, რომ პოემაში სხვაგან არსად არ დასტურდება დიონისეს ეს ეპიფანია.

2. დიონისეს ადამიანური ეპიფანიები

VI სიმღერაში ნონოსი ძალიან მოკლედ აღნიშნავს, რომ ტიტანებთან მებრძოლი პატარა ძაგრევსი ხან კრონიონის სახეს იღებდა, ხან კი კრონოსის. ორი ხანიშესული ღმერთის ეპიფანიის პარალელურად კი აგვიწერს დიონისეს ორ მცირეწლოვნად – ბავშვად და ყმაწვილად გარდასახვას.

ადვილად მისახვედრია, რომ ნონოსი ორი ყმაწვილისა და ორი ხანშიშესულის ეპიფანიებს პარალელიზმის საშუალებით აგებს, თუმცა, ძნელად ასახსნელია, თუ რატომ იღებს ძაგრევსი კრონიონის, კრონოსისა და ყმაწვილის სახეს სიკვდილის წინ. უფრო იოლად მისაღებია მისი „მრავალსახიან ბავშვად“ გარდასახვა, რადგანაც ძაგრევსი სწორედ ასეთ ბავშვად გვევლინება ყოველთვის.[39] გარდა ამისა, ბავშვი უბიწოების, უმანკოების, გულწრფელობისა და შიშის არარსებობის სიმბოლოა.[40]

დიონისე-ძაგრევსის ოთხი ადამიანური ეპიფანიის გარდა, პოემაში ნონოსი აგვიწერს ბაკქოსის გარდასახვას მონადირედ (XLII, 124) და მებრძოლად (XLV, 239). პირველ შემთხვევაში, ბეროეს სიყვარულით ანთებული ღმერთი იცვლის სახეს და როგორც ნადირს მონადირე, ისე

---

[38] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 368-369.

[39] А. Захарова, Д. Торшилов, დასახ. ნაშრ., 87.

[40] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 304.

მალულად უთვალთვალებს მიჯნურს, იმის შიშით, რომ ქალი არ გაიქცეს და არ მიეფაროს თვალს.

ხოლო, მეორე შემთხვევაში, როცა პენთევსის დავალებით მეომრები შეიპყრობენ დიონისეს, ღმერთი მათ წინაშე მებრძოლის სახით წარდგება.

3. შეყვარებული დიონისეს ეპიფანიები

ცალკე გამოვყოფთ შეყვარებული დიონისეს ეპიფანიებს, რომლებიც სრულიად განსხვავდებიან მებრძოლი ღმერთის გარდასახვებისაგან. ეს კიდევ ერთხელ გვიდასტურებს იმას, რომ დიონისეს გარდასახვები ღმერთის ემოციური განცდების გამოხატულებაა. თუ ბრძოლისას გაშმაგებული ღმერთი ლომად, ხარად, ჯიქად, დათვად და სხვა მრისხანე ცხოველად გარდაისახება, მაშინ, შეყვარებული დიონისე სრულიად განსხვავებული მეტამორფოზების მიღებაზე ოცნებობს.

ღმერთი მოხიბლა მონადირე ნიკაიამ. ტრფობით ანთებული დიონისე უმზერს ქალწულს და სურს ჩიტის, ხარის და წვიმის მეტამორფოზები მიიღოს (XVI, 63; XVI, 66; XVI, 51).

ა. ჩიტი

ჩიტი კოსმიური და ადამიანური სულის სიმბოლოა, რაც გადაადგილების სისწრაფითა და სიმსუბუქითაა განსაზღვრული. ჩიტების შესახებ ამგვარი წარმოდგენა, თითქმის, მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული, ისევე, როგორც მათი გაიგივება უკვდავებისა და სიხარულის ღვთაებებთან.[41]

შეყვარებულ დიონისეს სურს ჩიტად გარდაისახოს, შესაბამისად მოიპოვოს ის სულიერი სიმსუბუქე და ნეტარება, რაც სიმბოლურად ამ ფრინველს უკავშირდება. სიყვარული ღმერთის ბუნებაში სიხარულს იწვევს, ამის გამოსახატავად კი ნონოსი დიონისეს ჩიტის ეპიფანიით წარმოგვიდგენს.

ბ. წვიმა

შეყვარებული დიონისე ზევსის ოქროს წვიმად გარდასახვას იხსენებს და თავადაც სურს „სიყვარულის ოქროსფერ წვიმად“ დაიღვაროს. სასიცოცხლოდ აუცილებელი, ნაყოფიერების სიმბოლო – წვიმა ხშირად ღვთიურ თესლად მოიაზრებოდა.[42]

---

[41] Дж. Тресиддер, დასახ. ნაშრ., 293-295.

[42] იქვე, 81-82.

დიონისე იხსენებს ზევსს, რომელიც ოქროს წვიმის სახით შეიპარა დანაესთან, რის შემდეგაც მას პერსევსი გაუჩნდა. შესაბამისად, ღმერთის ოცნება იქცეს წვიმად, მისი სატრფოსთან სიახლოვის სურვილის გამომხატველია.

მებრძოლი დიონისეს ეპიფანიები პოემაში ორჯერ არის მოცემული: XXXVI სიმღერაში ნონოსი უშუალოდ აღწერს ბრძოლის დროს ღვინის ღმერთის მეტამორფოზებს, შემდეგ კი უკვე XL სიმღერაში პოეტი მებრძოლი დიონისეს ეპიფანიებზე დერიადევსის პირით მოგვითხრობს.

XXXVI სიმღერაში ღმერთის მეტამორფოზები გრადაციის საშუალებითაა აგებული: იწყება მტრისთვის ნაკლები ზიანის მომყენებელი წყაროს წყლითა და მთავრდება გაანჩხლებული ტახით, რომელსაც დერიადევსის საბოლოო განადგურება აქვს გადაწყვეტილი. გარდა ამისა, ღმერთის მიერ ბრძოლის დროს მიღებული თითოეული მეტამორფოზა დიონისეს მტრისადმი განწყობისა და მისი ბრძოლის მანერის გამომხატველია.

ნონოსი ნაწილობრივ მიჰყვება იმ ტრადიციას, რომლის მიხედვით პროტევსისეული გარდასახვები გარკვეულ თავდაცვით იარაღს წარმოადგენენ ორთაბრძოლის ან თავდასხმის დროს. VI სიმღერაში სწორედ თავდაცვის მიზნად იღებს უამრავ სახეს ტიტანებთან მებრძოლი დიონისე-ძაგრევსი.

ვფიქრობთ, მწერლის ფანტაზიას მიეწერება ის, რომ ოთხი ცხოველური ეპიფანიის პარალელურად ავტორი ძაგრევსის ოთხ ადამიანურ სახედ გარდასახვაზე მიგვანიშნებს. იგი ასევე, მოგვითხრობს დიონისეს მონადირედ და მეომრად გადაქცევაზე. აღვნიშნავთ, ასევე, რომ ღმერთის ცხოველური ეპიფანიები დროებითია. ანუ, დიონისე ამა თუ იმ ცხოველის სახით ხანმოკლე დროის განმავლობაში წარმოგვიდგება. ხოლო, რაც შეეხება მის ადამიანურ ეპიფანიებს, ისინი დიონისეს მუდმივ სახეებს წარმოადგენენ. ანუ, ღმერთი პოემაში ყოველთვის ატარებს როგორც მეომრის, ისე მონადირის სახეს. დიონისე-ძაგრევსი ყოველთვის გვევლინება მცირეწლოვან ბავშვად. რაც შეეხება მის გარდასახვას კრონიონად და კრონოსად, ვფიქრობთ, იმით უნდა აიხსნას, რომ პოემაში დიონისეს ბრძოლის ძირითადი მიზეზი ოლიმპოსზე დამკვიდრებაა, შესაბამისად, ეს ეპიფანიები, თითქოს, წინასწარ გვამცნობენ ღმერთის საბოლოო გამარჯვებაზე.

რაც შეეხება შეყვარებული დიონისეს ეპიფანიებს, უნდა აღინიშნოს, რომ ხარად გარდასახვა სიყვარულში ღმერთის შეუპოვრობის, მიზანდასახულობის სიმბოლოა. ჩიტის ეპიფანია სიყვარულის განცდით მიღებული სულიერი აღმაფრენის, სილაღის სიმბოლურ დატვირთვას ატარებს. ხოლო, უკანასკნელი, დიონისეს სურვილი წვიმად გარდაის-

ახოს, როგორც აღვნიშნეთ, ღმერთისა და ნიკაიას ხორციელ სიახლოვეზე მიგვანიშნებს.

Nestan Egetashvili

Dionysos' Methamorphosis in the "Dionysiaca" of Nonnos

A thorough study of Nonnos' poem allows us to conclude, that "Dionysiaca" has the motive of methamorphosis as red line. In general, the poem begins with apply to Proteus, that is why reincarnation motive follows along the whole work.

God Dionysos is the main hero of the poem, so God's methamorphosis are described in a very interesting manner in this work. Nonnos tries to connect every Dionysos' epiphanias with the emotions and feelings of God.

In order to show God's reincarnations better, we tried to touch some aspects in our work: a) God's as a warrior's methamorphosis; b) epiphanias of Dionysos in love and c) God's human and animal methamorphosis.

As the "Dionysiaca" is devoted to Dionysos journey to India, God's as a warrior's methamorphosis are presented in a very interesting manner. Faculty of reincarnation is the main battle weapon for wine God in struggle against Indians.

Dionysos-warrior's methamorphosis are described by Nonnos in the largest form during the battle between the leader of Indians Deryadeus and Dionysos (XXXVI, 297-331). God's manner of resist is unusual, he takes water's, lion's, tree's, leopard's, fire's and hog's epiphanias. Nonnos description of these methamorphosis are given by using of gradation. Every next epiphanias is more dangerous for enemy, than the last one. Besides, each God's methamorphosis have their own symbolic meaning, described in details in this work.

The same battle between Dionysos and Deryadeus is presented another time in XL song of "Dionysiaca". Now the leader of Indians, Deryadeus, describes the same battle. Though, this time, the list of wine God's methamorphosis is deferent: Dionysos takes leopard's, lion's, snake's, bear's, fire's, hog's, bull's, tree's and water's epiphanias (XL, 42-57).

In this poem Nonnos follows along the traditional way, by which the proteusical methamorphosis are performed as protective weapons during the struggle or attack, for example, in VI song of "Dionysiaca", when titans attack upon the little Dionysos-Zagreus, the God, for protective cause, takes Kronion's, Kronos', child's, youth's, lion's, horse's, snake's, tiger's and bull's methamorphosis.

In the creation of Zagreus' epiphanias, the author has used materials of Orpical hymns, that is why the list of God's methamorphosis, this time, contains human faces, each of them have their own symbolic meaning.

Besides, it is very interesting, that Dionysos-Zagreus is dying in bull's epiphanias, that is the symbol of his revival.

In conclusion, what is concerned with Dionysos in love, if God-warrior takes lion's, bear's and other strong animals' epiphanias, God in love desires to be reincarnated into bird, cow and rain (XVI, 51-66). This testifies, that Nonnos tries to connect every Dionysos' methamorphosis with emotions and feelings.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

თამარ თარხნიშვილი

ქურუმთა ფუნქციები პავსანიასის „ელადის აღწერილობის“ მიხედვით

პავსანიასის თხზულება „ელადის აღწერილობა“ ბევრ ძვირფას ცნობას გვაწვდის საბერძნეთის გეოგრაფიის, ისტორიის, მითოლოგიის, რელიგიისა და ხელოვნების შესახებ. ფიქრობენ, რომ პავსანიასი წარმოშობით მცირე აზიიდან, ლიდიიდან იყო. მან მოიარა თითქმის მთელი საბერძნეთი და დაწვრილებით აღწერა ცენტრალური და სამხრეთ რეგიონების ღირსშესანიშნაობანი, საკულტო ნაგებობანი და ქანდაკებები. ავტორი დიდ ყურადღებას უთმობს მითოლოგიასა და ეტიოლოგიას, შიგადაშიგ ბერძნული რელიგიის უფრო ძველ კონცეფციასაც გვაცნობს. პავსანიასი აშკარა უპირატესობას ანიჭებს ხელოვნების იმ ძეგლებს, რომელთაც რელიგიური დანიშნულება აქვთ, მაგრამ ქურუმებსა და საზოგადოდ ღვთისმსახურებაზე ცოტას საუბრობს. როგორც ჩანს, იგი შეგნებულად არიდებს თავს საკრალურ საკითხებზე მსჯელობას და იფარგლება ამა თუ იმ ნაგებობისა და ქანდაკების აღწერით, უფრო ღრმად აღარ გვახედებს ამ სამყაროში. ამას იმით ხსნის, რომ ღვთაებრივი ძალით აეკრძალა ამაზე მეტის თქმა.

მიუხედავად ამგვარი შეზღუდვისა, „ელადის აღწერილობაში“ გვხვდება ცნობები კულტმსახურების შესახებ. მართალია, ისინი ფრაგმენტულია და მთელ ნაწარმოებშია გაფანტული, მაგრამ მათი თავმოყრით და გამთლიანებით გარკვეული წარმოდგენა გვექმნება ქურუმთა უფლებებსა და ფუნქციებზე ძველ საბერძნეთში.

პავსანიასის მიერ მოწოდებული ცნობებით ძნელია იმის თქმა, თუ რა ადგილი ეჭირა ქურუმს სოციალურ სტრუქტურაში, მაგრამ მისი ფუნქციების გათვალისწინებით, გარკვეული უპირატესობა ნამდვილად იგულისხმება.

ქურუმთა მოღვაწეობის ვადა არ ყოფილა განსაზღვრული: ზოგი მთელ ცხოვრებას უძღვნიდა ღვთაებას, ზოგის სამსახური კი ერთი თვით იფარგლებოდა და მის ადგილს შემდგომ სხვა იკავებდა. ჩვენთვის უცნობია, რა ნიშნით ხდებოდა ღვთისმსახურებაში მონაწილეობის უფლების

მიღება, ან რა განსაზღვრავდა მსახურების ვადას, იყო თუ არა ეს სავალდებულო საზოგადოების ყველა წევრისთვის.

შესაძლოა, ადგილი ჰქონდა იმგვარ წეს-ჩვეულებას, რასაც ვხვდებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა რელიგიურ სისტემაში. აქ კულტმსახურებაში მთავარი ფიგურაა ხევისბერი, რომელთანაც თანამშრომლობენ დასტურები. დასტურის მოვალეობას მორიგეობით ასრულებს საყმოს ყველა წევრი ერთი-ორი წლის ვადით.[1]

როგორც ჩანს, ძველ საბერძნეთშიც ღვთის სამსახურის ხანგრძლივობა ქურუმის იერარქიული მდგომარეობით განისაზღვრებოდა. უმაღლეს ქურუმს მეტი უფლება-მოვალეობა ჰქონდა და სიცოცხლის ბოლომდე ეკისრებოდა ეს პასუხისმგებლობა. მისტერიებსა და რიტუალებში იგი წამყვან როლს ასრულებდა. ქურუმთა ქმედება მხოლოდ ზიარებულთათვის იყო ცნობილი მისტერიების გასაიდუმლოების გამო.

ტაძრის ქურუმის ფუნქციებში შედიოდა ყოველდღიური სამსახური, რომელიც წმინდა შენობის მოვლა-პატრონობას, მსხვერპლშეწირვას თუ მასზე დასწრებას გულისხმობდა. რაც შეეხება მსხვერპლშეწირვას, მისი წარმართვა ნებისმიერ საფეხურზე მყოფ ღვთისმსახურს შეეძლო, უფრო მეტიც, ანტიკური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ ამ წეს-ჩვეულებებს ბასილევს-არქონტებიც ასრულებდნენ. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან უძველესი დროიდან მეფე ითავსებდა ქურუმის ფუნქციებს, მაგალითად, საიქიოში ჩასასვლელად ოდისევსი თვითონ კლავს ორმოსთან ცხვარს.[2]

განუსაზღვრელი იყო ქურუმთა ასაკიც. ღვთაებას ემსახურებოდნენ როგორც ბავშვები, ისე მოზრდილები და მოხუცები. ჭაბუკები ამ პატივით იყვნენ შემოსილნი მანამ, სანამ ინიციაციის დრო დაუდგებოდათ. ეს ეხებოდა ქურუმ-ქალებსაც, როგორც მაგალითად, გეას მსახურებს, რომლებსაც სრული უმანკოების დაცვა ევალებოდათ. მათ საერთოდ არ უნდა გაეზიარებინათ კაცთან სარეცელი. გამონაკლისის სახით ღვთისმსახურებაში დაიშვებოდნენ ქალები, რომლებსაც მანამდე მარტო ერთ მამაკაცთან ჰქონდათ ურთიერთობა. ქურუმთა საზოგადოებაში შესვლას დიდად განსაზღვრავდა წარმომავლობა და გარეგნობა.

საზოგადოების სხვა წევრებისაგან ქურუმებს გარკვეული აკრძალვებიც განარჩევდა. მათ უნდა დაეცვათ სიწმინდე არა მარტო სქესობრივ ურთიერთობებში, არამედ ცხოვრების ყველა სფეროში. მათი განბანვა და ყოველი მოქმედება განსხვავებულ ელფერს ატარებდა. კერძო პირთა სახლებში შესვლაც ეკრძალებოდათ.[3]

1

2 ალ. ოჩიაური, ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, თბ., 1988.

3 ჰომეროსი, ოდისეა, VI.

Paus., VIII 13, 1.

ცნობილია რომაელ ქურუმთა მოღვაწეობასთან დაკავშირებული აკრძალვები. სახალხო თუ საკრალური რელიგიის ბევრი დეტალი რომში საბერძნეთის გავლით შევიდა და დასაშვებია, რომ აქ ანალოგია ვივარაუდოთ.

რომში ქურუმი უნდა ყოფილიყო გამორჩეული გარეგნობის, რომელშიც შინაგანი ძლიერებაც იხატებოდა. ზეციური ღვთაების მსგავსად, ქურუმს უნდა დაეთმო ხთონური თვისებები. მას შეურაცხყოფდა გვამთან ან უწმინდურ ქალთან შეხება.[4]

საბერძნეთში ასეთი წესიც არსებობდა: თუ ქურუმს ახლობელი მოუკვდებოდა, იგი მაშინვე იხდიდა ქურუმის სამოსელს. ეს პატივი უკვე სხვა პიროვნებაზე გადადიოდა.[5]

გვამთან მისვლა და მიცვალებულის დატირება მიწიერ ცხოვრებასთან დაბრუნებასა და ხთონურ სამყაროსთან მიახლოებას გულისხმობდა. ეს კი დაუშვებელი იყო ზეციური ღვთაების მსახურისთვის, რომელიც მთელი არსებით თავისი უფლის კუთვნილება უნდა გამხდარიყო.

აქვე უნდა შევნიშნოთ: ჩვენს მიერ მოძიებული მასალით არ ჩანს, რომ ძველ საბერძნეთში ქურუმი სულიერი მოძღვარი ყოფილიყო, რაც წამყვანია განვითარებულ მონოთეისტურ რელიგიებში, კერძოდ, ქრისტიანობაში. მღვდელი-მოძღვარი სულიერ შვილებს მიწიერ ცხოვრებაში მიუძღვის უფლისკენ სავალ გზაზე, ხოლო მომაკვდავს აზიარებს, ეხმარება განწმენდაში, სიკვდილის შემდეგ წესის აგებაც მისი წმინდა მოვალეობაა.

ბერძნულ რელიგიაში საიქიოს გაგებაც განსხვავებულია: ოლიმპოსის ღმერთებს ეუცხოებათ მიწისქვეშეთის უკუნი. გარდაცვლილი ბერძენი გადადიოდა სხვა ღმერთებისა და კანონების მფლობელობაში. მაგრამ რელიგიური ცნობიერება ასეთ გათიშვას დიდხანს ვერ შეეგუებოდა. ამიტომ შინაგანი კავშირი სამყაროებს შორის მაინც დამყარდა, როცა ჰადესი პოსეიდონთან ერთად ზევსის ძმად აღიქვეს და ამ ტრიადაში განაწილდა მთელი კოსმოსი.

სულიერ მოძღვართა ნაკლებობამ და სიკვდილის შიშმა წარმოშვა მისტიური რელიგია და შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ იგი ხთონურ ღვთაებებთან – დემეტრესა და დიონისესთან არის დაკავშირებული. მათ სახეში გაერთიანდა მიწიერი, საიქიო და ზეციური ცხოვრება.

პავსანიასის ცნობით, არაერთგვარია ქურუმთა საკვებიც. ჩვენთვის უცნობია, რა კანონზომიერება მოქმედებდა ამ თვალსაზრისით, რა ქმნიდა განსხვავებას, ქურუმთა იერარქია თუ სხვა ფაქტორი. უფრო სავარაუდოა, რომ საკვების რაციონს განსაზღვრავდა იმ ღვთაების ბუნება, რო-

---

4 О. Фрейденберг, Миф и литература древности, М., 1978.

5 Paus., IV 12, 6.

მელსაც ემსახურებოდა ქურუმი. ზოგ შემთხვევაში ქურუმთა საკვებს სამსხვერპლო ცხოველი წარმოადგენდა, ზოგჯერ კი ესეც აკრძალული იყო. მაგალითად, ზევსის ქურუმი თვითონ პირს არ აკარებდა სამსხვერპლო ცხოველის ხორცს, კისრის ნაწილი კი უნდა გადაეცა შეშის მჭრელისთვის, ე.ი. იმ კაცისთვის, ვისაც შეშა მოჰქონდა სამსხვერპლო საკვების მოსამზადებლად.

პავსანიასი გვამცნობს, რომ რეტები (მარილიანი ტბები) დემეტრესა და კორას ეკუთვნოდა, სადაც თევზის ჭერა მხოლოდ ქურუმებისთვის იყო ნებადართული.[7] არც ანტიკურ ლიტერატურაში, არც სხვა წყაროებში არ არის მითითება, რომ მათ თევზს სწირავდნენ მსხვერპლად, როგორც ჩანს, იგი ქურუმის საკვებად გამოიყენებოდა. რასაც ვერ ვიტყვით ეგვიპტელ ქურუმებზე, რომელთაც საერთოდ ეკრძალებოდათ თევზის ჭამა.[8]

ის, რაც ქურუმისთვის ნებადართული და მისაღები იყო, ჩვეულებრივ ადამიანზე საწინააღმდეგოდ მოქმედებდა. მაგალითად, გეას ქურუმები სვამდნენ ხარის სისხლს, რაც ერთგვარ გამოცდას წარმოადგენდა მათთვის.[9] ხარის სისხლს რიტუალური და სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა, რადგან განწმენდისთვის გამოიყენებოდა. მას ხმარობდნენ მიწის ნაყოფიერების გასაუმჯობესებლად: სისხლს ურევდნენ დიდი რაოდენობით წყალს და აპკურებდნენ მიწას, რათა უკეთესი მოსავალი მიეღოთ.[10]

გრეივსის აზრით, გეას ქურუმს შეეძლო დაელია ყველაფერი, რასაც მიწა იწოვდა.[11] იგივე ხარის სისხლი მომაკვდინებლად მოქმედებდა სხვა ადამიანებზე. ამ საწამლავით კვდება მითოლოგიური პერსონაჟი ესონი (აპოლოდოროსი I,9,27) და ისტორიული გმირი თემისტოკლე (პლუტარქე).

ხარი არა მარტო გეასთან, არამედ ზევსის სახელთანაცაა დაკავშირებული. იგი მის წმინდა ცხოველს წარმოადგენს, რადგან მითოლოგიური გადმოცემებით, ზევსი იღებდა ხარის სახეს. რიტუალს ატარებდა ქურუმი, რომელიც საკურთხეველზე აბნევდა ერთმანეთში არეულ ქერსა და ხორბალს და ასე ტოვებდა. სამსხვერპლო ხარი ჭამდა ამ საკვებს. ერთერთი ქურუმი, რომელსაც „ხარის მკვლელს“ უწოდებდნენ, კლავდა ცხოველს, ცულს აგდებდა და გარბოდა. დანარჩენები კი ამ ცულს ასამართლებდნენ.[12]

---

6 Paus., V 13, 2.
7 Paus., I 38, 1.
8 Herod., II 37.
9 Paus., VII 25, 13.
10 მიწის დარწყულება, ოღონდ სხვა ფუნქციით, აღწერილილ აქვს ჰომეროსს პატროკლეს დამარხვის სცენაში (Il., XXIII).
11 Р. Греивс, Мифы древней Греции, М., 1992, 141.
12 Paus., I 24, 4.

პავსანიასის მიერ აღწერილი რიტუალი აზროვნების იმ საფეხურის მაჩვენებელია, როცა ეჭვი ჩნდება, რამდენად სასურველია ღვთაებისთვის სისხლიანი მსხვერპლი და ხომ არ დაისჯება ქურუმი იმ ცხოველის მოკვლისთვის, რომლის სახესაც ზევსი იღებდა. ალბათ ამიტომ გარბის ქურუმი მსხვერპლშეწირვის ადგილიდან, რათა განერიდოს დაღვრილ სისხლს (მსხვერპლი მაინც უნდა იქნეს მიტანილი) და პასუხისმგებლობა მკვლელობის იარაღს დაეკისროს.

არქაულ პერიოდში რიტუალის შემადგენელი ნაწილი იყო ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა, რომელიც დროთა განმავლობაში ცხოველმა შეცვალა. უფრო გვიან კი გაჩნდა სისხლიანი მსხვერპლის გაუქმების ტენდენცია. ამის გამოხატულება უნდა იყოს შემდგომში ღვთაებისადმი თაფლიანი კვერების, ხორბალში არეული ქერის, ზეთისხილის და სხვათა შეწირვა.

ამ მხრივ საინტერესოა დემეტრეს შესაწირი, რომელსაც შეადგენდა ბალის ხილი, ყურძენი, თაფლის ფიჭა, ცხვრის მატყლი ანუ ის, რაც ნაყოფიერებასთანაა დაკავშირებული. დემეტრე ხომ უმთავრესად მიწათმოქმედების ღვთაება იყო.

აღსანიშნავია, რომ პავსანიასის მიერ ნახსენებ რიტუალებში ზევსს არასდროს სწირავდნენ ადამიანს. ერთგვარ საპირისპირო მოვლენად ჩანს დიონისეს რიტუალები, რომლის დროსაც მონაწილენი თვითგვემას ეწევიან. ეს ღვთაება ხთონურია და ამ ნიშნით უპირისპირდება ოლიმპოსის ღმერთებს. ბერძენ ღვთაებათაგან მან ერთადერთმა განიცადა სიკვდილი. შესაბამისად, მისი ქურუმებიც ეზიარებოდნენ თავიანთ ღმერთს ტანჯვის გზით და ამით იწვევდნენ დიონისეს ბედის უშუალო განცდას. პავსანიასის ცნობითაც, დიონისეს რიტუალში ქურუმი ქალები მათრახით იგვემდნენ თავს.[13] ამ ჩვეულებაში თავს იჩენს სიმპათიური მაგიის ელემენტები.

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ დიონისეს კულტი ბარბაროსული სამყაროდან შემოვიდა, სადაც მას ახლდა სქესობრივი აღვირახსნილობა (მიწის ნაყოფიერების გამოსაწვევად), მაგრამ საბერძნეთმა განწმინდა იგი, რადგან მის ნიადაგზე ეროტიზმი საფუძველს ვერ ჰპოვებდა.[14] თუმცა უნდა ითქვას, რომ ორგიასტული ელემენტებისგან მისი სრული გათავისუფლება ვერ მოხერხდა. ამგვარი ქმედებებით ღვთისმსახურები ერთგვარად იმეორებდნენ იმ სატანჯველს, რომელიც თავად დიონისემ გადაიტანა.

საზოგადოდ, რიტუალი თავისი არსით იმეორებს ღვთაებათა ქმედებებს, რასაც ადგილი ჰქონდა იმ ხანაში, როდესაც დასაბამი მიეცა კოსმოსს. რიტუალის მონაწილეები ღვთაების თანაგანმცდელნი არიან და წეს-

---

[13] Paus., VIII 23, 1.

[14] Зелинский Ф. Ф., Религия Эллинизма, Петроград 1992.

ჩვეულების სისტემატიური გამეორებით ხელს უწყობენ სამყაროული წესრიგის შენარჩუნებას.[15]

ანალოგიური ვითარებაა დემეტრეს საპატივსაცემოდ გამართულ მისტერიებში, რომლის დროსაც ქურუმი იკეთებდა დემეტრეს ნიღაბს, მიწაზე არტყამდა კვერთხს და ამით ამარცხებდა ქვესკნელის დემონებს.[16]

ნიღბიანი ქურუმი განასახიერებდა ქალღმერთს და მიწაზე კვერთხის დარტყმით იმეორებდა ღვთაების ქმედებას. როგორც ცნობილია, ელევსინის მისტერიებს წარმოდგენის ხასიათი ჰქონდა, სადაც თამაშდებოდა ჰადესის მიერ კორას მოტაცება და დემეტრეს განცდები. შესაძლოა, ეს რიტუალი ამ სცენის გაგრძელებას წარმოადგენდა, ქვესკნელის დემონთა დამარცხებით დემეტრემ დაიბრუნა თავისი ქალიშვილი.

პავსანიასის ცნობით, ქურუმებს ხელეწიფებოდათ მაგიური ქმედებები. გვალვის დროს ზევსის ქურუმი მიდიოდა გაგნოს წყაროსთან,[17] ლოცულობდა და სწირავდა მსხვერპლს. შემდეგ მუხის ტოტს უშვებდა წყაროს ზედაპირზე. როდესაც წყალი შეირხეოდა, ბურუსის სახით ამოდიოდა ორთქლი, რომელიც ღრუბლად გადაიქცეოდა და თავისკენ იკრებდა სხვა ღრუბლებს. ამით იგი წვიმას იწვევდა.[18]

კორინთოში იყო ქართა სამსხვერპლო, სადაც ქურუმი მსხვერპლს სწირავდა ქარებს და ასრულებდა სხვა საიდუმლოებებს ოთხი ორმოს თავზე. ცდილობდა, შეემსუბუქებინა მათი ქროლვა და წარმოთქვამდა მედეას ძველ შელოცვებს.[19]

ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობის შემდეგ საბერძნეთში მრავლად შემოვიდნენ ქალდეველი და ეგვიპტელი წინასწარმეტყველები, რომლებსაც „ქალდეველებს, მაგებსა და მათემატიკოსებს“ უწოდებდნენ. მათი მეშვეობით გაეცნენ ელინები მაგიასა და ჯადოქრულ ხელოვნებას, მაგრამ ბერძნებმა ეს ცოდნა რელიგიის ჩარჩოებში მოაქციეს. წვიმის გამომწვევი ქურუმის რწმენით, წვიმა ზევსის ნებით მოდიოდა და არა დემონური ძალების ჩარევით. მართალია, ამგვარ მაგიურ ქმედებებს ძველი აღმოსავლური წარმოდგენები ედო საფუძვლად, მაგრამ ელინურ სამყაროში მათ ეს საფუძველი გამოეცალა და ყველა შედეგი ღვთაებათა ნებას დაექვემდებარა.

ქურუმთა ფუნქციებში მკითხაობაც შედიოდა, რომლითაც ძირითადად ჯანმრთელობის მდგომარეობას საზღვრავდნენ.

---

[15] Топоров В. Н., О ритуале, в кн. архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках, М., 1988.

[16] Paus., VIII 15, 3.

[17] წყარომ ეს სახელწოდება მიიღო ზევსის ერთ-ერთ აღმზრდელ ნიმფა – გაგნოსაგან.

[18] Paus., VIII 38, 4.

[19] Paus., II 12, 1.

პატრაში დემეტრეს ტაძრის წინ იყო წყარო, რომელშიც ტაძრის შიდა მხრიდან ჩამოდიოდნენ. ქურუმი წყაროში უშვებდა წვრილ თასმაზე გამობმულ სარკეს, რომლის მხოლოდ ქვედა კიდე ეხებოდა წყლის ზედაპირს. შემდეგ ლოცვას აღავლენდნენ ქალღმერთის სახელზე, აკმევდნენ გუნდრუკს და იცქირებოდნენ სარკეში, რომელშიც უნდა გამოჩენილიყო ავადმყოფი – ცოცხალი ან მკვდარი.[20]

სავარაუდოა, რომ მკითხაობის ამგვარი ტრადიცია ბერძნებმა ქალდეველებისგან გადმოიღეს. მათ ხომ დემონოლოგიის მთელი სისტემა ჩამოაყალიბეს და შელოცვის ხელოვნებას კარგად ფლობდნენ. ქალდეველ მისნებს შეეძლოთ არა მარტო დიაგნოზის დადგენა, არამედ მკურნალობაც, მაგრამ ამგვარი ოპერაციის ჩატარებისთვის ერთი კაცი არ კმაროდა. ამიტომ გამოიკვეთა სამი ფენა: ქურუმები, რომლებიც უშუალოდ ასრულებდნენ შელოცვებს, მკურნალები და ქურუმ-გრძნეულები.[21]

ჩვენ არ მოგვეპოვება ინფორმაცია იმის თაობაზე, თუ საბერძნეთში რამდენი ქურუმი მონაწილეობდა მკითხაობასა და მკურნალობაში. შეიძლება ვივარაუდოთ გარკვეული მსგავსება ქალდეველთა მისნობის წესთან.

საბერძნეთში მისნობას საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, მავლის გაგებას ემსახურებოდა მთელი რიგი წეს-ჩვეულებებისა და ამ რიტუალებს სწორედ ქურუმები ატარებდნენ. ძველი მსოფლიოს ყველაზე პოპულარული და სანდო სამისნო – დელფოს ტაძარი ხომ საბერძნეთში იყო.

არც არის გასაკვირი, რომ ქურუმს მისნობა შეძლებოდა, რადგან იგი ღვთის მიერ იყო ხელდასხმული. მას წმინდა პატივის მილების დღიდან ენიჭებოდა წინასწარმეტყველებისა და მისნობის უნარი (მაგ., კასანდრა, კალქანტი). ფუნქციათა მსგავსების მიუხედავად, არ შეიძლება მკითხაობის, მისნებისა და ქურუმების გაიგივება. ქურუმი პირველ რიგში რომელიმე კულტის მსახურია, რიტუალების მონაწილე და წინამძღოლი, იგი ცოდნით აღჭურვილი და ღვთივგაბრძნობილია, რაც განასხვავებს მას მკითხავებისა და მისნებისგან. სხვათაშორის, არც პითია ჩაითვლება ქურუმად. იგი იყო არსება, რომელშიც დროებით ივანებდა ღვთაებრივი ძალა და მისი პირით აცხადებდა თავის ნებას. პითია არაცნობიერად მონაწილეობდა ამ პროცესში, მის მიერ წარმოთქმულს კი ქურუმები განმარტავდნენ.

ტიპოლოგიურად მსგავსი მოვლენა აღინიშნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის კულტმსახურებაში. ღვთაებას ჰყავდა ქადაგი, რომლის

---

[20] Paus., VII 21, 12.

[21] Иллюстрированная история суеверий и волшебства, составил д-р Леманн, Киев 1993, 29.

პირითაც ამცნობდა საყმოს თავის ნებას. ასეთ წუთებში ქადაგად დავარდნილი ადამიანი კონვულსიურ მდგომარეობაში ეცემოდა მიწაზე და მხოლოდ რამდენიმე ხნის შემდეგ უბრუნდებოდა გონება.

უნდა აღინიშნოს, რომ პითიას უფრო მეტი დატვირთვა აქვს, ვიდრე უბრალო ქადაგს:

დელფოში ტაძრის უკან იყო გამოქვაბული, მასში კი ნაპრალი, საიდანაც მოედინებოდა ოხშივარი და იწვევდა ექსტაზს. პითია სწორედ ამ ნაპრალთან ჯდებოდა სამფეხა სკამზე და მას ეუფლებოდა πνεῦμα ἐνθουσιακὸν (ღვთივშთაბერილი სული).[22] კონვულსიურ მდგომარეობაში მყოფი პითია ვარდებოდა მიწაზე იმ ადგილას, სადაც პითონის ან დიონისეს სამარხი ეგულებოდათ.[23]

ვფიქრობ, ამ წუთებში ერთდებოდა მიწიერი და ციური სამყაროები, რადგან პითია ერთდროულად იღებდა მათგან შთაგონებას და ჰორიზონტალურად მდებარე მის სხეულს ვერტიკალურად მსჭვალავდნენ ეს სამყაროები. იქმნებოდა ჯვრის სივრცობრივი გამოსახულება, რომელიც ჰარმონიულობის ნიშნით აერთიანებდა სამ სკნელს (ზეციერს, მიწიერსა და მიწისქვეშა სკნელებს).

შიურეს თქმით, ძველმა ზიარებულებმა იცოდნენ, რომ სამი სამყაროს სინთეზშია დავანებული კოსმოსის საიდუმლო.[24] ჰარმონიულობისა და ერთიანობისკენ სწრაფვას გამოხატავდა აგრეთვე ჩვეულება, რომლის თანახმად, საბერძნეთში ოთხ წელიწადში ერთხელ მყარდებოდა „საღვთო მშვიდობა“.[25]

პავსანიასი გვაწვდის საინტერესო ცნობას ტრიფონიას გამოქვაბულის შესახებ, რომელიც წინასწარმეტყველებისთვის იყო განკუთვნილი, მაგრამ იქ შესასვლელად გარკვეული წესები უნდა შესრულებულიყო. პირველი ეტაპი მკითხაობას ეთმობოდა. მსურველი უნდა განწმენდილიყო, იგი თავს იკავებდა თბილი აბაზანისაგან და ასრულებდა ყველა დადგენილ წესს. შემდეგ მკითხაობდნენ სამსხვერპლო ცხოველზე იმის გასაგებად, თუ როგორი შედეგი ექნებოდა გამოქვაბულში ჩასვლას. მხოლოდ დადებითი პასუხის შემთხვევაში გადადიოდნენ მეორე ეტაპზე. გამოქვაბულში შესვლის მსურველი გადაეცემოდა ქურუმებს (მამაკაცებს), რომლებიც მას ჯერ ლეტას – დავიწყების წყაროს, ხოლო შემდეგ მნემოსინეს – ხსოვნის წყალს ასმევდნენ, ამ სასმელებით ადამიანი ივიწყებდა ყველაფერს, რაც მას გარე სამყაროსთან აკავშირებდა და ხედავდა მხოლოდ იმას, რასაც ქურუმები აჩვენებდნენ (მათ შორის ქანდაკებას, რომლის ნახვა მხოლოდ

---

[22] Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, Leipzig 1884-1897.

[23] Иванов Вяч., Дионис с прадионисииство, Санкт-Петербург 1994, 48.

[24] Гаспаров, М. Л., занимательная Греция, М., 1996, 39.

[25] Шюре, Э., Великие посвященные, 1914, 217.

მათ შეეძლოთ). ამის შემდეგ ქურუმების ხელმძღვანელობით ტარდებოდა წინასწარმატყველების რიტუალი.[26]

პავსანიასის ცნობით, კორინთოში აფროდიტეს სამლოცველოში შესვლა შეეძლო მხოლოდ ტაძრის მსახურს, რომელსაც ეკრძალებოდა მამაკაცთან ურთიერთობა და ქალიშვილს, რომელიც ყოველწლიურად ასრულებდა ქურუმის მოვალეობას. მას უწოდებდნენ λυτροφόρος (განწმენდის აღმსრულებელი). დანარჩენი მლოცველები ზღურბლს ვერ გადააბიჯებდნენ.[27]

ათენის აკროპოლისის აღწერისას პავსანიასი მოგვითხრობს ერთ მეტად საინტერესო და იდუმალებით მოცულ ჩვეულებაზე, რომელმაც ძალზე გააოცა იგი. ათენა – პალადას ტაძრის სიახლოვეს ცხოვრობდა ორი ქალიშვილი, ათენელები მათ უწოდებდნენ ἀρρηφόροι. ისინი გარკვეული დროის მანძილზე ცხოვრობდნენ ქალღმერთთან (ალბათ იგულისხმება ტაძარში), დღესასწაულის ღამეს კი თავზე იდგამდნენ კალათას, რომელსაც მათ აძლევდა ათენას ქურუმი. არც მან და არც ქალიშვილებმა არ იცოდნენ, რა იდო შიგ. ბუნებრივი მიწისქვეშა გვირაბით ისინი მიემართებოდნენ აფროდიტეს ბაღებისკენ. ამ გვირაბში ტოვებდნენ მოტანილ კალათებს, აქედან კი სხვა დახურული კალათები მიჰქონდათ. ამის შემდეგ ისინი ტოვებდნენ აკროპოლისს და მათ მაგივრად ორი სხვა ქალიშვილი მოჰყავდათ.[28]

ჩვენთვის უცნობია, რა მნიშვნელობის იყო ეს პროცესია, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ კალათებით გადაჰქონდათ საკრალური საგნები, რომლებიც ამ ორი ქალღმერთის ურთიერთობასთან იყო კავშირში და რომლებთან შეხებაც მხოლოდ უმაღლეს ქურუმებს შეეძლოთ. ალბათ იქ განსაკუთრებული რიტუალებიც ტარდებოდა. ღვთაებათა ქანდაკებების ხილვის უფლებაც ხომ მხოლოდ უმაღლესი რანგის ქურუმებს ჰქონდათ, რომლებიც წმინდა კერპებს სახლში ინახავდნენ.

ასევე ხელშეუხებელი იყო წმინდა წერილები, რომლებიც ელევსინელი დემეტრეს სალოცავში ინახებოდა უზარმაზარი ქვების ქვეშ. ამიტომ უწოდებდნენ მათ პეტრომას – ქვის ქმნილს. ყოველ წელს მისტერიების წინამძღოლი გამოიღებდა მათ და ხმამაღლა უკითხავდა ზიარებულთა კრებულს დიდი მისტერიების ჩატარების წესს. წერილებს იმავე ღამეს აბრუნებდნენ ადგილზე.[29]

ქურუმები მონაწილეობდნენ რიტუალურ მსვლელობებში, თეთრ სამოსელში გამოწყობილნი და თავზე გვირგვინით ისინი მიუძღოდნენ

---

[26] Paus., IX 39, 6-13.
[27] Paus., II 10, 4.
[28] Paus., I 27, 3.
[29] Paus., VIII 15, 1.

პროცესიას, ან ბოლოში მიყვებოდნენ მას.[30] ისინი თითქოს შემოფარგლავდნენ სივრცეს, რომელშიც მიედინებოდა ცოცხალი ნაკადი ღვთივშეპყრობილი ადამიანებისა და ექსტაზში მყოფნი განიცდიდნენ ღმერთთან თანაზიარობას. ქურუმთა თეთრი სამოსელი ალბათ ზეციერ ნათელს განასახიერებდა, გვირგვინი კი მათი აუცილებელი ატრიბუტი იყო.

ღვთისმსახურების ერთ-ერთ ფორმას ცეკვაც შეადგენდა, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი ფერხული იყო.[31] როგორც ანტიკური ლიტერატურიდანაა ცნობილი, ფერხულში ქურუმებთან ერთად ღვთაებებიც ებმებოდნენ. ერთ-ერთი ორფიკული ჰიმნი დიონისეს იხსენიებს, როგორც მეფერხულეს:

„საუფლო დელფოს რომელი სახლობ, ო, დიონისე,
პატივმოსილო ნეტართა შორის და მეფერხულე.“[32]

ცეკვის ყოველ მოძრაობას სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა და რიტუალის შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენდა.

ძველი საბერძნეთის რელიგიისა და კულტურის სრულფასოვანი კვლევისათვის აუცილებელია რიტუალურ პრაქტიკაში ქურუმთა ფუნქციების დადგენა, რომელთა შესახებ, სამწუხაროდ, მწირი ინფორმაცია მოგვეპოვება. ამდენად, პავსანიასის თხზულება მეტად მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ამ საკითხების შესასწავლად.

Tamar Tarkhnishvili

Duties and Functions of Priests According to the *Description of Hellas* by Pausanias

In the work *The Description of Hellas* Pausanias tells about religious facilities and sculptures of Central and South Greece. Although the author avoids discussion of the matters of particularly sacral nature, but the general information he delivers helps the reader to create an overall idea regarding the rights and duties of priests in ancient Greece.

The issues concerned gain specific importance for the full-value study of the religion and culture of ancient Greece.

---

30 Paus., VII 18, 11-13.
31 Paus., I 36, 6.
32 ორფიკული საგალობლები (თარგმნა ლ. კვირიკაშვილმა), 1989, 11.

თამარ მირიანაშვილი

კლემენს ალექსანდრიელის თვალსაზრისი ანტიკურ ხელოვნებაზე

მარკუს ავრელიუსის ეპოქიდან მოყოლებული, ქრისტიანებმა თანამიმდევრულად იწყეს ანტიკური ხელოვნების ნიმუშების ზნეობრივი თვალსაზრისით უარყოფა, რადგან მათ სექსუალურ სიამოვნებათა და გარყვნილების გამომხატველად მიიჩნევდნენ. ტატიანუსი იყო პირველი ქრისტიანი ავტორი, რომელმაც, დაახლოებით 175 წელს თავის თხზულებაში „Oratio ad Graecos", ბერძნული ხელოვნების ნიმუშების, როგორც ამორალური ქმნილებების მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულება გამოხატა. ქრისტიანთა მიერ ქალების პატივისცემას იგი ქალთა და სხვა ფიგურათა გამოსახულებებს, ბრინჯაოსა და მარმარილოს ბერძნულ ქანდაკებებს უპირისპირებს, რომლებიც, მისი თქმით, რომში უნახავს, სადაც საბერძნეთიდან ჩაუტანიათ.[1] ამ კერპების მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულების საფუძველს ქრისტიანებისთვის ბიბლია წარმოადგენდა:

18. „ვის მიამსგავსებ ღმერთს და რომელ მსგავსებას დაუყენებ გვერდით?

19. ხელოსნის ჩამოსხმულია კერპი, ოქრომჭედლისგან ოქროთი დაფერილი და ვერცხლის შიბებით შემკული

20. ვისაც ენანება ეს შესაწირავი, ულპობელ ხეს ირჩევს, და ეძებს მარჯვე ოსტატს ისეთი კერპის გასაკეთებლად, რომ არ ბარბაცებდეს" (ესაია, 40)

მსგავს დამოკიდებულებას ვხვდებით ტერტულიანესთანაც.[2] ტატიანუსი აღწერს პოეტი და მუსიკოსი ქალების, ფეხმძიმე ქალების, ჰეტერებისა და სხვა პირთა ქანდაკებებს, რომელთაც ამორალურად მიიჩნევს.[3]

სასიყვარულო თემატიკასთან დაკავშირებული ხელოვნების ნიმუშების გაკიცხვა უკვე ანტიკური ეპოქის წარმოდგენებში იჩენდა თავს. აფრო-

---

1 Tat., 35. 37.

2 Tert., Ad uxorem, 2, 5.

3 Tat., 33, 34-35, 37.

დიტე – ფრინეს ბრინჯაოს მოოქროვილი ქანდაკება დელფოში, რომელიც ცნობილი ჰეტერას ზუსტ ასლს წარმოადგენდა, მთავარ საკურთხეველთან იყო აღმართული. ეს ქანდაკება ჯერ კიდევ კინიკოსებმა გააკრიტიკეს. პირველად დიოგენესმა,[4] მოგვიანებით კი კრატეტესმა და სხვებმა, აგრეთვე ელიანემაც,[5] იმის გამო, რომ მათი აზრით, ამგვარი ქანდაკება ბერძენთა ზნედაცემულობის გამომხატველი იყო.

თუ ეს ავტორები მხოლოდ ზოგიერთ, ყველაზე უფრო გამომწვევ ხელოვნების ნიმუშს აკრიტიკებდნენ, ტატიანუსიდან მოყოლებული, ეს ბრალდება უკვე ყველა იმ ანტიკურ გამოსახულებას შეეხებოდა, რომელიც ამ სამყაროს კულტურისა და რელიგიის გამომხატველი იყო. როგორც ვნახეთ, უარყოფის ეს ტენდენცია ახალი არ იყო, არამედ ნეოსოფისტური კულტურიდან მომდინარეობდა. ქრისტიანობამ მხოლოდ წინ წამოსწია და მძაფრი განსჯის საგნად გახადა იგი. ჩვენთვის საინტერესოა ამავე პრობლემის გამო გამოთქმული მოსაზრება, რომელიც ასევე ქრისტიან აპოლოგეტ -- ათენაგორას ეკუთვნის და მის აპოლოგიაში „Legatio pro Christianis" არის გამოთქმული. ავტორი მიმართავს იმპერატორებს – მარკუს ავრელიუსსა და კომოდუსს. იგი ცდილობს ქრისტიანული რელიგიის არსისა და ჭეშმარიტების წარმოჩენას ისე, რომ არ დაუპირისპიროს იგი თავად რომის იმპერიას, მის ინსტიტუტებსა და მისთვის დამახასიათებელ კულტურას. ამ თხზულებაში დიდი ადგილი ეთმობა ღმერთების გამოსახულებების კრიტიკას იმ თვალსაზრისით, რომ ისინი ჭეშმარიტებას არ გამოხატავენ და მხოლოდ პირობითად წარმოადგენენ ღმერთებს. ამგვარად, ისინი დაცლილნი არიან რელიგიური მნიშვნელობისგან.[6] ავტორი მსჯელობს სხვადასხვა ფიგურატიული ხელოვნების წარმოშობის შესახებ, რათა დაამტკიცოს, რომ ეს კერპები მხოლოდ ხელოვანთა ოსტატობის ნიმუშებს წარმოადგენდნენ.[7] აქ ყურადღება იმის დამტკიცებაზეა გამახვილებული, რომ კერპები ღმერთების ჭეშმარიტ გამოსახულებას არ წარმოადგენენ და ამდენად, არავითარი რელიგიური ღირებულება არ გააჩნიათ. უფრო მეტიც, ისინი შესაბამის ღვთაებებს მთლიანად ადამიანურ ასპექტში ასახავენ. ეს დებულება, რომ ღმერთების გამოსახულებები მხოლოდ პირობითად და არა ჭეშმარიტად ასახავენ ღმერთებს, აგრეთვე არ იყო ახალი. იგივე მოსაზრება უფრო ადრე გამოთქვა ლუკიანემ,[8] სადაც ხაზგასმულია ღმერთების ყველაზე უფრო ცნობილი გამოსახულებების სრული არასანდოობა თავად ამ ღმერთების შეცნობის

---

4 Diogen., VI, 2. 60.
5 Elian., Varia historia, IX, 32.
6 Legatio pro Christianis 15, 1-27, 2.
7 Op. cit. 15, 1-27, 2.
8 Lukian., De sacrificiis, 11 და Pro imaginibus, 8.

თვალსაზრისით. ეს ორი ნაწარმოები დაახლოებით 163-5 წლებში დაიწერა, ათენაგორასის აპოლოგიამდე მხოლოდ ათი წლით ადრე.

ბერძენ ღმერთთა გამოსახულებების სხვადასხვა ავტორებთან ეპიზოდურმა უარყოფამ ყველაზე სრულყოფილი და სისტემატური ხასიათი კლემენს ალექსანდრიელის „ქადაგებაში" მიიღო. იგი თითქოს ეყრდნობა ღმერთების გამოსახულებების კრიტიკის ტრადიციას, ითვალისწინებს ჩვენ მიერ მოყვანილ არგუმენტებს იმის შესახებ, რომ ქანდაკებები ადამიანის ხელით შექმნილნი არიან, არ წარმოადგენენ ღეთაებებს, შესაბამის ღმერთებს მთლიანად ადამიანურ ასპექტში ასახავენ და, შესაბამისად, ყოველგვარი ღვთაებრიობისგან დაცლილნი არიან. მაგრამ ტექსტის ანალიზმა გვიჩვენა, რომ სხვა აპოლოგეტებისგან და კერძოდ, ათენაგორასისგან განსხვავებით, კლემენსთან ღმერთების გამოსახულებების დისკრედიტაციის პროცესი თანამიმდევრულია, რაც ძველი ტრადიციის ახლით შეცვლის მექანიზმს პირველად წარმოაჩენს. ამის შედეგად თავს იჩენს საკითხის კლემენსისეული ორიგინალური ხედვა.

ანტიკური ხელოვნების ავტორისეული დისკრედიტაციის პროცესი აპოლოგეტიკური მეთოდის პრინციპზეა აგებული, მაგრამ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, კლემენსის აპოლოგეტიკური მეთოდი ჩვენთვის იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც, ჩვენი აზრით, ამ მეთოდით ხელოვნების დისკრედიტაციის მექანიზმი ძველი ტრადიციის ახლით შეცვლის პროცესისთვის თვალის გადევნების შესაძლებლობას იძლევა. ეს კი თავის მხრივ, ანტიკური ხელოვნებისადმი ავტორის დამოკიდებულების ზოგიერთი ასპექტის დაზუსტებისა და ახალი ასპექტების წარმოჩენის საშუალებას გვაძლევს.

საკუთრივ კლემენსის დისკრედიტაციული აპოლოგეტიკური მექანიზმი შესაძლოა შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ: ღმერთების გამოსახულებების ტრადიციული საკრალური მნიშვნელობისგან დაცლა ქრისტიანული მორალის კუთხით მათი შეფასების გზით ხორციელდება, რომლის შედეგად ეს გამოსახულებები პრიმიტიულ, ყოფით დონეზე დაიყვანება. შემდეგ, ავტორი მათი იმ ნიშან-თვისებების აქცენტირებას ახდენს, რაც თავად კლემენსს ხელს აძლევს ახალი ქრისტიანული მორალის უპირატესობის საარგუმენტაციოდ. გარდა ამისა, ავტორი სასურველი არგუმენტის გასამყარებლად დამატებით აქცენტებსაც სვამს, რომლებსაც დამაკნინებელი, გამაუფასურებელი ფუნქცია ენიჭებათ. ამასთან ერთად, ავტორი ხშირად იყენებს აპოლოგეტიკური ჟანრისთვის დამახასიათებელ ისეთ ხერხებს, როგორიცაა შედარება, დაპირისპირება, გამეორება და სხვა. ისევე, როგორც ბერძნული პანთეონის ღმერთების დისკრედიტაციის შემთხვევაში, ქანდაკებების კრიტიკის პროცესშიც ყოველი ახალი აქცენტის არგუმენტაციას კლემენსი ანტიკური ავტორებიდან და ბიბლიიდან მოყვანილი ციტატებით ამყარებს.

წარმოვადგენთ ავტორის მიერ აქცენტირებულ, მისთვის არსებით საკითხებს ტექსტში მოცემული თანამიმდევრობის მიხედვით:

1) ქანდაკებებისა და ღმერთების სხვა გამოსახულებების მატერიალური წარმომავლობა; აქ კლემენსი ყურადღებას ამახვილებს ნებისმიერ მასალაზე (ხე, ქვა, ლითონი, მარმარილო, ცხოველებისა და ფრინველების ძვლები და სხვა), რომელსაც მხოლოდ ადამიანის ხელით დამუშავების შედეგად მიეცა ადამიანის მსგავსი ფორმები.

ღმერთების გამოსახულებების საკრალური მნიშვნელობის გაუფასურების მიზნით, კლემენსი სხვა არგუმენტებსაც იშველიებს: მოჰყავს სხვადასხვა ხალხის მაგალითები, რომლებიც ქანდაკებების ნაცვლად ამა თუ იმ უსულო საგანს ეთაყვანებიან:

„უძველეს ხანაში სკვითები ხანჯალს ეთაყვანებოდნენ, არაბები – თავიანთ წმინდა ქვას, სპარსელები – მდინარეს. სხვა, უფრო ძველი ხალხები უზარმაზარ ხის სვეტებს აღმართავდნენ ხოლმე და ქვის ბოძებს დგამდნენ“ (Protr. 102).[9]

კლემენსის აზრით, ამ ქანდაკებების ყოფით წარმომავლობას ისიც მოწმობს, რომ როდესაც ბერძნებმა ამ უხეში მასალისგან ადამიანის მსგავსი გამოსახულებების შექმნა დაიწყეს, მათ „ბრეტები“ უწოდეს, რაც გარდაცვლილებს ნიშნავს (Protr. 102).

2) მეორე აქცენტი – ბუნებრივი მასალისგან შექმნილი ქანდაკებების ავტორები ჩვეულებრივი, მოკვდავი ადამიანები არიან, რომლებიც სინამდვილეში მათივე მსგავს ქანდაკებებს ქმნიან; კლემენსი ჩამოთვლის ისეთ სახელგანთქმულ ანტიკურ მოქანდაკეებსა და მათ ქმნილებებს, როგორიცაა ფიდიასი, მან „ზევსის ქანდაკება ოლიმპიაში და ათენა პალასისა ათენში ოქროსა და სპილოს ძვლისგან შექმნა“. აგრეთვე სმილისოსი, რომელმაც შექმნა ჰერას ქანდაკება სამოსზე; სკოპასი, რომელმაც „იმ ქალღმერთებიდან, ათენში „დიდად პატივსაცემებად“ რომ მიიჩნევენ, ორი იმ ქვისგან შექმნა, ლიხნოსს,[10] რომ უწოდებენ. ასევე ზევსისა და აპოლონის ქანდაკებები დიდი ფიდიასის შექმნილია; პოსეიდონისა და ამფიტრიტეს ქანდაკებები ათენელმა ტელესოსმა შექმნა. „ხოლო მოქანდაკე არგოსმა ფიჭვის ხისგან დაამზადა ჰერას გამოსახულება. გარდა ამისა, „პალასის გამოსახულება – პალადიუმი „ცით ბოძებულს“ რომ უწოდებენ, პელოპსის ძვლებისგან არის გაკეთებული ისევე, როგორც ოლიმპოელი ზევსი – ინდური ცხოველის ძვლებისგან“. ათენში არსებული დი-

---

[9] Butterworth, Clement of Alexandria. The Exhortation to the Greeks, the Rich man's salvation and the fragment of an Address entitled 'To the Newly Baptized'. პარალელური ინგლისური თარგმანით, (London-Cambridge/Massachusetts 1919).

[10] ლიხნოსი – იგივე პაროსის მარმარილოა. პლინიუსის თანახმად, ასე იმიტომ ეწოდა, რომ მიწის ქვეშ ლამფის შუქზე მოიპოვებოდა (ლიხნოს-ლამფა); (Nat. Hist. XXXVI).

ონისეს ქანდაკების ავტორი სიკონი ყოფილა, რომელსაც იგი ფელატე-
სად[11] წოდებული ქვისგან დაუმზადებია. იყვნენ აგრეთვე კრეტელი მო-
ქანდაკეები სკილისი და დიპოინოსი, რომლებმაც დიოსკურების, ჰერაკ-
ლესა და არტემისის ქანდაკებები შექმნეს" (Protr. 106).

ამ ფონზე საგანგებოდაა აქცენტირებული ეგვიპტური სარაპისის ქან-
დაკების წარმომავლობა, რომლის კულტი კლემენსის ეპოქაში შედარებით
ახალი დამკვიდრებული იყო და უზარმაზარი პატივი მიეგებოდა. ამ ქან-
დაკების „ხელთუქმნელობაზე" არსებულ გადმოცემებს ავტორი საკუთარ
ვერსიას უპირისპირებს, რომელშიც სარაპისის ადამიანის ხელით შექმნას
ადასტურებს:

ეგვიპტის მეფე სესოსტროსმა საბერძნეთის ხალხების უმეტესი ნაწილი
რომ დაიმორჩილა, ეგვიპტეში დაბრუნებისას თან ჩაიყვანა რამდენიმე
დახელოვნებული მოქანდაკე. მეფემ მათ პირადად მისცა შეკვეთები, რად-
გან ისირისის — მისი წინაპრის ქანდაკება განსაკუთრებით ძვირფასი და
დახვეწილი უნდა გამოსულიყო. იგი მოქანდაკე ბრიაქსისმა შექმნა, რისთ-
ვისაც სხვადასხვა მასალა შეუხამა ერთმანეთს. კლემენსი ზედმიწევნით
აღწერს სარაპისის ქანდაკების ავტორის — ბრიაქსისის ხელოვნებას;
აგრეთვე იმ ძვირფასი ლითონებისა და ქვების ნუსხასაც გვთავაზობს,
რისგანაც ეს ქანდაკება შეიქმნა:

„მას ჰქონდა ოქროს, ვერცხლის, ბრინჯაოს, რკინის, ტყვიისა და
ფოლადის ბურბუშელა. აგრეთვე საფირონი, ჰემატიტი, ზურმუხტი და
ტოპაზი. ყველაფერი ეს ოსტატმა ფხვნილად აქცია და მუქი ლურჯი
ფერის ნარევი მიიღო. შემდეგ შეურია სალებავს, რომელსაც ოსირისისა
და აპისის სამგლოვიარო რიტუალების დროს ხმარობდნენ და ასე შექმნა
სარაპისი" (Protr. 108).

3) მომდევნო აქცენტი კლემენსს სილამაზის (იგივე მშვენიერების)
რაობაზე გადააქვს. ამ ცნების ქრისტიანული გააზრების უპირატესობის
საილუსტრაციოდ, ავტორს მოჰყავს ანტიკური ესთეტიკის ისეთი ფენო-
მენი, როგორიცაა ლამაზი ბიჭის თაყვანისცემის ტრადიცია. ამ ტრა-
დიციიდან იგი კონკრეტულ მაგალითს გამოყოფს, როდესაც რომაელთა
მეფემ გაალმერთა საკუთარი საყვარელი ანტინოსი და მისი კულტ-
მსახურება დააწესა. ამგვარი სასიყვარულო ურთიერთობისა და კულტის
ამორალურობის აქცენტირებით, კლემენსი მას საკრალურობას ჩამოა-
ცლის, დაყავს ყოფითი მრუშობის დონეზე:

„მრუშობის ალაგმვა იოლი როდია, თუკი მას რიდი არაფრისა აქვს.
დღეს კი ადამიანები თვალყურს ადევნებენ ანტინოსის საკრალურ ღა-
მეებს, რომელთა მონაწილე ანტინოსის საყვარელმა მშვენივრად უწყოდა,

---

[11] სქოლიასტე აღწერს მას, როგორც ბნელად დასამუშავებელ ქვას, რომელიც ფელეო-
სიდან – ატიკის მთიანი რეგიონიდან – მოჰქონდათ. იხ. აგრეთვე Aristoph., Nubes, 71.

რაოდენ სამარცხვინო იყო ეს ღამეები. რატომ აღიარებთ ღმერთად მას, ვისაც გარყვნილებით ემსახურებიან?“ (Protr. 110).

ლამაზი ბიჭისადმი მიძღვნილი კულტმსახურების ამორალურობის აქცენტირების შემდეგ, ავტორი ამ კულტის ტრადიციული ესთეტიკური ღირებულების გაუფასურებაზე გადადის. ამისთვის იგი სილამაზის ცნების ქრისტიანულ გააზრებას გვთავაზობს. კლემენსი ხაზს უსვამს სილამაზის ცნების თავისთავადობას, უმწიკვლობას, ხელშეუხებლობას; ხოლო სასიყვარულო ურთიერთობისას – სილამაზის თავისუფლების, სიწმიდის დაცვის აუცილებლობას ქადაგებს, სადაც გულისხმობს, რომ მოტრფიალემ არ უნდა ისარგებლოს თავისი ტრფობის ობიექტის სიყმაწვილითა და უმწიკვლობით, მისი ბუნებრივი სილამაზე და სიწმიდე საკუთარი ვნებების მსხვერპლად არ გაიხადოს:

„ადამიანო, ნუ იქნები ტირანი სილამაზის მიმართ, ნუ გარყვნი მას, ვინც თავისი სიჭაბუკის აყვავების ხანაშია. დაიცავი მისი სიწმიდე, რათა შეძლოს სილამაზის შენარჩუნება. გახდი სილამაზის მეუფე და არა ტირანი. დაე, იყოს სილამაზე თავისუფალი. როდესაც თქვენ დაიცავთ სილამაზეს წმინდა, შეურყვნელი სახით, მაშინ ვაღიარებ მე თქვენ სილამაზეს“ (Protr. 110).

ანტინოსის ამბის მოყვანით, კლემენსი წარმოგვიდგენს ჭეშმარიტი, ბუნებრივი სილამაზის ხელყოფის მაგალითს, რომლის შედეგი სავალალოა:

„მე თაყვანს ვცემ სილამაზეს, როცა ის ჭეშმარიტად ლამაზი საგნებისა და მოვლენების არქეტიპი იქნება. ახლა კი ჩვენ წინაშეა მხოლოდ ბიჭის საფლავი, რომელიც უყვარდათ, აგრეთვე მის სახელზე აგებული ტაძარი და ქალაქი“ (Protr. 110).

4) მომდევნო აქცენტი – ღმერთების სახელზე აგებული ტაძრების მატერიალური წარმომავლობა. ავტორი არგუმენტირებულად ასაბუთებს ტაძრების არაღვთაებრივ წარმომავლობასა და მათ გარდაუვალ განადგურებას. აქ შესაძლოა გამოვყოთ დამატებითი დამაკნინებელი აქცენტი – ტაძრებს ხშირად ადამიანთა საფლავების ფუნქცია ენიჭებათ. საკუთარი არგუმენტების გასამყარებლად კლემენსი სიბილას წინასწარმეტყველებას იშველიებს, რითაც მკითხველის წინაშე ძველი კულტურისა და რწმენის განადგურების გარდუვალობას აფიქსირებს:

„ის ტაძრებს ნანგრევებს უწოდებს. ეფესელი არტემისის ტაძარს უწინასწარმეტყველებს, რომ მას შთანთქავენ „ზღვის ხახადაფჩენილი უფსკრულები და მიწისძვრები“:

„დაქცეული ეფესო დაიკვნესებს, როდესაც მწარედ აცრემლებული,
ის ეძიებს თავის ნაპირებზე განადგურებულ სიწმიდეს“[12]

ისისისა და სარაპისის ტაძრის შესახებ ეგვიპტეში იგი ამბობს, რომ მას დაანგრევენ და დაწვავენ:

„სამგზის დანგრეულო ისის, ნილოსის დინებასთან დგახარ
მარტო, ყრუ-მუნჯო, განრისხებულო, აქერონის ბნელ ქვიშაში“[13]

...

„შენ კი, სარაპის, აგებულო უსარგებლო ქვებით,
დაქცეულ ეგვიპტეში მწოლიარე, დიდო ნანგრევო“.[14]

...

5) მომდევნო აქცენტი -- ღმერთების ქანდაკებების (იგივე კერპების) ყველასა და ყველაფრის მიმართ სრული ინდიფერენტულობაა. ქანდაკებები თანაბრად უგრძნობნი არიან როგორც მათდამი მიგებული პატივის, ასევე უპატივცემულობის – მთლიანად გარე სამყაროს, ბუნებრივი მოვლენებისა და ადამიანების მიერ მათი ხელყოფის ფაქტების მიმართაც:

„ჰერმესის გამოსახულებას შესასვლელ კართან დარაჯად აყენებენ. რომაელები კი ფორტუნას ქანდაკებას საპირფარეშოში დგამენ. ტირანმა დიონისიოსმა სიცილიაში ზევსის ქანდაკებას ოქროს შესამოსელი მოხსნა და სანაცვლოდ მისი მატყლის სამოსით დაფარვა ბრძანა. ანტიოქოსმა ზევსის ქანდაკება გადააადნო და ბრძანა მის მაგიერ უფრო იაფი მასალისგან დამზადებული გამოსახულება დაედგათ. მერცხლები და სხვა მრავალი ფრინველი ზედ ასხდება და სვრის ამ ქანდაკებებს ისე, რომ სრულებითაც არ ენაღვლებათ, ეს ოლიმპოელი ზევსია, ასკლეპიოსი, თავად ათენა თუ სარაპისი. არსებობენ აგრეთვე ბოროტმოქმედები, ხოლო ომის დროს მტრები, ვინც ტაძრებს ძარცვავენ. უგრძნობი ხე, ქვა და ოქრო კი არც პატივისცემას აქცევს ყურადღებას და არც შეურაცხყოფას“ (Protr. 118).

დამატებითი დამაკნინებელი აქცენტი – ამ ქანდაკებების უმარტივეს არსებებთან შედარება და ამ უკანასკნელთა უპირატესობის წარმოჩენაა, ვინაიდან ცოცხალი არსებისთვის დამახასიათებელი რაღაც ერთი უნარი მაინც გააჩნიათ.

ქანდაკების ხელოვნების კიდევ ერთი დამაკნინებელი აქცენტია, რომ ისინი ადამიანის ხელით დამუშავებულ ყოფით მასალას წარმოადგენენ და ამიტომ „დაბმულები, დაჭედებულები, დამაგრებულები, გადამდნარები, აწყობილები, დახერხილები, გაპრიალებულები და გამოქანდაკებულები არიან“ (Protr. 116). საბოლოოდ, ყველა ეს მასალა იგივე მიწაა, რომელიც

---

12 Sib. Or., IV, 295-96.
13 Sib. Or., V, 483-84.
14 Sib. Or., V, 486-87; Protr. 112.

შეურაცხყოფილი რჩება, როცა მისგან კულტმსახურების საგნებს ამზადებენ. ამით მის ბუნებას ამახინჯებენ, რადგან მოქანდაკეები „თავიანთი ხელოვნებით მის სათაყვანებლად უბიძგებენ ადამიანს“ (Protr. 116).

6) ქანდაკებების მატერიალურ წარმომავლობას კლემენსი კვლავ ბრუნდება, ოღონდ განსხვავებული მიზნით, რათა მიწიერი ხელოვნების თაყვანისცემას „ღვთის ხატის“ თაყვანისცემა დაუპირისპიროს:

„ქანდაკება მართლაც უსიცოცხლო ნივთია, მაგრამ ღვთის ხატი არ არის ფიზიკური შეგრძნებებით აღსაქმელი ობიექტი, ისეთი მასალისგან შექმნილი, რაც გრძნობის ორგანოებით აღიქმება. უფალთან, რომელიც არის ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმერთი, მიახლოება შესაძლებელია არა შეგრძნებების, არამედ გონების, ცნობიერების საშუალებით“ (Protr. 116).

ამ ფონზე კლემენსი აყალიბებს ღვთაებრივი „გონიერი ცეცხლის“ საკუთარ კონცეფციას, ცეცხლისა, რომელმაც ტრადიციული რელიგიის ატრიბუტები – ტაძრები უნდა გაანადგუროს. ამგვარად, მკითხველის წინაშე კვლავ ფიქსირდება ძველი რწმენის განადგურების გარდუვალობა:

„ვიცი, რომ ცეცხლს ძალუძს დემონთა წინაშე თქვენი შიშის განკურნება. უგუნურებისგან თავის დაღწევას თუ მოისურვებთ, ეს ცეცხლი თქვენი გზის გამნათებელი შუქი იქნება. ეს ის ცეცხლია, რომელმაც დაწვა არგოსის ტაძარი მის ქურუმ ქალ ხრისისთან ერთად, აგრეთვე არტემისის ტაძარი ეფესოში. მას ხშირად გაუნადგურებია რომის კაპიტოლიუმი და ალექსანდრიაში სარაპისის ტაძარიც კი არ დაინდო. დიონისეს ტაძარი ათენში ზუსტად ასევე განადგურდა, ხოლო აპოლონისა დელფოში ჯერ ნიაღვარმა დააზიანა და შემდეგ „გონიერმა ცეცხლმა“ შთანთქა. ამ მაგალითებით თქვენ ხედავთ ერთგვარ შესავალს, თუ რის გაკეთებას გვპირდება ცეცხლი მომავალში“[15] (Protr. 120).

რადგან ეს საკითხი ჩვენი თემის ფარგლებს სცილდება, მასზე საუბარს აქ აღარ გავაგრძელებთ.

7) მომდევნო აქცენტი – ღმერთების გამოსახულებები მოქანდაკეთა სატრფოების, ხშირად მდაბიო წარმოშობის ადამიანებისა და ჰეტერების პორტრეტებს წარმოადგენენ:

---

[15] სტოელთა მოძღვრების თანახმად, ცეცხლი იყო შენ̌ოქმედი და გამაწონასწორებელი პრინციპი, რომელიც მთელ სამყაროს მოიცავდა, მაგრამ ეს იყო ეთერიული ცეცხლი, განსხვავებული საზოგადო ცეცხლისგან და სტოელები მის აღსანიშნავად სხვადასხვა ეპითეტებს ხმარობდნენ, როგორიცაა, მაგალითად, „ხელოვანი“ და „გონიერი“. სტოური ფილოსოფიიდან ტერმინების დასესხება შუაპლატონიზმისთვის დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა და აღნიშნულ აბზაცში კლემენსი სწორედ ამ ტერმინებით გამოხატავს „ღვთაებრივი ცეცხლის“ მნიშვნელობას, თუმცა მისი მოქმედების განსხვავებული მაგალითების შესახებ იგი სხვა სიტყვებითაც საუბრობს: Paed., III, 44. 2, Strom., VIII, 34. 4. Eclog. Prophet., 254. Protr. 121.

„ფიდიასმა ზევსის ქანდაკების თითზე ამოტვიფრა „მშვენიერი პანტარკესი“, მაგრამ ზევსს კი არ გულისხმობდა, არამედ საკუთარ საყვარელს. პრაქსიტელემ კი აფროდიტეს ქანდაკებაში ქალღმერთის სახით საკუთარი საყვარელი გამოსახა. ასე რომ, საწყალი ხალხი იძულებულია მოქანდაკის საყვარელს სცეს თაყვანი“ (Protr. 120).

აქვე მაგალითად დასახელებულია აფროდიტე — ფრინეს ის ქანდაკება, რომელიც ამ თავში უკვე ვახსენეთ და რომელიც საკმაოდ ადრე იქცა კრიტიკის ობიექტად თავად არაქრისტიანი ფილოსოფოსებისა და მწერლების მხრიდან: „როცა ჰეტერა ფრინეს გაფურჩქვნის ხანა ჰქონდა, მოქანდაკეები მის სილამაზეს აფროდიტეს სახით გამოსახავდნენ. მარმარილოს ოსტატებმა კი ათენში ალკიბიადესის სახე ჰერმესისთვის გამოიყენეს. ისღა დაგრჩენიათ, თქვენი თაყვანისცემა ჰეტერებზეც რომ გაავრცელოთ“ (Protr. 122).

8) ამავე ტრადიციის გაგრძელებად თვლის აგრეთვე კლემენსი ძველი დროის მეფეების საკუთარი თავის გაღმერთებისკენ მისწრაფებას. მისი აზრით, ამგვარი ტრადიცია სხვა ღმერთების ადამიანურ წარმომავლობასაც ადასტურებს და ოდესლაც მცხოვრებ ადამიანებს სწორედ მათი ამორალურობის გამო დაერქვათ ღმერთები. ავტორი გვიყვება იმ დამამცირებელ, ყოფით გარემოებებს, რასაც ადამიანების გაღმერთება მოჰყვა:

„მეფე კეოქსი მეუღლის — ალკიონეს მიერ ზევსად იყო შერაცხული, ხოლო ალკიონეს ქმრისგან პატივი მიეგებოდა, როგორც ჰერას. პტოლემაიოს მეოთხე დიონისედ იწოდებოდა. ასევე მითრიდატეს პონტოელი. ალექსანდრეს სურდა ამონის ვაჟად ყოფილიყო აღიარებული და მოქანდაკეებს რქებით გამოესახათ“ (Protr. 122).

„ექიმი მენეკრატესი თავს ზევსს უწოდებდა. ალექსარხოსი მიღებული ცოდნის მიხედვით გრამატიკოსი იყო, მაგრამ თავი ჰზის ღვთაებად გამოაცხადა. ნიკაგორასი კი ... ჰერმესად იყო შერაცხული და მის სამოსს ატარებდა. ერთხელ ... კანონით დააწესეს ფილიპე მაკედონელის თაყვანისცემა, ვისაც „გატეხილი ლავიწის ძვალი და კოჭლი ფეხი“ ჰქონდა, აგრეთვე ცალი თვალიც აკლდა. სხვა დროს კი ღმერთად დემეტრიოსი გამოაცხადეს, (როცა მისი რიგი დადგა) და იმ ადგილას, სადაც ათენში შესვლის წინ დაქვეითდა, ახლა დემეტრიოს დაქვეითებულის ტაძარია აღმართული (პლუტარქე, დემეტრიოსი 10). ათენელებმა მისი ათენაზე დაქორწინებაც მოინდომეს, მაგრამ მან ქალღმერთი უგულვებელჰყო, რადგან ქანდაკებასთან შეუღლება არ შეეძლო. ამიტომ აკროპოლისზე ჰეტერა ლამიასთან ერთად ავიდა, ათენას საქორწინო ოთახში მასთან დაწვა და მხცოვან ქალწულს ახალგაზრდა ჰეტერას მომხიბლველობა თვალწინ გადაუშალა“ (Protr. 126).

9) მომდევნო აქცენტი – ღმერთები, იგივე „აჩრდილები“ და „დემონები“ ფიზიკურად არასრულყოფილები არიან. დამატებითი დამამცირებელი აქცენტით ავტორი მათ მატერიალურ წარმომავლობას იმეორებს. ტრადიციული ღმერთები რომ დემონები არიან, ეს მოსაზრება ჰომეროსისა და პლატონის ციტატებით, აგრეთვე მძაფრი ეპითეტების შემოტანით არის გამოკვეთილი:

„ჰომეროსიც კი ათენასა და სხვა ქალღმერთებს დემონებს უწოდებს:
ის კი წავიდა ოლიმპოსზე,
ეგისისმპყრობელი ზევსის სახლში, რათა შეერთებოდა დანარჩენ
დემონებს“ [16]

ამგვარად, აჩრდილები და დემონები უწმინდური, საზარელი სულები არიან, ყველას მიერ აღიარებულნი, როგორც მიწიერნი, უგუნურნი, მიწაზე მხოხავნი და „საფლავებისა და აკლდამების გარშემო მოხეტიალენი“.[17] განა ბუნდოვნად არ ჩანან, როგორც „მოჩვენებითი ქმნილებები“? ეს აჩრდილები და მოჩვენებებია თქვენი ღმერთები. მათთან ერთად კი „კოჭლი, სახედაღარული და ელამი“ ღვთაებები, ლიტები – ზევსის ასულები,[18] თუმცა თერსიტეს[19] ასულებს უფრო წააგავენ“ (Protr. 28).

„რადგან სხვა რა არის მთელი ეს ოქრო ან ვერცხლი, ან სპილენძი, ან რკინა, ან ბრინჯაო, ან სპილოს ძვალი, ან ძვირფასი ქვები? განა მიწა არ არიან და მიწისგან შექმნილნი?“ (Protr. 130).

10) მომდევნო აქცენტით კლემენსი წარმართული კულტმსახურების ობიექტების – ღმერთების გამოსახულებების ადამიანის ხელიდან წარმომავლობას, ქრისტიანული ღმერთის ხელთუქმნელობას უპირისპირებს:

„პაროსის მარმარილო მშვენიერია, მაგრამ ის ჯერ კიდევ არ არის პოსეიდონი. სპილოს ძვალი მშვენიერია, მაგრამ ის ჯერ კიდევ არ არის ზევსი. მატერიას მუდამ სჭირდება ხელოვნება, უფალი კი მას არ საჭიროებს“ (Protr. 130).

11) მომდევნო აქცენტი – ღმერთების ტრადიციული ატრიბუტებია, რითაც მათ მხატვრები და მოქანდაკეები გამოსახავდნენ, მკითხველის წინაშე ფიქსირდება, როგორც „არაკეთილშობილური“, „მდაბალი“, „ყოფითი“. ამ ატრიბუტების საკრალურობის გაუფასურება ეპითეტების მეშვეობით ხდება. ამ კუთხით აქცენტირებულია დიონისეს სამოსი, ჰეფესტოს ხელობა, დემეტრეს მწუხარება, ინოს თავსაბურავი, პოსეიდონის

---

[16] Hom. Il. I-221-222.
[17] Plat., Faedo, 81 c-d.
[18] Il., IX, 502-503.
[19] Il., II, 211-277.

სამთითა კვერთხი, ზევსის გედი, ჰერაკლეს სამგლოვიარო კოცონი და აფროდიტეს სიშიშვლე“ (Protr. 130).

12) მომდევნო აქცენტია ხელოვნების ამორალური, მაცდური და დამღუპველი ზემოქმედება ადამიანებზე. კლემენსის აზრით, ტკბობის ნაცვლად, ადამიანში აღძრავს ვნებებს, რის შედეგადაც მათ მონებად გადააქცევს და ამიტომ დამღუპველია.

კლემენსს მოჰყავს აფროდიტეს მარმარილოს ქანდაკებებთან სასიყვარულო ურთიერთობის დამყარების ამსახველი ცნობილი მითი პიგმალიონის შესახებ და მეორე, მისი მსგავსი, რის შედეგადაც დაასკვნის, რომ „ამისთანა შესაძლებლობის გამო ხელოვნება მაცდური გახდა და შეყვარებულ ადამიანებს დაღუპვის უფსკრულისკენ უბიძგებს“ (Protr. 132).

„ცნობილია, რომ ოსტატურად დახატულ დედალ მტრედებთან მამალი მტრედები მიფრინდნენ, ხოლო დახატული ფაშატების დანახვისას ულაყები აჭიხვინდნენ; ზოგს ქანდაკება შეუყვარდა. თქვენ შემთხვევაში ხელოვნება სხვა ილუზიას ქმნის, რომლითაც მოხიბლვას ცდილობს. ის გიბიძგებთ, კი არ შეიყვაროთ ქანდაკებები, არამედ ეთაყვანოთ და ემსახუროთ მათ“ (Protr. 132).

13) მომდევნო აქცენტით ყურადღება გამახვილებულია ხელოვნების ტრადიციული რელიგიისგან გამიჯნვის შესაძლებლობაზე, რაც კლემენსისთვის ხელოვნების ცდუნებისგან გამიჯნვას ნიშნავს:

„თქვენ ამბობთ, რომ ნახატი ზუსტად ასახავს სინამდვილეს. მაშინ ხოტბა შევასხათ იმას, რაც ხელოვნებაა, მაგრამ ნუ დავუშვებთ, რომ მან ადამიანი აცდუნოს იმით, რომ ჭეშმარიტებად მოაჩვენოს თავი“ (Protr. 134).

აქვე აღსანიშნავია დამატებითი დამაკნინებელი აქცენტი – კერპთაყვანისმცემელთა მაიმუნებთან შედარება: „მაიმუნებიც კი ყველას ანცვიფრებენ, ვინაიდან არავითარ სათამაშოებს არ შეჰყავთ ისინი შეცდომაში. თქვენ მაიმუნებზე უგუნურად წარმოაჩენთ თავს, როცა ამხელა მოწიწებას იჩენთ ქვის, ხის, ოქროსა და სპილოს ძვლისაგან დამზადებული ქანდაკებებისა და ნახატების მიმართ“ (Protr. 134).

ჩვენ მიერ მოყვანილი ავტორისეული აქცენტების ნუსხა ტრადიციული ღმერთების ამორალურობის ადამიანურ, ყოფით დონეზე კიდევ ერთხელ დაფიქსირებით სრულდება, რაც კლემენსისთვის ანტიკური ხელოვნების დისკრედიტაციის მთავარ მიზანს წარმოადგენდა: „ქორწინებები, მათი შვილების ჩასახვა-დაბადების ამბები, სასიყვარულო თავგადასავლები, ნადიმები, ხმამაღალი სიცილი, რომელსაც ველარ იკავებენ ღვინის თასების გვერდით“ (Protr. 134).

ანტიკური ქანდაკების ხელოვნების მორალურ-ზნეობრივი კუთხით დისკრედიტაციის შემდეგ, რომლის პროცესში ანტიკური ხელოვნების ამა თუ იმ ნიმუშის საკრალური და ესთეტიკური ღირებულების გაუფასურე-

ბას. ავტორისთვის არსებითი საკითხების აქცენტირებასა და არგუმენტირებულ კრიტიკას თანამიმდევრული ხასიათი ჰქონდა, კლემენსი ცვლის ტაქტიკას და ორი სარწმუნოებისთვის არსებითი მომენტების მძაფრ, კატეგორიულ დაპირისპირებაზე გადადის.

წარმართობასთან დაპირისპირების ყოველი ახალი ეტაპი ბრალდებებს შეიცავს, რაც მთლიანობაში დანაშაულში მხილებისა და მსჯავრის დადების სასამართლო პროცესს მოგვაგონებს. დაპირისპირების გასამძაფრებლად, კლემენსი ქადაგების ამ ეტაპზეც ანტიკურ და ბიბლიურ ციტატებს იყენებს. თუკი ანტიკური ხელოვნების დისკრედიტაციის პროცესში ქრისტიანული პოზიციის დაფიქსირებას მინიშნებითი ხასიათი ჰქონდა, ახლა ავტორი ქრისტიანული რწმენის უპირატესობის უკვე კატეგორიულ დამტკიცებაზე გადადის. დაპირისპირების ამ ეტაპზე, ჩვენი აზრით, რამდენიმე მომენტია საყურადღებო: პირველად ხდება ქრისტიანთა, როგორც ახალი სარწმუნოების აღმსარებელთა და დამამკვიდრებელთა ერთობლიობის რეალური არსებობის დადასტურება, რომელთა რიცხვს კლემენსი საკუთარ თავსაც მიაკუთვნებს და მათი სახელით უპირისპირდება წარმართულ საზოგადოებას. ამას მოწმობს დაპირისპირების ყოველ ახალ ეტაპზე „თქვენ“ და „ჩვენ“ ოპოზიციის ხაზგასმა: „ჩვენ ვართ რჩეული მოდგმა, სამეუფო სამღვდელოება, წმინდა ერი, ხალხი წილხვედრი... ოდესღაც არა ხალხი, ხოლო ამიერიდან ღმერთის ხალხი“ (პეტრ. II. 9-10); (Protr. 136).

ამ დაპირისპირებაში მნიშვნელოვნად გვესახება „ახალი ხალხის“ რწმენის უპირატესობის ქრისტიანული ღმერთის არსის მოკლედ წარმოჩენით დასაბუთება. ჩვენი აზრით, აქ არსებითია ის ფაქტი, რომ პირველად არის დაფიქსირებული ძე ღმერთის — ადამიანის ქრისტიანული კონცეფციის არსი, რომლის წარმართულ რწმენაზე უპირატესობის დასაბუთებას კლემენსი მთელი ანტიკური კულტურის დისკრედიტაციის პროცესში ახორციელებს. იგი ებრძვის ზოგადად ანტიკური კულტურის ღვთაებრივობის იდეას, რომელშიც ანტიკურმა ადამიანმა „ღვთის ხატად“ საკუთარი თავი წარმოადგინა:

„ჩვენ კი გარყვნილებისთვის ყურის მიგდებასაც კი ვერიდებით. ჩვენ ისინი ვართ, ვინც ღვთის ხატი გადმოვიტანეთ ამ ცოცხალ და მოძრავ ქანდაკება — ადამიანში, „ღვთის ხატად“ შექმნილში, რომელიც მუდამ ჩვენთანაა, ჩვენი მრჩეველია, შემწე, ჩვენი კერის მოზიარეა, განიცდის ჩვენთან ერთად, განიცდის ჩვენ გამო (Protr. 136).

ორი სარწმუნოების დაპირისპირებისას კლემენსი ქრისტიანობის ზნეობრივ უპირატესობას ასაბუთებს, მოჰყავს კერპთაყვანისმცემელთა უკიდურესი ამორალურობის მაგალითები, როდესაც მათ საკუთარი სახლების კედლების დემონთა არაბუნებრივი ვნებების ამსახველი გამოსახულებებით მორთვა დაიწყეს და ამგვარ სურათებს მაღლა ჰკიდებენ,

როგორც ალთქმულ შესაწირავს. ავტორის აზრით, ასეთი მოქმედება კეთილგონიერების აღვირახსნილობით ჩანაცვლების შედეგია, რადგან ადამიანებმა საკუთარ სარეცელზე ალერსი ამ სურათების ბრმა მიბაძვად გადააქციეს. გარდა ამისა, კლემენსი გარყვნილების უკიდურეს გამოვლინებად მიიჩნევს აგრეთვე წარმართული ღმერთების ამორალურობის ამსახველი სცენების ბეჭდებზე ამოტვიფრვის ტრადიციასაც: „ბეჭდებზე ეროტიული ფრინველის გამოსახულებას ამოტვიფრავენ ხოლმე, როცა მელიც ლედას დასტრიალებს თავს, ანუ ზევსის გარყვნილების გამომხატავ სიმბოლოს. შეხედეთ პანის, შიშველი გოგონების, მთვრალი სატირების ფიგურებს, გარყვნილების ყველა იმ ნიმუშს, საჯაროდ რომ არის გამოფენილი“ (Protr. 138).

ზემოთ წარმოდგენილი ამორალურობის, როგორც ღმერთებისადმი ბრმა მიბაძვის ამსახველი ხელოვნების წყაროდ, კლემენსი თავად ადამიანის იმ მისწრაფებას მიიჩნევს, რათა საკუთარი სურვილითა და ფანტაზიით შექმნილი თაყვანისცემის ობიექტი მისაბაძ მაგალითად გაიხადოს. ამ აზრის გასამყარებლად ავტორს დემოსთენეს ციტატა მოჰყავს: „ეს გაკვეთილებია, რომლებსაც თქვენსავით გარყვნილი ღმერთები გიტარებენ, რადგან რასაც ადამიანი მოისურვებს, იმას (ცხადად) წარმოიდგენს, თითქოს მართალი იყოს“[20] (Protr. 138).

შემდეგ კლემენსი ამ ციტატის აზრს ავითარებს და ყოველივე ამის საფუძველზე ბრალს დებს წარმართობას, რომ მან ღვთაებრივი ხატის მიხედვით შექმნილი ადამიანი დაამდაბლა. ამ ბრალდებას კლემენსი ადამიანის მიმართ ჩადენილ ძალადობას არქმევს: „თქვენ ძალადობა ჩაიდინეთ ადამიანის მიმართ, დაამდაბლეთ ღვთაებრივი ხატი, რომლის მიხედვითაც ის შეიქმნა“ (Protr. 138).

შემდეგი ბრალდება ათეიზმია. იმის საფუძველზე, რომ კერპთაყვანისმცემლობა თვით ადამიანის ამორალური მიდრეკილებების შედეგია და ამიტომ საერთო არაფერი აქვს ჭეშმარიტ რწმენასთან, კლემენსი ძველი რწმენის მიმდევრებს ათეიზმში – აბსოლუტურ ურწმუნობაში ადანაშაულებს.

დასახელებულ ბრალდებას ავტორი სიბილას წინასწარმეტყველებას უპირისპირებს, რომელსაც ქრისტიანთა უპირატესობის დასასაბუთებლად იყენებს:

„ვინც ნახავს ტაძრებს და ყველას უარყოფს,
საკურთხევლებს, უსარგებლო სამისნოებსა და უკრძნობ ქვებს;
ქვის კერპებსაც და ხელით ნაკეთებ ქანდაკებებს

[20] Demosth., Olynt., III, 19.

ჯერ კიდევ თბილი სისხლით მოსვრილთ და შეწირულ
ოთხფეხებსა და ორფეხებს, ფრინველებსა და ცხოველებს".[21]

კერპთაყვანისმცემლობის წინააღმდეგ გამოყენებულ სიბილას წინასწარმეტყველებას კლემენსი ბიბლიური ციტატითაც ამყარებს: „არ გაიხადოთ კერპები, არც რამე ხატი, რაც არის მაღლა ცაში, დაბლა მიწაზე და წყალში მიწის ქვეშ" (გამოსვლა XX. 4; მეორე რჯული V. 8. ფსალმ. XCVI. 5); (Protr. 140).

კერპთაყვანისმცემლობაზე ბოლო შეტევას ავტორი სამყაროს უდიდესი შემოქმედის – უფლის ქრისტიანული გააზრების წარმოდგენით ასრულებს. ბრალდების მთავარ არგუმენტად აქ ანტიკურ ხელოვნებაში ქანდაკების გარეგნული ფორმის სრულყოფილებაზე ზრუნვის პროცესში ადამიანის მიერ საკუთარი თავის წარმოჩენისადმი მისწრაფებაა წამოყენებული. უფლის არსის წარმოდგენაში აქ აქცენტირებულია კერპთაყვანისმცემელთა სარწმუნოებრივი სიბეცე, რადგან არა უფალს, არამედ მისი შემოქმედების ნაყოფს და აგრეთვე ადამიანის ხელოვნების ნიმუშებს ეთაყვანებიან.

„თქვენ ყველა ღონეს ხმარობთ, რომ აღმოაჩინოთ, თუ როგორ შეიძლება ქანდაკების სრულყოფილების უმაღლეს დონეზე აყვანა, არასდროს გიფიქრიათ, რომ საკუთარი თავი არ წარმოაჩინოთ ამ ქანდაკებებში. ზოგიერთები ეთაყვანებიან არა უფალს, არამედ მის ქმნილებებს: მზეს, მთვარეს, ვარსკვლავთა კრებულს, როცა ესენი მხოლოდ დროის საზომი ხელსაწყონი არიან (დაბ., 14), მაგრამ როცა ადამიანის ხელით შექმნილი ხელოვნება ამშვენებს სახლებს, გემებს, ქალაქებს, როგორ ვიტყვი, რომ ეს ყველაფერი უფალმა შექმნა? შეხედეთ სამყაროს მთლიანობაში – ეს არის მისი ნამოქმედარი" (Protr 142).

ჩვენ შევეცადეთ გვეჩვენებინა კლემენსის მიერ ანტიკური ხელოვნების დისკრედიტაციის პროცესში ტრადიციათა ცვლის მექანიზმი. ტექსტის ამგვარი ანალიზის შედეგად წარმოჩნდა, რომ ავტორი საკუთარ მიზანს მისთვის არსებითი საკითხების თანამიმდევრული დისკრედიტაციის პროცესში აქცენტების მონაცვლეობითა და შესაბამისი არგუმენტირებით აღწევს.

ავტორისათვის აქცენტების შემდეგი თანამიმდევრობა აღმოჩნდა არსებითი: 1) ქანდაკებებისა და ღმერთების გამოსახულებების მატერიალური წარმომავლობა; 2) ბუნებრივი მასალისგან შექმნილი ქანდაკებების ავტორები ჩვეულებრივი ადამიანები არიან, რომლებიც სინამდვილეში მათივე მსგავს გამოსახულებებს ქმნიან; 3) სილამაზის (იგივე მშვენიერების) რაობა, სადაც ტრადიციულ ესთეტიკურ წარმოდგენებს ქრის-

[21] Syb. Or., IV, 24-27, 30.

ტიანული მორალი ენაცვლება; 4) ღმერთების სახელზე აგებული ტაძრების მატერიალური წარმომავლობა; 5) ღმერთების ქანდაკებების (იგივე კერპების) ყველასა და ყველაფრის მიმართ სრული ინდიფერენტულობა; 6) მიწიერი ხელოვნების თაყვანისცემის „ღვთის ხატის" თაყვანისცემასთან დაპირისპირება; 7) ღმერთების გამოსახულებები მოქანდაკეთა სატრფიების, მდაბიო წარმოშობის ადამიანებისა და ჰეტერების პორტრეტებს წარმოადგენენ; 8) მეფეებისა და აგრეთვე რიგითი ადამიანების მიერ საკუთარი თავის გაღმერთების ტრადიცია; 9) ღმერთები ფიზიკურად არასრულყოფილები არიან; 10) წარმართული კულტისახურების ობიექტების – ღმერთების გამოსახულებების ადამიანის ხელიდან წარმომავლობას, ქრისტიანული ღმერთის ხელთუქმნელობასთან დაპირისპირება; 11) ღმერთების ტრადიციული ატრიბუტების მკითხველის წინაშე წარმოჩენა, როგორც „არაკეთილშობილური", „მდაბალი" და „ყოფითი" საგნების; 12) ხელოვნების ამორალური, მაცდური და დამღუპველი ზემოქმედება ადამიანებზე; 13) ხელოვნების ტრადიციული რელიგიისგან გამიჯვნის შესაძლებლობა, რაც კლემენსისათვის ხელოვნების ცდუნებისგან გამიჯვნას ნიშნავს.

როგორც ჩამოთვლილი აქცენტებიდან ჩანს, ავტორი დამატებითი არგუმენტებით აზუსტებს ანტიკური ხელოვნების შესახებ იმ მოსაზრებებს, რომლებიც უკვე გამოთქმული იყო აპოლოგეტთა თხზულებებში და აგრეთვე არაქრისტიანი მწერლის ნაწარმოებშიც. პრინციპულ სიახლეს აქ მხოლოდ უკანასკნელი აქცენტი წარმოადგენს.

ანტიკური ხელოვნების დისკრედიტაციის პროცესი ბრალდებებით სრულდება. კლემენსი ბრალს დებს წარმართულ საზოგადოებას ამორალურობაში, აგრეთვე იმაში, რომ საკუთარი ფანტაზიით შექმნილ თაყვანისცემის ობიექტებს ბრმად ბაძავენ გარყვნილებაში. გარდა ამისა, ავტორი წარმართობას ბრალს იმაშიც დებს, რომ მან ღვთაებრივი ხატის მიხედვით შექმნილი ადამიანი დაამდაბლა, რაც ძალადობის ტოლფასია. კლემენსის მომდევნო ბრალდება ათეიზმია – კერპთაყვანისმცემლებს იგი სინამდვილეში აბსოლუტურ ურწმუნობაში ადანაშაულებს. უკანასკნელი ბრალდება – წარმართთა სარწმუნოებრივი სიბეცეა, რადგან არა უფალს, არამედ მის მიერ შექმნილ მატერიასა და ხელოვნების ნიმუშებს ალმერთებენ, რომლებშიც ოსტატებმა საკუთარი თავი წარმოაჩინეს.

ამ ბრალდებების ფონზე კლემენსი პირველად ამკვიდრებს ქრისტიანული ღმერთის კონცეფციას. ჩვენი აზრით, კლემენსის, ქრისტიანული პლატონიზმის ფუძემდებლის არგუმენტებში, აქ შესაძლოა დავინახოთ პლატონის მოძღვრების გამოძახილი იმის თაობაზე, რომ ხატი გარეგნული ფორმის იმიტაციას კი არ უნდა წარმოადგენდეს, არამედ, რამდენადაც შესაძლებელია, ტრანსცენდენტურ ჭეშმარიტებას უნდა გამოსახავდეს. მაგრამ კლემენსს, როგორც ქრისტიანს არ სწამდა, რომ ეს გა-

მოსახულებები. ღვთაებრივ არსებებს წარმოადგენდნენ და ამიტომ მათ სრულ უარყოფამდე მივიდა.

Tamar Mirianashvili

The Clement of Alexandria's Conception of the Ancient Art

The critical attitude towards traditional art from the moral point of view was the common tendention among the first cristian apologists, but the process of discreditation of images of traditional gods in Clement of Alexandria's "Protrepticos" is consicuent that shows the process of changing the old tradition with the new one for the first time.

