

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

•  
პროგრამა «ლოგოსი»

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,  
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში



ლოგოსი





# ლოგოსი

---

წელიწდული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში

**5**



თბილისი  
2019

# LOGOS

---

The Annual of Greek and Roman Studies

5



Tbilisi  
2019

**სარედაქციო კოლეგია:**

ვალერი ასათიანი (მთავარი რედაქტორი, თსუ)

ეკატერინე კობახიძე (რედაქტორი, თსუ)

მარინა გიორგაძე (ბსუ)

ქეთევან ნადარეიშვილი (თსუ)

მანანა ფხაკაძე (თსუ)

ანი ჩიქოვანი (თსუ)

ნინო ჩიხლაძე (აწსუ)

**საორგანიზაციო ჯგუფი:**

ეკატერინე კვირკველია (თსუ)

მარიამ კალაძე (თსუ)

**Editorial Board:**

Valeri Asatiani (Editor-in-chief, TSU)

Ekaterine Kobakhidze (Editor, TSU)

Marina Giorgadze (BSU)

Ketevan Nadareishvili (TSU)

Manana Pkhakadze (TSU)

Ani Chikovani (TSU)

Nino Chikhladze (KSU)

**Administrative support:**

Ekaterine Kvirkvelia (TSU)

Mariam Kaladze (TSU)

Logos is a peer-reviewed journal published annually by the Institute of Classical, Byzantine and Modern Greek Studies of the Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

e-mail: [logos@tsu.ge](mailto:logos@tsu.ge)

[www.logos.tsu.ge](http://www.logos.tsu.ge)

ISSN 2667-9051

© ლოგოსი, წელიწდეული, 2019

## სარჩევნი

### სტატიები

- გეორგია დიმოპულუ – აგამემნონი „ილიადაში“ – ტრაგიკული ფიგურა და სიმბოლო ..... 10  
Georgia Dimopoulou – Agamemnon in “Iliad” – Tragic Figure and Symbol ..... 42
- ეკატერინე კობახიძე – ROMA ETRUSCA ..... 43  
Ekaterine Kobakhidze – Roma Etrusca ..... 103
- გვანცა კოპლათაძე – განმარტება საუფლო ლოცვისა ღირსისა მაქსიმე აღმსარებელისა ..... 104  
Gvantsa Koplatadze – Commentary on the Lord’s Prayer of St. Maximus the Confessor ..... 135
- ქეთევან ნადარეიშვილი – ქართველური ეთნოსების გეოპოლიტიკური ორიენტაციისა და როლის პრობლემატიკა რომაელ მწერალთა რეპრეზენტაციებში 138  
Ketevan Nadreishvili – The Geopolitical Orientation and the Role of the Kartvelian Ethnoses in the Roman Representations ..... 171
- გვანცა ფოფხაძე – პტოლემეოსის „ალმაგესტისა“ და „ტეტრაბიბლოსის“ ურთიერთსაპირისპირო შეფასებებისათვის ..... 172  
Gvantsa Pophkhadze – For the Controversial assessment of Ptolemy’s “Almagest” and “Tetrabiblos” ..... 193
- ანა ქირია – თვითერთის პროკლესეული გაგებისათვის ..... 194  
Ana Kiria – Concerning the Proclean Understanding of the One itself ..... 227
- ლელა ჩოთალიშვილი – ლეგენდარული აია და მასთან დაკავშირებული ლექსიკური ფორმატივები ენობრივი მონაცემების შუქზე ..... 228  
Lela Chotalishvili – Legendary Aia and related lexical formatives against the background of linguistic data ..... 247

### **რეცენზიები**

ანა ცანავა – ნიკოლოზ შამუგის, <i>ბრინჯაოს რელიეფი</i> <i>ოლიგოვიდან კენევისისა და კენტავრების</i> <i>გამოსახულებით</i> .....	251
მაია ზარნაველი – სიძჳვა „ხალენის“ <i>ეტიმოლოგიისთვის</i> .....	256

### **თარგმანები**

ციცერონი, <i>თუსკულანური საუბრები წიგნი II (ლათინურიდან</i> <i>თარგმნა იამზე გაგუამ)</i> .....	277
ეკატერინე ს. ხიონი, <i>„მრწამს ერთი ღმერთი...“ (თარგმნა</i> <i>მანა კაკაშვილმა)</i> .....	317
ევრიპიდე, <i>ბაკვი ქალები (ძველი ბერძნულიდან თარგმნა</i> <i>ნანა ტონიბე)</i> .....	327

### **VARIA**

ვალერი ასათიანი – ბაკვი ურუშაძის <i>დაბადებიდან 100</i> <i>წლისთავი, ძველი კოლხეთის მკვლევარი</i> .....	355
--	-----







სტადიები



## გეორგია დიმოპულუ

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### აგამემნონი „ილიადაში“ – ტრაგიკული ფიგურა და სიმბოლო

*საკვანძო სიტყვები: ჰომეროსი, აგამემნონი, ილიადა, ტრაგიკული ფიგურა, სიმბოლო.*

წინამდებარე ნაშრომში შევეცდებით, განვიხილოთ აგამემნონი „ილიადაში“ როგორც ტრაგიკული ფიგურა და სიმბოლო ორი ასპექტით: ა) აგამემნონი, როგორც უამრავი მოვალეობითა და პასუხისმგებლობით დატვირთული მეთაური, რომელიც იმ-არჯვებს ბრძოლის ველზე და ბ) გმირი, რომელსაც არ გააჩნია საკუთარი თავის რწმენა. ჩვენი აზრით, ეს ორი ასპექტი მთლიანობაში ქმნის ტრაგიკულ გმირს, რომელმაც აქილეესთან კონფლიქტის შემდეგ, ეტაპობრივად შეიცნო საკუთარი თავი. ჩვენ გვანტერესებს დავინახოთ აგამემნონი როგორც შინაგანი კონფლიქტებით სავსე პერსონაჟი და ტრაგიკული ფიგურა და ამ გზით გამოვკვეთოთ ამ პერსონაჟის სიმბოლური დატვირთვა, რომელიც, შესაძლოა, ჰომეროსს მიენიჭებინა აგამემნონისთვის. ჩვენი მიზანია, მისი ძირითადი მახასიათებლის გათვალისწინებით წარმოვაჩინოთ გმირის საკუთარი თავის რწმენის არქონა

და ორჭოფობა, რაც, ჩვენი აზრით, ეტაპობრივად მას აყალიბებს და ჰმატებს სიბრძნეს.

თუ ჩავთვლით, რომ „ილიადასა“ და „ოდისეაში“, ისევე როგორც სხვა ტრადიციულ თხზულებებში, პერსონაჟების დახასიათება ყოველთვის ხდება სხვა მსგავს, პარალელურ და საპირისპირო! პერსონაჟებთან შედარების გზით, მაშინ შევეცდებით დავუპირისპიროთ აგამემნონი აქილეესს, როგორც მამაკაცის მაგალითს. ამიტომ უფრო მეტ ყურადღებას დავუთმობთ I სიმღერასა და აგამემნონი-აქილეესის დაპირისპირების სცენას, ასევე განვიხილავთ XIX სიმღერას, რომელშიც ხდება ამ ორი პერსონაჟის შერიგება, ვფიქრობთ, რომ ეს ორი სიმღერა საშუალებას მოგვცემს, დავადგინოთ და უკეთესად გავიგოთ ჰომეროსისეული აგამემნონის ხასიათი. აგამემნონი „ილიადაში“ 43-ჯერ ჩნდება სიტყვით. რასაკვირველია, ყველა სიტყვა ძალზე მნიშვნელოვანია, მათგან მეცნიერთათვის ყველაზე საინტერესო ორი სიტყვაა, პირველი „ილიადის“ დასაწყისში, ხოლო მეორე XIX სიმღერაში. R. J Rabel-ის (1991) მოსაზრების კვალდაკვალ, ვთვლით, რომ ეს ორი სიტყვა შესაძლებელია ერთმანეთს დავუპირისპიროთ, რითაც დავინახავთ, რომ აგამემნონი XIX (78-144) სიმღერაში იხსენებს მისგან აქილეესის დამცირების ეპიზოდს I სიმღერაში გამართულ ვრებაზე და ამავდროულად მხედართმთავრის<sup>2</sup> გადმოსახედიდან აჯამებს იმ მოვლენებს (XIX სიმღერა), რომლებიც ამ მომენტამდეა მომხდარი. R. J Rabel-ის

<sup>1</sup> „ილიადა“ და ჰეროიზმის კოდექსი, ანტიკური სიბრძნე და ლიტერატურული ანალიზი: [https://antonispetrides.wordpress.com/2012/07/13/iliad\\_heroic-code/](https://antonispetrides.wordpress.com/2012/07/13/iliad_heroic-code/).

<sup>2</sup> Rabel 1991, 104: „A close analysis of the climactic scene of the assembly in Book 1 will provide the context necessary to appreciate how cleverly the king, despite his obvious limitations as a speaker, manages to employ the resources of rhetoric in Book 19“

(1991) კვალდაკვალ ჩვენც მიგვაჩნია, რომ აგამემნონი მეორე გამოსვლაში მხოლოდ უკეთეს ორატორად კი არ გვევლინება, არამედ იგი უფრო ბრძენიც ხდება. ვთვლით, რომ ბოლოს აგამემნონმა გაითავისა, თუ რამხელა ფასი აქვს შერიგებას და იგი უფრო ჩამოყალიბებულიც გახდა.

ა) აგამემნონის იმიჯი როგორც მზრუნველი მხედართმთავრისა და ბრძოლის ველზე გამორჩეული გმირისა პოემაში არაერთგზის არის ხაზგასმული. საკმაოდ ხშირად ჰომეროსი გვახსენებს, რომ აგამემნონის ფიქრებში დომინირებს აქაველთა ლაშქარზე მისი პასუხისმგებლობის გრძნობა და შფოთვა, რათა მისი ჯარი უვნებელი დარჩეს (Hom. II. I. 117). მიუხედავად იმისა, რომ იგი მეფეა, სწორედ თავის ლაშქარზე პასუხისმგებლობის გრძნობის გამო გადაწყვეტს, რომ ქრისეისი დაუბრუნოს მამას, თუ ეს სასარგებლო იქნება ხალხისთვის (Hom. II. I. 116). აქილევსთან დაპირისპირებისა და მისი ბრძოლის ველიდან გასვლის შემდეგ, აგამემნონი ნამდვილად შეშფოთებულია, რადგან ყველაზე მეტად ადარდებს თავისი მეზრძოლების ბედი და როგორც მხედართმთავარს, მათ მიმართ პასუხისმგებლობის გრძნობა ძილშიც კი ამძიმებს (Hom. II. II. 24-25).

როგორც მზრუნველი მხედართმთავარი აგამემნონი კვლავ წარმოჩენილია X სიმღერაში. ძალაუფლების სიმძიმე მას არ აძლევს საშუალებას ძილს მიეცეს. მისი გული ტირის და განიცდის (Hom. II. X. 1-16). თავის მწუხარებას აგამემნონი ნესტორსაც გაუზიარებს „πλάζομαι ἴδ' ἐπεὶ οὐ μοι ἐπ' ὄμμασι νῆδυσος ὑπνος ἰζάνει, ἀλλὰ μέλει πόλεμος καὶ κήδε' Ἀχαιῶν. αἰνῶς γὰρ Δαναῶν περιδείδω, οὐδὲ μοι ἦτορ ἔμπεδον, ἀλλ' ἀλασάκκημαι, κραδίη δὲ μοι ἕξω στήθεσιν ἐκθρόσκει, τρομέει δ' ὑπὸ φαίδιμα γυῖα“ - „ასე ვტრიალებ, ტკბილი ძილი არ ეკარება ჩემს თვალებს, ომზე და აქაველების უბედურებაზე ფიქრები მტანჯავს. სასტიკმა შიშმა ამიტანა

არგიველებზე ფიქრისას, სული ვედარ უძლებს, ვგიჟდები, გულს სურს, რომ მკერდიდან ამოხტეს, ჩემი მამაცი მუხლებიც კი კანკალებენ“ (Hom. II. X. 91- 95). პოეტი დეტალურად აღგვიწერს აგამემნონის შფოთვის, არგიველების ხომალდებთან შექმნილ მდგომარეობას რომ დაინახავს, თმებს იგლეჯს (Hom. II. X. 15).

მისი პასუხისმგებლობა და უნარი, მართოს ლაშქარი, ასევე ხაზგასმულია იმ სცენებში, რომლებშიც მტკიცედ იძლევა ბრძანებებს (Hom. II. II. 379). იგი მოზღვავებული ძალით წარმოგვიდგება, მზად არის კვლავ დაიბრუნოს კონტროლი. ლაშქრისგან ითხოვს მებრძოლი სულისკვეთების გამოჩენას და მწარედ ემუქრება, ვინც ბრძოლის ველიდან შორს დარჩება: „τα όρνια γρήγορα θα τόνε φαν κι οι σκῆλοι“ - მტაცებელი ფრინველები და ძაღლები შესანსლავენ მათ (Hom. II. II. 393). ასევე დაუყოვნებლივ აძლევს შენიშვნას მათ, ვისაც ბრძოლისკენ არ მიუწევთ გული, ისეთ გამოჩენილ გმირებსაც კი როგორც ოდისევსი (Hom. II. IV. 336) და დიომედესი არიან (Hom. II. IV. 370). გმირის ზევისადმი აღვლენილი ლოცვიდანაც ნათლად ჩანს მისი მებრძოლი სული, როდესაც მტკიცედ აქვს გადაწყვეტილი, დაიპყროს ტროა (Hom. II. II. 412- 418)<sup>3</sup>.

მესამე სიმღერაშიც<sup>4</sup> ვხედავთ აგამემნონის სიმამაცეს. ჰომეროსისთვის აგამემნონი გამოირჩევა სხვა აქაველებისგან (Hom.

<sup>3</sup> „βιάσειν Πριάμοιο μέλαθρον / αἰθάλειν, πρῆσαι δὲ πυρὸς δῆϊοιο θύρετρα, / Ἐκτόρεον δὲ χυτῶνα περὶ στήθεσσι δαΐζαι / χαλκῶ ῥωγᾶλέον· πῖλέεξ δ' ἄμφ' αὐτὸν ἐταῖροι / πρηνέεξ ἐν κονήοισιν ὀδῶν ἑλπίστας γαῖαν“ (Hom. II. II. 414-418).

<sup>4</sup> „ვეროიკულ საბრძოლო პოეზიაში გმირის ღირებულებას წყვეტს მტრების დახოცვა და თან მათი დახოცვის მუდმივობა“: ἢ ἀνδροκτασίη. რაოდენობრივი პრინციპით იზრდება გმირის ღირებულებაც, რაც უფრო მეტი მტრის სიკვდილი მიეწერება, მით უფრო ღირსეული და ეფექტური არის გმირიც. ეს პრინციპი არ უნდა მოგვეჩვენოს უცხოოდ, როდესაც მტრის განადგურება არის

II. III. 82 - 83, III. 118 - 119, III. 276 - 291, III. 456-460). მას მტკიცე ხასიათი გააჩნია, ინიციატივებს იჩენს და მისი დიდი შესაძლებლობები ბრძოლის ველზე აღიარებულია არა მხოლოდ აქაველების ბანაკში, არამედ მოწინააღმდეგეებთანაც<sup>5</sup>. ტროელთაგან თავად პრიამოსი გამოარჩევს აგამემნონს სხვა აქაველებისგან (Hom. II. III. 166 და შმდ.) და აგამემნონს მაღალ შეფასებას ჰექტორიც კი აძლევს XI. 288-ში („ὄϊχετ' ἀνὴρ ἄριστος“).

მეოთხე სიმღერაში<sup>6</sup> კვლავ მძვინვარებით ერთვება აგამემნონი ბრძოლაში, „σπένδοντα μάχην ἐς κυδῖναειραν“ (Hom. II. IV. 225). იგი ზედამხედველობს და ამხნეებს მეზრძოლებს (Hom. II. IV. 231). აგამემნონს ამ სიმღერაში საკუთარი ქმედებები ნამდვილად დადებითად დახასიათების ღირსს ხდის და ამგვარად იგი იმსახურებს ისეთ ეპითეტებს როგორიცაა - **ἄναξ ἀνδρῶν, κρείων, δῖον** (Hom. II. IV. 223) და **ποιμὴν λαῶν** (Hom. II. IV. 413), რაზეც მიგვანიშნებს მათი ხშირი გამოყენება ამ სიმღერაში<sup>7</sup>.

მეზრძოლის ძირითადი მიზანი და სწორედ ამაზე ამყარებს ჰომეროსიც ჰეროიზმის იდეალს. იგივე გვხვდება ასევე ხალხურ სიმღერებშიც, მაგ.: „Του μικροῦ Βλαχόπουλου“ (Συλλογὴ Ν. Πολίτη): „στα ἐμπατου χίλιους ἔκοψε, ἔς τα ξέβγα δὺο χιλιάδες, και ἔς το καλὸ το γύρισμα κανένα δεν αφήνει“. Αναστασίου, Γ. (1995) 150.

<sup>5</sup> მაგალითად, აქაველები ლოცვის დროს ევედრებიან ზევსს, რომ ჰექტორთან ბრძოლა წილად ხედეს აიასს ან დიომედეს ან აგამემნონს (Hom. II. VII. 179-180), რაც ი. კაკრიდისის მიხედვით, გამოხატავს არა მხოლოდ აგამემნონის სიმამაცეს, არამედ თუ რამდენად სცემდნენ აქაველები თავიანთი მხედართმთავრის ღირსებას პატივს, Κακριδής, I. Θ. (1986) 31 τσμ. 5.

<sup>6</sup> IV სიმღერაში ხაზი აქვს გასმული აგამემნონის მზრუნველობას არა მხოლოდ თავისი ლაშქარის, არამედ მძის მიმართაც. ეპოსის ბევრ მონაკვეთშია წარმოჩენილი ძმების სიყვარული: II. IV. 148- 149, IV. 169- 171, VII. 103, VII. 115- 116, X. 120- 124, X. 324 ა.შ.

<sup>7</sup> ἄναξ ἀνδρῶν 3-ჯერ გვხვდება IV სიმღერაში (Hom. II. IV. 148, 255, 336), κρείων 7-ჯერ (Hom. II. IV. 153, 188, 204, 283, 311, 356, 368), δῖον (Hom. II. IV. 223) და ποιμὴν λαῶν (Hom. II. IV. 413) თითო-თითოჯერ.



აგამემნონი, როგორც ღირსეული მხედართმთავარი, აღიარებს ჯარისთვის გამხნეების დიდ მნიშვნელობას. საკუთარი სიტყვებით გამოხატავს თავის პატივისცემას თანამებრძოლების მიმართ, მაგ., იდომენევსის (Hom. II. IV. 257 ა.შ.), ორი აიასისა (Hom. II. IV. 285 ა.შ.), და ნესტორის (Hom. II. IV. 313 ა.შ.) მიმართ. იგი არის ხალხთა მწყემსი (ποιμὴν λαῶν) და მისი საქციელი ჯარისკაცებისთვის ჰეროიზმის მაგალითს წარმოადგენს, თუმცა იგი ზოგჯერ კრიტიკის ობიექტიც ხდება.

აგამემნონის ჰეროიზმსა და მტრის მიმართ სიმკაცრეზე აქცენტი კეთდება, როდესაც იგი ხოცავს ძალიან ცნობილ გმირებს, მაგ., ოდიოსს, ჰალიძონების მეთაურს (Hom. II. V. 39), ელატოსს (Hom. II. VI. 33) და ადრასტოსს, რომელიც არ დაინდო მიუხედავად იმისა, რომ ვედრებით მოეხვია მენელაოსის მუხლებს (Hom. II. VI. 63). აგამემნონი ასევე ყოველგვარი ორჭოფობის გარეშე აქაველებს შორის პირველი აპირებს ჰექტორთან ორთაბრძოლას (Hom. II. VII. 162).

ბ) აგამემნონი ეჭვგარეშე მამაცი მებრძოლია, რომელსაც ძალუძს ბრძოლის ველზე გამარჯვების მოპოვება. მისი საბრძოლო უნარები გმირულ შერკინებებში შეიძლება გამოიხატოს (Αγαμέμνωνος ἀριστεία)<sup>8</sup>. მეორე მხრივ, ვთვლით, რომ ამ ძლიერ მეთაურს მიაჩნია, რომ მისი ძალაუფლება მუდმივად გამოცდას გადის. ჩვენი აზრით, სწორედ ამიტომ აგამემნონი ხშირ შემთხვევაში პარანოიის ზღვარზე იმყოფება, ფიქრობს, რომ მისი ადგილი და ღირსება საფრთხის ქვეშ დგას, აქედან გამომდინარე ისეთი შთაბეჭდილება გვრჩება, რომ მეფე არ არის საკუთარ თავში დარწმუნებული. მიუხედავად იმისა, რომ ის წარმატებუ-

<sup>8</sup> აგამემნონის საბრძოლო სრულყოფილების როლის შესახებ იხ. Avastasiou 1995, 151 და შმდ.

ლია ბრძოლის ველზე, ამავდროულად შემინებულია და საკუთარი თავის რწმენა არ გააჩნია, ფსიქოლოგიური ზეწოლის ქვეშ იმყოფება „as the leader whose responsibilities must be borne alone, expressive of the modern military phrase, "the loneliness of command“<sup>9</sup>. ცხრაწლიანი ომის შემდეგ პასუხისმგებლობის შეგრძნება მატულობს მასში, როგორც ჩანს, მოთმინება და ძალა ნელ-ნელა ეწურება. ჩვენ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ მას ახასიათებს არასწორი გადაწყვეტილებების მიღება, თუნდაც დაფიქრებისა და ანალიზის შემდეგ, თუმცა შევეცდებით დავამტკიცოთ, რომ მისი არასწორი გადაწყვეტილებები მრავალწილად ტროას კედლებთან გამართული მრავალწლიანი ბრძოლისგან გამოწვეული, ფსიქოლოგიური ზეწოლის შედეგია.

აგამემნონის პირველი სიტყვის დეტალური შესწავლით „ილიადას“ I. 26-32 სტრიქონებში, შეგვიძლია განვმარტოთ მისი ნათქვამი და ქმედებები, მხედართმთავრის ლაშქრობასთან დაკავშირებული შიშების გათვალისწინებით. აგამემნონი თვლის, რომ მისი ძალაუფლება ეჭვქვეშ დგება, თანაც ყველა აქაველის წინაშე, ამიტომ იგი განრისხდება და აგრესიულად რეაგირებს ჯარის მოთხოვნაზე შეასრულოს ქრისესის თხოვნა. ქრისესის მოწოდება და ძღვენი<sup>10</sup>, რომელსაც სთავაზობს მეფეს, არ არის საკმარისი მეთაურის განრისხების ნეიტრალიზაციისათვის (Hom. II. I, 32). ვეთანხმებით W. Donlan-ის<sup>11</sup> მოსაზრებას, რომ აუდიტორიისთვის ასეთი ტიპის მეფე (ღმერთი), რომელიც აბ-

<sup>9</sup> Donlan 1971, 113.

<sup>10</sup> Greenberg 1993, 193 და ამავე გვერდის 1 და 2 სქოლ.: კომენტატორი ხაზს უსვამს ფაქტს, რომ „ილიადა“ იწყება და მთავრდება ვედრებისა და ძღვენის მირთმევის სცენით (ქრისე ასულისთვის - პრიამოსი გარდაცვლილი ჰექტორისთვის). ასევე აქცენტს აკეთებს იმაზე, რომ ასულის დასახსნელად ძღვენის მირთმევა უჩვეულო ქმედებაა.

<sup>11</sup> Donlan 1971, 110.

სოლუტურ დაქვემდებარებას ითხოვს, საკმაოდ ცნობილია, თუმცა, ვთვლით, რომ გმირის ასეთი უდრეკი პოზიცია, მისი სწრაფი აგრესიული რეაგირება და განრისხება, პირადი შიშების შედეგია, რადგან მას მაღალი წოდება და მნიშვნელოვანი სტატუსი გააჩნია, ასევე მას, როგორც მეთაურს, ამძიმებს ამ ლაშქრობაზე პასუხისმგებლობის გრძნობა. ვეთანხმებით E. M. Cosgrove-ის<sup>12</sup> მოსაზრებას, რომ აგამემნონს არ სურს ქრისეისის მამისთვის დაბრუნება, არა სიყვარულის გამო, არამედ იმიტომ, რომ ეშინია ისეთი რაღაცის დათმობა, რაც აქაველებში მას მაღალ სტატუსსა და ღირსებას სძენს, ამიტომ შემდეგში, როდესაც გაიაზრებს, რომ ქრისეისის დაკავებით მისი პოზიცია და სტატუსი საფრთხის ქვეშ შეიძლება დადგეს, თანხმდება, რომ ქალიშვილი მამას დაუბრუნოს.

შეშინებული აგამემნონი გამოკვეთილად ჩანს პირველ სიმღერაში აქაველების პირველი კრების დროს, რომელსაც აქილევესი იწვევს. ამ სცენაშიც მეთაურს ისეთი შეგრძნება უჩნდება, რომ მისი ძალაუფლება ეჭვქვეშ დგას. რას მიიჩნევს იგი საფრთხედ? პირველ რიგში იმას, რომ კრება მოიწვია აქილევესმა<sup>13</sup>. აქილევესი ამ სცენაში ამჟღავნებს თავის ანტაგონიზმს. სინამდვილეში, როდესაც კალქასი ითხოვს მფარველობასა და საკუთარი უსაფრთხოების გარანტიას, რადგან მისმა სიტყვებმა, შესაძლოა, ვინმეს განრისხება გამოიწვიოს, აქილევესი მთელი კრების წინაშე კალქასს მფარველობას სთავაზობს. გარდა იმისა, რომ კალქასი ნათლად ამბობს, რომ აქაველების უბედურების მიზეზი აგამემნონია, ლაშქარში შექმნილი ანტაგონისტური ატმოსფეროს გამოც აგამემნონი განრისხდება. იგი მეფეა და არასოდეს ცდება,

<sup>12</sup> Cosgrove 2015.

<sup>13</sup> აქილევესი ორჯერ მოიწვევს კრებას I და XIX სიმღერებში.

ასევე არც სხვას აქვს უფლება თქვას, რომ იგი შეცდა<sup>14</sup>. მიუხედავად იმისა, რომ მხედართმთავარს თავის კონტროლი მართებს, ატრევსის ძე საკუთარ ემოციებს აძლევს უფლებას გაბატონდნენ მასზე (Hom. II. 1. 103- 104). იგი კალქასს უწოდებს ცუდი ამბების მისანს „μάντι κακῶν“ (Hom. II. 1. 106), რადგან არასოდეს უწინასწარმეტყველია კარგი ამბები<sup>15</sup>.

იქიდან გამომდინარე, რომ აქილევსმა ანტაგონისტური ატმოსფერო შექმნა, ხოლო აგამემნონი თავად არის ადამიანი, რომელიც ადვილად გრძნობს საფრთხეს თავისი პოზიციის გამო და თვლის, რომ მისი ღირსება ილახება, გარკვეულწილად მისი რეაქცია გამართლებულია. იგი ეჭვგარეშე რთულ მდგომარეობაში იმყოფება, თანაც ყველა დანაელის წინაშე, „ἐν Δαναοῖσι“ (Hom. II. I. 109). მან თუ არ დათმო ქრისეისი, თავის ლაშქარს საფრთხეში აგდებს და ასე რეპუტაციაც შეეღებება. მეორე მხრივ, თუ დათმობს ქრისეისს კომპენსაციის გარეშე, თავად გამოვა დამნაშავე, ასე საკუთარ შეცდომას აღიარებს კრების წინაშე. ეს მისთვის ღირსების საკითხია და ამიტომ ითხოვს ახალ ძღვენს (Hom. II. I. 106- 109) ჯიუტად იმ ძღვენის სანაცვლოდ, რაც მან უნდა დათმოს.

W. Donlan-ს<sup>16</sup> ვეთანხმებით, რომ აგამემნონი ამ მომენტში საკუთარი თავის კონტროლის ზღვარზეა. მას არც საკუთარი შეც-

<sup>14</sup> Donlan 1971, 110.

<sup>15</sup> კაკრიდისის მოსაზრების მიხედვით, აქ იგულისხმება ავლისში მომხდარი ამბები და იფიგენიას მსხვერპლშეწირვა. ჰომეროსი „ილიადაში“ აღარ იმეორებს იფიგენიას მსხვერპლშეწირვის ამბავს, თუმცა კომენტატორი თვლის, რომ მისთვის ეს ამბები ცნობილია და ამით ამართლებს აგამემნონის კომენტარს კალქასის ცუდი მისწობის თაობაზე, რადგან მან აუწყა ღმერთების ნება - იფიგენია მსხვერპლად შეეწირათ. [Κακριδής, I. Θ. (1986) 85 ტომ. 5].

<sup>16</sup> Donlan 1971, 111.

დომის აღიარება და არც აქილევსთან დაპირისპირება სურს (Hom. *II. I.* 140). სინამდვილეში იგი ყველანაირად ცდილობს, თავი აარიდოს ყოველგვარ დაპირისპირებას. აქილევსის ნეგატიური მიმართვები „Ἀτρέϊδῃ κῆδιστε, φιλοκτεανῶτατε πάντων“ (Hom. *II. I.* 122)<sup>17</sup>, რომელიც ეხება აგამემნონის სიხარბეს, საფრთხისა და ანტაგონიზმის გრძნობის გამძაფრებას იწვევს მეფეში, რაც იმისკენ უბიძგებს, რომ სანაცვლოდ მოითხოვოს აქილევსის ან აიასის ან ოდისევსის ნადავლი (Hom. *II. I.* 138). თუ ყურადღებით დავაკვირდებით ტექსტს, საუბარი, თუ რომელ ძღვენს აიღებს აგამემნონი, სამად არის დაყოფილი: (α) ἐμοὶ γέρας ἀτίχ' ἔτοιμάσατ' ὄφρα (Hom. *II. I.* 118), (β) ἢ τεὸν ἢ Αἴαντος ἰὼν γέρας, ἢ Ὀδυσῆος (Hom. *II. I.* 138) და (γ) αὐτὸς ἰὼν κλισίην δὲ τὸ σὸν γέρας (Hom. *II. I.* 185).

N. A. Greenberg<sup>18</sup> და W. Donlan<sup>19</sup> ამ მომენტებში აღიარებენ აგამემნონის უნარს, უკან დაიხიოს, ა) როგორც ლიდერმაც და ბ) როგორც გმირმაც. N. A. Greenberg ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ აგამემნონი არის ლიდერი, რომელსაც საკუთარი თავის რწმენა არ გააჩნია და მუდამ სურს, რომ თავისი ძალაუფლების ასპარეზი დაადგინოს, თუმცა ყოველთვის იტოვებს იმის შესაძლებლობას, რომ თავისი გადაწყვეტილება შეცვალოს. იგივე ხდება (ა) და (ბ) შემთხვევაშიც, ამიტომ იგი ცვლის გადაწყვეტილებას ქრისეისის უკან დაბრუნებაზე და სანაცვლოდ მხოლოდ ახალი ძღვენის მირთმევას ითხოვს. როდესაც აქილევსი ყოველგვარ კომპრომისზე უარს აცხადებს და აგამემნონის სიხარბეზე აკეთებს აქცენტს, იმუქრება, რომ წავა და ფთიაში დაბ-

<sup>17</sup> აგამემნონის სიხარბეს თერსიტესიც აღნიშნავს (Hom. *II. II.* 225-242).

<sup>18</sup> Greenberg 1993, 198-199.

<sup>19</sup> Donlan 1971, 111.

რუნდება, მაშინ აგამემნონი კონტროლს კარგავს (გ). მას აღარ შეუძლია რისხვა დაიოკოს და სანაცვლოდ აქილევისთვის ბოძებულ ბრისეისს მოითხოვს (Hom. *II*. 1. 173 - 185).

„Despite his selfish disregard for the feelings of others, it is clear from this confrontation that Agamemnon understands the art of political compromise; he does possess statesmanlike qualities even in his initial anger concern for the army was uppermost in his mind (I.116-17). But his sense of responsibility to the people conflicts with his obsession over position and dignity, and, ultimately, it is the latter that dominates“<sup>20</sup>.

ვეთანხმებით მოსაზრებას, რომ ეს ყველაფერი აგამემნონისთვის ღირსების საკითხია (Hom. *II*. I, 174- 175, I, 185- 187). ვთვლით, რომ ანტიკურ ტექსტში აგამემნონის მიერ გამოყენებული ფრაზები „τιμήσῃσι“ (I. 175), „ἔχθιστος ... διστρεφέων βιασλήων“ (I. 176), „φέρτερός εἰμι σέθεν“ (Hom. *II*. I.186), უფრო და უფრო ხშირად გვხვდება, რამაც გამოიწვია გმირის რისხვა, მისი პოზიციის და იმის შეურაცხყოფა, რასაც იგი წარმოადგენს. ამ შეურაცხყოფაზე აგამემნონი ასევე საუბრობს ნესტორთან და იმეორებს, რომ აქილეუსმა მისი ღირსება შელახა, რადგან საკუთარი თავის წარმოჩენა მოისურვა, როგორც აგამემნონზე უკეთესისა და ძლიერისა (Hom. *II*. I. 287-289: πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλει, πάντεσσι δ' ἀνάσσειν, / πᾶσι δὲ τημαίνειν).

დაპირისპირების სცენა შეკითხვით სრულდება (თუ ჩავთვლით რომ შეკითხვაა), რომელსაც აგამემნონი უსვამს აქილეუ-

---

<sup>20</sup> Donlan 1971, 111.

სს და მკვლევრების ნაწილს მიზნია, რომ ეს უბრალოდ რიტორიკული შკითხვაა (Hom. *II*. I. 290-292)<sup>21</sup>.

εἰ δὲ μιν αἰχμητῆν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἐόντες  
 τοῦνεκά οἱ πορθέουσιν ὄνειδεα μσθήσασθαι;  
 Τὸν δ' ἄρ' ὑποβλήδην ἠμείβετο δῖος Ἀχιλλεύς·

R. J. Rabel (1991) ამ სამი სტრიქონის მთავარი განმარტებების სინოპსისს აკეთებს და თავად მოგვახსენებს, რომ მიუხედავად სხვადასხვა მკვლევრის მიერ გაკეთებული განმარტებებისა „no one has considered that the difficulty may be a product of the poet's intention, and as such is a reflection of the crisis of communication that marks the breakdown of the assembly. For the 'stage-direction' introducing Achilles' final speech in the assembly says that the hero interrupted (ὑποβλήδην, Hom. *II*. I. 292) the king“. იგი აგრძელებს თავის მოსაზრებას „Agamemnon's final speech is the shortest within the assembly and lacks even a semblance of coherence, consisting merely of a brief flurry of three largely unconnected and even contradictory units of thought“<sup>22</sup>. ვინ აღიარებს რომ აგამემნონს გონებას რისხვა უბინდავს? მკვლევრის აზრით, აგამემნონის არაადეკვატური არგუმენტაცია, აქილევსის გადაწყვეტილებას ხსნის, რომ მეფის საუბარი შეეწყვიტა. ასევე ხაზს უსვამს, რომ „ილიადაში“ ეს არ ხდება ხშირად, რადგან გმირები ასრულებენ თავიანთ სათქმელს, თერსიტესაც კი არ აწყვეტინებენ საუბარს, რომელიც აგამემნონს შეურაცხყოფას აყენებდა<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Rabel 1991, 104 და ა.შ. O Richmond Lattimore assumes that the sentence is declarative, not a question (Lattimore, R. A. tr. (1951).

<sup>22</sup> Rabel 1991, 105 და 106 შენ. 9.

<sup>23</sup> Rabel 1991, 105 და 106 შენ. 8.

W. Donlan-ის<sup>24</sup> მიხედვით, ამ სცენაში ბრისეისის წამოყვანა და მუქარები, რომელსაც იგი წარმოთქვამს მის სასოწარკვეთილებას გამოხატავს, იგი ამით ცდილობს საკუთარი შიშები დამალოს. ვეთანხმებით მოსაზრებას, რომ აგამემნონს არ ძალუძს სიტუაციის გაკონტროლება და მასზე ზეგავლენის მოხდენა<sup>25</sup>. ამის გამო მისი ფიქრები მოკლებულია ლოგიკას და მისი ბოლო სიტყვა კრებაზე ამიტომ არის ასეთი მოკლე. G. S. Kirk-იც აღნიშნავს, რომ „those who are angry never think they have spoken at sufficient length“<sup>26</sup>. აგამემნონი პირველი სიტყვის დროს განრისხებულია, რაც არ აძლევს საშუალებას თავისი ფიქრები დააღაგოს და ამიტომ აქილევსისა და ნესტორის წინაშე ცუდ ორატორად გვევლინება<sup>27</sup>.

ჰომეროსი აგამემნონს აკისრებს სრულ პასუხისმგებლობას ქრისესის გამოსასყიდზე უარის თქმასა და აქილევსთან კონფლიქტზე. N. A. Greenberg-ი<sup>28</sup> აღნიშნავს, რომ ამ ორ სცენაში არ არსებობს მითითება პოეტის მიერ ღვთაებრივ ჩარევაზე (ქრისესთან საუბრის სცენა - აქილევსთან დაპირისპირების სცენა). აგამემნონი სრულიად დამოუკიდებლად მოქმედებს და ამიტომ იღებს მთელ პასუხისმგებლობას. დამატებით გვახსენებს, რომ რამდენეჯერაც ჰომეროსს სურს, რომ რომელიმე გმირს ააცილოს პასუხისმგებლობა, ღვთაებრივი ზეგავლენის ქვეშ აყენებს, თუმცა აგამემნონის შემთხვევაში ეს არ ხდება. აგამემნონი და-

<sup>24</sup>Donlan 1971, 111.

<sup>25</sup> ადამიანებს, რომლებსაც საკუთარ შესაძლებლობებში ეჭვი ეპარებათ, რთულ მდგომარეობაში შიში იპყრობთ და მხდალები ხდებიან, ასეთი ადამიანები წინააღმდეგობებს აღიქვამენ, როგორც საფრთხესა და გადაულახავ პრობლემას.

<sup>26</sup> Kirk 1962,82.

<sup>27</sup> Martin 1989, 118.

<sup>28</sup> Greenberg 1993, 194 და შმდ.



მოუკიდებლად მოქმედებს, ყოველგვარი ღვთაებრივი ჩარევის გარეშე.

„Divinities do not intervene in all human actions, only in some of them, and this seems to be a matter of artistic choice on the part of Homer. The omission of such an external intervention does not constitute an emphatic declaration that the character is fully responsible and fully culpable (it may well be that the Homeric epic does not admit such an absolute ethical stance), but it does not explicitly exclude that possibility. Homer has divinity inspire Achilles to call the assembly (I.55) and Athena persuades him not to kill Agamemnon on the spot (I.188-218), but Agamemnon is pictured as capable of dishonoring the priest Chryses all on his own and, similarly, Agamemnon engages in the subsequent quarrel with Achilles without divine interference. To be sure, he will later claim some sort of external interference, but we are not given in the here and the now the immediate assurance offered in a description or statement by the narrator voice; we are left free to disbelieve or discount Agamemnon's later claim“.<sup>29</sup>

მეორე სიმღერაში აგამემნონის პირადი შიშები უფრო გაძლიერდება. აქილევსთან კონფლიქტის შემდეგ მნიშვნელოვნად ელახება ღირსება და გრძნობს, რომ სხვების პატივისცემას კარგავს. აქილევსის შემდეგ სხვა აქაველებიც ბედავენ მასში ეჭვი შეიტანონ და გააკრიტიკონ.

იმას თუ რამდენად მოახდინა ზეგავლენა მის შიშებსა და მათ გაძლიერებაზე აქილევსთან დაპირისპირებამ, ვეთანხმებით E. Voegelin-ს და W. Donlan-ს<sup>30</sup>, ეს ყოველივე ჩანს ზევსის მიერ გა-

<sup>29</sup> Greenberg 1993, 194-195.

<sup>30</sup> Voegelin 1957, 80 -81 და Donlan 1971, 111.

მოგზავნილ ენიგმატურ სიზმარში და აგამემნონის განმარტებაში (Hom. *Il.* II. 36- 38). აგამემნონი არასწორად განმარტავს ἰσχυρὸν ὄνειρον ან უბრალოდ მას სურს რომ ამ სიზმრის სჯეროდეს და მიიჩნიოს, როგორც ტროას დაცემის სასურველი დღის დადგომის ნიშანი<sup>31</sup>. ვთვლით, რომ სიზმრის არასწორ განმარტებას მისი პირადი შიშებისა და წინა დღით აქილევსთან დაპირისპირების გამო აკეთებს. მისმა ეგოიზმმა მნიშვნელოვანი დარტყმა მიიღო, მას არ ძალუძს ლოგიკურად აზროვნება, არ გააჩნია ფსიქიკური ძალა და გამძლეობა და სურს, რომ ლაშქრობა დასრულდეს. იგი გრძნობს, რომ ვერ გაუმკლავდება მარტო, აქილევსის გარეშე, ამ მისიას.

„In his state of deep anxiety, buffeted both by the ego-shattering experience of Achilles' attack and "burdened with counsels and responsibilities for a people and cares so numerous" (24-25) he has become the victim of his own wish-fulfilment“<sup>32</sup>.

ამ ხმაურთან საყოველთაო კრებაზე (Hom. *Il.* II. 87-100), აგამემნონი განაცხადებს თავის გადაწყვეტილებას, სამშობლოში დაბრუნდნენ, რადგან ომი ცხრა წელი გრძელდება შედეგის გარეშე. აქაველები დაყოვნების გარეშე, სიხარულითა და ყიჟინით ხომალდებისაკენ გაიქცევიან. ამდენწლიანი ომის შემდეგ და თანაც აქილევსის მონაწილეობის გარეშე, ვფიქრობთ, აგამემნონი უნდა მიხვედრილიყო, რომ აქაველებს ასეთი რეაქცია ექნებოდათ. საკითხავია, თუ რამდენად ბრძნული გადაწყვეტილებაა, რომ მხედართმთავარმა ჯარს ასეთი გამოცდა მოუწყოს. რამდენად ეთანხმება მისი ასეთი იმიჯი დინამიკური მხედარ-

<sup>31</sup> ჰომეროსი მას ჩვილ ბავშვს უწოდებს სიზმრის ასეთი განმარტებისთვის: „νῆπιος, ὁσδὲ τὰ ἄρα Ζεὺς μῦθετο ἔργα“ (Hom. *Il.* I. 38).

<sup>32</sup> Donlan 1971, 111.

თმთავრის იმიჯს? W. Donlan-ის<sup>33</sup> მიხედვით, აგამემნონს უნდა სცოდნოდა როგორც კარგ მხედართმთავარს, რომ ჯარს ასეთი რეაქცია ექნებოდა, თუმცა მისი საქციელი შეგვიძლია განვიხილოთ, როგორც ფსიქოლოგიური ზეწოლის შედეგი. საკუთარ უნარებში (საკუთარ ეფექტურობაში) ურწმუნოების გამო აგამემნონს არ შეუძლია გაუმკლავდეს სტრესს და სწორად შეაფასოს სიტუაცია. მისი სისუსტე სწორედ იმაშიც ჩანს, რომ იგი არაფერს აკეთებს, რომ ჯარს ხელი შეუშალოს. ამ რთულ მდგომარეობაში რეაგირებას ახდენს არა აგამემნონი, არამედ ოდისევსი, რომელიც ათენას ჩაგონებით ცდილობს დააკავოს აქველები და კრებაზე დააბრუნოს. აგამემნონი დიდხანს უმოქმედოდ<sup>34</sup> რჩება. საკითხავია, რატომაა მიმართული ათენას ღვთაებრივი ჩარევა ოდისევსისკენ და არა აგამემნონისკენ?<sup>35</sup>

სიმშვიდის დამყარების შემდეგ ახალი კრების დროს, ერთ-ერთი ჯარისკაცი, თერსიტესი, უპირისპირდება აგამემნონს და ჯარის დისციპლინას ეჭვქვეშ აყენებს. ეს სცენა ძალზე საინტერესოა თუმცა ამ ეტაპზე ჩვენ არ შევჩერდებით თერსიტესის რეაქციაზე, რომლის შესახებაც ბევრი რამ არის თქმული<sup>36</sup>. ამ სცენაში ჩვენ გვინტერესებს აგამემნონის რეაქცია, უფრო სწორად, მხედართმთავრის რეაქციის არარსებობა იმ ყველაფერზე, რასაც აბრალებენ. თერსიტესის სცენაში აგამემნონი კვლავ პასიური რჩება და რთულ ვითარებას კიდევ ერთხელ ოდისევსი ანეიტ-

<sup>33</sup> Donlan 1971, 112.

<sup>34</sup> ოდისევსი ხელში იღებს კვერთხს, ძალაუფლების სიმბოლოს ასე თუ ისე ახერხებს ჯარი კრებაზე დააბრუნოს.

<sup>35</sup> შესაძლოა, ესეც მიგვანიშნებდეს აგამემნონის არასტაბილურ ფსიქიკურ მდგომარეობაზე და იმ ზეწოლაზე, რასაც გმირი გრძნობს ამ სცენაში? თუ გამოვრიცხავთ ἰσχυρὸν ἄνευρον, რომელიც ზევსმა მოუვლინა, აგამემნონი არის გმირი, რომლის გადაწყვეტილების მიღებაში ნაკლებად ერევიან ღმერთები.

<sup>36</sup> Στάμους 2006; Κοκονιός 2013.

რალეხს. საკადრის პასუხს სცემს თერსიტესს ჯერ სიტყვიერად და შემდეგ კვერთხის ჩარტყმით. შემდეგ საქმეში ერთვებიან ოდისევსი და ნესტორი, რომლებიც ცდილობენ აღადგინონ ჯარის თავდაჯერებულობა, თუმცა აგამემნონი ამ სცენაში საერთოდ აღარ მონაწილეობს. აგამემნონი დაახლოებით 230 სტრიქონის განმავლობაში რჩება უმოქმედოდ. მხოლოდ ბოლოში, როდესაც უკვე აღდგება სიმშვიდე კვლავ გამოვა სიტყვით (Hom. *II*. II 370- 393).

W. Donlan-ისთვის<sup>37</sup> აგამემნონის სიტყვა საინტერესოა, რადგან გვიმჟღავნებს, რა აწუხებდა მხედართმთავრის ფიქრებს ამდენი ხანი, რატომ არ ჰქონდა მას არანაირი რეაგირება.

„Μα ο γιος του Κρόνου πίκρας μου 'δωκεν ο βροντοσκουταράτος σε ξεσυνέριες ανωφέλευτες κι αμάχες ρίχνοντάς με. Έτσι ο Αχιλλέας κι εγώ επιαστήκαμε για μια κοπέλα τώρα με άσκημα λόγια, όμως εθίμωσα πρώτος εγώ μαζί του. Μ' αν πάλε κάποτε μοιιάσουμε, δε θα μπορέσουν τότε οι Τρώες ουδέ στιγμή από πάνω τους τη σφοδρά να διώξουν“ (Hom. *II*. II. 375- 380).

მის სიტყვაში დომინირებს ტროას დაპყრობაზე ფიქრები და აქილევსთან დაპირისპირება. პასუხისმგებლობას აკისრებს ზევსს, რომელიც ქალის გამო „ἀπρήκτους ἔριδας καὶ νεΐκεα“ აგამემნონს უბედურებას უგზავნის და ამო კამათსა და შუღლს აწყობინებს (Hom. *II*. II. 376). თუმცა აქილევსთან კონფლიქტიდან ერთი დღის შემდეგ თავადაც აღიარებს, რომ მასაც მიუძღვის წვლილი ყოველივე ამაში. „ἐγὼ δ' ἦρχον χυλεπαίνων“ (Hom. *II*. II. 378).

საინტერესოა W. Donlan-ის<sup>38</sup> შენიშვნები ამ მონაკვეთის შესახებ: „By this point in the poem the essentials of Agamemnon' s

<sup>37</sup> Donlan 1971, 112

psychological make-up are evident: anxiety, self-doubt, guilt. Secondary characteristics like touchy pride and violent anger are now seen as manifestations of a basic insecurity. It remains now for the poet to flesh out the character with further revealing touches and to explore in greater detail the manifestations of the king's problems of self-identity, and his slow progress towards self-awareness“.

მეფის შინაგანი კონფლიქტი და მისი პასუხიმგებლობის გრძნობა ჩანს ასევე IV სიმღერაში. აგამემნონს პასუხისმგებლობის გრძნობა არა მხოლოდ ლაშქრის მიმართ, არამედ ძმის, მენელეაოსის მიმართაც აწუხებს. პირველად ვხედავთ აგამემნონს, როგორც ძმას, რომელიც დელავს უმცროსი ძმის უსაფრთხოებაზე, როდესაც იგი დაშავდება ბრძოლის ველზე (Hom. II. IV. 148-149). იგი მხოლოდ მაშინ წყნარდება, როცა ხვდება, რომ მენელეაოსის ჭრილობა არ არის სახიფათო. ასევე იგი გადმოგვცემს იმ ტკივილს, რომელსაც იგრძნობდა მენელეაოსის ტროაში დაღუპვის შემთხვევაში (Hom. II. IV. 169-171). ვთვლით, რომ ძალიან საინტერესოა აგამემნონის ვარაუდები იმ ბრალდებების შესახებ, რომლებიც ექნება საბერძნეთში მენელეაოსის გარეშე დაბრუნების შემთხვევაში (Hom. II. IV. 180- 182)<sup>39</sup>. ასეთი ვარაუდების მიღმა იმალება მხედართმთავრის მზრუნველობა ძმაზე, მისი შიშები და დანაშაულის გრძნობა. მას არ ამძიმებს მხოლოდ ძალაუფლება და საკუთარ ხალხზე ზრუნვა, არამედ მენე-

---

<sup>38</sup> Donlan 1971, 112.

<sup>39</sup> „και πίσω εγύρισε στο σπίτι του, στο πατρικό του χόμα με άδεια καράβια, τον πολέμαρχο Μενέλαο παρατώντας“. Αυτά θα πει, μα εμένα ας άνοιγαν η γης να με πλακώσει (Hom. II. IV. 180-182).

ლაოსის მიმართ პასუხისმგებლობაც. ძმის მიმართ სიყვარული ეპოსის სხვა პასაჟებშიც არის წარმოჩენილი<sup>40</sup>.

ჩვენი გმირის დახასიათება გრძელდება IX სიმღერაში, რომელშიც აგამემნონი წარმოჩენილია ვითარცა იმედგაცრუებული და სასოწარკვეთილი. იგი მძიმე გულით მოიწვევს კრებას და აქველებს შესთავაზებს დაასრულონ ლაშქრობა და დაბრუნდნენ სამშობლოში (Hom. II. IX. 26-28). მის შეთავაზებაზე უარს იტყვიან და ნესტორი თანამბრძოლებს რჩევას მისცემს, აქილევსთან გააგზავნონ ელჩობა თხოვნით, რომ ბრძოლას დაუბრუნდეს. აქილევსის გარეშე ბრძოლის მეორე დღესვე, აგამემნონს სურს, რომ აქილევსს უბოდოს უამრავი საჩუქარი - ოქრო, ძვირფასეულობა, ცხენები, მონა ქალები და ასევე პირობას დებს, რომ როდესაც დაბრუნდებიან საბერძნეთში, ერთ-ერთ მის ქალიშვილს აქილევსს გააყოლებს ცოლად, რომელიც თავად აქილევსს მოეწონება და დაუთმობს პილოსის საზღვრებთან შვიდ ქალაქს. აღიარებს საკუთარ შეცდომას აქილევსის წინაშე

<sup>40</sup> ა) „ილიადა“ VII. 103 და შმდ. სიმღერაში აგამემნონი მენელაოსს იხსნის სიკვდილისგან და თავად სურს ჰექტორთან ორთაბრძოლა. მისი მფარველობითი ხასიათი მყდვენდება მაშინ, როდესაც ძმას მოუწოდებს, რომ უკან დაიხიოს და სხვა აქველებთან დაჯდეს: „Μα τώρα εσύ με τους συτηρόφους σου για σύρε να καθίσεις, κι άλλον πολέμαρχο θ' ασκώσους με να μετρηθεί μαζί του“ (Hom. II. VII. 115- 116).

ბ) „ილიადა“ X. 239-ში იგივე მიზნით შესთხოვს დიომედესს ბრძოლაში პარტნიორად მენელაოსი აიროჩიოს, რადგან შიშობს მის უსაფრთხოებაზე: „Ξείσειεν δὲ περὶ ξαθῆν Μενελάω“ (ილიადა X. 240).

გ) ძმების ურთიერთობის განხილვისთვის საინტერესოა ასევე „ილიადა“ X. 120-124 სტრიქონები: „πολλὰκι γὰρ μεθίει τε καὶ οὐκ ἐθέλει πονέεσθαι οὐτ' ὄκρω εἶκων οὐτ' ἀφραδίῃσι νόοιο, ἀλλ' ἐμέ τ' εἰσορῶν καίεμῃν ποτιδέγμενος ὄρμην. νῦν δ' ἐμέο πρότερος μάλ' ἐπέγρευτο καὶ μοι ἐπέστη. Μετάφραση: თი ძეიჯეი ანამელია კი აπᾶνω του καμιά δουλειά δεν παίρνει. Ὁχι γιατί 'ναι οκνός για του 'λειψεν η γνῶση, μόνο θέλει εγώ ν' αρχίζω πρώτος πάντα μου, και με κοιτάει στα μάτια“ და „ილიადა“ X. 234 ა.შ. ორივეშია წარმოჩენილი ძმების სიყვარული და ფაქტი, რომ აგამემნონს ესმის, რომ მენელაოსს გააჩნია ნაკლოვანებებიცა და სისუსტეებიც.

და მზად არის გააკეთოს ყველაფერი, რაც საჭიროა, რომ მდგომარეობა გამოასწოროს „ἀλλ' ἐπεὶ ἀσάμην φρεσὶ λευγαλέησι πιθήσας, ἄψ ἐθέλω ἀρέσαι δόμεναι τ' ἀπερείσ' ἄποινα“ (Hom. *II. IX.* 119- 120)<sup>41</sup>.

აგამემნონის ეს იმიჯი წინააღმდეგობაში მოდის მის იმიჯთან „ილიადას“ დასაწყისში. საინეტერესოა W. Donlan-ის<sup>42</sup> კომენტარიც, რომელიც თვლის რომ აგამემნონი ფსიქოლოგიური განვითარების ეტაპზე იმყოფება, რაც საშუალებას აძლევს შინაგანი მე შეიცნოს და ამიტომ შეუძლია ეგოიზმი და თავმოყვარეობა დაივიწყოს ზედმეტი ფიქრის გარეშე. ამიტომ აქილევსის მიმართ შეთავაზება არა მხოლოდ საკმარისია არამედ ზედმეტიც<sup>43</sup>. მხოლოდ მისი სიტყვის ბოლოს ჩანს მისი პირვანდელი პატივმოყვარეობა, როდესაც კრებას შეახსენებს მის წოდებას, პოზიციასა და ასაკს (Hom. *II. IX.* 157- 161).<sup>44</sup>

აქილევსის სასტიკ უარს განაცხადებს და საჩუქრებს უკან დააბრუნებს. O R. J. Rabel ეთახმება Martin and Michael Lynn-George-ს და ხაზს უსვამს ამ სიმღერის დრამატულობას „results from Achilles' active pillaging of vocabulary and forms from the

<sup>41</sup> განმეორების ეპიკური ფორმულის წყალობით იმ საჩუქრების ჩამონათვალი, რომლებიც მზად არის აგამემნონმა აქილევსს უბოძოს „ილიადა“ IX. 119-161 სტრიქონებშია ნახსენები და შემდეგ ოდისევსი ახსენებს „ილიადა“ IX. 260-301. სტრიქონებში იხ. Nagy 2004, 145-148 განმეორების ტექნიკის კომენტარების სანახავად (long and illustrative example of the reported message).

<sup>42</sup> Donlan 1971, 113.

<sup>43</sup> აღსანიშნავია, რომ შეთავაზებაში არ შედის მხოლოდ მატერიალური საჩუქრები, არამედ პირობაც, რომ აქილევსი მისი სიძე გახდება, საიდანაც ჩანს, რომ ორესტესის მსგავსად სცემს პატივს აქილევსსაც (Hom. *II. IX.* 142).

<sup>44</sup> „Αὐτὰ θὰ τοῦ 'δῖνα, ἀν τῆ μάνητα σκοιάσει. Μ' ἀς μερῶσει! Ὁ Ἄδις μονάχα μένει ἀμῆρωτος κι ἀλύσιτος, γιὰ τοῦτο πιότερο ἀπ' ὄλους τοὺς θάνατους τοῦ 'χουν οἱ ἀνθρώποι ἀμάχη. Ἀς κάνει τώρα τὸ χατίρι μου, τὶ πιο τρανός λογιέμαι ρήγας εἶγ, κι ἀν πεις τὰ χρόνια μου, περνοῦνε τὰ δικά του“ (Hom. *II. IX.* 157- 161).

king's list of gifts, his citation and displacement of Agamemnon's words in order to contest and finally to reject their claims“<sup>45</sup>. იგი ასევე აქცენტს აკეთებს აქილევსის ანტაგონისტურ ხასიათზე აგამემნონის მიმართ და აცხადებს „Yet Achilles' strategy within the privacy of his shelter in Book 9 only continues on a grander scale his pointed and public ridicule of the king in the assembly of Book 1“. O. W. Donlan-ის<sup>46</sup> მოსაზრებით, აქილევსის უარმა აგამემნონის სიდიადე გამოკვეთა და აგამემნონის სასარგებლოდ იმოქმედა. ამ მომენტში, დამცირების დროს, აქილევსის რისხვა და ἄτη, აგამემნონზე დიდია და ეს ხდის მხედართმთავარს უფრო მოსაწონს.

ბრძოლის მესამე დღეს აგამემნონი იმარჯვებს ბრძოლის ველზე, სადაც ჩანს მისი სიმამაცე და საბრძოლო უნარი (სიმღერა XI). სიმკაცრე, რომელსაც აგამემნონი იჩენს XI სიმღერაში, მიუთითებს იმაზე, რომ მხედართმთავარი დიდი ზეწოლის ქვეშ იმყოფება და სასოწარკვეთილია. პირადი წარუმატებლობის შეგრძნებით გამოწვეული რისხვა თავის მოწინააღმდეგეებზე გადააქვს<sup>47</sup>.

სასოწარკვეთილი და იმედგაცრუებული აგამემნონის შთაბეჭდილებას „ილიადას“ XIV სიმღერაც გვიტოვებს. ამ სიმღერაში აგამემნონი შესთავაზებს ლაშქარს (უკვე მეორედ) დატოვოს

<sup>45</sup> Rabel 1991, 107.

<sup>46</sup> Donlan 1971, 113.

<sup>47</sup> W. Donlan-ისგან (1971) განსხვავებით S. E. Bassett-ი (1934) არგუმენტებით ამტკიცებს, რომ „ილიადა“ XI სიმღერაში აგამემნონის წარმატება სხვა გმირების წარმატებაზე დაბლა დგას. ხაზს უსვამს აგამემნონის ბძოლის ველზე დაჭრის (სტ. 233 Ἄτρεϊδῆς μὲν ἄμαρτε) და გასვლის ფაქტს (სტ. 267 და ა.შ.) ტკივილის გამო. კომენტატორის მიხედვით, ჰომეროსი აგამემნონის წარმატებით არ ცდილობს დაამტკიცოს მისი სიდიადე, არამედ პირიქით სურს გვაჩვენოს მისი, როგორც მებრძოლის სიმდაბლე. იგივე ხდება „ილიადა“ XXIII სიმღერაში, სადაც აქილევსის კომენტარს ირონიულს უწოდებს.



ტროა და სამშობლოში დაბრუნდეს (Hom. II. XIV. 80-81). ეს შეთავაზება, მიუხედავად იმისა, რომ მეორედ ხდება დიდ გაკვირვებას იწვევს, რადგან თავად მეთაურის მიერ არის გაკეთებული. ნათელია, რომ ამდენწლიანმა ომმა დააღალა და პასუხისმგებლობამაც დაამძიმა, ამიტომ სურს აგამემნონს, რომ ეს პასუხისმგებლობა და ტვირთი მოიშოროს. W. Donlan-ს<sup>48</sup> დავეთანხმებით, რომ ეპიკური განმეორების მექანიზმი პოეტის მიერ გამოიყენება, რათა გამოკვეთილად გვაჩვენოს გმირის უუნარობა, სხვა გამოსავალი იპოვოს. საბოლოოდ მის შემოთავაზებას, დატოვონ ტროა, შეეწინააღმდეგება ოდისევსი.

XIX სიმღერაში აგამემნონის იმიჯი უკვე ძალიან შეცვლილია პირველ სიმღერაში მის იმიჯთან შედარებით. აქილევსი კვლავ იწვევს კრებას (პირველად ეს გააკეთა პირველ სიმღერაში), რათა აუწყოს აქაველებს, რომ ბრძოლას უბრუნდება, ივიწყებს რისხვას და აგამემნონს სთხოვს ჯარის ორგანიზება მოახდინოს, რადგან ეჩქარება შური იძიოს პატროკლოსის სიკვდილისთვის. აგამემნონი მას პასუხს მიუგებს წამოდგომის გარეშე, როგორც საერთოდ სჩვევიათ (Hom. II. XIX. 76-77)<sup>49</sup>. მეთაური, ჩვენი აზრით, ამ ყველაზე დიდ (66 სტრიქონი) და ორატურული თვალსაზრისით საუკეთესო სიტყვაში, თავს დამნაშავედ აღიარებს და მონანიებას გამოხატავს. საინტერესოა მეფის ეს სიტყვა, რადგან პოემაში უკანასკნელია და მოითხოვს დეტალურ განხილვას<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Donlan 1971, 113

<sup>49</sup> Rabel 1991, 109 შმდ. XIX 77 სტრიქონის კომენტარისთვის „ἀπὸθην ἐξ ἔθροϋ, οὐδ' ἐν μέσσοισιν ἀναστᾶς“.

<sup>50</sup> Taplin 1990, 77.

არსებობს მიზეზი, თუ რატომ გამოიწვია ამ სიტყვამ მეცნიერების ასეთი ინტერესი და კომენტარებით აღჭურვა<sup>51</sup>.

არ შეიძლება არ შევადაროთ აგამემნონის მოსანანიებელი სიტყვა აქილევსის შესაბამის გამოსვლასთან კრებაზე (Hom. II. XIX. 56-73). ერთადერთი განსხვავება მათ შორის არის მოცულობა, აქილევსის სიტყვა 17 სტრიქონიანია, ხოლო აგამემნონის 66 სტრიქონიანი. ასევე საყურადღებოა ამ პასაჟში გამოყენებული მიმართვები. აქილევსი აგამემნონს მიმართავს, როგორც „Ἀτρεΐδῃ“ და იმის შემდეგ, რაც აღნიშნავს, რომ არგიველებს მუდამ ემახსოვრებათ მათი კონფლიქტი, შესთავაზებს დაივიწყონ ყველაფერი, რადგან მდგომარეობა ასე მოითხოვს, თუმცა, ფაქტობრივად, არ იხდის ბოდიშს (Hom. II. XIX. 66). რისხვის თემა ორ სტრიქონში სრულდება და სთხოვს აგამემნონს ტროელებთან ბრძოლა განაახლოს.

„In contradistinction to Book I, Agamemnon is permitted to speak at length. His normal hesitation and nervousness are compounded, I suspect, by the memory of the last occasion on which he confronted Achilles. Hence, his pronounced tendency to awkward parataxis begins to express itself once again in a flurry of seemingly repetitive generalizations, retracing the same ground, until finally the speech restates and develops its major point through illustrative parable and paradigm. We must note, however, that the difficulties of interpretation that surround both the narrator's introduction to the speech, beginning at line 76, and the exordium of the speech itself, are re-

---

<sup>51</sup> Rabel 1991 პასაჟის კომენტარების სანახავად და I და XIX სიმღერების შედარებისთვის აგამემნონის მონანიების დეტალური განხილვისთვის.

solved when we see here Agamemnon's reactions to the traumatic close of the assembly in Book 1<sup>52</sup>.

აგამემნონი თავის სიტყვაში მიმართავს დანაელებს და არა აქილევეს „ὦ φίλοι ἦρωες Δαναοὶ θεράποντες Ἴαριος“<sup>53</sup>. შემდეგ განაცხადებს „ἐγὼ δ' οὐκ αἵτιός εἰμι“ (Hom. II. XIX. 86), არამედ ზევსმა, მოირამ (ბედისწერამ) და ერინიებმა „φρεσὶν ἔμβαιον ἄγριον ἄτην“ (Hom. II. XIX. 88). მომნანიებელი განაცხადებს, რომ ატე (Ατη) ზევსის შვილია და თავად ზევსიც კი დაუბრმავებია წარსულში. შემდეგ იხსენებს ჰერაკლესთან დაკავშირებულ ამბებს და საბოლოოდ ამბობს, რომ თავადაც დაბრმავდა, მაგრამ ახლა მზად არის გამოსაწოროს ყველაფერი „επανορθῶσει οὐ δυνάμην λελαθῆσθ' Ἰατρὸς ἢ πρῶτον ἀάσθην. ἀλλ' ἐπειδάσάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεὺς, ἃς ἐθέλω ἀρέσαι, δόμεναί τ' ἀπερείσι' ἄποινα“ (Hom. II. XIX. 136-138). მზად არის უბოდოს აქილევეს ის საჩუქრები, რომლებსაც წინა დღეს დაჰპირდა ელჩობისას ოდისევსი<sup>54</sup>.

<sup>52</sup> Rabel 1991, 109.

<sup>53</sup> საყურადღებოა ასევე აგამემნონის თხოვნაც: „σωστό ν' ακούτε αὐτόν που ασκώνεται, να μην τον σταματάτε στη μέση παίζοντας· αλιώτικα κι ο πιο καλὸς σαστίζει. Όταν πολλοὶ φωνές ασκώνετε, κανένας πῶς ν' ακούσει; πῶς ν' ακουστεί; ἡ φωνή του χάνεται, και δυνατὰ ας φωνάζει“ (Hom. II. XIX. 79- 82). ასეთი ხელის ჩაქნევა შეეფერება აუდიტორიას, რომელიც არ უსმენს მოლაპარაკეს. ნეტავ იგივე ხდება კრებაზეც? Rabel 1991, 105 ვარაუდობს, რომ ეს შენიშვნა მიმართულია აქილევესაკენ, რომელიც I სიმღერაში საუბარში ჩაეჭრა (Hom. II. I. 292 ὑποβλήθην- XIX. 80 ὑββάλλειν).

<sup>54</sup> ბევრ ადგილას აგამემნონი ამბობს, რომ ზევსმა უამრავი უბედურება დაატეხა თავს. ზოგ შემთხვევაში პასუხისმგებლობას მთლიანად ზევსს აკისრებს, ზოგჯერ კი თავის პასუხისმგებლობად მიაჩნია. ეტაპობრივად შეცდომის აღიარებისაკენ მიდის. ბევრჯერ არის ნახსენები სიტყვა ატი: „Ζεὺς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρεῖη“ (Hom. II. II.111), „ἀλλὰ μοι αἰγίτοχος Κρονίδης Ζεὺς ἄλγε' ἔδωκεν./ ὅς με μετ' ἀπήκτους ἔριδας καὶ νεῖκαι βάλλει [...] ἐγὼ δ' ἦρχον χαλεπαίνω“ (ოლიადა II. 375-378), „Ζεὺς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρεῖη“ (I. 18), „ἐγὼ δ' οὐκ αἵτιός εἰμι./ ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς./ οἱ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαιον ἄγριον ἄτην“ (Hom. II. XIX. 86-88), „ἀλλ' ἐπεὶ ἄασάμην καὶ

ეს კონკრეტული სცენა ბევრ კითხვას ზადებს. რატომ აღიარებს აგამემნონი თავის შეცდომას ახლა, როცა იცის, რომ აქილევესი იძულებულია დაბრუნდეს ბრძოლის ველზე? რატომ გრძნობს, რომ ვალდებულია, ახსნას, თუ რა მოხდა და შეადაროს საკუთარი თავი ზევსს?

ნათელია, რომ აქილევესი ყველაზე ნაკლებად ადარდება მას ამ მომენტში. ვეთანხმებით W. Donlan-ს<sup>55</sup>, რომლის მიხედვით, აგამემნონი ვალდებულებას გრძნობს, თავი გაიმართლოს კრების წინაშე და არა აქილევესის წინაშე (ამით აიხსნება მისი მიმართაც) და როგორც კარგმა მეთაურმა თავის თავზე აიღოს პასუხისმგებლობა. M. W. Edwards-ი<sup>56</sup> აგამემნონის სიტყვას ახასიათებს, როგორც „ungracious and jealous“, მეორე მხრივ R. J. Rabel<sup>57</sup>, პირველ რიგში აღნიშნავს აგამემნონის ორატორულ ნიჭს, შემდეგ კი თვლის, რომ აქილევესთან კონფლიქტი კვლავ ცოცხლად ახსოვს და აτῆ-ს, რისხვის ამბის მოყოლით ცდილობს პასუხისმგებლობის გრძნობა შეიმსუბუქოს „The ensuing story of Ate's deception of Zeus-which, among its other interests and concerns, is an elaborate negative paradigm of the destructive effects of such interruption-demonstrates that the king shares the common Iliadic, and human, tendency to reduce problems and conflicts to intelligible forms of creative fiction through easily apprehensible parables and paradigms“. P. Vivante<sup>58</sup> თვლის, რომ ამბავი აτῆ-ს, რისხვისა და ზევსის შესახებ აგამემნონის მოგონილია.

---

μεν φρένας ἐξέλετο Ζεὺς/ ἄμ' ἐθέλω ἀρῆσαι, δόμεναι τ' ἀπερείστ' ἄποινα“ (Hom. II. XIX. 137-138).

<sup>55</sup> Donlan 1971, 114.

<sup>56</sup> Edwards 1991, 244.

<sup>57</sup> Rabel 1991, 112.

<sup>58</sup> Vivante 1991, 99.

ჩვენი აზრით, იმ პერიოდის განმავლობაში, როდესაც აქილევსი განრისხებული იყო, აგამემნონის ძალაუფლებას ბევრჯერ დაემუქრა საფრთხე. ყველაფრის შემდეგ აგამემნონი უფრო ბრძენი ხდება და საბოლოოდ, როგორც ჩანს, ხდება კომპრომისის ფასსაც<sup>59</sup>.

ძალზე საინტერესოა XXIII სიმღერა, რადგან ბოლოჯერ ჩანს აგამემნონი ეპოსში. XXIII სიმღერაში ასევე დომინირებს დამწუხრებული აქილევსის სცენები და წინა პლანზე არის წამოწეული ჩვენი ორი გმირის, აგამემნონისა და აქილევსის, შერიგების ფაქტი<sup>60</sup>.

აქილევსის მიერ საყვარელი მეგობრის, პატროკლოსის, პატივსაცემად ჩატარებულ თამაშებში, აქილევსი აგამემნონს არ

<sup>59</sup> აქილევსი განაცხადებს, რომ მას ეჩქარება ბრძოლაში დაბრუნება და მისთვის პრიორიტეტი არის შურისძიება. ოდისევსი აწყვეტინებს და შეახსენებს რომ ჯარმა ჯერ უნდა ისადილოს და შემდეგ აგამემნონმა დააკმაყოფილოს აქილევსის მატერიალური და ეთიკური მოთხოვნები. აგამემნონი (Hom. II. XIX 185-197) თანახმაა ყველაფერი ისე მოხდეს, როგორც ოდისევსმა ბრძანა. შემდეგ ხორციელდება მსხვერპლშეწირვა და აგამემნონი დებს ფიცს, რომ ბრისეისთან არ დაუმყარებია კავშირი Βρισηίδα „ილიადა“ XIX. 259- 265: „Μάρτυς μου ο Δίας, απ' τους αθανάτους ο πιο τρανός κι ο κάλλιος, τη Γη, τον Ήλιο κ'ράζω μάρτυρες, τις Ερινύες ακόμα, που τους νεκρούς γ'δικιούνται, αν κάποτε τον όρκο τους πατήσαν: στην κόρη του Βρισηά δεν άπλωσα ποτέ μου εγώ το χέρι, μηδ' για να φραθώ την κλίση της μηδ' για τίποτα άλλο, μόν' άγγιαχτη μες στο καλσ'βι μου κρατήθη πάντα εκείνη. Κι αν τίποτα απ' αυτά τα ορκίστηκα ψεματινά, ας μου δώσουν μύρια κακά οι θεοί, όσα δίνουνε μαθ'ές στους ορκοπάτες“.

<sup>60</sup> XXIII სიმღერის რამდენიმე ადგილას ხაზგასმულია ამ ორი გმირის შერიგების ფაქტი, როგორც მაგალითად: ა) XXIII 49-ში და შმდ. აქილევსი სთხოვს აგამემნონს თვითონ გასცეს ბრძანება, რომ მოამზადონ გარდაცვლილის დაწვის ცერემონიალი. ბ) XXIII 111-ში ა.შ. აგამემნონი შეასრულებს აქილევსის თხოვნას. გ) XXIII 156-160-ში აქილევსი კვლავ მიმართავს აგამემნონს თხოვნით, ბრძანება გასცეს შეწყვიტონ პატროკლოსის გლოვა და გამოეცალონ ცეცხლს. ამის გარდა იგი აღიარებს ჯარის მორჩილებასა და პატივისცემას აგამემნონის მიმართ „Εσένα, γιε του Ατρέα, τι Αργίτικο το ασκέρι πάνω απ' όλους πιο πρώθμα γρικά“ XXIII 156 - 157. დ) აგამემნონი კვლავ ასრულებს აქილევსის თხოვნას.

ამლევს საშუალებას მერიონესს შეებრძოლოს და პირველ ადგილს ანიჭებს, რათა პატივი სცეს მხედართმთავარს და ამბობს, რომ ყველასთვის ცნობილია, რომ აგამემნონი ყველაზე ძლიერი და მოხერხებული მეეტლეა (Hom. II. XXIII 890 – 894).

„Υγιέ του Ατρέα, το ξέρουμε όλοι μας ο πιο τρανός πως είσαι, κι απ' όλους πρώτος και στη δύναμη και στ' άρματα λογιέσαι. Γι' αυτό και το βραβείο μου παίρνοντας, στα βαθουλά καράβια πήγαινε τώρα, και θα δώσουμε, φτάνει να θέλεις - χάρη κι εγώ σου το ζητώ—το χάλκινο κοντάρι στο Μηριόνι“.

ამ პასაჟის შესახებ უამრავი კომენტარია გაკეთებული და მკვლევრები მიიჩნევენ, რომ აქ, ერთ მხრივ, გამოხატულია აქილევსის დიდსულოვნება და, მეორე მხრივ, აგამემნონის, როგორც ომში მებრძოლი გმირის, ღირსების აღიარება<sup>61</sup>. ვეთანხმებით N. Postlethwaite-ს<sup>62</sup> მოსაზრებას, რომ ამ პასაჟის საინტერესო ანალიზი K. J. Atchity-ს (1978) აქვს გაკეთებული, რომელიც ამტკიცებს, რომ ამ სცენაში ჩვენი მთავარი გმირების ურთიერთობის ახალი ეტაპი იწყება<sup>63</sup>. N. Postlethwaite აღნიშნავს, რომ აქილევსის მიერ წარმოთქმული სიტყვა არ ადიდებს აგამემნონს, მხოლოდ აღიარებს მის ფიზიკურ სიძლიერესა და შუბის ხმარების საშურ უნარს, თუმცა S. E. Bassett-ი თვლის, რომ, შესაძლოა, აქილევსის სიტყვების შინაარსი ირონიული იყოს და სრულიად რეალურად მიაჩნია, რომ იგი სინამდვილეში არ გულისხმობს

<sup>61</sup> იხ. Postlethwaite 1995, 95. ამ თემის შესახებ მკვლევრების აზრების მიმოხილვისთვის: S. Benardete 1963, K. J. Atchity 1978, W. Donlan 1979, J. R. Dunkle 1981, C. H. Whitman 1958, J. Griffin 1980, S. L. Schein 1984.

<sup>62</sup> სცენის საინტერესო ანალიზი წარმოდგენილია სტატიაში Postlethwaite 1995, 95-103.

<sup>63</sup> ურთიერთობის ახალი ეტაპის თეორია მტკიცდება იმ ფაქტით, რომ არცერთი გმირი არ იღებს მონაწილეობას შეჯიბრებებში.

იმას, რასაც ამბობს. ასევე M. W. Edwards-სიც<sup>64</sup> აღნიშნავს, რომ არცერთი მათგანი არ მიდის კომპრომისზე. მიუხედავად იმისა, რომ ორმხრივი საჩუქრების ბოძება კონფლიქტის დასრულებას ნიშნავს, ყველა მოლაპარაკების დროს აგამემნონი მიდის კომპრომისებზე და თითქოს აქილევსის ბრძანებებს ასრულებს (მაგ. Hom. II. XIX. 310, XXII. 378, XXIII. 49, XXIII. 156, XXIII. 236). W. Donlan-ი<sup>65</sup> და სხვა მკვლევრები კი ამ პასაჟში ხედავენ, რომ აქილევსი აგამემნონს პატივს სცემს.

ვთვლით, რომ ეს პასაჟი საინტერესოა, რადგან აღიარებულია აგამემნონის მნიშვნელობა და ხდება აქილევსის რისხვის გამო ატრიდის შელახული ღირსების აღდგენა, ამავედროულად არაპირდაპირი გზით ჩანს ჰომეროსის დამოკიდებულებაც აგამემნონის მიმართ. ჩვენი აზრით, ამ სცენაში ჰომეროსი გადმოგვცემს აგამემნონის მიმართ საკუთარ სიმპათიას. ასევე გვჯერა, არ არის შემთხვევითი, რომ პოეტმა აგამემნონის ბოლო სცენა პოემაში დაასრულა აქილევსის მიერ მისი ჰეროიკული მნიშვნელობის ტრიუმფალური აღიარებით<sup>66</sup>.

ასეთი არის აგამემნონი, გმირი რომელიც ეტაპობრივად პოემის გავითარებასთან ერთად, „ილიადას“ მკითხველისთვის უფრო და უფრო მოსაწონი ხდება. ჰომეროსი ოსტატურად გადმოგვცემს პერსონაჟის ხასიათს სრულყოფილად, პასუხისმგებელი და ბევრი მოვალეობით დატვირთული გმირის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს ქმნის, ეს პასუხისმგებლობა ბევრ შემთხვევაში

<sup>64</sup> Edwards 1991, 235.

<sup>65</sup> Donlan 1971, 115.

<sup>66</sup> აგამემნონის ექსპონირება აქილევსის მიერ იმის აღიარებით სრულდება, რომ ატრევსის ძე ყველაზე უფრო მაღლა დგას იხ. „ილიადა“ I. 185-186, IX. 160-161. ვეთანხმებით C. W. Macleod-ს (1982, 31) რომ აგამემნონის აღიარება, როგორც „φέρτερος, βσιλιντερος και γεινή προγενέστερος“ (უკეთესი, მეფეთა მეფე, უძველესი შთამომავლობის) სწორედ XXIII სიმღერაში ხდება.

გაუსაძლისია. გმირი ხან ძლიერია, ხან კი სუსტი და უძლური, რათა გაუმკლავდეს პასუხისმგებლობას, თუმცა იგი მზად არის საკუთარ შეცდომებზე ისწავლოს და უკეთესი გახდეს.

W. Donlan-ი ატრიდის შესახებ ამბობს: „The figure of Agamemnon is, then, much more than simply a foil to Achilles' greatness; he is a character of subtle dimensions, who, as the poem progresses, becomes more sympathetic and understandable. Without departing from the formulaic confines of epic convention, by masterful accretion of detail successively added scene by scene, Homer created a psychologically coherent portrait of a proud man whose responsibilities are sometimes greater than his ability to cope with them, and who, because of lack of strength, is sometimes cruel and overbearing, sometimes weak and pathetic -but, like all men, able to learn, able to become better“<sup>67</sup>.

დასასრულს შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ აგამემნონი წარმოდგნილია მძლავრი ფსიქოლოგიური ზემოქმედების ქვეშ მყოფ და ამით გარკვეულწილად დათრგუნულ, ვერაგულად მოკლულ ტრაგიკულ ფიგურად და ამასთანავე აქვევლთა ძლევამოსილების, საკუთარ მოქმედებაზე პასუხისმგებლობის ადების უნარის მქონე მხედართმთავრის სიმბოლოდ.

### სამეცნიერო ლიტერატურა

Belfiore, E. S. 2000. *Murder among friends: violation of Philia in Greek tragedy*. Oxford University Press on Demand.

Benardete, S. 1963. „Achilles and the Iliad“. *Hermes*, 91 (1), 1-16.

---

<sup>67</sup> Donlan 1971, 115.



Benjamin, N. 2010. „Motivations for characters in the Iliad“. *Publications Oboulo. com*.

Brumble, H. D. 2013. *Classical myths and legends in the Middle Ages and Renaissance: a dictionary of allegorical meanings*. Routledge.

Burgess, J. S. 2001. *The tradition of the Trojan war in Homer and the Epic Cycle*. JHU Press.

Cosgrove, E. M. 2015. The Treatment of Women by Achilles and Agamemnon. *Student Research*. Paper

1. [http://knowledge.e.southern.edu/eng\\_studentresearch/1](http://knowledge.e.southern.edu/eng_studentresearch/1).

Donlan, W. 1970. „Character Structure in Homer's Iliad“. *The Journal of General Education*, 259-269.

Donlan, W. 1971. „Homer's Agamemnon“. *The Classical World*, 65 (4), 109-115.

Donlan, W. 1979. „The Structure of Authority in the Iliad“. *Arethusa* 12, 51-70.

Dunkle, J. R. 1981. „Some Notes on the Funeral Games: Iliad 23“. *Prometheus. Rivista di studiclassici*, 7(1), 11-18.

Edwards, M. W. 1991. *The Iliad: A Commentary*. Vol. 5: Books 17-20, edited by GS Kirk.

Foley, J. M. 2007. „Reading" Homer through oral tradition“. *College Literature*, 34(2), 1-28.

გორდეზიანი, რ. 2016. *ინოვაცია, ფორმალიზმი, ავანგარდი ანტიკურ ლიტერატურაში*. თბილისი: ლოგოსი.

Greenberg, N. A. 1993. „The Attitude of Agamemnon“. *The Classical World*, 86(3), 193-205.

Griffin, J. 1980. *Homer on life and death*. Oxford University Press.

- Κακριδής, Ι. Θ. 1986. *Ελληνική Μυθολογία. Εκδοτική Αθηνών*. Αθήνα.
- Kirk, G. S. 1962. *The Songs of Homer* Cambridge. Cambridge.
- Κοκονίδς, Ε. 2013. *Η μορφή του Θερσίτη στο αρχαϊκό έπος* (Doctoral dissertation).
- <http://nemertes.lis.upatras.gr/jspui/bitstream/10889/7963/1/%CE%B9%CF%80%CE%BB%CF%89%CE%BC%CE%B1%CF%84%CE%B9%CE%BA%CE%AE%20%CE%B5%CF%81%CE%B3%CE%B1%CF%83%CE%AF%CE%B1.pdf>.
- Lesky, A. 2003. *Η τραγική ποίηση των αρχαίων Ελλήνων*, τόμοι α'- β', μτφ. Ν. Χουρμουζιάδης. Μ.Ι.Ε.Τ. Αθήνα.
- Martin, R. P. 1989. *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*. Cornell University Press.
- Postlethwaite, N. 1995. „Agamemnon Best of Spear-men“. *Phoenix*, 49(2), 95-103.
- Rabel, R. J. 1991. „Agamemnon's "Iliad". *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 32(2), 103-117.
- Schein, S. L. 1984. *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Univ. of California Press.
- Στάμου, Ε. 2006. *Οι συνελύσεις στον Όμηρο* [Doctoral dissertation, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ). Σχολή Φιλοσοφική].
- <https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/29399>.
- Taplin, O. 1990. „Agamemnon's Role in the Iliad“. In *Characterization and individuality in Greek literature*, 60-82.
- Tsagalis, C. 2008. *The Oral Palimpsest: Exploring Intertextuality in the Homeric Epics*, Cambridge, MA.
- Vivante, P. 1991. *The Iliad. Action As Poetry*. Boston: Twayne.

Voegelin, E. 1957. „Order and History I“. *The World of the Polis* (Vol. 2). Baton Rouge: Louisiana State University Press, 80- 81.

Whitman, C. H. 1958. *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge, Massachusetts.

Αναστασίου, Γ. 1995. *Η τυπολογία του ηρωϊκού στο αρχαιοελληνικό έπος και στα νεοελληνικά του παράλληλα*.

<http://olympias.lib.uoi.gr/jspui/bitstream/123456789/26500/1/8.%20%CE%97%20%CF%84%CF%85%CF%80%CE%BF%CE%BB%CE%BF%CE%B3%CE%AF%CE%B1%20%CF%84%CE%BF%CF%85%20%CE%B7%CF%81%CF%89%CF%8A%CE%BA%CE%BF%CF%8D%20%CF%83%CF%84%CE%BF%20%CE%B1%CF%81%CF%87%CE%B1%CE%B9%CE%BF%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CF%8C%20%CE%AD%CF%80%CE%BF%CF%82%20%CE%BA%CE%B1%CE%B9%20%CF%83%CF%84%CE%B1%20%CE%BD%CE%B5%CE%BF%CE%B5%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BD%CE%B9%CE%BA%CE%AC%20%CF%84%CE%BF%CF%85%20%CF%80%CE%B1%CF%81%CE%AC%CE%BB%CE%BB%CE%B7%CE%BB%CE%B1.pdf>

Georgia Dimopoulou

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

### **Agamemnon in “Iliad” – Tragic Figure and Symbol**

Key words: *Homer, Agamemnon, Iliad, Tragic Figure, Symbol.*

In this article I will attempt a reading on the Iliad, focused on the hero Agamemnon and on the following elements: a) the depiction of the burdened leader in the Trojan War, who manages to triumph over the battle field, and b) the display of the hero characterized by profound personal insecurity. We consider that these two characteristics compose the image of a tragic hero, who in Homer's epic poem gradually acquires self-knowledge, especially after the scene of his conflict with Achilles. We are concerned to see how Agamemnon's myth is activated by Homer, and at the same time to look at the hero as a contradictory person and a tragic figure. We consider interesting to trace any symbolism that Homer gives to his character (character as a "symbol"). With no disagreement on the characteristic trait attributed to Agamemnon by several critics - his inability to analyze the situations in a state of sobriety, his misjudgment that apparently leads to underestimated situations and false decisions, after a close analysis and thought - I will try to point out his personal insecurities and his tragic dilemmas, which, in our opinion, gradually form a distinctive psychological makeup of a full-fledged individual, who seems to be developed from the beginning of the Iliad and grows up to be mature and wise at the end of the epic poem.

## ეკატერინე კობახიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### ROMA ETRUSCA

*საკვანძო სიტყვები: ეტრუსკები, რომაელები, ეტრუსკული რომი, ანტიკური წყაროები.*

ეტრუსკული მემკვიდრეობა, რომელიც უძველესი ხმელთაშუაზღვისპირეთის კულტურათა შორის განვითარების მაღალი დონითა და ორიგინალობით გამოირჩევა, თავისთავადაც იმსახურებს ყურადღებას, თუმცა, ამავდროულად, იგი უაღრესად მნიშვნელოვანია იმ წვლილის გამო, რომელიც შეიტანა ანტიკურ და განსაკუთრებით, რომაულ ცივილიზაციაში. Roma Etrusca („ეტრუსკული რომი“) სწორედ ამ უკანასკნელ საკითხ ჰფენს მეტ სინათლეს.

გამოვლენა იმისა, თუ რა როლი მიუძღვის ეტრუსკულ მემკვიდრეობას რომაულ კულტურაში, მნიშვნელოვანია როგორც რომაული ცივილიზაციის ფორმირების შესწავლის თვალსაზრისით, ისე, რაც დღეს უფრო მეტ აქტუალობას იძენს, via Roma ევროპული კულტურების ჩამოყალიბების კვლევის კონტექსტშიც. საყურადღებოა აგრეთვე იმის იდენტიფიცირება, თუ რა დატვირთვა ჰქონდა ამა თუ იმ ელემენტს ეტრუსკულ

სინამდვილეში და რა ღირებულება და მნიშვნელობა შეიძინა მან სხვა კულტურულ გარემოსა და ქრონოლოგიურ პერიოდში.

ინფორმაცია თავმოყრილი და გაანალიზებულია როგორც ანტიკური წყაროების მიხედვით, ისე არქეოლოგიურ მონაცემებისა და თანამედროვე გამოკვლევების გათვალისწინებით.

საკვლევი საკითხის მრავალწახნაგობიდან გამომდინარე, საყრდენ წერტილად ვირჩევთ ე.წ. თემატურ პრინციპს, რაც გულისხმობს მასალის თავმოყრას კონკრეტული შინაარსობრივი ჯგუფების მიხედვით.

ყოველ ჯგუფს, თეორიულ მსჯელობასთან ერთად თან ახლავს ამ სფეროსთან დაკავშირებული ე.წ. „პრაქტიკული“ ნაწილი- ენობრივი მასალა, კერძოდ, იმ ტერმინთა განხილვა, რომელთა წარმომავლობა ან უეჭველად ან სავარაუდოდ ეტრუსკულია.

თითოეული ჯგუფი, თავის მხრივ, ინფორმაციის რამდენიმე ქვეჯგუფად დაყოფის საშუალებას გვაძლევს, რაზეც დაწვრილებით ქვემოთ ვიმსჯელებთ.

## **1. პოლიტიკური და სოციალური სფერო**

### *ა) სახელმწიფოს ორგანიზების პრინციპი*

ეტრუსკთა გამოცდილება სახელმწიფოს მშენებლობის და მისი ორგანიზების საზოგადოების საქმეში რომაელებმა არაერთგზის გამოიყენეს.

როგორც ცნობილია, ეტრურიაში თავდაპირველად ყოველ ქალაქს მართავდა მეფე, ლუკუმონი (ეტრ. lauchme). დღესდღეობით დაუდგენელია, იყო თუ არა ეს თანამდებობა არჩევითი, მაგრამ, წყაროებზე დაყრდნობით, დანამდვილებით შეიძლება

ითქვას, რომ მეფის ძალაუფლება არ იყო აბსოლუტური. იგი ემორჩილებოდა მკაცრად დადგენილ საკანონმდებლო სისტემას და რელიგიურ-პოლიტიკური ფუნქციებით აღჭურვილ კოლეგიას (*Ath. Deipnosophistai*, X, 200).

სახელმწიფოს მმართველობის მონარქიული პრინციპის, ე.წ. *civitas regia*-ს, როგორც მას ციკერონი უწოდებს, ძირითადი მახასიათებლები რომაელებმა ეტრუსკებისაგან, მეზობელთაგან ამ სფეროში ყველაზე გამოცდილთაგან ისესხეს.

უფრო მეტიც, მკვლევართა უმეტესობის აზრით, მითი რომულუსისა და რემუსის შესახებ თავიდან ბოლომდე ეტრუსკული წარმოშობისაა. ამაზე მიანიშნებს Romulus-ის და Remus-ის, თავად ქალაქის (Roma) ეტრუსკული ეტიმოლოგია. ყველა ეს საკუთარი სახელი მომდინარეობს ეტრუსკული საგვარეულოს (*ruma*) სახელიდან (შდრ. აგრეთვე ტიბრისის ძველი სახელწოდება - *Rumon* (*Serv. ad Aen.* 8, 63, 8)). ეტრუსკებსვე უკავშირდება მითში ნახსენები მარსის, *lupus*-ის და *Acca Larentia*-ს სახელების ეტიმოლოგია.<sup>1</sup>

ამგვარად, თუკი დავუშვებთ, რომ რომულუსი და რემუსი, რუმას საგვარეულოს წარმომადგენლები აფუძნებენ ქალაქს (ქალაქის დაფუძნება კი ხდება, როგორც ამას არაერთი წყარო ადასტურებს, ეტრუსკი მისნების კონკრეტული მითითებების სრული დაცვით. ამ საკითხზე ჩვენ ქვეთავში „რელიგია“ ვიმსჯელებთ), რომლის პირველი მმართველი რომულუსი ხდება, ბუნებრივია, რომ იგი შეიძლება ჩაითვალოს რომის პირველ ლუკუმონად. ანალოგიურ თვალსაზრისს გამოთქვამს პროფ. რ. გორდეზიანი, როდესაც განიხილავს ეტრუსკული ფუძის *lauchme*-ს არაპროდუქტიულობის მიზეზს ენაში: „*lucumones-*

<sup>1</sup> გამყრელიძე 2002, 135.

ები თავისი წარმოშობით პირველ ლუკუმონს ან ლუკუმონებს, რომულუსსა და რემუსს უკავშირდებოდნენ, რომელთაც ეს მეტსახელი მიიღეს ვითარცა მგლის ძუძუნაწოვებმა ანუ ლუკ-ვებმა“.<sup>2</sup>

რომი რომ ნამდვილად ეტრუსკული ქალაქი იყო, ამას მისი ტერიტორიის ტრიბებად დაყოფის პრინციპშიც ვხედავთ. კერძოდ, ვაროსთან ვკითხულობთ, რომ „რომის მიწა თავდაპირველად დაყოფილი იყო სამ ნაწილად და მათ მიხედვით, ტრიბებს ეწოდებოდათ ტიტინსიუმ, რამნიუს, ლუკერუმ. ამგვარად, სახელდებულნი იყვნენ, ენიუსის მიხედვით, ტიტინსიუმ-ტატიუსის გამო, რამნიუს-რომულუსის გამო, ლუკერუს-ლუკემონის გამო, თუმცა ყველა ეს სიტყვა ეტრუსკულია, როგორც ამბობს ვოლნიუსი, რომელიც ეტრუსკულ ტრაგედიებს წერდა“ (Varro, *Ling.* V, 55).

ამ ნაწყვეტიდან საყურადღებოა, პირველ რიგში, ის ფაქტი, რომ რომის პირველი ტრიბებიდან ერთ-ერთს ლუკუმონთან ჰქონდა კავშირი (ლივიუსის თქმით, რომულუსის მოკავშირე ტიტუს ტატიუსის წინააღმდეგ ბრძოლაში).

თუმცა, თანამედროვე მკვლევართა აზრით, Tities, Ramnes, Luceres, ეტრუსკული გვარებია.<sup>3</sup>

ამრიგად, ვოლნიუსის მოსაზრება დანარჩენ ტერმინთა ეტიმოლოგიის შესახებ, რეალობისგან შორს არ უნდა იყოს.

განსაკუთრებით ამაში გვარწმუნებს რომულუსის სახელის სახეცვლილება ტრიბის სახელწოდებაში Ramnes. ეტრუსკულში, როგორც ცნობილია, არ არსებობს o ხმოვანი, რომელიც რომაულ სახელთა გადმოტანისას ჩანაცვლებულია u ან a ხმოვ-

<sup>2</sup> გორდეზიანი 2007, 324.

<sup>3</sup> გამერელიძე 2002, 34



ნით (a/u აბლაუტი დასტურდება ონომასტიკაში. ამასთან, ტერმინში Ramnes ჩანს ეტრუსკული ზედსართავული სუფიქსი na/n. იგივე შეიძლება ითქვას ტიტინსიუმზე.

რომაელებმა ეტრუსკებისაგან, სამეფო მმართველობასთან ერთად გადმოიღეს სამეფო ატრიბუტიკაც, კერძოდ, სამეფო ტახტი, რომელიც სპილოს ძვლისგან მზადდებოდა, სამეფო ტანსაცმელი (ტრაბეა), მეფეთა და მის კარისკაცთა თანმხლები ლიქტორების ინსტიტუტი (Liv. I, 38, 6-8. D. S. Bibliotheca historica, V, 40, 1).

შემდეგ, ზოგიერთ ეტრუსკულ ქალაქში მონარქია დაეცა და შეიცვალა ოლიგარქიით, ანუ ეტრურიის ქალაქ-სახელმწიფოები იმართებოდა წარჩინებულთა ე.წ. კოლეგიით, რომელსაც სათავეში ედგა არა მეფე (lucumon), არამედ ორი zilach/zilath.

მოგვიანებით, zilach-თა რაოდენობა იზრდება (tzilach maru(nu)chva, zilach putsva, zilch cechaneri, zilth mechlransal). ეს ცვლილება ეტრუსკული ქალაქების კვალდაკვალ რომშიც განხორციელდა.

სწორედ zilach მიიჩნევა თანამედროვე ეტრუსკოლოგიაში რომაული კონსულებისა და მაგისტრატების წინაპრად.<sup>4</sup>

ეტრუსკებისაგან ამ ინსტიტუტის სესხების ფაქტს რომაული წყაროებიც აღიარებენ. მაგალითად, სალუსტიუსთან დაცულია იულიუს კეისრის სენატში ერთ-ერთი გამოსვლის ტექსტი.

„ჩვენს წინაპრებს, მამა სენატორებო, – ამბობს კეისარი – არასდროს აკლდათ განსჯის უნარი, არც სიმამაცე და არც სიამაყე უშლიდათ ხელს გადმოეღოთ სხვათა ჩვეულებანი, თუკი ისინი სასარგებლონი იყვნენ. საბრძოლო იარაღთა უმრავლე-

---

<sup>4</sup> Cristofani 2000, 161.

სოზა მათ სამნიტებისგან გადმოიღეს, მაგისტრატების ნიშნები (*insignia magistratum*) – ეტრუსკებისაგან“ (*Sall. Cat.* 51, 37-38).

*insignia magistratum*-ში იგულისხმება, პირველ რიგში საგანგებო სავარძელი (*sella curulis*), რომელიც ეპყრათ კურულის მაგისტრატებს და ფასციები, რომელთაც რომაელთა საკონსულო მორთულობებში ვხვდებით.

ფასციები, როგორც ამას ანტიკური წყაროები (დიონისე ჰალიკარნასელი, სილიუს იტალიკუსი) და არქეოლოგიური მონაცემები ვეტულონიიდან, კიუზიდან ადასტურებენ, ეტრუსკული წარმომავლობისაა.

ტყავის ქამრებით გადაკრული წვეპლების შეკვრა, რომელშიც ცული იყო ჩამაგრებული როგორც მაგისტრატების სიმბოლო, ხელში ეპყრათ ლიქტორებს, რომლებიც წინ მიუძღოდნენ თანამდებობის პირებს (ეტრურიაში: მეფეს – 12, რომში – მეფეს ან მოგვიანებით, კონსულს – 12, პრეტორს – 6).

