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
2004

LOGOS

The Annual of Greek and Roman Studies

2

ლოგოსი

წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში

2

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 99940-31-01-5

© ლოგოსი, წელიწდეული, 2004

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*

სარჩევი
CONTENTS

მედეა აბულაშვილი, წარმართული, ქრისტიანული და ხალხური დეტალები ბერძნულ საგაზაფხულო რიტუალებში 9
Medea Abulashvili, Pagan, Christian and Folk Details in Greek Spring Rituals 14

ვალერი ასათიანი, ბიზანტიური ჰუმანიზმის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ 15
Valeri Asatiani, Byzantine Humanism 27

შუშანიკ ასათიანი, წმ. მელანია რომაელის მოღვაწეობის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ 28
Shushanik Asatiani, For Some Aspects of the Life of Melania from Rome 31

ქეთევან ბეზარაშვილი, ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობა და სიტყვათქმნადობა ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების მიხედვით 32
Ketevan Bezarashvili, Terminological Preciseness and Wordbuiding in the Liturgical Homilies of Gregory the Theologian Translated by Ephrem Mtsite 57

სვეტლანა ბერიკაშვილი, ვოკატივის პრობლემისათვის ბერძნულ ენაში 58
Svetlana Berikashvili, For the Problem of Vocative in Greek Language 63

იამზე გაგუა, ენეასი, homo errans et obeodiens 64
Iamze Gagua, Aeneas, homo bellans et oboediens 75

თეა გამრეკელი, პარალელური დაყოფის პრინციპი კონსტანტინოს კავაფისის ლექსებში 76
Thea Gamrekeli, The principle of Parallel Division in Konstantinos Kavafis' poems 87

ქეთევან გარდაფხაძე, არჩილ სულაკაურის „მინოტავრი“ და ხორხე ლუის ბორხესის „ასტერიოსის სახლი“ 88
Ketevan Gardapkhadze, “*The Minotaur*” by Archil Sulakauri and “*The House of Asterion*” by Jorge Luis Borges 94

ცისანა გიგაური, სოკრატე როგორც პიროვნება და ფილოსოფოსი ელიანესთან 96
Цисана Гигаури, Сократ как личность и философ у Элиана 108

თინათინ გიორგობიანი, კიდევ ერთხელ ბერძნული პერფექტის შესახებ 109
Tinatin Giorgobiani, Ones again about the Perfect tense in Old Greek 114

ქეთევან გურჩიანი, ანტიკურობაში ჩუმად და ხმამაღლა ლოცვის შესახებ 115
Ketevan Gurchiani, Leises und lautes Gebet in der Antike 121

ირინე დარჩია, ფერი და ბერძნული ტრაგედიის სცენოგრაფია 122
Irine Darchia, Colour and Greek Tragedy Scenography 130

თეა დულარიძე, ტერმინ **ἄγγελος**-ის სემანტიკის გააზრებისათვის ჰომეროსის ეპოსში 131
Tea Dularidze, Regarding the Semantic of the Term ἄγγελος in Homeric Epics 139

ნესტან ეგეტაშვილი, ნონოსის პოეტიკის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპისათვის 140
Nestan Egetashvili, Antitypical style as one of the definite originality of Nonnos' poetry 152

თამარ თარხნიშვილი, იფიგენია – მსხვერპლი და ქურუმი 153
Tamar Tarkhnichvili, Iphigenia, Victim and Priestess 157

მაია კაკაშვილი, პალეოლოგოსთა ეპოქის ისტორიისათვის 158
Maia Kakashvili, For the History of Paleolog Epoch 172

ეკატერინე კობახიძე, „იტალიელი“ ჰერაკლე 174
Ekaterine Kobakhidze, “Italian” Herakles 180

გვანცა კოპლატაძე, ანთროპოლოგია ბასილი დიდის მოძღვრებაში 182
Gvantsa Koplatadzé, L´Anthropologie dans la doctrine de Basile le Grand 198

ნინო ლორთქიფანიძე, აპოლონის ორი ვერცხლის ქანდაკება ვანიდან 199
Nino Lortkiphanidze, Zwei Silberstatuetten von Apollon aus Vani.....209

მედეა მეტრეველი, მ. კარალაცისის რომანის „დიდი ქიმერა“ მთავარი გმირის ხასიათის პრობლემისათვის 211
Medea Metreveli, On the Problem of Protagonist's Character in the Novel "The Big Chimaera" by M. Karagatsis.....218

მაგდა მჭედლიძე, იოანე მოსხოსის „ლიმონარის“ ქართული ვერსიის წარმომავლობის პრობლემა..... 220
Magda Mchedlidze, The problem of the Georgian version of the 'Pratum Spirituale' of John Moschus 233

ქეთი ნადარეიშვილი, ტრაგედია „ანტიგონეს“ ინტერპრეტაცია ბინარული ოპოზიციის - ქალი: საოჯახო × მამაკაცი: საზოგადო-ს ჭრილში..... 235
Keti Nadareishvili, The Interpretation of the Tragedy "Antigone" in the Light of the Binary Opposition – Woman:Domestic x Man:Public 243

დალი ნადიბაიძე, ადამიანის სიკეთე და მშვენიერება..... 244
Dali Nadibaidze, Kindness and Beauty.....259

მანანა ფხაკაძე, სისიფოსის სახის ინტერპრეტაციები..... 260
Manana Pkhakadze, The Interpretations of Sisyphus image.....266

გიორგი ქაჯაია, გაიუს სალუსტიუს კრისპუსი - „ნაწყვეტები ისტორიებიდან“..... 267
Giorgi Kajaia, Gaius Sallustius Crispus – the fragments from "the Histories".....280

ანი ჩიქოვანი, სიკვდილის პერსონიფიკაცია სტრატის მირივილისის შემოქმედებაში..... 281
Ann Chikovani, The Personification of Death and the Image of Charos in Stratis Mirivilis' Literary works 289

რუსუდან ცანავა, კლიტემნესტრა და ორესტე..... 290
Rusudan Canava, Clytemnestra and Orestes.....299

ქეთევან ცინცაძე, ბერძნული განმანათლებლობის სპეციფიკისათვის..... 301
Ketevan Tsintsadze, For the Peculiarities of the Greek Enlightment.....308

თამარ ცოფურაშვილი, კირილე ალექსანდრიელის ფლორილეგიუმების ქართული თარგმანები 309
Th. Tsopurashvili, The Georgian Translations of Florilegiums by Cyril of Alexandria 312

ანა ხარანაული, ხანმეტი ფრაგმენტები ბიბლეისტიკის კონტექსტში 314
Ana Kharanauli, Die s.g. Xanmeti-Fragmente im Kontext der Bibelwissenschaft 333

ზაზა ხინთიბიძე, ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე, რუსთველი: რატომ გვანიჭებს პოეზია სიამოვნებას?! 334
Zaza Khintibidze, Homer, Plato, Aristotle and Rustaveli on why poetry pleases 364

გიორგი ხომერიკი, ევრიპიდეს „მედეა“ არისტოტელეს „პოეტიკის“ კონტექსტში 365
Giorgi Khomeriki, Euripides' "Medea" in the context of Aristotele's "Poetics" 369

ვიქტორია ჯუღელი, გელათის კატენებიანი ბიბლიის განმარტებათა წყაროების საკითხისათვის 370
Victoria Jugeli, The Sources of the Commentaries of the Ghelati Catena Bible....387

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

მედეა აბულაშვილი

წარმართული, ქრისტიანული და ხალხური დეტალები ბერძნულ საგაზაფხულო რიტუალებში

საბერძნეთი ის ქვეყანაა, სადაც მრავლად შეხვდებით ტაძრებს ანტიკური ეპოქის საძირკვლით, ადრექრისტიანული ხანის ზედნაშენითა და ბიზანტიური გუმბათით.

საოცარი და ჰარმონიული თანაარსებობა უძველესის, გვიანდელის და ახლისა არამხოლოდ ისტორიულ, არამედ, სალიტერატურო ძეგლებსა და ფოლკლორშიც აისახება. ყველაზე უკეთ კი ეროვნულ მსოფლხედვას რიტუალები და მათთან დაკავშირებული ხალხური სიმღერები წარმოაჩენენ.

თუ ბერძენთა მიერ შექმნილ კანონიკას მთელი მართლმადიდებლური სამყარო მისდევს, მათი საწესჩვეულებო ცხოვრება ტაძრის გარეთ განსხვავებულ სახეს გვიჩვენებს. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა თანამედროვე საბერძნეთის ის რიტუალები და სასიმღერო ნიმუშები, რომლებიც გაზაფხულსა და ქრისტიანთა უდიდეს დღესასწაულს, აღდგომას უკავშირდებიან.

ბერძნული საგაზაფხულო ცხოვრება ჩვენს დროშიც სარიტუალო სიმღერებით იწყება: პირველ მარტს კარდაკარ მოსიარულე ბავშვები მერცხლებსა და გაზაფხულის შემობრძანებას უმღერიან. არცთუ იშვიათად ჟღერს საახალწლო კალანდებიც ზუსტად იმავე ტექსტით, როგორითაც – შობა-ახალი წლის დღესასწაულზე.

ეს რიტუალი უჩვეულოდ არ მოგვეჩვენება თუ გავიხსენებთ, რომ ძველი რომაული ტრადიცია ახალი წლის პირველ მარტს შეხვედრისა ბიზანტიამ VII საუკუნემდე შეინარჩუნა. სწორედ ამ ეპოქის გამოძახილად უნდა ჩავთვალოთ „საგაზაფხულო კალანდობა“, რომელსაც პირველადი დატვირთვა გამოეცალა, თუმცა, სარიტუალო წესი არ დაკარგულა, რაც შეიძლება იმით აიხსნას, რომ გაზაფხულის პირველი თვის აგრარულ-სამეუნეო მნიშვნელობა საუკუნეთა განმავლობაში არ შემცირებულა.

პირველი მარტის თანამდევია საბერძნეთში ფრანების ცაში აშვება. აზიელ ხალხებში (სადაც ქაღალდი, ფრანის მთავარი კომპონენტი, უფრო ადრე შევიდა, ვიდრე – საბერძნეთში) მსგავს ტრადიციას დღემდე ცალსახა რელიგიური საფუძველი აქვს და დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა:

ზოგან იგი ზეცაში სურვილთა გაგზავნის საშუალებაა, სხვაგან კი — ავადმყოფობების მოშორებისა და ავი სულების დაფრთხობის. ამგვარი რამ ანტიკური საბერძნეთისთვისაც არ უნდა ყოფილიყო უცხო, რაზედაც, ბერძენ ეთნოგრაფთა მტკიცებით,[1] ძველთაძველესი ჭურჭლის გამოსახულებანი მიუთითებენ. დაზუსტებით ვერ ვიტყვით რამდენადაა აღნიშნული ჩვეულება ელინური წარმომავლობის, მაგრამ ქრისტიანული ძირის რომ არ არის, — ეს ფაქტია.

მარტი სხვა წარმართული ჩვეულებებითაცაა აღსავსე, იმისდა მიუხედავად, რომ ეს თვე, ბერძენის წარმოდგენაში, წინასააღდგომო მარხვის განუყოფელი ნაწილია:[2]

კარნავალებს, რომლებიც საბერძნეთის ტერიტორიაზე დიდმარხვისათვის მზადების კვირაში იმართება, პირდაპირი კავშირი აქვთ დიონისეს კულტთან. მართლმადიდებლობამ კი ერის სისხლში გამჯდარ ამ ტრადიციას თავისი სახელი მიანიჭა (οι αποκριές)[3] და ყველიერის შვიდეულს დაუკავშირა.

უცნაურია საბერძნეთის ზოგიერთი რეგიონში გავრცელებული ჩვეულებაც მარხვის დასაწყისში მუყაოსა და ბუმბულისან შვიდფეხა ქალის ფიგურის დამზადებისა,[4] რომელსაც ყოველი კვირის გასვლის შემდეგ თითო ფეხს აჭრიან. აშკარაა, რომ ამ წესს, ქრისტიანული გარსის გარდა, წარმართული ელფერიც აქვს. მისი წარმოშობა კი, ვფიქრობთ, დაკავშირებულია ადამიანურ საჭიროებასთან შეიქმნას ფსიქოლოგიური გარემო, რომელიც მას გრძელი და მძიმე მარხვის გაყვანას გაუადვილებს.

ფსიქოლოგიური საყრდენია საჭირო დემონთაგან თავდაცვისთვისაც, რომლებიც, წინაქრისტიანული რწმენის მიხედვით, განსაკუთრებით ძლიერდებიან გარდამავალ პერიოდებში (ორი წლის ან სეზონის გასაყარზე). ზამთარგამოვლილი მავნებელი არსებები ჯაზაფხულზე (ბერძენთა რწმენით, ისინი, წელიწადის ამ დროს, მდედრობითი სქესისანი არიან) მრავლდებიან და ცდილობენ ხელი შეუშალონ ბუნების განახლების პროცესს, ღამით შეუსვენებლივ დაძრწიან და სახლის გარეთ დარჩენილ ნივთებს ბილწავენ. მათდამი შიშის გაძლიერების შესაბამისად აქტუალური ხდება თავდაცვის საშუალებანიც: წმინდა ორშაბათს *(καθαρή Δευτέρα)* — მარხვის პირველ დღეს — ბერძენი ქალები სწორედ ავი სულებისაგან დასახსნელად ასუფთავებენ კერას, რაც არაერთ რიტუალურ სიმღერაშიცაა არეკლილი.[5]

---

1 Λουκάτος Δημ. Σ., Πασχαλινά και της άνοιξης, Αθήνα, 1995, 17.

2 არსებობს ბერძნული ანდაზა: Δεν λείπει ο Μάρτης από την Σαρακοστή, *სიტყვასიტყვით: დიდმარხვას მარტი არ აკლია ანუ დაახლ. დიდმარხვა მარტის გარეშე არ არსებობს.*

3 ეტიმოლოგიურად იშიფრება როგორც „უხორცო“, „ხორცის გარეშე“.

4 Βαφειάδου Β., Ήθη και έθημα Σωζοπόλεως, Λαογραφία 29, Αθήνα, 1974, 129.

5 მაგალითისთვის იხ. Πετρόπουλου, Δ. Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια Β, Αθήνα, 10, Α΄, 23-25.

თუ ნათლისღების დღესასწაულზე სახლ-კარის განწმენდა ნაკურთხი წყლით ხდება,[6] პირველი მარტის დილას მსგავს რიტუალს ოჯახის დიასახლისი ჭიდან ამოღებული ე. წ. უტყვი წყლით *(αμίλητο νερό)* აღასრულებს.[7]

ბავშვებს ხშირად ფერადი ძაფებისაგან დაწნულ სამაჯურ „მარტისა"-ს *("Μάρτη", "Μαρτιακό")* უკეთებენ, რომელსაც ხსნიან აღდგომას — როცა ბოროტი ძალები დაძლეულნი არიან. დღესასწაულის წინა დღეები კი (კათოლიკეთა წარმოდგენის მიხედვითაც) დემონთა მაქსიმალური აქტიურობის დროა, რადგან ამ უკანასკნელებს მაცხოვარი გარდაცვლილი ეგულებათ.

დიდმარხვის ბოლო პერიოდში ავი სულებისაგან მომდინარე საფრთხის შეჩერება ცეცხლით (ქართული „ჭიაკოკონობის" პრეცედენტი) ბერძენთა საგაზაფხულო ტრადიციაში არ გვხვდება, მაშინ როცა, მათ საშობაო ჩვეულებებში სახმილი დემონებისადმი შიშის დაძლევის თითქმის ერთადერთი საშუალებაა. წინასააღდგომო რიტუალებში ბერძნები ცეცხლს მხოლოდ ერთ შემთხვევაში იყენებენ, — როცა იუდას ფიტულის სახით, სიმბოლურად, ყველა გამცემელს წვავენ.

აღსანიშნავია, რომ საბერძნეთის ზოგიერთ კუთხეში სასულიერო პირის უწყებას ქრისტეს აღდგომის შესახებ ყიჟინით ხვდებიან. მართალია, ბოროტებაზე მაცხოვრის უეჭველი და ხმაურიანი გამარჯვების გამო სასიხარულო ოვაციები ბუნებრივია, მაგრამ ჩვენი აზრით, ეს დემონურ ძალთა ხმაურით დაშინება-განდევნის წარმართული ტრადიციის გაგრძელება უფროა, ვიდრე — სადღესასწაულო არტყინება.

გაზაფხულთან დაკავშირებული „სეზონური საფრთხე" მარტო მავნებელი უხორცო ძალების მომრავლებით არ გამოიხატება. ბუნების აღორძინებასა და განახლებას, სამიწათმოქმედო თუ სამეურნეო პროცესს შესაძლოა სხვა ფაქტორებმაც შეუშალონ ხელი, მაგალითად, — ნალექთა სიმწირემ. ამიტომაც, ბერძნულ საგაზაფხულო სიმღერათა შორის გვხვდება წვიმის გამოწვევასთან დაკავშირებული სარიტუალო ნიმუშები. მოსალოდნელი იყო, რომ ისინი მიმართული იქნებოდნენ წმინდა ლაზარეს ან წმინდა გიორგისადმი, რადგან მათი დღეები გაზაფხულზეა. ეთნოლოგიურად კი დადასტურებულია, რომ წმინდანთა მოსახსენიებელი დღეების განლაგება წლის კონკრეტულ პერიოდებში მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს მათდამი მიმართული სათხოვრის შინაარსსა და რიტუალის ფორმას. ამგვარი ლოგიკა გამართლდა ქართულ შემთხვევაში, რადგან ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში წმინდა ლაზარე სწორედ წყლის სტიქიას განაგებს *(მაგ: „ლაზარე, ლაზარე, ცას ღრუბლები აჰყარე, ალარ გვინდა ცის ნამი"...)*. წყლის ფენომენს უკავშირდება წმინდა გიორგიც არაერთი ხალხის ტრადიციაში, სადაც

---

[6] საბერძნეთში ამ დღეს ნაკურთხი წყლის პკურების უფლება, მღვდლების გარდა, ბავშვებსაც ეძლევათ.

[7] Νικήτα Π., Το Λεσβιακό Μηνολόγιο, Μυτιλήνη, Αθήνα, 1953, 59-62.

წმინდანი წარმოგვიდგება, როგორც წყლის გველეშაპისაგან დამხსნელი.[8] ბერძნულ სარიტუალო სიმღერებში კი ეს ფუნქცია სრულიად წარმარ-თულმა ფიგურამ, ე. წ. ენატარტარამ *(Περπερούνα, Περπερία)* იტვირთა. მას უნალექობის დროს (ძირითადად, მაისში) უმღერიან, როცა ყვავილებით მორთულ ახალგაზრდას სოფელში კარდაკარ დაატარებენ და წყალს აპკურებენ.

ზემოხსენებულ წმინდანებთან მიმართებაში უნდა აღინიშნოს, აგრეთვე, რომ მათი სახეები ბერძნულ ხალხურ სიმღერებში თანხმობაშია რელიგიურ გადმოცემებთან. თუმცა, წმ. ლაზარესა და წმ. გიორგისთან დაკავშირებული წესები საბერძნეთში სხვა ქრისტიან ხალხთაგან განსხვავებულად აღინიშნება:

გიორგობა აქ გარდამავალია და აღდგომის კვირადღეს მოსდევს. ასე რომ, წმინდანის ვაჟკაცური ხატება თანხვდება ბოროტ ძალაზე გამარჯვების სააღდგომო სულისკვეთებას. ამ დღესთან დაკავშირებული მრავალზე უმრავლესი სიმღერა შეიმოინახა ბერძენთა მეხსიერებამ,[9] სადაც წმინდანი მიწათმოქმედთა, მეთევზეთა, მწყემსთა, ჯარისკაცთა, ანუ ყველა იმათი მფარველია, ვისაც კერასაგან მოშორებით, ბუნებაში უხდება მუშაობა და განსაკუთრებულ დაცვას საჭიროებს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ მართალია, წმინდა გიორგის კულტი ბევრ ხალხში არსებობს, მაგრამ გველეშაპის მკვლელი გმირის ბერძნული სახე ყველაზე ადრეულია (პერსევსი, ჰერაკლე). წმინდანის სახელის ეტიმოლოგიასაც მხოლოდ ბერძნული ენა გვაწვდის: *γεώργιον* სამიწათმოქმედო საქმეს უკავშირდება და იშიფრება, როგორც დამუშავებული ნიადაგი. ამავე დროს, ეპითეტი *(Χριστού Γεώργιον)*, რომლის თანხლებიდაც წმინდანი ბერძნულ ჰიმნოგრაფიაში მოიხსენიება, გულისხმობს ადამიანს, რომელსაც აქვს სულიერი ღვაწლი და ამისათვის იგი ღმერთმა გამოარჩია.

რაც შეეხება წმინდა ლაზარეს, მისი სახელობის შაბათს ბერძენი ქალიშვილები *(Λαζαρήτες – ლაზარელები)* ოჯახებში დადიოდნენ და ქრისტეს მიერ მეგობრის გაცოცხლების ამბავს მასპინძლებს სიმღერით ამცნობდნენ.[10] ეს ერთადერთი დღესასწაული იყო, როცა სარიტუალო სიმღერას მხოლოდ გოგონები ასრულებდნენ, რაც, ჩვენი აზრით, იყო სიმბოლური გამოხატულება ლაზარეს დების, მარიამისა და მართას სიხარულისა. გარდა ამისა, მიგვაჩნია, რომ ჩვეულება ეთნოგრაფიულად გამართლებული იყო შემდეგი მიზეზის გამო: იწურებოდა მარხვა, მოდიოდა სიყვარულის და ჯვრისწერის

---

[8] Χατζηκώστα Αρχιμ. Λεοντίου, Αη Γιώργης, ο δημοφιλής μεγαλομάρτυρας, Α΄ Συμπόσιο Κυπριακής Λαογραφίας, Πρακτικά,1985, 207.

[9] Πετρόπουλος, 34.

[10] ბევრი ნიმუშია თავმოყრილი წიგნში Ελληνικά δημοτικά τραγούδια, Γ. Κ Σπυριδάκη, Σπυρ. Δ. Περιστέρη, Γ΄, Αθήνα, 1968.

[11] შესაბამისი სიმღერები იხ. Πετρόπουλος, Β΄, 13-17.

დრო, რაზედაც საგაზაფხულო ბერძნული სიმღერები არაერთგზის მიუთითებენ. კალანდობის ზემოაღნიშნული ფორმა კი საშუალებას აძლევდა გასათხოვარ ქალიშვილებს წარმდგარიყვნენ, როგორც მომავალი სარძლოები თუ საცოლეები.

პირველ მარტს, ლაზარეს შაბათსა და ბზობას, მოკალანდეთათვის საბოძვარი კვერცხის სახით გაიცემოდა. მართალია, გადმოცემის თანახმად, იგი ქრისტეს აღდგომას უკავშირდება, მაგრამ ხაზგასასმელია ის მომენტიც, რომ კვერცხი, როგორც ერთგვარი წყარო ცხოვრებისა, განახლების სიმბოლო იყო წინაქრისტიანულ ხანაშიც. გარდა ამისა, მარხვის დროს კვერცხების მოჭარბების ფონზე წყალობის ამგვარი სახით გაცემა მეტად მოსახერხებელი გახლდათ. ასე რომ, წარმართული, ქრისტიანული და ხალხური მოტივები რიტუალის ამ პატარა დეტალში ერთმანეთს კვეთავდნენ.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს დიდ ხუთშაბათს შესასრულებელი ბერძნული ხალხური სიმღერა „ღვთისმშობლის გოდება" *(ΜΟΙΡΟΛΟΓΙ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ)*. მკვლევარი დ. ლუკატოსი ამ სასიმღერო ნიმუშის 256 სახეობის არსებობას გვამცნობს და უძველეს ხელნაწერს XIV საუკუნით ათარიღებს.[12] ევანგელისტების მიერ მკრთალად დახატული მგლოვიარე დედა ღვთისას სახეზე დაყრდნობით,[13] ბერძენმა ხალხმა სასიმღერო შედევრებში არამარტო გაიზიარა დიდი დედის მწუხარება, არამედ გამოხატა საკუთარი ტკივილიც ყველა გარდაცვლილი ახლობლის გამო.

ვნების შვიდეულის სარიტუალო ტექსტებისა და სიმღერა-გოდებათა დამძიმებულ ტონს მოსდევს გარდაუვალი აღდგომით გამოწვეული სიხარული.

საბერძნეთში ყოველთვის არსებობდა მზადყოფნა, განწყობა, ტრადიცია დიდი საგაზაფხულო დღესასწაულისა. ქრისტიანულ სწავლებასთან ერთად კი შემოვიდა ყველაზე დიდი და ყველაზე სიმბოლური უწყება მაცხოვრის აღდგომით ბოროტებასა და სიკვდილზე სამუდამო გამარჯვებისა. რელიგიური ჭეშმარიტება შეერწყა გაზაფხულის თანამდევ განახლების სულს და შემოქმედების გაცოცხლება-გაცხოველებასთან დაკავშირებულ ბუნებრივ სიხარულს. ასე შეიქმნა ბერძნული პასექის განწყობა და დღესასწაულს ახალი სახელი Λαμπρή შეურჩია ბერძენმა ხალხმა. ჯერ კიდევ ძველი ბერძნულიდან მომდინარე ამ სიტყვას, სინათლითა და ბრწყინვალებით აღსავსეს, ეკლესიამ უკიდეგანო აღტაცების, აღმაფრენის ასოციაცია მიანიჭა გაზაფხულის ყველაზე უფრო ნათელ დროს. აღდგომის დღესასწაულის ეროვნული სახელი, ცხადია, უფრო მეტად აიტაცეს ბერძნულმა ხალხურმა სიმღერებმა, ვიდრე – პასექი *(Πάσχα)*.

---

[12] Λουκάτος, 1995, 85.

[13] იხ. ლუკა 2, 35, 2,51, 19, 25-27.

სააღდგომო ლიტურგიის შემდეგ ბერძენი მრევლი ტაძრიდან გამოდის და მოძღვრის წინამძღოლობით სადა, საფერხულო ცეკვას იწყებს. ჩვეულების ახსნას სარიტუალო სიმღერები გვაწვდიან, რომელთა მიხედვითაც, ამ დღეს ზეცაშიც ცეკვავენ.[14]

თურქთა ბატონობის ხანაში ქრისტიანულ დღესასწაულთა ამ ფორმით აღნიშვნა დიდ ვაუკაცობას მოითხოვდა, მაგრამ ცეკვის თანმხლები სიმღერები ბოროტების დამარცხებაზე ხალხს იმედითა სიმამაცით აღავსებდა. უღელქვეშ მყოფი ადამიანები ეროვნულ მტრებში მაცხოვრის მტრებსაც გულისხმობდნენ.

მალე საბერძნეთის თავისუფლების მოპოვება სააღდგომო დღესასწაულებს დაემთხვა და ამგვარად, ჯერ კიდევ უძველესი ხანიდან მომდინარე განსაკუთრებული დამოკიდებულება გაზაფხულისადმი სამუდამოდ აღივსო რელიგიური თუ ეროვნული სიხარულითა და სულისკვეთებით. ეს საოცარი სინთეზი კი შესაბამისმა რიტუალებმა და სიმღერებმა მთელი სისავსითა და ბრწყინვალებით აირეკლეს.

Medea Abulashvili

Pagan, Christian and Folk Details in Greek Spring Rituals

Greece is the country where one frequently comes across the temples with ancient basement, early Christian superstructure and Byzantine cupola. The marvelous and harmonious co-existence of the ancient, the later and the new is reflected not only in historical monuments, but in literary ones and folklore as well. In fact, the national outlook is best expressed in rituals and the related folk songs.

Greek canonical laws are observed by the entire Christian world; however, the latter differs a lot from Greek customs and song patters outside the church. For instance, if Georgian ritual s ongs present St Lazarus as the patron of the water element, in Greek songs the same function is assigned to an altogether pagan figure. A number of the like remarkable details are included in Greek rituals and songs related to the greatest holiday of Spring and Christianity – Easter.

---

14 *"κι στους ουρανούς απάνω γίνεται χορός μεγάλος, γίνεται χορός και σκόλη και χορεύουν οι αποστόλοι"*... Λουκάτος, 1995, 130.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ვალერი ასათიანი

ბიზანტიური ჰუმანიზმის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ

გვაქვს თუ არა საფუძველი ვიმსჯელოთ ბიზანტიური ჰუმანიზმის შესახებ?

ტრადიციულად, ჰუმანიზმის ცნება რენესანსის ეპოქას უკავშირდება. ამას აქვს სრული საფუძველი და არ იწვევს დავას. ამასთანავე აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ ცნობილი მკვლევარები (კ. კრუმბახერი და სხვ.) სწორედ ჰუმანისტებად მოიხსენიებენ ცალკეულ ბიზანტიელ ავტორებს. ისინი იმასაც აღნიშნავენ, რომ ბიზანტია, იტალიურისაგან განსხვავებით, ნაკლებადაა დაკავშირებული ამ მოვლენასთან. გამოთქმულ მოსაზრებებში განვითარებულია აზრი, რომ ბიზანტიელმა მოღვაწეებმა – ანნა კომნენემ, პლანუდემ, მეტოქიტემ, პახიმერემ და სხვებმა ერთგვარად შეამზადეს ევროპული ჰუმანიზმი და ისინი ევროპელ ჰუმანისტთა წინამორბედნი არიან. ამგვარი მოსაზრებები გარკვეული სიფრთხილით გამოითქმებოდა, რადგან არაერთ მკვლევარს მიაჩნდა და დღესაც მიაჩნია, რომ, დამკვიდრებული აზრის თანახმად, ვიწრო გაგებით, ჰუმანიზმი რენესანსის ეპოქაში დამკვიდრებული ფილოსოფიურ-ლიტერატურული მიმდინარეობა დასავლეთ ევროპის ისტორიის სრულიად გარკვეული კულტურული ხანაა. ამდენად, ტერმინი „ბიზანტიური ჰუმანიზმი“ მრავალ კითხვას ბადებდა და სირთულეებს უკავშირდებოდა. აქ უთუოდ უნდა ითქვას შემდეგი: ნამდვილად ძნელია ბიზანტიის ისტორიაში გამოვყოთ რენესანსის ხანა თუნდაც იმ ფორმალური გაგებით, უცხოურ ისტორიოგრაფიაში მყარად დამკვიდრებული მნიშვნელობით – ანტიკურობის აღორძინება.[1] ანტიკური ტრადიციების გარეშე წარმოუდგენელია ბიზანტიური სამყარო. ანტიკურობა განუწყვეტლივ ასაზრდოებდა ბიზანტიურ აზროვნებას, იგი მისი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი საფუძველი იყო. თუ ჰუმანიზმს ანტიკურ ტრადიციად აღვიქვამთ, მაშინ გასაგები ხდება მრავალი მეცნიერის ცდა ერთმანეთთან დაკავშირებულიყვნენ ანტიკური მსოფლმხედველობა და იტალიური ჰუმანის-

[1] ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბილისი, 1973, 248-250.

ტური აზროვნება.[2] ითქვა ისიც, რომ ანტიკურმა ნაკადმა ერთგვარად გაართულა კიდეც ბიზანტიაში შემოქმედებითი პროცესი, რომელიც თითქოს „უნაყოფო იყო". უფრო მეტიც, ზოგიერთის აზრით, ანტიკურობის გადამეტებულმა „დოზამ" საბოლოოდ ზიანიც მიაყენა რენესანსს (გ. ნეიმანი). ბუნებრივია, ბევრი არ ფიქრობდა ასე. ჰქონდა თუ არა საფუძველი მოსაზრებას, რომ ბიზანტიურ კულტურას არ ძალუძდა აღმოსავლეთ ევროპა ახალ სულიერ, მხატვრულ, ზნეობრივ და სოციალურ სიმაღლეებზე აეყვანა? პოლ ლემერლი ასაბუთებს ოთხი „ბიზანტიური რენესანსის" არსებობას. პირველს იგი აკავშირებს ფოტიოსთან, ლეონ მათემატიკოსთან და არეთა კესარიელის (X საუკუნე) სახელებთან; მეორეს – მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იტალოსის (XI საუკუნე) შემოქმედებასთან; მესამეს – პლანუდესთან, ტრიკლინიოსთან და ხარტასმენესთან (XIII-XIV სს.) და მეოთხეს – პლითონის ნააზრევთან. ბევრნი პალეოლოგოსთა ხანას „უკანასკნელ ბიზანტიურ რენესანსად" განიხილავდნენ, ზოგნი კი ხუთი ბიზანტიური რენესანსის არსებობასაც აღნიშნავდნენ. ძალზე გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, თავისი ათასწლოვანი ისტორიის მანძილზე ბიზანტიის წიაღში ორი ჰუმანიზმი იკვეთება: ჰუმანიზმი ჯვაროსანთა ლაშქრობებამდე (IX-X სს), როდესაც დასავლეთში ე. წ. „ბნელი საუკუნეები" იყო, მცირე გამონაკლისების გარდა, და პალეოლოგოსთა ჰუმანიზმი (XIII-XIV სს), როდესაც კონტაქტები მყარდება დასავლეთთან და საქმე გვაქვს ურთიერთგავლენების მრავალფეროვან პროცესთან. ბიზანტიაში ჰუმანიზმის წინამორბედად მეტოხიტეს ასახელებდნენ და აღნიშნავდნენ მის დიდ სულიერ სიახლოვეს XV-XVI საუკუნეთა ჰუმანისტებთან. მხედველობაში ჰქონდათ სწრაფვა მეცნიერებისაკენ, ენციკლოპედიზმი, დაკარგული ანტიკური სულიერი მემკვიდრეობის აღორძინება, წიგნის სიყვარული, შინაგანი სამყაროს სიტყვაში გამოხატვის სურვილი და სხვ. ცალკეულ ავტორთა მიერ წიგნისა და საკუთარი ბიბლიოთეკის უზომო სიყვარული და თაყვანისცემა გაგებული იყო როგორც ნიშანი ღმერთის სიყვარულისა. ამასთან ერთად მაინც განასხვავებდნენ ბიზანტიურ ჰუმანიზმს იტალიურისაგან და, ვთქვათ, XIV საუკუნის ბიზანტიურ კულტურას აღნიშნავდნენ ტერმინით „კლასიკური კულტურის აღორძინება" – rinascita della cultura classica, ან ტერმინით „ელინისტური კულტურის აღორძინება – rinascita della cultura ellenistica (ა. პერტუზი). მთავარი მაინც ის იყო, რომ თითქმის ყველა აღიარებდა ქრისტიანული ჰუმანიზმის ტრადიციის მნიშვნელობას. გამოიკვეთა ჰუმანიზმის ქრისტიანიზების, ქრისტიანიზაციის ტენდენცია და ამ თვალსაზრისით ძალზე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ანტიკური კულტურის, ელინური რაციონალიზმის „შერიგებას", შეხამებას ქრისტიანულ მოძღვრებასთან და იდეების სისტემას. ამდენად, „ბიზანტიური ჰუმანიზმის პრობლემა არ უნდა

---

[2] Krumbacher K., Geschichte der Bizantinischen Litteratur, München, 1897.

წარმოვიდგინოთ მითიურ პრობლემად. ესაა რეალური და არსებითი პრობლემა ბიზანტიური კულტურისა". ბიზანტიასთან მიმართებაში მეცნიერები ფრთხილად იყენებენ ტერმინ „ჰუმანიზმს" და ძირითადად მსჯელობენ ცალკეული ჰუმანისტური ტენდენციების, მიმართულებების შესახებ და ზოგჯერ ბიზანტიური კულტურის „ჰუმანისტურ შეფერილობაზე" მიანიშნებენ.[3]

ბიზანტიაში ძალზე პოპულარული იყო თეატრი. მაგრამ თეატრი მისი ტრადიციული გაგებისაგან განსხვავებით კონსტანტინოპოლში სხვა დატვირთვას იძენდა. თეატრში იგულისხმებოდა შენობა, რომელშიც ძირითადად იმართებოდა ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ხასიათის განსჯანი, შეხვედრები. ლიტერატურული „ქმედება", დისპუტი ემსგავსებოდა თეატრალურ სანახაობას, რაც მეტ მიმზიდველობას სძენდა მას. თემატიკა ძალზე მრავალფეროვანი იყო. იხილავდნენ ახალ თხზულებას, უსმენდნენ რომელიმე მჭევრმეტყველს, ეცნობოდნენ პანეგირიკებს და ა. შ. ზოგჯერ ამგვარ სანახაობაში მუსიკოსებიც მონაწილეობდნენ. ბიზანტიელ ინტელექტუალთა შორის გამოირჩეოდნენ საკუთარი „თეატრის" მქონენი, რომლებიც ლიტერატურულ წრეებს აფუძნებდნენ ძველბერძენ პოეტთა მსგავსად. ერთი სიტყვით, ამგვარი მოღვაწეობა ამდიდრებდა ბიზანტიელთა ყოველდღიურ ცხოვრებას. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევდა ნიკიფორე ხუმნოსი. დიდი სახელი მოიპოვა იმპერატორ ანდრონიკე II პალეოლოგოსის „თეატრმა", რომელმაც თავი მოუყარა და თავის ირგვლივ შემოიკრიბა იმდროინდელი საუკეთესო მეცნიერები. ამიტომაც ეს თეატრი აღიარეს როგორც „ყოველგვარ სიქველეთა სკოლა", „ერუდიციის გიმნაზია" (ნიკიფორე გრიგორა). ერთ-ერთ დისპუტზე საუბარი იყო ასტრონომიის შესახებ. ორატორმა მიზნად დაისახა მისი განდიდება და ასტრონომიის მოშველიებით შეეცადა აღდგომის თარიღის შეცვლას იმგვარად, რომ ხსენებული დღესასწაული ერთდროულად აღნიშნულიყო მთელ ქრისტიანულ სამყაროში. ზუსტ გაანგარიშებაზე დაფუძნებული დასაბუთება იმდენად დამაჯერებელი იყო, რომ მსმენელებში სრული მხარდაჭერა ჰპოვა, მაგრამ, იმპერატორი ანდრონიკე შეაშინა მოსალოდნელმა რელიგიურმა მღელვარებებმა. მან თავი შეიკავა იმისაგან, რომ განსხვავებული ცივილიზაციების ხალხები ამ რეფორმის აუცილებლობაში დაერწმუნებინა. საგულისხმოა, რომ ამ თავყრილობებზე გამოიკვეთა საერო ინტელიგენციის როლი. ცნობილია, რომ დასავლეთ ევროპის (შუა საუკუნეები) ინტელიგენცია ძირითადად სასულიერო პირთაგან შედგებოდა და იგი საეკლესიო იერარქიის შემადგენელი ნაწილი იყო. ამიტომაც ეკლესიაში მოღვაწე განათლებულ ადამიანებს არ მიიჩნევდნენ დამოუკიდებელ სოციალურ ფენად, არ აღიქვამდნენ ინტელიგენციად. გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით, ინტელიგენციის,

---

[3] Nicol D. M., The Last Centuries of Byzantium, London, 1972.

როგორც ასეთის, განვითარება მაშინ მოხდა, როდესაც განათლება აღარ ექვემდებარებოდა ეკლესიის ძალაუფლებას. ინტელიგენცია მაშინ ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ ფენად, როდესაც განათლებულთა არსებობის ძირითად წყაროდ ცოდნა და გამოცდილება იქცა. ბიზანტია იმითაც იქცევს ყურადღებას, რომ საზოგადოებაში დიდი პატივით სარგებლობდა საერო ინტელიგენცია. ეს გარემოება ხელს უწყობს ბიზანტიაში ჰუმანისტური ტრადიციის სწორად გააზრებას. გამონაკლისების გარდა ბიზანტიელი ინტელექტუალები ძირითადად დაბალ ფენებს, ღარიბთა წრეს ეკუთვნოდნენ. აქ ძირითადად იმპერიის არსებობის ბოლო ორი საუკუნე იგულისხმება, რადგან ადრინდელ ეტაპებზე სრულიად განსხვავებული ვითარება იყო. იმხანად ძალზე განვითარდა ეპისტოლოგრაფია. იგი იქცა საზოგადოების ერთი ნაწილის ყველაზე რაფინირებულ ინტელექტუალურ გამოვლინებად. როგორც აღნიშნავენ, ამ თვალსაზრისითაც ბიზანტიურ ეპისტოლოგრაფიას შემდგომში ანალოგი გაუჩნდა იტალიაში იტალიური ჰუმანისტური ეპისტოლოგრაფიის სახით. ბიზანტიელთა ფილოსოფიურ და ლიტერატურულ ტრაქტატებში ნათლად გამოიხატა იმდროინდელი ინტელექტუალურ-ესთეტიკური იდეალი – კეთილშობილება, სიფაქიზე და დახვეწილობა (καλοκαγαθία). ანტიკურობიდან მომდინარე იდეალი, რომელიც ბიზანტიურ სინამდვილეში სიცოცხლის ახლებურ აღქმას გამოხატავდა, წარმოადგენდა ადამიანის ზნეობრივ ღირებულებათა და ენციკლოპედიზმის სინთეზს, რაციონალურისა და მშვენიერის ჰარმონიის რენესანსულ გამოსხივებას. ბიზანტიელი ჰუმანისტები ძალზე მგრძნობიარენი იყვნენ ხელოვნების ძეგლებისა და ბუნების საოცრებათა, ლანდშაფტების მიმართ. ამის შესანიშნავ მაგალითს წარმოადგენს თუნდაც თეოდორე მეტოქიტეს თხრობა ზღვისა და ვარსკვლავეთის შესახებ. ბუნებრივია, რომ მშვენიერების შეცნობა და ჭვრეტა უნდა განვიხილოთ როგორც შთაგონების წყარო და ბუნების ჰუმანისტური აღქმა. ბიზანტიაში შეიქმნა ტრაქტატი „აღზრდის შესახებ“, რომელშიც განდიდებულია გონებრივი შრომა, როგორც ტკბობის უმაღლესი ფორმა. უფრო მეტიც, წერდნენ მეცნიერისა და სწავლულის ცხოვრების კოდექსის შესახებ, რომლის მიხედვით, მეცნიერების საკეთილდღეოდ ადამიანმა უარი უნდა თქვას ყოველდღიურობაზე, ნაკლებად იზრუნოს საკუთარ ოჯახზეც კი. მეცნიერი არ უნდა მოწყდეს მთავარ მიზანს. დიდად ფასობდა ბიზანტიაში წიგნი. იგრძნობოდა სწრაფვა უნივერსალიზმისაკენ. იწერებოდა ენიკლოპედიური ხასიათის ცნობარები. ერთ-ერთი ამგვარი ცნობარის შესახებ ვკითხულობთ, რომ იგი წარმოადგენს განძს, აფთიაქს, რომელიც გვთავაზობს ნებისმიერ წამალს, რომ იგი მდიდარი, მრავალფეროვანი ბიბლიოთეკაა, თითქოს „ცოცხალი დამრიგებელია“. ძალზე დაფასებული იყო ბიზანტიაში რიტორიკა. მჭევრმეტყველების განვითარების მიზნით საგანგებო სკოლები იქმნებოდა, ღრმად იქნა ათვისებული უმდიდრესი ანტიკური გამოცდილება, სოფის-

ტიკა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა გარდაცვლილ წარჩინებულთა ღვაწლის შემკობას (მონოდიები და ეპიტაფიები). ჯ. ვერპოს აზრით, „ბიზანტიური რიტორიკა გვაგონებს აალებული გოთიკის დიდებულებას და ბაროკოს ემფატიკურ გრძნობადობას". მჭევრმეტყველების ჰუმანისტური იდეალის გააზრების თვალსაზრისითაც მეცნიერები ბევრ საერთოს პოულობენ ბიზანტიასა და იტალიას შორის. ტერმინები „ფილოსოფოსი" და „რიტორი" სინონიმებად იქცნენ.[4]

ძნელია ერთმანეთისაგან მკვეთრად გავმიჯნოთ ბიზანტიურ ტრადიციაში საღვთისმეტყველო და საერო საწყისები. ორივე ერთად ვითარდებოდა „თანაცხოვრების" პირობებში, ორივე თითქოს გადახლართული იყო ერთმანეთში. ჯერ კიდევ გიორგი პახიმერე, როდესაც პატრიარქ იოსებ გალიტიოტეს შესახებ წერდა, განცვიფრებული იყო იმით, რომ იგი ცხოვრების ბერულ წესს (გალობა, მარხულობა, ფხიზლობა და სხვ.) უხამებდა ჩვეულებრივ ადამიანურ თვისებებს, სიქველეს. საგულისხმოა, რომ ბერძნულ ტექსტში შესული სიტყვა (κατ' ἄνθρωπον) ძალზე უახლოვდება დასავლურ humanitas-ს, რითაც ხაზი ესმება ჰუმანისტურ მისწრაფებებს ორივე სამყაროში და, გარკვეული თვალსაზრისით, მათ ერთგვარ სიახლოვეს ტერმინოლოგიის მხრივაც. ჰუმანისტური ტენდენციების განვითარება ბიზანტიაში დიდად შეაფერხა ისიქაზმმა, მისტიციზმის დამკვიდრებამ. ბიზანტიელმა ინტელექტუალებმა პერიფერიას და საზღვარგარეთს მიაშურეს და XIV-XV საუკუნეებში იქ შექმნეს ერთობა. მათთვის უკვე გაცილებით მისაღები იყო ევროპაში (იტალიაში) არსებული სულიერი ატმოსფერო. ბიზანტიური ჰუმანისტური კულტურის ცენტრად მისტრა იქცა. იტელექტუალურ წრეებში გამოირჩეოდა ფილოსოფოსი პლითონი. მისი „კანონები" ანტიკურობის ორიგინალური ინტერპრეტაციის წარმატებულ ცდადაა მიჩნეული. პლატონის „კანონების" შემდეგ ხსენებული თხზულება ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მანიფესტადაც კი აღიარეს. მართალია, პლითონს ზოგიერთებმა ისლამის გავლენაც მიაწერეს, მაგრამ მისი შემოქმედება არსებითად ანტიკურ კულტურას ეყრდნობა და მას განიხილავს ბიზანტიური სინამდვილის ჭრილში. 1438 წელს პლითონი იტალიაში ჩავიდა. მანამდე კი, 1431-1437 წლებში „პლითონის სკოლა" გაიარა შემდგომში რომის კათოლიკური ეკლესიის კარდინალმა ბესარიონმა. სწორედ პლითონთან ეზიარა ბესარიონი ლოგიკას, მათემატიკას, ეთიკას, თეოლოგიას და სხვა მეცნიერებებს. რაც მთავარია აქ განიცადა მან „ზოგადი ჰუმანისტური გავლენა". მისტრაში პლითონის წრეში მოღვაწეობდა, აგრეთვე, მაშინდელი ინტელექტუალური მოძრაობის უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი იოანე ევგენიკე. ისიქაზმის რეაქციამ და თურქების შემოსევამ დაფანტა მისტრას ჰუმანისტები. ბიზანტიელი ჰუმანისტები შეერწყნენ იტალიელ ჰუმანისტებს

---

[4] Haussig H. W., A History of Byzantine Civilization, London, 1971.

და „განუმეორებელი ფერებით გაამდიდრეს იტალიური ჰუმანისტური კულტურა“. დასავლეთს ისინი აზიარებდნენ ანტიკურ მემკვიდრეობას, ასწავლიდნენ უნივერსიტეტებში და ამით მონაწილეობდნენ ევროპული აღორძინების ისტორიულ პროცესში.[5]

დღეს უკვე მეცნიერებაში დავას აღარ იწვევს ის ფაქტი, რომ პლატონიზმმა ხელი შეუწყო საერო ფილოსოფიის ჩამოყალიბებას. პლატონიზმს ეწოდა „ჰუმანისტების ინტელექტუალური კაპიტალი“ (ე. მუცუპულოსი). ისიც კი ითქვა, რომ „როგორც კი დაუბერავს ჰუმანიზმის ქარი, პლატონიზმი მაშინვე იქცევა მოდად“. მაინც რით აიხსნება ჰუმანისტთა დიდი დაინტერესება პლატონის ფილოსოფიით? ამ შემთხვევაში მხედველობაში გვყავს ბიზანტიელი ჰუმანისტები. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას მკვლევარებს მრავალი არგუმენტი მოჰყავთ. პლატონისა და პლითონის შეხედულებების განხილვისას ხაზგასმულია მათი სწრაფვა თანამემამულეთა „მორალური გადაიარაღებისაკენ“, ინდივიდუუმის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისაკენ ობიექტური ცოდნისა და პირადი კეთილდღეობის მოპოვებისას. მიზანი იყო სახელმწიფოს მყარი საფუძვლების შექმნა, მოქალაქეობრივი სიკეთისა და რელიგიის მნიშვნელობის აღიარება, სულის უკვდავების, როგორც ინდივიდუალური და ღვთაებრივი სუბსტანციის ღრმად შეცნობა. ამასთან ზოგიერთი მაცნიერის (ფ. მახაი) აზრით, ბიზანტიელი ჰუმანისტების ინტერესს იწვევდა ის გარემოებაც, რომ „პლატონიზმის რიგი დოქტრინები ეწინააღმდეგებოდა ქრისტიანული ღვთისმეტყველების პრინციპებს“. ბიზანტიელ ჰუმანისტებს ხიბლაბდა და იზიდავდა პლატონური ფილოსოფიის პოეტურ-მითოლოგიური და ზოგჯერ მისტიკური შეფერილობა. ათენელი ფილოსოფოსი, რომლის შემოქმედებაც იტალიური რენესანსის საფუძვლადაა მიჩნეული“, იქცა განათლებული კაცობრიობის ახალი ინტელექტუალური ცივილიზაციის სიმბოლოდ“ (ბ. კნოსი). ზოგიერთი ფილოსოფოსი, მაგალითად, მიქაელ ფსელოსი, გამორიცხავდა ყოველგვარ კავშირს პლატონის იდეებსა და ქრისტიანულ დოგმატებს შორის. როდესაც პლატონს განიხილავდნენ ქრისტიანობის წინამორბედად, ძირითადი აქცენტი კეთდებოდა მის შეხედულებებზე სულის უკვდავების შესახებ და მათ ქრისტიანობის „რაციონალურ ბაზად“ განიხილავდნენ, რამაც ხელი შეუწყო ქრისტიანული დოგმატების ჩამოყალიბებას. პლატონში იმდენად ხედავდნენ თეოლოგს, რამდენადაც ფილოსოფოსმა შეძლო მთელი ცოდნის თავმოყრა ზეგრძნობადი სამყაროს შესახებ. ბიზანტიური ჰუმანისტური კულტურის თითქმის ყველა ცნობილი წარმომადგენელის მაქსიმე პლანუდე, თომა მაგისტროსი, თეოდორე მეტოხიტე, ნიკიფორე გრიგორა, გიორგი პლითონი, ბესარიონ ნიკეელი და სხვ.) პლატონის მოძღვრების მიმდევარი იყო. ამავე დროს თითოეულ მათგანს პლა-

---

[5] Zakythinos D. A., Byzantinische Geschichte, Köln, 1979.

ტონი თავისებურად ესმოდა. ზოგჯერ ფორმალურად ბაძავდნენ მას და დიალოგის ფორმას მიმართავდნენ. ბიზანტიურ ჰუმანისტურ ლიტერატურაში ადვილი შესამჩნევია პლატონის გავლენა (ინტონაცია, ლექსიკა და სხვ.). პლატონის მიმბაძველებს კრიტიკოსებიც გამოუჩნდნენ. მაგალითად, მისტიკოს კავასილას სახით. ანტიკური კოსმოგონია და პოლითეიზმი მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს ბიზანტიელ ავტორთა შემოქმედებაში. ხშირად ისინი პლატონის შემოქმედებას ნეოპლატონიზმის ჭრილში იკვლევდნენ. ბიზანტიელ ჰუმანისტებს იტალიური აკადემიების სულიერ მამებად აღიარებდნენ. შემდგომში პლატონიზმმა ღრმად გაიტაცა დასავლეთი და ეს მკაფიოდ გამოვლინდა ფრანჩესკო პეტრარკას შემოქმედებაში.

ჰუმანისტებისათვის მთავარი იყო ადამიანი, ადამიანურობა, კაცობრიობა და ბედნიერება, როგორც ადამიანის ცხოვრების მიზანი. ბიზანტიაში შეიქმნა „ქრისტიანული ჰუმანიზმის კონცეფცია". იყო ცდა ჰუმანისტების მიერ შემუშავებული პრინციპების შეხამებისა ქრისტიანულ მოძღვრებასთან. ბიზანტიელ ფილოსოფოსთა აზრით, ადამიანი, რომელიც შედგება სულისა და ხორცისაგან, მატერიალურისა და არამატერიალურისაგან, წარმოადგენს მცირე სამყაროს – მიკროკოსმოსს. ეს მიკროკოსმოსი ირეკლავს მთელ სამყაროს. ბიზანტიელმა ჰუმანისტებმა დაამკვიდრეს აზრი, რომ ადამიანის იდეალს წარმოადგენს ყოველმხრივ განვითარებული პიროვნება – homo universalis. ასეთ პიროვნებად ნიკიფორე გრიგორა თეოდორე მეტოქიტეს მიიჩნევდა. აქ მხედველობაში უნდა მივიღოთ ისიც, რომ სამყაროს შეცნობა, „ჭვრეტა", ბიზანტიელებს ბერმონაზვნობაშიც ესახებოდათ. უფრო მეტიც, ცხოვრების ამგვარ წესს ისინი აიდეალებდნენ კიდეც. „სამყაროს აღქმა" გვიანბიზანტიურ ფილოსოფიაში დიფერენცირებულად მოიაზრებოდა. სიქველეს ზოგიერთი ბიზანტიელი მოაზროვნე განიხილავდა როგორც ღმერთის მიბაძვას. ყოველივე სულიერი, მათი აზრით, არსებობს იმდენად, რამდენადაც იგი ბაძავს ღმერთს, ცდილობს მიემსგავსოს და დაუახლოვდეს მას. სიქველე მჟღავნდება ღმერთთან მიახლოებაში. სიქველეს ბიზანტიურ ტრადიციაში მრავალნაირად განმარტავდნენ. ადამიანის ცხოვრებაში გამოჰყოფდნენ სამ ძირითად ფორმას – ტკბობას, სახელს და ქონებას. ამ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება, თავის მხრივ, ემყარებოდა სიქველის ცნობილ პრინციპებს, გამოვლინებებს. ტკბობას უკავშირებდნენ წესიერებას, მართებულობას; ქონების ფლობას – გულუხვობას, ხელგაშლილობას; სახელის ძიებას – ზომიერებას. არაერთი განმარტება მოსდევდა სიმამაცეს. ერთმანეთისაგან განარჩევდნენ განსაცდელს, ტანჯვას ღვთის მიერ მოვლენილს და ტანჯვას ადამიანების მიერ ერთმანეთისადმი მიყენებულს. ეპიკურეს მსგავსად, პლითონი თვლიდა, რომ ტკბობაში თავშეკავებულ ადამიანს უპირატესობა აქვს სხვებთან შედარებით, რადგან ამ თვისებას მოკლებულნი ზიანს აყენებენ საკუთარ თავს, ჯანმრთელობას და იქამდე მიადიან, რომ საერთოდ კარგავენ ტკბობის

უნარს. პლითონი მსჯელობს ადამიანთა პატივმოყვარეობის, ძალაუფლებისკენ სწრაფვის და სახელის მოხვეჭის შესახებ. მისთვის უცხო არაა ქრისტიანული მორჩილება, მაგრამ ამავე დროს, მთავარია არა უმეცართა და მოშურნეთა, არამედ ზნეკეთილთა აზრი. მთავარია კეთილი რეპუტაციის სწორედ ამ წრეში მოპოვება. ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ კეთილშობილი, თავმდაბალი და თავშეკავებული პიროვნებისათვის, რომელმაც იცის საკუთარი თავის ფასი, არ უნდა იყოს საინტერესო ბრბოს აზრი. მისთვის მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს იმ პატივსაცემი ხალხის შეხედულებებს, ვისაც წონა აქვს საზოგადოებაში. მათ შორის აღიარების მოპოვებაა მთავარი. ამ შემთხვევაში, ფრ. მაზეს აზრით, საქმე გვაქვს თანამედროვე რესპექტაბელობასთან, „არისტოკრატულ სიქველესთან". ზნეობრივი სრულყოფილების ერთ-ერთ საფეხურს ბიზანტიელთათვის გულუხვობა წარმოადგენდა. ასევე მიაჩნდა პლითონს: მატერიალურად უზრუნველყოფილი ადამიანი მშვენიერებისადმი სიყვარულში უნდა გამჟღავნდეს. ამ მოსაზრებას ზოგნი არ იზიარებდნენ და შუა საუკუნეებისთვის არადამახასიათებელ ხედვად მიიჩნევდნენ. მთავარი მაინც ისაა, რომ პლითონის „სამოქალაქო ჰუმანიზმი" – კონცეფცია homo civilis უპირატესობას ანიჭებს წესიერებას და მოქალაქეობრიობას, საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი ინტერესების პირადულზე მაღლა დაყენებას. ამგვარად, ბიზანტიელ ჰუმანისტთა მიერ შექმნილი ზნეობრივი ღირებულებების სისტემა, რომელიც მოცემულია ფილოსოფიურ ტრაქტატებში, ლიტერატურულ თხზულებებსა და ეპისტოლოგრაფიაში,[6] მიზნად ისახავდა იდეალთან მიახლოებული გმირის ჩვენებას. ამ გმირისთვის დამახასიათებელი იყო როგორც გარეგნული, ფიზიკური სრულყოფილება, ასევე სიმამაცე, კეთილგონიერება, სამართლიანობა, მოყვასის სიყვარული და კეთილშობილება.

როდესაც ვმსჯელობთ ბიზანტიური ჰუმანიზმის შესახებ უთუოდ უნდა აღინიშნოს მეცნიერებაში დღემდე არსებული სიფრთხილე, ზოგჯერ სკეპტიციზმიც ამ ტერმინის მიმართ ბიზანტიურ სინამდვილეში. თვით იტალიური ჰუმანიზმის განსაზღვრაში არსებობს მრავალი სირთულე. ისიც კი ითქვა, რომ რენესანსი და შუა საუკუნეები არ უნდა განვიხილოთ როგორც ორი ცალკე აღებული ისტორიული პერიოდი, რადგან ესაა ერთი ეპოქა, რომელსაც შუა საუკუნეები უნდა ვუწოდოთ. ანტიკურობის დიდი რესტავრაციის ხანა, რომელსაც, ჩვეულებრივ, რენესანსს ვუწოდებთ, განსაკუთრებული ეპოქის უკანასკნელ ეტაპს წარმოადგენდა. ამიტომაც რთულდება ბიზანტიური და იტალიური ჰუმანიზმის საერთო და სპეციფიკური ნიშნების გარკვევა და დადგენა. პ. კრისტელერი იტალიურ კულტურულ სივრცეში გამორჩეულ ადგილს უთმობს რიტორიკას. ამასთან იგი, წინამორბედთა მსგავსად, ჰუმანისტურ მოძრაობაში უპირატესობას ანიჭებს

---

[6] Аверинцев С. С., Поэтика ранневизантийской литературы, Москва, 1977.

ფილოლოგიურ განსწავლულობას, ხაზს უსვამს კონტინუიტეტს სქოლასტიკასა და რენესანსს შორის. საყურადღებოა ისიც, რომ ხსენებული მკვლევარი უარყოფს ჰუმანიზმის ფილოსოფიის ორიგინალურობას. ამ კონცეფციის უარმყოფელნი აღნიშნავენ, რომ ბიზანტიელ ჰუმანისტთა ერთობა არაა მხოლოდ პროფესიული ურთიერთობა. ესაა იდეოლოგია, რომელიც გამოიხატა მეცნიერულ და ფილოსოფიურ ერთიანობაში, ჰუმანისტურ ოცნებაში თავისუფალი და განათლებული პიროვნების შესახებ, ადამიანის ბუნაბაში არსებულ ღირსებასა და უმაღლეს სიკეთეში. ამ ერთობის იდეურ საფუძველს, ძირითად დასაყრდენს შეადგენდა ანტიკური მემკვიდრეობის ღრმად შეთვისება, მისი შემოქმედებითი გადააზრება და მსოფლმხედველობის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად ქცევა. ამის ერთ-ერთი მაგალითია ახალი ფილოსოფიის საფუძვლად პლატონიზმის გამოყენება, აგრეთვე, შეხედულებათა სრულიად ახალი სისტემის – ნეოპაგანიზმის დანერგვა. ცნობილია, რომ ეს უკანასკნელი მრავალ შემთხვევაში ქრისტიანობისაგან განსხვავებული პრინციპების დამკვიდრებას ცდილობდა. ამის გათვალისწინებით ბიზანტიური კულტურის ორი საუკუნე (XIV-XV) განსხვავდება ადრინდელი პერიოდებისაგან, რის საფუძველზეც ისტორიის ამ მონაკვეთის ბიზანტიის სულიერ-ინტელექტუალური, ფსიქოლოგიური და ესთეტიკური გამოცდილება დაუკავშირდა ჰუმანიზმის ცნებას. აღინიშნა მისი ერთგვარი სიახლოვე იტალიურ ჰუმანიზმთან. სრულიად მკაფიოდ ითქვა, რომ იტალიურ ჰუმანიზმთან ახლომდგომ კულტურულ მოვლენათა შორის, უფრო მეტიც, ვინც გარკვეული გავლენა იქონია მასზე, სწორედ ბიზანტიური ჰუმანიზმი იყო. ამის დასადასტურებლად აღინიშნება საერთო პრობლემატიკა, ინტელექტუალური ურთიერთობის ფორმები, იდეებისა და გემოვნების, ესთეტიკური პრინციპების, სალიტერატურო სტილის განვითარების ტენდენციების, ბიზანტიელ და იტალიელ ჰუმანისტთა ფსიქოლოგიური განწყობის თანხვედრა და სხვ. ამ ისტორიული ფენომენის ახსნის პროცესში ისტორიოგრაფიაში ღრმა ფესვები გაიდგა კონცეფციამ, რომლის მიხედვით, ბიზანტიურ ჰუმანიზმს განიხილავდნენ იტალიური ჰუმანიზმის ფუძემდებლად, მამამთავრად. აღსანიშნავია ისიც, რომ იტალიანისტებისაგან განსხვავებით მეტ სიფრთხილეს იჩენენ თავად ბიზანტინისტები, რომლებიც, მართალია, ყოველთვის აღნიშნავენ ბიზანტიური კულტურის როლს იტალიურ აღორძინებაში, მაგრამ ხაზგასმით მიუთითებენ ამ უკანასკნელის ეროვნულ ფესვებზე, ეროვნულ ნიადაგზე. ყოველივე ეს მაინც არ ნიშნავს იმას, რომ მეცნიერებაში არ გაბატონებულა აზრი აღორძინების, როგორც მიმდინარეობის, მოძრაობის დასავლურობის შესახებ. დასავლური ხასიათი უკავშირდებოდა ახალ სულისკვეთებას და ამოცანებს. ბიზანტიურ და იტალიურ ჰუმანიზმზე საუბრისას, ვფიქრობთ, მართებულია მსჯელობა არა კულტურული გავლენის პროცესის ცალმხრივი ხასიათის შესახებ, არამედ იმ საერთო ინტელექტუალურ წყაროებზე და ეკონომიკურ-პოლიტიკურ თუ

რელიგიურ წინამძღვრებზე, მხედველობაშია მთელი „ბერძნულ-იტალიური კომპლექსი“, რომელიც XIV-XV საუკუნეებში ჩამოყალიბდა ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში. ამ პერიოდში ძალზე გაღრმავდა შემოქმედებითი კონტაქტები. 1438 წელს ფლორენციაში შედგა ფილოსოფოსთა პირველი საერთაშორისო კონგრესი. ბიზანტიელ მეცნიერთა ინტერესი მეზობელი ხალხის, მისი კულტურის მიმართ დიდად გაიზარდა. იგრძნობა აშკარა ორიენტაცია დასავლურ მწერლობაზე, ინტენსიურად ითარგმნება ლიტერატურა ლათინური და იტალიური ენებიდან. მაქსიმე პლანუდემ ლათინურიდან ბერძნულად თარგმნა ციცერონის „სციპიონის სიზმარი“, ოვიდიუსის „მეტამორფოზები“, ავგუსტინეს ტრაქტატი „სამების შესახებ“, იუვენალის „სატირები“ და სხვ. ყოველივე ეს ხდება იმ დროს, როდესაც ბერძნული ენა გაიგივდა მართლმადიდებლობასთან და ლათინური აზროვნება მაინცდამაინც დიდ პატივში არ იყო. ამიტომაც აღნიშნავს კ. კრუმბახერი პლანუდეს ღვაწლს რომაელებთან „ჩატეხილი ხიდის“ აღდგენაში. ამიტომაც შეიძინა მნიშვნელობა დიმიტრი კიდონისის ფრაზამ, რომ „ახალმა რომმა (ე. ი. ბიზანტიამ – ვ.ა.) უნდა აღიაროს და პატივი მიაგოს რომაელთა მემკვიდრეობას“. თურქეთთან დაპირისპირების პროცესში ზოგნი უპირატესობას ანიჭებდნენ ლათინურ დასავლეთს და აღნიშნავდნენ საერთო კულტურულ-ისტორიული ტრადიციების როლს. ერთნი ბიზანტიაში ლათინური კულტურის შეღწევას მცირე ნაკადად წარმოიდგენდნენ, რომელიც მოედინებოდა „დიდი ბერძნული ინტელექტუალური მდინარის“ გვერდით. მეორენი საკუთრივ ბერძნული კულტურული ნაკადის გავლენას მხოლოდ იტალიის ელიტარულ წრეებში ხედავდნენ. ამის საილუსტრაციოდ მეცნიერები ასეთ მაგალითსაც იმოწმებენ: ფლორენციელი სილვესტრო დი ზანობი დი მარიანოს წიგნის დახლზე განთავსებული 290 ტომში მხოლოდ ციცერონის, ჰორაციუსის, ოვიდიუსის, სენეკას, იუვენალის, დანტეს, ბოკაჩოს და სხვა ძველრომაელ თუ შემდეგდროინდელ იტალიელ ავტორთა თხზულებები იყო და მათ შორის არცერთი ბერძენი თუ ბიზანტიელი ავტორისათვის არ მოიძებნა ადგილი. ბერძნული და ბიზანტიური ხელნაწერები ჰუმანისტებისა და მეცენატების კერძო კოლექციებსა და უნივერსიტეტების ბიბლიოთეკებში იყო დაუნჯებული. რასაკვირველია, ამ სამყაროთა კულტურული ერთობა რენესანსის ხანაში უდავოა. იგი „განზავებულია“ და მჟღავნდება ზნე-ჩვეულებებში, ლექსიკაში, ლოგიკურ პროცედურებში, მხატვრულ სტილისტიკაში და ა. შ. მსგავსებათა მიუხედავად, ბიზანტიურს იტალიური ჰუმანიზმისაგან ბევრი რამ განარჩევს. თვისობრივად ბიზანტიური ჰუმანიზმი მაინც სხვა მოვლენას წარმოადგენდა. იტალიური ჰუმანიზმის შეფასებისას მკვლევარნი აღნიშნავენ, რომ იგი სრულიად ახალი მასშტაბების ეპოქის დასაწყისია, რომელიც პიროვნებას ათავისუფლებს შუასაუკუნეობრივი აზროვნების წნეხისგან („ბორკილებისგან“), ორიგინალურად ახორციელებს დასავლური

ქრისტიანობის იდეებს, საფუძველს უმზადებს ინდივიდუალიზმის გაფურჩქვნას, გამოიმუშავებს სინამდვილესთან რაციონალისტურ, პოზიტიურ მიდგომას, ემყარება ახალგაზრდა კაპიტალური მეურნეობის ეკონომიკურ აღმავლობას. იტალიური ჰუმანიზმი „გაჟღენთილია სიხარულის მომგვრელი, ჰედონისტური, საგაზაფხულო განწყობილებებით“. როგორც აღნიშნავენ, სულ სხვა ხასიათისაა ბიზანტიური – ე. წ. პალეოლოგოსთა რენესანსი“.[7] იგი კრავს დიდ კულტურულ ციკლს და წარმოადგენს მისი განვითარების დამასრულებელ ეტაპს. მის საფუძველზე არ იქმნება ცხოვრების ახალი ინდივიდუალისტური სტილი, რადგან აქ პიროვნება შეზღუდულია, შებოჭილია ეკლესიისა და სახელმწიფოს ავტორიტეტით. მთელი რიგი საერთო ტენდენციების მიუხედავად ყოფასა და ხელოვნებაში მძლავრობს რელიგიური ავტოკრატული პრინციპი, ძველი ფეოდალური მეურნეობის ჩარჩოები აფერხებენ ახალი კლასის ჩამოყალიბებას, მსოფლმხედველობა თავის ტრადიციულ კონსერვატიულობას ინარჩუნებს. საბოლოო ჯამში ყოველივე ეს ზემოხსენებული გაზაფხულისაგან განსხვავებით, ზოგიერთის მიერ ფასდება როგორც „საშემოდგომო ჭკნობის განწყობილება“. ეს მოსაზრება არ იქნა გაზიარებული იმის გათვალისწინებით, რომ ბიზანტიური ცივილიზაციის ბოლო ეტაპზე ბიზანტიურ საზოგადოებაში ხდებოდა სულიერ ღირებულებათა გადაფასება, ინგრეოდა წარმოდგენათა ყავლგასული ტრადიციული სისტემა, რაც მოასწავებდა შუასაუკუნეების ორთოდოქსულ-ქრისტიანული მსოფლმხედველობის კრიზისს. აღინიშნა ისიც, რომ ხსენებული პერიოდის ბიზანტიაში ხდებოდა ძველი შეხედულებების მსხვრევა, მაგრამ, ამავე დროს საზოგადოების პროგრესული ძალები ცდილობენ ახალი იდეოლოგიის დამკვიდრებას, რაც ძალზე რთული აღმოჩნდა. ამიტომაც ძნელდება ბიზანტიაში ჰუმანიზმის, როგორც ახალი იდეოლოგიის, ფართო კულტურული მოძრაობის თამამად აღიარება. ბიზანტია ფეოდალურ სახელმწიფოს წარმოადგენდა, რომელიც შესაძლოა თავისი იდეოლოგიური რემინისცენციებით იყო დაკავშირებული აღორძინების არსთან“.[8] ფაქტია ისიც, რომ იმპერია იქცა განვითარებული იტალიის „ეკონომიკურ დანამატად“, მოექცა ვენეციისა და გენუის ადრეკაპიტალისტურ ურთიერთობათა ქსელში. ამავე დროს ბიზანტიასა და იტალიას ბევრი საერთო ჰქონდათ – საქალაქო კულტურის განვითარების მაღალი დონე, ქალაქების ემანსიპაცია, პოლიტიკურ სტრუქტურაში უნიტარული პრინციპის შესუსტება, საკმაოდ ფართო ინტელექტუალური თავისუფლება, რამაც ხელი შეუწყო კულტურული, ჰუმანისტური მიმდინარეობების წარმოქმნას. ამასთანავე დიდი სოციალური საფუძვლების უქონლობა ბიზანტიურ ჰუმანიზმს საგრძნობლად ზღუდავდა, მყიფეს ხდიდა მას. გვიანბიზანტიურ

---

[7] Hunger H., The Classical Tradition in Byzantine Literature, Birmingham, 1981.

[8] Медведев И., Византийский гуманизм XIV-XV вв., М., 1976, 169.

სახელმწიფოში გამეფებული სიღარიბე შეუძლებელს ხდიდა აღორძინების ხანის იტალიისათვის დამახასიათებელი ისეთი ინსტიტუტის განვითარებას, როგორიცაა მეცნიერთა თუ სხვა სფეროს წარმომადგენელთა მფარველობასთან. ამგვარი რამ გამონაკლის შემთხვევებში ხდებოდა და სასურველ მასშტაბებს ვერ მიაღწია. რაოდენ საინტერესოც არ უნდა იყოს ბიზანტიელ მოღვაწეთა ნააზრევი, ბუნებრივია, მათ ვერ მიაღწიეს ისეთ სიმაღლეებს, როგორიცაა აღორძინების მწვერვალების – ლეონარდოს, რაფაელის, მიქელანჯელოს, ბოკაჩოს, პეტრარკას და სხვათა შემოქმედება.[9] ამდენად გამართლებული იქნება თუ აღვნიშნავთ, რომ ბიზანტიური ჰუმანიზმი საძიებელია მეცნიერთა განსაზღვრული წრის ფარგლებში. თავისთავად ესეც საგულისხმო მოვლენაა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ბიზანტიელ ჰუმანისტთა ნააზრევი ვერ გამოირჩევა საგრძნობი სიახლით ძველბერძენ თუ ადრებიზანტიელ ავტორებთან შედარებით. ამიტომაც წერს ერთგან თეოდორე მეტოქიტე წინაპართა მიერ დატოვებული დიდი მემკვიდრეობის ჩრდილში ყოფნის შესახებ. აქ მხედველობაშია როგორც ანტიკური აზროვნება, ასევე ქრისტიანული ეკლესიის იდეები. ანტიკურობისა და პატრისტიკული კლასის ეს ტვირთი ამძიმებდა ბიზანტიელ ჰუმანისტებს, რომელთა მოღვაწეობა საბოლოო ჯამში მაინც დაგვირგვინდა იმით, რომ ბიზანტიური ცივილიზაციის მიწურულს შეიქმნა იმგვარი კულტურული, სულიერ-ინტელექტუალური, ფსიქოლოგიური და ესთეტიკური „ველი“, რაც თავისი ნიშან-თვისებებით, როგორც აღნიშნავენ, შეიძლება მიჩნეულ იქნას იტალიური ჰუმანიზმის ანალოგად. აქ, რასაკვირველია, ძირითადად ჰუმანისტური ტენდენციებია მხედველობაში. აქ საუბარია ანტიკური მემკვიდრეობის, წარმართობის, როგორც შეხედულებათა სისტემის გარდაქმნაზე მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტორად. უთუოდ უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ XX საუკუნემდე დამკვიდრებული იყო აზრი, რომ ბიზანტიისა და ბიზანტინიზმის არსი „ტოტალურ ეკლესიურობას“, საღვთისმეტყველო ტრადიციების არნახულ მომძლავრებას და მოძალებას უკავშირდებოდა. ამასთან უარყოფილი და იგნორირებული იყო ყოველივე, რაც დაწესებულ ჩარჩოებში, სქემებში ვერ თავსდებოდა. ბიზანტიური ცივილიზაციის ღრმა შრეების ყოველმხრივმა შესწავლამ ნათელყო, რომ დიდი საეკლესიო ცხოვრების გვერდით ვითარდებოდა „საერო ჰუმანიზმიც“ და არაერთი ბიზანტიელი მოაზროვნე მომავალს ელინიზმის გზების განვითარებაში ხედავდა. ევროპული ცივილიზაციის გამოცდილება ცხადყოფს, რომ „ენობრივი კულტურისა და ჰუმანისტური ცოდნის სამეფოს ადეპტები,

---

[9] Грабарь-Пассек М. Е., Античные сюжеты и формы в западоевропейской литературе, Москва, 1966; Лосев А. Ф., Проблема символа и реалистическое искусство, Москва, 1976.

პირველყოვლისა ბიზანტიელი ჰუმანისტები იყვნენ". მათ მემკვიდრეობას უკავშირდება ახალი დროის ადამიანების აზროვნების პრინციპების ჩამოყალიბება. ყოველივე ეს ზრდის ბიზანტიური ცივილიზაციის მნიშვნელობას კაცობრიობის ისტორიაში, კერძოდ, ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესში.

Valeri Asatiani

Byzantine Humanism

Humanism, according to traditional understanding, is the intellectual movement established during the epoch of Renaissance. Therefore the term "Byzantine humanism" was the cause of arising lots of questions and complications. If a significant manifestation of humanism is a renascence of antiquity, wich laid was the firm the foundation of Byzantine thinking, then it is natural to relate the antique outlook with Byzantine.

The paper deals with certain humanistic tendencies in the Byzantine world.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

შუშანიკ ასათიანი

წმ. მელანია რომაელის მოღვაწეობის ზოგიერთი ასპექტის შესახებ

მელანია რომაელი მსოფლიო მნიშვნელობის მოღვაწეთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე გამორჩეულია. მისი სახელი თავიდანვე ჩნდება უძველეს ასკეტიკურ კრებულებსა თუ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში და დღემდე განსაკუთრებულ თაყვანისცემას იმსახურებს.

ამ წმინდანმა ქართველ მკვლევართა ყურადღებაც მიიპყრო. რის შედეგადაც, ქართულად მისი „ცხოვრების" რამდენიმე რედაქცია მოგვეპოვება და თითოეული მათგანი საყურადღებოა როგორც ტექსტოლოგიური, ისე ლიტერატურული თვალსაზრისით.

არსებული ქართული თუ არაქართული წყაროები გვიდასტურებენ, რომ ცხოვრებისა და მსახურების წესით მელანია რომაელს იშვიათად თუ შეიძლება დაეძებნოს ანალოგი სხვა ქალ მოღვაწეთა შორის.

რომაელი არისტოკრატი, მორწმუნე და ღვთისმოშიში მშობლების შთამომავალი მელანია სრულწლოვანი რომ გახდა, მისი დაქორწინება გადაწყვიტეს და მელანიას გადაჭრით უარის მიუხედავად მიათხოვეს ასეთივე მდიდარ, კეთილშობილ არისტოკრატს – აპიმიანეს.[1] თავდაპირველად ცოლ-ქმარს ასული ეყოლათ, შემდეგ კი – ვაჟი, რომელიც მაშინვე გარდაიცვალა. ამ მშობიარობის შემდეგ მელანიას ისე გაურთულდა ჯანმრთელობა, რომ აპიმიანემ აღთქმა დადო უფლის წინაშე: თუკი მისი ცოლი გადარჩებოდა, იგი ამაო ცხოვრებაზე უარს იტყოდა და ბერად აღიკვეცებოდა. მართლაც, მელანია გამოჯანმრთელდა. ამას ისიც დაემატა, რომ მცირე ხანში ქალიშვილიც გარდაეცვალათ და ცოლ-ქმარი მონაზვნად აღიკვეცა. მამის ალსრულების შემდეგ, მელანიამ და აპიმიანემ საკუთარი სახლ-კარი დატოვეს და მონასტრულ ცხოვრებას მიჰყვეს ხელი.

ამასობაში მათი საკუთრების ხელყოფა დაიწყო სევერიანოსმა, აპიმიანეს ძმამ და მელანიაც იძულებული გახდა თვით დედოფალს წვეოდა დახმარების

---

[1] ხელნაწერში ეს სახელი სხვადასხვაგვარად გვხვდება: „აპელიანოსი", „აპიმიანე", „პიმიანე", „ამპიმიანე".

სათხოვნელად. შედეგად, მათი ქონება მთლიანად გაიყიდა და მონაგები უკლებლივ ჩააბარეს მელანიას და აპიმიანეს.

მელანიამ ბევრი იმოგზაურა აპიმიანესთან ერთად. მოიარეს წმინდა ადგილები, ააშენა რამდენიმე მონასტერი და ერთი ეკლესია. შეხვდა არაერთ მაღალ იერარქს თუ მეუდაბნოე მამას და ბოლოს იერუსალიმში მისსავე აგებულ მონასტერში აღესრულა.

მელანია რომაელი საოცრად დიდი გავლენით სარგებლობდა მთელ იმდროინდელ მაღალ საზოგადოებაში, ხელი მიუწვდებოდა როგორც ძველი, ისე ახალი რომის სამეფო კარზე. მას უდიდესი პატივით იღებენ იმპერიის პირველი პირები. იგი აძლევს თავს უფლებას დაბებკილ კაბაში გამოცხადდეს საიმპერატორო კარზე. მის მიერ აშენებული ეკლესიის კურთხევას იერუსალიმში ესწრება თვით დედოფალი. იგი აშენებს როგორც დედათა, ისე მამათა მონასტრებს, ეწევა გრანდიოზული მასშტაბების ქველმოქმედებას, რაც მთელი მისი ქონების შეწირვას ითხოვს; ქონებისას, რომლის გამო მელანია რომაელის ტოლი მხოლოდ მეფე იყო. „ხოლო იყვნეს იგინი უფალ მრავალთა აგარაკთა, მრავალთა ადგილთა არათუ ქალაქსა შინა, გინა გარემოჲს სოფლებთა, არამედ შორთაცა ქუეყანათა იტალიას და სიკილიას, პანიას და ვერტანიას“. ამ ქონებით, მელანია საქველმოქმედო მიზნებით თითქმის სიცოცხლის ბოლომდე სარგებლობდა. იმდენად მდიდრული იყო მათი სახლები, რომ „ვერვინ ჰრომისა მკჳდრთაგანმან შეუძლო სყიდაჲ მათი, არამედ განცემით განსცნეს იგინი კაცთა მეგობართა“. გარდა იმისა, რომ მელანია მეგობრობდა ამა ქვეყნის ძლიერებთან და მათი განსაკუთრებული მფარველობითაც სარგებლობდა. მელანიას საკმაოდ ფართო ურთიერთობა ჰქონდა მაღალ იერარქებთან: ეპისკოპოსი პავლიანე, რომელიც მათი სულიერი მოძღვარი იყო, კირილე ალექსანდრიელი, ეპისკოპოსი პროკლე...

მელანიას „ცხოვრებაში“ აღნიშნულია, რომ მან აქტიური მონაწილეობა მიიღო მწვალებლების წინააღმდეგ ბრძოლაში. კერძოდ, მაშინ გავრცელებული ყოფილა ცნობილი ნესტორის მოძღვრება. ამ მწვალებლობიდან მელანიამ მრავალი მოაქცია ქრისტიანობაზე.

მელანია რომაელმა ქმართან და, მოგვიანებით, დედასთან ერთად მიუხედავად თავისი სტატუსისა (იგი მონაზონი იყო), მრავალი იმოგზაურა მოსალოცად და საქველმოქმედო მიზნებით პალესტინას, ეგვიპტესა და კონსტანტინეპოლში.

გასაკვირი არაა, რომ იმპერიის უმაღლესი წრეებიდან წამოსული ეს მოღვაწე უსაზღვროდ განათლებული იქნებოდა. გარდა იმისა, რომ ის ბევრს კითხულობდა საღმრთო წერილს, ქადაგებდა, ბევრს წერდა კიდეც. სამწუხაროდ ჩვენამდე მის ნაწერებს (მისი სახელით მაინც) არ მოუღწევია, ან ყოველ შემთხვევაში, ჯერ-ჯერობით არ არის ცნობილი.

მელანიას შესახებ მოგვითხრობს აგრეთვე პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონი“.

სამწუხაროდ, ამ წმინდანის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის ამსახველი ქართული წყაროები ნაკლებად არის შესწავლილი.

გარკვეული ხნის წინ გამოქვეყნებულ ჩვენს წერილში აღვნიშნავდით,[2] რომ ქართულად მელანიას ორი მეტაფრასული „ცხოვრება“ არებობს ერთი მოთავსებულია XIII საუკუნის ხელნაწერში (A-90, 142v-159r, „დეკენბერსა ლა, ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მელანიაჲსი ჰრომისაჲ“). მეორე – XII-XIII სს. ათონური (242v-253v, „ცხორებაჲ და მოქალაქობაჲ ღირსისა მელანია რომისაჲ“).[3]

გარდა მეტაფრასულისა, არსებობს მელანია რომაელის კიმენური ცხოვრება. ეს არის A-199, გადაწერილი XII-XIII საუკუნეებში იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში.[4]

მელანია, როგორც უკვე აღინიშნა, ეკლესიამ წმინდანად აღიარა და, რა თქმა უნდა მასთან დაკავშირებული ლიტრუგიკული საკითხავებიც არსებობს: სადღესასწაულოები, პროლოგ-სვინაქსარები, ტროპარ-კონდაკები, თვენები, საწელიწდო სახარებებსა და ტიპიკონებში მოთავსებული ცნობები (A-59, S-3639, A-112...). მელანიას ხსენების დღე შობის შემდგომ უდგება, 31 დეკემბერს ძველი სტილით. ამიტომ ხშირად დღესასწაულის საკითხავები სადღესასწაულოდან იკითხება, მელანია კი მხოლოდ მოხსენიებულია.

ჩვენამდე მოღწეული მეტაფრასული ტექსტის ქართული თარგმანი ქართული ლიტერატურის განვითარების მეორე პერიოდს განეკუთვნება და მას ეფრემ მცირის სახელს უკავშირებენ. კიმენური თარგმანის საკითხი ჯერ კიდევ გასარკვევია.

გარდა ამისა, ქართულ ფონდებში პალადი ჰელენოპოლელის „ლავსაიკონიც“ არის, რომელშიც ორი თავი ეთმობა მელანიას.

„ლავსაიკონის“ ამ ორ თავში მოკლედ არის მოთხრობილი მელანიას ცხოვრება, მოღვაწეობა და მისი უმთავრესი დამსახურებანი. თუმცა კი ამ მცირე თხრობებშიც საკმაოდ კარგად ჩანს მისი გავლენა და დიდი

---

2 ასათიანი შ., „მელანია რომაელის ცხოვრების ქართული თარგმანებისათვის“, ლოგოსი, წელიწდეული ელინოლოგიასა ლათინისტიკაში, თბ. 2003, 27.

3 იხ. კეკელიძე კ., ეტიუდები, 154, 196. „ცხოვრების“ ამ რედაქციის მთარგმნელად, სავარაუდოდ, ეფრემ მცირე მიიჩნევა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამ ხელნაწერის ერთერთი მინაწერი მელანიას ხსენების თარიღად აღნიშნავს „დეკენბერსა იზ“, მაშინ როცა ყველა ხელნაწერში აღნიშნულია „დეკენბერსა ლა“.

4 ტექსტს თან შენიშვნები ახლავს, რომლებშიაც აღნიშნულია, რომ ფრაგმენტი დალაგდა A-382-ის მიხედვით. ამ უკანასკნელს აკლია ფურცლები. მოღწეული ტექსტი არ არის გაბმული. გარდა ამისა, პირველი 11 სტრიქონი არ არის ამოკითხული ფურცლების დალაქავების გამო.

მნიშვნელობა იმდროინდელ პოლიტიკურად და რელიგიურად მეტად აქტიურ სამყაროში.

IV საუკუნის დასასრულსა V საუკუნის I ნახევარში მოღვაწე ეს წმიდა დედა ქრისტიანობის დიდი აღმავლობის სათავეებთან დგას და არც თუ უმნიშვნელო ადგილი უჭირავს მსოფლიო მოღვაწეთა დიდ თანავარსკვლავედში.

საარაკოდ დიდი ქონების პატრონმა „ლიტონად და უნდოდ ცხორებაჲ აღირჩია“, ამის გამო იგი ჰაგიოგრაფმა „დედათა შორის საკვირველად“ მოიხსენია და „ნერგი იგი შუენიერი“ უწოდა.

Shushanik Asatiani

For Some Aspects of the Life of Melania from Rome

Melania from Rome is one of the outstanding figures in all over the world. Her name is mentioned in the ancient ascetic titerature and hagiographical wprks.

Saint Melania from Rome is in the centre of attention of Georgian people. There are several versions of her "Life" found in Georgian. All of the versions are very important from their literary and textological point of view.

Existed Georgian and other sources prove that the of Melania from Rome and the way of her divine servise seem to be unuque and have no analogy with other divine serrant women.

ქეთევან ბეზარაშვილი

ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობა და სიტყვათქმნადობა ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების მიხედვით

ლექსიკური კალკების, ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობის და სიტყვათქმნადობის გააქტიურება დამახასიათებელია ელინოფილური თარგმანისათვის. V საუკუნიდან მოყოლებული ცალკეული თეოლოგიური ტერმინი სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ავტორის მიერ იქმნებოდა და მოითხოვდა ყოფითი ლექსემისაგან განსხვავებულ ერთ *ფორმალურ და სემანტიკურ სისტემაში* მოქცევას, რაც განხორციელდა გელათის სკოლაში.[1] XI-XII სს.-ის ელინოფილურ მოღვაწეთა შრომებში შეიქმნა სპეციალური მზამზარეული სამეცნიერო ტერმინოლოგია, რომელთაგან ზოგი დღესაც გამოიყენება სამეცნიერო ან ყოფით ენაში. ისინი შეიქმნა არა მექანიკური სესხების და კალკირების საშუალებით, არამედ ქართული მასალით, ქართული სიტყვათქმნადობის მდიდარი შესაძლებლობების გამოყენებით (ქართული ძირებითა და აფიქსებით, ისტორიულად ჩამოყალიბებული, ზოგჯერ „მკვდარი" მოდელების, არქაული და დიალექტური აფიქსების გააქტიურების გზით).[2] ტერმინთქმნადობის მიზანი იყო დაახლოებოდა ბერძნულ ფილოსოფიურ ენას და შეექმნა ბერძნული ფილოსოფიური ცნების *ადეკვატური ტერმინი*. მართალია, საბოლოო და დახვეწილი სახით სამეცნიერო *ტერმინოლოგიის სისტემატიზაცია, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ერთიანი მონოსტრუქტურული სისტემის ჩამოყალიბების შეგნებული ცდა* იოანე პეტრიწის შრომებში ხდება პროკლეს სქოლასტიკური სისტემატურობის მიბაძვით, მაგრამ სისტემატიზაციის ეს პროცესი გაცილებით ადრე დაიწყო ჯერ კიდევ გიორგი ათონელიდან და ეფრემ მცირიდან მოყოლებული.[3] ამ

---

1 დ. მელიქიშვილი, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999, 3-32.

2 ელინოფილთა მიერ გამოყენებული ახალწარმოებები ქართულში გავრცელებული თუ არა, ყოველ შემთხვევაში, უცხო არ იყო (დ. მელიქიშვილი, 1999, 31-32.).

3 ლექსიკური კალკები და სიტყვათქმნადობისაკენ სწრაფვა გელათური სკოლის თარგმანებამდე ბევრად ადრე გვხვდება ეფთვიმე ათონელთან (ც. ქურციკიძე, ბასილი კე-

თვალსაზრისით ყველაზე საყურადღებო იყო ეფრემის მიერ თარგმნილი არეოპაგიტული კორპუსის და იოანე დამასკელის „დიალექტიკის" ტერმინოლოგია. ერთში ანტიკური ფილოსოფიის ტერმინოლოგიაა გამოყენებული, მეორეში კი, არისტოტელედან და მისი კომენტატორებიდან მომდინარე ლოგიკური ცნება-ტერმინების განმარტებებია მოცემული. ეს იყო ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის სისტემაში მოყვანის პირველი ცდა, ამდენად, ეს სისტემა ბერძნული ენის პოლისემიურობისა თუ ზოგიერთ ფილოსოფიურ მნიშვნელობათა გაურკვევლობის გამო უზუსტობებისაგან თავისუფალი არ არის. ერთი და იგივე ბერძნული ტერმინი სინონიმური ლექსემებითაა გადმოცემული, ან კიდევ ერთმანეთთან სემანტიკურად ახლომდგომი სხვადასხვა ცნების აღმნიშვნელი ბერძნული ტერმინები მთარგმნელს ერთი ლექსემით გადმოაქვს.[4]

ეფრემ მცირე ძიების პროცესშია ტერმინოლოგიის სისტემური დამუშავებისას. მაგრამ ცხადია, რომ სიტყვათწარმოებითი საშუალებების ფართო გამოყენებით მან შექმნა ახალი მეცნიერული ლექსიკის უდიდესი ბაზა. ეფრემის ბოლოდროინდელ შრომებს დაეფუძნა არსენ იყალთოელის ტერმინოლოგია, რასაც მოჰყვა გელათური სკოლის და იოანე პეტრიწის ტერმინოლოგია.[5]

წინამდებარე ნაკვეთში განვიხილავთ გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომათა ორ თარგმანში წარმოდგენილი სიტყვათწარმოების სხვადასხვა შემთხვევას, რათა ვნახოთ, თუ როგორ ეყრება ეფრემის თარგმანებშივე

სარიელის „სწავლათა" ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983, 064; თ. ოთხმეზური, მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Iohannem ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, მრავლათავი, XVIII, თბ., 1999, 245-246), გიორგი ათონელთან და ბოლოს, ეფრემ მცირესთან (დ. მელიქიშვილი, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975, 69-152; დ. მელიქიშვილი, 1999, 3-84). ეფთვიმეს მაგალითებს ქვემოთაც ვნახავთ, მაგრამ არსებითია ის, რომ ელინოფილური თარგმანისათვის ეს მოვლენა უფრო ინტენსიური და სისტემურია. ამ თვალსაზრისით იგი პირველად სრულყოფილად შესწავლილ იქნა იოანე პეტრიწის შრომების მიხედვით (დ. მელიქიშვილი, 1975); შემდგომ კი გელათური სკოლის სხვა ელინოფილი მოღვაწეების შრომების მიხედვით (მ. რაფავა, ამონიოს ერმისის თხზულებანი ქართულ მწერლობაში, თბ., 1983, 058-069; ნ. მელიქიშვილი, იოსებ ფლავიოსი, თბ., 1987, 26-38; ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია ქართულ მწერლობაში, მაცნე, ელს, 3, 1986, 100-105. ლ. ხოფერია, მაქსიმე აღმსარებლის „პიროსთან სიტყვსგების" ძველი ქართული თარგმანები, დის., 1998, 90-121). ყველა ამ შრომაში ბერძნიზმები ძირითადად განხილულია დ. მელიქიშვილის მიერ წარმოდგენილი მოდელების მიხედვით. ამიტომ ქვემოთ თითოეულ შემთხვევასთან დაკავშირებით ამ შრომებს ცალ-ცალკე აღარ წარმოვადგენთ და ძირითადად დ.მელიქიშვილის ფუნდამენტურ შრომებს დავეყრდნობით.

4 დ. მელიქიშვილი, 1999, 15-20.

5 ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, I, რელიგია, 3-5, 1994, 123. დ. მელიქიშვილი, 1999, 20.

საფუძველი *მყარ ტერმინოლოგიურ შესატყვისებს* – ერთტერმინიანობას, შესიტყვებათა ნაცვლად და *ტერმინთქმადობას.*

1) *ლექსიკური კალკები და ტერმინოლოგიური ვედმიწევნილობა.* საყურადღებოა, რომ ეფრემ მცირეს ზოგიერთი კანონიზებული ტერმინის თარგმნისას (ბიბლიური წიგნების, ბასილი კესარიელის, იოანე ოქროპირის, იოანე დამასკელის თხზულებათა შემთხვევაში) არ გამოუჩენია მკაცრი შეუვალობა.[6]

ეფრემის მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ზუსტ თარგმანს დადებითი მხარეც გააჩნდა. ეს იყო ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბება *სინონიმიის უგულებელყოფის გზით*, რაც ნიშნავდა პოლისემიური სიტყვების თარგმნას არა კონტექსტური მნიშვნელობის დაზუსტებით, არამედ *ერთი კონკრეტული ქართული შესატყვისით.*[7] შედეგად, ბერძნულ პოლისემიურ სიტყვას უმეტესად ქართულადაც ერთი პოლისემიური სიტყვა შეესაბამება და იგი ხდება ბერძნულის დარად *მოკლე და სხარტი.* ამასთან, იმისათვის, რომ ტერმინის შინაარსი ერთ სიტყვიერ ერთეულში მოაქციოს, ყოფითი მნიშვნელობის ლექსიკური ერთეულები ტერმინებად იქცევა. მაგ., οὐσία: 1. არსება (სუბსტანცია); 2. დაბადება, გაჩენა, არსებობა, რეალობა, ბუნება, მყოფობა; λογος - სიტყვა (ეფრემთან). ეფთვიმე ხმარობს მის სხვადასხვა კონტექსტურ მნიშვნელეობას და ა. შ.

a) *ტრანსლიტერაცია, ანუ უთარგმნელად გადმოსული ბერძნული სიტყვები*[8] ყოველთვის იყო დამახასიათებელი ქართულად ნათარგმნი ძეგლებისათვის. მაგ., იგი ეფთვიმე ათონელთანაც საკმაოდ გვხვდებოდა.[9] გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული სიტყვების თარგმანებში კი, ამგვარი ფორმები, ჩვეულებრივ, ეფრემთან უფრო გვხვდება. ეს, რა თქმა უნდა, ელინოფილიზმის გამოვლინებაა, რადგან უთარგმნელი ფორმები

---

6 კ. დანელია, ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები, თბ., 1983, 296-358; ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1982, 163, 176; რ. მიმინოშვილი, „გარდამოცემის" ქართული თარგმანები, თბ., 1966, 142-157.

7 დ. მელიქიშვილი, 1999, 14-16.

8 იხ. S. Brock, Towards a History of Syriac Translation Technique, in: Studies in Syriac Christianity (CS 357), 1992, X : 7.

9 ც. ქურციკიძე, 1983, 053-054. ლექსიკური ბერძნიზმების გადმოცემის შესახებ ძველ ქართულ თარგმანებში იხ. ი. აბულაძე, შრომები, I (1975), II (1976), III (1982), IV (1985). მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1966. ნ. მახარაძე, ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის საკითხები, თბ., 1978. ს. ყაუხჩიშვილი, ადიშის ხელნაწერის ბერძნიზმები, ენიმკის მოამბე, XIV, 1944. თ. ყაუხჩიშვილი, კომპოზიტები ძველ ქართულში, თსუ შრომები, 47, 1952. კ. დანელია, ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან, I, თბ., 1998 და სხვ.

ელინოფილური თარგმანებისთვის უფროა დამახასიათებელი.[10] გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიების ეფრემისეულ ტექსტში უთარგმნელი სიტყვები არ არის წარმოდგენილი იმგვარ ბერძნულ-ქართული სინონიმური წყვილით, როგორც ეს იოანე პეტრიწთან გვხვდება, ახლადნაწარმოებ ლექსემასთან შეჩვევის მიზნით[11] (ამგვარი რამ გვხვდება მაგ., არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემისეულ თარგმანში: „ტაძრისა ღმრთისა იეროთეოსისა“,[12] რომლის განმარტებას მთარგმნელი აშიაზეც იძლევა – იხ. ქვემოთ: b) და მისთ.). სანაცვლოდ, ეფრემი ზოგიერთ შემთხვევაში მკითხველს სთავაზობს უცნობი სიტყვის შესაბამის განმარტებას (იხ. ქვემოთ: a, b, e).[13]

გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ ჰომილიებში ამგვარი ტრანსლიტერირებული (ფონეტიკური ცვლილებებით წარმოდგენილი) ფორმებია მაგ., τὸ μύρον – მიჰრონი M. სულნელი E (or. 45, 24, 116) / ნელსაცხებელი E (or. 14, 17, 75) / საკუმეველი E (or. 21, 29, 156); τὸ ὄργανον - ორღანოჲ M. ემბანი და ქნარი E (14, 24, 111) / სახიობაჲ E (16, 19, 79); τὸ ὀργανικόν – ორღანოჲ M. ჭურჭელი E (44, 4, 13); τὸ ἀσσάριον – ასარი M. წულილი E (= ფულის ერთეული. or. 14, 4, 17); ὁ θέρμος – თერმუზი M. ცერცვი E (14, 4, 17); ὁ ἔρανος – ერანი M. ნაწილი E (= ბოძებული ნიჭი. or. 14, 6, 27); ἐξωρίζω – ექსორია-ყოფა M. განკუეთა E (21, 13, 68); οἱ κουρῆται – კურიტნი M (= ქურუმები). მისანნი E (39, 4, 9); ἡ σειρά – სირაჲ M. ჯაჭუ E (21, 6, 28); ὁ τυφῶν – ტჯფონი M. ნიავქარი E (21, 27, 141); ἡ ὕσσωπος – უსუპი M. საპკურებელი E (40, 11, 44); ἡ λέξις – ლექსი M. სიტყუაჲ E (16, 2, 4); τὸ ἐπιτάφιον – ეპიტაფიაჲ M. სიტყუაჲ E (45, 21, 103); ასეთივეა საეკლესიო დღესასწაულების სახელები: τὰ Γενεθλία – გენეთლიაჲ M. ჯსენებაჲ E (45, 21, 103). შდრ. განმარტებები: „*გენეთლიაჲ* (γενέθλιον) „შობისა დღე“, ხოლო *ეპიტაფია* (ἐπιτάφιον) „საფლავის ზედა“ (or. 45, 21, 103. A109, 200v); τὰ ἐγκαινία – ენკენიაჲ M (44, 2, 1) / ენკენიობაჲ M (44,2,5). სატფურებაჲ E; აგრეთვე სოფისტური რიტორიკიდან მიღებული ტროპები: θεατρικός – მეთეატრონე M. სახიობათა მხილველი E (44,9,36); სათეატრონო M. ურაკპარაკთა E (41, 10, 42); τὸ θέατρον – თეატროჲ M. კრებული E (39, 11, 45); τὸ στάδιον – სტადიონი M. სარბიელი T (24, 14, 54); ὀλυμπιονίκης – ულჯმპიო მძლე M. მჯედარი E (15, 9, 26) და სხვ.

თუკი ეფთვიმესთან გვხვდება ამგვარი ბერძნიზმი, ის უმეტესად არის ქართულ ენაში უკვე არსებული, ბერძნულიდან ტრანსლიტერირებული

---

[10] S. Brock, 1992, 7 sq. მ. რაფავა, 1983, 063-064 და სხვ.

[11] დ. მელიქიშვილი, 1999, 45.

[12] ს. ენუქაშვილი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომები, თბ., 1961, 29.

[13] იხ. აგრეთვე ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, 201-204, 211 და შემდგ.

ფორმა. მაგ., ὁ βασιλίσκος – ვასილისკოჲ M. ასპიტი E (ἡ ἀσπίς, ίδος. 21, 32, 166).

ზოგიერთი სიტყვა ორივე მთარგმნელთან ერთნაირად გადმოდის, რადგან ქართულში უკვე დამკვიდრებული ფორმებია ან იმ დროისათვის მკვიდრდება: βαραβαρικός – საბარბაროზოჲ EM (42, 21, 74) / ბარბაროზებრივი M. ბარბაროზებრი E (43, 31, 140); ἡ κιγκλίς – კანკელი EM (42, 26, 99); ἡ λιτή – ლიტანიობაჲ EM (43, 54, 218); ὁ μαργαρίτης – მარგალიტი EM (39, 16, 85); ὁ μαμωνᾶς – მამონაჲ EM (14, 18, 83); φάσκα – ფასეკი EM (45, 10, 54); ἡ γραμματική – ღრამმატიკოსობაჲ EM (43, 23, 112); ἡ ῥητορική – რიტორებრივი M. რიტორობაჲ E (43, 23, 112); ὁ ῥήτωρ – რიტორი M. მეტყუელი რიტორი E (42, 24, 89) / მეტყუელი E (42, 26, 101). უკანასკნელ შემთხვევაში ჩანს, რომ ეფთვიმეს მაინც უჭირს ამ ლექსიკური ერთეულის დამკვიდრება.

ზოგიერთი ასეთი ფორმა თითოეულ თარგმანში სხვადასხვანაირი ფონეტიკური გაფორმებითაა წარმოდგენილი. ასეთ შემთხვევაში ეფრემი ზუსტად იმეორებს ბერძნულის ფონეტიკურ ყღერადობას და ზოგჯერ სათანადო ლექსიკურ განმარტებასაც ურთავს მას: ἡ σπυρίς, ίδος – სპჯრიდი M. სფჯრიდი E (41, 4, 17); ἡ πίτυς – პიტჯ M. ფიჭჯ E (16, 19, 80; 42, 6, 20). „შეისწავე, რამეთუ ბერძულ არს სიტყუაჲ ესე „პიტჯად" – არა დიდი ხე, არამედ მცირე კიცჯ ფიჭჯსაჲ უზარდი" (A109, 143v).

b) *დერივაციული კალკი,* ბერძნული მოდელების დარად გაფორმებული სიტყვათქმნადობა, იგივე *ეტიმოლოგიური თარგმანია,* რომელიც ბერძნულ კომპოზიტებს თარგმნის შემადგენელი სიტყვების მიხედვით.[14] ეს არის *სემანტიკურ-ფორმალური* ტერმინოლოგიური კალკი. ამგვარი სიტყვათქმნადობა უმთავრესად ეხება აფიქსოიდურ წარმოებას და კომპოზიტებს.[15] ასეთი ორნაწილიანი ფორმები უმეტესად ეფრემთან გვხვდება.[16] ეფთვიმე არჩევს ქართული ენისათვის ბუნებრივ კონტექსტურ მნიშვნელობას და ქმნის შინაარსობრივ თარგმანს. ასეთია პრეფიქსიანი და სუფიქსიანი ნაწარმოები სიტყვები, მათ შორის უკუთქმითი შინაარსის სახელთა წარმოება (ეფრემი პოულობს ქართულისათვის შესაფერის სადერივაციო აფიქსებს), სხვადასხვა

---

[14] S. Brock, 1992, 7. S. Brock, Aspects of Translation Technique in Antiquity, in: Greek-Roman and Byzantine Studies, 20, 1, 1979, 84-85. S. Brock, The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia, Cambridge, 1971, 42.

[15] დ. მელიქიშვილი, 1999, 44-45.

[16] ეს მოვლენა გრიგოლის ერთი ჰომილიის ორი ქართული თარგმანის მიხედვით განხილულია შრომაში: B. Coulie, Les traductions Géorgiennes du Discours I par Euthyme l' Hagiorite et Ephrem de la Montage Noire, dans Studia Nazianzenica, I, ed. B. Coulie (Corpus Christianorum, Series Graeca 41. Corpus Nazianzenum 8), Turnhout, 2000, 256. ეს მოვლენა ჯერ კიდევ გიორგი ათონელთან იწყება (დ. მელიქიშვილი, ქართული მეცნიერული ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბებისა და განვითარების გზები, მნათობი, 2, 1983).

მორფოლოგიური კატეგორიებით შედგენილი კომპოზიტები (წინდებული+ სახელზმნა, სახელი+სახელი, სახელი+ზმნა და ა. შ.) და სხვ. (იხ. ქვემოთ: 2. e. f. g).

საყურადღებოა, რომ ეფრემი თავის კოლოფონებში თავადვე განმარტავს საგულვებელი დერივაციული კალკის შინაარსს შემადგენელი სიტყვების მიხედვით: „შეისწავე, ვითარმედ *„იეროთეოს"* (= ἱεροθέος) *„ღაძრად ღმრთისად"* (τὸ ἱερὸν Θεοῦ) გამოითარგმანების ენისაგან *ბერძულისა"* (A110, f. 45).[17] „ამას წიგნსა ეწოდების *„ფილოთეონ ისტორია"* (=Θεοφιλὴς ἱστορία), რომელ არს „ღმრთისმოყუარებით თხრობაჲ" (თეოდორიტე კვირელის თხზულება იგულისხმება. A689, 187r); *„ჭეშმარიტად ფილოსოფოსობად*, ესე იგი არს *„სიბრძნისმოყუარებაჲ"*, *ჭეშმარიტსა მონაზონებასა* სახელ-ედების" (A689, 187v);[18] „შეისწავე ... *„სიბრძნისმოყუარება"*, რომელ არს *ფილოსოფოსობა"* (Gr. Naz. or.7,9. A292, 359v; შდრ. or.7,11.A292, 360r; or.19,16,89. Jer.43, 13r და სხვ.)[19] და ა. შ.

ეფრემი რომ შეგნებულად, ჩამოყალიბებული ელინოფილური თეორიის მიხედვით მიმართავს დერივაციულ კალკებს, ცხადყოფს მისი ერთი კოლოფონი. ეფრემი ბასილი მინიმუსის კომენტარის შესაბამისად (სადაც განმარტებულია შედგენილი სიტყვა მისი შემადგენელი სიტყვების მიხედვით: ἐπί – სანაცვლო, სამაგიერო; χείρα – ნახელავი, ნამოქმედარი), გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმნისას ქმნის ამგვარ ლექსიკურ კალკს: τὰ ἐπίχειρα – *კელისკელადნი* M. ნაცვალნი E (19,14,81. PG35, 1060D1). შდრ. ბასილი მინიმუსის კომენტარი: „მოქმედებისაგან კელთაჲსა შემოღებულ არს სიტყუაჲ ესე, ვითარცა *სასყიდელსა ნამუშაკევისასა* მიიღებდა" (or.19, com.81. Jer.15, 8r).[20]

ამგვარი დერივაციული კალკით ეფრემის თარგმანში იქმნება ბერძნულის ადეკვატური ლაკონიურობა, რაც ეფთვიმეს თარგმანში არ არის დაცული. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ეფრემის თუ მისი მიმდევარი ელინოფილის მიერ გრიგოლ ღვთისმეტყველის კრებულზე დართული კოლოფონები. ერთ კოლოფონში განმარტებულია ბერძნული კომპოზიტის ქართულად ადეკვატურად გადმოტანის პრინციპი: ორი სიტყვის ერთად შედგმის (ანუ კომპოზიტად ქცევის) წესი სიმოკლისათვის. ამისათვის

---

17 ს. ენუქაშვილი, 1961, 261, კომ. 4.

18 ზ. სარჯველაძე, 1984, 218-219.

19 შდრ. ტერმინ φιλοσοφία-ს გადმოტანა ეფთვიმესა და ეფრემის მიერ როგორც „სიბრძნისმეტყუელება" E და „სიბრძნისმოყუარება" M. ქ. ბეზარაშვილი, „ღრმა წიგნური სიტყვის" გაგებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში. მაცნე, ელს, 1-4, 2002.

20 კომენტარის გამოყენების შესახებ ეფრემის მიერ ტერმინოლოგიური სიზუსტისათვის და ამ პასაჟის ანალიზისათვის იხ. თ. ოთხმეზური, კომენტართა გავლენა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებზე. ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, 157.

პირველ სიტყვაში იკვეცება ბოლო ხმოვანი, რომელიც კომპოზიტის შემადგენელ ნაწილთა შემტკიცებას უშლის ხელს (ნათესაობით ბრუნვაში დასმული მართული მსაზღვრელი იკვეცს ემფატიკურ -ა-ს); ამავე მიზნით ორი სიტყვა ებმის ერთმანეთს, რაც ხელნაწერებში ბერძნულის მიხედვით შეღებული შესაბამისი პროსოდიის ნიშნებით არის გაფორმებული. მაგ., τοῦ καιροῦ δεύτερος – *ჟამისმეორედად* M. შემდგომად რაოდენთამე ჟამთა E (or.43,2,8. PG36, 496B10). შდრ. განმარტება: „ესე *კჳლოვნებაჲ* ... ამას საკითხავსა შინა იხილვების, ... რამეთუ აჰა, რაჟამს უკმდა თქუმად, ვითარმედ: „მეორედად ჟამისა დავემთხჳე მას“, *სიმოკლისათჳს ორთა სიტყუათა ერთად შეადგამს* და „ანსა“ (=ა) მოჰკუეთს „ჟამისაგან“ და მოკუეთილისა მის წილ ასოჲსა სანისასა (=ს) ზედა იოტაჲ (=აპოსტროფი) უზის. ხოლო რაჲთა არა ორგან გაჰკრა ესრეთ, ვითარმედ: „*ჟამისა მეორედად*“, რომელი-ესე *ორსიტყუაობაჲ* არს, ამისთჳს ქუემოჲთ შესაკრავად უზის სჯნემბაჲ (=ჯფენი, შემკვრელი) ..., რაჲთა ესრეთ *ერთსიტყუაჲ* ჰყვნე, ვითარმედ: „*ჟამის Ჹ მეორედად*“. კომენტატორის მიხედვით, ასევე გამოითქმის სიტყვები: „ღმრთის Ჹ მოყუარე“, „ღმრთის Ჹ მსახური“, „ღმრთის Ჹ მშობელი“ (ნაცვლად გრძელი ფორმებისა: „ღმრთისა მოყუარე“, „ღმრთისა მსახური“ და „ღმრთისა მშობელი“). „ხოლო რაჟამს სთქუა: „ღმრთივ-შეიმოსილო“, „ღმრთივ- გონიერო“, აჰა *ორნი ერთად შედგმულნი*, რომელთა სჯნემბაჲ უნა, რაჲთა ერთგან გაჰკრა, ხოლო იოტაჲ არღარა უნა, რამეთუ ასოჲ არა აკლს, არამედ *შედგმული ოდენ არიან*“ (or.43, com.14. Jer.15, 22v; Jer.43, 24r; Jer.13, 300v-301r).[21] ასევეა განმარტებული კიდევ ერთი ამგვარი სიტყვა, რომელსაც ხმოვნის მოკვეცა არ სჭირდება, მაგრამ კომპოზიტია: πολὺ δεύτερον - *ფრიადმეორედი* M (om. E. 43,2,15. PG36, 497A14). შდრ. განმარტება: „აჰა სიტყუაჲ ორსიტყუაჲ ერთად შედგმული..“. (or.43, com.7. Jer.15, 23v; Jer.13, 301v). ასეთივეა მინაწერი: „შეისწავე, ვითარმედ „*ყოვლადსათნოებაჲ*“ ერთი სიტყუაჲ არს“ (A689, f.158).[22]

საყურადღებოა ეფრემისეული შენიშვნა, რომ ერთ-ერთი ამგვარი ახლადწარმოებული კომპოზიტი (ὁ θαρρῶν ἑαυτῷ – თავთმნდე [=თავისი თავის მოიმედე] M. om. E. 14,3,12. PG35, 861B5) მიკლედ და ლაკონიურად აღიქმება. „შეისწავე: „*თავთმნდე*“ ახლად სიტყუად ამის წილ *მოკლედ*, ვითარმედ: „მინდობილ იყვნეს თავთა თჳსთა“ (Jer.15, 165v).

შენიშნულია, რომ ეფრემი ქართულ კომპოზიტებს ყოველთვის არ ქმნის ბერძნული კომპოზიტების მიხედვით. იგი ზოგჯერ ქართულ ლაკონიურ ერთ სიტყვაში აერთიანებს ბერძნულ მსაზღვრელ-საზღვრულს ან ორ და ორზე მეტ სიტყვას (ორივე ტიპის მაგალითები განხილულია ქვემოთ). მა-

---

[21] ამ პასაჟის ინტერპრეტაციისათვის იხ. თ. ოთხმეზური, ერთი გრამატიკული ხასიათის შენიშვნა. ველს ქართულ მწერლობაში. მაცნე. ელს, 3, 1992.

[22] ზ. სარჯველაძე, 1984, 244.

გრამ სიტყვათა შეცდომის ხელოვნება და მასში გამოყენებული ნიშნები მას ბერძნულიდან აქვს აღებული. ეფრემის მიერ გამოყენებული ეს ხერხი და პროსოდიის ნიშნები, რომლებიც მის სხვა ხელნაწერებშიც დასტურდება, უფრო ფართოდ იქნა გამოყენებული შემდეგდროინდელ ელინოფილურ, ანუ გელათის სკოლაში და განსაკუთრებით, იოანე პეტრიწთან.[23]

c) *ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობა* გულისხმობს სიტყვის ერთი ზუსტი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გადმოცემას კონტექსტური ან სინონიმური მნიშვნელობის უგულებელყოფით. ამ უკანასკნელ ხერხს, ჩვეულებრივ, ეფთვიმე ათონელი მიმართავს. მაგ., ὁ ῥέων – (წარ)მდინარი M (= წარმავალი). განკრწნადი E (or.14,12,52); ῥευστός – წარმდინარე M. განკრწნადი E (45,3,13); νεανιεύσασθαι – განჭაბუკება M (= გაბედვა ჭაბუკური სითამამით). კადრება E (or.42,2,5); θεοειδής – ღმრთისსახე M. ღმრთივშუენიერი E (39,10,42; 45,3,17); ἡ διπλόη – ჩუდკეცობა M (= ორმაგობა). ძნიად გამოსათარგმანებელი E (14,28,134); μακρολογεῖν – გრძელსიტყუაობაჲ M. მრავლისმეტყუელებაჲ E (41,9,41); ἡ ἱστορία – (მო)თხრობაჲ M. აღწერაჲ ცხორებისაჲ E (21,5,21; 41,4,12); κατὰ τὴν ἱστορίαν – თხრობისაებრ M (= ისტორიული მნიშვნელობით). მოსწავება E (or.45,16,82); ἄτεχνος -უკელოვნოჲ M. უმეცარი E (40,11,49) / ბუნებითი E (43,61,250) / უშრომელი E (45,8,39).

ეფრემი ცდილობს დაამკვიდროს ერთი ძირით გამოსატული ფორმები ერთი და იმავე ძირით ნაწარმოები ბერძნული ტერმინების შესაბამისად. მაგ., νοῦς – ფუძიანი სიტყვების ერთი ჯგუფი[24] ეფრემს უმეტესად გადმოაქვს შესაბამისი ქართული ფუძით – „გონება“: νοούμενος – მოგონებული M. გულისკმისყოფითი E (45,16,82); διανοέω – მოგონება M. გულისკმისყოფა E (14,15,69); τὸ ἐπινοήμα – მოგონება M. ზრახვა E (14,32,153); τὸ διανόημα – მოგონებაჲ M. გულისზრახვაჲ E (21,17,85); ἡ διάνοια – გონებაჲ EM (39,3,7) / მოგონებაჲ M (42,3,9); გონებაჲ M. ბუნებაჲ E (40,45,48); განგონებაჲ M. გული E (45,2,10); გამონაკლისია: ცნობაჲ M. გული E (38,6,21).[25] ასეთივეა მაგ., φιλοσοφέω – სიბრძნისმოყუარება M.

---

[23] თ. ოთხმეზური, 1992.

[24] ზემოთ განხილული დერივაციისათვის ახალ ტერმინთა წარმოების თვალსაზრისით განსაკუთრებული აქტივობით ხასიათდებიან გარკვეული სემანტიკის ლექსემათა ძირეული მორფემები: *გონ, ცან, გუარ, არს ჩენ/ჩინ, მიზეზ, გუამ, ყოფ, ზიარ* და სხვ. ძირები (ე. ჭელიძე, 1996, 196-216; 218-230; 327-355; 362-370; 412-457; 669 და სხვ. დ. მელიქიშვილი, 1999, 29-30). როგორც ვხედავთ, ამგვარი ტერმინოლოგიური ზედმიწევნილობის მიღწევის ცდა უკვე ეფრემთან გვხვდება. ეფრემის რამდენიმე ტერმინის ანალიზისათვის იხ. ნ. მელიქიშვილი, ზუსტი თარგმანის როლი ტერმინთა ჩამოყალიბების საქმეში. მაცნე, ენა, 4, 1991.

[25] როგორც აღნიშნავენ, ბერძნული ნოეტური (გონებასთან, აზროვნებასთან, ცნობიერებასთან, შემეცნებასთან დაკავშირებული) ტერმინოლოგიის ქართულად გადმოცემის

გულის ჯის-ყოფა E (21,2,13) / გამოთქუმა E (38,8,35); ფილოსოფოსობა M. თქუმა E (39,17,86) / წარმოთქუმა E (45,6,30) / გამოთქუმა E (45,4,25).

ასევე მაგ., αἴσθ - ფუძიანი სიტყვები ეფრემს ქართულად ყველგან „გრძნობა" ფუძიანი შესატყვისით გადმოაქვს: ἡ αἴσθησις – გრძნობაჲ M. საცნობელი E (40,38,173) / საცნობელი ჯორცთაჲ E (41,1,3) / ხილვაჲ E (45,7,33); αἰσθάνομαι – გრძნობა M. მოგონება E (14,9,43) / გულის ჯისყოფა E (43,17,86); αἰσθάνεσθαι – გრძნობა M. ცნობა E (42,9,32); αἰσθανομένη – მგრძნობელი M. სმენა E (16,16,59); αἰσθητός – გრძნობადი M. ხილული E (21,1,5); αἰσθητήριον – საგრძნობელი M. საცნობელი E (11,5,16) და ა. შ.[26]

d) *ტერმინის და ტერმინთშესიტყვების შინაარსის ერთ ლექსიკურ ერთეულში მოქცევა* უპირისპირდება მის გადმოტანას შესიტყვებით და ა. შ.[27] ასეთ შემთხვევაში ზოგჯერ ელინოფილი მთარგმნელი უფრო ლაკონიურ ფორმას გვთავაზობს, ვიდრე თავად დედანშია წარმოდგენილი. მაგ., ბერძნული შესიტყვებები ეფრემთან ერთი ლექსემით გადმოდის: ὁ θαρρῶν ἑαυτῷ (θαρσύνω, θαρρύνω – სითამამე, თვითდაჯერებულობა; τοὺς ἑαυτοῖς θαῤῥοῦντας) – თავთმნდე M. (= თავის თავის მორიმედე. or.14,3,12). როგორც ზემოთ ვნახეთ, ეფრემი განმარტებას ურთავს ამ სიტყვას (იხ. b), როგორც ლაკონიურად გაფორმებულ ახალ ფორმას. ცხადია, რომ მისთვის ახალი სიტყვათწარმოება სრულიად შეგნებული და მიზანდასახულია. ასეთივეა: ἐφιεύτας τῷ σώματι – ჯორცთმრიდი M. აღვიკრძალავ ჯორცთა

საქმეში სისტემურობა ეფრემ მცირიდან იწყება, თუმცა არც ეფრემი და არც შემდგომ არსენ იყალთოელი იცავენ მყარ კანონზომიერებას ტერმინთა ამ ჯგუფის გადმოცემისას (შდრ. მ. მაჩხანელი, ბერძნული შესატყვისობანი ეფრემ მცირისეული თარგმანისა „სახე". ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 27, 1988). გამონაკლისი და სიახლე ამ თვალსაზრისით მხოლოდ იოანე პეტრიწია (ე. ჭელიძე, 1996, 412-413, 416).

[26] როგორც აღნიშნავენ, ეფრემ მცირესთან სენსორულობის მნიშვნელობით αἴσθεσις და მასთან ფუძეზიარი ტერმინები გადმოდის როგორც „საგრძნობელნი", ასევე როგორც „საცნობელნი" (მაგ., იოანე დამასკელის „დიალექტიკის" თარგმანში). საზოგადოდ, ეფრემ მცირის დროს უკვე კარგა ხანია დამკვიდრებულია ტერმინები „გრძნობაჲ", გრძნობითი", „გრძნობადი" და მისთ. (გრიგოლ ნოსელის „კაცისა შესაქმის" უძველეს VIII-IX სს. თარგმანში). ეფთვიმე ათონელისათვის „გრძნობის ორგანოთა" გადმოსაცემად უმთავრესია ტერმინი „საცნობელნი" და მასთან: „ცნობაჲ", „გულის ჯისყოფაჲ", „მეცნიერებაჲ", „ხილული", „საცნაური" და სხვ. ეფრემი ორსაკე ტრადიციას ასახავს (ე. ჭელიძე, 1996, 343-344). როგორც ჩანს, უკვე ბოლოდროინდელ ელინოფილურ თარგმანში (გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიები) ეფრემი ამკვიდრებს ერთტერმინიანობას „გრძნობა" და მასთან ფუძეზიარი სიტყვების სახით. ცხადი ხდება, რომ XI საუკუნის II ნახევრიდან ეფრემ მცირე სათავეს უდებს ერთტერმინიანობის ამ პროცესს ხსენებულ ტერმინთან დაკავშირებით. შედეგად, ეს ტერმინი გვხვდება არსენ იყალთოელთან, ხოლო იოანე პეტრიწი კიდევ უფრო სრულყოფს ამ ბერძნული ტერმინის ქართულად თარგმნის პროცესს (იხ. ე. ჭელიძე, 1996, 344, 348).

[27] ამგვარი ვითარება იყო წინაელინოფილურ თარგმანებში.

ნუბთა E (14,3,12); υἱὸν γενέσθαι Θεοῦ – ძეყოფაჲ ღმრთისაჲ M. შვილ ღმრთისა ყოფაჲ E (14,23,103); τὸ λαλεῖν γλώσσαις – ენათმეტყველებაჲ M. ენათა თქუმა E (42,22,80); λόγου θεραπευτής – სიტყჳსმსახური M. მსახური საღმრთოჲსა სიტყჳსაჲ E (14,33,157); λόγου κατατομή – სიტყჳსგაკუეთაჲ M. განწვალებაჲ მორწმუნეთაჲ E (21,35,191); λόγῳ δεινός – სიტყუაკლოვანი M. სიტყუთა ბრძენი E (21,3,19); τὸ ὑπὲρ λόγον – ზეშთასიტყჳსაჲ M. სიტყჳსა უზეშთაესი E (42,18,61); τὸ ἐπὶ τῆς γῆς – ქუეყანაჲზედაჲ M. ქუეყანისა ზედა E (45,18,89); τὸ ... ὑπὲρ ἄνθρωπον – კაცთაზეშთაჲსაჲ M. უალრეს და უზეშთაეს კაცთაჲ E (45,29,141).

ბუნებრივია, რომ დედნის ერთსიტყვიანი ფორმები ეფრემის თარგმანში ერთი ლექსიკური შესატყვისით გადმოვიდოდა. ასეთია, მაგ., წინდებულიანი ფორმები: ὑπερουράνιος – ზეშთცათაჲ M. ცათა ზედა E (45,2,8); ὑπερφυῆς – ზეშთბუნებისაჲ M. ცნობათა უალრესი E (45,22,105); συναλγέω – თანატკივნეულობა M. კელის აპყრობა E (14,29,138); συνδημιουργέω – თანამოქმედი M. შემოქმედ ყოფა ... თანა E (41,14,56); συνοικίζω – თანასახლეულობა M. სახედ თჳსად შეყვანა E (14,11,55); συμποιμένες – თანაშწყემსნი M. ჩუენ თანავე მოყუასნი მწყემსობისანი E (42,1,1).

ასეთივეა კომპოზიტები: ἐργοδότης – საქმისმცემელი M. ზედამდგომელი საქმისაჲ E (45,15,73); τριλαμπές – სამბრწყინვალე M. სამებით მნათობი E (44,3,9); λαμπροφορία – ლამპარშემოსილობაჲ M. ნათლითა შემოსილობაჲ E (45,2,7); ψευδώνυμος – ცუდსახელი M. სიტყუაჲ ცალიერი E (21,24,127); εὐσχημόνως – სახეკეთილობით M. ხატად შუენიერად E (40,37,172); εὐχρεια – ფერკეთილობაჲ M. ფერი შუენიერი E (44,6,21); τὸ ὁμόγνωμον – ერთნებებობაჲ M. ერთობაჲ გონებისაჲ E (21,8,39); ὁμόνοια – ერთნებებობაჲ M. ერთობაჲ ნებისაჲ E (41,12,48); ὁμόθεος – თანაღმერთი M. ერთ ღმრთისა თანა E (45,13,65).

ასეთია მაგ., ისეთი ნაწარმოები ფორმები, რომელთაც ეფთვიმე, ჩვეულებრივ, განმარტებითი თარგმანით გვთავაზობს: τὸ ὑλώδες – ნივთიერობაჲ M. ნივთიერი საქმე E (45,16,78); ἡ πρόνοια – წინაგანგება M. საღმრთო განგებულება E (14,32,154) და სხვ..

ლაკონიური ფორმა გამონაკლისის სახით ეფთვიმესთანაც არსებობს: ἀοράτως ἔχων – შეუცვალებელი E. შდრ. ეგრეთვეობის მქონებელი M (14,23,104). ეფრემი კალკის სიზუსტით ქმნის ტერმინოლოგიურ შესიტყვებას. ეფთვიმე კი სინონიმურ მნიშვნელობას გვთავაზობს.

ე) *ტერმინოლოგიური სტაბილურობა* გულისხმობს *რეგულარული* ლექსიკური შესატყვისის ხმარებას, სემანტიკურ კალკს, ერთი სიტყვის ერთი ტერმინით გადმოცემულ სხვადასხვა მნიშვნელობას, ნაცვლად კონ-

ტექსტური მნიშვნელობისა, რასაც *სტერეოტიპიზაციის პრინციპი* ეწო-
დება.[28]

ამის შესახებ საყურადღებოა თავად ეფრემის კოლოფონი, არეოპაგი-
ტულ კორპუსზე დართული, რომელიც ერთი ტერმინის (αἰών – საუკუნო)
ზუსტი რეგულარული მნიშვნელობის დადგენას ეხება (რომელსაც,
როგორც ჩანს, ძველი მთარგმნელნი კონტექსტის მიხედვით სხვადასხვაგვა-
რად თარგმნიდნენ: საუკუნო, საწუთრო, სოფელი, ჟამი და სხვ.): „შეისწავე,
ვითარმედ ბერძენთა ენითა მრავალგუარად იჴმარებენ სახელსა *საუ-
კუნოჲსასა* წმიდათა წერილთა შინა. ამისთჳსცა მე, ვითა თჳთ მათითა ენითა
არიან, ეგრეთ დამიწერიან სიტყუანი ესე, აწ წერილთაგან შემოლებულნი,
რაჲთა სცნა, ვითარმედ ამათ სიტყუათა შინა ყოველგან *საუკუნოჲსა* სახელი
არს ბერძულად, რომელი წმიდათა მამათა და მოძღუართა ქართულისა
თარგმანებისათა ოდესმე *საწუთროდ* უთქუამთ და ოდესმე *სოფლად* და
ოდესმე *ჟამად* ფრიად ჯეროვნითა განგებითა. ხოლო აქა საჭირო იყო, თჳთ
ვითა მათსა ენასა არს, ეგრეთ დაწერა, რაჲთა არა მოუზავებელ იყოს
მათდა თარგმანი მათი“ (A110, f.167).[29]

იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ კოლოფონში ეფრემი განმარტავს
რეგულარული შესატყვისის მეორე სიძნელეს – ტერმინის გაგების სირ-
თულეს ბერძნული ენის პოლისემიურობის გამო. იგი ამბობს, რომ სიტყვას
„საუკუნო“ მრავალი მნიშვნელობა აქვს ბერძნულად (ამქვეყნიური დრო,
მარადიულობა და ა. შ.). ამიტომ იგი ამოცნობილ უნდა იქნეს ყოველ კონკ-
რეტულ შემთხვევაში კონტექსტის მიხედვით: „*საუკუნო* სახელ-ედების „აწ-
ინდელსა ამას საწუთროსა ცხორებასა“ და „საუკუნო ყოფადსა მას შემდგო-
მად აღდგომისა დაუსრულებელსა ცხორებასა“ (მთ. 12, 32) .... *თანა-შეატყუ
აწინდელსა ამას* საკითხავსა და ცან, ვითარმედ *მრავალსახედ* ითქუმის
ბერძულად სახელი *საუკუნისაჲ*“ (A24, 51rv).[30]

შდრ. ὁ αἰών – საუკუნე M. დასი E (or.41,2,5); αἰώνιος – საუკუნოჲ EM
(or.14,21,93). ამგვარადვე დადგენილი ჩანს გრიგოლ ღვთისმეტყველის
თხზულებათა თარგმანში ეფრემის მიერ შემდეგი ტერმინები: ἄνω – ზენაჲ
M. მერმეჲ E (14,14,67) / ზეცისაჲ E (42,27,103) / ზეცათაჲ E (14,2,8) / ზეცი-
თი E (39,7,23) / წარუვალი E (43,13,66) და ა. შ. ὁ ἄνω κόσμος – ზენაჲ
სოფელი M. სავანენი ზეცისანი E (14,18,82) / ზეცისა სასუფეველი E

---

[28] S. Brock, 1979, 85-86. S. Brock, 1992, 7. J. Barr, The Typology of Literalism in Ancient Biblical Translations, in: Mitteilungen des Septuaginta – unternehmens (MSU) XV. Vergelegt in der Sitzung vom 12 Januar, № 11, Göttingen, 1979, 305-314. თუმცა გამონაკლისები არც ელინოფილი მთარგმნელებისათვის არის უცხო. იოანე პეტრიწის ტერმინოლოგიური სისტემაც ქმნადობის პროცესშია (იხ. დ. მელიქიშვილი, 1979, 35-36. ლ. ხოფერია, 1998, 120).

[29] ს. ენუქაშვილი, 1961, 262, კომ. 10.

[30] რ. მიმინოშვილი, 1966, 119.

(45,17,73); ἀνάπλασις – აღმოდაბადებაჲ M. მეორედ შობაჲ E (40,2,5) / გახალებაჲ E (39,2,4); კუალად დაბადებაჲ M. განახლებაჲ E (38,16,80); ὁ ἑστώς – მდგომარე M. მტკიცე და შეუცვალებელი E (14,12,60) / წარუვალი E (19,2,2); მდგომი/მდგმოჲ M. მტკიცე E (14,20,89); ὁ μένων – მდგომოჲ/მდგმოჲ M. წარუვალი E (14,20,89); μεταπίπτω(ν) – მიმორდომობაჲ / მიმოჰრდომი M. შეცვალება E (39,12,54; 14,20,89); ὁ μεταπίπτων – მიმოჰრდომი M. შეცვალებადი E (14,21,94).

ასეთივეა: ἡ ἀπολογία – სიტყჳსგებაჲ M. განმართლებაჲ E (16,19,31) / პასუხის მიცემაჲ E (16,19,31) / მიზეზობაჲ E (39,14,71) / მორჩილებაჲ E (43,40,174); სიტყჳსსაგებელი M. მიზეზი E (14,27,128) / პასუხი E (21,23,125); აგრეთვე: ἀρχέτυπος – სახისდასაბამი M. მაგალითი E (43,1,2) / პირმშოჲ E (38,13,59); სახისდასაბამობაჲ M. სახე და წესი E (19,2,6); ἡ ἀρχή – დასაბამი EM (45,4,20;21,6,30); დასაბამობაჲ M. მთავრობაჲ E (40,43,194); დასაბამი M. შობილი E (42,15,50) / დაწყებაჲ E (44,5,19) / პირველი E (38,13,58);[31] აგრეთვე: ἡ τάξις – წესი M. განგებულებაჲ E (14,23,104) / რიცხჳ E (16,11,40) / ჟამი E (21,3,15) / დასი E (40,5,15) / დგომაჲ E (40,5,15) / საზომი E (45,11,59) / წესიერებაჲ E (45,15,72). გამონაკლისია: დასი M. საზომი E (40,13,54) და სხვ.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია: λόγος – სიტყუაჲ M. წერილი E (14,27,128) / მიზეზი E (19,2,7) / პირმეტყუელებაჲ E (21,2,17) / მოძღურებაჲ სიტყჳსაჲ E (21,3,16) / მოძღურებაჲ E (21,30,158) / თქუმული E (39,11,45) / საიდუმლოჲ E (39,15,81) / სახე E (40,38,13) / თქუმაჲ E (41,5,21) / გულის ჴმისყოფაჲ E (43,12,60) / განგებულებაჲ E (43,20,108) / გამომეტყუელებაჲ E (43,1,3) / მართლმეტყუელებაჲ E (41,9,42) და ა. შ.[32]

ეფრემი რომ ტერმინოლოგიური სტაბილურობის შექმნის პროცესშია, ამას ცხადყოფს აგრეთვე მაგალითები or.38/45-ს პარალელური ადგილებიდან (ე. წ. დუბლეტებიდან): ἄπειρος – განუზომელი / წიაღუვლელი M. პირუტდომელი E (38,7,24; 45,3,14); ἀόριστος – უსაზღვროჲ / შეუსაზღვრე-

---

[31] ეფრემი ამკვიდრებს ტერმინ „დასაბამს“ ἀρχή-ს შესატყვისად (იხ. კ. დანელია, 1983, 303-307. ხ. მელიქიშვილი, 1991, 93. ე. ჭელიძე, 1996, 627-628). ἀρχή-ს ფარდად „დასაბამს“, ნაცვლად ძველ მთარგმნელთა „პირველისა“ (=πρώτη), სისტემურად ხმარობს იოანე პეტრიწი და სპეციალურ მსჯელობას უძღვნის მას (ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, II, რელიგია, 1-3, 1995, 87. დ. მელიქიშვილი, წმინდა წერილის ინტერპრეტაციის რამდენიმე ნიმუში იოანე პეტრიწის „განმარტებასა“ და არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“, Mνήμη. ა. ალექსიძისადმი მიძღვნილი, თბ., 2000, 172-173).

[32] იხ. ნ. მელიქიშვილი, Λόγος//λόγος ეფთვიმე ათონელისა და ეფრემ მცირის თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ჰომილეტიკურ თხზულებაში. მრავალთავი, XVI, თბ., 1991. შდრ. რ. ენუქაშვილი, „სიტყუა“ სამოციქულოს ართულ რედაქციებში. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 27, 1988.

ბელი M. უსაზღვროა E (38,7,24; 45,3,14); πεφιλοσοφέω – სიბრძნისმოყვარეობა / ფილოსოფოსობა M. გამოთქმა E (38,8,35; 45,4,25); θεωρία – მხედველობაა / ხედვაა M. ხედვაა E (389,36; 45,5,26); εὐαρμοστία – კეთილშეზავებულებაა / კეთილშენაწევრებაა M. შეზავებაა E (38,10,41; 45,6,31) და სხვ.

2) *სიტყვათქმნადობას* და *ტერმინთქმნადობას* მიეკუთვნება სხვადასხვა ტიპის წარმოება:

а) *აბსტრაქტულ ცნებათა გამომხატველი ერთსიტყვიანი სუბსტანტივური ტერმინების* საწარმოებლად ხშირად გამოყენებული **-ობა/ება** სუფიქსებიანი ფორმები ორივე მთარგმნელთან გვხვდება,[33] მაგრამ განსაკუთრებით აქტიურია ეს ფორმები ეფრემთან, რაც ძველ ქართულ თარგმანებში არც ისე ხშირი იყო.[34] ამდენად, ამ ფორმების ინტენსიურ გამოყენებას საფუძველი უკვე ეფრემ მცირესთან ეყრება.[35] როგორც მიუთითებენ, ეფრემმა მეტად გააფართოვა აბსტრაქტულ სახელთა წარმოება -ობა სუფიქსით, რომელსაც იგი ურთავს არა მხოლოდ არსებით და რიცხვით სახელებს, არამედ ნებისმიერ ფუძეს (მიმღეობებს, ნაცვალსახელებს, წარმოქმნილ ფუძეებს და კომპოზიტებს). ამ სუფიქსის ამგვარი ფუნქციით ხმარება კიდევ უფრო გააქტიურდა გელათურ სკოლაში.[36]

ასეთია მაგ., ორივე მთარგმნელთან დადასტურებული ნაწარმოები ფორმები: ἀγροικία – მყუდროებაა E. ველისობაა / მსოფლელობაა M (or.42,24,87; or.43,16,80); ἀρχή – კელმწიფებაა E. მთავრობაა M (21,9,47) / მთავრობაა E. დასაბამობაა M (40,43,194); ἐρημία – მეუდაბნოებაა EM (14,4,16); τὸ βεβιωμένον – ცხორებაა და მოქალაქობაა E. ცხორებულობაა M (19,14,83); διαίρεσις – განწვალებაა E. განმყოფელობაა M (39,11,49); τὸ κοινόν – ზიარებაა EM (45,18,91); საზოგადობაა M (43,11,56); κεφαλαιῶσαι – აღსრულებაა E. თავდგმულებაა M (45,28,138); κρᾶμα – აგებულებაა E. შეზავებულებაა M (14,7,35); μοναρχία – ერთმპყრობელობაა E. ერთმთავრობაა M (40,41,188); μία οὐσία – ერთარსებაა E. თანაარსებაა M (21,35,188); σοφίζομαι – მესიბრძნეობა M. სიბრძნისხმარება E (45,20,97).

---

[33] გიორგი მთაწმიდელის მიერ ამგვარი სიტყვაწარმოება უფრო -ება სუფიქსით იყო გაფორმებული (დ. მელიქიშვილი, 1999, 16). როგორც ჩანს, ამგვარი წარმოება ეფთვიმე ათონელიდანვე იღებს სათავეს.

[34] საზოგადოდ, ძველი ქართული ენის ადრინდელ ძეგლებში აბსტრაქტულ ცნებათა აღმნიშვნელი სახელები ისეთი დიდი სიხშირით და მრავალფეროვნებით არ გვხვდება, როგორც XI-XII სს.-ის ფილოსოფიურ ძეგლებში (დ. მელიქიშვილი, 1975, 74-94).

[35] იხ. ს. ენუქაშვილი, 1961, 0116.

[36] დ. მელიქიშვილი, 1999, 17-18; 54-60. დ. მელიქიშვილი, სიტყვაწარმოების საერთო საშუალებანი იოანე პეტრიწისა და ეფრემ მცირის ენაში, თსუ შრომები, B 6-7 (151-152), 1974, 117.

ობა/ება-სუფიქსიანი ფორმები უმეტესად მხოლოდ ეფრემთან გვხვდება: διάνοια – მოგონებაჲ / განგონებაჲ M. გონებაჲ / გული E (42,3,9; 45,2,10); τὸ ἐπίμοιον - ⷭდგმ̲ობაჲ M. სიმტკიცე E (14,35,166); ἐπιστρατεύω – განმკედრება M. მკედრობითი მოწევნა E (43,31,140); ἐπομβρία – წ̈ყმიერებაჲ M. წ̈ყმაჲ E (42,5,16); θεόω – განღმრთობა M. ღმერთ-ყოფა E (45,9,49); κορωνίς – თავდგმ̲ულებაჲ M. გ̈ურგ̈ნი E (43,5,25); ἄγω (ἀχθῆναι) – აღყვანებაჲ M. წარძღომა E (45,20,96); ἀγωγή – ყვანებაჲ M. წესი E (14,31,147); ἀκρίβεια – გამომ̲წ̈ულილველობაჲ M. გამომძიებელი E (21,10,55); ἄλη – მ̲ცთომობაჲ M. მიმოსლვაჲ E (21,16,82); τὸ ἀναλωτικόν – განმ̲წ̈ვლეველობაჲ M. შემწ̈ველი E (45,16,78); γνώρισμα – სა̲ცნაურებაჲ M. სახე E (14,25,115); διανοέω (διανοηθείς) – სა̲გონებლობაჲ M (43,39,171); νοούμενον - სა̲ცნობელობაჲ M. ცნობაჲ E (21,1,7); διαπλέω – მ̲ავალობა M. სლვა E (43,60,248); πλέω – მ̲ეზღ̈უეურობა M. ცურვა E (14,28,131); δογματίζω – მ̲ესჯულეობა M. მართლმადიდებლობით გამოთქუმა E (41,10,42); τὸ ὁμοούσιον – თანაარსებაჲ M. სიტ̈ყუაჲ ერთარსებისაჲ E (21,22,113); πτερόω – ფრთოვნობა M. ფრთოვან ქმნა E (44,10,40); σοφιστής [ἐστί] – მ̲ესიბრძნეობა M (14,12,58); τὸ διανοητικόν – განგ̲ონებლობა M (45,16,78); τὸ ὑλώδες – ნივთი̲ერობაჲ M. ნივთიერი საქმე E (45,16,78); ὑπόδειγμα – სახეობაჲ M. სახე E (14,4,18); τὸ θεωρητικόν – მ̈ხედველობი̲თობაჲ M. გ̈ულის̈ჴმისყოფაჲ E (43,11,54); τὸ ἐξεταστικόν – გამომძიებლობი̲თობაჲ M. გამოძიებაჲ E (43,11,54).

ეფთვიმესთან შედარებით, ეფრემთან უკვე გავრცელებული ფორმაა აბსტრაქტულ სახელთა წარმოება მიმღეობის უკუთქმითი ფორმებისაგან ან საერთოდ, უქონლობის შინაარსის **უ-ო** აფიქსებიან ზედსართავ სახელთაგან იმავე სუფიქსების დართვით: ἀγνόεω – **უ̲**მეცრება M. უმეცარ-ყოფა E (45,13,64); **უ̲**ცნაურებაჲ M. ვერ ცნობაჲ E (42,22,80); τὸ ἀβασάντινος – გამო**უ̲**ცდელო̲ბაჲ M. არცა გამოცდილი E (43,62,254); ἀγαμία – **უ̲**ქორწინებლო̲ბაჲ M. ქალწულებაჲ E (14,3,14); ἀνώμαλος – **უ̲**სწორო̲ებაჲ M **უ̲**წესოჲ E (14,31,148); ἀσώματος (τὸ ασώματον) – **უ̲**ჯორცოებაჲ M. უჯორცოჲ E (21,10,56).

იშვიათად ორივე მთარგმნელი პარალელურ ფორმებს გვთავაზობს: ἀπειρία – მიუწ̈თომელობაჲ EM (45,3,18); ἀγεννησία – უშობელობაჲ EM (39,12,53); ἀγνόεω – უმეცრებაჲ EM (21,24,128); ἄγνοια – უგუნურებაჲ E. უმეცრებაჲ M (38,2,3).

b) *მიმღეობათა წარმოების საშუალებით ტერმინთა შექმნა*, რომელიც მეტად აქტიური გახდა ელინოფილურ სკოლაში, დასაბამს ეფრემის ნაწერებში იღებს.[37] როგორც ჩანს, იოანე პეტრიწამდე ჯერ კიდევ ეფრემი

---

[37] იხ. ს. ენუქაშვილი, 1961, 0115.

ააქტივებს სასუბიექტო მიმღეობის რამდენიმე ტიპიდან ზოგიერთ ძველსავე ქართულში უკვე არქაულ მოდელს (მ, მე, მა, მო, მ-ად, მ-არ, მა-ე, მე-ე, მო, მო-ე), რომლებიც დღეს გასუბსტანტივების წარმოებაშია დამკვიდრებული.[38] ამგვარად შექმნილი ტერმინები მოკლეა და სხარტი. მაგ.,

ასეთია სასუბიექტო მიმღეობის **მ-, მა-, მე-, მო-** პრეფიქსიანი და **მ-ე, მ-არ(ე), მ-ელ, მა-ელ, მე-ელ, მე-ე, მო-ე** აფიქსებიანი ფორმები: ἀνταγωνιστής – წინაგანმწყობი M. მებრძოლი E (or.43,44,187); τὸ ὄν – მყოფი M. არსი E (or.38,8,32); ἀγχίστροφος – მალემქცევი M (21,19,98); ὁ ἑστώς – მდგომი / მდგომა M. მტკიცე E (14,20,89/91); ὁ μένων – მდგომოა / მდგომა M. წარუვალი E (14,20,89) / სამარადისო E (45,26,126); ὁ συρόμενος – მეთრევი M. წარმავალი E (19,1,2); θαλάττιος – მეზღუეური M. მენავეთმოძღურობაა E (39,14,71); ὁ πλέων – მეზღუეური M. ზღუათა შინა მავალი E (14,28,131); ὑποδιαστολή – იგურდივმოქცევი M (or.38, com.3. Jer.43, 13v. PG36, 313A3. Th. Schmidt ed., 2001, 14: 38,4);[39] ζηλωτής – მობაძავი / მოშურნე M. მოშურნე / ჭურისმაძიებელი E (14,14,68; 16,16,61); αὐτοκίνητος – თჳთმოძრავი M. თჳთმავალი E (41,9,39). ὁ θαρρῶν ἑαυτῷ – თავთმნდე M (14,3,12); ὁ ἁλαζών – მზუაობარი M (43,12,58); ὁ ῥέων – (წარ)მდინარი M. განკრწნადი E (14,12,52); ῥευστός – წარმდინარე M. განკრწნადი E (45,3,13); ὁ εἰσρέων – შემდინარე M. შემავალი E (43,8,37); ὁ ἑστώς – მდგომარე M. მტკიცე და შეუცვალებელი E (14,12,60) / წარუვალი E (19,2,2).

ორსავე მთარგმნელთან პარალელური ფორმებია – მ-არე: ὁ κείμενος – მდებარე EM (14,28,131); προκείμενος – წინამდებარე EM (45,12,60); მე-: γνώριμος – მეცნიერი EM (14,10,46).

თითქმის პარალელურია ორსავე მთარგმნელთან (ეფრემის უპირატესობით) **მ-ელ, მა-ელ, მე-ე, მო-ე** აფიქსებიანი ფორმები: γινώσκω(ν) – გამომცნობელი M. მეცნიერყოფაა E (14,28,138); ὁ μεταβάλλων – მცვალებელი M (14,20,90); ὁ νοῶν – მცნობელი M. ცნობილი E (21,1,6); δημιουργός – დამბადებელი EM (43,11,53); ὁ κινήσας – მძრველი M. დამბადებელი და მპყრობელი E (16,5,14); ὁ μετάγων – მიმცვალებელი EM (43,62,252); ὁ κατορθῶν – წარმმართებელი M. მოქმედი E (21,36,194); ἐξεταστής – გამომკულეველი M. გამომეძიებელი E (14,27,123; 42,11,38); ასეთივეა მა-ელ: ὁ κατατρυφῶν – მაშუებელი M (39,5,17); ὁ κατέχων – მაყენებელი M. მაიძულებელი E (43,24,118); ὁ μεταβάλλων – მომაქცეველი M (43,17,86);

---

38 იხ. დ. მელიქიშვილი, 1999, 60-63; 34-35. დ. მელიქიშვილი, 1975, 115. ქ. მელიქიშვილი, 1974.

39 Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii, ed. a Th. Schmidt (Corpus Christianorum, Series Graeca, 46. Corpus Nazianzenum, 13), Turnhout-Leuven, 2001.

ἀλάλητος – არმეტყუელი M. არამეტყუელი E (44,11,44); ასეთივეა მე-ე აფიქსებიანი ფორმები: ὁ ἀδικῶν – მეუსამართლე M. მავნებელი E (14,11,54); ἀγοραῖος – მეუბნეო M (43,64,266); δογματιστής – მესჯულე M (21,21,109); ἐντελής – მესრულე M (42,23,84); θεατρικός – მეთეატრონე M. სახიობათა მხილველი E (44,9,36); κωμαστής – მესილოდე M. მემღერი და მემთრვალე E (44,9.36); ὁ πανηγυρίζων – მედღესასწაულე M. დღესასწაულისმოყუარე E (14,13,64); σιτώνης – მეიფქლე M (43,34,153); მო-ე: ἀθλητής – მოლუაწე M. მორკინალი E (21,6,27) / ღუაწლით შემოსილი E (21,27,143); ἄπρακτος – მოცალე M. ცალიერი E (39,10,37).

საობიექტო მიმღეობის ფორმები, ნაწარმოები **ნა-, სა-** პრეფიქსით, **-ილ, -ულ** სუფიქსებით, **სა-ელ, სა-ო** აფიქსებით, ორივე მთარგმნელთან არის წარმოდგენილი. ოდნავ უფრო მეტად სისტემურია იგი ეფრემთან. მაგ., ἔμετος – ნათხევარი EM (39,14,68); ἔξις – ანაგები M. მოგონებაჲ E (45,15,74); τὰ ὄντα – ნაქონებნი M (14,18,92); γνώριμος – საცნაური EM (42,15,50); δεινός -- განბრძნობილი EM (42,16,54); διαιρετός – განწყობილი E. განყოფილი M (16,14,53); ἔμμονος – დადგრომილი M (43,42,181); πλανήτης - ცთომილი EM (14,32,153); ὁ πλανώμενος – (შე)ცთომილი EM (14,15,70; 45,26,125); συνίστημι (συνιστάμενος) – შეწყობილი M. აღსრულება E (14,31,148); ἁρμοζόμενος – შეერთებული E. შეწყობილი M (14,13,62); ἀνηγμένος – აღწევნული M (45,12,60); τὸ ἀρξάμενος – დაწყებული M. დასაბამი / დასაბამიერი E (45,3,14; 44,3,9); ἀρτιπάγης – აწღა დამტკიცებული E. აწღა შეყინებული M (44,1,3); γνώριμος – გამოჩინებული E. შესწავებული M (43,70,287); τὸ ἐπίσημον – აღნიშნული M (43,71,294); ὁ κατορθῶν – წარმატებული (სათნოებითა) E. წარმართებული M (44,7,26); κτίσμα – დაბადებული EM. აგებული / შექმნული M (45,26,124; 42,17,59; 45,9,46); ὁ μεταβαλλόμενος -- ცვალებული M (14,20,90); ὁρίζω (ὁριζόμενος) – შესაზღვრებული M. შეიწრება E (45.4.24); ὁ ἀδικούμενος – მიმძლავრებული M. ჭირვეული და ძურხილული E (14,36,171); ἀνταπόδοσις – მოსაგებელი M. საბყიდლის მოგებაჲ E (19,6,26); ἀκοή – სასმენელი EM (43,66,275); ἀγαπητέον – საწადელი E. საყუარელი M (14,8,39); γνωριζόμενος – საცნობელი M. საცნაური E (14,11,52); δοκεῖν – საგონებელი EM (44,9,35); ἔπίδεξις – გამოსაცხადებელი E. საჩუენებელი M (40,10,40); καταληπτός – მისაწდომელი M. საცნაური E (45,3,18); λῆπτός – მისაწთომელი EM (45,3,18) / საცნობელი E (14,33,161). მოსაგონელი EM (45,6,32); ἄσκητήριον – სადაყუდებულოჲ EM (43,62,255); βαρβαρικός – საბარბაროზოჲ EM (42,21,74); γεωργικός – სამუშაკოჲ EM (21,7,36); σοφιστικός – სასიბრძნოჲ M (43,16,79); θεατρικός – სათეატრონო M. ურაკპარაკთა E (41,10,42); ἱππικός – საცხენოჲ M. ცხენთა სარბიელი E (42,22,76);

შესაძლებლობის მიმღეობის ტერმინ-სუბსტანტივთა საწარმოებლად ეფრემი, ეფთვიმესაგან განსხვავებით, მარჯვედ იყენებს მასდარის ვითარებითი ბრუნვის ფორმას, სადაც **-ად** სუფიქსი დერივაციულ ფუნქციას ასრულებს.[40] მაგ., ἀνιστάμενος – აღდგომადი EM (45,2,9); θεούμενος – ღმერთყოფადი E. განღმრთობადი M (41,9,38); ὁ λυόμενος – განკრწნადი E. დაჴსნადი M (41,1,3); γνῶσις – ცნობადი EM. გულისჴმისყოფაჲ E (45,28,138; 45,8,40); τὸ ἐσόμενον – ყოფადი EM (45,28,138) / მომავალი E. მიწევნადი M (41,11,44); τὸ παυσόμενον – დაცხრომადი M. დასრულებადი E (44,3,9) / დასასრული E (45,3,14); ὁ τελειούμενος – სრულყოფადი EM (43,73,300);

მხოლოდ ეფრემთან გვხვდება **-ად** სუფიქსიანი წარმოება: αἰδιος – ყოფადი M. უკუდავი E (38,8,32); τὸ εἶναι – ყოფადი M. არსი E (44,9,35); αἰσθητός – გრძნობადი M. ხილული E (21,1,5); ἀποκείμενος – მოლოდებადი M. დამარხული E (21,17,85); ἐλπιζόμενος – მოლოდებადი EM. სასოებაჲ / მომავალი E (45,2,9; 14,21,92; 43,8,35); ἀρχόμενος – აღყვანებადი M (43,26,124); ὁ ἐπιμένων – დადგრომადი M. მტკიცე და წარუვალი E (14,21,92); ὁ μεθιστάμενος – მიცვალებადი M. ამიერ წარსლვაჲ E (14,18,80); τὸ μέλλον – ყოფადი M. საუკუნოჲ E (14,20,89) / მომავალი E (16,20,83); μὴ κενούμενος – არდაცალიერებადი M. არასადა წარმავალი E (45,2,12); ὁ μὴ λυόμενος – არადაჴსნადი M. წარმოუცალიერებელი E (14,21,93); ὁ ναυαγῶν – დანთქმადი M. დანთქმად მიახლებული E (14,28,132); νοητός – ცნობადი EM. საცნაური E (21,1,5/6); νοούμενος – ცნობადი M. უხილავი E (45,7,36); τὰ ἐπιχείρα – კელის კელადი M. ნაცვალი E (19,14,81); იშვიათად მხოლოდ ეფთვიმესთან გვხვდება: ὁ ἀπιών – დალევნადი E. წარმავალი M (14,21,92).

c) *მსაზღვრელის ფუნქციის მქონე ადიექტივური ტერმინები*, ზოგჯერ გასუბსტანტივებული, ნაწარმოები **-ით** სუფიქსით (წარმოშობით ატრიბუტული მსაზღვრელი, უმეტესად ბერძნული -ικ სუფიქსიანი დერივაციული ტიპის ბადალი),[41] ჩვეულებრივ, ეფრემთან უფრო ხშირია: ἄξιος – ღირსებითი EM (or.45,2,10); ἀντίθεσις – წინადადებითი M (43,23,112); διδασκαλικός – მოძღვრობითი M (45,19,94); δικανικῶς – გამოკულევითი M

---

40 ძველ ქართულში არსებული ეს ფორმები კიდევ უფრო ფართოვდება XIს.-ის სამწერლობო ენაში გიორგი მთაწმინდელის და განსაკუთრებით, ეფრემ მცირის ნაწერებში (დ. მელიქიშვილი, 1975, 130). ბრუნვის ფორმანტების (-ით, -ად) გამოყენება დერივაციული აფიქსების ფუნქციით გიორგი ათონელის შემდეგ გაესაკუთრებით გააქტიურა ეფრემ მცირემ (დ. მელიქიშვილი, 1999, 63, 67-68; 16, 18. ს. ენუქაშვილი, 1961, CIIS; დ. მელიქიშვილი, 1974, 118-119). ჩანასახის სახით, ამგვარი წარმოება, როგორც ჩანს, ეფთვიმედანვე იღებს სათავეს.

41 დ. მელიქიშვილი, 1999, 65-67.

(43,56,225); δοκέω – საგონებლობითი M (43,42,181); ἑλόμενος (αἱρέω) – აღრჩევითი M. მიმღებელი E (45,8,38); τὸ ἐπιθυμητικόν – გულისთქუმითი M გულისსიტყუა E (45,18,89) / გულისთქუმისა კერძი E (45,18,91); ἐσθίοις – დაყუდებითი M. მყუდროჲ E (21,20,100); ζωτικός – ცხოველობითი M (45,15,76); θεωρητικός – მხედველობითი M. ხედვაჲ E (45,18,91) / სჯითი M. გულისჴმისყოფისა კერძი E (43,23,112) / მხედველობითი M. მხედველი E (45,12,60); μιγάς - შეუღლებითი M. ერისკაცი E (21,10,55); μοναδικός – მარტოებითი / მარტოობითი M. მონაზონი E (21,10,55; 42,4,15), νόμιος – არეობითი M. სამწყსოჲ E (44,10,41); πάλαισμα –განწყობითი M (43,23,112); σοφιστικός – მესიბრძნეობითი M. მოპოვნებული E (21,23,117), ὁ συναγών – თანაალყვანებითი M (43,12,58); ὁ συναυξανόμενος – თანაალორძინებითი M (43,12,58); τὸ ἐξεταστικόν – გამომეძიებლობითი M. გამოძიებაჲ E (43,11,54).

ამგვარივე ფუნქციისაა ეფრემთან **-ის** სუფიქსიანი მოდელი, რომელიც წარმოშობით მართული მსაზღვრელია, მაგრამ საზღვრულის ჩავარდნის და შესიტყვების ელიფსისის შედეგად იძენს ტერმინოლოგიურ ღირებულებას.[42] ὁ τῆς ἐρημίας – მეუდაბნოებისაჲ /უდაბნოჲსაჲ M. მეუდაბნოე E (21,10,57; 43,81,323); ὁ τῆς θεωρίας – ხედვისაჲ / მხედველობისაჲ M. მხედველი / გულისჴმისმყოფელი E (21,10,55; 43,81,323); ὁ τῆς ἁπλότητος – მარტოებისაჲ M. უსწავლელი E (43,81,323).

ეფრემიან -ით სუფიქსიანმა დერივაციამ გამოდევნა მისი სინონიმური ჯგუფი **-იერ** და **-ოვან** სუფიქსიანი მოდელები.[43] ამიტომ ისინი ორსავე თარგმანში ბალიან იშვიათია: λογικός – სულიერი E. სიტყჳერი M (45,19,94); νομικός – სჯულიერი EM (45,13,64); ὀδινηρός – სალმობიერი M. სალმობისაჲ E (43,80,320); ὑλικός – ნივთიერი EM (45,11,58); ἔνιδρος – წყლოვანი M (14,25,113); ἐπικινδυνότατος – ზღვეოანი M (43,28,132); κεφαλαῖος – თავედოვანი M (42,18,65); προοιμιακός – წინაშესავალოვანი M (or.43, com.15. Jer.15, 23v. R. Cantarella, 1926, 23_2).[44]

ეფრემთან არც ისე ხშირია ასევე ადიექტივური ტერმინების წარმოება **-ებრი//-ებრ-ივ** ან **-ობრივ** სუფიქსით, რომელიც ასე გავრცელდა გელათურ სკოლაში და ბერძნულ -ικ სუფიქსიან ტერმინებს შეესატყვისებოდა:[45] βαρβαρικός – ბარბაროზებრივი M. ბარბაროზებრი E (43,31,140); νομικός – სჯულიერი და აჩრდილებრი M. ძუელისა შჯულისაჲ E (39,3,7);

---

[42] იხ. დ. მელიქიშვილი, 1999, 65-66.

[43] ასეთივე ვითარებაა შემდეგდროინდელ ელინოფილურ სკოლაში (დ. მელიქიშვილი, 1999, 70).

[44] R. Cantarella, Basilio Minimo, I. Scolii inediti con introduzione e note, Byzantinische Zeitschrift, 26, 1926, 1-34.

[45] დ. მელიქიშვილი, 1999, 70-71.

σκιώδης – აჩრდილებრი M. აჩრდილებრ განქარვებადი E (39,15,79); ῥητορικός – რიტორებრი M (or.43, com.46. A109, 25r. cod. Paris.Coisl.240, s.XI, f.23v); σοφιστικός – ფილოსოფოსებრი M (or.43, com.46. A109, 25r. cod. Paris.Coisl.240, s.XI, f.23v); γυναικώδης – დედობრივი M. დედათა მსგავსი E (21,21,108); μητρικός – დედობრივი M (43,13,66); ἀνθρωπικός – კაცობრივი EM (45,2,6).

ორივე მთარგმნელი იყენებს, მაგრამ არც ისე ხშირად, უკუთქმითი შინაარსის სახელთა პროდუქტიულ მაწარმოებლებს: **უ-** პრეფიქსით ან **უ-ო**, **უ-ელ/ილ** აფიქსებით. ეს მოდელი ბერძნული უარყოფითი შინაარსის მქონე α- პრეფიქსიანი ფორმების შესატყვისია (ან ბერძნული უარყოფითი ნაწილაკის μή-ს შესატყვისი ქართული **„არ“** ნაწილაკი) და გავრცელებული იყო გელათურ სკოლაში.[46] მაგ., ἀκίνητος – (შე)უძრავი EM (45,22,109;45,6,32); ἄδηλος – უცნაური EM (43,23,111); ἀθεώρητος – უხილავი EM (14,32,154); უხედველი M. უსრული E (45,16,78); ἀκίβδηλος – უგერშლი M (45,13,68); ἄωρος – უჟამლი EM (14,11,53; 42,4,13/15); ἀγενήτος – დაუბადებელი E. აუგებელი M (41,12,52); ἄγραφος – უწერელი EM (14,27,123); ἀόριστος – უსაზღვროი E. შეუსაზღვრებელი M (45,3,14); ἀπερίγραπτος – გარეშეუწერელი EM (39,13,60); ἀσύνθετος – შეუზავებელი EM (40,7,25); ἀνέφικτος – მიუწთომელი EM (14,30,145); ἀκλινής – მიუდრეკელი EM (43,52,212);

ამათგან მხოლოდ ეფრემთან გვხვდება: ἀ-σαφέστερος – უ-ცხადოი M. დაფარული E (45,10,55); ἄ-τεχνος – უ-კელოვნოი M. ნაკლულევანი ... კელოვნებისაგან E (14,31,49) / უმეცარი E (40,11,49); [ἄτεχνος] – უკელოვნო M (or.43, com.154. A109, 54r. R. Cantarella, 1926, 30); μὴ προσπταίσας – არადაცემული M. მდგომარე E (14,26,120); μὴ βλεπόμενος, ὁ – არსაბილველი M. უხილავი E (14,21,93); μὴ λυόμενος, ὁ – არადაკსნადი M. წარმოუცალიერებელი E (14,21,93). შდრ. τὸ οὐκ ὄν – არაარსი EM (40,7,26).

ხარისხის ფორმების **უ-ეს** მაწარმოებლები გვხვდება ორივე მთარგმნელთან, განსაკურებით კი ეფრემის თარგმანში.[47]

d) *არაბრუნებადი სიტყვების გასუბსტანტივება ბრუნების გზით* (ზმნიზედის, თანდებულის და სხვ.) თუმცა იშვიათად იყო გამოყენებული ძველ ქართულში, მაგრამ მაინც გამოცდილი საშუალება იყო (ასეთ შემთხვევებში ბერძნულში გამოიყენებოდა ართრონი, ხოლო ქართულში ბრუნვის ნიშანი). ამიტომაც იგი მოჩვენებითად „ხელოვნური“ სიტყვათწარმოების საშუალება

---

[46] დ. მელიქიშვილი, 1999, 72-73.

[47] ქ. ბეზარაშვილი, ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მახასიათებლები გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემ მცირისეულ ვერსიაში. ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, I, თბ., 2003, 102-107.

ჩანდა. ქართული სიტყვათწარმოების ეს იშვიათი ხერხი ფართოდაა გამოყენებული და გააქტიურებული გელათის სკოლის ტერმინოლოგიურ შემოქმედებაში. მანამდე მას ასევე თავისუფლად იყენებდნენ გიორგი მთაწმინდელი და ეფრემ მცირე.[48] ამგვარი წარმოება გვხვდება გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიების ეფრემისეულ თარგმანშიც: (ი) ἐκεῖθεν – *მუნაჲ* M. *მერმეჲ* E (or.14,5,22) / საუკუნეჲ E (19,7,29); ἐκεῖσε – *მუნაჲ* M. მუნ მყოფი E (43,21,100); (ი) ἐνταῦθα – *აქაჲ / აქათაჲ* M. საწუთროჲ E (21,2,11) / სოფლისა ამის E (14,20,90); (ი) ἐντεῦθεν – *ამიერი* M. საწუთროჲ E (14,19,87); *აქაჲ / აქაჲთ* M. სოფლისაჲ E (14,22,98) / საწუთოჲსა ამის ცხორებისაჲ E (14,31,147); (ი, ჲ, ... თ) κάτω – *ქუენაჲ* M. ქუეყანისაჲ / ჯორციელი E (14,21,92; 40,13,55); τῶν κάτω – *ქუენათაგანი* M. ქუემდგომარე E (43,81,322).

ჯერ კიდევ ეფრემს ახასიათებს ტერმინთა წარმოება ზმნის პირიანი ფორმის გასუბსტანტივებით, რაც შემდგომ ასე დამახასიათებელი გახდა გელათური სკოლის თხზულებებისათვის, განსაკუთრებით, იოანე პეტრიწისათვის. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ეფრემისეულ თარგმანებში გვხვდება: τὸ ἦν – *იყოჲ* M. ყოფნა (იყო) E (38,7,23;45,3,13); τὸ ἔσται – *იყოსი* M. ყოფნა (იყოს) E (38,7,23;45,3,13). ფორმა „არსი" კი ჯერ კიდევ ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში იყო ფართოდ გავრცელებული და ბუნებრივია, რომ ეფრემთანაც გვხვდება: ὁ ὤν – არსი EM (45,9,50); τὸ ὄν – არსი EM (14,21,92); არსი M. სამარადისოჲ E (14,21,92).[49]

ე) ე. წ. *კომპოზიტური ფორმების აფიქსოიდურ წარმოებას* მიეკუთვნება წინდებულიანი და თანდებულიანი კომპოზიტების წარმოება. ისინი გვხვდება ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებშიც, მაგრამ მათი გამოყენება განსაკუთრებით დამახასიათებელი გახდა ელინოფილური სკოლის ტერმინოლოგიური სიტყვათწარმოებისათვის. გასუბსტანტივება უმეტესად ხდება ელიფსირების გზით. ორივე ეს წარმოება გარდამავალი საფეხურია კომპოზიციისაკენ. ტერმინის ცნებითი შინაარსის გადმოსაცემად მისი შექმნა კალკირების გზით ძირითადად სწორედ რთულ სიტყვებზე, კომპოზიტებზე მოდის.[50]

წინდებულიანი წარმოებით იქმნება ბერძნული ფორმების კალკები. ბერძნულმა მოდელმა გააქტიურა ადგილის ზმნიზედების ადგილობითი

---

[48] დ. მელიქიშვილი, 1974, 120. დ. მელიქიშვილი, 1999, 46.

[49] ეფრემისათვის დამახასიათებლად მიიჩნევენ ტერმინთა წარმოებას ზმნის პირიანი ფორმების გასუბსტანტივებით, განსაკუთრებით არეოპაგიტული კორპუსის თარგმანში. იყოჲ, იყოსი, არსი, იქმნაჲ, იქმნესი, იქმნებისი (არეოპ. 64, 1-3. ს. ენუქაშვილი, 1961, 117). დ. მელიქიშვილი, 1999, 18. დ. მელიქიშვილი, 1975, 129. დ. მელიქიშვილი, 1974, 120.

[50] ამგვარ წარმოებას სათავეს ისევ გიორგი მთაწმინდელი უდებს (დ. მელიქიშვილი, 1999, 16; 76-78).

ზმნისწინის ფუნქციით ხმარება.[51] მაგრამ მიიჩნევენ, რომ გააქტიურება მოხდა ქართული ენის პოტენციაში უკვე მოცემული ფორმისა. ამ მოდელით მიილწეოდა ლაკონიური სიტყვათწარმოება.[52] წინდებულიანი კომპოზიციის ტიპი უკვე გიორგი ათონელისა და განსაკუთრებით, ეფრემ მცირისათვის აქტიურად არის მიჩნეული.[53] განსაკუთრებით გავრცელდა ამგვარი წარმოება ელინოფილურ სკოლაში.[54] ეფრემთან გვხვდება **κάτω – ქუე, πρό – წინა, ზედა, σύν – თანა, ὑπέρ – ზეშთა** და სხვ. წინდებულიანი ფორმები.

ეფრემის თარგმანებში განსაკუთრებით იყო გავრცელებული წინდებულიანი ფორმების კალკირება: ἡ κάτω περιφορά – ქუემეთრეობაჲ M. სოფელი E (ot.40,15,67); πρόγραμμα – წინასახე M (43,80,321) / წინადასახვაჲ M. სახე E (42,15,50); πρόθεσις – წინადადებაჲ M. სახე E (39,12,50); προθυμένος – წინამემსხუერპლე M. შემწირველი მსხუერპლებისაჲ E (43,72,296); ὁ προκαθαρθείς – წინაგანწმედილი M. განწმედილი ... პირველვე E (45,9,49); ὁ προκαθεζόμενος – წინამჯდომარე M. ყოველთა მთავარი E (43,14,67); ὁ προκαταλάβων – წინადამპყრობელი M. მალემსრბოლი E (43,7,34); πρόνοια – წინაგანგებაჲ M. განგებულებაჲ E (14,32,158) / განგებაჲ E (43,6,27); προστασία – ზედამდგომელობაჲ M. წინამძღოლობაჲ E (42,14,48) / მოწყალებაჲ, ზრუნვაჲ E (14,13,13); προτίθημι – წინადადება M. დადება E (43,80,321); προτιθέναι – წინადადებაჲ M. წარმოთქუმა E (14,13,64); προχάραγμα – წინადასახვაჲ M. სახე E (40,46,210) / იგავი E (45,11,56); ἡ προαίρεσις – წინაარჩევა M. გონება E (=არჩევანი, გადაწყვეტილება. ot.14,2,6); συμμετρεῖν – თანაშეზომაჲ M. შემსგავსებული E (43,38,165); σύμμετρος – თანაშემზომი M. გუანება E (41,5,24); συμφιλοσοφέω – თანასიბრძნისმოყუარე-ქმნა M (43,39,169); συμφωνία – ერთჲობაჲ M. შეთქმულებაჲ E (21,22,112) / შეერთებაჲ E (43,33,148); συναριθμέω – თანაალრიცხა M. შერთვა E (38,14,66); συναρμολογούμενος – თანაშენაწევრებული M. შენაწევრებული E (19,8,38); συνεορτάζω – თანამედლესასწაულობა M. დღესასწაულობა E (44,10,38); συνεύχομαι – თანალოცვა M. ლოცვა E (14,1,2); σύνδουλος – თანამონაჲ M. მოყუარი E (14,6,30); συνάλγεω – თანატკივნეულობა M. წყალობა E (=თანაგრძნობა. ot.14,13,63); τὸ ὑπὲρ μετρησιν – ზეშთაგანზომისაჲ M. აურაცხელი E (14,30,145); ὑπερβάλλω – ზეშთაჯდომა M. ალმატება E (21,2,20); ὁ ὑπερβάλλων – ზეშთაალმატებული M. გარდარეული E (21,11,60); ὑπερβαί-

---

51 ჯ. დანელია, 1983, 145.