The apologetical method of discreditation of Clement of Alexandria we can imagine according to the following scheme: Clemens diprivaties god's images theire traditional divine understanding evaluating them according to the christian moral, that shows these images as primitive things.

მაგდა მჭედლიძე

მამა, დედა, შვილი – როგორც მეტაფიზიკური ტერმინები ნეოპლატონიზმში და მათი გააზრება იოანე პეტრინის „განმარტებაში“

ბუნების ძალთა ერთმანეთთან გენეტიკურად დაკავშირებულ ღვთაებრივ სულიერ არსებებად აღქმა და მათი ურთიერთობების ადამიანთა ურთიერთობების ანალოგიურად წარმოდგენა, როგორც ცნობილია, მითოლოგიური აზროვნებისათვის არის დამახასიათებელი.[1] ჰესიოდეს „თეოგონიაში“ სამყაროს ანუ ღმერთების წარმოშობის ისტორია და მათ შორის არსებული მიმართებები სწორედ გენეტიკური პროცესებისა და ნათესაური კავშირების სახით არის სისტემატიზებული.[2]

მიუხედავად იმისა, რომ კლასიკურ ეპოქაში მითსა და ლოგოსს შორის სხვაობა უკვე კარგად არის გაცნობიერებული, მითოლოგიურ სახეებსა და მითთამთხზველობისათვის ჩვეულ პოეტურ-მხატვრულ ხერხებს ანტიკურობის არაერთი მოაზროვნე იყენებს. ცნობილია, რომ პლატონიც ხშირად მიმართავს მითის ენას თავისი ფილოსოფიური იდეების გადმოსაცემად, კერძოდ როდესაც მსჯელობა ისეთ საკითხს, ისეთ სფეროს შეეხება, რომლის სრულად საწვდომად, რომლის თვალსაჩინოდ წარმოდგენისათვის ლოგიკის ენა მას არასაკმარისად მიაჩნია. ასეთია სწორედ სამყაროს საწყისის რაობა: გონება გვკარნახობს, რომ ამ სამყაროს, მშვენიერი სახით ფორმირებულს და მკაცრად მოწესრიგებულს, აქვს მიზეზი, მაგრამ

---

1 იხ. Лосев, А. Ф., Античная Мифология в её историческом развитии, М., 1957, 7-97.

2 სისტემატიზაცია, ცხადია, გარკვეულ ანალიტიკურ-ფილოსოფიურ აზროვნებასაც გულისხმობს, რომლის გენეზისის პრობლემა ამჯერად ჩვენი კვლევის საგანს არ წარმოადგენს. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ერთი მოსაზრებით, ნატურფილოსოფია მითოლოგიის შემდგომი განვითარებაა, მითოლოგიური თეოგონიისა და ფილოსოფიური კოსმოგონიის საფუძველი ერთი და იგივე მოდელია, და ამდენად, მათ შორის სხვაობა ოდენ ტერმინოლოგით განისაზღვრება. სხვა მოსაზრებით კი პირიქით, ფილოსოფია როგორც ცნებითი აზროვნება პრაქტიკული დაკვირვების მეცნიერულ ცოდნად გარდაქმნის შედეგად მითოლოგიურ აზროვნებასთან დაპირისპირებაში ისახება (Кессиди, Ф. Х., От мифа к логосу (становление греческой философии), Москва 1972, 102-109).

მისი დანახვა ან გრძნობის რომელიმე ორგანოთი აღქმა შეუძლებელია. შეუძლებელია დანამდვილებით იმის მტკიცებაც, თუ როგორ ყალიბდება კოსმოსი მისი შემადგენელი ელემენტებისაგან, როგორ ისახება მასში სიცოცხლის მიმნიჭებელი სული, ან გონი, რომელიც მის ცხოვრებას გარკვეული კანონზომიერებების შესაბამისად წარმართავს? და აი, ყოველივე ამას პლატონი მითოპოეტური ენით (ანუ მისივე თქმით, როგორც εἰκότα μῦθον სავარაუდო, მიმსგავსებულ მითს Tim. 29 d St.) გადმოსცემს, როდესაც „ტიმეოსში" თავისი თვისებებითა და ქმედებებით ანთროპოეიდული ღვთაებრივი არსების მიერ სამყაროსა და მისი ნაწილების თანმიმდევრულად შექმნას აღწერს. კერძოდ, „ტიმეოსის" მიხედვით, კეთილი ღმერთი, შემოქმედი ოსტატი (ποιητής, δημιουργός) და მამა (πατήρ), თავისი ნებისა და ჩანაფიქრის შესაბამისად ქმნის ხილულსა და შეგრძნებად, სულიერ და გონიერ კოსმოსს, რომელიც ასევე ღმერთად და მის ნაშიერად იწოდება.

მამა (ასევე *დედა*) ბერძნულად გადატანითი მნიშვნელობით *მიზეზს, ავტორს, შემქმნელსაც* აღნიშნავს (შდრ. ქართულში ამავე მნიშვნელობით *მამა, მამამთავარი*), ისევე, როგორც *ძეობა, შვილობა* – შედეგს, პროდუქტს, ნაწარმოებს. პლატონის სხვა დიალოგებშიც იწოდება მიზეზი მ*შობლად* და *მამად* (R. P. 506 e), მისი ქმედება – *შობად* (R. P. 508 c), ამ ქმედების შედეგი კი, შესაბამისად – *ქმნილად, ქმნადად* და იმავდროულად *წარმოშობილად, ნაშიერად, შვილად* (Phileb. 27 a, Soph. 266 b, ἔκγονος, R. P. 506 e, 508 c). რასაკვირველია, მიზეზად გაიგება *მამა* „ტიმეოსშიც" (მით უმეტეს, როდესაც საუბარია *მამასა და შემოქმედზე* Tim. 28 c, 41 a), მაგრამ რამდენადაც ამ თხზულებაში პლატონი კოსმოგონიურ მითს წარმოგვიდგენს, *მამაზე*, და მასთან ერთად *დედასა* (მატერია) და მათ *წარმონაშვზე, ძეზე* (კოსმოსი) (μήτηρ, ἔκγονος 50d, 51a) საუბრით იგი ტრადიციულ თეოკოსმოგონიურ მითებში ასახული გენეტიკური პროცესების ასოციაციას გვიქმნის, და ამდენად ეს ტერმინები აქ არა უბრალო პოეტურ მეტაფორებად, არამედ სწორედ მითოპოეტურ მეტაფორებად გვევლინებიან.

გენესისისათვის მიზეზის აუცილებლობაზე და ამ მიზეზისა და გენესისის რაობაზე პლატონი „ფილებოსში" ლოგიკის ენაზეც მსჯელობს: ყოველ ქმნადობას – *გენესისს* აუცილებლად აქვს მიზეზი (Phileb. 26 e). მიზეზი – ეს ისაა, რომელიც ქმნის (ποιοῦν 27 a). სწორედ მიზეზი ქმნის (δημιουργοῦν) თითოეულს, რაც წარმოშობილია, რამდენადაც განაპირობებს საზღვრისა და უსაზღვროს შერევას და *გენესისის*–ქმნადობის შედეგად არსების (οὐσία) წარმოშობას (27 bc). „ტიმეოსის" მითში კი ეს მიზეზი, გაპიროვნებული და პოეტურად დახასიათებული, გამომდინარე მისი შედეგის ანუ ხილული და შეგრძნებადი კოსმოსის თვისებებიდან, წარმოგვიდგება კეთილად (სიკეთედ) – როგორც კოსმოსისთვის მშვენიე-

რების უშურველად მიმნიჭებელი, გონებად – როგორც მისი გონიერად მომწყობი, შემოქმედად (ποιητής) – როგორც ფორმათა შემქმნელი, ოსტატად (δημιοργός) – როგორც ამ ფორმათა რეალიზატორი (ასევე – ამგებად, შემდგენელად τεκταινόμενος Tim. 28 c, συνθείς 33 d, συνιστάς 29 e). რასაკვირველია, იგი მოიაზრება ღმერთად, რადგან ამგვარი ყოვლადმშვენიერი, ყოვლადმოწესრიგებული ქმნილების მიზეზი ზებუნებრივი ღვთაებრივი საწყისი უნდა იყოს, და ასევე იგი მოიაზრება და იწოდება მამად, რაც მიზეზისა და მისგან ქმნილის გარკვეულ გენეტიკურ-ნათესაურ კავშირზე მიუთითებს.

ამრიგად, საკუთარ კოსმოლოგიურ შეხედულებებს პლატონი ეპოქის მითოლოგიური მსოფლაღქმის შესაბამის და, რაც მთავარია, თავად მისთვისაც ბუნებრივ და მისაღებ ენაზე გამოთქვამს: მამა (როგორც არსებობისა და ფორმის მიმნიჭებელი, ინიციატორი), დედისაგან (როგორც თავის თავში ფორმის მიმღებისაგან) ბადებს ძეს (გაფორმებულს), რაც ნიშნავს იმას, რომ ერთიანი, ზემატერიალური, მარადიული, ღვთაებრივი იდეა-ფორმა-საზღვარი ზემოქმედებს ერთიან, მარადიულ, უფორმო, განუსაზღვრელ მასალაზე, რაც განაპირობებს ერთიანი, გაფორმებული, ხილული კოსმოსის მარადიულ ქმნადობას.

პლოტინის ფილოსოფიურ სისტემას, როგორც ცნობილია, ემანაციონიზმად განსაზღვრავენ, რაც გარკვეული პროცესის, პროგრესის, გამომდინარეობის, გამონათების შედეგად ყოფიერების იერარქიზებას გულისხმობს (ერთი-გონება-სული-კოსმოსი). ამ პროცესის ონტოლოგიური გააზრება და ის, რომ პლოტინისათვის ყოფიერების ყოველი საფეხური ღვთაების ამა თუ იმ სახით გამოვლინებაა ანუ ესაა თუ ის ღმერთია,[3] *წარმოშობის* ცნებას ბუნებრივად უნარჩუნებს გენეტიკურ შინაარსს, რაც *მშობლისა* და *შვილის* აღმნიშვნელი ტერმინების შემოტანასაც განაპირობებს.

„ენეადებში" *მამა-შვილობაზე* უპირველეს ყოვლისა საუბარია სამი თაობის ღმერთების – ურანოსის, კრონოსისა და ზევსის სამყაროს პირველსაწყისებად ინტერპრეტაციისა და მათ შესახებ არსებული მითების ალეგორიულ-ფილოსოფიური გააზრებისას. ტექსტებში, რომელსაც ახლა წარმოვადგენთ ეს ღმერთები წარმოდგენილია როგორც სიმბოლოები ერთის, გონისა და მსოფლიო სულისა[4]: 'ღმერთმა, რომელიც

---

[3] მაგ., გონებას ის „მეორე ღმერთს" უწოდებს En. V, 5, 3, 3-4. მართალია ღვთაებრიობა სულთან მთავრდება (V, 1 7, 48), მაგრამ სულის მეშვეობით მას მთელი კოსმოსი ეზიარება. („ენეადების" ტექსტს ვუთითებთ შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Plotin. Enneades. I-VI. Texte établi et traduit par E. Brehier. Paris 1924-1938).

[4] ურანოსთან, კრონოსსა და ზევსთან დაკავშირებული მითები იმდენად ცნობილია პლოტინის ეპოქის ადამიანებისათვის, რომ მათი ინტერპრეტაციისას ღმერთების სახელები შესაძლოა არც კი იყოს დასახელებული.

იგივეობრივად გებას არის მიბმული,[5] ამ სამყაროს გამგებლობა ძეს (παῖς) დაუთმო, რადგან მას, რომელიც მშვენიერებათა სისავსეა (κόρον), არ ახასიათებს მილმური მეუფების მიტოვება და უფრო ახალი მეუფების გამოდეკნება. მან, ერთი მხრივ, საკუთარი მამა დაადგინა თავის ადგილას, ანუ ზემოთკენ, თავის სამეუფომდე,[6] მეორე მხრივ, დაადგინა მის შემდეგ ყოფილიყო ის, რაც შვილიდან (παῖς) არის დაწყებული. ასე რომ ის ამ ორს შუაა, რადგან ერთი მხრივ, ზენას მოკვეთის შედეგად ის მისგან განსხვავებულია, ხოლო, მეორე მხრივ, მას ბორკავს ის, რაც მის შემდეგაა ქვემოთკენ, და იმყოფება უკეთეს მამასა და ნაკლებ ძეს შორის (μεταξὺ ὢν πατρός τε ἀμείνος καὶ ἥττονος υἱέος)... ' *V, 8, 13, 1-11*

საინტერესოა პლოტინის მიერ *პაისისა და კოროსის* ერთ კონტექსტში ხსენება, რომლის აზრიც შემდეგი პასაჟის მიხედვით უფრო თვალსაჩინო გახდება, სადაც *პაისისა* და *კოროსის* გვერდით *პლეროსისიც* იხსენიება. პლოტინის თქმით, 'როგორც ხილული კოსმოსის მშვენიერებისა და ვარსკვლავებით განათებული ცის შემყურე ეძიებს მის შემოქმედს, ასევე გონიერი კოსმოსის მჭვრეტელი ეძიებს მის შემქმნელ-წარმომაარსებელს, თუ ვინ წარმოშვა ასეთი *შვილი* (παῖδα) – გონება, მშვენიერი *ძე* (κόρον), ვისგან არის ქმნილი ეს *სისავსე* (*სიმაძლრე* κόρον)... უშუალოდ სიკეთის შემდეგ არის მფლობელი ჭეშმარიტი *სისავსისა* (πλήρωσιν) და აზროვნებისა (νόησιν)' (III 8, 11, 28-44).

παῖς – ბერძნულად ნიშნავს *ბიჭს (ყმაწვილს), ძეს.* κόρος-ის მნიშვნელობებიდან კი ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ორი: 1. *ძე, (ყმაწვილი, .ბავშვი, ჩვილი, ნაყოფი, ჩანასახი);* 2. *სიმაძლრე (მოყირჭება, გადავსება).* როგორც ვნახეთ, პლოტინი *კოროსის* ორივე ამ მნიშვნელობას იყენებს გონების მიმართ: παῖς-თან კონტექსტში κόρος-ი *ძედ* გაიგება, πλήρωσις-თან კი მას გონების *სისავსის* გამოხატვა ეკისრება. ანუ ერთი სიტყვა *კოროსი* აღნიშნავს *ძეობასაც*, და იმავდროულად, *სისავსესაც* გონებისას.

სხვა პასაჟებში *კოროსის* გონების სისავსედ გაგება პირდაპირ არის დაკავშირებული ღმერთ კრონოსის სახელის ეტიმოლოგიასთან (V, 1, 4), რადგან კრონოსი პლოტინის მიერ გონებად არის ინტერპრეტირებული, კრონოსის მიერ შვილების გადაყლაპვის მითი კი გონების მიერ იდეების მოცვის ენიგმად მიიჩნევა: 'გონებას პირველი საწყისი *წარმოშობს*, გონება კი ყველა არსს თავის თავში *შობს* და მათით *ავსებულია* (πλήρης), და რაკი ისინი მის მიერ თითქოსდა გადაყლაპულნი არიან, არ ვარდებიან

---

5 იგულისხმება კრონოსი, რომელიც ზევსის მიერ დამარცხებული და შებორკილია.

6 იგულისხმება კრონოსის მიერ მამის, ურანოსის, მეუფებისათვის საზღვრის დადება. მითის მიხედვით, კრონოსი ნამგლით მოკვეთს ურანოსს გამრავლების უნარის მქონე ორგანოს.

მატერიაში და არც *რეასთან იზრდებიან.* როგორც მისტერიები და ღმერთების შესახებ მითები მიგვანიშნებენ, კრონოსი უბრძენესი ღმერთია, რაკი რასაც *შობს,* კვლავ თავის თავში შეიცავს, რომლითაც ის *სავსეა* (πλήρης), და ამდენად *გამაძლარი* გონებაა (ἐν κόρῳ). შემდეგ კი, უკვე *გადავსებული* (გამაძლარი κόρον), როგორც ამბობენ, ზევსს *შობს.* სულს კი *შობს* გონება, რადგან სრულყოფილია (τέλειος), სრულყოფილმა კი უნდა *შვას,* და ასეთი ძალი უშვი არ უნდა იყოს' (V, 1, 7, 26-38).

შემდეგ ტექსტში კრონოსის მითის ის ნაწილიც არის ალეგორიულად ინტერპრეტირებული, რომელშიც ზევსი, მისი უმცროსი ძე, გადაყლაპვას გადარჩენილი, მამას ძლევს: 'ღმერთი ლმობით შობს მშვენიერ *ნაშიერს* (τόκον), *წარმოშობს* (γεγεννηκότα) ყოველივეს თავის თავში, თავისთან ჰყავს თავისი *ნაშიერნი* და ხარობს მათით. მხოლოდ ერთადერთი *შვილი* (παῖς) გამოჩნდება გარეთ. და მისი ამ ნაბოლარა *ძისაგან,* როგორც რომ მისი ერთგვარი ხატისაგან, შესაძლებელია დავინახოთ სიდიადე *მამისა* და მამასთან მგები ძმებისა. ის აცხადებს, რომ ფუჭად არ მოსულა მამისაგან, რადგან მისი მოვალეობაა დაიბადოს სხვა მშვენიერი კოსმოსი, როგორც ხატი მშვენიერებისა' (V, 8, 12).

როგორც ვხედავთ, შობა სისრულესა და სისავსეს უკავშირდება, რასაც კიდევ უფრო გამოკვეთს *შვილის* აღსანიშნად τόκος -ის გამოყენება, რომელსაც აქვს ასევე *ნამატის* გაგება, აგრეთვე *სესხის პროცენტებისა.*

მამა-შვილობის ტერმინები „ენეადებში", ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ღვთაებრივ ჰიპოსტასთა ანუ ყოფიერების პირველსაწყისთა შორის მიმართებებისთვის ყველა შემთხვევაში გამოიყენება, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა ეს საწყისები ასოცირებული კონკრეტულ მსჯელობაში ამა თუ იმ ტრადიციულ ღმერთთან. კერძოდ, პირველი ჰიპოსტასი *მშობელია* ყოველივესი, და *მამაა* უშუალოდ მეორე ჰიპოსტასისა, რომლის შესახებაც პლოტინი ამგვარად მსჯელობს: 'ერთი არის *წარმომშობელი* (τὸ γεννητικόν) ყოველი არსისა' (VI, 8, 14, 11-12). 'პლატონი საუბრობდა მიზეზის *მამაზე,*[8] მიზეზს კი გონებას უწოდებდა, რადგან მისთვის გონება *დემიურგოსია,* რაკი სულს იგი კრატერში ქმნის.[9] და რაკი მიზეზი გონებაა, *მამას* სიკეთეს უწოდებს, რომელიც მილმაა გონებაზეც და მიზეზზეც...'[10] (V, 1, 8, 3-7) 'თუ დავაკვირდებით, ყველაფერს, რაც არსებობს, არსებობის მიზეზს მოვუძებნით. მაგ., ადამიანის ესა თუ ის ნაწილი ასეთია იმიტომ, რომ ის ადამიანისაა. ასე რომ, არსებობა და მიზეზი ერთი და იგივეა. მაგრამ მიზეზისა და არსებობის ერთობამად მიმნიშნებელი წყარო ერთია. ის არის *მამა* საზრისისა, მიზეზისა, მიზეზისგვარი არსე-

---

8 Epist., II 312 e, 323 d.

9 Phileb., 26 e, 28 e, 30 c; Tim. 41 d.

10 R. P. 509 b.

ბისა (λόγου ὢν καὶ αἰτίας καὶ οὐσίας ἀιτιώδους πατὴρ 37-38), ის არის მიზეზი საკუთარი თავისა, თავადვე თავისი თავისაგან და თავისი თავის წყალობით. ის პირველია და არის ზეარსებობით' (21-43). 'მილმური მეფე ჭეშმარიტების მეფეა და ბუნებით არის უფალი (κύριος) თავისი ერთბამი წარმონაშვისა და ღვთაებრივი წყობისა. ის სამართლიანად იწოდება მეფეთა მეფედ და ღმერთების *მამად*, რომელსაც ზევსი ბაძავს იმით, რომ საკუთარი მამის ჭვრეტაზე კი არ არის შეჩერებული, არამედ პაპის (τοῦ προπάτορος) ქმედებაზე არსების წარმოსაყენებლად' (V, 5, 3, 20-22). სხვა ტექსტებში ასევე საუბარია გონების მშობელსა და მამაზე: γεννητὴν καὶ πατέρα VI, 7, 29, 26-28 (ასევე V 5, 12, 36-37).

ამრიგად, გონება ძეა პირველი ჰიპოსტასისა, მაგრამ, თავის მხრივ, იგი მამაა სულისა (VI, 9, 5, 14; V, 1, 3, 10-15): 'სულებს დავიწყებიათ *ღმერთი მამა*, და თუმც მილმა სამყაროდან არიან და მთლიანად მისნი არიან, არც საკუთარი თავი უწყიან, და არც ღმერთი. მათი ბოროტების საწყისი მათივე სითამამეში, ქმნადობაში, პირველ სხვაობასა და იმაშია, რომ სურთ საკუთარ თავს ეკუთვნოდნენ. მისგან გამდგართ დაავიწყდათ საკუთარი წარმომავლობა, როგორადაც მამებს მოწყვეტილმა და მათგან შორს გაზრდილმა შვილებმა არ უწყიან არც საკუთარი თავი და არც მამები... ' (V, 1, 1, 1-10) 'ჩვენი სამშობლო, საიდანაც მოვედით, და ჩვენი მამა იქაა, გონების სამეფოში' (I, 6, 8, 21).

ამავე დროს, მსოფლიო სულის (V, 8, 13, 15-19), და ზოგადად, სულის სიმბოლო პლოტინისათვის აფროდიტეა: 'სული მილმა არის ის, რაც არის იგი, აქ ყოფნა კი მისთვის დაცემაა. იქ ყოფნისას მას ციური ეროსი აქვს, აქ კი ქვენა ხდება. იქ აფროდიტე ციურია (ურანიისაა), აქ კი ვულგარულია, როგორც ჰეტერა. ყველა სული აფროდიტეა. სულს ბუნებით უყვარს ღმერთი და მასთან ერთობა სურს, როგორადაც ქალწულს უყვარს მშვენიერი მამა მშვენიერი სიყვარულით. როდესაც ქმნადობაში მოდის, თითქოსდა ხელის მთხოვნელთაგან მოტყუებული, იძულებულია მამის სიმშვიდე სხვა მოკვდავ ეროსზე გაცვალოს. ხოლო როცა კვლავ შეიძულებს აქაურ სითავხედეს, განიწმინდება აქაურ მოვლენათაგან და კვლავ მამისაკენ მიბრუნებული სიამოვნებას განიცდის... ' (VI, 9, 9, 22-39)

ამრიგად, ზენას როგორც წარმომშობელს მამის სტატუსი აქვს ქვენას როგორც მისგან შობილის მიმართ: ერთი მოიაზრება გონების მამად და მშობლად, გონება- სულის, სული ან ბუნება -- კოსმოსის მშობლად, ასევე პარადისობა – დროის მამად ა. შ.

რაც შეეხება *დედობას*, მსგავსად პლატონისა, პლოტინი *დედას* მატერიას უწოდებს, თუმცა ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ იგი ოდენ მიმღებია ფორმისა, ანუ მხოლოდ შესაძლებლობაა გაფორმებისა, რომელიც თავისი ბუნებით ფორმას, ეიდოსს უპირისპირდება: 'მატერია *დედის* მსგავსია. მასში შესულნი მას კი არ ატანენ ძალას, არამედ ერთმანეთს. მაგ., სითბო

სიცივეს უღებს ბოლოს, მატერია (ὕλη) კი ჰგია. ის არც სიცივის გასვლას განიცდის და არც სითბოს შემოსვლას. ასე რომ, უფრო შესაფერისია მასზე „მიმღები და ძიძა“ (ὑποδοχὴ καὶ τιθήνη) ითქვას. ამიტომაც ვამბობთ, *დედის მსგავსიაო*. როგორც ჩანს, „დედას“ მას ისინი უწოდებენ, რომლებიც თვლიან, რომ დედა წარმოშობილებთან მიმართებაში მატერიის წესს იცავს, როგორც ოდენ მიმღები, რადგან მათ არაფერს აძლევს, რამდენადაც ქმნადის სხეული საკვებისაგან იზრდება. მაგრამ თუკი დედა შობილს რამეს აძლევს, ის იქნება არა როგორც მატერია, არამედ ასევე როგორც ეიდოსი. რადგან მხოლოდ ეიდოსია მშობელი, სხვა ბუნება კი უშვია. ამაზე მიგვანიშნებენ ბრძენნი საიდუმლოდ და ასევე მისტერიებშიც, როდესაც ჰერმესის ნაყოფიერების მიხედვით გონითწვდომად ლოგოსს გვიცხადებენ. მაშინ, როცა მატერიის გარშემო მყოფი უშვი არსებების მეშვეობით მის უნაყოფობას ცხადყოფენ, რადგან იგი „ყოველთა დედად“ მიაჩნიათ. და როდესაც მას ასე უწოდებენ, სუბსტრატის შესაბამის საწყისად იღებენ. ამით გვეუბნებიან, რომ იგი არ არის სრულყოფილი მდედრი, არამედ მდედრია იმდენად რამდენადაც მიმღებია, ხოლო რამდენადაც არ შობს, არ არის ასეთი.' (III 6, 19, 17)

როგორც ვხედავთ, მატერიის უნაყოფობა პლოტინს დიდი დედის, კიბელეს და მის მუდმივ თანმხლებთა (მაგ., დასაჭურისებული ატისის) მითის ინტერპრეტაციის საფუძველზე აქვს წარმოდგენილი, ასევე იმ რიტუალზე მინიშნებით, რომელშიაც კიბელეს დასაჭურისებული ქურუმები მონაწილეობენ. რამდენადაც კიბელე რეასთან არის გაიგივებული, პლოტინს რეაც ჰყავს წარმოდგენილი მატერიის სიმბოლოდ (V, 1, 7, 32).

ამასთან, როგორც ქმნადობის შესაძლებლობას, პლოტინი სულსაც კი უწოდებს გონების მატერიას, რაკი სული მიმღებია (ὡς τὸ δεχόμενον) გონის ეიდოსისა, როგორც მის მიერ შობილი და გაფორმებული (IV, 3, 12, 23-39). მშვენიერია სული რაკი როგორც გონის მატერია, გონებისმაგვარია და მარტივი, როგორც გონება (V, 1, 3, 17-24)

შობა პლოტინთან, როგორც ვთქვით, ზენასაგან ქვენას ქმნადობის აღმნიშვნელია, რაც არსებობის მინიჭებასთან ერთად ფორმათწარმოქმნასაც გულისხმობს. მაგ., „ენეადების“ III, 8, 11, 28-44 პასაჟში საუბარია გონების შემოქმედზე (ποιητής), წარმომაარსებელზე (ὑποστήσας), წარმომშობელზე (γεννήσας). ამგვარ კონტექსტში შობაზე საუბრისას, პლოტინთან, როგორც წესი, მამობა იხსენიება, გამომდინარე იქიდან, რომ პლატონის მსგავსად ფორმა მისთვისაც მამობასთან არის დაკავშირებული, მატერია კი – დედობასთან. თუმცა, როდესაც წარმომშობელი მდედრობითი სქესისაა, მაგ., ბუნება (ἡ φύσις), ცხადია, მასთან დაკავშირებით დედობა ითქმება (III 8, 4, 9-14).

ასე რომ, მშობელი საწყისის ანუ მიზეზის გაგებით *დედობას* შეიძლება *მამობის* ანალოგიური გაგება ჰქონდეს, თუმცა *დედა* უმთავრესად აღმნიშვნელია მატერიის როგორც მიმღები საწყისისა.

ამგვარად, *მამა-შვილობა* პლოტინთან ბუნებრივად არის მოხმობილი ტრადიციული ანთროპომორფული ღმერთების სახელებთან დაკავშირებული მითების ინტერპრეტირებისას. „ენეადების“ ავტორის ეგზეგეტიკური მეთოდი ანტიკური ღმერთებისა თუ თეოგონიის სიმბოლურ გაგებას ეყრდნობა. ანუ პლატონისაგან განსხვავებით, პლოტინი თავად კი არ თხზავს მითს, არამედ არსებული ტრადიციული მითების ალეგორიულ-სიმბოლური განმარტების საფუძველზე ფილოსოფოსობს. ამავე დროს, მასთან არც პლატონის მეთოდია უგულებელყოფილი. მაგალითად, პოეტური მითის სახით არის შემოთავაზებული „ენეადების“ ერთ პასაჟში სულების მოკვდავ სხეულებში ყოფნის მიზეზი: ‘მამა-ზევსი იბრალებს სულებს, რომლებიც აქ ჩამოსვლისას იძულებულნი არიან დაითმინონ მიწიერთა საზრუნავი, და მათ მოკვდავ, წარმავალ საკრველთ უკეთებს, რათა გათავისუფლდნენ სხეულებიდან და მსოფლიო სულს დაუბრუნდნენ’ (IV, 3, 12, 8-12).

ისევე, როგორც ანტიკური მითოლოგიის ღმერთებია სიმბოლოები სამყაროს ზემატერიალური საწყისებისა, შესაბამისად, მათთან დაკავშირებული *მამა-შვილობაც* მეტაფორაა. სამყაროში გამოვლენილი მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებებისა, რომლებიც მარადიული ქმნადობით წარმოგვიდგება. მიზეზისა და შედეგის (მამა-ძე), ასევე მიზეზისაგან შედეგის (მამისაგან ძის) ქმნადობის შესაძლებლობის (დედა) ცნებები ონტოლოგიურ საფეხურებსა და მათ შორის მიმართებებს განსაზღვრავენ. *გამომდინარეობის* შესაბამისი მეტაფორა *შობა* და მასთან დაკავშირებული *მამა, დედა, ძე* – სამყაროს გენეტიკურად ერთიან ყოვლობად წარმოგვიდგენენ.

აქედან გამომდინარე, *მამობა* და *შემოქმედება* (ποίησις) პლოტინთან გამიჯნული არ არის. ხოლო რაც შეეხება ხელოსნობა-დემიურგობას, ეს ძირითადად იდეალური ნიმუშების მატერიაში განხორციელების ფუნქციაა, რომელსაც უშუალოდ გონებისაგან გამომავალი სული ასრულებს (IV, 3, 9-14). თუმცა დემიურგად გონიც იხსენიება (V, 1, 8, 3-7), როდესაც მის მიერ სულის კრატერში შექმნის პლატონისეული სახის მოხმობა ხდება საჭირო.

მამისა და ძის მიმართების მარადიულობა სამყაროს საწყისებთან დაკავშირებით (ისევე, როგორც არქეტიპისა და მისი ხატისა) პლოტინისათვის ანალოგიურია მზის დისკოსთან ერთად სხივების, ან ცეცხლთან ერთად სითბოს არსებობის მარადიულობისა (V, 8, 12).

ნეოპლატონიზმის უმნიშვნელოვანეს სისტემატიზატორად აღიარებული პროკლე დიადოხოსი, რომელიც პლატონიმს ზოგადად, და შესა-

ბამისად, საკუთარ ნააზრევსაც, თეოლოგიას უწოდებს, აგრძელებს და უფრო თანამიმდევრულადაც ატარებს ბერძნული მითების ფილოსოფიური ინტერპრეტაციისა და მთელი მითოლოგიის ფილოსოფიური მეთოდებით სისტემატიზაციის პრინციპს.

ისევე, როგორც პლოტინი, პროკლეც, ცხადია, *მამა-შვილობას* მოიაზრებს უპირველეს ყოვლისა მითოლოგიურ პერსონებთან მიმართებაში, რომლებიც გარკვეულ მეტაფიზიკურ საწყისებსა და მიზეზებს განასახიერებენ ან კონკრეტულ კოსმიურ პოტენციებად გვევლინებიან. თუმცა *მამობა* მასთანაც ასევე აღნიშნავს ზოგადად მეტაფიზიკურ, ღვთაებრივ მიზეზს.

„კრატილოსზე" კომენტარში" მამობაზე საუბრისას პროკლე გვაფრთხილებს, რომ 'მამობა ღმერთებთან დაკავშირებით არ უნდა გავიგოთ მოკვდავ მიზეზთა მსგავსად, რომლებიც თავიანთ გარეთ აფუძნებენ შვილებს. ღმერთების არსება არ იკლებს მეორადთა წარმოშობისას, არ განიყოფა ქვენათა წარმოსაარსებლად. ღმერთები არც მოძრაობითა თუ ცვალებადობით შობენ, არამედ ჰგიან თავის თავში და შემდგომებს თავად თავიანთი არსებობით წარმოაყენებენ, აგრეთვე მოიცავენ წარმოარსებულთ ყოველმხრივ, და მათ ყოველ ქმედებებს ზემოდან სრულყოფენ. არც ის უნდა ვიფიქროთ, რომ უფრო საყოველთაო ღმერთების შვილებად (παῖδες) წოდებულნი განუდგებიან უფროსებს და გაწყვეტენ მათთან ერთობას, არც ის, რომ თვითმყოფობას მიიღებენ მოძრაობის წყალობითა და განუსაზღვრელობის საზღვრისაკენ მიქცევით. არამედ უნდა ვიფიქროთ, რომ წინსვლები-პროოდოსები მსგავსების გზით ხდება, და რომ შვილებსა (παῖς) და მათ მამებს ერთი ზიარი არსება აქვთ, ხოლო ძალნი და ქმედებანი განუყოფელად შეერთებულნი, რადგან მეორადნი მთლიანად დამკვიდრებულნი არიან უფროსებში' (53, 9-28)

პროკლე მკაფიოდ განარჩევს მამებრივსა და შემოქმედებით-დემიურგიულ მიზეზს. კერძოდ, '*მამებრივი მიზეზი* (πατρικὸν αἴτιον) იწყება ზემოდან გონითწვდომად და დაფარულ ღმერთთაგან (რადგან იქ არიან ყოველთა უპირველესი მამები) და ყველა გონიერი ღმერთის გავლით დემიურგიულ წესამდე მოდის (πρόεισι), რომელიც „ტიმეოსში" ერთბამად შემოქმედებითად და მამებრივად იწოდება (ἅμα ποιητικήν τε καὶ πατρικήν), რაკი საუბარია *საგანთა დემიურგსა და მამაზე*. მაგრამ ერთიანი დემიურგიის ზესთა მამები იწოდებიან როგორც *ღმერთთა ღმერთები* (41 a), დემიურგოსი კი როგორც *მამა კაცთა და ღმერთთა*, რაკი წარმოაარსებელია ღმერთებისა და ადამიანებისა... (48, 1-8).

---

[11] Proclus Diadochus, In Platonis Cratylum commentaria, ed. Georgius Pasquali, Stutgardiae, Lipsiae, 1994.

ამრიგად, მამობა როგორც მიზეზი პროკლესათვის დემიურგიულ-შემოქმედებით მიზეზს ზესთაა.

პროკლე საუბრობს ზოგადად მიზეზებზეც – ყოველთა მამებზე, რომლებიც ყოველივეს წარმოაარსებენ (ὑφιστάνοντες 30, 8).

გონების სფეროში ურანოსს ზესთა ღმერთებიც, რომელთაც სახელები არა აქვთ, როგორც მიზეზნი უბრალოდ მამებად იხსენიებიან (48, 13 sq; 67, 7-17).[12] ხოლო რაც შეეხება ურანოსს, კრონოსსა და ზევსს, პროკლესთან ისინი სიმბოლოებია გონების სხვადასხვა მომენტებისა, შესაბამისად ტრიადული დიალექტიკისა: ერთიანი და დაუყოფელი გონების, დაყოფილის, და კოსმოსში რეალიზებული გონებისა. პროკლეს თქმით, 'სამი მამა – მეფიდან მხოლოდ კრონოსს უკავშირდება ძალადობის გამოჩენა ძალაუფლების მამისაგან მიღებისასაც და თავის შემდგომისათვის გადაცემისასაც. მითთამთხზველები ურანოსისა და კრონოსის განკვეთაზე ლაპარაკობენ. მიზეზი კი ისაა, რომ ურანოსი შემკრები წესისაა, კრონოსი – ტიტანურისა, ზევსი კი – დემიურგიულისა. ტიტანური გვარი გაყოფითა და განსხვავებით ხარობს, წინსვლებითა (პროოდოსებით) და ძალთა გამრავლებით. კრონოსი როგორც გამყოფი ღმერთი, გამოჰყოფს თავის მეუფებას ურანოსისაგან, ხოლო როგორც წმინდა გონება, განყენებულია მატერიალური შემოქმედებისაგან. ამიტომაც არის მისგან გამოყოფილი დემიურგიული გვარი. მაშ, იგი ორმხრივ გამოყოფილია: შემკრებლობით მიზეზებს გამოეყოფა როგორც ტიტანი, ხოლო დემიურგი ზევსისაგან გამოიყოფა, რამდენადაც არ ეძლევა მატერიაში დემიურგიას' (64, 12-27).

კრონოსის სახელთან დაკავშირებით *კოროსს* (κόρος) პროკლე სამი მნიშვნელობით განიხილავს: პირველი ორი პლოტინთანაც შეგვხვდა: *ძე* და *სიმაძღრე*. პროკლეს თქმით, ორივე ეს სახელი უკუსაგდებია, რადგან ერთი უსრულობასა და ბავშვურობა-სისულელესაც ალნიშნავს, მეორე კი, თუმცა გულისხმობს იმას, რომ ის არის სისავსე (პლერომა) გონიერ

---

[12] თეურგია მხოლოდ ურანოსამდე აღწევს, ანუ მხოლოდ სახელების მქონე ღმერთებამდე (65, 23-26). პროკლეს თქმით, 'ჰესიოდე დუმილით სცემს თაყვანს, როდესაც პირველ ღმერთს საერთოდ არ ასახელებს. მაგრამ როდესაც ის ამბობს, რომ უპირველესად ქაოსი იქმნაო, ამით ცხადყოფს, რომ ის სხვისგან წარმოსდგა, რადგან შეუძლებელია რაიმე იქმნას მიზეზის გარეშე. ასე რომ, ჰესიოდეს არც ქაოსის წინმდგომის ვინაობა უთქვამს, და გონითსაწვდომთა ორივე მამასაც – განყენებულსა და თანადაწესებულს – დუმილით აუარა გვერდი...' (67, 7-17). 'პლატონიც ცამდე უწინდელებს, როგორც გამოუთქმელებს, გვერდს უვლის „კრატილოსის" 396 a-ში. ქალდეველებიც დუმილს უბრძანებენ ზიარებულს (მისტს). „ფედროსშიაც" მიღმურთა გააზრება საიდულოსთან ზიარებად და განდობად იწოდება (μύησις, ἐποπτεία), რომლებშიც ბევრი და თითქმის ყველაფერი გამოუთქმელია და შეუცნობელი' (67, 19-23).

სიკეთეთეთა და ღვთაებრივი გონით სიმაძღრე, რაკი ამ სიტყვას ყოველთაგან დაგმობილი სიმაძღრისა და ზედმეტობის გაგებაც აქვს, მაინც მიულებელია. (თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ პროკლე თავადვე იყენებს ამ სახელს, როდესაც კრონოსს უმაღლესი და დაფარული აზრებით გამაძღარს უწოდებს 62, 14-16). პროკლეს თქმით, 'κορός-ის მესამე მნიშვნელობაა განსაკუთრებული, რომელიც *წმინდას* აღნიშნავს, რადგან განადიდებს მას როგორც სიწმინდით სავსეს, უმწიკვლო (გაუსვრელი) აზროვნებისა და მკაცრი ცხოვრების მეთაურს' (56, 24- 57, 4). ასევე უწოდებს იგი მას „კორონუსს" (κορόνους 59, 5), როგორც 'არამატერიალურ და წმინდა გონებას, რომელიც ამკვიდრებს საკუთარ თავს მამებრივი დუმილით და მამების მამად იწოდება' (59, 6). მაშ, კრონოსი არის მამა და გონითსაწვდომი გონიერი ღმერთებისათვის (7'-8). 'მეფე კრონოსი გონებაა და მეთაური ყოველი გონიერი ცხოვრებისა, მაგრამ გონება განყენებული შეგრძნებადთა კავშირისაგან, თავისი თავისაკენ მიქცეული, რომელიც მისგან გადმოხრილებს კვლავ თავისკენ აბრუნებს, მოიცავს და თავის თავში მყარად ამკვიდრებს. ხოლო სამყაროს დემიურგი, თუმცა ღვთაებრივი გონებაა, ის აწესრიგებს შეგრძნებადთ, ზრუნავს შემდგომებზე' (57, 4-11). 'განყენებული გონითსაწვდომი გონებისაგან წარმოსავალი დემიურგოსი, რომელიც მის გარშემო მოქმედებს, მის დაფარულს სინათლეზე გამოიტანს' (57, 11-19).

ზევსის კრონოსის ძედ (υἱόν) წოდება, პროკლეს განმარტებით, ნიშნავს იმას, რომ ზევსი როგორც დემიურგიული გონება სხვა გონებაზე, უფრო ზენასა და უფრო ერთებრივზე წინ გამოდის, რომელიც, ერთი მხრივ, ამრავლებს საკუთარ აზრებს, მაგრამ, მეორე მხრივ, სიმრავლეს ერთობაში უკუაქცევს, ერთი მხრივ, მრავლს ხდის გონიერ ძალებს, მეორე მხრივ, მათი ყოველგვარი განფენა უნაწილო იგივეობაში აჰყავს. რაკი უშუალოდ ეზიარება კრონოსს და მისი საყოველთაო გონიერი სიკეთეებით ივსება, სამართლიანად იწოდება კიდეც კრონოსის ძედ (παῖς) ჰიმნებში, როგორც განმცხადებელი დაფარულისა, გამშლელი დახვეულისა და გამყოფი კრონოსის მონადის დაუყოფლობისა, რომელიც წარმოგვიდგენს მეორად მეუფებას – უფრო ნაწილებითს ნაცვლად უფრო საყოველთაოსი, *დემიურგიულს* ნაცვლად *მამებრივისა*, და ყოველმხრივ წინმავალს ნაცვლად თავის თავში მყარად მგებისა' (53, 28 – 54, 11). კრონოსი მონადაა ღმერთთა ტიტანური წესრიგისა, ზევსი კი – დემიურგიულისა (83, 10-11).

ზევსი დემიურგიულ ღმერთთაგან უმწვერვალესია და როგორც *ერთიან დემიურგიულ გონებას მამის გაგება* აქვს (85, 5-7). პლატონის დემიურგოსი პროკლესთან ზევსია. ის პირდაპირ ამბობს: „ტიმეოსის" დემიურგოსს უდიდეს ზევსად მივიჩნევთ, რადგან თავად არის შიდა-კოსმიურ გონებათა და სულთა წარმომაყენებელი, ასევე ის, ვინც ყველა სხეულს ფორმებითა და რიცხვებით აწესრიგებს და მათში დებს ერთო-

ბას, ურღვევ მოყვრობასა (φιλία) და საკვრელს (δεσμός) (50, 19-55). 'ის არის ყოველთა დემიურგი, პირველთა, საშუალთა და ბოლოთა მეუფე' (83, 19-20).

პროკლეს მსჯელობებს ზევსის მამობაზე აღნიშნულ თხზულებაში ხშირად ორფევსისა და ჰომეროსის ტექსტების განმარტების ფორმა აქვს, რომლებიც მას „ტიმეოსის" ტექსტთან მოყავს შესაბამისობაში (მაგ., 48, 13 sq; 66, 21 -22). აღნიშნული მითოლოგიური ტექსტების აზრს პროკლე ამგვარად აყალიბებს: ზევსს აქვს ერთიანი ძალაუფლება მთელს დემიურგიაზე, რომელიც წარმოაყენებს და წარმოაარსებს ყოველ უხილავსა და ხილულს. თანრიგის მიხედვით თავად გონიერია, მაგრამ არსებულთა ეიდოსები გააქვს შეგრძნებადთა წყობებში, და თავისზე ზესთა ღმერთებით აღვსილი, ყოველ შიდაკოსმიურს საკუთარი თავიდან ანიჭებს არსებობაში გასვლას (πρόοδος). (49, 1-7). მიზეზი იმისა, რომ ზევსი იმ უსაყოველთაოესი და ყველაზე ჰეგემონური ღმერთების მამადაც კი იწოდება, რომელთაც მისი თანაბარი პატივი აქვთ, როგორც ერთი და იმავე მიზეზებისაგან წარმოშობილთ, არის ის, რომ იგი ყველას თავისთან იკრებს, სხვებს აღძრავს მეორადთა ზრუნვისათვის, თავად კი განყენებულია შიდაკოსმიურთაგან. ასევე იმიტომ, რომ იგი მიღებულია როგორც მთელი დემიურგიის ერთადერთი და განუყოფელი მიზეზი, რომელიც თვით ჰერას ცხოველმეშვეობასაც კი მოიცავს. ამიტომ, თუმცა ჰერა შთაბერავს სულს სამყაროს, ზევსი თავადაც წარმოაყენებს სულებს სხვა ყველაფერთან ერთად (49, 16-50, 18).

დემიურგოსის შობითსა და წარმომაარსებელ უნარს მისი ორმაგი სახელიც განაცხადებს: – Δία „ვის მიერაც, ვისითაც" (δι' οὗ) მიზეზს აჩვენებს, როგორიცაა მამებრივი სიკეთე, Ζῆνα კი – ცხოველმყოფელობას (ცხოველმეშვეობას Ζωογονία). და სამყაროში არსებულ ამათ პირველმიზეზებს დემიურგოსი ერთებრივად მოიცავს. პირველი სიმბოლოა კრონოსისა და მამებრივი სერიისაა, მეორე კი – ცხოველმყოფელი (ცხოველმეშვი) რეასი და დედებრივისა. როგორც კრონოსის მიმღები, ის სამმაგი არსების შემოქმედია: უნაწილოსი, საშუალისა და ნაწილებითისა, ხოლო თავის თავში არსებული რეას წყალობით სამმაგი სიცოცხლის წყაროა: გონიერის, სულიერისა და სხეულებრივისა... (52, 3-13)

საინტერესოა, რომ ზევსთან როგორც დემიურგთან დაკავშირებით *მამობა* გარჩეულია პირდაპირი მნიშვნელობით და წოდებით: ზევსი მამა *არის* მათი, რომლებიც შეურევლად იცავენ ზევსის სიცოცხლის ეიდოსს, მაგ., ჰერაკლესი. მაგრამ ის მამად *იწოდება* მათთვის, ვინც თუმც მოკვდავ ბუნებას ზესთა რაღაც ქმედებას ეზიარა, მაინც შესცოდა ღმერთების წინაშე და ადამიანთა შორის პატივს მიანიჭა უპირატესობა. ხოლო მათთვის, ვისაც არასოდეს შესძლებია ღვთაებისაკენ უკუქცევა, ზევსი არც არის მამა, და არც იწოდება ასეთად (47, 20-28; 48, 9-12).

ამრიგად, „კრატილოსზე“ კომენტარში პროკლე *მამობას* მიზეზის გაგებით მოიხსენიებს, თუმცა, აქ ეს მიზეზი ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში პერსონიფიცირებულია. როგორც კონკრეტული ღმერთი, ის მამაა რომელიღაც ღმერთისა, და ამავე დროს როგორც განსახიერება რაღაც იდეისა, მიზეზია შემდგომებში არსებული გარკვეული რიგის თვისებისა. მაგ., კრონოსი გამყოფი (διακριτικός) ღმერთია, ურანოსი კი – შემაერთებელი (συνεκτικός). სწორედ ამიტომ არის იგი კრონოსის მამა: შემკრებლობითი მიზეზები წინ უძღვის განმყოფელობით მიზეზებს, ისევე, როგორც მხოლოდ გონიერებს წინ უძღვის ერთბამად გონითწვდომადნი და გონიერნი (τὰ νοητὰ ἅμα καὶ νοερά) (In Crat. 59, 25-28).

დედობა პროკლესთან სიცოცხლის წარმოშობას უკავშირდება. ონტოგენეტიკურ პროცესში ყველა ზემოჩამოთვლილ მამრ ღმერთთან ერთად მდედრი ღმერთებიც მონაწილეობენ: მილმა გეა დედებრივად წარმოაჩენს იმათ, რასაც კი მისი თანმოდასე ურანოსი – მამებრივად (61, 12-14). ურანოსის ტრიადის მწვერვალს ზე-ციური ადგილი ეწოდება სადაც არის როგორც მეშვეობითი და მდედრი გვარი ღმერთებისა (τὸ δὲ γόνιμον καὶ θῆλυ τῶν θεῶν γένος), ასევე მცველობითიც (64, 28- 65, 3).

კრონოსი რეასთან ერთად წარმოაყენებს ჰესტიასა და ჰერას, რომლებიც თანმოდასენი არიან დემიურგიული მიზეზებისა. რადგან ჰესტია მომნიჭებელია უცვლელი მდგრადობისა, საფუძვლის საკუთარ თავშივე ქონისა, ურღვევი არსებისა, ჰერა კი – წარმოვლის და მეორადებში გამრავლებისა. ის არის ცხოველმყოფელი წყარო ლოგოსებისა და დედა (μήτηρ) მშობელობითი ძალებისა. ამიტომ ამბობენ, რომ იგი უკავშირდება დემიურგიულ ზევსს და მასთან ზიარებით შობს დედებრივად (ἀπογεννῶσα μητρικῶς) იმათ, რასაც ზევსი მამებრივად წარმოშობს. ჰესტია კი, უმწიკვლო ქალწულობის მქონე, ჰგია თავის თავში და იგივეობრიობის მიზეზია ყველასათვის ... (79, 7-17). ყველა გვარს სულებისას ჰერა თავისი თავიდან წარმოაყენებს დემიურგოსსა და მამასთან ერთად. ის ერთგვარად განეყოფა დემიურგოსს, სხვაგვარად კი – უერთდება მას. ზევსთან როგორც მეფური გონების მქონესთან, ჰერა ან შეუღლებულია ან მოცულია მასში. ამიტომაც ზევსი ერთებრივად მოიცავს კოსმოსის მამებრივ მიზეზსსაც და დედებრივსაც, და როგორც ამბობენ, სულთა წყაროც ზევსშია. მეორე მხრივ კი ზევსის აზროვნებას პირველი ჰერა ეზიარება' (93, 6-22).

ასევეა დემეტრაც, რომელიც ან იგივე ჰერაა, ან რეას პირველი შვილია (παῖς, θυγάτηρ), რომელიც რეას ცხოველმეშვეობით წესს იღებს. როგორადაც კრონოსი აძლევს დემიურგიულ გონებას არსებობის მიზეზს, ამგვარადვე დემეტრა თავისი მეშვეობითი წიაღიდან უდინებს დემიურგს ცხოველმეშვეობას... (90, 28-91, 19). დემეტრას, კორას და ჰერას – ცხოველმეშვეობით მიზეზებს, თითოეულს თავისებურად უკავშირდება

დემიურგიული გონი" მასზე წინა დემეტრეს უკუქცევითად, მის შემდგომ კორეს – გამგებლობითად (პრონოეტიკურად), თანმოდასე ჰერას კი – სიყვარულით (92, 26-93, 2).

აღსანიშნავია, რომ ყველა ეს ქალღმერთი პროკლეს მიერ იხსენიებიან როგორც ἡ θεός (და არა ἡ θεά).

საერთოდ კი პროკლე გამოსვლის-პროოდოსისა და განყოფის მიზეზად მდედრს (τὸ θῆλυ) ასახელებს, ერთობისა და მყარი დგომის მიზეზად კი – მამრს (τὸ ἄρρεν). ამ აზრს იგი მითოლოგიის ინტერპრეტირებით ასაბუთებს: ურანოსის შემკრებ წესრიგთან ტიტანური გამყოფი წესრიგის დაპირისპირებისას, ამ უკანასკნელთა წინამძღოლმა კრონოსმა მამისგან გამოსაყოფად იარაღი – ცელი დედისაგან მიიღო. ოკეანოსი კი ურანოსთან კავშირს იწყნარებს. ამიტომ, ტიტანურ წესს უკავშირდება გებაცა და წინსვლაც. კრონოსის რიგისაგან არის ყოველი გამოყოფა მამათაგან, ოკეანოსისაგან კი დაკავშირება შემკრებელობით ღმერთებთან, ანუ კრონოსის რიგისაგან არის ყოველი დედებრივი მიზეზი (τὸ μητρικὸν αἴτιον), ოკეანოსისაგან კი – მამებრივი. პროოდოსისა და გაყოფის მიზეზია მდედრი, ერთობისა და გებისა კი მამრი (84, 6-85, 3)

აღსანიშნავია ისიც, რომ იგივეობრივის წრეს პროკლე მამებრიობას უკავშირებს, სხვის წრეს კი – დედებრიობას (70, 6-8).

„თეოლოგიის ელემენტებში"[13] პროკლე ღვთაებრივ პირველსაწყისებზე მსჯელობისას მითოლოგიურ სახეებს არ მიმართავს, არამედ აზრს დι' ἀποδείξεων გადმოგვცემს.[14] *მამობა* აქ განიხილება, როგორც მეტაფიზიკური საწყისი, რომლის არსებობაც ლოგიკურად აუცილებელია მისი თვისების მატარებელი სიმრავლისათვის. კერძოდ, ის ასე მსჯელობს: 'ღმერთებში არსებული ყოველი *მამებრივობა* პირველია სიკეთის მწკრივში. რადგან ის წარმოაყენებს მეორადთა მყოფობებს, როგორც ძალებს, ისე არსებებს მხოლოდ და მხოლოდ იმით, რომ გამოუთქმელად აღმატებულია. *მამებრივად* იწოდება იმიტომ, რომ მასში ვლინდება ერთის სიკეთისგვარი ძალი და მეორადთა წარმომაარსებელი მიზეზი. ღმერთთა ყოველ წესში მამებრივი გვარი წინამძღოლობს, რომელსაც თავისი თავიდან გამოყავს ყოველივე და აწესრიგებს, რამდენადაც სიკეთის ანალოგად არის დაწესებული. მამათაგან ერთნი უფრო საყოველთაონი არიან, მეორენი – უფრო კერძონი, როგორადაც თავად რიგებიც ღმერთებისა მიზეზის შესაბამისად განსხვავებულნი არიან საყოველ-

---

[13] Proclus, The Elements of Theology, by E. R. Dodds, Oxford 1992.

[14] აზრის გადმოცემის ფორმების შესახებ პროკლეს მსჯელობა იხ. თხზულებაში Theol. Plat. I, 2, 9-10. (Proclus. Théologie platonicienne, I, par H. D. Saffrey et L. G. Weserink, Paris 1968).

თაობისა და კერძოობის მიხედვით. აუცილებელია ყოველი ღვთაებრივი წესი იწარმოებოდეს მამებრივი ერთობისაგან' (თ. 151).

ცხოველმეშვეობა, რომელიც "კრატილოსზე" კომენტარში ქალღვთაებებს უკავშირდება, და რასაც მამებრი მიზეზნი მოიცავენ, „თეოლოგიის ელემენტებშიც" დიფერენცირებულია ზოგადად მშობელობითი წესისაგან, როგორც უფრო საყოველთაოსაგან: 'ყოველი ცხოველმეშვეობითობა ღვთაებრივ გვარებში წარმომშობელი მიზეზია. მაგრამ ყველა მშობელობითი წესი არ არის ცხოველმეშვეობითი. რადგან წარმომშობელობითი წესი უფრო საყოველთაოა ცხოველმეშვეობითზე, და უფრო ახლო საწყისთან. (თ. 155)

აქვე გამოჯნულია ერთმანეთისაგან მამებრი და დემიურგიული მიზეზები: 'ყოველი მამებრივი მიზეზი ქორეგოსია არსებობისა ყველასათვის, და იგი არსებულთა მყოფობებს წარმოაარსებს. ხოლო ყოველი დემიურგიული მიზეზი სახეთქმნისა შედგენილთა უწინ წარმოსდგა და იგი მამებრივის იგივეობრივი რიგისაა უფრო კერძო გვარებში. რადგან ორივე საზღვრის რიგს განეკუთვნება. ასე რომ, ერთმანეთის თანრიგისანია. ერთი ეიდოსთა შემოქმედია, მეორე – არსების შემოქმედი. და აი, რამდენადაც ესენი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, ეიდოსი და არსებული, ამგვარადვე დემიურგიულობა განსხვავდება მამებრიობისაგან. მაგრამ ეიდოსი *არის* მიზეზი. მაშ, მამებრიობა უფრო საყოველთაოა და უფრო მიზეზი, რომელიც დემიურგიულ გვარს მიღმაა, როგორადაც *არსებულია* ეიდოსს მიღმა. *(თ. 157)*

მამა-შვილობის ნეოპლატონურ ცნებაში მოაზრებული ყველა ჩვენ მიერ მითითებული ასპექტი ზედმიწევნითი სიზუსტით არის გადმოცემული იოანე პეტრიწის მიერ პროკლეს „თეოლოგიის ელემენტებისათვის" დართულ კომენტარში, რომელიც მთელი პლატონური ფილოსოფიის, უპირველეს ყოვლისა კი, პროკლეს მთელი შემოქმედების გათვალისწინებით არის შედგენილი.

პეტრიწი განმარტავს ნიზეზის *მამად* მოხსენიების საფუძველს და ამ *მამა-მიზეზის* რაობას: 'მიზეზნი და დასაბამნი ბუნებით უმჯობესნი არიან ნადასაბამითებსა და მიზეზისგამოებზე, რადგან ამათ თავიანთი არსების თვითება მისგან აქვთ, და მყოფობა – მისი არსებისგან. მიზეზები *თესლთა* და *მამათა* ადგილას დაიდება, ხოლო მიზეზისგამოებს – ნაშვთა და წარმოებულთა საზომი უპყრიათ. ' (75, 15 sq)[15] ყოველი გვარის თვითება პირველად *მამათა და დასაბამთა* შორისაა (190, 11) '... თვითებანი მიუდრეკელნი არიან, რადგან არ განეშორება მიზეზს თავისი მიზეზობა,

---

[15] „განმარტების" ციტირებისას პირველი ციფრი მიუთითებს გვერდს, ხოლო მეორე – სტრიქონს (იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. II, გამოსცეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1937).

რითაც მიზეზოვანი შეიქმნა, როგორადაც მამას მამობა, რითაც მისცა ძეს თავისი მამობა' (101, 27- 29). *მიზეზთაგან* და *მამათაგან* ჯერ არსებანი წარმოიყენებიან და მერე – მოქმედებანი (103, 10).

განმარტებულია განსხვავება სხეულებში არსებულ მამობასა და *მამობის* მეტაფიზიკურ გაგებას შორის: 'ყოველი სხეული, რაკი სხეულია, მოკლებულია დასაბამობისა და მიზეზის ღირსებასა და პატივს, რადგან სხეულებში *მამობაც* ზედმოსულადაა და მხოლოდ ომონიმურად, რადგან *მამანი* და *მიზეზნი* უსხეულოებია და უსხეულოთა შორის განიცდება *მამობა* და *ძეობა* უხრწნელად და სამარადისოდ, და არა მატებითა თუ მოკლებით. რადგან ასეთი რამ მათ ახასიათებთ, რომელთაც დასაწყისი არაობიდან აქვთ. ხოლო მყოფობისანი მარად იმყოფებიან – მიზეზებიც და მიზეზოვნებიც' (85, 22 – 29).

„განმარტებაში" ცხადად და გარკვევით არის წარმოჩენილი, რომ იმდენად, რამდენადაც *მამობა* მიზეზს, და მაშ, უპირატესს, უმჯობესს ნიშნავს მისივე წარმონაშვის, ანუ მისი მიზეზით არსებულის მიმართ, *მამად* მოიაზრება და იწოდება ყოველი მეორადისა და შემდგომისათვის ყოველი ონტოლოგიურად მაღალ საფეხურზე მდგომი. ამ თვალსაზრისით *ყოვლთა მამად* იხსენიება უზენაესი ერთი და სიკეთე (64, 18; 176, 26), თუმცა ამ სახელის წოდებაც კი მისთვის, რომელიც სრულიად შეუცნობელია, გარკვეულ ახსნას საჭიროებს: '... შემდგომთაგან ჰკადრა მას სურვილმა *ერთობა*, როგორც ერთმქმნელს ყოველი სირასი, *კეთილობა* – როგორც არსთა ყვავილის მაკეთებელს, ხოლო *მამობა* – როგორც მიზეზს მყოფთა აობისა' (62, 6 – 9; იხ. ასევე 8, 1).

მამებად იწოდებიან ზეარსი რიცხვები (182, 29). 'ერთთა მხოლონი თვით იმ ერთის წყალობით არიან *ღმერთი* და *მამა* ყოველი არსთა ანაქსოვისათვის, რადგან არამსგავსებზე უწინ მსგავსნი წარმოსდგებიან – ერთის მიერ ერთნი და ღმერთის მიერ – ღმერთნი' (166, 30-34).

ნამდვილ მყოფს არსთა მამად (166, 26), მყოფთა *მამად* და *მიზეზად* ვიხსენიებთ, ხოლო 'ნამდვილმყოფის მიზეზად ღმერთს და ღმერთთ, ერთსა და ერთთ' (75, 20-23). ნამდვილმყოფი ასევე მამად მიიჩნევა მარადისობისათვის (116, 2).

მამა არის გონი სულისათვის (70, 22). ასევე, 'რასაც კი გვარი ხვდა, ყველას *მამა* და *მექმე* გონებაა' (189, 4). 'რაც აქვთ დასაბამებსა და მიზეზებს, თანმისცემენ თავის მიერ წარმოარსებულთ. ხოლო ვინაიდან სულის მამა გონებაა, გონებას კი თავის თავში აქვს არსთა ყოველი გვარი, სულსაც მისცემს, როგორც *ბუნებითი მამა* ბუნებით თვისგან წარმონაშვს' (198, 12- 17).

თავის მხრივ, სული *მამაა* კოსმოსისა: '[სულს] სულებრივ აქვს ყოველი თვის შორის: ზოგი ხატოვნებით, როგორც ზენანი და გონიერნი, ხოლო

ზოგი იგავებრივ და მიზეზოვნობით, როგორც მამას მთელი ამ გრძნობადი კოსმოსისა... ' (199, 7-9) *ცა* კი მამაა მის მიერვე მოცული მატერიალური სინამდვილისა: 'ცის არსება სალმრთო სულის მიერ აღიგო, და შეპყრობილია სულის მიერ, და ჰგია თავის უკვდავებაში, როგორც *ღმერთი* სხვა სხეულებისა და *მამა* ამ ოთხი ელემენტისა (166, 10-13).

„ელემენტების" 151 – 152-ე თავებში პროკლე, როგორც ვთქვით, საუბრობს *მამობაზე*, როგორც მეორადთა წარმომაარსებელ მიზეზზე, და *უსაზღვროებაზე* როგორც პირველმშობელსა და მშობელობითი ძალის წყაროზე. იოანე პეტრიწი თავის კომენტარში *მამობას* საზღვარს უკავშირებს, ხოლო უსაზღვროებას – *დედობას*: 'ორი წყარო არსებობს ღვთაებრივთა, ღმერთთა – *მამებრივი*, რომელსაც პირველ საზღვარს ვუწოდებთ, და *დედებრივი*, რომელიც არის პირველი უსაზღვროება და მიზეზი სხვადასხვად გამრავლებისა, რადგან .უსაზღვრო ძალი არის მარად გამრავლების წარმომშობელი, პირველი საზღვარი კი მარად მაერთებელია, ერთმქმნელი და გვარმყოფელი, რაც რიცხვებშიაც იხილება. ეს მამებრივი არსება უპირველეს ყოვლისა წარმოაყენა ყოველთა მამამ, რათა ალამკოს ყოველი მონადა ერთთა და ღმერთთა, რადგან ყოველივეს აძლევს საზღვარს, გააერთიანებს, მონადად აქცევს და დადებს მათში შემოქმედებით ძალებს. რადგან მამებრივ მიზეზს ახასიათებს თავისი შემდგომებისათვის დამბადებელობით მიზეზთა და ძალთა მიცემა. და ეს მამებრივი ძალი და მოქმედება შემდგომებს ამსგავსებს იმ პირველობაზეც კი ზესთა მამას. ' (176, 11 sq) 'მამანი და დედანი პირველად ერთებრ რიცხვში განიცდება, მერე გონებათა, სულთა შორის, და ოთხ თვისებაშიაც...' (177, 4 sq).

„განმარტებაში" საგანგებო ყურადღება ეთმობა *მამებრი* და *დემიურგიულ-შემოქმედებითი* მიზეზების ურთიერთმიმართებასაც: 'ზოგიერთი დასაბამთაგან უსაყოველთაოესი მიზეზებია, ხოლო ზოგი ნაკლებთა მიზეზია და უდარესია მიზეზობითაც და არსებითაც, როგორიცაა, ერთი მხრივ, *მამებრივი ძალი და მიზეზი* და, მეორე მხრივ, *შემოქმედებითი*. რადგან [როგორც პროკლე] ამბობს, მამებრივი მიზეზი უზესთაესია და უფრო საყოველთაო შემოქმედებით მიზეზზე, რადგან მამებრივი მყოფობამდეც გასწვდება, რადგან არაობიდან ქმნის, ხოლო შემოქმედებითი – შედგმულებამდე და გაგვარებულებამდე. დასაბამთაგან უფრო შორს გამწვდომი მიზეზი უფრო ერთისგვარია და უფრო ახლოს არის ყოველთა დასაბამთან, მყოფი კი არსებაზე შორს განიზიდება. რადგან არსება გაგვარებულებთანაა, ხოლო მყოფი მყოფობამდე გასწვდება. ასე რომ, მყოფობამდე გამწვდომი მიზეზი უფრო უზესთაესია არსებისა და გვარის-მყოფელ მიზეზზე. რადგან ყოველი არსება და გვარი შეერთებით ფორმდება და საზღვარში ექცევა. ხოლო მარტივად მყოფი ოდენ მყოფობას მიიღებს არაობიდან და ყოველ გვარულ საზღვარს აღემატება. და

როგორადაც მყოფი არის არსებაზე უზესთაესი, ასევე მამებრი მიზეზიც უზესთაესია შემოქმედებითზე.' (179, 16)

მამა-შვილობის ნეოპლატონურ ცნებასთან დაკავშირებით პეტრიწთან ეხვდებით „ტიმეოსის“ მითის ინტერპრეტაციასაც (52, 21), იგი საუბრობს მამის მიმართ სულთა ტრფიალებაზეც' (83, 4), ზევსის, კრონოსის, ურანოსისა თუ რეას ეტიმოლოგიებზეც (70; 107; 140).

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ იოანე პეტრიწი თავისი განმარტებებით სრულ წარმოდგენას გვიქმნის ნეოპლატონიზმისა, და კერძოდ, პროკლეს ფილოსოფიისათვის ისეთ არსებით ტერმინებზე, როგორიცაა მამობა, დედობა, შვილობა.[16]

Magda Mtchedlizé

Le père, la mère, l'enfant – comme les termes métaphysiques néoplatoniciens et ses explications par Ioané Petritsi

L'article est destiné à préciser le sens philosophique des termes de provenance mythologique tels que *le père, la mère, le fils* etc. chez Platon et des néoplatoniciens, et leurs emploi et l'explication par Ioané Petritsi dans son commentaire sur les "Éléments théologiques" de Proclus, où est donné en réalité un exposé de la philosophie platonicienne en général.

L'analyse des textes de Petritsi a confirmé que tous les aspects des termes en questions, propres au conception de philosophe néoplatonicien, se retrouve dans l'œuvre de savant géorgien du XIe siècle.

[16] შევნიშნავთ, რომ ჩვენ სრულიად შეგნებულად ავუარეთ გვერდი იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“ *მამობისა და ძეობის* ცნებებთან დაკავშირებულ იმ პასაჟების განხილვას, რომელთა ავთენტურობა ჩვენთვის საბოლოოდ გარკვეული არ არის, ან რომელთა ანალიზიც ორთოდოქსულ თვალსაზრისთან პეტრიწის მსჯელობის შესაბამისობის განსაზღვრას მოითხოვს (მაგ., ზოგიერთი პასაჟი 17-ე, 29-ე და 30-ე თავებიდან, 206-ე – 211-ე თავები). ამ საკითხებზე მუშაობას ჩვენ ვაგრძელებთ, ამჯერად კი ჩვენი ინტერესის საგანი იყო ალნიშნული ტერმინების პლატონური შინააარსი და მათი ასახვა იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

დავით პაიჭაძე

სიყვარულის კონცეფცია და მისი ფუნქცია ისტორიულ დრამაში „ოქტავია“

ძველი რომის ისტორიული დრამა ლიტერატურას მრავალი ფრაგმენტითა და სრული სახით მოღწეული ერთადერთი ტექსტით შემორჩა. ეს ტექსტი გახლავთ „ოქტავია“, რომელსაც ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნით ათარიღებენ. ავტორი უცნობია, თუმცა, ტრადიციის ძალით, მას რომაელი ფილოსოფოსის, ტრაგიკოსისა და პოლიტიკური მოღვაწის, ლუციუს ანეუს სენეკას ტრაგედიათა რიგში ათავსებენ.

სიყვარულის კონცეფციის საკითხი ისტორიულ დრამაში, შესაძლოა, რელევანტური არც იყოს. თავად ძველი რომაელები პრეტექსტას (ეს გახლავთ ისტორიული დრამის რომაული სახელი) იაზრებდნენ, როგორც სახელოვანი წარსულის, წინაპრების, ისტორიული გმირების ქმედებათა პოეტური გადმოცემისთვის გამიზნულ ფორმას. ამ ტრადიციას ამაგრებს სხვადასხვა ეპოქის ისტორიულ დრამათა რამდენიმე ათეული შემონახული ფრაგმენტი.

„ოქტავია“ ისტორიული დრამაა იმდენად, რამდენადაც ტექსტი სრულიად კონკრეტულ დროით მონაკვეთში განვითარებულ ამბავს მოგვითხრობს. მაგრამ „ოქტავია“ ჟანრობრივად არის ტრაგედია, ამასთან სტოიკური ტრაგედია.

ლიტერატურის მეცნიერებაში კარგა ხანია, შენიშნეს, რომ სტოიკური ტრაგედია, არსებითად, ოქსიმორონია. სტოიციზმის ფილოსოფია, მისი ეთიკა ერთ-ერთ ძირითად ღირებულებად ვნებათა დაძლევას, დაოკებას, მათზე ამაღლებას მიიჩნევს. ტრაგედიის მიზანი კი ვნებების აღძრა და ემოციების გამოწვევაა. სენეკას ტრაგედიებში აშკარაა ეს კოლიზია: თუ პერსონაჟი იმოქმედებს სტოას ეთიკის მიხედვით, დაემორჩილება სტოიკურ შეგონებებს — ტრაგედია არ შედგება. სწორედ ამიტომ, ანუ ტრაგედიაში მოქმედების განსავითარებლად სტოიკური იდეოლოგიის მატარებელი პერსონაჟი უნდა დამარცხდეს — დამარცხდეს როგორც აგონში, ისე საბოლოოდ. „ოქტავიაში“ ორი ასეთი პერსონაჟი მარცხდება: სენეკა, რომელიც ამაოდ ცდილობს ნერონის შეგონებას და ოქტავია, რომელიც

ნერონის მიერ სასიკვდილოდ გაწირვის მიუხედავად, მაღლდება სიკვდილის შიშზე.

რა ვნებები წარმართავს მოქმედებას „ოქტავიაში", რითი არიან აღძრულნი დრამის პერსონაჟები? სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ტრაგედიის მთავარი გმირი, ოქტავია, პრაქტიკულად, არ მოქმედებს. ის მოქმედების ცენტრშია, მისი სიტყვები სხვა პერსონაჟების სიტყვებს მოცულობით აღემატება, მაგრამ არც ერთი მისი ფრაზა მოქმედებას არ ავითარებს. მეტიც, მოქმედებისკენ მოწოდების მიუხედავად, ოქტავია უარს ამბობს მასზე. ეს პერსონაჟი არ არის აქტორი, ის განსჯის, განიცდის, მოელის, ითმენს, მაგრამ არაფერს ან ვერაფერს აკეთებს. ოქტავიას, როგორც პერსონაჟის ტრაგიზმი გარდაუვალ ბედისწერასთან ურჩოპაში კი არ ვლინდება, არამედ პირიქით, მასთან შეგუებასა და მასზე ამაღლებაში. შიში, მწუხარება და სიძულვილი ოქტავიას ძირითადი ემოციებია, უარესის მოლოდინი — ძირითადი განწყობა, უძლურება, რაიმე მოიმოქმედოს — ძირითადი თვისება. ტრაგედიის პროტაგონისტი ასეთი ხდება ტრაგიკული დანაშაულის ჩადენის გამო; ოქტავია აბსოლუტურად უდანაშაულოა. ის ისჯება იმიტომ, რომ სხვა მიიჩნევს მას დამნაშავედ. თავად საკუთარ თავს იაზრებს უდანაშაულოდ, თუმცა, დამნაშავე წინაპრების მემკვიდრედ და დანაშაულებრივი გარემოს მსხვერპლად. აცხადებს, რომ მზად არის დანაშაულისათვის, მაგრამ ძალა არ შესწევს მის ჩასადენად.

მოქმედება ტრაგედიაში ვითარდება და ტრაგიკულ დასასრულამდე მიდის ერთადერთი პერსონაჟის ძალისხმევით. ესაა ნერონი, რომის იმპერატორი. რა მოტივები აქვს ნერონს სამოქმედოდ, როგორ მოქმედებს ის?

ნერონს, როგორც პერსონაჟს სამოქმედოდ აღძრავს სურვილი, შეინარჩუნოს საკუთარი ძალაუფლება. ეს მეტისმეტად ზოგადი მოტივია, თუმცაღა დრამის ტექსტში მოზრდილი მონაკვეთი ეთმობა ამ მოტივის გაშლას, მის დამარწმუნებლად წარმოდგენას. ძალაუფლების შენარჩუნებაზე მსჯელობენ ოქტავია და მისი ძიძა, ძალაუფლებასა და ჯერარსულ მმართველობაზე კამათობენ ნერონი და სენეკა. ეს კამათი სხვადასხვა სიბრტყეში მიმდინარეობს, მოკამათეთა არგუმენტები ერთამენთს არ ეთანადება, ორი პერსონაჟი ერთიმეორეს არაადეკვატური პოზიციებიდან ესაუბრება. სახელდობრ, ნერონი მის მიერ წარმართული პოლიტიკის სამოტივაციოდ მოიხმობს კონკრეტულ მაგალითებს პოლიტიკური ისტორიიდან, აღწერს, მისი აზრით, აუცილებელ, კონკრეტულ პოლიტიკურ სვლებს. სენეკას არგუმენტები სხვა რიგისაა — ეს არის სამოქმედო პრინციპების ჩამონათვალი. რაციონალიზებულ, ფაქტებით მოტივირებულ სისასტიკეს რაციონალური მორალი ვერ არყევს. ნერონი-პერსონაჟი შეუვალია. ამ შეუვალობასთან დამარცხებული სენეკა არგუმენტებს ცვლის

და სწორედ აქედან იწყება აგონის მოკლე ეპიზოდი, რომელიც ჩვენი ყურადღების საგანია.

ზემოთ ითქვა, რომ ძალაუფლების შენარჩუნება ნერონი-პერსონაჟის მოქმედების ძირითადი და ზოგადი მოტივია. მაგრამ მოქმედება ვითარდება ოქტავიას, ნერონის ცოლის გარშემო. დედის, აგრიპინასგან განსხვავებით, ნერონის ძალაუფლებას ცოლი უშუალოდ არ ემუქრება. ძალაუფლების შერყევის საფრთხე წარმოიშვება მოგვიანებით, მას შემდეგ, რაც ნერონი ოქტავიას გაეყრება. ოქტავიას თანაგრძნობა და მხარდაჭერა იწვევს მღელვარებას და ნერონი მას სისხლში ახშობს. ნერონი თვითონ ახდენს იმ ვითარების პროვოცირებას, რომელშიც ძალაუფლების დასაცავად საჭირო სასტიკ ზომებს გამოიყენებს. ამდენად, ოქტავიას მოძულებისა და მასთან გაყრის გარეშე მოქმედება არ განვითარდებოდა, ტრაგედია არ შედგებოდა.

სენეკასა და ნერონის აგონის მიწურულს სენეკა აპელირებს ნერონის ინტიმურ სფეროზე. მანამდე ოქტავიას მონოლოგებიდან, ასევე ოქტავიასა და ძიძის დიალოგიდან ცნობილია, რომ ნერონი აპირებს, გაეყაროს ოქტავიას და ცოლად პოპეა საბინა მოიყვანოს. სენეკას არგუმენტები მიმართულია ნერონის დასარწმუნებლად ამ ნაბიჯის სიმცდარეში. სიყვარული სულის დიდი ძალა და შემპარავი ციებ-ცხელებაა, რომელსაც ახალგაზრდობა ჰბადებს, მოკალეობა და ფუფუნება კი — ჰკვებავს. დე, ჩამოგშორდეს სიყვარული, რათა შემთხვევით არ მიენდო მას — ამბობს სენეკა და ამტკიცებს, რომ სიყვარული მალე ქრება. უპირატესობას ისევ სხვა რიგის ღირებულებებს ანიჭებს: ოჯახს, თავმდაბლობას, ერთგულებას და არწმუნებს, რომ ისინი, მგზნებარე სიყვარულთან ერთად, ოქტავიაშია განსხეულებული, თუმცა სიმორცხვე არ ანებებს ქალს, გამოავლინოს გრძნობა. ტექსტში ოქტავია არსად არ ავლენს ნერონის მიმართ ასეთ ემოციებს. პირიქით, ის ძრწის მეუღლის წინაშე, სძულს იგი. მისი ერთგულებაც იძულებითია. ოჯახის შენარჩუნების, დათმობისა და ქმრის მოლმობიერებისაკენ ძიძაც მოუწოდებს ოქტავიას, რაც მას შეუძლებლად მიაჩნია. სიყვარულის გაღვივების მცდელობა არის არა მხოლოდ ოჯახის, არამედ სიცოცხლის გადარჩენის შანსი. ოქტავია ტრაგედიის მიმდინარეობისას თანდათან იმსჭვალება სტოიკური მიმართებებით და შეიძლება ვივარაუდოთ: ნერონის სიყვარულს აზრი არა აქვს იმიტომ, რომ ნერონს ოქტავია არ უყვარს, და იმიტომაც, რომ სიყვარული — ეს სტოელის მიერ საკუთარ თავში ჩაკლული, დაძლეული ვნებაა.

საგულისხმოა, რომ ოჯახის, ანუ სიყვარულის, ასე ვთქვათ, ინსტიტუციონალიზებული ფორმის მომხრე ნერონიც არის, ოღონდ ოჯახი სიყვარულს უნდა ეფუძნებოდეს. თითქოს პარადოქსია, მაგრამ ნერონი ტექსტში სიყვარულის (Amor) აპოლოგეტი, მისი იდეოლოგია. „სიყვარულის წინაშე უძლურია მეხთამტეხელი, ზღვისა და ჰადესის მეუფე. ის

არის ზეცის ტირანი და ღმერთებს ციდან მიწაზე ტყორცნის. სიყვარული სიცოცხლის უმთავრეს საფუძვლად მიმაჩნია. მისგან ჩნდება სიამოვნება. კაცთა მოდგმა არ იღუპება, რადგან მუდმივად წარმოშობს შთამომავლობას სიყვარულის წყალობით, რომელიც მხეცებსაც კი იმორჩილებს. დაე, ამ ღმერთმა აანთოს ჩემი საქორწილო ჩირაღდანი და შემაუღლოს პოპეასთან" – ამბობს ნერონი.

„ოქტავიაში" ერთმანეთს ხვდება სიყვარულის ორი კონცეფცია: ერთის მიხედვით, ის არაარსებითი და წარმავალი განცდაა. სიყვარული არ არის მთავარი ცოლ-ქმრულ ურთიერთობებში. ოჯახი ეფუძნება არა სიყვარულს, არამედ ერთგულებას, კრძალვას, დათმობას. სილამაზე, რომელიც აღძრავს სიყვარულს, ყოველდღე ინავლება. სიყვარული არ ივანებს სულში, არამედ ასნეულებს მას. მარადიულია მხოლოდ ის, რამაც სულში დაიდო ბინა.

მეორე კონცეფციის თანახმად, სიყვარული ყოვლისმომცველია. ის ერთნაირად მსჭვალავს ღმერთებს, ადამიანებსა და ცხოველებს, ანუ ყველა ცოცხალ არსებას. ის არის სიცოცხლისა და სექსუალური ტკბობის საწყისი. ბუნებრივია, ოჯახი სიყვარულს უნდა დაეფუძნოს. Libido სენეკასთვის საძრახისი ვნებაა, ხოლო ნერონისთვის სიყვარულის განუყრელი შემადგენელი.

ამ ხედვათა შეთავსება ან ურთიერთშეღწევა გამორიცხულია. „ოქტავიაში" იმარჯვებს მეორე თვალსაზრისის წარმომდგენი ნერონი. ეს პერსონაჟი ძალაუფლებას ფლობს და არ ითვალისწინებს მისი ნების საწინააღმდეგო არავითარ არგუმენტს. ნერონის სახით, სენეკა ელაპარაკება შეყვარებულ კაცს, რომელსაც, ძნელია, შეასმინო რაიმე მისი სიყვარულის საწინააღმდეგოდ. ის ექსპრესიულად გამოხატავს ძლიერ გრძნობას საყვარელი ადამიანის მიმართ. საგულისხმოა, რომ ოქტავიასგან, ანუ ქალისგან, რომელიც არ უყვარს, ნერონს შთამომავლობა არ ჰყავს, ხოლო პოპეასგან, რომელიც უყვარს და სიყვარულის შესახებ ნერონის შთაგონებული სიტყვების მიზეზია, მემკვიდრეს ელოდება. ნერონისათვის ეს გარემოება დამატებითი არგუმენტია საიმისოდ, რომ კამათისას ოჯახი სიყვარულს დააფუძნოს.

ისტორიიდან ცნობილია ნერონისა და პოპეას სიყვარულის ტრაგიკული ფინალი. ის მონიშნულია „ოქტავიაშიც". ანუ, ტრაგიკულია ნერონი, რომელიც თავად მუსრავს თავის დიდ სიყვარულს და ამით ამტკიცებს სიყვარულის შესახებ სტოიკურ დებულებათა სიმყარეს; ტრაგიკულია სენეკა – ეს პერსონაჟი წარმოაჩენს იდეის დრამას და ტრაგიკულია ოქტავია, რომელსაც ხელი არა აქვს სიყვარულის არც ერთ გაგებასთან. ოქტავია – სიყვარულის მიღმაა. დრამის მთავარი პერსონაჟი სიყვარულის შეუძლებლობას, არასასურველობას, წარმავალობას გა-

ნასახიერებს: მკვდარია ყველა, ვინც ოქტავიას უყვარს, ხოლო ვინც მას თანაუგრძნობს – განწირულია.

მოკლედ, სტოიკური ტრაგედიისათვის ნიშნეული კოლიზია თავს იჩენს „ოქტავიაშიც“: ერთ-ერთი ძირითადი ადამიანური განცდა – სიყვარული ტრაგედიის გმირების მიერ დასაძლევი ვნებაა. ამავე დროს, ძალაუფლების წყურვილთან ერთად, სიყვარულის სახელით წარიმართება მოქმედება, რომელსაც გმირები ტრაგიკული ფინალისაკენ მიჰყავს. სტოიკური ჭეშმარიტებანი კი სწორედ ასეთ ფინალში უნდა გამოჩნდნენ ყველაზე მკაფიოდ.

Давид Паичадзе

Функция концепции любви в исторической драме «Октавия»

В исторической драме «Октавия» действие развивают два мотива: сохранение власти и любовь. Обе страсти характеризируют не главного персонажа драмы – Октавию, а девтерагониста Нерона. Нерон представляет концепцию всеобъемлющей любви, на которой должна опираться семья. Октавия олицетворяет невозможность, нежелательность и недолговечность любви, Нерон – сильную эротическую страсть. В драме очерчен трагический финал нероновой любви. С одной стороны, действие во имя любви и крах любви в претексте, и с другой стороны присутствие персонажа «за пределами» любви представляет собой попытку снятия противоречия, присущего стоической трагедии. Для того, чтобы трагедия состоялась, необходимо поражение персонажа, действующего согласно положениям стоицизма. Одновременно, в стоической трагедии должны реализоваться истины стоицизма, персонаж должен одолеть страсти и возвыситься над ними. Октавия – такой персонаж. Она, в сущности, не действует и непосредственно не вызывает действия. Носителем этой функции является Нерон – он отрицает требования Стои и возбуждает необходимое для трагедии действие.

მაია რაფავა

N Sin 50 ხელნაწერის[1] ერთი ცნობის შესახებ

(იყო თუ არა ქართულ ენაზე გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა თარგმანების წიგნი ეფთვიმე მთაწმიდელამდე?)

სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგად არის ცნობილი გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიების ქართული თარგმანების ისტორია, მათი ავტორები და შესრულების დრო.[2]

გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების ქართულ ენაზე თარგმნა ინტენსიურად მიმდინარეობდა მე-10 ს-ის ბოლოსა და მე-11 საუკუნეში (ეფთვიმე მთაწმიდელი, დავით ტბელი, გრიგოლ ოშკელი, ეფრემ მცირე).

მე-10 ს-მდე ცნობილია მხოლოდ ორი ჰომილიის (Or 38 -„შობისათჳს“ და Or 39 – „ნათლისღებისათჳს“) თარგმანები. ტექსტები შემონახულია მრავალთავის უძველეს კრებულებში.[3]

უკანასკნელი წლების გამოკვლევებით ქართული თარგმანების ქრონოლოგიური ფარგლები კიდევ უფრო გაფართოვდა. გაირკვა, რომ ერთ-

---

[1] იგულისხმება ქართულ ხელნაწერთა ახალი სინური კოლექციის N 50 ხელნაწერი. იხ. Le Nouveau manuscrit Georgien Sinaitique N Sin. 50, Edition en Fac-Simile, Introduction par Z. Aleksidze, traduite du Georgien par J. -P. Mahe. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. v. 586, Subsidia t. 108, Lovanii 2001.

[2] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებთან დაკავშირებული პუბლიკაცია (როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ) საკმაოდ მრავალრიცხოვანია. მათი დასახელებისაგან ამჯერად თავს ვიკავებთ.

[3] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თ. ბრეგაძის გამოცემა, თბ., 1988, 34-36.
Sancti Gregorii Nazianzni Opera, Versio iberica III, Or. XXXVIII, edita a H. Metreveli et all., Corpus Christianorum, s. Graeca 45, Corpus Nazianzenum 12, Turnhout- Leuven 2001.
მ. რაფავა, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილია „ნათლისღებისათჳს“ (Or 39), მაცნე, 1, 1993, 58-71. მ. რაფავა, გრიგოლ ნაზიანზელის ორი ჰომილიის (Or 38, 39) მოკლე ტექსტები ქართულ მრავალთავებში, მაცნე, 4, 1996.

ერთი ჰომილია თარგმნილია უფრო გვიან გელათის ლიტერატურული სკოლის უცნობი მოღვაწის მიერ.[4]

ამ ქრონოლოგიურ ფარგლებში (VI – XII სს.) თავსდება გრიგოლ ნაზიანზელის ჩვენამდე მოღწეული ქართული თარგმანების ტექსტები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდ ინტერესს იწვევს საკითხი, არსებობდა თუ არა გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების მეტ-ნაკლებად სრული სახით მე-10 საუკუნემდე. ამ საკითხთან დაკავშირებით გამოითქვა აზრი, რომ თუ არ ჩავთვლით უძველეს მრავალთავებში შემორჩენილი ორი საკითხავის (Or 38, Or 39) თარგმანებს, ქართული სასულიერო მწერლობა ხუთი-ექვსი საუკუნის მანძილზე გრიგოლ ნაზიანზელის შემოქმედებასთან დაკავშირებით დუმდა. მიზეზი, თუ რატომ არ ითარგმნებოდა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებები ძველად, ახსნილ იქნა მისი შემოქმედების საღვთისმეტყველო სტილის სირთულითა და განსაკუთრებულობით.[5]

მიუხედავად იმისა, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების თარგმანები სრული სახით ჩვენამდე არ არის მოღწეული და ამის ასახსნელად გარკვეული მიზეზიც არის დასახელებული, მაგრამ, როგორც ალტერნატივა ამ თვალსაზრისისა, მოხმობილია ის წერილობითი ცნობები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ დღეს არსებული ქართული თარგმანების გარდა ძველ ქართულ მწერლობაში ყოფილა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა სხვა თარგმანებიც, რომელთაც ჩვენამდე არ მოუღწევიათ.

ეს ცნობები დასტურდება გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ეფთვიმე მთაწმიდელისეული თარგმანების შემცველ ხელნაწერში A 92 (XI ს.). დაფიქსირებულია, რომ სხვა ნუსხებიც (A 1, A 87, A 80, A 16, A 518) იმეორებენ ამ ცნობებს.[6]

A 92-ის ერთი ცნობის მიხედვით, რომელსაც შეიცავს Or 44 საკითხავზე გაკეთებული მინაწერი, დადასტურებულია ამ საკითხავის თარგმანის არსებობა ეფთვიმემდე: „ესე საკითხავი მრუდად ვისმე ეთარგმნა და ღმერთშემოსილმან მამამან ეფთჳმე ახლად თარგმნა“.[7] იგივე მინაწერი S 413 ხელნაწერში ისეთ ვარიანტულ წაკითხვას შეიცავს, რომლითაც

---

4 ე. ჭელიძე, ძიებანი წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის შესახებ, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, 164- 200.

5 ც. ქურციკიძე, A 92 ხელნაწერის ორი ანდერძ-მინაწერის შინაარსის გაგებისათვის (რატომ არ გვაქვს ქართულ ენაზე გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა თარგმანები ეფთვიმე მთაწმიდელამდე), (იბეჭდება).

6 გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა... აღწერილობა, 69, 97, 105, 108, 111. ც. ქურციკიძე, A 92 ხელნაწერის... 7.

7 A 92, 66v; გრიგოლ ნაზიანზელის... აღწერილობა, 78.

ხაზგასმულია Or 44 საკითხავის ხელახლა თარგმნის ფაქტი: „მამამან ეფთჳმე კუალად ახლად თარგმნა“.[8]

მეორე ცნობა ეხება არა ერთი საკითხავის, არამედ მთელი წიგნის ხელახლა თარგმნას: „დაიწერა წმიდაჲ ესე წიგნი მთაწმიდას... ახლად თარგმნა წმიდამან და ღმერთშემოსილმან მამამან ეფთჳმე“.[9] ახლად თარგმნილად გამოცხადებულია მთლიანი წიგნი, ანუ გრიგოლ ნაზიანზელის ის წიგნი, რაც წარმოდგენილია A 92 ხელნაწერში.

მკვლევრის სამართლიანი დასკვნით, რაკი ეფთვიმემ ახლად ანუ ხელახლა თარგმნა A 92-ის ერთი კი არა, არამედ ყველა ჰომილია, მაშასადამე, არსებობდა ამ ჰომილიათა ძველი, ეფთვიმემდელი თარგმანებიც, რომლებიც Or 44-ის „პირველი“ თარგმანის მსგავსად არ შემორჩენია ძველ ქართულ მწერლობას.[10]

ამ თვალსაზრისის ჭეშმარიტებას ადასტურებენ ის არაპირდაპირი მოწმობებიც, რომლებიც ძველ ქართულ მწერლობაში არსებობენ ციტაციებისა თუ პერიფრაზების სახით. ძველ ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში დადასტურებულია ქართველი მწერლების მხრივ ნაზიანზელის საკითხავების ციტირების შემთხვევები, მისი მხატვრულ-სიმბოლური სახეების გამოყენების ფაქტები და ა. შ. რასაკვირველია, მნიშვნელობა აქვს იმას, ქართველი მწერლები უკვე არსებული თარგმანებით სარგებლობდნენ, თუ ისინი ბერძნული ორიგინალის ტექსტებს იცნობდნენ. გრიგოლ ნაზიანზელის გავლენა ძველ ქართულ მწერლობაში – ცალკე თემაა და მას სპეციალური კვლევა სჭირდება.

წინამდებარე წერილში არაპირდაპირი მოწმობების (ციტაციებისა და პერიფრაზების) გვერდის ავლით წარმოვადგენთ ერთ დამატებით ცნობას, რომელიც, ჩვენი აზრით, ადასტურებს გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების თარგმანების მეტნაკლებად სრული სახით არსებობას მე-10 საუკუნემდე.

ამ ცნობას შეიცავს სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა ახალი კოლექციის ერთ-ერთი ხელნაწერი. მხედველობაში გვაქვს N Sin 50 ხელნაწერი, რომელიც ფაქსიმილეს სახით ამ ბოლო ხანს გამოაქვეყნა ზ. ალექსიძემ.[11]

ფაქსიმილედ გამოცემული ტექსტისთვის წამძღვარებულ ვრცელ წინასიტყვაობაში, რომელიც ფაქტიურად მრავალმხრივ საყურადღებო და მნიშვნელოვან გამოკვლევას წარმოადგენს, განხილულია ხელნაწერში დაცული საქართველოს ისტორიისა და კულტურისათვის საინტერესო

---

[8] იქვე, 105.

[9] A 92, 284v; გრიგოლ ნაზიანზელის... აღწერილობა, 81.

[10] ც. ქურციკიძე, A 92 ხელნაწერის... 9.

[11] Le nouveau manuscrit Georgien Sinaitique N Sin. 50, Edition en Fac-Simile. . . .

არა ერთი ცნობა. კერძოდ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „სირიელ მამათა ცხოვრებაში“ (რომელიც X ს. დასაწყისზე უფრო ადრეულ ტექსტად არის აღიარებული) ზედაზნისა და ჯვრის სამონასტრო ბიბლიოთეკების წიგნების სიამ.

სამონასტრო ბიბლიოთეკების არსებობა ადრეული პერიოდიდანვე საკმაოდ კარგად ცნობილი ფაქტია. საქართველოსა თუ საზღვარგარეთის კულტურულ-სამწიგნობრო ცენტრებში მოღვაწე პირთა მიერ ცალკეული ხელნაწერების გადაწერისა და მონასტრისათვის შეწირვის შესახებ თითქმის ყველა ხელნაწერის მინაწერები და ანდერძნამაგები იუწყებიან. უფრო მნიშვნელოვანია ბიბლიოგრაფიული საქმიანობის ამსახველი ცნობები, რომლებშიც ამა თუ იმ მონასტრის წიგნთსაცავის კოლექცია, ხელნაწერთა სახელწოდება და ეგზემპლარებია მითითებული. ასეთი კოლექციები რომ არსებობდა, ამაზე მიუთითებს ერთ სინურ ხელნაწერში დაცული ცნობა: „მადლითა ღმრთისაჲთა მონასტერნი სავსენია წიგნითა და არა სადა უწყი ნაკლულევანი“.[12]

სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა კოლექციაში არსებობს გიორგი მთაწმიდელის „თთუენის“ შემცველი Sin 92 ხელნაწერი, რომელიც დათარიღებულია XIII-XIV სს-ით. მასში ჩაკინძულია ეტრატის პალიმფსესტური ფურცელი, რომლის ქვედა ტექსტი X ს-საა. აი, ამ X ს-ის ნუსხურით დაწერილ ფურცელზე ნ. მარმა მიაგნო სინის მონასტრის ხელნაწერთა კატალოგს, რომელიც ასე გამოიყურება: „ დავითი ვ... ა... ე წრ..., იედგარი ე, კელთაბანანი გ, კურთხევანი დ, ჟამისწირვანი დ, კრებანი დ, ეფრემი ბ, მრავალთავი ა, სულ[ბ//გ][ღლ]საჲ ა, ანტონისი ა, სჯმეონისი ბ, მოწა[მე]თაჲ გ, ქართლის მოქცევაჲ ა, წერილი წიგნი ჱ, მოციქულთაჲ ა, მამათაჲ დიდი წიგნი ა, ერთი დიდი კანონი, სახარებაჲ ა, პავლე ა, გეორგისი ა, საკითხავი ა.“[13]

ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების „ცხოვრებებში“ მოიპოვება ბიბლიოგრაფიული ხასიათის ცნობები: მათ მიერ თარგმნილი წიგნების სიები.[14]

---

[12] Н. Марр, Описание грузинских рукописей Синайского монастыря. М, 1940, 168.

[13] Н. Марр, Описание. 267-288. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, II, თბ., 1972, 288.

[14] გიორგი მთაწმიდელი, „ცხორებაჲ იოანე და ეფთჳმესი“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, 1967, 62-63.
გიორგი მცირე, „ცხორებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲ“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, 128, 146-148. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I, I, 74-75; 312-313; ი. ლოლაშვილი, ათონურ ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982, 58-76.

ცნობილია სვეტიცხოველისადმი შეწირულ წიგნთა სია მელქისედეკ კათალიკოსის წერილში (1029 – 1033 წწ.): „ესე წიგნები, რომელ მე დამიწერიან, ჯუმლად არს თავი კე".[15]

ცოტა მოგვიანო პერიოდში შექმნილ პეტრიწონის ქართველთა მონასტრის ტიპიკონში (1084 წ.) მონასტრის დამაარსებლის, გრიგოლ ბაკურიანისძის, მიერ მონასტრისათვის შეწირულ ნივთებთან ერთად მოცემულია წიგნების სიაც.[16]

ისევ სინურ ხელნაწერთა აღწერილობაში ნ. მარი ადასტურებს კაპპათას მონასტრის წიგნსაცავის სიას, რომელშიც 31 დასახელების წიგნზეა ლაპარაკი.[17]

ცნობილია, თუ პირველ ხანებში როგორ ინტენსიურად მიმდინარეობდა ათონის ქართველთა მონასტრის ბიბლიოთეკის შევსება სამხრეთ საქართველოდან გაგზავნილი წიგნებით, ისეთებით, როგორიცაა: „ოშკის სამოთხე" (Ath. 9), „ოშკის ბიბლია (Ath. 1), „იოანე ოქროპირის ცხოვრება" (Ath. 3), კირილე ალექსანდრიელის „განძი" (მოსკოვის სინოდალური ბიბლიოთეკის ხელნაწერი Gr. 62).[18]

მსგავსი სიები ბიბლიოთეკების წიგნებისა გვიან საუკუნეებში უფრო ხშირად დასტურდება ქართულ ხელნაწერებსა და ისტორიულ დოკუმენტებში.[19]

ხელნაწერებში დადასტურებული მინაწერებიდან ყველაზე უძველესი ცნობა სამონასტრო წიგნების შესახებ დასტურდება ორ სინურ ხელნაწერში. ერთი მათგანი ცნობილია სინის მთის ხელნაწერთა ძველი აღწერილობებით. ესაა № 38 ხელნაწერი, 979 წლისა, რომლის კოლოფონში კვირიკე მიძნაძორელი, სინის მთის დეკანოზი, ჩამოთვლის მის მიერ მონასტრისათვის შეწირულ წიგნებს: ოთხთავი, პავლე, სამოციქულო, იადგარი ახალი, კურთხევანი.[20]

მეორე ხელნაწერი, რომელშიც ასეთი ცნობა აღმოჩნდა, არის ხელნაწერი, რომელიც ზემოთ აღვნიშნეთ: სინური ახალი კოლექციის № Sin 50. სია, გამოცემული ფაქსიმილეს სახით, ასე იკითხება:

„იადგარი წიგნთა ზედაზადნელთაჲ: ბეჭდულნი კდ და სხუაჲ წიგნი ლ...