ამგვარად, რესპუბლიკური სისტემა, რომელიც რომში მეფის გაძევების შემდეგ დამყარდა, არსებითად, ჩვენი აზრით, წარმოადგენდა ეტრუსკულ ქალაქთა მმართველობის გვიანდელი ეტაპის, კერძოდ, ზემოთნახსენები *zilach*-ის ინტიტუტის მიბაძვას.

ერთ საკითხს უნდა მიაქცეს საგანგებო ყურადღება – რომის კანონიკური ისტორიის მიხედვით, თუკი, მაგალითად, ლივიუსის მონათხრობს დავეყრდნობით, დავასკვნით, რომ რომაელმა ხალხმა გააძევა საძულველი (თანაც არალათინი) მეფე და ერთპიროვნული დესპოტიზმი სამართლიანი მმართველობის სისტემით ჩაანაცვლა.

შეხედოთ მონათხრობს სხვა კუთხით. ვინ არიან ტარკვინიუს ამაყის გამძევებლები, აჯანყების წამომწყებნი და შემდეგ-

ში კონსულები – იუნიუს ბრუტუსი და ტარკვინიუს კოლატინუსი – ერთი – მეფის მამიდაშვილი და მეორე – მისივე ბიძაშვილი, ეს უკანასკნელი თავადაც ტარკვინიუსი.

არსებითად, სახელმწიფო გადატრიალება, რომელსაც თან მოჰყვა სახელმწიფო მმართველობის სისტემის შეცვლაც (*civiltà regia*-ს *res publica*-თი ჩანაცვლება) ნათესაური შუღლის ამსახველი ეპიზოდი უფროა, ვიდრე რომელი ხალხის თავისუფლებისთვის ბრძოლის გამომხატველი. ამასთან, ეტრუსკ მეფეს ისევ თავისიანები, ძალაუფლების ხელში ჩაგდების სურვილით ანთებული ტომით ეტრუსკები დაუპირისპირდნენ.

საყურადღებოა, რომ ეს ცვლილება რომში მეზობელ ტარკვინიასა და არეცოში უკვე მომხდარი ცვლილებების კვალდაკვალ განხორციელდა. ამ ეტრუსკულ ქალაქებში *lucumon*-ის ძალაუფლება ამ პერიოდში უკვე *zilach*-თა ხელშია.

საბოლოო დასკვნებისთვის გავეცნოთ ამ თემატურ ჯგუფთან დაკავშირებული ტერმინების ეტიმოლოგიურ სურათს. ამ თემატურ ჯგუფში ეტრუსკული ეტიმოლოგიები აქვთ შემდეგ სახელებს:

*Urbs* „ქალაქი“ (ვარო); *Roma* რომი; *Palatium* < მწყემსების ეტრუსკული ქალღმერთი *Pales*; *Latium* < ეტრ. საკუთარი სახელი; *Luceres*, *Ramnes*, *Titienses* < ეტრ. გვარები; *celerēs* ყველაზე ადრეული დასახელება რომელი მხედრებისა ცენტურიებში, შემდეგ მათ ეწოდათ *flexunt* და *trossuli*, სამივე ეტრუსკულია. *populus* < *puplu* \**Popluna* < *Populonia*; *praetor* < ეტრ. *purth*; *servus* < *Servius Tullius* ყოფილი *Mastarna*; *verna* „მონა დაბადებული ბატონის სახლში“; *sculna* „მოსამართლე“; *satellus*, *itis* „პირადი მცველი, თანამგზავრი“ < *zatlach*; *cliens*; *consul*; *curia*; *classis*; *lucumo*, *magister* < *macstre*; *mean(n)isnanius* „მაგისტრატის, მუნი-

ციპალური მოხელის სახელი“; maro „მუნიციპალური მოხელის სახელი < maru.

ამრიგად, სახელმწიფო მოწყობის როგორც ე.წ. მონარქიული, ისე რესპუბლიკური მმართველობის სისტემა როგორც ამას წყაროები, არქეოლოგიური მონაცემები, ენობრივი მასალა და თანამედროვე ეტიმოლოგიური გამოკვლევები ადასტურებენ, იყო ნასესხები ეტრუსკებისაგან.

### *ბ) ქალთა მდგომარეობა*

ამავე თემატურ ჯგუფში განვიხილავთ ქალთა მდგომარეობას, რომელიც საზოგადოებრივი ურთიერთობების ერთი მიმართულების ამსახველ საკითხს წარმოადგენს.

მიუხედავად პატრიარქალური სისტემისა, ეტრუსკული საზოგადოება ქალს განსაკუთრებულ უფლებებს ანიჭებდა. მართალია, მამაკაცი (pater familias) ოჯახში საკუთარ კანონებს ამკვიდრებდა, მაგრამ ქალი (mater familias) თავის სიტყვას ამბობდა და ხშირად ეს სიტყვა გადამწყვეტი იყო.

ამასთან, ოჯახის გარეთ ეტრუსკი ქალები გარკვეული თავისუფლებითაც სარგებლობდნენ, რაც მათი თანამედროვე ელნინი თუ იტალიკი ქალბატონები მოკლებულნი იყვნენ – ეს წრებოდნენ სპორტულ და თეატრალურ სანახაობებს, ნადიმს, სხვადასხვა რიტუალს.<sup>5</sup>

რომაული ლიტერატურის ცნობილი პერსონაჟის, ტარკვინიუს პრისკუსის მეუღლის, ტარკვინიელი ეტრუსკი წარჩინებული ქალბატონის, ტანაკვილ ტარკვინიელის ხასიათი და ქმედებები სრულიად შესაბამისია მის თანამედროვე ეტრურიაში მშვენიერი სქესის მდგომარეობასთან, როგორც ამას ეტრუსკუ-

<sup>5</sup> Staccioli 1990, 31.

ლი ეპიგრაფიკული და იკონოგრაფიული მონაცემებიც ადასტურებს.

სამეფო კარის ინტრიგებში ჩართული და რომის პოლიტიკური ცხოვრების წარმმართველი ამ ქალის პიროვნული თავისუფლება ეტრუსკი ქალის ერთგვარ სავიზიტო ბარათად იქცა რომაულ ლიტერატურაში.

ეტრუსკ ქალთა თავისუფლების შესახებ ანტიკურობაში შექმნილი გარკვეული მითქმა-მოთქმა საფუძველს უქმნიდა ანეკდოტურ ცნობებს, რომელსაც ორიოდე ბერძნულ წყაროშიც ვხვდებით.

საგანგებოდ გვინდა შევჩერდეთ ერთ მათგანზე, რომელიც ათენაიოსს აქვს გამოყენებული. ბერძენი გრამატიკოსი თხზულებაში „Deipnosophistai“ იმოწმებს ძვ.წ. 377-320 წლებში მოღვაწე მწერალ თეოპომპოსს: „თეოპომპოსი CLIII წიგნში თავისი „ისტორიებისა“ ამბობს, რომ ტირენელებს ქალები მუდამ თან ახლავთ. ისინი ზედმიწევნით უვლიან სხეულს და სრულიად შიშვლები ჩნდებიან მამაკაცთა საზოგადოებაში. ნადიმზე ისინი მაგიდასთან მეუღლესთან ახლოს კი არ არიან – არამედ დამსწრეთაგან ნებისმიერთან, ადღეგრძელებენ ვისაც უნდათ. ძალიან მაგარი მსმელები არიან და შესახედავად ძლიერ ლამაზნი“ (XII, 515).

ინფორმაციის ანალიზისათვის, პირველ რიგში, ანგარიშგასაწევია ის ფაქტი, რომ თავად თეოპომპოსს ანტიკურობაში ჰქონდა ცილისმწამებლისა და ბილწსიტყვაობის მოყვარულის რეპუტაცია (კორნელიუს ნეპო მას უწოდებს maledicentissimus) და იგი სკაბრეზული სიუჟეტების მთხზველად იყო ცნობილი.

ბუნებრივად ისმის კითხვა, თუკი თეოპომპოსის ცნობები უტყუარია, რატომ არ ჰქონდა მას დადასტურება სხვა ავტო-

რებთან, განსაკუთრებით კი რომაელებთან, რომლებიც ყოველდღიურად ურთიერთობდნენ ეტრუსკებთან და შეეძლოთ არ დაემაღლათ სიმაღლე იმ დროიდან მაინც, როდესაც ეტრუსკებთან დაპირისპირება ჰქონდათ და იმ პერიოდიდან, როდესაც ისინი დამარცხებული და დაპყრობილი ჰყავდათ.

თუკი დავუშვებთ, რომ ეტრუსკი ქალის მდგომარეობა იმდენად შოკისმომგვრელი იყო ბერძენთათვის, რომ ისინი მათ კურტიზანებად წარმოუდგებოდათ, და ამას, ამ პერიოდის გარკვეული მოდაც ხელს უწყობდა (თეოპომპოსის კიდეც ერთი თანამედროვე მწერალი, ტიმეოს ტაორმინელიც სკანდალურ ამბებს იყენებდა თავის ნაწარმოებებში ან სულაც თავადაც თხზავდა), თეოპომპოსს გარკვეული გამართლება შეიძლება მოემეზნოს, მაგრამ არის ერთი გარემოება.

კერძოდ, ცნობილია, რომ თეოპომპოსის დროს ქალაქები მილეტოსი და სიზაროსი, რომელნიც ათენის მეტოქენი იყვნენ, ეტრუსურასთან მჭიდრო ურთიერთობას ინარჩუნებდნენ. ეს ურთიერთობა ზიანს აყენებდა ათენის სავაჭრო აქტივობის განვითარებას.

ეტრუსკთა განქიქებით ათენელი თეოპომპოსი მიზნად ისახავდა ეტრუსკთა ე.წ. ანტიპროპაგანდას, მათ წარმოდგენას მტრული და მორალურად მიუღებელი სამყაროს ნაწილად.

ეტრუსკი ქალების შედარებითმა თავისუფლებამ არა მხოლოდ ბერძნული, არამედ რომაული საზოგადოებაც დააინტერესა და პირველისაგან განსხვავებით, ეტრუსკთა მიზამვის სურვილი შეუქმნა.

ჩვენი აზრით, სწორედ ამ მიზამვის წყალობით, რომაელმა ქალბატონებმა ძველი იტალიის მკვიდრი სხვა ტომთა ქალებისაგან განსხვავებით, საზოგადოებრივი ცხოვრების საჯარო

სფეროში მეტი თავისუფლება მიიღეს. ისინი ესწრებოდნენ თეატრალურ, სპორტულ სანახაობებს, მონაწილეობდნენ ღონისძიებებში, გარკვეულწილად ჩართულნი იყვნენ ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში, სამეფო კარის ინტრიგებში.

ჩვენს ამ მოსაზრებას ნაწილობრივ ადასტურებს ლივიუსთან მოყვანილი ერთი ეპიზოდი. სერვიუს ტულიუსის, რომის მეექვსე მეფის ქალიშვილი ტულია, რომელიც მეუღლის, ლუკიუს ტარკვინიუსის (შემდგომში ამაყის) გამეფებას ბოროტ-მოქმედებებით და ძალადობით ცდილობს, მისაბამ მაგალითად ჩვენს მიერ ზემოთნახსენებ ტანაკვილს წარმოსახავს.

„ტანაკვილს, უცხოელს, სულიერი ძალა ჰქონდა გამეფებინა ორი უწყვეტი მეფობით, ჯერ ქმარი და შემდეგ სიძე“ – ამბობს შურით აღსავსე ქალბატონი.

## **2. სამხედრო სფერო**

ის ფაქტი, რომ ეტრუსკები გამოირჩეოდნენ განსაკუთრებული საბრძოლო თვისებებით, ჯერ კიდევ პინდაროსის ერთ-ერთ ოდაშია აღნიშნული. პოეტი მუხლმოდრეკით ევედრება ზევსს, რათა მან:

„... მოთვინიერებული

ცოტა ხანს შინ (დააყოვნე) ფინიკიელის და ტირსენიელთა  
საბრძოლო შემახილი“

(I, ეტნა, 72, 102)

თუკი დიდესიც აღნიშნავს, რომ პელოპონესის ომში ათენელებმა ეტრუსკთა ფლოტს დახმარება სთხოვეს სირაკუზელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში (ძვ.წ. 415-413 წ.) („ისტორია“, II, 57) და ეს გასაკვირი არ იყო, რადგან, როგორც დიოდოროს სიცილიელი ამბობს: „ძველად მათ სახელი გაითქვეს თავისი მამა-

ცობით, დაიპყრეს უზარმაზარი ქვეყანა და დააფუძნეს მრავალი მნიშვნელოვანი ქალაქი. შეიქმნენ რა ძლევამოსილნი საბრძოლო ხომალდების წყალობით, თავიანთი ბატონობა დაამყარეს ზღვებზე. სწორედ ამიტომაც იტალიის ერთ-ერთ ზღვას ტირენის ზღვა ეწოდება. მათ სახმელეთო ძალებიც სრულყვეს“ (Diod. Sic. V, 40, 1).

ასეთი სამხედრო პოტენციალის მქონე ხალხს, უეჭველია, დიდი გავლენა ექნებოდა მეზობელ ტომებზე, რომლებიც ცდილობდნენ რა მიებაძათ სწორუპოვარი ტირსენიელებისათვის, მათგან სამხედრო გამოცდილების გადმოდებას ესწრაფოდნენ.

გამონაკლისს არც რომაელები შეადგენდნენ.

წყაროთა ცნობით, რომაელების სამხედრო სფეროში ეტრუსკთაგან უსესხებიათ:

1) საბრძოლო საყვირი (Diod. Sic. V, 1)

2) წოდება მხედართმთავართათვის (Diod. Sic. V, 1)

3) ტრიუმფი და ტრიუმფალური მორთულობანი (Strabo. *Geogr.* V, II, 2)

საბრძოლო საყვირის შესახებ ჩვენ მოგვიანებით, მუსიკაზე მსჯელობისას შევჩერდებით. რაც შეეხება მხედართმთავართა და სამხედრო პირთა წოდებებს, მართალია წყაროები მათ კონკრეტულად არ მიუთითებენ, მაგრამ თანამედროვე გამოკვლევებით დადგენილია შემდეგი ლათინური სიტყვების ეტრუსკული წარმომავლობა:<sup>6</sup>

lar, latis „მხედართმთავარი“

lix, lixa, ae – ჯარისკაცი

metellus, j – დაქირავებული ჯარისკაცი

<sup>6</sup> გამყრელიძე 2002, 144-151.



miles, milites – ჯარისკაცი

cacula, ae – ჯარისკაცი

\*lar(s) tjs „მხედართმთავარი“ <ეტრ. larth. ჩვენი აზრით, <Laran „ომის ღმერთი“

veles, itis m „მსუბუქად შეიარაღებული ჯარისკაცი“ <პლინიუსის ინფორმაცია (Nat. hist., VII, 201)

საყურადღებოა, რომ რომაელებმა ეტრუსკებისგან ჯარის ცენტურიებად დაყოფის პრინციპიც შეითვისეს და ასევე შემდეგი სამხედრო ტერმინოლოგია:

1. clipeus „მრგვალი ფარი“

2. fala „ხის კოშკი, ალყის მანქანა“

3. turris „კოშკი, ციხე-სიმაგრე, შენობა, საფორტიფიკაციო ნაგებობა“. ეს სიტყვა თავდაპირველად განიხილებოდა როგორც ბერძნ. tursis-იდან მომდინარე. მკვლევართა აზრით, ეს სიტყვა თავისთავად სასესხებია და შეიძლება მომდინარეობდეს მცირე აზიიდან ეტრუსკულის გზით. საყურადღებოა, რომ თავად ეტრუსკთა ეთნონიმი ბერძნულ და ლათინურ ენაზე უკავშირდება ამ სიტყვას „Tyrrenj, Tu(r)scj“. ვალდე ჰოფმანის აზრით, ეტრ. \*turs(is) „კოშკი“ შეიძლებოდა ყოფილიყო ბერძნული და ლათინური სიტყვების წყარო.<sup>7</sup>

რაც შეეხება ტრიუმფს, რომლის ეტრუსკულობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, წყაროებიც გადმოგვცემენ, სტრაბონის გარდა, პლინიუს უფროსი მოგვითხრობს, რომ ტრიუმფთან ერთად რომაელებმა ეტრუსკებისგან ტრიუმფალური მორთულობებიც ისესხეს და მიუთითებს, რომ რომაელ ტრიუმფატორებს თავზე ეხურათ ეტრუსკული წესისამებრ ოქროსგან დამზადებული გვირგვინები (Plin. Nat. hist. XXXVI, 11 (IV) (4).

<sup>7</sup> Walde and Hofmann 1982, 720.

მართალია, სიტყვას triumphus-ს, როგორც ჩანს, ბერძნული წარმომავლობა აქვს (<thriambos) და რომში via etrusca გავრცელდა (თუმცა არის ამ სიტყვის წმინდა ეტრუსკული ეტიმოლოგიის მომხრენიც), მაგრამ თავად ცერემონიის არსი ეტრუსკულია. ეტრუსკული ტრიუმფი, როგორც დადგენილია, საკრალური მნიშვნელობისა იყო და უკავშირდებოდა მსხვერპლშეწირვის საკულტო ქმედებებს: ამასთან, სიტყვა titulus (titulum გვიანდელი) „აფიშა ან განცხადება, დამაგრებული ჯოხზე, რომელიც დაჰქონდათ ტრიუმფის დროს და რომელზეც ეწერა ტყვეთა რიცხვი, აღებულ ქალაქთა სახელები და ა.შ.“ შემდეგში აფიშა არის ეტრუსკული წარმომავლობის (შდრ. populus).

### **3. რელიგიური სფერო**

ამ ჯგუფში წარმოდგენილია შემდეგი თემატური დაჯგუფებები:

- ა) დივინაცია;
- ბ) ღმერთები;
- გ) მითოლოგია;
- დ) რიტუალები და ჩვეულებები;

#### **ა) დივინაცია**

ეტრუსკული დივინაცია ეფუძნება ღმერთისგან გამოგზავნილ ნიშანთა „ამოცნობის“ ხელოვნებას. ანტიკურ სამყაროში დამკვიდრებული წინასწარმეტყველების ორი ძირითადი ფორმიდან ერთ-ერთს, რომელიც არ აღესრულება ტრანსის მდგომარეობაში მყოფი მედიუმის მიერ; მისნობისას წინასწარმეტყველს სჭირდება გადავიდეს ექსტაზის მდგომარეობაში. მან, უშუალოდ იმის ცოდნის წყალობით, თუ რას მოასწავებს ესა თუ ის ნიშანი, შეიძლება იწინასწარმეტყველოს მოვლენათა

შემდგომი განვითარება. ეს ნიშნები შეიძლება იყოს ციური მოვლენები, ფრინველები და მათი მოძრაობა, მცენარეული სამყარო და სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეული.

არაერთი ანტიკური წყარო, დაახლოებით 30-მდე ავტორი, ეტრუსკული წინასწარმეტყველების ხელოვნებაზე ამახვილებს ყურადღებას. განსაკუთრებით პოპულარულია ჰარუსპიცია – ღვიძლზე მკითხაობა. მარიში, ალალიხში, უგარითში, ხეთებთან და გვიანბრინჯაოს ხანის კვიპროსზე გავრცელებულმა ამ პრაქტიკამ საბერძნეთამდეც მიაღწია და მასზე მინიშნებებს უკვე ჰომეროსის ეპოქაში ვხედავთ (*Od.* 21, 145, 22, 321) („სამსხვერპლო ცხოველზე მჩხიბავი“).

ესქილე „პრომეთეში“ (495-497) პრომეთეს მიაწერს ადამიანებისთვის დივინაციის ამ ხელოვნების საიდუმლოს სწავლებას. წიგნში „ეტრუსკები ანტიკურ ლიტერატურაში“ ჩვენ გამოვთქვით ვარაუდი იმის თაობაზე, რომ მკითხაობის ეს სახეობა, რომელიც ევრიპიდეს „ელექტრაშია“ წარმოდგენილი, ეტრუსკულია თავისი არსით.<sup>8</sup> ეგისტოსი შეისწავლის სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეულს:

„როდესაც მსხვერპლი გაკვეთეს და ეგისტოსმა

მისი წმინდა შიგნეულის შესწავლა დაიწყო

შენიშნა: ღვიძლს თავი არ ჰქონდა, ბუბტი და მისი სადინარები კი

სავსე იყო ნაღველით და ამით მკითხავს კარგს არაფერს უქადდნენ“.

ჩვენი მოსაზრება ეფუძნება შემდეგ არგუმენტებს:

1) ტირსენელების შესახებ ინფორმაცია ამ პერიოდისთვის უკვე კარგადაა ცნობილი (ჰესიოდე, ესქილე, სოფოკლე)

<sup>8</sup> კობახიძე 2007, 99 და შმდ.

2) ინფორმაცია ტირენულ მანტიკაზე, ოდნავ მოგვიანებით პლატონის „კანონებშია“ მოცემული, რაც ცხადყოფს იმას, რომ ძვ.წ. V საუკუნეში და უფრო ადრეც, კარგად იყო ცნობილი ეტრუსკულ წინასწარმეტყველებათა სახეობები.

კერძოდ, პლატონი მიუთითებს, რომ წინასწარმეტყველების მეშვეობითაა შესაძლებელი განისაზღვროს რომელი ღვთაების თუ დემონის სახელი ეწოდოს წმინდა ადგილს და ამ რელიგიური პრაქტიკის მაშინდელ მსოფლიოში ცნობილ სახეობებს ჩამოთვლის:

„სჯეროდათ რა მათი [ღმერთების – ე.კ.], აწყობდნენ სხვადასხვა მსხვერპლშეწირვებს ან თავისი ქვეყნისა ან ტირენულ (Τυρρηικά) თუ კვიპროსულს ან კიდევ სხვა ადგილებიდან (აღებულს)“ (Pl. Leg. V, 738).

მაგრამ თუკი ეს რელიგიური პრაქტიკა ბოლომდე უცხო დარჩა ელინური სამყაროსთვის და ლიტერატურიდან კულტმსახურებაში ვერ გადაინაცვლა, რომაულ სინამდვილეში ეტრუსკთა წინასწარმეტყველება იყო აყვანილი ოფიციალურ რანგში და მისი გამოყენება რიგითი რომაელის ყოველდღიურობის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა.

ამას, პირველ რიგში, წყაროები ადასტურებენ. მაგალითად, ციცერონი (*Div. I* 92) შემდეგს გვაუწყებს: „ეტრურია, გულმოდგინედ აწარმოებდა სწავლულ დაკვირვებებს იმაზე, რაც ხდება ცაში, ამასთანავე, იგი გამოირჩეოდა ყოველგვარი სასწაულებისა და ნიშანთა ინტერპრეტაციით, ამიტომ კარგად მოიქცა სენატი ჩვენი წინაპრების ხანაში, როდესაც სახელმწიფო ჯერ კიდევ არ იყო დამდგარი აყვავების გზაზე. მან მიიღო გადაწყვეტილება, რომ ათი ყმაწვილი უწარჩინებულესი ეტრუსკული გვარისა განეწესებინათ ამ ხელოვნების სასწავლად ეტრურიის

თითო-თითო ტომიდან. ეს იმ მიზნით გაკეთდა, რომ ეს დიდებული ხელოვნება, თუკი მას მდაბიონი მოჰკიდებდნენ ხელს, საპატიო წმინდა საქმიანობისაგან არ გადაქცეულიყო სარფიან ხელობად და არ გამოყენებულიყო ანგარების მიზნით“.

სვეტონიუსი „თორმეტი კეისრის ცხოვრებაში“ აღნიშნავს, რომ ავგუსტუსმა აღადგინა ზოგიერთი დავიწყებას მიცემული ადათ-წესი, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი იყო მკითხაობა ქვეყნის კეთილდღეობისათვის (Suet. Aug. 30, 4). უნდა ითქვას, რომ მკითხაობის ეს სახეობა ეფუძნებოდა „დისციპლინა ეტრუსკას“ ძირითად პრინციპებს და განმარტებებს.

ეტრუსკულ წინასწარმეტყველებზე ზრუნვა არც შემდეგში წყდებოდა, რასაც ტაციტუსის შემდეგი ცნობები მოწმობს: „გამოვიდა კლავდიუსის სენატში მოხსენებით ჰარუსპიკთა კოლეგიის დაარსების თაობაზე, რათა არ ჩამქრალიყო უყურადღებოდ იტალიის უძველესი მეცნიერება. ეტრუსკი წარჩინებულები თავისი ნებით ან რომის სენატის მოწოდებით ინახავდნენ მემკვიდრეობითობის ამ ცოდნას. ამჟამად კი ეს გაცილებით დაუდევრად კეთდება, რაც გამოწვეულია მორწმუნეთა საყოველთაო გულგრილობით და უცხოური ცრურწმენების გავრცელებით. არ უნდა დავუშვათ, რომ წმინდა ჩვეულებანი, რომელთაც დიდ პატივს მიაგებდნენ მწიგნობრობის დროს, დავიწყებას მიეცნენ. აქედან გამომდინარე შედგა სენატის ბრძანება, რომელიც უმაღლეს ქურუმებს ავალებდა განებილათ, თუ რა იყო საჭირო ჰარუსპიკების ხელოვნების შესანარჩუნებლად“ (Ann. XI, 15).

უნდა ითქვას, რომ თავად კლავდიუსი ითვლება ავტორად 12 წიგნად ბერძნულ ენაზე შესრულებული თხზულებისა „ტირენიკა“, რომელმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია.

ეტრუსკი მისნები გვიანანტიკურობაშიც ინარჩუნებდნენ ავტორიტეტს, რაზეც მსჯელობასაც ამიანუს მარცელინუსის და პროკოპი კესარიელის თხზულებებშიც ვხვდებით.

მაგალითად, ამიანუს მარცელინუსი მიუთითებს, რომ იმპერატორ იულიანეს ამაღაში მუდმივად იყვნენ ეტრუსკი ჰარუსპიკები, რომლებიც თავისი მეცნიერებით და წინასწარჭვრეტით ფილოსოფოსებსაც ამარცხებდნენ (*Rerum gestarum libri*, XXIII, 5, 10) ეტრუსკთა წინასწარმეტყველების ხელოვნების შენარჩუნებისათვის რომში ხდებოდა ჩაწერა, გააზრება და, რაც მთავარია, შეთვისება იმისა, რაც ეტრუსკთა წარმოდგენებში იყო შემონახული. როგორც ჩანს, ასე შეიქმნა მრავალრიცხოვანი წიგნები, რომლებიც ეტრუსკთა წინასწარმეტყველების სხვადასხვა ასპექტის სისტემატიზაციას ახდენდნენ. რომში ამ წიგნებში გადმოცემულ მთელს მოძღვრებას სპეციალური სახელწოდებაც კი გამოენახა „*etrusca disciplina*“.

თანამედროვე მეცნიერები ანტიკურ წყაროებში დაცული მონაცემების გათვალისწინებით ფიქრობენ, რომ ეს მოძღვრება ჩამოყალიბებული იყო რამდენიმე წიგნში: *libri haruspici* - სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეულობის მიხედვით დივინაციას იძიებდა, *libri fulgurales* - ელვებზე მკითხაობას შეეხებოდა, *libri fatules* - ადამიანების ბედს, *acheronfici* - იმქვეყნიურ ცხოვრებას, *estentaria* - ღვთაებრივ ნიშანთა განმარტებას.

ეტრუსკთა წინასწარმეტყველების ხელოვნების ყველა შემოთხამოთვლილი მიმართულება სრულყოფილად აისახა ანტიკურ ლიტერატურაშიც. ინფორმაციის გადმოცემასთან ერ-

თად, ანტიკურ წყაროებში ეტრუსკულ დივინაციას მხატვრული დატვირთვაც მიენიჭა. უმეტეს შემთხვევაში, იგი მოვლენათა განვითარების ანონსირებას და ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

და ყველაზე მნიშვნელოვანი - უმეტესწილად ავტორი არ მიუთითებს ამ რელიგიური პრაქტიკის ეტრუსკულ წარმომავლობაზე და მას საერთორომაული კულტმსახურების ორგანულ ნაწილად წარმოადგენს. თვალსაჩინოებისათვის მოვიყვანთ ერთ მაგალითს. ტრაგედიაში „ოიდიპოსი“ სენეკას, ტრადიციული მითისგან განსხვავებით, ახალი პერსონაჟი შემოჰყავს - ტირესიასის ასული მანტო, რომელიც, თუ შეიძლება ასეთიქვას, თებელი მისნის „თვალების“ როლს ასრულებს.

თუკი ბერძნული მითი სიუჟეტის ამ მონაკვეთში ივარგლება ერთი მისნობით, რომელსაც დელფოს ქურუმი წარმოთქვამს, სენეკა აძლიერებს ამ შთაბეჭდილებას მეორე წინასწარმეტყველებით, რომელსაც ტირესისგან ხელდასხმული მანტო ჰარუსპიციის საფუძველზე გამოაცხადებს.

სენეკა დაწვრილებით გადმოგვცემს ამ რიტუალის ყოველ დეტალს. ტირესიასი ბრძანებს:

„დაე, სამსხვერპლოსთან მოიყვანონ თეთრი  
კურო, რომელსაც ჯერ უღელი არ დაუდგამს... (299-300)  
(*Oedip.* (Seneca)

სამსხვერპლოები მოჰფინე აღმოსავლური საკმევლით... (305)

სასწრაფოდ მოაყარე კუროებს მარილიანი ფქვილი...“ (335)

ამის შემდეგ სამსხვერპლო ცხოველის შიგნეულზე მანტო იწყებს დაკვირვებას:

„მშობელო, ეს რა არის? შიგნეული ჩვეულებრივად კი არ  
თრთის,

ის ცახცახებს – ხელებს მითამაშებს  
 და მარღვებიდან სისხლი უხვად მოედინება  
 გული ღრმადაა ჩამარხული, გახრწნილი,  
 ყველა მარღვი ფერმკრთალია, ბევრი ორგანო არ ჩანს,  
 დამპალი ღვიძლი შავი ნაღველით ქაფდება,  
 ერთმმართველისათვის საზარელი ნიშანი არის,  
 ორი თავაკი ბორცვებად ძევს (352-360)  
 მთელი წესრიგი დარღვეულია, ყველაფერი აღრეულია,  
 ყველაფერი უკანაა გაწეული, ფილტვი აკლია  
 მარჯვნივ, სისხლი გაჟღენთილია,  
 გულიც მარცხნივ არაა“.

სენეკა არსად განმარტავს ამ საბედისწერო ნიშანთა მნიშვნელობას, რადგან მათი არსი რომაელთათვის ისედაც გასაგებია.

ჰეპატოსკოპიისათვის ესოდენ დიდი მნიშვნელობის მინიჭებით, რითაც ნაწილობრივ თითქოს მეორე პლანზე ინაცვლებს პითიას წინასწარმეტყველების როლი, ცხადი ხდება, რომ სენეკა, მიუხედავად იმისა, რომ თებეს ციკლს მითებს და ბერძნულ ტრაგედიას კარგად იცნობს და იყენებს თავის თხზულებაში, ცდილობს შთაბეჭდილების გამძლიერებას და რომაელი მაყურებლისთვის გასაგები სიმბოლიკით ტრადიციული სიუჟეტის „განმარტებას“.

ამგვარად, ეტრუსკული მისნობის საერთორომაულ კუთვნილებად აღქმა ცხადყოფს ამ რელიგიური პრაქტიკის გათავისების მცდელობას, რაც თანდათანობით სრულად განხორციელდა კიდევ გვიანანტიკურობის ხანაში.



### ბ) ღმერთები

ეტრუსკული პანთეონის აღდგენისა და შესწავლის დროის გამოვავლინეთ ღვთაებათა ჯგუფი, რომელიც რომაულ ღმერთებთან გვიჩვენებდა მიმართებას, მათგან ყველაზე საყურადღებო მაგალითებია:

ეტრ. ანი - რომ. იანუსი

ეტრ. მარისი - რომ. მარსი

ეტრ. უნი - რომ. იუნო

ეტრ. ნეთუნს - რომ. ნეპტუნუსი

ეტრ. ველხანს - რომ. ვულკანუსი

ეტრ. სატრეს - რომ. სატურნუსი

ეტრ. სელვანს - რომ. სილვანუსი

ეტრ. მენრვა - რომ. მინერვა

ეტრ. ლასები - რომ. ლარები

### ანი – იანუსი

რომაელთა იანუსისგან განსხვავებით, ანი ოთხსახა იყო და მისი ოთხი სახე შეესატყვისებოდა ცის ოთხ რეგიონს (*Lidus, de mensibus* 4, 2; *Verro, rer. div. XIV*).

პიაჩენცაში აღმოჩენილ ძვ.წ. II ს. ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელებზე, რომელიც ჰარუსპიციის შესახებ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს და რომელზეც, არსებითად ჩაწერილია ეტრუსკული ღვთაებების სახელები, ანის რეგიონი ციური ღმერთების, ტინსა და უნის შორისაა ლოკალიზებული.

ეტრუსკული ანი, რომლის სახელიც აშკარად რაღაც კავშირშია შუმერთა ცის ღვთაება ან-თან (ივ. ჯავახიშვილი კი ამ უკანასკნელს უკავშირებდა მეგრელთა ღვთაების ან-თარის, ხევსურთა ან-ატარისა და აფხაზთა ან-თარის სახელწოდებებში

არსებულ ელემენტს)<sup>9</sup> მიეკუთვნება ხმელთაშუაზღვისპირეთის ხალხთა წარმოდგენებში გავრცელებულ კულტს ციური ღვთაებისა, რომლის გავლენითაც მოგვიანებით ჩამოყალიბდა რომაული იანუსი.

ეტრუსკულ ანისთან ერთად, ვფიქრობთ, რომაული იანუსის ფორმირებაში და ეს უფრო მეტად ღმერთის ფუნქციებს შეეხება, მონაწილეობა მიიღო მეორე ეტრუსკულმა ღმერთმა - Culsans-მა, რომელსაც ჰქონდა მიწისქვეშეთისკენ თუ ზეცისკენ მიმავალი „კარიბჭის“ მეთვალყურის, მოდარაჯის ამპლუა.

### **მარისი – მარსი**

მარისის და მის იტალიკურ ვარიანტებს ჩვენ საგანგებო გამოკვლევა მივუძღვენით, სადაც ერთმანეთს შევადარეთ ეტრუსკული მარისი, რომაული მარსი, მარსელთა მარსია/მარსისი და ავსონთა მარსი.

აღმოჩნდა, რომ რომაული მარსი წარმოადგენს ეტრუსკული მარისის კულტის სესხების მაგალითს, თავად ეტრუსკული მარისი კი უკავშირდება ხმელთაშუაზღვისპირეთის რეგიონში გავრცელებული მითის ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟს. მარისის და მარსის ფუნქცია ხთონური ძალების მფარველობაა და მისი შეუღლებით ნაყოფიერების ქალღმერთთან ეთნოსის მამამთავარი იბადება.

### **უნნი – იუნო**

ეტრუსკული ენის ეტიმოლოგიაზე დავა ჯერაც არაა დამთავრებული, მაგრამ ერთი რამ კი ცხადია – ეს ტერმინი არ ეფუძნება რომაულ იუნო-ს. უნის კულტის არქაულობაზე და

<sup>9</sup> ჯავახიშვილი 1979, 123.

მის ორგანულობაზე ეტრუსკული რელიგიისადმი მეტყველებს მისი სახელის დადასტურება ზემოთნახსენები ღვიძლის მოდელებზე. აქედან გამომდინარე ვფიქრობთ, რომ ეტრუსკულმა უნიმ რომაული იუნოს როგორც ტერმინის, ისე კულტის ჩამოყალიბების ადრეულ პერიოდზე დიდი გავლენა მოახდინა.

### **ნეთუნს – ნეპტუნუსი**

ნეთუნს, რომლის გაიგივება მოგვიანებით მოხდა ზღვის ღვთაებასთან, ეტრუსკულ პანთეონში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. მისი სახელი ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელებზე ორჯერაა ნახსენები, ამასთან ერთად, რაც აგრეთვე მნიშვნელოვანია, ნეთუნსი ფიგურირებს ზაგრების მუმიის ტექსტშიც.

ნეთუნსის ნეპტუნუსთან დაკავშირება პლინიუსთანაა მოცემული. იგი აღნიშნავს, რომ ჰარუსპიკთა მოძღვრების მიხედვით, ნეპტუნუსის სახელს ნალვლის ბუშტი უკავშირდება. ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელებზე ნეთუნსის სახელის მდებარეობა სრულიად თანხვედება პლინიუსის ამ ცნობას. დღესდღეობით არ არსებობს ერთი გამოკვეთილი აზრი იმის თაობაზე, თუ რად უნდა ვეძიოთ სესხების წყარო ინდოევოპულ თუ ეტრუსკულ სამყაროში (neptu – წყლის სუბსტანცია ინდოევრ. // Nepete ეტრ. ქალაქის სახელი), მაგრამ სიტყვის ყალიბი Ne-thuns, მისი არსებობა ღვიძლის მოდელებზე, მიუთითებს nethuns-ის ორგანულობაზე ეტრუსკული ენობრივი სამყაროსთვის, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ეს ფუძე, თუნდაც ნასესხები რომ იყოს, ლათინურში ეტრუსკულიდანაა შესული.

### **ველხანს – ვულკანუსი**

ველხანსის ფუნქციები ეტრუსკულ რელიგიაში ბოლომდე გაურკვეველია. ერთნი მას ბუნების ღმერთად მიიჩნევენ,

სხვებს კი იგი მიწისქვეშეთის ღვთაება ჰგონიათ.<sup>10</sup> დღეს ჩვენს ხელთ არსებულ მასალებზე დაყრდნობით, პირველი თვალსაზრისი უფრო სარწმუნოდ გამოიყურება. ამაზე მიგვანიშნებს ეტრუსკული ფუძე „vel, velta“ – „მიწა“ და გარკვეული კავშირები კრეტულ ზევსს ველხანოსთან, რომელიც ბუნების მფარველად მიიჩნევა.<sup>11</sup>

თავად ტერმინის დონეზე შეიძლება ითქვას, რომ მკვლევართა უმეტესობა იქითკენ იხრება, რომ ტერმინი ეტრუსკულიდან ლათინურ ენაშია შესული და არა პირიქით, რადგან შესაბამისობა ეტრუსკულიც e/ ლათ. O მრავალი სხვა მაგალითი დასტურდება, ხოლო პირიქით – უცნობია. თანაც რომაელთა Volcanus-ს ეტრუსკებში Vulca ფორმა უნდა მიეცა.

ფუნქციათა ნაწილი ვულკანუსს შეიძლება მეორე ეტრუსკული ღმერთისგან, Sethlans-ისგან მიეღო, რომელიც მჭედლის სახითაა გამოხატული არაერთი პოპულონიურ მონეტაზე. ის ფაქტი, რომ სერვიუსი მას ელვისმპყრობელად წარმოადგენს (*Aen.* I, 42) სრულიად გამორიცხავს სეთლანსის სახით ჰეფესტოს კულტის კოპირებას.

უნდა ითქვას, რომ ეტრუსკულ სინამდვილეში იკონოგრაფიული ჰეფესტოს იმპორტირების დროისთვის უკვე არსებობდა ბერძნული ღვთაების შესაბამისი მჭედლობის ღმერთი (ანუ სეთლანსი). ამასთან ერთად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სეთლანს-ველხანს-ვულკანუს-ჰეფესტო ხმელთაშუაზღვისპირეთში გავრცელებული ერთი არქაული კულტის სხვადასხვა ონომასტიკური ვარიანტებია, მითუმეტეს რომ ბერძნული რელიგიის ისტორიის სპეციალისტთა აზრით, თავად ჰეფესტო

<sup>10</sup> კობახიძე 1994, 64.

<sup>11</sup> Nilsson 1950.

ელინურ სამყაროში აშკარად მცირე აზიიდან შემოსული ღმერთი უნდა ყოფილიყო.<sup>12</sup>

### სატრეს - სატურნუსი

ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზევე გვხვდება ეტრუსკული ღვთაება Satres, რომელიც თავიდანვე, ტერმინის მსგავსების გამო, სატურნუსს დაუკავშირეს.

მართლაც, ეტრუსკული სატრე, როგორც ჩანს, სატურნუსის შესატყვისი ფუნქციებით იყო აღჭურვილი. ამაზე პლინიუსიც მიუთითებს (N. h., II, 52, (39), რომელიც გადმოგვცემს: „ეტრურიაში ფიქრობენ, რომ ზოგიერთი ელვა მიწიდან მოდის... და ფიქრობენ, რომ ისინი პლანეტა სატურნუსიდან მოდიან“.

ამაზე მეტყველებს ასევე სატრეს „გარემოცვაც“ ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზე. სატრე, რომლის „სახლი“ მარჯვენა, ავის-მომტან მხარეზეა მოთავსებული, „ემეზობლება“ ბუნების და დაბადების ისეთ ღმერთებს, როგორიცაა სელვა (№ 36), ლეთმს (№ 37), ფუფლუნს (№ 10).

მეცნიერთა შორის გავრცელებულია აზრი, რომ ეტრუსკული Satres კულტი კრეტული წარმოშობისაა.<sup>13</sup> პელასგებმა, რომლებიც ამ კუნძულზე სახლობდნენ, ნემიროვსკის აზრით, ფრიგიულ-თრაკიულ ტომებთან მეზობლობაში შეითვისეს მათი ერთ-ერთი ღმერთის, სატრას თავყანისცემა.<sup>14</sup>

თავად ეტრუსკულ სინამდვილეში კულტის არქაულობა და Satr- ფუძის პროდუქტიულობა (Sature - ზმნა, sarthrs - საგვარე-

<sup>12</sup> Burhert 1977, 260-262.

<sup>13</sup> Grenier 1948, 22.

<sup>14</sup> Немировский 1983.

ულოს სახელი) მიუთითებს, რომ, როგორც ჩანს, ეს კულტი შესულია რომაულ პანთეონში ეტრუსკული სამყაროდან.

### სელვანს - სილვანუსი

ზემოთმოყვანილი ღვთაებების მსგავსად, ეტრუსკული *Selvans* დადასტურებულია ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზე აღნუსხული ღმერთების გვერდით. მისი მეზობლობა *fuflungs*-თან და ნუსხურ *Maris*-თან, მკვლევართა უმეტესობას აფიქრებინებს, რომ მას მიწის სასიცოცხლო ძალების მფარველობის ფუნქციები ჰქონდა.<sup>15</sup>

აშკარაა, რომ რომაულ *Silvanus*-თან შედარებით, ეტრუსკულ *Selvans*-ს უფრო მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა, ვიდრე *Silvanus*-ს რომში, რადგან ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზე მას საკუთარი სახლი გააჩნდა და დივინაციის ერთ-ერთ რგოლს წარმოადგენდა.

თუკი ვერგილიუსის ცნობასაც მოვიშველიებთ, რომელიც სილვანუსის კულტს პელასგებს უკავშირებს (*Aen.* 8, 600), შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეს კულტი ეტრუსკებმა ხმელთაშუაზღვისპირეთის მოსახლე უძველესი ტომებისგან მემკვიდრეობით მიიღეს, აღჭურვეს იგი საკუთარი რელიგიისთვის ნიშანდობლივი ელემენტებით და ნიადაგი მოუმზადეს რომაული *Silvanus*-ის თაყვანისცემას რომში.

### მენრვა - მინერვა

*Menrva*, ეტრუსკული ტრიადის *Tin – Uni – Menrva*-ს ერთ-ერთი წევრი, ფუნქციურად გაიგივებულია რომაულ *Minerva*-თან.

---

<sup>15</sup> Dorsey 1992.

ეტრუსკულ პანთეონში „სამების“ რეალობის მომხრეთა არ-გუმენტები ეფუძნება ანტიკურ წყაროებს. ვიტრუვიუსის ცნობით, რომში აუცილებელი იყო in excelsissimo loco იუპიტერის, იუნოსა და მირერვასთვის ტაძრის აგება – ასე აშენდა კიდევ რომის კაპიტოლიუმის ტაძარი, ხოლო სერვიუსი აღნიშნავს (*Ad Aeneidus*, I, 422), რომ ეტრუსკა დისციპლინას მიხედვით, „ქალაქი არ ითვლებოდა ყველა წეს-კანონის დაცვით დაარსებულად, თუ მას არ გააჩნდა სამი კარი... და სამი ტაძარი, მიძღვნილი იუპიტერის, იუნოსა და მინერვასადმი“.

ამასთან, არქეოლოგიური მასალა მიუთითებს, რომ ეტრუსკთა ტაძრებს სამნავიანობა პირდაპირ უკავშირდებოდა სამების სიმბოლიკას.

ამ ჰიპოთეზის მომხრეთაგან განსხვავებით, მეცნიერთა ერთი ჯგუფი მიიჩნევს, რომ „სამების“ არსებობა ეტრუსკულ პანთეონში საეჭვოა, რადგან იგი არასდროსაა ნახსენები რელიგიურ თუ მიძღვნილ წარწერებში. ამასთან, სამნავიანის გარდა, ეტრუსური ტერიტორიაზე დადასტურებულია ერთნავიანი ტაძრებიც.

ამასთან, ეტრ. Menrva არ ჩანს ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელებზე, რაც ეჭვის ქვეშ აყენებს ტრიადის არსებობასაც.

ეტრ. Menrva-ს ეტიმოლოგიაზე არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. ზოგიერთი მკვლევარი ემხრობა ფუძის ინდოევროპულობას, ზოგიერთი – მთლიანად უკავშირებს ეტრუსკულ სამყაროს. რისმაგ გორდუზიანი მიიჩნევს, რომ ამ ტერმინში გამოიყოფა men- ფუძე, რომელიც „მიძღვნას, მიცემას“ გულისხმობს, რომელსაც დაერთვის ეტრუსკულისთვის დამახასიათებელი r აფიქსი და va სუფიქსი. ქართველი მეცნიერი მიუთითებს როგორც ერთის, ისე მეორეს პროდუქტიულობაზე ეტრუს-

კებში და ქართულ მასალასთან შედარების შემდეგ ასკვნის, რომ ეტრუსკული სახელი მოქმედების სახელის მნიშვნელობის შემცველი უნდა იყოს.<sup>16</sup>

ამრიგად, Menrva, რომელსაც ფალისკურ და ოსკურ ენებშიც აქვს პარალელები, თანაც, სერვიუსის ცნობით, აქვს ელვები – manubiae minervales, რაც მის არქაულობაზე მიუთითებს, ჩვენი აზრით, არის ეტრუსკული პანთეონის ორგანული ღვთაება. ეს თვალსაზრისი არქეოლოგიურადაც შეიძლება დავადასტუროთ – კერძოდ, ვეისა და სანტა მარნელაში ნაპოვნია მინერვას სამსხვერპლოები, რომლებიც საგანგებო ხვრელით (Mundus) უკავშირდებიან მიწის სკნელს, რაც კულტის ხთონურობაზე მიუთითებს. კულტი საერთო იტალიკურია და რომაულში ეტრუსკული გზითაა მოხვედრილი.

### ლასები – ლარები

ლასებს, მიუხედავად იმისა, რომ ე.წ. დამხმარე ღმერთების ფუნქციები ჰქონდათ, თავიანთი „სახლიც“ გააჩნდათ ბრინჯაოს ღვიძლის მოდელზე, რაც აშკარად ცხადყოფს არა მხოლოდ იმას, რომ ლასები, ეტრუსკულ რელიგიაში კულტ-მსახურების ობიექტებს წარმოადგენდნენ, არამედ იმასაც, რომ მათი როლი ეტრუსკულ პანთეონში მნიშვნელოვანი იყო.

საყურადღებოა, რომ რომაული ლარებისგან განსხვავებით მათ მრავალი სახელი თუ მეტსახელი შემოგვრჩა: მეან, მუნთნა, ახუნანა, რაკუნეტა, სოტმიკა, ვეკუვია, ახავიზერ, ალპან და ბევრი სხვ.

ფუნქციურად როგორც ლასები, ისე ლარები სახლის და ოჯახური კერიის მფარველებად მოიაზრებოდნენ და ბუნების

<sup>16</sup> გორდეზიანი 2007, 336.



მოვლენათა პერსონიფიკაციას წარმოადგენენ.<sup>17</sup> თუმცა ვფიქრობთ, ტერმინი და კულტი ლათინურში ეტრუსკულიდანაა შესული, სადაც *r*-ს განვითარება როტაციზმის შედეგი უნდა იყოს. ამას ადასტურებს ერთ-ერთი არქაული ლათინური წარწერა, სადაც *lar* ფორმის ნაცვლად დასტურდება *lases*<sup>18</sup> (CIL). რაც შეეხება თავად *lasa*-ს ეტიმოლოგიას, როგორც ჩანს, იგი მჭიდროდაა დაკავშირებული ეტრუსკულ გარემოსთან.

ამას, ჩვენი აზრით, ადასტურებს ვარო (L. L. V, 74), რომელიც *Lares*-ს უკავშირებს საბინურ სიკვდილის ქალღმერთს *Larunda* და მიწისქვეშეთის ქალღმერთს *Acca Larentia*-ს. ამ სახელთა ეტრუსკულ წარმომავლობაზე კი მეტყველებს სუფიქსები *-nd* და *-nt* (ამ სუფიქსებთან დაკავშირებით აზრს გამოთქვამს ბრეიერი - Breyer G., *Etruskisches Sprachgut im Laternisher unter Ausschluss des spezifisch onomastischen Bereiches*, Leuven, 1993, 517 და შემდეგი).

ეტრუსკული ეტიმოლოგია უნდა ჰქონდეს კიდევ შემდეგ რომაულ ღვთაებებს:

*Autumnus*, *j* „შემოდგომა“, შემდეგში პერსონიფიცირებული და გაღმერთებული *Vertumnus* (იხ. პროპერციუსი)

\**Barnus* ტერტულიანეს მიერ ციტირებული „კარიბჭის ღმერთი“

*Camenae* „წყაროების და წყლების მფარველი ქალღმერთები“, შემდეგში „მუზები“ (იხ. მაკრობიუსი)

*Carmentis* (*Carmenta*) „დაბადების და წინასწარმეტყველების არქაული ღვთაება“

*Consus*, *j m* „მიწის არქაული ღვთაება“

<sup>17</sup> Василюк 1978, 57.

<sup>18</sup> *Corpus Inscriptionum Latinarum*, B., 1884.

*Egeria*, ae *f* „ნიმფა“

*Feronia*, ae *f* „ძველი იტალიკური მიწის და მიცვალებულთა ღვთაების სახელი“

*Lauerna*, ae *f* „მიწისქვეშეთის ქალღმერთი, რომელსაც ავენტინუმთან ეკუთვნოდა საკურთხეველი და ჭალა“

*Lua*, ae *f* „არქაული იტალიური ქალღმერთი“

*Manturna*, ae *f* „ეტრუსკული წარმომავლობის ქორწინების ქალღმერთი“

*Mercurius*, j *m* „ვაჭრობის ღმერთი“ (<ეტრ. *mercura* „საგვარეულო ღვთაება“)

*Mwtwnus* „ვალტიკური ღვთაება“

*Picumnus*, j *m* „არქაული იტალიკური ღვთაება, ქორწინების რიტუალთან დაკავშირებული“

*Summanus*, j „იუპიტერის ეპითეტი“

*tellus*, *wris* „დედამიწა“

*Tenitae* „ბედის ქალღმერთები“

*Tutunus*, j *m* „პრიაპული ღვთაება“

*Vitumnus*, j *m* „ძველი იტალიკური სიცოცხლის ღვთაების სახელი“

*Volturnus*, j *m* „გაღმერთებული მდინარე რომში“

*Volumnus*, j *m*; *Volumna*, ae *f* „ბავშვების მფარველი ღვთაებები“.

### გ) მითოლოგია

რომაული მითოლოგია საკუთარ მითებში ეტრუსკული თქმულებებისა და პერსონაჟების კოპირების და „ჩასმის“ არაერთ მაგალითს გვთავაზობს.

ზემოთ ჩვენ უკვე ვახსენეთ მითი რომულუსის და რემუსის შესახებ, რომლის წარმომავლობაზე მსჯელობა პოლიტიკური და სოციალური სფეროს განხილვის დროს შემოგთავაზებთ.

ეტრუსკული სამყარო საკმაოდ მეტყველად არის წარმოდგენილი ვერგილიუსის „ენეიდაში“. ეს საკითხი ცალკე სტატიის სახით საკმაოდ დაწვრილებით გვაქვს გამოკვლეული. გამოვყოფთ მხოლოდ მთავარ მომენტებს მითოლოგიურ პერსონაჟებთან დაკავშირებით.

თავიდანვე გვინდა მივუთითოთ, რომ „ენეიდაში“ არაერთი მითია გამოყენებული, რომელთა დიდი ნაწილი ვერგილიუსს, როგორც ცნობილია, გაიუს მეცენატმა, წარმოშობით არეცელმა ეტრუსკმა წარჩინებულმა მოუთხრო.

ვერგილიუსი „ენეიდის“ ერთ-ერთ მთავარ პერსონაჟად წარმოადგენს ტარხონს – ენეასის ეტრუსკ მოკავშირეს (VII, 505), იგი აგილას (იგივე, ცერეს) მეფეა, რომელიც იბრძვის ტირან მეზენციუსისა და რუტულეების წინააღმდეგ.

თავად ეტრუსკული მითოლოგიის მიხედვით, ტარხონი არის შვილი (ან ძმა) ტირსენოსისა, ეტრუსკთა მეფისა, რომელიც მათ ლიდიიდან შემოუძღვა. მან მამის ნება-სურვილით დააარსა ეტრურიის 12 ქალაქი და სახელმწიფოებრივი ორგანიზების მყარი პრინციპები შეიმუშავა. იგი წინასწარმეტყველებაშიც ფრიად განსწავლული იყო, რომლის ხელოვნებაც მან ტაგესმა განუმარტა.

ვერგილიუსი, როგორც ვხედავთ, ცნობილი მითოლოგიური პერსონაჟის მხოლოდ სახეს იყენებს, ქმნის ახალ თქმულებებს, რომელიც უკვე რომაული მითოლოგიის კუთვნილება ხდება.

ჩვენი აზრით, ენეასისა და ტარხონის მოკავშირეობა „ენეიდაში“ პოლიტიკურ მოტივაციას უქმნის რომაული სახელმწი-

ფოს ერთიანობას, რომლის შემადგენლობაში ეტრურია სულ ახალი შესულია. ამასთან ერთად, ვფიქრობთ, რომი შესაძლებელია ისიც ვივარაუდოთ, რომ ვერგილიუსი პერსონაჟთა ძერწვისას ჩვეულ ალეგორიულობას არ ღალატობს და ტარხონის სახით თავის მფარველს, მეცენატს წარმოადგენს.

მეორე პერსონაჟი, რომელიც „ენეიდაში“ ფიგურირებს, არის ცერეს მეფე მეზენციუსი, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში ამაყ ეტრუსკებს მონობაში ამყოფებდა. იგი ცნობილი იყო განსაკუთრებული სისასტიკით, ღმერთების გმობით და სიკვდილით დასჯის საშინელი მეთოდებით.

მეზენციუსი, ვერგილიუსის თქმით, თავად ეტრუსკებმა გააძევეს და მან რუტულელებთან ჰპოვა თავშესაფარი, იგი მეფე ტურნუსთან ერთად ჩაება ენეასის წინააღმდეგ ომში. ვერგილიუსის მიერ შექმნილ ამ მხატვრულ სახეს და ახალ სიუჟეტს რომაულ მითოლოგიაში, ისტორიული პროტოტიპი გააჩნდა. ერთი შეხედვით, ეს უნდა ყოფილიყო ტარკვინიუს ამაყი, რომელიც რომაელებმა გააძევეს და მან დასახმარებლად მეფე პორსენას მიმართა. თუმცა, თანამედროვე მეცნიერებაში მიჩნეულია, რომ მეზენციუსში ვერგილიუსმა იგულისხმა სწორედ კიუზის მეფე პორსენა, რომლის განსაკუთრებულ სისასტიკეზე ინფორმაცია ჰეროდოტოსის ერთ ცნობას ეფუძნება.

კერძოდ, ბერძენი ისტორიკოსი, გადმოსცემს რა ძვ.წ. 540 წლის ამბებს, მოგვითხრობს ეტრუსკთა და კართაგენელთა გაერთიანებული ფლოტის მიერ ფოკიდელი ბერძნების დამარცხებაზე. ჰეროდოტოსი აღნიშნავს, რომ ტყვედჩავარდნილი ბერძნები ცერეს მკვიდრებმა პორსენას ბრძანებით ჩაქოლეს (Hdt. I, 167).

ტარხონთან დაკავშირებით ვახსენეთ ეტრუსკული მითოლოგიის კიდევ ერთი პერსონაჟი, ტაგესი, რომელიც ძალზე პოპულარული პერსონაჟია ანტიკურ ლიტერატურაში (Cic. *Div.* II, 23, 50; Festus, 492, 6, Ovid. *Met.* XV, 552, Arn. *Adv. nat.* II, 69, Censorinus, *DNIV*, 13 და ა.შ.).

ეტრუსკული მითის მიხედვით, რომელსაც ციცერონი დაწვრილებით მოგვითხრობს, ერთხელ ტარკვინიაში, როდესაც მხვნელმა ღრმად გაავლო გუთანს, ნიადაგიდან ამოხტა ვინმე ტაგესი. როგორც ეტრუსკულ წიგნებში წერია გარეგნობით იგი იყო ბიჭი, ხოლო სიბრძნით – მოხუცი. მისი დანახვისას გლემმა ყვირილი დაიწყო და მალე ამ ადგილას მთელი ეტრურია შეგროვდა – ტაგესი დიდხანს ლაპარაკობდა ხალხთან, რომელმაც მისი სიტყვები დაიმახსოვრა და ჩაიწერა. მთელი მისი საუბარი იყო იმაზე, რამაც ჰარუსპიციის მეცნიერება შეადგინა, მოგვიანებით იგი უფრო განივრცო, რადგან ამ ცნობებს ახალი დაემატა (Cic. *Div.* II, XXII).

ტაგესი ძალზე პოპულარული პერსონაჟია ანტიკურ წყაროებში. მას გვიანანტიკურობაშიც კი ვხვდებით, კერძოდ ლიდუსის თხზულებაში „De ostentis“ (VI ს.). მათგან საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ოვიდიუსის `მეტამორფოზები~, რადგან ამ თხზულებაში, ჩვენი აზრით, ეტრუსკული მითის გარკვეულ გადამუშავებაზე შეიძლება ვიმსჯელოთ.

XV წიგნში სათაურით „ტაგესი, რომელუსის შუბი, კიპუსი“, ოვიდიუსი გადმოგვცემს:

„და ნიმფები შეაკრთო ახალმა ამბავმა და ამპონთაგან  
შობილი ძე განცვიფრდა, როგორც ტირენელი მხვნედი,  
რომელმაც საბედისწერო ბელტი ნახა მინდვრის შუაგულს.  
იგი თავისით ამოდრავდა. არაფერს შეურხევია,

სწრაფად მიიღო ადამიანის სახე, მიწისა – მიატოვა  
 ახლახანს შეძენილი პირი გააღო, მომავალი ბედის  
 სათქმელად  
 ადგილობრივნი უწოდებდნენ ტაგესს, მან პირველმა  
 ეტრუსკებს  
 ასწავლა მომავლის ამბების განჭვრეტა“ (XV, 552-359).

როგორც ვხედავთ, ოვიდიუსს ამ ცნობილი მითის სიუჟეტის შინაარსი ნაწილობრივ შეცვლილი აქვს. რომაელი პოეტი ტაგესს მიწის ბელტისგან ადამიანად გარდასახულად წარმოადგენს.

ეს ცვლილება რომ არა, ცხადია, ტაგესის შესახებ ლეგენდის „მეტამორფოზების“ ქარგაში ჩასმა გართულდებოდა.

რატომ თვლის საჭიროდ ოვიდიუსი მითის „კორექტირებას“ საიმისოდ, რომ ბუნებრივად მოაქციოს „მეტამორფოზების“ თემატურ ჩარჩოში?

ჩვენი აზრით, ამის სამი ძირითადი მიზეზი არსებობს:

1. ოვიდიუსს სურს „მეტამორფოზების“ სიუჟეტში ბერძნულ-რომაული მითოლოგიის ცნობილი მითების გარდა, ჩართოს ლიტერატურულად ნაკლებად დამუშავებული პოპულარული თქმულებები.

2. ბერძნული მითოლოგიის მდიდარი მასალის ფონზე ოვიდიუსი ცდილობს იტალიკური „ფრთის“ გაძლიერებას.

3. ოვიდიუსი, მართალია ახდენს ეტრუსკული მასალის იდენტიფიკაციას (Tyrrhenus arator, Etruscum edocuit), მაგრამ მას რომაული მითოლოგიის განუყოფელ ნაწილად აღიქვამს, რაც პოეტს მითში გარკვეული „შესწორების“ შეტანის თავისუფლებას ანიჭებს.

### დ) რიტუალები და წესები

ჩვენამდე მოღწეული ცნობების საფუძველზე, ეტრუსკებისგან რომაელებს შემდეგი მნიშვნელოვანი რიტუალები და წესები გადმოუღიათ:

1. ქალაქის დაარსების რიტუალი
2. ტაძრებისა და წმინდა ადგილებისათვის ადგილის შერჩევის წესები
3. საქორწინო რიტუალი

#### 1. ქალაქის დაარსების რიტუალი

პლუტარქოსის ცნობით, ქალაქი რომი რომულუსმა ტირენიდან საგანგებოდ მოწვეული ქურუმების რჩევა-დარიგებით და დახმარებით დაუფუძნებია (რომულუსი, XI, I).

ქალაქის დაარსების ამ ეტრუსკული რიტუალის აღწერას პლუტარქოსი საკმაოდ მოზრდილ პასაჟს უთმობს.

„უპირველეს ყოვლისა, – წერს პლუტარქოსი, – ამ ადგილას, სადაც ახლა კომიციუმია, ამოთხარეს ორმო და შიგ ყველაფერი ახლადმოყვანილი ჩააწყვეს, რაც ბუნებამ გაიღო. ბოლოს თითოეულმა ამ ორმოში ჩაყარა იმ მხრიდან მოტანილი მიწა მუჭით, საიდანაც მოვიდნენ. შემდეგ ეს მიწა აურიეს ერთმანეთში, ამ ორმოს უწოდეს მუნდუსი – სამყარო – ანუ მისი შუაგული. მის ირგვლივ ქალაქის საზღვრები წრიულად შემოხაზეს.

ქალაქის დამფუძნებელმა გუთანში შეაბა ხარი და ძროხა, თავად გუთანს კი გაუკეთა სპილენძის სახნისი, გაუძღვა გუთანს და წრიულ ნიშნულზე ღრმა თხრილი გაავლო. მათ, ვინც გუთანს უკან მიჰყვებოდა, ევალებოდა ბელტები წრის შიგნით მოექციათ მიწის ბელტები არ უნდა გადასცილებოდ-

ნენ მიჯნას. ასეთი სამიჯნო წრით განსაზღვრეს ქალაქის კედლის მოხაზულობა და მას უწოდებდნენ პომერიუმს, რომელიც სიტყვიდან ბგერების დაკარგვითაა მიღებული (post merium - ე.კ.) და ნიშნავს „კედლის შემდეგ, უკან“. სადაც კარიბჭის გაკეთებას გეგმავდნენ, სახნისს მიწიდან იღებდნენ, გუთანს ზევით სწევდნენ და არ ხნავდნენ. ამიტომ კარიბიჭეს წმინდა ადგილად არ მიიჩნევენ. ასე რომ არ იყოს (ანუ კარიბჭე რომ წმინდა ადგილი იყოს) ზოგიერთი აუცილებელი, მაგრამ არაწმინდა ნივთის ქალაქში შემოტანა და გატანა მკრეხელობად ჩაითვლებოდა (რომულუსი, 11).

ქალაქის დაარსების რიტუალი და მისი სიმბოლიკა, რომელიც ძველი სამყაროს არაერთი ცივილიზაციისთვის არის ცნობილი, ცხადია, საგანგებო შესწავლას საჭიროებს, რაც საგრძნობლად სცილდება ჩვეული საკვლევი თემის ჩარჩოებს, ამიტომ ჩვენ მხოლოდ იმის დადგენას შევეცდებით, რამდენად ახლოა ეტრუსკულ რეალობასთან პლუტარქოსის ინფორმაცია, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რამდენად „ჯდება“ ეტრუსკული წარმოდგენების კონტექსტში იმ რიტუალის არსი, რომელიც პლუტარქოსთანაა აღწერილი.

პლუტარქოსთან მოყვანილი ცნობიდან ჩვენთვის საყურადღებოა შემდეგი დეტალების თანმიმდევრობა:

1. ორმოს ამოთხრა

ორმოსთვის სახელის დარქმევა

მუნდუსის ეტიმოლოგია

2. ქალაქის საზღვრების წრიული ფორმა (ცენტრი - მუნდუსი)

3. მიჯნების გუთნით გავლება



## 1. ორმო. ორმოსთვის სახელის დარქმევა. მუნდუსი

უნდა ითქვას, რომ ყველა სახის ეტრუსკული მჩხიბაობა იწყება საკრალური სივრცის მონიშვნით. ეტრუსკული საკრალური კულტმსახურებისათვის ამოსავალი გეომეტრიული ფორმა არის წრე. ქალაქის დაარსების რიტუალშიც ორჯერ ფიგურირებს „წრე“ – მუნდუსის (ორმო) და ქალაქის კედლების წრიული მოხაზულობის სახით.

ორმოს ამოთხრა „ელვების დასაფლავების“ რიტუალშიც გამოიყენება და აღნიშნავს როგორც ძველის დასასრულს, ისე ახლის დასაწყისს.

სახელის დარქმევა კი<sup>19</sup> ადგილისთვის ახალი, დადებითი „კარმის“ მინიჭებას უნდა ემსახურებოდეს.

რაც შეეხება სიტყვა mundus-ს მკვლევართა უმეტესობა მის ეტრუსკულ წარმომავლობას ადასტურებს.<sup>20</sup>

მართლაც, ამ ლათინიზირებული სიტყვის ფუძე mun- საკმაოდ პროდუქტიულია ეტრუსკულ ენობრივ სამყაროში (mun-, muni „საფლავი, მიწისქვეშა სამყოფელი, ადგილი“, Munthuch – „მიწისქვეშეთის მკვიდრი ერთ-ერთი ლასა“) და ორგანულად უკავშირდება მას.

## 2. ქალაქის საზღვრების წრიული ფორმა

ზემოთმოყვანილ კომენტარს უკავშირდება ქალაქის საზღვრების წრიული ფორმაც, რომელიც ე.წ. წმინდა ზეციური სივრცის დედამიწაზე პროეცირების ნიმუშს წარმოადგენს.

ჩვენი აზრით, სამივე „სკნელის“ კავშირის მეშვეობით (მიწისქვეშეთი – mundus, ორმო შესასვლელი მიწისქვეშეთში,

<sup>19</sup> კობახიძე 2007, 51.

<sup>20</sup> Bloch 1962, 134.

ცა – წრის სიმბოლიკა, დედამიწა – ამ „სკნელთა“ გადაკვეთის და პროეცირების ადგილი) ხდება ქალაქის სიმტკიცის, მისი შეუვალობის უზრუნველყოფა.

### 3. მიჯნების გუთნით გავლება

ცნობილ ეტრუსკულ მითში ტაგესის შესახებ მიწის მხვნელი იხილავს მიწიდან ამომხტარ ღვთაებას და მისგან დივინაციის ხელოვნებას შეისწავლის.

სწორედ ერთმანეთისკენ გადადგმული ნაბიჯი (მხვნელის გუთანი ჩადის მიწის სიღრმეში, ხოლო ღვთაება მიწის ზედ – ციდან ცის სინათლეზე ამოდის) შესაძლებელს ხდის ამ ორი სკნელის გაერთიანებას მესამე სკნელის (ზეცის) საიდუმლოთა (ღვთაებრივთა ნების) შესატყობად.

ამრიგად, შეიძლება გარკვევით ითქვას, რომ პლუტარქოსთან აღწერილი ქალაქის დაარსების რიტუალი თავისი არსით ეტრუსკულია და მყარად ჯდება ეტრუსკული წარმოდგენების კონტექსტში, ეფუძნება რა templum-ის აგების განსაზღვრულ პრინციპს. და საერთოდ, ვარო აღნიშნავს, რომ ლაციუმში ქალაქებს აარსებდნენ ეტრუსკული წესით (Etrusco rito) (L. L, 5, 143).

### 2. ტაძრებისა და წმინდა ადგილებისთვის ადგილის შერჩევის კონცეფცია და წესები

ზემოთ დავიმოწმეთ პლატონი, რომელიც აღნიშნავდა „კანონების“ V წიგნში, რომ წინასწარმეტყველებითაა შესაძლებელი ზუსტად განისაზღვროს რომელი ღვთაების თუ დემონის სახელი უნდა ეწოდოს წმინდა ადგილს.

ამ კონტექსტში პლატონი რელიგიური პრაქტიკის მაშინდელ მსოფლიოში ცნობილ სახეობათა შორის „ტირენულ“ მისნობასაც ახსენებს (V, 738).

ვიტრუვიუსთან მოცემულია ტაძართა ლოკალიზაციის იტალიკური კონცეფცია, რომელიც, ავტორის თქმით, მთლიანად ეტრუსკულია და ეფუძნება ტირენული დივინაციის პრინციპებს.

„ჯერ კიდევ ეტრუსკ მკითხავთა წერილობით რჩევა-დარიგებებშია მოცემული, – აღნიშნავს ვიტრუვიუსი, – რომ ვენუსის, ვულკანუსის და მარსის ტაძრები განეთავსებინათ ქალაქის კედლის საზღვრის მიღმა. ვენუსთან დაკავშირებით იმიტომ, რომ ქალაქში ახალგაზრდობა ან ოჯახის ქალები სასიყვარულო ავხორცობას არ შეეპყრო, ვულკანუსისა იმიტომ, რომ მისი ღვთაებრივი ძალის გამოჩენით ქალაქის კედლებიდან, კულტებისა და მსხვერპლშეწირვის ქმედებათა გავლენით, ქალაქის ნაგებობები თავისუფლდებოდნენ ხანძრის საფრთხისაგან, ხოლო როდესაც მარსის ღვთაებრიობა ქალაქის მიჯნის მიღმა იქნება განთავსებული, ასეთ შემთხვევაში არც მოქალაქეთა შორის მოხდება შეიარაღებული განხეთქილება და მტერთაგან და ომის საფრთხისგან ქალაქი დაცული იქნება“ (Vitr. *De arch.* I, 7, 1).

### 3. საქორწილო რიტუალი

„რომაულ საკითხებში“ პლუტარქოსი საგანგებო თავს უძღვნის ცნობილ ფორმულას „Ubi tu Gaius, ibi ego Gaia“, რომელიც ცოლ-ქმრობის რომაული რიტუალის განუყოფელი ნაწილი იყო. პლუტარქოსი აღნიშნავს, რომ ეს ფრაზა ასახავს კონკრეტული წყვილის – მეფე ტარკვინიუს პრისკუსის ერთ-

ერთი ვაჟიშვილის და მისი მშვენიერი და კეთილშობილი მეუღლის გაია ცეცილიას სიყვარულის ისტორიას.

ამ პასაჟის კომენტარებისას მკვლევარები მიიჩნევენ, რომ პლუტარქოსი აქ შეცდომას უშვებს, რადგან გაია ცეცილია სინამდვილეში არის გაია ცეცილია ტანაკვილი, რომელიც ტარკვინიუსის პრისკუსის არა რძალი, არამედ მეუღლე იყო. ჩვენის მხრივ დავამატებდით, რომ ტარკვინიუსის ვაჟებს ერქვათ ლუკიუსი და არუნსი, ხოლო რძლებს, მათი მამის, სერვიუს ტულუსის საგვარეულოს სახელი – ტულია.

ამრიგად, შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ეტრუსკებმა რომაული ამ რიტუალის ჩამოყალიბებაზე გარკვეული ზეგავლენა მოახდინეს.

დამატებით არგუმენტად, ჩვენი აზრით, შეიძლება გამოვიყენოთ ის ფაქტიც, რომ ძველი რომაული საქორწილო შეძახილი (გარშემომყოფების შეძახილი პატარძლისადმი), რომელიც შემდეგ პერსონიფიცირებულია როგორც ქორწილის ღმერთი (ნახსენებია ფესტუსთან, რომელიც, თავის მხრივ, ვაროს იმოწმებს (Paul. Fest. 479, 13) – *telassio / talasio / thalassio / thalasio, -onis, talasius / thalassias / thaladius / thalassus, – i m;* თანამედროვე გამოკვლევებში, ეტრუსკული წარმომავლობის ფუძედ მიიჩნევა და ეტრუსკულ ქალღმერთ *thalna*-ს უკავშირდება.<sup>21</sup>

ამრიგად, რომაული რელიგიის, პანთეონის, მითოლოგიის და კულტმსახურების და რიტუალების ჩამოყალიბებაში, როგორც ეს კონკრეტული მაგალითებით გამოჩნდა, ეტრუსკულის წარმოდგენებმა გადამწყვეტი როლი შეასრულეს.

მართალია, რომაული სამყარო ბერძნულის დიდ გავლენას განიცდიდა, რამაც მას მცდარად შეუქმნა „ფსევდომითოლოგი-

<sup>21</sup> გამყრელიძე 2002, 99-100.

ისა“ თუ „ფსევდორელიგიის“ სახელი, მაგრამ ბერძნული ნაკადი რომაულ კულტურაში ძირითადი VI ს-ში შემოდის, როდესაც რომაული წარმოდგენები არსებითად უკვე ჩამოყალიბებული იყო. სხვა არის ეტრუსკული გავლენა, რომელიც, როგორც ეს ზემოთაც დავინახეთ, გასაგები მიზეზების გამო გაცილებით ადრეა ნაგულისხმები და რომაული ფუნდამენტური წარმოდგენების ფორმირების პროცესს თანხვედება.

თავის ბოლოს გთავაზობთ იმ ტერმინების ნუსხას, რომელიც რომაულ რელიგიას, მითს და კულტს უკავშირდება და რომელთა ეტიმოლოგია ან უეჭველად ეტრუსკულია ან სავარაუდოდ ეტრუსკული უნდა იყოს:

**apex**, -icis *m* „წვეტი, წვერი, კენწერო“, „ქურუმის ქუდის წვეტი, თვით ქურუმის ქუდი“ <ეტრ. *apice*, *apices*

**arse verse** „averte ignem“ (Paul. Fest. 17, 16) ეტრუსკული ჯადოსნური გამონათქვამი რომში სახლების კარებებზე ხანძრის თავიდან ასაცილებლად

**atalla**, ae *f* „თიხის ჭურჭელი გამოყენებული მსხვერპლშეწირვაში“ <ეტრ. *athene*

**bidental**, alis *n* „ადგილი, რომელსაც მეხი დაეცა და შემდეგ მსხვერპლშეწირვით იქნა განწმენდილი“ ეტრუსკული ტერმინის კალკი

**caerimonia**, ae *f* „კულტი, რელიგიური პრაქტიკა, სიწმინდე“ <ეტრ. *Caere*

**camillus**, *j m* არქაული რიტუალური ტერმინი აღნიშნავს „თავისუფალ და მაღალი წარმომავლობის ბავშვს“ ასეთი ბავშვები მონაწილეობდნენ მსხვერპლშეწირვის რიტუალში და დაყვებოდნენ რომაელ ქურუმებს (სერვიუსი, ფესტუსი) <ეტრ. კოგნომენი

**Camillus** (Camithlans „საკულტო მსახური“)

**Clarnus**, *j m* „მაგიდა ან ლანგარი ხილით, როგორც შესაწირი ვენუსისადმი“ <ეტრუსკული ან ეტრუსკული გზით ნასესხები **crepus / creppus**, *j m* „ლუპერკუსების მეტსახელი“ <ეტრ. crepnni, crepus

**Cumera**, *ae* „ხორბლის შესანახი კალათი ან რიტუალური საგნების შესანახი კალათი ქორწილის სადღესასწაულოდ“ <ეტრ. \*cume მასალა, რომლისგანაც კალათს ამზადებდნენ „ტოტი, ლერწამი“

**Cupencus**, *j m* „ჰერკულესის ქურუმი“ < cepen „ქურუმი“

**ergenna** „პირობითი სახელი ეტრუსკი ჰარუსპეკრისა“

**faus(s)ae**, *arum pl.* „ძველი ტერმინი რელიგიური ლექსიკონისა, ნივთების შესანახი მიწისქვეშა სათავსოები კაპიტოლიუმის ტაძრის ქვეშ“ <ეტრ. favi-za

**haruspex**, *-icis* „შიგნეულობაზე მკითხავი“ <ეტრ. „har“ ცარიელი ნაწლავი, შიგნეულობა ან hare „მიძღვნილი, შეწირული“

**hercle** „ფიცი, შეძახილი, მამაკაცების მიმართ“ hercleme, meherculus <ეტრ. hercle

**larua / larva**, *ae f* „ბოროტი სული, მოჩვენება, ჩონჩხი, ნიღაბი“ <ეტრ. laru-u / va „ძღვევამოსილი“ – ევფემენისტური გამოთქმა

**lituns**, *j m* „ავგურების კვერთხი“ წარმომავლობა ეტრუსურიდან

**nenia** (naenia), *ae f* „სამგლოვიარო სიმღერა“

**Nenia**, „მოთქმის ქალღმერთი“ <ეტრ. nene „მიძა“ თავდაპირველი მნიშვნელობა შეიძლება იყოს „იავნანა“ და არა „მიცვალებულის სიმღერა“

**popa**, ae *m* „საგანგებო დანიშნულების ქურუმი“ <pupa(..)ai  
**postilio**, onis *f* „ღვთაების მოთხოვნა დავიწყებული შესაწი-  
 რის მოტანისა“ <ეტრ. terminas technicus-ის თარგმანი

**sacena**, scena, ae *f* პონტიფექსის ჯოხი <ეტრ. sac- „მიძღვნა“

**satura**, ae *f* „ხილით სავსე ჯამი, რომელიც ღმერთებისთვის  
 ყოველ წელს მიჰქონდათ ძღვენი“ <ეტრ. satr-, satjr- „ლაპა-  
 რაკი“.

#### 4. კულტურა

ამ თემატურ ჯგუფში თავმოყრილი მასალა შემდეგ  
 ქვეჯგუფებად შეიძლება წარმოვადგინოთ:

- ა) დამწერლობა
- ბ) არქიტექტურა
- გ) მუსიკა
- დ) სანახაობები, თამაშები
- ე) ჩაცმის კულტურა

##### ა) დამწერლობა

დღეს მეცნიერებაში ერთხმადაა გაზიარებული აზრი იმის  
 შესახებ, რომ ეტრუსკული ანბანი ბერძნული წარმოშობისაა და  
 იგი ტირსენიელებს ბერძენი კოლონისტებისაგან (სავარაუ-  
 დოდ, კუმედან) უნდა გადმოეღოთ. ეს უნდა მომხდარიყო ძვ.წ.  
 VIII საუკუნის დასაწყისში, რასაც ნათლად ადასტურებს ბერძენ  
 კოლონისტებსა და ეტრუსკთა შორის არსებული გაცხოვე-  
 ლებული კონტაქტების ამსახველი არქეოლოგიური მასალა.<sup>22</sup>

ამასთან, ჩვენი აზრით, დამაფიქრებელი უნდა იყოს ის  
 გარემოება, რომ ყველაზე არქაული ეტრუსკული ეპიგრაფი-

<sup>22</sup> Cristofani 2000, 83.

კული ნიმუში, რომელიც ძვ.წ. VIII-VII სს. თარიღდება, ტარკვინიაშია ნაპოვნი.<sup>23</sup> ეს უკანასკნელი გარემოება თითქოს ტაციტუსის ფრაზას ეთანხმება. კერძოდ, „ანალებში“ მწერალი მიუთითებს, რომ ეტრუსკებმა ანბანი ისწავლეს კორინთელი დემარატოსისაგან (ტარკვინიუს პრისკუსის მამა - ე.კ.) (Tac. *Ann.* IV, 50).

დემარატოსი კი, როგორც ცნობილია, სწორედ ტარკვინიაში გადმოსახლდა.

თუკი მითსა და რეალობას (უფრო სწორად ანალიტიკურ ისტორიას და არქეოლოგიურ მასალას) ერთმანეთს შევუხამებთ, შეიძლება გამოვთქვათ ვარაუდი, რომ ბერძნული ანბანის პირველი „შემომტანები“ სწორედ ტარკვინიელები იყვნენ, რომლებმაც იგი ბერძნებისგან გადმოიღეს.

ამის შემდეგ, ჩვენი ვერსიით, დამწერლობის ეს სისტემა რომში ვრცელდება დემარატოსის შვილის, ტარკვინიუს პრისკუსის ეპოქაში, რომელსაც ეს ნოვაცია, სხვა დანარჩენ სიახლეებთან ერთად, რომში მეფობის პერიოდში უნდა დაენერგა.

შესაძლებელია, რომ დამწერლობას გავრცელება ჯერ ეტრუსკული წერა-კითხვის სწავლებით დაიწყო და მოგვიანებით იგი ლათინურ ენაზე მოამარჯვეს.

ჩვენს ამ მოსაზრებას გარკვეულ დადასტურებას ვუძებნით ლივიუსის შემდეგ სიტყვებში: „მაქვს ავტორთა მტკიცებულებანი, რომ მაშინ წესად ჰქონდათ რომაელი ბავშვებისათვის ისწავლებინათ ეტრუსკული წერა-კითხვა, როგორც ამჟამად – ბერძნული“ (IX, 36, 3-4).

### *ბ) არქიტექტურა*

<sup>23</sup> Pandolfini 2000, 263-264.



რომაულ არქიტექტურაში ეტრუსკთა მიერ შეტანილ ღვაწლზე არაერთი ავტორი მიუთითებს. მათგან განსაკუთრებით საყურადღებოა ვიტრუვიუსის ინფორმაცია როგორც საერო, ისე რელიგიურ-საკულტო ნაგებობათა შესახებ.

ვიტრუვიუსი აღნიშნავს, რომ ტოსკანური საცხოვრებელი სახლების არქიტექტურა, რომელიც რომაულ ხუროთმოძღვრებაში ცნობილი 5 ტიპიდან ყველაზე გავრცელებულია, გამოირჩევა კონსტრუქციის სიმარტივით და პრაქტიკულობით და გადმოგვცემს მის მახასიათებლებს:

„ტოსკანური სტრუქტურა ისაა, რომელშიც გასწვრივი კოჭები, ატრიუმის სიგანის გარდი-გარდმო გადებულები და კედლებში შეწეულები, ქვემოდან ამაგრებენ მათზე თავისუფლად დაწყობილ ძელებს და ღარებს. წვიმის წყლის ჩადინება ცენტრალურ სადინარში ხდება კედლების კუთხეებიდან კოჭოვანი საფარის კუთხეებამდე გატარებული ღარებით, ხოლო გამოდინება – სახურავის ხვრელის მიმართულებით“ (VI, 3, 1).

ამ ცნობას ვაროსთან დაცულ ინფორმაციასაც დავუმატებთ, სადაც გარკვევითაა მითითებული, რომ როგორც საწვიმარი ხვრელი – კომპლუვიუმი, ისე ატრიუმი – ეტრუსკთა გამოგონებაა და რომაელთა მიერაა აღებული ნიმუშად.

„მას ტუსკურს უწოდებენ (კომპლუვიუმს), ტუსკების მიხედვით, რაკი მათი ნაგებობების საწვიმარი ხვრელების გადმოღება დაიწყო. ატრიუმს კი ასე ეწოდება ტუსკთა ატრიატების მიხედვით. იგი არის მათგან აღებული ნიმუშად“.

დიოდოროს სიცილიელთან დაცულია ცნობა კიდევ ერთი სიახლეზე, რომელიც ეტრუსკებმა შეიმუშავეს სახლების არქიტექტურაში. ესაა წრიული პორტიკები. მისი აზრით, წრიული პორტიკები სახლებისთვის ძლიერ სასარგებლოა, რადგან

ჩინებულია მოსამსახურე მდაბიოთა ყაყანისგან თავდასაცავად (V, 40, 1).

ამ მონაცემთა მიხედვით, მეცნიერთა აზრით, ნათელი ხდება რამდენად მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდა ეტრუსკთა სახლის არქიტექტურას რომაული და მოგვიანებით via Roma ევროპულ და მსოფლიო ხუროთმოძღვრებაზე.

რომაულ რელიგიურ-საკულტო არქიტექტურაზე ეტრუსკული გავლენის შესახებ ვიტრუვიუსი შემდეგს გვატყობინებს:

„ეს ტაძრები (ტოსკანური ტიპის) არის გაბრტყელებული, დაბალი, ფართო ფრონტონებით, ეტრუსკულ-ტოსკანურ ყაიდაზე თიხის ან სპილენძის მოოქროვილი ქანდაკებებით მორთული. ასეთებად, მაგალითად, გვევლინებიან ცერერას ტაძრები დიდ ცირკთან (circus maximus), ჰერკულესის ტაძარი პომპეიში და აგრეთვე იუპიტერის კაპიტოლიუმის ტაძარი“ (III, 3, 5).

ვიტრუვიუსის ეს ცნობა, მთლიანად დასტურდება არქიტექტურული თვალსაზრისით.<sup>24</sup> კერძოდ, მაგალითად, კაპიტოლიუმის ტაძარი, მიუხედავად არაერთი გადაკეთებისა და რესტავრაციისა, დღემდე ინარჩუნებს იმ არქიტექტურულ იერს, რომელიც მისი აგებისას იყო ჩაფიქრებული. წყაროებს თუ დავუფუძნებით, სრულიად ბუნებრივად გამოიყურება, რომ კაპიტოლიუმის ტაძარი ე.წ. „ეტრუსკულ-ტოსკანურ“ ყაიდაზე იყოს შექმნილი. იგი ხომ ტარკვინიუს ამაციის დროს დასრულდა, რომელმაც მისი გასრულებისათვის მთელი ეტრურიიდან მოიწვია ხუროთმოძღვრები და ხელოსნები.

და ბოლოს, გთავაზობთ იმ რომაული არქიტექტურული ლექსიკის ნუსხას, რომლის ეტრუსკულ წარმომავლობაზეც მკვლევართა თვალსაზრისით გამოთქმული:

<sup>24</sup> Prayon 1986, 195-197.

atrium, j „რომაული სახლის მთავარი ნაწილი, საერთო დარბაზი, გახსნილი სახურავით (compluvium) და აუზით (impluvium)“

cavea (cavia), ae „რკინის ან ხის გალია ცხოველებისა და ფრინველებისათვის“

cella, ae „საკუჭნაო ან პატარა საცხოვრებელი ოთახი“ <ეტრ. ceta, celati „აკლდამა“

fenestra, ae „ფანჯარა“ <ეტრ. Fenster-nia (ქალაქი)

pluteus, j „ჯებირი, საყრდენი“

vacerra, ae „ბოძი, სარი, მანა“

### გ) მუსიკა

მუსიკას, როგორ ამას ეტრუსკთა სამარხების მხატვრობიდან და ანტიკური წყაროებიდან ვიგებთ, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ეტრუსკთა ყოველდღიურობაში. მუსიკას ეტრუსკთა მკვიდრნი იყენებდნენ რელიგიურ-საკულტო ფეროში, სამხედრო საქმეში, ნადირობისას, ნადიმებზე და ა.შ.

ყველაზე გავრცელებულ მუსიკალურ ინსტრუმენტებს წარმოადგენდნენ საყვირი და ფლეიტა, უფრო ზუსტად კი, ორმაგი ფლეიტა.

ჯერ კიდევ ბერძნულ დრამაში სამივე ტრაგიკოსთან ნახსენებია ტირსენიული საყვირი, რომელიც გვხვდება ესქილეს „ევმენიდებში“, სოფოკლეს აიაქსში (14-17) და ევრიპიდეს „ჰერაკლიდებში“.

ტირსენიული საყვირი ბერძნულ მითოლოგიაშიც კია ნახსენები. კერძოდ, მითში ჰეგელესის შესახებ, რომელმაც დააფუძნა ათენას ტაძარი კორინთოსში და ბერძნებს ასწავლა

პაპამისის, ტირსენოსის მიერ გამოგონილ საყვირზე დაკვრა. ეს მითი პავსანიასთანაა დადასტურებული.

მოხსენების ფორმატიდან გამომდინარე ამ მეტად საინტერესო მითზე აქ არ შევჩერდებით, ვიტყვით მხოლოდ, რომ ტირსენული საყვირი, როგორც ჩანს, ბერძნებმა გაიცნეს ევბეელთა მეშვეობით, რომლებმაც ძვ.წ. VIII საუკუნის დასაწყისში დააფუძნეს პირველი კოლონია ჩრდილოეთ იტალიაში, კუნძულ ისკიას მოპირდაპირე მხარეს და ეტრუსკებთან გაცხოველებული ურთიერთობა გააჩაღეს. ტირსენიულ საყვირს ჰქონდა როგორც საბრძოლო, ისე რელიგიურ-საკულტო დანიშნულება. ამის მიხედვით არსებობდა ტირსენიული საყვირის ორი სახეობა: მოკლე, რკალისებური და გრძელი, სწორი, ბოლოში რკალით.<sup>25</sup>

ტირსენიული საყვირის შესახებ დიოდოროს სიცილიელიც წერს. „ისტორიულ ბიბლიოთეკაში“ იგი აღნიშნავს, რომ „ეტრუსკებმა გამოიგონეს ომში უაღრესად სასარგებლო საყვირი, რომელთაც მათი სახელის მიხედვით ტირენული ეწოდა“ (V, 40, 1).

რომაულ სინამდვილეში ეტრუსკული საყვირის პოპულარობაში გვარწმუნებს „ენეიდას“ ერთი პასაჟი. ვენუსი ენეასს ნიშნავს აძლევს ჭეჭა-ჭუხილის მეშვეობით. ჭუხილის ხმა, როგორც ვერგილიუსი აღნიშნავს, ცას ისე აზანზარებს, როგორც ტირენიული საყვირი:

„მოულოდნელად ეთერს ეღვა ააცახცახებს

ჭუხილით მოდის და ყველაფერს ხმაურით და ნათებით მსჭვალავს

<sup>25</sup> Pallottino 1984, 353; Keller 1985, 387.

ისე, დაიგრიალა, როგორ ტირენული საყვირი ცას აზან-ზარებს“

(VII, 524-526)

განსხვავებით ბერძნული სამყაროსგან, ეტრუსკულ ფლეიტას არ ჰქონია საბრძოლო დანიშნულება.

იგი ხის ან სპილოს ძვლისგან მზადდებოდა და ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მისი კონფიგურაციიდან და ნახვრეტების რაოდენობიდან გამომდინარე, ჰქონდა არა თანამედროვე ფლეიტის, არამედ ჰობოის ჟღერადობა.<sup>26</sup> ამ ორიგინალური ჟღერადობის ინსტრუმენტს ეტრუსკები იყენებდნენ რიტუალების, ნადიმის, სანახაობების, საჭმლის მომზადების და სხვა დროს.

ამას ადასტურებს სამარხთა კედლის მხატვრობა, სადაც ხშირად არიან წარმოდგენილი ჩვეულებრივ და ორმაგ ფლეიტაზე დამკვრელები.<sup>27</sup> ამასთან, ეტრუსკი მუსიკოსები ჩანან ანტიკურ წყაროებშიც. ვერგილიუსი „გეორგიკებში“ წერს:

„უკრავს ქონიანი ტირჰენელი სპილოს ძვალზე სამსხვერ-  
პლოსთან

და ღრმა ჯამებით ოხშივარდენილი შიგნეული შემოაქვთ“ (II,  
193-194)

კლავდიუს ელიანუსი გადმოგვცემს საინტერესო ინფორმაციას ეტრუსკული ნადირობის შესახებ:

„ამბობენ, რომ ეტრურიაში ნადირობენ ტახსა და ირემზე არა ბადეებით და ძაღლებით, როგორც ამას ჩვეულებრივ მონადირეები აკეთებენ, არამედ მუსიკის დახმარებით“ (Ael. NA).<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Cristofani 2000, 182-183.

<sup>27</sup> Weege 1921; Pallottino 1952.

<sup>28</sup> შდრ. ძვ.წ. 350 წ. სამარხი ორვიეტოში - Tomba Gollini

ელიანუსი წერს, რომ ფლეიტის მომაჯადოებელი ჟღერადობით ნადირს იტყუებდნენ და აბამდნენ ხაფანგებში.

ეს პასაჟი, რომელიც საკმაოდ ვრცელია, პირველ რიგში ეტრუსკული ფლეიტის საოცარი ჟღერადობის გამოა საყურადღებო. ამ მუსიკალური ინსტრუმენტის ხმით მოხიბლული რომაელები ეტრუსკთა მსგავსად, იყენებდნენ მას ყოველდღიური ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში, რასაც ადასტურებენ როგორც ანტიკური წყაროები (Strabo. V, II, 2; Varro. *Ling.* 7, 35), ისე არქეოლოგიურ მონაცემები.

საყურადღებოა, რომ მეცნიერთა აზრით, ზემოთნახსენებ მუსიკალურ ინსტრუმენტთა აღმნიშვნელი სიტყვებიც რომაელებმა ეტრუსკებისგან გადმოიღეს. მაგ.: *subulo, onis* „სალამურზე დამკვრელი“ ვაროს მიხედვით (*Ling.* 735) ეტრუსკული სიტყვაა, რომელიც ეტიმოლოგიურად უკავშირდება *suplu-*ს, ხოლო *tuba*, მკვლევართა ერთი ნაწილის აზრით, ეტრუსკული ტერმინიდან მომდინარეობს.

#### დ) თამაშები, თეატრი, სანახაობები

არაერთი ანტიკური წყარო მიუთითებს, რომ რომაელებმა ეტრუსკებისაგან გადმოიღეს სანახაობების და თამაშების მოწყობის ტრადიცია.

მაგალითად, ლივიუსი აღნიშნავს, რომ ტარკვინიუს პრისკუსმა პირველმა ააგო ცირკი, სადაც მართავდა შეჯიბრებებს ორთვალებით და კრივში. თავდაპირველად, რადგან რომში ისინი არ იყვნენ, მოასპარეზენი ეტრუსურიდან მოიწვიეს. სწორედ ამ დროიდან, ლივიუსის თქმით, შემოვიდა ყოველწლიურ თამაშობათა ჩვეულება, რომელსაც რომაული ან სხვაგვარად, დიდი ეწოდებოდა (I, 35, 9).

ამავე პერიოდში, ლივიუსის მიხედვით, ტარკვინიუს პრისკუსმა ეტრუსკული წესის მიხედვით, სცენიური თამაშობებიც შემოიღო.

ლივიუსი აღნიშნავს, რომ ეს იყო მეომარი ხალხისთვის აქამდე უნახავი რამ „nova re bellicoso populo“ (VII, 2, 3).

ლივიუსი დაწვრილებით მოგვითხრობს ეტრუსკთა ამ ნოვაციის რომაელთა მიერ შეთვისებას.

„მოთამაშენი, მოწვეულნი ეტრურიიდან, ყოვედგვარი სიმღერისა და მოქმედების გარეშე, რომლებიც გადმოსცემდნენ მის მნიშვნელობას, ცეკვავდნენ ფლეიტის აკომპანიმენტის ქვეშ, ხტოდნენ და ეტრუსკულ ყაიდაზე საკმაოდ ლამაზ ოინებს ჩადიოდნენ. ახალგაზრდებმა მათი მიბაძვა დაიწყეს და ასე გადმოიტანეს ეს ჩვეულება და მან ხშირი გამოყენების გამო ფეხი მოიკიდა. ადგილობრივ ოსტატებს უწოდეს ჰისტრიონები იმიტომ, რომ ეტრუსკულად მოცეკვავეს „ჰისტერი“ ერქვა“ (VII, 2, 6).

თანამედროვე ბალეტის ამ შორეულ წინაპარს, შესაძლოა, ღრმა საკულტო ფესვები უნდა ჰქონოდა, რაკი, როგორც ამაზე ლივიუსი მიუთითებს, ამ სანახაობის მოწყობა მეფემ რომში შავი ჭირის ეპიდემიისგან თავდასაცავად განიზრახა.

პლუტარქოსი „რომაულ საკითხებში“, კერძოდ ქვეთავში „რატომ უწოდებენ რომაელები დიონისეს ოსტატებს ჰისტრიონებს“ განსხვავებულ ინფორმაციას გვაწვდის, იყენებს რა წყაროდ კლავდიუს რუფუსს.

„ისტორიკოსი კლავდიუს რუფუსი ამტკიცებს, რომ უძველეს დროში გაიუს სულპიციუსის და ლივინიუს სტოლონუსის კონსულობისას რომში მძვინვარებდა ჭირი, რომელმაც ყველა დაასამარა, ვინც კი სცენაზე თამაშობდა. მაშინ, რომა-

ელთა თხოვნით, მრავალი შესანიშნავი მსახიობი ჩამოვიდა ეტრურიიდან, ხოლო ყველაზე სახელოვანს მათ შორის, ვისაც ყველაზე ხანგრძლივად ჰქონდა რომის თეატრებში წარმატება, ერქვა ჰისტრუსი, მისი სახელის მიხედვით ყველა მსახიობს ეს სახელი დაერქვა“ (107).

ძალიან რთულია ამ ორი ცნობიდან რაღაც საერთო დასკვნის გაკეთება. ქრონოლოგიური წინააღმდეგობის გარდა (ლივიუსი – ტარკვინიუს პრისკუსის მეფობას, პლუტარქოსი კი სულპიციუსისა და ლიცინიუს სტოლონუსის კონსულობას ასახელებს ათვლის წერტილად), დაუდგენელია ჰისტრიონები მოცეკვავეები იყვნენ თუ მსახიობები? შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ერთიც და მეორეც საყურადღებო ინფორმაციაა, რაც ამ ორ წყაროთა მონაცემებს აერთიანებს არის შავი ჭირის ეპიდემია, რომელიც ჩვენს მიერ ზემოთ გამოთქმულ ვარაუდს ამყარებს – ჰისტრიონები იყვნენ საკულტო წარმოდგენის მონაწილენი, რომელთა ქმედებებმა რომში სანახაობის მნიშვნელობა შეიძინა.