52 დ. მელიქიშვილი, 1999, 77. ქ. დანელია, ბერძნულ ადგილობით ზმნისწინთა გადმოცემის საკითხს ქართულში. ნარკვევები, I, 1998.

53 დ. მელიქიშვილი, 1999, 18. დ. მელიქიშვილი, 1974, 120.

54 მ. რაფავა, 1983, 061-063; ნ. მელიქიშვილი, 1987, 29-31. ლ. ხოფერია, 1998, 114-118. ქ. ბერაძიშვილი, 1986, 101.

νω (ὑπερβήναι) – ზეშთააღსლვაჲ M. წარკდომა E (14,22,101); ὑπερευφραίνομαι (ὑπερευφραίνεσθαι) – ზეშთამოხარულობაჲ M. ხარება E (42,9,32); ὑπερκόσμιος – ზეშთასოფლისაჲ M. ზეცათაჲ E (39,14,62) / დაუსაბამოჲ E (43,45,191); ὑπέρλαμπρος – ზეშთაბრწყინვალე M. ბრწყინვალე E (19,11,54); ὑπέρμαχος – ზეშთამბრძოლი M. წინამბრძოლი E (43,31,141); ὑπερνεφεῖν – ზეშთაღრუბელთობაჲ M. მზუაობარი E (43,64,253); ὑπερφαίνομαι – ზეშთააღმოჩენა M. მოწევნა E (43,7,33).

თანდებულიანი წარმოებითაც, რომელიც უფრო ბუნებრივია ქართული სიტყვის, კიდრე ადვერბიალური წარმოება, იქმნება ბერძნული ფორმების კალკები. აღნიშნავენ, რომ თანდებულიანი დერივაცია უკვე გიორგი ათონელთან და ეფრემ მცირესთანვე ხდება პროდუქტიული.[55] ეფრემთან გვხვდება **შინა, გან, თანა, ზედა, ქუეშე, გარემო, გამო** თანდებულებით ნაწარმოები ფორმები: τὸ ἐν ἐξουσίᾳ – კელმწიფებისშინაჲ M (ად.21,30,159); τὸ ἐν ᾧ – რომლისაშინაჲ M. მისა მიმართ E (39,12,50); τὰ ἐξῆς – ამიერითგანი M. შემდგომი E (43,13,64); τὸ ὑπάρχον (τῶν ὑπαρχόντων) – დასაბამითგანი M (43,8,38); τὸ ἐξ οὗ –რომლისაგანი M. მისგან E (39,12,50); ὁ τῆς ἐπιμιξίας – შერევნისაგანი M (43,81,323); ὁ ἐκ τῆς ἑταιρίας – მოყუსობისაგანი M (43,17,85); τὸ κρατούμενον (τῶν κρατουμένων) – დაპყრობადთაგანი M. წარუვალი E (44,8,30); τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς – დასაბამისთანაჲ M. გამოსრული E (42,15,50) / გამომავალი E (42,15,52); τὸ μετὰ τοῦ ἀνάρχου – დაუსაბამოჲსთანაჲ M. გამომავალი E (42,15,51); τὸ ἐπὶ τῆς γῆς – ქუეყანისზედაჲ M. ქუეყანისა ზედა E (45,18,89); ὁ περὶ ἡμᾶς – ჩუენზედაჲ M. ჩუენ ზედა E (39,13,58); ὁ περὶ Θεὸν ὤν – ღმრთისგარემოჲ M. გარემო ღმრთისა მყოფი E (45,5,28); (ἀήρ) – δι᾽ ἀέριος – ჰაერისგამოჲ M. ჰაეროვნებაჲ E (44,8,30), ἔφηβος - წუერგამოჲ M (39,4,13); τὸ ὑπὸ γαστέρα – მუცლისქუეშეჲ M გულისთქუმაჲ E (14,17,79); ὁ ὑπὸ ζυγόν – უღლისქუეშეჲ M. მეუღლე E (21,10,57).

ზ) *კომპოზიტი-ტერმინები* ლაკონიურობით გამოირჩევა, განსხვავებით ტერმინოლოგიური შესიტყვებისაგან. ეს მოდელი ბერძნული კომპოზიტის ფორმალურ კალკს წარმოადგენს, მაგრამ კარგად მიესადაგება ბუნებრივ ქართულ კომპოზიტურ ტიპს. ამიტომ იგი ფართოდ გავრცელდა და დამკვიდრდა ქართულ სიტყვათწარმოებაში. მისი ხმარების არე ძველ ქართულშივე ფართო იყო, მაგრამ მეტისმეტად გაფართოვდა ელინოფილურ სკოლაში. განსაკუთრებით ეს ითქმის „თჳთ" ნაცვალსახელიან კომპოზიტებზე.[56]

---

[55] დ. მელიქიშვილი, 1999, 78, 18. დ. მელიქიშვილი, 1974, 119. ს. ენუქაშვილი, 1961, 0115.

[56] დ. მელიქიშვილი, 1999, 140; 80-82. დ. მელიქიშვილი, 1975, 143.

თჳთ *ნაცვალსახელიანი კომპოზიტები,* რომლებიც თითო-ორორლა გვხვდება ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში, განსაკუთრებით იყო გავრცელებული ელინოფილურ სკოლაში. იგი ბერძნული αὐτός უკუქცევითი ნაცვალსახელიანი კომპოზიტური მოდელის კალკირებით მიიღწევა. იგი შეიძლება აფიქსოიდთა რიგსაც მიეკუთვნოს. ამგვარი ერთსიტყვიანი ტერმინის წარმოების ხელსაყრელ საშუალებას (რომელიც ბერძნული კომპოზიტის ფორმალური კალკია, მაგრამ კარგად ესადაგება ბუნებრივ ქართულ კომპოზიტურ ტიპს) ფართოდ იყენებდნენ XIს. მოღვაწეები – გიორგი მთაწმინდელი და ეფრემ მცირე. ასეთი ფორმები ფართოდ გავრცელდა და დამკვიდრდა ქართულ სიტყვათწარმოებაში – სპეციალურ ტერმინოლოგიაშიც და ყოფითშიც.[57] მისი გამოყენება კი სათავეს, როგორც ჩანს, უკვე ეფთვიმე ათონელიდან იღებს.[58] მაგ., αὐτοδύναμος – თჳთძლიერი EM (ot.41,9,39) / თჳთძალი M (41,9,39); αὐτοκίνητος – თჳთმოძრავი M. თჳთმავალი E (41,9,39); αὐτονομία – თჳთშჯულობაჲ EM (39,7,24); τὸ αὐτόματον – თჳთყვანებული M. თავით თჳსით E (14,32,153); თჳთყვანებაჲ M. ძალი და განგებაჲ E (14,33,159); თჳთმცენარე M (43,7,33). მაინც ეფრემი უფრო სისტემურია, როგორც ყოველთვის.

ატრიბუტულ და მართულ-მსაზღვრელიანი კომპოზიტებისაკენ მისწრაფება უკვე ეფრემთან გვხვდება, რაც შემდგომ ვითარდება ელინოფილურ სკოლაში. მაგ., πολυανθής – მრავალყუავილოვანი M. ყუავილოვანი E (ot.14,1,4); φωταγωγία – ნათელთყვანებაჲ M. ბრწყინვალებაჲ E (45,2,7); ζυγομαχέω (ζυγομαχῶν) – უღლითმბრძოლი M. წინააღდგომა E (14,2,10) / ცილობა E (42,16,55); ζωγράφος – ცხოველთმწერალი M. კეთილვანი მხატვარი E (11,2,4) / მხატვარი E (43,26,125); λογογραφέω (λογογραφηθείς) – სიტყუაწერილი M. დაწერა წიგნისაჲ E (42,18,63); σκιαγραφία – აჩრდილისმწერლობაჲ M. აჩრდილი E (45,11,56); ἰσομορία – სწორნაწილობაჲ M. სწორებაჲ E (14,23,104); ἰσονομία, ἰσοτιμία – სწორპატივობაჲ M. სწორებაჲ E (14,26,114) / პატივითა სწორებაჲ E (14,23,103); ὁμότιμος – ერთპატივი M. სწორი E (42,11,38); ὁμότροπος – ერთსახე M. ზიარი E (45,14,71); ὁμόνοια – ერთნებებობაჲ M. ერთობაჲ ნებისაჲ E (41,12,48); ὁμόθεος – თანაღმერთი M. ერთ ღმრთისა თანა E (45,13,65); χειροτονία – კელთდასხმაჲ M. კურთხევაჲ E (43,58,235); κενοδοξία – ცუდადმზუაობრობაჲ M. ზუაობაჲ E (40,10,40); εὐταξία – კეთილწესიერებაჲ M. წესიერებაჲ E (42,11,38); εὐαρμοστία – კეთილშენაწევრებაჲ M. შეზავებაჲ E (45,6,31); εὐκοσμία – კეთილშეწყობილებაჲ M. წესიერებაჲ E (42,26,97); ὁ εὐγνώμων – კეთილცნობაჲ M. კეთილი სიტ-

---

57 დ. მელიქიშვილი, 1999, 18, 80-81. დ. მელიქიშვილი, 1975, 142-143. დ. მელიქიშვილი, 1974, 120.

58 იხ. ც. ქურციკიძე, 1983, 064.

ყუაჲ E (41,6,26) / გონიერი E (45,24,114); εὐεκτεῖν – კეთილფართოებაჲ M. შუებულებაჲ E (14,18,81); εὐπορία – კეთილპოვნიერებაჲ M. ბედნიერებაჲ E (16,18,71); ὁ εὐφρονῶν – კეთილცნობიერი M. გონიერი E (39,1,1); ἀκρόπολις – ქალაქმწუერვალი M (43,68,280); καινοδαίμων – ეშმაკბოროტი M. ცთომილი E (39,3,7); ἀρχέτυπος – სახისდასაბამი M. მაგალითი E (43,1,2) / პირმშოჲ შუენიერებაჲ E (38,13,59); სახისდასაბამობაჲ M. სახე და წესი E (19,2,6); θεολογία – ღმრთისმეტყუელებაჲ EM (43,67,277) და სხვ.[59]

ორსავე თარგმანში ერთნაირად გაფორმებული კალკებიც გვხვდება. მათგან უმეტესი უკვე გავრცელებული იყო ქართულ მწერლობაში: φιλοξενία – უცხოთმოყუარებაჲ EM (14,2,6); φιλοπτοχία – გლახაკთმოწყალებაჲ EM (14,2,7); φιλαδελφία – ძმათმოყუარებაჲ EM (14,2,7); μακροθυμία – სულგრძელებაჲ EM (14,2,9); μία θεότης – ერთღმრთეებაჲ EM (45,4,25); στηλογραφία – ძეგლისწერაჲ EM (42,15,50); συνοικεῖν – თანამკჳდროებაჲ EM (44,8,29); σύνοικος -- თანამკჳდრი EM (14,27,128); φιλολόγος – სიტყჳსმოყუარე EM (41,2,4); μὴ γνώριμος – არასაცნაური EM (14,31,149) და მისთ. (კომპოზიტებისათვის იხ. აგრეთვე ზემოთ: 1.d).

g) *ზმნა-ტერმინები* ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის შექმნაში გულისხმობს სახელთაგან ახალ-ახალი ცნებების აღმნიშვნელი ზმნების (ანუ ნასახელარი ზმნების) და კომპოზიტი ზმნების წარმოებას.

ნასახელარი ზმნები ძველ ქართულში ნეოლოგიზმადაა მიჩნეული, მაგრამ ფართოდ მოუკიდებია ფეხი. ფილოსოფიური ტექსტების გადმოღებასთან დაკავშირებით მათი წარმოება კიდევ უფრო გაფართოვდა და ეს ფორმები კარგად მიესადაგა ელინოფილური სკოლის ლაკონიურ და მეტაფორულ სტილს.[60] ნასახელარი ზმნები ორიგინალურ ქართულ მწერლობაშიც გავრცელდა (გელათური სკოლის იამბიკოები, მეხოტბეები, რუსთაველი). ამგვარი ფორმები უკვე ეფრემთან ჩანს. მაგრამ განსაკუთრებით გააქტიურდა მათი წარმოება იოანე პეტრიწის ორიგინალურ განმარტებებში.. მაგ., ეფრემთან გვხვდება: τέμνω] add. პევშება (*იპევშებოდის*) M. პევშით აღმოვსება (აღმოივსის) E (or.21,35,187); σοφίζομαι – მესიბრძნეობა (*ისიბრძნე*) M. სიბრძნის ხმარება (სიბრძნჱ იკმარე) E (45,20,97). πλέω – მეზღუაურობა (*მეზღუაურობდეს*) M. ცურვა (ცურვიდეს) E (14,28,131); ἐπιστρατεύω – განმკედრება (*განიმკედრა*) M. მკედრობითი მოწევნა (მკედრობითა მოიწია) E (43,31,140); θεόω – განღმრთობა (*განაღმრთო*) M.

---

[59] მართალია, იშვიათად ზოგიერთი კომპოზიტი მის წევრთა ქართული რიგით არის გაფორმებული, მაგ , ბოლო მაგალითებში (საზღვრულ + მსაზღვრელი. შდრ. კ. დანელია, კალკური კომპოზიტები ძველ ქართულში. ნარკვევები, I, 1998), მაგრამ ამ შემთხვევაში არსებითია ის, რომ ეფრემი იმეორებს ბერძნულ ორნაწილიან ფორმას და ქმნის მის კალკს, თუნდაც ქართული არქაული ფორმით გაფორმებულს, ეფთვიმე კი – არა.

[60] დ. მელიქიშვილი, 1999, 60, 82-83. დ. მელიქიშვილი, 1975, 132-140.

ღმერთ-ყოფა (ღმერთ-ყო) E (45,9,49); δογματίζω – მესჯულეობა (ემესჯულეობდეთ) M. მართლმადიდებლობით გამოთქუმა (გამოვიტყოდით) E (41,10,42) და სხვ.

კომპოზიტი-ზმნები (სახელი+ზმნა) ძველ ქართულშივე პროდუქტული იყო, მაგრამ ფილოსოფიურ ტერმინ-ზმნათა წარმოებაში ძირითადად „ყოფა" და „ქმნა" ზმნები იღებენ მონაწილეობას.[61] ეს ფორმები ეფრემთანაც გვხვდება: καθομηρίζω – უმირიან-ყოფა M (or.43,17,88); ἑλληνίζω – ელინ-ყოფა M (Gr.Naz. or.43,23,112. PG36, 528A5-7. ბასილი მირიმუსის კომენტარი 70: cod. Tbilisi A109, 29r; cod.Paris.Coisl.240, s.XI, f.27r; R. Cantarella, 1926, 27-30); τὸ σύνθετον (εἶναι) – შეზავებულ-ყოფაჲ M. შეზავებულებაჲ E (45,3,19); ἄληπτον εἶναι – მიუწდომელ-ყოფაჲ M. მიუწთომელ არს E (45,3,18); υἱὸν γενέσθαι – ძე-ყოფაჲ M. შჳლ ... ყოფაჲ E (14,23,103); συμφιλοσοφέω – თანასიბრძნისმოყუარე-ქმნა M (43,39,169) და სხვ.

დასკვნა:

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული ჰომილიები შესრულებულია ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანის მახასიათებლებით. იგი დედნის ენისა და სტილის მიმბაძველი იმიტაციური თარგმანია და ემსახურება ქართული ენის გაელინურების ტენდენციას ბერძნული ენის ნორმების მიხედვით. ამდენად, ამ ნაწილში შესწავლილია თავად ბერძნული ენის ლაკონიურობის შემქმნელი ელემენტების გადმოტანა ქართულად, რაც იგულისხმებოდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილის ეფრემისეულ შეფასებაში. გაელინურებული თარგმანის მიზანია ტერმინოლოგიური სიზუსტე და დედნის დახვეწილი და მაღალი, ლაკონიური სტილისათვის დამახასიათებელი გრამატიკული ნიუანსების, ლექსიკურ-სინტაქსური კალკების შექმნა, ნაცვლად ჰიპოტაქსური გრძელი წინადადებებისა და მრავალსიტყვიანი ტერმინული შესატყვისებისა. ამგვარი გრეციზმები, რომლებიც ადრეულ თარგმანებში აქა-იქ გვხვდებოდა, უკვე სისტემურია ელინოფილურ თარგმანებში და მის პირველსავე წარმომადგენელთან, ეფრემ მცირესთან. ეფრემის მიერ ჩატარებული ენის ელინიზაციის მიზანია ბერძნული ფილოსოფიური შრომებისათვის დამახასიათებელი მოკლე სინტაქსური კონსტრუქციების გახშირება აზრის ლაკონიურად გადმოცემის მიზნით, ასევე რიტორიკული ნიუანსების დასაცავად, კოლონათა თანაბარუღერადობისათვის დედნის რიტმულობის კალკირებისას და მისთ. ამას ცხადყოფს სათანადო რიტორიკული განმარ-

[61] დ. მელიქიშვილი, 1999, 83. დ. მელიქიშვილი, 1975, 148.

ტებები თარგმანში.[62] მისი მიზანია აგრეთვე ბერძნული ფილოსოფიური ცნების ადეკვატური ტერმინის შექმნა, ტერმინის შინაარსის ერთ ლექსიკურ ერთეულში მოქცევა სიმოკლისა და სისხარტისათვის, ბერძნულის დარად გაფორმებული ეტიმოლოგიური თარგმანი სიტყვათქმნადობისას, კომპოზიტად ქცევის ლაკონიური წესი, ტერმინოლოგიური სტაბილურობის შექმნა და სხვა, რაც აღჭურვილია ეფრემთან სათანადო განმარტებებით და ამდენად, სრულიად გაცნობიერებული ხასიათი აქვს. საყურადღებოა, რომ ელინოფილი ეფრემი ქართულ ენაში არსებული იშვიათად გამოყენებული აფიქსების და სინტაქსური კონსტრუქციების ხმარების არეს აფართოებს. ლაკონიური კონსტრუქციების კალკირება მას სჭირდება დედნის ადეკვატური რიტმული ულერადობისათვის, რადგან გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიები გამოირჩევა თავისი განსაკუთრებული რიტორიკულობით სხვა ავტორების თხზულებებთან შედარებით.

Ketevan Bezarashvili

Terminological Preciseness and Wordbuiding in the Liturgical Homilies of Gregory the Theologian Translated by Ephrem Mtsite

In the present paper the methods of terminological preciseness and wordbuiding are analyzed which are characteristic of the translations of formal equivalence: creating terms adequate to Greek philosophical notions; expressing the meaning of the term by one lexical unit for the sake of laconism and flexibility; creating etymological translation similar to Greek in word-building; forming compound words according to the laws of laconism; creating terminological stability, etc. All these are supplied by Ephrem with due explanations, which implies the conscious character of this work.

[62] იხ. ქ. ბეზარაშვილი, 2003. ქ. ბეზარაშვილი, რიტორიკული ორნამენტები გრიგოლ ღვთისმეტყველი ლიტურგიკულ ჰომილიებსა და მათ ქართულ თარგმანებში. ლიტერატურული ძიებანი, XXV, 2004 (იბეჭდება).

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

სვეტლანა ბერიკაშვილი

ვოკატივის პრობლემისათვის ბერძნულ ენაში

ნებისმიერ ენაში თითოეული ბრუნვის ზოგადი მნიშვნელობა განპირობებულია მოცემული ენის ბრუნვათა მთელი სისტემით და მისი განსაზღვრა მხოლოდ ამ სისტემის სტრუქტურის შესწავლის საფუძველზეა შესაძლებელი.[1]

წოდებითი ბრუნვა ბევრ ენაში გვხვდება: სანსკრიტში, ძველ ბერძნულში, ლათინურში, ძველ სლავურში და სხვ. მას აქვს საკუთარი ფორმა და განსხვავდება სხვა ბრუნვებისაგან: 1) დაბოლოებით; 2) ართრონის უგულვებელყოფით; 3) შორისდებულებითი ნაწილაკის დართვითა და 4) ინტონაციით. წოდებითი ბრუნვა გაქრა ფრანგულ, გერმანულ, იგლისურ, რუსულ, პოლონურ ენებში, ვინაიდან ამ ენებში იგი არ განსხვავდება სახელობითისაგან დაბოლოებით.

სხვა ენების მსგავსად ბერძნულშიც მწვავედ დგას საკითხი უნდა მივიჩნიოთ თუ არა ვოკატივი ბრუნვად. ჯერ კიდევ ანტიკური ეპოქიდან მოყოლებული, სხვადასხვა მოსაზრებას ვხვდებით ამის თაობაზე.

როგორც ცნობილია, პირველად ტერმინი „ბრუნვა“ არისტოტელესთან „პოეტიკაში“ დასტურდება, სადაც იგი მეტყველების ნაწილთა სისტემაშია შესული. „ყოველ სათქმელს შემდეგი ნაწილები აქვს: ასო (στοιχεῖον), მარცვალი (συλλαβή), კავშირი (σύνδεσμος), სახელი (ὄνομα), ზმნა (ῥῆμα), სახსარი (სადრეკი, ἄρθρον), მთხვევა (πτῶσις) და დებულება (λόγος)“.[2] აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბრუნვას არისტოტელესთან უფრო ფართო მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე შემდგომში. კერძოდ, πτῶσις არისტოტელესთან არის სიტყვის ყველა ის ფორმა, რომელიც გადახრილია „ნორმალური“ (საწყისი) ფორმისაგან. ეს ეხება თითქმის ყველა მეტყველების ნაწილს.[3] მაგრამ არისტოტელე ჯერ კიდევ არ მსჯელობს სახელის

---

1 Якобсон Р., Избранные работы, Москва 1985, 136.

2 არისტოტელე, პოეტიკა, თარგმანი ს. დანელიასი, თბილისი 1979, 187.

3 Guderman A., Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie, Leipzig und Berlin 1909, 88.

ცალკეულ ბრუნვათა კლასიფიკაციაზე, შესაბამისად, არც ვოკატივზეა საუბარი.

ბრუნვა უშუალოდ როგორც გრამატიკული კატეგორია პირველად სტოელებთან განიხილება. სტოელები ხუთ ბრუნვას გამოყოფდნენ. ცნობილია, რომ ქრისიპოსის ერთ ნაშრომს ერქვა „ხუთი ბრუნვის შესახებ". ხუთწევრიანი ბრუნვათა სისტემა შედგებოდა „პირდაპირი ბრუნვისა" (ὀρθὴ πτῶσις) და ოთხი „ირიბი ბრუნვისაგან" (πλαγιαὶ πτώσεις). პირდაპირ ბრუნვას სახელობითი ბრუნვა (ὀνοματικὴ πτῶσις) ერქვა. ირიბ ბრუნვათაგან სამის სახელწოდებას დიოგენე ლაერტელი გვაწვდის. ესენია: ნათესაობითი ბრუნვა (γενικὴ πτῶσις), მიცემითი ბრუნვა (δοτικὴ πτῶσις) და ბრალდებითი ბრუნვა (αἰτιατικὴ πτῶσις). როგორც ჩანს, მეხუთე ბრუნვად სტოელებს წოდებითი ბრუნვა უნდა ჰქონოდათ, მაგრამ სამწუხაროდ იმ მასალების მიხედვით, რაც თანამედროვე მეცნიერებას გააჩნია, ეს მკაფიოდ არ ჩანს.

ამ საკითხთან დაკავშირებით გერმანელი მეცნიერი ჰ.შტაინთალი ამტკიცებს, რომ არ შეიძლება სტოელებს მეხუთე ბრუნვად წოდებითი ჰქონოდათ, რადგან ისინი წოდებითის ფორმას ცალკე განიხილავდნენ, როგორც მიმართვასო (προσαγορευτικός).[4]

ალექსანდრიელ ფილოლოგთა ცნობები ბრუნვათა შესახებ საკმაოდ მწირია და, ძირითადად, ბრუნვის ზოგადი დეფინიციით შემოიფარგლება. ბრუნვებზე დაწვრილებითი მსჯელობა მხოლოდ დიონისიოს თრაკიელის „გრამატიკის ხელოვნების" მიხედვით შეგვიძლია. დიონისიოს თრაკიელი წოდებითს ბრუნვათა სისტემაში განიხილავს, აქვე აღნიშნავს, რომ წოდებითს სვანაირად მიმართვითსაც უწოდებენ. „Λέγεται ἡ δὲ κλητικὴ προσαγορευτική".[5] ე. ი. დიონისიოს თრაკიელთან წოდებითი მაინც ბრუნვაა.

მაგრამ არც დიონისიოს თრაკიელი და არც სხვა იმდროინდელი გრამატიკოსები არ მსჯელობენ უშუალოდ ვოკატივის პრობლემატიკაზე ანუ იმაზე უნდა თუ არა განიხილებოდეს ვოკატივი ბრუნვათა სისტემაში თუ მისი ადგილი სინტაქსშია ან სიტყვათწარმოებაში.

ბერძნული ენის ბრუნვათა სისტემაში ვოკატივი განყენებულად დგას. როგორც ძველ, ისე ახალ ბერძნულში ეს არის ბრუნვა, რომელიც მიმართვის ფორმად გამოიყენება. ამიტომაც ძველი ბერძენი გრამატიკოსები მას προσηγορία-ს (მიმართვას) უწოდებდნენ.[6]

---

[4] ქაროსანიძე ლ., დიონისიოს თრაკიელის „გრამატიკის ხელოვნება" და ძველი ქართული გრამატიკული აზროვნება, თბილისი 2000, 18.

[5] იქვე, 102.

[6] Φλῶρος Α., Ιστορικό και συγκριτικό συντακτικό αρχαίας, νέας ελληνικής και λατινικής, Αθήνα 1988, 122.

ძველ ბერძნულში ვოკატივის ფორმებს ხშირად წინ უძღოდა შორისდებული ὦ. იგი შეიძლება ზედსართავ და არსებით სახელებს, ანუ მსაზღვრელ-საზღვრულს შორისაც დასმულიყო. მაგალითად, Μυκηνίδες, ὦ φίλαι. იმ შემთხვევაში, თუ ვოკატივი წარმოდგენილი იყო წინადადებაში, რომელიც გამოხატავდა ბრძანებას, რისხვას, რჩევას მაშინ ὦ შეიძლება გამოტოვებულიყო. მაგალითად, Παῖ λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε.[7]

შორისდებული ὦ გარკვეულწილად მეგობრულ ტონს გულისხმობს. ამიტომაც ჰომეროსი არასოდეს არ იყენებს ὦ-ს მაშინ, როდესაც ადამიანი ღმერთს მიმართავს, მაგალითად, Ζεὺς ἄνα, Δωδωναίε, Πελασγικὲ, τηλόθι ναίων.[8]

თუმცა დიონისიოს თრაკიელი ვოკატივის შორისდებულ ὦ-ს ართრონის წოდებით ბრუნვად ასახელებს, და არა შორისდებულად. რასაც უკვე ძველ პერიოდშივე ეწინააღმდეგებიან სქოლიასტები: ὦ არ არის ართრონი – წერენ სტეფანე და ჰელიოდორე. ართრონი რომ იყოს სამივე რიცხვის ფორმა უნდა ჰქონდეს.

ახალ ბერძნულში წოდებით ბრუნვაში ὦ ალარ მოგვეპოვება. კოინედან მოყოლებული ის სულ უფრო ნაკლებად გამოიყენება. სახარებაში ის მხოლოდ სამჯერ დასტურდება, მაგალითად, ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις (Ματθ. 15, 25).[10]

მიუხედავად იმისა, რომ წოდებითი ბრუნვა ბევრ ენაში გაქრა, ახალ ბერძნულში იგი არა მხოლოდ შენარჩუნდა, არამედ ზოგიერთი მეცნიერის აზრით გაამყარა კიდევაც თავისი პოზიციები.[11] ძველ ბერძნულში ვოკატივის ფორმა ძირითადად, ნიმინატივს ემთხვეოდა, ახალ ბერძნულში კი განსხვავებული ვითარებაა. მხოლობით რიცხვში იგი ზოგჯერ სახელობითის, ზოგჯერ კი ნათესაობით-ბრალდებითის ფორმებს იმეორებს, ხოლო მრავლობითში კი – ნომინატივ-აკუზატივის, მაგალითად, სახ. ο πατέρας – წოდ. πατέρα (= ნათ., ბრალდ.), სახ. η μητέρα – წოდ. μητέρα (= სახ., ბრალდ.), სახ. οι πατέρες – წოდ. πατέρες (= სახ., ბრალდ.), სახ. οι μητέρες – წოდ. μητέρες (= სახ., ბრალდ.).[12]

ძველი ბერძნულის მხოლოდ მეორე კანკლედობის ο ფუძიან სახელთა ვოკატივის ε არის შენარჩუნებული ახალ ბერძნულშიც, მაგალითად, სახ. ο ἄνθρωπος – წოდ. ἄνθρωπε. თუმცა, აქ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ რიგ

---

7 გორდეზიანი რ., დარჩია ი., შამანიდი ს., ძველი და ახალი ბერძნული (შედარებითი გრამატიკა), თბილისი 2002, 171.

8 Φλώρος Α., 124.

9 ქაროსანიძე ლ., 145.

10 Φλώρος Α., 124.

11 იქვე, 124.

12 გორდეზიანი რ., დარჩია ი., შამანიდი ს., 171.

შემთხვევებში წოდებითში ο დაბოლოება გვაქვს ε-ს მაგივრად. ძირითადად, ο დაბოლოება აქვთ: ა) საკუთარ სახელებს, რომელთაც მახვილი ბოლოდან მეორე მარცვალზე მოუდის, მაგალითად, **Αλέκο, Γιώργο, Χρίστο, Πέτρο, Σπύρο** და სხვ. ბ) კნინობით-ალერსობით სახელებს, მაგალითად, **Γιαννακό, Μανωλιό, Δημητρό** და ა. შ. ეს ფაქტი თავისთავად მიგვითითებს იმაზე, რომ გარკვეულწილად ვოკატივი კარგავს თავის ძველ ფუნქციებს ანუ ბრუნვას ალარ გააჩნია მორფოლოგიური გამომხატველი.

მართალია, ვოკატივია დაბოლოება ε არ წარმოადგენს ბრუნვის ნიშანს, იგი არის ფუძისეული ο-ს აბლაუტის ε საფეხური, მაგრამ ფაქტია, რომ ბრუნვებში იგი მხოლოდ ვოკატივში დასტურდება და გარკვეულწილად ბრუნვის ნიშნის როლს ასრულებს. გვხვდება შემთხვევები, მაგალითად, სკიროსის დიალექტში, როდესაც წოდებითში ε დაბოლოების მქონე სახელებს, სახელობითში აქვთ არა -ος არამედ -ες დაბოლოება, მაგალითად, γαμπρές, άνθρωπες.[13]

ახალ ბერძნულში, განსაკუთრებით კი ხალხურ სიმღერებსა და ზღაპრებში ხშირია ნომინატივის გამოყენება ვოკატივის ნაცვლად, ან ორივეს პარალელურად, ერთმანეთის გვერდიგვერდ ხმარება. მაგალითად, Που είστε του Λάμπρου **τα παιδιά** ან Ξυπνάτε, **η δόλια συντροφιά** και **καπετάνε Μήτρο**.[14]

როგორც ჩანს, ასეთი ტენდენცია საერთოდ დამახასიათებელია ინდოევროპული ენებისათვის, სადაც თავდაპირველად, ნომინატივის და ვოკატივის ფუნქციები არ იყო გაყოფილი. ცნობილია, რომ ინდოევროპულ ენებს მრავლობით რიცხვში ნომინატივის და ვოკატივის სინკრეტიზმი ახასიათებს, რაც შეეხება მხოლობით რიცხვს აქ ეს ბრუნვები განსხვავებულია, კერძოდ: ა) სხვადასხვაა ბრუნვების ფუნქციები; ნომინატივს – პირველადი ფუნქცია ახასიათებს, ხოლო ვოკატივს – დამატებითი. ბ) ნომინატივს ვოკატივთან შედარებით გრძელი ხმოვნები ახასიათებს: -ē(r), -ō(r), – ē(n), – ō(n), – ē(s), – ō(s) და არა -er, -or, -en, -on, -es, -os. გ) რაოდენობრივად განსხვავდება ვოკალიზმი ამ ორ ბრუნვაში: ნომინატივში გვაქვს -os, ხოლო ვოკატივში -e დაბოლოებები, ე. ი. აქ საქმე გვაქვს ο/e მონაცვლეობასთან. თუმცა, წინარეინდოევროპულში მხოლობითშიც ერთი ბრუნვა გვქონდა ნომინატივვოკატივის გადმოსაცემად, ე. ი. ეს დაყოფა უფრო გვიანდელია.[15]

ვოკატივის პრობლემატიკისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს ჩვენ უახლეს XX-XXI საუკუნის ენათმეცნიერთა ნაშრომებში ვხვდებით.

---

[13] Τριανταφυλλίδη Μ., Άπαντα, Δεύτερος τόμος, Ερευνητικά Β΄, Θεσσαλονίκη 1965, 158.

[14] Τζαρτζάνου Α., Νεοελληνική σύνταξις (της κοινής δημοτικής), Τόμος Α, Θεσσαλονίκη 1996, 83.

[15] დაწვრილებით იხ. Kurylowicz J., The inflectional categories of Indo-Eyropean, Heidelberg 1964, 197-198.

აქ წოდებითის პრობლემატიკასთან დაკავშირებით შეიძლება შემთხვევა გამოვყოთ:

როდესაც წოდებითს ბრუნვად მიიჩნევენ; ამ აზრს თანამედროვე ენათმეცნიერთა უმრავლესობა ემხრობა. მაგალითად, ამ აზრისაა ე. შვიცერი, ჰ. ბრუგმანი, დენშტაინი, მ. ტრიანდაფილიდისი, ა. ძარძანოსი, ა. ჩოპანაკისი და სხვ.

როდესაც მორფოლოგიურად იგი ბრუნვებში არ შედის და მხოლოდ ფორმალურადაა შენარჩუნებული ბრუნვათა სისტემაში; ამ თვალსაზრისისაა გ.ბაბინიოტისი. მისი აზრით, რადგან წოდებითს განსაკუთრებული ფუნქცია გააჩნია, და იგი მხოლოდ მოწოდებისას გამოიყენება, ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ წოდებითში დასმული სახელი ყველაზე ნათლად სახელის პირველად სახეს გვიჩვენებს. მაგრამ წოდებითს არ შეუძლია წინადადებაში ბრუნვათა ძირითადი ფუნქციების შესრულება (იგი ვერ აკავშირებს ორ სახელს, ზმნისგან არ იმართება და ა. შ.). ამიტომაც იგი ბრუნვათა სისტემაში არ უნდა განიხილებოდეს,[17] თუმცა არც სიტყვათწარმოებითი ფუნქცია ახასიათებს, ამიტომ ის ფორმალურადაა მოცემული ბრუნვათა სისტემაში.

როდესაც წოდებითი ბრუნვად არ მიიჩნევა. ამ თვალსაზრისს ი. სტამატაკოსი ემხრობა. მისი აზრით, ვოკატივი ბრუნვა კი არ არის, არამედ განსაზღვრული წინადადებაა, რომელიც მიმართვას გამოხატავს.[18]

ჩვენი აზრით, ამ საკითხის სწორედ გადაჭრისათვის ორი ფაქტორია გასათვალისწინებელი: ერთია, სიტყვის სინტაქსური მნიშვნელობა, მეორე მისი მორფოლოგიური მაჩვენებელი.

სინტაქსური თვალსაზრისით ვოკატივი თავისუფალია, იგი წინადადებაში განყენებულადაა მოცემული, არ იმართვის არც სახელის, არც ზმნის მიერ. შესაბამისად მისი ადგილიც წინადადებაში არაა განსაზღვრული. გარდა ამისა, სხვა ბრუნვებისაგან ის იმითაც განსხვავდება, რომ მას თავისი ფუნქციიდან გამომდინარე (ვგულისხმობთ მიმართვას) ინტონაცია ახასიათებს.

მორფოლოგიური მაჩვენებელი ანუ ბრუნვის ნიშანი მას არ გააჩნია, იგი ზოგჯერ სახელობითის, ზოგჯერ კი ნათესაობით-ბრალდებითის ფორმებს იმეორებს, ერთადერთ გამონაკლისად შეიძლება ჩავთვალოთ, ი ფუძიან სახელთა ვოკატივი, სადაც ε დაბოლოება არის შენარჩუნებული, მაგრამ აქ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეს დაბოლოება ბრუნვის ნიშანი კი არ არის, არამედ აბლაუტის საფეხურია.

---

16 დაწვრილებით იხ. Schwyzer E., Griechische Grammatik, II, München 1968, 59-64. Κλαίρης Χ., Μπαμπινιώτης Γ., Γραμματική της Νέας Ελληνικής, Ι, Το όνομα, Αθήνα 1998, 50-51

17 დაწვრილებით იხ. Σταματάκος Ι., Ιστορική γραμματική της Αρχαίας Ελληνικής και τα πορίσματα της συγκριτικής γλωσσολογίας, τόμος Ι, Αθήνα 1949, 104-105.

გარდა ამისა, ხშირია ვოკატივის ნაცვლად ნომინატივის გამოყენების შემთხვევები, რაც თავის მხრივ, გვიჩვენებს, რომ ვოკატივი გარკვეულწილად კარგავს თავის ძირითად, მიმართვის ფუნქციასაც. ამრიგად, შეიძლება ვივარუდოთ, რომ ბერძნულ ენაში ჩანს ვოკატივის გაქრობის ტენდენცია. მისი ფუნქცია შეიძლება რომელიმე სხვა ბრუნვას დაეკისროს. ამრიგად, ჩვენი აზრით, გაუმართლებელია ვოკატივის ბრუნვათა სისტემაში ჩასმა.

Svetlana Berikashvili

For the Problem of Vocative in Greek Language

The paper offers to the problem of Vocative in Greek language. The question to be decided is: shall we consider or not Vocative as part of the case system. Short history of the case system is given in the paper, particularly – usage of Vocative from the Antic period till today. There are three points of view:

1) Vocative is regarded as a case. Most of the scientists: E. Schwyzer, W. Brandenstein, M. Triandafilidis, A. Tsopanakis etc. agree with this opinion;
2) Vocative is formally part of the case system, it has no morphological mark and should not be considered in the case system by its function. This opinion was worked out by G. Babiniotis;
3) According to I.Stamatakos, Vocative is not a case, but a clause, that shows appeal.

From all these opinions it becomes clear, that there really exists the problem concerning with Vocative. According to my consideration, Vocative should not be put in the case system, though its place in the grammatics is to be distinguished. We have to consider the problem of usage of Nominative instead of Vocative, because it can easily show that Vocative, itself loses its function and in the future it can disappear. To decide this problem we must state very careful the value of the above mentioned opinions and its solution needs additional research.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

იამზე გაგუა

ენეასი, HOMO ERRANS ET OBEODIENS

Arma virimque cano – ამ სიტყვებით იწყებს ვერგილიუსი „ენეიდას“ და ამით მიანიშნებს თავისი პოემის „ილიადასა“ და „ოდისეასთან“ დამოკიდებულებაზე. ვერგილიუსი უმღერის ენეასს, როგორც ქველ ვაჟკაცს და მის ბრძოლებს. ენეასში გაერთიანებულია აქილევსისა და ოდისევსის სახე, თუმცა იგი თავისი ბედით, ხასიათით განსხვავდება ორივესაგან. აქილევსი არის მამაცი, შეუდარებელი ძალის მეომარი, რომელიც სახელისათვის იბრძვის; ოდისევსის ხიფათიანი მოგზაურობის მიზანი შინ დაბრუნებაა. ენეასი არის განსაკუთრებული მისიით აღჭურვილი გმირი, რომელიც ღმერთთა ნებით ტოვებს ალმოდებულ ტროას, რათა „დაბრუნდეს“ თავის ახალ სამშობლოში.

როგორ ყალიბდება ენეასის ხასიათი, როგორ იქცევა იგი სამშობლოს დამცველი, მამაცი, მაგრამ იმპულსური მებრძოლიდან ღმერთთა მორჩილ, მათი ნების აღმსრულებელ გმირად.

როგორია ენეასი ტროის დაცემის პერიოდში? იგი არის უშიშარი მებრძოლი, რომელიც მზადაა ხმლით ხელში შეეგებოს სიკვდილს და დაიღუპოს ალმოდებულ, მშობლიურ ქალაქთან ერთად (II 317, 354). ენეასი თავსდატეხილი უბედურებით ისეა დაბნეული, რომ სწორი განსჯის უნარი დაკარგული აქვს. სასოწარკვეთილმა არ იცის, როგორ იძიოს მტერზე შური; იგი ელენეზე მოინდომებს ჯავრის ამოყრას, თუმცა იცის, რომ ქალზე ხელის აღმართვა არა ვაჟკაცური საქციელია (II 575 – 586). მხოლოდ დედის, ვენუსის რჩევით მოეგება გონს. ქალღმერთი არწმუნებს შვილს, რომ ტროის დაცემაში ადამიანებს კი არ მიუძღვით ბრალი, არამედ ღმერთებს (II 603). ეს არის მინიშნება იმისა,რომ ადამიანთა ბედს ღმერთები განაგებენ და საჭიროა მათი კეთილგანწყობის მოპოვება. ვენუსი ურჩევს ენეასს, გაეცალოს ცეცხლში გახვეულ ქალაქს, ჰპირდება, რომ მიიყვანს მას მშობლიურ ადგილებამდე (patrio limine II 620). ენეასმა ირწმუნა, რომ ღმერთებმა ზურგი აქციეს ტროელებს (II 623). ვენუსზე ადრე მას ჰექტორის აჩრდილი მოევლინა, რომელმაც ურჩია, დაეტოვებინა ტროა და პენატებთან და თანამებრძოლებთან ერთად დაეარსებინა ახალი ქალაქი (II 293 – 295). როცა მამამ, ანქიზემ უარი თქვა ტროიდან გაქცევაზე, ენეასმა არ მიატოვა

მამა და გადაწყვიტა, კვლავ მტერს შებმოდა (II 668 – 670). მხოლოდ ღვთაებრივმა ნიშანმა, ცეცხლის ალმა ასკანიუსის თავზე და მოწყვეტილი ვარსკვლავის მიერ მინიშნებულმა გზამ დააფიქრა ანქიზე (II 694 – 697). გადაწყდა, ღმერთთა ნება იყო ტროის დატოვება. ენეასი მხრებზე შეისვამს ანქიზეს, რომელიც სიმბოლურად ძველ ტროასთან, წარსულთან არის გაიგივებული, შვილს, ასკანიუსს (ე. ი. ტროის მომავალს) წინ წაიძღოლებს, ხოლო ცოლს, კრეუზას (ე. ი. პირად, ადამიანურ ბედნიერებას) უბრძანებს, უკან გაჰყვეს ენეასს. კრეუზას უცაბედი გაუჩინარების შემდეგ ენეასი კვლავ ბრუნდება ალმოდებულ ქალაქში ცოლის მოსაძებნად, სანამ კრეუზას აჩრდილი არ გამოეცხადება, რომელიც ურჩევს ენეასს, გზა განაგრძოს ჰესპერიისაკენ. რაკი კრეუზა ცოცხლებში აღარ ეგულება, ენეასი აგრძელებს გზას. მაგრამ იგი უგულისყუროდ ისმენს ცოლის დარიგებას. შემდგომში არც ახსენდება, რომ კრეუზამ ჰესპერია დაუსახელა მოგზაურობის ბოლო პუნქტად. ენეასი თხოვს მამას, აიღოს პენატთა გამოსახულებანი, რადგან თავად სისხლიან ხელებს ვერ შეახებს წმინდანებს (II 718 – 720). ეს საგულისხმო დეტალია, ენეასი ვერ ბედავს შეეხოს პენატებს, რადგან ხელები მტრის სისხლით აქვს შეღებილი, მტრისა, რომელმაც მას სამშობლო გაუპარატახა.

ამრიგად, ტროის დატოვებამდე ენეასის ხასიათში იკვეთება შემდეგი თვისებები: სიმამაცე, სამშობლოსათვის, ოჯახისათვის თავგანწირვა, გაბედულება, მოწიწება ღვთაებათა წინაშე, ამავე დროს დაბნეულობა, გარდაცვლილთა სულების რჩევა-დარიგებების გაუთვალისწინებლობა.

ენეასი ტოვებს ალმოდებულ ქალაქს, ტოვებს ადამიანურ ბედნიერებას (კრეუზას) და წარსულთან (ანქიზესთან) და მომავალთან (ასკანიუსთან) ერთად მიეშურება უცნობი, მაგრამ მშობლიური მხარისაკენ. ენეასის ხასიათს ერთი ახალი თვისება ემატება. ეს არის სიფრთხილე. ტროაში მისამედ მიბრუნებული ენეასი თავს არიდებს ბრძოლას. იგი დაეძებს ცოლს და შიშობს არ გადააწყდეს მტერს. მისი შიში და სიფრთხილე თანამგზავრთა უსაფრთხოებით არის განპირობებული. მათი გადარჩენა ტროის გადარჩენას ნიშნავს.

ენეასმა უნდა ისწავლოს მოთმინება, ღვთიური ნიშნების ამოცნობა და მათი დამახსოვრება და გათვალისწინება. მან არ იცის, სად მიდის, სად უნდა შეჩერდეს (კრეუზას სიტყვები არ ახსოვს), არ იცის, რა ურთიერთობა უნდა დაამყაროს იმ ხალხთან, ვისთანაც მოუწევს თანაცხოვრება. ენეასმა არ იცის, რომ ბრძოლა მოუწევს, რათა დამკვიდრდეს ახალ სამშობლოში, თუმცა მკითხველისთვის ეს ცნობილია, იუპიტერი აუწყებს ამას ვენუსს (I 262 – 263).

ენეასი ღვთის მოშიშია, მაგრამ უჭირს ღვთიური ნიშნების ამოცნობა და იგი შეცდომებს უშვებს. თრაკიის მიწაზე მისული ტროელი გმირი ახალშენს აარსებს, მაგრამ სისხლიანი მიწა მიახვედრებს, რომ ეს არ იყო აღქმული ძვეყანა (III 14 – 68). კუნძულ დელოსზე შეჩერებულ ენეასს აპოლონის ქუ-

რუმი აუწყებს, რომ მათ ელით წინაპართა ფუძე (III 91 – 99). ყველას აინტერესებს, რომელი ქვეყანაა აპოლონის ნაწინასწარმეტყველები მხარე. ანქიზე ცდილობს ამოხსნას ეს საიდუმლო და გადაწყვეტს, რომ ეს არის კუნძული კრეტა, სადაც ოდესღაც დამკვიდრებულა ტროელთა წინაპარი ტევკრუსი. გახარებული ტროელები მიეშურებიან კრეტისაკენ და იწყებენ ქალაქის მშენებლობას. როცა იქ შიმშილობა დაიწყო, მაშინღა დაფიქრდნენ ტროელები, ხომ არ შეცდნენ. ენეასს პენატები გამოეცხადებიან ძილში და აუწყებენ, რომ ჰესპერიაში უნდა ჩავიდნენ, რომელსაც ახლა იტალიას უწოდებენ. იქ იშვნენ ტროელთა წინაპარნი: დარდანუსი და იაზიუსი. ანქიზე აღიარებს თავის შეცდომას, გაიხსენებს კასანდრას წინასწარმეტყველებას, რომელმაც სწორედ ეს ადგილი დაუსახელა ახალ სამშობლოდ ტროელებს (III 183 – 187). ანქიზემაც იოლად დაივიწყა კასანდრას სიტყვები, ისევე როგორც ენეასმა – კრეუზასი.ასე რომ, მოკვდავთა წინასწარმეტყველებას საკმაოდ უგულისყუროდ ეკიდებიან ენეასიცა და ანქიზეც. ჰესპერია სამჯერ დასახელდა ტროელთა ახალ სამშობლოდ (კრეუზა,კასანდრა,პენატები). გულმავიწყობა, საკუთარი ისტორიის (ტროელთა სხვადასხვა ტერიტორიაზე განთესილობის) ცუდად ცოდნა არის ტროელთა მრავალი შეცდომის მიზეზი, ასევე უცხო ხალხთა ზნე-ჩვეულებების გაუთვალისწინებლობა, მათი ღვთაებებისადმი უპატივცემლობა, რაც უმეტესად უცოდინრობით არის გამოწვეული.

ჰარპიებთან მისული ენეასის თანამგზავრები ხოცავენ მოზვრებს, რასაც მოჰყვება ბრძოლა ჰარპიებთან. ჰარპია კელენო მიახვედრებს ენეასს ამ შეცდომაზე. ისიც ადასტურებს იმ წინასწარმეტყველებას, რომლის თანახმად ტროელები იტალიაში უნდა დამკვიდრდნენ. კელენო ერთ საგულისხმო ინფორმაციასაც აწვდის ენეასს – ეს მაშინ ხდება, როცა ტროელები შიმშილის გამო მაგიდასაც კი გამოხრავენ (III 255 – 256).

ბუთროტუმში მისულ ტროელებს თავისიანები გამოეგებებიან – ჰელენოსი, პრიამოსოს ვაჟი და ანდრომაქე. აქ აპოლონის ქურუმისაგან კვლავ ახალ მინიშნებას პოულობს ენეასი. სადაც თეთრ ღორს იპოვნიან ოცდაათი გოჭით, იქ იქნება ახალი ქალაქის ფუძე. გარდა ამისა, ენეასმა უნდა მოისმინოს სიბილას წინასწარმეტყველება, რომელიც მომავალი ბრძოლების ამბავს გააცნობს მას (III 458). აი, ენეასმა უკვე იცის, რომ მოუწევს ბრძოლები. აქ ფიქსირდება პირველად, რომ უმტკივნეულოდ არ მოხდება ტროელთა დამკვიდრება ახალ სამშობლოში. კუნძულ ორტიგიაში მისული ტროელები თაყვანს სცემენ ადგილის ღმერთებს (III 697), მაგრამ ამის აუცილებლობას თავად კი არ ხვდება ენეასი, არამედ ღმერთები უბრძანებენ, ასე მოიქცეს. ამ კუნძულზე ტროელები სამუდამოდ ეთხოვებიან ანქიზეს. ამით სიმბოლურად კავშირს წყვეტენ ძველ ტროასთან, წარსულთან, ძველ სამშობლოსთან.

დიდოს კუნძულზე მოხვედრილი ენეასი ადამიანურ სისუსტეს იჩენს, შეეუღლება კართაგენის დედოფალს, სიამოვნებით მონაწილეობს ახალი

ქალაქის მშენებლობაში. მას მოენატრა მშვიდობიანი ცხოვრება. ეს იყო ბანგი, რომელმაც დაავიწყა ენეასს ღმერთთა მიერ დაკისრებული ვალდებულება. როცა უკვე ზუსტად იცოდა, სად, რომელ ქვეყანაში უნდა ეძებნა ახალი სამშობლო, ამ დროს გაიღვიძა მასში ადამიანმა. მაშინ დაკარგა ღმერთთა ნების აღმასრულებელი გმირის ფუნქცია.

იუპიტერის მიერ გაგზავნილი მერკურიუსი უზენაესი ღვთაების საყვედურს გადასცემს ტროელ გმირს. მან დაივიწყა, რომ ახალი ქალაქები უნდა აეშენებინა, რომ ტევკრთა სისხლისგან უნდა განეახლებინა ტროელთა მოდგმა. თუ ასეთი დიდება ალარ ხიბლავდა, რატომ აღუდგა წინ შვილის ბედნიერებას (IV 225 – 234). ამ ბრძანებამ თავზარი დასცა ენეასს. იგი გამოფხიზლდა ბურანიდან. ენეასმა დაუშვა უდიდესი შეცდომა, რომელსაც უვიცობა არ შეიძლება ეწოდოს. ეს იყო გულმავიწყობა. ენეასის დიდოსადმი სიყვარული, ვფიქრობ, არ იყო ისე დიდი და ღრმა გრძნობა, რომლის გამო მას შეეძლო დაევიწყებინა თავისი მოვალეობა. ენეასი მყისვე შეუდგა მზადებას გასამგზავრებლად და, როგორც ვერგილიუსი ამბობს, „სანეტარო მხარის დასატოვებლად“ (dulces relinquere terras IV 281). მას მხოლოდ ერთი რამ აფიქრებს – როგორ გაუმხილოს დიდოს ეს ამბავი. ამიტომ გადაწყვეტს მალულად წასვლას. იგი შფოთავს, წუხს, თუმცა არ ყოყმანობს. ენეასი უსიტყვოდ თმობს ადამიანურ ვნებას, სისუსტეს, მაგრამ არა იოლად. ამის მიზეზი არის ენეასის სათნოება, მოვალეობის გრძნობა დიდოს წინაშე. იგი თავს იმართლებს, რომ კართაგენში დიდოსთან შეუღლების მიზნით არ ჩასულა, მის ბედს ღმერთები განაგებდნენ, მისი სურვილი არ ემთხვეოდა ღმერთთა ნებას. ასე რომ ყოფილიყო, ენეასს ერჩივნა ტროაში დარჩენა და დანგრეული ქალაქის აღდგენა, მაგრამ ღმერთებმა სხვა მისია დააკისრეს. ენეასის თავისმართლებაში საყვედურის კილოც ისმის: თუ შენ კართაგენი გხიბლავს – მიმართავს იგი დიდოს – რატომ მიშლი ღმერთთა ნებით დავმკვიდრდე ავზონიაში, სადაც მელის ტრფობა, მამული, შვილსაც ხომ ვერ დავუკარგავ სამშობლოსო (IV 340, 355). აქედან გამომდინარე, ენეასის დიდოსთან შეჩერების მთავარი მიზეზი, ვფიქრობ, იყო მშვიდობიანი ცხოვრების მონატრება. ენეასი ცდილობს დაარწმუნოს დიდო, რომ საჭიროა, ისიც შეეგუოს ბედს. მიუხედავად იმისა, ენეასის გადაწყვეტილება მტკიცე და შეურყეველია, მერკურიუსი კვლავ ეცხადება გმირს და აჩქარებს, ალბათ იმიტომ, ენეასი არ შეესწროს დიდოს თვითმკვლელობას, რამაც შეიძლება დააბრკოლოს ტროელი გმირი და კიდევ ცოტა ხნით შეაყოვნოს კუნძულზე. ენეასი ელვარე ხმალს იძრობს და ბაგირს გადაჭრის (IV 597 – 580). ეს უნდა იყოს მინიშნება იმაზე, რომ ენეასმა საბოლოოდ გაწყვიტა სახიფათო კავშირი დიდოსთან და იმისიც, რომ ტროელ გმირს მახვილით მოუწევს ახალ მიწაზე დამკვიდრება.

სიცილიაში მისულ ენეასს გულთბილად მიიღებს ტროელი აკესტე. იქ ანქიზეს სულის მოსახსენებლად გარკვეული რიტუალის ჩატარების შემდეგ

იმართება დიდი სპორტული შეჯიბრი. ეს, ალბათ, სიმბოლურად მზადდება მომავალი სასტიკი ომისათვის. ეს არის დამარცხებული ტროელების რეაბილიტაცია. ამ შეჯიბრში ვლინდება გმირთა სიძლიერე, სისასტიკე და დაუფლობა, რაც ომში ჩვეულებრივი მოვლენაა. სპორტი არის უწყინარი ფორმა ომისა. ამ კუნძულზე ენეასს კვლავ განსაცდელი ელის. მისმა თანამგზავრებმა, ხანგრძლივი ხეტიალით გაბეზრებულებმა, ქალღმერთ ირისის ჩაგონებით, ენეასის გემები დაწვეს, რათა აკესტეს კუნძულზე დარჩენილიყვნენ. ენეასი იმდენად დააბნია ამ მოულოდნელობამ, რომ პირველად დადგა დილემის წინაშე: გაეგრძელებინა გზა იტალიისაკენ, თუ დარჩენილიყო ამ კუნძულზე (V 702 – 709). მსგავსი ურჩობა ღმერთთა წინაშე ენეასს მანამდე არ გამოუვლენია. ეს ყოყმანი თანამგზავრთა ამბოხმა გამოიწვია. მან ვერ გაუძლო ამ განსაცდელს. საჭირო იყო გმირის გამხნევება. მოხუცი ნავტესი ურჩევს ენეასს, მოთმინება გამოიჩინოს, თან წაიყვანოს მხოლოდ ისინი, რომლებიც მზად არიან გმირული ბრძოლისათვის. იგივე ურჩია ანქიზეს სულმაც. ენეასმა გადაწყვიტა, მიეღო ეს რჩევა. ენეასი ეჩვევა იმ აზრს, რომ ბრძოლა გარდაუვალია. მან ამ კუნძულზეც ახალი ქალაქი დააარსა. ეს იყო ერთადერთი შემთხვევა, როცა ენეასმა შეცდომით კი არ ააგო ქალაქი, არამედ თავის დარჩენილ თანამგზავრებს დაუტოვა თავშესაფარი.

ენეასმა დაძლია შეცდომები, ნებსითი თუ უნებლიე. მიხვდა, რომ მოვალეობამ ადამიანთა წინაშე არ უნდა შეუშალოს ხელი, შეასრულოს ღმერთთა მიერ დაკისრებული ვალი.

ამრიგად, ენეასი სწორ გზას დაადგა. კუმეში ჩასული ტროელი გმირი უკვე არის იმ თვისებების მატარებელი, რაც ღვთაების რჩეულ გმირს ახასიათებს. მას ალარ იზიდავს პირადი ბედნიერება. ენეასი თხოვს სიბილას, მისცეს ტროელებს თავშესაფარი ლაციუმში, თავისთვის მას არავითარი სამეფო არ სურს (VI 66 – 68).

ანქიზეს აჩრდილი ენეასს გააცნობს რომის მომავალ დიდებას, გმირულ ბრძოლებს. ეს არის ფაქტობრივად ენეასის ფსიქოლოგიური შემზადება მომავალი ბრძოლისათვის. სათნო ენეასი, ლტოლვილი, მტერთაგან ძლეული, ეძებს მეორე სამშობლოს, ღმერთთა მიერ მინიშნებულს. რამდენად აქვს მას იმის უფლება, იარაღით ხელში დაუპირისპირდეს ადგილობრივ მკვიდრთ და მოითხოვოს ტერიტორიები დასასახლებლად. ენეასი უზენაესი ღმერთის მიერ არის უფლებამოსილი. მას ევალება, რომის მომავალ დიდებას ჩაუყაროს საფუძველი, რომისა, რომელსაც დაეკისრება მსოფლიო მშვიდობის დაცვა (VI 851 – 854). ეს არის მტკიცე არგუმენტი, რის გამოც ენეასის მომავალი ბრძოლა შეიძლება სამართლიანად ჩაითვალოს.

---

[1] R. F. Glei, Der Vater der Dinge, BAC, B. 7, Trier, 1991, 287

მშვიდობის, თავისუფლების დაცვის მიზნით ომი საპატრიო და სამართლიანია. ამის მაგალითად ანქიზეს აჩრდილი ბრუტუსის ტარკვინიუსზე შურისძიებას ასახელებს. „რაც არ უნდა თქვას მასზე შთამომავლობამ – ამბობს ანქიზე – ბრუტუსს სამშობლოს სიყვარული და ქების წყურვილი გაამართლებს".

Vis et Tarquinios reges, animamque superbam
ultoris Bruti, fascesque videre receptos?
Consulis imperium hic primus saevasque secures
accipiet, natosque pater, nova bella moventes,
ad poenam pulchra pro libertate vocabit,
infelix! Utcunque ferent ea facta minores.
Vincet amor patriae laudumque immensa cupido.
VI 818 – 824

ეს ადგილი მკვლევართა ინტერესს იწვევს. რატომ არის ბრუტუსის მისამართით გამოყენებული ტერმინი „ამაყი სული", მაშინ როცა superbus ტარკვინიუსის ეპითეტია. რაც არ უნდა კარგი მნიშვნელობით იყოს იგი გამოყენებული, მაინც ამბივალენტურია და დაკავშირებული Saevas secures (მძიმე სეკირები) – თან. მართალია ვილიამსი, როცა ფიქრობს, რომ ფრაზა „დიდების სურვილი" თითქოს აბათილებს ბრუტუსის პატრიოტიზმს.[2]

ცხადია, აქ აშკარად მითითებულია კეისრის მკვლელ, იუნიუს ბრუტუსთან კავშირზე. შეიძლება ამიტომ უწოდებს ვერგილიუსი ბრუტუსს „უბედურს" (infelix), რომ მისი ბრძოლა თავისუფლებისა და ტირანიის წინააღმდეგ მაინც ულვთო, სამოქალაქო ომია, რისგანაც თავის არიდებას ურჩევს ენეასს ანქიზე (VI 831 – 832). არის აზრი, რომ ბრუტუსი იმიტომ არის infelix, რომ თავის პირად ბედნიერებაზე მაღლა თავისუფლებას აყენებს.[3]

ღვთის მორჩილი, საკუთარი შეცდომების მაღიარებელი ენეასი ჩააღწევს იტალიაში. ახლა საჭიროა ღმერთთა მეორე ბრძანების შესრულება – ტროელთა დამკვიდრება ახალ სამშობლოში. ენეასი მსხვერპლს სწირავს ადგილთა მფარველ ღვთაებას (VII 136 – 139), ას რჩეულ ორატორს, ზეთისხილის რტოებით, მოსაკითხითა და საჩუქრებით ხელდამშვენებულს, გზავნის მეფე ლატინიუსთან (VII 245 – 250), რათა გამოითხოვონ მისგან ზავი (pacem) (VII 156). ენეასი მოკრძალებულია. იგი ითხოვს მცირე ადგილს პენატებისათვის, სანაცვლოდ ჰპირდება, რომ არ შეარცხვენს მათ სამეფოს, დიდებას შეჰმატებს მათ, გააძლიერებს (VII 229 – 233). ლატინუსი მზადაა მიიღოს იგი, როგორც მოკავშირე (VII 264), შესთავაზოს ზავი და მიათხოვოს თავისი ქალიშვილი, რადგან ასეთია ღმერთთა ნება.

---

2 G. Williams, Technique and Ideas in the Aeneid, Yale University Press, New Haven and London, 1983, 215.

3 G. Williams, დასახ. ნაშრომი, 220.

მიუხედავად იმისა, რომ ენეასმა იცის, რომ ბრძოლა მოუწევს, არ ცდილობს ძალის გამოყენებას, მას სურს თანხმობა დაამყაროს ადგილობრივ მოსახლეობასთან. მაგრამ ენეასისა და ლატინუსის ხელშეკრულებას არღვევს ტურნუსი ქალღმერთების: იუნოსა და იუტურნას წაქეზებით. იგი ამხედრებს რუტულელებს არა მარტო ტევკრების, არამედ ლატინთა წინააღმდეგაც, რათა დაიცვან იტალია მომხვდური მტრისაგან (VII 469). ტურნუსი ენეასსა და ტროელებს აგრესორად აღიქვამს. იგი შიშობს, რომ ენეასი შეეცილება მეფობაში, ტროელთა სისხლი შეერევა იტალიის მოსახლეობას (VII 578 – 579). ტურნუსის დანაშაული ის არის, რომ იგი ხელს უშლის იტალიელ ხალხთა მომავალ დიდებას. ენეასის მიერ შეთავაზებულ მშვიდობიანი თანაარსებობის წინადადებას ტურნუსმა იარაღი და მტრობა დაუპირისპირა.

ენეასი არ ემზადება ომისათვის. იგი შეწუხებული და აღელვებულია იმის გამო, რომ უნდა დაუპირისპირდეს ტურნუსს (VIII 29). მდინარის ღმერთი ამშვიდებს ენეასს და ურჩევს, უარი არ თქვას საომარ მოქმედებაზე, არ შეუშინდეს ომს (VIII 40), ეძებოს მოკავშირენი და დახმარებისათვის მეფე ევანდერს მიმართოს.

ამრიგად, ომი აშკარად თავს მოახვიეს ენეასს. იგი იძულებულია ჩაებას ომში, მიილოს გამოწვევა. ენეასი თავად არ იწყებს ომს. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის გასარკვევად, სამართლიანია თუ არა ენეასის ბრძოლა ტურნუსის წინააღმდეგ. ტროელი გმირი არ ჩქარობს. იგი შეუკავშირდება არკადიელ ევანდერს, რომელიც ანქიზეს კარგად იცნობდა. ევანდერი ენეასთან კავშირში ხედავს თავისი ხალხის გადარჩენის შანსს, რომელთაც ტუსკულები და ტირანი მეფე მეზენციუსი ემუქრებიან (VIII 475 – 477). ამრიგად, ენეასი ლატინთა ზოგიერთი ტომის დამცველადაც გვევლინება. მაგრამ სანამ ღვთიური ნიშანი არ იქნება, ტროელი გმირი არ ჩაებმება ბრძოლაში. ჭექა-ქუხილი და ცაზე მბზინვარე იარაღის აელვება იყო ის ნიშანი, რამაც ენეასს აუწყა ბრძოლის დაწყება (VIII 527-530). დედა ვენუსმა მისთვის ვულკანუსს გამოაჭედინა იარაღი. ენეასი უკვე მტკიცედ არის დარწმუნებული ომის გარდუვალობაში, იგი ფსიქოლოგიურად შემზადებულია. ეს გამოსჭვივის ტურნუსისადმი მის მუქარაში (VIII 537-538). მნიშვნელოვანი ბრძოლის წინ ტროელთა წინამძღოლს ახალი იარაღი სჭირდება, ტროიდან გამოყოლილი, დამარცხებული მეომრის საჭურველი, ან მტრისთვის წართმეული იარაღი ენეასს არ გამოადგება.

როგორია ენეასი ამ ახალ ომში? რა თვისებებს ავლენს იგი, ბრძოლის როგორ წესებს იყენებს? ენეასისათვის იტალიაში ომი თვისობრივად ახალი ომია. ტროაში იგი სამშობლოს იცავდა მომხვდური ელინებისაგან, აქ კი თავად ებრძვის ადგილობრივ მკვიდრთ. მაგრამ ეს მაინც სამართლიანი ომია ენეასი ებრძვის ზავის დამრღვევს – ტურნუსს, იგი იცავს სასტიკი მეფის – მეზენციუსისაგან შევიწროებულ მეფე ევანდერს. საგულისხმოა, რომ ენეასი

არ იწყებს შეტევას, იგი ელოდება მტრის თავდასხმას. ეს უმოქმედობა რუტულელებმა ტროელთა სილაჩრეს მიაწერეს (X 55).

ენეასის სახე, როგორც მებრძოლისა, კარგად ჩანს ტურნუსთან შეპირისპირებაში. ენეასი ისეთივე ძლიერია, როგორც მისი მეტოქე, ისეთივე შეუბრალებელი და ზოგჯერ სასტიკიც. იგი დაუნდობლად კლავს მტერს (X 585-602). მიუხედავად ამისა, ვერგილიუსი ტროელთა მეთაურს pius-ად მოიხსენიებს. ჩნდება კითხვა: ხომ არ არის ეს სარკაზმი? ეს არ არის კრიტიკა გმირისა. არა! ეს არის ომის დაუნდობელი კანონი. ენეასი კეთილი საქმისათვის იბრძვის. ამას კი ზოგჯერ სისასტიკითა და არაადამიანური ქმედებებით ასრულებს. სწორედ ამ საშუალებებით ქმნის იგი მშვიდობას. ეს არის ომის უმოწყალო ლოგიკა,[4] რომელზედაც კეთილშობილ გმირსაც კი არ შეუძლია უარის თქმა.

მაგრამ სისატიკეშიც საჭიროა ზომიერების დაცვა. გამარჯვებული ტურნუსის სიშმაგე ძლეული მტრის მიმართ გამოვლენილი, დამარცხებულ მეომართა მოჭრილი თავების შუბზე აცმა და ამით აღტაცება, ვერგილიუსის კონცეფციით, ომის კანონებითაც შეუწყნარებელია. ამას მიგვანიშნებს ავტორის პარენთეზა – „საოცარი სანახავია“ (visu mirabile IX 466). დამარცხებული მტრისადმი ასეთი სასტიკი ცინიზმი უხეში ძალის დემონსტრირებაა და სულიერი სიძლიერის ნიშანი. სიამოვნებას ანიჭებს ტურნუსს მოკლული პალანტის ხილვა, მას სიხარულს გვრის იმის წარმოდგენა, თუ რა დაემართება ჭაბუკის მამას შვილის უსულო სხეულის ხილვისას (X 443, X 490). ტურნუსი სისხლით გაამაყებულია. იგი ისე შეიპყრო ხოცვის ჟინმა, რომ შეცდომა დაუშვა. მას რომ კოშკის კარი გაელო თავისიანებისათვის, შესაძლო იყო საბოლოო გამარჯვება მოეპოვებინა (IX 758-760).[5] ტურნუსს სიბრძნე და გონებამახვილობა აკლია. მას მხოლოდ ძალის დემონსტრირება შეუძლია. იგი არის ძალა და ამპარტავნება.[6] ამას მიანიშნებს მის მუზარადზე გამოსახული ქიმერა.[7] ტურნუსი არის მშვიდობისმოძულე (XI 460-461), ენეასი კი – მშვიდობისათვის მებრძოლი. იგი სიამოვნებით თანხმდება ტურნუსთან ორთაბრძოლაზე, ითხოვს წინასწარ ზავს ლატინუსთან. ე. ი. მისი საბოლოო მიზანი ტროელთა და ლატინთა კავშირია. ენეასი იმ განწყობით ერთვება ბრძოლაში, რომ მისი დაღუპვის შემთხვევაშიც კი ეს ზავი დამყარდეს. ამიტომ არის ენეასი კეთილშობილი გმირი.

უსაფუძვლოდ მეჩვენება მკვლევართა დისპუტი იმის თაობაზე, პაციფისტია ენეასი თუ ომის მოყვარე. ენეასს უჭირს გაპარტახებული ქალაქის

---

4 R. F. Glei, დასახ. ნაშრომი, 219-220.

5 R. Heinze, Vergils epische Technik, Druck und Verlag B. G. Teubner, Leipzig – Berlin, 1915, 211.

6 S. F. Wilsthire, Public and Privat in Vergil's Aeneid. The University of Massachustts Press, Amherst, 1989, 96.

7 V. Buchheit, Vergil über die Sendung Roms, Heidelberg, 1963, 92-93.

მიტოვება და ურჩევნია იარაღით ხელში დაიღუპოს მშობლიურ მიწა-წყალ-
ვიდრე გაეცალოს მას. ამას ომის სიყვარულს ვერ დავარქმევთ. მაგრამ
პაციფისტს ვუწოდებთ იმის გამო, რო ლაციუმში მისული ცდილობს, ომი
აიცილოს თავიდან და ისე დამკვიდრდეს ახალ მიწაზე. ენეასი იარაღით
უპირისპირდება სამშობლოს დამპყრობლებს, ეს ბუნებრივი ინსტინქტია. იგი
იბრძვის მაშინაც, როცა მის მიერ დამყარებულ ხელშეკრულებას
ლატინუსთან უხეშად არღვევენ, იბრძვის, რათა ღმერთთა ნება შეასრულ-
ლოს. ენეასი რამდენჯერმე იდგა ცდუნების წინაშე, როცა დაივიწყა, ან არ
ისურვა თავისი მისიის შესრულება. ლაციუმში ჩასული ენეასი მტკიცე და
შეუვალია. მან იცის, უნდა აღსრულდეს ღმერთთა ნება, იგი იბრძვის არა
პირადი, არამედ თავისი ხალხის კეთილდღეობისათვის და მომავალი რომის
დიდებისათვის. მას ომი არ სურს, მაგრამ ღვთაებათა სურვილს წინ ვერ
აღუდგება.[8]

ტურნუსი და მისი მებრძოლები გამბედავნი და მამაცნი არიან, უკადრის
ბრძოლასაც ერიდებიან. მეზენციუსი ზურგში არ ესვრის მტერს და
იბრალებს კიდევაც მას (X 735-737). ტურნუსი, ისევე როგორც ენეასი, წუხს
თავის თანამებრძოლებზე (X 670-674). მაგრამ მისთვის უცხოა სინანული და
მტრისადმი სიბრალული: მხოლოდ პოემის ბოლოს უბრუნდება მას ეს ადა-
მიანური თვისება (XII 931). იგი ხვდება, რომ ქალღმერთთა მიერ მოტყუე-
ბული გმირია. ტურნუსი ენეასის ღირსეული მეტოქეა. ტურნუსის
ერთგვარი რეაბილიტაცია ხდება პოემის ბოლოს, როცა მას სინანული
შეიპყრობს (XII 931). მაგრამ ის მაინც არის impius, რადგან ღვთის ნებას არ
უგდებს ყურს, არ აშინებს ღმერთთა მისნობა (VII 883-884, IX 134). ტურ-
ნუსი ადამიანურ სამართალს იყენებს არგუმენტად ენეასის წინააღმდეგ
ბრძოლაში. იგი ებრძვის საცოლის წამრთმევ უცხოტომელს (IX 132), ე. ი.
პიროვნული ინტერესების გამო უპირისპირდება ტროელ გმირს.

არიან თუ არა ენეასი და მისი თანამებრძოლები იდეალური გმირები?
ისინი დიდებისათვის იბრძვიან (ევრიალუსი და ნიზუსი, IX 186-187, 197, 205-
206), ერთმანეთისათვის სწირავენ თავს (IX 445), სამშობლოს დაცვა მათი
უპირველესი მოვალეობაა (პალანტი X 370-374). მაგრამ მათაც ახასიათებთ
სიშმაგე და იდეალურ გმირთათვის შეუფერებელი საქციელი. ნიზუსისა და
ევრიალუსის გადაწყვეტილებას – ღამით, მალულად გაარღვიონ მტრის
ბანაკი – რათა დაუკავშირდნენ ენეასს, ტროელები მოწონებით ხვდებიან,
მაგრამ მათ არ იციან, რომ ევრიალუსი და ნიზუსი მძინარე მტერს გაუს-
წორდებიან. შესაძლებელია ეს ანაზდად მოიფიქრეს (IX 324-354), ვერგილ-
იუსი ამ ეპიზოდით ხაზს უსვამს ომის სისასტიკესა და შეუბრალებლობას,
რაც ადამიანში იღვიძებს ცხოველური ინსტინქტები. ამას ზომიერების
გრძნობის დაკარგვა იწვევს. ვინ იცის, როგორ დასრულდებოდა ეს გახელე-

[8] იხ. R. F. Glei, დასახ. ნაშრომი, 137.

ბული ანგარიშსწორება დაუცველ მტერთან, რომ ნიზუსს არ შეეჩერებინა მეგობარი. შეიძლება მძინარე მტრის დახოცვა აუცილებელი იყო გზის გაკვლევისათვის. ნიზუსს სურდა უსაფრთხოდ გაეყვანა მეგობარი მტრის ბანაკიდან (IX 323-324), იქნებ ამ მეგობრობამ აიძულა ნიზუსი, იარაღი ჩაეცა მძინარე რამნეტისათვის, რათა დაეცვა თანამებრძოლი. მისი სიკვდილის შემდეგ ნიზუსი თავგანწირვით ეკვეთა მტერს და თავი შეაკლა (IX 444). ალბათ ამისთვის უწოდებს მათ ბედნიერებს ვერგილიუსი. მათი მამაცობა, თავდადება ანეიტრალებს მძინარე მტრებზე შურისმაძიებელი მებრძოლების გააფთრებას, რასაც ცხოველური ინსტიქტი შეიძლება ეწოდოს; ვერგილიუსი მათ გარინდულ ფარეხში შეჭრილ მშიერი ლომის მძვინვარებას ადარებს (IX 339-341).

„ენეიდის" გმირები არა მარტო ბრძოლის წესებით განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, არამედ ნადავლის, მტრისათვის ართმეული საჭურველისადმი დამოკიდებულებითაც. ნადავლის მოპოვება, დამარცხებული მტრის საგანძურის ხელში ჩაგდება, ბრძოლაში მოხვეჭილი სიმდიდრის გამარჯვებულ მეომართა შორის განაწილება ომის კანონია. ნადავლი არის დიდების ნიშანი. ასეა ჰომეროსთან და ასევეა ვერგილიუსთან. მაგრამ აქ ერთგვარი წესის დაცვაა საჭირო. ნადავლს დახარბება, დახოცილი მტრის ძარცვა და ამით თავისმოწონება არაეთიკური საქციელია. ასკანიუსი ჰპირდება ევრიალუსსა და ნიზუსს, რომ გამარჯვების შემდეგ ნადავლს წილის ყრის წესით გაიყოფენ, პირადად ამ გმირებს კი აღუთქვამს ტურნუსის ცხენსა და ოქროს იარაღს (IX 267- 270). ევრიალუსი და ნიზუსი იმედოვნებენ, რომ ნადავლით დაბრუნდებიან უკან (IX 242-243, 252). ეს ნიშნავს იმას, რომ ისინი გამარჯვებულები იქნებიან. თუმცა, მათი მთავარი მიზანი ეს არ არის. ისინი განურჩევლად როდი აგროვებენ ნადავლს (IX 359-360). მათ გულგრილად აუარეს გვერდი მრავალ ძვირფას ნივთს, მხოლოდ რამნეტის ქამარსა და ლამაზ ყელსაბამს დასწვდა ევრიალუსი (IX 359). მტრის იარაღის მისაკუთრება გამარჯვების სიმბოლოა. პალანტი ბრძოლაში ჩაბმის წინ იკვეხნის, რომ ან გაიმარჯვებს, ან მოკვდება. ამას კი ასეთი სიტყვებით გადმოსცემს:

> Aut spoliis ego iam raptis laudabor opimis
> aut leto insigni. Sorti pater aequus utrique est.
>
> X 449-450

ე. ი. ნადავლი გამარჯვებასთანაა იდენტიფიცირებული.

რა განსხვავებულ თვისებას ავლენენ რუტულელები ნადავლთან მიმართებაში? ტურნუსი სიხარულს ვერ მალავს ნადავლის დაუფლებისას (X 500). ვერგილიუსის პარენთეზა ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით კარგად გამოხატავს ავტორის კონცეფციას: რომ ყველაფერი წარმავალი და ცვალე-

---

[9] იხ. G. Williams, დასახ. ნაშრომი, 229.

ბადია, რომ ნადავლს დახარბებული მებრძოლის სიამაყე და მედიდურობა წუთიერია (X 501-505). მეზენციუსი შვილს ლავსუსს ასაჩუქრებს მტრის საჭურველით (X 700-701), მასვე ჰპირდება, რომ ენეასის იარაღში გა- მოაწყობს (X 774-776).

„ენეიდის" მიხედვით მეომრისათვის მუდამ უბედურება მოაქვს მტრის იარაღს. მას თითქოს თან სდევს წინანდელი პატრონის ბედი. ევრიალუსს არ შერჩა მრავალი მებრძოლის ხელში გამოვლილი იარაღი, რომელსაც ბოლოს რამნეტი ატარებდა. არც ლავსუსს მოუტანა გამარჯვება მტრის იარაღმა, რომელიც მამამ – მეზენციუსმა აჩუქა მას (X 700-710). ილიონის კედლებთან ელინთა იარაღით აღჭურვილი ტროელები თავისიანებმა მტრე- ბად შეიცნეს და ისრები დაუშინეს (II 410- 413).

ე. ი. მტრის იარაღი არ ეკუთვნის გამარჯვებულს, იგი ომის ღვთაებას უნდა მიეძღვნას. ასე იქცევა ენეასი (X 542). ომის ღვთაებას ჰპირდება მტრის საჭურველს პალანტი (X 424). ლატინუსის სასახლეში ენეასი დამარ- ცხებული მტრის მრავალ საჭურველს იხილავს (VII 183-186). ის დამარცხე- ბულ მტერს თავად არ აჰყრის იარაღს, ამას მისი თანამებრძოლები აკეთებენ და მტრის საჭურველს ომის ღმერთს – მარსს მიუძღვნიან (X 540-543).

ერთადერთი შემთხვევა „ენეიდაში", როცა დამარცხებული მტრის იარაღს გამარჯვებული არ ეპატრონება და არც ომის ღმერთს სწირავს, არის ლავსუსის ეპიზოდში. ენეასს შეებრალა მისგან განგმირული ჭაბუკი ლავსუსი, მამაშვილური სიყვარულის გრძნობამ შეიპყრო, მოიხიბლა ჭაბუ- კის ვაჟკაცობით და გადაწყვიტა, ღირსების ნიშნად იარაღი დაეტოვებინა მისთვის და ეზრუნა, რომ თავისიანებს პატივისცემით დაეკრძალათ იგი (X 825-830). ამით ენეასმა უჩვეულო თვისება გამოავლინა, მტერშიც შეიძლება დავინახოთ ღირსეული პიროვნება და დავაფასოთ იგი. შეიძლება ენეასი მოხიბლა ლავსუსის თავდადებამ მამისადმი, მშობლის მიმართ გამოხატულმა ფაქიზმა სიყვარულმა (X 790-810) ააღელვა ტროელი გმირი.

ენეასი არის გულწრფელი გმირი, არ არის ცბიერი, რომელიც ზავს სთა- ვაზობს იტალიის მოსახლეობას და ამავე დროს იარაღს ლესავს მასზე, რასაც სწამებს მასზე განრისხებული ქალღმერთი იუნო (X 80). ენეასი არის სამართლიანი მეომარი. იგი არ იპყრობს. იგი იბრძვის თავისი ხალხის ბედ- ნიერებისათვის. ტურნუსი კი პირადი კეთილდღეობის შესანარჩუნებლად ებმება ომში (XI 359, 371) ენეასს არ სურს ომი (XI 110-114), იგი იძულებულია იომოს. ენეასის გამარჯვება ტურნუსზე არის კანონზომიერების აღდგენა, ორ ხალხს შორის მშვიდობისა და კავშირის დამყარება (XII 185). ენეასი არ არის ბედნიერი გამარჯვებით, იგი მუდამ თავისჰართლებაშია. წუხს, რომ ზავის დარღვევის გამო მოუხდა ბრძოლა (XII 530-582). ბედისწერის ნება რომ არ ყოფილიყო, ენეასი ლაციუმში არ მივიდოდა.

ენეასმა თავისი მისია შეასრულა, მოუპოვა სამშობლო ტროელებს, დაუ- ბრუნდა წინაპართა ძველ ფუძეს, მაგრამ ბრძოლის ფასად. მას ადამიანური

ბედნიერება არ უპოვია, იგი ტროაში დატოვა. ენეასი ასკანიუსს არიგებს, რომ სიქველე და ნამდვილი გმირობის ნიმუში შეიძლება მამის – ენეასისაგან აიღოს, თუმცა თავის ხვედრს არ უსურვებს მას:

Disce, puer, virtutem ex me verumque laborem,
fortunam ex aliis.

XII 435-436

ღვთიური ნების აღმსრულებელი ენეასი ლაციუმში ჩასვლამდე უარს ვერ ამბობს ადამიანურ სურვილებზე, მაგრამ იგი ხვდება, რომ არ შეიძლება მიჰყვებოდე ღმერთის ნებას და ამავე დროს ამქვეყნიურ სიამოვნებაზეც ფიქრობდე. იგი თანდათანობით იშორებს ადამიანურ სისუსტეებს, სიყვარულს კართაგენში ტოვებს, მშვიდობიანი ცხოვრებით ტკბობის სურვილს – რაც ქალაქების მშენებლობაში გამოიხატება – სხვადასხვა კუნძულზე იკმაყოფილებს, წარსულთან მჭიდრო კავშირს ანქიზეს სიკვდილთან ერთად ეთხოვება. ასე, განძარცვული ადამიანური სისუსტეებისაგან, ჩადის იგი იტალიაში, სადაც დაამკვიდრებს პენატებსა და თავის ხალხს, ამავე დროს მომავალი რომის დიდებას ჩაუყრის საფუძველს. შეცდომები, უნებლიე თუ ნებსითი, მტრის მიმართ გამოვლენილი რისხვა და სისასტიკე არ ამცირებს ენეასს. ვერგილიუსი ქმნის გმირის ცოცხალ და არა სქემატურ სახეს. „სამართლიანი, ღვთისმოშიში, ბრძოლაში და ომში გამოცდილი ენეასი“ (I 544-545, VIII 235) ხდება დაკვირვებული, ღმერთთა სურვილების ამომცნობი და მორჩილი გმირი. იგი რწმუნდება, რომ ღვთის რჩეულობა საპატიო, მაგრამ მძიმე ტვირთია, მას უნდა შესწირო პირადი ბედნიერება, ადამიანური სიამენი.

Iamze Gagua

Aeneas, homo bellans et oboediens

The paper deals with the development of the character of Aeneas. New islands seem to prepare new danger for Aeneas, wanderer in the seas.

Aeneas himself makes some mistakes that are difficult and painful to correct. Aeneas, who is pius, iustus, bello et armis expertus, displays new features of his character. He becomes a careful, observant and obedient hero wo is able to learn the desires of gods and thinks only of the happiness of his people.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

თეა გამრეკელი

პარალელური დაყოფის პრინციპი კონსტანტინოს კავაფისის ლექსებში

კონსტანტინოს კავაფისის ლექსების კომპოზიციური ორგანიზაციის პრინციპები პოეტის შემოქმედების უარსებითესი ნიშანია და შუქს ფენს მისი ნაწარმოებების პოეტურ სტრუქტურას. ამავე დროს, იგი ახალი მასალაა მეცნიერებისათვის, რომელიც კიდევ ერთხელ ადასტურებს კავაფისის სტილის ორიგინალურობასა და თვითმყოფადობას, იმას, რომ პოეტი ქაოტურად კი არა ქმნიდა თავის ლექსებს, არამედ გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად იცავდა მკაცრად ორგანიზებულ ლიტერატურულ ფორმას.

კომპოზიციური ორგანიზაციის ერთ-ერთი ყველაზე უძველესი ხერხია პარალელური დაყოფა. ნაწარმოების პარალელური დაყოფის პრინციპით აგება გულისხმობს მის ელემენტთა გამეორებას ე. წ. პარალელური მიმდევრობის შესაბამისად. თავისი კლასიკური ფორმით ამ პრინციპით აგებული ლექსი გვიჩვენებს სტრუქტურას **ABC**... **A'B'C'**... კომპოზიციური ორგანიზაციის ეს ხერხი ძირითადად კავაფისის ორსტროფიან ლექსებში გვხვდება. იგულისხმება, რომ ერთ სტროფში წარმოდგენილი ელემენტების მიმდევრობას არეკლავს ან გარკვეული თვალსაზრისით იმეორებს მეორე სტროფში მოცემულ ელემენტთა რიგი. აქ შეიძლება მოქმედებდეს მსგავსების, სრული ანალოგიის, დაპირისპირების ან საკვანძო სიტყვების გამეორების პრინციპი. პარალელური დაყოფის ხერხითაა აგებული კავაფისის ოცდაექვსი ლექსი. რამდენიმე მათგანს ჩვენ დაწვრილებით განვიხილავთ.

პარალელური დაყოფის პრინციპი კლასიკური სახითაა რეალიზებული ლექსში „ქალაქი“ (1910), რომელიც კავაფისის შემოქმედების სიმბოლისტურ პერიოდშია შექმნილი. მასში წარმოდგენილია ქალაქიდან გაქცევის, სხვა ქალაქის მოძებნის სურვილი, თუმცა არსად ჩანს კონკრეტულად რომელ ქალაქზეა საუბარი. როგორც პოეტის მიერ ლექსზე დართული კომენტარიდან ირკვევა, ის გეოგრაფიულ ადგილს კი არ წარმოადგენს, არამედ სიმბოლური დატვირთვისაა: „ადამიანი, რომელიც ხვდება, რომ ცხოვრება ფუჭად გაფლანგა, ცდილობს უფრო ღირსეულად, ეთიკურად იცხოვროს. ქალაქი, ფანტასტიკური ქალაქი, მას აედევნება, გაუსწრებს და იმავე ქუ-

ჩებსა და უბნებში დახვდება".[1] კავაფისისეული „ქალაქი" არის სიმბოლო ადამიანის შინაგან სამყაროში არსებული პრობლემისა, რომელსაც ვერავითარი გარეგანი ძალა ვერ აღმოუხვრის. ხსნა უნდა ვეძიოთ მხოლოდ საკუთარ თავში, რომელსაც ვერსად გავექცევით – „რაც უფრო მეტად გვსურს საკუთარი თავისგან გაქცევა, მით უფრო მძლავრად ვგრძნობთ მის მარწუხებს".[2]

ახლა, რაც შეეხება ნაწარმოების სტრუქტურას: ლექსი ორი სტროფისა და ათი აზრობრივი მონაკვეთისაგან შედგება. პირველი სტროფი რვა სალექსო სტრიქონს და ხუთ აზრობრივ მონაკვეთს შეიცავს. ანალოგიურ სურათს გვიჩვენებს მეორე სტროფიც, რომლის ელემენტთა მიმდევრობაც იმეორებს პირველი სტროფის ელემენტების რიგს:

Η πόλις[3]

Είπες· "Θα πάγω σ'άλλη γη, θα πάω
σ'άλλη θάλασσα.
Μια πόλις άλλη θα βρεθεί καλλίτερη
από αυτή.
Κάθε προσπάθεια μου μια καταδίκη
είναι γραφτή·
κ'ειν'η καρδιά μου – σαν νεκρός –
θαμένη.
Ο νους μου ως πότε μες στον
μαρασμόν αυτόν θα μένει.
Όπου το μάτι μου γυρίσω, όπου κι αν δω
ερείπια μαύρα της ζωής μου βλέπω εδώ,
που τόσα χρόνια πέρασα και ρήμαξα
και χάλασα."

Καινούργιους τόπους δεν θα βρεις, δεν
θάβρεις άλλες θάλασσες.
Η πόλις θα σε ακολουθεί. Στους
δρόμους θα γυρνάς
τους ίδιους. Και στες γειτονιές τες ίδιες
θα γερνάς·
και μες στα ίδια σπίτια αυτά θ'ασπρίζεις.
Πάντα στην πόλι αυτή θα φθάνεις. Για

ქალაქი

A (1) [თქვი: „წავალ სხვა მიწაზე, წავალ სხვა ზღვაზე.]
B (2) [ქალაქი სხვა მოიძებნება სამჯობი ამის.]
C (3-4) [ყოველი ჩემი მცდელობა არის განწირული და არის გული ჩემი, როგორც მკვდარი, დამარხული.]
D (5) [გონება ჩემი ამ სიმდოვრეში როდემდე დარჩება.]
E (6-8) [სადაც კი მზერას მივაპყრობ, სადაც კი გავიხედავ, ჩემი ცხოვრების შავ უდაბნოს ვხედავ აქ, სადაც ამდენი წელი გავატარე და გავფლანგე და წავახდინე".]

A' (9) [ახალ ადგილებს ვერ იპოვი, ვერ იპოვი ახალ ზღვებს.]
B' (10a) [ქალაქი შენ აგედევნება.]
C' (10b-12) [იმავე ქუჩებში იბორიალებ, იმავე სამეზობლოებში დაბერდები და იმავე სახლებში გათეთრდები.]
D' (13) [მუდამ ამ ქალაქში ჩამოაღ-

---

1 Γ. Λεχωνίτη, Καβαφικά αυτοσχόλια, Αλεξάνδρεια, 1942, 24.
2 Μ. Δ. Μιρασγέζη, Ο Καβάφης και άλλοι Αλεξανδρινοί, Νεοελληνική λογοτεχνία, ΙΙ τόμος, Αθήνα, 1982, 325.
3 Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Α', Αθήνα, 1969, 15.

τα αλλού -μη ελπίζεις-
δεν έχει πλοίο για σε, δεν έχει οδό.
Έτσι που τη ζωή σου ρήμαξες εδώ
στην κώχη τούτη την μικρή, σ'όλην
την γη την χάλασες.

წევ, სხვა ნუ გექნება იმედი,]
E' (14-16) [არ არის გემი შენთვის, ა
არის გზა. ასე, რომ შენი ცხოვრება
გაფლანგე აქ. ამ პატარა მიწის ნა-
ლეჯზე, ამ მიწაზე წაახდინე.]

ლექსის პირველი სტროფის პირველი აზრობრივი მონაკვეთია: [თქვ
წავალ სხვა მიწაზე, წავალ სხვა ზღვაზე] **A (1)**, რომელსაც დაპირისპირების
პრინციპით მიემართება მეორე სტროფის პირველი ელემენტი: [ახალ
ადგილებს ვერ იპოვი, ვერ იპოვი ახალ ზღვებს] **A' (9)**. პირველი სტროფის
მეორე აზრობრივ მონაკვეთს: [ქალაქი სხვა მოიძებნება სამჯობი ამის] **B (2)**
უპირისპირდება მეორე სტროფის მეორე აზრობრივი მონაკვეთი: [ქალაქ
შენ აგედევნება] **B' (10a)**. პირველი სტროფის მესამე აზრობრივ მონაკვეთს:
[ყოველი ჩემი მცდელობა არის განწირული და არის გული ჩემი, როგორც
მკვდარი, დამარხული] **C (3-4)** – ეხმიანება მეორე სტროფის მესამე აზრო-
ბრივი მონაკვეთი: [იმავე ქუჩებში იბორიალებ, იმავე სამეზობლოებში და-
ბერდები და იმავე სახლებში გათეთრდები] **C' (10b-12)**. პირველი სტროფის
მეოთხე ელემენტს: [გონება ჩემი ამ სიმდოვრეში როდემდე დარჩება] **D (5)**
აირეკლავს მეორე სტროფის მეოთხე ელემენტი [მუდამ ამ ქალაქში
დაბრუნდები, სხვა ნუ გექნები იმედი] **D' (13)**. ამგვარი მიმართება არსებობს
ორივე სტროფის უკანასკნელ ელემენტებშიც: [სადაც კი მზერას მივაპყრობ,
სადაც კი გავიხედავ, ჩემი ცხოვრების შავ უდაბნოს ვხედავ აქ, სადაც ამდენი
წელი გავატარე და გაფლანგე და წაახდინე] **E (6-8)** – [არ არის გემი შენთ-
ვის, არ არის გზა. ასე, რომ შენი ცხოვრება გაფლანგე აქ. ამ პატარა მიწის
ნაგლეჯზე, ამ მიწაზე წაახდინე] **E' (14-16)**. როგორც ვხედავთ, ლექსი
„ქალაქი" აგებულია თეზებისა და ანტითეზების ორ სტროფში
გადანაწილების პრინციპზე. პირველი იძლევა თეზების თანმიმდევრულ
ჩამოთვლას, ხოლო მეორე – ანტითეზების შესაბამის მიმდევრობას. შესა-
ბამისად, ადგილი აქვს აზრობრივი მონაკვეთების დაპირისპირების პრინცი-
პით არეკვლას: ის, რაც მიზნად არის დასახული ლექსის პირველ სტროფში,
იგნორირებულია მეორე სტროფში. ამ მიმართებას აძლიერებს საკვანძო
სიტყვების გამეორებაც: „ქალაქი", „ზღვა", „ცხოვრება", „გაფლანგე",
„წაახდინე". ვფიქრობთ, რომ პარალელური დაყოფის პრინციპი ამ ლექსის
მთავარი აზრის განვითარების ლოგიკასთან ორგანულადაა დაკავშირე-
ბული. ამგვარად, ლექსს აქვს შემდეგი სტრუქტურა: **ABCDE A'B'C'D'E'**.

ლექსი „მონოტონია" (1908), როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ყოველდღი-
ური მოვლენების მონოტონურობის თემაზეა შექმნილი. როგორი წარ-
მოგიდგება ცხოვრება, რიცა ხვალინდელი დღე არაფერს გპირდება, როცა
არ არსებობს სიახლის, ცვლილების იმედი, რიცა ყველაფერი წინასწარ

განსაზღვრული და დადგენილია. ასეთ შემთხვევაში დრო ყოველგვარ აზრს კარგავს და მომავალიც მხოლოდ განმეორებადი აწმყოა:[4]

Μονοτόνια[5]

Την μια μονότονην ημέραν άλλη μονότονη, απαράλλακτη ακολουθεί. θα γίνουν
τα ίδια πράγματα, θα ξαναγίνουν πάλι –
οι όμοιες στιγμές μας βρίσκουνε και μας αφίνουν.

Μήνας περνά και φέρνει άλλον μήνα.
Αυτά που έρχονται κανείς εύκολα τα εικάζει·
είναι τα χθεσινά τα βαρετά εκείνα.
Και καταντά το αύριο πια σαν αύριο να μη μοιάζει.

მონოტონია

A (1-2a) [ერთ უსახურ დღეს მონოტონური, შეუცვლელი მოსდევს მეორე.]
B (2b-3) [მოხდება იგივე, განმეორდება კვალად იგივე.]
C (4) [მსგავსი წამები გვპოულობენ და გვეყრებიან.]

A' (5) [თვე გადის, მოჰყავს სხვა თვე.]
B' (6-7) [ის, რაც მოდის ყველამ კარგად უწყის, რომ გუშინდელი მოსაწყენი რამაა ისევ]
C' (8) [და ხვალინდელი დღეც ხვალინდელს ალარ ჰგავს უკვე.]

ლექსი „მონოტონია" ორი თანაბარი მოცულობის სტროფისაგან შედგება. ორივე სტროფი მოიცავს ოთხ-ოთხ სტრიქონსა და სამ აზრობრივ მონაკვეთს. აქედან პირველი სტროფის პირველ ელემენტს: [ერთ უსახურ დღეს მონოტონური, შეუცვლელი მოსდევს მეორე] **A (1-2a)** ეხმიანება მეორე სტროფის პირველი ელემენტი [თვე გადის, მოჰყავს სხვა თვე] **A' (5)**. პირველი სტროფის მეორე ელემენტს: [მოხდება იგივე, განმეორდება კვალად იგივე] **B (2b-3)** აირეკლავს მეორე სტროფის მეორე ელემენტი: [ის, რაც მოდის ყველამ კარგად უწყის, რომ გუშინდელი მოსაწყენი რამაა ისევ] **B' (6-7)**, ხოლო პირველი სტროფის მესამე ელემენტს: [მსგავსი წამები გვპოულობენ და გვეყრებიან] **C (4)** მიემართება მეორე სტროფის მესამე ელემენტი: [და ხვალინდელი დღეც ხვალინდელს ალარ ჰგავს უკვე] **C' (8)**. შეიძლება ითქვას, რომ ლექსში ჩვენ მიერ გამოყოფილი აზრობრივ მონაკვეთებს შორის გარკვეული მსგავსება შეინიშნება. მართალია, აქ ადგილი არ აქვს საკვანძო სიტყვების გამეორებას, მაგრამ პოეტი ხაზს უსვამს და იმეორებს მთავარ სათქმელს, რაც მონოტონურობის თემას უფრო მკვეთრად წარმოაჩენს. ვფიქრობთ, რომ მსგავს ელემენტთა პარალელური დაყოფის პრინციპის მონოტონიის

---

[4] ბერძენი კრიტიკოსი გ. თემელისი მართებულად შენიშნავს, რომ ამ ლექსში დრო მკვდარია. შდრ. Γ. Θεμέλης, Η ποίηση του Καβάφη, διαστάσεις και όρια, Θεσσαλονικη, 1970, 78.

[5] Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Α, 22.

სტიქიისათვის მისადაგება კავაფისის მეტად საინტერესო მიგნებაა. ...
რიგად, ლექსის სტრუქტურაა: **ABC A'B'C'**.

ლექსი „დილის ზღვა" (1915) განსაკუთრებით საინტერესოა იმ თვალსაზ...
რისით, რომ მასში პეიზაჟია ასახული. კავაფისის ლექსებში მოქმედება ...
თარდება ძირითადად სახლებში, სასახლეებში, ტავერნებში, ყავახანებში ...
ქუჩებსა თუ მოედნებზე, ხოლო ბუნება კი იშვიათად ფიგურირებს. ...
შესაძლოა ბევრს უცნაურად მოეჩვენოს იმის გათვალისწინებით, რომ ...
პოეზია და ზოგადად ხელოვნება ბუნებასთან საკმაოდ მჭიდრო კავშირშია ...
კავაფისისათვის კი ეს კავშირი ხშირად ხელოვნურია.[6] ზემოთ დასახელე...
ბული ლექსი უთუოდ გამონაკლისს წარმოადგენს იმ თვალსაზრისით, რომ ...
პოეტი მასში გულწრფელად გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ბუნების ...
მიმართ. ის მისთვის ჩვეული ლაკონურობით აღწერს დილის ზღვის სა...
რათს, რომელიც, ალბათ, ალექსანდრიის სანაპიროზე იხილა და რამდენიმე ...
ფრაზით სრულად წარმოადგენს კარგად ნაცნობი ადგილის მშვენიერებას. ...
პოეტი ხვდება, რომ ბუნებაში (ამ შემთხვევაში გარეთ) გასვლა აუცილებე...
ლია. შეუძლებელია ადამიანი ოთახის კედლებში გამოკეტილი ცხოვრობ...
დეს, მაგრამ, როგორც ირკვევა, კავაფისისთვის საკუთარ თავში ჩაკეტი...
ლობა აუცილებელი მოთხოვნილებაა და ამიტომ ლამაზი სანახაობის მიღმა ...
თავს იჩენს პოეტის სულის სიმხდალე, მისი წინააღმდეგობებით აღსავსე ...
სურვილები, ფანტაზიები, მოგონებები, სიყვარულის აჩრდილები, რომლე...
ბიც მას არ ასვენებენ და ბუნების ლამაზი პეიზაჟით დატკბობის საშუალე...
ბას არ აძლევენ.[7] ამ ერთმანეთთან დაპირისპირებული ორი რეალობის რე...
ლიეფურად წარმოჩენას პოეტი საუკეთესოდ ახერხებს ლექსის მსგავსი და ...
დაპირისპირებული აზრობრივი მონაკვეთების პარალელური დაყოფის ...
პრინციპით აგების საშუალებით:

---

[6] თავის ერთ-ერთ ადრეულ ლექსთან „ნიქორი" (1885) დაკავშირებით კავაფისი აღნიშნავს: „არასოდეს მიცხოვრია ქალაქგარეთ... ერთი ლექსი დავწერე, რათა ხოტბა შეევასხა ბუნებას, თუმცა ეს არის ყველაზე არაგულწრფელი რამ, რაც გამიკეთებია, ცბიერი სიცრუეა". იხ. Γ. Π. Σαββίδης, **Βασικά θέματα της ποίησης του Καβάφη**, Αθήνα, 1993, 17.

[7] კრიტიკოსი ი. სარიანნისი კავაფისის საკუთარ თავში ჩაკეტილობის მოთხოვნილებას ოვიდიუსის მედეას სიყვარულის ადარებს – ორივე გრძნობა ისეთი ძლიერია, რომ შეუძლებელია მათზე უარის თქმა. აქვე მოჰყავს ციტატა „მეტამორფოზებიდან": „video meliora proboque, deteriora sequor" („სხვას ჭვრეტს გონება, რაც კარგია, ეუწყი, ვადიდებ, ცუდს კი ვესწრაფვი", იხ. პუბლიუს ოვიდიუს ნაზონი, მეტამორფოზები, წიგნი VII, იასონი და მედეა, თბილისი, 1980, 169). შდრ. Ι. Α. Σαρεγιάννη, **Σχόλια στον Καβάφη**, Αθήνα, 1994, 61.

Θάλασσα του πρωϊού[8]

Εδώ ας σταθώ. Κι ας δω κ'εγώ την φύση λίγο.
Θάλασσας του πρωϊού κι ανέφελου ουρανού
λαμπρά μαβιά, και κίτρινη όχθη όλα ωραία και μεγάλα φωτισμένα.

Εδώ ας σταθώ. Κι ας γελασθώ πως βλέπω αυτά
(τα είδ'αλήθεια μια στιγμή σαν πρωτοστάθηκα).
κι όχι κ'εδώ τες φαντασίες μου,
τες αναμνήσεις μου, τα ινδάλματα της ηδονής.

დილის ზღვა

A (1a) [აქ შევჩერდები.]
B (1b-3a) [დაე მეც ვნახო ბუნება ცოტა ხნით. დილის ზღვა და ულრუბლო ცა – ნათელი, იისფერი და ყვითელი ნაპირი,]
C (3b-4) [ყოველივე მშვენივრად და დიდად განათებული.]

A' (5a) [აქ შევჩერდები.]
B' (5b-6) [დაე თუნდ მოვტყუვდე, რომ ვხედავ მათ (ისინი მართლა ვნახე იმ წამს როს გავჩერდი)]
C' (7-8) [და არა ჩემს ფანტაზიებს, ჩემს მოგონებებს, სიყვარულის აჩრდილებს.]

ლექსი „დილის ზღვა" მოიცავს ორ სტროფს, რვა სტრიქონსა და ექვს აზრობრივ მონაკვეთს. ლექსის მეორე სტროფის პირველი აზრობრივი მონაკვეთი სრულად იმეორებს პირველი სტროფის პირველ აზრობრივ მონაკვეთს: [აქ შევჩერდები] **A (1a) / A' (5a)**. პირველი სტროფის მეორე ელემენტი ასახავს ბუნების ლამაზი პეიზაჟებით დატკბობის სურვილს: [დაე, მეც ვნახო ბუნება ცოტა ხნით, დილის ზღვა და ულრუბლო ცა, ნათელი, იისფერი და ყვითელი ნაპირი] **B (1b-3a)**, მაშინ, როცა მეორე სტროფის შესაბამის ელემენტში გამოთქმულია აზრი, რომ შესაძლებელია თვალი ტყუვდებოდეს და ვერ სედავდეს ამ სურათს: [დაე თუნდ მოვტყუვდე, რომ ვხედავ მათ (ისინი მართლა ვნახე იმ წამს როს გავჩერდი)] **B' (5b-6)**. პირველი სტროფის მესამე აზრობრივი მონაკვეთი საგნებს ნათლად წარმოგვიდგენს: [ყოველივე მშვენივრად და დიდად განათებული] **C (3b-4)**, ხოლო მეორე სტროფის მესამე ელემენტში კი გამოთქმულია აზრი, რომ ეს ყოველივე ილუზიაა: [და არა ჩემს ფანტაზიებს, ჩემს მოგონებებს, სიყვარულის აჩრდილებს] **C' (7-8)**. როგორც ვხედავთ, პირველ შემთხვევაში აზრობრივ მონაკვეთთა გამეორებას, ხოლო სხვა შემთხვევებში კი მათ დაპირისპირებას აქვს ადგილი. მსგავს ელემენტთა გამეორებით კავაფისი საკუთარი სურვილის სიძლიერეს უსვამს ხაზს, ხოლო დაპირისპირებულ ელემენტთა წარმოდგენით – ამ სურვილის ახდენის შეუძლებლობას. ამრიგად, ლექსის სტრუქტურაა: **ABC A'B'C'**.

ლექსში „პატრუქი" (1895) წარმოდგენილია სწორედ ისეთი გარემო, რომელიც განსაკუთრებით ახლობელია პოეტისათვის. ესაა პატარა, ცარიელი

[8] Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Α, 52.

ოთახი, რომელიც პატრუქის შუქითაა განათებული. ბერძენი კრიტიკოსი ტ. მალანოსი კავაფისს ო. უალდის სიტყვებით ახასიათებს: „ის განსაკუთრებით მგრძნობიარეა მშვენიერი გარემოს მიმართ და არასოდეს იღლება იმ სწორი ოთახების აღწერით, სადაც ცხოვრობდა ან სურდა, რომ ეცხოვრა“[9]. მართლაც, კავაფისის ძალზე ბევრ ლექსში მოქმედება სწორედ საძინებელ ოთახში ვითარდება, ძირითადად კი იმ ლექსებში, რომელთაც პოეტი პატრუქის დონისტურს უწოდებს:

Πολυέλαιος[10]

Σε κάμαρη άδεια και μικρή, τέσσαρες τοίχοι μόνοι,
και σκεπασμένοι με ολοπράσινα πανιά,
καίει ένας πολυέλαιος ωραίος και κορόνει·
και μες στη φλόγα του την καθεμιά πυρόνει
μια λάγνη πάθησις, μια λάγνη ορμή.

μες στην μικρή την κάμαρη, που λάμπει αναμένη
από του πολυελαίου την δυνατή φωτιά,
διόλου συνειθισμένο φως δεν είν'αυτό που βγαίνει.
Γι'άτολμα σώματα δεν είναι καμωμένη
αυτής της ζέστης η ηδονή.

პატრუქი

A (1-2) [ოთახი ცარიელი და პატარა, ოთხი კედელი მხოლოდ, შეფუთული მწვანე ტილოთი.]
B (3) [იწვის მშვენიერი პატრუქი და იხარჯება]
C (4-5) [და თავის ცეცხლში ყოველივეს ათბობს ერთი ტკბილი ვნება, ტკბილი ალერსი.]

A' (6a) [პატარა ოთახში,]
B' (6b-8) [რომელიც ელვარებს პატრუქის ძლიერი შუქით, ჩვეული სინათლე სულაც არ იღვრება.]
C' (9-10) [მხდალი სხეულებისთვის არ არის შექმნილი ამ სითბოს სიყვარული.]

ლექსი „პატრუქი“ ორ სტროფს, ათ სტრიქონსა და ექვს აზრობრივ მონაკვეთს მოიცავს. ორივე სტროფის პირველი აზრობრივ მონაკვეთებში აღწერილია პატარა ოთახი: [ოთახი ცარიელი და პატარა, ოთხი კედელი მხოლოდ და შეფუთული მწვანე ტილოთი] **A (1-2)** – [პატარა ოთახში] **A' (6a)**, მეორე ელემენტებში კი – პატრუქის ელვარება: [იწვის მშვენიერი პატრუქი და იხარჯება] **B (3)** – [რომელიც ელვარებს პატრუქის ძლიერი შუქით, ჩვეული სინათლე სულაც არ იღვრება] **B' (6b-8)**. მესამე აზრობრივ მონაკვეთებში პატრუქის სითბო ვნებასთან, სიყვარულთან არის დაკავშირებული: [და თავის ცეცხლში ყოველივეს ათბობს ერთი ტკბილი ვნება, ტკბილი ალერსი] **C (4-5)** – [მხდალი სხეულებისთვის არ არის შექმნილი ამ სითბოს სიყვარული] **C' (9-10)**. ვფიქრობთ, საკმაოდ ნათელია, რომ ამ შემთხვევაში ლექსის პირველი და მეორე სტროფების ელემენტები მსგავსების პრინციპით არეკვლა ხდება.

---

[9] Τ. Μαλάνου, Ο ποιητής Κ. Π. Καβάφης, Αθήνα, 1957, 310.
[10] Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Α, 60.

მსგავსების აძლიერებს საკვანძო სიტყვების („პატარა", „ოთახი", „პატრუქი") გამეორებაც. მსგავსი აზრობრივი მონაკვეთების მონაცვლეობა მთავარი თემის სრულყოფილად წარმოჩენას ემსახურება. ამრიგად, ლექსს შემდეგი სტრუქტურა აქვს: **ABC A'B'C'**.

ლექსი „რომ მოვიდნენ" (1920) კვლავ გარდასული სიყვარულის მოგონებას ეძღვნება. დროთა განმავლობაში გრძნობა სულში დაივანებს და შემდეგ მისი გახსენება განსაკუთრებულ მღელვარებას ანიჭებს პოეტს. ამ მოგონებებს კი ის მკრთალი შუქის ფონზე ეძლევა. შეიძლება ითქვას, რომ კავაფისთან ეროტიული ხილვები მჭიდრო კავშირშია განათებასთან, რაც აუცილებელი პირობაა მოგონებების გასაცოცხლებლად.[11] ესაა ძირითადი ტენდენცია, რომელიც თავს იჩენს კავაფისის ჰედონისტური ლექსების უმრავლესობაში:

Για ναρθουν[12]

Ένα κερί αρκεί. Το φως του το αμυδρό
αρμόζει πιο καλά, Θαναι πιο συμπαθές
σαν έλθουν της Αγάπης, σαν έρθουν
η Σκιές.

Ένα κερί αρκεί. Η κάμαρη απόψι
να μην έχει φως πολύ. Μέσα στην
ρέμβην όλως
και την υποβολή, και με το λίγο φως-
μέσα στην ρέμβην έτσι θα οραματισθώ
για νάρθουν της Αγάπης, για
νάρθουν η Σκιές.

რომ მოვიდნენ

A (1a) [ერთი სანთელი კმარა.]
B (1b-2) [მისი მბჟუტავი შუქი უფრო საამო იქნება]
C (3) [როს მოვლენ სიყვარულის, როს მოვლენ აჩრდილები.]

A' (4a) [ერთი სანთელი კმარა.]
B' (4b-7) [ოთახს ამ სალამოს ნუ გაანათებს დიდი შუქი. ზმანებებსა და წარმოდგენებში, პატარა შუქში ვიოცნებებ,]
C' (8) [რომ მოვიდნენ სიყვარულის, რომ მოვიდნენ აჩრდილები.]

---

[11] საინტერესო დაკვირვებას გვთავაზობს ბერძენი კრიტიკოსი მ. პიერისი, რომელიც კავაფისის ლექსებში სინათლისა და სიბნელის დრამატულ შეპირისპირებას შეისწავლის. მისი აზრით, პოეტის ლექსებში, რომლებიც 1900 წლამდე დაიწერა, ძირითადად ბუნებრივი შუქი იღვრება (გამონაკლისს წარმოადგენს მხოლოდ ერთი ლექსი „სანთლები" (1899), რომელიც პოეტში შიშს აღძრავს. ეს შიში პირველად კავაფისის შემოქმედების ადრეული ხანის ერთ ინგლისურენოვან ლექსში „სიბნელე და აჩრდილები" ვლინდება. ამ ლექსის მიხედვით, სანამ მზე ანათებს, ადამიანის სული სიბნელით იქნება მოცული. მისი განათების ერთადერთი საშუალებაა ადამიანის მზესავით გაბრწყინება. ამისათვის მზე უნდა დაიკარგოს, რადგან ორივე ერთად ვერ იარსებებს.
. 1900 წელს კავაფისმა დაწერა ლექსი „როცა გუშაგმა იხილა შუქი", სადაც ჩანს, რომ ის პირველად განთავისუფლდა შუქის ტირანიისგან. ამ პერიოდიდან მოყოლებული მის ლექსებში უფრო ხელოვნური შუქი სჭარბობს, რომელიც ძირითადად პოეტის ეროტიულ მოგონებებთანაა დაკავშირებული. სწორედ ხელოვნური სინათლის ფონზე იგონებს კავაფისი გარდასულ სიყვარულს. შდრ. Μ. Πιερής, Το "μέσα" και το "έξω", Χώρος, Φως και Λόγος, Αθήνα, 1992, 261-287.

[12] Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Β, 17.

ლექსი „რომ მოვიდნენ“ ორ სტროფს, რვა სტრიქონსა და ექვს ელემენტს მოიცავს. ლექსის მეორე სტროფის პირველი აზრობრივი მონაკვეთი აბსოლუტურად იმეორებს პირველი სტროფის შესაბამისი აზრობრივ მონაკვეთს: [ერთი სანთელი კმარა] **A' (4a) / A (1a)**. მომდევნო აზრობრივი მონაკვეთები მსგავსების პრინციპით აირეკლავენ ერთმანეთს: [მისი მბჟუტავი შუქი უფრო საამო იქნება] **B (1b-2)** – [ოთახს ამ სალამოს ნუ გაანათებს დიდი შუქი. ზმანებებსა და წარმოდგენებში, პატარა შუქში ვიოცნებებ] **B' (4b-7)**, [როს მოვლენ სიყვარულის, როს მოვლენ აჩრდილები] **C (3)** – [რომ მოვიდნენ სიყვარულის, რომ მოვიდნენ აჩრდილები] **C' (8)**. აქაც მეორდება საკვანძო სიტყვები: „შუქი“, „სიყვარულის აჩრდილები“. ვფიქრობთ, სავსებით ნათელია ის მსგავსება, რომელსაც კომპოზიციური ორგანიზაციის თვალსაზრისით ავლენს ეს ლექსი ზემოთ განხილულ პოეტურ ნაწარმოებთან. ამრიგად, ლექსის სტრუქტურაა: **ABC A'B'C'**.

გარდა ზემოთ მოყვანილი მაგალითებისა, პარალელური დაყოფის პრინციპი კავაფისის ორი არათანაბარი მოცულობის მქონე სტროფისგან შემდგარ ლექსებშიც რეალიზდება. ასეთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ერთი აზრობრივი მონაკვეთის მიერ მეორის რედუცირებული სახით არეკვლასთან, ანუ რთულ, გავრცობილ და მარტივ აზრობრივ მონაკვეთთა ურთიერთმიმართებასთან.

პარალელური დაყოფის სწორედ ამგვარი პრინციპი გვხვდება ლექსში „დაბრუნდი“ (1912), რომელიც კავაფისის ცნობილ ჰედონისტურ ლექსთა რიცხვს მიეკუთვნება. მასში გამოთქმულია პოეტის სიყვარულის, ნეტარებით სავსე შეგრძნების დაბრუნების, მისი კვლავ გამოცდის დიდი სურვილი. აგებულების მხრივ, ეს ლექსი ორი არათანაბარი მოცულობის სტროფისგან შედგენილ ნაწარმოებს წარმოადგენს. თავისთავად ის ფაქტი, რომ პირველი სტროფი ექვსი სალექსო სტრიქონისგან შედგება, ხოლო მეორე – ორისგან, იმაზე მიგვანიშნებს, რომ აქ პარალელური დაყოფის პრინციპი ზემოთ განხილული ლექსების მსგავსად თავისი წმინდა სახით ვერ განხორციელდება. და მართლაც, ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს პირველი სტროფის ელემენტების რედუცირებული სახით არეკვლასთან მეორე სტროფში:

Επέστρεφε[13]

Επέστρεφε συχνά και παίρνε με,
αγαπημένη αίσθησις επέστρεφε και παίρνε με –
όταν ξυπνά του σώματος η μνήμη,
κ' επιθυμία παλιά ξαναπερνά στο αίμα·
όταν τα χείλη και το δέρμα ενθυμούνται,

დაბრუნდი

A (1-2) [დაბრუნდი ხშირად და დამეუფლე, საყვარელო გრძნობავ, დაბრუნდი და დამეუფლე.]
B (3-6) [როცა იღვიძებს სხეულის ხსოვნა და ძველი სურვილი კვლავ იჭრება სისხლში. როცა ცოცხლობს და ჰანს ახ-

[13] Κ. Π. Καβάφη, Ποιήματα, Α, 56.

თეა გამრეკელი

κ'αισθάνονται τα χέρια σαν ν'αγγίζουν πάλι.

Επέστρεφε συχνά και παίρνε με την νύχτα, όταν τα χείλη και το δέρμα ενθυμούνται...

სისხლში, როცა ტუჩებს და კანს ახსენდებათ და გრძნობენ ხელებს, რომელნიც თითქოს კვლავ ეხებიან.]

A' (7) [დაბრუნდი ხშირად და დამეუფლე ღამით]

B' (8) [როცა ტუჩებს და კანს ახსენდებათ...]

ასე მაგალითად, მეორე სტროფის პირველი მარტივი აზრობრივი მონაკვეთი: [დაბრუნდი ხშირად და დამეუფლე ღამით] **A' (7)** ეხმიანება პირველი სტროფის პირველ გავრცობილ აზრობრივ მონაკვეთს და იმეორებს მის ერთ-ერთ სტრიქონს: [დაბრუნდი ხშირად და დამეუფლე, საყვარელო გრძნობავ, დაბრუნდი და დამეუფლე] **A (1-2)**. ანალოგიური მიმართებაა ორივე სტროფის მეორე აზრობრივ მონაკვეთებს შორის: [როცა ტუჩებს და კანს ახსენდებათ...] **B' (8)** – [როცა იღვიძებს სხეულის ხსოვნა და ძველი სურვილი კვლავ იჭრება სისხლში. როცა ტუჩებს და კანს ახსენდებათ და გრძნობენ ხელებს, რომელნიც თითქოს კვლავ ეხებიან] **B (3-6)**. როგორც ვხედავთ, აქ მეორდება მთელი საკვანძო წინადადებები („დაბრუნდი ხშირად და დამეუფლე", „როცა ტუჩებს და კანს ახსენდებათ") გამეორება. ამ ლექსში მსგავსი აზრობრივი მონაკვეთების პარალელური პრინციპით დაყოფა და საკვანძო წინადადებების გამეორება ხაზს უსვამს პოეტის საყვარელი შეგრძნების ხშირად დაბრუნების ძლიერ სურვილს. ამრიგად, ლექსი გვიჩვენებს სტრუქტურას: **AB A'B'**.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შესაძლებელია იმ დასკვნამდე მივიდეთ, რომ კავაფისი თავის ლექსებში საკმაოდ ხშირად იყენებს ელემენტთა პარალელური დაყოფის პრინციპს. ყურადღებას იქცევს ის გარემოებაც, რომ, იშვიათი გამონაკლისის გარდა, თითქმის ყველა შემთხვევაში ეს პრინციპი თავისი კლასიკური სახით გვხვდება. ჩვენი აზრით, კავაფისთან აზრობრივი მონაკვეთების პარალელური დაყოფის ხერხის გამოყენებას სპონტანური ხასიათი არ უნდა ჰქონდეს. ვფიქრობთ, რომ პოეტი ამ ხერხს მიმართავს მხოლოდ გარკვეული ჯგუფის ლექსებში, რომლებიც პოეტური აზრის განვითარების განსაზღვრულ ე. წ. პარალელური დაყოფის პრინციპზეა დაფუძნებული. კავაფისი ამ პრინციპს იყენებს გარკვეული ლოგიკური სტრუქტურის მქონე ნაწარმოებებში, სადაც უმეტესწილად პირველ სტროფში მოცემულ ინფორმაციას, რომელიც წარმოადგენს რაღაც გარკვეულ ფაქტს, პოეტის სურვილს, აზრს, ადასტურებს, იმეორებს, უპირისპირდება ან უარყოფს მეორე სტროფში გადმოცემული ინფორმაცია.

ასეთ ნაწარმოებებად შეიძლება მივიჩნიოთ კავაფისის ფილოსოფიურ და ჰედონისტურ ლექსთა გარკვეული ჯგუფი. ამ ჯგუფის ფილოსოფიურ ლექსებში ერთი სტროფის აზრობრივ მონაკვეთებში გადმოცემულ პოეტის სურვილებს, აზრებს, ოცნებებს უპირისპირდება მეორე სტროფის აზრობრივ მონაკვეთებში ასახული მკაცრი რეალობა, ხოლო ჰედონისტურ ლექსებში ამავე პრინციპით ხდება, ერთი მხრივ, გრძნობის, სურვილის და, მეორე მხრივ, საზოგადოებაში გაბატონებული ზნეობრივი ნორმების დაპირისპირება. ან პირიქით, ერთ სტროფის აზრობრივ მონაკვეთებში წარმოდგენილი პოეტის სურვილები, აზრები თუ გრძნობები მსგავსების პრინციპით აირეკვლება მეორე სტროფის აზრობრივ მონაკვეთებში მათი ხაზგასმის, სრულყოფილად წარმოჩენის მიზნით.

ალსანიშნავია ის გარემოება, რომ კომპოზიციური ორგანიზაციის ეს პრინციპი კონსტანტინოს კავაფისის სხვადასხვა პერიოდის ლექსებში გვხვდება. მათში აზრობრივი მონაკვეთების პარალელურობა არ შემოიფარგლება მსგავსი ან დაპირისპირებული ელემენტების შეზღუდული რაოდენობის გამეორებით მთელ ლექსში. მის ზოგიერთ ნაწარმოებში შესაძლებელია ერთმანეთთან მიმართებაში მყოფი ოთხი ან ხუთი წყვილი ელემენტი გამოვყოთ. ყოველივე ეს კი პოეტის მიერ ამ პრინციპის ინტენსიურ და მიზანმიმართულ გამოყენებაზე მიუთითებს. კავაფისი აზრობრივ მონაკვეთთა პარალელური დაყოფის გზით ახდენს ლექსის აზრობრივი მხარის გახსნას. აღნიშნულ კომპოზიციურ სქემას ასევე დიდი ფორმობრივი დატვირთვა აქვს: ცნობილია, რომ გამეორება ლექსთმცოდნეობაში სიტყვიერი მასალის შემკვრელადაა მიჩნეული.[14] პარალელური დაყოფის პრინციპი ჯერ კიდევ ჰომეროსის „ილიადაში“ გვხვდება. თუ ეპოსში აზრობრივი მონაკვეთების აღნიშნული კომპოზიციური სქემა ფაბულის და მოქმედების ერთიანობას ემსახურება, ლირიკაში აზრობრივი მონაკვეთების იგივე სიმეტრიული ურთიერთიმართება ერთი თემის ვარირებას და საფეხურებად დაშლას უწყობს ხელს, რაც ლირიკული ნაწარმოების კომპოზიციის საფუძველია.[15] კონსტანტინოს კავაფისიც პარალელური დაყოფის პრინციპის საშუალებით საუკეთესოდ ახერხებს მცირე ზომის ლექსში სათქმელის სრულყოფილად გადმოცემას და მის კომპოზიციურ გამთლიანებას.

---

[14] შდრ. М. Жирмунский, Теория стиха, Ленинград, 1975, 451.

[15] შდრ. Ю. Лотман, Анализ поэтического текста, Ленинград, 1972, 39-40, 90.

თეა გამრეკელი

Thea Gamrekeli

The principle of Parallel Division in Konstantinos Kavafis' poems

The theme presents the analysis of Kavafis' poems composed after the principle of parallel division. This pattern implies the reiteration of elements of a literary text in accordance with the so-called parallel sequence principle. The classical structure of the pattern is **ABC...A'B'C'**.... The principle of parallel division is chiefly distinguished in two-verse poems. The sequence of elements in the first verse recurs or is somehow reflected in the arrangement of the elements in the second verse. This pattern implies either full analogy, or opposition, or recurrence of key words.

The principle of parallel division occurs throughout Kavafis' whole poetry. Another remarkable point is that sometimes the poems patterned after this principle have up to four or five correlated elements. Another remarkable point is that the poet chiefly uses the classical pattern of the principle. All the above points out that Kavafis' application of the principle is highly elaborate and intensive.

ქეთევან გარდაფხაძე

არჩილ სულაკაურის „მინოტავრი“ და ხორხე ლუის ბორხესის „ასტერიოსის სახლი“

კაცობრიობის ისტორიის განვითარების მანძილზე არცერთ სხვა კულტურას ისე არ დაწაფებია ახალი აზროვნება, როგორც ბერძნულს. მითოლოგიური სახეები ანტიკური კულტურის ერთგვარ სიმბოლოებად იქცა, რომელთაც ყოველი ეპოქა, მწერალი მნიშვნელობის ასპექტებს უცვლიდა, სემანტიკურ ველს უფართოებდა და ამით კიდევ უფრო ტევადს ხდიდა ექსპრესიას.[1]

რაც უფრო რთული და კომპლექსური ხასიათისაა მითოლოგიური სახე, მით უფრო დიდია თანამედროვეობის ინტერესი მის მიმართ. ასეთ მითოლოგიურ სახეებში ფოკუსირდება სხვადასხვა ისტორიული ეპოქები მატრიარქატიდან დაწყებული გვიანი ბერძნული ცივილიზაციის ესთეტიკით დამთავრებული.[2]

სწორედ ასეთია კრეტელი მინოტავროსის სახე. მინოტავროსი – ადამიანი ხარის თავით, რომლის წარმოშობაც ადრეულ მატრიარქატს უკავშირდება, პერიოდს, როდესაც ადამიანი ნაკლებად განასხვავებდა საკუთარ თავს ცხოველთა სამყაროსაგან. მაგრამ ამავე დროს ეს სახე კოსმიური აზროვნების ნიშნითაცაა აღბეჭდილი. მინოტავროსის ასტრონომიზმი მის ზოომორფიზმთან უნდა დავაკავშიროთ, რადგან იგი იმ ეპოქაში ჩამოყალიბდა, როდესაც ადამიანი თავს ბუნებისაგან (შესაბამისად ცისა და ციური მოვლენებისაგან) არ გამოჰყოფდა. მინოტავროსი არის კაციც და ხარიც ერთდროულად. ამასთანავე იგი მზის შვილიშვილია, სახელადაც ასტერიოსი, რაც არა მარტო ვარსკვლავოვანს, შესაძლოა მზიანსაც ნიშნავდეს. აქ საქმე გვაქვს უკვე კოსმიურ განზოგადებასთან.[3] ამასთანავე მინოტავროსის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული მშობელი პოსეიდონის ჩიერ ზღვიდან მოვლენილი ხარია. მითოპოეტური აზროვნების მიხედვით კი, ეს ხარი თავად პოსეიდონი უნდა იყოს. ე. ი. მინოტავროსი ზღვის

---

[1] G.Highet, The classical Tradition, Greek and Roman Influences on Western Literature, Oxford, 1967.

[2] А. Лосев, Философия, Мифология, Культура, Москва 1991.

[3] А. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, Москва 1957.

სტიქიასაც უკავშირდება. საყურადღებოა ის მომენტი, რომ მინოტავროსი მიწისქვეშეთის მცხოვრებია, შესაბამისად იგი გარკვეული სიმბოლოა მიწისქვეშეთისაც. ფაქტობრივად, მინოტავროსი თავის თავში მოიცავს და განასახიერებს ცის, ზღვის, მიწისა და მიწისქვეშეთის სიმბოლიკას.

ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მინოტავროსს კლავს თეზევსი, ბერძნული ჰეროიკული სამყაროს ერთ-ერთი ყველაზე დიდი წარმომადგენელი. ჰეროიზმი კი მითში მხოლოდ მას შემდეგ გაჩნდებოდა, რაც სოციალურ-პოლიტიკურ სფეროში წინ წამოიწევდა მამაკაცური ინდივიდუუმი, რაც მატრიარქატის პატრიარქატით შეცვლას უკავშირდება. ყურადღება მახვილდება მითში ატიკური ტრადიციის როლზე. სწორედ ათენი (თეზევსი) ამარცხებს მინოტავროსს, ათენელ დედალოსს მიეწერება ასევე კრეტაზე ლაბირინთის აგებაც.[4]

არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ კრეტული სახვითი ხელოვნება იმაზეც მიგვითითებს, რომ მინოტავროსი ამასთანავე უბრალო ნიღაბიც იყო, თეატრალური კოსტუმი, რაც იმაზე მიგვითითებს, რომ იმ პერიოდში მინოტავროსი უკვე აღიქმებოდა, როგორც სცენის პერსონაჟი, როგორც გარკვეული თეატრალური პირობითობა.

ყოველივე ზემოთ ჩამოთვლილი ერთ მთლიან მითოლოგიურ კომპლექსში იყრის თავს და ბუნებრივია, რომ თავისი განზოგადებულობისა და პოლივალენტოვნების წყალობით ძალიან ღრმა სიმბოლურ ფიგურად ყალიბდება, რომელიც მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს თანამედროვე პოეტური აზროვნების ისტორიაში.

მაგრამ ვიდრე მინოტავროსის ზოგიერთ თანამედროვე ლიტერატურულ რეცეფციაზე ვისაუბრებდე, სულ ორიოდე სიტყვით, მინდა სახვით ხელოვნებასაც შევეხო.

საინტერესოა, რომ ანდრე მასონი, პირველი იყო XX საუკუნის მხატვართაგან, ვინც მინოტავროსის მითისაკენ მობრუნდა და მისი გამოცოცხლება დაიწყო. გვახსენდება ანრი მატისის „მინოსის სიმღერა", ჯექსონ პოლოკის „პასიფაე", ჯორჯო დე კირიკოს „მძინარე არიადნე", მაქს ერნსტის „ლაბირინთი", „მზის თვალი" და სხვა.[5] აღსანიშნავია, რომ მატისის გარდა, რომელიც ნეოიმპრესიონიზმის წარმომადგენელი იყო, ყველა ზემოთჩამოთვლილი მხატვარი სიურეალისტია.

„მე მჯერა სიზმრისა და რეალობის, ამ ორი გარეგნულად სრულად შეუსაბამო მდგომარეობის შერწყმისა ერთ აბსოლუტურ რეალობაში, სიურეალიზმში" – ამ სიტყვებით გამოხატა ანდრე ბრეტონმა ახალი ესთეტიკური ფილოსოფიის პოზიცია, რომელიც აქამდე იგნორირებულ ფორმებს

---

4 ნ. ტონია, ასპარეზზე გამოდიან გმირები, ბერძნული მითების სამყარო, თბილისი, 2000.

5 Encyclopedia of Art and Artists, Phaidon, Oxford, 1978.

ხილვასა და აზროვნების არამიზანმიმართულ თამაშს ემყარებოდა. ამ ხელოვანთა შემოქმედება იყო ერთგვარი „მოგზაურობა ქვეცნობიერ სამყაროში“ და სწორედ მათ გააცნობიერეს მინოტავროსის მითი, როგორც ემოციურად ერთ-ერთი ყველაზე დატვირთული სიმბოლური სახე და მეტაფორა ცხოვრებისა.[6]

ცალკე უნდა გამოვყოთ პაბლო პიკასოს მიერ სურათების მთელი სერია, შექმნილი მინოტავროსის თემაზე. XX საუკუნის უდიდესმა მხატვარმა საკუთარი ესთეტიკური გრძნობების ჭრილში გააცნობიერა და ისე წარმოგვიდგინა თავისი დროის სამყარო. როგორც ესპანელისათვის, ხარები, ხარების ბრძოლა და მითუმეტეს მინოტავროსი იყო მთრთოლვარე ცხოვრებისა და საოცარი გრძნობების – სიამაყის, გულადობის, ველური იმპულსის მატარებელი სახე. ამ თემატიკაზე მუშაობა პიკასომ თავდაპირველად ალბერტ სკირას გამომცემლობის წიგნების გარეკანის ილუსტრაციებით დაიწყო. სურათზე ალწერილ ორგიას, სადაც გამოხატულია მძინარე ქალები მინოტავროსთან ერთად, ალფრედ მიუსემ „სიკვდილის კანონის პირველი დასჯვნა“ უწოდა. ამას მოჰყვა ნახატი, რომელზეც ქალი ჭრელი ფარდიდან გასცქერის მძინარე მინოტავროსს. შემდეგ 1934 წელს ტავრომახია ხარის ბურგზე გადაგდებულ ევროპეთი, რომელიც ძალიან მოგვაგონებს თავისი განწყობით კრეტის აკრობატებს და ჩანახატი, რომელზეც, ფაქტობრივად, მთელი მითი არის მოქცეული, თეზევსი გემზე მხლებლებითურთ, მინოტავროსი, არიადნე, ლაბირინთი. განსაკუთრებულ სერიოზულ მნიშვნელობას პიკასოს მინოტავროსის სერია მას შემდეგ იძენს, რაც 1935 წელს გამოჩნდა მისი მინოტავრომახია. ჩაწვდა რა მითის ღრმა პლასტებს, მხატვარმა გამოიყენა იგი როგორც დროის ახსნა-განმარტების საშუალება. მისი ეს კომენტარი შემდეგ უკვე კულმინაციას პიკასოს ცნობილ პანოში „გერნიკაში“ აღწევს, რომელიც ცხოვრებისა და ანტიცხოვრების ნაცრისფერ ხატად გვევლინება. მოგვიანებით „გერნიკას“ შესახებ კარლ იუნგი იტყვის: როდესაც ქმნიდა „გერნიკას“ პიკასო იმას კი არ გამოხატავდა, რასაც ფიქრობდა სამყაროს შესახებ, არამედ ცდილობდა ჩაწვდომოდა სამყაროს „გერნიკაზე“ მუშაობისას.

პიკასოს მინოტავროსი უკვე უწესრიგო დროის გამოხატულებას წარმოადგენს, იგი ანტითეზაა გმირისა, რომლის ბრძოლის ხერხიც მხოლოდ დადებითი ენერგიაა. მინოტავროსი – შეცდომაში შეყვანილი ხარია. ის, რომელიც სანსლავს ლაბირინთში ახალგაზრდებს, ღმერთისა და კაცის შეცდომაა, სიმახინჯეა. მთლიანად მითი მინოტავროსის შესახებ ცხოვრების,

---

[6] C. Yung, Civilization in Transition, tr. R. Hull, Bollingen Series XX, Pantheon Books, N.Y., 1964.

[7] Picasso and the Myth of the Minotaur, Art Journal, winter, 1972/1973 XXXII/2.

ადამიანის სიცოცხლის მეტაფორად იქცევა, სიცოცხლისა, რომელიც არ-ჩევანია მშვიდაობასა და მარცხს შორის.

XX საუკუნის სახვით ხელოვნებაში მინოტავროსის მითის აბსოლუტური განზოგადება ხდება და იგი ცხოვრების, წუთისოფლის მეტაფორის სახეს იღებს. იგივე სურათს ვაწყდებით თანამედროვე მსოფლიო და ქართულ ლიტერატურაშიც.

არჩილ სულაკაურის ლექსი „მინოტავრი",[8] რამდენადაც ვიცი, ერთადერთია თანამედროვე ქართულ პოეზიაში, რომელიც ამ კონკრეტული მითის პოეტურ ხორცშესხმას წარმოადგენს.

ჩვენს წინაშეა პოეტი, რომელიც შეგნებულად უარს აცხადებს ვიზუალურ მეტაფორაზე და ახალ, ინტელექტუალურ, არა კონკრეტულ, არამედ აბსტრაქტულ მეტაფორას გვთავაზობს. „მინოტავრში" არა სახეები და სტრიქონები, არამედ რთულ, მრავალმნიშვნელოვან მეტაფორა-სიმბოლოდ მთლიანად ლექსი იქცევა. პოეტი, მიუხედავად იმისა, რომ მითის სიუჟეტს გადმოსცემს, თავს იკავებს ზედმეტი კონკრეტიზაციისაგან. მისი პათოსი უფრო განზოგადებისაკენ არის მიმართული. შესაბამისად შეცვლილია გმირთა მოქმედების მოტივაცია და ხასიათები. მთელი მითი ემსახურება ორი ძირითადი სიმბოლოს გამოკვეთას. ერთი მხრივ ლაბირინთი – ცხოვრების ალეგორია, რომელსაც ჩათრეული ჰყავს ადამიანი თავის „თავბრუდამხვევ ორმოტრიალში". ეს არის გაქცევებისა და უკან დაბრუნების გრძელი მწკრივი, აღსავსე უთვალავი კითხვით, რომელზეც პასუხი კაცობრიობას არ გააჩნია. მეორე მხრივ კი თავად მინოტავროსი – ხატი თანამედროვეობის ყველაზე მძიმე და რთული პრობლემის – მარტოობისა და გაუცხოების.

„ადამიანის სხეული მქონდა,
ხოლო თავი მება ხარისა.
ხარის თავიან ადამიანად
ანუ ურჩხულად შემქმნეს ღმერთებმა,
ოღონდ სხეულში
მარტოობის სული ჩამბერეს.
აი ასეთი საშინელი
მარტოობის ხატად მაქციეს
და, როგორც მე – ლაბირინთში
ღმერთებმა ჩემში
მარტოობა გამოამწყვდიეს.
ქვეყნიერებას ჩემი სახით
მოაშორეს მარტოობის
უმძიმესი გრძნობა და განცდა,
რომ ბედნიერად ეცხოვრათ თავად".

---

[8] ა. სულაკაური, თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I, თბილისი, 1997.

მთელი ლექსი მონოლოგი-აღსარებაა მინოტავროსისა, რომელშიც კაცობრიობის სევდა – მარტოობაა აკუმულირებული. ამიტომ არის, რომ როდესაც ჩვენ ლექსს ვკითხულობთ, უთანაგრძნობთ არა ხარისთავიან ურჩხულს, არამედ საკუთარ თავს. ყველა ადამიანი ხომ საბოლოოდ მარტოსულია, მარტო იბადება, მარტო ებრძვის ცხოვრებას და მარტო კვდება. გრძნობს მინოტავროსი თავისი აღსასრულის მოახლოებას, იცის, რომ იგი ისეთივე ხანდაზმულია, როგორც თვითონ კაცობრიობა და დგება დრო მისი გათავისუფლებისა. „თავმობეზრებული მარტოობისაგან“ იგი მშვიდად ელის საკუთარ სიკვდილს და ებრალება ადამიანები, რომელთაც თავს უნდა დაატყდეს ეს „მტანჯველი გრძნობა“.

„უკვე ვიცოდი:
განწირული შვიდი ვაჟიდან
ერთ-ერთი რომ თეზევსი იყო –
თავისი ნებით წასული
ჩემს მოსაკლავად,
სცოდნოდა მაინც, სად მოდიოდა.
გმირის სახელს დახარბებული
ჩემკენ ჯიუტად მოიწევდა.
მან არ იცოდა:
ჩემი მოკვლით ანუ სიკვდილით
რომ მარტოობას
უკვდავება ენიჭებოდა“.

თუ ჩვენ მიერ განხილულ სახვითი ხელოვნების ნიმუშებს გავიხსენებთ, ადვილად შევნიშნავთ, რომ მინოტავროსსა და თეზევსს ა. სულაკაურის ლექსში ერთგვარად როლები აქვთ გაცვლილი. მსატვრობაში მინოტავროსი უწესრიგობის სიმბოლოა, ანტითეზაა, როგორც აღვნიშნეთ, გმირისა, რომლის ბრძოლის ხერხიც მხოლოდ დადებითი ენერგიაა, აქ კი მინოტავროსი კაცობრიობის სტაბილურობის, სიმშვიდის გარანტიაა, რომელიც მარტო ზიდავს საკუთარ თავში (მართალია არა ნებაყოფლობით) მოქცეულ მძიმე ტვირთს. თეზევსი კაცობრიობის დაუფიქრებელი ნაბიჯების, ისეთი ქმედებებისა სიმბოლოა, რომელიც მძიმედ უბრუნდება შემდეგ სამყაროს. ლექსის ბოლო სტროფიც საკითხისადმი პოეტის ამ დამოკიდებულებას ამყარებს.

„ისე კი:
ძნელი არ უნდა იყოს
თვით მინოტავრთან შესვლა, როდესაც
ხელთა გაქვს ძაფი არიადნასი“.

არჩილ სულაკაურის „მინოტავრი“ ნათელი მაგალითია იმისა, თუ როგორი სიღრმეები შეიძლება გახსნას ნიჭიერმა ხელოვანმა ბერძნულ მი-

ოლოგიურ სახეში. „მინოტავრი" ფილოსოფიური ხასიათის ლექსია, რომელიც ერთგვარად შლის ზღვარს რეალობისა და წარმოსახვას შორის, ხდება მითისა და ცხოვრების გაიგივება და მეტაფორა პოეზიის მიზნად იქცევა.

ლექსს ხორხე ლუის ბორხესის სიტყვები აქვს ეპიგრაფად წამძღვარებული: „დაიჯერებ, არიადნა? – თქვა თეზევსმა, – მინოტავრი არც კი შემბრძოლებია". ეს არის ნაწყვეტი ბორხესის ფსიქოლოგიური ესსედან „ასტერიოსის სახლი",[9] სადაც მწერლისთვის დამახასიათებელ სიღრმისეულ მეტაფორულ პლასტებს ამოვიცნობთ. ბორხესის მოთხრობები ადამიანის მხატვრული აზროვნების საზომად შეიძლება ჩაითვალოს, საზომად იმისა თუ რამდენად მაღალი და ამავე დროს ღრმა შეიძლება იყოს პოეტური შემოქმედების ფსიქოლოგიური და მხატვრული მიზანი. ბორხესის შემოქმედებაში რეალური და ფანტასტიკური ერთმანეთში აირეკლება როგორც სარკეში. სარკე, ლაბირინთი, სიზმარი – ეს სახეები განსაკუთრებით უყვარს მწერალს.[10] „ასტერიოსის სახლიც" ცხოვრების, ლაბირინთის მეტაფორაა, თუმცა მოთხრობაში თვითონ სიტყვა ლაბირინთი არ გვხვდება, მაგრამ ყველა მინიშნება ამაზე მიუთითებს (ოთახები, დერეფნები, შესასვლელები, კარებები).[11] მარტოობის, გაუცხოების, ცხოვრების გზაზე დაღლილობის იდეა ბორხესთანაც და ა. სულაკაურთანაც ერთია. მაგრამ ესსეში წინა პლანზეა წამოწეული გარესამყაროსთან გაუცხოების შედეგად ნებაყოფილობითი იზოლაციის საკითხი. ბორხესის მინოტავროსი ტყვე არ არის, იგი აღიქვამს რა თავის ერთადერთობასა და უნიკალურობას, თავადვე გაურბის გარესამყაროს და საკუთარი ცხოვრების ლაბირინთში იკარგება, თუმცაღა მარტოობისაგან დაღლილი თავის მსგავს, მეორე მინოტავროსს ეძებს და წარმოსახვით კავშირს ამყარებს მასთან: „მაგრამ ყველაზე მეტად მე მეორე ასტერიოსის თამაში მომწონს. წარმოვიდგენ, თითქოს სტუმრად მეწვია და სახლს ვათვალიერებინებ".[12]

თუ ა. სულაკაური ლაბირინთში ცხოვრების მეტაფორას მოიაზრებს, ბორხესი პირდაპირ საუბრობს ამაზე: „სახლი სამყაროს ჰგავს, უფრო სწორად, იგი თავად არის სამყარო", განსხვავებულია ორივე ავტორთან მინოტავროსის ფუნქცია და როლი იმ ადამიანთა მიმართ, ვინც ლაბირინთში ხვდება. ა. სულაკაურის ლექსში ლაბირინთში მოხვედრილი ახალგაზრდები „ერთმანეთს ვეღარ პოულობენ" და მარტოობისაგან იხოცებიან. ბორხესის ასტერიოსი კი იმისთვის არის მოწოდებული, რომ ლაბირინთში

---

[9] Хорхе Луис Борхес, Проза разных лет, Москва, 1984.

[10] J. Irbi, Borges and the Idea of Utopia. In: "The cardinal points of Borges", Oklahoma, 1971.

[11] Nataly Tcherepashents, Revisiting the Minotour in the Postmodern World: the House of Asterion by Jorge Luis Borges, SCLA – 2002. Annual Meeting.

[12] ქართულ ენაზე შესრულებული თარგმანი მე მეკუთვნის – ქ. გ.

მოხვედრილები ბოროტებისაგან გაათავისუფლოს: „ცხრა წელიწადში ერთ-ხელ სახლში ცხრა კაცი გამოჩნდება, რათა მე ბოროტებისაგან გავათავისუფლო....მთელი პროცედურა სულ რამდენიმე წუთს იკავებს. ისინი ერთ-მანეთის მიყოლებით ეცემიან ძირს და მე ვერც კი ვასწრებ ხელის სისხლით გასვრას“.

ბორხესის ასტერიოსიც მარტოობამ გათანგა და ისიც მშვიდად ელის თავის მხსნელს, მაგრამ განსხვავებით „მონოტავრისაგან“ ასტერიოსის სიკვდილს დილის მზე მოსდევს, სინათლე ახლავს თან. ესსე თეზევსის სწორედ იმ სიტყვები სრულდება, რომელიც ეპიგარფად აქვს წამძღვარებული ა. სულაკაურის ლექსს. მოკლე მიმოხილვიდან ნათელი ხდება, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ორივე ნაწარმოების ფორმა იდენტურია (მონოლოგი), მეტაფორებიც, პრინციპში, მსგავსი, აღქმა და გადამუშავება მითოლოგიური მასალისა განსხვავებულია. ბორხესთან აშკარა მინიშნებაა გაკეთებული ასტერიოსზე, როგორც სამყაროს მთავარ შემოქმედზე: „ორი რამ არის სამყაროში განუმეორებელი: ზევით – ამოუცნობი მზე, ქვემოთ კი მე – ასტერიოსი. შესაძლოა, ვარსკვლავები, მზეც და ეს უშველებელი სახლიც მე თვითონ შევქმენი“. ამ აზრს, ვფიქრობ, ისიც ამყარებს, რომ ნაწარმოებში რამდენჯერმეა გაკეთებული აქცენტი ორპირი ცულის (ზევსის ერთ-ერთი ჰიპოსტასის) შესახებ. შესაბამისად ასტერიოსი თავად არის დამნაშავე, რომ სამყარო ასეა მოწყობილი და ცხოვრება დამქანცველია. მისი სიკვდილით კი კაცობრიობის ისტორიაში ახალი დღე დგება. ამ მხრივ ბორხესის „ასტერიოსის სახლი“ უფრო ახლოს დგას XX საუკუნის სახვითი ხელოვნების ნიმუშებთან, ხოლო ა. სულაკაურის „მინოტავრი“ შეიძლება მითის სრულიად ორიგინალურ გააზრებად ჩაითვალოს თანამედროვე მწერლობაში.

Ketevan Gardapkhadze

"The Minotaur" by Archil Sulakauri and *"The House of Asterion"* by Jorge Luis Borges

Archil Sulakauri used an extract from Jorge Luis Borges' psychological essay *The House of Asterion* as an epigraph to his poem *The Minotaur*. In spite of both works being put in form of monologue and having similar metaphors, the myth is interpreted in different ways in these works:

1. In the poem of Archil Sulakauri, Minotaur and Theseus have changed their roles. Presented as the symbol of peace and stability of the mankind, Minotaur solely carries (although involuntarily) heavy burden – loneliness. And Theseus symbolizes hasty steps of the humankind, which afterwards always bring harm back to the universe.
2. Minotaur of Borges is intended to save the humankind (people in labyrinth) from the evil. In the text Minotaur is referred as the creator of the universe.

3. The death of Sulakauri's Minotaur is the sign of the beginning disorder in the universe. However, in Borges' essay the death of Asterion is attended by the rising sun, brightness.

Thus, *The House of Asterion* by Jorge Luis Borges represents philosophic understanding of the traditional version of the myth of Minotaur, while ***The Minotaur*** by Archil Sulakauri can be perceived as the unique interpretation of the myth in modern literature.

ცისანა გიგაური

სოკრატე როგორც პიროვნება და ფილოსოფოსი ელიანესთან

ორიგინალური არქიტექტონიკის, მრავალფეროვანი მასალის შემცველი კლავდიუს ელიანეს „ჭრელ-ჭრელი ისტორიები“ გვაძლევს საშუალებას ნაირნაირ, საკმაოდ საიმედო ცნობებზე დაყრდნობით, ამა თუ იმ პიროვნების მოქმედება და მასთან დაკავშირებული მოვლენები ობიექტურად განვიხილოთ. ელიანესთან პოპულარულ პიროვნებათა შორის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ადგილი სოკრატეს უკავია და ამდენად ჩემი მიზანია ელიანესთან მოცემული ინფორმაციის საფუძველზე წარმოვაჩინო სოკრატეს ლიტერატურული პორტრეტი და ამავ დროს, გარკვეულწილად, სხვა წყაროების მოშველიებით, თვალნათლივ გამოვკვეთო, თუ რაში მდგომარეობდა სოკრატეს ფილოსოფიის უმთავრესი პრინციპები.

სასიკვდილო განაჩენის გამოტანის წინ სოკრატემ თავისი ცხოვრების კრედო შემდეგ სიტყვებში ასახა: „ჩემთვის სიკვდილი, უბრალოდ რომ ვთქვათ, არაფერია, მაგრამ თავის შეკავება ყოველგვარი უსამართლობისა და ბიწიერებისაგან – ყველაფერია“.[1]

ვფიქრობ, ეს სრულიად საკმარისია, რათა განვსაზღვროთ დიდი ფილოსოფოსის ინდივიდუალობა, მისი ფსიქოლოგია, ცხოვრების პრინციპები და მსოფლშეგრძნების სპეციფიკა. სოკრატეს სულიერი ინტერესებისა და ფსიქიკის ურთულესი ხვეულები თავის ასახვას პოულობენ როგორც ემოციური გამოვლინების ასპექტებში, ასევე ობიექტური სინამდვილის კანონების ყოველმხრივ გაშუქებაში. სოკრატე თვითონაა ობიექტი ურთიერთსაპირისპირო შეხედულებებისა, რაც მუდმივ ინტერესს იწვევდა და იწვევს მისი პიროვნებისადმი. ელიანე სწორედ ასე უდგება სოკრატეზე მოცემულ ცნობებს.

ელიანე სოკრატეს დაბადებას დიდ დღესასწაულად მიიჩნევს და აღნიშნავს, რომ გაზაფხულის მე-6 დღე ბედნიერი იყო არა მხოლოდ ათენელებისათვის, არამედ ყველა ელინისათვის. ამ დღეს დაიბადა სოკრატე

---

[1] Apologia Socratis. Platonis opera, rec. I. Burnet, t. I. Oxonii, 1952, 32d.

და სპარსელები დამარცხდნენ.[2] თუ ქრონოლოგიურად შევაპირისპირებთ ფაქტებს, უნდა მივიჩნიოთ, რომ ელიანე ბერძნებისათვის სასიამოვნო ამბავში გულისხმობს სალამინის ბრძოლაში მოპოვებულ გამარჯვებას. აღნიშნული დღე ელიანეს ღირსშესანიშნავად მიაჩნია იმიტომაც, რომ ამავე დღეს ალექსანდრე მაკედონელმა სპარსელები განდევნა, ეს დღე საბედისწერო აღმოჩნდა დარიოსისათვის (ის მოკლეს გაქცევის დროს – ც.გ.), ხოლო, როგორც ამბობენ, თვითონ ალექსანდრეს დაბადებისა და გარდაცვალების დღე სწორედ ამ თარიღს უკავშირდება.[3]

რომაელი ელიანეს ოცნება, რომელიც ბერძნულ ენაზე წერდა, იმაში მდგომარეობს, რომ აღორძინებულიყო ძველთა მაღალი ზნეობა და მასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტად მასწავლებლური სული.[4] ელიანეს ისტორიების სხვადასხვაგვარი მასალა, რომელიც ფაბულურ ინფორმაციას და ისტორიულ ფაქტებს შეიცავს, „პლუტარქესეულ მორალისტურ-ფსიქოლოგიურ ეტიუდებს“[5] კი არ წარმოადგენს, არამედ უფრო მეგობრული საუბრის ელფერი დაჰკრავს, როდესაც ავტორი გატაცებით გვიამბობს მნიშვნელოვან ამბებს. თუ გულისყურით წავიკითხავთ ელიანეს მიერ მოწოდებულ ინფორმაციებს, შევამჩნევთ მათში, მართალია ლაკონურად, მაგრამ მაინც, ავტორისეულ ინტერპრეტაციებს, მის საკუთარ მოსაზრებებს ამა თუ იმ პერსონაზე, ფაქტზე. რაც მთავარია, ცალკეული მომენტები რეალურ მოვლენებს ასახავს და იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ შეიძლება მათზე თავისუფლად დაყრდნობა.

ზემოალნიშნული, ელიანეს დიდ სურვილთან დაკავშირებული დიდაქტიკური მოტივი, პირველ რიგში უნდა უკავშირდებოდეს ძველ ბერძენთა მიერ ყველაზე დიდი უპირატესობის მქონე პრინციპს, როგორიცაა ჯანსაღი თაობის აღზრდა. ელიანე აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ სოკრატე ძლიერ ჯანმრთელი იყო. ავტორი მოგვითხრობს, რომ სოკრატე გამოირჩეოდა დიდი ფიზიკური ძალით და დიდი გამძლეობით. როცა პელოპონესის ომის დროს შავი ჭირის ეპიდემია მუსრს ავლებდა ათენელებს, სოკრატეს ვერ მოერია ავადმყოფობა. ავტორი ასკვნის: „როგორი ჯანსაღი სული უნდა ჰქონდეს ესოდენ ძლიერ სხეულს“.[6] აქ მეღავნდება ელიანეს თაყვანისცემა ძველ ბერძენთა აღზრდის სისტემის მიმართ. ჯანმაგარ სოკრატეს უდიდეს ფიზიკურ ძალაზე მეტყველებს ელიანეს სხვა ინფორმაციებიც, რომლებიც ფილოსოფოსის მიერ სამხედრო ლაშქრობებში მონაწილეობას ეხება. „განა ფილოსოფოსებმა არ გამოიჩინეს თავი როგორც ჩინებულმა მეომრებმა?“ –

---

2 Claudii Aeliani Varia Historia, ed. R.Hercher, Lipsiae, MDCCCVI, II, 25.

3 იქვე.

4 С. Полякова. Клавдий Элиан и его “Пёстрые рассказы”, М.-Л., 1963, с. 127.

5 Аверинцев С., Плутарх и античная биография, М., 1973.

6 Cl. Ael..., XIII, 27.

კითხულობს ავტორი[7] და თვითონვე იძლევა პასუხს: „...სოკრატემ სამჯერ მიიღო მონაწილეობა საომარ მოქმედებებში“.[8] ცხადია, აქ იგულისხმება ფილოსოფოსის მონაწილეობა პელოპონესის ომში, მაგრამ არანაკლებ საყურადღებოა ელიანეს დასკვნა ფილოსოფოსთა მოღვაწეობის შესახებ. ის წერს: „ხომ სულ ერთია, რით აღწევს ფილოსოფოსი წარმატებას – სიბრძნით თუ იარაღით“.[9] ელიანე აღნიშნავს, რომ სოკრატეს არ მოსწონდა თავისი ქალაქის სახელმწიფოებრივი წყობილება, რადგან ათენის დემოკრატიაში ხედავდა ტირანიის და მონარქიის ნიშნებს... მაგრამ, როცა საჭიროებამ სამშობლოსათვის თავდადება მოითხოვა, ის დაუყოვნებლივ გაეშურა საბრძოლველად.[10] ცხადია, უკანასკნელი ელიანეს მისწრაფებათა გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს. მას სურს, რომ ხალხის გზის მაჩვენებელი, ამ შემთხვევაში – ფილოსოფოსი, ძლიერი იყოს გონებით, სულიერი სიმტკიცით და ჯანმრთელობით.

იმის შესახებ, რომ სოკრატემ სამჯერ მიიღო მონაწილეობა სამხედრო ლაშქრობებში, პლატონიც მოგვითხრობს, როდესაც სოკრატეს ახასიათებს.[11] თუ როგორ აფასებდა სოკრატე სხვის ფიზიკურ ძლიერებას, მეტყველებს მისი დამოკიდებულება პლატონის მიმართ. როგორც ცნობილია, უკანასკნელის ნამდვილი სახელია არისტოკლი. ეს სახელი მას პაპის საპატივცემოდ დაარქვეს. პლატონი მისი ფსევდონიმია, შერქმეული სოკრატესაგან („Platos“ ბერძნულად „ფართოს“ ნიშნავს) მისი განიერი მხრებისა და მოჭიდავის გულმკერდის გამო.[12]

ელიანე მოგვითხრობს, თუ როგორ მოხდა პლატონის „გაფილოსოფოსება“ სოკრატეს გავლენით: „სიყმაწვილეში პლატონი პოეტური ხელოვნებით იყო გატაცებული და ეპიკურ პოემებს წერდა, მაგრამ ზიზღით დაწვა ისინი, როდესაც დაინახა, რამდენად უხეიროდ ჩანდნენ ჰომეროსთან შედარებით.[13] შემდეგ პლატონს ბედი ტრაგედიაშიც უცდია და თავისი ტეტრალოგიით დიონისეს დღესასწაულზე აპირებდა შეჯიბრში მონაწილეობის მიღებას, მაგრამ შემთხვევით სოკრატესთვის მოუსმენია. პლატონი ისე მოხიბლულა ფილოსოფიით, რომ საერთოდ უარი უთქვამს პოეზიაზე და გადაუწყვეტია ფილოსოფიისათვის დაეკავშირებინა თავისი ბედი.[14]

არსებობს სხვა ცნობაც იმის შესახებ, თუ როგორ აპირებდა პლატონი ლაშქრობაში მონაწილეობის მიღებას, რათა გამოესწორებინა თავისი ფი-

---

7 Cl. Ael..., VII, 14.
8 იქვე.
9 იქვე.
10 Cl. Ael..., III, 17.
11 А. Ф. Лосев. Сократ. იხ. Платон. Сочинения в трех томах. Т. 1. с. 15.
12 Платон до встречи с Сократом, იქვე, с. 9.
13 Cl. Ael..., II, 30.
14 იქვე.

ნანსური მდგომარეობა, მაგრამ როგორც კი შეხვედრია სოკრატეს, საბრძოლო იარაღის დუქანში, უარი უთქვამს თავის განზრახვაზე, რადგან სოკრატეს საუბრით დაურწმუნებია პლატონი, რომ ფილოსოფიისათვის შეეწირა თავი.[15]

პლატონთან ვხვდებით სოკრატეს გარეგნობის აღწერას. უბრალო წრიდან გამოსულ სოკრატეს საშინლად უშნო გარეგნობა და არც თუ დახვეწილი მანერები ჰქონია. თავმოტვლეპილი, ჩასკვნილი, შუბლზე უშველებელი კოპით, ჩაჭყლეტილი ცხვირით, სქელი ტუჩებით და დიდი გადმოკარკლული თვალებით. სოკრატე ხშირად ფეხშიშველი დადიოდა ბაზრებსა და მოედნებზე, ტანსაცმელი ერთი და იგივე ეცვა ზამთარსა და ზაფხულში და, როგორც ამბობდნენ, დაგლეჯილ-დაფლეთილი ტანსაცმლით არ განსხვავდებოდა მონების ჩაცმულობისაგან. არავითარი სპეციალობა არ გააჩნდა და არავინ იცოდა, რას საქმიანობდა. პრინციპულად გაურბოდა სახელმწიფო სამსახურს.[16] ეს გენიალური ფილოსოფოსი საოცარი ულაზათობით რომ გამოირჩეოდა და იმითაც, რომ ტვინს უმღვრევდა მსმენელებს, ზედმიწევნით ჰგავს, აღნიშნული თვისებებით, მსოფლიო მოაზროვნეთა შორის ყველაზე პოპულარულ პერსონას – კარლ მარქსს. როგორც ცნობილია, სოკრატესავით არააკურატული მარქსი იმდენად დიდ მხარდაჭერას პოულობდა მასებში, რომ, როგორც ამტკიცებენ, თუ შევადარებთ ქრისტეს, მუჰამედს და ბუდას, მას სავსებით თავისუფლად შეეძლო კონკურენცია გაეწია ამ დიდი რელიგიური მოღვაწეებისათვის.[17] თუ პარალელს გავავლებთ სოკრატესა და მარქსს შორის, დავინახავთ, რომ ერთის მხრივ დგას „პათოლოგიური ზიზღით შეპყრობილი“,[18] მეფისტოფელისებური დემონი, რომელიც ყველას და ყველაფრის განადგურებაზე ოცნებობს პროლეტარიატისა და თანამზრახველების ჩათვლით,[19] ხოლო მეორე მხრივ – ღვთისმოსავი, კეთილშობილური მისწრაფებებით აღსავსე, სულიერი კათარზისის მაძიებელი, რომელიც კრაზანასავით „კბენდა“ თანამოქალაქეთ, რათა გამოეფხიზლებინა, განეწმინდა ისინი და დაეყენებინა კეთილგონიერების გზაზე. საინტერესოა, რომ თვითონ მარქსი იმდენად თაყვანს სცემდა სოკრატეს, რომ უწოდებდა მას „ფილოსოფიის განსახიერებას“.

საყურადღებოა, რომ სოკრატე საერთოდ არ ზრუნავდა თავის გარეგნობაზე, რადგან ამას საჭიროდ არ მიიჩნევდა. პლატონსა და არისტოტელეს შორის კი, როგორც ელიანე ამტკიცებს, უთანხმოება სწორედ გარეგნული შესახედაობის თაობაზე ჩამოვარდა, რაც დაუძინებელ მტრობაში

---

15 იქვე, III, 27.

16 А. Ф. Лосев, დასახ. ნაშრ., გვ. 15.

17 Fisher S., Dornbaush R. Economics, USA, 1992.

18 Ю. Кунтелия. Мученики Сиона, Тбилиси, 2000, с. 43.

19 ლაზარეს აღდგინება, V, 1991, გვ. 75.

გადაიზარდა. მწერალი მოგვითხრობს, რომ პლატონს არ მოსწონდა არისტოტელეს მანერები თავის დაჭერისა და ჩაცმულობის მხრივ. რადგან ის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ჩაცმა-დახურვას, დიდ დროს უთმობდა თავის თავის წესრიგში მოყვანას. ის თმასაც იჭრიდა პლატონისაგან განსხვავებით და თავს იწონებდა მრავალნაირი ბეჭდებით. სახის გამომეტყველება ქედმაღლური ჰქონდა.[20]

ელიანე საკუთარ დასკვნას იძლევა: „არისტოტელეს მრავალსიტყვაობა ამჟღავნებდა მის ზნეობრივ ამაოებას. არაა საკამათო, რომ ეს თვისებები არ ახასიათებს ჭეშმარიტ ფილოსოფოსს".[21]

ალსანიშნავია, თუ რა დიდი ძალა ჰქონდა ჭეშმარიტების ძიებაში სოკრატეს კითხვა-პასუხის მეთოდს. მისი ფილოსოფიის ამოსავალ დებულებას წარმოადგენდა ეთიკური დებულება, რომელიც დელფოს ორაკულის ფრონტონს დევიზად ეწერა: „იცან თავი შენი".[22] აღნიშნული თვითშემეცნებას აღნიშნავდა, ე. ი. „შეიმეცნე თავი შენიო", რაც ერთი დებულებაა – საკაცობრიო როგორც ცოდნის, ისე ზნეობისა[23] და უმაღლესი მორალური კანონია.

მეტად საინტერესოა სოკრატეს მოსაზრება, რომ ის არ იყო ბრძენი, მაგრამ არის სიბრძნისმოყვარე; მან არაფერი არ იცის, მაგრამ უნდა რომ იცოდეს.[24] ყველაფრის შესწავლის მიზნით აკვირდებოდა ყოველივეს და პაექრობაში იწვევდა ცალკეულ პიროვნებებს. პროფესიად გადაიქცია სოკრატემ კითხვების დასმა, რომლებიც ერთი შეხედვით უწყინარი იყო, მაგრამ შინაარსით ხრიკის შემცველი. ყოველთვის საქმე მთავრდებოდა იმით, რომ მის მოსაუბრეს, ზოგჯერ თავის თავში დარწმუნებულ თავხედს, თავგზა ერეოდა და ბოლოს ვერაფერს პასუხობდა. მაგრამ სოკრატე გულუბრყვილოდ აჩვენებდა თავს და თავისი მოსაუბრის წარუმატებლობას თვითონ იბრალებდა.[25] სოკრატესათვის დამახასიათებელი იყო ეგრეთ წოდებული მაიევტიკის მეთოდი, რაც ცნების ახსნას ნიშნავს თანამიმდევრული შეკითხვების პროცესში. დიდი გულისტკივილით აღნიშნავს ელიანე: „ათენელებს რომ სოკრატესათვის დაეჯერებინათ, ისინი დიდ ბედნიერებას მიაღწევდნენ"-ო.[26] ელიანესთან ვხვდებით ქსენოფონტეს[27] მეტად საინტერესო ინფორმაციას. ის მოიხსენიებს სოკრატეს საუბრებს მშვენიერ ჰეტერა თეოდოტესთან და კალისტოსთან, რომელმაც უთხრა: „მე სოფრონისკეს შვილი ვარ და შენზე ძლიერი ვარ. შენ არ ძალგიძს მეგობრები ჩამომაშორო, ხოლო, თუ მე

---

[20] Cl. Ael..., III, 19.

[21] იქვე.

[22] ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 210.

[23] იქვე, დასახ. ნაშრ., გვ. 211.

[24] იქვე, გვ. 210.

[25] А. Ф. Лосев, დასახ. ნაშრ., გვ. 16.

[26] Cl. Ael..., XII, 25.

[27] Ксенофонт Афинский. Сократовские сочинения. Перевод Соболевского, М., 1935.

მოვიწადინე, ყველა შენსას გადმოვიბირებ"-ო.[28] სოკრატეს დინჯად უპასუხებია: „სავსებით გასაგებია. შენ ხომ ისინი მთის ძირში დაგყავს, მე კი ვაიძულებ, რათა მიაღწიონ სათნოებას, ხოლო ეს კი უმრავლესობისათვის უჩვეულო და ციცაბო გზაა".[29]

ელიანეს მოაქვს მეტად საინტერესო ინფორმაცია იმის შესახებ, თუ როგორ აღიქვამდნენ სოკრატეს მშვენიერ საუბრებს ათენელები. „სოკრატეს სიტყვებს ადარებდნენ პავსონუსის სურათებს. ერთხელ პავსონუსმა მიიღო შეკვეთა დაეხატა ცხენი, როცა ის ზურგზე კოტრიალობდა, მაგრამ ცხენი სრბოლისას დახატა. დამკვეთი საშინლად უკმაყოფილო დარჩა, რაზედაც მხატვარმა უპასუხა: „შეატრიალე სურათი და ცხენი ზურგზე აღმოჩნდებაო". სოკრატეც თავის საუბრებში პირდაპირ არ მიუთითებდა, თუ რა სურდა, მაგრამ, თუ შეატრიალებდნენ, დაუკვირდებოდნენ მის ნათქვამს, მაშინ ყოველივე ნათელი ხდებოდა. ის ყოველთვის გაურბოდა მოსაუბრის გაღიზიანებას, ამიტომ თავის აზრებს იდუმალებით მოსავდა და ისე გადმოსცემდა.[30]

სოკრატემ ანტიკურ ფილოსოფიაში ახალი ეპოქა შექმნა, კოსმოლოგიიდან და ნატურფილოსოფიიდან მან გადაინაცვლა ადამიანის, სახელდობრ, გონიერების პრობლემაზე. თავის დროზე, ცხადია, ეს იყო რევოლუცია ფილოსოფიაში. ხოლო ყველა რევოლუცია თავისი გმირებისაგან მსხვერპლის გაღებას მოითხოვს. ასეთი გმირი, მიტანილი სამსხვერპლოზე, აღმოჩნდა სოკრატე. ის მუდმივად ისწრაფოდა კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე ტრადიციული ადამიანური ცნებები შეეფასებინა, გარკვეულობა შეეტანა მათში, მუსრი გაევლო ყოველივე სისაძაგლისთვის და, ბუნებრივია, ამით საგონებელში აგდებდა მის მრავალ თანამედროვეს, ზოგში შიშის გრძნობასაც კი იწვევდა, ხოლო ზოგს საშინელ განცდებში აგდებდა არნახული კრიტიციზმით.

ღვთისმოსავ სოკრატეს გაოგნებული ათენელები ღმერთის უარყოფაში ადანაშაულებდნენ, ახალგაზრდობის ზნეობრივად სრულყოფის ნაცვლად მას მის გარყვნაში სდებდნენ ბრალს, და ბოლოს იქამდე მივიდა საქმე, რომ სახელმწიფო წყობილების საფუძვლების შერყევა და ახალი ღმერთების შემოყვანა დააბრალეს. ამ მიზნით არისტოფანე გამოიყენეს, რომელმაც თავის „ღრუბლებში" გამოიყვანა სოკრატე ახალი ღვთაებების თაყვანისმცემლად, რომლებსაც მან ირონიულად ღრუბლები უწოდა.

ა.ლოსევის აზრით, ეს არის იმ გაღიზიანების შედეგი, რომელსაც იწვევდა გლეხების ინტერესების დამცველ კომედიოგრაფში ქალაქური ცივილიზაცია. არისტოფანეში მოქმედებდა ძველი გლეხური ინსტიქტი; არ

---

[28] Cl. Ael..., XIII, 32.

[29] იქვე.

[30] Cl. Ael..., XIV, 15.

[31] Платон. Сочинения в трех томах. Т. I, с. 495.

შეიძლება ტრადიციული ღმერთების შეხება და მსჯელობა მათ შესახებ.[32] ელიანე, მოგვითხრობს რა, თუ როგორ ემტერებოდნენ სოკრატეს, ზემოხსენებულთან დაკავშირებით, ასეთ კომენტარს აკეთებს: „ეს ადამიანები, (ე. ი. მტრები – ც.გ.) არ იყვნენ დარწმუნებულები, რომ სოკრატეს გაამტყუნებდა სასამართლო (ის ხომ სახელგანთქმული იყო იმითაც, რომ ამხილებდა სოფისტების ზერელე ცოდნას და მათ ფუჭსიტყვაობას), ამიტომ გადაწყვიტეს მისი სახელი ცილისწამებით შეებღალათ. ისინი ღიად ვერ მოქმედებდნენ და ვერც უჩიოდნენ სოკრატეს იმის შიშით, რომ მისი მეგობრები სასტიკად დასჯიდნენ მათ იმ ადამიანის ცილისწამებისათვის, რომელიც არამც თუ არაფერში არ ტყუოდა ქალაქის წინაშე, არამედ მისი ნამდვილი სამკაული იყო.[33]

გულისწყრომით აგრძელებს ელიანე თავის მოთხრობას იმის შესახებ, თუ როგორ დაითანხმეს დიდი კომიკოსი პოეტი, რომელიც გონებამახვილობით გამოირჩეოდა, გამოეყვანა ფილოსოფოსი ყბედად, ენატარტარად, რომელსაც ძალუძს სუსტ მოსაზრებებს სიძლიერის ელფერი მისცეს; იგონებს ახალ ღმერთებს, ხოლო ნამდვილი ღმერთებისადმი ურწმუნოებას ამჟღავნებს, თავის გავლენის ქვეშ აქცევს, ვისაც კი გაესაუბრება.[34]

არისტოფანე დიდი მონდომებით შეუდგა ამ ამოცანის გადაწყვეტას: მას ხომ თავისი დაცინვის სამიზნედ ყველაზე ბრძენი ელინი უნდა ექცია, რომელიც ყველა ღმერთს უყვარდა, განსაკუთრებით კი აპოლონს.[35]

აქ აუცილებელია აღვნიშნოთ, რომ სოკრატეზე „ნადირობის“ ფაქტი თარიღდება 423წ. ჩვ. წ. ა., ე. ი. მასზე პროცესის დაწყებამდე, დაახლოებით 20 წლით ადრე. პროცესი 399წ. ჩვ. წ. ა. ჩატარდა.

ელიანეს აზრით, სოკრატეს კომიკურ სცენაზე გამოჩენა გაუგონარი და გასაოცარი ამბავი იყო. „ღრუბლებმა“ ყურადღება თავისი უჩვეულობით მიიპყრო, ხოლო შემდგომ ათენელების აღტაცება გამოიწვია, რადგან ბუნებით ისინი შურიანები არიან და უყვართ საზოგადოებრივ და სახელმწიფო სარბიელზე გამორჩეულ ადამიანებს დასცინონ, განსაკუთრებით კი იმათ, ვინც თავი ისახელა სიბრძნით და მაღალი ზნეობით. თეატრი ტაშს უკრავდა არისტოფანეს და მაყურებელი ხმამაღლა ითხოვდა „ღრუბლებისათვის“ პირველი ადგილი მიეცათ, ხოლო პოეტის სახელს, პირველს დაემშვენებინა გამარჯვებულთა სია“.[36]

როგორც ცნობილია, კომედია ბოლო ადგილზე აღმოჩნდა. საინტერესოა სოკრატეს პოზიცია ყოველივე ამ საშინელ, გაავებულ თავდასხმაში. ის

---

[32] Платон. Сочинения в трех томах. Т. I, с. 20.
[33] Cl. Ael.., II, 13.
[34] იქვე.
[35] იქვე.
[36] იქვე.

ხომ იშვიათად ესწრებოდა თეატრს, მხოლოდ ევრიპიდეს ახალ დრამებს; კომიკური სპექტაკლები მას არ იტაცებდა. სწორედ ამით ისარგებლეს მისმა მტრებმა და კომედიოგრაფი აამხედრეს მის წინააღმდეგ. არისტოფანე მატერიალურადაც დააინტერესეს, მაგრამ სოკრატეზე გამარჯვება ვერ მოახერხეს. გონებაჩამქრალი მაყურებელი დიონისეს დღესასწაულებზეც ირთობდა თავს „ღრუბლებით“, დასცინოდა სცენაზე გამოყვანილ სოკრატეს, სახელითაც კი მიმართავდა მას. უცხო ქვეყნებიდან მოსული ხალხი კითხულობდა, თუ ვინ იყო სოკრატე.[37]

მოთხრობას მეტად ორიგინალური დასასრული აქვს, სადაც ჩანს დიდი მოაზროვნის საბრძნე. როდესაც სოკრატემ ყური მოჰკრა, რომ მას კითხულობდნენ, პირველ რიგში მჯდომმა, დატოვა ადგილი, ავიდა სცენაზე და ამაყად, თავაწეული იდგა პიესის დასასრულამდე.

ასეთნაირად გამოხატა მან თავისი ზიზღი ამ კომედიისა და თავისი მოქალაქეებისადმი.[38] ამ შემთხვევაში არ შეიძლება არ დავსძინოთ, რომ სოკრატეს ზიზღი არ ვრცელდებოდა მთლიანად ხალხზე, არამედ მას სძულდა წარმოდგენაზე მყოფი ხალხი, რომელიც სეირის საყურებლად მოსულიყო და თავს ირთობდა იმ ადამიანის შეურაცხყოფით, ვინც მათზე ზრუნავდა და ვინც იმ სპეტაკ საზოგადოებაზე ოცნებობდა, სადაც ბედნიერება და სიხარული იზეიმებდა. რაც შეეხება დაცინვას, გვსურს მოვიტანოთ ელიანეს აზრი ამის შესახებ: „დაცინვა და აბუჩად აგდება, ჭორაობა, ჩემი აზრით, არაფერია, თუ ის მიმართულია ძლიერი სულის მატარებელი ადამიანისადმი, ისინი მასზე არ მოქმედებენ; სხვა საქმეა, თუ ადამიანი სუსტია და არარაობა; დაცინვა არა მხოლოდ აღიზიანებს მას, არამედ სპობს ფიზიკურად. ამის დასამტკიცებლად საკმარისია მოვიყვანოთ შემდეგი: „როცა მას კომედიაში დასცინეს, სოკრატემ სიცილით უპასუხა, პოლიაგრემ კი დაცინვის გამო თავი ჩამოიხრჩო“.[39] თვითონ სოკრატესათვის დამახასიათებელი ირონია არ გამოპარვია ელიანეს და ამ კუთხით მას რამდენიმე ანეგდოტი მოჰყავს.

ერთხელ ალკიბიადეს სოკრატესათვის დიდი, მშვენივრად გაფორმებული ნამცხვარი მიურთმევია. ქსანტიპემ ჩათვალა, რომ საჩუქარი, მიღებული საყვარელი მოწაფისაგან, უფრო გაალრმავებდა მისი მეუღლის კეთილგანწყობას მისადმი. ამჯერადაც არ უღალატა თავის ბრაზიან ბუნებას, ნამცხვარი იატაკზე დააგდო და ფეხით გასრისა. სოკრატე მიუბრუნდა და სიცილით უთხრა: „აი ეხლა ის შენც არ შეგხვდება“.[40]

როგორც ცნობილია, სოკრატე ცოლისადმი ირონიას არ იშურებდა, რაშიაც შემდეგი მოთხრობაც გვარწმუნებს:

---

37 Cl. Ael..., II, 13.
38 იქვე.
39 Cl. Ael..., V, 8.
40 იქვე, XII, 12.

„ერთხელ, როდესაც ქსანტიპემ საზეიმო სვლის ხილვა არ ისურვა, სოკ
რატემ უთხრა ცოლს: „როგორც ჩანს, შენ სხვისი ყურება არ გსურს, არამედ
გინდა შენ გიყურონ“.[41]

ლიტერატურის ისტორია სოკრატესავით მახვილგონიერ მრავალ მწერ-
ალს იცნობს, რომელთა გამონათქვამები ხალხში ტრიალებს და მუდმივად
მეორდება. მიმაჩნია, რომ სოკრატეს ხუმრობები თავისი მიზანსწრაფვით
წააგავს აკაკისეულ მოსწრებულ ნაკვესებს და თავისი დაუნდობლობით მა-
სავით უწვავს ყურებს მის ობიექტს. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ერთ-
ერთს. ცნობილია, რომ პოპულარულ სომეხ პოეტს, არწრუნს, რომელსაც
საშინელ გარეგნობასთან ერთად კუზი ჰქონდა, აკაკიმ, მის შენიშვნაზე,
შოვინისტი ხარო, ასე უპასუხა: „შენზე უფრო შოვინისტი ვინც იყოს,
ღმერთმა შეარცხვინოს, არარატი თან დაგაქვსო“.[42]

განა არ ჰგავს სოკრატეს დაცინვა შემდეგ ხუმრობას. როცა დაინახა რა,
რომ ანტისთენესი ცდილობდა მოსაჩვენებლად ტანსაცმლის დაგლეჯილი
ადგილები გამოემზეურებინა, ფილოსოფოსმა მოსწრებულად უთხრა: „მორ-
ჩი თავის მოწონებას“.[43]

ცნობილია სოკრატეს ზიზღი სიმდიდრისა და ფუფუნებისადმი. საშინელ
პროტესტს იწვევდა მასში ლტოლვა ფუფუნების საგნებისადმი. ელიანესთან
ვხვდებით მოთხრობას იმის შესახებ, თუ როგორ გაუგზავნა პატივმოყ-
ვარეობით შეპყრობილმა ალკიბიადემ, ათენის რომელიღაც დღესასწაულზე,
მდიდრული საჩუქრები. ქსანტიპე გაოცებული შესცქეროდა ძღვენს და
სთხოვა ქმარს დაეტოვებინა ისინი, მაგრამ ფილოსოფოსმა ბრძნულად
უპასუხა: „მოდი, ჩვენც ნუ ჩამოვრჩებით პატივმოყვარეობაში ალკიბიადეს
და უარი ვთქვათ ყოველივეზე, რაც მისგანაა მორთმეული“-ო.[44]

მაგრამ რატომღაც დიოგენეს არ დაუნდვია ფეხშიშველი, ძონძებში გახ-
ვეული ბრძენი თანამოსაგრე და, როგორც ელიანესთან ვკითხულობთ,
ასეთი დასკვნა გამოუტანია: „სოკრატეც კი არ იყო ფუფუნებისაგან შორს,
რადგან მაშინ არ ექნებოდა სახლი, საწოლი, თუნდაც უბრალო, არ ექნე-
ბოდა სანდლები, რომლებსაც დროგამოშვებით ხმარობდა“.[45] დიოგენეს
საყვედური სოკრატესადმი სიმდიდრის მიმართ შეიძლება უსაფუძვლოდ
მივიჩნიოთ. ამას ამტკიცებს ელიანეს შემდეგი ისტორია: „თავის სურ-
ვილებში სოკრატე მეტად მოკრძალებული იყო. როდესაც მას ვილაცამ მი-
მართა, რომ დიდი სიკეთეა, როდესაც მიაღწევ იმას, რაც გსურსო,

---

41 Cl. Ael..., VII, 10.
42 მოგონებები აკაკიზე, შემდგენლები შ. ბარამიძე, ა. ლორ̆იძე, თბ., 1990, გვ. 26.
43 Cl. Ael..., IX, 35.
44 Cl. Ael..., IX, 29.
45 იქვე, IV, 11.

ფილოსოფოსმა მისთვის ჩვეული ღრმააზროვანი პასუხი გასცა: „კიდევ უფრო დიდი სიკეთეა, როდესაც არ ცდილობ, რომ რაიმე გსურდესო.[46]

აბსოლუტურად ყველა ცნობაში სოკრატეს შესახებ, იქნება ეს ფილოსოფიური, ლიტერატურული თუ სხვა სახის წყარო, სოკრატე მოიხსენიება როგორც უკიდურესად ღარიბი ადამიანი.

ელიანე, როდესაც საკელგანთქმულ უღარიბეს ბერძნებს ჩამოთვლის, მათ შორის სოკრატესაც ასახელებს.[47]

სოკრატესათვის სიმდიდრე იმდენად უმნიშვნელო ატრიბუტი იყო, რომ, როდესაც „ალკიბიადე თავს იწონებდა თავისი დიდი ქონებით და განსაკუთრებით კი მიწებით, სოკრატემ იგი დედამიწის ამსახველ ნახატთან მიიყვანა და სთხოვა ატიკა მოეძებნა. შემდეგ ურჩია მას იქ თავისი საძფლობელოსათვის მიეგნო. როდესაც იმედგაცრუებულმა ყმაწვილმა ეს ვერ მოახერხა, ფილოსოფოსმა უთხრა: „შეხედე შენ ამაყობ იმით, რაც მიწის უმცირეს ნაწილსაც კი არ შეადგენს“,[48] ე. ი. დედამიწის წერტილიც კი არააო.

ცხადია, ყოველივე ზემოაღნიშნული თვალნათლივ ამტკიცებს სოკრატეს მაღალ ზნეობას, სულიერ სისპეტაკეს, საოცარ ზიზღს სიმდიდრისადმი, რასაც თავის მოწაფეებსაც უნერგავდა.

სოკრატეს შესახებ არსებულ მასალებში, შეიძლება ითქვას, ეპოქის ისტორიული სურნელი სუფევს. ლამაზ და ყველასათვის საყვარელ ათენში ცხოვრობს და სიბრძნეს ასწავლის თანამოქალაქეთ დიდი ფილოსოფოსი, რომლის შეგონებანი გამსჭვალულია მაგიური ზემოქმედებით. ერთ-ერთი თანამოსაუბრე სოკრატეს მიმართავს: „შენ მე მომაჯადოვე და მომნუსხე, გონება სულ ამირიე. და თუ შეიძლება გაგეხუმრო, შენ ძლიერ მაგონებ ბრტყელ ზღვის სკაროსს. ის ხომ ყველას, ვინც კი მიუახლოვდება, ვისაც შეეხება, აშეშებს. შენ იგივე გამიკეთე მე – მე გაშეშებული ვარ. სულიც და ენაც გამიშეშდა, არ ვიცი, როგორ გიპასუხო“.[49] მისი საყვარელი მოწაფე – ალკიბიადე „ნადიმში“ აღიარებს, რომ, როცა სოკრატეს უსმენდა, გულის ცემა აუჩქარდებოდა ხოლმე და თვალებიდან ცრემლები მოსდიოდა.[50] სწორედ ამგვარმა ზემოქმედებამ დასცა შიშის ზარი გავლენიან ათენელებს და სერიოზულად ჩააფიქრა, რადგან უშიშარ და ბრძენ კაცში საფრთხე დაინახეს. თვითონ სოკრატეს კი არაფრის და არავისი არ ეშინოდა. ელიანე ამ თემასაც ეხება. ამის დასადასტურებლად საკმარისია გავიხსენოთ რამდენიმე ეპიზოდი სოკრატეს ცხოვრებიდან.

ელიანე მოგვითხრობს: „ერთხელ სოკრატე ნადიმიდან გვიან ღამით ბრუნდებოდა. რამდენიმე თავზეხელაღებულმა ყმაწვილმა, რომელთაც ამის

---

[46] Cl. Ael.., IX, 29.
[47] იქვე, II, 43.
[48] იქვე, III, 28.
[49] Платон, დასახ. ნაშრ. გვ. 16.
[50] Platonis opera.., 215d-216a.

შესახებ იცოდნენ, გაკაშკაშებული ჩირაღდნებით ხელში და ერინიების ნიღბებით, მოუწყეს მას თავდასხმა. ეს უსაქმურები ყოველთვის ამასხარავებდნენ ხალხს. სოკრატე არ შეშინებულა, წყნარად შეჩერდა და შეკითხვებით მიმართა, როგორც ამას აკეთებდა ლიკეასა და აკადემიაში.[51]

სიდარბაისლე, აუღელვებლობა და სიმშვიდე თანამგზავრივით თან სდევდა სოკრატეს. ის ყველა მოვლენას და საზოგადოებრივ კატაკლიზმებსაც კი ფილოსოფიური სიდინჯით აკვირდებოდა. ამის შესახებ ქსანტიპეს ინფორმაცია მოაქვს ელიანეს: „ქსანტიპე ამტკიცებდა, რომ, მიუხედავად უამრავი ცვლილებისა ქალაქსა თუ საკუთარ ცხოვრებაში, სოკრატე ყოველთვის უცვლელ გამომეტყველებით გადიოდა და ბრუნდებოდა სახლში. ის ადვილად ეგუებოდა ყველაფერს, არ კარგავდა სულის სიმშვიდეს და არ ემონებოდა ხოლმე შიშსა და სევდა-წუხილს“.[52]

არ შეშინებულა სოკრატე მაშინაც, როცა სასიკვდილოდ გაიმეტეს ათენელებმა და სასჯელის უმაღლესი ზომა გამოუტანეს სიკეთის მქმნელ ადამიანს, პიროვნებას, რომელიც ისე იყო გატაცებული სიკეთისა და სამართლიანობის აპოთეოზით, რომ საუბრობდა ზებუნებრივ მოვლენებზე, რაც მას ცნობიერებაში „ხმის“ სახით ჩამოუყალიბდა.

ჯერ კიდევ ჰომეროსთან ჩვენ ვხვდებით სულების ზემოქმედების მომენტს (მაგალითად, „ოდისეას“ XI სიმღერა), როცა ტირესიასი დარიგებას აძლევს ოდისევსს, თუ როგორ უნდა მოიქცეს საქმროების გაჟლეტის შემდეგ და სხვა. სოკრატეს სულების გამოცხადების ნაცვლად ესმის „ხმა“, რომელიც კი არ უბიძგებს მას რაიმე მოქმედებისაკენ, არამედ აფრთხილებს მოსალოდნელი ამბების შესახებ. ელიანეს თქმით, სოკრატე აღიარებს, რომ, თუ ვინმე მეგობართაგანი რჩევას სთხოვს, ფილოსოფოსს ხმა ესმის, რომელიც მას მხოლოდ აფრთხილებს. სოკრატე ამბობს: „რასაც ხმა მირჩევს მე, გადავცემ ხოლმე იმას, ვინც მთხოვა რჩევა და, ვემორჩილები რა ღვთის გაფრთხილებას, თავს ვაკავებინებ იმ საქციელისაგან, რაც მას უნდა ჩაედინა“.[53] ამის დასამტკიცებლად სოკრატეს მოჰყავს მაგალითები, როცა მას არ დაუჯერეს და საქმე წარუმატებლად დამთავრდა.

შინაგანი ხმა ყოველთვის უშლიდა სოკრატეს, რომ მონაწილეობა მიეღო საზოგადოებრივ საქმიანობაში, რასაც თვითონ სწორედ თვლიდა, რადგან, მისი აზრით, არ შეიძლება პატიოსანი კაცი შეეგუოს იმ ურიცხვ უსამართლობას, რომლითაც სავსეა საზოგადოებრივი საქმიანობა.[54] საუბრის კითხვა-პასუხის ფორმა, როდესაც სოკრატე აძლევდა კითხვებს მოსაუბრეს ან თვითონ ისმენდა მათ, ღმერთისაგან ჰქონდა დავალებული და შეუძლებელია მის დია-

---

[51] Cl. Ael.., IX, 29.
[52] იქვე, IX, 7.
[53] Cl. Ael.., VIII, 1.
[54] Apologia Socratis.. , 31d.

ლოგებში რაიმე უარყოფითის დანახვა იმ დროს, როდესაც გააკეთებული მოწმეების საქციელში მრავლად მოიძებნებოდა ასეთი რამ. სოკრატე სოფისტების არაკომუნიკაბელობის პოსტულატს, (მათ ხომ არ შეეძლოთ ერთმანეთის გაგება და სერთო ენის გამონახვა), უპირისპირებს თავის დიალოგს როგორც კომუნიკაციის მიღწევის სპეციფიკურ საშუალებას ობიექტურად არსებული ჭეშმარიტების საფუძველზე.[55] სოკრატეს წინააღმდეგ აგორებული თავდასხმა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საოცარი უსამართლობაა, რაც კი ოდესღაც ადამიანებს ჩაუდენიათ. თვითონ სოკრატეს მიაჩნია, რომ მის ღირსებას არ შეეფერება მოწყალება სთხოვოს მოსამაროლეებს და თავი შეაბრალოს თავისი ბავშვების და ნათესავების მიყვანით სასამართლოში. ცნობილია ისიც, რომ მას არ სურს საპყრობილეში ყოფნა, რადგან ის არაა მონა, არც განდევნა სურს საკუთარი ქვეყნიდან, რადგან ლტოლვილის საცოდავი სტატუსი შეუფერებლად მიაჩნია, არც ჯარიმა სურს რომ დააკისრონ, რადგან არავითარი ფული არა აქვს, არც თავდებობით გაშვება მიაჩნია სწორად, რომ მისმა მოწაფეებმა შეიტანონ გამოსასყიდი თანხა, რადგან ღმერთის ნებით და ადამიანთა სასარგებლოდ, ის მაინც არასდროს არ შეწყვეტს სათნოებისაკენ სწრაფვასა და ადამიანთათვის რჩევა-დარიგების მიცემას.[56] სოკრატე ოლიმპიური სიმშვიდით შეხვდა საბრალდებო დასკვნას. როგორც ელიანე გადმოგვცემს, სოკრატეს მეგობრებს ბევრი უზრუნიათ, რათა იგი საპყრობილედან გაეთავისუფლებინათ, მაგრამ სოკრატეს არ მოუსურვებია ამის გაკეთება[57] და გმირულად შეხვედრია საკვდილს. ის იმდენად კანონმორჩილი იყო, რომ ასეთი რამ კანონის უგულებელყოფად მიაჩნდა (52a-53a). ცნობილია, რომ სასიკვდილოდ განწირულ სოკრატესთან საპყრობილეში მივიდა მისი მეგობარი აპოლოდორე, რომელმაც მიუტანა ლამაზი შალის კვართი და ასეთივე ძვირფასი ზედა ტანისამოსი. მან სთხოვა, რომ სწორედ ასეთ ტანსაცმელში გამოწყობილს მიეღო სოკრატეს შხამი. მისი აზრით, ასეთი ტანსაცმლით არ იქნებოდა სირცხვილი სოკრატეს სამარეში ჩასვენება და მისი უსულო სხეულიც შესაბამისად გაპატიოსნდებოდა. სოკრატემ მშვიდად მიმართა კრიტონს, სიმიასს და ფედონს: „მაღალი აზრისა ყოფილა ჩემს შესახებ აპოლოდორე, თუ შეუძლია იფიქროს, რომ იმის შემდეგ, როცა მე შევსვამ ამ თასს, მას კიდევ ექნება საშუალება, რომ იხილოს სოკრატე. თუ ის ფიქრობს, რომ პერსონა, რომელიც იქნება განრთხმული თქვენ ფეხებთან იატაკზე, ეს მე ვიქნები, მას, როგორც სჩანს, საერთოდ არ უცვნივარ“.[58] ცნობილია, რომ შხამი, რომლითაც, განაჩენის მიხედვით, სოკრატემ შეწყვიტა თავისი სიცოცხლე, ლათინურად ატარებს

---

[55] А. Подосинов. К проблеме сократовского диалога. См.: “Античная культура и современная наука”, М., 1985, с. 23.

[56] Apol. Socr..., 35e-38b.

[57] Cl. Ael..., II, 6.

[58] იქვე, I,16.

„კონიუმის“ სახელწოდებას. მას ჰქონია ნარკოტიკული ეფექტიც და ის ტოქსიკური გამოვლინება, რომელიც დამახასიათებელია ნიკოტინისათვის. სოკრატეს სახელთან დაკავშირებით საწამლავის მიღების პროცესს „სოკრატეს თასი“ ეწოდა. პლატონისეული აღწერა, თუ როგორ მოხდა ეს, პოულობს გამოძახილს სხვა წყაროებშიაც. სოკრატეს, რომ დაუნახავს ციხის ზედამხედველი, უკითხავს, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო და მიუღია მითითება, რომ თასის ბოლომდე დაცლის შემდეგ, უნდა ეარა წინ და უკან, სანამ არ დაუმძიმდებოდა ბარძაყები, შემდგომ დაწოლილიყო, რათა შხამს გაეგრძელებინა თავისი მოქმედება.

სოკრატე თავს მხნედ გრძნობდა და თასიც აუღელვებლად დაცალა.[59]

სოკრატეს სიკვდილი მიაჩნია სულის მდგომარეობის შეცვლად, გადასვლად სხვა ადგილზე. ის ფიქრობდა, რომ სიკვდილი ჰგავს ისეთ ძილს, როცა არაფერი გესიზმრება. ამდენად სიკვდილი საოცარი შენაძენია.[60]

ფილოსოფოსი მიმართავს ათენელებს: „ათენელებო, თქვენი სახელი შეიბღალება იმით, რომ თქვენ მოკალით სოკრატე, ბრძენი კაცი“.[61]

როდესაც სოკრატეზე ვფიქრობ, რომელიც, საშინელ მდგომარეობაში მყოფი, მაინც თავისი ქალაქის სახელს უფრთხილდებოდა, უნებლიედ მახსენდება ქრისტეს სიტყვები: „მიუტევე, უფალო, რამეთუ არ იციან, რას სცოდავენ“.

ათენელებს, ჩადენილი საშინელი დანაშაული, უკვე არისტოტელემ დააყვედრა. ელიანესთან ვხვდებით ცნობას იმის შესახებ, რომ, როდესაც ფილოსოფოსს ჰკითხეს, თუ რატომ დატოვა ათენი, მან უპასუხა: „არ მსურს, რომ ათენელებმა მეორედ ჩაიდინონ ბოროტმოქმედება ფილოსოფიის წინაშე“.[62]

Цисана Гигаури

Сократ как личность и философ у Элиана

Римлянин, писавший на греческом языке, Элиан мечтал о возрождении высокой нравственности, характерной древним. В своих оригинальных по архитектонике, пестрых по содержанию, историях, он информирует нас о значительных событиях и популярных персонах, среди которых фигурирует Сократ. Благодаря подлинности его сведений, мы постарались представить литературный портрет великого философа и акцентировать основные положения его мировозренческого кредо.

---

[59] იხ. Вспомогательное пособие по русскому языку для студентов аграрного университета. Составитель.: Ц. Гигаури. Тб., 2002.

[60] Apol. Socr., 40d.

[61] იქვე, 38d.

[62] Cl. Ael.., III, 36.

„კონიუმის“ სახელწოდებას. მას ჰქონია ნარკოტიკული ეფექტიც და ის ტრაგიკური გამოვლინება, რომელიც დამახასიათებელია ნიკოტინისათვის. სოკრატეს თანასახელთან დაკავშირებით საწამლავის მიღების პროცესს „სოკრატეს თასი“ ეწოდა. პლატონისეული აღწერა, თუ როგორ მოხდა ეს, პოულობს გამოძახილს სხვა წყაროებშიაც. სოკრატეს, რომ დაუნახავს ციხის ზედამხედველი, უკითხავს, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო და მიუღია მითითება, რომ თასის ბოლომდე დაცლის შემდეგ, უნდა ეარა წინ და უკან, სანამ არ დაუმძიმდებოდა ბარძაყები, შემდგომ დაწოლილიყო, რათა შხამს გაეგრძელებინა თავისი მოქმედება.

სოკრატე თავს მხნედ გრძნობდა და თასიც აუღელვებლად დაცალა.[59]

სოკრატეს სიკვდილი მიაჩნია სულის მდგომარეობის შეცვლად, გადასვლად სხვა ადგილზე. ის ფიქრობდა, რომ სიკვდილი ჰგავს ისეთ ძილს, როცა არაფერი გესიზმრება. ამდენად სიკვდილი საოცარი შენაძენია.[60]

ფილოსოფოსი მიმართავს ათენელებს: „ათენელებო, თქვენი სახელი შეიბღალება იმით, რომ თქვენ მოკალით სოკრატე, ბრძენი კაცი“.[61]

როდესაც სოკრატეზე ვფიქრობ, რომელიც, საშინელ მდგომარეობაში მყოფი, მაინც თავისი ქალაქის სახელს უფრთხილდებოდა, უნებლიედ მახსენდება ქრისტეს სიტყვები: „მიუტევე, უფალო, რამეთუ არ იციან, რას სცოდავენ“.

ათენელებს, ჩადენილი საშინელი დანაშაული, უკვე არისტოტელემ დაუყვედრა. ელიანესთან ვხვდებით ცნობას იმის შესახებ, რომ, როდესაც ფილოსოფოსს ჰკითხეს, თუ რატომ დატოვა ათენი, მან უპასუხა: „არ მსურს, რომ ათენელებმა მეორედ ჩაიდინონ ბოროტმოქმედება ფილოსოფოსის წინაშე“.[62]

Цисана Гигаури

Сократ как личность и философ у Элиана

Римлянин, писавший на греческом языке, Элиан мечтал о возрождении высокой нравственности, характерной древним. В своих оригинальных по архитектонике, пестрых по содержанию, историях, он информирует нас о значительных событиях и популярных персонах, среди которых фигурирует Сократ. Благодаря подлинности его сведений, мы постарались представить литературный портрет великого философа и акцентировать основные положения его мировозренческого кредо.

---

59 იხ. Вспомогательное пособие по русскому языку для студентов аграрного университета. Составитель.: Ц. Гигаури. Тб., 2002.

60 Apol. Socr., 40d.

61 იქვე, 38d.

62 Cl. Ael..., III, 36.

თინათინ გიორგობიანი

კიდევ ერთხელ ბერძნული პერფექტის შესახებ

დროთა უძველეს ფორმებად ინდოევროპულ ენებში მიჩნეულია პრეზენსი, აორისტი და პერფექტი. ჯერ კიდევ მე-19 საუკუნის 30-იან წლებში იყო დისკუსია იმის თაობაზე, – პერფექტის თავდაპირველი მნიშვნელობა დროის გამოხატვა იყო თუ გვარისა, ანუ რა არის პერფექტი – დრო თუ გვარი. მხედველობაში ჰქონდათ ის, რომ ინდოევროპულ ენათა მედიუმსა და პერფექტის პირის ნიშანთა სისტემაში იყო საერთო. პერფექტის მნიშვნელობათაგან გამოყოფენ, ერთი მხრივ, განსაკუთრებულ, ინტენსიურ მოქმედებას, როგორც არქაულს და მეორე მხრივ, აღნიშნავენ პერფექტის ფუნქციას გამოხატოს მდგომარეობა. კურილოვიჩი და ბადერი მიიჩნევენ, რომ ინდოევროპული პერფექტის დაბოლოებები უწინარესად გამოხატავდნენ გვარის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და რომ საკითხი – რამდენად ახლოა ინდოევროპული პერფექტისა და ინდოევროპული მედიუმის პირის დაბოლოებები, – შესასწავლია;[2] მიაჩნიათ, რომ არსებობს გენეტიკური კავშირი ბერძნული მედიუმის μαι-ს, ძველინდურის e/ai და პერფექტის α-ს შორის. ფიქრობენ: რომ პერფექტი უპირველესად იყო არა კატეგორია ზმნურ სისტემაში, არამედ წარმოადგენდა ფიზიკური და სულიერი მდგომარეობის გამომხატველ სიტყვებს; ის გამოხატავდა სუბიექტის მდგომარეობას, რაც წინამოქმედებით იყო განპირობებული, მაგრამ ჯერ ეს კიდევ არ ნიშნავდა პერფექტის საბოლოოდ ჩართვას ზმნის უღლების სისტემაში; რომ პერფექტი ყველა ზმნიდან არ იწარმოებოდა და[3] იგი იყო არა მარტო მდგომარეობის გამომხატველი, არამედ მოქმედებისაც, რომ თითქმის ყველა ენაში პერფექტმა და მედიუმმა განვითარების ერთნაირი გზა გაიარეს, – პერფექტმა ნარატიული წარსული მოგვცა, მედიუმმა დაკარგა უკუქცევითობა და მედიოპასივი მივიღეთ; რომ პერფექტი მდგომარეობაა აწმყოში, რაც შედეგია წინა მოქმედებისა. ანუ: იგი ახლანდელი მდგომარეობაა; რომ მის წარმოშობაში გადამწყვეტი როლი შეასრულა

---

[1] სტანგი, „პერფექტი და მედიუმი“ 1932, გვ. 29; იხ. გიორგობიანი თ., „პერფექტი ძველ ბერძნულში“, საენათმეცნიერო ძიებანი, XVI, 2004, გვ. 129.

[2] ბადერი, 1971, გვ. 301.

[3] Schmidt K., Das Perfectum und indogermanischen Sprachen, Glotta, Bd., 42.

მედიალურმა ფორმამ, რომელმაც მიიღო ზოგიერთი ფუნქცია არქაული პერფექტისა; რომ მედიალური დაბოლოება პერფექტმა პრეზენსისაგან შეიძინა და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, აზრთა სხვადასხვაობას ქმნის საკითხის სირთულე. ე. ბენვენისტმა ინდოევროპული პერფექტის პრობლემა მრავალ სტატიაში დასვა და ეს სტატიები წარმოდგენილია „ზოგად ლინგვისტიკაში“. იგი აღნიშნავს, რომ ინდოევროპული ძირეული პერფექტი იგივე გერმანიკული პერფექტო – პრეზენსები არ ნაწილდებოდა სხვადასხვა სემანტიკურ კლასებში, და რომ ამ ზმნური ძირების სემანტიკურ თავისებურებებს წარმოადგენს ის, რომ ისინი სუბიექტის გარკვეულ ემოციურ, აფექტურ მდგომარეობას გვიჩვენებენ. და მართლაც, ზმნები, როგორიცაა „ვიცი“ οἶδα = ცოდნა მაქვს; „შემიძლია“ δύναμαι = შეძლება მაქვს; „მსურს“, „მინდა“ βούλομαι = სურვილი მაქვს; „მეშინია“ δέδοικα = შიში მაქვს და ა. შ. – სილრმისეულ სტრუქტურაში „ქონების“ სემანტიკას შეიცავს. ანალოგიური სემანტიკის ზმნები ქართულშიც გარკვეულ კლასს ქმნიან, რომლებიც ინვერსიული (resp. აფექტური, ობიექტური წყობის) ზმნების სახელწოდებითაა ცნობილი. ამ ე. წ. ინვერსიული ზმნების სილრმისეულ სტრუქტურაშიც „ქონების“ სემანტიკა მკვეთრად არის გამოხატული.

ე. ბენვენისტი აღნიშნავს, რომ „ქონება“ ზმნა სხვა არაფერია, თუ არა ინვერსირებული ანუ ობიექტური წყობის „ყოფნა“. მეშველი ზმნა „ყოფნა“, რომელიც პირველი და მეორე ობიექტური პირის ფორმებში გვაქვს, არსებითად „ქონების“ და არა „ყოფნის“ შინაარსს გამოხატავს. ნათელია, რომ ბერძნულის εἶναι დატივში წარმოდგენილ სუბიექტთან ერთად „ქონების“ შინაარსს გადმოსცემს (θεοῖς ἦσαν „ღმერთებს ჰქონდათ“, ასევე: ἀνθρώποις ἦσαν „ადამიანებს ჰქონდათ ან ჰყავდათ“).

გერმანიკული პერფექტო – პრეზენსები უკვე კარგა ხანია ინდოევროპული პერფექტის გაგრძელებად მიიჩნევა და ამ ზმნათა პრეზენსი ძველი პერფექტიდან მომდინარეობს. ინდოევროპულ ძირეულ პერფექტს, ე. წ. მედიუმს, საშუალ გვარს მიაკუთვნებენ, მაგრამ მან, როგორც ე. ბენვენისტი აღნიშნავს, თანამედროვე ინდოევროპულ ენებში იცვალა სახე და ამჟამად შესაბამისი ზმნები გარდამავალ ზმნებს განეკუთვნებიან; ისინი აკმაყოფილებენ გარდამავალ ზმნათა სინტაქსურ მოთხოვნებს, თუმცა მათი სემანტიკა სუბიექტის ემოციურ, აფექტურ მდგომარეობას გადმოსცემს. ე. ბენვენისტი ამიტომაც ამ ზმნებს, აქტიური მოქმედების გამომხატველი გარდამავალი ზმნებისგან განსხვავებით, „ფსევდოგარდამავლებს“, „ფსევდოტრანზიტულ“ ზმნებს უწოდებს. აქვე აზუსტებს: „პერფექტი ისეთი ფორმაა, რომელიც გვიჩვენებს, რომ „ქონების“ ცნებასთან შერწყმული „მდგომარეო-

[4] Мейе А., Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков, М.-Л., 1938.

ბის“ ცნება მოქმედ პირს განეკუთვნება“; მოქმედება სუბიექტისთვისაა განკუთვნილი.[5]

ცნობილია, რომ ინდოევროპულმა პერფექტმა განიცადა ევოლუცია, რაც გამოიხატა ძირეული პერფექტის (რომელიც მხოლოდ გარკვეული ლექსიკური მნიშვნელობის მქონე ზმნათა კლასს ეხებოდა) გარდაქმნაში გრამატიკულ პერფექტად, რომელმაც გარკვეული როლი შეასრულა, ინდოევროპულ ენათა ზმნური სისტემების თითქმის ყველა უბანი მოიცვა. ინდოევროპული გრამატიკული პერფექტის ჩამოყალიბებაში ყოლა – ქონების როლის შესახებ ე. ბენვენისტი აღნიშნავდა: „ის გარემოება, რომ პერფექტის გამოსახვა ამ ენებში დაკავშირებულია ამ მეშველ ზმნასთან და რომ პერფექტს არ გააჩნია გამოხატვის სხვა შესაძლებლობა, ნათელს ჰფენს პერფექტის კატეგორიის ბუნებასო“.[6]

გარდაუვალი ზმნის პერფექტის წარმოების წესი ასეთია: სუბიექტი ნომინატივში + „ყოფნა“ ზმნა + ძირითადი ზმნის ნამყო დროის პარტიციპიუმი.

გარდამავალი ზმნის პერფექტის წარმოება ორი გზით ხდება:
1. სუბიექტი ნომინატივში + „ქონება“ + ძირითადი ზმნა (ან პარტიციპიუმი);
2. სუბიექტი (რომელიმე ირიბ ბრუნვაში) + „ყოფნა“ (= „ქონება“) + ძირითადი ზმნა (ან პარტიციპიუმი).

გარდამავალი პერფექტის გამოხატვის წესის არჩევა ენაში დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ იწარმოება ამ ენაში „ქონების პრედიკატი“. თუ „ქონება“ ზმნა ენაში ქმნის ნომინატიურ კონსტრუქციას, მაშინ გარდამავალი პერფექტიც ამ ენაში ნომინატიური კონსტრუქციით იწარმოება. შდრ. ფრანგ. il a une maison (ნომინატიური კონსტრუქციის მქონე „ქონების პრედიკატი“); il a vu (ნომინატიური კონსტრუქციის მქონე გარდამავალი პერფექტი). თუ ენაში „ქონების პრედიკატი“ მოითხოვს ირიბ ბრუნვაში დასმულ სუბიექტს, მაშინ გარდამავალი ზმნის პერფექტიც შესაბამისად აიგება. გარდამავალი პერფექტი: მას (*დატივუს*) დაუნახავს, გარდაუვალი პერფექტი: იგი (*ნომინატივუს*) მოსულა. ასევე: გარდამავალი პერფექტი: მას დავუნახივარ (მისგან ვარ დანახული), გარდაუვალი პერფექტი: იგი მოსული არის (იგი მოსულა).

შუხარდტი, და სხვა მკვლევარებიც, ქართული ზმნის თურმეობითის ფორმებს პერფექტულ ფორმებად მიიჩნევს. მართლაც, თურმეობითებს გრამატიკული პერფექტის ყველა თვისება გააჩნიათ. გარდამავალი ზმნის

---

[5] Бенвенист Э., Общая лингвистика, М., 1974, ст. 145.

[6] ბენვენისტი ე. დასახელებული ნაშრომი, გვ. 144-146.

[7] Сахокия М., Сопоставительный анализ форм посессивности и переходности в древнеперсидском, древнеармянском и древнегрузинском языках. автореф. канд. дисс., Тб., 1974.

თურმეობითების სილრმისეულ სტრუქტურაში აშკარად იგრძნობა „ქონება“ ზმნის სემანტიკა (დამიხატავს > დახატული მაქვს).

როგორც უკვე აღნიშნული გვაქვს, ბევრი მეცნიერი თვლის, რომ პრეზენსი, აორისტი და პერფექტი უძველესი ფორმებია ინდოევროპულ ენებში. პრეზენსი და აორისტი მოქმედების გამომხატველი ფორმებისაგან წარმოშობილად მიაჩნიათ, პერფექტი – მდგომარეობის გამომხატველი ფორმებისაგან. ვარაუდობენ, რომ მედიუმის, როგორც გვარის ფორმის არსებობა დაიწყო იმ დროიდან, როცა მდგომარეობის კატეგორია გაიყო ორ გრამატიკულ ფორმად, რომელთაგანაც ერთმა მიიღო გვარის მნიშვნელობა, მეორემ კი ასპექტისა. ხოლო განსხვავება მედიუმსა და პერფექტს შორის იყო შემდეგი: მედიუმი გამოხატავდა მდგომარეობას, როგორც პროცესს, პერფექტი – როგორც ფაქტს. ორივე იყო მდგომარეობის კატეგორიის ორი სახესხვაობა.[8] ეს პროცესი მეტნაკლებად საერთო იყო და სხვა სისტემის ენებშიც მოქმედებდა.

ინდოევროპულ ენებში პერფექტის სემანტიკის ტრანსფორმაცია, როგორც ე. ბენვენისტმა გვიჩვენა, ორი მიმართულებით წარიმართა: 1. გარდამავალი ზმნის შემთხვევაში – ქონების კატეგორიისაკენ და 2. გარდაუვალი ზმნის შემთხვევაში – მოდალობის კატეგორიისაკენ. მოდალურობა (ლათ. modus კილო [ზმნისა]) – გრამატიკული კატეგორიაა, რომელიც აღნიშნავს მეტყველების შინაარსის დამოკიდებულებას სინამდვილისადმი და გამოიხატება ზმნის სხვადასხვა კილოს ფორმებით, ინტონაციით, ჩართული სიტყვებით.

პოსიბილიტივი, იგივე **პოტენციალისი**, ანუ შესაძლებლობის ვნებითები (რომლებიც აღნიშნავენ, რომ მოქმედება შესაძლებელია ან ნებადართულია, ანუ უფლებამოსილია მოხდეს δύναμαι „შემიძლია“, „ძალმიძს“), მიჩნევის ვნებითები (რომლებიც გვიჩვენებენ იმას, თუ გრამატიკული სუბიექტი გრამატიკულ ობიექტს რად მიაჩნია ან რად ეჩვენება δοκέω, δοκεις μοι „ვთვლი“, „მიმაჩნია“, „მგონია“), გუნების ვნებითები (რომლებიც გვიჩვენებენ ადამიანის სულიერ განწყობილებას, მის სურვილს – βούλομαι „მინდა“, „მსურს“, χαίρομαι „ვხარობ“, „მიხარია“) – გამოხატავენ გარკვეულ მოდალურ მნიშვნელობებს, ისინი დატიურ კონსტრუქციას ქმნიან (ქართული ენის გრამატიკაში განიხილებიან ინვერსიულ ზმნებად) (inversio „გადასმა“), მათი ლექსიკური მნიშვნელობანი შეიცავს „შემიძლია“, „მინდა“, „მგონია“ ინვერსიული ზმნების შინაარსს. მაგალითად: მეჭმევა – ე. ი. ჭამა შემიძლია, ჭამა ნებადართულია; მელამაზა (ვაჟასთან) = ლამაზი მეჩვენა, მემღერება ე. ი. სიმღერის ხასიათზე ვარ და ა. შ.[9] ზოგიერთ ზმნას აქვს აღწერილობითი ანუ პერიფრასტული, ანალიტიკური ფორმები. ანუ: აღებულია პერფექტის

---

[8] Савченко, Категория среднего залога в индоевропейском языке, Л., 1960.

[9] შანიძე ა., ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, 1974, გვ. 291.

პარტიციპიუმი და εἶναι „ყოფნა“ ზმნა კონიუნქტივში ან ოპტატივში, ე. ი. პერფექტის მოქმედებითი გვარის მიმღეობისა და εἰμί ზმნის კავშირებითი და ნატვრითი კილოების მეშვეობით იწარმოება პერფექტის მოქმედებითი გვარი ზემოდასახელებული კილოებისა. პერიფრასტული ვნებითი მარტო აბსოლუტურ ფორმებს გვაძლევს; არ ხდება გარჩევა სულიერსა და უსულოს შორის და ყველგან „იქნება“ და „იქნა“ მოიაზრება. კავშირებითი და ნატვრითი კილოები იწარმოება აღწერილობით ანუ: აღებულია პერფექტის საშუალი და ვნებითი გვარის პარტიციპიუმი და εἰμί – ზმნის ასევე კავშირებითი და ნატვრითი კილოები:

ὦ	ὦμεν
ἦς	ἦτε
ᾖ	ὦσι(ν)
εἴην	εἶημεν = εἶμεν
εἴης	εἶητε = εἶτε
εἴη	εἶησαν = εἶεν

ὦμεν	
ἦτον	
ἦτον	
εἶημεν = εἶμεν	
εἶητον = εἶτον	
εἰήτην = εἴτην	

აღწერილობითი ფორმები გვხვდება პერფექტის ინდიკატივშიც.[10] რაც შეეხება ვნებითი გვარის III მყოფადს, ისიც შეიძლება იწარმოოს აღწერილობით – საუღლებელი ზმნის პერფექტის, საშუალი და ვნებითი გვარის მიმღეობისა და εἰμί ზმნის ფუტურუმის (მყოფადის) მეშვეობით:

ἔσομαι	ἐσόμεθα	ἐσόμεθα
ἔσῃ, ἔσει	ἔσεσθε	ἔσεσθον
ἔσται	ἔσονται	ἔσεσθον

ვნებითი გვარის III მყოფადს (futurum III) აქტიური მნიშვნელობა აქვს, თუ პერფექტის მედიოპასივი ამავე მნიშვნელობისაა. ეს ის ზმნებია, რომლებიც გვიჩვენებენ „შეძენას“. მაგ: κεκτήσομαι „შევიძინე“ (*პერფ.*), κεκτήσομαι „შევიძენ“ (*ფუტურუმ III*).

ინდოევროპული პერფექტის სემანტიკა უპირველესად აღნიშნავდა მდგომარეობას წინარე მოქმედებასთან მიმართების გარეშე და როგორც ჩანს, გენეტურად უკავშირდებოდა უფრო ძველ, განსაკუთრებული ჯგუფის ზმნებს. პროტოინდოევროპული ენის ზმნათა ეს ჯგუფი, დიდი ალბათობით, შეგვიძლია დავაყენოთ არაინდოევროპული ენების „სტატიკური“ და „აფექტური ზმნების გვერდით“[11] – წერს ი. სტეპანოვი, იხილავს რა სინტაქსის საკითხებს. ამასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიქცია ა. შანიძისა და ა. ჩიქობავას ნაშრომებმა და მათი გათვალისწინებით კი ბ. ჯორბენაძის შეხედულებამ – იგი სტატიკურ ვნებითებს პერფექტულ ფორ-

---

[10] ურუშაძე ა., ძველი ბერძნული ენა, გვ. 175.
* ქართულში პერიფრასტული ვნებითი უნდა განვასხვავოთ შედგენილი შემასმენლისაგან, იქ გვჭირდება ზმნა „იყო“ (იხ. შანიძე ა., გვ. 292).

[11] Степанов Ю., Перфектный центр в русском синтаксисе, АНСССР, серия литературы и языка, № 4, 1978.

მებად მიიჩნევს, სტატიკურ ვნებითში პერფექტისათვის დამახასიათებელი სემანტიკის არსებობას ადასტურებს.[12]

ამგვარად, სტატიკური ვნებითების პერფექტულ ფორმებად აღიარება, ქართველი მეცნიერების აზრით, წარმოადგენს მრავლისმთქმელ ფაქტს, რომელიც შუქს ჰფენს ქართული პერფექტის გზას (მსგავსად ინდოევროპული პერფექტისა) – ძირეული პერფექტიდან გარდამავალი ზმნის პერფექტამდე. მათ სტატიკური ვნებითები იმ შუალედურ რგოლად მიაჩნიათ,რომელიც ძირეულ პერფექტს გრამატიკულ პერფექტთან აკავშირებს. და მართლაც, ტიპოლოგიური ანალოგია ინდოევროპულ და ქართველურ პერფექტებს შორის არის.

Tinatin Giorgobiani

Ones again about the Perfect tense in Old Greek

Even in 30-ies of 19th century there was discussion about the initial expression of the perfect tense. There has been arisen the question: perfect tense is a tense or a voice. It is well known that Indo-European initial perfect was the form, where the meaning of "**to have**" was tightly connected with the meaning of "**condition**" and referred to the person who did the action. That means that is expresses the action which refers to a subject. E. Benvenist calls such kind of verbs as a "**pseudo-transitive**".

We think that the grammatical categories of the language supposed to be determined by morpho-syntactical function and by semantically as general, as it is possible. So that, the action which is dedicated to subject is one of the function of the medium voice in Old Greek language, which means that medium voice in Old Greek, perfect tense and subjective action or so called "version" in Georgian language (subjective version in Georgian language expresses the action, when subject does something for subject/himself) are the same phenomenon.

[12] შანიძე ა., ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბ., 1873, გვ. 320-1. იხ. ჩიქობავა ა., ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემა იბერიულ-კავკასიურ ენებში, თბ., 1948, გვ. 5. იხ. ჯორბენაძე ბ., ზმნის გვარის ფორმების წარმოებისა და ფუნქციის საკითხები ქართულში, 1975, გვ. 23-24.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ქეთევან გურჩიანი

ანტიკურობაში ჩუმად და ხმამაღლა ლოცვის შესახებ

ძველი ბერძნული ლოცვისთვის[1] უცხოა მკაცრი წესები. იგი საკმაოდ თავისუფალია, როგორც სტრუქტურის, ისე შინაარსის მხრივ. თუმცა მაინც არსებობს რამდენიმე ნორმა. ბერძნულ ანტიკურობაში ნორმად ითვლებოდა ხმამაღლა ლოცვა, ისევე როგორც ხმამაღლა კითხვა. იგი იმდენად მიღებული იყო, რომ აღნიშვნის ღირსი ამ ნორმიდან გადახვევა ხდებოდა ხოლმე: ჩუმად ლოცვა. ხმამაღლა ლოცულობს მაგალითად, ქრისესი „ილიადაში“ 1. 450:[2]

Χρύσης μέγαλ' εὔχετο.

ამის პარალელურად გვხვდება, მაგრამ იშვიათია ფრაზა:

ὅν κατὰ θυμόν[3] ანუ გულში ლოცვა.[4]

როგორც ჩანს, ხმამაღლა ლოცვას ძირითადად ორი მიზეზის გამო ანიჭებდნენ უპირატესობას: 1. ხალხში გავრცელებული წარმოდგენის მიხედვით, ანტიკური ღმერთი არ იყო ყოვლისშემძლე ან ყოვლისმცოდნე. არ იცოდა, რა ხდებოდა ადამიანის გულში და ამიტომ, ღმერთს უნდა გაეგონა (ფიზიკურად მოესმინა) მლოცველის თხოვნა.

და მეორე 2. ხმამაღლა ლოცვას სოციალური ფუნქცია ჰქონდა. ამგვარი ლოცვა უზრუნველყოფდა ჯგუფის ერთიანობას და ამასთანავე, მისი საშუალებით ხორციელდებოდა სოციალური კონტროლი. ანტიკური წარ-

---

1 ტერმინი „ლოცვა“ აქ და სტატიაში ყველგან გამოიყენება მისი არაქრისტიანული მნიშვნელობით. იგი არ გულისხმობს რაიმე დოგმატურ ტექსტს. ზოგიერთი მოსაზრებით, შესაძლებელია ამ ტერმინის „ვედრებით“ ჩანაცვლება, მაგრამ ვფიქრობ, რომ უმჯობესია გავიზიაროთ კლასიკურ მეცნიერებებში გავრცელებული ტრადიცია, როდესაც ანტიკურ „ლოცვასაცა“ და ქრისტიანულ „ლოცვასაც“ ერთი ტერმინით აღნიშნავენ: გერმ. Das Gebet, ინგლ. The Prayer და ა. შ.

2 ასევეა Il. 3. 275, 8. 347, 15. 369.

3 Od. 5. 444, აუცილებლობის შემთხვევაში აიანტი ურჩევს თანამებრძოლებს, ჩუმად ილოცონ: Il. 7. 193.

4 ჩუმად და ხმამაღლა ლოცვის ზოგიერთ ასპექტთან დაკავშირებით იხ. S. Sudhaus, "Lautes und leises Beten", ARW 9 (1906) 185-200.

მებად მიიჩნევს, სტატიკურ ვნებითში პერფექტისათვის დამახასიათებელი სემანტიკის არსებობას ადასტურებს.[12]

ამგვარად, სტატიკური ვნებითების პერფექტულ ფორმებად აღიარება, ქართველი მეცნიერების აზრით, წარმოადგენს მრავლისმთქმელ ფაქტს, რომელიც შუქს ჰფენს ქართული პერფექტის გზას (მსგავსად ინდოევროპული პერფექტისა) – ძირეული პერფექტიდან გარდამავალი ზმნის პერფექტამდე. მათ სტატიკური ვნებითები იმ შუალედურ რგოლად მიაჩნიათ,რომელიც ძირეულ პერფექტს გრამატიკულ პერფექტთან აკავშირებს. და მართლაც, ტიპოლოგიური ანალოგია ინდოევროპულ და ქართველურ პერფექტებს შორის არის.

Tinatin Giorgobiani

Ones again about the Perfect tense in Old Greek

Even in 30-ies of 19th century there was discussion about the initial expression of the perfect tense. There has been arisen the question: perfect tense is a tense or a voice. It is well known that Indo-European initial perfect was the form, where the meaning of "**to have**" was tightly connected with the meaning of "**condition**" and referred to the person who did the action. That means that is expresses the action which refers to a subject. E. Benvenist calls such kind of verbs as a "**pseudo-transitive**".

We think that the grammatical categories of the language supposed to be determined by morpho-syntactical function and by semantically as general, as it is possible. So that, the action which is dedicated to subject is one of the function of the medium voice in Old Greek language, which means that medium voice in Old Greek, perfect tense and subjective action or so called "version" in Georgian language (subjective version in Georgian language expresses the action, when subject does something for subject/himself) are the same phenomenon.

---

[12] შანიძე ა., ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბ., 1873, გვ. 320-1. იხ. ჩიქობავა ა., ერგატიული კონსტრუქციის პრობლემა იბერიულ-კავკასიურ ენებში, თბ., 1948, გვ. 5. იხ. ჯორბენაძე ბ., ზმნის გვარის ფორმების წარმოებისა და ფუნქციის საკითხები ქართულში, 1975, გვ. 23-24.

ქეთევან გურჩიანი

ანტიკურობაში ჩუმად და ხმამაღლა ლოცვის შესახებ

ძველი ბერძნული ლოცვისთვის[1] უცხოა მკაცრი წესები. იგი საკმაოდ თავისუფალია, როგორც სტრუქტურის, ისე შინაარსის მხრივ. თუმცა მაინც არსებობს რამდენიმე ნორმა. ბერძნულ ანტიკურობაში ნორმად ითვლებოდა ხმამაღლა ლოცვა, ისევე როგორც ხმამაღლა კითხვა. იგი იმდენად მიღებული იყო, რომ აღნიშვნის ღირსი ამ ნორმიდან გადახვევა ხდებოდა ხოლმე: ჩუმად ლოცვა. ხმამაღლა ლოცულობს მაგალითად, ქრისესი „ილიადაში" 1. 450:[2]

Χρύσης μέγαλ' εὔχετο.

ამის პარალელურად გვხვდება, მაგრამ იშვიათია ფრაზა:

ὃν κατὰ θυμόν[3] ანუ გულში ლოცვა.[4]

როგორც ჩანს, ხმამაღლა ლოცვას ძირითადად ორი მიზეზის გამო ანიჭებდნენ უპირატესობას: 1. ხალხში გავრცელებული წარმოდგენის მიხედვით, ანტიკური ღმერთი არ იყო ყოვლისშემძლე ან ყოვლისმცოდნე. არ იცოდა, რა ხდებოდა ადამიანის გულში და ამიტომ, ღმერთს უნდა გაეგონა (ფიზიკურად მოესმინა) მლოცველის თხოვნა.

და მეორე 2. ხმამაღლა ლოცვას სოციალური ფუნქცია ჰქონდა. ამგვარი ლოცვა უზრუნველყოფდა ჯგუფის ერთიანობას და ამასთანავე, მისი საშუალებით ხორციელდებოდა სოციალური კონტროლი. ანტიკური წარ-

---

1 ტერმინი „ლოცვა" აქ და სტატიაში ყველგან გამოიყენება მისი არაქრისტიანული მნიშვნელობით. იგი არ გულისხმობს რაიმე დოგმატურ ტექსტს. ზოგიერთი მოსაზრებით, შესაძლებელია ამ ტერმინის „ვედრებით" ჩანაცვლება, მაგრამ ვფიქრობ, რომ უმჯობესია გავიზიაროთ კლასიკურ მეცნიერებებში გავრცელებული ტრადიცია, როდესაც ანტიკურ „ლოცვასაცა" და ქრისტიანულ „ლოცვასაც" ერთი ტერმინით აღნიშნავენ: გერმ. Das Gebet, ინგლ. The Prayer და ა. შ.

2 ასევეა Il. 3. 275, 8. 347, 15. 369.

3 Od. 5. 444, აუცილებლობის შემთხვევაში აიანტი ურჩევს თანამებრძოლებს, ჩუმად ილოცონ: Il. 7. 193.

4 ჩუმად და ხმამაღლა ლოცვის ზოგიერთ ასპექტთან დაკავშირებით იხ. S. Sudhaus, "Lautes und leises Beten", ARW 9 (1906) 185-200.

მოდგენით, თუკი არ არსებობს განსაკუთრებული მიზეზი, ჩუმად არ ლოცულობენ.

ახლა უფრო დაწვრილებით ზემოთ ჩამოთვლილ მიზეზებზე.

ხმამაღლა ლოცვასთან დაკავშირებულია ღმერთის ანთროპომორფული წარმოდგენა. ამა თუ იმ ღვთაებას უნდა რეალურად გაეგონა მლოცველის სიტყვები.

ქრისტიანობაშიც კი, რომლის ღმერთიც ყოვლისმცოდნე და ყოვლისშემძლეა, ხმამაღლა ლოცვა მიღებული იყო ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ეტაპზე. ნორმად ითვლებოდა ხმამაღლა ლოცვა ებრაულ კულტურაშიც. ბიბლიაში ამ ნორმიდან გადახვევა, ანუ ჩუმად ლოცვა საგანგებოდ აღინიშნება. ასეა მაგალითად პირველ მეფეთაში, როცა ჰანა ჩუმად ლოცულობს, ელი ფიქრობს, რომ იგი მთვრალია.

ანტიკურობაში წარმოდგენა ღმერთის შესახებ, რომელსაც უნდა გააგონო, თანაარსებობს წარმოდგენასთან ყოვლისმცოდნე ღმერთის შესახებ. ლიტერატურაში პარალელურად გვხვდება ეს ორი საპირისპირო დამოკიდებულება. ერთის მიხედვით, ღმერთებმა ყველაფერი იციან, მეორე წარმოდგენით კი ღმერთების ზურგს უკან ბევრი რამ ხდება, ისინი შეიძლება გააცურო და ა. შ.

პირველი წარმოდგენის მაგალითად გამოდგება ილიადა 16. 515, სადაც აქილევსი მიმართავს თეტისს სიტყვებით: „შენ ყველაფრის მოსმენა შეგიძლია". ხშირად მოჰყავთ ხოლმე ნაწყვეტი ჰეროდოტედან, სადაც აპოლონი ამბობს, რომ უთქმელის გაგონებაც შეუძლია.[5] თუმცა გაცილებით მეტია საპირისპირო მაგალითები იმავე ჰომეროსთან, როცა ღმერთები ერთმანეთს ატყუებენ ან როცა მათ არ იციან, რა ხდება მოშორებულ ადგილებში. შეგვიძლია გავიხსენოთ, ჰერა როგორ აძინებს ზევსს იდას მთაზე ან ეთიოპიაში წასული პოსეიდონი „ოდისეაში" როგორ ვერაფერს იტყობს ღმერთების გადაწყვეტილების შესახებ. ასევე ნათელი იყო, რომ ძალიან ბევრი თხოვნა არ სრულდებოდა და აქედან ხშირად ასკვნიდნენ, რომ ღმერთებს ვერ შეასმინეს. ყურადღებას იპყრობს Ζεὺς εὐχοδότης კულტი: ზევსისა, რომელსაც კარგად ესმის. ამ სახელზე დაყრდნობით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ არსებობდა ზევსიც, რომელსაც ასე კარგად არ ესმოდა.[6]

ღმერთის ანთროპომორფული წარმოდგენიდან მოდის აგრეთვე ლოცვებისთვის დამახასიათებელი ძირითადი მიმართვა „მისმინე", „მოდი", „შემომხედე" (ენობრივ დონეზე ამგვარ მიმართვები დღემდეა ჩვენთან შემორჩე-

---

5 Herod. I, 47. 3. ასევე Pind. Pyth. 9. 45.

6 იხ. Th. Drew-Bear, Noevelles Inscriptions de Phrygie, Zutphen 1978, 48, Nr. 24. cit. H. S. Versnel, Religious Mentality in Ancient Prayer, 29 შმდგ. in: H. S. Versnell (ed.), Faith, Hope and Worship, Leiden 1981.

ნილი) და ა. შ. ამას ემსახურება აგრეთვე იმ ადგილებს ჩამოთვლა, პირის იმ მხარისკენ მიბრუნება, სადაც სავარაუდოდ უნდა იმყოფებოდეს ღმერთი და სხვა. მოსმენასთანაა გადაჯაჭვული შესმენა.

მოგვიანებით ანტიკურობაში გავრცელდა წარმოდგენა, რომ ღმერთები ყველაფერს ხედავენ. აქ, სავარაუდოდ, საჭიროა „ხალხური“ წარმოდგენის გამიჯვნა ფილოსოფიური მიდგომისაგან.

როგორც ჩანს, მოსმენას იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ზოგიერთი ცნობით ღმერთის სტატუას პირდაპირ ყურში ეუბნებოდნენ სათხოვარს.[7] ამას მოგვითხრობს პავსანიასი (7, 22, 2) ფერაში ჰერმესის სტატუის შესახებ. ვაინრაიხის ჰიპოთეზის მიხედვით, არსებობდა ყურების შეწირვის ტრადიცია.[8] თუკი ღმერთები ლოცვის შეისმენდნენ, მადლიერი მთხოვნელი თიხის ყურს სწირავდა ამ ღვთაებას და ეს ყური საკურთხეველზე ან ტაძრის კედელზე ინახებოდა.[9] ეს საინტერესო და ნაკლებად გამოკვლეული საკითხია და ჯერ-ჯერობით არ არის ცნობილი, რამდენად იყო ამგვარი ვოტივური ყურები გავრცელებული.

მეორე ძირითადი ასპექტი, რომელიც ხმამაღლა ლოცვასთან არის დაკავშირებული, არის სოციალური ფუნქცია. 1. ხმამაღლა ლოცვისას ხორციელდებოდა სოციალური კონტროლი. რას ნიშნავს ეს?

ბერძნული ლოცვა ხშირად ჩვენი გაგებით წყევლაა. ზიარი ტერმინითაც სარგებლობენ: ἀράομαι.[10] ქრისესი არის ἀρητήρ.[11] რომელიმე მლოცველის კეთილდღეობა ხშირად არის გადაჯაჭვული მისი მოწინააღმდეგის ცუდად ყოფნასთან. ამიტომ საკუთარი თავისთვის კარგის სურვილის თანაბრად მლოცველი ავს ითხოვს სხვისთვის.[12] როცა მლოცველი სხვებს იმის მოსმენის საშუალებას აძლევს, რასაც ღმერთს სთხოვს, ე. ი. ამ თხოვნის საჯაროდ თქმას არ ერიდება, თავისთავად ნათელია, რომ გამოირიცხება ბოროტი განზრახვა იმ ჯგუფის წინააღმდეგ, რომელსაც მთხოვნელი ეკუთვნის. მოგვიანებით სენეკა მე-10 წერილში[13] იხსენებს ათენოდორესთან წაკითხულს: „მაშინ დარწმუნდები, რომ ყველა ავი ზრახვისგან თავისუფალი ხარ, თუკი შეძლებ, რომ მხოლოდ ის სთხოვო ღმერთს, რისი თხოვნაც ყველას თვალწინ საჯაროდ შეგიძლია“.

---

7 თხოვნის წარმოთქმისას ღმერთის გამოსახულებასთან მიახლოების წესი ტრაგედიაშიც არის დაცული Eur. Androm. 1117.

8 O. Weinreich, Θεοι Επηκοοι, Athen. Mitt. 37, 1912, 57.

9 ამ საკითხის მიმოხილვა იხ. H. S. Versnel, 27, 35-36.

10 Il. 1. 33; 1. 345; 1. 302 და სხვ.

11 Il. 1.11.

12 შდრ. Aristoph. Thesm. 282.

13 Seneca, Epist. 10, 5.

სოციალურ კონტროლზე საუბრისას უნდა განვასხვავოთ ორი ძირითადი სახის ლოცვა: 1. ლოცვები, რომლებსაც ახლავს რიტუალი და საჯაროა, და 2. პირადული ლოცვები.

ლოცვა კომუნიკაციის ერთ-ერთი ფორმაა. ხშირად ეს იყო კოლექტიური კომუნიკაცია ანუ ჯგუფი ერთად მიმართავდა ღმერთს. ასეთ ლოცვასთან უმეტესად დაკავშირებულია რიტუალი (ძირითადად ლიბაციის), რომელიც თავისი ხასიათიდან გამომდინარე კოლექტიური მოვლენაა. რიტუალში მონაწილეები კონკრეტული თხოვნით წარსდგებიან ამა თუ იმ ღმერთის წინაშე და რადგან ის, ვინც ლოცვას აღავლენს, ყველას ნაცვლად საუბრობს, ჯგუფმა შესაბამისად ზუსტად უნდა იცოდეს, რას და როგორ ითხოვს მლოცველი.

ლოცვის სოციალურ ფუნქციაში შედის ასევე მეორე ასპექტი: იგი აყალიბებს ჯგუფის ერთიანობის შეგრძნებას.[14] იქნება ეს კრიზისული სიტუაცია (ომში საერთო მტრის წინააღმდეგ ბრძოლა) თუ საოჯახო კულტი, ერთად და ხმამაღლა ლოცვა ჯგუფის ერთიანობას ბადებს. ამითვე აიხსნება, ჩემი აზრით, ლიტურგიისას ერთად და ხმამაღლა ლოცვის დღემდე გავრცელებული წესი. ლოცვისას კომუნიკაცია ერთდროულად ხორციელდება ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ დონეზე. კავშირი მყარდება 1. მლოცველსა და ღმერთს შორის, 2. ჯგუფის წევრებს შორის.

კიდევ ერთი დადებითი მხარე აქვს ხმამაღლა ლოცვას ძვ. ბერძნული სინამდვილისთვის: ძვ. ბერძნული ლოცვა ძირითადად da ut dem ან da quia dedi პრინციპზეა აგებული ანუ მთხოვნელი ან ახსენებს ღმერთს, რა გაუკეთებია მის პატივსაცემად ან რაიმეს ჰპირდება მას. ხმამაღლა ლოცვისას მლოცველს საშუალება ეძლევა, წარმოადგინოს საკუთარი თავი და სხვების გასაგონად თქვას, რა შეუძლია, როგორი ღვთისმოსავია და რის გაკეთებას აპირებს, რაც გავლენას ახდენს მის სოციალურ სტატუსზე.

სოციალური კონტროლი ხმამაღლა ლოცვისას არაჯგუფური ლოცვების დროსაც ხორციელდებოდა. არსებობს მაგალითები, როდესაც მაგ. სასამართლოებში ბრალდებისას ან თავდაცვისას არგუმენტად მოჰქონდათ ლოცვისას გაგებული.

როცა რომელიმე ტაძარში შესული ბერძენი თავისი ლოცვის მოსმენის შესაძლებლობას აძლევდა იქ მყოფებს, ამით იგი ხაზს უსვამდა, რომ ამ ლოცვით იგი არ აპირებდა ვინმესთვის ზიანის მიყენებას და ავი რამ არ სურდა.

---

[14] ლოცვის სოციალური ფუნქციის შესახებ საინტერესოა T. Scheer, Die Götter anrufen: Die kontaktaufnahme zwischen Mensch und Gottheit in der griechischen Antike, 48-51 in: Kai Brodersen (Hrsg.) Gebet und Fluch, Zeichen und Traum, Münster, 2001.

რადგან ხმამაღლა ლოცვის ტრადიცია ართულებდა სხვისთვის საჭარიდ ავის სურვილს, ამიტომ წყევლამ უმეტესად მაგიაში გადაინაცვლა.[15] წყევლისას ხშირად მიმართავდნენ მიწისქვეშეთის ღმერთებს. ამის დასტურია უამრავი ფირფიტა, რომლებიც საფლავებშია აღმოჩენილი.[16]

როგორც ჩანს, ლოცვასთან დაკავშირებულმა სოციალურმა კონტროლმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიიღო მაგიის გავრცელებასთან ერთად და სწორედ მაგიას დაუკავშირდა მდუმარედ ლოცვა. ზოგადად მაგიას იზოლაციისკენ მიდრეკილება ახასიათებს.[17] იგი ამითიც უპირისპირდება „ჩვეულებრივ" პოლისურ რელიგიას, რომელიც ძირითადად ჯგუფურია (იქნება ეს ოჯახი, კლანი, ქალაქი თუ სხვა). იზოლაცია განსაკუთრებით დაუკავშირდა მაგიის იმ სახეს, რომელიც ვინმესთვის ზიანის მიყენებას ისახავდა მიზნად.

მაგია, როგორც ნორმის ინვერსია, ანტიკურობაში ხშირად აღიქმებოდა საფრთხედ. ასევე სახიფათოდ ითვლებოდა ჩუმად ლოცვა, როგორც მაგიური რამ.[18]

კლემენს ალექსანდრიელის სიტყვით, პითაგორა ფიქრობდა, რომ საჭიროა ხმამაღლა ლოცვა (μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι), რადგან ლოცვები უნდა იყოს სამართლიანი, ისეთი, რომ არავის შერცხვეს მათი თქმა მოწმეების თვალწინ.[19]

ეპიკურე მდუმარე ლოცვების შესახებ ამბობს, რომ თუკი ღმერთები შეასრულებდნენ ყველა იმ თხოვნას, რასაც ლოცვებში ითხოვენ, ადამიანების მოდგმა აღარ იარსებებდა.

გარდა უარყოფითი მხარისა, არსებობს მდუმარედ ლოცვის დადებითი მხარეც და მისი გამამართლებელი გარემოებები.

ზოგჯერ მდუმარედ ლოცვა ლიტერატურულ ხერხს წარმოადგენს, ზოგჯერ კი დაკავშირებულია ხალხში გავრცელებულ რომელიმე წარმოდგენასთან ან კულტთან, თუმცა ეს იშვიათობაა. ჰომეროსთან გვაქვს მაგალითები, როცა სიტუაცია გარდაუვალს ხდის მდუმარედ ლოცვას და ეს საგანგებოდ აღინიშნება ხოლმე. ასეა მაგალითად აიანტის ეპიზოდში,[20] როდესაც აიანტი თანამებრძოლებს ურჩევს, ჩუმად ილოცონ, რომ მტრებმა არ გაიგონონ, რას სთხოვენ ზევსს, ოდისევსი ზღვაზე ὃν κατὰ θυμόν ითხოვს შველას,[21] ევრიპიდეს „ელექტრაში" (808) ელექტრას ეგისთეს თვალწინ არ შეუძლია ხმამაღლა ილოცოს.

---

15 Martial I, 39, 5 შმდგ. შდრ. Horatius, epist. I, 16, 59.

16 T. Scheer, ibid.

17 იხ. Fr. Graf, 197, 204-205.

18 Apuleios, Apologia 54.

19 Clem. Al. Strom. 4. 26 (171, 1).

20 Il. 7. 193-195.

21 Od. 5. 444; Il. 23. 709.

საინტერესოა გულში ლოცვა, როგორც ლიტერატურული ხერხი ჰეროდოტესთან დაცულ ისტორიაში ამასისის და მისი ცოლის, ლადიკეს, შესახებ. ამასისი სიკვდილით ემუქრება ლადიკეს, რადგან მისდამი ლტოლვა გაუქრა. შეშინებული ლადიკე გულში ლოცულობს და აფროდიტეს ჰპირდება სტატუას, თუკი ამასისს მისადმი სიყვარული ისევ გაუღვივდება. სიტუაციის გათვალისწინებით, ლადიკეს აქ ერთადერთი გამოსავალი ჰქონდა, გულში ელოცა და იყენებს კიდეც მას.[22] ზემოთ ჩამოთვლილი სიტუაციები განსაკუთრებულია და მდუმარედ ლოცვა ერთადერთი გამოსავალია დასახელებული პერსონაჟებისთვის. როგორც ჩანს, კრიზისულ სიტუაციაში იღვიძებდა იმედი, რომ ღმერთებმა ისედაც ყველაფერი იციან. ასეა მაგალითად „ელექტრაში“ სოფოკლესთან. კლიტემნესტრა ჩუმად ლოცულობს აპოლონის წინაშე (638 შმდგ.) და ხაზს უსვამს: „ფარულად ვამბობ, რადგან მეგობართა შორის არ ვარ“, ბოლოს კი დასძენს, რომ ყველაფერს არ ამბობს, რადგან იმედი აქვს, დანარჩენი ღვთიური ძალის წყალობით ისედაც იცის აპოლონმა (657).

დარჩა ერთი სფერო, სადაც მილებული იყო მდუმარედ ან ჩურჩულით ლოცვა. როგორც ჩანს, ბერძნებიც იზიარებდნენ მოსაზრებას, რომ „სიყვარულსა მალვა უნდა“ და სიყვარულთან დაკავშირებული ლოცვების წაჩურჩულებას ამჯობინებდნენ. ასე განვითარდა აფროდიტე პსითუროსის და ეროს პსითუროსის კულტი ათენში.[23] ძველი პსითუროსის კულტი (მოჩურჩულე ღვთაების ან ჰეროსის კულტი), რომელიც ღმერთსა და მლოცველს შორის შუამავლის როლს ასრულებდა, შემთხვევით არ დაკავშირებია აფროდიტეს და ეროსს, როგორც სიყვარულის ღმერთებს. სასიყვარულო სურვილებს ბერძნები და მოგვიანებით რომაელები ყურში უჩურჩულებდნენ ამ ღმერთებს.

მდუმარე ლოცვას ან სულაც დუმილს ის ღმერთებიც მოითხოვდნენ, რომლებიც მიწისქვეშეთთან იყვნენ დაკავშირებული. „ოიდიპოს კოლონოსში“ გუნდი ურჩევს ოიდიპოსს, ერინიებს ისე მიმართოს, რომ ვერავინ გაიგონოს (489).

ზოგიერთ საფლავთან სრული დუმილით ჩაივლიდნენ ხოლმე, რადგან მიცვალებულის სულის გაღვიძების და მისი ყურადღების მიპყრობის ეშინოდათ.

ზემოთ ჩამოთვლილი მაგალითები ცხადყოფს, რომ ანტიკურობაში გავრცელებული იყო ხმამაღლა ლოცვის წესი. ეს ტრადიცია, რომელიც სათავეს ღმერთის ანთროპომორფულ წარმოდგენაში იღებს, საზოგადოების მიერ გამოიყენებოდა სოციალური კონტროლის ფუნქციით. ყველა გადახ-

---

22 შდრ. S. Pulleyn, Prayer in Greek Religion, Oxford 1997, 186-187.

23 Harpokrates, 186, 14 შმდგ.: ετιματο δε δε Αθηνησι και Ψιθυροσ Αφροδιτη και Ερωσ Ψιθυροσ. შდრ. Eustath. Od. 1881, 1 შმდგ.

ვევა ამ ნორმიდან ან კულტის განსაკუთრებულობას უკავშირდება ან ლიტ-
ერატურულ ხერხს წარმოადგენს.

Ketevan Gurchiani

Leises und lautes Gebet in der Antike

Im vorliegenden Artikel wird das Thema des lauten und leisen Betens in der griechischen Antike untersucht. Als Norm gilt lautes Beten. Dieser Norm liegen m. E. zwei Aspekte zugrunde: 1. Die von Anthropomorhismus bedingte Vorstellung, dass die Götter Gebete akustisch wahrnehmen sollen, um sie zu erfuellen und 2. Soziale Funktion: beim lauten Beten wird soziale Kontrolle ausgeuebt.

Leise wird nur in Ausnahmefaellen gebeten und es gilt als Abweichung von der Norm. In manchen Faellen ist es situationsbedingt, manchmal hat es literarische Funktion, meistens gehoert aber das leise Beten zum Bereich der Magie und wird als etwas Gefährliches angesehen. Der einzige Bereich, wo leises Gebet legitimiert wird, ist der Bereich der Liebe. Das Thema wird anhand der griechischen und teilweise roemischen literarischen Beispielen besprochen, dabei wird auch epigraphisches Material beruecksichtigt.

ირინე დარჩია

ფერი და ბერძნული ტრაგედიის სცენოგრაფია

საყურადღებო ცნობებს ძველი ბერძნული თეატრის შესახებ გვაწვდის ატიკური კომედია, არქეოლოგიური მასალა, ვაზური ფერწერა, ძველ ბერძენ ავტორთა ცნობები, ხოლო ტრაგედიის ტექსტი ძალიან მწირ ინფორმაციას იძლევა იმის შესახებ, რას წარმოადგენდა ძველი ბერძნული თეატრი, რა შთაბეჭდილებას ახდენდა იგი მთლიანობაში.[1]

დღეისათვის ბევრი რამ – მუსიკა, ქორეოგრაფია, სცენოგრაფია, მსახიობთა ხმის ტემბრი, მათი მიმოხრა და ჟესტიკულაცია – დაკარგულია და ეს ნამდვილად აუნაზღაურებელი დანაკლისია,[2] რადგან დრამის თეატრალური ასპექტები, სავარაუდოდ, მნიშვნელოვნად ზრდიდა მისი ზემოქმედების ძალას.[3]

ძველი ბერძნული დრამის თეატრალური ტექნიკის შესწავლა XIX საუკუნიდან იწყება სიძველეთმცოდნეობის წიაღში.[4] პირველად კ. მიულერმა[5] და გ. ჰერმანმა[6] მიაქციეს სათანადო ყურადღება იმ ფაქტს, რომ ძველ ბერძნული ტრაგედია იქმნებოდა უპირველეს ყოვლისა თეატრში, სცენაზე წარმოსადგენად, თუმცა განსაკუთრებული წვლილი დრამატული ტექნიკის სისტემური შესწავლის საქმეში უ. ფონ ვილამოვიცისა[7] და ფ. ლეოს[8] მოსწავლეებმა შეიტანეს. პირველ მსოფლიო ომამდე და მის განმავლობაშიც

---

1 ვაზური ფერწერის საფუძველზე ძველი ბერძნული თეატრალური სანახაობების რეკონსტრუირების შესახებ იხ.: Taplin O., Comic Angels and Other Approaches to Greek Drama through Vase-Painting, Clarendon Press, Oxford 1994.

2 Fagles R. and Stanford W. B., A Reading of the *Oresteia*, The Serpent and the Eagle, in: Aeschylus, The Oresteia, Viking Penguin, New York 1979, 35.

3 Fagles R., Stanford W. B., op. cit., 35.

4 მიმოხილვისთვის იხ.: Taplin O., The Stagecraft of Aeschylus, The Dramatic Use of Exits and Entrances in Greek Tragedy, Oxford University Press, Oxford 1977, 488-489.

5 Müller A., Lehrbuch der griechischen Buchnenalterthümer, Freiburg 1886.

6 Hermann G., Opuscula, Leipzig 1827.

7 Wilamowitz U. von, Aischylos, Interpretationen, Berlin 1914; Analecta Euripidea, Berlin 1875; Einleitung in die griechische Tragödie, Berlin 1921; Kleine Schriften, Berlin 1935-1972; Die Perser des Aischylos, Hermes, 32, 1897, 382-398.

8 Leo F., Der Monolog im Drama: ein Beitrag zur griechisch-römischen Poetik, Abh. Ges. Wiss. Göttingen phil.-hist. Kl. N. F. 10, 5, Berlin 1908.

ბევრი საინტერესო დისერტაცია იქნა დაცული. მათ შორისაა ტ. ფონ ვილამოვიცის ნაშრომი სოფოკლეზე, რომელმაც კვლევის სწორი მიმართულება დაუსახა შემდგომ თაობებს.[9] მისი თქმით, „პიესის სტრუქტურა ყოველთვის შეესაბამებოდა მის ძირითად მიზანს: წარმოდგენილიყო სცენაზე". მეორე მსოფლიო ომამდე მოღვაწე მკვლევართაგან განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ვ. შადევალდტის, ვ. ნესტლესა და ვ. კრანცის, რ. ფლიკინგერის, ა. პერეტისა და ჟ. დუშემინის ღვაწლი.[10] ტრადიცია ტიუბინგენში გაგრძელდა ვ. შადევალდტისა და ვ. იენსის[11] მოსწავლეთა მიერ, რომელთა ნაშრომებიც ერთ კრებულად გამოიცა.[12] მას ერთი ნაკლი ჰქონდა: „სცენაზე მსახიობთა მოქმედებას და ვიზუალურ ტექნიკას" სათანადო ყურადღება არ ეთმობოდა. ძველ ბერძნულ თეატრში მსახიობთა საშემსრულებლო ტექნიკის შესახებ საყურადღებო გამოკვლევები ეკუთვნოდათ გ. კაპონეს, ფ. შისლერსა და ა. შპიცბართს, თუმცა ისინი საკითხს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ანტიკვარულად" უდგებოდნენ და უგულებელყოფდნენ პიესათა ლიტერატურულ ასპექტებს.[13]

ალნიშნულ სფეროში პირველ, ყველაზე სერიოზულ ნაშრომად ითვლება კ. რაინჰარდტის მონოგრაფია ესქილეს შესახებ, რომელიც XX საუკუნის 40-იან წლებში გამოქვეყნდა.[14] მთელი შემდგომი ოცი წლის მანძილზე მხოლოდ ვ. შადევალდტის, რ. გოუინისა და ჰ. კიტოს გამოკვლევებმა მიიპყრო სამეცნიერო წრეების ყურადღება.[15] უფრო გვიანდელ ავტორთაგან აღსანიშნავია ი. დინგელი, ვ. შტაიდლი, ჰ. რტკემპერი და ა. ბარნეტი (განსაკუთრებით დიდ ყურადღებას ისინი ევრიპიდეს უთმობენ),[16] ხოლო გა-

---

9 Wilamowitz Tycho von, Die Dramatische Technik des Sophokles, Berlin 1917.

10 Duchemin J., L'ΑΓΩΝ dans la tragédie grecque, Paris 1968; Flickinger R. C., The Greek Theater and its Drama, Chicago 1936; Kranz W., Stasimon: Untersuchungen zu Form und Gehalt der griechischen Tragödie, Berlin 1933; Kranz W., De forma stasimi, Diss. Berlin 1910; Kranz W., Studien zur antiken Literatur und ihrem Nachwirken, Heidelberg 1967; Nestle W., Die Struktur des Eingangs in der attischen Tragödie, Stuttgart 1930; Peretti A., Epirrema e tragedia, Florence 1939; Schadewaldt W., Hellas und Hesperien, Zurich 1970; Schadewaldt W., Monolog und Selbstgespräch, Untersuchungen zur Formgeschichte der griechischen Tragödie, Berlin 1926.

11 Jens W., Strukturgesetze der frühen griechischen Tragödie, Studium Generale, 8, 1955, 246-53.

12 იხ.: Jens W., op. cit.

13 Capone G., L'arte scenica degli attori tragici greci, Padova 1935; Shisler F. L., The Use of Stage Business to Portray Emotion in Greek Tragedy, AJP, 66, 1945, 377-397; Spitzbarth A., Untersuchungen zur Spieltechnik der griechischen Tragödie, Zürich 1946.

14 Reinhardt K., Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949.

15 Goheen R. F., Aspects of Dramatic Symbolism, Three Studies in the *Oresteia*, AJP, 76, 1955, 113-137; Kitto H. D. F., Form and Meaning in Drama, London 1956.

16 Burnett A. P., Catastrophe Survived, Euripides Plays of Mixed Reversal, Oxford 1971; Dingel J., Das Requisit in der griechischen Tragödie, Diss., Tübingen 1967; Ortkemper H.,

სული საუკუნის 70-იანი წლებიდან საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ა. ლე-ბეკისა და ო. ტაპლინის მონოგრაფიები ესქილეს შესახებ, რომლებიც დღემდე პარადიგმატულია.[17]

ისმის კითხვა, რა დასკვნების გაკეთება შეიძლება ძველი ბერძნული თეატრის სცენოგრაფიასთან დაკავშირებით ძველ ბერძნულ დრამაში ფერის ფენომენის შესწავლის შედეგად.[18]

ძველი ბერძნული დრამის თანამედროვე მკითხველი ზოგჯერ სათანადო ყურადღებას არ უთმობს დრამატურგთა ტექსტს, რომელიც გაცილებით მეტ ინფორმაციას გვაწვდის პიესის ვიზუალური მხარის შესახებ, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს და გვგონია. კერძოდ, ჩემი აზრით, მკვლევარნი სრულიად დაუმსახურებლად უგულებელყოფენ ძველ ბერძნულ დრამაში გამოყენებულ ფერებს და მათ სათანადო ყურადღებას არ უთმობენ. მაშინ, როცა მათზე დაკვირვებით შეგვიძლია აღვადგინოთ ძველი ბერძნული

Szenische Techniken des Euripides, Untersuchungen zur Gebärdensprache im antiken Theater, Diss. Berlin 1969; Steidle W., Studien zum antiken Drama, unter besonderer Berücksichtigung des Bühnenspiels, Studia et testimonia antiqua, 4, Munich 1968.

17 Lebeck A., The Oresteia: A Study in Language and Structure, Washington 1971; Taplin O., 1977, op. cit.; ძველი ბერძნული ტრაგედიის თანამედროვე ინტერპრეტაციების თაობაზე იხ. აგრეთვე: Mercouris S. (ed.), A Stage for Dionysos, Theatrical Space and Ancient Drama, Kapon Editions, Thessaloniki 1997; Taplin O., Η αρχαία Ελληνική Τραγωδία σε σκηνική παρουσίαση, Μετάφραση, σχόλια, ελληνική βιβλιογραφία: Βασίλη Δ. Ασημομύτη, Εκδόσεις Δημ., Ν. Παπαδήμα, Αθήνα 1988.

18 ო. ტაპლინის განცხადებით, სცენის მოწყობილობის ბევრ მნიშვნელოვან მომენტს დრამატურგები პიესაშიც მიუთითებენ, თორემ სხვაგვარად შეუძლებელი იქნებოდა თეატრალური ტექნიკის შესახებ საუბარი (Taplin O., 1977, op. cit., 75). უნდა აღინიშნოს, რომ ამ თვალსაზრისს მოწინააღმდეგენიც ჰყავს. კერძოდ, ა. ჰარმონს მიაჩნია, რომ ესქილე არ მიუთითებს ხოლმე სცენასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა „უსარგებლო“ დეტალებს, თუმცა, ტაპლინის აზრით, ტერმინი „უსარგებლო“ აქ დიდად ბუნდოვანი და გაუგებარია (Taplin O., 1977, op. cit., 75). ი. დინგელის თქმითაც, ბერძნული ტრაგედიის ვიზუალური ასპექტები „სიტყვისაგან დამოუკიდებელია“ (მკვლევარი იყენებს ტერმინს wortunabhänging. დაწვრილებით იხ.: Jens W. (Hrsg.), Die Bauformen der griechischen Tragödie, *Poetica*, Beiheft 6, Münich 1971). გერმანელი მკვლევრის ამ განცხადებას ნამდვილად ვერ გავიზიარებ და სავსებით ვეთანხმები ო. ტაპლინის კომენტარს, რომ ამ შემთხვევაში აზრი ეკარგება ითავად ი. დინგელის ნაშრომს, რომელიც სცენის შესაძლებლობების წარმოჩენას ცდილობს (Dingel J., op. cit.; ო. ტაპლინის კომენტარისთვის იხ.: Taplin O., 1977, op. cit. 75-76).

ი. დინგელს მაგალითად მოჰყავს მენელაოსის თმის ფერი ევრიპიდეს „ორესტესში“, რომლის შესახებაც ვერბალურ ინფორმაციას მწირალი 1532 სტრიქონამდე არ გვაწვდის. ო. ტაპლინის განმარტებით, თითოეული პერსონაჟის ნიღაბს ჰქონდა გარკვეული ფერის თმა, მაგრამ მისი ფერის ხაზგასმა მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხდებოდა, როდესაც ამის საჭიროება არსებობდა (შდრ.: ევრიპიდეს „ორესტესი“, 1532; „ბაკქი ქალები“, 235 და სხვ.) (Taplin O., 1977, op. cit., 75, n. 4).

სცენოგრაფიის ცალკეული დეტალები. ინფორმაცია მათ შესახებ ტექსტში არსებობს, უბრალოდ მას მოძიება სჭირდება.[19]

ძველ საბერძნეთში დრამატურგები არ იყვნენ უბრალოდ თეორეტიკოსები, რომლებიც პიესების ტექსტს წერდნენ, ისინი თეატრის პრაქტიკოსებიც იყვნენ. ქმნიდნენ (ποιεῖν) დრამას და ზოგჯერ თავად თამაშობდნენ მასში. იმავდროულად იყვნენ კომპოზიტორებიც და ქორეოგრაფებიც; დგამდნენ ანუ „ასწავლიდნენ" (διδάσκειν) მსახიობთა მეტყველებას, მოძრაობას, ჟესტიკულაციას, მასობრივ სცენებს; სავარაუდოდ, ისინი ზრუნავდნენ დეკორაციაზე, კოსტუმებზე, ნიღბებზე, სცენის ტექნიკურ აღჭურვილობაზე. უდავოა, რომ მათ ჰყავდათ დამხმარენი, ჩვენი გაგებით „ასისტენტები", მაგრამ, ძირითადად, ყველაფერს ისინი განაგებდნენ. მათზე იყო დამოკიდებული სპექტაკლის ვიზუალური და აკუსტიკური მხარეც. სწორედ ამიტომ ძველი ბერძნული დრამის ტექსტში ძალიან მცირეა ე. წ. „სასცენო, სცენური მითითებანი": როდესაც დრამატურგი თავად დგამს პიესას, საგანგებო განმარტებები ტექსტში აზრს კარგავს. მაგრამ „მნიშვნელოვანი სასცენო მითითებანი იმპლიციტურად არის მოცემული პიესის ტექსტში".[20] ჩემი აზრით, დრამატურგის მიერ გამოყენებული ფერებიც ამ „იმპლიციტურ" მითითებად უნდა მივიჩნიოთ.

ძველი ბერძნული თეატრი მთელი თავისი სისავსით მხოლოდ ჩვენს წარმოსახვაში თუ იარსებებს. სამაგიეროდ ჩვენ გვაქვს სიტყვა, რომელიც თითოეული პიესის არსის გამომხატველია და ჩვენც იძულებული ვართ მას მოვეჭიდოთ.

ჩემი დაკვირვებით, „სპარსელებში" ესქილეს მიერ გამოყენებულ ფერთაგან სცენოგრაფიაში — დეკორაციასა და კოსტუმებში — მხოლოდ ოქროსფერი შეიძლებოდა ასახულიყო. თეთრი რძე და მოოქროსფრო-მოყვითალო ზეთისხილი, შესაძლოა, რეკვიზიტად გამოიყენებოდა, თუმცა ეს განსაკუთრებულ ოპტიკურ ეფექტს ნამდვილად ვერ მოახდენდა. დანარჩენი ფერები მხოლოდ მაყურებლის წარმოსახვაზე იყო გათვლილი.[21]

რაც შეეხება ტრაგედიას „შვიდნი თებეს წინააღმდეგ", მისი ქრომატიზმიდან, შესაძლოა, რომ რეკვიზიტში, კერძოდ, მეომართა ფარებში, აისახე-

---

19 უნდა მივყვეთ ო. ტაპლინის რჩევას, რომ როდესაც ხელთა გვაქვს ნაწარმოები, რომელიც სრულყოფილად მხოლოდ სცენაზე რეალიზდება, მისი ანალიზის დროს ეს ფაქტორი არასოდეს უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან.

20 Taplin O., 1977, op. cit., 28.

21 ო. ტაპლინი თავის ნაშრომში წერს, რომ „ატოსას სამოსი მისი პირველი გამოჩენის დროს, უდავოდ, ბრწყინვალე იყო (ისევე როგორც მისი მხლებლებისა), ხოლო მეორედ შემოსვლისას მას შავები უნდა ეცვას" (Taplin O., 1977, op. cit., 99, 126). ინგლისელი მკვლევრის ვარაუდი სავსებით მისაღებია დრამაში მოვლენების განვითარებიდან გამომდინარე, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ თავად ესქილე ამ სახის ინფორმაციას არსად გვაწვდის.

ბოდა შავი, თეთრი და ოქროსფერი. „მავედრებელ ქალებში“ ფერების კვლევა მხოლოდ ორი სცენოგრაფიული დეტალის გამოვლენის საშუალებას გვაძლევს. ვინაიდან არაერთგზის არის ხაზგასმული ეგვიპტიდთა „შავკანიანობა“, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მათი ნიღბებიც შესაბამისი იქნებოდა. გარდა ამისა, მათ, თავიანთი კანის ფერის საპირისპიროდ, თეთრი სამოსი უნდა სცმოდათ. სავარაუდოა, რომ მთელი დეკორაცია სწორედ ამ ორი ფერის კონტრასტს ემყარებოდა.[22]

„აგამემნონის“ მეწამული ხალიჩა, აშკარად, ესქილეს სცენოგრაფიის ერთ-ერთი ყველაზე თვალშისაცემი და ეფექტური დეტალი უნდა ყოფილიყო. „ქოეფორების“ ქრომატიზმიდან მხოლოდ მოტირალთა და ერინიათა ტანსაცმლის შავი ფერი შეიძლებოდა ასახულიყო სპექტაკლის სცენოგრაფიაში, როგორც ქოროს კოსტუმის ფერი. ჰ. ბლუმეს მითითებით, „ორესტეას“ ერინიები საკმაოდ ძლიერ ფსიქოლოგიურ გავლენას ახდენდნენ მაყურებელზე თავიანთი გამოჩენით მაშინაც კი, როდესაც ესქილეს ტრაგედიების განმეორებით წარმოდგენა დაკანონდა და სპექტაკლს სულ სხვადასხვა თაობის რეჟისორები ახორციელებდნენ.[23] სავარაუდოდ, მაყურებელს ქალღმერთთა პირქუში იერიც, მათი შავი ტანსაცმელიც თრგუნავდა. „ევმენიდებში“ გამოყენებული ფერები კი, შესაძლოა, აისახებოდა სპექტაკლის რეკვიზიტში, თეთრბენწვშემოვლებულ ზეთისხილის რტოებში, ერინიათა ჯერ შავ, ხოლო შემდგომ მეწამულ კოსტუმში.

მიუხედავად იმისა, რომ სოფოკლე სცენის მხატვრობის ფუძემდებლად ითვლება, ჩვენს ხელთ არსებულ მის ტრაგედიებში ფერი იმგვარად გამოიყენება, რომ, თითქმის არ მიგვითითებს პიესათა დეკორაციის, მსახიობთა კოსტუმებისა და ნიღბების შეფერილობაზე. გამონაკლისს წარმოადგენს ორად-ორად დეტალი. ესენია: შავი მახვილი „აიასში“[24] და პოლინიკესის ფარი „ანტიგონეში“.

რაც შეეხება ევრიპიდეს, მისი ფერთამეტყველება, ძირითადად, მსახიობთა ტანსაცმელსა და ნიღბებზე აისახებოდა. „ალკესტისში“, სავარაუდოდ, ქოროცა და ალკესტისიც შავ კოსტუმებში უნდა ყოფილიყვნენ გა-

---

22 „მავედრებელი ქალების“ სხვა სცენოგრაფიული დეტალების, კერძოდ, დეკორაციებისა და ესქილეს რეჟისორული პრინციპების შესახებ იხ.: Lesky A., Ιστορία της αρχαίας ελληνίκης λογοτεχνίας, Μετάφραση: Α. Τσοπανάκη, Εκδοτικός Οίκος Αδελφών Κυριακίδη, Θεσσαλονίκη 1990, 363; Αισχύλος, Ικέτιδες, Μετάφραση: Κ. Χ. Μύρης (Κ. Γεωργουσόπουλος), Εισαγωγή – σχόλια: Αθ. Φραγκούλης, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 1998, 125, 128, 132; Taplin O., 1977, op. cit., 192-240.

23 გორდეზიანი რ., ბერძნული ლიტერატურა, ელინური ეპოქის ეპოსი, ლირიკა, დრამა, პროგრამა „ლოგოსი“, თბილისი 2002, 341.

24 „აიასის“ სხვა სცენოგრაფიული დეტალების შესახებ იხ.: Adams S. M., Sophocles the Playwright, in: The Phoenix, Journal of the Classical Association of Canada, Supplementary volume III, University of Toronto Press, Toronto 1957, 7-8.

მოწყობილნი (215-217, 425-427, 922-925), ასევე შავი პეპლოსი უნდა სცმოდა ფრთოსან არსებას, სიკვდილის პერსონიფიკაციას, თანატოსს აპოლონთან დიალოგის დროს (843-845).

„ჰიპოლიტოსში" ფედრასა და ჰიპოლიტოსს ოქროსფერი თმა ჰქონდათ (131-133, 219-222, 1342-1346), ხოლო „ჰეკაბეში" პოლიქსენეს — ოქროს სამკაულები (145-150) და ჰეკაბეს — ჭაღარა თმები (493-496).

„ანდრომაქეში" ჰერმიონეს სამოსი და თავსაბურავი ოქროსფერი იყო (147-153), ხოლო „ჰერაკლეში" ქოროს ჭაღარა თმები (909), ჰერაკლესა და მის ერთ-ერთ შვილს, ლიკოსს მოოქროსფრო-მოყვითალო თმა ჰქონდათ (232-235, 359-363, 992-993).

„ელექტრაში" ორესტესისა და ელექტრას თმა მოოქროსფრო-მოყვითალო იყო (513-515, 1069-1071), ხოლო „იფიგენია ტავროსელებში" წარმოგვიდგენდა სისხლისგან გაწითლებულ სამსხვერპლოს არტემისის ტაძრის წინ (73, 256-259).

„ელენეში" ელენეს შავი პეპლოსი ეცვა (1186-1190) და მოოქროსფრო-მოყვითალო თმა ჰქონდა (1224), „ფინიკიელ ქალებში" კი იოკასტეს თეთრი თმა (322-326) და შავი პეპლოსი (371-373), პოლინიკესის შავი თმა (305-309) და თეთრი ჯიღა (119-121), ანტიგონეს ზაფრანისფერი სამოსი (1486-1492) ფიგურირებდა.

„ორესტესში" მენელაოსს მოოქროსფრო-მოყვითალო თმა ჰქონდა (1531-1532), ხოლო ელენეს კი ოქროსფერი ფეხსაცმელი ეცვა (1465-1473). „იფიგენია ავლისში" მენელაოსსა და იფიგენიას მოოქროსფრო-მოყვითალო თმით წარმოგვიდგენდა (171-178, 681-683, 1365-1366). რაც შეეხება „ბაკქ ქალებს", აქ დიონისეს — მოოქროსფრო-მოყვითალო თმა (233-235), თეთრი (455-459) ან ღვინისფერი იერი ჰქონდა (233-235, 936-938).

ითვლება, რომ ესქილე და ევრიპიდე, სოფოკლესგან განსხვავებით, საგანგებო ყურადღებას უთმობენ სხვადასხვა თეატრალურ, სცენურ ეფექტებს. ჩემი აზრით, ფერებისადმი მათი განსაკუთრებული დამოკიდებულებაც, ამ ტრაგიკოსებთან ფერთა ოპტიკური ფუნქციაც ამ ჭრილში უნდა განვიხილოთ.

უ. შტაიდლისა და ე. ბოდენშტაინერის დაკვირვებით, ესქილე, სოფოკლესა და ევრიპიდესგან განსხვავებით, ისე წერდა, რომ ნაკლებად ითვალისწინებდა მკითხველს. შესაბამისად, ტექსტში ნაკლებ ასახავდა სცენოგრაფიულ დეტალებს, რასაც ო. ტაპლინი დიდად არ ეთანხმება.[25] ჩემი დაკვირვებით, ესქილე საკმაოდ ხშირად მიგვითითებს ამა თუ იმ სცენოგრაფიული დეტალის ფერზე და ევრიპიდესგან განსხვავებით არა მხოლოდ

---

[25] Steidle W., op. cit., 11; Bodensteiner E., Szenische Fragen über den Ort des Auftretens und Abgehens von Schauspielern und Chor im griechischen Drama, Jb. f. cl. Phil. Suppbd. 19, 1893, 66; Taplin O., 1977, op. cit., 76.

კოსტუმებთან და მსახიობის თმის ფერთან მიმართებაში, არამედ დეკორაციასა და რეკვიზიტთან დაკავშირებითაც.

ისმის კითხვა: რამდენად შეიძლება გამოადგეს თანამედროვე რეჟისორს ძველ ბერძნულ დრამაში მოძიებული ფერთან დაკავშირებული სცენოგრაფიული ინფორმაცია?

ჩემი აზრით, ანტიკურ ხანაში დრამატურგთა მიერ ტექსტში მიმობნეულ სცენოგრაფიული ხასიათის დეტალებს, მათ შორის ფერსაც, სავარაუდოდ, ითვალისწინებდნენ.[26] დღეს, როდესაც ცდილობენ, რომ დრამა სცენაზე აღადგინონ იმ ფორმით, რომელიც მას ანტიკურობაში ჰქონდა, ბევრ სხვა დეტალთან ერთად, ნიღბების, კოსტუმებისა და დეკორაციის ფერსაც უნდა გაუწიონ ანგარიში.[27]

რაც შეეხება ძველი ბერძნული დრამის თანამედროვე ინტერპრეტაციებს, აქ რეჟისორი, დღევანდელი თეატრის სპეციფიკიდან და მაყურებლის ესთეტიკური მოთხოვნილებებიდან გამომდინარე, ბევრად უფრო თავისუფალია.[28] როდესაც „აგამემნონი" იდგმება საგიჟეთში (რეჟისორი: მ. კასტე-

---

26 რა თქმა უნდა, გადაჭრით ვერ განვაცხადებთ, რომ სპექტაკლის რეჟისორი ან სცენოგრაფი აბსოლუტური სიზუსტით მიჰყვებოდა ტექსტს და ყველა ის ფერი, რომელიც მასში იყო მოცემული, სცენაზეც აისახებოდა, მაგრამ ამის ალბათობა ნამდვილად არსებობს. ჩემი აზრით, ძველ ბერძნულ დრამაში მოძიებული ფერები შეიძლება საკმაოდ თამამად განვიხილოთ როგორც სცენოგრაფიის ერთ-ერთი სავარაუდო დეტალი იმის ვათვალისწინებით, რომ ხშირად დრამატურგიცა და რეჟისორიც ერთი და იგივე პიროვნება იყო.

27 როგორც ვაზური ფერწერა ცხადყოფს, ნიღბები შეძლებისდაგვარად ნატურალისტური იყო. ითვალისწინებდა თმისა და სახის ფერს, ვარცხნილობას, სახის ნაკვთებს და სხვ. (Seale D., Vision and Stagecraft in Sophocles, Croom Helm, London / Canberra 1982, 15; Wiles D. The Masks of Menander, Sign and Meaning in Greek and Roman Performance, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney 1991, 71, 151, 165, 189).

28 გერმანიის სცენაზე ძველი ბერძნული დრამის ინტერპრეტაციების შესახებ (იხ.: Schadewaldt W., Die griechische Tragödie, Tübinger Vorlesungen, Band 4, Unter Mitwirkung von M. Schadewaldt hrsg. von I. Schudoma, 1996); დღეისათვის მსოფლიოს მრავალ უნივერსიტეტსა და სამეცნიერო-კვლევით დაწესებულებაში არსებობს ძველ ბერძნულ დრამათა თეატრალური ინტერპრეტაციების შემსწავლელი ცენტრები, მათ შორის განსაკუთრებით უნდა გამოიყოს ოქსფორდისა და ათენის ე. წ. ქსელები. ო. ტაპლინს ძველი ბერძნული დრამის საუკეთესო ინტერპრეტაციებად თანამედროვე ბერძნული დადგმები მიაჩნია, განსაკუთრებით საბერძნეთის ნაციონალური თეატრის მიერ ეპიდავროსში განხორციელებული. მკვლევრის აზრით, მათი უმეტესობა ცდილობს, გაითვალისწინოს დრამატურგის თეატრალური ჩანაფიქრი ისე, რომ არ იქცეს „უსიცოცხლო ანტიკვარად" (Taplin O., 1977, op. cit., 23, n. 3). ო. ტაპლინს მხოლოდ ნაწილობრივ ვეთანხმები; მის მიერ იდეალად მიჩნეული საბერძნეთის ნაციონალური თეატრის სპექტაკლებმა თავის დროზე უეჭველად ძალიან პოზიტიური როლი შეასრულა ძველი ბერძნული დრამის თანამედროვე სცენაზე გაცოცხლების საქმეში, მაგრამ დღეს მათი ესთეტიკა და თეატრალური ხედვა ცოტა მოძველებულად

ლუჩი), როდესაც პერსონაჟი ეპიდავროსის სცენაზე სიგარეტს აბოლებს (რეჟისორი: რ. სტურუა), როდესაც სოფოკლეს ელექტრას ასევე ეპიდავროსში ფეხებშეკრული მსახიობი თამაშობს, ხოლო აგამემნონის არგოსში დაბრუნება და მისი საზეიმო დახვედრა პოპულარული როკ-მომღერლის კონცერტად წარმოგვიდგება (რეჟისორი: მ. მარმარინოსი), ბუნებრივია, რომ დრამატურგთა მიერ გათვალისწინებული ფერთა ნიუანსობრივი მნიშვნელობები თავიანთ ფუნქციას კარგავს. თუმცა ეს ყოველთვის ასე არ ხდება.[29]

ამის მაგალითად „ორესტეას“ მ. რეინჰარდტისეული სრულიად არაორდინალური ინტერპრეტაციაც გამოდგება. 1911 წელს, სახალხო დღესასწაულებისა და სანახაობების აღდგენის მოტივით, გერმანელმა რეჟისორმა „ორესტეა“ დადგა ცირკის არენაზე, რომელსაც საგანგებოდ გადააკრეს შავი მაუდი. სპექტაკლის სცენოგრაფს ამგვარი გადაწყვეტისკენ უბიძგა ანტიკურმა ვაზურმა ფერწერამ, სადაც მუქ ფონზე ღია ფერის ფიგურებია გამოსახული.[30] ჩემი აზრით, სპექტაკლის ფონად შავი მაუდის გამოყენება აბსოლუტურად შეესაბამება „ორესტეას“ ქრომატიზმსაც, სადაც ერთ-ერთი წარმმართველი ფერი სწორედ შავია.

ძველი ბერძნული დრამა (და საერთოდ ნებისმიერი ძველი პიესა) ყოველ ეპოქაში იდგმება დროის მოთხოვნილების, ტექნიკური შესაძლებლობების, ესთეტიკისა და მხატვრული ხედვის, გნებავთ, მოდის შესაბამისად. გავიხსენოთ თუნდაც ის ფაქტი, რომ სანამ ლიკურგოსი ესქილეს, სოფოკლესა და ევრიპიდეს ტექსტების ოფიციალურ, ანუ ორიგინალთან მაქსიმალურად მიახლოებულ ვარიანტებს დაადგენდა და მსახიობებსა და რეჟისორებს მათ გადაკეთებას აუკრძალავდა, დრამებს საკმაოდ თავისუფლად ეპყრობოდნენ; არა მხოლოდ დამდგმელთა, არამედ მაყურებლის გემოვნებისა და საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ ცხოვრებაში მიმდინარე მოვლენების გავლენით, პიესათა ტექსტში ხშირად სხვადასხვა ცვლილებები შეჰქონდათ.[31]

და კონსერვატიულად უნდა მივიჩნიოთ. ჩემი აზრით, ასევე კონსერვატიულია ო. ტაპლინის მიერ პ. ბრუკისა და ი. როტოვსკის „seminal“ ფიგურებად მიჩნევა (Taplin O., 1977, op. cit., 24, n. 1).

[29] მაგალითად, მეწამული ხალიჩის სცენაში ფერის ფუნქცია მთელი სისავსით აისახა „ორესტეას“ ისეთ თამამ ფერწერულ ინტერპრეტაციაში, როგორიც ფ. ბეიკონის ტრიპტიქია.

[30] Эсхил, Трагедии, Перевод с древнегреческого С. Апта, Издательство “Художественная литература”, Москва 1971, 339.

[31] ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ესქილეს ტრაგედიის, „შვიდნი თებეს წინააღმდეგ“, ფინალი (თებეს უხუცესთა გადაწყვეტილება, რომ პოლინიკესი არ დაიკრძალოს და ანტიგონეს წინააღმდეგობა ამასთან დაკავშირებით). იგი, მკვლევართა ვარაუდით, დრამატურგის გარდაცვალების შემდეგ, ამ პიესის განმეორებით დადგმისას ჩაამატეს სოფოკლეს ზეგავლენით (Latacz J., Einführung in die Griechische Tragödie, Göttingen 1993, 133).

რა თქმა უნდა, სასურველია მაქსიმალურად გაეწიოს ანგარიში თითეული პიესის დრამატურგიულ დეტალებს, მაგრამ თუ რეჟისორი მათი მონა გახდება, მაშინ, ო. ტაპლინს რომ დავესესხოთ, ხელოვნების ნაწარმოების თეატრალური ინტერპრეტაციის ნაცვლად მონოგრაფიას მივიღებთ.[32]

თანამედროვე რეჟისორს კატეგორიულად ვერ მოვთხოვთ, ძველ ბერძნულ დრამაში მოძიებული გარკვეული რეჟისორული თუ დრამატული მითითებების აბსოლუტურ გათვალისწინებას. ეს მისი გადასაწყვეტია.

Irine Darchia

Colour and Greek Tragedy Scenography

A modern reader of an ancient Greek drama sometimes fails to pay due attention to the playwright's texts which provide far more information about the visual aspect of the play than it may seem at first sight. In particular, to my strong belief, scholars unjustifiably neglect colours used in ancient dramas while they may help us to restore certain details of the ancient Greek scenography. Appropriate information is available in the texts – however, it requires due attention.

Here we face the following question: how useful is for a modern director the scenographic information related to colours? In my opinion, scenographic details incuding colour which the ancient playwrights here and there indicated in the text were presumably duly considered. And today, when directors attempt to revive ancient drama on a modern stage the way it was performed in antiquity, along with other details, the colour of masks, costumes and decorations should also be taken into account.

As concerns modern interpretations of the ancient Greek drama, the director in this case is freer since he / she is to consider peculiar properties of modern theater and aesthetic needs of modern audience. Modern directors can not be asked to precisely observe the stage directions included in ancient Greek plays. It is up to them to make corresponding decisions.

[32] Taplin O., 1977, op. cit., 145.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

თეა დულარიძე

ტერმინ ἄγγελος-ის სემანტიკის ზოგიერთისათვის ჰომეროსის ეპოსში

ანტიკურ სამყაროში, ისევე როგორც თანამედროვე ცხოვრებაში, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი ელჩობის ინსტიტუტს უჭირავს. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ ჰომეროსის ეპოქაში ელჩობას საკმაოდ მრავალმხრივი დანიშნულება ჰქონდა, ხოლო ელჩების ფუნქციები, მათი მისია, სტატუსი და ადგილი საზოგადოებაში საკმაოდ დიფერენცირებული იყო. აქედან გამომდინარე, ენაში შეიქმნა სპეციალური ტერმინოლოგია, რომელიც ელჩობის ფენომენს უკავშირდება. ძველ ბერძნულში გამოიყენებოდა სპეციალური ლექსიკური ფორმატივები იმ პირების მიმართ, რომელთა დანიშნულებაც ეს მისია იყო, აგრეთვე მათ მიმართ, ვინც სიტუაციიდან გამომდინარე ასრულებდა ელჩის ფუნქციას. საინტერესოა, განისაზღვროს, თუ რა ტერმინები გამოიყენებოდა ძველ ბერძნულ ენაში ამ ფენომენის აღსანიშნად და რა ნიუანსური თავისებურებანი გააჩნდა მას სხვადასხვა კონტექსტში. როგორც ცნობილია, ელჩის ფუნქცია იცვლებოდა ეპოქების მიხედვით. საყურადღებოა, ეცვლებოდა თუ არა მის აღმნიშვნელ ტერმინსაც დატვირთვა, იძენდა თუ არა სხვა სემანტიკას, თუ პირიქით, კარგავდა რაღაც შინაარსობრივ ნიუანსს და სცილდებოდა მის თავდაპირველ მნიშვნელობას.

ძველ ბერძნულ ენაში ელჩის აღმნიშვნელ ტერმინთა მნიშვნელობები ერთმანეთს უახლოვდება. ერთი შეხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ისინი სინონიმურიცაა, მაგრამ შინაარსის თვალსაზრისით, საკმაოდ დიდ ნიუანსურ განსხვავებას გამოავლენენ. რა თქმა უნდა, დღეს ძნელია დაბეჯითებით იმის მტკიცება, თუ როგორი იყო თითოეული ლექსემის ზუსტი მნიშვნელობა ან როდის უნდა წარმოშობილიყო ესა თუ ის ტერმინი ენაში. მაგრამ ერთი რამ ცხადია, უკვე ჰომეროსთან ასეთი ლექსიკური ფორმატივების გამოყენების სიხშირე საკმაოდ დიდია. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მათგანი შედარებით გვიანდელ ავტორებთან დასტურდება, არ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ისინი მანამდე არ გამოიყენებოდა ზეპირ მეტყველებაში. ეს ნაშრომი ერთგვარი ცდაა ტერმინთა იმ თავდაპირველ მნიშვნელობათა

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

თეა დულარიძე

ტერმინ ἄγγελος-ის სემანტიკის ზოგიერთისათვის ჰომეროსის ეპოსში

ანტიკურ სამყაროში, ისევე როგორც თანამედროვე ცხოვრებაში, საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემაში მნიშვნელოვანი ადგილი ელჩობის ინსტიტუტს უჭირავს. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ ჰომეროსის ეპოქაში ელჩობას საკმაოდ მრავალმხრივი დანიშნულება ჰქონდა, ხოლო ელჩების ფუნქციები, მათი მისია, სტატუსი და ადგილი საზოგადოებაში საკმაოდ დიფერენცირებული იყო. აქედან გამომდინარე, ენაში შეიქმნა სპეციალური ტერმინოლოგია, რომელიც ელჩობის ფენომენს უკავშირდება. ძველ ბერძნულში გამოიყენებოდა სპეციალური ლექსიკური ფორმატივები იმ პირების მიმართ, რომელთა დანიშნულებაც ეს მისია იყო, აგრეთვე მათ მიმართ, ვინც სიტუაციიდან გამომდინარე ასრულებდა ელჩის ფუნქციას. საინტერესოა, განისაზღვროს, თუ რა ტერმინები გამოიყენებოდა ძველ ბერძნულ ენაში ამ ფენომენის აღსანიშნად და რა ნიუანსური თავისებურებანი გააჩნდა მას სხვადასხვა კონტექსტში. როგორც ცნობილია, ელჩის ფუნქცია იცვლებოდა ეპოქების მიხედვით. საყურადღებოა, ეცვლებოდა თუ არა მის აღმნიშვნელ ტერმინსაც დატვირთვა, იძენდა თუ არა სხვა სემანტიკას, თუ პირიქით, კარგავდა რაღაც შინაარსობრივ ნიუანსს და სცილდებოდა მის თავდაპირველ მნიშვნელობას.

ძველ ბერძნულ ენაში ელჩის აღმნიშვნელ ტერმინთა მნიშვნელობები ერთმანეთს უახლოვდება. ერთი შეხედვით შეიძლება ითქვას, რომ ისინი სინონიმურიცაა, მაგრამ შინაარსის თვალსაზრისით, საკმაოდ დიდ ნიუანსურ განსხვავებას გამოავლენენ. რა თქმა უნდა, დღეს ძნელია დაბეჯითებით იმის მტკიცება, თუ როგორი იყო თითოეული ლექსემის ზუსტი მნიშვნელობა ან როდის უნდა წარმოშობილიყო ესა თუ ის ტერმინი ენაში. მაგრამ ერთი რამ ცხადია, უკვე ჰომეროსთან ასეთი ლექსიკური ფორმატივების გამოყენების სიხშირე საკმაოდ დიდია. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი მათგანი შედარებით გვიანდელ ავტორებთან დასტურდება, არ შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ისინი მანამდე არ გამოიყენებოდა ზეპირ მეტყველებაში. ეს ნაშრომი ერთგვარი ცდაა ტერმინთა იმ თავდაპირველ მნიშვნელობათა

გააზრებისთვის, რომლებიც გარკვეულწილად უკავშირდება ელჩობას და რომელსაც ჰომეროსის ეპოსში ვხვდებით.

ძველ ბერძნულ ენაში ელჩის ფუნქციის აღმსრულებელ პირთა მიმართ შემდეგი ტერმინები გამოიყენება: ὁ ἄγγελος, ὁ ἄγγαρος, ὁ κήρυξ, ὁ πρεσβευτής, ὁ αγγελιαφόρος, ὁ πεμφθείς, ὁ θεωρός, ὁ διάκτορος, ὁ ἀπόστολος, ὁ ἡμεροδρόμος. მათგან ჰომეროსი გამოიყენებს ძირითადად ორ ტერმინს – ἄγγελος და κήρυξ, ხოლო διάκτορος, რომელიც გაარსებითებულია, ჯერ კიდევ ზედსართავი სახელით იხმარება პოემებში. ფუნქციური თვალსაზრისით, ამ ტერმინების საკმაოდ საინტერესო განაწილებას გვთავაზობს პოეტი, თუმცა მათ გამოყოფენ როგორც სინონიმურ ფორმებს. ძნელია იმის განსაზღვრა, თუ ვის უწოდებდნენ ძველი ბერძნები ელჩებს და რა პრინციპით განასხვავებდნენ მათ ერთმანეთისაგან.

უძველესი დროიდან ბერძნულში გამოიყენება ტერმინი ἄγγελος, რაც „მაცნეს“, „წარგზავნილს“, „ელჩს“ ნიშნავს. სამწუხაროდ, დაუზუსტებელია დრო, როცა აღნიშნული სიტყვა გაჩნდა ენაში. უძველესი წყაროები, სადაც იგი აქტიურად გამოიყენება „ილიადა“ და „ოდისეაა“. ჰომეროსისთვის კარგად ნაცნობ სიტყვას უკვე გავლილი ჰქონდა ევოლუციის გზის გარკვეული ნაწილი. ჩნდება კითხვა: ტერმინ ἄγγελος -ს, პოეტი მისი თავდაპირველი მნიშვნელობით გამოიყენებს, თუ სემანტიკური თვალსაზრისით სახეშეცვლილი გვხვდება პოემებში. გასულ საუკუნეში მეცნიერები ამ ტერმინის ეტიმოლოგიის შესახებ სხვადასხვა აზრს გამოთქვამდნენ.[1]

შანტრენი და ფრისკი[2] ვარაუდობდნენ, რომ სიტყვა ἄγγελος შემოსულია აღმოსავლეთიდან და გვთავაზობდნენ თავიანთ ვერსიას. მის წარმომავლობას ისინი ტერმინ ἄγγαρος -თან აახლოებდნენ, რომელსაც სამეფო

---

1 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 gal. განსხვავებულ მოსაზრებას 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. Lexikon Homericum edidit H. Ebeling, In Aedibus B. G. Teubneri, v. I, 1885, 9. თუმცა თანამედროვე მეცნიერებაში ზემოხსენებულ მკვლევართა მოსაზრებები გაზიარებული არ არის. ასევე საყოველთაოდ უარყოფილია ამ ტერმინის დაახლოება სანსკრიტულ Angiras -თან. Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris, 1970, 8. მითიური არსების, ანგირასის სახელი ამყარებდა ამ თვალსაზრისს. ვედურ და ინდუსურ მითოლოგიაში ანგირასი იყო შუამავალი ღმერთებსა და ადამიანებს შორის. თუმცა ეს ვერსიაც არაზუსტადაა მიჩნეული.

2 Griechisches Etymologisches Wörterbuch von Hjalmar Frisk, Heidelberg, 1960, 8.

გზავნილების ტარება ევალებოდა სპარსეთში.[3] ისინი ფიქრობდნენ, რომ ἄγγελος ნასესხებია ერთ-ერთი აღმოსავლური ენიდან, კერძოდ, ირანულიდან, რაც დამაჯერებლად მიაჩნია დღესაც მეცნიერთა უმრავლესობას. ზუსტი ნიმუში კი რომელი სიტყვიდანაა წარმომდგარი ჯერჯერობით უცნობია. მეცნიერებაში დაუზუსტებელია ტერმინ ἄγγελος -ის ეტიმოლოგია. გამოთქმულ მოსაზრებათაგან უფრო დამაჯერებლად მიგვაჩნია ვერსია ამ ძირის აღმოსავლურიდან ნასესხობის თაობაზე, სადაც იგი უკავშირდება ტერმინ ἄγγαρος -ს. უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი ἄγγαρος და მისგან ნაწარმოები კომპოზიტები და დერივატები ჰომეროსთან დადასტურებული არ არის, მხოლოდ ძვ. წ. V საუკუნიდან გვხვდება ბერძნულ ლიტერატურაში.[4] ჰეროდოტოსის ცნობით, სპარსელი მალემსრბოლნი ყველაზე სწრაფი მაცნეები იყვნენ მოკვდავთა შორის (τούτων δὲ τῶν ἀγγέλων ἔστι οὐδὲν ὅ τι θᾶσσον παραγίνεται θνητὸν ἐόν·, „ისტორია“ 8, 98).

ტერმინი ἄγγελος ჰომეროსთან გამოყენებულია 34-ჯერ. აქედან მაცნე რეალურად თავის მოვალეობას ასრულებს 28-ჯერ. დანარჩენ შემთხვევებში მაცნის წარგზავნის ან მის მიერ ინფორმაციის შეტყობინების შესაძლებლობა იგულისხმება. ჰომეროსი უშვებს, რომ ამბის მომტანი იქნება ἄγγελος. საინტერესოა, ვის მოიაზრებდა პოეტი ამ ტერმინში – მოკვდავს თუ უკვდავს. კონტექსტებიდან აშკარაა, რომ მისია მოკვდავთა დონეზე უნდა აღსრულებულიყო. ექვსი შემთხვევიდან, სამჯერ ზევსის მაცნე სახელდება, რაც თავისთავად წარგზავნილის ღვთაებრიობაზე მიუთითებს.

αἴτει δ' οἰωνόν, ταχὺν ἄγγελον, ὅς τε οἱ αὐτῳ
φίλτατος οἰωνῶν,
(სთხოვე [ზევსს] ჩიტი, სწრაფი მაცნე, რომელიც მისთვის
ყველაზე საყვარელია ფრთოსანთა შორის,)
Il., 24,292

εἰ δέ τοι οὐ δώδει ἐὸν ἄγγελον εὐρύοπα Ζεύς,..
(თუ კი არ მოგვივლენს ელვისმტყორცნელი ზევსი თავის მაცნეს,..)
Il., 24, 296.

---

[3] ფრისკი გამოთქვამდა მოსაზრებას, რომ ἄγγαρος, უპირველეს ყოვლისა, მომდინარეობს სპარსული წყაროდან, ან უკიდურეს შემთხვევაში იგი ბაბილონური წარმომავლობისაა. მას ეს ტერმინი აჰყავდა agru -მდე, რაც „შუამავალს“ ნიშნავს, თუმცა ზუსტი ნიმუში რომელი სიტყვიდანაა წარმომდგარი ჯერჯერობით დაუზუსტებელია. Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris, 1970, 8.

[4] ამ სიტყვის იონიური ფორმაა ἀγγαρήιος. მისგან ნაწარმოები სუბსტანტივის – ἀγγαρήιον-ის განმარტებასაც ჰეროდოტოსი გვაწვდის: ... τοῦτο τὸ δράμημα τῶν ἵππων καλέουσι Πέρσαι ἀγγαρήιον – ამ ცხენოსან მალემსრბოლთა შეტყობინებას სპარსელები უწოდებენ „ანგარეიონს“ („ისტორია“ 8,98). მნიშვნელოვანია ის, რომ ამ პერიოდისთვის გამოკვეთილია მათი ფუნქცია, თუმცა მოგვიანებით ამ სიტყვამ სხვა დატვირთვა შეიძინა და „საფოსტო საქმის“ მნიშვნელობით დამკვიდრდა ბერძნულ ენაში.

πέμψον δ' οἶωνον, ταχὺν ἄγγελον, ὅς τε σοὶ αὐτῳ
φίλτατος οἰωνῶν,
(გამოგზავნე ჩიტი, სწრაფი მაცნე, რომელიც შენთვისაც და მისთვისაც
[აქილევსისთვის] ყველაზე საყვარელია ფრთოსანთა შორის,)
Il., 24,310

აქედან გამომდინარე, დაბეჯითებით შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ ამ სტრიქონებში უკვდავი მაცნე მოიაზრება, ვინაიდან უზენაესი ღმერთის მაცნეები მხოლოდ ღვთაებრივი წარმომავლობისანი არიან და ამ მისიის შესრულება მხოლოდ მათ ძალუძთ. თუმცა შეგვიძლია დავადასტუროთ საში შემთხვევა, როცა ტერმინ ἄγγελος -ით აღინიშნება ზოგადად ამბის შეტყობინებელი, რომელსაც რეალურად ეს მისია არ შეუსრულებია, მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლებოდა ეტვირთა უწყების ფუნქცია. ის ფაქტი, რომ მაცნის ვინაობა არაა დასახელებული, ერთგვარ გაურკვევლობას ქმნის იმის დასადგენად – მაცნე ღვთაებრივი წარმოშობისაა თუ ადამიანური.

... ἦ ἄγγελον ὀτρύνωμεν
(ხომ არ გავგზავნოთ მაცნე [პენელოპესთან]).
Od., 24, 405

οὐκέτ' ὀΐω οὐδ' ἄγγελον ἀπονέεσθαι.
(უკვე აღარ მგონია, რომ მაცნე დაბრუნდება [აქაველთაგან]).
Il. 12, 73

... οὐ γάρ οἵ τις ἐτήτυμος ἄγγελος ἐλθὼν
(მაგრამ არ მისულა ერთგული მაცნე მასთან [ანდრომაქესთან]).
Il., 22, 438.

წარმოდგენილი კონტექსტებიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ პოეტი ტერმინ ἄγγελος-ით მოკვდავ მაცნესაც მოიხსენიებს. შესაძლებელია, აქ ის მოკვდავი მაცნე იგულისხმებოდეს, რომელიც გარკვეულ სიტუაციაში ღმერთის ნების გათვალისწინებით ავრცელებს ინფორმაციას. ვინაიდან ყოველივე, რაც ხდება პოემაში თავიდანვე „ზევსის ნების აღსრულებასთან“ არის დაკავშირებული.[5]

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მაცნე – ἄγγελος-ი რეალურად თავის მისიას 28-ჯერ აღასრულებს. აქედან მხოლოდ შვიდჯერ აღინიშნება ეს ტერმინი მოკვდავი მაცნის მიმართ, ხოლო ორჯერ ჰომეროსი მეფის რჩეულ შიკრიკებს – ტალთიბიოსს, ევრიბატესსა და იდაიოსს „ღმერთთა და კაცთა მაცნეებს“[6] უწოდებს. ამ მონაცემების მიხედვით, შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ ტერმინ ἄγγελος-ით, უმეტესწილად, უკვდავი მაცნეები მოიხსენიებიან. ხოლო სხვა შემთხვევაში, შესაძლებელია, ის მოკვდავი „ელჩები“ აღინიშნე-

---

5 გორდეზიანი რ., ბერძნული ლიტერატურა , ელინური ეპოქის ეპოსი, ლირიკა, დრამა, ლოგოსი, თბილისი 2002, 61.

6 Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν (Il. 1, 334; 7, 274).

ბოდეს, რომლებიც მეფის ან თავად უზენაესი ღმერთის ნებით მოქმედებენ. ამ ტერმინით მათი სახელდება კი ორი სამყაროს – მოკვდავთა და უკვდავთა შორის შუამავლის ფუნქციაზე უნდა მიანიშნებდეს.

აღსანიშნავია, რომ ელჩობა, როგორც ერთგვარი მისია, ჯერ კიდევ ჰომეროსის პოემებში დასტურდება და გამოიხატება ტერმინ ἀγγελίης-სა და მოძრაობის შინაარსის შემცველი ზმნის ერთობლიობით, რაც ელჩის რანგში წასვლას ალნიშნავს.[7] „ილიადაში“ ხუთჯერ[8] (3. 206, 4. 384, 11. 140, 13. 252, 15. 640) გვხვდება ალნიშნული ტერმინი ამ მნიშვნელობით.

ἤδη γὰρ καὶ δεῦρό ποτ' ἦλυθε δῖος Ὀδυσσεὺς
σεῦς ἕνεκ' ἀγγελίης σὺν ἀρηϊφίλῳ Μενελάῳ·
(როცა აქ ღვთაებრივი ოდისევსი მოვიდა
შენ გამო ელჩად მენელაოსთან ერთად).
Il. 3, 206.

ἔνθ' αὖτ' ἀγγελίην ἐπὶ Τυδῆς στεῖλαν' Ἀχαιοί.
(იქ კიდევ ელჩად გაგზავნეს[9] აქაველებმა ტიდევსი).
Il. 4, 384.

ἀγγελίην ἐλθόντα σὺν ἀντιθέῳ Ὀδυσῆϊ,
(ელჩად მოვიდა ღვთისსადარ ოდისევსთან ერთად,)
Il. 11, 140.

ἦέ τευ ἀγγελίης μετ' ἔμ' ἦλυθες;
(თუ ელჩად მეწვიე?[ეკითხება მერიონესს იდომენევსი])
Il. 13, 252.

ἀγγελίης οἴχνεσκε βίῃ Ἡρακληείῃ.
(ელჩად წავიდა [პერიფეტესი] გმირ ჰერაკლესთან).
Il. 15, 640.

საინტერესოა, რომ ჰომეროსთან ელჩობა, როგორც მოვალეობა უკვე გამოკვეთილია. აქ შინაარსობრივად მოიაზრებიან არა როგორც ამბის შემტყობინებელი მაცნეები, არამედ ელჩის რანგში მყოფი წარჩინებული პირები, რომლებიც სპეციალური დავალებით არიან წარგზავნილნი გარკვეული მისიის შესასრულებლად. ისინი ყოველთვის მოკვდავნი არიან და შესაბამისად, ელჩობა მოკვდავთა დონეზე აღესრულება. როგორც ზემოთ

---

[7] 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 Glare P.G.W., Thompson A.A. , 1996, 7. ასევე, Passow F., Handwörterbuch der Griechischen Sprache, Leipzig, 1841, 11.

[8] Gehring A., Index Homericus, Georg Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1970, 4.

[9] ვ. კრაუზეს „ჰომეროსის ლექსიკონში“ ἀγγελίην στεῖλαν, თარგმნილია „ელჩად შეარჩიეს“. Краузе Вл., Гомеровский словарь, С.-Петербург, 1896, 408.

აღვნიშნეთ, ტერმინ ἄγγελος-ით, უმეტესწილად, ღმერთის უკვდავი მაცნეები მოიხსენიებიან, ხოლო ἀγγελίης მოძრაობის აღმნიშვნელ ზმნებთან, ყოველთვის მოკვდავის ელჩობას გულისხმობს. ასე, რომ ეს ორი ტერმინი – ἄγγελος და ἀγγελίης ἐλθεῖν – სემანტიკური თვალსაზრისით გარკვეულ ნიუანსურ სხვაობებს წარმოაჩენენ. სიტყვა ელჩობა, რომლის შინაარსს ἀγγελίης ἐλθεῖν (ელჩად წასვლა ანუ ელჩობა) გამოხატავს, მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ეს ინსტიტუტი იმ პერიოდისთვის უკვე ჩამოყალიბებული იყო.

ჰომეროსი თუ ირისს ἄγγελος-ს (მამრ. სქესი) უწოდებს, ჰესიოდე („თეოგონია", 781) უკვე მის აღსანიშნად ტერმინ ἀγγελίης გამოიყენებს. შანტრენი ვარაუდობდა, რომ შესაძლოა აქედან იყოს წარმომდგარი ἄγγελος – ის მდედრობითი სქესის ფორმა ἀγγελίη, რაც ნიშნავს „ანგელოზ ქალს".[11]

ტერმინი ἄγγελος -იდან ბევრი ლექსიკური ფორმატივი წარმოიშვა, რომელიც ზოგადად ელჩობის ფენომენთანაა დაკავშირებული. ამ სიტყვის ფუძე აწარმოებს როგორც სახელურ, ისე ზმნურ ფორმატივსაც. ძველ ბერძნულ ენაში ხშირად გამოიყენება ამ ტერმინის ფუძისგან მიღებული კომპოზიტები და დერივატები. ზოგიერთი მათგანი დასტურდება მხოლოდ ძველ ბერძნულ წყაროებში, ზოგი – ბიზანტიურ ეპოქაშიც გვხვდება, ბევრი მათგანი კი თანამედროვე ბერძნულმაც შეითვისა.

ტერმინ ἄγγελος – იდან შემდეგი კომპოზიტებია ნაწარმოები: αὐτάγγελος, ἀνάγγελος, διάγγελος, εἰσαγγελεύς, ἐξάγγελος, εὐάγγελος, κακάγγελος, μετάγγελος, προάγγελος, ὑπάγγελος, ψευδάγγελος. მათგან მხოლოდ სამი კომპოზიტი გვხვდება ჰომეროსის პოემებში: μετάγγελος, ψευδάγγελος, εὐαγγέλιον.[12]

რაც შეეხება ტერმინ ἄγγελος – ის დერივატს ἀγγελία, ეპ.-იონ. ἀγγελίη ნიშნავს „ცნობას", „ამბავს", „შეტყობინებას". პოეტი 32-ჯერ გამოიყენებს მას.

ἄγγελος ἦλθε σὺν ἀγγελίῃ ἀλεγεινῇς.
(მაცნე მოვიდა სამწუხარო ცნობით).
Il. 2, 787.

---

[10] παῦρα δὲ Θεύμαντος θυγάτηρ πόδας ὠκέα Ἶρις
ἀγγελίην πωλεῖται ἐπ' εὐρέα νῶτα θαλάσσης.
ზოგჯერ თევმასის ასული, ფეხმარდი მაცნე ირისი
ჩნდებოდა ზღვის ფართო ზედაპირისკენ.

[11] Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris, 1970, 8.

[12] დაწვრილებით იხ., თეა დულარიძე, ტერმინ ἄγγελος -ის გაგებისათვის ჰომეროსის ეპოსში, ლოგოსი, წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, 1, ლოგოსი, თბილისი 2003, 170-182.

ჰომეროსთან აქვს ასევე ისეთი ამბის მნიშვნელობაც, რომელსაც არა მარტო გადასცემ, არამედ ანდობ კიდეც. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ ამ ცნობას დანაბარების დატვირთვა და განსაკუთრებული ინფორმაციის მნიშვნელობა ენიჭება.

ἀλλ' ὑμεῖς ἔρχεσθε καὶ ἀγγελίην ἀπόφασθε·
(წადით და გადაეცით დანაბარები...). Il., 9, 649.

„ოდისეაში" ἀγγελίη-ს „მინიშნების", „დავალების" მნიშვნელობითაც ვხვდებით.

ἐπεὶ δὴ Ζηνὸς ἐπέκλυεν ἀγγελιάων.
(მაშინ როცა მოისმინა ზევსის დავალებანი). Od.,5. 150.

ჰომეროსის ჰიმნებში ἀγγελίαι Διός – ღმერთის მინიშნებას ალნიშნავს, რასაც შემდგომ პინდაროსი იმეორებს. ძველ ბერძნულ ენაში „შეტყობინების", „ახალი ამბის" შინაარსით კიდევ ერთი ტერმინი – ἄγγελμα – გამოიყენება, თუმცა ჰომეროსის ეპოსში იგი არ დასტურდება. სიტყვა ἄγγελμα თავდაპირველად ევრიპიდესთან გვხვდება. იგი ახალ ბერძნულ ენაშიც გადავიდა და თავისი ძირითადი მნიშვნელობა შეინარჩუნა.

ἀγγελία-დან წარმოიშვა კომპოზიტი ἀγγελιαφόρος და დერივატი ἀγγελιώτης.

ἀγγελιαφόρος, იონ. ἀγγελιηφ-, ον ნიშნავს „მაცნეს", „ინფორმაციის მიმწოდებელს". იგი იყო აგრეთვე მომხსენებელი და მდივანი სპარსეთის მეფის კარზე.[13] ეს კომპოზიტი ჰომეროსის პოემებში ფიქსირებული არ არის. პირველად გვხვდება ჰეროდოტოსთან (I, 120; IV, 71). ზმნური ფორმა ἀγγελιαφορέω შედარებით გვიანდელია, რომელსაც „ცნობის ან ამბის გადატანის" მნიშვნელობა აქვს. აღნიშნული კომპოზიტი თანამედროვე ბერძნულშიც იგივე შინაარსს გამოხატავს.

დერივატი ἀγγελιώτης, -ωστις პოეტური ფორმაა და იშვიათად იხმარება ბერძნულენოვან ლიტერატურაში. მას ჰომეროსის ჰიმნებში (:296) ვხვდებით ერთხელ და ისიც გამოიყენება ჰერმესის მიმართ, მეტაფორულად ითქმის მუცლის ხმაურის შესახებ.[14]

ტერმინ ἄγγελος-დან იწარმოება ზედსართავი სახელი ἀγγελικός, რაც ქრისტიანულ მწერლობაში „ანგელოზურს" აღნიშნავს, მაგრამ ჰომეროსთან არ ფიქსირდება.

ტერმინ ἄγγελος-ის ფუძე აწარმოებს როგორც სახელურ, ისე ზმნურ ფორმატივსაც. ნასახელარი ზმნა ἀγγέλλω, რომელიც 27-ჯერ გვხვდება ჰომეროსთან, ნიშნავს „ვამცნობ", „ვაცხადებ", „ვატყობინებ". პასიური ფორ-

[13] Δημητράκος Δ., Μέγα λεξικόν όλης της ελληνικής γλώσσης, τ. 1, 1964, 20.
[14] Lexikon Homericum edidit H. Ebling, I Aedibus B. G. Teubneri, 1885, 8.

მა ἀγγέλην თავდაპირველად ბერძნულ წარწერებში[15] დასტურდება, მაგრამ ნორმად უკვე ელინისტურ ბერძნულში დამკვიდრდა.[16] ახალ ბერძნულ ენაში აღნიშნული ზმნა იგივე მნიშვნელობით გამოიყენება, თუმცა უფრო ხშირად ამ შინაარსის დატვირთვით ვხვდებით αναγγέλλω-ს, რაც ოფიციალური ინფორმაციის შეტყობინებას, ამბის უწყებას აღნიშნავს.

მოქმედებითი გვარის აორისტი ἤγγελον მოგვიანებით იშვიათად გამოყენება ბერძნულენოვან ლიტერატურაში. მის ნაცვლად παραγγέλλω-ს აორისტის ფორმა იხმარება. ზოგჯერ გვხვდება ἀγγελέτην ფორმა საზომის გამო.[17] ἀγγέλλω ხშირად დაირთავს წინდებულებს: ἀπ-, ἀν-, ἀντι-, δια-, εἰσ-, ἐξ-, ἐπ-, κατ-, παρα-, περι-, προ-, προσ-, ორმაგი წინდებულების (προαπ-, προεξ-, προεπ-, προκατ-, προπαρ-, προσαπ-, συμπαρ-...) დართვა განსაკუთრებუთ გვიანი ბერძნულისთვისაა დამახასიათებელი.[18] მათგან ჰომეროსთან დასტურდება ἀπ-, ἐξ- და ἐπ- წინდებულიანი ზმნები. ἀπαγγέλλω -ს გამოყენება ატიკურში უფრო ხშირია. იგი უპირატესად ორატორებთან გავრცელებული ფორმაა.[19] ჰომეროსთან აღნიშნული წინდებულიანი ზმნა შვიდჯერ (ილ., 9. 626; 17. 640; ოდ., 9. 95; 15. 210; 16. 133,153, 459) არის გამოყენებული.

... ἀπαγγεῖλαι δὲ τάχιστα
χρὴ μῦθον Δαναοῖσι καὶ οὐκ ἀγαθόν περ ἐόντα.
(... სასწრაფოდ უნდა გადავცეთ
ეს ამბავი დანაელებს, მაგრამ არა სასიკეთო).
Il., 9. 626-27.

ἀπ- წინდებულის დართვით შინაარსობრივად ხდება ნიუანსური ცვლილება და ზმნა ἀπαγγέλλω-ს ერთი ადგილიდან მეორეზე ინფორმაციის გადატანის, ვინმესთვის ამბის გადაცემის მნიშვნელობა ენიჭება. თანამედროვე ბერძნულში ეს ზმნა „ლიტერატურული ტექსტის გამოთქმით წაკითხვას“, „დეკლამირებას“ აღნიშნავს.

---

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 Barber E. A., Oxford, 1968; Revised Supplement by Glare P.G.W., Thompson A.A., 1996, 7.

17 Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford, 1940^9, Supplement by Barber E. A., Oxford, 1968; Revised Supplement by Glare P. G. W., Thompson A. A., 1996, 7.

18 Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque par Pierr Chantraine, Paris, 1970, 8.

19 Liddell H. G., Scott R., Jones H. St., McKenzie R., A Greek-English Lexicon, Oxford, 1940^9, Supplement by Barber E. A., Oxford, 1968; Revised Supplement by Glare P. G. W., Thompson A. A., 1996, 7.

ἐξαγγέλλω ნიშნავს „საიდუმლოს გაცემას“, „ინფორმაციის გათქმას“, „ამბის გამოტანას“. იგი მხოლოდ ერთხელ გვხვდება „ილიადაში“.

εἰ μὴ μητρυιή, περικαλλὴς' Ηερίβοια,
'Ηρμέᾳ ἐξήγγειλεν·...
(დედინაცვალს, მშვენიერ ერიბოიას,
რომ არ გაენდო საიდუმლო ჰერმესისათვის).
Il., 5. 389-90.

ამ ზმნამ თანდათანობით იცვალა სემანტიკა და ახალ ბერძნულში „რაიმეს ოფიციალურად გამოცხადების“ მნიშვნელობით დამკვიდრდა.

მესამე წინდებულიანი ზმნა, რომელიც ჰომეროსის ეპოსშია გამოყენებული ზმნა ἐπαγγέλλω-ა და „ამბის გახმაურებას“, „ხმის გავრცელებას“ ნიშნავს. იგი ἐξαγγέλλω -ს მსგავსად მხოლოდ ერთხელ დასტურდება „ოდისეაში“:

... μὴ πού τις ἐπαγγείλῃσι καὶ εἴσω.
(...რომ არ გახმაურდეს [ეს ამბები] შიგნით).
Od., 4. 775.

ამრიგად, ძნელია იმის დადგენა, თუ როდის გაჩნდა ტერმინი ἄγγελος ბერძნულ ენაში და ევოლუციის როგორი გზა გაიარა. მხოლოდ იმის თქმა შეგვიძლია, რომ უკვე ჰომეროსის ეპოქისათვის აღნიშნულ სიტყვას გარკვეული ჰქონდა მნიშვნელობა და შინაარსობრივი დატვირთვა, რომელიც უშუალოდ ელჩობის, კერძოდ კი მაცნის ინსტიტუტს უკავშირდებოდა. დროთა განმავლობაში ეს ტერმინი და მისგან ნაწარმოები კომპოზიტები და დერივატები იცვლიდნენ სემანტიკას. ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში იძენდნენ შინაარსის თვალსაზრისით კონკრეტულ ნიუანსებს. მოგვიანებით ეს ტერმინები ჯერ ბიზანტიური ეპოქის ენამ, ხოლო შემდგომ კი თანამედროვე ბერძნულმა შეითვისა და განავითარა.

Tea Dularidze

Regarding the Semantic of the Term ἄγγελος in Homeric Epics

The Embassy had an important place in ancient world. The functions, missions and status of the messengers were quite differentiated in Homeric epoch, that resulted creation of diversified special terminology dealing with the embassy phenomenon.

The terms denoting an ambassador are similar to each other, they can even be considered as synonyms, although the function of each term reveals certain differences. In the course of time the term ἄγγελος as well as its derivatives and composites suffered changes. The semantic field of these terms was extended already in ancient epoch. Later on these terms were adopted by Byzantine and Modern Greek languages, though in these languages their meaning was altered.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ნესტან ეგეტაშვილი

ნონოსის პოეტიკის ერთ-ერთი ძირითადი პრინციპისათვის

ბერძნული საგმირო ეპოსის ტრადიციების გათვალისწინებით, პოეტი თავისი ნაწარმოების სტილის თავისებურებებზე პირდაპირ არასოდეს აღნიშნავს პოემაში, თუმცა ნონოსი არღვევს ამ ტრადიციას და „დიონისიაკას" პირველივე სტრიქონებიდან მუზას დახმარებას სთხოვს, იმისათვის რომ შექმნას „ποικίλον ὕμνον", ანუ მრავალსახოვანი, მრავალფერი სიმღერა.[1] სწორედ ეს პოიკილია, ანუ მრავალსახოვნება „დიონისიაკას" სტილის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი თავისებურებაა, თუმცა არა ერთადერთი. ნონოსის სტილის მეორე ძირითადი პრინციპია ანტიტიპია და იგი შემდეგში მდგომარეობს: ერთი საგანი, მოვლენა აისახება მეორეში, რომელიც თავის მხრივ ეხმიანება პირველს. ამ ფორმულას თავად ნონოსი პოემაში „δίστιχος ἁρμονίη"-ს (ორტაეპოვან ჰარმონიას) უწოდებს, ხოლო მისი მკვლევარნი ა. ზახაროვა და დ. ტორშილოვი „ნონოსის პოეტიკის დოგმატად" მიიჩნევენ.[2]

ნონოსი პოემის დასაწყისში, როცა ხაზგასმით უწოდებს მას მრავალფერს, მრავალსახოვანს, პირდაპირ არაფერს ამბობს ანტიტიპიის შესახებ, თუმცა თვალნათლივ ახდენს მის დემონსტრირებას სხვადასხვა სტრიქონში.

გარდა ამისა, „დიონისიაკას" მეორე ნაწილის დასაწყისში პოეტი თავის პოემას ჰომეროსის მიბაძვით შექმნილს, ანუ „τύπον μιμηλὸν Ὁμήρου"-ს უწოდებს.[3]

ა. ზახაროვასა და დ. ტორშილოვის მოსაზრებით, ნონოსთან ანტიტიპიის გამოვლინების ოთხი ფორმა არსებობს. ესენია: ანტიტიპიური სახეები, ანტიტიპიური ტროპები, ანტიტიპია პოემის კომპოზიციაში და ანტიტიპია სხვა ტექსტთან მიმართებაში.

---

1 А. Захарова. Д. Торшилов. Глобус Звездного Неба. Санкт-Петербург 2003, 9.

2 დასახ. ნაშრ., 39.

3 Nonni panopolitani, Dionysiaca, recensuit A. Koechly, L. 1857. ასევე, ვითვალისწინებთ რუსულ თარგმანს: Нонн Панополитанский. Деянья Диониса. перевод Ю. А. Голубца. Санкт-Петербург 1997.

პირველ შემთხვევაში ანტიტიპია სხვადასხვა საგნისა და მდგომარეობის ისეთი საერთო თვისებაა, რომელსაც ნონოსი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს და თვლის, რომ იგი მრავალჯერ აღწერის ღირსია. ასეთი სახეების ნაწილს ნონოსი თავად უწოდებს ანტიტიპიურს შემდეგი ტერმინების გამოყენებით: ἀντίτυπος, ἰσότυπος, ἀντίρροπος, τύπος.[4]

პოემიდან მოვიტანთ ნაწყვეტს იმის საილუსტრაციოდ, თუ როგორ აღწევს ნონოსი ანტიტიპიას პარალელიზმის, ანტითეზისისა და შედარების გამოყენებით. I სიმღერაში ვკითხულობთ:

„მიმღერე, ქალლმერთო, კრონიდის აალებული სარეცლის მოციქულზე,
პერუნის სუნთქვაზე, ბებიაქალზე, საქორწინო ლამპარზე,
სემელეს საქორწინო ელვაზე; მიმღერე
ორგზის შობილი ბაკქოსის დაბადებაზე“ (I. 1-4).

ამ ნაწყვეტში პირველი სამი სტრიქონი პარალელიზმის მაგალითია. ელვა საქორწინო ღამპრის ანტიტიპია, ხოლო რადგანაც სელენეს ქორწილი მისი სიკვდილიცაა, (მისი სიკვდილი კი დიონისეს დაბადებას გულისხმობს), ელვა ერთდროულად სიკვდილისა და ახალი სიცოცხლის დასაწყისის გამომწვევია. იგი მკვლელიც არის და სიცოცხლის მომნიჭებელიც.[5]

ანტიტიპიას ნონოსი არა მარტო ცალკეული სტრიქონების შემთხვევაში მიმართავს. პოეტიან იგი გვევლინება, ასევე როგორც მთლიანი პოემის კომპოზიციის აგების პრინციპი და საშუალება. „დიონისიაკაში“ თითქმის ყველა სახე და ეპიზოდი გაორმაგებულია. მაგალითად, პოემის სიმღერების რაოდენობა ჰომეროსის „ილიადასა“ და „ოდისეასთან“ მიმართებაში.

და საბოლოოდ, ანტიტიპიის საშუალებით ნონოსი რამდენჯერმე აღწერს ერთსა და იმავე ეპიზოდს, ერთსა და იმავე სახეს და იმავდროულად ასახავს სხვა წიგნის ეპიზოდებსა და სახეებსაც. მაგალითად, პოემაში მრავალგზის მოცემული პროტევსის ექვსი გარდასახვა „დიონისიაკას“ სხვადასხვა ნაწილის განმეორებით აღწერას წარმოადგენს და იმავდროულად ჰომეროსის სტრიქონებსაც იმეორებს.

აქედან გამომდინარე, თუ ნონოსისეული იოანეს სახარება ევანგელიის ანტიტიპს წარმოადგენს, მაშინ „დიონისიაკა“ ჰომეროსის ეპოსის ანტიტიპად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

ნონოსი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ანტიტიპიური საგნებისა, თუ მოვლენების ერთმანეთთან დაპირისპირებისას მიმართავს ტერმინებს τύπος, ἰσότυπος, ἀντίρροπος, თუმცა ყველაზე ხშირად იყენებს სიტყვა ἀντίτυπος, რომლის წინსართი ἀντι ნონოსისათვის, მისი თანამედროვეებისაგან განსხვავებით, „საწინააღმდეგოს“ ნიშნავს.

---

4 А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 39-40.

5 დასახ. ნაშრ., 42-49.

სწორედ ტერმინ ἀντίτυπος-ის გამოყენებით ნონოსი ცდილობს აღწეროს ყველა ის დაპირისპირება, რომელსაც მისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. პოეტი ერთმანეთს უპირისპირებს ხელითქმნილსა და ხელთუქმნელს, მიწასა და ზეცას, მეტყველებასა და დუმილს, ომსა და მშვიდობას (ამას ემატება ხორციელი და სულიერი მის მიერ გალექსილ იოანეს სახარებაში).

შევეცდებით ყოველივე ზემოთ აღნიშნულის ნათელსაყოფად ნაშრომში ანტიტიპიური სახეების ერთმანეთთან დაპირისპირების მაგალითები წარმოვადგინოთ. ასევე, ყურადღება შევაჩეროთ ნონოსისეული საგნებისა და მოვლენების ორეულებზე, რომელთაც ავტორი ერთდროულად ამსგავსებს და განამსგავსებს ერთმანეთისაგან.

ლაქებიანი ტყავი და ვენახი

1. ნებრისი

მას შემდეგ, რაც ნონოსი „დიონისიაკას" I სიმღერაში შესთხოვს მუზებს მოუთხრონ პროტევსის გარდასახვებზე, რომლის ანტიტიპად იქცევა შემდგომ მისი პოემა, ევედრება მუზებს შემოსონ მისი სხეული ირმის ტყავისგან დამზადებული რიტუალური მოსასხამით – ნებრისით. ტექსტში ვკითხულობთ:

„მომეცით მე ნართეკი, მიმალონებო, და
ჩვეულებრივი ქიტონის ნაცვლად, სამხრე ჭრელზურგოვანი ნებრისით
შემოსეთ ჩემი მკერდი" (I. 34-36).

თუკი „დიონისიაკაში" აღწერილი პროტევსის გარდასახვანი უნებურად მოგვაგონებენ ჰომეროსის ეპოსს, მაშინ ნებრისი არც ჰომეროსს და არც მის შემდეგდროინდელ ეპიკოსებს არ უკავშირდება. საფიქრებელია, რომ ბერძნულ პოეზიაში ეს სიტყვა ტრაგიკოსებმა დაამკვიდრეს. ევრიპიდე, იქვე როგორც ნონოსი, ნებრისს „ჭრელს" უწოდებს. „ბაკქ ქალებში" ნახსენებია „ჭრელი ნებრისები" (ποικίλαισι νεβρίσι).[6] აქედან გამომდინარე, თვითონ ის ფაქტი, რომ ნონოსი ნებრისს ახსენებს, უკვე იწვევს „დიონისიაკასა" და ჰომეროსის პოემების ერთმანეთთან დაპირისპირებას. თუმცა, როგორც ვიცით პოემაში ნონოსს უამრავი ეპიზოდი აქვს „ილიადასა" და „ოდისეასგან" ნასესხები. სწორედ ამაში გამოიხატება ის, რომ „დიონისიაკა" ჰომეროსის პოემების ანტიტიპია.

---

[6] Evripides, Bacchae, edidit E. Ghr. Kopff, Leipzig, 1982, 249.

2. ჯიქი და სხვა ლაქებიანი ცხოველები

ირმის მუქწინწკლებიან ტყავს, ისევე როგორც ყოველივეს ნონოსის პოეზიაში, გააჩნია თავისი მეწყვილე და ანტიტიპი: ეს არის ჯიქის ღია მუქწინწკლებიანი ტყავი.

ეს ცხოველი მჭიდრო კავშირშია დიონისეს კულტთან. ვაზების მხატვრობაში ხშირია დიონისეს გამოსახულება, რომელსაც ეტლში ჯიქები ჰყავს შებმული.[7]

ჯიქი და მისი ტყავი უფრო მეტად მოგვაგონებს ჰომეროსის რეალიებს, ვიდრე ირემი: ჯერ ერთი, ჯიქი პროტევსის ერთ-ერთი გარდასახვაა „ოდისეაში", გარდა ამისა მენელაოსი სწორედ ჯიქის ტყავითაა შემოსილი პოემაში.[8]

„დიონისიაკაში" ვხვდებით მრავალ ეპიზოდს, როდესაც ჯიქის ტყავი და ნებრისი დაწყვილებულნი არიან. მათ, ასევე გააჩნიათ საერთო ეპითეტები. მაგალითად, დიონისე პირობას სდებს, რომ განწილავს თავისი მიჯნურის ნიკაიასათვის ჯიქთა „მრავალდახელოვნებულ ტყავებს" (δέρματα ποικιλίων πολυδαίδαλα) „დახელოვნებულ ნებრისებთან ერთად" (νεβρίσι δαιδαλέῃσι) თუკი ქალწული სიყვარულითვე უპასუხებს მას (XVI. 96).

ბაკქი ქალების აღწერისას ერთს ჯიქის ჭრელზურგოვანი მოსასხამი აცვია, მეორე კი ირმის მოსასხამშია გახვეული (XIV.357-360).

თუმცა, ნონოსისათვის ირემი და ჯიქი არ არის საკმარისი. პოემაში მას შემოჰყავს სხვა ლაქებიანი (ხალებიანი) ცხოველები. მაგალითად ფოცხვერი (λύγκας), როგორც ჯიქთა მეწყვილე და ანტიტიპი (IX 188). ასევე, ვეფხვი, რომელსაც ნონოსი იგივე ეპითეტებით იხსენებს, როგორც ირემსა და ჯიქს: αἰόλος, αἰολόνωτος (VI. 197; IX. 174), δαιδάλεος (XI. 68) და στικτός (XL. 265). საინტერესოა,[9] რომ ნონოსი ახსენებს გველსაც, როგორც ერთ-ერთ ლაქებიან ცხოველს.

3. ვენახი და გოლეული

პანოპოლისელი პოეტი ნებრისს უკავშირებს დიონისეს კულტის კიდევ ერთ სიმბოლოს – ვენახს. თუმცა, მათი დაკავშირება ნაწარმოებში უფრო სუსტადაა გამოხატული, ვიდრე ეს ნებრისსა და ჯიქის ტყავის შემთხვევაში გვქონდა.

როდესაც ამპელოსი, დიონისეს ორეული და სატრფო, ვენახად გადაიქცა, ბაკქოსი ასე აღწერს მისი ირმის ტყავის მოსასხამის ყურძნის მარცვლებად გარდასახვას:

---

[7] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 109-110.
[8] Homeri, Ilias, edidit G. Baeumlein, Lip. 1854, K.29.
[9] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 111-112.

„ ... და თვით ნებრისი
გარდაიქმნა მწიფე ნაყოფის ჭრელ (πολυδαίδαλον) ფერებად“.
(XII. 179).

აქ შემთხვევითი არ არის, რომ ნონოსი ზუსტად იმავე ეპითეტით ცვლის სენიებს ყურძნის მარცვლების ფერებს, როგორითაც ნებრისს, ვაზის და სხვა ლაქებიან ცხოველებს. თუმცა, ამ შემთხვევაში πολυδαίδαλον ითარგმნება, როგორც „ჭრელი“ ან „გადაჭრელებული“. მართლაც ვენახი, შემკული თავისი მოჩუქურთმებული ფოთლებითა და ყურძნის მტევნებით, რომელნიც თავისთავად სხვადასხვა ფერის მარცვლებითაა გადაჭედილი, შეესატყვისება პოიკილიის იდეას.

ახლა საინტერესოა, თუ რა არის ღვინის ორეული და ანტიტიპი ნონოსის პოეზიაში? რა შეიძლება ეხმიანებოდეს მას ისე, როგორც ნებრისს ვაზის ლაქებიანი ტყავი? თუ ვენახი ნონოსს გოლეულს მოაგონებს, მაშინ ღვინო მისთვის თაფლს ეხმიანება, რომელსაც ნონოსი შემდეგი ეპითეტებით ამკობს: ποικίλος, αἰόλος, δαιδάλεος.

პოემაში მოთხრობილი მითის მიხედვით ერთმანეთს ეპაექრებიან დიონისე და არისტეოსი – თაფლის აღმომჩენი. ისინი თავიანთი სასმელებით გაუმასპინძლდებიან ოლიმპოსის ღმერთებს, რომელთაც უპირატესობა არა თაფლს, არამედ ღვინოს მიანიჭეს. რასაკვირველია, მითი ორჯერ არის წარმოდგენილი პოემაში (XIII 255; XIX 227).[10] ნონოსი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს თავად გოლეულის სიჭრელესა და მრავალფეროვნებას.

ცისა და მიწისა

საინტერესოა, თუ რატომ ანიჭებს ნონოსი უპირატესობას ლაქებიანი ცხოველის ტყავს დიონისეს კულტის სხვა ატრიბუტებთან შედარებით. ამ კითხვაზე პასუხს თავად ავტორი გაგვცემს: პოემაში იგი რამდენჯერმე აღნიშნავს, რომ თეთრი ლაქებით დაწინწკლული ნებრისი ვარსკვლავიანი ზეცის გამოსახულებაა, ანუ მისი ანტიტიპია. ნონოსი ასე აგვიწერს თუ როგორ გაეხვევა ყმაწვილი დიონისე ირმის ტყავში:

„და შეიმოსა სხეული ხშირპენწვიანი სამოსით
ყმაწვილური ხიბლით სულ ახლახანს დავაჟკაცებულმა ევოემ.
იგი ზურგით ატარებდა ირმის ხელოვნურად შექმნილ საშოსს,
რომელიც იყო ეთერის ვარსკვლავთა მრავალფერი ასახვა“.
(IX. 184-187)

ის, რომ ნებრისი ნონოსთან ვარსკვლავიანი ზეცის გამოხატულებაა, პოემაში კიდევ ორჯერაა აღნიშნული: დიონისე მიემართება ომში და „მკერდს

---

[10] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 113-115.

რბილბეწვიანი ნებრისით იმოსავს, ლაქებიანი ჯავშნით, რომელიც ზეცის დარად არის მოხატული“ (XIV 238). სხვაგან სატირები იმოსებიან „ვარსკვლავიანი ცის დარად მოხატული ირმის ტყავით (XIV 133).

რ. ეისლერის მოსაზრებით, ლაქიანი ცხოველის ტყავის ვარსკვლავიან ცასთან გათანაბრების იდეა საფუძველს იღებს ორფიკულ ტრადიციაში. რ. ეისლერი იხსენებს, ასევე ეგვიპტელი ქურუმის ქანდაკებას (ინახება ქ. ტურინში), რომელიც ვარსკვლავებით შემკულ ჯიქის ტყავშია გახვეული.[11]

Τύπος αἰθέρος (ეთერის სახეს) უწოდებს ნონოსი „ვარსკვლავიან გლობუსს“ (VI. 65) და ტირსელი ღმერთის ასტროქიტონის სამოსს (XL 416). თავად ასტროქიტონი პოემაში ვარსკვლავიანი ზეცის პერსონიფიკაციაა.[12] ზეცის სიმბოლოდ მოიაზრება, ასევე, შვიდკარიბჭიანი ქალაქი თებე.

ღვინო და ნექტარი

ამპელოსის მრავალფერი ნებრისი, ზეცის ხატება გადაიქცა მრავალფერ ვენახად. ამის შემდეგ, ნებრისში გახვეულმა დიონისემ აჩუქა დედამიწას ღვინო, რომელიც ზეციური ნექტარის მიწიერი სახეა, ხატებაა. „νέκταρος οὐρανίου χθόνιον τύπον“ ასე უწოდებს დიონისე პოემაში ღვინოს, როდესაც საუბრობს გარდაცვლილ ამპელოსზე (XII 159) და ღვინით უმასპინძლდება ბრონგოსს (XVII 76).[13]

ხელითქმნილი და ხელთუქმნელი

Χειροποίητος ჩვეულებრივი ბერძნული სიტყვაა და ითარგმნება, როგორც ხელით შექმნილი, ხელოვნური. იგი გვხვდება თითქმის ყველა ბერძენ ავტორთან, დაწყებული ჰეროდოტესა და პლატონისაგან.

ნონოსი მას ძირითადად ხელოვნების ნიმუშებზე ან თვალთმაქცობაზე საუბრისას იყენებს.

Ἀχειροποίητος, ხელთუქმნელი – ქრისტიანული ეპოქის ბერძნული სიტყვაა. იგი პირველად მარკოზის სახარებაში გვხვდება.

ამ სიტყვასთან დაკავშირებით მართებულად მიგვაჩნია გავიხსენოთ გადმოცემა „ხელთუქმნელ ხატზე“, რომელზეც მაცხოვრის სახეა გამოსახული და რომელიც თავისთავად გაჩნდა ტილოზე, როდესაც იესო სახეს იწმენდდა. ზახაროვასა და ტორშილოვის მოსაზრებით, ეს გადმოცემა სიმბოლურად ასახავს ჭეშმარიტი ხელოვნების სიწმინდეს. მისი სიმბოლიკა – ხელოვნება, გაპაოცრად ახლოს დგას ნონოსთან. შეიძლება ითქვას, რომ ნონოსი „დიონისიაკაში“ არ აკეთებს აქცენტს ხელითქმნილსა და ხელთუქმნელის მსგავსებაზე, რადგანაც მას უჭირს მათი ერთმანეთისაგან განსხვავება: მაშინ

---

[11] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 118.

[12] დასახ. ნაშრ., 126.

[13] დასახ. ნაშრ., 118-119.

როდესაც ჰომეროსის ენაში δαιδάλω, რაც აღნიშნავს „გამოსახულებით ხელოვნურად შემკობას“, შეიძლება ითქვას მხოლოდ ხელითქმნილი ხელობის შესახებ,. ნონოსი ერთმანეთში ურევს ხელითქმნილსა და ხელთუქმნელს, და სიტყვა – δαιδάλω-ს იყენებს, საუბრობს რა ღამეზე, რომელიც ვარსკვლავებით ამკობს ცას (II 167). საფიქრებელია, ნონოსი ტერმინებს არც ურევდეს, რადგან ვარსკვლავებიც ღმერთის შექმნილია. აქ შეიძლება ქრისტიანობის ზეგავლენა ვივარაუდოთ.

1. სუმბულები და მიწისგანშობილნი

ნონოსთან ხანდახან ბუნება თვითნებურად ბაძავს ხელოვნებას. ასეა, მაგალითად, სუმბულის ფურცლებთან დაკავშირებით, რომლებზეც, ბერძენთა წარმოდგენით, დაწერილია αἰαι, ვაი! აპოლონი დასტიროდა თავის მიჯნურს, და „ფებუსის ცრემლებს ასახავდა ყვავილოვანი მსგავსება, რომელიც სუმბულზე თვითნებურად აღმოცენებულ სამგლოვიარო სიმღერას წერდა“. (III 162).

ხელთქმნილისა და ხელთუქმნელის სხვა საოცარი მსგავსება დაკავშირებულია „მიწისგანშობილთა“ საიდუმლოებით მოცულ ტომთან, მათ მიერ დანატოვარ შენობებთან, რომლებიც კლდეებს ჰგვანან და რომლებიც ბრონგოსის, დიონისეს მასპინძლის საცხოვრებელია. ნონოსი მას „ἔϊκος ἀοικος“ და „ἀδώμητοι ἑαυλοι“ – ს უწოდებს.

ხელოვნება, ბერძნული ესთეტიკის „მიმესისის“ მიხედვით, ბაძავს ბუნებას, ხოლო როდესაც პირიქით ბუნება ხდება ხელოვნების ასახვა, ნაწარმოების ავტორიცა და გმირიც ისევე გაოგნებულნი რჩებიან, როგორც დიონისე ბრონგოსის სასახლესთან:

„და (დიონისე) განცვიფრებაში მოჰყავდათ მრგვალი სასახლის კლდოვან
კარიბჭეებს,
როგორ გამოეთალა მოხელსაქმე ბუნებას სასახლე?
ხელოვნების (დახმარების) გარეშე როგორ
გამოეხარატებინა ფრიალო (კლდეები) გამოსახული
პროპორციებით?“ (XVII 63-66).[14]

ბრონგოსის საცხოვრებელი დიონისემ ნახა ინდოეთისაკენ მიმავალ გზაზე, როდესაც უკან ბრუნდებოდა იგი კვლავ გადაეყრება „მიწისგანშობილთა“ მემკვიდრეობას და ასტროქიტონისაგან შეიტყობს, რომ ისინი სამყაროს ხნისანი არიან, ყოველივეზე ხნიერნი მოუხვნელმა და დაუთესელმა მიწამ შვა თავისთავად (αὐτομάτην).

---

[14] ἐργοπόνος – მოხელსაქმეს ნონოსი მხოლოდ ღმერთებსა და ადამიანებს უწოდებს. ამ შემთხვევაში კი ბუნებასთან დაკავშირებითაც იყენებს.

შენობები აგებულია იმავე კლდისგან, რომელზეც დგანან. ხელითქმნილი ალმოცენებულია ხელთუქმნელისაგან. კლდეები შენობების საძირკველია, ხოლო შენობები კლდეთა მწვერვალებს წარმოადგენენ. აქედან გამომდინარე, ნონოსისათვის თუკი ბუნებრივი უეცრად ასახავს ხელოვნურს, ეს იშვიათობაა და სასწაული, ხოლო თუკი პირიქით – ეს უბრალოდ ხელოვნებაა.[15]

2. ელექტრას ძაღლები

ჰეფესტოს მიერ გამოჭედილი ძაღლები ყარაულობენ ელექტრას სასახლეს საბოთრაკიაში. ისინი ცოცხლებს ჰგვანან, მაგრამ ხელითქმნილნი არიან და ყოველი დეტალით ბაძავენ ხელთუქმნელ ძაღლებს, ვკითხულობთ „დიონისიაკას“ მე-3 სიმღერაში.

ეს ძაღლები, რა თქმა უნდა, ჰომეროსის ძაღლების ანტიტიპები არიან, რომლებიც სდარაჯობენ ალკინოეს სასახლეს.[16] ჰომეროსის ძაღლები მდუმარენი არიან, ნონოსის მიერ აღწერილნი კი გაუჩერებლად ჰყეფენ კუდის ქიცინით.

ჰომეროსი არაფერს ამბობს იმის შესახებ, რომ ალკინოეს სასახლეს ცოცხალი ძაღლები სდარაჯობენ. აღნიშნავს, რომ ისინი ხელითქმნილნი არიან, თუმცა უკვდავებას ზიარებულნი. რა თქმა უნდა, ნონოსიც არაფერს ამბობს ცოცხალ ძაღლებზე, თუმცა ძნელი სათქმელია, რამდენჯერ აღნიშნავს ტექსტში, რომ ისინი ზუსტად ისეთები არიან, როგორც ცოცხლები.

„დიონისიაკას“ ამ ნაწყვეტში ერთმანეთის ანტიტიპებს წარმოადგენენ ნონოსისეული და ჰომეროსისეული, ხელითქმნილნი და ხელთუქმნელნი.

როგორც არსებითი სახელი, το ἀντίτυπον ანტიტიპი, გამოსახულება, შეიძლება ნონოსის თანამედროვეთა ენაში გამოეყენებინათ ქანდაკების ან ასლის მნიშვნელობით.

ნონოსი ხშირად ქანდაკებათა სიმრავლეს გამოხატავს ტერმინით ἀντίτυπον κάλλος, რაც შეიძლება ვთარგმნოთ, როგორც გამოხატული სილამაზე. სწორედ ამგვარი მშვენიერებით მოირთვება არგოსის ქუჩები, თუკი პერსევსი დიონისეს ჯარს გორგონა მედუზას დახმარებით გადააქცევს მსგავს ქანდაკებებად, რომლებიც აღიმართებიან თავისთავად, ἐις βρέτας αὐτοτέλεστον ὁμοῖον (XLVII 561).

ხელოვნების ნიმუშები ნონოსთან ამ და სუმბულის მაგალითის გათვალისწინებით, იქმნებიან თავისთავად (αὐτοτέλεστος), ისევე როგორც ქრისტიანული ხელთუქმნელი ხატი.[17]

---

15 А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 131-133.

16 Homeri, Odyssea. Edidit G. Baeumlein, Lip. 1854, H 91-92.

17 А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 136-137.

Σιγὴ ποικιλόμυθος-მრავალსამბიანი მდუმარება

პანტომიმა ანტიტიპიის კიდევ ერთ სახეს გვიჩვენებს: დუმილსა და მეტყველებას. ხოლო თავად ნონოსის ეპოსი „მეტყველი მდუმარებაა“, აღნიშნავენ ნონოსის მკვლევარნი ა. ზახაროვა და დ. ტორშილოვი.[18]

„დიონისიაკაში“ აღწერილი ყველა საგანი, იქნება ეს ნებრისი, ვენახი თუ ვარსკვლავებით მოჭედილი ზეცა, სდუმს. მხოლოდ პროტევსი ღრიალებს ლომად გარდასახული ან სისინებს, როგორც გველი. იღებს უამრავ სახეს და მხოლოდ იმიტომ, რომ პასუხი არ გასცეს მენელაოსის კითხვებს და შეინარჩუნოს დუმილი.

სწორედ ამ დუმილს ბაძავს ნონოსი. თავად „ποικίλος“-ი, როგორც ზედსართავი სახელი არ არის ხმის, ბგერის ან სიტყვის აღმნიშვნელი და თუ „დიონისიაკა“ მხოლოდ „ποικίλος“-ი, ანუ „ჭრელი“, „მრავალფერი“ სიმღერაა, მაშინ ის „მდუმარე სიმღერა“ ყოფილა, თუმცა იმავდროულად ყველაზე ვრცელ ბერძნულ ეპოსს წარმოადგენს.[19]

მუზა, რომელიც პანტომიმას ცეკვავს

ჰომეროსთან მუზები მხოლოდ მღეროდნენ: „Μοῦσαι δ' ἐννέα πᾶσαι ἀμειβόμεναι ὀπὶ καλῇ θρήνεον“.[20] არაფერია იმაზე ნათქვამი, რომ ცეკვავდნენ კიდეც. ასევეა ჰესიოდეს „თეოგონიაში“, სამაგიეროდ „დიონისიაკას“ პირველივე თავში ნონოსის მუზები ცეკვავენ პროტევსის გარშემო კიმვალებითა და საჩხრიალოებით და არაფერია ნათქვამი მათ სიმღერაზე.

მუზები ცეკვავენ ჰარმონიასა და კადმოსის ქორწილშიც, სადაც ისინი აპოლონთან ერთად მივიდნენ. პოემაში ვკითხულობთ:

„ჰარმონიას ქორწილში მოვიდა ისმენიელი აპოლონი,
რომელიც აჟღარუნებდა შვიდხმოვან კითარაზე სასიყვარულო
სიმღერას,
ხოლო ათი მუზა აჩხარუნებდა გამაცოცხლებელი ჟღერადობით,
პოლიმნია კი, ცეკვის (ბებიაქალი) სულის ჩამდგმელი, არ აძლევდა
ხელებს მოსვენებას.
და ხატავდა განმეორებით მიბაძვას უსიტყვო მეტყველებით,
წარმოთქვამდა ხელებით ფრიად ბრძნულ გამოსახულებას
გონივრულ მდუმარებაში“ (V 101-105).

უეჭველია, რომ ჰარმონიას ქორწილში პანოპოლისელის მუზა პანტომიმას ცეკვავს და „მეტყველი მდუმარებით“ აჩვენებს უამრავ გამოსახულებას.

---

[18] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 63.
[19] დასახ. ნაშრ., 146.
[20] Homeri, Odyssea. W 60.

პანტომიმა სრულიად უცხო ტრადიციული ბერძნული ეპოსისათვის ელინისტურ პერიოდში წარმოიშვა, ხოლო რომის იმპერიის დროს კი თეატრალური წარმოდგენების ერთ-ერთ გავრცელებულ სახეობად იქცა.

ეპიკური კანონის მიხედვით, აუცილებელია პოემაში აღწერილი იყოს შეჯიბრების სცენა, რომელიც გაიმართება რომელიმე გმირის დაკრძალვის შემდეგ: „დიონისიაკას" ერთ-ერთი გმირის სტაფილოსის დაკრძალვაზე შეჯიბრი იმართება არა ეტლთა სრბოლაში, არამედ პანტომიმას ცეკვაში, სადაც ერთმანეთს ეპაექრებიან მარონი, დიონისეს თანმხლები და სილენი, რომელიც დამარცხდება და გადაიქცევა მდინარედ. სწორედ მარონის ცეკვისას ახსენებს ნონოსი გამოთქმას „მრავალამბიანი მდუმარება", „σιγὴ ποικιλόμυθος" (XIX 198).

Ποικιλόμυθος σιγή – არ არის ფორმულა. იგი პოემაში მხოლოდ ერთხელ გვხვდება, თუმცა XIX სიმღერაში ნონოსი მას დიონისეს პირით „მეტყველ მდუმარებას", „αὐδήεσσα σιωπή"-ს უწოდებს (XIX 154). შემდეგ კი იმავე სიმღერაში „გონივრულ", „ἐχέφρων"-ს (XIX 216) ან „ბრძნულ", „σοφή" მდუმარებას (XIX 208).

სიტყვა Ποικιλόμυθος სიტყვასიტყვით „მრავალამბიანი" ნონოსამდე მხოლოდ ორფიკულ ჰიმნებში გვხვდება, როგორც ჰერმესისა და კრონოსის ეპითეტი.

პოემაში ვხვდებით, ასევე σιγὴ ποικιλόμυθος ანტიტიპს, ეს არის φωνὴ ποικιλόμυθος, რომლითაც დიონისე მიმართავს სატრფოს – ბეროეს. ის ითარგმნება, როგორც „ბრძნული მეტყველება, შემკული ხელოვნების უამრავი ხერხით". აქედან გამომდინარე σιγὴ ποικιλόμυθος ეს არის მდუმარება, გამოთქმული ბრძნულად და მრავალსტატურად.[21]

მეტყველება და დუმილი

მეტყველება და დუმილი ნონოსის ერთ-ერთი საყვარელი ანტითეზაა. პოეტი ჟესტების ენას რამდენჯერმე აღწერს „დიონისიაკაში". ელექტრა თაეის ქალიშვილს ჰარმონიას უხმობს ჟესტით, რომელიც ნონოსის მკვლევართა თვალსაზრისით, გავრცელებული იყო ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებში: ხელი წინაა გაწვდილი, ხელისგული ძირს დაშვებულია და თითები მოძრაობენ (IV 6-7).

ჟესტი მეტყველების გამომხატველია დუმილით. მეორე „ფრაზა" ჟესტების ენისა ესაა წინ გაწვდილი თითი, რომელიც რაიმეზე მიუთითებს: პეითომ „უსიტყვოდ ამცნო" (σιγαλέῳ κήρυκι) კადმოსს, თუ სად იმყოფებოდა ჰარმონიას სასახლე, ვკითხულობთ პოემაში (III 126-128).

თვალთა მოძრაობაც ხშირად აღწერილია, როგორც „მეტყველი მდუმარება". „მდუმარე უწყებით" (κήρυκι σιωπῇ) თვალები გამოხატავენ რისხ-

---

[21] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 147-149.

ვასა და წუხილს (XXX 39). „მკაფიო მდუმარებით“ (νοήμονι σιωπῇ) თვალები ინადირებენ ქალწულის გულს (XLII 231). „მდუმარე უწყებას“ (κῆρυξ σιωπή) თვალთა და ხელთა დახმარების გარეშე შესწევს უნარი გამოხატოს მწუხარება სახის გამომეტყველების (XXXIII 27), ან ნამტირალევი ლოყების „მდუმარე მოწმეების“ საშუალებით (IV 11) და თავად ცრემლებიც „მდუმარენი“ (σιγαλέοι) არიან, თუმცა ყოველთვის რალაცას გვაუწყებენ (V 383).

და საბოლოოდ, „დიონისიაკაში“ ყველა ასახვა და წარმოსახვა სდუმს. სარკე ნონოსთან კითხვებზე პასუხობს „მდუმარე უწყებით“ (σιγαλέῳ κήρυκι. V 596). დაე, ამფიონის ლირის ჟღერადობას დაემორჩილონ ქვებიც კი, მაგრამ იგი მხოლოდამხოლოდ გამოსახულებაა დიონისეს ფარზე და ნონოსს არ ავიწყდება აღნიშნოს, რომ იგი „მდუმარეა“ (σιγαλέη. XXV 424). „დახელოვნებულ მდუმარებაში“ (τεχνήμονι σιγῇ) იმყოფებიან ჰეფესტოს ძაღლები, თუმცა მალე ირკვევა, რომ შეუჩერებლად ჰყეფენ (III 172).[22]

მხატვრობა და დამწერლობა

ხელოვნების ერთ-ერთი სახე, რომელიც უცხო იყო კლასიკური ეპოსისათვის და აღწერილია ნონოსთან, არის მხატვრობა. ჯ. პიკარდი აღნიშნავდა, რომ მხატვრობა და პანტომიმა, როგორც ხელოვნების დარგები, რომლებიც გადმოსცემენ მუნჯ გამოსახულებებს გვერდიგვერდ იდგა პლოტინთან ხელოვნების კლასიფიკაციისას. ნონოსის ცნობიერებაშიც ისინი გვერდიგვერდ დგანან. იგი „დიონისიაკაში“ ხშირად აღწერს პანტომიმას მხატვრობის ტერმინებით: γράφειν, χαράσσειν.

მხატვრობა ნონოსთან ყოველთვის უკავშირდება წინასწარმეტყველებასა და სამყაროს ბედისწერის წინასწარ მოხაზულობას.

პოემაში მოხსენებული ორივე მხატვრის სახელი პირველშობილი ფანეტი და გველი ოფიონი, დაკავშირებულია უძველეს ორფიკულ მითოლოგიასთან. ნონოსთან სამყაროს ბედისწერის წინასწარმეტყველება არ შეიძლება არ უკავშირდებოდეს ასტროლოგიას, ამიტომაც ფანეტის ნახატები მზე-ჰელიოსის სახლშია მოთავსებული, მათი აღწერა კი სავსეა ძნელადასახსნელი ასტროლოგიური დეტალებით (XII 34). ფანეტის წინასწარმეტყველურმა ხელმა დახატა ან დაწერა (ἐπέγραφε) სამყაროს ბედი და „ოსტატურად გამოხატა“ (ποίκιλεν) ყოველი ნახატისათვის შესაფერისი „სახლი“ (οἶκον).

რიცხვით თორმეტია ფანეტის ნახატი, ისევე როგორც ზოდიაქოს ნიშნები. სამაგიეროდ ოფიონის ნახატი შვიდია, პლანეტათა რაოდენობის თანახმად. მათზე მან გამოხატა სამყაროს ბედი მეწამული მოხატულობით. თავად ბედისწერა კი „ჭრელია“ (ποικίλα, XLI 351).

---

[22] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 150-152.

მოვიტანთ მაგალითს ტექსტიდან, სადაც აღწერილია ფანეტის ნახატის ერთ-ერთი გამოსახულება:

„... და მჭსოველი ფილომელა
გადაიქცევა ჭრელკისერა ღულუნა მერცხლად,
უენო შესძახებს მდუმარების მოწმობას,
და დახატავს მაუწყებელ გამოსახულებებს ბრძნულ ქიტონზე".
(XII 75-78)

ფანეტის ხელოვნება ფილომელას ხელოვნებას გამოხატავს. ეს უკანასკნელი თავის უბედურებას ასახავს ქიტონზე, რომელიც მუნჯი გოგონას მეტყველების „გამოხატულებად" იქცევა.

დამწერლობის ნიშნები, „მეტყველი მდუმარების" პარადოქსად გვევლინებიან. ისინი, როგორც ეს უკვე აღვნიშნეთ, თავისთავად გაჩნდნენ სუმბულის ფურცლებზე, ხოლო ხალხს კადმოსმა მოუტანა. „დიონისიაკაში" ამის შესახებ ვკითხულობთ: „მოამზადა წერილობითი სახე დაუდუმებელი მდუმარებისა" (IV 263).

Σιγὴ ἀσίγητος – დაუდუმებელ მდუმარებას ნონოსი უწოდებს დამწერლობას. საფიქრებელია, ამ გამოთქმაში იგი თავის საყვარელ ანტითეზას ხედავს.[23]

ანტიტიპიური პოეზია, როგორც მეტყველი მდუმარება

დასკვნა

ნონოსის საყვარელი ექო იმეორებს ნებისმიერ სიტყვას და ალბათ, წარმოადგენს ყველაზე უფრო მრავალსიტყვიან არსებას დედამიწაზე. თუმცა, იგი ამავე დროს ყველაზე მდუმარე არსებაცაა, რადგან ყოველი მის მიერ წარმოთქმული სიტყვა მხოლოდ განმეორებას, ანტიტიპიურ გამოძახილს წარმოადგენს.

ზუსტად, ასევე იქცევიან ნონოსის პერსონაჟები, რომლებიც წარმოთქვამენ ვრცელ სიტყვებს რიტორიკული ხელოვნებით, თუმცა არაფერს ახალს არ გვაცნობებენ.

არაფრის მთქმელია სცენები, რომლებიც სხვა სცენების ორეულებს წარმოადგენენ. ასევე, სიმღერები, რომლებიც პოემაში მხოლოდ იმიტომ გვხვდება, რათა შექმნან პარალელიზმი ან ანტითეზისი სხვა სიმღერებთან მიმართებაში. არაფრის მთქმელია წიგნი, რომელიც სიტყვა-სიტყვით იმეორებს სხვა წიგნს, როგორც ეს ნონოსის „იოანეს სახარების" გალექსვის შემთხვევაში გვაქვს. და საბოლოოდ, არაფრის მთქმელია პოემა, რომელიც

---

[23] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 153-154.

სხვა პოემის ექოსავითაა გაჟღერებული, რომელიც მხოლოდ აღტაცებასა და გამოძახილის სურვილს გამოხატავს.[24]

ყოველივე ეს გამოხატულია ნონოსის მიერ გამოთქმულ ერთ ფრაზაში „Σιγὴ ποικιλόμυθος“, რაც ითარგმნება, როგორც „მრავალსამბიანი მდუმარება“. ფაქტიურად, ნონოსის „დიონისიაკაც“ ხომ მრავალსიუჟეტიან მდუმარებას წარმოადგენს.

Nestan Egetashvili

Antitypical style as one of the definite originality of Nonnos' poetry

The thorough study of Nonnnos' "Dionysiaca" makes us to conclude that except of Poikilia, the antitypical style is one of the definite originality of Nonnos' poetry. According to the opinion of A. Zakharova and D. Torshilov the antitypical style is the dogma of Nonnos' poetry.

There are four forms to display the antitypical style in the "Dionysiaca". These are: antitypical images, antitypical tropes, antitype in the compose of the poem and antitype in accordance with other texts.

We have elucidated the originality of the style on the basis of the text. Nonnos using the term ἀντίτυπος tries to describe all oppositions, which have for him separate meaning. For example, the poet opposes the things made by human hands and the things not of human making, the earth and the heavens, speech and silence etc.

In order to show these oppositions better, we tried to touch some aspects in our work, that are given herein in the following chapters: 1) Spotted skin and vineyard; 2) of the earth and of the heavens; 3) wine and nectar; 4) the things made by human hands and things not of human making; 5) prolix silence; 6) muse, which dances pantomime; 7) speech and silence; 8) painting and written language.

---

[24] А. Захарова. Д. Торшилов. დასახ. ნაშრ., 154-155.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

თამარ თარხნიშვილი

იფიგენია – მსხვერპლი და ქურუმი

ბერძენი მითოგრაფოსები, ტრაგიკოსები თუ პოეტები იფიგენიას საკმაოდ განსხვავებული ინტერპრეტაციით წარმოგვიდგენენ. ევრიპიდეს ტრაგედიების მიხედვით, იფიგენია აგამემნონისა და კლიტემნესტრას ქალიშვილია, ამასვე ადასტურებენ სოფოკლე და ჰომეროსი, თუმცა ისინი იფიგენიას ნაცვლად იფიანასას ასახელებენ. აპოლოდოროსის მიხედვით, იფიანასა პროიტოსისა და სთენებეუსის ქალიშვილია (II, 2, 2), ან ვინმე ენდიმიონის ცოლი (I, 76). არსებობს ასევე ვერსია, რომლის თანახმად, იფიგენია თეზევსისა და ღვთაებრივი ელენესგან იშვა, მაგრამ გამოზარდა ელენეს დამ კლიტემნესტრამ.[1] მაგრამ ძირითადად იფიგენიას სახელი მაინც აგამემნონთან და ტროას ომთან არის დაკავშირებული.

გავრცელებული მითის თანახმად, არტემისმა ტროასკენ მიმავალი ბერძენთა ფლოტი შეაჩერა, არ მისცა მათ ზურგის ქარი, რათა ავლისიდან ზღვით გაეცურათ. ავლისში ჯარის შეჩერების რამდენიმე მიზეზი არსებობს: 1) აგამემნონმა არტემისზე უკეთეს მონადირედ დაასახელა თავი (ჰიგინუსი, 98, ცეცი, 183); 2) ნადირობისას არტემისის წმინდა ცხოველი შემოაკვდა; 3) ქალღმერთს შეპირდა, რომ ასულს დაბადებისთანავე შესწირავდა, თუმცა ეს დაპირება არ შეასრულა (იფიგენია ტავრისში 17-21, 24). მისანმა კალქასმა იწინასწარმეტყველა, რომ ქალღმერთი გამწყრალია და მის მოსამადლიერებლად აგამემნონმა საკუთარი ქალიშვილი – იფიგენია უნდა შესწიროს მსხვერპლად (იფ. ტავრ. 89-94). აგამემნონმა იხმო იგი თითქოს იმისთვის, რომ მას აქილევსზე დააქორწინებდა. მან იფიგენია სამსხვერპლოზე აიყვანა, მახვილიც უკვე მზად იყო მსხვერპლის დასაკლავად, რომ ქალღმერთის ნებით, კოცონზე ასული შეუმჩნევლად ფურ-ირემმა შეცვალა. იფიგენია კი ბრწყინვალე ეთერის გავლით ტავრისების ნაპირზე გადაიყვანა და ქურუმად გაიხადა (იფ. ტავრ. 26-30; 282-287).[2]

ამჯერად ყურადღებას მსხვერპლშეწირვის აქტსა და მის დანიშნულებაზე შევაჩერებთ. მიზეზთა სიმრავლის მიუხედავად, იფიგენია მსხვერპლად

---

[1] Павсаний, Описание Эллады, м., 1938, II, 22,7; Antonini Liberalis, XXVII;

[2] Еврипид, Трагедии, т. I-II, изд. "худ. лит.", М. 1969

უნდა შეწირულიყო, ღვთისმსახურება უნდა შესრულებულიყო, არტემისს კი ამჯერად ჯერი იფიგენიაზე — აგამემნონის ასულზე შეეჩერა. ქალღმერთმა აგამემნონისა და იფიგენიას მსახურება მოითხოვა, მაგრამ ბერძნებმა, როგორც ჩანს, ვერ გაიგეს ქალღმერთის მოთხოვნის არსი და მას სასტიკი წეს-ჩვეულებები მიაწერეს. ადამიანის მსხვერპლშეწირვა, დაკვლა და სისხლიანი რიტუალები ბარბაროსული კულტების გავლენით უნდა აიხსნას. დროთა განმავლობაში ადამიანის მსხვერპლად შეწირვა გაუქმდა, თუმცა სისხლიანი მსხვერპლისაგან მისი სრული გათავისუფლება ვერ მოხერხდა. მსხვერპლი მაინც უნდა იქნეს მიტანილი, ამიტომ ცვლის ქალღმერთი სამსხვერპლოზე იფიგენიას სხვა არსებით (ფურ-ირემი, ხბო, შველი, დათვი, ლორი[3]). ღმერთს რომ სისხლი არ უყვარს, ჩანს იფიგენიას სიტყვებიდანაც. მისი აზრით, ადამიანის მსხვერპლშეწირვა და სასტიკი წეს-ჩვეულებები უცხოელებმა მიაწერეს ქალღმერთის კულტს, რადგან თვლის, რომ არ შეიძლება ღმერთი იყოს მანკიერი (იფ. ტავრ. 390-91).[4] ამიტომ ვერ ეგუება თავის ბედს ტავრისში მყოფი იფიგენია. იფიგენიას თავგადასავალი ტავრისში და სისხლიანი მსხვერპლისადმი მისი უარყოფითი დამოკიდებულება ტრაგიკოსებისა და მითოგრაფოსების ვერსიაა.

სულ სხვა სურათს მივიღებთ, თუ აგამემნონისა და იფიგენიას სახეში ძველ, რელიგიამდელი ეპოქის მეფე-ქურუმისა და მისი მემკვიდრის ფუნქციებს ვიგულისხმებთ.

ევრიპიდეს მიხედვით, იფიგენია აგამემნონმა უნდა შესწიროს მსხვერპლად. ეს არც არის შემთხვევითი, რადგან აგამემნონი ქურუმია. იფიგენია ასე მოიხსენებს მას: „ქურუმი იყო ჩემი დამბადებელი მამა“ (იფ. ტავრ. 360). არქაულ პერიოდში კი ქურუმისა და მეფის ფუნქციები შერწყმული იყო ერთმანეთთან. მამის, ქურუმის ფუნქციები – ესაა ბელადის ფუნქციები, რომელიც კლავს სამსხვერპლო ცხოველს. ქურუმი კლავს, ანაწევრებს და ანაწილებს ხორცსა და სისხლს. იგი მერიქიფე და მზარეულია.[5] აქაც აგამემნონი პირველ რიგში ბელადია, მეფეა (ბასილევსი) და მამა. მაგრამ სიტყვაში „მამა“ სულაც არ იგულისხმება სისხლით ნათესაობა. აგამემნონი პირველ რიგში ქურუმის ფუნქციებს ასრულებს. როდესაც კლიტემნესტრა ეკითხება, სად არის ქალღმერთისთვის შესაწირი საქორწინო მსხვერპლი, რომელიც თითქოს იფიგენიასა და აქილევსის ნიშნობისთვისაა განკუთვნილი, აგამემნონი პასუხობს, რომ სწორედ ახლა ამზადებს მას (იფიგენია ავლისში 719). რასაკვირველია, ამ მსხვერპლში აგამემნონი იფიგენიას გულისხმობს. ქურუმი-აგამემნონი არა მარტო რიტუალის უშუალო მონაწილე

---

[3] ყველა ეს ცხოველი არტემისის სახელთანაა დაკავშირებული.

[4] Euripidis, Fabulae, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray, t. I-II, Oxonii, 1962 (თარგმანი აქაც და შემდეგაც ჩვენია).

[5] Фрейденберг О. М., Миф и литература древности, м. 1978, ст. 32.

და შემსრულებელია, არამედ სამსხვერპლო სამზადისიც მისი მოვალეობაა. აქ საქმე გვაქვს ისეთი სახის ზიარებასთან, რომელსაც ნაკლები სტატუსის მქონე ქურუმი ვერ შეასრულებს. შესაბამისად, მთელი რიტუალის გამგე ბელი მეფე-ქურუმია. მან ზიარების მნიშვნელოვანი აქტი უნდა შეასრულოს. იფიგენია – ასული თუ მსხვერპლი ქალღმერთს უნდა მიუძღვნას. ვფიქრობ, სხვადასხვა მიზეზით გამოწვეული ქალღმერთის რისხვა და ის, რომ აგამემნონის შვილი მოითხოვა მსხვერპლად ამ წყრომის დასაცხრომად, ტრაგიკოსებმა შექმნეს სიუჟეტის განვითარებისთვის.

ესქილესთან ვკითხულობთ: იფიგენია მის მიერ [აგამემნონის] იქნა აყვანილი [სამსხვერპლოზე]" (ესქ. აგამ. 1525).[6] ბერძნული ზმნა ἄιρω ჩვენ ვთარგმნეთ მისი ერთ-ერთი მნიშვნელობით – აყვანა. ვფიქრობთ, აგამემნონმა საკუთარი ქალიშვილი – ნეოფიტი უფრო მალალ საფეხურზე, მალალ რანგში აიყვანა, რისი გამოხატულებაც არტემისის მიერ მისი ქურუმად დანიშვნაა. აგამემნონი „ახალ სახლს უმზადებს იფიგენიას". მამა შვილს თავის ცოდნას მემკვიდრეობით გადასცემს. მაგრამ ამისთვის რიტუალური სიკვდილი უნდა გაიაროს. სრულყოფილების მისაღწევად საჭიროა სიკვდილის განცდა. ნეოფიტი უნდა მოკვდეს და ხელახლა დაიბადოს. ამის დასტურია ევრიპიდეს სიტყვები, რომელსაც იფიგენიას შესახებ ამბობს: „იფიგენია – ცოცხალი, მკვდარი და კვლავ სინათლის მჭვრეტელი" (იფ. ავლ. 1612).

სიკვდილის ცნებამ მეტემორფოზა განიცადა, მაგრამ რელიგიურ ცნობიერებაში მყარად დამკვიდრდა. არქაულ პერიოდში აუცილებელი იყო ქურუმის მოკვდინება, ხოლო განვითარებულ რელიგიურ წარმოდგენებსა და მისტერიებში მას უკვე სხვაგვარი გააზრება აქვს. ღვთაებასთან თანაზიარობისთვის საჭიროა „სიკვდილის გზის" გავლა. „სინათლის განცდისთვის აუცილებელია უკუნის დაძლევა". ზიარების შესატყვისი ლათინური სიტყვა – devoto ამ მნიშვნელობის შემცველია (devoto). გაცილებით უფრო მალალ რეგისტრში გაიჟღერებს იგი რამდენიმე საუკუნის შემდეგ: „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი".

შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ მსხვერპლის მიმღები სწორედ არტემისია, რომელიც თავისთავად მთვარის კულტს უკავშირდება. ქალღმერთი, ისევე როგორც იფიგენია, თავისთავში მოიცავს სამ სახე-სიმბოლოს: ქალწული, ქალღმერთი და მოხუცი. სხვადასხვა ადგილას მას სხვადასხვა ჰიპოსტასში სცემდნენ თაყვანს. ელიადეს დაკვირვებით, მთვარე პერიოდულად ქრება, კვდება, რათა სამი დღის შემდეგ კვლავ დაიბადოს. მთვარის სიმბოლოზმი ხაზს უსვამს, რომ სიკვდილი მისტიური დაბადების წინაპი-

---

6 Aeschyli, Tragoediae, recensuit Gilbertus Murray, editio altera, Oxonii, 1960.

7 Шюре Э., Великие посвященные, 1914, ст.332.

რობაა.[8] გრეივსიც ადასტურებს, რომ სამჯერ სამი სიმბოლოა მთვარის სიკვდილისა.[9] რიცხვი 9 შეიცავს სამ ჰიპოსტასს[10]: დაბადება-ცხოვრება-სიკვდილი. ეს სამეული მუდმივია, სიკვდილის შემდეგ ახალი ცხოვრების დასაწყისი. მხოლოდ ამ გზის გავლის შემდეგ შეეძლო მიეღო იფიგენიას უმაღლესი ქურუმის სტატუსი. ერთი ყოფიერებიდან იგი მეორეში გადავიდა და მიაღწია სრულყოფილებას. მისთვის გაიხსნა კოსმოსის საიდუმლოება, იგი ეზიარა ჭეშმარიტებას, ღვთაებრიობას, შეიცნო სამყარო.

როგორც აღვნიშნეთ, სიმბოლური, რელიგიური სიკვდილი ზიარების უმაღლესი საფეხურია, რაც ჩვეულებრივი მოკვდავისთვის მიუწვდომელი და გაუგებარია. ესქილე კლიტემნესტრას პირით ამბობს: „იფიგენია, მისი [აგამემნონის] ქალიშვილი, წესისამებრ, სიხარულით შეეგებება მამას აქერონტის სწრაფმავალ გადასასვლელთან, ხელს გაუწვდის და გადაეხვევა (ესქ. აგამ. 1555-59)". იფიგენიას არ უჩნდება პროტესტის გრძნობა მამის მიმართ, თუკი მისი მსხვერპლშეწირვა, კლიტემნესტრას თქმით, აგამემნონის დანაშაულია, მაშინ გაუგებარია, რატომ ეგებება სიხარულით იფიგენია მამას. გარდა სისხლით ნათესაობისა, მათ შორის საიდუმლო კავშირია, რაც კლიტემნესტრასთვის გაუგებარია. სწორედ ამ საიდუმლო ურთიერთობაზე უნდა მიუთითებდეს აგამემნონის კავშირი ქურუმ-ქრისეს შვილთან ქრისეიდასთან. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ტროადან წამოსული აგამემნონი ნადავლად რატომღაც აპოლონის ქურუმს – კასანდრას ირჩევს, იქმნება ერთგვარი წრე, რომლის ცენტრშიც აგამემნონი ექცევა. მისი ფუნქციები გადადის მემკვიდრეობით თაობიდან თაობაზე. სწორედ ასეთი კასტების არსებობამ შეუწყო ხელი ქურუმთა ინსტიტუტის ჩამოყალიბებას, რომლის სათავეში უმაღლესი ქურუმები იდგნენ. ადამიანთა წარმოდგენით, ეს უკანასკნელნი იმდენად ახლოს იყვნენ ღვთაებასთან, რომ ზოგჯერ მათი სახეებისა და ფუნქციების გაიგივება ხდებოდა. თუმცა ამის საფუძველი კვლავ არქაულ პერიოდშია საძებნი. ბუნების ძალთა თაყვანისცემიდან ტოტემიზმის გავლით ღვთაებებმა მიიღეს ანთროპომორფული გამოსატულება. მეფე-ქურუმი ერთგვარად ღვთაების განსახიერებასაც წარმოადგენდა. ფრეიდენბერგი ერთმანეთისგან არ განარჩევს ამ ცნებებს: „ღმერთი და მეფე, ღმერთი და ქურუმი – სრულიად ადექვატურია."[11] ამას მოწმობს ეპითეტები ზევსი-აგამემნონი, იფიგენია-არტემისი ან ჰეკატე და სხვ.

ამგვარად, კლასიკურ პერიოდში ჩამოყალიბებული სახე ლიტერატურული წარმოშობისაა, ბერძენი პოეტების ფანტაზიით შეთხზული. მაგრამ

---

[8] Элиаде Мирча, священное и мирское, изд. моск. унив. 1994, ст. 118.

[9] Греивс Роберт, Мифы древней Греции, м.1992, ст. 60.

[10] საინტერესოა არტემისის ყველაზე უმცროსი ქურუმი-ქალის ასაკი – 9 წელი.

[11] Фрейденберг, Миф и литература древности, ст. 33.

თამარ თარხნიშვილი

მისი მითოსური პროტოტიპი მთლად დავიწყებას არ მისცემია და მასზე დაყრდნობით შესაძლებელი ხდება არქაული რიტუალის შინაარსის გაგება.

Tamar Tarkhnichvili

Iphigenia, Victim and Priestess

The paper deals with the sacrifice of Iphigenia by Agamemnon and the interpretations of the episode. The image of Iphigenia was created by Greek poets in classical period. The investigetion of the different versions revealed that the "sacrifice" of Iphigenia is a ritual act of deep content. The King-priest offers the "sacrifice" to initiate his daughter.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

მაია კაკაშვილი

პალეოლოგოსთა ეპოქის ისტორიისათვის

ანტიკურობისადმი ინტერესი დამახასიათებელი ნიშანია მთელი ბიზანტიური კულტურისათვის, რომელმაც ძველი დროის ინტელექტუალური საგანძურის მემკვიდრისა და მცველის როლი ითამაშა. მუდმივად ხდებოდა ანტიკური სამეცნიერო, თუ ფილოსოფიური სისტემების გადამუშავება და მდიდარ ლიტერატურულ-მხატვრულ გამოცდილებას ზიარება. მაგრამ ამ სამყაროსთან შეხება და მასში შეღწევა სხვადასხვა ისტორიული ეპოქის ფარგლებში სხვადასხვა დონით აღინიშნა. ყველა ეპოქა ანტიკურ კულტურას თავისებურად უდგებოდა.

ლ. ა. ფრეიბერგი აჯამებს ბიზანტიური ეპოქის მიერ ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობის ათვისებისა და გადამუშავების საკითხებზე არსებულ გამოკვლევებს და ისტორიული პერიოდების მიხედვით მოკლედ მიმოიხილავს ამა თუ იმ ეპოქაში მისადმი ბიზანტიელთა დამოკიდებულების ყველაზე გამორჩეულ და დამახასიათებელ ნიშნებს.[1] ბიზანტიის სახელმწიფოს არსებობის უკანასკნელი საუკუნეები პალეოლოგოსთა, ანუ „ხალხური" აღორძინების[2] (XIII-XV წწ.) ხანაა. ამ რთული პერიოდის ძირითადი ნიშნე-

---

1 Л. А. Фрейберг, Античное литературное наследие в византийскую эпоху, წიგნში: Античность и Византия, Москва, 1975, 5-37.

2 ტერმინი „აღორძინების" ხმარება ბიზანტიური ლიტერატურის მიმართ პირობითია. რენესანსისთვის მთელ რიგ ფაქტორთა ერთობლიობაა საჭირო, რომელთა შორის ანტიკურობისადმი ინტერესი ერთ-ერთია და არა ერთადერთი. გადამწყვეტი მნიშვნელობა ისტორიულ ფაქტორს ენიჭება. სწორედ ისტორიულმა მოვლენებმა შეაფერხეს აქ რენესანსული მოვლენების გაღრმავება. იხ.: Л. А. Фрейберг, 1975, 15; C. Neumann, Byzantinische Kultur und Renaissancekultur: Historische Zeitschrift 91 (1903), 215-256; A. Heisenberg, Das Problem der Renaissance in Byzanz: Hist. Z. 133, (1926), 393-412; В. Лазарев, Вопросы истории, 1948, №2, 167; М. Левченко, Вопросы истории, 1948, №2, 127; ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, ტომი მესამე, თბილისი, 1973, 248-250. კ. კრუმბახერის აზრით, სწორედ ბიზანტიურმა ჰუმანიზმმა გააღვიძა დასავლური რენესანსი. აღმოსავლეთში შექმნილ გართულებულ პოლიტიკურ მდგომარეობას გაქცეული ბერძნული ინტელიგენციის წარმომადგენლები თავს იტალიას აფარებდნენ. მათ თან მიჰქონდათ წიგნები და იქ ბერძნული ენისა და ლიტერატურის ცოდნას ავრცელებდნენ. იხ.: K. Krumbacher, Die griechische Literatur des Mittelalter: Die Kultur der Gegenwart I, VIII, გვ. 358-359.

ბია მკითხველთა წრის გაფართოვება და ლიტერატურის „მაღალ“ და „მდაბიურ“ ლიტერატურებად დაყოფა. ანტიკური ნიმუშების შესწავლა და მიბაძვა მათთვის ნორმადაა მიჩნეული. მეცნიერი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობის გააზრების, შეფასებისა და შერჩევის უწყვეტ პროცესს კონკრეტული ისტორიული პირობები მართავს.[3] პალეოლოგოსთა ეპოქაში წინაპართა დანატოვარისადმი განსაკუთრებულად დიდი დაინტერესების მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, იმპერიის არსებობის ბოლო ორი ასწლეულის მანძილზე განვითარებულ პოლიტიკურ-ეკონომიკურსა თუ სოციალურ-რელიგიურ მოვლენებში უნდა ვეძიოთ. ამ პერიოდის ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესწავლა და სწორი შეფასება საგარეო და საშინაო ცხოვრებაში მომხდარი ძვრების ფონზეა შესაძლებელი.[4]

ხანა 1204-დან 1453 წლამდე უზომოდ საინტერესო და, იმავდროულად, ერთ-ერთი ურთულესი პერიოდია ბიზანტიის ისტორიაში. ამ ეპოქის განმავლობაში, რომელიც კონსტანტინოპოლის დაცემით იწყება და კონსტანტინოპოლის დაცემითვე მთავრდება, ქვეყანას არა ერთი უბედურება დაატყდა თავს: წვრილ-წვრილ ტერიტორიებად დაქუცმაცებული იმპერიის წინაშე მუდამ მწვავედ იდგა ყოფნა-არყოფნის საკითხი, რაც გამოწვეული იყო როგორც ახლო თუ შორეული სახელმწიფოების სურვილით, ხელთ ეგდოთ ქვეყნის ტერიტორიები, ასევე, შიდა არეულობებით, რელიგიური თუ სოციალური ხასიათის წინააღმდეგობებით, ფეოდალთა თუ სამეფო დინასტიის წარმომადგენელთა შორის ხელისუფლებისთვის განუწყვეტელი ბრძოლითა და სამოქალაქო ომით. თუმცა, ამავე დროს, ესაა ეპოქა, რომელმაც შვა პალეოლოგოსთა „აღორძინება“.

ჯვაროსნების მიერ კონსტანტინოპოლის აღებისთანავე (1204 წლის 13 აპრილი) ბიზანტია ნაწილებად დაიშალა.[5] 1204 წლის ბოლოსა და 1205 წლის დასაწყისში იმპერიის ნანგრევებზე ჩამოყალიბდა ოთხი ლათინური (ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე ათენის საჰერცოგო[6] და თესალონიკის სამეფო,[7]

---

[3] Л. А. Фрейберг, 1975, 5.

[4] ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, გვ. 281.

[5] თუმცა სახელმწიფოში მანამდეც შეინიშნებოდა დაქუცმაცების ტენდენცია: ჯერ კიდევ ისააკ II ანგელოსისა (1185-1195 წწ., მეორედ 1203-1204 წწ.) და ალექსი II ანგელოსის (1195-1203 წწ.) მმართველობის ხანაში. იმპერიის საზღვრებიდან გასვლა სურდათ არა მარტო იმპერიის განაპირა პროვინციებს, რომლებიც უმეტესად უცხოტომელებით იყო დასახლებული, არამედ იმ რაიონებსაც კი, სადაც მოსახლეობის უმრავლესობას ბერძნები შეადგენდნენ. ასეთი ტერიტორიები ამა თუ იმ ფეოდალის ხელში ცენტრთან სუსტად დაკავშირებულ, თითქმის დამოუკიდებელ სამეფოდ იქცეოდა.

[6] ათენის ჰერცოგი გახდა ბურგუნდიელი ოტონ დე ლა როში. იგი თესალონიკის მეფის ვასალად ითვლებოდა. მოგვიანებით მისი მიწების ნაწილი რომის პაპის ვასალი გახდა.

[7] ბონიფაციუსი და მისი ვასალები (ჟაკ დ'ავენი, ოტონ დე ლა როში, გიიომ შამპლიტი, უოფრუა ვილარდუენი) საბრძოლო მოქმედებებს შუა საბერძნეთში, პელოპონესსა და

პელოპონესში – აქაიის სახელმწიფო,[8] მცირე აზიაში – ლათინთა იმპერია,[9] რომელიც მდებარეობდა მარმარილოს ზღვის გარშემო ცენტრით კონსტანტინოპოლში) და სამი ბერძნული სახელმწიფო (ეპირის სამეფო[10] ბალკანეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილო-დასავლეთში, ნიკეისა და ტრაპიზონის იმპერიები[11] მცირე აზიაში.)

ევბეაზე აწარმოებდნენ, რის შემდეგაც თესალონიკის სამეფომ თავის საზღვრებში საბერძნეთის დიდი ნაწილი მოიქცია. ლათინური სახელმწიფოების ბირთვი სწორედ აქ ჩამოყალიბდა, რომელთა უმრავლესობამაც კონსტანტინოპოლის იმპერის დაცემის (1261 წ.) მერეც იარსება. თესალონიკი იყო ლათინთა იმპერიის ვასალი. 1207 წელს ბონიფაციუსი დაიღუპა ბუდგარელებთან ბრძოლაში და თესალონიკის სამეფო მარია უნგრელთან შეძენილ 2 წლის დიმიტრის დაუტოვა. თესალონიკის სამეფოს ბარონები ორ ჯგუფად დაიყვნენ. ნაწილი მოითხოვდა კონსტანტინოპოლისგან დამოუკიდებლობას, მეორე ნაწილი კი ლათინთა იმპერატორთან კავშირის მომხრე იყო და ლეგიტიმური მემკვიდრის ერთგული რჩებოდა. ლათინთა მეორე იმპერატორმა ჰენრიხ ფლანდრიელმა გვირგვინი 1209 წელს დიმიტრის დაადგა. კონფლიქტი ჩაცხრა, მაგრამ თესალონიკის სამეფო დასუსტდა. 1246 წელს იგი ნიკეის იმპერიას შეუერთდა.

8 პელოპონესის პირველი მმართველი იყო გიიომ შამპლიტი. მისი საფრანგეთში ყოფნისას, მოხერხებული ინტრიგის შედეგად, მისი სამფლობელოები ჟოფრუა ვილარდუენის ხელში გადავიდა. 1209 წელს მან თავი კონსტანტინოპოლის იმპერატორის პირველ ვასალად აღიარა. მისმა სამფლობელოებმა აქაიის სახელმწიფო (მორეა) ჩამოაყალიბეს, რომლის მთავარი ქალაქი იყო ანდრავიდა. ბიზანტიის ტერიტორიაზე არსებულ ლათინურ სახელმწიფოთაგან იგი ყველაზე სიცოცხლისუნარიანი გამოდგა და XV ს-ის დასაწყისამდე იარსება.

9 თანამედროვენი ამ სახელმწიფოს კონსტანტინოპოლის იმპერიას უწოდებენ, მკვლევარები კი – სახელწოდება „ლათინთა იმპერიას“ ანიჭებენ უპირატესობას. მისი პირველი იმპერატორი გახდა არა IV ჯვაროსნული ლაშქრობის ყველაზე ავტორიტეტული წინამძღოლი ბონიფაციუს მონფერატელი, არამედ ფლანდრიელი გრაფი ბოდუენი. მისი მბარე დაიჭირეს ლაშქრის ფრანგულმა ნაწილმა და ვენეციელებმა, რომლებიც მონფერატელი მარკიზის ზეგავლენას უფრთხოდნენ. რომანიის პირველი იმპერატორის (ბოდუენ I ფლანდრიელი (1204-1205 წწ.) საზეიმო კორონაცია 1204 წლის 16 მაისს წმინდა სოფიის ტაძარში გაიმართა. ლათინთა იმპერიამ სულ რალაც ნახევარი საუკუნე იარსება.

10 მისი პირველი მმართველი იყო მიხეილ I ანგელოს დუკა კომნენოსი (1204-1215 წწ.). იგი სევასტოკრატორ იოანე ანგელოს კომნენოსის უკანონო შვილი იყო. ალექსი III ანგელოსის მმართველობის დროს, ჯვაროსნების ლაშქრობამდე კარგა ხნით ადრე, იოანე ეპირისა და თესალონიკის დუკა იყო. აქ და მეზობელ მაკედონიაში მისი ოჯახის სამფლობელოები მდებარეობდა. IV ჯვაროსნული ლაშქრობის დროს პელოპონესის თემს მიხეილ ანგელოსი მართავდა. კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ იგი ბონიფაციუს მონფერატელის სამსახურში გადავიდა. მიხეილ I მოახერხა თავისი ხელისუფლება ეპირის დიდ ნაწილზე გაევრცელებინა. ბიზანტიის მიწებიდან მხოლოდ ეპირი გადაურჩა ჯვაროსნების შემოტევებს და 1230 წლამდე იარსება.

11 ტრაპიზონის იმპერია მცირე აზიის შავი ზღვის სანაპიროზე, ყოფილი ქალდიის თემის ტერიტორიაზე ალმოცენდა. საქართველოს მეფე თამარს (1184-1213 წწ.) ნათესაური კავშირი ჰქონდა კომნენოსთა ოჯახთან. ანდრონიკე კომნენოსი XII ს-ის 60-იან წლებში დროებით თავშესაფარს ქართულ სამეფო კარზე პოულობს. 1185 წლის გადატრიალების შემდეგ კონსტანტინოპოლში ანდრონიკე I ერთად მისი ვაჟი მანუელიც გარ-

დაიცვალა. ამ უკანასკნელის ორი მცირეწლოვანი ვაჟი – ალექსი და დავითი – საიდუმლოდ ჩაიყვანეს საქართველოში, მონათესავე სამეფო კარზე, სადაც სრულწლოვანებას მიაღწიეს. ამ ფაქტმა გაართულა საქართველოს ურთიერთობა ბიზანტიასთან, სადაც ანდრონიკე კომნენოსის ტახტიდან ჩამოგდების შემდეგ ისააკ II ანგელოსი, მოგვიანებით კი ალექსი III ანგელოსი მმართველობდნენ. IV ჯვაროსნულ ლაშქრობამდე არც თუ ისე დიდი ხნით ადრე თამარ მეფემ უხვი შესაწირი გაატანა ათონისა და სხვა სამონაზვნო ცენტრების წარმომადგელებს, როცა მათ მატერიალური დახმარებისთვის საქართველოს მიმართეს. მონაზვნები უკანა გზაზე ალექსი III ანგელოსის ბრძანებით გაძარცვეს. თამარმა შესანიშნავად იცოდა ბიზანტიის რთული საგარეო პოლიტიკური ვითარების შესახებ, ეს პრეცენდენტი საბაბად გამოიყენა, 1204 წელს დაიპყრო ქალდია მისი მთავარი ქალაქით ტრაპიზონით და იქ მმართველებად ბიზანტიისაგან დამოუკიდებელი ალექსი და დავით კომნენოსები დასვა. ისტორიული წყაროები არაფერს არ ამბობენ ქალდიაში რაიმე წინააღმდეგობის შესახებ ქართული ლაშქრისადმი, რომლის სათავეშიც ახალგაზრდა კომნენოსები იდგნენ. ადგილობრივ დიდებულებში, როგორც ჩანს, იყვნენ ჩამოგდებული დინასტიის მომხრეები. ანდრონიკე კომნენოსს იმპერატორად გახდომამდე ამ მხარეში რაღაც მნიშვნელოვანი თანამდებობა ეკავა და, შესაძლოა, აქ თავისი მომხრეები ჰყავდა. ალექსი კომნენოსი (1204-1222 წწ.) ტრაპიზონში განმტკიცდა და თავი იმპერატორად გამოაცხადა.

იმპერია ორ ნაწილად იყო დაყოფილი: ქალდიის რაიონი ტრაპიზონით ალექსი კომნენოსის ხელში იმყოფებოდა, პაფლაგონიის რაიონს სინოპით კი დავითი მართავდა. ტრაპიზონის იმპერია თავისი სახელმწიფოებრივი და ადმინისტრაციული ორგანიზაციით არ წარმოადგენდა ბიზანტიის სახელმწიფოს მემკვიდრეს. მის ცენტრალურ აპარატზე გავლენა ქართული სამეფო კარის წესებს უნდა მოეხდინა. თავდაპირველად, XIII ს-ის პირველ ნახევარში, ტრაპიზონის სამეფო კარზე ქართველი დიდებულების მნიშვნელოვანი ჯგუფი უნდა ყოფილიყო, რომელიც ბერძენ დიდებულებს იმპერატორზე გავლენის მოხდენაში მეტოქეობას უწევდა. თანდათან ქართველები ამ გავლენას კარგავენ. ტრაპიზონის იმპერიის ბირთვს მისი მსხვილი სავაჭრო და სახელოსნო ცენტრი ტრაპიზონი წარმოადგენდა, რომელიც თავისი სავაჭრო მნიშვნელობით ნიკეასაც აღემატებოდა. კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ, ნიკეასა და ეპირისაგან განსხვავებით, შავ ზღვაზე თავისუფალი გასასვლელი მხოლოდ მას ჰქონდა. ტრაპიზონის იმპერიის ბერძნულ კულტურულ ცენტრთან კავშირი ადრევე სუსტი იყო. 1204 წლის შემდეგ უმნიშვნელო იყო მისი როლი საერთო ისტორიულსა და კულტურულ ცხოვრებაში. მის სულიერ ცხოვრებაზე ზეგავლენა მოახდინეს მეზობელი ხალხების (სომხები, ქართველები, თურქები, არაბები) კულტურებმა. ტრაპიზონის სწავლულები სპარსული და არაბული ენებიდან ბერძნულად სხვადასხვა ტრაქტატებს თარგმნიან, სომეხი, ქართველი, აზერბაიჯანელი მოაზროვნეების თხზულებებს კითხულობენ. ორიგინალური ნაწარმოებები აქ ნაკლებად იქმნება: ჩვენთვის უცნობია რაიმე სახელი, რომელმაც XIII ს-ში სიტყვიერ მხატვრულ შემოქმედებაში კვალი დატოვა. თუმცა, XIV-XV ს-ში სურათი არსებითად შეიცვალა და ტრაპიზონის ლიტერატურაში განვითარდა იგივე პროცესები, რაც პალეოლოგოსთა ეპოქის იმპერიის დანარჩენ ნაწილში. თურქული ლაშქარი იქ 1456 წელს შეიჭრა. იმპერატორმა იოანე IV კომნენოსმა ბეგარის გადახდა იკისრა და ამით ტახტი შეინარჩუნა. იგი მეჰმედ II წინააღმდეგ კოალიციის შექმნას ცდილობდა, მაგრამ 1458 წელს გარდაიცვალა და ოთხი წლის მემკვიდრე ალექსი დატოვა. მის მაგივრად მართავდა იოანეს ძმა რეგენტი დავითი. მან მეჰმედს ბეგარის შემცირება მოსთხოვა, რაც ომის დაწყებას ნიშნავდა. 1461 წელს

ბერძნული სახელმწიფოების კულტურულ-პოლიტიკური ცხოვრება რთულ ისტორიულ პირობებში მიმდინარეობდა. 1204-1261 წლებში განვითარებულმა მოვლენებმა არსებითად შეცვალა ბერძენთა სულიერი განვითარების ხასიათი. იმ რაიონებში, რომლებიც ლათინებმა იგდეს ხელთ, კულტურული ცხოვრება ან ჩაკვდა, ან დასავლეთის კულტურის გავლენა განიცადა. კულტურა მხოლოდ სამ ბერძნულ სახელმწიფოში გამოირჩეოდა თვითმყოფადი ხასიათით და თავის თავში ბერძენი ხალხის სულიერი ძალების კონსოლიდაციის[12] ნიშნებს შეიცავდა.

1204-1261 წლებში ბიზანტიური მემკვიდრეობისათვის ბალკანეთის ნახევარკუნძულსა და მცირე აზიაში რეალურად 4 მთავარი პოლიტიკური ძალა იბრძოდა: ლათინთა იმპერია, ეპირის სამეფო, ნიკეის იმპერია და ბულგარეთი. ამ ბრძოლაში დროდადრო ევროპისა და აზიის სხვა ქვეყნებიც ერთვებოდნენ (სერბეთი, უნგრეთი, სიცილიის სამეფო და იკონიის სასულთნო.)

უიმედოდ გამოიყურებოდა დეზორგანიზებული და ერთიან მმართველობადაკარგული ქვეყნის მომავალი. დედაქალაქის დაცემის პირველ თვეებში არავის არ შეეძლო ეწინასწარმეტყველა, სად დაიწყებოდა დაგრეული ბიზანტიის იმპერიის აღდგენა და აღდგებოდა თუ არა იგი საერთოდაც. ჩამოყალიბების პირველ წლებში ბერძნული სახელმწიფოებიდან არც ერთს არ გააჩნდა მკვეთრად გამოხატული უპირატესობა. მაგრამ ვითარება მალევე შეიცვალა. ლათინთა იმპერიის, ეპირის სამეფოსა და ბულგარეთისაგან განსხვავებით, რომლებმაც ძლიერების პერიოდიც გაიარეს და დაცემისაც, ნიკეის იმპერია განუხრელი აღმავლობის გზას ადგა. ბერძნული სახელმწიფოებიდან გამარჯვებული სწორედ ეს უკანასკნელი გამოვიდა, რასაც შემდეგმა ფაქტორებმა შეუწყო ხელი: 1) ეპირის სამეფოსა და ტრაპიზონის იმპერიის მმართველებისგან განსხვავებით, 1208 წელს თეოდორე I პატრიარქმა მიხეილ IV იმპერატორად აკურთხა. ამის გამო მოსახლეობა ბიზანტიის იმპერიის ერთადერთ კანონიერ მემკვიდრედ ნიკეის სამეფოს მიიჩნევდა. 2) გადამწყვეტი როლი ითამაშა ეკონომიკურმა უპირატესობამ: ნიკეის იმპერიამ მცირე აზიის ყველაზე მდიდარი და ნაყოფიერი მიწები მიიღო მემკვიდრეობით. ხაზინის შემოსავლები გაიზარდა. 3) მნიშვნელოვანი იყო სამხედრო, პირველ რიგში სასაზღვრო, ძალის მყარი ორგანიზაცია,

---

თურქული არმია შავი ზღვისკენ დაიძრა და 1461 წელს ტრაპიზონი აიღო. თავად კომნენოსი კი 1463 წელს სიკვდილით დასაჯეს.

[12] Л. А. Фрейберг, Т. В. Попова, **Византийская литература эпохи расцвета**, IX-XV вв., Москва, 1978, 163.

[13] სახელმწიფო საზღვარს სამი ტიპის ჯარი იცავდა. მთავარი როლი მათ შორის ეკუთვნოდა აკრიტებს. ეს იყო ქვეითი ჯარი, რომელსაც პარტიზანული ბრძოლის დიდი გამოცდილება ჰქონდა. მეორე ტიპს შეადგენდნენ ციხე-სიმაგრეთა გარნიზონები, რომლებიც ბერძნებითა და უცხოელებით იყო დაკომპლექტებული და მესამე ტიპს წარმოად-

რომელიც მან ბიზანტიის იმპერიისაგან მემკვიდრეობით მიიღო. თურქებმა მისი საზღვრის დაცვის გარღვევა იმ პერიოდშიც კი ვერ შეძლეს, როცა ცენტრალიზებულმა ხელისუფლებამ თავისი არსებობა შეწყვიტა, ხოლო მცირე აზიის დამოუკიდებელი ბერძენი მმართველები ერთმანეთს შორის ბრძოლებით იყვნენ გართული. ბიზანტიელებმა ამ დროს მხოლოდ რამდენიმე შედარებით მცირე სასაზრვო რაიონი დაკარგეს. 4) ნიკეის იმპერია ეთნიკურ-კულტურული ერთობით გამოირჩეოდა. იგი ბერძნებით იყო დასახლებული და კონსტანტინოპოლის ახლოს მდებარეობდა, რომელიც ყოფილი ბიზანტიური სახელმწიფოს საგანმანათლებლო ცენტრს წარმოადგენდა. ნიკეა თავს ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი ბერძნული კულტურის მთავარ მემკვიდრედ მიიჩნევდა. იგი მოწოდებული იყო აღედგინა და აეღორძინებინა როგორც კულტურა, ისე ბიზანტიური იმპერიის დანგრეული სახელმწიფო სისტემა.

ნიკეის იმპერიას სათავე დაუდო ალექსი III ანგელოსის კარის ერთერთმა გამოჩენილმა დიდებულმა თეოდორე ლასკარისმა.[14] 1204 წელს იგი ოჯახთან ერთად მცირე აზიაში გაიქცა. იქ თოდორე I ლასკარისი (1208-1222 წწ.) ქვეყნის აღდგენის ურთულეს საქმეს შეეჭიდა. სწორედ აქ, მცირე აზიის ჩრდილო-დასავლეთში ჯვაროსნები პირველად გადააწყდნენ ორგანიზებულ წინააღმდეგობას.

როდის გადაიქცა ნიკეა ახალი სამეფოს დედაქალაქად, უცნობია. ეს უნდა მომხდარიყო 1205 წლის ბოლოსა და 1206 წლის დასაწყისში, როცა თეოდორეს პირველი წარმატებებით აღფრთოვანებულმა ნიკეელებმა იგი ნებაყოფლობით თავის მბრძანებლად აღიარეს.

თეოდორე ლასკარისის სიძეს – იოანე II ვატაცეს (1222-1254 წწ.) დროს განსაკუთრებული აღმავლობა შეინიშნება ქვეყნის ეკონომიკურ ცხოვრებაში. ხაზინის შემოსავლები გაიზარდა, რამაც იმპერატორს სამხედრო ძალების განმტკიცების საშუალება მისცა. ვატაცეს იმპერატორობის დროს ფაქტიურად კონსტანტინოპოლის დასაბრუნებლად ყველა წინა-

---

[14] გუნდნენ სტრატიოტები – ცხენოსანი მეომრები. ეს უკანასკნელნი ხანგრძლივ და შორეულ ლაშქრობებში იღებდნენ მონაწილეობას.

კონსტანტინოპოლიდან ალექსი V მურზუფლეს (ანგელოზთა დინასტიის უკანასკნელი იმპერატორი) გაქცევის შემდეგ, დედაქალაქის დიდებულებმა იმპერატორად დაასახელეს გამოჩენილი კონსტანტინოპოლელი არისტოკრატი კონსტანტინე ლასკარისი, რომელმაც უკანასკნელი ზომები მიიღო დედაქალაქის დასაცავად. მაგრამ, როცა თავისი მცდელობის ამაოებაში დარწმუნდა, იმპერატორად გამოცხადებიდან რამდენიმე საათში სძლია დიდებულებთან ერთად მცირე აზიაში გაქცევით უშველა თავს. ლასკარისის შემდგომ ბედზე თითქმის აღარაფერი აღარაა ცნობილი. როგორც ჩანს, მისთვის გაურკვეველი არ დაუდგამთ. ნიკეის პირველი იმპერატორი მისი ძმა თეოდორე ლასკარისი გახდა.

პირობა მომზადდა. მან იმპერიის შიდა ძალების კონსოლიდაცია მოახდინა და ქვეყნის საზღვრები გააფართოვა.

იმპერატორს ფეოდალურ ოპოზიციასთან უწევდა ბრძოლა, რომელიც არაერთი წარუმატებლობის[15] მიუხედავად ფარ-ხმალს არ ყრიდა და იმედს უმაღლესი არისტოკრატიის ახალგაზრდა და ნიჭიერ წარმომადგენელ, პალეოლოგოსთა დინასტიის მომავალ პირველ იმპერატორ მიხეილ პალეოლოგოსზე ამყარებდა. ფრთხილი მიხეილი იმპერატორისთვის ეჭვების გაფანტვასა და, ამავე დროს, სასულიერო პირებსა და არმიაში ავტორიტეტის მოპოვებას ცდილობდა. ვატაცეს ამბავი მიუტანეს მის შორს მავალ გეგმებზე. იმპერატორი იმით შემოიფარგლა, რომ მიხეილს საჯაროდ ერთგულების ფიცი დაადებინა.

იოანე ვატაცეს პოლიტიკით უკმაყოფილო არისტოკრატიას მისი შვილის თეოდორე II ლასკარისის დროს (1254-1258 წწ.) იმედი საბოლოოდ გაუცრუვდა. ახალი იმპერატორი დაუმორჩილებლობას არავის არ პატიობდა და თავის პოლიტიკურ მოწინააღმდეგეებს სასტიკად სჯიდა. მან ბევრი დიდებული ჩამოაშორა თანამდებობას და გარშემო მდაბიო წარმომავლობის, მაგრამ უზომოდ ერთგული პირები შემოიკრიბა. თეოდორე II ლასკარისი მძიმე ავადმყოფობის გამო მალე გარდაიცვალა (1258 წ.) და ტახტი რვა წლის შვილ იოანეს (იოანე IV ლასკარისი (1258 – 1261 წწ.)) დაუტოვა.

სიკვდილამდე მამამ ახალგაზრდა იმპერატორის მეურვეებად გიორგი მუზალონი და პატრიარქი არსენი დანიშნა. მათ და მიხეილ პალეოლოგოსმა სხვა დიდებულებთან ერთად იოანეს ერთგულების ფიცი დადეს.

თეოდორე II ლასკარისი სიკვდილმა ფეოდალურ არისტოკრატიას ხელფეხი გაუხსნა. გიორგი მუზალონმა[16] იგრძნო კარს მომდგარი საფრთხე და სასწრაფოდ სინკლიტი შეკრიბა, რომელზეც მზადყოფნა განაცხადა თანამდებობიდან გადამდგარიყო და იგი სინკლიტის ახალი რჩეულისთვის გადაეცა. თუმცა, შეთქმულებმა ზურგიდან მიპარვა ამჯობინეს. პალეოლოგოსი კრებაზე სიტყვით გამოვიდა და მუზალონის სიბრძნეს ხოტბა შეასხა.

---

[15] თეოდორე I ლასკარისმა გვერდი აუარა თავის მცირეწლოვან ვაჟს, ასევე ღვიძლ ძმებს ალექსისა და ისააკს და იმპერიის მართვა თავის სიძე იოანე II ვატაცეს გადასცა. ალექსიმ და ისააკმა არ აღიარეს მიცვალებული ძმის ნება და ლათინების დახმარებით ვატაცესთვის ტახტის წართმევა სცადეს. იმპერატორმა 1225 წელს მათი ჯარი დაამარცხა, ლასკარისები ტყვედ ჩაიგდო და თვალები დასთხარა. მან, როგორც მხედართმთავარმა, თავი გამოიჩინა ბულგარელებთან ბრძოლაში და იმპერატორის სიძე გახდა: ცოლად შეირთო ალექსი III ანგელოსის მეორე ასული ანა. მალე გამჟღავნდა დიდებულთა და იმპერატორის ნათესავთა ახალი შეთქმულება. იოანე ვატაცემ მათი ნაწილი გადაასახლა, ნაწილი აწამა ან ციხეში გამოამწყვდია.

[16] იგი თეოდორეს მიერ მდაბიოთაგან აღზევებული პირი იყო, რომელმაც იმპერატორის ნდობა დაიმსახურა, მისი მრჩეველი და დიდი სტრატოპედარქი გახდა.

მას სინკლიტის სხვა წევრებმაც მიბაძეს და იოანესა და გიორგი მუზალონის ერთგულების ფიცი ხელახლა დადეს. მოვლენები თავბრუდამხვევი სიჩქარით განვითარდა. თეოდორე II გარდაცვალების მე-9 დღეს მუზალონი მონასტერში იმყოფებოდა იმპერატორის სულის მოსახსენიებელ პანაშვიდზე. ღვთისმსახურების დროს მიხეილ პალეოლოგოსმა დასავლეთის დაქირავებული მეომრებით[17] ტაძარს ალყა შემოარტყა. მუზალონი ეკლესიაში მოკლეს. მცირეწლოვანი იმპერატორის მეურვე პალეოლოგოსი გახდა. მან მეგადუკას ტიტული მიიღო და პატრიარქი არსენისგან ხაზინის გასაღები ჩაიბარა.

მალე მიხეილის მიერ მოსყიდულ ფეოდალთა ნებით, ახალგაზრდა იოანემ პალეოლოგოსს დესპოტის ტიტული უბოძა და 1258 წელს თავის თანამართველად დანიშნა. 1259 წელს ორივე იმპერატორის კორონაცია უნდა მომხდარიყო, მაგრამ გვირგვინი მხოლოდ მიხეილ VIII პალეოლოგოსს (1259-1282 წწ.) დაადგეს. იოანეს კორონაცია გაურკვეველი ვადით გადაიდო.

მიხეილმა პატრიარქ არსენს ფიცით აღუთქვა, რომ სრულწლოვანი იოანე ერთმმართველი ხელისუფალი გახდებოდა, მაგრამ ბავშვი სამეფო კარს ჩამოაშორეს და მოგვიანებით თვალები დასთხარეს. არსენმა პროტესტის ნიშნად 1261 წელს პატრიარქის ტახტი დატოვა და მონასტერში განმარტოვდა.

1259 წელს ანტინიკეური კოალიციის (მასში გაერთიანდნენ ეპირის სამეფოს იმპერატორი მიხეილ II, სიცილიის მეფე მანფრედი და აქაიის მთავარი გიიომ ვილარდუენი) დამარცხების შემდეგ[18] მიხეილ პალეოლოგოსის მთელი ძალისხმევა კონსტანტინოპოლისკენ იყო მიმართული. იგი საგულდაგულოდ მოემზადა ამ ბრძოლისათვის: მან ჯერ ლათინთა ციხე — სიმაგრეები აიღო დედაქალაქის ახლოს; შემდეგ ზავი დადო ბულგარეთთან, რადგან მის კარზე პალეოლოგოსის საწინააღმდეგო გეგმები ისახებოდა.[19] ბოლოს კი ხელშეკრულება გააფორმა გენუელებთან, რომლებიც მას ზღვის მხრიდან ქალაქის აღებაში უნდა დახმარებოდნენ; სანაცვლოდ კი დაუბეგრავი ვაჭრობის უფლებას მიღებდნენ ნიკეის იმპერიაში, კონსტანტინოპოლში, კრეტასა და ევბეაზე.[20]

---

[17] თეოდორე II ლასკარისის დროს მიხეილ პალეოლოგოსი დასავლეთის დაქირავებულ მეომრებს მეთაურობდა.

[18] ამ მნიშვნელოვანი ბრძოლის შემდეგ ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე არ დარჩა არც ერთი რეალური ძალა, რომელიც ნიკეის იმპერიის შეჩერებას შეძლებდა.

[19] ბულგარეთის მეფის ცოლი იოანე IV ლასკარისის ღვიძლი და იყო. ქალი ქმარს ნიკეასთან ზავის გაწყვეტას სთხოვდა.

[20] გენუელების დახმარება საჭირო არ გახდა, მაგრამ ხელშეკრულება ძალაში დარჩა და ბიზანტიისთვის მთავარი უბედურების წყაროდ იქცა მისი არსებობის ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე.

პალეოლოგოსმა უბრძოლველად აიღო კონსტანტინოპოლი. მოსახლეობა ნიკეის მხარეს გადავიდა და კარი შიგნიდან გააღო. 1261 წელს კონსტანტინოპოლი კვლავ იმპერიის დედაქალაქი გახდა.

სწორედ ამ 1261 წლიდან დაიწყო პალეოლოგოსთა ეპოქა, რომელიც 1453 წელს იმპერიის დაღუპვასთან ერთად დასრულდა.

ქვეყნის მდგომარეობა სულაც არ იყო სახარბიელო. აღმდგარი ბიზანტიის იმპერია მცირედით-ღა ჩამოჰგავდა წინანდელ დიდებულ სახელმწიფოს. მისი ტერიტორია ბევრად შემცირდა. მიხეილ VIII მართველობისას იმპერიის აღმოსავლეთის საზღვრის დაცვა მთლიანად დეზორგანიზებული იყო. თურქები დაუსჯელად გადმოდიოდნენ იმპერიის ტერიტორიაზე და გარკვეულ რაიონებს იპყრობდნენ. ბიზანტიის სახელმწიფოს ისტორიაში ნიკეის პერიოდი შეიძლება განვიხილოთ, როგორც უკანასკნელი ეტაპი ბიზანტიის მიწაზე ერთიანი ცენტრალიზებული სახელმწიფოს არსებობისა. ხელისუფლებაში პალეოლოგოსების მოსვლით ამ პერიოდის დასასრული დადგა.

მუდმივად არსებობდა საფრთხე რომის პაპის ურბან IV მხრიდან, რომელიც ბიზანტიას მის მფარველობაში მყოფი ლათინთა იმპერიის განადგურებას ვერ პატიობდა და ევროპის მეფეებს მის დამსჯელ ექსპედიციაში მხარდაჭერას ჰპირდებოდა. პაპს ლათინთა იმპერიის აღდგენა ეწადა. ბიზანტიის წინააღმდეგ სალაშქროდ ლუდოვიკო IX უმცროსი ძმა, პროვანსის გრაფი კარლოს ანჟუელი ემზადებოდა, რომელიც დიდ სამხედრო ძალასა და მატერიალურ სახსრებს ფლობდა. მას დახმარება აღუთქვეს უნგრეთმა, კასტილიამ, სერბეთმა და ბულგარეთმა. ბიზანტიაზე თავდასხმა გადაიდო, რადგან ლუდოვიკო IX ჯვაროსნულ საშქრობაში იღებდა მონაწილეობას და ძმა თან ახლდა.

ამ საფრთხის გამო, სასულიერო პირთა წინააღმდეგობის მიუხედავად,[22] მიხეილ VIII სურდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიათა უნიის შესახებ მოლაპარაკება დაეჩქარებინა.[23] უნია 1274 წელს ლიონში გაფორმდა. მაგრამ არ გამართლდა მასზე დამყარებული იმედები. საფრთხე უფრო გაიზარდა. 1281 წელს პაპი ფრანგი კარდინალი მარტინ IV გახდა. მან დაუყოვნებლივ გაწყვიტა მოკავშირეობა ბიზანტიასთან და მისი იმპერატორი, როგორც მთავარი დამნაშავე უნიის ჩავარდნაში, ეკლესიიდან მოიკვეთეს. ახლა კარლოს ანჟუელს იმპერიასთან ომის დაწყება შეეძლო. ამჯერად კოალიციაში იტალია, საფრანგეთი და ვენეცია გაერთიანდნენ. მალე კარ-

---

21 История Византии, в трех томах, отв. редактор С. Д. Сказкин, том 3, Москва, 1967, 42.

22 იმპერატორს მტრული ურთიერთობა ჰქონდა პატრიარქთან. ახალგაზრდა იოანე ღვასკარისისთვის თვალების დათხრის გამო იგი ეკლეიიდანაც იყო განკვეთილი.

23 მიხეილ VIII არაერთხელ ეცადა ეკლესიების უნიის საკითხზე მოლაპარაკებას. მან პაპებთან ურბან IV და კლიმენტ IV ანარმოა მიმოწერა ამის თაობაზე.

ლოს ანჟუელის სამეფო დაინგრა და დასავლეთმა ბიზანტიის იმპერიაზე თავდასხმა გადაიფიქრა.

მიხეილ პალეოლოგოსის სიკვდილის შემდეგ (1282 წ.) ბიზანტიის იმპერატორი მისი შვილი ანდრონიკე II (1282-1328 წწ.) გახდა.

სახელმწიფოს პოლიტიკა აღარ იყო შემტევი. ქვეყანა თავდაცვაზე გადავიდა. ანდრონიკე არც დიდი პოლიტიკოსი ყოფილა და არც გამოჩენილი მხედართმთავარი. ფილოსოფიისა და ლიტერატურის მოყვარული იმპერატორი ცნობილი იყო, როგორც ღრმად განათლებული ღვთისმეტყველი, მეცნიერებისა და ხელოვნების მფარველი.

XIII-XIV ს-ში საფრანგეთის სამეფო კარმა და პაპმა დააყენეს საკითხი აღმოსავლეთში ჯვაროსნული ლაშქრობის შესახებ. ამ გეგმაში ბიზანტიის ლათინთა სამეფოს აღდგენა და კონსტანტინოპოლის დაპყრობაც შედიოდა.

ფილიპე IV ლამაზის ძმა კარლოს ვალუა 1304 წელს იმპერატორ ბოდუენ II შვილიშვილ ეკატერინე დე კურტენეზე დააქორწინეს, რომელსაც „კონსტანტინოპოლის იმპერატორის“ ტიტული ჰქონდა. ამის გამო კარლოს ვალუა დასავლეთში ბიზანტიის ტახტის კანონიერ პრეტენდენტად ითვლებოდა; თუმცა, მან საკმაო მომხრეები ვერ შეკრიბა და თავის გეგმაზე ხელი აიღო.

ანდრონიკე II დროს ხმელთაშუა ზღვის ორი მეტოქის – გენუისა და ვენეციის კონფლიქტი მალე ბიზანტიის ვენეციასთან ომში გადაიზარდა. ვენეციის ფლოტმა 1301 წელს კონსტანტინოპოლის ბლოკირება მოახდინა. იმპერატორი იძულებული გახდა ზავისთვის მოეწერა ხელი, სადაც ვენეციელების ძველი სავაჭრო პრივილეგიები იყო აღნიშნული. ამ ბრძოლამ იმპერია მნიშვნელოვნად დაასუსტა.

მაგრამ ნადვილი კატასტროფა ქვეყანას აღმოსავლეთიდან უახლოვდებოდა, სადაც მდგომარეობას 1300 წლისთვის თურქები აკონტროლებდნენ. ოსმან I (1288-1326 წწ.) სათავე დაუდო ახალ დინასტიასა და თურქ-ოსმანთა სამეფოს. XIV ს-ის დასაწყისისთვის ბიზანტიის იმპერატორმა თითქმის მთელი მცირე აზია დაკარგა.

ანდრონიკე II სასწრაფოდ მიიღო წინადადება კატალონიის დაქირავებული ჯარის მეთაურ როჟერ დე ფლორისგან, რომელიც თურქთა წინააღმდეგ საბრძოლველად მის სამსახურში შედიოდა. ასე დაიწყო „კატალონიური კამპანია“, რომელმაც განუზომელი ზიანი მიაყენა იმპერიას. როჟერის ჯარი ძირითადად ესპანელი საზღვაო მეკობრეებისგან შედგებოდა, რომლებიც ევროპასა და ხმელთაშუა ზღვაში დაეხეტებოდნენ. ანდრონიკე დე ფლორის მიერ წამოყენებულ ყველა პირობას დათანხმდა.

კატალონიელებმა თურქები ბიზანტიის ტერიტორიიდან განდევნეს, მაგრამ შემდეგ უკვე გაიავისუფლებული მოსახლეობის ძარცვას მიჰყვეს ხელი.

როჟერმა თურქეთში ლაშქრობებისთვის ჯილდოდ დიდი ტერიტორია მიიღო მცირე აზიაში. ამგვარად, 1305 წელს ბიზანტიის ტერიტორიაზე აღმოცენდა თავისებური კატალონიური სამეფო, რომელიც დასავლეთის მხარდაჭერით სარგებლობდა და ბიზანტიას ემტერებოდა.

იმპერატორის ბრძანებით (მიხეილ IX პალეოლოგოსი (1295-1320 წწ.)) როჟერი მოკლეს. დე ფლორის ჯარმა ანდრონიკე II ომი გამოუხადა. 1307 წელს კატალონიელებმა ბიზანტიის არმია დაამარცხეს და საბერძნეთის ლათინური სამფლობელოებისკენ გაემართნენ. ამ ფაქტით შეშფოთებულმა ვენეციამ და ბერძნული მემკვიდრეობის ფრანგმა პრეტენდენტებმა კატალონიელთა მეთაური შეიპყრეს და ნეაპოლის ციხეში ჩასვეს, სადაც იგი მალევე გარდაიცვალა.

„კატალონიური კამპანიის“ მიერ მიყენებული ჭრილობა ქვეყანას მოშუშებული არ ჰქონდა, რომ ერთმანეთს ანდრონიკე II და მისი შვილიშვილი, მომავალი იმპერატორი ანდრონიკე III დაუპირისპირდნენ. ამის მიზეზი იმპერატორის გადაწყვეტილება გახდა: ანდრონიკე უმცროსისთვის ტახტის მემკვიდრეობის უფლება წაერთმია და იგი თავისი მეორე შვილიშვილისთვის გადაეცა.[24] ანდრონიკე უმცროსის გარშემო თავი მოიყარეს ცნობილმა დიდებულმა. მათ შორის იყვნენ: კონსტანტინოპოლის ეპარქი სირგიანე, დიდი დომესტიკი, მსხვილი თრაკიელი ფეოდალი, ნიჭიერი დიპლომატი და სახელგანთქმული მხედართმთავარი იოანე კანტაკუზენი, დასავლეთ მაკედონიის მმართველი, მეგადუკა თეოდორე სინადინი და დასავლეთის დომესტიკი ალექსი აპოკავკი. უბრალო ხალხის სიმპათიაც ანდრონიკე უმცროსის მხარეს იყო. სირგიანემ ჯარი კონსტანტინოპოლისკენ წაიყვანა. შეშინებულმა ანდრონიკე II შვილიშვილი ტახტის მემკვიდრედ აღიარა და თრაკია დამოუკიდებელ სამმართველოდ გადასცა.

ხალხი აღფრთოვანებული იყო ანდრონიკე III (1328-1341 წწ.) საომარი ოპერაციებითა და დიპლომატიური ნაბიჯებით, მაგრამ ამ ყოველივეს სინამდვილეში კანტაკუზენი მართავდა, რომლის ხელშიც იყო ახალგაზრდა იმპერატორის ბედი და თავად სიცოცხლეც.

თითქმის უსინათლო ანდრონიკე II მართვა უკვე აღარ შეეძლო, მაგრამ ოპოზიცია მისი სახელით მაინც იბრძოდა. კანტაკუზენის ერთგულმა მეგობარმა სინადინმა ანდრონიკე II სიკვდილის მუქარით მონაზვნად აღკვეცა. იგი მონასტერში გარდაიცვალა.

ბიზანტიის შიდა არეულობით სარგებლობდნენ ბულგარელები, სერბები და თურქები და მის ტერიტორიაზე ხშირად იჭრებოდნენ. ანდრონიკე III გარკვეულ წარმატებებს მაინც მიაღწია: ეგეოსის ზღვაზე ძველი მდგო-

---

24 1320 წელს ანდრონიკე III მეგობრებმა შეცდომით მოკლეს მისი ძმა მანუელი ანდრონიკე უმცროსის ფავორიტის სახლთან. იგი ანდრონიკეს მეტოქე ეგონათ. ავადმყოფმა მიხეილ IX ვერ გადაიტანა ერთი შვილის მეორეს მიზეზით სიკვდილი და გარდაიცვალა.

მარეობა დაიბრუნა. ეპირმა და ალბანეთმა კი იმპერიის სუვერენიტეტი აღიარეს.

ანდრონიკე III სიკვდილის (1341 წ.) შემდეგ მთელი ხელისუფლება დიდი დომესტიკის იოანე კანტაკუზენის ხელში აღმოჩნდა, რომელიც მცირეწლოვანი იოანე V პალეოლოგოსის (1341-1391 წწ.) რეგენტი გახდა.

ოპოზიციამ თავი მოიყარა ტახტის მემკვიდრისა და დედამის ანას გარშემო. მისი სულის ჩამდგმელი გახდა პარტიარქი იოანე (134-1347 წწ.) და ალექსი აპოკავკი. ამ უკანასკნელმა მსხვილი ფეოდალებისადმი ხალხის სიძულვილი გამოიყენა და მათ კანტაკუზენისა და მისი მომხრეების წინააღმდეგ შეიარაღებული ბრძოლისკენ მოუწოდა. კანტაკუზენს მამულები, ყველა თანამდებობა და ჩინი ჩამოერთვა. სამეფო მის მომხრეებად და მოწინააღმდეგეებად დაიყო. 1341 წელს ქვეყანაში სამოქალაქო ომი გაჩაღდა. იგი 1347 წლამდე მძვინვარებდა და ბიზანტიას სასიკვდილო დარტყმა მიაყენა.

ხელისუფლება იძულებული გახდა კანტაკუზენთან დათმობაზე წასულიყო. სინკლიტმა შეიმუშავა შეთანხმება, რომლის მიხედვითაც მთელი ხელისუფლება 10 წლით კანტაკუზენის ხელში რჩებოდა. შემდეგ იოანე V იოანე VI კანტაკუზენის (1347-135 წწ.) თანაბარუფლებიანი თანამმართველი გახდებოდა.

კანტაკუზენმა გაიმარჯვა, მაგრამ მისი სათავეში მოსვლა დამღუპველი აღმოჩნდა ქვეყნისთვის. მისი მმართველობის დროს ოსმანთა საფრთხე მთელი სიცხადით წარმოჩინდა, მაგრამ კანტაკუზენმა მის წინააღმდეგ არაფერი არ მოიმოქმედა. პირიქით, ეს ძალა ძალა-უფლების შესანარჩუნებლად გამოიყენა. სამოქალაქო ომის დროს იმპერიამ დასავლეთი სამფლობელოების დიდი ნაწილი დაკარგა. თრაკია ბულგარელებმა იგდეს ხელთ. ეგეოსის ზღვას ბიზანტიის ხელისუფლება ვეღარ აკონტროლებდა. ფლოტი ფაქტიურად აღარ არსებობდა. ხაზინა ცარიელი იყო. ქვეყანამ აღორძინების შანსი სამუდამოდ გაუშვა ხელიდან.[25]

კანტაკუზენი შეეცადა სამუდამოდ მოეშორებინა ტახტიდან კანონიერი დინასტიის წარმომადგენელი. 1353 წელს მან თავისი ვაჟი გამოაცხადა თანამმართველად და ტახტის მემკვიდრედ. იოანე V სახელი ოფიციალურ დოკუმენტებში აღარ აღინიშნებოდა.

ამ უკანასკნელს არ გასჭირვებია ხალხის აჯანყება თურქულად მოლაპარაკე უზურპატორის წინააღმდეგ, რომელმაც ასული თურქეთის სულთანს მიათხოვა და კანონიერ მემკვიდრესთან ბრძოლაში მათ ძალას ეყრდნობოდა. კანტაკუზენი იძულებული გახდა ტახტზე უარი ეთქვა და მონაზვნად აღიკვეცა. პალეოლოგოსთა დინასტიამ ძალა-უფლება შეინარჩუნა.

ბიზანტიაში სამოქალაქო ომის დასრულებასთან ერთად დასრულდა ბიზანტიის, როგორც იმპერიისა და დამოუკიდებელი ქვეყნის ისტორია. მის

---

[25] История Византии, Москва, 1967, 152.

დასავლეთ მიწებზე სერბები ბატონობდნენ, აღმოსავლეთი თურქების აგრესიის მსხვერპლი გახდა. კუნძულებზე და თავად კონსტანტინოპოლში გენუელები და ვენეციელები ბატონობდნენ. ხალხს ძალა აღარ შესწევდა დახმარებოდა ხელისუფლებას ოსმანთა წინააღმდეგ ბრძოლაში.[26]

XIV ს-ში ოსმანთა სახელმწიფოში ბრძოლისუნარიანი არმია შეიქმნა. ურხანის (1326-1362 წწ.) დროს თურქებმა მცირე აზიაში ბიზანტიის თითქმის ყველა სამფლობელო დაიპყრეს.

ბალკანეთის სახელმწიფოებში შინაგანმა არეულობამ, პოლიტიკურმა გათიშულობამ და ურთიერთქიშპმა თურქებს ნახევარკუნძულის სიღრმეებში შეღწევა გაუადვილა. 1359 წელს თურქთა რაზმი პირველად გამოჩნდა ბიზანტიის დედაქალაქის კედლებთან. ურხანის ძე მურად I (1362-1389 წწ.) ენერგიულად შეუდგა დაპყრობებს ბალკანეთში.

იოანე V პალეოლოგოსი ერთადერთ ხსნას დასავლეთში ხედავდა. იგი კათოლიკურ დასავლეთს თურქთა წინააღმდეგ დახმარების სათხოვნელად ეწვია. პაპი უწინდებურად მართლმადიდებლურსა და კათოლიკურ ეკლესიებს შორის უნიის პირობას აყენებდა.

1369 წელს რომში იოანე V კათოლიკობა მიიღო, მაგრამ რადგან მას აღმოსავლეთის ეკლესიის წარმომადგენლები არ ახლდნენ, იმპერატორის ეს საქციელი განიხილეს როგორც ცალკეული აქტი და არა როგორც ეკლესიათა გაერთიანება.

ამ დროს ბიზანტიაში ახალი ძალით გაჩაღდა ბრძოლა ტახტისთვის მომავალ იმპერატორ ანდრონიკე IV (1376-1379 წწ.) და მამამის იოანე V შორის. მათ ბრძოლაში აქტიურად ერთვებოდნენ სერბეთი და თურქეთი.

იმპერია ერთმანეთთან სუსტად დაკავშირებულ ტერიტორიებად დაშალა.

ბიზანტიის შემდეგი იმპერატორი იყო მანუელ II (1391-1425 წწ.). მას არ შეეძლო მეტოქეობა ისეთი ძლიერი მოწინააღმდეგისთვის გაეწია, როგორიც ბაიაზიდ I იყო.

დასავლეთი თურქთა განუწყვეტელმა წარმატებებმა შეაშფოთა. მათ დაპყრობებს შესაძლოა ცენტრალური და დასავლეთი ევროპისთვისაც მიეღწია. 1396 წელს პაპმა ოსმანთა სამეფოს წინააღმდეგ ჯვაროსნული ლაშქრობის ორგანიზება მოახდინა. ჯვაროსნებს სათავეში უნგრეთის მეფე სიგიზმუნდი ჩაუდგა. ნიკოპოლისთან დუნაიზე მოხდა ევროპის ხალხების ერთ-ერთი გრანდიოზული შეტაკება თურქებთან, რომელიც ჯვაროსნების სრული განადგურებით დამთავრდა.

მანუელი შველას დასავლეთისგან ითხოვდა, მაგრამ რამდენიმე წლის მერე შინ ფუჭი დაპირებებით დაბრუნდა.

---

[26] История Византии, Москва, 1967, 160.

თემურ ლენგის მიერ ბაიაზიდ I დამარცხებისა და შემდეგ ოსმანთა სამეფოში 1413-1418 წლებში მიმდინარე სამოქალაქო ომის გამო თურქები ბიზანტიასთან დროებით დაზავდნენ, მაგრამ ერთმანეთის მტრობაში გართულმა ბერძენმა ფეოდალებმა შექმნილი ვითარების ქვეყნის სასარგებლოდ გამოყენება ვერ შეძლეს.

ოსმანთა სახელმწიფოს შიდა კონსოლიდაციის შედეგად, ახალი სულთანი მურად II (1421-1451 წწ.) თავისი პაპის – ბაიაზიდ I – აგრესიულ პოლიტიკას დაუბრუნდა. 1422 წელს მან დროებით შემოარტყა ალყა კონსტანტინოპოლს. 1423 წელს სამხრეთ საბერძნეთსა და პელოპონესში შეიჭრა. 1430 წელს თესალონიკი აიღო.

მანუილ II არაერთი წარუმატებლობა იგემა, ამიტომ ტახტი თავის შვილ იოანეს გადააბარა და თავად მონაზვნად აღიკვეცა.

იოანე VIII (1425-1448 წწ.) მძიმე მემკვიდრეობა მიიღო. მის დროს უკიდურესად მძაფრად დადგა დასავლეთის ეკლესიასთან უნიის საკითხი. საეკლესიო დავამ პიკს მიაღწია. უნიის მომხრეები თურქეთთან კავშირთან შედარებით კათოლიკეებთან კავშირს ნაკლებ უბედურებად აღიქვამდნენ. 1439 წელს ფლორენციის უნია დაიდო.[27] იოანე VIII ეკლესიის უამრავი წარმომადგენელი ახლდა თან. მაგრამ პაპისა და იმპერატორის ხელშეკრულების პოლიტიკური და სამხედრო პირობები ქალალდზე დარჩა. ბიზანტიას არც ახლა მიუღია რეალური დახმარება დასავლეთიდან.

1443 წელს პაპმა ახალი ჯვაროსნული ლაშქრობა წამოიწყო. 1444 წელს ვარნაში ევროპის ბოლო ცდა, თურქეთის დაპყრობებისთვის ხელი შეეშალა, კრახით დამთავრდა.

ოსმანთა სათავეში მოვიდა მურად II შვილი მეჰმედ II (1451-1481 წწ.). იგი ოსმანთა სახელმწიფოს ერთ-ერთი გამორჩეული, ღრმად განათლებული მმართველი იყო. მის სისასტიკეზე ლეგენდები იქმნებოდა.

თურქებთან ბრძოლა საბოლოო ფაზაში შევიდა. ბიზანტიის შველით მხოლოდ გენუა და ვენეცია იყვნენ დაინტერესებული, რომლებსაც თავიანთი სავაჭრო ინტრესები ჰქონდათ იმპერიაში.

ქალაქის დაცვის ყოველგვარი მცდელობა ამაო გამოდგა და ორი თვის ალყის შემდეგ, 1453 წელს თურქებმა ქალაქი აიღეს. და კონსტანტინე დიდის მიერ დაარსებულმა იმპერიამ არსებობა შეწყვიტა თავის უკანასკნელ იმპერატორთან ერთად, რომელსაც, ბედის ირონიით, ასევე კონსტანტნე (კონსტანტინე XI (1449-1453 წ.)) ერქვა.[28] კონსტანტინოპოლის დაცემასთან ერთად ფაქტიურად არსებობა შეწყვიტა ბიზანტიის იმპერიამაც.

---

[27] ბერძნები უნიას არ იცავდნენ, თუმცა ოფიციალურად მისი უარყოფა მხოლოდ 1484 წლის კონსტანტინოპოლის საეკლესიო კრებაზე მოხდა.

[28] ბიზანტიის უკანასკნელი იმპერატორი ქალაქის აღებისას ხელჩართულ ბრძოლაში დაიღუპა.

კონსტანტინოპოლის დაცემის მიზეზი მრავალი იყო: 1) თურქთა ჯარის მრავალრიცხოვნობა და მაღალი ბრძოლისუნარიანობა, რომელსაც ბიზანტიის დაქირავებული ჯარი და ცალკეულ ფეოდალთა მცირერიცხოვანი რაზმები უპირისპირდებოდა, 2) ბიზანტიის ეკონომიკის დაცემა, 3) ბერძენ ფეოდალთა თავაშვებულობა, რომლებიც ხშირად თურქთა სასარგებლოდ ქვეყანას ღალატობდნენ და მათი ჯარის დახმარებით მოსახლეობის აჯანყებებს ახშობდნენ, 4) არ მოიძებნა არც ერთი ჭეშმარიტად პატრიოტული პარტია, რომელიც შეძლებდა ხალხის წინამძღოლობას თურქი დამპყრობლების წინააღმდეგ ბრძოლაში, 5) მდგომარეობას ართულებდა ქვეყნის საგარეო მდგომარეობაც. XIV-XV ს-ში მოკავშირის ძებნის ყველა მცდელობა კრახით დამთავრდა.

1204-1453 წლებში განვითარებული ისტორიული მოვლენები – დასავლეთისა თუ აღმოსავლეთის არაერთი ქვეყნის საბედისწერო ჩარევა ქვეყნის საშინაო და საგარეო პოლიტიკაში და შიდა გათიშულობა – უცხო ოკუპაციისადმი პროტესტსა და გაერთიანებისკენ სწრაფვას ბადებდა; ეს ყოველივე კი ეროვნული თვითშეგნების გრძნობას ამძაფრებდა და ქვეყანას ელინური წარსულისკენ ახედებდა.[29]

ამ პერიოდში ლიტერატურისა და ხელოვნების მიმართ განსაკუთრებული ინტერესის გაღვივებასა და ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპის ქვეყნებს შორის უფრო მჭიდრო კულტურული ურთიერთობის დამყარებას ქვეყნის სათავეში ღრმად განათლებული, ერუდირებული მმართველების მოსვლამაც შეუწყო ხელი. ესენი იყვნენ: იმპერატორები ანდრონიკე II და მანუელ II პალეოლოგოსები.

ყოველივე ამან პალეოლოგოსთა ეპოქაში კულტურის აღორძინება განაპირობა.

Maia Kakashvili

For the History of Paleolog Epoch

Interest to the antiquity is a characteristic sign of the whole Byzantine cultire, which had played the role of a heir and a defender of the old time intelectual treasure. The literary artistic experiences were permanently digested. But the levels of touch with this world in different historical epochs were various. All these apochs approached to the antique culture with its own manner.

The historic facts, that caused remarkable interest to the antiquity of Paleolog epoch and which during the last centuries of Byzantine Empire caused renascence of Byzantine culture are shortly digested in this article.

---

[29] Л. А. Фрейберг, 1975, 42.

The historical events of 1204-1453 years – fatal intervention of many eastern and western countries in the home and foreign affairs of the Empire and discordance inside the country – formed the protest to the foreign occupation and called forth the aspiration for the consolidation. All these were aggravating the feeling of national self-consciousness and forced the country to keep an eye on the Hellenic past.

In this period the deeply erudite emperors Andronik II and Manuel II helped awakening of especial interest to literature and art and coused the establishment of more densely cultural interrelation between Byzantine Empire and West-European countries.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ეკატერინე კობახიძე

„იტალიელი“ ჰერაკლე

მეცნიერებაში დღესაც ბოლომდე გაურკვეველია, რამ გამოიწვია ჰერაკლეს ეგზომ დიდი პოპულარობა აპენინის ნახევარკუნძულზე მოსახლე ხალხებში.

ანტიკური ხანის იტალია მოფენილი იყო ჰერაკლეს ტაძრებით, საკურთხევლებით. ჰერაკლეს ახსენებდნენ: ფიცის დადების, ვედრების დროს, მართლმსაჯულების აღსრულებისას.[1]

ჯერ კიდევ ძველი ავტორები ცდილობდნენ, ამ ფაქტისათვის გარკვეული მითოლოგიური ახსნა მოეძებნათ. საფიქრებელია, ამიტომაც შეითხზა ჰერაკლეს მოგზაურობის ამბავი იტალიაში, სადაც იგი გერიონის ძროხების მიკენში გადარეკვისას აღმოჩნდა.

ჩვენი მოხსენების მიზანს არ წარმოადგენს ამ ეპიზოდის განხილვა, რომელიც, თავისთავად, მრავალ საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს როგორც თავად ჰერაკლეზე, ისე აპენინის ნახევარკუნძულის მაშინდელ მკვიდრ: ლიგურიელებზე, ეტრუსკებზე, მათ მეფე ფავნოსზე, ლათინების წინაპარზე. ჰერაკლესაგან ხომ ამ ვერსიით, ფავნოსის ასულს ძე გასჩენია, ლათინთა წინაპარი ლათინუსი.[2]

ჩვენ ამჯერად ვიმსჯელებთ ჰერაკლეს იტალიურ შესატყვისებზე – ეტრუსკულ ჰერკლეზე და რომაულ ჰერკულესზე.

უკვე წარსულს ჩაბარდა მეცნიერული თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ რომაული მითოლოგია ბერძნულის ე. წ. პროვინციულ ვარიანტს წარმოადგენს და თავის მხრივ, ეტრუსკული – რომაულის ლოკალურ ინტერპრეტაციას.

არქეოლოგიური მასალა ადასტურებს, რომ ეტრუსკული ჰერკლე, თუ შეიძლება ითქვას, ორი ქრონოლოგიური ფენისაგან შედგება: – ერთი ფენა ბერძნული ჰერაკლეს მითოლოგიურ წრეში ტრიალებს – ლარნაკის ფერწერაში ჩვენ ვხედავთ ჰერაკლეს, რომელიც ნემეურ ჰიდრასთან, ლომთან, პითონებსა და აქელოოსთან მებრძოლად წარმოგვიდგება. ბერძნულ

---

1 Dion. Halic. I, 40, 6.

2 Liv., I, 7, 4-7; Apollod., bibl., II, 109.

ჰერაკლესთან დაკავშირებული ამ სიუჟეტების შემოსვლა ეტრურიაში განპირობებულია, როგორც ფიქრობენ, ბერძნული მითოლოგიის პოპულარობის ზრდით ხმელთაშუაზღვისპირეთის რეგიონში, ეს კი ჩვ. წ.აღ-მდე VIII ს-ში უნდა მომხდარიყო.

ბერძნული მითოლოგიის პოპულარობის ზრდა, თავის მხრივ, საგარეო ვაჭრობის გაფართოებამ გამოიწვია და, ამგვარად, ხელოვნების ნიმუშები მათზე გამოსახული მითოლოგიური სცენებით ე. წ. „იდეოლოგიურ იარაღად“ გადაიქცნენ. ამ დროიდანვე მკვიდრდება ეტრუსკულ სინამდვილეში სხვა მრავალი მითოლოგიური პერსონაჟი საბერძნეთიდან: მაგალითად, ქარონი (ეტრ. ხარუნი), რომლის სახელი ჩაენაცვლა სიკვდილის ეტრუსკული ღმერთის დღეს დაკარგულ სახელწოდებას, კასტორი და პოლიდევკესი (ეტრ. კასტური და პულტუხე), ჰადესი და პერსეფონე (ეტრ. აიტა და პერსეპნეი). ამგვარად, როგორც აღვნიშნავთ, საქმე გვაქვს ჰერაკლეს კულტის გვიანდელ ფენასთან, ხოლო I ფენა – ქრონოლოგიურად უფრო არქაული, მეტად საინტერესო ინფორმაციას შეიცავს. განვიხილოთ რამდენიმე მაგალითი:

1. ვოლტერაში (350-325 წწ.) ნაპოვნ ერთ ეტრუსკულ სარკეზე (და ეს ერთადერთ შემთხვევას არ წარმოადგენს),[3] ჰერკლე უნის, ცის ღვთაება ტინის მეუღლის, შვილად წარმოგვიდგება. უფრო სწორად, მის შვილობილად. უნი ძუძუს აწოვებს ზრდასრულ, წვეროსან ჰერკლეს (სურ. 1). გამოსახულებას ახლავს წარწერა, რომელიც გვამცნობს, რომ ჰერაკლე არის უნის შვილი – unial clan.[4] ამ სცენას ორი ღმერთქალი და ორი ღმერთი ადევნებს თვალყურს.

ეჭვგარეშეა, რომ ამ სარკეზე გამოსახული სცენა შვილად მიღების რიტუალს ასახავს.

ეტრუსკ ჰერკლესა და უნის ასეთი ურთიერთდამოკიდებულება ეწინააღმდეგება ჰერასა და ჰერაკლეს შორის არსებულ ქიშპს, რომელიც ბერძნული მითოლოგიიდან არის ცნობილი.

თუმცა, საყურადღებოა, რომ ბერძნულმა მითოლოგიამ შემოინახა სიუჟეტი, რომელიც მოგვითხრობს ჰერას მიერ ჩვილი ჰერაკლესთვის ძუძუს წოვების ეპიზოდს.[5] მაგრამ ეტრუსკულ ვარიანტსა და ბერძნულს შორის საგრძნობი სხვაობაა: პირველი – ჰერა ჰერაკლეს ათენას ეშმაკობის წყალობით, ისე, რომ არ იცის ვინაა დედის ყურადღების გარეშე დარჩენილი უმწეო ბავშვი, მისცემს რძეს, ხოლო უნი – ჰერკლეს ტახტზე დამჯდარი, ოთხი

---

3 ამავე სიუჟეტის შემცველია: აპულეური, ფალისკური ლარნაკები, სარკეები (4), მედალიონი პრენესტედან – L. B. Van Der Meer, Interpretatio Etrusca, Greek Myths on Etruscan Mirrors, Amsterdam, 1995, გვ. 124.

4 TLE (39) – Pallottino, M., Testimonia Linguae Etrusca, Firenze, 1968.

5 Diod. IV. 9, Paus. IX 25, 2.

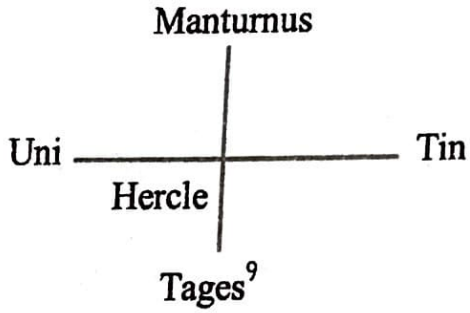
ღმერთის თანდასწრებით, საზეიმო ვითარებაში; მეორე – ბერძნულ მითში ჰერაკლე ჩვილი ასაკისაა, ხოლო ეტრუსკულ სარკეზე წვეროსანი ჰერკლეა გამოსახული.

2. ატრიში აღმოჩენილ სარკეზე (480 წ.) ბერძნული მითოლოგიისათვის ასევე უცნობი სიუჟეტია გამოსახული – ჰერკლე იტაცებს ახალგაზრდა ქალს, რომელსაც ჰქვია მლახუხ. მეცნიერებს ბოლომდე ვერ დაუდგენიათ ვინ არის ეს იდუმალი ქალბატონი[6] (სურ. 2).

3. ჰერკლე ბევრგან მენრვას (მინერვას, ათენას) მეუღლედ თუ შეყვარებულად გამოისახება.[7]

4. რომაული წყაროები, გარდა ამისა, ერთ მეტად საყურადღებო ინფორმაციას გადმოგვცემენ – ჰერკლეს ეტრუსკთა მოდგმის დამფუძნებლად მიიჩნევდნენ.[8]

რომაელ მწერალთა და თავად ეტრუსკული ხელოვნების ნიმუშთა მიხედვით. ჩვენ შესაძლებლად მიგვაჩნდა აღგვედგინა შემდეგი გენეალოგიური შტო, სადაც ჰერკლე მნიშვნელოვან ადგილს იკავებდა:



[9]

5. განსხვავებით სხვა ბერძნული წარმოშობის ღვთაებებისა თუ მითოლოგიური პერსონაჟებისაგან, ჰერკლე კულტმსახურების ობიექტად გვევლინება. ჰერკლე ის ერთადერთი გამონაკლისია, რომლის სახელი გარდა ტაძრებისა და საკურთხევლებისა, ჰეპატოსკოპიაშიც დამკვიდრდა.

ჰეპატოსკოპიას ეტრურიაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. იქ არსებობდა ღვიძლზე მკითხაობის მძლავრი ინსტიტუტი, ფუნქციონირებდა ქურუმთა საკმაოდ მრავალწევრიანი კოლეგია, რომელთაც რომშიც იწვევდნენ რჩევის მისაცემად.[10]

განსხვავებით საბერძნეთისა და რომისაგან, სადაც ჰეპატოსკოპია ადგილობრივმა რელიგიურმა პრაქტიკამ ვერ შეისისხლხორცა, ეტრურიაში

---

6 კამათი ამ საკითხზე იხ. L. B. Van Der Meer, დასახ. ნაშრ., გვ. 140.

7 Cristofani, Mauro, Dizionario illustrato della civilla' etrusca, Firenze, 1999, გვ. 136.

8 Strabo (V, 2, 2 [29]); Dionys. Hall. I, 28, 1.

9 ამასთან დაკავშირებით იხ. ე. კობახიძე, ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია, ლოგოსი, 1994, გვ. 131.

10 Tacitus, Annales, XI, 15.

ქურუმებმა მიზნად დაისახეს ღვთაებრივ ნიშანთა დაწვრილებითი ინტერპრეტაცია, რისთვისაც იყენებდნენ საუკუნეთა განმავლობაში დაგროვილ ცოდნას და უცვლელად შემონახულ პრინციპებს. ეს პრინციპები ურყევად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. სწორედ ამის შესახებ წერდა ციცერონი: „კარგად მოიქცა სენატი, რომ მიიღო დადგენილება ეტრუსკთა წარჩინებული ოჯახებიდან ათი ვაჟი ამ ხელოვნების შესასწავლად გაემწესებინა. ეს გაკეთდა იმ მიზნით, რომ ესოდენ დიდი ხელოვნება,... არ გადაქცეულიყო ანაზღაურებად ხელობად და ანგარების მიზნით არ გამოყენებულიყო“.[11]

ეტრუსკული ჰარუსპიციის შესახებ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს პიაჩენცაში აღმოჩენილი ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელი, რომელზეც, არსებითად, პროეცირებულია ე. წ. წმინდა სივრცის ანუ templum-ის, როგორც მას რომაელები ეძახდნენ, სურათი.

წინასწარმეტყველის ფუნქცია იმაში მდგომარეობდა, რომ ეწარმოებინა დაკვირვება მის მიერ აგებულ ტემპლუმზე და იმის და მიხედვით, თუ რომელი ღმერთი „ალაპარაკდებოდა“ ღვიძლსა თუ ზეცაში, განემარტა ღვთაებრივი ნიშნები.

მნიშვნელოვანია, რომ ჰერკლე ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზე, ეტრუსკული რელიგიისათვის უმნიშვნელოვანეს და ორგანულ ღვთაებათა (ტინ, უნი, ნეთ, კათ, ვეტისლ, მარის, სატრეს და სხვ.) გვერდითაა წარმოდგენილი.

ჰერკლეს სეგმენტი (№27) Cath – მზის ღმერთისა და letha – ციური ღმერთის მახლობლად მდებარეობს[12] (სურ. 3).

ზემოთმოყვანილი ინფორმაციიდან გამომდინარე, შესაძლებლად მიგვაჩნია გამოვთქვათ შემდეგი ვარაუდები:

1. ჰერკლე ეტრუსკული რელიგიისათვის ორგანული ღვთაებაა;
2. ჰერკლე რომელიღაც უზენაესი ღმერთის შვილს ან შვილობილს წარმოადგენდა (შესაძლოა, უნისაც);
3. ჰერკლე ციურ სამყაროსთან უნდა იყოს დაკავშირებული;
4. ჰერკლე არ წარმოადგენს ჰერაკლეს ეტრუსკულ ინტერპრეტაციას.

რაც შეეხება რომაულ ჰერკულესს, ჩვენ არ ვიზიარებთ მტკიცებულებებს მისი ბერძნული ჰერაკლეს ასლად წარმოდგენის შესახებ.

ამის სასარგებლოდ შეიძლება მოვიყვანოთ შემდეგი არგუმენტები:

---

[11] Cicero, de divin. XLI, 92.

[12] ამასთან დაკავშ. იხ. Adriano Maggiani, Qualche osservazione sul fegato di Piacenza, SE, 1984, გვ. 53; Giovanni Colonna, A proposito degi dei del fegato di Piacenza, SE, 1993, გვ. 245.

1. რომაულ მითოლოგიაზე, რელიგიაზე და კულტზე, როგორც ამას თავად რომაელი ავტორები არაერთხელ მიუთითებდნენ, დიდი გავლენა მოახდინა ეტრუსკულმა კულტურამ.

2. ჰერკულესი უფრო საკულტო, ვიდრე მითოლოგიურ სფეროშია წარმოდგენილი.

3. ჰერკულესისადმი მიძღვნილ დღესასწაულებს მრავალი ლოკალური თავისებურება ახასიათებდა. მას ჰყავდა საგანგებო ქურუმი სალიები, მარსის ანალოგიურად.[13]

ციცერონი „ტუსკულანურ საუბრებში“[14] ახსენებს ვინმე კეკუსს, ცენზორს, რომელიც ჰერკულესთან დაკავშირებული მსახურების საიდუმლოთა გათქმისთვის დაბრმავდა.

4. საინტერესოა აგრეთვე ისიც, რომ ქალები ჰერკულესისადმი მიძღვნილ ზეიმებში არ მონაწილეობდნენ და ჰერკულესის სახელის ხსენება ფიცის დადების ჟამს ეკრძალებოდათ.[15]

ზემოთმოყვანილი სულაც არ ნიშნავს, რომ ჰერკულესზე არ აისახა ბერძნული ჰერაკლეს პოპულარობა და მის კულტმსახურებაში ერთმანეთს მხოლოდ ეტრუსკული და რომაული ლოკალური კულტები შეერწყა.

ცხადია, უმნიშვნელოვანეს საკითხად რჩება სახელის ეტიმოლოგია. ბერძნული ჰერაკლეს სახელი, თავად მითოგრაფოსთა მიერ, Hera და Cleos-ის სინთეზით მიღებულად მიიჩნეოდა და განიმარტებოდა, შემდეგნაირად – „ჰერას დიდება“. ცხადია, ეტიმოლოგია, რომელიც ჰერაკლეს განდიდებას ჰერას ქიშპის წყალობით მოიაზრებს, ბუნებრივად არ გამოიყურებოდა. ამ უხერხულობას გრძნობდნენ ჯერ კიდევ ანტიკურ ხანაში და ჰერასა და ჰერაკლეს შორის ურთიერთობის „მოსაწესრიგებლად“ როგორც ძუძუს წოვების, ისე შვილად აყვანის სხვა მითებსაც იშველიებდნენ და იმასაც აღნიშნავდნენ, რომ ჰერაკლეს, სანამ მას ჰერა იშვილებდა, ალკეოსი ერქვა.[16]

ყურადღებას იმსახურებს იმის გათვალისწინებაც, რომ სიტყვა „cleos“-ის ფუძე „cl,-cle-“ ეტრუსკულადაც შეიძლება „გაიშიფროს“. ეს ფუძე „შვილს, პირმშოს, ვაჟს“ აღნიშნავს. ეს სრულიად თანხვდება ეტრუსკული მითოლოგიის ჰერკლეს, რომელიც არის კიდეც „unial clan“ – უნის შვილი.

საბოლოოდ, ვფიქრობთ, შემდეგი ვარაუდები შეიძლება გამოვთქვათ: ჰერაკლე რომელიღაც არქაული ღმერთქალის შვილი (თუ შვილობილი) იყო, რომელიც წინაბერძნულ და წინარომაულ, უფრო სწორად, ხმელთაშუაზღვისპირეთის უძველეს პროინდოევროპულ მოსახლეობაში იყო პოპულარული.

---

[13] Serv. Verg. Aen. VII, 285; Ovid. Fast. III, 12, 7.

[14] V, §112.

[15] P. Porph. II, 6, 12.

[16] Hom. Ilias XIX, 95; Apollod., II, 4, 5; Plautus, Amph., 1096, Diod. Sic., IV, 10).

ეს პოპულარობა იმდენად დიდი იყო, რომ მან აიძულა ბერძნები გამოეცხადებინათ ეს ღმერთი ზევსის შვილად და მისთვის დამატებითი თვისებები დაერთოთ, თუმცა, მიუხედავად ზევსის შვილობისა, მისთვის დაქვემდებარებული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორეხარისხოვანი ღმერთის ამპლუის მინიჭება განემარტათ იმით, რომ იგი მოკვდავად, ადამიანად იშვა (საყურადღებოა ასევე ისიც, რომ ალკმენესა და ალკეოსს ერთი ფუძიდან წარმომდგარი სახელები ჰქვიათ, რაც მატრიარქალურ ფესვებზე მიუთითებს). ბუნებრივად დაისმის კითხვა, თუ რატომ გახდა აუცილებელი ჰერაკლეს სახელში ჰერას დაფიქსირება ან იმის აღნიშვნა რომ იგი ჰერას შვილია? შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ პროტოჰერაკლეს დედაც ძალზე პოპულარული იყო არაინდოევროპულ ტომებში და მისი ჩანაცვლება ჰერათი ამ ნაბიჯით ნაწილობრივ მაინც გახდა შესაძლებელი.

ამის პარალელურად ეტრუსკულ სინამდვილეში სიცოცხლეს განაგრძობს იგივე ღვთაება, უნის შვილად წოდებული, რომელიც ეტრუსკულ კულტმსახურებაში პოპულარობას ინარჩუნებს. მისი სახელი, ბერძნული მითოლოგიის გავრცელებასთან ერთად ჩანაცვლებულია ბერძნული ვარიანტით ჰერაკლე (შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მას უნიკლ ან უნიკლეც კი ერქვა).

რა ფუნქციები ჰქონდა ამ არაინდოევროპულ ღვთაებას?

ერთი შეხედვით, ამ ორ – ეტრუსკულ და ბერძნულ კულტმსახურების ობიექტს ბევრი რამ განასხვავებს. საბერძნეთში ჰერაკლეს პატივს სცემდნენ როგორც ათლეტიზმის, სიჯანსაღის მფარველს,[17] თერმების, ჭებისა და წყაროების დამცველს. ეტრუსკული ჰერკლე, როგორც ეს ზემოთ აღვნიშნეთ, ცის სამყაროს უკავშირდება. საინტერესოა ერთი ინფორმაცია, რომელიც კალიმაქოსთან არის დაცული და ახდენს, ჩვენი აზრით, ჰერაკლეს და ჰერკლეს ფუნქციების დაახლოებას და ამ გზით, პროტოჰერაკლეს, თუ მას ამ სახელს პირობითად ვუწოდებთ, გავლენის სფეროს იდენტიფიკაციას. ჰერაკლე კალიმაქოსთან ზეციურ მეკარედაც წარმოგვიდგება.[18]

ვფიქრობთ, გლობალური დასკვნებისაგან თავი უნდა შევიკავოთ, თუმცა საყურადღებოა, რომ ბერძნული მითოლოგია საზოგადოდ იცნობს „გაღმერთების“ ფაქტს. ეს მოვლენა ასახავს ადრეარსებული კულტების აღიარებას ბერძნული რელიგიის მიერ. ამის მაგალითს ჰერაკლესთან ერთად უნდა წარმოადგენდეს დიონისეც, რომლის არაბერძნული წარმომავლობა დღეს არავისში ეჭვს არ იწვევს მიუხედავად სახელის ბერძნულობისა.

---

17 Diodorus Siculus IV, 39.

18 კალიმაქოსი, ჰიმნი არტემისისადმი, 145.

Ekaterine Kobakhidze

"Italian" Herakles

It is still unclear for the science what is the reason of such a great popularity of Herakles in the people of Apennines peninsula.

The ancient Italy was very rich of temples and of altars Herakles. Name of Herakles was pronounced while taking an oath, praying, rendering justice.

The resume gives a view of interpretation of this fact.

On the bases of discussing Roman and Etruscan prototypes of Greek Herakles (Hercules, Hercle), using an archeological material, following considerations have been suggested: Herakles was the son (or grandson) of an ancient goddess, who was popular in pre-Greek and pre-Roman i.e. ancient pro-Indo-European population of Mediterranean.

This popularity was such big, that it forced Greeks to announce this god the son of Zeus and append to him additional qualities.

Simultaneously, in Etruscan reality lives the same god called the Son of Uni – Hercle, who keeps his popularity in Etruscan divine service. Along with the spread of Greek mythology his name is substituted with Greek version – Herakles.

What functions did this non-Indo-European god have? At one glance, there are many differences between these two objects of Etruscan and Greek divine service. In Greece Herakles was respectable as a protector of athletes, healthiness, shafts and streams. Etruscan Hercle must have been connected with the world of sky according to the Bronze Liver found in Piacenza. We also find interesting the information, which is reserved at Kallimachos and draws together functions of Herakles and Hercle – at Kallimachos Herekles appears before us as a guard of heavenly gates.

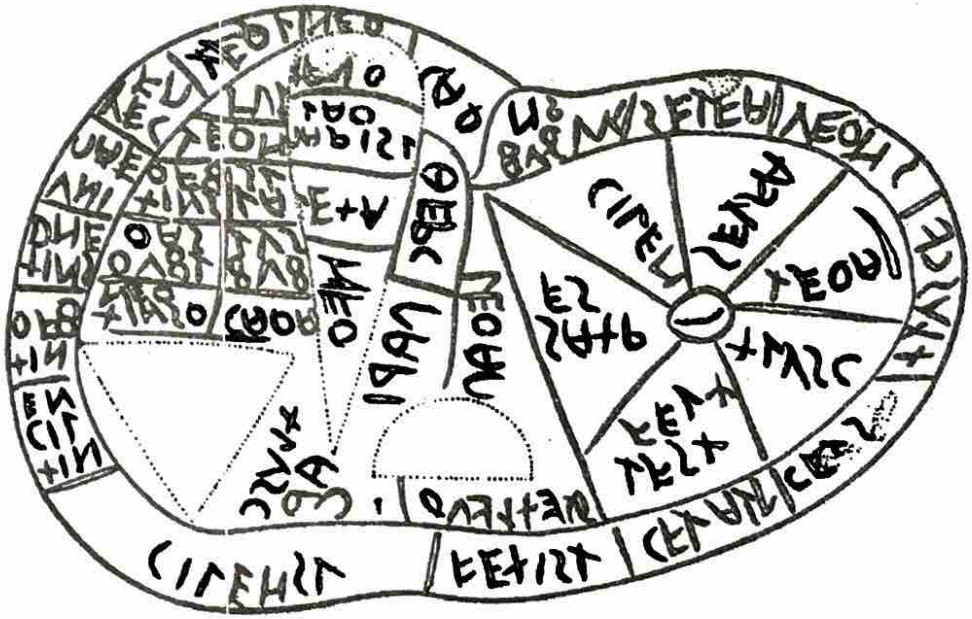
It is also interesting, that Greek mythology generally is familiar with the facts of idolization. This phenomenon reflects the acknowledgment of cults previously functioning by the Greek religion, the good example of which is also Dionise, whose non-Greek origin is not doubted by anyone despite his Greek name.



სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

გვანცა კოპლატაძე

ანთროპოლოგია ბასილი დიდის მოძღვრებაში

ქრიატიანულ ღმრთისმეტყველებაში სამყაროს შექმნის მიზეზი ღმრთეებრივი სიყვარულია. ყოვლადწმინდა სამებამ, ღმერთმა უმყოფობიდან გამოიხმო თავისი ქმნილებანი, რათა ისინი თავისი სიყვარულის ნეტარებასთან ეზიარებია. სამყარო ღმრთის სიტყვით, ბრძანებით შეიქმნა, ღმრთის სიტყვა კი, როგორც ბასილი დიდი განმარტავს, იგივე „ღმრთეებრივი ნება და აზრის აღძვრაა“ (ექ. დღეთასთვის III, 1). ბრძანება მყისიერია, ხოლო შინაარსი მისი – რთული და მრავალფეროვანი. ეს სირთულე და მრავლაფეროვნება სამყაროს წყობაში გამოიხატა, რომელიც ერთიანობაში დიდებული სიმწყობრით წარმოდგება და მისი შემოქმედის გამოუთქმელ სიბრძნესა და ყოვლისშემძლეობაზე მეტყველებს.

„... თუკუ ოდესმე ნათელი ღამეში ვარსკვლავთა მიუთხრობელი შვენება გიხილავს, უთუოდ გულისხმაგიყვია ყოველთა შემოქმედი, ვინც ზეცა იმგვარი ყვავილებით მოხატა, რომ ხილულთა შორის მათ მშვენებას სარგებლობა აღემატება და კიდევ: თუკი დღის მანძილზე მღვიძარე გონებით საკვირველებანი დღისა შეგისწავლია და ხილულთა მეშვეობით უხილავი განგიჭვრეტია, მაშინ მოსულხარ განმზადებული მსმენელი და ღირსი იმისა, რომ ეს პატიოსანი და ნეტარი სანახაობა შენითაც შეავსო“ (ექ. დღეთათვის, VI, 1).

სამყაროს წყობაში ქმნილებანი საფეხურეობრივად არიან განლაგებულნი, რასაც მათი სულ უფრო და უფრო სრულყოფა და შემოქმედთან მიახლოება განპირობებს. ამ კიბის უმაღლეს საფეხურზე ქმნილებათა გვირგვინი – ადამიანი დგას. მისი მდგომარეობა შესაქმეშივე განისაზღვრა, რიცა იგი ხატად ღმრთისა შეიქმნა (დაბ. 1, 27), რაც მის უკვდავებასა და მარადიულ სულიერ ცხოვრებას გულისხმობს. ბასილი დიდის განმარტებით, ადამიანისათვის მინიჭებულ განსაკუთრებულ პატივზე მეტყველებს ისიც, რომ იგი ქმნილებათა შორის ერთადერთია, რომელიც არა ღმრთის ბრძანებით – სიტყვით, არამედ უშუალოდ მისგან შეიქმნა და ღმრთივქმნულიც ამიტომ მხოლოდ მას ეწოდა: „თუთ ცაჲცა და მზჱ და მთოვარე და ვარსკულავნი, ყოველნივე სიტყუთ იქმნეს: თივანი და ხენი, ბუნებანი იგი წყალთანი, ზესკნელისანი და ქუესკნელისანი, ხოლო კაცი ოდენ დაიბადა ჴელითა

ღმრთისაჲთა“ – წერს იგი სიტყვაში, „რომელი თქუა ღაკიზეს შინა ქალაქ-სა“.[1]

ყველა ქმნილებაზე გვიან შექმნა და დანარჩენ ქმნილებებთან შედარებით უპირატესობა იმაზე მიუთითებს, რომ ადამიანი სამყაროს მეუფეა. თავი რომ უქონელ გლახაკად არ ეგრძნო, ღმერთმა ადამიანს, ვიდრე უმყოფობიდან ყოფიერებაში მოიყვანდა, ჯერ მცენარეთა და ცხოველთა უთვალავი ნაირსახეობით შემკობილი დედამიწა და ჭერად მნათობებით დამშვენებული ზეცა განუმზადა, და ისიც „ვითარცა მეუფე ტაძარსა შინა შემკულსა, ესრეთ შემოვიდა სოფელსა ამას“,[2] რომელიც უკვე ელოდებოდა.

თხზულებაში „ექვსთა დღეთათვის“ ბასილი დიდს, რომელმაც ვრცელი კომენტარები გაუკეთა მნათობების, მცენარეული საფარის, წყლისა თუ ხმელეთის ცხოველების წარმოშობას, ადამიანის შესაქმისათვის კიდევ უფრო ვრცელი კომენტარის გაკეთება ჰქონდა განზრახული. „რითი ემსგავსება ადამიანი ღმერთს და როგორ მონაწილეობს იგი ამ დამსგავსებაში, თუ ღმერთი ძალას მოგვცემს, მომდევნო საუბრებში ვიტყვითო“, – ეუბნება მსმენელებს მეცხრე ჰომილიაში (IX, 6), მაგრამ, სამწუხაროდ, „მომდევნო საუბრების“ წარმოთქმა აღარ დასცალდა, რის გამოც კაცის შესაქმეზე დაწყებული სწავლების დასრულება მის უმცროს ძმას, გრიგოლ ნოსელს მოუხდა.

მიუხედავად ამისა, ბასილის სხვა თხზულებათა შესწავლა, რომლებშიც იგი ანთროპოლოგიის საკითხებს ეხება, საშუალებას გვაძლევს ძირითადად მაინც ჩამოვაყალიბოთ დიდი მოძღვრის სწავლება ადამიანის აგებულებასა და მის დანიშნულებაზე.

ადამიანი მიწისა და სულისაგან შეიქმნა: შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად (დაბ. II, 7), მაგრამ ღმრთის ხატებას მასში სული წარმოადგენს: „თავად ჩუენად ითქუმის სული და გონებაჲ, რომლითაცა ხატად ღმრთისად დაბადებულ ვართ“ – წერს იგი განმარტებაში მოსე წინასწარმეტყველის სწავლებისა. „ეკრძალე თავსა შენსა“ (შჯულ. 15, 9). ამიტომ საკუთრივი აზრით, ადამიანი სულია. „ეკრძალე თავსა შენსა, რომელ არს სული შენი“,[3] – გვასწავლის იგი. ვინც თავის სულს გულისხმაყოფს, იგი ადვილად ირწმუნებს, რომ ღმერთი უხილავია, რადგან სული, რომელიც ადამიანში ღმრთის ხატებაა, ხორციელი თვალებისათვის უხილავია, მას არც რაიმე გარკვეული სახე აქვს და არც ფერი. სამაგიეროდ, იგი ისევე, როგორც მისი პირველსახე – ღმერთი, მისთა საქმეთაგან შეიცნობა. არანივთიერ, არამატერიალურ სულს, „რომელ

---

1 ბასილი დიდის სწავლანი ეფთჳმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983, გვ. 195.

2 იქვე.

3 დასახელებული წიგნი, გვ. 21-22.

არს წურილ, თხელ და გონიერ და არარაჲ უკმს მას ზრქელისაგან ამის სოფლისათა“, ბასილი დიდის მოხდენილი თქმით, დამბადებელმა სოფელსა ამას შინა ეტლად ხორცი მისცა.[4] სული, როგორც რაღაც საფარველში, ცხოვრობს სხეულში, რომელიც მიწისაგან შეიქმნა და ამიტომ ცვალებადი და ხრწნადია. იგივე ითქმის მატერიალურ სამყაროზეც, სადაც ადამიანი ხორციელად ცხოვრობს. აქედან გამომდინარე, ადამიანის ცხოვრება ორგვარია. ხორციელი ცხოვრება ცვალებადსა და მოკვდავ სამყაროში, რომელიც მსწრაფლწარმავალია და ცხოვრება არამატერიალური სულისა, რომელსაც ასევე არამატერიალურსა და გარეშემოუწერელ სამყაროში დასასრული არ ექნება: „გულისჯმა-ყავ თჯსი იგი ბუნებაჲ, რამეთუ მოკუდავ არიან ჯორცნი შენნი, ხოლო სული უკუდავ, და რამეთუ ორკერძო არს ცხოვრებაჲ ჩუენი: ერთი ესე ჯორცთაჲ, ადრე წარმავალი, და მეორჱ იგი სულისაჲ, რომელ გარეშემოუწერელ არს და დაუსრულებელ“,[5] მაგრამ რამდენადაც სხეული სულის სამკვიდრებელია, დამბადებლის მიერ იგი უდიდესი სიბრძნითაა შექმნილი, სახელდობრ, ისეა აგებული, რომ მისთვის შესაფერისი და მარჯვე იყოს. ყოველი ცოცხალ არსებათაგან ორ ფეხზე მდგარი, წელში გამართული სხეული მხოლოდ ადამიანს აქვს; ასევე მხოლოდ მას შეუძლია ზეცისკენ ახედვა, რათა ამითაც ახსოვდეს თავისი წარმომავლობა და ცხოვრების მიზანი — განლმრთობა, ანუ დაბრუნება ღმერთთან ზეციურ სასუფეველში. „ყოველთაგან დაბადებულთა მხოლოჲ მართლმდგომარედ დაჰბადა კაცი, რაჲთა თჯთ სახისა თჯსისაგან უწყოდის, ვითარმედ ზეცათაჲსა მის თჯსებისაგან არს ცხორებაჲ მისი. რამეთუ ოთხფერჯნი ყოველნივე ქუეყანად ხედვენ და მუცლისა მიმართ დადრეკილ არიან, ხოლო კაცისა მზა არს ზეცად ახილვაჲ, რაჲთა არა შეექცეს იგი საქმეთა მუცლისათა, ნუცა ვნებათა მისთა, არამედ ყოველივე სწრაფვაჲ მისი იყოს ზეცად აღსვლისა მიმართ“.[6]

ბასილი დიდის სწავლებით, სული ხორციელი საფარველის რომელიმე ერთ ადგილას კი არ მკვიდრობს, არამედ მთელ სხეულშია განფენილი და მის სხვადასხვა ნაწილს ერთმანეთთან აკავშირებს: „გიკჯრდინ ჴელოვნებაჲ დამბადებელისაჲ ვითარ ძალი იგი სულისაჲ შეაერთა ჯორცთა თანა და ყოველთავე კიდეთა მისთა განფენილ არს და მრავალსახედ განყოფილთა მათ ასოთა ერთად ზიარებად მოიყვანებს“.[7] სული გარეშემოუწერლობითაც ემსგავსება, რადგან ბუნებით „ერთსა ადგილსა დადგრომაჲ“ არ ახასიათებს, ამიტომ ერთ გარკვეულ ადგილას იგი ხორცთან (რომელსაც მისგან განსხვავებით გარეშემოწერილია) შეერ-

---

[4] დასახელებული წიგნი, „არაშექცევისათვის საქმეთა სოფლისათა“... გვ. 210.
[5] „ეკრძალე თავსა შენსა“, გვ. 22.
[6] იქვე, გვ. 29.
[7] იქვე, გვ. 28.

თების გამო იმყოფება. აქედან გამომდინარე, სხეული შეიძლება არა მხოლოდ როგორც საფარველი – სადგური სულისა, არამედ როგორც ერთგვარი საკრველი, საპყრობილე, ისეც იქნეს გაგებული. სხეულის აღქმა როგორც საპყრობილესი განსაკუთრებით იმათ ახასიათებთ, რომელნიც არამატერიალურ, მიღმურ სამყაროში დამკვიდრებისაკენ ამქვეყნადვე მიისწრაფვიან. „გამოიყვანე საპყრობილით სული ჩემი“ – მიმართავს წინასწარმეტყველი და მეფსალმუნე დავით მეფე შემოქმედს (ფსალმ. 141, 7). ბასილი დიდის, აზრით, ამგვარი სულისათვის სხეულში ყოფნა ყოველგვარ ამქვეყნიურ სატანჯველსა და საპყრობილეზე უფრო მძიმეა: „რომელი ზეცისა სამკჳდრებელად მიისწრაფდეს, მისთჳს უმძიმეს ყოვლისავე სატანჯველისა და ყოვლისავე საპყრობილისა არს ჴორცთა ამას შინა ყოფაჲ“.[8]

ბასილი დიდის ანთროპოლოგიაში გონება და სული დამოუკიდებელ ცნებებს არ წარმოადგენს. სული იგივე გონებაა, ან უფრო ზუსტად, გონიერება სულის თვისებაა. „სული გონიერი მოცემულ არს შენდა“ – გვეუბნება იგი, იქვე სიფრთხილისკენაც მოგვიწოდებს, რადგან სულში გარდა იმ ნაწილისა, რომელიც „სიტყჳერი და გონიერია“, მეორე ნაწილიც განირჩევა – „ვნებული და უსიტყოჲ“. ბუნებით მმართველობა პირველს ჰმართებს, ხოლო მეორეს – მორჩილება და დაჯერება მისი.[9]

მეორე ნაწილში მგრძნობლობითი ძალები და გულისთქმანი იგულისხმებიან, რომელთაც, თუ კაცი გონებით ვერ დაიმორჩილებს, სულის დამახინჯებულ ვნებებად გადაიქცევიან, მაშინ, როცა თუ პირიქით ხდება და მგრძნობელობა გონებას წინ არ გაუსწრებს, იგი სულს ისეთ სათნოებათა შეძენაშიც კი შეეწევა, როგორიც მხნეობა, მოთმინება, თანალმობა და სამართლიანობაა. მაგალითად, გულისწყრომა, რომელი არა „რბიოდის უწინარეს გონებისა“, ანუ გონებით მართულია, ძარღვია სულისა, რომელიც მას კეთილსა ზედა დგომისათვის ძალას მისცემს. ადვილი შესაძლებელია, რომ გულისთქმათაგან ძალაგამოლეული სული მან, ვითარცა რკინა საწრთობში, გამოაწრთოს და მხნეობა შეჰმატოს, რადგან გულისწყრომის გარეშე ცოდვის შესაფერისად მოძულება წარმოუდგენელია. თვით სიძულვილიც კი არა მხოლოდ გამართლებული, არამედ საქებარიც შეიძლება აღმოჩნდეს, მაგალითად, მაშინ, როცა იგი არა რომელიმე ადამიანის, არამედ „კაცისმკვლელისა მის მიმართ, რომელი-იგი არს მამაჲ ტყუილისაჲ, რომელი-იგი მოქმედ არს ცოდვისაჲ“, ანუ ეშმაკისადმია მიმართული, ხოლო რაც შეეხება ძმას, რომელიც სცოდავს, არა თუ არ უნდა შევიძულოთ, არამედ უფროჲსად უნდა გველმოდეს მისთვის, რადგან ეშმაკთან ერთად საუკუნო სასჯელი ელის.[10]

---

8 დასახელებულ იწიგნი, „ივლიტა მოწამისათჳს და ... მადლობისთჳსვე“, გვ. 47.

9 დასახელებულ წიგნი, „ეკრძალე თავსა შენსა“, გვ. 28.

10 დასახელებულ წიგნი, „ძრისხანეთათვის“, გვ. 77.

იმავეს თქმა შეიძლება გულისთქმათა შესახებაც. უკეთუ ძალა გულისთქმისა არა ხორციელ ვნებათა დაკმაყოფილებისაკენ, არამედ ღმრთის სიყვარულისა და მარადიულ სიკეთეთა მოხვეჭისაკენ იქნება მიქცეული, იგი სულს აუცილებლად მოუტანს სარგებლობას. ასე რომ, ყველაფერი ადამიანის თავისუფალ ნებაზე, სახელდობრ იმაზეა დამოკიდებული, რისთვის გამოიყენებს მგრძნობელობით ძალებს მათი მფლობელი: „სხუანიცა ძალნი სულისანი ჴმარებისამებრ მათისა გამოჩნდებიან, ანუ კეთილ, ანუ ბოროტ მომგებლისა მის მათისა“.[11]

ადამიანი მოწოდებულია მგრძნობელობითნი ძალნი და გულისთქმანი გონიერებით დაიმორჩილოს და ამ გზით სულში თანხმობა, მშვიდობა და ჰარმონიულობა დაასადგუროს, რაც სულისთვის მთლიანობის შენარჩუნებასაც მოასწავებს.

როგორც საერთოდ აღმოსავლეთის პატრისტიკული ანთროპოლოგიის, ასევე ბასილი დიდის მოძღვრებითაც, ადამიანი არა ავტონომიური, არამედ „ღმერთში“ ანუ „მადლში“ მყოფი არსებაა. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ბუნება აქვთ, შემოქმედი და ქმნილება ერთმანეთს ღმრთეებრივი ენერგიის – მადლის წყალობით ეზიარებიან. დასავლური ღმრთისმეტყველებისგან განსხვავებით ბიზანტიურ ღმრთისმეტყველებაში ცნებანი „თავისუფლება“ და „მადლი“ ერთმანეთს არ უპირისპირდებიან.[12] მართალია, ჭეშმარიტი ადამიანურობა მხოლოდ მაშინ ხორციელდება, როცა ადამიანი „ღმერთში“ ცხოვრობს და მადლისმიერ თვისებებს ფლობს, მაგრამ ეს არაავტონომიური არსებობა ოდნავადაც არ ზღუდავს მის თავისუფლებას, რომელიც დამბადებელმა მას არჩევანის გასაკეთებლად შესაქმეშივე უბოძა.[13]

მაქსიმე აღმსარებლის სწავლებით, იმ ოთხი საკუთარი თვისებიდან, რომელიც ღმერთმა ადამიანს მიანიჭა, არსობრივი ყოფიერება და მარადიულობაა, ხოლო სიკეთე და სიბრძნე მხოლოდ „შეთავაზებულია“, რომელთა მიღებისათვისაც ადამიანმა თავისუფალი ნება უნდა გამოავლინოს.[14] მართალია, ღმრთეებრივი ცხოვრება – უკვდავება ნიჭია, რომელიც ადამიანს დამბადებლისგან მიემადლა, მაგრამ ამავე დროს, ამოცანაცაა, რომელიც მან თავისუფალი ძალისხმევით უნდა გადაჭრას, რაც „მსგავსების“ შესაძლებლობის განხორციელებას ანუ მადლისმიერი თვისებების სრულყოფასა და ამ გზით საბოლოო მიზნის – განღმრთობის მიღწევას გულისხმობს.

მგრძნობელობითი ძალების გონებით მართვა და მადლისმიერი თვისებების სრულყოფისკენ სწრაფვა სულში სიმშვიდის დასადგურებასა და მის

---

11 იქვე, გვ. 75.

12 იხ. ean Danielou, Platonisme et théologie mystique, Paris, 1944, p. 54.

13 Иоанн Мейендорф, Византийское Богословие, Минск, 2002, გვ. 200.

14 Maximus the Confessor, De Char. III, 25, PG 90; 1024 BC.

ღმერთთან მიახლოებას მოასწავებს, რაც აუცილებელი პირობაა გარემო სამყაროსა და შემოქმედის შემეცნებისთვის და პირიქით, სული, რომელშიც უმართავი მგრძნობელობითი ძალები: მტრობა, შური, მრისხანება და ა. შ. დაუწყნარებლად შფოთავენ, რასაც შედეგად ღმრთისაგან გაუცხოება მოსდევს, ისევე უძლურია ჭეშმარიტი ცოდნის შესაძენად, როგორც ლიბრგადაკრული თვალები ხილული საგნების აღსაქმელად. ჭეშმარიტების შეცნობამდე ამაღლება არა ცოდვებით დაბნელებულ, არამედ წმინდასა და მშვიდ გონებას ხელეწიფება.

ამგვარ გონებას ღმრთის შემეცნებისათვის ორი გზა აქვს: 1. ხილული სამყაროს სიმწყობრისა და სილამაზის აღქმის შედეგად მოიაზროს ის ხელოვანი, რომელმაც ყოველივე ეს სიბრძნით შექმნა, რაზეც ჯერ კიდევ პავლე მოციქული მიუთიებდა: რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებითგან სოფლისაჲთ ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების, და სამარადისოჲ იგი ძალი მისი და ღმრთეებაჲ (რომ. 1, 20). მაგრამ იმისათვის, რომ „ხილულთაგან უხილავი შევიცნოთ და ქმნილებათა დიდებულებისა და სილამაზისაგან ჩვენი დამბადებლის შესახებ შესაფერისი წარმოდგენა ვიქონიოთ“,[15] ჭეშმარიტების გულისხმისყოფაა საჭირო, რითაც ღმერთი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ხორციელ სურვილთა და მიწიერ საზრუნავთაგან განწმენდილ გულებს ავჯილდოებს. 2. კიდევ უფრო უკეთ შეიძლება შემეცნება ღმრთისა საკუთარი თავის შემეცნებით: „ხოლო რასა მრავალსა ვიტყოდით? რამეთუ თჳთ თავისა შენისა გულის ჴმისყოფაჲ უკუეთუ კეთილად მოიგო, იგი წარგიძღუეს მეცნიერებად ღმრთისა ... თავსა შორის შენსა იხილო დიდი იგი დამბადებლისა შენისა სიბრძნე“.[16]

რაც თავად ღმრთის შემეცნების მნიშვნელობას შეეხება, ბასილი დიდის აზრით, შეუძლებელია ცხოვრება სულისა, რომელიც დამბადებელს არ იცნობს: „რამეთუ არცა ჴორცთა ცხორებაჲ შესაძლებელ არს თჳნიერ სამშჯველისა, არცა სულისაჲ, რომელი არა იცნობდეს დამბადებელსა თჳსსა; რამეთუ უგულის ჴმობაჲ ღმრთისაჲ სიკუდილ არს სულისაჲ“.[17]

რა თქმა უნდა, ადამიანის გონება ღმრთის შესამეცნებლად, მისსივე შემწეობის გარეშე უძლურია. ანტიკური ხანის დიდმა მოაზროვნეებმა, რომელთაც გამოცხადება არ ჰქონიათ, იმის გამო, რომ დამოუკიდებლად ღმერთი ვერ შეიცნეს, „ვერც სამყაროს დაბადების გონიერი მიზეზი გულისხმაყვეს და სხვა დასკვნებიც ერთმანეთის მიყოლებით ამ პირველი უგუნურების შესაბამისად გამოიტანეს“[18] განსხვავებით მოსე წინასწარმეტყველისაგან, „ვინც ანგელოზთა მსგავსად ღმრთის პირისპირ ხილვის ღირსი

---

15 ბასილი დიდი, თხზულებანი, შესავალი და თარგმანი გ. კოპლატაძისა, თბ., 2003, გვ. 243.

16 „ეკრძალე თავსა შენსა“... გვ. 28.

17 ნათლისღებისათვის, გვ. 140.

18 ბასილი დიდი, თხზულებანი, 1, 2 გვ. 206.

გახდა და იმას მოგვითხრობს, რაც ღმრთისაგან ესმა". მაგრამ რამდენადაც ადამიანის განსაზღვრული ტევადობის მქონე გონებას ღმრთის უსაზღვრო და უსასრულო ყოფიერების დატევა არ შეუძლია, ღმრთის რჩეულებს გამოცხადებაც იმდენი ებოძათ, რამდენის დატევაც კაცობრივ გონებას ხელეწიფება. ღმრთის თვისებათა მხოლოდ ნაწილობრივი შემეცნება სრულიადაც არ იძლევა საფუძველს მეორე უკიდურესობაში გადასავარდნად და იმ დასკვნის გამოსატანად, რომ ჩვენი გონების მიერ შემეცნებული უცილობლად მცდარი და არასანდო იქნება. ადამიანის მზერაც ზეცის გუმბათის მხოლოდ მცირე ნაწილს მოიცავს, გვასწავლის ბასილი დიდი, მაგრამ ამის გამო არ ვამბობთ, რომ ზეცა უხილავია; პირიქით, იმ შეზღუდული ცოდნის საფუძველზე, რომელიც მის შესახებ გვაქვს, ვასკვნით, რომ იგი ხილულია.

ბასილი დიდის სწავლება ღმრთის შემეცნებაზე ძირითადად გადმოცემულია თხზულებაში, რომელიც მან კიზიკის ეპისკოპოსის ევნომიოსის წინააღმდეგ დაწერა. როგორც ცნობილია, ევნომიოსმა არიოზის ერეტიკული მოძღვრება იესო ქრისტეს შესახებ კიდევ უფრო განავითარა და იმის დამტკიცებას შეეცადა, რომ იგი არა თუ მამის ერთარსი, არამედ არსით მისი მსგავსიც კი არ იყო (ἀνόμοιος). თავისი ანომეური დოქტრინა მას გნოსეოლოგიური წინამძღვრებიდან გამოჰყავდა. ცნების ობიექტურობიდან გამომდინარე, ევნომიოსი ორი გვარის სახელებს და ამდენად ორი გვარის ცნებებს განარჩევდა: 1. ადამიანთა მიერ მოაზრებული (κατ' ἐπινοίαν), რომელნიც, რამდენადაც საგანთა აგებულებასა და ბუნებაზე არაფერს ამოწმებენ, მხოლოდ რაღაც უშინაარსო ცარიელ სახელებსა და სიტყვებს წარმოადგენენ, წარმოთქმისთანავე იფანტებიან და ვერავითარ სარწმუნოსა და ობიექტურ ცოდნას ვერ გვაძლევენ და 2. საკუთრივ საგნობრივი ან ზეადამიანური სახელები. ეს ე. წ. „თესლებიდან წარმოშობილი სახელები",[19] რამდენადაც თვითონ საგნებსა და მათ შინაარსს აღნიშნავენ, ამდენად მათთან გარდაუვალად, ურღვევად არიან დაკავშირებულნი და მათ არსს ააშკარავებენ. ისინი, როგორც ერთგვარი „თესლები" ადამიანის გონებაში ღმერთმა ჩადო. ვავითარებთ რა ამ „თესლებს" ლოგიკური ანალიზის გზით, ვიღებთ სახელებს, რომელთა მეშვეობითაც თვითონ არსს ვჭვრეტთ და ამგვარად უცილობელ, უცვლელსა და ადექვატურ ცოდნას ვიძენთ. როგორც ვხედავთ, ევნომიოსი, გნოსეოლოგიური წინამძღვრებიდან გამომდინარე, ასკვნის, რომ ადამიანის გონებას ღმრთის სრული და ამომწურავი, ე. ი. მისი არსის შემეცნება შეუძლია.

ბასილი დიდი უწინარესად სახელების ევნომიოსისეულ დაყოფას უარყოფს და ე. წ. „მოაზრებულებზე" მისი თვალსაზრისის სიმცდარეს ამხელს. საერთოდ რას ნიშნავს ეს სიტყვა „მოაზრება?" — სვამს იგი კითხვას და

---

[19] საკლე წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბილისი, 1968, გვ. 147.

სრულიად სამართლიანად შენიშნავს, რომ უკეთუ სახელი სრულიად არაფერს არ აღნიშნავს და მხოლოდ ბგერებია, რომელნიც უსარგებლოდ მოგვწყდა ენიდან, მაშინ ამ პროცესისათვის არა „მოაზრება", არამედ ბოდვა და ყბედობა უნდა გვეწოდებინა; ხოლო თუ იმაზე შევთანხმდებით, რომ მართალია, „მოაზრება" კი აღნიშნავს რაღაცას, მაგრამ ცრუსა და არარსებულს (მაგ: მითოსურ კენტავრებსა და ქიმერებს), მაშინ როგორღა ხდება, რომ მათი აღმნიშვნელი მოაზრებული სახელების წარმოთქმისას ეს ცრუ გაგებანი მათთან ერთად არ ქრებიან და გონებასა და აზროვნებაში რჩებიან? პირიქით რომ ყოფილიყო, ანუ სიტყვებთან ერთად მათი წარმოთქმისას ისიც გამქრალიყო, რასაც ისინი აღნიშნავენ, მაშინ სიცრუის თქმა არა თუ სამარცხვინო, არამედ ფრიად სამართლიანიც კი იქნებოდა, რადგან შედეგად სიცრუის გაქრობა-განადგურებას გამოიღებდა.

ბასილი დიდის განმარტებით, მოაზრება საგნის ან მოვლენის გონებისმიერი წვდომა და ანალიზია, რომელიც პირველად გრძნობით შექმნილ წარმოდგენებს მოსდევს: „ერთი შეხედვით სხეული მარტივად წარმოგვიდგება, მაგრამ შემწეობისათვის მოდის გონება და მოაზრებით დაანაწევრებს რა მას შემადგენელ ნაწილებად: ფერი, მოხაზულობა, სიმყარე, სიდიდე და სხვ., გვაჩვენებს, რომ იგი მრავალფეროვანია",[20] – წერს იგი და მაგალითად ხორბალი მოჰყავს.

ხორბლის მარცვალზე უბრალო წარმოდგენა ყველას აქვს, მაგრამ გულმოდგინე შესწავლისას მისი მრავალი ასპექტი იხსნება და სხვადასხვა სახელწოდება ეძლევა, რომელნიც იმას აღნიშნავენ, რაც მის შესახებ უნდა წარმოვიდგინოთ. ერთსა და იმავე მარცვალს ხომ ჩვენ ხან ნაყოფს ვუწოდებთ, ხან თესლს და ხან კიდევ საჭმელს. თითოეული ამ სახელთაგან გონებას მოაზრებით წარმოუდგება და ეს წარმოდგენები მათი აღმნიშვნელი სახელების წარმოთქმისას არა თუ ქრება, არამედ იმის სულში, ვინც მას იაზრებს, ფესვებს იდგამს.

როგორც ვხედავთ, ბასილი დიდი შემეცნების პროცესში ერთმანეთისაგან განასხვავებს თავდაპირველ დაუნაწევრებელ აღქმას საგნისას, რომელიც მას აზროვნებისათვის ააშკარავებს, მის არსებობასა და რეალობას ამოწმებს და გონებრივ ანალიზს, რომელიც ცნებებითა და სახელებით მტკიცდება; მართალია, ისინი იგება, მოიაზრება გონების მიერ, მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ეს ცნებანი და სახელები მხოლოდ შინაარსისაგან დაცლილ, ცარიელ სიტყვებს წარმოადგენენ.

ბასილი დიდის შემეცნების თეორიაში ძირითადი და მთავარი სწორედ მაძიებელი გონების ეს აქტიურობაა. რაც შეიძლება სრულყოფილი შემეცნებისათვის, გონება ანაწევრებს საგნებს და ადგენს ურთიერთმიმართებას მათ შორის, რის შედეგადაც ახალ ცნებებს – უარყოფითს ან დადებითს

---

[20] Basilie de Césarée, Contre Eunome, I, Paris, 1982, გვ. 184.

მოიაზრებს. სახელთაგან ერთნი – დამოუკიდებელნი ცალკეულ საგნებს აღნიშნავენ (ადამიანი, ცხენი, ხარი), ხოლო მეორენი საგანთა შორის მიმართებებს ხსნიან (ადამიანი, მონა, მეგობარი).[21] სახელებით ჩვენ ერთმანეთისაგან ვასხვავებთ საგნებს და „აღვბეჭდავთ ჩვენში გაგებას იმ განსაკუთრებულ, განმასხვავებელ თვისებებზე, რომელნიც მათში იხილვება". სხვაგვარად რომ ვთქვათ, სხვადასხვა გაგების შემცველი სახელები ანალიზის საშუალებაა, რომელიც ყოველთვის საგნის თვისებათა ჭვრეტას, მათში ჩაწვდომას გულისხმობს და შემეცნების აზრიც ამაში მდგომარეობს; მაგრამ ყოველთვის რჩება ნიშნებად დაუყოფელი და დაუნაწევრებელი რაღაც ირრაციონალური ნაშთი, ანუ საგანთა არსი, რომელიც შემეცნებისათვის მიუწვდომელია. ცნებანი ანაწევრებენ, განასხვავებენ მოცემულ გამოცდილებებს, მაგრამ მათ ვერასოდეს ვერც ამოწურავენ და ვერც ზუსტად გამოხატავენ. ამიტომ გამოცდილების (ცდის) ცნებასთან გაიგივება არ შეიძლება, მაგრამ თვითონ ცნება გამოცდილების (ცდის) გარეშე არ არსებობს, რადგანაც მისგან მიიღება. გონება ხომ მხოლოდ და მხოლოდ იმას შეიცნობს, რასაც ჭვრეტს და რისი აღქმისასაც თავის თავს ანგარიშს აძლევს.

რაც შეეხება ღმრთის შემეცნების პრობლემას, ამ შემთხვევაში ყველა მოაზრებული სახელი, გამოცდილებით – დაბადებულთა ჭვრეტით მიღებული იქნება დამბადებელზე ის თუ თავის თავზე თვითონ ღმრთისაგან ნათქვამი (მაგ: კარი (ინ. 10, 9); გზა (14, 6); პური (6, 51); ვენახი (15, 10); მწყემსი (10, 11); ნათელი (8, 12), ასე თუ ისე, გამოცხადებას გულისხმობს. ეს სხვადასხვაგვარად მოაზრებული სახელები ღმრთის სხვადასხვა თვისებას, რომელთაც ერთი საერთო საფუძველი აქვთ, გამოხატავენ და „ვინ ალესა მკრეხელობისათვის თავისი ენა იმგვარად, რომ გაებედა და ეთქვა, ეს მოაზრებანი (ἐπίνοιαι) წარმოთქმულ სიტყვებთან ერთად გაიფანტებაო" – სვამს კითხვას ბასილი დიდი.[22] მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ მოაზრებულ სახელებს, რომელიმეს ცალ-ცალკე ან ერთად აღებულს, ღმრთის არსის გამოხატვა შეეძლოს: „არ არსებობს არცერთი სახელი, რომელიც მოიცავდა ღმრთის მთელ ბუნებას, საკმარისი იქნებოდა მისი სრული გამოხატვისათვის, მრავალი სხვადასხვა სახელი, აღებული თითოეული საკუთარი მნიშვნელობით, შეადგენს გაგებას, რომელიც, თუმცა ბუნდოვანი და ფრიად მწირია მთელთან შედარებით, მაგრამ ჩვენთვის საკმარისია".[23]

სახელებს, რომელთაც ღმერთს უწოდებენ, ბასილი დიდი ორ რიგად ჰყოფს: ერთნი გვაჩვენებენ, ამოწმებენ იმას რაც ღმერთში არის, ხოლო მეორენი, პირიქით, რაც მასში არ არის. უარყოფა იმისა, რაც ღმერთს არა აქვს

---

[21] Basilie de Césarée, Contre Eurome, II, Paris, 1983, გვ. 36.

[22] Contre Eunome, I, გვ. 190.

[23] იქვე, გვ. 204.

და აღიარება იმისა, რაც აქვს, ერთად აღებული, შემეცნების პროცესს დიდ ნამიურობას ანიჭებს და ღმერთზე ჩვენთვის მისაწვდომი წარმოდგენის ჩამოყალიბებაში გვეხმარება.

როგორც აღვნიშნეთ, ეს სახელები იმ თვისებათა „მოაზრებანი" არიან, რომელთა მეშვეობითაც შემოქმედი მის მიერ შექმნილ სამყაროში ცხადდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანი ღმერთს მისი მოქმედებისას იმ მრავალფეროვანი „ენერგიების" მიხედვით შეიცნობს, რომელნიც ჩვენამდე გარდამოდიან, ხოლო არსი, რომელიც მათგან განსხვავებით მარტივია, მიუწვდომელი რჩება.

ევნომიოსის გნოსეოლოგიურ მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ხილული სამყაროს შემეცნება არა ჭეშმარიტ, არამედ მხოლოდ რაღაც ირიბულსა და სიმბოლურ ცოდნას იძლევა, რადგან მისი საშუალებით თვითონ ღმერთს კი არ შევიცნობთ, არამედ თითქოს მასზე დაწერილ წიგნს ვკითხულობთ, ბასილი დიდი შემეცნების საკუთარ თეორიას უპირისპირებს, რომელიც თავის მხრივ სამყაროს შესაქმეზე ბიბლიურ სწავლებას ეყრდნობა; სახელდობრ, რამდენადაც სამყაროში ყოველივე უშუალოდ ღმრთისგანაა შექმნილი და მისგან ბოძებული რეალური ყოფიერება აქვს, მათი ჭვრეტა ადამიანს არა სიმბოლურსა და ირიბ, არამედ, რამდენადაც ეს კაცობრივ გონებას ხელეწიფება, ღმრთის ჭეშმარიტ შემეცნებაში შეეწევა.[24] ადამიანის ამქვეყნიურ ცხოვრებას ბასილი დიდი გზას უწოდებს. მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ჩვენ ყველანი გზაში ვართ", რომელიც ამ სამყაროზე გადის და რომელზეც ყოველი ფეხის ნაბიჯზე ღმრთის ქმნილებანი გვხვდება, ზოგჯერ ტკბობისა და სიამოვნების მომნიჭებელნი, ზოგჯერ – პირიქით (ჰომილია 1 ფსალმუნზე, 4). ადამიანმა მათი არა მხოლოდ მთლიანი, დაუნაწევრებელი, არამედ დანაწევრებული, ანალიტიკური აღქმაც უნდა შეძლოს, რაც გონების აქტიურობას მოითხოვს, „რათა ხილულთაგან უხილავი შეიცნოს და ქმნილებათა დიდებულებისა და სილამაზისაგან ჩვენი დამბადებლის შესახებ შესაფერისი წარმოდგენა შეიძინოს" (ექვსთა დღეთა, ჰომილია III, 10).

ასე რომ, ბასილი დიდის მოძღვრებაში შემეცნების პროცესს, რომელიც ადამიანის ღმერთთან ზიარების განხორციელებას გულისხმობს, რელიგიური ღირებულებაც აქვს; ხოლო „სწავლებაში ღმრთის შემეცნებაზე ყველაზე ნათლად იკვეთება წმ ბასილის ანთროპოლოგიის ძირითადი იდეა – წარმოდგენა ადამიანზე როგორც დინამიურ არსებაზე, რომელიც მუდმივად გზაში იმყოფება".[25]

---

24 ადვილი დასანახია, რომ ევნომიოსის შემეცნების თეორია პლატონის გნოსეოლოგიის ახლებურად გადამუშავების მცდელობას წარმოადგენს. პლატონის მოწაფეა ევნომიოსი მაშინაც, როცა „განწმენდილი და ამაღლებული გონებით ტრანსცენდენტურის, ანუ ღმრთის არსის შეცნობის შესაძლებლობაზე ლაპარაკობს".

25 Флоровский Г., Восточные отцы IV-VIII веков, Париж, 1931, გვ. 74.

მაგრამ გზა ორია: ერთი, რომელსაც ადამიანი შემოქმედთან იმ მსგავსებისა სრულყოფისაკენ მიჰყავს, რომელიც მას შესაქმეშივე ებოძა და რომლის დასასრულიც მარადიული ნეტარების მოპოვება და განღმრთობაა და მეორე — რომელიც, პირიქით, ადამიანს ღმერთს განაშორებს და მას მარადიულ სატანჯველს უმზადებს. არჩევანი თვითონ ადამიანის უფლებაა, იგი მან ღმრთისგან ბოძებული თავისუფალი ნებით უნდა გააკეთოს. მსგავსების სრულყოფა სულიერ განბრძნობას გულისხმობს, ხოლო სულიერი განბრძნობა — იმ ღმრთეებრივი ცოდნის მიღებასა და შეწყნარებას, რომელიც მაცხოვარმა მის მიმდევრებს თვითონ გადასცა და ამის გამო არა მონები, არამედ მეგობრები უწოდა: „არღარა გეტყჳ თქუენ მონად, რამეთუ მონამან არა იცინ, რასა იქმნ უფალი მისი. ხოლო თქუენ გარქუ მეგობრად, რამეთუ ყოველი, რაოდენი მესმა მამისა ჩემისაგან, გაუწყე თქუენ“ (ინ. 15, 15). მაშასადამე, ჭეშმარიტი ცოდნა ადამიანს სულიერად ათავისუფლებს და ცოდვის ტყვეობისაგან თავის დაღწევაში ეხმარება. ბასილი დიდის აზრით, სწორედ ესაა ძირითადი არსი და დანიშნულება სწავლისა, რომელსაც იგი ასე განმარტავს: „ხოლო სწავლულებაჲ არს წურთილებაჲ სარგებელისა სულისაჲ, რომელი განსწმენდს მას შრომითა და ჭირითა ბიწთა მათგან ცოდვისათა“.[26] მართალია, როგორც დიდი მოძღვარი გვეუბნება, სწავლის პროცესი ჭირთათმენასა და შრომას მოითხოვს, მაგრამ მათ დაძლევაში უნდა შეგვეწიოს ფიქრი შედეგზე, ანუ იმ კეთილ ნაყოფზე, რომელსაც ცოდნის შეძენით მივიღებთ. ბასილი დიდი იმოწმებს სოლომონ ბრძენს, რომელიც შეგვაგონებს, რომ ის, რაც თავდაპირველად სიხარულის მიზეზად არ გვიჩანს, ანუ სწავლის პროცესი, ბოლოს, მშვიდობის ნაყოფის გამოღებით ცხოვრებას დიდად გაგვიადვილებს: „რომელი-იგი მას ჟამსა არ ჩანს სიხარულისა მიზეზად, უკანაჲსკნელ ნაყოფსა მშჯდობისასა მისცემს მის მიერ გამოცდილთა მათ ცხორებად მათდა“ (იგავ. 1, 2).

ასევე იზიარებს ბასილი დიდი სოლომონ მეფის თვალსაზრისს სწავლის პროცესში სულმოკლეთა გონზე მოსაყვანად ყველაზე მკაცრი ხერხების გამოყენების თაობაზე: „ნუ დასცხრები სწავლად ჩჩვილისა, რამეთუ უკეთუ მოსწყლა იგი კუერთხითა, არა მოკუდეს; რამეთუ შენ სწყლა იგი კუერთხითა, ხოლო სული მისი იჯსნა სიკუდილისაგან“ (იგავ. 23, 13-14). ისევე, როგორც ღმრთის ურჩნი, გვასწავლის იგი, მათზე მოწეული მხილებისა და სასჯელის შემდეგ, ღმრთის მცნებებს, რომელნიც ყოველდღე ესმოდათ, მაგრამ უარყოფდნენ, ისე იწყნარებენ, თითქოს პირველად მოესმინათ, ასევე სულმოკლე და ზარმაცი ყრმანი გვემის შემდეგ მოსწრაფებით იწყებენ სწავლას და რაც გვემამდე არ ესმოდათ, თიქოს სასმენელნი გაეხსნათო, სწრაფად იღებენ და იწყნარებენ.

---

26 ბასილი დიდის სწავლათა... დაწყებისათვის სოლომონის იგავთაჲსა, გვ. 125.

სოლომონ მეფის მსგავსად (იგავ. 8, 10 მიიღე სწავლაჲ და ნუ მიიღებ ვეცხლსა), ბასილი დიდიც თვლის, რომ უფრო ძვირფასი საუნჯის შეძენა ვიდრე ცოდნაა, ადამინას არ შეუძლია: „ესე სწავლულებაჲ მრავალთა საფასეთა უპატიოსნეს არს, რომელნი კეთილად გულისჯმა- ჰყოფენ“.[27] რა თქმა უნდა, სწავლით შეძენილი ცოდნა მრავალთა საფასეთა უპატნიოსნესი მაშინ იქნება, თუ იგი სულისთვის სასარგებლო გამოდგება. ბასილი დიდის აზრით, უნდა ვიცოდეთ დრო და ენერგია რის შესწავლას მოვახმაროთ. მაგალითად, ადამიანი საღმრთო სწავლებას ისეთი ამაო მეცნიერების შესასწავლად, როგორიც ვარსკვლავთმრიცხველობაა, არ უნდა განეშოროს; წმინდა წერილის შესწავლისათვის მოუცლელობის მიზეზად, აგრეთვე, არც მჭევრმეტყველებით, პოეტური შემოქმედებითა და ფილოსოფიით ზედმეტად გატაცება არ უნდა იქცეს: „და მეტყუელებამანცა (ἡ ῥητορικὴ) და გამომთქუმელობამან (ἡ ποιτηκὴ) და ფილაფოზობამან მრავალნი უცალო ყვნეს, რომელთა ნივთნი არს ტყუილი, რამეთუ გამომთქუმელობაჲ იგი არა იქმნების თჯნიერ ზლაპართა, არცა ფილაფოზობაჲ – თჯნიერ ტყუილით მიმოქცევისა სიტყუათასა“.[28] ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ბასილი დიდი განათლების შეძენისათვის რიტორიკული ხელოვნების, მხატვრული ლიტერატურის და ფილოსოფიის მნიშვნელობას უარყოფდეს, პირიქით, ანტიკური მწერლობისა და ფილოსოფიის ბრწყინვალე მცოდნე, მათ შესწავლას ახალგაზრდებსაც ურჩევს. რა თქმა უნდა, მარადიული ცხოვრებისათვის ადამიანს უწინარესად წმინდა წერილის წიგნები ამზადებს, მაგრამ თავის მხრივ მათი შესწავლაც მომზადებას მოითხოვს: „მაგრამ მანამდე, ვიდრე ასაკის გამო მათი აზრის სიღრმის შესწავლა არ შეგვიძლია, სულიერ თვალს დროებით სხვა თხზულებებით, რომელნიც მათგან შორს სრულიადაც არ დგანან, ვავარჯიშებთ“.[29] ე. ი. ახალგაზრდებმა ჯერ მწერალთა შემოქმედება უნდა შეისწავლონ და წმინდა წერილის მოსმენა შემდეგ დაიწყონ. „სხვა თხზულებებში“ ბასილი დიდი წარმართული მხატვრული ლიტერატურის იმ ძეგლებს გულისხმობს, რომლებშიც ზნეობრივი თვალსაზრისით სულისთვის ზნეობრივი მაგალითები მოიპოვება. ანტიკური ხანის ავტორებმა, მიუხედავად იმისა, რომ სჯული არ იცოდნენ, ბუნებითი სჯულის ანუ თანდაყოლილი სინდისის წყალობით, მაღალი ზნეობის ამსახველი მრავალი დაუვიწყარი მაგალითი მოგვცეს. რომაელთა მიმართ ეპისტოლეში პავლე მოციქული ერთმანეთს უპირისპირებს იუდეველებსა, რომელთაც ღმერთმა მოსეს საშუალებით სჯული მისცა და წარმართებს, რომელთაც შემოქმედისაგან ეს წყალობა არ მიუღიათ და წერს: „რამეთუ არა

27

28 იქვე, გვ. 127, შდრ. დ. გურაბიშვილის შენიშვნებს ყრმის სწავლა-აღზრდის თაობაზე.

29 იქვე.

„ახალგაზრდებს იმის შესახებ, როგორ უნდა ისარგებლონ წარმართული თხზულებებით“, PG.

მსმენელნი სჯულისანი განმართლდნენ წინაშე ღმრთისა, არამედ მყოფელნი შჯულისანი განმართლდნენ. რამეთუ წარმართთა, რომელთა შჯული არა აქუს, და ბუნებითსა მას შჯულსა ჰყოფდეს; ამათ რამეთუ შჯული არა აქუს, თავისი თავისათჳს შჯულ არიან (რომ. 2, 13-14)". როგორც ვხედავთ, პავლე მოციქულის აზრით, წარმართები ღმრთისაგან ბოძებული ბუნებითი შჯულის აღსრულების წყალობით, უფრო ზნეობრივნი იყვნენ, ვიდრე იუდეველები, რომელთაც შჯული მიცემული ჰქონდათ, მარგამ არ ისრულებდნენ.

ბუნებით სჯულზე, რომელიც ადამიანს უზნეო და ბოროტი საქციელის ჩადენისაგან თავის შეკავებაში ეხმარება, ბასილი დიდიც საუბრობს, კერძოდ, იგი წერს: „იმის თქმა: წიგნებისაგან არ გვისწავლია, რა არის ჩვენთვის სასარგებლო, თავის გასამართლებლად საკმარისი როდი იქნება, რადგან ბუნებითი სჯულის წყალობით სწავლის გარეშეც შეგვიძლია არჩევა იმისა, რაც უმჯობესი იქნება ჩვენი სარგებლობისათვის... ასე რომ, სულში არის რალაც, რომელიც განსწავლის გარეშეც ერიდება ბოროტებას. ყოველგვარი ბოროტება უძლურებაა სულისა, ხოლო სათნოება – სიჯანსაღე".[30]

სწორედ ბუნებითი შჯული იყო მიზეზი იმისა, რომ მაღალ ზნეობის მქადაგებელი ნაწარმოებები ანტიკურ ეპოქაშიც იქმნებოდა. მაგალითისთვის საკმარისი იქნება დავასახელოთ ნეოპტოლემოსი სოფოკლეს ტრაგედიიდან „ფილოქტეტე", რომელმაც ელადის შელახული პატივის ხსნა ტყუილის ფასად არ მოისურვა; ანტიგონე, ვინც ადამიანის მიერ შექმნილ კანონზე მაღლა სიყვარულიდან მომდინარე მოვალეობის აღსრულება დააყენა; იფიგენია, ვინც მზად იყო სიცოცხლე შეეწირა ელინთა შელახული თავმოყვარეობის აღდგენისათვის; პენელოპე, ვინც ქმრის ერთგულება მისი ოცწლიანი უდრტვინველი ლოდინით დაამტკიცა და სხვ.

ნიშანდობლივია, რომ ტრაქტატს წარმართულ ლიტერატურასთან ახლგაზრდობის დამოკიდებულების შესახებ ბასილი დიდი ჰესიოდეს სიტყვით იწყებს: „ყველას სჯობია ის, ვისაც ყოველგვარი საქმე ეხერხება, თავად განსჯის და წინასწარ ჭვრეტს, რა გამოვა ამ საქმიდან; პატივის ღირსია ისიც, ვინც კარგ რჩევებს ყურს უგდებს; ხოლო ვინც ვერც თავად განსჯის და არც სხვისი რჩევის გულთან მიტანა სურს – სრულიად უსარგებლო ადამიანია".[31]

უწინარესად ბასილი დიდი აყალიბებს შეხედულებას იმის თაობაზე, რატომ არიან გარეშე მეცნიერებანი და მხატვრული თხზულებანი სასარგებლონი სულისათვის. რა თქმა უნდა, ქრისტიანის სულს თავისი მიზნის მისაღწევად – მოიპოვოს მარადიული სასუფეველი, უმთავრესად წმინდა წერ-

30 ბასილი დიდი, თხზულებანი, გვ. 311-312.

31 Hesiodi Carmina, MCMVIII, Lipsiae, ἔργα καὶ ἡμέραι, 293-297, გვ. 68-60.

ილი წრთვნის და ამზადებს, მაგრამ, რამდენადაც მისი წვდომა ასაკითა და გონებით ჩვილებისათვის შეუძლებელია, ამიტომ სანამ მის შესწავლას შეუდგებოდეთ, სულის ვარჯიში სხვა წიგნებითაც შეიძლება, კერძოდ, ახალგაზრდობა პოეტების, ისტორიკოსთა და ორატორთა თხზულებებსაც უნდა გაეცნოს. საერო ლიტერატურას ბასილი დიდი წყალში არეკლილ მზეს ადარებს, რომლისთვისაც თვალის შეჩვევა გვმართებს, რათა შემდეგ მზერა ნამდვილ მზეს (ე. ი. წმინდა წერილს) გავუსწოროთ. ამავე მიზნით მოჰყავს მას ხის მაგალითიც, რომლის საუკეთესო მორთულობასაც ნაყოფი წარმოადგენს, მაგრამ მისი სამკაულია, აგრეთვე, ფოთლებიც, რომელნიც რტოებს ფარავენ. თქმა არ უნდა, სულისთვის ყველაზე ძვირფასი ნაყოფი ღმრთეებრივი ჭეშმარიტებაა, მაგრამ ამსოფლიური სიბრძნით შემოსვაც კარგია, მსგავსად ფოთლებისა, რომელნიც ნაყოფსაც იცავენ და ხესაც სასიამოვნო შესახედაობას აძლევენ. ვიდრე ღმრთეებრივი სიბრძნის ჭვრეტას შეუდგებოდნენ, სწორედ ამგვარი სიბრძნით შემოსილან ძველი აღთქმის წმინდანები – მოსე და დანიელი, ერთი ეგვიპტეში, ხოლო მეორე – ქალდეველთა ქვეყანაში.

თვლის რა, რომ წარმართული მწერლობის შესწავლის აუცილებლობაზე საკმარისად თქვა, ბასილი დიდი აყენებს საკითხს იმის თაობაზე, მისგან კერძოდ, რისი სწავლა გვმართებს და რისი არა. ახალგაზრდებს ბევრი რამის სწავლა შეუძლიათ მაშინ, როცა პოეტები კეთილშობილ ადამიანთა სახეებსა და საქციელს გვიხატავენ. მათ ისინი უნდა შეიყვარონ, მიბაძონ და შეეჯიბრონ; ხოლო რაჟამს ისინი ავსიტყვაობენ, დასცინიან, ან ამქვეყნიურ ნეტარებას ნადიმებითა და თავაშვებული სიმღერებით წარმოადგენენ, სასმენელნი ისე უნდა დავიხშოთ, როგორც ეს ოდისევსმა გააკეთა, სირინოზების ტკბილხმოვანი, მაგრამ მაცდუნებელი სიმღერა რომ არ მოესმინა. განსაკუთრებით ნაკლებად უნდა დავუგდოთ მათ ყური მაშინ, როცა ისინი ღმერთების რიცხვსა და მათ თვისებებზე ლაპარაკობენ (ცნობილია, რომ ოლიმპოსის ღმერთები ზნეობით ვერ დაიკვეხნიდნენ). დაახლოებით ასეთსავე რჩევას იძლევა ბასილი დიდი ისტორიული თხზულებების მისამართითაც. განსაკუთრებით უნდა მოვერიდოთ მათ წაკითხვას, რომელნიც მკითხველთა გასართობად არიან დაწერილნი. ასევე დასაგმობია ორატორთა დახელოვნება მსმენელთათვის სიცრუის ჭეშმარიტებად წარმოდგენაში. უშუალოდ იმ კონკრეტული მაგალითების გარჩევა, რომელთაგან ერთნი სათნოებებს აქებენ და ბიწიერებას კიცხავენ, ხოლო მეორენი უზნეო საქციელს მისაბაძად წარმოგვიდგენენ, თავად მკითხველმა უნდა შეძლოს. მან უნდა მიბაძოს ფუტკარს, რომელიც არა მხოლოდ ტკბება მშვენიერი ყვავილებით, არამედ მათგან თაფლსაც კრებს, ოღონდ არა ყველასაგან. სწორედ ფუტკრისაგან უნდა ვისწავლოთ, როგორ მოვიქცეთ წარმართი ავტორების თხზულებებთან ურთიერთობისას, ხოლო ავისა და კარგის,

კეთილისა და ბოროტის გარჩევაში ჩვენი გონების სიწმინდე და უმანკოება უნდა დაგვეხმაროს.

რამდენადაც მარადიული სასუფევლის მოპოვება მხოლოდ სათნოებათა მოხვეჭის გზითაა შესაძლებელი, ამდენად წარმართი პოეტები, ფილოსოფოსები და ისტორიკოსები განსაკუთრებით საჭირონი არიან მაშინ, როცა ისინი სათნოებათა შესახებ საუბრობენ, ან მათით შემკობილ პერსონაჟებს წარმოგვიდგენენ.

განა შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ წარმართმა ჰესიოდემ რაღაც სხვა მიზნით და არა ახალგაზრდობის სათნოებისაკენ წასაქეზებლად დაწერა სტრიქონები, რომელთაც ყველა ქრისტიანიც სიამოვნებით გაიმეორებს? სახელდობრ, იგი გვეუბნება, რომ სათნოებისაკენ მიმავალი გზა უსწორმასწოროა, მიუდგომელი, მიხვეულ-მოხვეული და ციცაბო. ამიტომ ყველას არ შეუძლია მასზე დადგომა, ხოლო თუ მაინც დაადგება – მწვერვალამდე მიღწევა. მაგრამ ვინც მწვერვალს მიაღწევს, დაინახავს, რომ თურმე გზა მშვენიერი, სწორი, ადვილი და უფრო მოსახერხებელი ყოფილა, ვიდრე ის გზა, რომელსაც ადამიანი ბიწიერებისაკენ მიჰყავს.[32]

ბასილი დიდი იზიარებს მისი თანამედროვე უცნობი ჰომეროლოგის თვალსაზრისს იმის თაობაზე, რომ ამ პოეტის ყველა სტრიქონი, გარდა ჩამატებულებისა, სათნოების ქებას წარმოადგენს. ფეაკების მეფის ასულ ნავსიკაას, კუნძულზე გარიყული შიშველი ოდისევსის დანახვისას, ბუნებრივია, სირცხვილის გრძნობა უნდა გასჩენოდა, მაგრამ ნაცვლად სირცხვილისა, მან პატივისცემა იგრძნო, რადგან ამ დროს ათენამ თავისი საყვარელი გმირი სათნოების უხრწნელი სამოსით შემოსა, რომელიც ყოველგვარ მატერიალურ შესამოსელზე უფრო ძვირფასია. ბასილი დიდის აზრით, პოემის ამ ადგილს ჰომეროსი თითქოს, ყველას გასაგონად ღაღადებს: „სათნოებისათვის უნდა ვცოცხლობდეთ, კაცნო!“ იგი ხომალდის დალუპვისას ჩაძირვას ოდისევსთან ერთად გადაურჩა და ტალღებთან ნაბრძოლი შიშველი გმირიც უფრო ღირსეულად წარმოადგინა, ვიდრე ბედნიერი ფეაკები.[33]

სათნოება რომ ადამიანისთვის რომ ადამიანისთვის ყველაზე საიმედო მონაპოვარია, ეს სხვა წარმართმა პოეტებმაც კარგად იცოდნენ. ათენელი პოეტი სოლონი მდიდრებზე ამბობს: სათნოებას არ გავუცვლით მათ სიმდიდრეში, რადგან იგი მარადიულია, მაშინ როცა ადამიანთა ქონების მფლობელი ხან ერთია და ხან მეორე.[34] მისი თქმით, ღმერთი (ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არა აქვს, რომელ ღმერთს გულისხმობს), სასწორს ხან ერთ მხარეს გადახრის და ხან მეორე მხარეს, რათა ადამიანები ან

---

[32] ჰესიოდეს დასახ. გამოცემა, სტრ. 288-292.

[33] ჰელიკონი, ძველი ბერძნული ლირიკა, თბ., 2002, გვ. 157.

[34] ბასილი დიდი, გვ. 68 PG.

გამდიდრდნენ, ან არაფერი ჰქონდეთ. მაგრამ სათნოების ოდენ სიტყვიერი ქება არასაკმარისია, რადგან „ცოცხალი მხოლოდ ისაა, რომელიც სიტყვიერად გადმოცემული სიბრძნის სიყვარულს საქმით ამართლებს".

ვისი სიტყვაც მის ცხოვრებას არ ეთანხმება, მას, როგორც ბასილი დიდი ამბობს, შეუძლია ევრიპიდეს სიტყვები გაიმეოროს: „ენამ ჩემმა დაიფიცა, მაგრამ გული ჩემი არ გრძნობდა ფიცს". ამგვარი კაცი დამნაშავეა, რადგან ნაცვლად იმისა, რომ კეთილი იყოს, ასეთად მხოლოდ ჩანს. პლატონსაც უნდა დავუჯეროთ, როცა გვასწავლის, რომ უსამართლობის უკიდურესი ზღვარი ისაა, როცა სამართლიანად თავს უსამართლო აჩვენებს.

ანტიკური ხანის ცნობილი მოღვაწენი, ბუნებითი შეჯულის წყალობით, სათნოებათა სილამაზეს არა მხოლოდ სიტყვით შეგვაგონებდნენ, არამედ მაღალი ზნეობის დაუვიწყარ მაგალითებს თვითონაც ხშირად იძლეოდნენ. ბასილი დიდი იხსენებს ცნობილ ათენელ პოლიტიკოსს პერიკლეს. მან კაცი, რომელიც სახალხო კრებაზე მთელი დღის განმავლობაში ლანძღავდა, არა მარტო უპასუხოდ დატოვა, არამედ, როცა ჩამობნელდა, ლამპრით ხელში შინაც გააცილა, რათა სიბრძნისმოყვარეობაში იმ დღეს მოპოვებული წარმატება წყალში არ ჩაყროდა. მიტევების განსაცვიფრებელი მაგალითი გვაჩვენა ევკლიდე მეგარელმაც. მან დაიფიცა, რომ კაცს, რომელიც სიკვდილით ემუქრებოდა, გულს მოულბობდა და მტრობის შეწყვეტას აიძულებდა.

პერიკლესა და ევკლიდეს საქციელი (მთ. 5, 39-44) ენათესავება სახარებას, რომელიც გვასწავლის მდევნელთაგან დევნა მშვიდად დავითმინოთ და მტრები კი არ დავწყევლოთ, არამედ სიკეთე ვუსურვოთ. განრისხების ჟამს ამგვარ მაგალითთა გახსენება ჩვენთვის ლაგამი აღმოჩნდება, რომლითაც რისხვას დავაოკებთ და ცოდვის ჩადენისაგან თავს შევიკავებთ; ხოლო უკეთუ მათი საშუალებით წინასწარ განვისწავლებით, ჩვენთვის დაუჯერებელი აღარ იქნება სახარების მცნებანი და აღარ ვიფიქრებთ, რომ პრაქტიკულად მათი შესრულება შეუძლებელია.

სახარების სწავლებას ენათესავება ალექსანდრე მაკედონელის საქციელიც, რომელმაც დარიოსის ტყვედ ჩავარდნილი ულამაზესი ასულების ნახვა არ მოისურვა, რათა ბრძოლის ველზე გამარჯვებულს დამარცხება ქალებისაგან არ ეწვნია (მთ. 5, 28). იმავეს თქმა შეიძლება კლინიასზეც, რომელმაც უარი თქვა დაეფიცა, რადგან ღირსების შელახვად ჩათვალა, რომ ფიცის გარეშე არ უჯერებდნენ და თავმოყვარეობის შელახვას საკმაოდ დიდი თანხის გადახდა ამჯობინა. ბასილი დიდის აზრით, ძნელი დასაჯერებელია, რომ კლიანისის სულიერი სიახლოვე ქრისტიანულ მცნებასთან, რომელიც ფიცს კრძალავს (მთ. 33-37), მხოლოდ შემთხვევის საქმე ყოფილიყო.

საერთოდ დიდი მოძღვარი ხელოვნების ნაწარმოებებთან ურთიერთობისას უფრო დიდი სიფრთხილის გამოჩენისაკენ მოგვიწოდებს, ვიდრე ჩვენ მას მატერიალური საკვების შერჩევისას ვიჩენთ. რადგან თუ იმაზე ვზრუნავთ, რომ რომელიმე საკვებით სხეულს ზიანი არ მივაყენოთ, მითუმეტეს

უნდა მოვერიდოთ სულისათვის იმგვარი საზრდელის მიწოდებას, რომელიც მისთვის მავნებელი გამოდგება. ასე რომ, როგორც ბასილი დიდი ამბობს, არ უნდა დავემსგავსოთ გაზაფხულის ნაკადულს, რომელსაც ყველაფერი მოაქვს, რაც გზადაგზა ხვდება და სული იმით, რაც უსარგებლოა, არ უნდა დავტვირთოთ.

სხეულით სნეულებს ბასილი დიდი სამ კატეგორიად ჰყოფს: მსუბუქად დაავადებულნი, რომელნიც ექიმთან თვითონ მიდიან, შედარებით მძიმე სენით შეპყრობილნი, რომელნიც მკურნალის შინ მიყვანას ითხოვენ და სასიკვდილოდ გადადებულნი, რომელტაც მკურნალი აღარ სჭირდება. იმავეს თქმა შეიძლება ცოდვილებზეც, რადგან ცოდვაც სნეულებაა, ოღონდ სულისა, რომელიც ღმრთეებრივი სწავლების მიღებით იკურნება. მაგრამ მის მიღებას, როგორც ამას სოლომონ მეფეც გვასწავლიდა, განწმენდილი სული სჭირდება, „ვინაითგან უკუე ბოროტისმოქმედსა სულსა არა შევიდეს სიბრძნე“ (სიბრძნე, 1, 4), ხოლო რამდენადაც განწმენდას სათავე ღმრთის მოშიშებისაგან ედება, ამდენად, სიბრძნის დასაბამიც ღმრთის წინაშე შიშია: „დასაბამი სიბრძნისა არს შიში უფლისა“ (იგავ. 1, 7). ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ადამიანს ყოველდღიურად უნდა იზრუნოს სულის ცოდვებისაგან განწმენდისათვის, რათა მათით დამძიმებული და დასნეულებული იმ სასიკვდილო სენით შეპყრობილ ავადმყოფს არ დაემსგავსოს, რომელიც უკვე აღარც თვითონ მიდის მკურნალთან და აღარც მის მისვლას ითხოვს.

Gvantsa Koplatadzé

L´Anthropologie dans la doctrine de Basile le Grand

Yl est urai, que Basile le Grand n´ a pas eu le temps pour faire des commentaries pour “Génèse de l´ homme” dans son oeuvre “Pour six jours”, mais d´apres les autres ouvrages il est possible de transmettre son enseignement sur la constitution et la destination de l´ homme.

L´homme, fait commel´icône de Dieu, a une constitution aussi convenable et il vit de la vie double :dela vie passage´re charnelle dans le monte changeant et mortel et de la vie éternelle de l´esprit immat´riel dans un monde aussi immat´riel et illimité. Selon l´enseignement de Basile le Grand, l´âme et l´esrrit de l´homme ne sont pes considérés comme independents l´un de l´autre, mais la raison est la propriété de l´âme, à l´aide de laquelle il doit se soumettre ses propres forces de sensation. Grâce a´ la raison, l ´ homme est un être de perception, qui peut acquérir des Connaissances non pas seulement sur le monte visible, mais, selon ses forces, aussi sur Dieu. Sa destination est de réussir une vie bienheureuse éternelle et de derenir Dieu, en choisissant de sa libre volunté, donnée de Dieu le chemin qui l´y conduira et atteindre son but par la perfection de sa morable.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ნინო ლორთქიფანიძე

აპოლონის ორი ვერცხლის ქანდაკება ვანიდან

1981 წელს ვანში, თორმეტსაფეხურიანი საკურთხევლის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა ვერცხლის ორი ქანდაკება, რომლებიც ამჟამად ინახება ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმის ოქროს ფონდში. ჭაბუკის ეს ორი, ერთი ტიპის ქანდაკება, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს როგორც ელინისტური ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშები, რომლებიც არასოდეს ყოფილა ცალკე კვლევის საგანი. გარდა ამისა, მათი, როგორც ამა თუ იმ ღვთაების ან მითოლოგიური პერსონაჟის (რაოდენობის გამო უკვე აშკარაა, რომ ამ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე) გამოსახულებათა ინტერპრეტაციამ აღმოჩენის კონტექსტის გათვალისწინებით, შეიძლება გარკვეულწილად ნათელი მოჰფინოს იმ რელიგიურ წარმოდგენებს, რომლებიც გავრცელებული იყო ანტიკური ხანის ვანში — კოლხეთის რელიგიური ცენტრში. ვანში და თამამად შეიძლება ითქვას, ანტიკური ხანის კოლხეთის მთელ ტერიტორიაზე გამოვლენილი ძეგლები და მასალა სწორედ თავიანთი თვითმყოფადობის, ხშირად თავისებურებების გამო, შესაბამისი წერილობითი წყაროების უქონლობის გამო, არ იძლევა გამოკვეთილ და ერთიან სურათს აქ მცხოვრები ადამიანების რწმენის, მათი რელიგიური წარმოდგენების შესახებ. ასეთ შემთხვევაში ხელოვნების ნიმუშმა, შესაძლებელია, გადმწყვეტი როლი ითამაშოს, რასაც, ზუსტად ასახავს პერიკლეს, ატიკელი სახელმწიფო მოღვაწის გამონათქვამი ხელოვნებასთან დაკავშირებით „ხილული როგორც უხილავის ანარეკლი". დღეს კი, ანტიკური კულტურის უდიდესი მკვლევარი, კარლ შეფოლდი თავის ერთერთ მონოგრაფიაში „ანტიკური ხელოვნების რელიგიური შინაარსი და გამოვლინება" იტყვის, რომ „ბერძნული ხელოვნება არის არა მარტო რელიგიის მსახური, არამედ რელიგიის ენა... პირველად სამყაროში აქ, ბერძნულ ხელოვნებაში ჩვენ ვპოულობთ სრულყოფის ნამდვილ სიამოვნებას, ხელოვნებით აღტაცებას, რადგან მასში, ბერძნულ ხელოვნებაში, სრულდება მიწიერი ყოფის უმაღლესი შესაძლებლობა, მაღლობა ღვთის ბოძებული სინამდვილისთვის. თუ ჩვენ ბერძნულ ხელოვნებას ასე მივუდგებით, ის უფრო დაგვეხმარება დღევანდელი დავალების შესრულებისას, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ

ცხოვრება სულიდან და სინამდვილიდან როგორც ერთი მთლიანობა გამოდის და არ უნდა იქნას გაგებული, მხოლოდ როგორც არითმეტიკული ამოცანა".[1]

ბერძნული ხელოვნება საუკეთესო გამოხატულებაა იმისა, რომ თვითონ ხელოვნებაა კულტის მსახური. ბერძნებს არ ჰქონდათ დოგმა და ეკლესია. რელიგიური ინსტიტუციები ისევე იცვლებოდა, როგორც ხელოვნება და ხელოვნების ნიმუშები ამ ცვალებადობის პროცესში ახლებურად უნდა მისადაგებოდა „ღვთაებრივ სინამდვილეს". სწორედ აქ ისმის კითხვა: რაში მდგომარეობს ანტიკური ხელოვნების არსი? რომელი რელიგიური გამოცდილება განაპირობებდა სტილის ცვლილებაში გარკვეული ფორმის გამოვლინებას? რა თქმა უნდა, როცა ხელოვნების ნიმუშის უკან გარკვეული რელიგიური თემატიკა დგას, იგი რელიგიის ისტორიის ნაწილი ხდება, მაგრამ როცა ხელოვნების ნიმუშის, გამოსახულების შინაარსს გვინდა ჩავწვდეთ, მივდივართ ყველა კულტურის მთავარ პირობამდე, შეიძლება ითქვას, მამოძრავებელ ძალამდე: ყოფიერების დაკავშირება ზეადამიანურთან, რომელსაც ვერ მოიპოვებ „თეოლოგიური" პროგრამით, არამედ მხოლოდ გამოსახულების წყალობით. ამდენად, ანტიკური ხელოვნების ნიმუშები ამ კავშირში გარკვევის საუკეთესო საშუალებაა.[2]

წარმოგიდგენთ მოკლე აღწერილობას ამ ორი, თითქმის ერთნაირი ქანდაკებისა (სურ. 1).

1. შიშველი ჭაბუკის ქანდაკება, დამზადებული ვერცხლისგან, სიმაღლე 7 სმ. ორივე ტერფით ფიგურა დგას ვიწრო ფირფიტაზე, რომელსაც ოვალური დაბოლოები აქვს. ფეხები, ისევე როგორც სხეულის სხვა ნაწილები საკმაოდ ზედმიწევნით არის დამუშავებული. ტორსზე, მეორე ქანდაკებისგან განსხვავებით, მკაფიოდ მოჩანს ჭიპი და ხაზიც კი, რომელიც მას მკერდთან აერთებს. სახე ოვალურია, სქელი ტუჩებით, ცხვირის ფართო ნესტოებით და თვალის სქელი ქუთუთოებით. შეიძლება ითქვას, რომ ფიგურას მრგვალი სახის ნაკვთები აქვს. სხეული მარჯვენა ფეხზეა დაყრდნობილი. მუხლში მოხრილი მარცხენა ფეხი ოდნავ წინ არის გამოწეული. ქანდაკებას მარცხენა ხელი მოტეხილია და ამდენად, გაურკვეველია, ეჭირა, თუ არა რაიმე ხელში,ხოლო მარჯვენა ხელი წინ აქვს გაშვერილი. ცერა თითი ისეა მოხრილი, რომ გამორიცხული არ არის, მეორე ფიგურის მსგავსად მასაც თასი სჭეროდა ხელში. ორივე ქანდაკების შემთხვევაში ვარცხნილობა და ატრიბუტები გადამწყვეტ როლს ასრულებს პერსონაჟის იდენტიფიკაციაში. ქანდაკებას მკერდზე მარჯვნიდან დაჰყვება სარტყელი, რომელიც კაპარჭისა უნდა იყოს. რაც შეეხება ვარცხნილობას, იგი საკმაოდ რთულია და განსაკუთრებით ზედმიწევნით უნდა იყოს დამუშავებული:

---

1 K. Schefold, Der religiöse Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung, Mainz 1998, 29-30.

2 2.. შდრ. Schefold (1998), 22-26.

თმები შუაზეა გაყოფილი, კიდეებიდან ზემოთ არის აწეული და ბოლოვდება ჰორიზონტალურად შეკრული ბაფთის სახით. ზურგზე და მხრებზე თმები ეშვება გრძელი ხვეულების სახით.

2. მეორე ქანდაკება აგრეთვე ვერცხლისაა და პირველზე ოდნავ მაღალია. მისი სიმაღლე 8,5 სმ-ია. პირველისაგან განსხვავებით, ტორსი ნაკლებად არის დამუშავებული და უფრო მასიურია. იგიც ოდნავ გადახრილია გვერდზე. სხეული მარცხენა ფეხს ეყრდნობა. წვივები და მუხლები ამ შემთხვევაშიც განსაკუთრებით არის გამოყვანილი. ორივე ფეხის ტერფს ქვემოდან აქვს სწორკუთხა განივკვეთიანი მოკლე შვერილები, რომელთა საშუალებითაც ქანდაკება სადგარზე უნდა ყოფილიყო დამაგრებული. ვარცხნილობა ზუსტად მეორდება, მხოლოდ თმის ხვეულები უფრო თავისუფლად არის გადმოცემული. რაც შეეხება სახის ნაკვთებს, ისინი ოდნავ უფრო წაგრძელებულია, განსაკუთრებით, ეს ითქმის ტუჩების შესახებ. ატრიბუტებიდან, აქ მხოლოდ თასია წარმოდგენილი, რომელიც ჭაბუკს მარჯვენა ხელში უჭირავს.

უნდა აღინიშნოს, რომ ორივე ქანდაკება უკანა მხარესაც ისევეა დამუშავებული, როგორც წინ[3] (სურ. 2).

რაც შეეხება მათი აღმოჩენის არქეოლოგიურ კონტექსტს. ორივე ქანდაკება აღმოჩნდა ე. წ. შენირულობათა საცავში, რომელიც დღეს შემორჩენილია თიხით შელესილი ხის ნაგებობის ნანგრევების სახით. იგი გამოვლინდა 1981 წელს ვანის ცენტრალური ტერასის დასავლეთ ნაწილში ჩატარებული გათხრების შედეგად თორმეტსაფეხურიანი საკურთხევლის სამხრეთ-დასავლეთით, მისგან 6 მ-ის დაშორებით. აქვე აღსანიშნავია, რომ სტრატეგიული მონაცემების თანახმად, მონუმენტური საკურთხეველი და მისი განძსაცავი ნაქალაქარის სხვა ძირითად უბნებთან ერთად დაინგრა. არქეოლოგიური მასალა, რომელიც საკულტო კომპლექსის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა, თარიღდება გვიანელინისტური ხანით. რაც ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, საგანძურში მოპოვებული მასალის ძირითადი კომპლექსი განეკუთვნება ძვ. წ. II-I სს-ებს და უშუალო ანალოგებს პოულობს ნაქალაქარის არსებობის ბოლო ეტაპის ამსახველი კულტურული ფენებისა და კომპლექსების მასალებს შორის.[4]

ჩვენ მხოლოდ განძსაცავში აღმოჩენილ შემოწირულობათა ჩამოთვლით შემოვიფარგლებით. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს ჭურჭლის სიმრავლე და მრავალფეროვნება. განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოება, რომ საერთოდ ვანში აღმოჩნილი 8 ფეხიანი თასიდან, რომ-

---

3 დაწვრ. იხ. მ. ფირცხალავა, გ. ყიფიანი, ცენტრალური ტერასის დასავლეთ ნაწილში 1978-1981 წწ. ჩატარებული სავლე მუშაობის შედეგები, ვანი VIII არქეოლოგიური გათხრები, თბილისი 1986, 77.

4 იქვე, 63-64.

ლებიც უეჭველად თიმიატერიონებად შეიძლება მოვიხსენიოთ და რომლებსაც საქართველოს სხვა არქეოლოგიური ძეგლებიდან ანალოგები არც ფორმისა და შესაბამისად არც ფუნქციის მიხედვით არ ეძებნებათ, 4 ცალი აღმოჩენილია თორმეტსაფეხურიანი საკურთხევლის ტერიტორიაზე, სამი სწორედ საგანძურში და ერთი ალიზყრილში რიტუალური ფუნქციის მქონე ჭურჭლის სრულიად განსაკუთრებულ ჯგუფთან. ესენია რიტონისმაგვარი ორი ჭურჭელი, კანთაროსისებური ჭურჭელი და ტოტისგამოსახულებიანი თასი. რიტონისა და კანთაროსის – ორ სამყაროს შორის კავშირის აღიარებული სიმბოლოების-ერთად აღმოჩენაც საფუძველს იძლევა ვივარაუდოთ საკურთხევლის ტერიტორიაზე პირობითად „მკაცრად“ განსაზღვრული რიტუალის შესრულება.[5]

ჯერჯერობით ძალიან ძნელია ამ რიტუალთან და საკურთხევლის ტერიტორიაზე შესრულებულ სხვა რიტუალების ხასიათზე ლაპარაკი, მაგრამ, ჩემი აზრით, გასათვალისწინებელია, რომ აქ ნაპოვნი ჭურჭლის უმრავლესობა ადგილობრივი თიხისგან არის დამზადებული და იმპორტი საკმაოდ უმნიშვნელო სახით არის წარმოდგენილი.

აქვე აღვნიშნავ, რომ ჩვენთვის საინტერესო ვერცხლის ქანდაკებებთან ერთად აღმოჩნდა მინიატურული რიტუალური ქოთანი და დოქი. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს საწაფების ძალიან დიდი რაოდენობით შეწირვის უნიკალური ფაქტი, რაც გამთხრელთა აზრით, საგანძურის კომპლექსს გამორჩეულ ძეგლთა რიგს მიაკუთვნებს. ნაპოვნია აგრეთვე ერთი ტიპის ორი კვირისტავი. არ არის აღმოჩენილი არცერთი მთელი კრამიტი, მაგრამ მოპოვებული ბრტყელი კრამიტის ფრაგმენტებს შორის ცამეტს აქვს ნიშანი.

შეწირულობებს შორის ვხვდებით მინის ნაწარმსაც, რომელიც წარმოდგენილია სანელსაცხებლის ფრაგმენტით, ნაგებობის მთელ ფართობზე მიმობნეული მძივების სახით. ცალკე უნდა გამოიყოს ე. წ. ოქროფენილი მძივები, რომლებიც ტექნოლოგიური თვალსაზრისით მინის მძივების განსაკუთრებულ ჯგუფს განეკუთვნება.

განძსაცავში აღმოჩენილ მასალას შორის ცალკეა გამოყოფილი ლითონის ნაწარმი, რომელიც საკმაოდ დიდი რაოდენობით რკინის იარაღითა და ბრინჯაოს უმბონებით არის წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ მათი აღმოჩენის ადგილას აშკარად მოჩანს დამწვრობის კვალი, ხოლო უმბონებს შიდა მხარეს დანახშირებული ხის ნამცეცები ჰქონდა მიკრული. ნაპოვნია აგრეთვე ისეთი ძვირფასი ნივთი, როგორიცაა სარკე. შემორჩენილია ბრინჯაოს მრგვალი ფირფიტა, რომელიც ხეზე უნდა ყოფილიყო გადაკრული.

---

5 მ. ფირცხალავა, „საკრალური ინვენტარის ერთი ჯგუფი ვანის ნაქალაქრიდან“, იბერია – კოლხეთი, საქართველოს ანტიკური პერიოდის არქეოლოგიური გამოკვლევათა კრებული, თბილისი 2003, 86-92.

ნაპოვნია აგრეთვე ბრინჯაოს ფართოპირიანი ჭურჭლის ფრაგმენტები, ლურსმნები, ღეროები, ნემსი და ა. შ. ოქროს და ვერცხლის ნივთები.

სწორედ ვერცხლისა და ოქროს ნივთებს ენიჭებათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა განძსაცავში აღმოჩენილ ნივთებს შორის, პირველ რიგში იმის გამო, რომ ისინი უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო ქანდაკებებთან ერთად აღმოჩნდა. საქმე ეხება ვერცხლის მონეტას – ოროდ II-ის პართულ დრაქმას (ძვ. წ. 57-38/37 წწ.), ვერცხლის მოოქრულ ემბლემას, რომელსაც ამშვენებს ქალის ჰორელიეფური გამოსახულება. ქანდაკებებიდან გამომდინარე უკვე თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაშიც გარკვეული ქალღმერთის გამოსახულებასთან უნდა გვქონდეს საქმე და ამ თვალსაზრისით, ეს გამოსახულება სპეციალურ შესწავლას იმსახურებს ქანდაკებების ინტერპრეტაციის გათვალისწინებით. ქალღმერთის ბიუსტი გამოსახულია უსახელო კვართში, ვარცხნილობის ცენტრალური ნაწილი დაზიანებულია, მოჩანს დიადემა, რომელზეც გამოსახულია პალმეტის ორი განსხვავებული სახის ურთიერთმონაცვლეობა. ყელის შემკულობა ცილინდრული მძივების სხმულით, ალბათ, ისევ ხაზს უსვამს იმ ფაქტს, რომ განსაკუთრებულ შეწირულობებთან გვაქვს საქმე. ოქროს ნივთები კონცენტრირებული იყო სათავსოს ერთ ადგილას: ოქროს ოთხკუთხა ფირფიტის ქვეშ ორი საყურე რგოლი, ორი მილაკი, პატარა ფირფიტის ფრაგმენტი, მრგვალი ფირფიტა და ვარდული. მრგვალ ფირფიტაზე მოჩანს ისევ ქალღმერთის გამოსახულება, რომელიც შესრულებულია რელიეფში; სწორკუთხა ფირფიტაზე შემორჩენილია არამეული წარწერა, რომლის გაშიფვრამაც, შეიძლება, გადამწყვეტი როლი შეასრულოს ამ კომპლექსის რელიგიური ფონის გარკვევაში. ეს ფირფიტაც ვოტივური ნივთის ნაწილია, რადგან იგი ხის საფუძველზე იყო დამაგრებული, რაზეც კიდეებზე გაკეთებული ნახვრეტები მოწმობს და აგრეთვე იქვე აღმოჩენილი ოქროს პატარა მანჭვლები.[6]

თვით შენირულობათა განძსაცვში აღმოჩენილი მასალა რომ არ იყოს ასე მრავალფეროვნად წარმოდგენილი, რომელშიც ჭაბუკის ვერცხლის ქანდაკებებს შესრულების მაღალი დონისა და ორ ეგზემპლარად მათი დაფიქსირების გამო აშკარად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებათ, ორივე მათგანი ატრიბუტის – თასის გამო მაინც გარკვეულ რიტუალს უნდა დაუკავშირდეს. ელინისტურ ხანაში ძალიან ხშირად დასტურდება ბრინჯაოს მცირე ზომის ქანდაკებები, რომლებსაც ხელში თასის ტიპის ჭურჭელი უპყრიათ ხელში. სწორედ ამ ატრიბუტის გამო გამოსახულ ფიგურებს ძირითადად ღვთისმსახურების რიტუალთან აკავშირებენ.[7] როგორც ზემოთ

6

7 განძსაცავში აღმოჩენილი მასალის დეტალური ანალიზი იხ. ვანი VIII, 64-78. ჯერ კიდევ XIX ს-ის ბოლოს ამის შესახებ სოფიის მუზეუმში დაცული ბრინჯაოს ქანდაკებების საფუძველზე მიუთითებდა რეინახი- S. Reinach, Statuettes de bronze du

აღინიშნა, ვანში ორივე ქანდაკება ნაპოვნი იქნა რიტუალურ ჭურჭლებთან ერთად, რაც გამთხრელების აზრით, არ უნდა გამორიცხავდეს ნაყოფიერების კულტთან კავშირს. ბერძნულ სამყაროში მინიატურული ვოტივური ჭურჭელი ხშირად ფიგურირებს მცირე ქანდაკებებთან ერთად ნაყოფიერების კულტთან დაკავშირებული ღვთაებებისადმი მიძღვნილ სამლოცველოებში.[8] ორივე ქანდაკების ინტერპრეტაციისთვის ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ატრიბუტს, მაგრამ გამოსახული პერსონაჟის, ან თავად ნივთების ფუნქციის განსასაზღვრავად და არა იდენტიფიკაციისათვის. იმის გამო, რომ ქანდაკებები თითქმის ერთნაირია, ხოლო სახის ნაკვთებისა და ვარცხნილობის მიხედვით ისინი აშკარად ერთსა და იმავე პერსონაჟს უნდა გამოსახვდნენ, ისმის კითხვა: რატომ უნდა აღმოჩენილიყო უეჭველად განსაკუთრებული სტატუსის მქონე განძსაცავში ერთად ერთი პერსონაჟის ორი ერთნაირი ქანდაკება? მით უმეტეს, სრულიად გადაუჭერბებლად შეიძლება ითქვას, რომ მასალისა და შესრულების ტექნიკის მხრივ მათ განსაკუთრებული ღირებულება აქვთ კომპლექსში აღმოჩენილ მასალას შორის. ამ გარემოებების გათვალისწინებით, უნდა ვივარაუდოთ, რომ საქმე ეხება კონკრეტულ მითოლოგიურ პერსონაჟს ან ღვთაებას.

გამოსახული ჭაბუკის პერსონიფიკაციის იდეა პირველად გამოთქმულ იქნა ოთარ ლორთქიფანიძის მიერ. მან ფიგურების ვარცხნილობის საფუძველზე ეს ქანდაკებები მიიჩნია აპოლონის გამოსახულებებად, რომლებიც ძვ. წ. II-I საუკუნეებში მცირე აზიის ბერძნულ სახელოსნოებში პოლიკლეტის სკოლის გავლენით უნდა იყოს დამზადებული.[9]

სწორედ ამ ინტერპრეტაციის საფუძველზე ჩვენ წარმოვადგენთ ქანდაკებების პარალელებს და იმ იკონოგრაფიულ არგუმენტებს, რომელთა მიხედვითაც, საქმე აპოლონის გამოსახულებებს უნდა ეხებოდეს.

1. ელინისტური ხანის ბრინჯაოს ქანდაკება, რომელიც წარმოსახავს „კითაროიდი აპოლონის" ტიპს (ნაპოლიონის არქეოლოგიური მუზეუმი, აღმოჩენილია აპოლონ მალეატასის ტაძარში[10] (სურ. 3). გამოსახულია ფრონტალურად მდგომი შიშველი აპოლონი, ტერფები პარალელურად არის განლაგებული, ხოლო მარჯვენა ფეხი მოხრილია. ტალღოვანი თმა შუბლის თავზე, ზუსტად ცენტრშია შეკრული, მაგრამ არა ბაფთის სახით, როგორც ვანში აღმოჩენილი ქანდაკებების შემთხვევაში. მნიშვნელოვან მსგავსებას წარმოადგენს ის დეტალი, რომ თმები მხრებზე ეშვება. მარცხენა ხელში

Musée de Sofia, RA, t. XXXI, III Série., Paris 1897, 226-227, fig. N6, 11- ვუთითებ ფირცხალავა/ყიფიანი (1988)-ს მიხედვით, 77, შენ. 91.

8 D. Thompson, Three centuries of hellenistic terracottas, Hesperia XXI, N2, 1952, 153-

9 ვუთითებ ფირცხალავა/ყიფიანი (1988)-ს მიხედვით, 77, შენ. 93.
ო. ლორთქიფანიძე, ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბილისი 2002, 230.

10 Apollon, LIMC II (1), N 445.

ქანდაკებას ლირა უჭირავს ხელში, ხოლო მარჯვენა გაჭიმულ ხელში ფიალა უნდა სჭეროდა, რომელიც დაკარგულია.[11]

2. კითაროიდი აპოლონის ამ ქანდაკების პარალელად არის მიჩნეული იმავე ტაძარში აღმოჩენილი ადრეკლასიკური ხანის ფიგურა.[12]

3. გვიანელინისტური ხანის თიხის ქანდაკება, რომელიც ასახავს „მჯდომარე აპოლონს გაურკვეველი ატრიბუტებით" (პარიზი, ლუვრი, CA 989), სმირნადან.[13] შეიძლება ითქვას, რომ მას და ჩვენთვის საინტერესო ქანდაკებებს შორის ვარცხნილობის თვალსაზრისით მსგავსება პრინციპულია ორივე მხრიდან აწეული ტალღოვანი თმების ბაფთისებურად შეკვრის გამო, მაგრამ განსხვავება იმაშია, რომ სმირნაში აღმოჩენილ ფიგურას თმები ჩამოშვებული არ აქვს და „ბაფთა" უფრო მოკლე აქვს.

4. არა მხოლოდ ვარცხნილობის მიხედვით, არამედ საერთოდ, თითქმის ყველა იკონოგრაფიული დეტალის მიხედვით ზუსტ პარალელად, რომელიც უფლებას გვაძლევს ვანში აღმოჩენილი ქანდაკებები დავუკავშიროთ აპოლონს, უნდა მივიჩნიოთ ბრინჯაოს ქანდაკება ადრეული იმპერიის ხანის პანონიიდან. ეს ქანდაკება აღმოჩენილ იქნა ნაგიდემში და თარიღდება ახ. წ. I ს-ის პირველი ნახევრით (ვესცპრემი, უნგრეთი, ბაკონის მუზეუმი) (სურ. 4).[14]

ამ ქანდაკებასა და ვანში აღმოჩენილ ორივე ქანდაკებას ზუსტად ერთნაირი ვარცხნილობა აქვთ. ეს მსგავსება იმდენად დიდია, რომ განსხვავებად შეიძლება ერთი ძალიან უმნიშვნელო დეტალი მივიჩნიოთ – პანონიურ ქანდაკებაზე კულულები მხრების გასწვრივ ეშვება, ხოლო ვანის ორივე ქანდაკებაზე – კულულები ოდნავ წინ გადმოდის. სახის ნაკვთები ორივესგან განსხვავებით უფრო დახვეწილია, თვალები უფრო მოგრძოა, ტანსა და ფეხებზე კუნთები უფრო ხაზგასმულია.

სამივე ქანდაკებას აერთიანებს აგრეთვე ისეთი მნიშვნელოვანი დეტალი, როგორიცაა ქანდაკების პოზა: ქანდაკებები ეყრდნობა ერთ ფეხს, სამივეს ჰქონდა სადგარი, ხელებიც თითქმის ერთნაირად უნდა ჰქონოდათ გაშლილი. ორივე ატრიბუტი, რომელიც ვანში აღმოჩენილ ქანდაკებებზე ცალ-ცალკე დასტურდება -- კაპარჭის სარტყელი და თასი, პანონიური ქანდაკების შემთხვევაში სახეზეა.

---

11 W. Lambrinudakis, Praktika 1975, 174, N18, ტაბ. 152c.

12 12. W. Lambrinudakis, Praktika 1977, 192, ტაბ. 122 b-c.

13 Mollard-Besques III D 1078, ტაბ. 218 e; Apollon, LIMC II(1), N 616.

14 14. E. B. Thomas, "Italische Einflüsse auf das frühkaiserzeitliche Pannonien", in VIII Congrès Internat. d'archéol. Class., Paris 1965, 365, ტაბ. 81, 2.3; eadem, Römische Villen in Pannonien, 1964, 282-287, ტაბ. 179. 181; Apollon, LIMC II , N 302 g).

5. ლონდონის ბრიტანულ მუზეუმში დაცული აპოლონის თავის ქანდაკებათა ჯგუფი.[15]

6. არა მარტო ვარცხნილობით, არამედ სახის ნაკვთებითაც ძალიან ჰგავს ვანის ქანდაკებებს აფროდისიაში 60-იან წლებში აღმოჩენილი ქვისგან დამზადებული აპოლონის თავის ქანდაკება.[16]

აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმ დეტალს, რომ ყველა ამ შემთხვევაში (5-6), მიუხედავად ძირითადი დეტალისა – ბაფთით დაბოლოებული გვერდებიდან აწეული ტალღოვანი თმები – ვანში ნაპოვნი ქანდაკებების ვარცხნილობისგან განსხვავებით, თმები არ არის ჩამოშვებული.

7. ელინისტური ხანის დასასრულით, ძვ. წ. დაახლ. 100 წლით თარიღდება წარწერით დადასტურებული აპოლონის რელიეფური გამოსახულება, რომელიც ფრაგმენტულად არის შემორჩენილი და სულ რამდენიმე წლის წინ შეწირულობის სახით გადაეცა ათენის ბენაკის მუზეუმს. აპოლონი გამოსახულია სვეტზე დაყრდნობილი, მშვილდითა და კაპარჭით, მარცხენა ხელში თასმით, ხოლო მარჯვენაში – ტოტით. საკურთხეველი და პალმის ხე იწვევს ღვთაების ასოციაციას დელოსთან, კერძოდ, მის პატივსაცემად იქ გამართულ თამაშებთან. როგორც ფიქრობენ, ქვის ეს რელიეფი შეიძლება აღმოჩენილი იყოს აღმოსავლეთ ატიკაში, კერძოდ, პრასიაიში, სადაც დადასტურებულია აპოლონის თაყვანისცემა და უწყვეტი კავშირი წმინდა კუნძულთან. სტილისტურად იგი ტიპიურ მსგავსებას ავლენს ღვთაებების გვიანელინისტური ხანის ქანდაკებებთან, მაგრამ აპოლონის ეს იშვიათი იკონოგრაფიული ტიპი გვაფიქრებინებს, რომ იგი შეიძლება გადმოღებული იყოს ცნობილი საკულტო ქანდაკებიდან, რომელიც შეიძლება გამოვლინდეს დელოსის თიხის ანაბეჭდებში.[17]

ჩვენთვის საინტერესო ორივე ქანდაკება ამ რელიეფურ გამოსახულებას, პირველ რიგში, ისევ ვარცხნილობით (მიუხედავად იმისა, რომ ბაფთა ფორმის მხრივ ოდნავ განსხვავდება, თმები ზუსტად ერთნაირად ეშვება მხრებზე) უკავშირდება და სტილისტურადაც.

თავად ვარცხნილობის ეს ტიპი ელინისტური ხანის ხელოვნების ნიმუშების, კერძოდ თავების რელიეფური გამოსახულებების შემთხვევაში, ხშირად პრობლემას ქმნის. მაგალითად ე. წ. „კლაროსის თავი“ დღემდე დისკუსიის საგანია. საქმე შეიძლება ეხებოდეს აფროდიტესაც და აპოლონსაც.[18]

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ვანში აღმოჩენილი ორივე ქანდაკება განეკუთვნება ელინისტური ხანის დასასრულისა და რომაული ხანის მცირე

---

[15] A. H. Smith, A Catalogue of Sculpture in the Department of Greek and Roman Antiquities British Museum, London 1904, 15, ტაბ. III, NN 1547, 1548, 1565.

[16] Archaeology, N 20, 1967, გამოსახ. 12.

[17] Α. Δεληβορριάς, Ένας Απόλλων Δήλιος, Μάλλον από την Αττική, Αθήνα 1999, 328-337.

[18] Rene Robert, "Une tête classicisant inédite de Claros, Fondation Eugene Piot, Monuments et Mémoires" LXXIV 1995, 9-33.

პლასტიკის ნიმუშების (ძირითადად ბრინჯაოს ქანდაკებები) ჯგუფს, რომელიც წარმოადგენს აპოლონის შემდეგ იკონოგრაფიულ ტიპს: ფეხზე მდგომი, შიშველი, ზურგზე კაპარჭით და მარჯვენა ხელში პატერით (სურ. 5).[19] მცირე პლასტიკის ნიმუშების დიდი ქანდაკებისგან გამოყოფა აპოლონის გამოსახულებების შემთხვევაშიც მათი რელიგიური ხასიათით არის განპირობებული. ზემოთ განხილული ქანდაკებები, რომლებიც ჩვენ ვანში ნაპოვნი ვერცხლის ქანდაკებების პარალელებად მივიჩნიეთ, დროის გარკვეულ მონაკვეთში იდგა რომაული კერძო სახლების ლარარიუმებში ან როგორც ძღვენს, მათ ტაძრებში სწირავდნენ. ზურგზე კაპარჭით და ხელში პატერით გამოსახული შიშველი აპოლონი იყო სწორედ ყველაზე გავრცელებული ტიპი ისევე როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში. სარიტუალო თასი მიანიშნებს ღვთაების მზადყოფნაზე, შეისმინოს ლოცვები, რომელსაც თავად ძღვენის მიმტანი ღვინის შეწირვასთან ერთად ახორციელებდა. სახლის კულტში პატერით ხელში გამოსახული აპოლონის პოპულარობა კი იმით აიხსნება, რომ საქმე ეხება შემწყალებელ, ლოცვების შემსმენელ ღვთაებას. რაც შეეხება მეორე ატრიბუტს – კაპარჭს, ამ შემთხვევაში მას აქვს აპოლონის განმასხვავებელი ფუნქცია: მის გარეშე ნამდვილად ძნელი იქნებოდა შიშველი ღვთაების, რომელსაც რიტუალური ჭურჭელი უჭირავს ხელში, მაინცდამაინც აპოლონთან იდენტიფიცირება.[20]

ამგვარი ინტერპრეტაცია ქანდაკებების აღმოჩენის ადგილის მიხედვით ემყარება მათ ფუნქციას და ამდენად პრაქტიკული ხასიათისაა, მაგრამ აპოლონის ფიალას მითოლოგიური ახსნაც აქვს, რომელიც ერიკა სიმონმა წარმოადგინა კერამკული ფერწერის ნიმუშების მაგალითზე თავის მონოგრაფიაში „შემწირველი ღვთაებები“. მისი აზრით, ბერძნულ ღვთაებებს შორის ამ როლში ყველაზე ხშირად სწორედ აპოლონი გვევლინება: ბერძნული რწმენის მიხედვით, ისეთი დემონური არსების მოკვლა, როგორიც პითონი იყო, ადამიანის მკვლელობის მსგავსად მოითხოვდა ცოდვის გამოსყიდვას. მას შემდეგ, რაც აპოლონი კლავს პითონს, მან უნდა სისხლის ლაქები ჩამოიბანოს, პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით, რომ განიწმინდოს ე. ი. კვლავ ფოიბოსი გახდეს.[21] დელფოს თეოლოგიის მიხედვით მსხვერპლის შემწირველი აპოლონის სახე პირდაპირ კავშირშია სეპტრიონის დღესასწაულთან, რომელიც რვა წელიწადში ერთხელ იმართებოდა დელფოში. კლასიკური ხანის ატიკურ კერამიკულ ფერწერის ნიმუშებზე გამოსახული აპოლონი ფიალით ხელში, რომელიც მსხვერპლს სწირავს და ლიბირებს, სითხეს ასხამს, ასახავს აპოლონს, რომელიც დელ-

---

19 Apollon, LIMC II (1), 406; L. Franzoni, Bronzetti Romani del Museo Arch. di Verona, Venezia 1973, 83, N 63.

20 Apollon, LIMC II (1), 442.

21 Erika Simon, “Opfernde Götter”, Berlin 1953, 7, 13, 24-33.

ფოს თეოლოგიის მიხედვით უნდა განიწმინდოს და ზევსსა და ერინიებს მსხვერპლი შესწიროს.[22]

ამგვარი ლოგიკური ახსნა არა მარტო გამოსახულ ფიალას აქვს, არამედ კაპარჭი და ლირა მსხვერპლის შემწირველი აპოლონის განუყოფელი ატრიბუტებია.

რომელ აპოლონთან გვაქვს საქმე ვანში ნაპოვნი ქანდაკებების შემთხვევაში? ამაზე ცალსახა პასუხის გაცემა ძალიან მიჭირს, სანამ სხვა შეწირულობები კომპლექსურად არ იქნება შესწავლილი. მაგრამ თავად ნივთის ფუნქციიდან გამომდინარე, რაც ქანდაკების შემთხვევაში კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, ჩემთვის ძნელია ვანის ქანდაკებების დაკავშირება დელფოს სრულიად მკაცრად განსაზღვრულ რელიგიურ კონტექსტთან.

ამ ერთად აღმოჩენილი ორი ქანდაკების მნიშვნელობას თავს უფლებას მივცემ და ისევ შეფოლდის სიტყვებით გამოვხატავ: „ტაძრის შემოწირულობები წარმოაჩენს მის მნახველებსა და ძღვენს, რომელიც მათ თან მოიტანეს. როგორც ღვთაების წმინდა სამყაროსადმი მათი მიკუთვნების სიმბოლოებს ხშირად ამ შემოწირულობებს შემაღლებულ ადგილზე ათავსებდნენ, ზოგჯერ ქანდაკებებს – სვეტებზე... ჩვენთვის კი დღეს გაუგებარია, თუ რას ნიშნავდა ტაძრებში ქანდაკებების რაოდენობის ზრდა, რომლებიც მაცხოვრებლების გვერდით მეორე ხალხს ქმნიდა".[23]

საინტერესოა, რომ მიუხედავად აპოლონის მცირე ქანდაკებების სიმრავლისა და ფართოდ გავრცელებისა, იშვიათია ვერცხლის ნიმუშები. აპოლონის ვერცხლის პატარა ქანდაკებები წარმოადგენდა შეწირულობებს ისეთ მნიშვნელოვან ტაძარში, როგორიც დელოსის აპოლონის ტაძარია, მაგრამ, სამწუხაროდ, ამის შესახებ ჩვენ მხოლოდ დელოსის წარწერებიდან ვიგებთ.[24] ამ თვალსაზრისითაც მნიშვნელოვანია ვანში აღმოჩენილი ქანდაკებები, რომელთა შემოტანაც არ უნდა ყოფილიყო მხოლოდ ესთეტიკური ფაქტორით განპირობებული. ცენტრალური ტერასის ე. წ. „სანძურში" მათი აღმოჩენის კონტექსტი სრულ უფლებას გვანიჭებს ხელოვნების ამ ნიმუშების უკან გარკვეული რელიგიური ფონიც, კერძოდ, ღვთაების გარკვეულწილად თაყვანისცემაც ვიგულისხმოთ, მით უმეტეს, რომ საქმე ეხება ერთი ღვთაების ორ თითქმის ერთნაირ ქანდაკებას.

---

[22] დაწვრ. იხ. Walter Burkert, "Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche", Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1984, 125, 229-233.

[23] Schefold (1998), 153.

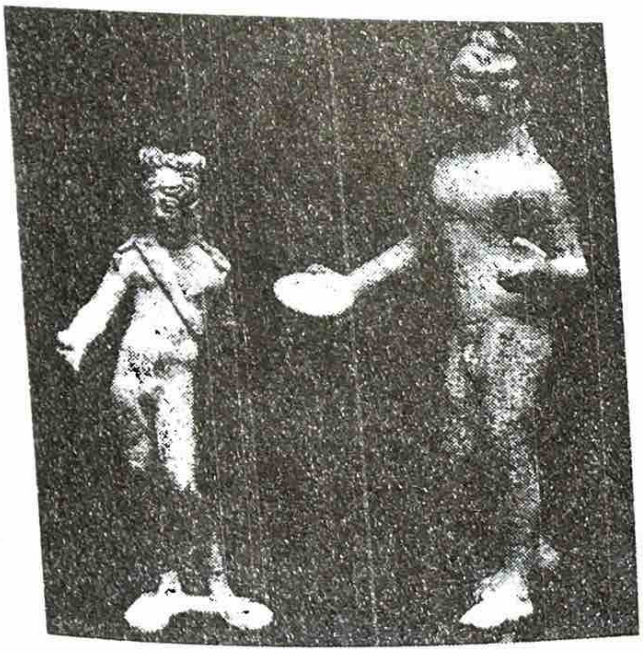
[24] Marcadé, Musée Délos, 180: 442 B130 ; 443 Bb 52 ; 142 BI 40-41.

ნინო ლორთქიფანიძე

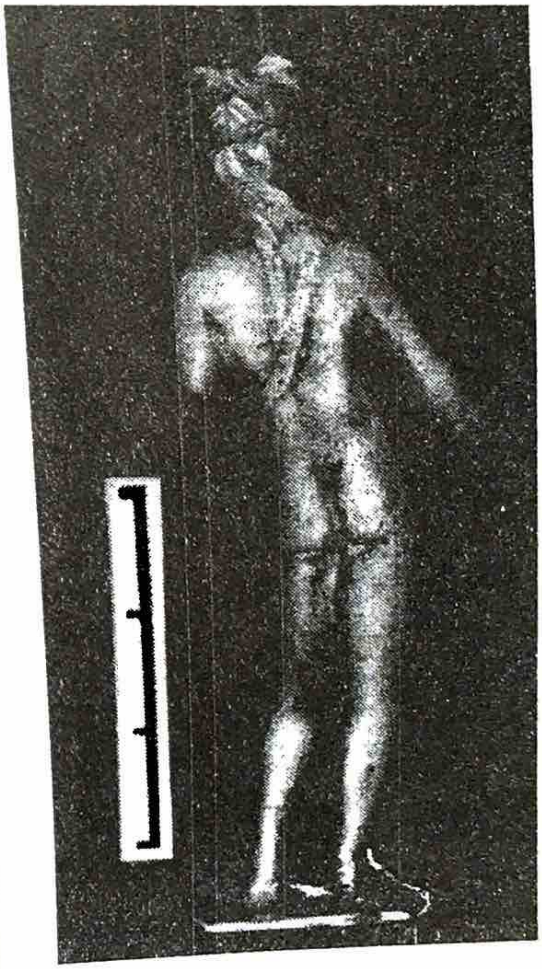
Nino Lortkiphanidze

Zwei Silberstatuetten von Apollon aus Vani

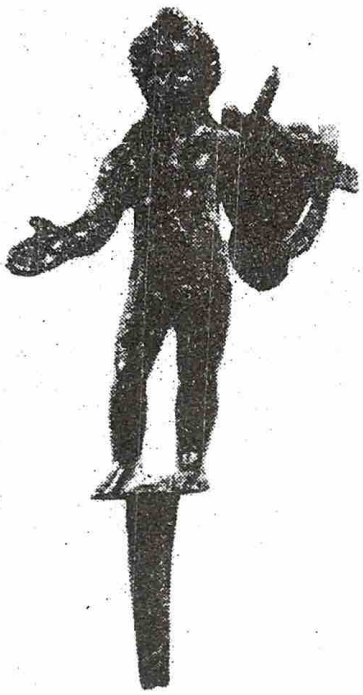
Im Artikel werden zum ersten Mal zwei Silberstatuetten interpretiert, die im Jahre 1981 in Vani, im s.g. Schatzhaus des Altars mit 12 Stufen gefunden wurden. Beide Figuren sind fast ähnlich: Jüngling, nackt, steht frontal, die Haare sind auf dem Kopf in einer Schleife gebunden und fallen in langen Strähnen auf die Schultern. Die Höhe einer Statuette ist 7 cm, linke Hand ist abgebrochen. Die Rechte ist ausgestreckt und nach dem Daumen ist es nicht ausgeschlossen, dass sie ein Attribut hielt. Auf der rechten Seite trägt sie ein Köcherband. Die zweite Statuette ist etwas grösser, 8,5 cm hoch. Die Rechte ist ausestreckt und hält eine Phiale. Beide Figürchen gehören in die Gruppe der späthellenistischen und römischen Statuetten vom folgenden ikonographishen Typus: Apollon stehend, nackt, mit Köcher am Rücken und eine Phiale haltend. Die Anzahl der ähnlichen Statuetten, die in diesem Fall besondere Opfergaben darstellen und vor allem der Fundkontext erlauben uns, einen religiösen Hintergrund zu vermuten.



სურ. 1



სურ. 2



სურ. 3



სურ. 4



სურ. 5

მედეა მეტრეველი

მ. კარაღაცისის რომანის „დიდი ქიმერა“ მთავარი გმირის ხასიათის პრობლემისათვის

მწერალი, რომელმაც პირველმა სცადა ღიად ესაუბრა ბერძნულ საზოგადოებაში აქამდე ტაბუირებულ თემებზე, წინა პლანზე წამოეწია ადამიანების ხორციელი ვნებები, ღრმად ჩასწვდომოდა მის სულიერ სისუსტეებს, იყო მ. კარაღაცისი. მან XX საუკუნის ევროპაში დასმული პრობლემები ბერძნული სინამდვილის ფარგლებში გადმოიტანა. მწერალი ეზიარა ფრანგულ ნატურალიზმსა და რეალიზმს, ფროიდის ფიზიოლოგიურ თეორიებს, მატერიალიზმს, დოსტოევსკის მიერ შექმნილ ფსიქოლოგიურ ტიპებს და გვიჩვენა, თუ რაოდენ დიდ როლს ასრულებს ეროტიკა და სექსი ადამიანთა ურთიერთობებში. მ. კარაღაცისის შემოქმედება არ არის არც ეროტიკული ლიტერატურა და არც პორნოგრაფია. მის ნაწარმოებებში ჩანს ეროტიკული პათოსი და, ამასთანავე, ნატურალიზმის ელემენტები, ერთი მხრივ, ფროიდისტული კონცეფციები და, მეორე მხრივ, ეროტიკულ-რომანტიკული ხასიათები.

რომანმა „დიდი ქიმერა“ ბერძნულ ლიტერატურულ კრიტიკაში ვნებათა ღელვა გამოიწვია და ამის მიზეზი, უპირველეს ყოვლისა, რომანის მთავარი გმირის – მარინა რეიძის სახე იყო. მ. კარაღაცისმა ბერძნული საზოგადოების წიაღში შექმნა ქალის არაორდინარული ხასიათი ისეთი შტრიხებით, რომლებიც ბერძენთათვის მრავალი თვალსაზრისით მიუღებელი და დასაძრახი იყო. მწერალმა შეძლო ეჩვენებინა ის, რასაც უმნიშვნელოდ მიიჩნევდნენ მისი თანამედროვენი – ქალის სახე-ხასიათი თავისი პრობლემატიკით, სათუთი გრძნობებით, ემოციებითა და ფსიქოლოგიურ-ფიზიოლოგიური მოთხოვნილებებით. იულიას იატრიდისი თავის სტატიაში წერს „მარინა რეიძის ტრაგიკული ისტორია მან – კარაღაცისმა ,– Roger Vercel-ის ტექსტიდან ისესხა, რათა ბერძნული ლიტერატურის ყველაზე უფრო სრულყოფილი გმირი ქალის სახე შეექმნა“.[1]

რადგანაც რომანის გმირი არ დარჩა შეუმჩნეველი ბერძნული ლიტერატურის კრიტიკოსებისათვის და რამდენადაც გაჩნდა სურვილი მასზე თუნ-

[1] Ι. Ιατρίδης, Επανεκτίμηση του Μ. Καραγάτση, Τετράδια “Ευθύνης”, 14, 1981, 16.

დაც ყველაზე ნეგატიური კუთხით მსჯელობისა, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ რომანის მთავარი გმირი თავისი არაორდინარულობით იპყრობს ყურადღებას და იგი, როგორც ხასიათი „შედგა“.

თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში მხატვრული ნაწარმოების პერსონაჟის ინდივიდუალიზაციის, თუ ხასიათის პრობლემას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. უკვე ანტიკურობაში გაჩნდა აუცილებლობა ლიტერატურული პროცესების შესწავლისას ყურადღება შეეჩერებინათ ისეთ საკითხზე, როგორიცაა ნაწარმოების პერსონაჟის ინდივიდუალობის კრიტერიუმთა განსაზღვრა და ის, თუ რა შეიძლება ეწოდოს ასეთ ინდივიდუალიზებულ პერსონაჟებს. ამ თვალსაზრისით დისკუსიას ლიტერატურათმცოდნეობაში საფუძველი ჩაუყარა არისტოტელემ თავის „პოეტიკაში“. აქ მოცემულია ლიტერატურათმცოდნეობის ისტორიაში პირველი ცდა ხასიათის განსაზღვრისა. არისტოტელე გვთავაზობს ხასიათის საკმაოდ საინტერესო დეფინიციას. მისთვის ამოსავალი ტერმინია ἦθος-ი. იგი მიიჩნევს რომ ἦθος-ი, ანუ ხასიათი, არის გმირის უნარი სიტყვით ან საქმით გააკეთოს არჩევანი.[2] საკითხის კვლევისას ჩვენ ძირითადად ლიტერატურული ხასიათის არისტოტელესეულ დეფინიციას ვეყრდნობით.

სანამ უშუალოდ ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე გადავიდოდეთ, მოკლედ გავიხსენოთ რომანის შინაარსი: ბერძენმა მეზღვაურმა იანისმა საფრანგეთიდან ფრანგი ქალი მარინა საბერძნეთში წამოიყვანა და ცოლად შეირთო. მარინას, მეძავი ქალის შვილს, მძიმე წარსული აქვს, მაგრამ იგი დიდი იმედებით აღსავსე მიდის საბერძნეთში. სამწუხაროდ, უცხო ქვეყანაში მისი ცხოვრება ერთობ დრამატულად წარიმართა. ამის მიზეზი იყო მარინას ის საბედისწერო ნაბიჯი, რომელიც მან ქმრის არყოფნის დროს გადადგა. ფაქტობრივად, თავისი ნაბიჯის სისწორეში არც თუ მთლად დარწმუნებულმა, მან მთელი ღამე გაატარა გემზე უცნობ კაპიტანთან ერთად... რამდენადაც დედის არყოფნამ შვილის მძიმე ავადმყოფობა გამოიწვია, რძლის საქციელი ცნობილი გახდა დედამთილ ანასა და მაზლ მინასისათვის. ისინი საოცრად აღშფოთებულნი არიან რძლის ამორალობით. ამას მოჰყვება ქალის მეორე საბედისწერო ნაბიჯი. მარინა ავადმყოფ ბავშვს ერთ ღამეს კვლავ მარტო დატოვებს და თავის მაზლთან ერთად მიეცემა სასიყვარულო განცხრომას. ამ დროს ბავშვი იღუპება. საკუთარი შეცოდების მორალურ ტვირთს ვერ უძლებს მინასი და ის, ბოლოს და ბოლოს თავს იკლავს. მინასისაგან დაფეხმძიმებული მარინაც საზოგადოების ზეწოლის გამო სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ასრულებს.

პერსონაჟის ინდივიდუალობა ნებისმიერ რომანში რამდენიმე ძირითად დონეზეა წარმოდგენილი: გმირის ავტორისეული, სხვა პერსონაჟთა და თავად გმირის მიერ საკუთარი თავისა თუ მოქმედების შეფასების დონეებზე.

---

2 არისტოტელე, პოეტიკა, 1454a.

რასაკვირველია, გმირის ინდივიდუალობის ხარისხის განმსაზღვრელი არის თავად მოქმედება, სადაც, არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, ვლინდება გმირის უნარი, სიტყვით ან საქმით გააკეთოს არჩევანი. სწორედ ამიტომ, მარინას ინდივიდუალობაზე მსჯელობისას, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია განვიხილოთ მისი ხასიათის ის შტრიხები, რომლებიც პროტაგონისტის უშუალო ქმედებაში ვლინდება. სწორედ ამ დონეზე ყველაზე მეტად თავს იჩენს გმირის შინაგანი სამყაროს ის არაცნობიერი მხარეები, რომლებიც ეხმიანებიან ზ. ფროიდის ფსიქოანალიზის თეორიას.

როდესაც კარალაცისია შემოქმედებაზე ვმსჯელობთ, აუცილებელია აღინიშნოს, რომ ერთ-ერთი უმთავრესი ფენომენი, რომელიც მის თითქმის ყველა ნაწარმოებში დომინირებს, არის *ეგოიზმი*. ეს შეინიშნება როგორც მის ადრეულ ნაწარმოებებში, და განსაკუთრებით მის ლექსებში[3], ასევე უფრო გვიანდელ თხზულებებში. თითქმის ყველა მისი გმირი (განსაკუთრებით ტრილოგიის „შეგუება მზის ქვეშ“ მთავარი პერსონაჟები) ეგოისტია. რომანზე უბრალო თვალის გადავლებაც კი საკმარისია, რომ შემდეგ დასკვნამდე მივიდეთ: თითქმის ყველა პრინციპულ მომენტში ეგოიზმი მარინასათვის უაღრესად დამახასიათებელია. რომანის მიხედვით, მისი ერთერთი თაყვანისმცემელი გი დე როსლანი, რომელზედაც მარინა დაქორწინებასაც კი აპირებდა, მან მომენტალურად მიატოვა. ამისათვის საკმარისი აღმოჩნდა სარეცელში გატარებული პირველივე ღამე. რადგან მისმა ესოდენ მოყვარულმა მამაკაცმა ვერ დააკმაყოფილა ქალის სექსუალური მოთხოვნილება, მან მძინარე გი დე როსლანი ლოგინში მიატოვა და თვითონ ოთახიდან ჩუმად გაიპარა. იმწუთას მარინას არც კი უფიქრია იმაზე, რომ მის ქმედებას მისი „საქმროსთვის“ დიდი ტკივილის მიყენება შეეძლო. თავისი საქციელის გამართლება ქალმა მხოლოდ ერთი წერილის გაგზავნით გადაწყვიტა, რომელშიც გი დე როსლანს იგი სთხოვდა, ყოველგვარი ახსნის გარეშე საბოლოოდ დაევიწყებინა მათი ურთიერთობა.[4] ამ შემთხვევაში ეგოიზმის მასტიმულირებელი ფაქტორი აშკარად სექსუალური მომენტია.

სწორედ ამ არაცნობიერი ფაქტორის გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას ერთი შეხედვით გმირის ის უჩვეულო მოქმედება, როდესაც მარინა ბერძენ კაპიტანს – მის მომავალ მეუღლეს – პირველი შეხვედრისთანავე მის კაბინაში ნებდება და შემდეგ საბერძნეთში მიჰყვება. მცდარი და საფუძველს მოკლებული იქნებოდა იმის მტკიცება, რომ მარინას ერთი დანახვით შეუყვარდა უცნობი მამაკაცი და მას უცხო ქვეყანაში წაჰყვა. არა, უბრალოდ იანისი აღმოჩნდა ადამიანი, რომელსაც მარინასთვის ნამდვილი სექსუალური სიამოვნების მინიჭება შეეძლო. იმას, რასაც მარინა ამდენ ხანს

---

[3] Β. Αθανασόπουλος, "Ο άγνωστος ποιητής Δ. Γ. Ροδόπουλος", Νέα Εστία, τ.130, 1991, 851-859.

[4] Μ. Καραγάτσης, "Μεγάλη Χίμαιρα", Αθήνα 2001, 31.

ელოდა, ასე უცებ ვერ დათმობდა, ვერ შეელეოდა. სწორედ ამიტომ გადმოიხვეწა უცხო მიწაზე, დასახლდა უცხო ადამიანებს შორის.

მარინას ეგოიზმი სხვა მხრივაც – საკუთარ შვილთან ურთიერთობაშიც ვლინდება. იანისის წასვლის შემდეგ იგი, ფაქტობრივად, მძიმე დეპრესიაში ვარდება. მთელი დღეები ოთახში ჩაკეტილი წიგნებს კითხულობს და არანაირ ღონეს არ ხმარობს, რომ მამის გარეშე დარჩენილ საკუთარ პირმშოს მძიმე დღეები ადვილად გადაატანინოს, მის გვერდით იყოს. იმ მომენტში მისთვის მთავარი საკუთარი თავია: „თავის თავს ძალას ატანდა, რათა ანულასთან ყოველთვის ხალისიანი ყოფილიყო ... ყოველ ღონეს ხმარობდა, რათა მარტოობა, რომელიც ბავშვს ბედნიერებას უკარგავდა, როგორმე დაეძლია. მაგრამ უბედურება ის იყო, რომ მისი მღელვარება და უიმედობა, რომელიც უფრო და უფრო იზრდებოდა, არ აძლევდნენ მარინას საშუალებას, თავისი ეს მონდომება მუდმივად განეხორციელებინა. ამგვარად, ბავშვს განგებას ანდობდა და თავად კი ოთახში იკეტებოდა..."[5] მიუხედავად იმისა, რომ შვილი სიგიჟემდე უყვარს, მას თავის თავზე მაღლა ვერ აყენებს. სწორედ მარინას ეგოიზმს, პირველ ადგილზე საკუთარი სურვილების, მოთხოვნილებების დაყენებას შეეწირა მისი ქალიშვილი. იგი ავადმყოფ ბავშვს ოთახში მარტო დატოვებს და მინასთან სასიყვარულო განცხრომას მიეცემა.[6]

გმირის ეგოიზმის გამოვლენის ერთ-ერთი ყველაზე მეტად რელიეფური ფორმაა მარინას ე. წ. ნარცისიზმი[7], რომელიც მხოლოდ ცალკეულ ეპიზოდებში ვლინდება. რომანის სამ ეპიზოდში აღწერილია, თუ როგორ ტკბება გმირი საკუთარი შიშველი სხეულის სარკეში თვალიერებით. ამ შემთხვევაში შეიძლება ვიმსჯელოთ გმირის ხასიათის კვაზინარცისტულ შტრიხებზე, რადგანაც მარინას საკუთარი თავით ტკბობა აღნიშნული ეპიზოდებით სრულდება და იგი მას ხელს არ უშლის, ნორმალური სექსუალური ურთიერთობა დაამყაროს მამაკაცებთან. მაგრამ, რაც შეეხება თავად ამ ეპიზოდებს, აქ საოცრად მძაფრად, ჩვენ ვიტყოდით, თითქმის ნატურალისტური პორნოგრაფიულობით არის აღწერილი თვითტკბობის სცენები. მაგალითისათვის მოვიყვანთ ერთ ასეთ ეპიზოდს: „სიცხე მას ახრჩობს. უცარი მოძრაობით თავის სხეულს ღამისპერანგის გამაღიზიანებელი შეხებისაგან ათავისუფლებს. ახლა უკვე მთლიანად შიშველია, თეთრ ზეწრებზე უფრო ქათქათა. მიმზიდველია, მშვენიერია. თვალებს ახელს და თავის

---

5 "Μεγάλη Χίμαιρα", 189.

6 იქვე, 272–277.

7 ტერმინი *ნარცისიზმი* გამოიყენება ისეთი მდგომარეობის აღსანიშნავად, როცა ადამიანი საკუთარ სხეულს აღიქვამს როგორც სექსუალურ ობიექტს, ტკბება მისი ყურებით, სიამოვნებს მისი ფერება და ეს ყოველივე მანამდე გრძელდება, სანამ ადამიანი არ მიიღებს სექსუალურ დაკმაყოფილებას. З. Фрейд, **Очерки по психологии сексуальности**, /Пер. М. В. Вульфа/ Рига 1990, 106.

სხეულს აკვირდება, ნაზი ვარდისფერი ქუსლებიდან ძუძუს მუქ თავებამდე ... ის გრძნობს თავის სავსე მკერდს..."[8] როგორ უნდა აიხსნას მარინას ეს თითქმის პათოლოგიური მოქმედება? შინაგანი, ორგანული ტკივილით გადაღლილი პროტაგონისტი თითქმის მთლიანად ეთიშება გარე სამყაროს, ის საკუთარ თავთან მარტოდმარტო რჩება და მომენტებში აბსოლუტურად კარგავს ინტერესს ყველასა და ყველაფრის მიმართ. სიშიშვლით ტკბობა მას წარმოქმნილი მორალური „ტვირთისაგან" განმუხტავს ხოლმე.

მარინას ცხოვრების უკანასკნელი ნაბიჯიც ეგოიზმის, ოღონდ სავსებით სხვა ფორმით, ერთგვარი გამოვლინებაა. როცა მარინა თვითმკვლელობაზე, როგორც საკუთარი თავის ხსნაზე ლაპარაკობს,[9] იქვე დასძენს, რომ ამის განხორციელებაში მისი ორსულობა უშლის ხელს, რომ მას არ სურს მეორე ბავშვის სიკვდილი. ამ შემთხვევაში მარინა რაციონალურად აფასებს ვითარებას, თავის გრძნობებს არ აძლევს საშუალებას მასზე იმოქმედონ. ამის მიუხედავად, გემი „ქიმერას" დანახვა საკმარისი აღმოჩნდება იმისათვის, რომ მარინა კვლავ ემოციებს შეეპყრო. მარინას იანისის ნახვის სურვილი უჩნდება, სურს, რომ ქმარმა უფსკრულის პირას მდგომი გადაარჩინოს. მაგრამ იანისი არსადაა და ქალი შექმნილი ვითარებიდან ერთადერთ გამოსავალს, თვითგადარჩენის, საკუთარი პიროვნების შენარჩუნების ერთადერთ გზას პოულობს. ეს არის თვითმკვლელობა, რომლითაც იგი თავისუფლებას იღებს.

კარაღაცისის გმირი ღრმა ფსიქოლოგიური სახეა. მისი ხასიათის „სირთულე" მისი პიროვნების გაორებაში, მის ფსიქიკაში ერთმანეთის მიმართ დაპირისპირებულ საწყისებში მდგომარეობს. მარინას ხასიათში, ერთი მხრივ, საკმაოდ რაციონალური, ხოლო, მეორე მხრივ, ერთობ ემოციური ნიშნები ვლინდება. ისევე, როგორც ყველა ადამიანის, ამ გმირის *ფსიქოლოგიური აპარატიც*[10] ორი ერთმანეთის დაპირისპირებული საწყისისაგან – *იდისა* (Id) და *ეგოსგან* (Ego)[11] შედგება. ისტორიულად *იდი* ადამიანის ფსიქიკის არაცნობიერი მხარეა, ხოლო *ეგო* – ცნობიერი. *კლასიკური*

---

[8] "Μεγάλη Χίμαιρα", 181.

[9] იქვე, 318.

[10] Psychical Apparatus, ფროიდისტული მეტაფსიქოლოგიის ძირითადი ცნება, რომელიც მიიჩნევს, რომ ადამიანის ფსიქიკური ცხოვრების განსაზღვრა გარკვეული აპარატის ფუნქციაა, რომელიც დროსა და სივრცეში ცვლილებებით ხასიათდება და რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება (იდი, ეგო და სუპერ-ეგო). S. Freud, An Outline of Psycho-Analysis, London 1955.

[11] ფსიქოლოგიაში მიღებული პოპულარული ფროიდისტული ტერმინები. ისინი პირველად გაჩნდა ფროიდის ნაშრომში „მე და იგი" (The Ego and the Id 1923). ლათინური ნაცვალსახელი *Ego* ფროიდის მიერ „მე"-ს აღსანიშნავად გამოიყენებოდა. *Id* არის ლათინური მესამე პირის საშუალო სქესის ნაცვალსახელი (ობიექტური) იგი, რომლის გერმანულ ეკვივალენტადაც ფროიდი „das Es"-ს გვთავაზობს.

თეორიის[12] მიხედვით განვითარების გზაზე *იდი* წინ უსწრებს *ეგოს*, ანუ ფსიქოლოგიური აპარატი თავის ფუნქციონირებას იწყებს როგორც არადეფინირებული *იდ-ი*, რომლის ნაწილი შემდგომ *ეგოს* სტრუქტურაში გადადის. ფროიდი *იდს* ადამიანის პიროვნების ბნელ ნაწილს უწოდებს, რომელიც, ძირითადად, ნეგატიურია და *ეგოს* უპირისპირდება. ის ქაოსი და ვნებათა ღელვაა. *იდი* სავსეა ენერგიით, რომელიც არაორგანიზებული ინსტინქტებიდან მიეწოდება. ის ამ ინსტინქტების დაკმაყოფილებისაკენ ილტვის, რომლებიც სიამოვნების პრინციპს ექვემდებარებიან.[13] ამგვარად, *იდი* და *ეგო* ერთმანეთის მიმართ ორი პოლარული უკიდურესობაა. *იდი* პრიმიტიულია, *ეგო* – ცივილიზებული; *იდი* მიჰყვება სიამოვნების პრინციპს, *ეგო* – რეალობის პრინციპს; *იდი* ემოციურია, *ეგო* – რაციონალური; *იდი პირვანდელ პროცესებს* ექვემდებარება, რომლებიც აკრძალვის კანონებს არ ცნობენ, *ეგო – მეორად პროცესებს*, რომლებიც პატივს სცემენ კანონებსა და წესებს.[14]

ეს მოკლე მიმოხილვა იმისათვის დაგვჭირდა, რათა ჩვენთვის საინტერესო ასპექტი უფრო ნათლად წარმოვაჩინოთ კარალაცისის გმირის სახეში. მარინას ხასიათი ამ ორი უკიდურესობის ერთმანეთთან დაპირისპირებაში, კონფლიქტში ვლინდება. გმირის არაცნობიერი *იდი* წარმართავს თითქმის ყველა მის ქმედებას. მარინა თავისი ინსტინქტების, *პირვანდელი პროცესების* მონა ხდება. მისი ემოციები ძლევენ რაციონალურ მსჯელობას, ვითარების გონივრულ, სწორ შეფასებას. ქალს მხოლოდ სიამოვნების, კმაყოფილების პრინციპი ამოძრავებს. მაგალითისათვის საკმარისია რომანის რამდენიმე ეპიზოდი განვიხილოთ; როცა მარინა ჯერ კიდევ საფრანგეთში პირველად ეძლევა ქუჩაში უცნობ მამაკაცს, მას მხოლოდ სექსის, ლიბიდოს სურვილი ამოძრავებს. მარინა არანაირად არ აფასებს ვითარებას, მისი რაციო ემოციების ტყვე ხდება.[15]

ასევე პირველად იანისთან შეხვედრისას უცნობ მამაკაცს, მარინა წინააღმდეგობის გარეშე დანებდება გემის კაბინაში.[16] სექსუალური სიამოვნე-

---

[12] Classical (Analytical) Theory. ეს არის თეორიული ნორმა, რომელიც ფროიდის ძირითად დებულებებს ემყარება.
Ч. Райкрофт. Критический словарь психоанализа /Пер.с англ. Л. В.Топоровой, И. Н. Гвоздева./ Санкт-Петербург 1995, 71.

[13] იქვე, 49.

[14] Primary and Secondary Processes გადმოსცემს ფსიქიური მოქმედების ორ ტიპს. პირვანდელი პროცესები დამახასიათებელია ფსიქიკის არაცნობიერი მხარისთვის, ხოლო მეორადი კი – ცნობიერისათვის. პირველი კატეგორია სიამოვნების პრინციპით იმართება, მეორე ექვემდებარება ფორმალურ ლოგიკას, რეალობის პრინციპს. იქვე, 142–143.

[15] "Μεγάλη Χίμαιρα", 20-21.

[16] იქვე, 39.

ბის მიღების სურვილმა მარინას გონივრული განსჯის უნარი დაუქვეითა. ფიზიოლოგიური ინსტინქტები დომინირებენ, მეუფებენ მის პიროვნებაში. ასევე საკმარისია გავიხსენოთ მარინას სახლიდან წასვლის ის ეპიზოდი, როცა ქალი თავად უბიძგებს ერთ მეზღვაურს, რათა მასთან ინტიმური კავშირი იქონიოს.[17] და, ბოლოს, მარინას ურთიერთობა საკუთარ მაზლთან, სადაც კარალაცისი აშკარად უსვამს ხაზს ორივე პერსონაჟში სომატური, ფიზიოლოგიური სურვილის დომინირებას.[18]

ბუნებრივია, ყოველივე ამის შემდეგ ისმის კითხვა, რაოდენ სრულყოფილია მარინას პიროვნება, შეიძლება თუ არა ვისაუბროთ მის ხასიათში რაღაც ერთი მაკორდინირებელი შტრიხის გამოყოფაზე, რომელიც მისი არის განმსაზღვრელი და თავს იჩენს ყველა პრინციპულ მომენტში, სადაც უნდა გამოვლინდეს მისი უნარი, გააკეთოს არჩევანი? თვალს თუ გადავავლებთ მთელი რომანის განმავლობაში მარინას მოქმედებას და ზემოთ თქმულსაც გავითვალისწინებთ, შევნიშნავთ, რომ მარინა ყველა შემთხვევაში მის მიერ ერთხელ მიღებულ გადაწყვეტილებას პრაქტიკულად „ღალატობს," უპირისპირდება.

ა) რომანში მარინა არაერთხელ ამბობს, რომ თავის ქმარს არასოდეს ულალატებს, ამის შესაძლებლობა რომც მიეცეს[19], მაგრამ რეალურად იგი იანისს ორჯერ ღალატობს – ერთხელ უცნობ მეზღვაურთან, ხოლო მეორედ მის ძმასთან.

ბ) ესპანელი კაპიტნის გემზე მარინა მთელ ღამეს ატარებს, მაგრამ, როდესაც მას კაპიტანი არშიყობას დაუწყებს, აღელვებული მარინა ამაზე მოულოდნელ რეაქციას ახდენს. იგი კაპიტანს ასე მიმართავს: „არა, ბატონო კაპიტანო. გავერთოთ, როგორც ორი კარგი მეგობარი. გსურთ? გულახდილად გეუბნებით."[20] მარინა კაცს, რომელთანაც იგი თავად მივიდა, უმტკიცებს, რომ არ სურს მასთან სასიყვარულო კავშირი. მაგრამ ასევე მოულოდნელად ქალი დანებდება იმ მეზღვაურს, რომელსაც მარინა ნავით გემიდან ნაპირზე გადაჰყავს.

გ) ასევე მარინას მინასთან ურთიერთობაც ერთგვარი გაურკვევლობით ხასიათდება. მინასზე, როგორც მამაკაცზე გაფიქრება მას აშინებს, უხერხულობას ჰგვრის. მარინა თავის თავს უმტკიცებს, რომ მინასის მიმართ მისი გრძნობები მხოლოდ დაძმურია.[21] მიუხედავად ამისა, ირაციონალური მასში ამარცხებს რაციონალურს და იგი, როგორც კი ამის გარემოება შეიქმნება,

---

17 იქვე, 246-247.

18 იქვე, 272-273.

19 იქვე, 122, 172.

20 იქვე, 246.

21 იქვე, 115, 134.

მინასთან ერთ ღამეს ატარებს, თუმცა იცის, რომ მეზობელ ოთახში ავად-მყოფი შვილი ჰყავს დატოვებული.

დ) როცა მარინა თავისი მეორე ფეხმძიმობის ამბავს შეიტყობს, გაურკვეველ მდგომარეობაში აღმოჩნდება. მარინამ არ იცის, როგორ მოიქცეს, რა ილონოს. ის ანეზიოსთან მიდის, რათა მას თავისი გულისტკივილი გაუზიაროს. ქალს არ სურს მეორე შვილის მსხვერპლად გაღება, ეს მტკიცედ აქვს გადაწყვეტილი, თუმცა ანეზიოსთან საუბრის შემდეგ ის იცვლის თავის აზრს, იზიარებს ხნიერი ქალის რჩევას და აბორტის გაკეთებაზე თანხმდება. მაგრამ საკმარისია მღვდელთან შეხვედრა, რომ მარინა კვლავ იცვლის გადაწყვეტილებას და სახლში ბრუნდება. მარინას საბოლოო ქმედება გადაწყვეტილების კიდევ ერთხელ შეცვლის ტოლფასია, რადგან თავის მოკვლით იგი ღუპავს თავის ჯერ არშობილ შვილსაც და ისევ და ისევ უპირისპირდება პირვანდელ გადაწყვეტილებას შეინარჩუნოს ბავშვი.

ე) მისი ხასიათის ეს წინააღმდეგობრიობა ყველაზე უფრო რელიეფურად თავს მარინას თვითმკვლელობაში იჩენს, რაც თავდაპირველად მარინას დაუშვებლად მიაჩნდა. ის ამბობს, რომ მას არა აქვს ნება თავი მოიკლას: „ეს რომ არ ყოფილიყო, მოვკვდებოდი; განვთავისუფლდებოდი. ახლა კი უნდა ვიცოცხლო, რათა ის დავბადო და გამოვკვებო“.[22] თუმცა რომანის ფინალი გმირის ამ სურვილის სავსებით საპირისპიროა.

ამგვარად, მარინას ხასიათის მაკოორდინირებელ შტრიხად შეიძლება სწორედ მასში რაციონალურისა და ირაციონალურის დაპირისპირება და საბოლოოდ ირაციონალურის მიერ რაციონალურის სრული ნეიტრალიზაცია მივიჩნიოთ.

მ. კარაღაცისის რომანი „დიდი ქიმერა“ ნამდვილად შეიძლება ჩავთვალოთ ერთი პერსონაჟის რომანად. აშკარაა, რომ ყველა სხვა მოქმედი პირი ემსახურება იმას, რომ პროტაგონისტმა რაც შეიძლება სრულად გამოავლინოს თავისი ხასიათი, რაც შეიძლება სრულად გამოიკვეთოს მარინას ტრაგიკული ბედი და ამ ტრაგიკულობის გამომწვევი მიზეზები.

Medea Metreveli

On the Problem of Protagonist's Character in the Novel "The Big Chimaera" by M. Karagatsis

M. Karaghatsis, who provided a great contribution to the task of modernization of the Modern Greek Literature, is a representative of the generation of the 1930-ies. He succeeded in setting a number of issues, urgent for Europe of that period, into the context of the greek reality. The Modern Greek literary critics displayed a rather

[22] "Μεγάλη Χίμαιρα", 318.

controversial attitude towards the novel "The Big Chimaera", determined by the moral image of the protagonist of the novel – Marina Reirzi.

The purpose of the abovementioned article is to determine, if the image of Marina Reirzi is a complete literary character. In the research the analysis of Marina's image is mainly based on Aristotle's definition of literary character – to make a chose by word or by action, so the individuality of the protagonist is discussed by her action and word.

In the conclusion the main problem of Marina's character may be considered the opposition of her rational and irrational features, that finally ends by full domination of irrational feature.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

მაგდა მჭედლიძე

იოანე მოსხოსის „ლიმონარის“ ქართული ვერსიის წარმომავლობის პრობლემა

იოანე მოსხოსის „ლიმონარის“[1] ქართული ვერსიის[2] წარმომავლობის პრობლემა გასული საუკუნის შუა წლებში გახდა აქტუალური და მან ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების თითქმის ყველა ცნობილი წარმომადგენლის ყურადღება მიიპყრო. მაგრამ მას შემდეგ, რაც რუსუდან გვარამიამ „ლიმონარის“ არაბული ვერსიის ტექსტი გამოსცა ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით,[3] რომელშიც იგი ქართული „სამოთხის“ არაბულ წარმომავლობას ასაბუთებდა, მოსხოსსა და მის თხზულებასთან დაკავშირებული დისკუსიები შეწყდა და საკითხი გარკვეულად ჩაითვალა. მიუხედავად იმისა, რომ აღნიშნული გამოკვლევა მართლაც საყურადღებო და გასათვალისწინებელია, რამდენიმე წლის წინ ჩვენ მაინც შევეცადეთ ყურადღება გაგვემახვილებინა იმ გარემოებებზე, რომელთა გამოც საკითხის საბოლოოდ გადაჭრილად აღიარება გაუმართლებლად გვეჩვენებოდა.[4] პრობლემისადმი ინტერესის განახლების მიზნით, ჩვენ კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ ჩვენს მოსაზრებებს.

---

1 „ლიმონარის“ ბერძნული ტექსტი და მისი ლათინური თარგმანი დაბეჭდილია მინთან. იხ.: Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca (PG), 87 (III), col. 2845-3116; (არსებობს Fronto Ducaeus-ის უფრო ადრინდელი გამოცემაც მოსხოსის 115 მოთხრობისა სხვადასხვა ხელნაწერის მიხედვით: Bibliotheca Veterum Patrum, Paris, 1624, pp. 1055-1162; სხვადასხვა პერიოდულ გამოცემაში დაბეჭდილია მოგვიანებით აღმოჩენილი მოთხრობებიც) ქართული ტექსტი სამი ხელნაწერის მიხედვით არის გამოცემული: იოანე მოსხი, ლიმონარი, გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1960.

2 ტერმინი *ვერსია* ჩვენს სტატიაში აღნიშნავს არა ზოგადად *თარგმანს*, არამედ საკუთრივ *ვერსიას, ვარიანტს*.

3 ალ-ბუსთანი, X საუკუნის სინური ხელნაწერის მიხედვით, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა რ. გვარამიამ, თბ., 1965.

4 **К вопросу о соотношении грузинской и латинской редакции “Лимонара”, Тезисы доклада для всесоюзной конференции молодых учёных, В сб.: “Проблемы референции в языке и литературе”, Тбилиси, 1987, 82.**

ვინემ უშუალოდ „ლიმონარის“ ქართულ ვერსიასთან დაკავშირებულ საკითხებს განვიხილავდეთ, ძალზე მოკლედ ვიტყვით თავად იოანე მოსხოსის პიროვნების, მისი თხზულებების ხასიათისა და დანიშნულების შესახებ.

იოანე მოსხოსი – VI-VII სს.-ის მოღვაწეა. მისი სახელის ტრადიციული დაწერილობა – Ἰωάννης ὁ Μόσχος – მის *მესხად* მიჩნევის საშუალებას იძლევა (οἱ Μόσχοι – სწორედ ასე უწოდებდნენ ბერძნები სამხრეთ კოლხეთის მცხოვრებთ). IX ს-ში კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა ფოტიოსმა „ლიმონარის“ ავტორის სახელი წაიკითხა როგორც Ἰωάννης τοῦ Μόσχου და ამგვარად *მოსხოსი* კაცის საკუთარ სახელად მოიაზრა: იოანე *მოსხოსის ძე*.[5] მიუხედავად ფოტიოსის ავტორიტეტისა, იოანე მოსხოსის სახელი შემდგომში კვლავ ტრადიციული ფორმით იწერება. ზოგირთი კომენტატორი პირდაპირ მიუთითებს კიდეც მის მესხურ წარმომავლობაზე.[6] ფოტიოსის წაკითხვა მცდარად მიაჩნდათ გელცერსა და ჰესელინგს, რის მიზეზადაც ისინი ანონიმურ პროლოგში[7] გენეტიური კონსტრუქციით გამოთქმული აზრის არასწორ გაგებას ასახელებდენ (ὑπὸ Ἰωάννου... ἐπίκλην τοῦ Μόσχου ἐπονομαζομένου).[8]

იოანე მოსხოსი სრულიად ახალგაზრდა აღკვეცილა ბერად იერუსალიმის მახლობლად წმ. თეოდოსის მონასტერში, შემდგომ კი გარკვეულ ხანს როგორც განდეგილი იორდანიის უდაბნოში ცხოვრობდა. მოგვიანებით, თავის სულიერ შვილთან – სოფრონიოს პალესტინელთან (იერუსალიმის მომავალ პატრიარქთან) ერთად იგი მოიხილავს სირიის, პალესტინის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის კუნძულების ბერ-მონაზონთა ცნობილ სავანეებს და იწერს თვითმხილველთა მონათხრობს წმ. მამათა ცხოვრების

---

5 O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur, V, Freiburg, 1932, 132. სახელი მოსხოსი საბერძნეთში საკმაოდ გავრცელებული იყო. იგი, როგორც შ. ნუცუბიძემ შენიშნა, „ლიმონარშიც“ იხსენიება (შ. ნუცუბიძე, შრომები, ტ.VI, თბ., 119). ამ სახელის მქონე რამდენიმე ბიზანტიელი მწერალია ცნობილი.

6 მინი იოანეს მესხობასთან დაკავშირებით უთითებს XVII ს-ის ჰოლანდიელი მოღვაწის – ჰ.როსვეიდისა (“Rosweidus ... Moschum a natione ita dictum suspicatur” (PG., col. 2843-2844) და „ლიმონარის“ ლათინურ ენაზე მთარგმნელის – ა. ლიპომანუსის ვარაუდს (“natione fortasse”, PG. col. 2849-2850), თუმცა თავად ამ აზრს არ იზიარებს (col. 2843-2844).

7 იოანე მოსხოსის ცხოვრების პირველი აღწერა მოცემულია წმ. თეოდოსის მონასტერში გადაწერილი მისი თხზულების ხელნაწერისათვის წამძღვარებულ ანონიმურ პროლოგში (Πρόλογος τῆς βίβλου τοῦ Νέου Παραδείσου τῆς ἐπονομαζομένης τὸ Λειμονάριον. ტექსტი იხ.: H. Usener, Der Heilige Tychon, Leipzig, 1907, 91-93). პატრიარქ ფოტიოსს, IX საუკუნეში, იოანეს ბიოგრაფიის შედგენისას ამ პროლოგთან ერთად სხვა წყაროებითაც უსარგებლია (D. C. Hesseling, Morceaux choisis du „Pré spirituel" de Jean Moschos, Paris, 1931, 2).

8 H. Gelzer, Leontios von Neapolis Leben des H. Johannes des Barmherzigen, Freiburg und Leipzig, 1893, 117; D. C. Hesseling, 1.

შესახებ. 407 წელს იოანე და სოფრონიოსი ალექსანდრიის პატრიარქის – იოანე მოწყალის უახლოესი მრჩეველნი და თანამებრძოლნი ხდებიან. პატრიარქის გარდაცვალების შემდეგ მათ ერთად დაწერეს მისი ბიოგრაფია.[9] 614 წელს, სპარსელთა მიერ მოწყობილი ბერ-მონაზონთა სასტიკი რბევის გამო, იოანე თავის მოწაფესთან ერთად რომს გაემგზავრა, სადაც გარდაიცვალა კიდეც. მოძღვრის ანდერძის თანახმად, სოფრონიოსმა მისი ნეშტი წმინდა თეოდოსის მონასტერში გადმოასვენა.[10]

ცნობილია, რომ ასკეტიზმის, სხეულთან დაკავშირებულ ვნებათა დათრგუნვით სულის წვრთნის, მაგალითები მორწმუნე ქრისტიანებს „ახალი აღთქმის“ წიგნებშივე ჰქონდათ, რომელთა მიბაძვასაც ყოველთვის ცდილობდნენ. III საუკუნიდან კი ქვეყნისაგან განდგომა მკაფიოდ გააზრებულ ფილოსოფიად გვევლინება და ორგანიზებულ ხასიათს იძენს. როგორც აღნიშნავენ, უკვე V საუკუნეში, აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ყველაფერი ასკეტიზმს უკავშირდება და მისი იდეების გავლენით ვითარდება.[11]

ბერ-მონაზონთა ცხოვრებამ, ცხადია, ასახვა ჰპოვა ქრისტიანული მწერლობის არაერთი ცნობილი წარმომადგენლის თხზულებაში.[12] იქმნება სპეციალური პრაქტიკული ხასიათის ლიტერატურაც, რომლის დანიშნულება ბერ-მონაზონთა ცხოვრების წარმართვა, მათი ყოფის ყოველმხრივ მოწესრიგებაა.

---

[9] Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας τοῦ ἐλεήμονος – ეს ბიოგრაფია ერთვის ლეონტიოსის მემუარებს (იხ. Gelzer, 108-112). იოანესა და სოფრონიოსის შესახებ ვრცლად იხ. H. Chadwick, John Moschus and his Friend Sophronius the Sophist, "Journal of Theological studies", Vol. XXV (1), 1974, 41-74.

[10] ანონიმური პროლოგის თანახმად, ეს მოხდა 619 წელს (იხ. Usener, 95: "im anfang der VIII indiction", also im September 619). თუმცა მოსხოსის გარდაცვალების თარიღთან დაკავშირებით სხვა მოსაზრებებიც არის გამოთქმული. მაგ., ხიტროვი 622 წელს ვარაუდობდა (Луг духовный, Творение блаженного Иоанна Мосха, пер. с греч. М. И. Хитрова, Сергиев Посад, 1915, XIX), შალვა ნუცუბიძე – 634 წელს (შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. VI, 108-109); ასეხელებენ ასევე 628 წელს (იხ. ფ. პატენდენის სტატია: Theologische Realenzyklopädie, B. XVII, Berlin- New York, 1988, 141); ე. ფოლიერის აზრით კი მოსხოსი კონსტანტინოპოლში გარდაიცვალა 620-634 წლებს შორის (E. Follieri, Dove e quando mori Giovanni Mosco? Rivista di Studi Bizantini et Neoellenici, N. S. 25 (XXXV), Roma, 1988, 3-39).

[11] O. Bardenhewer, Geschichte der Altkirchlichen Literatur, IV, 1928, 20.

[12] მაგალითისათვის დავასახელებთ იოანე ოქროპირის „მათეს სახარების განმარტებას“, სადაც საუბარია ასკეტური ცხოვრების რელიგიურ-ფილოსოფიურ არსსა და მოქალაქეობრივ მნიშვნელობაზე, ასევე მოცემულია ბერ-მონაზონთა ყოფის აღწერა (წმ. იოანე ოქროპირი, თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ, თარგმანი წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისაჲ, I, თბ., 1996, 143-146).

V საუკუნეში შედგენილ იქნა პირველი ასკეტური ანთოლოგია Ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων γερόντων (Apophthegmata Patrum), რომელშიც გაერთიანდა არა მხოლოდ ცნობილ ასკეტ მოღვაწეთა დიდაქტიკური გამონათქვამები, არამედ მათი საქმიანობის ამსახველი მოკლე მოთხრობებიც. ამგვარი კრებულებისათვის, რომლებიც სხადასხვაგვარად იწოდებოდნენ (Βιβλίον γεροντικόν, Ἀνδρῶν ἁγίων βίβλος, Πατερικόν, Παράδεισος...), შემგომში ერთი სახელი შემოიღეს – Vitae Patrum, პატერიკები.[13]

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ბერ-მონაზონთა შესახებ მოთხრობების ერთი კრებული, რომელიც „ლავსაიკონის" სახელით არის ცნობილი და რომელსაც ზოგიერთი მკვლევარი „ლიმონარის" ნიმუშადაც კი მიიჩნევს.[14] ორივე კრებულში მოთხრობილი ბერ-მონაზონთა ცხოვრების ღირშესანიშნავი ეპიზოდები უშუალოდ ავტორის მიერ არის შეკრებილი.[15]

რაც შეეხება იოანე მოსხოსის კრებულს, რომელიც სხვადასხვა სახელით არის ცნობილი – Λειμών πνευματικός, Λειμονάριον, Νέος Παράδεισος – მეცნიერთა უმრავლესობის შეფასებით, იგი ამ ჟანრის საუკეთესო ნიმუშია.[16] მისი ავტორობა ზოგჯერ სოფრონიოს პალესტინელსაც მიეწერებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ ნაწარმოები სწორედ სოფრონიოსისადმია მიძღვნილი და ავტორი მის შესახებ მესამე პირში საუბრობს. ზოგი ხელნაწერი, მსგავსად იოანე მოწყალის ბიოგრაფიისა, „ლიმონარსაც" ორივე მეგობარს მიაკუთვნებს.[17] გვაქვს ხელნაწერთა საკმაოდ დიდი ნაწილი, რო-

---

[13] ამ ტიპის კრებულებისა და მათ შესახებ არსებული სამეცნიერო ნაშრომების შესახებ იხ. შესავალი წერილი წიგნში: შუა საუკუნეების ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, გამოსცა მ. დვალმა, I, თბ., 1966, 06 sq.

[14] პალადიოსის, ელენოპოლელი ეპისკოპოსის, აღნიშნული თხზულება შედგენილია 388-404 წლებში და ეძღვნება ბიზანტიის იმპერატორის – თეოდოსი II –ის კარის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან მოხელეს – ლაუსონს (Λαύσων), რომლის სახელის მიხედვითაც ეწოდა კრებულს Historia Lausiaca (Λαυσιακὴ ἱστορία, τὸ Λαυσιακόν ან Λαυσαικόν). თუმცა იგი ცნობილია ასევე ორი სხვა სახელითაც: Vita sanctorum patrum (Βίος τῶν ἁγίων πατέρων) და Paradisus (Παράδεισος). ეს სახელები, როგორც ზემოთ აღინიშნა, მოგვიანებით ბერ-მონაზონთა შესახებ დაწერილ კრებულთა საერთო სახელად იქცა. „ლავსაიკონი" ქართულად თარგმნილია ეფრემ მცირის მიერ.

[15] იოანეს კრებულის ერთ-ერთი სახელწოდებაც Νέος Παράδεισος, მკვლევართა აზრით, ამ ორი კრებულის სიახლოვეზე მიანიშნებს (Bardenhever, V, 148).

[16] Hesseling, 8 sq.

[17] ნიკონის Ἑρμηνεῖα-ში ჩართულია თხრობები აბა იოანესი და აბა სოფრონიოსისა, რომლებშიც ზოგიერთი მკვლევარი იოანე მოსხოსსა და სოფრონი იერუსალიმელს მოიაზრებს (იხ. A. Longo, Il testo integrale della "Narrazione degli abati Giovanni e Sofronio" attraverso le "'EPMHNEIA" di Nicone, "Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici", № 2-3 (XII-XIII), Roma (1965-1966), 236-238). მოსხოსის თხზულების ხელნაწერების, ასევე ვერსიებისა და რედაქციების შესახებ იხ.: Hesseling, 3-4, 11-13; Bardenhewer, V, 133-134; BZ, XXXVIII (1938), 351-376; რ. გვარამია, 26-40.

მელშიც ავტორის ვინაობა საერთოდ არ არის მითითებული.[18] მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ იოანე მოსხოსის ავტორობა მეცნიერებისათვის არასოდეს ყოფილა საეჭვო (ანონიმური პროლოგის მიხედვით, მოსხოსის მიერ დასრულებული თხზულება მისი სიკვდილის შემდეგ სოფრონიოსს გამოუქვეყნებია, რაც, როგორც მიიჩნევა, თავდაპირველი შეცდომის მიზეზი უნდა ყოფილიყო).

„ლიმონარის“ ტიპის კრებულებზე შუა საუკუნეებში დიდი მოთხოვნილება იყო, რომლებიც გადაწერის პროცესში კლება-შემატებას, ხშირად კი – საფუძვლიან გადამუშავებასაც განიცდიდნენ. სწორედ ამის გამოა, რომ მოსხოსის თხზულება რამდენიმე ვერსიითა და საკმაოდ განსხვავებული რედაქციებით არის მოღწეული. მოთხრობათა რაოდენობაც კი სხვადასხვა კრებულში სხვადასხვაა. მაგალითად, მინთან 219 მოთხრობაა, ფოტიოსის ხელთ არსებულ ხელნაწერში კი მათი რიცხვი 300-ს აღემატებოდა. ქართული ვერსია – „სამოთხე“ – 91 / 92 თავისაგან შედგება, რომლის შესაბამისი ბერძნული რედაქცია ცნობილი არ არის.

„სამოთხე“ ილია აბულაძემ გამოსცა 1960 წელს სამი ხელნაწერის მიხედვით, რომელთაგან ერთი ათონურია 977 წლის, ხოლო ორი სინური – 925 წლისა და XIII საუკუნის. სამივე ნუსხისათვის საერთოა 91 / 92 თავი. ათონურსა და XIII საუკუნის სინურ ნუსხას ერთმანეთისაგან განსხვავებული დანართიც აქვთ. სამივე ნუსხაში ნაწარმოების ავტორად დასახელებულია იოანე, მოძღვარი იერუსალიმის პატრიარქის – სოფრონიოსისა.[19]

მოსხოსის თხზულების ქართული ვერსიის წარმომავლობასთან დაკავშირებით დისკუსიას შ. ნუცუბიძემ დაუდო სათავე, როდესაც ეჭვქვეშ დააყენა მიღებული აზრი, რომლის მიხედვითაც ქართული „სამოთხე“ ბერძნულიდან გამოკრებილად ნათარგმნ ძეგლად იყო მიჩნეული. აღნიშნული თხზულება მან იოანე მოსხოსის – ეროვნებით ქართველი მწერლის მიერ[20] ქართულ ენაზე შექმნილ ორიგინალურ ნაწარმოებად გამოაცხადა. შ. ნუცუბიძის საბუთები ამგვარია: 1) ქართული ვერსია არ ტოვებს თარგმანის შთაბეჭდილებას: მისი ენა ბუნებრივია, თხრობა – თავისუფალი;

---

[18] მოსხოსის თხზულების ხელნაწერების, ასევე ვერსიებისა და რედაქციების შესახებ იხ.: Bardenhewer, V, 133-134; Th. Nyssen, Unbekannte Erzelungen aus dem Pratum Spirituale, "Byzantinische Zeitschrift", XXXVIII, 1938, S. 351-354; E. Mioni, Il Pratum Spirituale di Giovani Mosco, "Orientalia Christiana Periodica", 17 (1951), 61-82; Hesseling, 3-4, 11-13; რ. გვარამია, 26-40; P. Pattenden, The Texte of the *Pratum Spirituale*, "Journal of Theological Studies", XXVI (1975), 38-54.

[19] ი. აბულაძე, 09; 024.

[20] მოსხოსის წარმომავლობის შესახებ მეცნიერებაში სხვადასხვა ვარაუდია გამოთქმული, მაგალითად, რომ ის იყო დამასკოდან, კილიკიიდან და სხვ. იხ. H. Chadwick, 56; P. Pattenden, 41.

2) ბერძნული და ქართული რედაქციები შინაარსობრივად ავსებენ ერთმანეთს, რაც მათ ავტორად ერთსა და იმავე პიროვნებას გვავარაუდებინებს.[21]

ი. აბულაძემ არ გაიზიარა ეს მოსაზრება.[22] ქართულ ტექსტში მან მიუთითა არაბული და ახალი სპარსული სიტყვები, რომლებიც, მისი თქმით, ქართულ ენაში VIII-IX საუკუნეზე ადრე ვერ გამოჩნდებოდა. ქართულ „სამოთხეში" გამოვლენილი ზოგიერთი საზოგადო (ჯერაკუმია) და საკუთარი სახელის (ევარჯენე, ევლოჯი, ევსტრაჯი, სერჯი, ჯერასიმე) არაბიზებული ფორმების, ასევე, განსხვავებით ბერძნული რედაქციისაგან, ზოგიერთი გეოგრაფიული ობიექტის ადგილობრივი სახელწოდებით მოხსენიების გამო, ი. აბულაძემ ქართული ტექსტი არაბულიდან თარგმნილად მიიჩნია. ი. აბულაძის მოსაზრება გაიზიარეს კ. კეკელიძემ[23] და ჟ. გარიტმა.[24]

ს. ყაუხჩიშვილმა მხარი დაუჭირა შ. ნუცუბიძეს.[25] მისი დასკვნები ამგვარი იყო: 1) „სამოთხის" ქართული ნოველების ძირითადი ნაწილი ქართულ ენაზეა დაწერილი, რამდენადაც: ა) ნოველების ქართული ენა საკმაოდ ძველის შთაბეჭდილებას ტოვებს როგორც ენობრივი ფორმების, ისე ლექსიკის თვალსაზრისით; ბ) ქართული ტექსტი არ ჰგავს თარგმანს; გ) ბერძნული ტექსტის ზოგიერთი სიტყვა ქართულად სხვა ბერძნული სიტყვითაა გადმოცემული. მაგ., ბერძნული ტექსტის νοσοκομεῖον-ის შესაბამისად ქართულ ტექსტშია γεροντοκομεῖον-ის ადგილობრივი ფორმა *ჯერაკუმია*, σταυροφύλαξ-ის ნაცვლად – *დევტელარი* (δευταράριος-იდან), ὑποδήματα-ს ნაცვლად – *ცანდალი* (σάνδαλον-იდან); დ) გეოგრაფიული პუნქტების ადგილობრივი სახელწოდებებით გამოყენება (ბერძნული ტექსტის Σκυθόπολις-ის შესაბამისად ქართულ ტექსტში – *ბესა*) მოწმობს იმას, რომ ქართული ტექსტის ავტორი ადგილობრივი მცხოვრებია. 2) არაბიზმები ქართულ ტექსტში აიხსნება არაბული გარემოს ზემოქმედებით. 3) თუმცა, დროთა განმავლობაში „სამოთხის" ნოველები ივსებოდა ბერძნულიდან. ტექსტში დასტურდება წერილობითი გზით შესული ბერძნიზმებიც.

1965 წელს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, რ. გვარამიამ გამოსცა ბერძნული „ლიმონარის" არაბული ვერსია „ალ-ბუსთანი" ქართული თარგმანითა და საფუძვლიანი გამოკვლევით, რომელშიც ი. აბულაძის თვალსაზრისის სა-

---

[21] Ш. Нуцубидзе, К происхождению греческого романа "Варлаам и Иоасаф", Тбилиси, 1956, 104; შ. ნუცუბიძე, შრომები, VI, 104-155.

[22] ი. აბულაძე, 012-124.

[23] К. Кекелидзе, Грузинская версия Иоанна Моска и её значение для славянской истории, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, VIII, თბილისი, 1962.

[24] G. Garitte, La version géorgienne du „Pré spirituel", Studi e Testi, 232, 171-185.

[25] ს. ყაუხჩიშვილი, მეშვიდე საუკუნის ნოველისტი იოანე მოსხი, „ცისკარი", N 1, 1958, 99-109; მისივე: ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, 236-246.

სარგებლოდ ახალი არგუმენტები იქნა წარმოდგენილი. ჩვენ შევეცდებით, აღნიშნული არგუმენტები სხვა კუთხით განვიხილოთ:

1. ქართული „სამოთხის“ არაბული ვერსიისაგან დამოკიდებულების დამამტკიცებელ ერთ-ერთ უმთავრეს არგუმენტად სახელდება ქართულ-არაბულ თხრობათა ერთნაირი დამოკიდებულება ბერძნულ ტექსტთან, ერთნაირი ცვლილებანი მის მიმართ.[26]

უპირველეს ყოვლისა, გაკვირვება გვინდა გამოვთქვათ იმ ფაქტის გამო, რომ არც ერთ მკვლევარს, რომელიც ქართული „სამოთხისა“ და მინის ბერძნულ ტექსტს ერთმანეთს უდარებდა და მათ შორის არსებული მსგავსებებისა თუ განსხვავებების მიხედვით აკეთებდა ამა თუ იმ დასკვნას, რატომღაც ყურადღება არ მიუქცევია მინის „პატროლოგიაში“ ბერძნული ტექსტის პარალელურად დაბეჭდილი ა. ლიპომანუსის მიერ ბერძნულიდან შესრულებული ლათინური თარგმანისათვის. არადა, როგორც შემდგომ დავინახავთ, ლათინური ტექსტი განსხვავებული ბერძნული რედაქციის თარგმანს წარმოადგენს და ზოგიერთ შემთხვევაში როგორც ქართული „სამოთხის“, ისე არაბული „ალ-ბუსთანის“ ანალოგიური ცვლილებებით ხასიათდება.

გასაკვირია ასევე, რომ ქართული და არაბული ვერსიების ტექსტუალურ დამთხვევებს ფაქტიურად გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მაშინ, როდესაც ცნობილია, რომ „ლიმონარის“ უამრავი ხელნაწერი ჯერ კიდევ შეუსწავლელია. როგორც ბერძნულ, ისე არაბულ ხელნაწერთა სიმრავლეზე საგანგებოდ უთითებს „ალ-ბუსთანის“ გამომცემელიც.[27] მასვე აღნიშნული აქვს, რომ მინის გამოცემა, რომელიც არ არის კრიტიკული გამოცემა და იმეორებს XVII საუკუნის გამოცემებს,[28] ვერ გაიგივდება მოსხოსისეულ ტექსტთან, მით უფრო, რომ ამგვარი კრებულები ძრავალგზის გადამუშავებას განიცდიდნენ. ამის გამო, მისივე თქმით, მინის ტექსტი არ გამოდგება ამ ძეგლის სხვა ვერსიათა, და კერძოდ, არაბული ვერსიის რაობის საბოლოო გადაწყვეტისათვის.[29] ჩვენი მხრივ, დავამატებთ, რომ მინის ტექსტი არც ქართული ვერსიის რაობის გადასაწყვეტად გამოდგება, ისევე, როგორც არ არის საკმარისი ამისათვის „ალ-ბუსთანის“ მხოლოდ ორი ნუსხის გათვალისწინება.

წარმოვადგენთ რამდენიმე მაგალითს, რომლებიც ქართული ტექსტის არაბულისაგან დამოკიდებულების მაჩვენებლად არის მიჩნეული, და შესადარებლად აქვე მოვიტანთ ლათინურ თარგმანსაც:

---

[26] რ. გვარამია, 45-53.

[27] იქვე, 13.

[28] იქვე, 27-28.

[29] იქვე, 30.

ქართულ-არაბულ თხრობებში დადასტურებული ცალკეული შინაარსობრივი დეტალების ცვლის მაგალითად წარმოდგენილია შემდეგი შემთხვევა:[30]

'Απεκρίθη ὁ γέρων (28).[31]
ბერმან ჰრქუა მას **სუეტით გარდამო** („სამოთხე).
უთხრა მას ბერმა **სვეტიდან** („ალ-ბუსთანი").[32]

ისევე, როგორც ქართულ-არაბულ ტექსტებში, ლათინურ თარგმანშიც დაკონკრეტებულია ადგილი, სადაც ბერი იმყოფება: Senex autem **de columna** respondens ait.

შემდეგ მაგალითში ყურადღება გამახვილებულია იმაზე, რომ ერთ-ერთი ძმა ღუმელს „ზ ე მ ო თ ა მ ო ს ა ს ხ ა მ ი თ, ლ ა ბ ა დ ი თ გამოგვის, ქართულ-არაბულ თხრობებში კი იგი ღუმელს თავისი ტ ა ნ ს ა ც მ ლ ი თ გვის, სახელდობრ, რა სახის ტანსაცმლით – არ არის დაკონკრეტებული".[33]

ἐσφόγγισεν τὸν φοῦρνον εἰς τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ (92).
გამოგავა იგი სამოსლითა თვისითა („სამოთხე").
თავისი სამოსით გამოგავა („ალ-ბუსთანი").

ასევე არ არის დაკონკრეტებული ტანსაცმლის სახეობა ლათინურ ტექსტშიც: Vestimentoque suo illum detersit.

ქართულ-არაბულ ტექსტებში რიცხვით სახელთა ერთნაირად ცვლის ერთ-ერთი მაგალითია:[34]

ἐπὶ ἑξήκοντα ἐννέα... (13)
დაეყო მას სამეოცდასამი წელი („სამოთხე").
სამოცდასამი წლის განმავლობაში („ალ-ბუსთანი").

ანალოგიურად არის შეცვლილი რიცხვი ლათინურ თარგმანშიც: per annos sexaginta tres.

ვფიქრობთ, მოხმობილი მაგალითებიც საკმარისია იმისათვის, რომ „სამოთხის" „ალ-ბუსთანიდან" მომდინარეობა უეჭველ ფაქტად არ ვაღიაროთ (თუნდაც ლათინური თარგმანი ყველა სხვა შემთხვევაში ქართულ-არაბულის ანალოგიურ ცვლილებებს არ გვიჩვენებდეს). ტექსტუალური დამთხვევების მიხედვით მსჯელობის უპერსპექტივობაზე მიუთითებს შემ-

---

30 რ. გვარამია, 49.
31 „ლიმონარის" მოთხრობების ნომერს ვუთითებთ მინის მიხედვით.
32 „ალ-ბუსთანის" ტექსტი მოგვყავს რ. გვარამიას თარგმანის მიხედვით.
33 რ. გვარამია, 50.
34 იქვე.

დეგი მაგალითიც, რომელიც ქართულ-არაბულ თხრობებში რედაქციული ხასიათის ცვლილებების ნიმუშად არის წარმოდგენილი:[35]

Καὶ τῇ Κυριακῇ ὄρθρου ἀνεπάη (7).
და დღესა კვირიაკესა **განთიად** აღესრულა ბერი და **ღმრთისა მივიდა** („სამოთხე“).
კვირა დღეს კი იგი მიიცვალა და **უფალთან წარემართა** („ალ-ბუსთანი“).
Dominica vero die **mane** requievit.

მართალია, უფალთან მისვლაზე მხოლოდ ქართულ-არაბულ თხრობებშია ნათქვამი, მაგრამ ქართულ ტექსტში, ისევე, როგორც ბერძნულ-ლათინურში, განსხვავებით არაბულისაგან, უფრო ზუსტად არის დასახელებული გარდაცვალების დრო: განდიადი.

ამავე თავიდან შეიძლებოდა დაგვემოწმებინა კიდევ ერთი პასაჟი, რომელიც შესადარებელ ტექსტებში რედაქციული ხასიათის ცვლილებების საინტერესო კომბინაციებს გვიჩვენებს:

ἀλλὰ **τοῦτο τὸ ἔργον** τῶν μεγάλων ἐστί **Πατέρων**, τῶν περὶ τὸν ἀββᾶν Ἀντώνιον καὶ τοὺς λοιποὺς (7).
... რამეთუ **ესე საქმეჲ** არა ჩემ სახეთა არს, არამედ **მამათა** წმიდათაჲ ვითარცა ანტონისი და არსენისი და **თევდორე** ფერმელისაჲ და მსგავსთა მათთა („სამოთხე“).
...რამეთუ ვისაც სურს სულები განაგოს, ხამს იყოს მსგავსი წმიდისა ანტონისი, პახუმისი, **თევდორესი**, პეტრესი („ალ-ბუსთანი“).
...**negotium istud** magnorum et exellentium **Patrum** est Antonii, Pachomii, sanctique **Theodori**.

როგორც ვხედავთ, არც ერთი ტექსტი არ ემთხვევა სხვა რომელიმეს სიტყვასიტყვით. თითოეულ მათგანს აქვს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი რაიმე დეტალი, თუმცა გარკვეული ნიუანსები სხვასთან საზიაროც აქვს, ამასთან, ერთი ნიუანსით იგი შეიძლება ერთ ტექსტს უახლოვდებოდეს, მეორეთი კი – სხვას:

„ეს საქმე“ (ბერძ. ქართ. ლათ.) / „ვისაც სურს სულები განაგოს“ (არაბ.).
„არა ჩემ სახეთა არს, არამედ“ (ქართ.).
„დიდი მამებისაა“ (ბერძ.) / „დიდი და გამორჩეული მამებისაა“ (ლათ.) / „წმინდა მამებისაა“ (ქართ.) / „ხამს იყოს მსგავსი წმიდისა ... (არაბ.).
„და მსგავსთა მათთა“ (ქართ.) / „ხამს იყოს მსგავსი“... (არაბ.)

---

[35] იქვე, 48-49.

„ამბა ანტონის მიმდევართა და სხვათა“ (ბერძნ.) / ქართ. არაბ. ლათ. ტექსტებში ანტონის შემდეგ ჩამოთვლილია სხვა ცნობილ ასკეტთა სახელები: არსენი მხოლოდ ქართ.-შია, პეტრე – მხოლოდ არაბ.-ში, პახომიოსი – არაბ.-სა და ლათ.-ში, თევდორე კი ქართ.-ში, არაბ.-სა და ლათ.-ში (ქართ.-ში დაზუსტებულია მისი ვინაობა „ფერმელი“).

ვფიქრობთ, ლათინური თარგმანი ნათლად გვიჩვენებს, რომ ბერძნული კრიტიკული ტექსტის გამოცემამდე არაბულ-ქართულ ტექსტუალური თუ რედაქციული ხასიათის დამთხვევების მათი უშუალო კავშირის დამამტკიცებელ არგუმენტებად გამოყენება შეუძლებელია, მით უფრო, რომ განსხვავებები თავად არაბულ ნუსხებშიაც მრავლადაა. რ. გვარამიას განხილული აქვს სხვადასხვა სახის განსხვავებები ორ არაბულ ნუსხას – ვატიკანურსა (Vat. ar. 77) და სინურს (Sin. 549) შორის (გვ. 16-26), რაც, მისი აზრით, გარკვეულწილად, სხვადასხვა რედაქციის ბერძნული წყაროების გამოყენებით უნდა იყოს განპირობებული.[36]

მეორე მხრივ, ამავე მიზეზით, ანუ ბერძნული კრიტიკული გამოცემის უქონლობის გამო, ქართული ვერსიის არაბულისაგან დამოუკიდებლობის არგუმენტი ვერ იქნება ის, რომ ქართულ ტექსტში უამრავი ისეთი ადგილის მითითება შეიძლება, რომელიც ბერძნულს მისდევს და არა – არაბულს. მით უმეტეს, რომ რ. გვარამია უთითებს ისეთ შემთხვევებსაც, როდესაც „სამოთხის“ ტექსტი „ალ-ბუსთანის“ ვატიკანურ ნუსხას უახლოვდება და არა – სინურს.[37] იმის გამო, რომ თავად არაბული ნუსხებიც არ არის სრულად შესწავლილი, ვერც სინური რედაქციის უზუსტობებიდან გავაკეთებთ რაიმე კატეგორიულ დასკვნებს (რ. გვარამია „ალ-ბუსთანში“ უთითებს პასაჟებს, რომელთა აზრი ბერძნული ტექსტის გარეშე გაუგებარია,[38] მაშინ როდესაც ქართულ „სამოთხეში“ აზრი სრულიად გასაგებად და ბერძნული ტექსტის ადეკვატურად არის გადმოცემული).

2) არაბული და ქართული ვერსიების შედარებისას ყურადღება ექცევა ამ ორი კრებულის მსგავს არქიტექტონიკას, მათ შედგენილობაში ერთნაირი პრინციპის დაცვას: ორივე კრებულში გამოიყოფა ჯერ მინისეული თხრობების ჯგუფი, შემდეგ კი – არამინისეული დამატებებისა. ორივე კრებული დასაწყისში უფრო მისდევს მინისეულ რიგს, შემდეგ კი ხდება მინის თხრობათა გამოტოვება მზარდი შუალედებით. რიგ შემთხვევებში ქართულშიც და არაბულშიც დარღვეულია მინისეულ თხრობათა თანამიმდევრობა...[39] მაგრამ თავად მკვლევარის დასკვნით, როგორც შედგენილობის, ისე ცალკეულ თხრობათა მიმართების თვალსაზრისით, „ალ-ბუსთანი“ არის

---

[36] იქვე, 24.
[37] იქვე, 52.
[38] იქვე, 39.
[39] იქვე, 41.

არა ბერძნული „ლიმონარის“ არაბული გადამუშავება, არამედ იგი ბერძნულიდან ნათარგმნი ძეგლია.[40] ასე რომ, აქაც შეიძლება დავუშვათ მათთვის საერთო ბერძნული წყაროს არსებობა. მით უფრო, რომ თავად რ. გვარამია არაბული „ალ-ბუსთანის“ არქიტექტონიკაში არა არაბული, არამედ წმინდა ბერძნული ტრადიციის გამოვლენის შესაძლებლობაზე ლაპარაკობს და ისიც დასაშვებად მიაჩნია, არაბული ტექსტი სწორედ ამ სახით გაფორმებული ბერძნული კრებულის თარგმანს წარმოადგენდეს.[41]

მიუხედავად ზემოთქმულისა, ქართული „სამოთხე“ მაინც განსხვავდება სხვა დანარჩენი ვერსიებისა თუ რედაქციებისაგან. მართალია, მინისეულ თხრობებზე უცნობ თხრობათა დართვა ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა,[42] მაგრამ დღემდე ცნობილ და აღწერილ ხელნაწერთაგან მხოლოდ ქართულ ვერსიაშია ამგვარი დანართი გამოყოფილი „სამოთხის“ დამატების სახით[43] (ამასთან, ერთ ხელნაწერს, როგორც ვთქვით, არანაირი დანართი არ ახლავს).

ამასთან, არამოსხოსისეული ჩანართები წარმოდგენილია არა მხოლოდ სლავურსა და არაბულ ვერსიებში (აქ 105 თხრობიდან 27 არამოსხოსისეულია), არამედ თვით ბერძნულ ტექსტშიც. მაგ., მინთან დაბეჭდილ რედაქციაში 27 თხრობა შემდგომ ჩართულად ითვლება, რის გამოც თავად ბერძნულ ტექსტთან მიმართებაშიც დგება ცალკეულ თხრობათა ავთენტურობის საკითხი. ამ მხრივ, ანუ მოსხოსის ნაწარმოების თავდაპირველი სახის დასადგენად, განსაკუთრებით საინტერესოა ქართული სამოთხის ჩვენება, რის შესახებაც ი. აბულაძეც ამახვილებდა ყურადღებას. საკუთრივ „სამოთხეში“ წარმოდგენილი 91 / 92 თხრობიდან, გარდა ერთისა, ყველა დასტურდება ბერძნულ ტექსტში. როგორც რ. გვარამია აღნიშნავს „ეს ჩვენება, ერთი მხრივ, ამტკიცებს მინის გამოცემისათვის უცნობი მოსხისეული თხრობის არსებობას („სამოთხის“ ძირითადი ნაწილის *პზ* თხრობა), ხოლო, მეორე მხრივ, იგი დამატებით თხრობებში დადასტურებულ 23 მინისეული თხრობის ორიგინალობას საეჭვოს ხდის“.[44]

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მიუხედავად ქართულ-არაბული კრებულების შედგენილობაში გამოვლენილი პრინციპული ხასიათის მსგავსებისა, ამ კრებულებში ზუსტად ერთი და იგივე თხრობები არ არის შერჩეული. მათ დაახლ. 42 მოთხრობა უნდა ჰქონდეთ საერთო.

---

[40] იქვე, 40.

[41] იქვე, 34.

[42] იქვე, 32-33.

[43] ქართული ვერსიის დამატებათა შესახებ იხ. ნ. მახარაძე, იოანე მოსხის „ლიმონარის“ დამატებათა („მიმსგავსებული სამოთხესა“) საკითხისათვის, გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი, 8 (2003), 38-51.

[44] რ. გვარამია, 30.

გასათვალისწინებელია, ალბათ, ის გარემოებაც, რომ მოსხოსის თხზულების არაბული ვერსიის დამოუკიდებელი ხელნაწერი ცნობილი არ ყოფილა,[45] იგი მხოლოდ პატრისტიკულ კრებულებშია წარმოდგენილი.[46] ქართული „სამოთხე“ კი თავისი შესავლით (რომელიც არაბულს არ ახლავს) და მთლიანი სტრუქტურით სრულიად დამოუკიდებელი და დასრულებული თხზულებაა.

„სამოთხის“ არაბულიდან წარმომავლობას ეწინააღმდეგება ის ფაქტი, რომ არაბულ რედაქციაში ავტორობა მიეწერება სოფრონიოსს, ქართულ რედაქციაში კი ავტორად დასახელებულია იოანე მოსხოსი, და იქვე დაბეჭდებულია მისი დამოკიდებულება სოფრონიოსთან: „აღწერა ამბა იოვანე, მოძღუარმან სოფრონი იერუსალიმელ პატრეაქისამან“. დღესდღეობით ცნობილი არაბული და ქართული ვერსიები აშკარად სხვადასხვა ტრადიციის ბერძნულ ხელნაწერებს უკავშირდება (თუმცა, ცალკეულ ტექსტუალურ დამთხვევებს თუ გავითვალისწინებთ, მათ, თავიანთი მხრივ, საერთო პირველწყარო უნდა ჰქონდეთ).

3) „სამოთხის“ არაბულიდან წარმომავლობის დამამტკიცებელ მნიშვნელოვან არგუმენტად მიიჩნევა ქართულ ტექსტში არაბიზებულად მიჩნეულ იმგვარ ფორმათა არსებობა, როგორიცაა სერჯი, ჯერასიმე, ჯერაკუმია, ევტუში...[47]

ჯერ კიდევ ს. ყაუხჩიშვილი აღნიშნავდა, რომ *ე* და *ი* ბგერების წინ γ-ს შარმოთქმას ჯ-დ ბერძნულში დიალექტური ხასიათი უნდა ჰქონოდა.[48] ნ. მახარაძის სპეციალურ გამოკვლევაში კი უკვე საკმაოდ დიდი მასალაა წარმოდგენილი სირიულ-პალესტინურ ბერძნულში γ-ს ამგვარი გამოთქმისა ε, ι, η, αι, ει, υ – ხმოვნების წინ,[49] რაც ბერძნულ ენაში VII-VIII საუკუნიდან იჩენს თავს.[50]

რაც შეეხება კონკრეტულად *ჯერაკუმიას*, რომელიც „მოხუცთა თავშესაფარს“ აღნიშნავს, ამგვარი ფორმით იგი სხვა ნათარგმნ ქართულ ძეგლებშიც გვხვდება (რაც ამ ძეგლთა არაბულიდან თარგმნის საბუთად მიიჩნევა ხოლმე[51]). თუ გავითვალისწინებთ იმას, თუ რა დიდ ყურადღებას უთმობდა ალექსანდრიის პატრიარქი იოანე მოწყალე (რომლის თანამოსაგრედაც იოანე მოსხოსი გვევლინება) თავშესაფრებისა და საავადმყოფოე-

---

45 ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, სრული არაბული თარგმანი შესაძლოა არც არასოდეს არსებულიყო (რ. გვარამია, 27; ი. აბულაძე, 022).

46 რ. გვარამია, 14.

47 რ. გვარამია, 41-42.

48 ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის „ქრონოგრაფის“ ქართული თარგმანი, ნაწ. II, თბ., 1962, 75-76.

49 ნ. მახარაძე, ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის საკითხები, თბ., 1978, 44-54.

50 იქვე, 53.

51 ამის შესახებ იხ. ილ. აბულაძე, 013-016.

ბის მშენებლობას, *ჯერაკუმია* საკმაოდ ხშირი ხმარების სიტყვა უნდა ყო
ფილიყო. ამდენად, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ „საშოთხეში“ იგი
ადგილობრივი ფორმით აისახა. (*ჯერაკუმია* სულხან-საბას ლექსიკონშიც
არის შესული, ოღონდ არასწორად განმარტებული; ამ სიტყვის გავრცელე
ბაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ იგი ლათინურმაც ისესხა, რაც „იუსტინი
ანეს კოდექსშიც“ არის ასახული – gerontocomium. თანამედროვე იტალი
ურშიც კი მოიპოვება სიტყვა gerontocomio [ჯერონტოკომიო]).

ნ. მახარაძე უთითებს γ / ღ შესაბამისობასაც უკანაენისმიერი ხმოვნებისა
და თანხმოვნების წინ.[52] უნდა აღინიშნოს, რომ „საშოთხეში“ ამგვარ
შემთხვევებსაც ვხვდებით: აღაპითოს, ელონ, ღაზა.

სინურ-პალესტინური ბერძნულისათვის ასევე დამახასიათებელი ჩანს χ /
შ შესატყვისობა ი და ე ხმოვნების წინა პოზიციაში.[53] აქედან გამომდინარე,
ევტუში დიალექტური ფორმა უნდა იყოს Εὐτύχιος-ისა.

ნ. მახარაძის გამოკვლევაში აღნიშნულია ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც
ერთსა და იმავე ხელნაწერში ასახულია როგორც ძველი, ისე ახალი გამოთქმა:
სერგი / სერჯი, აგაპი / აღაპი ...[54] შეიძლება ითქვას, ანალოგიური ვითარება
გვაქვს „საშოთხეშიც“: სერგი / სერჯი, ევტუქი / ევტუში. ზოგიერთ შემთხვე
ვაში კი „საშოთხის“ სხვადასხვა ხელნაწერში სხვადასხვა გამოთქმის ასახვას
ვხვდებით: ევარჯენე (სინურში) / ევარგენე (ათონურში).

ამგვარი მრავალფეროვნება თავისუფლად შეიძლება მიეწეროს
სხვადასხვა ისტორიული დროისა და რეგიონის გადამწერთ. თუმცა,
იგივე ფაქტი უფრო თამამი ახსნის საფუძველსაც გვაძლევს: თუკი დავ
ვუშვებთ, რომ მოსხოსს მართლაც შეიძლებოდა თავისი თხზულება ქარ
თულადაც დაეწერა, ის კი, როგორც ვიცით, თავისი კრებულისათვის
ამბებს სხვადასხვა რეგიონში სხვადასხვა პირთაგან იწერდა, ასეთ
შემთხვევაში „საშოთხის“ დიალექტური მრავალფეროვნება მოუპარავთ
მეტყველების ზუსტ ასახვადაც კი შეიძლებოდა მიგვეჩნია.

4) „საშოთხის“ არაბიზმებს შორის სახელდება ისეთებიც, რომელთა მოს
ვედრა ქართულ ტექსტში მხოლოდ წერილობითი გზით მიიჩნევა შეს
ძლებლად. მაგ. Ἰουλιανός-ის ოდენ გრაფიკულ არაბიზმად არის მიჩნეული
ლულიანე.[55] მაგრამ „საშოთხის“ სინურ ნუსხაში ერთ ადგილას ლულიანეს
ნაცვლად ივლიანე გვხდება, რაც ეწინააღმდეგება *ლულიანე* ფორმის ახსნას
უბრალო გაუგებრობით.

---

[52] იქვე, 47.
[53] ნ. მახარაძე, 1978, 62-65.
[54] იქვე, 46.
[55] რ. გვარამია, 42.

რაც შეეხება Βαρνάβης-ის გრაფიკულ არაბიზმად მიჩნეულ *ბარსაბას*,[56] ეს სახელი „მოციქულთა საქმეებში" გვხვდება,[57] და იგი სულხან-საბას ლექსიკონშიც არის შესული.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, იოანე მოსხოსის „ლიმონარის" ქართული ვერსიის არაბულ წარმომავლობასთან დაკავშირებით დამკვიდრებული აზრი გადახედვას საჭიროებს. ქართული „სამოთხის" ტექსტის კვლევა ისევე, როგორც მისი წყაროს ძიება ჩვენ კვლავაც აქტუალურად გვესახება. სამწუხაროდ, ამ ეტაპზე ჩვენ ხელი არ მოგვიწვდა „ლიმონარის" editio princeps-ის ტექსტსა თუ მის მრავალრიცხოვან ხელნაწერებზე, რომელთა შესწავლა მომავალში, ვიმედოვნებთ, გარკვეული პოზიტიური დასკვნების გაკეთების შესაძლებლობას მოგვცემს.

Magda Mchedlidze

The problem of the Georgian version of the 'Pratum Spirituale' of John Moschus

The Georgian version of the 'Pratum Spirituale' of John Moschus has incited discussions. As the Georgian text differs considerably from that published by Migne in the P.G., the question conserns the provenance of it: is it a fragmentary version derived from the Greek original or is it a translation from an Arabic version. According to some scientists the Georgian text is an independent version which is written like Greek one by Moschus himself, a Byzantine writer probably of Georgian nationality.

Actually most of scientists agree to the Arabic origin of Georgian version, which seems rather doubtful to us. The purpose of our article is to give the reasons for our scepticism concerning the Arabic provenance of Georgian version of Moschus' work and for rejecting certain arguments on which the conception of Arabic influence on Georgian text is based:

1. The Georgian version in some passages gives text closely similar to that of the Arabic, the alterations of the Greek text are common to the Arabic and the Georgian versions, but the importance of this fact loses its force because of occurence of identic distinctions in the A. Lipomanus' Latin version.

2. The forms like 'Sergi', 'Gerasime' which appear in Georgien text, erroneously regarded as a manifest and undoubted sequence of the Arabic influence, in fact, may be considered as forms of Palestinian Greek.

---

[56] იქვე.

[57] Act. 15, 22: ... πέμψαι... σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν ἐπικαλούμενον Βαρσαββᾶν...

3. It is very significant that the Georgian version of the 'Pratum spirituale' attributes this work to Jhon Moschus while the Arabic version ascribes it to his disciple Sophronius. So the fact that Arabic and Geogian versions belong to different manuscript traditions merit serious considerations.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ქეთი ნადარეიშვილი

ტრაგედია „ანტიგონეს“ ინტერპრეტაცია ბინარული ოპოზიციის - ძალი: საოჯახო × მამაკაცი: საზოგადო-ს ჭრილში

ტრაგედია „ანტიგონეს“ ინტერპრეტაციისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა პოლისისა და ოიკოსის – ამ ორი უმნიშვნელოვანესი ინსტიტუტის ურთიერთმიმართების გარკვევას აქვს. ანტიგონემ და კრეონმა – ტრაგედიის მთავარმა პროტაგონისტებმა თავიანთი ქმედების ასახსნელად თუ გასამართლებლად სწორედ ამ ინსტიტუტებს მიმართეს. თუმც კრეონი საზოგადო, ანტიგონე კი პრივატული სივრცის ინტერესების დამცველად არიან მოაზრებულნი, ისინი ამ სივრცეებს ცალსახად არ უთანაბრდებიან. კრეონთან მიმართებაში გასარკვევია, რამდენად არის იგი სახელმწიფოებრიობის იდეის განმასახიერებელი, ანტიგონესთან დაკავშირებით კი საკითხავია, რას მოიცავს მისთვის ოჯახის ფენომენი და რა მიმართება აქვს მას საზოგადო სივრცესთან. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა კი გარკვეულწილად ნათელს მოჰფენს, თუ რა დაძაბულობა შეიძლება არსებობდეს ორ სივრცეს -- საზოგადოსა და პრივატულს შორის და რამდენად მნიშვნელოვანია ამ ინსტიტუტების, როგორც ურთიერთშემავსებელი სუბიექტების ჰარმონიული თანაარსებობა.

სცენაზე გამოსული ანტიგონე ამცნობს დას, რომ მას ქვეყნის მმართველის – კრეონის ბრძანების მიუხედავად ძმის ცხედრის დაკრძალვა აქვს მტკიცედ გადაწყვეტილი და ისმენეს მოუწოდებს, მას შეუერთდეს. თუმც ამგვარი საქციელისთვის დასჯა ემუქრება, იგი მაინც მიაბარებს მიწას ძმის გვამს, რადგან ეს მისი მოვალეობაა. ისმენე დას უარს ეუბნება. იგი თვლის, რომ მათ, ქალებს არ შესწევთ ძალა მამაკაცებს წინააღმდეგობა გაუწიონ.

ანტიგონე განუმარტავს ისმენეს, რომ ძმის დამარხვა სისხლით ნათესაობის მოვალეობაა. ე. ი. მათი, როგორც დების მოვალეობაა და ამ მოვალეობას იგი არ უღალატებს – ის არის ჩემი და შენი ძმა, თუმც შენ არ გსურს

(უარყოფ მას). ვერავინ განაცხადებს ჩემზე, რომ მოღალატე ვარ (იგულისხმება მოვალეობის ღალატი, ქ. ნ.) (ანტ. 45-46).[1]

ანტიგონეს მიაჩნია, რომ სისხლით ნათესავების წინაშე არსებული მოვალეობა ყველა სხვა მოვალეობაზე, მათ შორის ქალაქის წინაშე არსებულ მოვალეობაზე უპირატესია. ანტიგონეს მიერ გამოყენებული ლექსიკა. კნოქსის აზრით, ხაზს უსვამს დებსა და ძმებს შორის არსებულ ფიზიკურ ინტიმურობას, მათ ერთ არსად მოაზრებას. მაგალითად, Ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα[2] – ო, საერთო, ღვიძლო დაო, ისმენენ (ანტ. 1) – ასე იწყებს ანტიგონე დისადმი მიმართვას. პოლინიკეს ის უწოდებს „ვაჟიშვილს, ჩემი ღვიძლი დედისა“ (ანტ. 466-7), მოგვიანებით კი – „ჩემ ღვიძლ ძმას“ – αὐτάδελφον (ანტ. 503). ის ღირსეულ საქმედ თვლის იმათ პატივცემას, ვინც ერთი საშოდან არიან გაჩენილნი – τοὺς ὁμοσπλἐγχνους (ანტ. 511). ძმა არის მისი საკუთრება – ἐμῶν (ანტ. 48). შესაბამისად, კრეონის მოქმედება არის ჩარევა იმ ურთიერთობაში, რომელიც არის განსაკუთრებული, უახლოეს ნათესავთა ურთიერთობა. თავის უკანასკნელ სიტყვაშიც ანტიგონე „თავისიანებთან“ – πρὸς τοὺς ἐμαυτῆς) შეერთების შესახებ ლაპარაკობს (ანტ. 893).

სისხლით ნათესავების ერთმანეთთან განსაკუთრებულ სიახლოვეს წარმოაჩენს დების მიერ დუალისის ფორმათა გამოყენება. პირველი შეხვედრისას ისინი ერთმანეთზე დუალისში ლაპარაკობენ და ერთმანეთს ერთიანობად აღიქვამენ. საინტერესოა, რომ დუალისი არ იხმარება მას შემდეგ, რაც ისმენე უარს ეტყვის ანტიგონეს ძმისადმი მოვალეობის აღსრულებაზე. დუალისში მოიხსენიებიან ძმებიც, რაც ხაზს უსვამს მათ კავშირს და ამავე დროს რაც გამოჰყოფს მათ დანარჩენი სამყაროსაგან. დების საპირისპიროდ, კრეონი მოღალატე ძმას პატრიოტი ძმისაგან მიჯნავს. – განა კრეონმა, ჩვენი ძმების – νῷν ...κασιγνήτω (დუალისი) დამარხვის საქმეში პატივი არ მიაგო ერთს – τὸν μεν და უპატიოდ არ დააგდო მეორე? – τὸν δ', (ანტ. 21-22). ამ ორ სტრიქონში უზადო ლინგვისტური ეკონომიით არის გამოყენებული გრამატიკისა და სინტაქსის შესაძლებლობანი, რათა წარმოგვიდგინოს განსხვავება ანტიგონეს ოჯახურ ერთგულებას, რომელიც ძმებს

---

1 კნოქსის მიხედვით ანტიგონე ნათესავების მიმართ ერთგულებაზე იმავე ტიპის ლექსიკით ლაპარაკობს, რა ლექსიკასაც მოქალაქე პოლისის მიმართ თავისი განწყობის გამოსახატავად გამოიყენებდა. ა. მ. ამ პასაჟში ფრაზა οὐ προδοῦσ' ἁλώσομαι (ანტ. 46) პოლიტიკური დისკურსისთვის არის სახასიათო. ამავე სფეროსთან ასოციაციას ბადებს ანტიგონეს განაცხადი კრეონის მიმართ: „რა მომიპოვებს უფრო დიად სახელს, ვიდრე ძმის დამარხვა?“ καίτοι πόθεν κλέος γ' ἂν εὐκλεέστερον / κατέσχον ἢ τὸν αὐτόαδελφον ἐν τάφῳ τιθεῖσα (ანტ. 502).
Knox B. M. W., The Heroic Temper, p. II, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1964, 76.

2 ქართულად κοινόν, ჩვენი აზრით, ტერმინ „ღვიძლით“ შეიძლება გადმოვიტანოთ.

ერთად მოიაზრებს და პოლისის ერთგულებას შორის, რომელიც ძმებს გა-
ნაცალკევებს და მათ ერთმანეთთან აპირისპირებს, აცხადებს კნოქსი.[3]

ანტიგონესთვის სისხლით ნათესაობაზე დაფუძნებული კავშირი იმდენად ძლიერია, რომ ძმების მიერ ერთმანეთის მკვლელობაც კი არ წყვეტს, მისი წარმოდგენით, მათ შორის არსებულ φιλία-ს. ამ კავშირის გაწყვეტა მხოლოდ მაშინაა შესაძლებელი, თუ ადამიანი დაარღვევს იმ წმინდა მოვალეობას, რომელსაც ეს კავშირი აკისრებს. შესაბამისად, ისმენემ უღა-ლატა ამ φιλία-ს, როცა ძმის დამარხვის წესი არ აღასრულა.

როგორც ვხედავთ, ანტიგონეს პოზიცია, მისი პრინციპი არის სისხლით ნათესაური კავშირის მიმართ ერთგულება, ანუ ერთგულება იმ კავშირის მიმართ, რომელიც ქმნიდა γενή-ს (კლანს, ნათესაურ ჯგუფს) და უმ-ნიშვნელოვანეს ინსტიტუტს წარმოადგენდა საბერძნეთის სოციალურ-პოლიტიკურ კონტექსტში. ის გაცილებით ძველი იყო, ვიდრე პოლისი და დემოკრატიულ ათენში კვლავ ავლენდა თავის ძალას, როგორც ახალი სამოქალაქო ინსტიტუტის მეტოქე. ამგვარი ინტერპრეტაციით ანტიგონე იცავს γενή-ს და სისხლით ნათესაური კავშირის ინტერესებს, შესაბამისად, ოიკოსს იგი მხოლოდ ამ ასპექტში მოიაზრებს.[4] სორუმის აზრით, კრეონ-ისაგან განსხვავებით ანტიგონე ოჯახის პრივატულ – არაპოლიტიკურ კონ-ცეფციას აყალიბებს.[5] იგი ითხოვს სისხლით ნათესავების მიმართ აბსოლუ-ტურ ერთგულებას. სისხლით ნათესაობის პრიმატის აღიარება კი მდედრის გენერაციული ფუნქციის, დედის (ანტ. 467, 511) და მიწის, ბუნების ფენომენის აღიარებას ნიშნავს.[6]

კრეონს, რომელიც ოჯახის ფენომენს სხვა რაკურსში განიხილავს (ამაზე ოდნავ ქვემოთ), მიაჩნია, რომ ანტიგონეს ამგვარი ერთგულება მიუღებე-ლია. „მოვკლავ მას", – უცხადებს იგი ჰემონს, „დაე, მაშინ უმღეროს მან პიმნი სისხლით ნათესავთა [დამცველ] ზევსს" – ἐφυμνείτω Δία ξύναιμον (ანტ. 658-659). კრეონის მხრიდან ანტიგონეს სიკვდილით დასჯა არის სისხლით ნათესაობის უარყოფა, იმის უარყოფა, რისთვისაც იბრძვის ანტი-გონე. „თუნდაც იყოს ის ჩემი დისშვილი, ან უფრო ახლობელი იმ ნათესავ-

---

3 Knox, 1964, 80.

4 კნოქსის აზრით, სისხლით ნათესაობის თემატიკა ტრაგედიაში იმავე ენობრივ დისკურსში არის წარმოდგენილი, როგორშიც ის განხილულია „ორესტეაში", სადაც მკვეთრადაა დაპირისპირებული ოჯახის ორი ასპექტი – ქორწინება და სისხლით ნათე-საობა. Knox, 1964, 79.

5 Sorum Ch., The Family in Sophocles' "Antigone" and "Electra", Classical World, vol. 75, № 4, 1982, 201-211, 205.

6 Segal Ch., „The Menace of Dionysus: Sex Roles and Reversals in Euripides' "Bacchae", Arethusa 11, 1978, 185-202,187. Segal Ch., „Sophocles' Praise of Man and the Conflicts of the "Antigone", Arion 3, 1964, 44-66.

თაგან, რომლებიც კერიაში ზევს ჰერკეიოსის მფარველობის ქვეშ არიან, ის ვერ გაექცევა სიკვდილს“, აცხადებს კრეონი (ანტ. 486-488).[7]

ლმერთების წმინდა კანონის და ოჯახის ინტერესების დამცველი ანტიგონე თავის ქმედებით – ქალაქის უმაღლესი ხელისუფლის წინააღმდეგ გამოსვლით გადადის მისი სქესისთვის დადგენილ ნორმას და საზოგადო სივრცეში იჭრება. საზოგადო სივრცეში შეჭრით ანტიგონე უპირისპირდება არა მარტო პოლისსა და კრეონს, არამედ ამ აქტით საფრთხეს უქმნის საკუთარ თავს, როგორც ქალს, რადგან ოჯახის გენერაციული ფაქტორის უარმყოფელი ხდება. სისხლით ნათესავის უფლების დაცვა აიძულებს მას, უარი თქვას ქორწინებაზე და ჩაკლას ქალი საკუთარ თავში. ფაქტობრივად, ანტიგონე ირჩევს, შეინარჩუნოს კავშირი თავის მოდგმასთან, ამით კი უარყოფს შესაძლებლობას, მომავალში მოდგმის (შთამომავლობის) შემქმნელი გახდეს. ქალის როლში არსებული ეს წინააღმდეგობა, მკვლევარის აზრით, უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ ტრაგედია სკეპტიკურად მოიაზრებს ტრადიციული ოჯახის სიცოცხლისუნარიანობას.[8]

ანტიგონეს საპირისპიროდ კრეონი აცხადებს, რომ იგი მთელი არსებით პოლისის ინტერესებისთვის იბრძვის. ყოველ შემთხვევაში მას ასე სურს, თავი წარმოადგინოს. თავის პირველ სიტყვაში კრეონი ფაქტობრივად მმართველობის მისეულ პრინციპებს აყალიბებს. ქალაქი მოქალაქის უსაფრთხოებას უზრუნველყოფს. ის არის ხომალდი, რომლის სწორი სვლა ყველა შესაძლო ძალისხმევით უნდა შევინარჩუნოთ (ანტ. 189-90) – აცხადებს კრეონი. – მე არად ვაგდებ იმას, ვინც სამშობლოზე წინ მოყვარეს – φίλον-ს აყენებს (ანტ. 183)... არც მოყვარეს (მეგობარს) ვუწოდებ იმას, ვინც ქალაქისთვის მტერი იქნება (ანტ. 187-88), ასეთია კრეონის კრედო. უნდა ითქვას, რომ ეს განაცხადი სრულიად მისაღები იყო ძვ. წ. V საუკუნის ბერძენისთვის, რომლის დამოკიდებულების შესახებაც ქალაქის მიმართ, ჩვენ არაერთგზის გვქონდა მსჯელობა. ქალაქისადმი ერთგულება მოქალაქისთვის ცალსახად წარმოადგენდა პრაქტიკულ აუცილებლობას – პოლისი იყო სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანი არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი მოქალაქეს გარეშე მტრისგან იცავდა და ამდენად მის ფიზიკურ უსაფრთხოებას უზრუნველყოფდა, არამედ იმიტომაც, რომ მხოლოდ პოლისის ფუნქციონირების შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი იმ დემოკრატიული ინსტიტუტებით სარგებლობა, რომლებითაც ათენელები ასე ამაყობდნენ.[9]

მოღალატე პოლინიკეს დაუმარხავად დატოვების გაწკარგულებას, კრეონი, მისივე განაცხადით, პოლისის ინტერესების დაცვიდან გამომდინარე გამოსცემს. მაგრამ ამ აკრძალვით იგი მთლიანად უგულებელყოფს

---

[7] Knox, 1964, 93.
[8] Sorum, 1982, 211.
[9] Knox, 1964, 89.

ოიკოსის, სისხლის ნათესავების მიმართ ერთგულებას (პოლინიკე ხომ მისი დისშვილი და ამდენად უახლოესი სისხლით ნათესავი იყო). იგი არა მხოლოდ პოლინიკეს დაუმარხავად დატოვებას ბრძანებს, არამედ კრძალავს მის დატირებასაც (ანტ. 204). კრეონის ცალსახა პოზიცია სრულ გამოხატულებას ჰპოვებს ანტიგონესთან მისი დაპირისპირების დროს. თუ ანტიგონესთვის ძმები ერთი მთლიანობაა, კრეონი მკვეთრად მიჯნავს მოლალატე ძმას პატრიოტი ძმისგან. ერთმა ძმამ – პოლინიკემ შებილწა ეს მიწა, მეორე ძმა მას წინ აღუდგა, ამბობს კრეონი და შესაბამისად მათ ცხედრებს განსხვავებულად უნდა მოეპყრან, ცუდსა და კარგს პატივი თანაბრად არ უნდა მიაგონ (ანტ. 515-521). მტერი მუდამ მტერი იქნება და სიკვდილის შემდეგაც არ გახდება მეგობარი (ანტ. 522). ასეთი პრინციპების მქონე კრეონი, ბუნებრივია, არ დაინდობს ანტიგონეს, მისი ბრძანების დამრღვევს და ამდენად ქალაქის მტერს და მისი შვილის საცოლის დასჯას ბრძანებს. აქედან კი იწყება ის დიდი ტრაგედია, რომლის გავლაც კრეონს მოუწევს, რათა თავისი გაკვეთილი ისწავლოს და იმ სივრცის ინტერესები აღიაროს, რომელიც, მისი აზრით, პოლისთან შედარებით ამდენად უმნიშვნელო იყო.

მაგრამ კრეონის პრობლემა მარტო იმაში არ მდგომარეობს, რომ იგი პრივატულ სივრცეს უგულებელყოფს, მისი პერსონაჟის ტრაგედია იმაშიც არის, რომ იგი არც პოლისის ინტერესებს არ წარმოადგენს. მისი არსის გახსნა და მისი მმართველობის ხასიათის გარკვევა შვილთან – ჰემონთან შეხვედრისას ხდება. ის თავიდანვე უცხადებს შვილს, რომ ანტიგონეს დასჯა არის τελείαν ψῆφον (ანტ. 632) – საბოლოო განკარგულება, ბეჭედდასმული პოლიტიკური გადაწყვეტილება: შესაბამისად მას აინტერესებს, რა პოზიციას დაიჭერს ჰემონი – ექნება მისთვის მნიშვნელობა იმას, სწორად იქცევა თუ არა მამამისი, თუ ყველა შემთხვევაში იგი მაინც მოყვარულ შვილად დარჩება (ანტ. 634). მას მიაჩნია, რომ ჰემონმა უარი უნდა თქვას ანტიგონეზე, მოიძულოს იგი, ვითარცა მტერი – δυσμενῆς (ანტ. 653). პოლისისადმი ერთგულებამ უპირატესობა უნდა მოიპოვოს არა მარტო სისხლით ნათესაობაზე, არამედ ახალგაზრდა წყვილის ვნებიან სიყვარულზეც. ანტიგონე არის მტერი, რადგან მთელი ქალაქიდან მან ერთმა გაბედა, წინ აღსდგომოდა მმართველს (πόλεως ... μόνη) (ანტ. 656). და აი, აქ კრეონი აცხადებს იმ ისტორიულ ფრაზას, რომელიც ცალსახად ააშკარავებს მის ტირანულ ბუნებას: „მას, ვისაც ქალაქი სათავეში აყენებს, უნდა ემორჩილებოდნენ ყველაფერში, მცირეშიც და დიდშიც, სამართლიან საქმეშიც და ამის საწინააღმდეგოშიც“ (ანტ. 667-67). ეს კი ნიშნავს მხოლოდ ერთს, იმას, რომ კრეონი მოითხოვს აბსოლუტურ, უკითხავ მორჩილებას და არ აღიქვამს მნიშვნელობას, მართალია იგი თუ მტყუანი.

განცხადებებთან ერთად კრეონის გადაწყვეტილებებიც ტირანული ხასიათისაა. ერთი ხანობა ის სრულიად უდანაშაულო ისმენეს დასჯასაც განიზ-

რახავს, რამეთუ მის წარმოსახვაში ისმენე დის თანამზრახველია. რისხვამ კრეონს განსჯის უნარი დააკარგვინა და ფრაზები ქალაქის უსაფრთხოების შესახებ უდანაშაულოს დასჯის განკარგულებად იქცნენ. კრეონი მიისწრაფვის, იყოს სხვებისგან განსხვავებული, დააყენოს თავისი თავი განზე. მხოლოდ თავის აზრებს მისდიოს. იგი სიკვდილით სჯის ადამიანებს სამართლოს გარეშე. კრეონი ვერ უძლებს ძალაუფლების გამოცდას. ტიპიურ ტირანად წარმოჩენილი, საჯარო სივრცის სათავეში მდგომი, იგი არ წარმოადგენს ამ სივრცის ინტერესების გამტარებელს.

ამასთან უნდა ითქვას, რომ კრეონს ოჯახის თავისი კონცეფცია აქვს. მისთვის ოჯახი არის დისციპლინირებული ერთობა, κόσμος -ი, რომელიც პოლისის მსგავსად მისი მეთაურის მორჩილი უნდა იყოს.

ოჯახის კრეონისეული ხედვის მისედვით შვილი მამის ნებას უნდა მიჰყვეს. მამის მტრებს იგი მტრობით უნდა პასუხობდეს, მოყვარეს კი ისე უნდა მიაგოს პატივი, როგორც ამას მამა აკეთებს. ის, ვინც გამოუსადეგ შვილს შობს, თავის თავს უბედურებაში აგდებს და მტრებისთვის სასაცილო ხდება (ანტ. 639-647). თავისი ოჯახისთვის კარგი ადამიანი ქალაქშიაც სამართლიან კაცად გამოჩნდება, აცხადებს კრეონი და ამით ფაქტობრივად ოჯახისა და სახელმწიფოს ურთიერთშემავსებლობაზე მიუთითებს. ისიც, თავის მხრივ, კარგი მმართველი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება, თუ საკუთარ ოჯახში წესრიგს უზრუნველყოფას შეძლებს.[10] ამგვარი ინტეგრირებული სტრუქტურისთვის (პატრიარქატული ოჯახი ჩაფლული პატრიარქატულ პოლისში) ოჯახის ანტიგონესეული პრივატული, არაპოლიტიკური კონცეფცია დამღუპველია. ანტიგონე არა მარტო აღასრულებს ტრადიციულ რელიგიურ მოვალეობას თავისი ნათესავისადმი, არამედ აფართოებს ოჯახის ცნებას. ოჯახის მისეული განსაზღვრა მოიცავს სისხლით ნათესაობისა და მოვლა-პატრონობის აბსოლუტური ინტიმურობის დაბეჯითებულ მტკიცებას სიკვდილსა და სიცოცხლეში.[11]

აი, ამგვარია პროტაგონისტების – ანტიგონესა და კრეონის მიმართება ოჯახისა და სახელმწიფოს ინსტიტუტებთან. ერთი სივრცის ინტერესებიდან გამომდინარე ისინი უარყოფენ მეორე სივრცის ინტერესებს. მაგრამ მათი პრინციპები, რომლებსაც ისინი მტკიცედ იცავენ, როგორც ჩანს, არ არიან უცვლელი პრინციპები. ნაწარმოების ბოლოს, კრიტიკულ მომენტში პროტაგონისტები გადახედავენ ან იცვლიან თავიანთ პოზიციას. ერთი უფრო ძირეულად, მეორე ნაკლებად. ანტიგონეს შემთხვევაში ეს ხდება მაშინ,

---

[10] სორუმის აზრით, ამგვარი თვალთახედვის ანარეკლს წარმოადგენს ისმენეს სიტყვები, როდესაც იგი მოქალაქეთა ნების წინააღმდეგ გამოსვლას შეუძლებლად მიიჩნევს (ანტ. 78-79). მოგვიანებით კი ქოროს პარტიები, რომლებშიც ზეიმობენ პოლისის გადარჩენას (ანტ. 100-154) და რომლებიც აკრიტიკებენ მათ, ვინც მის კანონებს არ ემორჩილება (ანტ. 370-371). Sorum, 1982, 205.

[11] Sorum, 1982, 205.

როდესაც სიკვდილის წინაშე ქალწული მარტოდ-მარტო რჩება. უკანასკნელ სიმღერაში იგი საფლავს, დედას, ძმებს, ოჯახის მიცვალებულებს მიმართავს, ეუბნება მათ, რომ აღასრულა თავისი მოვალეობა და მკვდრებს ჯეროვანი პატივი მიაგო. მაგრამ უეცრად ანტიგონე ტონს იცვლის და უცნაურ განაცხადს აკეთებს: „ბავშვების დედა რომ ვყოფილიყავი, ანდა ჩემი ქმარი მკვდარი გდებულიყო გასახრწნელად, ამ საქმეს არ გავწევდი მოქალაქეთა ნების საწინააღმდეგოდ.[12] რომელი კანონის ძალით ვაცხადებ ამას? ქმარი რომ მოკვდომოდა, სხვას ვიყოლიებდი, მეორე ბავშვს გავაჩენდი სხვა ქმრისგან, თუ პირველს დავკარგავდი. მაგრამ როცა დედ-მამა აღარ არიან, ძმა ველარ მეყოლებოდა“ (ანტ. 905-912). ეს განაცხადი, რასაკვირველია, ერთი შეხედვით უცნაური არის. ანტიგონეს მთელი მოქმედება თავის გაწირვა იყო ღმერთთა დაუწერელი კანონების აღსასრულებლად. ჰადესის კანონი კი თანაბრად ეხება ყველა ნათესავს.[13] საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ ეს სიტყვა ღირებულებებში დაეჭვებით გამოირჩევა. ასე მაგალითად, ანტიგონეს, მართალია, წამიერად, მაგრამ მაინც ღმერთების სამართლიანობაშიც კი შეაქვს ეჭვი (ანტ. 922-26). ანტიგონე ხდება თავმდაბალი და აცხადებს, რომ თუ იგი სწორი არ იყო, ღმერთები შეატყობინებენ ამას.

ამგვარი განაცხადით ანტიგონე აღარ გვევლინება მიწისქვეშეთის ღმერთების უფლების და სისხლით ნათესაობის კანონების დამცველად. თუმც ეს მხოლოდ განაცხადია და რეალურად იმას აღნიშნავს, რომ ანტიგონეს აღარ აქვს ვიწრო ხედვა და სხვა სივრცის – მოქალაქეთა სივრცის უფლებებსაც აღიარებს. ის, რომ საბოლოო ჯამში ანტიგონეს ქმედება პოლისის ინტერესებში აღმოჩნდა, მხოლოდ დამთხვევას უნდა მიეწეროს. მიუხედავად იმისა, რომ ანტიგონეს ქმედება ტრაგედიის ბოლოს სწორ საქციელად იქნა მოიაზრებული, ღმერთები არ პატიობენ მას გულგრილობას ქალაქის მიმართ.[14] ჩვენს კომპეტენციაში არ შედის იმ ურთულესი საკითხის გარკვევა, რაში არის ანტიგონე დამნაშავე და თუ არ არის, მაშინ რატომ იღუპება იგი. ამასთან დაკავშირებით აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რაც ჩვენი კვლევის კუთხით არის მნიშვნელოვანი. ანტიგონე წარმოგვიდგენს, როგორც უკვე ვთქვით, ერთი სივრცის ინტერესებს. ასეთი ცალმხრივი ხაზის გამტარებელი პერსონაჟი კი, როგორც წესი, საბოლოო ჯამში მარცხდება.

---

12 βίᾳ πολιτῶν (ანტ. 907). ყურადღება მიაქციეთ, რომ ეს არის იგივე სიტყვათაშეთანხმება, რომელსაც ისმენე პირველ სცენაში იყენებდა (ანტ. 78-79).

13 ლესკის აზრით, აქ ანტიგონე თავისი საქციელისთვის ლოგიკური ახსნის მოძებნას ცდილობს. Lesky, 1972, 200. კნოქსის მიხედვით, ეს თითქოსდა უცნაურობა თუ შეუსაბამობა იმითაა გამოწვეული, რომ სიმართლის მომენტში ანტიგონეს უჩნდება მოთხოვნილება, საკუთარ თავს განუმარტოს თავისი საქციელი.

14 Knox, 1969, 114-116.

გაცილებით მასშტაბურია კრეონის ღირებულებათა სისტემაში მომხდარი ცვლილება. კრეონს თავს ესხმიან სწორედ იმ სივრციდან, რომლის ინტერესებიც მან უარყო; მის წინ თავს იკლავს შვილი. თავს იკლავს კრეონის ცოლიც, რომელიც თავის უკანასკნელ სიტყვაში მას შვილის მკვლელს უწოდებს (ანტ. 1305).

მაგრამ ბედის ირონიით კრეონი დარტყმას იმ სივრციდანაც იღებს, რომლის დასაცავად მან ყველაფერი გაწირა. მისმა გაწკარგულებამ ქალაქს უბედურება მოუტანა. პოლინიკეს უპატიოდ დაგდებულმა გახრწნილმა გვამმა შებილწა ქალაქის სამსხვერპლოები. ტირესიასი ამცნობს მას, რომ ღმერთები აღარ იღებენ მსხვერპლს მათი ხელიდან, პასუხისმგებელი კი შეურაცხყოფილ ღმერთთა წინაშე კრეონი არის (ანტ. 1015). მისანი მისგან პოლინიკეს დამარხვას ითხოვს. გონებადაბნელებულ კრეონს ტირესიასის არ სჯერა. მისი განცხადებით ვერაფერი აიძულებს მას, დამარხოს მიცვალებული, რადგან მშვენივრად მოეხსენება, რომ ადამიანს არ ძალუძს თავისი ქმედებით ღმერთებს შეურაცხყოფა მიაყენოს (ანტ. 1039-1044). კრეონის განცხადები არის უღვთობა, რელიგიური დანაშაული. გასვლის წინ ტირესიასი კიდევ ერთხელ განუმარტავს კრეონს, რომ იგი აქ აკაცებს გვამს, რომელიც მიწისქვეშეთის ღმერთებს ეკუთვნით და რომელთანაც მას არანაირი საქმე არ აქვს (ანტ. 1070). და კრეონი ტყდება. იგი პოლინიკეს ცხედარს მიწას მიაბარებს.

ნაწარმოების ბოლოს კრეონი განადგურებულია.[15] მას ყველამ ზურგი შეაქცია. მართალია, იგი გატყდა, დაემორჩილა ტირესიასს, მაგრამ ჩადენილის გამო სასჯელი დაიმსახურა. კრეონმა ძალზე დაგვიანებით გაიცნობიერა საკუთარი საქციელი. – უმჯობესია ადამიანმა ღვთაებრივი კანონების აღსრულებით იცხოვროს, ასკვნის თებეს მეფე (ანტ. 1305).

ამდენად, როგორც ვხედავთ, ტრაგედია „ანტიგონეში“ არცერთი მხარე არ მოქმედებს ორივე სივრცის ინტერესებისთვის. მეტიც, კრეონი, ფაქტობრივად, დამახინჯებულად წარმოადგენს პოლისის ინტერესებსაც. შესაბამისად, არც ერთი მათგანი არ იცავს პოლისისა და ოიკოსის ურთიერთშემავსებლობის პრინციპს. როგორც ჩანს, სოფოკლე აუცილებლად თვლიდა ამ პრინციპის გატარებას, რასაც ადასტურებს ის, რომ მის დარღვევას ტრა-

---

15 პომეროსის აზრით, ანტიგონე რთული და დამაბნეველი პიესაა. მეცნიერი ამას იმ წინააღმდეგობებით ასაბუთებს, რომელიც ერთი პერსონაჟის როლში იმთავითვეა ჩადებული. ასე მაგალითად, ათენის კანონის მიხედვით კრეონი იყო ანტიგონეს მეურვე. იგი იყო პასუხისმგებელი მის დანაშაულში ქალაქის თვალში, შესაბამისად ანტიგონეს დასჯა იყო ერთსადაიმავე დროს საჯარო და პრივატული ქმედება. მეორე მხრივ, იგი იყო დახოცილი დისშვილების უახლოესი მამაკაცი ნათესავი და ამდენად კრეონი და არა ანტიგონე, ვალდებული იყო ისინი დაემარხა. Pomeroy S. B., Goddesses, Whores, Wives and Slaves, Women in Classical Antiquity, New York, 1975, 102.

ქეთი ნადარეიშვილი

გვდიაში ორივე მხარის დამარცხება მოსდევს – ერთის ფიზიკურად, მეორის მორალურად.

Keti Nadareishvili

The Interpretation of the Tragedy "Antigone" in the Light of the Binary Opposition – Woman:Domestic x Man:Public

The article considers the way the gender system of the tragedy presents the social conflict between family and state. It also investigates to what extent the characters of Creon and Antigone are identified with the institutions of family and state.

The investigation made it clear, that Antigone stood for one aspect of oikos – blood ties, γένη. Through her sacrifice to blood relationship, she, in fact, gave up the other aspect of oikos – marriage, i.e. – deprived herself, as a woman, of the generative function

The study of Creon's relationship with the public area gave an interesting picture. Creon's wrong position was not clear from the beginning, Creon presented himself as the servant of polis. The genuine nature of Creon's rule was exposed gradually. At last it was revealed,that the Theban ruler represented not the state, but one particular type of authority – tyranny.

The lot, that fell to the central characters at the end of the tragedy, points to what Sophocles believed to be the right attitude towards the public and domestic areas. At the end of the drama Antigone was physically destroyed. Evidently, Sophocles did not consider it right to serve to one area at the price of neglecting the other. Creon, left alive,was ruined morally. The following conclusion may be drawn – one will be successful, and one's service to the domestic and public areas will be right only if one admits the interests of both areas.

დალი ნადიბაიძე

ადამიანის სიკეთე და მშვენიერება

„შესაქმის“ წიგნის წმიდა მამათა კომენტარების მიხედვით (ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნა)

სიკეთისა და მშვენიერების რაობა კაცობრიობის არსებობის მანძილზე ყველა კულტურული ერის ინტერესს იწვევდა. ამ საკითხს განსაკუთრებული ინტერესით განიხილავდნენ ძველი ბერძნები. დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ და უმაღლეს ზნეობრივ კატეგორიად წარმოჩინდება ეს ცნება წმ. მამებთან. დღევანდელი კაცობრიობაც, თავისი მრავალფეროვანი შემადგენლობით, ინტერესით და სხვადასხვაგვარად აღიქვამს სიკეთესა და მშვენიერებას. ჩვენ შევჩერდებით წმიდა მამათა ნააზრევზე, კერძოდ, ბიბლიური „შესაქმის“ წიგნში ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის კომენტარებზე. როდესაც ვამბობთ, რომ ვისაუბრებთ სიკეთისა და მშვენიერების შესახებ, არ ვგულისხმობთ ტექსტის ტერმინოლოგიურ ანალიზს, რადგან ეს საკითხები სრულიად სხვადასხვა ლექსიკური ერთეულებითაა გაშლილი ტექსტში და თავად სიკეთისა და მშვენიერების გაგება მონათესავეა, ხშირად კი ემთხვევა ერთმანეთს. ჩვენი მიზანია სიკეთისა და მშვენიერების არსის წარმოჩენა, როგორც ამას წმიდა მამები განიხილავენ ბიბლიური მეექვსე დღის კომენტარებისას. ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა არაფრისგან ექვს დღეში შექმნა სამყარო და ადამიანი. ყველაზე ბოლოს – მეექვსე დღეს იქმნება ადამიანი. ამ დროს უკვე შექმნილია სამყარო მთელი თავისი ბრწყინვალებითა და „სამკაულით“ (როგორც მას უწოდებს ბასილი დიდი): ცა – მნათობებითა და ვარსკვლავებით, დედამიწა უმშვენიერესი მცენარეული საფარით, ცხოველებით, ფრინველებით, ზღვა – თავისი ბინადრებით და წყალმცენარეებით. ღვთის სიბრძნით ისე შეიქმნა ცა და დედამიწა, როგორც გრიგოლ ნოსელი წერს, რომ მოძრავს უძრავი ბუნება შეუსაბამა უფალმა, ხოლო უძრავს – მოძრავი, ანუ დედამიწა მოძრაობს და მიწა კი, რისგანაც ის შედგება – უძრავია, ცა შედგება (ამ შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, იგულისხმება ხილული, მატერიალური ცა) ჰაერისაგან, რომელიც მსუბუქია და მუდამ მოძრაობს, მაგრამ თავად ცა – უძრავია. ცვალებადობა ადამიანის ბუნებაშიც იგულისხმება შესაქმიდანვე, რადგან არარსებობიდან არსებად

შექმნა ღმერთმა.[1] ასე იმიტომ განაგო შემოქმედმა, რომ ყველამ კარგად გააცნობიეროს, რომ ღმერთია დამბადებელი, და ერთადერთი ის არის მარადიული და უცვლელი, თავი დაიმდაბლონ მის წინაშე და ადიდონ უფალი– თავისი შემოქმედი. ამ საკითხს განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ბასილი დიდი სამყაროს შექმნის კომენტირებისას[2] და იგივე აზრს გამოთქვამს წმ. გრიგოლ ნოსელი, როდესაც წერს: „მისთჳს განაგო ესე, რაჲთა არა იყოს თითოვეულებაჲ ღმრთეებისაჲ, რომელი შოვრ არს შეცვალებისაგან და გარდაქცევისა“.[3]

„აღესრულნეს ცაჲ და ქუეყანაჲ და შეიმკვნეს ყოველნივე შუენიერებითა მისითა – ცა მბრწყინვალებითა მნათობთაჲთა, ხოლო ზღუაჲ და ჰაერი ცხოველთა მათგან, რომელნი იქცევიან მას შინა; და ქუეყანაჲ -- მცენარეთაგან და ფერად–ფერადთაგან ნერგთა... და არნ ყოველი დაბადებული მხიარულ ბრძანებითა ღმრთისაჲთა“,[4] – აღწერს გრიგოლ ნოსელი სამყაროს დაბადებას და დასძენს: „ყოველნი სიმდიდრენი დაბადებულთანი იქმნეს განმზადებულ კმელთა ზედა და ზღუათა, და არა იყო ჯერერთ მფლობელი იგი ამათი გამოჩინებულ“.[5] მთელი სიმდიდრე, რაც ღმერთმა შექმნა სამყაროსა და მისი პინადრების სახით (ყველა ქმნილებით, გარდა ადამიანისა) ბრწყინავდა ღვთის წინაშე თავისი დიდებითა და იმ პირველქმნილი შშვენებით, როგორც ღმერთმა შექმნა, მაგრამ არ ჩანდა პატრონი, ვისთვისაც ყოველივე ეს შეიქმნა, რადგან თავად უფალი არაფრის ნაკლულევანებას არ განიცდიდა არასდროს და არც ეს სამყარო სჭირდებოდა პირადი მოთხოვნილებისათვის, უნდა შექმნილიყო ის, ვისაც ეძღვნებოდა ეს დედამიწა.

მოსდევს კიდეც ლოგიკურად ბიბლიაში სამყაროს შექმნის ხუთი დღის მოვლენებს ტექსტი, რომელიც მეექვსე დღეს ადამიანის შექმნას გვაუწყებს: „და თქუა ღმერთმან: ვქმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩუენისა და მსგავსებისაებრ (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν). და მთავრობდეს თევზთა ზღჳსათა..... და ყოველთა ... ქუეყანასა ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი. ხატებად ღმრთისა შექმნა იგი. მამაკაცად და დედაკაცად შექმნ[ნ]ა იგინი. და აკურთხნა იგინი ღმერთმან მეტყუელმან: აღორძნდით და განმრავლდით და აღავსეთ ქუეყანა და ეუფლენით მას და ჰმსთავრობდით თევზთა ზღჳსათა ... და იქმნა ეგრეთ. და იხილნა ღმერთმან ყოველნი, რაოდენნი ქმნნა. და აჰა კეთილ ფრიად (καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν). და იყო მწუხრი და იქმნა განთიად

---

1 უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“, თბილისი, „მეცნიერება“, 1964, 181, 10-15.

2 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთა, 63, 15-25.

3 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 145, 10.

4 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 145, 25–30.

5 იქვე, 146, 10.

დღე მეექუსე (შეს. 1, 26-31) ...შექმნა უფალმან ღმერთმან კაცი, მტუერისა მიმღებელმან ქუეყანისაგან, და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოვლად“ (შეს. 2, 7).

უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ სხვა ქმნილებების შექმნისას უფალს არ უმსჯელია, ადამიანის შექმნისას კი იმსჯელეს წმიდა სამების ჰიპოსტასებმა – მამამ, ძემ და სულიწმიდამ ურთიერთშორის. ამაზე მიგვანიშნებს მრავლობით რიცხვში ნახმარი ზმნა „ვქმნეთ“. ძე ღმერთის თანამონაწილეობას მამა ღმერთის შემოქმედებით პროცესში ადასტურებს იგივე სახარების დასაწყისი: „პირველითგან იყო სიტყუა (სადაც, როგორც ცნობილია, „სიტყუა“ იესო ქრისტეს ეპითეტია) და სიტყუა იგი იყო ღმრთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყუა იგი... და ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თჳნიერ მისა არცა ერთი რა იქმნა, რაოდენი რა იქმნა“ (იო. 1, 1-3). სულიწმიდის მონაწილეობა ქვეყნიერების შექმნისას „შესაქმის“ წიგნის პირველივე მუხლშია ნათქვამი, რომ „სული ღმრთისა იქცეოდა ზედა წყალსა“ (შეს. 1, 1-2); ამავე აზრს ადასტურებენ წმიდა მამები: ეფრემ ასური, კირილე ალექსანდრიელი, ბასილი დიდი, გრიგოლ ნოსელი წერს ამის თაობაზე: „რომელმან იგი თქუა: „ვქმნეთ ხატად ჩუენდა“, თქუა სიმრავლითა სამებისაჲთა და არა აჴსენა ხატებაჲ ერთითა ხოლო“.[7]

სამყაროს შექმნისას ყოველი დღის ქმედება მთავრდებოდა ღმერთის მიერ საკუთარი შემოქმედების ნაყოფის ხილვითა და შეფასებით – რომ „კეთილია“ ის, რაც შეიქმნა. ბასილი დიდის განმარტებით, ეს სიკეთე გულისხმობდა ქმნილების არა მხოლოდ გარეგნულ მშვენიერებას (იგულისხმება, რომ ღვთისგან ქმნილი ყოველივე მშვენიერია), არამედ უპირველესად, შექმნილის კეთილ თვისებებს, „კეთილში“ იგულისხმებოდა ქმნილებაზე ღმერთის ზრუნვაც – რომ მას ღვთისგან არაფერი მოაკლდეს ბოდა და, თავის მხრივ, ქმნილების შესაძლებლობაც – რომ მას სიკეთის მოტანა შეეძლო ამ სამყაროში, მისი არსებობა არამარტო გამართლებული, მიზანდასახულიც იყო, ყოველი ქმნილება ერთმანეთის არსებობას უწყობს ხელს (მზე – ბალახის აღმოცენებას და ა. შ.), ასეთია ღვთის ჩანაფიქრი სამყაროს შექმნისას. თუ სხვა ქმნილებების დაბადებისას ნათქვამია „კეთილ“, ადამიანის შექმნისას ნათქვამია „კეთილ ფრიად“, რაც ადამიანის დაბადების განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და გამორჩეულად კეთილ თვისებებზე მიგვანიშნებს. მისი გამორჩეულობა, უპირველეს ყოვლისა, იმას გულისხმობს, რომ ადამიანი შეიქმნა არა მხოლოდ ღვთის მიერ, არამედ ღვთის ხატად და მსგავსად, რაც მის სულიერ სიკეთესა და ფიზიკურ მშვენიერების სრულყოფილებაზე მეტყველებს. ამ საკითხთან დაკავშირებით ალ.მენი წერს: „ბიბლიაში ნათქვამია, რომ ღმერთს მოსწონს ნათელი, რო-

---

6 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთა, 135-136.

7 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 151, 20.