---

[15] ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1970, 20-21.

[16] ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, 96.

[17] Н. Марр, Описание... 264.

[18] ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ., 1996, 7-34.

[19] მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბ., 1965, 96-98.

[20] G. Garitte, Catalogue des Manuscrits Georgiens Litterairs du Mont Sinai. Corpus Scriptorum Christianorum orientalium, Subsidia, t. 9, Louvain 1956, 150.

იადგარი წიგნთა ჯუარისთაჲ: ბეჭდული კბ და სხუაჲ წიგნი კ, ოთხი თავი გ, პავლჱ გ, გრიგოლ ა, ნინოჲსი ა, სახარებაჲ ოქროწყლისაჲ ა. გარერჩას, იოვანეწმიდას, მრავალ[მ]თას: ბეჭდულნი კე, სხუაჲ წიგნი კ".[21]

ზედაზნის, ჯვრისა და დავით გარეჯის ბიბლიოთეკებთან დაკავშირებით ყურადსაღებია ის, რომ სამივეგან ორი კატეგორიის წიგნებია დასახელებული: ბეჭდულნი და სხუანი. ტერმინ „ბეჭდულს" სხვადასხვა ახსნა ეძლევა. ერთი გაგებით, „ბეჭდული" შეიძლება ნიშნავდეს მსოფლიო თუ ადგილობრივი კრებების, მოციქულთა კანონების კრებულს. მეორე გაგებით – ბიბლიის კანონიკურ წიგნებს, მესამე გაგებით, მასში შეიძლება იგულისხმებოდეს ძველი შჯულის წინასწარმეტყველთა სრული კანონი.[22]

გამოთქმულ მოსაზრებებს ჩვენი მხრივ მივუმატებდით იმას, რომ სამივეგან „ბეჭდული" წიგნების დაახლოებით ერთიდაიგივე რაოდენობაა მითითებული: 22, 24, 25. ეს რაოდენობა კი შეესაბამება იმას, რაც ძველი აღთქმის (ებრაელთა წიგნების) ინდექსებში არის დაფიქსირებული რამდენიმე ძველი ავტორის მიერ. ეს ინდექსები კარგად არის ცნობილი ბიზანტიურსა და ქართულ მწერლობაში. ამდენად, „ბეჭდულის" მნიშვნელობა შეიძლება სწორედ ძველი აღთქმის წიგნებს უკავშირდებოდეს.

№ Sin 50-ის სიებში ჩვენი ყურადღება მიიქცია იმან, რომ ჯვრის მონასტრის სიებში დასახელებულია წიგნი „გრიგოლ ა" ანუ „გრიგოლის" ერთი ეგზემპლარი. აქ იგულისხმება წიგნი, რომლის ავტორია გრიგოლ, ისევე, როგორც იმავე მინაწერში მოხსენიებული „პავლე" ტრადიციულად ნიშნავს პავლე მოციქულის კათოლიკე ეპისტოლეებს. წიგნის, კრებულის მისი ავტორის სახელით მოხსენიება ჩვეულებრივია ძველ ქართულ მწერლობაში. ვიმოწმებთ ერთი ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერს: „ და ეწოდების ამას *„სუფევა"* მით, რამეთუ ვინაჲთგან წიგნსა მას საგალობელსა ფსალმუნსა ეწოდების მთქმელისა მის სახელი *„დავით"* და საღმრთოსა დიონჳსიოსის წიგნსა *„დიონჳსიოს"* და გრიგოლი ღვთისმეტყუელის წიგნსა *„ღვთისმეტყუელი" და სხვათა მრავალთა ესრეთვე, ვითარ-იგი* „ეფრემი" და „დამასკელი", ამისთჳს ამასცა ღირსად და სამართლად შუენიერად ეწოდა *„სუფევა", რამეთუ პასილი „სუფევად"* გამოითარგმანების (A 22, XIX ს.).[23]

მართალია, აღნიშნული ცნობა გვიანი პერიოდისაა, მაგრამ წიგნების დასახელება მათი ავტორების მიხედვით ძველი ქართული ხელნაწერებიდანაც არის ცნობილი: „იპოლიტე" = იპოლიტე რომაელის წიგნს.[24]

---

[21] Z. Aleksidze, Le nouveau manuscrit... 29; იქვე, ტექსტი ფაქსიმილე, 251.

[22] Z. Aleksidze, Le nouvaeu manuscrit... 30-31.

[23] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I, 79.

[24] შატბერდის კრებული, გ. გიგინეიშვილისა და ე. გიუნაშვილის გამოცემა, თბ., 1979, 21.

„ეფრემი“ = ეფრემ ასურის წიგნს, „პავლე“ = პავლე მოციქულის ეპისტოლეებს (Sin 92 (X ს.).[25] „ეფრემი“ = ეფრემ ასურის წიგნს (A 62 (1706 წ.).[26] „გრიგოლ ღმრთისმეტყუელი“ = გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების შემცველ წიგნს. მისი თხზულებების შემცველ ერთ ძველ ხელნაწერში წერია: „მოვიგეთ და აღვსწერეთ... წმიდაჲ ესე წიგნი... რომელსა ეწოდების წმიდაჲ გრიგოლ ღვთისმეტყუელი“ (P3, 1040 წ).[27]

საყურადღებოა ფორმები, თუ როგორ სახელდებიან წიგნები ზემოთ მითითებულ ხელნაწერებში და საზოგადოდ სხვა ხელნაწერებშიც. მათი ერთი წყება დასტურდება სახელობითი ბრუნვის ფორმით: პავლე, ეფრემი (Sin 92); პავლე, გრიგოლი (N Sin 50); მეორე წყება– ნათესაობითი ბრუნვის ფორმით: ანტონისი, სჯმეონისი, გეორგისი (Sin. 92; N Sin 50); ნინოჲსი (N Sin 50).

სახელობითი ბრუნვის ფორმით დასახელებულია წიგნები მათი ავტორების მიხედვით: პავლე ნიშნავს პავლეს მიერ შექმნილ წიგნს, ეფრემი– ეფრემის მიერ შეთხზულ წიგნს, გრიგოლი ასევე მიუთითებს წიგნს, რომელიც გრიგოლმა დაწერა.

რაც შეეხება ნათესაობითი ბრუნვის ფორმით დასახელებულ წიგნებს, ამ შემთხვევებში ავტორებზე კი არ არის მითითება, არამედ იგულისხმება ამ პერსონალიების ცხოვრება ან წამება. სჯმეონისი = ცხოვრებაჲ სჯმეონისი. სვიმეონი (საფიქრებელია, რომ ეს არის სვიმეონ მესვეტე, საკვირველთმოქმედი) კი არ არის წიგნის ავტორი, არამედ თვითონ არის წიგნის (ცხოვრების) ობიექტი. ანტონისი = ცხოვრებაჲ ანტონისი. ანტონი (ალბათ იგულისხმება ანტონ დიდი) პერსონაჟია, ობიექტია მის შესახებ დაწერილი ცხოვრებისა. გეორგისი = ცხორებაჲ, წამებაჲ გიორგისი. აქაც იგულისხმება წმ. გიორგის შესახებ დაწერილი ცხოვრება და წამება და არა ის, რომ იგი რომელიღაც წიგნის ავტორია. იმავე აზრით უნდა გავიგოთ, როცა N Sin 50-ში წერია: „ნინოჲსი“. აქ იგულისხმება „ცხოვრებაჲ ნინოჲსი“.

გეორგისი – ანთროპონიმთან დაკავშირებით შეიძლება გარკვეული ეჭვი გაჩნდეს: ხომ არ იგულისხმება აქ „იოვანე ოქროპირის ცხოვრების“ ავტორი გიორგი ალექსანდრიელი? ამ ეჭვის საფუძველს იძლევა ის, რომ X ს-ში, როცა დაიწერა სინის მთის ბიბლიოთეკის წიგნების სია, ქართულად ითარგმნა გიორგი ალექსანდრიელის დასახელებული თხზულებაც.[28]

---

[25] Н. Марр. Описание... 267-268.

[26] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I, 213.

[27] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა... აღწერილობა, 76.

[28] ილ. აბულაძე, ქართული წიგნები იოანე ოქროპირის ცხოვრებისა და მისი გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში, შრომები III, თბ., 1986. რ. გვარამია, „იოვანე

თხზულების შემცველი უძველესი ნუსხა (968 წ.) სინის მთისთვის შეუწირავს მის მომგებელს, მიქაელ ფანასკერტელს.[29]

მაგრამ სახელ „გეორგის" გიორგი ალექსანდრიელთან გაიგივებას მაინც წინ ეღობება რამდენიმე ფაქტორი: ჯერ ერთი, სინის ხელნაწერში „გეორგისი" პავლე მოციქულის, ანტონ დიდისა და სვიმეონ საკვირველთმოქმედის სახელების კონტექსტში იხსენიება, რაც ნაკლებ შესაძლებლობას ტოვებს, რომ ამ დიდი ავტორიტეტების გვერდით გიორგი ალექსანდრიელი სახელით იყოს მოხსენებული.

კიდევ ერთი საკითხი: მისი თხზულებების შემცველ უძველეს ხელნაწერებში არც სათაურში, არც კოლოფონებში არ იხსენიება გიორგი ალექსანდრიელი. ყველგან მხოლოდ იოანე ოქროპირია ნახსენები, მთელი აქცენტი იოანე ოქროპირზე კეთდება. „დაიწერა ესე წმიდაჲ წიგნი იოვანე ოქროპირისაჲ" – H2124 (963 წ.), „წმიდაჲ ესე წიგნი-ცხორებაჲ წმიდისა იოვანე ოქროპირისაჲ" – Ath. 3 (979-980 წწ.). „დაწყებაჲ ცხორებისაჲ ნეტარისა იოვანესი" – Ier. 50 (XI ს.).[30] ამიტომ ვფიქრობთ, რომ „გეორგი" უნდა მიანიშნებდეს წმ. გიორგის და არა გიორგი ალექსანდრიელს.

ახლა რაც შეეხება ჩვენთვის საინტერესო სახელს, გრიგოლ, როგორც აღვნიშნეთ, იგი გრიგოლ ღვთისმეტყველის წიგნს უნდა ნიშნავდეს. X ს-ის წყაროში გრიგოლ ნაზიანზელის თარგმანების არსებობის დაფიქსირება სრულიადაც არ არის მოულოდნელი, თუ გავითვალისწინებთ იმ წერილობით ცნობებს, რომლებზეც ზემოთ ვილაპარაკეთ და რომლებიც მიუთითებენ გრიგოლ ნაზიანზელის თარგმანების არსებობას მე-10 ს-მდე.

გარკვეულ დაბრკოლებას ამ ვარაუდის გამოთქმისას ქმნის გრიგოლ ნაზიანზელის მხოლოდ სახელით მოხსენიება. ასეთი სახელდება განსხვავდება იმისგან, როგორიც არსებობდა ქართულ სამწერლობო ტრადიციაში ეფთვიმე მთაწმიდელამდე და მის შემდეგ. თუმცა უნდა ითქვას, რომ ქართულ ხელნაწერთა შორის გრიგოლ ნაზიანზელის მოხსენიების მხრივ ერთგვაროვნება არ დასტურდება.

გრიგოლ ნაზიანზელი შემდეგნაირად მოიხსენიება მისივე თხზულებების შემცველ ხელნაწერ კრებულებში:

გრიგორი ღმრთისმეტყუელი ეპისკოპოსი ნანძიანძორეველი – A 19 (X ს.), A 95 (XI ს.).

გრიგოლი ანძიანძორეველი ეპისკოპოსი – A 19 (X ს.).

გრიგოლ ანძიანძორეველი – Ath. 11 (X ს.).

გრიგოლ ანძიანძორელი ღმრთისმეტყუელი – Sin. 54 (X ს..

ოქროპირის ცხოვრების" ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი, თბ., 1986, 046.

[29] იოვანე ოქროპირის ცხოვრების... 023.

[30] იგივე, 023, 025, 027.

გრიგოლი ებისკოპოსი ნანძერეველი – Sin. 66 (X ს.).
გრიგოლ ეპისკოპოსი და ღმრთისმეტყუელი – Sin. 12 (X-XI ს.).
გრიგოლი ნანძიაძორეველი ეპისკოპოსი – A 95 (XI ს.).

ეს სახელდებანი – ყველა დასტურდება უძველეს, ეფთვიმე მთაწმიდელამდე შესრულებულ თარგმანებში.[31]

ეფთვიმე მთაწმიდელის შემდეგ ქართული ტექსტების სათაურებში მკვიდრდება ერთი სტანდარტული ფორმულა: გრიგოლ ღმრთისმეტყუელი ან გრიგოლ ღმრთისმეტყუელი კოსტანტინეპოლელ მთავარეპისკოპოსი. უკანასკნელი სახელდება დასტურდება იმ თხზულებებში, რომლებიც შექმნილია მისი კონსტანტინეპოლის პატრიარქობის ჟამს.

ეფთვიმესეული კრებულების შემცველი ხელნაწერების მინაწერებში არის სტანდარტული: ღმრთისმეტყუელი ან გრიგოლ ღმრთისმეტყუელი. P 3: „წმიდაჲ *გრიგოლ ღვთისმეტყუელი*“.[32] A 87, 13r: „ესე *წიგნი ღვთისმეტყუელი*...“[33] A 92: „ესე *ღვთისმეტყუელი*“.[34] S 413, 30 v: „ესე *ღმრთისმეტყუელი*, მრავალთავი და სადღესასწაულო და ჴმაჲ გუერდი“.[35] Ier. 8, 1v: „შეიკაზმა წმიდა ესე *ღმრთისმეტყუელი*“.[36] S 1338, 327 v: „ესე წიგნი, რომელი არს *გრიგოლ ღვთისმეტყუელი*“.[37]

„ღვთისმეტყუელი“ რომ ნაზიანზელის წიგნს აღნიშნავს, ყველაზე ადრე დასტურდება „ათონის კრებულში“ (A 558, 1074 წ.). ერთ-ერთი გადამწერის, მიქაელ დაღალინოსელის, ანდერძში წერია: „ოზან ვინმე, რომელი შეხებულ არს და წმიდისა ეფთიმეს სახარებისა თარგმანისაგან და დავითნისაგან და *ღმრთისმეტყუელისაგან* აუკოცია და ჩაურთავს...“[38] ამ მინაწერში სახარების განმარტებებისა და ფსალმუნის თარგმანების გვერდით მოხსენებულია გრიგოლ ნაზიანზელის ეფთვიმესეული თარგმანები. სხვა წერილობითი წყაროც ეფთვიმეს ადრეული თარგმანების გვერდით ასახელებს გრიგოლ ნაზიანზელის წიგნს, როგორც ღვთისმეტყუელს. პეტრიწონის ტიპიკონში (1084 წ.) წერია: „წიგნი ერთი თარგმანებაჲ სახარებისა იოანეს თავისაჲ, წიგნი ერთი *ღმრთისმეტყუელი*, წიგნი ერთი წმიდისა ბასილის ითიკაჲ“.[39]

---

[31] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა... აღწერილობა, 189-197.
[32] გრიგოლ ნაზიანზელის... აღწერილობა, 76.
[33] აღწერილობაში ეს მინაწერი აღნიშნული არ არის.
[34] გრიგოლ ნაზიანზელის... აღწერილობა, 83.
[35] იგივე, 105.
[36] იგივე, 140.
[37] იგივე, 131.
[38] ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ., 1998, 17.
[39] პეტრიწონის ქართველთა მონასტრის ტიპიკონი, ქართული სამართლის ძეგლები, III, 1970, 96.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებზე მითითება საკუთრივ მისი ტექსტების თარგმანების შემცველი ხელნაწერების გარდა სხვა წერილობით წყაროებშიც დასტურდება. მათგან ყველაზე ადრინდელია ეფთვიმეს მამის, იოანეს ანდერძი (1002 წ.), რომელშიც ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ წიგნთა შორის დასახელებულია: „ცხორებაჲ წმიდისა გრიგოლი *ღმრთისმეტყუელისაჲ*“ (Ath. 10).[40] მაგრამ ანდერძის შემცველ სხვა ადრინდელ ხელნაწერებში (ქუთ. 20 (1048 წ.), A 20 (XI ს.), A 88 (XI ს.) „ცხორებაჲს“ ემატება „თქუმულნი მისნი“. ყველგან წერია: „ცხორებაჲ წმიდისა გრიგოლი *ღმრთისმეტყუელისაჲ* და თქუმულნი მისნი“.

იოანეს ანდერძის სიას გარკვეული დამატებებით იმეორებს გიორგი მთაწმიდელი. მის მიერ მოწოდებული სია[41] იმით არის საყურადღებო, რომ აქ ორჯერ არის დასახელებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის ეფთვიმესეული თარგმანები. ერთგან წერია: „ცხორებაჲ *გრიგოლ ღვთისმეტყუელისაჲ და თქუმულნი მისნი*“, მეორეგან კი იკითხება: „წიგნი *ღმრთისმეტყუელისა გრიგოლისი*“.

სხვადასხვა სახელდებით მოხსენიება გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების ეფთვიმესეული თარგმანებისა მიუთითებს ეფთვიმეს მიერ თარგმანების შესრულების სხვადასხვა ეტაპზე ანუ იმაზე, რომ ეფთვიმე თანდათანობით ავსებდა ნაზიანზელის თხზულებათა სრულ კორპუსს. პირველი მოხსენიება: „ცხოვრებაჲ... და თქუმულნი მისნი“ – ადრეულ ეტაპზე თარგმნილ ძეგლებზე მიანიშნებს, ხოლო ბოლოში დასახელებული: „წიგნი ... გრიგოლისი“ – ეფთვიმეს თარგმანთა სრულ კორპუსზე, რომელშიც რამდენიმე ხელნაწერის (P 3 (1040 წ.), S 383 (XI ს.), S 1696 (XI ს.), A 87 (XIს.) მოწმობით სხვა მთარგმნელთა (დავით ტბელი, გრიგოლ ოშკელი) თარგმანებიც არის შესული.[42]

როგორც ვნახეთ, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა წიგნი მთელ რიგ ხელნაწერებში მოხსენიებულია, როგორც „ღმრთისმეტყველი“. ავტორის ზედწოდება წიგნის ზედწოდებად ცხადდება.[43]

ახლა ჩვენთვის საინტერესოა, გვხვდება თუ არა წერილობით ძეგლებში გრიგოლ ნაზიანზელის მხოლოდ სახელით „გრიგოლ“ მოხსენიება

---

[40] ი. ლოლაშვილი, ათონის ქართულ ხელნაწერთა სიახლენი, თბ., 1982, 65.

[41] ცხორებაჲ იოანესი და ეფთჳმესი, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, 1967, 63-64.

[42] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა აღწერილობა, 70-78, 88-90, 91-95, 95-104.

[43] აქ დაახლოებით ისეთი სიტუაციაა, როგორიც დადასტურებულია ხელნაწერთა ტრადიციაში სხვა ავტორებთანაც. მაგ. იოანე სინელის „კლემაქსთან“. ოღონდ იქ საპირისპირო ვითარებაა: წიგნის სახელი „კლემაქსი“ ავტორის სახელად იყო გაგებული. ასევე, წიგნის სახელი „დიალოღონი“ ავტორს, გრიგოლ რომის პაპს, შეერქვა. იხ. კ. კეკელიძე, კიმენი I, 60-103. ნ. სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დიალოღონი“, თბ., 2002, 6. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I, 264, 276.

ანუ ისეთი სახელდება წიგნისა, რომელმაც მიიქცია ჩვენი ყურადღება N Sin 50-ში?

დღესდღეობით ავტორის სახელით „გრიგოლ“ ნაწარმოების აღნიშვნის სამი შემთხვევა დავადასტურეთ ქართულ ხელნაწერებში.

ერთია S 125 ხელნაწერი, XVIII ს-სა, რომლის ერთ-ერთ მინაწერში (377v)-ზე გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილ წიგნთა სიაში დასახელებულია: „*წიგნი გრიგოლისა* – შვენიერება და ქება ზეშთა არს ყოველთა მოთხრობათა“.

ეჭვს არ იწვევს, რომ მინაწერის ავტორი გულისხმობს გრიგოლ ნოსელის წიგნს „ კაცისა შესაქმისათჳს“, რომელიც, როგორც ცნობილია, ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲსთან“ ერთად თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა. S 125-ის მინაწერის ავტორი იმეორებს გიორგი მთაწმიდელის ბიოგრაფის, გიორგი მცირის, ცნობას, თუ რა წიგნები თარგმნა გიორგი მთაწმიდელმა. მნიშვნელოვანია, რომ ეს უკანასკნელი სხვა ფორმით ასახელებს წიგნს, რომელსაც მიუთითებს, კერძოდ, იგი წერს: „*წიგნი გრიგოლ ნოსელისა*, რომლისა შუენიერებაჲ და ქებაჲ ზეშთა არს ყოვლისა მითხრობისა“.[44] როგორც ვხედავთ, ადრეულ ხელნაწერში ავტორი სახელითა და გვარით არის მოხსენებული: გრიგოლ ნოსელი. მხოლოდ „გრიგოლი“ კი გვიანი დროის ხელნაწერში დასტურდება.

მეორე შემთხვევა, როცა ავტორი მხოლოდ სახელით არის წარმოჩენილი, შემჩნეულია A 39 (XIII ს.) ხელნაწერში, რომელიც შეიცავს პეტრე გელათელის მიერ თარგმნილ „კლემაქსს“. იქ ერთგან წერია: „ვითარცა იტყჳს *დიდი გრიგოლი*“ (159v). იმავე ტექსტის ადრეულ, ეფთვიმესეულ თარგმანში კი გვაქვს: „ვითარცა იტყჳს *დიდი გრიგორი ღმრთისმეტყუელი*“. ციტატა, რომლისთვისაც დამოწმებულია „დიდი გრიგოლი“, აღებულია გრიგოლ ნაზიანზელის ერთ-ერთი ჰომილიიდან.[45]

მესამე, და ყველაზე ადრეული დადასტურება გვაქვს ოშკის ბიბლიაში (Ath. 1, X ს.). გადამწერი, მიქაელ დალალინოსელი, ასახელებს „დიდ გრიგოლს“ შემდეგ კონტექსტში: „გურწამს და აღვიარებთ წმიდასა ქალწულსა ღმრთისმშობელსა, ვითარცა *იტყჳს დიდი გრიგოლ*, ვინ არა აღიაროს მარიამ ღმრთისმშობელად, განშორებულ არს იგი ღვთისაგან“.[46]

შინაარსიდან გამომდინარე, რომელიც მარიამ ქალწულის ღვთისმშობლობის იდეის მტკიცებას ეხება, ეჭვს არ იწვევს ის, რომ ამ ციტატის

---

[44] ძველი ქართული აგიოგრაფიული... ძეგლები, II, 147.

[45] ე. ჭელიძე, ძიებანი წმიდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის შესახებ, გრიგოლ ღვთისმეტყველის უცნობი ციტირება, ფილოლოგიური ძიებანი, II, 1995, 165.

[46] წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, I, თბ., 1989, 570-671.

ავტორში იგულისხმება ნესტორიანობის წინააღმდეგ თავდადებული მებრძოლი გრიგოლ დიდი, რომის პაპი (VI ს.).[47]

როგორც ვხედავთ, დამოწმებული სამი შემთხვევიდან, როცა პირიოვნება მხოლოდ სახელით „გრიგოლ" მოიხსენიება, ერთგან იგულისხმება გრიგოლ ნოსელი, მეორეგან – გრიგოლ ნაზიანზელი, მესამეგან – გრიგოლ რომის პაპი.

რომელი ამათგანი შეიძლება ვივარაუდოთ N Sin 50-ის წიგნების სიაში დასახელებულ გრიგოლად?

სანამ ამაზე პასუხის გაცემას შევეცდებოდეთ, უსათუოდ უნდა გავითვალისწინოთ კონტექსტი, რომელ ავტორებთან და წიგნებთან ერთად იხსენიება იქ „გრიგოლი". ეს წიგნებია: ოთხთავი, სახარება, პავლე და ნინოს ცხოვრება. დაუშვებლად მიგვაჩნია, რომ ასეთი უპირველესი მნიშვნელობის მქონე ძეგლების გვერდით დასახელებული იყოს ზემოხსენებული სამი გრიგოლის რაიმე მცირე და შედარებით ნაკლებმნიშვნელოვანი ნაწარმოებები, რომელთა თარგმანების არსებობა მე-X ს-მდე დადასტურებული ფაქტია. ვთქვათ, გრიგოლ ნაზიანზელის რომელიმე ჰომილია „მრავალთავიდან"[48] ან გრიგოლ რომის პაპის „საღმრთოჲ სიწმიდის განახლებაჲ".[49]

თუ ამ აზრს გავიზიარებთ, მაშინ დასახელებული სამი გრიგოლიდან უნდა გამოვრიცხოთ გრიგოლ რომის პაპი, რადგან მისი მთავარი თხზულება „დიალოღონი" ეფთვიმე მთაწმიდელმა თარგმნა 1011 წ.[50] ბუნებრივია, რომ N Sin 50-ში არ იქნებოდა მოხსენებული გრიგოლ რომის პაპის ეს წიგნი, რადგან მისი ქართული თარგმანი იმ დროს (X ს-ის დასაწყისი) ჯერ კიდევ არ არსებობდა. გვრჩება ორი გრიგოლი: ნოსელი და ღვთისმეტყველი. სრულიად დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ სინის ხელნაწერის სიაში იგულისხმებოდეს როგორც ერთი, ისე მეორე.

გრიგოლ ნოსელის სასარგებლოდ საკითხის გადაჭრას წინ არაფერი ეღობება, რადგან ცნობილია გრიგოლ ნოსელის პოპულარული თხზულების – „კაცისა შესაქმისათჳს" – VIII-IX სს-ში შესრულებული ქართული თარგმანის არსებობა.[51] მართალია, „შატბერდის კრებული"

---

47 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1980, 125, 469, 483.

48 გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა... აღწერილობა, 34-36.

49 A 82 (XVII), A 77(XVIII); ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), I, I, 264, 276.

50 კ. კეკელიძე, იგივე, 203. ნ. სოხაძე, გრიგოლ დიდის „დიალოღონი", 51.

51 ილ. აბულაძე, უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა" და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა შესაქმისათჳს", თბ., 1964, 23-26. შატბერდის კრებული, X ს-სა, გამოსცეს ბ. გიგინეიშვილმა და ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1979, 67-127.

960-970 სს-ით არის დათარიღებული,[52] მაგრამ იქ დაცული ტექსტები (მათ შორის გრიგოლ ნოსელის თხზულებაც) გადაწერილია უფრო ადრინდელი ნუსხიდან – „დედითა იშხნისაჲთა“.[53] ყოველივე ეს იძლევა იმის თქმის შესაძლებლობას, რომ N sin 50-ში მოხსენიებული „გრიგოლ“ გავიგოთ როგორც გრიგოლ ნოსელის თხზულება „ კაცისა შესაქმისათჳს“.

მიუხედავად ამ თვალსაზრისის საფუძვლიანობისა, შესაძლებლად მიგვაჩნია დავუშვათ მეორე ალტერნატივაც: N Sin 50-ის ტექსტში მოხსენიებულია გრიგოლ ნაზიანზელი. რა გვაძლევს ამის დაშვების შესაძლებლობას? მართალია, პირდაპირი მოწმობა– გრიგოლ ნაზიანზელის წიგნის შემცველი ხელნაწერი თუ ხელნაწერები მე-XI ს-ის დასაწყისამდე არ მოგვეპოვება, მაგრამ A 92-ის მინაწერები მოწმობენ, რომ მე-10 ს-მდე ქართულ მწერლობაში არსებობდა არა ცალკეული საკითხავის თარგმანი, არამედ მთლიანი წიგნი გრიგოლ ღვთისმეტყველისა. ამის მტკიცებას ეძღვნება ც. ქურციკიძის ზემოთ ნახსენები წერილი. აღნიშნულ მინაწერებზე დაყრდნობით, შესაძლებლად ვცანით, მათ მიერ მოწოდებულ ცნობასთან დაგვეკავშირებინა N sin 50-ის ცნობაც. სრულიად დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ Sin 50-ის სიაში დასახელებული „გრიგოლ“ შეიძლება იყოს A 92-ის მინაწერის „წმიდაჲ ესე წიგნი“, რომელიც შემდეგ ახლად თარგმნა ეფთვიმე მთაწმიდელმა.

ჩვენი თვალსაზრისი ვარაუდის სახით არის გამოთქმული, მაგრამ ვფიქრობთ, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების ქართული თარგმანების ისტორიისათვის სინის ხელნაწერთა ახალი ქართული კოლექციის N Sin 50 ხელნაწერის ცნობის გააზრება აუცილებელი იყო. შესაძლებელია, მომავალში ახალმა მასალამ უფრო გაამტკიცოს და დაასაბუთოს აზრი იმის შესახებ, რომ გრიგოლ ნაზიანზელის წიგნის ქართული თარგმანი არსებობდა ძველადაც, ეფთვიმე მთაწმიდელამდე.

Maia Raphava

On One Note of the Georgian Ms N Sin 50

(Were or not the Works of Gregory of Nazianzus Translated before the Time of Eptvime Athoneli (Euthymius the Athonite?)

The history of Georgian translations of the works of Gregory of Nazianzus, the authors and the dates of these translations are well known in scholarly literature.

The issue of whether there existed any Georgian translation of relatively completed collection of the works of Gregory of Nasiansus in the early period, beside

---

[52] შატბერდის კრებული, 26.

[53] იგივე, 20.

his two well-known homilies included to Georgian *polycephala*, occupies a special place within the scope of interests of Georgian scholars.

This question had been answered positively, and the conclusions drawn were based on the information preserved by the colophons of the Ms of K. Kekelidze Institute of Manuscripts A 92 (by Ts. Kurtsikidze). The importance of this information is supported by one note preserved in the Ms N Sin 50 (beginning of the tenth century), which contains the list of the books kept at the monastery of Jvari (Cross) in Jerusalem. One of the books in this list is titled as *Grigol* (Georgian eqiuvalent of Gregory). From the history of translation of the works of writers bearing this name (Gregory, the Pope; Gregory of Nyssa; Gregory of Nazianzus), and taking into account the difference in presenting the name Grigol and its eponyms in different manuscripts, it was possible to identify the work, indicated in the note of the Ms N Sin 50 and titled as *Grigol*, with the book of Gregory of Nazianzus.

The information provided by the Ms N Sin 50, together with that of the Ms A 92, made possible to conclude that before the tenth century there existed a Georgian translation of works of Gregory of Nazianzus, which is not extant.

ნანი რევიშვილი

ინდივიდუალურისა და მსოფლმხედველურის ურთიერთმიმართება სენეკას „მედეაში“

სენეკას „მედეას“ შემსწავლელ სამეცნიერო ლიტერატურაში სადღეისოდ შეთანხმებული აზრი არსებობს გმირის რისხვის ვნების, როგორც ერთიან დინამიურ სულიერ პროცესად წარმოდგენის შესახებ,[1] მეტიც, გამოითქვა მოსაზრებები მედეას თვითდამკვიდრებისკენ სწრაფვის თაობაზეც.[2] აღნიშნული მიმართულების მომხრე კრიტიკულ ლიტერატურაში უმთავრესად ორი ტენდენცია გამოიკვეთა: 1. როდესაც მედეას ემოციური სამყაროს კვლევა თანამედროვე ფსიქოლოგიური მეთოდების გამოყენებით ხდებოდა[3] და 2. როდესაც მედეას ემოციური სამყაროს კვლევაში სტოურ მოძღვრებას ითვალისწინებდნენ.[4]

სტოურ მოძღვრებაზე ორიენტირებულ მკვლევართა ნაშრომებში უმთავრესად სენეკას დრამების სტოურ-დიდაქტიკურ ფუნქციაზე ამახვილებდნენ ყურადღებას და სენეკას „მედეაში“ ყველაზე საშიში სტოური ვნების – რისხვის ვნების დამღუპველობის ილუსტრირებას ხედავდნენ.[5]

საკითხი სენეკას დრამატურგიასა და ფილოსოფიას შორის სრულიად ახლებური მიმართების დადგენის აუცილებლობის თაობაზე მხოლოდ 90-

---

1 Regenbogen O., Schmerz und Tod in der Tragödien Senecas, Kleine Schriften ed. Fr. Pirlmeier, München 1930, 412-413.

2 Henry, P., Walker B., "Loss of Identify Medea Superest?" Class. Phil. LXVI, 1967, 169-81; Ohlander S. P., Dramatic suspense in Euripides and Seneca's Medea, VMI, (Diss.) 1985; Zwierlein O., Die Tragik in der Medea Dramen (Ph. P. 1985, The Univ. of Michigan) 349. Fitch, J. G. (Ph. P. 1974, Cornell Univ.) 285.

3 Regenbogen O., დასახ. ნაშრ. 167-218; 412-13; Hansen E., Die Stellung der Affektrede in den Tragödien des Seneca, (Diss.) Berlin 1934, 82.

4 Trabert K., Studien zur Darstellung des Pathologischen in den Tragödien des Seneca, (Diss.) Erlangen 1953, 95; Egermann F., Seneca als Dichterphilosoph, NSbb. 3, 1940, 18-36; Knoche U., Senecas Atreus, Ein Beispiel Antike, 17, 1941, 60-76; Vogt J., Dämonie der Macht und Weisheit der Antike, WG, 10, 1950, 1-17.

5 Knoche U., Senecas Atreus, Ein Beispiel Antike, 17, 1941, 60-76; Pohlenz M., Pie Stoa, Göttingen 1948-9, 324-7; Pratt N. T., The Stoic base of Senecan drama, TAPha 79, 1948, 1-11.

იანი წლების დასაწყისში დაისვა; გამოითქვა მოსაზრება, რომ მორალური ტერორი, რომელსაც სენეკა თავის ფილოსოფიაში უმთავრესად სტოური მოძღვრების საფუძველზე ებრძვის, დრამებში ავტორი მხატვრულ საშუალებებს სწორედ ამ ტერორის მთელი სიმძაფრით ჩვენებისათვის იყენებს.[6] საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული იმის თაობაზე, რომ მიუხედავად სენეკას დრამებსა და ავტორის ფილოსოფიას შორის აშკარა პარალელების არსებობისა, მთლიანობაში სენეკას დრამატურგია არა იმდენად ვნებების ილუსტრირებას წარმოადგენს, რამდენადაც ბოროტების, როგორც კაცობრიობის „უნივერსალური გმოცდილების“ ავტორისეულ ხედვას, შესაბამისად, სენეკას დრამების მთლიანობის განსაზღვრისათვის მიზანშეწონილად თვლიან არა სტოური მოძღვრების ცალკეული დებულებების გათვალისწინებას, რაც, როგორც ირკვევა, ფრიად იშვიათად გვხვდება დრამებში, არამედ სენეკას „სტოური აზროვნების წესისა“,[8] წარმოდგენილი მოსაზრებები ცხადყოფენ სენეკას დრამების მთლიანობის გამოვლენის მიმართულებით ახალი კრიტერიუმების ძიების მცდელობას, მაგრამ მიუხედავად ზემოთ წარმოდგენილი გარკვეული შეთანხმებებისა სენეკას დრამებში („მედეა“, „ფედრა“) გმირთა სულიერ სამყაროში მიმდინარე პროცესის მთლიანობის თაობაზე, დღესაც საკამათოა. სენეკას დრამატურგიაში, კერძოდ ჩვენთვის საინტერესო დრამაში „მედეა“ ინდივიდუალურის და მსოფლმხედველურის ურთიერთმიმართების საკითხი.

სენეკას დრამატურგიული ხელოვნების თვითმყოფადობის გამოვლენას, როგორც ირკვევა, აფერხებდა ის გარემოებაც, რომ ამ ხნის მანძილზე არც მისი ფილოსოფიური მემკვიდრეობა იყო სათანადოდ შესწავლილი და არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ საკითხი სენეკას დრამების კვლევაში სრულიად ახალი კრიტერიუმების შემუშავების აუცილებლობის შესახებ დაისვა მას შემდეგ, რაც სენეკას ფილოსოფიური მემკვიდრეობა ერთიან და თანამიმდევრულ „ზნეობრივ კონცეფციად“ შეფასდა.

სენეკას „ზნეობრივ კონცეფციაში“, რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი „ინტელექტუალურ“, ზოგიც „ანთროპოლოგიურ“ თეორიად მოიხსენიებს, ავტორი სამყაროში ადამიანის თვითდამკვიდრების მიზნით მისი ზნეობრივი არსებობის კონცეფციას ამუშავებს და ამ პრობლემის მისეულ გადაწყვეტას გვთავაზობს.

---

6 Zwierlein O., Die Tragik in der Medea Dramen, 1966.

7 Herington C. J., The Younger Seneca, (Yale Univ), 511-530 წიგნში: The Cambridge History of Classical Literature. Latin Literature, ed. Kenney, Cambridge Univ. Press, 1982.

8 Calder W. M., Seneca: Tragedian of Imperial Rome, The Class. Journ., N1, 1976, 72.

9 Baker N., The Wars of Truth, Cambridge, Mass., 1952; Starr Chester G., Civilisation and the Caesars. The intellectual revolution in the Roman Empire. Ithaca, Cornell, Univ. Press, New York 1954, 413.

სენეკას ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ მიგნებად ნების ახლებური განსაზღვრება ითვლება, რომელიც მის ინტერპრეტაციაში განგებაზე სტოურ ფატალისტურ მოძღვრებას დაუპირისპირდა. განგებაში მოაზრებულ მიზეზ-შედეგობრიობას სენეკაც აღიარებს, მაგრამ ცვლის აქცენტს და განგების ღვთაებრივ ნებასთან გაიგივებით ადამიანურ ტანჯვას ღმერთის კეთილი ნების გამომჟღავნებად აცხადებს. შესაბამისად, გონიერი ადამიანის ყველაზე სწორ არჩევანს სენეკა ღმერთის ნების ნებაყოფლობით მიღებაში ხედავს. ტანჯვის ასეთი ინტერპრეტაციით სენეკამ, მკვლევართა აზრით, ადამიანს გარე სამყაროსთან მისი დაპირისპირება დააძლევინა, მაგრამ იმის საფუძველზე, რომ სენეკა ამ დებულებაში მხოლოდ ადამიანის სულში მიმდინარე პროცესს გულისხმობს, სამეცნიერო ლიტერატურაში მას ადამიანის თვითდამკვიდრების პრობლემების მხოლოდ ნაწილობრივ, თეორიულ დონეზე გადაწყვეტად თვლიან, ნაწილობრივ იმიტომ, რომ სენეკას ამ დებულებაში, ერთი შეხედვით, მართლაც იგნორირებული ჩანს ძველ სტოაში შემუშავებული ადამიანის თვითდამკვიდრების სამეტაპობრივი მექანიზმის ბოლო, „სათანადო ქმედების“ სახით წარმოდგენილი ადამიანის თვითრეალიზაციის ეტაპი.

ადამიანის მიერ გარესამყაროს სულიერი გზით ძლევის მექანიზმს სენეკა, როგორც ცნობილია, სტოური ვნებების ახლებური გააზრების შედეგად გვთავაზობს.

ვნებებზე ტრადიციული სტოური წარმოდგენებისაგან განსხვავებით, სადაც ვნება ბოროტების კატეგორიად მოიაზრებოდა და ზნეობრივად „მოწესრიგებულ“ ქვეყანაში ვნების შედეგად საყოველთაო ჰარმონიის მიღმა დარჩენა მხოლოდ ადამიანის ზნეობრივი არასრულფასოვნებით აიხსნებოდა, სენეკა ადამიანში ვნების გაჩენას ე. წ. „საყოველთაო დაძაბულობის“ მოდუნებით გამოწვეულ დროებით სისუსტედ მიიჩნევს და მას ადამიანის სრულიად ნორმალურ მდგომარეობად აცხადებს. ამასთან ერთად, იმის საფუძველზე, რომ ვნების ჩასახვისას სხეულის მდგომარეობა, უმრავლეს შემთხვევაში, არ ექვემდებარება გონებრივ მდგომარეობას და რომ „სიმშვიდის დარღვევა“ ღირსებასთან შეთავსებადია, გონებას, ავტორის აზრით, ვნების მოთოკვის უნარი მის ბოლო სტადიაზეც გააჩნია. მეტიც, რისხვის, ვნების ისეთ უკიდურეს შემთხვევაში, როგორიცაა „სისასტიკე“, მისი სწორად მკურნალობის შემთხვევაში, სენეკა, მას განკურნებადად თვლის. საგულისხმოა ისიც, რომ რისხვის ვნებისგან არც სენეკას ფილოსოფიური იდეალი – ავტორისეული „ბრძენია“ დაზღვეული; იმის საფუძველზე, რომ ისიც ადამიანია (და არა ქვა) და სენეკა მას სხვებისაგან მხოლოდ ამ ვნების პერმანენტული კონტროლის უნარით განასხვავებს.

ვნების ბუნების ამ ახალ ინტერპრეტაციაში, სადაც ვნების ჩასახვა, ფაქტობრივად, ადამიანის სულიერი თვითდამკვიდრების საშუალებად

იქცა, სენეკა ადამიანის თვითრეალიზაციის პრობლემის გადაწყვეტის ნიადაგს, ჩვენის აზრით, მის ფილოსოფიაში ამზადებს, მაგრამ ამ პრობლემაზე საკუთარი თვალსაზრისის გამოკვეთას ჩვენთვის საინტერესო დრამაში „მედეა" აწარმოებს.

გამოთქმულ თვალსაზრისში ვემყარებით ჩვენთვის საინტერესო დრამის და სენეკას „ზნეობრივი კონცეფციის" ჩვენს მიერ ჩატარებულ შედარებით ანალიზს, რომელშიც კრიტერიუმად სენეკას ვნებული ადამიანის თვითდამკვიდრების მექანიზმი გამოვიყენეთ.

„მედეაში" გმირის თვითდამკვიდრებას სენეკა, ჩვენის აზრით, სტოური ეთიკისთვის მიუღებელი ორი ურთიერთგამომრიცხველი პროცესის კომბინირებით ახდენს, კერძოდ, ვნებით შეპყრობილ მედეაში ვნების „გაცნობიერების" ყოველი ახალი ეტაპის მოკლე სენტენციით დასრულების შემდეგ დრამატურგი გმირის რისხვის ვნების გაძლიერებას აფიქსირებს (1-578). მედეას ვნების „მიზეზს", როგორც ცნობილია, კრეონსა და იასონის სახეთა ავტორისეული გააზრება შეადგენს; კერძოდ, თავის მტრებთან მედეას დაპირისპირების ამსახველ სადიალოგო სცენებში (180-300; 431-559), ავტორი დაპირისპირებულ პერსონაჟებს მათი განსხვავებული ზნეობრივი პოზიციების გამოკვეთით წარმოადგენს.

კრეონისა და იასონის სტოური ეთიკისთვის მიუღებელი ზნეობრივი პოზიციების ჩვენს მიერ ჩატარებული დეტალური ანალიზის წარმოდგენა ჩვენს სტატიაში, ვფიქრობთ, შორს წაგვიყვანდა. ამჯერად ამ საკითხზე მხოლოდ ჩვენი თვალსაზრისის წარმოდგენით შემოვიფარგლებით. კერძოდ, მედეასთან დაპირისპირებაში სტოური ეთიკისათვის მიუღებელი კრეონისა და იასონის ზნეობრივი სახეები დრამაში იმ დანაშაულებრივ რეალობას უნდა ანსახიერებდნენ, რომლის წინააღმდეგ წარმართავს ფაქტობრივად მედეა თავის შურისძიებას.

აღნიშნულ დაპირისპირებაში მედეას ზნეობრივ უპირატესობაზე და გმირის თვითდამკვიდრების გზის „სისწორეზე" ოპონენტებთან დიალოგების შემდეგ მედეას ვნების უნივერსალურ დონეზე გადანაცვლება უნდა მოწმობდეს, რომელსაც ქორო თავისი სიძლიერით და ყოვლისმომცველობით სამყაროში არსებულ სხვა სტიქიურ ძალებზე აღმატებულ სტიქიონად წარმოგვიდგენს (520-592; 670-675).

უნივერსალურ დონეზე მედეას სახის ტრანსფორმირებაში სენეკა, ჩვენის აზრით, გმირის სულიერის ღვთაებრივთან განმთლიანების მხატვრულ წარმოდგენას ახდენს, რომელშიც ადამიანის თვითრეალიზაციის პრობლემის ავტორისეულ გააზრებასაც გვთავაზობს.

დრამის ფინალში მედეას სისხლიანი შურისგების რეალიზაციის ამსახველ სცენებში (850-1016) სენეკა, ჩვენის აზრით, მედეას ღვთაებრივთან სულიერი განმთლიანების შედეგად წარმოჩენილ დესტრუქციული ენერ-

გიის ქმედითუნარიანობას გვიჩვენებს, რომელიც ადამიანისთვის თვითრეალიზაციის გამომრიცხველი სამყაროს წინააღმდეგ რეალიზდება.

რეალური სამყაროს წინააღმდეგ მედეას სულიერში წარმოჩენილი დესტრუქციული ძალის ქმედითუნარიანობის საილუსტრაციოდ სენეკა სტოური სამყაროს ციკლური განვითარების პროცესში ერთი ციკლის აღსასრულზე სტოურ წარმოდგენებს მოიშველიებს, კერძოდ იმ ეტაპს, როდესაც სამყაროს ცეცხლოვანი ბუნების პირველსაწყისი ადამიანური ცოდვებით დამძიმებულ და ამიტომ მოძველებულ სამყაროს უკან ჩაბრუნებს მომავალში ახალი, უკეთესი სამყაროს შექმნის მიზნით. ზნეობრივად გადაგვარებული სამყაროს ცეცხლით წარღვნას დრამაში სენეკა კრეონის სასახლეში მედეას მიერ გაჩენილი მაგიური ხანძრის მხატვრული წარმოდგენით გვიჩვენებს, რომელიც, მაცნეს აღწერით, წყალთან შეხებით კიდევ უფრო მძვინვარდება და არა მხოლოდ კორინთოს, არამედ მთელ ქვეყანას განადგურებით ემუქრება (888-890).

თვით ბუნებაში, მის ფიზიკურ წყობაში არსებული კანონზომიერების საფუძველზე სტოელები უნივერსალური მორალის არსებობასაც ამტკიცებდნენ. სენეკა თავის ფილოსოფიაში ხშირად მსჯელობს უნივერსალური მორალის და პირველსაწყისის იდენტურობის თაობაზე. ასეთ შემთხვევაში, ვფიქრობთ, იმის დაშვებაც შეიძლება, რომ დრამის ფინალში შურისმგებელი მედეას სახეში სენეკა უნივერსალური მორალის პერსონიფიცირებას შეიძლება ახდენდეს.

„მედეაში“ ზემოთმოყვანილ ადამიანის თვითრეალიზაციის პრობლემის ავტორისეულ გააზრებაში სენეკა, ჩვენის აზრით, მის რეალობაში (პრინციპატის ეპოქის დასაწყისში) გამეფებული სულიერი ტერორის მიმართ საკუთარ მსოფლმხედველურ პოზიციას გამოკვეთს.

სენეკას წერმოდგენილ პოზიციას დრამის მსოფლმხედველურ გააზრებად თუ მივიჩნევთ, მაშინ, სენეკას „მედეაში“ სწორედ ადამიანის თვითრეალიზაციის პრობლემის ავტორისეული გააზრება, ვფიქრობთ, დრამის მსოფლმხედველურთან ინდივიდუალურის დაკავშირების შესაძლებლობასაც წარმოაჩენს.

Nani Revishvili

The Individual and Conteptional Interrelation in Seneca's "Medea"

The phenomenon of synthesis of individual feature with conteptional one becomes possible on the base of his stoic philosophical conception, that can be achieved by means of Seneca's study about prime elements (stoicheia), revealed in the tragedy by their combination with shown by the author human trends toward spiritual self-assertion, self-realization of individual, the very one, that results in Seneca's "Medea" by means of combination of human self-realization with the

demonstration of strong passion-namely, strong wrath, that have been shown at length by the main hero of the tragedy. The high grade of self-realization in the "Medea" represents itself by the action of Medea's revenge, that kind of spiritual action, which clearly demonstrates the general stoic point of view about universal spiritual energy, the very result of human activity, his revolt against the other world, opposite to his inner one – i. e., as it seems to us, the very human self-realization, about which Seneca developes the whole his stoic position.

The action of Medea's revenge represented in the final scene of the tragedy Seneca was conceived, as it seems to us, to demonstrate his own conceptional position – his reaction against the spiritual terror, dominated in the epoch of Seneca's life (the beggining of the Epoch of Principate). Therefore, on the base of our point of view on the base of analysis of Medea's action combined with Seneca's stoic position it becomes clear the right opportunity for the logical demonstration of above-mentioned Principle, concieved as general criterion to our method of analysis.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

მარი ფიჩხაძე

ტერენციუსის კომედიათა სიუჟეტები

ძველი რომაული კომედიის, პალიატას ჟანრის ფორმირება მჭიდროდ დაკავშირებულია ბერძნულ, ახალ ატიკურ კომედიასთან. ახალი ატიკური კომედია IV საუკუნის ბოლო მესამედში დამკვიდრდა ათენის სცენაზე და იგი დაუშრეტელ სიუჟეტურ წყაროდ იქცა პალიატას ჟანრში მოღვაწე რომაელი კომედიოგრაფებისათვის.

პალიატას წარმომადგენლებს შორის ჩვენამდე მხოლოდ პლავტუსის და ტერენციუსის კომედიებმა მოაღწია. ტიტუს მაქციუს პლავტუსი თავის კომედიებს პლებსისთვის ქმნიდა. მისი თეატრი დემოკრატიული მიმართულების სახალხო თეატრი იყო, მისთვის დამახასიათებელი კომიზმით, ლაღი რომაული იუმორით, მოქმედების დინამიურობით და ბუფონადით. პლავტუსისთვის მთავარი იყო გართობა და სიცილი, თუმცა მისთვის უცხო არ იყო სერიოზული კომედიებიც.

მრავალფეროვანი იყო პლავტუსის კომედიათა პრობლემატიკა და თემატიკა: ბატონისა და მონის ურთიერთობა, ოჯახის პრობლემატიკა, აღზრდის პრობლემა, მითოლოგიური თემატიკა, ფანტასტიკა და სხვ.

პუბლიუს ტერენციუს აფრიკელი ახლო ურთიერთობაში იყო ელინოფილურად განწყობილ, განათლებულ და გავლენიან, პროგრესულად მოაზროვნე არისტოკრატთა წრესთან, რომელსაც სციპიონ უმცროსი მოთავეობდა. ტერენციუსის კომედიათა საზოგადოებრივი მიმართულება, მათი პრობლემატიკა, სციპიონთა წრის პოლიტიკური ორიენტაციით და იდეოლოგიური პროგრამით იყო განპირობებული.

ტერენციუსის მაყურებელთა აუდიტორია, პლავტუსის მაყურებელთაგან განსხვავებით, მეტწილად განათლებულ არისტოკრატთაგან შედგებოდა. ამიტომ ტერენციუსის კომედიები პლავტუსის კომედიებზე უფრო სერიოზული იყო.

მას შემდეგ, რაც რომაელებმა კამპანია დაიპყრეს (III საუკუნის ბოლოს ჩვ. წ-მდე) და პირდაპირი კონტაქტები დაამყარეს სამხრეთ იტალიის ბერძნებთან, იწყება რომაული კულტურის ელინიზაცია. ელინიზაციის შედეგად, ელინისტური ფილოსოფიის გავლენით რომში გავრცელდა ლიბერალური იდეები, რამაც ხელი შეუწყო კონსერვატული რომაული ყოფისა

და კულტურის ჰუმანიზაციას. ადამიანურობის ბერძნული იდეა, რასაც რომაელებმა **humanitas** უწოდეს, თანდათან ფეხს იკიდებს რომაულ ყოფასა და ოჯახურ ურთიერთობებში.

სციპიონ უმცროსი მხარს უჭერდა და ხელს უწყობდა ელინიზაციას, კონსერვატულად განწყობილი კატონ უფროსი კი სასტიკი წინააღმდეგი იყო ელინიზაციისა, რამეთუ მისი შეხედულებით რომის სახელმწიფოებრიობისა და ზნეჩვეულებების რღვევა ბერძნებიდან მოდის.

ტერენციუსის ჰუმანიზმი სციპიონთა წრის იდეოლოგიას და მენანდრეს მსოფლმხედველობას ემყარებოდა. ტერენციუსი მიზნად ისახავდა ჰუმანისტური სულისკვეთებით აღეზარდა მაყურებელი, კომედიებით იგი მაყურებლებს ადამიანურობის გაკვეთილებს აძლევდა.

პლავტუსი თავისი კომედიების ბერძნულ მოდელებად მენანდრეს, დიფილესა და ფილემონის კომედიებს იყენებდა. ტერენციუსი ორიენტაციას იღებდა ძირითადად მენანდრეს კომედიებზე, რამეთუ იდეური მიმართულებით და შემოქმედებითად იგი მენანდრესთან ახლოს იდგა. ტერენციუსი სარგებლობდა აგრეთვე აპოლოდოროს კარისტოსელის კომედიებითაც.

ბერძნული ორიგინალების გადატანა რომაულ კონტექსტში გარკვეულ ცვლილებებს იწვევდა. საჭირო იყო ახალი ატიკური კომედიების მისადაგება რომის კულტურულ მოთხოვნილებებთან, მათი მორგება რომაელი მაყურებლის გემოვნებისათვის. ბერძნული კომედიების მშვიდი, სერიოზული განწყობილება საჭიროებდა მეტი კომიზმისა და დინამიურობის შეტანას. ამ მიზნით რომაელი პოეტები იყენებდნენ კონტამინაციის ხერხს — ორი ან რამდენიმე ბერძნული კომედიიდან ერთ ლათინურ კომედიას ქმნიდნენ.

დრამატული ერთფეროვნების დასაძლევად ტერენციუსი ორმაგ ინტრიგას იყენებდა, ორმაგ სიუჟეტურ ხაზს, რაც აძლიერებს პერიპეტიებს და მეტი დრამატიზმი შეაქვს მოქმედებაში, ხელს უწყობს პერსონაჟთა ინდივიდუალიზაციას, მათი ხასიათების გამოკვეთას.

ტერენციუსმა უარი თქვა ტრადიციულ ექსპოზიციურ პროლოგებზე, რომლებშიც კომედიის წინაისტორიას გადმოსცემდნენ. პროლოგებში იგი ლიტერატურულ პოლემიკას უმართავს თავის ოპონენტებს. ტერენციუსი სარგებლობს ეპიზოდური ფიგურებით და მათი დიალოგის საშუალებით კომედიის დასაწყისში მაყურებელს მოკლედ აცნობს წინაისტორიას და მოქმედების საწყის სიტუაციას. როგორც ცნობილია, პრობლემატიკაში ტერენციუსი მენანდრეს მიყვება. მენანდრემ სიყვარულის თემა დაამკვიდრა კომედიაში. ამ მხრივ იგი ევრიპიდესთან ავლენს სიახლოვეს. მენანდრეს კომედიათა ფაბულა ყოველთვის სასიყვარულო ინტრიგაზეა აგებული. მენანდრეს კვალობაზე ტერენციუსის ექვსივე კომედიას სიყვარულის თემა უდევს საფუძვლად.

როგორც ზემოთ ითქვა პალიატას წარმომადგენლები ახალი ატიკური კომედიის სიუჟეტებით სარგებლობდნენ. ცნობილია, რომ ეს სიუჟეტები მენანდრემდე ჩამოყალიბდა და რომ მენანდრე თავის კომედიებში ტრადიციულ ნიღბებსა და ტრაფარეტულ სიუჟეტურ სქემებს მიყვებოდა.

ნაწილი ტრადიციული სიუჟეტებიდან, როგორიცაა მიგდებული ბავშვის გამოცნობა, დიდი ხნის განშორებული ცოლ-ქმრის შეხვედრა, ბავშვობაში და-ძმის დაშორება და ერთმანეთის დაკარგვა და სხვ. ფოლკლორის უძველეს რეპერტუარს ეკუთვნოდა და ბერძნულ ლიტერატურაში უკვე იყო დამუშავებული: „ოდისეაში“, ესქილეს „ქოეფორებში“, სოფოკლეს „ოიდიპოსში“, სოფოკლესა და ევრიპიდეს „ელექტრაში“ და სხვ. რათქმაუნდა ფოლკლორულ სიუჟეტებს ახალი ატიკური კომედიის წინამორბედებად არ მიიჩნევენ.

ახალი ატიკური კომედიის სათაურებისა და ფრაგმენტების საფუძველზე ამ კომედიისთვის დადგენილია ორი, ფართოდ გავრცელებული სიუჟეტური მოტივი: ახალგაზრდა მამაკაცის მიერ შეყვარებული ქალის გათავისუფლება ტრაბახა მეომრის ან ქალებით მოვაჭრის კლანჭებიდან და შემდეგ მისი ცოლად შერთვა. მეორე: ძალადობა ქალიშვილზე და ბავშვის დაბადება.

ჩვეულებრივ, ეს მოტივები გაერთიანებულია გამოცნობის, შერიგებისა და ქორწინების მოტივებთან.

ტერენციუსის კომედიები სიუჟეტების მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა, როგორც პლავტუსის პიესები. სიუჟეტები სხვადასხვა ვარიაციებით კომედიიდან კომედიაში გადადის, მაგრამ სიუჟეტების ერთფეროვნება დაძლეულია ხასიათების მრავალფეროვნებით.

გავრცელებული სიუჟეტებიდან ხშირად გვხვდება მამაშვილის კონფლიქტი ახალგაზრდათა გამიჯნურების ნიადაგზე.

მეორე, საკმაოდ გავრცელებული სიუჟეტია თავისუფალ ქალიშვილზე ძალადობა ქორწინებამდე.

მესამე, მიგდებული და შემდგომში მშობლების მიერ ნაპოვნი ბავშვის სიუჟეტია, რაც მხოლოდ ერთხელ გვხვდება „თავისი თავის დამსჯელში“. სხვა, ორ შემთხვევაში ეს მოტივი შეცვლილი სახითაა წარმოდგენილი: „ანდროსელ ქალიშვილში“ გლიკერია მშობლებმა ომის დროს დაკარგეს; პამფილა „საჭურისში“ პირატებმა მოიტაცეს. ეს ძირითადი სიუჟეტური მოტივები გაერთიანებულია გამოცნობის, შერიგების და ქორწინების მოტივებთან.

მამაშვილის კონფლიქტის სიუჟეტი დამუშავებულია ტერენციუსის კომედიებში „ანდროსელი ქალიშვილი“, „თავისი თავის დამსჯელი“ და „ფორმიონი“. თაობათა კონფლიქტი ტიპიურია ტერენციუსის დროისათვის, როგორც გარდამავალი ეპოქისთვის.

„ანდროსელი ქალიშვილი“ „ტერენციუსის სადებიუტო კომედია, მენანდრეს თანამოსახელე კომედიის გადამუშავებას წარმოადგენს. იგი მოიცავს ორმაგ ინტრიგას, კონტამინაციას და გამოცნობას, ἀναγνωρισις-ს. ტერენციუსმა კონტამინაციის წესით მენანდრეს „პერინთოსელი ქალიშვილიდან“ ჩართო ორი პერსონაჟის ქარინუსისა და მისი მონის ბირიას როლები.

„ანდროსელ ქალიშვილს“ ტრადიციული სიუჟეტური სქემა უდევს საფუძვლად: ახალგაზრდა პამფილუსს უყვარს ღარიბი ქალიშვილი გლიკერია, რომელიც მისგან ბავშვს ელოდება. მამა სიმონი ამ ქორწინების სასტიკი წინააღმდეგია. ბოლოს, გამოცნობის საშუალებით საქმის ნამდვილი ვითარება გაირკვევა, რაც შესაძლებელს ხდის ახალგაზრდათა ქორწინებას.

კომედიის დრამატული მოქმედება სიმონისა და მისი მონის დავოსის დაპირისპირების ფონზე მიმდინარეობს. სიმონს სურს რადაც უნდა დაუჯდეს, შვილს, პამფილუსს ქრემესის მდიდარი ქალიშვილი შერთოს ცოლად, დავოსი კი იბრძვის ჩაშალოს ფილუმენასთან ქორწინება, რამეთუ დავოსი ეხმარება ახალგაზრდა ბატონს ცოლად მოიყვანოს შეყვარებული გლიკერია, რომელიც მისგან ბავშვს ელოდება.

სიმონი და დავოსი ერთმანეთს რიგრიგობით უგებენ მახეს და თვითვე ებმებიან ამ მახეში. ინტრიგას წარმართავს ინტრიგებში გაწრთვნილი, მოქნილი და მოხერხებული მონა დავოსი, რომლის ხელში სიმონი სათამაშოდ იქცევა.

„ანდროსელ ქალიშვილში“ მთავარ პერსონაჟთა — მამების სიმონის და ქრემესის ურთიერთდამოკიდებულება ქმნის კეთილგანწყობილების ატმოსფეროს, მაგრამ კეთილგანწყობილება ვერ შველის მამა-შვილს შორის წარმოქმნილი კონფლიქტის გადაჭრას. მამა და შვილი ნიღბის ფუნქციებით და სიუჟეტით არიან შებოჭილნი. ამ პირობითობას დაქვემდებარებულთ მათ არ შეუძლიათ ერთმანეთს საქმის ვითარება აუხსნან და კვანძის გახსნისთვის ფსიქოლოგიური საფუძველი მოძებნონ. ახსნა მათ შორის გვიან ხდება (V, 3).

ქრემესმა გაიგო, რომ პამფილუსს სხვა ქალი უყვარს. ახლა იგი წინააღმდეგია ქალიშვილი პამფილუსს გაატანოს ცოლად. ეს ახალი სიტუაცია დავოსს კარნახობს ტაქტიკა შეცვალოს. იგი პამფილუსს ურჩევს ასეთ სიტუაციაში ფორმალურად დაეთანხმოს მამას ფილუმენასთან — ქორწინებაზე — ნუ ეურჩება მას. პამფილუსი მამას თანხმობას უცხადებს. პამფილუსის მოჩვენებითი თანხმობით შემცდარი სიმონი გახარებულია; იგი ქრემესს არწმუნებს რომ პამფილუსი გლიკერიას ჩამოსცილდა. ქრემესი პოზიციას იცვლის და ახლა ქორწინებაზე თანახმაა. შეშფოთებული დავოსი გადამწყვეტ ზომებს ღებულობს.

ტერენციუსმა კონტამინაციის შედეგად ფაბულა განავრცო. ამის შედეგად მენანდრეს კომედიის ერთმაგი ინტრიგა გაორმაგდა. შეყვარებულთა ძირითად წყვილს პამფილუსსა და გლიკერიას დაემატა მეორე წყვილი ქარინუსი და ფილუმენა, რომელიც ქარინუსს უყვარს, ქრემესს კი სურს პამფილუსს ცოლად შერთოს.

ქარინუსი ღელავს, იტანჯება; იგი ეჭვიანობს, სასოწარკვეთილია და იმედდაკარგული. თუ პამფილუსმა მამას დაუჯერა და ფილუმენა შეირთო, მაშინ ქარინუსი დაილუპება. პამფილუსი თვითონ არის დრამატულ სიტუაციაში, მაგრამ თანაგრძნობით ეკიდება ქარინუსს და აიმედებს, რომ ფილუმენას იგი ცოლად არ შეირთავს.

დავოსი რთულ მდგომარეობაშია. რაკიღა სიმონმა დაარწმუნა ქრემესი, რომ პამფილუსი გლიკერიას ჩამოშორდა და მის ქორწინებას ფილუმენასთან ხელს ვერვინ შეუშლის, დავოსმა როგორმე უნდა დაუმტკიცოს ქრემესს, რომ პამფილუსი ფილუმენას ცოლად ვერ შეირთავს. ამ მიზნის მისაღწევად ტერენციუსი დახვეწილ დრამატურგიულ ოსტატობას იჩენს.

დავოსის მოხერხებით, ქრემესს გლიკერიას ახლადდაბადებულ ბავშვს დაანახებენ, რომელიც გლიკერიას მონას მისიდას უჭირავს ხელში. ახლა ქრემესი სასტიკ უარზეა ფილუმენა ცოლად შერთოს პამფილუსს. ქორწინება საბოლოოდ ჩაიშალა. ინტრიგის შესაძლებლობა ამოიწურა. ასეთ ვითარებაში ინტრიგა ჩიხში მოექცეოდა თუ არა გამოცნობა.

სიტუაციას განმუხტავს მოხუცი კრიტონის მოულოდნელი ჩამოსვლა ანდროსიდან. კრიტონი ტრაგედიაში გამოყენებული დრამატურგიული ხერხის deus ex machina-ს ფუნქციას ასრულებს. იგი გლიკერიას დის ქრისისის გარდაცვალების გამო ჩამოვიდა მემკვიდრეობის მისაღებად, მაგრამ როდესაც გლიკერია არც თუ სახარბიელო მდგომარეობაში ნახა, მემკვიდრეობაზე უარი თქვა და ქრემესსა და სიმონს გამოელაპარაკა. მათ გლიკერიას ისტორია უამბო, რასაც ქრემესი განსაკუთრებული ყურადღებით უსმენდა. გამოირკვა რომ გლიკერია თავის ატიკელ ბიძასთან, ფანიასთან ერთად გემის კატასტროფის დროს ნაპირზე გამოირიყა და კუნძულ ანდროსზე მოხვდა. მაშინ ისინი ქრისისის მამამ შეიფარა. კრიტონი ამ კაცის ნათესავია. კრიტონის ნაამბობმა ქრემესი დაარწმუნა, რომ მის მიერ ნახსენები ფანია ქრემესის ძმაა, ხოლო პასიბულა, როგორც კრიტონი ეძახდა ფანიასთან მყოფ პატარა ძმისწულს — გლიკერიას ნამდვილი სახელია. ამრიგად ქრემესმა თავისი მეორე ქალიშვილი იპოვა, რომელიც დაკარგული ეგონა. ხდება გახარებულთა შერიგება. ბედნიერია პამფილუსი, მან შეყვარებული გლიკერიაც შეინარჩუნა და ბავშვიც შეეძინა. კმაყოფილია სიმონიც, რამეთუ გლიკერია მდიდარი ქრემესის ქალიშვილი აღმოჩნდა. ბედნიერია ქარინუსიც, რადგან ფილუმენა მას დარჩა.

როგორც აქედან ჩანს გამოცნობით გაირკვა საქმის ნამდვილი ვითარება და კონფლიქტი მოიხსნა. გამოცნობა ყოველთვის შემთხვევის შედეგია.

კრიტონის მოულოდნელი ჩამოსვლა შემთხვევის ჩარევაა მოქმედებაში. გამოცნობას ყოველთვის ეხმარება ერთერთი პერსონაჟი, რომელსაც ენერგიულად მიყავს საქმე ბოლომდე. აქ ასეთი პერსონაჟი კრიტონია, რომელიც აქტიურად მონაწილეობს გამოცნობაში. გამოცნობა ყოველთვის კომედიის ბედნიერად დასრულებას უზრუნველყოფს.

კონფლიქტის მონაწილე გმირებიდან განსაკუთრებულ ინტერესს იმსახურებს პამფილუსი, რომელიც გამოირჩევა პატიოსნებით, ადამიანურობით და გრძნობათა სიწრფელით.

როდესაც გლიკერიას მონა მისიდა მას უამბობს გლიკერიას განცდებზე, რომ მას ეშინია პამფილუსმა არ დასტოვოს და სხვა არ შეირთოს ცოლად, პამფილუსი გადაჭრით პასუხობს რომ იგი არ მოატყუებს გლიკერიას, არასოდეს არ დასტოვებს მას. პამფილუსი ღმერთებს იფიცებს რომ თუგინდ ყველა მტრად გადაეკიდოს იგი შეასრულებს პირობას, რაც გლიკერიას და ქრისისს სიკვდილის წინ მისცა, რომ ბოლომდე ერთგულად იზრუნებს გლიკერიაზე, მხოლოდ სიკვდილი თუ დააცილებს მას. პამფილუსს სურდა გლიკერია, მოიპოვა იგი და ხასიათითაც შეეწყვნენ ერთმანეთს.

ამ ეპიზოდში ტერენციუსმა წარმოაჩინა პამფილუსის სათუთი და ფაქიზი დამოკიდებულება შეყვარებული ქალისადმი, და სიყვარულის ერთგულება.

პამფილუსის მაგალითზე ჩანს ტერენციუსის გმირთა ადამიანურობა და კაცთმოყვარეობა, რაც ბედნიერი ბოლოსთვის შესაბამის ატმოსფეროს ამზადებს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ტერენციუსმა შეყვარებულთა ურთიერთობაში სიახლე, ეთიკური შინაარსი შეიტანა. პამფილუსი ლაპარაკობს არა გრძნობად განცდებზე, არამედ მისი და გლიკერიას ხასიათების შეწყობაზე, თანხვედრაზე, რითაც გახაზულია ხასიათის მნიშვნელოვანი როლი შეყვარებულთა შორის ჰარმონიული ურთიერთობის დასამყარებლად.

„ანდროსელ ქალიშვილში“ ინტრიგის შესაძლებლობა უკიდურესობამდეა მიყვანილი. აქ ჩანს ჩიხი, რომელშიდაც ის მოექცეოდა თუ არა გამოცნობა. ახალი პერსპექტივები დაისახა სხვა სფეროში, ისინი რეალიზებულია მენანდრეს კომედიებში „სამედიატორო სასამართლო“ და „თმაშეკრეჭილი“ და ტერენციუსის „ძმებში“. „თავისი თავის დამსჯელი“ ამ გზაზე მნიშვნელოვანი საფეხურია.

„თავისი თავის დამსჯელი“ მამაშვილის კონფლიქტის სიუჟეტზე აგებული კომედიაა. იგი მენანდრეს თანამოსახელე კომედიის გადამუშავებას წარმოადგენს. მასში არის ორმაგი ინტრიგა და გამოცნობა. ჩვენამდე არ მოულწევიათ დონატუსის კომენტარებს ამ კომედიისთვის.

მკვლევართა შეხედულებით ტერენციუსმა „თ. თ. დამსჯელში“ გამოიყენა ის სიახლე, რაც მენანდრემ მოიპოვა ახალ, ატიკურ კომედიაში ეთი-

კური შინაარსის შეტანით. ესაა სიცოცხლისა და ადამიანთა ურთიერთობის ახლებური გაგება.

მენანდრე ცხოვრებაზე დაკვირვებით იმ დასკვნამდე მივიდა რომ ადამიანები იტანჯებიან თავიანთი შეცდომების გამო. შეცდომებს კი ისინი უშვებენ საქმის ნამდვილი ვითარების არცოდნისა და ურთიერთგაუგებრობის გამო, რაც პარტნიორებს აიძულებს არაადეკვატურად იმოქმედონ. ტანჯვის თავიდან ასაცილებლად საჭიროა ურთიერთგაგება, კეთილი ნება და სულგრძელობა.[1]

ადამიანური ურთიერთობის ასეთი გაგების პირობებში კონფლიქტი გადაიჭრება არა გარეგნული ზემოქმედებით, არა გამოცნობით, არამედ ადამიანთა ხასიათების წყალობით, ადამიანთა გულისხმიერების, კეთილი გრძნობების და ურთიერთპატივისცემის შედეგად.[2]

„თ. თ. დამსჯელში" მოქმედების მამოძრავებელი ძალა საქმის ნამდვილი მდგომარეობის არ ცოდნა და ურთიერთგაუგებრობაა, რაც მენედემოსსა და მის შვილს კლინიას შორის წარმოიშვა.

მამაშვილის კონფლიქტის მთავარი მიზეზია ის, რომ მენედემოსს არ სურს კლინიამ ცოლად შეირთოს ღარიბი, გაურკვეველი წარმომავლობის ქალიშვილი ანტიფილა. კლინიას კი იგი თავდავიწყებით უყვარს. მამა უხეშად ექცევა შვილს, საყვედურობს უსაქმურობისათვის და აყვედრის მამის იმედით ცხოვრებას. მამას ძლიერ უყვარს შვილი, მაგრამ მან შვილს თავისი სიყვარული ვერ აგრძნობინა. მენედემოსმა ერთხელაც არ სცადა გონივრული შეგონებით შვილი სწორ გზაზე დაეყენებინა. ამიტომ შვილმა მამასთან საერთო ვერ გამონახა. მამაშვილმა ერთმანეთს ვერ გაუგეს, მათ შორის უნდობლობის კედელი აღიმართა.

კლინია პატიოსანი ახალგაზრდაა, მან მამის მოსატყუებლად არ გამოიყენა მონის დახმარება, უარი თქვა სატრფოზე და აზიაში დაქირავებულ ჯარში წავიდა.

მენედემოსი იტანჯება, მძიმედ განიცდის შვილის წასვლას. მას სინდისი ქენჯნის, პასუხისმგებლობას გრძნობს შვილის წინაშე. ერთადერთი შვილი აიძულა შორს გადახვეწილიყო. მენედემოსი თავის სისასტიკეს ინანიებს და მძიმე ფიზიკური შრომით ისჯის თავს. ამის გამო ეწოდა კომედიას „თავისი თავის დამსჯელი".

მიხაელ ალბრეხტის თქმით „მამის სინდისის ქენჯნა ბრუტუსის ხალხისთვის სკანდალური პროვოკაცია იყო". რომაულ ოჯახში ტერენციუსის დროს ჯერ კიდევ მოქმედებდა ტრადიციული კანონი patria potestas, რაც

---

1 К. П. Полонская, Традиционная схема новоаттической комедии у Менандра и Теренция: Вопросы античной литературы и классической филологии. М.,166, 184.

2 იქვე.

ოჯახის მამას განუსაზღვრელ უფლებებს ანიჭებდა და გამორიცხავდა მა-
მის სინდისის ქენჯნის ყოველგვარ შესაძლებლობას.

ამ წინაისტორიას მაყურებელი ექსპოზიციურ ნაწილში (I აქტის I სცე-
ნა) მენედემოსისა და მისი მეზობლის ქრემესის დიალოგით ეცნობა.

კომედიის დასაწყისში კლინია მამის მალულად სამშობლოში ბრუნდე-
ბა. მამაშვილს შორის წარმოქმნილი გაუგებრობის მოსახსნელად საკმარი-
სი იყო მათი შეხვედრა და ურთიერთგამოლაპარაკება, მაგრამ სანამ მკაც-
რი მამის ნიღბის პირობითობა მოქმედებს, კლინიას უნდა ეშინოდეს მამის
და მასთან შეხვედრას ვერ გაბედავს. იგი თავის მეგობრის, ქრემესის შვი-
ლის, კლიტიფონის სახლში დაბინავდება.

მალე მდგომარეობა იცვლება. მამაშვილს შორის ინტრიგა არ შედგე-
ბა, რადგან მენედემოსი გამოიცვალა, იგი აღარაა მკაცრი მამა. satis pater
durus fui – საკმარისად ვიყავი მკაცრი მამა, ამბობს იგი თავისთავზე,
მკაცრი მამის ნიღაბს ჩამოიშორებს და მზადაა შვილს შეურიგდეს, მისი
სურვილები შეასრულოს.

მაგრამ შვილის პატიება და მამის თანხმობა ქორწინებაზე, მხოლოდ
პიესის ბოლოს ხდება, თუმცა ფსიქოლოგიურად იგი მენედემოსის შინაგა-
ნი გადაწყვეტილებით დიდი ხანია მომწიფებულია. ანტიფილას გამოცნო-
ბა მისი ბეჭდით, რითაც ის ქრემესის ქალიშვილი აღმოჩნდა და ის გარე-
მოება, რომ კლინიას ახლა შეუძლია ის ცოლად შეირთოს, მხოლოდ სცე-
ნურ ფუნქციას არსულებს და კონფლიქტის გადასაჭრელად აღარაა საჭი-
რო, რამეთუ მენედემოსი გამოცნობამდე იყო მზად შესარიგებლად. ინ-
ტრიგა ამოიწურა. მაგრამ რადგან მოქმედება სტანდარტული მოტივების
წრეში ვითარდება, აუცილებელია ტრადიციული გადაწყვეტა, ბედნიერი
დაბოლოება გარედან იყოს სანქციონირებული. ამიტომ არის აქ გამოცნო-
ბა ანტიფილას ბეჭდის საშუალებით.[3]

ამრიგად, მამაშვილის კონფლიქტის გადაჭრა ხდება არა სქემით, ან გა-
მოცნობით, არამედ მათგან დამოუკიდებლად, მამის ხასიათით, კეთილი
გრძნობებით, გულისხმიერებით და პასუხისმგებლობის სრული შეგნებით.
ასეთი გადაწყვეტა სავსებით შეესაბამება ადამიანური ურთიერთობის ახ-
ლებურ გაგებას, რაც ახალ ატიკურ კომედიაში მენანდრეს ნოვატორობით
დამკვიდრდა.

მენანდრეს კვალობაზე ტერენციუსიც იყენებს ამ სიახლეს და კონ-
ფლიქტის გადასაჭრელად უპირატესობას ანიჭებს ადამიანური ურთიერ-
თობის ბუნებრივ ფორმებს და არა ტრადიციულ სქემებს.

როგორც უკვე ითქვა ამ კომედიაში ორმაგი ინტრიგაა, შეყვარებულ-
თა ორი წყვილია წარმოდგენილი: კლინია და ანტიფილა და ქრემესის
შვილი კლიტიფონი, რომელსაც ხარბი ჰეტერა ბაკქისი უყვარს.

---

[3] К. П. Полонская, დასახ. ნაშრ., 182.

მონა სირუსი ქრემესს ატყუებს, რომ ჰეტერა ბაკქისი კლინიას საყვარელია. კლინია მეგობრის კლიტიფონის დასახმარებლად რისკზე მიდის და მამის რისხვა რომ მას ააცილოს, ბაკქისს თავის საყვარლად აცხადებს. ტერენციუსის კომედიებში ახალგაზრდები ერთმანეთს ეხმარებიან, რითაც ისინი კეთილგანწყობილების საერთო ატმოსფეროს ქმნიან:

„თავისი თავის დამსჯელი“ ტერენციუსის „ძმების“ პრობლემატიკას ეხმიანება. ესაა შვილების ლიბერალური აღზრდა ეპიკურეს ფილოსოფიის სულისკვეთებით. მამაშვილის ქრემესისა და კლიტიფონის კონფლიქტი მას შემდეგ იწყება, როდესაც ქრემესი შეიტყობს რომ ჰეტერა ბაკქისი მისი შვილის კლიტიფონის სატრფოა, რამეთუ ქრემესმა კარგად იცის, რომ ბაკქისი ქრემესის ქონებას თავისი სიხარბით მალე გაანადგურებს. ამის გამო სერიოზული კონფლიქტი იწყება მამაშვილს შორის. აღშფოთებული ქრემესი გადამჭრელ ზომებს ღებულობს კლიტიფონის ჭკუაზე მოსაყვანად. ახლა ქრემესი თვითონვე უკუაგდებს მის მიერ დეკლარირებულ აღზრდის პრინციპებს, შვილზე დაწოლას ახდენს და მემკვიდრეობაზე უარით ემუქრება თუ ბაკქისს არ ჩამოსცილდება. კლიტიფონი მემკვიდრეობის დაკარგვის შიშით მამას ემორჩილება, მზადაა ბაკქისს ჩამოსცილდეს და მეზობლის ქალიშვილი შეირთოს ცოლად ოღონდ თავის არჩეული.

კომედიაში ქრემესთან პედაგოგიური თემაა დაკავშირებული და იგი კომიკურ ასპექტშია წარმოდგენილი.

ქრემესი ზერელედ იცნობს პროგრესულ-პედაგოგიურ იდეებს და თავი განათლებულ ადამიანად მოაქვს. იგი სისტემატურად მოძღვრავს მენედემოსს და აღზრდის პრინციპებს განუმარტავს. ყველაზე სავალალო ისაა, რომ ქრემესის მიერ ალიარებულმა პრინციპებმა მისივე ოჯახში განიცადა კრახი. სხვების დამრიგებელმა რეზონიორმა ქრემესმა ვერ მოახერხა გულითადი მამაშვილური ურთიერთობა დაემყარებინა შვილთან, რასაც ეპიკურეს პედაგოგიური ფილოსოფია სწორი აღზრდის საფუძვლად მიიჩნევს. კლიტიფონს მამა არც უყვარს და არც პატივს სცემს მას. მამისადმი ასეთი ნეგატიური დამოკიდებულება ქრემესის დესპოტური ხასიათით აიხსნება.

ტერენციუსი ქრემესს სატირიკული ოსტატობით ახასიათებს. სიტყვებით ლიბერალური ქრემესი თავდავჯერებულად ამაყობს ჭკუით და გამჭრიახობით. როგორც რეზონიორს და პრეტენზიულ ადამიანს სჯერა, რომ თავისი „ყოვლისმცოდნეობით“ იგი მოწოდებულია ყველას საქმეში ჩაერიოს და რჩევადარიგებით ჭკუა ასწავლოს. თავის ასეთ მოქმედებას იგი ამართლებს სენტენციით: Homo sum et nihil humanum a me alienum puto. (მე ადამიანი ვარ და ადამიანურს უცხოდ არაფერს არ მივიჩნევ).

ქრემესში ტერენციუსი კიცხავს ყალბ კულტურას, ყალბ სიბრძნეს და გულქვაობას. ქრემესი არც ცხოვრებას იცნობს და არც ადამიანის ბუნებას. რაც მთავარია მას აკლია ადამიანურობა. პრიმიტიული, გაუნათლე-

ბელი მენედემოსი კი ადამიანურობით გამოირჩევა. ამიტომ შეცდომების მიუხედავად იგი შვილთან შერიგებას ზეიმობს, თავდაჯერებული და პრეტენზიული ქრემესი კი კრახს განიცდის.

როგორც ფინალიდან ჩანს, ქრემესის მხილებაში ტერენციუსი ბოლომდე თანმიმდევრული არაა, რადგან ქრემესმა თავისი სიმკაცრით მაინც მიაღწია მიზანს და საკუთარ ოჯახში თავისებური წესრიგი დაამყარა. ძალისმიერი დაწოლით მან კლიტიფონი აიძულა პრინციპულ დათმობაზე წასულიყო და მამის მოთხოვნა შეესრულებინა – ბაკქისს ჩამოსცილებოდა.

ასეთი ფინალი მთლიანად სიტუაციიდან გამომდინარეობს და არც ნიღბითაა და არც გამოცნობით განპირობებული.

ფინალში ტერენციუსმა ქრემესის დასახასიათებლად ტიპიურ რომაულ შტრიხებს მიაგნო, ფხიზელ განსჯას და მამის უფლების ძალას, თვისებებს, რამაც მის არსებაში გაილვიძა, როდესაც შვილის მოქმედება მის საკუთარ კეთილდღეობას დაემუქრა.

მამაშვილის კონფლიქტის სიუჟეტზეა აგებული აგრეთვე ტერენციუსის კომედია „ფორმიონი“, რომელიც მენანდრეს მიმდევრის აპოლოდოროს კარისტოსელის კომედიის Ἐπιδικαζόμενος გადამუშავებას წარმოადგენს.

ბერძნული სათაური დაკავშირებულია ათენის საჰართალთან, რომელსაც რომაელი მაყურებელი კარგად არ იცნობდა (ის, ვისაც უსჯიან, **присуждаемый**). უთუოდ ამიტომ ტერენციუსმა მის ძიერ გადამუშავებულ კომედიას სათაურად მთავარი გმირის ფორმიონის სახელი მისცა. ფორმიონი არ შეიცავს კონტამინაციას, მაგრამ მასში არის ორმაგი ინტრიგა.

მოქმედების მამოძრავებელი ძალა „ფორმიონში“ მამაშვილის კონფლიქტური ურთიერთობაა.

„ფორმიონი“ კლასიკური ნიმუშია რთული მაგრამ კარგად გამართული ინტრიგის კომედიისა. იგი შეიცავს ბრწყინვალე კომიკურ მომენტებს და ორიგინალურად ჩაფიქრებულ მოტივებს.

„ფორმიონის ძირითადი სიუჟეტური ხაზი ბერძნული სამართლის კანონებთან თანხმობაშია აგებული. ბერძნული სამართლის კანონით ობოლ ქალიშვილზე უნდა იზრუნოს ახლობელმა ნათესავმა მამის მხრივ, ან გაამზითვოს და გაათხოვოს, ან თვითონ შეირთოს ცოლად.

ორმაგი ინტრიგა ვითარდება მოხუცი ძმების ქრემესისა და დემიფონის შვილების ფედრიასა და ანტიფონის სასიყვარულო ურთიერთობათა ფონზე.

ქალაქში მამების არყოფნის დროს ქრემესის ვაჟს ფედრიას თავდავიწყებით შეუყვარდა არფაზე დამკვრელი ქალიშვილი, დემიფონის ვაჟმა ანტიფონმა კი გულწრფელად შეიყვარა ლამაზი, მაგრამ ღარიბი ლემნოსელი ქალიშვილი ფანია. იგი ობოლია, დედა ცოტა ხნის წინ გარდაეცვალა და უმამოცაა. ანტიფონი მას ვერ ხვდება, რადგან ძიძამ ფანიას კატე-

გორიულად აუკრძალა მასთან შეხვედრა. მხოლოდ ცოლად შერთვის შემდეგ დართავს ამის ნებას. საქმეში ერევა პარასიტი ფორმიონი, რომელიც სასამართლოს წესით, ცრუმოწმეობით, დოკუმენტურად აფორმებს ანტიფონის და ფანიას ნათესაობას, რაც ბერძნული სამართლის კანონით ანტიფონს გზას უხსნის ფანიასთან დასაქორწინებლად.

ცნობილი ფილოლოგის პოკროვსკის შეხედულებით ფორმიონის სახით ტერენციუსმა გამოიყვანა „ყოფილი" ადამიანის საინტერესო ტიპი, რომელიც სამოსამართლო საქმეებში გაწვრთნილი, მოქნილი და თავხედი პიროვნებაა. იგი თავისი ბუნებით არც პარასიტია და არც სიკოფანტი, არ მლიქვნელობს, ადამიანურ ღირსებას ინარჩუნებს, თავს არ იმცირებს, ეხმარება ადამიანებს, რომელთაგან ვერაფერს ვერ მიიღებს. მისი მოქმედება უფრო მეტად თამაშს წააგავს, რაშიც ნამდვილი არტისტული მონაცემებიც უწყობს ხელს.[4]

ქალაქში დაბრუნებული დემიფონი აღშფოთებულია ანტიფონის ქორწინებით. მას ხელს არ აძლევს ღარიბი და უმზითვო ფანია და ცდილობს რაც შეიძლება მალე მოიშოროს ოჯახიდან.

ფორმიონი ცდილობს ორივე ახალგაზრდას დაეხმაროს. ამ საქმეში მას დემიფონის მონა — გეტაც ეხმარება. იგი პლავტუსის ფსევდოლესავით მოქნილი არაა, მაგრამ დიპლომატია და ახერხებს მოატყუოს ბატონი, ამასთან ერთად მისი ნდობაც შეინარჩუნოს.

ფორმიონი ატყუებს დემიფონს, რომ ანტიფონის ცოლი ფანია ქრემესის ნათესავია და რომ მისი ქორწინება ანტიფონთან კანონიერია. დემიფონი უარყოფს ამ ნათესაობას, მაშინ ფორმიონი ურჩევს სასამართლოში იჩივლოს. ეს რჩევა ირონიულია, რამეთუ ათენის სასამართლოს გადაწყვეტილება გასაჩივრებას არ ექვემდებარებოდა. ფორმიონი დემიფონს სთავაზობს მისცენ მას 30 მინა და ანტიფონის ცოლს თვითონ შეირთავს ცოლად. ამით ოჯახში მშვიდობა დამყარდება. ფორმიონს 30 მინას აძლევენ.

ამ დროს ამოქმედდება მეორე ინტრიგა, მეორე სიუჟეტური ხაზი. ანტიფონის ბიძაშვილის ფედრიას სატრფოს, არფაზე დამკვრელ ქალიშვილს ლენონი დრომიონი ყიდის, რადგან ფედრიამ გამოსასყიდი თანხა ვერ შესთავაზა. დემიფონის მოცემულ 30 მინას ფორმიონი ფედრიას აძლევს და შველის სატრფო გამოისყიდოს.

დემიფონთან შეთანხმებისამებრ ანტიფონის ცოლი ფორმიონმა უნდა წაიყვანოს, მაგრამ იწყება სერია კომიკური სიტუაციებისა. ამოქმედდება გამოცნობის მსგავსი მოტივი — სიურპრიზი ქრემესისთვის. შემთხვევით შეხვედრილი თავისი ქალიშვილის ძიძისგან, სოფრონასგან, ქრემესი შეიტყობს რომ მისი ლემნოსელი ქალიშვილი მეორე უკანონო ცოლისგან,

---

[4] პოკროვსკის კომენტარები კომედიის „ფორმიონისთვის". გამოცემაში: Теренций, Комедии, Москва-Ленинград 1934, 325-326.

ფანია, გათხოვდა ქრემესის ძმისწულზე ანტიფონზე. აგრეთვე იმასაც რომ მას დედა გარდაეცვალა. ქრემესსა და დემიფონს ადრე ჰქონდათ ჩაფიქრებული მათი ქორწინება და ახლა გახარებული არიან რომ ეს ოცნება მათ განხორციელდა.

ორმაგი ინტრიგის შედეგად მოქმედებამ „ფორმიონში“ მეტი დრამატიზმი შეიძინა. კარგად გამოიკვეთა ბიძაშვილების ფედრიას და ანტიფონის კონტრასტული ხასიათები. ანტიფონი მერყევი, გაუბედავი, უინიციატივო ადამიანია, ფედრია კი ვაჟკაცური, მტკიცე ხასიათის ახალგაზრდაა. იგი ბოლომდე ერთგული რჩება თავისი სიყვარულისა.

რაკი ფანია დემიფონის მდიდარი ძმის ქრემესის ქალიშვილი აღმოჩნდა, დემიფონს ხელს ალარ აძლევს იგი ფორმიონმა წაიყვანოს ცოლად. დემიფონი ფანიას რძლად იტოვებს. ამიტომ ფორმიონს იგი თხოვს უკან დაუბრუნოს 30 მინა.

ფორმიონი საერთოდ არ აპირებდა ფანიას ცოლად შერთვას და ახლა არც 30 მინის დაბრუნება აქვს განზრახული, რამეთუ ამ ფულით ფედრიამ შეყვარებული ჰეტერა გამოისყიდა. ამიტომ დემიფონის ჩამოსაცილებლად ფორმიონი გადამწყვეტ ზომებს მიმართავს. რაკი დემიფონმა პირობა დარღვია და ფანიას ცოლობაზე ფორმიონს უარს ეუბნება ფორმიონი ფანიას მზითვს 30 მინას თვითონ იტოვებს, მით უფრო, რომ მის ადრინდელ საცოლეს, რომელსაც ფანიას გამო უარი უთხრა სწორედ ამდენივე მზითვი ჰქონდა.

ფორმიონის თავხედობით აღშფოთებული ძმები ქრემესი და დემიფონი მას დაჭერას უპირებენ. ფორმიონი თავის დასაცავად შანტაჟს იშველიებს. იგი ქრემესს ემუქრება, რომ მის ცოლს მდიდარ, მზითვიან ნავსისტრატას ქრემესის საიდუმლოს აცნობებს მეორე ოჯახის შესახებ. ქრემესი და დემიფონი თანახმა არიან უარი თქვან 30 მინაზე ოღონდ ოჯახური სკანდალი და ნავსისტრატასთან კონფლიქტი თავიდან აიცილონ. ფორმიონი მუქარას ასრულებს, ნავსისტრატას გააცნობს საქმის ვითარებას ქრემესის მეორე ოჯახზე. თავისი დახვეწილი ოინების ვირტუოზულად გამოყენებით ფორმიონი ახერხებს საბოლოოდ ჩამოიცილოს დემიფონი.

მოქნილი და ენერგიული მცდელობის შედეგად ფორმიონმა საბოლოო მიზანს მიაღწია, იგი ორივე ბიძაშვილს დაეხმარა: ანტიფონმა შეინარჩუნა ფანიასთან ქორწინება, ფედრია კი შეყვარებულ ჰეტერას დაეუფლა.

ტერენციუსის „ფორმიონის“ შთაგონებით მოლიერმა შექმნა კომედია „სკაპენის ოინები“.

კომედიებში „ანდროსელი ქალიშვილი“, „თავისი თავის დამსჯელი“ და „ფორმიონი“ ერთიდაიგივე სიუჟეტია დამუშავებული მამაშვილის კონფლიქტი ახალგაზრდების გამიჯნურების ნიადაგზე, მაგრამ სხვადასხვა ვარიაციებით. სიუჟეტის ერთფეროვნება დაძლეულია ხასიათების მრავალფეროვნებით.

სამივე კომედიაში კონფლიქტი ფიქტიური, არარეალური, მოჩვენებითია, რამეთუ კონფლიქტი საქმის ნამდვილი ვითარების არცოდნის, გაუგებრობის შედეგად წარმოიშვა.

კომედიებში „ანდროსელი ქალიშვილი“ და „ფორმიონი“ ყველაფერი გაირკვევა შემთხვევისა და გამოცნობის შედეგად. ღარიბი და გაურკვეველი წარმომავლობის ქალიშვილები გლიკერია და ფანია პოულობენ მდიდარსა და წარჩინებულ მამებს, რითაც კონფლიქტი მოიხსნება და მათი ქორწინების პრობლემა წარმატებით გადაიჭრება. „თავისი თავის დამსჯელში“ კონფლიქტი გამოცნობამდე გადაიჭრება მამის – მენედემოსის კეთილი ნების და გულისხმიერების წყალობით.

გამოცნობა ამ კომედიაში მხოლოდ ტრადიციული ბოლოს აუცილებელ სცენურ ფორმას წარმოადგენს.

ქალიშვილზე ძალადობის სიუჟეტური მოტივი ტერენციუსმა ორ კომედიაში გამოიყენა „საჭურისში“ და „დედამთილში“. „საჭურისის“ მოდელად ტერენციუსმა მენანდრეს „საჭურისით“ ისარგებლა. ტერენციუსის კომედია შეიცავს კონტამინაციას, ინტრიგებს და გამოცნობას. „საჭურისი“ საუკეთესო კომედიად აღიარეს და მის ავტორს მანამდე არნახული ჰონორარი 8000 სესტერციუსი უბოძეს.

მენანდრეს მარტივი ფაბულა „საჭურისში“ სხვადასხვა ტრაფარეტულ სიუჟეტურ მოტივს შეიცავს: პირატების მიერ გოგონას მოტაცება, ქალიშვილზე ძალადობა, გამოცნობა, ახალგაზრდების გამიჯნურება, ჰეტერათა მომხიბვლელობა, მათი ხასიათის კეთილშობილება და სხვ. მაგრამ „საჭურისში“ არის ორიგინალური, მენანდრესეული მიგნებებიც: ჩვეულებრივ, ქალზე ძალადობა წინაისტორიაშია გადატანილი, იგი წინ უსწრებს პიესის მოქმედებას, „საჭურისში“ იგი პიესის შუაშია. შემდეგ. მოქმედების ცენტრი გადატანილია ახალგაზრდებზე, რომელთაც სხვა კომედიების მსგავსად არ უხდებათ მკაცრი და ძუნწი მამების მოტყუება მოქნილი მონის დახმარებით. ამიტომ „საჭურისში“ არაა კონფლიქტი მამებსა და შვილებს შორის. ორიგინალურია აგრეთვე ქერეას გადაცმა საჭურისის კოსტუმში, რითაც იგი ახერხებს შეყვარებულ ქალიშვილს შეხვდეს. ამ ეპიზოდმა მისცა კომედიას სახელად „საჭურისი“.

ტერენციუსის „საჭურისის“ პროლოგის ცნობით (25 შმდ.) ამ კომედიაში მან მენანდრეს კომედიიდან „მლიქვნელი“ ჩართო ორი პერსონაჟის ტრაბახა ჯარისკაცის და მლიქვნელი პარასიტის როლები.

ტერენციუსი იშვიათად იყენებს ტრაბახა ჯარისკაცის სიუჟეტს, რამეთუ პლავტუსთან ეს სიუჟეტი ადვილად გადაიზრდება ხოლმე კარიკატურასა და ბუფონადაში (მაგ. პლავტუსის **Miles gloriosus**), თუმცა მენანდრესთან იგი არაა გაშარჟებული, ცოცხალი კომიკური სახეა, ისე როგორც მის გვერდით მყოფი პარასიტი არაა საბრალო მშიშარა მასხარა; იგი „ყოფილი ადამიანია“, რომელიც ინარჩუნებს გარეგნულ ღირსებას,

ეხერხება მლიქვნელობა და იმავე დროს დასცინის თავის ბატონს (პროკროვსკი).

ჯერ კიდევ ციცერონი შენიშნავდა („მეგობრობისათვის" 93) რომ კომედიაში ყველაზე უფრო მიზანშეწონილია ტრაბახა ჯარისკაცის დაკავშირება პარასიტთან, რამეთუ პარასიტის გონებამახვილური მლიქვნელობა კარგად წარმოჩნდება რეგვენი ჯარისკაცის ფონზე.