თანამედროვე მეცნიერებაში სულ უფრო და უფრო გაზიარებულია აზრი, რომელიც გულიელმო მეცკეს ეკუთვნის, რომ ბერძნული თეატრის შემოსვლამდე იტალიაში არსებობდა ე.წ. ეტრუსკულ-იტალიკური, სრულიად ორიგინალური თეატრის ფენომენი, რაც დასტურდება პირველ რიგში არქეოლოგიური მონაცემებით. უახლესი გათხრები ცხადყოფს, რომ ეტრუსკულ-იტალიკური თეატრის არქიტექტურაც საგრძნობლად განსხვავდება თავისი ბერძნული ანალოგისგან.<sup>29</sup>

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ეტრუსკული თეატრი, რომელსაც ბერძნების მსგავსად, საკულტო წარმომავლობა ჰქონდა, წარმოდგენდა სანახაობათა კომპლექსს, რომელმაც დიდი

<sup>29</sup> Maezke 1999, 37-46.



გავლენა მოახდინა უძველესი რომაული თეატრის „ატელანას“ ჩამოყალიბებაზე. ამ თეატრისთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალური ნიშნები რომაულმა თეატრმა ბერძნული თეატრალური კულტურის შემოღების შემდეგაც შეინარჩუნა, რაც გარკვევით გამოჩნდა რომაულ კომედიაში.

კიდევ ერთი საკითხი, რაც შეიძლება დავუკავშიროთ თეატრალურ სანახაობას. ეტრუსკოლოგთა არაერთი გამოკვლევა მიეძღვნა ტერმინს „phersu“, რაც „ნიღაბს და ნიღბიანს“ ნიშნავს. ეს პერსონაჟი გვხვდება როგორც ეპიგრაფიკაში, ისე სამარხთა კედლის მხატვრობაში როგორც ერთ-ერთ საკულტო რიტუალსა თუ მსხვერპლშეწირვაში მონაწილე.

მკვლევართა დიდი ნაწილი მიიჩნევს, რომ მის საფუძველზე შეიქმნა ლათინური სიტყვა *persona*.<sup>30</sup> ბოლო დროს გამოთქმული ვერსიებიდან გამოვარჩევდით ბრეიერის და რ. გორდეზიანის მოსაზრებას, რომელთა მიხედვით *persona* < *persana*, სადაც *na-* არის კუთვნილების აღმნიშვნელი სუფიქსი „სი“ და ითარგმნება როგორც „ფერსუს კუთვნილი“.<sup>31</sup>

ლათინური სიტყვა „*persona*“-ს ფართო სემანტიკური ველიდან ჩვენ გამოვყოფდით შემდეგ მნიშვნელობებს „ნიღაბი, შენიღბული, მსახიობი, პიროვნება“, ვუჭერთ რა მხარს ლათინური *persona*-ს ეტრ. *phersu*-დან მომდინარეობას, მივიჩნევთ, რომ ეტრ. *Phersu* შეიძლება ყოფილიყო ერთ-ერთი პერსონაჟი ეტრუსკული *histriones*-თა საკულტო რიტუალში. მოგვიანებით იგი ატელანას თეატრის პერსონაჟს განასახიერებდა და ამიტომაც მიიღო რომაულ სინამდვილეში დამატებითი მნიშვნელობა „მსახიობი, პიროვნება“.

<sup>30</sup> *phersu*-ს ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით იხ. კობახიძე 1994: 109.

<sup>31</sup> გორდეზიანი 2007, 292.

ანალოგიური გზა უნდა გაეგვლო ეტრუსკულ რიტუალს, რომლის საფუძველზე ჩაისახა რომაელ გლადიატორთა ბრძოლა.

გლადიატორების ბრძოლა, წყაროთა მითითებით, ეტრუსკული წარმომავლობისაა (Athenaios. *Deipnosophistai*. IV, 153). საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად ეს ეტრუსკული რიტუალი მსხვერპლშეწირვასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული და საკულტო ასპარეზობის სახე ჰქონდა.

ქვეთავის ბოლოს წარმოვადგენთ თემატურად დაჯგუფებულ იმ ლექსიკურ ელემენტებს, რომელთაც მეცნიერთა აზრით, ჰქონდა ეტრუსკული ეტიმოლოგია.

balatro, onis „მასხარა“ <დაბოლოება o, onis

citeria, ae f „მხიარული პერსონაჟი პროცესიაში“, რომელიც წინ უძღოდა თამაშებს (ეტრუსკულ თამაშებს)

harena ქვიშა

histrio, onis < ვაროს მიხედვით ეტრ.

maccus, j „სულელი, შტერი“ (ატელანას პერსონაჟი) < გვარები macani, macia

persona < phersu „ნიღაბი, პიროვნება“

patreia, ae „მხიარული პერსონაჟი პროცესიაში“

lanista „გლადიატორების უფროსი“ < ისიდორეს მიხედვით (*Orig*, 10, 159) Lanista gladiator... Tusca lingua appellatus...)

და ბოლოს

ludius, lydius „მსახიობი მიმი“ → ob. ludus

ludus // Lydius „ლიდიელი“ <ეტრუსკთა ლიდიელობაზე მიანიშნებს (ჰეროდოტეს „ისტორიის“ ცნობილი პასაჟის მიხ.).

ე) ჩაცმის კულტურა

წყაროთა ცნობით, ტარკვინიუს პრისკუსის მეუღლე, ტანაკვილი ითვლებოდა ტოგის ერთი სახეობის რომში შემომტანად. პლინიუსის აზრით, ტანსაცმლის ეს თარგი – სწორი ტოგა – ეტრუსკულია და ეტრურიაში სამეფო სამოსს წარმოადგენდა (*toga regia*). რომში კი ასეთ ტოგას თავდაპირველად იცვამდნენ მეფეები (ლივიუსი), შემდეგ დასაქორწინებელი ქალიშვილები (*nubentes virgines*) და ახალწვეულები (Plin. Nat. hist. VII, 194). მაკრობიუსთან ნათქვამია, რომ რომაული პრეტექსტა, ეტრუსკთა მაგისტრატურის ერთ-ერთ ნიშანს წარმოადგენდა (Macrob. Sat. II, 68).

დიოდოროს სიცილიელი განმარტავს, რომ რომში გავრცელებული ტოგა ალისფერი არმით ეტრუსკთა გამოგონებათა რიცხვს ეკუთვნოდა (Diod. Sic. V, 40, 1).

ეტრუსკული ტანსაცმლის ნაირსახეობები მონოგრაფიულად აქვს შესწავლილი ლარისა ბონფანტეს, რომელიც იკონოგრაფიულ მონაცემებზე დაყრდნობით განიხილავს ეტრუსკთა სიახლეებს ამ დარგში. მეცნიერის დასკვნით, ეტრუსკთა შორის გავრცელებული იყო ტუნიკისა და ტოგის განსაკუთრებული ვარიანტები, რომლებიც ნაწილობრივ ემთხვევა ანტიკურ წყაროებში დაცულ ინფორმაციას.<sup>32</sup>

ეტრუსკებს შემუშავებული ჰქონდათ ფეხსაცმლის საკუთარი მოდელებიც, თუმცა ფართოდ გავრცელდა და არა მხოლოდ იტალიაში მოიპოვა პოპულარობა *Tyrrheni plantis* - სანდლების ერთმა სახეობამ.

საერთოდ სანდლები ეტრურიაში, როგორც ეს არქეოლოგიურად დასტურდება, პოპულარული ხდება მხოლოდ ძვ.წ. VI

<sup>32</sup> Bonfante 1994, 31-59.

საუკუნიდან ბერძნული და აღმოსავლური გავლენის წყალობით. სანამ სანდლები გავრცელდებოდა, ეტრურიაში აპრეხილცხვირიანი მაღალყელიანი ფეხსაცმელი - *calcei repandi* იყო ცნობილი.<sup>33</sup> *Tyrrhena plantis* - ეტრუსკთა მიერ სანდლების მოდიფიკაციას წარმოადგენს. ტირსენიელებმა ფეხსაცმლის ხის ძირი ბრინჯაოთი დაფარეს, სანდლის ზონრები ორ ნაწილად გაყვეს და ოქროს ფარსით მორთეს.

ეტრუსკთა ეს ნოვაცია სწრაფად გახდა პოპულარული. მკვლევართა აზრით, სწორედ ამ ტიპის სანდლები ამკობს ფიდიასის მიერ შექმნილ ათენას ქანდაკებას.<sup>34</sup>

ეს უკანასკნელი ცნობა ცხადყოფს, რომ ტირენული სანდლები, ტირსენიული საყვირის მსგავსად, ცნობილი და პოპულარული ხდება არა მხოლოდ იტალიაში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც.

და ბოლოს, იმ სიტყვათა სია, რომელიც ეტრუსკულიდან უნდა იყოს შემოსული რომაულ ენაში ამ სფეროში:

*calceus* „ფეხსაცმელი“, ფუძე *calx*, *calcis* „ქუსლი, ფეხი“ < *calceus* „ფეხსაცმელი, რომელსაც თავდაპირველად მეფეები და პატრიციები ხმარობდნენ“ < ეტრუსკული (-*eus* სუფიქსი) ანალ.: *balteus*, *pateus*

*lacerna*, ae *f* „განიერი პალტო კაპიუმონით, გახსნილი წინ და შეკრული კისერში“ < ეტრ. *lacer*

*trabea*, ae *f* „მეფეების და მხედრების ტანსაცმელი განიერი მეწამული ზოლებით“ < *ea* სუფიქსის გამო ეტრ.

ძირითად დასკვნამდე გთავაზობთ „სემანტიკური ჯგუფების“ მიხედვით დალაგებულ ეტრუსკულიდან ნასასხები

<sup>33</sup> Camporeale 2000, 184-186.

<sup>34</sup> Adembri 2000.

ლექსიკის ანალიზს ლათინურში, რომელიც მოცემულია ეკატერინე გამყრელიძის წიგნში „უცხოენოვანი ლექსიკა ლათინურში“.<sup>35</sup>

მკვლევარი გამოყოფს 32 პირობით ჯგუფს, რომელიც თემატურად გაანალიზებულ სიტყვებს აერთიანებს.

გთავაზობთ იმ ჯგუფების ჩამონათვალს, რომელთა შემადგენლობაში შესული სახელები ძირითადად ეტრუსკული წარმომავლობისაა

- ღმერთების სახელები
- რიტუალური და რელიგიური ტერმინოლოგია
- კალენდარული ტერმინები (september, october, november, december) სემანტიკური კალკებია; Aprilis + წელიწადის დროები
- ადამიანის ფიზიკური და სულიერი თვისებების გამომხატველი ლექსიკა
- თეატრალური ტერმინები - უძველესი პლასტი
- სოციალური ტერმინები
- ჭურჭლის და საოჯახო ნივთების აღმნიშვნელი
- საყოფაცხოვრებო ნივთები, იარაღები და ნაგებობები
- წონის და ზომის ერთეულები
- ლითონის, მადნეულის, ქვების სახელები
- ცხოველთა სახელები (მცირე რაოდენობით)
- ფრინველთა სახელები (მცირე რაოდენობით)
- მწერების სახელები
- მცენარეების სახელები
- ღვინოსთან და ღვინოს კულტურასთან დაკავშირებული სახელები

---

<sup>35</sup> გამყრელიძე 2002: 242 და შმდ.

- უსულო გარემომცველი სამყარო და მეტეოროლოგიური ტერიტორიები
- სამშენებლო და არქიტექტურული ტერმინები

ე. გამყრელიძე საგანგებოდ განმარტავს, რომ ლათინური სუბსტრატულ უცხოენოვან ლექსიკაში აშკარა ლიდერი არის ეტრუსკული ენა, რომელსაც მოსდევენ იტალიკური და კელტური ენები და რომ ეტრუსკულის კვალი ჩანს ლათინური ენის ყველა დონეზე – ფონოლოგიურ, მორფოლოგიურ, მორფოლოგიურ და სინტაქსურ დონეზე.

ამრიგად, ენობრივი მონაცემების გარდა, ეტრუსკული მემკვიდრეობის კვალი, როგორც ეს განვიხილეთ, აისახა რომაული ცივილიზაციის ძირითად სფეროში.

ეტრუსკული ნასესხები ელემენტების მნიშვნელობა რომაულ სამყაროში წარმოადგენს ამა თუ იმ ინსტიტუტის ჩამოყალიბებისათვის განმსაზღვრელ და ფუნდამენტურ ფაქტორს.

აქედან გამომდინარე, რომაული სახელმწიფოებრივი მოწყობის, რელიგიური საკულტო სფეროს, სამხედრო სისტემის, ენის, კულტურის და ყოველდღიური ცხოვრების ხასიათი მრავალი თვალსაზრისით განაპირობა ეტრუსკულმა კომპონენტმა, რომელიც, რაც ძალზე მნიშვნელოვანია, რომაულმა სამყარომ შეითვისა საკუთარი წარმოდგენების ფორმირების პროცესში.

აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია გარკვევით ვთქვათ, რომ ეტრუსკული ელემენტი რომაული კულტურისათვის სუბსტრატულ ელემენტს წარმოადგენს. განსხვავებით, მაგალითად ბერძნულისგან, რომელიც ადსტრატულ პლასტად შეიძლება აღვიქვათ.

ამასთან, ეტრუსკულმა კომპონენტმა, შეადგინა რა რომაული ცივილიზაციის ორგანული ნაწილი, via Roma მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა აგრეთვე ევროპის ხალხთა კულტურების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე.<sup>36</sup>

### ბიბლიოგრაფია:

Adembri, B. 2000. “Abbigliamento.” In *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*. Firenze.

Василеко, Р. П. 1978. “К вопросу о связи римских и этрусских ларов.” В кн. *Норуия, Воронеж*.

Bloch, R. 1962. *Gli Etruschi*. Milano.

Bonfante, L. 1994. *Etruscan Dress*. Baltimore and London.

Burkert, W. 1977. *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Epoche*. Stuttgart.

Camporeale, G. 2000. “Abbigliamento e calzature”. In *Gli Etruschi storia e civiltà*. Torino.

Cristofani, M. 2000. “Musica.” In *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*. Firenze.

Cristofani, M. 2000. *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*. Firenze.

Cristofani, Mauro. 2000. „Magistrature“. In *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*. Firenze.

Dorsey, P. 1992. *The Cult of Silvanus*. Leiden, New York, Köln.

გამყრელიძე, ეკატერინე. 2002. *უცხოენოვანი ლექსიკა ლათინურში, ენობრივი კონტაქტები ანტიკურ იტალიაში*. თბილისი.

გორდეზიანი, რისმაგ. 2007. *მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები*. ტ. III. ეტრუსკული, დასკვნითი კომენტარები. თბილისი: ლოგოსი.

Grenier A. 1948. *Les religions étrusque et romaine*. Paris.

---

<sup>36</sup> Kobakhidze 2012- 2013, 151-160.

Keller, W. 1985. *La civiltà etrusca*. Milano.

Kobakhidze, Ekaterine. 2012-2013. "Etruscans in the context of European Identity." *Phasis, Greek and Roman Studies*. vol 15-16. Tbilisi: Logos.

კობახიძე, ეკატერინე. 2007. *ეტრუსკები ანტიკურ ლიტერატურაში*. თბილისი: პროგრამა „ლოგოსი“.

კობახიძე, ეკატერინე. 1994. *ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია*. თბილისი

Maetzke, Guglielmo. 1999. "Una ipotesi sulla scena del teatro Etrusco – Italico." In *Incontro di studi in memoria di Massimo Pallottino*, Istituto Nazionale di Studi Etruschi ed Italia. Pisa, Roma.

Немировский, Харсекин. 1983. *Этрусски от мифа к истории*. Москва.

Nilsson, M. P. 1950. *The Minoan-Mycenean Religion and its Survival in Greek Religion*. Lund.

Pallottino, M. 1952. *Etruscan Painting*. Scira, New York.

Pallottino, M. 1984. *Etruscologia*. Milano.

Pandolfini, Maristella. 2000. "Scrittura." In *Dizionario illustrato della civiltà etrusca*. Firenze.

Prayon. "Architecture." 1986. In *Etruscan life and Afterlife*. Detroit.

Staccioli, R. A. *Gli Etruschi, Mito, Realtà*. Roma.

Walde, A. and Hofmann J. B. 1982. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*.

Weege, Fr. 1921. *Die Malerei der Etrusker*. Halle.

ჯავახიშვილი, ივანე. 1979. *ქართველების წარმართობა*. თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი I. თბილისი.



Ekaterine Kobakhidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

**Roma Etrusca**

*Key words: Etruscans; Romans; Etruscan Rome; Classical sources.*

*Abstract:* Etruscan heritage, renowned among ancient Mediterranean cultures for its high level of development and originality, is praised, *inter alia*, for its contribution to antiquity and, especially, to Roman civilization. *Roma Etrusca* (“Etruscan Rome”) sheds light on this issue.

Revealing the role of Etruscan heritage in Roman culture is important for studying formation of Roman civilization and it is even more compelling to research its impact on development of European culture *via Roma*. It is essential to identify what were the meanings of different elements in Etruscan realm and what value and meaning have they gained in other cultural environments and chronological periods.

The information is compiled and analyzed based on sources from antiquity, as well archeological data and current studies. Due to multifaceted nature of the research problem, the paper relies on thematic principle, which implies compilation of materials around specific substance-based groups. Along with theoretical reflection each group is supplemented by linguistic material, more specifically, by analysis of terms, which either undoubtedly, or presumably are of Etruscan origin.

The borrowed Etruscan elements served as determining and fundamental factors in formation of a range of institutions in Roman world. Hence, the Roman polity, religious cults, military system, language, culture, and everyday life have been influenced by Etruscan component, which, importantly enough, the Roman world adopted while forming its own conceptions.

On this background it is valid to conclude that Etruscan element represents a substrate for Roman culture as distinct from, for instance, Greek culture, which can be viewed as adherent layer

At the same time the Etruscan component, having constituted an integral part of Roman civilization, *via Roma* had an important influence on formation and development of European cultures.

## გვანცა კოპლტაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### ბნმარტებბ საუფლო ლოცვისა ღირსისა მბქსიმე ალ- მსარებელისა

*საკვანძო სიტყვები: პირველი გონება; განგებულება; განსაცდელი; ბოროტება; მიტევება.*

წმ. მაქსიმე აღმსარებლის საღმრთისმეტყველო თხზულებებიდან განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს „განმარტება საუფლო ლოცვისა“, ანუ „მამაო ჩვენო“-სი<sup>1</sup>, რომელიც თავის მოწაფეებს თავად მაცხოვარმა იესო ქრისტემ ასწავლა. ვიდ-

---

<sup>1</sup> ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის საუფლო ლოცვის განმარტების ორი ქართული თარგმანი არსებობს: ექვთიმე მთაწმიდელისა (XI ს.) და ნიკოლოზ გულაბერისძისა XII (XIII ს.). ექვთიმეს იგი დაურთავს თხზულებისათვის „ნეტარისა თალასეს მიმართ, ხუცისა და მამასახლისისა მრავალთა მონასტერთაჲსა“, რომელიც კითხვა-მიგების ფორმითაა დაწერილი, მასში წმ. მაქსიმე პასუხებს სცემს იმ სამოცდახუთ კითხვას, რომელიც მისთვის, ნეტარ თალასეს დაუსვამს. თარგმნის საკუთარი მეთოდის მიხედვით, წმ. ექვთიმეს ბერძნული ორიგინალის ტექსტი ღირსი მაქსიმეს სხვა თხზულებებითაც შეუვსია და შესაბამისად გაუზრდია დასმულ კითხვათა რიცხვიც. „მამაო ჩვენოს“ განმარტება ბოლო, მეასე კითხვის პასუხადაა შეტანილი. იხ. ე. კოჭლამაზაშვილი, „წმ. მაქსიმე აღმსარებლის „საუფლო ლოცვის განმარტების“ ექვთიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი. კრებულში „ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი“, 5/2012, გამომცემლობა „ახალი საქართველო“, თბ., 2012, გვ. 38-40. აქვეა გამოქვეყნებული ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის ტექსტის ექვთიმე მთაწმიდლისეული თარგმანი.

რე უშუალოდ ლოცვის მუხლობრივად განმარტებას შეუდგებოდეს, საკმაოდ ვრცელ შესავალში ღირსი მამა წარმოგვიდგენს მაცხოვრის მიმართ თავის დამოკიდებულებას, რომელიც როგორც მორწმუნესა და ქრისტიან მოაზროვნეს დროთა განმავლობაში ჩამოუყალიბდა. გაკვირვებულმა განკაცებული ღმრთის, ვინც, როგორც თვითონ წერს, სულით მუდამ მასთან იყო, უდიდესი სიმდაბლით, მის წინაშე შიში და მისდამი მიზიდულობა პატივისცემასა და კეთილნებულობას შეუერთა და მისდამი სიყვარული განუმტკიცდა; ნეტარი დავითი, ესმოდა რა, რომ სხვა გრძნობებთან შედარებით შიში უფრო მეტად შედის ღმრთისადმი სიყვარულში, წერდა: **შიში უფლისაჲ წმიდა არს და ჰგიეს იგი უკუნითი უკუნისამდე** (ფს. 18,9). ამასთან იგი შიშს წინაშე ღმრთისა არჩევდა შიშისაგან წინაშე სასჯელისა ცოდვათა გამო. პირველი გულიდან სიყვარულის გაჩენისთანავე განიდევენება, როგორც ამას იოვანე მახარებელი გვასწავლის: **სიყვარულმან გარე განდევის შიში** (I ინ. 4,18). ხოლო ეს შიში, პირიქით, გულში თვითონ ბუნებრივად გამოსახავს სჯულს ჭეშმარიტი სიყვარულისა,<sup>2</sup> მარადის უხრწნელად იცავს რა წმინდანებში, წყალობით კეთილკრძალებული სირცხვილისა, მათ სიყვარულს

<sup>2</sup> თემა სიყვარულისა ლეიტმოტივად გასდევს ღირსი მაქსიმეს მთელს შემოქმედებას და კაცობრივი ბუნების თავდაპირველ ერთობასთან დაბრუნებას, რომელიც ადამის ცოდვით დაცემის შემდეგ დაირღვა და ღმერთთან შერიგების გზაზე დადგომას გულისხმობს. ამჯერად, ღირსი მაქსიმე სამი სჯულის არსებობის შესახებ საკუთარი სწავლებიდან – სჯული ბუნებისა (ბუნებითი სჯული), სჯული წერილობითი და სჯული სიყვარულისა, რომელთა შემოქმედიც და ერთმანეთთან დამაკავშირებელი სიტყვა ღმერთია, მესამეს ახსენებს. სჯული სიყვარულისა, რომელიც უფალმა გვიბოძა, საფუძველია ჩვენი ხსნისა და წყაროა განღმერთობისა. Völker 1965, 201-208.

ღმრთისა და ერთმანეთისადმი. ისინი მას, როგორც წმინდა დადგენილებასა და ცხოვრების წესს, ისე იცავენ.

იმართებოდა რა მისი ცხოვრება სიყვარულის კანონით, წმინდა მამას მართებული შიში მარადიული მეუფის წინაშე წერას უკრძალავდა, რათა რაიმეთი არ შეურაცხეყო იგი, ხოლო კეთილგანწყობა მის მიმართ, პირიქით, საწერად აქეზებდა, რათა მტკიცე უარის თქმა წერაზე, მისდამი სიძულვილით არ ყოფილიყო ახსნილი. განგვიმარტა რა, რატომ მიიღო წერის გადაწყვეტილება, წმ. მაქსიმე აქვე გვამცნობს, რომ ღმრთისმეტყველების გადმოცემისას იგი იხელმძღვანელებს არა საკუთარი გაგებითა და მიხვედრილობით, რადგან როგორც წმ. წერილშია ნათქვამი, **მფრთხალია მოკვდავთა ზრახვანი** (სიბრძ. 9,14), არამედ მხოლოდ იმ გულისხმისყოფით, რომელსაც მოწყალე ღმერთი უბოძებს მკითხველთა სასარგებლოდ.

ამ განმარტებას ლოგიკურად მოსდევს მომდევნო განმარტება, რატომაა სასარგებლო ცოდნა უფლის ლოცვის შინაარსისა და შესრულება იმ მოთხოვნათა, რომელთაც იგი შეიცავს. დავით წინასწარმეტყველი ამბობს: **ზრახვაჲ უფლისაჲ უკუნისამდე ჰგიეს და გულის სიტყუანი გულისა მისისანი – თესლითი თესლამდე** (ფს. 32,11).

მაქსიმე აღმსარებლის აზრით, აქ ღმრთის განზრახვაში იგულისხმება გამოუთქმელი **დაცალიერება** (κένωση) მხოლოდშობილი ძისა – სიტყვა ღმერთისა ჩვენი ბუნების განღმრთობისათვის, ხოლო გულისსიტყვებში – ფიქრებში (აზრებში – λογισμοίς) ღმრთის **განგებულებისა** (προνοία) და

**სამსჯავროს** (κρίσιμας) ლოგოსები<sup>3</sup>, რომელთა თანახმადაც უფალი სიბრძნით წარმართავს ჩვენს ახლანდელსა და მომავალ ცხოვრებას და ორივე მათგანისთვის სხვადასხვა, მათთვის შესაფერისი მოქმედების სახეს იყენებს. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, წმ. მამას გამოაქვს დასკვნა: უკეთუ განზრახვა ღმრთისა ჩვენი ბუნების განღმრთობას გულისხმობს, ხოლო გულის-სიტყუანი ანუ მისი აზრები (ფიქრები) ჩვენი ცხოვრების საძიებელი მიზნის – განღმრთობის სრულად განხორციელებისკენაა მიმართული, მაშინ, რა თქმა უნდა, სასარგებლო იქნება ცოდნა უფლის ლოცვის შინაარსისა და შესრულება იმ მოთხოვნათა, რომელთაც იგი შეიცავს, რასაც,

<sup>3</sup> სწავლება წინასაუკუნო საღმრთო იდეების შესახებ, რომელთა მიხედვითაც იქმნება სამყარო, ყველაზე უფრო დაწვრილებით ღირ. მაქსიმე აღმსარებელმა დაამუშავა. იგი ამ იდეებს უწოდებს „ლოგოსებს“, ანუ „სიტყვებს“, და მათში გულისხმობს იმ ღმრთებრივ ძალებსა და შემოქმედებით სიტყვებს, რომელთა შესახებაც შესაქმის წიგნის პირველი თავი და ფსალმუნი (18,1-4) გვაუწყებენ. თვით ტერმინი **ლოგოსი** ღირ. მაქსიმესთან მრავალმნიშვნელოვანია – ეს არის იდეაც, პრინციპიც, შექმნილი ყოფიერების კანონიც და ის მიზანიც, რომლისკენაც ქმნილება მიიწრაფვის. ცალკეულ საგანთა ლოგოსებს შეიცავენ უფრო საერთო ლოგოსები, როგორც სახეებს – გვარი. ყველა ისინი კი ერთად შეცულნი არიან მის ჰიპოსტასში წმიდა სამებისა, რომელიც არის პირველსაწყისი და საბოლოო მიზანი მთელი შესაქმისა. ლოგოსში მთელი ყოფიერება ეზიარება ღმერთს. მცირე ლოგოსები სხვა არაფერია, გარდა ჰიპოსტასური ლოგოსის ენერგიებისა, რომლებსადაც როგორღაც შემოქმედებითად ნაწევრდება ერთი ღმრთებრივი ლოგოსი და რომლის საშუალებითაც ყველა მასში ერთიანდება ისე, როგორც წრის ცენტრში – რადიუსები... ფილონ ალექსანდრიელთან ლოგოსი (სიტყვა ღმრთისა) დამაკავშირებელი რგოლია ღმერთსა და მის მიერ შექმნილ სამყაროს შორის; იგი თავის თავში სამყაროს მარადიულ იდეებს – პირველსახეებს შეიცავს. მაგრამ ფილონისთვის, როგორც პლატონის ფილოსოფიის მიმდევრისთვის, ლოგოსი არა ცხოველი პირი, არამედ ფილოსოფიური აბსტრაქციაა. რუხაძე 2013, 126-127.

ბუნებრივია, დიდად შეუწყობს ხელს მისი განმარტება, ოღონდ სწორად და შესაფერისად გადმოცემული.

დარწმუნებულია რა, რომ ამგვარი განმარტებისათვის კაცობრივი გონება, რაც არ უნდა ძლიერი იყოს იგი, ღმრთის შემწეობის გარეშე უძლურია, წმ. მამა სწორედ მას მიმართავს ვედრებით, რათა არა მხოლოდ გონება გაუხსნას ლოცვაში დაფარულ საიდუმლოთა საწვდომად, არამედ შესაფერისი სიტყვაც მისცეს მათი განმარტებისათვის, რადგან იგი შეიცავს აზრს ყოველივესი, რასაც ქრისტიანობა ქადაგებს: განზრახვას ღმრთისა, რომელიც სიტყვა ღმერთმა განკაცებით თავადვე აღასრულა, მიტევებას ჩვენი ცოდვებისა, მოწოდებას, შევიწყნაროთ ის სიკეთენი, რომელთა ჭეშმარიტად მიმნიჭებელიც (χρηστός)<sup>4</sup> მხოლოდ მამა ღმერთია, მოქმედებს რა მის მიერ, ვინც ღმრთეებრივი მოციქული და შუამავალია ღმერთსა და კაცთა შორის, რადგან შერიგებული ადამიანები, რომელთა გამოც განკაცდა, სულიწმიდის მიერ მამასთან თვითონ მიჰყავს.

ხორცშესხმული უფალი იესო ქრისტე გახდა მასწავლებელი ახალ საიდუმლოთა, რომელნიც თვითონვე აღასრულა, და რომელთა რიცხვიც ძალიან დიდია. წმ. მაქსიმე მათგან

<sup>4</sup> corhgo+, რომელსაც მაქსიმე აღმსარებელი აქ მამა ღმერთის აღმნიშვნელ ტერმინად იყენებს, ძველ ბერძნულში სიტყვასტყვივით ქოროს-გუნდის წინაძღოლს ნიშნავდა, მაგრამ ჰქონდა მეორე მნიშვნელობაც: იგი ეწოდებოდა პირს, რომელიც დღესასწაულზე გუნდის გამოყვანის საფასურს იხდიდა. სწორედ აქედან შეიძინა ქრისტიანულ ლიტურგატურაში ამ ტერმინმა მნიშვნელობა მიმნიჭებელისა, მაგალითად, მამა ღმერთის ქორეგოსად მოხსენიება გვხვდება კლიმენტი ალექსანდრიელსა და ორიგენესთან, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მაქსიმე აღმსარებლის საღმრთისმეტყველო სისტემის „ალექსანდრიულ ორიენტაციას“. Творения преподобного Максима Исповедника, книга I. Богословские и аскетические трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова, „Мартис“, 1993, гл. 310.

შვიდს, მეტნაკლებად მთავარს ჩამოთვლის, რომელთა შინა-არსსაც უფლის ლოცვა დაფარულად შეიცავს, ესენია: ღმრთისმეტყველება, მადლისმიერი შვილება (σὺνθεσθῆναι ἐν χάρτι), ადამიანთა პატივით გათანაბრება ანგელოზებთან, ზიარება მარადიულ ცხოვრებასთან, კაცობრივი ბუნების აღდგენა მისი თავდაპირველი უვნებო მდგომარეობით, დამხოზა ცოდვის სჯულისა (τὸν νόμον τῆς ἀμαρτίας) და ბოროტის ჩამოგდება.

შემდგომად ამისა, მაქსიმე აღმსარებელი კონკრეტულად განიხილავს ამ მოკლე ლოცვაში სად და როგორაა დაცული თითოეული საიდუმლოთაგანი. 1. **ღმრთისმეტყველებას** თავად განკაცებული სიტყვა ღმერთი გვასწავლის, წარმოაჩენს რა თავის თავში მამასაც და სულიწმიდასაც, რადგან მამაც და სულიწმიდაც არსებითად და სრულად მყოფობდნენ განკაცებულ ძეში. მართალია, თვითონ არ განკაცებულან, მაგრამ განკაცება ერთის კეთილგანწყობით მოხდა, ხოლო მეორე თანამოქმედებდა ძესთან. სიტყვამ, გონიერმა და ცოცხალმა, არსით ყველასთვის, გარდა მამისა და სულიწმიდისა, მიუწვდომელმა, კაცთმოყვარების გამო ჰიპოსტასურად ხორცი შეიერთა.

2. **შვილება** ადამიანებს თავად ძე ღმრთისამ მისცა, უბოძა რა მათ ზებუნებრივი და მადლისმიერი შობა სულიწმიდის მიერ,<sup>5</sup> ხოლო რაც მის დაცვასა და შენარჩუნებას შეეხება, იგი ადამიანის თავისუფალ ნებაზეა დამოკიდებული. ისინი,

<sup>5</sup> იგულისხმება ნათლისღება ყოვლადწმიდა სამების სახელით. მაცხოვარი ნიკოდიმოსს ეუბნება: ამენ, ამენ გეტყჱ შენ; უკუეთუ ვინმე არა იშვეს მეორედ, ვერ კელ-ეწიფების ხილვად სასუფეველი ცათაჲ (ინ. 3,3) და: უკუეთუ ვინმე არა იშვეს წყლისაგან და სულისა, ვერ კელ-ეწიფების შესლვად სასუფეველსა ღმრთისასა (ინ. 3,5).

რომელნიც საკუთარი ნებით იწყნარებენ მადლით ბოძებულ სილამაზეს, ვნებათა დაუძლურებით იმდენად ითვისებენ ღმრთეებას, რამდენადაც სიტყვა ღმერთმა, გახდა რა ჭეშმარიტად კაცი, განგებულებით ჩვენი ხსნისა, თავი საკუთარი ნებით დაიმდაბლა.

3. ანგელოზთა თანაბარი პატივი<sup>6</sup> სიტყვა ღმერთმა ადამიანებს უბოძა არა მხოლოდ იმით, რომ შეირიგა ცოდვით დაცემული ადამის მოდგმა და მშჯდობა-ყო სისხლითა მით ჯუარისა მისისაჲთა მის მიერ გინა თუ ქუეყანასა ზედა, გინა თუ ცათა შინა (კოლას. 1, 20), რომ გააუვნებლა მტრული

<sup>6</sup> სწავლებას ადამიანების ანგელოზებთან პატივით გათანაბრების შესახებ სათავე ახალ აღთქმაში ედება, სადაც ადამის მოდგმის შესახებ ნათქვამია: **არცაღა მერმე სიკუდილად ჰელ-ეწიფების, რამეთუ სწორ ანგელოზთა არიან და ბენი ღმრთისანი და აღდგომისანი არიან** (ლკ.20,36). ალექსანდრიულ ტრადიციამი არსებობდა თვალსაზრისი (კლიმენტი, ორიგენე) ადამიანთა ანგელოზებად გარდაქცევა – სახეცვლილებაზე. ეს თვალსაზრისი დაედო საფუძვლად სწავლებას მონაზონთა ანგელოზურ ცხოვრებაზე. სვიმეონ ახალი ღრთისმეტყველის აზრით, ვინც სულიერი მუშაკობით და წმინდა ღვაწლით უმაღლეს ცოდნას ეზიარება, ანგელოზი ხდება.

განმარტების ამ ადგილის წაკითხვისას უნდა გვახსოვდეს, რომ ბიწირებაცა და მისგან გამომდინარე უმეცრებაც ადამიანთა ცოდვით დაცემას მოჰყვა და შედეგად სამყაროს თავდაპირველი ჰარმონიის დარღვევა და შექმნილი სამყაროს ძირითადი ნაწილების – გონებით სარწმუნოებისა და შეგრძნებადის უკიდურესობებად აღქმა მოიტანა. ანალოგიურად, უკიდურესობებადაა წარმოდგენილი ღირსი მაქსიმეს სწავლებაში ქრისტეს ორი ბუნებაც. მაგრამ მისივე სწავლებით, მაცხოვარმა ჩვენი ხსნის განგებულების აღსრულებით არა მხოლოდ შეირიგა ცოდვით დაცემული ადამის მოდგმა, არამედ, ამაღლდა რა ზეცად იმ სხეულით, რომელიც მიწაზე შეიმოსა, ზეცა და დედამიწაც, ანუ გონებით სარწმუნო (τοις νοιτοις) და გრნობადიც (τα αιθιρα) შეაერთა და შექმნილი ბუნების უკიდურეს ნაწილთა ერთობა წარმოგვიდგინა, რომლის საფუძველიც სათნოება და პირველმიზეზის შეცნობაა. ამდენად, უფალმა არა მხოლოდ ანგელოზთა თანაბარი პატივი და მათთან ერთობა გვიბოძა, არამედ ისიც გვასწავლა, როგორ შევუერთდეთ (ἐνωθμεν) თვით ღმერთს სათნოებისა და მისი შემეცნების წყალობით.



ძალები, რომელნიც ზეცასა და დედამიწას შორის ადგილს ავსებდნენ და მოაწყო დღესასწაული, როცა ერთი და იმავე ნების მქონე კაცობრივი ბუნება და ზეციური ძალები ღმრთის დიდებას ერთად უგალობდნენ, არამედ იმითაც, რომ ჩვენი ხსნის განგებულების აღსრულებით ამაღლდა რა ზეცად იმ სხეულით, რომელიც მიწაზე შეიმოსა, ზეცა და დედამიწა გააერთიანა; გონებით საწვდომი გრძნობადთან შეაერთა და გვაჩვენა ერთობა შექმნილი ბუნების უკიდურეს ნაწილთა (ზეციურისა და მიწიერისა), რომელთაც შინაგანად ერთმანეთთან სათნოება და პირველმიზეზის შეცნობა აკავშირებს, რადგან გონიერება განყოფილთა ერთობაა, ხოლო უგუნურება – შეერთებულთა განყოფა. ამრიგად, ჩვენც გვასწავლა როგორ უნდა შევუერთდეთ სათნოების წყალობით არა მხოლოდ ანგელოზებს, არამედ თვით ღმერთს მისი შემეცნებითა და შექმნილ არსებათაგან განშორებით.

4. **ღმრთებრივ ცხოვრებას** სიტყვა ღმერთი მორწმუნეებს აძლევს, როცა, მხოლოდ მისთვის ცნობილი სახით, საზრდელად თავისთავს სთავაზობს. ვინც მისგან ეს სულიერი შეგრძნება მიიღო და ამ საზრდელის გემო იხილა, შეუძლია ჭეშმარიტად შეიგნოს, რომ მართლაც **ტკბილ არს უფალი** (ფს. 33,8), რომელიც მას განღმრთობისათვის თავის ღმრთებრივ თვისებას უზიარებს, რამდენადაც განცხადებულად არის **პური ცხოვრებისა** (ინ. 6,48).

5. **კაცობრივი ბუნება** მისი თავდაპირველი უვნებელი სახით ძე ღმერთმა არა მხოლოდ თავისი განკაცებით აღადგინა. შეინარჩუნა რა დაუზიანებელი და შფოთისკენ მიუდრეკელი ნება (*ἀπαθὴ τὴν γνάμην καὶ ἀστασιαστον*), ჯვარმცემელთა წინაშე არა მარტო მერყეობა არ დაუწყია, არამედ სი-

ცოცხლეს მათთვის სიკვდილი არჩია. აქედანაც კარგად ჩანს, რომ იგი ნებაყოფლობით ევნო. მაგრამ უფალმა კაცობრივი ბუნება თავდაპირველი სიწმინდით კიდევ იმითაც აღადგინა, რომ გააუქმა მტრობა ღმერთსა და ადამის მოდგმას შორის; **ხელითწერილი ცოდვისა** (τῆς ἀμαρτίας χειρόγραφον), რის შედეგადაც ეს ბუნება შეურიგებელ ბრძოლას ეწეოდა თავისთავთან, **აღილო და შეჰმსჭუალა ჯუარსა** (კოლას. 2,14), მოუხმო შორებელთა და მახლობელთა, ანუ რჯულის ქვეშე მყოფთა და არ მყოფთა (იუდეველთა და წარმართთა), მათ შორის აღმართული ზღუდე დაარღვია, მტრობა თავისი ხორციტ გააუქმა, ხოლო რჯული – მცნებათა სწავლებით, რათა ორივე ერთ ახალ კაცად დაებადებინა **ყოფად მშვიდობისა** (ეფ. 2,14-15) და მამასა და ერთმანეთთან შეარიგა.

6. **ხოლო კაცობრივი ბუნების ცოდვის სჯულისაგან** (რომ. 7,23,25; 8,2) განსაწმედად სიტყვა ღმერთმა არ ინება, რომ მისი განკაცება ხორციელი ტკბობის შედეგი ყოფილიყო. ამიტომაც მისი ჩასახვა უთესლოდ (ἄσπιος) მოხდა, ხოლო შობა ზებუნებრივი სახით – უხრწნელად (ἄφθιος). ამრიგად, მთელი კაცობრივი ბუნება, იმათში, რომელთაც ეს სურთ და რომელნიც ჯვარზე მის ნებაყოფლობით სიკვდილს საკუთარ მიწიერ ასოთა მოკვდინებით ბაძავენ, გაბატონებული ცოდვის სჯულისაგან გაათავისუფლა. ხსნის საიდუმლო უბოძა (τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον) მათ, რომელთაც იგი სწყურიათ და არა ძალდატანებით მიყვანილებს.

7. **ბოროტის ტირანული ხელისუფლების დასამხოზად**, რომელმაც მოტყუებით დაგვიმორჩილა, უფალმა იარაღად ადამში დამარცხებული ხორცი გამოიყენა და მისით გაიმარჯვა. ჯვარზე სიკვდილითა და აღდგომით გვაჩვენა, რომ აღ-

ამსა და მის შთამომავლობაში სიკვდილის მიერ ტყვედ შეპყრობილმა ხორცმა, თავისი ბუნებრივი სიკვდილით, შემპყრობელი შეიპყრო. მისი ცხოვრება დაარღვია და საწამლავად ექცა, რათა წამოენთხია ყველა, ვინც მანამდე შთანთქა. ხოლო კაცთა მოდგმისათვის, აღმართა რა დაცემული კაცობრივი ბუნება, ეს ხორცი ცხოვრებად იქცა, რისთვისაც განკაცდა სიტყვა ღმერთი და რისთვისაც ხორციელი სიკვდილი ნებაყოფლობით იგემა. უფლის ლოცვა ყოველივე ამისთვის ვედრებას წარმოადგენს. იგი გვაუწყებს მამაზე, მამის სახელსა და მის მეუფებაზე, წარმოაჩენს, რომ მვედრებელი ამ მამის მადლისმიერი ძეა, რომელიც მისგან ზეციურ და მიწიერ არსებათათვის ერთ ნებასა და საარსებო პურს ითხოვს; აკანონებს ადამიანთა ერთმანეთთან შერიგებას ურთიერთდამობით, ერთად შეამტკიცებს კაცობრივ ბუნებას, განუყოფელს ცალკეულ პირთა ნების სხვადასხვაობით; გვასწავლის, ვითხოვოთ განსაცდელში ანუ ცოდვის სჯულში ჩავარდნის არიდება და განთავისუფლება ბოროტისაგან.

როგორც წმ. მაქსიმე ფიქრობს, წმ. წერილმა ამ სწავლებას ლოცვა იმიტომ უწოდა, რომ იგი შეიცავს თხოვნას ღმერთისაგან იმ ნიჭთა ბოძებისა, რომელთაც შემოქმედი ადამიანებს მადლით უნაწილებს და იმოწმებს ღმრთივსულიერ მამებს (Μερόπνευστοι Πατέρες), რომელნიც ლოცვას სწორედ ამ ნიშნით განსაზღვრავენ.

განმარტა რა განგებულება სიტყვა ღმერთის განკაცებისა (τὸν λόγιον σαρκωθέντος) და განკაცებული ღმერთის – იესო ქრისტეს ჯვარზე სიკვდილისა და გვაჩვენა რა, რომ ლოცვა კეთილთა გამოთხოვაა განხორციელებული სიტყვისაგან, რომელმაც იგი თვითონ გვასწავლა, წმ. მაქსიმე აღმსარებელი

მხოლოდ ამის შემდეგ გადადის უშუალოდ მის განმარტებაზე და ცალკეული ფრაზების შინაარსს გადმოცემს.

**მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა, წმიდა იყავნ სახელი შენი, მოვედინ სუფევაჲ შენი.**

წმინდა მამის აზრით, აქ უფალი ლოცვის პირდაპირ ღმრთისმეტყველებიდან დაწყებას გვასწავლის, ამასთან, იგი ამ სიტყვებს იმ საიდუმლოს გახსნას უძღვნის, რა სახით არსებობს ყოველთა არსებულთა შემოქმედი მიზეზი. ეს მუხლი გვიცხადებს მამას, სახელს მამისა და მეუფებას მისას, რათა პატივის მიგება ერთიანი სამებისადმი (τῆς ὑποστάσεως Τριάδος) ლოცვის დასაწყისიდანვე ვისწავლოთ, მოვუწოდოთ მას და თაყვანი ვსცეთ. ამრიგად, ლოცვის პირველივე წინადადებაში გადმოცემულია სამების ღმრთისმეტყველება, ანუ სწავლება ერთი ღმერთის სამპიროვნებაზე – მამაზე, ძესა და სულიწმიდაზე; სახელდობრ, წმ. მაქსიმეს მიაჩნია, რომ **სახელი** (ὄνομα) მამა ღმერთისა (წმიდა იყავნ სახელი შენი), რომელიც არსობრივი სახით (ὁὐσώδῃς ἕφεσῳς) მყოფობს, თავად მხოლოდშობილი ძეა, ხოლო **სუფევა** (Βασιλεία) (მეუფება) მამა ღმერთისა, ასევე არსობრივი სახით მყოფი (მოვედინ სუფევაჲ შენი), – სულიწმიდა.<sup>7</sup>

ამგვარ განმარტებას წმ. მამა შემდეგნაირად ასაბუთებს: იქიდან გამომდინარე, რომ ღმერთს მყოფობა (არსებობა, τὸ

<sup>7</sup> სუფევის გაიგივება სულიწმიდასთან მომდინარეობს წმ. გრიგოლ ნოსელიდან. რაც შეეხება „სახელის“ გაიგივებას ძესთან, ეს ფართოდ იყო გავრცელებული წმ. მამათა თხზულებებში დაწყებული ორიგენედან. წყარო ამგვარი „სახელის ღმრთისმეტყველებისა“ ძველი აღთქმა და ცხადად გრძელდება იოვანეს სახარებაში: **გამოუცხდე სახელი შენი კაცთა, რომელი მომცენ მე სოფლისა ამისგან; შენი იყვნეს და მე მომცენ იგინი, და სიტყუაჲ შენი დაუმარზავს** (ინ. 17,6).

εἶναι) არ დაუწყია, რათა ჯერ მამა გამხდარიყო და შემდეგ მეუფე და არც სახელი შეუმენია, არც სუფევა უნდა გავიგოთ, როგორც მასში განჭვრეტილი ღირსება, არამედ, ვითარცა მარადიულად მყოფი, ყოველთვის არის მამაც და მეუფეც, რადგან დასაბამი, ისევე როგორც მის ყოფიერებას, არც მის მამობასა და მეუფებას აქვს. ხოლო უკეთუ იგი, ვითარცა მარადიულად არსებული, ყოველთვის არის მამაცა და მეუფეც, ეს იმას ნიშნავს, რომ ძე და სულიწმიდა არსობრივად მამასთან მუდამ თანამყოფობენ. ისინი ისე არსებობენ მისგან და მასში, რომ ყოველგვარ მიზეზსა და გონებას აღემატებიან; მყოფობა არც მის შემდეგ დაუწყიათ და არც მიზეზობრიობის კანონით, ამიტომაც მათი განხილვა ერთიმეორის მიმდევრობით შეუძლებელია.

ვიწყებთ რა ამ ლოცვას, ჩვენ ვსწავლობთ პატივის მიგებას ერთარსება (ὁμοῦσιν) ზეარსი (ὑπερῖσιν) სამებისა, როგორც ჩვენი ყოფიერების შემოქმედი მიზეზისა. ამავედროულად ვსწავლობთ განცხადებას ჩვენი მადლისმიერი შვილებისა, ღირსქმნილნი იმისა, რომ შემოქმედს ჩვენი ბუნებისა მადლით მამა ვუწოდოთ. და ეს იმიტომ, რომ განვიცდით რა კეთილკრძალულ შიშს წინაშე ჩვენი მადლისმიერი მშობელის (Γενήτειος) სახელისა, შევეცადოთ ჩვენს ცხოვრებაში აღვბეჭდოთ თვისებები დამბადებელისა, დავემსგავსოთ მას, ჩვენი საქმეებით თავი მის შვილებად წარმოვაჩინოთ და აზრებითაც და საქმეებითაც ჩვენი შვილების აღმასრულებელი – ბუნებითი ძე მამისა (φυσικὸν τὸν Πατέρα Υἱόν), იესო ქრისტე განვადიდოთ.

წმ. მაქსიმე აქვე განმარტავს, რას გულისხმობს განდიდებაში ღმრთისა, ანუ რითი უნდა ვადიდოთ იგი. ესაა, უპირ-

ველეს ყოვლისა, ყოველგვარი მატერიალურისაკენ მიზიდულობისა და სწრაფვის მოკვდინება და განწმენდა განმხრწნელ ვნებათაგან. განწმენდას იგი გრძნობად გულისთქმათა სრულ უმოძრაობასა და მოკვდინებას უწოდებს.

ამრიგად, მიწიერ გულისთქმათა და მათგან გამოწვეული შფოთვის განდევნით, უფლის ლოცვის თანახმად, ჩვენთან ბუნებრივად მოდის სუფევა მამისა, რომელსაც ვითხოვთ, – **მოვედინ სუფევა შენი**, ანუ სულიწმიდა და ვხდებით ტაძარნი ღმრთისა. რადგან უფალი ამბობს: **ვის ზედა მოვიხილო, ანუ არა მდაბალსა ზედა და მყუდროსა და მძრწოლარესა სიტყუათაგან ჩემთა** (ეს. 66,2), ცხადია, რომ სასუფეველი მამა ღმრთისა თავმდაბალთა და მშვიდებს (*ταπεινῶν καὶ πραέων*) ეკუთვნით. მაცხოვრის სიტყვებიც: **ნეტარ იყვნენ მშვიდნი, რამეთუ მათ დაიმკვიდრონ ქუეყანა** (მთ. 5,5) იმას გვასწავლის, რომ სასუფეველის მკვიდრნი მშვიდნი იქნებიან, რადგან, როგორც ამას წმ. მამა განმარტავს, აქ **ქუეყანა** (*τὴν γῆν*) არა წარმავალ მატერიალურ სამყაროსა და დედამიწას ნიშნავს, არამედ მარადიულ ადგილ-სამყოფელს, ანუ სასუფეველს ღმრთისა.

მისი განმარტებით, ამ შემთხვევაში **ქუეყანად** იწოდება მტკიცე და უცვლელი ჩვევა, შინაგანი ძალა და შეუდრეკელობა სიკეთეში მშვიდთა, რომელნიც ყოველთვის უფალთან არიან, ულევო სიხარული აქვთ, და დასაბამიდან მათთვის განმზადებული სასუფეველისათვის ხელი აქვთ ჩავლებული („მოვედით, კურთხეულნი მამისა ჩემისანო, და დაიმკვიდრეთ განმზადებული თქუენთვის სასუფეველი დასაბამითგან სოფლისაჲთ,“ მთ. 25,34). ასეთი გონივრული სათნოება თითქოსდა რაღაც ქვეყანას წარმოადგენს, რომელსაც სამყაროში ცათა

და დედამიწას შორის შუა ადგილი უჭირავს; შესაბამისად, ხოტბა-ქებასა და გაკიცხვას შორის იმყოფება და გულგრილი რჩება როგორც პირველის, ისე მეორის მიმართ. გონებას, რომელმაც ვნებანი დათმო, აღარ აშფოთებს თავდასხმა იმათი მხრიდან, რომლისგანაც ბუნებით განთავისუფლდა, რადგან თავისთავში ამ ვნებათაგან აღძრული ქარიშხალი ჩააწყნარა და მთელი სულიერი ძალა ღმრთეებრივი და უძრავი თავისუფლების ნავთსაყუდელში გადაიტანა. სწორედ ამგვარი თავისუფლებისაკენ მოუწოდებს უფალი თავის მოწაფეებს, როცა ეუბნება: **აღიღეთ უღელი ჩემი თქვენ ზედა და ისწავეთ ჩემგან, რამეთუ მშუდ ვარ და მდაბალ გულითა და ჰპოოთ განსუენებაჲ სულთა თქუნთაჲ** (მთ. 11,29).

წმ. მაქსიმე ფიქრობს, რომ **განსუენებას** (*ἀνάπαυσιν*) უფალი აქ უწოდებს ძალმოსილებას ღმრთეებრივი სამეფოსი, რომელიც ღირსეულთა გულებში თვითმპყრობელურად გაბატონდება, უცხო ყოველგვარი მონობისათვის. უკეთუ სასუფეველი მდაბალთა და მშვიდებს ეძლევათ, მაშინ ვინ იქნება ისეთი ზარმაცი და სრულიად გულგრილი ღმრთეებრივ სიკეთეთა მიმართ, რომ ძალთა უკიდურესი დამაბვით არ ისწრაფოდეს სიმდაბლისა და სიმშვიდისაკენ, რათა, რამდენადაც ეს ადამიანისათვისაა შესაძლებელი, ღმრთეებრივი სამეფოს ანაბეჭდად იქცეს, ჭემმარიტად ატაროს თავისთავში არსითა და ბუნებით მეუფე ქრისტე და მადლის მიერ სულით მისი **უცვლელი ხატი** (*ἀπαράλλακτον μίρημασιν*) გახდეს. ამგვარ ხატში, როგორც ღმრთეებრივი მოციქული ამბობს, **არა არს რჩევაჲ მამაკაცისა და დედაკაცისაჲ** (გალ. 3,28), ანუ არ არის მასში არც სიშმაგე და არც გულისთქმანი. პირველი ტირანულად იტაცებს გონიერებას და აზრი ბუნების კანონის საზღ-

ვრებს გარეთ გაჰყავს, ხოლო მეორე ხორცს სულზე მადლა აყენებს, ხილულით ტკობას დიდებასა და აზრით წარმოსადგენ სიკეთეთა ბრწყინვალეებაზე უფრო სასიამოვნოს ხდის და გონებას ღმრთებრივი და მისი მონათესავე, აზრით საწვდომ საგანთა აღქმისათვის აბრკოლებს.

ხოლო ზემოხსენებულ ხატში მხოლოდ გონებაა, რომელიც სათნოების სიჭარბით, თვით სრულიად უვნებო, მაგრამ მაინც ბუნებრივი და სხეულისკენ მიდრეკილი სიყვარულისგანაც კი თავისუფალია. ბუნებაზე საბოლოოდ გამარჯვებული სული გონებას აიძულებს ზნეობრივი სიბრძნისმოყვარეობით (ფილოსოფიით) მეტად აღარ დაკავდეს, რადგან იგი, მარტივი და განუყოფელი ჭვრეტით, უკვე ყველა არსებაზე აღმატებულ **სიტყვა ღმერთს** უნდა შეუერთდეს. გონებას ბუნებითაც ახასიათებს თანაქმედება ყოფიერების დროის დინების ადვილად დაყოფისა და მისი გადალახვისათვის. ხოლო წარმავალი ყოფიერების გადალახვის შემდეგ, გონებისათვის, რამდენადაც იგი უკვე გრძნობადის ბატონობისაგან თავისუფალია, ზნეობრივი საზრუნავებით თავის დამძიმება შეუფერებელია.

როგორც წმ. მაქსიმე ფიქრობს, სწორედ ამ საიდუმლოზე მიუთითა წინასწარ დიდმა წინასწარმეტყველმა ელიამ, როცა ზევად ატაცებისას ხორცის მოკვდინებისა და ზნეობრივი კეთილშესაბამისობის მომასწავებელი ხალენი (μυλατήν)<sup>8</sup>, მტრულ ძალებთან საბრძოლველად და არამყარი და დინებადი ბუნების დასამარცხებლად (რომელსაც იორდანე განასა-

<sup>8</sup> თუ ცხვრის ან თხის ტყავისაგან შეკერილი მოსახამით ძველ აღთქმაში წინასწარმეტყველები იმოსებოდნენ, ქრისტიანულ ლიტურატურაში იგი ცოდვილ ვნებათა მოკვდინების სიმბოლოდ იქცა. სწორედ ამ მნიშვნელობით იყენებს ხალენს ამ შემთხვევაში მაქსიმე აღმსარებელი.



ხიერებდა), ელისეს გადასცა, რათა მოწაფე წმინდა მიწაზე გადასვლისას მატერიალურით უწმინდურსა და არასაიმედო გატაცებას არ დაებრკოლებინა; თვითონ კი, ამ სამყაროსთან ყოველგვარი კავშირის გაწყვეტის შედეგად სრულიად თავისუფალი, წრფელი მისწრაფებითა და მარტივი ნებით, საყოველთაო და ერთმანეთთან განგებით შეერთებულ სათნოებათა მეშვეობით, ვითარცა ცეცხლოვანი ეტლით<sup>9</sup>, ღმერთთან ავიდა. მან იცოდა, რომ ქრისტეს მოწაფეს უთანაბრო სულიერი განწყობილებანი არ უნდა ჰქონდეს, რადგან სხვადასხვაობა ქრისტესაგან გაუცხოებას (ἀλλοτρίωσις) ამჟღავნებს. დამრიტა რა თავისთავში არაბუნებრივი წყარო ვნებათა და დაცვა რა ცვალებადობათაგან გონება, რომელსაც პატივის მიგება ღმრთებრივი ხატისა ბუნებით ახასიათებს, დაარწმუნა სული ღმერთთან დასამსგავსებლად საკუთარი ნებით გარდაქმნილიყო და გამბდარიყო უნათლეს სამკვიდრებელად დიდი სუფევისა ანუ სულისა წმიდისა.

ამგვარი ადამიანი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რამდენადაც ეს მას ხელეწიფება, ღმრთის ბუნების შესაცნობად სრულ უფლებას იღებს. ღმრთის შემეცნების წყალობით, სული იცილებს იმას, რაც უვარგისია და უკეთესი ხდება, თუკი, რა თქმა უნდა, მსგავსად ღმრთისა, თავისთავში მაღლით ბოძებულ სიკეთეთა არსს დაიცავს. ამგვარ სულში ქრისტე ყოველთვის ინებებს, რომ ფარულად იშვას და სულს, რომელ-

<sup>9</sup> წინასწარმეტყველი ელია ქრისტიანულ მწერლობაში წარმოდგენილი იყო წინასახედ როგორც იოვანე ნათლისმცემლისა, ისე თავად მაცხოვრისა. ითვლებოდა, რომ მისი ამაღლება წინასწარ განასახიერებდა ამაღლებას უფლისა იესო ქრისტესი, ხოლო იორდანეზე გადასვლა, როგორც სიმბოლო ნათლისღებისა, ისე განიმარტებოდა. Danielou 1951, 145-149

შიც იშვება, ქალწულ დედად აქცევს (μυτέρα παρθένων)<sup>10</sup>. ეს იმას ნიშნავს, რომ მას, ისევე როგორც თავად ქრისტეს, აღარ ექნება ნიშნები ბუნებისა, რომელიც ხრწნისა და შობის კანონებს ემორჩილება, მაგალითად, ნიშნები მამაკაცობისა და დედაკაცობისა. თუ შექმნილი ბუნებისათვის, რომელიც იშვება და ქრება, შობა გახრწნით იწყება და მთავრდება, იმავეს ვერ ვიტყვით ქრისტეს შობის შესახებ, რადგან მისი შობა არც გახრწნით დაწყებულია და არც მისით დამთავრებულია. ჯვარზე სიკვდილის შემდეგ იგი ზეცად შემოსილი ხორციით ამალდა.

წმიდა მამა აქვე განმარტავს პავლე მოციქულის სიტყვებს, რომელიც ამბობს, რომ მათში, რომელთაც ქრისტეს ნათელი მიიღეს და ქრისტე შეიმოსეს, არც **ჰურიაებაა და არც წარმართება** (გალატ. 3,28). მისი აზრით, აქ მოციქული ღმრთის შესახებ აზროვნების ორ ურთიერთსაპირისპირო სახეს შორის სხვაობას გულისხმობს. ერთ მათგანს, კერძოდ, წარმართობას, უგუნურებით შემოაქვს მრავალი საწყისის იდეა, ერთ საწყისს საპირისპირო ქმედებებად და ძალებად ყოფს, თავიანთსავე ღმერთთა სიმრავლის შედეგად განხეთქილებებს წარმოშობს და მათი თავიანთსავე სხვადასხვა წესის შემოღებით თავს ირცხვენს. ხოლო მეორე, იუდაიზმი(ჰურიაება), თუმცა ერთ საწყისს აღიარებს, მაგრამ მას ვიწროდ, არასრულყოფილად, თითქმის არარსებულადაც კი წარმოადგენს, რადგან **სიტყვასა და სიგოცხლეს** აკლებს (ქრისტე და სულიწმიდა იგულისხმება) და ამ მეორე უკიდურესობით, ის-

<sup>10</sup> შედარება სულისა, რომელმაც ცოდვილი ვნებანი დათმო და განღმრთობისა და ღმრთის შემეცნების ღირსი გახდა, ქალწულ დედასთან-ღმრთისშობელთან, ღირსი მაქსიმე აღმსარებლის შემოქმედებაში ხშირად გვხვდება.

ევე როგორც პირველი სწავლება, უღმერთობამდე მიდის, რადგან ერთ საწყისს ერთი პირის მქონედ მიიჩნევს, რომელიც ან სიტყვისა და სულის გარეშე არსებობს, ან სიტყვასა და სულს, ვითარცა თვისებებს, ისე ფლობს და ვერ ამჩნევს, რომ ვერ იქნება ღმერთი ის, ვინც თანაზიარობის შედეგად სიტყვითა და სულით, ვითარცა შემთხვევითი თვისებებითა დასაჩუქრებული.

ღმრთის შესახებ ამ სწავლებათაგან ქრისტეს არც ერთი მიემართება და არც მეორე, რადგან ერთადერთი სწავლება ჭეშმარიტი ღმრთისმოსაობისა და ურყევი კანონი საიდუმლო ღმრთისმეტყველებისა პირველი სწავლების მიერ ღმრთეების დანაწევრებასაც (διαστολήν τῆς Θεότητος) უარყოფს და არც მის შერწყმას (συστολήν) იწყნარებს, როგორც ამას იუდაიზმში ვხვდებით. ჭეშმარიტი ღმრთისმეტყველება არის მოძღვრება ერთი ღმერთის შესახებ, რომელიც მამასა და ძესა და სულიწმიდაში განიჭვრიტება, ანუ შეიცნობა **ერთადერთი და უმიზეზო გონება** (ἀναίτιον νοῦν), არსობრივად მყოფი და მშობელი ერთადერთი (მხოლოდსა) სიტყვისა, არსით დაუსაბამოდ მყოფისა და ასევე წყარო ერთიანი მარადიული ცხოვრებისა, – არსობრივად მყოფი სულიწმიდა.

ღმერთი უნდა შევიმეცნოთ როგორც ერთით სამებაში და სამება ერთი (ἐν μονადί Τριάδα καὶ ἐν Τριάδι μονάδα). არა როგორც **ერთი მეორესა შინა** (ὁὐκ ἄλληλῃ ἐν ἄλλῃ), რადგან არც სამება ერთისათვის არსის შემთხვევითი (აქციდენცია, συμπεφυκός) თვისება და არც, პირიქით, არც ერთი არის სამებაში რაგვარობით (ἢ τὸ ἕμπασιν, ἐν Τριάδι μονάς ἄπειος γαρ); და არც ვითარცა **ერთი და სხვა** (Ὁὐδ' ὡς ἄλληλῃ καὶ ἄλλῃ), რადგან **ერთი სამებისაგან** ბუნებით არ განსხვავდება; არც როგორც

**ერთი მეორის გვერდით** (ἀξ ἄλληλῃ παρ' ἄλληλῃ), რადგან სამება ერთისაგან და ერთი სამებისაგან არც ძალით განირჩევა და არც ისე, როგორც საერთო (κοινόν) გვაროვნულისაგან (γενικόν), რამდენადაც ღმრთეებრივი არსი ჭეშმარიტად თვითარსია, ხოლო ღმრთეებრივი ძალა – ჭეშმარიტად თვითძლიერი; და, არც როგორც **ერთის მეშვეობით მეორე** (ἀξ δι' ἄλλης ἄλληλῃ), რადგანაც სრულად იგივეობრივი და არა შეფარდებითი არც იმგვარი კავშირითაა გაშუალებული, რომელიც მიზნებსა და შედეგს შორის არსებობს; და არც ვითარცა **ერთისაგან მეორე** (ἀξ ἐξ ἄλλης ἄλληλῃ), რამდენადაც დაუბადებელი (ἀγένητος) და თვითგამოვლენილი (αὐτέκφαντος) სამება ერთისაგან შესაქმის გზით არ წარმოშობილა.

ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებით, ღმერთი ჭეშმარიტად არის ერთიცა და სამებაც; იგი ერთია შედეგად მისი არსის ლოგოსისა და სამია მისი არსებობის გამოვლინებით. ქრისტიანები აღიარებენ **ერთს**, განუყოფელს ჰიპოსტასებით და **სამებას**, შეურწყმელს **ერთად**, რათა დაყოფით არც მრავალღმერთიანობა შემოვიდეს და არც უღმერთობა – შერწყმით. წმ. მამის აზრით, სწორედ ამ უკიდურესობათაგან თავის დაღწევის წყალობით ბრწყინავს საყოველთაოდ ქრისტეს მოძღვრება. იგი დევნის სულიდან იმ აზრებს, რომელნიც მასში ღმრთის ხატს ტირანულად თრგუნავენ და დამდაბლებულსა და მშვიდ გულში აღმართავს ხატს დაუსაბამო სუფევისა.

სწორედ მათი – სიმდაბლისა და სიმშვიდის – შეერთებით წარმოგვიდგება ადამიანი ქრისტესმიერ **სრულ კაცად** (კოლას. 1,28). სიბრძნით მდაბალია იგი, რადგან გაცნობიერებული აქვს, რომ მისი ყოფიერება ნასესხებია, და მშვიდია,

რადგან იცის, ბუნებით ბოძებულნი ძალნი როგორ გამოიყენოს. ამ ძალებს აიძულებს, სათნოების დასაბადებლად გონებას ემსახურონ და მათ ენერგიებს გრძნობისმიერ შეგრძნებათაგან სრულიად განაშორებს. შედეგად მისი გონება მუდამ ღმრთისკენ მოძრაობს, ხოლო გრძნობისათვის უძრავი რჩება. ის, რომ ტკბობათა განცდას მოკლებულია, ტკივილს არ აყენებს, რადგან მხოლოდ ერთი ტკბობა – სულის **სიტყვა ღმერთთან** თანაცხოვრება იცის. ამ ტკბობის მოკლება ხომ დაუსრულებელ, მარადიულ ტანჯვას ნიშნავს. ამ ქვეყნად ყოველთა ზედა რომ მეუფებდეს, მაშინაც კი ჭეშმარიტ მოკლებად მხოლოდ ერთს – მადლისმიერი მომავალი განღმრთობის მიუღწევლობას ჩათვლის.

თუმცა დასკვნის გაკეთება ყველა გულისხმიერ მკითხველს ადვილად შეუძლია, მაქსიმე აღმსარებელი კიდევ ერთხელ მოგვიწოდებს ამქვეყნიურ წარმავალ ტკბობათა გამოდევნებას მარადიული ტკბობისა და ნეტარების მოპოვებისათვის ზრუნვა ვარჩიოთ და უფლის ღოცვის მომდევნო მუხლის განმარტებაზე გადადის.

**იყავნ ნებაჲ შენი, ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქუეყანასა ზედა.** ვინც ღმერთს დაფარულად, გულისთქმათა და სიშმაგეთაგან განთავისუფლებული, მხოლოდ გონებრივი ძალით ემსახურება, ის, როგორც ამას პავლე მოციქული გვასწავლის, ისევე როგორც ანგელოზთა დასები ცათა შინა, დედამიწაზე ღმრთის ნებას აღასრულებს და ანგელოზთა თანამსახური და თანამოქალაქე ხდება: **ჩუენი მოქალაქეობაჲ ცათა შინა არს** (ფილიპ. 3,20). ამგვართ არც გულისთქუმანი აქვთ, რომელნიც ტკბობათა განცდით გონების დამაბულობას ასუსტებენ და არც მბორგავი სიშმაგე, რომელიც მისსავე მსგავსს

ურცხვად უყევს, მათში მხოლოდ გონება რჩება, რომელსაც ეს გონიერი არსებანი **პირველ გონებასთან** (τὸν πρῶτον λόγον) ანუ ღმერთთან ბუნებრივად მიჰყავს. ღმერთი მხოლოდ ამით ხარობს და ჩვენგანაც მხოლოდ ამას მოითხოვს, რაც ჩანს მისსავე სიტყვებში დავით წინასწარმეტყველისადმი: **რაჲ ძეს ჩემი ცათა შინა, და შენგან რაჲ ვინებე ქუეყანასა ზედა?** (ფს. ,25). ცათა შინა წმინდა ანგელოზები ღმერთს მხოლოდ გონივრულ მსახურებას უძღვნიან. სურს რა იგივე ჩვენგანაც, უფალი მვედრებელთ ასწავლის, ითხოვონ, რომ ღმრთის ნება დედამიწაზეც იყოს, ისევე როგორც ეს ცათა შინაა: **იყავნებაჲ შენი ვითარცა ცათა შინა, ეგრეცა ქუეყანასა ზედა.**

გონება, რომელიც თითქოს რაღაც ხმით აღმრული, ღმრთისკენ დაძაბული წადიერებითა და უკიდურესად ალტყინებული სურვილით წარემართება, მსგავსად ზეციურ ანგელოზთა, ყოველთვის იქნება მსახური ღმრთისა, სრულიად გულგრილი ყოველივე იმისადმი, რაც ღმერთზე დაბლაა და ანგელოზებრივ ცხოვრებას ამქვეყნადვე წარმოაჩენს. ლოცვის მიხედვით, სწორედ ამგვარი ცხოვრებით მოიპოვება **პური არსობისა** (τὸν ἄριον τὸν ἔπιουσιον), ცხოველსმყოფელი და ჩვენი სულელებისათვის სიმტკიცის მიმნიჭებელი, ბოძებულ სიკეთეთა შესანარჩუნებლად.

წმ. მაქსიმე აქვე შეახსენებს მკითხველს, რომ, როგორც ეს თვითონ **სიტყვა ღმერთმა** გვითხრა, ეს პური თავად იგია, რომელიც ზევით გარდამოხდა და **მისცა ცხოვრებაჲ სოფელსა** (ინ. 6:33, 35-38). უფალმა მოგვიწოდა, რომ ეს ცხოველსმყოფელი პური ამ ცხოვრებაშივე ვითხოვოთ, როგორც ამას ლოცვის მომდევნო სიტყვები ადასტურებს:

**პური ჩუენი არსობისაჲ მომეც ჩუენ დღეს.** იქიდან გამომდინარე, რომ, როგორც თვითონ ფიქრობს, სიტყვა „დღეში“ (σήμερον) ახლანდელი საუკუნე, ანუ ამქვეყნიური ცხოვრება იგულისხმება, წმ. მამა ლოცვის ამ ადგილს შემდეგნაირად განმარტავს: პური, რომელიც ღმერთმა კაცობრივი ბუნების უკვდავებისათვის დასაბამიდანვე განამზადა, მისგან დღეს, ანუ ახლანდელ, წარმავალ ცხოვრებაშივე უნდა ვითხოვოთ, რათა ცხოვრების პურის გემოს ხილვით სიკვდილზე გავიმარჯვოთ.

რა თქმა უნდა, არსობის პურის მთხოვნელნი, მას მხოლოდ იმდენს იღებენ, რამდენის მიღებაც თვითონ შეუძლიათ და არა მთლიანად, ისეთს, როგორც არის. გარჩევა მათ შორისაცაა. თუმცა კაცთმოყვარე უფალი არსობის პურს – თავისთავს ყველა მთხოვნელს აძლევს, მაგრამ არა ყველას ერთნაირად. მცირე ღვაწლის აღმსრულებლებთან შედარებით მეტს აძლევს დიდი ღვაწლის აღმსრულებლებს, ანუ თითოეულს იმდენს, რამდენის მიღებაც მის სულიერ ღირსებას შეუძლია. ამ მუხლის ამგვარ გაგებამდე წმ. მაქსიმე აღმსარებელი თვითონ მაცხოვარმა მიიყვანა, როცა მოწაფეებს მატერიალური საზრდელის მოპოვებაზე ზრუნვა აუკრძალა: **ნუ ჰზუნავთ სულისა თქუენისათჳს, რაჲ სჭამოთ და რაჲ ჰსუათ; ნუცა კორცთა თქუენთათჳს, რაჲ შეიმოსოთ** (მთ. 6,25), რადგან ამას ყოველსა ნათესავნი სოფლისანი ეძიებენ (ლკ. 12,30), **ხოლო თქუენ ეძიებდით პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა და ესე ყოველი შეგეძინოს თქუენ** (მთ. 6,33). მაშასადამე, მისი სწავლებიდან გამომდინარე, ბუნებრივია, არც ლოცვისას უნდა ვითხოვოთ ის (მატერიალური საზრდელი), რისი მოთხოვნაც მცნებით არ უბრძანებია, ანუ ლოცვის

დროსაც ის უნდა ვითხოვოთ, რაც მისგან ნაბრძანები მცნების მიხედვით უნდა ვემიოთ.

უკეთუ ლოცვა იმ ყოველდღიური პურის თხოვნასაც გვიბრძანებს, რომელიც ჩვენს აქაურ სიცოცხლეს ბუნებრივად განამტკიცებს, ეს იმისთვის, რომ საზღვრები ლოცვისა არ გადავლახოთ, აზრით არ მოვიცვათ პერიოდები მომავალი წლებისა, არ დავივიწყოთ, რომ მოკვდავნი ვართ, და რომ ჩვენი მიწიერი ცხოვრება მსგავსია წარმავალი აჩრდილისა; ამიტომ თავი რომ ზედმეტი საზრუნავით არ დავიმძიმოთ, ლოცვაში გარდა არსობის პურისა, ერთი დღის საზრდელსაც ვითხოვთ და ვაჩვენებთ, რომ ჩვენს მიწიერ ცხოვრებას სიკვდილზე ფიქრად ვაქცევთ; რათა მატერიალურის მოხვეჭით გატაცებამ ბუნებრივი მოთხოვნილება ღმრთისკენ სწრაფვისა არ დაგვავიწყოს და ანგარებისმოყვარეობისა გამო ღმრთეებრივ სიკეთეებს არ მოვაკლდეთ. სხეულებრივზე ზრუნვა მანამდე უნდა მოვიკვეთოთ, ვიდრე სიკვდილის ჟამი დაგვიდგებოდეს.

ადამიანი იმით უნდა დაკმაყოფილდეს, რაც მისთვის აუცილებელია და საზრუნავად არ უნდა აქციოს მოხვეჭა იმისა, რაც ტკობასა და სიამოვნებას ანიჭებს. ღმერთს უნდა ვევედროთ, რომ განგვსწავლოს, როგორ არ ჩავაგდოთ ჩვენი სული მონობაში ხილული საგნებისა და მათ უღელქვემ როგორ არ მოვაქციოთ. მაშინ ცხადი გახდება, რომ ჩვენ ვჭამთ იმისათვის, რომ ვიცოცხლოთ და არა იმისათვის ვცოცხლობთ, რომ ვჭამოთ. პირველი ხომ გონიერ ბუნებას ახასიათებს, ხოლო მეორე – უგუნურს.

თუ ამ ლოცვას მკაცრად დავიცავთ, საქმით ვაჩვენებთ, რომ მხოლოდ ერთადერთ ცხოვრებას ვემზობით, ცხოვრე-



ბას სულიწმიდით და ამქვეყნიურ ცხოვრებას მის მოსაპოვებლად ვიყენებთ, საქმით დავამტკიცებთ, რომ აქაურ წარმავალ, ადვილად შესამუსრ ცხოვრებას მხოლოდ სულიერი ცხოვრებისათვის ვითმენთ. მას მხოლოდ პურით განვამტკიცებთ და შემლებისდაგვარად ჯანმრთელ მდგომარეობაში იმისათვის ვიცავთ, რომ არა მხოლოდ ვიცხოვროთ, არამედ ვიცხოვროთ ღმრთისათვის; სათნოებებით განსულიერებული სხეული სულის მაცნედ, ხოლო სული, კეთილთა შინა განმტკიცებული, ღმრთის მქადაგებლად ვაქციოთ. ეს პური ერთი დღის საჭიროებით ბუნებრივად უნდა შემოვსაზღვროთ და მისი მორჩილებისა გამო, ვინც ეს ლოცვა გვიბოძა, არ უნდა გავკადნიერდეთ და იგი მეორე დღისთვისაც არ უნდა ვითხოვოთ.

**და მომიტევენ ჩვეუნ თანანადებნი ჩუენნი, ვითარცა ჩუენ მიუტევებთ თანამდებთა მათ ჩუენტა** (მთ. 6,12). ამ მუხლის განმარტებას წმ. მაქსიმე ჯერ იმის განმარტებით იწყებს, კერძოდ, ვის შეუძლია მის წინაშე შემცოდეთა შენდობა: უწინარესად მას, ვინც უხრწნელი პური სიბრძნისა, რომლის გემოს ხილვასაც ადამის მოდგმა მცნების დარღვევის შედეგად მოაკლდა, ამქვეყნიურ ცხოვრებაშივე მოიპოვა; ვინც ერთ, მხოლოდ ღმრთეებრივ საქმეთა შინა მიღწეული წარმატებით გამოწვეულ ტკობას აღიარებს; ვინც მხოლოდ ერთი მწუხარება იცის, – მწუხარება ამგვარ საქმეთა შინა წარუმატებლობით გამოწვეული; ვინც ნებაყოფლობით არ ისწრაფის ხილული ნივთებისაკენ და ამიტომ არც სხეულებრივი მიზეზებით გამოწვეულ დარდსა და მწუხარებას ეძლევა, რადგან იმ სიკეთეს, რომელსაც თავისთავში სიყვარულითა და გულ-

მოდგინებით ინახავს, მისი ხელშეუვალობის გამო, ვერავინ წაართმევს.

სავსება სიყვარულისა ღმრთისა და ადამიანის მიმართ წმ. მაქსიმეს გაბედულებას აძლევს თქვას, რომ წარდგება რა ღმრთის წინაშე მაგალითად სათნოებისა, ამგვარი ადამიანი მიუმსგავსებელს (ე.ი. ღმერთს) მოუწოდებს მიემსგავსოს მას და მიუტევოს თანანადებნი (ვალეები ანუ შეცოდებანი) მისი, ისევე, როგორც თავის მოვალეებს თვითონაც მიუტევებს, ანუ ევედრება ღმერთს იყოს ისეთი, როგორიც თვითონაა მოყვასთან მიმართებაში. როგორც ღმერთი პატიობს უშფოთველად, ასევე პატიობს ისიც მის წინაშე შემცოდებებს. რჩება რა გულგრილი მათგან მიყენებული წყენისა და ტკივილის მიმართ, სრულ დავიწყებას აძლევს მათ, რითაც თავისთავს დანარჩენ ადამიანთაგან განუყოფელად წარმოაჩენს და ამდენად არც კაცობრივ ბუნებას ანაწევრებს. რადგან როცა ნება ბუნების ლოგოსს უერთდება, მაშინ ხდება შერიგება ღმრთისა კაცობრივ ბუნებასთან. სხვაგვარად ბუნებას, რომელიც თავისთავს აუმხედრდა, არ შეუძლია მიიღოს ღმრთის გამოუთქმელი შთამოსვლა მასთან.

უფალს ჩვენი ერთანეთთან შერიგება იმიტომ სურს, რომ ვნებათაგანაც განვიწმიდოთ და მადლთან სულიერი მდგომარეობის მჭიდრო კავშირიც გვაჩვენოს. ცხადია, როცა ნება ბუნების ლოგოსს უერთდება, თავისუფალი ნებელობა კაცთა (παιδεία), რომლითაც ეს შეერთება აღესრულება, ღმრთის წინააღმდეგ უკვე ვეღარ ამბოხდება; ბუნების ლოგოსში ხომ ანტიგონივრული არაფერია, რამდენადაც იგი ბუნებრივი კანონიკაა და ღმრთეებრივიც და თავისთავში მოიცავს თავისუფალი ნებელობის მოძრაობასაც, რომელიც უკვე მასთან

თანხმობით მოქმედებს. ხოლო უკეთუ ბუნების ლოგოსში გონების საწინააღმდეგო არაფერია, მაშინ, ასკვნის წმ. მაქსიმე აღმსარებელი, სრულიად ბუნებრივია, რომ მასთან თანხმობით მოძრავი ნებაც ყოველსა შინა თანახმად ღმრთისა იმოქმედებს. სწორედ ესაა ქმედითი განწყობილება სულისა, რომელიც, ღმრთის წყალობით, სათნოების შობას უწყობს ხელს.

ამგვარი განწყობილება აქვს იმასაც, ვინც უფლის ლოცვაში სულიერ პურს ითხოვს და იმასაც, ვინც სხეულის ბუნებრივ მოთხოვნილებათა გამო იძულებულია, მხოლოდ ყოველდღიური პური ითხოვოს. შეცნობილი ჰყავს რა თავისი თავი ბუნებით მოკვდავად, იგი მოვალეებს ვალებს პატიობს და რადგან არ იცის, როდის დაუდგება ჟამი ამ ქვეყნიდან გასვლისა, გარდაუვალს ყოველდღე ელოდება, ბუნებას სიკვდილისათვის ამზადებს და როგორც ამას მეფსალმუნე მეფე ამბობს: **შენთვის მოვსწყდებით ჩვენ მარადღე, შევირაცხებით ჩუენ ვითარცა კლვადნი** (ფს. 43,23), ამა სოფლისათვის ნებაყოფლობით ყოველდღე კვდება. შედეგად ამისა, ყველას ურიგდება, რათა დაუჭუნობელი ცხოვრებისათვის წარდგომისას თან არ მიიტანოს ნიშნები ამ საუკუნის ბიწიერებისა და მსაჯულისა და მაცხოვრისაგან შესაფერისი საზღაური მიიღოს იმისა, რაც აქ ვალად აიღო.

**და ნუ შემოიყუანებ ჩუენ განსაცდელსა, არამედ მიხსნენ ჩუენ ბოროტისაგან.** ეს სიტყვები წარმოაჩენს, რომ ვინც ბოლომდე არ შეურიგდა მის წინაშე შემცოდეს და ღმერთს წუხილისა და შერიგების ნათლით განათებული გული არ წარუდგინა, ის არა მხოლოდ იმ სიკეთეთ ვერ მიიღებს, რომელთა მიღებასაც ლოცვაში ითხოვდა, არამედ გადაეცემა სამართლიან სამსჯავროს განსაცდელისა და ბოროტისა, რათა

ცოდვითაგან განწმენდა ისწავლოს და სხვათა შესახებ ჩივილზე ხელი აიღოს. განსაცდელი (πειρασόν) აქ ეწოდება ცოდვის სჯულს, რომელიც არ ჰქონდა პირველ ადამიანს, როცა იგი ღმერთმა ყოფიერებაში მოიყვანა, ხოლო ბოროტი (πονηρόν) – ეშმაკს, რომელმაც ეს სჯული კაცთა ბუნებას შეურია (ἐμψράπητα), ადამიანი მოტყუებით დაარწმუნა, რომ მისწრაფებანი სულისა ნებადართულის ნაცვლად აკრძალულისაკენ წარემართა და ამით დაერღვია მცნება ღმრთისა, რის შედეგადაც მან მადლით მინიჭებული უხრწნელება დაკარგა.

სხვაგვარად, განსაცდელი (πειρασόν) ეწოდება ნებაყოფლობით განწყობილება-მიდრეკილებას ხორციელ ვნებათაკენ, ხოლო ბოროტი (πονηρόν) – საშუალებას სულის ვნებიანი განწყობილების ქმედითად აღსრულებისათვის. მათგან სამართლიანი მსაჯული არავის იხსნის, უკეთუ ისინი თავიანთ მოვალეებს ვალებს არ მიუტევენ და ხსნას მხოლოდ ლოცვაში გამოხატული თხოვნის იმედით ელოდებიან. ამგვარ გულით მკაცრსა და სასტიკ ადამიანს უფალი მიუშვებს, რათა ცოდვის სჯულით წაიბილწოს და ბოროტის ძალაუფლების ქვეშ დარჩეს, რადგან მან უპატიოსნო ვნებანი, რომელნიც ეშმაკის მიერ დაითესა, ამჯობინა ბუნებას, რომელიც ღმერთმა შექმნა.

მართლაც, უფალი არ აბრკოლებს მას, როცა საკუთარი ნებით მიიდრიკება ხორციელ ვნებათაკენ, მაგრამ არც იხსნის, რამდენადაც ბუნებას იმ ვნებებზე დაბლა აყენებს, რომელთაც დამოუკიდებელი ყოფიერება არ აქვთ და შედეგად მათზე ზრუნვისა, ბუნების ლოგოსს ვერ შეიცნობს. ადამიანმა უნდა შეიცნოს, რა არის სჯული ბუნებისა (ὄς μὲν φύσιν)

νίμω) და რა – ტირანია ვნებებისა, რომელნიც არა ბუნებრივად, არამედ შემთხვევითობით შეიჭრა მასში, მისივე თავისუფალი ნების თანხმობით.

ადამიანი ბუნების კანონს უნდა გაუფრთხილდეს და დაიცვას იგი ბუნების შესაბამისი (თანხმიერი) მოღვაწეობით, ხოლო ვნებათა ტირანია თავისი ნებიდან განდევნოს და გონების ძალით შეინარჩუნოს საკუთარი უბიწო ბუნება, თავისთავად წმინდა, წაუბილწველი და თავისუფალი სიძულვილისა და განხეთქილებისაგან. შემდეგ კი, საკუთარი ნება, რომელსაც არ უნდა შეურიოს ის, რაც ბუნების ლოგოსისაგან არ აქვს მინიჭებული, ბუნების თანამგზავრად აქციოს. ამიტომ მან უნდა განდევნოს საკუთარი თავიდან ყოველგვარი სიძულვილი ბუნებით მონათესავეთა, რათა ღმერთმა ისმინოს მისი და როცა ამ ლოცვას წარმოთქვამს, ორმაგი მადლი უბოძოს: ადრინდელ ცოდვათა მიტევებისა და მომავალში მფარველობისა და ხსნისა, და ყოველივე ამას ის მხოლოდ იმისათვის მიიღებს, რომ მახლობელთ ვალები მიუტევა.

მოკლედ: უკეთუ ბოროტისაგან თავის დახსნა გვსურს და განსაცდელში ჩავარდნა არ გვინდა, უნდა ვერწმუნოთ ღმერთს და მოვალეებს ვალები უნდა მივუტევოთ: **უკეთუ არა მიუტევნეთ კაცთა შეცოდებანი მათნი, არცა მამამან თქუენმან მოგიტევნეს თქუენ შეცოდებანი თქუენნი** (მთ. 6,15). ამ შემთხვევაში მივიღებთ ჩვენ არა მხოლოდ შენდობას ჩადენილი ცოდვებისათვის, არამედ ცოდვის სჯულზეც გავიმარჯვებთ და ფეხქვეშ გავთელავთ მშობელს ცოდვისა, ცბიერ უხსენებელს, რომლისაგან განთავისუფლებისთვისაც ვლოცულობთ. ამ დროს მხედართმთავარი ჩვენი იქნება ქრისტე,

ვინც სამყაროზე გაიმარჯვა; ის გვაიარაღებს ჩვენ მცნებათა იარაღით და მათი შესაბამისი კანონებით და ვნებათა განდევისა და სიყვარულის საშუალებით ერთად კრავს კაცობრივ ბუნებას.

იგი, ვითარცა პური ცხოვრებისა (ἄρτον ζῆως), სიბრძნისა (σοφίας), მეცნიერებისა (γνώσεως) და სიმართლისა (δικαιοσύνης), იზიდავს თავისკენ ჩვენს გაუმაძღარ სურვილს და აღსასრულებლად მამის ნებისა ანგელოზთა თანამსახურებად გვყოფს, შემდეგ ავყავართ უმაღლეს საფეხურებზე ღმრთეებრიობისა, რომელთაც თავად ნათლის მამისაკენ (πρὸς τὸν πατέρα τῶν φάτων ἐν ἁγίοντος – იაკ. 1,17) მივყავართ და სულიწმიდასთან მადლისმიერი კავშირით ღმრთეებრივ ბუნებას გვაზიარებს, რისი წყალობითაც ყველანი ღმრთის შვილებად ვიწოდებით და უწმინდესად მთლიანად ვატარებთ ჩვენში ბუნებით ძე ღმრთისას (κατὰ φύσιν τὸν Πατέρα υἱόν) – თვით აღმსრულებელს ამ მადლისა (ἀντιστοιχὸν τῆς χάριτος), რომლისაგან და რომლის მიერ და რომლითაც გვაქვს და გვექნება ყოფიერება, მოძრაობა და სიცოცხლე (ἐξ οὗ, καὶ δι' οὗ, καὶ ἐν ᾧ τὸ εἶναι τε καὶ κινεῖσθαι, καὶ ζῆν ἔχομεν τε καὶ ἔξομεν).

განმარტების დასასრულს წმ. მაქსიმე აღმსარებელი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს, რომ როგორც ამას წმ. წერილი გვასწავლის, განსაცდელი ორგვარია: სასიამოვნო (ἡδυσιακός) და მტკივნეული (ὀδυνηρός). პირველი ნებაყოფლობითია (προαιρετικός) და მას ჩვენ თვითონ ვირჩევთ, ხოლო მეორე უნებლიე (ἀπροαιρέτος) – იძულებითი. ამჯერად იგი ორივეს შედარებით ვრცლად განმარტავს: პირველი განსაცდელი ცოდვის მშობელია (τῆς ἁμαρτίας γέννηται). ამიტომაც ვლოცულობთ, რომ მასში არ ჩავვარდეთ, როგორც ამას უფალი

გვასწავლის: და ნუ შემიყვანებ მე განსაცდელსა, და: იღუპებდით და ილოცევდით, რათა არა შეხვდეთ განსაცდელსა (მთ. 26,14). ხოლო მეორე სასჯელი სჯის ცოდვისმოყვარეობისათვის (φιλιαμαρτήσιν κιλᾶζων) იძულებითი ტანჯვის მიყენებით. უკეთუ მას ვინმე დაითმენს და არ მიემსჭვალება ბიწიერებას, მოისმენს დიდი იაკობისას, რომელიც ცხადად მოგვიწოდებს: ყოველივე სიხარულად შეჰრაცხეთ, ძმანო ჩემნო, რაჟამს განსაცდელსა შესცვვეთ პირად-პირადსა; უწყოდეთ, რამეთუ გამოცდილებამან მან სარწმუნოებისა თქუნისამან შექმნის მოთმინებაჲ, ხოლო მოთმინებასა მას საქმე სრულ აქუნდინ, რათა იყვნეთ სრულ და ყოვლად ცოცხალ და არარაათ ნაკლულ (იაკ. I, 2-4). ბოროტი სიხარულით უთვალთვალეbs ორივე განსაცდელს; ნებაყოფლობითსაც და იძულებითსაც. პირველ შემთხვევაში სულში ხორციელ ტკობათა თესლს თესავს და მას ღმრთეებრივი სიყვარულის მისწრაფებისაგან განაყენებს. მეორე სახის განსაცდელს კი ხანდახან ცბიერად გამოითხოვს, სურს რა წამებით წარწყმიდოს ბუნება და ტანჯვით დაუძღურებული სული აიძულოს თავისი ზრახვები შემოქმედის წინააღმდეგ წარმართოს.

ჩვენ უნდა შევაჩვენოთ (ἀπευξάμεθα) ნებაყოფლობითი (ἐκασίως) განსაცდელი, რათა ჩვენი მისწრაფებანი ღმრთეებრივი სიყვარულისაკენ შევინარჩუნოთ, ხოლო იძულებითი (ἀκασίως), რომელიც ღმრთის დაშვებით ხდება, მამაცურად გადავიტანოთ, რათა ვაჩვენოთ, რომ თვითონ ბუნებასთან შედარებით, უპირატესობას ბუნების შემოქმედს ვანიჭებთ.

**ბიბლიოგრაფია:**

ახალი აღთქმა. 2014. საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, თბილისი.

ბიბლია. ძველი აღთქმა. 2017. კ. კეკელიძის სახ. საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, თბილისი.

Danielou, J. 1951. *Bible et Liturgie. La théologie biblique des Sacraments et des fetes d'après les Peres de l'Eglise*. Paris.

Index of |PG| Maximus Confessor, t. 90-91/100ς Τόμος 15Γ.

მაქსიმე აღმსარებელი. 2012. „განმარტება საუფლო ლოცვისა, თარგმანი ექვთიმე მთაწმიდელისა“, კრებულში *ქრისტიანულ-არქეოლოგიური ძიებანი*. თბილისი: ახალი საქართველო.

რუხაძე, გ. 2013. *სადმრთისმეტყველო ლექსიკონი-ცნობარი*. თბილისი: საპატრიარქოს გამომცემლობა.

*Творения преподобного Максима Исповедника*, книга I. Богословские и аскетические трактаты. Перевод, вступительная статья и комментарии А. И. Сидорова, «Мартис», 1993.

Völker, W. 1965. *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*. Wiesbaden.

კეკელიძე, კ. 1955. „ცხოვრება წმ. მაქსიმე აღმსარებლისა“. *ეტიუდები III*, 4. თბილისი.



Gvantsa Koplatadze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

**Commentary on the Lord's Prayer of St. Maximus the Confessor***Key words: Original Nous; Denotation; Temptation; Evil; Forgiveness*

Commentary on the Lord's Prayer, also known as Pater Noster, is of special interest among St. Maximus the Confessor's works. Importantly, this is the Prayer that the Savior Jesus Christ himself had taught his disciples. In a rather extensive introduction, prior to commencing with the commentary on specific sections of the Prayer, the Worthy Father expands on his own attitude towards the Savior that he as a devout Christian thinker derived over time: the ultimate humility, trepidation and fondness for the Savior combined with respect and benevolence, which reinforced his love and devotion towards God even more. This devotion with the resultant trepidation to avert insulting the eternal Lord precluded him from writing, on the one hand, while benevolence towards God encouraged him to do so, on the other hand, which explains his resolve to put pen to paper.

The above explication is logically followed by the next one elucidating why understanding the contents of the Lord's Prayer and fulfilling the requirements it contains is so beneficial. Subsequently, Maximus the Confessor goes into detailing specifically where and how this concise Prayer preserves each of the mysteries: 1. Theology; 2. Sonship of Jesus Christ; 3. Glory and honor equal to that of Angels, which God crowned Man with; 4. Godly living that the Word of God (Logos) grants to the pious; 5. Restoration of human nature to the original innocuous form of its creation; 6. Purification of human nature from the spirit of sin; and 7. Overthrowing the tyrannical authority of the evil.

Only after explaining the denotation of the incarnation and Calvary of the Word of God (Logos) does Saint Father commence to explicate the doctrinal statements of the prayer. According to him, through the first statement God teaches us to start praying directly from theology and appreciating the consubstantiality of the Trinity. The word **come** in "Thy kingdom come" in the second section of the Prayer implies that the Holy Ghost comes to us naturally as a result of the expulsion of earthly desires and anxiety and turns us into God's Temple. Hence it becomes clear that only the tranquil and humble shall enter the Kingdom of Heaven.

**Thy will be done in earth, as it is in heaven.** Saint Maximus believes that whoever performs his Duty towards God tranquilly, solely through the power of reason, executes God's will on Earth and becomes the Angels' fellow servant and fellow citizen. It is solely the reasoning power that remains in the human being who is emancipated from desires and wrath; this reason leads the sentient being to the Original Nous (τὸν πρῶτον λόγον), i. e. God. Angels in the Heaven perform only sensible duties to God. God wants the same from us and therefore teaches us to request that God's will be on Earth as it is in Heaven.

**Give us this day our daily bread.** Since "this day" (σήμερον), according to Maximus the Confessor, stands for the present century, i. e. life in this world, the bread that God prepared for us to mark our immortal nature since the beginning of time should be requested already in the current transitory life so that we can defeat death through taking delight in daily bread. Of course, those who request daily bread get as much of it as they can rather than in its entirety.

Alongside daily bread, we also request material means of living, but for one only day lest we burden the years to come by thought thereof and forget that we are mortal. We should restrict our request of bread by one day's need rather than brazenly ask it for yet another day.

**And forgive us our trespasses, as we forgive them that trespass against us.** Explicating this statement, Saint Maximus first explains who specifically can forgive the trespassers against him - someone who has tasted the incorruptible bread of wisdom already in this world and who delights in success achieved solely through divine deeds.

Of special note is Saint Maximus' courage, which he obtains through the fullness of love towards God and Man, to say that such a person, when appearing in front of God, appeals to the incomparable (i.e. God) to emulate him and forgive him his trespasses (i. e. debts) just as he himself forgives his debtors. In other words, he beseeches God to be such as he himself is in relation to his neighbour.

**And lead us not into temptation, But deliver us from evil.** According to St Maximus' explication, temptation (πειρασμόν) pertains to the spirit of sin that the original man did not bear when God brought him into being, while evil (πονηρόν) applies to devil that blended (ἐμφύραντα) this spirit with the nature of Man. To rephrase this, temptation is a voluntary inclination towards carnal lusts, and evil is the means to effectively enforce the lustful disposition of the soul. According to St Maximus' teaching, the righteous judge will not deliver anyone from these lusts unless they forgive

debts to their debtors and seek salvation instead solely counting on the request expressed in the Prayer.

In summation, if we seek deliverance from evil and shun being led into temptation, we should forgive debts to our debtors. Thus, we will receive not only remission of sins but also be able to defeat the spirit of sin and trample underfoot the begetter of sin, the devious serpent. At this moment, we will be led by Jesus Christ who conquered the universe, who attracts our unquenched desire and turns us into fellow servants with angels to fulfill the desires of the Father. Subsequently, he takes us up to the highest steps of godliness and makes us partakers of the divine nature through the providential union with the Holy Spirit, by virtue of which we are all called children of God and bear within us wholly and holily the Son of God by nature – the executor of God’s grace.