მელიც შექმნა, მოსწონს სამყარო, რომელიც შექმნა. ეს „ტოვ“ („ტოვ“ „კეთილ“-ის ებრაული შესატყვისია, დ. ნ.), „ტოვ“ ნიშნავს „მშვენიერს“, „კეთილს“, ბოლოს კი ნათქვამია: „ტოვ[8] ნეოდ“, ე. ი. „ძალიან კარგი“, „ძალიან მშვენიერი“ და „სრულყოფილი“. როგორც გერმანელი მეცნიერი ფრ. რიში აღნიშნავს, ყველაფერი, რაც ღმერთმა შექმნა მშვენიერია და ეს მშვენიერების სისრულე ყველა არსებაში უნდა განვიხილოთ. ნივთიერი სამყაროსა და ცხოველების შექმნისას ნათქვამია ზოგადად „კეთილი“, რადგან მრავალფეროვანია ქმნილებები – ცხოველები, მცენარეები და სხვა ყველაფერი, ადამიანის შექმნისას კი ნათქვამია „კეთილ ფრიად“, რაც მის სრულყოფილებასა და უზადოობაზე მიგვანიშნებს, ფრიად ამყარებს უზადოობის მნიშვნელობას.[9]

ადამიანი შეიქმნა ღვთის ხატად და მსგავსად, რაც გულისხმობს, რომ ყველა ქმნილებისაგან განსხვავებით, ადამიანის გარეგნობა სრულყოფილია, რადგან ღმერთს მიმსგავსებულია და მის „მთავრობას“ შეეფერება. წმ. გრიგოლ ნოსელის განმარტებით, ადამიანი განსხვავებით სხვა ქმნილებებისაგან, „მართლ მდგომარე არს და ცად მიმართ ალმართებულ არს და განიცდის, რომელ არს ზედა კერძო ყოველთა, დადგინებული მეუფედ, მოასწავებს ყოვლითურთ გზათა მთავრობისათა. და ესე მოსწავებაჲ არს ჭეშმარიტი, რამეთუ ყოველნი დაშორჩილებულნი მხედველ არიან დამხედ, ქუე დამართ, გარნა კაცი ხოლო მარტოჲ თავაღებულად მდგომარე არს, ხოლო სხუანი ცხოველნი დაღონებულ არიან გუამითა, მოასწავებენ მორჩილებასა მთავრობისასა“.[10] ეს სიტყვები ასე უნდა გავიგოთ, რომ ადამიანი, განსხვავებით ცხოველთაგან, წელში გამართული ზეცას შეჰყურებს და იძულებით მიწას არ დაჰყურებს, როგორც ოთხფეხი, თევზი ან ფრინველი; ყველა სხვა ქმნილება იძულებით, როგორც მორჩილებაში მყოფი, მიწისკენ იყურება, ადამიანი ერთადერთია, რომელიც განიცდის – ხედავს და აღიქვამს მის ზემოთ ზეცაში რაც ხდება, იგი იძულების გარეშეა და თავისუფალია მოქმედებასა და მოძრაობაში ფიზიკურადაც – თავისი აღნაგობით. ყოველივე ეს შემთხვევითობას კი არ უნდა მივაწეროთ, არამედ ღვთის განგებას („ესე მოსწავებაჲ არს ჭეშმარიტი“), რადგან ღმერთმა დაჰბადა ადამიანი დედამიწაზე არსებული ყოველი ქმნილების ხელმწიფედ და მისი საქმე და ცხოვრება ხელმწიფების შესაფერისია („მოასწავებს ყოვლითურთ გზათა მთავრობისათა“). უფრო დაწვრილებით და ცოტა ხნით ადრე გრიგოლ ნოსელის კომენტარამდე ამ საკითხს ბასილი დიდი ამგვარად განიხილავდა: პირუტყვი ქვეყანისაგან არის და მიწას დაჰყურებს, ადამიანი კი ზეცის მოქალაქეა;

---

8 Александр Мень, Шестоднев, ihtik. lib. ru / philosoph.

9 Gregor von Nyssa über das Sechstagewerk (Bibliotek der Griechischen Literatur, B, 49), eingel., übers., und komm. von Franz Xaver Risch, Anton Hiersmann / Stuttgart 1999, 78-79.

10 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, №8, 154, 15-20.

როგორც გაყო ხატი, ანუ გარეგნობა ცხოველისა და ადამიანისა და განასხ
ვავა ღმერთმა, ისე განასხვავა სულიც ცხოველისა და სული ადამიანისა.
ცხოველის თავი დადრეკილია და მუცელს დაჰყურებს, „ეძიებს გემოთა
ყოვლით კერძოვე, ხოლო თავი შენი ზეცად მიმართ ამაღლებულ არს, და
თუალნი შენნი ზეალმართ იხედვენ. და უკუეთუ შენ ოდესმე შეურაცხ ჰყო
თავი თჳსი ვნებითა ჴორცთაჲთა და ჰმსახურო მუცელსა, და რომელი-იგი
ქუეშე-კერძო მუცლისა არს, მიემსგავსე შენ პირუტყუთა უგუნურთა (ფს.
48, 13). არამედ ზრუნვაჲ იგი, რომელი ჯერ-არს შენდა, რაჲთა ზე-კაცსა
ეძიებდე, სადაცა – იგი ქრისტე არს (კოლ. 3, 1), და იყო გონებითა შენითა
ზედა-კერძო ქუეყანისათა. ვითარცა-იგი დაებეჭდა ხატი დაბადებისა შენი-
საჲ, ეგრეთვე ყავ ცხორებაჲ შენი. იყავნ მოქალაქობაჲ შენი ცათა შინა
(ფილიპ. 3, 20) და სამკჳდრებელი შენი იყავნ იერუსალჱმი ზეცისაჲ; და
მოქალაქენი შენნი და ნათესავნი იყვნედ პირმშონი იგი ზეცისანი (ებრ. 12,
12)“.[11] ამ სიტყვებიდან ცხადად ჩანს, რომ ადამიანს ხატი-გარეგნობა ღვთაებ-
ბრივი მიეცა, რათა თავისი ცხოვრებითაც ღვთაებრივი, ზეცის მოქალაქე
იყოს და პირუტყვივით საჭმლის ძიებასა და გემოთმოყვარეობაში არ ვაა-
როს ცხოვრება. ადამიანი მოწოდებულია სულიერი ცხოვრების, ღმერთთან
კავშირის, გონიერი საქციელისა და საკუთარი სხეულის ფლობისთვის. თუ
ადამიანი სხეულზე გადაჭარბებულ ზრუნვას და პირუტყვის მსგავსად მუ-
ცლის მსახურებას გადაჰყვება, იგი კარგავს ამ ხატისმიერ მშვენიერებას,
რომელიც მას ღვთისგან მიენიჭა და დავით წინასწარმეტყველის სიტყვით
რომ ვთქვათ, „ემსგავსება პირუტყუთა უგუნურთა“. ბასილი დიდი მოუ-
წოდებს ადამიანს პავლე მოციქულის მსგავსად, რომ მისი ზრუნვა იყოს იმ
სამყაროსკენ მიმართული, სადაც ქრისტეა და გონება ზეცას მიაჩერდეს,
რათა იყოს ზეცის მოქალაქე, დაიბეჭდოს და შეინარჩუნოს ხატი, რომელიც
ღვთისგან ებოძა, რათა მან და ნათესავმა მისმა დაიმკვიდრონ ზეციური
იერუსალიმი.

სამოთხის ბაღში დაწესებული მორჩილება: „ყოვლისაგან ხისა სამოთხისა
ჭამით სჭამო, ხოლო ხისაგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა სჭა-
მოთ მისგან, რამეთუ რომელსა დღესა სჭამოთ მისგან, სიკუდილით
მოჰკუდეთ“ (შეს. 2, 7), სწორედ საკუთარი სხეულის ფლობისა და გონების
როლის დაწინაურებისთვის მიეცა ადამიანს ღვთისგან; მას, როგორც
თავისუფალი ნების მქონე არსებას, კეთილი ნება უნდა გამოეჩინა და
დაემტკიცებინა, რომ სულიერია, სხეულს და მიწიერ საზრუნავს სული და
ღმერთი ურჩევნია. ამგვარად ადამიანი საკუთარ ცხოვრებას წარმატებულს
ხდის ღვთის წინაშე და ემსგავსება „ძირსა მას შუენიერებისასა“ (ძვ. ქართ.
თარგმანით) – უფალს. გ.ფლოროვსკი წერს ბასილი დიდის ამ კომენტართან
დაკავშირებით: „სამყაროს წყობაში არის საფეხურები სულ უფრო, ვიდრე

---

[11] ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთა, 125, 5-25.

სრულყოფისაკენ. კიბის მწვერვალზე კი დგას ადამიანი. მაგრამ ის შექმნილია სხვაგვარად, ვიდრე ქვედა სამყარო, რაც აისახება ბიბლიური თხრობის გარეგნულ ფორმაშიც, რომელიც ცხადად გვიხსნის „ჭეშმარიტების დოგმატს“, – შემოქმედებით პროცესში სიტყვა-ღმერთის „მონაწილეობის“ შესახებ. ადამიანი შეიქმნა ღვთის ხატად. ის უკვდავია და შექმნილია სულიერი ცხოვრებისათვის“. ადამიანი, ბასილი დიდის თქმით, სულიერ არსებათა შორის (იგულისხმება მიწიერი არსებანი) არის ერთადერთი ღვთისმსგავსი არსება. შექმნილ ადამიანში ღმერთმა ჩადო „რაღაც თავისი საკუთარი მადლისგან, რათა ადამიანს მსგავსით მსგავსი შეეცნო“.[12] ამ კონტექსტში შეიძლება დავურთოთ ის, რომ სხვა ქმნილებები (დედამიწაზე არსებული) ღვთის შეცნობისთვის არ არის მოწოდებული, ისინი მიწიერად ცხოვრობენ და ამისთვის დაჰბადა ღმერთმა, ადამიანი კი უკვდავია, სულიერი ცხოვრებისთვის არის მოწოდებული, ღმერთის შეცნობისთვის უნდა მოემზადოს თავისი ამქვეყნიური ცხოვრებით, უნდა ისწავლოს მიწიერზე ამაღლება, რათა საუკუნო ზეციური სამყოფელი დაიმკვიდროს; ღვთის მსგავსი ხატი მიეცა, რათა ღვთის მსგავსი სულით იცხოვროს და მსგავსმა – მსგავსი (უფალი) შეიცნოს. სხვაგვარად ადამიანი ვერ შეძლებს ღმერთის გვერდით, მის სამყოფელში არსებობას. წმ. გრიგოლ ნოსელი საუბრობს სამოთხის აკრძალული ხის ნაყოფის შესახებ, რომ მასში ბოროტება განშიშვლებული, ანუ ცხადი არ იყო, არამედ დაფარული იყო კეთილის საბურველით. ბოროტება რომ შეუფარავი ყოფილიყო, მაშინ არავინ წაეტანებოდა იმ ნაყოფს და ყველასათვის საძულველი იქნებოდა. „რამეთუ ბუნებაჲ ბოროტისაჲ შეზავებულ არს, რომელსა შინაგან დამალული გულისწყრომაჲ დამკჳდრებულ არს. ხოლო გარეშეთ აჩუენებს სახესა კეთილისასა“:[13] ასევე კეთილიც არსებობს ჭეშმარიტად კეთილი და არსებობს ისეთიც, რომელიც კეთილი გგონია, მაგრამ ბოროტია. „ამისთჳსცა გულის-თქუმაჲ ესე, რომელი კეთილად საგონებელ არს, უწოდა მას ღმერთმან ცნობაჲ კეთილისაჲ და ბოროტისაჲ. მოასწავებს ცნობითა მით ორთა მათ შეზავებასა და შეერთებასა. აწ უკუე ბოროტი არა ხოლო ურწყოდ ბოროტ არს, არამედ დაფარულ არს კეთილსა მას შინა; და არცა კეთილი განტევებულად კეთილ არს, რამეთუ ბოროტი იგი მას შინა დამალულ არს. არამედ ხილი იგი არს შეზავებულ, რომლისა გემოჲს ხილვაჲ მიიყვანებს სიკუდილდ, რომელი მიეახლოს მას“.[14] ნისის ეპისკოპოსის სიტყვებიდან ცხადია, რომ ადამიანი მზად არ იყო, არ შესწევდა ცნობის უნარი, რომ გაერჩია კეთილი ბოროტისაგან, ამიტომაც ღმერთმა აუკრძალა

---

[12] Г. В. Флоровский, Восточные отцы IV века, (Второе издание), YMCA-PRESS, Paris, 1990, 67.

[13] გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 191, 15-30.

[14] იქვე, 192, 1-10.

ამ ხის ნაყოფის გემოს ხილვა, რაც მათ ღვთისადმი რწმენითა, ნდობითა და სიყვარულით უნდა მიეღოთ. ღვთის სიტყვის დარღვევამ მოსალოდნელ სიკვდილამდე მიიყვანა არამარტო ადამი და ევა, მთელი კაცობრიობა. აქ წმ. გრიგოლ ნოსელი საუბრობს სიკეთესა და ბოროტებაზე, რომ ის, რაც ჭეშმარიტად კეთილია, არ არის აგებული ბუნებით და ბოროტებასთან შეუზავებელია, ხოლო „განწვალება“ (ძვ. ქართ.), მრავალფერად ჩვენებული ბოროტების თვისებაა.[15]

ადამიანი დედამიწაზე არსებულ ქმნილებათაგან ერთადერთი მეტყველი არსებაა. როგორც წმ. გრიგოლ ნოსელი წერს, „ჴელნი შემწე არიან საზრახავისათჳს“,[16] რადგან ხელით წერს ადამიანი, როდესაც პირადად საუბარი მოუხერხებელია. ამიტომ ადამიანს გაუთავისუფლდა ხელები და პირუტყვივით ოთხფეხი არ არის, არც პირით ეძიებს საჭმელს, რადგან ღმერთმა გონიერი არსებობისთვის დაჰბადა და პირი მიეცა, რათა იმეტყველოს და აზრი გამოთქვას.[17] „ხოლო ჩუენ ვიტყჳთ“, დაასკვნის ნისის ეპისკოპოსი, – „რამეთუ მოგუცა ჩუენ სიბრძნე და გონიერებაჲ, და სახიერებითა მისითა მოგუანიჭა ჩუენ მსგავსებაჲ თჳსი და შუენიერებაჲ შუენიერებისა თჳსისაჲ“.[18] ღვთაებრივი მშვენიერების ჩვენში ასახვად უნდა მივიჩნიოთ ადამიანის ყველა ქმნილებაზე აღმატებული არსებობა, როგორც ბრძენი, გონიერი, კეთილი ქცევითა და მეტყველების უნარით შემკული არსებისა.

„ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდა“ – ამ სიტყვებს ბასილი დიდი ამგვარად ხსნის: „ვის ეტყჳს მსგავს ჩუენდაო? ვის სხუასა, გარნა მას, რომელი – იგი არს ბრწყინვალებაჲ დიდებისაჲ და ხატი გუამისა მისისაჲ, რომელიცა არს ხატი უხილავისა ღმრთისაჲ. არამედ იტყჳს სამე უკუე, „ვქმნეთ კაცი ხატად ჩუენდაო“, ხატსა მას თჳსსა ცხოველსა, რომელმან იგი თქუა: მე და მამაჲ ერთ ვართ* და: რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაჲ ჩემი**. სადა ხატი ერთ არსო, მუნ არა არს ცვალებაჲ“.[19] „სადა ხატი ერთ არს, მუნ არა არს ცვალებაჲ“, – გულისხმობს, რომ მამას და ძეს ერთი ხატი აქვთ ბუნებით და რადგან ძე ღმერთი თანაარსია მამისა, ისიც მარადიული და უცვლელია ბუნებით. ბასილი დიდი ძე ღმერთს უწოდებს მამის „ცხოველ ხატს“. თუ როგორი ხატია ღვთისა ადამიანი, ამის კომენტარად მოვიყვანთ წმ. გრიგოლ ნოსელის სიტყვებს: „პირმშოჲცა იგი ხატი უხილავისა ღმრთისაჲ, რომელი ქალწულისაგან განკაცნა, იქმნა ყოვლითურთ მსგავსებით კაცობრივისა ბუნებისა... რაოდენცა შესაძლებელ იყოს, სათნოებათა ფერნი წმიდანი,

---

15 იქვე, 192, 1-10.

16 იქვე, 154, 25.

17 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 159,15.

18 იქვე, 158,10-15.
*იო. 10, 30; **იო. 14, 9.

19 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთა, 135, 15-25.

კელოვანთა რაჲთმე შეერთებითა შეზავებულნი, ბრწყინვალედ გამოხატვისა ძალად ვიკუმინეთ, რაჲთა ვიქმნეთ ხატ ხატისა მის საუფლოჲსა, გამოწულილვით მიმსგავსებითა, რაოდენცა შეუძლოთ პირმშოჲსა ხატისა სიკეთე თავთა შორის ჩუენთა გამოვაჩინოთ".[20] როგორც ამ სიტყვებიდან ცხადად ჩანს, „პირმშოჲ იგი ხატი უხილავისა ღმრთისა", ქალწულისაგან განკაცებული არის ქრისტე – ძე ღვთისა, ხოლო ჩვენ მოგვიწოდებს წმ. მამა, რომ გავხდეთ „ხატ ხატისა", ანუ ქრისტეს ხატნი, რამდენადაც ჩვენს ძალებს შეესაბამება – მრავალფერ სათნოებათა მოპოვებით და ზედმიწევნით მიმსგავსებით, რათა სიკეთე პირმშოჲსა ხატისა – ქრისტესი ჩვენს შორის გამოვაჩინოთ და მსგავსი ღვთისა გავხდეთ.

ის, რომ ადამიანის შექმნას წინ უძღვის მსჯელობა, განსაზღვრავს მის განსაკუთრებულ როლს ამ ახლადშექმნილ სამყაროში. წინასწარ გადაწყვიტა ღმერთმა – რა სახით შეექმნა ადამიანი, ვის ემსგავსოს, რა საქმით იყოს დაკავებული და როცა დაიბადება, რისი მთავარი იყოს.[21] როგორც წმ.გრიგოლ ნოსელი წერს, ასეთი ზედმიწევნითი მსჯელობა ადამიანის გამო განპირობებული იყო ერთი მიზეზით: „რაჲთა დაჰბადოს ბუნებაჲ მიმსგავსებული საქმესა თჳსსა, რომლისათჳს დაებადა".[22] როგორც ამ სიტყვებიდან ჩანს და ბასილი დიდის კომენტარებშიც ხაზგასმით არის ნათქვამი, ყველა ქმნილება რაღაც საქმისთვის გაჩნდა, უმიზნოდ არაფერი დაბადებულა, ყველაფერს და ყველას რაღაც სიკეთის მოტანა შეუძლია. ადამიანი კი გაჩნდა განსაკუთრებული საქმისთვის და მისი ბუნებაც შექმნა ღმერთმა ორგვარი, როგორც მის საქმეს შეეფერებოდა: 1) გონებითა და სულით ადამიანი მოწოდებულია ღვთისაკენ სწრაფვისთვის, ხოლო 2) სხეულით და ფიზიკური მოთხოვნილებებით ის უკავშირდება დედამიწას, საიდანაც ის ფიზიკურად საზრდოობს („და ამით ესევითარითა სახითა ყო მზრდელმან მან ბუნებისა ჩუენისამან, მდიდარმან და მეუფემან, რაჟამს შეამკო დაბადებული ყოვლითა შუენიერებითა და განჰმზადა საყოფელი ესე დიდებული და პატიოსანი, მაშინ-ღა შემოიყვანა კაცი და მისცა მას საქმედ მონაგები რჩეული, პოვნილი და მომზადებული. და ამისთჳს ყო მას შინა მიზეზი ცხორებისაჲ მრჩობლად და შეჰრია საღმრთოჲ იგი ქუეყანისასა მას, რაჲთა იწოდოს და სახელ-ედვას ორთავე მათ: ერთი იგი ღმრთისა ბუნებითა გონებისაჲთა, ხოლო მეორჱ იგი კეთილთა ქუეყანისათა განშუებად საგრძნობელითა ჴორციელითა"[23]). ადამიანის საქმედ უნდა მივიჩნიოთ მეფობა. ადამიანის დაბადებას ყველა ქმნილებაზე გვიან გრიგოლ ნოსელი სწორედ ადა-

---

20 ე. ჭელიძე, ადამიანი – ხატი პირმშოხატისა, ჟურნალ „გზა სამეუფოს" დანართი № 1, თბილისი 1995, 33, PG 46, 272B, გ,.მთაწმიდელის თარგმ. A – 55, 267v 1-2.

21 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 148, 5-10.

22 იქვე, 148, 20.

23 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 147, 17-25.

მიანის განსაკუთრებული პატივით და მისიით ხსნის, რომელიც მას ღვთის-
გან დაეკისრა: „ამისთჳს შეიყვანა კაცი სოფლად უკუანაჲსკნელ ყოველთა
დაბადებულთა, არა თუ შეურაცხებისა მისისათჳს უკუანა მოაქცია, არამედ
რაჲთა იყოს მეფე დაბადებითგანვე მისით, ვითარცა-იგი ვის ჰნებავნ სერის
ყოფაჲ, თანა-აც მას, რაჲთა განჰმზადოს პირველად, რაჲ-იგი უჭმს
საჭმლად, და მაშინ-ღა მოუწოდოს ჩინებულთა მათ“.[24] როგორც ვხედავთ,
ჩინებული სტუმრის მოწვევას ადრის წმ. მამა ადამიანის დედამიწაზე
მოსვლას და გვიხსნის, რომ მანამ არ მოიწვია, ანუ არ შექმნა იგი უფალმა,
სანამ სუფრა არ გამზადდა საპატიო სტუმრისთვის, ე. ი. სანამ არ ჩათვალა,
რომ მას ღირსი პატივი დახვდებოდა ყოველგვარი სიკეთით შემკული
დედამიწის სახით. ადამიანის მეფობას და მასზე ზედმიწევნით ზრუნვას
უფლის მიერ ხაზგასმით და დაწვრილებით აღწერს გრიგოლ ნოსელი და
ამბობს, რომ მცენარე, ცხოველი და ყველაფერი, რაც დედამიწაზეა ადა-
მიანისთვის შეიქმნა მთელი თავისი სიკეთითა და მშვენებით, და ასევე
„მსგავსებაჲ ოქროჲსაჲ და ვეცხლისაჲ და ესე ქვანი პატიოსანნი მბრწყინ-
ვალენი, რომელნი საკჯრველად ჩანედ წინაშე კაცთა, რამეთუ ესე ყოვლი-
თურთ დაიუნჯნეს კაცისათჳს უბესა შინა ქუეყანისასა, ვითარცა საგანძური
მეფეთანი“.[25] ასე რომ, დედამიწის წიაღიც თავისი საგანძურით ადამიანისთ-
ვის, როგორც ჭეშმარიტი მეფისთვის არის გამზადებული. თუ რას ნიშნავს
ადამიანის მეფობა, ამაზე პასუხს იძლევა წმიდა წერილი და პატრისტიკული
ლიტერატურა. „ეწოდა მას სახელი მეფჲ, არა თუ ამისთჳს, რამეთუ ჰმოსიეს
მას შემკულებაჲ მეფეთაჲ გჯრგჯნი,... არამედ რამეთუ ჰმოსიეს სათნოე-
ბაჲ“,[26] წერს გრიგოლ ნოსელი და აქვე განმარტავს, თუ რომელია ეს სათ-
ნოებანი, რომლითაც ჭეშმარიტი ცხოვრება უნდა შეიცნოს ადამიანმა: „უბი-
წოვებაჲ და სიწმიდჱ და სიწრფოვებაჲ და განშოვრებაჲ ყოვლისაგან
ბოროტისა. და ესევითარითა სახითა, რომლითა ემსგავსების კაცი დამბად-
ბელსა თჳსსა“.[27] ბოროტება კი არის ცოდვის დამონება, რომლითაც იწყება
„შეცვალებაჲ ხატებისაჲ პირუტყუთა მსგავსებასა, ვიდრემდის ყოველი
ბუნებაჲ მიემსგავსის სახესა პირუტყუთასა“.[28]

სათნოებათა მოპოვება ხდება ადამიანის გონიერი საქციელით. გრიგოლ
ნოსელი გონების როლს ადამიანის მიერ ღვთაებრივი მშვენიერებისა და
სიკეთის მოპოვებაში ამგვარად ხსნის: ყველანაირი სიკეთის სრულყო-
ფილება ღმერთია, რომლის მიმართ მიისწრაფვის ყოველი კეთილისმო-
სურნე; ამიტომ გონება არის ხატი კეთილისა მანამ, სანამ ემყარება

---

[24] იქვე, 147, 10-15.
[25] იქვე, 146-147, 4.
[26] იქვე, 149, 10.
[27] იქვე, 150, 5.
[28] გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 186, 20.

მშვენიერების საფუძველს („ძირს“) – ღმერთს, თავისი ძალის შესაბამისად, ამ ფარგლებში იგი არის მშვენიერი; ღმერთს მიდევნებული გონება მართავს ადამიანის სხეულს და ღვთის ხატებას და მსგავსებას შეუნარჩუნებს და მოუპოვებს უფრო მაღალ ხარისხში. როგორც კი გონება ღმერთთან კავშირს გაწყვეტს, იგი ვეღარ მართავს სხეულს და იწყება უკუპროცესი: ვნებები ანუ ცოდვა იმძლავრებს ადამიანის სხეულზე, ვნებებს დამონებული სხეული მართავს გონებას და მას ღვთაებრივ მშვენიერებასა და ბუნებას უკარგავს. შესაბამისად, ამგვარი ადამიანი ღვთის ხატებასა და მსგავსებას განეშორება.[29] გრიგოლ ნოსელის ამ კომენტართან დაკავშირებით პ. ბუტენეფი წერს: „ νοῦς“ თავისთავად არ არის ღვთის ხატება უპირობოდ, მან მონაწილეობა უნდა მიიღოს არქეტიპთან საკუთარ მიმსგავსებაში. ის უნდა მართავდეს სხეულს და არა პირიქით – სხეული არ უნდა მართავდეს გონებას, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის დაკარგავს თავის ხატისმიერ მშვენიერებას“.[30]

ასე რომ, თუ სათნოებანი მიამსგავსებს ადამიანს თავის დამბადებელს – უფალს, რისთვისაც მოწოდებულია ადამიანი, ამ სათნოებათაგან განშორება ხატებას და მსგავსებას აკარგვინებს მას, პირუტყვს ამსგავსებს და ღვთაებრივ სულს განაშორებს. პირუტყვთან მსგავსება ადამიანმა (ანგელოზებრივი ცხოვრების ნაცვლად, რისთვისაც ის მოწოდებული იყო თავისი ღვთაებრივი ხატითა და უკვდავი სულით) მიიღო ცოდვით დაცემისა და, აქედან გამომდინარე, პირუტყვთა მსგავსი შობიერების მილებისაგან.[31]

როდესაც წმიდა წერილში ნათქვამია ადამიანის შექმნის შესახებ, რომ „მამაკაცად და დედაკაცად შექმნ[ნ]ა იგინი“ ღმერთმა, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ღმერთშიც არის მამაკაცება და დედაკაცება, რადგან ადამიანი ღვთის ხატად შეიქმნა. გრიგოლ ნოსელი იმოწმებს მოციქულის სიტყვებს და ამბობს ღვთის შესახებ, რომ „არა არს მას შინა მამაკაცებაჲ და დედაკაცებაჲ, ესენი პოვნილ არიან ცხორებასა მას შინა კაცობრივსა“.[32] მამაკაცად და დედაკაცად ადამიანის გაყოფა ადამიანის ორგვარი ბუნებიდან გამომდინარეა და მის ხატებასა და მსგავსებას კი არ უნდა მივაწეროთ, არამედ ამქვეყნიურისკენ მიდრეკილებით უნდა ავხსნათ. უფრო დაწვრილებით რომ განვმარტოთ, ღმერთმა ადამიანს არანაირი სიკეთე არ დააკლო, „შუენიერებასა მას ხატებისასა უკუეთუ აკლდეს რაჲმე, არა არს იგი ხატ. ხოლო ერთ არს რომელი განჰყოფს ღმრთეებასა კაცებისაგან, რამეთუ იგი დამბადე-

---

29

30 იქვე, 166, 25-167.

Peter C. Bouteneff, Essential or existential: the problem of the body in the anthropology of st. Gregory of Nyssa, Gregory of nyssa: Homilies on the Beatitudes, ed. by Hubertus R. Drobner and Albert viciano, Brill, Leiden. Boston. Köln, 2001, 412.

31

32 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 185, 23.
იქვე, 179, 30 – 180, 1.

ბელი არს და ესე დაბადებული“,[33] ე. ი. ადამიანის ხატისმიერ მშვენიერებას არაფერი არ აკლია, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში ის ხატი ვერ იქნებოდა, რაც განასხვავებს ადანიანს ღვთისგან არის ის, რომ ღმერთი დაბადებელია, ადამიანი კი დაბადებული. ნისის ეპისკოპოსის თქმით, „კეთილი იგი არათუ გუამი არს, არამედ სრულებაჲ კეთილთაჲ“,[34] აქ უეჭველია, რომ „გვამ“-ში იგულისხმება არა სხეულის გარეგნული ფორმა, არამედ სწორედ მისი ხორციელი მიდრეკილება, რომელსაც კეთილს ვერ დავარქმევთ. აქედან გამომდინარე მოდის შემდეგ კიდევ განმასხვავებელი ნიშნები, რომელიც გააჩნია ადამიანს, როგორც ქმნილებას. „ვწამებთ, ვითარმედ დაუბადებელი იგი ბუნებაჲ შეუცვალებელ არს თჳსისაგან წესისა უკუნისამდე. ხოლო დაბადებული არა არს გარნა შეცვალებათა მის გამო, რამეთუ არა შეიქმნა ვიდრე შეცვალებაჲ არა იქმნა და ძრვაჲ, რაჟამს იგი არსისაგან შეცვალა არსად მადლითა თჳსითა დამბადებელმან“,[35] როგორც ამ სიტყვებიდან ჩანს ადამიანის ცვალებადობა მისი დაბადებიდან უნდა ვიგულისხმოთ, რადგან მანამ არ დაიბადა, სანამ არარსისაგან არ დაჰბადა ღმერთმა საკუთარი მადლით; ადამიანს ღმერთმა არანაირი სიკეთე არ დაკლო და არ დააკლო არც თავისუფალი ნება, რადგან მეფედ შექმნა და მეფობისკენ მოუწოდა („არა არს კაცი დამონებულ, არამედ ჴელმწიფე, მოქმედ მსგავსად ნებისა თჳსისა, რამეთუ ყოველი, რომელი დაპატიჟებასა და იძულებასა ქუეშე არს, არა არს მას შინა აზნაურებაჲ, არამედ აზნაურებაჲ ესე არს, რაჲთა აქუნდეს ჴელმწიფებაჲ ნებასა ზედა თჳსსა“[36]), თავისუფალი ნების წართმევა კი დამონებას ნიშნავს. როგორც ნისის ეპისკოპოსი აღნიშნავს, როდესაც ღმერთმა თავისი ყოვლისმცოდნე ბუნებით განჭვრიტა, რომ ადამიანი თავისუფალი ნებით ღვთის ნებას არ მიჰყვებოდა, მაშინ შექმნა მამაკაცად და დედაკაცად ისინი, რაც ღვთაებრივი ხატისთვის არ არის დამახასიათებელი და დამახასიათებელია სწორედ ცხოველებისთვის („რამეთუ თუ წიგნი იტყჳს, ვითარმედ კაცი ესე ჴელმწიფე ყოფად არს, და მავალ ნებასა ზედა თავისა თჳსისასა, და რამეთუ მიდრეკადცა არს, ვითარ-იგი იქმნა, მაშინ გამოსახა ხატისა მისთჳს თჳსისა მამაკაცებაჲ და დედაკაცებაჲ, რომელნი-იგი არა არიან ძირსა მას შინა, არამედ, ვითარ-იგი ვთქუთ, მახლობელ არს ბუნებასა მას პირუტყუებრსა“).[37]

ამ საკითხზე მსჯელობისას წმ. გრიგოლ ნოსელი ამბობს, რომ „შემკრებელი ყოვლისა სახისაჲ კაცებაჲ არს... ყოველი, რომლითა ვიცნობთ დაბადებელსა, იყო იგი დაბადებულსაცა თანა პირველ. და რომელი – იგი

---

[33] იქვე, 180, 25-30.
[34] გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 180, 10.
[35] იქვე, 180, 30 – 181, 2.
[36] იქვე, 180, 22-25.
[37] იქვე, 181, 10-15.

აღდგეს უკუანაჲსკნელ აღსასრულსა სოფლისასა, ყოველთა მათ შორის იყოს ხატი იგი პირველ. ამისთჳს კაცსა ერთსა ეწოდების ყოველ, რამეთუ არა არს ძალსა შინა ღმრთისასა, რომელიმე წარსრულ და რომელიმე მოსავალ, არამედ ყოველივე ჰგიეს წინაშე მისსა, დაღაცათუ ჩუენ ყოველი მოველით სასოვებით, არამედ ღმრთისა თანა არს მოუკლებელ და ჰგიეს".[38] ამ სიტყუებიდან გამომდინარე, კაცობრიობა ერთიანად არის ღვთის ხატებისა და მსგავსების მატარებელი, ეს მადლი სრულად იყო პირველ ადამიანში და იქნება უკანასნელ ჟამს რომ იცხოვრებს იმაშიც. მამაკაცად და დედაკაცად გაყოფა კი, როგორც აღვნიშნეთ, ხატების და მსგავსების ნიშანი კი არ არის, ადამანის ცოდვისკენ მიდრეკლების გამო გაჩნდა და არის გაყოფა ადამიანისა („და რამეთუ ბუნებაჲ ყოველითურთ პირველითგან შემდგომამდე ერთსა შინა ხატებასა არს. ხოლო მამაკაცებაჲ და დედაკაცებაჲ განყოფაჲ არს, დამტკიცებისათჳს დაებადა ამთ მიზეზითა, ვითარ ვჰგონებ"[39]) და კაცობრიობის გამრავლებისთვის დაჰბადა ღმერთმა, როდესაც ადამიანის ცოდვით დაცემა განჭვრიტა წინასწარ. ამ საკითხს ძალიან სიღრმისეულად განიხილავს თანამედროვეობის თვალსაჩინო ღვთისმეტყველი ანტონი სუროჟელი (ბლუმი). ბიბლიური ტექსტის მიხედვით, სამოთხის ბაღში, ცოდვით დაცემამდე, ადამი და ევა შიშვლები იყვნენ და არა რცხვენოდათ, ცოდვით დაცემის შემდეგ კი მათი სიშიშვლე სამარცხვინო გახდა; ანტონი სუროჟელი ამ ფაქტს ხსნის ცოდვით დაცემამდე ადამისა და ევას უბიწოებით და, თანაც, ღვთის განგებით, რომ ისინი შეადგენდნენ ერთ სავსე პიროვნებას, ერთმანეთს ავსებდნენ, რადგან თავიდან არ იყო განზრახული ადამიანის გაყოფა მამაკაცად და დედაკაცად; ღმერთმა მაშინ შექმნა დედაკაცი, როდესაც ადამმა სახელები დაარქვა ყველა ქმნილებას და თავი მარტოდ იგრძნო ამ სამყაროში, რადგან თავისი მსგავსი ვერავინ ნახა („ხოლო ადამისი არა იპოვა შემწე მსგავსი მისი" შეს. 2, 20), მაშინ შეუქმნა ღმერთმა ადამს ევა ადამის გვერდისგან (დასდვა ღმერთმან განკჯრებაჲ ადამს და დააძინა: მოიღო ფარცხალი ერთი გუერდისა მისისა. და აღმოუვსო ჴორცითა მის წილ. და აღუშენა უფალმან ღმერთმან გუერდი, რომელ მოიღო ადამისგან, ცოლად და მოიყვანა იგი ადამისსა..." შეს. 2, 21-22) და მისცა შემწედ ქალი, რათა სიმარტოვე არ ეგრძნო. ამრიგად ისინი ფიზიკურადაც ერთ მთლიანობას შეადგენენ. ანტონი სუროჟელი წერს ამის თაობაზე: „ორივე ერთად ისინი ქმნიან სრულ, სავსე ადამიანურ არსებას. და იმიტომ რომ ისინი ერთნი არიან, როგორც ამბობს შოპენჰაუერი, „ერთი პიროვნება ორ სახეში", ისინი ვერ ხედავენ ერთმანეთის სიშიშვლეს, რადგანაც სწორედ რომ, ერთმანეთს სხვად ვერ აღიქვამენ, საკუთარ თავთან კონტრასტში. ადრეული საუკუნეების ერთი ღვთისმეტყველის თხზულებებში

---

38 იქვე, 182, 10-15.

39 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 182, 15-20.

არის ადგილი, რომელიც ძალიან მრავლისმეტყველია ლათინურ თარგმანში: იქ ნათქვამია: დაცემამდე თითოეული მათგანი უყურებს მეორეს და ამბობს: ეს არის ჩემი alter ego, მეორე მე თვითონ; დაცემის შემდგომ, იმის გამო, რომ მოხდა რალაც, რამაც დაარღვია მათი ერთობა... თითოეული მათგანი უყურებს მეორეს და ამბობს: მე – ეს მე ვარ, ის კი – სხვაა... და იმ წუთში, როდესაც ისინი ამბობენ: „მე – ეს მე ვარ", განსხვავებით, კონტრასტულად: „მე – არა ვარ სხვა", ისინი ხედავენ საკუთარ სიშიშვლეს".[40] ამ სიტყვებიდან ცხადია, რომ ადამიანის სხეული და სული, სხეულებრივი და სულიერი მშვენიერება და სიკეთე განუყოფელ კავშირშია ერთმანეთთან. ადამიანის ცხოვრება წარმატებული უნდა ყოფილიყო ღვთის წინაშე სათნოებათა მოპოვებით, ამ სახით ის ღვთის ხატებასა და მსგავსებას სრულყოფდა და ღმერთს დაუახლოვდებოდა. სათნოებათა შორის როგორც მოციქულნი, (იმედს) და სიყვარულს. იოანე სინელი, „სათნოებათა კიბის" ავტორი, სამ სათნოებას ყველაზე მაღალ, 30-ე საფეხურზე იხსენიებს და როგორც მოციქულნი, ისიც წერს, რომ მათ შორის უპირატესია „სიყვარული, რამეთუ ღმერთ ეწოდების".[41] სიყვარულში ორ სახეს განარჩევენ: სიყვარული ღვთისადმი, რომელსაც მათეს სახარების მიხედვით იესო ქრისტე პირველ და მთავარ მცნებას უწოდებს, და მეორე, მსგავსი ამისი, არის სიყვარული მოყვასისადმი. „ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინასწარმეტყველნი დამოკიდებულ არიან" (მთ. 22, 40). ამ სიტყვებით მაცხოვარმა მთელი წმიდა წერილი – ძველი და ახალი აღთქმა დაიყვანა ამ ორ მცნებაზე, რომელთაგან უპირატესის – ღვთისადმი სიყვარულის გამოვლენა უნდა ყოფილიყო ადამიანისთვის სამოთხის ბაღში დაწესებული მორჩილება: „ყოველისაგან ხისა სამოთხისა ჭამით სჭამო, ხოლო ხისაგან ცნობადისა კეთილისა და ბოროტისა არა სჭამოთ მისგან, რამეთუ რომელსა დღესა სჭამოთ მისგან, სიკუდილით მოჰკუდეთ" (შეს. 2, 17). ადამიანს, როგორც თავისუფალ არსებას, მიეცა არჩევანი ან უფრო დაახლოებოდა უფალს და სრულ მემკვიდრეობა მიეღო, და ან ისიც დაეკარგა, რაც ჰქონდა: ან უკვდავება დაემკვიდრებინა, რისთვისაც მოწოდებული იყო თავისი ღვთაებრივი ხატითა და უკვდავი სულით, ან ეს ხატება დაეკარგა უღირსი საქციელით და სიკვდილით დასჯილიყო. „ყოველი ძრვაჲ გონიერი ამით დიდებითა მიეშვა გავსების შუენიერებასა მას ღმრთეებისასა, არამედ მიდრეკაჲ იგი ცოდ

---

40 Митр. Антоний Сурожский, "...Мужчину и женщину сотворил он", http://www.pagez.ru/olb/103. php.

41 ღირსისა მამისა ჩუენისა იოანე სინა-მთის მამასახლისისა „კლემაქსი, რომელ არს კიბე ზუგდიდი 1997, 261, შდრ.: „ღმერთი სიყუარული არს" (1 იო. 4, 16), „ხოლო ან ესენი ჰგიეს: სარწმუნოება, სასოება და სიყუარული, სამი ესე; ხოლო უფროს ამათსა სიყუარული არს" (1 კორ. 13, 13).

ვისაჲ მძიმე არს და შთამჴდელ ქუესკნელად“.[42] ღმერთის მიერ სამოთხის ბაღში დაწესებული მორჩილების დარღვევით ადამიანმა ღვთის სიყვარული დაკარგა და დაკარგა ადამიანისადმი სიყვარულიც, რომლის გამოვლენაც იყო ადამისა და ევას მიერ ერთმანეთის გაუცხოება და ცოდვაში დადანაშაულება. ამ საქციელმა კაცობრიობას ტანჯვა მოუტანა; ადამისა და ევას ღვთისადმი ხატება და მსგავსება შეურაცხჰყო; მათში დაწინაურდა არა სულიერი, არამედ მიწიერი, ხორციელი მხარე, რამაც სიკვდილი გამოიწვია. ამას ადასტურებს უფლის სიტყვები, როდესაც მან ადამი და ევა სამოთხიდან განდევნა: „მიწა ხარ და მიწადცა მიიქცე“ (შეს. 3, 19). ღმერთი აღარ ახსენებს, რომ ხატად და მსგავსად არის შექმნილი ადამიანი, როგორც მისი შესაქმისას თქვა, მის მკაცრ სიტყვებში დაწინაურებულია მიწა, მატერია, (რაც ღმერთმა ყველა მიწიერ ქმნილებაზე ადრე შექმნა და საფუძვლად დაუდო ნივთიერ სამყაროს) რისგანაც შექმნა ადამიანი და რაც ადამიანის არსებაში განსხვავებული იყო – ღვთის ხატებას და მსგავსებას არ შეესაბამებოდა.

ყოველივე ზემოთქმულს უნდა დავურთოთ ერთი მნიშვნელოვანი რამ, რაც ადამიანის ბუნებას საერთო აქვს ღვთაებრივ ბუნებასთან. ეს არის ადამიანის გონების მიუწვდომლობა და შეუცნობლობა. წმ. ბასილი დიდი წერს: „ჭეშმარიტად შეჰგავს, რაჲთა უძნელე იყოს ყოვლისა ცნობაჲ თავისა თჳსისაჲ“.[43] ამ სირთულის გამო ადამიანი სხვის ცოდვას იოლად ხედავს და საკუთარს ძნელად. წმ. მამა ამას ჩვენი დაბადებით ხსნის: „იტყჳს წინასწარმეტყუელი: საკჳრველ იქმნა ცნობაჲ შენი ჩუენგან (ფს. 138, 6), ესე იგი არს, რომელ გამოვიკულიეთ თავი თჳსი, ვისწავე სიმრავლე სიბრძნისა შენისაჲ“.[44] საკუთარი თავის შეუცნობლობა ადამიანს ღვთის დიდებას და მისი სიბრძნის მიუწვდომლობას დაანახებს. წმ გრიგოლ ნოსელი თავის უმნიშვნელოვანეს გამოკვლევაში ადამიანის შესახებ, ამ საკითხს ერთ თავს უძღვნის და ამგვარად წარმართავს მსჯელობას: ვინაიდან ღმერთმა თავის ხატად და მსგავსად შექმნა ადამიანი, ხატებას არაფერი დააკლო, „რომელ პოვნილ არს ძირსა შინა, რაჲთა ღირსად იწოდოს ხატებაჲ“,[45] თუ ხატებას რაჲმე დააკლდება ღვთაებრივ თვისებათაგან, ის ხატება არ იქნება; „და უკუეთუ ძირი იგი ვერ მისაწვდომელ არს ცნობითა და ხატი იგი მისი მისაწვდომელ არს ცნობითა და საცნაურ, უკუე არს ესე განწვალებაჲ ცხადი შორის მათსა შეუტყუებელი გამოცხადებასა ამის თქმულისასა. აწ ოდეს ბუნებაჲ გონებისაჲ გამოუსახველ არს და მიუთხრობელ ცნობისაგან, გამოცხადნა ჭეშმარიტებაჲ ხატებისაჲ ძირად მიმართ, რომელ არს ბუნებაჲ

42

43 გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 187, 20.

44 ბასილი დიდი, ექუსთა დღეთა, 133, 25.

45 იქვე, 133, 30 –134, 5.
გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, 162, 25.

ღმრთეებისად, რომელ-იგი გამოუსახველ არს და მიუწვდომელ, რომელსა-
იგი მიმსგავსებულ იქმნა ბუნებად ჩუენი“.[46] ამ სიტყვებიდან ცხადია, რომ
ადამიანის გონების მიუწვდომლობა მისი ღვთის ხატად შექმნიდან მომდი-
ნარეობს და ადამიანში ღვთაებრივი ბუნების ანარეკლია, რაც ადამიანს
მუდამ ახსენებს ღმერთის საკუთარ თავში არსებობას და მიუწვდომლობას,
ახსენებს საკუთარ არსებასაც, რომ ქმნილებაა – ყველაფერს ვერ წვდება,
თვით საკუთარ თავსაც კი და არ არის დამბადებელი – ღმერთი, რომელიც
ყოველივეს მცოდნეა. აქედან გამომდინარე, არამარტო ღმერთის შეცნობა,
საკუთარი თავის შეცნობაც ერთადერთი გზით არის შესაძლებელი – ქსა
ხატებისა და მსგავსების „ძირთან“ (ძვ. ქართ.) – ღმერთთან კავშირი, რო-
მელიც ღვთაებრივ სიკეთესა და მშვენიერებას მოუპოვებს ადამიანს და სა-
კუთარ თავს გაუცხადებს ღვთის წინაშე.

ასე რომ, ადამიანი შეიქმნა ღვთის ხატად და მსგავსად. მის ხატისმიერ
მშვენიერებისა და სიკეთეს ღმერთმა არაფერი არ დააკლო. წინააღმდეგ
შემთხვევაში, როგორც ნისის ეპისკოპოსი წერს, მას ხატი არ დაექმნოდა.
ადამიანი შეიქმნა ყველა ქმნილების მეფედ დედამიწაზე და მისი ბუნებაც
არის ორგვარი – გონებითა და სულით ადამიანი მოწოდებულია ღმერთთან
კავშირისათვის, სხეულით კი ის უკავშირდება დედამიწას, რომლისგანაც ის
ფიზიკურად საზრდოობს. ის, რაც განასხვავებს ადამიანს ღვთისგან არის,
რომ ღმერთი დამბადებელია და ადამიანი – დაბადებული. ამიტომ ადა-
მიანში მარადიული არ არის სიკეთე და მშვენიერება, რადგან არარსები-
ბიდან შეიქმნა და აქვს თავისუფალი ნება, რომელიც შეიძლება სიკეთისაკენ
არ წარმართოს. ღვთაებრივ სიკეთესა და მშვენიერებასთან მსგავსების
განმტკიცება და მუდმივი სრულყოფა სჭირდება ადამიანის ზრუნვით, რათა
მუდამ საკუთარი ნება სიკეთისა და სათნოებათა მოპოვებისკენ წარმართოს.
ყოველი სათნოებისა და სიკეთის წყარო კი არის ღმერთი, რომლის მორ-
ჩილებაც ევალება ადამიანს. იგი მოწოდებულია, რომ თავისი სხეული
(როგორც სულზე დაბლა მდგომი და მიწიერისკენ მიდრეკილი) დაუმორ-
ჩილოს სულს და გახადოს სხეულიც ღვთაებრივი. სწორედ ამისთვის მიეცა
მას სხეულიც ღვთის ხატად შექმნილი და ცხოველებზე აღმატებული (ადა-
მიანი წელში გამართულია, მეტყველებს, წერს და ა. შ.). სათნოებით შემ-
კული სხეული, გონება და სული ემსგავსება „ძირსა მას შუენიერებისასა“ –
ღმერთს და ღვთის ხატებასა და მსგავსებას სამუდამოდ მოიპოვებს და
დაიმკვიდრებს უფლის სამყოფელს. ამისთვისაა მოწოდებული ადამიანი
თავისი დაბადებით, როდესაც ის შექმნა ღმერთმა ყველანაირი სიკეთითა და
მშვენიერებით შემკული, თავის ხატად და მსგავსად.

---

[46] გრიგოლ ნოსელი, კაცისა შესაქმისათჳს, 162, 25-163, 5.

დალი ნადიბაიძე

Dali Nadibaidze

Kindness and Beauty

According to the Commentaries of Holy Fathers to the Book "Genesis" (Human Creation by God)

God created man in His image, according to His likeness and made him the king of all creatures on the Earth. These words mean that the human image is perfect as it takes after God. In contrast with other creatures man possesses the immortal soul and is endowed with virtues like God. Man is created as the king of all creatures on the earth and his nature is of two kinds – by mind and soul he is called to the union with the God; however, his body connects him the earth, which enables his physical existence. Born as the king he is granted free will, which he is to direct to goodness. The source of all virtues and goodness is God, Whom man shall obey. Man is called to subordinate his body to his soul and to make his body divine. For this he is granted the body which is created in the image of God and is superior to that of the beasts (man is erected, he talks, writes etc.). Man is called to serve God with his kindly deeds, through obtaining virtues so that the creature in the image of God could maintain likeness to God and succeed to eternal life and immortality. The ascent on the ladder of virtues is everlasting; likewise eternal is the way leading to God and the opportunities of perfection.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

მანანა ფხაკაძე

სისიფოსის სახის ინტერპრეტაციები

ძველი ბერძნული მითოლოგიის ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი და მრავალსახა გმირის სისიფოსის (უმდიდრესი მეფე, ყაჩაღი, მატყუარა, მახვილგონიერი, ბრძენი) სახით სხვადასხვა ეპოქის ბევრი შემოქმედი დაინტერესდა (ჰომეროსი, აპოლოდოროსი, პავსანიასი, ჰიგინუსი, სოფოკლე, არისტოფანე, თეოგნიდე, ვერგილიუსი, ოვიდიუსი, ჰორაციუსი, ხუან დე არგიხო, იუჰან სებასტიან ველხავენი, იურგის ბალტრუშაიტისი და ა. შ.).

და მაინც ამ სახის ყველაზე პოპულარული ინტერპრეტაცია ალბერ კამიუს სახელს უკავშირდება, მხედველობაში გვაქვს მისი „მითი სისიფოსზე. ესე აბსურდის შესახებ". მსგავსი, მაგრამ ნაკლებად ცნობილი ინტერპრეტაცია ჯერ კიდევ XVII-XVIII საუკუნის ქართველი დიდქტიკოსის, სულხან-საბა ორბელიანის იგავში „ლოდის დამგორებელი" გვხვდება, რომელებზეც ამჯერად შევაჩერებთ ყურადღებას.

სისიფოსი ერთ-ერთი იმ ოთხ (იქსიონი, ტანტალოსი, ტიტიასი) პერსონაჟთაგანია, რომელიც ჰადესში იტანჯება.

ანტიკური ტრადიციის მიხედვით, ერთის მხრივ, სისიფოსი ეშმაკი და ანგარებიანი ადამიანია, რომელიც უგულებელყოფს კაცთა და ღმერთთა კანონებს, მეორეს მხრივ კი, იგი ღმერთების წინააღმდეგ იბრძვის და ცდილობს უკვდავთა ნებას თავისი გონიერებით დაუპირისპირდეს.

კამიუ თავის ესეში მოკლედ გადმოგვცემს მითს სისიფოსზე, რომელსაც ღმერთებმა მიუსაჯეს ვეებერთელა ლოდის ატანა მთის მწვერვალზე, საიდანაც იგი მუდმივად ძირს ვარდება. ღმერთებმა იგი ყველაზე საშინელი სასჯელისათვის – უაზრო და უიმედო შრომისათვის გაწირეს.

სისიფოსმა გათქვა ზევსის საიდუმლო, როცა მან მდინარის ღვთაების, ასოპოსის ქალიშვილი მოიტაცა. მამამ სისიფოსთან დაიჩივლა, იგი დახმარებას დაპირდა, თუ ასოპოსი უწყლო კორინთოს წყალს მისცემდა. ამის გამო ღმერთთა მეუფემ სისიფოსი სიკვდილით დასაჯა. მაგრამ გმირმა

თანატოსს ბორკილები დაადო.[1] წესრიგის დასამყარებლად ზევსმა არესი გააგზავნა და სიკვდილის ღმერთი გაათავისუფლა.

კამიუ იმასაც იხსენებს, რომ სისიფოსმა სიკვდილის წინ ცოლის ერთგულების გამოცდა გადაწყვიტა და უბრძანა, მისი ცხედარი მოედანზე დაუმარხავი დაეგდო. ჰადესმა სისიფოსს ნება დართო ცოლის დასავჯელად სამზეოზე ასულიყო. მაგრამ როგორც კი დაინახა მიწა, წყალი, მზე, სითბო, ზღვა, გაუტკბა მიწიერი სიამოვნებები,[2] აღარ დაბრუნდა აჩრდილთა სამეფოში და ჰერმესმა ძლივს ჩააგდო სისიფოსი ჰადესში, სადაც მას უკვე ელოდებოდა ლოდი.

ამ მითის გადმოცემის შემდეგ კამიუ ასკვნის, რომ სისიფოსი აბსურდის გმირია. ასეთია იგი თავისი ვნებებითა და ტანჯვით.

„ღმერთებისადმი უპატივცემულობა, სიკვდილის ზიზღი და სიცოცხლის წყურვილი აუწერელ ტანჯვავად ექცა – იგი იძულებულია უაზროდ დაძაბოს ძალები. ასეთია მიწიერი ვნებების საზღაური“.[3]

კამიუმ არაფერი იცის სისიფოსის ჰადესში ყოფნის შესახებ და თვითონ თხზავს ახალ მითს. სისიფოსი მას აინტერესებს იმ მომენტში, როცა ძლივს ატანილი ლოდი გორდება და „ის მძიმე ნაბიჯებით ეშვება ქვემოთ ტანჯვისაკენ, რომელსაც ბოლო არ უჩანს. ამ დროს სუნთქვასთან ერთად მას უბრუნდება ცნობიერება, ისევე გარდაუვალი, როგორც ტანჯვა. ყოველ წამს, როცა ის მწვერვალიდან ჩამოდის, ის თავის ბედზე მაღლა დგას, ის თავის ლოდზე მტკიცე ხდება“.[4]

სისიფოსი კვლავ და კვლავ უბრუნდება თავის ტანჯვას. მისი ქვაზე დახრილი სახე თავად ქვის ხდება. რომ არა ეს მყისიერი დასვენება, როცა სისიფოსი ტანჯვის უსასრულობას აცნობიერებს, არ იქნებოდა ტრაგედიაც.

ადამიანი, რომელსაც უნდა გაერკვეს სამყაროში, აბსურდის შეგნებამდე მიდის. ცნობიერების გაღვიძება ადამიანს სამყაროს აბსურდულობას, ადამიანის ხვედრის გაუგებრობასა და უსამართლობას უჩვენებს. აბსურდი ყველგანაა. აბსურდის გრძნობა – ადამიანსა და ცხოვრებას შორის განხეთქილებაა. „აბსურდი არც ადამიანშია,... და არც სამყაროში, არამედ მათ ერთად არსებობაში“.[5]

ამიტომ აბსურდი თანაბრადაა დამოკიდებული ადამიანსა და სამყაროზეც, ამიტომაც სწორედ აბსურდია ის ერთადერთი, რაც აკავშირებს და აერთიანებს ადამიანსა და სამყაროს. აბსურდულია შეჯახება სამყაროს

---

1 თანატოსის დატყვევება სიცოცხლის წყურვილის სიმბოლოდ გაიაზრება, როცა მცირე ხნით მაინც მარცხდება სიკვდილი.

2 სისიფოსმა სამყაროს წესრიგს მიწიერ სიამეთა სიყვარული დაუპირისპირა და ბუნტში გამოხატა ადამიანური არსებობის ტრაგიზმის შეგნება.

3 Камю Альбер, Бунтующий человек, “Политическая литература”, М., 90.

4 ibidem, 91.

5 ibidem , 39, შდრ. 24, 28.

ირაციონალურობასა და ადამიანის გარკვეულობის დაუცხრომელ სურვილს შორის.

გონების სიცხადე აბსურდის ტრაგიზმს ააშკარავებს.

ადამიანის ცხოვრებაც იმ იშვიათ შემთხვევაშია ტრაგიკული, როდესაც მას ცნობიერება უბრუნდება. „სისიფოსმა, ღმერთების პროლეტარმა, უძლურმა და მეამბოხემ იცის თავისი ხვედრის უსასრულობის შესახებ. ამაზე ის ჩამოსვლისას ფიქრობს. ხედვის სიცხადე, რომელიც მისთვის ტანჯვა უნდა იყოს, გამარჯვებად ექცევა. არ არის ბედი, რომელსაც უგულვებელყოფით არ დაჯაბნი“.

სისიფოსის სახეში იხსნება აბსურდის გავლენა ადამიანის ყოფაზე.

ადამიანი ურიგდება თავის ბედს, იღებს აბსურდს და ამ მომენტიდან აბსურდი აღარ არსებობს.

კამიუს მიაჩნია, რომ სისიფოსი ბედნიერია, იგი ტანჯვას აცნობიერებს და ამრიგად, მასზე მაღლდება. ტანჯვის გაცნობიერება ბედნიერებაა, „ბედნიერება და აბსურდი კი ერთი და იმავე მიწის დანაბადია, განუყოფელია ერთმანეთისგან“.[7]

ადამიანებს მთელი სამყარო, ადამიანური ვნებები და უბედურებები, თავისი განწირულობა და არსებობის გამოუვალობა იმ უზარმაზარ ლოდად წარმოუდგენიათ, რომელიც მთის წვერზე უნდა აიტანონ, ამასთანავე აცნობიერებენ, რომ მიზანს ვერასდროს მიაღწევენ. და საერთოდაც, საკაცობრიო ისტორიაში პიროვნებისათვის აბსურდი უფრო მეტია, ვიდრე მიზანი და აზრი.

ეს ქვა სისიფოსისთვის მთელი სამყაროა, რომელშიც ის საცხოვრებლადაა განწირული და ადამიანმა უნდა ეძებოს თავისი ბედნიერება არა სადმე სხვაგან, არამედ ამ უცნაურ სამყაროში, რომელიც მას მფლობელობაში გადაეცა. ის ბედნიერია და ყოველთვის, როცა ქვას აგორებს, იცის, რომ ქვა მისი ერთადერთი მონაპოვარია და სისიფოსის უაზრო ცხოვრებას აზრი ეძლევა. ბოლო არ უჩანს მის ტანჯვას და უაზროა მისი შრომა. მაგრამ სისიფოსს უყვარს თავისი ქვა. იგი ბედზე მაღლდება, აცნობიერებს, რომ ეს მისი საკუთარი გზაა და მხოლოდ იგია მისი გამგე და განმკარგველი. „მას (სისიფოსს) ეკუთვნის მისი ბედი. ქვა მისი მონაპოვარია“.[8]

როგორი მძიმე და უაზროც არ უნდა იყოს სისიფოსის ცხოვრება, ეს მისი ცხოვრებაა, მისი ხვედრია. კამიუ თვლის, რომ ცხოვრების აზრი თავად ცხოვრებაა და ადამიანმა იგი თავის თავში უნდა ეძებოს და არა მის გარეთ.

---

[6] Камю Альбер, Бунтующий человек, "Политическая литература", М., 91.

[7] ibidem, 91.

[8] ibidem, 92.

შეცნობის შედეგად წარმოშობილი აბსურდის გრძნობა ადამიანს საშუალებას აძლევს გადააფასოს თავისი ბედი. ეს კი სხვა ცნების — ბუნტის წანამძღვარია.

აბსურდის შეგრძნება ბადებს ბუნტს, ამბოხებას, რომლის მიზანი უაზრობის წინააღმდეგ ბრძოლაა, გარდაქმნაა. ამბოხის ძირითად მოტივს კი კამიუ ასე განსაზღვრავს: „ადამიანი ერთადერთი არსებაა, რომელიც უარს ამბობს იყოს ის, რაც ის არის".[9]

ბუნტი პიროვნებას იცავს. ტანჯვა „ბედს ადამიანის საქმედ ხდის, იმ საქმედ, რომელიც ადამიანთა შორის უნდა გადაწყდეს"[10] საკუთარი ბედის არჩევანი სპობს გარეშე, ტრანსცედენტურ ბედს, ის სამყაროდან განდევნის ღმერთს და ადამიანურ საქმეს ადამიანური ხელებითა აკეთებს. „იმ დაუნდობელ წამს, როცა ადამიანი ტრიალდება და თავის განვლილ გზას გადახედავს, ქვასთან დაბრუნებული სისიფოსი შეიცნობს მოქმედების უკავშირო თანმიმდევრულობას, რომელიც მისი ბედი გახდა."[11] იგი თავად მან შექმნა, მეხსიერებით ერთ მთლიანობად შეაკავშირა და სიკვდილით შეკრა. დარწმუნებული ყოველგვარი ადამიანურის ადამიანურ წარმოშობაში, რომელსაც სურს ხედავდეს და იცოდეს, რომ ღამე არ დასრულდება, ბრმა გზას აგრძელებს. და კვლავ გორდება ქვა".[12]

აბსურდი არ გათავისუფლებს არჩევანისგან, იგი სამარადჟამოდ გაკავშირებს მასთან. ადამიანისათვის აბსოლუტური თავისუფლების მოპოვების პარადოქსი იმაში გამოიხატება, რომ შინაგანად აბსოლუტურად თავისუფალი პიროვნება თავისი საკუთარი თავისუფლების მონა ხდება.

„ჩვენ ან არ ვართ თავისუფლები და ბოროტების პასუხი ყოვლად ძლიერ ღმერთზეა დამოკიდებული, ან ჩვენ თავისუფლები ვართ და პასუხისმგებლები, ღმერთი კი ყოვლადძლიერი არაა".[13]

პიროვნება იბადება განუხორციელებელი თავისუფლებისაგან, ქაოსიდან. არა გონი, არა აზრი, არა ჭეშმარიტება, არამედ აბსურდი და ქაოსი ხდიან ადამიანს თავისუფალს და უბრუნებენ მას მის მეს. ამ თვითდეტერმინაციაში ვლინდება ადამიანის თავისუფლება, რომელსაც მას ვერვინ წაართმევს. თავისუფლება გამოხატავს ადამიანის ჭეშმარიტებას, სძენს ადამიანის ცხოვრებას აზრს.

სისიფოსი „ადამიანური მდგომარეობის" იდეალია, რომელმაც იცის, რომ მისი შრომა არ დასრულდება, მაგრამ ღმერთებს პატიებას არ სთხოვს და შეუპოვრად იტანს ამ ტანჯვას. სისიფოსი თავისუფალი ადამიანია, შეგნებულად უჯანყდება ღმერთებს და ირჩევს თავის ბედს.

---

9 Камю Альбер, Бунтующий человек, "Политическая литература", М., 53, 54.
10 ibidem, 92.
11 შდრ. ლათინური გამოთქმა: Fatum est series causarum – ბედი მიზეზთა ჯაჭვია.
12 Камю Альбер, Бунтующий человек, "Политическая литература", М., 92.
13 ibidem, 54.

კამიუს დილემის წინაშე დგას – ან ღმერთის პოვნა და თუ ვერ იპოვნი, თავის მოკვლა, ან ღმერთის გარეშე სამყაროს მიღება. უღმერთო სამყაროს მიღებაზე უფრო ადვილი კი თავის მოკვლაა, ეს საშინელი არჩევანი იწოდება აბსურდის არჩევნად. ეგზისტენციალიზმის ძირითადი პრობლემაც კამიუსთვის თვითმკვლელობის პრობლემაა, რომლის ამოხსნა ყოფიერების ყველაზე საიდუმლო მხარეებზე იძლევა პასუხს.[14]

კამიუ იღებს ქაოსს, უარს ამბობს კოსმოსზე, შესაბამისად, მისთვის ბორტებას მეტი ფასი აქვს, ვიდრე სიკეთეს და სიკვდილს მეტი, ვიდრე სიცოცხლეს. აბსურდულ სამყაროში ადამიანი დამარცხებისთვისაა განწირული.

ტრაგიკული ბედნიერება – ბუნტის ბედნიერებაა და იგი წარმოდგება ქაოსისა და აბსურდისაგან.

ადამიანმა უნდა მოიპოვოს ბედნიერება ამ წინააღმდეგობებით სავსე სამყაროში, არ უნდა შედრკეს, იბრძოლოს ისე შეუპოვრად, თითქოსდა ბრძოლის წარმატებაში ეჭვი არ ეპარებოდეს. კამიუს აზრით, მაღალი ზნეობრივი თვისებები, რომლებსაც ადამიანი ყველაზე არაადამიანურ პირობებში ავლენს, მოწმობს მის სიდიადეს: „მე ვტოვებ სისიფოსს მთის ძირში. ტვირთი ყოველთვის მოინახება. მაგრამ იგი უმაღლეს ერთგულებას გვასწავლის, რომელიც ღმერთებს უარყოფს და ქვებს ამოძრავებს. ის ფიქრობს, რომ ყველაფერი კარგადაა. ეს სამყარო, რომელსაც არ ჰყავს მბრძანებელი, არც არარაობაა და არც უნაყოფო. მისთვის ყოველი ნამცეცი, წიაღისეულის ყოველი გაბრწყინება ღამისეულ მთაზე მისთვის მთელი სამყაროა. მხოლოდ მწვერვალისთვის ბრძოლაა საკმარისი, რათა შეავსოს ადამიანის გული. სისიფოსი ბედნიერად უნდა ჩავთვალოთ".[15]

ამ ესეში სუბიექტურად (ჟანრის კანონზომიერების შესაბამისად) და არა მკაცრი მეცნიერული ფორმულირებით ბევრი ფილოსოფიური[16] საკითხია განხილული: აბსურდის გრძნობის, სამყაროს აბსურდულობის, ბუნტის, თვითმკვლელობის, სიკვდილის ჭეშმარიტების, გაუცხოების და ა. შ.

ყველაზე მნიშვნელოვანი კი სისიფოსის ხვედრის, ბედნიერების ტრაგედიად წარმოდგენა და თავად სისიფოსის ახლებურად დანახული სახეა. კამიუსთვის ლოდის სიმძიმით მოხრილი, მაგრამ არა გაჭყლეტილი სისიფოსი ბედნიერია.

ამგვარივე ინტერპრეტაცია გვხვდება სულხან-საბა ორბელიანის იგავში[17] „ლოდის დამგორებელი", სადაც ესესაგან განსხვავებით ერთი კონკრეტული საკითხია განხილული. სახელდობრ, ერთი ლოდით სამყაროს კანონზომიერების შეცნობა:

---

14 ibidem, 24.

15 Камю Альбер, Бунтующий человек, "Политическая литература", М., 92.

16 უნდა აღინიშნოს, რომ კამიუ თავს ფილოსოფოსად არ მიიჩნევდა.

17 იგავის საფუძველი კონკრეტული ფორმით წარმოდგენილი ცხოვრებისეული გამოცდილებაა, მიზანი კი – პრაქტიკული პასუხი კითხვაზე, როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი?

„წამოველ მუნით. მიველ ადგილსა ერთსა, მინდვრიანსა და ცხელსა. რა იგი გავვლე, ვნახე ჩალმართი დიდი. მუნ კაცი ერთი ჩალმართს ჩავიდის, აიკიდის ლოდი მრგვალი, ამოვიდის აღმართ, დააგორის: ჩალმართ კიდევ ჩავიდის, აიკიდის, ამოიტანის და დააგორის. ამოტანაში ხვნეშოდის და, რა დააგორის ლოდი, იცინოდის.

მე ვკითხე: ძმაო, რად იჭირვი, ანუ რად იცინი-მეთქი?

მან მითხრა: მე ამ ერთი ქვით ჭირსაც ვნახავ და ლხინსაცა. ერთი ცოტა ქვა მაქვს და ჭირი და ლხინი ორივე დიდი; და მრავალს კაცს ათასი ამდენი ოქრო აქვს და ცუდად უცან, მით ვერც ჭირს ნახვენ და ვერც ლხინსაო.

მომეწონა მისგან. ცოტა ცუდი[18] სიტყვა დიდად კარგა მითხრა“.[19] მიუხედავად იმისა, რომ ბერძენი მითოლოგიური გმირის სისიფოსის სახელი ნახსენები არ არის, ტიპოლოგური მსგავსება სახეზეა. მით უფრო თუ გავითვალისწინებთ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ მოსაზრებას: „სულხან-საბას თავისი თხზულებისათვის დიდძალი მასალა აქვს გამოყენებული და სად არ იპოვით, რომელი ხალხის ფოლკლორში თუ იგავარაკების კრებულში მიმსგავსებულ პარალელებს. ამჟამად გარკვეულია, რომ მეტი წილი მოარული სიუჟეტებისა სულხან-საბას ზეპირი გზით უნდა ჰქონდეს შეთვისებული“.[20]

მოარული სიუჟეტიდან ცხოვრებისეული გამოცდილების, დინამიკური თხრობის, ფრაზის ლაკონურობის წყალობით სულხან-საბა, როგორც ჩვენია, ღრმა აზრისა და დიდი ემოციური მუხტის იგავს ქმნის: „სულხანს დახვდა იგავის სიუჟეტი – ნედლი მასალა, რომელიც აღმოსავლურ ნიადაგზე შეიძლება გაფუებულიყო სიტყვამრავლობისაგან და რეტარდაციებს წყალობით, რის გამოც მიჩქმალულიყო იგავური აზრი, ნართაულობა. სულხანი როგორც *დემიურგი* მოცემული მასალისაგან ქმნის სამყაროს, ქაოსისაკენ მიდრეკილი – კოსმოსს; ზედმეტის მოშორებით, დახვეწით, გაშალაშინებით ისეთი ქმედებებით, რომელნიც შეიცავენ ალეგორიულობას, როცა ლაპარაკია პიროვნების და ასევე: დახვეწაზე იდეალურ არქეტიპამდე დაყვანით იგი ქმნის ისეთ მოვლენას, როგორიც არის კრისტალი, სპონტანურად გაჩენილი, მარტივიც და რთულიც ერთსა და იმავე დროს“.[21]

„ლოდის დამგორებელში“ კაცს გაჭირვებით ააქვს ლოდი აღმართში და იტანჯება, დაგორებისას ხაროობს, საბოლოოდ კი ბედნიერია, რადგან ამ

---

18 ცუდს – „ცრუს“, ტყუილის, უსარგებლოს მნიშვნელობაც ჰქონდა ქართულში იხ. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, „მეცნიერება“, თბილისი, 1973.

19 სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა, ქართული მწერლობა, ტ. VII, „ნაკადული“, თბ. 1989, 103.

20 ცაიშვილი ს., სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული მწერლობა, ტ. VII, „ნაკადული“, თბ. 1989, 610.

21 კიკნაძე ზ., სულხანი და საბა, წიგნში: „ავთანდილის ანდერძი“, თბ, გვ. 22.

ერთი ქვით მთელი სამყარო მის მფლობელობაში გადადის. საბას იგავი ყოფიერების ამაოებას, ადამიანის არჩევანის თავისუფლებასა და ამით გაბევრად უფრო სადა და სხარტ ფრაზაში აქცევს. მოწვეულ ბედნიერებას (ყველაფერ იმას, რასაც კამიუს ესე გადმოგვცემს)

მიუხედავად კამიუს[22] ესესა და საბას იგავის მსგავსებისა, XVI-XVII საუკუნის ქართველი დიდაქტიკოსის მორალი განსხვავებულია.

„სოფლის საქმისაგან უცალო" საბას შეგონების ობიექტი მხოლოდ მდიდარი[23] კაცია, რომელსაც გულის კარი დახშული აქვს, ვერც ხედავს და ვერც გრძნობს იმას რაც ღვთის მსასოებელ გლახაკთა, ტანჯულ ნეტართა ხვედრია.[24]

Manana Pkhakadze

The Interpretations of Sisyphus image

The image of Sisyphus, one of the most interesting characters of the Ancient Greek mythology, has been portrayed by many authors (Homer, Apollodorus, Pausanias, Hyginus, Sophocles, Aristophanes, Theognis, Vergil, Ovid, Horace, Juan de Arguijo, Johann Sebastian Welhaven, Jurgis Baltrushaitis etc.). However, its interpretation by Albert Camus has been considered the most popular.

The article, along with that of Camus, presents less known, although similar "rolling stone" version of Sulkhan-Saba Orbeliani (the Georgian enlightener, author of the explanatory dictionary **Sitkvis Kona** and the fable collection **Sibrdzne Sizruisa** (XVII-XVIII) where the perception of happiness and suffering achieved by means of a single stone is rendered in a laconic fable style.

---

22 სარტრმა რეცენზიაში „მითზე სისიფოსზე" და „უცხოზე" კამიუ ფრანგ მორალისტებს მიაკუთვნა. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ფრანგი მორალისტი მას უწოდა არა როგორც მორალიზატორს ან ეთიკის თემებზე მწერალს, არამედ" უპირველეს ყოვლისა, ადამიანით, მისი ფსიქოლოგიით, ქცევით დაინტერესებულ მოაზროვნეს.

23 შდრ. „რამეთუ მდიდარი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ცათასა. და მერმე გეტყვ თქუენ: უადვილეს არს აქლემი განსვლად ხურელსა ნემსისა, ვიდრე მდიდარი შესლვად სასუფეველსა ცათასა", მათე 19: 23-24, იგივე ისტორია მარკოზთან: 10: 17-17 და ლუკასთან 18: 21-25. ასევე შდრ, იგავი უგუნურ მდიდარზე – ლუკა 12: 16-19.

24 შდრ. ნეტარ ხართ, რომელნი სტირთ აწ, ლუკა, 6, 21.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

გიორგი ქაჯაია

გაიუს სალუსტიუს კრისპუსი - „ნაწყვეტები ისტორიებიდან“[1]

რომაელი პოლიტიკური მოღვაწე და მწერალი გაიუს სალუსტიუს კრისპუსი ორი მეტად მნიშვნელოვანი ნაშრომის „კატილინას შეთქმულებისა“ და „იუგურთას ომის“ ავტორი გახლავთ.

მისმა სრულმა ბიოგრაფიებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, თუმცა ცნობილია, რომ იგი დაიბადა ამიტერნიუმში, საბინაში, ძვ. წელთაღრიცხვის 86 წელს და გარდაიცვალა რომში, 36-35 წლებში. წარმოშობით იგი პლებეი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ საკმაოდ შეძლებული, რადგან მშობლებმა სოლიდური განათლება მისცეს. ამან ახალგაზრდა სალუსტიუსს ხელი შეუწყო წარმატებული პოლიტიკური კარიერის შექმნაში. უდავოა, რომ რომის ისტორიაში არ ყოფილა უფრო ცოცხალი, პოლიტიკური ციებ-ცხელებითა და ვნებათაღელვით აღსავსე ეპოქა, ვიდრე რესპუბლიკის ბოლო წლები. „რესპუბლიკას მართავდნენ მექრთამე მოსყიდული სენატორები, ხოლო ღარიბ-ღატაკნი უწინდებურად ყიდდნენ ყველაფერს და იყიდებოდნენ. ამასთან ერთად დიდი სახელმწიფოს ყველა მოქალაქეს ჰყოფნიდა გამბედაობა ელაპარაკა ქვეყნის სიყვარულზე და ხალხის ღირსებაზე, ჰყოფნიდა უტიფრობა, ყოფილიყო კმაყოფილი საკუთარი თავითა და მამულით, რომის ტრიუმფალური ლპობით“.[2]

ეს იყო პერიოდი, როდესაც რომის პოლიტიკურ ცაზე ერთდროულად ბრწყინავდა ორი ვარსკვლავი გნეუს პომპეუსი და იულიუს კეისარი. არანაკლები პატივით სარგებლობდა ციცერონიც, რომლისთვისაც არ იყო უცხო ბრბოს თაყვანისცემა და დიდებით ტკბობა. ამ ხალხის გარშემო თავმოყრილები იყვნენ ახალგაზრდა სატელიტები, სალუსტიუსის ჩათვლით, და მათთან დაახლოებას ცდილობდნენ. ისტორიული წყაროები მოწმობენ, რომ სალუსტიუსი კეისრის აშკარა მხარდაჭერით სარგებლობდა და ამით მიაღწია მან კვესტორის, სახელმწიფო ხაზინის მეთვალყურის, თანამდებო-

---

[1] სალუსტიუსის თხზულებებზე მუშაობის დროს ვეყრდნობოდით შემდეგ გამოცემას: Salluste, Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires, Paris, 1974. ამავე გამოცემას ვეყრდნობოდით სალუსტიუსის ბიოგრაფიის დაწერის პროცესშიც: გვ. 7-15; 31-33.

[2] ა.ბლოკი, „კატილინა“, საუნჯე, 1987, 4, გვ. 290

ბას. 55-54 წლებში იგი არჩეული იქნა პლებეების ტრიბუნად და აქტიურად იღებდა მონაწილეობას პოლიტიკურ ავანტიურებში ციცერონის წინააღმდეგ. მიუხედავად იმისა, რომ იგი სენატიდან ამორალურობის გამო გარიცხეს, მან, კეისრის დახმარებით, კვლავ აღიდგინა თავი კვესტორის თანამდებობაზე. წარუმატებელი იყო სალუსტიუსის ექსპედიცია აფრიკაში X და XI ლეგიონთა ამბოხების ჩასახშობად, მაგრამ ამ ფაქტს მისი პოლიტიკური კარიერისათვის ხელი არ შეუშლია, იგი კვლავ კეისრის ფავორიტად დარჩა. ნუმიდიის პროკონსულად ანუ მმართველად ყოფნის დროს მან გაძარცვა თავისი პროვინცია, გადასახადებით დაახრჩო მისი ხელისუფლების ქვეშ მყოფნი, ამოქაჩა იქიდან იმდენი სიმდიდრე, რამდენიც შეეძლო შემოეტანა საკრედიტო ოპერაციებითა და ჩაეტვირთა გემის ტრიუმებში.

44 წლის 15 მარტს კეისარი მოკლეს და სალუსტიუსის კარიერაც დასრულდა. მან თავი დაანება აქტიურ ცხოვრებას და გამოიყენა რა ქრთამებით ნაშოვნი ქონება, კვირინალის და პინციოს შორის მდებარე ხეობაში იყიდა ზღაპრული საცხოვრებელი, აგრეთვე კეისრის ვილა ტიბირში, განერიდა ადამიანებს და სიცოცხლის ბოლო წლები ლიტერატურულ მოღვაწეობას მიუძღვნა.

მას შესანიშნავად ესმოდა, რომ როგორც პოლიტიკოსმა, კრახი განიცადა. ცნობილ მოღვაწეთა გვერდით არასოდეს ყოფილა მისი ადგილი. სამაგიეროდ იგი განათლებული პიროვნება გახლდათ. მას აღარ იზიდავდა ინტრიგები სენატში იმდენად, რომ უარი ეთქვა თავის ლიტერატურულ შრომებზე. თუ გავითვალისწინებთ იმდროინდელ გმირთა გალერეას და დაუვიწყარ ისტორიულ მოვლენებს, მაშინ გასაგები გახდება სალუსტიუსის სურვილი აღეწერა თავისი ეპოქის სურათი და დაეტოვებინა იგი მომავალი თაობებისათვის, რათა ამით მაინც მიეღწია იმ უკვდავი დიდებისათვის, რომელზედაც ასე ოცნებობდა.

სალუსტიუსმა „იუგურთას ომის“ შემდეგ წამოიწყო მეტად ვრცელი ნაშრომი, რომელსაც უნდა მოეცვა 12 წლის ისტორია სულას სიკვდილიდან (ძვ. წ. 78 წ.) – 67 წლამდე. ეს პერიოდი რომის ისტორიაში ცნობილია სერტორიუსის, მეკობრეებისა და მითრიდატეს წინააღმდეგ წარმოებული ომებით, ასევე სპარტაკის აჯანყებით. „ისტორიები“ მას შეაწყვეტინა უეცარმა და ნაადრევმა სიკვდილმა 35 წელს, 50 წლის ასაკში. თავად ნაშრომი გაქრა, მისი ფრაგმენტები კი ყველაზე სრული სახით შემოგვინახა ვატიკანის ერთ-ერთმა ხელნაწერმა (№3864). ამ ფრაგმენტთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანია ექვსი. ორი წერილი, რომელთაგან პირველი ეკუთვნის გნეუს პომპეუსს, ხოლო მეორე მეფე მითრიდატეს და ოთხი პოლიტიკური მოღვაწის სიტყვა, წარმოთქმული სენატში.

როგორც უკვე აღინიშნა, პირველი წერილი, ესპანეთიდან გაგზავნილი, გნეუს პომპეუსს ეკუთვნის და სენატისადმი არის მიმართული. წერილის

ტექსტი სალუსტიუსმა შემოგვინახა, თუმცა მისი არსებობა, დაწერის მიზეზი და შინაარსი იმ დროს მთელი რომისათვის იყო ცნობილი. ამ წერილს არაერთხელ[3] იხსენიებს პლუტარქე სერტორიუსისა და პომპეუსის ბიოგრაფიებში.

სენატორები, რომლებიც შეშფოთებულნი იყვნენ სამშობლოდან ლტოლვილი რომაელი მხედართმთავრის სერტორიუსის წინსვლითა და იტალიის დაპყრობის მუქარით, მისი განადგურების მიზნით, ესპანეთში მივლინებულ მეტელუს პიუსს დასახმარებლად გაუგზავნეს სრულიად ახალგაზრდა გნეუს პომპეუსი და სამხედრო ოპერაციების წარმოება დაავალეს. პომპეუსის წერილი მოწმობს, რომ სენატმა მას მიანიჭა პროკონსულის ხელისუფლება, რაც მოქმედების სრულ თავისუფლებას ნიშნავდა და ამით შემოიფარგლა, დატოვა რა ესპანეთში გაგზავნილი ჯარი და მისი მხედართმთავარი ბედის ანაბარა, ყოველგვარი მხარდაჭერის გარეშე. პომპეუსმა თავისი ჯარი ალპებზე გადაიყვანა და 76 წლის გაზაფხულზე ესპანეთში შეიჭრა. ომი მეტად მძიმე იყო, რადგან სერტორიუსი, ეს ნიჭიერი და გამბედავი მხედართმთავარი სერიოზულ მეტოქეს წარმოადგენდა, იბერიელები კი სიმამაცითა და თავგამოდებით არ ჩამორჩებოდნენ რომაელებს. სერტორიუსთან ომი ცვალებადი უპირატესობით მიმდინარეობდა. მართალია, სერტორიუსმა პომპეუსის თვალწინ დაანგრია ქალაქი ლავრონი, სამაგიეროდ პომპეუსმა გაანადგურა ქალაქი ვალენტია და მასთან ერთად სერტორიუსის ათი ათასი მეომარი.

ამ ხანგრძლივი ომის განმავლობაში პომპეუსის ჯარს არ ეგზავნებოდა სურსათი და გასამრჯელო. დამშეული და ამბოხებული ჯარისკაცები უკან დაბრუნებას აპირებდნენ, რადგან პომპეუსის მიერ გაგზავნილ ყველა მოთხოვნას სენატი უყურადღებოდ ტოვებდა. უკანასკნელ წერილში გამოთქმულმა მუქარამ საომარი მოქმედებების იტალიაში გადატანის შესახებ, რომის პოლიტიკური ელიტა დააფიქრა და აიძულა გადამჭრელი ზომები მიეღო. ამ ფაქტს პლუტარქე ასე გადმოგვცემს: „პომპეუსის პირადმა მტერმა ლუკულუსმა, რომელიც მაშინ კონსულად იყო და მითრიდატესთან ომში წინამძღოლობის მოპოვებას ცდილობდა, პომპეუსისთვის ფულის გაგზავნა დააჩქარა. ეშინოდა, პომპეუსს, რომელიც ისედაც მოწადინებული იყო ამას, არ მისცემოდა საბაბი სერტორიუსისათვის თავი დაენებებინა და მითრიდატეს წინააღმდეგ დაძრულიყო. ლუკულუსის აზრით, პომპეუსს ეს ბრწყინვალე სახელს მოუხვეჭდა, მით უფრო რომ მტერი ადვილად დასაძლევი ჩანდა.[4]

---

[3] პლუტარქე, რჩეული ბიოგრაფიები, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილი და განმარტებები დაურთო ა. ურუშაძემ, თბ., 1975, გვ. 259-289; 290-382.

[4] იქვე, გვ. 310.

პომპეუსის წერილის დაწერის მიზეზებს ერთი შეხედვით დამაჯერებლად განმარტავს 75 წელს სენატში არჩეული ავრელიუს კოტა. იმ სერტორიუსის წინააღმდეგ ესპანეთში, სპარტაკის აჯანყება იტალიაში, მოუსავლიანობა და მასთან დაკავშირებული საკვები პროდუქტების გაძვირება იყო მიზეზი იმისა, რამაც დააზარალა ქვეყანა და, ცხადია, პომპეუსის არმიაც.[5]

არსებობდა რომის მოსახლეობის უბედურებისა და შფოთის სხვა მიზეზები, რომელთაც შესანიშნავად გაგვიმარტავს ისტორიკოსი სალუსტიუსი თავის სხვა თხზულებაში „კატილინას შეთქმულება": „რისთვის გავიხსენო ის, რაც შეიძლება მხოლოდ თვითმხილველმა ირწმუნოს? მრავალი კერძო პირი მთებს აბრუნებდა და ზღვებს კირწყლავდა. მათ, როგორც მეჩვენება, სიმდიდრე სასაცილოდაც არ ჰყოფნიდათ. რისი ფლობაც პატივით შეეძლოთ, ჩქარობდნენ, სამარცხვინოდ გაეფლანგათ. არანაკლებ მოიცვა ისინი გარყვნილების, ღორმუცელობის და სხვა სიამოვნებებისაკენ სწრაფვამ: მამაკაცებმა ქალები შეცვალეს, ქალები კი თავიანთ კეთილზნეობას ჰყიდდნენ. სუფრა ნუგბარით რომ აევსოთ, მთელ ზღვასა და ხმელეთს ჩხრეკდნენ. იძინებდნენ, როცა არ ეძინებოდათ, აღარ ელოდებოდნენ არც შიმშილსა და წყურვილს, არც სიცივესა და დაღლას, არამედ გადაჭარბებული ფუფუნებით წინასწარ იღებდნენ ზომებს".[6] ეპოქის აღწერა მიუკერძოებელი და შემზარავი გახლავთ. ყოფილი სახალხო ტრიბუნი და შემდგომში ნუმიდიის პროკონსული კარგად ერკვეოდა სახელმწიფოში შექმნილ პოლიტიკურ სიტუაციაში. ავრელიუს კოტას ჩამონათვალმა მხოლოდ გაამწვავა არსებული მდგომარეობა. მსოფლიოს ძარცვით შემოსული უზარმაზარი შემოსავალი, სალუსტიუსის დამოწმებით, მხოლოდ რამდენიმე კაცის ხელში იყრიდა თავს. ჩვენი ავტორი ნამდვილი პროფესიონალია და პატიოსნებით სალუსტიუსი ისტორიკოსი ბევრად აღემატება სალუსტიუსს – მოქალაქეს. მის მიერ აღწერილი ქაოსი ძირს გამოუთხრიდა ნებისმიერ სახელმწიფოს, გამოიწვევდა სამოქალაქო განხეთქილებას. შედეგმაც არ დააყოვნა. რომის დაცემა გარდაუვალი იყო და შესაბამისად მისი გაძლიერებისა, ეს პროცესიც რამდენიმე საუკუნე გრძელდებოდა.

მეორე წერილი ეკუთვნის პონტოს მეფე მითრიდატე ევპატორს (120-63) და მისი ადრესატია არშაკ XII (პართიის მეფეთა არშაკიდების შთამომავალი). იგი დაიწერა მითრიდატეს მესამე და უკანასკნელი ომის წინ, როდესაც რომის ყველაზე უფრო მძვინვარე და საშიში მტერი ცდილობს

---

[5] Salluste, გვ. 288-290.

[6] იქვე, თავი 13, მუხლი 1-3. ამ ფრაგმენტის თარგმანი ეკუთვნის წინამდებარე შრომის ავტორს.

კიდევ ერთი მხარდამჭერი შეიძინოს რომაელთა წინააღმდეგ სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლაში.

წერილის შესავალში შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ იმ რიტორიკულ ხერხებს, რომელთა საშუალებით აპირებს ეს განათლებული და 22 ენაზე მოსაუბრე ბარბაროსი (ბერძენთა და რომაელთათვის უცხოტომელი) გავლენა მოახდინოს თავის შესაძლო მოკავშირეზე.[7]

მისი წერილი წამიერი განათებაა, როდესაც შეგვიძლია ჩავიხედოთ ისტორიის სიღრმეში, უშუალოდ მოვუსმინოთ და ჩავწვდეთ გულისთქმას მონარქისა, რომელმაც თავისი სიმამაცით ღრმა კვალი გაავლო მსოფლიო ისტორიაში, განსაკუთრებით იმ ადამიანთა ცნობიერებაში, რომელთათვისაც ძვირფასია სამშობლოს თავისუფლება. წერილში მოყვანილ ფაქტებს თავად მითრიდატე გადმოგვცემს და ჩვენ არ გვჭირდება ამისთვის გამოვიყენოთ ისტორიკოსთა ჭეშმარიტი თუ ყალბი ანალები.

მძიმე ბრალდებებს უყენებს აზიის ყოფილი მბრძანებელი „მსოფლიოს მძარცველ ყაჩაღებს“. ჩანს, სხვადასხვა ეპოქის მოძალადეები დიდად არ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. გაწვრთნილ და დისციპლინირებულ რომაულ ლეგიონებს ტოლს არ უდებდა დახვეწილი რომაული დიპლომატია, რომლის უკან იმალებოდა ვერაგობა, მოსყიდვა, დაშინება, სიკვდილით დასჯა, მუქარა, ღალატი, ქრთამი და ყალბი ანდერძებიც კი. ყოველივე ამას მითრიდატე საგანგებოდ ჩამოთვლის თავის წერილში, რათა ამ უკანასკნელს მეტი დამაჯერებლობა მიანიჭოს. მისი აზრით, ეს ყველაფერი ემორჩილება მხოლოდ ერთ მიზანს — რომაელთა მიერ ძალაუფლებისა და სიმდიდრისკენ უზომო სწრაფვას.

მითრიდატეს ომების ისტორია არ წარმოადგენს ჩვენი კვლევის საგანს. ჩვენ მხოლოდ წერილში მოყვანილი ფაქტებით შემოვიფარგლებით. მიუხედავად რომაელთა მიერ ზღვარდაუდებელი სიძულვილისა, პონტოს მეფის ცნობები, ჩვენი აზრით, ნდობას იმსახურებს. მითრიდატე ასახელებს რომაელთა პირველ მსხვერპლს, მაკედონიის მეფე ფილიპეს, რომელიც მუხანათურად დაამხეს სირიის მეფის ანტიოქუსის (XIII) ხელშეწყობით, ხოლო მის შვილს პერსეს უძილობით მოუღეს ბოლო.

წერილის შინაარსი იმდენად ამაღლებული და იმედიანია, რომ ვინც არ იცნობს პონტოსა და რომის ომების ისტორიას, ვერ წარმოიდგენს რა უმძიმეს მდგომარეობაში იმყოფება ამ წერილის დაწერის პროცესში ეს გამბედავი და დაუმორჩილებელი მონარქი.

ხანგრძლივი ომი პონტოს სამეფოსა და რომის იმპერიას შორის დასასრულს უახლოვდება. მითრიდატეს პირველი საომარი წარმატებები ეჭვს არ იწვევს. მან დაიპყრო კაპადოკია და ხელახლა აიღო ბითვინია. იყო დრო,

---

[7] მითრიდატე პონტოელის ბიოგრაფიას და მის საომარ მოქმედებებს ვიმოწმებთ გ. გოზალიშვილის ნაშრომზე დაყრდნობით. იხ.: მითრიდატე პონტოელი, თბ., 1965 წ.

როდესაც მითრიდატეს სახმელეთო ჯარმა ბერძენ არქელაოსის სარდლობით წარმატებით აწარმოა ბრძოლა იტალიაში და მისივე სიტყვით, სა-ბერძნეთი მონობას გამოგლიჯა. მეფეს არც იმის აღნიშვნა ავიწყდება, რომ ქალკედონთან მან წარმატებით აოტა რომაელთა წინამძღოლი მარკუს კოტა და ზღვაზე შესანიშნავი ფლოტი, 60 ხომალდი, წარსტაცა.

მაგრამ ეს ყველაფერი წარსულს ჩაჰბარდა. მითრიდატე, რომელიც სია-მაყით იგონებს წარმატებებს ჩავლილ ომებში, არ უნდა თვალი გაუსწოროს სინამდვილეს. ყველა შემდგომ მარცხს იგი გაუთვალისწინებელ ცალკეულ შემთხვევას და განსაკუთრებით, სტიქიას, აბრალებს. არ შეიძლება მითრი-დატემ არ იცოდეს, რა საშიშროება ელის მას რომაელთაგან, მაგრამ წარ-მატებულ ომებზე საუბარი დიპლომატური მანევრია და არშაკის დასარწმუ-ნებლად არის გამიზნული. პართიის მეფემ შესანიშნავად იცის, რომ არქე-ლაოსი,[8] რომელსაც პონტოს მბრძანებელი მონათაგან უკანასკნელს უწო-დებს, 83 წლიდან რომაელთა ბანაკშია და მითრიდატეს წინააღმდეგ ბრძოლისათვის აქეზებს მათ. მითრიდატე პონტოელს გამოუჩნდა მარკუს კოტაზე უფრო საშიში მეტოქე ლუკულუსი, რომელმაც ქალაქ კიზიკუსში (პროპონტიდა) მეფეს პირველი და სასტიკი დამარცხება აგემა, თუმცა, როგორც აღნიშნავენ: „მარცხი, ... ძირითადად ღალატისა და ბუნების მკაცრი მოვლენების წყალობით იყო გამოწვეული“[9]. აი, როგორ განმარტავს თავად მითრიდატე საკუთარი წარუმატებლობის მიზეზებს: „კიზიკუსთან დიდი ჯარითურთ ალყაში მოქცეულს, პური შემომაკლდა. გარშემო მყოფთაგან არავინ ამომიდგა მხარში. ამავე დროს ზამთარმა ზღვა გად-ამიკეტა. ამის გამო და არა მტრისაგან უკუქცეული, შევეცადე სამშობლოში დაბრუნებას, მაგრამ პარიუმთან და ჰერაკლეასთან, მორიგი საზღვაო კატასტროფის დროს, ფლოტთან ერთად ჩემი საუკეთესო ჯარისკაცებიც დავკარგე.“

ამ მარცხმა აიძულა მითრიდატე დასახმარებლად მიემართა პართიისა და სომხეთის მეფეებისათვის. მის მოწოდებას არცერთი არ გამოეხმაურა. ამიტომ მითრიდატეს კიდევ ერთი დამარცხება ელის ქალაქ ქაბიერასთან, რის შემ-დეგ იძულებულია, პირადად შეხვდეს სომხეთის მეფე ტიგრანს, საკუთარ სი-ძეს და დაარწმუნოს იგი რომაელთა წინააღმდეგ ბრძოლის აუცილებლობაში. მაგრამ ტიგრანი თავს იკავებს, არ სურს რომაელებთან ურთიერთობის გაწყვეტა. ლუკულუსმა შეასვენა თავისი არმია და ტიგრანთან მოსალა-პარაკებლად გაგზავნა თავისი ცოლისძმა აპიუს კლავდიუს ცეკუსი. მან ტი-

---

[8] მითრიდატე პონტოელის ღალატისათვის ლუციუს კორნელიუს სულამ მას „რომაელი ხალხის მეგობრისა და მოკავშირის პერსონალური ტიტული უბოძა“. სენატის მიერ ამ ტიტულის დადასტურების შემთხვევაში არქელაოსი ხელშეუხებლად ითვლებოდა. გ. გოზალიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 334.

[9] გ. გოზალიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 342.

გრანისგან მითრიდატეს გადაცემა მოითხოვა. ტიგრანმა ელჩს კატეგორიულად უპასუხა: „იგი მითრიდატეს არ გასცემს, მგრამ თუ რომაელები ომს დაუწყებენ, თავს დაიცავს“.[10] ტიგრანმა მართალია დაგვიანებით, მაგრამ მაინც გადაწყვიტა მითრიდატესთან ერთად წინ აღდგომოდა რომაელებს, მაგრამ ეს მოხდა მაშინ, როდესაც ლუკულუსი თავისი ჯარით 69 წლის ოქტომბერში სომხეთის დედაქალაქს ტიგრანოკერტს გარს შემოადგა. „ტიგრანის მრავალათასიანი მხედრობა ბრძოლისა და სისხლისღვრის გარეშე დამარცხდა“, გვამცნობს პლუტარქე. თუ მას დავუჯერებთ, დიდი ხოცვა-ჟლეტა გაიმართა მხოლოდ მტრის უკან დახევის ამაო ცდის დროს. მათი ხშირი რიგები ამ შემთხვევაში ფრიად დამაბრკოლებელ გარემოებად იქცა.[11] სომხეთის მეფე რამდენიმე კაცთან ერთად ომის დაწყებამდე გაიქცა ბრძოლის ველიდან. იყო ეს ომი სასტიკი და სისხლისმღვრელი თუ არა, ამაზე ყველაზე სწორად მითრიდატემ გვიპასუხა: „მათ (რომაელებმა) მთელი ჯარი ვიწრობებში ბრძოლით შეაკავეს და ღირსეულად მოპოვებული გამარჯვებით კი არ ტრაბახობენ, არამედ ტიგრანის უგუნურებას ზეიმობენ.“

მითრიდტემ მძიმედ განიცადა სომხეთის დამარცხება. „თითქოს ახლა მაინც უნდა შემდრკალიყო ეს დაუდეგარი ლომკაცი, მაგრამ მითრიდატეს ეს არ სჩვევოდა“.[12] მან ენერგიულად დაიწყო ანტირომაული ძალების ამხედრება აღმოსავლეთში.

სწორედ ამ პერიოდში გაუგზავნა მითრიდატემ პართიის მეფეს წინამდებარე წერილი და რომაელთა წინააღმდეგ დახმარება სთხოვა. ამ ფაქტს აპიანე ასე გადმოგვცემს: მითრიდატემ და ტიგრანმა „პართიელთა მეფესთანაც გააგზავნეს ხალხი და მოუწოდებდნენ თავიანთკენ დასახმარებლად“.[13] მიუხედავად იმისა, რომ პართიასა და სომხეთს შორის მტრული დამოკიდებულებაა, მითრიდატეს აზრით, ყველაზე უფრო საშიში რომაელთა ექსპანსიაა და არსაკესმა და ტიგრანმა უნდა დაივიწყონ პირადი ანგარიშები. „პართიის მეფის ჩაბმა რომის საწინააღმდეგო ბრძოლაში მაშინდელ ვითარებაში ძნელი საქმე იყო“.[14] დავიწყოთ იმით, რომ პომპეუსმა ადვილად შეძლო პართიის მეფის რომაელთა მხარეზე გადაბირება. პირიქით, სომხეთს რეალური საფრთხე დაემუქრა პართიის მხრიდან, რომელსაც რომი აქეზებდა. „პართიისათვის ადვილი გადასაწყვეტი არ იყო, შერიგებოდა პონტოს სამეფოს გაძლიერებას, რაც შედეგად უნდა მოჰყოლოდა აღმოსავლეთში რომის დამარცხებას“. პართიასა და მის მეფეს პონტოს სამეფოს

---

10 იქვე, გვ. 353.

11 პლუტარქე, დასახ. ნაშრ. გვ. 215.

12 გ. გოზალიშვილი, დასახ.ნაშრ. გვ. 357

13 იქვე.

14 იქვე, გვ. 358.

სიძლიერე არანაკლებ აშინებდათ, ვიდრე რომის ექსპანსია".[15] ასე რომ, მირიდატეს წერილი უშედეგო აღმოჩნდა. მისმა მჭევრმეტყველებამ არ გასჭრა. ტიგრანი და მისი სიმამრი მხოლოდ საკუთარი ძალებით უნდა შებრძოლებოდნენ რომაელებს.

ის, რაც შემდეგში მოხდა, სცილდება ჩვენი წერილის ფარგლებს. მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ მითრიდატე და ტიგრანი ახლა უკვე შეერთებული ძალით ებრძვიან რომაელებს და ზედიზედ ამარცხებენ მათ. „67 წელს მითრიდატემ მოახერხა რომაელები მთლიანად გაედევნა თავისი სამფლობელოებიდან". აზიის „დაკარგვის საფრთხესთან ერთად შეიქმნა საშიშროება მითრიდატეს შეჭრისა რომის სამფლობელოებში".[16] რომის პრიპეტიების აღწერა შორს წაგვიყვანს, იგი ხომ ორმოცი წელი გრძელდებოდა. მითრიდატე ამ მრავალწლიან ბრძოლაში დამარცხდა და ამ დამარცხებაში არანაკლები დანაშაული მიუძღვით რომაელთა მიერ მოსყიდულ მის შვილებს, ოჯახის წევრებს, ახლობლებს. თავად მითრიდატემ 63 წელს საკუთარი ხელითა და გალების ჯარის მხედართმთავრის ბიტოიტის დახმარებით მოისწრაფა სიცოცხლე.

ამჯერად, შევეხებით კიდევ ერთ საინტერესო საკითხს, კერძოდ, მონარქთა მიერ რომის იმპერიის სასარგებლოდ დადებულ ანდერძებს.

თავის წერილში მითრიდატე საუბრობს იმ ყალბ და ვერაგულ ანდერძზე, რომლის საფუძველზე მეფე ევმენეს ძეს, არისტონიკუსს, რომაელებმა არა მარტო სამეფო ტახტი წაართვეს, არამედ სასტიკადაც შეურაცხყვეს.

წლის დამდეგს გარდაცვლილმა ბითვინიის მეფე ნიკომედ ფილოპატოსმაც თავისი სამეფო რომს უანდერძა. ამ ანდერძმა ფაქტობრივად დაღუპა მითრიდატე და მისი სამეფო. ამიტომ განცვიფრებას იწვევს ის გარემოება, რომ მითრიდატე, რომელიც აღშფოთებულია ყალბი ანდერძითა და რომაელთა მოქმედებით არისტონიკუსის მიმართ, არაფერს ამბობს ნიკომედეს ანდერძზე, თუმცა აღნიშნავს, რომ მას კანონიერი შვილი ჰყავდა და რომაელებს არ ჰქონდათ ბითვინიის ძარცვა-გლეჯის უფლება. ძნელი დასაჯერებელია, რომ ნიკომედეს უკანონო ანდერძი არსებობდა და მითრიდატემ მის შესახებ არაფერი იცოდა, მით უფრო, რომ ამ ანდერძმა ერთხელ და სამუდამოდ გააქარწყლა პონტოს მეფის ეფემერული იმედი, რომ მისი სამეფოს გამოყოფა რომაელთა იმპერიისაგან სამეფოებითა და ტეტრარქებით, მისი უშიშროების საწინდარი იქნებოდა.

---

[15] იქვე. სომხეთის სამეფოსა და პართიის ურთიერთობას ლუკულუსი ასე განმარტავს: „ტიგრანი თავისი მხედრობის წყალობით პართებს გასაქანს არ აძლევს აზიაში". ამის შემდეგ არშაკ XII-ის პასიურობა რომის წინააღმდეგ ორივე მონარქისათვის მოულოდნელი არ უნდა ყოფილიყო (პლუტარქე, დასახ. ნაშრ. გვ. 193).

[16] გ. გოზალიშვილი, დასახ. ნაშრ. გვ. 364, 365.

მოვლენები კი ასე განვითარდა: ნიკომედეს ანდერძის საშუალებით რომაელები დაეუფლნენ ბითვინიას და გახდნენ მითრიდატეს უშუალო და საშიში მეზობლები, რაც შემდეგში რომსა და პონტოს შორის აქტიურ სამხედრო მოქმედებაში გადაიზარდა. ფაქტობრივად ამით დაიწყო რომაელებთან მითრიდატეს მესამე და უკანასკნელი ომი, რომელმაც გაანადგურა თავის დროის მეფეებს შორის უდიადესი (პლინიუსი) და მისი სამეფო.

ახლა დროა ვარაუდების სფეროში გადავიდეთ და დავსვათ კითხვა, ბოლოს და ბოლოს რამდენი ყალბი ანდერძი არსებობდა რომაელთა სასარგებლოდ, ერთი თუ ორი? მითრიდატეს ცნობებში ჩვენ ეჭვი არ გვეპარება, რადგან ნიკომედეს ყალბი ანდერძი რომ არსებულიყო, მითრიდატე შემთხვევას არ გაუშვებდა და აუცილებლად მოიხსენიებდა მას, ამცნობდა რა არშაკს რომაელთა მორიგ ვერაგობას.

შესაძლოა აქ საქმე გვაქვს ისტორიული წყაროების აღრევასთან და მითრიდატეს წერილი ნათელს ჰფენს არსებულ მდგომარეობას.

რაც შეეხება რომაელებს, ისინი ნიკომედეს ანდერძის გარეშეც გაიარცვავდნენ ბითვინიას და მის შვილს სინდისის ქენჯნის გარეშე იქ გააგზავნიდნენ, საიდანაც აღარ ბრუნდებიან.

თუ მართლა არსებობდა ნიკომედეს ანდერძი და მითრიდატემ მის შესახებ არაფერი იცოდა, ეს ანდერძიც ისევე ვერაგულად და მზაკვრულად იქნებოდა შედგენილი, როგორც პირველი.

ზემოთქმული მოწმობს, რომ სხვისი ტერიტორიების მითვისების საქმეში ყალბი ანდერძების შექმნის ფაქტორს რომაულ დიპლომატიაში არცთუ უკანასკნელი როლი ენიჭებოდა.

„კონსულ ლეპიდუსის სიტყვა რომაელი ხალხისადმი“ პირველია იმ პოლიტიკურ მოღვაწეთა გამოსვლებში, რომელიც სალუსტიუს კრისპუსმა შემოგვინახა. ემილიუს ლეპიდუსის პოლიტიკურ კარიერას საფუძველი ჩაეყარა ქალაქის ხელისუფლებაში მეშვიდე კონსულის მარიუსის დროს. მოგვიანებით იგი სულას მოკავშირე გახდა და მისი მტრების ქონების კონფისკაციის ხარჯზე დიდი სიმდიდრე დააგროვა, რაშიც თავად სულამ დასდო ბრალი. ლეპიდუსის თავის მართლება დემაგოგიის შესანიშნავი ნიმუშია და მიზნად ისახავს რომაელი ხალხის შეცდომაში შეყვანას. „მან ბრალი დამდო პროსკრიფცირებულთა ქონების მითვისებაში, ე. ი. იმაში, რაც მისი ყველაზე დიდი დანაშაულია. ეს იმიტომ მოხდა, რომ ჩვენ საკმაოდ დაცულნი არ ვიყავით. ის, რაც მაშინ მისი შიშის გამო შევიძინე, შემდეგ კანონიერი გზით გამოვისყიდე და მაინც მზადა ვარ უკან დავაბრუნო. არც სხვებს მივცემ ნადავლით გამდიდრების ნებას“.

თუ კარგად გავაცნობიერებთ ლეპიდუსის საკმაოდ ბუნდოვან თავის მართლებას, მასში დანაშაულის ნაწილობრივ აღიარებასაც დავინახავთ.

80 წელს ლეპიდუსი სიცილიის პრეტორად დაინიშნა (ძვ. წ. 81 წ.) და უმაღლეს სასამართლო ხელისუფლებას განაგებდა. აქ იგი მექრთამეობასა და უფლებათა გადამეტებაში ამხილეს, რის შედეგად თვითონ აღმოჩნდა

გასასჯელის სკამზე. უფრო გვიან ლეპიდუსი გადაუდგა სულას, და, როგორც მისი შეურიგებელი მოწინააღმდეგე, სელახლა ჩადგა დემოკრატიული პარტიის რიგებში.

ლეპიდუსს კარგი პოლიტიკური ალღო აღმოაჩნდა და პომპეუსთან მეგობრობამ მას 78 წელს, სულას სურვილის წინააღმდეგ, სენატორის ტიტული მოუტანა.

წინამდებარე გამოსვლას დიდი პოლიტიკური სიმძაფრე და გაბედულება ახასიათებს. სულას გუშინდელი თანამოაზრე მას უწოდებს ბოროტმოქმედსა და ვერაგს, სასტიკ დიქტატორს , რომელსაც არასოდეს მოყირჭდება ძალაუფლება, რადგან ძალადობით მიპოვებულის დაკარგვა სულასათვის დიდ საფრთხეს წარმოადგენს. სულამ რომაელ ხალხს წაართვა ძალაუფლება, დიდება, სიძლიერე და პოლიტიკური მმართველობის უნარი.

დიქტატორის წინააღმდეგ მიმართული მძიმე ბრალდებები იმდროინდელი რომის ცხოვრების ნათელ სურათს წარმოგვიდგენს. ჩანს, უბრალო რომაელებს ერთნაირად სტანჯავდათ დიქტატურაცა და რესპუბლიკაც. რომაელი ხალხისა და სენატისთვის ცნობილი რომ არ იყოს ლეპიდუსის სამარცხვინო წარსული, მისი სწრაფვა უფრო მაღალი მდგომარეობის მოსაპოვებლად, ამ სიტყვის პათოსი და თავად დიქტატორის წინააღმდეგ მიმართული ეს გამოსლა პატივსა და დიდებას მოუხვეჭდა მას.

„რა სამოქმედო პროგრამას ისახავდა ლეპიდუსი? მისი პროექტით უნდა განეახლებინათ პურის კანონები და აღედგინათ სახალხო ტრიბუნების სულამდელი უფლებამოსილება, დაებრუნებინათ დიქტატურის დროს გაძევებული პირები და საკუთარი მიწებიდან გამოძევებული იტალიკებისათვის კვლავ მიენიჭებინათ მათი უფლებები. ამ ღონისძიებათაგან მან შეძლო გაეტარებინა მხოლოდ იაფი პურის დარიგების აღდგენა, ისიც შეკვეცილი სახით. მისი კოლეგა, მეორე კონსული – ლუტაციუს კატულუსი მის წინააღმდეგ მოქმედებდა, როგორც სულას რეჟიმის მომხრე და დამცველი".[17]

არსებობს მოსაზრება, რომ ლეპიდუსის სენატში გამოსვლის დროს სულა ჯერ კიდევ ცოცხალია (გარდ. 78 წელს). უფრო მეტიც, ამ პოლიტიკური სიტყვის რამდენიმე ფრაგმენტი ეჭვს იწვევს, რომ სულა თავისი პოლიტიკური კეთილდღეობის მწვერვალზეა, ხოლო მის ოპონენტს კონსულობამდე დიდი გზა აქვს გასავლელი.[18]

ინტერესმოკლებული არ იქნება, გავიხსენოთ მცირე დეტალი პომპეუსის ბიოგრაფიიდან, რომელიც პლუტარქემ შემოგვინახა და რომელმაც, შესაძლოა, უფრო ზუსტად დაათარიღოს ლეპიდუსის გამოსვლა სენატში. „ერთხელ პომპეუსი სულას სურვილის წინააღმდეგ, არჩევნებში დაეხმარა

---

[17] ალ. წერეთელი, ძველი რომის ისტორია, თბ., 1992, გვ. 220-221.

[18] ოთხი პოლიტიკური მოღვაწის სენატში გამოსვლების შესახებ იხ. Salluste, Catilina, Jugurtha, Fragments des Histoires, გვ. 271-275.

ლეპიდუსს. მან იგი კონსულად წამოაყენა და სასურველი მიზნის მისაღწევად თავისი გავლენით რომაელი ხალხის კეთილგანწყობა მოუპოვა. როცა სულამ არჩევნების შემდეგ ფორუმიდან მომავალი, ამალით გარშემორტყმული პომპეუსი დაინახა, უთხრა: "ყმაწვილო, ვხედავ, ხარობ გამარჯვებით, თუმცა განა კეთილშობილი და დიდებული საქმეა შენი მხრივ ხალხის ისე განწყობა, რომ შესანიშნავი ვაჟკაცის კატულუსის უწინარეს, კონსულად არამზადაზე არამზადა ლეპიდუსი აარჩევინე? მაგრამ იცოდე, ფხიზლად იყავი, შენ ისეთი მტერი გაუჩინე საკუთარ თავს, რომელიც შენზე უფრო ძლიერიაო".[19] სულას მიერ ლეპიდუსის ეს სასტიკი შეფასება, შესაძლოა, სწორედ ამ გამოსვლით იყოს განპირობებული.

სულას სიტყვები წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა. „ლეპიდუსმა ყოველგვარი ფარული ხრიკების გარეშე დაიწყო მოქმედება სულას ძალაუფლების ხელში ჩასაგდებად. მან მყისვე აისხა იარაღი, მარიუსის კარგა ხნის წინათ დაუძლურებული პარტიის ნაშთები, სულას რომ გადაურჩა, შეკრიბა და თავის გარშემო შემოიმტკიცა".[20] „პომპეუსს დიდხანს არ დასჭირვებია ყოყმანი, ვის მხარეს დამდგარიყო. იგი მყისვე მიემხრო წარჩინებულთა ფენას და დაინიშნა ლეპიდუსის წინააღმდეგ მიმართული ლაშქრის სარდლად. ლეპიდუსს ამ დროს იტალიის მოსახლეობის უდიდესი ნაწილი ფეხზე ჰყავდა დაყენებული და ბრუტუსის მხედრობის დახმარებით დაკავებული ჰქონდა ალპების ამიერ გალიაც".[21]

პომპეუსმა უმალ გატეხა ბრუტუსის წინააღმდეგობა, ხოლო ლეპიდუსი ამ დროს რომისაკენ გაემოეშურა და ქალაქის კედლებთან დაბანაკდა. „იგი ქალაქში მყოფ რომაელებს თავისი უზარმაზარი მხედრობით აშინებდა და ხელმეორედ კონსულობას მოითხოვდა".[22]

პომპეუსი ადვილად გაუსწორდა ლეპიდუსსაც. „იტალიიდან უკუგდებულმა ლეპიდუსმა თავი სარდინიას შეაფარა, მაგრამ სულ მალე ავად გახდა და დარდისაგან მოკვდა. მისი დარდის მიზეზი საქმის წაგება როდი იყო, როგორც ზოგიერთი ამბობს, არამედ ის, რომ შემთხვევით წააწყდა ერთ პატარა ბარათს, საიდანაც ცოლის მრუშობის ამბავი შეიტყო".[23]

ამგვარად დასრულდა უზომო პოლიტიკური ამბიციებით შეპყრობილი კაცის ცხოვრება, რომელიც არ ყოფილა არც უწიკვლო და არც ღირსეული, მაგრამ მისი სიტყვა, რომელიც სალუსტიუსმა შემოგვინახა, დიქტატურასთან დაპირისპირების შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს და მისი ავტორის დიდ განათლებასა და რიტორიკულ ნიჭზე მიუთითებს

---

19 პლუტარქე, დასახ. ნაშრ. გვ. 305.

20 იქვე, გვ. 306.

21 იქვე.

22 იქვე.

23 იქვე, გვ. 307.

მომდევნო სიტყვა, მიმართული კონსულ ლეპიდუსის წინააღმდეგ ეკუთვნის მარკუს ფილიპუსს და კარგად ასახავს იმ მძიმე პირობებს, რომელიც შექმნა სახელმწიფოში ლეპიდუსის მმართველობამ. ეს უკანასკნელი თავის თავს მეამბოხეს რომ უწოდებს, არ აჭარბებს. ტემპერამენტით მეამბოხე, ამბიციური, უნიჭო საბრძოლო საქმეებში, უფრო ცბიერი, ვიდრე პოლიტიკოსი – ასე აფასებენ მას თანამედროვეები. მარკუს ფილიპუსის სიტყვა მოწმობს, რომ ლეპიდუსის მოწყობილმა ამბოხებამ არეულობა გამოიწვია ეტრუსკებში. მათ ამოხოცეს სულას ვეტერანები და ხელახლა დაკავეს თავიანთი მიწები. სენატი იძულებული გახდა აჯანყების ჩასახშობად ორივე კონსული გაეგზავნა. ლეპიდუსმა უარი თქვა ჯარის დაშლაზე. პირიქით, ის გაზარდა იმ ეტრუსკების ხარჯზე, რომლებიც სულამ განდევნა და გააღატაკა. ლეპიდუსმა სენატს ულტიმატუმი წაუყენა. ის ყოვლად მიუღებელ მოთხოვნებს შეიცავდა. საგანგებო მდგომარეობით შეწუხებული სენატი მოლაპარაკებაზე დათანხმდა. სწორედ ამ დროს წარმოთქვა ფილიპუსმა სენატში ზემოალნიშნული სიტყვა, სასტიკად გაილაშქრა ლეპიდუსის წინააღმდეგ და სენატი დაარწმუნა მის მიმართ მკაცრი ზომები გაეტარებინა. მართლაც, ამის შემდეგ სენატის შემწყნარებლობას ბოლო მოეღო. ლეპიდუსი გამოაცხადეს ხალხის მტრად და მის მიმართ, როგორც უკვე აღინიშნა, მიღებული იქნა უკიდურესი ზომები.

ეს სიტყვა შემთხვევით არ შესულა სალუსტიუსის კოლექციაში. თავის დროზე მან დიდი გავლენა მოახდინა სენატზე და რადიკალურად შეცვალა პოლიტიკური მდგომარეობა რომში.

შემდეგი გამოსვლა სენატში, რომელსაც ჩვენ შევეხებით, ეკუთვნის ავრელიუს კოტას. იგი 75 წელს ოქტავიუსთან ერთად კონსულად აირჩიეს. კოტას სიტყვა მოწმობს, რომ მის ავტორს, რომელიც საგანგებოდ უსვამს ხაზს თავის დამსახურებასა და პირად ღირსებებს, თავმდაბლობა არ აწუხებს. რაღაც მიზეზის გამო იგი გადასახლებაშიც კი ყოფილა, რასაც თავის გამოსვლაში სიამაყით არ აღნიშნავდა, რაიმე დანაშაული რომ მიუძღოდეს. რესპუბლიკის ბოლო წლები რთული ხანა იყო და იგი შესაძლოა რაიმე გაუგებრობის მსხვერპლი გახდა.

ლეპიდუსის კონსულად არჩევის შემდეგ ქვეყანა არეულობამ და დაპირისპირებამ მოიცვა. ხანგრძლივი ომები სერტორიუსთან და სპარტაკთან მოუსავლიანობისა და შესაბამისად პროდუქტების გაძვირების მიზეზი გახდა. ამან ქვეყნის ყველაზე დაბალი ფენები დააზარალა და შესაბამისად აჯანყების საფრთხე შექმნა. სწორედ ასეთ მშფოთვარე ხანას დაემთხვა ავრელიუს კოტას კონსულად არჩევის პერიოდი. მას არ უნდოდა დაეშვა არეულობა სენატში და არც ხალხის უკიდურეს მდგომარეობამდე მიყვანა სურდა. ამიტომ იგი თავის თანამოაზრეებთან ერთად შეეცადა, ერთდროულად გაეტარებინა ძალისა და შეთანხმების პოლიტიკა. ამავე დროს თავის პათეტიკურ გამოსვლებში, კოტა, ერთის მხრივ, ხალხს გაუ-

მარტავდა მათი ტანჯვისა და უბედურების მიზეზებს, ხოლო მეორეს მხრივ, რომაელებს შეახსენებდა მათ მოვალეობებს სახელმწიფოს წინაშე.

ეს იყო მეტად მნიშვნელოვანი გამოსვლა. მისი საშუალებით კოტამ აიძულა სენატი, კენჭი ეყარა იმ ორი დეკრეტისათვის, რომლებმაც საგრძნობლად გაუუმჯობესეს ცხოვრების პირობები ხალხს. ჩანს, ვერც სალუსტიუსი დარჩა გულგრილი ამ ეფექტური მჭევრმეტყველებისადმი, რომელიც კოტას დიდ ნიჭიერებაზე მიუთითებს.

სალუსტიუსის კოლექციის ერთ-ერთ საინტერესო ნაწილს წარმოადგენს ლიცინიუს მაკრის მიმართვა პლებსისადმი. სენატის მიერ ორი დეკრეტისათვის კენჭისყრის შემდეგ სენატორთა ერთი ნაწილი მოითხოვდა სახელმწიფო ვაჭრობის განახლებას, მეორე – კი ფიქრობდა, რომი გადაექცია სიცილიელი ფერმერების საჯარო ვაჭრობის ცენტრად. მათი აზრით, ეს ზომები გააადვილებდა კონტრიბუციის დაბრუნებას ნატურის სახით და ხელს შეუწყობდა რომის მომარაგებასაც. კოტამ, რომელიც მხარს უჭერდა ამ აქციას, სენატს შესთავაზა სულას იმ განკარგულებების გაუქმება, რომლებიც, მისი აზრით, შეურაცხმყოფელი და შეუსაბამო იყო პლებსის ტრიბუნალის ინტერესებთან. ამას გარდა, სენატი ახალ დათმობაზე წავიდა და რამდენიმე კონსულმა ითავა ხალხის იაფად მომარაგება ხორბლით.

დაბალი ფენა, ისე როგორც მათი წარჩინებული მომხრეები, ამ დათმობებისადმი უნდობლად იყვნენ განწყობილნი. მათი აზრით, ამ გზით არისტოკრატებს სურდათ, მორჩილებაში ჰყოლოდათ პლებსი, დაეტოვებინათ იგი საშინელ და უიმედო ყოფაში, თუმცა, არ უნდა დაეშვათ მისი შიმშილით სიკვდილი.

ეს განწყობილებებია გადმოცემული ლიცინიუს მაკრის ზემოაღნიშნულ გამოსვლაში. დასასრულ, ის ურჩევს და მოუწოდებს თავის მსმენელებს სამხედრო სამსახურზე უარის თქმით აიძულონ ხელისუფლება, აღადგინოს ძალაუფლება ტრიბუნალისა, რომელიც მათი თავისუფლების ერთადერთ დამცველს წარმოადგენს.

სალუსტიუს კრისპუსის ვრცელი ისტორიის რამდენიმე ფრაგმენტში კარგად აისახა ძველი რომის ყველაზე საინტერესო და ბობოქარი ეპოქის ცალკეული პერიპეტიები: სენატის და პომპეუსის დაპირისპირება მისი მოღვაწეობის დასაწყისში, განწირული მითრიდატეს უკანასკნელი მცდელობა საკუთარი სახელმწიფოს გადასარჩენად, ოლიგარქთა სწრაფვა ხელისუფლებისაკენ და დაპირისპირება პლებსსა და არისტოკრატიას შორის. წერილები და ცალკეულ პოლიტიკურ მოღვაწეთა გამოსვლები სენატში კარგად მოწმობს, რა საინტერესო უნდა ყოფილიყო სალუსტიუსის ზემოაღნიშნული „ისტორია“, და რაოდენ დასანანია, რომ მან ჩვენამდე მხოლოდ ფრაგმენტების სახით მოაღწია.

Giorgi Kajaia

Gaius Sallustius Crispus – the fragments from „the Histories"

The Roman political figure and writer Gaius Sallustius Crispus is the author of two very important works: the "Catiline conjuration" and the "War with Jugurtha". After "the War with Jugurtha" Sallust started a vast work which must have contained the history of 12-year period: from the death of Sulla (78 B. C.) until 67. The premature death interrupted him to write "Histories" in 35 year, when he was 50. The work itself disappeared, but its fragments have survived. Those fragments are: the letter by Gnaeus Pompeius to the senate, the letter by Mithridates VI Eupator to the king of Parthia, Arsaces XII and four speeches by the political figures (Marcus Aemilius Lepidus, Lucius Marcius Philippus, Gaius Cotta, Licinius Macer), three of which were maid in senate. The separate peripetias of the most interesting and tumultuous epoch are well shown in a few fragments from "the Histories" by Sallust. The letters and speeches of the separate political figures are evidence of how interesting must have been "the Histories" by sallust and it is a pity that just fragments have survived.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ანი ჩიქოვანი

სიკვდილის პერსონიფიკაცია სტრატის მირივილისის შემოქმედებაში

XX საუკუნის 30-იანი წლების გამოჩენილი ბერძენი ლიტერატორის, სტრატის მირივილისის ნაწარმოებების განხილვისას საინტერესოა, თუ როგორ არის ასახული მწერლის მხატვრულ შემოქმედებაში ძველი ბერძნული რელიგიისა და ახალი ბერძნული ტრადიციებისათვის დამახასიათებელი წარმოდგენები სიკვდილზე, როგორ მოქმედებენ ძველბერძნული და ახალბერძნული მითოსური ელემენტები მწერლის თანამედროვე საზოგადოებაში და რა დატვირთვა აქვთ სიკვდილსა და მის პერსონიფიცირებულ სახეებს ნაწარმოების მხატვრული ქარგის განვითარებაში.

ბერძენი ხალხისა და ბერძნული გენიის შესახებ საუბრისას, XXს.-ის 30-იანელთა თაობის ლიტერატურული მანიფესტის („თავისუფალი სულის") ავტორი და ამ თაობის ერთ-ერთ წამყვან მწერლად აღიარებული გიორგოს თეოტოკასი აღნიშნავს: „ამ ხალხს [ბერძნებს] აშკარად გამოხატული წარმართული ბუნება აქვს. რა თქმა უნდა, მას დაღი ქრისტიანობამაც დაასვა, მაგრამ ეს ქრისტიანობა ჰუმანიზმის ძლიერ გავლენას განიცდის. შეიძლება ითქვას, რომ იგი ანტიკური საბერძნეთის სულთან უფრო ახლოსაა, ვიდრე იუდაისტურ, სლავურ ან დასავლეთის ქრიასტიანულ მოძღვრებებთან. საბერძნეთს ბოლომდე არასოდეს უარუყვია წინაპართა კერპთაყვანისმცემლობა. როდესაც ბერძენმა ერმა ქრისტიანობა აღიარა, ის მიიღო, როგორც ანტიკურ მისტერიათა და პლატონიზმის გაგრძელება, გავრცობა და შეითვისა ის ელემენტები, რომლებსაც ძველბერძნულ ტრადიციებთან თანაარსებობა შეეძლოთ. შეიძლება ითქვას, რომ ხალხსა და ახალ რელიგიას შორის მოხდა ქვეცნობიერი კომპრომისი. ხალხმა ქრისტიანობიდან აიღო ის, რაც მას მოეწონა და რაც საჭიროდ მიიჩნია. რელიგიამაც თავი შეიკავა ხალხის სულიერ საწყისებთან დაპირისპირებისაგან, პირიქით, შეეცადა თანხმობაში მოსულიყო მათთან. ამ შეთანხმებაში ღმერთებმაც მიიღეს მონაწილეობა. რა თქმა უნდა, მათ დაკარგეს სახელები და ძალაუფლების გარკვეული ნაწილი, მაგრამ შეძლეს რაღაც დონემდე საკუთარი ინდივიდუალობისა და მითოსის შენარჩუნება. ძნელი არ არის წმინდა გიორგის სახის ქვეშ ომის ღვთაების, არესის დანახვა, ანდა ზღვის ღმერთის — პოსეიდონის დანახვა წმინდა ნი-

კოლოზის სახეში. ბერძენთა იესოს გარკვეული მსგავსება აქვს აპოლონთან და ორფევსთან. ქარონი იქცა ქაროსად, დაკარგა თავისი ნავი და მიიღო მოხეტიალე რაინდის სახე, რომელიც სიკვდილის იდეის პერსონიფიკაციას წარმოადგენს...“[1]

ქაროსი (ქარონი), როგორც სულთა გამცილებელი და სიკვდილის მომტანი უცნობი იყო ჰომეროსისა და ჰესიოდესათვის.[2] მათი შემოქმედების მიხედვით სულები ჰადესში ფსიქოპომპ ჰერმესის თანხლებით აღწევდნენ.[3] ი. ანალნოსტოპულოსის თანახმად, ძველ ბერძნულ ქარონს ხალხური ძირები აქვს. ქარონს ახსენებენ ესქილე, არისტოფანე, ევრიპიდე, ლუკიანოსი... იგი ხან იდენტიფიცირებულია სიკვდილთან — თანატოსთან,[4] ხანაც ენაცვლება მას. ზოგ შემთხვევაში ხალხურ ფანტაზიაში იგი აღრეულია თანატოსთან და ჰადესთან, როგორც სულთა მებორნე, რომელსაც ერთი ობოლის საფასურად სულები ქვესკნელის მდინარის — აქერონტის ერთი ნაპირიდან მეორეზე გადაჰყავს. დროთა მსვლელობაში ქაროსი, რომელიც უფრო მეტად იყო პოპულარული ხალხის ფართო მასებში, ჩაენაცვლა პერსონიფიცირებულ ჰადესს...[5]

ქაროსი, ანუ პერსონიფიცირებული სიკვდილი ხალხის წარმოდგენით „შავია, შავზე შავი, უშავესი, შავი ცხენი ჰყავს, ორლესილი მახვილები და გაშიშვლებული ხმლები აქვს. მახვილები გულების განსაგმირადაა, ხმლები კი თავების მოსაკვეთად“. ის მკაცრია და ღმერთის სურვილის უცილობლად შემსრულებელი. არ უსმენს არავის ჩივილს, არავის თანაუგრძნობს. ხალხის ფანტაზია ამას შემდეგნაირად ხსნის: ქაროსს მშვენიერი ასულისათვის სიცოცხლე უჩუქებია. ღმერთი ამაზე ძალიან გაბრაზდა თურმე და მან ქაროსი „დააყრუა, ტირილი რომ ვერ გაიგონოს, დააბრმავა, რათა ვერ გაარჩიოს სული მოხუცისაა თუ ახალგაზრდის, დააკოჭლა, მალე რომ ვერ გაეცალოს დანიშნულების ადგილს“.[6]

ახალ ბერძნულ მითოლოგიაში, სულების გამცილებელ სახეთა შორის, ქაროსმა განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა და მას სიკვდილზე პასუხისმგებლობა დაეკისრა. ძველ ლიტერატურულ წყაროებში (როგორიცაა, მაგალითად, აკრიტული სიმღერები) არ ჩანს, რომ ქაროსს მოსწონდეს თავისი მოვალეობა. იგი არ იღებს საკუთარ თავზე ინიციატივას და წარმოდგენილია ღმერთის მოსამსახურედ, მისი ნების აღმსრულებლად. მოგ-

---

1 Θεοτοκάς Γ., Ελεύθερο πνεύμα, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1996, 34.

2 Αναγνωστόπουλος Ι., Ο θάνατος και ο κάτω κόσμος στη Δημοτική Ποίηση, Αθήνα 1984, 68.

3 Hom. Od. 241 შმდგ.

4 Θάνατος — თანატოსი, ძველ ბერძნულ მითოლოგიაში სიკვდილის პერსონიფიკაცია (Hes. Theog. 211 შმდ., Hom. Il. 14 : 231შმდ.).

5 Αναγνωστόπουλος Ι., ibid.

6 Δρανδάκης Π., Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, εκδ. οργανισμός Φοίνιξ, Αθήνα. Τ. 24, 493.

ვიანებით ტექსტებში ქაროსი სიკვდილზე პასუხისმგებლობას მთლიანად საკუთარ თავზე იღებს და წარმოდგენილია, როგორც თავგადადებული ბოროტმოქმედი. ქაროსის სახე ნათლადაა წარმოჩენილი ხალხურ სამგლოვიარო სიმღერებში – ხმით ნატირლებში, ქაროსთან ბრძოლის თემები კი აღწერილია სიმღერა-თქმულებებსა და ლეგენდებში.

ქაროსის პერსონიფიკაცია დაკავშირებულია მის წარმოდგენასთან მხედრის სახით, რომელიც წინ უძღვის მიცვალებულთა პროცესიას. ესაა ქაროსის ყველაზე ცნობილი სახე. მკვლევარი გ. სონიე აღნიშნავს, რომ მეომრის სახით წარმოდგენილი სიკვდილის პერსონიფიკაცია არ იყო უცხო შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპული მწერლობისათვის. იგი ამასთან დაკავშირებით ვრცელ ლიტერატურას იმოწმებს, მაგრამ ბერძნულ სამგლოვიარო სიმღერათა ლექსიკა და კონკრეტული სცენარი, ფრანგი მკვლევარის აზრით, ისტორიული შთაგონების წყაროს არსებობაზე მიუთითებენ.[7]

ყურადღებას ამჯერად სტრატის მირივილისის ნაწარმოებებში ასახულ სიკვდილის პერსონიფიკაციაზე შევაჩერებთ. მირივილისის ნაწარმოებების მიხედვით, ადამიანის საიქიოში წაყვანა ხშირად ქაროსს ბრალდება: ასე მაგალითად, მგლოვიარე ნერანძის თავისი პაწია შვილის დაკარგვა საკუთარი თავისათვის ვერ უპატიებია: „მისმა გლოვამ თანდათან მწარე შურისძიების სახე მიიღო, რომელიც საკუთარი თავის მიმართ გაუჩნდა. დამნაშავე და უღირსი საკუთარი „მეს“ მიმართ, რომელმაც ქაროსს საშუალება მისცა, ხელიდან წაეგლიჯა ბავშვი“.[8] ვატისს სურს ხელიდან გამოსტაცოს ქაროსს მომაკვდავი ბებია: „სურდა გამოეტაცა ბებია ქაროსის ხელიდან. გაეყარა უხილავი პეპლები, ბებიას რომ აწუხებდნენ. გამოეტაცა ის იმ უცნაური და საშინელი სამყაროსათვის, რომელსაც მხოლოდ თავად მოხუცი ხედავდა, მოეტაცა იმ უცნობი სახეებისათვის, რომელიც მხოლოდ ბებიას ესაუბრებოდნენ და აიძულებდნენ მოხუცს ასეთი უცხო ხმით ელაპარაკა“.[9]

მირივილისთან აშკარად არის გამოხატული ის, რომ ადამიანი ღმერთის ნებით მიდის ამ ქვეყნიდან და ამ ნების აღმსრულებელი – ანუ სულის წამყვანი – ქაროსია: „რას იზამ – ეუბნება ვარუხოსი დედის სიკვდილის შესახებ სმარაგდეს – ღმერთმა ინება და წაიყვანა ჩვენგან. ქაროსი როცა მოდის, არ კითხულობს, რა და როგორ, მიჰყავს შენი ადამიანი და გტოვებს“.[10]

ხმით ნატირლებისათვის დამახასიათებელი ქაროსთან ბრძოლის მოტივი ასახულია „არვანელ ვასილისში“: ქაროსთან შებრძოლებას ეხვეწება ქრი-

---

7 Saunier G., Ελληνικά Δημοτικά Τραγούδια, Τα Μοιρολόγια, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα 1999, 361-363.

8 Μυριβήλης Σ., Η Παναγιά η Γοργόνα, εκδ. Οι φίλοι του βιβλίου, Αθήνα 1949, 87.

9 ibid, 349.

10 ibid, 210.

სავგი მიცვალებულ ვასილისს: „შეიბი, ჩემო კარგო, მახვილი, დაეცი ძირს ქაროსი, წაართვი მას მთელი თავისი ძალა, იარაღიც წაართვი!“[11]

ნერანძისათვის შვილის სიკვდილი უსამართლო განაჩენია ღმერთის მხრიდან და გაუგებარია მისთვის. ქაროსის უსამართლობის მოტივი ბერძნული ხალხური სიმღერებისათვისაც არის დამახასიათებელი.[12]

ხალხური სიმღერების მიხედვით ქაროსს ჰყავს ცოლი (ზოგი ვერსიით დედა) და ვაჟი – მსგავსი მოტივი მირივილისთან არ გვხვდება.

„ღვთისმშობელი გორგონას“ მიხედვით, მოცალეობის ჟამს კუნძულ ლესბოსზე ტავერნაში იკრიბებიან და წუთისოფლის ამაოებაზე მღერიან. სამყარო მათ სიმღერაში ხესთან არის შედარებული, ქაროსი კი ნაყოფის მკრეფავთან. ეს უნდა იყოს გამოძახილი მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში არსებული წარმოდგენისა ხეზე – მიკროკოსმოსზე, რომელიც სამყაროს მოდელს წარმოადგენს.[13]

სამგლოვიარო სიმღერებში ქაროსი ხშირად მოიხსენიება მტაცებელ მეკობრედ.[14] მირივილისთან სიტყვა მეკობრე ნახსენები არ არის, მაგრამ ბებია პერმახულას წასაყვანად მოსული უცნობი ზღვიდან მოდის შავი გემით, შავებშია ჩაცმული და მენიჩბეებადაც შავოსანი კაცები ჰყავს. შეიძლება ითქვას, რომ შეინიშნება მისი გარკვეული მსგავსება მეკობრესთან – ასოციაციურ დონეზე მაინც.

ინფორმაციულად ყველაზე დატვირთულ მასალას პერსონიფიცირებული სიკვდილის შესახებ ბებია პერმახულას გარდაცვალების ეპიზოდში ვხვდებით. ეს ეპიზოდი განსაკუთრებით საინტერესოა, ვინაიდან მასში დეტალურადაა აღწერილი სულთმობრძავის თვალით დანახული გარდაცვალება – სულის განტევება.

ხსენებული ეპიზოდის მიხედვით, სულთმობრძავი ბებია პერმახულა ბოდავს. მოხუცის სიტყვებით, მის წასაყვანად მოვიდა გემი. გემი წითელია, შავი თასმებით. მენიჩბეები ყველანი უხეშ შავ ქურთუკებში არიან გამოწყობილნი. თავზეც ყველას შავი მანდილი ხურავს. მენიჩბეები ხმას არ იღებენ. მხოლოდ უყურებენ მოხუცს და ნიჩბებს უსვამენ. სიკვდილის პერსონიფიკაცია მოცემულ ეპიზოდში, ე. წ. „სხვა“, „უცხო“ (ο Άλλος), საჭესთან ზის და ბრძანებებს იძლევა. გემმა გადალახა ნაპირი და სვლა ხმელეთზე განაგრძო. აი, გემი, მოხუცის სიტყვებით, მისი სახლის ზღურბლთან გაჩერდა. მოსული უცნობი ამბობს: „აბა, დეიდა, შენთვის მოვედით, გაემზადე და წავიდეთ,

---

11 Μυριβήλης Σ., Ο Βασίλης ο Αρβανήτης, έκδ. Πηγάσου, Αθήνα 1944, 107.

12 Saunier G, ibid, 365.

13 ხეზე, როგორც მიკროკოსმოსზე იხ. Элиаде М., Очерки Сравнительного Религиоведения, пер. с англ., изд. Ладомир, М., 1999, 252.

14 Saunier G, ibid, 361-363.

გვეჩქარება!" „აბა, შვილო ჩემო, რახან ჩემთვის მოსულხართ, ცოდვილისათვის, რას ვიზამთ..." პასუხობს სულთმობრძავი.[15]

ახლობლებისათვის ნათელია, რომ მოხუცს დიდი დღე აღარ უწერია: „მგზავრობისათვის ემზადება, ამბობს სულთმობრძავის შვილიშვილი, მარია. ექიმმა სწორედ თქვა. ამ ღამეს ვერ გაატანს".[16]

ამ ეპიზოდში სიკვდილის პერსონიფიკაციის საინტერესო შემთხვევასთან გვაქვს საქმე. ქაროსი საერთოდ არ არის ნახსენები. ბებია პერმახულა სიკვდილს უწოდებს: „Ο Άλλος". ამ სიტყვის ძირითადი მნიშვნელობაა „სხვა, მეორე". ასევე აღნიშნავს „უსამართლოს, ბოროტს"[17] და „უცხოს, უცნობს"[18] მოცემულ ეპიზოდში ის შესაძლოა გაგებულ იქნას როგორც „უცხო", „უცხო ქვეყნიდან მოსულის" მნიშვნელობით, ასევე როგორც „უსამართლო". მართალია, ბებია პერმახულა ას ათი წლისაა და თავადაც აღნიშნავს, რომ უკვე მოჭამა თავისი დრო ამ ქვეყანაზე. შესაბამისად, უსამართლობად არ თვლის საკუთარ გარდაცვალებას, მაგრამ ზოგადად, ქაროსის უსამართლობის თემა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკმაოდ ხაზგასმულია ხალხურ სიტყვიერებაში. აქედან გამომდინარე, შესაძლოა, მირივილისიც ამ მნიშვნელობით იყენებს მას. პერსონიფიცირებული სიკვდილის სახელის არ ხსენების მიზეზი შესაძლოა ტაბუ იყოს.[19]

მას, ვინც ბებია პერმახულა საიქიოში წაიყვანა, ავტორი არ უწოდებს ქაროსს. მირივილისს აქ ლესბოსისათვის დამახასიათებელი სამგლოვიარო რიტუალის ელემენტებიც მოჰყავს: „ლათიოსის ცოლმა... ნეშტის გვერდით, წესის თანახმად, სუფთა წყლით სავსე თეთრი ღრმა თეფში და ქათქათა პირსახოცი დადო, რათა მიქელ-გაბრიელს (ο Ταξιάρχης), შავ ანგელოზს, რომელსაც კუნძულიდან მიცვალებულთა სულები მიჰყავს, ხმალი გაერეცხა და გაეშრალებინა".[20]

---

[15] Μυριβήλης Σ., 1949, 345.

[16] ibid.

[17] ο άλλος – უსამართლო, ბოროტი – Δημητράκος, Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσας, 9 τόμοι, εκδ. οργανισμός Ελληνική Παιδεία, Αθήνα 1964, 281.

[18] ο άλλος – чужой, незнакомый – Дворецкий И. Х., Древнегреческо-Русский Словарь, т. I, II. гос. изд. иностранных и национальных словарей, М. Т.1, 1958, 84. ასევე ესაა პირველი ნაწილი ფრაზისა „ο Άλλος κόσμος" „სხვა სამყარო, „მილმა სამყარო", იგივე ჰადესი. თუმცაღა ჰადესს ჩვენ მიერ განხილულ ნაწარმოებებში მირივილისი არ ახსენებს.

[19] ამ შემთხვევაში საუბარია ტაბუდადებულ სახელზე. სახელის ხსენებასთან დაკავშირებული ცრურწმენები წარმოადგენს პირველყოფილი აზროვნების გადმონაშთს და ეს აკრძალვები ვრცელდებოდა როგორც უბრალო მოკვდავთა, ასევე ღმერთების, მეფეებისა და ქურუმთა სახელებზე. სხვადასხვა ხალხების ტრადიციების მიხედვით, აკრძალვა მიცვალებულთა სახელებზეც ვრცელდებოდა. ადვილი შესაძლებელია ტაბუ პერსონიფიცირებული სიკვდილის სახელზეც გავრცელებულიყო.

[20] Μυριβήλης Σ., 1949, 357.

როგორც ვხედავთ, ბებია პერმახულას გარდაცვალების ეპიზოდში, პერსონიფიცირებული სიკვდილი მიქელ-გაბრიელად აღიქმება. სიკვდილის მთავარანგელოზებთან გაიგივება მთელი საბერძნეთისათვის არის დამახასიათებელი, ლესბოსზე კი ამას განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს და ახსნაც მოეპოვება: უხორცო ძალთა მხედართმთავარი („ο Αρχηστράτηγος"), ზეციურ ძალთა მთავარი – („Ταξιάρχης") კუნძულ ლესბოსის მფარველად ითვლება. ლესბოსზე ნოემბერში დიდი ბრწყინვალებით დღესასწაულობენ კუნძულის მფარველთა – მთავარანგელოზთა დღეს. ნოემბრის თვეს კი კუნძულზე „აი სტრატს", „ასტრატიასს"და „ასტრატ'ღოსს" (Αϊ Στρατς, Αστρατιάς და Αστράτγους[21]) უწოდებენ – ზეციურ ძალთა მთავარანგელოზთა დღესასწაულის გამო.[22]

სიკვდილის დადგომის ქრისტიანულ ახსნასა და მთავარანგელოზის მოსვლას უკავშირდება გარდაცვალება „ღვთისმშობელი გორგონას" სხვა ეპიზოდებშიც. ასე მაგალითად, მოხუცი პერმახულა სმარაგდესთან საუბარში ამბობს: „მე მოვხუცდი, ცხოვრებაში ბევრი გამოვცადე. კარგიც ბევრი ვნახე და ბევრი წვალებაც გამოვიარე. ყველაფრისათვის – დიდება შენ, ღმერთო. ... ის კი არა, რომ სიკვდილი მინდოდეს, არა, უფალო, არა. თავის დროზე მოვიდეს ზეციურ ძალთა შავი მთავარანგელოზი. მობრძანდეს, როდესაც მისი ნება იქნება".[23]

სიცოცხლის ხელმყოფელ ერთ-ერთ კონკრეტულ ძალად „ღვთისმშობელ გორგონაში" ახალბერძნული ხალხური წარმოდგენების გორგონაც არის დასახელებული. ამისი მაგალითია წყალში დამხრჩვალი ლამბისის გუგების გარეშე დარჩენილი თვალები, რასაც წინ უძღვის ბებია პერმახულას მონათხრობი იმის შესახებ, რომ გორგონები, როდესაც ადამიანთაგანი შეუყვარდებათ, წყლის სიღრმეში შეიტყუებენ ხოლმე, თვალებს აცლიან და მძიკებად ასხმულს ატარებენ. მეორე მხრივ, ნაწარმოების სიუჟეტიდან აშკარაა, რომ ლამბისი სმარაგდეს სიყვარულის გამო იკლავს თავს. თავად სმარაგდე კი ნაწარმოებში გორგონას პერსონიფიცირებულ სახეს წარმოადგენს.[24] ამავე დროს, დამხრჩვალი ლამბისის პოვნის ეპიზოდში მწერალი უბრალოდ აღნიშნავს, რომ „ლამბისის ქუთუთოები ცარიელი იყო, თვალის გუგები თევზებს შეუჭამიათ".[25] ამგვარად ავტორი მკითხველს უტოვებს დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობას. მწერალი ისე ოსტატურად მა-

---

21 დიალექტური ფორმა სიტყვისა – ο Αρχηστράτηγος, ზეციურ ძალთა მხედართმთავარი.

22 Μολίνος Σ. Α., Τα Λαογραφικά του Δωδεκάμηνου, εκδ. Φιλιππότη, Αθήνα 1993, 118-120.

23 Μυριβήλης Σ., 1949, 301.

24 საკითხის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ: ჩიქოვანი ა., „ღვთისმშობელი გორგონა" და სმარაგდე (სტრატის მირივილისის „ღვთისმშობელი გორგონას" მიხედვით), პირველი რესპუბლიკური სამეცნიერო კონფერენციის შრომები, ქუთაისის ა. წერეთლის სახ. სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბ. 2003, 145-150.

25 Μυριβήλης Σ., 1949, 448.

ნიპულირებს ხალხური წარმოდგენებიდან აღებული მასალით, რომ უაღრესად საინტერესო, მაღალმხატვრულ სახეებს ქმნის. პერსონიფიცირებული სიკვდილიც ერთ-ერთ ასეთ მეტყველსა და ცოცხალ სახეს წარმოადგენს.

სიკვდილის პერსონიფიკაციასთან ერთად, საინტერესოა აგრეთვე სტრატის მირივილისის ნაწარმოებებში გამოყენებული სიკვდილის გამომხატველი სიტყვები. ერთ პატარა ფრაზაში მწერალი ხშირად სულის განტევების მნიშვნელობით რამდენიმე სინონიმს ხმარობს. ასე მაგალითად, გარდაცვლილ შვილზე ტირილისას ნერანძის უეცრად ხმა მოესმა. „ეს იყო ზინას წინასასიკვდილო ხველის გამოძახილი. ასეთ ხმებს გამოსცემდა ზინა მაშინ, როდესაც ანგელოზებს შეეტაკა და სულის განტევება დაიწყო“.[26] ამ მოკლე პასაჟში სულის განტევების მნიშვნელობით სამი სიტყვაა გამოყენებული – ერთი ზმნა და ორი არსებითი სახელი. სულის განტევების მნიშვნელობის მქონე ზმნა αγγελοκρούστηκε სიტყვასიტყვით ასე ითარგმნება: ანგელოზებთან ბრძოლა. არსებითი სახელები კი το ακγομαχητό – სულის განტევება, წინასასიკვდილო ხველა, და το χαροπάλεμα. – სულის განტევება – ქაროსთან ბრძოლა. სულის განტევება ერთ შემთხვევაში ანგელოზებთან ბრძოლად აღიქმება, მეორე შემთხვევაში კი – ქაროსთან ბრძოლად.

„ქაროსის მიერ დაჩრდილულს“ უწოდებს მწერალი გლოვით მოცულ სახლს: „სმარაგდეს მოსვლასთან ერთად სახლში ფანჯრებიდან სიცოცხლე შემოდიოდა და იპყრობდა ქაროსის მიერ დაჩრდილულ სახლს (το χαροκσιαγμένο σπίτι).

სულთმობრძაობას მწერალი სხვაგანაც „ქაროსთან ბრძოლას“ უწოდებს: „ნერანძი უკანასკნელ დღეში იყო, ქაროსს ებრძოდა (- χαροπάλευε)“.[27] სხვა შემთხვევაში სიტყვასიტყვით „სულთმობრძაობას“ იყენებს მწერალი: ψυχομαχά.[28]

სიკვდილს მირივილისი „უკან მოუსვლელსაც“ უწოდებს: (საით მიგყავს ვირი, ეკითხება ვარუხოსი ძია ანესტის, რომელსაც ბეხრეკი, დაბრმავებული, ფეხებდასიებული ვირი კლდიდან გადასაგდებად მიჰყავდა. – στο Αγύριστο – უკან მოუსვლელში, პასუხობს ანესტი.[29] ანდა სხვა ეპიზოდში: „ვატისი მიხვდა, რომ ეს ყველაფერი იყო ბებიას მზადება დიდი მოგზაურობისათვის, საიდანაც არავინ ბრუნდება. თანაც, მარტო ბებია კი არ წავიდოდა. მთელი მისი ამალა გაჰყვებოდა უკან მოუსვლელში“.[30]

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სულთმობრძაობის მნიშვნელობის მქონე ეს სიტყვები მირივილისის გამოგონილი კი არ გახლავთ, არამედ ზეპირმეტყვე-

---

[26] Μυριβήλης Σ., ibid, 121.
[27] ibid, 191.
[28] ibid, 193.
[29] ibid, 222.
[30] ibid, 348.

ლების ორგანული ნაწილია. ასე ესმის ბერძენ ხალხს სიკვდილი, ქაროსთან ბრძოლად აღიქვამს იგი სულის განტევებას და ამას ყველაზე უკეთ ენაში არსებული ლექსიკური მარაგის მეშვეობით გამოხატავს.

სტრატის მირივილისის შემოქმედებაში სიკვდილის პერსონიფიკაციას წარმოადგენენ: 1) ქაროსი, 2) მთავარანგელოზი, 3) შავი გემით მოსული ვინმე „უცხო". ისინი, მხატვრული ნაწარმოებების მიხედვით, ღმერთის, იესო ქრისტეს, ღვთისმშობლის ან ღვთისმშობელი გორგონას ნება-სურვილს ასრულებენ.

პერსონიფიცირებული სიკვდილი ძველ და ახალბერძნულ მითოსურ სახეთა შერწყმულ ერთიანობას წარმოადგენს. ის ერთი მხრივ ქაროსია, მეორე მხრივ კი მთავარანგელოზი მიქელ-გაბრიელი.

მხატვრულ ნაწარმოებებში პერსონიფიცირებული სიკვდილის წარმოდგენისას, მასალის სიჭარბით „ღვთისმშობელი გორგონა" გამოირჩევა. ამ რომანში სტრატის მირივილისი თანაბარი ოსტატობით იყენებს ხალხურ წარმოდგენებში არსებულ სულთა მეგზურის ორ სახეს – ძველბერძნული ქარონის სახეცვლილ ვარიანტს – ქაროსსა და ქრისტიანულ სულთა გამცილებელს – მთავარანგელოზს. „არვანელ ვასილისში" კი პერსონიფიცირებული სიკვდილი წარმოდგენილია მხოლოდ ერთხელ – ქაროსის სახით, სამგლოვიარო სიმღერის დროს. აღნიშნული ნაწარმოებების სიუჟეტის ქარგის განვითარებაში პერსონიფიცირებულ სიკვდილს გადამწყვეტი როლი არ ენიჭება, ის მხოლოდ მხატვრული ფუნქციითაა დატვირთული.

ამგვარად, მირივილისთან სიკვდილის პერსონიფიკაციის პირველწყარო ხალხურ ცნობიერებაში არსებული წარმოდგენებია, რომლებიც ძველბერძნულ და ახალბერძნულ ტრადიციებს უკავშირდებიან. მწერალი ოსტატურად იყენებს ბერძენი ხალხის ცნობიერებაში საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებულ წარმოდგენებს და ლიტერატურულ ნაწარმოებს განუმეორებელ ხიბლს სძენს.

Ann Chikovani

The Personification of Death and the Image of Charos in Stratis Mirivilis' Literary works

In the modern Greek myhtology, Charos has acquired a special place among the images that are believed to lead souls away from life. Charos was "charged" with the responsibility for people's death. According to Myrivilis' literary works, it is Charos who takes people to the other world. As the works have it, people pass away under the will of God and the one who fulfills the will is Charos. However, the author does not always call Charos the one who leads souls. Myrivilis also mentions mourning elements typical for Lesbos: "Lathyos' wife ... put a white dish filled with clean water and a snow-white towel beside the corpse, the way tradition had it, so that Michael-Gabriel, the Black Angel who takes the souls of the deceased away from the island could wash and dry his sward".

In Stratis Myrivilis' literary texts, death is personified through three images: 1. Charos, 2. The Archangel, 3. A "stranger" who comes in a black ship. According to the works, they execute the will of Jesus Christ, of Virgin and of Virgin Gorgon.

The personified death represents the convergence of ancient and modern mythical images. It is Charos, on one hand, and the Archangel on the other.

The work that abounds in the images of the personified death is Virgin Gorgon. It presents the two folk images of the companion of souls – Charos, the modified version of ancient Greek Charon, and the Archangel – the companion of Christian souls – with equal skilfulness. The short short novel *Vasilis Arvanitis* presents the image of death once only, during the mourning song – it is the image of Charos. The personified image of death plays no decisive part in the development of its plot, it has only artistic function.

In Myrivilis' works, the initial source for personification of death is folk perceptions of death related to ancient and modern Greek traditions. The writer skilfully uses the ideas coined throughout centuries in people's consciousness and thus attaches irresistable appeal to his prose.

რუსუდან ცანავა

კლიტემნესტრა და ორესტე

(ერთი პერსონაჟის სახის ინტერპრეტაციისათვის ესქილეს „ქოეფორებიდან“)

ორესტე საყოველთაოდ ცნობილი ფოლკლორული ტიპი ე. წ. „გადაგდებული ბავშვია“. ზოგი წყაროს მიხედვით, იგი ჩვილობისას მოაშორეს მამის სახლს; ზოგი ვერსიით – ცოტა მოზრდილი, 7-8 წლისა. ორესტეს აქვს ამოსაცნობი ნიშნები: მის მოსასხამზე ელექტრამ (Aesch. Xoe. 230-2) ან კილისამ (ორესტეს ძიძამ) ამოქარგეს მხეცები. ორესტეს აქვს ნაჭრილობევი შუბლზე (ერთი ვერსიით, ბავშვობისას დაეცა; მეორით – ირემზე ნადირობისას დაიჭრა). აქვს აგამემნონის ბეჭედი, რომელიც პელოპსის სპილოსძვლის ბეჭისგან იყო გაკეთებული. ელექტრა ძმას თმის კულულითა და ნაფეხურითაც ცნობს.[1]

გამოცნაურების შემდეგ ქოეფორები ორესტეს უყვებიან კლიტემნესტრას სიზმარს: ღმერთების ნებით, კლიტემნესტრას ეუწყა, რომ მიწისქვეშეთში მასზე საშინლად მრისხანებს რომელილაც მოკლული:

...ὀνειράτων
θεόθεν ἔλακον ὑπέγγυοι
μέμφεσθαι τοὺς γᾶς
νέρθεν περιθύμως
τοῖς κτανοῦσὶ τ' ἐγκοτεῖν
τοιάνδε χάριν ἀχάριτον ἀπότροπον κακῶν
ἰὼ γαῖα μαῖα, μωμένα μ' ἰάλλει
δύσθεος γυνὰ (Aesch. Xoe. 36-46).

ესიზმრა, რომ გველი გააჩინა, საფენებში შეახვია ბავშვივით და ძუძუზე მიისვა:

---

[1] ორესტეს ნიშანთაგან პირველი ორი – მხეცები მოსასხამზე და ნაჭრილობევი – ოდისევსის ამოსაცნობი ნიშნებიცაა. ნაკვალევმა, რომელიც ელექტრამ თავისას შეადარა, არისტოფანეს ირონია გამოიწვია (Aristoph. Ran.), მაგრამ საქმე ისაა, რომ ნაფეხურისა და ხელის ანაბეჭდის მსგავსება უძველესი დროიდან ითვლებოდა გენეტიკური ნათესაობის დადგენის საშუალებად.

τεκεῖν δράκοντ' ἔδοξεν, ὡς αὐτὴ λέγει...
ἐν σπαργάνοισι παιδὸς ὁρμίσαι δίκην.
... αὐτὴ προσέσχε μαστὸν ἐν τώνείρατι (Xoe. 527. 529. 531).

ორესტემ სიზმარი ასე ახსნა – მე ვარო გველი:

... ἐκδρακοντωθεὶς δ' ἐγὼ
κτενῶ νιν, ὡς τοὔνειρον ἐννέπει τόδε (Xoe. 549-550).

ორესტე იწყებს საუბარს შურისძიებაზე, რომელიც უნდა განხორციელდეს ზევსის ნებით, რადგან, თუ „არწივის მოდგმა" (ἀετους γένεθλ'. Xoe. 250) ე. ი. აგამემნონის შთამომავლობა გადაშენდა, ვინღა მიუძღვნის ღმერთებს სამეფო შესაწირს?! შურისძიებაზე საუბრობს გუნდიც, რომელიც „სიკვდილისთვის სასიკვდილო დარტყმით" მიგებას უძველეს ადათად (τριγέρων μῦθος. Xoe. 314) მიიჩნევს.

ორესტე გაკვირვებულია: ნუთუ ქალმა, აგამემნონის მკვლელმა, არ იფიქრა ვაჟზე, რომელიც მოკლულისგან ჰყავდა. ვინ არის ეს ქალი მურენა (თევზის სახეობა) თუ ექიდნე, რომელიც კბენის გარეშე კლავს მსხვერპლს?! კლიტემნესრამ – **ვაჟის დედამ** – ქალიშვილის სიკვდილს გადააყოლა ყველაფერი.

აგამემნონის საფლავთან და-ძმამ შეიმუშავა მოქმედების გეგმა. კლიტემნესტრას აუწყეს ორესტეს „დაღუპვის" ამბავი.

რ. შლესიერმა ყურადღება მიაქცია ერთ პასაჟს ესქილეს „ქოეფორებიდან":[2] ორესტეს დაღუპვით „შეწუხებული" კლიტემნესტრა ამბობს:

„νῦν δ' ἥπερ ἐν δόμοισι βακχείας καλῆς
ἰατρὸς ἐλπὶς ἦν, παροῦσαν ἐγγράφεις. (Aesch. Cho. 698-9).

„სანუკვარი იმედი მქონდა, რომ მშვენიერ ბაკქურ დღესასწაულს [გავმართავდი]; შინ დაბრუნებულს [ორესტეს] სიაში შევიყვანდი".

რბილად რომ ვთქვათ, ცოტა უხერხულია, შვილის დაღუპვის გაგებისთანავე, დედა სინანულით ამბობს: რომ ეცოცხლა, ბაკქურ დღეობას გავუმართავდი და მოქალაქეთა სიაში შევიყვანდიო. ამ პასაჟის გასაგებად საჭიროა ვიცოდეთ, როგორ და რა მიზნით ტარდებოდა საოჯახო ბაკქური დღესასწაულები. ამ ტიპის რიტუალის დეტალურ აღწერას ვხვდებით დემოსთენეს სიტყვაში „კტესიფონის დასაცავად; გვირგვინის შესახებ" რაკი ანალიზისათვის რიტუალის სხვადასხვა ნიუანსებზე დაგვჭირდება საუბარი, საჭიროდ მიმაჩნია, სრულად მოვიხმო ნაწყვეტი ტექსტიდან კომენტარითურთ.

დემოსთენე ამ სიტყვაში უპირისპირდება თავის პოლიტიკურ მოწინააღმდეგე ესქინესს, რომელიც დაბალი სოციალური წრის წარმომადგე-

---

[2] Schlesier R. Mixtures of Masks: Maenads as Tragic Models. In Masks of Dionysus. Ithaca – London 1998.

ნელი იყო. დემოსთენე მას იქედნურად მიმართავს: თავისუფალი მოქალაქისთვის შესაფერისად ლაღად არასოდეს გიცხოვრია, პატარა ბიჭობიდან (δι' ἥν παῖς) იძულებული იყავი მამას მიხმარებოდი [მამა პედაგოგი იყო]; კაცად რომ იქეცი (ἀνήρ δέ γενόμενος) დედას ეხმარებოდი [დედა მისტერიული კულტის მსახური იყო]. მისტერიების გამართვისას დედას წიგნებს უკითხავდი (τῆς μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες) და საერთოდაც, ეხმარებოდი მას. ღამღამობით ირმის ტყავით შემოსილი (τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων)[3] კრატერიდან სამსხვერპლო სასმელს უსხამდი (κρατηρίζων) და განწმენდდი (καθαίρων) ხელდასხმისათვის გამზადებულებს (τοὺς τελουμένους); ზელდი (ἀπομάττων) ტალახით (თიხით) (τῷς πηλῷς) და ქატოთი (ანაცერით) (πιτύροις); განწმენდის შემდგომ წამომდგართ (ἀνιστὰς ἀπὸ τους καθαρμοῦ) აყვირებდი „გავექეც ბოროტს, ვპოვე შვება" (ἐφυγον κακόν, εὗρον ἄμεινον). დილით კამითა (μαράθῳ) და თეთრი ალვის ტოტებით (λεύκῃ) ხელდამშვენებულ ამ მშვენიერ რიტუალურ ნაკრებს ქუჩებს გაუყენებდი. (აქ თხრობა III პირში გადადის) ხელში ჩაბღუჯულ წმინდა გველებს (ὄφεις τοὺς παρείας) თავს ზევით იქნევდა და ყვიროდა: „ევოე საბე". ცეკვა-ცეკვით (ἐπορχούμενος) იძახდა „ჰუეს ატეს" (ὗης ἄττης).[4]

მეცნიერთა აზრით, ამ ეპიზოდში აღწერილია რიტუალი, რომელიც აღმოსავლური წარმოშობის მისტიკურ ღვთაებებს – საბაზიოსს, დიონისეს ეძღვნებოდა.[5] ეს კულტები ძალიან პოპულარულნი იყვნენ ძვ. წ.-ის IV საუკუნის ათენში. ამაზე დემოსთენე თავის სხვა სიტყვაშიც საუბრობს.[6] ამ საკითხს ეხება პლატონიც „სახელმწიფოსა"[7] და „კანონებში".[8]

ახლა რიტუალის სტრუქტურაზე ვისაუბროთ:

რიტუალს წარმართავს კულტის მსახური ქალი, რომელსაც ცერემონიის პროცესში წიგნებს უკითხავენ (ან თავად კითხულობს წიგნებს). ერთი ცნო-

---

[3] ტექსტი დამოწმებულია: Демосфен. За Ктесифонта о венке. Речи в трех томах. Т. Ш. М. 1999. Demosthenis Opera (Graecae et Latinae). Ed. D. S. Th. Voemelius. P. 1843. νεβρίζων პარალელურ ლათინურ ტექსტში ასეა თარგმნილი: hinnuli pelle indutus. რუსულში კი ვკითხულობთ: Обряжал в оленьи шкуры. ეს ადგილი შეიძლება ორგვარად გავიგოთ: 1. ესქინე თავად ირთვებოდა ირმის ტყავით და ისე ემსახურებოდა ხელდასხმისათვის გამზადებულთ და 2. ინიციანტებს ეხმარებოდა ირმის ტყავით შემოსვაში.

[4] აქ აღწერილია რიტუალური ცეკვა, რომელიც იმართებოდა ბაკქუს-ატისის პატივსაცემად. Ὗῆ ან Ὗῆς არის ბაკქუსისა და საბაზიუსის (Σαβάζιος) ეპითეტები. თრაკიულ-ფრიგიული ღმერთი საბაზიუსი გაიგივებულია დიონისესთან.

[5] ამავე მოდელით ტარდებოდა დიდი დედა კიბელეს და ორფევსის რიტუალები.

[6] Демосфен. О преступном посольстве. XIX, 249, 199. Речи Т. III. Москва1999.

[7] Платон. Государство. II, 364 e. Сочинения в 3-х томах. Т. III. Часть 1. Москва 1971.

[8] Платон. Законы. X, 909 в. Соч. в 3-х томах. Часть II. Москва 1972.

ბით, ქურუმები კულტმსახურებისას კითხულობდნენ მუსეოსის, ორფევსის,[9] მუზების, სელენეს[10] წიგნებს და ამ წიგნების მიხედვით წარმართავდნენ კულტმსახურებას. მისტიკური სწავლების მთავარი მიზანი იყო ბოროტისაგან განწმენდა.[11] რიტუალის შემდეგ ეტაპზე ტარდებოდა მსხვერპლშეწირვა, რასაც მოსდევდა გართობა.

სხვადასხვა ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალი სხვადასხვა მიზანს ისახავდა. მაგ. ორფიკული რიტუალი საიქიოში მოხვედრილი სულების ხსნასა და რეინკარნაციის იმედს უნერგავდა ზიარებულებს. დიდი დედისადმი მიძღვნილი რიტუალები ნაყოფიერების მატებისთვის იყო განკუთვნილი.

ე. წ. ოჯახის დიონისეები (ანუ ის, რაც აღწერილია დემოსთენეს სიტყვაში) **ინიციაციის** რიტუალები იყო.

მოცემულ პასაჟში გარკვევითაა ნათქვამი: „კაცად რომ იქეცი", მერე დედას ეხმარებოდი რიტუალის წარმართვაშიო. აღწერილ მისტერიაში მონაწილენი ირმის ტყავით ირთვებოდნენ.

მ. ელიადემ შეისწავლა სხვადასხვა ხალხების ინიციაციის რიტუალები და დაასკვნა, რომ ინიციაცია უნივერსალური ადათია; იგი ყველა ტიპის საზოგადოებაში დასტურდება. ხმელთაშუა ზღვის აუზის ადრეული რელიგიური სისტემების ანალიზის საფუძველზე მკვლევარმა სამი ტიპის ხელდასხმა გამოყო: ასაკობრივი ზრდის აღმნიშვნელი რიტუალი, საიდუმლო საძმოებში შესასვლელი და მისტიკური ხელდასხმები.[12]

ელიადეს აზრით, მას შემდაგ, რაც საბერძნეთი და რომი „ისტორიაში შევიდნენ", როგორც ჩანს, ასაკობრივი ზრდის რიტუალებმა დაკარგა თავისი რელიგიური აურა. მაგრამ თუ მითებისა და ლეგენდების მიხედვით ვიმსჯელებთ, ეს რიტუალები ძალიან პოპულარული იყო წინაისტორიულ ეპოქაში. ისტორიულ პერიოდში კი ასაკობრივი მომწიფების რიტუალი საზოგადოებრივი აღზრდის ფორმად იქცა, რომელიც სხვა ფაქტორებთან ერთად უზრუნველყოფდა ყმაწვილის ჩართვას სამოქალაქო საზოგადოების რელიგიურ ცხოვრებაში ყოველგვარი დრამატიზმის გარეშე. ელიადე განიხილავს რამდენიმე ბერძნულ მითს, რომლებშიც კარგად ჩანს ასაკობრივი ინიციაციის რიტუალის კვალი: მაგალითად, თესევსის თავგადასავლის მთავარი ეპიზოდები: ზღვაში ჩაძირვა, ლაბირინთში შესვლა და ურჩხულთან ბრძოლა, არიადნეს მოტაცება. მკვლევარი იმოწმებს ჟანმე-

---

9 ორფევსს მიეწერება 24 სიმღერისაგან შემდგარი თეოგონიური პოემა „წმინდა სიტყვები". ამ პოემიდან შემორჩენილი ნაწყვეტები გამოსცა ო. კერნმა Orphicorum fragmenta. Berlin 1922.

10 Платон. Государство. II, 364 e.

11 ამ წიგნების მიხედვით, არა მარტო ცალკეულ ადამიანებს, ხალხსაც და მიცვალებულთა სულებსაც შეუძლიათ ხსნა და განწმენდა. ხსნა შეიძლება მსხვერპლშეწირვითა და მისტერიებში ზიარებით. Платон. Государство. 364e.

12 Элиаде М. Тайные общества обряды инициации и посвящения. Киев 2002: 276.

რის გამოკვლევას. ჟანმერის აზრით, თესევსის ბევრი საგმირო საქმე უკ-
ველეს რიტუალებში შედიოდა, რომლებსაც წინაისტორიულ ეპოქაში
გადიოდნენ ყმაწვილები მომწიფების პერიოდში.[13] ინიციაციის რიტუალის
კვალს ხედავენ საყოველთაოდ ცნობილ სპარტული აღზრდის სისტემაში,
რომელიც ითვალისწინებდა ტკივილის დათმენასაც, მარტოობასაც და
შიშის დაძლევასაც. აღზრდის სპარტული სისტემა ძალიან ესადაგება ინი-
ციაციის რიტუალის სცენარს. მაგალითად ყმაწვილის მთაში გაგზავნის
რიტუალი მოვიხმოთ. მოზარდს მთაში ისე უნდა გაეტარებინა ერთი წელი,
რომ არავის შეხვედროდა. ის, ვინც ვინმეს დაენახვებოდა, ისჯებოდა.[14]
სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ყმაწვილი κοῦροϛ-ი მთელი წელი ცხოვრობდა
ისე, როგორც მგელი. მგლად გარდასახვა, ან მგელთან რიტუალური მიმს-
გავსება შამანთა და მეომართა ინიციაციის სპეციფიკური შტრიხია.[15] მისტი-
კური კურეტების სახეებში შეიძლება ხელდასხმის რიტუალის წარმმართ-
ველები შევიცნოთ. ისინი ასწავლიდნენ ყმაწვილებს ტყეში ნაყოფის
შეგროვებას, ნადირობას, ცეკვებს, მუსიკას. აქილევსის თავგადასავლის
ზოგი მომენტიც შეიძლება ავხსნათ, როგორც გამოცდა ხელდასხმისას: იგი
აღზარდა კენტავრმა, ე. ი. ტყის საიდუმლოებებს ეზიარა მასწავლებლის
საშუალებით, რომელიც ცხოველთა სამყაროს ეკუთვნოდა. აქილევსს უნდა
გაევლო ცეცხლი და წყალი – გამოცდის კლასიკური ფორმა. გმირმა გარ-
ვეული ხანი გოგონებთანაც იცხოვრა გოგონას ტანსაცმელში გამოწყო-
ბილმა. ესეც ხელდასხმის რიტუალის დამახასიათებელი კომპონენტია. ჟან-
მერის აზრით, გოგონების ხელდასხმის კვალი თესმოფორიების რიტუალშიც
ჩანს.[16] საფოს გოგონათა ჯგუფების სწავლების პრინციპებიც, ელიადეს აზ-
რით, შეიძლება ხელდასხმის რიტუალის გადმონაშთად ჩაითვალოს.[17] ერთ-
სქესიანთა გაერთიანებებში ხშირი ყოფილა ურთიერთლტოლვა. ლესბო-
სური ფენომენის მსგავსია ეფებთა „დორიული“ ტრფობა. პირველყოფილი
საზოგადოებისათვის ასევე დამახასიათებელია ინტიმური კავშირები მას-
წავლებელსა და აღსაზრდელს შორის.[18]

ახლა ნებრისის შესახებ ვისაუბროთ. ტყავის მატარებელი გმირები ანუ
„ტყაოსნები“ სხვადასხვა ხალხის მითებში გვხვდებიან. ეს პოპულარული
საკითხია და ამიტომ აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ სხვადასხვა ცხოველის

---

13 Jeanmarie H. Couroi et Courètes. Lille 1939: 323-338.

14 Схолии к "Законам" Платона 633 B. დამოწმებულია ჟანმერის დასახ წიგნიდან. გვ. 552. აქვეა მსჯელობა „დაფარვასა“ და ლიკანთროპიაზე. გვ. 540.

15 Элиаде M. Ibid: 278.

16 Jeanmarie H. Ibid: 301.

17 Элиаде M. Ibid: 279. ამ მოსაზრების გამოთქმისას ელიადე იმოწმებს Reinhold Merkelbach. Sappho und ihr Kreis. Philologus. 101. 1957: 1-29.

18 Элиаде M. Ibid: 280.

ტყავს სხვადასხვა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ინიციაციის რიტუალებში ირმის (შვლის) ტყავს – ნებრისს რიტუალური ფუნქცია ენიჭება.

ნებრისის ხსენება არც ჰომეროსის არც სხვა ეპიკოსების თხზულებებში არ გვხვდება. ბერძნულ მწერლობაში ეს სიტყვა შემოაქვთ ტრაგიკოსებს.[19] ევრიპიდე ნებრისს უწოდებს ჭრელს ποικίλαισι νεβρίσι (Bacch. 249); νεβρῶν παμποίκιλοι στολίδες (Hel. 1359). ნონოს პანოპოლელი ხშირად საუბრობს ნებრისზე, რადგანაც მისი პოემის მთავარი გმირი ნებრისს ატარებს. ინიციაციის რიტუალიც ხომ დიონისეს უკავშირდება. ამიტომ ნონოსის შემოქმედების მკვლევარნი ვერ აუვლიდნენ გვერდს ნებრისის სიმბოლიკას. ნებრისი ნონოსთან ყოველთვის ჭრელია, ლაქებიანი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგი შვლის ტყავისაა და არა ირმისა, რადგან ზრდასრული ირმის ტყავი კარგავს სიჭრელეს, ერთფეროვანი ხდება. ნებრისი მუქ ფონზე ღია ფერის წინწკლებითაა მოჩითული. ნებრისის ანტიპოდია პანტერას ტყავი, რომელსაც, ნებრისისაგან განსხვავებით, ღია ფერზე მუქი ლაქები ამშვენებს. დიონისე ორივე ტყავს ისხამს. პანტერის ტყავს იგი თავისი აღმზრდელის – რეა-კიბელეს პატივსაცემად ატარებს, როგორც ამ ქალღმერთის წმინდა ცხოველის ინსიგნიას.[20]

ირმები, პანტერები და მათი ტყავები ნონოსთან მნიშვნელოვანი ესთეტიკური იდეითაა დაკავშირებული და დიონისეს კულტთან მიმართებაში მოიაზრება. თავის მხრივ, სიჭრელეს, ჭრელს ποικίλος – ერთი მნიშვნელოვანი დატვირთვაც აქვს, შეუძლია მტერს გონება აურიოს.

რ. ეისლერის აზრით, მოწინწკლულბეწვიანი ცხოველის ტყავი ცის სიმბოლოა და ადის ორფიკულ ტრადიციამდე; იგი დიონისეს კულტსაც უკავშირდება.[21] ერთ ორფიკულ ფრაგმენტში დიონისეს ქურუმის შემოსვა ასეა აღწერილი:

δέρμα πολύστικτον θηρὸς κατὰ δεξιὸν ωμον
ἄστρων δαιδαλέων μὶμημ' ἱερους τε πόλοιο.

„მარჯვენა მხარზე მოისხა მეტად მოწინწკლული ცხოველის ტყავი, მსგავსი ციმციმა ვარსკვლავებისა კაშკაშა ცაზე".

ეისლერმა ყურადღება მიაქცია ტურინში დაცულ ეგვიპტელი ქურუმის ქანდაკებას, რომელსაც პანტერას ტყავი აქვს მოსხმული; ტყავი კი ვარსკვლავებითაა მოჩითული.[22]

---

[19] Захарова А. Торшилов Д. Глобус звездного неба. Поэтическая мастерская Нонна Панополитанского. Санкт-Петербург 2003: 109.

[20] ერთი ვერსიით, პანტერა სხვაგვარადაც უკავშირდება დიონისეს. პენთევსის დაგლეჯის შემდეგ დიონისეს დეიდები პანტერებად გადაიქცნენ. ამიტომაც ისინი ერთადერთი ცხოველებია, რომლებსაც ღვინო უყვართ. Оппиан. Cyn. III. 320. Захарова, Торшилов. Ibid:109.

[21] Eisler R. Weltenmantel und Himmelzeit. Münich 1910: 102ff.

[22] Ibid: 102-103.

ნონოსისთვისაც ნებრისი ვარსკვლავიანი ცის სიმბოლოა:

καὶ χροΐ λαχνήεντας ἀνεχλαίνωσε χιτῶνας
Εὔιος ἀρτιτέλεστον ἔχων παιδήιον ἦβην,
δαιδαλέην ἐλάφοιο φέρων ὤμοισι καλύπτρην,
αἰθερίων μιμηλὸν ἔχων τύπον αἰόλον ἄστρων
καὶ Φρυγίης ὑπὸ πέζαν ἐς αὔλια λύγκας ἐλάσσας
στικτοῖς πορδαλίεσσιν ἐὴν ἔζευξεν ἀπήνην
οἷά τε πατρῴων δαπέδων ἴνδαλμα γεραίρων (IX. 184-90)

„ეუოსმა [დიონისემ], როგორც კი მოიზარდა და ყმაწვილად იქცა, სხეული შეიმოსა ხშირბეწვიანი სამოსით; მხარზე მოისხა მშვენიერი შვლის ტყავი – ჭრელი, ზეციურ ვარსკვლავებს მიმსგავსებული. (ნადირები) ფრიგიის მხარეში მირეკა პანტერათა სადგომში, ეტლში შეაბა მოჩითულბეწვიანი ლეოპარდები“...

დიონისეს ყმაწვილკაცობისდროინდელი მეგობარი და საყვარელი ამპელოსი, რომელსაც (დიონისეს მსგავსად) ნებრისი ჰქონდა მოსხმული, მსხმოიარე ვაზად გარდაისახა. ასე რომ, ნონოსი ვაზის სიმბოლიკასაც ნებრისთან აკავშირებს. გამოდის, რომ მოჩითული ნებრისი (ლეოპარდის ტყავი), მსხმოიარე ვენახი და ვარსკვლავოვანი ცა ერთი სემანტიკის ამსახველი სიმბოლოებია.

ახლა ისევ ჩვენს განსახილველ ეპიზოდს დავუბრუნდეთ „ქოეფორებიდან“. როგორც ვნახეთ, ბაკქური რიტუალი, რომელზეც კლიტემნესტრა ლაპარაკობს, ასაკობრივი ინიციაციის რიტუალია. ამგვარი რიტუალები ისტორიულ ეპოქაშიც იმართებოდა საბერძნეთში, რაზეც ისტორიული და ლიტერატურული წყაროებიც მიუთითებენ. ჩვენთვის ცნობილია ასაკობრივი ინიციაციის სხვადასხვა რიტუალები როგორც გოგონებისათვის, ისე ვაჟებისათვის. ამა თუ იმ ასაკობრივი ზღურბლის გადალახვის შემდგომ, ინიციანტს მისი ახალი სტატუსის შესაბამისად მოიხსენიებდნენ: ὁ παῖς, ὁ νεανίας, ὁ ἔφεβος, ὁ ἀνήρ, შესაბამისად, ἡ παῖς, ἡ κόρα, ἡ θυγάτηρ, ἡ παρθένος, ἡ γυνή, ἡ δάμαρ. ცხოველის ტყავით შემოსვა ინიციაციის რიტუალის აუცილებელი კომპონენტი იყო. მაგალითად, არტემის ბრავრონიას რიტუალისას სრულდებოდა დათვის ცეკვა, რომლის დროსაც ინიციანტი გოგონები დათვის ტყავით იმოსებოდნენ და ამ პროცესს „არქტეინს“ (გადათვებას) უწოდებდნენ. არტემის აგროტერას დღესასწაულზე ეფებების ინიციაცია ტარდებოდა. ხელდასხმულნი არტემისს მსხვერპლად სწირავდნენ თხას და სამსხვერპლო თხის ტყავს თავითურთ მუხის ჭიგოზე კიდებდნენ. ეფებები ამ რიტუალის გავლის შემდგომ „მონადირე“ არტემისის მფარველობიდან „მეომარი“ ათენას გამგებლობაში გადადიოდნენ.[23] რადჰარდტმა

[23] ამაზე იხ. ცანავა რ. მდედრ ღვთაებათა ზოგიერთი ფუნქციის ინტერპრეტაციისათვის მითსა და რიტუალში. კრებ. Μνήμη. თბილისი 2000. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ტყაოსან

გაანალიზა რიტუალები, რომელთა საშუალებით ხდებოდა პიროვნების ჩართვა ცალკეულ სოციალურ ჯგუფში.[24] ბერძენთა ღმერთებს ძალა შესწევდათ, რიტუალის საშუალებით მოეხერხებინათ ადამიანთა ინტეგრაცია სოციალურ წესრიგსა და იერარქიაში. არც ერთი პოლიტიკური მნიშვნელობის მოვლენა ან საქმე არ მთავრდებოდა მსხვერპლშეწირვის გარეშე.[25] ახალგაზრდა სრულუფლებიან მოქალაქედ, კაცად (ἀνήρ) 18 წლის ასაკიდან ითვლებოდა. სწორედ 18 წლის კაცი შეჰყავდათ დემის სიაში და ამ დროიდან ეძლეოდა მას მოქალაქის უფლებები. ანტიკური წყაროების მიხედვით და მეცნიერთა გამოანგარიშებით, არგოსში დაბრუნებული ორესტე 18 წლის უნდა ყოფილიყო. თუ ყველაფერს შევაჯამებთ, გასაგები გახდება კლიტემნესტრას სიტყვების აზრი: ორესტე რომ დაბრუნებულიყო, მშვენიერ ბაკქურ დღესასწაულს გავუმართავდი და ინიციაციის შემდგომ,

---

გმირებს ქართული ფოლკლორი და ლიტერატურაც იცნობს. აქ ტყავის ტარება ასაკობრივ ინიციაციას არ უკავშირდება. ქართულში ტყაოსნობას სხვა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. ვაჟა-ფშაველას განმარტებით, მთაში გმირის ეპითეტია „თხისტყავიანი". იხ. ვაჟა-ფშაველა, გმირის იდეალი ფშაურ პოეზიის გამოხატულებით. თხზულებანი. ტ. IX. თბილისი 1964: 83. ყველაზე პოპულარული ქართული პოემის პერსონაჟი ვეფხისტყაოსანი რაინდია. ზ. გამსახურდიას აზრით, ამ შემთხვევაში ვეფხვის ტყავი სამეფო ინიციაციის სიმბოლოა, ვინაიდან დაკავშირებულია შობასთან, ხელახლა დაბადებასთან. იხ. ზ. გამსახურდია. ვეფხისტყაოსანი და წმინდა გიორგის კულტი. ლიტერატურული ძიებანი. 2. XVII. თბილისი 1985: 232. ზოგი მეცნიერის აზრით, ვეფხვი ძველ ქართულში აღნიშნავდა არა ზოლებიან ცხოველს, არამედ ხალებიანს. ანუ, ძველ ქართულში „ვეფხი" ლეოპარდს, პანტერას ერქვა. ასე ფიქრობენ ს. ცაიშვილი და ვ. იმნაიშვილი. იხ. მამათა ცხოვრებანი, თბილისი 1975: 448. ლეოპარდის ტყავს დამცავი ფუნქციაც აქვს: ატრიდმა ერთ-ერთ ტროელს, თეონას ქმარს, კარის ზღურბლზე ლეოპარდის ტყავი გამოაფენინა, რათა ეს სახლი ბერძნებს არ დაერბიათ. Грейвс ibid: 518. ტყავში გახვევა ადამიანს განსაკუთრებულ ძალას ანიჭებს: ჰერაკლემ აიასი ბავშვობაში თავის ლომის ტყავში გაახვია. Эсхил. Иванов Вяч. Москва 1989: 298. ტყავში ახვევენ ამირანს იხ. მ. ჩიქოვანი, მიჯაჭვული ამირანი, თბილისი 1948. ზ. კიკნაძე, ქართული ხალხური ეპოსი, თბილისი 2001. ზ. კიკნაძე, ქართული მითოლოგია; ჯვარი და საყმო, ქუთაისი, 1996. ჩხეიძე რ. ამირანის თქმულება, თბილისი, 1991. ფერხულში, რომელიც „დათო ბერიკაობის" სახელითაა ცნობილი, მონაწილენი დათვის ტყავებს ისხამდნენ. იხ. Rukhadze J. Chitaya G. Festivals and Tradition the Georgian Soviet Socialist Republic. კრებულში Cultures. V. N 2. New York 1976: 77-79. ინიციაციის რიტუალის კვალს ხედავენ ქართულ ჯადოსნურ ზღაპარშიც. ვეფხვის, ჯიქის, ლეოპარდის, ლომის ტყავებს ატარებდნენ აღმოსავლური და ბერძნული (აგრეთვე სხვა ხალხების) ცნობილი გმირები. ამ ტყავებსაც საინტერესო რიტუალური ფუნქცია აქვთ. იხ. ცანავა რ. ანდროგინიდან საშინელებათა ქალღმერთამდე – სამსახოვანი ჰეკატე. კრებულში „არგონავტიკა და მსოფლიო კულტურა". თბილისი 1999.

24 Rudhardt J. Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Crèce classique. Geneva 1958: 258; 294.

25 Detienne M. Pratiques culinaires et esprit de sacrifice. In: La cuisine du sacrifice. 1979: 10-11. Vernant J. P. Religion grecque, religions antiques. Paris. 1976: 30-31. Vernant J. P. Myth and society in Ancient Greece. 1980: 100-101.

ანუ მისი ἀνήρ-ად ქცევის შემდგომ, მოქალაქეთა სიაში შევიყვანდი, სრულ უფლებებს მიიღებდაო. როგორც ჩანს, კლიტემნესტრას შეეძლო, თავად ჩაეტარებინა ინიციაციის რიტუალი. თუ ყველაფერი ისე წარიმართებოდა, როგორც ინიციაციის რიტუალის წარმმართველ კლიტემნესტრას სურდა, ე. ი. თუ ინიციანტი ორესტე მის ნებას დაჰყვებოდა, მოიხსნებოდა კონფლიქტი დედა-შვილს შორის; კლიტემნესტრას აღარ ექნებოდა მომავალი შურისძიების შიში. ეს იყო აგამემნონ – კლიტემნესტრასა და კლიტემნესტრა – ორესტეს (// ელექტრას) დაპირისპირების მშვიდობიანად განმუხტვის ერთადერთი გზა. სწორედ ამაზე გამოთქვა სინანული კლიტემნესტრამ იმ სიტყვებით, რომელიც ზემოთ მოვიხმეთ. ეს ერთი შეხედვით ნაკლებ მნიშვნელოვანი პასაჟი, რომელსაც შეიძლება არც კი მიაქციო ყურადღება, ჩვეულებრივი მკითხველის ან ლიტერატურათმცოდნის თვალსაწიერიდან კლიტემნესტრას გულქვაობაზე მიანიშნებს; რიტუალის კუთხით თუ შევხედავთ, აქ საკმაოდ ღრმა აზრი და კონფლიქტის მოგვარების კლიტემნესტრასეული ხედვაა გაცხადებული.

არის თუ არა კლიტემნესტრას დაკავშირება ბაკქურ რიტუალთან, თუნდაც ინიციაციასთან, ტრაგედიის ავტორთა მიერ ამ პერსონაჟისთვის შემატებული ახალი შტრიხი?! საქმე ისაა, რომ მიუხედავად აზრთა სხვაობისა, თანამედროვე მეცნიერთა დიდი ნაწილი ტრაგედიებს მჭიდროდ აკავშირებს დიონისესთან. დისკუსია ტრაგედიისა და დიონისეს ურთიერთმიმართების თაობაზე, სხვადასხვა მეცნიერული მოსაზრებები ამ საკითხზე წარმოდგენილია რ. შლესიერის ზემოთ დასახელებულ სტატიაში.[26] შლესიერი იზიარებს თვალსაზრისს, რომ ტრაგედია დიონისეს კულტისა და რიტუალისგან ალმოცენდა. მეტიც, მისი აზრით, დიონისე, როგორც მეტაფორა, „მოქმედებს“ იმ დრამებშიც, რომელთა სიუჟეტებსაც არაფერი აქვთ საერთო დიონისესთან. დიონისური სული დრამის პერსონაჟებშია ჩასახლებული. შლესიერის აზრით, კლიტემნესტრა დიონისური სულისკვეთების პერსონაჟია, იგი მენადაა. მენადა კი, თავის მხრივ, ანტიკური დრამის ერთ-ერთი ცენტრალური სახე, ტრაგიკული მოდელია. ამ მოდელში აშკარად იკითხება დიონისური ნიშან-თვისებები.[27]

შლესიერი იკვლევს, ვინ და რა მიზეზით იწვევს „მანიას“. მანიის გამომწვევი ღმერთია დიონისე. ჰომეროსიდან მოკიდებული, ეს ერთმნიშვნელოვნადაა აღიარებული. ჰომეროსი დიონისეს μαινόμενος-ს უწოდებს (II. VI. 132). ამასვე ადასტურებს ჰეროდოტე (IV, 79). სიგიჟის გამოწვევა დიონისეს გარდა სხვა ღმერთებსაც შეეძლოთ – არესს, ჰერას, აფროდიტეს, აპოლონს. ადამიანის ჭკუიდან გადაყვანა შეეძლო მიცვალებულის სულსაც. მაგ. კლიტემნესტრას სული აქეზებს ერინიებს ორესტეს წინააღმდეგ და

---

[26] Schlesier R. Mixtures of Masks: Maenads as Tragic Models. Ithaca-London 1998.

[27] Ibid: 92-99.

იწვევს ორესტეს გაგიჟებას. პოლიდოროსის სული იწვევს დედის – ჰეკაბეს მენადურ გაშმაგებას (Eur. Hec.).[28] თვლიან, რომ მენადის ტრაგიკული მოდელის ჩანასახი ეპიკურ პოეზიაში გვხვდება.[29] მაგალითად, ანდრომაქე, როცა მელმაც ჯერ არ იცის, რომ ჰექტორი მოკლულია, მაგრამ ესმის ჰეკაბეს სამგლოვიარო მოთქმა, სასახლეში მენადის მსგავსად დაქრის (Il. XXII, 460-61). მენადას ემსგავსება დემეტრე, როდესაც პერსეფონე დაბრუნდა ჰადესიდან; იგი „დაქრის, როგორც მენადა“ (Hom. Hymn. Dem. 386). ტრაგედიის მენადური მოდელი განსხვავდება ეპიკურისაგან. თუ ეპოსში გმირების განწყობილების მკვეთრი ცვალებადობა (პერიპეტია, მეტაბოლა) მენადურ გაშმაგებას იწვევს, ტრაგედიაში სიტუაცია მძაფრდება. ტრაგედიის მენადები მკვლელები არიან. ჩვენ შევეცადეთ, გაგვეანალიზებინა კლიტემნესტრას მიერ აგამემნონის მკვლელობა და დაგვესაბუთებინა, რომ ეს იყო რიტუალური მსხვერპლშეწირვა. მსხვერპლშეწირვის პროცესში შემწირველის (ქურუმის) ფსიქიკური მდგომარეობა ძალიან ჰგავს მენადურ აღტყინებას.

ევრიპიდეს ვერსიით, კლიტემნესტრა და ეგისთოსი მოკლეს ჰერას არგოსული დღესასწაულის მესამე დღეს, ქალწულთა მსვლელობის დაწყებამდე. ეგისთოსი ემზადებოდა ჰერასთვის ხარის შესაწირად. ორესტემ ეგისთოსი იმავე ნაჯახით მოკლა, რომლითაც ეგისთოსმა ხარს წააგდებინა თავი.

ეგისთოსის მოკვლას ორესტეს მიერ ყველა ვერსია აღიარებს. რაც შეეხება კლიტემნესტრას, ზოგი წყარო არ ადასტურებს, რომ კლიტემნესტრა ორესტემ მოკლა. მაგალითად, პაროსის ქრონიკასა და ჰომეროსის პოემებში ამაზე არაფერია ნათქვამი. სერვიუსის „ენეიდის“ კომენტარებში კი ვკითხულობთ, რომ ორესტემ ეგისთოსი მოკლა და დედა კი სასამართლოს გადასცა (XI, 268).

ბერძენი ტრაგიკოსები კლიტემნესტრას მკვლელობას ორესტეს მიაწერენ. ესქილე არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ღმერთები მას დაემუქრნენ საშინელი სასჯელით, თუ ზევსის ნებას არ შეასრულებდა.

Rusudan Canava

Clytemnestra and Orestes

After Agamemnon was killed, the only problem that Clytemnestra thinks and worries about is Orestes. When she is informed of the death of Orestes she says: "I cherished hope to hold a wonderful bacchian festivity and enlist him [Orestes] on his homecoming" (Aesh. Cho. 698-9). These words of the mother, reacting to the news of her son's death, to say the least, sound a bit out-of-place. The analysis of the passage

---

28 Ibid: 99.

29 Seaford R. Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy and Polis. In "Masks of Dionysus". Ithaca-London 1998: 101-2.

shows that a youth could enjoy the civil rights completely, i.e. included in the list of demi and become ἀνήρ – i.e. a man – after he reached 18. According to classical sources and calculations of researches, Orestes should have been 18 after he returned to Argos. Putting these details together, Clytemnestra's words acquire a specific meaning, and they signify an initiation ritual that had to take place after the end of the bacchian festivity and a ritual of initiation. The latter should make the youth an "ἀνήρ", proclaiming him a rightful member of citizens' community. We can assume that Clytemnestra was ready to carry out the ritual, and in case everything would develop in the course she envisaged, i.e. Orestes being obedient to her will, the conflict between the mother and her son would be eliminated, Clytemnestra would feel free from the fear of awaiting vengeance, and the whole situation would prove the story represented the only way to soften up and pacify the confrontation.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ქეთევან ცინცაძე

ბერძნული განმანათლებლობის სპეციფიკისათვის

მეჩვიდმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეებში ევროპა ახალმა იდეურმა მიმდინარეობამ, განმანათლებლობამ მოიცვა. ეს მოძრაობა ინგლისში წარმოიშვა, საფრანგეთში განვითარდა და შემდეგ დანარჩენ ევროპაშიც გავრცელდა. განმანათლებლობა სახელმწიფო თუ სულიერი ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროს შეეხო და დიდი როლი ითამაშა ევროპის ისტორიული განვითარების ახალ ეტაპზე გადაყვანისათვის. მან შუა საუკუნეების სხვადასხვა დოგმებით შეზღუდული ცხოვრებისაგან თავის დაღწევა და ახალი, ტრადიციული ცოდნისაგან განსხვავებით, ცხოვრებისეულ გამოცდილებაზე დაყრდნობილ სწავლებათა გავრცელება დაისახა მიზნად. ეს საკმაოდ ოპტიმისტური მიმდინარეობა უწინარესად მასების განათლებაზე ზრუნავს და ამ საქმეში უპირატესობას ცოცხალ ეროვნულ ენებს ანიჭებს. ავითარებს თავისუფალ კრიტიკულ კვლევას, იწყებს სამყაროს ფიზიკურ შესწავლას, აცხადებს რჯულშემწყნარებლობას და, რაც უმთავრესია, თითოეულ ადამიანში ეძებს პიროვნებას – აფასებს ინდივიდუალიზმს. ამგვარად, განმანათლებლობა იმ დროინდელ ევროპაში გარკვეულწილად რევოლუციური ტენდენციების მატარებელი მიმდინარეობაცაა და საფრანგეთის, განმანათლებლობის ამ უმნიშვნელოვანესი კერის მაგალითზე თუ ვიმსჯელებთ, რევოლუციით სრულდება კიდეც.[1]

ამ საერთო ევროპულ მიმდინარეობაში ჩართული აღმოჩნდა საბერძნეთიც. თუმცა უნდა შევნიშნოთ, რომ ბერძნული განმანათლებლობა ზოგიერთ თავისებურებას გვიჩვენებს დასავლეთ ევროპულ განმანათლებლობასთან მიმართებაში და ამ ნაშრომის მიზანიც სწორედ ამ თავისებურებათა გამოვლენა და მათი გამომწვევი მიზეზების ანალიზია.

---

[1] რევოლუციით სრულდება საბერძნეთშიც, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ განმანათლებლობას აუცილებლად უნდა მოჰყვეს რევოლუცია. ცოტა სხვაგვარია ვითარება განმანათლებლობის სამშობლოში ინგლისში, აქ ეს მოძრაობა უკვე მომხდარი 1688 წლის სახელმწიფო გადატრიალების ლოგიკურ გაგრძელებად იქცა, თუმცა უნდა ღვნიშნოთ, რომ მაინც რევოლუციური სულისკვეთების მატარებელია

დასავლეთ ევროპასთან შედარებით საბერძნეთში განმანათლებლობა ოდნავ მოგვიანებით იწყება და დაახლოებით მეთვრამეტე საუკუნის შუა ხანებით თარიღდება. მეტი სიზუსტისათვის შეგვიძლია აღვნიშნოთ, რომ უკვე 1709 წლიდან ბერძნულ სამყაროში განმანათლებლობის გავრცელებისათვის ხელსაყრელი ნიადაგი მზადდება, ხოლო 1774 წლიდან ეს ახალი მოძრაობა აქ მყარად იკიდებს ფეხს. პირველი თარიღი თურქეთის სულთნის მიერ მისი იმპერიის შემადგენლობაში შემავალი ზოგიერთი ოლქის მეთაურად ფანარიოტთა[2] წრეებიდან გამოსულ ბერძენთა დანიშვნას უკავშირდება. ამ ფაქტის წყალობით ეს ოლქები ნახევრად დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად ყალიბდებიან და დასავლეთიდან წამოსულ იმპულსებსაც დაუბრკოლებლად ღებულობენ. მეორე თარიღი კი ცნობილი ქუჩუკ-კაინარჯის ზავის დადებით განისაზღვრება. ამ ზავმა ბერძენი ხალხის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ცვლილებები შეიტანა. მისი უმთავრესი მონაპოვარი ისაა, რომ ბერძნულ სავაჭრო ხომალდებს საშუალება მიეცათ რუსული დროშის ქვეშ თავისუფლად ეცურათ თურქთა მიერ კონტროლირებად წყლებშიც, რამაც თავისთავად ვაჭრობის განვითარებას შეუწყო ხელი. ეკონომიკური კეთილდღეობა კი დასავლეთ ევროპული განმანათლებლობისთვისაც ერთ-ერთი მთავარი წინაპირობაა. რომ არა ჯერ კიდევ აღორძინების ეპოქაში დაწყებული სავაჭრო გლობალიზაცია, შეიძლება ევროპაში არც კი შექმნილიყო ხელსაყრელი პირობები განმანათლებლობის, როგორც საერთო ევროპული მიმდინარეობის ჩამოყალიბებისათვის. ეკონომიკური კეთილდღეობის მნიშვნელოვნებაში კიდევ ერთხელ დავრწმუნდებით, თუ თვალს გადავავლებთ განმანათლებლობის თვალსაჩინო წარმომადგენლებს. ვნახავთ, რომ გარდა საზოგადოებრივი მოღვაწეობისა, ისინი სხვა, ძირითადად ვაჭრობასთან დაკავშირებული საქმიანობითაც იყვნენ დაკავებულნი. მაგალითისათვის საკმარისია ბერძნული განმანათლებლობის ცენტრალური ფიგურის ადამანტიოს კორაისის გახსენებაც. როგორც ჩვენთვისაა ცნობილი, ახალგაზრდა კორაისი ამსტერდამში, მაშინდელი ევროპის ერთ-ერთ სავაჭრო ცენტრში, სწორედ სავაჭრო ხელოვნების დასაუფლებლად ჩავიდა. თუმცა იქ განმანათლებლობის იდეებმა გაიტაცა და პარალელურად ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შესწავლასაც მიჰყო ხელი.

ზემოთ ფანარიოტები ვახსენეთ და აღვნიშნეთ, რომ სახელმწიფო მმართველობაში მათი უშუალო გამოჩენით დაიწყო დასავლური ცხოვრების წესისა და იდეების ფართო გავრცელება თურქული იმპერიის ცალკეულ

---

[2] კონსტანტინოპოლის ერთ-ერთი უძველესი გარეუბანია ფანარი, სადაც XVII საუკუნის დასაწყისიდან მართლმადიდებელი ეკლესიის საპატრიარქომ და მასთან დაკავშირებულმა ბერძენმა დიდებულებმა დაიდეს ბინა. ცოტა მოგვიანებით ამ უბნის მცხოვრებლებს, ძირითადად სწავლულებსა და საეკლესიო მოღვაწეებს, ფანარიოტები ეწოდათ.

რეგიონებში. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ პირველი განმანათლებლებიც სწორედ ფანარიოტთა წრეებიდან გამოსული საზოგადო მოღვაწეები არიან. ამ განათლებულმა ადამიანებმა თავიდანვე მიიქციეს თურქული სახელწიფოს მეთაურების ყურადღება. ფანარის მრავალმხრივ განსწავლული და უცხო ენების მცოდნე მკვიდრნი თავდაპირველად სულთნის კარზე უმნიშვნელო თანამდებობებით კმაყოფილდებიან, დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვან დიპლომატიურ მისიებსაც უდგებიან სათავეში, მეთვრამეტე საუკუნის დასაწყისისათვის კი, როგორც უკვე ვნახეთ, ცალკეული ოლქების მმართველებადაც კი ინიშნებიან. უკვე ნახევრად დამოუკიდებელი სახელწიფოების სათავეებში მყოფნი ცდილობენ თავიანთი სასახლის კარზე დასავლურად განსწავლული ადამიანები შემოიკრიბონ და მათი სახელმწიფოები დასავლურ ყაიდაზე მოაწყონ. აქედან გამომდინარე, რაღა თქმა უნდა, თანდათანობით დასავლეთ ევროპაში მიმდინარე პროცესების ფერხულშიც ერთვებიან და იქ გაბატონებული იდეები თურქული იმპერიის ბატონობაში მყოფი აღმოსავლეთის სინამდვილეშიც გადმოაქვთ. განმანათლებლურ იდეებთან ფანარიოტების დაახლოებას ხელი 1714 წელს დადებულმა რასტანის ზავმაც შეუწყო, რომლის თანახმადაც დიპლომატიის ენად ფრანგული გამოცხადდა. თავისთავად დიპლომატი ფანარიოტებისათვის უკვე სავალდებულოც კი ხდება ფრანგული ენის შესწავლა, საფრანგეთი კი ამ დროისათვის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, განმანათლებლობის ძირითად კერადაა ქცეული და დანარჩენი ევროპის სულიერ ცხოვრებას განსაზღვრავს. უფრო მეტიც, ფრანგული ენა ბერლინისა და პეტერბურგის აკადემიებში ძირითად სასწავლო ენად ცხადდება. ამდენად, ძნელი არ უნდა იყოს იმის მიხვედრა, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო იმ დროს თითქმის აბსოლუტურ იზოლაციაში მყოფი ბერძნობისათვის ფრანგული ენის საშუალებით ზოგად ევროპულ პროცესებთან ზიარება.

დაახლოებით ამგვარია ვითარება, როდესაც საბერძნეთში ფეხს იკიდებს განმანათლებლობა და, ჩვენი აზრით, ბერძნული განმანათლებლობის ერთერთი უპირველესი თავისებურებაც ამ ისტორიულ-პოლიტიკური მდგომარეობითაა განპირობებული. თუ თვალს გადავავლებთ იმდროინდელ ევროპას და შემდეგ საბერძნეთს დავუბრუნდებით, ერთ არსებით სხვაობას დავინახავთ ამ ორ სამყაროს შორის: თუკი განმანათლებლობის დასავლეთ ევროპულ კერებზე, როგორც ცალკეულ დამოუკიდებელ სახელმწიფოებზე შეგვიძლია საუბარი, იმავეს ვერ ვიტყვით საბერძნეთზეც, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მშვენიერი ქვეყანა ევროპული ცივილიზაციის აკვნად ითვლება და დიდებული წარსული აქვს. თვით სახელწოდება საბერძნეთიც (η Ελλάδα) კი ამ დროისათვის პირობითია და საბერძნეთი, როგორც ცალკე სახელმწიფო არ არსებობს. იგი ერთიანი თურქული იმპერიის შემადგენელი ნაწილია და მაშინ, როცა დანარჩენი ევროპა განმანათლებლობის მეშვეობით შუასაუკუნეების ფეოდალური მარწუხებისაგან ცდილობს გათავისუ-

ფლებას, ბერძნული განმანათლებლობის წინაშე სულ სხვა მიზნები ისახება – მან ერი თავისუფლების მოსაპოვებლად ბრძოლისათვის უნდა მოამზადოს და ამ საქმეში მისი სულიერი წინამძღოლობა იკისროს. ამის გათვალისწინებით, გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ ფრანგული განმანათლებლობითა და რევოლუციით შთაგონებული ბერძენი განმანათლებელი რიღასი რევოლუციური იდეების ერთ-ერთ პირველ მქადაგებლადაც ითვლება. ამ საკითხთან დაკავშირებით საინტერესო ცნობები გვაქვს აგრეთვე კოსტანტინოპოლში განვითარებული მოვლენების შესახებაც. ვგებულობთ, რომ ადგილობრივ დიდგვაროვანთა ოჯახები, რომელთაც საშუალება ჰქონდათ შვილებისათვის ევროპელი მასწავლებლები დაექირავებინათ, უპირატესობას ფრანგებს ანიჭებდნენ, ბავშვებს რევოლუციური სულისკვეთებით გაზრდიანო. ამგვარად, განმანათლებლობამ ბერძნულ სინამდვილეში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მომზადება და საბერძნეთისათვის ევროპაში ღირსეული ადგილის დამკვიდრებისათვის ბრძოლაც იტვირთა. მით უმეტეს, რომ აღორძინების პერიოდიდან დაწყებული დაინტერესება ანტიკურობითა და ძველი საბერძნეთით იმ დროინდელ ევროპაში ჯერ კიდევ არ იყო განელებული და, უფრო მეტიც, ნელ-ნელა ახალი საბერძნეთიც ევროპელთა ინტერესების სფეროში ექცეოდა; მთელ ევროპაში ანტიკურობით აღტაცება და ანტიკური ელემენტების ნაკადი თითქმის ყველგან და ყველაფერში იგრძნობოდა, მეცნიერებაში, ხელოვნებაში, მოდაში, ევროპელები თანამედროვე ბერძნებსაც ამ დიდებულ წარსულთან აიგივებდნენ და მათ განსაკუთრებული პატივით ღებულობდნენ. მაგალითად, პარიზში რიტორთა ერთ-ერთ შეკრებაზე სიტყვით იქ მყოფი ბერძნული წარმოშობის მჭევრმეტყველიც უნდა გამოსულიყო. აუდიტორიაში განსაკუთრებული სიწყნარე მოითხოვეს და მომხსენებელი ასე წარადგინეს – „ახლა არისტიდესა და მილტიადეს შთამომავალი ისაუბრებს“. ამგვარი ვითარება, რა თქმა უნდა, ბერძენთა პატივმოყვარეობას ასაზრდოებდა და თვითდაჯერებულობას ჰმატებდა მათ. ბერძნებმა ირწმუნეს საკუთარი თავის და აღმოსავლეთის უღლის ქვეშ გატარებული რამდენიმე საუკუნის შემდეგ თავი ნამდვილ ევროპელებად აღიქვეს. დასავლეთის გავლენით თავადაც დაიწყეს საკუთარი წარსულის საგულდაგულოდ შესწავლა. ანტიკურ ტექსტებს ცოცხალ სალაპარაკო ენაზე თარგმნიდნენ და კომენტარების დართვით გამოსცემდნენ. ამ პერიოდიდან დაიწყეს ისტორიული ნაშრომების წერაც და მანამდე არსებული ქრონოგრაფოსთა მიერ დაწერილი ისტორიების საფუძველზე, რომლებიც ძირითადად რომელიმე გარკვეული პერიოდის მიმოხილვით შემოიფარგლებოდა ხოლმე, საბერძნეთის ისტორიის ერთ მთლიანობაში მოქცევა სცადეს. იმდენად მკვეთრი იყო წარსულით ბერძნების დაინტერესება, რომ ზოგიერთი ოჯახი საგვარეულო სახელსაც კი იცვლის ანტიკური სტილის

სახელით (ასე მაგალითად კალმუკოსები კალიმახისები გახდნენ, ბერიკოსები კი ემბერიკოსები),[3] ხშირ შემთხვევაში კი შვილებს ანტიკური პერიოდის ცნობილი პიროვნებისა თუ რომელიმე მითოლოგიური გმირის სახელებს არქმევდნენ. ამაში თითქოს უცნაური არაფერია, მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, საბერძნეთი მართლმადიდებლური ტრადიციების მტკიცე მიმდევარი იყო ამ რელიგიის გავრცელების დღიდანვე და ამ ტრადიციების თანახმად, ყველაფერი, რაც წარმართობის დროინდელ საბერძნეთს უკავშირდებოდა, უარყოფილი იყო. ახლა კი ამ წარმართულ სახელებს ნათლობის დროს ეკლესიაშიც კი ანათლავდნენ ბავშვებს. რომ ეს მართლაც ძალზედ უცნაური და თითქმის რევოლუციური სიახლე იყო, იოანინის ცნობილი ბატონის, ალი-ფაშას სიტყვებიც მოწმობს – „თქვენ, ბერძნებს, რაღაც დიდი გაქვთ აზრად. შვილებს აღარ ანათლავთ სახელად იანისს, პეტროსს, კოსტასს, არამედ არქმევთ ლეონიდასს, თემისტოკლეს, არისტიდეს. ნამდვილად რაღაცას ამზადებთ“.

საბერძნეთი იმდენად გაიტაცა საკუთარ წარსულზე ფიქრმა, რომ მალე ამან თვითიდენტიფიკაციის გაორებაც კი გამოიწვია და ბერძნები არჩევანის წინაშე აღმოჩდნენ: თავი ან თანამდროვე ევროპელებად უნდა აღექვათ, ან წარსულს მიბრუნებოდნენ და მჭიდროდ დაკავშრებოდნენ მას. საინტერესო მოწმობა გვაქვს 1798 წლის კონსტანტინოპოლიდან; თუკი მანამდე ფრანგი მასწავლებელი ყველა შეძლებული ოჯახისათვის სასურველი იყო, ახლა ზოგიერთი დიდებულის ოჯახს ისინი შინიდან გაუგდია და შვილების აღზრდა ტრადიციული ხალხური მეთოდებით გაუგრძელებია.[4] სიტყვა განათლებაზე ჩამოვარდა და უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბერძნული განმანათლებლობის კიდევ ერთი თავისებურება განათლებასა და სწავლების ენას უკავშირდება.

როგორც აღვნიშნეთ, განმანათლებლობის მთავარი საზრუნავი მასების განათლებაა და, დასავლეთის მსგავსად, საბერძნეთშიც ამ მოძრაობის უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენლები უპირველესად ამ საკითხით ინტერესდებიან. მათ წინაშე უწინარეს ყოვლისა განათლების ენასთან დაკავშირებული პრობლემა წამოიჭრა. დასავლეთში ეს საკითხი გაცილებით მარტივად მოგვარდა, ვიდრე საბერძნეთში, რამეთუ იქ განმანათლებლობის უშუალო გავლენით ეროვნულმა ენებმა უცხო ელემენტი, ლათინური ენა ჩაანაცვლეს. რაც შეეხება საბერძნეთს, აქ საკითხი ცოტა სხვაგვარად დგას, აქ გაბატონებულია არა რომელიმე უცხო ენა, არამედ თავად ბერძენთა წინაპრების, ერთ დროს ცივილიზაციის უმაღლეს საფეხურზე მდგომი ძველი ბერძნული ენა. დასავლეთიდან წამოსული იმპულსებისა თუ ადგილზე შექმნილი ვითარების გათვალისწინებით, ბერძენმა განმანათლე-

---

3

4 Δημαράς Κ. Θ., Νεοελληνικός Διαφοτισμός, σ. 59, Αθήνα 1993. იქვე გვ 19.

ბლებმაც სცადეს ენის საკითხის მოგვარება, თუმცა ეს მცდელობა დიდ დაპირისპირებაში გადაიზარდა და შედეგად „ენის საკითხის“ სახელით ცნობილი ისტორიული მოვლენა მივიღეთ. განმანათლებლები, რა თქმა უნდა, საკითხის პრაქტიკულ გადწყვეტას ცდილობენ და ამ მცდელობას თვალნათლივ დიმიტრიოს კატარძისის პოზიცია გამოხატავს, განმანათლებლობის ეს უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი დიდ პატივს მიაგებს რა წარსულს, ამბობს, რომ წარსულიდანაც და დასავლეთიდანაც სამაგალითო უნდა იყოს ცალკეული ელემენტები, მაგრამ ერის განათლებისათვის უმთავრესი მისთვის გასაგებ, ცოცხალ ენაზე დაწერილი წიგნებია. კატარძისის პოზიციას იზიარებდნენ „ახალი გეოგრაფიის“ ავტორები – კონსტანტასი და ფილიპიდისიც; ისინი შენიშნავენ: ზოგიერთი ჩვენი თანამემამულის პოზიცია მოხუცებულის სიბრმავეს ჰგავს, ცხვირწინ არსებულ განძს ვერ ხედავს და შორს იყურებაო.[5] ასეთ განცხადებებს მაშინვე გამოუჩდნენ მოწინააღმდეგეები, კონსერვატული შეხედულებების მქონე მწიგნობრები, რომელთათვისაც ძველი ბერძნული ენა იდეალია და გარდა ამ ენისა, სხვა არც ერთ ენას ცნობენ სალიტერატურო ენად. (მაგ. სტეფანოს კომიტასი და ნეოფიტოს დუკასი, რომლებიც თავიანთ ნაშრომებს მხოლოდ ძველ ბერძნულად წერენ). ამასობაში ე. წ. შემრიგებლური თეორიით ასპარეზზე გამოდის განმანათლებლობის კიდევ ერთი უთვალსაჩინოესი წარმომადგენელი ადამანტიოს კორაისი. თავდაპირველად კორაისი უპირატესობას ცოცხალ, სალაპარაკო ენას ანიჭებდა, მაგრამ მოგვიანებით მან პოზიცია შეიცვალა და ახალი თეორია შესთავაზა ბერძნულ საზოგადოებას. მისი თეორიის თანახმად, ენის სტრუქტურა თანამედროვე სალაპარაკო ენამ უნდა განსაზღვროს, ლექსიკა კი გაიწმინდოს ყოველგვარი უცხო ელემენტისაგან და იდეალს, ძველ ბერძნულ ენას მიუახლოვდეს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, განმანათლებლობამ ასპარეზი ყველა სფეროში ინდივიდუალიზმს დაუთმო, ასეთმა თავისუფლებამ კი თავი ენასთან დაკავშირებულ მსჯელობებშიც იჩინა, თითოეული თეორიის მიმდევართა შორისაც კი აზრთა სხვადასხვაობა ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. ასე დაემართა კორაისის შემრიგებლურ თეორიასაც. შედეგად კი ცოტა მოგვიანებით ბერძნულმა სამყარომ ხელოვნურად შექმნილი ენა ე.წ კათარევუსა მიიღო.

როგორც ვნახეთ, ბერძნული განმანათლებლობა გარკვეულწილად დილემის წინაშე აღმოჩნდა: ერთი მხრივ დასავლური პროგრესულობის ხიბლი, მეორე მხრივ კი თავად საბერძნეთის წარსული იდგა. ვფიქრობთ ამგვარი ვითარება საკმაოდ ობიექტურმა მიზეზებმა გამოიწვია; განმანათლებლობას ევროპაში წინ აღორძინების ეპოქა უძღოდა, რომელიც ლოგიკურად გადაიზარდა ამ ახალ მიმდინარეობაში, ბერძნულ სინამდვილეში კი აღორძინებას ისეთი სახით, როგორიც მას დასავლეთში ჰქონდა არ უარსე-

---

[5] Γρ. Κωνσταντάς , Δαν.Φιλιππίδης, Νεωτερική Γεογραφία, σ. 44, Ερμής.

ბია. საუბრობენ ე. წ. პალეოლოგოსების პერიოდის აღორძინებაზე ბიზანტიურ წლებში, თუმცა ამ შემთხვევაში ტერმინი ცოტა განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენება და აღორძინების იმ განსაზღვრებას არ შეესაბამება, რომელიც ამ ტერმინით აღნიშნულ ისტორიულ პერიოდს გამოხატავს. დასავლური აღორძინება, მიმდინარეობა, რომელიც სათავეს შუა საუკუნეებში იღებს, საერთოდ ცხოვრების წესის კომპლექსურ ცვლილებას გულისხმობს და სულიერებასთან ერთად ეკონომიკურ, საზოგადოებრივ თუ პოლიტიკურ სფეროებსაც მოიცავს, ამგვარი მასშტაბების ცვლილებები კი ბიზანტიურ და მით უმეტეს თურქული იმპერიის ფარგლებში მყოფი ბერძნობის ცხოვრებაში არ განხორციელებულა. აღორძინების ძირითადი ნიშან-თვისებები ვაჭრობის განვითარება და მისთვის საერთაშორისო ხასიათის შეძენა, ტიპოგრაფიის ამუშავება და ამის შედეგად ძველი ტექსტების გავრცელება, და რაც მთავარია, ძველი სამყაროს იდეალისაკენ ყურადღების მიპყრობაა. მაშინ, როცა დასავლეთ ევროპა აღორძინების იდეებით სულდგმულობს და ანტიკურობის ყველა გამოვლინებით აღფრთოვანებას ვერ მალავს, თურქულ ბატონობაში მყოფი საბერძნეთი ყოფითი პრობლემებითაა დაკავებული და ძხოლოდ თვითგადარჩენისათვის ზრუნავს. ამდენად, საბერძნეთი განმანათლებლობის ეპოქაში აღორძინების პერიოდის გამოტოვებით, ამ სიცარიელის ხელოვნურად ამოვსების გზით შევიდა და ის, რაც აღორძინების პერიოდში ევროპამ უკვე გამოიარა, საბერძნეთში განმანათლებლობის პარალელურად ამუშავდა. ყოველივე ამან კი გაორება გამოიწვია განმანათლებლობის ევროპულ მოძღვრებასა და ანტიკურ მემკვიდრეობას შორის და ამ გაორებას უფრო ამძაფრებს ის ფაქტი, რომ ბერძნები ანტიკურობის უშუალო მემკვიდრენი არიან.

შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ბერძნული განმანათლებლობის თავისებურებანი ძირითადად ბერძენი ერის იმ დროინდელი საერთო მდგომარეობით განისაზღვრება და ეს თავისებურებანი შეგვიძლია ასე ჩამოვაყალიბოთ:

ბერძნული განმანათლებლობა ევროპულთან შედარებით უფრო გვიან იწყება;

ევროპულისაგან განსხვავებით მას წინ არ უძღვის აღორძინება და ერთგვარად ხელოვნური გზით უწევს ამ სიცარიელის შევსება;

ერის განათლებაზე ზრუნვისას მწვავე დისკუსიებს იწვევს ენასთან დაკავშირებული საკითხები, რადგან დასავლეთისაგან განსხვავებით ცოცხალი ენით აქ არა უცხო, არამედ წინაპრების ენა უნდა ჩანაცვლდეს;

და, რაც ყველაზე მთავარია, დასავლეთ ევროპის სახელმწიფოებისაგან განსხვავებით, რომლებიც დამოუკიდებელ ერთეულებს წარმოადგენენ და ახალი მოძრაობის საშუალებით შუასაუკუნეებისაგან თავისუფლდებიან, ბერძნული განმანათლებლობისათვის ერის განათლებაზე ზრუნვა, მისი ეროვნული თვითგამოღვიძებისა და თავისუფლებისათვის ბრძოლის დასაწყებადაა საჭირო.

Ketevan Tsintsadze

For the Peculiarities of the Greek Enlightment

Greek Enlightment to compare with West European has some peculiarities. Greek Enlightment begins later than Western European.

In difference from the European Enlightment it's not leaded by Renaissance and has to fill this emptiness by artificial ways.

The questions connected with the Language are arisen while caring of national education. It is quite different from Europe, where Latin language was changed by national languages. In Greece the spoken language had to replace the ancestor's language.

The main point is that in difference from European countries, which are independent unites and are getting rid of Middle Ages dogmata, Greek enlightment has to care of national education and prepare the conditions for the national liberation.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

თამარ ცოფურაშვილი

კირილე ალექსანდრიელის ფლორილეგიუმების ქართული თარგმანები

საეკლესიო ლიტერატურა მამათა სრული ნაწარმოებების გარდა იცნობს სხვა ტიპის თხზულებებსაც, კერძოდ ფლორილეგიუმებს, რომლებიც წარმოადგენენ ექსცერპტებს სხვადასხვა თეოლოგიური ნაშრომებიდან და რომელთაც დიდი როლი შეასრულეს ქრისტიანული მეცნიერების განვითარებაში. ასეთი ფლორილეგიუმების რამდენიმე სახეობა არსებობს. მათ შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ე.წ. დიოფიზიტურ კრებულებს, რომლებიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული როგორც ბერძნულ, ისე ლათინურ ენებზე.[1]

ჯერ კიდევ IV ს.-ში გაჩნდა ტენდენცია, რელიგიური პოლემიკის დროს დაემოწმებინათ საეკლესიო ავტორიტეტები, თუმცა დიოფიზიტური ფლორილეგიუმები განსაკუთრებით სწრაფად განვითარდნენ V-VI ს.-ში ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარებასთან ერთად. V საუკუნის 30-იან წლებში ალექსანდრიულ და ანტიოქურ ეკლესიებს შორის არსებულმა დაპირისპირებამ, რომელსაც 431 წელს მესამე მსოფლიო კრება მოჰყვა, ნოყიერი ნიადაგი მოუმზადა დიოფიზიტური ფლორილეგიუმების აყვავებას.[2]

430 წელს, რომის კრებაზე, პაპი კელესტინე იმოწმებს წმ. ამბროსის, წმ. ჰილარის და სხვათა ნაშრომებს. უფრო მეტიც. მას ალექსანდრიის პატრიარქისთვისაც გაუგზავნია პატრისტიკული ტექსტების კოლექცია, რათა ნესტორის წინააღმდეგ გამოეყენებინა ეს უკანასკნელი. კირილესთვის უცხო არ ყოფილა მსგავსი პოლემიკური ხერხი. მან ჯერ კიდევ თავის ეპისტოლეში „ეგვიპტელი მამებისადმი" დაიმოწმა რამდენიმე ნაწყვეტი ათანასე ალექსანდრიელის შრომებიდან. კირილემ კელესტინესათვის საგანგებოდ შეადგინა ფლორილეგიუმი, რომელიც პოსიდონიუსმა ჩაიტანა რომში. სამწუხაროდ, ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია. თუმცა იმავე პერიოდში კირილემ დაწერა თავისი ცნობილი „სიტყვა დედოფლებისადმი", რომელშიც ჩართო 13 პატრისტიკული ექსცერპტი.[3]

---

[1] Richard, M.,Opera Minora, I, Turnhout-Lieuven, 1976, 1(69), 2(36), 3(42), 4(99).

[2] იქვე, 3(42).

[3] იქვე, (722-723)

ეს ნაშრომი სრული სახით ქართულ ენაზე არ მოიპოვება, თუმცა მისი ორი ნაწყვეტი შემონახულია არსენი იყალთოელის „დოგმატიკონში“ (უძველესი ხელნაწერი S 1463, XII ს.). იგი დაცულია წიგნის იმ მონაკვეთში, რომელსაც ეწოდება: „წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა იოანე მანსურნოდებულისა სიტყუანი წმიდათა მამათანი, ესე იგი არს, გამოკრებანი წამებათანი, რომელთა მიერ ყოველივე კათოლიკე ეკლესიისა სარწმუნოებაჲ განცხადებულად გუესწავების, ღმრთისმეტყუელებასა ვიტყჳ ქადაგებასა და შჯულთა უცთომელობისასა“ (138v – 183 r) და რომელიც თავის მხრივ ვ თავისაგან შემდგარ დიოფიზიტურ ფლორილეგიუმს წარმოადგენს. თუმცა, რა თქმა უნდა, ფლორილეგიუმის დედნის შემდგენლებს დედოფლებისადმი მიწერილი ამ სიტყვიდან უშუალოდ კირილეს ნააზრევი ამოუღიათ და არა მის მიერ დამოწმებული მამების. ექსცერპტები ერთმანეთის მიყოლებითაა მოთავსებული აღნიშნული კრებულის მესამე თავში, რომელსაც ეწოდება: „რამეთუ საზოგადოჲ ბუნებისა ჩუენისაჲ დაითმინა ვნებაჲ, ცხად არს, ვითარმედ ჯორცითა, რომელი-იგი ბუნებით ცხოველი ღმერთი იყო (143r).

გთავაზობთ ზემოხსენებულ ფრაგმენტებს:

/ 143v / მისივე დედოფალთა მიმართისაგან

„არა ვითარ-იგი ვიეთმე თქუჱს, ვითარმედ სახელი ქრისტესი მხოლოსა და თჳსაგან და თავით თჳსით გულისჴმაყოფასა და მყოფსა ღმრთისაგან მამისა შობილსა სიტყუასა ჰშუჱნის, ხოლო ჩუენ არა ესრეთ განსწავლულ ვართ რწმუნებად და თქუმად, რამეთუ ოდეს ჯორც იქმნა სიტყუაჲ, მაშინ სახელედვაცა და ვიტყჳთ მას ქრისტე იესუდ, რამეთუ ვინაჲთგან ეცხო საცხებელი სიხარულისაჲ, რომელ არს სული წმიდაჲ ღმრთისა მიერ და მამისა მიერითგან ქრისტედ სახელ-ედვა, ხოლო რამეთუ კაცისთჳს არს ცხებაჲ, არავინ იჭუნეულობდეს მართლგამომეტყუჱლებისა ჩუჱულთაგანი, რამეთუ უკუეთუ ღმერთი ვიდრემე არს სიტყუაჲ, არა მოქენე იყოს ცხებისა და არასადა ვინ თქუას ოდესცა ცხებულად და წმიდაქმნულად ღმრთისაგანი სიტყუაჲ თჳსითა მისითა სულითა, ვითარცა სხჳთა მისგან ბუნებით ზესთა მისსა მდებარითა და უპირატესობასა მისსა მქონებელითა, რამეთუ თჳნიერ ყოვლისა ცილობისა უდარესი იგი უმჯობესისაგან იკურთხევის, ხოლო ვინაჲთგან კაცობრივთა საზომთა ჰშუჱნის განწმედილობაჲ ყოვლითურთ, ვითარმე საჭირო არს ღმრთისაგანისა სიტყჳსა, ვითარმედ არღა ოდეს შიშუჱლ იყო და არასადა განჯორციელებულ იყო, არამედ ოდეს იქმნა ჩუენებრ, ესე იგი არს, კაც უცხო კაცობრივ“.[4]

[4] ACTA CONCILIORUM OECUMENICORUM, Edidit E.Schwartz, 1,1,5, Berolini et Lipsiae, MDCCCCXXVII, გვ. 69-70.

2. მისივე მუნითვე:

„ვინაჲცა სახელი ქრისტესი არა რომლითა სახითა /144r/ შეეტყუბის არლარაქმნილსა ჩუენებრ ღმრთისა მამისა სიტყუასა, ხოლო უკუეთუ სახელედების სადმე ქრისტე განკაცებულად გულის ჴმამიყოფდ მას მე. დაღაცათუ სიტყუაჲ გესმას ეგერა მოქმედი განკაცებისაჲ შეერთებულთა მისდა, ნუ მოუკსენებელ ჰყოფ ჯორცთა. ხოლო განთჳსებით ამისდა, ანუ მისდა შესატყუსყოფად საგონებელყოფაჲ ამის ჴმისაჲ ყოვლითურთ უგულის ჴმობა არს, უფროჲსღა უსამართლო მოგონებაჲცა, ანუ თქუმაჲ“.[5]

კირილე ალექსანდრიელის მეოთხე ფლორილეგიუმს, რომელიც წმინდა მამათა ექსცერპტებს შეიცავს, ეწოდება „სიტყუსგება კირილოს ეპისკოპოსისა ალექსანდრიელისა ათორმეტთათჳს თავთა, ეპისკოპოსთა მიმართ აღმოსავალისათა“[6] და დაცულია XVIII საუკუნის ორ ხელნაწერში (A 266 და A 618), რომლებიც უმნიშვნელოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან.

თხზულება დაიწერა აღმოსავლელ მამათა საწინააღმდეგოდ, როდესაც ისინი, კირილეს თორმეტი ანათემით აღშფოთებულნი, ნესტორს გამოეყარჩლნენ და კირილეს აპოლინარიზმში დასდეს ბრალი[7]. ალექსანდრიის პატრიარქი ნაწარმოებში სათითაოდ განიხილავს მათ ბრალდებებს და შემდეგ შეძლებისდაგვარად აბათილებს, რისთვისაც იმოწმებს ნაწყვეტებს წმინდა მამების, კერძოდ, ათანასე ალექსანდრიელის, ამფილოქე იკონიელის, ატიკოს კონსტანტინოპოლელის, იულიუს და ფელიქს რომაელების, გრიგოლ ნოსელის და ბასილი კესარიელის თხზულებებიდან.

სამწუხაროდ, ამ თხზულების მხოლოდ გვიანდელი თარგმანი მოგვეპოვება, რომელიც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დაცულია ორ ხელნაწერში. ეს ხელნაწერები პირველი სამი მსოფლიო საეკლესიო კრების აქტების თარგმანს წარმოადგენენ და რადგან ნიკიისა და კონსტანტინოპოლის კრებების მასალები თითქმის არ არის შემონახული, კრებული ძირითადად ეფესოს აქტებისაგან შედგება.

A 266-ის მინაწერი გვამცნობს, რომ წიგნი „გარდამოღებულ იქმნა ქართულებრისა მიმართ ენისა ჰშრომითა სომხურისაგან ფილიპპოს ხუცისა სომეხთაგანისათა[8] ხოლო ქართლისამებრ ენისა ანტონი არხიეპისკოპოსისა“ და იგი უთარგმნიათ 1776 წლის ივნის-ოქტომბერში (224v). უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ კრებულში დაცული თხზულებების ერთი ნაწილი

---

[5] დასახ. ნაშრ., გვ.70.

[6] PG, 76, 316-385.

[7] Поснов М. Э., История Христианской Церкви, Брюссель, 1964, გვ. 384-385.

[8] იგულისხმება ფილიპე ყაითმაზაშვილი.

მანამდე ყოფილა თარგმნილი და ისინი ანტონს მცირედი შესწორებებით შეუტანია თავის კრებულში[9].

როგორც მოსალოდნელი იყო, სომხურიდან თარგმნილი ქართული ტექსტი ბერძნულ დედანს სიტყვასიტყვით არ მიჰყვება, თუმცა არც ძალიანაა დაშორებული. ყველაზე მნიშვნელოვანი სხვაობაა ისაა, რომ ქართულ თარგმანში კირილეს თორმეტივე ანათემაა მოყანილი განსხვავებით ბერძნულისაგან (ავტორს ან რედაქტორს საჭიროდ არ ჩაუთვლია იმ ანათემების ციტირება, რომელთაც კომენტარები არა აქვთ, მაგ. 2, 6). რაც შეეხება ექსცერპტებს წმიდა მამათა თხზულებებიდან, ქართულ თარგმანში ისინი უკლებლივაა შენარჩუნებული. აღსანიშნავია ისიც, რომ ისევე როგორც დედანში, თითოეული ექსცერპტი ცალკეა გამოყოფილი ერთის – ათანასე ალექსანდრიელის თხზულების ნაწყვეტის გარდა.

ამგვარად, კირილე ალექსანდრიელის სამი გადარჩენილი ფლორილეგიუმიდან ქართულ ენაზე შემოგვენახა ერთის მხოლოდ ორი ექსცერპტი, ხოლო მეორის სრული, მაგრამ გვიანდელი თარგმანი.

Th. Tsopurashvili

The Georgian Translations of Florilegia by Cyril of Alexandria

Church literature besides complete works by saint fathers knows also other types of works, in particular, florilegia that represent excerpts from different theological studies, which played an important role in development of Christian scientific knowledge. There exist several tipes of such florilegiums. Among them an important place is occupied by so cold orthodox (diphysitist) florilegia. As early as in IV century there appeared a tendency to witness church authorities at the time of religious polemics, although such florilegia developed especially quickly in V-VI centuries. Contradictions between the Alexandrian and the Antioch churches ended with the 3rd Council of Ephesus, that promoted development of orthodox (diphysitist) florilegiums. Cyril of Alexandria was one of the main figures of this controversy. Accordingly, four florilegia come from his pen one of which has not reached us. From the remaining three florilegia only two got into the field of vision of Georgian translators. The first of them is not presented completely in Georgian, although two excerpts of it are preserved in *Dogmatikoni* by Arseni Ikalthoeli. It is preserved in the part of the book which is the orthodox (diphysitist) florilegium itself consisted of 31 chapters. Although the compilers of the original florilegium extracted from the Cyrilian study only his own ideas, but not the views of the saint fathers mentioned by him. These two excerpts follow each other in the third chapter in this work.

[9] ჩანტლაძე ა., ანტინესტორიანული ტრაქტატები არსენი ვაჩეს ძის „დოგმატიკონში“, თბ., 1997, გვ. 206.

The another florilegium by Cyril of Alexandria that consists of the excerpts by saint fathers, was preserved in two manuscripts (A618 and A266) that are almost the same. The work was written against the eastern fathers, who supported Nestorius. Alexandrian patriarch considers their accusations separately and as far as possible refutes them using for this purpose the excerpts from the works by saint fathers.

The inscription in A 266 informs that the book was translated from Armenia by Philipe Kaithmazashvili, while the Georgian version was made by Antoni I in June – October. As one should expect, the text that had been translated from Armenian, did not fully correspond to the original, although it did non differ from it very much. A considerable difference was, that in Georgian translations, unlike the Greek variant all the twelve anathemas by Cyril were given. As for the excerpts from the works of saint fathers, they are fully preserved in the Georgian translation.

ანა ხარანაული

ხანმეტი ფრაგმენტები ბიბლეისტიკის კონტექსტში

ქართული ბიბლიის შესწავლა სეპტუაგინტას ტექსტის დადგენის კონტექსტში ჯერ კიდევ XVIII საუკუნეში დაიწყო Holmes and Parsons-ის გამოცემასთან[1] დაკავშირებით. გამოცემა 300 ბერძნულ ხელნაწერს, მამათა თხზულებებში დაცულ ბიბლიის ციტატებსა და ძველ თარგმანებს ეფუძნებოდა. ამ უკანასკნელთა შორის იყო ქართული ბიბლიის მოსკოვური გამოცემა, რომელსაც ალტერი და ჰოლმსი ვატიკანური კოდექსიდან მომდინარე Editio Romana-სთან ახლო მდგომ, სლავურის მიხედვით ნასწორებ ვერსიად მიიჩნევდნენ. ამრიგად, ქართული ბიბლია იმთავითვე ჩაერთო მეცნიერული კვლევის იმ ჯაჭვში, რომელმაც სეპტუაგინტასა და მისი თარგმანების შესწავლა დღემდე ძალიან მაღალ დონემდე მოიყვანა.

XX საუკუნის დასაწყისში მარმა შემოაბრუნა ქართული ბიბლიის დედნის კვლევის მიმართულება და იგი სრულიად განსხვავებულ კონტექსტში მოაქცია: ქართული თარგმანი სეპტუაგინტას ტექსტის დასადგენად კი არა, ჩვენამდე არმოღწეული სირიული ბიბლიის ტექსტის ისტორიისთვის მნიშვნელოვან ძეგლად გამოაცხადა: "До сих пор не только в общей научной литературе, но и в тесном кругу специалистов грузиноведов и арменистов, по существу, продолжает господствовать мнение, что древние армянский и грузинские переводы св. Писания представляют целиком или полностью простой перевод греческого текста. До сих пор исследователи греческого текста Св. Писания мнят найти в названных переводах один из источников для поддержания или восстановления подлинных чтений LXX... До сих пор предполагается, что оба эти перевода, и армянский и грузинский, не являются важными источниками, исключительными по значению, для истории сирийской версии Св. Писания, также не дошедшей до нас. Всё это на самом деле не так".[2]

---

1 Holmes, Parsons, Vetus Testamentum Graecorum cum variis lectionibus, 1798-1827.

2 Марр Н., Заметки по текстам Св. Писания в древних переводах армян и грузин (I), Христианский Восток, т. II, вып. II, 163.

ქართული ბიბლიის გენეზისის მარისეული სქემა ასეთია: ებრაული ბიბლია → თარგუმი* → vetus Syra* → vetus Armena* →სვანური* →ქართული.

უფრო ვრცლად ამ სქემის შესახებ, რომელმაც ფაქტიურად ერთი საუკუნის მანძილზე განსაზღვრა დამოკიდებულება ბიბლიის ქართული თარგმანებისადმი: მარის აზრით, ბიბლიის ქართული ტექსტი წარმოადგენს სომხურიდან სვანურის კილოზე, „სომეხურ"-ზე[3] ანდა, როგორც იგი სხვაგან წერს, „სვანურ ენაზე"[4] შესრულებული თარგმანის თანდათანობით გაქართულებულ ვარიანტს. ოღონდ ეს სომხური დედანი არ არის ჩვენამდე მოღწეული სომხური ტექსტი, იგი სომხური თარგმანის არქეტიპია, დაწერილი ჰაიურ ენაზე, რომელიც ნელ-ნელა შეეთვისა სომხური ენის ლექსიკასა და ნორმებს.[5] აქედან, როგორც მარის ზოგი გამონათქვამიდან ჩანს, განვითარდა ჩვენთვის ცნობილი ვულგატა, რომელიც უკვე ინდოევროპული ენის ტექსტს წარმოადგენს და ბერძნულთანაა დაახლოებული. თავად ეს ვულგატა მარს არა თუ არ მიაჩნია V საუკუნეში თარგმნილ ტექსტად, არამედ თვლის, რომ „მართლაც უძველეს სომხურ ტექსტებს იგი გაცილებით უფრო მეტადაა მოშორებული, ვიდრე ოშკური ხელნაწერის ქართული ვერსიები".[6]

გაქართულებულ სვანურ ტექსტებად მარი იმ ტექსტებს თვლის, რომლებიც ადიშის სახარებაში, ოშკურ ხელნაწერსა და ბაქარის მოსკოვურ ბიბლიაშია შემონახული,[7] „ნახევრადსვანურ გოვორზე" დაწერილ ვერსიად კი *იერემიას* ხანმეტი ფრაგმენტის ტექსტს მიიჩნევს და ამის დასადასტურებლად ბლეიკის პირად წერილს მოიხმობს მისადმი: "Обнаружил в Англии палимпсест с отрывками древнейшей грузинской версии Иеремии на полусванском говоре!!! Ваши предсказания оправдались вполне!"[8]

ჩვენამდე არ მოუღწევია არც არქეტიპული სომხური თარგმანის სირიულ დედანს, რომელიც, მარის ვარაუდით, თარგმნილია ებრაული თარგუმიდან.[9] მარისათვის ქართული თარგმანის მნიშვნელობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მის მიღმა განჭვრიტოს უძველესი სომხური და სირიული თარგმანები.

---

3 Марр Н., Из поездок в Сванию, Христианский Восток, т. II, вып. I, 25.

4 Марр Н., Яфетическе названия деревьев и растений, Известия Рос. АН, 1915, 945.

5 Марр, Заметки, I, 164.

6 Марр, Заметки, I, 167.

7 Марр, Заметки, I, 164-174.

8 იხ. ივ. ჯავახიშვილი, ახლად აღმოჩენილი ქართული ხელნაწერები და მათი მნიშვნელობა მეცნიერებისათვის, ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, IX 295, შენ. 79.

9 Марр Н., Из поездок в Сванию, 22-23; Марр Н., Эчмиадзинский фрагмент др. грузинской версии В3, Христианский Восок, т. II, вып. III, 263-274; Марр Н., Яфетическе названия деревьев и растений, Известия Рос. АН, 1915, 945; Марр Н., Из поездки на Афон, ЖМНПр, 1899, Март.

ამის შემდეგ, მარის მეთოდოლოგიით შეიარაღებული რობერტ ბლეიკის სკრუპულოზური ტექსტოლოგიური ანალიზი მთლიანად terra incognita-ს ძიებას – vetus Armena-სა და vetus Syra-ს ტექსტის აღდგენას ემსახურება.[10]

იოსებ მოლითორიც მარისა და ბლეიკის კვალს მიჰყვება: „ძველი სომხური დედანი ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანებისა გაცილებით მეტად არის vetus Syra-ზე დამოკიდებული, ვიდრე პეშიტაზე. რამხელა მნიშვნელობას იძენენ ამით ჩვენი ძველი ქართული ტექსტები სირიული ვერსიების ტექსტის ისტორიისათვის!“[11] ამდენად, მოლითორის მთელი კვლევა-ძიებაც ქართულ თარგმანში ძველი სირიული თარგმანის კვალის აღმოჩენისკენაა მიმართული.

თავიანთი იდეის არგუმენტებად მარს, ბლეიკსა და მოლითორს მიაჩნიათ როგორც მსგავსება სომხურ ვულგატასთან, ისე (და მით უფრო) გადახრები მისგან, რადგანაც სწორედ ეს გადახრები აღადგენენ ჩვენამდე არმოღწეულ vetus Armena-სა და vetus Syra-ს.

ქართული ბიბლიის ირგვლივ დღეს პარადოქსული სიტუაციაა შექმნილი: ხანმეტი ტექსტების „ნახევრადსვანურობა“ სერიოზულ მეცნიერულ მოსაზრებად არასოდეს განხილულა, არც საკუთრივ vetus Syra-ს და vetus Armena-ს ძიება მისულა იმ დონემდე, რომ მარი/ბლეიკი/მოლითორის ჰიპოთეზას რეალური საფუძველი გასჩენოდა და ქართულის იკითხვისების პარალელი რეალურად დადასტურებულიყო. ამის მიუხედავად, მარის მიერ შექმნილი მითი ქართული თარგმანის სომხურიდან მომდინარეობის შესახებ, ოღონდ სახეცვლილი (ქართულ თარგმანს ახლა სომხური ვულგატადან მომდინარედ მიიჩნევენ და არა vetus Armena-დან), ბიბლეისტთა ფართო წრეებში კვლავ ძალაში რჩება, რაც იმას ნიშნავს, რომ ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანი ბიბლიის ფილოლოგიისა თუ თეოლოგიისათვის არავითარ კონტექსტში, არც სირიული ბიბლიისა და არც სეპტუაგინტასთვის აღარაა საინტერესო.

საქმის რეალური ვითარება კი, მარის პერიფრაზი რომ მოვახდინოთ, მართლაც სხვაგვარია: ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანები, დადასტურებული უძველეს ხანმეტ ფრაგმენტებში, სეპტუაგინტადან მომდინარეობენ და, როგორც ადრეულ წყაროებს, დიდი მნიშვნელობა აქვთ სეპტუაგინტას ტექსტის ისტორიის შესწავლისათვის.

ჩემი ეს ნათქვამი ძველი აღთქმის სამი ხანმეტი ფრაგმენტის ტექსტუალურ ანალიზს ეფუძნება: *იერემიას, ესაიას* და *ეზრა I-ისა*. ამ ფრაგმენტების შედარებამ ჩვენამდე მოღწეულ ბერძნულ ხელნაწერებთან ქართული თარგმანის სავსებით კონკრეტული წყარო გამოავლინა: ხანმეტი *იერემიას*

---

[10] R. P. Blake, Khanmeti Palimpsest Fragments of the Old Georgian Version of Jeremiah, Harvard Theological Review, 25 (1932), 225-272.

[11] J. Molitor, Zur Frage der Vorlage des altgeorgischen Bibeltextes, Bedi Kartlisa, 2-3 (1957).

ტექსტი სეპტუაგინტას ჰექსაპლური რედაქციის ბერძნული ხელნაწერიდან არის თარგმნილი, ხოლო *ესაია* და *ეზრა* / სეპტუაგინტას ლუკიანური რედაქციის ბერძნული ხელნაწერებიდან მომდინარეობენ.[12]

ფრაგმენტების დასათარიღებლად ყველაზე ზედა ზღვარი – VIII საუკუნეც რომ ავიღოთ, ეს ხანმეტი ტექსტები ძველი აღთქმის ერთ-ერთ უძველეს წყაროებს წარმოადგენენ, ხოლო თავიანთი რედაქციული ჯგუფის სხვა ხელნაწერებს სამი-ოთხი საუკუნით მაინც უსწრებენ. ამდენად, ისინი უკვე აპრიორულად საინტერესონი არიან ამა თუ იმ რედაქციის ტექსტის დასადგენად და ამ ტექსტის ისტორიის შესასწავლად. ცნობილია, რომ ხელნაწერის სიძველე ყოველთვის არ არის მისი ავთენტურობის დამადასტურებელი. მაგრამ, თუკი ჩვენ მიერ შესწავლილი თარგმანის საკმაოდ ზუსტ ხასიათს გავითვალისწინებთ და იმასაც, რომ ტექსტი შემდგომი რედაქციული სწორებებისაგან ჯერ კიდევ დაცულია, ეს აპრიორული აზრი კიდევ უფრო უნდა განმტკიცდეს.

სეპტუაგინტას ტექსტის ისტორიისათვის ქართული ხელნაწერები შემდეგი თვალსაზრისით შეიძლება იყოს საინტერესო: 1. თანხვედრების შემთხვევაში ისინი ადასტურებენ ამა თუ იმ რედაქციის წაკითხვებს უფრო ადრეულ ხანაში და – 2. განსხვავებების შემთხვევაში (თუკი საქმე არა გვაქვს თარგმანის ტექნიკიდან თუ სხვა რაიმე შიდაქართული მიზეზიდან მომდინარე ცვლილებასთან) აღადგენენ იმ ფორმას, რომელიც ჩვენამდე მოღწეულმა უცხოენოვანმა წყაროებმა ვერ შემოინახეს.

ესაია

როგორც ზემოთ ითქვა, *ესაიას* ქართული თარგმანი ლუკიანური რედაქციის ბერძნული ხელნაწერიდან არის შესრულებული, ლუკიანური რედაქციის ჩვენთვის ცნობილი წყაროები კი X საუკუნისა და შემდეგდროინდელი ბერძნული ხელნაწერებია. ამრიგად, *ესაიას* ხანმეტი ფრაგმენტი,[13] რომელსაც ლამარა ქავჯაია V-VI საუკუნეებით ათარიღებს,[14] ხუთი საუკუნით ადრინდელია სხვა ლუკიანურ წყაროებზე. ეს გარემოება და, ამას გარდა, ხელნაწერში დაცული თარგმანის ზუსტი ხასიათი ამ წყაროს

---

12 უფრო დაწვრილებით იხ. ა. ხარანაული, ეზრა I-ის ქართული თარგმანის ხანმეტი ტექსტი (ავთენტურობის, წარმომავლობისა და თარგმანის ტექნიკის საკითხები), METANOIA, „ლოგოსი“, თბილისი, 2001, 296-331; A. Kharanauli, Das Chanmeti-Fragment aus Jeremia – Fragen seiner Entstehung und seiner Übersetzungstechnik, Oriens Christianus, 85, 2001, 204-236.

13 ფრაგმენტი დაცულია საქართველოს კ.კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტში. წაკითხულია ტექსტის შემდეგი ნაწილები: 7_{20-23} (124rv), 8_{2-8} (123 rv), 40_{4-12} (126rv), 46_{6-7} (127v), 47_{2-6} (135 r), 49_{3-6} (128 rv).

14 ლამარა ქავჯაია. ერთი წარმოშობის ორი პალიმფსესტის შესახებ, მრავალთავი III, 1973, გვ. 52-57.

მნიშვნელობაზე მეტყველებს *ესაიას* ლუკიანური რედაქციის ტექსტის დასადგენად. მაგრამ ცხადია, რომ ხანმეტი ფრაგმენტის წაკითხვები ერთნაირად მნიშვნელოვანი არ არის ბერძნული ხელნაწერების ამა თუ იმ ვარიანტის დასახასიათებლად და მათი პირველადობის გასარკვევად. პირველ რიგში ეს იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორაა თავად ლუკიანური ვარიანტი დამოწმებული წყაროებში.

I. მიიჩნევა, რომ *ესაიას* ლუკიანურ რედაქციას ჰექსაპლური ტექსტი ედო საფუძვლად, რომელშიც ლუკიანეს სტილისტურ-გრამატიკული შესწორებები შეჰქონდა. ამდენად, ლუკიანური ხელნაწერების წაკითხვები, რომლებიც ჰექსაპლურს ემთხვევა, ცხადია, ამ რედაქციის ტექსტის თავდაპირველ პლასტს ეკუთვნის. ასეთ შემთხვევებში ხანმეტი ფრაგმენტის თანხვედრები ჰექსაპლურ-ლუკიანურ ხელნაწერებთან მხოლოდ რეალურად ადასტურებს ამ ვარიანტების არსებობას ლუკიანური რედაქციის V საუკუნის ბერძნულ დედანში, მაგრამ ახალს არაფერს გვეუბნება ტექსტის ისტორიის შესახებ.

ამრიგად, ხანმეტი *ესაიაში* დასტურდება შემდეგი ჰექსაპლურ-ლუკიანური იკითხვისები:

ორი ასტერიზებული დამატება, ორიგენეს მიერ ებრაულიდან გადმოღებული და ჰექსაპლადან ლუკიანურ რედაქციაში შესული:

8_2 Ουρίαν] + (※V 22-48-96) τον ιερεα 26-106 V-oII L′′-233-456(+ τον μεγαν)-764^c C 403′449′544 Eus.dem. et ecl. Chr.Tht. Syh Arm Geo^X = MT οι γ' Q.

40_{12} τῇ χειρὶ] εν χ. εαυτου V = MT ; +(※) αυτου oII L′′- 86^c -233 403′410 770 Co Syh Syp Eus. Tht. Arm Geo^X = MT cf οι γ'

რაკი ითვლება, რომ ლუკიანე თავისი რედაქტორული მუშაობის დროს ებრაულ ტექსტს არ იყენებდა, ჰექსაპლადან მომდინარედ უნდა მივიჩნიოთ ის ვარიანტიც, რომელიც, მართალია, მხოლოდ ლუკიანურ ხელნაწერებშია დადასტურებული და ჩვენამდე მოღწეულ ჰექსაპლურ ხელნაწერებს არ შემოუნახავთ, მაგრამ მასორეტულ ტექსტთან და მცირე მთარგმნელებთან პოულობს პარალელს: 40_{20} ὅ βραχίων] + (※) αυτου S^{ca} A L′′-46-86^c-233-456 Co Syp Eus.comm. et ecl. Tht Geo^X = MT οι γ' Q.

ხანმეტი ფრაგმენტი ოთხ შემთხვევაში მისდევს ლუკიანეს, რომელიც ჰექსაპლას წაყოლით ტოვებს ხოლმე სეგმენტს (ეს გამოტოვებები შეიძლება პრეჰექსაპლური წარმომავლობისაც კი იყოს):

7_{20} μεγάλῳ καὶ] > O′′ L′′ -36-456 C 393 410 544 Eus. Bas. Chr. Tht Geo^X = MT

7_{20} ὅ ἐστιν S A′-Q-26-710 36 cI' 46 130 233 239′301 403′407 449′534 538 Co Cyr.] εν αλ(λοις) ουκ εχει το ο εστιν Q^{mg}; > S*O′′ L′′ -36-456 C 301 393 403′ 407 538 544 Eus. dem. Bas.(Chr.) Tht. Arm^Z Geo^X = MT

46_7 ἐπὶ τοῦ τόπου αὐτοῦ] om αὐτοῦ S*(add.$^{1\ vid}$) oII L$'^{\gamma\ -36}$ 449′Wire. Tht. Cyr$^{(lem)}$ Cypr Geo^{X}

47_4 εἶπεν] > S* O-88 L$''''^{-22\ c\ 93}$ C Sa Syl Hippol. I_2 22 Eus. Tht. Arm Geo^{X} = MT

ფრაგმენტი ერთხელ ჰექსაპლურ-ლუკიანურ გადაადგილებასაც ასახავს:

49_5 καὶ Ισραηλ / πρὸς αὐτόν] tr O'' L'*-233 C 403′Syl. Eus. comm. et ecl. Aht. II 256 Tht. Hi Geo^{X} = MT.

II. *ესაიას* ლუკიანური რედაქციის ტექსტის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით ხანმეტი ფრაგმენტის ის ვარიანტებია უფრო მნიშვნელოვანი, რომელნიც ლუკიანურ ხელნაწერებში ჰექსაპლურისგან დამოუკიდებელად შესულ იკითხვისებს ეთანხმებიან. მაგრამ ჩვენამდე მოღწეულ ლუკიანურ ხელნაწერებში (თუნდაც ამ ხელნაწერთა სრულ შემადგენლობაში) შენარჩუნებული ვარიანტების რედაქციული (საკუთრივ ლუკიანესეული) ხასიათი ყოველთვის ერთმნიშვნელოვნად ნათელი არ არის. ამიტომაც ამ ვარიანტების დადასტურება უძველეს წყაროში – ხანმეტ ფრაგმენტში – მათ ადრეულ წარმომავლობაზე მეტყველებს და ლუკიანური ტექსტის ისტორიისთვის მნიშვნელოვან ინფორმაციას იძლევა.

როდესაც ლუკიანური რედაქციის ხელნაწერები ჰექსაპლურ წყაროებს გამოეყოფა და სეპტუაგინტას ტექსტს ავრცობს, ხანმეტი ფრაგმენტი ოთხ შემთხვევაში მისდევს მას:

8_7 τὴν δόξαν] pr πασαν 88 L'''-46-233-456 393 Bo Chr. Tht. Geo^{X} = MT

47_6 ἔλεος] + ουθεν (ουδεν S* 538) S* 88 L'* 538 Co Hippol. (cod. H; συ δε codd. ER) Tht. Geo^{X}

49_5 συναχθήσομαι] συναχθήσεται (συναχθήσεται (-ομαι 22^{c} -36^{c}-93) πρὸς αὐτόν) L''' -86^{c}-233 Tht. Geo^{X}

40_{11} ἐν γαστρὶ ἐχούσας] pr τας S^{ca} L''' -233 198 403′770 Geo^{X}.

ხანმეტი ფრაგმენტის ჩვენება დამატების ვარიანტებს აძველებს და იმაზე მეტყველებს, რომ აქ საკუთრივ ლუკიანეს სტილისტურ დამატებებთან გვაქვს საქმე.

შემდეგ შემთხვევაშიც იგივე სიტუაცია გვაქვს: 8_3-ში ხანმეტი ფრაგმენტი მხარს უჭერს იმის ვარაუდს, რომ სტილისტური გადაადგილება ლუკიანეს რედაქციის ხელნაწერებში საკუთრივ ლუკიანესაგან მომდინარეობს: κύριός μοι] tr L'''$^{-36}$-46-233-456 565 403′407 Syh Bas. Chr. Tht. Arm. Geo^{X}.

40_8-ში ლექსიკური შენაცვლება და ნაცვალსახელის გამოტოვება მხოლოდ ლუკიანურ წყაროებშია დაცული და I Petr. 1_{25}-დან მომდინარე უნდა იყოს: τοῦ θεοῦ ἡμῶν] κυριου L'$^{\gamma}$ -46-233-456 Co Syp^{a} Just. Clem. Tht. Cypr.Spec. Arm = Petr.I 1_{25} Geo^{X}. ახალი აღთქმიდან მომდინარე ცვლილებები კი, საზოგადოდ, მეორად, არარედაქციულ ვარიანტებად ითვლება. ხანმეტი ფრაგმენტი, რომელიც მხარს უჭერს ლუკიანურ წაკითხვას, საშუალებას

გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ მოცემული ცვლილება ტექსტის განვითარების უკვე ადრეულ ეტაპზე არსებობდა ლუკიანურ ხელნაწერებში.

III. *ესაიას* ლუკიანური წყაროები ოთხ ჯგუფად იყოფა (L, *l* i, *l* II, *l* III). უმეტეს შემთხვევაში ისინი ერთად დგანან, ხოლო როდესაც ერთმანეთს ემიჯნებიან, გასარკვევი ხდება, რომელი მათგანი წარმოადგენს მეორად ცვლილებას და – როდინდელია ეს ცვლილება. ხანმეტმა ფრაგმენტმა ამ კითხვას შეიძლება გარკვეული პასუხი გასცეს. საინტერესოა აგრეთვე, თუ როდისაა ჩამოყალიბებული ხელნაწერთა ეს, ერთი შეხედვით საკმაოდ მყარი ჯგუფები, ანუ, როდის იწყება ლუკიანურ ხელნაწერთა განტოტება – თავიდანვე თუ – მოგვიანებით. მაგრამ ყოველივე ამის დადგენის თვალსაზრისითაც ხანმეტი ფრაგმენტის იკითხვისები ყველა შემთხვევაში ერთნაირად როდია ღირებული.

ცხადია, რომ, როცა ლუკიანურ ხელნაწერთა ერთი ჯგუფი არ შეიცავს ჰექსაპლურ დამატებას, რომელიც ყველა სხვა ლუკიანურ ხელნაწერშია გადმოსული, მისი ვარიანტი მეორადია და ქართული ფრაგმენტის ჩვენება, რომელიც ჰექსაპლურ-ლუკიანურ ხელნაწერთა უმეტესობის წაკითხვას ემთხვევა, ამ ვარიანტის წარმომავლობის შესახებ ახალ ინფორმაციას არ იძლევა: 8_2 τὸν Ουριαν] + (※V 22-48-96) τον ιερα 26-106 V-oII L′′-233-456(+τον μεγαν)-764^c C 403′449′544 Eus.dem. et ecl. Chr.Tht. Arm Geo^x = MT οι γ′ Q Syh.

როდესაც ლუკიანური ხელნაწერების ერთი ჯგუფის იკითხვისს პარალელი აქვს ჰექსაპლურ, ანდა, ჰექსაპლადან მომდინარე კატენების ხელნაწერებთან, უნდა ვიფიქროთ, რომ ეს იკითხვისი ლუკიანური რედაქციის პირველადი ვარიანტია. ამიტომაც შემდეგ შემთხვევებში ხანმეტი ფრაგმენტის ჩვენება მხოლოდ დამატებითი არგუმენტია იმ ვარიანტის პირველადობის დასადასტურებლად, რომელიც რამდენიმე ლუკიანურ ხელნაწერთან ერთად ჰექსაპლურ ან მისგან მომდინარე წყაროებშია დაცული.

ასე, მაგ. ხანმეტი ფრაგმენტი საკუთარი სახელის *l* III-ში დადასტურებულ პირველად ფორმას უჭერს მხარს: 8_6 τὸν Ραασσων] ραα(σ)σ(ϵ)ιν 88-oII 22^c-311-*Л*III-46 C 403′Tht Geo^x; ρασ(ϵ)ιν L′. 40_9-შიც ხანმეტი ფრაგმენტი ლუკიანური რედაქციის პირველად წაკითხვას ეთანხმება, რომელიც ლუკიანურ ხელნაწერთაგან მხოლოდ *l* I ჯგუფის ხელნაწერებშია შემორჩენილი და ჰექსაპლურ ხელნაწერებთან და მასორეტულ ტექსტთან პოულობს პარალელს: ὑμῶν] ημ, S^c Q-26-86-106 V-oII 51-*Л*-36-233-456 C′-564-566 403′410 534 538 Co Eus.dem. Geo^x = MT.

შემდეგ, ნაცვალსახელთა გამოტოვების შემთხვევაშიც დაახლოებით მსგავსი სიტუაცია გვაქვს: ლუკიანური ხელნაწერების დიდ ნაწილს ერთი ჯგუფი გამოეყოფა, რომელიც ერთ შემთხვევაში ჰექსაპლურ, მეორე შემთხვევაში კი კატენების ხელნაწერებთან პოულობს პარალელს. ტექსტის

ცვლილების ხასიათი (მყარ შესატყვისობებში ნაცვალსახლის გამოტოვება) და დამოწმება (49_5-ში O C-ს გარეშე და 49_6-ში C O-ს გარეშე) საეჭვოს ხდის ვარიანტის პირველადობას ლუკიანურ რედაქციაში. ხანმეტი *ესაია*, რომელიც ლემისა და ლუკიანური ხელნაწერების უფრო დიდი ნაწილის წაკითხვას ემხრობა და მყარ შესატყვისობაში ნაცვალსახელს არ გამოტოვებს, გვაფიქრებინებს, რომ იგი თავდაპირველ ლუკიანურ წაკითხვას ინახავს, ხოლო *l* II (49_5) და *l* I (49_6) მეორად ვარიანტს უჩვენებს:

49_5 ὁ θεός μου ἔσται μου] om μου 1° 26 B*-oII *l*III 407 Sa

49_6 μέγα σοί ἐστι τοῦ κληθῆναί σε] om σε 26-106 763*-*Л* C-564*.

ჩამოთვლილი მაგალითებისაგან განსხვავებით, სადაც ხანმეტი ტექსტი პირველად ლუკიანურ იკითხვისს ადასტურებდა, შემდეგ შემთხვევებში იგი მეორად ვარიანტს უჭერს მხარს: ასეა მაგ. 8_7-ში, სადაც ფრაგმენტი ემიჯნება ლუკიანეს ხელნაწერებში ჰექსაპლადან გადმოსულ წაკითხვას: 8_7 ἀνάγει κύριος Geo^{x}] tr O'' *l*III-96-46 C 239'403' Eus. dem. Hil. = MT. ლუკიანური ტრადიციის ხელნაწერების ამგვარი გაყოფა ამ შემთხვევაში ძნელი ასახსნელია. ქართული მასალა ადასტურებს, რომ ეს გაყოფა უკვე ადრეულ ეტაპზე არსებობდა.

ასევე, მეორად ლუკიანურ ვარიანტს შეიცავს ხანმეტი *ესაია* 7_{22}-ში: ჰექსაპლურ-ლუკიანური დამატების ტექსტში 93 (*l* III) და ლუკიანიზირებული ხელნაწერები (233 და 456) სიტყვათა გადაადგილებას ახდენენ (φαγεται βουτυρον] βουτυρον φαγεται 93-233-456). ხანმეტი ფრაგმენტის ტექსტი მსგავსი კიდურწერილობის შედეგად ისე მოკლდება, რომ საშუალება გვაქვს ვივარაუდოთ: ლუკიანური ტრადიციის ხელნაწერებში ეს გადაადგილება უკვე არსებობდა ქართული თარგმანის შესრულების დროს.

ლუკიანური ხელნაწერების ერთმანეთისგან განყოფის მაგალითები რამდენიმე საყურადღებო დასკვნის გამოტანის საშუალებას იძლევა: 1. როდესაც ლუკიანური ხელნაწერები ერთმანეთს სცილდებიან, ხანმეტი ფრაგმენტი ხან პირველად ვარიანტს უჭერს მხარს, ხან — უფრო გვიანდელს, მეორადს. ეს გარემოება კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ხელნაწერის სიძველე არ არის ვარიანტის სიძველის გარანტი. 2. რაც შეეხება ხანმეტი ფრაგმენტის ღირებულებას ლუკიანური ტექსტის ისტორიის თვალსაზრისით, ხანმეტი *ესაია* მეორად ვარიანტებს უკვე ტექსტის განვითარების ადრეულ ეტაპზე ადასტურებს და უჩვენებს, რომ ლუკიანური რედაქციის ხელნაწერების განყოფა ამ რედაქციის ჩამოყალიბებიდან მალევე დაწყებულა. 3. ამავე დროს, ხანმეტი *ესაია* კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო: ის ფაქტი, რომ იგი ლუკიანურ ხელნაწერთა ხან ერთ ჯგუფს უჭერს მხარს და ხან — მეორეს, იმაზე მეტყველებს, რომ ხანმეტი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი არც ერთ ცალკე აღებულ ჯგუფს არ მიეკუთვნებოდა და, ამდენად, *ესაიას* ლუკიანურ

ხელნაწერთა ჯგუფები, იმ სახით, რა სახითაც ჩვენ მათ ვიცნობთ, ანუ მყარი ერთობების სახით, შედარებით გვიან ჩამოყალიბდნენ.

IV. ხანმეტი *ესაია*, როგორც ვთქვით, თავისი ლუკიანური დედნის საკმაოდ ზუსტ თარგმანს წარმოადგენს. ამიტომაც ლუკიანეს ტექსტის ისტორიისათვის საინტერესო უნდა იყოს სეპტუაგინტას ტექსტის ის ცვლილებები, რომელსაც ლუკიანური ხელნაწერები ინახავენ, ხანმეტ ფრაგმენტში კი არ დასტურდება. ცხადია, რომ ამგვარ მაგალითებს შორის არ განიხილება ისინი, რომელთა ახსნაც თარგმანის სტილით, ანდა ქართული ენის თავისებურებით შეიძლება.

ხანმეტ ფრაგმენტში და მის მიმყოლ ქართულ ხელნაწერებში გადმოსული არ არის ლუკიანესეული რედაქციის ხელნაწერებში არსებული ორი დიდი ასტერიზებული დამატება, რომელიც ებრაულიდან არის ორიგენეს მიერ გადმოღებული და, რომელიც მცირე მთარგმნელებთანაც დასტურდება: 40_7 ἐξέπεσε] + (※ 22-48-231-96) οτι πνευμα κυριου επνευσεν εις αυτο αληθως ομοιος χορτω ο λαος (8) εξηρανθη ο χορτος το ανθος εξεπεσε(ν) V-oII L´´` -46-456 403´538 Syp$^{a\ b\ clim}$ Eus. Tht. Arm = MT σ´ θ´. ამ დამატების არარსებობა X-ში მსგავსი კიდურწერილობით შეიძლება აიხსნას, თუმცა ვერ ვიტყვით, ეს გამოტოვება ქართული ტექსტის ისტორიის კუთვნილებაა თუ ქართული თარგმანის ბერძნული დედნიდან მომდინარეობს. ამასთან მხედველობაში უნდა მივიღოთ, რომ ამ მაგალითის გარდა, ასტერიზებული დიდი დამატებები *ესაიას* ოშკურ და იერუსალიმურ ხელნაწერებში (რომლებიც ზედმიწევნით ახლოს დგნან X-სთან) ხშირად არ არის ასახული, ამიტომაც ეს მაგალითიცა და სხვა შემთხვევებიც ცალკე შესწავლის თემაა, ლუკიანური ტექსტის ისტორიასთან დაკავშირებული.

ხანმეტ ფრაგმენტში არ გადმოდის არც $40_{\text{ი}}$-ის ლუკიანური ხელნაწერების დამატება: τὸ ἔργον] + αυτου Co Eus.dem = MT; + εκαστου (- 88) 88 L´´ cII 403´ 407 770 Tht: შდრ. Rom 2_6: ὃς ἀποδώσει ἑ"κάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ. თუ ხანმეტი ფრაგმენტის ამ ჩვენებასთან ერთად *ესაიას* პარალელურ ადგილსაც გავითვალისწინებთ და ცრუ ობელოსსაც, რომელიც 88-ე ხელნაწერშია დართული დამატებულ სიტყვაზე, დამატება ლუკიანურ ხელნაწერებში შეიძლება გვიანდელ ცვლილებად ჩავთვალოთ, რომელიც Rom 2_6-ის ასოციაციას ეფუძნება.

V. ლუკიანური ტექსტის ისტორიისათვის საინტერესო უნდა იყოს ხანმეტ ფრაგმენტში დადასტურებული ვარიანტიც, რომელსაც ლუკიანურ ხელნაწერებში პარალელი არა აქვს და თარგმანის ტექნიკით არ იხსნება. ასეთია 8_5-ის ასტერიზებული დამატება, რომელიც ნამდვილად ჰექსაპლური წარმომავლობისაა და V-oII-ს მიერაა შემონახული. თუ ტექსტის ამ ნაწილში მკვეთრად ლუკიანიზირებულ 456-ე ხელნაწერსაც გავითვალის-

წინებთ და ხანმეტ ფრაგმენტსაც, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ დამატება ლუკიანესეულ ხელნაწერებში იყო და შემდგომ დაიკარგა: 8_5 λαλῆσαί μοι ἔτι] + (※)λεγων V-oII C 456 Syh. Arm. Geo = MT Q(anon.) σ θ λεγων Q (anon.).

მაშ, *ესაიას* ხანმეტ ფრაგმენტში ასახულია ლუკიანურ ხელნაწერებში შესული LXX-ს ტექსტის ყველანაირი წარმომავლობის ცვლილება:

I – ჰექსაპლადან გადმოტანილი შესწორებები,

II – საკუთრივ ლუკიანური შესწორებები,

III – ცალკეულ ლუკიანურ ხელნაწერებში ასახული შესწორებები.

ყველა ამ შემთხვევაში ხანმეტი ფრაგმენტი ადასტურებს ცვლილებებს დაახლ. V საუკუნის ბერძნულ დედანში, გარკვეულ ინფორმაციას იძლევა ამ ცვლილებების პირველადობა-მეორადობის განსასაზღვრად და ტექსტის ისტორიასთან – ლუკიანური რედაქციის ხელნაწერთა ქვეჯგუფების ჩამოყალიბებასთან დაკავშირებით.

ხანმეტი *ესაია* საყურადღებოა იმ შემთხვევაშიც, როდესაც იგი:

IV – არ იზიარებს ლუკიანური რედაქციის ცვლილებებს (ასეთ შემთხვევებში შესაძლებელია, რომ V საუკუნის ლუკიანურ ხელნაწერში ეს ცვლლებები არ ყოფილიყო) და, პირიქით,

V – თავად შეაქვს ცვლილება LXX-ს ტექსტში, რომელიც ლუკიანური რედაქციის ადრეულ ვარიანტში ალბათ იყო, ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებში კი შემონახული არ არის.

იერემია

ივ. ჯავახიშვილი ხანმეტ *იერემიას*[15] პალეოგრაფიული ნიშნების მიხედვით VI საუკუნეს, რ. ბლეიკი კი, VIII საუკუნის შუა წლებს მიაკუთვნებს.[16] *იერემიას* ხანმეტი ფრაგმენტი პირველი ტექსტი იყო, რომელიც დედნის დადგენის თვალსაზრისით დეტალურად იქნა გამოკვლეული. გამოკვლევა ბლეიკმა ჩაატარა XX საუკუნის 30-იან წლებში. ბლეიკის კვლევის მიმართულება შემდეგ მოლითორმა განაგრძო. სამწუხაროდ, ასეთი სიტყვასიტყ-

---

15 ფრაგმენტი კაიროს გენიზაშია ნაპოვნი და ოქსფორდში (Bodleian Library, Oxford. Ms. Georgian C 1 = Ms. Hebrew 2672 recto-verso) და კემბრიჯში (Cambridge University Library. Taylor-Schechter Ms. 12,183: Ms. Georgian 1 recto-verso, 2 recto-verso) ინახება. წაკითხულია ტექსტის შემდეგი ნაწილები: 12_{10-14} (ლაკუნებით) $15-16$; 17_{26-27}; 18_{2-8}; და ადგილ-ადგილ $20_{9-10, 12, 14-16}$.

16 ხელნაწერის დათარიღების შესახებ იხ. ჯავახიშვილი, 265-266, 279, 283-85, ამ დათარიღებას ეთანხმება კ. დანელიაც (იერემიას წინასწარმეტყველების ძველი ქართული ვერსიები, 1992, 279-280), ილ. აბულაძეს ფრაგმენტი VI-VII საუკუნის პალეოგრაფიული ძეგლის ნიმუშად მიაქვს (ილ. აბულაძე, პალეოგრაფიული ალბომი, ტაბ. 4); Blake, Khanmeti Palimpsest, 210, 271.

ვითი ანალიზი ქართული ბიბლიური ტექსტებისა შემდგომ თითქმის აღარ ჩატარებულა და ამიტომაც ბლეიკისა და მოლითორის დასავლეთში გამოქვეყნებულმა სტატიებმა განსაზღვრეს აზრი ქართული ბიბლიის წარმოშავლობის შესახებ. როგორც ვთქვით, მათი კვლევის მთავარი მიზანი ძველი, ჩვენამდე არმოღწეული სომხური თარგმანის აღდგენის გზით ძველ სირიულ ტექსტამდე მისვლა იყო.

ბლეიკის დასკვნები კვლევის შემდეგ მეთოდს ეფუძნება: ვატიკანური ხელნაწერის საწინააღმდეგოდ ქართულ ტექსტში არსებული მსგავსებები სომხურთან მას სხვა ბერძნული ხელნაწერების მონაცემთა გათვალისწინების გარეშე, სომხურიდან მომდინარედ მიაჩნია. თუკი სომხურთან მსგავსებას ადგილი არა აქვს და ქართული ხელნაწერები სომხურს შორდებიან, კვლავ, იმის მიუხედავად, რომ ქართული რედაქციები სხვა ბერძნულ წყაროებთან ავლენენ მსგავსებას, და, იმის მიუხედავად, რომ ეს მსგავსება რეგულარულ ხასიათს ატარებს, იგი სომხური ტექსტის თავდაპირველ ვარიანტში ქართულის შესაბამის ფორმებს აღადგენს. ამგვარივე მეთოდით ხელმძღვანელობს მოლითორიც.[17] ბლეიკსა და მოლითორს ვატიკანური ხელნაწერის გარდა ქართული ტექსტი სხვა ბერძნული ხელნაწერებისთვისაც რომ შეედარებინათ, მათი წინასწარაღებული იდეა ქართული თარგმანის გზით ჩვენამდე არმოღწეული სომხურ და სირიულ ტექსტებამდე მისვლისა არგუმენტების გარეშე დარჩებოდა.

ხანმეტი ტექსტის შედარებას რეალურად არსებულ ბერძნულ, სომხურ და სირიულ წყაროებთან სხვაგვარ დაკვნამდე მივყავართ, კერძოდ იქამდე, რომ ხანმეტ *იერემიაში* წარმოდგენილი თარგმანი ბერძნული ჰექსაპლური დედნიდანაა შესრულებული. სწორედ აქედანაა პარალელები ასევე, ჰექსაპლადან თარგმნილ სიროჰექსაპლასა და სომხურ ტექსტთან.

ორიგენეს რედაქცია წყაროთა შედარებით მწირი რაოდენობითაა ჩვენამდე მოღწეული – X საუკუნის ორი ბერძნული ხელნაწერით (88, 233) და სირიული (სიროჰექსაპლა (Syl), სიროპალესტინური (Syp)) და სომხური თარგმანებით. ამდენად, ბერძნულ ხელნაწერებზე სამი საუკუნეთი ადრინდელი ხანმეტი ფრაგმენტი შესაძლოა საინტერესო იყოს ორიგენესეული რედაქციის ტექსტის ისტორიის შესასწავლად, რომელიც წყაროთა მცირე რაოდენობითაა ჩვენამდე მოღწეული.

ორიგენესეულად ჰექსაპლური წყაროების წაკითხვები მაშინ ითვლება, როდესაც სახეზეა პარალელები მასორეტულ ტექსტთან და როდესაც ვარიანტებს ორიგენეს კრიტიკული ნიშნები ახლავს. ასეთია, მაგ. ექვსი ასტერიზებული დამატება, რომელსაც ჰექსაპლური წყაროების გარდა ლუკიანური ხელნაწერებიც შეიცავენ, ორი დამატება, რომელსაც ას-

[17] იხ. J. Molitor, Spuren altsyrischer Bibel-Übersetzung in den Chanmeti-Palimpsesten aus Jeremias, Bedi Kartlisa, Revue de kartvelologie, Paris, 1963, vol.15-16, 99-102.

ტერიქსი ალარ უზის, მაგრამ მასორეტულ ტექსტთან პარალელის გამო ასევე ორიგენესეული უნდა იყოს:

17_{26} φέροντες 2°] pr και O-233 C′ 26 46 86′ 198 534 544 Bo Aeth Geo^{X} = MT

18_{8} αὐτῶν] + ων ελαλησα επ αυτο O-233 62 Arm (*ad eos* pro επ αυτο) Or. III 155 (προς pro επ) 157 Geo^{X} = MT 86.

12_{II}-ში ჰექსაპლურ წყაროებში დაცული ებრაიზებული იდიომიც ამ ლექსიკური ვარიანტის პირველადობაზე მეტყველებს ორიგენესეულ ტექსტში:

12_{11} ἐτέθη B-S O L′-449-538 Co Arm Chr. Hi. Geo^{X}] εγενηθη rel.

ყველა ეს ორიგენესეული ვარიანტი ხანმეტ ფრაგმენტშიც არის გადმოსული. ქართულ ხელნაწერს ამ ტიპიური ორიგენესეული ვარიანტების შესახებ ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით ღირებული სიახლე შეიძლება არ შემოაქვს, მაგრამ ის კია, რომ ამ წაკითხვებს უფრო ადრეულ ძეგლში ადასტურებს, ვიდრე თავად ბერძნული წყაროებია.

ზოგ შემთხვევაში ვარიანტს, რომელსაც პარალელი აქვს მასორეტულ ტექსტთან, ჰექსაპლური წყაროებიდან მხოლოდ სიროჰექსაპლა შეიცავს. ასეთია მაგ. ἔσται-ს გამოტოვება 17_{27}-ში: ἔσται] > Syh $L^{'-36}$-538 La^{Sg} Aeth Arm Tyc. Geo^{X} = MT. ხანმეტი ფრაგმენტის ჩვენება მოწმობს, რომ ეს გამოტოვება ძველ ჰექსაპლურ დედანშიც ყოფილა და მასორეტულ ტექსტთან ერთად, გამოტოვების რედაქციულ ხასიათზე მიუთითებს.

როდესაც ჰექსაპლურ წყაროთა კითხვასხვაობებს მასორეტულ ტექსტთან პარალელი არ ეძებნებათ, სავარაუდოა, რომ ისინი ან გვიანაა შესული ჰექსაპლური წარმოშობის წყაროებში, ანდა – რომ მასორეტული ტექსტი ორიგენეს ებრაული დედნისაგან განსხვავდებოდა. *იერემიას* ჰექსაპლურ წყაროებში დადასტურებული ვარიანტების პირველადობა-მეორადობის გასარკვევად სწორედ ასეთ შემთხვევებში შეიძლება იყოს ღირებული ხანმეტი ფრაგმენტი.

12_{II}-ში პარონომაზიული წყვილი ჰექსაპლურ წყაროებსა (O-233, Arm) და ლუკიანესეულ ხელნაწერებში გადაადგილებულია: ἀφανισμῷ / ἠφανίσθη] tr S O-233 L′-198 Arm Or. III $79_{4\ 13}$ Chr. Tht. Geo^{X}. მასორეტულ ტექსტთან პარალელი ამ გადაადგილებას არა აქვს და, თუ ამის გამო ვიფიქრებთ, რომ ცვლილება მეორადია და ლუკიანური გავლენის შედეგი, ხანმეტი ფრაგმენტი ამ ვარიანტის სიძველეზე მაინც მეტყველებს და იმაზე, რომ ჰექსაპლური რედაქციის ხელნაწერები, რომლებიც ლუკიანური რედაქციის ხელნაწერების ვარიანტებსაც შეიცავდნენ, ქართული თარგმანის შესრულების დროს უკვე არსებობდა.

მაშ, *იერემიას* ხანმეტი ფრაგმენტი ადასტურებს, რომ მის დედანში (VI-VII საუკუნეების ჰექსაპლური რედაქციის ბერძნულ ხელნაწერში) არსებობდა:

I – ჰექსაპლური ვარიანტები, რომლებიც სრულადაა დამოწმებული ორიგენესეული კრიტიკული ნიშნით, ჰექსაპლური წყაროებითა და პარალელით მასორეტულ ტექსტთან;

II – ჰექსაპლური ვარიანტები, რომლებიც მწირად არიან დამოწმებულნი ხელნაწერებით, მაგრამ პარალელი აქვთ მასორეტულ ტექსტთან (ასეთ ვარიანტს ხანმეტი ფრაგმენტის ჩვენება ავთენტურს ხდის);

III – ჰექსაპლური ხელნაწერების ვარიანტი, რომელსაც მასორეტულ ტექსტთან პარალელი არა აქვს და შესაძლოა ჰექსაპლურ წყაროებშიც გვიან არის შესული.

ეზრა I

ეზრა I-ის ხანმეტ ფრაგმენტს[18] მისი გამომცემელი, ნევილ ბერძოლი პალეოგრაფიული და გრამატიკული (ხანმეტი ფორმები) ნიშნებით VII სკ-ს განაკუთვნებს. მანვე პირველმა მიანიშნა თარგმანის ლუკიანურ წარმომავლობაზე.[19] რ. ჰანჰარტიც, *ეზრა I*-ის ბერძნული ტექსტის გამომცემელი, თვლის, რომ ფრაგმენტში დაცული ქართული ტექსტი ზედმიწევნით მისდევს ლუკიანურ რედაქციას.[20] ხანმეტი *ეზრას* სიტყვასიტყვითმა შედარებამ *ეზრა I*-ის ბერძნული ტექსტის კრიტიკულ გამოცემასთან მეც ამ დასკვნამდე მიმიყვანა.

ლუკიანური რედაქციის ტექსტმა ჩვენამდე ორადორი გვიანდელი ხელნაწერის სახით (19, XII სკ.-ისა და 108, XIII სკ.-ისა) მოაღწია. ამიტომ ცხადია, რომ VII საუკუნის ხანმეტ ფრაგმენტს, რომელსაც რედაქტირების კვალი თითქმის არ ამჩნევია და საკმაოდ ზუსტ თარგმანს ინახავს, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს ლუკიანური *ეზრას* ტექსტის ისტორიისათვის.

ლუკიანურ წყაროთა სიმწირე და მათი გვიანდელობა, არარსებობა ებრაული ტექსტისა, საიდანაც ეს აპოკრიფული წიგნი უნდა იყოს თარგმნილი, არარსებობა ჰექსაპლური რედაქციისა, ანუ ფაქტორების არქონა, რომლებზე დაყრდნობითაც ხდება ხოლმე ბიბლიის სხვა წიგნებში რედაქციის განსაზღვრა და ამ რედაქციის ფარგლებში ამა თუ იმ ვარიანტის პირველადობისა თუ სიძველის დადგენა, ქართული ტექსტის მნიშვნელობას კიდევ უფრო ზრდის.

---

[18] ფრაგმენტი დაცულია ავსტრიის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში (Georg. 2), შეიცავს *ეზრა I*-ის ტექსტის შემდეგ ნაწილებს: 1_{46-48}, 2_{4-7}, 9_{14-23}, 9_{25-35}.

[19] J.N., Birdsall, Palimpsest Fragments of a Khanmeti Georgian Version of I Esdras, Le Muséon, 85 (1972), 1-2, 97-105, გვ. 98.

[20] Septuaginta, Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. VIII/1, Esdrae liber I, ed. Robert Hanhart, Göttingen, Vanderhoeck&Ruprecht, 1974, გვ. 20.

ხანმეტ ფრაგმენტში ასახულია *I ეზრას* ლუკიანესეულ რედაქციაში სხვადახვა გზით შესული შესწორებები. თითოეულ შემთხვევაში ხანმეტი ფრაგმენტის ტექსტოლოგიური ღირებულება ლუკიანური რედაქციისათვის სხვადასხვაა.

I. ხანმეტ ფრაგმენტში გადმოსულია *ეზრა I*-ის წაკითხვები, რომლებიც *ნეშტთა II*-ისა და *ეზრა II*-ის სეპტუაგინტას თუ ლუკიანესეული რედაქციის იკითხვისებთან პოულობენ პარალელს მაშინ, როდესაც ეს უკანასკნელნი მასორეტულ ტექსტს შეესაბამებიან:

მაგ. **დამატება:**

9_{14} Ἰεζιάς Θοκάνου B] ιαζιας υιος Θεκουε L Geo^{X} = Esdr II LXX

9_{20} αὐτῶν 2°] + κριθεν L: ex κριον Geo^{X}, cf Esdr II

გამოტოვება:

2_{5} om εἰ L Sy Geo^{X} = Par II 36_{23} Esdr II 1_{3}

გადაადგილება:

9_{14} Λευὶς και Σαββαταῖος] σαβεθεος (σαββ. 108) οι λευιται (λεβ. 108) L Geo^{X}: cf Esdr II 10_{15} et $_{48}$

9_{16} κατ' ὄνομα / πάντας] tr B′ L 245 Geo^{X}: cf Esdr II 10_{16}

ლექსიკური ცვლილება:

9_{14} Λευὶς] οι λευιται (λεβ. 108) L Geo^{X}: cf Esdr II 10_{15} et $_{48}$

9_{16} δεκάτου Ios XI 151] δωδεκατου L 119 Geo^{X} = Esdr II 10_{16} LXX^{L}

ლექსიკური და გრამატიკული ცვლილება:

2_{7} καταστάντες] ανεστησαν L Sy Geo^{X} = Esdr II 1_{5}.

ხანმეტ ფრაგმენტში განსაკუთრებით ბევრია შესატყვისობა იმ ლუკიანურ ვარიანტებთან, რომლებიც საკუთარ სახელთა ეკვივალენტურობის, კვანტიტატიურობის და რიგის დაცვისას *ეზრა II* და *ნეშტთა II*-სთან (ამ წიგნის სეპტუაგინტას ტექსტსა თუ ლუკიანურ ვარიანტებთან) პოულობენ პარალელს:[21]

1. ეკვივალენტურობა:

9_{21} Ἀζαρίας B′ A 58 La Arm^{-1500} Sixt: cf $_{43\ 46\ 48}$] οζιας L = Esdr II 10_{21} L′ 44 La^{123} Compl ოზეა

9_{22} Ὠκίδηλος] ιωζαβαδ L = Esdr II 10_{22} იოზაბათ

9_{22} Σάλθας] ηλασα L = Esdr II 10_{22} Ელასა

9_{23} Κώλιος] κωλιας 108 = Esdr II 10_{23} LXX^{L} კოლია

9_{23} Παθαῖος] φεθειας L = Esdr II 10_{23} LXX^{L} ფეთეია

9_{23} Ὠούδας] ιουδας L 71-236 Sy Arm Sixt: cf Esdr II 10_{23} იუდა

9_{26} Ἱερμάς] ραμιας L: cf Esdr II 10_{25} რამია

---

[21] მაგალითების სიმრავლიდან მომყავს მხოლოდ რამდენიმე.

9_{34} Ναθανίας] ναθαν L = Esdr II 10_{39} ნათან

9_{34} Σάματος] σαμαριας (-ρειας 19) L: cf Esdr II 10_{41} სამარია

2. რაოდენობა:

9_{14} Θοκάνου] υιος θεκουε L = Esdr II 10_{15} LXX pr *filius* La^{C} ძე თეკუშსი

9_{25} Τολβάνης] τελλημ και ουριας L: cf Esdr II 10_{24} LXX^{L} ტელმმ და ურია

9_{34} ἐκ τῶν υἱῶν Ἐζωρὰ Σεσίς] αδδαιας και ναδαβου και σεσσεει (σεσεει 108) και σαρουα L: cf Esdr II $10_{39\ 40}$ LXX^{L} ადაია და ნაბადუ და სესინ და სარუია

9_{34} Ζαμβρίς, Ἰώσηπος] και ιωσηφ και σελλουμ και αμαριας L: cf Esdr II 10_{42} და იოსაფ და სელუმ და ამარია

9_{35} Νοομά A 46 55] ναβαυ ιεϊηλ L: cf Esdr II 10_{43} ნაბავისთა იეიელ

9_{35} Ζαβαδαίας] και ζαβαδ και ζεβενει (ζεβεννει 19) L: cf Esdr II 10_{43} LXX^{L} და ზაბად და ზებენი.

3. მიმდევრობა:

9_{34} Σομεΐς, Σελεμίας] σελεμεει και σεμεει L: cf Esdr II $10_{38\ 39}$ et $_{23\ 33}$ სელემეი და სემე<ი>

9_{26} Μιάμινος καὶ Ἐλεάζαρος καὶ Ἀσιβιας καὶ Βανναίας] βαναιας και μιχαιας και μιαμιδαιας και ελεαζαρ L: cf Esdr II 10_{25} LXX^{L} ბანაია და მიქია და მიამიდა და ელეაზარ.

პარალელები *ეზრა II* და *ნეშტთა II*-თან იმაზე მიანიშნებს, რომ დასახელებული ვარიანტები *ეზრა I*-ის ლუკიანური რედაქციის თავდაპირველი წაკითხვებია. ასეთ შემთხვევაში ქართული ფრაგმენტი ადასტურებს ამ ვარიანტების სიძველეს.

II. უფრო მნიშვნელოვანია ხანმეტი ფრაგმენტის იკითხვისები იმ შემთხვევებში, როდესაც ლუკიანური ხელნაწერები მასორეტულ ტექსტს შორდება. რიგ შემთხვევებში ხანმეტი ფრაგმენტი ასეთ წაკითხვებს მხარს უჭერს.

ა) ასეთია მაგ. ფრაგმენტში გადმოტანილი შეცდომა, რომელსაც ჩვენამდე მოღწეული ლუკიანური ხელნაწერები ინახავენ: 9_{16} om ὁ ἱερεὺς ἄνδρας. სუბიექტისა და ობიექტის ატრიბუტის გამოტოვების მიზეზი თუ მართლაც მსგავსი კიდურწერილობაა, როგორც ამას ჰანჰარტი მიიჩნევს და საქმე არა გვაქვს ტექსტის შეგნებულ შემოკლებასთან, უნდა ჩავთვალოთ, რომ მექანიკური გამოტოვება ლუკიანური ტრადიციის ხელნაწერებში გაცილებით ადრეა მომხდარი, ვიდრე ეს მხოლოდ XII-XIII სკ.-ების ხელნაწერთა საფუძველზე შეგვეძლო გვეფიქრა.

ბ) ფრაგმენტში გადმოტანილია ლუკიანურ ხელნაწერებში დაცული ის ვარიანტები, რომლებიც რედაქტორისთვის შეუმჩნევლად დარჩენილ და ისე გადმოღებულ მეორეულ ტრადიციას, ანდა მასორეტული ტექსტისაგან განსხვავებულ ებრაულ-არამეული დედნის მიხედვით გაკეთებულ კორექტურას ეფუძნებიან.[22]

ასეთებია მაგ. ლუკიანეს ხელნაწერებისათვის დამახასიათებელი დამატებები: 2_5 αὐτοῦ 1°] + ος προθυμειται του πορευθηναι L Geo^X
2_5 αὐτοῦ 3°] + ο κατασκηνωσας εν ιερουσαλημ L Geo^X
2_6 αὐτῷ] + και προθυμεισθωσαν τω κυριω L La^C Geo^X
1_{46} παρέβη] pr απεστη και L Geo^X [23]
2_6 ἐν δόσεσιν] pr και B L 248 La$^{V:S}$; et Aeth Geo^X
სტილისტური გამოტოვებები:
2_6 οἱ ἐν τῷ τόπῳ αὐτοῦ] om οἱ L 55 340 La^C Aeth: cf Esdr II Geo^X;
2_5 ὁ κύριος αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ] om αὐτοῦ 1° L 121 Arm Geo^X.

III. კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ხანმეტი ფრაგმენტის ის წაკითხვები, რომლებიც ლუკიანურ *ეზრა Ⅰ*-ის ხელნაწერებს არ შემოუნახავთ, მაგრამ *ეზრა Ⅱ*-სთან და *ნეშტთა Ⅱ*-სთან პოულობენ პარალელს. საინტერესოა, რომ ერთ ასეთ იკითხვისს უკვე *ეზრა Ⅰ*-ის ლუკიანური რედაქციის ტექსტის გამომცემელი, ლაგარდი მიიჩნევდა ლუკიანური რედაქციის თავდაპირველ ვარიანტად: 9_{20} αὐτῶν 2°] + κριθεν L: ex κριον, cf Esdr II = ვერ<ძსა Geo^X. Esdr II-თან პარალელის საფუძველზე ლაგარდი κριθεν-ს ლუკიანურ ხელნაწერთა კორექტურულ შეცდომად თვლიდა და κριον-ს აღადგენდა, ვარიანტს, რომელიც შემდგომ ხანმეტმა ფრაგმენტმა დაადასტურა.

მაგრამ ხანმეტი ფრაგმენტების იკითხვისები, რომლებიც *ეზრა Ⅱ*-სთან პოულობენ პარალელს და სავარაუდოდ ჩვენამდე არმოღწეულ თავდაპირველ ლუკიანურ ვარიანტებს წარმოადგენენ, ამით არ ამოიწურება. ასეთებად უნდა ჩავთვალოთ ალბათ:

დამატება
2_5 ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ] + και 120 La^C Geo^X: cf praec et Esdr II 1_3

გამოტოვება
1_{47} καὶ οἱ ἡγούμενοι δέ] om δέ 71 La^V Sy^{B*} Geo^X: cf Par II 36_{14}
2_5 τίς ἐστιν οὖν ὑμῶν] om οὖν La^V Geo^X = Par II 36_{23}, Esdr II 1_3

---

[22] Hanhart, Textgeschichte, 26.
[23] ხანმეტ ფრაგმენტში απεστη-ს შესაბამისი სიტყვა და წინამავალი ასოები არ იკითხება.

გადაადგილება

9_{17} τοῦ πρώτου μηνός] τοῦ μηνὸς τοῦ πρώτου Esdr. II 10_{17} Geo^{X}

9_{18} ἀλλογενεῖς / γυναῖκας] tr Geo^{X} Esdr. II 10_{18} γυναῖκας ἀλλοτρίας.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ხანმეტი ფრაგმენტის **სინტაქსური ცვლილება** 2_5-ში. ცვლილება მთელი ფრაზის რამდენიმე კომპონენტს მიეკართება და Esdra II-ის ლუკიანურ ხელნაწერებთან პოულობს პარალელს:

Esdra I 2_5 LXX^{L}: καὶ ἀναβὰς (ascendat (et asc. Q) $La^{V: Qmc}$ La^{C}) εἰς τὴν Ἰερουσαλὴμ την ιουδαια (108 (την ιουδαιαν 19)) (+και 120 La^{C}) οἰκοδομείτω

Esdra II 1_3 LXX^{L}: καὶ αναβητω (L Compl (= Par II 36_{23}) εἰς Ἰερουσαλὴμ τη (L 46-381) ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ οἰκοδομήσατω

Esdra I 2_5 Geo^{X}: და აღვედინ იერუსალჱმდ რომელ არს ჰურიასტანს და ხაშჱნებდინ.

IV. საკუთარ სახელთა ზედმიწევნით ზუსტი ტრანსკრიბირების ფონზე საყურადღებოა განსხვავებები ლუკიანური ხელნაწერებისაგან, რომელთაც ზოგ შემთხვევაში ეძებნებათ პარალელები Esdr. II-ში, ზოგ შემთხვევაში კი – არა. ასეთ შემთხვევებში ფრაგმენტის იკითხვისები მნიშვნელოვანი შეიძლება იყოს პირველადი ლუკიანური ვარიანტის აღსადგენად, ანდა, ხანმეტი ფრაგმენტის ბერძნული დედნის აღდგენის თვალსაზრისით მაინც.

ლაგარდი კორექტურულ შეცდომად თვლიდა შემდეგ წაკითხვას: 9_{22} Φαλασσουρ L და მას ასე ასწორებდა: Φαδασσουρ: cf Num 1_{10} Φαδασσουρ 121 ხანმეტი ფრაგმენტის წაკითხვა – „ფადასურისთა“ ლაგარდის ვარაუდს ადასტურებს.

ასეთივე მაგალითი შეიძლება იყოს საკუთარი სახელის ფორმები შეცვლილი დაბოლოებით:

9_{34} σαρουα L: cf Esdr II $10_{39\ 40}$ LXX^{L}] სარუეა, რასაც *მეფეთა* წიგნებში დადასტურებული ფორმებიც (σαρουε̲α, σαρουε̲ια, σαρουε̲ας) მოწმობენ.

9_{34} σεσσεει (σεσεει 108)] ses̲ιν̲. cf Esdr II 10_{40} ^{ap} σεσσει̲ν (σενσειρ 19′) L.

9_{27} Ὠβάδιος] αβδια̲ L; აბდი cf Esdr II – αβδι, 10_{26} ^{ap} *აბდი* La^{123} = MT შდრ. აგრეთვე -ია დაბოლოებიანი ფორმები, რომელიც *ეზრა* / და /*Ⴇ*ის სხვა ადგილებში ხშირად გვხვდება: 8_{35} αβδιου L = Esdr II 8_9: 93-108; 9_{27} ο αβδιος 58.

ხანმეტ ფრაგმენტში განუხრელად დაცული წესი ει და αι დიფთონგების დაწერილობის შესაბამისად, ორი ხმოვნით გადმოტანისა, იტაცისტურ ხმოვანმონაცვლეობას გვავარაუდებინებს ხანმეტი ფრაგმენტის ბერძნულ დედანში:

9_{29} θελεει L = Esdr II 10_{28} LXX^{L}] მელეი

9_{34} σελεμεει L] სელემეი cf Esdr II 10_{39} σελεμει L

ანა ხარანაული

9_{35} ζεβενει (ζεβεννει 19) L: cf Esdr II 10_{43}] ზებენი
9_{21} ελειας L = Esdr II 10_{21}] ელია (cf მაგ. Esdra II 10_{21}^{ap}). თუმცა ეს განსხვავება Ἠλίας-თან ანალოგიითაც შეგვეძლო აგვეხსნა.

9_{21} σαμαιας L 74 = Esdr II 10_{21} LXX^{L}] სამეა: cf 1 $_{9}$ σαμεας 46-98 La^{v}; 8_{39} σαμεας 74; 8_{43} σαμεαν 98 La^{v}; Esdr II 10_{21} *სამაეას* La; Esdr II 10_{31} σεμεα S.
9_{34} σαμαιας L = Esdr II 10_{41} LXX^{L}] სამეა
9_{26} μιχαιας L = Esdr II 10_{25} LXX^{L}] მიქეა: cf Esdr II 22_{41} μιχεας 98
9_{26} μιαμιδαιας L] მიამიდეა: cf Esdr II 10_{26} μιαμιδεας LXX^{L}; Esdr II 10_{25} μιαμιελδεας 19.

ხანმეტი *ეზრას* ბერძნულ დედანში ანლაუტში იტაცისტური შენაცვლება და αιλαμ-ის ნაცვლად ελαμ-ია მოსალოდნელი. პარალელების გათვალისწინება ამ აზრს უფრო მყარს ხდის:

9_{27} Ἠλάμ coni Be. p 90 = Esdr II: cf 5_{12}] αιλαμ L = Esdr II 10_{26} LXX^{L} ელამისთა (შდრ. Esdr I 5_{12}^{ap}: 108 და ლუკიანესეული, 19′ წაკითხვები Esdr II-ში: 2_{7}, 8_{7}, 17_{12}, 22_{42}).

V. ასევე მნიშვნელოვანია ხანმეტი ფრაგმენტის წაკითხვები მაშინ, როდესაც ლუკიანური ხელნაწერები ერთმანეთს სცილდებიან. ასეთ შემთხვევებში ხანმეტი ფრაგმენტი 108-ე ხელნაწერს ემხრობა და ჰანჰარტის ვარაუდს ადასტურებს, რომელიც 108-ს 19-ზე სანდოდ მიიჩნევს:

2_{7} οἱ ἀρχίφυλοι 108 Geo^{X}] οι αρχιφιλοι 19
9_{14} Ἐζίας] ιαζιας 108 Lag. Geo^{X} = Esdr II 10_{15} LXX; ιωζιας 19
9_{23} Κώλιος i9...] Κωλιας 108 Geo^{X} = Esdr II LXX^{L}.

მოკლედ ჩამოვთვალოთ ხანმეტი *ეზრას* მნიშვნელობა *ეზრა I*-ის ლუკიანური რედაქციის ტექსტის დასადგენად:

I – ხანმეტი ფრაგმენტი ადასტურებს ლუკიანურ ხელნაწერებში შესულ სეპტუაგინტას შესწორებებს, რომელთაც პარალელი აქვთ *ეზრა II*-სთან და *ნეშტთა II*-სთან.

II – ხანმეტი ფრაგმენტი მხარს უჭერს ლუკიანური ხელნაწერების ისეთ ცვლილებებსაც, რომელთაც არ გააჩნიათ არაკითარი პარალელი, შესწორების ებრაულ-არამეული დედნიდან მომდინარეობაზე რომ მეტყველებდეს და მათ პირველადობას რომ მიუთითებდეს ლუკიანური რედაქციის ხელნაწერებში.

მსგავსებაზე მეტად მნიშვნელოვანია ხანმეტი ფრაგმენტის განსხვავებები *ეზრა I*-ის ლუკიანური რედაქციის ტექსტისაგან, რადგანაც განსხვავებათა უდიდესი ნაწილის საფუძველზე (როცა ეს განსხვავებები *ეზრა II*-სთან და

ნეშტთა II-სთან პოულობენ პარალელს) ხერხდება ეზრა I-ის ლუკიანური რედაქციის თავდაპირველი ტექსტის აღდგენა.

საკუთარი სახელების ზუსტი ტრანსკრიბციაც ხანმეტ ფრაგმენტში ასევე აღადგენს ლუკიანური რედაქციის თავდაპირველ წაკითხვას, ანდა ქართული თარგმანის ლუკიანური დედნის ვარიანტს მაინც.

ხანმეტი ფრაგმენტის იკითხვისები ლუკიანურ ხელნაწერთა შორის 108 ხელნაწერის პრიორიტეტულობაზე მეტყველებენ.

***

იმისათვის, რომ წმიდა წერილის ქართული თარგმანები და, კერძოდ, ხანმეტი ფრაგმენტები უფრო ფართო ჭრილში — ბიბლეისტიკის კონტექსტში დავინახოთ, საჭიროა თარგმანის ტექსტოლოგიური ანალიზიდან ამოსვლა და არა პირიქით — ზოგადკულტუროლოგიური შეხედულებებისათვის ტექსტოლოგიური მონაცემების მორგება. ბიბლიის ქართული თარგმანის უძველესი წყაროების — ხანმეტი ფრაგმენტის ტექსტოლოგიური მონაცემები კი იმაზე მეტყველებენ, რომ ძველი აღთქმის ქართული ხელნაწერები, უპირველეს ყოვლისა, სეპტუაგინტასთან მიმართებაშია შესასწავლი. ამ კონტექსტშია შესაძლებელი თავდაპირველი ქართული თარგმანის კვლევაც და ამ თარგმანის გამოყენებაც ბიბლიის ტექსტუალური კრიტიკისათვის.

პირობითი აღნიშვნები:

] ლემა, რომლის დახურულ მარცხენა ნაწილში ბერძნული დედანია, მარჯვენაში — ქართული და არაქართული ვერიანტები

pr დამატება ლემის წინ

\+ დამატება ლემის შემდეგ

om, > გამოტოვება

∩ გამოტოვება მსგავსი კიდურწერილობის გამო

tr გადაადგილება

※ ასტერიქსი

÷ ობელოსი

* აღდგენილი ტექსტი

txt ხელნაწერის ტექსტის იკითხვისი

mg ხელნაწერის მარგინალური იკითხვისი

\- აერთებს ერთი ჯგუფის, ან მონათესავე ხელნაწერებს

LXX = სეპტუაგინტა

MT = მასორეტული ტექსტი

O, hex = ორიგენესეული (ჰექსაპლური) რედაქცია

L, luc = ლუკიანური რედაქცია

Sy = სირიული თარგმანი

Arm = სომხური თარგმანი
Aeth = ეთიოპური თარგმანი
La = ლათინური თარგმანი
Geo = ყველა ქართული ხელნაწერი
Geo^{X} = ხანმეტი ფრაგმენტი

Ana Kharanauli

Die s.g. Xanmeti-Fragmente im Kontext der Bibelwissenschaft

Die uns überlieferten älteste georgische Bibelfragmente aus dem 5.-7. Jh. sind bei der textkritischen Untersuchung der georgischen Bibelüberlieferungen, bei der Erforschung ihrer Entstehung, ihrer Textgeschichte und des Charakters der Übersetzung von großer Bedeutung.

Diese Hss. sind für die Septuaginta-Textkritik und -Exegese allein schon aufgrund ihres Alters (die georgischen Fragmente sind älter, als die griechischen Hss, welche den gleichen Texttyp vertreten) deshalb besonders wichtig, weil sie nicht nur genaue Übersetzungen, sondern auch nichtrezensierte, von späteren Überarbeitungen und sprachlichen Glättungen noch verschonte Textformen bieten. In dem Artikel werden die Varianten der georgischen Fragmente beleuchtet, die die Nützlichkeit der georgischen Überlieferungen für die Septuaginta Textforschung bestätigen.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ზაზა ხინთიბიძე

ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე, რუსთველი: რატომ გვანიჭებს პოეზია სიამოვნებას?!

(კიდევ ერთხელ არისტოტელეს პოეტიკისა და რუსთველის შაირობის თეორიის ურთიერთმიმართების თაობაზე[1])

23-27. „საქმე ისაა, რასაც ქმნი, იყოს მარჯვივი და მთლიანი! მგოსანთა დიდ ნაწილს <...> ხშირად გვაცდუნებს უკეთესისაკენ მისწრაფება: როცა ვცდილობ, მაგალითად, გრძელი სიტყვა მოკლედ ვთქვა, გაუგებარი და ბნელი ვხდები, სიმსუბუქისაკენ მლტოლველს კი ნერვები და ძალა ალარა მყოფნის".
319-332. „ზოგჯერ საერთო სილამაზეს მოკლებული დრამატული თხზულება, რომელიც დიდი ოსტატობისა და ხელოვნების გარეშეა შექმნილი და მხოლოდ ადგილადგილაა გამართული, იმის გამო, რომ ზუსტად ასახავს სინამდვილეს, ხალხს უფრო ხიბლავს და უფრო მყარია ვიდრე შინაარსისაგან დაცლილი და მხოლოდ შიშველი ჰანგებით შემკობილი ნაწარმოები".
333...343. „პოეტების სურვილია, ან სარგებლობა მოუტანონ მსმენელთ, ან გაართობ ისინი, ანდა ერთდროულად თქვან ის, რაც ცხოვრებისათვის მარჯვეა და საამო. თუ მსმენელს რჩევა-დარიგებას აძლევ, იყოს იგი მოკლე, რათა სწრაფად ნათქვამი შესათვისებლად აიტაცოს სულმა და ერთგულად შეინახოს (ზედმეტად ნათქვამი კი სავსე გულიდან მაშინვე გადმოიღვრება). <...> საერთო მოწონება იმან დაიმსახურა, ვინც სასარგებლო საამოს შეურია და მკითხველი თანაბრად კიდეც გააართო და კიდეც დააინტერესა".

ჰორაციუსი[2]

---

[1] წინამდებარე სტატია გაგრძელება და დაზუსტებაა ალნიშნული საკითხის თაობაზე ჩვენ მიერ ერთხელ უკვე გამოთქმული თვალსაზრისისა (იხ.: *არისტოტელეს პოეტიკა და რუსთველის შაირობის თეორია*, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, 2003[1], 202-215).

[2] ნაწყვეტები კვინტუს ჰორაციუს ფლაკუსის (ძვ. წ. 65-8 წწ.) ტრაქტატიდან *პოეტური ხელოვნებისათვის* მოგვყავს აკაკი ურუშაძის თარგმანის (თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1981) მიხედვით. როგორც ცნობილია, ჰორაციუსის ამ ნაწარმოების ერთ-ერთი უმთავრესი ლიტერატურული წყარო, კლასიკურ ფილოლოგიაში მყარად დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, არისტოტელეს *პოეტიკა*

როგორც ძველი, ისე ახალი თაობის რუსთველოლოგთა მიერ საყოველთაოდ გაზიარებულია მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პრიველოგისეული შაიროპის თეორიის ავტორი არა მხოლოდ იცნობდა არისტოტელეს *პოეტიკას*, არამედ იზიარებდა კიდეც ბერძენი მოაზროვნის მიერ მასში ჩამოყალიბებულ ზოგიერთ უმნიშვნელოვანეს დებულებას.[3] აღნიშნული მიმართულებით ჩვენ მიერ განხორციელებულმა დაკვირვებამ კიდევ უფრო შორს მიმავალი დასკვნის გაკეთების შესაძლებლობაც მოგვცა: ვფიქრობთ, რომ რუსთველი პოეტური ხელოვნების შესახებ, მნიშვნელოვანწილად, სწორედ არისტოტელესეული თვალსაზრისის (რენესანსული ტიპის აზროვნებისათვის დამახასიათებელი) ***შემოქმედებითი*** რეცეფციის პროცესში გააცხადებდა საკუთარი პოეტიკური კონცეფციის საკვანძო დებულებებს.[4] წინამდებარე სტატიის მიზანია, აღნიშნული საკითხის თაობაზე ჩვენ მიერ გამოთქმული მოსაზრება ახალი არგუმენტების მოხმობის გზით, შეძლებისდაგვარად, კიდევ უფრო განვამტკიცოთ და ამასთანავე, მეტად ნათელვყოთ. იმავდროულად, – გამოვავლინოთ სხვა ანტიკური ავტორებიც (კერძოდ კი, ჰომეროსი და პლატონი), რომლებიც შაიროპის თეორიის ჩამოყალიბების პროცესში რუსთველისათვის, სავარაუდოდ, რეცეფციის დაბალტებით წყაროს წარმოადგენდნენ.

უკანასკნელი ხანების ჰომეროლოგიურ გამოკვლევებში სხვა არსებით საკითხებთან ერთად ყურადღება მახვილდება იმ გარემოებაზეც, რომ ევროპული ეპიკური ტრადიციის ჩვენამდე მოღწეული ამ უძველესი ნიმუშის – ჰომეროსის ეპოსის თანახმად პოეზია არა მხოლოდ გართობისა და დროსტარების საშუალებაა, არამედ მსმენელში ესთეტიკური სიამოვნების გა-

---

უნდა ყოფილიყო. ხოლო თვით ტრაქტატში ნახსენები „სოკრატული თხზულებები“ (311) კი, ვფიქრობთ, იმაზე უნდა მიანიშნებდეს, რომ ჰორაციუსისათვის არც პლატონისეული „დიალოგები“ უნდა ყოფილიყო უცნობი.

3 ზემოაღნიშნული მოსაზრების მხარდამჭერ უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებულ ნაშრომთაგან იხ.: ვალერი ასათიანი, ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1996, 146 (იქვე მითითებულია შესაბამისი სამეცნიერო ლიტერატურაც).

4 ასე მაგალითად, შესაძლებლად მიგვაჩნია, ვიფიქროთ, რომ რუსთველთან მკითხველის „გულის განგმირვას“ ანუ „გულში ლახვარის ხვედას“ იგივე დატვირთვა აქვს, რაც „კათარსისის“ ცნებას არისტოტელეს მოძღვრებაში. კერძოდ კი, ერთიცა და მეორეც უნდა გულისხმობდეს მკითხველისათვის **სიამოვნების** მინიჭებას მასში აღძრული ძლიერი განცდების (**თანაგრძნობისა** და შიშის) საშუალებით (შდრ.: „მით **შევეწივნეთ ტარიელს**, ტურფადცა უნდა ხსენება“, 6,3 (ტექსტის ციტაციისას სტროფების ნუმერაციას ვუთითებთ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის [გამომცემლობა მეცნიერება, თბილისი, 1988] გამოცემის მიხედვით.); „მო, დავსხდეთ, **ტარიელისთვის** ცრემლი **გვდის შეუშრობილი**“, 7,1 (იხ.: ზ. ხინთიბიძე, 2003[1], 208[1]).

მომწვევი ფაქტორიც.[5] ამდენად, ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ალნიშნული თვალსაზრისითაც, კერძოდ კი, პოეზიის, როგორც ესთეტიკური ტკბობის გამომწვევი ხელოვნების (ერთ-ერთი) დარგის, შესახებ თეორიული თვალსაზრისის, ერთგვარი პოეტიკური კონცეფციის საფუძვლის ჩამყრელად ოცდარვასაუკუნოვანი ევროპული ლიტერატურული პროცესის ფარგლებში ისევ და ისევ ჰომეროსი გვევლინება. და მართლაც, მიუხედავად იმისა, რომ ზმნას – Τερπο („ვამხიარულებ", „ვახარებ", „[ესთეტიკურად] ვატკბობ") ჰომეროსი სულ სხვადასხვაგვარ კონტექსტში იყენებს (მაგალითად, საკვების მიღებასთან, ღვინის სმასთან, ტირილით გულის მოჯერებასთან, სათამაშო კოჭებით გართობასთან თუ ადამიანების ურთიერთსაუბართან დაკავშირებით, ე. ი. – ***ფართო გაგებით, საზოგადოდ*** სიამოვნების მინიჭების მნიშვნელობით), სრულიად აშკარაა, რომ სიმღერის თანხლებით პოეტური ნაწარმოების შესრულების ამსახველ სცენებში ის როგორც თავად დამკვრელისათვის (*ილიადა*, IX, 186), ისე მსმენელისათვის (*ოდისეა*, VIII-IX), უმეტესწილად, სწორედ *საკუთრივ ესთეტიკური* ტკბობის, სიამოვნების მინიჭების მნიშვნელობითაა გამოყენებული. *ილიადისაგან* განსხვავებით *ოდისეაში* ჰომეროსს საშუალება ჰქონდა, უფრო ვრცლად ესაუბრა პოეზიის მიერ გამოწვეული ესთეტიკური სიამოვნების შესახებ. ამდენად, შესაძლებლობა გვეძლევა, გარკვეული წარმოდგენა შევიქმნათ იმის თაობაზე, თუ რატომ ანიჭებს, ჰომეროსის თანახმად, მსმენელს პოეზია სიამოვნებას. ვფიქრობთ, რომ, ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით მრავლისმთქმელია ოდისევსის მიმართვა მომღერალი პოეტის – დემოდოკოსისადმი, რომლის სახითაც, ჰომეროლოგიაში მყარად დამკვიდრებული მოსაზრების თანახმად, ჰომეროსს საკუთარი თავი – ერთგვარი ავტოპორტრეტი უნდა დაეხატა. როგორც ცნობილია, ამ ბრძა მგოსნის მიერ შესრულებული პირველი ორი სიმღერის მოსმენის შემდეგ აღტაცებული ოდისევსი საქებარ სიტყვებს არ იშურებს მის მიმართ (*ოდისეა*, VIII, 487-498). დემოდოკოსის ღვთით მომადლებული ნიჭის ოდისევსის პირით განდიდებისას ჰომეროსი, ვფიქრობთ რომ, პოეტური ხელოვნების ორ ურთიერთგანსხვავებულ ასპექტზე უნდა ამახვილებდეს ყურადღებას. პირველია, მწყობრად ანუ მოწესრიგებულად (Κατα κοσμον) სიმღერის ანუ ლექსის თქმის უნარი (VIII, 489). მეორე კი – გარდასული ამბების მართლად ანუ უტყუარად (Κατα μοιραν – ე. ი. იმგვარად, როგორც ეს ბედისწერით იყო განსაზღვრული) გადმოცემა (VIII, 496). ვფიქრობთ, აშკარაა, რომ პირველ

---

[5] იხ.: რისმაგ გორდეზიანი, ბერძნული ლიტერატურა, ტომი I (ელინური ეპოქის ეპოსი, ლირიკა, დრამა), ლოგოსი, თბილისი, 2002, 112: „სწორედ სიამოვნების მინიჭება (terpein) არის მიჩნეული სიმღერის (ე. ი. პოეტური ნაწარმოების, – ზ. ხ.) ძირითად მიმზიდველ ძალად. ეს კი, პირდაპირ თუ ირიბად, ჰომეროსის საზოგადოებისათვის ესთეტიკური ტკბობის ფუნქციის დიდ მნიშვნელობაზე მიგვანიშნებს".

შემთხვევაში ჰომეროსი საუბრობს პოეტური ნაწარმოების ფორმის, მეორე შემთხვევაში კი მისი შინაარსობრივი მხარის შესახებ. კიდევ ერთ ფორმის- მიერ მახასიათებელს უნდა წარმოადგენდეს Oime (ამ სიტყვიდანაა ნაწარ- მოები „პროოიმიონი", ე. ი. „სიმღერის შესავალი ნაწილი") ანუ „რიგი", „წყობა", გადატანითი მნიშვნელობით – „სიმღერა", „ლექსი" (*ოდისეა*, VIII, 74, 481, XXII, 347). ამდენად, საფიქრებელია, რომ ჰომეროსის ეპოქაში, კომპოზიციური თვალსაზრისით, სიმღერა აღიქმებოდა მისი შემადგენელი ნაწილების მწყობრ რიგად, თანამიმდევრობად. შინაარსობრივ-თემატური თვალსაზრისით კი, როგორც ირკვევა, ერთმანეთისაგან განირჩეოდა პოე- ტური ნაწარმოების ორი ტიპი. პირველში იმღერებოდა უკვე საქვეყნოდ ცნობილი მოვლენები (*ოდისეა*, VIII, 73-74[6]), მეორეში კი – ჯერ კიდევ სრულიად ახალი, სულ მცირე ხნის წინ მომხდარი ამბები (*ოდისეა*, I, 351[7]). ამდენად, ზემოთქმულის საფუძველზე შესაძლებლად მიგვაჩნია, და- ვასკვნათ, რომ უკვე ჰომეროსის ეპოქიდან მოყოლებული ადამიანები პოეზიას აფასებდნენ ორგვარი კრიტერიუმით – თუ რამდენად ღირებული იყო ის, ერთი მხრივ, ფორმისმიერობის თვალსაზრისით და მეორე მხრივ, შინაარსობრივად. კიდევ ერთი თავისებურება იმდროინდელი პოეზიისა ის არის, რომ, გამომდინარე მისი სინკრეტული ხასიათიდან, მჭიდროდაა და- კავშირებული მოლხენასთან, სუფრასთან ანუ გართობასთან (*ოდისეა*, IX, 5-11). ამდენად, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ პოეზიის ზემოქმედებას მსმენელზე ჰომეროსი გადმოცემს ზმნით Terpo, რომელიც „ესთეტიკური ტკბობის" ანუ „სიამოვნების მინიჭებასთან" ერთად აგრეთვე „გამხიარულე- ბასაც" ნიშნავს.

ყველაზე უფრო ვრცლად და დაწვრილებით პოეტებისა და საზოგადოდ პოეზიის შესახებ პლატონი თავის *სახელმწიფოში* მსჯელობს. ამ თხზულების აღნიშნული მიმართულებით განხილვა ცხადყოფს, რომ პოეზიის არსზე საუბრისას ფილოსოფოსი აშკარად ეყრდნობა ჰომეროსთან დაფიქსირებულ ესთეტიკურ თვალსაზრისს, რაც, როგორც ცნობილია, ხელს არ უშლის მას, მკაცრი კრიტიკის ქარ-ცეცხლი დაატეხოს თავს თავად ჰომეროსს, მისი სახით კი, საზოგადოდ, – პოეტებსა და პოეზიას. და მართლაც, ჰომეროსის მსგავსად, პლატონიც პოეზიას ორგვარი კრიტერი-

---

[6] „მუზამ მგრისანი ვაუკაცთ საქმის სათქმელად აღძრა, რომელთ დიდება ცათა წიაღს შესწრებია" (იხ.: ჰომეროსი, *ოდისეა*, ბერძნულიდან თარგმნა პანტელეიმონ ბერაძემ, გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო, თბილისი, 1979, 180).

[7] „ყველაზე მეტად ხომ ის სიმღერა იტაცებს კაცის გულს, რომელიც ახლადგარდახდილ ამბებს მოგვითხრობს?" (იხ.: ჰომეროსი, *ოდისეა*, ძველბერძნულიდან თარგმნეს ზურაბ კიკნაძემ და თამაზ ჩხენკელმა, ნაკადული, თბილისი, 1975, 22).

[8] „... იმას რა სჯობს, როცა ... აედის სიმღერით გულდამტკბარი მონადიმენი რიგისა- ებურ, უსხედან უხვი პურმარილით გაწყობილ სუფრას, ხოლო მწდეთი თაფლზე უტკ- ბესი ღვინით უსხებენ მათ ოქროცურვილ თასებს" (იხ.: ჰომეროსი, *ოდისეა*, 1975, 139).

უმით აფასებს – შინაარსობრივითა და ფორმისმიერით.[9] ამ უკანასკნელი კრიტერიუმის თანახმად, ჰომეროსი უდიდესი პოეტია,[10] მისი პოეზია კი ესთეტიკური სიამოვნების მომგვრელი.[11] პირველი კრიტერიუმით შეფასებისას კი ირკვევა, რომ, მორალური თვალსაზრისით, პოეზია და პოეზიით მონიჭებული სიამოვნება მსმენელი საზოგადოებისათვის მხოლოდ ვნების მომტანია.[12] სწორედ ამიტომაც პოეტთათვის არ მოიძებნება ადგილი ფილოსოფოსთა მიერ მართულ იდეალურ სახელმწიფოში -- ფილოსოფიასა და

---

9 „უკვე ითქვა, რას უნდა ვამბობდეთ პოეზიაში (პოეზიის შინაარსობრივი მხარე, – ზ. ხ.); განსახილველი დაგვრჩა ის, თუ როგორ უნდა ვამბობდეთ (პოეზიის ფორმისმიერი მხარე, – ზ. ხ.). ... უკვე დავასრულეთ მუსიკალური ხელოვნების იმ დარგის განხილვა, სიტყვიერებასა და თქმულებებს რომ ეხება; გავარკვიეთ, რას უნდა ვამბობდეთ და როგორ ვამბობდეთ“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, გამომცემლობა ნეკერი, თბილისი, 2003, 97-103).

10 „ერთგვარი სიყვარული და პატივისცემა ჰომეროსის მიმართ ... სიყრმიდანვე ჩამენერგა გულში ... როგორც ჩანს, ის იყო ამ მშვენიერი ტრაგიკოსი პოეტების პირველი მოძღვარი და ჰეგემონი“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 356).

11 „როცა ჩვენს შორის თვით ყველაზე უკეთესნიც კი ჰომეროსსა თუ რომელიმე სხვა ტრაგიკოს პოეტს უსმენენ, მწუხარებით შეპყრობილ გმირს რომ გვიხატავენ, რომელიც ბედის სამდურავით სავსე სიტყვას წარმოთქვამს, სხვებს კი აიძულებს ზარს ამბობდნენ და მჯილს იცემდნენ მკერდში, – როგორც მოგეხსენება, ამ შთაბეჭდილებას აყოლილნი, გმირის განცდების კვალდაკვალ, თვითონაც ერთგვარ სიამოვნებას განვიცდით, მასთან ერთად რომ ვიტანჯებით და გულსაკლავად დავტირით ყოველივე ამას. ჩვენ ვაქებთ და ვადიდებთ იმ პოეტს, რომელიც სწორედ ამ განწყობილებას იწვევს ჩვენში“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 371).

12 „... პოეტები სიამოვნებას ჰგვრიან და ატკბობენ ჩვენი სულის იმ საწყისს, რომელსაც ჩვენი საკუთარი უბედურების დროს ყოველნაირად ვცდილობთ თავი დავუჭიროთ და გასაქანი არ მივცეთ; არადა, თავისი ბუნებრივი მიდრეკილების გამო, სწორედ მას სურს ტირილით მოიოხოს და მწუხარებით იკჯეროს გული. მეორე მხრივ, ჩვენი სულის უკეთესი საწყისი, ჯერ კიდევ არასაკმარისად განმტკიცებული გონებისა და ჩვეულების მიერ, თავის ზედამხედველობას ასუსტებს ამ მოტირალ საწყისზე და სხვისი ვნებების შემყურეს ჰგონია, თითქოს თვითონ მას სრულიადაც არ ბღალავს იმითი ტკბობა, რომ ეს სხვა თუნდაც სიქველეზედაც დებდეს თავს, ღირსეულად ვერ გამობატავს თავის მწუხარებას; ამიტომაც აქებს, თანაულმობს და იმასაც კი ფიქრობს, რომ ეს თვითონ მასაც ამდიდრებს, ასე რომ, არასდიდებით არ ისურვებდა თავისი ზიზღი გაეშოებატა მთელი ნაწარმოების მიმართ, და, ამრიგად, მოეკლო ეს სიამოვნება. მე მგონია, იშვიათად თუ ვინმე უწევს ანგარიშს იმას, რომ სხვისი განცდები გადამდები ძალით მოქმედებენ ჩვენზე: თუკი ისინი მძაფრ სიბრალულს აღძრავენ სულში, ძნელია თავი დავაღწიოთ ასეთსავე სიბრალულს ჩვენი საკუთარი უბედურებისას.“ ... „ჰომეროსი ყველაზე დიდი შემოქმედი და ტრაგიკოსთა შორის პირველი პოეტია, მაგრამ ... ჩვენს სახელმწიფოში მისაღებად მიგვაჩნია მხოლოდ ღმერთებისადმი მიძღვნილი ჰიმნები და კეთილშობილ კაცთა სახოტბო სიმღერები. ხოლო თუ მათ მაგივრად ვნებიან მუზას მიიღებ, გინდ მელიკური იყოს და გინდ ეპიკური, მაშინ სახელმწიფოში სიამოვნება და ტანჯვა გაგიბატონდება კანონისა და ზოგადი საწყისის ნაცვლად“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 372 ... 373).

პოეზიას შორის ხომ აშკარა წინააღმდეგობაა.[13] ამდენად, ჰომეროსის მსგავსად, პლატონის თანახმადაც პოეზია მჭიდროდაა დაკავშირებული გართობასთან და შესაბამისად, – სიამოვნების მიღებასთან. ადამიანებს პოეზია სიამოვნებას ანიჭებს იმ გზით, რომ მათ ტანჯვას განაცდევინებს. სწორედ ტანჯვის (თანაგრძნობისა და სიბრალულის) გრძნობის განცდაა, პლატონის თანახმად, ადამიანთათვის სიამოვნების მომგვრელი. მაგრამ ამგვარი განცდა, იმავდროულად, საზიანოა მოქალაქეებისათვის, მსმენელთათვის,[14] რადგანაც მიზნად ჭეშმარიტების წვდომას კი არ ისახავს,[15] არამედ ამის მხოლოდ მოჩვენებას, რასაც პოეზია მიბაძვის გზით აღწევს.[16] *სახელმწიფოს* დამასრულებელი, მეათე წიგნის ბოლოს პლატონი ამგვარად აჯამებს პოეზიის თაობაზე მის მიერ წარმართულ მსჯელობას: „ხოლო პოეზიის იმ დამცველებს, რომლებიც პოეტები კი არა, პოეტების მოყვარენი არიან, ჩვენ საშუალებას მივცემთ თუნდაც პროზით დაიცვან იგი და დაგვიმტკიცონ, რომ ***პოეზია არა მარტო სასიამოვნოა*** (Hedeia), ***არამედ სასარგებლოც*** (Ophelime) როგორც სახელმწიფოს, ისე ადამიანის ცხოვრებისთვისაც. მართლაცდა, ხომ გავმდიდრდებოდით, ის არა მარტო ***სასიამოვნო, სასარგებლოც*** რომ ყოფილიყო?“.[17]

პლატონის ესთეტიკური კონცეფციის ყველაზე უფრო თანმიმდევრული კრიტიკა, როგორც ცნობილია, მისსავე მოწაფეს – არისტოტელეს ეკუთვნის და პოეტური ხელოვნების შესახებ დაწერილ ტრაქტატში – *პოეტიკაში* დაფიქსირებული. თავისი მასწავლებლის სახელის მოუხსენიებლად არის-

---

13 „... ოდითგანვე შეინიშნება ერთგვარი უთანხმოება ფილოსოფიასა და პოეზიას შორის. მრავალრიცხოვანი ანდაზები ... ნათლად მოწმობენ მათ ძველისძველ უთანხმოებას.. და მაინც, თუ მიმბაძველობითი პოეზია, რომელიც მიზნად ისახავს ხალხის გართობას, ერთ საბუთს მაინც ეძიებდეს იმის დასტურად, რომ ის საჭიროა სრულყოფილი წყობილების მქონე სახელმწიფოში, ჩვენ სიამოვნებით მივიღებთ მას. თვითონვე ვაღიარებთ, რომ მონუსხულნი ვართ მისი ხიბლით. მაგრამ იმის ღალატი, რაც ჭეშმარიტია, მკრეხელობაა. ისე კი, ჩემო მეგობარო, განა შენც არ გხიბლავს პოეზია, მით უმეტეს, როცა ჰომეროსის პოეზიას ეხება საქმე?“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 373-374).

14 „ჩვენ ბოდიშს ვიხდით ჰომეროსისა და სხვა პოეტების წინაშე, ... მაგრამ იმიტომ კი არა, რომ არაპოეტურნი არიან, ან უსიამოვნო შთაბეჭდილებას ახდენენ მრავალ მსმენელზე, არამედ პირიქით: რაც უფრო პოეტურნი არიან, მით უფრო ნაკლებად მართებთ მათი

15 სმენა ბავშვებსაც და მოზრდილებსაც ...“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 86).
„შეუძლებელია სერიოზულად იფიქრო, თითქოს ამნაირი პოეზია სერიოზულია და ჭეშმარიტების წვდომას ცდილობს. მის მსმენელს სიფრთხილე მართებს, რათა მტკიცედ

16 დაიცვას თავისი სულიერი სამყარო ...“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 374).
„ – მაშ, რა ვქნათ, ხომ არ ვაღიაროთ, რომ ყველა პოეტი, ჰომეროსიდან მოყოლებული, სიქველის მოჩვენებითი ხატებისა და სხვა მისთანათა უბრალო მიმბაძველია, მაგრამ ვერასოდეს აღწევს ჭეშმარიტებას? ... – რა თქმა უნდა“ (იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 363-364).

17 იხ.: პლატონი, *სახელმწიფო*, 2003, 374.

ტოტელე პლატონს უპირისპირდება ყველა პრინციპულ საკითხში. ესენია: პოეზიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართება; ჰომეროსისადმი დამოკიდებულება; მიბაძვის არსი და მისი მნიშვნელობა პოეზიისა და საზოგადოდ, ხელოვნებისათვის; პოეზიის გასაანალიზებელი კრიტერიუმის (მხოლოდ ეთიკური თუ ეთიკურთან ერთად უმეტესწილად ესთეტიკურიც) შერჩევა და ბოლოს, თუ რატომ ანიჭებს პოეზია მსმენელს სიამოვნებას. ამდენად, ბუნებრივია, რომ *პოეტიკის* 25-ე თავში, რომელიც მთლიანად ეძღვნება პოეზიის დაცვას მისი მრავალრიცხოვანი კრიტიკოსებისაგან, არისტოტელე ყურად არ იღებს პლატონის რჩევას და არ ცდილობს, დაასაბუთოს, რომ პოეზია არა მხოლოდ სასიამოვნოა, არამედ სასარგებლოც. ამის ნაცვლად მსჯელობის დასაწყისშივე აცხადებს, რომ „... ის, რაც მართებულია (Orthotes[18]) პოლიტიკაში, განსხვავდება იმისაგან, რაც პოეზიაშია მართებული და ამგვარადვეა, ერთი მხრივ, პოლიტიკისათვის და მეორე მხრივ, რომელიმე სხვა ხელოვნებისთვისაც".[19] ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ არისტოტელე იმთავითვე განასხვავებს მხატვრულს ანუ „მიბაძვით" შექმნილს ფილოსოფიურისაგან ანუ რეალურად არსებულისაგან და შესაბამისად, ესთეტიკურად არაეთიკურს[20] საზოგადოდ ანუ საკუთრივ არაეთიკურისაგან (როგორც პლატონისათვის, ისე არისტოტელესათვის პოლიტიკა ფილოსოფიურ და ეთიკურ პრინციპებს ეფუძნება. მაგრამ, პლატონისაგან განსხვავებით, არისტოტელესათვის ხელოვნება და კერძოდ კი. პოეზია, მიუხედავად ფილოსოფიასთან მსგავსებისა, მაინც მისგან განსხვავებული და ამდენად, სხვაგვარ, კერძოდ კი მხატვრულ, პრინციპებზე დაფუძნებული ფენომენია). სწორედ ამიტომაც, ვფიქრობთ, კანონზომიერია, რომ *პოეტიკის* ავტორი თავის ტრაქტატში ერთხელაც არ ახსენებს სიტყვას „სასარგებლო", მაშინ როცა არა ერთგზის და თანაც, დაწვრილებით მსჯელობს პოეზიით გამოწვეული „სიამოვნების" შესახებ.

---

18 ტერმინი Orthotes („სისწორე", „მართებულობა") არისტოტელემდეც გამოიყენებოდა და თანაც საკმაოდ ხშირად. კერძოდ კი, – სოფისტებისა და პლატონის მიერ ამა თუ იმ ლიტერატურულ საკითხზე მსჯელობის პროცესში. უფრო კონკრეტულად კი, პლატონი პოეზიის უარყოფით მხარედ სწორედ იმას მიიჩნევს, რომ ის არ ეფუძნება „სისწორეს" (იხ.: Rudolf Pfeiffer, History of Classical Scholarship (From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age), At The Clarendon Press, Oxford, 1968, 74). ამდენად, ნათელია, რომ საკითხისადმი ამგვარი მიდგომით ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც არისტოტელე, ფაქტობრივად, დისკუსიას თავის მასწავლებელთან აწარმოებს, თუმცა მისი სახელის მოხსენიებისაგან ამჯერადაც თავს იკავებს.

19 იხ.: *პოეტიკა*, 1460b13-15 (აქაც და შემდგომშიც თარგმანი შესრულებულია ჩვენ მიერ).

20 25-ე თავის ბოლოს არისტოტელე სამართლიანად მიიჩნევს იმგვარი პოეტის მიმართ გამოთქმულ ბრალდებას, რომლის გამონათქვამიც არაეთიკურია და იმავდროულად, ამგვარი არაეთიკურობა არაა გამოწვეული რაიმენაირი [მხატვრული] აუცილებლობით (იხ.: *პოეტიკა*, 1461b19-21).

პოეტიკის დამასრულებელი, 26-ე თავის ბოლოს, კერძოდ კი, ტრაგედიისა და ეპოსის თაობაზე მის მიერ წარმოდგენილი თვალსაზრისის შემაჯამებელი შენიშვნის დასკვნით ნაწილში არისტოტელე, როგორც ცნობილია, კიდევ ერთხელ საგანგებოდ მიუთითებს ე. წ. სერიოზული ანუ არაგასართობი დანიშნულების მქონე პოეზიის (ეპოსისა და ტრაგედიის) მიერ მონიჭებული (ესთეტიკური) სიამოვნების სპეციფიკურ ხასიათზე: „...ვინაიდან [ტრაგედიამ და ეპოსმა] უნდა მოგვანიჭონ არა ნებისმიერი სახის სიამოვნება (Hedonen), არამედ მხოლოდ ჩვენ მიერ ***აღწერილი***“....[21] თავის დროზე ჯერ კიდევ გ. რალდ ელზემ[22] მიაქცია ყურადღება იმ გარემოებას, რომ სიტყვით – „აღწერილი“ (Ten eiremenen) – არისტოტელე უნდა მიანიშნებდეს თავისი ტრაქტატის ან მე-14 თავზე, ანდა 23-ე თავზე და რამდენადაც მათში სხვადასხვაგვარადაა ახსნილი პოეზიით მონიჭებული (ესთეტიკური) სიამოვნების გამომწვევი მიზეზები, შეიძლება მხოლოდ ვივარაუდოთ, თუ რომელი გზით გამოწვეულ სიამოვნებას უნდა გულისხმობდეს ამ შემთხვევაში არისტოტელე. სიამოვნებას, გამოწვეულს თანაგრძნობისა და შიშის მიბაძვის გზით[23] თუ სიუჟეტის ერთიანობითა და კომპოზიციურ-სტრუქტურული სრულქმნილებით[24] მონიჭებულ სიამოვნებას.[25]

პოეტიკის თანამედროვე კომენტატორები მიუთითებენ იმ გარემოებაზეც, რომ, როდესაც არისტოტელე საუბრობს პოეტური ნაწარმოების (და საზოგადოდ, ხელოვნების ნიმუშის, მაგალითად სურათის) მიერ მონიჭებულ (ესთეტიკურ) სიამოვნებაზე, იგი არაორაზროვნად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ამ შეგრძნების (ანუ სიამოვნების) ორ სახეობას. პირველი მათგანი, რომელიც ბაძვის (მიმესისის) პროცესთანაა დაკავშირებული, ცოდნის მიღებით ანუ ხელოვნების ნიმუშის არსში წვდომით, მისი შინაარსით გამოწვეული სიამოვნებაა. მეორე სახის სიამოვნება კი ხელოვნების ნიმუშის

---

[21] იხ.: *პოეტიკა*, 1462b13-14.

[22] იხ.: Gerald F. Else, Aristotle's *Poetics*: The Argument, E. J. Brill, Leiden, 1957, 651 ...

[23] „...ტრაგედიისაგან ხომ ყველანაირ სიამოვნებას (Hedonen) კი არ უნდა ველოდოთ, არამედ მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელს. ასე რომ, ტრაგედიით პოეტმა უნდა მოგვანიჭოს თანაგრძნობისა და შიშის მიბაძვის გზით გამოწვეული სიამოვნება (Hedonen) ...“ (იხ.: *პოეტიკა*, 1453b10-13).

[24] „ტრაგედიების მსგავსად მასშიც (ე. ი. ეპოსშიც, – ზ. ხ.) სიუჟეტი (Muthous) დრამატულ პრინციპსა და დასაწყისის, შუა ნაწილისა და დასასრულის მქონე ერთ მთლიან (Holen – „ერთიან“) და დასრულებულ (Teleian – „სრულყოფილ“) მოქმედებაზე დაყრდნობით, უნდა იყოს აგებული, რათა, ერთიანი ცოცხალი ორგანიზმის მსგავსად, მისთვის დამახასიათებელი სიამოვნება (Hedonen) მოგვანიჭოს“ (იხ.: *პოეტიკა*, 1459a18-21).

[25] საბოლოოდ, გ. ელზე იმგვარ დასკვნამდე მიდის, რომ Ten eiremenen-ში არისტოტელე უნდა გულისხმობდეს ე. წ. კათარსისულ სიამოვნებას ანუ სიამოვნებას, გამოწვეულს თანაგრძნობისა და შიშის მიბაძვის გზით (იხ.: G. Else, 1957, 651 ... ჩვენი მოსაზრება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ქვემოთ).

საკუთრივ ესთეტიკური მხარით ანუ მისი ფორმით ტკბობიდან მიმდინარეობს.[26]

რუსთველისეული პოეტიკური კონცეფციის ზედაპირული ანალიზის პროცესშიც კი თვალშისაცემია ის გარემოება, რომ მასში ორგვარია განგებოდ აღნიშნული შაირობის პროცესის თანამონაწილე მსმენელის / მკითხველის მიერ (ესთეტიკური) სიამოვნების მიღების ფაქტი:

1) „... კვლა აქაცა *ეამების*, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი „... (12,3) და

2) „... ჩვენ მათიცა *გვეამების*, რაცა ოდენ თქვან ნათელად „... (17,3).

ბუნებრივია, ისმის კითხვა: რამდენად მსგავსია ან, პირიქით, ურთიერთგანსხვავებული აღნიშნული საკითხის, ერთი მხრივ, არისტოტელესეული და მეორე მხრივ, რუსთველისეული გააზრება? და კიდევ – რა მიმართებაა, ჩვენთვის საინტერესო თვალსაზრისით, შაირობის რუსთველურ თეორიასა და ჰომეროსისა და პლატონის ესთეტიკურ ნააზრევს შორის? ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში ჩამოყალიბებული პოეტიკური კონცეფციის მხოლოდ სრულად (და არა მხოლოდ მისი ცალკეული დებულებების) გააზრების შემთხვევაშია შესაძლებელი.[27]

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი" (12,1) – სწორედ ამ სიტყვებით იწყებს რუსთველი პოეზიის თაობაზე საკუთარი თვალსაზრისის ჩამოყალიბებას. ალბათ, ესეცაა ერთ-ერთი იმ მიზეზთაგანი, რომ შაირობის თეორიის მკვლევარი რუსთველოლოგები განსაკუთრებულ ყურადღებას სწორედ აღნიშნული ტაეპის ანალიზს უთმობდნენ. არისტოტელეს *პოეტიკის* იმ ადგილის გათვალისწინებით, სადაც ბერძენი ფილოსოფოსი პოეზიას, ერთი მხრივ, ისტორიას ადარებს, მეორე მხრივ კი, ფილოსოფიას და ბოლოს კი ასკვნის, რომ პოეზია უფრო ფილოსოფიურია, ვიდრე ისტორია, რადგანაც ის საუბრობს არა კონკრეტულზე (ისტორიის მსგავსად), არამედ ზოგადზე (ისევე, როგორც ფილოსოფია),[28] ვფიქრობთ, ძნელია, არ დავეთანხმოთ რუსთველოლოგიაში მყარად დამკვიდრებულ შეხედულებას, რომლის თანახმადაც რუსთველი, საფიქრებელია რომ, იცნობდა არისტოტელეს *პოეტიკას* და პრინციპულად იზიარებდა ბერძენი მოაზროვნის მიერ მასში ჩამოყალიბებულ კონცეფციას პოეტური ხელოვნების (კერძოდ კი,

---

[26] შდრ.: Aristoteles, Apanta, Tomos 34, *Peri Poietikes*, Eisagoge – Metaphrase Dr. E.P. Nikoloudes, Ekdoseis Kaktos (Oi Ellenes, 223), Athena, 1995, 46 (დაწვრილებით იხ. ქვემოთ).

[27] რუსთველის პოეტიკური კონცეფციის თაობაზე ჩვენი თვალსაზრისი წინამდებარე სტატიაში მოკლედ, ფაქტობრივად, დასკვნების სახითა გვაქვს გადმოცემული (შეშოკლებულ ადგილებზე მივანიშნებთ შემდეგი ფორმით – <...>). ცალკეულ დებულებათა არგუმენტირებული მტკიცება ვრცლად წარმოდგენილი იქნება ჩვენს სადოქტორო დისერტაციაში – *კომპოზიციური ორგანიზაციისა და ინდივიდუალიზაციის პრინციპული სისტემა პრინციპები და ეპიკური ტრადიცია.*

[28] იხ.: პოეტიკა, 1451a36-1451b11.

პის: ფილოსოფიური ბუნების, არსის) შესახებ. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისი, რომელიც, ფაქტობრივად, უყოყმანოდაა გაზიარებული ახალი და უახლესი პერიოდის რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში, მოსე გოგიბერიძეს ეკუთვნის.[29]

მიუხედავად იმისა, რომ ვიზიარებდით და კვლავაც ვიზიარებთ მ. გოგიბერიძის ***ზემოხსენებულ*** მოსაზრებას, გ. ფარულავას უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებული ნაშრომის[30] გაცნობის შემდეგ ჩვენთვის ნათელი გახდა, რომ პასუხგაუცემელი არ უნდა დარჩეს ერთი მეტად მნიშვნელოვანი კითხვა: რითი უნდა იყოს განპირობებული, რომ რუსთველი, ერთი მხრივ, არისტოტელეს მსგავსად, საუბრობს „პოეზიის ფილოსოფიურობაზე“ და მეორე მხრივ, იქვე, დაუყოვნებლივ, როგორც შუა საუკუნეებში მცხოვრებ ჭეშმარიტ ქრისტიანს შეეფერებოდა, ხაზგასმით აღნიშნავს იმასაც, რომ იგივე მაირობა, რომელიც „პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“, ამავე დროს არის „სალმრთო, სალმრთოდ გასაგონი“? ხომ არ არსებობს რუსთველის აქ კონკრეტულ ნააზრევში ერთგვარი არათანმიმდევრულობის დაფიქსირების საფუძველი? ან, იქნებ, აღნიშნულ კითხვაზე პასუხის გაცემისას წინარე რენესანსული და საკუთრივ რენესანსული ეპოქის ესთეტიკისათვის საზოგადოდ დამახასიათებელი ეკლექტიზმის ფაქტორის გათვალისწინებაა საჭირო?!

ვფიქრობთ, რომ ზემოდასმულ კითხვას მოკლედ ამგვარი პასუხი შეიძლება გაეცეს: ეჭვს გარეშეა, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ რუსთველი მაირობაზე საუბარს, არისტოტელეს მსგავსად, პოეზიის ფილოსოფიურობის საგანგებო აღნიშვნით იწყებს. *ვეფხისტყაოსანი* ხომ, ქართულ ცნობიერებაში სრულიად სამართლიანად გაბატონებული შეხედულებისამებრ, „სიბრძნის წყაროა“. ამავე დროს, რუსთველოლოგიური, განსაკუთრებით კი უკანასკნელი ხანების, გამოკვლევებიდან სულ უფრო და უფრო ნათლად იკვეთება ის ჭეშმარიტებაც, რომ *ვეფხისტყაოსნისეულ* სიბრძნეს საფუძვლად, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ქრისტიანული რწმენა უდევს. ვფიქრობთ, ამიტომაცაა, რუსთველის გაცხადებით, პოეზია „სალმრთო, სალმრთოდ გასაგონი“. *ცოდნისა და რწმენის ამგვარი სინთეზის, სიმფონიის ფენომენის ტიპოლოგიური თვალსაზრისით სრულყოფილი გააზრებისათვის, ვფიქრობთ, რომ აუცილებლად უნდა იქნეს გათვალისწინებული ის ინტელექტუალური პროცესი, რომელიც მთელი შუა საუ-*

---

[29] იხ.: ნ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, გამომცემლობა საბჭოთა მწერალი, თბილისი, 1961, 115... (თუმცა უკანასკნელ ხანებში მე-12 სტროფის შესახებ გამოთქმული ტრადიციულისაგან არსებითად განსხვავებული თვალსაზრისიც. იხ.: გრიგორ ფარულავა, *სიბრძნის დარგი სალმრთო, სალმრთოდ გასაგონი.* – *ქართული ლიტერატურა* [საშეცნიერო-მეთოდიკური ჟურნალი], N 2, 1998, 3-29).

[30] იხ.: გ. ფარულავა, 1998.

კუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა,[31] მაგრამ განსაკუთრებით ინტენსიური ხასიათი სწორედ გვიან შუასაკუნეებში მიიღო, კერძოდ კი, მე-12 საუკუნიდან მოყოლებული – როგორც ბიზანტიაში, ისე დასავლეთ ევროპაში. სწორედ მან შეცვალა ადრეულ შუასაუკუნეებში მოღვაწე დოგმატიკური მიმართულების გამტარებელი ქრისტიანობის აპოლოგეტი ზოგიერთი მოღვაწის ნაშრომებში ჩამოყალიბებული მოძღვრება ცოდნაზე რწმენის პრიმატის შესახებ და თანდათანობით შეუმზადა საფუძველი რენესანსის ეპოქას, რომელშიც ეს წინასწოროება ეტაპობრივად, მაგრამ საბოლოოდ, შეიცვალა ცოდნის სასარგებლოდ.[32]

გვიანი შუასაუკუნეებისა და წინარე რენესანსული ეპოქების სააზროვნო პრობლემატიკით განმსჭვალული ზემოაღნიშნული კონცეფცია, რომლის კვალსაც ჩვენ პროლოგის მე-12 სტროფის პირველ ორ ტაეპში ვაფიქსირებთ, ვფიქრობთ რომ, *ვეფხისტყაოსნის* დანარჩენი ტექსტის ანუ მისი ე. წ. მხატვრული ნაწილის მრავალ, სიუჟეტური თვალსაზრისით, მნიშვნელოვან პასაჟშიც იჩენს თავს.[33]

ავთანდილის ანდერძი როსტევანისადმი, ვფიქრობთ, მთელი პოემის მასშტაბით, იმის ყველაზე უფრო ნათელი მაგალითია, თუ როგორ შეიძლება დასაბუთდეს ***ერთდროულად*** როგორც ცოდნის, ისე რწმენის პოზიციებიდან რომელიმე ერთი კონკრეტული გადაწყვეტილების (ამ შემთხვევაში, – მეგობრის დახმარების მიზნით მეფის სურვილის საწინააღმდეგოდ სპასპეტის ქვეყნიდან ჩუმად „გაპარვის“) მართებულობა. და მართლაც, ავთანდილი მის მიერ გადადგმული ნაბიჯის გასამართლებლად თავდაპირველად იშველიებს პლატონის ავტორიტეტს (***„პლატონისგან სწავლათქმულსა“***) ანუ მისი პირველი არგუმენტი ფილოსოფიურია (***„ჯაჭვი ბრძენი*** ვერ გასწირავს „..., 787-788,2). ავთანდილის მიერ მოყვანილი მეორე არგუმენტი კი უკვე რწმენის სფეროდანაა. კერძოდ კი, ის მიციქულთა ავტორიტეტსა („...***მოციქულნი*** რაგვარ წერენ“) და თვით უფლის ყოვლისშემძლეობის რწმენას („რაცა ***ღმერთსა*** არა სწადდეს „...) ემყარება (789-791). ამდენად, ვფიქრობთ, აშკარაა ტექსტის ამ მონაკვეთის (787-791) ***კომპოზიციური*** მსგავსება პროლოგის მე-12 სტროფის 1-ელ და მე-2 ტაეპებთან. კერძოდ კი, რუსთველის მიერ შაირობის ორი ურთიერთ-

---

31 იხ.: გურამ თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1996; მერი ჭელიძე, ელინიზმის ფილოსოფია ადრინდელი ქრისტიანობის ეპოქაში, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1998, 53, 127, 281-283.

32 იხ. ალექსანდრე ალექსიძე, ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო (XIII-XIV სს), თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1976, 8, 10-11.

33 წინამდებარე სტატიის ძირითად სათქმელს რომ არ გადავუხვიოთ, ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ პოემის ტექსტიდან ამჯერად მხოლოდ ერთი მაგალითის მოყვანით შემოვიფარგლებით.

განსხვავებული საწყისის – ადამიანურ-ფილოსოფიურისა და საღმრთო-თეოლოგიურის – ჩამოთვლის თანმიმდევრობითი რიგი ამ შემთხვევაშიც შეცვლილია: ჯერ ადამიანური სიბრძნე და შემდეგ მისი საშუალებით საღმრთო სიბრძნის *„გაგონება“* (12,2), *შეცნობა* (*„ცან“*), მისთვის ***„ცნობის მიფერება“*** (789,2). <...> ამდენად, *ვეფხისტყაოსნის* რეალობების გათვალისწინებით, ერთი მხრივ, განსწავლულობა, სიბრძნის მოყვარეობა და მეორე მხრივ, ღმერთისადმი რწმენა, არამც თუ განსხვავებული ტიპის პიროვნებებისათვის დამახასიათებელი ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული, ურთიერთგამომრიცხავი ადამიანური მიდრეკილებებია, არამედ, პირიქით, ისინი ერთსა და იმავე პიროვნებაში ჰარმონიულად არის (უნდა იყოს) შერწყმული.

<...> მიუხედავად ზემოაღნიშნული მსგავსებებისა, უდაოდ თვალშისაცემია ის გარემოებაც, რომ მე-12 სტროფის მე-2 ტაეპს, განსაკუთრებით, მის პირველ ნაწილს („საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“) ნამდვილად არაფერი აქვს საერთო არისტოტელესეულ ნააზრევთან, რადგანაც პლატონის (შემდგომ ეპოქაში კი ნეოპლატონური) ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, *პოეტიკაში* პოეზიაზე საუბრისას არისტოტელე, როგორც ცნობილია, არაფერს ამბობს ღმერთთან მიმართებით.

<...> ბუნებრივია, ისმის კითხვა: რას უნდა ნიშნავდეს „შაირობა ... / საღმრთო“? ვფიქრობთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის – რუსთველის რელიგიური ალმსარებლობის – ქრისტიანობის გათვალისწინებით, ამ კითხვას მხოლოდ ერთი პასუხი შეიძლება გაეცეს: ყოველივეს შემქმნელი ღმერთია („რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, 1,1; „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“, 2,1). სწორედ ამის გაცხადებით იწყება *ვეფხისტყაოსანი*. ამდენად, ნათელია, რომ ისევე, როგორც ყველაფერი, შაირობაც ანუ პოეზიაც ღმერთისგან იღებს დასაბამს, მისგან მოდის, ღვთაებრივია ანუ საღმრთოა.[34] და რამდენადაც სიბრძნის დარგია და საღმრთოა, საღმრთოდვეა გასაგონი, რის გამოც შაირობა მსმენელთათვის დიდად სასარგებლოა. ამდენად, რუსთველის თვალსაზრისით, პოეზიის (ჩრიგით) პირველი, უპირველესი ***დანიშნულებითი*** ნიშან-თვისება ისაა, რომ *სასარგებლოა* იმგვარი მსმენელისათვის, რომელიც შაირობას უსმენს მისი სიბრძნისმეტყველებითი და საღმრთო წარმოშობისათვის (ე. ი. ბუნებისა და არსისათვის) შესაფერისი გონებით, რადგანაც ღვთაებრივი პოეზიის ამგვარად მოსმენისას მსმენელი ეზიარება სიბრძნეს. მაგრამ უდაოდ ქრისტიანული მსოფლმხედველობრივი მრწამსის გამოვლინებასთან ერთად ამ

---

34 შაირობის მსგავსად, როგორც ცნობილია, ღმერთისაგან მომდინარედ, მის მიერ შექმნილად მიიჩნევს რუსთველი მიჯნურობასაც, რაც პოემაში ავთანდილის პირითაა გაცხადებული: „ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა, / ***შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა***“ (808,1-2).

შემთხვევაში, ვფიქრობთ, ფიქსირდება ანტიკურ-ბერძნული ეპიკური ტრადიციისათვის ორგანული კონცეფციის ერთგვარი (ბუნებრივია, ქრისტიანულ მსოფლხედვაზე დაყრდნობით განხორციელებული) რეცეფციის ფაქტიც. მხედველობაში გვაქვს როგორც ჰომეროსთან, ისე ჰესიოდესთან დაფიქსირებული წარმოდგენა იმის თაობაზე, რომ პოეტი ანუ აედი მხოლოდ მედიუმია, ერთგვარი დამაკავშირებელი ხიდია ღმერთებს, კერძოდ და უპირველეს ყოვლისა, მუზასა და მსმენელ აუდიტორიას შორის.[35] რუსთველისათვის აღნიშნული კონცეფციის რეცეფციის წყარო შეიძლება ყოფილიყო: 1) უშუალოდ ჰომეროსისა და ჰესიოდეს პოემები; ან (ანდა მათთან ერთად აგრეთვე) 2) პლატონის დიალოგი *იონი* და ნეოპლატონური ფილოსოფიური მოძღვრება.

პროლოგის მე-12 სტროფის მესამე ტაეპი იწყება სიტყვებით „კვლა აქაცა", რომელთა შემადგენელი ნაწილები – „კვლა" და ნაწილაკი „-ცა" რუსთველოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში[36] განიმარტება, როგორც ურთიერთსინონიმური, რაც ამგვარ აზრს ქმნის: ***აგრეთვე*** აქაც „ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი". საფიქრებელია, რომ „კვლა" მესამე ტაეპს წინა ტაეპ(ებ)თან აკავშირებდეს. „-ც(ა)"-ს გამაერთიანებელი ფუნქცია კი ტაეპის ფარგლებს არ უნდა სცილდებოდეს. კერძოდ კი, მისი საშუალებით „აქა" 12,3-ის ორიდან („ეამების" და „ისმენს") ერთ-ერთ ზმნასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. <...> აღნიშნული ტაეპი მთავრდება სიტყვებით „კაცი ვარგი", რომელიც <...> წინააღმდეგ რუსთველოლოგიაში დამკვიდრებული თვალსაზრისისა, ვფიქრობთ, რომ გაგებული უნდა იქნეს, არა როგორც

---

[35] ე. წ. *ხომალდთა კატალოგის* დაწყების წინ ჰომეროსი ამგვარად მიმართავს მუზებს: „მიმღერეთ ახლა, ო, მუზებო, ოლიმპოს მკვიდრნო, / თქვენ ღმერთები ხართ, შეგიძლიათ ჭვრეტა ყოველთვის, / ჩვენ კი, უმეცართ, მხოლოდ ძველი თქმულებით ვიცით / წინამძღოლები დანაელთა და მესვეურნი. / მე ბევრს ვერ ვიტყვი და ვერ შევძლებ ყველას ჩამოთვლას, / ათი ენა და ათი პირი რომ მქონდეს კიდეც, / ხმა-მოუსვლელი და ძლიერი, სპილენძის მკერდი, / მუზებო, მკვიდრნო ოლიმპოსი, ზევსის ასულნო, / თქვენ გამახსენეთ, ილიონზე ვინც გაილაშქრა, / ჩამოვთვალი გემთა მეთაურებს და ყველა ხომალდს" (*ილიადა*, II, 484-493, თარგმანი რ. მიმინოშვილისა [იხ.: გამომცემლობა საბჭოთა საქართველო, თბილისი, 1990, 35-36]). ჰესიოდე კი ამგვარად ყვება მისი და მუზების „ურთიერთთანამშრომლობის" შესახებ: „მათ (მუზებმა, – ზ. ხ.) ერთხელ ლამაზი სიმღერა ასწვლეს ჰესიოდეს ... იმაზე, რაც იყო და იქნება, მუდამ არსებულ ნეტართა ანუ უკვდავთა მოდგმაზე, თავსა და ბოლოში კი თავად მუზებზე" (*თეოგონია*, 22 ... 32-34. თარგმანი მოგვყავს რ. გორდეზიანი, 2002, 137-ის მიხედვით). შდრ. *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგიდან: „აწ ენა მინდა გამოიქმად, გული და ხელოვანება, / ძალი მომეც (რუსთველი მიმართავს ღმერთს, – ზ. ხ.), და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება; / მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ხსენება; / მათ საპმა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება" (6). იხ. აგრ.: ვ. ასათიანი, 1996, 158-159.

[36] იხ.: ნოდარ ნათაძე, *ვეფხისტყაოსანი*, სასკოლო გამოცემა, გამომცემლობა განათლება, თბილისი, 1974, 16[12ბ].

ვარგი, კეთილი და ა. შ. კაცი, მსმენელი“, არამედ – „რაღაცისათვის ვარგი ანუ გამოსადეგი კაცი, მსმენელი“. ბუნებრივია, ისმის კითხვა: რისთვის ვარგ ანუ ვარგის კაცზე, მსმენელზე უნდა საუბრობდეს რუსთველი მე-12 სტროფის მე-3 ტაეპში?

<...> ვფიქრობთ, ნათელია, რომ მე-12 სტროფის პირველ ორ ტაეპში რუსთველი წარმოაჩენს შაირობის პირველ დანიშნულებით ნიშან-თვისებას, *მსმენელთათვის* მის ***სარგებლიანობას*** („მსმენელთათვის დიდი მარგი“). ამდენად, „კვლა“-ს საშუალებით 12,3-ის „აქაცა“ აზრობრივად უნდა უკავშირდებოდეს სწორედ 12,1-2-ის „მსმენელთათვის“-ს ანუ მსმენელს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თუკი 12,1-2-ში საუბარია იმის შესახებ, რომ „სალმრთოდ გასაგონი“ შაირობა მსმენელისათვის სასარგებლოა (ე. ი., რომ ***შაირობა „სალმრთოდ გამგონი“ მსმენელისათვის არის სასარგებლო***), 12,3-ში გაცხადებულია პოეზიის უკვე სხვა, მეორე დანიშნულებითი ნიშან-თვისება. კერძოდ კი, ის, რომ შაირობა არის (ესთეტიკური) სიამოვნების მომგვრელი, სასიამოვნო („ეამების“), მაგრამ იმგვარი მსმენელისათვის, რო-მელიც „სალმრთოდ გასაგონთან“ ერთად ***ამასთანავე, აგრეთვე*** საამქვეყნო-დაც („***კვლა აქაცა***“) ისმენს.[37] შესაბამისად, 12,3-ში „აქაცა“-ს სინტაქსურ მეწყვილედ, ვფიქრობთ, უნდა ჩაითვალოს სიტყვა „ისმენს“ და არა (როგორც ეს ერთი შეხედვით ჩანს) – „ეამების“. აღნიშნული ვარაუდის და-შვების შემთხვევაში მე-12 სტროფის პირველი სამი ტაეპის აზრი ამგვარად გაიმართება: შაირობა, *თავისი წარმოშობით („პირველადვე“)*, სიბრძნისაა ერთი დარგი, / სალმრთო, სალმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი, / ***კვლა აქაცა*** (ე. ი. აგრეთვე საამქვეყნოდაც), ეამების, ***ვინცა ისმენს*** კაცი ვარგი (*ვარგი = საამქვეყნოდ მოსმენისთვისაც გამოსადეგი, ვარგი*).[38]

---

[37] 12,3-ის განსხვავებული, ტრადიციული ინტერპრეტაცია, რომ *[შაირობა] მსმენელისათვის აგრეთვე ამქვეყნადაც სასიამოვნოა* („*კვლა* აქაცა *ეამების*“), ვფიქრობთ, რომ გაუმართლებელია, რადგანაც მაშინ 12,1-2-ში უნდა იყოს თქმული, რომ *შაირობა მსმენელისათვის სასიამოვნოა იმქვეყნად*. მსგავსი აზრი კი ამ ორ ტაეპში, როგორც ცნობილია, არ ფიქსირდება.

[38] ბუნებრივია, ისმის კითხვა: მოეპოვება თუ არა ანალოგი *ვეფხისტყაოსანში* ამგვარ არაორდინარულ სინტაქსურ კონსტრუქციას, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ რთული ქვეწყობილი წინადადების შემადგენელი მთავარი წინადადება ორ ნაწილად კეცის მასზე დამოკიდებულს, თანაც იმგვარად, რომ ტაეპში გადმოცემული აზრი ძნელად აღსაქმელი ხდება? ივანე გიგინეიშვილის მონოგრაფიის (იხ.: გამოკვლევები *ვეფხისტყაოსნის* ენის და ტექსტის კრიტიკის საკითხების შესახებ, გამომცემლობა მეცნიერება, თბილისი, 1975) თანახმად, ზემოდასმულ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. <...> ზემოაღნიშნული გამოკვლევიდან ამჯერად მხოლოდ ერთი, ჩვენთვის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი მაგალითის მოყვანით შემოვიფარგლებით: *„ცალკე აღსანიშნავია* (ჩაზგასმა ჩვენია, – ზ. ბ.) 352-ე სტროფი პოემისა, კერძოდ ამ სტროფის უკანასკნელი ტაეპი. ... ***დედოფალი,*** ზღვასა შეიქს, ***მას რომ ცრემლი დაულვრია***“ (იხ.: ი. გიგინეიშვილი, 1975, 333-335, სტროფი 352, ტაეპი 4 [= 350,4, – ზ. ბ.]).

<...> ამდენად, ჩვენი ვარაუდით, 12,1-2-ის „მსმენელთათვის"-ი და 12,3-ის „კვლა აქაცა ... ვინცა ისმენს კაცი ვარგი" სხვადასხვა ტიპის, კატეგორიის მსმენელია. ვფიქრობთ, რომ რუსთველი არც იწონებს რომელიმე მათგანს და არც იწუნებს. მაგრამ პირველი კატეგორიის მსმენელის შემთხვევაში საზგასმულია, რომ საღმრთო წარმოშობის მქონე პოეზია მისთვის, უპირველეს ყოვლისა, სიბრძნესთან ზიარების საშუალებაა და ამდენად, სასარგებლოა. მეორე კატეგორიის მსმენელისათვის კი უმთავრესი პოეზიით სიამოვნების მიღებაა. თუმცა ამ ტიპის მსმენელი პოეზიის საშუალებით სიბრძნესაც ეზიარება.[39] ამდენად, შაირი, რუსთველის თანახმად, „კარგი" იმიტომაა, რომ ითვალისწინებს როგორც პირველი კატეგორიის მსმენელის მოთხოვნილებას („გრძელი სიტყვა"), ისე მეორე კატეგორიისა („მოკლედ ითქმის"). მხოლოდ მოგვიანებით, კერძოდ კი, მე-17 სტროფის მე-3 ტაეპშია ალნიშნული, რომ პირველი ტიპის მსმენელისათვის შაირობა ამასთანავე სიამოვნების მიღების წყაროცაა („ჩვენ მათიცა[40] *გვეამების*").

რუსთველისეული შაირობის თეორიის არისტოტელესეულ ნააზრევთან მიმართების ნათელყოფის თვალსაზრისით (რაც წინამდებარე სტატიის ძირითადი მიზანია), ვფიქრობთ, სხვებთან ერთად საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ის გარემოებაც, რომ *პოეტიკის* ავტორიც განასხვავებს ერთმანეთისაგან მსმენელის ორ ტიპს. კერძოდ კი, თავისი ტრაქტატის ბოლო თავში ეპოსის მსმენელს, ტრაგედიის მაყურებლისაგან განსხვავებით, რო-

---

39 12,3-ის „*კვლა აქაცა*"-ს „კვლა" და „-ცა" სწორედ იმაზე მიანიშნებენ, რომ მეორე კატეგორიის მსმენელს „საღმრთო გაგონებაც" ხელეწიფება და არა მხოლოდ „*აქა* მოსმენა". ამდენად, პოეზია მისთვისაცაა „დიდი მარგი".

40 საქმე ისაა, რომ, თუკი მე-12 სტროფში აშკარაა, რომ რუსთველი დიფერენცირებულად საუბრობს მსმენელთა პირველ და მეორე ტიპზე, მე-17 სტროფის მე-3 და მე-4 ტაეპში წარმართული მსჯელობა, საფიქრებელია, რომ უნდა ეხებოდეს მსმენელებს *ზოგადად* – მსმენელთა როგორც პირველ, ისე მეორე ტიპს ანუ იმგვარ მსმენელს, რომლისთვისაც შაირი „კარგი", მოსაწონი, სასიამოვნო გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმულობის გამოა. ამდენად, „ჩვენ მათიცა გვეამების"-ის „-ცა" იმაზე მიანიშნებს, რომ ჩვენთვის, უპირველეს ყოვლისა, სხვაგვარად თქმული შაირია სასიამოვნო. კერძოდ კი, – არა მხოლოდ „ოდენ" ნათლად თქმული, რომელშიც არაფერია „გრძელად" თქმული („ვერას იტყვის ვინცა გრძელად"), არამედ – ნათლად, მოკლედ თქმული გრძელი სიტყვა. ამდენად, სიტყვების – „ჩვენ მათიცა გვეამების"-ის „ჩვენ" უნდა გავიაზროთ, როგორც „*ჩვენ* [რომლებიც სიამოვნებას გრძელი სიტყვის, სათქმელის მოკლედ თქმულობიდან ვიღებთ] *მათი* მხოლოდ ნათლად [„გრძელად თქმულობის" გარეშე] ნათქვამიც *აგრეთვე გვსიამოვნებს*". შესაბამისად, ვფიქრობთ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ რუსთველის თანახმად, გრძელი სიტყვის ნათლად თქმულობიდან სიამოვნებას იღებს არა მხოლოდ მეორე კატეგორიის მსმენელი, არამედ პირველი კატეგორიისაც. ყოველივე ზემოთქმულიდან კი ის დასკვნა შეიძლება, გაკეთდეს, რომ, პროლოგისეული შაირობის თეორიის მიხედვით, საზოგადოდ, მსმენელს სიამოვნებას შაირის, ლექსის „მოკლედ" ანუ „ნათლად" თქმულობა ანიჭებს, პოეზიის „სარგებლიანობა" კი „გრძელად თქმასთანაა" დაკავშირებული (დაწვ. იხ. ქვემოთ).

მელიც თეატრალური სანახაობითაც იღებს ***სიამოვნებას***, არისტოტელე უფრო ღირსეულს უწოდებს: „ეს უკანასკნელი (ეპოსი, – ზ. ხ.), ამბობენ,[41] რომ განკუთვნილია ***ღირსეული მსმენელისათვის*** (Epieikeis), ... ტრაგედია კი ***უმრავლო ხალხისათვის*** (Phaulous[42])".[43] ხელოვნებით სიამოვნების მიმღებ ადამიანებს ორ კატეგორიად – ბრძენებად და ყველა დანარჩენებად – კიდევ უფრო ნათლად გამიჯნავს არისტოტელე თავისი ტრაქტატის სხვა, არანაკლებ მნიშვნელოვან ნაწილში. კერძოდ კი, *პოეტიკის* ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს, მე-4 თავში იგი საუბრობს ***საზოგადოდ*** პოეზიის შესახებ. აი, რას ამბობს არისტოტელე პოეზიის წარმოშობის ისტორიისა და მიზეზების თაობაზე: „საფიქრებელია, რომ მთელი (ე. ი. საზოგადოდ, – ზ. ხ.) პოეზიის (Holos ten poietiken) შექმნას ხელი ორმა მიზეზმა შეუწყო და ორივე მათგანი ბუნებრივია: მიბაძვისადმი მიდრეკილება ბავშვობიდანვე ადამიანების თანდაყოლილი თვისებაა, ისინი სწორედ იმით განსხვავდებიან სხვა ქმნილებებისაგან, რომ მათთან შედარებით უფრო მეტ მიმბაძველობას იჩენენ და თავიანთ პირველ ცოდნასაც (Matheseis) მიბაძვის საშუალებით იძენენ. ამასთანავე, მიბაძვა ყველას ახარებს (Khairein). ამას ამტკიცებენ ფაქტები: რისი [სინამდვილეში] დანახვაც გვამწუხრებს, მასთან მაქსიმალურად მიმსგავსებული გამოსახულებების, მაგალითად, ყველაზე უფრო საზიზღარი ფორმის მქონე ცხოველების, ასევე მკვდრების ჭვრეტა გვახარებს (Khairomen). ამის მიზეზი კი ისაა, რომ სწავლა (Manthanein) უაღრესად სასიამოვნოა (Hediston) ***არა მხოლოდ ფილოსოფოსებისათვის, არამედ ამგვარადვე [არის] სხვებისთვისაც*** (Kai tois allois), ***მაგრამ [ეს უკანასკნელნი] მასში*** (Autou, ე. ი. სწავლის პროცესში, – ზ. ხ.) ***მცირე ხნით*** (Epi brakhu = „მოკლედ") ***თანამონაწილეობენ.*** ამიტომაც, გამოსახულებების შემოქმედვარეებს იმის გამო უხარიათ (Khairousi), რომ მჭვრეტელთ სწავლისა

---

[41] გ. ელზეს არგუმენტირებული მსჯელობის თანახმად (იხ.: G. Else, 1957, 633-634), სიტყვით „ამბობენ" (Phasin) არისტოტელე ნათლად მიუთითებს, რომ ზემომოყვანილი თვალსაზრისი მას არ ეკუთვნის. საკარაუდოდ, ის პლატონისეულია. არისტოტელემ კი სახელდებით იმიტომ არ მოიხსენია თავისი დიდი მასწავლებელი, რომ *პოეტიკის* შექმნის პროცესში ის ჯერ კიდევ ცდილობდა, როგორმე თავი აერიდებინა პლატონთან პირდაპირი დაპირისპირებისათვის. ამასთანავე, გ. ელზეს, ვფიქრობთ, კვლავაც მართებული დაკვირვებით, აშკარაა ისიც, რომ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში *არისტოტელე საკუთარ თავში იზიარებს პლატონის თვალსაზრისს.*

[42] *ლიდელ-სკოტის ძველბერძნულ-ინგლისური ლექსიკონის* თანახმად, ძვ. წთ-ის V-IV სს.-ების ბერძენ ავტორებთან სიტყვა „Phaulos"-ი, როდესაც ის ადამიანის განათლების დონეზე მიანიშნებს, სიტყვა "Sophos"-ის („ბრძენი") საპირისპირო მნიშვნელობით გამოიყენება (იხ.: An Intermediate Greek-English Lexicon [Founded upon the Seventh Edition of Liddell and Scott's Greek-English Lexicon], At The Clarendon Press, Oxford, 1980, 856[2]).

[43] იხ.: *პოეტიკა*, 1462a2-4.

(Manthanein) და თითოეულ მათგანზე დასკვნის გაკეთების (Sullogizesthai) შესაძლებლობა ეძლევათ, მაგალითად, რომ „აი ეს ის არის". მაგრამ, თუკი მანამდე [გამოსახულება] არსდროს ენახათ, სიამოვნებას (Ten hedonen) მსგავსება კი არ იწვევს, არამედ – დასრულებულობა (Ten apergasian = „ბოლომდე მიყვანილი, უზადო ქმნილება") ან შეფერილობა ანდა რომელიმე სხვა მსგავსი მიზეზი".[44]

ახლა კი მივუბრუნდეთ ისევ *ვეფხისტყაოსნის* მე-12 სტროფის განხილვას. ვფიქრობთ, რომ რუსთველის ნააზრევი, წინააღმდეგ რუსთველოლოგთა მიერ არა ერთგზის გამოთქმული მოსაზრებისა, იმგვარად კი არ უნდა განიმარტოს, რომ *თვით შაირობაა ორი სახის – საიმქვეყნო და საამქვეყნო, არამედ, რომ, საზოგადოდ, „პოეზიას „სალვთო" დანიშნულებაც აქვს და საამქვეყნოც".*[45] *მაგრამ ამგვარი თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის ავტორის მიერ პირდაპირ არ არის თქმული (მე-12 სტროფის მე-2 ტაეპის „სალმრთო", როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უნდა მიუთითებდეს შაირობის წარმოშობაზე [„პირველადვე"] და არა მის დანიშნულებაზე). თუმცა, ის იგულისხმება, ლოგიკურად გამომდინარეობს მე-12 სტროფის საერთო კონტექსტიდან (იმას, რაც ორგვარი წარმოშობისაა, ბუნებრივია, ბუნებაცა და დანიშნულებაც ორგვარი აქვს). ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისს რუსთველი პოეზიის ორგვარ ბუნებასთან, დანიშნულებასთან – მის სარგებლიანობასა (შინაარსის კატეგორია – „გრძელი სიტყვა") და საამოობასთან (ფორმის კატეგორია – „მოკლედ ითქმის") – მკითხველის, ტიპის მიხედვით, სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულების, მიმართების წარმოჩენის გზითა და პროცესში გააცხადებს. ეს კი პოეზიის რაობის ახსნისას სწორედ იმგვარი პოზიციის, თეორიული მსჯელობისას სწორედ იმგვარი ლოგიკის გამოვლენაა, რაც სრულად ითვალისწინებს და ძირითადად, იზიარებს ამავე საკითხისადმი არისტოტელესეულ მიდგომას.*

დავუკვირდეთ კიდევ ერთხელ *პოეტიკის* მე-4 თავიდან ზემომოყვანილ პასაჟს, ამჯერად – ჩვენ მიერ გამოთქმული მოსაზრების შემოწმების მიზნით. რუსთველი სრულიად ნათლად გააცხადებს, რომ შაირობა, თავისი სიბრძნისმიერებითა და სალმრთოობით, „სალმრთოდ გამგონი" მსმენელისათვის არის *სასარგებლო* (როგორც უკვე აღვნიშნეთ, *პოეტიკაში* არ ფიქსირდება სიტყვა „სასარგებლო". მიუხედავად ამისა, ზემომოყვანილ პასაჟში არისტოტელე სამჯერ ახსენებს სიტყვას „სწავლა" და ერთხელ –

---

[44] იხ.: *პოეტიკა*, 1448b4-19. ვფიქრობთ, უთუოდ, აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ, როგორც ცნობილია, *პოეტიკის* სწორედ ამ ადგილის გათვალისწინებით ჩამოაყალიბა ფრიდრიხ ნიცშემ თავის *ტრაგედიის დაბადებაში* (1871 წ.) საყოველთაოდ ცნობილი თვალსაზრისი ტრაგედიის (საზოგადოდ, პოეზიის) ორგვარი – აპოლონური და დიონისური – საწყისის შესახებ.

[45] იხ.: გ. ფარულავა, 1998, 11.

„დასკვნის გაკეთება“. ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ბერძენი მოაზროვნის თანახმად, ხელოვნების ნიმუშის გაცნობის პროცესში ადამიანები სწავლობენ, დასკვნებს აკეთებენ, ე. ი. სიბრძნეს ეზიარებიან, რაც, ბუნებრივია, მათთვის მხოლოდ სარგებლის მომტანი შეიძლება იყოს). ხოლო „აგრეთვე აქაცა მსმენელი ვარგი კაცისათვის“ კი, რუსთველის თანახმად, პოეზია სასარგებლოსთან ერთად ***სასიამოვნოცაა*** (პოეზიის წარმოშობის შესახებ საუბრისას არისტოტელე სამჯერ იყენებს სიტყვას „გახარება“ და ორჯერ – „სიამოვნების მინიჭება“), რადგანაც შაირი გრძელ სიტყვას (ანუ სიბრძნის შემცველსა და სალმრთო ამბავს,[46] სათქმელს –ეპიკურ სიუჟეტს) მოკლედ (ანუ სასიამოვნოდ, ე. ი. არმოსაწყენად და ნათლად, მისახვედრად) ამბობს (არისტოტელეს თანახმად, ფილოსოფოსებისაგან განსხვავებით, სწავლის პროცესი სხვა ადამიანებისთვისაც სასიამოვნოა, მაგრამ ისინი მას უფრო მცირე დროს უთმობენ. ამდენად, ხელოვნების ნიმუში [მაგალითისათვის, სურათი] მათ სიხარულსა და სიამოვნებას იმიტომ ანიჭებს, რომ მის არსთან, შინაარსთან ზიარების გზით ცოდნას იღებენ. თუმცა, გარკვეულ შემთხვევაში მათ სიამოვნებას ანიჭებს აგრეთვე ხელოვნების ნიმუშის ფორმაც – მისი დასრულებულობა, შეფერილობა და სხვა [შდრ. რუსთველთან: „ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ***ოდენ*** თქვან ნათელად“, 17,3]). ამგვარად, როგორც არისტოტელეს, ისე რუსთველის თანახმად, თავისი არსით პოეზია „სიბრძნისაა ერთი დარგი“ (რაც სასარგებლოსთან ერთად სასიამოვნოცაა), ფორმით კი – სიამოვნების მომგვრელია. მაგრამ მსგავსება არისტოტელესთან მხოლოდ ზოგადკონცეპტუალური ხასიათის არაა. ის იკვეთება ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური დეტალების დონეზეც: არისტოტელე ამბობს, რომ ფილოსოფოსების მსგავსად სწავლის პროცესი სხვებსაც ანიჭებთ სიამოვნებას, მაგრამ, მათგან განსხვავებით, ეს უკანასკნელნი მასში უფრო „***მოკლედ*** თანამონაწილეობენ“; რუსთველი კი ამბობს, რომ „კვლა აქაცა, ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი, / გრძელი სიტყვა ***მოკლედ*** ითქმის, შაირია ამად კარგი“.[47]

---

[46] ის ფაქტი, რომ *ვეფხისტყაოსანში* „სიტყვა“ ზოგჯერ „ამბის“ სინონიმური მნიშვნელობითაც გამოიყენება, ვფიქრობთ, ყველაზე ნათლად ავთანდილის მიერ ფატმანისათვის თქმული სიტყვებიდან ჩანს: „დიდად მეამნეს ***ამბავნი, სიტყვანი*** აწინდელანი“ (1245, 4).

[47] არისტოტელეს *პოეტიკის* კომენტატორები ტრაქტატიდან ზემომოყვანილი პასაჟის კომენტირებისას ორ ურთიერთგანსხვავებულ თვალსაზრისს გამოთქვამენ (იხ.: Aristoteles, 1995, 45-47). პირველის მიხედვით, ორივე მიზეზი, რომელთა გამოც შეიქმნა პოეზია, უკავშირდება ადამიანებისათვის დამახასიათებელ მიდრეკილებას ბაძვისადმი, რადგანაც ბაძვა არის, ერთი მხრივ, ცოდნის, ხოლო, მეორე მხრივ, სიამოვნების მიღების საფუძველი. კომენტატორთა მეორე ნაწილის აზრით, არისტოტელეს თანახმად, პოეზია შეიქმნა ორი მიზეზის გამო – პირველია ადამიანებისათვის ორგანული (ცოდნისა და სიამოვნების მომცემი) ბაძვის უნარი, მეორე კი მუსიკისადმი მათი მიდრეკილება. მაგრამ მეორე მიზეზი მოკლედაა განხილული, რადგანაც *პოეტიკის* ეს ადგილი ჩვენამდე დაზიანებული სახით უნდა იყოს მოღწეული („რამდენადაც, ბუნე-

ზემოთქმულთან ერთად, ვფიქრობთ, აშკარაა ის გარემოებაც, რომ, არისტოტელესაგან განსხვავებით, შაირობის არსზე მსჯელობისას რუსთველი იყენებს ცნებას – „სარგებლიანობა“ („მარგი“). უფრო სწორედ, „სალმრთო შაირობის საღმრთოდ გაგებისას“ სიბრძნესთან ზიარების პრობლემას უკავშირებს მსმენელის მიერ სარგებლის ნახვას და ამგვარად, ***პოეზიასთან მიმართებით***, აფიქსირებს ფილოსოფიურ კატეგორიათა უაღრესად მნიშვნელოვან, უნივერსალურ ოპოზიციას – ***სასარგებლო / სასიამოვნო***. მაგრამ ისევე, როგორც ნებისმიერი ოპოზიცია, რუსთველთან ისიც ჩანასახშივეა განეიტრალებული, მოხსნილი და ამგვარადაა მიღწეული ჰარმონია პოეტური ნაწარმოების შინაარსსა და ფორმას შორის. ამდენად, ორივე ტიპის მსმენელისათვის / მკითხველისათვის, პოეზიაში პირველყოვლისა სარგებლის (ანუ სიბრძნის) მნახველისათვის (I ტიპი), და იმისთვისაც, ვისთვისაც პოეზიაში უმთავრესი (ესთეტიკური) სიამოვნების მიღებაა (II ტიპი), შაირობა, ერთდროულად, სასარგებლოცაა და სასიამოვნოც.

ამგვარად, ჩვენი თვალსაზრისით, საზოგადოდ პოეზიის სიბრძნისმეტყველებით-საღმრთო წარმომავლობის საკითხთან ერთად მე-12 სტროფში რუსთველი არანაკლებ ვრცლად საუბრობს პოეზიის ორგვარი – სასარგებლო და სასიამოვნო – ბუნება-დანიშნულების შესახებაც, რომელთაგან, ***ფილოსოფიური*** თვალსაზრისით, პირველი შინაარსობრივ კატეგორიას განეკუთვნება, მეორე კი – ფორმისმიერს. მაგრამ აშკარაა, ისიც, რომ, ***ლიტერატურათმცოდნეობითი*** თვალსაზრისით, „გრძელი სიტყვა“ ანუ გრძელი სათქმელი გაგებულ უნდა იქნეს აგრეთვე (და უპირველესად), როგორც გრძელი ამბავი, ***ეპიკური*** სიუჟეტი, „მოკლედ თქმა“ კი, როგორც – კომპოზიციური სიმწყობრე, სრულქმნილება ანუ ნაწარმოების შინაგანი ერთიანობა და არა მხოლოდ – მისი ზომის სიმცირე.[48]

ბით, ბაძვისადმი მიდრეკილება ჩვენთვის ისევეა დამახასიათებელი, როგორც ჰარმონიისა და რიტმის (ე. ი. მუსიკის, – ზ. ხ.) გრძნობა (ხოლო ის, რომ მეტრები [ე. ი. სალექსო საზომები, – ზ. ხ.] რიტმების შემადგენელი ნაწილებია, ნათელია), ამდენად ...“ (იხ.: *პოეტიკა*, 1448b20-22). ზემოალნიშნულის გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, საგანგებო ყურადღებას იმსახურებს ის ფაქტი, რომ 12-17 სტროფების მომდევნო მე-18 სტროფში, კერძოდ კი, მე-4 ტაეპში, როგორც ცნობილია რუსთველიც, არისტოტელეს მსგავსად, მოკლედ, მაგრამ ნათლად, ეხება პოეზიის მუსიკასთან მიმართების საკითხსაც – „...მისთვის ***ენამუსიკობდეს***“ (შდრ. მ. გოგიბერიძე, 1961, 124: „მუსიკა, რუსთაველის გაგებით, ხელოვნების უსრულესი და უმაღლესი ფორმაა. ასე გვესმის ჩვენ *ვეფხისტყაოსნის* მე-18 სტროფის შინაარსი ...“).

48 დაწვრილებით ალნიშნული საკითხის შესახებ იხ.: ზ. ხინთიბიძე, *ჰომეროსი, არისტოტელე და სიუჟეტის განვითარების კომპოზიციური თავისებურება ვეფხისტყაოსანში*, ურნალი *ქართველოლოგი*, 10, 2003², 65-77 (განსაკუთრებით, 66-67). კერძოდ კი, რუსთველისეული „სიტყვა“ ჩვენ დავუკავშირეთ *პოეტიკისეულ* „მითოსს“ (ქართულად, – „მითი“), რომლის უმთავრესი მნიშვნელობაც ძველ ბერძნულ ენაში არის „სიტყვა“. მაგრამ, როგორც ცნობილია, არისტოტელე თავის *პოეტიკაში* მას იყენებს „პოეტური

ამდენად, რუსთველის თანახმად, შაირობა ***ერთდროულად*** სასარგებლოცაა და სასიამოვნოც. ორივე ეს თვისება აუცილებელია ჭეშმარიტად ღირებული პოეზიისათვის. ამგვარი თვალსაზრისის გაცხადების შემდეგ მოსალოდნელია, რომ მსჯელობა გაგრძელებულიყო სწორედ იმ მიმართულებით, თუ რამდენად შეესაბამებიან თავიანთი შემოქმედებით სხვადასხვა კატეგორიის პოეტები, ნიჭითა და განსწავლულობით მეტად თუ ნაკლებად გამორჩეულნი, პოეზიის დანიშნულებას ანუ არის თუ არა მათი „ლექსები“ მსმენელისათვის (არსით, შინაარსით) სასარგებლო და იმავდროულად, (ფორმით) სასიამოვნო. და მართლაც, როგორც ცნობილია, *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი შაირობის თეორიის გადმომცემ დანარჩენ სტროფებში საუბარს სწორედ ამ მიმართულებით აგრძელებს. ***საფიქრებელია, რომ ამ შემთხვევაშიც რუსთველი, გარკვეულწილად, მსჯელობის არისტოტელესეულ ლოგიკას ითვალისწინებდეს.*** საქმე ისაა, რომ *პოეტიკის* (ზემოგანხილული) მე-4 თავის დარჩენილი ნაწილი სწორედ ურთიერთგანსხვავებული მიმართულებების პოეტებზე მსჯელობას ეთმობა („ხოლო პოეზია [პოეტების] პიროვნული ხასიათის მიხედვით [ორ ნაწილად] დაიყო“ ...[49]).

<...> ამდენად, ზემოაღნიშნულიდან, ვფიქრობთ, შემდეგი დასკვნა გამომდინარეობს: მე-12–მე-14 სტროფებში რუსთველი საუბრობს იმის თაობაზე, რომ (იდეალური) მოშაირე უნდა ქმნიდეს იმგვარ ლექსს, რომელიც იქნება ***ერთდროულად სასარგებლოც*** (შინაარსით – გრძელი სიტყვა, ამქვეყნიური სიბრძნის შემცველი სათქმელი, გადმოცემული „გულის გასაგმირე“, ეპიკური სიუჟეტით) ***და სასიამოვნოც*** (ფორმით – მთლიანობაში მოკლედ ანუ მწყობრად თქმული, მაგრამ ცალკეული შინაარსობრივად საკვანძო ნაწილები, საჭიროებისამებრ [„რა მისჭირდეს საუბარი“, 13,4], გრძლად – გრძელი ლექსების სახით ანუ ***დაწვრილებით*** თქმულიც [„ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“, 13,3]). სწორედ ამგვარ შაირშია არისტოტელესეული („ნიკომაქეს ეთიკა“) საუკეთესო საშუალის პრინციპის გათვალისწინებით და ამდენად, იდეალური პროპორციით ერთმანეთთან შეზავებული ის უპირატესობები, რომლებიც, ***ერთი მხრივ***, „გრძელი სიტყვის ***მოკლედ*** თქმას“ ახლავს, ***მეორე მხრივ***, კი – „პოეტისთვის საუბრის

ნაწარმოების ფაბულის, სიუჟეტის“ მნიშვნელობით. ამასთან დაკავშირებით, ვფიქრობთ, აღნიშვნის ღირსია ის გარემოებაც, რომ, *პოეტიკის* მკვლევართა აზრით, არისტოტელესათვის „მითოსი“ არ არის მხოლოდ და უბრალოდ ფაბულა, სიუჟეტი (ლიტერატურათმცოდნეობითი ცნება) და მით უმეტეს, მითი, მითოლოგიური ამბავი. უპირველეს ყოვლისა, ის ამქვეყნიური სიბრძნეა, ე. ი. – ფილოსოფიური კატეგორია (იხ.: Aristoteles, 1995, 92-93). ამდენად, რუსთველის სიტყვებით რომ ვთქვათ, არისტოტელესეული „მითოსი“ არის ***„გრძელი*** სიტყვა“.

49 იხ.: *პოეტიკა*, 1448b24...

მიჭირვებისას“ მის მიერ „ლექსთა ***გრძელთა*** თქმასა და ხევას“.[50] თუკი ამ კუთხით დავაკვირდებით მე-15, მე-16, მე-17 სტროფებში რუსთველის მიერ დახასიათებულ პოეტებს, შემდეგი სურათი გამოიკვეთება. მე-15 სტროფისეულ ე. წ. არაპროფესიონალ პოეტებს, არც გრძელი ანუ სასარგებლო სიტყვის თქმა ხელეწიფებათ („მოშაირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ***ერთი, ორი***“, „განალა თქვას ***ერთი, ორი***“. შდრ.: „მოშაირე არა ჰქვიან, ***ვერას იტყვის ვინცა გრძელად***“) და – არც მოკლედ და ნათლად ანუ სასიამოვნოდ თქმა („განალა თქვას ... ***უმსგავსო და შორი-შორი***“, შდრ.: „აწ ***მარგალიტი წყობილი***“). ამდენად, მათი ლექსები გაუმართავია როგორც შინაარსის, ისე ფორმის მხრივ. მე-16 სტროფისეულ მდარე ლექსების („ლექსი ცოტაი“) შემქმნელ ან უმცროსი თაობის, დამწყებ პოეტებს („ცოტაი ნაწილი მოშაირეთა“), რუსთველის თქმით, „არ ძალუც სრულქმნა სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა“. ამგვარად, აქ ის კი არაა თქმული, რომ „სრულქმნა ***არ ძალუც სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა***“, არამედ – ***„არ ძალუც სრულქმნა*** სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა“. ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ რუსთველის მიერ მე-16 სტროფში დაწუნებული დამწყები პოეტები, წინაალმდეგ რუსთველოლოგიაში გავრცელებული ტრადიციული შეხედულებისა (რომლის მართებულობაშიც აქამდე არც ჩვენ შეგვქონდა ეჭვი), არ უნდა მივიჩნიოთ ლირიკოსებად. საფიქრებელია, რომ ისინი, პირიქით, ეპიკოსები არიან. ყოველ შემთხვევაში, ამაზე აცხადებენ პრეტენზიას, რადგანაც ხელს ჰკიდებენ გულის გასაგმირე სიტყვებს ანუ ამბებს, რომლებიც დიდი ზომისაა (შდრ.: „***დიდსა*** ვერ მოჰკლვენ“). მაგრამ მათი ნაკლი ისაა, რომ ვერ „სრულქმნიან“ ამგვარ გულის გასაგმირე სიტყვებს (და ამდენად, მათი ლექსი ხარისხობრივად მცირეა – „ხელად აქვს ხოცა ნადირთა ***მცირეთა***“). საფიქრებელია, რომ მე-16 სტროფისეული „სრულქმნა“ მე-12 სტროფისეული „მოკლედ ანუ სასიამოვნოდ თქმის“ ფარდი ცნება იყოს. ყოველ შემთხვევაში, აშკარაა, რომ ორივე მათგანი შაირის ფორმისმიერი მხარის მახასიათებელია. ამდენად, ამგვარი მოშაირეების სახით რუსთველი საუბრობს იმ დამწყებ პოეტებზე, რომლებსაც პრეტენზია აქვთ იყვნენ ეპიკოსები. ამ მიზნით, გადასამუშავებლად ხელს ჰკიდებენ კიდეც ეპიკურ, გულის გასაგმირე თემატიკას ანუ გრძელ სიტყვას, მაგრამ ვერ ახერხებენ ***ფორმის თვალსაზრისით*** მის სრულქმნას ანუ განსრულებას, აღსრულებას, კომპოზიციურად სრულყოფას, პოეტური ერთიანობის მქონე, სასიამოვნოდ მოსასმენი ნაწარმოების შექმნას. აღნიშნულის გათვალისწინებით, ***ვფიქრობთ, რომ ფიქსირდება კიდევ ერთი თანხვედრა რუსთველის ნააზრევსა და დამწყები ტრაგიკოსი პოეტების შესახებ არისტოტელეს მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს შორის.*** კერძოდ კი, *პოეტიკის* მე-6 თავში ტრაგედიის შემადგენელი ნაწილების შესახებ მსჯელობისას არისტოტელე

---

[50] დაწვ. აღნ. საკითხის შეს. იხ.: ზ. ხინთიბიძე, 2003[1], 210-211.

ამბობს შემდეგს: „ასე მაგალითად, მათ, რომლებიც [ტრაგედიის] შექმნას პირველად ჰკიდებენ ხელს, თავიდან მხოლოდ სიტყვათშეწყობა (სტილისტიკა) და ხასიათები გამოსდით და მხოლოდ შემდგომში ოსტატდებიან ***ამბების ერთად თავმოყრაში*** (Ta pragmata sunistasthai, — ე. ი. სიუჟეტური ხაზის ჯეროვნად გაშლაში, — ზ. ხ.). ამგვარადვეა, უმეტესწილად, პირველი პოეტების (ე. ი. უძველესი პოეტების, — ზ. ხ.) შემთხვევაშიც".[51] და ბოლოს, წინაალმდეგ ზოგიერთ რუსთველოლოგიურ ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრებისა, მე-17 სტროფის ანალიზმა დაგვარწმუნა, რომ რუსთველი ისევე იწუნებს ე. წ. მესამე ლექსის შემქმნელ პოეტებს, როგორც — ე. წ. პირველი (15) და ე. წ. მეორე (16) ლექსის ავტორებს. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში რუსთველი, ***ნაწილობრივ***, იწონებს ლექსის ფორმას, კერძოდ კი, მის ნათლად და ამდენად, სასიამოვნოდ თქმულობას („ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად"). მაგრამ უკვე მომდევნო, ფაქტობრივად, მთელი შაირობის თეორიის (და არა მხოლოდ მე-17 სტროფის) ერთგვარად შემაჯამებელ ტაეპში კიდევ ერთხელ (შდრ.: „შაირობა ... სიბრძნისაა ერთი დარგი / ... გრძელი სიტყვა [მოკლედ ითქმის] ... / ... და გამოსცდის ... / ... მელექსესა — ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა, / რა მისჭირდეს საუბარი და დაუწყოს ლექსმან ლევა. ... / ... რა ვეღარ მიხვდეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა, / არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვამცირობა"...), ამჯერად მთელი კატეგორიულობით, აცხადებს, რომ ნაწარმოები მოკლედ, სასიამოვნოდ, ნათლად თქმულობასთან ერთად უნდა შედგებოდეს, ერთი მხრივ, შინაარსის (შინაარსით — გრძელი სიტყვა), ხოლო, მეორე მხრივ, ფორმის (ფორმით — გრძელი სიტყვის „არშემოკლების" საჭიროების გამო — გრძლად ანუ დაწვრილებით თქმული) თვალსაზრისით „გრძელად თქმული" ***ნაწილებისგანაც*** („მოშაირე არა ჰქვიან, ***ვერას*** იტყვის ვინცა გრძელად") ანუ დაუშვებელია, რომ ნაწარმოებში არაფერი/ვერაფერი არ / ვერ იყოს თქმული გრძლად.

ა: „შაირობა პირველადვე ***სიბრძნისაა*** ერთი დარგი,

ბ:

ა': მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა ***გრძელად***".

შაირობის თეორიის გადმომცემი სტროფების პირველი და დამასრულებელი ტაეპების ზემოგანხორციელებული შეწყვილება, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ ცხადად წარმოაჩენს რუსთველისეულ თვალსაზრისს პოეტური ხელოვნების შესახებ. და მართლაც, საფიქრებელია, რომ ამგვარი, ერთი შეხედვით, მოულოდნელი პარალელიზმი (ამჯერად ე. წ. რკალისმიერი კომპოზიციის ფორმით გამოკვლენილი — ა| ბ| ა') ნათლად უნდა მიუთითებდეს იმ გარემოებაზე, რომ რუსთველისათვის შაირში პრიორიტეტული მაინც სიბრძნე ანუ გრძლად თქმა (ერთი მხრივ, ***„გრძელი სიტყვის"*** [„მოკლედ"] თქმა

---

[51] იხ.: *პოეტიკა*, 1450a35-38.

და მეორე მხრივ, [*„გრძელი სიტყვის არშემოკლების“*] საჭიროებისათვის ზოგჯერ „ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“ ანუ სათქმელის დაწკრილებით გადმოცემა[52] — „სარგებლიანობასთან“ დაკავშირებული შინაარსის კატეგორია[53]) არის, რის გარეშეც მხოლოდ „მოკლედ ანუ ნათლად“ თქმა (*სა-კუთრივ ესთეტიკური* სიამოვნების მიღების ფაქტორთან დაკავშირებული ფორმის კატეგორია) არაა საკმარისი. იმავდროულად, როგორც მე-16 სტროფის განხილვამ აჩვენა, რუსთველი „ცოტა, მცირე ლექსად“ ანუ მდარე პოეზიად მიიჩნევს „სრულქმნილებას“ (ფორმის კატეგორია) მოკლებულ „გულის გასაგმირე სიტყვასაც“ (თუმცა, პირველი და მესამე კატეგორიის პოეტებისაგან განსხვავებით, „ლექსი ცოტაის“ შემქმნელ (დამწყებ) პოეტებთან მიმართებით არ იყენებს ეპიკურ ფორმულას — „მოშაირე არა ჰქვიან“ და შემოიფარგლება მხოლოდ იმგვარი, შედარებით უფრო ნაკლებად კრიტიკული, დახასიათებითა და ანალოგიებით, როგორიცაა — „ლექსი

---

[52] ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ მე-17 სტროფის მე-4 ტაეპი („მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“), წინააღმდეგ რუსთველოლოგიაში გამოთქმული თვალსაზრისისა, ვერ ჩაითვლება მანამდე უკვე თქმული ტაეპ(ებ)ის სწორხაზოვან, სიტყვასიტყვით გამეორებად. ის, რუსთველისათვის დამახასიათებელი ლაკონურობით, ერთგვარად აჯამებს წინამავალ სტროფებში პოეტური ნაწარმოების „კარგობასთან“ დაკავშირებით გამოთქმულ ორ დებულებას (12,4 და 13,3 || 14,3) და იმავდროულად, მესამე ამგვარი (განმაზოგადებელი ხასიათის) დებულების (12,1) მნიშვნელოვნების უფრო მეტად ხაზგასასმელად განხორციელებული დუბლირებაცაა.

[53] ვფიქრობთ, ნათელია, რომ ისევე, როგორც ჰორაციუსის შემთხვევაში, რუსთველისეული პოეტიკური კონცეფციის თანახმადაც პოეტური ნაწარმოების შინაარსობრივი მხარე გარკვეულწილად დომინირებს მის ფორმისმიერ მხარეზე. სწორედ ამგვარი დასკვნის გაკეთების საშუალებას იძლევა პროლოგში ჩამოყალიბებული შაირობის თეორია. კერძოდ კი, მის თანახმად იდეალურია იმგვარი შემთხვევა, როცა შაირობის პროცესში მელექსის მიერ მთლიანობაში დაცულია არისტოტელესეული საუკეთესო საშუალის პრინციპი ანუ ოპოზიცია პოეტური ნაწარმოების შინაარსსა (სარგებლიანობა, გრძელად თქმულობა) და ფორმას (საამოობა, მოკლედ თქმულობა) შორის განეიტრალებულია („გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი“). მაგრამ იმ კონკრეტული შემთხვევების შესახებ, რომელთა დროსაც ამგვარი ბალანსის დაცვა შეუძლებელია ანუ გრძელი სიტყვა მოკლედ ვერ გადმოიცემა, რუსთველი ნათლად ამბობს, რომ მელექსეს გამოცდის „ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“. საქმე ისაა, რომ რადგანაც „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი ...“ ანუ არის „გრძელი სიტყვა“, მოშაირე დიდ გმირობას მაშინ გამოიჩენს, როცა შეძლებს, „არა ქმნას სიტყვამცირობა“ (ანუ ქმნას გრძელი სიტყვა). მაგრამ, როცა ეს შეუძლებელია „მოკლედ თქმის“ პრინციპით, მაშინ სასურველი მიზანი მიღწეული უნდა იქნას „ქართულის (= ლექსის) არ შემოკლებით“ (ანუ „ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა“-თი). თუკი ამ კონკრეტულ შემთხვევაში რუსთველი აშკარად აქებს მოშაირეს („და გამოსცდის ... / ... მელექსესა – ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა, / ... არ შეამოკლოს ქართული, ... / ... იხმაროს დიდი გმირობა“), საპირისპირო შემთხვევაში (როცა ლექსი მხოლოდ ნათლად ანუ მოკლედაა თქმული და ამდენად, მასში არაფერია „გრძელად“ თქმული) პოეტები მისგან მკაცრ კრიტიკას იმსახურებენ („მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“).

ცოტაი“ [|| *„ცოტაი* ნაწილი მოშაირეთა], *„ყმაწვილთა* მონადირეთა“ და „ნადირთა *მცირეთა*“). შესაბამისად, აშკარაა, რომ რუსთველისათვის მხოლოდ ისეთი შაირია მისაღები, რომელიც უზადოა, ***ერთდროულად***, როგორც თავისი არსით ანუ შინაარსობრივად, ისე ამგვარი შინაარსის შესაფერისი ფორმის (ძირითადად, — მოკლედ თქმული, მაგრამ, საჭიროებისამებრ, ზოგჯერ — გრძლადაც თქმული) კატეგორიის მხრივ.

როგორც ზემოთ ერთხელ უკვე აღვნიშნეთ, *პოეტიკის* თანამედროვე კომენტატორები არისტოტელესეულ ესთეტიკურ ნააზრევში აფიქსირებენ პოეტური ნაწარმოების შინაარსისა და ფორმის ერთიანობაზე მიმანიშნებელ დებულებას. კერძოდ კი, ტრაქტატის მე-4 თავის ზემოგანხილული პასაჟიდან[54] სხვებთან ერთად ყურადღებას ამახვილებენ იმ გარემოებაზეც, რომ, არისტოტელეს თანახმად, პოეტური ნაწარმოებით გამოწვეული სიამოვნება (He hedone) ორი სახისაა. პირველი მათგანის საფუძველია პოეზიიდან (და საზოგადოდ, ხელოვნების ნიმუშიდან) მიღებული ცოდნით, ე. ი. შინაარსის კატეგორიით მონიჭებული სიამოვნება, მეორე მათგანი კი მომდინარეობს მხატვრული ქმნილების საკუთრივ ესთეტიკური მხარიდან, ე. ი. ფორმისმიერი კატეგორიიდან. რამდენადაც არისტოტელე ტერმინოლოგიურად მათ ერთმანეთისაგან არ განასხვავებს (ორივე შემთხვევაში იყენებს ტერმინს „სიამოვნება“), ამდენად, საფიქრებელია, რომ ბერძენი მოაზროვნე სწორედ ამგვარი გზით უნდა გადმოცემდეს მისეულ თვალსაზრისს პოეტური ნაწარმოების შინაარსისა და ფორმის ერთიანობის თაობაზე.[55] როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, *პოეტიკის* ისეთი ცნობილი კომენტატორი, როგორიცაა გ. ელზე, თავის ნაშრომში ცდილობს, დაადგინოს, არისტოტელესეული თვალსაზრისით, რითია გამოწვეული სიამოვნება, რომელიც უნდა მიანიჭოს მკითხველს / მსმენელს ე. წ. სერიოზულმა პოეტურმა (ეპიკურმა და ტრაგიკულმა) ნაწარმოებმა — თანაგრძნობისა და შიშის მიბაძვით (ე. ი. — თავისი შინაარსით) თუ სიუჟეტის ერთიანობითა და კომპოზიციურ-სტრუქტურული სრულქმნილებით (ე. ი. — თავისი ფორმით). გ. ელზესაგან განსხვავებით, ვფიქრობთ, რომ არისტოტელე სიტყვით „თქმული, აღწერილი“ უნდა მიუთითებდეს მთელ *პოეტიკაში* ამ საკითხის გარშემო მის მიერ გამოთქმულ ყველა დებულებაზე და არა კონკრეტულად რომელიმე ერთ მათგანზე. სხვა საქმეა, რომ ეს დებულებები, ერთი შეხედვით, მართლაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ამგვარ „განსხვავებას“, ვფიქრობთ, შემდეგი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს. თავისი ტრაქტატის მე-14 თავში ტრაგედიაზე და ამდენად, ტრაგედიით გამოწვეულ სიამოვნებაზე მსჯელობისას არისტოტელე, ბუნებრივია, ყურადღებას ამახვილებს საკითხის შინაარსობრივ მხარეზე (რამდენადაც, ტრაგედიისათვის დამახასიათებელი დრამატული ერ-

---

54 იხ.: *პოეტიკა*, 1448b13-19.

55 იხ.: Aristoteles, 1995, 319-320.

თიანობა, ცხადია, ფორმისმიერ სიამოვნებას თავისდათავადაც გულისხმობს და მის წარმოსაჩენად საგანგებო მსჯელობა აღარაა აუცილებელი). 23-ე თავში ეპოსზე მსჯელობისას კი, პირიქით, არისტოტელე ყურადღებას ამახვილებს სიუჟეტის ერთიანობით ანუ ფორმით გამოწვეულ სიამოვნებაზე (რამდენადაც, მისი აზრით, პოეტური ნაწარმოების ერთიანობის თვალსაზრისით, ეპოსისათვის სწორედ ფორმისმიერი მხარეა [კერძოდ კი, – დიდი სიგრძე] პრობლემატური და არა შინაარსობრივი). ამდენად, ვფიქრობთ, რომ პოეზიით გამოწვეული სიამოვნების შესახებ არისტოტელესეული მსჯელობა ამჯერადაც, კიდევ ერთხელ იძლევა საშუალებას, დაფიქსირდეს მისეული თვალსაზრისი პოეტური ნაწარმოების შინაარსისა და ფორმის ერთიანობის თაობაზე.

როგორც წინამდებარე სტატიაში უკვე აღინიშნა (და არაერთგზის), არისტოტელეს მსგავსად, რუსთველიც საუბრობს სიამოვნების ორ სახეზე, რომელთაგან ერთი დაკავშირებულია პოეტური ნაწარმოების როგორც შინაარსობრივ, ისე ფორმისმიერ მხარესთან, კერძოდ კი, გრძელი სიტყვის მთლიანობაში მოკლედ თმულობასთან და საჭიროებისამებრ, ცალკეულ შემთხვევებში აგრეთვე გრძლადაც თქმასთან. მეორე მათგანი კი პოეტური ქმნილების საკუთრივ ესთეტიკური ანუ ოდენ ფორმისმიერი მხარიდან (გრძელი სიტყვის გარეშე ნათლად თქმულობა) მომდინარეობს. უფრო მეტიც, არისტოტელეს მსგავსად, რომელიც *პოეტიკაში* არაერთგზის აღნიშნავს, რომ ღირებულად ვერ ჩაითვლება ნებისმიერი სახის სიამოვნება,[56] რუსთველიც, მეორე ტიპის სიამოვნებასთან (17,3) შედარებით, უდაოდ მეტ მნიშვნელობას პირველი ტიპის სიამოვნებას (12) ანიჭებს. მაგრამ, არისტოტელესაგან განსხვავებით, შინაარსისა და ფორმის ერთიანობის დებულებას რუსთველი არ აფუძნებს მხოლოდ (ესთეტიკური) სიამოვნების ფაქტორზე. ამ მხრივ, მისი კონცეფცია უფრო მეტადაა მსგავსი აღნიშნული პრობლემის შესახებ არსებული თანამედროვე თვალსაზრისისა და ამდენად, არისტოტელესეულთან შედარებით, გარკვეულწილად, უფრო სრულყოფილიცაა. საქმე ისაა, რომ პოეტური ნაწარმოების შინაარსისა და ფორმის კატეგორიათა ერთიანობის დებულებას რუსთველი გააცხადებს უნივერსალური ფილოსოფიური ოპოზიციის – სასარგებლოსა და სასიამოვნოს – მოხსნის, მისი შემადგენელი ნაწილების ჰარმონიის, სინთეზის გზით (იმავდროულად, აშკარაა ისიც, რომ რუსთველისათვის ხსენებული ოპოზიციის საყრდენი კომპონენტია „სასარგებლო“, რომელზეცაა დაფუძნებული მეორე კომპონენტი – „სასიამოვნო“). ამისათვის კი ***მსმენელის ზიარებას პოეტური ნაწარმოების არსთან (სიბრძნესთან) იგი, არისტოტელესაგან განსხვავებით, უშუალოდ სიამოვნების მილებას კი არ უკავშირებს, არამედ – სარგებლიანობის ნახვას. მსჯელობის ბოლოს კი ასკვნის: „კარგია“, რომ***

---

[56] იხ.: *პოეტიკა*, 1449b27-28; 1453b10-13; 1462b13-14.

ის (შაირი), რაც სასარგებლოა, იმავდროულად სასიამოვნოც არის. პოეტიკასთან შედარებით, *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში განხორციელებული ამგვარი ცვლილება, ინოვაცია არაა შემთხვევითი. ის რუსთველის ნააზრევში რენესანსული პრობლემატიკის არსებობითაა განპირობებული და ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ვლინდება აღორძინების ეპოქისათვის და განსაკუთრებით, წინარე აღორძინების ხანისათვის დამახასიათებელ ტენდენციაში – პრაგმატიზმისათვის პრიორიტეტის აშკარად მინიჭებაში. საფიქრებელია, რომ რუსთველისთვის ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ წყაროს, ალნიშნული თვალსაზრისით, პლატონის *სახელმწიფო* უნდა წარმოადგენდეს.[57] მაგრამ ისიც უდაოა, *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი პოეზიის თაობაზე პლატონისაგან სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისს რომ აყალიბებს. უფრო მეტიც, პლატონის საპირისპიროდ, არამც თუ ეჭვი შეაქვს „პოეზიის სარგებლიანობაში“, არამედ ალნიშნულ დებულებას არგუმენტირებულად და ნათლად ასაბუთებს. მაგრამ რუსთველი არც მხოლოდ ამით შემოიფარგლება და მსჯელობას იმ მიმართულებით აგრძელებს, რომ გააცხადებს შაირის მეორე არანაკლებ მნიშვნელოვან თვისებას – მის უნარს, მიანიჭოს მსმენელს / მკითხველს (ესთეტიკური) სიამოვნება, რაც არამც და არამც არ ვნებს, არ ეწინააღმდეგება პოეზიის უმთავრეს თვისებად ალნიშნულებას – მის „სარგებლიანობას“. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ამ თვალსაზრისის ნათლად არგუმენტირების მიზნითაა, რომ ცოდნისა და რწმენის ურთიერთმიმართების, მეტწილად, შუასაუკუნეობრივი პრობლემატიკის (წინარერენესანსული ეპოქისათვის დამახასიათებელი) ე. წ. სინთეზური გააზრების შემდეგ რუსთველი წინ წამოწევს კიდევ ერთ უმნიშვნელოვანეს (ამჯერად, წინარერენესანსული რიგის) პრობლემას. ესაა „სასარგებლოსა“ და „სასიამოვნოს“, კერძოდ კი, ***ადამიანისათვის ამქვეყნიურად „სასარგებლოსა“*** და ***ადამიანისათვის ამქვეყნიურად „სასიამოვნოს“*** ურთიერთმიმართება, რომელიც *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მიერ გააზრებულია მათი ჰარმონიის, სინთეზის სახით, რომელშიც მცირედი პრიორიტეტი კვლავინდებურად ჯერ კიდევ „სასარგებლოს“ („სიბრძნის დარგს“, „საღმრთოს“, „საღმრთოდ გასაგონს“) ენიჭება.[58] ამდენად, ვფიქრობთ, ნათელია, რომ, ერთი მხრივ, ანტიკური ეპოსისათვის (ჰომეროსი, ჰესიოდე) ტრადიციული წარმოდგენის (აედი ერთგვარი მედიუმია ღმერთებსა და მსმენელ აუდიტორიას შორის) რეცეფციისა და მეორე მხრივ,

---

[57] არისტოტელესაგან განსხვავებით, სწორედ პლატონი მოითხოვს თავის *სახელმწიფოში* პოეზიისაგან, რომ ის არა მხოლოდ სასიამოვნო იყოს, არამედ სასარგებლოც (დაწვ. იხ. ზემოთ).

[58] ეს გარემოება იმ მიზეზით უნდა იყოს განპირობებული, რომ წინარე რენესანსის ეპოქისაგან განსხვავებით, მხოლოდ განვითარებული ანუ ე. წ. მაღალი რენესანსის ეპოქაში ენიჭება ტკბობის მომენტს მხატვრულ ლიტერატურაში და საზოგადოდ, ხელოვნებაშიც პრიორიტეტი, „სასარგებლოსთან“ შედარებით.

ქრისტიანულ-ნეოპლატონურ მსოფლმხედველობაზე დაყრდნობის პრინციპს წინებს და იზიარებს ანტიკურ ესთეტიკურ ნააზრევსაც (ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე: პოეტური [და საზოგადოდ, – ხელოვნების] ნაწარმოები, როგორც შინაარსისა და ფორმის ერთობლიობა; პოეზია, როგორც [ესთეტიკური] სიამოვნების მომნიჭებელი; სიამოვნების გამომწვევი ორი ფაქტორი – შინაარსობრივი და ფორმისმიერი; პოეზიის ფილოსოფიასთან მსგავსება და იმავდროულად, მისგან განსხვავებულობა; მკითხველთა / მსმენელთა სხვადასხვა კატეგორიები; პოეზია – არა მხოლოდ სასიამოვნო, არამედ სასარგებლოც), რაც ***პლატონისა და არისტოტელეს ესთეტიკურ სისტემათა თავისებურ სიმფონიაში, ურთიერთმირიგებაში***[59] ***ვლინდება.*** და ბოლოს, როგორც ყოველივე ზემოალნიშნულის შედეგი, *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი მიდის ***წინარე ალორძინების ხანის ევროპული ჰუმანისტური ცნობიერების საზოგადოდ დამახასიათებელ პრაგმატიზმამდე: პოეზია „კარგი“ იმიტომაა და იმითაა, რომ სასიამოვნო ფორმით გვაზიარებს არსით სასარგებლოს:***

„შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა, ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი“.

მაგრამ, თუ ის მხოლოდ სასიამოვნოა და არაა სასარგებლო, მაშინ ამგვარი პოეზიის შემქმნელი ვერ ჩაითვლება მოშაირედ:

„ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად,
მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“.

შაირობის თეორიის შემაჯამებელ ამ ორ ტაეპში, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ იკვეთება უკანასკნელი ხანების რუსთველოლოგიაში უკვე საკმარისად ნათლად დასაბუთებული ჭეშმარიტება, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ მსგავსად დიდი იტალიელისა – დანტესი, რუსთველიც ორი დიდი ფილოსოფიის, ორი დიდი ესთეტიკის – შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ზღვარზე დგას.[60] და მართლაც, პლატონისაგან განსხვავებით (მაგრამ მსგავსად არისტოტელესი), რუსთველი არ მიიჩნევს პოეზიის უარყოფით მხარედ იმას, რომ ის ჩვენში სიამოვნებას იწვევს. თვით იმ შემთხვევა-

---

59 აღნიშნული „სიმფონია“, „ურთიერთმორიგება“ სწორედ რენესანსული ესთეტიკისა და აზროვნებისათვის დამახასიათებელი ერთი უმნიშვნელოვანესი ნიშანია და (წინარეალორძინების ხანაში დამკვიდრებული ესთეტიკური პრინციპების და საზოგადოდ, ამ პერიოდში დომინირებადი მსოფლმხედველობრივი სისტემის გათვალისწინების შემთხვევაში) რუსთველისეული ესთეტიკური ნააზრევის ორიგინალურობაზე, მის ინოვაციურ ხასიათზე, თავის მხრივ, კიდევ ერთხელ არაორაზროვნად მიანიშნებს.

60 იხ.: ელგუჯა ხინთიბიძე, შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული *ვეფხისტყაოსანში*, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1993.

შიც კი, როცა არაა სიბრძნესთან („გრძლად თქმულობასთან“) წილნაყარი და მხოლოდ ესთეტიკური ტკბობის გამოწვევას ანდა სულაც მხოლოდ გართობას ისახავს მიზნად („ჩვენ მათი ***ცა გვეამების, რაცა ოდენ*** თქვან ნათლად“). სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველი არისტოტელეს მსგავსად ერის ფორმასთან ერთად, – „გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმულობით“) ალიარებს იმ რეალობას, რომ პოეზია არა მხოლოდ თავისი არსით (შესაძლებელია გვანიჭებდეს სიამოვნებას, არამედ მხოლოდ თავისი ფორმითაც, ე. ი. საკუთრივ ესთეტიკური თვალსაზრისით (ოდენ „ნათლად“ ანუ „მოკლედ თქმულობით“). სწორედ ამ მხრივაა რუსთველისეული ესთეტიკა (წინარე)რენესანსული! მიუხედავად ამისა, თავის ესთეტიკურ ნააზრევს *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი იმგვარი დამაგვირგვინებელი დებულებით აჯამებს („მოშაირე არა ჰქვიან, ***ვერას იტყვის*** ვინცა ***გრძელად***“), რომელიც უეჭველს ხდის მის ორგანულ კავშირს, უპირველეს ყოვლისა, შუასაკუნეებთან, სწორედ ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელ საღმრთოობასთან შესისხლხორცებულ სიბრძნისმიერებასთან, სწორედ იმასთან, რაც, რუსთველის ჰუმანისტური რწმენით, სასარგებლოა მსმენელისათვის (საზოგადოდ, ადამიანისათვის) ანუ იმასთან, რასაც პოეტი „გრძელ სიტყვას“, „გრძელი ლექსების თქმასა და ხევას“ და საზოგადოდ, „რაღაცის მაინც გრძლად თქმულობას“ უწოდებს. და მაინც, ის გარემოება, რომ პოეზიის ***სიბრძნიერებასა*** და ***საღმრთოობას*** (***შუასაუკუნეობრივი*** კატეგორიები) რუსთველი მსმენელთათვის სწორედ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ***სასარგებლოდ*** და გარკვეულ შემთხვევაში („მოკლედ თქმულობისას“), ***სასიამოვნოდ*** ანუ „საამოდ“ (***რენესანსული*** კატეგორიები) სახელდებს, ვფიქრობთ, კიდევ ერთხელ მიუთითებს რუსთველისეულ ესთეტიკაში შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის განუმეორებელ ჰარმონიაზე.

პროლოგისეული პრაგმატიზმი (ანუ ადამიანისათვის ამქვეყნიურად სასარგებლოსთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მინიჭება, რასაც, ტკბობის ფაქტორთან ერთად, ჩვენ რუსთველისეული ესთეტიკის კიდევ ერთ რენესანსულ ნიშნად მივიჩნევთ), როგორც თეორიული ხასიათის დებულება, პოემის ე. წ. მხატვრულ ნაწილში კიდევ უფრო მეტადაა დაკონკრეტებული და იმავდროულად, პრაქტიკულად რეალიზებულიც. კერძოდ კი, თეორიული პრაგმატიზმი გადაზრდილია პრაქტიკულ ქმედითობაში.[61] ტარიელისაგან და ნესტანისაგან განსხვავებით, ავთანდილი და თინათინი

---

[61] როგორც ცნობლია, რენესანსის ეპოქაში ადამიანის იდეალად აღიარებული იქნა ე. წ. Uomo universale, რაც იტალიურიდან ითარგმნება, როგორც „ყოველმხრივ განვითარებული, უნივერსალური ადამიანი“. ამგვარი ადამიანის ერთ-ერთ უმთავრეს დამახასიათებელ თვისებად კი მიიჩნეოდა მისი „ქმედითობა“, „მიზნის მიღწევის უნარი“ (შდრ.: Lexikon Der Antike, VEB Bibliographisches Institut, Leipzig, 1987, 491, სტატია *Renaissance*).

არა მხოლოდ ოდენ აბსტრაქტულად პრაგმატული პიროვნებები არიან, არამედ ქმედითებიც[62] ანუ, გასაგები ენით რომ ვთქვათ, მიზნის მიღწევაზე, ქმნადობაზე, საქმის ბოლომდე მიყვანაზე („მოგვარებაზე") ორიენტირებულნი („კაცმან ***საქმე მოიგვაროს***, ვეჭვ, ჭმუნვასა ესე სჯობდეს", 106,4; „გავლენა და მოხმარება, მისად ***რგებად*** ველთა რბენა", 775,4; „არა ***ვიქ***, ცოდნა რას ***მარგებს*** „..., 788,3; „... რა მოჰკვდე, ***გერგების*** სიტყვითა რა ოხერითა?", 884,2; „არას ***გარგებს*** სწავლულება, თუ არა ***იქ*** ბრძენთა თქმულსა: / არ ***იხმარებ***, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?" 899,3-4;[63] ***„არას გარგებს*** შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, ***რა გერგების!*** ... / ბედი ***ცდაა***,[64] გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების", 900,1/4; „არას ***ვარგებ***, არ დავდგები, სხვა ვიუბნო რალა მრავლად?" 929,4; ***„მქმნელი საქმისა*** ძნელისა კაცისმცა იყო ***ცნობილი***, ... / შენ ვერას ***ირგებ***, მე ***გარგებ***„..., 931,2/4; ***„რათაცა ვით ვჰპოვებ, მას ვიქ***, გულმან სხვამცა რა ისმინა!" 1087,4; „ისი დიაცი აქა ზის, ... / ნუთუ რა ***მარგოს*** „..., 1088,1/4). მიზნის მისაღწევად, ავთანდილისათვის (და თინათინისათვის) უმთავრესი ორიენტირი არის „სასარგებლო" ანუ იმგვარი ქმედება, რომელიც სარგებლის მომტანია, დასახულ მიზანთან დამაახლოებელია. სხვა საქმეა, რომ ამგვარ „სასარგებლოში"-ში ცდილობს იგი დაინახოს სასიამოვნოც („ავთანდილს ***მიხვდა სიამე*** ... / ნუთუ ვით ***ვპოვო წამალი*** მე ჩემი, ფერგამქრქალისა!" 42,2/4; „ვის ***სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად***", 784,2; „ყოფამცა მქონდა ***ნებისა***", 792,4). მაგრამ სამოქმედო გეგმის არჩევისას არავითარ შემთხვევაში არ არის იმთავითვე ორიენტირებული მხოლოდ სასიამოვნოზე (***„რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა***", 877,3).

აი, ამგვარად ხვდება ერთმანეთს და ჰარმონიზდება რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში* შუასაუკუნეობრივი ქრისტიანულ-ნეოპლატონური მსოფლმხედველობრივი მრწამსი ჰომეროსის ეპოსით ნასაზრდოებ ანტიკურ (ერთი მხრივ, ***არისტოტელეს*** და მეორე მხრივ, ***პლატონის***) ესთეტიკურსა და სააზროვნო ნაკადს. ქრისტიანულ მოძღვრებასა და ევროპული ტიპის ჰუმანისტური აზროვნებისათვის დამახასიათებელ პრინციპებზე დაყრდნო-

---

62 ერთგან რუსთველი ამგვარადაც ამკობს ავთანდილს: „კაცი იყო ***საქმისაცა შესაფერი, შესატყვისი***" (771,2).

63 ვფიქრობთ, ამ ტაეპებში (899,3-4) მთელი პოემის მასშტაბით ყველაზე უფრო აშკარადაა გაცხადებული შუასაუკუნეობრივი ქრისტიანული მრწამსისაგან განსხვავებული, რენესანსული ეპოქის სულისკვეთებით განმსჭვალული პოზიციის გამომხატველი კიდევ ერთი დებულება, რომლის მიხედვითაც მოქმედებენ (ავთანდილი და თინათინი) ან ცდილობენ, იმოქმედონ (ტარიელი და ნესტანი) *ვეფხისტყაოსნის* გმირები – თავისთავადი, დაკონსერვებული სახით ცოდნა, სიბრძნე ვერ იქნება ადამიანისათვის რაიმენაირი სიკეთის მომტანი. მხოლოდ მისი „მოხმარების", პრაქტიკულად გამოყენების, მასზე დაყრდნობით (მო)ქმედების შემთხვევაშია ის სასარგებლო.

64 რუსთველისეული „ცდა" ჩვენ გვესმის, როგორც „საქმის მოგვარების" „მცდელობა".

ბით განხორციელებული შემოქმედებითი რეცეფციის პროცესში რუსთველის მიერ გადააზრებული ანტიკური სიბრძნე, საბოლოოდ, *ვეფხისტყაოსანში* იმგვარი მხატვრულ-სააზროვნო ***ნიშნების*** შემცველ მოდელად გარდაიქმნება, ***რომლებიც*** ერთი საუკუნის შემდეგ, კერძოდ კი, XIV საუკუნიდან მოყოლებული თანდათანობით დასავლეთევროპის ხელოვნებასა და ფილოსოფიაშიც იჩენენ თავს და რომელთაც XIX საუკუნიდან მოყოლებული კაცობრიობა „რენესანსულის“ სახელწოდებით მოიხსენიებს.

წინამდებარე სტატიაში წარმოდგენილი მსჯელობა, რომლის მიზანსაც პოეზიის მიერ მონიჭებული (ესთეტიკური) სიამოვნების თაობაზე ჰომეროსის, პლატონის, არისტოტელესა და რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებულ კონცეფციათა განხილვა და ურთიერთშეჯერება წარმოადგენდა, ვფიქრობთ, შემდეგი განმაზოგადებელი ხასიათის დასკვნების გაკეთების საშუალებას იძლევა:

1. განსხვავებით რუსთველოლოგიაში (განსაკუთრებით, საზღვარგარეთელ რუსთველოლოგთა ნაშრომებში – ს. მ. ბოურა, რ. სტივენსონი) დღემდე დამკვიდრებული მოსაზრებისა, *ვეფხისტყაოსნის* ესთეტიკა არაა ***მხოლოდ*** აღმოსავლურ, კერძოდ, სპარსულ პოეტიკაზე ორიენტირებული. ის, უპირველეს ყოვლისა, ანტიკურ, ამდენად, ევროპულ ესთეტიკურ ტრადიციაზეა (ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე) დამყარებული და ამ ტრადიციის რეცეფციასთან ერთად, იმავდროულად, მისი ახლებურად გააზრების, კერძოდ კი, რენესანსული ტიპის ესთეტიკისათვის დამახასიათებელ პრინციპებთან დაახლოების უდაოდ წარმატებულ ცდას წარმოადგენს.

2. პროლოგისეულ შაირობის თეორიაში აშკარადაა გაცხადებული იმგვარი თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც პოეტური ნაწარმოების შინაარსობრივი მხარე, გარკვეულწილად, დომინირებს მის ფორმაზე, რაც საფუძვლიანი ეჭვის ქვეშ აყენებს იმ უცხოელ რუსთველოლოგთა (კერძოდ კი, გ. დეეტერსის) მოსაზრების მართებულობას, რომლის თანახმადაც *ვეფხისტყაოსნის* „მომხიბვლელობა“ ოდენ ფორმისმიერი ხასიათისაა და ამდენად, არაფერი აქვს საერთო პოემის „იდეურ შინაარსთან“.

3. როგორც ცნობილია, ჰორაციუსის ტრაქტატი *პოეტური ხელოვნებისათვის* თანამედროვე დასავლეთევროპული ესთეტიკის საფუძვლისჩამყრელ ნაშრომადაა მიჩნეული. აღნიშნულის გათვალისწინებით, უდაოდ მრავლისმთქმელია ის ფაქტი, რომ, მიუხედავად ზოგიერთი არსებითი ხასიათის განსხვავებისა, რუსთველისა და ჰორაციუსის ესთეტიკური სისტემები, ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, აშკარა მსგავსებას ავლენენ.

Zaza Khintibidze

Homer, Plato, Aristotle and Rustaveli on why poetry pleases
(Once again towards relationship of Aristotle's *Poetics* and Rustaveli's theory of poetry)

Aesthetic concepts of Homer, Plato, Aristotle and Rustaveli on why poetry pleases are considered in the present paper. The author of the paper discusses and gives a novel interpretation of the whole quatrains which convey Rustaveli's poetic theory. At the same time he analyses the passages from the *Poetics* of Aristotle which, in his view, are taken into account by the author of *The Man in the Panther's Skin*. According to the conclusion made at the end of the paper, Rustaveli concurred in principle with aesthetics of Aristotle and at the same time he was also aware of aesthetic concept of Plato.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

გიორგი ხომერიკი

ევრიპიდეს „მედეა“ არისტოტელეს „პოეტიკის“ კონტექსტში

მეცნიერთათვის შეუმჩნეველი არ უნდა დარჩენილიყო ის აზრობრივი წინააღმდეგობა, რომელიც არისტოტელეს „პოეტიკის“ ორი ადგილის შეპირისპირებისას წარმოიქმნება; ერთი მხრივ, არისტოტელე ყველაზე საუკეთესოსა და გამორჩეულ ტრაგედიად სოფოკლეს „ოიდიპოსს“ მიიჩნევს, ხოლო მეორეგან ყველაზე ტრაგიკულ დრამატურგად ევრიპიდეს თვლის. არა მგონია, რომ ეს საკითხი შემდეგნაირი პრიმიტიულობით აიხსნებოდეს; თითქოსდა ევრიპიდეს ტრაგედიებში მეტი მკვლელობა ხდება. ჩემი აზრით, ამ საკითხის გარკვევაში დაგვეხმარებოდა ევრიპიდეს „მედეა“, რომელიც განხილული იქნებოდა არისტოტელესეული „პოეტიკის“ მიხედვით.

თუკი ევრიპიდეს „მედეას“ არისტოტელეს „პოეტიკის“ მიხედვით შევხედავთ, შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ იმ პოეტური კანონების მიხედვით, რომელთაც ფილოსოფოსი აყალიბებს, ევრიპიდეს ეს ტრაგედია არათუ მეტისმეტად ტრაგიკულია, არამედ იგი სულაც არ არის ტრაგიკული. ამის მიზეზი შემდეგშია:

I. მედეა, როგორც პერსონაჟი და მისი ზნე (ἦθος)[1] და არა ხასიათი, სულაც არ იცავს იმ შუალედის პრინციპს, რომელსაც არისტოტელე უმთავრესად მიიჩნევს (იგულისხმება, რომ პროტაგონისტი, ე. ი. გმირი, რომელზედაც უმთავრესი კოლიზია მოდის, არ უნდა იყოს არც ცუდი და არც კარგი, მაგალითად, როგორც ოიდიპოსი). ევრიპიდეს მედეა ცხადლივად უარყოფითი ნიშნის მატარებელია; იგი არის: ა) მამისა და მამულის მოღალატე, ბ) ძმისმკვლელი, გ) პელიასის მკვლელი, დ) კრეონტის მკვლელი, ე) კრეუსას მკველელი, ვ) შვილების მკვლელი.

II. მედეა არის ჯადოქარი, ისევე როგორც აიეტი და კირკე. მან იცის უძლიერესი წამლებისა და საწამლავების დამზადება, იგი ფლობს შავი მაგიის ხელოვნებას (აქვე შევნიშნავ, რომ მაგალითად, ელევსინის და სხვა

[1] იხ. Aristotelis De arte poetica, Oxonii, MCMXL, 1460, 5.

წმინდა მისტერიებში მოგვი ისევე არ დაიშვებოდა ინიციაციებისათვის, როგორც ვინმე მკვლელი).

ზემონათქვამიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ევრიპიდეს მედეა არათუ შუალედური პერსონაჟია, არამედ აშკარად ცუდია, ბოროტია (κακή). ამ აზრს ისიც აძლიერებს, რომ მედეა ყველა ბოროტმოქმედებას ტრაგიკულ, საბედისწერო არცოდნაში კი არ სჩადის, არამედ ამას აკეთებს შეგნებულად. აქ ირღვევა არისტოტელეს მეორე პრინციპი. შეიძლება ვინმემ თქვას, რომ მედეას ამოძრავებს იასონისადმი სიყვარულის ძალა, მაგრამ ჯერ ერთი, ბერძენთათვის სიყვარული (ἔρος) შეიძლება იყოს როგორც კეთილი (ἀγαθός), ასევე ბოროტი (κακός), და მეორეც, მედეას სასიყვარულო გრძნობის დახასიათებისას, გრძნობისა, რომელიც შემდგომში იასონისადმი უკიდურეს სიძულვილში გადაიზრდება, გვახსენდება ერთი უმნიშვნელოვანესი ბერძნული ზნეობრივი იმპერატივი: „არაფერი ზედმეტად“ (μηδεν ἄγαν), რომელიც ერთი ვერსიით სოლონს, ხოლო მეორე ვერსიით აპოლონს მიეწერებოდა.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით ძნელი არ არის გავიაზროთ, რომ მედეა ნამდვილად იწვევს შიშს (φόβος), მაგრამ არ იწვევს სიბრალულს (ἔλεος).[2] აქ უკვე ირღვევა არისტოტელეს მესამე ძირითადი პრინციპი, რომლის მიხედვითაც, ტრაგიკული კათარსისი მიიღწევა ამ ორი აფექტის შედეგად, და რომ სწორედ ამგვარ ვნებათა ან ვნებათაგან განწმენდა არის ის კათარსისი, რომელიც ტრაგედიის წარმოდგენას უნდა ახლდეს. ასე რომ, შეგვიძლია დავასკვნათ: თუკი ევრიპიდეს „მედეა“ არ ახდენს კათარსისის ეფექტს, მაშინ არც ეს ტრაგედია და არც მისი პროტაგონისტი შეიძლება იყოს ტრაგიკული.

რა თქმა უნდა, ევრიპიდეს „მედეას“ აღქმისას სიბრალულის გრძნობა აშკარად გვეუფლება, გვეუფლება მთელი ტრაგედიის მანძილზე, დასაწყისიდან ვიდრე ბოლომდე, განსაკუთრებით კი მედეასა და იასონის მთავარ დიალოგში, სადაც სიბრალულის გრძნობა იგრძნობა სულის სიღრმემდე შეურაცხყოფილი ქალის მიმართ (აქვე შენიშვნის სახით შეიძლება წარმოვიდგინოთ ამ ტრაგედიის შემდეგი ინტერპრეტაცია; იგულისხმება ის, თუ სადამდე შეიძლება მივიდეს სიყვარული, სიყვარული, რომელიც თავისი მაქსიმალიზმით უგუნურებამდეა მისული (სხვათა შორის, პროლოგში ძიძა სწორედ უგუნურს უწოდებს მედეას სიყვარულს). ყველა ქალი შეურაცხყოფილი დარჩება, თუკი ქმარი მას უმტკიცებს, რომ მისთვის და მისი შვილებისათვის უკეთესი იქნება, თუკი იგი სხვა ქალს შეირთავს. შეურაცხყოფილი იქნება, რაც არ უნდა კეთილდღეობა ელოდეს მის შვილებს. მედეა ევრიპიდეს ტრაგედიაში თავისი მდგომარეობითაც იწვევს სიბრალულს – იგი უცხო ქვეყანაშია, როგორც ვინმე უბრალო ქალი, მისგან

---

[2] Aristotelis De arte... 6, 25.

შორსაა, მისთვის ალარ არსებობს კოლხეთი და მისი ოქროს სასახლე, იგი ამპარტავან ელინთა შორის არის და არის არა როგორც პრინცესა, არამედ როგორც უბრალო დედაკაცი, ბარბაროსი დედაკაცი. ეს ყველაფერი ასეა, მაგრამ მედეას ბარბაროსობას მეორე უმთავრესი დატვირთვა აქვს ბერძნისათვის, რომელსაც ბარბაროსი ქალი უფრო ეძულება, ვიდრე შეებრალება. აქ ჩვენ ძალაუნებურად იმ დრამატულ სიტუაციას მივადექით, რომელიც საბოლოოდ უსვამს წერტილს მედეასადმი ბერძენთა სიბრალულს. მე განსაკუთრებით ვუსვამ ხაზს ბერძნებს, და ეს გასაგებიც არის, ხოლო სხვა შემთხვევაში რომელიმე კლასიცისტი თუ თანამედროვე მწერლისათვის ფსიქოლოგიურად, წმინდა ეთნიკური თვალსაზრისით იგი უბრალოდ მოხსნილია. რა თქმა უნდა, იმ შემთხვევის გარდა, თუკი ამ ინტერპრეტაციებში ეს მომენტი საგანგებოდ არის გახაზული. მაგრამ დავუბრუნდეთ ბერძნულ სამყაროს: მედეას ბარბაროსობა არის ის თავდაპირველი და საბოლოო განაჩენი, რომელიც გამორიცხავს მისადმი სიბრალულის გრძნობას.

შესაძლოა ჩემი მსჯელობის შეგნებული პერიპეტიული ხასიათი ვინმეს მეცნიერულად წინააღმდეგობრივად მოეჩვენოს. აკი ცოტა ხნის წინათ მე ვამტკიცებდი, რომ ევრიპიდეს „მედეას“ აღქმისას სიბრალულის გრძნობა აშკარად გვეუფლება-მეთქი. ჩემი აზრით, საქმე ის არის, რომ ევრიპიდეს ტრაგედიაში სიბრალულს იწვევს არა მედეა, არამედ მთელი იმ მოქმედებისმიერი (დრამატული) სიტუაცია, რომლის ცენტრში ეს ქალია მოქცეული. ისმის ლოგიკური კითხვა: რა შეფასებას იმსახურებს ამ მხრივ ევრიპიდეს „მედეა“ არისტოტელეს „პოეტიკის“ კონტექსტში? იმას რომ, როგორც უკვე აღვნიშნე, „პოეტიკის“ მიხედვით ამ ტრაგედიაში არ ხდება ძირითადი რამ — კათარსისი. შევეცდები ლაკონურად განვმარტო, თუ რატომ.

თუკი მედეა იწვევს შიშს, ხოლო სიბრალულს იწვევს თითქმის ყველა პერსონაჟი, გარდა მედეასი, სიბრალულსა და შიშს იწვევს ტრაგედიის მოქმედებანი და პერიპეტიები, მაშინ გამოდის, რომ ეს ორი აფექტი (სიბრალული და შიში) ტრაგედიის სხვადასხვა შრეზე მოდის და არ არის კონცენტრირებული ერთ რომელიმე გმირზე, მითუმეტეს მედეაზე, რომელზედაც და რომლისგანაც უნდა მოდიოდეს ეს ორი ძირითადი იმპულსი. როგორც ყველამ კარგად ვიცით, არისტოტელეს მიხედვით, სიბრალული ეს არის (მაყურებლის) ტანჯვა (გმირის) ტანჯვაზე, ხოლო შიში წარმოადგენს თითქმის იგივეს, ოღონდ მას უკვე წარმოდგენითი ხასიათი აქვს — ეს არის (მაყურებლის ტანჯვა (გმირის) ტანჯვაზე.

რამდენადაც ამჯერად მე კათარსისის კვლევას არ ვაპირებ, მოკლედ ვიტყვი: ეს ორი აფექტი (παθήματα)[3] ევრიპიდეს ტრაგედიაში თუმც ჭარბად არის მოცემული, იგი ფოკუსირებული არ არის ერთ რომელიმე პერსონაჟზე და ამდენად ირღვევა ერთდროული თანაარსებობიდან გამომდი-

3 Aristotelis, De arte... 6, 25.

ნარე კათარტიკული ეფექტი. აქედან გამომდინარე, კიდევ ერთხელ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ არც პროტაგონისტი მედეა და არც საკუთრივ ტრაგედია არ უნდა იყოს ტრაგიკული.

საკითხი თითქოს ნათელია, მაგრამ მაინც რჩება ერთი გაურკვევლობა. მაშ, რითი ახდენს მედეას პერსონაჟი ესოდენ დიდ ეფეტქს მაყურებელზე? რითი იწვევს სხვადასხვა დროის სხვადასხვა ხელოვანთა ინტერესს? საქმე ის არის, რომ ევრიპიდეს ტრაგედიაში ხდება სხვაგვარი კათარსისი, კათარსისი არა გრძნობების (ემოციურ) დონეზე, არამედ გონების (ინტელექტუალურ) რეგისტრში.

არსებობს აზრი, რომ მედეამ იმის გამო მოკლა თავისი შვილები, რომ ამით იასონის სოფისტიკისათვის გამოეტანა განაჩენი. მე ეს აზრი მისაღებად მიმაჩნია და ვთვლი, რომ ევრიპიდეს „მედეა“ ყველაზე ფილოსოფიური ტრაგედიაა ყველა დანარჩენთა შორის. სწორედ ამიტომ მედეას სახე თავის თავში ატარებს ამბივალენტობას, ალბათ სწორედ ეს მომენტია უმთავრესი იმის აღნიშვნისას, რომ ევრიპიდეს „მედეა“ გარკვეული თვალსაზრისით ყველაზე ტრაგიკული ტრაგედიაა სხვა დანარჩენთა შორის (იგულისხმება ფილოსოფიური რაკურსი).

მედეას სახე, რომელიც მრავალი ავტორის ყურადღება მიიპყრო როგორც ძველ, ასევე უახლეს ხანებში, სენეკა, კორნელი, გრილპაცერი, ანუი, ჯეფერსი, თავის თავში ატარებს შემაძრწუნებლად მიმზიდველ ძალას. A priori ჩვენ შეგვიძლია ვიხელმძღვანელოთ იმ აზრით, რომ როგორც ყველა პროტაგონისტი ქალი, საბოლოო ჯამში, მედეაც დედამიწის ტრაგიკული ნიღაბია, იმ დედამიწისა, რომლის კეთილი ძალა შობს, ხოლო დემონური ძალა თავის თავშივე იბრუნებს ადრე ბოძებულ სიცოცხლეს. მედეას ზნე (ἦθος)[4] ყველა თავისი ფსიქოლოგიური პარამეტრით ჰგავს ჯადოსნობისადმი სპონტანურად მიდრეკილ ყველა იმ დედის უშინაგანეს არსს, რომელსაც დედობის განცდის შემდეგ, პათოლოგიურად სურს ისევ მოიპოვოს თავისუფლება შვილებისადმი პასუხიმგებლობისაგან და ამით ხელმეორედ დაიმკვიდროს პიროვნების პირველადობა. ადამიანთა ისტორიაში მსგავსი ანომალია ბევრჯერ მომხდარა. საბედნიეროდ, ადამიანში მაინც სჭარბობს კოლექტიური უკვდავების ბიოლოგიური ინსტინქტი, მშობლიური სიყვარულის ძალა და მოვალეობის გრძნობა.

სწორედ ამ სამი ძალისაგან გათავისუფლებული მედეა ახორციელებს დადა (მიწის) უმთავრეს ოცნებას: გათავისუფლდეს შვილებისაგან (ამგვარი აქტის ჩადენის შემდეგ დემონური მედეა ევრიპიდესთან deus ex machina-თი ფრთოსანი დრაკონით ახალი თავგადასავლებისაკენ მიისწრაფვის.

---

[4] აქაც და ყველგან არისტოტელეს პოეტიკას მივუთითებთ ზემოხსენებული ოქსფორდიული გამოცემით, იხ. Aristotelis De arte... 1460, 5.

ამგვარ ჭრილში შეგვეძლო დაგვესვა საკითხი ე. წ. „მედეას კომპლექსის“ არსებობაზე. მითუმეტეს, რომ მედეას პარადიგმატული სახე მე მაინტერესებდა არა მარტო ტრაგედიაში, არამედ საერთოდ მითში.

რა თქმა უნდა, მითი და ტრაგედია არცთუ ისე შორს არიან ერთმანეთისაგან; მითის დრამატული ინტერპრეტაციები მეცნიერული კვლევის სინქრონულ ასპექტში ისევ მითის-ქმნადობებად აღიქმება. ალბათ სწორედ ამიტომ (და რა თქმა უნდა ბერძენ დრამატურგთა ოსტატობის წყალობით) ბერძნული ტრაგედიების თითქმის ყველა ძირითადი პერსონაჟი თავისთავად პარადიგმატულ ხასიათს ატარებს. ასეთნი არიან: აგამემნონი, ელექტრა, ოიდიპოსი, ლაიოსი, მედეა, ალკესტისი და სხვ. პერსონაჟის პარადიგმატულობა მის არქეტიპულ ხასიათზე მიგვანიშნებს, რის შედეგადაც ჩემი აზრით, ყველა მოაზროვნე ადამიანის ვალია, არ დარჩეს ერთი რომელიმე დისციპლინის ჩარჩოებში და მოახდინოს არქეტიპული ნიღბის (πρόσωπον, persona) ფსიქოლოგიურ-ფილოსოფიური განზოგადება.

ჩემი აზრით, „მედეას კომპლექსის“, როგორც ასეთის, არსებობა იმითაც არის გამართლებული, რომ ევრიპიდესთან მედეა შვილების მოკვლის შემდეგ ცოცხალი რჩება. ეს მიუთითებს იმაზე, რომ მედეას სურვილი როდია აბსოლუტური განადგურება და კატასტროფა, არამედ პირიქით; ის, რომ მედეა ცოცხალი რჩება, მიუთითებს იმაზე, რომ მისთვის მთავარია თავისუფლება, თავისუფლება იასონისაგან (რომლის მოკვლითაც იგი ამას ვერ მიაღწევდა), თავისუფლება შვილებისაგან (რომელთა მოკვლით მან არა მარტო დასაჯა იასონი, არამედ საბოლოოდ გათავისუფლდა მისგან), თავისუფლება სიყვარულისაგან და საერთოდ, გათავისუფლება ყველაფრისაგან – ერთგვარი გაქრობა, ხაზის გადასმა ყველაფერზე, რაც მას შეემთხვა მისი სიყვარულის გამო (სხვათა შორის, მედეა, რამდენადაც ჩემთვის არის ცნობილი, მითშიაც სასწაულებრივად უჩინარდება). იქმნება ისეთი ხატი, თითქოს ფრთოსანი დრაკონით მედეა ცაში კი არ უჩინარდება, არამედ ადამიანის სულის იმ სილრმეებში, რომელთა კომპლექსები საუკუნეების მანძილზე მართავენ მის საქციელსა და აზროვნებას და სადაც ვერც ერთი მეცნიერი ვერ გაარჩევს ცხადად, სად მთავრდება სიძულვილი და რა არის სიყვარული.

Giorgi Khomeriki

Euripides' "Medea" in the context of Aristotele's "Poetics"

According of Aristotle's "De arte Poetica" Euripides's Medea is not tragic person, but criminal one, because she did her criminal deeds purpose and not ignorance. It destroys Aristotle's main opinion about the tragic hero, that whose character must be neither good, not evil, but something middle between them.

ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 2, 2004

ვიქტორია ჯუღელი

გელათის კატენებიანი ბიბლიის განმარტებათა წყაროების საკითხისათვის

(თეოდორიტე კვირელის, კირილე ალექსანდრიელის, ევსევი ემესელის, ორიგენეს, აპოლინარის და სხვა ავტორთა კომენტარები)

გელათის კატენებიან ბიბლიაზე წლების განმავლობაში მუშაობდა განსვენებული ბ. გიგინეიშვილი. მას იკვლევს პროფესორი დ. მელიქიშვილი, რომლის მიერ შესწავლილი კრებულის პირველი ნაწილი, ლევიტელთა წიგნი, უკვე გამზადებულია გამოსაცემად. კატენებიან ბიბლიაში დაცულმა თეოდორიტე კვირელის საკმაოდ მრავალრიცხოვანმა განმარტებებმა გაანაპირობა ჩვენი დაინტერესებაც ამ ხელნაწერის სტრუქტურისა და წყაროების მიმართ, რის შესახებაც დასკვნები არაერთ პუბლიკაციაში გვქონდა წარმოდგენილი.[1] ხელნაწერის ამგვარი შესწავლა მოითხოვა განმარტებებმა, რომლებიც უშუალოდ, ყოველგვარი განმასხვავებელი ნიშნების გარეშე ერთვოდა თეოდორიტეს კომენტარებს და გვაფიქრებინებდა, რომ გელათის კატენებიან ბიბლიაში დაცული იყო თეოდორიტეს განმარტებების უფრო ძველი და ვრცელი ვარიანტები. თეოდორიტეს განმარტებების დაზუსტება შესაძლებელი გახდა მხოლოდ სხვა ავტორთა განმარტებების გამორიცხვის მეშვეობით. ამ სტატიაში ჩვენ წარმოვადგენთ ჩატარებული კვლევის შედეგებს, რისთვისაც კიდევ ერთხელ შევეხებით გელათის კატენებიანი ბიბლიის წყაროებს და მოკლედ მიმოვიხილავთ მასში დაცული ავტორების კომენტარებს.

---

1 იხ. Victoria Jugeli. *The Works of Theodoret of Cyrus According to Georgian Manuscripts.* MA Thesis in Medieval Studies. Budapest: Central European University, 1997, გვ. 5-24; ვ. ჯუღელი. „თეოდორიტე კვირელის განმარტებათა ქართული თარგმანები გელათის ბიბლიასა და გელათურ ხელნაწერებში". *თსუ ფილოლოგიის ფაკულტეტის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები.* ტ. 2. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1998, 178-196 ან *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის შრომები. წელიწდეული* 1 (1998): 5-21; „გელათის კატენებიანი ბიბლიას სტრუქტურისა და წყაროთა საკითხისათვის". *გელათის მეცნიერებათა აკადემიის ჟურნალი* 4 (2002): 26-31; იხ. აგრეთვე, საკანდიდატო დისერტაცია: *თეოდორიტე კვირელის თხზულებათა ქართული თარგმანები.* თბილისი, 2003, გვ. 30 და შემდ.

გელათის კატენებიანი ბიბლია დაცულია ორ ხელნაწერში, XII ს-ის A 1108 და XII-XIII სს-ის Q 1152, რომელთაგან Q 1152 A 1108-ს ასლია. საკუთრივ A 1108 შედგება ორი ხელნაწერისაგან, რომლებიც ერთ ხელნაწერად არის აკინძული, მაგრამ რომელთა სტრუქტურაც ერთმანეთისაგან სხვაობს.[2] კატენებიანი ბიბლიის პირველი ნაწილი წარმოადგენს კიმენსხოლიოდ აღნაწერ ნუსხას, რომელიც შეიცავს ლევიტელთა, რიცხვთა, მეორე სჯულის, ისუ ნავეს, მსაჯულთა და რუთის წიგნების კიმენსა და სხვადასხვა ავტორთა განმარტებებს მათზე. რამდენიმე განმარტების მიხედვით, რომელსაც კრებულს ურთავს ქართველი რედაქტორი, საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ კატენებიან ბიბლიას დართული ჰქონდა *გამოსლვათა* წიგნის განმარტებანიც. ამაზე მეტყველებს შემდეგი სტრიქონი, რომელიც ხელნაწერის რედაქტორს უნდა ეკუთვნოდეს: „ამათ ყოველთა სიტყუათა სხოლიონნი *გამოსლვათასა* შინა ჰპოვნე განვრცელებულად, და მე ვინაჲთგან მუნ დამეწერნეს მეოხებითა კუალად წმიდისა ღმრთის მშობელისაჲთა, მათდავე მეორედ წერად ვეღარა მცალდა, ლხინება ყავთ ლოცვით“ (A 1108, ფ. 100v). სხვა ცნობებს გამოსლვათა წიგნის განმარტებათა ნაწილის შესახებ რედაქტორი არ იძლევა, მაგრამ მიგვანიშნებს, რომ მასში უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი კირილე ალექსანდრიელის მრავალი განმარტება და გრიგოლ ნოსელის *მოსეს ცხოვრების* ამსახველი ერთ-ერთი ფრაგმენტი: „...კჯრილესნი და სხუანი ამისსა პირველ აღწერილნი აქა მრავალნი სწერიან *გამოსლვათასა*“ (A 1108, ფ. 100v); „...ხოლო ამათი განყოფაჲ ჰპოო *გამოსლვათა* შინა, ნისლსა შორის ღმრთისა მზრახვალობასა მოსესსა, გრიგოლი ნოსელისად“ (A 1108, ფ. 102v). კატენებიან ბიბლიაში განმარტებული უნდა ყოფილიყო, ვფიქრობთ, შესაქმის წიგნიც, თუმცა ამის შესახებ ხელნაწერი არანაირ ცნობას არ იძლევა.

კატენებიანი ბიბლიის მეორე ნაწილს თავისებური სტრუქტურა გააჩნია. თითოეული წინასწარმეტყველისათვის იგი შეიცავს ოთხ თავს, რომელთაგან ყოველი, გარდა კიმენისა, მოცემულია შემოკლებული სახით. თავდაპირველად, როგორც წესი, მოცემულ წიგნს უძღვის თეოდორიტეს განმარტება, უკეთ, მხოლოდ მისი პროლოგი, რასაც *თავნი*-ს სათაურით მოჰყვება ბიბლიის ტექსტის შემოკლებული შინაარსი, რომელსაც თავის მხრივ, მოსდევს კიმენი. ბოლოს, დასკვნით ნაწილში კი წარმოდგენილია წინასწარმეტყველის ცხოვრება, კერძოდ, მისი სახელის განმარტება და ცხოვრების შემოკლებული აღწერა. კატენებიან ბიბლიაში დაცულია ექვსი წინასწარმეტყველის ცხოვრება, კერძოდ, იეზეკიელის (281r), იოელის (283v), იონას (290r), ნაუმის (294r), ამბაკუმისა (295v) და სოფონიას (298v) ცხოვრებები, რომელთა დედანს უნდა წარმოადგენდეს დოროთეოსის რე-

[2] იხ. ჩვენი სტატია „გელათის კატენებიანი ბიბლიას სტრუქტურისა და წყაროთა საკითხისათვის“, აგრეთვე, საკანდიდატო დისერტაცია, გვ. 6-37.

დაქციის *წინასწარმეტყველთა ცხოვრება*, უკეთ, მისი შეკვეცილი ვარიანტი — შერმანის მიერ გამოქვეყნებული დოროთეოსის *წინასწარმეტყველთა ცხოვრების* ვერსია[3] რამდენჯერმე უფრო ვრცელია კატენებიანი ბიბლიის შესაბამის მონაკვეთებზე, რომლებიც, ჩვეულებრივ, შერმანთან წარმოდგენილი ტექსტის ბოლო აბზაცს შეესაბამება.

კატენებიანი ბიბლიის პირველ ნაწილში, ლევიტელთაგან რუთამდე, კიმენთან ერთად წარმოდგენილია 27 ავტორის განმარტება (თუკი შემდგომი კვლევა სხვა ავტორებსაც არ გამოავლენს), მეორე, წინასწარმეტყველთა ნაწილში კი დაცულია თეოდორიტეს წინასწარმეტყველთა წიგნებზე დაწერილ განმარტებათა პროლოგები, ზოგ შემთხვევაში ნაწყვეტებიც ძირითადი განმარტებების ტექსტებიდან, აგრეთვე, სხვა ავტორთა კომენტარები, კერძოდ კი — ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის, იოანე ოქროპირისა და ორიგენეს თითო-თითო განმარტება (არის კიდევ რამდენიმე ანონიმური განმარტება, რომელთა ავტორებიც დასაზუსტებელია). კატენებიანი ბიბლიის ორივე ნაწილში განმარტებებს ჩვეულებრივ წარწერილი აქვს ავტორთა სახელები, ხანდახან მათ ერთვის მითითება „სხჳსაჲ“, „მისივე“, „იგივე“, ან განმარტება დატოვებულია ავტორის სახელის აღნიშნვის გარეშე. კვლევისას გამოვლინდა, რომ არაერთ შემთხვევაში ავტორთა სახელების მითითებები მცდარია და განმარტება არა აღნიშნულ, არამედ სხვა ავტორს ეკუთვნის. ასე მაგალითად, კირილეს სახელით მოცემული განმარტებებიდან ზოგი თეოდორიტეს,[4] ზოგი აპოლინარის[5] და ზოგიც ორიგენესია,[6] ევსევის სახელით მოცემული ერთი განმარტების ავტორი ორიგენე,[7]

---

3 Theodorus Schermann. *Prophetarum Vitae Fabulosae Indices Apostolorum Discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto, Aliisque Vindicata*. Lipsiae: Teubneri, 1907. შერმანის ამ გამოცემისათვის ჩვენი ყურადღების მიქცევისა და მისი ქსეროასლების მოწოდებისათვის ჩვენ უღრმეს მადლობას ვუძღვნით ბატონ ბერნარ უტიეს.

4 რიცხვთა მეცხრე განმარტების პირველ სტრიქონებს თეოდორიტეს სახელი აწერია (A 1108, ფ. 41v; Q 1152, ფ. 101v-102r, შდრ. PG 80, სვ. 356), მაგრამ მის გაგრძელებას, „ყოველთა ცოდვათაგან განშორებაჲ არა შესაძლებელ არს“, დართული აქვს კირილეს სახელი. კირილეს სახელით არის წარმოდგენილი რიცხვთა 44-ე კომენტარიც, რომლის დასაწყისსაც თეოდორიტე აწერია: „შესწავებულ უკუნ იყავნ, ვითარმედ ვიეთმე ესე ჰგონეს მისთჳს, ვითარმედ არარაჲ წინაჲსწარ უთქუამსო მათ მაცხოვრისა ჩუენი სათჳს“ (A 1108, ფ. 78r-v, Q 1152, ფ. 181r; შდრ. PG 80, სვ. 393). კირილეს სახელით არის დასათაურებული აგრეთვე მეორე სჯულის 35-ე კითხვა-მიგება: „ესე წყევანი და კურთხევანი არა მისცნა მამათა მათთა“ (A 1108, ფ. 134r, Q 1152, ფ. 279r, შდრ. PG 80, სვ. 437).

5 „სწორებასა სამართლისასა“..., A 1108, ფ. 28r, Q 1152, ფ. 75v; „მათ ზედა გარდამოსლვასა...“, A 1108, ფ. 54r; „ვინაჲთგან ბომონსა ზედა“..., A 1108, ფ. 65v.

6 „ვჰგონებ, ვითარმედ არა შესმენასა“..., A 1108, ფ. 11v.

7 „ხოლო უკუეთუ არა ფასი“..., A 1108, ფ. 33r.

მეორისა კი – აპოლინარია,[8] სევეროსის სახელით აღნიშნული ერთ-ერთი განმარტება – აპოლინარისაა[9] და ა. შ. ამგვარი მცდარი მითითებანი და ისეთი განმარტებები, რომელთა დიდი ნაწილიც ხელნაწერის ფურცლიდან გადარეცხილია და წაკითხვას აღარ ექვემდებარება, ართულებს განმარტებებისა და მათი ავტორების იდენტიფიკაციას.

კ. კეკელიძის მიხედვით, გელათის ბიბლია შეიცავს შემდეგ ავტორთა განმარტებებს: კირილე ალექსანდრიელი (92), თეოდორიტე კვირელი (91), ევსევი კესარიელი (20), სევეროს ანტიოქიელი (16), იოანე ოქროპირი (10), ისიდორე პელუსიელი (2), დიდიმოს ალექსანდრიელი (2), ორიგენე (3), ბასილი კესარიელი (2), ირინეოსი (2), ფილონ ალექსანდრიელი (2), გრიგოლ ნოსელი (1), გენადიოსი (1) და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი (1).[10] ბ. გიგინეიშვილი ამ სიას ამატებს აპოლინარსა და დიოდორე ტარსელს და შენიშნავს, რომ გელათის ბიბლიაში თეოდორიტე და კირილე ალექსანდრიელი ყველაზე უფრო ხშირად არიან მოხსენებულნი, ხოლო მათ მოჰყვებიან ორიგენე და აპოლინარი, შემდეგ კი ევსევი და სევეროსი.[11] შესაბამისად, ეს ორი მკვლევარი კატენებიან ბიბლიაში მხოლოდ 16 ავტორს ასახელებს, რომელთაგან ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი ციტირებულია მხოლოდ კატენებიანი ბიბლიის მეორე, წინასწარმეტყველთა ნაწილში.

სინამდვილეში ავტორთა სია უფრო ვრცელია, ხოლო განმარტებათა რაოდენობა ბევრად უფრო დიდი. კატენებიან ბიბლიაში წარმოდგენილია განმარტებები შემდეგი ავტორებისა: აკაკი კესარიელი (1), აპოლინარი ლაოდიკიელი (196 + 19*),[12] ბასილი კესარიელი (4 + 3*), გენადი კონსტანტინოპოლელი (1*), გრიგოლ ნაზიანზელი (1), გრიგოლ ნოსელი (1), დიდიმოს ალექსანდრიელი (2*), დიოდორე ტარსელი (4), დიონისიოს ალექსანდრიელი (1+1*), ევსევი ემესელი-ალექსანდრიელი (25 + 25*), ეფრემ ასური (1), თევდორე (თეოდორე მოფსუესტელი?) (2*), თეოდორიტე კვირელი

---

[8] „მარილისა მოფქურევასა ბრძანებს“..., A 1108, ფ. 65v.

[9] „წიგნის კითხვისა“..., A 1108, ფ. 28r, Q 1152, ფ. 74v.

[10] კ. კეკელიძე. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. თბილისი, 1980, ტ. I, გვ. 465. თ. ჟორდანია ასახელებს შემდეგ ავტორებს: „სჯმახოსს, თეოდორიტეს, მინივეს (?), სევირ-მინივეს, ევსების, ოქროპირს, აკაკის, სევერიოსს, ნოსელს (გრიგოლს), აპოიტინს, კჯრილეს (‘კჯრილესი ‘ღლაფჯრათაგან’), სხჯრინეოსს, ორიგენს, ირინეოსს, აკჯლას, სევერიანე გაბაონელს, სევირუსს, დიდჯმოსს (Дидимъ) და სხ“. (*ქრონიკები*. ტ. II. თბილისი, 1892, გვ. 36). აქედან „მინივე“ უნდა იყოს „მისივე“, „სხჯრინეოსი“ – „ირინეოსი“, ხოლო „აპოიტინი“ კი შესაძლოა გულისხმობდეს აპოლინარს.

[11] *წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი*, ნაკვეთი 1, „შესაქმე, გამოსვლათაჲ“. რედ. ბ. გიგინეიშვილი. თბილისი: მეცნიერება, 1989, გვ. 584-585.

[12] ვგულისხმობთ, რომ 196 განმარტება იდენტიფიცირებულია, ხოლო 19-ის იდენტიფიცირება ჯერ ვერ მოხერხდა.

(184), თეოდოტიონი (თეოდოტი ანკვირელი?)[13] (1*), თეოდულე (2), იოანე ოქროპირი (12 + 5*, + 1* წინასწარმეტყველთა ნაწილში), იპოლიტე რომაელი (1), ირინეოს ლიონელი (13), ისიდორე პელუსიელი (3 + 1*), იუსტინე მოწამე (3), კირილე ალექსანდრიელი (93 + 64*), ნილოს მონაზონი (1 + 1*), ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი (წინასწარმეტყველთა ნაწილში, 1*), ორიგენე (154 + 4*), სევერიანე გაბალოვნელი (3*), სევეროს ანტიოქიელი (4 + 31*) და ფილონ ებრაელი ანუ ალექსანდრიელი (1).[14]

ფრანგი მკვლევარი დევრეესი (Devreesse), რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა კატენური ტექსტების შემცველი ბერძნული ხელნაწერები, მათ ჰყოფს ოთხ ჯგუფად.[15] იგი ჩამოთვლის და იკვლევს მათში დადასტურებული განმარტებების 45 ავტორს, ასახელებს განმარტებათა წყაროებს ანუ ავტორთა თხზულებებს, რომელთაგანაც მომდინარეობენ განმარტებები და ხშირ შემთხვევაში მიუთითებს განმარტებების ბერძნულ ტექსტს, მათ საწყისსა და ბოლო სტრიქონებს. დევრეესის გამოკვლევაში აღნიშნულია ყველა ის ავტორი, რომელთა განმარტებებიც კატენებიან ბიბლიაში დასტურდება. მაგრამ ბერძნულ კატენათა და კატენებიანი ბიბლიის განმარტებათა გადმოცემაში გარკვეული სხვაობებიც შეინიშნება. ტექსტობრივ განსხვავებებთან ერთად საყურადღებო და საგულისხმოა ისიც, რომ კატენებიან ბიბლიაში წარმოდგენილია განმარტებები, რომლებიც დევრეესის გამოკვლევაში მოცემულია ისეთი წიგნების კომენტართა შორის, ქართული ხელნაწერი რომ არ შეიცავს, როგორიცაა მაგალითად, შესაქმე ან მეფეთა წიგნები.

კატენებიანი ბიბლიის განმარტებათა ძირითად ბირთვს შეადგენენ თეოდორიტეს, კირილე ალექსანდრიელის, ორიგენესა და აპოლინარის განმარტებები. ასევე საკმაოდ ხშირად გვხვდება ირინეოსის, ევსევი ემესელისა და სევეროს ანტიოქიელის განმარტებებიც. მთლიანობაში კი აქ, როგორც აღვნიშნეთ, 27 ავტორია წარმოდგენილი.

---

13 განმმარტებელი თეოდოტიონი კატენებიან ბიბლიაში, ჩვეულებრივ, სხვა ავტორთა მიერ არის დამოწმებული და მისი სახელი ავტორთა შორის არ გვხვდება. ამ ერთ განმარტებას კი 'თეოდოტიონი' ავტორის სახელის ადგილას, აშიაზე აქვს დართული, რის გამოც ვვარაუდობთ, რომ იგი შეიძლებოდა ყოფილიყო ეკლესიის ისტორიიდან ცნობილი რომელიმე თეოდოტი, მაგალითად, თეოდოტი ანკვირელი. მისი ვინაობის დადგენაში ხელშემწყობი ფაქტორი შეიძლება გახდეს მისი განმარტების იდენტიფიკაციაც.

14 ჩამონათვალში შეტანილია ანონიმური და სხვა ავტორის სახელით დაცული იდენტიფიცირებული განმარტებები, აგრეთვე ისეთი განმარტებები, რომელთა ავტორების სახელები მითითებულია, მაგრამ რომელთა იდენტიფიცირებაც ჯერ ვერ მოხერხდა (ასეთ განმარტებებს მოსდევს *).

15 R. Devreesse. *Les Anciens Commentateurs Grecs de l'Octateuque et des Rois (fragments tires des chaines)*. Citta del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959, გვ. VII-XV; იხ. აგრეთვე, *Clavis Patrum Graecorum*. ტ. IV. Brepols-Turnhout: Fabricken Brepols, 1980, გვ. 185-187.

აკაკი კესარიელის განმარტებები ბერძნულ კატენებიან კრებულებში შესულია მისი თხზულებებიდან: *განმარტებები ეკლესიასტეზე* და *სხვადასხვა საკითხები* (Σύμμικτα Ζητήματα, *qaestiones varies*). გელათის კატენებიან ბიბლიაში, რიცხვთა წიგნზე, წარმოდგენილია აკაკის ერთადერთი განმარტება. იგი ემთხვევა დევრეესთან, რიცხვთა 14.22-ზე დაცულ აკაკის განმარტებას. მაგრამ რომელი თხზულებიდან მომდინარეობს იგი, ამის შესახებ დევრეესი არაფერს წერს.[16]

აპოლინარი ლაოდიკიელის განმარტებები კატენებიან ბიბლიაში საკმაოდ მრავალრიცხოვანია. ისინი დაცულია მხოლოდ ლევიტელთა (36 ფრ.), რიცხვთა (148 ფრ.) და მეორე სჯულის წიგნებზე (12 ფრ.). მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ხელნაწერის მრავალი განმარტება იდენტიფიცირებული იქნა დევრეესის გამოცემაში აღნუსხულ აპოლინარის განმარტებებთან, კატენებიანი ბიბლიის აპოლინარის სახელით მოცემული 19 ფრაგმენტი ბერძნულ კატენებს არ დაემთხვა. იმავდროულად, ბერძნული კატენური კრებულების შესაბამისი წიგნების აპოლინარის განმარტებებიდან ქართულ განმარტებებში არ არის მოცემული 33 განმარტება. აპოლინარის განმარტებათაგან დიდ ნაწილს აწერია ავტორის სახელი, დიდი ნაწილიც ანონიმურია, ზოგჯერ კი მისი სახელის ნაცვლად გვხვდება სხვა ავტორთა სახელები: „კურილე“ (უფრო ხშირად), „ევსევი“, „სევირო“. არის შემთხვევები, როდესაც სხვა ავტორის განმარტების შემდგომ კომენტარს აწერია „მისივე“ და იგი აპოლინარისაა, ან აწერია „სხვისაჲ“, როდესაც განმარტება აპოლინარის განმარტებებს შორის არის მოთავსებული.

ბასილი კესარიელის განმარტებათა დაზუსტება როდესაც დავიწყეთ, აპრიორი ვვარაუდობდით, რომ ეს განმარტებები შეიძლებოდა აღებული ყოფილიყო მისი უმნიშვნელოვანესი შრომებიდან *ექუსთა დღეთათვის*, *განმარტებები ფსალმუნებზე*, *განმარტებები იგავთა წიგნზე*, ან ეპისტოლიდან ოპტიმუსის მიმართ (ეპ. 260), რომელთაც მიუთითებდა დევრეესი ბერძნულ კატენებთან მიმართებაში. ჩვენს შემთხვევაში კი ბასილის სახელით კატენებიან ბიბლიაში წარმოდგენილი შვიდი ფრაგმენტიდან (1 – რიცხვთა, 6 კი – მეორე სჯულზე წიგნზე) სამის[17] წყარო აღმოჩნდა თხზულება ***Enarratio in Prophetam Isaiam***, რომელსაც მეცნიერები ბასილის საეჭვო ნაშრომთა სიაში ათავსებენ, ერთის წყარო კი – ***Homilia in illud: Attende tibi ipsi*** (ბერძნული სათაური: Εἰς τὸ Πρόσεχε σεαυτῷ). ოთხივე ფრაგმენტი ზედმიწევნით არის თარგმნილი. დანარჩენი 3 ფრაგმენტი კი ჯერ დაუზუსტებელია. შედარებისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ დევრეესის მიხედვით, ბერძნულ კატენურ

---

[16] Devreesse, გვ. 121, *რიცხვთა*, 14. 22.

[17] „არა განჩინებულთა დღეთა რიცხუსა“..., 1.27, Q 1152, ფ. 247v; „ხოლო სამობაჲ ესე ღმრთისა ძლითისა მხედველობისა“..., 1.26, ფ. 247v; „რამეთუ უჯეროება არს, რომელთა სამართალთა მიერ“..., 2.77-78, ფ. 252r.

კრებულებში ბასილის განმარტებები დაცულია მხოლოდ შესაქმისა და მეფეთა წიგნებზე.[18]

გენადი კონსტანტინოპოლელის ექვს განმარტებას იძლევა დევრეესი შესაქმისა და გამოსლვათა წიგნებზე,[19] მაგრამ ის ერთადერთი განმარტება, რომელიც კატენებიანი ბიბლიის მსაჯულთა წიგნში გვხდება, მათ არ ემთხვევა და არც მის PG 85-ში გამოცემულ შრომებს შორისაა.

გრიგოლ ნაზიანზელი კატენებიან ბიბლიაში ერთი განმარტებით არის წარმოდგენილი. იგი აქ მითითებულია, როგორც „ღვთისმეტყველი“ (A 1108, ფ. 70v). ამ განმარტების წყაროა გრიგოლ ნაზიანზელის 45-ე ჰომილია *In Sanctum Pascha*,[20] რომელიც არ არის მოცემული დევრეესის მიერ ჩამოთვლილ გრიგოლ ნაზიანზელის განმარტებათა წყაროებს შორის (*In Theophaniam, De Opificio Hominis*). აღსანიშნავია ისიც, რომ ბერძნულ კატენურ კრებულებში გრიგოლ ნაზიანზელის განმარტებები მოცემულია მხოლოდ შესაქმისა და მეფეთა წიგნებზე.[21]

გრიგოლ ნოსელის ერთი განმარტება (რიცხვთა, 21.6), რომელიც კატენებიან ბიბლიაში გვხვდება, მომდინარეობს მისი *მოსეს ცხოვრებიდან*.[22] ვფიქრობთ, *გამოსლვათას* წიგნზე რედაქტორის მიერ გრიგოლ ნოსელის მინიშნებული ფრაგმენტიც (იხ. ზემოთ) ამავე თხზულებიდან უნდა ყოფილიყო.

დიდიმოს ალექსანდრიელის სახელით კატენებიან ბიბლიაში ორი განმარტება არის დაცული, მაგრამ მათი დაზუსტება ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა. ისინი არ ემთხვევა ბერძნული კატენური კრებულების შესაქმის, გამოსლვათა და მეფეთა წიგნებზე მოცემულ დიდიმოსის კომენტარებს.[23]

დიოდორე ტარსელის *ოქტატევქის განმარტებებიდან* კატენებიან ბიბლიაში ოთხი განმარტება გხვდება, სამი — მეორე სჯულის წიგნზე (1.1, 1.5, 33.6), ერთიც — მსაჯულთა წიგნზე (15.14). მეორე სჯულის განმარტებათაგან პირველი შემოკლებულია და მისგან მხოლოდ პირველი და ბოლო სტრიქონებია დატოვებული, მეორე განმარტება ზედმიწევნით არის გადმოღებული, ხოლო მესამე კი, თუმცა დიოდორეს განმარტებათა სიაში შედის, თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა ორიგენეს მეორე სჯულის 33.6 ფრაგმენტს.[24] ასევეა თარგმნილი დიოდორეს მსაჯულთა წიგნის განმარტე-

---

18 Devreesse, გვ. 127-128.

19 Devreesse, გვ. 183-185.

20 „რვალისა გუელი დამოეკიდა მკბენელთა გუელთათჳს, და შემდგომნი“, A 1108, ფ. 70v, *In Sanctum Pascha*, 45.22; PG 36, სვ. 653.

21 Devreesse, გვ. 127-128.

22 „ძელსა ზედა გამოჩინებულსა მას მსგავსებაჲ უკუე მოაქუს გუელისაჲ“... A 1108, ფ. 70v-71r, *De Vita Mosis*, 2.275-277.

23 იხ. Devreesse, გვ. 167.

24 Ὡς ὕδωρ μὴ ἐκζέσης – εὐλογίαν δὲ μὴ δοθῆναι κατορθώσαντι.

ბაც. დიოდორეს ამ ფრაგმენტებისათვის იხ. PG 33, col. 1585-1588,[25] რომლებიც მასში ნიკიფორე თეოტოკისის ბერძნული კატენური კრებულების გამოცემიდან[26] არის შეტანილი. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ დევრეესის მიხედვით, დიოდორეს განმარტებები ბერძნულ კატენებში მოცემულია მხოლოდ შესაქმის, გამოსლვათა და მეფეთა წიგნებზე.[27]

დიონისიოს ალექსანდრიელის ორი განმარტებაა მოცემული ბერძნულ კატენურ კრებულებში შესაქმისა და მეორე სჯულის წიგნებზე.[28] ეს უკანასკნელი დაცულია კატენებიან ბიბლიაშიც, თუმცა მას ავტორის სახელი მითითებული არ აქვს. მოცემული ფრაგმენტი წარმოადგენს ნაწყვეტს დიონისიოსის სტეფანე რომაელისადმი მიმართული ეპისტოლიდან[29] (მეორე სჯულის ამ განმარტების წყაროდ დევრეესი ასახელებს დიონისიოსის ეპისტოლეებს და მიუთითებს Feltoe-ს გამოცემას).[30] გარდა ამისა, დიონისიოსის სახელით მოცემულია კიდევ ერთი განმარტება იმავე მეორე სჯულის წიგნზე, მაგრამ მისი იდენტიფიცირება ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა. ჩვენ შევადარეთ იგი ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის შრომებსაც, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ავტორს დევრეესი არ ასახელებს ბერძნული კატენებიანი კრებულების კომენტართა ავტორებს შორის, მაგრამ იგი არც მათ არ დაემთხვა.

ევსევი ემესელის განმარტებები თეოდორიტეს, კირილეს, აპოლინარისა და ორიგენეს განმარტებებთან ერთად კატენებიან ბიბლიაში ყველაზე უფრო ხშირად არის წარმოდგენილი. საინტერესოა, რომ თუმცა კი კატენებიან ბიბლიაში არ არის მითითებული, კონკრეტულად რომელი ევსევის განმარტებებია თარგმნილი, კ. კეკელიძე და ბ. გიგინეიშვილი მიიჩნევდნენ, რომ ეს იყო ევსევი კესარიელი.[31] გამოკვლევამ აჩვენა, რომ თუმცა ევსევი კესარიელის განმარტებები ბერძნულ კატენურ კრებულებში დადასტურებულია შესაქმის, გამოსლვათა და მეფეთა წიგნებზე,[32] მაგრამ ლევიტელთა-რუთის წიგნებზე მისი განმარტებები არც ბერძნულ კრებულებში გვხვდება და არც კატენებიან ბიბლიაში დასტურდება. ევსევი კესარიელის *ონომასტიკონთან* საკმაოდ ახლოს დგას კატენებიანი ბიბლიის ერთი განმარტება,

---

[25] *Fragmenta in Deuteronomium (ex eadem Catena Nicephori).*

[26] Nikephoros Hieromonachos Theotokis. Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν. 2ტ. Leipzig, 1772-1773.

[27] იხ. Devreesse, გვ. 155-167.

[28] Devreesse, გვ. 53.

[29] "Dionysius of Alexandria, Newly discovered letters to the Popes Stephen and Xystus", F.C. Conybeare, *English Historical Review* 25 (1910): 111-114.

[30] Devreesse, გვ. 53.

[31] კეკელიძე, გვ. 465; *წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი*, გვ. 584. თ. ყორდანიასთან იგი აღნიშნულია, როგორც „ევსები" (*ქრონიკები*, ტ. II, გვ. 36).

[32] Devreesse, გვ. 54 და შემდ.

რომელიც სიტყვა „გალგალას“ შეეხება. მასში ხაზგასმულად არის მითითებული, უფრო ზუსტად, ტექსტშივე არის ჩართული, რომ მისი ავტორი ევსევი კესარიელია.[33] ამასთან, თავად განმარტებაში გადმოცემულია არა საკუთრივ ფრაგმენტი *ონომასტიკონიდან*, არამედ მისი შინაარსი, რის გამოც იგი უფრო სხვა ავტორის მიერ ევსევის დამოწმებას ჰგავს, ვიდრე ტექსტის უშუალო თარგმანს. ევსევის სახელით კატენებიან ბიბლიაში დაცული განმარტებები წარმოადგენს საკმაოდ ზუსტ თარგმანს ევსევი ემესელის დაკარგული *ოქტატევქის განმარტებათა* ფრაგმენტებისა, რომლებიც PG-ს 86-ე ტომში არის დაცული[34] და რომლებიც მითითებულია დევრეესის გამოკვლევაში.[35] მთლიანობაში, კატენებიან ბიბლიაში ევსევის სახელით წარმოდგენილია 40-ზე მეტი განმარტება (კ. კეკელიძე 20-ს მიუთითებს). მათგან დევრეესის მიერ გამოქვეყნებულ ბერძნულ კატენებს ემთხვევა 25 (ლევიტელთა წიგნზე – 4 ფრ., რიცხვთა – 8, მეორე სჯული – 10, ისუ ნავე – 2, მსაჯულთა – 1), ქართულ ტექსტში არ არის წარმოდგენილი დევრეესთან მითითებული 7 ბერძნული განმარტების თარგმანი, ევსევის სახელით კატენებიან ბიბლიაში დაცული კიდევ 25 განმარტების იდენტიფიცირება კი ჯერ-ჯერობით ვერ მოხერხდა.

ეფრემ ასური ბერძნულ კატენურ კრებულებში წამოდგენილი იყო ორი განმარტებით, რომლებიც რიცხვთა წიგნს ერთვოდა.[36] მათგან კატენებიან ბიბლიაში დაცულია მხოლოდ ერთი და ისიც ანონიმური განმარტება, მეორე კი აქ მოცემული არ არის. რაც შეეხება თხზულებას, რომლიდანაც მომდინარეობენ ეს ფრაგმენტები, მას დევრეესი არ მიუთითებს.[37] შესაძლებელია ეს იყოს ეფრემ ასურის დაკარგული *განმარტებები რიცხვთა წიგნზე*.

თევდორეს სახელით კატენებიან ბიბლიაში დაცულია ორი ფრაგმენტი. დევრეესის მიხედვით, ბერძნულ კატენებიან კრებულებში თევდორეს სახელით წარმოდგენილია ორი ავტორი, თეოდორე მოფსუესტელი და თეოდორე ჰერაკლეელი. არსებობს შეხედულება, რომლის თანახმადაც ეს ორი ავტორი ერთ პიროვნებას წარმოადგენდა, მაგრამ ასეც რომ არ იყოს, მათი განმარტებები ბერძნულ კრებულებში მოცემულია მხოლოდ შესაქმის, გამოსლვათა, მეფეთა წიგნებზე, აგრეთვე, ისაია და ეზეკიელ წინასწარმეტყველებზე.[38] ამ წიგნებზე მოცემულ განმარტებებს კი კატენებიან ბიბლიაში თევდორეს სახელით დაცული განმარტებები არ ემთხვევა.

---

[33] A 1108, ფ. 156r.

[34] PG 86, სვ. 557.

[35] იხ. Devreesse, გვ. 56 და შემდ.

[36] იხ. Devreesse, გვ. 127.

[37] Devreesse, გვ. 127.

[38] Devreesse, გვ. 122 და შემდ, 174 და შემდ.

თეოდორიტე კვირელის განმარტებები თითქმის ყველა ბერძნულ კატენურ კრებულში განმარტებათა ძირითად ბირთვს წარმოადგენდა.[39] თეოდორიტეს განმარტებებისათვის ბერძნული ხელნაწერები ეყრდნობოდა მის ეგზეგეტურ თხზულებას, *განმარტებანი ოქტატევქზე.*[40] კატენებიან ბიბლიაში დაცულია ამ თხზულების შესაბამისი წიგნების ყველა განმარტება ლევიტელთაგან რუთის წიგნის ჩათვლით, გარდა მეორე სჯულის 41-ე განმარტებისა, რისი მიზეზიც ხელნაწერიდან ამოვარდნილი და დაკარგული ფურცლები შეიძლებოდა ყოფილიყო. ყველა განმარტება ზედმიწევნით არის თარგმნილი გარდა მეორე სჯულის 42-ე განმარტებისა, რომელიც საკმაოდ შემოკლებულია (განსაკუთრებით ბიბლიური ციტირებანი) და რომელშიც ჩამატებულია თეოდორიტეს *ოქტატევქის განმარტებათა* მეორე სჯულის წიგნის კრიტიკულ გამოცემაში დაუდასტურებელი რამდენიმე სტრიქონი. როგორც ჩანს, ამ განმარტებასთან მიმართებაში განსხვავებულ ვერსიასთან უნდა გვქონდეს საქმე, რადგანაც კატენებიან ბიბლიაში დაცული თეოდორიტეს კომენტარები ბერძნული ტექსტებიდან, ჩვეულებრივ, ზედმიწევნით არის გადმოღებული. მთლიანობაში, თეოდორიტეს განმარტებათა რაოდენობა ხელნაწერის პირველ ნაწილში 184-ს შეადგენს. თეოდორიტეს განმარტებანი დაცულია კატენებიანი ბიბლიის წინასწარმეტყველთა ნაწილშიც. აქ წარმოდგენილია თეოდორიტეს განმარტებათა პროლოგები 7 წინასწარმეტყველზე (იოელი, ამოსი, იონა, მიქეა, ნაუმი, ამბაკუმი და სოფონია). მათი წყაროა თეოდორიტეს *განმარტებანი თორმეტ წინასწარმეტყველზე.* რამდენიმე შემთხვევაში აქ მოცემულია აგრეთვე, ფრაგმენტები თხზულების შესაბამისი მონაკვეთების ძირითადი ტექსტებიდან, კერძოდ, განმარტებებიდან ამოს და იონა წინასწარმეტყველებზე (ამოს წინასწარმეტყველის წიგნის განმარტებიდან მოცემულია 1.3, 5.10, 5.24-27 ფრაგმენტები, იონას წიგნიდან კი – 1.1-2). აქვე გვხვდება თეოდორიტეს სამი კომენტარი იერემიას (46.17, 50.2, 4.15) და ერთი – ეზეკიელის განმარტებათა ძირითადი ტექსტებიდან (20.29), რომელთა წყაროებიცაა თეოდორიტეს *განმარტებანი იერემიაზე* და *განმარტებანი ეზეკიელზე.* უნდა აღინიშნოს, რომ თეოდორიტეს განმარტებები, რომლებიც ავტორის მიერვე არის შედგენილი კითხვა-მიგების სახით, კატენებიან ბიბლიაში ერთმანეთისაგან გამოყოფილად არის წარმოდგენილი და ჩვეულებრივ, განმასხვავებლად ერთვის „კითხვაჲ“ და „მიგებაჲ“. მთელ ხელნაწერში მოცემულია ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც ამ სიტყვათა ნაცვლად მოცემულია, შესაბამისად, „ულონობაჲ“ და „აღკსნაჲ“ (თეოდორიტეს თხზულებათა ბერძნულ ტექსტში ისინი მოცემული არაა), რაც საინტერესო

---

[39] Devreesse, გვ. 182.

[40] PG 80; N. Fernandez Marcos, A. Saenz-Badillos. *Theodoreti Cyrensis Quastiones in Octateuchum.* Textos y estudios „Cardenal Cisneros" 17, Madrid, 1979.

გადახვევას წარმოადგენს და გვაფიქრებინებს, რომ მსგავსი ცვლილება შესაძლოა მომდინარეობდეს ბერძნული დედნიდან.

თეოდოტიონის/თეოდოტის ერთი განმარტება დაცულია კატენებიან ბიბლიაში ლევიტელთა წიგნზე (Q 1152, ფ. 16v). ეს განმარტება ჯერჯერობით იდენტიფიცირებული არ არის. რაც შეეხება მის ავტორს, აქ მისი სახელი ან შეცდომით უნდა იყოს ჩაწერილი და უნდა იგულისხმებოდეს ეკლესიის ისტორიიდან ცნობილი რომელიმე თეოდოტი, მაგალითად, თეოდოტი ანკვირელი, ავტორი ეგზეგეტური თხზულებებისა, ან იგი უნდა იყოს კომენტატორი თეოდოტიონი, რომელსაც ბერძნულ კრებულში რომელიმე ავტორი იმოწმებდა, ქართველმა რედაქტორმა კი მისი სახელი სქოლიოში, ავტორის სახელის ადგილას გაიტანა, რაც ნაკლებ სავარაუდოდ გვეჩვენება. დევრეესი ბერძნულ კატენებიან კრებულებში დაცული განმარტებების ავტორთა შორის თეოდოტიონს არ ასახელებს.

თეოდულეს ბერძნულ კატენებიან კრებულებში მსაჯულთა წიგნზე დაცული ორი განმარტებიდან[41] გელათის კატენებიან ბიბლიაში ორივეა წარმოდგენილი, თანაც თარგმნილი ზედმიწევნითი სიზუსტით.

იოანე ოქროპირის განმარტებები, დევრეესის თანახმად, ბერძნულ კატენურ კრებულებში შესაქმის, გამოსლვათა და მეფეთა წიგნებზე არის წარმოდგენილი.[42] კატენებიან ბიბლიაში კი ფრაგმენტები იოანე ოქროპირის თხზულებებიდან დაცულია რიცხვთა, მეორე სჯულის, ისუ ნავეს, მსაჯულთა და რუთის წიგნებზე. დევრეესი იოანე ოქროპირის ბერძნული კატენების უმეტესი ნაწილის წყაროებად ასახელებს თხზულებებს *Ad Stagirium, De Incomprehensibili II, Ep. ad Hebraeus*, დანარჩენის შესახებ კი მიუთითებს, რომ ისინი გამოქვეყნებულ ტექსტებს არ შეესაბამებიან. კატენებიან ბიბლიაში დაცული იოანე ოქროპირის 13 ფრაგმენტისათვის, რომელთა ამოცნობაც მოხერხდა, წყაროებს წარმოადგენენ *Adversus Judaeos, De Lazaro, In Natale Domini Nostri Jesu Christi* (მკვლევარები ამ თხზულებას იოანე ოქროპირის საეჭვო ნაშრომთა შორის განიხილავენ), *განმარტებები ფსალმუნებზე, განმარტებები მათეს სახარებაზე, განმარტებები იოანეს სახარებაზე, განმარტებები რომაელთა ეპისტოლეზე, განმარტებები ებრაელთა ეპისტოლეზე*. გარდა ამისა, ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა იდენტიფიცირება კიდევ ხუთი ფრაგმენტისა, რომელიც კატენებიანი ბიბლიის ძირითად (4 ფრ.) და წინასწარმეტყველთა ნაწილებში (1 ფრ.) იოანე ოქროპირის სახელით არის მოცემული.

იპოლიტე რომაელის სახელს კატენებიანი ბიბლია არ იძლევა, მაგრამ მასში წარმოდგენილი რუთის წიგნის ერთ-ერთი განმარტება საკმაოდ ახლოს დგას იპოლიტეს თხზულების, *განმარტებანი დანიელზე*, ერთ მონაკ-

---

41 Devreesse, გვ. 185.

42 Devreesse, გვ. 177-178.

ვეთთან. ბერძნულ კატენებში რუთის წიგნზე დადასტურებულია იპოლიტეს ორი განმარტება, მაგრამ დევრეესის გამოკვლევაში მითითებული ბერძნული განმარტებების ტექსტი არ არის მოცემული, რაც ართულებს მათ დაზუსტებას. შედარებისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ იპოლიტეს შესაქმის წიგნზე დარჩენილი ბერძნული კატენების წყაროებია Εἰς τὴν ἑξαήμερον, Εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον, Εἰς Γένεσιν და Ἐκ τῶν εὐλογίων τοῦ Βαλαάμ.[43]

ირინეოს ლიონელის ოქტატევქზე დაწერილ განმარტებათა ტექსტები ბერძნული კატენური კრებულების მეშვეობით არის შემორჩენილი. მათში დადასტურებულია 20 განმარტება, რომელთა ერთი ნაწილი მომდინარეობს ირინეოსის თხზულებიდან *Adversus Haereses*.[44] ჩვენთვის საინტერესო წიგნებზე ბერძნულ კატენურ კრებულებში მოცემულია 17 განმარტება, მათგან რიცხვთა წიგნზე – 8,[45] მეორე სჯულზე – 2, მსაჯულთაზე – 6[46] და, აგრეთვე, ფრ. 32, რომელშიც ირინეოსი შემოკლებით გადმოსცემს ერთერთ ნაწყვეტს იოსებ ფლავიოსის თხზულებისა, *მოთხრობანი იუდაებრივისა ძველსიტყუაობისანი* (2.10.2).[47] დევრეესის მიერ რიცხვთა წიგნზე მითითებული ფრაგმენტებიდან კატენებიან ბიბლიაში ყველა დადასტურდა, გარდა ფრ. 46,[48] მეორე სჯულის ორი და მსაჯულთა წიგნის ერთი კომენტარისა თუმცა, მეორე მხრივ, ხელნაწერში გვხვდება ირინეოსის 2 ისეთი ფრაგმენტიც (ფრ. 16 და 21), რომლებსაც დევრეესი არ მიუთითებს. ტექსტი ყველგან საკმაოდ ზედმიწევნით არის გადმოღებული, ასევე სიტყვა-სიტყვით არის თარგმნილი ფრ. 32-ის პირველი ნაწილი, რომლის მეორე ნაწილიც საკმაოდ შეკვეცილია.

ისიდორე პელუსიელის სახელით კატენებიან ბიბლიაში ლევიტელთაგან რუთამდე სამი ფრაგმენტია წარმოდგენილი, ორი – ლევიტელთა, ერთი კი – მეორე სჯულის წიგნებზე, ისევე, როგორც ბერძნულ კატენურ კრებულებში.[49] ეს ფრაგმენტები წარმოადგენენ ისიდორეს ეპისტოლეებს ათანასე პრესვიტერის (2.81),[50] აგათონ პრესვიტერისა (3.84)[51] და ლამ-

---

[43] Devreesse, გვ. 25-26.

[44] იხ. Devreesse, გვ. 23.

[45] იხ. Devreesse, გვ. 23 და შენ. 7.

[46] Devreesse, გვ. 23-24. ირინეოსის ფრაგმენტების სრული, შევსებული ნუსხა, თარგმნილი ინგლისურ ენაზე, გამოცემულია სერიაში *Early Church Fathers, Ante-Nicene Fathers*, ტ. I. მთარგმ. ა. რობერტსი და ჯ. დონალდსონი.

[47] „იოსიპოს იტყჳს, ვითარმედ რაჟამს სამეფოთა შინა ეგჳპტისათა – განსცა მას ქალაქი მეფობისა მათისაჲ“ (A 1108, ფ. 55v). ამ ფრაგმენტს დევრეესი მიუთითებს არა ირინეოსთან, არამედ იოსებ ფლავიოსთან დაკავშირებით (გვ. 21).

[48] Devreesse, გვ. 23-24.

[49] Devreesse, გვ. 179.

[50] PG 78, სვ. 521-526.

[51] PG 78, სვ. 789-792.

პეტრეს დიაკვნის მიმართ (3.91).[52] ამასთან, პირველი ეპისტოლე, ათანასეს მიმართ, შეკვეცილია. მას აკლია დასაწყისი, შუა ნაწილი და დასასრული. სამწუხაროდ, დევრეესი არ მიუთითებს, აქვს თუ არა ამ ეპისტოლეს ბერძნულ კატენურ კრებულებში სრული სახე.

იუსტინე მოწამის სამ განმარტებას ვხვდებით კატენებიანი ბიბლიის ლევიტელთა წიგნზე. ბერძნული კატენური კრებულების თანახმად აქ უნდა იყოს 4 განმარტება, 3 – 14.4-7-ზე და 1 – 16.8-ზე. მაგრამ ქართულ ტექსტში 14.4-7-ზე მოცემულია მხოლოდ პირველი ორი განმარტება, მესამე კი მასში შეტანილი არ არის. კატენებიან ბიბლიაში იუსტინეს განმარტებათაგან პირველს ავტორის სახელი მითითებული არ აქვს, მეორე და მესამე განმარტებებთან კი იგი აღნიშნულია. განმარტებათა წყარო, თხზულება, რომელიც შეიცავდა იუსტინეს ამ განმარტებებს დაკარგულია. თავად განმარტებები კი, ამოკრებილი იუსტინეს თხზულებათა შემცველი ხელნაწერიდან, თარგმნილი და გამოცემულია იუსტინეს სხვა დაკარგულ თხზულებათა განმარტებებთან ერთად.[53]

კირილე ალექსანდრიელის განმარტებები კატენებიან ბიბლიაში საკმაოდ მრავლად არის წარმოდგენილი. მათი წყაროა დევრეესის მიერ მითითებული კირილეს *Glaphyra in Pentateuchum* (PG 69, მას კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთი სქოლიოც მიუთითებს),[54] და *De Adoratione et Cultu in Spiritu et Veritate* (PG 68, ამ თხზულებას დევრეესი მოიხსენიებს სათაურით *De Oratione*).[55] იმის გამო, რომ *გლაფირაში* განმარტებულია ძველი აღთქმის პირველი ხუთი წიგნი, მეორე სჯულის განმარტებათა შემდეგ კირილეს განმარტებები კატენებიან ბიბლიაში უკვე აღარ გვხვდება, გარდა მსაჯულთა წიგნზე მოცემული ერთი არაიდენტიფიცირებული განმარტებისა. სამაგიეროდ, ლევიტელთა, რიცხვთა და მეორე სჯულის განმარტებებთან ერთად მოცემულია მისი ერთი კომენტარი გამოსლვათა წიგნზე[56] და ფრაგმენტები მისი მეორე თხზულებიდან – *De Adoratione*. კატენებიან ბიბლიაში კირილე ალექსანდრიელის *გლაფირას* საკმაოდ დიდი ნაწილია შესული, მაგრამ აქ შეინიშნება ერთი მეტად საინტერესო მომენტი: განსხვავებით თეოდორიტესა და ორიგენეს ტექსტებისაგან, კირილეს განმარტებები ხშირად შეკლებულია და არაერთ შემთხვევაში ბიბლიური ციტირებანი უთარგმნელად არის დატოვებული. ამგვარი შემოკლებები ჩვეულებრივ მითითებულია, როგორც: „და შემდგომად მცირედისა“,[57] „და შემდგომი“,[58] „და შემ-

---

52 PG 78, სვ. 1032.

53 იხ. *The Ante-Nicene Fathers*, ტ. I.

54 „ამისთჳსვე კჳრილესი ღლაფჳრათაგან“, A 1108, ფ. 16v.

55 Devreesse, გვ. 179.

56 „განიხილვოდედ უკუე ვითარმედ რიცხუსა სამეოცდა ათისასა“..., 2.4.4, A 1108, ფ. 54r.

57 Q 1152, ფ. 256v.

58 Q 1152, ფ. 268v.

დგომად სხუათა“[59] და ა. შ., ხოლო ზოგჯერ კი ისინი აღნიშნული არც არის. მრავალრიცხოვანია აგრეთვე განმარტებანი კირილეს *De Adoratione*-დან, ხოლო კირილეს განმარტებები ფსალმუნებზე, ესაია და ოსია წინასწარმეტყველებზე, აგრეთვე, მათესა და იოანეს სახარებებზე კატენებიან ბიბლიაში არ გვხვდება. გარდა დაზუსტებულისა (93 ფრ.: ლევიტელთა – 37, რიცხვთა – 32, მეორე სჯული – 24), კირილეს სახელით კატენებიან ბიბლიაში დაცულია კიდევ 64 განმარტება, რომლებიც შემდგომ კვლევას საჭიროებენ. აღნიშნვას მოითხოვს ის ფაქტიც, რომ კირილეს სახელით კატენებიან ბიბლიაში შეტანილ განმარტებათაგან არცთუ მცირე ნაწილი სხვა ავტორებისა აღმოჩნდა.

ნილოს ანკვირელი ანუ სინელი, რომელსაც ასევე ნილოს მონაზონსაც უწოდებენ, კატენებიან ბიბლიაში, მეორე სჯულის წიგნზე, ერთი განმარტებით არის წარმოდგენილი. სამწუხაროდ, ამ განმარტების შედარება არ მოხერხდა ბერძნული კატენური კრებულების მონაცემებთან, რადგანაც დევრეესი მხოლოდ მიუთითებს მათში მეორე სჯულის წიგნზე დაცული ორი ფრაგმენტის არსებობას (15.17; 25.12) და მათ ბერძნულ ტექსტს არ იძლევა. მის გამოცემაში ნილოს მონაზონთან დაკავშირებით მოტანილია მხოლოდ პირველი ფრაგმენტის საწყისი ნაწილი (εἰς τὸν αἰώνα...), რაც განმარტების ამოცნობისათვის საკმარისი არ არის და მხოლოდ გვავარაუდებინებს, რომ შესაძლებელია ნილოს მონაზონი იყოს ავტორი კატენებიან ბიბლიაში ორიგენეს სახელით დაცული ერთ-ერთი განმარტებისა: „შესწავებულ იყავნ, ვითარმედ საუკუნედ უწყის“....[60] ასევე, შესაძლებელია ვარაუდი იმისა, რომ კატენებიან კრებულში მეორე სჯულის თ. 25-ზე ნილოსის სახელით მოცემული მეორე განმარტება სწორედ ის კომენტარია, რომლის შესახებაც მიუთითებს დევრეესი, თუმცა გადაჭრით ამის თქმა მხოლოდ შემდგომი კვლევის შემდეგ იქნება შესაძლებელი.

ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის განმარტებები ბერძნულ კატენურ კრებულებში მოცემულია მხოლოდ მეფეთა წიგნზე. კატენებიან ბიბლიაში ოლიმპიოდორე წარმოდგენილია ერთი განმარტებით და ისიც წინასწარმეტყველთა ნაწილში, იერემიას წიგნზე არის დაცული.[61] განმარტების წყაროა ოლიმპიოდორეს *განმარტებანი იერემიაზე*, თ. 18,[62] რომლის ფრაგმენტებიც ბერძნულ კატენებშია დაცული.

ორიგენეს კატენებიან ბიბლიაში წარმოდგენილი განმარტებების წყაროებია მისი კომენტარები ძველი აღთქმის წიგნებზე: *Εκλογαι* (განმარტებები, დაცული ბერძნულ კატენურ კრებულებში ლევიტელთაგან რუთის

---

[59]

[60] Q 1152, ფ. 277r.

[61] Q 1152, ფ. 274v.

[62] A 1108, ფ. 228r.
PG 93, სვ. 668.

წიგნამდე)[63] და *Adnotationes*.[64] ორიგენეს განმარტებები ლევიტელთაგან რუთის წიგნამდე ამ ორი წყაროდან თითქმის უკლებლივ არის თარგმნილი კატენებიან ბიბლიაში და მთლიანობაში 153 განმარტებას შეადგენს (ლევიტელთა წიგნზე – 26, რიცხვთა – 45, მეორე სჯულის – 54, ისუ ნავეს – 19, მსაჯულთა – 8, რუთის – 1). ამ განმარტებებს შორისაა კატენებიან ბიბლიაში მეორე სჯულის წიგნის განმარტებათა შორის წარმოდგენილი ორიგენეს განმარტება თხზულებიდან *In Lamentationes*,[65] რომლის წყაროდ გამოყენების შესახებაც დევრეესი არაფერს წერს. ორიგენეს განმარტებებიდან ექვსს აწერია კირილე ალექსანდრიელი, სამს – სევეროსის, აპოლინარისა და ევსევის სახელები, ხოლო განმარტებათა დიდი ნაწილი კი – ანონიმურია. აქვე ვიტყვით, რომ ორიგენეს ერთ-ერთ განმარტებას, რომელსაც ავტორის სახელიც აქვს მითითებული, შემდგენელის მიერ წარწერილი აქვს: „შუ[ტ]ნიერი“,[66] მეორეს კი – „შეისწავე, შუ[ტ]ნიერი ყოლად“.[67] გვხვდება რიცხვთა წიგნის ნაწილში ორიგენეს *Εκλογαι*-სა (24.7b) და *Adnotationes*-ში (24.6) დაცული ორი ერთმანეთის მსგავსი განმარტების ერთ კომენტარად შერწყმის შემთხვევაც.[68] გარდა ამ 154 განმარტებისა, რომლებიც გელათის კატენებიან ბიბლიაში გვხვდება და შესაბამის ბერძნულ ტექსტებშია დადასტურებული (იგულისხმება *Εκλογαι* და *Adnotationes*), ხელნაწერში ორიგენეს სახელით დაცულია კიდევ ოთხი განმარტება (1 – ლევიტელთა და 3 – მეორე სჯულის წიგნზე), რომლებიც მის არცერთ თხზულებასთან არ ავლენს მსგავსებას და შემდგომი კვლევის საგანს წარმოადგენენ. არ ემთხვევა ან აკლია კატენებიანი ბიბლიის ტექსტს ორიგენეს 17 განმარტება. ორიგენეს ერთი განმარტება გვხვდება კატენებიანი ბიბლიის წინასწარმეტყველთა ნაწილშიც, კერძოდ ეზეკიელის წიგნის განმარტებისას, რომლის წყაროც არის ორიგენეს *Homiliae in Ezechielem*.

სევეროსის ანუ სევეროს ანტიოქიელის განმარტებები კატენებიან ბიბლიაში ხშირად გვხვდება. ჩვეულებრივ, ისინი მოცემულია მითითებით „სევირო“, „სევირ“ და ერთხელ, ისუ ნავეს წიგნზე დართულ განმარტებაზე – „სევერო ანტ[იო]ქისაჲ“,[69] ალბათ „სევირო ღაბალონელისაგან“ განსასხვავებლად. ლევიტელთაგან ისუ ნავეს წიგნამდე, კატენებიან ბიბლიაში სევეროსის სახელით დაცულ განმარტებათაგან ოთხი ემთხვევა დევრეესის

---

[63] PG 12, სვ. 397 და შემდ.
[64] PG 17, სვ. 17 და შემდ.
[65] Q 1152, ფ. 248v.
[66] „წარგზავნასა ვიეთსამე ბრძანებს, რაჲთა აჩუჭნოს“..., A 1108, ფ. 56v, Q 1152, ფ. 135r, Εκλογαι, რიცხვთა, 13.2.
[67] „ნამეტავად საგონებელ არს ესე“..., Q 1152, ფ. 28v, *Adnotationes in Leviticum*, 12.2.
[68] „მონა არს ვნებული“..., A 1108, ფ. 79v.
[69] A 1108, ფ. 157r; Q 1152, ფ. 315v.

გამოცემაში წარმოდგენილ სევეროსის ბერძნულ კატენებს, ხოლო 31-ის იდენტიფიცირება კი ჯერ ვერ მოხერხდა. ქართულ ტექსტში არ არის მოცემული დევრეესთან მითითებული სამი განმარტება მეორე სჯულის წიგნზე (5.3, 17; 6.13). შესაძლებელია მოცემული 19 განმარტებიდან ნაწილი სევერიანე გაბალოვნელისა აღმოჩნდეს, რადგანაც არ არის გამორიცხული მათი სახელების აღრევა.[70] როგორც დევრეესი მიუთითებს, სევეროსის განმარტებათა წყაროებია მისი ჰომილიები, ეპისტოლეები და პოლემიკური ნაშრომები.[71]

სევერიანე გაბალოვნელის *განმარტებები ოქტატევქზე* ბერძნულ კატენურ კრებულებში დევრეესის თანახმად ოციოდე განმარტებით არის წარმოდგენილი, აქედან ლევიტელთა–ისუ ნავეს წიგნებზე მოდის 14 განმარტება (ლევიტელთა – 1 განმარტება, რიცხვთა – 3, მეორე სჯული – 7, ისუ ნავე – 3).[72] კატენებიან ბიბლიაში სევერიანე გაბალოვნელის სახელით სამი განმარტებაა მოცემული, სამივე ისუ ნავეს წიგნზე. რამდენადაც დევრეესთან ფრაგმენტების ბერძნული ტექსტი მოცემული არ არის, განმარტებათა დაზუსტება ჯერჯერობით ვერ მოხერხდა. სევერიანეს განმარტებათა წყარო მისი ჰომილიებია.[73]

ფილონ ებრაელი ანუ ალექსანდრიელი კატენებიან ბიბლიაში არ უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი, რადგანაც, დევრეესის თანახმად, ბერძნულ კატენებიან კრებულებში ფილონის განმარტებები მხოლოდ შესაქმისა და გამოსვლათა წიგნებზე დასტურდება.[74] მიუხედავად ამისა, კატენებიან ბიბლიაში რიცხვთა წიგნზე დართულ კომენტართა შორის გვხვდება ფილონ ებრაელის ერთი განმარტება (მითითებით „ფილონ ებრაელი“), რომლის წყაროც მისი *მოსეს ცხოვრებაა*.[75]

ბერძნული კატენური კრებულების შესახებ დევრეესის გამოკვლევაში წარმოდგენილ მონაცემთა შეჯერებამ კატენებიან ბიბლიასთან გამოავლინა, რომ ბერძნული კატენური კრებულებისა და კატენებიანი ბიბლიის შედგენილობა ერთმანეთს მხოლოდ ნაწილობრივ ემთხვევა. გელათის კატენებიან ბიბლიაში ამა თუ იმ ავტორის განმარტებები დასტურდება იქ, სადაც დევრეესის თანახმად, ბერძნულ კატენურ კრებულებში ისინი არ არის წარმოდგენილი. ასე მაგალითად, ბერძნულ კრებულებში არაერთი

---

[70] იხ. Devreesse, გვ. 178.

[71] Devreesse, გვ. 186 და შემდ.

[72] იხ. Devreesse, გვ. 178.

[73] Devreesse, გვ. 178-179.

[74] Devreesse, გვ. 1.

[75] „არა ვითარცა მონადირენი სიმდიდრისანი...“, A 1108, ფ. 83r; Q 1152, ფ. 194v, *მოსეს ცხოვრება*, 2.43. მოსეს ცხოვრების ინგლისური თარგმანისათვის იხ. Charles Duke Yonge-ის მიერ ინგლისურ ენაზე თარგმნილი *The Works of Philo Judaeus*. London, H. G. Bohn, 1854-1890.

ავტორის (ბასილი კესარიელის, გრიგოლ ნაზიანზელის, იოანე ოქროპირის, ფილონ ალექსანდრიელის და სხვ.) განმარტებები მოცემულია მხოლოდ შესაქმის, გამოსლვათა და მეფეთა წიგნებზე, თუმცა კი იგივე განმარტებები გვხვდება კატენებიან ბიბლიაში, რომელიც ამ წიგნებს არ შეიცავს. გარდა ამისა, გვხვდება განმარტებები (ირინეოსის, აპოლინარის და სხვ.), რომლებიც აღნიშნულია დევრეესთან, მაგრამ კატენებიან ბიბლიაში არ გვხვდება. ამასთან, არცთუ იშვიათად მოცემულია იმავე ავტორთა სხვა განმარტებები, რომელთა ავთენტურობა დადასტურებულია, მაგრამ რომელთა შესახებაც დევრეესის გამოკვლევაში არ არის მითითებული. საყურადღებოა ისიც, რომ დევრეესის მიერ მითითებული ბერძნული კრებულების განმარტებების რომელიმე ავტორის კონკრეტული თხზულების ნაცვლად გელათის კატენებიან ბიბლიაში განმარტებებისათვის გამოყენებულია იმავე ავტორის სხვა თხზულება, რისი მაგალითიცაა ბასილი კესარიელის, იოანე ოქროპირის, იპოლიტე რომაელის განმარტებები. ამას ემატება ისიც, რომ კატენებიანი ბიბლიის ავტორთა ჩამონათვალი სრულად არ ემთხვევა *Clavis Patrum Graecorum*-ში მითითებულ კატენათა კრებულების არცერთ ტიპს.[76]

გასათვალისწინებელია ტექსტოლოგიური მონაცემებიც, რადგან იმ ხელნაწერებიდან, რომელთა ბერძნული ტექსტები და ვარიანტები დევრეესთან არის წარმოდგენილი (ესენია: ნიკიფორე თეოტოკისის კატენებიანი კრებული, ხელნაწერები *Basileensis* 1, *Barber.* 569, *Paris* 128 და *Vat.* 746),[77] კატენებიანი ბიბლია ყველაზე მეტად უახლოვდება ნიკიფორეს კატენებს.

მთლიანობაში, როგორც ჩანს, გელათის კატენებიანი ბიბლიის რედაქტორს, გამოუყენებია ნიკიფორეს რედაქციის ბერძნული კატენური კრებულების შემცველი კრებული (შესაძლოა, რამდენიმეც, ქართული მთარგმნელობითი ტრადიციის შესაბამისად) და დღევანდელი სახე მიუცია მასზე „დამატებითი“ განმარტებების დართვით, ან რამდენიმე კრებული გადმოუღია ერთ ხელნაწერად, რაც შეიძლება ვივარაუდოთ იმაზე დაყრდნობით, რომ ქართულ ტექსტში მოცემულია ისეთი განმარტებები, რომლებიც ბერძნულ კატენებში შესაქმის, გამოსლვათა და ბიბლიის იმ წიგნებზე არის დართული, რომლებსაც გელათის კატენებიანი ბიბლია არ შეიცავს. ამ ვარაუდის დაზუსტება შემდგომ კვლევასა და ნიკიფორე თეოტოკისის კატენური კრებულის შესწავლას მოითხოვს.

---

[76] იხ. ტ. IV, გვ. 185 და შემდ.

[77] Devreesse, გვ. XV.

Victoria Jugeli

The Sources of the Commentaries of the Ghelati Catena Bible

(Commentaries of Theodoret of Cyrus, Cyril of Alexandria, Eusebius of Emessa, Origen, Apollinaris and etc.)

The *Ghelati Catena Bible* (*GCB*) exists in Georgian in two manuscripts of the 12th (A1108) and the 12th-13th (Q 1152) centuries, both of which represent one redaction. The *GCB* includes the following books: Leviticus, Numbers, Deuteronomy, Judges, and Ruth (A 1108, Q 1152), and all Prophets except Daniel, Hosea and Malachi (only A 1108), supplemented by the christological commentaries of various authors. Few comments of the compilator and translator of the *GCB* indicate that the manuscript A 1108 included also book of Exodus and commentaries on it (A 1108, f. 100v, 102v). According to scholars, the *GCB* contains commentaries of Cyril of Alexandria (92), Theodoret of Cyrus (91), Eusebius of Caesarea (20), Severus of Antioch (16), John Chrysostom (10), Isidore of Pelusium (2), Didymos of Alexandria (2), Origen (3), Basil of Caesarea (2), Irenaeus (2), Philo of Alexandria (2), Gregory of Nyssa (1), Gennadius (1), Olympiodorus (1), as was stated in the *History of the Old Georgian Literature* of K. Kekelidze (vol. I, p. 465), and Diodorus of Tarsus and Apollinaris (*Books of the Old Testament*, ed. B. Gigineishvili, vol. I, p. 584), that is, commentaries of 16 authors. However, there are much more commentaries of these authors in the *GCB*. In addition to this list, the *GCB* represents commentaries of 11 authors: Acacius of Caesarea in Palestine (1), Gregory of Nazianzus (1), Dionysius of Alexandria (1), Ephraem the Syrian (1), Theodore (of Mopsuestia?) (2 unidentified comm.), Theodotion/Theodotus (of Ancyra?) (1 unidentified comm.), Theodulos (2), Hippolytus of Rome (1), Justin the Martyr (3), Nilus the Monk (1) and Severus of Gabala (3). Besides, the *GCB* includes 25 identified commentaries of Eusebius of Emessa in Alexandria. As to Eusebius of Caesarea, his name appears only in the comments of other authors and his commentaries are not represented in the *GCB*.

Comparing the *GCB* with the research of R. Devreesse on *the Ancient Greek Commentators of the Octateuch and Kings* (Vatican, 1959) and *Clavis Patrum Graecorum* (vol. IV, Brepols, 1980) it appeared that the *GCB* corresponds to the Greek catena collections only to some extent (the list of the authors of the *GCB* do not wholly correspond to any Greek catena collection of the *Clavis*, p. 185f.). Several comments of different authors of the *GCB* found no corresponding parts in the Greek catena collections, few more commentaries do not correspond to the books of Bible indicated by Devreesse, but are inserted among comments of the different ones. For example, in the Greek catena collections the commentaries of Basil the Great, Gregory of Nazianzus, John Chrysostom, Philo of Alexandria and etc. are indicated only on Genesis, Exodus and Regnorum, however, these comments can be also found in the *GCB*, despite the fact that the aforementioned books are not represented in it. Moreover, in the edition of Devreesse are indicated the commentaries (of Irenaeus, Apollinaris and etc.) that are not represented in the *GCB*, although

frequently are preserved another commentaries of the same authors, not indicated in his research. Beside the works identified by Devreesse as a source for commentaries, some fragments of the *GCB* freqently indicate to another writings. For example, beside the writings identified by Devreesse as sources for the commentaries of John Chrysostom, in the *GCB* are represented 13 identified commentaries from his *Adversus Judaeos*, *De Lazaro*, *In Natale Domini Nostri Jesu Christi*, *Commentaries on Psalmes*, *Homilies on the Gospel according to St. Matthew*, *Homilies on the Gospel according to St. John*, *In Epistulam ad Romanos* and *In Epistulam ad Hebraeus*. The textological comparison with the Greek catena commentaries revealed that from the manuscripts of which the texts and variants are represented in the research of Devreesse (Catena collection of Nikephoros Hieromonachos Theotokis; mss.: *Basileensis* 1, *Barber.* 569, *Paris* 128 and *Vat.* 746), the *GCB* stands close to the catenae of Nikephoros.

It seems that the compilator and translator of the *GCB* utilized the Greek catenae collection (perhaps, several collections, according to the Georgian translation tradition) of the redaction of Nikephoros and attached to it "additional" commentaries from other sources, or, the compilator when translating compiled few collections in one manuscript. This supposition requires further research of the catenae collection of Nikephoros Theotokis.

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 სამლვდელმთავრო 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).