მენანდრეს „საჭურისში" შეყვარებულთა ორი წყვილია ფედრია და თაისი, ფედრიას უმცროსი ძმა ქერეა და პამფილა. ტერენციუსის „საჭურისში" თაისს მეორე საყვარელიც ჰყავს, მდიდარი და ტრაბახა ჯარისკაცი თრასონი. ამრიგად ტერენციუსის „საჭურისში" კონტამინაციის შედეგად ორმაგი ინტრიგა სამმაგად გარდაიქმნება: ფედრია — თაისი, ქერეა — პამფილა, თრასონი — თაისი. ფედრია და თრასონი ეჭვიანობენ, რომ თაისი მეორე საყვარელს აძლევს უპირატესობას. თითოეული მათგანი ძვირფასი საჩუქრებით ცდილობს თაისის გული მოინადიროს. ფედრიამ თაისისთვის საჩუქრად იყიდა საჭურისი, თრასონმა კი მშვენიერი ქალიშვილი პამფილა, რომელიც ბაზრობაზე შეიძინა როგორც ეთიოპელი მონა. ფედრიას და თაისს გულწრფელად უყვართ ერთმანეთი. თაისი გულითაა დაინტერესებული პამფილას ბედით. ფედრიას სურს ამ დაინტერესების მიზეზი გაიგოს. ტერენციუსი აქ დროულად ურთავს პამფილას წარმომავლობის ისტორიას, რასაც თაისი ფედრიას უამბობს. როგორც აქედან ირკვევა პამფილა ბავშვობისას თაისის დედას აჩუქა ვაჭარმა, რომელიც იგი მომტაცებლებისგან იყიდა. თაისის დედამ ბავშვი ღვიძლი შვილივით გაზარდა და კარგი აღზრდაც მისცა. ცოტა ხნის წინ თაისის დედა გარდაიცვალა. მისმა ხარბმა ძმამ მშვენიერი პამფილა ბაზრობაზე გასაყიდად გაიყვანა იგი თრასონმა შეიძინა თაისისთვის. ამრიგად, შემთხვევის წყალობით პამფილა თავის დად წოდებულთან მოხვდა. თაისი დიდ ყურადღებას და გულისხმიერებას იჩენს პამფილას მიმართ, რამეთუ იგი დად მიაჩნია. მას სურს დაადგინოს პამფილას ნათესაური კავშირები, რათა ნამდვილ ახლობლებს დაუბრუნოს. მისი ძმა ქრემესი უკვე იპოვა. თაისმა გადაწყვიტა მას და — პამფილა დაუბრუნოს.

პამფილაზე ზრუნვისას თაისს არც საკუთარი თავი ავიწყდება. პროფესიული პრაქტიციზმი მას კარნახობს, რომ პამფილაზე ზრუნვით მარტოხელა, უნათესავოდ მყოფი, საიმედო მეგობარს შეიძენს.

ქერეამ პამფილა პირველად ქუჩაში ნახა და მისი მშვენიერებით დატყვევებულმა გადაწყვიტა პამფილას დაუახლოვდეს. ქერეა მეომარია, გარნიზონში მსახურობს და ხასიათიც ვაჟკაცური აქვს. იგი კარგი გიმნასტია, მუსიკასა და სხვა დარგებშიც კარგად ერკვევა. იგი ესთეტია, კარგად იცის ქალის მშვენიერების ფასი. ქერეა ამხანაგური ლხინების კარგი ორგანიზატორიცაა.

კომედიის ამ ნაწილში, მენანდრეს წაბაძვით, ტერენციუსმა გამოიყენა პერსონაჟის შენაცვლების, მონაცვალე პერსონაჟის (подставное лицо) სიუჟეტური მოტივი, რაც მოქმედების განვითარების ლოგიკით ორგანულად დაკავშირებულია ქალიშვილზე ძალადობის მოტივთან.

პამფილას ნახვის სურვილით შეპყრობილი ქერეა, მონა პარმენონის რჩევით და დახმარებით საჭურისის კოსტუმს გადაიცვამს და საჭურისად გამოცხადდება პამფილასთან. ამას შედეგად მოყვა პამფილაზე ძალადობა. ქერეას მიერ საჭურისის როლის გათამაშებამ კომედიას საჭურისი მისცა სახელად.

ქერეას საქციელით ყველა შეწუხებულია. როდესაც ქერეამ გაიგო, რომ პამფილა მონა კი არა, თავისუფალი მოქალაქეა, მზადაა მის მიერ შეურაცხყოფილი ქალიშვილი ცოლად შეირთოს, რამეთუ იგი ნამდვილად უყვარს. თაისმა ქერეას მხარი დაუჭირა. ფედრიასა და ქერეას მამამ თაისი თავის მფარველობაში მყოფ კლიენტად გახადა.

მენანდრეს „საჭურისთან" შედარებით ტერენციუსის „საჭურისში" ორი პერსონაჟის სესხების გარდა სიუჟეტის მნიშვნელოვანი სიახლეა ახალი პერსონაჟის ანტიფონის შემოყვანა, რაც დონატუსის მოწმობით ტერენციუსის ორიგინალური ჩანაფიქრით განხორციელდა.

გავრცელებული შეხედულებით ტერენციუსს ანტიფონის პერსონაჟი უნდა გამოეგონებინა, რათა ბერძნული ორიგინალის მონოლოგი დიალოგად გადაექცია. (ლეო). ასეთი მტკიცება დრამატურგიულ-ტექნიკური თვალსაზრისით დამაჯერებელი იქნებოდა, მაგრამ „საჭურისის" ამ ნაწილში საქმე გაცილებით უფრო რთულადაა.

III აქტის V სცენაში ქერეასა და მისი მეგობრის ანტიფონის დიალოგი ისეთი სრულყოფილი ოსტატობითაა შესრულებული, რომ მისი მსგავსი, იახმანის აზრით ტერენციუსის მთელ შემოქმედებაში ვერ მოიძებნება. ეს დიალოგი ყურადღებას იმსახურებს ხალისიანი, მოსწრებული და ცოცხალი პასუხებით, ახირებული და ირონიული ანტიფონის (580) იუმორით აღსავსე, მიზანში მოხვედრილი უხეშობით.[5]

იახმანის მართებული შეხედულებით, დიალოგის პარტნიორს ანტიფონს ვერ დასცილდება მისი თხრობა სურათის შესახებ, რაც ასახავდა იუპიტერის ინტიმური კავშირის დამყარებას (584) დანაესთან ოქროს წვიმის საშუალებით. (ამ სურათს პამფილა აღივალიერებდა). ეს ეპიზოდი აღებულია ცნობილი მითიდან არგოსის მეფის, აკრისიას ქალიშვილის — დანაეს შესახებ. სურათის მოტივი მარჯვედაა ჩართული, რათა ქერეას მიერ პამფილას გაუპატიურების საკმაოდ დელიკატური ამბავი სურათზე ასახულის ქარაგმულად ნათქვამის საშუალებით წარმოგვიდგინოს.

---

[5] G. Jachmann 36. Publius Terentius Afer. Römischer Komödiendichter: Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (RE), 5, A, 1, 1934, 636.

ეს იყო ძირითადი მოტივი, რამაც საჭირო გახადა ანტიფონის შემოყვანა. საჭირო იყო მოსაუბრე, რომელიც ქერეას მიერ ჩადენილ ქმედებას ნაწილობრივ მინიშნებით გაიგებდა, ნაწილობრივ კი გამოკითხვით. თვით დამნაშავის, ქერეას მონოლოგის სახით მოთხრობილი ამბავი კი ვერ მოახდენდა სხვაგვარ ზემოქმედებას თუ არ უხეშსა და ცინიკურს.[6]

იახმანის შეფასებით, ანტიფონის პარტიაში ჭარბადაა წარმოჩენილი მხატვრული სიბრძნე და გამოგონების ნიჭი. მხოლოდ დიდი მნიშვნელობის პოეტს შეეძლო ამგვარის შექმნა. ტერენციუსის ხელოვნების აღიარება თავის საწყისს იღებს ამ პარტიაში, რაც მისი დამოუკიდებელი შემოქმედების ყველაზე ძლიერი მტკიცებაა.[7]

ტერენციუსი დახვეწილი ხელოვნებით იყენებს კონტამინაციას; კონტამინირებული როლები თუ ეპიზოდები ისე ორგანულადაა ჩაქსოვილი კომედიის მოქმედებაში, რომ კომედიის ძირითადი ტექსტებიდან მათი გამორჩევა ძალზე ძნელია. „მლიქვნელიდან" ტრაბახა ჯარისკაცის და მლიქვნელი პარასიტის ჩართვით საჭურისის სიუჟეტი და კომპოზიცია გართულდა. პიესა შეივსო დამატებითი სცენებით, რომელნიც ძირითად მოქმედებას ხელს კი არ უშლიან, არამედ ამძაფრებენ მას. თრასონის და გნათონის შემოყვანამ გააძლიერა კომიზმი და გამოაცოცხლა მოქმედება.

პარასიტი გნათონი მლიქვნელურად აქებს თავის ბრიყვ ბატონს, მაგრამ ამასთან ერთად დასცინის მის ტრაბახს გამოგონილი გამარჯვებებით ბრძოლებში და არარსებული წარმატებებით სასიყვარულო ინტრიგებში. გნათონთან დიალოგში თრასონი ტრაბახობს, რომ მეფე მას დიდად აფასებს, მხოლოდ მას იწვევს სასაუბროდ და მთელ ჯარსა და გეგმებს ანდობს. გნათონი შესატყვისი ქათინაურებით ეხმიანება: მეფე გემოვნების კაცია. თრასონს გონებამახვილობაზეც აქვს პრეტენზია და შესაბამის მაგალითებს უამბობს გნათონს, რაზედაც ეს უკანასკნელი ირონიული რეპლიკებით პასუხობს: დახვეწილია, უკეთესად შეუძლებელია, გონივრულია, შესანიშნავი ნათქვამია. მათ დიალოგს მიყურადებით, მალულად უსმენს მონა პარმენონი, რომელიც თავისთვის ამბობს: ო კეთილმოწყალე ღმერთებო! ერთი დასრულებული რეგვენია, მეორე კი ნაძირალა. პარმენონის რეპლიკებში დიალოგის პარტნიორები თრასონი და გნათონი ზუსტად არიან დახასიათებულნი.

თრასონის ეჭვიანობის გამო თრასონსა და თაისს შორის კონფლიქტური სიტუაცია წარმოიშვა. თრასონმა პამფილას ძმაზე ქრემესზე იეჭვიანა, რომელიც თაისმა პამფილას საქმეებზე დაიბარა. თრასონი საომრად ემზადება, შეურაცხყოფას არავის არ შევარჩენო. მაგრამ ტრაბახა თრასონი მხოლოდ სიტყვებითაა მამაცი მებრძოლი, ნამდვილად კი იგი მხდალია

---

[6] იქვე.
[7] იქვე.

უსუსური და გნათონის დაუხმარებლად ვერცერთ პრობლემას ვერ გადაჭრის.

თრასონმა მთავარსარდლის ფუნქცია იკისრა, იგი თაისის სახლის აღებას იერიშით აპირებს. ამისთვის სახლს ალყა უნდა შემოარტყას. ეს ეპიზოდი ყველაზე კომიკური ეპიზოდია კომედიაში და თავისი შინაარსით პაროდიას წარმოადგენს სამხედრო საქმეზე. სამხედრო ტერმინებად ტერენციუსი ბერძნულის ნაცვლად რომაულ ტერმინებს იყენებს. თრასონის მთელი ლაშქარი შედგება მონისა და მზარეულისაგან, რომელსაც ცენტურიონის (ასეულის მეთაურის) ფუნქციას აკისრებს. საბრძოლო ფუნქციები მონებს გაუნაწილა, მაგრამ თრასონი არ ჩქარობს იერიშის დაწყებას. გნათონის შეკითხვაზე როდის დავიწყებით ბრძოლას იგი პასუხობს: ჭკვიანი კაცი ჯერ ყველაფერს მოსინჯავს, იარაღს შემდეგ აიღებს ხელში. სარკასტულია გნათონის წინადადება თრასონისადმი დავშალოთ ლაშქარიო. ასე უბრძოლველად მთავრდება სახლისთვის ალყის შემორტყმის კომიკური ეპიზოდი. ამ ეპიზოდში ტერენციუსმა სხვადასხვა ფსიქოლოგიურ ნიუანსებში ბრწყინვალედ გამოიყენა პაროდია, სარკიზმი, ირონია და იუმორი.

ამასობაში თაისი და ქრემესიც გამოჩნდებიან. თაისი თავს არიდებს თრასონს. პირდაპირ არ პასუხობს მას ან დუმს. გნათონი ამშვიდებს თრასონს თაისი მალე პატიებას გთხოვსო. თრასონი მიხვდა, რომ თამაშგარეთ დარჩა და რომ თაისი მას ახლოს არ იკარებს. იგი გნათონს თხოვს დახმარებას, რამეთუ მისი დახმარების იმედი აქვს.

ფინალში (V აქტის VII სცენაში) თრასონმა გადაწყვიტა ტყვედ ჩაბარდეს ჰეტერა თაისს, მითოლოგიური გმირების მაგალითით; ჰერკულესი ზლაპრული გამარჯვებების შემდეგ სიყვარულის გამო ტყვედ ჩაბარდა ლიდიის დედოფალს ომფალას.

თრასონი გნათონს თხოვს ყველაფერი იღონოს, თხოვნაც, საუბრებიც, ოღონდ თაისის სიყვარულში მცირე ნაწილი მაინც დაუთმონ. თვითონ პირდება, რასაც მთხოვ შეგისრულებო. პრაქტიკული გნათონი ამ წინადადების შემდეგ პირდება გნათონს დახმარებას.

გნათონი ფედრიას და ქერეას მოელაპარაკა. დაარწმუნა ისინი, რომ ფედრია ბაკქისის სიხარბეს ვერ დააკმაყოფილებს. უმჯობესია თუ თაისის სიყვარულს მდიდარ თრასონსაც გაუყოფს. იგი ბრიყვია და გონებაჩლუნგი, მაგრამ მდიდარია და გულუხვად გასცემს. ორივე ძმა ფედრია და ქერეა თანხმობას უცხადებენ.

ამ ეპიზოდში კრიტიკას იმსახურებს ფედრიას თანხმობა გნათონის წინადადებაზე.

თაისს უყვარს ფედრია და თრასონის სიყვარულს უარყოფს. მას შემდეგ, რაც ფედრიას მამამ თაისი თავის კლიენტად გაიხადა ფედრიას შეესაძლებლობა მიეცა დატკბეს თაისის სიყვარულით. მაგრამ პიესის ბოლოს, კეთილშობილი და ძალზე მგრძნობიარე ფედრია, რომელიც პიესის

დასაწყისში 3 დღითაც კი არ უთმობს თრასონს პირველობას, თანახმაა გაუყოს მას თაისის სიყვარული მისი სიმდიდრისა და გულუხვობის გამო. კომპრომისული ბოლო ნამდვილად ტერენციუსის გამოგონებაა, რამეთუ მენანდრეს „საჭურისში“ თრასონისა და გნათონის როლები არ იყო. ეს ფიგურები კონტამინირებულია მენანდრეს „მლიქვნელიდან“. ასეთი კომპრომისი აშკარად ეწინააღმდეგება სიუჟეტის განვითარებას და არღვევს ფედრიას ხასიათის თანმიმდევრობას, რამეთუ მისი ხასიათის ლოგიკიდან არ გამომდინარეობს. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით კომპრომისში ტერენციუსი პლავტუსის Asinaria-ს ბაძავს.

ტერენციუსის „საჭურისში“ პერსონაჟთა ხასიათები დახვეწილი ოსტატობითაა გამოძერწილი. შეუდარებელია პარასიტი გნათონის ფიგურა, რომელიც თავის დროზე შესაბამისად შეაფასა ციცერონმა „წერილები მეგობრებს“, 1, 9, 19 და კერძოდ ფილოსოფიურ ტრაქტატში „მეგობრობისათვის“ §93, სადაც მეგობრებს აფრთხილებს მოერიდონ გნათონის მსგავს მლიქვნელებს. ბრწყინვალედაა წარმოდგენილი თაისი, რომელიც პროფესიულ პრაქტიციზმთან კარგად უთავსებს ჰუმანურობას და სიყვარულის ჯერ კიდევ ჩაუმქრალ სურვილს. დახვეწილი გემოვნებითაა შესრულებული სცენები თრასონისა და გნათონის დიალოგებით.

შესანიშნავია სცენები ქერეას მონაწილეობით, სადაც კარგად ჩანს მისი ვაჟკაცური, პირდაპირი ხასიათი და პატიოსნება. იგი მზადაა ცოლად შეირთოს მის მიერ შეურაცხყოფილი ქალიშვილი, რამეთუ მთელი გატაცებით უყვარს ის. რელიეფურად გამოკვეთილია ემოციური, მგრძნობიარე და სატიმენტალური ბუნების ფედრიას ხასიათი.

ბრწყინვალედაა დახასიათებული მდიდარი და გონებაჩლუნგი თრასონის კომიკური პერსონაჟი.

დახვეწილი ხელოვნებითაა წარმოდგენილი დამხმარე პერსონაჟებიც – მონა ქალები.

ასეთი ღირსებების წყალობით ტერენციუსის „საჭურისი“ უაღრესად პოპულარული კომედია იყო რომაულ თეატრში.

ქალიშვილზე ძალადობისა და ბავშვის დაბადების სიუჟეტზეა აგებული ტერენციუსის კომედია „დედამთილი“. დონატუსის ცნობით ტერენციუსის „დედამთილის“ მოდელია აპოლოდოროს კარისტოსელის (მენანდრეს მიმდევარის) თანამოსახელე კომედია, რომელიც მენანდრეს „სამედიატორო სასამართლოს“ (Ἐπιτρέποντες) გადამუშავებას წარმოადგენს და აღემატება მას სერიოზულობით.

ტერენციუსის „დედამთილი“ არ შეიცავს არც კონტამინაციას, არც ორმაგ ინტრიგას. მასში არის გამოცნობის (ἀναγνώρισις) მოტივი.

ქალიშვილის ძალადობის მოტივი „დედამთილში“ ჩართულია კომედიის პრობლემატიკის – ცოლქმრული ურთიერთობის კონტექსტში.

მოქმედების მამოძრავებელი ძალა პიესაში საქმის ნამდვილი ვითარების არცოდნა და გაუგებრობაა, რაც ცოლქმარს შორის სერიოზული უსიამოვნების წყაროა. მრავალი პერიპეტიის შემდეგ გაირკვევა საქმის ნამდვილი ვითარება, დაისახება კონფლიქტის გადაჭრის გზა და ხდება გაუგებრობის გამო წაკიდებული ცოლქმრის შერიგება.

კომედიის სიუჟეტთან დაკავშირებულ წინაისტორიას, რაც პიესის მოქმედებას უსწრებდა წინ, მაყურებელი კომედიის ექსპოზიციურ ნაწილში ეცნობოდა (I აქტის I და II სცენებში) ეპიზოდური ფიგურების (πρόσωπα προτατικά) ჰეტერა ფილოტისის და მაჭანკალი ქალის სირას საუბრით მონა პარმენონთან, რომელიც მათ, მათივე თხოვნით, ახალგაზრდა კაცის პამფილუსის ისტორიას უამბობს.

პამფილუსს წლების მანძილზე თავდავიწყებით უყვარდა ჰეტერა ბაკქისი და მას მუდმივ ერთგულებას ეფიცებოდა. მამა ლაქესი დაჟინებით მოითხოვდა შვილს ცოლი შეერთო, დაოჯახებულიყო. ბოლოს მან მიზანს მიაღწია და პამფილუსს ცოლად შერთო მეზობლის ფიდიპეს ქალიშვილი ფილუმენა. მაგრამ მათი ქორწინება პირველ ხანებში ფიქტიური იყო, რამეთუ პამფილუსი ცოლს არ ეკარებოდა ბაკქისის სიყვარულის გამო. პარმენონის თხრობით ცოლქმრის ურთიერთობაში გარდატეხა ფილუმენას სათნო ხასიათმა შეიტანა, აგრეთვე ბაკქისის გაუხეშებამ. ფილუმენა, როგორც წესიერ ქალს შეჰფერის, მოკრძალებული, მორცხვი ხასიათის ქალი აღმოჩნდა. იგი მოთმინებით იტანდა ყოველწაირ წყენას ქმრისგან, სხვებს უმალავდა მისგან მიყენებულ შეურაცხყოფას და უსამართლობას. ამასთან ერთად ბაკქისი გამოიცვალა, პამფილუსს უხეშად ექცეოდა. თანდათან სიტუაცია ფილუმენას სასარგებლოდ შეტრიალდა. ფილუმენას კეთილშობილური ხასიათით მოხიბლული პამფილუსის სიმპათია მისკენ გადაიხარა. ცოლში მან თავისთვის ახლობელი, შესაფერი ხასიათი იპოვა (170 ტ.). იგი დაუახლოვდა ცოლს, გულწრფელად შეიყვარა იგი და ჰეტერასთან კავშირი გაწყვიტა.

ცოტა ხნის შემდეგ პამფილუსი ქალაქიდან გაემგზავრა. მის არყოფნის დროს ცოლი თავის დედმამის სახლში გადავიდა. მამა ლაქესი ქმრის სახლიდან ფილუმენას წასვლაში ცოლს სოსტრატას ადანაშაულებს. საბრალო სოსტრატა უდანაშაულოა. იგი ყველაფერზე მზადაა, ოღონდ ახალგაზრდებს შორის ნორმალური ურთიერთობა იყოს. პარმენონი ამით ამთავრებს თხრობას და ეჭვს გამოთქვამს, რომ პამფილუსის ქორწინება დიდხანს არ გასტანს.

ქალაქში დაბრუნებული პამფილუსი ცოლის წასვლას მძიმედ განიცდის. მისი წასვლის მიზეზად დედამთილთან უსიამოვნებას უსახელებენ. ვითარების გასარკვევად იგი ფილუმენას სანახავად მიდის.

სიდედრის სახლში პამფილუსი გაიგებს, რომ ფილუმენამ ნაადრევად ქორწინებიდან მეშვიდე თვეს იმშობიარა, ბავშვი დაბადა. პამფილუსი თავზარდაცემულია. სულიერ შეშფოთებას იგი მონოლოგში გამოთქვამს.

მონოლოგიადან ჩანს, რომ სასოწარკვეთილმა სიდედრმა მირინამ მას ყველაფერი აუხსნა. ქორწინებამდე ორი თვით ადრე ფილუმენაზე ძალა იხმარა უცნობმა მამაკაცმა და რომ ფილუმენა ქმრის სახლიდან მოსალოდნელი მშობიარობის დასაფარავად წავიდა. მირინა ემუდარება პამფილუსს ნურავის გაუმხელს ფილუმენას საიდუმლოს, ხოლო ბავშვისა და ცოლის შესახებ როგორც თვითონ გადაწყვეტს ისე მოიქცეს. პამფილუსი პირდება საიდუმლოს შენახვას და სიტყვას ასრულებს კიდეც.

მარტოდ დარჩენილი პამფილურ მონოლოგში გულწრფელად აღიარებს, რომ მას ძლიერ იზიდავს და გატაცებით უყვარს ცოლი, მთელი სულით მისკენ მიილტვის, შინაგანად იგი მზადაა ცოლს შეურიგდეს, მაგრამ დაბრკოლება ბოჭავს, სხვისი შვილით ოჯახში ვერ დაიბრუნებს, მამაკაცური თავმოყვარეობა ამის ნებას არ მისცემს. ცოლს უნდა გაეყაროს. იგი ტირის, როგორც კი გაიფიქრებს, რომ მას მარტოობაში მოუწევს ცხოვრება. ბედნიერება მუდმივად არავის ეწვევა. პირველმა სიყვარულმა მას მწარე გამოცდილება შესძინა.

მოხუცმა მამებმა ფილუმენას საიდუმლოს შესახებ არაფერი არ იციან. პამფილუსი მირინას თხოვნით ამ საიდუმლოს ინახავს, არავის უმხელს. მამები მოითხოვენ რომ უდანაშაულო ბავშვი თავისად აღიარონ. მათ ისიც ვერ გაუგიათ რატომ არ სურს პამფილუსს ცოლი ოჯახში დააბრუნოს. ამას ჰეტერა ბაკქისის გავლენით ხსნიან და მასთან მოლაპარაკებას გადაწყვეტენ.

ჰეტერა ბაკქისი უანგარო და კეთილშობილი ადამიანი აღმოჩნდა. იგი მზადაა დაეხმაროს თავის ყოფილ მეგობარს ოჯახური ბედნიერების აღდგენაში. ბაკქისი არწმუნებს პამფილუსის ცოლსა და სიდედრს რომ დიდი ხანია პამფილუსთან ურთიერთობა გაწყვიტა.

ბაკქისს შეეძლო პამფილუსისგან ფული გამოეძალა ქალების მოვაჭრისგან თავის გამოსასყიდად, მაგრამ იგი არ იკადრებს ამას რამეთუ მას კარგად ახსოვს პამფილუსის კეთილგანწყობა და გულისხმიერება მათი მეგობრობის ჟამს. ამიტომ იგი მზადაა სიკეთეს სიკეთით უპასუხოს.

საქმის ნამდვილი ვითარების არცოდნის გამო გაუგებრობის მოსახსნელად ტერენციუსი გამოცნობას მოტივს იყენებს. გამოცნობაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ყოვლისშემძლე შემთხვევამ. არანაკლები აქტიურობა გამოიჩინა ჰეტერა ბაკქისმა.

კომედიის მოქმედების პროცესში ერთხელ მირინამ გაკვრით მოიხსენია კონფლიქტის გადაჭრის გზა: უცნობმა მოძალადემ ფილუმენას ხელიდან ბეჭედი წააძრო. ახლა როდესაც ბაკქისი ფილუმენას სახლში მოვიდა, მირინამ შემთხვევით შენიშნა მის ხელზე ფილუმენას ბეჭედი. ბაკქისი მონა

პარმენონს გზავნის პამფილუსთან შესატყობინებლად, რომ მის მიერ ბაკქისისთვის ნაჩუქარ ბეჭედში მირინამ თავისი ქალიშვილის ბეჭედი ამოიცნო. ამრიგად ბაკქისის ვიზიტს, რაც მოჩვენებითი დაბრკოლების აღსაკვეთად იყო მოწყობილი, საქმე ნამდვილი კვანძის გახსნამდე მიყავს. ბაკქისის თხრობით ისიც გამოირკვა, რომ ერთხელ საღამოს, მთვრალი პამფილუსი ბაკქისთან მივიდა ბეჭდით, რომელიც მან ქალიშვილს ძალადობისას წააძრო ხელიდან. ამრიგად, ფილუმენას დაბადებული ბავშვის მამა პამფილუსი აღმოჩნდა.

პამფილუსი უსაზღვროდ ბედნიერია, რამეთუ საყვარელი ცოლიც შეინარჩუნა და ბავშვიც შეეძინა.

როგორც აქედან ჩანს, გაუგებრობის გამო წარმოშობილი ოჯახური კონფლიქტი გამოცნობის წყალობით გაირკვა, მაგრამ გამოცნობამდე ცოლქმრის შერიგება ფსიქოლოგიურად მომწიფებული იყო პამფილუსის, ფილუმენასა და ბაკქისის ხასიათების, გულისხმიერებისა და აქტიურობის წყალობით, მათი ადამიანურობით.

კონფლიქტის გადაჭრაში ყურადღებას იპყრობს ეთიკური მომენტი, სიახლე, რაც ტერენციუსს სიყვარულში შეაქვს. „დედამთილში" პამფილუსი მამასა და სიმამრს პირდაპირ უცხადებს: მე მიყვარს ცოლი, მას ვაქებ და გატაცებით მივილტვი მისკენ. მე ჩემს თავზე გამოვცადე მისი საოცარი ხასიათი.

„დედამთილის" დასაწყისში პარმენონის თხრობიდან პამფილუსის ისტორიაზე საგულისხმოა ერთი მომენტი: პამფილუსმა გულდასმით შეაფასა ადრინდელი საბრფოს ჰეტერა ბაკქისისა და ცოლის ფილუმენას ხასიათები, თანდათან ჩამოსცილდა ბაკქისს და მთელი სიყვარული ფილუმენაზე გადაიტანა, რამეთუ მასში შესაფერი ხასიათი იპოვა.

Paulatum elapsus'st Bacchidi, atque huic transtulit
Amorem, postquem par ingenium nactus est.
169-170

აქ ლაპარაკია არა სიყვარულის გრძნობად მხარეზე, არამედ ადამიანთა ხასიათების ნათესაობაზე, სულიერ სიახლოვეზე. ურიგო არ იქნება აქ მოვიხმოთ მენანდრეს „სამედიატორო სასამართლოს" პერსონაჟის ონისიმეს ნათქვამი:

თითოეულ ჩვენგანში ღმერთებმა დამკვირვებლად ჩადეს ჩვენი ხასიათი. ზოგს იგი ღუპავს, თუ ადამიანი მას ცუდად იყენებს, ზოგს კი იგი იხსნის. ისაა ჩვენი ღმერთი და ბედნიერებისა და უბედურების მიზეზი.

ტერენციუსის შეხედულებით, როგორც მისი კომედიებიდან ჩანს, ცოლ-ქმრული ურთიერთობის, ქორწინების ზნეობრივი საფუძველი უნდა იყოს სიყვარული, რომელიც ემყარება პარტნიორთა ხასიათების ნათესაო-

ბას, სულიერ სიახლოვეს და ამით უზრუნველყოფს ჰარმონიას ცოლქმრულ ურთიერთობაში.

დედამთილში საგანგებო ალნიშვნას იმსახურებს ტერენციუსის მცდელობა ორმაგი მორალის დასაძლევად. ამ მხრივ ნიშანდობლივია პამფილუსის ლმობიერი განწყობა „ცოდვილი ცოლის" მიმართ, რაც პამფილუსის ადამიანურობას, მის კეთილშობილებას მოწმობს.

ამის შესახებ მიხაელ ალბრეხტი წერს: „გაბედულია ტერენციუსის მიდგომა ტრადიციული ორმაგი მორალის შინაგანი დაძლევისადმი, თუმცა ჯერ მხოლოდ კონვენციის ჩარჩოებში. Hecyra-ში ახალგაზრდა ქმრის ლმობიერება მისი „ცოდვილი" ცოლის მიმართ აშკარა კონტრასტს წარმოადგენს კატონის ნათქვამთან, რომ უნდა შეიძლებოდეს ღალატში დაჭერილი ცოლის გაუსამართლებლად მოკვლა სასჯელის გარეშე (გელიუსი 10, 23).[8]

როგორ შეესაბამებოდა მენანდრეს და ტერენციუსის დროინდელი ცხოვრებისეული რეალობა ამ კომედიოგრაფოსთა კომედიების შეხედულებებს სიყვარულზე და ქორწინებაზე?

მენანდრეს და ტერენციუსის კომედიებში სიყვარული და ქორწინება იდეალი იყო. მათი დროის ცხოვრებისეული რეალობა რათქმაუნდა შორს იყო იდეალისაგან რამეთუ ცოლქმრობის მთავარი მიზანი იყო კანონიერი ბავშვების გაჩენა და ცოლის სახით ოჯახური კერის საიმედო მომვლელის შეძენა.

სიტყვაში, რომელიც დემოსთენეს მიეწერება ნათქვამია: ჰეტერებს ჩვენ ვინახავთ სიამოვნებისთვის, საყვარლებს სხეულზე ყოველდღიური ზრუნვისთვის, ცოლებს კი ვირთავთ კანონიერი ბავშვების გასაჩენად და ოჯახური კერის მოსავლელად.

სიყვარული ფაქტიურად ოჯახის მიღმა რჩებოდა, რამეთუ ახალგაზრდა მამაკაცები სიყვარულსა და გართობას ჰეტერათა საზოგადოებაში პოულობდნენ:

ქორწინება მოქალაქეობრივი მოვალეობა იყო ორივე მხარისათვის და ტრადიციულად იგი ეკონომიკურ შეთანხმებად რჩებოდა, მაგრამ როდესაც მენანდრე და მის კვალობაზე ტერენციუსი კომედიებში იდეალურ სიყვარულს და იდეალურ ქორწინებას წარმოგვიდგენენ, ამით მენანდრე ბერძნულ სცენაზე, ხოლო ტერენციუსი რომაულ თეატრში ახალ პროგრესულ ნორმებს ამკვიდრებდნენ ოჯახური ეთიკის სფეროში.

ტერენციუსის კომედიებში საერთოდ და კერძოდ „დედამთილში" დიდ ინტერესს იწვევს სიყვარულის, განსაკუთრებით ცოლქმრული სიყვარულის ფსიქოლოგიური ანალიზი. „დედამთილში" პამფილუსის მონოლო-

---

[8] M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boetius. München, New Providenze, London, Paris I, 1, 184.

გებსა და ახლობლებთან დიალოგებში კარგად იგრძნობა მისი ფაქიზი, სათუთი დამოკიდებულება ცოლთან და ცოლის საოცარი ხასიათის წყალობით განცდილი ბედნიერება. ამის შესახებ ალბრეხტი წერს:

„ტერენციუსის მიერ გამოხატული თანაგრძნობა ქალებისადმი და მის მიერ მოცემული ცდა სიყვარულის სათუთი ანალიზისა, რომელიც მოიცავს აგრეთვე ლიტერატურაში იშვიათად დამუშავებულ თემას ცოლქმრული თანაგრძნობისა, საფუძველს უმზადებს სულიერად და ენობრივადაც კატულუსს, ვერგილიუსს და ელეგიკოსებს.[9]

ტერენციუსის კომედიებში აღსანიშნავია ტერენციუსის ჰუმანური დამოკიდებულება საერთოდ ქალებისადმი, მათ შორის ჰეტერებისადმი. იგი თანაგრძნობით ეკიდება დესპოტი ქმრის ქრემესის მიერ დათრგუნვილ ცოლს სოსტრატას თავისი თავის დამსჯელში; ასეთივე თანაგრძნობას იჩენს „დედამთილში“ პამფილუსის დედის სოსტრატასადმი, რომელიც ქმარმა უსაფუძვლოდ დააძალა ოჯახიდან რძლის წასვლის გამო.

ტერენციუსის კომედიათა ჰეტერები პრინციპულად განსხვავდებიან ტრადიციული სქემისაგან, რომლის თანახმად ჰეტერა ხარბი, სიმდიდრის მოყვარული და ოჯახის გამთიშველი უნდა იყოს. ტერენციუსის კომედიათა ჰეტერებს გულწრფელად უყვართ თავიანთი სატრფოები და უანგაროდ ეხმარებიან მათ.

მკვლევართა უმრავლესობის მიერ აღიარებულია, რომ ტერენციუსის „დედამთილში“ ბაკქისის პროტოტიპს მენანდრეს „სამედიატორო სასამართლოს“ პერსონაჟი ჰეტერა გაბროტონონი წარმოადგენს.

გადმოცემის თანახმად მენანდრეს ცოლი არ ჰყოლია. იგი ხანგრძლივად მეგობრობდა ბრწყინვალე, განათლებულ ჰეტერასთან გლიკერასთან, რომელიც მას მისი კომედიების თეატრალურ დადგმებში ერთგულად ეხმარებოდა.

გლიკერას წრეში მენანდრეს სრული შესაძლებლობა ჰქონდა დაკვირვებოდა ჰეტერათა ხასიათსა და ჩვევებს. მენანდრე მივიდა დასკვნამდე, რომ ჰეტერათა საუკეთესო ნაწილს პროფესიულ პრაქტიკაზმთან ერთად შენარჩუნებული აქვს კაცთმოყვარეობა და გულისხმიერება. უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ დაკვირვების საფუძველზე გამოძერწა მან სამედიატორო სასამართლოს გმირის ჰეტერა გაბროტონონის სახე, რომელსაც ჰუმანურობითა და კეთილშობილებით ბადალი არ მოეპოვება მთელ ახალ ატიკურ კომედიაში.

ტერენციუსის კომედიებს შორის „ძმები“ პრობლემატური კომედიაა, რომელიც ტერენციუსმა შემოქმედებითი სიმწიფის პერიოდში შექმნა (160 წ.). „ძმებს“ მამაშვილის კონფლიქტის სიუჟეტი უდევს საფუძვლად. მოდელად ტერენციუსმა მენანდრეს თანამოსახელე კომედია გამოიყენა. მენან-

---

[9] M. von Albrecht, დასახ. ნაშრ., 185.

დრემ „ძმებში“ მამაშვილის ურთიერთობის პრობლემა აღზრდის პრობლემატიკის დონემდე აიყვანა. ტერენციუსი მენანდრეს მიყვება პრობლემატიკაში.

ტერენციუსის „ძმები“ ორმაგ ინტრიგას და კონტამინაციას შეიცავს. კომედიის სათაური ორმაგად გამართლებულია, რამეთუ მთავარი პერსონაჟები მოხუცი ძმები დემეა და მიკიონი და ახალგაზრდა ძმები ესქინე და კტესიფონია. ორი უკანასკნელი დემეას შვილებია. მათ შორის უფროსი ესქინე უცოლშვილო მიკიონმა იშვილა, კტესიფონს კი დემეა ზრდის.

დემეა ძუნწი, ბუზღუნა და პირქუში მოხუცია, იგი სოფელში ცხოვრობს და მიწათმოქმედებას ეწევა, მიკიონმა კი ქალაქური ცხოვრება, მყუდროება და თავისუფლება არჩია.

ორმაგი ინტრიგა, ორმაგი სიუჟეტური ხაზი შეყვარებულთა ორი წყვილის ურთიერთობის კონტექსტში ვითარდება.

ესქინეს ღარიბი ქალიშვილი პამფილა უყვარს. იგი ესქინესგან ბავშვს ელოდება. ესქინე პატიოსანი ახალგაზრდაა და მის ცოლად შერთვას აპირებს. კტესიფონს კი არფაზე დამკვრელი ქალიშვილი შეუყვარდა, რომელიც ქალებით მოვაჭრის სანიონის ხელშია მომწყვდეული!

მამებმა შვილების გამიჯნურების შესახებ ჯერ არაფერი იციან. ესქინეს დელიკატურ მამობილთან კარგი ურთიერთობა აქვს და მორცხვობის გამო სიყვარული ვერ გაუმხილა. კტესიფონმა კი სიყვარული მკაცრი მამის შიშით დამალა.

ძმების პროლოგის ცნობით (91 შმდ.) ტერენციუსმა „ძმებში“ დიფილეს კომედიიდან „ერთადმომაკვდავნი“ (Συναποθνήσκοντες) კონტამინაციის წესით ჩართო ქალიშვილის მოტაცების ეპიზოდი. კონტამინაცია „ძმების“ სიუჟეტს კარგად მოერგო, მაგრამ კონტამინაციის შედეგად კომედიაში მოქმედების ქრონოლოგიური თანმიმდევრობა დაირღვა, რამეთუ ქალიშვილის მოტაცებაზე ძმებს შორის დიალოგი დილით მიმდინარეობს (I აქტის I სცენა), ხოლო მოტაცების ეპიზოდი, რაც წინაღამით მოხდა, შემდეგაა სცენურად წარმოდგენილი (II აქტის I სცენა). ეს შეუსაბამობა პირველად ლესინგმა აღნიშნა „ჰამბურგის დრამატურგიაში“.

ტერენციუსთან ყოველი დეტალი ფსიქოლოგიურად მოტივირებულია. ესქინემ ქალიშვილი არა მარტო კტესიფონის სიყვარულისთვის მოიტაცა, არამედ იგი სამშობლოდან და მშობლებისგან შორს გადახვეწას გადაარჩინა, რამეთუ კტესიფონი აპირებდა ყველგან გაყოლოდა შეყვარებულ ჰეტერას.

კომედიის საწყისი სიტუაცია ქალიშვილის მოტაცების ეპიზოდით იწყება. აღშფოთებული დემეა მიკიონთან მოდის და მას უამბობს ესქინეს მიერ ქალიშვილის მოტაცების გამო ატეხილი შფოთის შესახებ. უსაზღვროდ გაბრაზებული დემეა ესქინეს ულირს საქციელს არასწორი აღ-

ზრდის შედეგად მიიჩნევს და ამაში მიკიონს ადანაშაულებს. მიკიონი კი შვილს მეტ თავისუფლებას აძლევს და ხელს უწყობს მის ახალგაზრდულ გატაცებებს.

დემეას მიკიონი მოაგონებს, რომ მათ ახალგაზრდობაში ლაღი ცხოვრებისთვის სახსრები არ ჰქონდათ; მიკიონი ურჩევს დემეას, ვიდრე შვილი ახალგაზრდაა ხელი შეუწყოს ახალგაზრდულად იცხოვროს.

ამრიგად, ქალიშვილის მოტაცება ძმებს შორის კამათის საგანი ხდება და იგი ბუნებრივად გადაიზრდება მწვავე დისკუსიაში აღზრდის პრობლემის გარშემო.

კამათის პროცესში გამოიკვეთა აღზრდის ორი, დაპირისპირებული სისტემა, ძველი, რომაული, მკაცრი და ახალი, ელინისტური ფილოსოფიით, ეპიკურეიზმის ჰუმანური იდეებით შთაგონებული აღზრდის სისტემა.

დრამატურგიულად ეს დაპირისპირება ხორციელდება ორი სხვადასხვა ხასიათისა და სულისკვეთების ძმის დემეასა და მიკიონის დაპირისპირებით.

დემეას მიაჩნია, რომ შვილის აღზრდაში თავისუფლება დამღუპველია და რომ შვილი შიშით (metus) უნდა აღზარდო. ეპიკურიზმის იდეებზე აღზრდილ მიკიონს კი აღზრდის საკითხებში ლიბერალური პოზიცია უჭირავს. მიკიონის აზრით მამაშვილურ ურთიერთობაში მთავარია გულწრფელობა და ნდობის ფაქტორი და რომ შიშითა და ძალით მიღწეული ძალაუფლება მამისა უფრო ნაკლებად სტაბილურია და მყარი, ვიდრე მეგობრობით მოპოვებული. ახალგაზრდის სულში სირცხვილისა და ღირსების გრძნობის აღძვრით (pudore et liberitate, 57. ტ.) უკეთესი შედეგი მიიღწევა. შვილი უნდა მიაჩვიო, რომ ყველაფერი კეთილი ნებით აკეთოს და არა იძულებით. ამით განსხვავდება მამა დესპოტისგან.

დემეა სიფიცხეს იჩენს იმის გამო, რომ მიკიონი მისი აზრით ზედმეტად ანებივრებს ესქინეს და მის გაფუჭებას უწყობს ხელს. მიკიონი კატეგორიულად მოითხოვს ძმისგან, რაკი ესქინე მე მაშვილე, თუ მის დაბრუნებას არ ითხოვ, მე მასზე ვიზრუნებ, შენ კი კტესიფონის აღზრდაზე იფიქრე.

ნიშანდობლივია, რომ ურთიერთგანსხვავებული აღზრდის შედეგად ესქინეს და კტესიფონს პრინციპულად განსხვავებული ხასიათი ჩამოუყალიბდათ. მკაცრი აღზრდის შედეგად კტესიფონი მორცხვი, გაუბედავი, უნიციატივო და თავისთავში ჩაკეტილი ადამიანია. ესქინე კი ლიბერალური აღზრდის წყალობით აქტიური, მტკიცე ხასიათის, ენერგიული პიროვნებაა, რომელიც კრიტიკულ სიტუაციებში ოპერატიულად ღებულობს და ასრულებს გადაწყვეტილებებს.

ქალიშვილის მოტაცების შემდეგ ესქინეს კრიტიკული მდგომარეობა შეექმნა. მისი საცოლის ოჯახი ღელავს, რამეთუ მათ ჰგონიათ, რომ ესქინემ ქალიშვილი თავისთვის მოიტაცა. მათი დაეჭვება კომედიის ბოლომდე გრძელდება, რადგან ესქინეს არ შეუძლია სიმართლე გაამჟღავნოს; იგი

შიშობს არ გამჟღავნდეს საიდუმლო ძმისა და მკაცრმა მამამ სიმართლე არ შეიტყოს. ამავე დროს ესქინეს სურს შეირიგოს სატრფოს ოჯახი, რომელმაც არასწორად გაიგო ესქინეს შფოთის მიზეზი სანიონის სახლში.

რაკი ესქინემ სატრფოს ოჯახი ვერ შეირიგა და გამოუვალი მდგომარეობა შეექმნა, გამოსავალი მან მოძებნა არა მონის ინტრიგაში, არამედ იმით, რომ უარი თქვა სქემის პირობითობაზე და მამობილთან მიკიონთან ყველაფერი პატიოსნად აღიარა. მიკიონმა ერთი სიტყვით გაუგო შვილობილს, მხოლოდ რბილად უსაყვედურა რატომ დროზე არ უთხრა მას სიმართლე.

მიკიონის ლიბერალური პოზიციით კონფლიქტი სწრაფად გადაიჭრება. მიკიონი მხარს უჭერს შვილობილს ღარიბ ქალიშვილზე დაქორწინდეს. დემეამ ახლა შეიტყო, რომ ესქინემ ქალიშვილი თავისთვის კი არა, კტესიფონისთვის მოიტაცა. დემეა მიხვდა, რომ აღზრდის მისეულმა სისტემამ არ გაამართლა — კტესიფონმა ჰეტერა მალულად შეიყვარა. დემეა დათმობაზე მიდის და ახლა არ უკრძალავს კტესიფონს მომღერალ ქალთან ურთიერთობას. ამრიგად, მიკიონის სისტემას საერთო კეთილდღეობა მოაქვს, დემეას სისტემამ კი კრახი განიცადა. ფინალში ძმების მდგომარეობა რადიკალურად იცვლება.

„ძმებში“ კარგადაა გამოკვეთილი მეგობრული მხარდაჭერის თემა. ახალგაზრდები ესქინე და კტესიფონი ერთმანეთს ეხმარებიან. ეს იმითაცაა განპირობებული, რომ ისინი არა მარტო მეგობრები, ღვიძლი ძმები არიან. პირველად გამოიკვეთა მოხუცებსა და ახალგაზრდებს შორის ურთიერთგაგების თემა, რაც ამთავრებს კონფლიქტს და ინტრიგას მოხსნის.

ამ კომედიაში გამოცნობა არაა, რამეთუ ადამიანებს, რომელთაც ერთმანეთის კარგად გაეგებათ, გამოცნობა არ ჭირდებათ.

პოლონსკაიას მართებული შეხედულებით მონა ინტრიგანის მეორე პლანზე გადაწევა და ახალგაზრდა კაცის აქტიურობა ტერენციუსის ბოლო პიესებში, მათში ეთიკური მომენტების გაძლიერებით აიხსნება. „ძმებში“ გადაჭრითაა ტრადიციის სქემა დამსხვრეული და კონფლიქტის გადაწყვეტა ხდება არა მოხერხებული ინტრიგის ან გამოცნობის საშუალებით, არამედ მამისა და შვილის კეთილი ნებით, მათი კეთილშობილებით და მანამდე მიუწვდომელი ხერხით, უშუალო ურთიერთგამოლაპარაკებით, რამაც უზრუნველყო ურთიერთგაგების შესაძლებლობა და ურთიერთშეთანხმება.[10]

დონატუსის ცნობით, ტერენციუსმა არსებითად შეცვალა „ძმების“ ბერძნული ორიგინალის (მენანდრეს „ძმების“) ფინალი, რომელშიდაც აღზრდის მიკიონისეული სისტემის გამარჯვება და დემეას სისტემის კრახი იყო წარმოდგენილი.

---

[10] К. П. Полонская, დასახ. ნაშრ., 184.

იდეური კონფლიქტი მიკიონსა და დემეას შორის აღზრდის პრობლემის გარშემო, ტერენციუსის კომედიის ფინალში ხელოვნურადაა შერბილებული და კომპრომისით ბოლოვდება, ისე როგორც ტერენციუსის მრავალი კომედია. ტერენციუსის „ძმების“ ფინალში ძუნწი დემეა უეცრად უჩვეულო გულუხვობას იჩენს. მაგრამ გულუხვობის რეალიზაციას იგი ძმის, მიკიონის ხარჯზე აკეთებს.

კომედიის ფინალამდე ბრძენი, ჰუმანური და განათლებული მიკიონი, აღზრდის პროგრესულ სისტემას რომ უჭერდა მხარს, ფინალში უპრინციპო, უგნურად გულუხვ ადამიანად წარმოგვიდგება, რომელიც მკაცრი ძმის დემეას წინადადებებს და შვილობილის ესქინეს თხოვნას უსიტყვოდ ასრულებს და თავის ქონებას თვითვე ანიავებს. დემეას მიკიონზე რევანშის შესაძლებლობა მიეცა.

დემეას დაწოლით და ესქინეს თხოვნით მიკიონი არეთიანებს ესქინეს საცოლის და თავის სახლებს, რაც მას დიდ ხარჯებს დააკისრებს, მონას სირუსს და მის ცოლს ფრიგიას თავისუფლებას ანიჭებს, ესქინეს სიდედრის ნათესავს ჰეგიონს ასაჩუქრებს ივჯარით აღებული ნაკვეთით.

მაგრამ მიკიონის მთავარი საოცარი დათმობა ესქინეს სიდედრის მოხუცი სოსტრატას ცოლად შერთვაა, რასაც მიკიონი დემეას დაწოლით და ესქინეს თხოვნით დაეთანხმა.

მიკიონი ადრე ამ ქორწინების სასტიკი წინააღმდეგი იყო, როგორც მისი ასაკისთვის უაღრესად შეუფერებელის. მიკიონის ქორწინება არც მის სურვილს შეესაბამება და არც ხასიათს. ამიტომ მიკიონის თანხმობა ქორწინებაზე გაუმართლებელ კომპრომისად უნდა მივიჩნიოთ.

დემეას საქციელის უჩვეულო ცვლილებების ასახსნელად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს დემეას საბოლოო სიტყვას. კომედიის ფინალში (V აქტი IX სცენა).

მიკიონი ეკითხება დემეას: რა მოხდა, რამ გამოცვალა შენი ხასიათი, ეს რა ახირებაა და გულუხვობაა უეცრად?

დემეა პასუხობს: გულუხვობის ჩემეული მაგალითებით მე მინდოდა შენთვის მეჩვენებინა რა დამღუპველი შედეგები მოაქვს შენს უაზრო გულკეთილობას, უგნურ გულუხვობას და ხელგაშლილობას. აღზრდის შენი სისტემა არასწორ პრინციპებს ემყარება, რამეთუ შენ ახალგაზრდებს გონივრული ცხოვრების მაგალითებს კი არ აძლევ, არამედ მათ ნებას მიყვები და ანებივრებ. თუ ჩემი ცხოვრება არ მოგწონთ — ამბობს დემეა — იმიტომ რომ ყველაფერს არ ვუწონებ, შვილების აღზრდაში აღარ ჩავერევი. მხოლოდ მაშინ, როცა ისინი ჩათვლიან, რომ ჩემი დახმარება სჭირდებათ, მზადა ვარ რჩევით დავეხმარო.

ლესინგის მართებული ინტერპრეტაციით დემეა არ გარდაქმნილა, არც უფიქრია გარდაქმნა, იგი ძველებურად ძუნწი და ბუზღუნა დარჩა, მაგრამ გულუხვი ადამიანის როლს ძმის ხარჯზე თამაშობს, იმ მიზნით

რომ მიკიონს დაანახოს მისი უგნური გულუხვობის უაზრობა და დამღუპველობა.

ტერენციუსის მიერ განხორციელებული ინოვაციის შედეგად უპირატესობა დემეას მიენიჭა.

მიხაელ ალბრეხტი ამის შესახებ წერს: ტერენციუსმა თავს ნება მისცა „ძმებში" მეტი მნიშვნელობა მიენიჭებინა მკაცრი და შედარებით პესიმისტი დემეასთვის. და ეს როგორც ჩანს გაკეთდა რომაელი მაყურებლის გემოვნების გამოც. ამ მყურებლისთვის დემეა უფრო გასაგები და სიმპათიური იყო, ვიდრე მიკიონი.

ტერენციუსის გმირთა ხასიათების ანტითეტური დაპირისპირება და როლების გაცვლის საშუალება („ჭკვიანი სულელი აღმოჩნდება და პირიქით") საჭირო დისტანციას ამყარებს მაყურებელსა და მოქმედებას შორის.

ზოგჯერ პირდაპირ დაუზოგავი დამცირება ცხრაჯერ უფრო მეტად ჭკვიანისა, გამოსწორდება იმ ფიგურების რეაბილიტაციით, რომელნიც მართალია არ გარდაიქმნებიან, მაგრამ თავის შეცდომას აღიარებენ (მენედემოსი „თავისი თავის დამსჯელში", დემეა „ძმებში", სიმონი „ანდროსელ ქალიშვილში"). ვერ ვიტყვით, რომ ტერენციუსს არ გაეგება რბილი ხასიათის მიკიონისა, რომლის აღზრდის პრინციპების უკან შეიძლება პერპატეტური აზრები იყოს. სწორედ ამის გამო წინააღმდეგობრივ, მაგრამ საინტერესო შედეგს წარმოადგენს კომპრომისი ბერძნულ ზეგავლენასა და რომაულ თვითშეგნებას შორის.[11]

ტრონსკის აზრით მენანდრეს „ძმების" ტენდენცია რომისთვის მიუღებელი იყო. ამიტომ ტერენციუსმა საჭიროდ ჩათვალა რაღაც რევანშის შესაძლებლობა მიეცა მკაცრი საწყისის წარმომადგენლისთვის. დემეას პრინციპიც და მიკიონის პრინციპიც ცალმხრივია და რომ სწორი გადაწყვეტილება სადღაც შუაში უნდა იყოს.

პოლონსკაიას აზრით, როდესაც ტერენციუსი დემეას შესაძლებლობას აძლევს მიკიონზე იზეიმოს, ამით იგი კიცხავს არა იმდენად მიკიონის მოქმედებას, რამდენადაც მის კაპიტულიაციას ძმის წინაშე.

პოეტის დასკვნა ერთმნიშვნელოვანია: სიკეთე სასწაულებს ახდენს, მაგრამ იგი უპრინციპობაში არ უნდა გადაიზარდოს. არ შეილება უკან დავიხიოთ იმის წინაშე, ვინც პარტნიორის სირბილეს გამოიყენებს საკუთარი ნების მისთვის თავს მოსახვევად.[12]

ცნობილი ფილოლოგის პოკროვსკის შეხედულებით გადამუშავების შედეგად ტერენციუსმა შეცვალა მენანდრეს „ძმების" მორალი, მენანდრეს მტკიცების საწინააღმდეგოდ, რომ ბრძენი აღმზრდელისთვის მხოლოდ სირბილეც საკმარისია, ტერენციუსს თითქოს სურს თქვას, რომ სიმკაც-

---

[11] M. von Albrecht, დასახ. ნაშრ., 185.

[12] К. П. Полонская, დასახ. ნაშრ., 184.

რის და მომთხოვნელობის გარეშე მხოლოდ სირბილემ აღსაზრდელები შეიძლება განაზებამდე მიიყვანოს. ასეთი შეხედულება იმდროინდელ რომაელთა დიდი ნაწილის შეხედულებას ემთხვეოდა.

მკვლევართა უმრავლესობის აზრით (იახმანი, ალბრეხტი, პოლონსკაია, იარხო, ტრონსკი, პოკროვსკი) ტერენციუსმა მენანდრეს კომედიის კონცეფცია რომში არსებული სიტუაციის გამო შეცვალა. ეს სიტუაცია აღზრდის პრობლემების განსახილველად ხელსაყრელი არ იყო, მით უფრო სცენაზე გამოსატანად. საერთოდ საკითხი თანამედროვე აღზრდის შესახებ საკმაოდ საფრთხილო იყო.

ამიტომ მიკიონის მორალის ზუსტად გადმოღება ტერენციუსის დროს ნაადრევი იქნებოდა. უფრო გვიან, 104 წლის შემდეგ ციცერონი მიკიონის პედაგოგიურ თეორიას იყენებს, როგორც ერთერთ არგუმენტს თავისი ნიჭიერი მოწაფის ცელიუსის დასაცავ სიტყვაში (Cicero, Pro caelio, 48).

ტერენციუსის „ძმების“ გავლენით მოლიერმა შექმნა კომედია „ძმრების სკოლა“. გასულ საუკუნეში კი გერმანელმა დრამატურგმა რომანუსმა ტერენციუსის კომედიის მიბაძვით დაწერა კომედია „ძმები“.

ლესინგმა ბრწყინვალედ ჩაატარა ტერენციუსის „ძმების“ და რომანუსის „ძმების“ შეპირისპირებითი ანალიზი და შედეგად დაასკვნა, რომ რომანუსის „ძმები“ ტერენციუსის „ძმების“ წარუმატებელი მიბაძვაა.

სიუჟეტების შესახებ შეიძლება დასკვნის სახით შემდეგი ითქვას:

ტერენციუსის კომედიები არ გამოირჩევა სიუჟეტების მრავალფეროვნებით. ერთიდაიგივე სიუჟეტები ვარიაციებით კომედიიდან კომედიაში გადადის.

გადასამუშავებლად ტერენციუსი სერიოზული კომედიოგრაფოსების მენანდრესა და აპოლოდოროს კარისტოსელის კომედიებს არჩევდა.

ტერენციუსის ექვსივე კომედია სიყვარულის თემაზეა აგებული. ყველაზე ხშირად ამ კომედიებში ტერენციუსი იყენებდა პიესებს, რომელთაც საფუძვლად მამაშვილის კონფლიქტის სიუჟეტი ედოთ.

სიუჟეტის ერთფეროვნების დასაძლევად ტერენციუსი სარგებლობდა კონტამინაციით და ორმაგი ინტრიგით, ორმაგი სიუჟეტური ხაზით. „დედამთილის“ გარდა ხუთივე კომედია შეიცავს ორმაგ სიუჟეტურ ხაზს (ერთი მათ შორის სამმაგსაც).

კონტამინაცია ართულებს სიუჟეტს და კომპოზიციას, აძლიერებს პერიპეტიებს, ხელს უწყობს მოქმედების დრამატიზაციას. ორმაგი სიუჟეტური ხაზი ართულებს ინტრიგას, ეხმარება ხასიათების ინდივიდუალიზაციას და საინტერესოს ხდის კომედიის მოქმედებას.

მოქმედებაში დინამიურობის შესატანად ტერენციუსი სარგებლობდა სხვადასხვა სიუჟეტური მოტივების ჩართვით. მაგ. პერსონაჟის შენაცვლების, მონაცვალე პერსონაჟის (подставное лицо) მოტივი გამოიყენა „საჭუ-

რისში". ქერეამ სხვისი, საჭურისის კოსტიუმი გადაიცვა და ასე შეაღწია პამფილას ოთახში. ამას მოყვა პამფილაზე ძალადობის გამოყენება.

„თავისი თავის დამსჯელში" ხარბი ჰეტერა ბაკქისი ატყუებს ქრემესის ოჯახს და კლინიას საყვარლად წარუდგა მათ, როცა ნამდვილად იგი ქრემესის შვილის კლიტიფონის საყვარელია. კომედიის სიუჟეტიდან პროლოგის ძველ ფუნქციაზე უარის თქმის შემდეგ, კომედიის დასაწყისში ტერენციუსი იყენებს ეპიზოდურ ფიგურებს — προτατικὰ πρόσωπα კომედიის მოქმედების წინაისტორიის გადმოსაცემად და მოკლედ ინტრიგის გასაცნობად. ამ ფუნქციის შესრულების შემდეგ ისინი მოქმედებაში აღარ მონაწილეობენ.

ტერენციუსი ოსტატურად სარგებლობს მიყურადების ტექნიკით პერსონაჟთა დასახასიათებლად. მაგალითად „საჭურისში" მონა პარმენონი მალულად, მიყურადებით ისმენს თრასონისა და გნათონის საუბარს და ირონიული რეპლიკებით ზუსტად ახასიათებს დიალოგის ამ პარტნიორებს.

ტერენციუსის სიუჟეტები ეთიკური შინაარსის შეტანით განვითარებას განიცდიან. ტრადიციული სქემები და გამოცნობა თანდათან უკანა პლანზე გადადის და ადგილს უთმობს პერსონაჟთა ხასიათს, მათ გულისხმიერებას, კეთილ გრძნობებს და ურთიერთშეთანხმებას.

დაბოლოს ტერენციუსის შემოქმედებითი დამოუკიდებლობის შესახებ.

გასული საუკუნის 30-40-იან წლებში იახმანმა უარყოფითი შეხედულება გამოთქვა ტერენციუსის ორიგინალობის შესახებ.

იახმანის აზრით ტერენციუსს არ გააჩნდა ორიგინალური შთაგონება. მისი მხატვრული განცდა ლიტერატურული პირველწყაროთია განპირობებული.

ამის შესაბამისად მისი შემოქმედება იმ ლიტერატურული ნაწარმოებების იმიტაციურ რეპროდუქციაზეა გამიზნული, რომელთაც იმპულსს უმადლოდა ხასიათების შექმნაში. იახმანის აზრით ბერძნული ორიგინალები ტერენციუსისთვის არაა სამუშაო მასალა ახალი ფორმის შესაქმნელად, როგორც პლავტუსისთვის იყო. მათი რეპროდუქცია არაა საშუალება და ხერხი, არამედ ეს არის თვითმიზანი და მიზანი. ტერენციუსის ლიტერატურული რეპროდუქცია არსებითად წარმოადგენს თარგმანს Übersetzung, მისი შემოქმედება არის კოპირება, ასლის გადაღება nachbilden. ასეთად ითვლება და დარჩება ტერენციუსი წინააღმდეგ იმ ცდებისა რომ შეცვალონ ეს ფუნდამენტური გარემოება.[13]

ტერენციუსის პროდუქციის თარგმნით ხასიათს ალნიშნავდა ნორდენიც.

---

[13] G. Jachmann, დასახ. ნაშრ., 620, 626.

ტერენციუსის ორიგინალობაზე ნეგატიური შეხედულების საწინააღმდეგოდ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიკვეთა მყარი პოზიცია ტერენციუსის ორიგინალობის სასარგებლოდ.

მკვლევართა უმრავლესობა იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ბერძნული ორიგინალების გადამუშავებისას ტერენციუსს მათში შეაქვს მნიშვნელოვანი კორექტივები, ხოლო ზოგჯერ არსებითად ცვლის ბერძნული კომედიის კონცეფციასაც.

ტერენციუსის კომენტატორმა დონატუსმა უხვი მასალა მოიპოვა ტერენციუსის უამრავი გადახვევებისა ბერძნული ორიგინალებიდან.

მონოლოგი ზოგჯერ დიალოგითაა შეცვლილი, ხან ეპიზოდს მონოლოგი ენაცვლება, ბერძნული ჩვეულებები ან გამოიტოვება ან ზოგად ადამიანურთანაა გათანაბრებული (თ. თ. დამსჯელი), ზოგჯერ ტერენციუსს ახალი პერსონაჟი შემოყავს კომედიაში მაგ. „საჭურისში“ ქერეას მეგობარი ანტიფონი, რომლის სახეში ტერენციუსმა მხატვრული სიბრძნე და გამოგონების ნიჭი ჩააქსოვა. ლიბერალურად მოაზროვნე ქრემესი „თავისი თავის დამსჯელის“ ფინალში სხვა სახით წარმოგვიდგება. შვილს აიძულებს უარი თქვას შეყვარებულზე ჰეტერა ბაკქისზე. მისი შვილი კლიტიფონი თავდავიწყებით რომ უყვარდა ბაკქისი, უმტკივნეულოდ სტოვებს მას და მამას ეთანხმება ცოლად შეირთოს მეზობლის ქალიშვილი. „საჭურისში“ შეუძლებელია ლოგიკურად მივიჩნიოთ ფედრიას გადაწყვეტილება თაისის სიყვარული თავის მეტოქეს თრასონს გაუყოს.

ახალი ატიკური კომედიის კომპოზიციის აუცილებელი ნაწილი იყო ექსპოზიციური პროლოგი, რითაც მაყურებელი კომედიის მოქმედების წინაისტორიას და ინტრიგას ეცნობოდა, რომელიც კომედიაში გათამაშდებოდა. ტერენციუსმა უარი თქვა ექსპოზიციურ პროლოგზე და მისი ფუნქცია კომედიის პირველ აქტებს დააკისრა. ამის შედეგად ექსპოზიციური პროლოგი სცენურმა ექსპოზიციამ შეცვალა, ხოლო პროლოგში ტერენციუსმა პოლემიკა გაუმართა თავის ოპონენტებს — პროფესიულ მეტოქეებს. პროლოგის უარყოფით მაყურებელი კომედიის ინტრიგას მოქმედების განვითარებასთან ერთად თანდათანობით ეცნობოდა. ამით კომედიის წყობაც შეიცვალა და ფინალიც. იგი მოულოდნელი გახდა. კომედია თანამედროვე დრამას დაუახლოვდა.

ეს ცვლილებები მოწმობენ მასალის შერჩევას და დამუშავებას დასახული მხატვრული ამოცანის შესაბამისად.

ზემოთჩამოთვლილი ცვლილებები ბერძნულ ორიგინალებში ტერენციუსმა რომაელი მაყურებლის გემოვნების გათვალისწინებით შეიტანა. ტერენციუსი დათმობაზე მიდის და ბერძნული ორიგინალების სიუჟეტებს ცვლის რომაელი მოქალაქის ცხოვრებისეული სიბრძნის და საღი აზრის

შესაბამისად, რათა ამ გზით მაყურებელს შთააგონოს ჰუმანისტური იდეები.[14]

იახმანის სტატიის გამოქვეყნებიდან ორი წლის შემდეგ 1936 წ. იტალიელი ფილოსოფოსი ბენედეტო კროჩე მაღალ შეფასებას აძლევს ტერენციუსს, ორიგინალური გენიოსის სტატუსს ანიჭებს და რომაული კომედიის ვერგილიუსად აღიარებს.

ორიგინალური გენიოსის თეორია კროჩემ თავის შრომებში გამოაქვეყნა.[15]

ეს თეორია მიიღო ნორვუდმა (Norwood), მან ბრიტანეთში და ამერიკაში გამოაქვეყნა თავის შეხედულებანი.[16] გერმანიაში ხსენებული თეორია გაიზიარა რაიცენშტეინმა.[17]

კროჩეს შეხედულების შესახებ მიხაელ ალბრეხტი სამართლიანად შენიშნავს: რადგან სრული ბერძნული ორიგინალების ნაკლებობის გამო შეუძლებელია გადამწყვეტი დასკვნა გავაკეთოთ ტერენციუსის ხელოვნების ღირსებებზე, როგორც ჩანს გადაჭარბებულია, როდესაც ბენედეტო კროჩე ტერენციუსს რომაული კომედიის ვერგილიუსს უწოდებს და მაინც სამი მიზეზითაა ალბათ გამართლებული ეს შეფასება:

1) ტერენციუსის ენობრივ-სტილისტური მიგნებები, რაც მომავლისკენაა მიმართული.

2) ის ფაქტი, რომ ტერენციუსი, როგორც თითქმის არცერთი ძველი ლათინურენოვანი მწერალი, რომაელებისთვის პალიატას ჟანრის კლასიკურ დამსრულებლად რჩება და ბოლოს

3) არანაკლები მნიშვნელობა აქვს ტერენციუსის დრამატურგიული ტექნიკის ევროპულ გამოსხივებას.[18]

Мари Пичхадзе

Сюжеты комедий Теренция

В представленной работе обсуждается проблематика сюжетов комедий римского комедиографа Теренция (II в. до н. э.). Вопросы сюжетов рассматриваются в контексте проблематики самих комедий.

---

[14] В. Н. Ярхо, Драматургия Теренция, Уроки человечности, в издании: Теренций, Комедии, М., 1985, 22.

[15] B. Croce, Yntormo alle commedie di Terenzio: La critica, 34, 1936, 422 შმდ. Poesia antica a moderna, Bari, 1941, 29 შმდ., Bari ²1943, 1 შმდ.

[16] Norwood, The art of Terence, Oxford 1923, (განმეორებული გამოცემა 1965); Plautus and Terence, New York and London 1931.

[17] E. Reitzenstein, Terenz als Dichter, Leipzig 1940.

[18] M. von Albrecht, Geschichte der römischen Literatur von Andronicus bis Boetius. München, New Prowidenze, London, Paris I, 1, 1994, 191.

Из числа авторов древнеримской комедии палляты до нас дошли комедии Плавта и Теренция. Комедии Теренция не отличались ни разнообразием, ни обилием сюжетов. Одни и те же сюжеты в разных вариантах переходили из комедии в комедию.

Основным сюжетным источником для Теренция являются комедии блестящего комедиографа Менандра. Теренций использовал в своем творчестве и комедии последователя Менандра Аполлодора Каристского.

С учетом ценностей и традиций римской культуры Теренций вносит существенные коррективы в греческие оригиналы, порой даже изменяя концепцию комедий ("Братья"). Чтобы избежать драматического однообразия, Теренций прибегает к контаминации и двойной интриге, двойной сюжетной линии и даже тройной ("Евнух").

Наиболее ярким подтверждением творческой оригинальности Теренция, его художественной мудрости и изобретательности является новизна в сюжете, появление нового персонажа Антифона в "Евнухе" с особой психологической окраской.

С усилением этического момента в процессе развития сюжетов в комедии Теренция традиционные схемы и узнавание отходят на задний план, а на передний – выступают характеры персонажей, их чуткость, добрые чувства и взаимосогласие.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

გიორგი ქავჯაია

ბერძნული ფრესკული წარწერების ისტორიიდან

ბერძნული ეპიგრაფიკული ძეგლები საქართველოს ისტორიის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს. მათი რიცხვი ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე 1000-ს აღემატება და ძვ. წ. V-XIX საუკუნეებით თარიღდება. ამ მრავალფეროვანი ეპიგრაფიკული მასალიდან ყველაზე უძველესი კოლხეთშია მოპოვებული. შესაძლოა, ანტიკურ საქართველოში საზოგადოების მაღალი ფენა ბერძნულ დამწერლობას იყენებდა როგორც საერთაშორისოს.[1]

შუა საუკუნეების ბერძნული წარწერები საქართველოში კარგად ასახავს ამ ორ ქვეყანას შორის არსებულ კავშირს. ბიზანტიური ეკლესიის გავლენა ქართულ მართლმადიდებლობაზე საკმაოდ ძლიერი და ხანგრძლივი იყო, რამაც ასახვა ჰპოვა ფრესკულ წარწერებშიც. კონსტანტინეპოლის დაცემის შემდეგაც კი ბერძნულ წარწერათა სიმრავლე ბიზანტიურ-ქართულ ეკლესიათა ხანგრძლივი ურთიერთობით აიხსნება.[2]

ფრესკულ წარწერათა უმრავლესობა საღვთისმეტყველო ხასიათისაა. ეს წარწერები პირობითად სამ ჯგუფად იყოფა. პირველი ჯგუფი შეიცავს ციტატებს ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტებიდან. წარწერების ეს ნაწილი რაოდენობით აღემატება სხვა სახის ბერძნულ ფრესკულ წარწერებს.

მეორე ჯგუფის ტექსტები წარწერილი აქვთ დიდ მღვდელმთავართა გრაგნილებს. ისინი უკავშირდებიან ბასილი დიდის, იოანე ოქროპირის და სხვა იერარქთა სახელებს და ძირითადად ლიტურგიკულ ტექსტებს წარმოადგენენ.

ამ ფრესკებზე ვხვდებით ქერუბიკონის, სამწმიდა არსის, წინადაგებისა და სხვა ლოცვებისა თუ მათი ასამაღლებლების ფრაგმენტებს, ასევე ნაწყვეტებს საგალობლებიდან.

ფრესკულ წარწერათა მესამე ჯგუფი XII-XVII სს. წარმოადგენს ექსცერპტებს სხვა წმიდა მამათა გამონათქვამებიდან. ამ ტექსტების სიმრავლითა და ნაირსახეობით გამოირჩევა გრემის, ალვანისა და ბობნევის ფრესკები.[3]

---

1 თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, დასავლეთ საქართველო, თბ., 1999, 6.

2 იქვე.

3 თ. ყაუხჩიშვილი, დასახ. ნაშრ. 54.

სწორედ აღნიშნული ბერძნული ფრესკული წარწერები და მათი წყაროები იწვევს ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს.

სანამ ამ ზოგიერთი წარწერის წყაროზე ვისაუბრებდეთ, პირველ რიგში, „საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსზე“ დაყრდნობით წარმოვადგენთ მათ ავტორებსა და მათი გეოგრაფიული გავრცელების მონაცემებს:

ათანასე ათონელი (გრემი, ბობნევი)
ამბა სისოე (წინარეხი)
ანტონი (ალვანი, გრემი, ბობნევი, მარტვილი)
არსენი (გრემი, ბობნევი)
ექვთიმე (ბობნევი, ალვანი, გრემი, ნეკრესი)
ევსტრატი (გრემი)
თეოდორე სიკეოტე (ბობნევი)
თეოდოსი კოინობიარხესი (ბობნევი)
ილარიონი (ბობნევი)
იოანე მოწყალე (ცარძია)
იოასაფი (გრემი)
ისიდორე (გრემი)
კოზმანი (გრემი)
პავლე თებელი (გელათი, გრემი)
პაფნუტი (ბობნევი)
პიმენი (გრემი)
საბა (ბობნევი, ხობი, მარტვილი, ნეკრესი, ალვანი, გრემი)
სპირიდონ ტრიმითუნტელი (ცაიში)

წმინდა მამათა ეს ჩამონათვალი, ერთი გამონაკლისის გარდა (ათანასე ათონელი), საკმაოდ გამჭვირვალეა იმისათვის, რომ დავინახოთ მტკიცე ეთნიკური თუ სხვა კავშირი ამ მამებს შორის. მათი დიდი ნაწილი ის ეგვიპტელი ბერებია, რომლებიც თებაიდის უდაბნოში თუ მკვდარი ზღვის ნაპირებთან მოღვაწეობდნენ და საფუძველი ჩაუყარეს ქრისტიანულ ბერმონაზვნობას. ეჭვგარეშეა, რომ ეს ადგილები განდეგილთა ოაზისად იქცა უკვე მესამე საუკუნეში, თუმცა ისტორიული წყაროები მოწმობენ, რომ ბერმონაზვნობას ამ რეგიონში გარკვეული წინამძღვრები ჰქონდა. მონასტრული ტიპის თავყრილობა არსებობდა ჯერ კიდევ მემფისის ტაძარში პტოლემეოსის პერიოდში (დაახლ. ძვ. წ. III ს.).[4]

აქაურ განდეგილებს ბევრი რამ ჰქონდათ საერთო ქრისტიან ბერებთან. ისინიც უარს ამბობდნენ გარე სამყაროსთან კონტაქტზე და პირად საკუთრებაზე. იყენებდნენ ტერმინებს „მამა“ და „ძმა“ სულიერი მნიშვნე-

[4] The monasteries of the Wâdi Natrûn, Part II, The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis by Hugn. G. Evelyn White, New York, 1832, Reprinted 1973. 4.

ლობით, იკვეხებოდნენ პურით, რომელსაც აწვდიდა საკუთარი სოფლის მოსახლეობა.

თუ პარალელს გავავლებთ, დავინახავთ, რომ ანტონი და მისი თანამოღვაწენი ცარიელ ადგილზე არ მოსულან. ეგვიპტელ ანაქორეტებს ასწლეული წელთაღრიცხვის III საუკუნეში ცხოვრებიდან განდგომის უკვე ჩამოყალიბებული და მყარი ტრადიცია დახვდათ.

ორი პიროვნება ერთსა და იმავე დროს თავისი მაგალითით ხორცს ასხამს განდეგილობის ორ ფორმას. დიდი ანტონი, ბერების მამად წოდებული (250-356), მხარს უჭერს აბსოლუტურ განდგომას. მას უპირისპირდება განდგომის ზომიერი ფორმა, რომელიც გულისხმობს განდეგილთა ურთიერთკავშირს საკულტო ადგილის მეზობლობის ფარგლებში, განსაკუთრებით ყოველკვირეული მსახურების დროს. მოღვაწეობის ამ ფორმის ავტორია პახომი († 346), ასევე განდეგილთა მამა, რომელმაც ერთ გალავანში მოუყარა თავი ბერებს, შექმნა საერთო რეჟიმი ლოცვისა და მუშაობისათვის. ასეთი გაერთიანების გავრცელების ადგილად ასახელებენ ზემო ეგვიპტესა და ვრცელ რაიონს თებეს გარშემო, ხოლო ანაქორიზმი ყვავის ქვემო ეგვიპტესა და მკვდარი ზღვის სანაპირო ზოლში.

ჩვენს მიერ ჩამოთვლილ მამათა უმრავლესობა, ქრისტიანულ სამყაროში ყველაზე უფრო სახელგანთქმული მოღვაწეები, მხოლოდ საკუთარ სულზე როდი ზრუნავდნენ, არამედ გამოირჩეოდნენ დიდი ორგანიზატორული ნიჭით, ადვილად პოულობდნენ საერთოს მმართველ ფენებთან და საკუთარი მიზნის მისაღწევად იყენებდნენ ამ უკანასკნელთა ფინანსურ შესაძლებლობებს. მათ დაგვიტოვეს ათობით ლავრა, მონასტერი, თავშესაფარი, ეწეოდნენ ლიტერატურულ მოღვაწეობას. ანტონი დიდი, დიდი ექვთიმე, წმიდა საბა ტოლს არ უდებდნენ ეკლესიის მიერ აღიარებულ ყველაზე ცნობილ იერარქებს.

მათი იმ გამონათქვამების წყაროთა მოძიება, რომლებიც დღეს ქართულ ფრესკებს ამშვენებს, პრობლემური საკითხია და დიდ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. სანამ ჩვენს მიერ მიკვლეულ მასალას წარმოვადგენთ, წინასწარ შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ ამ ციტატების დაძებნა გაჭირდება მათ ცხოვრებებსა და შესხმებში. ჩვენს მიერ მიკვლეული რამდენიმე ფრესკული წარწერა აღმოჩნდა არა იქ, სადაც მოსალოდნელი იყო, არამედ ბერძნულ და ქართულ აპოფთეგმურ კრებულებში.

აპოფთეგმათა კრებულები ანუ პატერიკები (მამათა აპოფთეგმები) ასკეტური ლიტერატურის ყველაზე ძველი და საინტერესო ჟანრია. იგი შეიცავს ასკეტებისა და სამონასტრო მოღვაწეთა ბრძნულ გამონათქვამებსა და ნაკვესებს, თავმოყრილს კრებულში და დალაგებულს სხვადასხვა პრინციპით. ამ კრებულების შემუშავება და განვითარება და-

---

[5] იქვე.

კავშირებული იყო სამონასტრო ცხოვრების განვითარებასთან. ვინაიდან ამ ტიპის კრებულები არ უკავშირდება ერთ რომელიმე ავტორს და თემატურადაც არ არის შეზღუდული, მათი შედგენილობა საუკუნეთა მანძილზე ძალზე იცვლება. ამან განსაზღვრა „აპოფთეგმატა პატრუმის“ ხელნაწერთა სიმრავლე[6] და ამ ხელნაწერებში რედაქციული და ვარიანტული მრავალფეროვნება. ყოველივე ზემოთქმული მოწმობს, რომ ეს ფაქტი ართულებს ფრესკულ წარწერათა წყაროების მოკვლევას. ამ სირთულეს ისიც ემატება, რომ წარწერათა ერთი ნაწილი დაზიანებულია, ხოლო მეორე შემოკლებული ფორმით არის მოტანილი.

ბერძნული ფრესკული წყაროების მოძიების მიზნით ჩვენ მივმართეთ როგორც აპოფთეგმების ბერძნულ გამოცემებს,[7] ასევე ქართულ ენაზე არსებულ ამ კრებულებს ანბანურ-ანონიმურსა[8] და სისტემატურ კოლექციებს.[9]

ანტონი ის ავტორია, რომლის გამონათქვამებს დიდი ექვთიმეს (376-473) სენტენციებთან ერთად, ყველაზე ხშირად ვხვდებით ქართულ ფრესკებზე, რაც თავის მხრივ მის დიდ პოპულარობაზე მიუთითებს.

ანტონის სახელით ცნობილი ფრესკული წარწერები დაცულია მარტვილში, ბობნევში, ალავანსა და გრემში.

ალავანი – იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ეკლესიის ჩრდილო-აღმოსავლეთის სვეტის აღმოსავლეთ წახნაგზე, ქვემო რეგისტრში გამოსახულია წმინდა ანტონი, რომელსაც ხელში უჭირავს გრაგნილი ხუთსტრიქონიანი ბერძნული მთავრული წარწერით:

ἐγὼ εἶδο[ν] τὰς πα<ῦ> [γίδας] τοῦ διαβόλου ἡπλωμέν[α]ς ἐν <ἐῦ>τ
[ῇ] γῇ. – მე ვიხილე ბადე ეშმაკისა განფენილი მიწაზე ...[10]

---

6 შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I, ქართული პატერიკის ერთი ძველი რედაქციის ექვთიმე ათონელის თარგმანი XI ს. ხელნაწერის მიხედვით. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მანანა დვალმა, თბ., 1966 წ.

7 Collectio alphabetica, Patrologia Graeca, ed. J. P. Migne, 65, 1857, 71-440. ეს ტექსტი იმეორებს კოტელიეს მიერ 1647 წელს გამოცემულ ვერსიას, პარიზული ხელნაწერის 1599-ის (XII ს.) მიხედვით; ანონიმური კოლექცია გამოცემული F. Nau-ს მიერ ჟურნალ Revue de L' orient chrétien, Paris. შემდეგ ნომრებში: 12 (1907), 13 (1908), 14 (1909), 17 (1912), 18 (1913). წყაროები პავლე თებელის ცხოვრების შესახებ მოთავსებულია ამავე ჟურნალის მეათე ნომერში (1905). Les sentences des Pères du desert, Nouveau Recueil, Solesmes, 1970. Les sentences des Pères du desert, Recueil de Pèlage et Jean, Solesmes 1966. (პელაგიასა და იოანეს კრებულის ლათინური ტექსტი იხ. Vitae Patrum V-VI, P L, 73, 855-1022).

8 Les sentences des Pères du desert. Troisième recueil et tables, Solesmes 1976.

9 შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, I.

10 შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, II, ანბანურ-ანონიმური პატერიკები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა მანანა დვალმა, თბ., 1974 წ.
თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II 318.

ამ წარწერის წყარო ანტონი დიდის პირველი წერილია. ამავე წარწერას მინის პატროლოგიაში გამოცემულ ანბანურ კოლექციაშიც მივაკვლიეთ:

Εἶδον πάσας τὰς παγίδας τοῦ ἐχθροῦ ἡπλωμένας ἐπὶ τῆς γῆς[11]. აღნიშნული ციტატის გავრცობილი ვარიანტი მოგვყავს „ერმინიიდან“: „ვიხილე ბადე მტრისა განფენილი მიწაზე და კვნესით ვთქვი: ვინ გაექცევა მას? და გავიგე ხმა, რომელმაც მითხრა: თავმდაბლობა“.[12]

აღნიშნული ტექსტი პატროლოგიის გარდა შესულია სხვა გამოცემებშიც.[13] არსებობს ამ წარწერის სომხური,[14] კოპტური,[15] და ეთიოპური[16] ვარიანტები.

პობნევი — იოანე მახარებლის ეკლესიის დასავლეთის კედელზე, ქვემო რეგისტრში გამოსახულია ფეხზე მდგომი ექვსი ბერი, რომელთაც ხელში ბერძნულწარწერიანი გრაგნილები უჭირავთ. სახელები ფრესკებზე, ჩანს, ქართულენოვანი იყო. მესამე გამოსახულების გრაგნილზე ანტონის სახელით ცნობილი ხუთსტრიქონიანი წარწერაა:

ἐγὼ οὐκέτι φ[ο]βοῦμαι τὸ[ν] θ[εο]ν, ἀλ[λ]ὰ ἀ[γαπῶ αὐτόν] — მე აღარ მეშინია ღვთისა, არამედ მიყვარს იგი.[17]

ამ წარწერის პარალელურ ტექსტს და მის შესაბამის ქართულ თარგმანს ჩვენ მივაკვლიეთ მინის პატროლოგიასა[18] და ანბანურ პატერიკაში.[19] ორივე შემთხვევაში ამ გამონათქვამს აქვს გაგრძელება:

---

[11] PG 40, 979, 1001. აღნიშნულ ტომში გამოქვეყნებულია 1) წმინდა ანტონის 7 ეპისტოლე, ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნილი ვალერიუს სარასიუსის მიერ (col. 977-1000) და 2) ანტონის 20 ეპისტოლე, არაბულიდან ლათინურად თარგმნილი აბრაამ ეფელენსუსის (მარონიტი ბერი ლიბანიდან) მიერ (col. 999-1056). ქართულ ენაზე გამოცემულია ანტონ დიდის მეშვიდე ეპისტოლე: ივ. ჯავახიშვილი, სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, 1947, 236-237. ანტონის ეპისტოლეების ქართული ვერსიები კოპტური ფრაგმენტებით გამოსცა უ. გარიტმა.

[12] The "Painter's Manual" of Dionysius of Fourna, London 1960, 59.

[13] Paul Evergetions, Recueil de paroles et d' enseignements des Pères, Athènes 1957-1966; Les sentences des pères du dèsert, Recueil de Pèlage et Iean, VI/1 (აღნიშნული ფრანგული თარგმანის ლათინური დედანი იხ. PL 73, 855-1022).

[14] Apophtegmes des Pères, collection arménienne systèmatique, Vies des saints Pères, Venise 1855, 5, 1. (არსებობს ამ რედაქციის ლათინური თარგმანი შესრულებული L. Leloir-ის მიერ, რომელიც განხორციელდა Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium-ის სერიით 1974-1976 წლებში).

[15] Apophtegmes traduits du copte. გამოცემულია Amèlineau-ს მიერ, Annales du Musée Guimet, 25, Paris 1894, 25, 14.

[16] Collectio monastica, texte éthiopien et traduction latine de V. Arras, CSCO. 238-239, Louvain, 1963, 33. ამ წყაროების შესახებ დაწვრილებით იხ. Les sentences des péres du désert, Solesmes 1976, 201-289.

[17] თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, 201-202.

[18] PG 65, 75.

[19] შუა საუკუნეთა ნოველების ..., II, 9.

ἐγὼ οὐκέτι φοβοῦμαι τὸν θεὸν ἀλλὰ ἀγαπῶ αὐτόν. Ἡ γὰρ ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον.

მერმე თქუა: მე არღარა მეშინის ღმრთისა, არამედ მიყვარს, რამეთუ სიყვარულმან გარე განდევნის შიში.[20]

ანტონის ეს ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული გამონათქვამი დაცულია სხვა წყაროებშიც.[21] არსებობს მისი სირიული,[22] სომხური[23] და ეთიოპური[24] თარგმანები. ამ სენტენციასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ აღინიშნოს ერთი საინტერესო ფაქტი. ეს ტექსტი, ავტორის სახელის მითითების გარეშე, გამოყენებული აქვს ამბა დოროთეოს ღაზელს (VI ს.) თავის თხზულებაში „სწავლანი სამონაზვნონი"[25] ანუ „სწავლანი სულიერნი". წმინდა მამა აღნიშნულ სენტენციას ორ ნაწილად ჰყოფს და ამ ანაწილებს მოხერხებულად ურთავს თავის თხზულების IV თავის იმ მონაკვეთში, სადაც იგი საგანგებოდ მსჯელობს ღვთის შიშსა და სიყვარულზე.[26]

მომდევნო ორი წარწერა ლიტურგიკული ტექსტებს წარმოადგენს. პირველი მოთავსებულია ვარძიის ეკლესიის საკურთხეველში. აქ, წმინდა ნიკოლოზის მომდევნო გამოსახულებას თავთან აწერია სახელი მთავრულით და რთული ლიგატურით: ὁ ἅγι[ο]ς Ἰω[άννης] ὁ Χρυ[σόστομ]ος გამოსახულებას ხელში უჭირავს 9 სტრიქონიანი გრაგნილი მთავრულნარევი ნუსხურით, რომელზედაც იკითხება: μετὰ το[ῦ] το[ν ἡ]με[ις] τῶ[ν] μα[κα]ρ[ίων] δυνάμεω[ν δέ] σπο [τα φ]ιλάνθ[ρωπε] βοῶμ[εν] κ[αὶ] ... – შემდგომად ამისა ჩვენც, ნეტარითა ძალითა, უფალო კაცთმოყვარეო, ვლაღებთ და ... („ერმინიის" მიხედვით ტექსტი ეკუთვნის იოანე მოწყალეს[27] და ის გადმოცემულია სიტყვათა სხვა თანამიმდევრობით. Ερμ. გვ. 156, გვ. 168).[28]

---

[20] შდრ. I ი. 4, 18.

[21] ჩვენს მიერ დასახელებული პავლე ევერგეტისა (IV, 4, 5, 3) და პელაგიასა და იოანეს კრებულში (XVII, I/I).

[22] E. A. Wallis Budge, The Paradise of the Holy Fathers, traduction anglaise du syriaque, t. 2. Londres, 1907 (II 403 b).

[23] Apophtegmes ... collection arménienne systématique (17, 26 (1 R)).

[24] Collectio momastica ... texte éthiopien (37, 11).

[25] ასე ეწოდება ამ თხზულების ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანს (PG 88, 1611-1838).

[26] Dorothée de Gaza, Oeuvres spirituelles, Sources chrétiennes, t. 92, Introduction, texte grec, traduction et notes par Dom. L. Regnault et Dom. J. de Préville. Paris 1963, 222, 224. (ამბა დოროთეოსი მოღვაწეობდა იმ მონასტერში, რომელიც დაარსა მამა სეროდსმა V საუკუნეში, სოფელ თავატაში, რამდენიმე კილომეტრზე ღაზადან სამხრეთით. ანტონის სენტენციათა რეპერტუარი მისთვის უცნობი არ უნდა ყოფილიყო, თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ მასთან ერთად დიდხანს მოღვაწეობდა ეგვიპტელი ბერი, „დიდ მოხუცად" წოდებული, ბარსანუფი).

[27] იოანე მოწყალე დაიბადა კვიპროსზე, VI ს-ში. ასკეტი გახდა შედარებით გვიან, ცოლ-შვილის გარდაცვალების შემდეგ. მისმა სასულიერო მოღვაწეობამ ისე გაუთქვა სახელი, რომ იმპერატორმა ირაკლიმ მას ალექსანდრიის საპატრიარქო

შესწავლამ ცხადყო, რომ აღნიშნული წარწერა იოანე ოქროპირის ლიტურგიის ფრაგმენტს წარმოადგენს, რასაც სამართლიანად ადასტურებს მისი გამოსახულების თავთან გაკეთებული მინაწერი. ეს არის ანაფორის საკმაოდ ცნობილი საიდუმლო ლოცვის („ჭეშმარიტად წმიდა“) დასაწყისი. შესაბამისად, ეს წარწერა იმავე დროს არ შეიძლება ეკუთვნოდეს მეორე პირსაც, იოანე მოწყალეს, როგორც ამას „ერმინია“ ამტკიცებს.

ამ ლიტურგიკული ტექსტის არსებობა საკურთხეველში კანონზომიერ ხასიათს ატარებს. მისი მომდევნო ტექსტებიც ჟამისწირვის ფრაგმენტებს წარმოადგენს. ესენია: ქერუბიკონის ლოცვის დასაწყისი (ბასილი დიდი) და წინადაგების ლოცვის ნაწყვეტი (გრიგოლ ღვთისმეტყველი).

მეორე ლიტურგიკული ტექსტი წარწერილია სპირიდონ ტრიმითუნტელის გრაგნილზე.

ცაიშის ღმრთისმშობლის ტაძარში „საკურთხევლის ფრესკათა ქვემოდან | რეგისტრში სამკვეთლოში გასასვლელის მარჯვნივ გამოსახულია პირი წარწერით: ὁ ἅγι[ος Σπυρ] ἰδων — წმიდა სპირიდონ. მას ხელში უჭირავს გრაგნილი წარწერით: ὅτ[ι] σοῦ [ἐστι τὸ κράτος καὶ] σοῦ ἐστιν ἡ κ[αὶ] ἡ δύναμις — შენი არს სიმტკიცჱ და შენი არს სუფევაჲ და ძალი“.[29]

ეს ფრაზა, რომელიც ჟამისწირვის ფრაგმენტია და ბასილი დიდის ლიტურგიის მეორე ანტიფონის ლოცვის ამაღლებას წარმოადგენს, არ შეიძლება ეკუთვნოდეს სპირიდონს, რომელიც არასდროს ყოფილა ლიტურგიის ავტორი. ამიტომ, ბუნებრივია, ისმის კითხვა, ხომ არა გვაქვს აქ მინიშნება იმ სასწაულზე, რომელიც მთელ მართლმადიდებლურ სამყაროში სპირიდონ ტრიმითუნტელის სახელს უკავშირდება. როგორც მისი „ცხოვრება“ გვამცნობს, სპირიდონმა მწუხრის მსახურება ცარიელ ტაძარში, ანგელოზთა გუნდთან ერთად აღასრულა.

ხშირად ერთი სენტენცია რამდენიმე „მოხუცს“ მიეწერებოდა. ეს განპირობებული იყო მათი საერთო ცხოვრების წესითა და მსოფლმხედველობით.

სანამ მომდევნო წარწერას შევეხებოდეთ, წარმოვადგენთ პავლე თებელის მოკლე ბიოგრაფიას ჩვენთვის საინტერესო დეტალებით, რათა ისინი უფრო ადვილად დავუკავშიროთ იმ წარწერას, რომელიც გელათში პავლე თებელის სახელს ატარებს.

პავლე თებელი, პირველი ანაქორეტი დაიბადა მესამე საუკუნეში, ქალაქ თებაიდაში. დეკიოსის (249-251) მიერ ქრისტიანთა დევნის პერიოდში დატოვა ქალაქი და უდაბნოს შეაფარა თავი. ის იკვებებოდა და

კათედრა ჩააბარა. წმინდანი გარდაიცვალა (616-620 წწ.), კვიპროსზე, ქალაქ ამაფუნტში.

[28] თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, II, 238.

[29] თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, 106.

იმოსებოდა იმ პალმის ნაყოფითა და ფოთლებით, რომელიც იზრდებოდა მის გამოქვაბულთან. დიდი ანტონი 90 წლის იყო, როდესაც ღვთის შთაგონებით 341 წელს უდაბნოში მიაგნო პავლეს. პავლე გარდაიცვალა ანტონის სტუმრობის დროს. მისი დაკრძალვის შემდეგ, ანტონმა თან წაიღო პალმის ფოთლების ის ტანსაცმელი, რომელსაც წმინდანი ატარებდა. ანტონი ამ მცენარეულ სამოსს მოწიწებით ინახავდა და იცვამდა წელიწადში ორჯერ, აღდგომისა და მარტვილიის დღესასწაულზე. პავლეს ფრესკაც და წარწერაც სწორედ მცენარეებისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას ასახავს.

გელათი – გელათის ღვთისმშობლის ტაძრის ჩრდილოეთ მინაშენში მთავარი შენობიდან შესასვლელის თავზე გამოსახულია წმინდანი მთელი ტანით, მცენარეულ ტანსაცმელში, ხელში ხუთსტრიქონიანი ბერძნულწარწერიანი გრაგნილი: χορτοφόρε, χόρτον κοιμοῦ κ[αὶ] σώζου – თივით მოსილო, თივაში განისვენე და ცხონდები.

შესაძლოა, გამოსახული პირი არის პავლე თებელი, რომელსაც მსგავსი შინაარსის ტექსტი უჭირავს ხოლმე ხელში.[30]

ამის დასადასტურებლად მოგვყავს „ერმინიაში“ გამოქვეყნებული ტექსტი:

Ὡς χόρτος ἡμῶν τῶν βροτῶν αἱ ἡμέραι Δαβὶδ ἔφησε. μή τις ἀμφιβαλλέτω. Τοίνυν ἄξιον χόρτον ἡμᾶς ἐσθίειν καὶ ἐνδεδῦσθαι διὰ παντός τοῦ βίου[31].

„წმინდა პავლე თებელი, მოხუცი კაცი, გრძელი, წელამდე ჩამოშვებული წვერით. მას აცვია ჭილის სამოსი და ამბობს: „ჩვენი, მოკვდავების, დღეები თივის მსგავსია, თქვა დავითმა. დაე ნურავის შეეპარება ამაში ეჭვი! ასე რომ, ჩვენ შეგვეფერება ვჭამოთ თივა და ჩავიცვათ ის მთელი ჩვენი ცხოვრების მანძილზე“.

ძველ ტექსტებში, აპოფთეგმების ჩათვლით, თივით შემოსვა უპოვრობისა და თავმდაბლობის ნიშანი იყო. ამიტომ თივის, პალმისა თუ ჭილის ტანსაცმელი, როგორც ამას პავლეს ბიოგრაფიაც ადასტურებს, მეუდაბნოეთა საყვარელ სამოსს წარმოადგენდა.

გამონათქვამი თივის შესახებ მარტო პავლეს არ ეკუთვნის. პატერიკის ქართულ თარგმანში ვკითხულობთ:

„ძმამან ჰკითხა მამასა ეტჯიფანეს: მითხარ, ვითარ ვიყოფვოდი? ჰრქუა მას ბერმან: თივაჲ ჭამე, თივაჲ შეიმოსე, თივასა ზედა დაწევ, გული რკინისაჲ მოიგე და ყოველი დიდებაჲ და განსუენებაჲ ამის სოფლისაჲ შეურაცხყავ, განეშორე და სცხონდე“. (ექვთიმეს თარგმანი).

---

30 თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი, I, 160-161.

31 Danys de Fourna, Manuel., 163.

„ძმამან ჰკითხა მამასა ევპროპის სიცოცხლისათჳს. ჰრქუა მას ბერმან: თივაჲ ჭამე, თივაჲ შთაიცუ, თივაჲ დაიგე, და გული მარტოდ მოიგე რკინისაჲ, რაჲთა ყოველივე შეურაცხ-ჰყო“. (თეოფილეს თარგმანი).[32]

ამგვარად, ბერძნულ ფრესკულ წყაროთა ძიებამ ჩვენ აპოფთეგმურ კრებულებთან მიგვიყვანა. ეს კანონზომიერი მოვლენაა, რადგან აპოფთეგმებში ერთად იყო თავმოყრილი და შერჩეული ყველაზე მოხდენილი და ფრთიანი გამონათქვამები, მცირე მოცულობის ასკეტური შინაარსის სენტენციები და დარიგებები პატრისტიკული ლიტერატურიდან. ეს მასალა დალაგებული იყო წმინდა მამათა სახელების ანბანურ რიგზე და თავისი მოკლე ფორმის წყალობით კარგად თავსდებოდა ფრესკებსა თუ მედალიონებში.

ეკლესიათა მოხატვის დროს ფრესკების განლაგებისა და წარწერების შერჩევის გარკვეული კანონზომიერება არსებობდა. თვითოეულ წარწერიან ფიგურას თავისი დანიშნულება ჰქონდა ტაძრის მთლიან მოხატულობაში და ერთ საერთო იდეას ემსახურებოდა.

Георгий Каджаиа

Из истории греческих фресковых надписей

Греческие эпиграфические памятники содержат в себе богатый материал, который имеет огромное значение в изучении истории Грузии и наилучшим способом передают существовашие тесные связи между этими двумя странами. Большинство этих надписей носит характер богослужения и делится на 3 группы.

а) Цитаты из текстов Ветхого и Нового заветов.

б) Фрагменты из литургических текстов.

в) Эксцерпты из высказываний святых отцов.

Авторами фресковых надписей третьей группы в основном являются те египетские и палестинские монахи, которые положили начало христианскому монашеству (св. Павел Фивийский, св. Савва Очищенный).

Источником некоторых изученных нами греческих фресковых надписей в основном являются апофтегматические сборники. А незначительная часть надписей восходит к литургическим текстам.