## ქეთევან ნადარეიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### ქართველური ეთნოსების გეოპოლიტიკური ორიენტაციისა და როლის პრობლემატიკა რომაელ მხე- რალთა რეპრეზენტაციაში

*საკვანძო სიტყვები: ქართველური ეთნოსები; გეოპოლიტიკური ორიენტაცია; რომაული რეპრეზენტაციები; მითრიდატული ომები; იმპოლოგია.*

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ ევროპულ ოჯახში საქართველოს როლისა და ფუნქციის განსაზღვრისას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს იმის დადგენას, თუ როგორ მოიაზრებდნენ საქართველოს ისტორიულ ფესვებს, ქართველური ეთნოსების იდენტობას ძველი ბერძენი და რომაელი მოღვაწენი, ის ხალხები, რომლებიც მეცნიერთა დიდი ნაწილის აზრით, ანტიკურ ხანაში ევროპელების პირველ რეპრეზენტატორებად გვევლინებიან. თანამედროვე ეტაპზე ერთი ხალხის მიერ მოცემული სხვა, მეორე, მისგან განსხვავებული ხალხის/ების სურათს/ხატს, „სხვის“ სტერეოტიპებს, მათი შექმნის მექანიზმებს ანუ უცხოთვალით დანახულ მათ იდენტობას მეცნიერების შედარებით

ახალი დარგი – იმაგოლოგია შეისწავლის.<sup>1</sup> იმაგოლოგიური დისკურსი, მისი მეთოდოლოგია განსაკუთრებით საყურადღებოა ანტიკური მემკვიდრეობის შესწავლის თვალსაზრისით, რამეთუ ანტიკურ მოღვაწეთა თხზულებებში არის წარმოდგენილი უამრავი „უცხო“ – ბერძნებისა და რომაელებისგან განსხვავებული ხალხების სურათები, მათი თვალთ დასახული ანტიკური ეპოქის მრავალი ე.წ. „სხვა“. სწორედ ამ დისკურსში ვეცდებით წარმოვაჩინოთ, თუ როგორ ხედავდნენ ანტიკური ავტორები ქართველურ ეთნოსებს, როგორ წარმოგვიდგენდნენ ისინი ქართველურ ეთნოსთა იდენტობასთან დაკავშირებულ ამა თუ იმ პრობლემას.

პირველ რიგში, გვინდა განვაცხადოთ, რომ ანტიკური ეპოქის ე.წ. „სხვების“ შესწავლა რიგი ასპექტებით განსხვავდება როგორც ბერძენ/რომაელებსა და სხვა ხალხებს შორის არსებული რეალური კონტაქტების კვლევისაგან, ისე ანტიკურ მოღვაწეთა მიერ ამა თუ იმ ეთნოსის შესახებ მოცემული ისტორიულ-გეოგრაფიული ინფორმაციის დამუშავებისგან. განსაკუთრებით ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგ გარემოებას – უცხოელთა ბერძნული და რომაული წარმოსახვისათვის მნიშვნელოვანი იყო არა მათ მიერ აღწერილ ხალხთა ყოფით დეტალებში ჩასვლა ანდა მათ მიერ მოცემული ხატის რეალობასთან შესაბამისობა, არამედ მათთვის მთავარი იდეოლოგიური მიზნები გახლდათ. ამას განაპირობებდა უპირველესად გეოპოლიტიკური

<sup>1</sup> მეცნიერების ეს დარგი აქტუალური XX ს.-ის 80-იანი წლებიდან ხდება. მისი აქტუალობა გარკვეულწილად განაპირობა იმ პერიოდში აკადემიურ სფეროში მიმდინარე ტენდენციებმა – ძლიერდება სოციალური ანთროპოლოგიის, სტრუქტურალიზმის, სოციალური და კულტურული ისტორიის გავლენები და მათი მეთოდოლოგია ვრცელდება მეცნიერების სხვა დარგებზე.

კონტექსტი. ბუნებრივია, გარკვეულ როლს თამაშობდა თავად ავტორის მსოფლხედვა, მისი არჩევანი აღქმის რომელი მოდელისათვის მიენიჭებინა უპირატესობა. „სხვის“ რეპრეზენტაციისას ანტიკური ავტორები ფართოდ მიმართავდნენ ობიექტის სტერეოტიპულ წარმოჩენას (topoi) ანუ იმეორებდნენ ობიექტის ტრადიციულ ხატს/დეტალებს, თუმცა იყო განსხვავებული დამოკიდებულებაც და ეს გახლდათ სურვილი შეძლებისდაგვარად ობიექტურად შეესწავლათ „სხვა“<sup>2</sup>. მოკლედ შეიძლება ითქვას შემდეგი: ანტიკურ რეპრეზენტაციებში ე.წ. „სხვა“ აღქმის სხვადასხვა მოდელის შეზავებით იყო წარმოდგენილი. ძველ ბერძენ და რომაელ მწერალთა ნაწერებში უცხოელი ხალხის იმიჯი განსხვავებული მასშტაბით და ხშირად ერთდროულად არის იდეალიზებული და პარალელურად რეპრეზენტირებული როგორც ბერძნულ/რომაული მოდელებისგან დაშორებულად, ისე ამ მოდელებთან მისადაგებულად.<sup>3</sup>

ზემოთ ჩვენ მოკლედ აღვნიშნეთ, რომ ე.წ. „სხვის“ ამა თუ იმ იმიჯს უპირველესად რეპრეზენტატორის ეპოქის გეოპოლიტიკ-

<sup>2</sup> ამგვარი კვლევის ნიმუშად მეცნიერებს ჰეროდოტოსის „ისტორია“ მიაჩნიათ. ჰეროდოტოსი ამაყობდა იმით, რომ შესწორებები შეჰქონდა უცხოელთა თაობაზე თავის თანამედროვეთა შეხედულებებში. მას უწოდებდნენ „ფილოზარბაროსს“ - ბარბაროსთა მოყვარულს, ალბათ, იმის გამო, რომ უცხოთან რადიკალურად დაპირისპირებულ ეპოქაში იგი ბარბაროსთა ობიექტურ დახატვას ცდილობდა.

<sup>3</sup> ე.წ. „სხვის“ რეპრეზენტაციების კვლევის მიმართულებით გამოყოფილი რამდენიმე საყურადღებო ნაშრომს: *Hérodote et les peuples non grecs: neuf exposés suivis de discussions*, edited by W. Burkert, Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1990; Levy E., 1981, “Les origins du mirage Scythe”, *Ktema* VI, 57-68; Archibald Z., *The Odrysian Kingdom of Thrace: Orpheus Unveiled*, Oxford 1998; Hartog F., *The Mirror of Herodotus*, University of California Press 2009; Snowden F. M., “Greeks and Ethiopians”. In: J. Coleman and C. Walz (eds.) *Greeks and Barbarians: Essays on the Interaction between Greeks and Non-Greeks in Antiquity and the Consequences for Eurocentrism*, 103-126. Bethesda MD, 1997.

ური კონტექსტი განაპირობებდა. ვფიქრობთ, უცხოელთა მიმართ ბერძნებისა და რომაელების დამოკიდებულების მოკლე ექსკურსიცი კი აჩვენებს ცხადად, თუ რამდენად მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა გეოპოლიტიკური კონტექსტი „სხვის“ წარმოჩენაში. ძველი ბერძენის ე.წ. „სხვასთან“ – სხვა ხალხებთან ურთიერთობის საწყისი ეტაპი – უმთავრესად მათი კონტაქტები ახლო აღმოსავლეთთან და ეგვიპტესთან შედარებითი გახსნილობის სულისკვეთებით იყო განმსჭვალული. ტროელებს ჰომეროსი „ბარბაროსებად“ არ მოიხსნიებს. საერთო ბერძნული იდენტობის გაცნობიერება არქაულ ეპოქაში იწყება. ამასთან ღრმავდება ბერძნების კონტაქტები ახლო აღმოსავლეთთან და ეგვიპტესთან. მაგრამ ამას არ მოჰყვება უცხო მიმართ დამოკიდებულების ცვლილება – ამ კავშირებს ფონად არ გასდევს აღმოსავლეთის მიმართ სიძულვილით აღსავსე იდეოლოგია და ისინი არ იყო საშიში ბერძნებისთვის მანამ, ვიდრე საბერძნეთი დიდი სამეფოების ჰეგემონისტური ამბიციების ობიექტი არ ხდება.<sup>4</sup> უცხო მიმართ ბერძენთა დამოკიდებულება კარდინალურად იცვლება ძვ.წ. V ს.-ში, როდესაც იცვლება გეოპოლიტიკური სიტუაცია მათ ირგვლივ. ბარბაროსთა კანონიკური სტერეოტიპის ჩამოყალიბება ანტიკური ტრაგედიით იწყება. ე. ჰოლის განცხადებით: „ესქილეს „სპარსელები“ წარმოადგენს პირველ შეუმდარ ფაილს ორიენტალიზმის არქივში, იმ დისკურსს, რომლითაც ევროპულმა რეპრეზენტაციამ მოახდინა აზიაზე გაბატონება ...იმით, რომ წარმოსახა აზიელები როგორც დამარცხებულნი, ფუფუნებაში მცხოვრებნი, ემოციურნი, სასტიკნი და ყოველთვის საშიშნი“.<sup>5</sup> კონკრეტულად ამ ნარატივში ბერძნები

<sup>4</sup> Heuss 1969, 36-96; Meier 1989, 287-316, განს. 296.

<sup>5</sup> Hall 1989, 89.

და სპარსელები დაპირისპირებულნი არიან იმიტომ, რომ რადიკალურად განსხვავებულია მათი სახელმწიფო მოწყობა, პოლიტიკური ინსტიტუტები და იმიტომაც, რომ განსხვავებულია მათი ეთნო-კულტურული მახასიათებლები. ძვ.წ. IV ს.-ის პოლიტიკურ თეორიათა ნაწილში კიდევ უფრო მძაფრად გამოიკვეთა „სხვის“ ძვ.წ. V ს.-ის პერცეფციათა მოდელები. ჩნდება მოსაზრება, რომ „სხვა“ – ბარბაროსი/ები ბერძნების მტრები არიან თავიანთი ბუნებიდან გამომდინარე (Isoc. IV, 184; XII, 163; Pl. *Resp.* 469 b-471 b.). არისტოტელე აყალიბებს თეორიას „ბუნებით“ მონების შესახებ და ამგვარ მონებთან ბარბაროსის იდენტიფიკაციას ახდენს (Arist. *Pol.* 1252 b7.).<sup>6</sup> ალექსანდრე მაკედონელის იმპერიის შექმნის შემდეგ რადიკალურად იცვლება მსოფლიოს გეოპოლიტიკური რუკა. ელინისტური სამყარო მიისწრაფვოდა მოეხდინა განსხვავებული და მრავალგვარი ელემენტების ინტეგრაცია ცივილიზაციის ერთიან სტრუქტურაში. რ. გორდუზიანის მიხედვით: „ელინისტურმა სამყარომ ბევრს მიაღწია ევროპა/აზიის ოპოზიციის ნეიტრალიზაციის საქმეში, მაგრამ მსოფლიო მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო მთლიანად მზად ალექსანდრე მაკედონელის მოდელის რეალიზაციისათვის“.<sup>7</sup> ჰარისონის აზრით, ალექსანდრეს მიერ სპარსეთის იმპერიის დაპყრობის შემდეგაც აღმოსავლელ ბარბაროსთა სტერეოტიპული იმიჯი დაუზიანებელი დარჩა.<sup>8</sup> თუმცა იცვლება ბერძენ-ბარბაროსის ოპოზიციის განსაზღვრის კონტექსტი. ისევე როგორც ცნება „ელინი“ სულ უფრო მეტად ხდება კულტურის ფაქტორებით, კერძოდ, აღზრდისა და ცივილიზებული ცხოვრების წესით განპი-

<sup>6</sup> იხ. ასევე Arist. *Pol.* 1327 b20; 1333 b38 შმდგ.

<sup>7</sup> Gordeziani 2010-2011, 255.

<sup>8</sup> Harrison 2002, 6.



რობებული, ასევე ბერძენსა და ბარბაროსს შორის განსხვავებაც უფრო, თუ შეიძლება ითქვას, „დეპოლიტიზირებული“, კულტურის ფაქტორებით განპირობებული ხდება.

და ბოლოს, რაც შეეხება უცხოსთან დამოკიდებულებას რომაული ბატონობის ეპოქაში. მეცნიერებაში ცალსახად არის აღიარებული რომაული სამყაროს უნივერსალისტური ტენდენციები. რომმა Pax Romana-ს იდეოლოგიას დაუქვემდებარა მის მიერ დაპყრობილი მსოფლიოს დიდი ნაწილი. სწორედ მან მიაღწია ყველაზე მეტს „სხვასთან“ რადიკალური დაპირისპირების გადალახვის მხრივ. თუმცა ეს იმპერიის ფარგლებში ხდებოდა. იმპერიის გარეთ არსებული სამყარო კვლავ ბარბაროსული რჩებოდა, შესაბამისად, კვლავ შენარჩუნებულია „სხვის“ ასიმეტრიული კომპოზიცია. რომაულ სამყაროში „სხვისგან“ გამიჯნვის სადემარკაციო ხაზი ისევ აღზრდა-განათლების, აზროვნების, ცხოვრების წესის განსხვავებულობაზე გადის. ბუნებრივია, ეს კონკრეტული ცნებები – აღზრდა, განათლება, ცხოვრების წესი – ამ განსხვავებულ ეპოქაში გარკვეულწილად განსხვავებული შინაარსითაც იტვირთება.

ბერძენი და რომაელი მწერლების რეპრეზენტაციებში ქართველური ეთნოსების თაობაზე არსებული მასალის შესწავლის შემდეგ გამოიკვეთა ის თემები თუ პრობლემები, რომლებიც საინტერესო იყო მათთვის ამ ხალხებთან მიმართებით. შეიძლება ითქვას, რომ რომაელი მწერლებისათვის ქართველურ ტომებთან დაკავშირებით კვლავ აქტუალურია ის საკითხები, რომლებიც წინა პერიოდის ბერძენ მოღვაწეთათვის იყო მნიშვნელოვანი. მათთვისაც საქართველო და კავკასია ის არეალია, რომელთანაც პრომეთევსისა და არგონავტების მითოსური ქარგაა გეოგრაფიულად დაკავშირებული. რომაელი მწერლები თავიანთ

რეპრეზენტაციებში განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობენ ქართველურ ეთნოსთა კულტურის (ფართო გაგებით) შესწავლას. მათთვის მნიშვნელოვანია ელინურ ცივილიზაციასთან ამ არეალის მოსახლეობის კულტურული და ღირებულებითი სიახლოვე და კიდევ უფრო სიღრმისეულად განიხილავენ ამ თემას. გრძელდება მსჯელობა როგორც ქართველურ ტომთა გენეზისის შესახებ, ისე ამ ხალხთა მიერ ევროპაში ახალი დასახლებების შექმნის თაობაზე. მეორე მხრივ, რომაული პერიოდის მოღვაწეთათვის განსაკუთრებულ სიმძაფრეს იძენს ქართველურ ეთნოსთა გეოპოლიტიკური ორიენტაციისა და მათი პოლიტიკური პრეფერენციის საკითხები, რამეთუ ისინი რომის იმპერიის აღმოსავლეთში წარმოებულ ექსპანსიურ საგარეო პოლიტიკას უკავშირდება და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პრაგმატული პოლიტიკის სფეროდან არის. ამ პრობლემიდან გამომდინარე დგება საჭიროება უფრო სიღრმისეულად იქნას გაანალიზებული კავკასიის ტერიტორიაზე, როგორც დასავლეთისა და აღმოსავლეთისა გზაგასაყარზე, მცხოვრები ხალხების – მათ შორის ქართველური ეთნოსების იდენტობასთან დაკავშირებული რიგი საკითხები.

წინამდებარე სტატიაში ჩვენს მიზანს წარმოადგენს სწორედ ამ საკითხის განხილვა – კერძოდ, ჩვენ შევეცდებით გავაანალიზოთ, თუ როგორ მოიაზრებდნენ რომაული ეპოქის ლათინურენოვანი ავტორები ქართველური ეთნოსების გეოპოლიტიკურ ფუნქციასა და როლს<sup>9</sup>. ბუნებრივია, რომაული პერიოდის ბერ-

<sup>9</sup> აქ აუცილებლად ხაზი უნდა გავუსვათ შემდეგ გარემოებას: ანტიკური მოღვაწეთა ცნობები საქართველოს შესახებ ისევე, როგორც ქართულ-ბერძნულ-რომაული მრავალსაუკუნოვანი კონტაქტები ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში საფუძვლიანად გახლავთ შესწავლილი მრავალი კუთხით – ისტორიული, არქეოლოგიური, წყაროთმცოდნეობითი, ეპიგრაფიკული,

ძენი მწერლების რეპრეზენტაციათა შესწავლა ზემოხსენებულ პრობლემასთან მიმართებით გაცილებით სრულ სურათს მოგვცემდა. თუმცა ბერძნული მასალის მოცულობიდან გამომდინარე, ჩვენ იძულებული გავხდით ამ საკითხზე რომაული მწელების რეპრეზენტაციებით შემოვფარგულიყავით. იმის გასაანალიზებლად, თუ როგორია რომაელ ავტორთა ხედვა ამასთან მიმართებით, აუცილებელია გარკვეულწილად წარმოვადგინოთ იმ მოვლენათა გეოპოლიტიკური პანორამა, რომლებიც განაპირობებდნენ კავკასიის ტერიტორიაზე მაცხოვრებლებთა პოლიტიკური პრეფერენციებით რომაელთა დაინტერესებას.

რომისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობის კონტექსტში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ე.წ. მითრიდატულ ომებს, რომლებსაც რომი ძვ.წ. I ს.-ში პონტოს მეფე მითრიდატე VI ევპატორთან (ძვ.წ. 111-63) აწარმოებდა და რომელშიც ჩართული იყო აზიის მცხოვრები მრავალი ხალხი თუ სახელმწიფო. მითრიდატე VI არა მარტო აგრძელებს პონტოს წინამორბედ მეფეთა მიერ სამეფოს გაფართოების პოლიტიკას, არამედ მისი მეფობის ხანაში პონტოს სამეფო თავისი სიძლიერის ზენიტს აღწევს. სამეფოს შემადგენლობაში მითრიდატეს შეჰყავს ბოსფორის სამეფო, მცირე არმენია, დასავლეთ შავიზღვისპირეთის ქალაქების

---

ნუმიზმატიკური, ხელოვნების ისტორიის და ა.შ. შესაბამისად, გაგვიჭირდება მათი აქ ჩამოთვლა. ამ კუთხით ჩვენ ძირითადად ვყვრდნობით რ. გორდუზიანის სტატიებს „კოლხისი“ და „იბერია“ ენციკლოპედიაში *Caucasus Antiquus* II, III, თ. ყაუხჩიშვილის მონოგრაფიას – *საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები*, თბილისი, 1976 და *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები* I (რედ. გ. მელიქიშვილი), თბილისი, 1970. თითოეულ მათგანში წარმოდგენილია შესაბამის საკითხებზე არსებული სამეცნიერო ნაშრომთა ბიბლიოგრაფია. ანტიკური წყაროების ქართული თარგმანის შემთხვევაში ვსარგებლობდით ენციკლოპედია *Caucasus Antiquus* I, თბილისი, 2010, რომელშიც თავმოყრილია ამ წყაროთა თარგმანები, თუმცა რიც შემთხვევებში გარკვეული შესწორებები შეგვქონდა მათში.

უმეტესობა და ასევე კოლხეთი. კოლხეთი მითრიდატეს ხელში ეტაპობრივად გადადის. ძვ. წ. 111/10 წლისათვის იგი ძალით იმორჩილებს ფასისის მიდამოებს. ძვ.წ. 105-90 წლების განმავლობაში ღრმად იჭრება კოლხეთის ტერიტორიაზე და საბოლოოდ კოლხეთს პონტოს სამეფოს ერთ-ერთ სატრაპიად აქცევს. იმას, თუ რაოდენ მნიშვნელოვან სტრატეგიულ რეგიონად მიაჩნდა მითრიდატეს კოლხეთი, ცხადყოფს ის ფაქტი, რომ მეფე ამ ტერიტორიაზე 75 ციხე-სიმაგრეს აშენებს (Strab. XII, 3, 28).

თანდათანობით პონტოს მეფის გეგმები ფართოვდება – მითრიდატე მთელი აზიის დამორჩილებას ისახავს მიზნად და თავდაპირველად თავის მოკავშირე – არმენიის მეფე ტიგრან II-სთან ერთად საკმაოდ მნიშვნელოვან წარმატებებსაც აღწევს – მცირე აზიიდან რომაელების განდევნას ახერხებს. მითრიდატე სწორ იდეოლოგიურ ჩარჩოში აქცევს თავის ექსპანსიურ პოლიტიკას და მას დასავლეთის წინააღმდეგ მთელი აზიის საღვთო ომად წარმოადგენს.<sup>10</sup> თუმცა მისი დესპოტური რეჟიმი იწვევს დაპყრობილი მოსახლეობის უკმაყოფილებას, შესაბამისად, მისი მმართველობის არასტაბილურობას<sup>11</sup>.

ძვ.წ. 74 (73) წ. მითრიდატე ევპატორი იწყებს ახალ, მესამე ომს, რომელიც რომსა და მითრიდატეს შორის გადამწყვეტ ომად იქცევა. რომაელები რამდენჯერმე ამარცხებენ მითრიდატეს და ტიგრან II -ს სამეფოში შედიან. ალყაშემორტყმულ ტიგრანოკერტასთან დიდი ბრძოლა იმართება (ძვ.წ. 69 წ.). საომარ ას-

<sup>10</sup> მელიქიშვილი 1970, 500 შმდგ.

<sup>11</sup> მითრიდატეს მმართველობით უკმაყოფილონი იყვნენ კოლხებიც. ამიტომ აგზავნის იგი ძვ.წ. 83 წ. კოლხეთში მეფედ თავის ვაჟიშვილს – მითრიდატეს, რითაც კოლხეთის სტატუსი სატრაპიიდან ვასალურ სახელმწიფომდე აჰყავს. თუმცა, როცა სულ რამდენიმე წელიწადში თავის ვაჟს სიკვდილით სჯის, კოლხეთის სტატუსი კვლას სატრაპიამდე ქვეითდება. გორდეზიანი 2018, 303.

პარეზზე ახლა უკვე აღმოსავლეთ საქართველოს სახელმწიფო – იბერია ჩნდება, რომელიც ალბანეთთან ერთად არმენიის სახელმწიფოს დასახმარებლად გამოდის. ტიგრანოკერტას აღების შემდგომ, ძვ.წ. 69 წელს ლუკულუსი კვლავ ამარცხებს ტიგრანს, რომლის ლაშქარშიც წინა რიგებში იბერები და მარდები იბრძვიან. გამარჯვებათა მიუხედავად, ლუკულუსი უკან ბრუნდება. რომსა და მითრიდატეს შორის დაპირისპირების ფინალური ფაზა მაშინ იწყება, როცა ძვ.წ. 66 წ.-ს ომით გაბეზრებული რომაელი ხალხი და სენატი პომპეუსს – გამოჩენილ რომაელ მხედართმთავარს რომაელთა ჯარის სარდლობას ჩააბარებს. ის ამარცხებს მითრიდატეს „მცირე არმენიაში“<sup>12</sup>. მითრიდატე სასწრაფოდ ტოვებს პონტოს. ფაქტობრივად, ამით პონტოს სამეფო წყვეტს წინააღმდეგობას. თავად მითრიდატე ბოსფორის სამეფოსკენ იღებს გეზს და გზად კოლხეთში ჩერდება. ძვ.წ. 66/65 წლის ზამთარს პონტოს მეფე ელინოფილურად განწყობილ დიოსკურიასში ატარებს. მიუხედავად იმისა, რომ მომდევნო წელს მითრიდატე ხელთ იგდებს ბოსფორის სამეფოს, იგი ვეღარ ახერხებს თავის ირგვლივ ძალთა კონცენტრირებას და ძვ.წ. 63 წელს სიცოცხლეს თვითმკვლელობით ასრულებს.

იმ პერიოდის ქართული სახელმწიფოების გეოპოლიტიკური როლისა და მნიშვნელობის წარმოსაჩენად უაღრესად საყურადღებოა შემდეგი გარემოება – კოლხეთში გაქცეულ მითრიდატეს პომპეუსი არ მისდევს, რამეთუ უფრო მნიშვნელოვნად მიიჩნევს თავდაპირველად მითრიდატეს მოკავშირეთ – არმენიას, იბერიას, ალბანეთს გაუსწორდეს, რომის პოლიტიკურ ორბი-

<sup>12</sup> ზოგიერთი მეცნიერი პომპეუსის მითრიდატესთან შეხმობას არმენიაში საეჭვოდ მიიჩნევს. მათი აზრით, სავარაუდოა მხოლოდ ის, რომ მითრიდატეს ჯარის ნაწილებს პომპეუსმა ალყა შემოარტყა მცირე არმენიაში, ნიკოპოლისის მახლობლად ძვ.წ. 66 წ.-ს. SC, XXIX, 951

ტაში შეიყვანოს და ამით კავკასიაში შფოთიანობა დაასრულოს. მიუხედავად იმისა, რომ არმენიის მეფე - ტიგრან II მალე ნებდება პომპეუსს და ზავს დებს რომთან, იბერია და ალბანეთი აგრძელებენ წინააღმდეგობის გაწევას. ძვ.წ. 65 წელს რომაელთა მთავარსარდალი იბერიის წინააღმდეგ იბრძვის. იბერთა ლაშქარი მეფე არტოკესის სარდლობით მარცხდება პომპეუსთან.<sup>13</sup> ზავის პირობად რომაელი მთავარსარდალი არტოკესისგან შვილების მძევლად გადაცემას მოითხოვს, რაზედაც საბოლოოდ იბერთა მეფე იძულებულია თანხმობა განაცხადოს. მხოლოდ ამის შემდეგ გადადის პომპეუსი კოლხეთში. მითრიდატე იქ არ არის, თუმცა ამიერკავკასიაში რომის პოზიციის გასამყარებლად პომპეუსი საჭიროდ თვლის კოლხეთი მითრიდატეს გავლენისგან გაწმინდოს. მიუხედავად ანტიკურ ავტორთა ცალკეული განაცხადებისა<sup>14</sup>, რ. გორდეზიანის ვარაუდით, ჩვენ არ გვაქვს საკმარისი ცნობები, თუ რა წინააღმდეგობა შეხვდა პომპეუსს კოლხეთში<sup>15</sup>. ცნობილია, რომ პომპეუსმა ტყვედ აიყვანა კოლხეთის ერთ-ერთი სკეპტუხი ოლთაკესი. ფასისში პომპეუსი ამთავრებს კოლხეთის დალაშქვრას. კოლხეთი გადადის რომისადმი დაქვემდებარებაში, სადაც იგი მმართველად - დინასტად არისტარქოსს ნიშნავს. შემდეგ უკვე რომაელი სარდალი ხელმეორედ ილაშქრებს ალბანეთზე და იბერიისა და არმენიის მსგავსად ზავს დებს ალბანთა მეფე ოროიძესთან.

<sup>13</sup> ბერძენი მწერლები – პლუტარქოსი და განსაკუთრებით დიონ კასიუსი დაწვრილებით აღწერენ პომპეუსისა და არტოკესის რამდენიმე ეტაპიან შებრძოლებას.

<sup>14</sup> ასე მაგალითად, დიონ კასიუსი გვამცნობს, რომ კოლხეთში და მათი მეზობლების მიწაზე პომპეუსი მოქმედებდა ზოგან შიშით და ზოგან შთაგონებით (Dio Cass. XXXVIII, 3).

<sup>15</sup> გორდეზიანი 2018, 305.

რომში გამართულ პომპეუსის გრანდიოზულ ტრიუმფში მონაწილეობდნენ: „... მრავალი ხალხები პონტოდან, არმენიიდან, კაპადოკიიდან ... აღმოსავლეთ იბერიიდან“ (App. *Mith.* 117). სხვებთან ერთად მსვლელობაში მიჰყავდათ კოლხთა სკეპტუხი ოლთაკესი, იბერთა სამი და ალბანთა ორი წინამძღოლი. მიჰქონდათ აგრეთვე დაფა, რომელზედაც მოხსენებულნი იყვნენ დამარცხებული მეფეები და მათ შორის არტოკეს იბერი და ოროიდეს ალბანი (App. *Mith.* 117)<sup>16</sup>.

მითრიდატეს ომების უალრესად დიდმა აქტუალობამ განაპირობა მათზე დიდძალი ლიტერატურის შექმნა. ამ მოვლენაში საქართველოს აქტიური მონაწილეობიდან გამომდინარე მითრიდატეს ჟამთააღმწერთა თხზულებებში არცთუ უმნიშვნელო ადგილი ეკავა ქართველური ეთნოსებისა თუ სახელმწიფოების რეპრეზენტაციებს. თ. ყაუხჩიშვილის განაცხადით, ისტორიაში დამკვიდრებულია მოსაზრება, რომ საქართველოსა და ანტიკურ სამყაროს შორის ურთიერთობის, ბერძენ-რომაელთაგან საქართველოს ამბების ცოდნის ახალი ეტაპის შექმნა სწორედ მითრიდატეს ომებთან დაკავშირებულ ლიტერატურასთან არის მიმართებაში. მეცნიერი იმოწმებს სტრაბონის განცხადებებს, რომელთა თანახმადაც საქართველოს ამბებს მითრიდატეს ომების აღმწერთაგან და პომპეუსის ლაშქრობასთან დაკავშირებით იცნობდა<sup>17</sup>. მართლაც, მითრიდატეს ისტორიკოსები – მემნონი (სავარაუდოდ, ძვ.წ. I - ახ.წ. I ს.), პლუტარქოსი (I - II სს.), აპიანოსი (I - II სს.), დიონ კასიუსი (II - III სს.), რომლებიც წარმოშობით ბერძნები არიან და ბერძნულ ენაზე წერდნენ, ერთობ საყუ-

<sup>16</sup> არტოკესი - Ἀρτάκης არის ქართულ საისტორიო წყაროებში მოხსენებული „არტაგი“ (ლეონტი მროველი, ქართლის ცხოვრება, I, 1955, 30).

<sup>17</sup> ყაუხჩიშვილი 1976, 137.

რადღებო ამბებს გვაწვდიან მითრიდატეს ომების კონტექსტში ქართველურ ეთნოსებთან დაკავშირებით. მათთან შედარებით გაცილებით მწირია რომაელ მწერალთა ის რეპრეზენტაციები, რომლებიც ამავე დისკურსში ქართველურ ხალხთა იდენტობის ერთ-ერთ უმთავრეს საკითხს – მათი გეოპოლიტიკური ორიენტაციის პრობლემატიკას განიხილავენ. მიუხედავად ამისა, ისინი საყურადღებონი არიან რამდენიმე თვალსაზრისით.

ცნობილ რომაელ ისტორიკოსს – ტიტუს ლივიუსს თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში აღწერილი ჰქონია მითრიდატეს ომების ისტორია, რომელიც, სამწუხაროდ, არ არის შემორჩენილი<sup>18</sup>. ამ წიგნების ე.წ. პერიოქებში მხოლოდ ერთგან არის ნახსენები ქართველური ტომი – იბერები. ისინი მოხსენიებულნი არიან ალბანელებთან ერთად. მათ ისტორიკოსი „უშორეს და უცნობ“ ხალხებს უწოდებს. ისინი, მისი გადმოცემით, გასასვლელს არ უთმობდნენ პომპეუსს და რომაელთა მთავარსარდალმა ეს ხალხები ბრძოლაში დაამარცხა. პერიოქის ცნობით, ლივიუსის წიგნი გადმოსცემდა კოლხებისა და ჰენიოხების გავლით მითრიდატეს გაქცევის ამბავსაც (*Livy. Per. Ex lib. C1*).

მითრიდატეს ომებთან დაკავშირებულ სიტყვებსა თუ სხვადასხვა კონტექსტში ციცერონის მიზანი ერთმნიშვნელოვნად გნეუს პომპეუსის განდიდებაა. რათა რაც შეიძლება ძლევამოსილად წარმოაჩინოს პომპეუსის სიდიადე, იგი მის მოწინააღმდეგეს – მითრიდატესაც ერთობ შთამბეჭდავი ძალის პატრონად გვიხატავს – „მან უდიდესი საზღვაო ძალები შეკრიბა და უზარ-

<sup>18</sup> ტიტუს ლივიუსი – ძვ.წ. I – ახ.წ. I ს., რომელიც ისტორიკოსი, ავტორი „რომის ისტორიისა“ („თხრობათა წიგნები დასაბამითგან ქალაქისა“). მოაღწია მხოლოდ 1-10 და 21-45 წიგნებმა. დაკარგული წიგნებიდან გვაქვს ე.წ. პერიოქები - „ამონაკრებები“ ანუ მოკლე შინაარსები, რომლებიც მოგვიანებით შეითხზა და სავარაუდოდ, ლივიუსის კონსპექტს ეყრდნობა.



მაზარი სამხედრო ძალა აღჭურვა“ (*Pro Imp. CN. Pompeii...*, IV, 9). და კიდევ: „...ამ მეფეს უდავოდ ყველა იმ მეფეზე წინ დააყენებდი, რომლებთანაც რომაელ ხალხს ბრძოლა გაუმართავს“ (*Pro L. Murena Oratio*, XV, 32). ორატორი გადმოგვცემს, რომ მრავალი ტომი აღუდგა ლუკულუსს, როცა იგი არმენიელთა სამეფოს მიადგა. მათ არასწორად სჯეროდათ, რომ რომაელთა ჯარის ლაშქრობის მიზანი იქ მდებარე მდიდარი ტაძრის გაძარცვა იყო. ციცერონის განაცხადით, ამ მრავალი დიდი ტომის შიში უსაფუძვლო იყო, რადგან რომაელ ხალხს მათი დარბევა არ უფიქრია (*Pro Imp. CN. Pompeii...*, IX, 23). თუმცა ორატორი აქ სახელდებით არ მოიხსენიებს იბერებს და ალბანებს, ამ დიდ ტომებში, რასაკვირველია, ისინი იგულისხმებიან. როგორც ვხედავთ, ციცერონს ბარბაროსი ხალხების რომის წინააღმდეგ გამოსვლის ახალი, უცნობი მოტივაცია შემოაქვს. ბუნებრივია, ყოველგვარი მართლაც არსებული თუ ორატორის შეთხზული ვერსია რეალური საბაზიცი ვერ იქნებოდა ამ ტომებისათვის რომაელების წინააღმდეგ ომში ჩასაბმელად, რამეთუ ეს ომი დასახელებულ ტომებს ლამის მთელი აზიის ომად ჰქონდათ მოაზრებული.

წარმოდგენილ რომაელ ავტორებთან შედარებით ჩვენ საკითხთან მიმართებით უფრო ინფორმატიულია რომაელი ისტორიკოსის ლუკიუს ფლორუსის ნაწარმოები<sup>19</sup>. თუმცა მისი ცნობები ხშირ შემთხვევაში საკმაოდ არაზუსტია. მითრიდატეს ომების გადმოცემამდე ფლორუსი პონტოს ტომების ისტორიას მოკლედ მიმოიხილავს – საყურადღებოა, რომ იგი ამ ტომთა და სამეფოთა უძველეს მეფედ აიეტს მოიხსენიებს და საერთოდაც,

<sup>19</sup> ლუკიუს ფლორუსი - რომაელი ისტორიკოსი, II ს., ავტორი ნაწარმოებისა „რომაული ომები ორ წიგნად“. ხელმძღვანელობდა ტიტუს ლივიუსის ნაშრომით.

ამ კონტექსტში სულ სამი მეფის – აიეტის, არტაბაძესის და მითრიდატეს – სახელებს ახსენებს. რომაული ტრადიციის კვალდაკვალ, ფლორუსი აღიარებს მითრიდატეს ძლევამოსილებას, რომლის დასამარცხებლადაც რომაელებს ყველა სხვა მოწინააღმდეგესთან შედარებით ყველაზე ხანგრძლივი დრო – 40 წელი დასჭირდათ.

ომის გადმოცემისას უდავოდ საინტერესოა ამ მოვლენის ფლორუსისეული აღქმა. კერძოდ, მისი ამგვარად მასშტაბური გააზრება. ისტორიკოსის აზრით, მითრიდატემ მოახერხა მთელი აღმოსავლეთისა და ჩრდილოეთის ჩათრევა თავის დაცემაში. „შფოთია იბერებში, კასპიელებში, ალბანელებში და ორივე არმენიაში... პომპეუსი ხედავდა, რომ აზიას ცეცხლი აქვს მოდებული ახალ-ახალი საფრთხეებით და მეფეები ერთიმეორეს მიყოლებით გამოდიან“ (Flor. XL, 21, 22). ფლორუსიც იმეორებს ტრადიციას, რომლის თანახმად პომპეუსმა შუა არმენიაში ერთი, ღამით წარმოებული ბრძოლით მოუღო ბოლო მითრიდატეს (Flor. XL, 22, 23). გადმოსცემს იგი ასევე კოლხებთან მითრიდატეს ჩასვლას და შემდგომ განვითარებული ამბების გამო პონტოს მეფის თვითმკვლელობას. 27-ე თავში მწერალი ძალზე მოკლედ მოგვითხრობს პომპეუსის მიერ ამბოხებული აზიის დიდი სისწრაფით დამორჩილების შესახებ. იგი სწორად არ გადმოსცემს არც მოვლენათა თანმიმდევრობას და არც პომპეუსის საბრძოლო მარშრუტს. ფლორუსი მხოლოდ აცხადებს, რომ სკვითიისკენ მიმავალმა პომპეუსმა გაანადგურა კოლხები, შეიწყნარა იბერები, დაინდო ალბანები. კოლხთა მეფეს იგი შეცდომით ალბანთა მეფის სახელს – ოროიმეს უწოდებს. ასევე არასწორია მისი განაცხადი, თოთქოსდა პომპეუსმა კოლხების მეფეს უბრძანა დაბლობზე დაშვება. ფლორუსი მოიხსენიებს იბ-

ერთა მეფე ართოკესს, რომელსაც რომაელმა სარდალმა მძევლად შვილები მოსთხოვა. თუმცა აქვე იბერთა მეფის მიერ პომპეუსისათვის გაგზავნილ სიმდიდრით განთქმულ ძღვენს – ოქროს საწოლს (იგი მხოლოდ საწოლს ახსენებს) ალბანთა მეფეს, ჰოროლესს მიაწერს<sup>20</sup>.

მითრიდატეს ომებისადმი რომაელი ისტორიკოსების უაღრესად დიდ დაინტერესებაზე მეტყველებს პომპეუს ტროგუსის, ლივიუსის თანამედროვე ისტორიკოსის, მიერ დაწერილი მსოფლიო ისტორია სათაურად „ფილიპური ისტორიები“ (44 წიგნად), რომელსაც, სამწუხაროდ, ჩვენამდე არ მოუღწევია და რომელშიც საკმაოდ ვრცლად ყოფილა გადმოცემული მითრიდატეს ომების ისტორია. შემორჩენილია მხოლოდ ცალკეული წიგნების შესავლები და მარკუს იუსტინუსის მიერ დაწერილი ეპიტომე. როგორც XXXVII წიგნის შესავლიდან ირკვევა, მასში გადმოცემული ყოფილა პონტოს მეფეთა წარმოშობის ისტორია მითრიდატე ევპატორის მეფობის ხანის ჩათვლით. ამ კონტექსტში მწერალი განიხლავდა ბოსფორის და კოლხეთის მეფეთა წარმოშობისა და მათი მოღვაწეობის საკითხებს.

და ბოლოს, მოვიყვანთ პლინიუს უფროსის „ბუნების ისტორიაში“ გადმოცემულ ვარონის ცნობას, რომელიც გახლდათ პომპეუსის ლაშქრობის მონაწილე. ნარატივი საყურადღებოა იმით, რომ მასში კარგად ჩანს კავკასიის, და მათ შორის საქართველოს, გეოპოლიტიკური მნიშვნელობა დასავლეთისათვის, როგორც შორეულ აღმოსავლეთთან მათი დამაკავშირებელი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სავაჭრო არტერიისა. ვარონის მიხედ-

<sup>20</sup> მითრიდატეს ომების ისტორიის სხვა წყაროები კარგად იცნობენ იბერთა მეფის ძღვენს: ეს იყო ოქროს საწოლი, ოქროს ტახტი და მაგიდა, რაც მკვლევართა აზრით, იბერთა მეფის ფინანსურ შესაძლებლობაზე მიუთითებს.

ვით, პომპეუსის ლაშქრობებით გამოიკვეთა, თუ როგორი მარშრუტით და რა დროის განმავლობაში იყო შესაძლებელი ინდოეთიდან საქონლის პონტოში ჩატანა. ამ მარშრუტის საბოლოო მონაკვეთის მნიშვნელოვანი ნაწილი – მდ. კიროსიდან ფასისამდე სწორედ ქართველური ტომებით დასახლებულ ტერიტორიაზე გადიოდა (Plin. *NH.* II, 52).

ვფიქრობთ, რომაული ეპოქის ლათინურენოვან მწერალთა რეპრეზენტაციებში მითრიდატეს ომებთან მიმართებით ქართველური ეთნოსების გეოპოლიტიკური როლის თაობაზე შემდეგი შეიძლება ითქვას (ჩვენამდე მოღწეულ მასალაზე დაყრდნობით): ბერძენ ავტორთა მსგავსად, რომაელ ავტორებს მითრიდატესა და რომს შორის დაპირისპირება აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, კერძოდ, რომის და მთელი აზიის დაპირისპირებად, შესაბამისად, უაღრესად მასშტაბურ დაპირისპირებად აქვთ გააზრებული. მათი განცხადებით, რომს ამგვარი უზარმაზარი ძალა პირველად დაუპირისპირდა. მითრიდატეს მხარეს აღმოჩნდა მრავალი ტომი თუ სახელმწიფო. რომის მოწინააღმდეგეებში სახელდებით არიან წარმოდგენილნი კავკასიის სახელმწიფოები – იბერია, არმენია, ალბანეთი. იბერები და ალბანები ამ ომის აქტიურ აქტორებად გვევლინებიან როგორც ლუკულუსთან დაპირისპირებისას (როგორც არმენიის მოკავშირენი), ისე პომპეუსთან დამოუკიდებლად ბრძოლისას. ლივიუსის მოღწეული პერიოქი მხოლოდ უზოგადეს ინფორმაციას გვაწვდის იბერებსა და ალბანებზე – ისინი უშორეს და უცნობ ეთნოსებად იწოდებიან. მართალია, ფლორუსთან ოქროს საწოლის პომპეუსისათვის მიმართმევად შეცდომით ალბანთა მეფე სახელდება, თავად ოქროს ძღვენი მეტყველებს არა მარტო ამ ქვეყნის ეკონომიურ შესაძლებლობაზე, არამედ უკავშირდება გავ-

რცელეულ სტერეოტიპს – აზიაში მცხოვრებთა ფუფუნების სიყვარულს და იქ ფუფუნების საგნების ოქროსაგან დამზადების პრაქტიკას – საბოლოო ჯამში, ოქროთი აზიის სიმდიდრეს.

ჩვენი საკითხისათვის, ვფიქრობთ, საყურადღებოა ის, თუ როგორ აქვთ გააზრებული რომელი ავტორებს ორივე მხარის – როგორც ქართველური ტომების, ისე რომაელების საბრძოლო მოტივაციები და როგორია, მათი აზრით, ქართველურ ტომთა პოლიტიკური პრეფერენციები. სწორედ ამ დისკურსში ჩანს, თუ რაოდენ დიდია ავტორისეული იდეოლოგიის წილი იმაში, თუ როგორ იქნება წარმოჩენილი კონკრეტული მოვლენა. თუმცა სტატიაში არ განვიხილავთ, როგორც აღვნიშნეთ, ამ საკითხზე ბერძენ მწერალთა ნარატივებს, ვფიქრობთ, საკითხის უფრო ნათელსაყოფად შეიძლება თუნდაც მათგან ორის მოსაზრების წარმოდგენა. ასე მაგალითად, ბერძენი ავტორის – პლუტარქოსის აზრით, იბერები იმიტომ იბრძოდნენ პომპეუსის წინააღმდეგ, რომ სურდათ მითრიდატესთვის ესიამოვნებინათ (*Plut. Pomp. XXXIV*).<sup>21</sup> დიონ კასიუსის მონათხრობიდან ისე გამოდის, რომ პომპეუსს საერთოდ არ სურს ომი არც იბერებთან და არც ალბანებთან და თავად ეს უკანასკნელნი თავიანთი მზაკვრული და მოღალატეობრივი საქციელით აიძულებენ რომაელთა სარდალს ასე მოიქცეს (*Dio. Cass. XXXVII*).<sup>22</sup> ამ ტენდენციას – რომაელებს არ ჰქონდათ განზრახვა ებრძოლათ ამ ხალხების წინააღმდეგ – ერთგვარად აგრძელებს ციცერონიც. მისი მიხედვით, რომელი ხალხს არ უფიქრია ამ მრავალი ტომის არც დარბევა და არც შევიწროება (იგი ლაპარაკობს იმ ხალხებზე, რომლებიც

<sup>21</sup> არ დაგვავიწყდეს, აქ იმ ბრძოლებზეა საუბარი, რომლებსაც იბერია თავის ტერიტორიაზე მართავს.

<sup>22</sup> ყაუხჩიშვილი 1976, 196.

მივიდნენ არმენიაში ლუკულუსის წინააღმდეგ საბრძოლველად). ბარბაროსებიც სრულიად მცდარი შიშის გამო გამოვიდნენ რომაელთა წინააღმდეგ. ასევე მათზე იმოქმედა ცრუ ხმებმაც, თითქოს რომაელებს იქ მდებარე მათი უმდიდრესი და უწმინდესი ტაძრის გაძარცვა უნდოდათ (*Pro Imp. CN. Pompeii ...*, IX, 23). ვფიქრობთ, ამგვარი განცხადებაც პოლიტიკურ, იდეოლოგიურ მიზანს ემსახურებოდა. აღმოსავლეთით მთავარ მეტოქესთან – პართიასთან დაპირისპირებისას რომისთვის ერთობ აქტუალური იყო ამიერკავკასიის სახელმწიფოების პრორომაულ ორბიტაში მოქცევა, შესაბამისად, ვითარების ისე წარმოდგენა თითქოს რომაელებს ამ ხალხების მიმართ აგრესიული განწყობა არ ჰქონიათ.

და ბოლოს, მითრიდატეს ომების კონტექსტში ქართველური ეთნოსების იდენტობასთან დაკავშირებით ჩვენ მიერ განხილულ მასალაში ერთი საინტერესო ტენდენცია წარმოჩინდა – კავშირი მითრიდატე ევპატორს, პონტოს სამეფოსა და არგონავტების მითოსის კოლხურ ფიგურებს შორის. ასე მაგალითად, პონტოს სამეფოს სამ დასახელებულ მეფეთაგან ერთ-ერთია აიეტი და ამასთან ყველაზე ადრინდელი მეფე. წიგნში, რომელიც პონტოს სამეფოს ამბებს განიხილავდა, მოთხრობილი ყოფილა კოლხეთის მეფეთა წარმოშობისა და მათი საქმეების შესახებ. ამ მხარეთა დაკავშირების ყველაზე ვრცელი პასაჟი კი წარმოდგენილია ციცერონთან, რომელიც პონტოდან მითრიდატეს და მედეას გაქცევის სტრატეგიულ მიზნებს ერთმანეთს ამსგავსებს. ორივემ თავის მდევარს დრო დააკარგინა – მითრიდატემ მთელი სიმდიდრე პონტოში დატოვა და ამის შეგროვებაში მტერს დრო დაახარჯინა, მედეამ კი ძმის აკუწული ნაწილები გზაზე მიმოაბნია, რათა მათი შეკრებისას დადევნებულებს სის-

წრაფე შეენელებინათ. ორივე ამ ხრიკით თავის მოწინააღმდეგეს დაუსხლტა (*Pro Imp. CN. Pompeii* ..., IX, 22). მხარეთა მიმსგავსება ამ სტრატეგიული მიზნებით, რომელთა მთავარი მახასიათებელი მზაკვრობა იყო, შესაძლოა, ამ სხვადასხვა მხარის ერთ ბანაკში მოსათავსებლად და ამ მახასიათებლის განსაზოგადებლად – ანუ მთელი ამ ჯგუფის თვისებად მის წარმოსაჩენად იყო მოაზრებული. ეს ჯგუფი კი გახლდათ რომაელთაგან განსხვავებული ეთნოსთა ჯგუფი – ე.წ. „სხვა“.

პომპეუსის ლაშქრობის შემდგომ კავკასიის რეგიონში ძალთა ახალი გადანაწილება მიმდინარეობს. იზრდება რომის იმპერიის ინტერესები იბერიის მიმართ. თავად იბერიის მდგომარეობას დიდწილად განაპირობებს რეგიონში არსებული გეოპოლიტიკური სიტუაცია, თუმცა იკვეთება ტენდენცია, რომ მას დამოუკიდებელი პოლიტიკური ხაზის გატარებაც შეუძლია. პართიასთან ლაშქრობის წინ, მარკუს ანტონიუსი კანიდიუს კრასუსს გზავნის იბერიის წინააღმდეგ. კრასუსი ამარცხებს ბრძოლაში იბერთა მეფე ფარნაბაძოსს (ფარნავაზ II), აიძულებს მოკავშირეობას და უკვე მასთან ერთად შეიჭრება ალბანეთში. ბერძენი ისტორიკოსი დიონ კასიუსი გვამცნობს, რომ ანტონიუსი ყოველივე ამან დიდად გაამხნევა (Dio. Cass. XLIX, 24, 2). თ. ყაუხჩიშვილის კომენტარით, ანტონიუსის ამგვარი ქმედება ცხადყოფს, რომ პომპეუსთან დადებული ზავი „მეგობრობისა და მოკავშირეობის შესახებ“ აღარ არის ძალაში.<sup>23</sup>

იბერიის გეოპოლიტიკური როლის ზრდას ცხადყოფს ავგუსტუსის ავტობიოგრაფიულ ნაშრომში - თავისი მოღვაწეობის ერთგვარ შეჯამებაში გაკეთებული განაცხადი, რომელშიც იმპერატორი იბერთა მეფეს ასახელებს იმ მეფეთა შორის, რომლებიც

<sup>23</sup> ყაუხჩიშვილი 1976, 201.

რომთან მეგობრობას ელჩების მეშვეობით მოითხოვდნენ (*Res Gestae Divi Augusti*, 31).

კიდევ უფრო იზრდება იბერიის როლი ახ.წ. I საუკუნეში. რომსა და გაძლიერებულ იბერიას შორის მოკავშირეობა ამ პერიოდში ორმხრივ ინტერესს ეფუძვნება – რომს აწყობს, რომ იბერია ჰყავდეს მოკავშირედ პართიასთან დაპირისპირებისას და იბერიის დახმარებით ჰქონდეს კონტროლი არმენიის სამეფოზე, რომელიც ამ დროისათვის პართიის მოკავშირედ წარმოსდგება. იბერიისათვის რომთან კავშირი აუცილებელია, რათა დაიბრუნოს არმენიის სასარგებლოდ გადაცემული თავისი სამხრეთი მიწები და საერთოდაც გააფართოოს თავისი სამეფოს საზღვრები.<sup>24</sup>

მართლაც, I ს-ის 30-იან წლებში იბერია ახერხებს სომხეთისათვის სასარგებლოდ გადაცემული მიწების შემოერთებას, მეტიც, მას უჩნდება ამბიცია, რომ არმენიის სამეფოს დაეუფლოს. ამისთვის ხელსაყრელი პირობა პართიის და რომის მორიგი დაპირისპირებისას იქმნება. პართიის მეფე არტაბანოს III-მ არმენიის ტახტზე დასვა თავისი ვაჟი არსაკესი. ამასთან მან რომაელებს არაერთი მოთხოვნა წაუყენა და შეუსრულებლობის შემთხვევაში ძალის გამოყენებით დაემუქრა. 35 წ.-ს არტაბანოსს თავად პართიელი დიდებულები აუმხედრდნენ და ტიბერიუსს პართიის ტახტზე ფრაატესის – მეფე ფრაატესის ძის გაგზავნას სთხოვდნენ. ტაციტუსის გადმოცემით, ტიბერიუსსაც ენება, რომ საგარეო საქმეები გადაეწყვიტა თათბირით და არა ძალის გამოყენებით. არტაბანოსი, რომელმაც გაიგო ამ ხრიკების შესახებ, რომაელთა მიმართ შიშის გამო თავს იკავებდა. იმავე ტაციტუსის კომენტარით, ბარბაროსებს ყოყმანი მონურ საქციელად

<sup>24</sup> მელიქიშვილი 1970, 509.



მიაჩნდათ, საქმის დაუყოვნებლივ წამოწყება კი – მეფურად. თუმცა არტაბანოსის შემთხვევაში მომგებიანმა გეგმამ გადასწონა – ამბოხებულთა ერთი მეთაური მიეპატიჟებინათ და მოეწამლათ, მეორე – დაეყოვნებინათ საქმეებით და საჩუქრებით მოესყიდათ. როცა ამასობაში რომაელთა მიერ გაგზავნილი ფრაატესი ავადმყოფობით გარდაიცვალა, ტიბერიუსმა მას მონაცვლე გამოუწახა – ტირიდატესი. პარალელურად დაგეგმა იბერთათვის გადაეცა არმენიის სამეფო. კერძოდ, მითრიდატე იბერი – იბერთა მეფის ძე დაესვა ტახტზე. შემდგომში მითრიდატე იბერს წამყვანი როლი უნდა ეთამაშა რომაელთა ხელდასხმული ტირიდატესის პართიის ტახტზე დასასმელად. ძალის გამოყენებამდე იბერებმა მზაკვრობას მიმართეს – მოისყიდეს მეფე არსაკესის მსახურნი და მეფე მოაკვლევინეს.

ტაციტუსის გადმოცემით, იბერები მითრიდატე იბერის ძმის – ფარასმანესის სარდლობის ქვეშ მრავალრიცხოვანი ჯარით შეიჭრნენ იბერიაში და აიღეს არტაქსატა<sup>25</sup>. თავის მხრივ, არტაბანოსი თავის ვაჟს, ოროდესს აგზავნის ფარასმანესის წინაღმდეგ.

იბერთა მხარეზე იბრძვიან ალბანები და სარმატები. სარმატები, საზოგადოდ, ორივე მხარიდან იღებდნენ ძღვენს და ამის მიხედვით უჭერდნენ მხარს. როგორც ჩანს, აქ ორივე მხარეს, როგორც იბერეს, ისე პართელებს ჰყავდათ თავ-თავიანთი მომხრე სარმატები, მაგრამ უმნიშვნელოვანესი სხვა რამ აღმოჩნდა – გადასასვლელები, რომლებიც, ერთის გამოკლებით, იბერთა ხელში იყო (*Tac. Ann.* VI, 33). შესაბამისად, კასპიის გზით იბერებმა არმენიაში თავისი მომხრე სარმატები გადმოუშვეს, სხვებს

<sup>25</sup> ფარასმანესს ტაციტუსი შეცდომით მეფედ მოიხსენიებს, თუმცა ის შემდგომში გახდა იბერიის მეფე. იბერიის მეფე ამ დროს მითრიდატეა, დასახელებული მითრიდატე იბერის ძამა.

გზა გადაუკეტეს. ტაციტუსის გადმოცემით, ოროდესი თავდაპირველად არ იღებდა ფარასმანესის საომარ გამოწვევას, თუმცა იბერთა მეფის სხვადასხვა ქმედებამ აიძულა პართელები ბრძოლაში ჩაბმულიყვნენ. პართელებს მხოლოდ ცხენოსანი ჯარი ჰყავდათ, ფარასმანესს კი ამასთან ერთად ძლიერი ქვეითი ჯარიც გვერდს უმშვენებდა. მათი დაპირისპირების გადმოცემისას საყურადღებოა ტაციტუსისეული ხედვა როგორც ამ ხალხების ეთნიკური მახასიათებლებისა, ისე ბრძოლის მათეული ტაქტიკისა, რაც მჭიდროდაა დაკავშირებული ანტიკურ რეპრეზენტაციებში „უცხოს“ გააზრებასთან. პართელები აქ აღმოსავლეთის ბარბაროსთა კანონიკური სტერეოტიპებით არიან წარმოდგენილნი, იბერები და ალბანები კი დახატულნი არიან ევროპის მთიანეთში მცხოვრები ბარბაროსული ტომებისათვის დამახასიათებელი თვისებებით – გამძლეობითა და ცხოვრებისეული სიმკაცრის ამტანობით (*Tac. Ann.* VI, 34). ისტორიკოსს აქ შემოაქვს მეორე დისკურსი – ამ ხალხთა გენეზისისა და ელინურ ცივილიზაციასთან მათი კავშირის ნარატივი. ალბანები და იბერები თესალიელთაგან წარმოშობილად მიიჩნევენ თავს, როცა იასონი და მედეა უკან დაბრუნდნენ აიეტის ცარიელ სასახლეში. ამ კონტექსტში ნახსენებია ფრიქსოსის სამისნოც და ამ ხალხთა რელიგიური ტაბუ ცხვრის მსხვერპლშეწირვასთან დაკავშირებით.<sup>26</sup> იბერთა და სარმატთა საომარი ტაქტიკა ასევე შესაბამისობაშია დასავლეთის ხალხების საომარი მოქმედებების

<sup>26</sup> ქართველური ტომების გენეზისისა და დასავლურ ღირებულებებთან, ცივილიზაციასთან კავშირი ცალკე დისკურსია რომაული რეპრეზენტაციების, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, სამწუხაროდ, სტატიის ფორმატიდან გამომდინარე ჩვენ ვერ წარმოვადგენთ. აქ ეს ნარატივი იმიტომ მოვიყვანეთ, რომ ის სავსებით ჯდება ტაციტუსის მიერ რეპრეზენტირებული „უცხოს“ მთლიან კონტექსტში.

სტერეოტიპთან, პართელებისა კი აღმოსავლეთის ბარბაროსების სამხედრო ტაქტიკის სტერეოტიპთან. პართელები ცხენოსანი მშვილდოსნები არიან, შესაბამისად, სივრცეს იყენებენ დარტყმების საწარმოებლად და შორი მანძილიდან იბრძვიან. სარმატები კი უარს ამბობენ მშვილდზე (რომლითაც მათ პართელებისგან განსხვავებით უფრო მოკლე მანძილიდან შეუძლიათ სროლა) და შუბებით და მახვილებით ებგერებიან მტერს. ასევე იქცევიან იბერები და ალბანები, რომლებიც ხელჩართულ ბრძოლას აწარმოებენ. ამ ბრძოლაში სარმატები შუბებითა და ხმლებით გაემართნენ პართელების წინააღმდეგ, იბერებმა და ალბანებმა კი ბრძოლა ორივე მხრიდან გააჩაღეს: ზემოდან ცხენოსნები ესროდნენ ცხენებიდან პართელებს, ახლო მანძილიდან კი იბერთა ქვეითი ჯარი აყენებდა მათ ჭრილობებს. ამ ორი სამხედრო ტაქტიკის დაპირისპირება „უცხოს“ ბერძნული იმიჯის ცნობილი სტერეოტიპული დაპირისპირება გახლავთ. გავიხსენოთ ქსენოფონი, რომელიც წერს, რომ სპარსულ ჯარში „ქვეითი ჯარისკაცები აღარ აწარმოებენ ხელჩართულ ბრძოლას“ (Xen. Cyr. 8, 22), ეტლით მეომრები კი უარს აცხადებენ მტრის პირისპირ შებრძოლებაზე (Xen. Cyr. 8, 24-26).<sup>27</sup> ყოველივე ეს, ქსენოფონის აზრით, განაპირობებდა მისი ეპოქის სპარსული ჯარის სამხედრო წარუმატებლობას და ამასთან ხელს უწყობდა ბარბაროსთა ერთ-ერთი მთავარი ქსენოსტერეოტიპის, აზიელთა მახასიათებლის – მშიშრობის განმტკიცებას. ამიტომაცაა, რომ სპარსელები დაქირავებულ ჯარს იხმობდნენ და ამ დაქირავებულ მეომრებში ხშირად ბერძნებიც კი აჰყავდათ. აღმოსავლელ

<sup>27</sup> „საომარ საქმეებში სპარსელები და მათი ხალხი დღეს უფრო მშიშრები არიან, ვიდრე ოდესღაც იყვნენ“ (Xen. Cyr. 8, 27). კლასიკური და ელინისტური ეპოქის ბერძენთა სპარსული ქსენოსტერეოტიპების შესახებ იხ.: Briant 2002, 196.

ბარბაროსთა მთავარი მახასიათებლის – ოქროსა და ფუფუნების მათეული სიყვარულის წარმომჩენია ფარასმანესის მიმართვა მეომრებისადმი. მხედართმთავარი მიუთითებს ოქროთი მოსირმული მედების (პართელების) რაზმებზე და თავისიანების მრისხანე მწყობრზე და აცხადებს, რომ მათთვის (იბერთათვის – ქ. ნ.) მთავარი ვაჟკაცობაა, იმათთვის კი – ნადავალი (Tac. *Ann.* VI, 34).

როგორც ვხედავთ, იბერები – რომაელთათვის ასევე ბარბაროსები პოლიტიკური კონტექსტის ცვლილებიდან გამომდინარე, რომაელი მწერლისათვის უფრო მახლობელ „სხვად“ არიან წარმოდგენილნი. რომისათვის სასიცოცხლოდ აუცილებელია იბერებისა და ალბანების პრორომაულად განწყობა. ამიტომაც ზემოხსენებული ბრძოლის შემდეგ, ისინი ირიბად ეხმარებიან იბერებს. კერძოდ, როცა არტაბანოსი არმენიაში შემოიჭრება იბერთა დასასჯელად, რომაელები ხმას ავრცელებენ, რომ მესოპოტამიაში გალაშქრებას აპირებენ. შეშინებული პართელებიც თავს იკავებენ იბერებთან ბრძოლისაგან (Tac. *Ann.* VI, 36).

ტაციტუსი გვამცნობს არმენიელების ტახტზე მჯდომი მითრიდატეს თავს გადახდენილ შემდგომ ამბებს – კალიგულამ იგი ციხეში ჩასვა, შემდგომ კი კლავდიუსმა მითრიდატე გაათავისუფლა და კვლავ არმენიის მეფედ გახადა (Tac. *Ann.* XI, 80). მეცნიერთა აზრით, მითრიდატეს ტახტზე დაბრუნება განპირობებული უნდა ყოფილიყო რომაელთა შიშით, იბერია მეტისმეტად არ გაძლიერებულიყო და ფარასმანესისათვის არ მიეცათ არმენიის სრული დამორჩილების შესაძლებლობა.<sup>28</sup> ტაციტუსი დაწვრილებით გადმოგვცემს ფარასმანესის ბრძოლას თავისი ძმის – მითრიდატეს წინააღმდეგ. ტაციტუსის მოთხრობის მიხედვით,

<sup>28</sup> გორდეზიანი 2016, 217

მას სურს, ერთი მხრივ, თავისი ვაჟიშვილის – რადამისტუსის ყურადღება არმენიისკენ გადაიტანოს გამომდინარე იქედან, რომ ეშინია შვილის აშკარად გამხელილი ამბიციებისა (რადამისტუსს იბერიის მეფობა სურს), მეორე მხრივ, ფარასმანესს არმენიის ხელში ჩაგდება აქვს განზრახული. ტაციტუსი გვიხატავს ფარასმანესის სხვადასხვა უნარს მიზნის მისაღწევად. მის არსენალში შედის – მოსყიდვა, ომისათვის ტყუილი საბაზის მოგონება, მოტყუება, თვალთმაქცობა. მას შეუძლია წავიდეს უკიდურეს მზაკვრობაზე, წააქეზოს შვილი მოკლას საკუთარი ბიძა. თუმცა ტაციტუსის მიერ დახატული არც რადამისტუსი ჩამორჩება მამას სისატიკეში. მან არამარტო ბიძა, არამედ მისი ვაჟიშვილებიც გამოასალმა სიცოცხლეს იმიტომ, რომ მამის დასჯისას ცრემლებს ღვრიდნენ. მიუხედავად იმისა, რომ მითრიდატეს მოკვლით მამა-შვილი რეალობაში რომის წინააღმდეგ გამოვიდა, ფარასმანესმა იცოდა, რომ რომისადმი აშკარად დაპირისპირება მის ინტერესებში არ შედიოდა და ამიტომაც ყველანაირად ცდილობდა, პირიქით, რომისადმი ღალატში მითრიდატე დაედანაშაულებინა.

რომმა გარკვეული პერიოდი თავი შეიკავა რადამისტუსის დასჯისგან. ტაციტუსი პირდაპირ ხსნის ბრჭყალებს და ამ რეგონისადმი რომის პოლიტიკას ასე წარმოადგენს – რომი მოჩვენებით სულგრძელობას აჩვენებს – არმენიას ხან ერთს გადასცემს, ხან მეორეს, რათა ბარბაროსთა სულელებში შფოთი აღძრას (Tac. *Ann.* XII, 48). პართელების მიერ არმენიის ხელში ჩაგდება არც ფარასმანესს და არც რომაელებს არ აწყობდათ. ტაციტუსის გადმოცემით, ფარასმანესმა მოაკვლევინა რადამისტუსი, რათა

რომაელთათვის ერთგულება დაემტკიცებინა (*Tac. Ann. XIII, 37*).<sup>29</sup>

და ბოლოს, მოკლედ შევეხებით რომაელ ისტორიკოსთა თვალით რეპრეზენტირებულ სურათს იბერიის სახელგანთქმული მეფის ფარასმანეს II-ის და რომის ურთიერთობის თაობაზე. ფარასმანეს II, ქართველი ისტორიოგრაფის ფარსმან ქველი, II ს.-ის 30-50 წლებში მეფობდა. იბერიის ყველაზე დიდი აღმავლობის ხანა მისი მეფობის პერიოდზე მოდის. შენიღბვის გარეშე იბერია პირველად უპირისპირდება რომს და არც პართიის მოკავშირეობას საჭიროებს. მისი ძირითადი მოკავშირეები ალანები და ჩრდილო მომთაბარე ტომები იყვნენ. მას ჰადრიანუსის დროს მოუწყვია ალანთა დიდი შესევა ალბანეთზე, მიდიაზე, არმენიასა და კაპადოკიაზე. რომაული ისტორიოგრაფიის თანახმად, იბერთა მეფის ამგვარი ქმედებების მიუხედავად, რომის იმპერატორი ცდილობდა ფარასმანესის მიმხრობას. ჰადრიანუსის ისტორიკოსის – ელიუს სპარტიანუსის გადმოცემით, რომის იმპერატორი უხვად ასაჩუქრებდა ალბანთა და იბერთა მეფეებს, თუმცა ამ უკანასკნელებმა უარი განაცხადეს მასთან გამოცხადებაზე. ამის მიუხედავად, ჰადრიანუსი მათ მეგობრად თვლიდაო (*Vita Hadr. XXI, 13*). იგივე ისტორიკოსი აღნიშნავს, რომ უხვი საჩუქრებით ცნობილ რომის იმპერატორს ყველაზე უხვად ფარასმანესი ჰყოლია დასაჩუქრებული, რომლისათვისაც სხვა ძღვენთან ერთად სპილო და ორმოცდაათკაციანი კოჰორტა გაუგზავნია. იბერთა მეფეს საპასუხოდ მოოქროვილი წამოსასხამები მიუერთმევია იმპერატორისათვის. როგორც დამცინავად აღნიშნავს ელიუს სპარტიანუსი, ეს მოოქროვილი წამოსასხამები ჰადრიან-

<sup>29</sup> მეცნიერები ვარაუდობენ სხვა მიზეზებსაც: რადამისტუსის გამოსვლებს მამის წინააღმდეგ; დედინაცვლის ინტრიგებს. მელიქიშვილი 1970, 515

უსს ბოროტმოქმედთათვის ჩაუცვამს და ისე გამოუყვანია არენაზე (*Vita Hadr. XVII, 10-12*).<sup>30</sup>

პრინციპული და დამოუკიდებელი პოლიტიკოსი ფარასმანეს II, რომელიც უარს ეუბნებოდა ჰადრიანუსს მასთან გამოცხადებულიყო, დიდი ამალით მიემგზავრება რომში რომის მომდევნო იმპერატორთან – ანტონინუს პიუსთან. ბერძენი ისტორიკოსი დიონ კასიუსი ვრცლად ეხება ანტონინუს პიუსის პოლიტიკას იბერიის მიმართ. ფარასმანესის ვიზიტის დროს რომში იპერატორმა ოფიციალურად აღიარა იბერიის გაფართოვებული საზღვრები, რითაც ცხადყო იბერიის მიმართ რომის კომპრომისული პოლიტიკის აუცილებლობა. თუ რამდენად მნიშვნელოვანია რომისთვის ეს ვიზიტი ნათლად ჩანს ოსტიაში აღმოჩენილი ფასტების ფრაგმენტით, რომელშიც წლის ყველაზე მნიშვნელოვან მოვლენად ფარასმანესის – იბერთა მეფის რომში ჩამოსვლა იყო მიჩნეული, რადგან წლის შესახებ თხრობა ამ ამბით იწყებოდა. იბერთა მეფისათვის მიგებულ პატივთა შორის სახელდება: კაპიტოლიუმში მსხვერპლშეწირვის ჩატარების ნებართვა; იბერთა მეფისა და წარჩინებულთა სამხედრო ვარჯიშზე იმპერატორის მისვლა; რომის ერთ-ერთ ტაძარში ფარასმანესისათვის ქანდაკების დადგმა (*Dio Cass. Epitome. LXIX, 15, 3*). ანტონინუს პიუსის ბიოგრაფოსი იულიუს კაპიტოლინუსი ასევე წერს ფარასმანესის ქანდაკების აღმართვაზე. ისტორიკოსი განსაკუთრებით აღნიშნავს, რომ ფარასმანესმა მეტი პატივისცემა

<sup>30</sup> მეცნიერებაში მხოლოდ ვარაუდებია გამოთქმული ჰადრიანუსის დამცინავი საქციელის მიზეზთა შესახებ. რ. გორდეზიანის ვარაუდით, შესაძლებელია ჰადრინუსის დაცინვა პასუხი იყო ფარასმანესთან გაგზავნილ წარუმატებელ ელჩობაზე. გორდეზიანი 2016, 218. წარუმატებელი ელჩობა შესაძლებელია კაპადოკიის მმართველის – ფლავიუს არიანუსის ფარასმანესთან ვიზიტი გახლდათ. მელიქიშვილი 1970, 539.

გამოავლინა ანტონინუსის მიმართ, ვიდრე ჰადრიანუსისადმი, რაც მას რომის ამ იმპერატორის პოლიტიკის ერთ-ერთ უმთავრეს წარმატებად აქვს გააზრებული (*Vita Pii*, IX).

გ. მელიქიშვილის მიხედვით, ჰადრიანუსის და ანტონინუს პიუსის ხანებში იბერიისადმი რომაული ისტორიოგრაფიის ესოდენი ყურადღება შორეულ აღმოსავლეთში იბერიის ყველაზე მნიშვნელოვან მოკავშირედ გააზრებას მოასწავებს. მას შემდეგ რაც რომმა აღიარა ფარასმანესის სამეფოს გაფართოებული საზღვრები, არც ფარასმანესის ინტერესებში შედიოდა რომთან საბოლოო განხეთქილება.<sup>31</sup>

ამრიგად, ჩვენ შევისწავლეთ ლათინურენოვანი მწერლების მიერ ქართველური ეთნოსების რეპრეზენტაციათა ერთი ნაწილი, რომელშიც მათი იდენტობის საკვანძო საკითხი – გეოპოლიტიკური ორიენტაცია და როლი გაანალიზებული იქნა ამ რეგიონის უმთავრეს პოლიტიკურ მოვლენათა კონტექსტში. მათგან უმნიშვნელოვანესი გახლდათ მითრიდატეს ომები, რომელშიც ქართველური ეთნოსების აქტიური მონაწილეობის გამო, საზოგადოდ, ამ ომებზე შექმნილ ლიტერატურაში აქტუალური შეიქმნა ქართველურ ხალხთა გეოპოლიტიკური ორიენტაციის გააზრება. სამწუხაროდ, ამ საკითხზე დაწერილ რომაულ რეპრეზენტაციათა უდიდეს ნაწილს ჩვენამდე არ მოუღწევია. მიუხედავად ამისა, არსებულ მასალაში იკვეთება ამ მოვლენის მასშტაბურობის გააზრება, რასაც რომაელთა წინააღმდეგ ლამის მთელი აზიის გამოსვლის აღქმა განაპირობებს. ასევე ვხედავთ ქართველური ეთნოსების საბრძოლო მოტივაციისა და პოლიტიკური პრეფერენციების ძიების ცდებსაც – რომისადმი დაპირისპირებულ არმენიაში მოსული ხალხები (სახელდებით არ

<sup>31</sup> მელიქიშვილი 1970, 532



არიან მოხსენიებულნი, თუმცა კონტექსტიდან გამომდინარე მათში ქართველური ხალხებიც იგულისხმებიან) მოქმედებენ ცრუ ხმების (თითქოსდა რომს მათი სიწმინდეების გამარცვა აქვს დაგეგმილი) და ცრუ განგაშის (რომს უნდა მათი დარბევა) საფუძველზე. საინტერესოა, ამ ხალხებისადმი რომის დამოკიდებულების მათეული გააზრებაც. მიუხედავად იმისა, რომ იბერები ანტირომაულ ბანაკში არიან, რომს არც მათი დარბევა და არც შევიწროვება არა აქვს განზრახული. შესაძლოა, კონკრეტული ავტორის ამგვარი დამოკიდებულება ამ საკითხისადმი ერთგვარი წინსწრებაა იმ პოლიტიკისა, რომელსაც რომი მომავალში კავკასიაში უფრო მკვეთრად განახორციელებს. ქართველური ხალხების გეოპოლიტიკური ორიენტაციის გააზრებასთან მიმართებაში უნდა იყოს მითოლოგიური მესხიერების თუ ალუზიების მოხმობა ხსენებული ხალხების პოლიტიკური პრეფერენციების გასაანალიზებლად (ზემოთ განხილული მაგალითები პონტოს მეფეების აიეტთან, მითრიდატეს – მედეასთან კავშირების შესახებ).

პომპეუსის შემდგომ ხანაში რომაულ რეპრეზენტაციებში რომისა და იბერიის ინტერესების თანმხვედრად გააზრება კარგად ჩანს მარკუს ანტონიუსისა და ავგუსტუსის დადებითი დამოკიდებულების აღნიშვნაში, რომელსაც ერთში იბერიის მიმართ რომის მიერ გატარებული პოლიტიკის შედეგი იწვევდა, ხოლო მეორეში – იბერების მიერ რომისადმი მეგობრობის მოთხოვნა.

მეორე მნიშვნელოვანი რეგიონალური მოვლენა ახ.წ. 35 წ.-ს რომისა და პართიის უმწვავესი დაპირისპირება იყო, რომლის შესახებაც, საბედნიეროდ, ტაციტუსის საკმაოდ დეტალური ნარატივი შემოგვრჩა (დიონ კასიუსის გადმოცემასთან ერთად).

მხარეთა დაპირისპირება არმენიის ტახტისათვის მიმდინარებს და იბერია აქტიურადაა ჩართული მასში, ამჯერად რომაელთა მხარეზე. საინტერესოა, რომ მთავარ „სხვასთან“ – პართიასთან დაპირისპირებული იბერთა მახასიათებლები ტაციტუსისთვის მათთვის უფრო მახლობელი, ევროპის მთიანეთში მაცხოვრებელი ხალხების მახასიათებლებთან მიმსგავსებული ხდება, ანუ იცვლება იდენტობის მახასიათებელთა ვექტორი. ვექტორის ცვლილებასთან მიმართებაში უნდა იყოს, ჩვენი აზრით, ასევე მითოლოგიური მეხსიერების კონტექსტში იბერების თესალიელებთან დაკავშირება.

ვფიქრობთ, დასახელებული მოვლენის ტაციტუსისეული რეპრეზენტაცია წარმოაჩენს იმას, თუ რატომ იყვნენ იბერები რომისათვის ესოდენ აქტუალურნი. პართელებისგან არმენიის ტახტის განთავისუფლებისათვის ბრძოლაში იბერთა ჯარი სარმატებთან ერთად რომის დახმარებისგან დამოუკიდებლად იმარჯვებს. სარმატებთან – ჩრდ. მომთაბარე ტომთან იბერთა კავშირი და ის, რომ იბერები ფლობენ კავკასიის გასავლელებს, ძალზე მნიშვნელოვანს ხდის მათ გეოპოლიტიკურ როლს რეგიონში. რომისთვის იბერთა ამ გეოპოლიტიკურ ფუნქციას ემატებოდა ის, რომ იმპერიას აწყობდა მისდამი კეთილგანწყობილი იბერიის მეშვეობით არმენიის ტახტის კონტროლი, აწყობდა მანამ, ვიდრე იბერია იქ დამოუკიდებელ თამაშს არ დაიწყებდა. ამგვარი საფრთხის წარმოჩენაც ტაციტუსის ნარატივში ხდება, როცა ისტორიკოსი გადმოგვცემს, როგორ გაუსწორდა ფარასმანესი თავის ძმას – რომაელთა მიერ არმენიის ტახტზე მეორედ დასმულ მითრიდატეს. თუმცა ფარასმანესის დამოუკიდებელი ქმედება, ტაციტუსისეული რეპრეზენტაციით, რომისადმი განცხადებული ერთგულების საფარქვეშ მიმდინარობდა. შესაძ-

ლოა, იბერთა მეფის ისტორიკოსის მიერ დახატული პორტრეტი – მამაცი, ნიჭიერი მთვარსარდალი, კარგი დიპლომატი, თუმცა ამავე დროს განსაკუთრებულად სასტიკი (სისატიკე ხომ „სხვის“ ერთ-ერთი უმთავრესი ქსენოსტერეოტიპია) – სწორედ ფარასმანესის პოლიტიკის გამოძახილი იყო.

საინტერესოა, რომ ახ.წ. II ს.-ში, როცა ფარასმანეს II-ის დროს იბერიის სახელმწიფომ თავისი ძლევამოსილების მწვერვალს მიაღწია და როცა უკვე შენიღბვის გარეშე ერთდროულად ატარებდა ანტირომაულ და ანტიპართიულ პოლიტიკას, იბერიის ძირითადი იარაღი კვლავ ჩრდილო მომთაბარე ტომებთან – ალანებთან და სხვებთან მისი კავშირებია. შესაბამისად, იბერიის გეოპოლიტიკურ როლს რომაელები უპირველესად მოიაზრებდნენ როგორც სტრატეგიული ბარიერის შემსრულებლის როლს და, ამავდროულად, კავკასიის გასასვლელების ფლობის მეშვეობით ამ ტომების მოქმედებათა გასაღების ერთგვარ მფლობელს. და როცა რომს ძალა არ ჰქონდა იბერია თავის საგარეო ორბიტაში მოექცია, იგი კომპრომისული პოლიტიკითა თუ უხვი საჩუქრებით ცდილობდა იბერთა მეფეების მიმხრობას.

### **ბიბლიოგრაფია:**

Briant, Pierre. 2002. “History and Ideology: The Greeks and Persians Decadance “. In *Greeks and Barbarians*, edited by Thomas Harrison, 193-210. New-York: Routledge.

Gordeziani, Rismag. 2010-2011. “Greek Factor in the Formation of the Opposition Europe/Asia”. *Phasis, Greek and Roman Studies* 13-14. 251-258.

გორდეზიანი, რისმაგი. 2018. “კოლხისი“ ენციკლოპედიაში: *Caucasus Antiquus*, III, რედ. რისმაგ გორდეზიანი, მათა დანელია და გიორგი უგულავა, 295-307. თბილისი: ლოგოსი.

გორდეზიანი, რისმაგი. 2016. “იბერია“ ენციკლოპედიაში: *Caucasus Antiquus*, II, რედ. რისმაგ გორდეზიანი და მათა დანელია, 212-221. თბილისი: ლოგოსი.

Hall, Edith. 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.

Harrison, Thomas, 2002. "General Introduction". In *Greeks and Barbarians*. edited by Thomas Harrison, 1-14. New-York: Routledge.

ლეონტი მროველი. 1955. ქართლის ცხოვრება. ტ. I. თბილისი: განათლება.

Heuss, Alfred. 1969. "Die Archaische Zeit Griechenlands als Geschichtliche Epoche." In *Zur Griechischen Staatskunde*, edited by Fritz Gschnitzer, 36-96. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchges.

მელიქიშვილი, გიორგი. რედ. 1970. *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*. ტ. I. თბილისი: საბჭოთა საქართველო.

Meier, Christian. 1989. "Die Vertrauten und die Fremden Griechen." *Gymnasium*, XCVI: 287-316.

ყაუხჩიშვილი, თინა. 1976. *საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Ketevan Nadreishvili

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

### **The Geopolitical Orientation and the Role of the Kartvelian Ethnoses in the Roman Representations**

*Key words:* Georgian Ethnicities; Geopolitical Orientation; Roman Representations; Mithridatian Wars; Imagology.

Study of the identity issues of the Kartvelian people as viewed by the ancient Greek and Roman authors (considered mostly to be the first representators of Europe) is increasingly important while defining Georgia's role and function in European community. In this respect, the geopolitical orientation and role of the Kartvelian people seems to be one of the most important for the Latin authors of the Roman period.

In our paper this issue is analyzed in the context of the main political events of Rome's eastern politics of the subsequent period, namely, in: a) the Mithridatic wars; b) the Roman/ Parthian crucial confrontation in 36 AD; c) Pharasmanes II and the Roman emperors' difficult relationship in II c. AD.

Despite considerable fewness and fragmentary character of the Roman material on this subject (compared to the Greek representations) there are revealed the following issues concerning the geopolitical orientation and role of the Kartvelian people: the Roman authors seek to find out the political preferences as well as the motivation of the Kartvelian ethnoses in their attitude towards Rome; they try to define the ethno-cultural characteristics of the Kartvelian people; the Romans tend to revive so-called mythological memory in order to reflect on the closeness/remoteness of this people to/from the Hellenistic civilization. At the same time the authors analyze the reasons and the goals of Rome's politics towards the people inhabiting Caucasian region.

The conclusions of the paper will suggest useful insights concerning the role and the geopolitics of the Kartvelian people in the context of the West/East opposition as viewed by the Roman authors.

## გვანცა ფოფხაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### პტოლემეაიოსის „ალმაგესტისა“ და „თეტრაბიბლოსის“ ურთიერთსაკირისპირო შეფასებებისათვის

*საკვანძო სიტყვები: პტოლემეაიოსის „ალმაგესტი“; პტოლემეაიოსის „ტეტრაბიბლოსი“; ისტორიული ასტრონომია; პტოლემეაიოსის კრიტიკა; ასტრონომია; ასტროლოგია და მეცნიერული მეთოდი.*

ანტიკური ხანის იმ მეცნიერთა შორის, რომლებმაც თავი მრავალმხრივი მოღვაწეობით გამოიჩინეს, ერთ-ერთი გამორჩეული ფიგურაა კლავდიუს პტოლემეაიოსი. ასტრონომია, გეოგრაფია, ოპტიკა და მუსიკაც კი ის სფეროებია, რომლებშიც პტოლემეაიოსმა ძალები მოსინჯა. თავის ცნობილ ტილოზე „ათენის სკოლა“ რაფაელს პტოლემეაიოსი გლობუსით ხელში ჰყავს გამოსახული, როგორც ანტიკური გეოგრაფიის სიმბოლო. თუმცა ნაშრომი, რომელმაც პტოლემეაიოსს ყველაზე დიდი აღიარება მოუტანა „მათემატიკური შეჯამება“ იგივე „ალმაგესტია“. ესაა ტრაქტატი, რომელმაც თითქმის თხუთმეტი საუკუნე გაძლო,

როგორც ასტრონომიის უკონკურენტო და შეუცვლელმა სახელმძღვანელომ.

პტოლემეაიოსის ნაშრომის პოპულარობა არაა შემთხვევითი. შეიძლება ითქვას, რომ იგი იყო პირველი ასტრონომი, რომელმაც ნათელყო „თუ როგორ შეიძლება სპეციფიური რიცხვითი მონაცემების გარდაქმნა პლანეტარული მოდელების პარამეტრებად და ამ მოდელებიდან ერთგვაროვანი ცხრილების ნაკრებთა შედგენა... რომლის მეშვეობითაც მზის მთვარის, პლანეტათა განლაგებისა და დაბნელებების გამოთვლა ხდება შესაძლებელი ნებისმიერი მოცემული დროისთვის“<sup>1</sup>. მართალია, ჯერ კიდევ ბაბილონელებმა მოახერხეს ასტრონომიისა და მათემატიკის „დაახლოება“ და ციურ სხეულთა მოძრაობათა პერიოდისთვის რიცხვითი პარამეტრების შერჩევა, მაგრამ მათ არასოდეს უცდიათ არც მეთოდების, არც მათი შედეგების ერთ ტრაქტატში შეჯამება, რაც პტოლემეაიოსმა განახორციელა. პტოლემეაიოსმა აჩვენა, თუ „როგორ უნდა აიგოს გეომეტრიული და კინემატური მოდელები ამ ემპირიული მონაცემების მეშვეობით, რომლებიც გულმოდგინე დაკვირვებებიდან არის გამოყვანილი“<sup>2</sup>. ამგვარად პტოლემეაიოსმა მოგვცა ტრაქტატი, რომელიც მთელ იმდროინდელ ასტრონომიულ სპექტრს მოიცავდა და შემდგომი თაობის მკვლევარებს საშუალებას აძლევდა საკმაოდ მიახლოებულად გამოეანგარიშებინათ ასტრონომიული მოვლენები ნებისმიერი დასახელებული დროისთვის. ეს პტოლემეაიოსის სისტემატიზაციის ფენომენალური უნარის დამსახურება იყო. პტოლემეაიოსმა შეძლო პლანეტების რთული, „ყულფისებრი“ მოძრაობის ახსნა თანაბარი წრიული მოძრაობების მეშვეობით, მწყობრში მოიყვა-

<sup>1</sup> Gingerich 1980, 253

<sup>2</sup> Pedersen, Jones 2010, 37

ნა და გააუმჯობესა წინამორბედთა თეორიები და ციურ სხეულთა განლაგების გამოსათვლელად უფრო დახვეწილი კინემატიკური მოდელები შემოგვთავაზა.

საყურადღებოა, რომ მისწრაფება სისტემატიზაციისკენ პტოლემეოსს ასტროლოგიური ტრაქტატის, „ტეტრაბიბლოსის“ ანუ „ოთხწიგნეულის“, შედგენის დროსაც არ განელებია. შეიძლება ითქვას, რომ „ტეტრაბიბლოსი“ „ალმაგესტის“ ბუნებრივი გაგრძელებაა. როგორც მ. რაილი აღნიშნავს, ამ ნაშრომებში პტოლემეოსმა სცადა მათემატიკისა და ფიზიკის გაერთიანება. იმდროინდელი გაგებით, ფიზიკოსის მიზანი იყო ციურ სხეულთა ჭეშმარიტი ბუნების შესწავლა, მათემატიკოსს (ასტრონომს) კი ევალეზოდა მათ მოძრაობაზე, მანძილზე, კონფიგურაციებზე დაკვირვება. მასასადამე პტოლემეოსმა სცადა არა მხოლოდ მათემატიკური მოდელების საშუალებით აესახა ციურ სხეულთა მოძრაობა („ალმაგესტი“), არამედ მათი ჭეშმარიტი ბუნებაც აეხსნა („ტეტრაბიბლოსი“)<sup>3</sup>. ამ ორ ნაშრომს აახლოებს სტილიც და საკითხის მიმართ მიდგომის მეცნიერული მეთოდიც. „ტეტრაბიბლოსში“ ასტროლოგიას თითქმის ჩამოცლილი აქვს მისტიურობის საბურველი და მთლიანად ფიზიკა-გეომეტრიის რეალისტურ ჩარჩოებშია მოქცეული. პტოლემეოსი ცდილობს ახსნას, რომ პლანეტათა ზემოქმედება წმინდად ფიზიკური ბუნებასაა. მისი აზრით, როგორც მზე და მთვარე ახდენს საგრძნობ ზეგავლენას დედამიწის გარემოზე, ასევე სხვა ციურ სხეულებსაც გააჩნიათ ზემოქმედების გარკვეული ძალა. პტოლემეოსს ასტროლოგიის სფეროში შემოაქვს ფილოსოფიური კონცეფცია ოთხი თვისების: ცხელი, ცივი, მშრალი, სველი, შესახებ, რომელთა ბალანსზეც, მისი აზრით, დამოკიდებულია

<sup>3</sup> Riley 1995, 246



ციურ მნათობთა თვისებები და დედამიწაზე მათი ზემოქმედების უნარი: „გამომდინარე იქიდან, რომ ოთხ თვისებათაგან ორი - ცხელი და სველი, ყოველივეს რომ ასაზრდოებს და ერთმანეთთან აკავშირებს - ქმედითი და ნაყოფიერია, ხოლო ორი - მშრალი და ცივი - პირიქით ყოველს რომ შლის და აცალკევებს - პასიური და დამანგრეველი, პლანეტათაგან ორი - იუპიტერი და ვენერა, აგრეთვე მთვარე, ძველთაგან კეთილისმყოფელებად იქნენ აღიარებული ზომიერი ბუნებისა და ცხელ და ნოტიო თვისებათა სიუხვის წყალობით. საპირისპირო ბუნებას მიაწერდნენ სატურნსა და მარსს. პირველი მათგანს მოჭარბებული სიცივის, ხოლო მეორეს - მეტისმეტი სიმშრალის გამო. მიაჩნდათ, რომ მზესა და მერკურს, როგორც ორივე ბუნებით თანაბრად დაჯილდოებულს, ორივე მათგანის გამოვლენა შეეძლო იმ პლანეტის ბუნებიდან გამომდინარე, რომელსაც ისინი დაუკავშირდებოდნენ“ (Ptol. *Tetr.* 1.5.)

წმინდად გეომეტრიულ პრინციპს ეფუძნება ურთიერთობა ზოდიაქოს ნიშნებს შორის, მაგალითად: „ორი ნიშანი, ტროპიკული ზოდიაქოს ნებისმიერი ნიშნიდან თანაბრად დაშორებული, თანაბარი ძალის მქონეა. ვინაიდან რომელ მათგანშიც არ უნდა იმყოფებოდეს მზე, ერთის დღის ხანგრძლივობა უტოლდება მეორის დღისას, ხოლო ერთის ღამის ხანგრძლივობა მეორის ღამისას. ნათქვამია, რომ ისინი ხედავენ ერთმანეთს, ზემოთაღნიშნულის გათვალისწინებით და იმიტომაც, რომ თითოეული ამოდის ჰორიზონტის ერთი და იმავე ნაწილიდან და ერთსა და იმავე ნაწილში ჩადის“ (Ptol. *Tetr.* 1.15)

პლანეტების დადებითი თუ უარყოფითი გავლენის გამოანგარიშებაც გეომეტრიული პრინციპით, მათ შორის არსებული კუთხეებით, არის განსაზღვრული: „მთვარესა და სამ პლანეტა-

თაგანს თავიანთი კუთვნილი ძალები მზესთან ურთიერთგანლაგების მიხედვით ან ემატებათ ან აკლდებათ. მთვარე გავსების ჟამს - თავისი გამოჩენიდან პირველ ნახევარმთვარეობამდე უფრო დიდი ოდენობით სისველეს წარმოშობს, პირველი ნახევარმთვარეობიდან სავსემთვარეობამდე - სიცხეს, სავსემთვარეობიდან მეორე ნახევარმთვარეობამდე - სიმშრალეს, ხოლო მეორე ნახევარმთვარეობიდან საბოლოოდ მიმალვამდე - სიცივეს“ (Ptol. *Tetr.* 1.8) ამიტომაც, გასაკვირი არაა, რომ პტოლემეოსი განსხვავდებოდა მისი კოლეგა პრაქტიკოსი ასტროლოგებისაგან, რომელთა მიზანიც იყო კლიენტის ყოველდღიურ, ცხოვრებისეულ კითხვებზე პასუხის გაცემა: „სხვა ასტროლოგებთან შედარება ცხადყოფს მის დისტანცირებას ტიპური ასტროლოგის ინტერესებისგან და მის გამახვილებულ ყურადღებას ასტროლოგიის თეორეტიკული და უნივერსალური ასპექტებისადმი. იგი მცირე ყურადღებას უთმობს ან საერთოდ უგულებელყოფს პასუხების ძიებას ყოველდღიურ საკითხებზე, იქნება ეს, დაკარგული ნივთის პოვნა თუ ავადმყოფობის დიაგნოზირება. მისი მიზანია რაღაც ცხადის, ზოგჯერ დაფარულის თეორეტიკული საფუძვლების ხაზგასმა, მითითება ძალაზე, რომელიც გააჩნიათ ციურ სხეულებს“<sup>4</sup>.

შეიძლება ითქვას, მეცნიერული სისტემის შექტანამ ისეთ აბსტრაქტულ და მისტიკურ სფეროში, როგორც ასტროლოგიაა და მისთვის ერთგვარი რეალისტური საფუძვლის შექმნის მცდელობამ ამ სფეროთი დაინტერესებულ ადამიანებში პტოლემეოსს დიდი ავტორიტეტი შესძინა. მრავალი მას დღესაც მოიხსენიებს, როგორც დასავლური ასტროლოგიის მამას. თუმცა ასტროლოგია, როგორც რელიგია, რწმენის სფეროა - იგი გწამს

<sup>4</sup> Riley, 1987, 254-255

ან არ გწამს. მაგრამ ასტრონომია მეცნიერებაა, სადაც ჭეშმარიტების დასადგენად არსებობს კონკრეტული და რეალური მეთოდები თუ კრიტერიუმები. მათი გამოყენებით შესაძლებელია პტოლემეაიოსის ასტრონომიული სისტემების გადამოწმება. ამიტომაც მომდევნო თობის მკვლევარებში „ალმაგესტი“ ხშირად იქცა დავისა და განხილვის საგნად მაშინ, როცა „ტეტრაბიბლოსი“ ამ დისკუსიის მიღმა დარჩა. ქვემოთ განვიხილავთ იმას, თუ რა შეფასებები მოჰყვა პტოლემეაიოსის აღნიშნული ასტრონომიული ტრაქტატის გაანალიზებას და რადგანაც ქართველი მკითხველი პტოლემეაიოსს ძირითადად გეოგრაფიის, კერძოდ მის მიერ საქართველოს შესახებ მოწოდებული მონაცემებით იცნობს, ვფიქრობ, საინტერესო იქნება მათთვის „ალმაგესტის“ მოკლედ გაცნობა.

„ალმაგესტი“ ანტიკურობის უდიდესი ასტრონომიული ნაშრომია, რომელიც დაახლ. ახ.წ. 145 წლისთვისაა დაწერილი<sup>5</sup>. მი-

<sup>5</sup> თავად „ალმაგესტის“ ავტორის შესახებ ჩვენი ცოდნა ძალზე მწირია. უცნობია მისი დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღი, წარმომავლობა, ბიოგრაფიული მონაცემები. ფრაგმენტული ცნობები ამ მეცნიერის შესახებ მიმოფანტულია თავად მის ნაშრომებში. ამას ემატება გვიანანტიკური და ბიზანტიური ხანის ავტორების ზოგიერთი საეჭვო ცნობაც. ჩვენს ხელთ არსებული ანტიკური თუ არაბული წყაროებიდან შეაგროვეს ბოლმა (1894) და ფიშერმა (1932) (Pedersen, Jones 2010, 11). ეს ცნობები პტოლემეაიოსს მეტნაკლებად ლეგენდარულ პიროვნებად წარმოაჩენს. გვაქვს მისი გარეგნობის დახასიათებაც: საშუალო სიმაღლის, ფერმკრთალი სახით, შავი, წამახული წვერით, პატარა პირით და რბილი, სასიამოვნო ხმით. ო. პედერსენი (Pedersen, Jones 2010, 12) მიიჩნევს, რომ ეს სტოიკოსი ფილოსოფოსის სტანდარტული დახასიათებაა, მოკლებული რაიმე მნიშვნელოვან ისტორიულ ღირებულებას. უფრო სასარგებლოა ის ბიოგრაფიული მონაცემები, რომელთა ამოკრებაც შეგვიძლია თავად პტოლემეაიოსის ნაწარმოებებიდან, კერძოდ „ალმაგესტიდან“: პირველი დაკვირვება, რომელიც ნაშრომშია მოხსენიებული - ესაა ალექსანდრიაში პტოლემეაიოსის მიერ ჩატარებული დაკვირვება მთვარის დაბნელებაზე, რომელიც ადრიანოსის განმგებლობის მე-9 წლით, უფრო კონკრეტულად კი ახ. წ-ის 125 წლის 5 აპრილით თარიღდება.