---

[32] შუა საუკუნეთა ნოველების ..., I. 71.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ნინო ქაჯაია

ლიტანია და პროსკომიდიის (ჟამისწირვის) ლოცვა წინაანაფორულ რიტუალში[1]

თანამედროვე ბიზანტიურ ლიტურგიაში „დიდი შესვლის“ დიალოგის დასრულების შემდეგ დიაკონი იღებს მღვდლისგან გასვლის ნებართვას და იკავებს რა თავის ჩვეულ ადგილს სამეუფეო კარის წინ, იწყებს ლიტანიის გალობას. ამ ხნის განმავლობაში მღვდელი ჩუმად ამბობს პროსკომიდიის (ჟამისწირვის) ლოცვას. მხოლოდ დიაკვნის მიერ ლიტანიის დასრულების შემდეგ წარმოთქვამს ეს უკანასკნელი პროსკომიდიის ლოცვის აბალლებას. ლიტანია და პროსკომიდიის ლოცვა საკმაოდ მჭიდრო კავშირშია ერთმანეთთან. ამ ფაქტის გათვალისწინებით ჩვენც წინამდებარე ნაშრომში ეს ორი ლიტურგიკული ელემენტი ერთად განვიხილეთ.

იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ამ მონაკვეთის სტრუქტურა უფრო თვალსაჩინო რომ იყოს, საგანგებოდ წარმოვადგინეთ მისი ბერძნული ტექსტი შიგ ჩართული პროსკომიდიის ლოცვითა და ლიტანიის დამაბოლოებელი ამავე ლოცვის ამაღლებით:

---

[1] შენიშვნა: გარდა ქართული მასალის ანალიზისა, წინამდებარე ნაშრომი მთლიანად ეყრდნობა რ. ტაფტის გამოკვლევას: "The Litany after the Great Entrance ", იხ.: Robert F. Taft, "The Great Entrance, A History of the transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom" (Orientalia Christiana Analecta), Roma 1978, 311-349.

Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

(1) Οἱ Χοροὶ ἐναλλάξ· Κύριε, ἐλέησον.

(2) Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

(3) Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου Οἴκου τούτου, καὶ τῶν μετὰ πίστεως, εὐλαβείας, καὶ φόβου Θεοῦ εἰσιόντων ἐν αὐτῷ, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

(4) Ὑπὲρ τοῦ ῥυσθῆναι ἡμᾶς ἀπὸ πάσης θλίψεως, ὀργῆς, κινδύνου καὶ ἀνάγκης, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς, ὑπὸ τοῦ Ἱερέως λεγομένη μυστικῶς, μετὰ τὴν ἐπὶ τῆς ἁγίας Τραπέζης τῶν θείων δώρων ἀπόθεσιν.

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικάς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνῶσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.

(5) Ἀντιλαβοῦ, σῶσον, ἐλέησον, καὶ διαφύλαξον ἡμᾶς, ὁ Θεός, τῇ σῇ χάριτι.

Ὁ Χορός· Κύριε, ἐλέησον.

(6) Τὴν ἡμέραν πᾶσαν τελείαν, ἁγίαν, εἰρηνικὴν καὶ ἀναμάρτητον, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

Οἱ Χοροὶ ἐναλλάξ· Παράσχου Κύριε.

(7) Ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγόν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

(8) Συγγνώμην, καὶ ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῶν πλημμελημάτων ἡμῶν, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

(9) Τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν, καὶ εἰρήνην τῷ κόσμῳ, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

(10) Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ μετανοίᾳ ἐκτελέσαι, παρὰ τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα.

(11) Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογίαν τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ αἰτησώμεθα.

(12) Τῆς παναγίας, ἀχράντου, ὑπερευλογημένης, ἐνδόξου Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, μετὰ πάντων τῶν Ἁγίων μνημονεύσαντες, ἑαυτούς, καὶ ἀλλήλους, καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα.

Ὁ Χορός· Σοί, Κύριε.

Ἐκφώνησις·

(13) Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ὁ Χορός· Ἀμήν.

ამგვარად, ლიტანიის პირველი ოთხი მუხლი მშჯდობიანი, ანუ დიდი კვერექსის ნაწილია, რასაც მოსდევს პროსკომიდიის ლოცვა, ე. წ. „ანგელოზის ვედრებები“ და ზემოდასახელებული ლოცვის ამაღლება.

აქვე წარმოვადგენთ ამ ტექსტის ქართულ თარგმანს ხელნაწერ A922-ის[2] მიხედვით. რადგან ლიტანიის თითქმის ყველა მუხლი სხვადასხვა ნაწილში ჩვეულებისამებრ შეკვეცილია, მათ ჩვენს ხელთ არსებულ დანარჩენ ხელნაწერებზე დაყრდნობით ვავსებთ.

(1) აღვასრულოთ ვედრება უფლისა ჩუენისა მიმართ.

(2) წინადაგებულთა ამათთჳს, პატიოსანთა ძღუენთა, უფალსა ღმერთსა ჩუენსა ვევედრნეთ.

(3) წმიდისა ამისა (სახლისათჳს და რომელნი სარწმუ. – სინა 89) (უფლისა მიმართ ვილოცოთ – A194).

(4) ჴსნად ჩუენდა (ყოვლისაგან ჭირისა – A194).

ყოველთათჳს, (რომელნი ითხოვენ ღმრთისაგან შეწევნასა და შეწყნარებასა, უფლისა – გრაცი 5).

მღდელმან ლოცვაჲ: უფალო ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, მხოლოო წმიდაო, რომელი შეიწირავ მსხუერპლსა ქებისასა მათგან, რომელნი გხადიან შენ ყოვლითა გულითა, მიითუალე ჩუენიცა ცოდვილთა ვედრება და შეიწირე წმიდასა შენსა საკურთხეველსა და კმა-მყვენ ჩვენ შეწირვად შენდა ძღუენთა და მსხუერპლთა სულიერთა ჩუენთა ცოდვათათჳს და ერისა უმეცრებისათჳს და ღირს-მყვენ ჩუენ პოვნად მადლსა წინაშე შენსა კეთილმითუალულ ყოფად შენდა მსხუერპლი ჩუენი, დამკჳდრებად სულისა მადლისა შენისასა სახიერისა ჩუენ ზედა და წინამდებარეთა ძღუენთა ზედა და ყოველსა ერსა შენსა ზედა.

(5) **დიაკონმან:** შეგუეწიენ, გუაცხონენ (შეგჳწყალენ – A194)

(6) დღე ყოველი სიწმიდით, მშჯდობით, უცოდველად, უფლისა მიმართ ვითხ(ოოთ).

(7) ანგელოზი მშჯდობისა, სარწმუნოჲ წინამძღუარი, მცველი სულთა და ჴორცთა ჩუენთა, უფლისა მიმართ ვი(თხოოთ).

(8) შენდობა და მოტევება ცოდვათა და უსჯულოებათა ჩუენთა, უფლისა მიმართ (ვითხოოთ).

(9) კეთილნი და უმჯობესნი სულთა და ჴორცთა ჩუენთანი და მშვიდობა სოფლისა, უფლისა მიმართ ვითხოოთ.

(10) შემდგომი ჟამი ცხორებისა ჩუენისა სიმრთელით, სიწმიდით აღსრულებად, უფლისა (მიმართ ვითხოოთ – A194).

---

[2] ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციის ხელნაწერი. იგი უკანასკნელად აღწერა აწ განსვენებულმა თ. ბრეგაძემ.

(11) ქრისტეანობითნი აღსასრულნი ცხორებისა ჩუენისანი, უჭირველნი და ურცხჳნელნი და კეთილი სიტყჳსგებაჲ წინაშე საშინელსა საყდარსა ქრისტესა ვითხოოთ.

(12) ყოვლად წმიდისა, უხრწნელისა, უმეტესად კურთხეულისა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა *მარიამისი* და წმიდისა ღმერთშემოსილისა მამისა ჩუენისა *იოანე ოქროპირისა* და ყოველთა წმიდათა თანამომკჳსენებელთა, თავნი თჳსნი ურთიერთას, ყოველი ცხორებაჲ ჩუენი *ქრისტესა*, ღმერთსა ჩუენსა შევვედროთ.

ამაღლებაჲ: მოწყალებისათჳს მხოლოდშობილისა ძისა შენისათა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ ყოვლად წმიდით და სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულით შენითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე.

მშჳდობა ყოველთა

ამენ.

ადრეულ ხელნაწერთა რუბრიკები მოწმობენ, რომ დიაკონი ლიტანიას გალობდა ამბიონზე (საფსალმუნეზე), მრევლით გარშემორტყმული. ეს უზარმაზარი ნაგებობა მოთავსებული იყო ეკლესიის ცენტრში. ლოცულობდა რა მღვდლისა და საკურთხევლის მიმართულებით, ის, ეჭვგარეშეა, მიბრუნებული იყო აღმოსავლეთისაკენ. როდესაც ძველმა ამბიონმა დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და იქცა კათედრად, მისი ფუნქცია და სახელი შეიძინა სოლეას იმ ნაწილმა, რომელიც კანკელის ცენტრალური კარის წინ მდებარეობს, და საიდანაც დიაკონი დღეს გალობს ლიტანიას, ტრადიციისამებრ, ხალხისაკენ ზურგშექცევით მდგომი.

აღნიშნულ ლიტანიას, რომლის მეორე ნაწილს „მშჳდობის ანგელოზის" ვედრებები წარმოადგენს, ხანგრძლივი ისტორია აქვს. „სამოციქულო კონსტიტუციები" და იოანე ოქროპირის ანტიოქური ჰომილიები (386-397) IV საუკუნის მიწურულს ადასტურებენ მის გამოყენებას ანტიოქიაში, იხსენიებენ რა სალმრთო მსახურების ორ ელემენტს, ფსალმუნებსა და ლიტანიურ ლოცვებს. „სამოციქულო კონსტიტუციების" მეორე წიგნი უბრძანებს მორწმუნეებს თავი მოიყარონ დილას და საღამოს ფსალმუნებისა და ლოცვებისათვის, ხოლო VIII წიგნში ეს მსახურება და, განსაკუთრებით, კათაკმეველთა განტევება, კლემენტური ლიტურგიის მიხედვით, დეტალურად არის აღწერილი.

თხოვნათა ერთობლიობა, რომელსაც კათაკმევლები მორწმუნეებთან ერთად პასუხობენ კათაკმეველთა განტევების (გაშვების) ბოლოს, ენათესავება „მშვიდობის ანგელოზის" ლიტანიას. ლიტანიური ლოცვების ეს სტრუქტურა აღმოჩენილია სხვა უძველეს წყაროებშიც. მწუხრისა და ცისკრის მსახურების ნათელღებულთა და კათაკმეველთა განტევების რიტუალს ერთი და იგივე სქემა აქვს: ა) პირველი ერთობლიობა თხოვნებისა, რომლის განმავლობაში ყველა მორწმუნე იჩოქებს; ბ) ადგომის

ბრძანება; გ) „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები; დ) ლოცვა; ე) ბოლო კურთხევა და განტევება.

„მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები მისი არსებობის ადრეულ ეტაპზე. ეპითეტი, „მშჯდობის ანგელოზი“, არ იხსენიება ძველსა და ახალ აღთქმაში. პირველად ის ჩნდება „თორმეტი პატრიარქის აღთქმაში“, რომელიც ჩვ. წ-მდე II საუკუნეში შეიქმნა. მას იცნობდა ორიგენი და, შესაძლოა, ლიტანიების ტექსტის ავტორიც.

იოანე ოქროპირის მოწმობით, მშვიდობის ანგელოზი მფარველობს ადამიანებს. უძველესი ტრადიციის მიხედვით, ის თვალყურს ადევნებს და იცავს თითოეულ მორწმუნეს მუდმივად მის გვერდით მყოფი ბოროტი სულისაგან.

მეცნიერებაში არსებული სხვა მოსაზრების თანახმად, მშვიდობის ანგელოზის ქვეშ შეიძლება იგულისხმებოდეს თავად მაცხოვარი, თუმცა არ არსებობს ლიტურგიის არცერთი წყარო, რომელიც მშვიდობის ანგელოზს მაცხოვართან გააიგივებს.

ამდენად, იოანე ოქროპირის მიხედვით „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებათა განმარტებები ეჭვს არ იწვევს.

სამართლიანად შენიშნავენ, რომ აღნიშნულ ვედრებათა ადგილი სწორედ კათაკმეველთა წირვაშია. ადრეულ ქრისტიანებს სწამდათ, რომ ანგელოზები გავლენას ახდენდნენ ადამიანის ფიქრებსა და წარმოსახვაზე, ამიტომ სწორედ კათაკმეველებს სჭირდებოდათ დახმარება მონათვლამდე ბნელი ძალების წინააღმდეგ. ამ კონტექსტში კათაკმეველთა თხოვნის მიზანი ნათელია. ამიტომ, ეჭვგარეშეა, რომ მისმა პირველწყარომ სწორედ აქ, მესის ამ ნაწილში იჩინა თავი. მასვე თვლიდნენ შესაფერის დამაბოლოებელ ლიტანიად მწუხრისა და ცისკრის ლოცვებზე მორწმუნეთა განტევების წინ.

ასე რომ, „მშჯდობის ანგელოზის“ ლიტანია, თავისი არსებობის ადრეულ პერიოდში იგალობებოდა მხოლოდ ერთხელ, კათაკმეველთა განტევების დროს. ის აბოლოებდა რა სინაქსისს, ნიშნავდა: „წარვედ მშჯდობით“.

ცნობებს ამ ლიტანიის შესახებ შეიცავს იოანე ოქროპირის არაანტიოქური (კონსტანტინოპოლური) ჰომილიებიც, რომელთა მიხედვით ამ ლიტანიას გალობდნენ დიდი ეკლესიის მსახურების დროს, თუმცა ავტორი არ აზუსტებს სად.

ამგვარად, იგი თავიდანვე გამოყენებული იყო მხოლოდ კომბინაციაში სხვა ლიტანიებთან, როგორც სერია დასკვნითი ვედრებებისა, რომელიც ფინალურ კურთხევას უძღოდა წინ. ზემოთქმულის შემდეგ ძნელი წარმოსადგენია, როგორ აღმოჩნდა ეს ლიტანია მისთვის უჩვეულო ადგილზე, „დიდი შესვლის“ შემდეგ. ამ კითხვას პასუხი შეიძლება მხოლოდ შედარებითმა ლიტურგიამ გასცეს.

ზოგიერთ სომხურ და აღმოსავლურ სირიულ მესაში, ისევე როგორც იაკობის ლიტურგიაში, ძღვნის გადაცემის წინ, მორწმუნეთა მსახურების პროცესში ჩნდება ლიტანია, რომელიც შეიძლება ბიზანტიური სჯნაპტეს ორეულად მივიჩნიოთ. მას მოსდევს „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები და თავმოდრეკის ლოცვა. ეს სტრუქტურა ძალიან ჰგავს მწუხრისა და ცისკრის მსახურებას, სადაც მორწმუნეთა სჯნაპტეს ერთვის ჩვენი ლიტანია და ფინალური კურთხევა.

თუ ბიზანტიურ ჟამისწირვაშიც (ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის) „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები ოდესმე თან ერთვოდა მორწმუნეთა ორიგინალურ ლიტანიას (ე. ი. დიდ სჯნაპტეს, რომელიც წარსულში უშუალოდ უძღოდა წინ ძღვნის გადაცემას შეუმოკლებელი ფორმით). მაშინ „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებების დღევანდელი პოზიცია, შესაძლოა, ძღვნის მატარებელი პროცესიის განვითარების შედეგს წარმოადგენდეს.

ცნობები ლიტურგიკული კომენტარებიდან. აღმოსავლური და ბიზანტიური ლიტურგიების შედარების საფუძველზე არსებული, ერთი შეხედვით დამაჯერებელი არგუმენტების მიუხედავად, არ არსებობს პირდაპირი ცნობები იმის შესახებ, რომ „მშჯდობის ანგელოზის“ ლიტანია ოდესმე ერთვოდა დიდ სჯნაპტეს ბიზანტიური სიტყვის ლიტურგიის ბოლოს, თუ არ ჩავთვლით ერთ ფრაზას „Protheoria“-დან, რომელიც წარმოადგენს ბიზანტიური ლიტურგიკული კომენტარების ერთ-ერთ უძველეს ძეგლს.[3]

ამ ნაწარმოების ავტორი არ მიანიშნებს არანაირ ლიტანიაზე დიდი შესვლის დასასრულს; მაგრამ იხსენიებს ლოცვებსა და „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებს სახარების წაკითხვის შემდეგ, ქერუბიკონის ჰიმნის წინ. ეს ცნობა ინტერესს იმსახურებს. საზოგადოდ, ტერმინი „ვედრებები“ (αἰτησις) გამოყენებულია ფართო მნიშვნელობით, ნებისმიერი თხოვნითი ლოცვისთვის, რომელიც შეიცავს სჯნაპტეს, ხოლო ლოცვა შეიძლება ნიშნავდეს ნებისმიერ ლოცვას. ამ კონტექსტში შეუძლებელი არ არის, ლოცვები ნიშნავდეს „ლიტანიას“ და „ვედრებები“, „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებს. დიდი ეკლესიის ტიპიკონში (X ს.) „ვედრებები“ იხმარება მხოლოდ „მშჯდობის ანგელოზის“ მნიშვნელობით, რომელიც დაერთვის სჯნაპტეს და არასოდეს იგალობება პარტო. ტექსტებში მხოლოდ სჯნაპტე იხსენიება როგორც συναπτή. εὐχὴ συναπτή χωρὶς αἰτήσεων (სჯნაპტე აიტესის გარეშე), მაშინ როდესაც მთელ

---

[3] ნიკოლას ანდიდას „პროთეორია“ (1055-1063), მოგვიანებით შესწორებული თეოდორე ანდიდას მიერ. ფასდაუდებელი წყარო, რომელმაც დიდი ეკლესიის ტრადიციები შეინახა მოგვინახა (PG 140, 417 – 468).

სჯნაპტეს „ვედრებებთან“ ერთად უწოდებენ εὐχὴ συναπτὴ μετὰ τῶν αἰτήσεων (სჯნაპტე აიტესისთან ერთად).

"Protheoria" აღწერს სამღვდელმთავრო ლიტურგიას და ცხადყოფს დიდი ეკლესიის ლიტურგიის გავლენასა და მნიშვნელობას. ამიტომ სავსებით დასაშვებია, რომ ამ უკანასკნელის წინადადება εὐχαί τε καὶ αἰτήσεις, განიმარტოს დიდი ეკლესიის ტიპიკონის მიხედვით: εὐχὴ συναπτὴ μετὰ τῶν αἰτήσεων. მეორეს მხრივ, ლიტურგიკულ კომენტარებში შეიძლება იგულისხმებოდეს მხოლოდ ლოცვები (მღვდლის) და ლიტანიები ზოგადად, რადგან "Protheoria" დაიწერა 1055-1063 წლებში, ხოლო ჰასზე ადრეული ევქოლოგიონები „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებების უკვე დღევანდელ პოზიციას აფიქსირებენ. უფრო მეტიც, დიდი ეკლესიის ტიპიკონი არასოდეს იხსენიებს სჯნაპტეს „ვედრებებთან“ ერთად სიტყვის ლიტურგიაში, რაც შეიძლება მიუთითებდეს მის ადგილზე ბიზანტიური ლიტურგიის პრეანაფორულ წესებში, სადაც იგი დღეს არის ჩართული.

ცნობები ევქოლოგიონებიდან. უკვე X ს-დან იჩენს თავს სჯნაპტე „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებთან ერთად ბასილი დიდის ჟამისწირვების კონსტანტინოპოლურ და იტალიურ რედაქციებში. ლენინგრადის 226-ში (X ს.) იოანე ოქროპირის ძველი იტალიური ვერსია შეიცავს ჩვენი თხოვნების დასაწყისებს დღევანდელი თანმიმდევრობით. მეოთხე თხოვნის შემდეგ არსებული რუბრიკა დიაკონს მიუთითებს, რომ ამ თხოვნებს შეუძლია დაუმატოს სჯნაპტეს სხვა თხოვნები სურვილისამებრ. უფრო სრული ლიტანიაა მოცემული X საუკუნის ბასილი დიდის ჟამისწირვის იოჰანისბურგის ვერსიაში, რომელიც უძველეს კონსტანტინოპოლურ წყაროს წარმოადგენს.

უფრო მეტიც, თვით ხელნაწერ ბარბერინ 336-ში (785 წ.) იოანე ოქროპირის ლიტურგიაში, „მამაო ჩუენოს“ წინ გვაქვს შემდეგი დიაკონიკა:

დიაკონი: ყოველნი წმიდანი მოვიკსენნეთ.

მღვდელი: ღმერთო ჩუენო, ღმერთო განმაცხოელებელო.

დიაკონი: შეგუეწიენ, გუაცხოვნე.

დღე ყოველი

მღვდელი: და ღირს-მყვენ ჩუენ, უფალო.

ამ ლაკონიურ ევქოლოგიონში, რომელიც არ შეიცავს ჟამისწირვის არცერთ სხვა ლიტანიას, არ იძლევა დიაკონიკას საერთოდ, გარდა თხოვნებისა, რომელიც წინ უძღვის მშვიდობის ამბორს, „გურწამსს“ და ანაფორის დიალოგს, სრულიად მოულოდნელია ამ ლიტანიის გამოჩენა. იმიტომ ხომ არა, რომ მას ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მოპოვებული თავისი უფლებები ლიტურგიის ამ ნაწილში, ხოლო გადამწერმა რატომღაც საჭიროდ მიიჩნია მისი აქ მოთავსება?

ბარბერინ 336 უძველესი წყაროა, რომელიც არ შეიცავს ლიტანიას „დიდი შესვლის“ შემდეგ, მაგრამ მხოლოდ ამ ფაქტზე დაყრდნობით გაჭირდება იმის მტკიცება, რომ მას არ იცნობს წინაანაფორული რიტუალი.

ამისათვის საჭიროა გავიხსენოთ მხოლოდ გრაგნილი სტავრო 109 (XI ს.), რომელიც ბარბერინ 336-ის მსგავსად არ შეიცავს დიაკონიკას, იძლევა ლიტანიის დასაწყისებს „მამაო ჩვენოს“ წინ და არ იხსენიებს მეორე ლიტანიას დიდ შესვლაში. თუმცა ამ დროისათვის ეს ლიტანია უკვე დამკვიდრებულია ბიზანტიური ჟამისწირვის ორივე მონაკვეთში, როგორც „დიდ შესვლაში“, ისე „მამაო ჩვენოს“ წინ.

არ არსებობს პირდაპირი მინიშნება, როგორ და საიდან შევიდა „ანგელოზის ვედრებები“ ჟამისწირვაში. არსებული ვარაუდის თანახმად, ისინი უნდა მომდინარეობდნენ „სიწმიდის განახლებიდან“, რომელიც ამ ვედრებების შემცველი ერთადერთი ლიტურგია იყო. ეს განსაზღვრა თავად ამ უკანასკნელის სტრუქტურამ. რადგან ბიზანტიური „სიწმიდის განახლება“ შედგება მწუხრის ლოცვებისა და საერთო მსახურებისაგან, ხოლო ანგელოზის ლიტანია ცისკრისა და მწუხრის მსახურებაზე მორწმუნეთა განტევების ფინალურ ვედრებათა ფუნქციას ასრულებს, მაშინ ძნელი არ უნდა იყოს იმისი დადგენა, რა გზით აღმოჩნდა ეს ლიტანია თავად „სიწმიდის განახლებაში“. ამას ადასტურებს, აგრეთვე, შესავალი თხოვნა ვედრებებისა, რომელიც დილის ან საღამოს მსახურებაზე მიანიშნებს.

ამრიგად, თითქმის ეჭვს არ იწვევს, რომ მსახურებას „ანგელოზის ვედრებები“ აბოლოებდა. დიდი კვერექსის თხოვნებს, საყოველთაო და ყოვლისმომცველ ლოცვას, რომლითაც სამღვდელოება შუამდგომლობდა ქვეყნისა და ეკლესიის საჭიროებისათვის, მორწმუნეები უმატებდნენ „ანგელოზის ვედრებებს“ პერსონალურ და გადაუდებელ თხოვნებს ყოველდღიური ცხოვრებიდან, რასაც მოსდევდა თაყვანისცემისა და განტევების ლოცვები.

მოგვიანებით ეს ლიტანია „სიწმიდის განახლების“ გავლით დამკვიდრდა იოანე ოქროპირისა და ბასილი დიდის ლიტურგიებში, მაგრამ საკითხავია სად იყო მისი პირველადი ადგილი – „დიდი შესვლის“ შემდეგ, თუ „მამაო ჩვენოს“ წინ?

წყაროების შესწავლამ ცხადყო, რომ ლიტანია პირველად „მამაო ჩვენოს“ წინ დამკვიდრდა. მოგვიანებით, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიებში მას წარმოთქვამდნენ „დიდი შესვლის“ შემდეგ. ეს უნდა მომხდარიყო 615 წლის შემდგომ, როდესაც სიწმიდის განახლებაში შეიტანეს ქერუბიკონის საგალობელი „აწ ძალნი ზეცათანი“. ასე რომ, იმ დროისათვის პირველშენირულის ლიტურგიამ თავისი „დიდი შესვლა“ ალბათ ევქარისტული ლიტურგიის მიბაძვით განავითარა და

შესაძლებელია, რომ „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებების კავშირმა „დიდ შესვლასთან“ გააძლიერა მისი გავლენა ჟამისწირვის რიტუალზე. ცხადია, ყოველივე ზემოთქმული არ სცილდება ვარაუდების სფეროს.

ახლა რაც შეეხება თავად „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებების შედგენილობასა და თანამიმდევრობას. მათ შემცველ უძველეს წყაროებს წარმოადგენენ: კლიმენტური ლიტურგიის კათაკმეველთა განტევება, მორწყუნეთა მწუხრისა და ცისკრის მსახურებები „სამოციქულო კონსტიტუციების“ მიხედვით (VIII თავი), ასევე კორინთელთა II ეპისტოლის იოანე ოქროპირისეული კომენტარი, ჰომილია 2, 5 – 8 და ერთ-ერთი ადრეული, ქალდეური ლიტურგია.

ცხადია, ეს უძველესი წყაროები არ გამოირჩევიან სისრულით, არც თავად ფორმულები ემთხვევიან ერთმანეთს სიტყვასიტყვით, მაგრამ მაინც შეიძლება ითქვას, რომ ვედრებების ერთი გარკვეული მწკრივი მეტნაკლებად საერთოა ზემოჩამოთვლილი ყველა ძეგლისათვის. მათი მონაცემების გათვალისწინება ნათელს ჰფენს, როგორ მიიღეს ამ ვედრებებმა ლიტანიის ის სახე, რომელიც ჩვენ წინამდებარე ნაშრომის დასაწყისში წარმოვადგინეთ ბერძნულ და ქართულ ენებზე. ჩვენს ინტერესს იწვევს სწორედ ამ წყაროებზე დაყრდნობით აღდგენილი ვედრებების ერთობლიობა და ამ მუხლების ადგილი ზემოხსენებულ უძველეს წყაროებში.

ერთ მხარეს ჩვენ წარმოვადგენთ რ. ტაფტის მიერ ლიტანიის აღდგენილ მწკრივს, ანუ ვედრებათა საწყის თანამიმდევრობას, რომელიც საერთოა როგორც უძველესი ბერძნული, ისე თანამედროვე წყაროებისათვის, ხოლო მეორე მხარეს შემოვიტანთ ლიტანიას „სიწმიდის განახლების“ ქართული ტექსტიდან.[4] რადგან ამ ვედრებების წყაროთა რიცხვში შეტანილი არ არის არცერთი ქართული ძეგლი, ჩვენ შევეცადეთ შეგვევსო ეს სიცარიელე. მით უფრო, რომ „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები სწორედ „სიწმიდის განახლების“ გავლით დამკვიდრდა ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ჟამისწირვებში.

---

[4] Liturgiae Ibericae Antiquiores, Edidit M. Tarchnišvili (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 122, Scrip. Iber. T 1), Louvain 1950, 102. „სიწმიდის განახლების“ ეს ვატიკანური ფრაგმენტი ბიზანტიური წარმომავლობისაა და ამიტომ ამჟღავნებს მისი ლიტანია ასეთ სიახლოვეს, როგორც აღდგენილ თანმიმდევრობასთან, ისე ლიტანიის დღევანდელ ტექსტთან.

აღდგენილი თანმიმდევრობა	ლიტანიის ქართული ტექსტი
1. ადგომის ბრძანება – ანუ აემართენით (1).[5]	1. [აღემართენით, რომელთა მოვიღეთ][6]
2. მშუდობის ანგელოზი (2).	2. შეგვეწიენ, გუაცხოვნენ, აღგუადგინენ, და დაგუც.
3. მშუდობიანი დღე და ყველა დღე მთელი ცხოვრების მანძილზე (6).	3. ღამე ყოველი სრულიად მშუდობით.
4. ქრისტეანული აღსასრული (8).	4. ანგელოზი.
5. კეთილი და უმჯობესი (3).	5. შენდობა.
6. ცოდვათა მოტევება (11).	6. კეთილი და უ.
7. მოწყალე და შემწყნარებელი ღმერთი (10).	7. ნამეტნავი.
8. შეევედროთ უფალს (15).	8. ქრისტეანობი.
	9. ერთობა (ლიტანიის ტექსტი მოყვანილია სიტყვა-სიტყვით).

აღდგენილ თანმიმდევრობას რ. ტაფტი უწოდებს იმ ვედრებათა ერთობლიობას, რომელიც ერთის მხრივ ლიტანიის თანამედროვე ტექსტზე დაყრდნობით და მეორეს მხრივ გათვალისწინებით იმ უძველესი ლიტურგიკული წყაროებისა, რომელთა მონაცემების საფუძველზე მეცნიერმა შექმნა ამ ვედრებების სპეციალური სქემა. ამ ვრცელი სქემის შეტანა წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ მიზანშეუწონლად ჩავთვალეთ. სამაგიეროდ, შეძლებისდაგვარად სრულად, შესაბამის წყაროზე მითითებით, წარმოვადგინეთ აღნიშნული სქემიდან ის რვა ვედრება, რომელთაც ლიტანიის ძირითად ბირთვად მიიჩნევენ.

სრული სახით წარმოდგენილი ეს ვედრებები დაგვეხმარება ისინი ქართულ ლიტანიას დავუკავშიროთ.

---

[5] ფრჩხილებში ჩასმული მეორე ციფრი აღნიშნავს ამ ვედრებების რიგით ნომერს უძველესი წყაროების მიხედვით, რომელთა რიცხვში ავტორს დამატებით შეაქვს, აგრეთვე, სომხური ლიტურგია და ბიზანტიური texstus receptus-ი (რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ. 340).

[6] მ. თარხნიშვილი, დასახ. ნაშრ. 104. ლიტანიის ტექსტი (მუხლები 2-9) ჩვენ ამოვიღეთ „დიდი შესვლიდან", პირველი მუხლი კი, რომელიც აღვადგინეთ, ჩართულია ამავე ლიტანიაში, ამჯერად ზიარების რიტუალში, რაც ჩვენი აზრით, ლიტანიის მეორე ვარიანტის არქაულობაზე მიანიშნებს.

1. კათაკმეველნო, აემართენით (კლემენტური მესა, იოანე ოქროპირის ჰომილია) (1).
2. მშვიდობის ანგელოზი (მწუხრის მსახურება, მორწმუნეთა ლიტანია); მშვიდობის ანგელოზს ევედრეთ, კათაკმეველებო (იოანე ოქროპირის ჰომილია); ლოცვით და ვედრებით მშვიდობისა და გულმოწყალების ანგელოზი, ვითხოვოთ (ქალდეური მესა) (2).
3. მშვიდობიანი დღე და მთელი ჩვენი სიცოცხლე (იოანე ოქროპირის ჰომილია); ღამე და დღე ჩვენი ცხოვრების დღეები, შენი ეკლესიის მარადიული მშვიდობა და სიცოცხლე ცოდვის გარეშე, ვითხოვოთ (ქალდეური მესა) (6).
4. ქრისტეანობითი აღსასრული (8)
5. კეთილნი და უმჯობესნი (3)
6. მოტევება ცოდვათა (11)
7. მოწყალე და შემწყნარებელი ღმერთი (10)
8. ჩვენი თავი და ერთმანეთი ქრისტეს შევვედროთ (მხოლოდშობილს შევვედროთ); ჩვენი თავი და ერთმანეთი მამას და ძეს და სულიწმიდას შევვედროთ (ქალდეური მესა) (15).

უძველესი წყაროები ლიტანიას პირველი სამი ვედრებით იწყებენ, ხოლო მე-8-ე მუხლი – ამ ვედრებათა უნივერსალურ დასასრულს წარმოადგენს. ლიტანიის მომდევნო ნაწილში არაერთგვაროვანია მუხლების როგორც რიცხვი, ისე თანამიმდევრობა. იოანე ოქროპირის ჰომილია თუ სამოციქულო კონსტიტუციები ბოლომდე არ ახდენენ ამ ვედრებათა ციტირებას და რამდენიმე მუხლს ანიჭებენ განსაკუთრებულ უპირატესობას. ესენია: 1, 2, 6, 15. ამ ვედრებებში, ზმნის II პირის ფორმების პირველადობა, კიდევ ერთხელ ადასტურებს მეცნიერთა აზრს იმის შესახებ, რომ ეს ლიტანია თავიდან კათაკმეველთათვის იყო განკუთვნილი.

ჯ. მათეოსს ნაჩვენები აქვს, როგორ განვითარდა თხოვნა *შეგვეწიენ* ადგომის ძველი ბრძანებიდან, რომელიც მიმართული იყო დაჩოქილი ხალხისადმი ლიტანიის ბოლოში:

თანამედროვე ტექსტი: შეგუეწიენ, გუაცხონენ, შეგვიწყალენ, დაგვიცავი

ჩვენ, ღმერთო, შენი მადლით.

ილუმინანდებისათჳს: აცხოვნე და ააყენე ისინი შენი მადლით.

მორწმუნეები ცისკრად: აცხოვნე ისინი, ღმერთო, და ააყენე ისინი შენი მადლით.

ანაფორის შემდეგ: აგვაყენე, ჩვენ, ღმერთო, შენი მადლით.

როდესაც დაჩოქების ჩვეულებამ არსებობა შეწყვიტა, ბრძანების ტექსტი იქცა თხოვნად, მაგრამ შეინარჩუნა თავისი პირველადი პოზიცია კვერექსის ბოლოს.

ცოდვების მოტევების თხოვნას (იხ. თანამედროვე ტექსტის მე-8-ე მუხლი „შენდობა და მოტევება ცოდვათა... “) არ იცნობს იოანე ოქროპირის ჰომილია, სამაგიეროდ იგი ჩართულია კათაკმეველთა ლიტანიაში: „რათა ღირს-ყვენ იგინი ჟამსა შინა *კეთილსა საპანელ სამეორედ-შობისასა*, მისატევებლად ცოდვათა“ (იგულისხმება ნათლისღება). ამ თხოვნის ძველ აზრს განაპირობებდა ის ფაქტი, რომ ლიტანია კათაკმევლთათვის იყო განკუთვნილი. ამიტომ თანამედროვე ლიტანიაში ის თავისი კონტექსტიდან ამოვარდნილად გამოიყურება.

თხოვნა მშვიდობიანი დღისა და ცხოვრების შესახებ (ადრეული ტექსტის მე-6-ე ნომერი) გაყოფილია ორ თანამედროვე ვერსიად (№ 6 და № 10). უკანასკნელი მუხლი: შემდგომი ჟამი და ა. შ. მოთავსებულია ქრისტიანული დასასრულის თხოვნის წინ. ჩანს, ვედრებების გადაადგილებებითა და გაყოფით სურდათ დამაბოლოებელი თხოვნები საჭირო თანმიმდევრობის მიხედვით დაელაგებინათ.

1. შემდგომი ჟამი ცხოვრებისა
2. ქრისტეანობითი აღსასრულნი და,
3. სიტყჳსგებაჲ წინაშე საშინელსა საყდარსა...

თხოვნა: Ἴλεω καὶ εὐμενῇ τὸν θεόν- მოწყალე და შემწყნარებელი უფალი (ადრეული თანმიმდევრობის №10) ძველ წყაროებში დაცულია ორჯერ: სამოციქულო კონსტიტუციებსა და ქალდეურ მესაში. მას არ იცნობს ლიტანიის თანამედროვე რედაქცია, თუმცა აღნიშნულმა ვედრებამ მაინც დატოვა კვალი ბიზანტიური მწუხრის მსახურების დიაკვნის თხოვნებში და ნილოსის წყლის კურთხევის წესებში.

ლიტანიის დამაბოლოებელი ფორმულის ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους (შდრ. თანამ. ტექსტი № 12) არაერთი პარალელი, რომელიც მოჰყავთ მეცნიერებს იუსტინიანეს აპოლოგიიდან და სამოციქულო კონსტიტუციებიდან, მოწმობს მის არქაულობას. ამ უკანასკნელის სახით საქმე გვაქვს ძალიან ძველ სტერეოტიპულ ფორმულასთან, რომელიც წარმოშობით შესაძლოა ნათლისღებას უკავშირდებოდეს. მუხლი წარმოადგენს მოწოდებას ნებისმიერი ლოცვის წინ, თუ ის ნათქვამია ხმამაღლა ხალხისთვის. თანამედროვე ტექსტში ფორმულას ერთვის ქალწულისა და წმინდანის ხსენებები ან სხვა თხოვნები ლიტანიებში ანაფორისა და ზიარების შემდეგ. უძველეს წყაროებში ეს მოხსენიებები არ არსებობს, რაც მის გვიანდელ წარმომავლობაზე მიუთითებს.

ამჯერად დაწვრილებით შევეხებით ქართული „სიწმიდის განახლების“ იმ ვატიკანურ ფრაგმენტს, რომელიც უკვე წარმოვადგინეთ წინამდებარე ნაშრომში. მისი შედარება ე. წ. აღდგენილ თანამიმდევრობასთან საინტერესო სიახლეებს წარმოაჩენს. ქართული ლიტანიის შედგენილობა ადასტურებს, რომ რ. ტაფტის მიერ აღდგენილი თანამიმდევრობა ნდობას იმსახურებს და მათ შორის პარალელის გავლების საშუალებას იძლევა.

დასაწყისში ისევ უნდა აღინიშნოს, რომ ადგომის ბრძანება ქართულმა ლიტანიამ [აღემართენით, რომელთა მოვიღეთ] მხოლოდ ზიარების რიტუალში შემოგვინახა:

1. შეგვეწიენ, გუაცხოვნენ, შეგჳწყალენ, აღგუადგინენ, და დაგჳც(ვენ).

ეს ერთი ზედმეტი ვედრება მას ლიტანიის აღდგენილი ბერძნული ტექსტისაგან განასხვავებს.

მშჯდობის ანგელოზის ვედრებამ მესამე ადგილზე გადაინაცვლა. სამაგიეროდ მეორე მუხლს ასეთი სახე აქვს:

2. ღამე ყოველი სრულიად მშჯდობით.

ჩვენს მიერ განხილულ არცერთ ხელნაწერში შესაბამისი ვედრება არ იწყება სიტყვით ღამე. ეჭვგარეშეა ეს დასაწყისი მწუხრის მსახურებას უკავშირდება. მუხლი, დასაწყისით: ღამე და დღე, და ჩვენი ცხოვრების დღეები და ა. შ. ჩართულია ქალდეურ ლიტურგიაში. ვედრებას მსგავსი დასაწყისით, ვერ მივაკვლიეთ ვერც ჩვენს მიერ შესწავლილ სხვა ქართულ ძეგლებში.

3. ანგელოზი მშჯდობისა, სარწმუნოჲ წინამძღუარი, მცველი სულთა და ჯორცთა ჩუენთა, უფლისა მიმართ ვითხოოთ (ტექსტი აღდგენილია თანამედროვე ლიტანიის მიხედვით).

4. შენდობა და მიტევება ცოდვათა და უსჯულოებათა ჩუენთა, უფლისა მიმართ ვითხოოთ (ტექსტი აღდგენილია თანამედროვე ლიტანიის მიხედვით).

5. კეთილი და უმჯობესი (და არა კეთილნი და უმჯობესნი) სულთა ჩუენთაჲ და მშჯდობაჲ სოფლისაჲ, უფლისა მიერ ვითხოოთ (ტექსტი აღდგენილია ბასილი დიდის ჟამისწირვის მიხედვით).[7]

6. ნამეტნავი ჟამნი ცხოვრებისა ჩუენისანი მშჯდობით, სიმართლით აღსრულებად, უფლისა მიერ ვითხოოთ (ტექსტი აღდგენილია ბასილი დიდის ჟამისწირვის მიხედვით).[8]

7. ქრისტეანობით (და არა ქრისტეანობითნი) აღსასრული ცხოვრებისა ჩუენისაჲ, უჭირველი და ურცხჳნელი კეთილი სიტყჳსგებაჲ წინაშე საშინელსა საყდარსა, ქრისტესა, ვითხოოთ (ტექსტი აღდგენილია ბასილი დიდის ჟამისწირვის მიხედვით).

8. ერთობაჲ სარწმუნოებისაჲ და ზიარებაჲ ყოვლად წმიდისა სულისა, უფლისა მიმართ ვითხოოთ, თავნი ჩუენნი და ყოველი ცხორება

---

[7] ნ. ქაჯაია, ბასილი კესარიელის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები, თბ., 1992, 286.

[8] იქვე.

[9] იქვე. სამივე ვედრება ამოღებულია ხელნაწერ სინა 89-დან (ბასილი დიდის ლიტურგია). მათ შეიცავს „დიდი შესვლის“ შემდგომი ლიტანია.

ჩუენი ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა შეუვედრნეთ (ტექსტი აღდგენილია X საუკუნის „სიწმიდის განახლების“ მიხედვით. ხელნაწერი გრაცი 4).[10]

ამგვარად, ბიზანტიური წარმომავლობის „სიწმიდის განახლების“ ქართული თარგმანის კავშირი ერთის მხრივ „აღდგენილ თანამიმდევრობასთან“ და მეორეს მხრივ „ანგელოზის ვედრებებთან“ აშკარაა. ჩვენ თვალწინ დროთ უკვე წაშალა ის სხვაობა, რომლებიც არსებობდა უამისწირვისა და „სიწმიდის განახლების“ ლიტანიებს შორის ე. წ. textus receptus და მისი ქართული თარგმანი ჩართული წინამდებარე ნაშრომის დასაწყისში, სწორედ ამის დადასტურებას წარმოადგენს.

ჩვენს ნაშრომს უთუოდ ექნება ხარვეზი, თუ ზემოაღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით არაფერს ვიტყვით იერუსალიმური წარმომავლობის იაკობის „სიწმიდის განახლებაზე“, რომელსაც, ერთი შეხედვით, არავითარი კავშირი არა აქვს „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებთან. არსებობს ამ ტექსტის რამდენიმე ნუსხა, რომელთა შორის შევეხებით გრაცი 4-ს, იოანე-ზოსიმეს ხელნაწერს, რომელიც გადაიწერა სინაზე 985 წელს. როგორც უკვე აღინიშნა, სიწმიდის განახლების იერუსალიმური ვერსია არ იცნობს „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებს, და მისი ლიტანია შინაარსით სრულიად განსხვავდება ბიზანტიური ლიტანიისაგან, რასაც დაადასტურებს ჩვენს მიერ მოყვანილი ტექსტი:

აღვასრულოთ ვედრებაჲ ჩუენი უფლისა მიმართ, რაჲმეთუ სავსე არიან ცანი და ქუეყანაჲ დიდებითა მისითა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ.[11]

წმიდისა მისთჳს პირველშეწირულისა, დიდებულისა ზეცისა ნიჭისა მონიჭებულისა ჩუენდა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ.

რათა უფალმან ღმერთმან ჩუენმან ღირს-მყვნეს ჩუენ მოღებად ზეცისა. საიდუმლოსა მისსა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ.

რაჲთა ღირს-ვიქმნეთ ზიარებად წმიდათა და უხრწნელთა ზეცისა ქრისტეს საიდუმლოთა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ.

ერთობაჲ სარწმუნოებისაჲ და ზიარებაჲ ყოვლადწმიდისა სულისა, უფლისა მიმართ ვითხოოთ, თავნი ჩუენნი და ყოველი ცხორება ჩუენი ქრისტესა ღმერთსა ჩუენსა შეუვედრნეთ.

როგორც ვხედავთ, ბიზანტიური „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებებზე იერუსალიმური რედაქციის გავლენა აშკარაა. ბოლო ვედრება ორივე ლიტანიას საერთო აქვს.

ამ საკითხთან დაკავშირებით შეგვეძლო აქ დაგვესვა წერტილი, რომ არა კიდევ ერთი საინტერესო დეტალი. ქართულ ხელნაწერ სინა 89-ში

---

[10] მ. თარხნიშვილი, დასახ. ნაშრ. 97. სინა 89 (ბასილი დიდის ლიტურგია) და გრაცი 4 – სინური წარმომავლობის ნუსხებია და მათი ნათესაობა ეჭვს არ იწვევს.

[11] ეს ვედრება წარმოადგენს სწორედ ლიტანიის პირველ მუხლს ბიზანტიურ და ქართულ ნუსხებში.

„მშჯდობის ანგელოზის“ ლიტანიის ორი რედაქცია გვაქვს. ერთი – ჩართულია „დიდი შესვლის“ შემდეგ, მეორე, ანაფორაში, „მამაო ჩვენოს“ წინ. ამ ლიტანიებს შორის არსებული მცირე განსხვავება საინტერესო დასკვნების წყარო შეიძლება გახდეს. ლიტანია, „მამაო ჩვენოს“ წინ, დამატებით შეიცავს ვედრებას „ნამეტნავი ჟამნი...“ განსხვავებულია, აგრეთვე, ამ ლიტანიების ბოლო ვედრებებიც. იერუსალიმური წარმოშობის „სიწმიდის განახლების“ ქართულ ტექსტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ სწორედ აქედან მოდის ეს განსხვავებანი რაც, თავის მხრივ, აქაც მეორე ლიტანიის არქაულობაზე მეტყველებს.

პირველ ლიტანიას კი, თამამად შეიძლება ითქვას, აბოლოებს შედარებით გვიანდელი წარმომავლობის ლიტურგიკული ფორმულა „ყოვლად წმიდაჲ, უხრწნელი...“

ლიტანია „დიდი შესვლის“ შემდეგ	ლიტანია ანაფორაში „მამაო ჩვენოს“ წინ
1. შეგუეწიენ, გუაცხოვნენ	1. შეგუეწიენ, გუაცხოვნენ
2. დღე ყოველი სრულიად სიწმიდით უცოდველად	2. დღე ყოველი სრულიად სიწმიდით უცოდველად
3. ანგელოზი მშჯიდობისაჲ	3. ანგელოზი მშჯდობისაჲ
4. შენდობაჲ ცოდვათაჲ	4. შენდობაჲ ცოდვათაჲ
5. კეთილი და უმჯობესი	5. კეთილი და უმჯობესი
6. ქრისტეანობით აღსასრული	6. ნამეტნავი ჟამნი მშჯდობისა ჩუენისანი
7. ყოვლად წმიდაჲ, უხრწნელი, უფროჲსად კურთხეული დედოფალი	7. ქრისტეანობით აღსასრული
	8. ერთობა, სარწმუნოებაჲ სულისა წმიდისაჲ ვითხოოთ, თავნი ჩუენნი და ყოველი ცხორებაჲ ჩუენნი ქრისტესა ჩვენსა შევჰვედროთ

ამგვარად, ქართული წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობითაც კი შეიძლება დადგინდეს, რომ ეს ლიტანია ჟამისწირვაში ჩართეს ორჯერ სხვადასხვა დროს და შესაბამისად გარკვეული ტექსტობრივი განსხვავებით. პირველად ის ზიარების პროცესში დამკვიდრდა, შემდეგ კი – „დიდი შესვლის“ რიტუალში.

ლიტანიისადმი მიძღვნილ სპეციალურ ნაშრომში[12] გარკვეული ადგილი ეთმობა ამ ვედრებათა ვარიანტებს ბიზანტიური ტექსტის სხვადასხვა რედაქციებში. ამ ვარიანტთა უმრავლესობა ნაპოვნია აღმოსავლურ ვერსიებში ან იტალიურ-ბერძნულ ხელნაწერებში, რაც კიდევ ერთხელ დაადასტურა ჩვენს მიერ ზემოხსენებულმა ლიტანიის ორმა ქართულმა ტექსტმა.

„მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებები ქართულ ენაზე ჩვენ გამოკვლევის დასაწყისში შევიტანეთ ყველაზე სრული XIII საუკუნის ხელნაწერ A 922-ის მიხედვით. ქართულ ხელნაწერთა წარმომავლობა, ქრონოლოგია, მთარგმნელობითი თავისებურებები და, რაც მთავარია, ორიგინალების რედაქციული სხვაობები გამორიცხავს ამ ვედრებების სრულ ტექსტუალურ იდენტურობას. ამას რამდენიმე ნიმუშიც ადასტურებს:

1. Πληρώσωμεν τὴν δέησιν ἡμῶν τῷ Κυρίῳ.

1. აღვასრულოთ ვედრება ჩვენი მშჯდობით (სინ. 89)

2. აღვასრულოთ ვედრება უფლისა მიმართ ჩუენისა (A 922).

2. Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

1. წინადაგებულისათჳს პატიოსანთა მსხუერპლთაჲსა უფლისა მიმართ ვილოცოთ (გრაცი 5, გვ. 65)

2. შეწირულთა ამათთჳს და განწმედილთა პატიოსანთა ძღუენთაჲსა, უფალსა ღმერთსა ჩუენსა ვევედრნეთ (გრაცი 5, გვ. 80) და ა. შ.

ქართულ ძეგლებში არსებობს ამ ფორმულის რამდენიმე სახესხვაობა.

1. წინადაგებულისათჳს პატიოსანთა მსხუერპლთაჲსა, უფლისა მიმართ ვილოცოთ (გრაცი 5, გვ. 65).

2. შეწირულთა ამათთჳს და განწმენდილთა პატიოსანთა ძღუენთაჲსა, უფალსა ღმერთსა ჩუენსა ვევედრნეთ (გრაცი 5, გვ. 80) და ა. შ.

ასეთი შემთხვევები ხშირია და მათზე აღარ შევჩერდებით. ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ის დაუნომრავი თხოვნა, რომელიც უშუალოდ მოსდევს მეოთხე ვედრებას: „ყოველთათჳს, რომელნი ითხოვენ ღმრთისაგან შეწევნასა და შეწყნარებასა, უფლისა...“ ქართული ხელნაწერების გარდა, აღნიშნულ ვედრებას იოანე ოქროპირის სხვა აღმოსავლური ხელნაწერებიც შეიცავენ. უძველესი ბერძნული წყარო, რომელშიც ის აღმოჩნდა, არის ე. წ. პელარგუსის ვერსია (Codex Sancti Simeonis Siracusani, ante 1030. ლათინური ხელნაწერი).

ქართულ ხელნაწერ სინა 89-ში ამ ვედრების დასაწყისს არაერთხელ ვხვდებით კვერექსის მეოთხე მუხლის შემდეგ. ჩვენ წარმოვადგენთ ამ თხოვნის ყველაზე სრულ ფორმებს აღნიშნული ხელნაწერიდან.

---

[12] რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ. 342-348. აქ ავტორი ქართულ ხელნაწერებში არსებულ ზოგიერთ ვარიანტსაც ეხება.

„და ყოველთათჳს, რომელნი ითხოვენ ღმრთისგან“ (გვ. 96) „და ყოველთათჳს, რომელნი ითხოვენ უფლისაგან“ (გვ. 99). პირველი და მეორე ფორმულაც უკავშირდება იმავე წაკითხვას, რომელიც ნაპოვნია გრაცი ნ-ში „და ყოველთათჳს, რომელნი ითხოვენ ღმრთისაგან შეწევნასა და შეწყნარებასა, უფლისა...“

ამ მუხლთან დაკავშირებულ სიძნელეებს ჩვენ წავაწყდით ჯერ კიდევ 1992 წელს. ამ პერიოდში ჩვენ ბასილი დიდის ჟამისწირვებს ვიკვლევდით და, რადგან ეს ვედრება დიდი კვერექსის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა, დღის წესრიგში დადგა მისი ორიგინალის მოძიების საკითხი.

მაშინ ჩვენ შემოვიფარგლეთ ა. ჟაკობის ინფორმაციით და ჩვენი წიგნის სქოლიოში აღვნიშნეთ, რომ კვერექსის იმ ნაწილს, რომელშიც უფალს შეწყნარებასა და შეწევნას ევედრებიან, შეიცავს XI საუკუნის არაბული ნუსხა და არ იცნობს ბერძნული ვერსია.[13]

დღეისათვის მიკვლეულია მისი შემცველი კიდევ რამდენიმე წყარო. ერთადერთი ბერძნული ხელნაწერი, რომელშიც აღნიშნული თხოვნა უშუალოდ მოსდევს მე-4 მუხლს, არის ოქსფორდის ბოდლეს ნუსხა ADD E. 12. იგი იოანე ოქროპირის ლიტურგიაში აფიქსირებს ამ მუხლის მხოლოდ დასაწყისს: „Ὑπὲρ πάντων τῶν χρῃζόντων“.

იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის იტალიური წარმოშობის სამ ხელნაწერში (ლენინგრადის ბერძ. 226, გროტაფერატა Gβ VII და ვატიკანის ბერძ. 1970) ეს ვედრება ჩართულია ექტენიაში, მაშინ, როდესაც იოანე ოქროპირის ადრეულ არაბულ ნუსხაში მას ვხვდებით საწყის დიდ კვერექსში.

იოანე ოქროპირის ლიტურგიისაგან განსხვავებით, ის ხშირად ჩნდება სხვა ბიზანტიური სამსახურების, ადრეულ ბერძნულ ხელნაწერებში, რომლებიც იწყება ეკლესიისადმი მიძღვნილი ცერემონიალით. მაგ. ხელნაწერი ბარბერინ 336: καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν χρῃζόντων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ βοηθείας καὶ ἀντιλῆψεως τοῦ κυρίουδεηθῶμεν. მას მიაკვლიეს, აგრეთვე, ეგვიპტური ლიტურგიკული ფრაგმენტების დიაკონურ ნაწილებს შორის, სადაც უკავია ტრადიციული ადგილი მე-4 მუხლის შემდეგ და იმავე რედაქციას განეკუთვნება, რომელსაც გროტაფერატას ხელნაწერში დაცული ტექსტი. ეგვიპტური დიაკონიკების გამომცემელი მას V საუკუნით ათარიღებს. აღნიშნული მოსაზრება მეცნიერებაში საეჭვოდ არის მიჩნეული, თუმცა არავინ ასახელებს ალტერნატიულ თარიღს. თუ მის შემცველ ნუსხებს გავითვალისწინებთ, ამ მუხლის აღმოსავლური წარმომავლობა აშკარაა. სამეცნიერო ლიტერატურაში მას უკავშირებენ „მშჯდობის ანგელოზის“ ვედრებების მე-9 მუხლს („კეთილნი და უმჯობესნი“) და მის აღმოსავლურ ვარიანტად მიიჩნევენ.

---

[13] ნ. ქაჯაია, დასახ. ნაშრ. 121.

ბიზანტიური ჟამისწირვის ქართულ თარგმანებში ყველაზე ხშირად გამოყენებულ ამ ვედრებას, ოქსფორდული ნუსხისა და ეგვიპტური დიაკონიკების მსგავსად, ე. წ. „ტრადიციულ ადგილზე", კვერექსის მეოთხე მუხლის შემდეგ ვხვდებით (შდრ. წინამდებარე ნაშრომში წარმოდგენილი ლიტანიის ქართული ტექსტი). მას არ იცნობს ბერძნული textus receptus და ჩვენც ბერძნულ-ქართული პარალელური ტექსტების აღრევის თავიდან ასაცილებლად თავი შევიკავეთ მისი დანომვრისაგან. ისმის კითხვა, საიდან იღებს სათავეს ქართულ ხელნაწერებში ამ მუხლის შეტანის ასეთი მყარი ტრადიცია? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არ გაგვიჭირდება, თუ გავიხსენებთ, რომელ გეოგრაფიულ არეალს უკავშირდება ჩვენი ადრეული ლიტურგიკული ძეგლები და რამდენად გაწიცდიან ისინი აღმოსავლური მესის გავლენას.

ამგვარად, ზოგიერთ უძველეს წყაროში „ანგელოზის ვედრებები" ერის განტევების ფუნქციას ასრულებდა. მაგრამ ბიზანტიურ ჟამისწირვაში ამ ბრძანებების ჩართვა ლიტანიაში „დიდი შესვლის" შემდეგ, უჩვეულო და მოულოდნელი ლიტურგიკული მოვლენაა. ის ფაქტი, რომ ბარბერინ 336-ში ეს ვედრებები მოთავსებულია „მამაო ჩვენოს" წინ და არა „დიდი შესვლის" შემდეგ, მოწმობს მარტივ ჭეშმარიტებას: ლიტანია არ ეკუთვნის ჟამის წირვის პირველად წესს.

ლიტანიის ჩართვას „დიდი შესვლის" შემდეგ მეცნიერებაში შემდეგნაირად ხსნიან: რადგან „სიწმიდის განახლება" წარმოადგენს მწუხრისა და ერთობლივ მსახურებას, და იგი ჟამისწირვის მსგავსად შეიცავს „დიდ შესვლას" და „მამაო ჩვენოს", ადვილი შესაძლებელია, „მშჯდობის ანგელოზის" ვედრებები სწორედ „პირველშეწირულის" საშუალებით შევიდა ღმრთისმსახურებაში ჯერ „მამაო ჩვენოს" წინ, მოგვიანებით კი „დიდი შესვლის" შემდეგ.

აქვე დავძენთ, რომ იტალიურ-ბერძნულ ძეგლებსა და ქართულ ხელნაწერებში (ხაზგასმა ჩვენია ნ. ქ.) ჩართული ლიტანიის ტექსტის სპეციფიკური ვარიანტები გაჯერებულია აღმოსავლური ელემენტებით.

პროსკომიდიის (ჟამისწირვის) ლოცვა იოანე ოქროპირის ლიტურგიაში – პირველ რიგში ცალკე წარმოვადგენთ ამ ლოცვის ბერძნულ ტექსტს,[14] რომლის ადრეული ვარიანტი ჟამისწირვის სხვა ლოცვებს შო-

---

[14] მკითხველისათვის თანაბრად გასაგები რომ იყოს ამ ლოცვის ბერძნულ-ქართული ნიუანსები, სქოლიოში წარმოვადგენთ მის ქართულ ტექსტს ერთ-ერთი ნუსხის (A 922) მიხედვით. „უფალო ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, მხოლოო წმიდაო, რომელი შეიწირავ მსხუერპლსა ქებისასა მათგან, რომელნი გხადიან შენ ყოვლითა გულითა, მიითუალე ჩუენიცა ცოდვილთა ვედრება და შეიწირე წმიდასა შენსა საკურთხეველსა და კმა-მყვენ ჩვენ შეწირვად შენდა ძღუენთა ჩუენ პოვნად მადლსა წინაშე შენსა კეთილმითუალელ ყოფად შენდა მსხუერპლი ჩუენი, დამკვიდრებად

რის ყოველთვის გაძოირჩეოდა თავისი სიმდგრადით. ის განსხვავება, რომელიც არსებობს VIII-X საუკუნეებისა ხელნაწერებსა[15] და textus receptus[16] შორის სრულიად უმნიშვნელოა და აქ არ დავაფიქსირებთ.

Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος, ὁ δεχόμενος θυσίαν αἰνέσεως παρὰ τῶν ἐπικαλουμένων σε ἐν ὅλῃ καρδίᾳ, πρόσδεξαι καὶ ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὴν δέησιν, καὶ πρόσαγαγε τῷ ἁγίῳ σου Θυσιαστηρίῳ· καὶ ἱκάνωσον ἡμᾶς προσενεγκεῖν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας πνευματικάς, ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων. Καὶ καταξίωσον ἡμᾶς εὑρεῖν χάριν ἐνώπιόν σου, τοῦ γενέσθαι σοι εὐπρόσδεκτον τὴν θυσίαν ἡμῶν, καὶ ἐπισκηνώσαι τὸ Πνεῦμα τῆς χάριτός σου τὸ ἀγαθὸν ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ ἐπὶ πάντα τὸν λαόν σου.	Amos 4 : 13 Hebr. 13 : 15 Ps. 9 : 2 Hebr. 5 : 1; 1 Pet 2 : 5 Hebr, 9 : 7, 4 : 16 1 Pet. 2 : 5 Hebr. 10 : 29
Ἐκφώνησις·	
Διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ μονογενοῦς σου Υἱοῦ, μεθ' οὗ εὐλογητὸς εἶ, σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.	

ბერძნულ ტექსტში ვარიაციები ჩნდება XII საუკუნიდან. მას შემდეგ, რაც გადამწერებმა გასაქანი მისცეს საკუთარ ფანტაზიას, მაგრამ ეს პროცესი შორს არ წასულა და ასეთი შემთხვევები უმნიშვნელო გადახვევებს წარმოადგენენ.

იმის გასარკვევად, აქვს თუ არა ამ ლიტურგიკულ ფორმულას შესაწირავი ლოცვის ფუნქცია, პირველ რიგში უნდა მივმართოთ მეორე წინადადებას იმ ლიტანიისა, რომელიც წინ უძღვის ამ ლოცვას და მჭიდროდ უკავშირდება მას: Ὑπὲρ τῶν προτεθέντων τιμίων δώρων, τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν. წინადაგებულთა ამათთჳს, პატიოსანთა ძღვენთა, უფალსა ღმერთსა ჩვენსა ვევედრნეთ.

როგორც აღნიშნავენ,[17] „წინადაგებული ძღვენის" ქვეშ უნდა იგულისხმებოდეს ძველი აღთქმის „პროთესის პური" ანუ საჩვენებელი პური დადე-

---

სულისა მადლისა შენისასა სახიერისა ჩუენ ზედა და წინამდებარეთა ძღუენთა ზედა და ყოველსა ერსა შენსა ზედა.

ამაღლებაჲ: მოწყალებისათჳს მხოლოდშობილისა ძისა შენისათა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ ყოვლად წმიდით და სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულით შენითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე".

15 Barberini Gr. 336 და Sevastianov 474.

16 Paris Gr. 328 (XII ს.). 37-39. რ. ტაფტის დასახ. ნაშრ. 350-351.

17 რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ. 351.

ბული უფლის ტაბლაზე. თავად უფალი უბრძანებს მოსეს: „მუდამ მეწყოს ტაბლაზე ჩემს წინაშე დასადებელი პური“ (გამოსვ. 25, 30), ისევე როგორც ლევიტელთა მიხედვით, შაბათობით მუდმივად უნდა ეწყოს პური უფლის წინაშე (ლევ. 24, 8). ამგვარად, ძველ აღთქმას თუ დავეყრდნობით, აღნიშნული ძღვენი ნიშნავს არა იმდენად შესაწირავს, არამედ წინადაგებულ, საჩვენებელ, გამოფენილ პურს.

ისმის კითხვა, რა კავშირი აქვს ე. წ. შესაწირავ ლოცვას – Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς ჩვენს მიერ მოყვანილ ფრაგმენტთან, რომელიც წინადაგებულ ძღვენს შეეხება. ჟ. მათეოსის აზრით, ლოცვის ბერძნულ ტექსტში გაუგებრობას იწვევს ერთი მოკლე წინადადება: „καὶ προσάγαγε τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ“ (4-5 სტრიქონები). მოგვყავს ამ წინადადების ქართული ტექსტიც: „და შეიწირე წმიდასა შენსა საკურთხეველსა“ (გელ. 657).

ამ ფრაზაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ზმნას προσάγειν-ს, მეორე აორისტში, ბრძანებით ფორმაში, დამატების გარეშე. რაკი ზმნა გარდამავალია და მოითხოვს ობიექტს, თითქმის ყველა მთარგმნელი, ძველი თუ ახალი, ერთნაირ არჩევანს აკეთებს და როგორც დამატებას, უპირატესობას ანიჭებს სიტყვას δέησις (ლოცვა-ვედრება).

„მიითუალე ჩუენიცა ცოდვილთა ვედრება
და შეიწირე წმიდასა შენსა საკურთხეველსა,
და კმა-მყვენ ჩუენ შეწირვად შენდა ძღუენთა და მსხუერპლთა სულიერთა“.

ჰ. ლეიცმანს, რომელიც პროსკომიდიის ლოცვას შესაწირავ ლოცვად მიიჩნევს, და სჯერა კავშირი προσάγαγε-სა და δέησιν-ს შორის, მაინც ეყო გამჭრიახობა, ლოცვაში შეუსაბამობა დაენახა. მისი აზრით, ამ ტიპის შესაწირავი (ვედრება, δέησις) უცხოა იმ ლოცვისათვის, რომელიც გულისხმობს, კონკრეტულ ძღვენის, მრევლის მიერ მოტანილი პურისა და ღვინის შეწირვას.

მეცნიერები სხვადასხვაგვარად ცდილობდნენ, გადაეჭრათ ეს საკითხი ტექსტის ფარგლებში, მაგრამ უშედეგოდ. ასევე უშედეგო აღმოჩნდა მასში პუნქტუაციით მანიპულირება. ეჭვგარეშეა, რომ მხოლოდ ლოცვის ტექსტი ვერ დაგვეხმარება, რომ სწორად შეირჩეს დამატება προσάγαγησათვის.

ლოცვის ტექსტის დადგენაში გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნის ჟ. მათეოსს, რომელიც ამ პრობლემას განიხილავს სხვა ლიტურგიებისა თუ ლოცვების ჭრილში. დღეს ეს მოსაზრება არის ერთადერთი მისაღები

თეორია და არ არსებობს არანაირი არგუმენტი, რომელიც ეჭვქვეშ დააყენებს მის მართებულობას.[18]

ჟ. მათეოსის ინტერპრეტაციის კონტექსტში ინტერესს იწვევს XIII-XIV საუკუნის ეტრატის გრაგნილი Taphou 520, რომელშიც ლოცვის ბუნდოვანი ადგილი შეამჩნიეს და ასე გაასწორეს: καὶ προσάγαγε αὐτήν — და მიიყვანე ის (იგულისხმება ლოცვა-ვედრება).

ძნელია რაიმე ითქვას პროსკომიდიის ლოცვის დანიშნულებაზე, სანამ არ გაირკვევა, რომელ საკურთხეველზეა აქ საუბარი – ზეციურზე თუ იმ კონკრეტულზე, რომელიც მოზეიმეთა წინ ეკლესიაშია ალმართული; რომელს ეხება მორწმუნეთა თხოვნა „მიგვიყვანე შენს წმიდა საკურთხეველთან". ჟ. მათეოსის აზრით, ლოცვაში საუბარია კონკრეტულ საკურთხეველზე, რადგან ბიზანტიურ პრაქტიკაში ზეციური საკურთხევლის ხსენებას წინ ყოველთვის უძღვის შესაბამისი ეპითეტი, რაც კარგად ჩანს სამკვეთლოს ლოცვაში (ზეშთა ცათასა საცნაურსა საკურთხეველსა შენსა; ზეცისა საკურთხევლისა შენისა). მაგრამ სამწმიდისა და მორწმუნეთა ორივე ლოცვაში, როგორც ბასილი დიდის, ისე იოანე ოქროპირის ლიტურგიაში, აშკარად მიწიერი საკურთხეველი იგულისხმება. იგივე უნდა ითქვას ჩვენთვის საინტერესო პროსკომიიდიის ლოცვაზე. მაშასადამე „δέησιν"-ი არ შეიძლება იყოს „προσάγαγε"-ს ობიექტი, რადგან უაზრობა იქნებოდა მოზეიმეს იმ მიზნით ელოცა, რომ ამ ვედრებას ლოცვის პროცესში მის პირდაპირ მდგომ საკურთხევლამდე მიეღწია. ასე რომ „προσάγαγε"-ს დამატება უნდა იყოს „ἡμᾶς" (ჩვენ) – ანუ ისინი, რომლებიც წარმოთქვემენ ლოცვას. მათეოსს თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად მოჰყავს რამდენიმე პარალელი სხვა ლიტურგიებიდან:

ა) პროსკომიდიის ლოცვის სირიულ თარგმანში ნაცვალსახელი „ἡμᾶς" წარმოადგენს განხილული ზმნის ობიექტს.

ბ) იაკობისა და მარკოზის ბერძნული ლიტურგიების საკურთხეველთან მიახლოების ლოცვებში ჩვენთვის საინტერესო წინადადება ასე იკითხება: καὶ προσαγαγε ἡμᾶς τῷ ἁγίῳ θυσιαστηρίῳ — მიგვიყვანე ჩვენ წმინდა საკურთხეველთან.

გ) ბასილის პროსკომიდიის ლოცვაში და საკურთხეველთან მიახლოების სხვა ლოცვებში იგივე აზრია გადმოცემული თითქმის იგივე ფორმით:

---

[18] რ. ტაფტი, თავის ზემოხსენებულ ნაშრომში საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ (გარდა ა. უაკობისა და მისი რამდენიმე მოსაზრებისა), ქთელი ის მონაკვეთი, რომელიც პროსკომიდიის ლოცვას ეძღვნება, ეყრდნობა შემდეგ გამოკვლევას: J. Mateos, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine, Orientalia Christiana Analecta, 191, Rome 1971.

πρόσδεξαι ἡμᾶς προσεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσαστηρίῳ –
მიგვიღე ჩვენ მიახლოებულნი შენს წმიდა საკურთხეველთან.

ამგვარად, ეჭვგარეშეა, რომ „ἡμᾶς"-ი სწორედ ის პირდაპირი ობიექტია, რომელიც მეცნიერებათა ძიების საგანს წარმოადგენდა. ხოლო თავად ზემოაღნიშნული ბუნდოვანი წინადადება ასეთ სახეს მიიღებს: „მიგვიყვანე ჩვენ [არა ის] შენს წმინდა საკურთხეველთან".

ამ საკითხის გადაჭრის შემდეგ ნათელი ხდება ლოცვის დანიშნულებაც. ის არ არის შესაწირავი ლოცვა, ხოლო ვედრება ღმრთისადმი მიმართულია სამი განზრახვით:

ც) რათა მთხოვნელები მიყვანილი იქნენ წმინდა საკურთხეველთან.
დ) რათა მათ მიეცეთ ძღვნის წინადაგების შესაძლებლობა.
ე) რათა გახდნენ ღვთაებრივი მადლის ღირსნი და მათი მსხვერპლშეწირვა მიღებული იქნეს, ხოლო სულიწმიდა გადმოვიდეს მათზე, ძღვენზე და მრევლზე.

მთელი ლოცვა ახლო კავშირშია მსხვერპლშეწირვასთან (ანაფორასთან). მაგრამ თავის მხრივ ის არ არის მსხვერპლშეწირვის ლოცვა. ჩვენ მსხვერპლს არ ვწირავთ ახლა, მაგრამ ვლოცულობთ რომ მსხვერპლშეწირვა, რომელსაც ჩვენ ვაპირებთ ანაფორაში, საკურთხეველთან მიახლოებისას არ შევბღალოთ ჩვენი უღირსობით. ლოცვის მიზანია, გავხდეთ ღირსეულნი მომავალი მსხვერპლშეწირვისთვის. ამაზეა დამოკიდებული მსხვერპლის მიღება. ჩვენი ლოცვა არის საკურთხეველთან მიახლოების მთავარი ევქოლოგიური ფორმულა, ანუ ბიზანტიური ლიტურგიის წინაანაფორული წესი.

ანალოგიური მდგომარეობაა აღმოსავლურ ლიტურგიებშიც. აღმოსავლური წინაანაფორული წესების ძირითადი იდეა არის მზადება მსხვერპლშეწირვისათვის და არა მოახლოებული მსხვერპლშეწირვა.

ამგვარად, ჩვენი ლოცვა არ არის სამსხვერპლო, მაგრამ მისი სათაური (Εὐχὴ τῆς προσκομιδῆς) აშკარად გულისხმობს მსხვერპლშეწირვას. ა. ჟაკობი ჩამოთვლის იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის რვა კონსტანტინოპოლურ ხელნაწერს. მათში აღნიშნული ლოცვა ამავე სათაურს ატარებს. მეცნიერი დამატებით ასახელებს კიდევ ხუთ ხელნაწერს, რომელიც იგივე სათაურს შეიცავს პროსკომიდიის ლოცვის წინ.

ახლა სიტყვა პროსკომიდია გამოიყენება როგორც ანაფორის ან ევქარისტული ლოცვის სინონიმი. ამ მნიშვნელობით იყენებდნენ მას დიდი მამები ბასილი კეისარიელიდან (+379) – იოანე მოსხის ჩათვლით (+619). ანალოგიურ შემთხვევებს ადგილი აქვს სხვა ლიტურგიკულ ძეგლებში. მაგ. ბასილი დიდისა და გრიგოლ ნაზიანზელის ალექსანდრიულ ბერძნულ ვერსიებში ანაფორას აქვს შემდეგი სათაური: „Ἀρχὴ τῆς προσκομιδῆς" (პროსკომიდიის დასაწყისი). იაკობის ლიტურგიის უძველეს ხელნაწ-

ერებში (ვატ. ბერძ. 2282, IX ს.) იგივე სათაური „პროსკომიდიის დასაწყისი“, უსწრებს ევქარისტულ ლოცვას და გადატანილია საკურთხეველთან მიახლოების წესების წინ. ამ ტრადიციას არ ღალატობს ქართული ხელნაწერები ბორჯია 7 (XIV), სადაც საკურთხეველთან მიახლოების წესების წინ იკითხება აგრეთვე „დაწყებაჲ ჟამისწირვისაჲ წმიდა იაკობ ძმისა უფლისა“.

იაკობთან, ისევე როგორც ზოგიერთ აღმოსავლურ მსახურებაში, აღნიშნული სათაური უკავშირდება ანაფორას ამ ტერმინის ფართო გაგებით. ეს განსაკუთრებით ახასიათებს სირიულ ანაფორას, რომელიც სათაურთან ერთად შეიცავს იმ წმინდანის სახელს, რომელიც ფორმულარის დასაწყისშიც ფიგურირებს და რომელსაც ეს ლიტურგია მიეწერება.

ჩვენს განსაკუთრებულ ინტერესს ცხადია ბიზანტიური პრაქტიკა იწვევს. ბიზანტიელებიც პროსკომიდიის ლოცვას მთლიანი ანაფორის ნაწილად თვლიდნენ. ეს კარგად ჩანს ლეო ტუსკონის X საუკუნის დიატაქსისში, სადაც შესაბამის რუბრიკას მიჰყვება არა საკუთრივ ანაფორა, არამედ პროსკომიდიის ლოცვა. ამგვარად, ანაფორა შეცავდა პროსკომიდიის ლოცვას და მოგვიანო ბიზანტიური წყაროები მხარს უჭერენ ამ პრაქტიკას.

სვიმეონ თესალონიკელი „ღვთაებრივი ტაძრის განმარტებაში“ მას პირველ ლოცვას უწოდებს: უჭვგარეშეა, აქ უნდა იგულისხმობოდეს ანაფორის პირველი ლოცვა. XVI საუკუნის მღვდლად კურთხევის ბიზანტიურ რიტუალში, ახლადნაკურთხი თავის მოღვაწეობას ანაფორის ზეიმში ამ ლოცვით იწყებდა.

ცხადია, ყველა ხელნაწერი არ უჭერს მხარს ჩვენს მიერ მოყვანილ ფაქტებს. იშვიათად საქმე გვაქვს ნუსხებიდან მომდინარე გადახვევებთან. მათზე ჩვენ დაწვრილებით არ შევჩერდებით. ამგვარი გადახვევებიდან მეცნიერებს ყველაზე მიუღებლად ამ ორი სინონიმური ცნების — ანაფორისა და პროსკომიდიის გამიჯვნის ფაქტი მიაჩნიათ.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიებში ტერმინები „პროსკომიდიის ლოცვა“ და ანაფორა, იხმარება ამ უკანასკნელის პირდაპირი მნიშვნელობით. დროთა განმავლობაში საწყისი სათაური „პროსკომიდიის ლოცვა“ გახდა ზოგადი და ეწოდა ორივე ლიტურგიკულ ელემენტს ერთად, ერთი ფორმულარის, ანაფორის ფართო გაგებით.

თუმცა, ზემოთქმულიდან განსხვავებით საპირისპირო შემთხვევასთანაც შეიძლება გვქონდეს საქმე. X-XI საუკუნის ქალდეურ ანაფორაში, რუბრიკა პროსკომიდიის ლოცვის წინ ასე იკითხება: „ანაფორა წმიდა იოანე ოქროპირისა“. ეს სათაური მოიცავს არა მარტო პროსკომიდიის ლოცვას, არამედ ყველაფერს, რაც მას მოსდევს, ცხადია, ანაფორის ჩათვლით.

პროსკომიდიის ლოცვასთან დაკავშირებით მოკლედ შევეხებით ქართულ ხელნაწერებს. იაკობის ჟამისწირვაში (ბორჯომი 7), რუბრიკა: „დაწყებაჲ ჟამისწირვისაჲ (ანუ პროსკომიდიის) წმიდა იაკობ, ძმისა უფლისა“ წინ უსწრებს საკურთხეველთან მიახლოების წესებს და, ცხადია, ანაფორასაც. რადგან ამ ტექსტის ლათინური თარგმანი დიდი ხანია არსებობს,[19] ეს შემთხვევა ჩვენზე ადრე დააფიქსირეს ჩვენმა უცხოელმა კოლეგებმა.

იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის ჩვენს ხელთ არსებულ ხელნაწერებში (სინ. 89,[20] A 922,[21] A 194,[22] გრაცი 5,[23] გელ. 657,[24]) დრომ უკვე წაშალა რუბრიკებში გამოხატული გარეგანი კავშირი პროსკომიდიის ლოცვასა და ანაფორას შორის. პროსკომიდიის (ანუ ჟამისწირვის) ლოცვის აღსანიშნავად ამ ხელნაწერებში ჩვეულებრივ იხმარება რუბრიკა „მღვდელმან ლოცვაჲ“ ან „მღვდელმან ესე ლოცვაჲ წართქუას“. აღარაფერს ვამბობთ ორიგინალიდან მომდინარე იმ ბუნდოვან წინადადებაზე, რომელსაც უკვე შევეხეთ ბერძნულ ტექსტთან დაკავშირებით. ასევე ორიგინალის გავლენით შეიძლება აიხსნას ამ ლოცვის ქართულ თარგმანში შემდეგი ადგილი: „რომელი შეიწირავ მსხუერპლსა ქებისასა, რომელნი გხადიან შენ ყოვლითა გულითა მათითა, შეიწირე ჩუენიცა ცოდვილთა ამათ ვედრებაჲ და შეიწირე წმიდასა შენსა საკურთხეველსა...“ (სინა 89). ეს მით უფრო საკვირველია, რომ ჩვენი შესანიშნავი მთარგმნელები თითქმის არასოდეს „გვანებივრებენ“ ასეთი უხერხული პასაჟებით.

როგორც ბასილი დიდის ლიტურგიის შესწავლამ ცხადყო ჟამისწირვის (ანუ პროსკომიდიის) სახელს ატარებს ჩვენი ლოცვა ერთ-ერთ ადრეულ ხელნაწერში – H 531, რომელიც ბასილი დიდის ლიტურგიას წარმოადგენს და თარგმნილია გიორგი მთაწმინდელის მიერ (XI ს.).[25]

---

[19] Liturgiae ibericae antiquiores, Ed. M. Tarchnišvili. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 122, scr. iber; tom. I, Louvain 1950, 43.

[20] A. Jacob, Une version georgienne inédite de la Liturgie de s. Jean Chrysostome, Le muséon, 77, 1965, 65-119.

[21] ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციის ხელნაწერი.

[22] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, ტ. I, შეადგინეს და დასაბეჭდად მოამზადეს: თ. ბრეგაძემ, ც. კახაბრიშვილმა, თ. მგალობლიშვილმა, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ და ც. ჯღამაიამ, თბ., 1976, 331-333.

[23] მ. თარხნიშვილი, დასახ. ნაშრ. 64-83.

[24] გელათური ხელნაწერი №657. დაცულია ქუთაისის საისტორიო-საეთნოგრაფიო მუზეუმში და საინვენტარო ჩანაწერის მიხედვით XVI ს. თარიღდება. კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა მისი მოკლე აღწერილობა ცოცხალთა დიპტიქის ფრაგმენტი და მასში შემავალი სამივე ბიზანტიური ლიტურგიის რუსული თარგმანი: К. С. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отчественных книгохранилищах и их научное значение, Тифлис 1908, 99-106.

[25] ნ. ქაჯაია, დასახ. ნაშრ. 260-277.

მართალია, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის პროსკომიდიის ლოცვები ტექსტობრივად ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან, მაგრამ მათი დანიშნულება თუ ადგილი ლიტურგიაში და საერთო ძირები ასეთი პარალელის გავლების უფლებას გვაძლევენ.

ამრიგად, მას შემდეგ, რაც მღვდელი ამბობს ხელთბანის ფორმულას (ფს. 25, 6-12), მოდის კიდევ ერთი რუბრიკა, რომელიც მიუთითებს: „და შემდგომად დადგმისა წმიდისა მსხუერპლისა და „რომელნი ქერობინთა“ დასრულებისა ერისაგან, დიაკონმან თქუას:

აღვასრულოთ ვედრება.

Πληρώσωμεν τὴν δέησιν.

წინადაგებულისა ამისთჳს პატიოსნისა ძღუნისა უფალსა ღმერთსა ვევედროთ.

Ὑπὲρ τῶν προτεθέντώ τιμίων δώρων τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν.

წმიდისა ამის სახლი.

Ὑπὲρ τοῦ ἁγίου Οἴκου.

ჴსნად ჩუენდა.

Ὑπὲρ τοῦ ρυσθήναι

ერმან: კჳრიელეჲსონ

Ὁ Χορός: Κυριε, ἐλέησον.

და ყოველთათჳს, რომელი ითხოვენ.[26] καὶ τῶν πάντων τῶν δεομένων.

სწორედ ლიტანიის ამ ნაწილს მოსდევს პროსკომიდიის ლოცვა, რომელსაც ქართული რუბრიკის მიხედვით ეწოდება „ლოცვაჲ ჟამისწირვისაჲ“.

ამგვარად, ჩვენს ხელთ არსებულ წყაროებში ანაფორის სინონიმური ფორმა ჟამისწირვა (პროსკომიდია) გვხვდება მხოლოდ ორჯერ — იაკობისა და ბასილი დიდი ლიტურგიებში.

პროსკომიდიის (ჟამისწირვის), ისევე როგორც კათაკმეველთა და მორწმუნეთა ლოცვების ამაღლებები ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიებში საერთოა. სამაგიეროდ, იაკობის ქართული ვერსიის ამაღლების ფორმულები განსხვავდება ზემოდასახელებული ტექსტებისაგან.

წყაროების შესწავლამ დაადასტურა, რომ პროსკომიდიის ლოცვის ამაღლება: „მოწყალებისათჳს მხოლოდშობილისა ძისა შენისათა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ ყოვლად წმიდით და სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულით შენითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე“[27] ბიზანტიური წარმოშობისაა და, შესაძლოა, სწორედ ბასილი დიდის ლიტურგიიდან მომდინარეობს. ამ უკანასკნელს, ბიზანტიურ მსახურებაში

---

[26] ლიტანიის ამ მუხლს ვრცლად ვეხებით გამოკვლევის პირველ ნაწილში (ლიტანია წინაანაფორულ რიტუალში).

[27] მ. თარხნიშვილი, დასახ. ნაშრ. 7-46.

დიდხანს ეკავა პირველი ლიტურგიის გაბატონებული მდგომარეობა. იოანე ოქროპირის ჟამისწირვა თანდათან დაუახლოვდა თავის უფრო ძლიერ დობილს, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდა ტექსტის ზოგიერთი მონაკვეთის საერთო ლიტურგიკული სტრუქტურა. ეს ეხება ასამაღლებლებსა და დიაკონიკებს, რომელთაც გალობდნენ ხმამაღლა.[28]

ამას გარდა, პროსკომიდის ლოცვის ეს ამაღლება ბიზანტიურ ლიტურგიაში არის ორი დოქსოლოგიდან[29] ერთ-ერთი, რომელიც ნაწილობრივ ინარჩუნებს ძველ ფორმას. ძველი ფორმა კი პავლეს ეპისტოლეების დოქსოლოგიისა და სხვა ადრეული წყაროების მსგავსად იწყებოდა პირდაპირ: „მხოლოდშობილისა ძისა შენისათა“, რასაც ჟამისწირვის სირიული ვერსიებიც ადასტურებენ. სიტყვა „მოწყალებისათჳს“ ასამაღლებელში გაჩნდა გვიან.

ამ ლოცვის ტექსტობრივმა ანალიზმა ცხადყო, რომ ის დამოუკიდებლად არ შექმნილა. იაკობის, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ლიტურგიებში წინაანაფორუკლი ლოცვის პასაჟები საერთო წყაროებიდან მომდინარეობენ.

იოანე ოქროპირის პროსკომიდიის ლოცვა და ბასილი დიდის ამავე ლოცვის პირველი ნაწილი იოანე ოქროპირის მორწმუნეთა პირველ ლოცვასა და ბასილის მორწმუნეთა ორ ლოცვაში უკვე გამოხატულ თემებს იმეორებს.

Нино Каджаиа

Литания и молитва проскомидии в преданафорном ритуале

В современной византийской литургии после окончания диалога "Великого входа", занявший своё обычное место дьякон начиняет пение литании.

Первые четыре колена этой литании есть Мирной или Великой ектении. чему следует молитва проскомидии, т. н. "Мольбы ангельские" и возвышение вышеуказанной молитвы.

"Мольбы ангельские" сначала выполняли функцию финальных молитв верующих во время заутренней и вечерней служб, после этого они осели в литургию "Преждеосвященных даров", а потом перешли в византийскую литургию Василия Великого и Иоанна Златоуста, как в преданафорные

---

[28] რ. ტაფტი, დასახ. ნაშრ. 371.

[29] მეორე ასეთი ამაღლება შესულია ზიარების რიტუალში: „მადლითა და წყალობითა და კაცთმოყუარებითა მხოლოდშობილისა ძისა შენისაჲთა, რომლისა თანა კურთხეულ ხარ ყოვლადწმიდით, სახიერით და ცხოველსმყოფელით სულითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდე“.

церемонии после "Великого Входа", так и в анафору после молитвы "Отче наш".

Греко-грузинские источники свидетельствуют что позже всех эта литания была внесена в преданафорные церемонии.

Молитва проскомидии, которая включена в литанию, несмотря на название, не представляет собой молитву приношения. Её основная идея – это приготовление к жертвоприношению, а не само жертвоприношение. Византийцы считали её основной эвхологической формулой приближения к алтарю и первой анафорской молитвой.

После этого, как и следовало ожидать перевоначальное название "Молитва проскомидии" в византийской мессе обобщилась и два литургических элемента (Анафора и молитва прескомидии) стали выражаться одним значением – Анафорой в широком смысле.

Согласно грузинским источникам, термин ჟამისწირვაჲ (проскомидия), как синонимная форма Анафоры встречается лишь дважды: в литургиях Якова и Василия Великого (Борджия 7 и H 531).

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ნანა ჩიკვატია

ეფთვიმე მთაწმიდელის დამოკიდებულება „გარეშეთა სიბრძნისადმი“

(მის მიერ თარგმნილი და შედგენილი „წინამძღურის“ მიხედვით)

ათონის ლიტერატურული სკოლის მოღვაწეობა ქრონოლოგიურად დაემთხვა საქართველოს პოლიტიკური და სოციალური ცხოვრების იმ ეტაპს, როცა დიდი გარდატეხა მოხდა ქართული სახელმწიფოს ცენტრალიზაციისა და ეკონომიკურ-კულტურული აღმავლობის თვალსაზრისით. ათონის სკოლის ლიტერატურული მემკვიდრეობა ნათლად ატარებს იმ გარდამავალი პერიოდის ნიშნებს, როცა ძველი პრინციპებისა და ტრადიციის ადგილას თავს იჩენს სრულიად ახალი, თვისობრივად განსხვავებული ტენდენციები ლიტერატურასა და ზოგადად კულტურაში.

გარდამავალი პერიოდისათვის ნიშანდობლივი სულიერ-იდეოლოგიური, კულტურულ-ლიტერატურული პრინციპების სისტემა ყველაზე უკეთესად გამოვლინდა ათონის ლიტერატურული სკოლის სულისჩამდგმელისა და მეთაურის ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებაში.

ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებით მოღვაწეობაზე ნათლად აისახა მისი სამშობლოს იმდროინდელი ისტორიული ხვედრი, ბიზანტიის იმპერიის ექსპანსიაზე არცთუ უმნიშვნელოდ დამოკიდებული სამშობლოს მსგავსად ეფთვიმე მთაწმიდელმა გაიზიარა ყველა ეს გავლენა დადებითი თუ უარყოფითი შედეგებით, საქართველოს მოცილებული, იგი ბიზანტიის მიწა-წყალზე მოღვაწეობდა თავისი სულიერებით და ინტელექტუალური ცხოვრებით გამორჩეულ ათონელ ბერ-მოღვაწეთა ლავრაში. ათონის მწიგნობრულ ცენტრში გაჩაღებულ ლიტერატურულ საქმიანობაში ბუნებრივად ისახებოდა ყველა ის სიახლე და ტენდენცია, რაც ბიზანტიური კულტურის, ლიტერატურის, ფილოსოფიის განვითარების შინაგანი პროცესების სახით იჩენდა თავს.

ეფთვიმე მთაწმიდელის მოღვაწეობა ყველა იმ ნიშნით ხასიათდება, რაც ტიპური იყო იმდროინდელი ბიზანტიური ლიტერატურისათვის. ბიზანტიური ლიტერატურის გავლენა – ეს იყო ერთი წყარო, რომლითაც

საზრდოობდა ეფთვიმეს შემოქმედება, მაგრამ როგორც უდიდესი მოღვაწის, ეფთვიმეს შემოქმედება მხოლოდ გავლენის დონეზე არ დარჩენილა. მთავარი წარმმართველი ეფთვიმეს შემოქმედებით-მთარგმნელობითი საქმიანობისა იყო ქართველი ერის სულიერ-ინტელექტუალური ცხოვრების მიზნები და მოთხოვნილებანი. ამ დიდმა სულიერმა მოღვაწემ თავისი შემოქმედებით ქართული კულტურისა და მწერლობის ინტერესებს შეუხამა და მოარგო ბიზანტიური კულტურის სიახლენი და სულიერ-ინტელექტუალური მონაპოვრები.

ეფთვიმეს მოღვაწეობის უპირველესი ნიშანი არის მისი განმანათლებლური მისია. თანამოძმეების, ქართველთა ინტელექტისა და სულიერების გაზრდის გზით ერის კულტურისა და პროგრესის ამაღლება. იგი ბიზანტიის კულტურულ ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესებს ისრუტავდა. ბიზანტიაში ქრისტიანული მენტალობის ტრადიციონალიზმს თანდათან შეერთო ახალი სააზროვნო დეფინიციები, ანტიკური ფილოსოფიური ცნებები, სამართლებრივი და მორალის ნორმები, რიტორიკული ხერხები. თანდათან მწიფდებოდა ნიადაგი მაღალი ბიზანტიური ჰუმანიზმისთვის, ქრისტიანულ რწმენასთან შერწყმული რაციონალიზმისთვის, რომლის წარმომადგენლად ბიზანტიაში მიქელ ფსელოსი და იოანე იტალოსი ითვლებიან, ხოლო ქართულ მწერლობაში – იოანე პეტრიწი, რომელსაც საფუძველი მოუმზადა ეფრემ მცირის სქოლასტიზმმა.

მაგრამ მანამდე იყო სქოლასტიკის ეპოქა. სააზროვნო დეფინიციები შეერწყა კულტის (რელიგიის) მისტიკას. ლოგიკურ-აბსტრაქტული კატეგორიები დაუმორჩილეს ეკლესიის ინტერესებს. შეიქმნა შემოქმედის თვისობრივად ახალი ტიპი, რომელიც ახორციელებს ყოველგვარი ცოდნის, მათ შორის მეცნიერული ცოდნის კატალოგიზაციას. იქმნება კომპენდიუმები, კომპილაციები, ენციკლოპედიები, სხვადასხვა თემატური ანთოლოგიები. მსგავსი შრომები გვიანანტიკურ ეპოქასაც ახასიათებდა, მაგრამ აპოლოგეას VIII-XI საუკუნეებში მიაღწიეს.

სქოლასტი მწერლისთვის ნაწრმოების უპირველეს ღირებულებრივ კრიტერიუმს მისი „სასკოლო“, „სამოძღვრო“ დანიშნულება წარმოადგენს. რამდენად სწორად არის შერჩეული თემა, როგორია მისი უტილიტარული, გამოყენებითი მნიშვნელობა.

სქოლასტიკის ყველაზე დიდ წარმომადგენლად ბიზანტიურ მწერლობაში იოანე დამასკელი ითვლება. ამ უკანასკნელმა ბრწყინვალედ განახორციელა რწმენის და ცოდნის, მისტიკის და გონების ერთობა.

როგორი შემთხვევითიც არ უნდა იყოს, ეფთვიმე მთაწმიდელის მოღვაწეობა ერთ რამეში დაემთხვა დამასკელისას. იოანე დამასკელი, ბიზანტიური ლიტერატურის ყველაზე ჩინებული სქოლასტი, ბიზანტიის საზღვრებს გარეთ მოღვაწეობდა. ასევე ეფთვიმე მთაწმიდელსაც, ქართული

მწერლობის უდიდეს წარმომადგენელს, საქართველოს გარეთ მოუხდა მოღვაწეობა.

ალბათ არც ის არის შემთხვევითი, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელმა ბიზანტიური მწერლობის სხვა უამრავ ძეგლთა შორის თარგმნა და თავისებურად გადააკეთა იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“ – თეოლოგიის უპირველესი სახელმძღვანელო.

ჩვენი მიზანია, „წინამძღურის“ საფუძველზე წარმოვაჩინოთ ელინოფილური გავლენების კვალი ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებით-მთარგმნელობით მოღვაწეობაზე. რა სახით აისახა „წინამძღურის“ ქართულ თარგმანში ბიზანტიური ლიტერატურისთვის ტიპური ტენდენციები, რა კრიტერიუმებით იხელმძღვანელა ეფთვიმე მთაწმიდელმა „წინამძღურის“, როგორც ღვთისმეტყველების ქართული სახელმძღვანელოს, შექმნისას?

გასაღები ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებით-მთარგმნელობითი კრიტერიუმების დადგენისა, „გარეშეთა მოძღვრებისადმი“ მისი დამოკიდებულებისა პირველად მოგვცა ეფრემ მცირემ, მან ზუსტად განსაზღვრა ეფთვიმეს მიზნები და პრინციპები.

„უკუეთუ ლომი ვერ ციდამტკაველებრ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა, ამას ანაცვალე ლომებრივობაჲ მისი და მეუფობრივობაჲ კრთომისაჲ ...“[1] ეფთვიმეს ეფრემი ადარებს ლომს, რომელიც არ აღებს ფილოსოფოსთა მოძღვრების კარებს, რადგან იგი ლომია და სხვა უამრავი ლომის წილი საქმეების კეთება უწევს.

აქ ეფრემი გულისხმობს იმ მასშტაბურ მთარგმნელობით საქმიანობას, რომელსაც ეფთვიმე ეწეოდა, რომ ქართულ მწერლობაში აემეტყველებინა უპირველესი მნიშვნელობის ძეგლები მწერლობის ყველა ძირითადი დარგიდან.

ასეთი ხასიათის საქმიანობისას, მას უბრალოდ დრო არ რჩებოდა, რომ ყველაფერს გასწვდომოდა. ეფთვიმემდე ქართულ ენაზე არ არსებობდა ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელო, სადაც თავმოყრილი იქნებოდა ქრისტიანული მოძღვრების უძირითადესი საკითხები. ასეთი სახელმძღვანელო იყო იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲ“. და აი, ეფთვიმე მთაწმიდელი „ჩჩვილი“ ქართველი საზოგადოებისთვის თარგმნის დამასკელის შრომას. თხზულება სავსებით პასუხობს სასკოლო-სამოძღვრო მიზნებს ცნებებისა და თეზისების სიზუსტით, თემატური სისტემატურობით და გადმოცემის ფორმების სიმარტივით.

ეფთვიმე, როგორც ქართული კულტურის მესვეური, სავსებით იზიარებს კომპილაციისა და სისტემატიზაციის სტილს, ძველ ბერძენ კომენ-

---

[1] თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, 149.

ტატორებს რომ ახასიათებდათ და არათუ იზიარებს, არამედ საკუთარი მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, უფრო შორს მიდის და საკუთარი შეხედულებებით აფართოებს კომპილაციის მასშტაბებს.

როგორ მოიაზრებენ თვითონ ბიზანტიელი წმინდა მამები „გარეშეთა" წიგნებს?

ბიზანტიელების დამოკიდებულება „გარეშეთა" კულტურისადმი არაერთმნიშვნელოვანი იყო. მართალია, მათთვის მიუღებელი იყო „გარეშეების" ანუ წარმართებისა და ერეტიკოსების მოძღვრება, მაგრამ „კეთილ თესლზე" ანუ იმ რაციონალურ მარცვლებზე, მათ ნაწერებში რომ იყო, მათ უარი არ უთქვამთ. ისინი ინტერესით ეცნობოდნენ პლატონს, არისტოტელეს, იამვლიხოსს, პლოტინეს, პროკლეს. ბიზანტიელ ავტორებთან მოხმობილია ციტატები, რემინისცენციები, რიტორიკული ხერხები ანტიკური ლიტერატურიდან. კლიმენტი ალექსანდრიელი ელინ ფილოსოფოსთა საუკეთესო სწავლებებს „საღვთო საბოძვარად" თვლიდა, მიქაელ პსელოსი კი ადარებს იოანე ოქროპირს და კაპადოკიელებს ანტიკურ მოღვაწეებს, აღნიშნავს, რომ წარმართ მწერლებს, რიტორიკული ხერხების ფლობის თვალსაზრისით, უპირატესობაც კი აქვთ ქრისტიანებთან შედარებით.[2] IV საუკუნის ცნობილმა თეოლოგმა გრიგოლ ნაზიანზელმა, ცხადყო, რომ ბერძნული ენა და განათლება თანაბრად ეკუთვნის როგორც წარმართებს, ისე ქრისტიანებს და ეროვნული ელინურობა განსხვავდება რელიგიური ელინურობისგან.[3]

თავის ეპისტოლეში კოზმა მაიუმელისადმი იოანე დამასკელი ამბობს, რომ წარმართთა ნააზრევშიც შეიძლება მოიძებნოს ჭეშმარიტების მარცვლები:

„და პირველად უკვე ელლენთა ბრძენთანი დავსხნე ურჩეულესნი... მიმსგავსებითა სახესა ფუტკრისასა მახლობელნი უკუე ჭეშმარიტებისანი გამოვკრიბნე და მტერთაგან მაცხოვარებაჲ მოვისთულა, ხოლო განვყარნე ყოველნი, რაოდენნი ურგებ და სახელმტყუარისა მეცნიერებისა მქონებელ იყვნენ"[4] – „გარეშე" სიბრძნიდან „თესლი კეთილი" მართლმადიდებლობაში უნდა გამოვიყენოთ, ხოლო ბოროტებისაგან შორს დავიჭიროთ თავი. დამასკელის სიტყვებით, მწვალებელთა ზრახვის „მეცნიერ-ყოფა" აუცილებელია, ამით შეიძლება განმტკიცება ჭეშმარიტებაში და მათთან

---

2 მიქაელ პსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, შესავალი და თარგმანი ქეთევან ბეზარაშვილისა, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, ტ. III, თბ., 1996 118.