უკანასკნელი ესაა დაკვირვება მერკურის მაქსიმალურ ელონგაციაზე (პლანეტის მაქსიმალური დაშორება მზისგან), რომელიც ანტონიუს პიუსის მმართველობის მე-4 წელს ანუ 141 წლის 2 თებერვალს ჩატარდა, ესეც ალექსანდრიაში. ამგვარად პტოლემეოსის „ალმაგესტის“ შესავსებად დაკვირვებები უნდა ჩაეტარებინა 125-141 წლებში ამ უკანასკნელი თარიღის შემდეგ უნდა დაესრულებინა თავისი ასტრონომიული ტრაქტატი, რომელიც მის საკვანძო შრომებს შორის ყველაზე ადრინდელია. ეს ნაწარმოები მოხსენიებულია „ტეტრაბიბლოსის“ შესავალში, „პლანეტარულ ჰიპოთეზებსა“ და „გეოგრაფიის“ მე-8 ნაწილში რაც იძლევა საფუძველს, რომ ვივარაუდოთ - პტოლემეოსის 141 წლის შემდეგაც გაუგრძელებია სამეცნიერო მოღვაწეობა. ზოგიერთი მკვლევარი მნიშვნელობას ანიჭებს დათარიღებისთვის პტოლემეოსის სახელთან დაკავშირებულ ე.წ. „კანოპურ წარწერასაც“, რომელიც ანტონიუს პიუსის მე-10 წლით ანუ დაახლ. 146-148 წლებით თარიღდება. კანოპუსი დღევანდელი ქალაქი აბეკირია, რომელიც ნილოსის დელტის დასავლეთ ნაწილშია. ამ ქალაქში ძველად ბუნების ღმერთის - სერაპისის - ტაძარი მდებარეობდა, ხოლო ტაძრის გვერდით ფუნქციონირებდა სკოლა, ჯერ კიდევ პტოლემეური დინასტიის მეფეთა მიერ აგებული. ვარაუდობენ, რომ პტოლემეოსის აქ უნდა ეცხოვრა და ეღვაწა. ტუმერი (Toomer 1975, 186) ეჭვქვეშ აყენებს კანოპური წარწერის ავთენტურობასაც და იმ ვარაუდაც, რომ პტოლემეოსი ალექსანდრიის გარდა სხვაგანაც მოღვაწეობდა. მართალია ალექსანდრია ერთ დროს ცნობილი იყო, როგორც ცივილიზებული სამყაროს ინტელექტუალური ცენტრი, მაგრამ ახ.წ-ის მე-2 საუკუნეში მას ძველი დიდების შარავანდედი აღარ მოსავდა. ამ დროს დაღმასვლას განიცდიდა ელინისტური კულტურაც. მაგრამ ალექსანდრიაში თავმოყრილი ანტიკური თუ ბაბილონური ასტრონომიული მონაცემები პტოლემეოსის ნოყიერ ნიადაგს შეუქმნიდა სამომავლო კვლევებისთვის. ჩვენთვის არც ისაა ცნობილი, საიდან იყო წარმოშობით ალექსანდრიელი სწავლული. როგორც ჩანს მისი სახელი კლავდიუსი ბერძნულ-რომაულია, ხოლო პტოლემეოსი შეიძლება იმის მაჩვენებელი იყოს, რომ იგი წარმოშობით იყო იმ ერთ-ერთი ეგვიპტური ქალაქიდან, რომლებიც ეგვიპტის მმართველების - პტოლემეოსთა სახელს ატარებდნენ. ვარაუდობენ, რომ შესაძლოა ეს ქალაქი ყოფილიყო შუა ეგვიპტეში მდებარე Ptolemais Hermiou. წმინდად ლეგენდარული და საფუძველს მოკლებულია ის თვალსაზრისი, თითქოს პტოლემეოსიც თავად ამ სამეფო გვარის წარმომადგენელი იყო. არაფერი ვიცით არც პტოლემეოსის მასწავლებლების, არც მისი კოლეგების შესახებ. თუმცა შეიძლება სარწმუნო იყოს ის ვარაუდი, რომ თეონი, რომელმაც პტოლემეოსის თითქოს გადასცა დაკვირვებები, ჩატარებული 127-132 წლებში, შეიძლება მისი მასწავლებელი ყოფილიყო. პტოლემეოსის არაერთი ნაწარმოები მიემართება ჩვენთვის სრულიად უცნობ მავან სიროსს.

სი სათაური მომდინარეობს ბერძნული სახელწოდებიდან *Megale/megiste syntaxis* (დიდი/უდიდესი შეჯამება). როგორც ტუმერი აღნიშნავს, ამგვარი სახელწოდება ტრაქტატს უნდა მიეღო უფრო ადრეულ ელემენტარულ ბერძნულ ასტრონომიულ ნაშრომებთან (*mikros astronomenos*) კონტრასტის გამო<sup>6</sup>. არაბულ თარგმანებში აღნიშნულ სახელწოდებას დაერთო არაბული თავსართი „ალ“, საიდანაც მივიღეთ „al-majisti“, რომელიც შუა საუკუნეების ლათინურ თარგმანებში ტრანსფორმირდა, როგორც „almagesti“ ან „almagestum“. თავად თხზულება პტოლემეოსის მიერ დაყოფილია 13 წიგნად. 1-სა და მე-2 წიგნს ერთგვარი წინამძღვრის ფუნქცია აკისრიათ. მათში საბუთდება გეოცენტრული თეორია, მტკიცდება, რომ ცის თალი მოძრაობს, როგორც ერთიანი სფერო, რომ დედამიწა სფეროსებრია და სამყაროს ცენტრშია უძრავად მოთავსებული. დედამიწა ცის სფეროსთან შედარებით წერტილის ზომისაა. პირველ წიგნში პტოლემეოსს მოცემული აქვს სფერული ტრიგონომეტრიის საფუძვლები და აგრეთვე ზოგიერთი მარტივი ხელსაწყო დახასიათება. მე-2 წიგნი ეძღვნება სფერული ასტრონომიის რიგი საერთო ამოცანის ამოხსნას. მე-3 წიგნში განხილულია წლის ხანგრძლივობა და მზის ეკლიპტიკაზე<sup>7</sup> მოძრაობა ალწერილი. ახსნილია მზის ანომალია, რომელიც, როგორც ახლა ვიცით, დედამიწის მზის გარშემო მოძრაობის სპეციფიკითაა გამოწვეული. მზის მოძრაობის თეორია მთლიანად ჰიპარქოსის მიხედვითაა წარმოდგენილი. მე-4 წიგნში გაანალიზებულია მთვარის ხილული მოძრაობა და მასთან დაკავშირებული ანომალიები. მე-5 წიგნში

<sup>6</sup> Toomer 1975, 187

<sup>7</sup> ცის სფეროს დიდი წრეწირი, რომელზეც მიმდინარეობს მზის ხილული წლიური მოძრაობა ვარსკვლავებს შორის (Civil ენციკლოპედიური ლექსიკონი <http://www.nplg.gov.ge> ).

პტოლემეოსი აგებს მთვარის მოძრაობის საკუთარ თეორიას, რომელიც ეფუძნება რამდენიმე წრიული მოძრაობის კომბინაციას, შემოაქვს ექსცენტრიკისა და ეპიციკლის<sup>8</sup> ცნება. მე-6 წიგნი ეძღვნება მზისა და მთვარის დაბნელებებს, რომელთაც საფუძვლად უდევს სიზიგის<sup>9</sup> მომენტების გამოთვლა. აქვე მოცემულია დაბნელებათა ცხრილები. მე-7 და მე-8 წიგნები ეძღვნება ფიქსირებულ ვარსკვლავებს. აქვე მოცემულია მისი ცნობილი კატალოგი, რომელიც, მრავალი მეცნიერის აზრით, შედგენილია არა თავად პტოლემეოსის მიერ, არამედ მისი წინამორბედის - ჰიპარქოსის კატალოგიდანაა გადაღებული<sup>10</sup>. მე-9 მე-11

<sup>8</sup> წრებაზი, რომლის ცენტრი თანაბარზომიერად მოძრაობს სხვა წრებაზზე (უცხო სიტყვათა ლექსიკონი <http://www.nplg.gov.ge>). ევკლიდესის მოწაფის აპოლონიოსის (ძვ. წ. 262 - 190) თეორიის თანახმად, პლანეტების მოძრაობა ცის თაღზე ჰგავს რაიმე სახის წერტილის გადაადგილებას ურმის თვლის ფერსოზე: ბორბლის თანაბარი მოძრაობისას წინ ასეთი წერტილი მხოლოდ დროის გარკვეულ მონაკვეთში გადაადგილდება იმავე მიმართულებით. ძირითადად იგი ან საწინააღმდეგო მიმართულებით გადაადგილდება, ან უძრაობის მდგომარეობაში იმყოფება. აპოლონიოსის მიხედვით, პლანეტები წრეწირზე მოძრაობენ მუდმივი კუთხის სიჩქარით, თუმცადა მათი ცენტრები სამყაროს ცენტრს არ ემთხვევიან. გარდა ამისა, ამ წრეწირების ცენტრები ხაზავენ კიდევ ერთ წრეწირს, რომლის ცენტრიც უკვე სამყაროს ცენტრშია, ხოლო ეს უკანასკნელი დედამიწის ცენტრს ემთხვევა. მცირე წრეწირმა ეპიციკლის სახელწოდება მიიღო, დიდმა - დეფერენტის. ეპიციკლის ცენტრი მოძრაობს დეფერენტზე პლანეტების სიღერითული პერიოდით მაშინ, როცა თავად პლანეტა მოძრაობს ეპიციკლზე სინოდული დროით (Херрман 1981 <http://12apr.su>). „ალმაგესტში“ წარმოდგენილია აღნიშნული თეორია განახლებული და უფრო დახვეწილი ფორმით.

<sup>9</sup> ახალმთვარეობა - სავსემთვარეობის ანუ მთვარის დაბადების და მთვარის გავსების საერთო სახელწოდება.

<sup>10</sup> უფრო სარწმუნო უნდა იყოს ის თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც პტოლემეოსმა შეავსო წინამორბედის მიერ შედგენილი კატალოგი და აღწერა 850 ვარსკვლავთა რაოდენობა 1022-მდე გაზარდა. ჭეშმარიტების

წიგნებში მოცემულია პლანეტების მოძრაობის თეორია. მე-12 წიგნში პტოლემეაიოსი განიხილავს პლანეტების რეტროგრადულ მოძრაობას. აქვე მოყვანილია პლანეტების სტაციონარული პოზიციის ცხრილებიც. მე-13 წიგნი ეძღვნება პლანეტარულ გრძედებს. გზადაგზა პტოლემეაიოსს უხდება სხვადასხვა თეორემის დამტკიცება. მას მოჰყავს მრავალრიცხოვანი მაგალითი და გამოანგარიშებები, აღწერს დაკვირვებათა მეთოდებსა და ხელსაწყოებს. „ალმაგესტში“ პტოლემეაიოსმა შეიტანა მის წინამორბედთა ყველა მნიშვნელოვანი მიღწევა და ზედ თავისი აღმოჩენებიც დაურთო.

როგორც ჩანს, პტოლემეაიოსი ძალზე დაფასებული იყო ალექსანდრიის სკოლაში. მისი ავტორიტეტი ასტრონომიის, ასტროლოგიისა და გეოგრაფიის დარგებში ელინისტური სამყაროს ფარგლებს გასცდა. მას შემდეგ, რაც ბერძნულმა მეცნიერებამ თანდათან შეაღწია აღმოსავლეთის კულტურებში, პტოლემეაიოსის ნაშრომებმაც ფართოდ გაითქვა სახელი. განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო სწორედ მისმა ასტრონომიულმა ტრაქტატმა. იგი ბერძნულიდან ითარგმნა სანსკრიტზე, არაბულად, სირიულად, სამუალო სპარსულად და ლათინურად, მოგვიანებით კი თანამედროვე ევროპულ ენებზეც. თითქმის მე-17 საუკუნის დასაწყისამდე „ალმაგესტი“ ასტრონომიის შეუცვლელი სახელმძღვანელო იყო, სანამ კოპერნიკმა არ „დაჩრდი-

---

დადგენას ართულებს ის, რომ ჰიპარქოსის კატალოგმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია. პტოლემეაიოსის ვარსკვლავური კატალოგის ავტორობის, შედგენის დროისა და ადგილის საკითხი ასტრონომებში დიდი ხანია უკომპრომისო დავის საგანია.

ლა იგი, როგორც გენიალური ასტრონომი“<sup>11</sup>, სანამ გეოცენტრულ სისტემას ჰელიოცენტრული არ ჩაენაცვლა.

ბუნებრივია, როგორც კი გეოცენტრული სისტემა შეირყა, დაისვა პტოლემეაოსის ასტრონომიული შეხედულებების რევიზიის საკითხი და ეს ფაქტობრივად დღემდე გრძელდება. შესაბამისად, გვაქვს ორი უკიდურესობა: ერთი მხრივ, „ალმაგესტის“ გამო პტოლემეაოსის აღიარება ელინისტური ხანის უდიდეს ფიგურად, მეორე მხრივ, მკაცრი, თითქმის ლანძღვამდე მისული კრიტიკა. შეიძლება ითქვას, აღნიშნულ პოლემიკას, რომელმაც „ალმაგესტი“ აქცია „ასტრონომიის ისტორიაში ყველაზე გაცხარებული და ხანგრძლივი დისკუსიის საგნად“<sup>12</sup>. ორი ძირითადი მიმართულება აქვს, რომელთა არსი მოკლედ ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

პტოლემეაოსის მიერ დასახელებული დაკვირვებები, ანუ ის პარამეტრები, რომლებიც მისივე თქმით, საკუთარი დაკვირვებების შედეგად მიიღო, საეჭვო სიზუსტით ესადაგება მის თეორიებს. იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს დაკვირვებებზე დაყრდნობით კი არ ააგო თავისი პლანეტარული თეორიები, არამედ წინასწარ შემუშავებული თეორიების მეშვეობით გაანგარიშებული შედეგები გაასალა საკუთარ დაკვირვებებად.

ამ პრობლემის ერთგვარი განვრცობაა პტოლემეაოსის ვარსკვლავური კატალოგის ავტორობის საკითხი. შეიმჩნევა შეუთავსებლობა პტოლემეაოსის მიერ დასახელებულ გრძედებსა და იმ ეპოქას შორის, რომელშიც პტოლემეაოსს უნდა ჩაეტარებინა

<sup>11</sup> Pedersen, Jones 2010, 9; კოპერნიკმა აჩვენა, რომ შესაძლებელია ჰელიოცენტრული სისტემის მათემატიკის საშუალებით ახსნა. თუმცა მათემატიკური მეთოდი, რომელიც მან გამოიყენა იგივეა, რითაც პტოლემეაოსმა ისარგებლა.

<sup>12</sup> Дамбис, Ефремов 2001, 7



დაკვირვებები მის მიერ კატალოგში აღწუსულ ვარსკვლავებზე. ვარსკვლავთა გრძედები პტოლემეაიოსის ეპოქისათვის აღმოჩნდა ძალზე მცირე, დაახლოებით ერთი გრადუსით, მაშინ, როცა განედები ძირითადად ზუსტადაა მითითებული.

ჯერ კიდევ არაბმა და შუააზიელმა მეცნიერებმა შეამჩნიეს, რომ „ალმაგესტი შეიცავდა გარკვეულ ურთიერთწინააღმდეგობებს. აბუ ალი იბნ ალ ხაისამმა (965-1039) ცნობილმა ლათინიზებული სახელით - ალხაზენი გამოაქვეყნა „წიგნი პტოლემეაიოსის მიმართ არსებული ეჭვების შესახებ“. მის მოღვაწეობამდე ასი წლით ადრე საბიტ იბნ კორამ (836-901) და ალ ბატანიმ (850-929) აღმოაჩინეს მზის პერიოდის მოძრაობა, რომელსაც პტოლემეაიოსი უძრავად მიიჩნევდა. ალ ბატანიმ აღმოაჩინა პტოლემეაიოსისაგან განსხვავებული პრეცესიის მნიშვნელობაც და ეკვატორის მიმართ ეკლიპტიკის დახრილობაც უფრო ზუსტი მიიღო<sup>13</sup>.

არაბ ასტრონომებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ არც პტოლემეაიოსის მოღვაწეობის სავარაუდო ეპოქისა და „ალმაგესტში“ დასახელებულ ვარსკვლავების კოორდინატებს შორის შეუთავსებლობა. მე-10 საუკუნეში მოღვაწე სპარსი ასტრონომის, აბდ ალ რაჰმან ას სუფის, აზრით, პტოლემეაიოსის ვარსკვლავურ გრძედებში დაშვებული ცდომილება მომდინარეობს იქიდან, რომ პტოლემეაიოსმა მის წინამორბედთაგან აიღო ვარსკვლავური კატალოგი და გრძედები გადაიყვანა თავისი ეპოქის შესაბამის პარამეტრებზე<sup>14</sup>.

იგივე ეჭვი აღედგა მე-16 საუკუნეში ტიქო ბრაჰეს. ტიქო იყო პირველი ევროპელი, რომელმაც გააანალიზა პტოლემეაიოსის

<sup>13</sup> Бронштэн 1988, 45

<sup>14</sup> Дамбис, Ефремов 2001, 9

ვარსკვლავური კატალოგი და პტოლემეაოსისეული კოორდინატები საკუთარით ჩაანაცვლა. იგი ერთ-ერთი პირველი იყო მათ შორისაც, ვინაც ეჭვი გამოთქვა, რომ „ალმაგესტის“ ვარსკვლავური კატალოგი პტოლემეაოსის, მისი პირადი დაკვირვებების, ნაყოფი კი არ იყო, როგორც ამას თავად პტოლემეაოსი გვარწმუნებს, არამედ ჰიპარქოსის მიერ მიღებული კოორდინატების საკუთარ ეპოქაზე გადაანგარიშების შედეგი. ეს ეჭვი გაიზიარა ლალანდემ მე-18 საუკუნეში. მაგრამ ეს მოსაზრება არ მიიღო ამავე ეპოქაში მოღვაწე ლაპასმა. მისი აზრით, პტოლემეაოსთან დაფიქსირებული ცდომილება ვარსკვლავურ გრძედებში შეიძლება აღძრულიყო მზის თეორეტიკულ გრძედში დაშვებული ერთი გრადუსის ტოლი შეცდომის გამო. რადგან ვარსკვლავის მდებარეობა გაიზომა მზის პოზიციასთან მიმართებით ასტროლაბის გამოყენებით, როგორც ეს „ალმაგესტშია“ აღწერილი, მარტოდენ მზის მოძრაობის თეორიის გამოყენებითაც კი შეიძლება ვარსკვლავურ გრძედებში დაშვებული სისტემური შეცდომა ახსნილიყო<sup>15</sup>. მოგვიანებით მსგავსი თეორია გააჟღერა დრეიერმაც 1917-1918 წლებში, რომლის მიხედვითაც პტოლემეაოსმა ვარსკვლავების გრძედები გადაზომა საბაზისო ვარსკვლავთან მიმართებით, რომელიც თავის მხრივ, მხესთან მიმართებით გაიზომა და რადგან ცდომილება პტოლემეაოსის მზის თეორიაში ერთი გრადუსის ტოლი იყო, იგივე ცდომილება აისახებოდა ვარსკვლავურ გრძედებზეც. ამრიგად, თუ რამდენიმე წლის წინ მკვლევარი პტოლემეაოსს ადანაშაულებდა იმაში, რომ მისი კატალოგი იყო „სხვა თუ არა ჰიპარქოსის კატა-

---

<sup>15</sup> Grashoff 1990, 86

ლოგი გადატანილი მის ეპოქაში პრეცედის<sup>16</sup> მცდარი რიცხვითი მნიშვნელობით.“, ახლა მისთვის სადავო აღარ იყო ის ფაქტი, რომ პტოლემეაიოსმა ნამდვილად ჩაატარა დასკვირვებები ვარსკვლავებზე<sup>17</sup>.

პტოლემეაიოსის სავარაუდო შეცდომებს ეხება ტობიას მაიერი ლეონარდ ეოლერისადმი 1753 წელს მიწერილ წერილში: „პტოლემეაიოსს ესმოდა, რომ მისი მზის ცხრილები შეიცავდა შეცდომებს, რომლებიც მის მიერ ბუნიობებზე ჩატარებული დაკვირვებებიდან მომდინარეობდა. მაგრამ ვინაიდან ამის საფუძველზე მას უკვე აგებული ჰქონდა მთელი თავისი სისტემა, სავარაუდოდ აირჩია მსხვერპლად გაეღო საკუთარი დაკვირვებები, ვიდრე ყველაფერი თავიდან დაეწყო“<sup>18</sup>.

ყველაზე კრიტიკული იყო ფრანგი ასტრონომი დელამბრე, რომელიც იმდენად დააეჭვა იმან, თუ როგორ ზუსტად მიჰყვებოდა პტოლემეაიოსის თეორიებს მისი დაკვირვებები, რომ გაცოცხლებულმა იკითხა: „ნამდვილად ჩაატარა პტოლემეაიოსმა დაკვირვებები? ხომ არ იყო ეს დაკვირვებები, რომლებსაც ამტკიცებს, რომ თავად ჩაატარა, ცხრილების მეშვეობით გაკეთებული

<sup>16</sup> პრეცესია - ნელი ცვლილება დედამიწის ბრუნვის ღერძის ორიენტაციაში დროთა განმავლობაში ვარსკვლავებს გრძედებს უცვლის. პტოლემეაიოსმა უცვლელად აიღო ჰიპარქოსის მიერ დასახელებული პრეცესიის მნიშვნელობა - საუკუნეში ერთი გრადუსი (სინამდვილეში იგი დაახლ. 70 წელიწადში 1 გრადუსს უდრის). თუ მან მართლაც ჰიპარქოსის ვარსკვლავური კატალოგი გადმოიღო, მაშინ ზემოთაღნიშნული მნიშვნელობის გათვალისწინებით, თითოეული ვარსკვლავური გრძედისთვის 2 2/3 გრადუსი უნდა დამატებინა, ვინაიდან ჰიპარქოსის ეპოქამდე 2 2/3 საუკუნე აშორებდა. სინამდვილეში კი პრეცესიის მნიშვნელობა დროის ამ მონაკვეთზე უსრიადა 3 2/3. ამას კი ერთი გრადუსის ტოლი ცდომილება უნდა გამოეწვია (Hetherington 1997, 24).

<sup>17</sup> Hetherington 1997, 24

<sup>18</sup> Бронштэн 1988, 88

გამოთვლები და მაგალითები, რომლებიც მისი თეორიის უკეთ გაგებისთვის იყო გამიზნული?<sup>19</sup>

დელამბრეს რიტორიკას ახალი სიმძაფრე შესძინა ამერიკელ-მა ასტროფიზიკოსმა რობერტ რასელ ნიუტონმა, რომელმაც 1977 წელს გამოსცა წიგნი სკანდალური სახელწოდებით: „კლავდიუს პტოლემეაოსის დანაშაული“ – *The crime of Claudius Ptolemy*. მან პტოლემეაოსს საკმაოდ მძიმე ბრალდება წაუყენა – კოლეგა მეცნიერების წინაშე ჩადენილი დანაშაული და პროფესიული ეთიკის ღალატი. იგი გადაჭრით ამტკიცებდა, რომ „ალმაგესტმა“ უფრო მეტი ზიანი მიაყენა ასტრონომიას, ვიდრე სხვა ოდესმე დაწერილმა შრომამ და ასტრონომია უკეთესი იქნებოდა ის რომ არასოდეს დაწერილიყო. „ამრიგად პტოლემეაოსი ანტიკურობის უდიდესი ასტრონომი კი არ არის, არამედ რაღაც უფრო უჩვეულოა: იგი ყველაზე დიდი თაღლითია მეცნიერების ისტორიაში“<sup>20</sup>. მკვლევარის მთავარი ბრალდება იყო ის, რომ პტოლემეაოსმა გააყალბა ყველა (ან უმეტესი ნაწილი მაინც) მის მიერ დასახელებული დაკვირვებებისა, რათა საკუთარი თეორიის სიმართლე დაესაბუთებინა. ანუ პტოლემეაოსმა მრავალრიცხოვანი დაკვირვებების საფუძველზე კი არ შეადგინა თავისი თეორიები, არამედ წინასწარ განსაზღვრული თეორიებისათვის მისასადაგებლად მოახდინა დაკვირვებათა ფალსიფიკაცია. ნიუტონის აზრით, პტოლემეაოსის შრომამ „დათვური სამსახური“ გაუწია ასტრონომიას, ვინაიდან ჩაანაცვლა სხვა, სავარაუდოდ არსებული, ავთენტური დაკვირვებები ბაბილონიდან თუ საბერძნეთიდან<sup>21</sup>. თავისი მოსაზრების განსამტკიცებლად ნი-

<sup>19</sup> დელამბრე 1817; Hetherington 1997, 24

<sup>20</sup> Newton, 1977

<sup>21</sup> ნიუტონის აღნიშნული მოსაზრება მკაცრად გააკრიტიკეს სვერდლოვმა და ჰემილტონმა. მათ ხაზი გაუსვეს იმას, რომ ცნობები დიდი მოცულობის

უტონმა შემდეგ მეთოდს მიმართა: თანამედროვე საშუალებების გამოყენებით გამოთვალა ციური სხეულების განლაგება პტოლემეაიოსთან დაფიქსირებული დროისთვის. შემდეგ იგივე პოზიციები პტოლემეაიოსის თეორიების გამოყენებით გამოთვალა და აღმოაჩინა, რომ პტოლემეაიოსის მიერ დასახელებული დაკვირვებები მეტ სიახლოვეს ავლენს მისივე თეორიით გამოანგარიშებულ პოზიციებთან, ვიდრე თანამედროვე გამოთვლებით მიღებულ შედეგებთან. ამის შემდეგ მკვლევარმა დაასკვნა, რომ პტოლემეაიოსს არავითარი დაკვირვებები არ ჩაუტარებია. მან ისინი უბრალოდ შეთხზა. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩნდება ლოგიკური კითხვა: თუ კი აღნიშნული მაგალითები ნაყალბეგია, მაშინ საიდან შეძლო პტოლემეაიოსმა მწყობრი და აკურატული თეორიის ჩამოყალიბება? ამ კითხვაზე მკვლევარებმა რამდენიმე შესაძლო პასუხი შემოგვთავაზეს:

**შერჩევითობის თეორია.** არსებობს მოსაზრება, რომ პტოლემეაიოსმა მცირე რჩეულ დაკვირვებებზე დაყრდნობით შეადგინა თავისი თეორია.

**სელექციის თეორია.** გულისხმობს იმას, რომ პტოლემეაიოსს ხელთ ჰქონდა დიდი რაოდენობის დაკვირვებები, რომელთაგანაც შეარჩია მხოლოდ ისინი, რომლებიც კარგად ესადაგებოდა მის თეორიებს. მონაცემთა ეს ვრცელი ბაზა სავარაუდოდ მოიცავდა როგორც მის წინამორბედთა, აგრეთვე თავად პტოლე-

---

ბერძნული დაკვირვებების შესახებ, რომლებიც, ნიუტონის აზრით, პტოლემეაიოსის ნაყალბეგმა დაკვირვებებმა ჩაანაცვლა, არსადაა დაცული. ყველა მონაცემი მეტყველებს იმაზე, რომ ჰიპარქოსისა და პტოლემეაიოსის მიღმა რაიმე ღირებული ასტრონომიული ნაშრომი არც მოიპოვებოდა. ხოლო თუ „ნაყალბევ დაკვირვებებს ძალა შესწევთ ჭეშმარიტი ჩაანაცვლოს, უნდა ვაღიაროთ, რომ ცრუ მეცნიერება ძლევს ნამდვილს. თუ ეს ასეა, მნიშვნელობა არა აქვს რა დროა - მე-2 საუკუნე თუ მე-20, მხოლოდ სიბრაულები დაგვრჩენია მეცნიერებისთვის“ (Свердлов, Хэмилтон, 1981, 59).

მაიოსის მიერ წარმოებულ დაკვირვებებს. ამ დაკვირვებებიდან კი შეირჩა ის მცირედი, რაც ესადაგებოდა მის თეორიას და შემდეგ წარმოადგინა ეს მაგალითები, თავისი სისწორე რომ აეხსნა. ამგვარი მიდგომა განსაკუთრებით თვალნათელია პრეცესიასთან დამოკიდებულებაში. თვრამეტი ადვილად შესამჩნევი ვარსკვლავიდან პტოლემეოსმა აჩვენა, თუ როგორ უჭერდა მხარს მის თეორიას ექვსი ვარსკვლავი, დანარჩენი თორმეტი არც უხსენებია. როგორც ჩანს იმ ფაქტმა, რომ ექვსი ვარსკვლავის მონაცემები მის თეორიას კარგად ესადაგებოდა, ისინი უფრო მნიშვნელოვნად წარმოაჩინა, რაც საკმარისი გამოდგა, რომ პტოლემეოსს საკუთარი თეორიის სისწორე ერწმუნა<sup>22</sup>. გოლდშტეინი და გინგერხი ყურადღებას ამახვილებენ იმ ფაქტზე, რომ პტოლემეოსის თეორიული პარამეტრები გაცილებით აკურატულია, ვიდრე მისი დაკვირვებები. გოლდშტეინი აღნიშნავს, რომ პტოლემეოსის დაკვირვებები გამიზნული იყო ჰიპარქოსის სოლარული თეორიის სიზუსტის დასასაბუთებლად, რათა შემდგომ იგი გამოეყენებინა პლანეტარული მოძრაობების იმ დრომდე გადაუჭრელი პრობლემებისათვის. ჰიპარქოსისეული მზის თეორიის უარყოფა კვლევის მიწურულს ავტომატურად ნიშნავდა მთელი წიგნის ხელახლა გადაწერას და უამრავი დაკვირვების ხელახლა ჩატარებას. პტოლემეოსმა აირჩია მიენიშნებინა აღნიშნული სირთულეები და მემკვიდრეებისთვის მიენდო გამოსავლის პოვნა<sup>23</sup>. გრასჰოფი დასძენს, რომ პტოლემეოსსა და მისი ეპოქის მეცნიერებს აკლდათ თანამედროვე გაგება შეცდომების დიაპაზონისა, სტანდარტული გადახვევებისა და განმეორებადი დაკვირვებებიდან საშუალო სიდიდით სარ-

<sup>22</sup> Pannekoek 1955, 62

<sup>23</sup> Goldstein 1977, 872

გებლობისა, ანუ ის კონცეფციები, რომლებიც საშუალებას მისცემდა, რომ წამოეყენებინა თეორია არა თითოეულ მონაცემთან ტოტალურ და აბსოლუტურ თანხმობაში, არამედ რაღაც სტატისტიკურ კანონზომიერებასთან შესაბამისობაში<sup>24</sup>.

*კორექციის თეორია.* პტოლემიოსმა ჩაასწორა თავისი დაკვირვებები, რათა თანხმობაში ყოფილიყო მის თეორიასთან, რომელიც მრავალრიცხოვანი დაკვირვებების შედეგად შემუშავდა. ამ თეორიას იზიარებს ოუენ გინგერიხი. თავისი დაკვირვებებიდან გამომდინარე ის ასკვნის, რომ პტოლემიოსთან თეორიები კი არ არის დამოკიდებული დაკვირვებებზე, არამედ პირიქით. მეცნიერის აზრით, სხვადასხვა დაკვირვებაში დაშვებული ცდომილება აუცილებლად გამოიწვევდა კონფლიქტური პარამეტრების გაჩენას. ალბათ პტოლემიოსი შეამჩნევდა, რომ გარკვეული შედეგები უფრო დიდი სიხშირით ვლინდებოდა. ამგვარ მასალას უნდა შეექმნა საფუძველი მისი თეორიებისთვის. ამავდროულად მას უნდა გაეანალიზებინა, რომ დაკვირვებები გარკვეულ პროცედურულ შეცდომებსაც შეიცავდნენ. ამიტომ, მკვლევარი გამოთქვამს თვალსაზრისს, რომ თავისი თეორიის სისწორეში დარწმუნებულ პტოლემიოსს ნამდვილი დაკვირვებების შედეგის ნაცვლად უნდა წარმოედგინა ჩაასწორებული და თეორიასთან შეთანხმებული მონაცემები<sup>25</sup>.

მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ყველა მეცნიერი თანხმდება ერთ საკითხში: პტოლემიოსს ჰქონდა გამძაფრებული მისწრაფება სისტემატიზაციისკენ. ამას თან ერთვოდა დოგმატიზმი და ერთგვარი მეცნიერული კონსერვატიზმი. ეს უკანასკნელი გამოიხატებოდა მისთვის ავტორიტეტული მეცნიერების

<sup>24</sup> Grasshoff 1990

<sup>25</sup> Gingerich 1980, 263-264

ერთგულებაში. გამოითქვა მოსაზრება, რომ პტოლემეაიოსის მიერ დაშვებული შეცდომების უმთავრესი მიზეზი იყო არა დეფექტური მონაცემები, არამედ მის მიერ არისტოტელიანური „ფიზიკის“ ერთგულება, რის გამოც პტოლემეაიოსი უარს ვერ ამბობდა ისეთ ჰიპოთეზებზე, როგორებიცაა ეთერის წრიული მოძრაობა დედამიწის გარშემო და დედამიწის უძრავად მოთავსება სამყაროს ცენტრში<sup>26</sup>. შეიძლება ითქვას, ეს თვისება განახვავებდა მას კოპერნიკის მსგავსი ნოვატორი მეცნიერებისგან, რომლებიც მზად იყვნენ ჭეშმარიტების დასადგენად ყველას მიერ მიღებულ, ავტორიტეტულ თვალსაზრისებსაც დაპირისპირებოდნენ.

პტოლემეაიოსის თავდაჯერებულობამ და რწმენამ საკუთარი სისტემის მართებულობაში არაერთგვაროვანი შედეგი გამოიღო. სტატის მიზანიც იყო, რომ გვეჩვენებინა ის კონტრასტი და რეზონანსი, რაც გამოიწვია პტოლემეაიოსის ამგვარმა მისწრაფებამ ერთი მხრივ ასტრონომიული ნაშრომის, „ალმაგესტის“, მეორე მხრივ ასტროლოგიური ტრაქტატის, „ტეტრაბიბლოსის“, შემთხვევაში. სწორედ ის, რომ პტოლემეაიოსი მზად იყო სისტემების სასარგებლოდ გარკვეულ დათმობებზე წასულიყო და თეორია პრაქტიკაზე წინ დაეყენებინა, როგორც ამას არაერთი თანამედროვე მკვლევარიც ჩადის<sup>27</sup>, მისი, როგორც მეცნიერის,

<sup>26</sup> Riley 1995, 247

<sup>27</sup> პტოლემეაიოსს, როგორც სხვა მრავალ თეორეტიკოსს სჯეროდა, რომ მისი თეორია ბუნებას უკეთ წარმოაჩენდა, ვიდრე თითოეული ხარვეზიანი კერძო დაკვირვება. გინგერიხი გვიმხელს, რომ ანონიმურმა ნობელის პრემიის ლაურეატმა მას მიანიშნა, რომ ნებისმიერი კარგი თანამედროვე ფიზიკოსიც იმავეს ჩაიდენდა. მკვლევარს მოჰყავს ისააკ ნიუტონის და ალბერტ აინშტაინის მაგალითებიც, სადაც ნათლად იკვეთება ამ მეცნიერების მზაობა თავიანთი თეორიის დასაცავად ემპირიული შედეგის უგულვებელყოფისა. ამით სტატის ავტორს სურს გვითხრას, რომ რა ოდენობითაც აინშტაინი და



ღირებულებაში დაექვევების საფუძველი გახდა. მაგრამ ამგვარმა დამოკიდებულებამ, როგორც უკვე ვნახეთ, გაამართლა „ტეტრაბიბლოსის“ შემთხვევაში. აბსტრაქტულ მოძღვრებაში კონკრეტული მეცნიერული მიდგომის დამკვიდრებამ თითქოს მას მეტი წონა და ღირებულება შესძინა, ხოლო თავად პტოლემეაიოსის კოლეგა ასტროლოგებზე აღმატებულად წარმოაჩინა. გასაკვირი არაა, რომ „ტეტრაბიბლოსს“ დღესაც უწოდებენ ასტროლოგიის ბიბლიას. ვფიქრობთ, პტოლემეაიოსის „ტეტრაბიბლოსის“ სისტემური თავისებურებები და მათი გავლენა თანამედროვე ასტროლოგიურ სკოლებზე სამომავლო კვლევისათვის საინტერესო საგანია.

### ბიბლიოგრაფია:

- Gingerich, O. Was Ptolemy a fraud? *Q. Jl. Astr. Soc.* 1980, 21
- Grasshoff, G. 1990, *The history of Ptolemy's star catalogue*, New York and Berlin
- Hetherington N. S. Ptolemy: on trial for fraud, *Historical astronomy* 1997 Vol. 38, Issue 2
- Pannekoek, A, 1955 *Vistas in astronomy* 1
- Pedersen, Olaf and Alexander Jones, eds. 2010, Springer Science & Business Media
- Riley. M. 1987, Theoretical and practical astrology: Ptolemy and his colleagues, *Transactions of the American Philological Association*, 117

---

ისაკ ნიუტონი არიან „დამნაშავენი“, იმ ოდენობითაა „დამნაშავე“ პტოლემეაიოსი. ამიტომ მისი სახელის დისკრედიტაცია გაუმართლებლად მიაჩნია. (Gingerich, 1980, 264).

Riley. M. 1995, Ptolemy's use of his Predecessors' data, *Transactions of the American Philological Association*, 125

Toomer, G. J. Ptolemy, in *Dictionary of scientific biography* Vol 9, 1975

Бронштэн В.А. 1988, Клавдий Птолемей, Наука

Дамбис, А.К. и Ефремов, Ю.Н. Датировка звездного каталога Птолемея по собственным движениям: тысячелетняя проблема решена, *Историко-астрономические исследования*. — М. "Наука", 2001. — Т. XXVI.

Свердлов Н.М, Хэмилтон Н. Т. Приговор Птолемею, *Journal of the history of astronomy*, 12, 1981 <http://pereplet.ru>

Херрман Д.Б. 1981, Открыватели неба, Москва: Мир, <http://12apr.su>

უცხო სიტყვათა ლექსიკონი; Civil ენციკლოპედიური ლექსიკონი <http://www.nplg.gov.ge>

Gvantsa Pophkhadze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

**For the Controversial assessment of Ptolemy’s “Almagest” and  
“Tetrabiblos”**

*Key words: Ptolemy’s “Almagest”; Ptolemy’s “Tetrabiblos”; Historical Astronomy; Criticism of Ptolemy; Astronomy; Astrology and the Scientific Method*

Claudius Ptolemy is rightly considered one of the eminent astronomers of antiquity. His earliest and the chief work in astronomy “Almagest”, also known as “Mathematical syntaxis”, dominated astronomical science until it was overshadowed by greater achievements of Copernicus. His another work “Tetrabiblos” – enjoyed the same authority among astrologers, as holy bible among Christians. The latter is some kind of complement to the former. “Almagest” shows how it is possible to derive geometrical models from a set of observations to predict positions of celestial bodies at any given time. “Tetrabiblos” tries to prove, how above stated positions influence on terrestrial things. One thing they have in common is Ptolemy’s love for systematization. In this article: “*For the controversial assessment of Ptolemy’s “Almagest” and “Tetrabiblos”*” we will discuss how Ptolemy’s urge for theorization and systematization was perceived and appreciated by the next generations of scientists.

## ანა ქირია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### თვითერთის პროკლესეული გაგებისათვის

*საკვანძო სიტყვები: პროკლე; თვითერთი; ექსკლუზიური ერთი; გამოუთქმელი მიზეზი; ტრიადული სქემა.*

ნეოპლატონური მეტაფიზიკური სისტემის ამოსავალი საწყისი არის ერთი (τὸ ἕν). მაშინ, როდესაც ყოველი არსებული შედგენისთვის სხვასთან კავშირს საჭიროებს და, საბოლოო ჯამში, გაერთიანებული სიმრავლის სახით ყალიბდება, უმაღლესი ერთი უკვე ყველანაირ სხვაობას გამორიცხავს; იგი შეუდგენილი და უთვითკმარესია. შესაბამისად, მას არ სჭირდება გაერთიანება და თავისთავად ერთად (αὐτὸ τὸ ἕν), თვითერთად (αὐτοῦν)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> αὐτοῦν-ის ცნება პროკლესთან განსაკუთრებით ხშირად გამოიყენება. პეტრიწი მას „თვითერთად“ თარგმნის. შდრ. პრ. კავშ. პეტრ. 64, 42. 21-27; 5, 7. 15-16; 5, 6. 23; 42, 5.16-17; 2, 4. 4-9; 4, 5. 14. (ვიმოწმებთ ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონის მიხედვით). αὐτοῦν ასევე გვხვდება პლოტინთან (Plot. V 3, 12, 51; VI 2, 5, 8), დამასკიოსთან (Dam. Pr. I, 273, 16; I, 274, 1; in Prm. II, 120, 17; II, 192, 28; II, 274, 12).

წარმოდგება. დიალოგ „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზა<sup>2</sup> აჩვენებს, რომ თავისთავად ერთს არ მიეყენება არანაირი კატეგორია.<sup>3</sup> იგი სიმრავლესთან შეურევნელი, უმიმართებო, არსებობისგან განყენებული, ტრანსცენდენტური და შეუძენებელია. აღნიშნული ნეგატიური მახასიათებლების მიუხედავად, ნეოპლატონურ მეტაფიზიკურ სისტემაში ერთი უაღრესად პოზიტიური ფუნქციებით არის „დატვირთული“ და არსებულთა მთელი სიმრავლის წარმოებაზე ეკისრება პასუხისმგებლობა. იგი ყველაფრის პირველმიზეზად, წყაროდ და უმაღლეს მიზნად მიიჩნევა. საკითხავია, რაგვარი მნიშვნელობით უნდა გაიაზრებოდეს ერთის ნეგატიური და პოზიტიური მახასიათებლები. როგორ ხდება მათი ერთმანეთთან მორიგება? ამ კითხვებზე პასუხები, თავის მხრივ, თვითერთის კონცეფციას განსაზღვრავს.

ერთის განსაზღვრებაში მოყვანილი ნეგატიური მახასიათებლები, უმთავრესად, ორი – აბსოლუტური, სხვაგვარად, რადიკალური და შეფარდებითი – მნიშვნელობით შეიძლება გაიაზრებოდეს. პირველ შემთხვევაში ერთი სიმრავლეს ყველანაირად გამოირიცხავს და ექსკლუზიურ, წმინდა ერთად ვლინდება. ექსკლუზიური ერთი არსებობის სფეროსგან სავსებით განყენებულია. ის აბსოლუტურად უმიმართებო, ტრანსცენდენტური, შეუძენებელი და გამოუთქმელია. ბუნებრივია, შეუძლებელია, ამგვარი ერთი ყველაფერს საკუთრივი მნიშვნელობით აწარმოებდეს და ყველაფრის ნამდვილ მიზეზს წარმოადგენდეს. ამდე-

<sup>2</sup> Pl. *Prm.* 137 c4 –142 a1. „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის დაწვრილებითი ანალიზისთვის იხ. Halfwassen 2006, 265–406; Wyller 2007, 77–105.

<sup>3</sup> „პარმენიდეს“ პირველ ჰიპოთეზაში განვითარებულმა თეორიამ არსებობის მიღმური ერთის ნეოპლატონური გაგების ჩამოყალიბება განსაზღვრა. შდრ. Dodds 1928, 129–142. ზოგადად, „პარმენიდეს“ ინტერპრეტაციისა და რეცეფციის თაობაზე იხ. Turner and Corrigan, 2010.

ნად, მისთვის მიყენებული ისეთი პოზიტიური ფუნქციები, როგორებიცაა მიზეზობრიობა და მწარმოებლობა, არასაკუთრივი მნიშვნელობისაა და თავისთავად ერთის ბუნებას ვერანაირად გამოთქვამს. არასაკუთრივ მიზეზზე არ ვრცელდება მიზეზ-შედეგობრივი მიმართებები. ისინი მხოლოდ წარმოებულთა სფეროს ეხებიან და მასში მოქმედ კანონზომიერებებს ასახავენ. შესაბამისად, არასაკუთრივი, არანამდვილი მიზეზი მხოლოდ მეორეულთა ხედვის პოზიციის მიხედვით ერთვის ტოტალობის კონტექსტში, თავისთავადობაში კი ყველანაირი კოორდინირებისადმი მიღმური რჩება. აქედან გამომდინარე, არასაკუთრივი მნიშვნელობით გაგებული პოზიტიური მახასიათებლები წინააღმდეგობაში არ მოდის ერთის ექსკლუზიურ ერთობასა და მასთან „გადაბმულ“ აბსოლუტურ ტრანსცენდენტობა-გამოუთქმელობასთან. თუმცა, ყველაზე დიდი პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ ექსკლუზიური ერთის სახით ტოტალობა იღებს ისეთ პირველსაწყისს, მიზეზსა და წყაროს, რომელიც, ფაქტობრივად, *per se* ყველაფერში „გაწევრიანების“ და ყველაფრისადმი ნამდვილად პოზიტიური „სამსახურის გაწევის“ ნაცვლად, ტოტალობას აბსოლუტურ გამოუთქმელობაში „ემალება“ და მას საკუთარი წარმოების მექანიზმის ბოლომდე გაგებისა და ახსნის საშუალებას არ აძლევს. ამ დროს, თავის მხრივ, ორნაირი არჩევანი იკვეთება: წმინდა ერთის *per se* რადიკალური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის მიუხედავად, ანგარიში ეწევა ტოტალობის „ინტერესებს“ და *ex effectibus* აქტიურად მიმდინარეობს ერთის წარმომარსებელი ქმედითობის კვლევა, შედეგად, გამოუთქმელობა მიზეზობრიობასთან კომბინირებით იზღუდება; აბსოლუტური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის მომენტი იმდენად უკიდურესი ფორმითაა აქცენტირებული, რომ

„ერთის“ სახელწოდებაც კი უარიყოფა და ყველაფერთან მიმართებით „გამოუთქმელის“ პოზიტიური როლის ფართოდ გაშლა საერთოდ აღარ ან ვეღარ ხდება. მსგავს რთულ მდგომარეობათაგან გამოსავალი, წესით, ერთისთვის მისადაგებული პოზიტიური ფუნქციების საკუთრივი მნიშვნელობით განმარტებამ უნდა შექმნას. ასეთ დროს ყველაფრის საკუთრივ მიზეზად გააზრებული ერთი შედეგებს წინდაწინ მოიცავს თავის თავში და ბუნებრივად აწარმოებს ყველაფერს. წარმოებულებთან ორგანული კავშირის გამო კი ის თავისთავადობაში გარკვეულწილად შემეცნებასა და გამოთქმასაც ექვემდებარება. შედეგად, ერთის განსაზღვრებაში მოყვანილი ნეგატიური მახასიათებლები აბსოლუტურ ხასიათს კარგავს. უზენაესი ერთი ყველაფერს კი არ გამოორიცხავს, არამედ განურჩეველი და ერთებრივი ფორმით იტყვევს მას. შესაბამისად, ერთი ყველაფერს სრულიად ემთხვევა და ერთ-ყველაფრად (*ἐν πάντα*) ვლინდება. ასეთი ერთი არის არა ექსკლუზიური, არამედ ინკლუზიური<sup>4</sup>. ცხადია, ინკლუზიურად გაგებული თავისთავადი ერთი ვერ იქნება აბსოლუტურად უმიმართებო, ტრანსცენდენტური და გამოუთქმელი. თუმცა, ამჯერად უდიდესი პრობლემა იმაში მდგომარეობს, რომ, ყველაფრის საწყისისა და მიზეზის ფუნქციათა საკუთრივი, ნამდვილი გაგებით შესრულების გამო, თავისთავადი ერთი *per se* ყველაფ-

<sup>4</sup> „ექსკლუზიური“ და „ინკლუზიური ერთის“ სახელწოდებათა გამოყენებისას ვეყრდნობით ჯონ ბასენიჩს, რომელიც ერთმანეთისგან მიჯნავს თავისთავადი ერთის ექსკლუზიურ, წმინდა და ინკლუზიურ, განუსაზღვრელ ტიპებს: *exclusive or pure unity and inclusive unity or unity of indistinction*. ექსკლუზიური ერთი სიმრავლისგან სრულიად თავისუფალია, მაშინ როდესაც ინკლუზიური ერთი განუსაზღვრელი, განურჩეველი სახით შეიცავს მას. Bussanich 1996, 43.

რის ფარგლებშია ჩართული, ყველაფრის ნაწილი ხდება და მთელი ტოტალობის ასახსნელად უკვე აღარ გამოდგება.<sup>5</sup>

თავისთავადი ერთის გაგების საკითხი მისი არსებობის დასაწყისიდანვე პრობლემური იყო ნეოპლატონიზმისთვის, რაც პლოტინის ჰენოლოგიური თეორიის ანალიზითაც დასტურდება.<sup>6</sup> ნეოპლატონიზმის ფუძემდებელი ცდილობს, ერთი რადიკალურად განაყენოს სიმრავლისგან<sup>7</sup> და ტოტალობისგან<sup>8</sup>, *per se* მისი აფირმაციული წვდომის შესაძლებლობები გამორიცხოს<sup>9</sup> და, საბოლოოდ, მის აბსოლუტურ ტრანსცენდენტობასა<sup>10</sup> და ჭეშმარიტ გამოუთქმელობას<sup>11</sup> გაუსვას ხაზი. მეორე მხრივ, ეს

<sup>5</sup> შდრ. Dam. *Pr.* პირველი აპორია.

<sup>6</sup> საინტერესოა, რომ უზენაესი ერთის შესახებ პლოტინის თეორია გარკვეულ მეცნიერთა მხრიდან კარდინალურად განსხვავებულად განიმარტება. მაგალითად მოვიყვანოთ ნეოპლატონური ფილოსოფიის და, კონკრეტულად, პლოტინის ჰენოლოგიური სწავლების ორ ცნობილ გერმანელ მკვლევარს – ვერნერ ბაიერვალტესსა და იენს ჰალფვასენს. თავის ფუნდამენტურ შრომაში *Aufstieg zum Einen* ჰალფვასენი, ფაქტობრივად, პლოტინის ერთის ექსკლუზიურობისა და აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის იდეას ატარებს და მკაცრად ეწინააღმდეგება პლოტინის ერთში ყველაფრის ჩართულობას (Halfwassen 2006, 105-106), მაშინ როდესაც ბაიერვალტესი, პირიქით, ნეოპლატონიზმის ფუძემდებლის ერთის ერთ-ყველაფრობას იზიარებს და სწორედ ამ პერსპექტივიდან განმარტავს უზენაეს ერთთან დაკავშირებით პლოტინის მთელ მოძღვრებას. შდრ. Halfwassen 2006, 81-97; Beierwaltes 1985, 38-73.

<sup>7</sup> Plot. V 3, 16, 12-13; V 4, 1, 5-15; V 6, 3, 1-22; VI 9, 2, 18-19 (შდრ. Pl. *Prm.* 137 c4-5).

<sup>8</sup> Plot. V 4, 2, 38-42; VI 9, 2, 44-47. 3, 39-40; V 1, 7, 18-22; III 8, 9, 39-54; V 5, 13, 20-21; V 3, 11, 16-25. პლოტინის ერთის ტოტალობისგან რადიკალურ განყენებულობასთან დაკავშირებით იხ. Halfwassen 2006, 81-97.

<sup>9</sup> Plot. V 5, 6, 24-30.

<sup>10</sup> Plot. V 4, 2, 38-42; VI 9, 2, 44-47. 3, 39-40; V 1, 7, 18-22; III 8, 9, 39-54; V 5, 13, 20-21; V 3, 11, 16-25. შდრ. Halfwassen 2006, 105.

<sup>11</sup> Plot. V 3, 13, 1: ἄριστον τῆ ἀληθείᾳ. ზოგადად, ერთის გამოუთქმელობისთვის იხ. Plot. V 3, 13, 1; V 5, 6, 24-26; V 3, 13, 1-5; V 3, 14, 1-8; V 4, 1, 8-9; V 5, 6, 11-13; II 9, 1, 5-7; VI 7, 38, 1-9; VI 8, 8, 3-8; VI 9, 4, 11-13 და ა.შ.



სავსებით არა-მრავალი ერთი პლოტინთან ყველაფრის პირველ-მიზეზად და წყაროდ არის აღიარებული და არსებულთა მთელი სიმრავლის წარმოებაზე ეკისრება პასუხისმგებლობა. მიზეზიდან შედეგზე გადასვლის აუცილებლობის დასაბუთება კი, ლოგიკურია, მიზეზისა და შედეგის ერთმანეთისადმი ორმხრივ ორგანულ მიმართებებში ჩაყენებასა და შედეგის მიზეზში რადიკალური ფორმით ჩართვას მოითხოვს. პლოტინი მითითებულ საჭიროებას ითვალისწინებს, როდესაც თავის უმაღლეს საწყისს – ერთს – ყველაფრის განურჩეველი სახით წინასწარ ფლობას მიაწერს<sup>12</sup> და *per se* უზენაესის ბუნებისა და მწარმოებელი ქმედითობის ახსნას წარმოებულთა სფეროდან აღებული ანალოგიებით ცდილობს<sup>13</sup>. ეს კი აშკარა წინააღმდეგობაში მოდის ერთის ექსკლუზიურ ერთობასთან, აბსოლუტურ ტრანსცენდენტობასა და გამოუთქმელობასთან. საბოლოო ჯამში, შეიძლება ითქვას, რომ ერთის პლოტინისეული გაგება, გარკვეულწილად, წინააღმდეგობის შემცველია. მისეული თავისთავადი ერთი ექსკლუზიურ ნიშნებსაც ატარებს და ინკლუზიურსაც, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურადაც ვლინდება და უმიზეზობრივს მიზეზადაც<sup>14</sup> განისაზღვრება. შემდგომი ნეოპლატონიკოსები მითითებული სირთულეების გადაჭრას ცდილობდნენ.<sup>15</sup> იამბლიქოსმა პლოტინის ერთის ანტითეატურ ასპექტებს შორის ოპოზიციამ პირველსაწყისის გაორებით მოხსნა.<sup>16</sup> მან პლოტინის ერთის ის-

<sup>12</sup> Plot. V 3, 15, 18-25; V 3, 15, 27-31; V 5, 9, 35-36; V 2, 1, 1-5; V 3, 15, 23-25; VI 5, 1, 25-26; VI 7, 32, 14; VI 8, 21, 24-25; VI 8, 18, 1-3. პლოტინის ერთის ყველაფრობასთან დაკავშირებით ფართოდ იხ. Beierwaltes 1985, 38-73.

<sup>13</sup> იხ. Plot. V 4 [7] ტრაქტატი.

<sup>14</sup> Plot. VI 8, 18, 38-39: οἷον αἰτιώτατον καὶ ἀληθέστερον αἰτία.

<sup>15</sup> პლოტინისა და გვიანი ნეოპლატონიკოსების მეტაფიზიკურ სწავლებათა ერთმანეთთან შედარებისთვის იხ. Chlup 2012, 21-30.

<sup>16</sup> შდრ. Dillon 2010, 360.

ეთი ურთიერთსაწინააღმდეგო ასპექტები, როგორებიცაა, ერთი მხრივ, აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა და გამოუთქმელობა, მეორე მხრივ კი, ყველაფრის ფლობა და საკუთრივი მიზეზობრიობა, ერთმანეთს „დააშორა“ და ორი პირველსაწყისის – გამოუთქმელისა (*ἀποιτον*) და ერთის – ფორმით წარმოადგინა.<sup>17</sup> იამბლიქოსის გზას დაადგა ათენის ნეოპლატონური სკოლის უკანასკნელი დიადოხოსი დამასკოსიც<sup>18</sup>. მის მეტაფიზიკურ სისტემაში ერთი ერთ-ყველაფრად (*ἐν πάντα*) განისაზღვრა, ნამდვილად ჩაერთო ტოტალობის შემადგენლობაში და სრულყოფილად შეითვისა მიზეზობრიობის ფუნქცია<sup>19</sup>, მაშინ როდესაც გამოუთქმელის შემთხვევაში რადიკალური ტრანსცენდენტობა და გამოუთქმელობა იმდენად შეუზღუდავი ფორმით გამოვლინდა, რომ გამოუთქმელის პოზიტიურ ფუნქციებზე საუბარი მინიმუმდე იქნა დაყვანილი<sup>20</sup>.

ყველაზე დიდ სისტემატიკოსად<sup>21</sup> აღიარებული ნეოპლატონიკოსი – პროკლე – პლოტინის ერთის ანტითეტურ ასპექტებს შორის წინააღმდეგობას, იამბლიქოსისგან განსხვავებით, ხსნის არა პირველსაწყისის გაორებით, არამედ პლოტინისეული ერთის ინკლუზიური ასპექტებისგან განწმენდით. ერთის ინკლუზიური ასპექტებისგან განწმენდას კი, თავის მხრივ, თვითერთის საკუთრივი მიზეზობრიობის მოშლა და *per se* მისი აბსოლუტური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის აღდგენა მოჰყვება. ამიტომაც პროკლეს აღარ სჭირდება თვითერთის მიღ-

<sup>17</sup> Dam. *Pr.* I, 86, 3-10; I, 103, 7-10.

<sup>18</sup> დამასკოსის ფილოსოფიის შესახებ იხ. Van Riel 2010, 667–696.

<sup>19</sup> დამასკოსთან უმაღლესი ერთი განისაზღვრება ყველანაირი თვალსაზრისით მიზეზად (*πάντας αἴτιον*). Dam. *Pr.* I, 5, 8.

<sup>20</sup> Dam. *Pr.* I, 6, 27 – I, 7, 2; Ibid. I, 17, 24 – I, 18, 4.

<sup>21</sup> პროკლეს ფილოსოფიაში სისტემურობის მომენტთან დაკავშირებით იხ. Beierwaltes 2007, 65–84; Martijn and Gerson 2017, 45–73.

მური ახალი საწყისის დაშვება. პროკლეს წმინდა ერთი თავის-თავადობაში ისეთივე აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური და გამოუთქმელია, როგორც იამბლიქოსისა და დამასკიოსის გამოუთქმელი. თუმცა, სირიელი ნეოპლატონიკოსების გამოუთქმელთან შედარებით, პროკლეს ექსკლუზიური თვითერთის აბსოლუტური გამოუთქმელობა და ტრანსცენდენტობა რამდენადმე შეზღუდულია. მაშინ როდესაც დამასკიოსი და იამბლიქოსი გამოუთქმელთან მიდგომისას ეყრდნობიან, ასე ვთქვათ, ერთელემენტთან სტრუქტურას – აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა-გამოუთქმელობა, პროკლე უკვე თავის ექსკლუზიურ თვითერთთან მიდგომისას ამოდის ორელემენტის სტრუქტურისა და – აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა-გამოუთქმელობა (*per se*) + მიზეზობრიობა (*ex effectibus*), რაც, საბოლოო ჯამში, რადიკალურად ტრანსცენდენტურ, გამოუთქმელ მიზეზობრიობას იძლევა.

თავდაპირველად დავრწმუნდეთ, რომ პროკლეს თვითერთი სიმრავლეს ყველანაირად გამორიცხავს, ანუ ექსკლუზიურია. „პარმენიდეზე“ კომენტარის რამდენიმე პასაჟი სპეციალურად ეძღვნება თავისთავად ერთში ყველაფრის ან სიმრავლის მოაზრების მცდელობათა კრიტიკას. ქვემოთ შესაბამისი ორი მონაკვეთი განიხილება:

1. *in Prm.* VI, 1107, 9–1108, 30-ში პროკლე იტყობინება ვილაც პლატონიკოსების<sup>22</sup> შესახებ, რომელნიც ამტკიცებდნენ, რომ ყველაფრის მიზეზად ყოფნის გამო ერთი თავის თავში შეუმეცნებლად (ἤμῖν ἄγνώστως) და უერთებრივესი წესით (τὸν ἐνικᾶτατον

<sup>22</sup> დილონის ვარაუდით, აქ პროკლე იამბლიქოსს უნდა გულისხმობდეს (Proclus 1987, 452), დ'ანკონა კოსტა კი თვლის, რომ პროკლეს პლოტინი უნდა ჰყავდეს მხედველობაში (D'Ancona Costa 1996, 376-377).

τρίπων) შეიცავდა ყველაფრის მიზეზებს. მისახვედრია, რომ აქ ინკლუზიური ერთის კონცეფციაზეა საუბარი. სწორედ თავისთავადი ერთის ინკლუზიურად გაგების შემთხვევაში იქმნება შესაძლებლობა: ა) ერთი ყველაფრის საკუთრივ მიზეზად აღიქმებოდეს და, შესაბამისად, მისგან წარმოებულ რეალობასთან ნამდვილ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაში დგებოდეს; ბ) საკუთრივი მიზეზობრიობიდან გამომდინარე, ყველაფრის მიზეზთა არსებობა ერთში იყოს დაშვებული, ე.ი. ერთი მაქსიმალურად „იტვირთებოდეს“ მიზეზობრიობით; გ) თავისთავადი ერთის ზეარსებულობის, სიმარტივისა და შეუმცნებადობის შესაბამისად, ერთში ყველაფერი არსებულთა სფეროსგან განსხვავებული წესით – არადიფერენცირებულად, ერთებრივად და შეუმცნებადად ჩაირთოს. პროკლე კატეგორიულად ეწინააღმდეგება თვითერთის ინკლუზიურობის მხარდამჭერ პოზიციას და რამდენიმე არგუმენტს მოუხმობს მასთან დასაპირისპირებლად: ა) ერთში ყველაფრის მიზეზთა ჩართვის შემთხვევაში ერთი მთელად იქცევა და სიწმინდეს კარგავს. პროკლე იმოწმებს „პარმენიდეს“ პირველ ჰიპოთეზას და საგანგებოდ მიუთითებს, რომ დიალოგში პლატონმა ნათლად აჩვენა თავისთავადი ერთის მთელად ყოფნის შეუძლებლობა<sup>23</sup>; ბ) ერთში არსებულთა მიზეზების მოაზრება არსებულთა გაორმაგებას (διπλασιασταντες τὰ ὄντα) ნიშნავს; არსებულთა გაორმაგება კი აუცილებლად გამოიწვევს ახალ-ახალი საწყისების საჭიროებას. ამრიგად, უზენაესი ერთის დონეზე არსებულთა „პროეცირება“, რეალურად, არსებულთა ახსნის საშუალებას არ იძლევა. სწორედ ამიტომ წამოიჭრება ახალი საწყისის თუ საწყისების საჭიროება. ამასვე ადასტურებს იამბლიქოსისა და დამასკიოსის მა-

<sup>23</sup> Pl. *Prm.* 137 c9-d3.

გალითი, რომლებმაც ყველაფრის საკუთრივ მიზეზად გააზრებული ერთი-ყველაფრის მიღმა ყველაფრისგან სავსებით განყენებული ახალი საწყისი – გამოუთქმელი – დაუშვეს.

2. *in Prm.* VI, 1114, 4-15 მონაკვეთი კიდევ უფრო მკაფიოდ ამტკიცებს, რომ პროკლესთვის უზენაესი ერთი არანაირი ფორმით, მათ შორის არც განუწვალეზლად<sup>24</sup> (ὁὐκ διήρημένως), არ შეიცავს ყველაფერს. ერთში ყველაფრის ნებისმიერი სახით ჩართვა ერთის გამრავლებას ნიშნავს. დიადოხოსის აზრით, ფარული და განუცალკევებელი სიმრავლე (κρυφίως καὶ ἀδιαίρετον πληθίως) მეორეულთა წყობას შეესაბამება და ყველანაირი სიმრავლისგან წმინდა (παντὸς καθαρῆσιντι πληθίως) ერთში ადგილი არ აქვს.<sup>25</sup> პირველი ერთის მრავლად გარდაქმნა<sup>26</sup> მრავლის ახსნის საშუალებას ვერ იძლევა. ამიტომ, პროკლე, თავისი მითითების თანახმად, „პარმენიდეს“ გზას მისდევს და თავისთავადობაში განხილულ ერთთან მიმართებით მხოლოდ აპოფატკური განსაზღვრებებით შემოიფარგლება.<sup>27</sup> მისთვის ერთი მხოლოდ და მხოლოდ ერთია და წინ უსწრებს ყოველნაირ განყოფასა და სიმრავლეს.<sup>28</sup>

ექსკლუზიური, წმინდა ერთი თავისთავად ყველანაირ მრავლობითობას გამორიცხავს. ის არანაირი ფორმით არ შეიცავს ყველაფერს და, ლოგიკურია, *per se* სრულიად ტრანსცენდენტუ-

<sup>24</sup> „განუწვალეზელი“ და „განუწვალეზლობა“ სახელწოდებათა გამოყენებისთვის შდრ. პრ. კავშ. პეტრ. თ. 86; 124; 208.

<sup>25</sup> Procl. *in Prm.* VI, 1114, 9-10.

<sup>26</sup> Procl. *in Prm.* VI, 1114, 8: *πάντι πληθύνοντα τὸ πρῶτον.*

<sup>27</sup> Procl. *in Prm.* VI, 1108, 20-21: *κάλιον ὄν, ὡσπερ ὁ Πλάτων πεποίηκεν, ἐπὶ τῶν ἀποφάσεων ἴστασθαι, καὶ διὰ τούτων ἐνδείκυσθαι τὴν ἐξήρημένον τὸν ἐνὸς ὑπερβίον.*

<sup>28</sup> Procl. *in Prm.* VI, 1114, 14-15: *τὸ δὲ ἐν πρὸ πάσης ἐστὶ διαίρέσεως καὶ πρὸ παντὸς πληθίους, ... μόνως ἐν ὑπάρχον.*

რი და გამოუთქმელია. ცხადია, თავისთავადობაში ის შეუძლებელია ყველაფერთან მიმართებას ამყარებდეს და ყველაფრის საკუთრივი პირველმიზეზი იყოს. თუმცა, ეს პროკლეს ხელს არ უშლის, აბსოლუტურად ტრანსცენდენტურ, თავისთავად უკიდურესად ნეგატიურ წმინდა ერთს წარმოებულლებთან მიმართებაში აყენებდეს და მის პოზიტიურ მიზეზობრივ ქმედითობას *ex effectibus* არასაკუთრივი მნიშვნელობით წარმოაჩენდეს. შესაბამისად, პროკლესთვის თვითერთი აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური კია, მაგრამ ეს აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა ისეთი შეუზღუდავი არ არის, ყველაფრის „ინტერესების“ უფლებელყოფას რომ იწვევდეს.

პროკლეს მიდგომა მეტად რთული და, ერთგვარად, სარისკოა. ის ცდილობს, თვითერთი თან ყველაფრის მიზეზად წარმოადგინოს და თან მისი აბსოლუტური სიმარტივე, ტრანსცენდენტობა და გამოუთქმელობა ხელშეუხებელი დატოვოს. ქვემოთ განვიხილავთ რამდენიმე შემთხვევას:

1. პროკლეს მიხედვით, თვითერთიდან, როგორც ყველაფრის უზენაესი მიზეზიდან, ყველაფერი გამოდის და ყველაფერი მასვე უბრუნდება.<sup>29</sup> მეორე მხრივ, ერთის ექსკლუზიური ერთობისა და აბსოლუტური ტრანსცენდენტობის შენარჩუნების მიზნით, პროკლე *per se* ერთის მიმართ პროოდოსისა და ეპისტროფეს მიყენების შესაძლებლობას სრულიად უარყოფს. *Theol. Plat.* II 5, 39, 25-26-სა და II 6, 43, 10-11-ში ერთიდან მიზეზოვანთა გამოსვლისა და დაბრუნების პროცესის გარჩევის პარალელურად, ის საგანგებოდ მიუთითებს, რომ ერთი შემდგომებთან არანაირ კავშირსა (σχῆσις) და ურთიერთობას (κοινωνία) არ უშვებს და ყო-

<sup>29</sup> μοῦνη-πρῶτιδος-ἐπιστροφῆς ტრიადასთან დაკავშირებით იხ. Procl. *Inst. prop.* 25-39.

ველი მშობელი გამოსვლისა და დამბრუნებელი ძალისგან სრულეებით განყენებულია.<sup>30</sup>

2. თვითერთი, როგორც სიმრავლის პირველმიზეზი, წარმოებული სიმრავლის მიმართ განსხვავებულიცაა და მსგავსიც. ის უმარტივესი და უთვითკმარესია, მაშინ როდესაც სიმრავლე შედგენილია და ავტარკიულობით თვითერთს დიდად ჩამოუვარდება. შესაბამისად, თვითერთთან მიმართებით, სიმრავლე დაქვეითებად (σφεσις) გაიაზრება.<sup>31</sup> მეორე მხრივ, აუცილებელია, თვითერთისგან წარმოებული კვლავ ერთი იყოს. მსგავსების გარეშე ვერანაირი მიზეზ-შედეგობრივი კავშირი ვერ შედგება და მიზეზოვანი ვერ წარმოარსდება.<sup>32</sup> ამიტომ, თვითერთიდან გამოსვლის კვალად, ყოველი სიმრავლე ერთს უბრუნდება და მსგავსების გზით ერთად იქცევა. მეორეული არა მხოლოდ ქვეითდება თვითერთთან მიმართებით, არამედ მსგავსების გამო ესწრაფვის (ἐφεισις) კიდევ უმაღლეს მიზეზს. თუმცა, ერთი, რომელიც ყველანაირი სიმრავლისგან გათიშულია, სხვაობისა და მსგავსების კატეგორიებს per se აბსოლუტურად უნდა გამოირიცხავდეს.<sup>33</sup> წმინდა ერთი ვერაფრისგან იქნება განსხვავებული და ვერაფერს უბოძებს თავისთან მსგავსებას. პროკლე, რომელიც მაქსიმალურად ცდილობს, ექსკლუზიური ერთის კონცეფციას თანმიმდევრულად მისდიოს, სავსებით ეთანხმება ერთის მიმართ სხვაობისა და მსგავსების კატეგორიათა ძალადაკარგუ-

<sup>30</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 6, 43, 10-11: τὸ δὲ ἐν ἀπάντων ὁμοῦ τελέως ἐξήρηται καὶ τῶν γονίμων προῶδων καὶ τῶν ἐπιστρεπτικῶν δυνάμεων.

<sup>31</sup> Procl. *Inst.* prop. 97.

<sup>32</sup> Procl. *Inst.* prop. 29: ... καὶ οἷον ἐκεῖνο πρῶτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ' αὐτὸ δευτέρως, δὲ ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν. პრ. კავშ. პეტრ. 29, 10-11: „და ვითარ არს იგი პირველ, ესსახეცა წარმოაჩენს შემდგომსა, ვინაჲ მსგავსებისა მიერ აქუს მას მდგომარეობა“.

<sup>33</sup> Pl. *Prm.* 139 b4-140 b5.

ლად გამოცხადებას. *in Prm.* VII, 1184, 10-20-ში<sup>34</sup> ნათქვამია, რომ ერთი განყენებულ აღმატებულებას სხვაობის კი არა, გამოუთქმელი უპირატესობის გამო ფლობს. სხვაობა დაარღვევდა ერთის აბსოლუტურ ერთ-ობასა და ტრანსცენდენტობას. ამიტომ, ყველაფრის მიზეზად აღიარებული ექსკლუზიური ერთისთვის აუცილებელი სხვაობა გამოუთქმელად ფასდება. ანალოგიურადვე, ერთის მსგავსებაც მსგავსების ეიდოსზე კი არაა დაფუძნებული, არამედ გამოუთქმელი და აუხსნელია.<sup>35</sup>

3. პროკლე წმინდა ერთს ყველაფრის პირველმიზეზად სახავს და „ერთისა“ და „სიკეთის“ სახელებით მოიხსენიებს. „ერთის“ სახელწოდება „პირველს“ მამობრივ მიზეზად, „სიკეთე“ კი მიზნობრივ მიზეზად<sup>36</sup> განსაზღვრავს. თუმცა, თუ ერთი ყველანაირი სიმრავლისგან განყენებულია, მაშინ გამორიცხულია, თავისთავადობაში იგი „ერთად“ და „სიკეთედ“ სახელიდებოდეს. წმინდა ერთს სახელი არ აქვს<sup>37</sup> და ერთიც კი არაა.<sup>38</sup> პროკლეს აზრით, რასაც არ უნდა ვამტკიცებდეთ ერთის შესახებ, თავად ერთს ვერაფრით გამოვთქვამთ. ერთის მიზეზობრიობის შესახებ მსჯელობა არ ნიშნავს ერთის გამოთქმასა და აზრით მის წვდომას.<sup>39</sup> ამიტომაც, „ერთი“ და „სიკეთე“ უნდა გაიაზრებოდეს ფუნქციონალურ სახელებად, რომლებიც, უმთავრესად, ჩვენს

<sup>34</sup> Procl. *in Prm.* VII, 1191, 1-10.

<sup>35</sup> Procl. *in Prm.* VII, 1199, 25 – 1200, 10.

<sup>36</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 9, 58, 25-27: εἰ δέ, ὡσπερ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἔν, οὕτω καὶ τὸ αἴτιον, καὶ τελικὸν ἢ πατρικὸν ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ μετεχόντων ἐπ’ αὐτὸ μεταφέρειν ἐπιχειροῦμεν.

<sup>37</sup> Pl. *Prm.* 142 a1.

<sup>38</sup> Pl. *Prm.* 141 e8.

<sup>39</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 8, 55, 26-27: ὃν γὰρ ἐστὶν αἰτία λέγοντες, ὃ τι ποτὲ ἐστὶν εἰπεῖν ἢ διὰ νοήσεως λαβεῖν ἀδυνατοῦμεν.



კონცეპტებს გამოხატავენ და არა იმ რეალობას, რომელსაც მიეყენებინან.<sup>40</sup>

4. როგორც უკვე არაერთხელ ითქვა, პროკლე თვითერთს ყველაფრის პირველმიზეზად წარმოაჩენს. თუმცა, ექსკლუზიური ერთი, გამორიცხულია, წარმოებულებთან ნამდვილ მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებებში იდგეს. ამიტომ, პროკლე მკაფიოდ უსვამს ხაზს ერთის მიზეზობრიობის რადიკალურ ტრანსცენდენტობასა და გამოუთქმელობას. იგი თვითერთს „მიზეზის მიღმურს“<sup>41</sup>, „წინარემიზეზს“<sup>42</sup>, „ზემიზეზს“<sup>43</sup> და „არამიზეზოვნად მიზეზს“ უწოდებს.<sup>44</sup> საბოლოო ჯამში კი, ერთის მიზეზობრიობა გამოუთქმელად გაიაზრება. პროკლე თვითერთს სისტემატურად მოიხსენიებს „გამოუთქმელ მიზეზად“ (ἀρρητος αἰτία).<sup>45</sup> აშკარაა, რომ, იამბლიქოსისა და დამასკოსისგან გან-

<sup>40</sup> Trouillard 1972, 86-87.

<sup>41</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 17: ἐπέκεινα αἰτίας.

<sup>42</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 9, 59, 24; Procl. *in Prm.* VII, 1210, 11: προαίτιος.

<sup>43</sup> Procl. *in Prm.* IV, 962, 18: υπεραίτιος.

<sup>44</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 9, 58, 24: ἀταίτως αἴτιον.

<sup>45</sup> „კლათონური თეოლოგიის“ მესამე წიგნის პირველ და მეშვიდე თავებში, რომლებიც მთლიანად თვითერთის ფორმულების სახით ჩამოყალიბებულ განსაზღვრებათაგან შედგება და „პირველის“ ოპტიმალურ დახასიათებას წარმოადგენს, პროკლე სისტემატურად იყენებს „მიზეზისა“ (αἰτία) და „გამოუთქმელის“ (ἀρρητος) ცნებებს ერთმანეთთან კომბინაციაში. შდრ. Procl. *Theol. Plat.* III 1, 5, 17-18: τὴν ἀμέθεκτον ταύτην καὶ ἀρρητον καὶ ὧς ἀληθῶς ὑπερούσιον αἰτίαν; Procl. *Theol. Plat.* III 7, 29, 10-16: ἀπάντων δὴ τῶν ὄντων καὶ αὐτῶν τῶν τὰ ὄντα παραγόντων θεῶν μία καὶ ἐξήρημένη καὶ ἀμέθεκτος αἰτία προσφέρσθηκεν, ἀρρητος μὲν παντὶ λόγῳ καὶ ἄφραστος, ἄγνωστος δὲ πάσῃ γῶσσει καὶ ἀληπιος, πάντα μὲν ἀφ' ἑαυτῆς ἐκφαίνουσα, πάντων δὲ ἀρρητως προσιπάρχουσα, καὶ πάντα μὲν πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα, πάντων δὲ οὐσα τέλος τὸ ἄριστον; Procl. *Theol. Plat.* III 7, 29, 24: τὴν ἐξήρημένην τοῦ ἐνός ... καὶ ἀρρητον ὑπαρξίν αἰτίαν τῶν ὄλων οὐσαν. ასეთი მაგალითები დიადოხოსთან სხვაგანაც არა ერთგვის გვხვდება (Procl. *Theol. Plat.* I 7, 31, 28; II 4, 36, 22; II 6, 40, 3; II 10, 63, 6; III 19, 66, 4; III 22, 81, 1; Procl. *in Ti.* I, 385, 2 და ა.შ.), რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ პროკლე უზუნაესი წმინდა ერთის „დონეზე“ მიზეზობრიობასა და გამოუთ-

სხვაგვებით, პროკლესთვის ყველაფრის უპირველესი საწყისის აბსოლუტურ ყოვლისმიდმურობასა და გამოუთქმელობაზე კონცენტრირების გარდა, ძალიან მნიშვნელოვანია, ყველაფრის პოზიციიდან, ამ საწყისის მწარმოებლობისა და კეთილისმყოფელი როლის წარმოჩენა. ამიტომაც, ხდება მასთან არა მხოლოდ რადიკალური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის, არამედ კომბინირებულად აღებული რადიკალურად ტრანსცენდენტური და გამოუთქმელი მიზეზობრიობის აქცენტირება.

მაშასადამე, პროკლე, ერთი მხრივ, *ex effectibus*, თავისი წმინდა, სრულიად ტრანსცენდენტური ერთის მიზეზობრიობას ამტკიცებს, ხოლო, მეორე მხრივ, თვითერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის შენარჩუნების მიზნით, *per se* მიზეზობრიობას და მის თანმდევ მომენტებს გამუდმებით უარყოფს და, საბოლოოდ, მათ გამოუთქმელობას აქცენტირებს. იამბლიქოსთან და, უმთავრესად, დამასკიოსთან მაქსიმალური დატვირთვა უპირველესი საწყისის აბსოლუტური ტრანსცენდენტობისა და გამოუთქმელობის დემონსტრირებას ენიჭება. ამიტომაც, უპირველესი აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური საწყისისთვის საწყისისა და მიზეზის სტატუსთა ნამდვილი მნიშვნელობით მიყენების შეუძლებლობა მომენტალურად განაპირობებს ამ „საწყისის“ მიზეზობრიობის, მწარმოებლობის და ტოტალობასთან მიმართებით სხვა პოზიტიური ფუნქციების ფსევდო-დ გამოცხადებასა და უგულებელყოფას. შესაბამისად, ამ საწყისის ბუნებაზე მინიშნება ხდება მხოლოდ „გამოუთქმელის“ სახელის მეშვეობით. პროკლესთვის უკვე ამ-

---

ქმელობას ყოველთვის კომბინაციაში განიხილავს. მისეული თვითერთი წარმოჩნდება „გამოუთქმელ მიზეზად“ (*ἀπρὸς αὐτία*), „სრულიად შეუძენებელ მიზეზად“ (*Procl. Theol. Plat. III 14, 50, 18: παντελῶς ἀγνωστος αὐτία*).

ოსავალი თავისი აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური საწყისის მიზეზობრიობისა და წარმომარსებელი ქმედითობის გამოკვეთა.<sup>46</sup> ამიტომაც, ექსკლუზიური თვითერთისთვის საკუთრივი გაგებით მიზეზობრიობის მიყენების შეუძლებლობა მიზეზობრიობის „გაუფასურებას“ არ იწვევს. პირიქით, თავისთავადობაში თვითერთის აბსოლუტური გამოუთქმელობისა და შეუმცნებადობის შესაბამისად, მიზეზობრიობაც გამოუთქმელად და სრულიად შეუმცნებლად ფასდება, „პირველის“ ბუნებაზე მითითების ოპტიმალურ ფორმად კი „გამოუთქმელი მიზეზის“ სახელწოდება<sup>47</sup> წარმოდგება. ამდენად, პროკლე, იამბლიქოსისგან და დამასკიოსისგან განსხვავებით, ექსკლუზიურ ერთად გაგებულ თავის უპირველეს საწყისთან დაკავშირებით მიმართავს აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა-გამოუთქმელობისა და მიზეზობრიობის, თვითერთის *per se*, თავისთავად, და *ex effectibus*, ანუ წარმოებულთა პოზიციიდან, „ხედვის“ პერსპექტივათა კომბინირებას<sup>48</sup>. ქვემოთ აღნიშნული კომბინირების „მექანიზმი“ იქნება „გახსნილი“.

<sup>46</sup> ზემოთქმულის სანიმუშოდ იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 7, 29, 10–30, 10 მონაკვეთი, რომელშიც პროკლე „პირველს“ ახასიათებს.

<sup>47</sup> საყურადღებოა, რომ დამასკიოსი თავის წინამორბედთა შორის პირველ-საწყისისადმი მიდგომის გარჩევას ამბობს, რომ იამბლიქოსმა პირველი გონითაწვდომი ტრიადის წინ სრულიად გამოუთქმელი და ტრიადისადმი თანუწყობელი საწყისები დაუშვა, იამბლიქოსის შემდგომებმა, ანუ, უმთავრესად, სირიანოსმა და პროკლემ, კი ხსენებული ტრიადის წინ ერთადერთი საწყისი მოიაზრეს, რომელიც დამასკიოსთან გამოუთქმელ მიზეზად (*ἄκροῦς αἰτία*) განისაზღვრება. *Dam. Pr.* I, 86, 3–10.

<sup>48</sup> პროკლეს მიერ პირველსაწყისის დონეზე გამოუთქმელობისა და მიზეზობრიობის კომბინირების თვალსაზრის ასევე იზიარებს გერდ ვან რიელი. *Van Riel* 2017, 74–80.

თვითერთს პროკლე ტრიადული დიალექტიკის ფარგლებში იაზრებს.<sup>49</sup> მისთვის ყოფიერების ლოგიკა არსებითად ტრიადულია. ექსკლუზიური თვითერთის მიზეზობრიობისა და გამოუთქმელობის მყარად კომბინირების ამოცანაც ტრიადული სქემების დონეზე გადაწყდება. ამის გასაგებად განვიხილოთ *Procl. Theol. Plat.* II 6, 41, 17–43, 10 მონაკვეთი, სადაც პროკლე უზენაეს ერთთან მიდგომისას სახელმძღვანელოდ სამ ტრიადულ სქემას გამოყოფს. პირველი ტრიადული სქემა წარმოარსებულის მდგომარეობას ასახავს და შემდეგნაირი სახე აქვს:  $\mu\sigma\eta\text{-}\pi\rho\acute{\iota}\theta\iota\delta\iota\varsigma\text{-}\xi\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\phi\eta$ .<sup>50</sup> ყველაფერი ჰგიებს მიზეზში, გამოდის მიზეზიდან და უბრუნდება მას. მეორე სქემა  $\mu\sigma\eta\text{-}\pi\rho\acute{\iota}\theta\iota\delta\iota\varsigma\text{-}\xi\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\phi\eta$ -ს აუცილებელ თანმდევ მომენტებს გამოხატავს:  $\xi\nu\alpha\sigma\iota\varsigma\text{-}\nu\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma\text{-}\xi\phi\epsilon\sigma\iota\varsigma$ . ერთობა წარმოარსებულებს მიზეზის საზღვრების არდამტოვებელ სიმყარესა და აღმატებულებას<sup>51</sup> ანიჭებს, სისუსტე მიზეზიდან გამოსვლას ( $\pi\rho\acute{\iota}\theta\iota\delta\iota\varsigma$ ) განსაზღვრავს, მისწრაფება კი მიზეზთან დაბრუნებას ( $\xi\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\phi\eta$ ) განასრულებს. მესამე ტრიადული სქემის ფორმირებისთვის წამყვანი უკვე „პირველის“ სახელდება ხდება:  $\acute{\alpha}\rho\eta\tau\omicron\nu\text{-}\xi\nu\text{-}\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\iota}\nu$ . აღნიშნული სახელები, თავის

<sup>49</sup> პროკლეს დიალექტიკაში ტრიადული მეთოდი საბოლოო ლოგიკურ დაფუნდებლასა და სისტემურ სტრუქტურას აღწევს. ტრიადა პროკლესთან აუცილებლად დიალექტიკურია და, ამავდროულად, ლოგიკურად და ონტოლოგიურადაც ვლინდება. პროკლეს დიალექტიკის თაობაზე იხ. Beierwaltes 1965, 240–382.

<sup>50</sup>  $\mu\sigma\eta\text{-}\pi\rho\acute{\iota}\theta\iota\delta\iota\varsigma\text{-}\xi\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\phi\eta$  ტრიადა პროკლესთან ყოველი სხვა ტრიადის მამორავებლად მიიჩნევა. სამყაროში მიმდინარე ყოველი პროცესი წრიულია და სამი მომენტისგან შედგება: მიზეზში მდგომობა, გამოსვლა მიზეზიდან და დაბრუნება მიზეზთან.  $\mu\sigma\eta\text{-}\pi\rho\acute{\iota}\theta\iota\delta\iota\varsigma\text{-}\xi\pi\iota\sigma\tau\epsilon\iota\phi\eta$  პლოტინთანაც იყო. მას პორფიროსიც ახსენებს (*Porph. Sent.* 13; 30). პროკლე ამ ტრიადას უკვე სისტემურად ამუშავებს. იხ. Schäfer 2006, 340–362.

<sup>51</sup> *Procl. Theol. Plat.* II 6, 41, 24–25:  $\mu\acute{\omicron}\nu\mu\omicron\nu \dots \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\epsilon\kappa\phi\omicron\iota\tau\eta\tau\omicron\nu \tau\eta\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\sigma\tau\acute{\omega}\nu \alpha\iota\tau\iota\alpha\varsigma \nu\pi\epsilon\rho\omicron\chi\eta\upsilon$ .

მხრივ, წინა ორი ტრიადის საფუძველზე აიხსნება და მათი წევრების ზუსტ შესატყვისებად წარმოდგება. „პირველში“ მყარი მდგომობისა და მასთან ერთობის გადმოსაცემად სახელი არ არსებობს. *μωή*-სა და *ξωσϳ*-ის ცოდნით წვდომა ან სიტყვის მეშვეობით უწყება შეუძლებელია.<sup>52</sup> ისინი გამოუთქმელია. ყველაფრის განურჩეველი და შეუმეცნებელი წესით შემცველი ინკლუზიური ერთისგან განსხვავებით, რომელიც თავისთავადობაში, გარკვეულწილად, შემეცნებასა და გამოთქმას ექვემდებარება და, ამიტომ, ერთ-ყველაფრად განისაზღვრება, ექსკლუზიურ ერთთან წარმოებულთა გამოუთქმელი ერთობა და ერთში მყარი მდგომობა პროკლესთვის (რომელიც უზენაესი ერთის ინკლუზიურად გააზრებას ეწინააღმდეგება) ერთის მიერ ყველაფრის გამოუთქმელ და შეუმეცნებელ ფლობას კი არ ნიშნავს, არამედ მხოლოდ იმას, რომ სიმრავლის სრულიად გამომრიცხავ ერთთან მეორეულთა ერთობა და ერთში სტაბილური გება, ისევე როგორც თავისთავადობაში წმინდა ერთთან მიმართებით ნებისმიერი რამ, ცოდნისთვის სავსებით მიუწვდომელია და არანაირ შესწავლას არ ექვემდებარება. ამდენად, ტრიადული სქემების გამოსავალი წევრების (*μωή-ξωσϳ-ἄρρητον*) სახით საზღვარი ედება ყოველგვარი მეცნიერებისა და ცოდნის სისტემის მოქმედებას. სამაგიეროდ, მეორეულებს ძალუძთ, აღიქვან და ცოდნა შეიქმნან პროოდოსისა და ეპისტროფეს პროცესებზე, მათ თანმდევ *ἄφεσϳ*-სა და *ἔφεσϳ*-თან ერთად. ისინი უკვე გამოთქმას ექვემდებარება. მათ აღსანიშნავად არსებობს ორი სახელიც: სახელი „ერთი“ მიზეზისგან გამოსვლის ხატია (*εἰκᾶν*), ხოლო „სიკეთე“ – დაბრუნებისა. აქვე შეიძლება დაემატოს თვითერთამდე ამალლების ორი მეთოდი: აპოფატიკა და ანალოგია.

<sup>52</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 6, 42, 8: οὕτε διὰ γνῶσεως ἔλθῃν θυσιατὸν οὕτε διὰ λόγου μῆνυειν.

აპოფატიკის მეშვეობით სრულიად ტრანსცენდენტური ერთი-დან ყველაფრის გამოსვლა და წარმოებულ სიმრავლესთან შედარებით პირველმიზეზის აბსოლუტური სიმარტივე ცხადდება;<sup>53</sup> ანალოგიის მეთოდით ერთის იმანენტობა და შედეგის თვითკეთილ მიზანთან მსგავსებაა ნათელყოფილი.<sup>54</sup> თვითერთის მონე და მეორეულთა მასთან ერთობა უკვე სრულიად გამოუთქმელია და არანაირი მეცნიერული მეთოდით შესწავლას არ ექვემდებარება. საბოლოო ჯამში, თვითერთისადმი მიდგომის მეთოდებიც ტრიადულად შეიძლება წარმოდგინდეს: *ἕπερ γινώσεται-ἀπόφασις-ἀναλογία*.

პროოდოსის ახსნის საჭიროება პროკლესთან თვითერთის ინკლუზიურ ტრანსფორმაციას არ იწვევს. მისი მითითების თანახმად, შთამომავლობისგან სრულიად განყენებული უფრო სრულყოფილად წარმოქმნის და ერთმანეთთან აკავშირებს ნა-

---

<sup>53</sup> პროკლე დიალოგ „პარმენიდეს“ პირველ ჰიპოთეზაში წარმოდგენილ ნეგაციებს პირველმიზეზიდან მეორეულთა პროოდოსს უკავშირებს. წმინდა ერთთან მიმართებით გამოყენებული აპოფატიკა მიზეზობრივ შობად განიმარტება. შესაბამისად, „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის ნეგაციებით დატვირთული მსჯელობა პროკლესთვის არა მხოლოდ თავისთავადობაში ერთის რადიკალურ ტრანსცენდენტობასა და გამოუთქმელობას, არამედ მიზეზობრივ მოქმედებასა და შედეგთა წარმოსახვასაც ასახავს (*Procl. in Prm.* VI, 1074, 22–1077, 18). სწორედ ამიტომ შეუსატყვისებს იგი თავის ტრიადულ სქემებში სახელ „ერთსა“ და აპოფატიკის მეთოდს *πρόδοξ-სა* და *ἕπερ-ს*. „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის პროკლესული განმარტებისთვის იხ. Cürsgen 2008, 238–285. როგორც ჩანს, დიალოგის პროკლესულ ინტერპრეტაციას ნიადაგი სირიანოსმა შეუშადა. „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის ერთის სირიანოსისეულ გააზრებასთან დაკავშირებით იხ. Wear 2011, 58–84.

<sup>54</sup> პროკლეს მიხედვით, „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის ერთს პლატონი „სახელმწიფოში“ ეპისტროფეს კონტექსტში განიხილავს, „სიკეთედ“ მოიხსენიებს და მასზე ანალოგიის მეშვეობით მიუთითებს (*Pl. R.* 506 d8–509 c4).

შობებს.<sup>55</sup> ამ ლოგიკით ყველაფრის პირველმიზეზი უნდა იყოს აბსოლუტურად მარტივი, უზიარებელი ერთი,<sup>56</sup> რომელიც მიზეზოვანთა ყოველ თვისებას გამორიცხავს<sup>57</sup>. მეორე მხრივ, წმინდა ერთი მხოლოდ ტრანსცენდენტური რომ ყოფილიყო, წარმოებული ერთიანობის მოპოვებას ვერ შეძლებდა. ამიტომ, აუცილებელია, ყველაფერი არა მარტო გამოდიოდეს მისგან, არამედ მსგავსების გზით უბრუნდებოდეს კიდევ მას.<sup>58</sup> ყველაფრის მიზეზი ისაა, რასაც ყველაფერი ესწრაფვის.<sup>59</sup> ყველაფერი სწორედ წმინდა ერთისკენ სწრაფვის წყალობით ინარჩუნებს ყოფიერებას.<sup>60</sup> შესაბამისად, ის არის მიზანთა მიზანი<sup>61</sup>. ერთი, როგორც ეპისტროფეს მამოძრავებელი მიზანი (τέλος) წარმოებულითათვის ყველაზე იმანენტურია, არცერთ მათგანს არ ტოვებს მარტო და ყველაგან (πανταχού) იმყოფება.<sup>62</sup> ვინაიდან ერთი შემდგომებს საკუთარ თვითებას აზიარებს,<sup>63</sup> დამსგავსების საშუალებას აძლევს და უშურველად<sup>64</sup> უძღვნის უმაღლეს სიკეთეს –

<sup>55</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 10, 62, 8-9: τὰ παντελῶς ἐξῆρημένα τῶν οἰκείων ἀποτελεσμάτων τελεώτερον ἀπογεννᾷ καὶ συνέχει τὰ ἑαυτῶν γεννήματα.

<sup>56</sup> Procl. *Inst.* prop. 23.

<sup>57</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 10, 62, 17-19: Εἰ τοῖνυν καθ’ ἐκάστην τῶν ὄντων πρόδοον ἀποφασκεται τῶν αἰτίων τὰ ἀπ’ αὐτῶν, ἀνάγκη δῆπου τοῦ τῶν πάντων αἰτίου πάντα ὁμοίως ἀφαιρεῖν. შდრ. Procl. *in Prm.* VI, 1075, 24-35.

<sup>58</sup> Procl. *Inst.* prop. 35.

<sup>59</sup> Procl. *in R.* I, 276, 13-14: οὗ δὲ πάντα ἐφίεται, τοῦτο πάντων αἴτιον.

<sup>60</sup> ერთი, როგორც სიკეთე, არის πάντων ὑποστατικόν (Procl. *Inst.* prop. 25).

<sup>61</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 8, 55, 14: ἀπάντων τελῶν τέλος.

<sup>62</sup> Procl. *Inst.* prop. 98: Πᾶν αἴτιον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστὶν ἅμα καὶ οὐδαμῶς.

<sup>63</sup> Procl. *Inst.* prop. 97: τῆς ἑαυτοῦ μεταδίδωσιν ἰδιότητος.

<sup>64</sup> უშურველი სიკეთის პრინციპი პლატონურია. შდრ. Pl. *Ti.* 29 e1-3 დემიურგთან დაკავშირებით: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδείς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος, τοῦτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ.

ერთიანობას<sup>65</sup>, იგი თვითკეთილობაცაა.<sup>66</sup> ამდენად, თვითერთი, როგორც მამობრივი მიზეზი (*πατρικὸν αἴτιον*), ყველაფრისგან სრულიად განყენებულია, როგორც მიზნობრივი მიზეზი (*τελικὸν αἴτιον*) კი, ყველას მიერ საყოველთაოდ ზიარებულ (*πανταχοῦ καὶ ὑπὸ πάντων μετεχόμενον*) სიკეთეს წარმოადგენს.

ზემოთ განხილული ტრიადების ბოლო წევრების მეშვეობით (*πρόδος-ἐπιστροφή*, *ἄφεσις-ἔφεσις*, *ἔν-ἀγαθόν*) ერთის „გარეთ“ მიმდინარე პროცესები გადმოიცემა. მათი სახით მხედველობაში გვაქვს ის, რაც ერთის შემდგომია.<sup>67</sup> პროკლეს მიხედვით, ისინი „პირველის“ *ex effectibus*<sup>68</sup>, ანუ წარმოებულთა გადასახედიდან, ჰერეტის ნიმუშს წარმოადგენენ. სწორედ მეორეულთა ლოგიკის თანახმად, უბრუნდება და ემსგავსება ყველაფერი სიმრავლის არანაირად არშემცველ ერთს. თავისთავადობაში წმინდა ერთი უკვე ვეღარ დაუშვებს ყოველთვის ერთმანეთთან კავშირში მდგომი საპირისპირო კატეგორიების ორმაგ დიალექტიკას. იგი ყველანაირი ანტითეზისგან განყენებულია, ყოველგვარ კავშირს ზესიმარტივით აღემატება და ყოველი დიადისგან განწმენდი-

<sup>65</sup> Procl. *Inst.* 13: Πᾶν ἀγαθὸν ἐνοτικὸν ἐστὶ τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἔνωσις ἀγαθόν, καὶ τὰγαθὸν τῶ ἐνὶ ταῦτόν.

<sup>66</sup> შდრ. არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებული ფორმულა, რომელიც ფუნდამენტური აღმოჩნდა ნეოპლატონიკოსთათვის: τὰγαθόν, ὃς πάντα ἔφεται (Arist. *EN* I 1, 1094 a3). შდრ. ასევე Procl. *in R.* I, 287, 5-7: μόνον ὃς ἑαῖνο τὰγαθόν, εἰς ὃ καὶ ὑπόστασις ἀνήρτηται πᾶσα καὶ τελειότης, ὃς ἔνεκα πάντα ἐστίν. ზოგადად, პლატონის „სახელმწიფოს“ სიკეთის იდეისა და „პარმენიდეს“ პირველი ჰიპოთეზის ერთის იგივეობასთან დაკავშირებით იხ. Szlezák 2003, 70f.

<sup>67</sup> Procl. *Theol. Plat.* II 6, 41, 10: τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα κἀντανῆα [sc. ἔν καὶ ἀγαθόν] **πρόδος τὸ μετ' αὐτὸ βλέποντες**.

<sup>68</sup> პროკლე ამბობს, რომ „ერთისა“ და „სიკეთის“ სახელები „პირველის“ მიერ მეორეულთათვის ბომბული ძღვენის (δბის) საფუძველზეა შემუშავებული (Procl. *Theol. Plat.* II 9, 60, 23-24). ამდენად, თვითერთი მხოლოდ იმის მიხედვით სახელიდება, რაც მის შემდგომია (Procl. *in Prm.* VII, 61k).



ლია<sup>69</sup>. ეპისტემეს<sup>70</sup> თავისუფლად შეუძლია აღწეროს პროოდოსისა და ეპისტროფეს დინამიური პროცესები, ის, რაც წმინდა ერთის „გარეთ“ ვითარდება და რაც უშუალოდ მეორეულთა განზომილების ჩამოყალიბებას ეხება, მაშინ როდესაც ერთის „შიგნით“ – მონეში – შედწევა და მისი „შიდა სამყაროს“ კვლევა გამოირიცხულია. წმინდა ერთის თავისთავადი ასპექტის, მისი „შინაგანი მდგომობის“ სახით მეტაფიზიკურ მეცნიერებას აქვს საკვლევი ჰორიზონტი<sup>71</sup>. ჰორიზონტამდე მას ძალუძს, ყველაფერი შესწავლის ობიექტად აქციოს და გამოთქვას, ჰორიზონტს იქით კი უკვე თვითერთი ჰგიებს გამოუთქმელობაში. მასთან მიახლოების მოსურნე ეპისტემე კოლაფსს განიცდის<sup>72</sup>. თავისთავადობაში უზენაესი ერთი შემეცნებას რომ ექვემდებარებოდეს, წარმარსებულების მასთან ერთობა გამოთქმადი რომ იყოს, მაშინ ერთი ინკლუზიურად ტრანსფორმირდებოდა, ყველაფრის საკუთრივი მიზეზის ფუნქციას შეიძენდა და, ბუნებრივია, აბსოლუტურ ტრანსცენდენტობასა და გამოუთქმელობას დაკარგავდა, რაც, თავის მხრივ, მისი მიღმური ახალი საწყისის დაშვების შესაძლებლობას შექმნიდა. ამიტომაც ცდილობს პროკლე მაქსიმალურად, მეორეულთა პოზიციიდან თვითერთის მიზეზობრიობის კვლევის პარალელურად, *per se*, მონეს დონეზე ერთის გამოუთქმელობა „ხელშეუხებელი“ დატოვოს. მაშინ, როდესაც პლოტინს შეუძლია უმაღლესი ერთის თავისთავადი ყოფიერების შესახებ ამგვარად გაშალოს მსჯელობა: „*ის არაა, ასე*

<sup>69</sup> Procl. *in Prm.* VI, 1076, 29-37: *πάσης γὰρ ἐξήρηται τὸ ἐν ἀντιθέσει, πάσης ὑπερήπλῳται σχέςσει, πάσης δὲ ἀδὸς καθαρῆσει.*

<sup>70</sup> პირველსაწყისთან მიმართებით მეცნიერების შესაძლებლობების თაობაზე იხ. Procl. *in R.* I, 282, 25–285, 31.

<sup>71</sup> Procl. *in R.* I, 283, 25: *ἐπιστήμη ὄρος.*

<sup>72</sup> Procl. *in R.* I, 283, 25: *οὐδὲ μὲν ἐπιστητόν.*

ვთქვათ, ცნობიერების არმქონე, არამედ ყველაფერი მისია, მასშია და მასთანაა; ერთი თავის თავს არჩევს, მასში არის სიცოცხლე და, საერთოდ, ყველაფერი მასშია; მისი თვითგაგება, რომელიც თვითონ ისაა, რალაცნაირი თვითცნობიერებით მარადიულ უძრაობასა და გონების აზროვნებისგან განსხვავებულ აზროვნებაში იმყოფება<sup>73</sup> – ათენის ნეოპლატონური სკოლის ხელმძღვანელთან უკვე აღარ გვხვდება ერთის „შინაგანი ცხოვრების“<sup>74</sup> გამოთქმის მცდელობები. პროკლე ეწინააღმდეგება ერთისთვის აზროვნებისა და თვითშემეცნების მიყენებას. მისი თვალთახედვით, არ უნდა ვამტკიცოთ, თითქოს ერთი მხოლოდ ჩვენთვისაა შეუმეცნებელი, საკუთარი თავისთვის კი შემეცნებადია. პროკლეს მთავარი არგუმენტი იმაში მდგომარეობს, რომ, თუ ერთი სრულიად შეუმეცნებელია, მაშინ ვერც იმის გაგებას შევძლებთ, შეიმეცნებს თუ არა ის საკუთარ თავს.<sup>75</sup> ზუსტად ამდენად, პროკლე თავისი ექსკლუზიური თვითერთის შესახებ თავისთავადობაში თითქმის არაფერს ამბობს, გარდა იმისა, რომ ერთი გამოუთქმელი (ἀρητον), შეუცნობელი (ἀγνωστον), აღუწერელი (ἀπερίγραφον), მიუწვდომელი (ἀκατάληπτον) თუ არამეცნიერულია (ὄκ ἐπιστημονικόν, ὄκ ἐπιστητόν).

მაშასადამე, პროკლეს მეტაფიზიკურ სისტემაში ექსკლუზიურ ერთად გაგებული პირველსაწყისის ნეგატიურ და პოზიტი-

<sup>73</sup> მოყვანილი თარგმანი ეკუთვნის წინამდებარე სტატიის ავტორს. შდრ. Plot. V 4 [7], 2, 16–19: ὄκ ἔστιν οἷον ἀναίσθητον, ἀλλ' ἔστιν αὐτὸν πάντα ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ, διακριτικὸν ἑαυτοῦ, ζῶν ἐν αὐτῷ καὶ πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτῷ, οἷον εἰ συναίσθησει ὄκ ἑν ὅσῳ ἐν ὅσῳ αὐτῷ καὶ νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν.

<sup>74</sup> ამ შემთხვევაში ვიყენებთ ჯონ ბასენიჩის გამოთქმას, რომლის შემდეგი სტატიაც – *Plotinus on the Inner Life of the One* – ერთის „შინაგანი ცხოვრების“ პლოტინისეულ აღწერას ეძღვნება. Bussanich 1987, 163–189.

<sup>75</sup> Procl. in *Prm.* VI, 1108, 20–30.

ურ ასპექტთაგან არცერთი არ ვლინდება შეუზღუდავი, უკიდურესი ფორმით და მეორის გაუქმებას არ იწვევს. თითოეულ მათგანს მოქმედების განსაზღვრული არეალი აქვს გამოყოფილი და სხვისი გათვალისწინების გარეშე არ ფუნქციონირებს. მეორეულთა პოზიციიდან, ანუ *ex effectibus*, ტრიადული სქემების ბოლო წევრების (*πρόβις-ἐπιστροφή, ἄφες-ἔφεσις, ἔν-ἀγασόν*) დონეზე თვითერთი, შეძლებისდაგვარად, მაქსიმალურად „იტვირთება“ პოზიტიური ფუნქციებით, რაც, უმთავრესად, მიზეზობრიობით გამოიხატება, *per se* განხილვისას, ტრიადული სქემების გამოსავალი წევრების (*μοῦν-ἔνωσις-ἄρητον*) დონეზე კი მაქსიმალურად „აღდგება“ ექსკლუზიური თვითერთისთვის აუცილებელი ისეთი ნეგატიური მახასიათებლები, როგორებიცაა სრული უმიმართებობა, აბსოლუტური ტრანსცენდენტობა და გამოუთქმელობა. შეიძლება ითქვას, რომ ტრიადული სქემების (*μοῦν-πρόβις-ἐπιστροφή, ἔνωσις-ἄφες-ἔφεσις, ἄρητον-ἔν-ἀγασόν*) გამოყენება პროკლეს სწავლებაში „პირველთან“ მიდგომისას გამოუთქმელობისა (*per se*) და მიზეზობრიობის (*ex effectibus*) მყარი კომბინაციის შექმნას უზრუნველყოფს. სწორედ ამ სქემებზე მისადაგების შედეგად მოდიან ექსკლუზიური თვითერთის ნეგატიური და პოზიტიური ასპექტები ერთმანეთთან მყარ კომბინაციაში, ისე რომ ექსკლუზიური თვითერთის რადიკალური ტრანსცენდენტობა და გამოუთქმელობა ყოველთვის მიზეზობრიობასთან კავშირითაა გაწონასწორებული, მიზეზობრიობა კი, თავის მხრივ, გამოუთქმელადაა დასახული.

პროკლე ექსკლუზიურად გააზრებულ თვითერთს გამოუთქმელ მიზეზად წარმოაჩენს. აქამდე პროკლეს თვითერთის ექსკლუზიური ერთობა და გამოუთქმელი მიზეზობრიობა, ასე ვთქვათ, თეორიული კონსტრუქციის სახით იყო განხილული.

თუმცა, საკითხავია, პრაქტიკულად, რა „ეხმარება“ პროკლეს უზენაესი ერთის წმინდა ერთობისა და გამოუთქმელი მიზეზობრიობის განხორციელებაში. მისი მითითების თანახმად, არსებულები უშუალოდ თვითერთიდან რომ იწარმოებოდნენ, ერთის თვითების წმინდა სახით აღმოჩენა ვერანაირად მოხერხდებოდა.<sup>76</sup> მაშასადამე, ერთის თვითების წმინდა სახით შესანარჩუნებლად აუცილებელია, ერთს უშუალო პასუხისმგებლობა არ ეკისრებოდეს არსებულთა წარმოშობაზე. აქვე შევხვით ექსკლუზიური ერთის არსებულთა უშუალო მიზეზად დაშვებიდან გამომდინარე შედეგებს: 1. ექსკლუზიური ერთი, შეუძლებელია, არსებულებთან საკუთრივი მნიშვნელობით ჩადგეს მიზეზ-შედეგობრივ მიმართებაში. შესაბამისად, ის ვერ იქნება არსებულთა ნამდვილი, საკუთრივი მიზეზი. თუ არსებულებსა და წმინდა ერთს შორის არანაირი გარდამავალი საფეხური არაა დაშვებული, მაშინ გამოვა, რომ არსებულთა სფეროს საკუთრივი მიზეზი არ ჰყავს. ამიტომ, ექსკლუზიური ერთის წმინდა თვითება უნდა დაითმოს არსებულთა საკუთრივი მიზეზის მოძიების ხარჯზე. ასეთ შემთხვევაში თავად ერთი გახდება ნამდვილი მიზეზი, თავის თავში შეითავსებს ყველაფერს და სხვასთან მიმართებებში ჩაებმება; 2. ექსკლუზიური ერთი სიმრავლეს ყველანაირად გამორიცხავს და, ამიტომ, სრულიად გამოუთქმელია. შესაბამისად, ის ერთიც კი არაა. თავისთავადობაში ის რომ ჭეშმარიტი ერთი იყოს, მაშინ შემეცნებას დაექვემდებარებოდა და სიმრავლისგან სრულ განყენებულობას დაკარგავდა. პროკლეს სიტყვებით, „პირველი“ ჭეშმარიტად ერთი არაა. ის ერთზე

<sup>76</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 29, 9-11: καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ εἰ τὰ ὄντα μετὰ τὸ ἔν ἀμέσως παράγοιμεν, οὐδαμῶς τὴν τοῦ ἐνὸς ἰδιότητα καθαρῶς εὐρήσομεν.

უკეთესია.<sup>77</sup> ექსკლუზიურ ერთსა და არსებობას შორის გარდამავალი საფეხურის დაუშვებლობის შემთხვევაში გამოდის, რომ არ არსებობს ისეთი ზეარსებული ჭეშმარიტი ერთი, რომელიც თავისთავადობაშიც ერთად გამოვლინდებოდა, სრულიად გამოუთქმელი აღარ იქნებოდა და არსებულ ერთს საკუთრივ მიზნად დაედებოდა. ამიტომ, ექსკლუზიური ერთი უნდა იქცეს ჭეშმარიტ ერთად და თავისი წმინდა თვითება დაკარგოს. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, ის გამოთქმას დაექვემდებარება, სიმრავლესთან დაპირისპირებაში აღმოჩნდება და აბსოლუტურად ტრანსცენდენტური აღარ იქნება; 3. ექსკლუზიური ერთი ყოველნაირი დამბადებელი ძალისა და პროოდოსისგან სრულიად განყენებულია. პროოდოსი და შობა საკუთრივი მნიშვნელობით ყოველთვის გამრავლებას უკავშირდება. წმინდა ერთი ნამდვილად რომ შობდეს არსებულებს, მაშინ მას მრავლობითობის შეთავსება მოუწევდა. ერთის აბსოლუტური სიმარტივის დასაცავად აუცილებელია, ერთიდან პროოდოსი საკუთრივი მნიშვნელობით არ აღიქმებოდეს. ამგვარი პროოდოსი სრულიად შეუმცნებელია და არანაირ ახსნას არ ექვემდებარება. თუ წმინდა ერთსა და არსებულთა სფეროს შორის გარდამავალი საფეხური არაა დაშვებული, მაშინ გამოვა, რომ არ არსებობს ისეთი ჭეშმარიტი პროოდოსი და შობა, რომლებზეც საკუთრივი მნიშვნელობით დაიყვანებოდა არსებულთა სფეროში მიმდინარე შობითი პროცესები. ამიტომ, თავად ექსკლუზიური ერთს უნდა დაუკავშირდეს საკუთრივი პროოდოსი. ასეთ შემთხვევაში, ცხადია, ის წმინდა თვითებას დაკარგავს და ყოველნაირი გამრავლების ნამდვილ წყაროდ გარდაიქმნება.

<sup>77</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 15: οὔτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθὲς ἔστιν ἔν, κρείττον γὰρ ἔστιν ... καὶ τοῦ ἐνός.

პროკლემ, რა თქმა უნდა, შესანიშნავად იცის ეს ყველაფერი და ექსკლუზიური ერთის ერთზე უკეთესად გამოცხადების შემდეგ სვამს კითხვას: „*მაშ, სადაა უსაკუთრივესი და ყველანაირი თვალსაზრისით ერთი?*“<sup>78</sup>. ნეოპლატონიკოსი თავის კითხვას თვითონვე უბრუნებს პასუხს: არის რაღაც ერთი, რომელიც არსებულზე წინარეა, არსებობის ჰიპოსტასირებას ახდენს და, რაც მთავარია, არსებულის უშუალო მიზეზია,<sup>79</sup> მაშინ როდესაც ამ ერთის წინარე (τὸ πρὸ αὐτῶν) მიზეზობრიობის მიღმური (ἐπέκεινα αἰτίας), სრულიად უმიმართებო (ἄσχετον), უზიარებელი და ყველაფრისგან განყენებულია. უსაკუთრივესი ერთი არის საზღვარი. სრულიად უმიმართებო წმინდა ერთისგან განსხვავებით, ის თავისუფლად იღებს არსებობის წარმოების პასუხისმგებლობას, ყველანაირი გაგებით ერთად ვლინდება, საკუთრივი მნიშვნელობით პროოდოსსაც ადასრულებს და გაშლა-გაფართოებასთან დაპირისპირებული სტაბილური მდგომობის „გარანტიცა“.

თუ საზღვარი, ანუ უსაკუთრივესი ერთი, არსებულის უშუალო მიზეზი და მაჰიპოსტასირებელია, მაშინ მას არსებულის მშობელი ძალაც (δύναμις ... γεννητικὴ τοῦ ὄντος) უნდა გააჩნდეს. ერთი-საზღვარი თავისთავად პროდუქტიული არაა. მისი ფუნქცია არსებულთა სტაბილური თვისობრიობის (μόνιμος ἰδιότης) უზრუნველყოფაა. იგი იწვევს საგანთა განცალკევებულ მყოფობას (σπαρξίς). ის არის შედეგის მიზეზში მდგომობის (μόνη) საფუძველი. არსებობა სწორედ ერთ-საზღვარშია დამყარებული, მისი წყალობით ფლობს ფარულ ერთიანობას (κρυφίως ἕνωσις) და მისგან გამოდის. თუმცა, პროოდოსი უკვე დიფერენცირების

<sup>78</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 14: πὸν τοῖσιν κυρίωτατα πάντως ἐν;

<sup>79</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 31, 16: αἴτιον ἐστὶ τὸν ὄντος πρῶτως.

პროცესია, მაშინ როდესაც საზღვარი მხოლოდ იდენტურობის პრინციპს წარმოადგენს. პროოდოსისთვის არ კმარა საზღვარი. შესაბამისად, გამოსვლის პროცესის ახსნა საჭიროებს ახალ პრინციპს, გენერაციულ ძალას, რომელიც საზღვართან ერთად უნივერსუმის კონსტრუირებისთვის იღვავებს.<sup>80</sup> ეს უკვე უსაზღვრობის ამოცანაა. იგი  $\gamma\epsilon\nu\eta\tau\iota\kappa\eta$   $\delta\upsilon\sigma\alpha\mu\iota\varsigma$ -ად (მშობელი ძალა) განიმარტება და არსებულ საგნებს პროდუქტიულებად აქცევს. ყოველი მაწარმოებელი საკუთარი ძალით აწარმოებს. მაწარმოებელსა და წარმოებულთა შორის შუამავალი ძალა კი პროკლესთან ჰიპოსტასირებულია.<sup>81</sup> მაწარმოებელი საზღვრისთვის ძალა პროოდოსსა და ერთგვარ „გაფართოებას“ ( $\sigma\iota\nu$   $\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu$ ) ნიშნავს, წარმოებული არსებობისთვის კი იგი წინმსწრები მშობელი მიზეზია ( $\gamma\epsilon\nu\eta\tau\iota\kappa\eta\upsilon$   $\alpha\iota\tau\iota\alpha$   $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\tau\alpha\gamma\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\upsilon$ ).<sup>82</sup> ამდენად, საკუთრივ მიზეზობრივი ერთი უსაზღვრობასთან კოლაბორაციის გარეშე არსებულს ვერ წარმოშობს. იგი მდგომობასა და დასაზღვროლობაშია „ჩაკეტილი“, მაშინ როდესაც წარმოქმნისთვის აუცილებელი გენერაციული ძალა და განვრცობისკენ მსწრაფი პროოდოსია.

საზღვრისა და უსაზღვრობის საწყისთა დაშვებით პროკლე გამოსვლის პროცესში ერთიანობისა და სიმრავლის კოლაბორაციას ასაბუთებს. პროოდოსი პროკლეს მეტაფიზიკურ სისტემაში თანმიმდევრულად ვითარდება წყვეტებისა და მოულოდნელი გამრავლებების გარეშე. სწორედ ამიტომ ეწინააღმდეგება

<sup>80</sup> Van Riel 2017, 82-83.

<sup>81</sup> პროკლესგან განსხვავებით, პლოტინთან თავად უზენაესი ერთი ასრულებს უსაზღვრობის ფუნქციებს. ამიტომაც მოიაზრება იგი ყველაფრის პოტენციად ( $\delta\upsilon\sigma\alpha\mu\iota\varsigma$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ; Plot. III 8, 10, 1; V 1, 7, 9-10; V 3, 15, 32-33; V 4, 1, 36; V 4, 2, 38 და ა.შ.), ყველაფრის მშობლად ( $\gamma\epsilon\nu\eta\tau\iota\kappa\eta$   $\tau\acute{\omega}\nu$   $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ ; Plot. VI 9, 3, 40-41) და ძალით უსაზღვროდ (Plot. II 4, 15, 19-20; V 5, 10, 18ff.; VI 9, 6, 10ff.).

<sup>82</sup> ფართოდ იხ. Procl. *Theol. Plat.* III 8.

იგი წმინდა ერთიდან არსებულის უშუალო წარმოშობას. გამოუთქმელი მიზეზიდან უშუალოდ რომ გამოდიოდეს მრავლობითი არსებობა, მაშინ მას იმავე „დათმობებზე“ მოუწევდა წასვლა, რაზეც უსაკუთრივესი და ნამდვილად მიზეზობრივი ერთი-საზღვარი მიდის უსაზღვრობასთან ასოცირებული პროოდოსის პროცესში.

დასასრულს, ერთის სპეციფიკის წმინდა სახით აღმოჩენა პროკლესთვის უზენაეს ერთსა და არსებობის სფეროს შორის საზღვარ-უსაზღვრობის დიადის დაშვებამ გახადა შესაძლებელი. ცხადია, წმინდა ერთის გამოუთქმელ მიზეზად დასახვის „იდეაც“ ვერ განხორციელდებოდა, ამისთვის პრაქტიკულად „დასაყრდენი“ რომ არ არსებულებოდა შუამავალი ჰიპოსტასების სახით. როგორც პროკლე მიუთითებს, შეუძლებელ და უზიარებელ მიზეზს საზღვარი და უსაზღვრობა ავლენს.<sup>83</sup>

## ბიბლიოგრაფია

### ტექსტები:

იოანე პეტრიწი. 1937. შრომები, ტ. II. *განმარტება პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისთვის*. ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შალვა ნუცუბიძემ და სიმონ ყაუხჩიშვილმა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

იოანე პეტრიწი. 1940. შრომები, ტ. I. *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფოსისა კავშირნი*. ქართული ტექსტი გამოსცა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა; შესავა-

<sup>83</sup> Procl. *Theol. Plat.* III 8, 32, 14-15: τὸ δὲ πέρασ καὶ ἄπειρον ἐκφαίνει τὴν ἄγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτία.



ლი სტატია – მოსე გოგობერიძისა. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Damascius. 1889. *Dubitaciones et Solutiones de primis principiis, in Platonis Parmenidem*, vol. 1-2. ed. C. Ruelle. Paris.

Iamblichus Chalcidensis. 1977. *In Platonis Dialogos commentariorum fragmenta*. edited with translation and commentary by John M. Dillon. Leiden: E. J. Brill.

Platon. 1990. *Werke in acht Bänden*. Griechisch and Deutsch. Herausgegeben von Gunther Eigler. Bearbeitet von Dietrich Kurz. Griechischer Text von Léon Robin, Auguste Diès and Joseph Souilhé. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Dietrich Kurz. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Plotin. 1956–1971. *Schriften*. Übersetzt von R. Harder. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Proclus. 1864. *In Platonis Parmenidem commentaria*. ed. V. Cousin. Paris.

Proclus. 1899–1901. *in Platonis rem publicam commentarii*, vol. 1-2. ed. W. Kroll. Leipzig: Teubner.

Proclus. 1903–1906. *in Platonis Timaeum commentarii*, 3 vols. ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner.

Proclus. 1953. *In Parmenidem VII, Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem*, pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka, ed. R. Klubansky et L. Labowsky. London: Corpus Platonicum Medii Aevi, Plato III.

Proclus. 1963. *The Elements of Theology*. A revised Text with Translation, Introduction and Commentary, edited by Eric R. Dodds. Oxford: Clarendon Press.

Proclus. 1968–1997. *Théologie Platonicienne*, vol. 1–6. Texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. Paris: Budé.

### თარგმანები:

*ნეოპლატონური ფილოსოფია: პროტინი და იამბლიქოსი*. 2009. თარგმანი და განმარტებები ლელა ალექსიძის. თბილისი: ლოგოსი.

Proklos. 2004. *Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*. Griechischer Text der Stoicheîōsis theologiké nach Dodds (ohne kritischen Apparat) und deutsche Übersetzung, Hrsg. Erwin Sonderegger. Sankt Augustin: Academia Verl.

Proclus. 1987. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Translated by Glenn R. Morrow and John M. Dillon with Introduction and Notes by John M. Dillon. Oxford: Princeton University Press.

Прокл. 2006. *Комментарий к Пармениду Платона*. Переводчик Леонид Лукомский. Санкт-Петербург: Миръ.

Прокл. 2001. *Платоновская теология*. Пер. с древнегреч., сост., статья, примечания, указатели, словарь Л. Ю. Лукомского. Санкт-Петербург: РХГИ, Летний сад.

### გამოკვლევები:

Beierwaltes, Werner. 1965. *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Beierwaltes, Werner. 1985. *Denken des Einen. Studien zur neoplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Beierwaltes, Werner. 2007. *Procliana. Spätantikes Denken und seine Spuren*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Bussanich, John. 1987. "Plotinus on the Inner Life of the One." *Ancient Philosophy* 7: 163–189.

Bussanich, John. 1996. "Plotinus Metaphysics of the One." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, 38–65. Cambridge: Cambridge University Press.

Chlup, Radek. 2012. *Proclus: An Introduction*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

Cürsgen, Dirk. 2007. *Henologie und Ontologie. Die methaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

D' Ancona Costa, Christina. 1996. "Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, 356–385. Cambridge: Cambridge University Press.

Dillon, John. 2010. "Iamblichus of Chalcis and his school." In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Vol. I, edited by Lloyd Gerson, 358–374. Cambridge: Cambridge University Press.

Dodds, Eric Robertson. 1928. "The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'." *The Classical Quarterly* 22, No. 3/4: 129–142.

Halfwassen, Jens. 2006<sup>2</sup>. *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*. Leipzig: K. G. Saur München.

Martijn, Marije and Lloyd Phillip Gerson. 2017. "Proclus' System." In *All from One: A Guide To Proclus*, edited by Pieter d' Hoine and Marije Martijn, 45–73. Oxford: Oxford University Press.

Schäfer, Christian. 2006. “Monè, proodos und epistrophè in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius.” In *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, edited by Matthias Perkams and Rosa Maria Piccione, 340–362. Leiden: Brill.

Szlezák, Thomas Alexander. 2003. *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Sankt Augustin: Academia.

Trouillard, Jean. 1972. *L'Un et l'Âme selon Proclus*. Paris: les Belles lettres.

Turner, John D. and Kevin Corrigan, eds. 2010. *Plato's Parmenides and Its Heritage. History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Volume 1. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Turner, John D. and Kevin Corrigan, eds. 2010. *Plato's Parmenides and Its Heritage. Reception in Patristic, Gnostic and Christian Neoplatonic Texts*, Volume 2. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Van Riel, Gerd. 2010. “Damascius.” In *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Vol. II, edited by Lloyd Gerson, 667–696. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Riel, Gerd. 2017. “The One, the Henads and the Principles.” In *All from One: A Guide to Proclus*, edited by Pieter d' Hoine and Marije Martijn, 73–97. Oxford: Oxford University Press.

Wear, Sarah Klitenic. 2011. “The One in Syrianus' Teachings on the Parmenides: Syrianus on Parm., 137d and 139a.” *The International Journal of the Platonic Tradition* 5/1: 58–84.

Wyller, Egil Anders. 2007. *Platons Parmenides: In seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

### ლექსიკონები:

მელიქიშვილი, დამანა, რედ. 2010. *ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, წიგნი 1-2. თბილისი: ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა.

Ana Kiria

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

### Concerning the Proclean Understanding of the One itself

*Key words: Proclus; the One itself; exclusive One; ineffable cause; triadic scheme.*

The One is conceived by Proclus as completely excluding any kind of multiplicity. Thereby, it reveals itself as the exclusive, pure One. Such a type of One remains totally transcendent and ineffable in its own nature. Hence, it cannot be a cause and producer of everything properly. This does not deter Proclus from describing the causative activity of the One. From the position of lower realities, the One is regarded by him as a cause. On the other hand, in itself the supreme One transcends all discourse and all knowledge. Hence, Proclus does not attempt to clarify its selfhood. In the end, the One as a cause and the One as absolutely transcendent and ineffable are brought into combination with one another. Unlike Iamblichus and Damascius, Proclus prefers to combine ineffability and causality within one single principle – the exclusive One. He articulates systematically the One's ineffable causality (ἄρρητος αἰτία). Based on the following triadic schemes – μὴ-πρόοδος-ἐπιστροφή, ἕνωσις-ἕφεσις-ἕφεσις, ἄρρητον-ἕν-ἄγαθόν – Proclus provides a firm combination of the ineffability and causality. Furthermore, the One's pure unity and ineffable causality are practically actualized with the help of the One-Limit and the Unlimited.

## ლელა ჩოთალიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,  
საქართველო

### ლეგენდარული აიას და მასთან დაკავშირებული ლექსიკური ფორმატივები ენობრივი მონაცემების შუქვა

*საკვანძო სიტყვები: არგონავტების თქმულება, ლეგენდარული აიას, ჰელიოსის კოლხური შთამომავლობა, ენობრივი მონაცემები.*

არგონავტების თქმულების ფორმირების საკითხის გასარკვევად ლეგენდარულ აიას და ჰელიოსის კოლხური შთამომავლობის წარმომავლობას უთუოდ დიდი მნიშვნელობა ენიჭება. კითხვაზე, თუ რა ისტორიულ და მითოპოეტურ რეალობას უნდა ასახავდეს აიასთან დაკავშირებული პერსონაჟებისა თუ გეოგრაფიული პუნქტების სახელწოდებები, შეიძლება რამდენიმე პასუხი იყოს: ა) როგორც მთლიანად თქმულება, ასევე მისი აიასთან დაკავშირებული კომპონენტი, ჩამოყალიბებულია ბერძნულ ტრადიციაში და იგი ელინური მითოპოეტური ფანტაზიის ნაყოფს წარმოადგენს; ბ) თქმულების ეს ეპიზოდი და მასთან დაკავშირებული პერსონაჟები არეკლავენ მიკენური ექსპედიციის ამბავს, რომელიც სადღაც აღმოსავლეთით განხორციელდა და, შესაბამისად, გარკვეულწილად უკავშირდება ე.წ. ლეგენდა-

რული აიას რეალობებს; გ) მართალია, არგონავტების აიაში ლაშქრობის ამბავი ბერძნულ მითოპოეტურ ტრადიციაში ჩამოყალიბდა, მაგრამ მან მეტნაკლებად არეკლა ის რეალობები, რომლებიც არგონავტების ლაშქრობის სავარაუდო მიზანთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. რაც შეეხება თქმულების ამ ნაწილის პოპულარობას ანტიკურ კოლხიდაში, ეს შეიძლება უკვე თავად ბერძნული მითოლოგიური გავლენის შედეგი იყოს აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში.

ვფიქრობ, ლინგვისტური ანალიზი დაგვეხმარება იმის გარკვევაში, თუ რა ენობრივ რეალობებს უნდა არეკლავდეს აიასთან და ჰელიოსის ე.წ. კოლხ შთამომავლებთან დაკავშირებული საკუთარი და გეოგრაფიული სახელწოდებები. ყურადღებას შევაჩერებთ იმ სახელებზე, რომლებიც არ გვიჩვენებს ბერძნულ ეტიმოლოგიას და რომლებიც თქმულების უძველეს ვერსიებში დასტურდება.

ბერძნული მითოლოგიური ტრადიციის თანახმად, ჰელიოსის ე.წ. კოლხურ ხაზთან დაკავშირებულია შვიდი პერსონაჟის სახელი. აქედან ხუთი ფიგურირებს საკუთრივ აიეტის სამფლობელოში ან მის მიმდებარე ტერიტორიაზე: აიეტი, მედეა, აფსირტოსი, პერსესი, ქალკიოპე. კოლხეთის გარეთ, კ. კრეტაზე, მოიაზრება კრეტის მეფე მინოსის მეუღლე პასიფაე (Apoll. Rhod. 3. 999; Paus. 5. 25. 9; Antonin. *Lib.* 41, 5; Apollod. 1. 83; 3. 7; Cic. *Na. deor.* 3. 48; Hyg. *Praef.* 36), ხოლო კირკე ცხოვრობს კ. აიაიაზე, რომელსაც ჰომეროსი, სავარაუდოდ, აღმოსავლეთით, აიას სიანლოვეს ათავსებს (*Od.* 10. 135). თუმცა ანტიკურ წყაროთა ნაწილი მას დასავლეთ მედიტერანულ სამყაროში მოიაზრებს – ჰესიოდედან მოყოლებული კირკეს უკავშირებენ ტირსენიას (Hes.

*Theog.* 1011. fr. 89, 90), სადაც იგი თავისმა მამამ, ჰელიოსმა, ეტლით გადაიყვანა კოლხიდიდან (*Apoll. Rhod.* 3. 308).

სავსებით ბუნებრივია, რომ ამ საკუთარ სახელთაგან უმეტესობა საკუთრივ ბერძნულ მითოპოეტურ ტრადიციაში უნდა იყოს ჩამოყალიბებული და ისინი მეტყველ სახელებს წარმოადგენს, მაგრამ არის რამდენიმე სახელი, რომელთა ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით დისკუსია მიმდინარეობს.

დავიწყოთ თავად ჰელიოსის სახელით (**Ἥλιος**). ჰომეროსის მიხედვით – ἥλιος, დორიულად, ეოლიურად არკადიულად – ἄλιος და ἄλιος (შდრ. *IGG IV 760*).<sup>1</sup> ჰესიხოსთან – ἄβελιος (*Hesych.* ἄβελιον ἥλιον Κρητες. - ἄβελίον ἥλιακὸν Παμφύλιαι). საინტერესოა, რამდენად ორგანულია ეს ღვთაება ბერძნული მითოლოგიური თუ რელიგიური სისტემისათვის? ბუნებრივია, ბევრი ხალხის მითოლოგიურ აზროვნებაში არსებობდა მზის კულტი, მაგრამ თავად ბერძენ ღმერთთა იერარქიულ სისტემაში მას ერთობ მოკრძალებული ადგილი უჭირავს. როგორც ფიქრობენ, იგი არ უნდა იყოს ბერძნული წარმოშობის და, ალბათ, წინაბერძნულ სამყაროს მიეკუთვნება.<sup>2</sup> მართლაც, შეიძლება ითქვას, ბერძნულ პანთეონში ჰელიოსი მოიაზრება მეორეხარისხოვან ღმერთად, რომელსაც მოკვდავნი მადლიერებით მიმართავენ. ყურადღებას იქცევს ის ფაქტიც, რომ იგი ხშირად ოლიმპიელი ღმერთების ბრძანებებსაც კი ასრულებს (*Il.* 18. 239; *Od.* 12. 374. 415; 19. 276; *Apollod.* 1. 3). ჰომეროსთან ჰელიოსი ღმერთად არ იწოდება, პოეტი მას შემდეგნაირად მოიხსენიებს – ἐπιείκελος ἀθανάτοισιν (*Hom. Hymn.* 31. 7). ასევე საყურადღებოა არისტოფანეს ცნობა, რომ-

<sup>1</sup> შდრ. Bechtel 1921-24, 2, 667.

<sup>2</sup> Nilsson 1992, 34.



ლის მიხედვითაც, ბარბაროსები უფრო მეტ პატივს სცემდნენ ჰელიოსს, ვიდრე ბერძნები (Aristoph. *Aeirene*. 406 ff. Schol. 406, 407, 410).

საინტერესო საკითხია თავად ტერმინ "Ἡλιος-ის ეტიმოლოგია. მეცნიერთა ერთი ნაწილი მიიჩნევს, რომ მზე-ღმერთს თავიდანვე ეს სახელი ერქვა. რ. შმიტ-ბრანდტის მიხედვით კი, Ἡλιος არის ბერძნული აპელატივი, ხოლო მისი წინაბერძნული ეკვივალენტი უნდა ყოფილიყო *τιάν*.<sup>3</sup> როგორც ჩანს, ეს უკანასკნელი თვალსაზრისი ეფუძნება ინდოევროპეისტიკაში ფართოდ გავრცელებულ აზრს, რომ ტერმინი "Ἡλιος ინდოევროპული წარმომავლობისაა. "Ἡλιος-ს აღადგენენ საერთო-ინდოევროპულ დონეზე ფორმით \*S(a)uHel- / n, \*sül. ძვ. ინდური, ვედური – *sūryah* (მზე, მზის ღვთაება), *suvar* (მზე, სინათლე, ცა, ბრწყინვა), ავესტური – *hvar* (მზე), ლიტვური – *saūle* (მზე), პრუსიული – *saule* (მზე), ძვ. სლავური – *slūnice* (მზე), გოთური – *sauil* (მზე), ძვ. ზემოგერმანული – *sunna* (მზე), ძვ. ინგლ. – *sunne* (მზე), ლათინური – *sōl* (მზე). შდრ. ძვ. ირლანდიური – *sūil* (თვალეები).<sup>4</sup> მკვლევართა ნაწილი კი მოცემულ ტერმინს უკავშირებს ინდოგერმანულ ძირს *suel* – დაწვა, ნათება.<sup>5</sup>

ე. ფურნემ 1986 წელს ეჭვქვეშ დააყენა ვარაუდი, რომ სახელი "Ἡλιος შეიძლება აღდგეს საერთოინდოევროპულ დონემდე, იგი ქართველური გარემოდან უნდა იყოს შესული გვიან ინდოევროპულში, ხოლო მზის აღმნიშვნელი ინდოევროპული ფუძეები, სავარაუდოდ, ქართველური \*მუ- / \*მვ-

<sup>3</sup> Schmitt-Brandt 2004, 88-92.

<sup>4</sup> Гамкрелидзе и Иванов 1984, 684; Benveniste 1935, 12. შდრ. Sprachforsch. XXVI 9 (J. Schmidt). XXXI 351. 452 (Kretschmer). XXXVI 278 (Pedersen); Frisk 1960, 631-632; RE VIII, 1, 58.

<sup>5</sup> Frisk 1960, 631-632; RE VIII, 1, 58.

(\*šu-/\*šw-) ძირიდან არის წარმომდგარი (შდრ. ქართვ. მშვენება, შვენის, მშვენიერი). თავად ტერმინი „ჰელიოსი“ კი შეიძლება წინარექართველური \*შევ-ელ (\*šew-el-) ან \*შვენ- (\*šw-en-) -იდან მოდიოდეს. ამ კონტექსტთან მიმართებაში მკვლევარი ასევე საყურადღებოდ მიიჩნევს ბერძნული σῆλας (შუქი, ნათება, სხივთფენა) შესაძლო წარმომავლობას „პელასგური“ \*šwela-დან.<sup>6</sup> თუ ე. ფურნეეს მოსაზრებას დავეყრდნობით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ როგორც გვიანინდოევროპულისათვის, ასევე წინაბერძნულისათვის, ამოსავალი წყარო უნდა ყოფილიყო ქართველური ენობრივი სამყარო. რასაკვირველია, ასეთ შემთხვევაში ისმის კითხვა, რატომ მოხდა ქართველურიდან \*შე-ფუძის და არა საერთოქართველური მზის აღმნიშვნელი ფუძის სესხება?

თუკი თავად ჰელიოსის სახელის ეტიმოლოგია გარკვეულ დავას იწვევს, სამაგიეროდ, სავსებით ნათელია, რომ მისი მემკვიდრეების სახელთა უმეტესობა, რომლებიც ლეგენდარულ აიას ან კოლხიდას უკავშირდება, „ნათების“, „ბრწყინვის“ მნიშვნელობის ფუძეებს შეიცავს: Παισιδάη, Χαλκιάπι, Πέρσις, Πέρσι, Φαῖθων, Αἰγιάλειος. მათი ერთი ნაწილი შეიძლება ე.წ. მეტყველ სახელებად მივიჩნიოთ და ისინი აშკარად ბერძნულის საფუძველზეა წარმოქმნილი, ზოგიერთის ბერძნული წარმომავლობა კი ეჭვს ბადებს. განვიხილოთ ჩვენთვის საინტერესო საკუთარი სახელები.

რასაკვირველია, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახელია აიეტი (Αἰήτης). ანტიკური წყაროების მიხედვით, იგი საკმაოდ პოპულარული უნდა ყოფილიყო ისტორიულ კოლხიდაში. ქსენოფონი გვამცნობს, რომ სახელი აიეტი გავრცელებუ-

<sup>6</sup> Furnee 1986, 181.

ლი ყოფილა კოლხიდის მეფეებში (Xen. *Anab.* 5. 8. 36-37). სტრაბონის მიხედვით კი, სახელი აიეტი კოლხიდის მოსახლეობაში ადგილობრივია (Strab. 1. 2. 39). აქედან გამომდინარე, მეცნიერთა ნაწილი სახელ აიეტს კოლხური წარმომავლობისად მიიჩნევს, თუმცა უფრო მისაღებია ის ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც, Αἰήτης Αἴα-დან უნდა იყოს ნაწარმოები უკვე საკუთრივ ბერძნულ ტრადიციაში და იგი შეიძლება გავიაზროთ, როგორც კაცი „აიადან“, ანუ „აიაელი“.<sup>7</sup> თუკი მიკენური as-wa-ta (KN Vc 7612) მართლაც აიეტის სახელს შეესაბამება,<sup>8</sup> მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ სახელის ელინიზებულ ფორმას უკვე მიკენურში იცნობდნენ. შესაბამისად, სავსებით დასაშვებია, რომ ამ სახელის პოპულარობა კოლხიდაში განეპირობებინა თავად ბერძნული თქმულების გავლენას. რაც შეეხება Αἴα-ს, მასზე ქვემოთ ვილაპარაკებთ.

აიეტის ქვაჭიშვილის სახელი აფსირტოსი (Ἀψυρτος) გვხვდება ადრეულ ბერძნულ წყაროებში. იგი, შესაძლოა, უკვე „ნავპატიკის“ (ძვ. წ. VII ს.) ტექსტში მოიხსენიებოდა. საყურადღებოა, რომ აფსირტოსი არ გვიჩვენებს გამჭვირვალე ეტიმოლოგიას. ზოგი მეცნიერი მას მეტყველ სახელად მიიჩნევს და უკავშირებს ბერძნულ ზმნას ἀπισῆω „დაფლეთა, დაგლეჯა“ ან სემიტურ ფუძეს basāru „დაჭრა, ნაწილებად ქცევა“.<sup>9</sup> შესაბამისად, აფსირტოსი უნდა აღნიშნავდეს „დაგლეჯილს“. ვეთანხმები რ. გორდეზიანის მოსაზრებას, რომ ამგვარი ახსნა მისაღები იქნებოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ დასახელებულ მითოლოგიურ პერსონაჟს ბერძნები ან სემიტები მოცემულ

<sup>7</sup> შდრ. Lesky 1948; RE I. 1, 942-944.

<sup>8</sup> Hiller 1991, 207.

<sup>9</sup> Astour 1967, 295.

სახელს შეარქმევდნენ მისი სიკვდილის შემდეგ.<sup>10</sup> არსებობს ვარაუდი, რომ ἄψυτοι მიღებულია იმ გეოგრაფიული სახელწოდებებიდან, რომლებთანაც მას მითოლოგიური ტრადიცია აკავშირებს (აფსაროსი, აფსირტიდები, აფსოროსი). ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ἄψυτοι მიმართებას გვიჩვენებს კავკასიურ აბს-/აფს- ფუძესთან, რომელიც დასტურდება აფსილების სატომო სახელში და კოლხურ გეოგრაფიულ სახელში – აფსაროსი.<sup>11</sup> რ. გორდეზიანის აზრით, სავარაუდოდ, ბერძნული -τοι მაწარმოებელი დაერთო რომელიღაც ადგილობრივ საბაზისო ფუძეს (ალბათ, ἄψυ), რის შედეგადაც საკუთრივ ბერძნულ ტრადიციაში გეოგრაფიული სახელისაგან მივიღეთ მითოლოგიური სახელი ἄψυτοι.<sup>12</sup>

განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს სახელი მედეა (Μήδεια), რომლის ეტიმოლოგია დიდი ხნის განმავლობაში ეჭვს არ იწვევდა. მრავალი მეცნიერი მას მეტყველ საკუთარ სახელად თვლის და უკავშირებს ინდოევროპულ ფუძეს \*mēd- (μηδία „ვფიქრობ, ჩავიფიქრებ, გამოვიგონებ“).<sup>13</sup> შესაბამისად, Μήδεια მოიაზრება, როგორც „ჭკვიანი, რჩევის მიძეცი“. mēd- / mēd- აღინიშნება მიკენურ ონომასტიკაშიც: a-pi-me-de, e-u-me-de, pe-ri-me-de.

პირველად მედეას ეტიმოლოგიის ინდოევროპული ახსნა ეჭვქვეშ დააყენა ცნობილმა ინდოევროპისტმა რ. შმიტ-ბრანდტმა, რომელიც ვარაუდობს, რომ Μήδεια-ს შემთხვევაში მოხდა უცხო სახელის გაელინურება და მისი \*mēd- ფუძის შემცველ სხვა სახელთა რიგში ჩაყენება. მკვლევარი ყურადღებას

<sup>10</sup> გორდეზიანი 2007, III, 485-86.

<sup>11</sup> Инал-Ипа 1965, 98.

<sup>12</sup> გორდეზიანი 2007, III, 486-87.

ამახვილებს ქართველური *mze-* „მზე“ ფუძიდან ნაწარმოებ ქალის სახელზე მზია (ნაწარმოებია სუფიქსით *-ia*, რომელსაც მაიდენტიფიცირებელი და კნინობითი ფუნქცია აქვს. შდრ. *bidzia* „ბიძა“, *Chvinia* „ღვინისფერი ხარი“). ქართულ *mze-*-ს (მზე) შეესაბამება მეგრული *bža* და სვანური *miž* < \**maž* მთავარი სამხრეთკავკასიური მარცვლოვანი *m-*-ით ანლაუტში.<sup>13</sup> აქედან გამომდინარე, *Mzia* თავდაპირველად ჟღერდა როგორც \**Məzia* (*z* არის ფონემა *z-*სა და *ž-*ს შორის). მკვლევარის აზრით, ბერძნებმა *z* გადმოიტანეს *z-*-ით, რომელიც მაშინ გამოითქმოდა, როგორც *zd* და, შესაბამისად, ქართული მზია, ალბათ, მათთან ჟღერდა, როგორც *mzdia* > *mezdia*. რ. შმიტ-ბრანდტის ვარაუდით, ეს სახელი ბერძნებს უნდა დაეკავშირებინათ მსგავსი ბერძნული ფუძის შემცველ, კერძოდ \**mēd-*ფუძიან, სახელებთან, რის საფუძველზეც მოხდა მედეას გააზრება მეტყველ სახელად.<sup>14</sup>

კოლხურ სამყაროს ბერძნული ტრადიცია ორგანულად უკავშირებს კირკეს (**Κίρκη**). სახელის წარმომავლობის შესახებ სხვადასხვა აზრია გამოთქმული. არსებობს მოსაზრება, რომ **Κίρκη** მომდინარეობს ბერძნული ფორმიდან **κίρκις** „წრე, რკალი“, **κίρκις** „წრის შეკვრა“ (ყურადღება გამახვილებულია მზის წრიულ მოძრაობაზე, წრის მაგიურ ძალაზე) ან **κίρκις** „შევარდენი“.<sup>15</sup> მ. ერქომაიშვილი ყურადღებას ამახვილებს **κίρκις** / **κρίκις** ფორმის ენობრივ მიმართებაზე ქართულ კარ-/კრ-, გრკალ- ფუძესთან, რომელიც წრის მნიშვნელობას უკავ-

<sup>13</sup> შდრ. Gamkrelidze 1983.

<sup>14</sup> Schmitt-Brandt 2004, 88-92.

<sup>15</sup> DELG-ის მიხედვით, თავად ამ ფრინველის აღმნიშვნელ ტერმინს საფუძველად უდევს „წრის, რკალის“ მნიშვნელობა, გათვალისწინებულია რა შევარდენის ფრენის წრიულობა, რასაც არ ეთანხმება ე. ფურნეე (Furnee 1979, 24).

შირდება.<sup>16</sup> ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ბერძნული κίρκις „შევარდენი“, რომლის ეტიმოლოგია დაუდგენელია, მიმართებას გვიჩვენებს ქართულ სიტყვასთან კირკიტა, რომელშიც ე. ფურნეე გამოყოფს კირკ- ფუძეს და -იტა მაწარმოებელს.<sup>17</sup>

თუკი გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომ კირკე მართლაც დაკავშირებულია რკალთან, წრესთან ან შევარდენთან, მაშინ, მიუხედავად იმისა, როგორია საკუთრივ κίρκις / κίρκις-ის ეტიმოლოგია, Κίρκη მეტყველ სახელად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან მისი შემადგენელი ფუძეები ბერძნულს საკმაოდ ადრე უნდა ჰქონოდა შეთვისებული, თუმცა ასეთ შემთხვევაში სახელი Κίρκη ან მსგავსი ფუძის სხვა სახელი მეტ-ნაკლებად გავრცელებული იქნებოდა მიკენურსა თუ არქაულ ბერძნულ სამყაროში, მაგრამ ჩვენს ხელთ არსებული მასალის მიხედვით, ეს სახელი უნიკალურია. აქედან გამომდინარე, არ არის გამორიცხული, რომ Κίρκη-ს ეტიმოლოგიის სხვა გზებიც ვეძიოთ. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა სახელ Κίρκη-ს ანალიზის უკანასკნელი ცდა: რ. გორდეზიანი ყურადღებას ამახვილებს \*კარ-/\*კირ-/კრ- ქართულ ფუძეზე, რომელიც \*კრ- საერთოქართველურ არქეტიპამდე უნდა აღიოდეს (ქართ. კრ-იალ-ი, სვან. ლიკარ-ე „ბრწყინვა“, მა-კარ-ა „კრიალი“).<sup>18</sup> არსებობს მოსაზრება, რომ კრიალ-ი სიტყვა მიღებულია ფუძის რედუპლიკაციის გზით: კარ-კალ > \*კირ-კალ > \*კირ-ალ > \*კრ-ი-ალ > \*კრიალ-ი. მკვლევარი არ გამორიცხავს, რომ ფუძის \*კირ- ვარიანტის რედუპლიკაციის შედეგად წარმოქმნილ \*კირკ- ელემენტს (ბრწყინ-

<sup>16</sup> ერქომაიშვილი 2002, 61. საყურადღებოა, რომ ე. ფურნეეს აზრით, κίρκις / κίρκις მონაცვლეობაში აღინიშნება წინაბერძნულისთვის დამახასიათებელი მეტათეზისი (Furnee 1972, 24, 392).

<sup>17</sup> Furnée 1972, 24.

<sup>18</sup> ფენრიხი და სარჯველაძე 1990, 290 შმდ.

ვის, პრიალის მნიშვნელობით) ბერძნული თქმულების სავარაუდო წყაროში ეწარმოებინა ჰელიოსის ერთ-ერთი შთამომავლის სახელი.<sup>19</sup>

როგორც ჩანს, თქმულების უძველეს ვარიანტებთან არის დაკავშირებული pers- ძირის თუ ფუძის შემცველი საკუთარი სახელები. ერთი მხრივ, ამ ფუძეს შეიცავს ჰელიოსის ცოლის სახელი **Πέρση** (Περσηίς), მეორე მხრივ – ჰელიოსის ძის სახელი **Πέρσις**. შმიტ-ბრანდტის აზრით, B-ხაზოვან წარწერებში წარმოდგენილი pe-re-\*82 (perswā) ჰელიოსის ძის სახელის მიკენური ვარიანტი უნდა იყოს.<sup>20</sup> pers- ფუძის სემანტიკასთან დაკავშირებით ძველთაგანვე არ არის აზრთა ერთიანობა. მიუხედავად იმისა, რომ ამ ფუძის შემცველ სახელთა რაოდენობა საკმაოდ დიდია, ძნელი სათქმელია, ჰელიოსის შთამომავალთა სახელებსა და სხვა მითოლოგიურ თუ ისტორიულ (საკუთარ და გეოგრაფიულ) სახელებში დადასტურებული ეს ფუძე ერთი და იმავე წარმომავლობის არის თუ არა. კერძოდ, მითოლოგიური გმირის პერსევსის (Περσεύς), ეთნონიმის „სპარსელი“ (Περσέα), ჰელიოსის ცოლის (Πέρση, Περσηίς) და ჰელიოსის შვილის (Πέρσις) სახელები მიუხედავად მსგავსებისა, არის თუ არა მართლაც ერთსა და იმავე ფუძესთან დაკავშირებული, თუ ამ შემთხვევაში მხოლოდ გარეგნული მსგავსება აღინიშნება. რამდენადაც πεრს- ფუძე მეტწილად გაურკვეველი ეტიმოლოგიის ფუძედ მიიჩნევა, ძნელია რაიმეს კონკრეტულად თქმა. ალბათ, გასაზიარებელია ის აზრი, რომ ჰელიოსის შთამომავალთა შემთხვევაში πεრს- ფუძე, სავარაუდოდ, ნათების, ელვარების, ბრწყინვის სემანტიკას შეიცავდა. ზოგი მას უკავში-

<sup>19</sup> გორდეზიანი 2007, III, 485.

<sup>20</sup> Schmitt-Brandt 2004, 88-92.

რებს პელასგურ \*bherek-ს „ბრწყინვა“.<sup>21</sup> ყურადღებას იპყრობს მოსაზრება, რომ, შესაძლებელია, *περσ-* ფუძე გარკვეულ მიმართებას გვიჩვენებდეს ქართულ „ბრწყინვაში“ დადასტურებულ \*ბრწყ- ფუძესთან.<sup>22</sup> უკანასკნელ ხანებში ჰ. ფენრიხმა შემოგვთავაზა თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც, საერთოქართველურ დონეზე არსებობდა ალტერნატიული ფუძეები: ბერწყ- / \*ბრწყ- ან \*ბერწყ- / \*ბრწყ-.<sup>23</sup>

როგორც ჩანს, თქმულების ადრეულ ფენებთან უნდა იყოს დაკავშირებული ფრიქსოსის ვაჟის სახელი კვიტისოროსი (**Κυτίσσορας / Κυτίσορας**). ამაზე ორი გარემოება მიგვანიშნებს: ა) ამ მითოლოგიურ პერსონაჟს იცნობს უკვე ჰეროდოტოსი; ბ) ჰომეროსი პაფლაგონიურ ქალაქებს შორის ასახელებს *Κύταριος*-ს, რომელსაც უკვე ანტიკურობაში უკავშირებდნენ კვიტისოროსის სახელს. ყურადღება მიექცა იმასაც, რომ ამ საკუთარ სახელში აშკარად იგივე ფუძე გამოიყოფა, რომელიც დასტურდება კოლხიდის მთავარი ქალაქის *Κύταια*-ს სახელწოდებაში, რაზეც ქვემოთ უფრო დეტალურად ვიმსჯელებთ. ქართულ მეცნიერებაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მოცემულ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორმაგ სუფიქსაციასთან – *Κυτ-ίσο-ορας*.<sup>24</sup> ეს უკანასკნელი ორივე სუფიქსი დამახასიათებელია ქართველური ენობრივი სამყაროსათვის. □

თუკი საკუთარი სახელების ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით ბევრია სადაო, ჩემი აზრით, სურათი ბევრად უფრო გარკვეულია გეოგრაფიული სახელების შემთხვევაში. რასაკვირველია, მხედველობაში მაქვს ის სახელები, რომელთა

<sup>21</sup> Гордезиани 2000, 133.

<sup>22</sup> Гордезиани 2000, 133.

<sup>23</sup> Fähnrich 2005.

<sup>24</sup> Гордезиани 2000, 133.



კავშირი თქმულების უძველეს ვერსიებთან ეჭვს არ უნდა იწვევდეს.

უთუოა, რომ არგონავტთა ლაშქრობის ძირითადი მიზანი აია (Αἴα) თქმულების უძველეს ვარიანტებში ფიგურირებდა. ჰომეროსი არ იცნობს სახელწოდებას კოლხიდა. იგი ლაპარაკობს მხოლოდ აიეტის სამფლობელოზე, რომელსაც, მეფის სახელიდან გამომდინარე (Αἰήτις), Αἴα უნდა რქმეოდა. ლეგენდარული აია გარკვეული პერიოდიდან, სავარაუდოდ, კოლხიდის (Κολχίς) სინონიმს წარმოადგენს,<sup>25</sup> თუმცა ზოგიერთი მეცნიერი მათ ერთმანეთისაგან გამიჯნავს და ამგვარ იდენტიფიკაციას შედარებით გვიანდელ მოვლენად მიიჩნევს; ზოგი საერთოდ კატეგორიული წინააღმდეგია აიასა და კოლხიდის გაიგივების;<sup>26</sup> მკვლევართა ერთი ნაწილი კი საერთოდ გამორიცხავს რეალურად Αἴα-ს არსებობას და მას ზღაპრულ მხარედ მიიჩნევს.<sup>27</sup>

როგორც ცნობილია, ამ სახელწოდების ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა: აია გვხვდება ქართველურ ენებში შემონახულ ზოგიერთ კომპოზიტში: მეგრ. აია-ჟეშხა „სადიდმარხვო კვირა დღის სახელი, რიგით მეხუთესი“, სვან. აია-მიშლადედ „ზოზობის წინა კვირის დღესასწაული“.<sup>28</sup> ასევე გამოთქმულია მოსაზრება Ἄϊα ნაწარმოები უნდა იყოს თავად ბერძნულ ტრადიციაში Κύναια-ს (კოლხიდის მთავარი ქალაქის სახელწოდება) მეორე კომპონენტის (αἴα) დამოუკიდებელ ფუძედ გამოყოფის საფუძველზე.<sup>29</sup> აიას უკავ-

<sup>25</sup> გორდეზიანი 2007, III, 469, 473.

<sup>26</sup> Dräger 1993, 315 A 76; Lesky 1948, 22 შმდ.

<sup>27</sup> Astour 1967, 283; Haas 1977, 114.

<sup>28</sup> მიქელაძე 1974. ქაჯაია 2001-2002.

<sup>29</sup> გორდეზიანი 2007, III, 474.

შირდება კირკეს კუნძულის სახელი Αἰαίη. ა. ლესკის მიხედვით, νῆσις Αἰαίη უნდა გავიაზროთ, როგორც „აიას კუნძული“.<sup>30</sup> შესაძლოა, მიკენურ დოკუმენტებში წარმოდგენილი az-wa-ja (PY En 74/ Eo 160) სწორედ Αἰαίη-ს შეესაბამებოდეს.

როგორც ფიქრობენ, საკმაოდ ადრეული უნდა იყოს აპოლონიოს როდოსელთან დადასტურებული სიტყვათმეთანხმება Τίτινς Αἴη. „არგონავტიკის“ სქოლიონში „ტიტენისური“-ს ამგვარი ახსნაა წარმოდგენილი: „მდინარე ტიტანოსს, რომლისგანაც მხარეც ტიტანურად იწოდება, მოიხსენიებს ერატოსთენესი „გეოგრაფიკაში“ (4. 131). რამდენადაც მდინარე ტიტენისი სხვა წყაროებში არ გვხვდება, სავარაუდოა, რომ აპოლონიოსი ეყრდნობოდა ძველ წყაროს, სადაც ტიტენისს გარკვეული ფუნქცია უნდა ჰქონოდა. საყურადღებოა, რომ ტიტა ეწოდება მდინარე ენგურის ერთ-ერთ შენაკადს.<sup>31</sup> რ. გორდეზიანის ვარაუდით, სწორედ მის სახელს უნდა არეკლავდეს აპოლონიოსის წყარო.<sup>32</sup>

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახელი არის კვიტაია (**Κύτσια**). ის გარემოება, რომ ეს გეოგრაფიული სახელი ბერძნულ წყაროებში ელინისტური ეპოქიდან ჩნდება, შეიძლება ქმნიდეს შთაბეჭდილებას, რომ იგი შედარებით გვიანდელი წარმომავლობისაა, თუმცა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, kut- ფუძის დადასტურება საკუთარ სახელში Κυτίσθαις, ასევე ანატოლიაში მდებარე ქალაქების სახელწოდებებში Κύτθαις (პაფლაგონია), Μασσί-κυτος (ლიკია) და, შესაძლოა, κύττα (კარია),<sup>33</sup> იძლევა შე-

<sup>30</sup> Lesky 1948, 46 შმდ.

<sup>31</sup> მდინარე ენგურთან დაკავშირებულია კოლხიდაში ოქროს მოპოვების დიდება (Strab. 9. 2. 19). Гордезиани 2000, 133.

<sup>32</sup> გორდეზიანი 2007, III, 488.

<sup>33</sup> Brown 1985, 132

სადღებლობას ვივარაუდოთ, რომ ეს სახელი უკვე თქმულების უძველეს ვერსიებში რაღაცნაირად ფიგურირებდა. ამგვარ დაშვებას ამყარებს მეცნიერებაში წამოყენებული ზოგიერთი არგუმენტი: 1) ანალოგიური სახელწოდების ქალაქის არსებობა კ. კრეტაზე (Κύταιαον). ის, რომ მიკენურ ეპოქაში ეს ქალაქი უკვე არსებობდა კრეტაზე, B-ხაზოვან დოკუმენტებში მისი მრავალგზისი მოხსენიება ამტკიცებს: ku-ta-i-jo (KN As 1517), ku-ta-i-si-[jo] (KN X 7891), ku-ta-i-to (KN C 902, Xd 146), ku-ta-si-jo (KN Dr 1237, 1394), ku-ta-to (KN [Ce59]), De 1648, Df 119, Dk 1072, 1074).<sup>34</sup> როგორც რ. გორდეზიანმა, ასევე ჯ. ბრაუნმა მიიჩნიეს, რომ ამ შემთხვევაში ფუძე არეკლავს წინაბერძნულ *κτα-* და ქართველურ \*ქუთ- ფუძეებს.<sup>35</sup> საყურადღებოა, რომ ქართული \*ქუთ- / \*ქურთ- უკანასკნელ ხანებში აღდგა საერთოქართველურ დონეზე (გამოქუთვნა, გულის გამოღება, ქურდი);<sup>36</sup> 2) ქართულ მეცნიერებაში უკვე არაერთგზის აღინიშნა, რომ თავად დასახლების ეს სახელწოდება კანონზომიერ შესატყვისს გვიჩვენებს ქართველურ ენებში (ქართ. ქუთაისი, მეგრ. ქუთეში, სვან. ქუთაში),<sup>37</sup> რაც იძლევა იმის დაშვების შესაძლებლობას, რომ სახელწოდება ქართველური ენების დონეზე არსებობდა.

ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახელწოდება, რომელიც თქმულების უძველეს ვარიანტებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, არის ფაზისი (**Φᾶσις**). ფაზისს ჰესიოდე ცნობილ მდინარეთა შორის მოიხსენიებს (Hes. *Theog.* 340). რამდენადაც „ქალთა კატალოგში“ იგი არგონავტებთან მიმართებაში გვხვდება, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ძველთაგანვე ფაზისი არგონავტების

<sup>34</sup> შდრ. DM.

<sup>35</sup> Brown 1985, 132. გორდეზიანი 1985, 117 შმდ.

<sup>36</sup> Fähnrich 2005. 87 შმდ.

<sup>37</sup> Ониани და Сарджвеладзе 1971,

ლაშქრობის მიზანთან – აიასთან იყო კავშირში. წამოყენებულა სხვადასხვა მოსაზრება *Φῦσις*-ის წარმომავლობის შესახებ. ამ სახელში დადასტურებულ ძირს უკავშირებენ აფხაზურ-ადიღურ, სვანურ, ქართულ-ზანურ ფუძეებს.<sup>38</sup> საკმაოდ რეალური ჩანს ჯერ კიდევ *ჰ. ფოგტის* მიერ ჩამოყალიბებული და მერე *რ. გორდეზიანის* მიერ გაზიარებული ვარაუდი, რომ ბერძნული *Φῦσις* და *ზანური* ფოთი მიღებულია სავარაუდო ქართულ-ზანური \*ფათ- ფუძიდან.<sup>39</sup> როგორც *რ. გორდეზიანი* აღნიშნავს, ბერძნებს ეს სახელწოდება უნდა შეეთვისებინათ ფუძეში *a* ხმოვნით, ანუ *Φῦσις* (*Φασις*) ფორმით ქართულ-ზანურის დიფერენციაციამდე.<sup>40</sup>

ერთ-ერთი საინტერესო ლექსიკური ფორმატივი, რომელიც ხშირად განიხილება ხოლმე, არის ჰომეროსის ეპოსში ერთადერთხელ დადასტურებული *μῦσα* „უცნობი, მაგიური ძალის მცენარე“<sup>41</sup> როგორც „ოდისეადან“ ვიგებთ, ჰერმესი მიწიდან ამოგლეჯს მაგიურ მცენარეს, რომელსაც „ღმერთები ეძახიან *μῦσα-ს*“ (*Od.* 10, 302-306). ის, რომ *μῦσα* ჰაპაქსს წარმოადგენს და მხოლოდ კირკეს კუნძულის კონტექსტთან არის დაკავშირებული, ზრდის ამ სიტყვის უცხო წარმომავლობის ალბათობას. როგორც ცნობილია, *μῦσα-ს* ეტიმოლოგია არ არის დადგენილი. ქართულ მცენიერებაში არაერთხელ გამოითქვა აზრი, რომ იგი უნდა გვიჩვენებდეს მიმართებას ქართულ

<sup>38</sup> ბერძენიშვილი 1969; მელიქიშვილი 1965.

<sup>39</sup> გორდეზიანი 2007, III, 477.

<sup>40</sup> თავად \*ფათ- ფუძეს კი მკვლევარი უკავშირებს საერთოქართველურ \*ფატ-ფუძეს (ქართ. ფატ-არ-ი, გამო-ფიტ-ვ-ა; მეგრ. ფუტ-ურ-ელ-ი „ცარიელი, მატლიანი“; სვან. ლი-ფეტ „გახვრეტა“, ფენრიხი და სარჯველაძე 1990, 460 შმდ.), რომელიც გვიჩვენებს არა მარტო ი, ო, უ-ხმოვნიან ვარიანტებს, არამედ ფუძის აუსლაუტში თ თანხმოვნიან ვარიანტსაც: ტოპ. ფოთ-არ-ო, დიאל. გა-ფათ-ება „გასწორება, გათანაბრება“. გორდეზიანი 2007, 478-79.

სიტყვასთან „მოლ-ი“ – ბალახი.<sup>41</sup> ამგვარი დაკავშირების მიმართ სკეპტიკურად განწყობილი მკვლევარები იმაზე მიუთითებენ, რომ თავად ქართველურში ეს ფუძე არ აღდგება ერთიანობის დონეზე, თუმცა მას შემდეგ, რაც უკანასკნელ ხანებში გამოვლინდა ფუძის სვანური შესატყვისი, ჰ. ფენრიხმა იგი აღადგინა საერთოქართველურ დონეზე \*მოლ-.<sup>42</sup>

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ ისმის კითხვა, თუკი ლეგენდარულ აიასთან დაკავშირებული ზოგიერთი უძველესი ტერმინი მართლაც ქართველურ ენობრივ სამყაროსთან გვიჩვენებს მიმართებას, როგორ უნდა აიხსნას ეს ფაქტი? ძნელია იმაში დაეჭვება, რომ თავად თქმულება ბერძნულ ტრადიციაში ჩამოყალიბდა. ამაზე მეტყველებს როგორც მასთან დაკავშირებულ მეტყველ სახელთა დიდი ნაწილი, ასევე არქეოლოგიური გათხრები.

სავსებით შესაძლებელია, რომ თქმულება ჩამოყალიბებულიყო ჰელესპონტის რეგიონში. ასევე სრულიად ლოგიკურია ვიფიქროთ, რომ თავად ბერძნულმა ტრადიციამ ძალიან დიდი გავლენა მოახდინა კოლხიდაში იდენტიფიკაციის მთელი სისტემის შექმნაში, რომლის მიხედვითაც, არგონავტების ამბები უკავშირდებოდა კავკასიურ რეალობებს. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ჰელესპონტის რეგიონში თქმულების ჩამოყალიბების პროცესში გარკვეულად აირეკლას რეალური ეპიზოდური კონტაქტი თუ კონტაქტები, რომლებიც მიკენურ სამყაროს აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ქართველურ სამყაროსთან უნდა ჰქონოდა.

<sup>41</sup> გორდეზიანი 2007, III, 489. II, 235.

<sup>42</sup> ფენრიხი და სარჯველაძე 1990, 334.

შეიძლება უფრო შორს წასვლა და იმის დაშვება, რომ არგონავტების თქმულების უძველეს ვერსიებში ე.წ. კოლხური წარმომავლობის ფორმატივების დადასტურება მართლაც რაღაც რეალურად განხორციელებული კონკრეტული მიკენური ექსპედიციის შედეგებს ეხმიანება.

### ბიბლიოგრაფია

Astour, Michael. C. 1967. *Hellenosemitica. An Ethnic and Cultural Study in West Semitic impact on Mycenaean Greece*. Leiden: Brill.

Bechtel, Friedrich. 1921-24. *Die griechischen Dialekte. 1-3. 2*. Berlin: Weidmann.

Benveniste, Emile. 1935. *Origines de la formation des noms en indo-europeen I*. Paris: Adrien-maisonneuve.

ბერძენიშვილი, მაქსიმე. 1969. *ქლავ ფაზისის ისტორიისათვის*. თბილისი: მეცნიერება.

Dräger, Paul. 1993. *Argo Pasimelousa. Der Argonautenmythos in der griechischen und römischen Literatur. Teil I. Theos Aitios*. Stuttgart.

ერქომაიშვილი, მარიკა. 2002. *კირკეს მითი და მისი ინტერპრეტაცია ანტიკურ ლიტერატურაში*. თბილისი: ლოგოსი.

Fähnrich, Heinz. 2005. *Beiträge zur Kartwelologie*. Jena: FSU.

Frisk, Hjalmar. 1960. *Griechische etymologisches Wörterbuch I*. Heidelberg: Winter.

Furnée, Edzard J. 1972. *Die wichtigsten konsonantischen Erscheinungen des Vorgriechischen*. The Hague: Mouton.

Furnée, Edzard J. 1979. *Vorgriechisch-Kartvelisches. Studien zum ostmediterranen Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie*. Leuven: Peeters.

Furnée, Edzard J. 1986. *Paläokartvelisch-Pelasgische Einflüsse in den indogermanischen Sprache. Nachgewiesen Anhand der spätindogermanisch-griechischen Reflexe urkartvelischer Sibilanten und Affrikaten*. Leiden: The Hakuchi Press.

ფუნრები, ჰაინც და სარჯველაძე, ზურაბ. 1990. *ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი*. თბილისი: თსუ გამომცემლობა.

Gamkrelidze, Tamaz. 1983. *Sonantensystem und Ablaut in der Kartwelsprachen*. Tübingen: Günter Narr-verlag.

გორდეზიანი, რისმაგ. 2007. *მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები II, III*. თბილისი: ლოგოსი.

გორდეზიანი, რისმაგ. 1985. *წინაბერძნული და ქართველური*. თბილისი.

Гамкрелидзе, Тама́з и Иванов, Вячеслав. 1984. *Индоевропейский язык и индоевропейцы, I, II*. Тбилиси: Изд-во Тбилисского ун-та.

Гордезиани, Рисмаг. 2000. „Aia в древнейших греческих источниках“, *Λεκτά, რჩეული ნაშრომები, 125-143*. თბილისი.

Haas, Volkert. 1977. *Magie und Mythen im Reich der Hethiter I: Vegetationskulte und Pflanzenmagie*. Hamburg: Merlin Verlag.

Hiller, Stefan. 1991. “The Mycenaeans and the Black Sea”. *Thalassa: E Egée préhistorique et la mer*: 207-16.

Инал-Ипа, Шалва. 1965. *Абхазы*. Сухуми.

Lesky, Albin. 1948. Aia, *Wiener Studien* 63, 22-68.

მელიქიშვილი, გიორგი. 1965. *საქართველოს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხი*. თბილისი.

მიქელაძე, თეიმურაზ. 1974. *ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან*. თბილისი: მეცნიერება.

Nilsson, Martin P. 1992. *Geschichte der Griechischen Religion (Erster Band, Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft)*. München:Verlag C. H. Beck.

Ониани А. и Санджевеладзе З. 1971. „Против извращения вопросов грузинской топонимики“. *Вестник отделения общественных наук АН СССР (Мацне)*. Сер. языкознания и литературоведения 3: 169-182.

Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft 1837-1864 (RE)

Schmitt-Brandt, Robert. 2004. Zur Etymologie von Μηδεια, *Phasis, Greek and Roman Studies* 7: 88-92.

ურუმაძე, აკაკი. 2018. *ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში*. თბილისი: პროგრამა „ლოგოსი“.



Lela Chotalishvili

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

### **Legendary Aia and related lexical formatives against the background of linguistic data**

*Key words: The Argonaut legend, the legendary Aia, the Colchian Heritage of Helios, linguistic data.*

The legendary Aia and the origin of the Colchian descendants of Helios are very important for understanding of the formation of the Argonaut legend.

Some of the earliest terms related to the legendary Aia may imply links with the Kartvelian linguistic environment. What accounts for this fact?

It's doubtless that the myth itself was formed within the Greek tradition. This is attested by the majority of names related to the myth as well as by archeological discoveries.

It is possible that the myth was developed in the region of the Hellespont. It is likewise logical to suppose that that the development of the myth in the Hellespont to a certain extent reflected the actual episodic contact or contacts that existed between the Kartvelian Black Sea environment and the Mycenaean world.

We could go even further and state that appearance of the so-called Colchian formatives in the earliest versions of the myth could be the result of an actual expedition to the Mycenaean period.





რეცენზიები



## ნიკოლოზ შამუგია

### „ბრინჯაოს რელიეფი ოლიმპიიდან კენევისისა და კენტავრების გამოსახულებით“

Harvard Studies in Classical Philology, vol. 109, 2017

ნიკოლოზ შამუგიას სტატია - „A Bronze Relief with Caeneus and Centaurs from Olympia“ („ბრინჯაოს რელიეფი ოლიმპიიდან კენევისისა და კენტავრების გამოსახულებით“) შედგება 22 გვერდისგან. ნაშრომს თან ერთვის გამოყენებული ლიტერატურის შთამბეჭდავი ნუსხა. სტატია გამოქვეყნებულია თანამედროვე კლასიკურ ფილოლოგიაში არსებული მაღალრეიტინგული ჟურნალის Harvard Studies in Classical Philology-ის 109-ე ტომში (გვ. 31–61). აღნიშნული ფაქტი თავისთავად მეტყველებს ნაშრომის ფარგლებში ჩატარებული კვლევის აქტუალობასა და შესრულების მაღალ აკადემიურ ხარისხზე.

სტატია ეხება ბერძნული მითოლოგიის ერთ-ერთი პოპულარული თემის, თესალიური კენტავრომახიის, ასახვის პრობლემატიკას ძველ ბერძნულ ვიზუალურ ხელოვნებაში. კონკრეტულად, მითის საკვანძო ეპიზოდს – ორი კენტავრის მიერ ლაპითი გმირის კენევისის მიწაში ჩამარხვასა და მოკვდინებას. აღნიშნული სცენა განსაკუთრებულად პოპულარული აღმოჩნდა როგორც პრე, ისე პოსტკლასიკური ძველი ბერძნული ვიზუალური ხელოვნებისათვის, რასაც ადასტურებს ზემოაღნიშნული სცენის არაერთი რეპრეზენტაციის არსებობა. ნიკოლოზ შამუგიას სტატიის კვლევის საგანს კი წარმოდგენს

არქაული პერიოდის ბრინჯაოს რელიეფი, რომელიც აღმოჩენილ იქნა ოლიმპიაში 1937 წელს. ეს უკანასკნელი ბერძნულ ვიზუალურ ტრადიციაში კენევსის კენტავრების მიერ მოკვდინების ეპიზოდის უადრეს გამოსახულებას წარმოადგენს. რელიეფი თარიღდება ძვ. წ. 630 წლით და, როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, იგი მრავალმხრივ არის საინტერესო. უმთავრესად რამდენიმე მხატვრულ-კომპოზიციური ასპექტით, რომლებიც არსებითად გამოარჩევს მას როგორც არქაული, ისე კლასიკური პერიოდის ამავე ეპიზოდის ამსახველი სხვა ვიზუალური არტეფაქტებისგან.

სტატია სტრუქტურულად გამართულია. იგი შედგება შესავლის, ძირითადი ნაწილისა და დასკვნისგან. შესავლის ფარგლებში ავტორი მიმოიხილავს კენტავრებისა და კენევსის დაპირისპირების მითს; მისი ასახვის მასშტაბებსა და თავისებურებებს არქაული და პოსტარქაული ეპოქის ბერძნულ სახვით ხელოვნებში. ამ კონტექსტში იგი ფოკუსირდება ბრინჯაოს რელიეფზე ოლიმპიიდან. დეტალურად აღწერს და აანალიზებს მასზე გამოსახულ სცენას, მონაწილეებსა და შესაბამის სივრცულ გარემოს. ამ მასშტაბური შესავალი თეორიული ნაწილის ფარგლებში ახალგაზრდა მკვლევარი გამოყოფს იმ თემატურ – კომპოზიციურ თავისებურებებს, რაც უნიკალურს ხდის ბრინჯაოს რელიეფს. კონკრეტულად: გამოსახულების აბსოლუტურ სიმეტრიულობასა და ცენტრალური გმირის, კენევსის, რეპრეზენტაციას ფარის გარეშე და ორი მახვილით. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ძლევამოსილი ლაპითი გმირის ამ ფორმით გამოსახვა გარკვეულწილად არათანმიმდებრულია და იგი არ მეორდება კენტავრომახიის ამავე ეპიზოდის ამსახველ როგორც არქაული, ისე კლასიკური პერიოდის სხვა ბერ-

ძნულ რეპრეზენტაციებში. ამდენად, სტატიის მთავარ კითხვას წარმოადგენს, მოიძებნოს ლოგიკური და არგუმენტირებული ახსნა გამოსახულების არატრადიციული კომპოზიციური და სტილისტური თავისებურებებისათვის.

სტატიის ძირითად ნაწილში ნიკოლოზ შამუგია ვრცლად და დეტალურად მიმოიხილავს ყველა იმ მეცნიერულ ჰიპოთეზას, რომელიც გამოითქვა გამოსახულების კომპოზიციური არათანმიდევრულობისა თუ თავისებურებების ასახსნელად. ავტორი არ ეთანხმება საყოველთაოდ გაზიარებულ მოსაზრებას და სვამს ლოგიკურ კითხვებს, რომლებიც პასუხგაუცემელი რჩება მიღებული მოსაზრების ფარგლებში. ამ ფონზე ახალგაზრდა მკვლევარი აყალიბებს სტატიის მისეულ ცენტრალურ ჰიპოთეზას. იგი მიიჩნევს, რომ ორი მახვილის მოტივი და კომპოზიციის სიმეტრიულობა უნდა აიხსნას არტეფაქტისთვის დამახასიათებელი მკვეთრი აღმოსავლური სტილით, რომელსაც ანალოგი არა აქვს კენევისისა და კენტავრების დაპირისპირების ამსახველ სხვა ბერძნულ რეპრეზენტაციებში. როგორც ავტორი აღნიშნავს, ეს ახლო აღმოსავლური სტილი გამოიხატება სწორედ კომპოზიციის აბსოლუტურ სიმეტრიულობაში, პროპორციულობასა და სტატიკურობაში, რის ფარგლებშიც წარმოდგენილია ლაპითი გმირი ორ ძლიერ მოწინააღმდეგე შორის. დაპირისპირების მსგავსი რეპრეზენტაცია კი ორი პოპულარული აღმოსავლური მოტივის პირდაპირი ადაპტაციის შედეგია. ეს მოტივებია: ა) „ცხოველთა ბატონი“ და ბ) „ორნი ძლევენ ძლევა მოსილ მოწინააღმდეგე“.

მკვლევარი დეტალურად მიმოიხილავს თითოეულ აღმოსავლურ მოტივს, მათ ძირითად სტილისტურ მახასიათებლებს შესაბამისი არტეფაქტების მოხმობით. ამ უკანასკნელთ

კი უპირისპირებს საკვლევ გამოსახულებას. თანმიმდევრული და ლოგიკური მსჯელობის ფარგლებში აჩვენებს, თუ როგორ წარმოაჩენს თითოეულ მოტივს ბერძენი ხელოვანი კენტავრებისა და კენევსის მისეული მხატვრული ინტერპრეტაციისას. სტატიის ავტორი სრულიად ცხადი სტილისტურ-კონცეპტუალური პარალელების ჩვენებით ასაბუთებს ზემოთ მის მიერ მოყვანილი ჰიპოთეზის, ბრინჯაოს რელიეფის აღმოსავლური იკონოგრაფიის ორი მოტივის შერწყმისა და ადაპტაციის შედეგად შექმნის, სისწორეს. ნიკოლოზ შამუგიას ყურადღების მიღმა არ დარჩენია ის ფაქტი, თუ როგორ შეიძლებოდა აღმოსავლური გავლენები ასე მძაფრად შესულიყო არქაული პერიოდის ბერძნულ სახვით ხელოვნებაში. ახალგაზრდა მკვლევარი დაწვრილებით მსჯელობს აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით და დეტალურად მიმოიხილავს ყველა იმ გზასა თუ ფორმას, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელი გახდა ორი სამყაროს კულტურული კვეთა.

სარეცენზიო ნაშრომის განსაკუთრებულ ღირსებას წარმოადგენს ჩატარებული კვლევის მაღალი აკადემიური სტანდარტი. ეს უკანასკნელი გამოიხატება საკვლევ და არასაკვლევ მონაცემების სისტემურ და ამომწურავ ანალიზში; აგრეთვე მასთან კავშირის მქონე მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო ლიტერატურის (მათ შორის როგორც **აკადემიური**, ისე თანამედროვე გამოკვლევები) სისტემატიზაციაში, დეტალურ მიმოიხილვასა და სამეცნიერო ათვისებაში. ამ ყველაფერს თან ერთვის ახალგაზრდა მკვლევრის შესანიშნავი სამეცნიერო ალღო, ლოგიკური და ანალიტიკური მსჯელობა, საკუთარი პოზიციის მკვეთრი დაფიქსირება და შემდგომში მისი არგუმენტირებული დასაბუთება. ცალკე აღნიშვნის ღირსია სტატი-



ის მაღალი აკადემიური და მხატვრული ინგლისური, რომლის ფარგლებში წარმოდგენილი საკვლევი საკითხი საინტერესო და გასაგებია არ მხოლოდ კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალისტებისათვის, არამედ მკითხველთა ფართო წრისთვისაც, რაც, ჩემი აზრით, ნაშრომის უდიდესი ღირსებას წარმოადგენს.

მიმაჩნია, რომ ნიკოლოზ შამუგიას სტატია მნიშვნელოვანი მონაპოვარია კენტავრომახისა და, ზოგადად, ძველი ბერძნული ეპიკური ხელოვნების ქართველი და უცხოელი მკვლევრებისათვის. ამავდროულიად, იგი კლასიკური ფილოლოგიის ქართული სკოლის მიღწევა და აღიარებაცაა. რამდენადაც, სწორედ, ამ უკანასკნელის წაიღში ყალიბდებიან ისეთი ახალგაზრდა და პერსპექტიული მკვლევრები, როგორც გახლავთ ნიკოლოზ შამუგია.

### **ანა ცანავა**

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის  
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის  
დოქტორანტი

## მაია ბარნაველი

### სიტყვა „ხალენის“ ეტიმოლოგიისთვის

(გამოხმაურება სამეცნიერო კონფერენციაზე წაკითხულ მოხსენებაზე)

2016 წელს თსუ საერთაშორისო კონფერენციაზე, რომლის სათაური იყო „ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა განვითარების პერსპექტივები...“ მისმა ორგანიზატორმა და ხელმძღვანელმა ფილოლოგიის დოქტორმა ნ. ბეპიევა წაკითხა მოხსენება „ქართულ-ოსური ენობრივი ნასესხობანი“. „ოსურიდან ქართულში გადასული სიტყვების“ ჩამონათვალში ის გვაწვდის ინფორმაციას რამდენიმე ლექსემის ოსური ენიდან ქართულში ნასესხობისა, რაც არადამაჯერებლად მიგვაჩნია და გვინდა ამის შესახებ ჩვენი მოსაზრება წარმოვაჩინოთ.

ნ. ბეპიევი წერს, რომ ქართული ლექსემა „ხალენი“ მომდინარეობს ოსურიდან: „ოსურში არსებობს ლექსემა *xælyn/xælin* თხელი (თხის, ხბოს) ტყავი; *xælynkærc* - თხელი ტყავისგან დამზადებული კორსეტი, რომელსაც მოხუცი ქალები იცვამდნენ. *xælyn/xud* თხელი ტყავის ქუდი (ერთ-ერთი დიგორელი ინფორმატორის თქმით, *xælin* = *wæszar* ხბოს ტყავია - ბეწვის გარეშე)...“ მკვლევარი იმოწმებს ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში<sup>1</sup> მოცემული სიტყვის - ხალენის- განმარტებას

---

<sup>1</sup> ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1964

„მატყლის უხეში ქსოვილი“, / ცხერის ტყავის მოსასხამი“, მსგავსი მნიშვნელობა აქვს მოყვანილი ნ. ბეპიევს ძველი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონიდანაც<sup>2</sup>: „ხალენი-წამოსასხამი ტყავი, ქურთუკი, „დაიფარა პირი თვისი ხალენითა“ (III მეფ. 19, 13)“; მასვე (ნ. ბეპიევს) აქვს ციტირებული „შუშანიკის წამებიდან“ შესაბამისი წინადადება, სადაც სიტყვა „ხალენია“ გამოყენებული და ასკვნის, რომ რადგან ოსურადაც და ქართულადაც თითქმის იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას, ამიტომ ქართულში ოსურიდან არის ნასესხები. ამავე კონფერენციის „მასალებში“ დაბეჭდილ ანოტაციაში ვკითხულობთ: „როგორც ჩანს, ოსურიდან გადმოსული **xælyn/xælin ხალენი** იდენტური მნიშვნელობით იხმარებოდა ძველქართულში.“<sup>3</sup> ინგლისურენოვან რეზიუმეშიც შესაბამისი დასკვნაა მოცემული: „...in Georgian the word **xælyn/xælin** borrowed from Ossetian had the identical meaning.“<sup>4</sup>

სიტყვის ეტიმოლოგიის კვლევისას ამგვარი მსჯელობა მოკლებულია აკადემიურობას: ოსური უდამწერლობო ენა იყო, როცა ქართულ ენაში დაფიქსირებულია სიტყვა წერილობით ძეგლებში. თუ ორ განსხვავებულ ენაში დაახლოებით იდენტური მნიშვნელობა აქვს ერთნაირი ჟღერადობის სიტყვებს, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ ოსურიდან შემოვიდა ქართულში ეს ლექსიკური ერთეული: არავინ იცის ოსური ენა რაგვარი იყო, ვთქვათ, მეხუთე საუკუნეში, როცა შუშანიკის წამება იწერებოდა ან როცა ბიბლია ითარგმნებოდა ქართულად (რადგან იქ - ბიბლიის ტექსტში - არის არაერთხელ

<sup>2</sup> აბულაძე 1973

<sup>3</sup> ბეპიევი, მასალები 2016, 26a

<sup>4</sup> ბეპიევი, შრომების კრებული, 2016, 50; ბეპიევი, მასალები, 2016, 28

ნახსენები ელია წინასწარმეტყველის ხალენი). და, როგორც აღვნიშნეთ, ნ. ბეპიევს დამოწმებული აქვს ასევე ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონიდან“ შესაბამისი ციტაცია, რომ ეს სიტყვა ჯერ კიდევ ბიბლიაშია ნახსენები. ქართულად ბიბლია, როგორც ეს უკვე დადგენილია, ბერძნულიდან ითარგმნებოდა.

როგორც ენათმეცნიერის - ნელი მახარაძის - კვლევაში<sup>5</sup> მოცემული, სეპტუაგინტას ტექსტში დასტურდება ბერძნული *μολαή* (მელოტე)-რომელიც ნიშნავს ცხვრის ტყავს, დაუმუშავებელს, ბეწვიანს, ასევე, ცხვრის ტყავის ბეწვიან ქურთუკს, მსხვერპლად შეწირული ცხვრის ტყავსაც<sup>6</sup>-რომლის ეკვივალენტი ქართულ ბიბლიაში არის **ხალენი**. ნ. მახარაძემ გაარკვია, რომ ამ სიტყვის - ხალენის - ეკვივალენტი ებრაულ ბიბლიაში არის 'adderet'<sup>7</sup>- ბეწვიანი მოსასხამი, რომელსაც ზოგი მკვლევარი უკავშირებს აქადურ 'udru'-ს, რაც აქლემს ნიშნავს. ხოლო „მტიერს, უთმოს, თავტიტველს“ - რა მნიშვნელობაც მიიღო ქართულ ენაში ამ ბერძნულმა სიტყვამ - მელოტე// მელოტი- შეესაბამება ებრაული 'qereah'<sup>8</sup>.

ახალი აღთქმის ბერძნულ - ინგლისური სემანტიკური ლექსიკონის შემდგენელნი სიტყვასთან *μολαή* - დაკავშირებით აკეთებენ შენიშვნას, რომ ზოგიერთ ენაში მნიშვნელოვანია განსხვავება ბეწვიან ცხვრის ტყავსა - მელოტსა - და ცხვრის იმ ტყავს შორის, რომელსაც ბეწვი გაცლილი აქვს და

<sup>5</sup> მახარაძე 2005 გვ. 203-208

<sup>6</sup> იქვე, გვ.203

<sup>7</sup> იქვე, გვ. 207

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 207

სათანადო დამუშავების შემდგომ პერგამენტის შემცვლელად გამოიყენებოდაო.<sup>9</sup>

ამ სიტყვის ეტიმოლოგიის კვლევისას ვნახეთ, რომ ბერძნულ თესაურულში არის მსგავსი ჟღერადობის სიტყვა - ბერძნულად *χλαίνα*<sup>10</sup> ცალსახად წინარე-ბერძნული ენაა და ნიშნავს ზედა სამოსელს, მოსასხამს, რომელსაც თავდაპირველად მამაკაცები იცვამდნენ. ძველბერძნულ-რუსულ ლექსიკონში<sup>11</sup> ის განმარტებულია როგორც ზედა თბილი მოსასხამი, ასევე დასაფარებელი, საბანი.

ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის<sup>12</sup> მეხუთე ტომში მოცემულია განმარტება, რომელსაც მოსდევს შესაბამისი ამონარიდი ბიბლიიდან:

*χλαίνα*, იჟ, ი- სამოსელი (// ქლამინდი, მ.ბ.):

διςσὺν χλαίνας ἐπιίησε τῷ ἀνδρὶ ἀτῆς, ἐκ δὲ βύσσοις καὶ πορφύρας ἐάτη ἔνδματα. ქართული თარგმანი: „მრჩობლი **ქლამინდი** უქმნა ქმარსა თვისსა, ბოსონისაგან და მოწეულისა - თავისა თვისსა სამოსელი// მრჩობლი **სამოსელი და ქლამინდი** უქმნა ქმარსა თვისსა, ბოსონისაგან და მოწეულისა-თავისა თვისსა სამოსელი//...მრჩობლი **სამოსელი** უქმნა ქმარსა თვისსა, ხოლო ბოსონისგან და პორფირისა - თავისა თვისსა სამოსელი“ (იგავთა, 31, 22).<sup>13</sup> როგორც ვხედავთ აქ ბერძნული *χλαίνα* გადმოსულია როგორც **ქლამინდი/სამოსელი და ა რ ა - ხალენი**.

<sup>9</sup> იქვე, გვ. 207-208

<sup>10</sup> Beekes 2010

<sup>11</sup> Дворецкий 1958

<sup>12</sup> ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, 2007, V

<sup>13</sup> ბიბლია, ძველი აღთქმა, 2018, 2152

შესაძლოა ეს სიტყვა იყოს ქართველურიდან<sup>14</sup> (რამდენადაც წინარებერძული მოსახლეობის ენად მეცნიერთა ნაწილი მიიჩნევს<sup>15</sup> ქართველურ ენას) შესული წინარებერძულში, რადგან ბერძული „ხლინა“ სრულიად ბუნებრივად გადმოვიდოდა ასევე (ამავე ფორმით) ქართულში და არ იყო საჭირო ასოების „ხანისა“ და „ლასის“ შორის ასო „ანის“ ჩასმა და „ხლინას“ „ხალენად“ წარმოთქმა ან გადაკეთება. ეს არ არის ქართული ენის ბუნებისთვის დამახასიათებელი ფონეტიკური ცვლილება, თუმცა ჩვენ არაფერს ვამტკიცებთ, უბრალოდ, ვვარაუდობთ. თანაც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ქლამინდი-რაც ბერძული χλαίνα-ს ეკვივალენტი ჩანს ქართულში, არ ნიშნავს ხალენს. საჭიროა ასევე ცოდნა იმისა, ბერძული ენის ფონეტიკისთვის რა იყო ბუნებრივი - ვთქვათ, თუ არის სიტყვა „ხალენის“ ბერძნულ ფონეტიკაში გადასვლა „ხლინად“ და არა „ხალენად“

<sup>14</sup> ამ მხრივ საინტერესოდ მიგვაჩნია მკვლევარების ქეთევან ჯერვალიძისა და ნინო პეტრიაშვილის მოსაზრება, რაც ეტიმოლოგიურ კვლევას ეყრდნობა - სიტყვა „კვირტის“ შესახებ: „შესაძლოა, kurt/kut ძირები, მართალაც **საერთო ქართულიდან წინარებერძულის მეშვეობით არის ძველბერძულში შესული და შედეგ უკანდაბრუნებული**, მაგრამ დერივაციის პროცესების ასეთმა მსგავსებამ გაგვაოცა, დაგვაბნია. დამაინც, შინაგანი ხმის კარნახით, ლექსემა კვრტი-ი უკვე ბერძულიდან შემოსული გვგონია. თუმცა, მას კვირტის თანამედროვე გაგება საქართველოში უნდა შესძენოდა, ყოველ შემთხვევაში სინურ მრავალთავზე ადრე. ..იხ. ჟურნალი „ქართველოლოგია“, 4, 2016, გვ.80-81.

<sup>15</sup> .იხ. J. Furnée, *Vorgriechisch-Kartvelisches. Studien zum ostmediterranean Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie*, Leuven 1979; E. J. Fur-née, *Paläokartvelisch-pelasgische Einflüsse in den indogermanischen Sprachen*, Leiden 1986; გორდეზიანი, რისმაგ, 1985. *წინაბერძული და ქართველური, თბილისი; გორდეზიანი, რისმაგ, მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები, თბილისი 2007-2008; კვაშილავა, გ, 2014, პროტოქართველების, საერთოქართველური ენისა და წარწერების შესახებ.გვ. 5-36*

უფრო ბუნებრივი და მოსალოდნელი. ვფიქრობთ, ასო „ა“-ს დაკარგვა არ არის მოსალოდნელი „ხ“-სა და „ლ“-ს შორის, რადგან ბერძნული ფონეტიკისთვისაც (ქართულის მსგავსად) ბუნებრივია როგორც „ხალ“ ბგერათმეხიტიყვება, ასევე „ხლა“...

ყოველ შემთხვევაში, ბიბლია, „შუმანიკის წამება“, „მოციქულთა საქმე“ და სხვა ძეგლები აჩვენებს ამ სიტყვის ქართულ ენაში არსებობას უადრესი პერიოდიდან (საიდანაც თვალის მიდევნება შეგვიძლია) და შემდეგაც, როგორც ჩანს, რადგან ეს სიტყვა უკვე იყო დამკვიდრებული, აღარ შეცვლილა.

თუმცა, ფორმა „მელოტე“<sup>16</sup> მოსასხამის მნიშვნელობით დასტურდება „საბა პალესტინელის ცხოვრებაში“, რომელსაც კ. კეკელიძე VIII საუკუნის მეორე ნახევრით ათარიღებს: „მოილო მელოტი თჳსი და დაუგო წინაშე მათსა“<sup>17</sup>. როგორც ვხედავთ, აქ ბერძნული სიტყვა მელოტე//მელოტი (რაც ბიბლიაში ცალსახად ხალენად ითარგმნებოდა) უცვლელად არის გადმოსული ქართულ ტექსტში. ნ. მახარაძე<sup>18</sup> განიხილავს როგორ შეიცვალა ბერძნული წარმომავლობის „მელოტე“-მ მნიშვნელობა და ქართულში დამკვიდრდა მელოტის-თავზე თმის არმქონე ადამიანის - მნიშვნელობით.

დავუბრუნდეთ ისევ სიტყვა „ხალენს“: ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ქართულენოვანი ძეგლებიდან მოყოლებული-ამ სიტყვას დღემდე არ შეუცვლია მნიშვნელობა. ნ. ბეპიევის მიერ ძველი ქართული ენის ლექსიკონიდან მოყვანილი ნიმუშების გარდა, ეს სიტყვა გვხვდება ძველ ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში, საყურადღებოა, რომ უმეტესად ხალენი

<sup>16</sup> მახარაძე 2005, 205

<sup>17</sup> კეკელიძე 1946, 148

<sup>18</sup> მახარაძე 2005, 205

არის წმინდა მოსასხამის მნიშვნელობით, უფრო ხშირად ის ელია წინასწარმეტყველთანაა დაკავშირებული, (მოგვყავს ქართული ტექსტებიდან ის ამონარიდები, სადაც გვაქვს სიტყვა „ხალენი“, დავალაგეთ ბრუნვების მიხედვით):

ხალენი:

1. „შენ თანა არს ამას ქალაქსა შინა სამოსელი ქრისტესი, ყოვლად ზეგარდამო ქსოვილი, რომელი ჯუარისმცემელთა მათ იხუედრეს ჩრდილოსა ამას ქალაქსა შინა დაფარეს და აწ შვილნი მათნი არიან, ვინ უწყის, თუ ადგილიცა იცოდენ. ხოლო ჟამი მისი მერმე არს არს-ოდეს გამოჩნდეს დიდებით ქუეყანასა ზედა. ეგრეთვე **ხალენი ელიამსი** აქვე დამარხულ არს”<sup>19</sup>

2. არს სხუადც ძალითა შემოსილი მრჩობლი იგიცა **ხალენი ელიამსი** ამას ქალაქსა შინა ჳელთა შინა საკურთხეველისა სიმტკიცისა ქუეშე ქვათა შინა ულპოლველად ვიდრე ჟამადმდე მისა...// და არს სხუადც ძალითა შემოსილი მრჩობლი ამასვე ქალაქსა შინა ჳელთა შინა ჩუენთა, არს საკურთხეველისა სიმტკიცესა შინა ქვათასა ხალენი იგი ელიამსი უპოვნელად ვიდრე ჟამადმდე მისსა.<sup>20</sup>

3. ...მეორემან ამან ელისე არათუ **ხალენი** მოილო **ელიამსი**, არამედ ფრიად უმაღლესი და უზეშთაესი მარჯუენე იგი განმაცხოველებელი, მწერალი მაღალთა მათ ღმრთისმეტყუელებათად. ესე აღილო ნაწილად მკვდრობისათვისა მრჩობლსა მას თანა და განმაცხოველებელსა სულსა არათუ იორდანე განაპო სამეზის ცემითა **ხალენისადათა**, არამედ ფრიად იორდანი-

<sup>19</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, I, 1963, 87

<sup>20</sup> იქვე, ტ I, 130



სა უმდიდრესნი და უღრმესნი მდინარენი საღმრთოთა წერილთანი მადლითა წმიდისა მის მარჯუენისადათა.<sup>21</sup>

ხალენისა:

1.[წმ. შუშანიკს] **სასთაულაკი** ერთი **ხალენისა**მ უცნ სასთულნით კერძო<sup>22</sup>..

2....მე ვხედავ რამეთუ არს ამას ქალაქსა სასწაული ერთი, სამოსელი ძისა ღმრთისა. და **ხალენისა მის ელიაძისა** ყოფად ვიეთმე აქად თქუეს. <sup>23</sup>

3. უმრავლესნი ამათნი არცაღა **ხალენისა** და თხის ტყავები-სა მომგებელ იყვნეს.<sup>24</sup>

4. გამოიკითხა მან ზედამიწევნით ვნებათათჳს ქრისტესთა და **ხალენისა ელიაძისა**.<sup>25</sup>

ხალენისადათა<sup>26</sup>:

...მეორემან ამან ელისე არათუ **ხალენი** მოიღო **ელიაძი**, არამედ ფრიად უმაღლესი და უზეშთაესი მარჯუენიეგი განმაცხოველებელი, მწერალი მაღალთა მათ ღმრთისმეტყუელ-ებათად. ესე აღიღო ნაწილად მკვდრობისათჳსისა მრჩობლსა მას თანა და განმაცხოველებელსა სულსა არათუ იორდანე განაპო სამეზის ცემითა **ხალენისადათა**, არამედ ფრიად იორდანი-სა უმდიდრესნი და უღრმესნი მდინარენი საღმრთოთა წერილთანი მადლითა წმიდისა მის მარჯუენისადათა.<sup>27</sup>

ხალენითა (ხალენი):

<sup>21</sup> მკ.ქართ. აგიოგრ. ძეგლები, II, 1967, 131-132;

<sup>22</sup> იქვე, .I, 1963, 25

<sup>23</sup> იქვე, I, 1963,133

<sup>24</sup> იქვე, III,1971, 94

<sup>25</sup> იქვე, IV, 1968, 353

<sup>26</sup> იქვე, ტ. II, 131, 26-“ცხოვრებად და მოქალაქობად წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გიორგი მთაწმიდელისა“ (გვ. 106-207)

<sup>27</sup> იქვე, ტ.II, 1967, 131-132

1. მწუხარე იქმნნეს ოდესმე ისრაჴლიტელნიცა, რაჴამს იგი აღიტაცა ზეცად ელია, არამედ ნუგემინის სცემდა განშორებასა მისსა ელისე, **ხალენითა მოძღვრისადათა** შემკობილი<sup>28</sup>.