3 J. Coman, Hellenisme et christianisme dans le 25-e Discours de Saint Gregoire de Nazianze Studia Patristica 14, 1976. 290, Faith Gives fullness to Recrosing. The Five Theological Orations of Gregory Nazianzen. Introduction and Commentary by Fr. W. Norris, Supplements to Vigiliae Cristianae, XIII, 17-39.

4 იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 1976, 72–73.

ბრძოლა.[5] XI საუკუნემდე ბიზანტიელი მოღვაწენი არ იღებდნენ ანტიკურ თემატიკას, როგორც მსოფლმხედველობას, მაგრამ ანტიკურ სამყაროს იღებდნენ, როგორც თავიანთი განათლების შეფასების წყაროს.[6] ძველ ქართულ მწერლობაში ელინოფილური მიმართულების დანერგვისა და განვითარების პროცესი პირველ რიგში „გარეშეთა“ წიგნების თარგმნაში ვლინდება. ქართულ სინამდვილეში ეს პროცესი XI საუკუნიდან იჩენს თავს.

პირველი ქართველი მოღვაწე, ვინც ბიზანტიელთა მსგავსად იწყო კლასიკური მემკვიდრეობის და ქრისტიანული დოქტრინის ურთიერთმიმართების გააზრება, ეფრემ მცირე იყო. სწორედ მან დანერგა ქართულ სინამდვილეში ელინოფილური იდეოლოგია. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ თარგმანზე დართულ შესავალში იგი შენიშნავს: „ესევითარი არს საფილოსოფოჲ სწავლაჲ, რომელი-იგი აქაცა საჭიროდ საკმარად შემოულებიეს წმიდასა იოანე დამასკელსა, რაჲთა ამათ მიერ წინააღუდგებოდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგუმერდენ მათ, რამეთუ თჳნიერ ამათ სიტყუათასა, სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყჳ-სგებაჲ წინააღმდგომთაჲ, სიტყუაგჳგებდნენ რაჲ გარეშენი იგი განუკუეთელისათჳს, რომელ არს გუამი, და ბუნებისათჳს, რომლისათჳსცა ჯეროვნად მოუხუმან ესე წმიდასა იოანე დამასკელსა და ამათითა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ვენახისა ამის თჳსა ნაყოფთა შუენიერებაჲ“.[7] ეფრემ მცირემ პირველმა სისტემატურად დანერგა ქართულ მწერლობაში „გარეშე“ სიბრძნისთვის დამახასიათებელი გამომსახველობითი ფორმის, ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების ბერძნული მოდელების მიხედვით დამუშავება, ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის შემუშავება და დახვეწა. ამან განაპირობა მისი თარგმანების სირთულე, მათი მიკუთვნება, ეფრემისვე სიტყვებით, „იშჳთ გულისკმისმყოფელთათჳს“.

ეფრემ მცირის მიერ ელინოფილური მიმდინარეობის დანერგვას ქართულ სააზროვნო ცხოვრებაში ნიადაგი მოუმზადა ათონის ლიტერატურულმა სკოლამ და კონკრეტულად, ეფთვიმე მთაწმიდელის შემოქმედებითმა და მთარგმნელობითმა მოღვაწეობამ.

ეფთვიმეს თარგმანები გარდამავალი საფეხურია ადრეული მთარგმნელობითი ტრადიციებიდან ახალ ელინოფილურ მიმართულებაზე გადასვლის პროცესში. „წინამძღუარი“ ყველაზე ღვაწლსაჩინო ნიმუშია იმისა, თუ ადრინდელი იდეურ-მსოფლმხედველობრივი პოზიციებისა და სამწერლო-შემოქმედებითი პრინციპების გვერდით როგორ ისახებოდა

---

5 იქვე, 73.

6 Культура Византии, вторая половина, V-VII, Москва 1988, 145.

7 „დიალექტიკა“, 67.

ახალი ტენდენციები, როგორ ჩნდება ინტენსიური სწრაფვა ელინოფილიზმისკენ ბიზანტიურ მწერლობასთან მჭიდრო კონტაქტების გზით. რატომ წარმოადგენს „წინამძღუარი“ ასეთ საზომს ქართულ მწერლობაში ელინოფილური მიმდინარეობის დანერგვის სავარაუდო დროისა თუ გამოვლენის ფორმების დასადგენად? იმიტომ, რომ არსებობს „გარდამოცემის“ (რის საფუძველზეც არის შექმნილი „წინამძღუარი“) ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის ელინოფილური ტრადიციებით შესრულებული თარგმანები, რაც საშუალებას გვაძლევს ეფთვიმეს „წინამძღურის“ ყოველი ასპექტი შეუდარდეს მათ თარგმანებს და გამოვლინდეს ეფთვიმეს სპეციფიკური შემოქმედებითი და მთარგმნელობითი პრინციპები, რაც თავისთავად გაამყარებს მის დამოკიდებულებას ელინური ტრადიციების, „გარეშე“ სიბრძნის მიმართ.

თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ „წინამძღუარში“ ტრადიციული ბიბლიურ-საეკლესიო და ახალი, ელინურზე მიმართული ტენდენციები ერთმანეთის გვერდით თანაარსებობენ. მათი თანაარსებობა ვლინდება ნაწარმოების როგორც შინაარსში, ისე სტრუქტურაში.

სანამ ამ კუთხით „წინამძღურის“ ანალიზს შევუდგებოდეთ, უნდა აღვნიშნოთ ის ძირითადი, რაც „წინამძღუარს“ აპრიორი ახასიათებს, როგორც „გარეშეთა“ სიბრძნეზე ორიენტირებულ თხზულებას. მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი, რომ „წინამძღურის“ უმთავრესი პრობლემები: საღვთისმეტყველო დოგმები და მოძღვრების ცალკეული საკითხები დაფუძნებულია „გარეშეთა“ სიბრძნიდან აღებულ ლოგიკურ-ფილოსოფიურ ცნებებზე.

„წინამძღურის“ შინაარსობრივი სიღრმე სწორედ „გარეშეთა“ მოძღვრებიდან აღებული ფილოსოფიურ-ლოგიკური ცნებებისა და მათი აღმნიშვნელი ტერმინების ანალიზს ეფუძნება. ესენია ბუნება, არსება, პირი, გუამი, განუკუეთელი, მოქმედება, ნება... ელინი ფილოსოფოსების გავლენა „წინამძღურის“ საღვთისმეტყველო აზრებისა და დოგმათა ფორმულირებაზე ისეთივე გამჭვირვალე და თვალშისაცემია, როგორც ეს გვაქვს იოანე დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲში“, ანასტასი სინელის „წინამძღუარში“ და მათ ქართულ (ეფრემის და არსენის) თარგმანებში. უკვე ამ ნიშნითაც უცილობლად ყველაზე არსებითი და განუზომლად დიდია „გარეშეთა“ სიბრძნის გავლენა ეფთვიმეს „წინამძღუარზე“. მართმადიდებლური დოგმატიკის სახელმძღვანელო უძირითადესი სარწმუნოებრივი დოგმების ჩამოყალიბებასა და განმტკიცებაში ორიენტირებულია ელინი ფილოსოფოსების სიბრძნეზე.

ამჯერად, ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი მიზნებით „გარეშეთა“ სიბრძნის გამოყენების ფაქტის შესახებ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, რადგან ეს საკითხი კარგად არის ცნობილი და განხილული სამეცნიერო ლიტერატურაში.

იმ არსებითი კრიტერიუმის გვერდით, რომელიც „წინამძღუარს“ თავისი შინაარსითა და პრობლემატიკით ელინურ სამყაროსთან აკავშირებს და რომელსაც უცილობლად იზიარებს ქართველი მთარგმნელიც, „წინამძღურის“ ქართულ თარგმანში დასტურდება ისეთი მონაცემებიც, რომელნიც აშკარად ავლენენ ეფთვიმეს, როგორც სასულიერო პირისა და სამოძღვრო-საგანმანათლებლო მიზნებით დაინტერესებული მოღვაწის საკმაოდ ფრთხილ და ზოგჯერ არაკეთილგანწყობლურ, ტენდენციურ დამოკიდებულებას „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ.

ასეთი განწყობა მოულოდნელი არ უნდა იყოს, თუ გავითვალისწინებთ ეფთვიმეს მოღვაწეობის დროს, ადგილს, პირობებს. პოლიტიკურ-საზოგადოებრივ ცხოვრებას გარიდებული, ათონის უდიდეს ლავრაში ბერმონაზვნულ ცხოვრებაში ჩაღრმავებული მოძღვარი, ბუნებრივია, თავის უპირველეს ფუნქციას ქრისტიანული მრწამსის დაცვასა და ქრისტიანული მოძღვრების სწავლებაში ხედავდა, ამიტომ როცა „წინამძღურის“ ერთიან შინაარსობრივ მოდელში აქა-იქ დასტურდება უარყოფითი შეფასებანი „გარეშეთა“ სიბრძნისა, ან მათი გამონათქვამების უგულებელყოფა, ეს უნდა აიხსნას გარდამავალი პერიოდისთვის ნიშანდობლივი ნაირგვარობით, როცა ახალი, ელინოფილური ჰუმანისტური სულისკვეთების ნოვაციებს ჯერ კიდევ მყარად უპირისპირდება ტრადიციული ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივი შეხედულებანი.

ეფთვიმეს „გარეშეთა“ სიბრძნისადმი დამოკიდებულების ხასიათი, უპირველეს ყოვლისა, ვლინდება „წინამძღურის“ სტრუქტურაში. ცნობილია, რომ ეფთვიმემ არ თარგმნა „წყაროჲ ცოდნისაჲს“ პირველი ნაწილი „დიალექტიკა“ და მეორე ნაწილი „ერესების შესახებ“. ძალზე ნიშანდობლივია „ფილოსოფიური თავების“ უთარგმნელობა. ლოგიკური კატეგორიების და დეფინიციების შემცველი პირველი ნაწილის უგულებელყოფა მეტყველებს იმაზე, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი „გარეშეთა სიბრძნის“ თუნდაც ეკლესიის ინტერესებისა და მიზნებისათვის გამოყენებას (რასაც ხაზგასმით აღნიშნავს თვითონ იოანე დამასკელი), ღვთისმეტყველების სასწავლო-სამოძღვრო სახელმძღვანელოსათვის სავალდებულოდ არ თვლის.

„გარეშეთა“ სიბრძნის, რაციონალურ-მეცნიერული ცოდნის გვერდის ავლა „წინამძღურის“ შედგენილობაში სხვაგანაც დასტურდება. ცნობილია, რომ იოანე დამასკელი „გარდამოცემის“ რამდენიმე თავში უხვად იძლევა კოსმოგრაფიულ-ასტრონომიულ, თუ სხვა მეცნიერულ ცოდნას: ქვეყანა, ცეცხლი, მიწა, მნათობები, წყალი, ადამიანის ანატომია და სხვა. ეს მეცნიერული ცოდნა თეოლოგიის მიზნებს კი არ ემსახურება, როგორც ეს არის ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲში“, არამედ დამასკელის მიერ ჩართულია ღვთისმეტყველების მთავარ კორპუსში, როგორც მისი აუცილებელი ნაწილი. ეფთვიმე მთაწმიდელს „წინამძღუარში“ არ

გადააქვს ეს თავები. იგი მათ არ თარგმნის. საფიქრებელია, რომ ეფთვიმეს მიერ რაციონალურ-მეცნიერულის, „გარეშეთა სიბრძნის“ უგულებელყოფა გამოწვეული იყოს იმ კონკრეტული მიზნით, რა მიზნითაც იგი ადგენს „წინამძღუარს“. ეს არის ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელო, სადაც დაწურულად, კომპაქტურად განხილულია მხოლოდ თეოლოგიის ძირითადი საკითხები.

ორიგინალურია „წინამძღურის“ კომპოზიცია. ათონელი მოძღვარი საკუთარი გეგმის მიხედვით აგებს თხზულებას. „წინამძღუარში“ შეაქვს ორი დამოუკიდებელი ნაწარმოები: მიქაელ სვინკელოსის „წარმოთქუმაჲ მართლისა სარწმუნოებისაჲ“ და იოანე დამასკელის „შეზავებულისა ბუნებისათჳს“. შეტანილია შიგ მთელი თავები ანასტასი სინელის „წინამძღურიდან“. ვხვდებით ნაწყვეტებს იოანე დამასკელის თხზულებიდან: „საჭმიდაობის საგალობელი“, „საჭმიდაობისათჳს“.

ეს ის ტექსტებია, რომლებიც ასე სჭირდებოდა ქრისტიანულ მოძღვრებაში გაუწაფავ ქართველ მკითხველს რწმენის განსამტკიცებლად. ასე შეადგინა ეფთვიმემ მართლმადიდებლური მოძღვრების კატეხიზმო, რომელიც ორიგინალის შთაბეჭდილებას უფრო ტოვებს, ვიდრე კომპილაციური და თარგმნილი თხზულებისას.

„წინამძღუარში“ ერთი მომენტი იჩენს თავს, რაც შემოქმედების ტრადიციულ-ქრისტიანულ გაგებას ემყარება, რომელიც თავის მხრივ მონაზვნურ ფსიქოლოგიურ იდეოლოგიას უკავშირდება. ეს არის ავტორის მხრივ ანონიმად დარჩენის სურვილი, საკუთარი თავის თვითდამცირების მიზნით, მონაზვნური ფსიქოლოგიის კარნახით. ავტორის პიროვნება იმალება თხრობის ანონიმურობის უკან.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძველში დევს ტრადიციონალიზმი: „არაფერი ახალი“. ამის გამო წინ წამოწეულია სხვისი ავტორიტეტი. VIII–IX საუკუნეებში მონაზვნობის პრიორიტეტის გამო ინდივიდუალიზმი მიჩქმალულია. მინიმუმამდეა დაყვანილი პიროვნული შემოქმედებითი საწყისი; „ხოლო ვთქვა ჩემი არარაჲ, არამედ უწარჩინებულესთა მოძღუართაჲ“ – იოანე დამასკელის ამ სიტყვებში ჩანს ინდივიდუალურ შემოქმედებაზე უარის თქმა.

როგორც მთარგმნელი, ამ პოზიციას იზიარებს ეფთვიმე მთაწმიდელიც. ამაზე მეტყველებს „წინამძღურის“ კომპოზიციაში შესავლის (პროოიმიონის) არარსებობა.

ამ მხრივ „წინამძღუარი“ დამასკელის „წყაროჲ ცოდნისაჲს“ ორიგინალთან შედარებით მეტ ანონიმურობას იცავს. იოანე დამასკელი, რომელიც კატეგორიულად უარს აცხადებს რაიმე შემოქმედებით ინდივიდუალობაზე, თავის თხზულებას მაინც ურთავს შესავალს კოზმა იერუსალიმელისადმი მიწერილი ეპისტოლის სახით. ეს შესავალი მრავალმხრივი ინფორმაციულობით არის დატვირთული. ავტორი ლაპარა-

კობს წიგნის ხასიათზე, მიზანზე, შედგენილობაზე, გამოყენებულ წყაროებზე. ერთი სიტყვით, ეს არის ტიპური შუასაუკუნეობრივი პრიორიმონი, მრავალმხრივ საინტერესო და ანგარიშგასაწევი.

ეფთვიმე მთაწმიდელი არ თარგმნის ამ შესავალს. დამასკელის ვრცელი შესავლის ნაცვლად იგი ძალზე ძუნწად, ორიოდე ფრაზაში იძლევა წიგნის სათაურსა და ავტორს, საკუთარ თავზე, როგორც მთარგმნელზე, იგი დუმს.

ამით ეფთვიმე დიამეტრალურად განსხვავდება ეფრემ მცირისაგან, რომელიც „წყაროჲ ცოდნისაჲს“ საკუთარ თარგმანს ურთავს ისეთ წინასიტყვაობას, რომელიც სავსეა უამრავი ისტორიულ-კულტურული ხასიათის ცნობით.

მიუხედავად ასეთი ანონიმურობისა, „წინამძღუარში“ ინდივიდუალიზმი სხვა რამეში იჩენს თავს. ჰაგიოგრაფიისა თუ სქოლასტიზმის დამახასიათებელი ინდივიდუალური ნიშნების საწინააღმდეგოდ, ეფთვიმე სათარგმნ ტექსტში საკუთარი შემოქმედებითი პრინციპებით ერევა და თავის მიზანდასახულობას უმორჩილებს მას.

ეფთვიმეს მიერ „გარეშეთა სიბრძნისადმი“ დამოკიდებულების ერთერთი გამოვლენაა მისი გაძლიერებული ინტერესი სხვა მიმართულებით, რაც თავს იჩენს საეკლესიო განწყობის გაძლიერებაში ბიბლიური თემების და ხასიათის შემოტანით.

„წინამძღუარში“ ორიგინალთან შედარებით გაძლიერებულია ბიბლიური სახეებისა და ადგილების გამოყენების შემთხვევები, ეფთვიმე ავრცობს ბიბლიურ ციტატებს. ზოგჯერ ვულგატისეული ტექსტით, ზოგჯერ პარაფრაზირებული ფორმით. ბიბლიურ შინაარსზე ხაზგასმა სრულიად ბუნერივია სასულიერო მოღვაწისთვის, მონაზონ-მწერლისთვის. ეფთვიმე ხომ დიდი ლავრის წინამძღვარი და მოძღვარი იყო.

„წინამძღუარში“ გადმოცემული მართლმადიდებლური სამყარო საცარი სიყვარულით, ლმობიერებით იზიდავს მკითხველს. ყოველ სტრიქონში იგრძნობა ჭეშმარიტი მოძღვარი.

მაგრამ იმ ტენდენციების შესაბამისად, რასაც შემდგომში ანტიკური სამყაროსადმი შემობრუნება მოჰყვა როგორც ბიზანტიაში, ისე საქართველოში, ეფთვიმეს შემოქმედებაშიც თავი იჩინა „გარეშეთა სიბრძნისადმი“ გარკვეული ინტერესების გამოვლენამ, თუმცა ეს ინტერესები უფრო ზოგად-განმანათლებლურ ჩარჩოებშია მოქცეული. „წინამძღუარშიც“ დაახლოებით იგივე სურათი იკვეთება, რაც ეფთვიმეს მიერ თარგმნილ სხვა თხზულებებში არის შენიშნული. მაგალითად ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებში, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიებში და ა. შ.

„გარეშეთა“ სიბრძნისადმი ეფთვიმეს განწყობა „წინამძღურის“ მიხედვით მრავალწახნაგაა, ეფთვიმეს დამოკიდებულება ტექსტის მიმართ სხვადასხვა მანიპულაციაში იჩენს თავს.

გარდა ზემოაღნიშნული იმ ნაკლებობისა, რომელიც „წინამძღურის“ კომპოზიციას ეხებოდა („დიალექტიკის“ არ თარგმნა, კოსმოგრაფიული და სხვა მეცნიერული ცოდნის შემცველი თავების გამოტოვება) „წინამძღურში“ ადგილი აქვს წარმართობის შესახებ მსჯელობის შემცველი ცალკეული თავების გამოტოვებასაც.

„წინამძღურში“ ხშირია შემთხვევები, როცა ეფთვიმე თავს არიდებს „გარეშეთა“ სიბრძნის შესახებ მსჯელობას. ხშირად ამ საკითხისადმი მიძღვნილი მთელი თავებია გამოტოვებული ეფთვიმეს მიერ. მაგალითისთვის, დამასკელის „გარდმოცემიდან“ გამოტოვებულია თავები, სადაც წარმართ ბერძნებზე და ჰურიებზეა საუბარი.

ანასტასი სინელის ტექსტში[8] იხსენიება არისტოტელ-პითაგორელნი და სხვა წარმართები. ეფთვიმე არ თარგმნის ამ პასაჟს. სინელის ტექსტშივე ისევ ბუნებასთან და პირთან დაკავშირებით იხსენიება არისტოტელე.[9] ეფთვიმე არც აქ ახსენებს არისტოტელეს.

„გარეშეთას“ შესახებ ცალკეული ადგილების გამოტოვების გარდა, ეფთვიმე ფილოსოფიურ თუ საღვთისმეტყველო ტერმინთა ქმნადობის მხრივაც არ არის ჩამოყალიბებული ისე, როგორც შემდგომ შეიმჩნევა ეფრემ მცირის და არსენ იყალთოელის შრომებში და რაც აშკარად, ელინურ გავლენათა შედეგია. გარდა იმისა, რომ ეფთვიმე მთაწმიდელი ტერმინთა სტაბილურ გამოყენებას არ მიმართავს „წინამძღურში“, იგი ზოგჯერ არ თარგმნის ამა თუ იმ ტერმინის მნიშვნელობის შესახებ ორიგინალში არსებულ მსჯელობას.

მაგალითად, „გარდამოცემის“ IV[10] თავში დასტურდება საყურადღებო მსჯელობა კატაფატიკური და აპოფატიკური ღვთისმეტყველების შესახებ. ეფთვიმე არ უძებნის ამ ტერმინებს შესაფერის ქართულ ეკვივალენტებს. ტერმინების მნიშვნელობის ნაცვლად იგი ზოგადი ხასიათის მსჯელობით იფარგლება, მაშინ, როცა კატაფატიკა-აპოფატიკის ანტინომიას ეფრემ მცირე „განჩინება-გამოჩინება“, ხოლო არსენი „წათქუმა-უკუთქუმა“ შესატყვისებით გადმოსცემენ. ეფთვიმეს სხვა თარგმანების საფუძველზეც გამოთქმულია აზრი, რომ ეფთვიმესთან ჯერ არ არის ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო ტერმინთა ქმნადობის ის დონე, რომელიც შემდგომ დამკვიდრდება შავი მთის და გელათის სკოლის მოღ-

---

8 Patrologia Graeca ed. by J. Migne, სვ. 140.

9 PG 89, 140.

10 B. Kotter, Die Überlieferung der pege-gnoseos des. Hl. Johannes von Damaskos, Studia Petristica et Byzantina, t. 5, Ettal, 1959.

ვაწეთა მიერ.[11] გარდა ისეთი შემთხვევებისა, როცა ეფთვიმეს „წინამძღუარში“ არ გადააქვს ორიგინალში არსებული მსჯელობანი წარმართული სიბრძნის შესახებ, ე. ი. გარდა გამოტოვებისა, ეფთვიმე სხვა მხრივაც ავლენს წარმართული სიბრძნის მიმართ თავის პიროვნულ დამოკიდებულებას და ამაში ნათლად ვლინდება მისი, როგორც მთარგმნელისა და შემოქმედის, აქტიური ინდივიდუალიზმი.

საქმე ისაა, რომ ეფთვიმე წარმართულ-მითოლოგიური სახეებისა და თემების მიმართ გაცილებით კრიტიკულად არის განწყობილი, ვიდრე ეს ორიგინალის ტექსტშია მოცემული.

ეფთვიმე ულმობელია, როცა მსჯელობა „გარეშეთა“ მოძღვრებას ეხება. „მწვალებელთა მთხრებლთან“ შეყოვნებულ მკითხველს თვინიერი, სათნო მოძღვრის ნაცვლად რისხვით აღვსილი, ულმობელი პიროვნება უდგას წინ. წარმართი თუ მწვალებელი ეფთვიმესთვის „ეშმაკის ნაწილია“, „სულთა მკლველი“, „ანტეს წინამორბედი“, „უკეთური“, „უშჯულო“... მათზე მსჯელობისას ათონელი მოძღვარი ხშირად მიმართავს დაპირისპირების მეთოდს: გამოხატავს მოწინებას, აღტაცებას ქრისტიანული სჯულით. იქვე უპირისპირებს მათ „გარეშეებს“ და მკითხველებს მოუწოდებს განერიდონ მათ „საეშმაკო ცთომას“, რომელიც მკრეხელურ დასკვნებამდე მიგვიყვანს.

„გარდამოცემის“ ერთ-ერთ პასაჟში იოანე დამასკელი მსჯელობს მწვალებელთა ათ ფრაქციაზე.[12] იგი თვლის, რომ არისტოტელეს მიერ ტერმინების „ბუნების“ და „გვამის“ გაიგივებამ გამოიწვია მწვალებელთა ცთომილებანი. ეფთვიმე ამ ადგილას მონოფიზიტური მწვალებლობის შეცდომის ჩვენებისას მეტი დამაჯერებლობისთვის დედნის ტერმინებს უმატებს სინონიმურ წყვილებს: „ბუნებაჲ და პირი, არსებაჲ და გუამი ერთ არს“. ორიგინალის სიტყვებს, რომ მართლმადიდებლებმა მონოფიზიტები ეშმაკზე უარესად ჩათვალონ, ამძაფრებს შემდეგი ფრაზით: „შეენერწყუე მათ და განეშორე.“ (A-440, 88r).

წარმართების მიმართ უარყოფითი პოზიციის გამოხატვა მარტო ქართული მოვლენა არ იყო. ბიზანტიურ ლიტერატურაში მრავლადაა დადასტურებული ასეთი ძეგლები. ბერძენი ავტორები საეკლესიო პოზიციებიდან უტევდნენ და აქილიკებდნენ მათ „ცრუ მოძღვრებას“, მაგრამ „წინამძღუარში“, ისევე როგორც ეფთვიმეს სხვა თარგმანებში, (რაც არა ერთი მკვლევრის მიერ არის დადასტურებული) ანტიწარმართული

---

[11] ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, თბ., 1999, 645-648.

[12] PG 89,

კრიტიკა გაცილებით უფრო მძაფრია, ვიდრე ბერძენი ავტორის ტექსტში.[13]

საყურადღებოა, რომ ბიზანტიური სქოლასტიზმის კვალობაზე, რომელშიც არსებითი იყო ზოგად-სარწმუნოებრივი ქრისტიანული ღვთისმეტყველების დაცვა ყოველი სახის ცთომილებისგან, სერიოზული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სხვადასხვა სახის ერესებისგან გამიჯვნას. ეფთვიმეს მთარგმნელობით საქმიანობაშიც იკვეთება ერესებთან შეურიგებელი ბრძოლის ტენდენცია. ამის ნათელ დადასტურებას ვხედავთ „წინამძღუარში".

უპირველეს ყოვლისა, ეს გამოვლინდა იმ ფაქტში, რომ „წინამძღურის" ქართულ ტექსტში ეფთვიმემ დამოუკიდებლად, თავისი შეხედულებისამებრ ჩართო შეჩვენებათა მუხლები. სხვადასხვა წყაროების კომპილაციის გზით გაერთიანებულ შეჩვენებათა ერთიან სისტემაში ეფთვიმე თავს ესხმის იმ მწვალებლებს, რომელთა კრიტიკასაც იგი, როგორც ჩანს, თავისი დროის საეკლესიო ცხოვრებისთვის აქტუალურად მიიჩნევს. შეჩვენებათა უმრავლესობა მიმართულია მონოფიზიტების წინააღმდეგ.

სპეციალურად შეჩვენებათა მუხლების შემოტანით ეფთვიმე ხაზს უსვამს იმას, რომ „წინამძღუარი", როგორც ღვთისმეტყველების სახელმძღვანელო, გარდა თავისი პირდაპირი ფუნქციისა, გადმოსცეს მართლმადიდებლური მოძღვრების არსი, გარკვეულ იარაღს უნდა წარმოადგენდეს ამ მოძღვრების ნებისმიერი ტიპის ხელმყოფელის წინააღმდეგ.

გარდა შეჩვენებათა შემცველი სპეციალური თავის დამატებისა, „წინამძღურის" მთელი ტექსტის მანძილზე ეფთვიმე შემთხვევას არ უშვებს, მკაცრად დაგმოს ნებისმიერი მწვალებლობა და მისი მატარებელნი.

„წინამძღურის" ტექსტის ანალიზი იძლევა იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას, რომ, მართალია, ეფთვიმემ სხვადასხვა წყაროდან ისესხა შეჩვენებათა თემა, მაგრამ შეჩვენებების ფორმულირება მისი ორიგინალური ნააზრევი უნდა იყოს.[14] ერესებზე მსჯელობისას ეფთვიმე ხშირად ავრცობს ტექსტს საკუთარი ჩანართებით. ბერძნულ ორიგინალთან შედარებით არსებული მეტობა ზოგჯერ რამდენიმე ფრაზისგან შედგება, ზოგჯერ კი გაცილებით ვრცელია.

---

[13] ამ საკითხის შესახებ იხ. „ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი," გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ც. ქურციკიძემ, თბ. 1982. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ალ. გამყრელიძემ და თ. ოთხმეზურმა, გამოკვლევა, საძიებელი და ლექსიკონი დაურთო თ. ოთხმეზურმა, თბ., 1989.

[14] იხ. ნ. ჩიკვატია, „ეფთვიმე მთაწმიდელი ერესების წინააღმდეგ („წინამძღუარში" დაცული თოთხმეტი შეჩვენება), ჟურნალი „რელიგია", თბ., 2000, 1-2-3.

„წინამძღურის“ კომპილაციისას იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ შემდეგ ეფთვიმე გადადის ანასტასი სინელის „წინამძღუარზე“. იგი აკეთებს შესავალს, რომელიც შეჯამებაა წინა თავში თქმულისა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებასთან დაკავშირებით, შემდეგ კი აცხადებს, რომ იწყებს ბჭობას მწვალებელთა ღვარძლზე: „ესე ყოველი ზემოწერილი წარმოვთქვით მართლისა მის და ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისათჳს. ხოლო აწ მცირედი ვთქუათ წვალებათათჳს, თუ ვითარ დასთესა ღუარძლი იგი ბოროტი ეშმაკმან სოფელსა შინა.“ (A-440, 76v).

დედანში ერთ ადგილას მსჯელობაა ფლაბიანე ეპისკოპოსის ლეონ პაპისადმი მიწერილ ეპისტოლეზე. ეპისტოლე ქრისტეს ორბუნებოვნებას ეხება. ეფთვიმეს გადმოაქვს ეს პასაჟი, შემდეგ კი ავრცობს საკუთარი ჩანართით, რომელიც სევეროსის და მის მსგავსთა წყევლა-კრულვით მთავრდება: „ამათ ყოველთა წამებათა ზედა აღმოიკითხეთ ეპისტოლეცა წმიდისა ლეონ ჰრომთა პაპისაჲ, რომელი მიუწერა ფლაბიანეს კონსტანტინუპოლელ მთავარეპისკოპოსს. და სცნათ განცხადებულად ორთა ბუნებათა ქრისტესთა მართლგამომეტყუელებაჲ, ვითარცა ასწავა მას სულმან წმიდამან. ვინაჲთგან უკუე ესრეთ ყოველთავე წმიდათა მამათა ხმამაღლა ქადაგნეს ორნი ბუნებანი ქრისტესნი და ორნი არსებანი ღმრთეებისა და კაცებისაჲ და ერთი პირი, მე მიკვირს, ვითარ იკადრებენ სებეროჲს უთავოჲსა მოწაფენი ბრალობად კრებასა ქალკედონისასა, არამედ იგინი უკუეთუ მოიქცენ, გულისხმა-ყონ ჭეშმარიტებაჲ, ხოლო უკუეთუ თჳსსავე ეგნენ წვალებასა ზედა, საუკუნოჲ იგი ცეცხლი გეჰენიისაჲ იყოს ნაწილ მათდა.“ (A-440, 115ვ-116r).

მწვალებლებზე ვრცელ მსჯელობას ეფთვიმე ურთავს შეჩვენებას:

„ნუ იყოფინ ესე! რამეთუ ქადაგებაჲ მართლისა სარწმუნოებისაჲ შეურყეველ არს და შეუცვალებელ, ვითარცა იტყჳს მოციქული, ვითარმედ: დაღაცათუ ჩუენ, ანუ ანგელოზი ზეცით მოვიდეს და გახარებდეს თქუენ გარეშე მისა, რომელი გახარე თქუენ, შეჩვენებულ იყავნ! ესე შეჩუენებაჲ სებეროსის თავსა და ყოველთა მსგავსთა მისთა.“ (A-440, 97v).

ელინური სიბრძნისადმი, „გარეშეთა“ მოძღვრებისადმი ეფთვიმეს დამოკიდებულების ერთ კონკრეტულ გამოხატულებად შეიძლება შეფასდეს ის ფაქტიც, თუ როგორ აქართულებს, ე. ი. როგორ შინაარსობრივ დატვირთვას ანიჭებს ეფთვიმე ელინური ფილოსოფიისა და რიტორიკის ყველაზე არსებითი მოვლენის სპეციფიკის მომცემ ისეთ ტერმინებს, როგორიცაა „ფილოსოფოსი“, „რიტორი“. „წინამძღუარში“ „ფილოსოფოსთან“ ერთად ნახმარია ერთგვარი ირონიული და კნინობითი ფორმა „ფილაფოზი.“ (A-440, 101v).

რაც შეეხება „რიტორს“, „წინამძღურის“ ბერძნულ ორიგინალში მისი ხმარების რამდენიმე შემთხვევა დასტურდება, მაგრამ ეფთვიმე მთარგმიდელი არც ერთ შემთხვევაში ზუსტად არ თარგმნის ამ სიტყვას. „რი-

ტორი" „წინამძღურის" ქართულ ტექსტში სულ სხვა მნიშვნელობის მქონე სიტყვებით არის შენაცვლებული, ისეთით, როგორიცაა „წინამორბედი ანტესი" (A-440, 96r), „უმადლოჲ" (A-440, 91r) „წინააღმდგომი" (A-440, 91v). „სწავლულნი სიბრძნითა მით სოფლისაჲთა, რომელი განმეაცოფნა ღმერთმან" (A-440, 92v).

„გარეშეთა" სიბრძნისადმი ეფთვიმეს დამოკიდებულება „წინამძღურის" სტრუქტურისა და შინაარსის გარდა, ვლინდება იმ გამომსახველობით ფორმებშიც, იმ ენობრივ-სტილისტურ ქარგაშიც, რომლითაც შესრულებულია „წინამძღუარი".

ეფთვიმე, როგორც მთარგმნელი, კარგად არის გაცნობიერებული იმ რიტორიკულ ხერხებში, რომლებიც ასე ტიპური იყო ახალი ჰუმანისტური ტენდენციების წინაშე მდგარი ბიზანტიური მწერლობისათვის.

ეფთვიმეს მთარგმნელობითი პრინციპების სტილისტურ მხარეზე ორიგინალური დაკვირვებებია გამოთქმული მკვლევართა მიერ.[15]

ელინური რიტორიკისათვის ტიპური ფორმების, ნაირგვარი ხერხების თვალსაჩინო მიბაძვით არის შესრულებული „წინამძღურის" ეფთვიმესეული თარგმანია მთელი რიგი პასაჟები: რიტორიკული კითხვები (მკითხველთა ყურადღების მისაქცევად), მეტაბოლები აზრის გასაშლელად, დასაზუსტებლად), პლეონაზმები და ჰენდიადისები (ემოციურობის გასაძლიერებლად), სიტყვათა თამაში (მეტი ემოციურობისათვის), მიმართვის ფორმები (მონოტონურობის დასარღვევად), სხვათა სიტყვის შემოტანა (ნათქვამის გაუცხოების მიზნით) და ა. შ.

სასწავლო-სამოძღვრო მიზანდასახულობით, მკითხველთა ყურადღების დაფიქსირებითაა განპირობებული ტექსტში ეფთვიმეს მიერ შეტანილი რიტორიკული კითხვები:

„მაშა მარტივისა მისგან ბუნებისა იცვალა სადმე შეზავებულად და ვითარღა იყოს თანაარს მამისა... ვითარ იყოს თანაარს დედისა... ვითარ ეწოდოს ღმერთ, ანუ ვითარ ეწოდოს კაც?" (A-440, 31r-v).

იგი ხშირად იყენებს მეტაბოლას სტილისტური ფუნქციით. მეტაბოლები ეფთვიმეს თარგმანში უფრო ხშირად გვხვდება, ვიდრე ორიგი-

---

[15] ც. ქურციკიძე, ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983. თ. ოთხმეზური, ფსევდოდიონისეს მითოლოგიური კომენტარის ახალი ქართული რედაქცია, მრავალთავი XII, თბ. 1986. მისივე, მაქსიმე აღმსარებლის AMBIGUA AD JOANNE მთარგმნელობით ტრადიციაში, მრავალთავი XVII, თბ., 1999. ქ. ბეზარაშვილი, გ. მაჭავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი, ფილოლოგიური ძიებანი, II თბ., 1995. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის „სიტყ-ყსგების" ძველი ქართული თარგმანები, (დის.) 1998. ზ. სარჯველაძე ერთი ხერხის ისტორიისათვის, მრავალთავი, IX თბ., 1981. ნ. ჩიკვატია, ეფთვიმე მთაწმიდელის „წინამძღუარი" (დის, 1998).

ნალში. მეტაბოლა მკითხველის ყურადღების მისაპყრობად, აზრის განსამარტავადაა მოხმობილი.

καί ὁ ἀριθμός διαίρεσιν ἤ ἀλλοτριωσιν, καὶ διατομὴν ἐν ἀυταῖς οὐκ ἐργάσται, (B. Kotter, 49. 23-24.)

შდრ. არსენის თარგმანი: A „რიცხვი განყოფასა, ანუ განწვალებასა ანუ უცხოყოფასა მათ შორის არა მოქმედებს.“ (გვ. 78).

E: „რიცხვი იგი არა შემოიღებს განყოფილებასა... რიცხვი არცა განყოფილების მიზეზ არს, არცა შეერთების.“ (A-440, 96r).

ტექსტში ხშირადაა ჰენდიადისების და პლეონაზმების გამოყენების შემთხვევები: „მართალი და უცთომელი“, „ზუავობა და ამპარტავნება“.

გვხვდება სიტყვით თამაშის ნიმუშები, პარონომაზია:

Ἐμοὶ δὲ τὶς ἐδίδου κροτῆσαν τὸν ῥήτορα τοῦτον. (PG 89, 112, β).

A: ხოლო მე ვინ განმამხნოს ამათთჳს ტყუილვით ქებად რიტორისა ამის.“

E: „ხოლო მე მადლიერ ვარ უმადლოჲსა მისა.“ (A-440, 91r).

Τότε δή λοιπὸν ἀδυνατῆν θεότητι πολεμεῖν. (PG 89, 97, β).

A: „ესრეთ უკუე უძლურ იქმნა რაჲ ბრძოლად.“

E: „ესრეთ მოუძლურდა რაჲ უძლური იგი.“ (A-440, 79v).

ეფთვიმე ზოგჯერ ცვლის სტილს:

Καλῶς ἐμαθήτευσε τοῖς Ἰουδαίων, καὶ Ἑλλήνων, καὶ Ἀράβων διδασκάλοις ὁ Σευῆρος. (PG 89, 120).

A: „კეთილად დაემოწაფა სებეროს ჰურიათა დაწარმართთა და არაბთა მოუძლურებასა.“

E: „ჭეშმარიტად წარმართთა და ჰურიათა მოწაფე ხარ.“ (A-440, 98v).

„წინამძღურის“ ტექსტში ავტორს ხშირად შეაქვს მიმართვის ფორმა: „უშჯულოო და მედგარო“ (მიმართავს სებეროსს.) (A-440, 98v).

„გარეშეთადმი“ თავისი უარყოფითი დამოკიდებულების გამოსახატავად ეფთვიმე მიმართავს სხვათა სიტყვის ო-ს. ეს სტილისტური ხერხი საერთოდ დამახასიათებელია ეფთვიმე მთაწმიდელისთვს.[16] აღნიშნულია, რომ სხვათა სიტყვის ო მისი ტექსტის შემთხვევაში ახალ სტილისტურ ნიუანსს იძენს, ამ ხერხის გამოყენებით მთარგმნელი თითქოს აუცხოებს მასალას, ცდილობს ხაზი გაუსვას იმ ფაქტს, რომ თხრობა წარმართთა „ბილწ ღმერთებზე“ უშუალოდ მისგან კი არ მომდინარეობს, არამედ

---

16 ზ. სარჯველაძე, ერთი სტილისტური ხერხის ისტორიისათვის, მრავალთავი IX, თბ., 1981, ც. ქურციკიძე, ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983, თ. ოთხმეზური, ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ახალი ქართული რედაქცია, მრავალთავი XIII, თბ., 1986.

მხოლოდ სხვათა ნათქვამს გადმოსცემს. „წინამძღუარშიც“ სხვათა სიტყვის ოს ეს დატვირთვა აქვს.[17]

Τὸ δεκακέρατον οὐκ τῆς πλάνης οὐκ ἐκ Γραφικῶν, καὶ Εὐαγγελικῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν 'Αριστοτελικῶν κατηγοριῶν παρέλαβον τὸ λέγειν, τὴν φύσιν πρόσωπον καὶ οὐκ ἔστι φυσιν ἀπρόσωπος (PG 89, 108, B.).

E: „ათნი ესე რქანი საცთურისანი ერთსა წვალებასა და ერთსა გმობასა ზედა არიან, რომელთა არათუ წმიდათა წერილთაგან, არამედ საწარმართოთა სწავლათაგან მოიპოვეს, რომელ ბუნებასა პირად იტყჳან და მოძლურებენ, თუ არა არსო ბუნებაჲ უპიროჲ და არცა არსებაჲ უგუამოჲ.“ (A-440, 87r).

ეფთვიმეს „არისტოტელებრი შესმენა“ გადმოაქვს „საწარმართოთა სწავლებით“, ავრცობს ორი ფრაზით განმარტების მიზნით, τὸ λέγειν გადმოაქვს „იტყჳან და მოუძლურებენ“ ჰენდიადისებით, ურთავს სხვათა სიტყვის ო-ს.

რიტორიკული ხერხების ოსტატურად გამოყენების წყალობით „წინამძღუარს“ თავისი სტილისტიკური ხელწერა აქვს.

საბოლოოდ დავასკვნით: „წინამძღუარი“ შესრულებულია იმ მაღალი სქოლასტიკის პრინციპებით, რომელიც ჭეშმარიტი ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის აუცილებლად მიიჩნევდა ელინური სიბრძნის, განსაკუთრებით ლოგიკური კატეგორიების გამოყენებას, რაც ბიზანტიურ მწერლობაში ყველაზე სრულყოფილად განახორციელა იოანე დამასკელმა. ეფთვიმე მთაწმიდელმა პირველმა ქართულ სინამდვილეში თარგმნა „გარეშეთა“ ლოგიკურ-ფილოსოფიურ კატეგორიებზე დაფუძნებული ქრისტიანული მოძღვრების სახელმძღვანელო წიგნი. ამავე დროს „წინამძღუარის“ სტრუქტურულ-შინაარსობრივი მონაცემები გვიდასტურებენ, რომ ეფთვიმე საკმაოდ ნეგატიურად არის განწყობილი „გარეშეთა“ სიბრძნის მიმართ, ყოველ შემთხვევაში, ეფთვიმე, იოანე დამასკელის კვალდაკვალ, იღებს ელინობიდან მხოლოდ იმ გონიერ მარცვალს, კონკრეტულად ტერმინოლოგიას, რომელიც ქრისტიანული მოძღვრების მიზნებისათვის არის საჭირო. თავისთავად აღებულ ელინურ სიბრძნეს, როგორც გარკვეულ ცოდნას, იგი არ ცნობს, როგორც იოანე დამასკელი და ამდენად, არც თარგმნის „გარდამოცემის“ ასეთ ადგილებს, განსხვავებით იოანე დამასკელისგან.

მრწამსის კარნახით და „წინამძღუარის“ სამოძღვრო-სასწავლო დანიშნულებიდან გამომდინარე, ეფთვიმე შემთხვევას არ უშვებს გაამუქოს წარმართთა და მწვალებელთა კრიტიკა, რომ ამ გზით მკითხველი მწვალებელთა მთხრებლს აარიდოს და თვალსაჩინო გახადოს ქრისტიანული მოძღვრების ჭეშმარიტება.

---

17 თ. ოთხმეზური, ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა...

ეფთვიმეს „წინამძღუარში“ გაფართოებულია მანამდე არსებული ორთოდოქსული ტრადიციული ჩარჩოები, მაგრამ ჯერ კიდევ სრულყოფილად არ ჩანს ახალი სქოლასტიკური იდეების გავლენა.

Nana Tchikvatia

L 'attitude d'Euthyme l'Hagiorite envers la sagesse des autres
(D'après Hodegos par Eythyme)

Le courant hellénophile, ayant la place importante dans l' histoire de la littérature géorgienne, y a conservé son caractère individuel. Il prend source de l' activité de l' école litteraire athonite. L' activité de l' Euthyme l' Hagiorite, diregeant de cette école présente une époque de transition entre les anciènnes traditions et le courant tionnê.

D' après l' Hodegos d' Euthyme l' Athonite nous pouvons jùger sur son attitude envers la littérature byzantine. Présentant un livre d' étude compilé de divers sources, sa composition, de même que son contenu revèlent sa création d' après les principes scolastiques byzantines. Bien que dans son oeuvre Euthyme laisse tomber les chapitres philosophiques et le livre sur les hérésies de sa source ("Source de la connaissance" de Jean Damascène), le texte démontre bien son intéret pour les termes logico-philosophiques. Son raisonnement sur les dogmes théologiques répose entierèment sur ces termes.

En envisageant la destination polémico-dogmatique de l' Hodegos, Euthyme l' Hagiorite ne traduit que les fragments de ce contenu, négligeant le reste, comme par exemple, la connaissance cosmographique, astronomo-anthropologique ou psychologique des "autres" [païens N. Tch.]

C'est pour la même raison que l'Hodegos, en comparaison avec des originaux grecs critique sans ménagement les païens et les héresies, existant au sein du christianisme. La preuve en est l' addition du chapitre de 14 malédictions et des autres fragments.

La langue et le style de l' Hodegos est narativo-descriptif, gardant les traces de l' influence de la rhétorique, comme de la prose helléniques que se manifestent sous les différentes formes.

ნინო ჩიხლაძე

ამაძონების, ამაძონობისა და ქალის როლისათვის ჰომეროსის ეპოსში

ამაძონების შესახებ მითი ბერძნულ ეპიკურ ტრადიციაში საკმაოდ ადრე უნდა შესულიყო. ამას, სხვა არგუმენტებთან ერთად, ნათელყოფს ისიც, რომ ამაძონები მოხსენიებულნი არიან უკვე ჰომეროსის ეპოსში.[1] ეპიკოსი ამაძონებთან დაკავშირებულ ეპიზოდებს ძალიან უშუალოდ, ზედმეტი წარდგენის და კომენტირების გარეშე ჩაურთავს თავის თხრობაში. ეს კი იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ ელინებმა კარგად იცოდნენ ამაძონთა ამბები. წინაალმდეგ შემთხვევაში ჰომეროსი, ალბათ, მეტ ინფორმაციას მიაწვდიდა მსმენელს (თუ მკითხველს) ამ უცნაურ ქალთა ტომის შესახებ.

ჰომეროსის ეპოსში მოცემულია საინტერესო ინფორმაცია არა მარტო საკუთრივ ამაძონებთან, როგორც ამ სახელწოდებით სახელდებულ კონკრეტულ ქალთა მოდგმასთან, არამედ, საერთოდ, ამაძონობასთან, როგორც ქალის ემანსიპაციისა და ამ იდეის სულ სხვადასხვა იერარქიულ დონეზე სხვადასხვაგვარი ძალით გამოვლენასთან დაკავშირებით.

ამაძონები „ილიადაში" სამ ეპიზოდში ფიგურირებენ: 1) მოხუცი მეფე პრიამოსი იგონებს, როგორ გაეშურა ახალგაზრდობაში მდინარე სანგარიოსის სანაპიროებთან, ვაზით განთქმულ ფრიგიაში, რათა დახმარებოდა, როგორც მოკავშირე, ატრევსისა და მიგდონის ხალხს, რომლებიც შეიკრიბნენ იქ კაცთმოძულე ამაძონების წინააღმდეგ საბრძოლველად (ჰომ. ილ. III, 180-9). 2) ჰექტორი ღმერთების მაცნის, ირისის მიერ შთაგონებული, ჯარს შეკრებს ამაძონ მირინეს საფლავთან: „ქალაქთან ახლოს, ველის პირას, ერთი ბორცვი დგას, აქეთ-იქიდან შეიძლება შემოუარო, ბატიეას ეძახიან ოდითვე კაცნი, ხოლო უკვდავნი — ფეხმსუბუქი მირინეს საფლავს" (ილ. II, 811 შმდ). 3) ჰომეროსი ახსენებს ბელეროფონისა და ამაძონთა შერკინებას. მას შემდეგ, რაც ღმერთების სასწაულით გამხნევებულმა გმირმა სძლია საზარელ, ალის მფრქვეველ

---

[1] Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike auf der Grundlage von Paulys RE, hg. K. Ziegler, W. Sontheimer, 5 Bde, 1964-75.

ქიმერას, „ლომა ომ ნაცად ხალხს, განთქმულ სოლომებს, ბრძოლა ასეთი საშინელი არც მომსწრებია... მესამედ შეხვდა მამაკაცთა მსგავს ამაძონებს“ (ილ. VI, 179 შმდ).

მიუხედავად იმისა, რომ ჰომეროსთან ამაძონების შესახებ დაცული ინფორმაცია საკმაოდ ფრაგმენტულია, იგი მნიშვნელოვანია რამდენიმე თვალსაზრისით: ა) პირველად ხდება ლიტერატურაში ამაძონთა ადგილსამყოფელის ლოკალიზაცია; ბ) იკვეთება ამაძონთათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები, რომლებიც განსაზღვრავენ ამაძონთა გარკვეული ხატის შექმნას; გ) ხდება კონკრეტული ამაძონის (მირინას) სახელდება.

მკვლევართა ჯგუფი, რომელიც წარმოადგენს ამაძონებს არა როგორც მითოლოგიურ არსებებს, არამედ როგორც ისტორიულად არსებულ ტომს, ცდილობს მოახდინოს, ერთის მხრივ, „ილიადაში“ პრიამოსის მიერ აღწერილი მოვლენის – მდ. სანგარიონის სანაპიროებზე ამაძონთა შეჭრის და მეორეს მხრივ, ბელეროფონთან შებრძოლების, როგორც ისტორიული ფაქტის რეკონსტრუქცია.[2] ისინი, იყენებენ რა ძველსა და თანამედროვე არქეოლოგიურ, ლინგვისტურ, რელიგიურ და ისტორიულ მონაცემებს, უშვებენ შემდეგ ალეგაციებსა და ჰიპოთეზებს: სანგარიონის ბრძოლა უნდა მომხდარიყო ტროას ომამდე ცოტა ხნით ადრე სამხრეთ ბითინიაში, სადაც ოლიმპოსი აღწევს სანგარიოსის სანაპიროებს. ამაძონები იყვნენ დამპყრობლები, ფრიგიელებს კი უნდა დაეცვათ სანგარიოსის ტერიტორია. ჰომეროსის ვერსიით, არ ჩანს სანგარიოსის ბრძოლის შედეგები, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ ტროას ომის დროს ფრიგიელები აღარ აკონტროლებენ სანგარიონის სანაპიროებს და არც მოკავშირეთა შორის არიან დასახელებული ამ რეგიონიდან პრიამოსის დასახმარებლად ჩასული ფრიგიელები, შეიძლება დავუშვათ, რომ ბრძოლა ამაძონთა გამარჯვებით და სანგარიონის ტერიტორიებიდან ფრიგიელთა განდევნით დამთავრდა.

ხოლო ბრძოლა ამაძონებსა და ბელეროფონს შორის უნდა მომხდარიყო ჩრდილოეთ ლიკიაში (რომელიც ასეთი თანმიმდევრობით წარიმართა – ბრძოლა ქიმერებთან, შემდეგ სოლომებთან, ბოლოს ამაძონებთან) დაიწყებოდა მთა ტაურუსთან, სადაც ბერძნული ტრადიციით ქიმერები ბინადრობდნენ, გაგრძელდებოდა დასავლეთის მიმართულებით, პისიდიაში, სოლომებთან და დასრულდებოდა ჩრდილოეთით ლიკიის საზღვრებთან ამაძონებზე გამარჯვებით.

მესამე შემთხვევაში ჰომეროსი ამაძონთა ლოკალიზაციას ახდენს ტროასთან ახლოს, ე. წ. ბატიეიას ბორცვზე, სადაც ამაძონ მირინეს საფლავი მდებარეობდა.

---

[2] მითის, როგორც ისტორიული ფაქტის რეკონსტრუქციისათვის შდრ. M. Zografou, Amasons in Homer and Hesiod, Athens 1972.

იმ თვისებების განსასაზღვრავად, რომლებიც ჰომეროსისეულ ამაძონებს ახასიათებთ, უთუოდ, საინტერესო იქნებოდა ეპითეტების გათვალისწინება, რომლებსაც პოეტი ამაძონთა მიმართ იყენებს. ესენია: ἀνταίνειραι (კაცთმოძულენი, ან კაცმსგავსნი; ილ. III, 182) და πολυκάρθοιο (ფეხმსუბუქი; ილ. II, 811). ამდენად, ეპითეტების დონეზე უკვე ჰომეროსთან გამოიკვეთა ამაძონთა კაცთმოძულეობა, თუ კაცთმსგავსება, რომელიც ამაძონთა ხატის შექმნაში განმსაზღვრელად იქცა და ლიტერატურაშიც ყველაზე ხშირად იყო აქცენტირებული, თუმცა, თანამედროვე მეცნიერებაში ფიგურირებს ის აზრი, რომ ჰომეროსისეულ ტერმინში უნდა მომხდარიყო, ἀνήρ სიტყვის მის ადრეულ ფორმაში ἀνέερ (კაცი) აღრევა, ვინაიდან ძვ. წ. ა. VI საუკუნის ჩამწერებისთვის, რომელთაც პირველად მოახდინეს ჰომეროსის პოემების ტექსტის დადგენა, იგი იქნებოდა ნორმალური ფორმა. ხოლო ამ დროისათვის ყველა წინაბერძნული ენა, რომელიც ჰომეროსის დროს არსებობდა, ალბათ, კარგა ხნის დავიწყებული იყო.

მეორე ეპითეტით ჰომეროსმა ხაზი გაუსვა ამაძონთა იმ თვისებას (ფეხმსუბუქობა ანუ სწრაფად რბენის უნარი), რომელიც მათთვის, როგორც მებრძოლთათვის, ძალზე მნიშვნელოვანი იქნებოდა. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ აღიარებული ეტიმოლოგიით სიტყვა მირინე ეტრუსკული, ან პელაზგური წარმოშობისაა და ნიშნავს „კაცს“, „გმირს“ ან „მებრძოლს“.[3] საფიქრებელია, რომ მირინე ამაძონთა დედოფალი იყო და ბრძოლებში სახელმოხვეჭილი, რადგან ის ადგილი, სადაც მისი საფლავი იყო, ჰომეროსის მიხედვით, ღმერთთაგან და კაცთაგან წმინდა ადგილად იყო მიჩნეული.

ამგვარად, ჰომეროსთან ამაძონების შესახებ მოცემულ ინფორმაციას, მიუხედავად სიმცირისა, ჩვენთვის ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს. უპირველეს ყოვლისა, მითის სიძველის განსასაზღვრავად. ამავე დროს, ჰომეროსთან დაფიქსირებულია თითქმის ყველა ის ძირითადი ნიუანსი, რომელიც მოგვიანებით ბერძნულ ლიტერატურულ ტრადიციაში არაერთხელ იქნა აქცენტირებული. მაგალითად, ანტიკური წყაროები იძლევიან სხვადასხვა, ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ ცნობებს მებრძოლ ქალთა ადგილსამყოფელის შესახებ. ეს ტენდენცია გამოიკვეთა ჰომეროსთან: ამაძონებისადმი მიძღვნილ სამ ეპიზოდში მათი გავრცელება დასტურდება სამ სხვადასხვა რეგიონში, რითაც, ვფიქრობთ, დასტურდება ამაძონთა მომთაბარე ცხოვრების წესი. ჰომეროსმა ყურადღება გაამახვილა ამაძონთა ბრძოლისუნარიანობაზე: ამაძონები, ერთის მხრივ, ამარცხებენ მოკავშირეთა საკმაოდ დიდ არმიას, ხოლო, მეორეს მხრივ, იბრძ-

[3] Marcello Ourante. Sulla classificazione dell 'Etrusco in Studi Miceni ed Egeo Anatolici VII, 1968, 32.

ვიან წინააღმდეგ ბელეროფონისა, რომელიც ბერძნულ მითოლოგიურ ტრადიციაში თავისი გმირობებით ჰერაკლეს, თესევსისა და სხვა ცნობილ გმირთა გვერდით მოიაზრება. ჰომეროსის მიხედვით, ამაძონები არიან კაცთმოძულენი, რითაც წარმოჩნდება ტრადიციული შეხედულება ამაძონებზე, როგორც მამაკაცთაგან იზოლირებულ ქალთა ტომზე; მამაკაცმსგავსნი, რაშიც, ალბათ, იგულისხმება ცხოვრების წესები და ემსგავსებიან მამაკაცებს. ამაძონებს, ჩვეულებრივ, წყაროები წარმოადგენენ, როგორც არაპერსონიფიცირებულ მასას, თუმცა ამაძონთა საერთო მასიდან გამოჰყოფენ ხოლმე პერსონიფიცირებულ ამაძონ ქალებს. ერთ-ერთი მათგანი, მირინე, უკვე ჰომეროსთანაა დაფიქსირებული.

ჰომეროსის პოემებში დაცული ინფორმაცია ამაძონების შესახებ, ერთის მხრივ, უთუოდ, არეკლავს ჰომეროსამდელ ტრადიციას ამაძონების შესახებ, ხოლო, მეორეს მხრივ, ბიძგს აძლევს ჰომეროსის შემდგომდროინდელ ლიტერატურას ამაძონთა, როგორც მებრძოლ ქალთა ხატის შექმნაში.

იმ ფრაგმენტული ინფორმაციის საპირისპიროდ, რასაც ეპიკოსი გვაწვდის ამაძონთა შესახებ, საინტერესოდაა გაშლილი მის პოემებში ამაძონობის მოტივი.[4] იმის ჩვენება, თუ როგორ ხდება ჰომეროსთან ჩვენთვის საინტერესო მოტივის რეალიზება, თავის მხრივ, მოგვცემს საშუალებას, განვსაზღვროთ, თუ როგორი იყო მისი და საერთოდ, იმ ეპოქის დამოკიდებულება ქალისადმი, რომელსაც თავად ჰომეროსი ეკუთვნოდა (ძვ. წ. ა. VIII ს.) ან კიდევ იმ ხანისა, რომლის აღდგენასაც პოეტი ცდილობს. კლასიკურ ფილოლოგიაში დიდი ომებისა და დიდი სამეფოების ეს ეპოქა მიკენურ ხანად სახელდება. სწორედ ქალის სტატუსისადმი ძველი და ახალი დამოკიდებულების შეპირისპირება და გვერდიგვერდ წარმოჩენამ მისცა პოეტს საშუალება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით კომპლექსური და ფართო განცხადებები გაეკეთებინა. ჩვენ შევეცდებით კვლევა წავრმართოთ იმ დეტალებისა, თუ მოვლენების ჩვენებით, რომლებიც საშუალებას მოგვცემენ დავაფიქსიროთ „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ ამაძონობის მოტივის დამუშავების ხარისხი. ამის ნათელყოფას ჩვენ მოვახდენთ იმ წყვილების საფუძველზე, რომლებიც ამოსავალი იქნება ქალისა და მამაკაცის ურთიერთმიმართების გასარკვევად. ეს წყვილებია: ჰექტორი — ანდრომაქე; ოდისევსი — პენელოპე; ალკინოე — არეტე; მენელაოსი — ელენე; აგამემნონი — კლიტემნესტრა. წარმოდგენილი წყვილების მხარეები ერთმანეთთან ცოლ-ქმრული ურთიერთობით არიან დაკავშირებული.

არ უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ქალისა და მამაკაცის ერთმანეთისადმი დამოკიდებულების საკითხი ჰომეროსთან, ძირითადად, ცოლ-

---

[4] ამაძონობის მოტივის ინტერპრეტაციისათვის იხ. Frenzel E., Motive der Weltliteratur, Stuttgart 1980.

ქმრული ურთიერთობების ჩვენებით ხდება, რადგანაც პოემებში წარმოდგენილი საზოგადოების ბირთვი არის ოჯახი, რომლის მთავარი და სრულფასოვანი წევრები არიან ქმარი, ცოლი, შვილები. ჰომეროსი ახდენს ცოლ-ქმრული ურთიერთობის იდეალიზაციას.[5] მასთან ქალები ინარჩუნებენ თავიანთ ტრადიციულ სახეს, ასრულებენ ჩვეულ ვალდებულებებსა და მოვალეობებს: მათი „მოღვაწეობის" ძირითადი სფერო სახლია, რომელსაც ისინი ტოვებენ მხოლოდ არაჩვეულებრივი შემთხვევების დროს და თანაც მხოლოდ თანმხლები პირებით (ილ. VI, 388 შმდ. 1. 331). ქალები ზრუნავენ თავიანთ შვილებსა და ქმრებზე. ახვედრებენ შინ დაბრუნებულ კაცს ცხელ აბანოს, სასმელ-საჭმელს, აკმაყოფილებენ მათ სექსუალურ ჟინს. ქალს, ისევე როგორც ჩვეულებრივ, პატრიარქალურ საზოგადოებაში თავისი განსაზღვრული, მოკრძალებული ადგილი უჭირავს. საკმარისია გავიხსენოთ ამის ნათელსაყოფად შემდეგი პასაჟები პოემებიდან: ანდრომაქე ყოველნაირად ცდილობდა, როგორმე ჰექტორი დაეყოლიებინა, არ შებმოდა მტერს, არ დაეობლებინა შვილი და არც ცოლი დაეტოვებინა ქვრივ-ობრად (ილ. VI. 429-30). ჰექტორმა ცოლს ურჩია: „წადი, მიხედე ოჯახს, ქსოვას და ქარგვას; მოახლეები დაასაქმე შინ, ბრძოლის ველი კი მხოლოდ ჩვენი საზრუნავია – ტროელ მამაკაცთა, ყველაზე მეტად კი – ჩემი" (ილ. VI. 490-3) სიტყვაშეუბრუნებლად დამორჩილდა ანდრომაქე ქმრის სურვილს; ტელემაქე, რომელსაც არ მოეწონება, დედამისი რომ მგოსან ფემიოსს სიმღერას შეაწყვეტინებს, პენელოპეს ურჩევს, ოთახში შევიდეს, მიხედოს საქმეს, სართავ-საქსოვს, მხევლებს მისცეს მათი საფერი საქმე. ლაპარაკი კი კაცს უფრო შვენის: „მე, რომელიც ვბრძანებლობ ამ ჭერქვეშ, მომანდე ეგ" (ოდ. I. 356-9). ჰექტორისა და ტელემაქეს ეს დამოკიდებულება გარკვევით აფიქსირებს ქალისა და მამაკაცის შესაძლებლობის საზღვრებს და აჩვენებს ტრადიციულ ოპოზიციას ქალი/კაცი.

მიუხედავად ზემოთ თქმულისა, ჰომეროსი თავის აშკარად პოზიტიურ მიმართულებას ამყარებს იმ ურთიერთობის მიმართ, რომელშიც გათანაბრებულია ქალისა და მამაკაცის, კერძოდ, ცოლისა და ქმრის უფლებები. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ ქალს ჰომეროსისეულ საზოგადოებაში შენარჩუნებული აქვს ტრადიციული სტატუსი, თავად ჰომეროსის დამოკიდებულება ქალისადმი არის ახლებური. მან, ფაქტობრივად, ცოლისა და ქმრის ყოველდღიური დამოკიდებულება რომანტიკული ურთიერთობის დონეზე აიყვანა. ეს კარგად ჩანს ჰექტორისა და ანდრომაქეს მაგალითზე. ანდრომაქესათვის ჰექტორი ყველაფერია: „მამაც, დედაც, ძმაც ერთადერთი, ქმარიც უბადლო" (ილ. VI. 429-30).

---

[5] შდრ. Marylin B. Arthur, Early Greece, The Origins of the Western Attitude Toward Women, WAW, 8 შმდ.

თავის მხრივ ანდრომაქესადმი უთბილეს გრძნობებს ამჟღავნებს ჰექტორი. მისთვის უდიდესი საწუხარია ტროელთა ბედი, დედის, მამის, ძმების ტკივილი, მაგრამ ყველაზე დიდი საზრუნავი და ტკივილი ანდრომაქეა და იმის წარმოდგენა, რომ ოდესმე მას (ანდრომაქეს) აქაველები თან წაიყვანენ, როგორც თავიანთ მონას (ილ. VI. 450-5). ჰექტორი, რომელიც ბრძოლის ველზე შიშის ზარს ცემს და მუსრს ავლებს აქაველებს, საოცრად თბილი და მოსიყვარულე მეუღლე, ოჯახის მამაა. ამის დასტურია, თუნდაც, ჰექტორისა და ანდრომაქეს გამომშვიდობების ცნობილი სცენა (ილ. VI. 501-11).

ცოლ-ქმრული ურთიერთობების იდეალიზაცია კიდევ უფრო კარგად ჩანს ოდისევს-პენელოპეს მაგალითზე. რამდენადაც ოდისევსი შინიდან კარგა ხნით არის წასული, სიტუაციას ოჯახში მართავს პენელოპე. სწორედ ამის გამო პოემაში კარგი ფონია შექმნილი იმისათვის, რომ პენელოპე წარმოდგეს ჩვენს წინაშე მთელი თავისი დიდებულებით. პენელოპე ოდისევსს არაფრით არ ჩამოუვარდება. ქალიც ისეთივე გამძლე, ჭკვიანი და ეშმაკია, როგორც ოდისევსი. მისი გამძლეობისა და შეუპოვრობის დემონსტრირება ხდება მამაკაცთა გარემოცვაში. 20 წლის მანძილზე პენელოპე ისე უძლებდა ათასგვარ ხიფათსა და გამოცდას, როგორც ოდისევსი; იგი ისევე იგერიებდა სასიძოების შემოტევებს, როგორც ოდისევსი ტროელებისას. ოდისევსივით ეშმაკია პენელოპე. ეს კარგად ჩანს მის მიერ სასიძოების მოსაგერიებლად მოშველიებულ ლაერტეს სუდარის დაუსრულებელ ქსოვა-რღვევაში. ამით ხდება მისი ჭკუა-გონებისა და საზრიანობის დემონსტრირებაც.

მაგრამ ოდისევსსა და პენელოპეზე უფრო ჰომეროსს მათი ურთიერთდამოკიდებულების ჩვენება აინტერესებს. ოდისევსისა და პენელოპეს ქორწინება არის ოჯახში თანაბარუფლებიანი პარტნიორობის თანამონაწილეობა, ეს კი ოდისევსისათვის „ყველაფერზე მაღლა დგას", „რადგან არაფერია უფრო ძლიერი და კარგი, ვიდრე ის, როცა კაცი და ქალი სახლში ცხოვრობენ ერთ სულ და ერთ ხორც, მათ ერთი აქვთ ფიქრი – საერთო ტკივილი მტრების მიმართ და საერთო სიკეთე მეგობრების მიმართ" (ილ. VI. 182-5).

ცოლ-ქმრული ურთიერთობის ჰომეროსისეული იდეალი ჩნდება „ოდისეას" XXIII წიგნში, ე. წ. საბოლის სცენაში: საიდუმლო იცის მხოლოდ ორმა, ცოლმა და ქმარმა, რითაც ჰომეროსი ნათელყოფს მათ შორის არსებულ ძალზე პიროვნულ და ინტიმურ ასპექტებს. ეს კი განსაზღვრავს ქალისა და მამაკაცის, როგორც ერთიანი, მთლიანი კავშირის ჩამოყალიბებას.

იმისათვის, რომ ჩვენი წარმოდგენა ქალების მიმართ ჰომეროსის დამოკიდებულების შესახებ სრულყოფილი იყოს, უნდა შევეხოთ კიდევ ორ პერსონაჟს – ელენესა და არეტეს, რომელთაც ხშირად იშველიებენ

ხილმე, რათა ხაზი გაუსვან ჰომეროსისეულ წარმოდგენას ქალის მაღალი სტატუსის შესახებ საზოგადოებაში. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ მენელაოსი განსაკუთრებულ შეფასებას იმსახურებს არა იმიტომ, რომ იგი მამაცია, არამედ იმიტომ, რომ „ელენეს ქმარია და ზევსის სიძე“ (ილ. IV. 569). მენელაოსის განრისხება ეხება მხოლოდ და მხოლოდ ალექსანდროსს და არ ვრცელდება ელენეზე (ილ. III. 351-4). მენელაოსი ცდილობს ელენეს დაბრუნებას (მიუხედავად ყველაფრისა) და არა დასჯას.

თუმცა, ვერც იმის მტკიცებას შევუდგებით, რომ ჰომეროსისათვის ცოლისაგან ქმრის ღალატი სრულიად ნორმალური რომ იყო და ჯდებოდა მორალის ფარგლებში. ამის მაგალითად გამოდგებოდა აგამემნონის აჩრდილის სიტყვები, რომლითაც იგი კრულავს კლიტემნესტრას ღალატისათვის და ცოლ-ქმრული ურთიერთობის შეურაცხყოფისათვის (ოდ. XI. 427-34).

ეს არის ის ერთადერთი ეპიზოდი, რომელშიც ჰომეროსი ცოლ-ქმრული ურთიერთობის უარყოფით მხარეზე ამახვილებს ყურადღებას და მისოგენურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს.

ჰომეროსი აშკარად პოზიტიურ მიმართებას ამჟღავნებს იმ საზოგადოების მიმართ, რომელშიც გათანაბრებულია ქალისა და მამაკაცის უფლებები არა მხოლოდ ოჯახში, არამედ ქვეყანაში, ისე, როგორც ეს არის ფეაკელებთან. აქ დედოფალი მეფის თანაბარ პატივშია. მეფე ალკინოე ხელის გულზე ატარებს არეტეს. მან მიანიჭა ქალს პატივი, რომელიც „ქმრის სახლში არც ერთ მეუღლეს არ ღირსებია. შვილები დიდი რიდით ეპყრობიან დედას და ყველა ფეაკელი, მთელი ერი, თაყვანს სცემს მას“ (ოდ. VII. 66-79).

ჰომეროსი იცნობს ლემნოსელ ქალთა ეპიზოდს, რომელიც, ჩვეულებრივ, იძლევა საშუალებას ვილაპარაკოთ ამაძონობის იდეის რეალიზაციაზე, მაგრამ ამ ეპიზოდს პოემაში ორიოდე სტრიქონი უჭირავს (ილ. VII. 467; XXI. 40; XXIII. 747) და მასზე რაიმეს გარკვევით თქმა გაჭირდება.

ამგვარად, ჰომეროსის ეპოსში შემოდის ქალისა და მამაკაცის ურთიერთმიმართების საკითხი ზოგადად და ამაძონ-ქალთა პრობლემა კონკრეტულად. ამასთან დაკავშირებით მის ეპოსში არის რამდენიმე სამყარო, სადაც ქალთა მეუფებაა, ან ქალი მამაკაცის თანასწორია, ან ქალისადმი დამოკიდებულება უარყოფითია. ჰომეროსმა დასაბამი მისცა ქალისადმი ორგვარ დამოკიდებულებას: ა) რომანტიკულს, როცა ქალისა და მამაკაცის ურთიერთობა იდეალურ შეფერილობას იღებს და ბ) მისოგინურს, რომლითაც შემოიტანა ქალთმოძულეობის თემა ანტიკურ ლიტერატურაში. თუმცა, თავად ჰომეროსის პოზიტიური განწყობა აშკარად პირველის სასარგებლოდ იხრება.

Нино Чихладзе

О роли амазонок, амазонства и женщины в эпосе Гомера

Миф об амазонках довольно давно вошел в традицию греческого эпоса, что вместе с другими аргументами подтверждает их упоминание в гомеровской «Илиаде», в трех эпизодах (Гомер, «Илиада» III, 180-9; II. 811 ft: 179 ft). Гомеровская информация об амазонках важна с нескольких точек зрения: а) впервые в литературе происходит локализация места нахождения амазонок (в окрестностях реки Сангарии, Северной Ливки и около Трои в Батиеи); выделяются характерные черты амазонок, которые способствуют созданию их образа (страсть к борьбе, ненависть к мужчинам или сходство с мужчинами, быстрота в беге); б) впервые упоминается имя конкретной амазонки Мирины.

В противовес фрагментной информации об амазонках в поэмах Гомера мотив амазонок представлен рельефно, этот мотив заключается стремлением женщин приобрести независимость, стать наравне с мужчиной, или ущемить во всем том, что в течении веков было прерогативой мужчины. В связи с этим в гомеровском эпосе есть несколько эпизодов, где господствуют женщины, или женщина и мужчина равноправны, или отношение к женщине отрицательное. Подтверждением этому являются взаимоотношения Гектора и Андромахи, Одиссея и Пенелопы, Менелая и Елены, Алкинея и Аретеи, Агамемнона и Клитемнестры.

Гомер дал начало двоякому отношению к женщине: а) романтическому, когда взаимоотношения женщины и мужчины приобретают идеальную оценку и б) мисогиническому, когда в античной литературе появляется тема женоненавистничества. Сам же Гомер сторонник романтических отношений.

რუსუდან ცანავა

ტოტემიზმის შუქ-ჩრდილები

პარადოქსები, რამდენად პარადოქსულადაც არ უნდა ჟღერდეს, მეცნიერების განვითარების საწინდარია. ამის ერთ-ერთი დასტურია ტოტემისტური კონცეფცია, რომელიც დიდი ხანია, მეცნიერული დისკუსიის საგანია. რაკი ქართულად ამ საკითხზე თეორიული ნაშრომი არ არის, თავს უფლებას ვაძლევთ, წარმოვადგინოთ „ტოტემისტური პრობლემის“ მოკლე ისტორია და ვაჩვენოთ, რატომ არ არის ეს თეორია გაზიარებული.

რატომ ეთმობა მითებში, თქმულებებსა და ზღაპრებში დიდი ადგილი ცხოველებს, მცენარეებს? ისინი მოქმედებენ ადამიანებთან ერთად; ხშირ შემთხვევაში ადამიანებზე ძლიერნი და გონიერნი არიან; მფარველობენ ან მტრობენ ადამიანებს. ცხოველები და მცენარეები გამოხატულნი არიან საბრძოლო აღჭურვილობაზე, ემბლემებზე. როგორ ავხსნათ მითები ნადგარ ცხოველებზე ან გადმოცემები, რომლებიც ცხოველისა და ადამიანის ქორწინებაზე მოგვითხრობენ; აკრძალულ ცხოველზე ნადირობის ამსახველი მითები. რატომ გვხვდება სხვადასხვა სულდგმულთა ამდენი პლასტიკური გამოსახულებები? რა ფუნქცია აქვთ მათ უძველეს კედლის მხატვრობასა თუ ორნამენტებში, ტანსაცმლის დეკორებზე. არის თუ არა რამე კავშირი რიტუალურ გარდასახვებსა და ზოოლატრიას შორის? რატომ ფიგურირებენ ადამიანთა გვარ-სახელებში ცხოველები, ფრინველები? ეს და მრავალი სხვა კითხვა გარკვეულწილად აღნიშნული პრობლემის სწორად გააზრებასთან არის დაკავშირებული.

უდავო ჭეშმარიტებაა, თუკი არის შესაძლებლობა, მოვლენა, რომელიც გაინტერესებს, შეისწავლო „ბუნებრივ“ გარემოში, სადაც ის ჯერ კიდევ „ცოცხალია“ და „მოქმედებს“, ასეც უნდა მოიქცე. საქმე ისაა, რომ აზროვნების გარკვეული ტიპი, რომელიც ტოტემიზმის სახელითაა ცნობილი, ლამის XX საუკუნემდე თითქმის პირველყოფილი სახით შემორჩა ავსტრალიელთა, ამერიკელ ინდიელთა, აფრიკის აბორიგენთა, ოკეანიის მკვიდრთა ყოფაში. ამიტომ სწორედ ეს მასალა იძლევა საშუალებას, დავაკვირდეთ და შევისწავლოთ, რა არის ტოტემიზმი. ამასთან, ვეთანხმები და ვიზიარებ ო. კონტის მოსაზრებას, რომ „ლოგიკური კანონები, რომ-

ლებიც, საბოლოო ჯამში, მართავს ინტელექტუალურ სამყაროს, თავისი არსით უცვლელი და საერთოა არა მარტო ყველა დროისა და გეოგრაფიული არეალისათვის, არამედ ყველა სუბიექტის – რეალურისა თუ წარმოსახვითისთვის. ეს კანონები დაცულია ძალიან სილრმისეულ დონეზე, თვით სიზმრების დონეზეც.[1]

ტოტემიზმის მეცნიერულ თეორიად ჩამოყალიბება XIX ს-ის II ნახევარში დაიწყო. შოტლანდიელმა მეცნიერმა ჯონ მაკლენანმა თავის სტატიაში „ცხოველებისა და მცენარეების თაყვანისცემა“ ჩამოაყალიბა თვალსაზრისი: ტოტემიზმი არის ფეტიშიზმს პლუს ეგზოგამია და მატრილინეური ფილიაცია.[2]

თავად ტერმინი „ტოტემი“ სამეცნიერო მიმოქცევაში ამერიკელი ინდიელების ერთ-ერთი ტომის, ოჯიბვეს, ენიდან შემოვიდა. სიტყვა ასე თარგმნეს: „მისი გვარი“.[3] ეს ფრაზა გულისხმობს ადამიანთა გარკვეული ჯგუფების მიერ თავიანთ წინაპრად რომელიმე ცხოველის, ფრინველის, მწერის აღიარებას. როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვა „ტოტემი“ ამერიკის კონტინენტის მკვიდრ ინდიელთა ერთ-ერთი ტომიდან შემოვიდა და დამკვიდრდა სამეცნიერო მიმოქცევაში. ჩრდილო ავსტრალიაში ამ მოვლენას შეესაბამება ტერმინი „კობონგი“, სამხრეთ ავსტრალიაში – „იგაიტე“.[4]

მაკლენანის ნაშრომს მოჰყვა ჯ. ფრეზერის ოთხტომიანი მონოგრაფია „ტოტემიზმი და ეგზოგამია“.[5] ჯ. ფრეზერი თავდაპირველად თვლიდა, რომ ტოტემიზმი არის ნაწილობრივ რელიგიური, ნაწილობრივ სოციალური მოვლენა. მოგვიანებით მან ტოტემიზმის წარმოშობა სო-

---

1 Конт О., Курс позитивной философии. 52-я лекция. В кн. Леви-Стросс К. Первобытное мышление. Пер. с франц. М., 1999, 38.

2 McLennan J. F. The Worship of Animals and Plants. The Forthightly Review. London. Vol. 6. 1869. Vol. 7. 1870. მაკლენანი ოჯახისა და ქორწინების საკითხებზე მუშაობდა. მან აღმოაჩინა ეგზოგამიის კანონი. მისი აზრით, ეგზოგამია დამახასიათებელი იყო პირველყოფილი ტომებისათვის. ამაზე იხ. მაკლენანის Primitive Marriage. წიგნში Studies in Ancient History, 1876. მაკლენანმა ეგზოგამიის პრინციპი ბახოფენისაგან დამოუკიდებლად აღმოაჩინა. რაკი მეცნიერთა დიდი ნაწილი ტოტემიზმს ეგზოგამიასთან უშუალო კავშირში განიხილავდა, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მაკლენანი ეგზოგამიას ტომის სოციალურ ორგანიზაციას უკავშირებდა, დიურკჰეიმი – გვარისას. დიურკჰეიმმა ეს დასკვნა ავსტრალიელთა ყოფის შესწავლის შედეგად გააკეთა. მაგრამ ავსტრალიელთა ყოფის კვლევის შემდგომმა გაფართოებამ გამოავლინა აბორიგენებში როგორც წყვილების, ისე ჯგუფური ქორწინებები. იხ. Elkin A. The Australien Aborigines, Sidney 1974.

3 ტერმინის განმარტებაზე ჩვენ ქვემოთაც ვისაუბრებთ.

4 Соколова З. П. Животные в религиях. СПБ 1998, 23.

5 Frazer J. G. Totemism and Exogamy. 4 vol. London 1910. მანამდე გამოიცა მისი Totemism. London 1884.

ციალურ ასპექტს დაუკავშირა, რელიგია-მაგიას. ფრეზერის ამ ნაშრომის თეორიულ ნაწილს დღეს უკვე ალარ აქვს მეცნიერული ღირებულება. მას „საკითხის ისტორიის“ კონტექსტში განიხილავენ. რაც შეეხება ეთნოლოგიურ მასალას, რომელიც ამ 2200 გვერდიან მონოგრაფიაშია თავმოყრილი, ძალიან საინტერესოა. იგი ეყრდნობა ბევრი საველე მეცნიერის ინფორმაციას. მოვიხმობთ რამდენიმე ნიმუშს. ფრეზერი განსაკუთრებით დაინტერესდა ერთი მელანეზიური რიტუალით, რომელშიც ავსტრალიური ტოტემიზმის დასაბამი დაინახა: კ. მოტის მკვიდრნი თვლიან, რომ მათი არსებობა დაკავშირებულია რომელიმე მცენარესთან, ცხოველთან ან ნივთთან. ამ არსებებსა თუ ნივთებს ისინი „ატაის“ (ან „ტამანს“) უწოდებენ. „ატაის“ მნიშვნელობა დაახლოებით „სულს“ შეესატყვისება. მოტის მკვიდრნი სიზმარში, ხილვისას ან მისნობით იგებენ, ვინ ან რა არის მათი „ატაი“. აორის აბორიგენი ქალები თვლიან, რომ ქოქოსის კაკალი, პურის ხის ნაყოფი ან რალაც ნივთი მისტიკურადაა დაკავშირებული მათ ბავშვებთან; ის არის ბავშვის „ეხა“. ნაყოფი, რომელთან მისტიკური კავშირიც ქალმა ფეხმძიმობისას იგრძნო, ითვლება წმინდად. თუ ასეთი კავშირი სულიერ არსებასთან დაფიქსირდა (ცხოველი, ფრინველი, მწერი...), მას მომავალი დედა ქვებისგან უშენებს თავშესაფარს, ყოველდღე მიდის იქ და მიაქვს საკვები. როდესაც ცხოველი ქრება, ითვლება, რომ იგი შევიდა ქალის სხეულში, საიდანაც გამოვა ბავშვის სახით. ადამიანს ეკრძალება იმ ცხოველის (ფრინველის, მცენარის) ჭამა, რომელთანაც მას აიგივებენ. კავშირი ადამიანსა და მის „წარმომშობს“ შორის ძალიან ინტიმურია; ადამიანი ატარებს მის ნიშნებს და აქვს მისი თვისებები. ეს მსგავსება არ გადადის მემკვიდრეობით.[6]

სხვა აბორიგენები, მაგ. კ. ლიფუს მკვიდრნი, სიკვდილის წინ მიუთითებენ ცხოველზე, ჩიტსა ან არსებაზე, რომლადაც ისინი გარდაისახებიან სიკვდილის შემდეგ. ამ ადამიანების მთელ შთამომავლობას ეკრძალება აღნიშნული არსების მოკვლა და ჭამა. მას მსხვერპლსაც სწირავენ. აქედან ფრეზერი ასკვნის, რომ კვებითი აკრძალვის-ტაბუს კვალი ტოტემიზმამდე ადის.[7]

კვებითი აკრძალვები, რომლებიც ფეხმძიმე ქალებისა და სიკვდილის წინა აგონიის განცდებს ეფუძნება (რომელთა მაგალითებს ფრეზერი ბლომად მოიხმობს ახვადასხვა ხალხების ყოფიდან) მკვლევარმა უნივერ-

---

[6] Frazer J. G. Totemism and Exogamy. Vol. II. 81-83. 89-91.

[7] Ibid. 106-107.

თავისი თვალსაზრისი ფრეზერმა განავითარა „ოქროს ტოტში“. მან ტოტემური მსხვერპლშეწირვის თეორია შეაჯერა მცენარეულთა სულის რიტუალური მოკვდინების იდეასთან (Mannhardt W. Wald und Feldkulte. Berlin 1975. V. II) და ახსნა აგრარული რიტუალების ციკლურობა, მსხვერპლშეწირვის ფუნქცია ამ რიტუალებში. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Пер. с англ. М., 1980, 442-658.

სალიად ჩათვალა და ეგზოგამიასთან ერთად მჭიდროდ დაუკავშირა ტოტემიზმს.

ჯ. ფრეზერის „ტოტემიზმისა და ეგზოგამიის“ გამოქვეყნების შემდეგ საერთაშორისო ჟურნალმა „ანთროპოს“ გამოყო მუდმივი რუბრიკა ტოტემიზმის საკითხებზე.

ფრეზერის მონოგრაფია გააკრიტიკა ა. გოლდენვეიზერმა ნაშრომში „ტოტემიზმი, ანალიტიკური სწავლება“.[8] მან აღნიშნა, რომ არ უნდა დავიწყოთ ერთმანეთს სამი ფენომენი: 1. კლანური ორგანიზაცია, 2. კლანებისათვის ცხოველებისა და მცენარეების ემბლემების მიკუთვნება 3. კლანებსა და ტოტემებს შორის ნათესაობის რწმენა. მისი აზრით, თითოეულს ცალ-ცალკე შეუძლია არსებობა. გოლდენვეიზერს მოაქვს მაგალითები, როდესაც ამა თუ იმ ტომებს აქვთ ტოტემები, მაგრამ არა აქვთ კლანები, არიან კლანები, რომელთაც ჰქვიათ ცხოველთა სახელები, მაგრამ ისინი არ არიან ტოტემები. ზოგი ტომის რელიგიურ წარმოდგენებში ცხოველებს დიდ როლს თამაშობენ, მაგრამ ეს რელიგიური რიტუალები ინდივიდუალურია. ე. ი. ფრეზერის მიერ წარმოდგენილი კომპლექსი არ არის ორგანული სინთეზი, მით უმეტეს, არ არის სისტემა და უნივერსალია.

XX ს-ის პირველ ნახევარში საკმაოდ ავტორიტეტულ მეცნიერთა დიდი ნაწილი ტოტემიზმს განიხილავდა, როგორც ერთ-ერთ პირველ რელიგიურ სისტემას. მათ შორის განსაკუთრებით საინტერესოა ვ. რობერტსონ-სმიტის პოზიცია.

რობერტსონ-სმიტის აზრით, ტოტემიზმი არის როგორც სემიტების, ისე არაბული ტომების რელიგიის ქვაკუთხედი. თავისი მოსაზრების დასადასტურებლად მეცნიერი შემდეგ არგუმენტებს გვთავაზობს: 1. სემიტური და არაბული მოდგმის ტომები ატარებენ ცხოველთა სახელებს. 2. ეთაყვანებიან მნათობებსა და ბუნების მოვლენებს. 3. აკრძალულია ზოგი სახის საკვები. 4. საომარ აღჭურვილობაზე ცხოველთა (ფრინველთა) გამოსახულებებია. 5. ატარებენ ტოტემური ცხოველის მსხვერპლშეწირვის რიტუალს.

რობერტსონ-სმიტი განიხილავს განთიადის ვარსკვლავისათვის თეთრი აქლემის მსხვერპლშეწირვის რიტუალს. ეს რიტუალი აღწერა სინას მონასტრის მღვდელმა ნილმა, რომელიც IV ს-ის II ნახევარში მოღვაწეობდა. რიტუალის მონაწილეები გლეჯდნენ თეთრ აქლემს და ძალიან სწრაფად უნაშთოდ ჭამდნენ ცისკრის ვარსკვლავის ამოსვლამდე.[9] რობერტსონ-სმიტი ხშირად უბრუნდება ამ რიტუალს თავის „ლექციებში“, როგორც მსხვერპლშეწირვის უძველეს და გავრცელებულ ფორმას. იგი ამ

---

[8] Goldenweiser A. A. Totemism, an Analytical Study. Journal of American Folklore. Vol. XXIII. 1910.

[9] Robertson-Smith W. Lectures on the Religions of the Semits. London 1912.

რიტუალს განიხილავს, როგორც ტოტემური ცხოველის რიტუალური მოკვდინებისა და შეჭმის მოდელს. რობერტსონ-სმიტზე დაყრდნობით სხვა მეცნიერებმაც (რაინახი, ვენდელი, კუკი) მიიღეს ეს ტოტემური დანაწევრების მოდელად.

რობერტსონ-სმიტს ტოტემისტური მსხვერპლშეწირვის განვითარება ასე წარმოედგინა: მას შემდეგ, რაც სემიტურ ტომებს გაუქრათ ტოტემ ცხოველთან ნათესაობის განცდა, ცხოველის მსხვერპლშეწირვას შეუნაცვლა ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა. ამიერიდან ეს ფორმა (ე. ი. ადამიანის შეწირვა) გადაიქცა სისხლისმიერი ნათესაობის დამყარების ერთადერთ საშუალებად კლანსა და ღმერთს შორის. ამავდროულად, კლანში მოქმედებდა კანონი, რომელიც იცავდა კლანის წევრს და კრძალავდა კანიბალიზმს. ამიტომ რიტუალმა ტრანსფორმაცია განიცადა და რიტუალური ნადიმი (ადამიანის შეჭმა) დაიწყებას მიეცა.

რობერტსონ-სმიტს და მის მიმდევრებს დაუპირისპირდა გ. ფუკარი. იგი ნაშრომში „რელიგიის ისტორია და შედარებითი მეთოდი“ წერს, რომ აქლემის ამბავი ანეკდოტად თუ შეიძლება ჩაითვალოს და ამ ფაქტზე მეცნიერული თეორიის აგება არ შეიძლება.[10] საქმე ისაა, რომ ეჭვქვეშ დადგა რობერტსონ-სმიტის წყაროს, ნილის, ინფორმაციის უტყუარობის საკითხი. ნაშრომი კომპილაცია გამოდგა, ნილი – ფსევდონიმი. მიუხედავად ამისა, რობერტსონ-სმიტის თეორია მაინც პოპულარული იყო.

ზ. ფროიდი დაეყრდნო რობერტსონ-სმიტისა და ჯ. ფრეზერის გამოკვლევებს. თავის „ტოტემსა და ტაბუში“ ფროიდი ამტკიცებს, რომ მამა-ტოტემის მოკვლა, დანაწევრება და ჭამა არის ადამიანთა პირველი საზოგადოების ცენტრალური რიტუალი. „ტოტემისტური ნადიმი“ იყო პირველი დღესასწაული, რომელიც აღნიშნა კაცობრიობამ. ფროიდის აზრით, ღმერთი სხვა არაფერია, თუ არა სუბლიმირებული ფიზიკური მამა. სწორედ ღმერთს კლავენ და სწირავენ მსხვერპლად ტოტემური მსხვერპლშეწირვით.[11]

კრობერმა გააკრიტიკა ფროიდის „ტოტემი და ტაბუ“ უზუსტობებისა და არასრულყოფილი მეცნიერული მეთოდის გამო.[12] შემდეგ თავად ფროიდმაც შეიცვალა აზრი. იგი აღარ თვლიდა მამისმკვლელობას ისტორიულ მოვლენად. რაც შეეხება ტოტემიზმს, მოგვიანებით ფროიდი წერდა: „ტოტემიზმში ყველაფერი გამოუცნობია.“[13]

---

[10] Foucard G. Histoire des religions et methode comparative. 2d ed. Paris 1912, 132ff.

[11] Фрейд З. Тотем и табу. Пер. с нем. Минск 1991.

[12] Kroeber A. L. Totem and Taboo: An Ethnologic Psychanalysis. 1920. The Nature of Culture. Chicago 1952.

[13] Фрейд З. "Я" и "Оно". Пер. с нем. Кн. 1, 298.

ტოტემიზმს რელიგიის უძველეს ფორმად მიიჩნევდა ე. დიურკჰეიმიც.[14] დიურკჰეიმი ასე სვამს კითხვას: რატომ იყენებს ტოტემიზმი ცხოველებსა და მცენარეებს? მისი აზრით, კლანის სიმტკიცე და მემკვიდრეობითობა საჭიროებს ემბლემებს. ასეთ ემბლემებად თავდაპირველად ნებისმიერი ნიშანი შეიძლება გამოდგეს, საკმაოდ უბრალოც, რათა საზოგადოებამ შეძლოს მისი საშუალებით გამოხატოს იდეა იმ შემთხვევაშიც კი, თუ არა აქვს მხატვრული გამოხატვის სრულყოფილი საშუალებები. თუ ამ ნიშნებში ე. ი. ემბლემებში გულისხმობენ ცხოველებს ან მცენარეებს, ეს იმიტომ, რომ ისინი რეალურად არსებობენ და იოლად გამოსახატნი არიან.

დიურკჰეიმი ტოტემიზმის არსებობას ხსნის იმით, რომ ცხოველთა და მცენარეთა გამოსახულებებს მიაწერდნენ იმავე როლს, რასაც მანამდე ასრულებდნენ აბსტრაქტული ნიშნები. კითხვაზე, რატომ მივიდნენ ადამიანები თავიანთი ურთიერთობების სიმბოლიზაციამდე ნიშნების საშუალებით, დიურკჰეიმი პასუხობს: უდაბლესი კულტურის ხალხებს აქვთ გამახვილებული ინსტინქტები, რასაც გრაფიკულად გამოხატავენ. ეს „გრაფიკული ინსტინქტი" ძევს სისტემის საფუძველში. მკვლევარი სისტემაზე მსჯელობას ასრულებს „საკრალურის" აფექტური თეორიით.[15] საქმე ისაა, რომ ბოლო პერიოდის გამოკვლევებში დიურკჰეიმი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა აფექტებს. იგი რიტუალების წარმოშობის მიზეზად შეკრებებისა და ცერემონიებისას განცდილ ემოციებს მიიჩნევდა. სინამდვილეში კი რიტუალური ქმედება იწვევს ემოციას. იმპულსები და ემოციები არაფერს ხსნიან, ისინი გამომდინარეობენ.

დიურკჰეიმი, როგორც აღვნიშნეთ, ტოტემს ანიჭებს ემბლემის ფუნქციას. იგი კლანის აღმნიშვნელია. მისი ტოტემისტური თეორია კი რამდენიმე პოსტულატისგან შედგება: თავდაპირველად კლანს ინსტინქტურად ენიჭება ემბლემა, რომელიც შეიძლება იყოს განზოგადებული ნახატი, გამოსახული რამდენიმე შტრიხით. საბოლოო ჯამში ნახატში „ალიარებენ" („შეიცნობენ") ცხოველის გამოსახულებას, რომლის მოდიფიცირება შემდგომში ხდება. ბოლოს ხდება ამ გამოსახულების საკრალიზაცია. როგორ იქცევა კლანების მიერ განხორციელებული ეს ოპერაციები სისტემად? თუ ტოტემისტური პრინციპი ეფუძნება გარკვეულ ცხოველურ ან მცენარეულ სახეობებს, იგი ვერ იქნება ლოკალური, რადგან საკრალური ძალიან „გადამდებია", ტოტემური არსებიდან ვრცელდება ყველაფერზე, რასაც ეს არსება ეხება.[16]

დიურკჰეიმს მიაჩნია, რომ თანამედროვე ადამიანის ლოგიკა იმ ლოგიკის პირმშოა. ყოველგვარი სოციალური ყოფა, ყველაზე პრიმი-

---

[14] Durkheim E. Les Formes elementaires de la vie religieuse. 5e ed. Paris 1968.

[15] Ibid. 332.

[16] Ibid. 318.