2. ესე სასწაული არა უმცირეს არს, რაჴამს იორდანე განაპო ელისე **ხალენითა ელიადისითა** და ვთქუა რამე შეკადრებით, მუნ **ხალენი** იყო შემცუველი ჳორცთა მათ დიდისა წინასწარმეტყუელისათა და მრჩობლ მიმღებელსა სულისა საწინასწარმეტყუელოდსასა აჴუნდა ელისეს...<sup>29</sup>

ხალენებითა:

ვითარცა მიიწია მუნ [ყრმაჲ], იხილა ტალავარი იგი და კაცნი შემოსილნი ხალენებითა უცხოთა მეუდაზნოეთადათა. <sup>30</sup>

ასევე საინტერესო სურათს გვიჩვენებს ბერძნული და ნათარგმნი სასულიერო ლიტერატურა, მაგალითად, თეოფილე ხუცესმონაზონის მიერ ნათარგმნ მეტაფრასულ საკითხავში<sup>31</sup> (სვიმონ მანდრელი-მესუეტე, 1-ლი სექტემბერი) ვკითხულობთ: “სხუანი კუალად მოეხუეოდეს ფერჳთა მათ ნეტარისათა...და რომელნიმე კუალად ისწრაფოდეს **ხალენსა** მას წმიდისასა შეხებად. რამეთუ ესე იყო სამოსელი მისა, რომელ არს **ტყავი ცხოვართაჲ**. რომელი იგი სრულიადსა მას კურთხევასა მიღებად გონებდეს კაცისა მის ღმრთისასა“...“-საინტერესოა, რომ განმარტებულიც არის აჴ ეს სიტყვა. ბერძნულ დედანში<sup>32</sup> სიტყვას განმარტება არ ახლავს, მაგრამ სხვა ხელნაწერით (K-4) მოღწეულ ამავე საკითხავში(რომელი გვიანდელია, ხოლო S-384 ხელნაწერს აკლია ეს საკითხავი) სიტყვა „ხალენის“ ნაც-

<sup>28</sup> იქვე, ტ. II, 1967, 191

<sup>29</sup> იქვე, ტ. III, 1971, 136

<sup>30</sup> იქვე, ტ. I, 1963, 325,

<sup>31</sup> ათონ. 20, გვ. 7v

<sup>32</sup> Migne, 1903 t.114, col.348

ვლად გვხვდება „ტყავი“: „და კუალად უმრავლესნი რაჟამს შეეხიან ტყავსა მას, რომლითა შემოსილ იყო იგი, რამეთუ ტყავისა იყო სამოსელი წმიდისაჲ, დიდსა კურთხევასა მიერ მიღებად ჰგონებდიან“.<sup>33</sup> // Οἱ πολλοὶ δὲ εἰ καὶ τῆς θοῖαῖς, ἦν οὐτως περιέκειτο, ψάσσειαν μόνον, (αὐτο γὰρ ἦν ἔνδυμα τῷ ἁγίῳ), πᾶσαν τρυγῆσαι τὴν εὐλογίαν ἐνόμιζον.

უდაბნოს მრავალთავის<sup>34</sup> თხზულებაში „კსენებაჲ წმიდისა ანტონისი“<sup>35</sup> კვითხულობთ: „და სერაპიონს მიეცით ერთი **ხალენი**, და რომელი-იგი დავირეცე სამოსელი, რომელიცა-იგი მან მომცა ცოცხალი, ჩემ-თანა დაძუელდა“.<sup>36</sup> უდაბნოს მრავალთავში შემორჩენილ თხზულებებს ა. შანიძე IX-X საუკუნეებით ათარიღებს.<sup>37</sup>

საერთოდ, საფრთხილოა ოსური ენიდან ქართულში ნასესხობების ძიება, როცა არ ვიცით დანამდვილებით, რომ, როცა ქართულ ენაში არსებობდა ესა თუ ის ლექსემა - და ეს დასტურდება წერილობითი ძეგლებით - ოსური ენაში უკვე იყო თუ არა ეს სიტყვა, რადგან ის უდამწერლობო ენა იყო. ოსური ენა, როგორც თავად ენათმეცნიერები წერენ, არის ირანულის სხვადასხვა დიალექტის კონგლომერატი და თუ ქართულში გადმოსულია, ვთქვათ, რომელიმე ირანული დიალექტიდან სიტყვა, ჯერ ესეც სამტკიცებელია - რატომ არ შეიძლება ზოგი სიტყვა ქართულიდანაც შესულიყო, ვთქვათ, იმავე ირანულში, (სრულიად არასარწმუნოდ გამოიყურება, მაგალითად, სიტყვა „სულგუნის“ ოსურიდან წარმომავლობის შესახებ ოსი

<sup>33</sup> გოგუაძე 1986, გვ.33

<sup>34</sup> „უდაბნოს მრავალთავი“ 1994 წ.

<sup>35</sup> იქვე, 75-101

<sup>36</sup> იქვე, გვ. 100,

<sup>37</sup> იქვე, გვ. 6,

აკადემიკოსის ვასილ აბაევის ვარაუდი, რაც აკადემიკოს მზია ანდრონიკაშვილს<sup>38</sup> თავის წიგნში - „ირანული ნასესხობები“ - მოუყვანია).

სიტყვა ხალენის შესახებ მსჯელობისას მკვლევარი არაფერს ამბობს ირანულში თუ დასტურდება ეს სიტყვა, რომელიც შემდეგ შემოვიდა ოსურში და ამ გზით - ქართულში. ამ ენის მცოდნე სპეციალისტებთან კონსულტაციის შედეგად კი გაირკვა, რომ ირანულში ეს ერთეული არ არის. ასე რომ ყოფილიყო, მკვლევარი ნ. ბეპიევისგან მოსალოდნელი იქნებოდა აღენიშნა, ირანულად როგორ არის სიტყვა „ხალენი“. რადგან სხვა შემთხვევებში, როცა ის გამოთქვამს ვარაუდს სხვა სიტყვების ოსურიდან ქართულში სესხებაზე, ამ გზას გვიჩვენებს: როგორ იყო ირანულად, შემდეგ - ოსურად და შემდეგ ქართულ ენაში როგორ გადმოვიდა. თუმცა არადამაჯერებელია ნასესხობის ეს გზა: რა მასალა არსებობს, რომ ეს სიტყვები (რომლებსაც ქვემოთ მოვიყვანთ - როგორც ნ. ბეპიევის ნაშრომშია მოცემული ოსურიდან არის ნასესხები ქართულში-) უშუალოდ ირანულიდან/საშ. სპარსულიდან არ შემოვიდა ქართულში და არა - ოსური ენის გავლით? ამგვარ მტკიცებას უნდა ჰქონდეს მეცნიერული საფუძველი, რაც ოსური ენის შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, არ გვაქვს.

ასევე ნაკლებად სარწმუნოდ მიგვაჩნია ამგვარად წარმოჩენილი ტოპონიმ „ხურვალეთის“ დაკავშირება მხურვალეებასთან და მზესთან, როგორც მკვლევარი წერს: „xur/xor 1. მზე, მზიანი; 2. გადატ. მნიშვნ. ბედნიერება;...ძველი ირანულიდან შესული ძირი hwar ოსურში გვადლევს xwar ფორმასაც. სხვა ინდოევროპულ ენებში ასევე გვაქვს ორივე ფორმა **xur**, **xvar**

<sup>38</sup> ანდრონიკაშვილი 1966, 57

(ქურთული, იაღნობი და სხვ.). ქართულში ზმნა „ხურს“, მასდარი - „მხურვალე“, სადაურობის მაწარმოებლებით მიღებული სახელი „მხურვალეთი-ხურვალეთი“<sup>39</sup>. ხოლო „შრომების კრებულში“ სადაც დაბეჭდილია ამ კონფერენციის მონაწილეთა მოხსენებები სრულად, ვკითხულობთ: „ძველი ირანულიდან ოსურში შესული xur, ქართულ სიტყვათშეთანხმებაშიც გვხვდება: მხურვალე, გახურებული, ...ქართულში გვაქვს ზმნა ხურ/ ძალიან ცხელდება;.. მხურვალე-ძალიან გაცხელებული, ფუძე 'ხურ' - ზე სადაურობის მაწარმოებლების დართვით მიღებული გეოგრაფიული სახელი მ-ხურვალ-ეთ-ი- ხურვალეთი“<sup>40</sup>.

ჩვენი მხრივ, შენიშვნის სახით ვიტყვით, რომ ცნება „მასდარი“ ნიშნავს საწყისს, ხოლო „მხურვალე“ - არის მიმღეობა და არა - მასდარი. დამაჯერებელი არ არის მოსაზრება, რომ სოფლის სახელი ხურვალეთი მივიღეთ **მ-ხურვალეთ-ი**-დან. გეოგრაფიული სახელის ამგვარად წარმოება - ანუ მასდარი (როგორც ნ. ბეპიევი წერს), არც თუნდაც მიმღეობა + სადაურობის მაწარმოებლები - არ არის დამახასიათებელი ქართული ენისთვის. ერთი რამეც არის: სადაურობის მაწარმოებლების დართვით მიიღება სადაურობის - და არა - გეოგრაფიული - სახელი, ხოლო ხურვალეთი არის გეოგრაფიული სახელი, ტოპონიმი, ქართლის სოფელს ჰქვია. გაუგებარია ისიც, მიმღეობის მაწარმოებელი თავსართი - „მ“ რატომ უნდა დაკარგულიყო... უნდა შევნიშნოთ ასევე, რომ ქართულში სადაურობის მაწარმოებლები არ არის „მ“ თავსართი და „ეთ“ ბოლოსართი. სადაურობის მაწარმოებელია მ-ელ

<sup>39</sup> ბეპიევი, მასალები, 2016, 26 ;

<sup>40</sup> ბეპიევი, შრომების კრებული 2016, 47

თავსართ-ბოლოსართი, ხოლო „ეთ“ სუფიქსი აწარმოებს გეოგრაფიულ სახელებს, (არც სოფელი ხურვალეთია საქართველოში ყველაზე მცხუნვარე, ცხელი და მზიანი ადგილი, რომ ეს ფაქტორი გამხდარიყო მისი სახელდების განმაპირობებელი).

რაც შეეხება ამავე სტატიაში წარმოდგენილ, როგორც მკვლევარი ნ. ბეპიევი წერს, ფუძის გაორმაგებით მიღებულ საკუთარ სახელებს - ხვარამზე და ხოხისმთა, ხვარამზე-როგორც მკვლევარი მიუთითებს, არის მზეთამზე. უნდა ითქვას, რომ მზეთამზე ფუძის გაორმაგებით (რედუპლიცირება-ნაირა ბეპიევი) კი არ არის მიღებული, არამედ ნიშნავს მზეების მზეს, მზეთა შორის მზეს, აღმატებულ მზეს. „მზეთა“ არის არსებითი სახელი - „მზე“ - მრავლობითი რიცხვის ნათესაობით ბრუნვაში. ისევე როგორც გეოგრაფიულ სახელში „ხოხის მთა“ „ხოხ“ (ოსურად „მთა“) არის ნათესაობით ბრუნვაში. ფუძის გაორმაგების ნიმუშებია: ტყე-ტყე, მთა-მთა, ფეხდაფეხ... გაორმაგებული რომ იყოს თუნდაც პირველი ნახევარი - ოსური და მეორე - ქართული, იქნებოდა „ხოხმთა“ (და არა ხოხის მთა). თანაც ამ ვერსიას თუ მივყვებით, გამოდის, რომ „მთის მთა“ არის იმ გეოგრაფიული ადგილის სახელი, რაც არაბუნებრივი ჩანს, ყოველ შემთხვევაში, ქართული ტოპონიმიკისთვის (დარი ალანის შესაბამისი ტერმინი ხომ „ოვსთა კარია“ და არა, მაგალითად, ალანის კარი (ან ოვსთა დარი და ა.შ.). თუ ქართულ ენაში არის სხვათა ენიდან გადმოსული სიტყვა, ის მთლიანად გადმოდის და არა - ნახევარი, ვთქვათ, ბერძნული, ნახევარ-მისი ქართული თარგმანი. ყოველ შემთხვევაში, არც მკვლევარს მოჰყავს (ამ სადაო მაგალითების გარდა) ქართული ენისთვის ამგვარი სიტყვათწარმოების მაგალითები.

მივუბრუნდეთ ქალის სახელს „ხვარამზე“: მართალია, მკვლევარი ნ. ბეპიევი სტატიის დასაწყისში გვპირდება, რომ ისეთ ნასესხობებზე ისაუბრებს, „რომლებზეც ჯერ არავის უმსჯელია“<sup>41 42</sup>, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ამ სახელის ეტიმოლოგიის შესახებ უკვე გამოქვეყნებულია ჯერ კიდევ 1966 წელს აკადემიკოს მზია ანდრონიკაშვილის წიგნში „ნარკვევები ქართულ - ირანული ენობრივი ურთიერთობიდან“. შესავალში მკვლევარი მზ. ანდრონიკაშვილი აღნიშნავს: გათვალისწინებული უნდა იყოს ის გარემოებაც, რომ ქართველურ ენებთან კონტაქტში მყოფი ისტორიულად ცნობილი ზოგი უძველესი ენა (მაგ. მიდიური, სკვითური და სხვ.) ცნობილია მხოლოდ ფრაგმენტული მონაცემებით, ტოპონიმიკური თუ პირთა სახელებით. უნდა ვივარაუდოთ, რომ მათთან ენობრივ კავშირში მყოფმა ქართველურმა ენებმა შემოგვინახა მათი დაკარგული (ან დღეისთვის უცნობი) ლექსიკის ნაწილი.<sup>43</sup> ამ წიგნში მთელი მასალა, როგორც ანოტაციაშია მითითებული, განლაგებულია ირანულ ენათა ისტორიულ - დიალექტოლოგიური კლასიფიკაციის მიხედვით: ძვ. ირანული სიტყვები, ე.წ. სკვითურ-ალანურ-ოსური დიალექტური წრის სიტყვები, საშუალ - ირანულ ეპოქაში შეთვისებული სიტყვები (პართული და საშუალო სპარსული). ცალკეა გამოყოფილი ირანული წარმომავლობის პირის სახელები<sup>44</sup>. სწორედ ამ ირანული წარმომავ-

<sup>41</sup> ბეპიევი, მასალები 2016, 25

<sup>42</sup> ნ. ბეპიევი, შრომების კრებული 2016, 46

<sup>43</sup> ანდრონიკაშვილი 1966, 10

<sup>44</sup> ანდრონიკაშვილი 1966, 4

\* შენიშვნა: თუ ეს დაკარგულია და არ ჩანს, ლოგიკურია ასეთი მოსაზრებაც: იქნებ ნაწილი იმ სიტყვებისა, რაც მართლ ქართველურმა შემოგვინახა, სწორედ ქართველურიდან შევიდა იმ ენებში და არა პირიქით (როგორც ეს

ლობის პირის სახელებშია გამოტანილი „ხუარანძე“. ჯერ მოყვანილია ჯუანშერის ისტორიიდან ციტატა, სადაც ნახსენებია ხუარანძე - ვახტანგ გორგასალის და: „მიუდგა დედოფალი საგდუხტ და შვა ასული, და უწოდა სახელი მისი ხუარანძე“ (და კიდევ სხვა ციტატები ამავე ძეგლიდან). **მზ. ანდრონიკაშვილის მსჯელობა მოგვყავს სრულად: „ხუარანძე“**

ფ. იუსტი<sup>45</sup> ქართულ Xwarandze-ს აიგივებს სომხურ Pharandzem-თან, მაგრამ მის ირანულ ეტიმოლოგიას არ იძლევა. შესაძლოა, ეს იყოს „Xvaranzan“ – „მზე ქალა“ (X(v)ar „მზე“ + „zan“ „ქალი“). შდრ. ფალ. Xvar „მზე“, ავ. Hvar, ახ.სპ. xur, hur, hor; საინტერესო ფორმა გვაქვს დაცული ამ შემთხვევაში სომხ. Paranzem- ის სახით. თავკიდური x(v)//f ირანულში დიალექტურად ენაცვლებიან ერთმანეთს... შესაძლოა ხვარამზეში პირველ ელემენტად გვქონდეს იგივე xvarr და farn – „ბრწყინვალეობა, დიდება“ (და ესუფრო მეტად შესაძლებელიც არის, რადგან სწორედ ამ სიტყვაში გვხვდება პარალელური ფორმები X(v) და F-თი თავკიდურში ქართული ხვარამზე მიღებულია ამ სახელის შემდგომში ქართულად გააზრების ანუ ხალხური ეტიმოლოგიის საფუძველზე.

ჩვენ წინათ ვფიქრობდით, რომ ფორმისათვის ხვარანძე ამოსავალია ქართ. ხვარამზე და ჩვენ, აქ, მამსადაძე საქმე გვაქვს სინონიმურ პარალელთან, ხოლო ხვარანძე - ხვარამზის ფონეტიკური ვარიანტია, მაგრამ, როგორც ჩანს, უძველეს ფორმად უნდა ჩავთვალოთ ხუარანძე. ჯუანშერზე უფრო ადრე, სადაც ეს სიტყვა ამ სახითა გვაქვს, იგი არ უნდა გვხვდებოდეს“<sup>46</sup>

---

მიჩნეულია თუნდაც მზ. ანდრონიკაშვილის ხსენებულ ნაშრომში და მის მიერ მითითებულ სამეცნიერო ნაშრომთა ავტორებთან)?

<sup>45</sup> F. Justi, IN, 181, 91

<sup>46</sup> ანდრონიკაშვილი 1966,511-512



ლექსემა „ხოხ“ კი აღმოჩნდა საერთოქართველური და არა ოსურიდან შემოსული და გეოგრაფიულ სახელად დამკვიდრებული ჩვენს სინამდვილეში. მოგვყავს ციტატა წიგნიდან „ქართულ-ჩერქეზულ-აფხაზური ეტიმოლოგიური ძიებანი“: „ს. ქართვ. ხოხ-„ქვა (რიყის), ქართ. ხოხ-ი „რიყის ქვა“, თუმ. მოხ., ხევს. „სალესავი ქვა“, ზან. (მეგრ.) ხოხულია „ქვიანი მიწა“..საერთო ქართველური „ხოხ“ წინარექართველურ „ჰოჯ“-ძირის სპირანტიზებულ-ასიმილირებული ვარიანტია.“ იქვე არის მოცემული ვარაუდი, რომ ოსურში დამოწმებული „ხოხ“ „მთა“ შეიძლება ნახური სუბსტრატი იყოს, შდრ. ასევე არჩიბ. „ხოხ“- დიდი ქვა.“<sup>47</sup> როგორც მკვლევარ ნ. ბეპიევი ხვარამხეს ეტიმოლოგიის შემოთავაზების შემდეგ, როცა ნახევარი სახელი ოსურია - „ხვარ“ და მეორე ნახევარი მისი ქართული შესატყვისი - მზე, განაგრძობს მსჯელობას: ამგვარადვეა ნაწარმოები კომპოზიტი ხოხისმთა: ამ ტერმინს ხმარობდა ქართველი გეოგრაფი ვახუშტი: ხოხისმთა ეწოდება ადგილს ყაზბეგის მთებიდან მდინარე არდონამდე არსებულ კავკასიის ქედს.“<sup>48</sup> ლოგიკურია ვივარაუდოთ, რომ ეს ადგილი არის ქვალორდიანი, ან მისი ქანები დიდი ქვებისგან შედგება (რადგან რიყის ქვას ნიშნავს ს. ქართ.-ში) და ამიტომ დაერქვა ხოხის მთა.

მომავლისთვის ვისურვებდით, უფრო ღრმა ანალიზის საფუძველზე იყოს შესაბამისი დასკვნები გამოტანილი და მოხსენებული საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციებზე, რადგან ეს შრომები ვრცელდება საერთაშორისო ენებზე, რის

<sup>47</sup> ჩუხუა 2017, 552

<sup>48</sup> ბეპიევი, ნაირა. 48

შედგადაც მცდარი დასკვნები კეთდება თუნდაც ქართულ-ოსურ და ოსურ-ქართულ ენობრივ ნასესხობებზე.

### **ბიბლიოგრაფია:**

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

ათონ. 20, 7v.

ანდრონიკაშვილი, მზია. 1966. *ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან*. თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა.

Beekes, Robert with the assistance of Lucien van Beels. 2010. *Etymological Dictionary of Greek*. Volume one. Brill, Leiden, Boston.

ბეპიევი, ნაირა. 2016. „ნართების ეპოსის კვლევის თანამედროვე პრინციპები და მეთოდოლოგია“. *II საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია - ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა განვითარების პერსპექტივები - მასალები*. თბილისი: უნივერსალი.

ბეპიევი, ნაირა. 2016. „ნართების ეპოსის კვლევის თანამედროვე პრინციპები და მეთოდოლოგია“. *II საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენცია 13-15 ოქტომბერი - ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა განვითარების პერსპექტივები - შრომების კრებული*. თბილისი: უნივერსალი.

*ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, 2007. სიმ. ყაუხჩიშვილის საერთო რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლიანა კვირიკაშვილი, ტ. V, თბილისი: ლოგოსი

*ბიბლია, ძველი აღთქმა, სრული კორპუსი ქართულ ენაზე არსებული ყველა ხელნაწერის // რედაქციის გათვალისწინებით და მითითებით.* 2017. თბილისი: ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი.

გოგუაძე, ნარგიზა. 1986. *ძველი მეტაფრასული კრებულები.* თბილისი: მეცნიერება.

კეკელიძე, კორნელი. 1946. *კიმენი.* II

მახარაძე, ნელი. 2005. ტერმინ „მელოტის“ ეტიმოლოგიასა და თავდაპირველი მნიშვნელობისათვის“. *ლოგოსი. წელიწადული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში*, 3 თბილისი

Migne. *Patrologia Graeca.* t.114, col. 348

აკაკი შანიძე და ზურაბ ჭუმბურიძე, რედ. 1994. *უდაბნოს მრავალთავი.* თბილისი: თსუ-ს გამომცემლობა

*ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი*, VIII, 1964, თბილისი: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა

ჩუხუა, მერაბ. 2017. *ქართულ-ჩერქეზულ-აფხაზური ეტიმოლოგიური ძიებანი.* თბილისი: საარი

*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, I, 1963, თბილისი: მეცნიერება

*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, II, 1967. თბილისი: მეცნიერება

*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, III, 1971. თბილისი: მეცნიერება

*ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, IV, 1968. თბილისი: მეცნიერება

Maia Barnaveli

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

### **The Etymology of the Word “Khaleni”**

**(commentary about the abstract presented on the international Scientific Conference in the TSU in 2016)**

In the article is discussed the publication of N. Bepiev “Georgian-Ossetian Lexical Borrowings”. The presentation of the work was in 2016 on the International Scientific Conference, Development of Georgian- Ossetian Relationship in Modern Perspective: named “Modern Principles And Methodologies for the Research of the Narth Epic” and the chief and organizer of the conference is N. Bepiev.

According to the researcher there is the lexeme in Ossetian **xælyn/xælin** that means thin skip of goat or cow, in Georgian the word khaleni is defined as a rough material made of wool, or sheep skin. “Therefore, - writes N. Bepiev, - in Georgian the word **xælyn/xælin** borrowed from Ossetian had the identical meaning.”

There is no argument to prove that postulate, because in the ancient Georgian Writings e have the word “khaleni” – at least in the fifth century, Ossetian was a language without writing, so we haven’t any text in Ossetian. In the article we try to show the semantics of the Georgian word “Khaleni” and we have some notes about the other words (there are two Georgian toponyms too among these words) that N. Bepiev suggests to be borrowed in Georgian from Ossetian language, as we do not agree to the researcher and we introduce our arguments based on the the scientific linguistic publications.



თარგმანები



## ციცერონი

### ტუსკულანური სასუბრები წიგნი II

#### ტკივილის დათმენისათვის

1. ნეოპტოლემოსი ენიუსთან ერთ ადგილას ამბობს: ფილოსოფოსობა აუცილებელია ადამიანისათვის, ოღონდ ცოტათი, თუმცა ეს მაინცადამაინც არ მოსწონთ. მე თუ მკითხავ, ჩემო ბრუტუს, უნდა ვიფოლოსოფოსოთ, განსაკუთრებით მაშინ, როცა სხვა საქმე არა გვაქვს, ამ დროს ამაზე უკეთესს ვერაფერს გავაკეთებთ, მაგრამ ცოტათი არა, როგორც ნეოპტოლემოსი ამბობს. ფილოსოფიაში ცოტა რამ მან იცის, ვინც ყველაფერი არ იცის, ან ბევრი რამ არ იცის, რადგან მხოლოდ ბევრიდან არის შესაძლებელია ცოტას ამორჩევა და ვინც ცოტა რამ შეითვისა, ის დანარჩენის გაგებასაც მოიწადინებს.

2. ცხოვრებაში როცა უამრავი რამით ვართ დაკავებული (მათ შორის სამხედრო საქმიანობა, როგორც ეს ნეოპტოლემოსის შემთხვევაში იყო), ყველა სფეროში ფილოსოფიით მცირე გატაცებასაც კი სარგებლობა მოაქვს, რა თქმა უნდა, ისეთი არა, როგორც შეიძლება მოგვიტანოს მთელმა ფილოსოფიამ, მაგრამ იმ მცირე ცოდნასაც კი შეუძლია გვიხსნას სიხარბის ვნებებისა და შიშისაგან.

იმ საუბრებში, რომლებიც ტუსკულანუმში წამოვიწყე ახლახან, ჩემი აზრით, გამოვლინდა შეუპოვრობა სიკვდილის

წინაშე, რასაც ცოტა მნიშვნელობა როდი აქვს შიშისაგან სულის გასათავისუფლებლად; რადგან, ვისაც იმისი ეშინია, რაც გარდაუვლად მოხდება, მას გაუჭირდება მშვიდად ცხოვრება, ხოლო ვინც არ კრთის სიკვდილის წინაშე მხოლოდ იმიტომ კი არა, რომ იგი გარდაუვალია, არამედ იმიტომ რომ, სიკვდილში არაფერია საშიში, ასეთმა ადამიანმა მტკიცე საფუძველი მოიმზადა ნეტარი ცხოვრებისათვის.

3. კარგად ვიცი, ბევრი გააფთრებით შემომიტევს, ამას ვერსად გავექცევი, წინააღმდეგ შემთხვევაში, თავი უნდა დავანებო წერას. ყოველთვის მინდოდა, ჩემი სიტყვები ხალხს მოსწონებოდა, მჭევრმეტყველების მიზანი ხომ მსმენელთა გულის მოგება და მათი მხრიდან მხარდაჭერაა, მაგრამ ისეთი ადამიანებიც არსებობენ, რომლებიც ქება–დიდებას მხოლოდ იმათთვის იმეტებენ, რომელთა მიზანგა მათ შეუძლიათ. ისინი მჭევრმეტყველებას ისეთ მიზნებს უსახავენ, რომელთაც, ფიქრობენ, რომ თავად მიაღწევენ; მათ ურჩევნიათ, უბრალოდ, მოკლედ გადმოსცენ სათქმელი, ვიდრე მდიდრული ენით, მრავალფეროვანი სიტყვებით გამოხატონ აზრი. ეს დაედო საფუძველად ატიკურ სტილს, რომელსაც ისინი, მათივე აღიარებით, თავად მისდევენ, თუმცა არც კი იციან წესიერად ამ მიმდინარეობის წარმომავლობა, ამიტომაც თითქმის უსიტყვოდ ითმენენ დაცინვას ფორუმზე; რა მოხდება მომავალში, როცა ხალხის ყურადღება (რითაც აქამდე განებივრებულნი ვიყავით), როგორც ჩანს, მოგვაკლდება.

4. ფილოსოფიას ბევრი თაყვანისმცემელი არც სჭირდება, იგი შეგნებულად თავს არიდებს ბრბოს, როემლიც თავის მხრივ ეჭვით უყურებს ამ მეცნიერებას და არ მოსწონს იგი. ამიტომ, თუ ვინმე მოინდომებს მთელი ფილოსოფიის განქიქე-



ბას, ბევრ თანამოაზრეს ჰპოვებს ხალხში, ხოლო თუ ვინმე შეეცდება, თავს დაესხას იმ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, რომელსაც ყველაზე მეტად ვემხრობი მე, სხვა ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენლები სიამოვნებით ამოუდგებიან მხარეში.

II. ფილოსოფიის მოძულეთ მე მე პასუხი გავეცი *ჰორტენსიუსში*, *აკადემიკოსების მოძღვრების* ოთხ წიგნში კი, ვფიქრობ, სრულად გადმოვეცი ჩემი სათქმელი აკადემიის წარმომადგენელთა დასაცავად. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ მაღიზიანებდეს ჩემ წინააღმდეგ გამომსვლელთა აზრი, პირიქით, ეს სასურველიც არის, რადგან მჭევრმეტყველება საბერძნეთშიც არ იქნებოდა დიდ პატივში, ნასწავლადამიანებში დიდი პაექრობა და აზრთა ჭიდილი რომ არ გამართულიყო.

5. ამიტომ მოგიწოდებთ ყველას, ვისაც ამის უნარი გაქვთ, გამოვტაცოთ ბერძნებს ფილოსოფიის დიდება, რომელიც იქ უკვე მინავლებულია და დავაფუძნოთ აქ, ჩვენს ქალაქში, ზუსტად ისევე, როგორც ჩვენმა წინაპრებმა გააკეთეს ოდესღაც და მათი აზრით ყველაფერი მნიშვნელოვანი დიდი რუდუნებით რომში გადმოიტანეს. ასე გადმოგვეცა მჭევრმეტყველების დიდება და იგი საწყისი პოზიციიდან აღზევდა და ისეთ სიმაღლეს მიაღწია, რომ მოკლე ხანში, როგორც ხდება ხოლმე ბუნებაში ჩვეულებრივ, ამოწურავს თავის თავს და, როგორც ჩანს, ბოლოს დაეცემა. ფილოსოფია კი ლათინურ მწერლობაში ახლა იკიდებს ფეხს, ჩვენი დროიდან, ჩვენივე ხელისშეწყობით. ამიტომ უნდა გავუძლოთ შემოტევებსა და თავდასხმებს მათი მხრიდან. ამ ყველაფრის მხოლოდ სხვა სკოლის წარმომადგენლებს ეშინიათ, ისინი თითქოს შებო-

ქილნი არიან თავისივე მოძღვრებებით და იძულებულნი არიან, მზამზარეული ფრაზებით, თანამიმდევრულად დაიცვან ის შეხედულებანი, რომლებსაც თავად არც კი ეთანხმებიან. ჩვენ კი მხოლოდ ვარაუდებით ვმსჯელობთ და არ ვცდილობთ, იმის იქით წავიდეთ, რაც, ჩვენი აზრით, ჭეშმარიტებასთან ახლოს დგას. ამიტომ მზადა ვართ, ვამხილოთ ისინი თავშეკავებულად და თავადაც მშვიდად ავიტანოთ მათი შემოტევები.

6. თუ ეს სწავლებანი ჩვენში დამკვიდრდება, ბიბლიოთეკებიც დაარსდება, როგორც საბერძნეთში. ბერძნებს იმიტომ აქვთ ურიცხვი რაოდენობის წიგნი, რომ ბევრი მწერალი ჰყავთ; მათი უმეტესობა ერთსა და იმავეს იმეორებს და ამიტომ დაუგროვდათ ამდენი ნაშრომი. ამ საქმეს რომ მივყოლოდით, ჩვენთანაც ასე მოხდებოდა. შემლებისდაგვარად, მინდა წავაქეზო ღრმად განათლებული ადამიანები, რომლებიც მკვერმეტყველებასშიც გაწაფულნი არიან, გონივრულად გამოიყენონ თავიანთი ცოდნა და დაეწაფონ ფილოსოფიას.

III. 7. არსებობენ ადამიანები, რომლებსაც სურთ, ფილოსოფოსებად იწოდებოდნენ, მათ, როგორც ამბობენ, ლათინურ ენაზე ბევრი წიგნი დაუწერიათ. არ მინდა არც ერთი მათგანის დაკნინება, მით უფრო, რომ მათ წიგნებს არ ვიცნობ; ისინი თავად აღიარებენ, რომ თავიათ ნაწერებში, არც თანამიმდევრობა აინტერესებთ, არც – სიზუსტე, არც – დახვეწილობა, არც – აზრის ლამაზად გადმოცემა. ისეთი წიგნების კითხვა, რომლებიც სიამოვნებას არ მანიჭებენ, არ შემიძლია. თუ რას ფიქრობენ და რისი თქმა სურთ ამ სკოლის მიმდევართ, გასაგებია საშუალო განათლების ადამიანებისთვისაც კი. ეს ფილოსოფოსები არ ცდილობენ, ჯეროვნად გამოხატონ თავიანთი შეხე-

დულებები. ვერ ვხვდები, რატომ უნდა წაიკითხოს ვინმემ მათი ნაწერები, საკუთარი თანამოაზრეების გარდა.

8. პლატონის, სოკრატეს, მათი მოწაფეებისა და მიმდევრების შრომებს ყველანი კითხულობენ, თუმცა, შეიძლება, ყველაფერში არ ეთანხმებოდნენ მათ. მეტროდოროსსა და ეპიკურეს რაც შეეხება, მათ წიგნებს თითქმის არავინ იღებს ხელში თავისიანების გარდა. ამ ჩვენს ლათინურ ავტორებსაც მხოლოდ ისინი კითხულობენ, რომლებიც მათ შეხედულებებს იზიარებენ. ისე კი, მე მგონია, განათლებული ადამიანი ყველაფერს უნდა გაეცნოს, რაც დაწერილა. მართალია, მე ეს არ გამომდის, მაგრამ მაინც ვფიქრობ, რომ ამის გაკეთება საჭიროა.

9. ამიტომ მუდამ მომწონდა პერიპატეტიკოსების წესი – რაიმე საკითხის განხილვის დროს შეკითხვის დასმა: ვინ ემხრობოდა ამა თუ იმ აზრს და ვინ იყო წინააღმდეგი. ეს მხოლოდ იმიტომ კი არ მომწონს, რომ სხვაგვარად შეუძლებელი იყოს იმის დადგენა, რომელი აზრია ახლოს ჭეშმარიტებასთან, არამედ იმიტომაც, რომ ეს არის საუკეთესი სავარჯიშო მჭევრმეტყველების დასაუფლებლად, რაც პირველად არისტოტელემ გამოიყენა, შემდეგ – მისმა მიმდევრებმა. ჩვენს მეხსიერებაში კი ფილონმა (რომელზედაც ბევრი გვსმენია) შემოიღო წესად: რიტორიკის გაკვეთილებს სხვა დრო დაუთმო, ფილოსოფიისას კი – სხვა. ეს ჩვევა მომაგონეს ჩემმა მეგობრებმა ტუსკულანუმში და მოცალეობის ჟამს ჩვენც ამ წესს მივსდევდით – შუადღემდე მჭევრმეტყველებას ვეწაფებოდით, როგორც ადრე ვაკეთებდით, შემდეგ კი აკადემიაში ჩავდიოდით. იქ თუ რაზე ვსაუბრობდით, ამას კი არ გაიმბობთ, არამედ სიტყვა-სიტყვით წარმოგიდგენთ, რაზე ვმსჯელობდით.

IV. 10. ამგვარად, სეირნობისას ჩვენ ვსაუბრობდით ერთმანეთში; ვიწყებდით ასე:

– სიტყვები არ მყოფნის იმის გადმოსაცემად, როგორ მომეწონა შენი გუშინდელი კამათი, უფრო ზუსტად, როგორ დამეხმარა იგი. ბევრი სურვილი არ მქონია ცხოვრებაში, საკუთარი თავი არასდროს გამომიჭერია ამაში, მაგრამ ზოგჯერ შიში მიპყრობდა და ტკივილი მეუფლებოდა იმის გაფიქრებაზე, რა მელოდა სიცოცხლის უკანასკნელ ჟამს, როცა ყველა კეთილდღეობა მომაკლდებოდა. მერწმუნე, ამ ტვირთისაგან ახლა უკვე გავთავისუფლდი და ვფიქრობ, ეს ნაკლებად მაღელვებს.

11. – ამაში გასაოცარი არაფერია. ამის მიზეზი ფილოსოფიაა. იგი კურნავს სულს, უაზრო შფოთისაგან, ვნებებისა და შიშისაგან ათავისუფლებს მას. მაგრამ მისი ძალა ერთნაირად როდი მოქმედებს ყველაფერზე. იგი სასურველ შედეგს მაშინ აღწევს, როცა ბუნების სათანადო ხელისშეწყობა აქვს. *მამაცებს ბედი სწყალობთ* – ასე გვასწავლის ძველი ანდაზა. თუმცა ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს გონებასაც, რომელიც შეგონებებით კიდევ უფრო აძლიერებს სიმამაცის ძალას. შენ ბუნებამ გშობა ასეთი, გამოირჩევი მაღალი სულიერებით, წვრილმანი ადამიანური საქმეებისადმი გულგრილი დამოკიდებულებით, ამიტომაც შენს მამაც სულზე ადვილად იქონია გავლენა ჩემმა სიტყვამ სიკვდილის დათრგუნვის თაობაზე, მაგრამ ნუთუ გგონია, რომ იგი ასევე იმოქმედებს იმ ადამიანებზე (მცირე გამონაკლისის გარდა), რომლებმაც ეს მოძღვრება თვითონ გამოიგონეს, დაადგინეს და ჩაიწერეს? განა რამდენ ფილოსოფოსს იპოვი ისეთს, თავისი ქცევით, ხასიათით რომ ემორჩილებოდას იმ წესს, რასაც გონება ითხოვს მისგან? რომელსაც თავისი სწავლება სჭირდება არა იმისთვის, ცოდნით თავი მოიწონოს,

არამედ იგი ცხოვრების წესად გაიხადოს? რომელსაც შეუძლია საკუთარი თავის ფლობა და ემორჩილება თავისსავე მიერ დადგენილ წესებს?

12. ზოგიერთი ამდაგვარი ფილოსოფოსი ისეთი ზერელე და მკვეხარაა, უკეთესი იყო, სულაც არაფერი ესწავლა, ზოგი მათგანი ფულეებს დახარბებულია, ზოგი ვნებების მონაა, ზოგი სიტყვით სხვა რამეს მოგიწოდებს, თავად კი ამ შეგონებების საპირისპიროდ ცხოვრობს, რაც მე სამარცხვინოდ მეჩვენება. როცა ადამიანი თავს გრამატიკოსს უწოდებს, სიტყვაში კი უხემ შეცდომებს უშვებს, ან თუ ვინმე უხეიროდ მღერის, თავი კი მუსიკოსი ჰგონია, ეს ბევრად სამარცხვინოა, რადგან, რის ცოდნასაც იჩემებს, სწორედ იქ უშვებს შეცდომებს. ასევე სათაკილოა, როცა ფილოსოფოსი ცხოვრებაში ცდება, როცა მოწოდებულია, ცხოვრების ხელოვნება ასწავლოს სხვებს და ამ დროს ცხოვრებაში თავადვე ავიწყდება ეს წესები.

V. – შენ კი არ გეშინია, რომ თუ ეს ასეა, როგორც ამბობ, ფილოსოფიას ყალბი დიდებით შეამკობ? თუ ზოგიერთი ფილოსოფოსი სამარცხვინოდ ცხოვრობს, ეს ხომ არ არის იმის საფუძველი, რომ ფილოსოფია ყოვლად გამოუსადეგარია?

13. – არა, ეს ამას არ ადასტურებს. კარგად დამუშავებული მიწა ყველგან არ იძლევა მდიდარ მოსავალს, ამიტომ აკციუსი ცდება, როცა წერს:

*ცუდ ნიადაგში რომ ჩაყარო თესლი კეთილი,  
კარგ ნაყოფს მოგცემს თავისთავად, ბუნების ძალით.*

როგორც ყველანაირი მიწა, ასევე ყველანაირი სული ვერ იძლევა კეთილ ნაყოფს, ვაგრძელებ ამავე თემაზე საუბარს. როგორც ნოყიერი, მაგრამ დაუმუშავებელი მიწა ვერ გამოიღებს კარგ ნაყოფს, ასევე – უწვრთნელი სულიც. ამგვარად, ორ-

სავე საქმეს მიხედვა სჭირდება. სულის მოვლა ფილოსოფიის მოვალეობაა. იგი აღმოფხვრის მანკიერებებს და სულს აშხადებს ნაყოფის გამოსაღებად და ენდობა მას. ასე ვთქვათ, ისეთ თესლს ყრის, რომელიც უხვ ნაყოფს მოუტანს. მაშ, გავაგრძელოთ დაწყებული საუბარი, მითხარი, რა საკითხზე გინდა, რომ ვიმსჯელოთ?

14. – ტკივილის შესახებ, რომელიც ყველაზე დიდი ბოროტებაა.

– სირცხვილზე დიდიც?

– არა, ამას ვერ ვიტყვი. მე იმისიც კი მრცხვენია, ჩემი შეხედულება სწრაფად რომ უარყავი.

– უფრო დიდი სირცხვილი იქნებოდა, გაჯიუტებულიყავი და აზრი არ შეგეცვალა. რა მიგაჩნია უტიფრობაზე, უზნეობაზე და სირცხვილზე უფრო უდარესად? მათ რომ გაექცე, ტკივილზე არ უნდა თქვა უარი, მეტიც, უნდა ეძებო იგი, მიიღო და დაითმინო.

– მეც ასევე ვფიქრობ. მაგრამ, დავუშვათ, ტკივილი არ არის ყველაზე დიდი უბედურება, მაინც ხომ უბედურებაა?

– ხომ ხედავ, დიდი მტკიცებულება არ გახდა საჭირო, რომ უმოკლეს დროში დაგემლია შიში ტკივილისა.

15. – კარგად ვხვდები, მაგრამ მეტის გაგება მინდა.

– შევეცდები, თუმცა რთული საქმეა. ამისთვის საჭიროა, გულშიც კი არ გაივლო ჩემთან გაპაექრება.

– ასეც მოვიქცევი. გუშინდელივით, ახლაც მივყვები შენს შეხედულებებს, რაზედაც არ უნდა ისაუბრო.

VI.ჯერ უმრავლესობის გონებრივ შეზღუდულობაზე ვიტყვი, მერე სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმდინარეობაზე. მათ შორის პირველი და მთავარი იყო სოკრატელი არისტოპე,

რომელიც გადაჭრით ამბობდა, რომ ტკივილი არის უდიდესი უბედურება. მისგან ეს უსუსური და დიაცური შეხედულება ეპიკურემ გადაიღო, შემდეგ როდოსელმა იერონიმუსმა ტკივილისაგან გათავისუფლებას უდიდესი სიკეთე უწოდა – ისეთ დიდ ბოროტებად მიაჩნდა მას ტკივილი. დანარჩენები, ზენონის, არისტონისა და პირონის გარდა, თითქმის იმავეს ამბობდნენ, რასაც შენ. ტკივილი ბოროტებაა, მაგრამ მასზე უარესიც არსებობს.

16. თვითონ ბუნებამ და ადამიანის კეთილშობილურმა სულმა უარყო აზრი იმის შესახებ, რომ ტკივილი უდიდესი ბოროტებაა სირცხვილთან შედარებითაც კი, იგი საუკუნეების მანძილზე იყო გაბატონებული ფილოსოფიაში, რომელიც ცხოვრების მასწავლებლად ითვლება. თუ მოვალეობა, ქება, დიდება სხეულის ტკივილით მიიღწევა, იქნება ეს ყველაფერი მისთვის არის სასურველი, ვისაც ტკივილი უდიდეს ბოროტებად მიაჩნია? რომელ უზნეობაზე, ურცხვობაზე იტყვის უარს, რათა აირიდოს ტკივილი, რომელიც მისი რწმენით, უდიდესი ბოროტებაა? ვინ არ არის საბრალო არა მხოლოდ მაშინ, როცა დიდი ტკივილებისაგან იტანჯება და როცა ტკივილი უდიდეს უბედურებად მიაჩნია, არამედ მაშინაც კი, როცა იცის, რომ მომავალში ეს უბედურება შეიძლება თავს დაატყდეს? და ვის არ შეიძლება ეს დაემართოს? მაშინ გამოდის, რომ ბედნიერი ვერავინ იქნება.

17. მეტროდოროსი პირდაპირ აცხადებს, რომ ბედნიერი ის არის, ვისაც კარგი და ძლიერი აღნაგობა აქვს და ვინც დარწმუნებულია, რომ ბოლომდე ასეთი იქნება. მაგრამ ვინ შეიძლება იყოს ასე თავდაჯერებული?

VII. ეპიკურე კი რასაც ამბობს, ძალიან სასაცილოდ მეჩვენება. ერთ ადგილას ამტკიცებს, *ბრძენი კოცონზეც რომ დაწვა, ან ჯვარს აცვა (აბა, თუ მიხვდები, რას ამბობს?)*, მოითმენს, *აიტანს, არ გატყდება*. ჰერკულესს ვფიცავ, დიდად საქებია, ეს თვითონ ჰერკულესის (ვინც ახლა დავიფიცე) დარი საქმეა. ესეც ეცოტავება ჩვენს მკაცრსა და მტკიცე სულის ეპიკურეს, ფილარიდეს ხარზეც რომ იყოს, იტყვის: *ო,რა სასიამოვნოა! არაფრის დარდი არა მაქვს!* სასიამოვნო შეიძლება არ იყოს, თუ მტკივნეული არ არის, ისიც კი საკმარისია. ძელზე გაკვრა სასიამოვნოაო, ისინიც არ იტყვიან, რომლებიც ტკივილს ბოროტებად არ მიიჩნევენ. მათი აზრით, ტკივილი ძნელი მოსათმენია, აუტანელია, მძიმეა, რადგან ბუნებას ეწინააღმდეგება, მაგრამ უბედურება არ არის. ეპიკურე კი ტკივილს არა მხოლოდ ბოროტებას უწოდებს, არამედ ბოროტებათა შორის ყველაზე უარესს, და ამავე დროს, გვიმტკიცებს, რომ ბრძენი ძელზე გაკვრას სიამოვნებად ჩათვლის.

18. მე არ მოვითხოვ შენგან, რომ იმავე სიტყვებით მოიხსენიო ტკივილი, როგორც ეპიკურემ, სიამოვნების მოყვარულმა კაცმა; იგი, რა თქმა უნდა, ფილარიდეს ხარზე ყოფნას საკუთარ სარეველში წოლას შეადარებდა. მე არა მგონია, ასეთ ძალას ფლობდეს სიბრძნე ტკივილის წინააღმდეგ. ტკივილის მოთმინებით ატანა საკმარისია იმისათვის, რომ ბრძენმა თავისი მოვალეობა მოიხადოს. მაგრამ სულაც არ მოვითხოვ მისგან, ამან სიხარული მიანიჭოს. რა თქმა უნდა, ტკივილი სამწუხაროა, საშინელია, მწარეა, არაბუნებრივი, ძნელად მოსათმენი და ასატანია.

19. შეხედე ფილოკტეტეს, რომელიც არა მალავდა ტკივილს, კვნესოდა, მან ხომ თავად იხილა, როგორ მოთქვამდა



ძლიერი ტკივილებისაგან ჰერკულესი ეტაზე. ვერაფრით და-  
ეხმარა ფილოკტეტეს ჰერკულესის მიერ დატოვებული ისრე-  
ბი, როცა

*გველის ნაკბენი შხამიანის, მოედო მთელს ტანს.  
გამწარებული ტკივილისგან იტანჯებოდა.*

იგი ითხოვდა შველას, ყვიროდა, ნატრობდა სიკვდილს.

*ვინ გადამისვრის სალკლდოვანი მაღალი მთიდან,  
ვაიმე, ზღვაში! აქაფებულ ტალღებს ვინ მიმცემს!  
ჭრილობა ცხელი სულს მიხუთავს, მწვავს და მაწამებს,  
და სადაცაა, მომიღებს ბოლოს!*

ძნელი სათქმელია, რომ ტკივილი არ არის ბოროტება, რო-  
მელიც აიძულებს გმირს, ასე იყვიროს.

VIII. 20. ახლა ჰერკულესს შევხედოთ, როგორ იტანჯებოდა  
ტკივილისაგან, რომელიც თვით სიკვდილის წყალობით ცდი-  
ლობდა უკვდავების მოპოვებას, როგორ კვნესის სოფოკლეს  
ტრაქინელ ქალებში, როცა დეიანირას მიერ კენტავრის სის-  
ხლით გაჟღენთილი ტუნიკა მოისხა, როგორ მოედო სხეულს  
შხამი, როგორ ყვირის:

*რა ვთქვა, როგორი ტკივილია, ენით უთქმელი,  
რომელსაც ითმენს ჩემი სული, ჩემი სხეული,  
გულდრძო იუნოს რისხვა ზიანს ვერ მომიტანდა  
და ვერც პირქუში ევრისთევსის ბოროტი ნება,  
რაც მომაყენა მე ენევსის უგნურმა ქალმა,  
სამოსი ტანზე მომახვია მან სასიკვდილო,  
გველის შხამისგან დამეფლითა მთელი სხეული,  
ფილტვები ძლიერ შემეკუმშა, სუნთქვა შემეკრა,  
სისხლი გამიშრა თითქმის, სულ მთლად გაწყალეებული,*

გამოეცალა სხეულს ძალა თანდათანობით,  
 სამოსის შხამით გავიჟღინთე და უკვე ვკვდები...  
 მე მტრის მარჯვენამ როდი დამცა, არც გიგანტები,  
 გეას შვილნი, შემბრძოლებიან და არც კენტავრთა,  
 ცხენ-კაცთა ბრბოს დაუშენია ჩემთვის ისრები,  
 ვერც ელინთ ძალამ დამაბრკოლა და ვერც ველურმა  
 ბარბაროსებმა, შორეული ქვეყნის შვილებმა  
 ვერა დამაკლეს, იქით-აქეთ გაფანტულეებმა,  
 ქალის ხელიდან ვიღუპები, დიაცმა მიმტრო.  
 IX.ო, შვილო ჩემო, პატივი ეც სახელს მამისას,  
 არ შეიცოდო დედაშენი, არ მიუტევო,  
 სტაცე ღვთიური ხელები და აქ მომითრიე,  
 დაფიქრდი, იგი გირჩევნია ჩემს თავს თუ არა.

21. მიდი, გაბედე, ცრემლი ღვარე მამის ტანჯვისთვის,  
 მალე მსოფლიო დაიტირებს ჩემს უბედობას.  
 ვაიმე, როგორ მოთქმით ვტირი, როგორც ქალწული,  
 განსაცდელის ჟამს არასოდეს დამიკვნესია,  
 ჩემი სიქველე, სიმამაცე უკვე მინავლდა,  
 მომიახლოვდი, შვილო ჩემო, და შემოხედე  
 ძალაგამოცლილ და გატანჯულ სხეულს მამისას.  
 მიცქირეთ ყველამ, ხოლო შენ გთხოვ, ცის გამგებელო,  
 მტყორცნე მაღლიდან ცეცხლის ალი, მაქციე ფერფლად,  
 აი, შემიაყრო კვლავ ტკივილმა, სასტიკმა, მწველმა,  
 სულის მხუთავმა. ო, ჩემო მკლავო, უძლეველო,  
 მკერდო ძლიერო, და მხარ-ბეჭო, ლომმა თქვენს ძალას  
 ვერ გაუძლო ნემესიურმა, ამოხდა სული.  
 ლერწმის ჰიდრას ამ მარჯვენამ სძლია, მოაშთო,  
 თქვენ დაამარცხეთ კენტავრების, ცხენ-კაცთ ლაშქარი,

*იხსენით მხეცის თარეშისგან ერიმანთია,  
ტარტაროსის ბნელ სამეფოდან გამოათრით  
სამთავიანი საოცრება, ძაღლი ურჩხული,  
ოქროს ვაშლების მოდარაჯე დრაკონი მოკალ,  
მრავალგრაგნილად დახვეული ვაშლის ხის ძირას.  
ბევრი გმირობა ჩაიდინა ჩემმა მარჯვენამ,  
დიდებით ვერვინ შემედრება, გამარჯვებებით.*

უნდა გვძულდეს თუ არა ტკივილი, როცა ვხედავთ, მის-  
გან თვითონ ჰერკულესიც კი აუტანლად იტანჯებოდა?

X. 23. გავიხსენოთ ესქილე, არა მარტო პოეტი, არამედ პი-  
თაგორელიც, მისგან ვიცით, როგორ ტკივილს განიცდიდა  
პრომეთე ლემნოსიდან მოტაცებული ცეცხლის გამო!

*მოკვდავებისთვის დაფარული ცეცხლი მალულად  
ბრძენმა პრომეთემ მოტყუებით გამოიტაცა,  
იუპიტერმა ცბიერება არ აპატია,  
უსასტიკესი განაჩენი გამოუტანა.*

აი, კავკასიის მთაზე მიჯაჭვული პრომეთე ჩამოთვლის სას-  
ჯელებს, რომლებიც თავს დაატყდა და ამბობს:

*ტიტანთა მოდგმავ! ცის შვილებო, სისხლისმიერნო  
მომძენო ჩემო! შემომხედეთ კლდეზე მიჯაჭვულს  
ვით საშიშ ზღვისგან და ღამისგან განრიდებულნი,  
ნავებს ყურეში ამაგრებენ მეზღვაურები,  
მეც სწორედ ასე აქ დამაბა სატურნუსის ძემ,  
მისი ნება კი აღასრულა მჭედელმა ღმერთმა,  
გზა გაიკვალა უცნაური რკინის სოლებით  
სადაც მე ვსახლობ ფურიების მკაცრ სამეფოში,  
გამოკეტილი ვარ საბრალო რაღაც ხრიკებით.*

24. ყოველ მესამე დღეს მოფრინავს იუპიტერის  
 მაცნე ჩემთან, ბასრბრჭყალიანი და ულმობელი  
 სხეულს მიკორტნის, ვასაზრდოებ მას ჩემი ღვიძლით.  
 დანაყრებული აყივლდება და ფრთებს აიქნევს,  
 მაღლა ზეცაში აიჭრება, გაფრენის წინ კი  
 ბუმბულიან კუდს ამოგანგლავს ჩემს სისხლში იგი.  
 მაგრამ მთელდება ღვიძლი ისევ, ნაკორტნ–ნაძიძგნი,  
 შემდეგ ბრუნდება საკვებისთვის გაუმადლარი,  
 ჩემს მტანჯველს ვკვებავ, ვინც მდარაჯობს აქ კლდეზე  
 მიკრულს,  
 მარადიული მწუხარებით სიცოცხლეს მჩუქნის.  
 იუპიტერის ნებით აქ ვარ ბორკილდებული,  
 ხედავთ, არ ძალმიძს ავი ფრთოსნის მოგერიება.

25. ძალგამოცლილი ველოდები მტანჯველ იარებს,  
 სიკვდილსა ვნატრობ, რომ მოეღოს ჩემს ტკივილს ბოლო,  
 დაღუპვის ნებას ჯერ არ მაძლევს იუპიტერი,  
 საუკუნეა, ავბედიითი ჭრილობებისგან  
 ნადენი სისხლი ტანს მიკრული, შეწებებული,  
 მცხუნვარე მზისგან დნობას იწყებს და იღვენთება  
 სისხლის წვეთები კავკასიის მიუვალ კლდეზე.

ძნელია იმის მტკიცება, რომ ჩვენს წინაშე არ დგას უბედური ადამიანი, ხოლო თუ ის უბედურია, ტკივილი ბოროტება ყოფილა.

XI. 26. – აქამდე თითქოს ყველაფერში მეთანხმებოდი, აწი ვნახოთ. მაგრამ ეს ლექსი საიდან არის? რაღაც არ მეცნობა.

– არ დაგიმაღავ, რადგან შენი შეკითხვა სამართლიანია. ხომ ხედავ, რომ ახლა დრო მაქვს?

– მერე რა?

– დარწმუნებული ვარ, რომ ბევრჯერ ყოფილხარ ათენში, ფილოსოფოსთა გაკვეთილებსაც ხომ ესწრებოდი?

– რა თქმა უნდა, თანაც დიდი სიამოვნებით.

– მაშინ შეამჩნევდი, რომ არც ერთი მათგანი არ იყო გამორჩეული მჭევრმეტყველი, მაგრამ ლექსებს გამოურევდნენ ხოლმე თავიანთ სიტყვებში.

– მართალი ხარ, ყველაზე მეტად მაინც ეს სტოიკოს დიონისიოსს ეხება.

– გეთანხმები, მაგრამ მას თითქოს დაზუთხული ჰქონდა ყველაფერი, მისი ლექსები არც საგანგებოდ იყო შერჩეული და არც გემოვნებიანი. აი, ფილონი კი, მათ გამოთქმით კითხულობდა, შერჩევით და სათანადო ადგილას ჩაურთავდა ხოლმე. ამგვარად, ეს, ასე ვთქვათ, მოხუცებისათვის დამახასიათებელი დეკლამაცია მეც შევიყვარე, მუდამ ვიყენებდი ჩვენი პოეტების ლექსებს; როცა ისინი შემომაკლდებოდა, ბევრ რამეს თავად ვთარგმნიდი ბერძნულიდან, რათა ლათინურ სიტყვას არ მოკლებოდა სილამაზე და სინატიფე.

27. მაგრამ იმასაც ვხედავთ, პოეტებიც რაღაც ზიანს გვაყენებენ. მათი წარმოდგენით, უმამაცესი ვაჟკაცები კვენესიან და ტირიან, პოეტების ლექსები ისეთი ტკბილია, რომ მათ არა მხოლოდ ვკითხულობთ, არამედ ზეპირადაც ვსწავლობთ. ამრიგად, არასწორი ოჯახური აღზრდის, კარჩაკეტილი და აზიზი ცხოვრების გადამკიდე, პოეტები აღწევენ იმას, რომ გვაცლიან ყველა ძარღვს სიმამაცისა. ამიტომაც დევნის პოეტებს პლატონი (და არც თუ უსაფუძვლოდ) თავისი გამოგონილი სახელმწიფოდან, რადგან იგი ითხოვდა საუკეთესო წეს-ჩვევებსა და ქვეყნის მართვის საუკეთესო მოდელს. მაგრამ ჩვენი განათლება, ცხადია, საბერძნეთიდან მოდის და ბავშვობიდან-

ვე მიჩვეულნი ვართ ლექსების კითხვასა და დაზეპირებას და ვფიქრობთ, რომ ასეთი განათლება არის თავისუფალიცა და მეცნიერულიც.

XII. 28. მაგრამ პოეტებს რას ვემართლებით? როცა ფილოსოფოსებს შორისაც (რომლებიც სიქველეს გვასწავლიან) ვიპოვით ისეთებს, რომლებიც ტკივილს უდიდეს ბოროტებას უწოდებდნენ. შენც კი, ჭაბუკო, ცოტა ხნის წინ აღიარე, რომ ასე გეჩვენებოდა, როცა გკითხე, ტკივილი სირცხვილზე უფრო დიდი ბოროტება თუ არის –მეთქი, შეწყვიტე ამაზე ლაპარაკი. აბა, ჰკითხე ეპიკურეს,; გეტყვის, რომ პატარა ტკივილიც კი უფრო დიდი ბოროტებაა, ვიდრე უდიდესი სირცხვილი, სირცხვილში ბოროტება არ არის, თუ მას ტკივილი არ მოსდევს. რა ტკივილი მოჰყვა ეპიკურეს იმის აღიარების დროს, რომ ტკივილი უდიდესი ბოროტებაა? ამაზე სამარცხვინო, მე მგონია, ფილოსოფოსისათვის არაფერია. შენმა პასუხმა საკმაოდ მანუგეშა, როცა მითხარი, რომ სირცხვილი ტკივილზე უფრო დიდ ბოროტებად მიგაჩნია. თუ ამ აზრს მტკიცედ შეინარჩუნებ, მიხვდები, როგორ უნდა დაძლიო ტკივილი; მთავარი ის კი არ არის, გავიგოთ, ტკივილი არის თუ არა ბოროტება, არამედ ის, როგორ განვიმტკიცოთ სული ტკივილის დასათმენად.

29. სტოიკოსები ამ შეხედულებას იზიარებენ, ამისთვის არ იყენებენ მტკიცე არგუმენტებს, მაგრამ რატომ არ უნდა იყოს ტკივილი ბოროტება, ამას სიტყვიდან გამომდინარე ამტკიცებენ და არა – საქმიდან. რატომ მატყუებ, ზენონ? ის, რაც მე საშინელებად მეჩვენება, შენ ამბობ, რომ სულაც არ არის ბოროტება. ეს მე ისე მაბნევს, რომ მინდა, გავიგო, რატომ არ არის ბოროტება ის, რაც, ჩემი აზრით, ძალიან სამწუხაროა? იგი მეუბნება: ბოროტება ის არის მხოლოდ, რაც სირცხვილსა და

მანკიერებას უკავშირდება. ისევ უაზრობამდე დადიხარ. რაც მე მაწუხებს, არ ცდილობ, რომ მისგან გამათავისუფლო. მესმის, რომ ტკივილი არ არის სამარცხვინო, ამას ნუ მასწავლი, შენ ის მითხარი, ტკივილსა და არა ტკივილს შორის არის რაიმე განსხვავება? ბედნიერი ცხოვრებისთვის ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, ეს სიქველეს უკავშირდება, მაგრამ ის მაინც მიუღებელია. რატომ? მძიმეა, ბუნების წინააღმდეგია, ძნელი ასატანია, მწარეა და სასტიკია.

XIII. 30. ეს მხოლოდ სიტყვების რახა–რუხია, იგი მარტივად ერთი სიტყვით შეიძლება გადმოიცივს – ეს ბოროტებაა. შენ მხოლოდ განმარტებას იძლევი სიტყვისას, რომ იგი სასტიკია, ბუნების წინააღმდეგ არის მიმართული და აუტანელია, ამაში არ ტყუი, მაგრამ არ იცი, როგორ დავძლიო იგი. როცა საქმის არსში ვერ გარკვეულხარ, რა საჭიროა, სიტყვებით თავის მოწონება? *სიკეთე კეთილშობილებაა, ბოროტება კი – სამარცხვინო*. ეს ხომ ნატვრაა და არა სწავლება. უფრო მართებული და უკეთესი იქნება, ვთქვათ, რომ, რაც ბუნებას ეწინააღმდეგება, ყველაფერი ბოროტებაა, და რაც, მასთან თანხმობაშია, სიკეთეს უკავშირდება. ამას თუ დავასკვნით და სიტყვებით პაექრობას გვერდზე გადავდებთ, აღმოჩნდება, რომ ჩვენ მართებულად ვაერთიანებთ: ღირსებას, სამართალსა და ზნეობას და მათ ზოგჯერ სიქველის სახელით მოვიხსენიებთ, ყველაფერ დანარჩენს კი, თუნდაც ჯანსაღსა და გაკაყუბულ სხეულს, უმნიშვნელოდ მივიჩნევთ, რაც შეეხება სირცხვილს, იგი ერთად აღებულ ყველა არსებულ ბოროტებაზე უარესი უნდა იყოს.

31. ამის გამო, თუ იმთავითვე გაიზიარებ იმ აზრს, რომ სირცხვილი ტკივილზე უფრო უარესია, მაშინ ტკივილს არაფ-

რად ჩათვლი, რადგან სანამ შენ მიგაჩნია, რომ ღირსეული ვაჟ-კაცისათვის შეუფერებელია: კვნესა, ვიშვიში, წუხილი, ტკივილისაგან ძალის და ღონის გამოცლა; სანამ დარწმუნებული ხარ, რომ ღირსება, პატიოსნება, ზნეობა შენთან იქნება და შენსავე თავს გაიმხნევებ, სიქველისა და მტკიცე სულის წინაშე სრულიად დადრკება ტკივილი. ან სიქველე არ არსებობს არანაირი, ან ყველანაირი ტკივილი დაითრგუნება. სიბრძნეს ხომ ისეთი ძალა აქვს, რომლის გარეშე წარმოუდგენელია, იარსებოს სიქველის რაიმე სახეობამ. როგორ? იგი არ დაუშვებს, ტყუილ—უბრალოდ იშრომო და ისეთი რაიმე გააკეთო, რისი გაკეთებაც არ ღირს; განა თავშეუკავებლად მოქცევის ნებას მოგცემს ზომიერების გრძნობა? ან სამართლიანობის განცდა არ დაგვიშლის, ტკივილის შიშის გამო გავთქვათ საიდუმლო, ვულალატოთ თანამოაზრეებს, უარი ვთქვათ ჩვენს მოვალეობებზე?

32. აბა, რა პასუხს გასცემ სიმამაცესა და მის მსახურთ: სულის სიმხნევეს, სიმტკიცეს, მოთმინებას, უგულვებელყოფას ადამიანური წვრილმანი საქმიანობისა? იმედი გაქვს, რომ ასე დაცემული, გატეხილი, საწყალობლად მოქვითინე ამ სიტყვებს მოისმენ: *ო, დიდებულო ვაჟკაცი!?* ასე ძალაგამოცლილს არავინ გიწოდებს ვაჟკაცს. ან სიმამაცე დაივიწყე, ან ტკივილი დაძლიე.

XIV. კარგად იცი, თუ ერთ კორინთულ ვაზას დაკარგავ, სხვა ძვირფასი ნივთი ხომ დაგრჩება ხელუხლებელი, ხოლო თუ ერთ—ერთ სიქველეს დაკარგავ, თუმცა შეუძლებელია სიქველის დაკარგვა, მაგრამ თუ აღიარებ, რომ სიქველის რომელიმე სახეობა არ გაგაჩნია, სხვა ხომ გექნება?



33. შეიძლება, ფილოკტეტეს ვუწოდოთ მამაცი კაცი, დიდ-სულოვანი, მომთმენი, ძლიერი, ადამიანურ სისუსტეებზე უარისმოქმელი? შენზე არაფერს ვამბობ, მაგრამ ის ნამდვილად არ არის მამაცი, ვინც წევს:

*... ნესტიანი, სველი კლდის ძირში,  
კლდე კი მწუხარე ხმებს გამოსცემს და გმირის კვნესას,  
საწყალობელ ყვირილს და მოთქმას ეხმიანება.*

მართალია, ტკივილი ტკივილია, მაგრამ ახა სიმამაცე რისთვის არის საჭირო? ცხადია, ტკივილის დაძლევა მოთმინებით არის შესაძლებელი, რა საკვირველია, მოთმინების უნარი თუ გვაქვს, თუ არა და, რატომ ვასხამთ ქებას ფილოსოფიას, რატომ ვამაყობთ ფილოსოფოსის სახელით? ტკივილი ჩხვლეტს, მეტიც, ღრღნის ადამიანს, თუ შებრძოლება არ შეგიძლია, მორჩილად მიუშვირე კისერი, თუ ვულკანუსის იარაღით ხარ აღჭურვილი, ე. ი. სიმამაცით, შეეწინააღმდეგე; თუ ასე არ მოიქცევი, ღირსების მცველი გაგეცლება და მიგატოვებს.

34. კრეტის კანონებით, რომელიც იუპიტერს დაუდგენია, ან მინოსს იუპიტერის ნებით (როგორც პოეტები ამბობენ), ასევე ლიკურგოსის მიერ შემოღებული წესების თანახმად, ახალგაზრდებს იმთავითვე ასწავლიდნენ ნადირობას, სირბილს, აჩვევდნენ ჯაფას, შიმშილსა და წყურვილს, გაუსაძლისი სიციხისა და სიცივის ატანას, სპარტაში კი ბიჭებს საკურთხეველთან სცემდნენ შოლტებით, სიკვდილის პირამდეც კი მიჰყავდათ,

*თქრიალით სისხლი ჭრილობიდან რომ დაღვრილიყო.*

როცა იქ ვიყავი, არასდროს მომისმენია, რომელიმე ბიჭს დაეყვიროს, ან თუნდაც კვნესა აღმოხდენოდეს. მერე რა? რა

და, თუკი ბიჭები ამას ახერხებდნენ, იგივე მამაკაცებმა ვერ უნდა აიტანონ? თუ ამის დათმენას ჩვეულება აიძულებდა ადამიანებს, გონებამ როგორ ვერ უნდა შეძლოს ამის გაკეთება?

35. ჯაფა და ტკივილი საერთოდ გვანან ერთმანეთს, მაგრამ მათ შორის მაინც არის განსხვავება. ჯაფა არის მძიმე ფიზიკური თუ გონებრივი შრომის შესრულება, ხოლო ტკივილი არის სხეულში წარმოქმნილი ძლიერი მოძრაობა, რაც უცხოა გონებისათვის. ბერძნები, რომლებსაც ჩვენზე უფრო მდიდარი ენა აქვთ, ამ ორ ცნებას ერთი სიტყვით გამოხატავენ. *ბეჯით ადამიანებს* ისინი უწოდებენ მონდომებულებს, ან უფრო ზუსტად, *ტკივილის მოყვარულებს*. ჩვენ უფრო მარჯვე ტერმინს, *შრომისმოყვარეს* ვიყენებთ. რადგან შრომა (გარჯა) სხვა სიტყვაა და ტკივილი – სხვა. ხედავ, საბერძნეთო, თუმცა მდიდარი ენა გაქვს, როგორც შენ ფიქრობ, მაგრამ ზოგჯერ სიტყვები არ გყოფნის. კიდევ ვიმეორებ, შრომა ერთია და ტკივილი – მეორე. როცა გაიუს მარიუსს ვენები გადაუხსნეს, სტკიოდა, როცა პაპანაქება სიცხეში ლაშქარს წინ უძღოდა, იგი შრომობდა. ამათ შორის მაინც არის რაღაც მსგავსება იმაში, რომ შრომას თუ ადვილად იტან, ტკივილის ატანასაც შეძლებ.

36. ამგვარად, მათ, რომლებმაც შემოიღეს ბერძნული სახელმწიფოებრივი წყობა, მოინდომეს, რომ ჭაბუკებს სხეული შრომაში გაეკაჟებინათ, სპარტაში ეს წესი გოგონებზეც გავრცელდა. სხვა ქალაქებში გოგონები „*გალავნის ჩრდილებს ეფარებოდნენ*“, იქ არ უნდოდათ, რომ გოგონები დამსგავსებოდნენ

...

*იმ სპარტელ ქალებს,*

*პალესტრის მტვერი, მზე, ევროტი, მეომრის ჯაფა  
მოსწონდათ, არა – შვილთა ჩენა ბარბაროსივით.*

ასეთ შრომატევად ვარჯიშებს ტკივილიც ხშირად ახლდა თან. ისინი ეჭიდებოდნენ ერთმანეთს, შავდებოდნენ, მიძგილაობდნენ, ძირს სცემდნენ მეტოქეს, ეს ჯაფა აწრთობდა მათ და გამძლეობას ანიჭებდა ტკივილის დასათმენად.

XVI. 37. რაც შეეხება სამხედრო საქმეს (მე ჩვენსას ვგულისხმობ და არა სპარტელებისას, რომელნიც ფლეიტის ხმებზე მიაბიჯებენ, ანაპესტურ რიტმზე აწყობილი სალაშქრო სიმღერით, ჩვენი ლაშქრის (exercitus) სახელწოდება კი, როგორც ხედავ, *ვარჯიშის* უკავშირდება, რაზმის (agmen) სახელი – *შრომას*, რადგან მას უწევს ნახევარი თვის ხორბლის მარაგის, ასევე – ყოველდღიური საჭიროების ნივთების, სანგრებისათვის აუცილებელი იარაღების ტარება, ამას დაუმატეთ: ფარი, მუზარადი, მახვილი, იარაღი, რომლებიც მეომრისათვის იგივეა, რაც ხელი, მკლავები, მხრები, ასე ვთქვათ, ისინი მებრძოლის სხეულის ნაწილებია, მათ საჭიროების დროს მოხერხებულად იყენებენ, შეუძლიათ, მოიშორონ ეს ტვირთი, გათავისუფლდნენ იარაღისაგან და ხელებით შეეჭიდონ მტერს; ახლა, ლეგიონთა ვარჯიშს არ იკითხავთ? განა მათი სირბილი, შეტაკება, ყვირილი დიდ ჯაფას არ მოითხოვს? ამასთანავე, სულიც მზადაა ჭრილობების დასათმენად. შეადარე გამობრძმედილ მებრძოლს უწვრთნელი, ეს უკანასკნელი მასთან შედარებით, დიაცს მოგაგონებთ.

38. რატომ არის ასე დიდი განსხვავება ახალწვეულსა და ვეტერან მეომარს შორის? როგორ გამოვიცნოთ ეს? ახალბედა ჯარისკაცის სიყმაწვილეს თავისი ხიბლი აქვს, მაგრამ იგი უნდა მიეჩვიოს შრომასა და ჭრილობების მოთმენას, რასაც გამოცდილება იძლევა. თუ დავაკვირდებით, როცა ბრძოლის ველიდან დაჭრილები გამოჰყავთ, ახალბედა და უწვრთნელი

მეომარი მცირე დარტყმასაც ვერ უძლებს და ტკივილისაგან ყვირის, გამობრძმედილს კი ასეთ დროს მხნედ უჭირავს თავი და მხოლოდ ექიმს უხმობს დასახმარებლად.

*მოვედი შენთან, ო, პატროკლე, რათა მიშველო,  
სანამ ჭრილობა, მტრის ხელისგან, ბოლოს მომიღებს.  
არ შემიძლია, შევიჩერო სისხლის ნაკადი,  
სიკვდილისაგან დამიხსენი, გთხოვ, შენი სიბრძნით.  
ესკულაპის მეთ დაჭრილები შემოხვევიან,  
იქ მისვლა მიჭირს.  
ასე მიმართავს ევრიპილე გამოცდილ მებრძოლს.*

XVII. 39. ვიდრე ის კვნესის, ნახე როგორ ეპასუხება მას მშვიდად და გონივრულად პატროკლე და ურჩევს მხნედ ყოფნას.

*ის, ვინც უმზადებს სხვას დაღუპვას,  
უნდა იცოდეს, იგივე ხვედრი მასაც მოელის.*

დარწმუნებული ვარ, პატროკლე მას საწოლთან მიიყვანდა ჭრილობების მოსაშუშებლად, იგი რომ ჩვეულებრივი ადამიანი ყოფილიყო, მაგრამ აქ სულ სხვა რამ ხდება. პატროკლე ეკითხება ევრიპილეს, თუ რა მოხდა ბრძოლის ველზე.

*მითხარი ჩქარა, მხნედ არიან არგიველები?  
სიტყვა არ მყოფნის, რომ აგიხსნა თუ როგორ გვიჭირს!  
მიდი, დამშვიდდი და ჭრილობა გადამიხვიე!*

თუ ევრიპილეს შეუძლია დამშვიდება, ამას ვერ ახერხებს ესოპე.

*როგორც კი სძლია ჩვენს მამაც ჯარს ჰექტორმა ბედით . . .*

და ასე, კვნესით უამბობს ყველაფერს. ასე ძლიერია მამაც მეომარში დიდების წყურვილი. ის, რისი გაკეთებაც ძალუძს ვეტერან მეომარს, ჭკვიანმა და ბრძენმა ვაჟკაცმა ვერ უნდა მოახერხოს?

40. მაგრამ აქამდე მხოლოდ ვსაუბრობდი, თუ როგორ შეუძლია ვარჯიშს ჯაფის ატანა და არაფერი მითქვამს გონიერებასა და სიბრძნეზე. დედაბრები ხშირად სამი ან ოთხი დღე უჭმელნი ძლებენ, მაგრამ ერთი დღით მაინც თუ არ მისცემ საჭმელს ათლეტს, მაშინვე ყვირილით შესჩივლებს ოლიმპიელ ღმერთს, იუპიტერს, ვისთვისაც იბრძვის, რომ მეტის მოთმენა აღარ შეუძლია. ასეთი დიდი ძალა აქვს ჩვევას. მონადირენი ხშირად მთელი ღამე თოვლსა და ყინვაში ატარებენ, მთებში ძლიერ სიცხეში იხრუკებიან, ისიც ხომ გინახავთ, კრივში მათრახის დარტყმას როგორ უძლებენ ისე, რომ კვნესა არ აღმოხდებათ.

41. მაგრამ რად ვიგონებ იმათ, ვისთვისაც ოლიმპიურ შეჯიბრებაში გამარჯვება ისევე საპატიოა, როგორც ძველად საკონსულო არჩევნებში წარმატების მიღწევა? გლადიატორები ბარბაროსები იყვნენ, ან დამნაშავენი, მაგრამ როგორ უძლებდნენ შოლტებს! ისე კარგად იყვნენ გაწვრთნილნი, რომ ერჩივნათ, დარტყმებისთვის გაეძლოთ, ვიდრე – ლაჩრულად თავი დაეძვრინათ მისგან. ხშირად გვეჩვენება, რომ ისინი მხოლოდ იმაზე ფიქრობენ, რომ თავიანთ ბატონებს ასიამოვნონ და ხალხის გული მოიგონ. ჭრილობებისაგან ღონემიხდილნი ბატონებს მისჩერებიან, ეკითხებიან მათ, რას ითხოვენ გლადიატორისაგან, სურვილის შემთხვევაში მზად არიან, დაეცნენ სასიკვდილოდ. გინახავთ, რომელიმე მათგანს კვნესა აღმოხდომოდეს, ან სახის ფერი შეცვლოდეს ოდესმე? ისინი არა მარ-

ტო ზეზეულად ხედებიან სიკვდილს, არამედ მახვილსაც კი თავად უშვერენ კისრებს, თუ ნაბრძანები აქვთ, სიკვდილით დაეცნენ. ასე განუზომლად დიდი ძალა აქვს სწავლებას, წვრთნას, ჩვევას. ეს შეძლო

*უბირ სამნიტმა, ვინც ღირსია ასეთ ცხოვრების.*

დიდებისათვის გაჩენილმა კაცმა უნდა დაუშვას, რომ სულის ნაწილი არ განიმტკიცოს ვარჯიშითა და სიბრძნით? სასტიკი სანახავია გლადიატორთა ბრძოლა, ბევრს იგი არა ადამიანურად ეჩვენება, იქნებ ეს მართლაც ასეა, ყოველ შემთხვევაში ახლა, მაგრამ, როცა იბრძოდნენ დამნაშავენი, ეს სანახაობა მოსასმენად თუ არა, საცქერლად მაინც იყო სიმტკიცის გაკვეთილი, ტკივილსა და სიკვდილს რომ უძლებს.

XVIII. 42. წვრთნაზე, ჩვევებსა და განმარტებებზე უკვე ვილაპარაკე. ახლა ვნახოთ. რას ვფიქრობ გონიერების თაობაზე.

– მე არ შეგაწყვეტინებ, არც კი გავბედავ ჩაგერთო, შენი სიტყვები ისე დამაჯერებელია ჩემთვის.

– კარგი. მაშ, ასე. ტკივილი ბოროტებაა თუ არა, ამაზე სტოიკოსებმა იმსჯელონ მათთვის დამახასიათებელი უცნაური არგუმენტებითა და არაფრისმთქმელი დასკვნებით, რომლებიც ჩვენს გრძნობებზე არ მოქმედებს. თუ სურთ, ამტკიცონ, რომ ტკივილი არ არის ბოროტება. მე კი ვფიქრობ, რომ ყველაფერი ისეთი არ არის, როგორც ერთი შეხედვით გვეჩვენება. მე ვიტყვოდი, რომ საგნის გარეგნული სახე ხშირად გვაცდუნებს და ძალიან გვაღელვებს. ამიტომ მიმაჩნია, რომ ყველა ტკივილის დათმენა შესაძლებელია.

აბა, საიდან დავიწყო? მოდი, მოკლედ კიდევ ერთხელ შევეხები იმ საკითხს, რაზედაც უკვე ვილაპარაკე, რათა უფრო ადვილად მოვახერხო მასზე ვრცლად საუბარი.

43. ჩვენ, ყველამ ძალიან კარგად ვიცით (არა აქვს მნიშვნელობა, ნასწავლები ვართ თუ უსწავლელნი), რომ ძლიერი ადამიანები, დიდსულოვანნი, დამთმენნი, რომლებიც იმარჯვებენ საკუთარ ვნებებზე, ადვილად უმკლავდებიან ტკივილს. ვერავინ იტყვის, რომ ასეთი დათმენა არ არის ქების ღირსი. მაშ, თუ ასეთ თვისებას მოვითხოვთ მამაცი ადამიანებისაგან და ვფიქრობთ, რომ ეს მოსაწონია, რატომ გვეშინია მოსალოდნელი ტკივილისა და ვერ ვითმენთ მას, რატომ არ არის ეს სამარცხვინო? მიაქციე ყურადღება, რომ საუკეთესო თვისებების ერთობლიობას ეწოდება *სიქველე* (virtus), ეს სახელწოდება ყველა თვისებას როდი მიესადაგება, *სიქველე* (virtus) ერთი მთავარი სიტყვიდან *ვაჟკაცობიდან* (vir) გამომდინარეობს, ვაჟკაცის უმთავრესი თვისება კი არის სიმამაცე, რომელსაც ორი მახასიათებელი აქვს: ტკივილისა და სიკვდილის უგულვებელყოფა. ეს ყველაფერი უნდა გვექონდეს, თუ გვსურს, ვიყოთ ქველნი ან ვაჟკაცი, რადგან სიტყვა *ვაჟკაცისაგან* არის *სიქველე* ნასესხები. იქნებ იკითხო (და სამართლიანადაც), როგორ მოვახერხოთ ეს? ამის წამალი არის ფილოსოფია.

XIX. 44. ვნახოთ, რას ამბობს ეპიკურე. მასზე ცუდს ვერ ვიტყვი, პირიქით, საუკეთესო პიროვნებაც კი არის. იგი, თავისი გონებიდან გამომდინარე, ასეთ რჩევებს გვაძლევს: *შეიძულე ტკივილი* – გვასწავლის ეპიკურე – და ვინ გვეუბნება ამას? ის ადამიანი, ვისთვისაც ტკივილი უდიდესი ბოროტებაა, თუმცა არც თუ დამაჯერებლად. მოდი, მოვუსმინოთ: *თუ ტკივილი უდიდესია, იგი მოკლე უნდა იყოს* – გვეუბნება იგი.

*გამიმეორე კიდევ ერთელ,*

კარგად არ მესმის, რა არის უდიდესი და რა მოკლე. *უდიდესია ის, როცა მასზე დიდი არ არსებობს, მოკლეა ის, რომელ-*

*ზე მოკლევ არაფერია. გვეუბნება იგი. მძულს ხანგრძლივი ტკივილი, რომლისგანაც ხანმოკლე დრო დამიცავს, სანამ იგი მოვა, ცოტათი ადრე. მაგრამ თუ ეს ფილოკტეტეს ტკივილია? ის, მე ვფიქრობ, არ არის უდიდესი, რადგან, მას მხოლოდ ფეხი აწუხებს, თვალები, თავი, გვერდები, ფილტვები არ სტკივა. ამ მხრივ ჯანმრთელია. ე.ი. ის ამბობს, რომ ხანგრძლივ ტკივილს შვება უფრო მოაქვს, ვიდრე – სიმძიმე.*

45. მაშინ, ასეთ ადამიანზე ვერ ვიტყვი, რომ იგი უაზროდ მსჯელობს, თუმცა, იგი, ვფიქრობ, დაგვცინის. უდიდეს ტკივილს მე ვერ ვუწოდებ ხანმოკლეს (უდიდესი არის ის, რაც ათი ატომით მაინც აღემატება სხვას). ბევრი ადამიანის ჩამოთვლა შემიძლია, ხანგრძლივად რომ იტანჯებოდნენ პოდაგრის ტკივილისაგან, მაგრამ ცბიერი ეპიკურე არსად არ იძლევა ზუსტ განსაზღვრებას, რა არის უდიდესი და ხანგრძლივი ტკივილი, რომ ჩვენ ვიცოდეთ, როგორი ტკივილია დიდი და როგორი ხანმოკლე. ეს კი არა და, ნათლად საერთოდ არაფერს ამბობს, ამიტომ ჩვენ იძულებულები ვართ, ვალიაროთ, რომ ტკივილის საწინააღმდეგო საშუალებას მასთან ვერ ვიპოვით, ვინც ტკივილს ყველაზე დიდ ბოროტებას უწოდებს, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ მან ერთგვარი სიმამაცე გამოავლინა, როცა მუცელი სტკიოდა და შარდის ბუმბტი აწუხებდა. ე. ი. ტკივილის საწინააღმდეგო წამალი სხვასთან უნდა ვეძებოთ, უწინარესად მასთან, ვინც უდიდეს სიკეთედ ღირსებას მიიჩნევს, უდიდეს ბოროტებად კი – სირცხვილს. ამდაგვარი ადამიანების თანდასწრებით ვერც კვნესას გაბედავ და ვერც წუწუნს, რადგან მათი ხმებით თავად სიქველე გვესაუბრება.

XX. 46. ხომ გინახავს, ლაკედემონელი ჭაბუკები, ოლიმპიელი ბიჭები, ბარბაროსები არენაზე როგორ უძლებენ მძიმე



შოლტებსა და დარტყმებს, შენ თუ აიტანდი ამდაგვარ ტკივილს მოთმინებითა და მედგრად, არ დაიყვირებდი დიაცივიით? – ამის ატანა შეუძლებელია, ეს ბუნებას ეწინააღმდეგება. მესმის. ბიჭები ამას სახელისათვის აკეთებენ, ზოგი ამას სირცხვილის, ბევრიც კი შიშის გამო ითმენს. თუ ამას სხვები უძლებენ და ეს ყველგან ხდება, ჩვენ რატომ უნდა გვემინოდეს, რომ ეს ბუნებას ეწინააღმდეგება? ბუნება არა მარტო ითმენს, ითხოვს კიდევაც ამას, რადგან მისთვის არაფერია უფრო ღირებული და სასურველი, ვიდრე – ღირსება და პატივი. ეს მრავალი სახელი მინდა ერთი სიტყვისათვის გამოვიყენო, რათა სრულყოფილად განვმარტო იგი. ისიც მინდა დავამატო, რომ ეს ადამიანისთვის ყველაზე საუკეთესო და თავისთავად სასურველი თვისებაა ყველასათვის, იგი სიქველისაგან მომდინარეობს ან სიქველეშია დაუნჯებული, რაც მოსაწონია და რასაც მე მხოლოდ უდიდეს სიკეთეს როდი დავარქმევდი. როგორადაც ვისაუბრე ღირსების თაობაზე, ასევე შემძლია დავახასიათო უზნეობა, ოღონდ საპირისპირო სიტყვებით. არაფერია ადამიანისათვის უფრო ამაზრზენი, მიუღებელი და უფრო უღირსი.

47. თუ ეს შენთვის დამაჯერებელია (შენ ხომ აღიარე, რომ ტკივილზე უფრო დიდი ბოროტება უზნეობაა), რჩება ერთი რამ: უნდა დაიმორჩილო საკუთარი თავი. ნათქვამია: არც კი ვიცი, როგორ გამოვხატო, თითქოს ადამიანში ორი არსება ცხოვრობს: ერთი მოწოდებულია, რომ იბატონოს მეორეზე, მეორე მზადაა, დაემორჩილოს მას. არ არის ეს აბსურდული გამონათქვამი.

XXI. რადგან სული ორ ნაწილადაა გაყოფილი, ერთი გონისმიერია, მეორე კი – არა. მაშ, თუ გადავწყვეტთ, რომ თავად-

ვე უნდა ვმართოთ საკუთარი თავი, ეს ნიშნავს, რომ გონებამ უნდა შეაჩეროს უგუნურება. თითქმის ყველა ადამიანის სული მოიცავს რაღაც ნაწილს, რომელიც მიწიერია, სუსტი, უბრალო, დუნე. მხოლოდ ამისგან რომ შედგებოდეს ადამიანი, იგი უგვანო არსება იქნებოდა. მაგრამ მას მართავს გონება, რომელიც თავის თავს ეყრდნობა, იგი მტკიცედ მიიწევს წინ და მისგან ჩნდება სიქველე. მან უნდა მართოს სულის ის ნაწილი, რომელიც ვალდებულია, დაემორჩილოს მას. ეს ყველა ჭეშმარიტმა ვაჟკაცმა უნდა გაითვალისწინოს.

48. მაგრამ, როგორ? – იკითხავ შენ. ისევე როგორც ბატონი იმორჩილებს მონას, მთავარსარდალი – მეზრძოლებს, მამა – შვილს. თუ სულის ის ნაწილი, მე რომ სუსტი ვუწოდე, სამარცხვინოდ იქცევა, ქალივით წუწუნებს და იცრემლება, მეგობრებისა და ახლობლების დახმარებით უნდა განმტკიცდეს. ხშირად ყოფილა, თუ ადამიანს შეარცხვენ, შეძლებ მის დარწმუნებას, მაშინ, როცა გონების ძალით ვერას გააგებინებ. თუ მონებს ბორკილები უნდა დაადო და დაცვა მიუჩინო, რათა გემსახურონ, უფრო ძლიერი ადამიანები, მაგრამ არა უძლეველები, ღირსებისაკენ მოწოდებებით უნდა გავამხნევოთ, ისე როგორც მეზრძოლები. ნიპტრისში ყველაზე ბრძენი ბერძენი, დაჭრილი ასე წუხს:

*ფრთხილად იარეთ – ეუბნება –  
რათა ტკივილი კიდევ უფრო  
არ გაძლიერდეს.*

49. პაკუვიუსი ამას უკეთ გადმოსცემს, ვიდრე – სოფოკლე (რომელთანაც ულისე ტკივილებისაგან მოსთქვამს), მასთან იგი მსუბუქად კვნესის, მაგრამ მეზრძოლები, რომელთაც დაჭრილი მიჰყავთ, საყვედურობენ და ეუბნებიან:

*მძიმედ დაჭრილი კი ხარ, მაგრამ  
ნუ დაეცემი ასე სულით,  
ომში ნაცადი ხარ მეომარი.*

ბრძენი პოეტი კარგად ხვდება, რომ ტკივილთან შეგუება საუკეთესი მასწავლებელია მებრძოლისათვის.

50. თუმცა ძლიერ სტკივა, მაგრამ თავშეკავებით კვნესის:

*მიშველეთ, მომკლავს ეს იარა,  
გამხადეთ, ვაი, ვიტანჯები.*

შემდეგ ჰკარგავს მხნეობას, მაგრამ ცოტა ხნით:

*დამტოვეთ ჩქარა, გამეცალეთ,  
ჭრილობა ხელის შეხებისგან  
ძლირდება და მტკივა უფრო.*

შემდეგ ჩუმდება, კი არ მიყუჩდა ტკივილი სხეულში, არა, სული გაიწმინდა ტკივილისაგან. ასე ნიპტრისის ბოლოს იგი, უკვე მომაკვდავი სხვებს ამუნათებს:

*წინ აღუდექით ბოროტებას, ნულა წუწუნებთ,  
ხვედრი ვაჟკაცთა ასეთია, ტირიან ქალნი,*

სულის სუსტი ნაწილი მზადაა, დაემორჩილოს გონებას, როგორც მკაცრ მთავარსარდალს მხდალი მებრძოლი.

XXII. 51. ჯერ არ შეგვხვედრია ისეთი კაცი, სრულყოფილ სიბრძნეს რომ ფლობდეს. ფილოსოფოსები ვარაუდობენ, რომ მომავალში გამოჩნდება გამორჩეული სიბრძნის მქონე ასეთი ადამიანი, რომლის გონება იქნება სრულყოფილი, იგი ისე მართავს სულის არაგონივრულ ნაწილებს, როგორც სამართლიანი მამა – ღირსეულ ვაჟებს; იგი ყოველგვარი ზედმეტი შრომისა და ძალისხმევის გარეშე მიაღწევს სასურველ შედეგს,

საკმარისი იქნება მისი მხრიდან მხოლოდ მინიშნება; იგი საკუთარ თავს თავადვე გაიმხნევეს, იზოვის იარაღსა და საშუალებას, წინ აღუდგეს ტკივილს, როგორც მტერს. და რა იქნება ეს იარაღი? შემართება, სიმტკიცე, დამარწმუნებელი სიტყვის ძალა. იგი თავს ასე შეუძახებს: *ფრთხილად, ერიდე სამარცხვინო და უზნეო საქციელს, ვაჟკაცისათვის შეუფერებელს.*

52. გავიხსენოთ, როგორია ღირსეული ვაჟკაცის სახე. ბერძენი ზენონი მედგრად შეხვდა წამებას და არ გათქვა ტირანის წინააღმდეგ შეთქმული თანამოაზრენი, კიპროსზე მეფე ნიკროკრეონტის ხელში ჩავარდნილმა ანაქსარქუსმა, დემოკრიტეს მოწაფემ, ყველა წამებას გაუძლო და არაფერი უარყვია, კალანუსი, უბირი ბარბაროსი, კავკასიის მთებში გაზრდილი, თავისივე ნებით ჩახტა კოცონში. ჩვენ კი, ვერც ფეხის ტკივილს ვიტანთ, ვერც კბილისას (მთელ სხეულზე ხომ არას ვამბობ), ისე ვართ განებივრებულები და გაქალაჩუნებულები, ვერც ტკივილს ვუმკლავდებით და ვერც – სიხარულს, მაშინვე მოვდუნდებით და მთელი სხეულით მოვიშლებით, ფუტკრის ნაკბენის ატანაც არ ძალგვიძს ყვირილის გარეშე.

53. აი, გაიუს მარიუსი, სოფლელი კაცი იყო, მაგრამ ნაღდი ვაჟკაცი. ვიდრე ფეხს მოჰკვეთდნენ, არ დაანება, რომ გაეკავებინათ. ეს მარიუსამდე არავის გაუკეთებია, ახლა სხვებიც იქცევიან ასე, იმდენად დიდია მაგალითის ძალა. მაგრამ ეს ბუნების წინააღმდეგ წასვლას ნიშნავს? მარიუსმა აჩვენა, რომ ეს იყო გაუსაძლისი ტკივილი, რადგან მეორე ფეხი აღარ დაანება მოსაკვეთად. ასე მარიუსმა, როგორც ვაჟკაცმა, გაუძლო ტკივილს, მაგრამ როგორც ადამიანმა, არ დაუშვა, უფრო ძლიერი ტკივილი განეცადა, როცა ამის აუცილებლობა არ იყო. ასე რომ, მთავარი არის, შეგეძლოს საკუთარი თავის მართვა. ეს

როგორ უნდა გაკეთდეს, ეს უკვე გაჩვენეთ, ისიც, რომ გამძლეობა, მოთმინება, სიმამაცე და დიდბუნოვნება სულს ღირსებას ჰმატებს, არა მარტო აძლიერებს მას, არამედ თვითონ ტკივილსაც (არც კი ვიცი, როგორ) კი ასატანს ხდის.

XXIII. 54. როგორც ბრძოლაში ხდება, გამოუცდელი და მხდალი მეომარი, მტერს თვალს მოჰკრავს თუ არა, დაყრის იარაღს და თავექუდმოგლეჯილი გარბის, სხეულზე ნაკაწრიც კი არა აქვს და ასე იღუპება. გამობრძმედილი კი მედგრად არის. მას ასეთი რამ არ ემართება, ახალბედა ტკივილს ვერ უძლებს, მოცელილივით ეცემა უღონოდ, ვინც მტკიცედ დგას, უვნებელი რჩება. რაღაც საერთო არსებობს სულსა და სხეულს შორის: როგორც მძიმე ტვირთს ადვილად უძლებს გაწვრთნილი სხეული, მოუქნელი კი – ვერა, ასე ნაწრთობი სული ნებისმიერ დატვირთვას ეგუება, უჩვევი კი უმაღვე სუსტდება და ძალაგამოცლილი ეცემა.

55. სინამდვილეში სული მუდამ შემართული უნდა იყოს ყოველგვარი მოვალეობის შესრულების დროს, მისი მეოხებით შეიძლება მხოლოდ მოვალეობის დაცვა. იგივე გვშველის უმეტესად ტკივილის დროს, უნდა ვიყოთ ფრთხილად, მაგრამ არ შევდრკეთ, არ დავნებდეთ, მონურად და დიაცურად არ მოვიქცეთ მის წინაშე, რაც მთავარია, ფილოკტეტესავით ყვირილი არ დავიწყოთ. ზოგჯერ ვაჟკაცს მიეტეება კვნესა, თუმცა იშვიათად, მოთქმა კი – არა, იგი ქალებისთვისაც დაუშვებელია. თორმეტი დაფის კანონების მიხედვით მოთქმით ტირილი დაკრძალვის დროსაც დაუშვებლად ითვლება.

56. ზოგჯერ მამაც და ბრძენ ადამიანსაც აღმოხდება კვნესა, მაგრამ მხოლოდ თავის გასამხნეველად, ისევე როგორც მორბენალნი ყვირიან ხოლმე მთელი ძალით ასპარეზობისას ან

ათლეტები ვარჯიშის დროს მუშტებს იქნევენ გამეტებით და ღრიალებენ, იმიტომ კი არა, რომ სტკივათ, ან მხნეობა წაერთვათ, არამედ იმიტომ, რომ ყვირილის დროს მთელი სხეული ეჭიმებათ და დარტყმა უფრო ძლიერი გამოსდით.

XXIV. რა, ასე არ არის განა? როცა ადამიანი ყვირის, ვხედავთ, რომ მკერდი, ყელი, ენაც დამაბული აქვს, ხმის გამოცემის დროს, როგორც ამბობენ, მთელი სხეული ფრჩხილებამდეც კი დაჭიმულია.

57. გეფიცებით, მარკუს ანტონიუსი მინახავს, ვარიუსის კანონით ბრალდებული თავს რომ იცავდა, ისე აღგზნებული იყო, მუხლებით მიწას ეხებოდა, ბალისტიისაგან ნასროლი ქვა ან სხვა იარაღი მით უფრო ძლიერია, როცა დიდია დარტყმის ძალა, ასევეა დამოკიდებული ხმის სიძლიერე ხორხის დაჭიმულობაზე, სირბილში სისწრაფე სხეულის შემართებაზე, ხოლო დარტყმის ძალა კუნთების სიძლიერეზე. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს, ტკივილის დროს კვნესა სულს სიმტკიცეს ანიჭებს, ასე რომ, შეგვიძლია, ეს გავითვალისწინოთ. მაგრამ თუ კვნესაში ისმის წუწუნი, სასოწარკვეთა და მოთქმა, ეს ვაჟკაცისათვის შეუფერებელია. ხოლო თუ კვნესა ტკივილის შემსუბუქებას იწვევს, უნდა ჩავთვალოთ, რომ იგი ვაჟკაცს მხნესა და დიდსულოვანს ხდის. თუკი კვნესას არ ძალუძს ტკივილის შემსუბუქება, მაშინ რა საჭიროა მოთქმა და ამით თავის შერცხვენა? ქალივით მტირალა კაცზე სამარცხვინო ვინ შეიძლება იყოს?