ტიულიც კი გულისხმობს ინტელექტუალურ პროცესს. „ყოველთვის, როცა შინაგანი კავშირით ვაერთებთ სხვადასხვა ტერმინებს, ჩვენ აუცილებლად ვაიგივებთ დაპირისპირებულებს. მართალია, ჩვენ სხვა პრინციპით ვაერთებთ ტერმინებს, ავსტრალიელი – სხვით, მაგრამ თავად ის ქმედება, რომლის საშუალებითაც გონება აკავშირებს მათ, არსებითად, არ განსხვავდება. ამრიგად, რელიგიური აზროვნების ლოგიკასა და მეცნიერული აზროვნების ლოგიკას შორის არ არის უფსკრული. ერთიცა და მეორეც აგებულია ერთგვარი არსებითი ელემენტებისაგან, მაგრამ არათანაბარი ხარისხითა და სხვადასხვაგვარად არიან განვითარებულნი“.[17]

ტოტემიზმზე საინტერესო შეხედულებები გამოთქვა ფრანგმა ფილოსოფოსმა ა. ბერგსონმა. ტოტემიზმზე მსჯელობას იგი იწყებს ცხოველთა კულტით, რომელიც დაჰყავს სულების კულტის სახესხვაობამდე. მართალია, ტოტემიზმი არ არის აღრეული ზოოლატრიაში, მაგრამ დაშვებულია, რომ „ადამიანი ცხოველს, მცენარის სახეობას, უბრალო უსულო საგანს ზოგჯერ ისეთი პატივისცემით ექცევა, რომელიც ემსგავსება რელიგიურ გრძნობას“.[18] პრიმიტიული ხალხებისათვის დამახასიათებელი ეს „პატივისცემა“ ეფუძნება იმას, რომ კლანის წევრები თავიანთ თავს აიგივებენ ცხოველთან ან მცენარესთან. როგორ აიხსნას ეს? საკითხში რომ გავერკვეთ, უნდა გამოვლინდეს, რა არის პირველადი იმ საშუალებებში, რომლითაც ადამიანი აღიქვამს ან მოიაზრებს მცენარეებსა და ცხოველებს. ცხოველის ინდივიდუალობა მის გვარში, სახეობაშია განფენილი; ე. ი. იგი თავისი სახეობის წარმომადგენელია. მაშინ როდესაც ადამიანის გამოცნობა ნიშნავს, გამოარჩიო იგი სხვა ადამიანთაგან. სწორედ ეს პრინციპი – გვარის აღქმა ინდივიდის საშუალებით, გვაძლევს გასაღებს, გავიგოთ, რატომ აკავშირებენ ადამიანები თავიანთ თავს ცხოველთან ან მცენარესთან, ანუ გავიგოთ ის, რასაც ტოტემიზმი ჰქვია. თუ მხოლოდ ის ვიცით, რომ ამა თუ იმ კლანს ამა თუ იმ ცხოველის სახელი ჰქვია, გაუგებარი იქნება; მაგრამ თუ გვაქვს ერთი ტომის ორი კლანი, რომლებიც სხვადასხვა ცხოველებით აღნიშნავენ თავიანთ თავს, ეს უკვე გასაგებია. ამით მათ უნდათ დააფიქსირონ, რომ ორ კლანს სხვადასხვა სისხლი აქვს.[19]

ე. ი. ტოტემისტურ აღნიშვნას გამმიჯვნელი ფუნქცია აქვს. ბერგსონი ტოტემიზმს აკავშირებს ეგზოგამიასთან. ეგზოგამიაში კი ხედავს იმ ინსტინქტის „მოქმედებას“, რომელიც კრძალავს მავნე ქორწინებებს ახლო ნათესავებს შორის. ბერგსონმა სცადა ცოცხალი ბუნების ბუნებრივი კლასიფიკაციის მოდელი მექანიკურად მიესადაგებინა ადამიანთა სა-

---

17 Durkheim, ibid. 340-341.

18 Bergson H. Les Deux Sources de la morale et de la religion, 164e ed. Paris 1967, 194.

19 Ibid. 193-194.

ზოგადოებისათვის, მაგრამ ეგზოგამიაზე საუბრისას წინააღმდეგობაში მოექცა. საქმე ისაა, რომ ცხოველები ენდოგამიურნი არიან, ისინი სახეობის შიგნით მრავლდებიან. ასე რომ, ტოტემიზმი ბიოლოგიურ ტენდენციაზე რომ იყოს დაფუძნებული, საპირისპირო რეზულტატამდე მივალთ: ყოველ კლანს, ბიოლოგიური სახეობების მსგავსად, მოუწევს, იყოს ენდოგამიური. ბერგსონი შეეცადა დაეძლია ეს წინააღმდეგობა და წამოსწია ინსტინქტის ფუნქცია, რომელიც, მისი აზრით, „ახდენს მოქმედების დეტერმინირებას“.[20]

ტოტემიზმზე მსჯელობისას ბ. მალინოვსკი ვრცელ ეთნოლოგიურ მასალას ეყრდნობა.[21] იგი სვამს რამდენიმე კითხვას: რატომ მოქმედებენ ტოტემიზმში ცხოველები და მცენარეები? რა უდევს საფუძვლად იმ რწმენას, რომ ადამიანი ენათესავება მცენარეს ან ცხოველს? რას ეფუძნება გამრავლებისა და მატების რიტუალები? საიდან იღებს დასაბამს კვებითი აკრძალვები? ბოლოს დგება სოციალური და რელიგიური ასპექტების თანაარსებობის საკითხი. პასუხები დასმულ კითხვებზე ნატურალისტური და უტილიტარულია. მალინოვსკის აზრით, ტოტემიზმის სათავე ბიოლოგიასა და ფსიქოლოგიაშია საძებარი და არა ეთნოლოგიაში. მოვიტანთ ერთ ტოტემისტურ მითს მალინოვსკის კომენტარით: ტრობრიანელები თავიანთი კლანების წარმოშობაზე ასეთ ამბავს ყვებიან: მიწის სიღრმიდან ამოვიდა 4 კლანი. ჯერ ამოვიდა იგუანა – ერთი კლანის ცხოველი, მერე ძაღლი – ლუკუბას კლანისა, შემდეგ ღორი – მალაზის კლანისა, ბოლოს ნიანგი (ან გველი) მეოთხე კლანისა. ძაღლმა და ღორმა დაიწყეს ხეტიალი. ძაღლმა იპოვა ხის ნაყოფი და შეჭამა. მაშინ ღორმა უთხრა: შენ ჭამე ნარჩენი და ხარ დაბალი წარმოშობის, მე ვიქნები მთავარი და ამის შემდეგ პირველობა მის კლანს ერგო.[22] ტოტემური ცხოველები, მალინოვსკის აზრით, არიან „მაღალი“ და „დაბალი“ რანგისა იმის მიხედვით, თუ რომელი უფრო სასარგებლოა. ეს თეზა მალინოვსკის ტოტემისტური თეორიის ქვაკუთხედია. მას ტოტემური სახეები დაჰყავდა კლასიფიკაციაზე: საჭმელად ვარგისი და უვარგისი ე. ი. სასარგებლო და უსარგებლო. ეს „ბიოლოგიურ-უტილიტარული“ კლასიფიკაცია ვერ უძლებს კრიტიკას. იმავე რეგიონში, რომელსაც მალინოვსკი იკვლევდა, დაფიქსირებულია უამრავი საჭმელად უვარგისი ტოტემი. ისეთი ტოტემები, როგორიცაა, მაგალითად, სიცილი, სხვადასხვა ავადმყოფობები, გვამი, ღებინება. ტოტემები არიან წურბელები, ბუზები, მოსკიტები.

---

[20] Ibid. 195.

[21] Malinowski B., Magic, Science and Religion. Boston 1948.

[22] Malinowski B., The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. New York, London 1929, II, 499.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მალინოვსკის შეხედულებები მაგიის შესახებ, რაც მისი აზრით, ტოტემური რიტუალის მთავარი ღერძია. ამ შემთხვევაშიც მალინოვსკი უპირატესობას ანიჭებს ფსიქოლოგიურ ასპექტს. მისთვის ყველა მაგიური რიტუალი არის საშუალება უსიამოვნო შეგრძნებების, შფოთისა და შიშისაგან განთავისუფლებისათვის.

ტოტემიზმის ცნობილი თეორეტიკოსია რივერსი. მან ტოტემიზმი განსაზღვრა, როგორც სამი ელემენტის შეზრდა: სოციალური (ცხოველის, მცენარის რომელიმე სახეობის ან უსულო საგნის კავშირი გარკვეულ ჯგუფთან).

ფსიქოლოგიური (ადამიანთა ჯგუფებისა და ცხოველების, მცენარეების, ან ნივთების ნათესაობის რწმენა; რაც ხშირად გულისხმობს იმას, რომ ადამიანთა ჯგუფი წარმოიშვა ამ ტოტემისაგან). რიტუალური (იმ ცხოველის, მცენარის ან ნივთის თაყვანისცემა, რომელიც ტოტემად ითვლება. ეს თაყვანისცემა გამოიხატება ტოტემის ჭამის აკრძალვითაც).[23]

წინამდებარე ექსკურსში შევეცადეთ, გარკვეული ქრონოლოგია დაგვეცვა, მაგრამ შემდგომში საკითხის ანალიზი ამ ქრონოლოგიას ვერ გაჰყვება. საქმე ისაა, რომ ზემოთ დასახელებული მეცნიერები ტოტემიზმში ასე თუ ისე ხედავდნენ რელიგიის გარკვეულ ფორმას. მათ თავისივე ეპოქაში გამოუჩნდათ მოწინააღმდეგენი, მაგალითად, ე. ტეილორი.[24] თუმცა ზოგჯერ თანამედროვე მეცნიერთა ნაშრომებშიც გაიელვებს ხოლმე ტოტემიზმის რელიგიასთან მიმართების იდეა.

ბოასი ჯერ კიდევ XX ს-ის დასაწყისში ეკამათებოდა ფრეზერსა და დიურკჰეიმს. მისი აზრით, ტოტემიზმი ხელოვნური ნაერთია, რომელიც არსებობს მხოლოდ ეთნოლოგის გონებაში და რომელსაც სინამდვილეში არაფერი სპეციფიკური არ შეესაბამება.[25] იგი მიჯნავს ეგზოგამიასა და ტოტემიზმს; მოჰყავს მაგალითებად არატოტემისტური საზოგადოებები, რომლებიც ეგზოგამიურნი არიან. ბოასის აზრით, სოციალური ჯგუფების მიერ განმასხვავებელი ნიშნების მიღების თავდაპირველი საფუძველი არის კლასიფიკაციის ტენდენცია. ცხოველთა სახეობები ერთმანეთისაგან

---

[23] Rivers W. H. R. The History of Melanesian Society, Cambridge 1914, 75.

[24] ე. ტეილორის აზრით, ტოტემიზმი შეიძლება განისაზღვროს, როგორც ასოციაცია ბუნებაში არსებული რომელიღაც სახეობისა და ადამიანთა ერთი კლანისა. იგი კატეგორიულად უარყოფს ტოტემიზმის რელიგიად აღქმას. მისთვის ტოტემიზმი მეორეული (გვერდითი) მოვლენაა, რომელიც არ ჯდება პირველყოფილი რელიგიის კონტექსტში. Tylor E. B., Remarks on Totemism. Journal of Royal Anthropological Institute. Vol. L., 1899, 143-144. ტეილორი ტოტემიზმს არც სოციალური თვალსაზრისით ანიჭებდა დიდ მნიშვნელობას. აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ იგი ტოტემიზმს არ უკავშირებდა ეგზოგამიას. Ibid. 148.

[25] Boas F., The Origin of Totemism. American Antropologist. Vol. 18. 1916. Boas F. General Antropology, Boston, New York, London 1938.

იოლად გაირჩევა, მათი ინდივიდუალიზაცია თვალსაჩინოა, განსხვავებით ადამიანებისაგან, რომლებიც ერთ სახეობას ეკუთვნიან. ამიტომ ცხოველთა სხვადასხვა სახეობებისათვის უფრო იოლია თხრობისას რაღაც როლის მინიჭება. ის, რომ სისტემა იყენებს ცხოველთა და მცენარეთა სახელებს, არის დიფერენცირებული სახელდებების კერძო შემთხვევები. ბოასი არ უღრმავდება, რატომ აქვს ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროს პრივილეგირებული ნომენკლატურა სოციალური ჯგუფის აღსანიშნად და რა კავშირი არსებობს აღსანიშნ და აღნიშნულ სისტემებს შორის. საქმე ისაა, რომ ცხოველთა და მცენარეთა სამყარო გამოიყენება არა მხოლოდ იმიტომ, რომ რეალურად არსებობს, არამედ იმიტომ, რომ ადამიანს სთავაზობს აზროვნების წესს. კავშირი ადამიანისა ბუნებასთან (მცენარესთან, ცხოველთან) და შესაბამისად, სოციალური ჯგუფის დახასიათება ბუნებრივი ნიშნით, არ არის ნებისმიერი, როგორც ბოასს მიაჩნდა. ნებისმიერად ეს კავშირი იმიტომ აღიქმება, რომ რეალური კავშირი ამ ორ რიგს (ბუნება-საზოგადოება) შორის არაპირდაპირია, ის გონებაზე გადის. ჰომოლოგიის პოსტულირება გონებაში ხდება.[26]

ტოტემიზმის კვლევაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს რედკლიფ-ბრაუნს. თავდაპირველად იგი ეთანხმებოდა მალინოვსკისა და ბოასის თვალსაზრისებს. მას ტოტემიზმი დაჰყავდა ადამიანსა და ბუნებას შორის კავშირების კერძო შემთხვევებამდე, რომლებიც აისახებოდა მითებსა და რიტუალებში.[27]

რედკლიფ-ბრაუნი ეკამათება იმ მეცნიერებს, რომლებიც უშვებენ ტოტემიზმის საკრალურობას და რელიგიურობას. ეკამათება დიურკჰეიმს, მაგრამ, მალინოვსკის მსგავსად, აღიარებს, რომ ცხოველი „ტოტემური“ ხდება უპირველეს ყოვლისა, იმ შემთხვევაში, თუ ის გამოიყენება საკვებად.

დაახლოებით ოცი წლის შემდეგ რედკლიფ-ბრაუნი ახალ თვალსაზრისს აყალიბებს.[28] მივყვეთ მის ლოგიკას: მდ. დარლინგის ნაპირებზე მცხოვრები ავსტრალიური ტომი იყოფა ორ ეგზოგამიურ მატრილინეურ ფრატრიად, რომელთაც ჰქვიათ „შევარდენი“ და „ყვავი“. შეიძლება შევეცადოთ, მივცეთ ისტორიული ახსნა ამ სოციალურ ორგანიზაციას; მაგალითად ასეთი: ერთმანეთთან დაპირისპირებულმა ორმა ჯგუფმა გადაწყ-

---

[26] Леви-Стросс К., Тотемизм сегодня. В кн. Первобытное мышление. Пер. с франц. М., 1999, 46.

[27] Radcliffe-Brown A. R (1) The Social Organization of Australian Tribes. Oceania. Vol. I, 1930-1931.

[28] Radcliffe-Brown A. R. (2) The Sociological Theory of Totemism. In: Structure and Function in Primitive Society. Glencoe. III, 1952. Radcliffe-Brown A. R. (3) The Comparative Method in Social Anthropology. Huxley Memorial Lecture for 1951. Journal of the Royal Anthropological Institute. Vol. 81. Parts I and II, 1951. (Published 1952).

ვიტა მშვიდობის დამყარება. ეს უკეთ რომ განეხორციელებინათ, მოიფიქრეს, ამიერიდან ერთი კლანის კაცები დაქორწინებულიყვნენ მეორის ქალებზე და პირიქით. ეს ახსნა უფრო სავარაუდოა, ვიდრე რეალობასთან მიახლოებული, იმიტომ რომ ჩვენ თითქმის არაფერი ვიცით ამ ტომების წარსულზე. ახლა შევადაროთ ეს სიტუაცია სხვას, მაგალითად, ჰაიდას ტომს დედოფალ შარლოტას კუნძულებიდან, სადაც ასევე გვაქვს ორი ეგზოგამიური ფრატრია – „არწივი" და „ყვავი". ჰაიდას ერთი მითი მოგვითხრობს, რომ თავდაპირველად (დასაბამ დროში) მთელი წყლის პატრონი იყო არწივი, რომელსაც იგი ჰერმეტულ კალათში იცავდა. ყვავმა მოიპარა კალათი და როდესაც კუნძულებს გადაუფრინა, წყალი მიწაზე დაილვარა; ასე გაჩნდნენ ტბები, მდინარეები.

ამ ავსტრალიური და ამერიკული ფრატრიების ჩიტი-ეპონიმები, ერთის მხრივ, მსგავსი, მეორეს მხრივ სიმეტრიულად საპირისპირო სახეებია. ერთი ავსტრალიური მითის მიხედვით, ოდესღაც შევარდენს ეკუთვნოდა მთელი წყლები, რომელიც ჭაში ჰქონდა დაცული. ამ ჭას დიდი ქვა ეხურა. ყვავმა შენიშნა, როგორ სვამდა წყალს შევარდენი და თავადაც მოუნდა. მან ახადა ქვა და დაავიწყდა დახურვა. მთელი წყალი დაილვარა; ასე გაჩნდა მდინარეთა სისტემა. ჩიტის ტილები თევზებად იქცნენ.

რედკლიფ-ბრაუნს მოაქვს უამრავი მაგალითი ჩიტი-ტოტემებისა ავსტრალიისა და მელანეზიის ხალხებში და სვამს კითხვას: რა საჭიროა მთელი ეს ჩიტები? საქმე ისაა, რომ ეგზოგამიურ ფრატრიებად დაყოფა სწორედ ჩიტების წყვილთან, შემდგომი გაფართოებისას კი ცხოველთა წყვილებთანაა ასოცირებული: ორი კენგურუ, ორი ფუტკარი... შედარებითი მეთოდის საშუალებით ხდება კერძო ფენომენის ინტეგრირება საერთოში, ზოგადში, რათა ყოველი ახალი შეპირისპირება უფრო და უფრო განზოგადდეს.

როგორ ავხსნათ, რომ სოციალური ჯგუფი ან საზოგადოების სეგმენტები შეიძლება განირჩნენ თითოეული მათგანის ასოცირებით ბუნებრივ სახეობასთან? რედკლიფ-ბრაუნის აზრით, ეს არის ტოტემიზმის მთავარი პრობლემა, რომელიც ორ სხვასაც შეიცავს: როგორ მოიაზრებს თოთოეული საზოგადოება ურთიერთობას ადამიანებსა და სხვა ბუნებრივ სახეობებს შორის (ეს ტოტემიზმის გარეგნული მხარეა) და მეორეს მხრივ: რა გზით მიდიან სოციალური ჯგუფები იქამდე, რომ ემბლემის, სიმბოლოების ან ემბლემატური და სიმბოლური ნიშნების საფუძველზე განასხვავებენ თავს ერთმანეთისაგან?

უპირველესად უნდა გაირკვეს, რატომ ენიჭება ერთ ბუნებრივ სახეობას უპირატესობა მეორეზე. მაგალითად, რატომ ირჩევენ შევარდენსა და ყვავს; არწივსა და ყორანს, ან კოიოტსა და გარეულ კატას, რათა ფრატრიის დუალისტური ორგანიზაცია წარმოაჩინონ? თუ ჩავწვდებით ამ პრობლემის არსს, ე. ი. ავხსნით ტოტემიზმს „შიგნიდან". ამისათვის კი

იმის ნაცვლად, რომ ვიკითხოთ, რა საჭიროა ეს ჩიტები, კითხვა ასე უნდა დავსვათ, რატომ სწორედ ყორანი და შევარდენი ან ნებისმიერი სხვა წყვილი.[29] ამ კითხვას რომ ვუპასუხოთ, აუცილებლად უნდა გავითვალისწინოთ ეთნოგრაფიული კონტექსტი. საქმე ისაა, რომ ავსტრალიელი თავის თავს „ხორცის მჭამელად" თვლის. ხორცისმჭამელი ფრინველები მისი მთავარი კონკურენტებია. ამ ფრინველთა ნაწილი „მონადირეებია" – არწივი, შევარდენი, ნაწილი – ლეშიჭამია: ყვავი, ყორანი. მსგავსება და განსხვავება ცხოველთა სახეობებს შორის მითებში გადმოდის მეგობრობისა და კონფლიქტის, სოლიდარობისა და დაპირისპირების აღმნიშვნელი ტერმინებით. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ცხოველთა სამყარო წარმოდგენილია სოციალური სამყაროს დარად.[30] ამგვარი მისადაგება ვერ განხორციელდება, თუ ბუნებრივი სახეობები არ დაჯგუფდება ოპოზიციურ წყვილებად. ეს კი შესაძლებელია იმ შემთხვევაში, თუ არჩეულია ისეთი სახეობები, რომელთაც აქვთ თუნდაც ერთი საერთო მახასიათებელი, რომელიც საშუალებას მოგვცემს, შევადაროთ ისინი. შევარდნისა და ყვავის შემთხვევაში ყველაფერი გასაგებია: ორივე ჩიტია; ერთი – მტაცებელი, მეორე – ლეშიჭამია.

რედკლიფ-ბრაუნი აფართოებს მსჯელობას და ჩიტების სახეობებიდან ცხოველებზე გადადის. საბოლოოდ ასკვნის, რომ ოპოზიცია „შევარდენი" – „ყვავი" არის გარკვეული სტრუქტურული პრინციპის ტიპი. ე. ი. ტოტემიზმი თავისებურად გამოხატავს კორელაციებსა და ოპოზიციებს, რომლებიც შეიძლება სხვადასხვაგვარად იყვნენ ფორმალიზებულნი; მაგალითად, ოპოზიცია ცა – მიწა, ზემო – ქვემო, მდედრი – მამრი და ა. შ. ცხოველები ტოტემიზმში, რედკლიფ-ბრაუნის ანალიზის მიხედვით, აღარ არიან ის არსებანი, რომელთაც უფრთხიან, მოსწონთ ან სურთ. მათზე დაკვირვებით ჩამოყალიბებული გრძნობითი რეალობა სხვაგვარ შესაბამისობებს წარმოშობს. ბოლოს და ბოლოს გასაგები ხდება, რომ ბუნებრივი სახეობების შერჩევა ხდება არა იმიტომ, რომ ისინი „კარგებია შესაჭმელად", არამედ იმიტომ არიან კარგები, „რომ იფიქრო". ბუნებრივ სახეობებთან მისადაგებისას რედკლიფ-ბრაუნი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ასოციაციას. მისი აზრით, ოპოზიციებისა და კორელაციების შეთავსება სწორედ ასოციაციის წყალობით ხდება.

კ. ლევი-სტროსი მაღალ შეფასებას აძლევს რედკლიფ-ბრაუნის მიგნებას და მიაჩნია, რომ მან ამოხსნა ტოტემიზმის ძირითადი პრობლემა; ყოველ შემთხვევაში, გადამწყვეტი ნაბიჯი გადადგა საკითხის კვლევის თვალსაზრისით.[31] თუმცა რიგი საკითხებისა ასახსნელი დარჩა. როგორ

---

[29] Radcliffe-Brown A. R. (3) 114.

[30] Ibid. 116.

[31] Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. М., 1999. 97-98.

აჭსნათ სხვა პრინციპებით აგებული ოპოზიციები, მაგალითად, ოპოზიცია, რომელიც საცხოვრებელი ადგილის მიხედვით უპირისპირებს კლანებს ერთმანეთს.

ვან გენეპმა ტოტემიზმის პრობლემას მიუძღვნა „ტოტემისტური პრობლემის თანამედროვე მდგომარეობა“.[32] მან თავი მოუყარა 41 სხვადასხვა ტოტემისტურ თეორიას (დღეისათვის ორმოცდაათს ითვლიან) და, შესაბამისად, ტოტემიზმის განმარტებას. მათი უმეტესობა ავსტრალიურ მონაცემებს ეფუძნებოდა. ვან გენეპს სჯერა ტოტემიზმის, როგორც ინსტიტუციონალური სისტემის რეალობა. იგი თვლის, რომ ტოტემისტური ნათესაობის გაგება წარმოიშვა სამი ფაქტორის: ფიზიოლოგიური, სოციალური და კოსმიური ნათესაობის ერთიანობით. ეს ფაქტორები აკავშირებენ მოცემული ჯგუფის ყველა ადამიანს არსებებთან და ობიექტებთან, რომლებიც თეორიულად განლაგებულია მოცემული ჯგუფის შიგნით. ამ შეკავშირებას ვან გენეპი ადარებს სპილენძის, გოგირდისა და ანგბადის შერწყმას სპილენძის სულფატის წარმოქმნისას.

ტოტემიზმის კვლევაში დიდი წვლილი შეიტანა რაიმონდ ფირთმა. იგი პოლინეზიის მკვიდრთ, კერძოდ, ტიკოპიას იკვლევდა. ტიკოპიას საზოგადოება 4 პატრილინეური ჯგუფისგან შედგება. თითოეულს თავისი მეთაური ჰყავს, რომლებსაც აქვთ ურთიერთობა „ატუასთან“. ატუა აღნიშნავს ღვთაებასაც, წინაპართა სულებსაც და წინამორბედ მეთაურთა სულებსაც. ფლორასა და ფაუნას ისინი ასე ყოფენ: „საჭმელად ვარგისი“ და „საჭმელად უვარგისი“. საჭმელად ვარგისად ითვლება ძირითადად მცენარეული და თევზი. მცენარეულთაგან 4 სახეობა პირველხარისხოვანია, რადგანაც თითოეული უკავშირდება ოთხი მთავარი ჯგუფიდან ერთერთს. ეს მცენარე ითვლება კლანის ღვთაების უშუალო კუთვნილებად. სამიწათმოქმედო რიტუალი ღვთაების გაღვიძებას ითვალისწინებს. შესაბამისად, კლანის მეთაურის ფუნქცია აღნიშნული მცენარეული სახეობის „კონტროლია“. ოთხიდან სამი კლანი თავის დამოკიდებულებას ბუნებრივ სახეობებთან რიტუალის საშუალებით გამოხატავს, მეოთხე – აკრძალვებითა და ვალდებულებებით. ასე რომ, ტიკოპიაში ადამიანთა კავშირი მცენარეულ სახეობებთან გამოიხატება ორ პლანში – სოციალურსა და რელიგიურში. მითის მიზანი კი ამ ორი ასპექტის უნიფიცირებაა. ერთი ტიკოპიური მითი მოგვითხრობს: ოდესღაც ღმერთები არ განირჩეოდნენ ადამიანებისაგან და იყვნენ კლანების უშუალო წარმომადგენლები მიწაზე. მაგრამ ისე მოხდა, რომ ერთი უცხო ღმერთი, ტიკარაუ, ესტუმრა ტიკოპიას. ამ ქვეყნის ღმერთებმა მას დიდი წვეულება მოუწყვეს. სტუმრის მოსვლამდე ერთმანეთს შეეჯიბრნენ, რომ მერე მას გატოლებოდნენ. მოვიდა ტიკარაუ. სირბილში შეჯიბრებისას სტუმარი განზრახ წაბორ-

---

[32] Van Gennep A., L'Etat actuel du probleme totemique, Paris 1920.

ძიკდა და თავი მოაჩვენა, რომ კოჭლობდა. იგი მიიჭრა დახვავებულ საკ-
ვებთან და მთებისკენ წაიღო. ღმერთები დაედევნენ. ამჯერად ტიკარაუ
მართლაც წაიქცა, კლანის ღმერთებმა მას ყველაფერი წაართვეს (ქოქოსის
კაკალი, ტარო, პურის ხის ნაყოფი...) და ადამიანებს მისცეს.[33]

ფირთის აზრით, ამ მითში კარგად ჩანს მეტაფორული აზროვნება.
რაც შეეხება ღმერთისა და ცხოველის კავშირს, აქ კავშირი მეტონიმი-
ურია. საქმე ისაა, რომ ამ ხალხის წარმოდგენით, ატუა შედის ცხოველში,
მაგრამ არ გარდაისახება მასში. თანაც ეს არ ხორციელდება ტოტალუ-
რად, არამედ ცალკეულ შემთხვევებში, ისიც დროდადრო და არა მუდ-
მივად.

საჭმელად ვარგისი მცენარეები და ცხოველები თავად არ არიან
ღმერთები. პირიქით, სწორედ საჭმელად უვარგისი თევზები, მწერები და
რეპტილიები ითვლებიან ატუად. იმიტომ, რომ „ქმნილებები, რომლებიც
გამოსაყენებლად უვარგისია, მომდინარეობენ ბუნების არა ჩვეულებრივი
წესრიგისგან... ცხოველთა შემთხვევაში, შესაბამისად, სწორედ ეს საჭმე-
ლად უვარგისები ასოცირდებიან ზებუნებრივ არსებებთან. ასე რომ, თუ
ჩვენ უნდა ავხსნათ ეს მოვლენები, როგორც ტოტემიზმის შემადგენელი,
მაშინ უნდა ვალიაროთ, რომ ტიკოპიას აქვს ამ ინსტიტუტის ორი
განსხვავებული ფორმა: ერთი პოზიტიური, რაც მცენარეულ პროდუქტს
ეხება და ნაყოფიერებას უკავშირდება, მეორე ნეგატიური, რაც ცხოვე-
ლებს უკავშირდება და პირველ ადგილზე აყენებს მათ, რომლებიც საჭ-
მელად უვარგისია".[34]

ამბივალენტიზმი, რომელიც ცხოველებს მიეწერება, უფრო კარგად
ჩანს ცხოველურ ინკარნაციებში. მაგალითად, ერთ-ერთი კლანის ღმერ-
თია გველთევზა, რომელიც ხელს უწყობს ქოქოსის დამწიფებას. მას შეუ-
ძლია ღამურად გადაქცევა და სხვა კლანის პალმის ნათესების გაჩანაგება.
აქედან მოდის ღამურისა და მისი კლასის ჩიტების ჭამის აკრძალვა;
აგრეთვე იმ თევზებისა, რომლებიც გველთევზას ენათესავებიან. ამ
აკრძალვებს, რომლებიც საერთოც შეიძლება იყოს და ინდივიდუალურად
რომელიმე კლანისაც, არა აქვთ ტოტემისტური ხასიათი. ასე რომ
ტიკოპიაში ცხოველები არ მოიაზრებიან არც როგორც ემბლემები, არც
წინაპრებად, არც ნათესავებად. თაყვანისცემა და აკრძალვები ცალკეული
ცხოველების მიმართ აიხსნება კომპლექსურად: რომ ჯგუფი წარმოიშვა
რომელიღაც წინაპრისაგან, რომ ღმერთი გარდაისახება ცხოველად და
რომ მითიურ დროში შედგა საქორწინო კავშირი წინაპარსა და ღმერთს
შორის. ეს რიკოშეტით იწვევს ცხოველთა თაყვანისცემას. ღმერთის
კავშირი მცენარეულ სახეობებთან სიმბოლურია, ცხოველთა სახეობებთან

---

[33] Firth R., Totemism in Polinesia: Oceania. Vol. 1 N 3 et 4. 1930 1931. 296.
[34] Ibid. 300.

– რეალური. საბოლოოდ ფირთი მიდის დასკვნამდე, რომ ტოტემიზმი არის მოვლენა არა sui generis, არამედ კერძო შემთხვევა, რომელიც ადამიანისა და მისი გარემოცვის ჩარჩოებში ექცევა.[35]

ფირთის უტილიტარულ თვალსაზრისს უპირისპირდება ფორტესი. მან მრავალფეროვანი მასალა შეისწავლა; კონკრეტულად კი ტალენსის ტომს აკვირდებოდა. მისი ყურადღების ცენტრში მოექცა ტოტემური აკრძალვები.

აკრძალული ცხოველების ჩამონათვალი (კანარის ჩიტი, გვრიტი, ქათამი, ნიანგი, გველი, კუ, თევზის ზოგი სახეობა, მღრღნელები, ჭრიჭინა, ციყვი, კურდღელი, თხა, ცხვარი, კატა, ძაღლი, ლეოპარდი, მაიმუნი, ტახი და ა. შ.) ცხადყოფს, რომ მაი შორის რამე მსგავსების აღმოჩენა შეუძლებელია. ასე რომ ტალენსის ტოტემური ცხოველები არ ქმნიან კლასს არც ზოოლოგიური, არც უტილიტარული, არც მაგიური აზრით. სახეზეა ტოტემისტური ილუზია. მაგრამ რატომ ჩნდება ცხოველთა სიმბოლიზმი?

ამ პრობლემას ფორტესი ისევ ტალენსის მაგალითზე განიხილავს. იქ ტაბუირებული არიან ის ცხოველები, რომლებიც წინაპართა საკულტო ადგილებთან ახლოს ბინადრობენ. ამ შემთხვევაში საუბარი არ არის ტოტემზე იმ მნიშვნელობით, რომელსაც ჩვეულებრივ ანიჭებენ ამ ტერმინს. „მიწის ტაბუ“ ქმნის შუალედურ კატეგორიას საკრალურ ცხოველსა და ტოტემს შორის. არ შეიძლება სამსხვერპლოს ტერიტორიაზე მოიკლას ნიანგი, პითონი, დიდი ხვლიკი და ა. შ. ტალენსელები თავს „მიწის ხალხად“ თვლიან იმავე აზრით, როგორც ესა თუ ის ხალხი ამა თუ იმ სოფლის მკვიდრად თვლის თავს. ისინი არ სცავენ თავიანთ ტერიტორიაზე სულიერ არსებებს, რადგან სჯერათ, რომ ყველანი გაერთიანებულნი არიან ტერიტორიული კავშირით. „წინაპრები სულიერად მონაწილეობენ თავიანთი შთამომავლების სოციალურ ცხოვრებაში ისევე, როგორც საკრალური ცხოველები არიან საკრალურ წყლებში ან იმ ტერიტორიაზე, რომელთანაც იდენტიფიცირებულია ჯგუფი. ტოტემური სიმბოლოები ისევე, როგორც სხვა რიტუალური სიმბოლოები, არიან იდეური ორიენტირები, რომლებსაც ინდივიდი სახელმძღვანელოდ იყენებს.“[36] როგორც კლანის წევრი, ადამიანი ექვემდებარება საერთო შორეულ წინაპრებს, რომლებიც სიმბოლიზებულია ტოტემებად. როგორც ინდივიდი ექვემდებარება საკუთარ წინაპრებს, რომლებიც განსაზღვრავენ პირადად მის ბედს. პირადი წინაპრები შეიძლება გამოვლინდნენ შინაური თუ გარეული ცხოველის სახით. „მაგრამ როგორია საერთო პრინციპი ცხოველური სიმბოლიზმის ყველა ამ ფორმისა? ტალენსელთა წარმოდგენით, ხალხიც და

---

[35] Ibid. 398.

[36] Fortes M., The Dynamica of Clanship among the Tallensi, Oxford 1945, 143.

მათი წინაპრებიც ჩართულნი არიან გაუთავებელ ორთაბრძოლებში. ხალხი ცდილობს მსხვერპლის გაღებით შეაკავოს წინაპრები და შეურიგდეს მათ. მაგრამ წინაპართა საქციელის წინასწარ გათვლა არ შეიძლება. მათ შეუძლიათ ვნების მოტანა და ხალხი ცდილობს მუდმივად გამოხატოს ყურადღება, რადგან მათგან უფრო ხიფათს ელიან, ვიდრე მფარველობას. სწორედ ცოცხალთა საქმეებში აგრესიული ჩარევით იცავენ წინაპრები სოციალურ წესრიგს. რაც არ უნდა ჩაიდინონ წინაპართა სულებმა, ადამიანებს არ შეუძლიათ მოთოკონ ისინი ისევე, როგორც ვერ მოარჯულებენ ველურ ცხოველებს. ურთიერთობა ადამიანსა და ცხოველს შორის, როგორც მაგალითებიდან ჩანს, წარმოადგენს სიმბოლოს, რომელიც ესადაგება ურთიერთობას ადამიანსა და წინაპრებს შორის მისტიკური მიზეზშედეგობრიობის პლანში.[37] ფორტესი ამგვარ მისადაგებაში პოულობს მოვლენის ახსნას. ე. ი. ცხოველთა სიმბოლიზმი წინაპართა კულტიდან მომდინარეობს. სხვადასხვა ცხოველის სიმბოლიკის გამოყენება კი იმით აიხსნება, რომ ეს კოდი თავის თავში სხვადასხვა ასპექტს შეიცავს.

გაცილებით აფართოებს ტოტემურ ცხოველებზე მსჯელობას ევანს-პრიჩარდი. აზანდეს ხალხებში და ნუერის ტომში ტოტემებად გამოდიან არა მარტო ცხოველთა რეალური სახეობები, არამედ წარმოსახვითნიც; მაგალითად, გველი-ცისარტყელა, წყლის ლეოპარდი, ცხოველი-მეხი და სხვა.[38] გარდა ამისა იმ ტომებში, სადაც ტოტემები რეალური არსებები არიან, მათი ჩამონათვალი საკმაოდ ჭრელია: ლომი, გველი, ფარშევანგი, ხეები, პაპირუსი, გოგრა, მდინარე, წყარო, თოკი, ცხოველის სხეულის სხვადასხვა ნაწილი, ზოგი ავადმყოფობა და ა. შ. ეს ტოტემები ერთიანობაში რომ განვიხილოთ, ვერ აღმოვაჩენთ, რა ნიშნით მოხდა მათი შერჩევა, რადგან აქ არიან ძუძუმწოვრები, ჩიტები, თევზები, მცენარეები, ნივთები. ვერც იმას ვიტყვით, რომ შერჩეული ტოტემები რამით „სასარგებლონი" არიან. ე. ი. ამ შერჩევისას არ ხდება რამე ემპირიული ინტერესის რიტუალური გამოხატვა.[39] ამ მოსაზრებით ევანს-პრიჩარდი წინამორბედთა უტილიტარულ და ემპირიულ თვალსაზრისებს უპირისპირდება.

საერთოდ, ნუერის ტოტემები სულაც არ არიან ქმნილებები, რომლებიც ყურადღებას იპყრობენ საკვირველი ძალმოსილებით. პირიქით, არსებებს, რომლებიც შთააგონებენ ნუერთა მითოსურ წარმოსახვას და მათ ზღაპრებში მონაწილეობენ, არა აქვთ ტოტემის ფუნქცია. თუ აქვთ, იშვიათად.[40]

---

[37] Ibid. 145.

[38] Evans-Pritchard E. E. (1) Zanda Totems, Man. Vol 56. N110 1956, 108. Evans-Pritchard E. E. (2) Nuer Religion, Oxford 1956, 80.

[39] Evans-Pritchard (2) 80.

[40] Ibid. 80.

ევანს-პრიჩარდი მსჯელობს ცალკეულ შემთხვევებზე და ხსნის, რატომ შეიძლება ტოტემებად აღიქვან ჩიტები, ხეები, მდინარეები და წყაროები, მაგრამ არ აყალიბებს სისტემას. ზოგადი დასკვნები კი ასეთია: ადამიანის კავშირი ცხოველთან, ფრინველთან, ნივთთან მეტაფორული ხასიათისაა. ნუერის მკვიდრნი ბუნებრივ სახეობებზე საუბრობენ თავიანთი სოციალური სეგმენტის ანალოგიით. ცხოველთა სამყარო იტოტება ქვესახეობებად და კლასებად. სწორედ ეს თეორიული კლასიფიკაციები უდევს საფუძვლად ტოტემისტურ წარმოდგენებს. „ტოტემური კავშირი შეიძლება დაიძებნოს არა თავად ტოტემის ბუნებაში, არამედ იმ ასოციაციაში, რომელსაც ის იწვევს შემეცნებაში.[41] ცოცხალ არსებებზე ხდება წარმოდგენებისა და შეგრძნებების პროეცირება, რომელთა სათავე, როგორც ჩანს, მათში არ არის.[42]

ავსტრალიელთა ეთნოლოგიის უდიდესი მკვლევარია ელკინი. მან დიდძალი მასალა შეისწავლა და ნათლად გამოავლინა საოცრად ჭრელი სურათი თუნდაც ამ ერთი კონტინენტის ფარგლებში. ელკინი შეეცადა მასალის სისტემატიზაციას და ჩამოაყალიბა 3 კრიტერიუმი ტოტემური სისტემის გასაანალიზებლად: ფორმა, ან საშუალება, რომლითაც ტოტემები ნაწილდებიან ინდივიდსა და ჯგუფებს შორის. მნიშვნელობა ანუ, რა როლს ასრულებს ტოტემი ინდივიდთან მიმართებაში (დამხმარე, მფარველი, კომპანიონი, სიმბოლო – სოციალური ან საკულტო ჯგუფის აღმნიშვნელი). ფუნქცია, რომელიც შეესაბამება ტოტემურ სისტემას ჯგუფის შიგნით (ქორწინებათა რეგულირება, სოციალური და მორალური სანქციები, მსოფლაღქმა და ა. შ.).

ელკინი განსაკუთრებით ტოტემიზმის 2 ფორმაზე ამახვილებს ყურადღებას: 1. „ინდივიდუალური“ ტოტემიზმი, რომელიც უმეტესად ავსტრალიის სამხრეთ-აღმოსავლეთით გვხვდება. აქ აქცენტირებულია ჯადოქრისა და რომელიმე ტოტემური ცხოველის კავშირი. ამ კონტექსტში იკრძალება ტოტემური ცხოველის ჭამა. 2. „სქესობრივი“ ტოტემიზმი. აქ განიხილება სხვადასხვა სქესის წარმომადგენელთა კავშირი მცენარეებთან. ამ ტომებში ტოტემები ემბლემებს წარმოადგენენ. ამ წარმოდგენის მიხედვით, ყოველი სქესის ჯგუფი ქმნის ცოცხალ ერთობას ცხოველის რომელიღაც სახეობასთან. „სქესობრივი“ ტოტემიზმი ძირითადად მატრილინეურ საზოგადოებებს ახასიათებს.

ირკვევა, რომ ავსტრალიურ ტომებში ქორწინების წესები და მექორწინეთა ტოტემების შეკავშირების წესები ერთმანეთს თანხვდება, თუმცა არის გამონაკლისებიც. ელკინი საუბრობს „კლანურ“ ტოტემიზმზეც. ავსტრალიაში არიან მატრილინეური, პატრილინეური კლანები და

---

41 Ibid. 82.

42 Evans-Pritcherd E. E., Preface to: R. Hertz. Death and the Right Hand. London 1960, 19.

კლანები „ჩასახვის ადგილის“ მიხედვით; ე. ი. ჯგუფი ინდივიდებისა, რომლებიც დაახლოებით ერთი და იგივე ადგილას ჩაისახნენ. რომელ კლანსაც არ უნდა ეკუთვნოდნენ, ადამიანები იცავენ კვებით აკრძალვებს ერთი ან რამდენიმე ტოტემის მიმართ.

მათ აქვთ პრივილეგია და ვალდებულება, ჩაატარონ რიტუალები, რომელიც უზრუნველყოფს ტოტემური სახეობის გამრავლებას.

ელკინი ვრცლად საუბრობს მატრილინეური და პატრილინეური ტომების ტოტემისტურ წარმოდგენებზე, განსხვავებებზე მათ შორის. იგი აღწერს ე. წ. „სიზმრისეულ“ ტოტემიზმსაც. ამ მასალის მიმოხილვის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ ავსტრალიაში არის ტოტემიზმის განსხვავებული ფორმები: ინდივიდუალური, სოციალური, სქესობრივი, ფრატრიული, სექციური, მატრილინეური, პატრილინეური, საკულტო, რელიგიური და სხვა. საველე მუშაობის პროცესში პირადი დაკვირვებებიდან გამომდინარე, იგი ტოტემიზმს არ მიიჩნევს ეთნოლოგთა გამოგონილ ილუზიად.[43]

ჩვენ შეგვეძლო ტოტემიზმის სხვა ფორმებსა და სახეებზეც გვესაუბრა, მაგრამ ეს არ შეცვლის მთავარ პრინციპს. ტოტემიზმის სახით ჩვენს წინაშეა მეტაფორული აზროვნების ტიპი, რომელიც უფრო „ეთნოლოგიკას“ ეფუძნება, ვიდრე „ეთნობიოლოგიას“. თქმა იმისა, რომ კლანი A მომდინარეობს დათვისგან და კლანი B – არწივისგან, გულისხმობს, დადგინდეს ურთიერთობა A და B კლანებს შორის ანალოგიურად იმისა, რაც არის მათ შესაბამის ბიოლოგიურ სახეობებს ანუ არწივსა და დათვს შორის.

კ. ლევი-სტროსმა ტოტემიზმს ორი ნაშრომი მიუძღვნა „ტოტემიზმი დღეს“ და „მოუთვინიერებელი აზრი“.[44] პრობლემის კვლევამ მეცნიერი მიიყვანა დასკვნამდე, რომ ტოტემიზმი, როგორც მოვლენა, არ არსებობს. ეს უფრო ილუზიაა. როგორ ხსნის ლევი-სტროსი იმას, რასაც „ტოტემიზმს“ უწოდებენ?

ტერმინ „ტოტემის“ ტრადიციული განმარტება ჩვენ ზემოთ მოვიხმეთ. ლევი-სტროსი სიტყვა ototeman-ს (რაც, მისი განმარტებით, ოჯიბვეს ენაზე სიტყვასიტყვით ნიშნავს „ის ეკუთვნის ჩემს სამშობლოს“) ანაწევრებს შემადგენელ ელემენტებად: o – III პირის სუფიქსი, t – ეპენთეზა (ხმოვნების შერწყმის ასაცილებლად), m – კუთვნილების აღმნიშვნელი სუფიქსი III პირისა, ote – რომელიც გამოხატავს ნათესაობას „მე“-სა

---

[43] Elkin A., Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism: Oceania. Vol 4. N1. 1933-1934. Elkin A. The Australian Aborigines, 3e ed. Sydney, London 1954.

[44] ამ ნაშრომების რუსული თარგმანები იხილეთ კრებულში: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. Пер. с франц. М., 1999. შემდგომში მივუთითებთ ამ წიგნიდან.

და მამრობითი ან მდედრობითი სქესის ბიძაშვილს შორის; შესაბამისად, განსაზღვრავს ეგზოგამიურ ჯგუფს სუბიექტის თაობის დონეზე.

ამ ტერმინით გამოხატავდნენ კლანურ კუთვნილებას: makwa ni ndotem „დათვი – ჩემი კლანი". ოჯიბვეს ტრადიციების, რწმენის, ენის შესწავლამ ლევი-სტროსი მიიყვანა დასკვნამდე, რომ „ტოტემის" არასწორი გაგების მიზეზი ამ სიტყვის არაზუსტი თარგმანია. ინგლისელმა ვაჭარმა და თარჯიმანმა ლონგმა ერთმანეთთან გააიგივა კლანის სახელდება (რომლის მიხედვით ცხოველთა სახელები შეესაბამება კლანის დასახელებას) და რწმენა, რომელიც არანაირ კავშირში არაა კლანის სახელმდებელ ცხოველთან. საქმე ისაა, რომ ოჯიბვეს ხალხში ყოველ ინდივიდს შეუძლია დაუკავშირდეს რომელიმე ცხოველს, რომელიც გახდება მისი მფარველი სული.[45] ერთადერთი დადასტურებული ტერმინი, რომელიც აღნიშნავს ამ ინდივიდუალურ მფარველ სულს, არის nigouimes. მას არაფერი აქვს საერთო ტოტემთან.

რაკი ეს საკითხი პრინციპული მნიშვნელობისაა და ტოტემიზმის პრობლემის გარკვევისათვის განსაკუთრებით საყურადღებო, ვრცლად წარმოვადგენთ ლევი-სტროსისეულ პოზიციას. მკვლევარი მოიხმობს ოჯიბვეს ტომის ერთ მითს. ამ ტომის ინდიელები რამდენიმე ათეული პატრილინეური კლანის გაერთიანებას წარმოადგენენ, ამათგან ხუთი, როგორც ჩანს, უფრო გამორჩეული იყო. მითის მიხედვით, ეს 5 თავდაპირველი კლანი ადის 6 ზებუნებრივ ანთროპომორფულ არსებამდე, რომლებიც ოკეანიდან გამოვიდნენ ადამიანთან დასაკავშირებლად. ერთ მათგანს თვალები ჰქონდა ახვეული. ის ვერ ბედავდა, შეეხედა ინდიელთათვის, თუმცა ძალიან აინტერესებდა. ბოლოს თავი ვერ შეიკავა, ასწია სახვევი და შეხედა ადამიანს, რომელმც მეხდაკრულივით მაშინვე მოკვდა, რამეთუ სტუმრის მზერა, მიუხედავად კეთილგანწყობისა, საოცარი ძალისა იყო. იგი აიძულეს, ზღვაში დაბრუნებულიყო. დანარჩენი ხუთი დარჩა ინდიელთა შორის, მათ დიდი პატივი ერგოთ. ისინი დიდი კლანების ან მათი ტოტემების საწყისთან დგანან. ეს ტოტემებია: თევზი, წერო, დათვი, ირემი, კვერნა.[46]

ამ მითის ანალიზი აჩვენებს, რომ კავშირი ადამიანსა და ტოტემს შორის შეიძლება იყოს მხოლოდ შენიღბული, შესაბამისად, მეტაფორული. ამერიკასა და ავსტრალიაში ჩაწერილი მითების მიხედვით, ტოტემ

---

[45] მფარველ სულებზე ინდიელთა ტომებში იხ. Кастанеда К., Учения дона Хуана, Путь знания индейца племени яки, Киев 1992.

[46] Леви-Стросс К., Тотемизм сегодня. დასახ წიგნში 50. ლევი-სტროსი აღნიშნავს, რომ ტოტემურმა მითებმა ცოტა რაოდენობით და დამახინჯებით მოაღწიეს. ისინი მთელს მსოფლიოში ძალიან მსგავსია. ეს მითები არ იძლევიან სულიერ არსებათა წარმოშობის ჭეშმარიტ ახსნას და არ ასახელებენ მიზეზს. მათი ფუნქცია მხოლოდ განსხვავების დაფიქსირებაა. დასახ. ნაშრ. 300.

ცხოველებს ხშირად სხვა სახელით (ან რეალურად მათთვის არადამახასიათებელით) იხსენიებენ. მასალის ანალიზის საფუძველზე ლევი-სტროსი ასკვნის, რომ კლანის დასახელება არ იწვევს უშუალო ზოოლოგიურ ან ბიოლოგიურ ასოციაციას. იგი გამოყოფს ცხოველებთან ურთიერთობის და ცხოველთა ფუნქციონირების ორ ასპექტს:

I. ცხოველი (ან სხვა სულიერი არსება) ადამიანთა კლანის აღმნიშვნელი.

II. ცხოველი (ან სხვა სულიერი არსება) ინდივიდუალური მფარველი და შემწე ინდივიდისა. ე. ი. იმიჯნება კოლექტიური ტოტემი და ინდივიდუალური მფარველი სული.

ოჯიბვეს ინდიელთა შორის ტოტემური ცხოველი არ იყო კულტის ობიექტი. მას თავისუფლად კლავდნენ და ჭამდნენ, ოღონდ წინასწარ ასრულებდნენ რიტუალურ ქმედებას; გამოითხოვდნენ ცხოველისაგან მასზე ნადირობის ნებართვას და უბოდიშებდნენ. ოჯიბველები იმასაც ფიქრობდნენ, რომ ტოტემი ცხოველი უფრო სიამოვნებით „აკვლევინებდა" მათ თავს.

კლანები, თავის მხრივ, იყოფოდნენ ქვეჯგუფებად, რომელთაც კლანის აღმნიშვნელი ცხოველის სხეულის ნაწილების სახელები ერქვათ (მაგ.: დათვის თავი, თათები, კანქვეშა ქონი და ა. შ.)[47]

ლევი-სტროსი განარჩევს სამწევრიან დაყოფას: წყლის, მიწის, ჰაერის ბინადარი ტოტემები.

ტოტემური დაყოფის პრინციპის საპირისპიროა „მფარველ" სულთა ანუ „მანიდოს" სისტემა. ტოტემისტურ სისტემაში მთავარია შესაბამისობა, ანუ ის, რომ ადამიანთა ესა თუ ის ჯგუფი შეესაბამება ამა თუ იმ სულიერ არსებას. ამ კლასიფიკაციაში არ „მუშაობს" მეტნაკლებობის პრინციპი; აქ არავინ არ არის რომელიმეზე მეტი ან ნაკლები, არც დამოკიდებული. „მანიდოს" სისტემა კი 2 ღერძის გარშემო ერთიანდება: I დიდი და პატარა სულები. II კეთილი და ბოროტი სულები. ყველაფრის სათავეშია დიადი სული, შემდეგ მისი მსახურები, შემდეგ მზე, მთვარე,[48] მეხი, წყლის სულები და ა. შ.

სისტემები „ტოტემი" და „მანიდო" ურთიერთპერპენდიკულარულია. ისინი მხოლოდ ერთ პუნქტში იკვეთებიან — წყალი ორივე სისტემაშია. „მანიდოს" სისტემიდან მოდის ყველა აკრძალვა, რაც ოჯიბვეშია დაფიქსირებული. ეს აკრძალვები სიზმარში (ან ხილვისას) ეუწყებათ და კვებით აკრძალვებსაც შეიცავს (მაგ.: არ შეიძლება ცხოველის რომელიმე სახეობის ან ცხოველის სხეულის რომელიღაც ნაწილის ჭამა).

---

[47] Ibid. 52.

[48] Ibid. 52.

ტერმინის სწორმა ინტერპრეტაციამ და. ეთნოლოგიური კვლევის გაფართოებამ გამოავლინა ის შეცდომები, რამაც დასაბამი მისცა „ტოტემიზმს“. სინამდვილეში, როგორც უკვე აღინიშნა, ტოტემი არის ოდენ კლანის მეტაფორული აღმნიშვნელი და სხვა არაფერი; ყველაფერი სხვა (ადამიანის მფარველობა, საკრალურობა და ა. შ.) „მანიდოს“ სისტემაში შედის.

ლევი-სტროსი სვამს იმ მთავარ კითხვას, რასაც ტოტემიზმის ყველა მკვლევარი უტრიალებს: რატომ ირჩევენ კლანის (სოციალური ჯგუფის) აღმნიშვნელად ადამიანები ცხოველს ან მცენარეს?

ტოტემისტური პრობლემის სრულყოფილად შესწავლისათვის საჭიროა, ჩაწვდე იმდროინდელი ადამიანების აზროვნების ლოგიკას. ლევი-სტროსის აზრით, ლოგიკას აქვს თვისებები (ინტელექტუალური, აფექტური) და საშუალებები. პრიმიტიული ხალხების ლოგიკის წვდომა ძალიან ძნელია. „ჩვენ არ ვიცით და ვერც ვერასდროს გავიგებთ ადათებისა და რწმენა-წარმოდგენების დასაბამზე, რომლის ფესვები ძალიან შორეულ წარსულშია.“[49] ყველაზე კარგი საშუალება ნებისმიერი ლოგიკის გასაგებად, არის თავად შეეცადო აღიქვა საგნები და მოვლენები იმ პოზიციიდან, რომელსაც შეისწავლი. ეს გზა ბევრმა მეცნიერმა გაიარა. ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროსთან ადამიანის მისადაგება, ლევი-სტროსის აზრით, მსგავსება-განსხვავების ლოგიკით იხსნება. ბუნებაში არსებობს წესრიგი. ცხოველთა და მცენარეთა სახეობები ამ წესრიგს ემორჩილებიან. ეს არსებები, გარდა იმისა, რომ განირჩევიან სახეობრივად (დათვები, ირმები, მგლები...), აქვთ ინდივიდუალური სხეულებრივი ფორმა, სქესი, ცხოვრების წესი (ბუნაგი, შვილები, საკვების მოპოვება), გამოხატავენ ემოციებს. პირველყოფილი ადამიანები, რომლებიც თავადაც ბუნების წიაღში ცხოვრობენ და ესმით მისი ენა, ბევრ მსგავსებას პოულობენ ცხოველთა სამყაროსთან.

აი, როგორ მსჯელობენ ამერიკელი ინდიელები ამ საკითხზე: „ჩვენ ვიცით ის, თუ რას აკეთებენ ცხოველები; როგორია დათვის, ირმის, თახვის მოთხოვნილებები. რადგანაც ოდესღაც ადამიანები მათთან საქორწინო კავშირებს ამყარებდნენ და ეს ცოდნა მოიპოვეს თავიანთი ცოლ-ცხოველებისაგან... ცხოველებმა თავად გვასწავლეს ცხოვრება. ჩვენმა წინაპრებმა, რომლებმაც იქორწინეს ცხოველებზე და ყველაფერი გაიგეს მათგან, თაობიდან თაობას გადასცეს“.[50]

საბუნებისმეტყველო დარგების მეცნიერებმა შეისწავლეს პრიმიტიული ხალხების კლასიფიკაციები და აღმოაჩინეს, რომ ეს კლასიფიკაციები საოცრად ზუსტი და სრულყოფილია. მაგ. დოგონები მცენარეებს ყოფენ

---

[49] Ibid. 85.

[50] Леви-Стросс К., Неприрученная мысль. დასახ. ნაშრ. 142.

22 მთავარ ოჯახად, ზოგი მათგანი 11 ქვეჯგუფად იყოფა. 22 ოჯახი იყოფა 2 სერიად. დაყოფის პრინციპებია: ლუწი, კენტი; მდედრი, მამრი. ყოველი ოჯახი თავსდება სამი კატეგორიიდან ერთში: ხე, ბუჩქი, ბალახი. და ბოლოს, ყოველი ოჯახი მიესადაგება სხეულის რომელიმე ნაწილს, საქმიანობის ტიპს, სოციალურ კლასს, ინსტიტუტს.[51]

ნავახოს ინდიელები ცხოველებს ყოფენ 3 ჯგუფად: „ვინც დარბის", „ვინც დაფრინავს", „ვინც დაცოცავს". თითოეული ჯგუფი, თავის მხრივ, ორად იყოფა: ხმელეთის, წყლის; დღის, ღამის. კლასიფიკაცია იტოტება და მეცნიერთათვის ჯერ კიდევ დაუდგენელ ნიუანსებს შეიცავს.

მცენარეების კლასიფიკაციის პრინციპია: სავარაუდო სქესი, სამკურნალო თვისებები, ხილვითი ან ტაქტილური (ჩხვლეტია, წეპია...) მახასიათებლები.

პირველყოფილ ხალხებს აქვთ შესაბამისობებისა და შესატყვისობების მთელი სქემა: ცხოველი — მცენარე — ბუნებრივი მოვლენა (მნათობები) — ფერი — სუნი — ბგერა.[52]

ეს სისტემები ცხადყოფენ, რომ საქმე გვაქვს აზროვნების გარკვეულ ტიპთან. ამ მოსაზრებას ადასტურებს ის მაგალითებიც, რომლებიც ე. წ. ჰერმეტისტების ნაშრომებში გვხვდება. მათი გაცნობა გვაფიქრებინებს, რომ „ტოტემისტური" კლასიფიკაციები, შესაძლებელია, ნაკლებად შორეულია, ვიდრე გვეჩვენება. ყოველ შემთხვევაში, ბერძნულ-რომაულ სამყაროში მცენარეული ემბლემები მნიშვნელოვან ფუნქციას ასრულებენ; ესენია: ზეთისხილის გვირგვინი, მუხა, დაფნა, ველური ნიახური, თივა, ლელიანი, სურო და სხვა.[53]

მცენარეთა ნაწილი ასტროლოგიური მნიშვნელობისაა და ზოდიაქოს ნიშნებს უკავშირდება. მკაცრადაა განსაზღვრული სამკურნალო მცენარეების შეგროვების დრო, რიცხვი დღე, საათიც კი. თეოფრასტეს მოცემული აქვს შესატყვისობის სისტემა მცენარეებსა და ჩიტებს შორის. მაგ.: პეონი ასოცირებულია კოდალასთან, ღილილო — შევარდენთან, შავი ხარისძირა — არწივთან და ა. შ.[54]

ბოტანიკოსთა, ზოოლოგთა, მინერალოგთა, ასტრონომთა დაკვირვებებმა ცხადყვეს, რომ აბორიგენთა ცოდნა ამ სფეროში არა თუ ზედმიწევნით სრულყოფილია, არამედ კომპლექსური, განსხვავებით ეთნოლოგებისაგან, რომელთაც არა აქვთ კომპლექსური ცოდნა.

კასტების კლასიკურ ქვეყნად მიჩნეულ ინდოეთში ტოტემების საოცარი მრავალფეროვნება გვხვდება. მაგ. ერთ ტოში 67 ტოტემი და-

---

[51] Ibid. 142-143.

[52] Леви-Стросс К., Ibid. 144.

[53] Ibid. 145.

[54] Ibid. 145.

ფიქსირდა, რომელთა შეხება აკრძალულია ტუჩებითა და ენით. ამავე რეგიონის მუნდას ტომში 340 ეგზოგამიური კლანია, მათი ტოტემები ცხოველები და მცენარეებია, რომელთა გამოყენება აკრძალულია. არის სხვაგვარი ტოტემებიც: სავსე მთვარე, მთვარის ნათება, ცისარტყელა, თვის სახელდება, კვირის დღეები, სპილენძის სამაჯური, ქოლგა. ნივთი ტოტემებია: ხანჯალი, გატეხილი ქოთანი, კვერთხი, პურის ნაჭერი, ულვაში, ძაფის გორგალი, ოქრო, თოკი, შუბი, ნემსი... ე. ი. აქ ტოტემებად მიიჩნევა როგორც ბუნებრივი სახეები, ისე გაკეთებული ნივთები. სამრეწველო ნივთები, რომლებიც ტოტემებად ითვლებიან, ისეთივე პრივილეგიით სარგებლობენ, როგორც ტოტემური მცენარეები და ცხოველები.[55] ინდივიდუალურ ტოტემებად აფრიკელთა ტომებშიც დადასტურდა დამზადებული ნივთები. ეს ე. წ. „პროფესიული" ტოტემები ბუნებრივი ტოტემების ინვერტირებული ფორმებია. დამზადებული ნივთები ისეთივე მედიატორებია „ბუნებასა" და „კულტურას" შორის, როგორც ბუნებრივი ტოტემები.[56]

ლევი-სტროსი თვლის: დღითი დღე უფრო ცხადი ხდება, რომ მითებისა და რიტუალების კორექტული და სტრუქტურული ინტერპრეტაციისათვის აუცილებელია იმ მცენარეთა და ცხოველთა ზუსტი იდენტიფიცირება, რომლებიც მოქმედებენ მითებსა და რიტუალებში.[57]

მაგრამ საკმარისი არაა, მივაღწიოთ ყოველი ცხოველის, მცენარის, ქვის, ცეცხლის სხეულის, ან ბუნებრივი მოვლენის ზუსტ იდენტიფიკაციას, რაც, თავის მხრივ, ძალიან შრომატევადი საქმეა. საჭიროა, ისიც ვიცოდეთ, .რა როლს აკუთვნებს მათ ყოველი კულტურა. სხვადასხვა საზოგადოებაში ერთიდაიგივე დეტალმა შეიძლება სხვადასხვა მნიშვნელობა შეიძინოს. მაგრამ, თუ გვეყოფა ცოდნა და გამჭრიახობა, დავინახოთ შინაგანი ურთიერთკავშირი, სახეზე გვექნება შესატყვისობათა მთელი სისტემა.

ლევი-სტროსი თვლის, რომ ბუნების სუბიექტებსა და ობიექტებს შორის შექმნილი შესატყვისობათა ბადე ქმნის ერთ რიგს – *„ბუნება"*. ადამიანები თავიანთი სოციალური ურთიერთობებით ქმნიან მეორე რიგს – *„კულტურა"*. „ტოტემური ოპერატორი", კოდი, სწორედ ამ ორ რიგს შორის მიმოიქცევა და მედიატორის ფუნქციას ასრულებს.

ტოტემები, ლევი-სტროსის აზრით, არის ნიშანთა სისტემები, განსაკუთრებული ლოგიკური ფორმები ტომის სოციალ-გვაროვნული ორ-

---

[55] Ibid. 207.

[56] Ibid. 213.

[57] Ibid. 148. ამგვარი ზოობოტანიკური დაკვირვებების მაგალითებს თავად ლევი-სტროსი გვთავაზობს თავის მონოგრაფიაში Леви-Стросс К., Мифологики. В 4-х томах. Пер. с франц. М., СПБ., Т. I. 1999. Т. II. 2000. Т. III. 2001.

განიზაციის გამოსახატად. ტოტემები და მასთან დაკავშირებული კომპონენტები წარმოადგენენ თავისებურ კოდებს, რომლებიც ქმნიან კონცეპტუალურ სისტემებს. ეს სისტემები უზრუნველყოფენ ინფორმაციის შექცევადობას ნებისმიერ დონეზე და მონაწილეობენ მთავარ მენტალურ ოპერაციებში. ლევი-სტროსის აზრით, ტოტემისტური კოდების საშუალებით შექმნილი ერთიანი სააზროვნო ბადე თანამედროვე მენტალობის აუცილებელ მინიმუმსაც წარმოადგენს. მკვლევარი გამოყოფს რამდენიმე აუცილებელ ოპერაციას, რომელიც ტოტემური კოდებით ხორციელდება: მსგავსება-განსხვავებათა გამოვლენა, დანაწევრება-შეკავშირება, განზოგადება-კონკრეტიზირება. ამ ოპერაციებში მონაწილე კომპონენტებს იგი „ტოტემურ ოპერატორს“ უწოდებს.[58]

როგორც ადრევე აღვნიშნეთ, ლევი-სტროსმა შეისწავლა სხვადასხვა კონტინენტებისა და ხალხების (ავსტრალია, ამერიკა აფრიკა, ინდოეთი, პოლინეზია, ციმბირი, ეგვიპტე) რწმენა-წარმოდგენები და გაითვალისწინა ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურა როგორც ეთნოლოგიური, ისე ლინგვისტური და საბუნებისმეტყველო ხასიათის. მკვლევარის დიაპაზონისა და მასალის კვლევის თანამედროვე მეთოდიკის მიხედვით ლევი-სტროსის ეს ორი ნაშრომი თავისუფლად შეიძლება ჩაითვალოს დღეს-დღეობით სეფე სიტყვად ტოტემისტური პრობლემის კლევაში. სწორედ ამიტომაც განსაკუთრებით გვინდა გამოვყოთ ლევი-სტროსის რამდენიმე მნიშვნელოვანი მოსაზრება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ტოტემიზმი, ტრადიციულად, განიხილებოდა მსხვერპლშეწირვას, ეგზოგამიასა და კვებით აკრძალვებთან კავშირში. მეცნიერთა უმეტესობა ამ ფენომენებს ერთ იმპლიციტურ ჯაჭვში განიხილავს.

ლევი-სტროსმა ამ საკითხებზეც გამოთქვა განსხვავებული მოსაზრება. განვიხილოთ ეს თვალსაზრისები.

ტოტემიზმი და მსხვერპლშეწირვა.

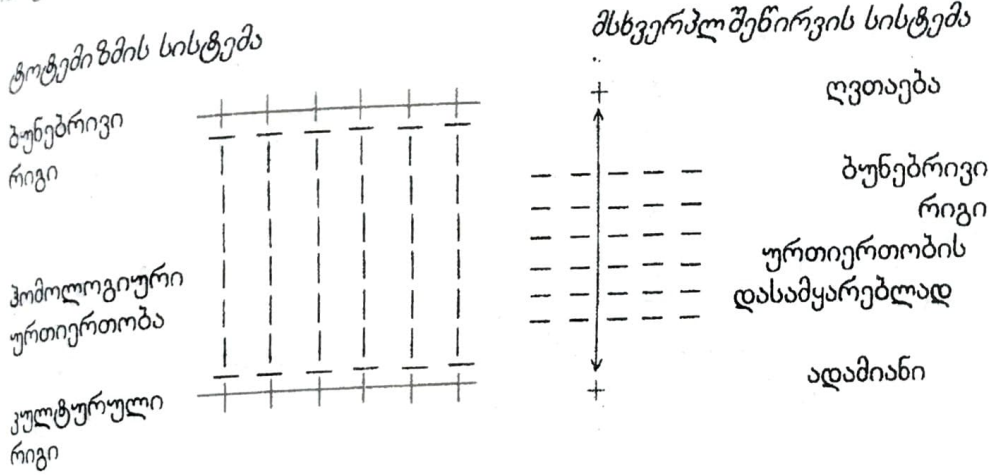
ლევი-სტროსი კატეგორიულად უარყოფს ტოტემიზმის კავშირს მსხვერპლშეწირვასთან. ამ თვალსაზრისს იზიარებს მსხვერპლშეწირვის რიტუალის ცნობილი მკვლევარი მ. მოსი.[59] ლევი-სტროსის აზრით, მსხვერპლშეწირვა დამოუკიდებელი სისტემაა. იგი ასე ასაბუთებს თავის მოსაზრებას: ტოტემიზმსა და მსხვერპლშეწირვას შორის ორი ფუნდამენტური განსხვავებაა: 1. ტოტემიზმი არის კვანტიფიცირებული სისტემა, მსხვერპლშეწირვა კი უშვებს უწყვეტ გადასვლას ერთიდან მეორეზე; მაგ.: მსხვერპლად შესაწირ კიტრს შეიძლება ჰქონდეს კვერცხის ღირებულება, კვერცხს — ქათმისა, ქათამს — თხისა, თხას — ხარისა. მეორეს მხრივ, ეს

---

[58] Леви-Стросс К., Первобытное мышление, 172-183.

[59] Мосс М., Социальные функции священного. Пер. с франц. СПБ., 2000.

გრადაცია ორიენტირებულია: თუ არა ჰყავთ ხარი, სწირავენ კიტრს. ტოტემიზმში კი ურთიერთობა ყოველთვის რევერსულია. ტოტემის კიტრი და ხარი განსხვავებულია და შესაბამისად, ვერ ჩაენაცვლებიან ერთმანეთს. 2. ტოტემიზმში ჰომოლოგია პოსტულირებულია ორი პარალელური რიგით: ბუნებრივი სახეობები და სოციალური ჯგუფები და ეს წყვილები არ არის ერთმანეთის მსგავსი (წყვილი წყვილთან). მსხვერპლშეწირვაში რიგი უწყვეტია და არა წყვეტადი, თანაც ორიენტირებულია და არა რევერსული. მსხვერპლშეწირვაში ერთი მსხვერპლია, მეორე – ღვთაება, რომელთა შორის არ არის არც ჰომოლოგია, არც რამე ურთიერთობა. მსხვერპლშეწირვის მიზანი სწორედ ამ ურთიერთობის დამყარებაა. მკვლევარი გვთავაზობს ასეთ სქემას:[60]



მსხვერპლშეწირვა არის გაშუალებული ოპერაცია, რომელიც ხორციელდება შუამავალი ობიექტის მიერ და მისი მიზანია, დაამყაროს ურთიერთობა ორ გამიჯნულ სფეროს შორის. საბოლოო მიზანი კი ის არის, რომ შორს მყოფმა ღვთაებამ აღასრულოს ადამიანის სურვილი. სწამთ, რომ თუ დააკავშირებენ ორ სფეროს საკრალიზებული მსხვერპლით, საწადელს მიაღწევენ. წარმოდგენილი სისტემები ერთმანეთის საპირისპიროა თავისი ორიენტაციით; ერთ შემთხვევაში მეტაფორულია, მეორეში – მეტონიმიური.[61] ტოტემიზმის სისტემაში ორივე რიგის ობიექტები რეალურად არსებობენ (ბუნების რიგის – ცხოველები, მცენარეები; და სოციალური რიგის – ადამიანები). მსხვერპლშეწირვაში კი მონაწილეობს არარსებული ფენომენი – ღვთაება (ასე თვლის ლევი-სტროსი). ტოტემიზმი გვთავაზობს ინტერპრეტაციის სქემას, მსხვერპლშეწირვა – ტექნიკას გარკვეული რეზულტატის მისაღწევად.[62]

---

[60] Леви-Стросс К., Ibid. 291.
[61] Ibid. 293.
[62] Ibid. 293.

II. ტოტემიზმი და საკვების აკრძალვა.

ლევი-სტროსმა ერთმანეთისაგან გამიჯნა ტოტემიზმი და კვებითი აკრძალვები. მან დაასაბუთა, რომ საკვების აკრძალვა და ქორწინების (სქესობრივი ურთიერთობები) წესები არ გამომდინარეობენ ტოტემიზმის სისტემიდან. მათი დაკავშირება ერთმანეთთან განაპირობა იმან, რომ ისინი თანაარსებობენ პირველყოფილ საზოგადოებებში.

საინტერესოა, როგორ ხსნის ლევი-სტროსი საკვების აკრძალვას. მისი აზრით, კვებითი აკრძალვები ქმნის ფართო და რთულ ერთობლიობას, რომელთაგან ტოტემისტური აკრძალვები მხოლოდ კერძო შემთხვევებია.[63]

ლევი-სტროსი განიხილავს საკვების აკრძალვის უამრავ შემთხვევას სხვადასხვა პირველყოფილ ხალხებში. ეს აკრძალვები ვერ ჯდება ტოტემისტურ სისტემაში. საკვების აკრძალვები ეხება ქალებსა და კაცებს, ინიციაციაგავლილ ახალგაზრდებსა და ინიციაციაგაუვლელ მოზარდებს, ასაკოვან ადამიანებს, ცოლ-ქმარს, რომელიც ბავშვს ელის. ტაბუს ზოგჯერ მხოლოდ ფიზიოლოგიური ახსნა აქვს (მავნეა ჯანმრთელობისათვის, ან ალერგიის გამომწვევი), ზოგჯერ – რელიგიური.

სხვადასხვა მენტალური სისტემების ხალხებში საკვების აკრძალვას სხვადასხვა ფუნქცია აქვს. მაგ. დნემბუს ტომში ჯადოქარს ეკრძალება ირმის ხორცი იმიტომ, რომ მისი ტყავი არათანაბრადაა მოჩითული ლაქებით. თუ შეჭამს მის ხორცს, ჩნდება საშიშროება, რომ ვერ მოახერხებს კონცენტრირებას წინასწარმეტყველებისას. მას ეკრძალება ზებუს ხორცის ჭამაც იმიტომ, რომ შავი ფერისაა და შეუძლია, დააბნელოს მისი გონება.[64]

ერთ ტომში იკრძალება ნანადირევის ჭამა (ამ აკრძალვას ჰქვია სოხა), სანამ მას ბელადი არ გასინჯავს. აკრძალვა არ ეხება ღვიძლს, რომელსაც მონადირეები ადგილზევე ჭამენ. ამ ტომში არის მთელი რიგი „სოხები“. მაგ. მონადირის ცოლს და შვილებს შეუძლიათ ჭამონ მხოლოდ ცხოველის უკანა ნაწილის ხორცი, ქონი, შიგნეულობა და ფეხები. მოზარდ ბიჭებს შეუძლიათ ჭამონ თირკმელები, სასქესო ორგანოები, ცური. მონადირეს – ბეჭი და ნეკნები. ბელადს ეკუთვნის საუკეთესო ნაჭერი ყოველი მეთხედიდან.[65]

კავშირი ჭამასა და სქესობრივ ურთიერთობას შორის პირველყოფილ ხალხებში უცილობელი ფაქტია. იმდენად, რომ ბევრ ენაში ეს ორი პროცესი ერთი და იმავე სიტყვით აღინიშნება.[66] ეს რწმენა ხსნის იმ

---

63 Леви-Стросс К., Первобытное мышление, 168.
64 Ibid. 188.
65 Ibid. 194.
66 Ibid. 194.

მითებს, რომლებიც მოგვითხრობენ, რატომ ისჯება ადამიანი ამა თუ იმ ღვთაების საკრალური ცხოველის მოკვლისათვის. ფაქტობრივად, ღვთაების სიმბოლოს მოკვლა და ჭამა მისი დაუფლების ეკვივალენტურია. ლევი-სტროსის აზრით, კავშირი საკვების აკრძალვებსა და სქესობრივ ურთიერთობებს შორის არის არა მიზეზობრივი, არამედ მეტაფორული.[67] უფრო გავრცელებული ეკვივალენტურობის მიხედვით, მამაკაცი „მჭამელია", ქალი – „საჭმელი". ხშირად ხდება ამის ინვერტირება. მითოლოგიურ პლანში ამის ნიმუშია Vagina dentata (ქალები, რომელთაც სასქესო ორგანოებში აქვთ კბილები), რაც კოდირებულია შეჭმის ტერმინით. ე. ი. პირდაპირ დასტურდება მითოსური აზროვნების კანონზომიერება – მეტაფორის გარდასახვა მეტონიმიად.[68]

ჩვენ ვიცით უამრავი მითი, რომლებშიც „მჭამელი" ქალები მოქმედებენ ანუ ქალი-ობობები, ქალი-მტაცებელი ჩიტები. ეს ქალები მითებში რეალურ ძალა-უფლებას ფლობენ და თავად ირჩევენ პარტნიორებს. მამაკაცისათვის მთავარია, რომ არ დაუშვას ქალის მიერ მისი ვიტალური ძალის შთანთქმა და ეს საშიშროება თავისთვის სასარგებლოდ შეამოაბრუნოს.[69] ამრიგად, ყველა ტიპის საზოგადოებაში დასტურდება ანალოგია სექსუალურ ურთიერთობასა და ჭამას შორის, ოღონდ, მჭამელი ხან ქალია, ხან – კაცი. ეს უნივერსალური მოდელია ისევე ძველი, როგორც სოციალური საზოგადოება. ამ პროცესის განვითარება ლევი-სტროსს ასე წარმოუდგენია: თავდაპირველად ყველა ჯგუფში იყო ინცესტური კავშირები:

I	II	III	IV	V	VI
AB	CD	EF	GH	IJ	KL
ძმა, და	ძმა, და	ძმა, და	ძმა, და	ძმა, და	ძმა, და

მაგრამ ადამიანებს მალე მოსწყინდათ ერთიდაიგივე „საჭმელი", ამიტომ ამ წყვილებმა დაიწყეს ერთმანეთის „მდედრი პროდუქტის" მოპოვება. შემდეგ „მეთევზე" შეებრძოლა „მონადირეს", „მონადირე" – „მიწათმოქმედს" და დაიწყეს ერთიმეორის „პროდუქტის" მითვისება. ამგვარად, ქალების გაცვლა=პროდუქტის გაცვლას.[70]

ცხოველ ეპონიმებთან მიმართებით ბევრ ხალხში დასტურდება ასეთი რამ: ჭამენ ცხოველი ეპონიმის ნაწილს, მგრამ პატივს მიაგებენ და ინახავენ მის საკრალურ ნაწილს, სხვა ნაწილებს კი იყენებენ სამშვინისე-

---

[67] Ibid. 195.
[68] Ibid. 196.
[69] Ibid. 196.
[70] Леви-Стросс К., Первобытное Мышление, 215.

ბად. მაგ. ახალ გვინეაში ყოველ კლანს აქვს პრივილეგია, ორნამენტად გამოიყენოს თავისი ტოტემის ნისკარტი, კუდი, ბუმბული და ა. შ. ისინი ასე მსჯელობენ: ბეწვი, ბუმბული, ნისკარტი, კბილები... შეიძლება მეკუთვნოდეს მე, რამდენადაც ესენი ის ნაწილებია, რითაც ცხოველი-ეპონიმი და მე განვსხვავდებით ერთმანეთისაგან. ამ განსხვავებას ადამიანი იღებს ემბლემად, რათა დაასაბუთოს თავისი სიმბოლური კავშირი ცხოველთან.[71]

ტოტემისტური პრობლების ჭრილში განიხილავს ლევი-სტროსი ადამიანთა საკუთარი სახელების საკითხს. მისი აზრით, საკუთარი სახელები არის არა იმდენად ლინგვისტიკის, რამდენადაც ეთნოლოგიის საკვლევი. ამას მკვლევარი ორმაგ პარადოქსს უწოდებს. ყველა პირველყოფილი საზოგადოება საკუთარი სახელების წარმოშობას კლანის აღმნიშვნელ ცხოველს უკავშირებს. „მელანეზიაში ყოველი ინდივიდი ატარებს თავისი კლანის ტოტემური წინაპრის, სულის, ჩიტის, ვარსკვლავის, ნივთის, ინსტრუმენტის სახელს. ერთიდაიგივე ინდივიდს შეიძლება ჰქონდეს 30 და მეტი სახელი, რომელთა ეტიმოლოგია ადის „საიდუმლო მითებამდე". იგივე სიტუაციაა ავსტრალიაში: თუ იცით არანდეს ენა, საკმარისია, გაიგოთ ნებისმიერი ადგილობრივი მკვიდრის სახელი, რომ გაიგოთ, ვინაა მისი ტოტემი".[72]

ცხადია, ინდივიდუალური სახელდებები დამოკიდებულია იმავე სისტემებზე, რაზეც კოლექტიური სახელდებები. ინდივიდუალური სახელი არის ნაწილი კოლექტიურისა. საკუთარ სახელებს აქვს სტრუქტურული ფუნქცია საკლასიფიკაციო სისტემაში ისევე, როგორც ტიტულს. იმდენად, რამდენადაც საკუთარი სახელები წარმოდგებიან პარადიგმატული ერთობლიობიდან, ისინი წარმოქმნიან მაქმანს კლასიფიკაციის საერთო სისტემასთან. ამ საერთო სისტემასთან მიმართებაში საკუთარი სახელები ერთი და იმავე დროს გაგრძელებაცაა და ზღვარიც. ფორმალურად არანაირი განსხვავება არაა იმ ზოოლოგსა თუ ბოტანიკოსს, რომლებიც განსაზღვრავენ ახლადაღმოჩენილი მცენარისა თუ ცხოველის პოზიციას სისტემაში (ე. ი. ადგილს აკუთვნებენ სისტემაში) და ქურუმს შორის, რომელიც განსაზღვრავს ახალი წევრის სოციალურ პარადიგმებს, აძლევს რა მას სახელს, მაგ. „ბებერი ბიზონის წაშლილი კვალი".[73]

მიუხედავად ფუნდამენტური ანალიზისა, რომლის ძირითადი დასკვნები მისაღებია, ჩნდება კითხვები, რომლებზე პასუხსაც ვერ ვიღებთ ლევი-სტროსის ნაშრომებიდან. უმთავრესი, რაც სწორად აღნიშნა რ. ჟირარმა არის ის, რომ სტრუქტურალიზმი მხოლოდ სისტემის აგებით იყო დაინტერესებული. სისტემის მიღმა დარჩა სულიერი დამოკიდე-

---

71 Ibid. 197.
72 Ibid. 249-250.
73 Ibid. 283.

ბულება ტოტემსა და ჯგუფს შორის, გამომდინარე ლევი-სტროსის პოზიციიდან, რომელიც ყველაფერს, საკრალურსაც კი, მენტალური ოპერაციებით ხსნიდა, ეს კითხვა უპასუხოდ დარჩა. როგორც ჟირარი წერს, „წმინდა“ სისტემის მიღმა დარჩა. მისი აზრით, „წმინდა“ ბატონობს სტრუქტურაზე, იგი შობს სტრუქტურას, აწესრიგებს და იცავს ან შლის, იწვევს მის მეტამორფოზას, მაგრამ თავად არ არის სტრუქტურაში.[74]

ახლა საჭიროა, გავარკვიოთ ჩვენი დამოკიდებულება იმ საკითხის მიმართ, რასაც ტოტემი და ტოტემიზმი ჰქვია. ჩვენ შეგვიძლია, საერთოდ ავარიდოთ თავი ამ ტერმინებს (ისე, როგორც ბევრი თანამედროვე მეცნიერი იქცევა), მაგრამ ეს არ არის გამოსავალი. „გაცვეთილი“ და პოლისემანტიკური ტერმინების მიმოქცევის საკითხი მართლაც ძალიან აქტუალურია.

ლევი-სტროსი წერს: „ტერმინს არასდროს არა აქვს a priori მისთვის დამახასიათებელი მნიშვნელობა; მათი მნიშვნელობა განისაზღვრება, ერთის მხრივ, „პოზიციით“, ისტორიული ფუნქციით, კულტურული კონტექსტით, მეორეს მხრივ, იმ სისტემის სტრუქტურით, რომელშიც ისინი ფიგურირებენ“.[75]

ტერმინ „ტოტემში“ ჩვენ ვგულისხმობთ ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის აღმნიშვნელ ცხოველურ (მცენარეულ, ნივთიერ) ნიშანს, სიმბოლოს, რომელთანაც მეტაფორულად აიგივებს თავს ესა თუ ის ჯგუფი და ამ ჯგუფის ყველა ინდივიდი. ტოტემიზმს არ მივიჩნევთ რელიგიის ფორმად. ვერც იმას ვიტყვი, რომ ჩემთვის ბოლომდე გასაგებია, რა სულიერი განცდაა ტოტემსა და კლანის წევრს შორის.

„ტოტემიზმის“ თეორიული ასპექტების ასეთი ვრცელი მიმოხილვა იმიტომ დაგვჭირდა, რომ თავიდან ავიცილოთ შეცდომები და უზუსტობები. ამ ექსკურსის შემდეგ ნათელია, რომ დასაწყისში დასმულ კითხვათაგან „ტოტემიზმი“ ანტიკური მითოლოგიის მხოლოდ რამდენიმე მოდელისა და სიმბოლოს ნაწილობრივ ახსნის საშუალებას თუ გვაძლევს. ის მეცნიერები, რომლებიც ტოტემიზმს და ტოტემს უკავშირებენ ცხოველთა თაყვანისცემას, გარდასახვებს, ცხოველთა ტყავის სიმბოლიკას, ცხოველურ და მცენარეულ ემბლემებს და სხვა, მალევე ექცევიან ჩიხში და იძულებულნი ხდებიან, ისაუბრონ რაღაც გარდამავალ ეტაპზე ტოტემიზმიდან სამყაროს კოსმოლოგიურ აღქმამდე. ბოლოს და ბოლოს ღებულობენ რაღაც უხეირო სინთეზს, რომელიც არც იქითაა და არც – აქეთ.

ერთადერთი, რაც ტოტემიზმზე შეიძლება მეტნაკლები ალბათობით ითქვას არის ის, რომ იგი წინაკლასობრივ საზოგადოებაში ჩამოყალიბებული ყველაზე ადრეული მსოფლაღქმაა (ამიტომაც სქელი ბურუსით

---

[74] Жирар Р., Насилие и священное. Пер. с франц. М., 2001, 294.
[75] Леви-Стросс К.,Первобытное Мышление, 155.

მოცული), რომელსაც საფუძვლად უდევს ადამიანთა კარკვეული ჯგუფის მიერ საკუთარი თავის ცოცხალ ბუნებასთან მისადაგება-მარკირების იდეა. რაკი ტოტემი ცხოველი (მცენარე, ნივთი) ამ მარკირების სისტემაში ზის და ის ჩვენთვის ცნობილი თუ უცნობი უამრავი ასოციაციის მთავარი მიზეზია, შესაბამისად, შეგვიძლია ჩავთვალოთ, რომ ტოტემური არსება არის *სიმბოლო*. ჩვენ უნდა შევეგუოთ აზრს, რომ ე. წ. „ტოტემური" სიმბოლიკის ბოლომდე ახსნას ვერ შევძლებთ.

ახლა ისევ ცხოველებს მივუბრუნდეთ და ვნახოთ, როგორ მონაწილეობენ ისინი სხვა მენტალურ სისტემებში. ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ ლევი-სტროსი ოჯიბვეს ტომში გამოყოფდა ადამიანებთან დაკავშირებული ცხოველების 2 კატეგორიას; ერთს აერთიანებდა სისტემაში „ტოტემი", მეორეს სისტემაში „მანიდო" (ამაზე იხ. ზემოთ). ეს საკითხი უფრო მარტივად და გავრცობილად რომ წარმოვადგინოთ, ასეთ სურათს მივიღებთ: რომელიღაც ინდიელს შეიძლება ჰყავდეს ტოტემი, რომელიც აღნიშნავს, რომელ კლანს ეკუთვნის იგი ე. ი. საერთოა გარკვეული ჯგუფისათვის (მაგ. თახვი); მასვე შეიძლება ჰყავდეს ინდივიდუალური „მფარველი", (მაგ. არწივი) და ინდივიდუალური „დამხმარე" (მაგ. მგელი). ბოლო ორი ფენომენი არანაირ კავშირში არაა ტოტემთან; მათ სხვა ახსნა და წარმომავლობა აქვთ. „დამხმარე" და „მფარველი" ცხოველების სიმბოლიკის ახსნის საშუალებას გვაძლევს სხვა ეზოთერული სისტემა – შამანიზმი.

ბერძნულ და რომაულ მითებში სუსტად, მაგრამ იკითხება „ტოტემისტური კვალი": მირმიდონელები ჭიანჭველებისაგან წარმოიშვნენ. ვაზის რქისგან – ოძოლიელები. ათენის დამაარსებელი კეკროპსი გველკაცი იყო. ოლიმპოელი ღმერთების გარდასახვები ბერძნული მითების პოპულარული თემებია; ზევსი ხარია, არწივი და ოქროს წვიმა; ათენა – ბუ და ყვავი, პოსეიდონი – ცხენი, დემეტრე – ფაშატი, აპოლონი – თაგვი, მგელი, ჰერა – ძროხა, ასკლეპიოსი – გველი, დიონისე – მელია[76] და ა. შ. ტოტემისტურ წარმოდგენებს უკავშირებენ კენტავრებს და სხვა ნაჯვარ არსებებს. ტოტემიზმის კვალს ხედავენ იტალიკური ტომების მითოსშიც. მაგ.: სამნიტების ტოტემები იყვნენ: ყვავი, მგელი და ხარი. რომში მარსს თაყვანს სცემდნენ მგლის სახით. ბერძნულ და რომაულ მწერლობაში ძალიან პოპულარული იყო მითები, რომლებიც ცხოველებად გარდასახვებზე მოუთხრობდნენ.

კავკასიურ, ქართულ სამყაროსთან მიმართებაში მეცნიერებაში ორი მოსაზრება გამოითქვა: ზოგი მიიჩნევს, რომ აქ ჩანს ტოტემისტური წარ-

---

[76] სწორედ მელიდან (βασσάριον) მოდის დიონისეს ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ეპითეტი – „ბასარევსი". ბაკხური რიტუალების დროს მენადები მელიის ტყავებით ირთვებოდნენ. Reinach S. Cultes, Mythes et Religions. I. Paris 1905, 108-9.

მოდგენების კვალი,[77] ზოგი ამას კატეგორიულად უარყოფს. არიელ გოლანი წერს: „კავკასიაში არ დასტურდება ტოტემიზმის კვალი. ეს კვალი არ ჩანს არც ევროპასა და წინა აზიაში, რომელთა კულტურებთანაც არის დაკავშირებული კავკასია. ასე რომ, არავითარი საფუძველი არ გვაქვს ამ რეგიონზეც გავავრცოთ ის მონაცემები, რომლებიც ავსტრალიასა და ამერიკაშია მოპოვებული. ზოგიერთ ავტორს მიაჩნია, რომ ტოტემიზმი რელიგიური უნივერსალიაა და დედამიწის ყველა ხალხში დასტურდება. ეს ასე არ არის.“[78]

დღეს ტოტემიზმს აღარ თვლიან „საკვლევ“ პრობლემად. მეცნიერთა უმეტესობა მიიჩნევს, რომ ის, რასაც ტოტემიზმს უწოდებდნენ, ნაწილებად დაიშალა; რისი ახსნაც შესაძლებელი იყო, გაირკვა. დიდი ნაწილი კი ტოტემიზმს ხელოვნურად შექმნილ პარადოქსად მიიჩნევს. თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ, აფერუმ, ტოტემიზმს, რომელმაც თითქმის საუკუნის განმავლობაში უდიდეს მეცნიერთა გონება ააფორიაქა.

Rusudan Tsanava

Totemism as a Conception

Totemism was formulated as a theory of humanitarian science from the second half of the 19-th century and at present there exist more than forty definitions of the concept. Theoretical and practical aspects of totemism were worked out by: J. G. Frazer, W. Robertson-Smith, E. Durkheim, H. Bergson, B. Malinovski, A. R. Radcliffe-Brown, A. Van Gennep, E. E. Evans-Prichard, A. P. Elkin, C. Levi-Strauss and others. Probably, no humanitarian science theory has ever had such controversial approaches as Totemism. Some define Totemism as the earliest form of religion, some try to find social or psychological explanations of it, others reckon it as a nonexistent and paradoxical phenomenon.

Totemism is interesting both in itself and in respect with such phenomena as exogamy, food prohibition, sacrifice. Some scientists presume that the so-colled traces of totemistic approaches can be found in ancient Greek and Georgian paganism. To analyze these aspects I hold it important to assemble the main theories

---

[77] ქართველურ ტომებში ტოტემისტური წარმოდგენების არსებობას ემხრობიან Марр Н. Я., Из Пиринейской Грузии. Тифлис 1927. Марр Н. Я., Смирнов Я. И., Вишапы. Труды Гос. Академии. Т. I. Л., 1931. ვ. ბარდაველიძე, რომელსაც სვანური წმინდა დროშა „ლემი“ ტოტემური მგლის გამოსახულებად მიაჩნია. მგელ ტოტემზეა საუბარი ნაშრომში. იხ.: Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тб., 1957.

[78] ამირანაშვილი შ., ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1971. მათ თვალსაზრისს არ იზიარებს ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986. ციტატა მოგვყავს მ. ელიადეს წიგნიდან:. Элиаде М., Миф о вечном возвращении. М., 2001, 391.

of Totemism and on the basis of analysis to formulate my attitude to the noted problem.

The term "totem" according to my considerations implies a feature or a symbol (bestial, vegetative or material) ascribed to particular group of people. Different groups and individuals metaphorically identify themselves with these features or symbols. I do not regard Totemism as a form of religion. However, I cannot maintain that I have an entire understanding as to what sort of spiritual perseption there could exist between a totem and a clan member.

ნინო ციწცაძე

ოდისევსის მოგზაურობის დრო-სივრცული თავისებურებანი – ოგიგია და სქერია

„ოდისეაში“ გმირის აქტიური ქმედებები ჰერმესის ოგიგიაზე, ნიმფა კალიფსოს კუნძულზე გამგზავრებით იწყება. ოლიმპოსიდან ამ სივრცემდე მისასვლელი მანძილი და თავად კუნძულიც ისეა აღწერილი, რომ მსმენელმა განსხვავებული სივრცე შეიგრძნოს (5. 50-75). ოლიმპოსიდან ჰერმესი ღმერთების ჩვეულებისამებრ პიერიამდე ჩამოფრინდა, შემდეგ ეთერიდან ზღვისკენ დაეშვა და ზღვის ზედაპირზე თოლიასავით სწრაფად გაფრინდა ოგიგიასკენ. მისი ფრთები ზღვასთან სიახლოვისა და სისწრაფის გამო ხანდახან წყალში სველდებოდა ხოლმე. უცნობია, რომელია ის ზღვა, რომელსაც ჰერმესი ოგიგიასკენ მიუყვება. ალბათ, ის, რომელიც კალიფსოს კუნძულს აკრავს გარშემო – უგემო და უკაცრიელი. როგორც მ. ბალთესი აღნიშნავს, ჰერმესის მიერ მოკლე, ღმერთებისთვის დამახასიათებელი სისწრაფით გავლილი ზღვის ზედაპირის ჰორიზონტალური სივრცე ოლიმპოსისა და ოგიგიას სივრცეებს აკავშირებს და აშორებს კიდეც, რაც მსმენელს ახალ გარემოში მოსახვედრად ამზადებს.[1]

კუნძულზე მოხვედრილი ღმერთი ოდისევსის მოგზაურობათა საწყისთვის შესაბამის სპეციფიურ სივრცეში მოხვდება: ყვავილებიანი მდელო, ტყე, მგალობელი ჩიტები, წყარო, გამოქვაბული, ცეცხლი და ცეცხლთან მჯდომი მომღერალი ქალი, რომელიც ძაფს რთავს. როგორც ვიცით, ოდისევსის აქტიურ ქმედებათა დაწყება ოგიგიაზე ყოფნის მეშვიდე წლისთავზე მოდის. მთელი ამ დროის განმავლობაში ოდისევსი ამ კუნძულზე სრულიად პასიურია. ამ თვალსაზრისით, კალიფსოს კუნძული შეიძლება ერთგვარ უდროო ოდენობად დახასიათდეს. ოდისევსისთვის აქ დრო გაჩერებულია და ეს მდგომარეობა შეიძლება დაუსრულებლად ასე გაგრძელდეს, თუ გმირი უკვდავი გახდება და თუ იგი კალიფსოსთან სამუდამოდ დარჩენას გადაწყვეტს. ამ საკითხებისადმი მიძღვნილ ლიტერატურაში ოგიგია, კირკეს კუნძულის მსგავსად, სიკვდილის კუნძულად

---

[1] შდრ.: Baltes M., Hermes bei Kalypso (Od. 5, 43-148) in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Bd. 4, 1978, 7-26.

გაიაზრება. რამდენადმე განსხვავებულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს თავის წიგნში გრეგორი კრეინი.[2] ის თვლის, რომ ოგიგია სამყაროს დასალიერში მყოფ კუნძულ-სამოთხედ უნდა აღვიქვათ. მას ისეთივე მნიშვნელობა აქვს ოდისევსისთვის როგორც კუნძულ ლევკოსს აქილევსისთვის, ელისიონს მენელაოსისთვის, აიაიას ტელეგონოსისა და ტელემაქოსისათვის და ა. შ. უფრო სწორად, ოგიგია შეიძლებოდა ასეთ კუნძულად ქცეულიყო, ოდისევსს იქ სამუდამოდ დარჩენა რომ გადაეწყვიტა. მაგრამ, როდესაც ოდისევსი კალიფსოს წინადადებას უარყოფს, ის იმავდროულად უარყოფს იმ გზასაც, რომელსაც, ალბათ, სხვა ნებისმიერი გმირი გაჰყვებოდა. კრეინი ვარაუდობს, რომ ოდისევსის მსგავსი გმირების კონვენციური მიზანი ყოველთვის ოგიგიას მაგვარი კუნძულია და არა ითაკის.

მიუხედავად ამისა, ოდისევსი უკვდავების პერსპექტივას უარყოფს. ამით იგი უდროობის მდგომარეობაზეც ამბობს უარს და აქტიურ სამოქმედო დროში გადადის. კალიფსოს სივრცისგან დაშორებით ოდისევსის უმოქმედობა სრულდება და ის ახალ სამოქმედო დროში გადადის. შესაძლოა ვივარაუდოთ, რომ პოემის ავტორი ამ ადგილას „ოდისეას" სამოქმედო დროის დღეებში ასეთ დეტალურ დანაწილებას სწორედ ამ გარემოების აღსანიშნავად გვაძლევს: 4 დღე სჭირდება ოდისევსს თავისი გემის ასაშენებლად (5. 262 შმდ.); 17 დღის განმავლობაში ღმერთების ხელშეწყობით იგი ზღვაში უხიფათოდ ცურავს (5. 278); შტორმის შემდეგ მას ზღვა ორი დღის განმავლობაში დაატარებს, ვიდრე სრულიად ღონემიხდილს სქერიის სანაპიროზე არ გამორიყავს (5. 388 შმდ.); ოდისევსი ზღვის სანაპიროზე მზის ჩასვლისას გამოფხიზლდება, მას შემდეგ, რაც მას მთელი ღამე, დილა და შუადღე ეძინა (7. 288 შმდ.).

სქერია ოდისევსის ზღაპრულ მხარეში მოგზაურობის ბოლო სადგური და ოდისევსის შემდგომი ქმედებების განვითარებისათვის უმნიშვნელოვანესი პუნქტია. პროპის,[3] რადერმახერის,[4] ტოლსტოის,[5] პეიჯის,[6] ჰოლშერისა[7] და ბევრი სხვა მეცნიერის დაკვირვებათა თანახმად, არსებობს გარკვეული პარადიგმა, გარკვეული თანამიმდევრობა, რომელიც გმირმა აუცილებლად უნდა გაიაროს. შინ დაბრუნების მსურველი გმირისათვის აუცილებელი იყო ჯადოქარ ქალთან (ან რომელიმე მსგავსი ფუნქციის პერსონაჟთან) დამეგობრების შემდეგ მიცვალებულთა მხარეს

---

2 Grane G., Calypso: Background and Conventions of Odyssey, Frankfurt 1988.

3 პროპი ვ., ზღაპრის მორფოლოგია, თბილისი 1969.

4 Radermacher L., Die Erzählungen der Odyssee, Berlin 1915.

5 Tolstoi I., Einige Märchenparallelen zur Heimkehr des Odysseus in: Philologus 89, 1934.

6 Page D., The Homeric Odyssey, Oxford 1973.

7 Hölscher U., Odyssee – Epos zwischen Märchen und Roman, München 1988.

სწვეოდა, იქ გარდაცვლილი სულის წინასწარმეტყველება მოესმინა და ამით უკან დაბრუნების შანსი მიეღო. მიცვალებულთა ქვეყანაში წასვლის რჩევას გმირები, უმრავლეს შემთხვევაში, ნახევრად ქალღმერთი ან კეთილად განწყობილი ჯადოქარი ქალებისაგან იღებენ. მსგავსი მაგალითი თავად „ოდისეაში“ მოიპოვება, ისეთ ქმედებებშიც, რომელიც ოდისევსს უშუალოდ არ უკავშირდება – მენელაოსის ამბავი. იმისთვის, რომ სახლში დაბრუნებულიყო, ქალღმერთ ევდოთეას რჩევის თანახმად, მენელაოსი წინასწარმეტყველ პროტევსს უნდა დალაპარაკებოდა (4. 360-569). ამავე სქემას მიჰყვება ოდისევსის თავგადასავალში კირკესა და ჰადესში ჩასვლის ისტორიაც; მეცნიერები ბევრ საერთოს ნახულობენ ოგიგიასა და სქერიას თავგადასავლებშიც.

რადერმახერმა[8] ფეაკების ისტორიაში ერთი ძველი, 20-იან წლებში ეგვიპტურ პაპირუსებში აღმოჩენილი, ამბავი ამოიცნო: დაღუპული გემიდან მხოლოდ ერთი მეზღვაური გადარჩება, რომელსაც შტორმი უცნობ კუნძულზე გარიყავს. კუნძულზე მეზღვაური ტყეში ნაპოვნი ხილით და ნანადირევი ცხოველებით იკვებება და ღმერთებს მსხვერპლსაც სწირავს. ერთ-ერთი მსხვერპლშეწირვის დროს მას უზარმაზარი გველი ეცხადება. საზარელი გველების ღმერთი მას მკაცრად გამოჰკითხავს კუნძულზე მოსვლის მიზეზს და თავის საცხოვრებელ სახლში წაიყვანს. აქ მეზღვაური გველს თავის თავგადასავალს უყვება, ეს უკანასკნელი კი, როგორც ამ ადგილის პატრონი, მას ღვთაებრივ დახმარებას ჰპირდება. გველი მას კუნძულზე ოთხი კვირის გატარების შემდეგ, სახლში ბედნიერ დაბრუნებას უწინასწარმეტყველებს. „შენს შვილებს მოეხვევი, შენს ცოლს აკოცებ, სახლს ისევ ნახავ და შენს სანათესაოსთან ერთად უდარდელად იცხოვრებ“. ამის შემდეგ გველი მას ბედნიერ სიკვდილსაც ჰპირდება. მაგრამ ამ კუნძულს მეზღვაური ვერასოდეს ნახავს, რადგან კუნძული წყლის ნაკადად გადაიქცევა (შდრ.: ფეაკებზე თავდატეხილი პოსეიდონის რისხვა 13. 172 შმდ.). ასე რომ, ფეაკების ქვეყანა გმირის ქმედებათა განვითარებაში გადამწყვეტ პუნქტს წარმოადგენდა. სქერია ოდისევსისთვის რეალურ სამყაროში დასაბრუნებელი გარდამავალი პუნქტი იყო.

ფეაკების ქვეყნიდან ოდისევსი საკუთარ კუნძულზე ერთ ღამეში მოხვდება. ეს ფაქტიც ზღაპრული ლოგიკიდან გამომდინარეობს. როგორც უვო ჰოლშერი წერს: „ამ ზღაპრულად სწრაფ დაბრუნებებს ასევე მსგავსი ფუნქციის მქონე ზღაპართა, თქმულებათა თუ ლეგენდათა მთელს რიგში მოეპოვება ადგილი. ეს სასწრაფო გადასროლა, რომელიც გმირს მიღმიერი სამყაროდან სახლში აბრუნებს, როგორც წესი, ღამით ან ძილში ხდება. თანაც გმირი სწორედ იმ დროს ბრუნდება, როდესაც მისი ცოლის

[8] Radermacher L., op. cit.

მეორე ქორწილი უკვე კარსმომდგარი და გარდაუვალია".[9] იმას, რომ ოდისევსი სახლში სწორედ პენელოპეს ქორწინების ხელშემშლელად ბრუნდება, პოემის ბოლო სიმღერაში თავად სასიძოთა სულები უყვებიან ატრევსის ძეს:

„როცა მოქსოვა დიდი სუდარა, სუფთად გარეცხა,
და მან ჩვენს თვალწინ მზესავით და მთვარესავით დაიწყო ბზინვა,
სწორედ მაშინ, ბოროტმა დემონმა ოდისევსი შინ დააბრუნა".

(24. 147-48)

სქერიას ორ სამყაროს შორის მყოფობა პოემაში დრო-სივრცული მახასიათებლების გარდა კიდევ ორ დონეზე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სოციალურ-ფსიქოლოგიურზე ვლინდება. ჯერ ერთი, ფეაკები არიან ისინი, ვინც სანახევროდ ზღაპრულ და სანახევროდ ადამიანურ სამყაროში ცხოვრობენ. როგორც ზღაპრულმა ხალხმა, მათ არ იციან ომი და გაჭირვება. ჰომეროსის ღმერთებივით ისინიც სიმდიდრესა და სიხარულში ატარებენ დროს, მათი გემები ისე სწრაფად და ზუსტად აღწევენ მიზანს, რომ მათ ხელს ვერაფერი უშლის. მეორე მხრივ, როგორც არისტოკრატიულ საზოგადოებას შეეფერება, მათ ჰყავთ მეფე და დედოფალი, დიდებულები და მოსამსახურეები. ისინი აწყობენ წვეულებებს, სადაც აედები მღერიან და შეჯიბრებებს, რომელზედაც ახალგაზრდები ძალებს ისინჯავენ.[10] ანუ ფეაკების ქვეყანა იმ სხვა ადგილთაგან განსხვავებით, რომელთა მონახულებაც ოდისევსს თავისი მოგზაურობის განმავლობაში მოუწია, უფრო მეტად გავს იმ სამყაროს, რომელსაც ოდისევსი ეკუთვნის. და თანაც, ამ კუნძულზე ოდისევსის სულიერი და ფიზიკური ძალების რეაბილიტაცია ხდება, რაც მას ადამიანთა სამყაროში დაბრუნებამდე ასე სჭირდება. ვალტერ შუთცის[11] თვალსაზრისით, ოდისევსის პიროვნული რეაბილიტაცია სქერიაზე ეტაპობრივად ხდება, რაშიც მნიშვნელოვან როლს დემოდოკეს სიმღერებიც ასრულებენ. სქერიაზე მოხვედრილ ოდისევსს ფეაკები ჯერ შინ დაბრუნების პირობას, შემდეგ კი ძალების აღდგენისა და დემონსტრირების საშუალებას აძლევენ, რის შემდგომაც მას თავისი ამბების მოსაყოლად, შესაბამისად კი საკუთარი, ცნობიერი მე-ს დასაბრუნებლად, ასპარეზს უთმობენ. ვალტერ შუთცი ამ ეტაპებს ითაკაზე თავიდან გამეფებისათვის აუცილებელ გენერალურ რეპეტიციას უწოდებს, რომლის კატალიზატორადაც დემოდოკეს სიმღერებს მიიჩნევს. „ამ სიმღერებით ოდისევსს საშუალება ეძლევა დაბრუნების ფსიქოლოგიური ბარიერი გადალახოს და ამით წარსულისაგან განთავისუფლებული

---

9 Hölscher U., op. cit. 107.

10 შდრ.: Krischer T., Phäaken und Odyssee, Hermes 113, 1985.

11 Schütz W., Die drei Leiden des Demodokos, Gymnasium 105. 1998. 385-408.

გზერა მომავალისკენ მიმართოს".[12] დემოდოკეს პირველი სიმღერა – აქილევსის ამბავი – „ოდისეაში" პირველი ამბავია, რომელიც გმირს შეეხება და რომელსაც ის უცხოსგან ისმენს. ეს სიმღერა ოდისევსს დროში კიდევ უფრო შორს, ტროას ომში აბრუნებს, თავის ქმედებებს ახსენებს და ცრემლებს გვრის, რომლის საშუალებითაც გმირი გარკვეული სულიერი ტვირთისაგან თავისუფლდება. დემოდოკეს პირველი სიმღერის შემდეგ ოდისევსს განარისხებენ და მას საბრძოლო ასპარეზობაში მონაწილეობის მიღება მოუწევს. სიტუაციის გასამუხტავად ალკინოოსი ხალხს ისევ საცეკვაოდ და სამღერლად ეპატიჟება, რასაც დემოდოკეს გასართობი სიმღერა მოჰყვება ღმერთების სასიყვარულო ამბების შესახებ.[13] მესამე სიმღერას – ტროას ცხენის ამბავს – კი უკვე თავად ოდისევსი უკვეთავს. ამ დროისათვის ის უკვე მზად არის ტროელებზე გამარჯვების ამბავი მოისმინოს და შემდეგ თქვას, თუ ვინ არის. „ახლა უკვე ოდისევსის სახელი და თავად ოდისევსი ისევ ერთ სიმაღლეზე დგანან და ის თავისი თავგადასავლების მოყოლას იწყებს, ტროადან დაწყებული კალიფსოთი დამთავრებული და მას შემდეგ, რაც გმირი მათ მოყოლას დაასრულებს, მასსა და მის სახლს შორის უკვე აღარაფერი დგას".[14]

ასე რომ, ოდისევსის ზღაპრულ სამყაროში მოგზაურობის ისტორია ბოლო, და ბოლოს წინა თავგადასავლებით იწყება. ამის მიზეზი კი ის არის, რომ ამ ორ პუნქტს, როგორც მსმენელისადმი უახლოეს დროში ამოქმედებულ დრო-სივრცულ ერთიანობას, ოდისევსის აქტიურ სამოქმედო დროში გადასასვლელად დიდი მნიშვნელობა აქვს: ოგიგია,

---

[12] Schütz W., op. cit. 392.

[13] არესისა და აფროდიტეს სიმღერაზე ბევრი სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. მას სხვადასხვა კუთხით განიხილავენ. ბევრი მას ტექსტში შეჭრილ უცხო დანამატად აღიქვამს (Wilamowitz-Moelendorf U., Die Heimkehr des Odysseus, Berlin 1927. Burkert W., Das Lied von Ares und Aphrodite, RhM. 103, 1960.). ახლა ყველაზე მეტად პრევალირებს მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ეს სიმღერა სხვა არაფერია, თუ არა ფეაკების გართობისათვის შესაფერისი ინტერლუდია, რომელიც ნარატივისათვის, როგორც ასეთისათვის, ირელევანტურია (Stanford W. B., The Odyssey of Homer I, London, Berlin 1961, 339, 8, 266 შმდ.). ამ მოსაზრებისაგან განსხვავებით ბრესველი (Braswell B. K., The Songs of Ares and Aphrodite, in: Hermes 110, 1982.) თვლის, რომ ეს სიმღერა კონტექსტისთვის სრულიად შესაფერისია: 8. 159-164-ში ევრიალოსი ოდისევსს გააბრაზებს და აქ თავს იჩენს დაპირისპირება: ღონიერი და ჭკვიანი, იგივე დაპირისპირებაა სიმღერაშიც, ჭკვიანი ჰეფესტო ჯობნის ღონიერ არესს. სიმღერას დაპირისპირების ამ თემის აღწერა ადამიანების დონიდან ღმერთების დონეზე გადაჰყავს. საინტერესო მოსაზრება გააჩნია ვალტერ მარგსაც (Marg W., Agraphos, Nomos und Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung, Ayer Company 1979.) იგი ავლებს პარალელებს – მთავარი თემა: ოდისევსი-პენელოპე-საქმროები; თანმდევი თემა: აგამემნონი-კლიტემნესტრა-ეგისთოსი; საწყისი თემა: მენელაოსი-ელენე-პარისი; სიმღერის თემა: ჰეფესტო-აფროდიტე-არესი.

[14] Schütz W., op. cit., 406.

როგორც უდროო სივრცე, რომელზედაც ოდისევსი უარს ამბობს და სქერია, როგორც ითაკაზე მოსახვედრი ზღურბლი. მართალია, ოგიგია ოდისევსის აქტიურ ქმედებათა დრო-სივრცეში შემოდის, ოღონდ უარყოფითი ნიშნით. ამის დამადასტურებლად ოგიგიასა და სქერიას სივრცული მოწყობის მკვეთრი დაპირისპირებაც საკმარისია. თუ „ოდისეას" აქტიურ სამოქმედო დროის სივრცეს ადამიანების მიერ ორგანიზებული გარემო შეეფერება, ოდისევსის მიერ მოთხრობილი დროის სივრცე ერთგვარი ადამიანური წესრიგისგან შორსმყოფობით გამოირჩევა. კალიფსოსთან მისულ ჰერმესს იმდენად მოხიბლავს ბუნება, რომ მის დასათვალიერებლად შეჩერდება. მაგრამ, როდესაც კალიფსო ჰერმესს მოსვლის მიზეზს ჰკითხავს, ღმერთი პასუხობს, ჩემი ნებით იქ, სადაც ახლოს ქალაქიც კი არ არის, არ მოვიდოდიო (5. 99-12). მაშინ, როცა ფეაკების აღწერისას სივრცე მკაცრად არის კონცეპტუალიზებული, დახატულია იერარქიული კონტრასტი იმას შორის, რაც კედლის ანუ ქალაქის შიგნითაა და რაც მის გარეთ. ნავსიტე პირველად კედელს აშენებს მერე შიდა სივრცის ორგანიზებას ახდენს, ადამიანებისთვის სახლებს აშენებს, ღმერთებისთვის კი სამლოცველოებს. კედლის გარეთა სივრცე მიწის მინდვრებად დაყოფითაა ორგანიზებული (6. 7-10).[15] ოდისევსის მთელს მოგზაურობაში სქერია ერთადერთი[16] სივრცეა, სადაც ქალაქი და მის გარეთ არსებული მიწები ასე მკაცრადაა ორგანიზებული. ეს ოდისევსის ქმედებების აქტიურ დროსთან მიახლოებას და ითაკაზე სწრაფად დაბრუნების შესაძლებლობას მიგვანიშნებს. გარდა ამისა, ფეაკების მხარე მოსახერხებელი სივრცეა იმ მიზნისათვის, რათა ოდისევსის ამბები მსმენელმა მოისმინოს, ვიდრე ითაკაზე დაბრუნებული გმირი აქტიურ ქმედებებს დაიწყებს. მითუმეტეს, რომ ასეთ სივრცეებში წარსულისთვის თვალის გადავლებას ზღაპრის ლოგიკაც მოითხოვს.

Nino Tsintsadze

Spatial-Temporal Peculiarities in Odysseus' Travels – Ogygia and Scheria

In Odysseus' Journey in the unreal world only Ogygia and Scheria are the spaces that happen to be in the time and space of the protagonist's active doings. These two islands differ much from the point of spatial organization. Ogygia is the ultimate point of the fairy land, a certain non-temporal space which is rejected

---

[15] შდრ.: აქილევსის ფარის აღწერას „ილიადადან".

[16] თუმცა სიტყვა „ერთადერთი" აქ საკმაოდ მკაცრი ნათქვამია. ოდისევსის მოგზაურობათა ფარგლებში კიდევ გვხვდება ორგანიზებული სივრცე – კიკონების ქვეყანა. მაგრამ კიკონების ქვეყნის სივრცე ზღაპრული ჯერ კიდევ არ არის, ამ თავგადასავლის ფარგლებში ოდისევსი სხვა სამყაროში ჯერ კიდევ არ გადასულა.

by the protagonist. Scheria resembles the human world by its spatial organization. It is a kind of therehold between real and unreal world, where not only Odysseus physical recovery but also his moral face's renewal takes place – all these is depicted step-by-step in Demodokos' songs.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 1, 2003

ვიქტორია ჯულელი

თეოდორიტე კვირელის სირიულიდან თარგმნილი ორი თხზულება

სირიელი ეპისკოპოსის, თეოდორიტე კვირელის (V ს.) შემოქმედებას ქართველი მკითხველი ყოველთვის დიდი ინტერესით ეკიდებოდა და თარგმნიდა მის ნაშრომებს როგორც უშუალოდ ბერძნული, ისე სირიული და სომხური წყაროებიდან. თეოდორიტეს ქართულად თარგმნილ თხზულებათა შორის აღმოჩნდა ორი ნაშრომი, რომელიც სირიული ენიდან არის გადმოღებული. სირიულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილია საკმაოდ მცირე რაოდენობის თხზულებები და ისიც ქართული მწერლობის ადრეულ ეტაპზე. ამიტომ, ეს ორი ნაშრომი საკმაოდ მნიშვნელოვანია ქართული მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ისტორიისათვის. ეს თხზულებებია *ფილოთეონ ისტორიის* პირველი ორი თავი: *იაკობ ნისიბელის ცხოვრება* (S 1141, „შატბერდის კრებული", ფ. 248v-256r, X ს. 60-70-იანი წლები; მისი ასლი, A 165, ფ. 731-734, XVII-XVIII სს.)[1] და *ივლიანე-საბას ცხოვრება* (Sin. 6, ფ. 66v-83r, 981 წ.),[2] რომელთა მთარგმნელებისა და გადამწერების სახელები ცნობილი არ არის.

იაკობ ნისიბელის ცხოვრება წარმოადგენს *ფილოთეონ ისტორიის* პირველი თავის (HMS,[3] ტ. I, გვ. 160-193) განსხვავებულ რედაქციას, რომელსაც იმის გამო, რომ ხელნაწერს აკლია ერთი ფურცელი 250v-სა და 251r-ს შორის,[4] აკლია ბერძნული დედნის მეხუთე, მეექვსე და მეშვიდე თავების შესაბამისი ქართული ტექსტი. ნაშრომი ავტორის დაუსა-

---

1 შატბერდის კრებული X საუკუნისა. ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, ტ. I. რედ. ბ. გიგინეიშვილი და ელ. გიუნაშვილი. თბილისი 1979, 356-364. ხელნაწერსა და მის გამოცემაში თხზულების ავტორი დასახელებული არ არის.

2 თხზულების ტექსტი ივანე ჯავახიშვილის მიერ გადაწერილი 66v ფურცლისა და მის მიერვე გადაღებული ფოტოასლების მიხედვით გამოსცა სიმონ ჯანაშიამ: Arili Festschrift, რედ. ი. ჯავახიშვილი, ტიფლისი 1925; გადაბეჭდილია მის შრომებშიც, ტ. III, თბილისი 1959, 160-180.

3 P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, *Theodoret de Cyr, "Histoire des Moines de Syrie"*, 2 ტომად. SC 234 (1977), 257 (1979)

4 „შატბერდის კრებული", 19, 32.

ხელუბლად დამოწმებულია სულხან-საბას ლექსიკონში სიტყვა 'ზილის' განმარტებისას: „იაკობ ნასიბის ცხოვრებაში: მოუვლინა მათ ბზიკი ფესანგი და გამოკდა ქვეყანით ზილი კაცთა ზედა, ბზიკი საკედართა მათთა და მსწრაფლ განაპნინა, რამეთუ იყო მათ თანა პიპოებიცა მრავალი".[5] ბერძნულ დედანში აქ ლაპარაკია სპილოებზე, რომლებიც გააქცია ამდენი მწერის კბენამ. სულხან-საბასთან მოხსენება 'პიპოებისა', რომლებიც „ბუზია მწარედ მკბენელი",[6] ნუსხურად დაწერილი სიტყვა 'პილოს' მცდარ ამოკითხვაზე მიუთითებს.

იაკობის ცხოვრება გადმოღებულია უცნობი მთარგმნელის მიერ. მასში ალაგ-ალაგ მიზანმიმართულად არის შეცვლილი ძირითადი ტექსტი. ასე მაგალითად, იქ, სადაც ბერძნულ დედანში ტექსტი მოკლედ არის გადმოცემული, *იაკობის ცხოვრებაში* იგი განვრცობილია ზოგ ეპიზოდში დიალოგების ჩამატების მეშვეობით:

- წყაროზე მოხდენილი სასწაულის (გვ. 357_{15} და შემდ., შდრ. 1.4, HMS 1),
- მკვდრის გაცოცხლების (გვ. 358_{37} და შემდ., შდრ. 1.8, HMS 1),
- საბურ მეფის მიერ თავის მხლებელთა შერისხვის აღწერისას (გვ. 363_{32} და შემდ., შდრ. 1.12, HMS 1).

გარდა ამისა, ხაზგასმულია იაკობის კაცთმოყვარეობა-ქრისტიანობაც:

- წყაროს სასწაულისას, როდესაც მრეცხავი ქალები '*ჰბასრობდეს და ეკიცხევდეს მას*', იაკობი კი არ გამწარდა (δυσχεράνας, 1.4_{16}, HMS 1, გვ. 166), როგორც ეს ბერძნულ დედანშია, არამედ '*შეწუხნა იგი ფრიად მათთჳს*' (გვ. 357_{34});
- საბურ მეფის მიერ დანგრეული ქალაქის ზღუდის აშენების შემდეგ როდესაც ხალხმა სთხოვა მას დაეწყევლა მომხდურები, იაკობი ავიდა ზღუდეზე მათ დასაწყევლად, მაგრამ „*მიხედა სიმრავლესა მას ურიცხუსა ერისასა, რომელსა შეეცვა ქალაქი იგი. შეეწყალნეს იგინი და მოეჴსენა სიტყუაჲ იგი მოციქულისაჲ, ვითარმედ: 'აკურთხევდით მწყევართა თქუენთა და ნუ სწყევთ', და დაეყენა წყევისაგან ერისა მის. არამედ ესე ხოლო ილოცა, რაჲთა მოუვლინოს მათ ღმერთმან ზილი და ბზიკი ფესანგი, რაჲთა ამით განიბნინენ იგინი მიერ ადგილით, რაჲთა წარვიდენ მიერ და არავინ მათგანი მოისრას*" (გვ. 363_{8-17}, შდრ. 1.11, HMS 1). ბერძნულ დედანში მსგავსი არაფერი წერია. აქ მითითებულია მხოლოდ უფლის მიმართ აღვლენილი ვედრება კრაზანებისა და მუმლის მოვლენის თაობაზე (1.11_{38-41}, HMS 1, გვ. 186).

ზოგჯერ კაცთმოყვარეობის ამგვარი ხაზგასმა საწინააღმდეგო აზრს აძლევს მთელ ეპიზოდს. ასეთია, მაგალითად; ადგილი, სადაც არიოზის

---

[5] ს.-ს. ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, ტ. I, თბილისი 1991, 282.

[6] იქვე, 623.

მიმდევარნი 'ლმობიერად ევედრებოდეს წმიდასა ალექსანდრეს პატრეაქსა ალექსანდრიაჲსასა, რაჲთა შეიწყალოს არიოს და განჰკსნეს იგი კრულებისაგან მისისა. ხოლო წმიდასა ალექსანდრეს ეშინოდა უკეთურთა მათგან და უნდა განმარჯუებად საქმე მათი' (გვ. 360_{43} და შემდ.). შესაბამის ბერძნულ დედანში მითითებულია, რომ ალექსანდრე ალექსანდრიელმა, რომელმაც კარგად იცოდა მათი მზაკვრობა, არ შეიწყნარა მისი ვედრება (οὐ δεχομένου τὴν αἴτησιν, 1.10_{35-36}, HMS 1, გვ. 180).

ზოგჯერ ტექსტის შინაარსი დაზუსტებულია. ასე მაგალითად, მეთორმეტე თავში დაკონკრეტებულია სპარსელი მეფის საბურის ბრძანება თავისი მისნებისა და მოგვების დახოცვის შესახებ, და მითითებულია თავების მოკვეთა: 'უბრძანა მჯედართა, რაჲთა თავები დაშჭრან ყოველთა განმზრახთა და მოგუთა და მისანთა მისთა' (გვ. 363_{40-41}). ბერძნულ ტექსტში მოცემულია მხოლოდ სიკვდილი, რომლის კონკრეტული სახე აღნიშნული არ არის (Θανάτου δὲ ψῆφον κατὰ τούτων ἐξενεγκών, 1.12_{11-12}, HMS 1, გვ. 188).

ჩამატებების საშუალებით *იაკობის ცხოვრებაში* განვრცობილია ციტირებები ბიბლიიდან, რომლებსაც თეოდორიტე მოკლედ მიუთითებს, ასევე, ისეთი ადგილები, რომლებიც ხაზს უსვამენ იაკობის სხეულის მკაცრ დათრგუნვას ('*სიყრმითგან მისით* აღელო უღელი იგი მონაზონებისაჲ', გვ. 356_{31}; 'ზამთრისა დღეთა იყოფვინ იგი ქუაბსა შინა ერთსა ფრიად იწროსა, *რომელსა ვერ განემართებოდა*', გვ. 356_{34-36}), მის სულიერ ძლიერებას (არიოზის სიკვდილის შემდეგ 'მოიქცა წმიდაჲ იაკობ საყდარსა თჳსსა ქალაქად ნასიბინდ, *ვითარცა მჯედარი რაჲ ახოვანი, რომელმან აოტნის მტერნი და მოელინ მოლებად გჳრგჳნსა მეფისაგან ღუაწლისა მისისათჳს. და ყოველთა კაცთა, რაჟამს ესმოდა სახელი მისი, გზასა ზედა მოეგებვოდეს მას ქალაქებისაგან და ყოვლისა ქუეყანისა, რაჲთა იკურთხნენ მისგან*', გვ. $361-362_{42}$ და შემდ.) და ღვთის მიერ მისთვის მომადლებულ წყალობას (წყაროზე მოხდენილი სასწაულის დროს მრეცხავ ქალებს არა მხოლოდ თმები გაუთეთრდათ, არამედ '*მუნქუესვე დაშავნა სისპეტაკჱ პირია მათთაჲ და იქმნა, ვითარცა ყორნისა ნაკრტენი*', გვ. 357_{37-38}), რაც დიდაქტიკური მიზნებით არის გამოწვეული ('*ესე წერილი აღმოიკითხედ უგუნურად მბასრობელთა და დასცხრედ უგუნურად ბასრობისაგან მათისა და შეირნანედ!*' გვ. 359_{43-44}).

თხზულების შესავალ ნაწილში, მთარგმნელის ან გადამწერის მიერ ჩამატებულია ღვთის შეწევნის თხოვნა: „და კუალად მეგულების მე თხრობად ცხორებაჲ წმიდისაჲ ამის და სასწაულთა საქმენი წმიდისა ამის კაცისანი და ვითხოვ შეწევნასა ღმრთისასა" (გვ. 356_{19-20}). შეცვლილი და განვრცობილია შესაბამისი ბერძნული დედნის უკანასკნელი სტრიქონებიც. ბერძნულ დედანში მითითებულია, რომ ნისიბის მაცხოვრებლებმა დატოვეს ქალაქი და ἔφερον δὲ τοῦ προμάχου τὸ σῶμα, ἀσχάλλοντες

μέν καὶ ὀλοφυρόμενοι τὴν μετοικίαν, ἄδοντες δὲ τοῦ νικηφόρου ἀριστέως τὴν δύναμιν. Οὐ γὰρ ἂν ἐκείνου περιόντος ὑπὸ βαρβάροις ἐγένοντο (1.14$_{8-11}$, HMS 1, გვ. 190-192).[7] *იაკობის ცხოვრება კი* ცვლის დედანს და წერს, რომ ნისიბის მკვიდრებმა *„თანა-წარიღეს მათ გუამი წმიდისა იაკობისი ებისკოპოსისაჲ და იტყოდა მორწმუნე იგი ერი: 'არა ვიყუნეთ ჩუენ კელმწიფებასა ქუეშე წარმართთასა' და მიიწინეს ბერძენთა მეფისა. და მისცა მათ მეფემან ქალაქი სამკჳდრებელად. და აღაშენეს ეკლესიაჲ ფრიად შუენიერი და მბრწყინვალჱ და დადვეს მას შინა გუამი წმიდისა იაკობ ებისკოპოსისაჲ“* (გვ. 364$_{28-32}$). ბოლო ორი სტრიქონი კი, რომელშიაც თეოდორიტე წერს, რომ შემდეგი თავის თხრობაზე გადადის, *იაკობის ცხოვრებას* აკლია. წყაროს სასწაულთან დაკავშირებით ჩამატებულია სრულიად უფუნქციო პირი, ვინმე *'მონაზონი ერთი'*, რომელიც *'თანა-წარჰვიდოდა კარსა მის ქალაქისასა'* (გვ. 357).

შეცვლილია მერვე თავში იაკობის მოტყუების მიზანი. *იაკობის ცხოვრების* მიხედვით, ცრუ მიცვალებულის მეგობარი *'გლახაკნი მთხოველნი'* ასკეტს სთხოვენ, *'რაჲთა ლოცვაჲ მკუდრისაჲ აღასრულოს მის ზედა ბერმან და დაჰმარხონ იგი'* (გვ. 356$_{42-43}$). ბერძნულ ტექსტში კი ისინი მას მკვდრის დასამარხავ სახსრებს ევედრებიან: προσίασί τινες πένητες, ἕνα τινὰ τῶν συνόντων ὡς τεθνεῶτα προτεθηκότες καί τινα πρὸς τὴν ἐκείνου ταφὴν ἐπιτήδεια λαβεῖν ἱκετεύοντες (1.8$_{4-6}$, HMS 1, გვ. 174).

ტექსტი, როგორც ჩანს, გადაწერილია ნაკლული ან დაზიანებული დედნიდან. ნაკლული ეპიზოდები შეიძლება აღდგეს მისი ბერძნული დედნის მეშვეობით. ასე მაგალითად, გაუგებარია შემდეგი ადგილი: *'ევედრებოდა ლმობიერად ღმერთსა და ითხოვდა მას, რომელი ჯერ-არს ღმრთისაგან თხოვაჲ, რომელ არს შენდობაჲ და მოტევებაჲ ცოდვათაჲ, წყალობაჲ და მადლობაჲ ღმრთისაჲ გარდამოსრული იყო მის ზედა. და ასწავებდა გზასა მას ჭეშმარიტებისასა და იგინი არა ერჩდეს სწავლასა მისსა. მაშინ ჰბასრობედ მათ და ეკიცხევედ საქმისა მისთჳს, რომლითა ეშმაკსა განელიგვნეს გონებანი მათნი, დაუტევეს დამბადებელი და ჰმონებდეს დაბადებულთა'* (გვ. 357$_{7-13}$). თუკი შევადარებთ ბერძნულ დედანს, ნათელი გახდება, რომ მას შემდეგ, რაც უფლის წყალობაზეა ლაპარაკი, რომელსაც სხვათა შორის აკლია ცნობა იმის შესახებ, რომ იაკობი *„ამიერ წინა ძხედველ იყო ყოფადთა წინაჲსწარმეტყუელებით და მიიღო ძალი საკჳრველთ მოქმედებისაჲ ყოვლად წმიდისა სულისა მიერ“*

---

[7] შდრ. ეფრემ მცირის თარგმანი: “მათ თანა მოაქუნდა გუამი წინამბრძოლისა მის და მწყემსისა მათისაჲ, კოდებდეს და მწუხარე იყვნეს სამკჳდრებელით ცვალებისათჳს, ხოლო უგალობდეს ძალსა ძლევაშემოსილისა მოღუაწისასა, რამეთუ უკეთუმცა არა იგი მათ შორის ყოფილიყო, ბარბაროზთამცა მოსასრველად მიცემულ იყვნეს იგინი“ (A 689, ფ. 196r).

(καὶ τὰ ἐσόμενα προφητικῶς προεώρα, καὶ δύναμιν εἰς θαυματουργίαν ἐκ τῆς τοῦ παναγίου πνεύματος ἐδέξατο χάριτος, A 689, ფ. 192r, 1.3ბ-ს, HMS 1, გვ. 164-166), ტექსტში უნდა იყოს თხრობა კერპთაყვანისმცემლობის შესახებ. ამ ორ სხვადასხვა ამბავს შორის, როგორც ჩანს, გამოტოვებული უნდა იყოს ერთი ან რამდენიმე სტრიქონი.

აკლია რამდენიმე სტრიქონი მეათე თავის ბოლოსაც, წინადადებების *'არა იხილოს მან დიდებაჲ ღმრთისაჲ'* და *'შემდგომად სიკუდილისა არიოზ ულმრთოჲსა'* (გვ. 361$_{40-41}$) შორის: „Ἀπόχρη δὲ τοῦτο καὶ μόνον τῶν τῆς Ἀρείου δυσσεβείας κληρονόμων διελέγξαι τὴν ἄνοιαν. Ὁ γὰρ τοσοῦτος ἀνὴρ τῶν μὲν ὑφ' ἡμῶν πρεσβευομένων δογμάτων κῆρυξ ἦν καὶ συνήγορος· οὕτω δὲ κομιδῇ τῶν τούτων ἀσέβειαν ἐβδελύττετο ὅτι καὶ τὸν ταύτης πατέρα κατηκόντισεν, ὅπλῳ τῇ γλώττῃ χρησάμενος“ (1.10$_{65-70}$, HMS 1, გვ. 182).[8] ეს ყველაფერი მიუთითებს იმაზე, რომ „შატბერდის კრებულში“ მოცემული ეს თხზულება დაზიანებული დედნიდან იყო გადაწერილი.

იაკობ ნისიბელის ცხოვრების საწყის სტრიქონებზე დაყრდნობით პეეტერსი ვარაუდობდა, რომ თხზულება სომხური წყაროდან შეიძლება ყოფილიყო გადმოღებული: „Le *Recueil de Šatberd* (973) contient une autre Vie de S. Jacques de Nisibe, dont l'*incipit* répond au texte de Théodoret, mais qui a pu aussi être traduite de l'arménien (BHO, 408)“. ამას უარყოფდა ილ. აბულაძე: „იაკობ ნისიბელის ცხოვრება მოიპოვება სომხურადაც, ისიც რამდენიმე რედაქციით, რომელთაგან ერთერთის დასაწყისი დაახლოებით ისეთივეა, როგორიც ქართულისა. ამათ მსგავსად ასეთივე დასაწყისი ბერძნულ ცხოვრების წიგნსაც ჰქონია, რომელიც თურმე ვინმე თეოდორიტეს მიეწერება. სომხური ცხოვრების წიგნები მკრტიჩ ავგერიანის დაკვირვებით პირვანდელი სახით არ ყოფილა მოღწეული. ნისიბელის ცხოვრების წიგნს რომ რაიმე კვალი ეტყობოდეს სომხურობისა, ვიტყოდით, მას დაცული აქვს დაკარგული რედაქცია სომხურისაო, მაგრამ რამდენადაც მასში ასეთი რამ არ მოიპოვება, ამდენად ის უფრო ბერძნულიდან მომდინარე უნდა იყოს“.[9]

იაკობ ნისიბელის ცხოვრების შედარება სომხურ ტექსტთან, რომელსაც პეეტერსი იძლევა და რომელიც მკვლევარს ლათინურ ენაზე გად-

---

[8] შდრ. ეფრემ მცირის თარგმანი: „ესეოდენ სასწაული მხოლოდ კმა არს სამხილებელ ყოფად ყოველთა მიმდგომთა არიოზის სიბორგილისა და ბოროტად მადიდებლობისათა, რამეთუ ესევითარი კაცი ჩუენისა ამის მწართლ მადიდებელთა შჯულისა ქადაგ და თანა მბრძოლ არს. ხოლო მათისა მის ულმრთოებიაა ესოდენ მომძაგებელ, ვიდრემდის თჳთ მამაჲ იგი და წინა მძლუარი საცთურისა მათისაჲ მყის დააკუმჳა საჭურველად კუმევითა ენისა მახჳლთაჲთა“ (A 689, ფ. 194v).

[9] ილ. აბულაძე, *ქართული და სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა IX-X სს-ში*, თბილისი 1944, 034.

პოულია (მისი სათაურია *Passio Sancti Iacobi Nisibis Patriarchae*),[10] მეტად საინტერესო შედეგებს გვიჩვენებს. *იაკობ ნისიბელის ცხოვრების* შესავალი ნაწილი და სომხური ტექსტის პირველი ორი თავი უახლოვდება ერთმანეთს იმდენად, რამდენადაც ორივე მათგანი ახლოს დგას დედანთან ანუ თეოდორიტეს *ფილოთეონ ისტორიის* სამ საწყის თავთან. როგორც პეეტერსი სამართლიანად შენიშნავდა, იაკობის ცხოვრების საწყისი სტრიქონები ახლოს დგას სომხურ ტექსტთან, მაგრამ ეს იმიტომ, რომ იგი მისდევს *ფილოთეონ ისტორიის* I თავს:

S 1141	სომხური თარგმანი	A 689
მოსე დიდმან წინაჲსწარმეტყუელმან, რომელმან განაპო ზღუაჲ მეწამული და განიყვანნა ჴმელსა ძენი ისრაჱლისანი და აღმოუცენა წყალი უდაბნოსა ურწყულსა კლდისაგან ჴმელისა და განაძღო ბევრეული იგი ერი, და აღვიდა მთასა სინასა გარდამორთუმად მათა წიგნი შჯულისაჲ. და ვიდრე გარდამოსლვადმდე მისა ულმრთო იქმნა ერი იგი. და იქმნეს თავისა მათისა კერპი და თაყუანის-სცეს მას. ამან წინაჲსწარმეტყუელმან ესე ყოველი არა თუ თავით თჳ[სით] რაჲმე ყო, არამედ ღმრთისა მოწყალები[თა], რომელი-იგი მის ზედა გარდამოჴდა, მის მიერ შემძლებელ იყო ამას ყოველსა საქმედ (გვ. 356).	Moyses divinus legilator qui mare Rubrum aperuit, qui traduxit populum per aridam solitudinem, aliaque miracula permagna patravit, quae singillatim perscripsit, cum priscorum sanctorum vitas narrare institueret, non tradita sibi ab Aegyptiis disciplina <id fecit>, sed infusa Dei gratia, quae in ipso illo tempore data fuit (Peeters, გვ. 346, თ. 1).	*მოსე დიდმან შჯულისმდებელმან, რომელმან მთხრებლნი ზღჳსანი წყალთაგან განაშიშულნა და ურწყული უდაბნოჲ წყალთა მიერ დაჰრთო, და სჯუანი ყოველნი საკჳრველებანი ქმნა, მათ ყოველთა თანა მოქალაქებანიცა აღწერნა ძუმლსადმე ყოფილთა წმიდათანი, არა კუმევითა სიბრძნისა მეგჳპტელთა მიერ სწავლულისაჲთა, არამედ ზეგარდამოთა მადლთა ბრწყინვალებისა შემწყნარებლობითა (ფ. 191r-v).*

კიდევ უფრო ეჰსგავსება ერთმანეთს მომდევნო თავი, მაგრამ ამის მიზეზი კვლავაც ის არის, რომ ორივე მათგანი მისდევს საერთო წყაროს – *ფილოთეონ ისტორიის* შესაბამის ტექსტს. სამაგიეროდ, პეეტერსის სომხური წყაროს მესამე თავსა და მის მომდევნო ტექსტს არც თეოდორიტეს *ფილოთეონ ისტორიის* I თავთან და არც *იაკობ ნისიბელის* ცხოვრებასთან არანაირი კავშირი აღარ აქვს და სიტყვა-სიტყვით მისდევს

---

[10] ტექსტი, რომელსაც პეეტერსი აქვეყნებს (P. Peeters, "La Légende de Saint Jacques de Nisibe", *Anallecta Bollandiana* 38 (1920), 346-373), ემყარება ორ სომხურ ხელნაწერს. ესენია: ვენეციის წმინდა ლაზარეს მონასტრის ბიბლიოთეკის *Liber Eclogariorum* N 1 (1224 წ.) და ვენის მიხითარისტების ბიბლიოთეკის (la bibliothèque des Mékhitharistes) 224 (1428 წ.), იხ. Peeters, 345.

სირიელი ლეგენდარული (უკეთ, მითიური) ასკეტის, მარ აუგენის ცხოვრებას:

სომხური წყარო

Hoc tempore vita functus est Nisibis episcopus et in civitate suffragio scitum est quis sede episcopale dignus esset. Erant autem homines quinque, quos nonnulli dignos esse dicebant; multaque contentio erat in civitate de hominibus illis, quis eorum prae ceteris ad sedem patriarchalem eveheretur: alius enim hoc nomen pronuntiabat alius illud, neque ex dissensione ad concordiam pervenerunt. Tum viri, qui optimates erant civitatis, sanctum Marugam in eius solitudinem adire constituerunt, ut eius sententiam explorarent (Peeters, გვ. 347_{27}-348_{8}, თ. 3).

Житие Блаженного Мар Евгена[11]

В эти именно дни почил епископ митрополит города Низибии. И когда горожане производили избрание того, кто достоин быть управителем Церкви, а таких было 4-5 человек, на которых обратили внимание жители города, то были из них, которые говорили, что такой-то достоин а другие говорили, что тот достоин быть епископом. И когда пришли к такому затруднению, как это, то все они не хотели дать одного решения делу, т. е. решения относительно одного из тех лиц. Тогда все они собрались вместе, чтобы идти к св. Мар Евгену и видеть, что он им посоветует об этом (გვ. 395).

ქართული თარგმანის ძირითადი ტექსტი სრულიად განსხვავდება პეეტერსის მიერ გამოქვეყნებული იაკობ ნისიბელის სომხური ვერსიისაგან. გარდა ტექსტობრივი სხვაობისა, განსხვავებაზე მიუთითებს სომხურ თხზულებაში მარ აუგენის ('Sanctus Maruge') ხშირი მოხსენიება და ნოეს კიდობნის არარატის მთაზე პოვნის აღნიშვნა.[12] ისინი არ გვხვდება არც *ფილოთეონ ისტორიაში* და არც *იაკობ ნისიბელის ცხოვრებაში.*

როგორც ვოობუსი მიუთითებს, პირველი ცნობები მარ აუგენის შესახებ ჩნდება მხოლოდ IX ს.-ის მეორე ნახევარში იშოდენაჰ ბარსელის სამონასტრო-ისტორიულ ნაშრომში.[13] იაკობის მიერ არარატის მთაზე კიდობნის პოვნას კი მკვლევარები უკავშირებენ ფავსტუს ბიზანტიელს, რომელიც ამ მოვლენას ათავსებს გორდუხის რეგიონში.[14] როგორც მკვლევარი ქრაუსი[15] შენიშნავს, X ს-მდე ყველა სომხური წყარო კიდობნის შეჩერების ადგილად ასახელებს არარატის მთის სამხრეთ რეგიონს, ხოლო არარატის მთის შესახებ ცნობები გვიანდელი ხანის გადმოცემებში ჩნდება. მკვლევარი განიხილავს სხვადასხვა წყაროთა მონაცემებს კიდობ-

---

[11] იხ. წიგნში *Блаженный Феодорит Кирский, 'История Боголюбцев'*, Пер. А. Сидоров. Библиотека Отцов и Учителей Церкви, ტ. III. Москва 1996, 386-445.

[12] Peeters, 348, 367.

[13] A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, ტ. I, CSCO 184 (Subs. 14). Louvain 1958, 219.

[14] Peeters, 319; B. Crouse, "Noah's Ark: Its Final Berth" *Archaeology and Biblical Research* 5/3, 1992.

[15] იქვე.

ნის ბოლო სადგურის თაობაზე და ხაზს უსვამს, რომ უმრავლესი მათგანის მიხედვით, ასეთ ადგილად მიჩნეულია არარატის მთიდან 200 გერმანული მილის დაშორებით მდებარე მთა Cudi Dagh-ი, რომელსაც სხვა სახელწოდებებთან ერთად უწოდებენ აგრეთვე ქარდუს მთას, გორდიენეს მთებს, კარდუხის მთებს, ალ-ჯუდის მთას (ყურანი, 11:44) და ნიფურის მთას (ასირიელთა ცნობებით). საგულისხმოა, რომ იაკობის სასეპისკოპოსო ქალაქი, ნისიბი მდებარეობს Cudi Dagh-იდან სულ რაღაც 70 მილის დაშორებით. ამდენად, პეეტერსის მიერ მოცემული სომხური წყარო IX-X სს.-ზე ადრე არ უნდა იყოს შექმნილი და თანაც გადმოცემებს უნდა ემყარებოდეს, მაშინ, როდესაც *იაკობ ნისიბელის ცხოვრების* ქართული ტექსტი თეოდორიტეს *ფილოთეონ ისტორიის* | თავის თავისუფალ თარგმანს, შეიძლება ითქვას, მცირედ განვრცობილ ვარიანტს წარმოადგენს და სავსებით განსხვავებულია პეეტერსის მიერ თარგმნილი სომხური ტექსტისაგან, რომელიც, ვფიქრობთ, *იაკობ ნისიბელის ცხოვრებაზე* უფრო გვიანდელი წარმოშობისა უნდა იყოს.

იაკობ ნისიბელის ცხოვრების ქართული თარგმანის წყაროს ენის დადგენა მეტად რთულია, რადგან აქ მოცემული საკუთარი სახელები, ტექსტი და ენობრივი მონაცემები არ იძლევა ამის საშუალებას. თხზულებაში მოცემულია ოთხი მეტ-ნაკლებად უცხო სიტყვა ('არზანიგი', 'ზილი', 'ფესანგი' და 'ფილაკავანი'), რომლებიც ქართულ საფუძველზე იხსნება და რომლებიც სულხან-საბა ორბელიანისა და ილია აბულაძის ლექსიკონებში დადასტურებულია, როგორც ქართული სიტყვები. ბერძნული დედნის მეათე თავის შესაბამის ადგილას, *იაკობის ცხოვრებაში* გამოტოვებულია ორი საკუთარი სახელი, ზოროობაბელი და ზამბრე (გვ. 360_{10-17}, 361_{30-33}), რაც გვაფიქრებინებს, რომ დედანში დაწერილი ეს სიტყვები მთარგმნელმა ვერ ამოიკითხა და არ გადმოიღო. ეს კი მცირეოდენ შესაძლებლობას იძლევა მათი გამოტოვება დაუკავშირდეს კონსონანტური დედნიდან ტექსტის თარგმნას.

თხზულების დედნის ენის გამოსარკვევად ხელმოსაჭიდი არგუმენტი შეიძლება იყოს ტოპონიმი ბეჲდა: *'მიიწია იგი კარად ქალაქისა ერთისა, რომელსა ეწოდა ბეჲდა, რომელი იყო საზღვართა შინა სპარსეთისათა'* (გვ. 357_{20-21}, შდრ. *ივლიანეს ცხოვრება*, Κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν τὴν Περσίδα κατέλαβε. 1.4_{8-9}). ეს ტოპონიმი მოხსენებულია წყაროზე მოხდენილი სასწაულის დასაწყისში, ბერძნულ ტექსტში კი იგი არ გვხვდება. მასში მხოლოდ ის წერია, რომ „მათ ჟამთა შინა წარვიდა ყოვლად ქებული ესე იაკობ სპარსეთად მოხილვად ნერგთა ღმრთის მსახურებისათა, რაჲთა ჯეროვანი ღუწაჲ და მუშაკობაჲ აჩუქნოს მათ ზედა. და ვითარცა თანა წარჰვიდოდა, წყაროსა რასმე იყვნეს მუნ დედანი ვინმე მრცხელთაგანნი" (κατ' ἐκεῖνον καιρὸν τὴν Περσίδα κατέλαβε, τὰ φυτὰ τῆς εὐσεβείας ὀψόμενος καὶ τὴν προσηκουσαν αὐτοῖς θεραπείαν προ-

σοίσων. Πηγὴν δὲ αὐτοῦ τινα διϊόντος, κόραι τινὲς πλυνοῖς ἐφεστῶσαι, A 689, ფ. 192r, 1.4₈-₁₁, HMS 1, გვ. 166). ასეთ ტოპონიმს ჩვენ ვერსად მივაკვლიეთ. შესაძლებელია მისი დაკავშირება არაბულ *al-Bayda*-სთან (*el-Beiza*), რაც ნიშნავს „თეთრ ქალაქს“ ან „კოშკს“ და რაც წარმოადგენს „ზოგად არაბულ ტოპონიმს, რომლებიც საკმაოდ ხშირია ისლამურ ტერიტორიებზე. Hamdani (Sifa) იმოწმებს ოთხ ტოპონიმს ამ სახელწოდებით, იაკუტი კი – თექვსმეტს“.[16]

იაკობის ცხოვრება ჩვენ შევადარეთ ჩვენს ხელთ არსებულ ერთადერთ შესაბამის კონსონანტურ ტექსტს, P. Bedjan-ის მიერ კრებულ *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*-ში (AMSS, ტ. IV, Hildersheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, გვ. 262-273) გამოცემულ *მარ იაკობ ნისიბელის ცხოვრებას*. აღმოჩნდა, რომ *იაკობის ცხოვრება* ზოგადად, შინაარსობლივად თანხვდება ამ სირიულ ტექსტს (განსაკუთრებით მის ძირითად ვარიანტს), თუმცა იაკობის კაცთმოყვარეობის ხაზგასმისა და ტექსტის ზოგი ეპიზოდის მიზანმიმართული ცვლილების მიზეზი, როგორც ჩანს, ქართველი მთარგმნელი უნდა ყოფილიყო (მაგალითად, წყაროს სასწაულის დროს მრეცხავ ქალთა სახეების გაშავება ან კიდევ 'შეწუხება' მათთვის და არა „განრისხება“, როგორც ეს *ფილოთეონ ისტორიასა* და სირიულ ტექსტშია: ,ܬܐ ܫܓܫ ܥܠ ܐܪܥܐ, AMSS, გვ. 263₁₂). მაგრამ ამისდა მიუხედავად, ქართული თარგმანი მაინც სხვაობს სირიულისაგან და მთლიანობაში, სიტყვა-სიტყვით თარგმანზე ლაპარაკი არ შეიძლება. ტოპონიმ *'ბეჲდა'*-ს შესაბამის ეპიზოდში სირიულ ტექსტში გვხვდება ܠܒܝܬ ܒܫܬ ('ლ-ბეჲთ ფარსაჲა', სადაც 'ლ' მიმართულების პრეფიქსია), სიტყვა-სიტყვით, 'სახლი სპარსეთისა', რაც ნიშნავს უბრალოდ 'სპარსეთს'. მაგრამ ნაკლებ სარწმუნოა, სირიული 'ბეჲთ'-ი ('სახლი') მთარგმნელს *'ბეჲდა'*-დ გადმოეღო. სამაგიეროდ, მას ამგვარად შეეძლო ეთარგმნა ܒܬ ('ბაჲთა'), რომელიც იმავე სიტყვის ემფატიკურ სტატუსს წარმოადგენს. ასეთ შემთხვევაში კი მომდევნო სიტყვას უნდა დაემატოს ܐ რელატიური ნაწილაკი. მეორე მხრივ, *'ბეჲდა'* მეტად ჰგავს სირიული 'ბეჲთ'-ის შესატყვის არაბულ ـــ-ს ('ბაჲთუნ', ფუძე 'ბაჲთ'), რომელსაც იგივე მნიშვნელობა აქვს, თუმცა ამ სიტყვისაგან ფორმები 'ბაჲთა' და 'ბეჲდა' არ იწარმოება. ამდენად, ამ ეტაპზე შეიძლება ითქვას, რომ *იაკობის ცხოვრება* თარგმნილი უნდა იყოს კონსონანტურად დაწერილი დედნიდან, რომელიც, სავარაუდოდ, სირიულ ენაზე იყო შესრულებული.

---

[16] *Encyclopédie de l'Islam*, ტ. I, 1163.

იმისათვის, რომ დარწმუნებით ითქვას, არის თუ არა *იაკობის ცხოვრება* გადმოღებული ხსენებული სირიული ტექსტიდან და არა, ვთქვათ, რომელიმე სხვა სირიული ხელნაწერიდან, საჭიროა მისი შედარება დანარჩენ სირიულ თარგმანებთანაც, რომლებიც დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: Brit. Mus. 941/add. 14609 (ფ. 10r, 586 წ.), 753/14612 (ფ. 182, VI-VII სს.), 960/12145 (1197 წ.). რაც შეეხება *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*-ის გამოცემას, იგი ეფუძნება შემდეგ ორ ხელნაწერს: add. 12174 (ფ. 283, თარიღი დაუზუსტებელია), Paris, syr. 234, ancien fonds 143 (ფ. 167, XIII ს.).[17] თხზულება არაბულ ენაზეც არის თარგმნილი და წარმოდგენილია ერთადერთ ხელნაწერში: JerMkl 38, 1732-3 წწ.[18]

მეორე ნაშრომი, რომელიც სირიულიდან ითარგმნა, არის *ივლიანე-საბას ცხოვრება*. ეს არის *ფილოთეონ ისტორიის* მეორე თავი (HMS, ტ. I, გვ. 194-245). 1902 წელს, სინას მთაზე ივანე ჯავახიშვილისა და ნიკო მარის მიერ ჩატარებულმა ექსპედიციამ აღმოაჩინა ეტრატი, ი. ჯავახიშვილის ალწერილობით, Sin. 6, რომლის 1r, 84r-200v და 223v-225r ფურცლები გადაუწერია იოანე-ზოსიმეს[19] 981 წელს და რომელიც ორი წლის შემდეგ შეუმოსია (ერთმანეთისათვის მიუკინძია?).[20] დანარჩენი ორი ნაწილი, ფ. 2r-83v, რომელშიაც შედის *საბას ცხოვრება* და 201r-223r, გადაწერილია ორი სხვა, უცნობი გადამწერის მიერ.[21] იოანე-ზოსიმეს ანდერძის მიხედ-

---

17 HMS I, 60-62; A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur mit Ausschluss der Christlich-palastinensischen Texte*, Bonn 1922, 106, შენ. 12.

18 Baumstark, 106, შენ. 12.

19 G. Garitte, *Les Vies Gèorgiennes de S. Symèon Stylite L'Ancien et de S.Ephrem*, CSCO 171 (t. 7). Louvain 1957, I. „მჩხრეკელი ამისი იოანე ზოსიმე“ (169v), „მჩხრეკელი ამისი იოვანე ზოსიმე“ (183v), ი. ჯავახიშვილი, *სინის მთის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*, თბილისი 1947, 19.

20 „ქრისტე შეიწყალე მიქაელ დეკანოზი სინა წმიდისაჲ, მომგებელი ამის წმიდისა წიგნისა და იოანე, მჩარეკელი ამისი, ფრიად ცოდვილი ზოსიმე... ოდეს ესე დაიწერა დასაბამით წელი ხფპე [6585-5604=981 წ.], ქორონიკონსა სა“ (ფ. 200v, ჯავახიშვილი, 19). რაც შეეხება ხელნაწერის შემოსვას, ამის შესახებ იოანე წერს: „კირიელეისონ. სახელითა ღმრთისაჲთა შეიმოსა წმიდაჲ ესე წიგი (sic) კელითა იოვანე ფრიად ცოდვილისაჲთა სალოცველად ჩემდა და ყოველთავე ჩემეულთათჳს, სინა წმიდას, დასაბამითგანთა წელთა ქართულად ხფპზ [6587-5604=983 წ.] და ქრონიკონი იყო სბ“ (ფ. 224r, ჯავახიშვილი, 19). ს. ჯანაშია მხარს უჭერს იმას, რომ Sin. 6 იოანე-ზოსიმეს გადაუწერია 981-982 წლებში, ხოლო ა. ცაგარელი კი (227) მიიჩნევს, რომ იოანე-ზოსიმე მხოლოდ შემმოსველია ხელნაწერისა, რომლის გადაწერის თარიღია 983 წელი (ჯანაშია, ტ. III, 156). ორივე მკვლევარის ცნობები ემყარება ამ სქოლიოში მოტანილ ორ ანდერძს.

21 Garitte, II.

ვით, დამკვეთი ანუ „მომგებელი ამის წმიდისა წიგნისა" ყოფილა მიქაელ დეკანოზი.[22]

იოანე-ზოსიმეს სახელი ამ თხზულებასთან დაკავშირებით ვერ აზუსტებს თხზულების თარგმნის თარიღს, რადგან, როგორც კ. კეკელიძე მიუთითებს, „იოანე, რომელმაც კარგად იცოდა ბერძნული ენა, მთარგმნელობას არ მისდევდა. ხელნაწერები, რომელნიც აღნიშნავენ მის მიერ 'დაჩხრეკილ' ან გადაწერილ, 'შემოსილ' და შეკვეთილ შრომებს, ერთხელაც არ უჩვენებენ, რომ მას ეთარგმნოს რამე" (თუმცა მკვლევარი იქვე სქოლიოში აღნიშნავს, „რასაკვირველია, თუ ტერმინი 'დაჩხრეკა' მთარგმნელობასაც არ ნიშნავს".[23] მაგრამ, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიხედვით, 'გაჩხრეკა' ნიშნავს 'გამოწვლილვით განხილვას' და არა თარგმანს[24]). შესაბამისად, იოანე-ზოსიმეს არ უთარგმნია ეს ხელნაწერი, მას მხოლოდ გადაუწერია და შეუმოსია იგი, რის გამოც შეიძლება დავასკვნათ, რომ ამ ხელნაწერის დედანი კიდევ უფრო ადრინდელი უნდა ყოფილიყო.

საბას ცხოვრებას ავტორის სახელი არ ერთვის. მის პირველწყაროს მიაკვლია კ. კეკელიძემ და იგი აღმოჩნდა თეოდორიტე კვირელის *ფილოთეონ ისტორიის* მეორე თავი, *ივლიანესათჳს.*[25] ს. ჯანაშიამ სინური ხელნაწერის ეს ტექსტი ბერძნული დედნის უქონლობის გამო შეუდარა ეფრემ მცირის მიერ გადმოღებულ ვერსიას (A 689 ხელნაწერი) და წარმოადგინა განსხვავებანი *საბას ცხოვრებასა* და *ფილოთეონ ისტორიის* შესაბამის თავს შორის, რის შემდეგაც სამართლიანად შენიშნა, რომ ეს ორი ძეგლი ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ორ რედაქციას იძლევა.[26]

სხვაობები ამ ორ ტექსტს შორის დასტურდება გეოგრაფიულ და პირთა სახელების გადმოცემაში და ზოგ ეპიზოდში, როგორიცაა მაგალითად,

- ივლიანე განდგომილის '*შინებათა*' შეტყობა (*საბას ცხოვრებაში* ეს ამბავი ხდება სინას მთაზე, ბერძნული დედნის მიხედვით კი – იქიდან წამოსვლის შემდეგ),
- საბას მოწაფე აკაკის ავადმყოფობა (ბერძნულ დედანში ავად ხდება თავად ივლიანე),
- ანტიოქიიდან დაბრუნება ანგელოზის ბრძანებით (ბერძნულ დედანში ასეთი ამბავი არ გვხვდება),

---

22 200v, ჯავახიშვილი, 19.

23 კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I. თბილისი 1980, 166.

24 ორბელიანი, ტ. I, 152.

25 ჯანაშია, ტ. III, 156.

26 ჯანაშია, ტ. III, 159.

საბას მიერ დრაკონის პირჯვრის გარდასახვით მოკვლის ორი აღწერა (ბერძნულ დედანში ეს ამბავი ერთხელ გვხვდება).

ამასთან, ბუნებრივია, *საბას ცხოვრებაში* არ არის მინიშნებული ბერძნულ დედანში დაცული მითითება, რომლის მიხედვითაც ივლიანეს შესახებ არსებული ცნობები ავტორის ანუ თეოდორიტესათვის მიუწოდებია ივლიანეს მოწაფეს, აკაკის (გვ. 158-159).

გარდა ჩამოთვლილისა, მნიშვნელოვანი ცვლილება გვხვდება *საბას ცხოვრების* დასაწყისში, სადაც მკითხველისათვის ივლიანე-საბას ორი სახელის გაცნობამდე ავტორი მას გარკვეულ შესავალს სთავაზობს და მოუთხრობს, როგორ და რატომ მიატოვა ასკეტმა თავისი არზინში მცხოვრები მდიდარი ოჯახი, როგორ დაურიგა თავისი მემკვიდრეობა ღარიბებს და წმინდა ცხოვრება დაიწყო (ჯანაშია, 160_{6-15}). ეს ცნობა არ არის მოცემული *ფილოთეონ ისტორიაში* (შდრ. 2.1_{4-5}, HMS 1, გვ. 194) და ეწინააღმდეგება იოანე ოქროპირის გადმოცემას, რომლის მიხედვითაც საბა ღარიბი ოჯახიდან გამოსული გლეხი იყო და არავითარი აღზრდა-განათლება არ ჰქონდა მიღებული.[27] თხზულების დასაწყისსა და დასასრულში ჩამატებულია აგრეთვე ავტორის მიმართვა მკითხველისადმი და ტრადიციული მიმართვა უფლისადმი (ჯანაშია, 160 და 180).

გვხვდება რიცხობრივი სხვაობები. ასე მაგალითად, *ფილოთეონ ისტორიის* მესამე თავში, *ივლიანეს ცხოვრებაში*, გადმოცემულია, რომ ივლიანეს დაემოწაფა ჯერ ათი, შემდეგ ორჯერ და სამჯერ მეტი, ბოლოს კი – ასი მოსწავლე: οὕτω συναγειρόμενοι δέκα μὲν ταχέως ἐγένοντο, εἶτα διπλάσιοι καὶ τριπλάσιοι, ὕστερον δὲ τὸν ἑκατὸν ἐπλήρωσαν ἀριθμόν (2.3_{9-11}, HMS 1, გვ. 200). *საბას ცხოვრებაში* შესაბამისი ადგილი ბევრად უფრო მეტი სიზუსტით არის წარმოდგენილი: '*მო-ოდეს-ვიდეს მისა ძმანი რიცხჳთ ათნი, და შეიწყნარნა იგინი, და კუალად ოთხნი, ერთი, და ორნი, და ხუთნი, და ფრიად შეკრბეს მისა ძმანი რიცხჳთ ასნი*'. ასეთივე სიზუსტე არის დადასტურებული *საბას ცხოვრების* სხვა ეპიზოდში, სადაც მითითებულია იმ გზის სიგრძე, რომელიც ბერის მოწაფემ, ასტროსმა (ბერძნ. ასტერიოსმა) განვლო მძიმე ტვირთით მხრებზე: '*და არა თუ ხუთისა მილიონისა გზასა მოაქუნდა გინდა ათისასა, არამედ ორისა დღისა გზასა მოელო მჯრითა თჯსითა*'. *ფილოთეონ ისტორიაში* ეს ადგილი შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: Καὶ τοῦτο φέρων τὸ φορτίον ἐβάδιζεν, οὐ δέκα

---

[27] Ἴστε δήπου, καὶ ἀκηκόατε, οἱ δὲ καὶ ἐθεωρήσατε τὸν ἄνδρα, ὃν μέλλω νῦν ἐρεῖν· Ἰουλιανὸν λέγω τὸν θαυμάσιον. Οὗτος ἦν ἀνὴρ ἄγροικος, ταπεινὸς καὶ ἐκ ταπεινῶν· οὐδὲ ὅλως τῆς ἔξωθεν παιδείας ἔμπειρος, ἀλλὰ τῆς ἁπλάστου φιλοσοφίας πεπληρωμένος. Τούτου εἰς τὰς πόλεις ἐμβάλλοντος (σπανιάκις δὲ τοῦτο ἐγίνετο), οὔτε ῥητόρων, οὔτε σοφιστῶν, οὔτε ἄλλου τινὸς εἰσελαύνοντος, τοιαύτη τις ἐγίνετο συστροφή (იოანე ოქროპირის *განმარტებანი ეფესელთა ეპისტოლეზე*, ჰომილია 21.3; PG 62, სვ. 153).

σταδίους ἢ εἴκοσιν, ἀλλ' ἑπτὰ ἡμερῶν ἑξανύων πορείαν (2.10$_{10-12}$, HMS 1, გვ. 218). სინას მთისაკენ გამგზავრებულ საბას თან ახლავს სამი მოწაფე. ბერძნული დედნის მიხედვით კი იგი წავიდა სინაზე რამდენიმე მოწაფესთან ერთად: μετ' ὀλίγων τῶν συνηθεστέρων (2.13$_3$, HMS 1, გვ. 222). შეიტყო რა, რომ ივლიანე განდგომილი ქრისტიანებზე თავდასხმას აპირებდა, საბა *'ილოცვიდა ღმრთისა მიმართ ღმობიერად და სამნი ორ-მეოცნი აღასრულნა თჳნიერ საზრდელისა'*, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამჯერ იმარხულა დიდმარხვის ორმოცი დღე ანუ სამი წლის განმავლობაში ყოველ წელს ინახავდა დიდმარხვას, მაშინ როდესაც ფილოთეონ ისტორიის შესაბამისი ტექსტის მიხედვით, ივლიანე მხოლოდ ათი დღის განმავლობაში ლოცულობდა, თანაც არსად არის მინიშნება იმაზე, რომ ეს ლოცვა მარხვასთან იყო დაკავშირებული: σπουδαίαν τῷ θεῷ προσενεγκὼν προσευχὴν καὶ ταύτην μέχρι δεκάτης ἐκτείνας ἡμέρας (2.14$_{5-6}$, HMS 1, გვ. 224).

ამგვარი რიცხობრივი სხვაობები არ უკავშირდება სირიულ ტექსტს და რიცხვთა სირიულ დაწერილობას ან მათ აღრევას, რადგან მოცემულ რიცხვთა დაწერილობა იმდენად სხვაობს ერთმანეთისაგან, რომ მათ აღრევასა და განსხვავებულ წაკითხვას შეუძლებელს ხდის. მაშასადამე, ხსნებული ცვლილება შეიძლება ემყარებოდეს მთარგმნელის ინიციატივას. მაგრამ გაურკვეველია, რატომ უნდა შეეცვალა მთარგმნელს საბას მოსწავლეთა რაოდენობა ან მისი მოწაფის მიერ განვლილი მანძილის სიგრძე. უფრო ხომ პირიქითაა სავარაუდებელი. შესაძლოა ამგვარი დეტალიზებით (*'ოთხნი, ერთი, და ორნი, და ხუთნი'*) მას მკითხველში ტექსტისადმი უფრო მეტი დამაჯერებლობის გამოწვევის სურვილი ამოძრავებდა. ასევე, დიდმარხვის სამჯერ შენახვის ფაქტორი უფრო მნიშვნელოვანს გახდიდა მის შედეგს – ივლიანე განდგომილის სიკვდილს, და შესაბამისად, მკითხველს გაუძლიერებდა შთაბეჭდილებას საბას შინაგანი სულიერი ძლიერების მიმართ. თუმცა, შესაძლოა, ამ შესწორებებს სულ სხვაგვარი ახსნაც მიეცეს.

ცალკე უნდა აღინიშნოს რამდენიმე ადგილი, რომლებიც არიანელთა წინააღმდეგ არის მიმართული. ასეთებია:

- *'ხოლო არიოზის სარწმუნოებისაგანნი .სირცხჳლეულ იქმნეს მას დღესა შინა და დაუტევებდეს მრუდსა მას სარწმუნოებასა მათსა და მოვიდოდეს კათოლიკე ეკლესიად'*,
- *'და მიერით გან ცუდ იქმნა სარწმუნოებაჲ არიოზის მცბიერისაჲ და განქარდა ქალაქისა გან ანტიოქიისა, და მორწმუნენი სიხარულით შეკრბეს კუალად ეკლესიათავე შინა მათთა'*,
- *'და ყოველთა არიოზეანთა ვითარცა იხილნეს სასწაულნი ესე, რომელთა ღმერთი იქმოდა ჴელითა წმიდისა საბაჲსითა, დაუტევეს*

სარწმუნოებაჲ მათი და მოიქცეს მართლმადიდებლობად და ჰმადლობდეს ღმერთსა'.[28]

როგორც ჩანს, *საბას ცხოვრების* შექმნის ან თარგმნის დროს სირიაში, კერძოდ კი ანტიოქიაში (*'განქარდა ქალაქისაგან ანტიოქიისა'*), არიოზის წვალება ჯერ კიდევ ძლიერი იყო.

საბას ცხოვრება ამყლავნებს კონსონანტური დამწერლობით შესრულებული ტექსტიდან, კერძოდ, სირიული ენიდან თარგმნის ნიშნებს. შესაბამისი ბერძნული ტექსტის საკუთარ სახელებთან შედარებისას ადვილი შესამჩნევია, რომ *საბას ცხოვრების* ზოგ ტოპონიმსა თუ საკუთარ სახელში ესა თუ ის ხმოვანი გამოტოვებულია, ზოგან კი შეცვლილია სხვა ხმოვნით, რომ ისინი სირიული ფორმით და ხანაც მათი სირიული ვარიანტებით არიან წარმოდგენილი. გეოგრაფიულ და პირთა სახელებში არსებული განსხვავება ტექსტების დასაწყისშივეა თვალში საცემი:

საბას ცხოვრება

ესე ნეტარი იყო ქუეყანისა, რომელსა ეწოდების **არზინი** *და იქმნა მან მთასა ზედა მცირჱ ტალავარი და მუნ დაემკუდრა განშორებულად კაცთაგან. და ეწოდა მას მკუდრთა მიერ მის ქუეყანისათა სახელი საბა, რომლისა თარგმანებაჲ არს მოხუცებული, რამეთუ ყოველსა ბერსა ასურებრ ეწოდების საბა. ესე მთაჲ არს ფრიად მაღალი და საზღვარი მისი მიაწევს კიდემდე დიდისა მის მდინარისა, რომელსა ეწოდების ევფრატი; და ესე ესაზღვრების ბერძენთა საკელმწიფოსა და ეწოდების ათორ, რომელი შესდგამს სამეუფოსა სპარსთასა. ესე იყო პირველად სახელი ქუეყანისაჲ მის. ხოლო უკუანაჲსკნელ ეწოდა მკუდრთა მისთაგან* **ლადიბ** *(გვ. 160).*

ფილოთეონ ისტორია

Ἰουλιανὸς, ὃν Σάβαν ἐπίκλην οἱ ἐπιχώριοι τιμῶντες ὠνομάζον – τὸν δὲ πρεσβύτην τῇ ἑλλάδι φωνῇ σημαίνει τὸ ὄνομα –, ἐν τῇ πάλαι μὲν Παρθυαίων, νῦν δὲ *Οσροηνῶν* ὀνομαζομένῃ, τὴν ἀσκητικὴν καλύβην ἐπήξατο· διατείνει δὲ αὕτη πρὸς μὲν ἑσπέραν μέχρις αὐτῆς τοῦ ποταμοῦ τῆς ὄχθης – Εὐφράτης δὲ ὄνομα τούτῳ –, πρὸς ἥλιον δὲ ἀνίσχοντα τὸ τέρμα ἔχει τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας· ἡ γὰρ *Ασσυρία* διαδέχεται, πέρας οὖσα ἑσπέριον τῆς Περσικῆς βασιλείας, ἣν *Αδιαβήνην* οἱ μετὰ ταῦτα ὠνόμασαν (2. 1).

A 689

ივლიანე, რომელსა მკუდრნი მის სოფლებისანი საბაჲს წოდებითა პატივსცემდეს, რამეთუ საბა ელადელთა ენითა მოხუცებულად გამოითარგმანების, ძუელად უკუე პართჳელთა, ხოლო ან **ოსროინელთად** *სახელდებულსა მთასა ზედა ტალავარი აღიშენა მოღუაწებისა ადგიდ განკუთნვილი. ესე მთაჲ ოსროინელთაჲ მისწუთების დასავალით უკუე მდინარედმდე დიდად, რომლისა სახელი ევფრატი არს. ხოლო ალმოსავალით კერძო მზისაჲთ მეზობელად არს ბერძენთა სამთავროჲსა, რამეთუ მიერ კერძოლა დაიწყების* **ასურასტანი**. *და ადგილი იგი არს საზღვარ სპარსთა მეფობისა, რომელსა იგი შემდგომთა მიერ* **დიავინ** *სახელედვა (ფ. 196r).*

აქვე ვიტყვით, რომ არც ძირითად ბერძნულ ტექსტში, არც მის ვარიანტებს შორის ოსროინესთან მიმართებაში მთა ნახსენები არ არის, თუმცა

---

[28] ჯანაშია, ტ. III, 178_{1-3}, 26-29, 32-179_2.

საბას ცხოვრებაც და ეფრემის თარგმანიც აქ მთას ახსენებენ.

გეოგრაფიული ადგილები, მხარეები *'არზინი'*, *'ოსროენე'*, *'ასირია'*/*'ასურასტანი'*/*'ათორი'*, რომელსაც, ტექსტის მიხედვით, მოგვიანებით *'ადიაბენე'*/*'დიავინი'*/*'ლადიბი'* ეწოდა, ერთმანეთის მეზობლად მდებარეობენ. *საბას ცხოვრებაში* მოცემულ ტოპონიმებთან არ გვხვდება 'ენე' სუფიქსი, რადგან ეს გეოგრაფიული სახელები სირიულად სხვაგვარად ჟღერს. ასე მაგალითად, არზანი არზანენეს მთავარი ქალაქია.[29] მაგრამ, რადგანაც *საბას ცხოვრება* მიუთითებს *'ქვეყანა არზინს'*, მაშასადამე აქ იგი მხარეს, არზანენეს უნდა გულისხმობდეს, არზანენე კი სირიულად გამოითქმის, როგორც არზუნი (ܐܪܙܘܢ).[30] ასევე, *'ასურასტანი'* გამოითქმის, როგორც 'ათორ'/'ათური' (ܐܬܘܪ). რაც შეეხება *'ლადიბს'* (ბერძნული დედნის 'Αδιαβήνη, სირიული 'ჰადიაბ'), ამ ტოპონიმში, ისევე როგორც *'არზინ'*/'არზუნში', ალარ არის წარმოდგენილი 'ენე' სუფიქსი და ქართულად იგი გადმოცემულია ზუსტად ისე, როგორც ეწერა კონსონანტური დამწერლობით შესრულებულ სირიულ წყაროში – 'ლდიბ',[31] რომლის პირველი ასოც, 'ლ' (ܠ), სირიული პრეფიქსია. ამდენად, *საბას ცხოვრების* *'ლადიბი'* მიღებული უნდა იყოს კონსონანტურად დაწერილი სიტყვისაგან 'ლ-ადი(ა)ბ(ენე)'.[32]

---

[29] *Encyclopaedia of Islam*, ტ. I, 679.

[30] *Thesaurus Syriacus*, სვ. 374; Vööbus, ტ. I, 324, შენ. 166. არზინი საბას სამშობლოა („საბას ცხოვრება"), ხოლო ოსროინე კი – სამოღვაწეო ადგილი (*ფილოთეონ ისტორია*, 2.1). ივლიანე-საბას წარმომავლობის ადგილი *ფილოთეონ ისტორიაში* არ არის ნახსენები. აბუზაიდი არ არის სწორი, როდესაც წერს, რომ „ივლიანე იყო ოსროინედან" ("Julian was from Osrhoene". იხ. Sh. AbouZayd, *Ihidayutha: A Study of the Life of Singleness in the Syrian Orient: From Ignatius of Antioch to Chalcedon 451 AD*, Oxford 1993, 325). თეოდორიტე არ იძლევა ივლიანე-საბას სამშობლო მხარის დასახელებას, არამედ იმ ადგილისა, სადაც ასკეტმა „ტალავარი აღიშენა", როგორც თავად ეს მკვლევარიც მიუთითებს ("set up his ascetic cell in the land once called Parthia, but now Osrhoene", AbouZayd, იქვე. შდრ. Ἰουλιανὸς... ἐν τῇ πάλαι μὲν Παρθυαίων, νῦν δὲ Ὀσροηνῶν ὀνομαζομένῃ, τὴν ἀσκητικὴν καλύβην ἐπήξατο, 2.1₄). ქალაქი არზუნი კი, თავის მხრივ, ორი იყო. მათგან არზანენეს მთავარ ქალაქს ეწოდებოდა სპარსელთა არზუნი, ხოლო ერზერუმს კი – არზუნ ალ-რუმი: "*Arzun des Perses* (pour la distinguer d' Arzun des Rūm)", იხ. Fiey, 186; „Also to be distinguished from Arzan is Arzan al-Rum (Erzerum)". იხ. *Encyclopaedia of Islam*, ტ. I, 679.

[31] *Thesaurus Syriacus*, სვ. 1202.

[32] სირიულიდან ქართულ ენაზე ნათარგმნ ხელნაწერებში 'ლ' პრეფიქსის უთარგმნელი გადმოღება არ არის იშვიათი. ასე მაგალითად, სვიმეონ მესვეტის სირიული ცხოვრების ქართულ თარგმანში (დაცულია Sin. 6, ფ. 12r-65v, 981 წ. და A 397, ფ. 111r-165v, X-XI სს. ხელნაწერებში და გამოცემულია ჟერარ გარიტის მიერ Sin. 6-ის მიხედვით, იხ. Garitte, 1-77), გვხვდება სამი სახელი, 'ლალის და ლიმარის და მატრი-

შემდეგი განსახილველი ტოპონიმის, *'განშირის'* (გვ. 168$_{18}$) ბერძნული ვარიანტია 'გინდარი' (ἐν τοῖς περὶ τὴν Γίνδαρον χωρίοις, 2.9$_5$, HMS 1, გვ. 214. შდრ. ეფრემ მცირის თარგმანი: „სოფლისა მას შინა დიდსა გინდაროლთასა", A 689, ფ. 199r). *'განშირი'* თავისი 'შირ' დაბოლოებით უფრო სპარსულ სიტყვას წააგავს, ვიდრე სირიულს. *ისლამის ენციკლოპედიაში*[33] *'განშირის'* მსგავს ლექსიკურ ერთეულად გვხვდება მხოლოდ 'ჰანშირი' და ისიც არა როგორც ტოპონიმი, არამედ, როგორც ლატიფუნდიუმის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეული. ცალკე უნდა ითქვას 'გ' ასოს შესახებ, რომელიც ძველ არაბულში არ არის და რომელიც მხოლოდ ეგვიპტელ არაბთა წარმოთქმაში იყო დადასტურებული. ამ სიტყვის ყველაზე უფრო ობიექტური ახსნა სირიულ საფუძველზეა შესაძლებელი. როგორც ჩანს, სირიული ტექსტის ქართულად გადმოღების პროცესში მომხდარა სირიული 'დ'-სა (ܕ) და 'შ' (ܫ) ასოთა აღრევა (შდრ. *'გინდარი'* – 'გნდრ' და *'განშირი'* 'გნშრ'), რაც იოლი დასაშვებია ხელნაწერ სირიულში.

საბას ცხოვრებაში წარმოდგენილ ტოპონიმთა განხილვა და ბერძნულ ტექსტთან შედარება ადასტურებს, რომ მათი ვარიანტები და თარგმნისას დაშვებული შეცდომები თხზულების კონსონანტური დამწერლობით შესრულებული წყაროდან გადმოღების შედეგს უნდა წარმოადგენდეს. ეს დამწერლობა და ეს ენა უნდა ყოფილიყო სირიული, რასაც ადასტურებს *საბას ცხოვრებაში* ზემოთ წარმოდგენილი ტოპონიმები და მათთან ერთად *'ჰალაბიც'* (გვ. 168), რომელსაც *ფილოთეონ ისტორია* Βέροια-ს

ანე' (თ. 53, Garitte, 27), რომელთაგან პირველი ორი, 'ლ-ალის' და 'ლი-მარის', ამ სუფიქსთან ერთად არის გადმოღებული. შესაბამისი ადგილის მარდინის ხელნაწერის ინგლისურ თარგმანში ეს სახელები მოცემულია, როგორც 'ალისი, მარისი და მარტინუსი' (თ. 105, R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*. Cistercian Studies 112. Kalamazoo, Michigan 1992, 173, შენ. 222). ქართულ თარგმანში ამ სახელების ამგვარი გადმოღება მნიშვნელოვანია იმითაც, რომ წარმოადგენს ერთ-ერთ არგუმენტს ამ ტექსტის სირიული ენიდან თარგმნისათვის და აგრეთვე, არგუმენტს ქართველი მთარგმნელის მიერ სვიმეონის ცხოვრების შემცველი ბევქანის რედაქციის გარდა, მარდინის რედაქციის ხელნაწერის გამოყენების მტკიცებისას (არსებობს ამ თხზულების ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სირიული ვერსია, რომლებიც გამოიცა ასემანისა და ბევქანის მიერ, BHO 1124: Vat. syr. 160, ფ. 1-79, 473 წ.; BHO 1121: Brit. Mus. Add. 14484. ქართული თარგმანი, როგორც გარიტი წერს, VIII, მისდევს ბევქანისეულ ვარიანტს, მაგრამ ნათელია, რომ იგი მისგანაც სხვაობს და ამდენად, მეტად საყურადღებოა ძველი სირიული არქეტიპის დასადგენად), მითუმეტეს, რომ ბევქანის ვერსიაში, ქართული თარგმანის შესაბამის 105-ე თავში, მოცემულია სახელები: 'მარენესი, დემეტრიანუსი და მარისი' (Doran, 173, შენ. 222).

[33] *Encyclopedia of Islam*, ტ. I, 661.

უწოდებს (2.9) და რომელიც, თავის მხრივ, სირიული 'ჰალაბ'/'ჰალეპოს'[34] ბერძნულ სახელწოდებას წარმოადგენდა. ტოპონიმ 'ბერიას' ნაცვლად *'ჰალაბის'* გამოყენება არაუშუალო დამადასტურებელი საბუთია იმისა, რომ *საბას ცხოვრება* ეყრდნობა არა ბერძნულ, არამედ სირიულ ხელნაწერსა და სირიულ ცხოვრებას, რომელშიაც, ბუნებრივია, გამოყენებულია ტოპონიმის სირიული და არა ბერძნული სახელი.

საბას ცხოვრებასა და *ფილოთეონ ისტორია* ერთმანეთისაგან სხვაობს როგორც ტოპონიმებით, ისე ანთროპონიმებითაც. ასე მაგალითად, *საბას ცხოვრებაში* გვხვდება *'კაცნი წმიდანი პავლიოს, და დიარუროს, და ფარლიტ'* (გვ. 173), რომლის შესაბამის ბერძნულ დედანში მოცემულია 'ფლავიანე', 'დიოდორე' და 'აფრაატი' (Φλαβιανὸς καὶ Διόδωρος... καὶ Αφραάτης, 2.16$_{7-9}$). სახელთა პირველი წყვილი *'პავლიოს'*/'ფლავიანე' ერთმანეთის ვარიანტებია (შედარებისათვის უნდა ითქვას, რომ სირიული 'პაულერისი' 'ფლავიუსის' ვარიანტული სახესხვაობაა).[35] მეორე წყვილში *'დიარუროს'*/'დიოდოროსში', როგორც ჩანს, მთარგმნელმა სირიული 'დ'-ს ნაცვლად 'რ' წაიკითხა. ეს ორი ასო ძალიან ჰგავს ერთმანეთს და განსხვავდება მხოლოდ წერტილით, რომელიც ერთი და იმავე ნიშნის ქვემოთ 'დ'-ს აღნიშნავს (ܕ), ზემოთ კი — 'რ'-ს (ܪ). კონსონანტური დამწერლობით შესრულებული წყაროდან გადმოღებას მიუთითებენ აგრეთვე წყვილები *'ფარლიტ'*/'აფრააატი' და *'ოსტროს'*/'ასტერიოსი' (*საბას ცხოვრება*, გვ. 173; *ფილოთეონ ისტორია*, A 689, ფ. 201r). პირველ შემთხვევაში მთარგმნელი სიტყვის შუაში დაწერილ გლოტალურ 'ʾ'-ს ურევს 'ლ'-ში (ܠ) ('ფრლტ'-'ფრʾტ'). რაც შეეხება *'ოსტროს'*/'ასტერიოსს', *'ასტერიოსი'* (Αστέριος, 2.7, 9, 15), მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ დედანში ერთი სახელის მქონე ორ სხვადასხვა პიროვნებას გულისხმობს, ერთნაირად იწერება. ხოლო თუკი ეფრემ მცირის თარგმანში ეს სახელი მოცემულია, როგორც 'ასტერიოსი' (2.7, 15) და 'ასტერი' (2.9), ამას სემანტიკური დატვირთვა არ აქვს და მხოლოდ ერთი და იგივე სახელის ნაირგვარობას წარმოადგენს ისე, რომ 'ასტერიოსი' ეწოდება ივლიანეს მოწაფესაც და მწვალებელსაც. *საბას ცხოვრებაში* ეს სახელი მოცემულია, როგორც 'ასტრიოსი' (გვ. 166$_{14}$) და 'ოსტროსი' (გვ. 179$_{17}$), მათგან პირველი გულისხმობს საბას მოწაფეს, მეორე კი — მწვალებელს. შესაძლოა ამ განსხვავების მიზეზი იყოს ქართველი მთარგმნელის მიერ სახელის არასწორი გახმოვანება და სემანტიკური განსხვავების შექმნის მცდელობა.

სირიული ენიდან საკუთარ სახელთა შეცდომით გადმოღება არა

---

[34] *Encyclopedia of Islam*, ტ. III, 85.

[35] *Thesaurus Syriacus*, სვ. 3063.

რთხელ შეინიშნება სირიულიდან ქართულად ნათარგმნ სხვა ძეგლებშიც, რის მრავალ მაგალითსაც იძლევა სვიმეონ მესვეტის სირიული ცხოვრების ქართული თარგმანი (Sin. 6 და A 397).[36] ასეთი სახელებია: სკილიპიოსი (ასკლეპიადესი, თ. 121, ქართული თარგმანის თ. 101), დობენიანოსი (დომნა, 54/84), არდობრისი (არდაბურიოსი, 125/119), დადიანოსი (დიონ-ისე, 83/65), დალანტი (დალმატიუსი, 83/65), მარისი, ძე ბარაქლონისა (მარისი, ძე ბარათონისა, 27/25), საბა (შება, 79/62). ასეთივე ვითარებაა გეოგრაფიულ სახელთა გადმოცემისას: ჰალბაია (ჰალაბი, 39/73), გიდორისასა (გინდარისასა, 64/92), მთასა თოქამისასა (უქქამა ანუ შავი მთა, 88/71), ანზიტი (ანაზიტი, 65/65), სამოსტელი (სამოსატელი, 85/68). ამგვარი მცდარი თარგმანი შეინიშნება მაშინ, როდესაც მთარგმნელმა არ იცის სათარგმნი სიტყვის მნიშვნელობა ან არ გაუგია მსგავსი საკუთარი თუ საზოგადო სახელი.

არაფერი ადასტურებს *საბას ცხოვრების* ბერძნულიდან თარგმანს და, საერთოდ, იგი *ფილოთეონ ისტორიის* ბერძნული კრიტიკული გამოცემის ძირითადი ტექსტისა და მისი ვარიანტებისაგან აშკარად განცალკევებით დგას. სამაგიეროდ, როგორც შევნიშნეთ, იგი ამჟღავნებს კონსონანტური დაწერილობით შესრულებული, კერძოდ კი სირიული ტექსტიდან თარგმნის ნიშნებს. ამის გამო, სასურველი იქნებოდა ტექსტის შედარება სხვა სირიულ ხელნაწერებთანაც, რომლებიც *ფილოთეონ ისტორიის* კრიტიკული გამოცემის ავტორთა მიხედვით, დაცულია შემდეგ სირიულ[37] ხელნაწერებში: Brit. Mus. 753/14612 (ფ. 186v, VI-VII სს.), 936/14644 (ფ. 52v და შმდ., V-VI სს.),[38] 942/12160 (ფ. 109-185, VII ს.), 952/14645 (ფ. 118v, 935-936 წწ.); Berlin, syr. 26 (Sachau 321, ფ. 173v, 740-741 წწ. ხელნაწერში თხზულება მიეწერება ეფრემ ასურს), Paris, syr. 235 (ancien fonds 144), ფ. 25v (XIII ს.)[39] და P. Bedjan-ის გამოცემაში: *AMSS*, ტ. VI, გვ. 380-404.

---

[36] სირიული ტექსტისათვის იხ. სვიმეონის სირიული ცხოვრების ინგლისური თარგმანი Doran-ის გამოცემაში, ქართული თარგმანისათვის კი — Garitte.

[37] *ივლიანე-საბას ცხოვრება* გვხვდება ერთ არაბულ ხელნაწერშიც, რომლის შესახებაც გ. გრაფი წერს: "Bezüglich der Geschichte des Einsiedlers Julian Sabas in Šarfeh syr. 11/6, 29 (karš., 17 Jh.) ist die Übereinstimmung mit dem Text bei Theodoret (ebd. 1305-1324) ungewiss", G. Graf, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur*. ტ. I. Studi e Testi 118. Rom 1944, 367.

[38] ამ ხელნაწერთან დაკავშირებით კანივე შენიშნავს, რომ მასში დამატებულია ერთი სასწაული, რომელიც არ ფიგურირებს ბერძნულ ტრადიციაში, მაგრამ დაცულია ივლიანეს ცხოვრების სირიულ გადმოცემაში (P. Canivet, *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*. Théologie Historique, 42. Paris 1977, 108, შენ. 24). სასწაულის ამსახველი ეს ფრაგმენტი, რომელიც დაბეჭდილია HMS 1-ში, 211, შენ. 5, არ არის წარმოდგენილი ქართულ თარგმანში.

[39] HMS 1, 60-62; Baumstark, 106, შენ. 12.

საბას ცხოვრება ჩვენ შევუდარეთ ჩვენს ხელთ არსებულ ერთადერთ შესაბამის სირიულ ტექსტს, დაბეჭდილს *AMSS*-ში, მაგრამ იგი სავსებით განსხვავდება ქართული თარგმანისაგან, ისე, რომ აქ არც თავისუფალ თარგმანზე შეიძლება ლაპარაკი. ეს ორი ტექსტი იმდენად არის ახლოს ერთმანეთთან, რამდენადაც ორივე ძირითადად მისდევს *ფილოთეონ ისტორიის* II თავს, თუმცა სირიული ტექსტი ზოგჯერ მისგანაც სხვაობს. განსხვავება გვხვდება, მაგალითად, ფრაგმენტში, სადაც თხრობა ეხება საბას მოღვაწეობის ქვეყანას. იგი ერთი მხრივ, ესაზღვრება ბერძენთა სახელმწიფოს, მეორე მხრივ კი – სპარსეთს, და ეწოდება 'ასურასტანი' (A 689, ფ. 196r), 'Ασσυρία (HMS, 2.1), '*ათორი*' ანუ სირია (*საბას ცხოვრება*, გვ. 160, ܐܬܘܪ, 'ათორ', AMSS, გვ. 381_3), რომელსაც შემდგომ ეწოდა 'დიავინ' (A 689, ფ. 196r), 'Αδιαβήνη (HMS, 2.1) ანუ '*ლადიბი*' (*საბას ცხოვრება*, გვ. 160). რაც შეეხება სირიულ ტექსტს, მასში 'ადიაბენე' ანუ '*ლადიბი*' არ გვხვდება, არამედ მითითებულია, რომ მას, ათორს, ახლა უწოდებენ 'სხვანაირად' (ܐܚܪܢܐܝܬ, AMSS, გვ. 381_5).

'*არზინი*', საბას ქვეყნის სახელი (*საბას ცხოვრება*, გვ. 160, იგი არ არის წარმოდგენილი *ფილოთეონ ისტორიაში*), სირიულ ტექსტში მოცემულია, როგორც ܐܪܙܐ ܐܝܟܐ ('არზა აიქა', AMSS, გვ. 380).

'*განშირი*' (*საბას ცხოვრება*, გვ. 168), რომლის ბერძნული ვარიანტია 'გინდარი' (τὴν Γίνδαρον, 2.9_5, HMS 1, გვ. 214; 'გინდაროელთასა', A 689, ფ. 199r), სირიულ ტექსტში მოცემულია, როგორც ܒܓܢܕܪܘܣ (AMSS, გვ. 391_1, 'ბ-განდარის', კონსონანტური დაწერილობით 'ბ-გნდრს', სადაც 'ბ' წინდებული შეესაბამება ქართულ 'ზე', 'ში' თანდებულებს). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ამ ტოპონიმის თარგმნისას ადგილი უნდა ჰქონოდა სირიული 'დ' და 'შ' ასოთა აღრევას.

'*ჰალაბი*' (*საბას ცხოვრება*, გვ. 168), რომელსაც ბერძნულად Βέροια ეწოდება (HMS 1, 2.9), სირიულ ტექსტში წარმოდგენილია, როგორც ܒܚܠܒ (AMSS, გვ. 391_8, 'ბ-ხალაბ', სადაც 'ბ' შეესაბამება ქართულ 'ში' თანდებულს).

ანთროპონიმთაგან *საბას ცხოვრებაში* მოხსენიებული '*პავლიოს, და დიარუროს, და ფარლიტ*' (გვ. 173), შესაბამის ბერძნულ დედანში მოცემულია, როგორც 'ფლავიანე', 'დიოდორე' და 'აფრაატი' (Φλαβιανὸς καὶ Διόδωρος... καὶ 'Αφραάτης, 2.16_{7-9}). სირიულ ტექსტში ისინი შემდეგნაირად არის წარმოდგენილი: ܦܠܒܝܢܘܣ ܘܕܝܕܘܪܘܣ (AMSS, გვ. 396-397, 'ფლავჲანოს უდიადოროს', სადაც 'უ' შეესაბამება 'და' კავშირს). როგორც აღვნიშნეთ, ფლავიუსის ვარიანტული სახესხვაობა სირიულ

პაულერისი,[40] ხოლო 'დიადოროსის' გადმოცემა 'დიარუროს'-ით, ნათელია, რომ სირიული 'დ'-სა (ܕ) და 'რ'-ს (ܪ) აღრევას ემყარება. რაც შეეხება სახელს *'ფარლიტი'* ანუ 'აფრაატი', იგი მოცემულ სირიულ ტექსტში არ გვხვდება.

სირიული ფორმით *საბას ცხოვრებაში* გადმოღებულია სხვა საკუთარი სახელებიც: *'ვალის'*, რომელიც ჩვეულებრივ ბერძნულად გამოითქმის, როგორც 'უალი(ს)' ან 'უალი(ს)' (Οὐάλης, HMS, 2.15$_{1}$, შდრ. A 689, ფ. 200v), სირიულად იწერება, როგორც ܘܠܝ (AMSS, გვ. 395$_{17}$), მაგრამ, რადგანაც საწყისი ასო ხმოვნის წინ იკითხება არა როგორც 'უ', არამედ, როგორც 'ვ', აქ სწორედ 'ვალის' გამოითქმის.

'ივლიანა' (გვ. 160) ან 'იულიანაც' აგრეთვე სირიული ფორმაა სახელ 'ივლიანეს' გადმოცემისა: ܝܘܠܝܐ (AMSS, გვ. 380, ტექსტის პირველი სტრიქონი, 'ივლიანა'). ამდენად, მოცემული სახელების ქართული თარგმანი კიდევ ერთ საბუთს იძლევა, *საბას ცხოვრება* სირიულიდან მომდინარედ ჩაითვალოს.

'ასტრიოსი' (გვ. 166$_{14}$) და *'ოსტროსი'* (გვ. 179$_{17}$) AMSS-ს სირიულ ტექსტში, ისევე, როგორც ბერძნულში (Αστέριος, 2.7, 9, 15), ყველგან ერთნაირად არის მოცემული: ܐܣܛܪܝܘܣ (გვ. 389$_{4}$, 402$_{15}$, 'ასტერიოს'). ამდენად, ეს განსხვავება განპირობებული უნდა იყოს ქართველი მთარგმნელის მიერ სახელის არასწორი გახმოვანებითა და სემანტიკური განსხვავების შექმნის მცდელობით ან ქართული ტექსტის თარგმნით სხვა რედაქციის სირიული ხელნაწერიდან.

'აგაკის' (გვ. 173$_{8}$), 'აგაკიოს', რომელიც ბერძნული და სირიული ტექსტების შესაბამის სტრიქონებში იწერება, როგორც Ακάκιος (HMS, 2.9, 2.16, 'აკაკიოს') და ܐܓܩܝ (AMSS, გვ. 391$_{5}$, 397$_{4}$, 'აკაკის'), როგორც ჩანს, გადამწერის შეცდომას უნდა წარმოადგენდეს, რადგანაც სხვა შემთხვევაში იგივე პირს 'აკაკის' ეწოდება (გვ. 174$_{31}$).

სახელს *'მელეტი'* (გვ 172$_{23}$), რომელიც სირიულად იწერება, როგორც ܡܝܠܛܘܣ (AMSS, გვ. 396$_{6}$, 'მილიტოს'), როგორც ჩანს მთარგმნელი იცნობდა და ამიტომ ბერძნულის შესაბამისად გადმოთარგმნა (Μελέτιος, HMS, 2.15). იგივე შეიძლება ითქვას *'ბერძენთა'* (გვ. 160$_{23}$) ანუ ბიზანტიელთა შესახებ, რომლის სირიული შესატყვისია ܪܘܡܝ (AMSS, გვ. 389$_{3}$, 'რჰომაჲი') და რომელიც ოდნავ უფრო ქვემოთ თარგმნილია,

[40] *Thesaurus Syriacus*, სვ. 3063.

როგორც 'ჰრომთა', თუმცა კი სირიულ ტექსტში ასევე არის დაწერილი (გვ. 172$_1$, AMSS, გვ. 395$_{18}$, ბერძნულ ტექსტში მოცემულია ერთ შემთხვევაში Ῥωμαίων, მეორეში კი – ῥωμαϊκῆς, HMS, 2.1, 15).

დიონისეს ეკლესია მთარგმნელის მიერ გადმოღებულია, როგორც ეკლესია 'დიონოსისსა' (გვ. 179), რომელიც სირიულ ტექსტში მოცემულია ბერძნულის შესაბამისად: ܕܝܘܢܘܣܝܘ (გვ. 402$_{12}$, 'დიონისიოს'), Διονυσίου (HMS, 2.21).

ამრიგად, *საბას ცხოვრება* წარმოადგენს *ფილოთეონ ისტორიის* მეორე თავის უცნობი მთარგმნელის მიერ შესრულებული სირიული თარგმანის ასევე უცნობი მთარგმნელის მიერ შესრულებულ ქართულ თარგმანს. ტექსტის ძირითადი ნაწილი მისდევს ბერძნულ დედანს, თავის პირველწყაროს, და მის მეორე რედაქციას წარმოადგენს, თუმცა ზოგი მისი ეპიზოდი განვრცობილია და დეტალიზებული, მაგრამ ეს ხდება უფრო ალაგ-ალაგ, ვიდრე თანმიმდევრულად. ტექსტში გვხვდება ისეთი ეპიზოდებიც, რომლებიც არ არის დადასტურებული *ფილოთეონ ისტორიის* ბერძნული დედნის კრიტიკულ გამოცემასა და მის ვარიანტებში. ტექსტის ენობრივი მხარის განხილვა დაწვრილებით აქვს მოცემული ს. ჯანაშიას (ტ. III, 180-185), რის გამოც ჩვენ მას აქ აღარ შევეხებით.

ამრიგად, თეოდორიტეს თხზულებათა სირიულიდან ქართულად თარგმნილი ზემოთ განხილული ორი ცხოვრება არ ემთხვევა ოთხ სირიულ ხელნაწერს, რომლებიც გამოცემულია AMSS-ში და მათგან განსხვავებულ ვარიანტებს წარმოადგენს. იმისათვის, რომ დადგინდეს, რამდენად დამოუკიდებელ ვერსიას შეიცავენ ქართული თარგმანები, საჭიროა მათი შედარება სხვა სირიულ ხელნაწერებთანაც.

Victoria Jugeli

Two Works of Theodoret of Cyrus translated from Syriac

The article concerns with the Georgian translations of the works of Theodoret of Cyrus, the *Life of Jacob of Nisibis* (S 1141, A 165) and the *Life of Saba* (Sin. 6), the first two chapters of the *Historia Philothea*. Both texts represent the different editions of the Greek original. Both are translated from Syriac, however, not from the versions edited in the *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace* (vol. IV and VI).