58. მაგრამ ყველა ეს რჩევა მარტო ტკივილთან დაკავშირებით როდი გამოითქვა, იგი სხვა რამეებსაც ეხება, როცა საჭიროა სულიერი შემართება რაღაცეების დასაძლევად. რისხვა აღანთებს, ვნება ალაგზნებს, ორივე ძირითადი ნავსაყუდელია

ადამიანისათვის, ორივე საშუალება აუცილებლად უნდა იქნას გამოყენებული მაგრამ რაკი კონკრეტულად ტკივილზე ვსაუბრობთ, ამჯერად სხვაზე ნუ ვიმსჯელებთ. ტკივილი მშვიდად და აუღელვებლად უნდა დავითმინოთ, როგორც ამბობენ, მთელი გულით გავიაზროთ, რა არის ზნეობრივი. ჩვენი ბუნება ხომ მუდამ (რაც ხშირად უნდა გავიმეოროთ), მიილტვის პატიოსნებისაკენ, რომლის შუქს წინასწარ თუ ვჭკვრეტთ, მისი წყალობით შეუძლებელი არაფერია, ჩვენს მზაობას, ავიტანოთ სიძნელე, წინ ვერაფერი დაუდგება. ამის გამო ადამიანები სულიერი შემართებით განსაცდელში იგდებენ თავს და ბრძოლაში ებმებიან, მამაცი ადამიანები ამ დროს ჭრილობებს ვერ გრძნობენ, ან თუ გრძნობენ, ურჩევნიათ ომში სიკვდილი, ვიდრე თუნდაც ერთი ნაბიჯით დაშორდნენ ღირსებას.

59. დეციუსები არ დადრკნენ მტრების მოელვარე მახვილების წინაშე და მათ რაზმში შეიჭრნენ, დათრგუნეს შიში ჭრილობებისა, არჩიეს გამირული სიკვდილი და დიდება. როგორ ფიქრობ, ეპამონონდამ დაიკვნესა, როცა სისხლისგან დაცლილმა იგრძნო სიკვდილის მოახლოება? ლაკედემონელები-საგან დამარცხებული სამშობლო აქცია მათსავე მბრძანებლად. აი, ეს არის შვება, დამაყუჩებელი დიდი ტკივილისა.

XXV. 60. შენ იქნებ გაინტერესებს, რა ხდება მშვიდობიანობის დროს, სახლში, საწოლში? აქ უკვე ფილოსოფოსებს უნდა მოვუხმო, რომლებიც იშვიათად მონაწილეობენ ბრძოლებში, მათ შორის იყო დიონისიოს ჰერაკლეელი, საკმაოდ თავქარიანი კაცი, რომელსაც ზენონი ასწავლიდა მამაცურ ქცევებსა და ტკივილის დათმენას. მაგრამ როცა თირკმლის ტკივილმა შეაწუხა, გამწარებულმა წამოიყვირა, რომ ყველაფერი სისულელე იყო, რასაც ადრე ტკივილის შესახებ ფიქრობდა. როცა მის-

მა თანასკოლელმა კლეანტესმა ჰკითხა, რატომ შეიცვალა აზრი, ასე მიუგო: *იმიტომ, რომ, როცა ფილოსოფიის წყალობით ვისწავლე ტკივილის დათმენა, ეს მაინც ვერ შევძელი, რაც საკმარისი საფუძველია იმის დასასაბუთებლად, რომ ტკივილი არის ბოროტება, მრავალი წელი შევაღიე ფილოსოფიის შესწავლას და ვერ მოვახერხე დათმენა ტკივილისა, ე. ი. იგი ბოროტებაა. მაშინ კლეანტესმა ფეხი დაკრა მიწას და წარმოთქვა ფრაზა ეპიგონებიდან:*

*გესმის თუ არა მიწის ქვემოთ, ამფიარაუს?*

ამფიარაუსში ზენონს გულისხმობდა და სწუხდა, რომ მის აზრებს გადაუხვია.

61. გავიხსენებ ჩვენს პოსიდონიუსს, რომელსაც ხშირად შევხვედრივარ და ბევრჯერ მომისმენია, რას ჰყვებოდა მასზე პომპეუსი; სირიიდან მომავალს მოუსურვებია როდოსზე შევლა, რათა პოსიდონიუსისათვის მოესმინა, როცა შეიტყო, რომ იგი სახსრების ტკივილით იტანჯებოდა, მაინც გადაწყვიტა მისი მონახულება, ეწვია მას, პატივისცემით მიესალმა და სინანული გამოთქვა იმის გამო, რომ ვერ მოუსმენდა მის საუბარს. პოსიდონიუსმა უპასუხა: *შენ შეგიძლია, მომისმინო, არ დავუშვებ, რომ ტკივილმა შემიშალოს ხელი, ასეთი დიდებული ადამიანი ტყუილად ხომ არ მეწვია.* შემდეგ, როგორც პომპეუსი ამბობდა, მწოლიარემ ვრცლად და დაწვრილებით ისაუბრა იმაზე, რომ სიკეთე არის მხოლოდ პატიოსნება. შემდეგ კი ასე მიმართა ტკივილს: *ვერაფერს გახდები, ტკივილო, რაც არ უნდა გამაწამო, არასდროს ვაღიარებ, რომ შენ ბოროტება ხარ.*

XXVI. 62. საერთოდ, კეთილშობილური და დიდებული მიზნისთვის ნებისმიერი შრომის ატანა არის შესაძლებელი;



ზოგიერთ ხალხს გიმნასიური თამაშობანი მოსწონს, მაგრამ გინახავთ რომელიმე შეჯიბრის მონაწილე, ტკივილს გაქცეოდეს? ზოგ ხალხში ფასობს ნადირობა და ჯირითი, ვისაც ეს მოსწონს, ტკივილის დათმენასაც არ ერიდება. ჩვენი პატივმოყვარეობაცა და თანამდებობისკენ სწრაფვაც გავიხსენოთ, რა ცეცხლში ვარდება ზოგიერთი ჩვენგანი მოქალაქეთა ხმების მოსაპოვებლად. სციპიონ აფრიკელს სოკრატელი ქსენოფონტეს წიგნები ხელიდან არ გაუგდია, რომელსაც ყოველთვის აქებდა, რომელიც ამბობდა, რომ იმპერატორისა და მეომრის შრომა ერთნაირად მძიმე არ არის, რადგან თვითონ პატივი იმპერატორის შრომას აადვილებს.

63. ისეც ხდება, გაუთვითცნობიერებელ ბრბოს საკუთარი შეხედულება აქვს ღირსების თაობაზე, თუმცა არაფერი გაეგება ამისა, ამგვარად, ბევრზე მოქმედებს ხალხის, საზოგადოების აზრი, ჰგონიათ, უმრავლესობა რასაც ფიქრობს ღირსების შესახებ, ჭეშმარიტებაა. შენ კი, რადგან მუდამ ხალხში ტრიალებ, არ მინდა, რომ მისი აზრი გაიზიარო, რომ შენ და ხალხს ერთნაირი შეხედულება გქონდეთ მშვენიერებაზე. შენ თუ დარწმუნებული ხარ საკუთარი აზრის სისწორეში, მხოლოდ მაშინ შეძლებ არა მარტო შენს თავზე გამარჯვებას, არამედ (როგორც ადრე ვთქვი) – ყველასა და ყველაფერზე.

64. მაშ, ერთი რამ გაითვალისწინე, კეთილშობილება, როგორც დიდსულოვნება და სულიერი სიმაღლე, უმეტესად, გამოვლინდება ტკივილის არად ჩაგდებასა და მისი მიმართ გულგრილობაში, მხოლოდ ის არის ყველაზე მშვენიერი და იმიტომ, რომ არც ხალხის აზრს აქცევს ყურადღებას, არც – მის მოწონებას, ის თავისი თავით კმაყოფილია. მე მგონია, ყველაზე მოსაწონი არის, რაც კეთდება არა ვინმეს დასანახავად და

მოსაჩვენებლად. მართალია, ხალხმა უნდა იცოდეს ყველაფერი, რაც კეთილ შედეგს იძლევა, მაგრამ თეატრალური სანახაობა სიქველეს არ სჭირდება, მისთვის მთავარია შეგრძნება ღირსებისა.

XXVII. 65. უპირველესად იმაზე უნდა ვიფიქროთ, რომ ტკივილის დაძლევა (ეს უკვე ბევრჯერ ვთქვი), რომელიც სულის განსამტკიცებლად აუცილებელია, ერთნაირად უნდა გამოვლინდეს ყველა საქმეში. ბევრმა ადამიანმა დაითმინა მამაცურად ჭრილობები გამარჯვების წყურვილით, დიდების, თავისუფლების მოსაპოვებლად ან სამართლიანობის მისაღწევად, მაგრამ ტკივილის დაძლევა ვერ შეძლო და სულით დაეცა. ისინი ჭრილობებს იოლად იტანდნენ არა სიბრძნისა და გონიერების წყალობით, არამედ უფრო სახელისათვის. ბარბაროსებსაც შეუძლიათ გამალებით ხმლების ქნევა ბრძოლაში, მაგრამ სენის დამარცხებას ასე მამაცურად ვერ ახერხებენ. ბერძნები კი, არც თუ გაბედულები, მაგრამ ბრძენი და გონიერი ადამიანები არიან, მართალია, მტერს მედგრად ვერ უპირისპირდებიან, მაგრამ სენის ღირსეულად ატანა შეუძლიათ. აი, კიმბრები და კელტიბერები ბრძოლაში თავგამოდებით იქნევენ მახვილს, მაგრამ ავადმყოფობის დროს წუწუნებენ. რადგან ტკივილის დაძლევას გონიერება სჭირდება.

66. როცა ხედავ, გამჭრიახ და გონიერ ადამიანს ტკივილი ვერ ერევა, უნდა დარწმუნდე, რომ იმაში, რომ ტკივილი არ არის ბოროტება, ან ყოველგვარი უსიამოვნება, რაც ბუნებას ეწინააღმდეგება, ბოროტებაა, მაშინ ისეთი უმნიშვნელო არის, რომ მას სიქველე ბოლომდე ანადგურებს, რათა არასდროს იჩინოს თავი. აი, ამაზე, გთხოვ, დღე და ღამე იფიქრო. ეს აზრი ძალიან მნიშვნელოვანია და იგი არა მარტო ტკივილს ეხება,

რადგან თუ ჩვენ ავირიდებთ ყოველგვარ სირცხვილს და ღირსების მოსაპოვებლად ვიბრძობებით, არა მხოლოდ ტკივილის მარწუხებს, არამედ ბიდის დარტყმებსაც გავუძლებთ, მით უფრო, თუ ამისთვის მზადა ვიქნებით და გვექნება ისეთი ნავსაყუდელი, რაზედაც გუშინ ვისაუბრეთ.

67. როგორც მეკობრეებისაგან გაქცეულ მეზღვაურს რომელიმე ღმერთი უბრძანებს; *გადახტი ხომალდიდან, შენ ან დელფინი აგიყვანს, როგორც არიონ მეთიმნელს, ან ნეპტუნის ცხენები პელოპსივით (როგორც ამბობენ) ტალღებზე ეტლით გაგაქროლებენ, და საითაც გინდა, წაგიყვანენ* – ასევე შენც ყოველგვარ შიშს მოიშორებ, როცა უბედურება თავს დაგატყდება და მძიმე ტკივილი გაუსაძლისი გახდება, რადგან იცი, რომ თავშესაფარი გექნება.

– აი, სულ ეს არის, რისი თქმაც მინდოდა ამჯერად. მაგრამ შენ ისევ ძველებურად ფიქრობ?

– არა, სულაც არა. ორი რამის მეშინოდა ყველაზე მეტად და ვიმედოვნებ, მათგან უკვე გავთავისუფლდი.

– კარგი, ხვალ ისევ ამ დროს შევხვდებით, როგორც შევთანხმდით, უარს ვერ გეტყვი.

– მაშ, ასე. რიტორიკაში ვივარჯიშებთ შუადღემდე, შემდეგ – ფილოსოფიაში.

### შენიშვნები:

I. ნეოპტოლემოსი, აქილევის ძე, რომელიც დაიღუპა პრიამოსის ხელით, ნეოპტოლემოსის სიტყვა მოყვანილია ენიუსის ჩვენამდე მოუღწეველი ტრაგედიიდან.

II. ჰორტენსიუსი, ციცერონის თხოულება, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, *აკადემიკოსების მოძღვრება*, ციცერონის

თხზულება *Academica* ეხებოდა პლატონის ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც სრული სახით არ არის შემორჩენილი.

8. ეპიკურე, ათენელი ფილოსოფოსი (341–270), მეტროდოროსი, ეპიკურეს მოწაფე.

9. პერიპატეტიკოსები, არისტოტელეს მიმდევრნი, აკადემია, ციცერონის მამული კამპანიაში.

13. აკციუსი, რომაელი დრამატურგი (170–85)

VI. არისტიპე, კირენელი ფილოსოფოსი (434–360), იერონიმუსი, როდოსელი ფილოსოფოსი, არისტოტელეს მოწაფე, არისტონი, სტოიკოსი, სკეპტიკური ფილოსოფიის ფუძემდებელი (ძვ.წ. 275), ზენონი, პარმენიდეს მოწაფე (ძვ.წ. 460 წ.), პირონი (სკეპტიკური ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელი, არისტოტელეს თანამედროვე.

17. ფალარისი (ფალარიდი), აგრიგენტელი (სიცილიელი) ტირანი, რომლის ბრძანებით პერილუსმა დაამზადა ბრინჯაოს ხარი ადამიანთა საწამებლად.

19. ფილოკტეტე, თესალიელი გმირი, ჰერკულესის თანამგზავრი, ჩუბინი მოისარი, ტროას დასალაშქრად წასული გტზაში გველმა დაკბინა, რომელიც იტანჯებოდა ტკივილისაგან, იგი დატოვეს ეტას მთაზე (თესალიაში), ნაწყვეტები ატიუსის ფილოკტეტედან.

VIII. 20. დეიანირა, კალიდონის მეფის, ენეკსის ასული, რომელმაც შხამიანი სისხლით გაჟღენთილი სამოსი გაუგზავნა თავის მეუღლეს, ჰერკულესს, დარწმუნებულმა იმაში, რომ ამით დაიბრუნებდა მის სიყვარულს, ევრისტევსი, მიკენის მეფე, რომელმაც აიძულა ჰერკულესი, ჩაედინა 12 გმირობა.

21. შვილო, იგულისხმება ჰილუსი, ჰერკულესისა და დეიანირას ვაჟი. აქ ჩამოთვლილია ჰერკულესის რამდენიმე

გმირობა: ნემესიური ლომის, ლერნესის ჰიდრას, კენტავრთა რაზმის დამარცხება, ერიმანთიის ტახის დამორჩილება, ოქროს ვაშლების მოტაცება.

X. 23. ესქილე, ძველი ბერძენი ტრაგიკოსი (525–456წ.წ.), პითაგორელები, ბერძენი ფილოსოფოსის პითაგორას (ძვ.წ. VI ს.) მოძღვრების მიმდევრები. პრომეთე, ტიტან იაპეტის ძე, დასჯილი იუპიტერის მიერ ადამიანებისათვის ცეცხლის გადაცემის გამო მიჯაჭვული კავკასიის ქედზე. ლემნოსი, კუნძული ეგეოსის ზღვაში, სატურნუსის ძე, იუპიტერი, მჭედელი ღმერთი, ვულკანუსი, ფურიები, შურისმამიებელი ქალღმერთები.

26. დიონისიოსი, სტოიკოსი ფილოსოფოსი, ზენონის მოწაფე, ფილონი, ბერძენი ფილოსოფოსი, ციცერონის მეგობარი.

33. ნაწყვეტი ატიუსის ფილოკტეტედან.

34. მინოსი, იუპიტერის ძე, კრეტის ლეგენდარული მეფე, ლიკურგოსი, სპარტის კანონმდებელი.

36. უცნობი ავტორის ლექსი. პალესტრა, გიმნასიური სკოლა, ევროტა, მდინარე ლაკონიაში.

38. ნაწყვეტი ენიუსის *აქილევსიდან*, ესკულაპის ძენი, პოდალირიუსი და მაქაონი, ევრიპილე, თესალიელი, ტროას დამლაშქრავი.

XVII. 40. ესოპე, რომაელი ტრაგიკოსი მსახიობი, ციცერონის მეგობარი.

41. ნაწყვეტი ლუცილიუსის სატირიდან.

48. ნეპტრისი, სოფოკლეს დაკარგული ტრაგედიის სათაური.

49. პაკუვიუსი, ძველი რომაელი ტრაგიკოსი პოეტი (219–132).

52. ანაქსარქუსი, აბდერელი ფილოსოფოსი, დემოკრიტეს მოწაფე, ალექსანდრე დიდის თანამგზავრი, რომელმაც ერ-

თხელ გაანაწყენა კიპროსის მეფე ნიკროკრეონტი, რომელმაც ალექსანდრე დიდის სიკვდილის შემდეგ დასაჯა ანაქსარქუსი, კალანუსი, ინდოელი ჰიმნოსოფისტი, 73 წლის ასაკში დასნეულდა და გადაწყვიტა ცეცხლში თავის დაწვა, კავკასიის მთებში, ასე უწოდებდნენ ზოგჯერ ჰიმალაის ქედს.

53. გაიუს მარიუსი, შვიდგზის კონსული, სულას მოწინააღმდეგე, დაამარცხა (156–86წ.წ.) იუგურთა, გაიმარჯვა ტევტონებსა და კიმბრებზე.

57. ვარიუსი, კვინტუს ვარიუს ჰიბრიდა, სახალხო ტრიბუნი ძვ. წ. 91წ., ვარიუსის კანონით ისჯებოდა მოქალაქე მაღალი თანამდებობის პირის შეურაცხყოფისათვის., მარკუს ანტონიუსი, იხ. I, 10.

59. დეციუსები: პუბლიუს დეციუს მუსი, I სამნიტური ომის მონაწილე, მისი ვაჟი, პუბლიუს დეციუს მუსი, II, სამნიტური ომის მონაწილე.

XXV. 60. დიონისიოს ჰერაკლეელი, ზენონის მოწაფე, კლეანთესი, ზენონის მოწაფე, ამფიარაუსი, არგოსელი წინასწარმეტყველი, ლექსი ატიუსის ტრაგედია *ეპიგონებიდან*.

61. დიონისიოსი, სირიელი ფილოსოფოსი, მოღვაწეობდა კუნძულ როდოსზე, სადაც მას უსმენდა ციცერონი.

62. ქსენოფონტი, ძველი ბერძენი ისტორიკოსი (ძვ.წ. 444წ.), *ანაბაზისის* ავტორი.

65. კიმბრები, გერმანული ტომები, კელტიბერები, ცენტრალურ ესპანეთში მცხოვრები ტომები.

67. პელოპსი, ატლანტის ვაჟი.

ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო

**იამზე გაგუამ**

## ეკატერინე ს. ხიონი

### „მრწამს ერთი ღმერთი...“

ვინ არის ღმერთი და როგორია იგი? სად არის მისი სამყოფელი? რა აკავშირებს ადამიანს ღმერთთან, ღმერთს კი – ადამიანთან და სამყაროსთან? რა არის ეკლესია? რატომ ეცვა ქრისტე ჯვარს? სიცოცხლე სიკვდილით მთავრდება? რა გველის გარდაცვალების შემდგომ? – ეს კითხვები ადამიანს ადრეული ასაკიდანვე აწუხებს.

სწორედ ბავშვების ამ გულწრფელმა ინტერესმა შეადგენინა ბერძენ ავტორს, ეკატერინე ს. ხიონის, კატეხიზმო მოზარდებისთვის – „მრწამს ერთი ღმერთი“.

ამ წიგნში პატარა მკითხველები ბევრ სერიოზულ კითხვაზე იპოვიან პასუხს. გაიგებენ, რას ამბობს თავად ღმერთი ერთადერთი ჭეშმარიტების, ღვთის შესახებ. გაიგებენ, როგორ აღმოჩნდა ადამიანი დედამიწაზე და როგორ დაბრუნდება ღვთიური დიდების ბრწყინვალე სასუფეველში. გაიგებენ, რომ ღმერთი ადამიანისთვის ჩამოდის დედამიწაზე, ხდება „ადამიანი“, ზეცაში აჰყავს იგი და აქცევს... ღმერთად!

ეს წიგნი სხვა წიგნების მსგავსად არ იკითხება. იგი გულისყურით წაკითხვას მოითხოვს! არ კმარა უბრალო, სწრაფი გადაკითხვა. სათითაო თავს, სათითაო გვერდსა

თუ აზრს აუჩქარებელი, საგულდაგულო გამოკვლევა სჭირდება, სანამ წარუშლელად არ აღიბეჭდება „მეხსიერებაში“, გულსა და გონებაში.

სწორედ ამიტომ, თარგმანის წიგნად გამოცემამდე გადავწყვიტეთ, პატარა მკითხველებს საბავშვო კატეხიზმო ჟურნალის გვერდებიდან პერიოდულად გავაცნოთ. ამგვარად ბავშვებს შესაძნებლობა მიეცემათ, მეტი მონდომებითა და დაკვირვებით შეისწალონ ქრისტიანული, მართლმადიდებლური სარწმუნოება.

მ რ წ ა მ ს

რ წ მ ე ნ ა

მ ო რ წ მ უ ნ ე

**რას ნიშნავს სიტყვები: „მრწამს“, „რწმინა“, „მოწმუნა“, რომლებიც წმინდა წერილში დაახლ. 800-ჯერ არის ნახსენები? რომლებსაც ქრისტიანები ასე ხშირად ვისმენთ და წარმოვთქვამთ!**

**მრავალი კითხვა ჩნდება:**

– რა არის „**რწმინის სიმაგლო**“ ან უფრო მარტივად „**მრწამსი**“, რომელსაც აუცილებლად ვისმენთ ყოველი ნ ა თ ლ ო ბ ი ს ა ს, წარმოვთქვამთ ყოველი წირვის დროს თუ მრავალ სხვა შემთხვევაში?

ბავშვებს ესმით, რომ ეს სიტყვები ძალიან მნიშვნელოვანია. ისინი დაკავშირებულია ჩვენი **სარწმუნოების დიდ ჭეშმარიტებებთან** და **ჭეშმარიტ ქრისტიანულ ცხოვრებასთან**.



მაგრამ როგორ ისწავლეს ადამიანებმა ეს „ღვთაებრივი შექმარიტებები“? ვინ აუხსნა მათ ისინი:

ვინ არის ღმერთი? როგორია? ვინ შექმნა იგი? სად იმყოფება?

რას ნიშნავს „წმინდა სამება“?

ვინ არის ქრისტე?

რას ნიშნავს „სულიწმიდა“?

რატომ ვინათლებით?

რატომ გარდავიცვლებით? რას ნიშნავს „სიკვდილი“?

რა არის „მართლმადიდებლური ეკლესია“, რომელსაც ასე ებრძვიან ერეტიკოსები?

ბავშვებს სურთ, გაიგონ რწმენის კიდევ მრავალი საიდუმლოების შესახებ, გონება რომ ვერ იტევს! თუმცა, როგორ უნდა დაიტოს ადამიანის გონებამ არაამქვეყნიური და ზებუნებრივი ჭეშმარიტებები? ისინი ბუნებრივი, მატერიალური სამყაროს მიღმა იმყოფებიან. ადამიანის თვალს მათი დანახვა არ შეუძლია, ყურს კი – მოსმენა. შეუძლებელია მათი ტექნოლოგიური კვლევა-ძიება, „ანტენებით“ დაჭერა, „რადარებით“ დაფიქსირება, „ობიექტივით“ დანახვა თუ „ქსელით“ მიღება.

ეს ზეციური ჭეშმარიტებებია! ღვთიური! ღვთის ცოდნა და სიბრძნეა! ზეციური საიდუმლოებებია!

ადამიანმა ღვთისგან ბოძებული გონებით კოსმოსი დაიპყრო! წარმატებებს მიაღწია ინფორმატიკაში! მაგრამ ქრისტიანული სარწმუნოების დიდი ჭეშმარიტებები მაინც ვერ შეიმეცნა. სახელგანთქმულმა ძველმა ბერძენმა ფილოსოფოსებმაც კი ვერ მოახერხეს ეს!

მხოლოდ თავად ღმერთს შეეძლო გაემჟღავნებინა არაამქვეყნიური ჭეშმარიტებები. ისიც მხოლოდ და მხოლოდ ადამიანისთვის. რადგან მხოლოდ მას აჩუქა გონება, რომელიც ღვთიურ სიტყვას გაიგებდა.

მაშასადამე, საკუთარი ქმნილებისადმი უსაზღვრო სიყვარულით, თავადვე გაუმჟღავნა არაამქვეყნიური ღვთიური ჭეშმარიტებები ადამიანებს. ამ გამომჟღავნებას „ღვთიური გამოცხადება“ ეწოდება!

სწორედ, ღვთიური გამოცხადების ზეციური ჭეშმარიტებებია მართლმადიდებლური ქრისტიანული რწმენა. ამიტომ ჩვენი ქრისტიანული სარწმუნოება არის „გამოცხადებისეული სარწმუნოება“, ანუ ეს რელიგია, სხვა რელიგიებისგან განსხვავებით, ადამიანებს არ შეუქმნიათ. იგი ადამიანის აზრებსა და იდეებს კი არ ეფუძნება, არამედ თავად ერთმა და ერთადერთმა ჭეშმარიტმა ღმერთმა გამოამჟღავნა!

ბავშვებს კვლავაც მნიშვნელოვანი კითხვები ებადებათ:

– როგორ მოხდა ეს ღვთიური გამოცხადება? ღმერთმა ისაუბრა? როგორ? როდის? ვისთან?

– რომელია ჩვენი სარწმუნოების ღვთიური ჭეშმარიტებები, რომლებიც გაგვიმხილა?

– ყველა ადამიანს შეუძლია მათი სწავლა? როგორ? ვისგან?

სერიოზული შეკითხვებია სერიოზულ საკითხებზე. სწორედ ამ, სერიოზულად მოაზროვნე, ბავშვებისთვის დაიწერა ეს წიგნი, რომელიც მათ ჩვენი ქრისტიანული რწმენის ღვთიური ჭეშმარიტებების შესახებ დასმულ ყველა კითხვაზე გასცემს პასუხს და სერიოზულ და არაჩვეულებრივ სა-

კითხებს მასთან ერთად განიხილავს. გვამცნობს ღვთიური ცოდნის იმ ფასდაუდებელ საგანძურს, რომელიც ყოველგვარ ადამიანურ ცოდნასა და სიბრძნეს აღემატება.

რომელ ბავშვს შეუძლია უპასუხოს კითხვას:

– ღვთიურ გამოცხადებამდე ადამიანებმა იცოდნენ რამე ღვთის შესახებ?

ადამიანი მუდამ აცნობიერებდა წარმტაც სამყაროში დამალულ ღვთის უხილავ არსებობას! დედამიწა და ცა საუბრობდნენ მის სიბრძნეზე, სიყვარულზე, ძალასა და, ასევე, სამყაროს ჰარმონიისათვის მისი ზრუნვის შესახებ.

ადამიანის გონებას საკუთარ სულშიც შეეძლო ღვთის სიტყვისთვის – სინდისის ხმისთვის – მიეგდო ყური. ამ ბუნებრივი გზებით ამჟღავნებდა ღმერთი თავის უხილავ არსებობას. ეს იყო ღვთის „**ბუნებისმიერი გამოცხადება**“ ღვთიური პიროვნებისა და ნების შესახებ სხვა რაიმე ცოდნის გარეშე.

მაგრამ ღვთის სიყვარული ადამიანებისთვის ამზადებდა **ღვთიურ გამოცხადებას**, რომელიც **ჭეშმარიტი და ყველაზე წარმტაცი ისტორიაა**. ღვთიური გამოცხადება ჭეშმარიტი ღმერთის გამოცხადებაა!

\* იგი თავად აცნობს საკუთარ თავს ადამიანებს;

\* მათ კონკრეტულად უმჟღავნებს თავის წმინდა ნებასა და

\* სამყაროს ხსნისა და ადამიანის მამა-ღმერთის საუკუნო დიდებაში დაბრუნების მისეულ ღვთიურ გეგმას.

– **მაგრამ სად მოვისმენთ მის ხმას?**

**ღმრთის გამოცხადების ღვთიური სიტყვა მართლმადიდებლურ ქრისტიანულ ეკლესიაში წმინდა ცხოველმყოფელი წყლის მსგავსად**

**ორი ღვთიური წყაროდან მოჩქეფს:**

\* ღვთივსულიერი წმინდა წერილიდან

\* **და, აგრეთვე, ღვთივსულიერი წმინდა სამოციქულო ტრადიციიდან.**

იქ ვნახავთ, რომ ღმერთი განცხადდა და მოვნახავთ ჩვენი ქრისტიანული რწმენის ღვთით ბოძებულ მარადიულ ჭეშმარიტებებს,

ჩვენს „მრწამსს“.

**წმინდა წერილი – „წ ი გ თ ა მ ე ფ ე“!**

**ჩვენი რწმენის პირველი ღვთისმატარებელი წყარო**

იცით, რომ წმინდა წერილი 76 უფრო პატარა წიგნისგან შემდგარი კრებულია, რომელიც დროის ორ დიდ შუალედში დაიწერა?

\* „ქრისტეს შობამდე“ (ძვ. წ.) ისრაელის წინასწარმეტყველთა და წმინდა ადამიანთა მიერ დაიწერა ძველი აღთქმის 49 წიგნი;

\* ხოლო „ქრისტეს შემდგომ“ (ახ. წ.) წმინდა მოციქულთა, ჩვენი უფლის, იესო ქრისტეს მოწაფეთა მიერ – ახალი აღთქმის 27 წიგნი.

წმინდა წერილი 1600 წლის განმავლობაში დროგამოშვებით, სხვადასხვა ეპოქასა და ადგილას, სხვადასხვა ავტორის მიერ იწერებოდა. რაც იმას ნიშნავს, რომ ღმერთი

ნელ-ნელა უმჟღავნებდა ადამიანებს არაამქვეყნიურ ჭეშმარიტებებს.

სულიწმიდა აღძრავდა ყველა ამ წმინდა ადამიანს. მათ ღვთიური განათების წყალობით ჩამოაყალიბეს ღვთიური გამოცხადების წმინდა და ნამდვილი ჭეშმარიტება.

### **ღვთიური გამოცხადება**

წმინდა წერილი

ძველი აღთქმა

ძვ. წ.

49 ღვთივსულიერი წიგნი

ახალი აღთქმა

ახ. წ.

27 ღვთივსულიერი წიგნი

**ძველი და ახალი აღთქმის ღერძი არის**

**ჩვენი მაცხოვრისა და მხსნელის, იესო ქრისტეს სახე.**

ძველ აღთქმაში პირველად ხდება მასზე წინასწარმეტყველება. სამყარო მისი მოსვლის მოლოდინშია.

ახალ აღთქმაში ჩვენი მაცხოვარი და მხსნელი იშობა როგორც „ღმერთკაცი“.

მის ღმერთკაცურ სახეში ყველა წინასწარმეტყველება და ადამიანის ხსნის ღვთიური გეგმა ხორციელდება.

**ღვთიური გამოცხადება ძველ აღთქმაში**

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვა „აღთქმა“ ნიშნავს „შეთანხმებას“. ღმერთმა ადამიანებთან ორი „შეთანხმება“ დადო.

პირველი შეთანხმება, „ძველი აღთქმა“, ღმერთმა ასობით წლით ადრე, ქრისტეს დაბადებამდე გააფორმა.

როდესაც პირველქმნილნი (ადამი და ევა) ცოდვის ხრწნადი შესამოსლით შემოსილნი სამოთხიდან გამოვიდნენ, თან წამოიღეს ღვთის დაპირება მათი გამოხსნის შესახებ.

გაიფანტა და გამრავლდა მათი შთამომავლობა დედამიწაზე.

დაივიწყეს ჭეშმარიტი ღმერთი. გამოგონილ, ცრუ ღმერთებს სცეს თაყვანი. თუმცა შესაფერის დროს ჭეშმარიტმა ღმერთმა მათი ხსნისთვის თავისი გეგმის ამოქმედება დაიწყო და პირველ რიგში საკუთარი თავი მისივე რჩეულ ადამიანებს გაუცხადა; ნელ-ნელა, მასწავლებლის მსგავსად, რომელსაც საფეხურ-საფეხურ აჰყავს მოწაფე ცოდნის სიმაღლეზე.

ისრაელის პატრიარქმა და მამამთავარმა აბრაამმა გაიგონა მისი ხმა:

– მე ვარ შენი ღმერთი. შეეცადე, სათნო იყო ჩემთვის და გახდე „უმწიკვლო“.

გაკურთხებ. შენგან წარმოდგება „დიდი ერი“! ჩემი საყვარელი ერი, რომელიც დახვდება „მესიას“. ეს იყო პირველი „შეთანხმების“ დასაწყისი.

მოგვიანებით ამ ერში (ისრაელში) ღმერთმა წინამძღვარი და წინასწარმეტყველი, „ღვთისმზილველი“ მოსე გამოარჩია.

იგი სინას მთაზე, ჭექასა და ქუხილში ღირსი გახდა ღმერთთან ესაუბრა! ეხილა, თუმცა კი მცირედი ნაწილი, მისი ნათლისა და დიდებისა. მიეღო ღვთის კანონის პირველი „მცნებები“, რომლებიც ღვთის მიერ იყო დაფეხზე ამოკვეთილი.

მაშინ პირველად დაიდო ღვთიური შეთანხმება.

ღვთიური კანონის მოცემისას ღმერთმა წარმომადგენელი მოსეს დახმარებით („მოსეს მეშვეობით“) პირველი მნიშვნელოვანი „აღთქმა“ გააფორმა თავის ხალხთან.

ეს იყო პირველი ოფიციალური ღვთიური გამოცხადება.

ამ გამოცხადებით ღმერთმა „ღვთის მიერ ფეხდადგმულ“ სინას მთაზე, თავისი „პირველი მცნებების“ მოცემით ჭეშმარიტი რწმენის ფესვები გადგა.

სულიწმიდის მიერ განბრძნობილმა მოსე წინასწარმეტყველმა ღვთის გამოცხადების, ღვთის კანონისა და მითითებების წერა დაიწყო, რათა ღვთის ერი მესია ქრისტეს მისაღებად მოემზადებინა. დაიწყო წმინდა წერილის – ძველი აღთქმის პირველი წიგნების („ხუთწიგნეულის“) – წერა!

\*

საქმე ისრაელის გამორჩეულმა ღვთისმოსავმა ადამიანებმა განაგრძეს. განსაკუთრებით ღვთივსულიერმა წინასწარმეტყველებმა – კაცებმა, რომელთა პირითაც ღმერთი ხალხს ესაუბრებოდა!

თავიანთი გასაოცარი წინასწარმეტყველებებით ღვთის სურვილს ამჟღავნებდნენ, ხალხს ღვთიურ შეთანხმებას შეახსენებდნენ, ერს რწმენაში აძლიერებდნენ და სინანულისა და ღვთის კანონის დაცვისკენ მოუწოდებდნენ. წინასწარმეტყველებდნენ, რომ „ქ ა ლ წ უ ლ ი ს ა გ ა ნ“ დაიბადებოდა მათი გამოსხნის იმედი – მ ე ს ი ა ქ რ ი ს ტ ე!

„ემანუელი“! რაც ნიშნავს, „ჩვენთან არს ღმერთი“!

ის იქნება „გ ზ ა“! რადგან ადამიანის ღმერთთან დაბრუნების „ერთადერთ გზას“ გაჭრის.

**უკანასკნელი წინასწარმეტყველი**

ძველი და ახალი აღთქმის სამანზე, სადაც ღვთიური გამოცხადების გეგმა სრულდება, **წმინდა იოანე ნათლისმცემელი** დგას.

ის იყო წინასწარმეტყველური ხმა უდაბნოში, რომელიც ღაღადებდა:

– **მოინანიეთ!** მოახლოებულია სასუფეველი ღვთისა. გახსენით გზა გულში, რათა უფალი შემოვიდეს...

„აი, ღვთის კრავი, რომელიც ქვეყნიერების ცოდვას იღებს.“

ახალბერძნულიდან თარგმნა **მაია კაკაშვილმა**



## ევრიპიდე

### ბაკჰი ქალები

#### ტრაგედიის პერსონაჟები

ΔΙΟΝΥΣΟΣ	დიონისე
ΧΟΡΟΣ	ქორო ლიდიელი ქალებისა, რომლებიც ახლდნენ როგორც ბაკჰი ქალები
ΤΕΙΡΕΣΙΑΣ	ტირესიასი, ბრმა მისანი
ΚΑΔΜΟΣ	კადმოსი, თებეს სახელოვანი მეფე
ΠΕΝΘΕΥΣ	პენტევსი, აგავეს ძე, თებეს მეფე
ΘΕΡΑΠΩΝ	მსახური პენტევსისა
ΑΓΓΕΛΟΣ	მაცნე
ΕΤΕΡΟΣ ΑΓΓΕΛΟΣ	მეორე მაცნე, პენტევსის მსახური
ΑΓΑΥΗ	აგავე

მოქმედება მიმდინარეობს თებეს სამეფო სასახლის წინ, მოედანზე. შორს, A ეისოდოსიდან მოჩანს კითერონის მთის ფერდობები და სემელეს სამაროვანი.

B ეისოდოსიდან შემოდის დიონისე.

## პროლოგოსი

## დიონისე

გამოვეცხადე თებეს, ზევსის ძე, დიონისე,  
 სადაც კადმოსის ქალიშვილმა, დედა სემელემ  
 მოილოგინა მეხისტეხის ელვარებაში.  
 ღვთიური სახე ვიცვალე და როგორც მოკვდავი  
 დირკეს ნაკადთან, ისმენოსის წყაროსთან ვდგავარ, 5  
 აქედან ვუმზერ დამეხილი დედის სამარეს,  
 ვხედავ სასახლეს, მის მახლობლად ზევსის ქუხილში  
 აალებული თალამოსი ჯერ ისევ ბოლავს,  
 ჯერ არ დამცხრალა ჰერას რისხვა სემელესადმი.  
 დიდება კადმოსს! მან აკურთხა ეს წმინდა ველი 10  
 და თავის ასულს უძღვნა, მე კი გადავაფინე  
 მწიფე მტევნებით დახუნძლული უსურვაზები.  
 ლიდიელთა და ფრიგიელთა ოქროს მინდვრები,  
 სპარსთა მზის სხივით დასიცხული ხოდაბუნები,  
 ბაქტრიელების კედლები და მკაცრი მიდია, 15  
 სვებედნიერი არაბეთი, მთელი აზიის  
 ზღვის მლაშე ზვირთთა ნაპირები შემოვიარე,  
 სადაც ელინებს შერეული ბარბაროსებით  
 კომკმშვენიერი ქალაქები დაფუძნებულა.  
 იქაურები ვაზიარე ორგიებს, როკვას 20  
 და ამ ბერძნული ქალაქისკენ გამოვეშურე,  
 რათა მის ხალხსაც ვამცნო ჩემი ღვთაებრიობა.  
 ელადაში ჯერ თებელ ქალებს წარვტაცე გონი,  
 ისინი ახლა ნებრისებით ტანშებურულნი  
 სუროხვეული თირსოსებით ხელში დაქრიან. 25

დედის დებს უთქვამთ – აბა, ამას ვინ იფიქრებდა?  
 რომ დიონისეს მამა ზევსი არ ბრძანდებოა,  
 და რომ სემელე მიწიერმა კაცმა აცოუნა,  
 ხოლო ამ ცოდვის დაბრალება ზევსზე კადმოსის  
 მონაგონია, ისიც უთქვამთ, თითქოს სემელე 30  
 თავს იწონებდა ამ სიცრუით და ზევსს მოუკლავს.  
 მე გავაშმაგე ისინი და ამ სასახლიდან  
 გონგარდასულნი გავამევე, მთებში გავხიზნე  
 და ვაიძულე ჩემი წესით შემოსილიყვნენ.  
 კადმოსიანთა საქალეთიც მათ შევუერთე, 35  
 ქალები სახლებს განვაშორე, ისინი ახლა  
 მეფე კადმოსის ასულებთან მთას შეფენიან,  
 მწვანე ნაძვების ჩრდილქვეშ სხედან შიშველ ლოდებზე.  
 ამ უბირ ქალაქს, დიდად რომც არ მოიწადინოს,  
 ჩემს საიდუმლოს ვაზიარებ, ბაკქანალიებს, 40  
 მმართებს სემელეს გამართლებაც... და ეს მოხდება!  
 მოვევლინები ხალხს იმ ღმერთად მან რომ ზევსს უშვა!  
 კადმოსი უკვე დაბერდა და განზრახული აქვს  
 პენტევესს, შვილიშვილს, უძღვნას თავის სამეფო სკიპტრა.  
 ის კი მე მებრძვის, მსხვერპლს არ მწირავს, საღვრელს არ  
 მიღვრის 45  
 თავის ლოცვებშიც არასოდეს მომიხსენიებს.  
 მას დავუმტკიცებ, რომ ღმერთი ვარ, ამ თებელებსაც  
 ჩემსკენ მოვაქცევ, მოვათავებ საქმეს და შემდეგ  
 გავემართები სხვა ქვეყნისკენ, მათ დავარწმუნებ,  
 რომ ღვთაება ვარ. მაგრამ თებე თუკი შემრისხავს, 50  
 მახვილით ხელში ბაკქებს მთიდან თუ ჩამორეკავს,  
 ამ შეშლილ ქალებს წავაქეზებ, ქალაქს შევუსევ!

აი, ამიტომ ღვთაებრივი ბუნება დავთმე  
 და მოკვდავური იერ-სახით გამოგეცხადეთ.  
 ეჰეჲ, ტმოლოსი რომ დატოვეთ, ლიდის ბურჯი, 55  
 ბარბაროსული ქვეყნებიდან გამოხიზნულნო,  
 ჩემო თანმხლებნო, თანამდგომნო, აახმიანეთ  
 ამქვეყნიური ტიმპანები ლიდურ ჰანგზე,  
 რომელიც დიდმა დედამ, რეამ და მე შევქმენით!  
 აქეთ, პენტევისის სამეფო ტაძრებს მოსდექით 60  
 ხმაურით, რათა კადმოსურმა ქალაქმა გიგრძნოთ,  
 მე კი კითერონს მივაშურებ, მივალ ბაკქებთან  
 და მთის ფერდობზე მათ ფერხულებს შევუერთდები.

### პაროდოსი

ქორო  
 აზიის მიწა მივატოვე,  
 წმინდა ტმოლოსი, მოვისწრაფოდი 65  
 ბრომიოსისთვის ტკბილი წესის აღსასრულებლად.  
 არ დავიღლები  
 დიონისეს მადიდებელი!  
 ჰეი, ვინ მიდის შარაგზაზე?  
 ან შინ ვინა ხართ? 70  
 მომიახლოვდით და დადუმდით  
 მოკრძალებულად,  
 დასაბამითი განწესრიგით  
 დიონისე უნდა ვადიდო!  
 სტრ. ბედნიერია, ვინც ნეტარებით  
 შეიცნობს ღმერთის საიდუმლოს,  
 უმწიკვლოდ ცხოვრობს

- და მთად ეძლევა მთელი სულით 75  
 ბაკქურ ორგეებს,  
 ვინც ზეიმობს და  
 სიხარულით ეზიარება  
 დედა – კიბელეს იდუმალებას  
 ვაზის სუროთი შემოსილი 80  
 თირსოსის რხევით,  
 დიონისეს განსადიდებლად.  
 მენადებო! მენადებო!  
 ღმერთის ძეს, თავად ღმერთს ბრომიოსს,  
 დიონისეს წინ წარუძეხით, 85  
 ფრიგიული ფერდობებიდან  
 ელადის ფართოდ გაშლილ გზებზე,  
 ფერხულებისთვის შექმნილ გზებზე  
 მეგზურებო ბრომიოსისა!
- ანტ. იგი ოდესღაც ორსულმა დედამ,  
 ეთხოვებოდა რა სიცოცხლეს 90  
 ზევსის ღვთაებრივ მეხისტეხაში  
 სამშობიარო ტკივილით შვა,  
 მაგრამ ეს ჩვილი, დედის საშოდან  
 ნაადრევად რომ დაიბადა,  
 მიიღო ზევსმა – კრონიონმა,  
 ჩამალა თავის თემოში და  
 ოქროს ძაფებით ამოკემსა,  
 რათა ჰერასგან დაემალა.  
 ხოლო როდესაც მოირათაგან  
 განკუთვნილმა დრომ მოაწია, 100  
 რქით შემოსილი ღვთაება შვა,

- თავი შეუმკო დიადემით,  
რომელსაც მხეცთამასაზრდოები  
ამშვენებდა სიმრავლე გველთა,  
მენადები რომ იწნიდნენ თმებში.
- სტრ. თებევ, სემელეს სამშობლოო, 105  
თავზედ დაირქვი სუროების დიადემები,  
შეიმოსე, ო, შეიმოსე  
მოლისფერი ურთხელის წიწვით,  
დიონისური ლხენით აღივსე,  
ხელთ იპყარ მუხისა და ნაძვის რტოები, 110  
შემოიხვიე ჭრელი ნებრისი  
თეთრი ბეწვებით,  
ყოველი მხარე განანათე  
ჩაუქრობელი ნართექსებით  
და იმავე წამს აცეკვდება მთელი ქვეყანა,  
წინ წარუძღვება ბრბოს ბრომიოსი 115  
მთისკენ, იმ მთისკენ, სადაც მოელის  
დიაცთა დასი,  
ჯარატარსა და ქსელთა ხლართვას  
დიონისემ რომ გამოარიდა.
- ანტ. კურეტთა მიწავ, იდუმალო 120  
და კრეტის წმინდა სანაპირო,  
მომსწრეო ზევსის მოვლინების!  
იქ, მღვიმეებში  
ეს საკრავი ტყავის არშიით  
ჩემთვის შექმნეს  
სამზუფიანმა კორიბასებმა, 125  
ბაკქური როკვის შლეგური რიტმი

მიუსადაგეს ფრიგიული ფლეიტის ჰანგთა

საამო სუნთქვას

და ხელთ ჩაუდეს დედა – რეას,

რომ ეგრიალა მენადების შემახილებზე.

დედა-ღვთაებამ ეს საკრავი

130

დაუოკებელ სატირებს უძღვნა,

რათა დაეკრათ როკვათა ჟამს

ყოველ მესამე წელს გამართულ იმ ზარ-ზეიმზე,

ასე რომ ხარობს დიონისე.

ეპ. საამურია მთად მისი ხილვა,

135

როდესაც იგი აღვირახსნილ ბრბოს მიატოვებს

და ნებრისული წმინდა სამოსით

მიწად ვარდება,

მოწყურებული განგმირული თხის

სისხლსა და უმ ხორცს.

ფრიგიისა და ლიბიის მთის ფერდობებისკენ

140

ილტვის მეუფე ბრომიოსი.

ევოე!

მოედინება მიწად რძე და

მოედინება ღვინო, თაფლი მოედინება.

ბაკქოსი ხელში აალებული

ფიჭვის ჩირაღდნით, რომელიც ბოლავს

სირიული საკმეველივით,

145

მიქრის ნართექსით,

სრბოლით და როკვით,

მოხეტიალეთ უხმობს,

აღაგზნებს შემახილით,

მის მოელვარე თმას ჰაერში

განფანტავს ქარი. 150  
 მას ადიდებენ, ხოლო ის კი  
 მათ მოუხმობს უფრო ხმამაღლა:  
 „აბა, მომყევით, მენადებო,  
 მომყევით, ჩემო მენადებო,  
 ოქროცურვილი ტმოლოსის მთის სიამაყენო!  
 მოდით, ადიდეთ დიონისე 155  
 მძიმედმოქუხარ ტიმპანთა ხმაზე,  
 მისთვის შესძახეთ „ევოე“ და  
 ევოიური ღმერთი ადიდეთ  
 ფრიგიული შემახილებით, 160  
 როს დიდებულად მჟღერი ფლეიტის  
 წმინდა ჰანგები მთებს ეფინება!“ 165  
 აღტაცებული, როგორც კვიცი მიხლტის დედისკენ,  
 თავაწყვეტილი როკვით მიქრის მისკენ მენადა.

### პირველი ეპისოდინი

ტირესიასი\*  
 ეი, მანდ ვინ დგას, კარიბჭესთან? მიხმეთ კადმოსი, 170  
 აგენორის ძე! სიდონიდან რომ გადმოსახლდა,  
 თებელთა ქალაქს გალავანი ვინც შემოავლო.  
 ვინმემ აუწყოს, რომ ვეახლე ტირესიასი!  
 რატომაც ვუხმობ, თავად იცის: მე, ხანდაზმულმა,  
 მან ჩემზედ უფრო ხანდაზმულმა, უნდა ხელთ ვიპყრათ 175  
 თირსოსები, თან ნებრისებიც მოვისხათ ტანზე  
 და თავს დავირქვათ სუროების დიადემები.

### კადმოსი

უძვირფასესო მეგობარო, ხმაზე გიცანი,



სახლში მომესმა ბრძენი კაცის ბრძნული სიტყვები,  
 აი, მოვედი ღვთის სამოსში გამოწყობილი. 180

გვმართებს ვადიდოთ დიონისე, ჩემი ბაღიში,  
 ის ხომ მოკვდავებს ღმერთის სახით გამოგვეცხადა.  
 როგორ ჩავება ფერხულში ან ფეხი სად დავდგა,  
 როგორ ვარხიო თმაჭაღარა თავი, მითხარი 185  
 როგორც მოხუცმა მოხუცს! ბრძენი ხარ, ტირესიას!  
 თირსოსის რხევით ვივლი მიწად, დღისით თუ ღამით,  
 არ დავიღლები, მიხარია, რომ დავივიწყეთ  
 ჩვენი სიბერე!

ტირესიასი

შენც ჩემსავით იგრძენი ალბათ  
 ახალგაზრდობის დაბრუნება! ცეკვა მომინდა! 190

კადმოსი

ეტლით არ უნდა გავემართოთ განა იმ მთისკენ?

ტირესიასი

არა, ჩვენ მაშინ ნაკლებ პატივს მივაგებთ ბაკქოსს.

კადმოსი

მაშ, გიწინამძღვრებ, წარგიძღვები ბებერი ბებერს.

ტირესიასი

ჩვენ არ მოგვიწევს ძალისხმევა, ღმერთი მიგვიყვანს.

კადმოსი

ღმერთისთვის მხოლოდ ჩვენ ვიცეკვებთ ქალაქელთაგან? 195

ტირესიასი

გონზე ჩვენა ვართ მხოლოდ, სხვები გონს არ არიან

კ ა დ მ ო ს ი

რალას ვაყოვნებთ! აბა, მოდი, ხელი ჩამჭიდე!

ტ ი რ ე ს ი ა ს ი

მაშ, შევეშველოთ ერთმანეთს და ისე ვიაროთ!

კ ა დ მ ო ს ი

არ ვეურჩები ღვთაებათა ნებას მოკვდავი.

ტ ი რ ე ს ი ა ს ი

ღმერთის წინაშე ბრძენკაცობა მე არ მჩვევია, 200  
წინაპართა ზნე, ისე ძველი, როგორც დრო-ჟამი  
შემოვინახეთ სათუთად და ის აღარც სიტყვით,  
აღარც უღრმესი სიბრძნით აღარ წარიხოცება.

კ ა დ მ ო ს ი

ჩემზე იტყვიან, რომ უმსგავსო ბერიკაცი ვარ,  
საცეკვაოდ რომ ვემზადები გვირგვინდარქმული? 205

ტ ი რ ე ს ი ა ს ი

ღმერთი, რომელიც აქ სახალხო ფერხულებს მართავს  
როდი განარჩევს ხანდაზმულ კაცს ახალგაზრდისგან,  
ღირსებისამებრ განდიდებას ითხოვს ყველასგან,  
წყალობს თანაბარფასეულად თაყვანისმცემლებს.

კ ა დ მ ო ს ი

შენ, ტირესიას, მზის სინათლეს რადგანაც ვერ ჭკრეტ 210  
მმართვეს გაუწყო ყოველივე ის, რაც აქ ხდება:  
სასახლისაკენ მოისწრაფის მეფე პენტევისი,  
ექიონის ძე, მას ვუბოძე სამეფო სკიპტრა,  
აღელვებული ჩანს, გავიგებთ, რას გვეტყვის ახალს!

პენთეესი

უცხო ქვეყნიდან მობრუნებულს გასაოცარი 215  
 ამბავი დამხვდა: ბოროტება სუფევს ქალაქში;  
 ჩვენმა ქალებმა მიატოვეს სახლეულები  
 და ბაკქიური აღტყინებით მიხლტიან მთებში,  
 ტყეებში, ახლად მოვლენილი ღმერთის კვალდაკვალ  
 და როკვით ვიღაც დიონისეს განადიდებენ. 220  
 პირთამდე სავსე ლაგვინებთან სხდებიან თურმე,  
 იმალებიან ზოგი სად და ზოგიც ფარდულში,  
 მამაკაცებს ქვეშ უწვებიან. ბოდიში, მაგრამ  
 ეს მენადები, ღვთის მსახურად რომ მოაქვთ თავი,  
 ბაკქოსს კი არა, აფროდიტეს უკმევენ გუნდრუკს. 225  
 ვისაც ჩავავლე, ბორკილები დაადეს ხელზე  
 და ჩააგდებენ სახელმწიფო საპყრობილეში,  
 ვინც აქ არ არის, წავეწევი მთად შეფარულებს:  
 დედა – აგავეს, ექიონის მეუღლეს; ინოს;  
 ავტონოესაც, აქტეონი რომელმაც შობა. 230  
 რკინის ბადეებს შემოვახვევ, შინ მოვაბრუნებ  
 და აღვირახსნილ სისამაგლეს ბოლოს მოვუღებ.  
 ლიდიიდანო, მითხრეს, ვიღაც გამოგვეცხადა,  
 უცხო კაცია, გრძნეული და მაცთუნებელი,  
 თავს ოქროსფერი კულულებით, სურნელს რომ აფრქვევს,  
 სახეზე ღვინის ფერი დაჰკრავს, მზერა – მაცდური,  
 აფროდიტული. გოგონებთან ათენ – აღამებს  
 და აზიარებს ორგიების იდუმალებას.  
 მაგრამ ხელში თუ ჩამივარდა ჩემს ქვეყანაში,  
 ველარასოდეს დაჰკრავს მიწას კვერთხს, ვერ შეარხევს 240  
 თავის კულულებს, სამუდამოდ მოვუგრებ კისერს.

ის აცხადებს, რომ დიონისე ვარო ის ღმერთი,  
რომელიც ზევსმა ჩაიკერა თავის თემოში,  
რადგან სემელე მეხისტეხით იფერფლებოდა  
ღმერთის სახელით სიცრუის თქმა რომ დააბრალებს. 245

ნუთუ სიკვდილს არ იმსახურებს თავხედობისთვის  
ვინც კი არ უნდა იყოს მოდგმით ეს უცხოელი?  
ამას რას ვხედავ, სასწაული გასაოცარი!  
ბრძენ ტირესიასს ტანთ მოუსხამს ჭრელი ნებრისი,  
პაპაჩემი კი – ეს ხომ მართლაც სასაცილოა! 250

ხელში წართეხსით ცეკვავს. ბერიკაცო, დაოკდი,  
მზარავს ამ შენი უგუნური სიბერის ხილვა.  
იქნებ მოიძრო სუროები? იქნებ თირსოსი  
შორს მოისროლო? პაპაჩემი ხარ, ხომ ასეა?  
შენ აიძულე ტირესიას! შენ მოინდომე 255

ახალი ღმერთის შემოყვანა მოკვდავთა შორის,  
რომ ფრინველებზე იმისნო და მსხვერპლის შეწირვით  
გამდიდრდე. პატივს რომ არ ვცემდე შენს თეთრ სიბერეს,  
საპყრობილეში იჯდებოდი ბაკვებთან ერთად,  
ბინძურ ადათთა დაწესება რადგან ისურვე. 260  
ორგიებისას ვაზის ნაჟურს თუ სვამენ ქალნი,  
ვამბობ, ასეთი ორგიები დასაგმობია.

ქოროს კორიფე  
უცხოვ, მკრეხელო! ნუთუ პატივს არ სცემ არც ღმერთებს,  
არც კადმოსს, ფუძე ვინც დაუდო დანათესარებს,  
ექიონის ძევ, შეურაცხყოფ შენს გვარს და მოდგმას. 265

ტირესიასი  
სიტყვის სათქმელად ბრძენი თუ კარგ საბაბს შეარჩევს  
არ დასჭირდება ძალისხმევა კეთილმოუბარს,

ენა კი გიჭრის ისე, თითქოს გონიერი ხარ,  
 მაგრამ საღად რომ აზროვნებდე, არა მგონია.  
 გამბედავი და მჭევრმეტყველი თუ განუსჯელად 270  
 საუბრობს ერთობ სახიფათო არის ქვეყნისთვის.  
 ახალ ღვთაებას, შენ რომ ასე მასხრად აიგდე,  
 მიჭირს აგიხსნა, თუ რაოდენ განადიდებენ  
 მთელს ელადაში. ახალგაზრდავ, ორი ღმერთი ჰყავს  
 მოკვდავებს: ერთი დემეტრეა, დედა – ღვთაება, 275  
 სხვაგვარად გეა – როგორც გინდა ისე უწოდე,  
 იგი კაცთათვის ნაყოფს მშრალად აღმოაცენებს;  
 მეორე ღმერთი, სემელეს ძე, გვიან გამოჩნდა,  
 მისი თანაბარფასეული ყურძნის ნაჟურით,  
 ის უმსუბუქებს ტანჯვას ბედკრულ ადამიანებს, 280  
 რომლებიც მის ამ დიდებულ ძღვენს დაწაფებულნი  
 ძილს ეძლევიან, ავიწყდებათ ყველა სალმობა  
 და არ არსებობს სხვა სალბუნი სალმობიერი.  
 ის ღმერთია და ზედაშედაც უღვრიან ღმერთებს,  
 მისი მადლია ღვთაებათა კეთილგანწყობა. 285

გეცინება, რომ ამოკემსეს ზევსის თეძოში?  
 მაგრამ დაფიქრდი, ეს ხომ მართლაც საოცარია!  
 ის მეხისტების მცხუნვარებას გამოსტაცა და  
 ოლიმპოსის მთად აღაზევა ზევსმა ღმერთივით.  
 მისი ზეციდან გადმოგდება უნდოდა ჰერას 290  
 და მოიგონა ღვთაებრივი სიცრუე ზევსმა:  
 ეთერისაგან, დედამიწას რომ ეფინება,  
 მან დიონისეს მინამსგავსი აჩრდილი შექმნა  
 და ვით მძევალი განრისხებულ ჰერას მიართვა.  
 მოგვიანებით ხალხმა შექმნა სხვაგვარი მითი, 295

თითქოს ზევსს ედო დიონისეს ლანდი თემოში,  
 სინამდვილეში ლანდი იყო ჰერას მძევალი.  
 ის მისანია. მის ბაკქიურ ექსტაზს, სიშმაგეს  
 მუდამ თან ახლავს საოცარი წინასწარჭკერეტა  
 და ვის სხეულშიც მთელი ძალით შეაღწევს იგი, 300  
 ვისაც შეიპყრობს, მიანიჭებს მისნობის უნარს.  
 არესისმიერ თვისებასაც ფლობს ეს ღვთაება:  
 ისეც ხდება, რომ საბრძოლველად შუბშემართული  
 ლაშქარი გარბის, იარაღს ყრის შიშით შეძრული,  
 და ეს სიგიჟეც არის მხოლოდ დიონისური. 305  
 იმასაც ნახავთ, დელფოს კბოდეს ორწვერა თხემზე  
 თუ როგორ მიქრის ანთებული ჩირაღდნით ხელში,  
 როგორ მიარხევს თავის ბაკქურ რტოებსა და კვერთხს.  
 მთელი ელადა განადიდებს. მისმინე, პენთევს!  
 ნუ მედიდურობ იმით, თითქოს მხოლოდ მეფენი 310  
 განაგებენ ხალხს, ამის ფიქრი უმეცრებაა!  
 გონს უხმე, ღმერთი მიიღე და გადაუღვარე  
 ღვინო, ჩაები დიადემით ბაკქურ ფერხულში.  
 გონიერებას დიონისე თავს ვერ მოახვევს  
 ქალებს კიპრისულ საქმეებში. მაგრამ ყოველ ჟამს 315  
 უნდა მოსდგამდეთ მათ ბუნებით პატიოსნება.  
 ესეც იცოდე: ბაკქიური სიშლეგის დროსაც  
 ზნეობიანი არასოდეს წაიბილწება.  
 ხედავ რა ხდება? შენ გახარებს სასახლის კართან  
 თავშეყრილი ბრბო, მეფე პენთევსს რომ განადიდებს. 320  
 ვფიქრობ, ღმერთებსაც საკადრისი პატივი ხიბლავთ,  
 მე და კადმოსი, შენ რომ ასე მასხრად აგვიგდე,  
 სუროებით ვართ შემკულნი და როკვასაც ვიწყებთ,

ხანდაზმულებსაც გვმართებს ღმერთის თაყვანისცემა.  
 შენი სიტყვებით ვერ განმაწყობ ღვთის წინააღმდეგ, 325  
 შენ ვერ აზროვნებ, ვერ გიშველის ველარც ბალღამი,  
 ველარც სალბუნი, უსაშველო ავადმყოფი ხარ.

ქოროს კორიფე

შენ ფოიბოსს კი არ ამდაბლებ, მოხუცო, სიტყვით,  
 არა, ბრომიოსს განადიდებ, მართლაც ბრძენი ხარ!

კადმოსი

ტირესიასმა, შვილო ჩემო, სწორად გირჩია, 330  
 შემოგვიერთდი, ნუ გადახვალ მართალგანგებას,  
 შენი გონება სიგიჟეში სიბრძნეს ეძიებს,  
 და რომც არ იყოს ის ღვთაება, როგორც აცხადებ,  
 იცრუე, ღმერთად აღიარე კეთილი ზრახვით.

დაე, იფიქრონ ღვთაება შვა სემელემ თითქოს, 335  
 ჩვენც და მთელ მოდგმას მოგვეგება ამით პატივი.  
 შენ აქტეონის ბედისწერა გემახსოვრება:

მისივე გაზრდილ ქოფაკებს რომ შემოეგლიჯათ,  
 რადგან ტყეებში მონადირე მედიდურობდა  
 თითქოს ჯაზნიდა ლეტოს ასულს მშვილდოსნობაში: 340  
 შენც ასეთი დღე არ გეწიოს! მოდი, ამ გვირგვინს  
 თავს დაგარქვამ და ჩვენთან ერთად ადიდე ღმერთი.

პენტევსი

ხელი არ მახლო! გამეცალე, სხვაგან იგიჟე,  
 გამშორდი, შენი შეშლილობით მეც არ წამბილწო!  
 ხოლო შენს მოძღვარს, ტვინი ასე რომ აგირია, 345  
 სასტიკად დავსჯი. მანდ ვინა ხარ, გაქანდი, სწრაფად,

იმ ადგილისკენ, სადაც იგი ჩიტებს ელოდა,  
 რაც ხელში მოგხვდეს, ძალაყინით მილეწ-მოლეწე,  
 აატრიალე თავდაყირა მისი სადგომი,  
 ქარს და ბორიოს გაატანე, რაც აზადია, 350  
 დიახ, სწორედ ეს გაამწარებს უსასტიკესად!  
 თქვენ ქალაქისკენ გაემურეთ, იქ მოიძიეთ  
 მინაზებული უპოვარი, ვინც ქალებს ხიბლავს,  
 ახალ სიბილწეს ქადაგებს, მათ სარეცელს ბღალავს.  
 და თუ დაიჭერთ, ბორკილები დაადეთ ხელზე, 355  
 აქ მომგვარეთ, რომ ქვით ჩავექოლოთ, შევაგრძნობინოთ,  
 თუ რა ძალა აქვს თებელების ბაკქანალიას.

### ტ ი რ ე ს ი ა ს ი

აბა, რას ამბობ, უგუნურო, ვერ ხვდები თავად!  
 უდიერობამ აზროვნებაც დაგაკარგვინა.  
 წავიდეთ, კადმოს, ღვთაებამ რომ ჩვენი ქალაქი 360  
 მოულოდნელად არ შერისხოს და არც ეს კაცი,  
 თუმცა, როგორც ჩანს, ერთიანად გამმაგებულა.  
 მოდი, იარე ჩემთან ერთად თირსოსით ხელში,  
 უნდა ერთმანეთს შევეშველოთ ბერიკაცები,  
 ჩვენი დავარდნა აუგია! რაც არის, არის, 365  
 ბრომიოსს უნდა ვემსახუროთ, ზევსის ნაშიერს!  
 პენტევსს უფრთხილდი, რათა შენი სახლი, მეფეო,  
 არ დაამწუხროს, კი არ ვმისნობ, ამას გაუწყებ  
 უგუნურისგან უგუნური სიტყვის მომხმენი.

### ქ ო რ ო

სტრ. ჰოსია, ღმერთთა დედოფალო, 370  
 ჰოსია, შენი ოქროს ფრთებით  
 დედამიწას რადგან გარს უვლი,



რა თქვა პენთევსმა, მოისმინე?

მოისმინე უმართებულო

შეურაცხყოფა სემელეს ძის, ბრომიოსისა,

375

ვინც პირველია ნეტართა დასში

დიადემებით დამშვენებულ ზეიმებისას?

მისი საქმეა:

ფერხულების წინამძღოლობა

და სიცილი ფლეიტის ჰანგზე,

380

ბნელი ფიქრების გადაფანტვა,

როს ვაზის რტოთა ბრწყინვალეობა

ღმერთების ნადიმს გაანათებს

და სუროებით მორთულ ტრაპეზთან

თასი ძილს მოჰგვრის მამაკაცებს.

385

ანტ. ბილწი ენების

უკანონო უგუნურებას

ერთი ბოლო აქვს – უბედურება.

ხოლო მშვიდი და

გონიერი ცხოვრება

390

შეურყეველი რჩება,

კერას იცავენ, რადგანაც ღმერთნი

ეთერს მიღმა დავანებულნი

და მიწიერთა ცხოვრებას ჰვრეტენ.

ბრძნობა არ არის სიბრძნე.

ფიქრი, კაცისთვის უკადრისი,

395

სპობს მის ცხოვრებას.

და რაც არ უნდა ისწრაფოდეს დიადისაკენ,

ბედითხვდომილს მიიღებს მხოლოდ,

ის უმეცარი უნდა იყოს,

400

ანდა უბირთა რჩევის მოსურნე.

სტრ. მე ვეწვეოდი კუნძულ კიპროსს,

სადაც მეუფებს აფროდიტე,

დანავარდობენ ეროსები

და მოკვდავების გულებს იპყრობენ.

ან ვეწვეოდი პაფოსს, რომელსაც

აპოხიერებს უწვიმარი,

უცხო მდინარე, ბარბაროსული,

ასი პირით რომ მიედინება.

უმშვენიერეს პიერიად დავივანებდი,

410

სადაც მუზათა საუფლოა,

შეფენილი ოლიმპოსის წმინდა ფერდობებს.

იქ წამიყვანე ბრომიოს,

ბრომიოს, ღმერთო ევოიურო,

წინამძღვარო მენადებისა!

იქ ბინადრობენ ქარიტები, იქ პოთოსია,

იქ სუფევს ნება ბაკქიური ორგებისთვის.

415

ანტ. ზევსის ძე ხარობს

საზეიმოდ გამლილ სუფრასთან,

უყვარს ქალღმერთი ეირენე

ბედნიერების მომნიჭებელი,

ბავშვთა მფარველი.

420

იგი მდიდრსაც და ღარიბსაც

ღვინის უნაღვლო სიტკბოებას

უძღვნის თანაბრად,

მაგრამ არ სწყალობს

მას, ვინც არ იღვწის

425

დღითა და ღამით

ბედნიერად განვლოს სიცოცხლე  
 და რომ თავისი გულითა და გონიერებით  
 არ განერიდოს ბრძენსა და სწავლულს. 430  
 რაც უბრალო ხალხს ანიჭებს ტკბობას,  
 მეც ის მახარებს, ამას ვჟადაგებ!

### მეორე ეპისოდიონი

შემოდის პენტეესი. მსახურებს შემოჰყავთ შეპყრობილი დიონისე.

### მსახური

პენტეეს, მეფეო, აღვასრულეთ შენი ბრძანება,  
 შევიპყარით და ამ ნადავლით გამოგეცხადეთ. 435  
 მხეცი აღმოჩნდა თვინიერი, არც კი უცდია  
 გაქცეულიყო, ხელიც თავად გამოგვიწოდა  
 და ლაწვზეც ღვინის ფერი არც კი გაფითრებია.  
 პირმოცინარმა ნება დაგვრთო შეგვებორკა და  
 გაგვიოლა საქმე ასე მშვიდობიანად. 440  
 მე შემრცხვა კიდეც და მივმართე: „უცხოქვეყნელო,  
 შენი შეპყრობა არ მინდოდა, პენტეესმა ბრძანა“.  
 მენადები კი, რომლებსაც შენ წასწევინარ და  
 ხელ-ფეხ შეკრულნი ჩაგირაზავს საპყრობილეთში,  
 გათავისუფლდნენ, გაქცეულან, ველად გაჭრილან, 445  
 დანავარდობენ და უხმობენ თავის ბრომიოსს.  
 ხუნდებიცა და ურდულებიც თავად ახსნილან,  
 ო, ასეთი რამ არ მოხდება ღმერთის გარეშე!  
 ეს კი, სასწაულმოქმედია, თებედ მოსული.  
 ჩემი სათქმელი ვთქვი, სხვა – შენი საფიქრალია.

## პენთევსი

ტუსაღს ხელები აუხსენით! ჩანს გულადია,  
 მაგრამ არც ისე, რომ შეიძლოს თავის დაღწევა.  
 ერთი შეგხედო, უცხოკაცო! ჰოო, არა გიშავს,  
 მოეწონები ქალებს, მათთვის მოსულხარ თებედ,  
 ხვეული თმები ბრძოლის ველზე მოზრდილს არ გიგავს, 455  
 ღვინისფერ ღაწვებს გიფარავენ ვნების აღმძვრელად.  
 თეთრად გიბზინავს სახის კანი, სათუთად უვლი,  
 მზის ქვეშ კი არა, ალბათ, მხოლოდ საჩრდილობელში  
 ლამობდი-ხოლმე აფროდიტე გეცდუნებინა.  
 მოდგმით საიდან ხარ, სტუმარო, ჯერ ეს მითხარი! 460

## დიონისე

არაფერი მაქვს სატრაბახო, უბრალოდ გეტყვი,  
 ხომ არ გსმენია აყვავებულ ტმოლოსზე რამე?

## პენთევსი

მსმენია, როგორ არა! სარდეს გარშემო აკრავს.

## დიონისე

იქაური ვარ, ლიდიას ჩემი სამშობლო.

## პენთევსი

რაზედ შემოგაქვს ელადაში ეს ნასრულობა? 465

## დიონისე

მათ მაზიარა დიონისემ, თავად ზევსის ძემ.

## პენთევსი

რა ხდება, განა ზევსი თქვენთან ახალ ღმერთებს შობს?

## დიონისე

სემელემ იგი მუცლად იღო ზევსისგან თქვენთან.

პენთევსი

ღმერთმა ეს როგორ ჩაგაგონა – ძილში თუ ცხადში?

დიონისე

ცხადში და თანაც მაზიარა მის საიდუმლოს.

470

პენთევსი

მაინც რა არის ეს ორგია, იქნებ ამიხსნა.

დიონისე

მხოლოდ განდობილს შეუძლია ამის გაგება.

პენთევსი

და რა სიკეთეს მოელიან ზიარებულნი?

დიონისე

არც ეს არ ითქმის, თუმცა შენთვის – საცოდნელია.

პენთევსი

მზაკვრულად ამბობ, რომ სურვილი გამიძლიერო.

475

დიონისე

უკეთურსა და მკრეხელს ღმერთის ორგია ღუპავს.

პენთევსი

ღმერთი გიხილავს, ასე ვხვდები. როგორი იყო?

დიონისე

როგორიც სურდა. არ ვყოფილვარ მისი განმრიგე.

პენთევსი

ისევ თვალთმაქცობ, თავს არიდებ პასუხს მზაკვრულად.

დიონისე

ბრიყვად მიიჩნევს უმეცარი კეთილგონიერს.

480

პენთევსი

ამ ღმერთთან ერთად პირველად ჩვენ გამოგვეცხადე?

დიონისე

ბარბაროსთან მის ორგიას ყველა ზეიმობს.

პენთევსი

ბრიყვნი არიან, როდი ჰგვანან სიბრძნით ელინებს!

დიონისე

აქ გონს მოუხმეს! კანონები კი სხვაგვარი აქვთ.

პენთევსი

როდის ზეიმობ ამ ორგიებს, დღისით თუ ღამით?

485

დიონისე

ღამით. ბნელს ახლავს საზეიმო იდუმალება.

პენთევსი

მახეა ქალთა შემბლალავი და წამბილწველი.

დიონისე

სამარცხვინო და უწმინდური დღისით არ ხდება?

პენთევსი

შენ დაისჯები ამ უმსგავსო საქციელისთვის!

დიონისე

მკრეხელი ხარ და თან რეგვენი, შენ ღმერთი დაგსჯის: 490

პენთევსი

რა თავხედია ეს ბაკქელი, რა ენამჭევრი!

დიონისე

მითხარი ერთი, რას მიპირებ, რას მექადები!

პენთევსი

თავდაპირველად მაგ შენს ფაფუკ კულულებს დაგჭრი.

დიონისე

წმინდა კულულებს? ღვთაებისთვის რომ მომიზრდია?

პენთევსი

შემდეგ თირსოსსაც ჩამაბარებ, ხელთ რომ გიპყრია.

495

დიონისე

თავად წამართვი, დიონისეს საკუთრებაა.

პენთევსი

მეთვალყურეთა გარემოცულ დილეგში ჩაგსვამ.

დიონისე

ღმერთი დამიხსნის უმალ, როგორც კი მოვისურვებ.

პენთევსი

ვნახოთ! მენადებს დაუდექი და ღმერთი იხმე!

დიონისე

ხმოზა რად უნდა, ჩემთან არის, ჩემს ტანჯვას უმზერს.

500

პენთევსი

რაღაც აქ არ ჩანს შენი ღმერთი. აბა, სად არის?

დიონისე

აქ, სადაც მე ვარ! მკრეხელი ხარ და ვერ იხილავ!

პენთევსი

ჩქარა! შეჰკარით! შეურაცხვეყო მეცა და თებეც!

დიონისე

ხელი არ მახლოთ მე – გონიერს უგუნურებმა.

პენთევსი

მეფე ვარ თქვენი და გიბრძანებთ: ჩქარა! შეჰკარით! 505

დიონისე

არ გაგეგება ამ ქვეყნის და ვერც ხვდები ვინ ხარ!

პენთევსი

აგავესა და ექიონის ძე ვარ, პენთევსი.

დიონისე

უბედურებას მოასწავებს შენი სახელი.

პენთევსი

მომშორდი, დილეგს ჩაამწყვდიეთ საჯინიბოსთან,  
დაე, დაუხშოს თვალთა მზერა ბნელმა უკუნმა, 510  
იქ კი იცეკვებ! ხოლო თებედ ვინც მოიყვანე,  
თანამზრახველნი სიბილწეთა – ბაზრად გავყიდი,  
ან გადავაჩვევ ხმაურსა და ტყავებით ბზრიალს  
და ჯარატართან განვუმზადებ მონურ სიცოცხლეს.

დიონისე

მივდივარ, მაგრამ დაიხსომე რასაც მე გეტყვი: 515  
არმოსახდენი არ მოხდება! შენ კი, მკრეხელო,  
ის დიონისე, ღმერთად ცნობა რომ არ ინებე,  
დაგსჯის. ის ახლა დილეგისკენ მიემართება.

ქოროს კორიფე

სტრ. აქელოოსის ქალიშვილო,  
მშვენიერო ქალწულო, დირკე, 520  
გახსოვს? ოდესღაც შენს ტალღებში  
მიიღე ზევსის ნაშიერი,  
როდესაც იგი ზეციურ ცეცხლს გამოსტაცა და



- თავის თემოში ჩაიკემსა  
მამამ, რომელმაც შესძახა: 525  
„მოდი, შემოდი, დითირამბოს,  
ჩემს მამაკაცურ წიაღში და  
ის დღეც დაადგება,  
ოდეს თებელებს მოვუწოდებ  
გიხმონ ბაკქოსად“.
- მაგრამ, ნეტარო დირკე, ახლა 530  
რატომ განდევნი  
შენსკენ მომავალ  
გვირგვინებით შემკულთა დასებს,  
მე რატომ მდევნი, რად გამირბი?  
დიონისური ვაზის მტევნის 535  
სიხარულს ვფიცავ,  
რომ შენც მიაგებ ბრომიოსს პატივს.
- ანტ. როგორ მძვინვარებს!  
მიწისქვეშეთის დრაკონს მოჰგავს,  
თავის წინაპარს, 540  
პენტევისი, მოდგმა ექიონის  
მიწამ რომ შობა,  
ავადმყივარი საოცრება, კაცი კი არა,  
არამედ მკვლელი ბუმბერაზი,  
ღმერთთან მებრძოლი!  
და რადგანაც ვარ ბრომიოსის 545  
ხმაურიანი ამალიდან,  
მალე შემბორკავს მბრძანებელი,  
თავისი სახლის  
უკუნსა და შავბნელ დილეგში

უკვე ჩარაზა.

ხედავ თუ არა, დიონისევ, ზევსისმიერო,  
როგორ ებრძვიან

შენი მხევლები მრისხანე ძალას?

გამოგვეცხადე, მეუფეო, ოლიმპოსიდან,  
რათა დააცხრო ქედმაღლობა მძვინვარე კაცის.

555

ეპ. სად მიუძღვები ოქროს თირსოსით

დიონისევ, საზეიმო სვლას?

იქნებ ნადირთა მასაზრდოებ ნისას ველებზე,  
ან კორიკოსის მწვერვალებზე?

და მაინც, ალბათ, ტყეებით უხვი

560

ოლიმპოსის მღვიმეებს სტუმრობ,

სადაც ოდესღაც ორფეოსის კითარა ჟღერდა

და მის ჰანგებზე

მიისწრაფოდნენ მისკენ ხენი,

მიისწრაფოდნენ ტყის ნადირნი.

ბედნიერი ხარ, პიერია,

565

პატივს მოგაგებს ევიოსი და მოვა შენთან

ბაკქურ ზეიმზე საფერხულოდ,

წინ წარუძღვება მროკავ მენადებს

და გადმოლაზავს აქსიოსსაც, სწრაფად გამდინარს,

შემდეგ ლიდიასს,

570

ვისაც უხმობენ კეთილ მამად,

მოკვდავთა სულდგმად,

რომელიც, ასე გამიგია,

განთქმულ ჰუნეთა სამშობლო მიწას

აღავსებსო ძვირფასი წყლებით.

ძველბერძნულიდან თარგმნა ნანა ტონიამ



V A R I A



## აკაკი ურუშაძის დაბადებიდან 100 წლისთავი

### ძველი კოლხეთის მკვლევარი

აკაკი ურუშაძის მონოგრაფია “ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში” გამოქვეყნდა 1964წ. დღეს ნაშრომი ბიბლიოგრაფიული იშვიათობაა. სტუდენტობიდან მაქვს ბუკინისტური მაღაზიებისა და წიგნებით გარე მოვაჭრეების ინტენსიურად “შემოვლის” ჩვევა. ეს წიგნი მათთან არასდროს შემხვედრია. ზედმეტი პათოსისა და გადაჭარბების გარეშე უნდა ითქვას, რომ ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის წინ გამოქვეყნებული ნაშრომი დღესაც ისევე აქტუალურია, როგორც გამოცემისას. ამაში დამეთანხმება ყველა, ვისაც არგონავტების თემაზე უმუშავია. აქვე ვიტყვი, რომ 1993წ. გამოიცა “ქუთაისი ბერძნულ და რომაულ წყაროებში”, რომელიც ფაქტობრივად, სამეცნიერო მიმოქცევაში ახლად შემოსულ მასალაზე დაყრდნობით ავსებს “ძველ კოლხეთს”.

რაკიდა ბ-ნი აკაკის ნაშრომს დარგის სპეციალისტებისთვის განსაკუთრებული წარდგენა არ სჭირდება, მე მხოლოდ რამდენიმე ასპექტს აღვნიშნავ. წიგნი 2 ნაწილისგან შედგება: გამოკვლევა (5-168) და წყაროები (169-დან); ნაშრომი აღჭურვილია შენიშვნებითა და სიტყვარით.

*წყაროებით დავიწყოთ:* ნაშრომში წარმოდგენილია ტექსტები ჰომეროსიდან ბიზანტიური ხანის ჩათვლით - პოეზია,

პროზა; ამონარიდები მხატვრული, ისტორიული, ფილოსოფიური თხზულებებიდან. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ თუ ერთ ორ უმნიშვნელო ფრაგმენტს არ ჩავთვლით, აქ წარმოდგენილია ყველა კალმოსანი, ვისაც უხსენებია არგონავტიების მითის ესა თუ ის პერსონაჟი და თითქმის ყველაფერი, რაც ამ მითს უკავშირდება.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ეს წიგნი საბეჭდი მანქანის ეპოქაში დაიწერა, ვისაც ეს დრო გაგვივლია და ახლა შეგვიძლია კომპიუტერის სიკეთით ვისარგებლოთ, ადვილად გავიზრებთ, რამდენად შრომატევადი იქნებოდა მაშინ პარალელური ტექსტების აწყობა და სიტყვარის შედგენა ისე, რომ პრაქტიკულად არ არის აცდენა გვერდების მითითებისას, კორექტურული შეცდომის პოვნაც კი ჭირს.

წყაროებს ახლავს შენიშვნები. ეს შენიშვნები გამოსადეგია არა მხოლოდ ზოგადად ჰუმანიტარებისთვის, არამედ ჩვენი დარგის სპეციალისტებისთვისაც. ამ შენიშვნებში თავმოყრილია არა მხოლოდ კონკრეტული ინფორმაცია ამა თუ იმ პირსა და გეოგრაფიულ პუნქტზე, არამედ შედარება სხვა პერსონაჟებთან, ანალიზი, ეტიმოლოგიური ძიება. ეს არის წიგნი, საიდანაც თამამად შეგიძლია დაიმოწმო როგორც ბერძნული ტექსტი, ისე შესაბამისი ქართული თარგმანი.

*გამოკვლევის ნაწილში* ავტორი რამდენიმე აქტუალურ საკითხს წამოსწევს:

კვლევა ეფუძნება იმ მასალის სკრუპულოზურ ანალიზს, რომელიც წიგნის II ნაწილშია წარმოდგენილი - მასალებს, რითაც დავიწყეთ კიდევ საუბარი. ბ-ნი აკაკი ურუშაძე მკაფიოდ განმარტავს თავისი ნაშრომის მთავარ კონცეფციას: “ანტიკურ წყაროთა ცნობები გარკვეულ სინათლეს ჰფენენ მედიტერანუ-

ლი კულტურის საწყისებისა და პელასგთა ეთნოგენეზისის საკითხებს. ამ ცნობათა ფონზე რელიეფურად მჟღავნდება პელასგების გენეტიკური კავშირი იბერიულ-კავკასიური წარმომავლობის ტომებთან. აქედან გამომდინარეობს არგონავტების თქმულების ყოველმხრივი შესწავლის აქტუალურობა” (გვ.7).

ის, რომ ქართული სამყაროს ჩართულობა მედიტერანულ სივრცეში მითების ეპოქიდან იღებს დასაბამს, ჩვენი ევროპული ორიენტაციის ყველაზე ძველი და უტყუარი დასტურია. ვფიქრობ, ამ კომპონენტის გამოყენება დღეს უფრო ინტენსიურადაც შეიძლება. მაშინ, საბჭოთა ეპოქაში, ამ საკითხზეც გარკვეული სიფრთხილით უნდა გესაუბრა ზეპიპოთეტურობის კონტექსტით. მახსოვს რამდენიმე ე.წ. საკავშირო კონფერენცია აქაც და სსრკ-ს ქალაქებში, განსაკუთრებით სიმფეროპოლში, სადაც რუსი და უკრაინელი მეცნიერები ცდილობდნენ აქცენტების გადატანას მათთვის ხელსაყრელ წყაროებზე და კოლხეთი სკვითიაში გადაჰქონდათ; არაფერს ვამბობ ამამონებზე. ერთი მომხსენებელი ამტკიცებდა, რომ ძველ კოლხეთში მხოლოდ პიგმეები ცხოვრობდნენ. ამ მოსაზრებების საპირწონე იყო ქართველი მეცნიერების არგუმენტირებული მოხსენებები. არგონავტების თქმულებაში ასახული კვაზის-ტორიული კონტექსტების ღრმა ანალიზი ჩვენთვის არ იყო მხოლოდ მეცნიერება, არამედ *იდენტობის დაცვის ფარული ტესტიც გახლდათ*. ამ შემთხვევაში ნებისმიერი დიდი თუ მცირე არგუმენტი, რომელიც საკვლევ საკითხს რამეს შეჰმატებდა, როგორც იტყვიან, საერთო საქმეს წაადგებოდა. ამიტომაც, ეს იყო თემა, რომელშიც ბატონი გრიგოლ წერეთლიდან და ბატონი სიმონ ყაუხჩიშვილიდან მოკიდებული, ყველა ქართველ კლასიკოსსა და ბიზანტინოლოგს თავისი წვლილი შეჰ-

ქონდა და დღესაც შეაქვს. მარტო ბ-ნ რისმაგ გორდუზიანის “მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები”... რად ღირს; აღარაფერს ვამზობ მის “არგონავტებზე” ბმს სერიიდან და სტატიაზე “აია უძველეს ბერძნულ წყაროებში”. ქართველმა მეცნიერებმა გააღრმავეს არგონავტების მითის ცალკეული საკითხების კვლევა; არ შეიძლება არ აღინიშნოს მარიკა ერქომაიშვილის სადისერტაციო ნაშრომი კირკეზე, ქეთევან ნადარეიშვილის ნაშრომები მედეაზე. ძალიან დიდი საქმე გაკეთდა ვალერიუს ფლავუსის “არგონავტიკის” თარგმნით; მათა დანელიას სადისერტაციო ნაშრომმა ე.წ. “სკვითურ” კოლხეთშიც შეგვახედა. მედიტერანული სივრცის ეტრუსკულ ნაწილს ეკატერინე კობახიძე იკვლევს. არგონავტების მითზე ბიზანტიურ წყაროებში ბ-მა ვალერი ასათიანმა გაამახვილა ყურადღება. აღარ ჩამოვთვლი იმ ქართველ მეცნიერებს, ვისაც არგონავტების თემაზე უმუშავია, იმიტომ რომ, ჩემი აზრით, ყველას უმუშავია. ეს არის თემა, რომელიც გვერთიანებს და ერთის წარმატებული მიგნება ყველასთვის სასიხარულოა. ახლა ისევ ბ-ნი აკაკის წიგნს დავუბრუნდეთ.

ანბანური ჭეშმარიტებაა - სამეცნიერო ნაშრომი ვერ დაიწერება კვლევის სათანადო მეთოდის მისადაგების გარეშე. საბჭოთა ეპოქაში მიღებული იყო ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით ოპერირება. ისტორიულში, რა თქმა უნდა, იგულისხმებოდა განვითარების ევოლუციური ვერტიკალის აღიარება. მითოსის კვლევაში ეს იყო გზა ფეტიშიზმიდან და ანიმიზმიდან მონოთეისტურ რელიგიებამდე. მითოსის კვლევა მხოლოდ ამ კონტექსტში ზღუდავს მკვლევარს; ბ-ნი აკაკი თავის მონოგრაფიაში ბუნებრივად მივიდა სტრუქტურალისტურ და ჰერმენევტიკულ მეთოდებამდე, ოღონდ, აღნიშვნის გარეშე. ბ-



ნი აკაკი ძალიან მართებულად წერს, რომ საჭიროა დიდი სიფრთხილე, როდესაც ვიკვლევთ დროის დიდი ინტერვალებით დამორებულ ბერძნულ-რომაულ წყაროებს, ამ წყაროებში დაცულ ურთიერთგამომრიცხველ ვერსიებს. ბეწვის ხიდზე გავლა გვმართებს, როდესაც მითოსურ მასალას ისტორიულ კონტექსტთან ვაკავშირებთ. მითის, თქმულების, ლეგენდის ერთმანეთისგან გამიჯვნა მხოლოდ ტერმინოლოგიური ახირება კი არ არის, არამედ მითითება იმაზე, თუ რამდენად “ერევა” მითში ისტორიის თუ კვაზისტორიის ელემენტი. თავის მონოგრაფიაში ბ-ნი აკაკი ძირითადად ტერმინ *თქმულებას* იყენებს. სწორედ ამ კონტექსტშია შესაძლებელი არგონავტების ამბავში ორგანულად ჩაერთოს კოლხურ ტომთა რეალური გაერთიანებებისა და მითოსური ინფორმაციის ურთიერთშეჯერება.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ბ-ნმა აკაკიმ სამეცნიერო მიმოქცევაში აქტიურად შემოიტანა არგონავტების მითის ე.წ. კორინთული ვერსია და ევმელოს კორინთელის (ძვ.წ. VII ს.) “კორინთიაკა” თავისი მიმდევრებით. ეს ვერსია, რომელიც მონოგრაფიის I თავში წყაროების დონეზეა წარმოდგენილი აქტიურდება II თავში, სადაც საუბარია პელასგურ-კოლხურ პარალელებზე (ამაზე ცოტა ქვემოთ). ვერიპიდეს “მედეაზე” მსჯელობისას ბ-ნი აკაკი სხვა წყაროებთან ქრონოლოგიური მიმართებების დადგენის საფუძველზე ასაბუთებს, რომ შვილების დახოცვის ვერსია ვერიპიდეს შეთხზულია და უფრო ადრეულ წყაროებში არ გვხვდება. რაც შეეხება ძმის - აფსირტოსის მკვლელობას, ეს სოფოკლესეულ ვერსიად მიაჩნია (გვ. 38).

ლათინურენოვანი წყაროები უფრო მოკლედაა წარმოდგენილი და ამისი მიზეზიც ახსნილია: რომაელები ბერძნულ

წყაროებს ეყრდნობოდნენ და ამიტომ განსაკუთრებულ სიახლეებს არ უნდა ველოდოთ. თუმცა თავადვე აღნიშნავს, რომ რიგ შემთხვევებში რომელი ავტორები იყენებდნენ წყაროებს, რომლებმაც ჩვენამდე ვერ მოაღწია. ამ კონტექსტში რომელი მასალა დიდ მნიშვნელობას იძენს (გვ. 89).

ნაშრომის II თავის სათაურია “პელასგები და კოლხური ტომები” (გვ. 107). აქ ბ-ნი აკაკი მიმოიხილავს პელასგებისა და ეტრუსკების საკითხს წინაქართველურ ტომებთან კორელაცი-აში. ავტორი ეყრდნობა სამეცნიერო მიმოქცევაში მიღებულ თვალსაზრისს: “პელასგებმა და მათმა მონათესავე ტომებმა უძველეს ხანაში წინა აზიის ვრცელ ტერიტორიაზე და სამხრეთ ევროპაში დიდი კულტურული ცენტრები შექმნეს. მც. აზიისა და სამხრ. ევროპის უძველესი კულტურის შემქმნელ მოსახლეობას ინდოევროპელი ბერძნები მოევიდნენ, როგორც დამარბეველნი და დამპყრობნი” (გვ. 111). შემდეგ: “წინაბერძნული მოსახლეობის ენა, ის ენა, რომელზედაც ჰეროდოტეს გადმოცემით, პელასგები ლაპარაკობდნენ, ახლო ნათესაობაში იმყოფებოდა მც. აზიის ენებთან... ბალკანეთის ნ/კ-ის და მც. აზიის უძველესი მოსახლეობა ერთ ეთნიკურ ჯგუფს შეადგენდა კულტურით, ენით და მკვეთრად განსხვავდებოდა ინდოევროპელებისგან, ისე სემიტებისგან” (გვ. 113). ამ თვალსაზრისს, რა თქმა უნდა, ყოველთვის ჰყავდა და ჰყავს როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგენი. საბჭოთა სივრცეში მოწინააღმდეგეთა ალამდარი იყო გეორგიევი, რომელიც უარყოფდა პელასგების არაინდოევროპელობას და კავშირს კავკასიურ ელემენტთან. ბ-ნი აკაკი მას სათანადო არგუმენტებით ეპაექრება. ამ კონტექსტში ერთი ძალიან საინტერესო წიაღსვლა მინდა წამოვწიო. გეორგიევის ტიპის მეცნიერების მთავარი

არგუმენტი ყოველთვის იყო ის, რომ მითი (რომელიც გამონაგონი ამბავია) არ შეიძლება გამოდგეს არგუმენტად ისეთი საკითხების ანალიზისას, როგორცაა ხალხების ეთნოგენეზისი, მიგრაციები და ისტორიასთან დაკავშირებული სხვა საკითხები. საკითხისადმი ამგვარ მიდგომას ბ-მა აკაკიმ დაუპირისპირა, ის, რომ მითი სულაც არ არის “ჩვეულებრივი” გამონაგონი, გარდა ამისა, როდესაც მითი იმდენად განვირცობა, რომ იღებს ციკლის ფორმატს და ცალკეული ავტორები (მაგ. აპოლონიოს როდოსელი) მას თქმულებად წარმოადგენენ, მითიც არგუმენტია, რა თქმა უნდა, სხვა მტკიცებულებებთან ერთად (გვ. 120). ეს ყველაფერი ჩვეულებრივი მეცნიერული დისკურსის კონტექსტში ჯდება, მაგრამ ახალგაზრდა მეცნიერებს მინდა ვთხოვო წაიკითხონ მონოგრაფიის შესაბამისი გვერდები (120-122) და თვალსაჩინოდ დაინახონ, როგორ ახერხებდნენ საბჭოთა დროის მეცნიერები მათთვის მნიშვნელოვანი თვალსაზრისების “დამოწმების” “პოვნას” მარქსიზმ-ლენინიზმის კლასიკოსების ნაშრომებში. მინდა ვთქვა, რომ ამ შემთხვევაშიც ეს დამოწმებები ძალიან წარმატებულად არის მოძიებული (განსაკუთრებით, ენგელსიდან, რომელიც ნიჭიერი ადამიანი იყო).

ისევ პელასგების საკითხს და კორინთულ ვერსიას რომ დავუბრუნდეთ, წარმოვადგენ ბ-ნი აკაკის დასკვნით ფორმულირებას: “აიეტის მიერ კორინთოს მიტოვება, შავი ზღვის სანაპიროზე გადმოსახლება, ოდისევსის, კირკესა და მედეას გარშემო შეთხზული ამბები და კოლხთა მრავალი კვალი ეგეოსის ზღვის რაიონსა და ეტრურიაში უნდა ასახავდეს წინაელნიური მოსახლეობისა და ინდოევროპული ელემენტის ჭიდილს მერმინდელი ელადისა და იტალიის ტერიტორიებზე.

აქ განცდილ ამბავთა რეალური ისტორიული შინაარსი მითოლოგიურად არის გაშუქებული” (გვ. 123).

საყურადღებოა ბ-ნი აკაკის მოსაზრებები ცალკეული ქართველური ტომების შესახებ: ალბანებს, რომლებიც ბერძენ და რომაელ ავტორებთან კოლხებთან და იბერებთან ერთად მოიხსენიებიან, ევდოკიაზე დაყრდნობით, მეგრელებთან აკავშირებს (გვ. 124). ნაშრომში განხილულია ჰენიოხების, მაკრონების, ფეაკების, დოლიონების ეთნოგენეზის და ქართულ სამყაროსთან მიმართების საკითხი.

ცალკე თავადაა გამოყოფილი კვლევა კოლხური დამწერლობის შესახებ. ბ-ნი აკაკის აზრით, აპოლონიოს როდოსელის “არგონავტიკაში” დაცული ინფორმაცია კვირბებზე არის “პირველი ცნობა ძვ. ქართველ ტომებში (კოლხებში) არსებული დამწერლობის შესახებ (გვ 151). ამ საკითხის ანალიზს მკვლევარი ბუნებრივად მიჰყავს კ. კრეტამდე, სადაც იკვრება დიდი მედიტერანული სამკუთხედი: აიეტი - კირკე - პასიფაე (აიეტის და, მინოსის ცოლი და არიადნეს დედა). სწორედ კრეტულ დამწერლობებთან - A და B ხაზოვანთან პელასგურის კორელაციის იდეით მთავრდება მონოგრაფიის კვლევითი ნაწილი: “სავარაუდო დასკვნის სახით უნდა აღვნიშნოთ, რომ “მინოსური დამწერლობის” მომავალ კვლევა-ძიებაში პელასგურისა და მც. აზიის ძველი ენების ცოცხალი გადმონაშთის - იბერიულ-კავკასიური ენების ჩართვამ შეიძლება საქმე წარმატებით დაავიწროვინოს” (გვ. 168). უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ მიმართულებითაც ბ-ნი აკაკის საქმეს ჰყავს გამგრძელებელი ბ-ნ გ. კვაშილავას სახით, რომელიც დიდი რუდუნებით იკვლევს არა მხოლოდ A და B ხაზოვანის მიმართებას ქართველურთან, არამედ ფესტოს დისკოსაც.

დღეს, როდესაც ნამდვილად ჭირს ფეხი აუწყო თუნდაც შენი დარგის სიახლეებს და უამრავი რამ არის წასაკითხი, ხედავ, რომ შენს მაგიდაზე იდო და დევს “ძველი კოლხეთი არგონევტების თქმულებაში”, ასეთი ნაცნობი, საჭირო და მშობლიური წიგნი, რომელიც ხელში შემომაცვდა და სიყმაწვილესავით ძვირფასია.

**ვალერი ასათიანი,**

**ფილოლოგიისმეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი**