

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

•
პროგრამა „ლოგოსი“

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის სფეროში



ლოგოსი

LOGOS

The Annual of Greek and Roman Studies

11



Tbilisi
2025

ლოგოსი

წელიწდული ულინოლოგიასა და ლათინისტიკაში

11



თბილისი
2025

სარედაქციო კოლეგია:

ვალერი ასათიანი (მთავარი რედაქტორი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია)

ეკატერინე კობახიძე (რედაქტორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ნიკოლოზ ალექსიძე (თავისუფალი უნივერსიტეტი)

მარინა გიორგაძე (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

მაია მაჭავარიანი (კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი)

ქეთევან ნადარეიშვილი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

თამარ ოთხმეზური (კორნელი კეკელიძის სახელობის საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი)

ნესტან რატიანი (შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი)

მანანა ფხაკაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ანი ჩიქოვანი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ნინო ჩხილაძე (აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

ეკა ჭყოიძე (ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

საორგანიზაციო ჯგუფი:

ეკატერინე კვიციანი (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

მარიამ კალაძე (ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი)

რეცენზირებადი წელიწდული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში „ლოგოსი“, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტი

Editorial Board

Valeri Asatiani (Editor-in-chief, Georgian National Academy of Sciences)

Ekaterine Kobakhidze (Editor, Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

Nikoloz Aleksidze (Free University of Tbilisi)

Marina Giorgadze (Batumi Shota Rustaveli State University)

Maia Matchavariani (Georgian National Centre of Manuscripts)

Ketevan Nadareishvili (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

Tamar Otkhmezuri (Georgian National Centre of Manuscripts)

Nestan Ratiani (Shota Rustaveli Institute of Georgian Literature)

Manana Pkhakadze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

Ani Chikovani (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

Nino Chikhladze (Akaki Tsereteli Kutaisi State University)

Eka Tchikoidze (Ilia State University)

Administrative support:

Ekaterine Kvirkvelia (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

Mariam Kaladze (Ivane Javakhishvili Tbilisi State University)

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

www.logos.tsu.ge

ISSN 2667-9051 ISSN 2960-9917 (online)

© ლოგოსი, წელიწადეული, 2025



ედვინება აკადემიკოს რისმაგ გორდუზიანის
85 წლის იუბილეს

სარჩევი

სტატიები

თეა გამრეკელი

ბერძენი პუბლიცისტები დამოუკიდებელი საქართველოს შესახებ (1919-1921)13

Tea Gamrekeli

Greek Publicists' Views of Independent Georgia (1919-1921)27

თორნიკე გოგინაშვილი

თომა აქვინელის აღნიშვნის თეორია არისტოტელეს De interpretatione-ს კომენტარების მიხედვით28

Tornike Goginashvili

Thomas Aquinas's theory of signification according to his commentary on Aristotle's De Interpretatione67

თეა დულარიძე

ტერმინ *იბერიის* ინტერპრეტაციის ცდები ქართულ მეცნიერებაში68

Tea Dularidze

On the Interpretation of the Term Iberia in Georgian Scholarship82

ანა ლომაძე

სოციალური სამართლიანობა დუნს სკოტის ნებითი რაციონალობის ჭრილში84

Ana Lomadze

Social Justice in the Context of Duns Scotus' volitional Rationality115

ნანა მუქერია

ანტიკური მითის და პერსონაჟების რეცეფცია ჯენიფერ სეინტის რომანში „ელექტრა“117

Nana Mukeria

The Reception of the Ancient Myth and Characters in Jennifer Saint's Novel *Electra*169

ნინო მღებრიშვილი

„დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერში დაცული თეოდორე აბუკურას შრომების ტექსტის მარგინალური მინაწერები (226 r – 256 r; 288 r – 301 r)170

Nino Mgebrishvili

Marginalia to the Text of Theodore Abu Qurrah in “Dogmatikon” (MS, S-1463).....191

მაგდა მჭედლიძე

იოანე პეტრიწის ფსალმუნებთან დაკავშირებული იამბიკოსათვის193

Magda Mtchedlidze

On Ioane Petritsi’s *Iambiko* about the Psalms239

გვანცა ფოფხაძე

ზოდიაქოსთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ქართულად გადმოცემის თავისებურებები (კლავდიუს პტოლემეაიოსის ნაშრომების მიხედვით).....240

Gvantsa Popkhadze

The peculiarities of translating zodiac-related terms into Georgian (on the basis of Ptolemy’s writings)258

ლუკა ცინდელიანი

ეპიკური გმირის კონცეფცია „ბჰაგავადგიტაში“260

Luka Tsindeliani

Concept of a Hero in The Bhagavadgita276

თარგმანები

ლუი ბრეიე

ბიზანტიური ცივილიზაცია279
ფრანგულიდან თარგმნა **მაგდა მჭედლიძემ**

ნინო ჩიხლაძე

კითხვები კვინტილიანუსს აღზრდისა და განათლების საკითხებზე ანუ რამდენიმე სიტყვა თარგმანის წაკითხვამდე321

მარკუს ფაბიუს კვინტილიანუსი	
„მჭევრმეტყველების სწავლება“.....	328
ლათინურიდან თარგმნა ნინო ჩიხლაძემ	
კლავდიუს პტოლემეოსი	
„ოთხწიგნული“ („ტეტრაბიბლოსი“) მეორე წიგნის	
მეორე ნაწილი.....	348
ძველებერძულიდან თარგმნა გვანცა ფოფხაძემ	
თათია მთვარელიძე	
მაკის ციტასის შემოქმედება	363
მაკის ციტასი	
ხუთი გაჩერება	366
ახალი ბერძნული ენიდან თარგმნა თათია მთვარელიძემ	
რეცენზიები	
იამზე გაგუა – „ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ	
ლიტერატურაში“	389
რისმაგ გორდეზიანი – „ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ	
ლიტერატურაში“	393
მიხეილ ქართველიშვილი – საქართველოს ეროვნული არქივის	
მნიშვნელოვანი და საინტერესო გამოცემა.....	396



სტატისტიკა

თეა გამრეკელი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

ბერძენი კუბლიცისტები დამოუკიდებელი საქართველოს შესახებ (1919-1921)

საკვანძო სიტყვები: საქართველოს დამოუკიდებლობა, ბერძნული პრესა, ბერძნულ-ქართული ურთიერთობები

ბერძნულ-ქართული ურთიერთობები საუკუნეებს ითვლის. მსოფლიოში ძნელად თუ მოიძებნება ისეთი ხანგრძლივი და ინტენსიური ურთიერთობის მქონე ორი ხალხი, როგორც ბერძენი და ქართველია. საერთო რელიგიისა და კულტურული ღირებულებების გარდა, ბერძნებსა და ქართველებს თავისუფლებისკენ დაუოკებელი სწრაფვაც აერთიანებდა. ქართველი ხალხი ერთმორწმუნე ბერძნებს ყოველთვის მნიშვნელოვან მოკავშირეებად თვლიდა. ბერძენი ხალხიც ძნელბედობის ჟამს საქართველოში პოულობდა თავშესაფარს. ისინი არაერთხელ დახმარებიან ერთმანეთს. ერთის გამარჯვება მეორეს იმედს უსახავდა და ამხნეებდა. ერთმანეთს გულშემატკივრობდნენ და დიდი გულისყურით ადევნებდნენ თვალს მეგობრულ ქვეყანაში მიმდინარე მოვლენებს.

1918 წლის 26 მაისს კავკასიის მეფისნაცვლის ყოფილ რეზიდენციაში საქართველოს ეროვნული საბჭოს ისტორიული

სხდომა ჩატარდა და საქართველოს დამოუკიდებლობა გამოცხადდა. ეროვნულმა საბჭომ ამ დღეს მიიღო დამოუკიდებლობის აქტი, რომელიც პირველი ქართული კონსტიტუციური ხასიათის დოკუმენტია. 1919 წლის 12 მარტს საქართველოს დამფუძნებელმა კრებამ, როგორც ხალხის მიერ არჩეულმა წარმომადგენლობითმა ორგანომ, დამოუკიდებლობის აქტი დაამტკიცა. საქართველოს ისტორიაში ის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი დოკუმენტია. დამოუკიდებლობის აქტზე ხელმოწერათა შორის ერთი ბერძნული გვარიც იკითხება: *1. Πασαλίδης*. ეს ხელმოწერა სოხუმის ბერძნული სათვისტომოს თავმჯდომარეს, ბერძნული გაზეთის რედაქტორს, ექიმსა და მეცნიერს, სოციალ-დემოკრატ იოანის ფაშალიდისს ეკუთვნის. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ დამფუძნებელი კრების არჩევნებში მე-15 ნომრით ელინთა დემოკრატიული პარტიაც მონაწილეობდა, რაც თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ ბერძენი მოქალაქეები იმ დროს საქართველოში საკმაოდ მნიშვნელოვან პოლიტიკურ ძალას წარმოადგენდნენ.

ახალგაზრდა დამოუკიდებელი სახელმწიფოს ხელისუფლებაში მყოფ პოლიტიკურ ძალებს კარგად ჰქონდათ გააზრებული, რომ საქართველო ბევრი ერის სამშობლო იყო. ამიტომ მცირე ერების უფლებათა განსაზღვრას მათი მხრიდან საკმაოდ დიდი ყურადღება ეთმობოდა. მაშინდელი კონსტიტუციონალიზმი საყოველთაო თანასწორობისა და საჯარო-პოლიტიკურ სივრცეში ჩართულობის ინსტიტუციონალურ საფუძვლებს ქმნიდა. ეთნიკურ უმცირესობებს უფლება ეძლეოდათ განათლება მშობლიურ ენაზე მიეღოთ, სამართალწარმოებისას მშობლიური ენა გამოეყენებინათ და საკუთარ ენაზე გამოეშვათ ჟურნალ-გაზეთები. ეთნიკურ უმცირესობათა

შემწყნარებლობას კანონმდებლობა უზრუნველყოფდა.¹ შესაბამისად, საქართველოს ტერიტორიაზე მაცხოვრებელ სხვადასხვა ეთნო-კონფესიურ ჯგუფსაც ქვეყნის მიმართ ლოიალობისა და თანაზიარობის გრძნობა გაუჩნდა.

ქართველები განსაკუთრებული თანაგრძნობით იყვნენ განწყობილნი საქართველოში მოსახლე ერთმორწმუნე ბერძნების მიმართ. 1918 წელს, როდესაც თურქეთმა ყარსისა და არდაგანის ოლქები დაიკავა, თურქების მიერ შევიწროებულმა ბერძნულმა მოსახლეობამ თავი ბათუმს შეაფარა. 1919 წელს, „უკრაინული კამპანიის“ კრახით დასრულების შემდეგ, მათ უკრაინიდან ბოლშევიკების რისხვას გამოქცეული ბერძნებიც შეუერთდნენ.² პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობის ხელშეწყობით 1919-1920 წლებში წარმატებით განხორციელდა ათასობით დევნილი ბერძენის სამშობლოში რეპატრიაცია, ბერძნული მოსახლეობის იმ ნაწილს კი, რომელმაც საქართველოში დარჩენა გადაწყვიტა, ადგილობრივმა ხელისუფლებამ ხელსაყრელი პირობები შეუქმნა და სათანადო დახმარება აღმოუჩინა.

ქართველებისა და ბერძნების თანაგანცდისა და ურთიერთდახმარების უამრავი მაგალითი შეიძლება დასახელდეს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, თუ როგორი გამოხმაურება ჰქონდა საბერძნეთში საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის გამოცხადებას 1919-1921 წლებში. სტატიაში განვიხილავთ როგორც იმდროინდელ ყოველდღიურ ბერძნულ გაზეთებში, ისე ათენში გამომავალ მნიშვნელოვან ფრანგულენოვან გაზეთში გამოქვეყნებულ პუბლიკაციებს. გარდა ამისა,

¹ ეთნიკური და რელიგიური იდენტობისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის შესახებ საქართველოს პირველ რესპუბლიკაში უფრო დაწვრილებით იხ. დუნდუა და აბაშიძე 2009, 32-34.

² „უკრაინული კამპანიის“, მასში ბერძნების მონაწილეობისა და ამ კამპანიის შედეგების შესახებ დეტალურად იხ. Petsalis-Diomidis 1972.

გაგაცნობთ ქართულ ენაზე აქამდე გამოუქვეყნებელ სტატიას, რომელიც საქართველოში გამომავალ ბერძნულ გაზეთში დაიბეჭდა და განსაკუთრებულ ინტერესსა და ემოციას აღძრავს ქართველ მკითხველში.

დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის უმთავრეს ამოცანას ევროპის სახელმწიფოებთან ურთიერთობის დამყარება, მათი მხარდაჭერის მოპოვება და ქვეყნის დამოუკიდებლობის ოფიციალური აღიარება წარმოადგენდა. საქართველოს საგარეო პოლიტიკის ერთ-ერთი უმთავრესი პრიორიტეტი საბერძნეთთან დიპლომატიური ურთიერთობების დამყარება იყო. 1919 წლის ზაფხულში ქართული დელეგაცია საბერძნეთს ეწვია. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ბერძნულმა პრესამ ეს ვიზიტი საკმაოდ ფართოდ და მრავალმხრივ გააშუქა, უნდა ვივარაუდოთ, რომ ის საბერძნეთისათვისაც საკმაოდ მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო.

გაზეთ „ელევთეროს ტიპოს“ / «Ελευθέριος Τύπος» (თავისუფალი პრესა) 29 ივლისის (№923) ნომერში, პირველ გვერდზე, საქართველოს შესახებ ცნობილი ბერძენი პუბლიცისტისა და ვენიზელოსის მთავრობის აქტიური მხარდამჭერის, ანდრეას კავაფაკისის, საკმაოდ ვრცელი სტატია გამოქვეყნდა სათაურით „კოლხიდა“. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გაზეთი ვენიზელოსის მთავრობის ბეჭდვით ორგანოდ ითვლებოდა, ხოლო კავაფაკისი მისი რედაქტორი იყო. ბერძენი ჟურნალისტი და გამომცემელი აღნიშნავს, რომ საქართველოს ახალგაზრდა რესპუბლიკა თავისი ისტორიითა და ტრადიციებით საბერძნეთისთვის უცხო არ არის. კავაფაკისი თავის თანამემამულეებს ერთმორწმუნე ქვეყნის ისტორიულ წარსულს, ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობებს შეახსენებს და

მოუწოდებს, მხარი დაუჭირონ საქართველოს დამოუკიდებლობას. სტატიამ იგი საუბრობს ანტანტის მიერ დაშვებულ იმ შეცდომებზე, რომელთაც რუსეთის იმპერიალიზმის აღდგენის საფრთხე წარმოქმნეს. მისი აზრით, ისეთი ერები, როგორებიცაა უკრაინა და საქართველო, რომელთაც განვითარებული აქვთ ნაციონალური გრძნობა და დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ არსებობის უნარიც შესწევთ, არ მოინდომებენ რუსეთის იმპერიალიზმის მძიმე უღლის ხელახლა დადგმას. კავაფაკისი საბერძნეთისთვის გარკვეულ საფრთხედ მიიჩნევს რუსული იმპერიალიზმის გაძლიერებას, რაც, მისი აზრით, შავი ზღვის რუსიფიკაციას გულისხმობს: „ანტანტამ რუსეთთან მიმართებაში დიდი შეცდომები დაუშვა. ჩვენ ვიცოდით, რომ მათ პოლიტიკას ტრაგიკული შედეგები მოჰყვებოდა და ჩვენი წინასწარმეტყველება ახდა. [...] საბერძნეთმა უნდა მიუთითოს თავის მოკავშირეებს განსაზღვრულ საშიშროებაზე, რომელსაც ისინი ვერ ხედავენ. ეს საფრთხე ყველაზე მეტად საბერძნეთს ეხება [...] რუსეთის აღდგენა საბერძნეთს ემუქრება და შავი ზღვის რუსიფიკაციას ნიშნავს. [...] მართალია, ეს საფრთხე ჯერ ახლოს არ არის, მაგრამ ჩვენ ის უნდა აღმოვფხვრათ. ამის ერთადერთი საშუალებაა რუსეთიდან ჩამოშორებული სახელმწიფოების აღიარება, რომლებიც ახლა ჩვენს დახმარებას თხოულობენ – მათი პირველი დაწყებითი და მძიმე სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ხანაში“.³

აღსანიშნავია, რომ კავაფაკისის სტატიის თარგმანი მცირე შესავლით დაიბეჭდა გაზეთ „საქართველოს რესპუბლიკის“ 1919 წლის 25 სექტემბრის ნომერში (№215).

საქართველოს დელეგაციის ვიზიტის შესახებ დაიწერა ათენში გამომავალ ფრანგულენოვან გაზეთში „ლე მესაჟე

³ Ελεύθερος Τύπος 1919, 1.

დატენ“ / „Le Messager d'Athènes“⁴ (ათენის მაცნე), რომელსაც მკითხველთა ფართო წრე ჰყავდა და ინტელექტუალი ბერძნების გარდა, ევროპელი დიპლომატებისა და პოლიტიკოსებისთვისაც ავტორიტეტულ საინფორმაციო წყაროს წარმოადგენდა. გაზეთის 1919 წლის 28 ივნისის – 11 ივლისის (№1404) ნომრის პირველ გვერდზე გამოქვეყნდა სტატია სათაურით „ქართული მისია საბერძნეთში“, რომლის მთავარი თემა ქართული დელეგაციის ათენში სტუმრობა იყო:

„გუშინწინ საგარეო საქმეთა მინისტრმა, ბატონმა დიომიდისმა, საქართველოს რესპუბლიკის მიერ საბერძნეთში გაგზავნილი დიპლომატიური მისია მიიღო. ამ პატარა სახელმწიფოს, მეტად ძველსა და ამავე დროს მეტად ახალგაზრდას, რომლის აღმოცენება ჯერ კიდევ პრომეთეს ხანას ეკუთვნის, ხოლო მისი ხელახალი დაბადება, ახლანდელი სახით აღორძინება, სულ ორი წელიწადიც არაა, რაც მოხდა, სურს, ადადგინოს საბერძნეთთან ძველი ურთიერთობა და იმედი აქვს, რომ თავისი საქმისათვის ის კეთილგანწყობას მოიპოვებს.

საგარეო საქმეთა მინისტრსა და ყველა ოფიციალურ თუ არაოფიციალურ პირთან გამართულმა საუბრებმა მისია დაარწმუნა, რომ ახალგაზრდა რესპუბლიკას ეს კეთილგანწყობა უკვე მოპოვებული აქვს. ბერძენი ხალხი, რომელიც თავისუფლებისათვის იბრძოდა და რომელმაც აღმოსავლეთში ემანსიპაციის სიგნალი გაგზავნა, ვერ ივაჭრებს მეგობრობისთვის იმასთან, ვინც ამავე საქმისათვის იღვწის. რაც შეეხება სავაჭრო ურთიერთობებს, ისინი არსებობს, საჭიროა მხოლოდ მათი გაძლიერება“.⁵

⁴ გაზეთ „ლე მესაჟე დატენის“ (1875-1961) დამაარსებელი და რედაქტორი იყო ადონის ზანეტაკის-სტეფანოპოლისი.

⁵ Le Messager d'Athènes 1919 (1), 1.

ათენში გამოცემული ფრანგულენოვანი გაზეთი მიმოიხილავს საქართველოს ისტორიას, ძველ საბერძნეთსა და კოლხეთს შორის არსებულ ურთიერთობას, მართლმადიდებლური ქვეყნის მჭიდრო კავშირს ბიზანტიასთან, რაც განსაკუთრებით არაბებისა და თურქების წინააღმდეგ ომებში გამოიკვეთა. სტატიაში აღნიშნულია ის ფაქტი, რომ ბიზანტიის დაცემამ საქართველო ქრისტიანულ ევროპას მოწყვიტა, რის შემდეგაც მას განუწყვეტლივ უხდებოდა თურქებისა და სპარსელების წინააღმდეგ ბრძოლა. მე-18 საუკუნის ბოლოს, მუსლიმური უღლისაგან თავის დასაღწევად, საქართველომ სამეგობრო ხელშეკრულება გააფორმა ერთმორწმუნე რუსეთთან, რომელიც მას სრული ავტონომიის გარანტიას აძლევდა. რუსეთმა ეს პირობა დაარღვია, თავის პროვინციად აქცია ქვეყანა, რომელიც ოცდაათი საუკუნის მანძილზე ინარჩუნებდა დამოუკიდებლობას და ძალადობრივად ცდილობდა ამ ქვეყნის დენაციონალიზაციას.

გაზეთი ასევე მიმოიხილავს თანამედროვე საქართველოში მიმდინარე მოვლენებს, იმ ვითარებას, რომელშიც ქვეყანამ დამოუკიდებლობა გამოაცხადა, ახალგაზრდა დემოკრატიული რესპუბლიკის სახელმწიფოებრივ წყობილებას და ხაზს უსვამს საქართველოს სამომავლო როლს კავკასიის რეგიონში.

სტატიაში ყურადღება გამახვილებულია საქართველოს ხელსაყრელ გეოგრაფიულ მდებარეობაზე. გაზეთში გამოხატული აზრის თანახმად, რუსეთის ირგვლივ უსაფრთხოების ბარიერად უნდა იქცეს საქართველოსა და სომხეთის მსგავსი პატარა სახელმწიფოების სარტყელი, რადგან რუსეთის აგრესიამ, შესაძლოა, კვლავ შეუქმნას საფრთხე მისი მეზობელი ქვეყნების სტაბილურობასა და მშვიდობას ევროპაში. სტატია შემდეგი სიტყვებით მთავრდება: „აძლიერებენ და იცავენ რა

მათ, დიდი სახელმწიფოები აძლიერებენ თავის თავს ყოველი იმპერიალიზმის წინააღმდეგ“.⁶

უნდა აღინიშნოს, რომ გაზეთ „ლე მესაჟე დატენში“ გამოქვეყნებულ სტატიას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა საბერძნეთში. რამდენიმე დღის შემდეგ ამავე გაზეთის სხვა ნომერში საქართველოს შესახებ კიდევ ერთი ვრცელი სტატია დაიბეჭდა ფაზიანოსის ავტორობით.⁷ „რამდენიმე დღის წინ საქართველოს შესახებ სტატიის გამოქვეყნების შემდეგ წერილი მივიღეთ ადამიანისგან, რომელიც საფუძვლიანად იცნობს ახალგაზრდა რესპუბლიკას, რამეთუ იქ მრავალი წლის განმავლობაში ცხოვრობდა. მან ჩვენს კორესპონდენტს ავტორიტეტული წყაროებიდან ყველაზე სანდო ინფორმაცია მიაწოდა“⁸ – ნათქვამია სტატიის შესავალში. პიროვნება, რომელსაც გაზეთის კორესპონდენტი ესაუბრა, სავარაუდოდ, ეროვნებით ბერძენი უნდა ყოფილიყო. სტატიაში საუბარია როგორც საქართველოსა და ბერძნულ-ქართულ ურთიერთობებზე, ისე საქართველოში მცხოვრებ ბერძნებზე და განსაკუთრებული მადლიერებით არის მოხსენიებული საქართველოს მთავრობა, რომელმაც დევნილ ბერძნებს დიდი დახმარება აღმოუჩინა: „საქართველოს მთავრობა დიდი გულისხმიერებით ცდილობდა ხელი შეეწყოს მათი დაბრუნებისთვის⁹ და როდესაც 15000-მა [ბერძენმა] საქართველოში დასახლება გადაწყვიტა, მთავრობამ ყველაფერი გააკეთა მათ დასახმარებლად“.¹⁰

„ლე მესაჟე დატენში“ 28 ივნისის – 11 ივლისის ნომერში გამოქვეყნებული სტატიის მოკლე შინაარსი ქართულ ენაზე

⁶ Le Messenger d'Athènes 1919 (1), 1.

⁷ მის კალამს უნდა ეკუთვნოდეს, სავარაუდოდ, წინა სტატიაც.

⁸ Le Messenger d'Athènes 1919 (2), 1.

⁹ იგულისხმება თურქეთიდან დევნილი ბერძნული მოსახლეობის სამშობლოში რეპატრიაცია, რომელიც 1919 წელს განხორციელდა.

¹⁰ op.cit.

გაზეთ „ჩვენი ქვეყნის“ 1919 წლის 13 აგვისტოს ნომერშიც (№148) დაიბეჭდა სათაურით: „გაზეთი მესსაჟე და ათენი საქართველოს შესახებ“. აღსანიშნავია, რომ გაზეთის ამავე ნომერში ქართული მისიის ათენში ვიზიტის შესახებ კიდევ ერთი სტატია გამოქვეყნდა, „საქართველოს დელეგაცია“. ქართული სტატია მცირე შესავლით იწყება: „ამ სათაურით ბერძნულ გაზეთ „ნეა ელდას“-ში¹¹ მოთავსებულია წერილი საქართველოს დელეგაციაზე. მოგვყავს წერილი მთლიანად“.¹²

ამ სტატიაშიც მოკლე ისტორიული მიმოხილვის შემდეგ აღწერილია ის ვითარება, რომელშიც „საქართველოს დამოუკიდებლობა გადასწყდა“¹³: „ქართველი ხალხი მიხვდა, რომ შველას არავისგან უნდა ელოდოს და რუსეთის ჯარის თავისი ნებით წასვლის შემდეგ, 1918 წლის 26 მაისს, დამოუკიდებლობა გამოაცხადა [...] მან სახელმწიფოს აღმშენებლობას მძიმე შინაურ და გარეშე პირობებში მოჰკიდა ხელი. ისეთ რთულ ვითარებაში, როდესაც თურქეთს ყარსი და ბათუმი ჰქონდა დაკავებული, ხოლო ქვეყანაში ანარქია მეფობდა, საქართველოს მთავრობამ უმოკლეს დროში მოახერხა წესრიგის აღდგენა და მტრის შემოსევის შეჩერება. [...] მან შესძლო ქვეყნის ადმინისტრაციულ-სამართლებრივი მოწყობა, ეკონომიკის განვითარება, მუდმივი ჯარისა და დამფუძნებელი კრების შექმნა [...] საქართველოს ჰყავს საკუთარი მთავრობა, რომელიც დამფუძნებელი კრების წინაშე პასუხისმგებელია და აქვს იმედი, რომ ყველა თავისუფალი ერი მის თავისუფლებას დაუჭერს მხარს“.¹⁴ სტატიაში საგანგებოდაა ხაზგასმული ის

¹¹ უნდა იგულისხმებოდეს „ელადა“.

¹² ჩვენი ქვეყანა 1919, 2.

¹³ 1918 წლის 26 მაისს გაზეთ „საქართველოში“ განცხადებებისთვის გამოყოფილი სივრცე მხოლოდ ამ წინადადებას დაეთმო.

¹⁴ ჩვენი ქვეყანა 1919, 2.

ფაქტი, რომ ქვეყანაში უმცირესობა და უმრავლესობა ერთი და იმავე უფლებებით სარგებლობს.

უნდა აღინიშნოს, რომ საბერძნეთში გამოქვეყნებულ სტატიებში საქართველოსადმი დიდი კეთილგანწყობაა გამოხატული. პუბლიკაციების ავტორებს შეუმჩნეველი არც ახალგაზრდა სახელმწიფოში დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ მომხდარი სასიკეთო ცვლილებები რჩებათ. მათი აზრით, საქართველო აუცილებლად იმსახურებს თავისუფლებას.

ამ სტატიების გამოქვეყნებიდან რამდენიმე თვეში ევროპის ქვეყნებმა საქართველოს დამოუკიდებლობა ოფიციალურად ცნეს. ამ სასიხარულო ცნობას ჩვენს ქვეყანაში დიდი ზარზაიმით შეხვდნენ. უხაროდა საქართველოში მოსახლე ყველა თავისუფლებისმოყვარე ადამიანს. უხაროდათ ბერძნებსაც. იმ დღეს განსაკუთრებულად უხაროდა ერთ ბერძენს – იანის ფაშალიდისს – რომლის ხელმოწერამაც საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტი დაამშვენა. მან თვალნათლივ დაინახა, რომ ის პირობები, რომლებიც დამოუკიდებლობის აქტში ჩაიწერა, განუხრელად სრულდებოდა – საქართველოს დემოკრატიულმა რესპუბლიკამ განვითარების თავისუფალი ასპარეზი გაუხსნა მის ტერიტორიაზე მოსახლე ყველა ერს და „თავის საზღვრებში თანასწორად უზრუნველჰყოფდა ყველა მოქალაქის სამოქალაქო და პოლიტიკურ უფლებებს განურჩევლად ეროვნებისა და სქესისა“.¹⁵ საქართველო იყო ის ქვეყანა, სადაც უპარტიო მუსლიმ ქალს შეეძლო არჩევნებში მონაწილეობა მიეღო და გაემარჯვა. ამიტომ ეს თავისუფლება თანაბრად იყო როგორც ფარი ხანუმ სოფიევასი, ისე ფაშალიდისის და საქართველოს ნებისმიერი მოქალაქისა. და იმ დღეებში, როდესაც საგანგებოდ მორთულ საქართველოს დედაქალაქში

¹⁵ საქართველოს დამოუკიდებლობის აქტი, მე-5 და მე-6 პუნქტები.

საზეიმოდ აღნიშნავდნენ ხელახლა მოპოვებული თავისუფლების აღიარებას, როდესაც ხალხში ხელახალი დაბადების, ახალი ცხოვრების დაწყების სიხარული სუფევდა, საქართველოში გამოცემული ბერძნული გაზეთის პირველ გვერდზე გამოქვეყნდა სტატია სათაურით „გაუმარჯოს საქართველოს დამოუკიდებლობას!“. სიმბოლურია თავად გაზეთის სახელწოდება „ნეა ზოი“ («Νέα Ζωή»), რაც ქართულად „ახალ ცხოვრებას“ ნიშნავს. სტატიის ავტორი გახლდათ გაზეთის რედაქტორი იანის ფაშალიდისი, რომელმაც ახალი, თავისუფალი ცხოვრების დაწყება მიულოცა საქართველოს:

„დღეიდან საქართველოს სახალხო რესპუბლიკა ევროპის ხალხთა ოჯახში შედის. ევროპულმა სახელმწიფოებმა სამი წლის შემდეგ ოფიციალურად აღიარეს საქართველოს დამოუკიდებლობა. საქართველოს მმართველი სოციალ-დემოკრატიული პარტიის ლიდერებმა რუსეთის რევოლუციის გიგანტური ღუმელიდან ნამდვილი ცეცხლი აქ, კავკასიის მთებში, ჩამოიტანეს, შეინახეს და ხალხს გადასცეს. მრავალი იყო მტერი, ვისაც რევოლუციის ამ ცეცხლის ჩაქრობა სურდა, მაგრამ სოციალ-დემოკრატები ცეცხლის გარშემო უძილო ქალწულებივით, ვესტალებივით, ფხიზლობდნენ. [...] საქართველოს სოციალ-დემოკრატია ბოლშევიკების გზას არ გაჰყოლია, რადგან კარგად იცოდა, რომ ახალი ცხოვრება მარტო ნგრევით ვერ შეიქმნება. სწორედ ამიტომ, მის წინაშე არსებული ყველა დიდი დაბრკოლების მიუხედავად, იგი მამაცი და სწრაფი ნაბიჯით მიიწევს წინ და შექმნის ახალ საზოგადოებრივ სისტემას, რომელიც დემოკრატიულ ღირებულებებზე იქნება დაფუძნებული. [...] დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ, რაღა თქმა უნდა, (ქართველ) ხალხს

შოკინიზმი არ დააბრმავებს. ისევე, როგორც ახლა, ის ამაყად განაგრძობს სვლას იქით, საითკენაც აქვს გეზი აღებული“.¹⁶

იანის ფაშალიდისის წერილი სრულად გამოხატავს საქართველოში მცხოვრები ბერძნების დამოუკიდებულებას საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვების მიმართ. საბერძნეთში გამოქვეყნებულ სტატიებშიც ახალგაზრდა დემოკრატიული რესპუბლიკისადმი უაღრესად კეთილგანწყობილი დამოუკიდებულებაა გამოხატული. ჩვენ მიერ მოძიებულ ყველა პუბლიკაციაში საქართველოსადმი ბერძენი ხალხის უდიდესი მხარდაჭერა ჩანს. ამ მხარდაჭერის მოპოვება ჩვენი ქვეყნისათვის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი იყო. ამას მოწმობს ამ სტატიების სრული თარგმანის ან მათი მოკლე შინაარსის იმდროინდელ ქართულ პრესაში გამოქვეყნებაც.

საგულისხმოა, რომ იმჟამად საქართველოში მყოფი ბერძნული მისიის ხელმძღვანელის, იანის სტავრიდაკისის, ცნობით, როდესაც საქართველოს დელეგაცია ათენიდან დაბრუნდა, ქართველმა პოლიტიკოსებმა თან ჩამოიტანეს გაზეთ „ელევთეროს ტიპოს“ («Ελευθέριος Τύπος») 29 ივლისის (№923) ნომერში გამოქვეყნებული სტატია, როგორც ვენიზელოსის მთავრობის მხარდაჭერის დასტური, ხოლო ქართულმა გაზეთებმა ის უმაღლეს თარგმნეს და გამოაქვეყნეს. საქართველოში გამომავალმა რუსულენოვანმა გაზეთმა, „თბილისმა“, კი ამ სტატიის გამო გალანძღა როგორც სტატიის ავტორი, კავაფაკისი, ისე – საბერძნეთის მთავრობა. სტავრიდაკისმა საბერძნეთის საგარეო საქმეთა მინისტრს, ნიკოლაოსს პოლიტიკის, ამის შესახებ დეპეშით აცნობა. უნდა აღინიშნოს, რომ საბერძნეთის მთავრობისათვის იმ დროს საქართველოში მყოფი ბერძნული მისია ამიერკავკასიის რეგიონში ინფორმაციის

¹⁶ Νέα Ζωή 1921, 1.

ერთადერთი წყარო იყო და ქვეყნის პოლიტიკას ამ რეგიონში დიდწილად მისგან მიღებული ინფორმაცია განსაზღვრავდა. სტავრიდაკისი საბერძნეთის საგარეო საქმეთა მინისტრს ურჩევდა, რუსეთთან ურთიერთობები არ გაემწვავებინა, რადგან ეს უარყოფითად აისახებოდა დენიკინის მთავრობის დამოკიდებულებაზე სამხრეთ რუსეთის ბერძნების მიმართ და არც ბერძნულ-ქართული ურთიერთობების გაძლიერებას წაადგებოდა. მისი თქმით, ბერძნებს ქართველებთან ურთიერთობისას სიფრთხილე უნდა გამოეჩინათ, რათა რუსებს ისინი მათ წინააღმდეგ განწყობილად არ ჩაეთვალათ. საბერძნეთის საგარეო საქმეთა მინისტრმა ამ დეპეშის საპასუხოდ სტავრიდაკისს მისწერა, რომ თუ საჭირო გახდებოდა, განცხადება გაეკეთებინა და აღენიშნა, რომ ამ სტატიის პასუხისმგებლობა ავტორს ეკისრებოდა და არა ბერძენ ხალხს, რომელსაც ერთმორწმუნე რუსეთსა და საქართველოსთან მეგობრობის ტრადიციული გრძნობები აკავშირებდა.¹⁷

ეს სიფრთხილე და წინდახედულობა, რომელსაც საქართველოში მყოფი ბერძნული მისიის ხელმძღვანელი იჩენდა, დევნილ ბერძენთა უმძიმესი მდგომარეობით იყო განპირობებული. სტავრიდაკისი, რომელიც საქართველოში ჩამოსვლამდე უკრაინაში ბერძენი ხალხის ევაკუაციას ხელმძღვანელობდა, კარგად იცნობდა მათ მდგომარეობას და ცდილობდა, თავისი თანამემამულეების ისედაც მძიმე ყოფა უფრო მეტად არ გაერთულებინა და მათთვის მოსალოდნელი საფრთხე თავიდან აეცილებინა.

როგორც უნდა ყოფილიყო პოლიტიკოსების მიერ გათვლილი და გადადგმული ნაბიჯები, ჩვენ მიერ მოძიებული პუბლიკაციები ცხადყოფს, რომ ბერძენი ხალხი საქართველოს

¹⁷ ამ საკითხთან დაკავშირებით უფრო დეტალურად იხ. Gappas 2023.

პირველი დემოკრატიული რესპუბლიკის მიმართ დიდი თანაგრძნობით იყო გამსჭვალული. ამ პუბლიკაციების გაცნობამ თვალნათლივ დაგვანახა, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა საბერძნეთი საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის მოპოვებას, მასთან თანამშრომლობას და ახალგაზრდა დემოკრატიული რესპუბლიკის სამომავლო როლს საერთაშორისო პოლიტიკურ არენაზე.

ბიბლიოგრაფია:

დუნდუა, სალომე და ზვიად აბაშიძე. 2009. *ეთნიკური და რელიგიური იდენტობის საკითხები და სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები საქართველოში*. თბილისი: ინტელექტი.

Gappas, Charalampos. Toward the Promethean Mountain [article online]. The Lausanne Project, 2023, accessed 30 December 2024; <https://thelausanneproject.com/2023/04/28/gappas/>

Nikos Petsalis-Diomidis. 1972. "Hellenism in Southern Russia and the Ukrainian Campaign: Their Effect on the Pontus Question (1919)." *Balkan Studies* 13.2: 221-263.

გაზეთები:

ჩვენი ქვეყანა. 13.08.1919, №148

Ελεύθερος Τύπος. 29.07.1919, №923

Le Messager d'Athènes (1). 28.06-11.07.1919, №1404

Le Messager d'Athènes (2). 19.07-01.08.1919, №1419

Νέα Ζωή. 06.02.1921, №74.

Tea Gamrekeli

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

Greek Publicists' Views of Independent Georgia (1919-1921)

Key words: Georgian independence, Greek press, Greek-Georgian relations

Greek-Georgian relations go back centuries. In addition to common religion and cultural values, the Greeks and Georgians were also united by an insatiable desire for freedom.

They always sympathized with each other in the struggle for freedom. Georgia's declaration of independence in 1918 caused a great response in Greece. In 1919, the government of the First Democratic Republic of Georgia sent a delegation to Athens. This article analyzes the views expressed by Greek publicists of that era about Georgia, its independence, the visit of a Georgian governmental delegation to Greece, and Greek-Georgian relations. The newspaper articles express an extremely benevolent attitude towards Georgia.

The support of Greece was very important for the young nation. Full translations or brief summaries of the articles written by Greek authors were also published in the Georgian press of that period. Finding and familiarizing ourselves with this material revealed the importance Greece attached to Georgia's independence, cooperation, and the future role of the young Democratic Republic in the international political arena.

თორნიკე გოგინაშვილი

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი; სავლეთის ფილოსოფიის ინსტიტუტი,
საქართველო

თომას აქვინელის აღნიშვნის თეორია არისტოტელეს De interpretatione-ს კომენტარების მიხედვით

საკვანძო სიტყვები: თომა აქვინელი, არისტოტელე, სიგნიფიკაცია, სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა

შესავალი

Significare-ს თეორია შუა საუკუნეების ფილოსოფიური დისკუსიების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია. სიგნიფიკაციის თეორიის უმთავრესი წყარო არისტოტელეს *De interpretatione*-ა, რომლის პირველიც თავიც *χ*. მაგეს მითითებით, წარმოადგენს შუა საუკუნეების ყველა სემანტიკური თეორიის საწყის წერტილს. იგი არა მხოლოდ სემანტიკისთვის, არამედ ლოგიკის ისტორიისთვისაც უმნიშვნელოვანესი აღმოჩნდა, რადგან მასში გვხვდება აღნიშვნისა და განსაზღვრების თეორიები.¹

De interpretatione არა მხოლოდ შუა საუკუნეებისთვის, არამედ დღეისთვისაც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ტექსტია. ნ. კრეცმანის მითითებით, ეს ნაშრომი სემანტიკის ისტორიაში ყველაზე გავლენიანი ნაშრომია, რომლის ლათინურმა და სხვა თარგმანებმა დიდი გავლენა მოახდინა, იმდენად, რომ ამ ტექსტის გარშემო არსებული დისკუსიების დათვლა გაჭირდება. შეიძლება ითქვას,

¹ მდრ.: Magee 1989, 8.

რომ ამ ტექსტის პირველმა სიტყვებმა „ლინგვისტურ კონვენციონალიზმს“ ჩაუყარეს საფუძვლი.²

არისტოტელეს სიგნიფიკაციის თეორია მის სემანტიკურ სამკუთხედთან არის დაკავშირებული, რაც გულისხმობს საგნის (*res*), სულში წარმოქმნილი წარმოდგენისა (*passione animae*) და მისი გამოთქის (*voces*) ურთიერთმიმართების გამორკვევას. მთავრი საკითხი, რომელიც სიგნიფიკაციის თეორიის გარშემო იწვევს აზრთა სხვადასხვაობას დაკავშირებულია არისტოტელეს ცნობილ სიტყვებთან:

„ბერები, რომლებიც ხმით წარმოიქმნებიან, არიან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ნიშნები, ხოლო ანბანი არის ისევ ბერების ნიშანი. და როგორც ყველას ერთი და იგივე ანბანი არა აქვს, ასევე ბერებიც ყველასთვის ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ ის, რაც ორივეს მიერ უპირველესად აღინიშნება, არის უმარტივესი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები, რომლებიც ყველა ადამიანისთვის საერთოა, და ასევე ესენი არიან საგნები, რომელთა ანარქულიც წარმოდგენებია.“³

როგორც შუა საუკუნეებში ისე თანამედროვე მკვლევრებთანაც⁴ დისკუსიის მთავარ საგანს წარმოაგენს ის თუ რას მიემართება არ-

² შდრ.: Kretzmann 1974, 3.

³ Aristotle. *De Interpretatione*, 16a.3-8: „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passionibus animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.“

⁴ არისტოტელეს აღნიშვნის თეორია თანამედროვე მკვლევრებთან განსხვავებული ინტერპრეტაციებით გადაიაზრება, რომელთა შორისაც მთავარ კითხვას წარმოადგენს ის თუ რას აღნიშნავს წარმოქმნილი სიტყვა უპირველესად? ამ თვალსაზრისით სამი ძირითადი ინტერპრეტაცია შეიძლება გამოვყოთ: 1. ნ. კრეცმანის თანახმად „უპირველესად“ მიემართება ნიშნებს. ავტორის მიხედვით სიტყვები უპირველესად არიან ნიშნები სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების და მეორეულად კი მათი სიმბოლოები. მისი განმარტებით სიტყვა როგორც ნიშანი შინაგანად განსაზღვრავს მენტალურ აზრს, რადგან უპირველესად აღნიშნავს ბუნებრივ, სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას. მაგრამ, როდესაც გამოითქმევა ის იქცევა სიმბოლოდ, რომელიც კონვენციურად აღნიშნავს და შესაბამისად ხდება სიტყვა. შდრ. Kretzmann 1974, 16.

მეორე ინტერპრეტაციის მიხედვით, რომელსაც ვიტაკერი წარმოადგენს, სიტყვა უპირველესად აღნიშნავს სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას და მისი შუამავლობით, მხოლოდ

ისტოტელეს ნათქვამი „უპირველესად“. შუა საუკუნეების ავტორთაგან, ვინც არისტოტელეს აღნიშნულ ტექსტზე კომენტარები დაწერა, ერთ-ერთია თომა აქვინელი. ამ თვალსაზრისით თომა კიდეც უფრო იმიტომ არის საინტერესო, რომ იგი ცდილობდა რწმენისა და გონების ჰარმონიული ურთიერთობის წარმოჩენას და ამას სწორედ არისტოტელეზე დაყრდნობით ახორციელებდა. თომამ *De Interpretatione*-ს კომენტარები 1269-1271 წლებში დაწერა.⁵ აქვინელი უმეტესად განმარტავს იმას, რასაც არისტოტელე

მეორეულად, საგანს. ვიტაკერის მიხედვით თავად არისტოტელეს ტექსტი მიუთითებს იმას, რომ გენეტიკის მრავლობითი ფორმა, რაც ტექსტში გვხვდება, უმთავრესად უკავშირდება სულში წარმოქმნილ წარმოდგენებს და არისტოტელეს წინადადება სხვა კავშირის საშუალებას არ იძლევა. მდრ. Whitaker 1996, 19. მესამე ინტერპრეტაცია ეკუთვნის ბელარდს, რომლის მიხედვითაც „უპირველესად“ მიემართება სიტყვებს, რადგან სწორედ სიტყვებია უპირველესად აზრების ნიშნები და ამის შემდეგ სხვა რაღაცები წარმოადგენენ მათ ნიშნებს (სიტყვისა), რაშიც ბელარდი დაწერილ ნიშნებს გულისხმობს. უფრო, ადრეულ ნაშრომში ბელარდი განსხვავებულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. მისი ადრეული ნაშრომის მიხედვით უპირველესად სიტყვები არიან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის ნიშნები, მეორედ მიემართებიან სურათ-ხატებს, ხოლო მესამედ კი ცნებებს. ვიტაკერის მიხედვით ბელარდის ორივე ინტერპრეტაცია გამოირიცხავს საგნის როლსა და მნიშვნელობას არისტოტელეს აღნიშვნის თეორიაში, რომელიც ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტია. მდრ. Whitaker 1996, 20. შეიძლება ითქვას ვიტაკერის მოსაზრება, რომელიც თავის მხრივ ეყრდნობა ამონიუსს, ზუსტად ინტერპრეტირებს არისტოტელეს ტექსტს, რადგან არისტოტელეს მიხედვით ის, რაც უმთავრესად და უპირველესად აღნიშნება არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა, რომელიც ყველა ადამიანისთვის არს საერთო.

⁵ საინტერესოა, თავად დაწერის მიზეზიც. როგორც ისტორიული მოწმობებიდან ჩანს ამ ტექსტზე კომენტარების დაწერა სთხოვა მისმა მოწაფემ, გიომ ბერტოუმ, რომელსაც თომა პარიზში ასწავლიდა. გიომი, ლუვენში წმ. პეტრეს კოლეჯის რექტორად აირჩიეს და რადგანაც წასვლა მოუწია თომას სთხოვა, რომ აღნიშნულ ტექსტზე კომენტარები დაეწერა. არისტოტელეს აღნიშნულ ტექსტზე კომენტარების დაწერის მიზეზი თავად თომამ მიუთითებს თავისი კომენტარების დასაწყისში, სადაც მიიღვანს ურთავს წინ. თომა აღნიშნავს, რომ თავად ლუვენის საყვარელ რექტორს, ის, თომა აქვინელი, უსურვებს ჯანმრთელობასა და სიბრძნეში წარმატებას. თომა მიუთითებს, რომ ძალიან უხარია მისი სურვილი ახალ რამე შეისწავლოს. ამიტომაც, აქვინელი პირდაპირ წერს, რომ მისი სურვილის დაკმაყოფილების მიზნით, გასაჭირში ჩავარდა მრავალი სირთულის გამო, თუმცა არისტოტელეს *De interpretatione*-ზე კომენტარები დაწერა, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრ ბუნდოვან ადგილს შეიცავდა. აქვინელის მიიღვანის მიხედვით, მისი ამ ნაბიჯის მიზანი იყო ამაღლებული საკითხები აეხსნა წარჩინებული სტუდენტებისთვის, რომელთაც სჭირდებოდათ განვითარება. თომა კი ამ კომენტარებს საჩუქრის სახით გადასცემდა მათ. მდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, 357. *De Interpretatione*, იმ პერიოდში ხელოვნების ფაკულტეტზე, კურიკულუმის შემადგენელი ერთ-ერთი მთავარი ტექსტი იყო. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ აქვინელს სრულ ტექსტზე არ დაწერია კომენტარები. მან მხოლოდ პირველი წიგნი დაწერა, რომელიც 15 თავს აერთიანებს და მეორე

ამბობს, შესაბამისად თავის ორიგინალურ მსჯელობას არ გთავაზობს კომენტარებში. აღნიშვნის თეორიასთან დაკავშირებითაც იგი უფრო არისტოტელეს ტექსტის ეგზეგეტიკას იძლევა და ზედმიწევნით მისდევს ფილოსოფოსის აზრს, იმასთან დაკავშირებით თუ რას მიემართება სიტყვა „უპირველესად“. თომას სიგნიფიკაციის თეორიაში აღნიშნული საკითხიდან გამომდინარე სამი ძირითადი კითხვა ჩნდება:

- რას აღნიშნავს წარმოთქმული ბგერა (სიტყვა) უპირველესად?
- რა არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და რა როლი აქვს აღნიშვნის თეორიაში?
- როგორ აღნიშნავს წარმოთქმული ბგერა: კონვეციონალურად თუ ბუნებრივად?

თომას ინტერპრეტაცია ზუსტად მისდევს არისტოტელეს აზრს. თუმცა, თანამედროვე მკვლევრებთან მაგ. ო' კლაგანთან ვხვდებით თომას სიგნიფიკაციის თეორიის იმისგან განსხვავებულად წაკითხვის მცდელობას, რასაც თომა რეალურად აყალიბებს თავის კომენტარებში. შესაბამისად წინამდებარე კვლევის მიზანია, ერთი მხრივ, რეკონსტრუქცია მოვახდინო თომას აღნიშვნის თეორიისა და ზემოთ მოყვანილ სამ ძირითად კითხვას გავცე პასუხი. მეორე მხრივ კი წარმოვაჩინო კლაგანის ინტერპრეტაციის შეუთავსებლობა თომას აღნიშვნის თეორიასთან.

წიგნის პირველი ორი თავი. როგორც ცნობილია 1271 წლისთვის, თომამ შეწყვიტა ტექსტზე კომენტარების წერა, რადგან პარიზიდან ნეაპოლში მიდიოდა და ამის შემდგომ ადარც გაუგრძელებია. მისი დაწყებული კომენტარები მისმა მოწაფეებმა დაასრულეს. შდრ.: Torrell 2023, 259-260. თომა კომენტარების წერისას, უმეტესწილად ბოციუსის ნაშრომებს დაეყრდნო. გარდა იმისა, რომ ბოციუსის კომენტარები აქვინელის ხელთ არსებული პირველი თარგმანი იყო, სხვა მიზეზიც ჰქონდა ამას. როგორც უ. ელდერსი მიუთითებს, იმ პერიოდში ბოციუსის თარგმანითა და კომენტარებით ასწავლიდნენ უნივერსიტეტებში. ამიტომ გიომი და სხვა სტუდენტები შეჩვეული იყვნენ ბოციუსს და რაიზე დაბნეულობა, რომ არ წარმოშობილიყო თომამაც თავისი კომენტარების ძირითადი ნაწილი ბოციუსზე ააგო. შდრ. Elders 2023, 19.

1. *Significare*-ს თეორია

თომა აღნიშვნის თეორიას *De Interpretatione*-ს ტექსტის მეორე თავის პირველ მონაკვეთზე დაწერილ კომენტარებში გადმოგვცემს.

არისტოტელეს მიხედვით:

„ბგერები, რომლებიც ხმით წარმოიქმნებიან, არიან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ნიშნები, ხოლო ანბანი არის ისევ ბგერების ნიშანი. და როგორც ყველას ერთი და იგივე ანბანი არა აქვს, ასევე ბგერებიც ყველასთვის ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ ის, რაც ორივეს მიერ უპირველესად აღინიშნება, არის უმარტივესი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები, რომლებიც ყველა ადამიანისთვის საერთოა, და ასევე ესენი არიან საგნები, რომელთა ანარქულიც წარმოდგენებია.“⁶

არისტოტელე ამ მონაკვეთით, რამდენიმე უადრესად მნიშვნელოვან რამეს გვეუბნება. უპირველესად იმაზე მიუთითებს, რაც სიგნიფიკაციისთვის არის მთავარი. წარმოთქმული ბგერა, არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის ნიშანი, ხოლო დაწერილი კი ხმოვანი ბგერის ნიშანს წარმოადგენს. ამათგან სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა ყველა ადამიანისთვის საერთოა, ხოლო ხმოვანი ბგერა ყველას განსხვავებული აქვს. წარმოთქმული ბგერით კი სწორედ ის აღინიშნება უპირველესად, რაც არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა.

თომასთვის აღნიშნულ მონაკვეთში, მთავარი მნიშვნელობა ენიჭება სულში წარმოქმნილ წარმოდგენასა და წარმოთქმულ ბგერას. არა რომელიმეს ცალკე არამედ ერთობლივად, რადგან ის, რაც სულში წარმოქმნილ წარმოდგენად ყალიბდება თუ არ გახმოვანდა წარმოთქმული ბგერით, სხვისთვის გაუგებარი დარ-

⁶ Aristotle. *De Interpretatione*, 16a.3-8: „Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.“

ჩება ყოველთვის. ამიტომ თომა მიუთითებს წარმოთქმული ბგერის მნიშვნელობაზე სულში წარმოქმნილ წარმოდგენასთან ერთად. ასეთ შემთხვევაში, თავისთავად ცხადია, იბადება კითხვა თუ რა არის ეს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და როგორ ესმის ის თომას?

1.1 სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა როგორც გონების ცნება და მისი როლი აღნიშვნის თეორიაში.

აქვინელის მიხედვით, ადამიანი ბუნებით განცალკევებული არსება (*animal solitarium*) რომ ყოფილიყო სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები, რითიც საგნისადმი შესაბამისობა დგინდება, საკმარისი იქნებოდა მათ შესახებ აზრის ქონისთვის. თუმცა, რადგან ის ბუნებით პოლიტიკური და სოციალური არსებაა, აუცილებელი იყო, რომ ერთი ადამიანის ცნებები ცნობილი გამხდარიყო სხვისთვის, რისი განხორციელებაც წარმოთქმული ბგერით ხდება. თუმცა მხოლოდ მათი გამოთქმა არაფრის მომცემია, რადგან ადამიანების ერთად ცხოვრებისთვის, ასევე აუცილებელია, რომ წარმოთქმული ბგერები აღმნიშვნელები იყვნენ.⁷

თომას კომენტარის მიხედვით ცხადი ხდება, რომ სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა თავის როლს ასრულებს იმისდა მიუხედავად ადამიანი სოციალურ ცხოვრობს თუ არა. რადგან, როგორც ჩანს იგი სულს გარეთ არსებულ საგანთან პირდაპირ არის დაკავშირებული. ინდივიდუალურ დონეზე მისი ფუნქცია ადამიანისთვის საკმარისია. თუმცა ადამიანი არაა შემოზღუდული არსება, ამიტომ მან სიტყვით აუცილებლად უნდა გამოთქვას ის, რაც მის გონებაშია. თომას კომენტარის მიხედვით, თუკი ადამიანები შინაგან ცნებებს წარმოთქმული ბგერებით აგებინებენ სხვას და ეს ხმოვანი ბგერაც სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას გამოთქვას,

⁷ მდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, (1.1, 16a3-16a9): „Et, si quidem homo esset naturaliter animal solitarium, sufficerent sibi animae passionnes, quibus ipsis rebus conformaretur, ut earum notitiam in se haberet; sed, quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, necesse fuit quod conceptiones unius hominis innotescerent alii, quod fit per vocem; et ideo necesse fuit esse voces significativas ad hoc quod homines ad invicem conviverent.“

გამოდის, რომ ცნება და სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა ერთი და იგივე რამეა. შეიძლება ითქვას, რომ ეს პარალელი უშუალოდ თომას ეკუთვნის, რადგან მსგავსი ფორმის გაიგივება არისტოტელესთან არ გვხვდება.

ამის შესახებ თომა პირდაპირ ამბობს, რომ თავად არისტოტელე, გონების ცნების, როგორც სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის შესახებ არ საუბრობს. თუმცა, თომა მიუთითებს არისტოტელეს *De anima*-ს ტექსტზე, სადაც ფილოსოფოსი სულის ყველა მოქმედებას *passiones* უწოდებს. თომა ამის საფუძველზე აღნიშნავს, რომ შესაძლებელია, მას ვუწოდოთ გონების ცნება, რადგან ფანტაზმების გარეშე ვერაფერს ვიგებთ, რაც მოითხოვს სხეულებრივ განცდას.⁸

თომასთვის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა არის ცნება. მისთვის არა მხოლოდ ცალკე აღებულ სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას აქვს განსაკუთრებული მნიშვნელობა, არამედ თავად ტერმინ „*passiones*“. აქვინელი ორ მთავარ მიზეზს ასახელებს, რის გამოც არისტოტელე იყენებს „*passions*“ და არა „*intellectus*“.

Doctor Angelicus-ის მიხედვით:

„უპირველესად იმიტომ, რომ ადამიანს სურს აღნიშნოს შინაგანი ცნება, რაც სულში წარმოქმნილი წარმოდგენიდან წარმოიიქვება წარმოთქმული ხმით, სახელდობრ, სიყვარული ან სიძულვილი. მეორე შემთხვევაში, წარმოთქმული ბგერის სიგნიფიკაცია მიუთითებს, გონების ცნებაზე, რომელიც საგნისგან წარმოიიქვება განცდის ან მთაბეჭდილების ფორმით.“⁹

⁸ შდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, (1.1, 16a3-16a9), 16: “Sed, quia non est consuetum quod intellectus conceptiones Aristoteles nominet passiones, ideo Andronicus posuit hunc librum non esse Aristotelis. Sed manifeste invenitur in I De anima quod passiones animae vocat omnes animae operationes, unde et ipsa conceptio intellectus passio potest dici, vel quia intelligere non est sine phantasmate, quod non est sine corporali passione.”

⁹ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneia*, I. L.2, 16 (1.1, 16a3-16a9): “Tum quia ex aliqua animae passione provenit, puta ex amore vel odio, ut homo interiorem conceptum per vocem alteri significare velit, tum etiam quia significatio vocum refertur ad conceptionem intellectus secundum quod oritur a rebus per modum cuiusdam impressionis vel passionis.”

ამ შემთხვევაში სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის მეორე მიზეზი არის მნიშვნელოვანი. სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა, იმგვარი რამაა, რაც გონების გარეთ არსებულ რეალობას გონებაში აქცევს და ადამიანისთვის ხელმისაწვდომს ხდის. სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას თავდაპირველი არსებობისთვის ექსტრამენტალური საგანი სჭირდება, რადგან მის გარეშე ის უბრალოდ ვერ წარმოიშვება. მისი წარმოშობა კი სხეულებრივი შეგრძნებების საშუალებით ხდება, როგორც თომა ამბობს, განცდით ან შთაბეჭდილების ფორმით. ორივე მათგანის მისაღებად აუცილებელია გრძნობათა ორგანოები, რაზეც ეს განცდა თუ შთაბეჭდილება აისახება. არისტოტელეს ტექსტზე დაყრდნობით, რომელიც ზემოთ მოვიყვანე, ცხადი ხდება, რომ თუკი წარმოთქმული ბგერა არის ნიშანი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის, ეს უკანასკნელი გამოდის საგნის ნიშანი გონებაში, საგნის მსგავსება.

თომა პირდაპირ მიუთითებს ცნებისა და საგნის მსგავსებაზე:

„დაწერილი ასოები არიან ნიშნები წარმოთქმული ბგერისა და მსგავსადვე წარმოთქმული ბგერა სულში წარმოქმნილი წარმოდგენისა. თუმცა სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა არის საგნის მსგავსება, რომელი საგანიც არ შეიმეცნება სულის მიერ თუ არა შეგრძნებებში ან ინტელექტში არსებული მსგავსებისა.“¹⁰

სიტყვა „ნიშანზე“ საუბრისას, საკმაოდ საინტერესო და მნიშვნელოვან მომენტზე შეგვიძლია ყურადღება გავამახვილოთ. მართალია, აქვინელთან „ნიშანი“, როგორც *signum* არ გვხვდება, მაგრამ, ტექსტში მოხსენიებული *notae*¹¹ იმავე შინაარს ატარებს,

¹⁰ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 19 (1.1, 16a3-16a9): „Ubi attendendum est quod litteras dixit esse notas, id est signa, vocum, et voces passionum animae similiter; passiones autem animae dicit esse similitudines rerum. Et hoc ideo, quia res non cognoscitur ab anima nisi per aliquam sui similitudinem existentem vel in sensu vel in intellectu.“

¹¹ აღნიშნულ ტერმინს აქვინელი ბოეციუსის თარგმანის ზეგავლენით იყენებს, რადგან ბერძნული სიტყვების σήματα (სიმბოლო) და σημείον (ნიშანი, ნიშნავს) ბოეციუსს ნათარგმი აქვს როგორც notae. თითქმის 7 საუკუნის განმავლობაში ამ ტერმინის ასეთი თარგმნის გამო დასავლური ფილოსოფიისთვის დაფარული იყო სხვაობა არ ტერმინებს

რასაც *signum*, რომელსაც ავგუსტინე განიხილავს როგორც რაიმეს ნიშანს, რაც არის აღმნიშვნელი. ეს „ნიშანიც“ ამ კონტექსტით არის საინტერესო. ავგუსტინე *De Doctrina Christiana* – ში ორგზის მიუთითებს ნიშნის შესახებ:

- ნიშნები მიუთითებენ საგნებზე, რომლებიც გამოიყენებიან რაიმეს აღსანიშნავად: „*signa, res quae ad significandum aliquid adhibentur*“¹²
- ნიშანი არის რაღაც, რაც საგნის მიერ შემოთავაზებულ შეგრძნებებს, გარდაქმნის სხვა რაღაცად და მოაქვს გონებაში: „*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire.*“¹³

აქვინელიც სწორედ იმავეს გულისხმობდა, როდესაც *passiones* შესახებ საუბრობდა. ნიშანს, რომელმაც რაღაც ინფორმაცია უნდა მოიტანოს გონებაში დასამაბი საგნებისგან აქვს შთაბეჭდილების ფორმით ან განცდით. ა. ტაბარონის მიხედვით ავგუსტინეს ეს პარადიგმა კომბინირებული იყო ყოველგვარი მცდელობის გარეშე არისტოტელეს ნათქვამთან. მისი მიხედვით *significare* ნიშნავს, ცნების ფორმირებას ორივესთვის, ვინც წარმოშობს ნიშანს (მოსაუბრე) და ვინც იღებს მას (მსმენელი).¹⁴ ნიშნის შესახებ მსჯელობა ლოგიკურად უკავშირდება აღნიშვნის თეორიას, რადგან თავად ტერმინშივე ჩანს, რომ რაიმეს აღნიშვნა, მის ნიშნად გახდომას გულისხმობს და იმის გამოთქმას, რასაც აღნიშნავს. ამდენად შემდეგ თავი თომას აღნიშვნის თეორიას დაეთმობა.

2. თომას *Significare*-ს თეორია

თომასთვის სამი უმთავრესი კომპონენტი არსებობს რაიმეს აღნიშვნისთვის:

შორის, რომელიც არა მხოლოდ ტერმინოლოგიურ, არამედ შინაარსობრივ სხვაობასაც იძლევა. შდრ. Kretzmann 1972, 5.

¹² შდრ.: Augustine. *De Doctrina Christiana*, I. 11. 2. 11.

¹³ შდრ.: Augustine. *De Doctrina Christiana*, II. 1. 1, 5-7.

¹⁴ შდრ.: Tabarroni 1989, 197.

1. წერა (*Scripturam*),
2. წარმოთქმულ ბგერება (*voces*),
3. სულში წარმოქმნილ წარმოდგენები (*passions animae*).

სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის შესახებ კი აკონკრეტებს:

„ამ უკანასკნელით ხდება საგნების მოაზრება, რადგან წარმოდგენა არის რაღაც, ქმედების შთაბეჭდილებიდან და ამდენად სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას თავისი წარმოშობა საგნებისგან აქვს.“¹⁵

თომასთვის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა არის არა უბრალოდ საგნის მსგავსება, რომელზეც აქამდე გვექონდა საუბარი, არამედ იმგვარი რამ რითიც ამ საგნის შემეცნება ხდება შესაძლებელი. თომას აღნიშნული კომენტარის საფუძველზე გამოდის, რომ ადამიანს შემეცნებისთვის აუცილებლად სჭირდება სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა, რადგან თუ მისი მეშვეობით მოიზრება საგანი და აქვინელის მიხედვით ინტელექტის ორგვარი მოქმედებიდან პირველი საგნის ესენციის გაგება არის, თავისთავად ცხადია, რომ ამ ესენციის გაგება სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის გარეშე ვერ მოხდება.¹⁶ ამიტომ იგი ინტელექტის პირველივე მოქმედების პროცესშივეა ჩართული და დანარჩენ ორ მოქმედებაშიც ცენტრალურ როლს ასრულებს.

¹⁵ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 12: „Est ergo considerandum quod circa primum tria proponit, ex quorum uno intelligitur quartum. Proponit enim Scripturam, voces et animae passionem, ex quibus intelliguntur res. Nam passio est ex impressione alicuius agentis; et sic passionem animae originem habent ab ipsis rebus.“

¹⁶ თომა თავისი კომენტარების შესავალში აღნიშნავს ინტელექტის სამგვარი მოქმედების შესახებ და ამ სამ მოქმედებას უკავშირებს არისტოტელეს სამ სხვადასხვა ნაშრომს. თომას მიხედვით ინტელექტის პირველი მოქმედება დაკავშირებულია მარტივი საგნის შემეცნებასთან. სხვაგვარად, საგნის ესენციის გაგებასთან. ინტელექტის მეორე მოქმედება უკავშირდება დაყოფა-გაერთიანებას, ხოლო მესამე ოპერაცია კი დაკავშირებულია მსჯელობასთან ან ახსნა-განმარტებასთან. შესამე მოქმედება გულისხმობს, ადამიანის მიერ, რაც უკვე იცის მასზე მსჯელობით, რაღაც ახალის შემეცნებასა და გაგებას. შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L. 1 (1.1, 16a1-16a2): „una quidem quae dicitur indivisibilem intelligentiam, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in se ipsa, alia est autem operatio intellectus componentis et dividensis; additur autem et tertia operatio ratiocinandi, secundum quod ratio procedit a notis ad inquisitionem ignotorum.“

სწორედ ამაზე მიუთითებს თომა *De Interpretatione*-ს კომენტარში:

“ამგვარად, აქ ხამს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ინტელექტის ცნებებად მოაზრება, სადაც არსებითი სახელებიც, ზმნებიცა და მეტყველებაც აღნიშნავენ ინტელექტის ამ ცნებებს, უშუალოდ, არისტოტელეს მოსაზრების მიხედვით. მათგან არცერთს ძალუძს, უშუალოდ, თავად საგნის აღმნიშვნელად ყოფნა, როგორც თავად აღნიშვნის ფორმიდან (*modo*) ჩანს. არსებითი სახელი ადამიანი აღნიშნავს ადამიანის ბუნებას სინგულარობიდან აბსტრაქციაში. ამდენად შეუძლებელია, რომ იყოს სინგულარული ადამიანის უშუალოდ აღმნიშვნელი. პლატონიკოსების მითითებით, ის აღნიშნავს ცალკეულ იდეას კაცისას, მაგრამ არისტოტელეს მიხედვით, კაცი აბსტრაქციაში რეალურად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ გონებაში. ამიტომ არისტოტელესთვის აუცილებელი იყო ეთქვა, რომ წამოთქმული ბეგრები აღნიშნავენ უშუალოდ ინტელექტის ცნებებს და საგნებს მათი შუამავლობით.”¹⁷

წინამდებარე კომენტარი წარმოადგენს თომას აღნიშვნის თეორიას. კომენტარიდან რამდენიმე დეტალს ვიგებთ. თომა, უკვე პირდაპირ გვეუბნება, რომ სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა გონების ცნებად უნდა მოვიაზროთ. აქვინელის მიხედვით ზმნა, არსებითი სახელი და მეტყველება, რომელიც შეგვიძლია წარმოთქმულ სიტყვად წარმოვაჩინოთ, საჭიროა იმისთვის, რომ გონების ცნება აღნიშნოს. არსებითი სახელი და ზმნა არიან ის მთავარი საფუძვლები რისგანაც ეუნსიაციური გამოთქმა შედგება. არა უბ-

¹⁷ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „ideo oportet passiones animae hic intelligere intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate, secundum sententiam Aristotelis. Non enim potest esse quod significant immediate ipsas res, ut ex ipso modo significandi apparet: significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonicus posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.“

რადგან გამოთქმა მთლიანად, არამედ მისი ცალკეული ნაწილებიც კი იმისკენაა მიმართული, რომ აღნიშნოს გონების ცნება. თომას აღნიშნული მსჯელობით შეიძლება ასეთი სურათი მივიღოთ. ერთი მხრივ საგანი, რომელიც ექსტრამენტალურ ობიექტს წარმოადგენს, არის საწყისი წერტილი გონების ცნებისთვის, რადგან როგორც თომა ამბობს, ცნებას წარმოშობა საგნებისგან აქვს. აქვინელისთვის ცნება თავის მხრივ, წარმოადგენს არა მხოლოდ საგანის იგივეობას გონებაში, არამედ იმასაც რითიც ეს საგანი მოიაზრება. საბოლოოდ კი მოაზრებული საგანი, რაც არის ცნება აღნიშნება არსებითი სახელისა და ზმნისგან შემდგარი გამოთქმით, რომელიც თავის მხრივ მსმენლის გონებაში გაგებას აფუძნებს.

სიგნიფიკაცია თომასთვის სწორედ ამას ნიშნავს. აუცილებელია, რომ ჩამოყალიბდეს ცნება, რათა შესაძლებელი იყოს გამოთქმულმა სიტყვამ რამე აღნიშნოს. თუკი ცნების ჩამოყალიბება არ მოხდება, არა მხოლოდ გაგება, არამედ აღნიშვნაც არ იქნება. ამიტომაც მიუთითებს აქვინელი *De Potentia*-ში, რომ ინტელექტუალური ქმედება სიტყვის წარმოშობის, ჩამოყალიბების გარეშე, არის უბრალოდ ფიქრი, მოაზრების გარეშე.¹⁸

ე. ჯ. ეშვორსი, მიუთითებს თუ რამხელა მნიშვნელობა აქვს თომას ნააზრევში სიგნიფიკაციისათვის მოაზრებას. ეშვორსის მიხედვით, თომას კომენტარებში ვხვდებით სიგნიფიკაციის მეტად ჩვეულებრივ განსაზღვრებას, რისი მიხედვითაც აღნიშვნა არის მოაზრების დაფუძნება.¹⁹

¹⁸ შდრ.: Thomas Aquinas. *De Potentia*, q.9.a9.c. „Ipsium enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum.“ თომა ამ შემთხვევაში მენტალურ სიტყვას ფილოსოფიური თვალსაზრისით იყენებს, თუმცა ცხადია მას თეოლოგიური მნიშვნელობა არ ეკარგება ამის მიუხედავად. თომასის რაიმეს შემეცნებაისას რა ფუნქციაც გონების ცნებას აქვს ზუსტად იგივე აქვს მენტალურ სიტყვას, რადგან ცნება და მენტალური სიტყვა ერთი და იგივეა აქვინელთან.

¹⁹ შდრ.: Ashworth 1991, 44. ე. ჯ. ეშვორსი აღნიშვნის საინტერესო განმარტებას გვთავაზობს, სადაც ფაქტობრივად წარმოაჩენს იმ ორ უმთავრეს კომპონენტს, რომლებიც აქვინელის კომენტარებიდან იკითხება. კერძოდ, აღნიშვნა როგორც გაგების დაფუძნება და ცნების აღნიშვნა.

პ.ვ. სპადე სიგნიფიკაციას მოიხსენიებს, როგორც კაუზალური რელაციის სახეს.²⁰ სპადეს მიხედვით, სიგნიფიკაცია არის ტერმინთა ფსიქო-კაუზალური თვისება, რომელმაც მრავალი უთანხმოება და კამათი შემოიტანა შუა საუკუნეების სემანტიკაში. ავტორს ამის მთავარ წყაროდ მიაჩნია ბოეციუსის *De Interpretatione* 16b.19 ლათინურენოვანი თარგმანი, სადაც საუბარია იმაზე, რომ დამოუკიდებლად წარმოთქმული ზმნები არიან არსებითი სახელები და აღნიშნავენ რაღაცას. ვინც საუბრობს, აფუძნებს გაგებას და ის, ვინც ისმენს ჩერდება მასზე. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, მოსაუბრის მიერ მსმენლის გონებაში ხდება გაგების დაფუძნება. ფსიქოლოგიური პერსექტივით კი აღნიშვნა „მნიშვნელობის“

ეშვორსის მიხედვით, არისტოტელე სიგნიფიკაციის ორ მთავარ კომპონენტზე მიუთითებს. პირველი კომპონენტი დაკავშირებულია იმასთან, რომ აღნიშვნა არის გაგების წარმოშობა ან დაფუძნება. ეშვორსი მიიჩნევს, რომ ამაზე მითითება ხაზს უსვამს არა მოლაპარაკეს, არამედ მსმენელს. თუმცა, ამ შემთხვევაში მთავარი მოქმედი ფიგურა არის ის ვინც გამოთქვას რაიმეს. რადგან შესაძლებელია, რომ კვნესა და ცხოველთა ხმებიც მიგვეჩინა, როგორც აღნიშვნელი, რამდენადაც მსმენელი იგებს ამ ხმებსაც მათი მოსმენისას. შდრ.: Ashworth, 2003, 81-82 ეშვორსი თავის მსჯელობაში საუბრობს იმასთან დაკავშირებით, რომ ყველა გამოთქმული ბგერა, შესაძლოა რაღაცას აღნიშნავდეს და ამ შემთხვევაში მხოლოდ მოსაუბრე არის მოქმედი პირი. ამის საილუსტრაციოდ კი ორი მაგალითი მიჰყავს. ერთი, ცხოველების ხმებსა და კვნესას უკავშირდება. აქ ეშვორსი აქვინელს ემყარება. თომა მიუთითებს, რომ ცხოველთა ხმები თუ ავადმყოფის კვნესა ბუნებრივად აღნიშნავს ადამიანის განცდებს. თომა არ უარყოფს, რომ ისინი რაღაცას აღნიშნავენ, მაგრამ აღნიშვნელები იმ თვალსაზრისით, რომ გაგება დააფუძნონ არ არიან. რადგან არც კვნესის დროს გამოცემული ბგერები და არც ცხოველის გამოცემული ხმა არაფერს ხდის გასაგებს. გასაგებს. შდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I L2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum et alia similia.“

სწორედ ამიტომ, ეშვორსი *De interpretatione*-ს ტექსტის მეორე გამორჩეულ ნაწილზე საუბრისას (16a3-4) მიუთითებს წარმოთქმული ბგერების ნიშნად სახელდებაზე. მისი მიხედვით აღნიშნული განსაზღვრება ხაზს უსვამს და წარმოადგენს მოსაუბრის ინტელექტუალურ შესაძლებლობასა და განზრახვას, რაც აღნიშვნის ქმედების ცენტრალური ნაწილია. მსმენელს უნდა ჰქონდეს უნარი, რომ რაც მის გონებაში არის მოაზრებული და აღნიშნული ის იმგვარად გადმოსცეს, რომ სხვისთვისაც იყოს გასაგები. რადგან, შესაძლოა, ადამიანს შესწევდეს სხვისთვის რაიმეს ახნის ძალა, თუმცა მისი განზრახვა არ იყოს ეს და ის რაც თავისთავად უკვე გაგებული და აღნიშნულია, სხვისთვის დარჩეს გაუგებრად. ამგვარია სწორედ ცხოველთა ხმები და კვნესა, რაც მიუთითებს განსაკუთრებული შეგრძნებებისა და განცდების მდგომარეობას, როგორცაა შიში და ტკივილი. მაგრამ მოუხედავად იმისა, რომ ბუნებრივად აღნიშნავენ, ისინი არ არიან დაკავშირებულნი ცნებებთან და შესაბამისად მხოლოდ ენის ნაწილს წარმოადგენენ. შდრ.: Ashworth 2003, 81-82.

²⁰ შდრ.: Spade 2008, 188.

მსგავსებით შეიძლება შეგვხვდეს თანამედროვეობაში, თუმცა აღნიშვნა არ არის „მნიშვნელობა“.²¹

საინტერესო სპადეს სიტყვებში ისაა, რომ იგი, ამ მხრივ, მისდევს აქვინელის აზრს. მართალია თომა აღნიშვნის ფსიქოლოგიურ პერსპექტივაზე არ გვესაუბრება, მაგრამ მასთანაც აღნიშვნის განსაზღვრება სწორედ მოაზრების დაფუძნებაა. ვფიქრობ, თავად მოსაუბრისა და მსმენლის პასაჟი ბუნებრივად გულისხმობს ფსიქოლოგიური მომენტის შემოტანას, რადგან ის ვინც საუბრობს ყურადღებას იქცევს და რაღაც წერტილზე აჩერებს მსმენლის გონებასა და ნებას. ფსიქოლოგიური ფაქტორი კი სწორედ ამ ყურადღების გაჩერებაში მდგომარეობს, რომელსაც შემდეგ უკვე გაგების დაფუძნება, სხვაგვარად რაღაცის შემეცნება მოსდევს.

იმის გარკვევის შემდეგ, თუ რას ნიშნავს თომასთვის სიგნიფიკაცია მნიშვნელოვანია განვიხილოთ თუ რისი სიგნიფიკაცია ხდება უპირველესად, რადგან თავად აღნიშვნის პროცესი სრულად მასზეა დამოკიდებული.

2.1 რას აღნიშნავს წარმოთქმული სიტყვა უპირველესად?

თომამ ზემოთ მოყვანილ მთავარ კომენტარში²² მიუთითა, რომ არსებითი სახელი, ზმნა და გამოთქმა უშუალოდ არ აღნიშნავენ საგანს. თუ უშუალოდ არ შეუძლიათ საგნის აღნიშვნა, მაშინ

²¹ შდრ.: Spade 2008, 188.

²² შდრ.: „ამგვარად, აქ ხამს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების ინტელექტის ცნებებად მოაზრება, სადაც არსებითი სახელებიც, ზმნებიცა და მეტყველებაც აღნიშნავენ ინტელექტის ამ ცნებებს, უშუალოდ, არისტოტელეს მოსაზრების მიხედვით. მათგან არცერთს ძალუძს, უშუალოდ, თავად საგნის აღმნიშვნელად ყოფნა, როგორც თავად აღნიშვნის ფორმიდან (modo) ჩანს. არსებითი სახელი ადამიანი აღნიშნავს ადამიანის ბუნებას სინგულარობიდან აბსტრაქციაში. ამდენად შეუძლებელია, რომ იყოს სინგულარული ადამიანის უშუალოდ აღმნიშვნელი. პლატონიკოსების მითითებით, ის აღნიშნავს ცალკეული იდეას კაცისას, მაგრამ არისტოტელეს მიხედვით, კაცი აბსტრაქციაში რეალურად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ გონებაში. ამიტომ არისტოტელესთვის აუცილებელი იყო ეთქვა, რომ წარმოთქმული ბგერები აღნიშნავენ უშუალოდ ინტელექტის ცნებებს და საგნებს მათი შუამავლობით.“ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15.

რას აღნიშნავენ უშუალოდ? ან იქნებ ამგვარად აღნიშვნა არ შეუძლიათ მათ?

ეს საკითხი, იმ მრავალს შორის ერთ-ერთია, რომელმაც მნიშვნელოვანი პოლემიკა გამოიწვა შუა საუკუნეებში. თომას პირდაპირი და ცალსახა პასუხი აქვს იმასთან დაკავშირებით თუ უშუალოდ და უპირველესად, რას აღნიშნავს წარმოთქმული სიტყვა, ისევე, როგორც დაწერილი.

თომა მიუთითებს:

„არსებითი სახელი ადამიანი აღნიშნავს ადამიანის ბუნებას სინგულარობიდან აბსტრაქციაში. ამდენად შეუძლებელია, რომ იყოს სინგულარული ადამიანის უშუალოდ აღმნიშვნელი. პლატონიკოსების მითითებით, ის აღნიშნავს ცალკეულ იდეას კაცისას, მაგრამ არისტოტელეს მიხედვით, კაცი აბსტრაქციაში რეალურად არ არსებობს, არამედ მხოლოდ გონებაში. ამიტომ არისტოტელესთვის აუცილებელი იყო ეთქვა, რომ წამოთქმული ბგერები აღნიშნავენ უშუალოდ ინტელექტის ცნებებს და საგნებს მათი შუამავლობით.“²³

თომას კომენტარის მიხედვით ირკვევა, რომ წარმოთქმული სიტყვა, აღნიშნავს უპირველესად და უშუალოდ ცნებას და მხოლოდ ცნების მეშვეობით საგანს. წარმოთქმულ სიტყვას უშუალო წვდომა არ აქვს საგანთან, რადგან იგი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის, ე.ი. ცნების ნიშანია და არა საგნის. მას უშუალო კავშირი ცნებასთან აქვს და სწორედ ამიტომ აღნიშნავს მას უპირველესად. ამ კომენტარიდან კი ცნების კიდევ ერთი მნიშვნელობა გამოიკვეთა. იმის გარდა, რომ ის რაღაცის მოაზრებისთვის არის მთავარი თომას მიხედვით, ის ასევე მთავარია იმისთვის, რომ

²³ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem; unde Platonici posuerunt quod significaret ipsam ideam hominis separatam. Sed quia hoc secundum suam abstractionem non subsistit realiter secundum sententiam Aristotelis, sed est in solo intellectu; ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.“

წარმოთქმულმა სიტყვამ საგანი აღნიშნოს. გარეგნულად, როდესაც ადამიანი საუბრობს და რაიმე საგნის შესახებ მსჯელობს, თავისთავად ცხადია, ჩანს, რომ იმას რასაც ამბობს უშუალოდ საგანს მიემართება, თუმცა თომა გვეუბნება, რომ ეს ასე არაა. ამის ილუსტრაციაა არსებითი სახელი ადამიანის მოყვანაც, რომელიც აღნიშნავს სინგულარობიდან აბსტრაქციაში, რაც გულისხმობს იმას, რომ იგი არა სინგულარულს, არამედ მის ცნებას აღნიშნავს უპირველესად, რაც არისტოტელეს განსაზღვრებით გონებაში არსებობს.

თომას მსჯელობის მიხედვით აღნიშვნისთვის სამი მთავარი კომპონენტი ჩანს, რომელთაგანაც პირველია საგანი, როგორც წყარო საიდანაც ჩნდება მეორე კომპონენტი ე.ი. საგნის მოაზრების შედეგად ამ საგნის ცნება და ბოლოს თავად ამ ცნების აღნიშვნა.²⁴

თომას აღნიშნულ აზრს არ იზიარებდა ყველა. ძირითადი დავა მიმდინარეობდა იმაზე, რომ წარმოთქმული ბგერები უშუალოდ და უპირველესად აღნიშნავენ საგანს (სინგულარულს) და არა ცნებას. ო'კალაგანი აქვინელის ამ კომენტარის საფუძველზე ცდილობს ამ უკანასკნელი აზრის წარმოჩენას მიუხედავად იმისა, რომ მის მსჯელობაში ერთი შეხედვით მრავალი თანხვედრა ჩანს

²⁴ გ. კლიმა საუბრობს სიგნიფიკაციის განსაზღვრებაზე და მიუთითებს, რომ ის არის საგნის ცნება. ცნება, რომელზეც გამოთქმა ხორციელდება ადამიანის ნებით, რომ მისი აღმნიშვნელი ტერმინი წარმოიშვას. კლიმას მიხედვით, ამის გასაგებად თუ როგორ ხდება ეს ყველაფერი აუცილებელია ვიცოდეთ ოთხი რამ, რაც ფუნდამენტურია იმისთვის, რომ რასაც ადამიანი გამოთქვამს აღმნიშვნელი იყოს. ავტორის თანახმად, ეს ოთხი რამ არის: საგანი, საგნის ცნება, გამოთქმა და გამოთქმის გაერთიანება საგნის ცნებასთან. მისი მითითებით, რაც საგნად იწოდება არის ექსტრამენტალური საგანი, რომელსაც გონება საგნის იდეისა თუ ხატის მეშვეობით იმეცნებს. ამის საილუსტრაციოდ კლიმას მოჰყავს არისტოტელეს ცნობილი ქვის მაგალითი *De anime*-დან, რომელის მიხედვითაც, “არა თავად ქვა, არამედ ქვის ფორმა წარმოჩინდება სულში.” არისტოტელე 2001, 431b-432a. კლიმას მიხედვით, რასაც ჩვენ ცნებას ვუწოდებთ არის იდეა თუ მსგავსება საგნისა, რასაც არისტოტელე თავის მხრივ ქვის ფორმას უწოდებდა. თუკი ეს ცნება არის საგნის მსგავსება, რომელიც აღინიშნება გამოთქმული სიტყვით, გამოდის, რომ სიგნიფიკაცია ხდება გაერთიანებული გამოთქმასთან და გამოთქმა კი აღმნიშვნელი. შდრ.: Klima 2007, 67. კლიმას მსჯელობაში შეიძლება ითქვას სრულად არის წარმოჩენილი ის მომენტები, რომლის შესახებაც საუბრობს თომა თავის კომენტარებში.

აქვინელის ინტერპრეტაციასთან. ამიტომ შემდეგ ქვეთავში ო'კალაგანის ინტერპრეტაციას განვიხილავთ.

2.2 ო'კალაგანის ინტერპრეტაცია

ო'კალაგანი, ორი მთავარი მიმართულებით განიხილავს თომას ტექსტს. პირველ ნაწილში ის ყურადღებას ამახვილებს თომას სიტყვებზე სინგულარობიდან აბსტრაქირებული ადამიანის აღნიშვნის შესახებ. ხოლო მეორე ნაწილში საუბრის, ინტელიგიბელური ფორმა-სახეებისა და ცნების ურთიერთმიმართებაზე. კალაგანის მსჯელობიდან პირველი მიმართულება არის განხილვისთვის მნიშვნელოვანი.

ო'კალაგანი თავდაპირველად, გადმოგვცემს იმას, რაც აქვინელს უწერია კომენტარში და შემდგომ გვთავაზობს მის ინტერპრეტაციას. ავტორის მიხედვით თომა მიუთითებს, რომ ზოგადი ხმოვანი ტერმინები აღნიშნავენ ინტელექტის ცნებას და ცნების შუამავლობით, სულ გარეთ არსებულს საგნებს. თომას პოზიცია არისტოტელეს მოსაზრებასთან დაკავშირებით მიმართულია იმაზე, რომ ზოგადი ტერმინები აღნიშნავენ თავიანთ *modus significandi*-ს. ზოგადი ტერმინები არ აღნიშნავენ სულს გარეთ მყოფ ზოგად საგნებს ან პლატონურ იდეებს. ტერმინების ზოგადობა აღებულია ადამიანის მოქმედებიდან, რომელმაც იცის სინგულარული საგნები ზოგად ცნებაში. ექსტრამენტალური საგანი აღნიშნული არსებითი სახელით „ადამიანი“ არის სოკრატე, ან ელენე ან პლატონი, ან არისტოტელე, ყველა სინგულარული არსება და არა ზოგადი პლატონური იდეა.

ო'კალაგანის მსჯელობით, *Significata*-ს მეტად ფორმალური აზრით, ზოგადი ხმოვანი გამოთქმის გამოყენებისას, უნდა აღვნიშნოთ მისი სუპოზიცია ერთეულ გამოთქმაში, სადაც სუპოზიცია, თანამედროვე ტერმინოლოგიას თუ გავითვალისწინებთ, ახლოს დგას „მითითებასთან“ (reference). თავისი აზრის საილუს-

ტრაციოდ ოკალაგანს მოჰყავს სხვადასხვა მაგალითები. ერთ-ერთ მაგალითად წარმოგვიდგნეს, არისტოტელეს, რომელზეც გვეუბნება, რომ ადამიანი, რომელიც იყო პლატონის მოსწავლე ალექსანდრეს მასწავლებელი და დააარსა ლიცეუმი დაწერა *De interpretatione. Significata* ადამიანი, არის არისტოტელეს ადამიანური ბუნება მაშინ, როდესაც მისი სუპოზიცია არის სინგულარული არსება არისტოტელე. წინადადებაში, ადამიანი რომელმაც ასწავლა არისტოტელეს, ჩავარდა სირაკუზის მისიისას, დააარსა აკადემია და არ დასწრებია სოკრატეს სიკვდილს, აქ ადამიანი აღნიშნავს პლატონის ადამიანურ ბუნებას და პლატონის სუპოზიტს. ავტორის მითითებით ადამიანური ბუნების საერთო მახასიათებლების გამო არისტოტელესა და პლატონში, „ადამიანი“ არის საერთო აღმნიშვნელი ამ ორ წინადადებაში, თუმცა მათი სუპოზიცია განსხვავდება ამ ორ კონტექსტში. ოკალაგანი ამ მაგალითების მოყვანის საფუძველზე ფიქრობს, რომ თომა სწორედ სინგულარულზე, ე.ი სუპოზიციაზე (საგანზე) მიუთითებს და არა იმაზე, რაც თავად კომენტარში უწერია. ავტორის სიტყვებით, თუკი დავაკვირდებით თომას კომენტარებს, ნათელია, რომ სიგნიფიკაცია სულს გარეთ მყოფი საგნებისადმი ჩანს, რომ არაა გამოყენებული ტექნიკური თვალსაზრისით, არამედ მეტად არაფორმალურად.

ავტორის აზრით, თომა წერს, რომ ადამიანი აღნიშნავს ადამიანურ ბუნებას სინგულარულიდან აბსტრაქციაში, რომელი აბსტრაქციაც დაკავშირებულია გონების ცნებასთან. ოკალაგანის მითითებით აქვინელი ამ მონაკვეთში საუბრობს, რომ ადამიანი აღნიშნავს ადამიანურ ბუნებას ერთეულ საგანში თუმცა ავტორის აზრით თომა აქ გულისხმობს იმას, რომ ზოგადი ხმოვანი გამოთქმა ადამიანი, არ აღნიშნავს სინგულარულ ადამიანს მედიაციის გარეშე. კალაგანისთვის ეს საკმარია იმის სათქმელად, რომ თომასთვის ის აღნიშნავს შუამავლის გარეშე გონების ცნებას, რომელსაც ავტორი თავისი ინტერპრეტაციის ბოლოსკენ კვლავ უბრუნდება და ამბობს, რომ ის აღნიშნავს საგნებს გონების ცნების

მედიაციით. ამ ნაწილში ავტორი ეთანხმება თომას, რადგან წარმოთქმული ბგერები ნამდვილად აღნიშნავენ საგნებს გონების ცნების საშუალებით. თუმცა კალაგანი ბოლოსკენ სხვა აზრს ავითარებს.

ო'კალაგანი შეფასებით თომა ტერმინ სინგულარულს თავისი კომენტარის ბოლოში არ იყენებს საგნების (ობიექტის) დასახასიათებლად. ამის გამო, იგი მიიჩნევს, რომ თომას გონებაში სინგულარული ადამიანი ჰქონდა და არა ადამიანური ბუნება ამ ადამიანებისა.²⁵ დასკვნის სახით კი მიუთითებს „მე მსურს წარმოვაჩინო ფუნდამენტური სტრუქტურა, როგორც ინტერპრეტირებდა თომა, კერძოდ, რომ სიტყვები აღნიშნავენ საგნებს, აღნიშვნით, შუამავლის გარეშე, ცნებებს, რომლებიც წარმოშობენ ამ საგნების გაგებას.“²⁶

კალაგანის თანახმად, გამოდის, რომ თუკი აქვინელს გონებაში ჰქონდა სინგულარული და არა ადამიანური ბუნება და რაც მან ადამიანური ბუნების აღნიშვნის შესახებ თქვა, მის ნაცვლად სინგულარული მოიაზრება, მაშინ წარმოთქმული სიტყვა შუამავლის გარეშე აღნიშნავს სინგულარულს, ე.ი. საგანს.

უნდა აღინიშნოს, რომა აქვინელი თავისი კომენტარის მიხედვით საპირისპიროს საუბრობს. თომას ტექსტიდან ცხადად ჩანს, რომ ის საუბრობს რაღაც იმგვარზე, რაც სინგულარულ საგანს ეკუთვნის თუმცა მისგან აბსტრაქირებულია და ამდენად არსებითი სახელი ამ სინგულარულს კი არა მისგან აბსტრაქირებულ რაღაცას აღნიშნავს.

²⁵ შდრ.: O'Callaghan 1997, 505-509.

²⁶ შდრ.: O'Callaghan 1997, 511: "However, for my purposes here, I want to focus on this fundamental structure as interpreted by St. Thomas: words signify things, by signifying, without mediation, concepts that constitute the understanding of those things."

თომა წერს:

„არსებითი სახელი ადამიანი აღნიშნავს ადამიანის ბუნებას სინგულარობიდან აბსტრაქციაში. ამდენად შეუძლებელია, რომ იყოს სინგულარული ადამიანის უშუალოდ აღმნიშვნელი.“²⁷

ვფიქრობ, რომ რადგანაც თომა სულში წარმოქმნილ წარმოდგენაზე საუბრობს, რაც ყველასთვის ერთია და, ამავდროულად, სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა უნდა აღნიშნოს წარმოთქმულმა სიტყვამ გამოდის, რომ იგი სინგულარულ კაცზე არ ლაპარაკობს. მისთვის მნიშვნელოვანია ის, რაც თითოეულ სინგულარულ ადამიანში არის საერთო. სხვაგვარად, წარმოთქმული ბგერა უპირველესად აღნიშნავს იმას, რომ სოკრატე არის ადამიანი და მერე, რომ სოკრატე სოკრატეა. ამ ადამიანობის აღნიშვნით ვადგენ, მე სოკრატეს, რომ ადამანია და არა ცხოველი ან ნებისმიერი სხვა რამე. ვფიქრობ, ამის თქმა სურს მას, როდესაც სინგულარობიდან აბსტრაქტირებული რამის აღნიშვნაზე საუბრობს. სწორედ ამიტომ ახსენებს პლატონს, რომ ერთი მხრივ გამორიცხოს პლატონის თეორია და მეორე მხრივ ის აზრი, რომ აქ სუპოზიცია უნდა ვიგულისხმოთ იმგვარად, როგორც ამას კალაგანი წარმოაჩენს.

თომას აქ „ადამიანის“ წარმოჩენა უნდა როგორც იმგვარი რამის, რაც აბსოლუტურად ყველასთვის არის ერთი, მიუხედავად იმისა, რომ გამოთქმით და დაწერით ის შეიძლება განსხვავდებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში თუკი მას ეს აზრი არ უდევს მაშინ არალოგიკურია მისი დაკავშირება ცნებასთან და შემდგომ წარმოთქმულ ბგერასთან, თუკი იგი სინგულარულ საგანს აღნიშნავს. თუკი თომა აქ ამგვარ ინტერპრეტაციას აკეთებს მაშინ რა გამოდის? ის რაც სიტყვით აღინიშნება არის სინგულარული საგანი, რომელის შესახებაც თომა პირდაპირ ამბობს, რომ არსებითი სა-

²⁷ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „significat enim hoc nomen homo naturam humanam in abstractione a singularibus. Unde non potest esse quod significet immediate hominem singularem.“

ხელი, ზმნა და გამოთქმა უშუალოდ მას ვერ აღნიშნავს. ნაკლებ დასაჯერებელია ის, რომ თომა ამ მოკლე მონაკვეთში უარყოფდეს იმას, რასაც რამდენიმე სიტყვის წინ ამტკიცებდა. ისიც ნაკლებ დასაჯერებელია, რომ თუკი სუპოზიციის შესახებ ყურადღების გამახვილება ენდომებოდა, თავად არ აღენიშნა ამის შესახებ კომენტარში. მით უფრო, რომ იგი სხვადასხვა ტექსტებში აღნიშვნასა და სუპოზიციის მიჭრდო კავშირზე მიუთითებს.

ფ. ამერინი თომას სუპოზიციის თეორიაზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ იგი მას უფრო მეტად თეოლოგიურ ჭრილში განიხილავს. მისი ტექსტების მიხედვით შესაძლებელია ითქვას, რომ სუპოზიცია თამაშობს ორ ფუნდამენტურ როლს აქვინელთან. პირველი, რაც მისი ფუნქციის შესახებ შეიძლება ითქვას, არის მისი მიმართება ლინგვისტურ ტერმინებსა და ექსტრამენტალურ საგნებთან. ამერინის მიხედვით ეს ფუნქცია მოსალოდნელიც იყო თუკი გავიხსენებთ, რომ აქვინელისთვის სიგნიფიკაცია ასრულებს ერთგვარ სემანტიკურ სამუშაოს ლინგვისტური ტერმინების გონების ცნებებთან მიმართების თვალსაზრისით.²⁸

ო'კალაგანი, როგორც ეს ზემოთ უკვე ვაჩვენე, მიუთითებს, რომ თომა აღნიშვნას იყენებს არაფორმალურად. ავტორი არ განმარტავს რას გულისხმობს აღნიშვნის არაფორმალურობა. თუმცა თომა საპირისპიროს მიუთითებს, როდესაც აღნიშვნის შესახებ საუბრობს. იგი *De potentia*-ში მიუთითებს ორგვარი აღნიშვნის შესახებ, სადაც პირდაპირ ამბობს, რომ ტერმინები ფორმალურად აღნიშნავენ ცნებას.

„უნდა ვიცოდეთ, რომ რაღაც ორგვარად აღინიშნება: ერთია ფორმალური სახე, ხოლო მეორე მატერიალური. ფორმალურად, რაც არის აღნიშნული სახელით არის ის რითიც სახელი დგინდება უპირველესად, რაც არის სახელის აზრი/მნიშვნელობა. მაგ. სახელი ადამიანი, აღნიშნავს რაღაც შედგენილს სხეულისა და რაციონ-

²⁸ შდრ.: Amerini 2013, 329.

ალური სულისგან. მატერიალურად აღინიშნება ტერმინი, რომელშიც ეს აზრი/განსაზღვრება არის დაცული. ამგვარად არსებითი სახელი ადამიანი აღნიშნავს რაღაცას, რომელსაც აქვს გული, გონება და ამგვარი ნაწილები რის გარეშეც სხული ვერ იქნება სულის მიერ გაცოცხლებული.²⁹

თომას კომენტარიდან ნათლად გამოჩნდა, რომ ფორმალურ აღნიშვნაში იგი ზოგადად ადამიანის ცნებას გულისხმობს. სხვაგვარად კალაგანის სიტყვები ამ შემთხვევაში არაზუსტი ინტერპრეტაციის მქონეა, რადგან ცნება აღინიშნება ფორმალურად. ამას ისიც უსვამს ხაზს, რომ მატერიალური სახით აღნიშვნა უკავშირდება სუპოზიციას, რაც კონკრეტულ სხულში გამოიხატება, რომელსაც გული, გონება და მისთანანი აქვს. კიდევ უფრო მეტ რამეს ამბობს თომა ამის შესახებ SCG-ში. იგი მიუთითებს, რომ არანაირი ეკვივოკაცია არაა იმაში თუკი „ადამიანი“ ერთ შემთხვევაში პლატონზე მიუთითებს და მეორე დროს სოკრატეზე. შესაბამისად, „ადამიანი“ იგი ქრისტეს მიმემართება თუ სხვას, ყოველთვის განსაზღვრავს ერთსა და იმავე ფორმას (სახელდობრ ადამიანურ ბუნებას) და ამდენად პრედიკაცია აქ არის უნივოკური.³⁰ თომა ამის შესახებ განმარტებისათვის ტექსტზე გაკეთებულ კომენტარშიც უსვამს ხაზს, რომ ეკვივოკური სახელების შემთხვევაში წარმოთქმული ბგერა არ აღნიშნავს ერთსა და იმავე წარმოდგენას ყველა ადამიანს შორის.³¹

²⁹ Thomas Aquinas. *De Potentia*, q.9. a.4. c.11: “Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen ad id quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen homo significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen homo significat aliquid habens cor et cerebrum et huiusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali.”

³⁰ შტრ.: Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles*, lib.4, c.49. 14: “non enim hoc nomen homo aequivoce sumitur ex eo quod quandoque supponit pro Platone, quandoque pro Socrate. Hoc igitur nomen homo, et de Christo et de aliis hominibus dictum, semper eandem formam significat, scilicet naturam humanam. Unde univoce praedicatur de eis.”

³¹ შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, l. L.2, 1.1, 16a3-16a9. 21: „de nominibus aequivocis, in quibus eiusdem vocis non est eadem passio quae significatur apud omnes.“

თომას სიტყვებიდან მნიშვნელოვანი ისაა, რომ აღნიშვნა ხდება ადამიანური ბუნების და, როგორც ვაჩვენე, ამ ადამიანურ ბუნებას თომა სულში წარმოქმნილ წარმოდგენად (ცნებად) აღიქვამს. თომა ამას *De interpretatione*-ს სხვა კომენტარშიც მიუთითებს, რომ თუკი ვინმე ჭეშმარიტად გაიგებს რა არის ადამიანი, ყველაფერი სხვა, რაც ადამიანის გარდა გამოჩნდება, არ მოიპყრება, როგორც ადამიანი. თუმცა გონების ეს მარტივი ცნება არის ის რაც უპირველესად აღინიშნება.³²

კომენტარის მიხედვით ცალსახად ჩანს, რომ რაც უშუალოდ და უპირველესად აღნიშნება არის ცნება და მხოლოდ მისი შუამავლობით სინგულარული რამ, რაშიც თომა საგანს გულისხმობს. ერთეული საგანი თავისთავად ცხადია მთავრია სულში წარმოქმნილი წარმოდგენისთვის, რადგან მისგან აქვს დასაბამი ამ უკანასკნელს, თუმცა აღნიშვნის თვალსაზრისით პირველობა სწორედ ცნებას ეკუთვნის. ამიტომ, ვფიქრობ, ო'კალაგანის შეჯამება ცოტათი ხელოვნურია და არც იმის ამოკითხვაა შესაძლებელი, რომ წარმოთქმული ბგერები უშუალოდ აღნიშნავენ საგნებს, შუამავლის გარეშე, თუნდაც რომ ცნებას აღნიშნავდეს წარმოთქმული სიტყვა უშუალოდ. თომას აღნიშვნის თეორიაში სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის უპირატესობა ცხადად გამოიკვეთა, არა მხოლოდ იმით, რომ იგი პირველადია, არამედ იმითაც, რომ იგი აუცილებელია, როგორც წარმოთქმული სიტყვის აღნიშვნელობისთვის, ასევე ნებისმიერი რამის მოაზრებისთვისაც. შეიძლება ითქვას ერთგვარი სუბორდინაციული მიმართებაა ცნებასა და მის ნიშანს შორის.³³

³² შდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Periermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9. 20: „si quis vere intelligit quid est homo, quicumque aliquid aliud [quam hominem] apprehendit, non intelligit hominem. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt quas primo voces significant.“

³³ მართალია თომა, მსგავსი ფორმით არ საუბრობს სუბორდინაციაზე, მაგრამ ეს არისტოტელესა და მისი კომენტარებიდან ცხადად ჩანს, რადგან წარმოთქმული სიტყვა დამოკიდებულია ცნებაზე, ხოლო დაწერილი სიტყვა კი წარმოთქმულ სიტყვაზე, რომელიც ამ თვალსაზრისითაც განუყოფლად ექვემდებარება სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას. გ.

თომა აღნიშვნის შესახებ საუბარს ამით არ ასრულებს. შეიძლება ითქვას, რომ ეს მისი სიგნიფიკაციის თეორიის პირველი ნა-

ნუხელმანის მითითებით, დაწერილი და წარმოთქმული წინადადებები ათავისუფლებენ თავიანთი აღნიშვნის ფუნქციას გაგებისა და განსჯის მენტალური აქტის სუბორდინაციაში, რომელიც ყოველთვის წინ მიუძღვის მათ (მენტალური აქტი, წარმოთქმასა და დაწერას). უკანასკნელ მაგალითზე ეს არის მენტალური წინადადება, რომელიც უშუალოდ მიემართება გარეთ არსებულ სამყაროს. შდრ.: G. Nuchelmans 2008, 199. სუბორდინაციის აზრს უფრო მკაფიოდ ოკამი ავითარებს. იგი *Summa Logicae*-ში საუბრობს ამის შესახებ: „ახლა კი ვამბობ, რომ გამოთქმები არიან დამორჩილებული ნიშნები ცნებას ან სულის ჩანაფიქრებს“ შდრ.: Ockham William. *Summa Logicae*, Pt. I. Ch.I. 7.: „Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae.“ გ. ნუხელმანი მიუთითებს, რომ დაწერილი და წარმოთქმული წინადადებები ხსნიან თავიანთი აღნიშვნის ფუნქციას მენტალური აქტის სუბორდინაციაში, როდესაც რაღაც გაიგება და მაშინ როდესაც რაღაცის განსჯა ხდება. მენტალური წინადადება კი ყოველთვის წინ უძღვის მათ, რომელიც უშუალოდ მიემართება ექსტრამენტალურ სამყაროს. შდრ.: G. Nuchelmans 2008, 198. ოკამი სუბორდინაციის გარდა აქვინელისგან განსხვავებულ აზრს წარმოაჩენს წარმოთქმული სიტყვის მიერ ცნების აღნიშვნასთან დაკავშირებით. ოკამის მიხედვით, სიტყვები არიან სულის ცნების ან ინტენციის სუბორდინაციული ნიშნები. არა იმიტომ, რომ თავად სიტყვები ყოველთვის აღნიშნავენ უპირველესად სულის ცნებებს, არამედ იმიტომ, რომ სიტყვები განწესებულნი არიან იმავე საგნის აღსანიშნავად, რაც არის გონების ცნებით აღნიშნული. ამდენად, ცნება, ბუნებრივად, პირველი აღნიშნავს რაღაცას და მეორეულად, სიტყვა აღნიშნავს იმავე საგანს იმგვარად, როგორც სიტყვა განწესებულია იმის აღსანიშნავად, რაც გონების ცნებით არის აღნიშნული. ოკამი მიუთითებს საგნისა და ცნების შინა-არსობრივ კავშირზე, რომ თუკი ეს ცნება შეიცვლიდა თავის შინაარსს, სიტყვა თავის-თავად, შეიცვლიდა თავის მნიშვნელობას შესაბამისად. შდრ.: Ockham William. *Summa Logicae*, Pt. I. Ch.I. 7: „Dico autem voces esse signa subordinata conceptibus seu intentionibus animae, non quia proprie accipiendo hoc vocabulum 'signa' ipsae voces semper significant ipsos conceptus animae primo et proprie, sed quia voces imponuntur ad significandum illa eadem quae per conceptus mentis significantur, ita quod conceptus primo naturaliter significat aliquid et secundario vox significat illud idem, in quod voce instituta ad significandum aliquid significatum per conceptum mentis, si conceptus ille mutaret significatum suum eo ipso ipsa vox, sine nova institutione, suum significatum permutaret.“ ოკამი ფიქრობს, რომ არისტოტელეს გააზრებით დაწერილი და წარმოთქმული ნიშნები არ აღნიშნავენ საგნებს უფრო ნაკლებ ვიდრე ამას უშუალოდ და პირდაპირ აკეთებს ცნება. ოკამის მიხედვით, ფაქტობრივად, საგნის აღსანიშნავად არ არის საჭირო რაიმე შუამავალი წარმოთქმულ ბგერასა და საგანს შორის. თუმცა, აქვე ის ცნების უპირატესობაზე მიუთითებს, როდესაც ამბობს, რომ ცნება აღნიშნავს უპირველესად საგანს, რადგან ცნების მიერ, რაც აღინიშნება ეს არის ექსტრამენტალური საგანი. ოკამის მსჯელობაში საგანს ორი აღმნიშვნელი ჰყავს ერთი ესაა ცნება და მეორე ეს არის წარმოთქმული სიტყვა. წარმოთქმული სიტყვა სუბორდინაციაში იმყოფება ცნებასთან, თუმცა ამის მიუხედავად მას არ სჭირდება ცნება, რომ საგანი აღნიშნოს. ამ ნაწილში თომასა და ოკამის აზრი განსხვავდება. ორივე მათგანი თანხმდება იმაზე, რომ უპირველესად აღინიშნება ცნება და შემდეგ საგანი. თუმცა თომასთვის საგნის აღნიშვნა ცნების შუალავლობით ხდება, ოკამთან კი ამის შესახებ საუბარი არ არის. შდრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „ ideo oportet passiones animae hic intelligere. intellectus conceptiones, quas nomina et verba et orationes significant immediate. ideo necesse fuit Aristoteli dicere quod voces significant intellectus conceptiones immediate et eis mediantibus res.“

წილია. იმისთვის, რომ აღნიშვნის თეორია სრულად გავიგოთ აუცილებელია ყურადღება გავამახვილოთ წარმოთქმული სიტყვის აღნიშვნის ფორმაზე. თუკი აქამდე ვსაუბრობდით იმაზე თუ რას აღნიშვანს წარმოთქმული სიტყვა. ახლა უნდა ვისაუბროთ იმაზე თუ როგორ აღნიშვნას.

2.3 თომას ბუნებრივად და კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნა

არისტოტელე რამდენიმე საყურადღებო დეტალს უსვამს ხაზს, რაც თომასთვის საშუალებას იძლევა განმარტოს თუ როგორ აღნიშნავენ წარმოთქმული ბგერები.

არისტოტელე წერს:

„როგორც ყველას ერთი და იგივე ანბანი არა აქვს, ასევე ბგერებიც ყველასთვის ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ ის, რაც ორივეს მიერ უპირველესად აღინიშნება, არის უმარტივესი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები, რომლებიც ყველა ადამიანისთვის საერთოა, და ასევე ესენი არიან საგნები, რომელთა ანარეკლიც წარმოდგენებია.“³⁴

არისტოტელე აღნიშნული სიტყვებით გვეუბნება, რომ დაწერილი და წარმოთქმული სიტყვები სხვადასხვაა ყველასთვის. მაგრამ, რაც ამ განსხვავების მიუხედავად აერთიანებს ყველას არის სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და საგანი.

ამის საფუძველზე არისტოტელეს ტექსტიდან ორ წყვილს ვიღებთ:

1. ყველასთვის განსხვავებული: წარმოთქმული და დაწერილი სიტყვა.

³⁴ Aristotle. *De Interpretatione*, 16a.3-8: „Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.“

2. ყველასთვის საერთო: სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და საგანი.

ლოგიკურია კითხვის დასმა იმის შესახებ, რომ თუკი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა ერთია ყველასთვის, რითიც საგანი შეიმეცნება, მაგრამ გამოთქმა განსხვავდება, მაშინ როგორ უნდა აღნიშნოს წარმოთქმულმა სიტყვას იგი? ან უფრო ზუსტად თუ ვიტყვი, რის საფუძველზე უნდა აღნიშნოს ამა თუ იმ სიტყვამ საგანი? აღნიშვნისთვის ორგვარი გზა არსებობს. წარმოთქმული სიტყვა ან ბუნებრივად უნდა იყოს აღმნიშვნელი ან კონვენციის საფუძველზე. თომა თავის კომენტარებში ორივე მათგანზე საუბრობს. ამდენად აქვინელთან ვხვდებით, როგორც ბუნებრივად, ისე კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნას, რომელსაც შემდეგ თავებში შევხვებით.

2.3.1 ბუნებრივად აღნიშვნა

თომა ბუნებრივად აღნიშვნის შესახებ არისტოტელეს ზემოთ წარმოჩენილი ტექსტის³⁵ კომენტარებში საუბრობს. აქვინელის მიხედვით, არისტოტელე აჩვენებს, რომ საგნები განსხვავდებიან აღნიშნულებად და აღმნიშვნელებად, რამდენადაც აღნიშვნას ახორციელებენ ბუნებრივად ან არა ბუნებრივად. არისტოტელეს ტექსტიდან ცხადია, რომ არც წარმოთქმული ბგერა და არც ანბანი არ აღნიშნავს ბუნებრივად. საგნები, რომლებიც ბუნებრივად აღნიშნავენ არიან მსგავსნი ყველასთვის. თუმცა დაწერილი და წარმოთქმული სიტყვის სიგნიფიკაცია, არ არის ყველასთვის ერთი. მაგრამ, იმის გამო, რომ წარმოთქმული ბგერები ბუნებრივად

³⁵ „როგორც ყველას ერთი და იგივე ანბანი არა აქვს, ასევე ბგერებიც ყველასთვის ერთი და იგივე არ არის. მაგრამ ის, რაც ორივეს მიერ უპირველესად აღნიშნება, არის უმარტივესი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები, რომლებიც ყველა ადამიანისთვის საერთოა, და ასევე ესენი არიან საგნები, რომელთა ანარეკლიც წარმოდგენებია.“ შტრ.: Aristotle. *De Interpretatione*, 16a.3-8: „Et quemadmodum nec litterae omnibus eadem, sic nec eadem voces; quorum autem hae primorum notae, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines, res etiam eadem.“

იღებენ ფორმას ჩნდება კითხვა – ისინი ბუნებრივად აღნიშნავენ თუ არა. სწორედ ამას განსაზღვრავს არისტოტელე ასოების (ანბანის) შედარებისას წარმოთქმულ ბგერებთან, რომ ისინი არ არიან ერთნი ყველასთვის. შესაბამისად, ანბანი და წარმოთქმული ბგერები არ აღნიშნავენ ბუნებრივად, არამედ ადამიანთა მიერ დადგენის გზით.³⁶

თომასთვის მიუხედავად იმისა, რომ წარმოთქმული სიტყვა კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნას, მას წარმოშობა მაინც ბუნებრივად აქვს. საინტერესოა, რას გულისხმობს წარმოთქმული ბგერის ბუნებრივობა? თომა განმარტავს, რომ წარმოთქმული ბგერა არის რაღაც ბუნებრივი, თუმცა არსებითი სახელი და ზმნა აღნიშნავს ადამიანთა ინსტიტუციის გზით. აქვინელისთვის წარმოთქმული ბგერა ბუნებრივად გამოდის საგნიდან, როგორც მატერია. ამის საილუსტრაციოდ კი მოჰყავს ხისა და საწოლის მაგალითი, რომ საწოლის ფორმა გამოდის ხიდან. სხვაგვარად ის, რაც არის წარმოთქმულ ხმაში, იმგვარადაა, როგორც საწოლი არის ხეში.³⁷

თომას ამგვარი მსჯელობა შეიძლება ბუნდოვანი იყოს. საწოლის ფორმა, ბუნებრივად არსებობდა ხეში (პოტენციურად ხიდან შესაძლებელი იყო საწოლის ფორმის მიღება) და როდესაც ხე მ საწოლის ფორმა შეიძინა ეს უკანასკნელი ბუნებრივად გამოვიდა ხიდან. თომაც ამას გულისხმობს, როდესაც მიუთითებს ხმოვან

³⁶ შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 18: „Primo enim ponit quoddam signum quo manifestatur quod nec voces nec litterae naturaliter significant: ea enim quae naturaliter sunt, sunt eadem apud omnes; significatio autem litterarum et vocum, de quibus nunc agimus, non est eadem apud omnes. Et hoc quidem apud nullos unquam dubitatum fuit quantum ad litteras, quarum non solum ratio significandi est ex positione, sed etiam ipsarum formatio fit per artem; voces autem naturaliter formantur, unde et apud quosdam dubitatum fuit utrum naturaliter significant. Sed Aristoteles hoc determinat ex similitudine litterarum, quae sicut non sunt eadem apud omnes, ita nec voces, unde manifeste relinquitur quod, sicut nec litterae, ita nec voces naturaliter significant, sed ex institutione humana. Voces autem illae quae naturaliter significant, sicut gemitus infirmorum et alia huiusmodi, sunt eadem apud nos“

³⁷ შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 14: „Vel, quia vox est quiddam naturale, nomen autem et verbum significant ex institutione humana, quae advenit naturali rei sicut materiae, ut forma lecti ligno, ideo ad significandum nomina et verba et alia consequentia, dicit: ea quae sunt in voce, ac si de lecto diceretur: ea quae sunt in ligno.“

ბგერაზე, რომ ის რაღაც ბუნებრივია. მის ბუნებრივობას კი თავისი დასაბამი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენიდან აქვს, რომელიც ასევე, თავის მხრივ, ბუნებრივია. თუმცა ეს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა განსხვავდება იმისგან, რის შესახებაც წინა თავში გვქონდა საუბარი.

აქვინელის მიხედვით, როდესაც სულში წარმოქმნილ წარმოდგენაზე ვსაუბრობთ, ადამიანი ფიქრობს, იმგვარ განცდაზე, რომელიც მას შეგრძნებებიდან ეუფლება, როგორცაა მაგალითად გაღიზიანება ან სიხარული. ამ და მსგავს შეგრძნებებსაც თომა, ზოგადად, სულში წარმოქმნილ წარმოდგენად მოიხსენიებს და ამის დასტურად არისტოტელეს ეთიკის წიგნი მოჰყავს. თუმცა, თომას მსჯელობაში საინტერესო ისაა, რომ ადამიანი ზოგიერთი წარმოთქმული ბგერით ამგვარ სულში წარმოქმნილ წარმოდგენებს ბუნებრივად აღნიშნავს და არა კონვენციონალურად. თომასთვის ამგვარ წარმოთქმულ ბგერებს წარმოადგენს დაავადებულის კვნესა ან ცხოველების გამოცემული ხმები. თუმცა მისივე მითითებით, რასაც არისტოტელე აქ განიხილავს და კონკრეტულად კი წარმოთქმულ ხმაში გულისხმობს, არის ადამიანთა შეთანხმების საფუძველზე აღნიშნული სიტყვები.³⁸

ჩემ მიერ ზემოთ მოყვანილი წყვილებიდან წარმოთქმული ბგერის იმ სახის გარდა, რაც ახლა განვიხილე, კიდევ ერთი რამე აღნიშნავს ბუნებრივად. თომას მიხედვით, სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა არის ის, რაც ბუნებრივად აღნიშნავს საგანას. სწორედ ამიტომ არის იგი ყველასთვის ერთი, ისევე როგორც საგანი.

თომა წერს:

³⁸ შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 15: „Circa id autem quod dicit: earum quae sunt in anima passionum, considerandum est quod passionem animae communiter dici solent appetitus sensibilis affectiones, sicut ira, gaudium et alia huiusmodi, ut dicitur in II Ethicorum; et verum est quod huiusmodi passiones significant naturaliter quaedam voces hominum, ut gemitus infirmorum et alia similia, ut dicitur in I Politicæ. Sed nunc est sermo de vocibus significativis ex institutione humana.“

„დაწერილი სიტყვები არიან ნიშანნი წარმოთქმულისა და წარმოთქმული კი სულში წარმოქმნილი წარმოდგენისა იმგვარად, რომ მსგავსების სხვა არანაირ აზრს არ ექცევა ყურადღება, თუ არა მხოლოდ საზოგადოების აზრს, როგორც სხვა მრავალ ნიშანში, როგორიცაა ბუკის კვრა ომის მომასწავლებელი ნიშანი. სულში წარმოქმნილ წარმოდგენაში კი მხედველობაში მისაღება აზრის მსგავსება გამოთქმულ საგანთან, რომელსაც ის ბუნებრივად აღნიშნავს და არა ინსტიტუციის მიერ.“³⁹

თომა აღნიშნული კომენტარით კიდევ ერთხელ მიუთითებს წარმოთქმული სიტყვის შეთანხმების საფუძველზე აღნიშვნის შესახებ და ასევე ხაზს უსვამს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენის ბუნებრივად აღმნიშვნელობას, რომელიც ამგვარად მხოლოდ იმიტომ მოქმედებს, რომ იგი საერთოა ყველასთვის და თან აღნიშნავს საგანს, რომელიც ასევე საერთოა ყველა ადამიანისთვის. ამგვარი საერთოობა ძალიან საინტერესოა, რადგან შესაძლოა ერთგვარ მენტალურ ენაზე ისაუბრო, რომელზეც ყველა ადამიანი ერთნაირად მეტყველებს. სპაღე აღნიშნავს, რომ დაწერილი-წარმოთქმული წინადადება და მენტალური სურათ-ხატები კონტრასტულია მათ შესაბამის აზრებთან, რომლებიც მიეკუთვნებიან უნივერსალური, მენტალური ენის სახეს.⁴⁰ უნივერსალური ენა, ცნებობრივი ენაა, რომელშიც ყველა ცნება მსგავსია ყველა ნაციისთვის, თუმცა ამ ცნების სიტყვიერად გამოთქმის დროს კონტრასტულობა მათ შორის ნათელია.

მიუხედავად ამისა, თომას კომენტარებიდან ვიგებთ, რომ ყველა არ იზიარებდა ამ შეხედულებას. თომას თქმით, ზოგიერთი არ ეთანხმება არისტოტელეს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების

³⁹ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 19: „litterae autem ita sunt signa vocum et voces passionum quod non attenditur ibi aliqua ratio similitudinis, sed sola ratio institutionis, sicut et in multis aliis signis, ut tuba est signum belli; in passionibus autem animae oportet attendi rationem similitudinis ad exprimendas res, quia eas naturaliter designant, non ex institutione.“

⁴⁰ შდრ.: Spade 1981, 198.

შესახებ და მიუთითებენ, რომ განსხვავებულ ადამიანებს აქვთ განსხვავებული მოსაზრებები საგნებზე და შესაბამისად, სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები არ ჩანს, რომ ერთი და იგივე იყოს ყველასთვის. თომას თავის კომენტარებში მოჰყავს ბოეციუსის პასუხი აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, რომ არისტოტელე სულში წარმოქმნილი წარმოდგენებს, იყენებს ინტელექტის ცნებების აღსანიშნავად და იქიდან გამომდინარე, რომ ინტელექტი არასდროს იტყუება, ინტელექტის ცნებები უნდა იყოს ერთი და იგივე ყველასთვის.⁴¹

მართლაც, როდესაც ვიღაც უყურებს და ხედავს ცხენს, სულში წარმოიქმნება ცხენის წარმოდგენა და არა ძაღლის ან რაიმე სხვა ცხოველის. შესაბამისად, ბოეციუსის არგუმენტი მდგომარეობს იმაში, რომ ცხენს ყველა ცხენად აღიქვამს და არა სხვა რამედ. თუმცა, შესაძლებელია, რომ საგნის არასწორად აღქმის შემთხვევაში ვიღაცამ ცხენი სხვა რამედ აღიქვას. ეს კი როგორც თომა მიუთითებს არაჯანსაღი მდგომარეობაა, რადგან თუკი ადამიანს ზუსტად შეუძლია გაიგოს რა არის ესა თუ ის საგანი, მიუხედავად იმისა, რომ შესაძლოა გონებაში მცდარი აზრი გაჩნდეს, ვერანაირად ვერ იქნება რეალურად ერთი ყველასთვის და კონკრეტულად ვიღაცისთვის სხვა.⁴² აქ პრობლემა თავად აღმქმელშია და არა საგანში ან სულში წარმოქმნილ წარმოდგენაში. თომა, მას მერე, რაც ისაუბრა რას გულისხმობს ბუნებრივად აღმნიშვნელობა, გაღაღის კონვენციურად აღნიშვნის განმარტებაზე.

⁴¹ შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 20: „Obiiciunt autem quidam, ostendere volentes contra hoc quod dicit passiones animae, quas significant voces, esse omnibus easdem. Primo quidem, quia diversi diversas sententias habent de rebus, et ita non videntur esse eadem apud omnes animae passiones. Ad quod respondet Boethius quod Aristoteles hic nominat passiones animae conceptiones intellectus, qui numquam decipitur; et ita oportet eius conceptiones esse apud omnes easdem: quia, si quis a vero discordat, hic non intelligit.“

⁴² შტრ.: Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, I. L.2, 1.1, 16a3-16a9, 20: „si quis vere intelligit quid est homo, quicumque aliquid aliud [quam hominem] apprehendit, non intelligit hominem. Huiusmodi autem simplices conceptiones intellectus sunt quas primo voces significant.“

2.3.2 კონვენციონალური აღნიშვნა

წარმოთქმული სიტყვების კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნის გვერდით არსებობდა აზრი, რომ ისინი აღნიშნავენ ბუნებრივად, ისე როგორც ამას კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნის შინაარსი ატარებს. ამას ხაზს ვუსვამ იმიტომ, რომ ზემოთ თავად წარმოვაჩინე თომას შეხედულება ხმოვანი ბგერების ბუნებრივად აღნიშვნის შესახებ. თუმცა როგორც გამოჩნდა თომა სულ სხვა შინაარსს დებს ამ მოსაზრებაში.

სახელების მიერ ბუნებრივად აღნიშვნის შესახებ პლატონი საუბრობს „კრატილეში“. თუმცა თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ იგი არა მხოლოდ ბუნებრივად, არამედ კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნასაც განიხილავს თავის დიალოგში. კრემანი, ერთგვარი შენიშვნასავით, წერს, რომ არისტოტელე თავის კონვენციონალიზმს აყალიბებს პლატონის კრატილეს წინააღმდეგ. მისი სიტყვებით, ფაქტია, რომ მას (არისტოტელეს) კრატილე ჰქონდა გონებაში, როდესაც *De interpretatione*-ს იმ მონაკვეთს განსაზღვრავდა, სადაც მიუთითებს, რომ ყველა წინადადება აღინიშნება კონვენციის საფუძველზე.⁴³

პლატონი კრატილეში სოკრატეს, კრატილოსისა და ჰერმოგენეს მეშვეობით მსჯელობს იმის შესახებ თუ როგორ აღნიშნავენ სახელები, ბუნებრივად თუ შეთანხმების საფუძველზე. პლატონი ორივე აზრს განიხილავს. კონვენციონალური აღნიშვნის დამცველად ჰერმოგენე გვევლინება, რომელიც სოკრატეს მიმართავს:

„კრატილე ამტკიცებს, სოკრატე, რომ თითოეულ არსს ბუნებით თანდაყოლილი მართებული სახელი ახლავს; არსის სახელი ის კი არაა თითქოს, რასაც შეთანხმების საფუძველზე არქმევენ მას ზოგიერთნი და რასაც ბგერათა წარმოქმნით ქმნიან. არა, მართებული

⁴³ მდრ.: Kretzmann 1974, 13.

*სახელი ბუნებით მიენიჭაო საგნებს, როგორც ელინთა ისე ბარბაროსთა შორის.*⁴⁴

ჰერმოგენე თავის მსჯელობაში ცდილობს ხაზი გასუვას იმას, რომ მისი აზრით სახელები კონვენციონალურად აღნიშნავენ, მაგრამ რასაც კრატილე ამბობს ისიც დასაფიქრებელია. წინააღმდეგ შემთხვევაში ჰერმოგენე არ მოისურვებდა სოკრატესთან მსგავსი რამის განხილვას. თუმცა იგი ამას აკეთებს არა, იმიტომ რომ თვითონ ეპარება თავის აზრში ეჭვი, არამედ იმიტომ, რომ სოკრატესგანაც მიიღოს თავისი აზრის სისწორის დასტური. ამიტომ ჰერმოგენე თავისი მოსაზრებას პირდაპირ უზიარებს სოკრატეს და აღნიშნავს, რომ არცერთ საგანს, რომელსაც ადამიანები სახელს უწოდებენ, თანდაყოლილი სახელი არ ჰქონია. ვიღაცამ, ოდესღაც მას ეს სახელი უწოდა და ყველა დათანხმდა, რომ ამისთვის ეს სახელი ეწოდებინათ.

ჰერმოგენე აღნიშნავს:

*„მე მგონია, სწორედ ის სახელია მართებული, რომელსაც საგანს მიაწერენ კაცნი და, როცა ამ სახელს მეორით ცვლიან, ახალი სახელი ნაკლებად სწორი როდია პირველზე. რადგან არცერთ საგანს ბუნებით თანდაყოლილი სახელი არ გააჩნია და ყველა სახელს სახელმძღვებლთა კანონი და ადათი აძლევს დასაბამს.*⁴⁵

ჰერმოგენე, ცალსახად, არისტოტელურ აზრს ემხრობა, რომ სახელები ადამიანთა საერთო შეთანხმების საფუძველზე ეწოდება საგნებს. თუმცა სოკრატე ამის საპირისპიროდ, ჰერმოგენეს უხსნის თუ რას გულისხმობს კრატილეს სიტყვები ბუნებრივად აღნიშვნასთან დაკავშირებით. სოკრატეს მიხედვით საგანი ერთია და საერთოა ყველასთვის. ეს საერთო საგანი კი არაა ადამიანზე დამოკიდებული, რადგან იგი არ იცვლება იმისდა მიხედვით როგორ უყურებს მას ადამიანი. ისინი თავისთავად არსებობენ მისი

⁴⁴ პლატონი 2017, 5.

⁴⁵ პლატონი 2017, 7.

ბუნებისა და არსების მიხედვით. სწორედ ეს თავისთავადი ბუნება და არსებობაა მთავარი არგუმენტი, რომ ადამიანს არ შეუძლია ნებისმიერად უწოდოს სახელი საგანს, როგორც მას მოუნდება, არამედ იმის მიხედვით, რასაც საგნის ბუნება მოითხოვს. ამის გამო სოკრატე ფიქრობს, რომ კრატილე მართალი იყო, როდესაც საგნებისთვის სახელების ბუნებრივად მინიჭებაზე საუბრობდა.⁴⁶

სოკრატესთვის სახელის წოდება არის მოქმედება და თითოეულ მოქმედებას გააჩნია თავისი ბუნება. სახელი კი ბუნებრივი საშუალება თუ იარაღია რაღაცისთვის სახელის მინიჭების მოქმედებისას და ცხადია, რომ ის უნდა აირჩიეს შესაბამისი მოქმედების ბუნებისა და მიხედვით.⁴⁷ ამიტომაც ფიქრობს სოკრატე, რომ ბუნების მიხედვით უნდა შეირჩიეს სახელი. მაგრამ აქ ერთი პრობლემაა, ვის მიერ უნდა შეირჩიეს? ცხადია ამ ყველაფერს ადამიანები ადგენენ. ვფიქრობ, აქ დასმულ პრობლემას ორი მხარე აქვს. ერთი, რომ შეიძლება ამა თუ იმ საგანს სახელი მისი ბუნების მახასიათებლებიდან გამომდინარე უწოდო, მაგალითად იმას რითიც მტვერს ვიღებთ ძირიდან მტვერსასრუტი ეწოდება, იმიტომ, რომ ეს მისი ბუნებისთვის მთავარი და დამახასიათებელი თვისებაა. მაგრამ ის, რომ მას ეს სახელი უნდა ერქვას ცხადია კონვენციის საფუძველზე ყალიბდება.

ლოგიკურად თუ ვიმსჯელებთ ზუსტად იმავე აზრამდე მივალთ. თომასთვის ის, რაც ყველასთვის საერთოა აღნიშნავს ბუნებრივად, ე.ი. სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა. მაგრამ ის რაც საერთო არ არის ყველასთვის ბუნებრივად როგორ აღნიშნავს? არადა არისტოტელე ცხადად მიუთითებს, რომ წარმოთქმული და დაწერილი სიტყვა განსხვავებულია ყველასთვის. თუკი აღნიშვნა ბუნებრივად ხდება მაშინ გამოდის, რომ აღნიშვნა იმდენია რამდენი განსხვავებაცაა და ასე ვერასდროს ვერ მოხდება ადამიან-

⁴⁶ პლატონი 2017, 14-22.

⁴⁷ მდრ.: Mora-Marquez 2015, 14.

ებს შორის კომუნიკაციის დამყარება. ამიტომაც, რომ თომაც უპირველესად მტკიცედ იცავს სულში წარმოქმნილი წარმოდგენების საერთოობა-ბუნებრივობას და მეორე მხრივ კონვენციის საფუძველზე აღნიშვნის აზრს.

იგი მიუთითებს ამ საკითხზე საუბრისას, რომ მრავალი სხვადასხვა აზრი არსებობს აღნიშვნასთან დაკავშირებით, თუმცა მათგან ჭეშმარიტი არისტოტელეს აზრია.

თომა წერს:

„ზოგიერთის მოსაზრებით სახელები არანაირად არ აღნიშნავენ ბუნებრივად. არაქვს მნიშვნელობა რომელი საგანი რომელი სახელით აღინიშნება. სხვები ამბობენ, რომ სახელები აღნიშნავენ სრულად ბუნებრივად, რამდენადაც სახელები ბუნებრივად მსგავსნი არიან საგნებისა. ზოგიერთი ამბობს, რომ სახელები არ აღნიშნავენ ბუნებრივად იმ თვალსაზრისით, რომ მათი აღნიშვნა არ მომდინარეობს ბუნებიდან, როგორც არისტოტელე მიუთითებს აქ, არამედ ისინი აღნიშნავენ ბუნებრივად იმ თვალსაზრისით, რომ მათი სიგნიფიკაცია შეესაბამისობაშია საგნის ბუნებასთან, როგორც პლატონი ამბობს.“⁴⁸

ა. ბროდი კარგად წარმოაჩენს არისტოტელესა და თომას შეხედულებას. ბროდის მიხედვით, წარმოთქმული და დაწერილი ნიშნები ცხადად კონვენციონალურია, რადგან ბგერები თუ ნიშნები, რომელებსაც ჩვენ კომუნიკაციისთვის ვიყენებთ არ წარმოადგენენ ბუნებისმიერ რეალობას. კომუნიკაციისთვის ჩვენ სხვა, ხოლო სხვა ერები სხვა ნიშნებსა და ბგერებს იყენებენ. თუმცა, რასაც მე ვფიქრობ, როცა ვფიქრობ იმაზე, რასაც ვუწოდებ „ადამიანს“ არის

⁴⁸ Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias*, L. 4, 1.2, 16a19-16b5, 47: “Quidam enim dixerunt quod nomina nullo modo naturaliter significant, nec differt quae res quo nomine significantur. Alii vero dixerunt quod nomina omnino naturaliter significant, quasi nomina sint naturales similitudines rerum. Quidam vero dixerunt quod nomina non naturaliter significant quantum ad hoc quod eorum significatio non est a natura, ut Aristoteles hic intendit, quantum vero ad hoc naturaliter significant quod eorum significatio congruit naturis rerum, ut Plato dixit.”

იგივე, რასაც ფრანგი ფიქრობს, როცა ის ფიქრობს „*Homme*-ზე“; და როცა ბერძენი ფიქრობს „ანთროპოსზე“. ამდენად ცნება არის მსგავსი მაშინ, როცა მათი კონვენციონალური გამოთქმა განსხვავდება ერთმანეთისგან.⁴⁹

ბროდის მაგალითი კარგად წარმოაჩენს, თუ რას გულისხმობს კონვენციონალურ საფუძველზე რაიმეს აღნიშვნა. სამივე მათგანისთვის ადამიანი ერთსა და იმავე რამეს წარმოადგენს, თუმცა ისინი სრულიად სხვადასხვანაირად გამოხატავენს ამას. მაგრამ ეს არაა ხელის შემშლელი, რომ გაიგო მისი ვინც სხვაგვარად გამოხატავს ამას, რადგან უპირველესად, იცი რას უწოდებს ამ სახელს და მეორე იცი, რომ ეს სახელი საერთო შეთანხმების საფუძველზეა წოდებული და არა პირადი გადმოსახედიდან.⁵⁰

თომასთვის აღნიშვნის ორივე ფორმა მისაღებია, მხოლოდ თითოეულ მათგანს თავისი ადგილი უკავია აღნიშვნაში. როგორც გამოჩნდა აქვინელი სრულად იზიარებს არისტოტელეს კონვენციონალიზმის თეორიას, რაც მისთვის ბუნებრივად აღმნიშნელობას არ უარყოფს, არამედ წარმოადგენს აღნიშვნის სხვა მოდელს, რომელიც აღმნიშნელ წარმოთქმულ სიტყვას მიეწერება.

⁴⁹ შდრ.: Broadie 1993, 16.

⁵⁰ იმავეს მიუთითებს კარსონიც, რომლის სიტყვებითაც არისტოტელე ნაშრომის დასაწყისშივე აკეთებს მინიშნებას, რომ საგანი და სულში წარმოქმნილი წარმოდგენები ყველასთვის ერთნაირად მიიჩნევა. კარსონის მიხედვით ეს საერთოობა ნიშნავს იმას, რომ რელაგია არ არის ჩვენ სურვილზე, არამედ ის არის ჩვენი სულის ავტომატური პასუხი ჩვენი შეგრძნების უნარებსა და მათი შესაბამისი ობიექტების ურთიერთქმედებაზე. იქიდან გამომდინარე, რომ არისტოტელე რეალისტია საგნებთან მიმართებით, მათი მსგავსება სულში ზუსტად ერთი და იგივეა ყველასთვის, რადგან თავად საგნები არიან ერთი და იგივე ყველასთვის. ავტორის მოსაზრებით, როგორც ადამიანები, ჩვენ ვიზიარებთ ერთი და იმავე სახის სულსა და შეგრძნებათა უნარებს. რელაგია სულში წარმოქმნილ წარმოდგენებსა და მათ ლინგვისტურ რეპრეზენტაციებს შორის არის მთლიანად ჩვენზე დამოკიდებული და რეალურად ეს განასხვავებს ამ ორს ერთმანეთისგან. კარსონის მიხედვით „ჩვენზე დამოკიდებულებაში“ გამოიხატება ის, რომ ამა თუ იმ საგანს შეთანხმების საფუძველზე აღვნიშნავთ კონკრეტული სიტყვით. ის რაც ჩვენზეა დამოკიდებული განსხვავებულია, ხოლო რაც არაა ჩვენზე დამოკიდებული საერთოა ყველასთვის. შდრ.: S. Carson. *Aristotle on Meaning and Reference*. University of Illinois Press. *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20, No. 4, 2003, 321.

დასკვნა

თომას აღნიშვნის თეორია სრულად ეფუძნება არისტოტელეს სემანტიკურ სამკუთხედს. თომასთვის სიგნიფიკაციის მთავარ კომპონენტებს წარმოადგენს საგანი, სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა და მისი გამოთქმა. აღნიშვნისთვის მთავარ ფუნქციას სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა ასრულებს, რომელსაც თომა გონების ცნებასთან აკავშირებს. სულში წარმოქმნილ წარმოდგენას ორმაგი ფუნქცია აქვს. ერთი მხრივ ის არის საგნის მსგავსება და მეორე მხრივ ის არის იმგვარი ენთიტეტი, რომელსაც წარმოთქმული სიტყვა აღნიშნავს. ამდენად, თომას მიხედვით, უპირველესად აღინიშნება ცნება (სულში წარმოქმნილი წარმოდგენა) და მხოლოდ ცნების შუამავლობით საგანი, რომელის მსგავსებასაც წარმოადგენს გონების ცნება. თომასთვის მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ აღნიშნავს, არამედ იმ ფორმასაც, როგორ აღნიშნავს წარმოთქმული სიტყვა. აქვინელისთვის კი ამ ფორმას წარმოადგენს კონვენცია, ე.ი. როგორც თვითონ უწოდებს, ადამიანთა ინსტიტუციის შეთანხმების გზით აღინიშნება ყველა წარმოთქმული სიტყვა.

ბიბლიოგრაფია:**ძირითადი ლიტერატურა (ლათინური წყაროები)**

Aristotle. 1848. *De Interpretatione*. In *Aristotelis Opera Omnia*. Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo, Vol.1, A.F. Diot (ed.), Paris.

Augustine. 1841. *De Doctrina Christiana*. In *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*.

Augustine. 1968. *De Trinitate XV.10.19*. Ed. W.J. Mountain auxiliante Fr . Glorie, 50A, Turnhout.

Augustinus. 1845. *In Iohannis evangelium tractatus XIV 7*. Patrologia Latina. Tomus 35. Ed. Migne. Parisiis.

Ockham, William. 1974. *Summa Logicae: Pars I*. Edited by Philotheus Boehner, Stephen F. Brown, and Rega Wood. **Opera Philosophica**, vol. 1. St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute.

Cai, Raffaele, ed. 1972. *S. Thomae Aquinatis Super evangelium S. Iohannis lectura*. Marietti.

Thomas Aquinas. *Expositio libri Peryermeneias* – SANCTI THOMAE DE AQUINO Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1*/1: Expositio libri Peryermeneias (2^a ed.: Commisio Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989).

Thomas Aquinas. *Summae theologiae* – SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 4-5: Pars prima Summae theologiae (Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Romae, 1888-1889).

Thomas Aquinas. 1930. *Summa contra Gentiles*. In *Opera omnia*. Ed. Leonis XIII P. M. Lib.4. Romae.

Thomas Aquinas. *De Potentia*. <https://www.corpusthomicum.org/-iopera.html> (წვდომის თარიღი, 1.10.2025)

ძირითადი ლიტერატურა (ქართულ ენაზე)

არისტოტელე. 2001. *სულის შესახებ*. თარგმანი თ. კუკავასი, თბილისი.

პლატონი. 2017. *კრატილუ*. მთარგმნ. ბ. ბრეგვაძე. თბილისი: Carpe diem.

მეორადი ლიტერატურა

Amerini, F. 2013. „Thomas Aquinas and Some Italian Dominicans (Francis of Prato, Georgius Rovegnatinus and Girolamo Savonarola) on Signification and Supposition“. *Vivarium*, vol. 51: 1-4.

Ashworth, J. E. 2003. „Language and Logic“. In *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. Arthur S. McGrad. Cambridge: Cambridge University Press.

Ashworth, J. E. 1991. “Signification and Modes of Signifying in Thirteenth-Century Logic: A Preface to Aquinas on Analogy”. *Medieval Philosophy and Theology* 1: 39-67.

Braakhuis, H.A.G. and Kneepkens C.H.J.M, eds. 2003. *Aristotle's Perihermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*. Turnhout: Brepols Publishers.

Broadie, A. 1993. *Introduction to Medieval Logic*. Oxford: Clarendon Press.

Carson, S. 2003. “Aristotle on Meaning and Reference”. *History of Philosophy Quarterly* 20(4): 319-337.

Elders, L.J. 2003. *Reading Aristotle with Thomas Aquinas: His Commentaries on Aristotle's Major Works*. Washington: The Catholic University of America Press.

Kawazoe, Sh. 2009. “Verbum and Epistemic Justification in Thomas Aquinas”. In *The Word in Medieval Logic, Theology and Psychology: Acts of the XIIIth International Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Kyoto*, edited by T. Shimizu and C. Burnett. Turnhout: Brepols.

Kretzmann, N. 1974. “Aristotle on Spoken Sound Significant by Convention”. In *Ancient Logic and Its Modern Interpretations. Synthese Historical Library (Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)*, edited by Corcoran J., vol 9, 3-21. Dordrecht: D. Reidel.

Klima, G. 2007. *Medieval Philosophy Essential Readings with Commentary*. USA: Blackwall Publ.

Lagerlund, H. 2011. *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*. London: Springer.

Magee, J. 1989. *Boethius on Signification and Mind*. Leiden/New York: Brill.

Mora-Márquez, A. M. 2015. *The Thirteenth-Century Notion of Signification The Discussions and Their Origin and Development*. Leiden-Boston: Brill.

Pinborg, I. 1981. "Speculative Grammar". In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Kretzmann/Kenny/Pinborg. Cambridge.

Perreiah, A. 2003. "Orality and Literacy in the De interpretatione Tradition". In *Aristotle's Peri hermeneias in the Latin Middle Ages. Essays on the Commentary Tradition*, eds., H.A.G. Braakhuis, C.H.J.M. Kneepkens. Turnhout: Brepols Publishers.

Spade, Paul Vincent. 1981. "The Semantics of Terms". In *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. by Kretzmann/Kenny/Pinborg. Cambridge.

Torrell, J.P. 2003. *Saint Thomas Aquinas, The Person and His Work*. Translated by Robert Royal and Matthew K. Miner. Washington: The Catholic University of America Press.

Tabarroni A. 1989. "Mental Signs and the Theory of Representation in Ockham". In *On the Medieval Theory of Signs*, edited by Umberto Eco and Constantin Marmo. Vol. 31. 195-224. Philadelphia: John Benjamins Pub. Comp.

Tsopurashvili, T. 2023. "Cognitive Roles of Species Intelligibilis Thomas Aquinas's Theory of Intellect" In *De intellectu: Greek, Arabic, Latin, and Hebrew Texts and Their Influence on Medieval Philosophy. A Tribute to Rafael Ramón Guerrero*, edited by J. Meirinhos and P. M. España. Córdoba: UCO Press & The Warburg Institute.

Whitaker, C. W. A. 1996. *Aristotele's De Interpretatione, Contradiction and Dialectic*. Oxford Aristotle Studies. Oxford: Clarendon Press.

Tornike Goginashvili

Iliia State University; Savle Tsereteli Institute of Philosophy, Georgia

Thomas Aquinas's theory of signification according to his commentary on Aristotle's De Interpretatione

Key words: Thomas Aquinas, Aristotle, Signification, Affection of the soul

This article aims to analyze Thomas Aquinas's theory of signification, as set out in the first chapter of Aristotle's De Interpretatione. Thomas's theory is based on Aristotle's semantic triangle, which discusses the relationship between the thing, the affections of the soul, and its utterance. This has allowed modern researchers to establish a psychological interpretation of language. The main question of this interpretation is to explore what the spoken sound (word) signifies primarily – the thing or the affections of the soul. In this regard, Thomas also addresses three main issues in his comments: 1. What does the spoken sound primarily and directly signify? 2. What are the affections of the soul and what role does it play in the theory of signification? 3. In what form does the spoken sound (word) signify?

According to Thomas, a word signifies directly and primarily affections of the soul, which is at the same time a concept of the mind, and only through it, secondarily, thing. According to some modern theorists, nothing of the kind is read with Thomas. Therefore, in this paper, I try to present Thomas's theory of signification.

თეა დულარიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

თერმინ *იბერიის* ინტერპრეტაციის ცდები ქართულ მეცნიერებაში

*საკვანძო სიტყვები: ორი იბერია, კავკასიის იბერია, ესპანეთის
იბერია, იბერიულ-კავკასიური, ანტიკური მედიტერანული*

ჯერ კიდევ ანტიკურ ტრადიციაში მიიქცია ყურადღება იმან, რომ ტერმინით *იბერია* აღინიშნებოდა ერთმანეთისაგან გეოგრაფიულად საკმაოდ დაშორებული და „ზნითა და ენით“ განსხვავებული ორი ქვეყანა, რომელთაგან ერთი კავკასიაში, ხოლო მეორე პირინეის ნახევარკუნძულზე მდებარეობს. სახელების იდენტურობა შეიძლება გამოწვეული იყოს როგორც შემთხვევითობით, ასევე ერთი და იმავე სემიტური წარმომავლობის სახელმძღვანელო, რომელმაც, შესაძლოა, სხვადასხვა დროს, მაგრამ, გეოგრაფიული მდებარეობის მსგავსების პრინციპიდან გამომდინარე, უწოდა ამ ქვეყნებს იბერია.¹

როგორც ცნობილია, ზოგადად ტერმინი *იბერია* პირველად ბერძნულ წყაროებში (ჰეროდოტოსი, პლატონი, არისტოტელე,

¹ გორდუზიანი 2016, 213.

სტრაბონი, ფლავიუსი, პლუტარქოსი, აპიანე...) ჩნდება, თუმცა არ არის აზრთა ერთიანობა იმის თაობაზე, თუ საიდან არის შესული იგი ელინურ ტრადიციაში. დროთა განმავლობაში გამოითქვა მრავალი თვალსაზრისი, რომლებიც შესაძლოა ორ ნაწილად დავაჯგუფოთ: 1) ტერმინი იბერია შემოსულია სხვა სამყაროდან; 2) ეს ტერმინი ადგილობრივი წარმოშობისაა. მოგეხსენებათ, რომ იბერია ქართულ საისტორიო და ლიტერატურულ წყაროებში ეთნონიმ „ქართველის“ უცხოურ შესატყვისადაა აღიარებული. მიჩნეულია, რომ ფუძით ქართ- ნაწარმოები ეთნონიმი საერთო-ქართველურის ფუძემდე აღის (ქართ. ქართ-, ზან. ქორთ-, სვან. ქართ-). მეცნიერთა ერთი ნაწილი არ გამორიცხავს ამ ფუძის ქართველურ ენობრივ სამყაროში ინდოევროპულიდან შემოსვლას, თუმცა საერთონახური ქართ- „ღობე, ზღუდე, ეზო“ შესაძლებლობას იძლევა უფრო ადრეულ საერთოკავკასიურ ფუძეზეც ვიმსჯელოთ, რაც მეტად სავარაუდოს ხდის ფუძის კავკასიურიდან ინდოევროპულში შესვლას.²

ორი იბერიის ურთიერთმიმართების საკითხისადმი ინტერესი შუა საუკუნეების საქართველოში უკვე შეინიშნება, სადაც არცთუ იშვიათად ესპანელ იბერებს „დასავლეთის ქართველებს“ უწოდებენ.³ „იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“ (XI ს., გიორგი ათონელი) ესპანეთის იბერები, რომლებიც ქართველთა სახელით არიან მოხსენიებული, ამასთანავე ქართველთა ნათესავებად არიან მიიჩნეული: იოანე ათონელმა გადაწყვიტა თავისი შვილითა და რამდენიმე მოწაფით ესპანეთში გადასახლებულიყო, „რამეთუ ასმიოდა, ვითარმედ ქართველნი არამცირენი ნათესავნი და ერი მკუიდრ არიან მუნ“.⁴ ორი იბერიის განსასხვავებლად წყაროებში გვხვდება ისეთი დამატებითი აღმნიშვნელები, როგორებიცაა აღმოსავლეთის იბერია, კავკასიის იბერია, დასავლეთის

² გორდუზიანი 2016, 212-213.

³ ბასილი კაბადოკიელის „ჰექსემერონის“ ძველი ქართული ვერსია (კეკელიძე 1960, 12-13).

⁴ აბულაძე 1967, 54; ხინთიბიძე 1998, 14.

იბერია და ესპანეთის იბერია. ვახუშტი ბატონიშვილი იბერიის ეტიმოლოგიის შესახებ საკმაოდ არაადამაჯრებელ და, სავარაუდოდ, ხალხში გავრცელებულ ვერსიას გვთავაზობს.⁵ თითქოს ივერია შედგება სიხარულის გამომხატველი შორისდებულის „იი“ და ქართული სიტყვისაგან „ვერიე“ (მოვერიე). იგი უკავშირებს იმ ისტორიულ ფაქტს, როდესაც მეფე ადერკიმ დაამარცხა და მოკლა მეფე არშაკი, რის შემდეგაც სიხარულით შესძახა, „იი, ვერიე!“. სწორედ აქედან დაემკვიდრა ქართლის სახელი იბერიაო. თეიმურაზ ბატონიშვილის მიხედვით, სახელწოდება *ივერია* ადერკი⁶ მეფემდე არსებობდა და, აქედან გამომდინარე, ვახუშტისეულ ჰიპოთეზას აქარწყლებს: „ხოლო წოდება სახელისა ამისა ივერია ანუ ივერო განიმარტების ესრეთ, ვინაჲდგან მდინარენი იგი დიდი-იორი და მცირე-იორი გამომდინარებენ დასაწყისსა შინა ერთისაგან სათავისა და შემდგომად განიყოფიან ორად, ამისთვის წყალთა მათ სახელ-ედვა იორი ანუ იორა, ესე იგი გაორდა ანუ ორი შეიქმნა; ვინაცა იორი ანუ იორა თქმაჲ გარდაიქმნა იორად ანუ ივერიად: და ამის ძლით მდინარეთა ამათ სახელი მოუდიეს ყოველსა სამზღვარსა სრულიად საქართველოჲსა, გინა გიორგისასა, კასპიის ზღვითგან ვიდრე შავს ზღვამდე, ყოველსა ზემოსა და ქვემოსა ივერიასა“.⁷

ქართველთა ძველი სახელწოდებების მეცნიერული ინტერპრეტირება კი XIX საუკუნის დასასრულიდან იწყება ი. მარკვარტის ნაშრომით, თუმცა კვლევის არეალი ფართოვდება ნ. მარის, ივ. ჯავახიშვილის, ლ. მელიქსეთ-ბეგის, ს. ჯანაშიას, გ. დეეტერსის, უფრო გვიან კი გ. წერეთლის შრომებში. ე. ხინთიბიძის საყურადღებო მონოგრაფიაში „ქართველთა სახელწოდებები და მათი ეტიმოლოგია“ დაწვრილებითაა განხილული თითოეული ნაშ-

⁵ ხინთიბიძე 1998, 8; ვახუშტი 1941.

⁶ ლეონტი მროველის მიხედვით იბერიის მეათე მეფე.

⁷ ბატონიშვილი 1848, 14-15.

რომის ძირითადი ასპექტები.⁸ ერთ-ერთი გაზიარებული ვერსია უკავშირდება სომხურ წყაროებში დაცულ აღმოსავლეთ საქართველოს – *veria* (*ვერია*) და *virk* (*ვირქ*) – სახელებს, რომლებსაც მეცნიერები ბერძნულ წყაროებში მოხსენიებულ Ὑρκάσιος-ს ადარებდნენ (Hdt. III, 117...) და მათ შორის გარკვეულ მსგავსებასაც ხელაძვნიან. სიტყვა *იბერი*-სგან უნდა ყოფილიყო წარმომდგარი ქართველთა სომხური სახელწოდება *ვირქ*-ი, რომლის წარმომავლობას ძველი სპარსული *vr.kṣin*-ითა და საშუალო სპარსული *waruč*-ით ამყარებდნენ.⁹ ი. მარკვარტის თვალსაზრისით, ამავე ფორმებიდან არის ნაწარმოები სპარსული *Gurğ* და *Gurgān*,¹⁰ სირიული *Gurzūn* და არაბული *Ġurzān* (ჯურზან).¹¹ ივანე ჯავახიშვილმა თავისი კვლევა იოსებ ფლავიუსზე დაყრდნობით წარმართა, რომლის თანახმადაც, ბიბლიური თობელიდან მომდინარეობს ეთნონიმი *იბერი*, ხოლო მისგან – *ივერი* და *იბერი*, თავად *იბერი*დან კი – სომხური *ვირქ*. ეგრისისა და გურიის წარმომავლობაც მას ჰიბერისაგან მიაჩნდა.¹² ლ. მელიქსეთ-ბეგი შეეცადა კიდევ უფრო გაეფართოებინა სახელწოდებათა ჩამონათვალი და რუსული *გურუზი*ას წარმომავლობა ახალ სპარსულ *გურჯანს* და სირიულ *გურზანს* დაუკავშირა.¹³ ნ. მარისა და ს. ჯანაშიას აზრით, არაბული *Ġurğ*-იდან უნდა მომდინარეობს ევროპული *Georgia*.¹⁴ ტერმინ *იბერი*ის ადგილობრივი წარმოშობის კვლევისას ყურადღება უნდა გავამახვილოთ იმაზე, რომ აქვე

⁸ ხინთიბიძე 1998.

⁹ ხინთიბიძე 1998, 9-10.

¹⁰ ამ სიტყვის (გურგანის) ეტიმოლოგია ცნობილია. იგი „მგლეთს“, „მგლის ქვეყანას“ ნიშნავს. საფიქრებელია, რომ *ვრკ* (*ვარკ*) ძირისაგან იყო ნაწარმოები მგლის აღმნიშვნელი ტოტემური სახელი, რომელიც თანდათანობით ეთნონიმად იქცა და სხვადასხვა არეალში სხვადასხვაგვარი ფონეტიკური ვარიაციებით გავრცელდა (ხინთიბიძე 1998, 30).

¹¹ ხინთიბიძე 1998, 10; Marquart 1895, 632-633; Marquart 1901.

¹² ჯავახიშვილი 1960, 402-04.

¹³ Меликсет-Беков 1916, 36-40; Меликсет-Беков 1924, 75.

¹⁴ ჯანაშია 1937, 185-241; Март 1906, 166, 169, 196.

ჩანან სასპეირები,¹⁵ ის ხალხი, რომლებსაც უჭირავთ ტერიტორია კოლხისიდან სპარსეთის ყურემდე. სახელწოდებაში კი, რომელშიც გამოიყოფა ფუძე სპერი, ვარაუდობენ, რომ უნდა განვითარებულიყო ბერძნული იბერი. საქართველოს უძველეს სახელწოდებათა წარმომავლობის შესახებ კიდევ არაერთი საინტერესო კვლევა გამოაქვეყნეს პ. იოსელიანმა, იუსტ. აბულაძემ, ი. ყიფშიძემ, ვ. მინორსკიმ და გ. დეეტერსმა, რომლებმაც ამ პრობლემის ირგვლივ მეცნიერულ კვლევა-ძიებას ახალი მიმართულება მისცეს.

იმისათვის, რომ კიდევ უფრო ნათელი გახდეს, რა მიმართებაშია ქართველთა ზემოთ აღნიშნული სახელწოდებები ერთმანეთთან, თვალი გადავავლოთ ბერძნულ წყაროებს. რასაკვირველია, ებრაულ, ასურულ და ურარტულ წყაროებშიც გვხვდება ქართველური ტომების მოხსენიება, მაგალითად, ძვ.წ. II ათასწლეულის მეორე ნახევარში მცირე აზიაში შავი ზღვის სამხრეთით *მუშქებისა* და *თობალების* დიდი გაერთიანება *დიაოხი*, ხოლო მისგან ჩრდილოეთით ძვ.წ. I ათასწლეულში – *კოლხა*.¹⁶ იოსებ ფლავიუსი, რომელიც ახ.წ. I საუკუნის ცნობილი ისტორიკოსი იყო, წერდა, რომ ბიბლიური იაფეტის შვილის თუბალისაგან წარმოიშვნენ თობალები, რომლებსაც ახლა იბერებს უწოდებ-

¹⁵ „აქემენიდური ხანის სპარსეთის ერთ-ერთ სატრაპიაში შემავალი ტომების სახელწოდება. მატიენებთან და ალაროდებთან ერთად შეადგენდნენ მე-18 სატრაპიას და ყოველწლიური ხარკის სახით სპარსეთის მეფეს 200 ტალანტს უხდიდნენ. მათ უკისრებოდათ აგრეთვე სამხედრო ვალდებულება – სპარსელ ხელისუფალთა მოთხოვნით ლაშქრის გამოყვანა. ასე მონაწილეობდნენ სასპერები, მაგალითად, მეფე ქსერქსეს (ძვ. V საუკუნე) ლაშქრობაში საბერძნეთზე. აქ ისინი კოლხების მსგავსად ყოფილან აღჭურვილნი (თავზე ხის მუზარადები ხურებიან, ხელთ გამოუქნელი ტყავის პატარა ფარები და მოკლე შუბები, დანები სჭერიან), ჰეროდოტეს მიხედვით სასპერები ფართო ტერიტორიაზე მცხოვრები ხალხია (სპარსეთის ყურიდან შავ ზღვამდე, ამ ავტორის თანახმად, ოთხი ხალხი ცხოვრობდა – სპარსელები, მიდიელები, სასპერები და კოლხები)“ (მელიქიძევილი 1985, 125).

¹⁶ უფრო გვიან შავი ზღვის აღმოსავლეთით წყაროებში მოხსენიებულია ქართველი ტომების *ხალღების* თუ *ხალიბების* გაერთიანება – ხალიტუ. შემდეგ მდ. ჭოროხის სათავეებში *სასურების* დიდი გაერთიანება ჩანს, თუმცა ჩვ. წ. აღ-მდე I ათასწლეულის შუა საუკუნეებისათვის ეს პოლიტიკური გაერთიანებები უკვე აღარ არსებობენ, მაგრამ მათში შემავალი ხალხები ისევ ცხოვრობენ შავი ზღვისპირეთის ზოლზე (ხინთიბიძე 1998, 12).

ნო.¹⁷ როგორც ბერძნული წყაროები მოწმობს, ყოფილი პონტოს ტერიტორიაზე, რომელიც რომის და შემდგომ ბიზანტიის გამგებლობის ქვეშ მოექცა, ახ.წ. I საუკუნეში მოსახლეობენ ქართველური ტომები: ხალიბები, ტიბარენები, მოსინიკები, მაკრონები, კოლხები, სანები, ლაზები. მათგან ჩრდილოეთით ჰენიოხები და სანიგები. აღმოსავლეთით კი სხვა ქართველური ტომები: სასპერები, ტაოხები, მოსხები და უფრო მოშორებით იბერები.¹⁸ რასაკვირველია, მათგან ყველაზე პოპულარულია კოლხისი (კოლხები) და იბერია, რომლებსაც ზოგჯერ ისტორიაში ზოგად ქართველური სამყაროს აღსანიშნავადაც კი გამოიყენებენ. კვლევის თემატიკიდან გამომდინარე, ამჯერად მხოლოდ იბერიის სახელწოდების შესახებ გავამახვილებთ ყურადღებას. იბერიის სახელით ბერძნები უპირატესად აღმოსავლეთ საქართველოს მოიხსენიებენ. დასავლეთ საქართველოში კი ძველი კოლხეთის დაცემის შემდეგ ელინები უპირატესად ცალკეულ ქართველურ ტომებზე მიუთითებენ იმის მიხედვით, რომელი ტომიც იმ დროისათვის დაწინაურდებოდა (მაგ., VII ს-მდე ხან ჭანეთს, ხან ლაზეთს (ლაზიკე) უწოდებდნენ, VII-VIII სს-დან კი ბერძნები აბაზგთა ტომის სახელწოდებით იცნობენ დასავლეთ საქართველოს).¹⁹ იოანე იტალოსი ცნობილ ქართველ ფილოსოფოსს, იოანე პეტრიწს აბაზგ გრამატიკოსს უწოდებს. საინტერესოა ისიც, რომ სპარსულ წყაროებშიც კი ჩაენაცვლა ტრადიციულ გორჯესთანს საქართველოს აღსანიშნავად აფხაზეთი.²⁰

რაც შეეხება ლათინურენოვან სამყაროს, საქართველოს სახელად თანდათანობით მკვიდრდება ტერმინი გეორგია, ბერძნული

¹⁷ ყაუხჩიშვილი 1961, 271; Dindorfius 1865.

¹⁸ ხინთიბიძე 1998, 12.

¹⁹ აქვე დავძენთ, რომ VIII ს-ის 80-იან წლებში აბაზგთა და ლაზთა სამეფოები გაერთიანდა და აფხაზეთის (აბაზგიის) სახელით იხსენიება, რომელიც უშუალოდ ბიზანტიას დაექვემდებარა. აქედან მოყოლებული მთელი დასავლეთ საქართველო აბაზგიის სახელით იხსენიება, ქართულ წყაროებში კი – აფხაზეთის სახელით (ხინთიბიძე 1998, 15).

²⁰ ტაბატაძე 1993, 222; ხინთიბიძე 1998, 15.

სახელწოდების *იბერიის* ნაცვლად და რომელიც გადმოდის თანამედროვე ევროპულ ენებში, სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვა ვარიაციით (ჯეორჯია, ჟეორჟია, ხეორხია, გეორგია).²¹ პლინიუს უფროსის თანახმად (I, 1), გეორგები აღმოსავლეთ კავკასიაში მოსახლე ტომია, რომელიც სკვითების, კიმერიელების, კისიანტუსებისა და ამადონების მეზობლად ცხოვრობს. სოლინუსი (15, 14) კი ველური ზნის მქონე კავკასიის არეალში მცხოვრები ტომების გარემოცვაში გეორგებს გამოყოფს როგორც ევროპაში მცხოვრებ ტომს, რომელიც მიწათმოქმედებას მისდევს. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ამ ტომის სახელწოდება შეიძლება გამხდარიყო საქართველოსა და ქართველთა აღმნიშვნელი ყველაზე პოპულარული, ევროპაში გავრცელებული სახელწოდების გეორგია პირველწყარო.²²

მეცნიერებაში დღემდე საკამათოა საქართველოს ბერძნული სახელწოდების – იბერიის გავრცელების ქრონოლოგიისა და გეოგრაფიული საზღვრების ზუსტი დადგენა. ყველაზე უფრო მკაფიოდ გეოგრაფიული პარამეტრები გადმოცემული აქვთ სტრაბონსა (XI, 3, 1-6) და პტოლემეისს (V, 10, 1-2). მათი გადმოცემით, იბერიის მოსაზღვრე ქვეყნებს წარმოადგენს: ჩრდილოეთით სარმატია, დასავლეთით კოლხისი, სამხრეთით დიდი არმენია, ხოლო აღმოსავლეთით ალბანია.²³ აგრეთვე მის ტერიტორიაზე გამავალი მდინარეები და უმთავრესი დასახლებული

²¹ გეორგ- ფუძიდან ნაწარმოები საქართველოს სახელწოდება გვხვდება არა მარტო ევროპის, არამედ აზიის ხალხების ენებშიც, კერძოდ: იაპონიასა და კამბუჯიაში, ინდოეთში, ისრაელში. დაწვრ. იხ., პაიჭაძე 1993, 291-92; კენჭოშვილი 1993, 335; ვ. ვამაკიძე 1993, 56-57; წერეთელი 1993, 147. XIV საუკუნის რუსულ მატრიანეებში სხვა ტერმინების პარალელურად უკვე არსებობს გურზიც, რომლის ტრანსფორმირებული ფორმაა გრუზია. თანამედროვე რუსული ენის გავლენით ეს სიტყვა მევიდა როგორც სლავურ სამყაროში, აგრეთვე იაპონიაში, ვიეტნამსა და ლაოსში, თანამედროვე ებრაულ, ჩერქეზულ და აფსაზურ ენებში (ხინთიბიძე 1998, 17).

²² გორდეზიანი 2024, 110.

²³ გორდეზიანი 2016, 212.

პუნქტებია დასახელებული, რომელთაგან უმეტესობის სავარაუდო მდებარეობა დღეს თითქმის დაზუსტებულია.

გარდა კავკასიის იბერებისა, აღსანიშნავია, რომ იბერები იყვნენ აგრეთვე დღევანდელი ბრიტანეთის უძველესი მაცხოვრებლები (*App. Hisp.* 1.1), რომელთა მისვლას ჩვ. წ. აღ-მდე III ათასწლეულში ვარაუდობენ.²⁴ ძველ ლათინურენოვან წყაროებში *Hibernia* დღევანდელ ირლანდიას ეწოდება. თუმცა უფრო პოპულარულია დღევანდელი ესპანეთის ტერიტორიაზე არსებული იბერია, ანუ პირენეის იბერია (ლათ., *Hiberia/Iberia*). რ. გორდუზიანის თვალსაზრისით, პლატონის „კანონებში“ მოხსენიებული იბერები (I, 637d), კონტექსტიდან გამომდინარე, არ უნდა გულისხმობდეს კავკასიელ იბერებს, რადგან ისინი კართაგენელებს, კელტებსა და თრაკიელებს შორის არიან მოხსენიებულნი მეომარი ხალხების ჩამონათვალში. არისტოტელეს „პოლიტიკაში“ (VII, 2, 6. 1324b) მოხსენიებული იბერები კი ეთნოგრაფიული მინიშნების გათვალისწინებით, მართლაც ისტორიული ქართლის მკვიდრებად შეიძლება მივიჩნიოთ.²⁵ არისტოტელესთან იბერიის მოხსენიება მეცნიერებს აძლევს ვარაუდის საფუძველს, რომ ქართლის სამეფოს წარმოქმნა და იბერიის ისტორიულ ასპარეზზე გამოსვლა სწორედ ალექსანდრე მაკედონელის ეპოქას შეიძლება უკავშირდებოდეს.²⁶ მართალია, ძველი ქართული საისტორიო ტრადიცია მიიჩნევს, რომ ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობამ საქართველოც მოიცვა, მაგრამ უკვე ანტიკურ ეპოქაში თვლიდნენ, რომ იბერები არ ემორჩილებოდნენ არც სპარსელებს, არც მიდიელებს და მათ მაკედონელის უღელიც აცილეს (*Plut. Vit. Pomp.* XXXIV). ანტიკური იბერია ძველი სამყაროს ისტორიაში შევიდა როგორც სახელმწიფო, რომელიც ასპარეზზე

²⁴ Morton 1984, 15-18; ხინთიბიძე 1998, 21.

²⁵ გორდუზიანი 2016, 214.

²⁶ აქვე აღსანიშნავია, რომ ევროპულ კვლევით ტრადიციაში იბერიის სამეფოს შექმნის პერიოდად მიჩნეულია არა ალექსანდრემდელი, არამედ პოსტალექსანდრესული პერიოდი (იხ. Schottky 2014, 86-107; Schottky 1989).

მრავალი საუკუნის განმავლობაში დიდი იმპერიების მოკავშირეც კი იყო.

ზოგიერთი ისტორიკოსი ანტიკურობაშივე მიიჩნევდა, რომ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის იბერიაში ერთმანეთის მონათესავე ხალხი ცხოვრობდა. ძველი ბერძნები, მათ შორის, მეგას-თენესი, აპოლოდოროსი, სტრაბონი, იოსებ ფლავიუსი და სხვანი გადმოგვცემენ, რომ იბერები დასავლეთიდან, პირენეის ნახევარკუნძულიდან გადმოსახლდნენ აღმოსავლეთში. ძველი რომაელი მწერლები უპირატესად იბერების აღმოსავლეთიდან დასავლეთში გადასახლების ვერსიას უჭერდნენ მხარს: ვარონი, პლინიუს უფროსი.²⁷ თუმცა აპიანე როგორც აღნიშნავს, ეს ორი თანამოსახლე იბერები შესაძლოა სხვადასხვა ხალხიც კი ყოფილიყო: „იბერებს, რომლებიც აზიაში არიან, ზოგნი მიიჩნევენ ევროპელი იბერების წინაპრებად, ზოგი ამათ [ევროპელი იბერების] მოახალშენებად [კავკასიაში], სხვები კი მხოლოდ თანამოსახლეებად, რადგან არც ზნე აქვთ არაფრით მსგავსი და არც ენა“ (App. *Mith.* 101).²⁸ ეს თავისთავად მიუთითებს იმაზე, რომ ჯერ კიდევ ანტიკურობაში ვერ ხედავდა ზოგიერთი ავტორი ამ ორ იბერიას შორის საერთო წარმომავლობის კვალს.

როგორც მოგეხსენებათ, ტერმინ *იბერიის* ეტიმოლოგიის დადგენას დღეს პირენეის იბერიის ისტორიის მკვლევრებიც ცდილობენ. ბასკური ენის ეტიმოლოგიური ლექსიკონის ავტორი ბ. პიობელმანი იბერიას სემიტური წარმოშობის სახელწოდებად მიიჩნევს. იგი ვარაუდობს, რომ პირენეის იბერია ფინიკიელთა მიერ შერქმეული სახელწოდებაა, ხოლო კავკასიის იბერიას არამეელთაგან მომდინარე სახელად თვლის.²⁹ ამ თვალსაზრისის განვითარებაა ქართულ მეცნიერებაში ჩამოყალიბებული კიდევ ერთი თეორია, რომელიც იბერიას უკავშირებს საერთო ინდოევროპულ-

²⁷ ხინთიბიძე 1998, 22.

²⁸ გორდუზიანი 2016, 213.

²⁹ ხინთიბიძე 1998, 24.

სემიტურ ძირს ბრ-, რაც ძველ ებრაულ ენაში ნიშნავდა წყლიანი ან მთიანი ზღუდის გადალახვას, ხოლო eber – ადგილს, რომელიც მდებარეობდა მდინარის ან ზღვის გაღმა.³⁰ ა. სარჯველაძე ფიქრობს, რომ ამ ძირიდან აწარმოეს ქართველთა ქვეყნის სახელწოდება კოლხეთში მოსულმა ფინიკიელებმა და მცირე კავკასიონის, ანუ თრიალეთის ქედის ქვეყანას უწოდეს *იბერია*. მისივე აზრით, სწორედ ფინიკიელები იყვნენ ის ხალხი, რომლებმაც დაიპყრეს ესპანეთის სამხრეთი სანაპირო, დამკვიდრდნენ იქ და ნახევარკუნძულზე მცხოვრებ ხალხს შეარქვეს *იბერები*. ამასთანავე, ფინიკიელებს მიიჩნევს იმ ხალხთა წინამორბედებად, რომლებმაც მიაღწიეს ბრიტანეთსა და ირლანდიაში, რომლის ქვეყნის მოსახლეობასაც შემდგომ უწოდეს *იბერია*.³¹ როგორც ესპანეთის, ასევე კავკასიის იბერიის სახელებში ზოგიერთი მეცნიერი ხედავს ფინიკიელებისა თუ ებრაელების ესპანეთსა და კავკასიაში გადმოსახლების კვალს და ებრაულ 'eber და 'iber ფუძეებს მიიჩნევს როგორც ბერძნული იბერიის, ასევე ლათინური ჰიბერიის წყაროდ, რომლის მნიშვნელობაცაა „მსხემი“, „ხიზანი“, „იქითა მხარელი“.³² მ. ქურდიანი, რომელმაც განსაკუთრებით საინტერესო კვლევა ჩაატარა ბასკურკავკასიური ენების ნათესაობის შესახებ, აღნიშნავს, რომ თავიდანვე მცდარი აღმოჩნდა მეცნიერებაში ცდა, დაეკავშირებინათ ორი იბერია ერთმანეთთან გეოგრაფიული ტერმინის მსგავსების გამო. იგი სიტყვა *იბერიის* გაჩენას (ძვ.წ. VI ს.) უკავშირებს საქართველოში

³⁰ სარჯველაძე 1989, 123.

³¹ სარჯველაძე 1989, 118-123.

³² გორდუზიანი 2016, 213; ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, რომ ეს თვალსაზრისი წარმოადგენს ეთნონიმ ებრაელის (ლათ. Hebraeus) ცნობილი ეტიმოლოგიის გადმოტანას ტოპონიმ *იბერიაზე*. ებრაელი ძველი ებრაული ტექსტების მიხედვით გამოითქმის, როგორც 'Ibri, არამეულად კი – 'Ibrai. როგორც მიუთითებენ, ლექსება 'Ibri ნაწარმოებია i სუფიქსის დართვით სიტყვაზე 'eber. ეს უკანასკნელი კი ებრაულ ენაში გავრცელებული წინდებულა და აქვს მნიშვნელობა ქართული სიტყვისა „გაღმა“ (ანუ „იმ მხარეს“). უძველესი ისრაელური ტრადიციით სიტყვა *ებრაელი* განიმარტება, როგორც ხალხი, რომელთა წინაპრები ცხოვრობდნენ მდინარე ევფრატის გაღმა (ხინთიბიძე 1998, 25).

ებრაელების გადმოსახლებას მას შემდეგ, რაც ნაბუქოდონოსორმა აიღო ისრაელი, თითქმის მთელი ებრაელობა ლტოლვილებად აქცია შუამდინარეთში, ხოლო გარკვეული ნაწილი კი იძულებული გახდა გამოქცეულიყო და შავი ზღვის სანაპიროზე ეპოვა თავისი საცხოვრისი. იმ ფაქტს, რომ ებრაელები ქუთაისსა და ონში სახლდებოდნენ მხოლოდ მდინარის მარცხენა სანაპიროზე, მ. ქურდიანის თვალსაზრისით, თავისი ახსნა აქვს. მისი განმარტებით, რიონის, რომელიც მაშინ ევროპისა და აზიის საზღვარი იყო – [რიონის] მარჯვენა სანაპირო – ევროპას, მარცხენა კი აზიას წარმოადგენდა. ებრაელები, როგორც აზიელები, არ შორდებოდნენ თავიანთ კონტინენტს და, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ მარცხენა სანაპიროზე სახლდებოდნენ. სახელწოდებაც იბერინ სწორედ მათ მოჰყვა. პირველი ადამიანი, რომელიც მოხსენიებულია იბრინ – ხიზანს ნიშნავს, გაღმელს, გადამთიელს, მდინარის გაღმა მცხოვრებს. „პატრიოტი“ აბრაჰამი თავიდან მოხსენიებულია, როგორც აბრაჰამ იბრიმი. ძველ ბერძნულში არ იყო ასო ვ, და შესაბამისად, იგი დაფიქსირდა ენაში, როგორც ბ. აქვე მეცნიერი ყურადღებას ამახვილებს ენაში ხმულთა სპირანტიზაციაზე (ბ-ვ, ქ-ხ...), რომელიც, სავარაუდოდ, ძვ.წ. V ს-ში მოხდა ებრაულში. ქართულში ეს არის დასტური იმისა, რომ ებრაელები ჩვენთან ძვ.წ. VI ს-ში უნდა გადმოსახლებულიყვნენ, რადგან ეს ძველი ფორმები საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა შეინარჩუნეს. ეს ებრიც ჩვენთან ბ ფორმით იყო შემოსული. ³³ ასე რომ, მ. ქურდიანის აზრით, საკუთრივ ქართულ სამყაროსთან არავითარი კავშირი არ აქვს და პირველი გამოყენება ამ სიტყვის მოხდა მეფე ერეკლეს დროს, როდესაც შეიქმნა ივერიელთა ერთობის ტრაქტატი. ასე რომ, როგორც ქართველებისათვის, ასევე ბასკებისათვის სრულიად უცხო ტერმინს დაე-

³³ მეორე ტალღას, რომელიც მოვიდა ძვ.წ. II-I სს-ში მათ მოჰყვათ ვ-იანი ფორმები და ჩვენ მივიღეთ აქედან ფორმები, როგორებიცაა ყივრი, ყიური... ნახვა: <https://shorturl.at/xwBQy> <https://shorturl.at/C4kyA> ბოლო ნახვა: 17.02.2025; ქურდიანი 2010, 275-302.

ფუძნა კვლევა, რომელიც მათ შორის ნათესაური კავშირის ახსნას ცდილობდა.

ამგვარად, მეცნიერებაში ტერმინ იბერიის წარმომავლობის შესწავლა რამდენიმე გზით წარიმართა. ის ფაქტი, რომ ამ სიტყვის მწარმოებლებად ბერძნები გვევლინებიან, ამაზე უკვე თითქმის აღარავინ დავობს დღეს, თუმცა სხვა საკითხია, საიდან შეიძლება შესულიყო იგი ბერძნულში. როგორც ვნახეთ, მეცნიერებაში არის არაერთი ცდა, დაუკავშირონ ბერძნულში ამ ტერმინის წარმოქმნა ზოგიერთ კავკასიურ ენაში არსებულ ფუძეს, მათ შორის, ქართველურსა და სომხურს. თუმცა თავისი ადგილი უჭირავს სახელწოდების დაკავშირებას სემიტურ-ებრაულ სამყაროსთან: ერთი მხრივ, ფინიკიელებთან, მეორე მხრივ კი, ნაბუქოდონოსორის მიერ დარბეულ და ლტოლვილებად ქცეულ ებრაელობასთან. ჩვენი აზრით, ამ ჰიპოთეზას უფრო რეალური საფუძველი აქვს, რადგან სემიტურ-ებრაულ ენებში არსებული ფუძე ნიშნავს „გადაღმა მცხოვრებს“ და მართლაც პონტოს სანაპიროებთან შემოსული ებრაელობა იბერიელებს თვლიდა იქითა მხარის წარმომადგენლებად. შესაძლოა, მართლაც აღმოსავლური და დასავლური იბერიის ტერმინებში დავინახოთ კვალი ერთგვარი სივრცობრივი აღქმისა. ისიც აღსანიშნავია, რომ კავკასიის იბერია და ესპანეთის იბერია მართლაც წარმოადგენს იმ ტერიტორიებს, რომლებიც ევროპულ სივრცეს, ანტიკური გაგებით, შემოსაზღვრავს დასავლეთიდან და აღმოსავლეთიდან და რომელიც მედიტერანულ წარმოდგენებში აღქმული იქნებოდა როგორც იმიერი (*იერთა*) ქვეყნები. ამასთანავე მეტი დამაჯერებლობა აქვს იმას, რომ თავად ბერძნებს ტერმინი ეწარმოებინათ ხმელთაშუაზღვისპირეთში ღომინანტური პოზიციების მქონე სემიტური ენებიდან. თუმცა ეს სვამს კიდევ უფრო შორსმიმავალ საკითხს, მედიტერანულ უძველეს ხალხებს შორის ენობრივი მიმართებების თაობაზე.

ბიბლიოგრაფია:

აბულაძე, ილია, რედ. 1967. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*. ტ. II. თბილისი: მეცნიერება.

ბატონიშვილი, თეიმურაზ. 1848. *დაწყებითგან ივერიისა, ესე იგი გეორგიისა, რომელ არს სრულიად საქართველომსა*. სანკტპეტერბურ-ლი.

გორდეზიანი, რისმაგ. 2016. „იბერია“. *ანტიკური კავკასია*, II,2. რედ. რისმაგ გორდეზიანი, მაია დანელია, 212-221. თბილისი: ლოგოსი.

გორდეზიანი, რისმაგ. 2024. *სტატიები ენციკლოპედიისათვის „ანტიკური კავკასია“*. თბილისი: ლოგოსი.

ვაშაკიძე, ვალერი. 1993. „ტერმინები ‘იბერია’ და ‘იბერები’ ანტიკურ წყაროებში“. *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია*. რედ. გიორგი ჰაიჭაძე, 56-72. თბილისი: მეცნიერება.

ვახუშტი. 1941. *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა*. რედ.: თ. ლომოური, ნ. ბერძენიშვილი. თბილისი.

კეკელიძე, კორნელი. 1960. „IV ს. საზღვარგარეთელი ქართველი მოაზროვნე და მოღვაწე“. *უტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*. VI. თბილისი.

კენჭოშვილი, ნიკოლოზ. 1993. „ტერმინ ‘საქართველოს’ გაგებისათვის ინდოეთში“. *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია*. რედ. გიორგი ჰაიჭაძე, 332-336. თბილისი: მეცნიერება.

მელიქიშვილი, გ. 1985. „სასპერები“. *ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია*. ტ. 9. თბილისი.

ჰაიჭაძე, გიორგი. 1993. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები რუსულ წყაროებში“. *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია*. რედ. გიორგი ჰაიჭაძე, 286-293. თბილისი: მეცნიერება.

სარჯველაძე, ა. 1989. „კავკასიის იბერიის სახელწოდების შესახებ“. *მაცნე* 3: 118-123.

ტაბატაძე, კარლო. 1993. „საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები X-XI სს. სპარსული წყაროების მიხედვით“. *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია*. რედ. გიორგი ჰაიჭაძე, 210-254. თბილისი: მეცნიერება.

ქურდიანი, მიხეილ. 2010. „იბერიულ-კავკასიური ნათესაობის პრობლემები“. *კავკასიოლოგიური ძიებანი 2*: 275-302.

ყაუხჩიშვილი, სიმონ. 1961. *გეორგია. ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ*. 1. თბილისი.

წერეთელი, კონსტანტინე. 1993. „‘ქართველისა’ და ‘საქართველოს’ აღმნიშვნელი ტერმინები არაბულსა და ებრაულში“. *საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია*. რედ. გიორგი ჰაიჭაძე, 146-152. თბილისი: მეცნიერება.

ხინთიბიძე ელგუჯა. 1998. *ქართველთა სახელწოდებები და მათი ეტიმოლოგია*. თბილისი.

ჯავახიშვილი ივანე. 1960. *ქართველი ერის ისტორია*. ტ. I. თბილისი.

ჯანაშია, ს. 1937. „თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი“. *ენიძკის მოამბე 1*: 185-241.

Dindorfius, G., ed. 1865. *Flavii Josephi Opera*. Graece et Latine. Vol. I-II. Parisiis.

Marquart, J. 1895. *Beiträge zur Geschichte und Sage von Eran*. ZDMG, 49.

Marquart, J. 1901. *Eranschahr, nach der Geographie des Ps. Moses Xorenaci*. Berlin.

Morton, A. L. 1984. *A People's History of England*. London.

Schottky, Martin. 1989. *Media Atropatene und Gross Armenien in hellenistischer Zeit*. Bonn.

Schottky, Martin. 2014. „Vorarbeiten zu einer Königsliste Kaukasisch-Iberiens. 3. Pharasmanes II. und Xepharnug“. *Anabasis. Studia Classica et Orientalia 5*: 86-107.

Март, Н. 1906. “Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (Арабская версия) (С приложением табл. V-VIII)”. *Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества*. Том шестнадцатый. 1904-1905. 63-211. СПб.: Типография Императорской Академии Наук.

Меликсет-Беков, Л. 1916. “Новый взгляд на происхождение названия ‘Иврия’”. *Изв. Кавказ. Отдела Рус. географического Общ.*, т. XXIV, N 1, 36-40.

Меликсет-Беков, Л. 1924. *Введение в историю государственных образований Юго-Кавказ*. Тифлис.

Tea Dularidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

On the Interpretation of the Term *Iberia* in Georgian Scholarship

Key words: Two Iberias, Caucasian Iberia, Spanish Iberia, Iberian-Caucasian, Ancient Mediterranean

It was noted as early as Antiquity that the term *Iberia* was applied to two geographically and culturally (“by customs and language”) distant lands in the Caucasus and on the Iberian Peninsula. The fact can either be interpreted as a mere coincidence, or the identical names can be associated with the same Semitic eponym and, despite the possible differences in their chronological contexts, the similarity can be explained by the underlying geographical principle.

As is known, the term first appears in Greek texts (Herodotus, Plato, Aristotle, Strabo, Flavius Josephus, Plutarchos, Appian of Alexandria...). While scholarly opinion strongly varies about its possible pre-Hellenic origin, the theories from different periods can be assigned to two broad groups: those qualifying the name as 1) an exonym and 2) an endonym.

Evidently, the question was relevant in medieval Georgia as well, as Spanish Iberians were frequently called “The Georgians of the West”. Scholarly interpretation of Georgian people’s historical appellations started in the 19th century with Josef Markwart’s work, and was further expanded by Nicholas Marr, Ivane Javakhishvili, Levon Melikset-Bek, Simon Janashia, Gerhard Deeters, and later by Giorgi Tsereteli. Their works, which I will discuss in detail in my paper, offered a solid foundation for the theories propounded by our contemporary scholars (Elguja Khintibidze, Mikheil Kurdiani, Rismag Gordeziani...). I find especially noteworthy Kurdiani’s opinion, who explains the identical appellations of the two distant countries in terms of spatial perception. While the Phoenician origin of the term *Iberia* leaves no room for doubts, it is noteworthy that Caucasian Iberia and Spanish Iberia were two furthestmost lands from the perspective of the Ancient Mediterranean world. This proposition raises further questions as to the linguistic landscape of the Ancient Mediterranean.

ანა ლომაძე

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

სოციალური სამართლიანობა დუნს სკოტის ნებიითი რაციონალობის შრილში

საკვანძო სიტყვები: დუნს სკოტი, რაციონალობა, ნება, გონება, სოციალური სამართლიანობა

შესავალი

ადამიანური რაციონალობა ხშირად, როგორც ფილოსოფიაში, ასევე ყოველდღიურ საუბრებში გაიგივებულია აბსტრაქტულად თუ ლოგიკურად აზროვნების, განსჯის უნართან. ასეთ ხედვას, რა თქმა უნდა, გავლენა აქვს სოციალური სამართლიანობის გაგებაზე, რამდენადაც სწორედ რაციონალობის შესაძლებლობა განაპირობებს სოციალური შექმნის შესაძლებლობას. რაციონალობის ამ ყველაზე გავრცელებულ გაგებასთან ერთად არსებობს სხვა ხედვებიც.

შუა საუკუნეებში ლათინურენოვანი მოაზროვნეები რაციონალობის საკითხს განიხილავდნენ ნებისა და გონების რაობის თუ ურთიერთმიმართების დადგენის კონტექსტში. რა არის ნება და რამდენად თავისუფალია ის? აქვს გონებას მასზე გავლენა? როცა, მაგალითად, ადამიანი ირჩევს, რომელი ტანსაცმელი ჩაიცვას სახლიდან გასვლისას, ან როცა ის წყვეტს, ვინ უნდა, რომ იყოს მისი ცხოვრების თანამეგზური, აქ გადამწყვეტი გონების მიერ შემოთავაზებული წარმოდგენები და განსჯაა, თუ თავისუფალი

ნება? თუ გონებას მართლაც აქვს ნებაზე გავლენა, რამდენად შორს მიდის ეს დამოკიდებულება? შეუძლია ნებას უარი თქვას გონების მიერ სწორად მიჩნეულ გადაწყვეტილებებზე? იქნება ეს რაციონალური გადაწყვეტილება? თუ გონებასთან გავაიგივებთ რაციონალობას, მაშინ რა როლი ექნება ნებას რაციონალურ პროცესებში? ამ საკითხების განხილვისას, შუა საუკუნეების მოაზროვნეები იყოფოდნენ ორ მხარედ: ინტელექტუალიზმისა და ვოლუნტარიზმის მომხრეებად.

ინტელექტუალიზმის მომხრეები (ალბერტ დიდი, სიგერ ბარბანტელი, თომა აქვინელი, გოდფრიდ ფონტინელი და ა.შ.). მიიჩნევდნენ, რომ გონება ნებაზე წინარეა და რაციონალობაც სწორედ გონებრივ უნარებში უნდა ვეძიოთ. ამ პოზიციის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი წარმომადგენელი, თომა აქვინელი, არისტოტელეს გავლენით, მიიჩნევდა, რომ ყველა ქმნილებას გააჩნია მისი სახეობისათვის დამახასიათებელი საბოლოო მიზანი (მაგ. ყველა ადამიანის საბოლოო მიზანია სიკეთისაკენ სწრაფვა და ევდემონიის, ანუ ბედნიერების მიღწევა). მათ ბუნებრივად ახასიათებთ ნება, მისიწრაფოდნენ ამ საბოლოო მიზნისაკენ. ნება კი თავისუფალია იმდენად, რამდენადაც მიზნის ასასრულებლად გონების მიერ შემოთავაზებული სხვადასხვა საშუალებიდან ერთ-ერთის არჩევა შეუძლია.¹ ნების მიერ გაკეთებული არჩევანი იმდენადაა რაციონალური, რამდენადაც მიჰყვება გონების სწორ კარნახს და საბოლოოდ, ინდივიდს ეხმარება

¹ O'Connor and Franklin 2021. შტრ.: „აქვინელი ადამიანთა ქცევებისა და არჩევანის შესახებ თავის ჩახლართულ მსჯელობას იწყებს არისტოტელეს მოსაზრების გაზიარებით: ისეთ ქმნილებებს, როგორებიც ვართ ჩვენ, დასაჩუქრებულთ ორივეთი – გონებითა და ნებებითაც, ვალდებული ვართ გვნებავდეს გარკვეული ზოგადი მიზნები, რომლებიც მოქმედებენ სიკეთის ყველაზე ზოგადი მიზნის მეშვეობით. ნება რაციონალური სურვილია: ჩვენ არ შეგვიძლია მივისწრაფოდეთ იმისკენ, რაც, ამაჯდროულად, სიკეთედ არ გვაჩვენება. თავისუფლება ამ სურათში მაშინ შემოდის, როცა ამ მიზნის ასასრულებლად განვიხილავთ სხვადასხვა საშუალებებს და ჩვენს თავს მივმართავთ ქმედებისაკენ რომელიმე მათგანის არჩევის შემდეგ“ (აქ და შემდეგაც, სადაც მთარგმნელი არ იქნება მითითებული, ორიგინალი თუ მეორადი ლიტერატურის ქართული თარგმანი შესრულებულია სტატიის ავტორის მიერ).

მასში ბუნებრივად არსებული მიზნის მიღწევაში. ამ ლათინურ-ენოვან ტრადიციაში მე-13 საუკუნის ბოლო ხანებამდე „თავისუფალი ნება“ ტერმინის დონეზეც კი არ ყოფილა დამკვიდრებული და მის მაგივრად ხშირად გამოიყენებდნენ ცნებას „liberum arbitrium“, „თავისუფალი განსჯა“.²

სიტუაცია რადიკალურად შეიცვალა 1270-იან წლებში, როცა პარიზის ეპისკოპოსმა, ეტიენ ტემპიერმა დაგმო 219 თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თეზისი. თეზისები უმეტესად მიმართული იყო იმ მოაზროვნეების შეხედულებების წინააღმდეგ, რომლებიც არისტოტელურ ტრადიციაში რჩებოდნენ. ამ დაგმობილ თეზის-თაგან ერთ-ერთი იყო ხედვა, რომლის მიხედვითაც, ნებას არა შემთხვევითად, საკუთარივე არჩევანით, არამედ აუცილებლობით ნებავს ის, რაც ნებავს და თავისუფალი განსჯაც თავად კი არ წყვეტს, არამედ მისი ობიექტი, როგორც თავისთავად მეტ-ნაკლებად კარგი, სასურველი, მას, როგორც პასიურ ძალას, ადძრავს თავისკენ. ამ თეზისის დაგმობას მოჰყვა იმ მოაზროვნეთა გაძლიერება, რომლებიც საპირისპირო პოზიციას იცავდნენ (ჰაინრიხ გენტელი, პიერ ოლივი, უილიამ ოკამი და ა.შ.). ვოლუნტარიზმის მომხრეები მიიჩნევენ, რომ რაციონალური გადაწყვეტილების მიღებისას ნებაა გონებაზე წინარე. ამ შეხედულების დამცველთა შორის ერთ-ერთია იოანე ღუნს სკოტი, XIII-XIV საუკუნეების ფილოსოფოსი და თეოლოგი, რომელსაც ნების ცნებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულების გამო ჰანა არენდტი ნების ფილოსოფოსადაც მოიხსენებდა.³ ის, სხვა ვოლუნტარისტებთან ერთად, თვლიდა, რომ თუ ნებას გონება მისცემს დირექტივებს,

² Hoffman 2010, 415. მდრ.: „1270-იან წლებამდე იშვიათი იყო „თავისუფალი ნების“ (voluntas libera) ექსპლიციტურად ხსენება ადამიანის თავისუფლების შუა საუკუნეობრივ დისკუსიებში. არამედ უფრო ფართოდ გამოყენებადი ტერმინი იყო liberum arbitrium (თავისუფალი გადაწყვეტილება, სიტყვა-სიტყვით, თავისუფალი განსჯა).“

³ Vos 2006, 399. მდრ.: „ჰანა არენდტი იკვლევდა ნების ფილოსოფიას დასავლური აზროვნების ისტორიაში და შეძლო ეპოქა მხოლოდ ორი ნების ფილოსოფოსი – ავგუსტინე და ღუნს სკოტი.“

გამოვა, რომ ჩვენ დეტერმინისტულ სამყაროში ვცხოვრობთ. რაც სიმართლეს არ შეესაბამება. რამდენად გონივრული და დამაჯერებელი არგუმენტიც არ უნდა მოიყვანოს გონებამ, ნება მისგან მაინც თავისუფალია და შეუძლია არ დაეთანხმოს.⁴

ამ სტატილაში განხილული იქნება ნება, გონება და მათი მიმართება რაციონალობისადმი, ღუნს სკოტის ნააზრევში. ამ საკითხის ფონზე, რომელიც არაერთ მკვლევარს შეუსწავლია⁵ ტექსტში მიმოხილული იქნება სოციალური სამართლიანობის საკითხი. თავად ღუნს სკოტს ბევრი არაფერი აქვს დაწერილი არა მარტო აღნიშნული თემის, არამედ პოლიტიკური თუ ეკონომიკური ფილოსოფიის შესახებ. თუმცა მისი შეხედულებები რაციონალობასთან დაკავშირებით, რეზონანსულია სოციალური სამართლიანობის არა მარტო მისი დროის, არამედ დღეისათვის არსებულ თეორიებთან მიმართებით. როგორც ნაჩვენები იქნება, მისი ნებითი რაციონალობის თეორია შეიცავს საგულისხმო მტკიცებას, რომ რაციონალური უნარი (ნება) იმით განსხვავდება სხვა ტიპის უნარებისაგან, რომ ის მიემართება საგნებს არა ბუნებრივად, არამედ თავისუფლად. მაგალითად, ადვილი მისახვედრია გამართული გონებრივი აქტი რა შედეგს მიიღებს, თუ თავის ობიექტად გაიხდის სამკუთხედს და დაიწყებს მისი კუთხეების ჯამის გამოთვლას, იმის ზუსტად თქმა, თუ რა მიმართება ექნება თავისი ობიექტისადმი ნებას, შეუძლებელია. ის ბუნებრივად არ მოქმედებს, არაა წინასწარ განსაზღვრებადი. რაციონალური ინდივიდის რაციონალობაც გამოიხატება არა წინასწარ განსაზღვრული ბუნებრივი მოცემულობების ათვისებაში, არამედ ავტონომიური ქმნადობის უნარში.

⁴ Williams 2019, 246. შდრ.: „მისი [ღუნს სკოტის] მტკიცებით, ნება რომ ყოფილიყო მხოლოდ გონისმიერი მისწრაფება, მაშინ ის დაფუძნებული იქნებოდა გონების დეტერმინისტულ პროცესებზე და, მამასადამე, თავის მხრივ, თავადაც დეტერმინისტულად იმოქმედებდა, არ დატოვებდა თავისუფლებისათვის ადგილს.“

⁵ მაგ. იხ.: Wolter B. 1997; Adams M. 1995; Lee 1998; Vos 2006; Hoffmann 2013; Pickavé 2021; Schumacher 2024.

ამ მტკიცების ფონზე, სტატიაში გაკრიტიკებული იქნება პოზიცია, რომელიც საზოგადოებრივი სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილების საფუძვლად მიიჩნევს ამა თუ იმ ბუნებრივ მახასიათებელსა თუ კრიტერიუმს (მაგ. ინდივიდების წარმომავლობას, სქესს, გონებრივ თუ ფიზიკურ უნარებს და ა.შ.) და ამართლებს უთანასწორობას სწორედ ბუნებრივის სახელით. მსგავსი პოზიცია კარგავს ლეგიტიმურობას იმ შემთხვევაში, თუ დუნს სკოტის მსგავსად, მივიჩნევთ, რომ რაციონალობა თავისუფალი ნების ქონის უნარია, რომელიც ნების მქონე ყველა ინდივიდს ათანასწორებს. ამ უნარის განხორციელება კი, უპირველეს ყოვლისა, საჭიროებს ისეთი სოციალური სტრუქტურის შექმნას, რომელიც ბუნებრივზე აპელირებით არ მიაკერებს იარღიყებს და არ გაამწესებს საზოგადოებრივი იერარქიის რომელიმე საფხურზე ინდივიდს. რაციონალობა უნარია, რომელიც გულისხმობს არა მხოლოდ უკვე არსებული ბუნებრივი მოცემულობის ათვისებას, არამედ ამ მოცემულობის მიღმა სრულიად დამოუკიდებელ თვით-განსაზღვრებასაც, არა პასიურ მიღებას, არამედ აქტიურ ჩართულობას. ამიტომ იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ბუნებრივი კრიტერიუმი ჭეშმარიტია, ამ კრიტერიუმის მიხედვით რაციონალური ინდივიდების დახარისხება და საზოგადოებრივ იერარქიაში განთავსება, გულისხმობს მათ გაობიექტებას და განძარცვას მათივე უნარისაგან, იყვნენ არა პასიური მიმღებები, არამედ რაციუნალური უნარის აქტიური განმახორციელებლები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ეს სტატია არ ეფუძნება არანაირ ემპირიულ მონაცემებს და არ ისახავს მიზნად ემპირიულ ანალიზს; მას უბრალოდ კამათში შეჰყავს დუნს სკოტის ფილოსოფია და თანამედროვე სოციოლოგიური თეორიები. შესაბამისად, აქ აღწერილ სოციალური სამართლიანობის გაგებას არ აქვს რეალური სოციალური სიტუაციის აღწერის პრეტენზია. სტატიის მიზანია არა არსებული სოციალური სიტუაციის ინტერპრეტაცია, არამედ სოციალური სამართლიანობის დუნს სკოტისეული გაგების,

როგორც მრავალ ინტერპრეტაციათაგან ერთ-ერთის, რეკონსტრუქცია.

1. არისტოტელეს ტელეოლოგია: ნება, გონება და მიზანი

დუნს სკოტის რაციონალობის თეორია აგებულია არისტოტელეს ხედვებთან დიალოგში. შუა საუკუნეების დასავლურ საქრისტიანოში იმდენად დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა ბერძენი მოაზროვნე, რომ მისი სახელის დაკონკრეტებაც კი არ იყო საჭირო: თუ რომელიმე ტექსტში ახსენებდნენ სიტყვა „ფილოსოფოსს“, უკვე ყველასათვის ცნობილი იყო, ვინ იგულისხმებოდა ამ მეტსახელის უკან. თეოლოგთა კამათებში მის მიერ გამოთქმული აზრი უკვე არგუმენტად ითვლებოდა. მაშინაც კი, როცა დუნს სკოტი არისტოტელეს პოზიციის აბსოლუტურად საწინააღმდეგო შეხედულებას აფიქსირებს, შემდეგ ცდილობს როგორმე მოარიგოს ეს განსხვავებული აზრები ამ ავტორიტეტულ ფიგურასთან. ის ასე იქცევა ნების თავისუფლების განხილვისასაც.⁶

თავად არისტოტელე ნების, სურვილის ცნებას იყენებს არარაციონალური და რაციონალური, ანუ განსჯითი უნარების ერთმანეთისაგან გამიჯვნისას. ეს უკანასკნელი ახასიათებს რაციონალურ არსებებს, როგორიცაა ადამიანი (შუა საუკუნეების ტრადიციაში ასევე, ღმერთი, ანგელოზები), ხოლო პირველი ყველა სხვა არსებულის მახასიათებელია. წვიმის უნარი, რომ დაასველოს საგნები არარაციონალურია. არარაციონალური უნარი იწვევს მხოლოდ ერთი ტიპის შედეგს: წვიმა მუდამ ასველებს და არ შეუძლია სიმშრალის გამოწვევა. ამის საპირისპიროდ, რაციონალურ უნარს შეუძლია ურთიერთსაპირისპირო შედეგის საფუძველიც გახდეს. მაგ. სამედიცინო ცოდნის მიღების უნარის შედეგად შესაძლებელია როგორც ადამიანის გამოჯანმრთელება, ასევე

⁶ ნების თავისუფლების შესახებ დუნს სკოტის მიერ საკუთარი პოზიციების არისტოტელეს შეხედულებებთან მორიგების მცდელობა იხ. Ioannes Duns Scotus, “Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis” 9, q. 15, nn. 35-41.

მისი მოწამვლა (Arist. *Metaph.* 1046b).⁷ ამგვარად, ადამიანი, თავისი რაციონალური უნარების წყალობით, ღგას არჩევანის წინაშე: მას შეუძლია ურთიერთსაპირისპირო შედეგებისაკენ მიმართოს თავისი უნარები, მას შეუძლია სხვადასხვაგვარად განამდვილოს თავისი შესაძლებლობა.

არარაციონალური უნარების სქემა გაცილებით მარტივია, რადგან უნარი პირდაპირ მიუთითებს, თუ რა შედეგი დადგება. რაციონალური უნარის შემთხვევაში კი, საჭიროა რაღაც სხვა, რის მიხედვითაც ორი საპირისპირო შესაძლო შედეგიდან ერთ-ერთი გახდება რეალური შედეგი, ხოლო მეორე – არ განხორციელდება. აქ შემოაქვს არისტოტელეს სურვილის, ნების ცნება (Arist. *Metaph.* 1048a).⁸ სწორედ ადამიანის ნება წყვეტს, როგორ უნდა იქნას გამოყენებული ესა თუ ის უნარი ამა თუ იმ სიტუაციაში; მაგ. რაში უნდა გამოიყენოს ადამიანმა სამედიცინო შესაძლებლობები: ავადმყოფის მოსარჩენად თუ ჯანმრთელის მოსაწამლად.

მაგრამ როგორ წყვეტს პიროვნება, რა ნებას მას? როგორ წყვეტს მაგ. სამედიცინო უნარების მქონე პირი, კონკრეტულ სიტუაციაში საკუთარ შესაძლებლობას მიმართავს კონკრეტული ადამიანის გამოსაჯანმრთელებლად თუ მოსაწამლად? რამდენად თავისუფალია ნება, როცა ის აკეთებს არჩევანს, განსაზღვრავს იმ სინამდვილეს, რომელიც უნდა განამდვილდეს?

⁷ აქ და შემდგომაც, ის ძველი ბერძნული თუ ლათინური ნაშრომები, რომლებიც ქართულად არ არის თარგმნილი, ორიგინალ ენაზე იქნება დამოწმებული. ის ტექსტები, რომელთა თარგმანიც მოიპოვება – ქართულად. ამ შემთხვევაში, მღრ.: „διήλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου: διὸ πᾶσαι αἱ τέχναι καὶ αἱ ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι δυνάμεις εἰσὶν: ἀρχαὶ γὰρ μεταβλητικαὶ εἰσιν ἐν ἄλλῃ ἢ ἢ ἄλλο. καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον· ἢ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας.“

⁸ მღრ.: „ἐπεὶ δὲ τὸ δυνάτων τί δυνάτων καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ, καὶ τὰ μὲν κατὰ λόγον δύναιται κινεῖν καὶ αἱ δυνάμεις αὐτῶν μετὰ λόγου, τὰ δὲ ἄλογα καὶ αἱ δυνάμεις ἄλογοι, κάκεινας μὲν ἀνάγκη ἐν ἐμπύχῳ εἶναι ταύτας δὲ ἐν ἀμφοῖν, τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη: αὐταὶ μὲν γὰρ πᾶσαι μία ἐνός ποιητικῆ, ἐκείναι δὲ τῶν ἐναντίων, ὡστε ἅμα ποιήσει τὰ ἐναντία: τοῦτο δὲ ἀδύνατον. ἀνάγκη ἄρα ἕτερον τι εἶναι τὸ κύριον: λέγω δὲ τοῦτο ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν.“

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა შესაძლოა არისტოტელეს ტელეოლოგიის თეორიის მეშვეობით. ტერმინი „ტელეოლოგია“ შეიძლება ითარგმნოს, როგორც „სწავლება მიზნის შესახებ“ (τέλος – მიზანი, λόγος – სიტყვა, სწავლება, მოძღვრება). როგორც უკვე ითქვა, ფილოსოფოსი მიიჩნევს, რომ ყველაფერს აქვს თავისი საბოლოო მიზანი და ასეთი საბოლოო მიზანია ადამიანისათვის ბედნიერება. ამგვარად, ერთი მხრივ, ადამიანი თავისუფალია, აირჩიოს, რაში დაინახავს ბედნიერებას (Arist. *Eth. Nic.* 1095a;⁹ მაგ. რა მოუტანს ბედნიერებას: სამედიცინო უნარების გამოყენება ვინმეს მოსაწამლად, თუ გამოსაჯანმრთელებლად). მაგრამ, მეორე მხრივ, ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ბედნიერების მიღწევა ნებისმიერი გზით შეიძლებოდა. ადამიანები განსხვავებულ საგნებში ხელავენ ბედნიერებას, მაგრამ ის, რეალურად, ყველგან როდია. არსებობს გარკვეული პირობები, რომლებიც მისი აუცილებელი საფუძველია. არისტოტელე იტყვის, „ისინი კი, რომლებიც მოკლებულნი არიან კეთილშობილებას ან კარგ შვილებს, ან სილამაზეს, ბედნიერნი ვერ იქნებიან. არ იქნება მთლად ბედნიერი არც ის, ვისაც ან ცუდი წარმოშობა, ან ცუდი შესახედაობა აქვს, ან მარტოხელაა ან უშვილო“ (Arist. *Eth. Nic.* 1099b).¹⁰

არისტოტელეს მიბაძვით, მთავარი მიზნისა თუ მისწრაფების, იმავე ბედნიერების განხორციელებისათვის მეტ-ნაკლებად შესაფერისი ნებელობების იერარქიას ქმნის თომა აქვინელი. ისიც იმის მტკიცებით იწყებს, რომ მართალია, ყველა ადამიანს ნებავს ბედნიერება, თუმცა მათ სხვადასხვაგვარად ესმით მათი მიღწევის გზები. ვილაცისათვის ბედნიერება და სიკეთეა სიმდიდრე,

⁹ შდრ. ქართული თარგმანი: არისტოტელე, „ნიკომაქეს ეთიკა“ (1095a), მათარგმნ. თამარ კუკავა, რედ. რ. გორდეზიანი (თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა 2003), გვ. 27: „როგორც მასა, ისე განათლებული ადამიანები ამბობენ, რომ ის [უმაღლესი სიკეთე] არის ბედნიერება. ისინი ბედნიერებასთან აიგივებენ კარგ ცხოვრებასა და კარგ მოქმედებას. მაგრამ, თუ რა არის ბედნიერების ცნება, ამაზე დაკვირვება და ის ერთნაირად არ ესმით.“

¹⁰ ქართულ თარგმანში იხ. გვ. 37.

ძალაუფლება თუ პოპულარობა (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 1-4); ვილაციასთვის უდიდესი ბედნიერებაა მიმზიდველი გარეგნობის ფლობა თუ ფიზიკური სიამოვნებები (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 5-6); ზოგიერთი კი ბედნიერებას ხელავს ცოდნის მოპოვებას, სათნოებებსა და მეგობრობაში (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 2, a. 7). თუმცა უდიდესი სიკეთე და ნამდვილი ბედნიერება, რომელსაც ექვემდებარება ყველა სხვა ბედნიერების გაგება, ღვთაებრივი არსის ჭვრეტაა (Aquinas, *ST*, Ia IIae q. 3, a. 8). აქვინელის მიერ შემოთავაზებული დაყოფა მარტივად იძლევა მსგავსი ინტერპრეტაციის საშუალებას: რაც უფრო ახლოსაა უმაღლეს და ნამდვილ ბედნიერებასთან ბედნიერების სხვა ადამიანური გაგებები, მით უფრო დაწინაურებულია ის ბედნიერების, სიკეთის იერარქიაში.¹¹

რას გვეუბნება ტელეოლოგიური იერარქია ნება-გონების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ? უკვე წინასწარაა განსაზღვრული, რომელი ქმნილება რა მიზნისაკენ ისწრაფვის. ადამიანის უპირატესობად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომ სხვა არსებულებისაგან განსხვავებით, მას აქვს გონება და შეუძლია მიხვდეს, როგორ უნდა მიაღწიოს იმას, რასაც ესწრაფვის. გონება მას კარნახობს, რა უნდა ინებოს, რაში ღვეს ბედნიერება.

მიუხედავად იმისა, რომ ღუნს სკოტი ტელეოლოგიას არ უარყოფს, ამ თეორიის მისეული მოდიფიკაცია საშუალებას იძლევა ნება გამოთავისუფლდეს იმ მიზეზშედეგობრივი წრისა და ნებელობათა დახარისხება-იერარქიზაციისაგან, რომელიც ასე პოპულარული იყო ინტელექტუალიზმის მომხრეებში.

¹¹ White 2004, 139. შდრ.: “[თომა აქვინელთან] “ზოგადი სიკეთის’ ასეთი გაგება იძლევა შესაძლებლობას, განისაზღვროს ძირითადი ადამიანური სიკეთეების იერარქია, რომელშიც თავიდან აცილებული იქნება უფრო დაბალი საფეხურის სიკეთე მაღლის სასარგებლოდ.”

2. ტელეოლოგიის კრიტიკა ღუნს სკოტან

ერთი მხრივ, თუ ყველა არსებულს საკუთარი, ერთადერთი საბოლოო მიზანი გააჩნია, რომლის შესახებაც ნება ცოდნას გონების მეშვეობით იღებს, მართლაც ძნელი იქნება ნების პირველობისა და მისი თავისუფლების (ამ სიტყვის ვოლუნტარისტული გაგებით) მტკიცება. მეორე მხრივ, ტელეოლოგია საკმაოდ მნიშვნელოვანი ინსტრუმენტი იყო თეოლოგთა არსენალში სამყაროსეული წესრიგის მოაზრებისას. ღუნს სკოტი მასზე მსჯელობისას თითქოს ამ ორივე ფაქტს ითვალისწინებს. ის არ უარყოფს ტელეოლოგიას, მაგრამ ამ თეორიის შესასუსტებლად იშველიებს ანსელმ კენტერბერიელის მოსაზრებას,¹² რომელიც ერთის ნაცვლად გამოყოფს ორ საბოლოო მიზანს: *affectio commodi*-ს, ანუ სარგებლიანობის მისწრაფებას და *affectio iustitiae*-ს, ანუ სამართლიანობის მისწრაფებას.¹³ მართალია, ეს შეხედულება სრულიად არ უარყოფს საბოლოო მიზანთა არსებობას, მაგრამ ის ფაქტი, რომ არსებობს არა ერთი, არამედ ორი საბოლოო მიზანი, უკვე აჩენს საშუალებას, რომ ნებამ გააკეთოს არჩევანი: ადარ იყოს დამოკიდებული იმაზე, თუ რამდენად სწორად აწვდის გონება მას საბოლოო მიზნის მისაღწევ საშუალებებზე ცოდნას და საკუთარ არჩევანში გამოავლინოს ის, რაც მიზეზშედეგობრიობის ჯაჭვს მიღმაა, რისი გათვლაც გონების შესაძლებლობებს აღემატება.

ღუნს სკოტი უფრო შორსაც მიდის, აცხადებს რა, რომ ნება არ არის ვალდებული, ამ ორიდან აუცილებლად ამოირჩიოს ერთი მიზანი. ზოგადად, არ არსებობს პრინციპი, რომლის საფუძველზეც შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ნებას აუცილებლად უნდა მოსწონდეს მისთვის ბუნების მიერ დაწესებული მიზანი. არც ისეთი

¹² Williams 2003, 351. შდრ.: „სკოტმა ანსელმისაგან ისესხა ორი მისწრაფების იდეა, თუმცა ის მათ სრულიად განსხვავებულად იყენებს.“

¹³ Williams 2003, 345. შდრ.: „სკოტი გამოყოფს ორ ფუნდამენტურ მისწრაფებას ნებაში: *affectio commodi*-სა და *affectio iustitiae*-ს.“

შესაძლო ძალა ან ჩვევა არსებობს ნებაში, რომელიც მიზნის აუცილებლად სიყვარულის პრინციპი იქნებოდა. მაშასადამე, არ არსებობს არც აუცილებელი პრინციპი, რომელიც მისგან მოითხოვს ინებოს მისი მიზნის ბუნებიდან წარმოშობილი პრაქტიკული პრინციპის შესაბამისად (*Scotus, Ord. 2, d. 39, q. 6*).

ამგვარად, ტელეოლოგიური სისტემის ტრადიციული გაგების კრიტიკაში დუნს სკოტმა თავისი წვლილი შეიტანა, მაგრამ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ამ საქმეში არც განსაკუთრებულად ორიგინალური ყოფილა და არც ყველაზე რადიკალური პოზიცია დაუფიქსირებია, რამდენადაც, როგორც ითქვა, მან ეს თეორია ანსელმ კენტერბერიელისაგან გადმოიღო. ის, ამ თვალსაზრისით, შუამავალი რგოლის როლს უფრო ასრულებდა.

სამაგიეროდ ამ მინიმალურმა კრიტიკამ დატოვა ერთგვარი დია სივრცე, რათა გონებისაგან ნების თავისუფლების მტკიცება დაეწყო ნება/გონებისა და შესაძლებლობის ცნებების ახლებური გადააზრებით.

3. რაციონალური და არარაციონალური შესაძლებლობის დუნს სკოტისეული განსაზღვრება

შესაძლებლობისა და ნების ურთიერთდამოკიდებულების განხილვისას დუნს სკოტი, უპირველეს ყოვლისა, არისტოტელეს მსგავსად, გამოყოფს რაციონალურ და არარაციონალურ შესაძლებლობებს.

როგორც უკვე ითქვა, არისტოტელე არარაციონალურს უწოდებდა ისეთ შესაძლებლობას, რომელსაც მხოლოდ ერთი შედეგის გამოწვევა შეუძლია, ხოლო რაციონალურმა შესაძლებლობამ ურთიერთსაპირისპირო შედეგები შეიძლება გამოიწვიოს.

არისტოტელე უშუალოდ არსად წერს, რომ მისთვის რაციონალური შესაძლებლობა იგივე გონებაა, თუმცა დუნს სკოტი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ამ ორ ცნებას შორის, ბერძენი ფილოსო-

ფოსის ნააზრევადან გამომდინარე, შეიძლება ტოლობა დავსვათ (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 16).¹⁴

ამგვარად, არარაციონალურია ისეთი შესაძლებლობა, რომელიც მხოლოდ ერთ შედეგს იწვევს, ხოლო რაციონალური შესაძლებლობა იგივე გონებაა, რომელიც განსჯის მეშვეობით ორი ურთიერთსაპირისპიროდან ერთ-ერთ შედეგზე გადის.

მაგრამ, დუნს სკოტის მტკიცებით, მსგავს გაგებას მივყავართ სერიოზულ გაუგებრობამდე. ავიღოთ მზის მაგალითი. მზე ხომ არ ითვლება რაციონალურ არსებად და არც რაციონალურ შესაძლებლობებს უნდა ფლობდეს, მაგრამ მას შეუძლია გამოიწვიოს ურთიერთსაპირისპირო შედეგები: გააღლოს ყინული და გაამყაროს წებო (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 5).¹⁵ ეს გამოჩვენებს, რომელიც არ ემორჩილება არისტოტელეს დაყოფას, რაზე მიანიშნებს: მზეც, ადამიანის მსგავსად, რაციონალური შესაძლებლობის მქონედ უნდა ჩავთვალოთ, თუ სხვაგვარად უნდა განისაზღვროს არარაციონალური და რაციონალური შესაძლებლობები? დუნს სკოტი, რა თქმა უნდა, პირველ ვერსიას გამორიცხავს – მზე არარაციონალურ შესაძლებლობებს ფლობს, მიუხედავად საპირისპირო შედეგების გამოწვევისა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 5).¹⁶ ამგვარად, საჭიროა არარაციონალური და რაციონალური შესაძლებლობების განსხვავებული განმარტებები, რომელიც მზის მაგალითის მსგავს გაუგებრობებს გაუმკლავდება.

დუნს სკოტი ასეთ ახალ განსაზღვრებებს გვთავაზობს: არარაციონალურია შესაძლებლობა, რომლის ქმედებაც გარედანაა განსაზღვრული; ამ ტიპის შესაძლებლობას (თუ მის განხორციელებას, განამდვილებას გარედან ხელს არაფერი უშლის) არ შეუძ-

¹⁴ შდრ.: “Secundo, quia solummodo intellectum uel scientiam uidetur ponere potentiam rationalem.”

¹⁵ შდრ.: “Sol potest in oppositos effectus in istis inferioribus; dissoluit enim glaciem et constringit lutum.”

¹⁶ შდრ.: “Potentia eius [solis] est irrationalis.”

ლია არ განამდვილდეს (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*).¹⁷ მართალია მზე სხვადასხვა საგანთან მიმართებით სხვადასხვა შესაძლებლობას ავლენს, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში, კონკრეტულ დროს, კონკრეტულ საგანთან მიმართებით მას არ შეუძლია არ იყოს წინასწარ განსაზღვრული საკუთარივე სინამდვილის მიერ, მას არ აქვს შესაძლებლობა, სხვაგვარად განამდვილოს საკუთარი უნარი. ასეთი, არარაციონალური შესაძლებლობა დაკავშირებულია ბუნებასთან, ბუნებრივობასთან (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*),¹⁸ რადგან სწორედ საგანთა ბუნებიდან გამომდინარე ხორციელდება მათი ქმედებები.

არარაციონალური შესაძლებლობისაგან განსხვავებით, რაციონალური არ არის გარედან განსაზღვრული, არც მისი ბუნების დადგენაა შესაძლებელი: მას შეუძლია გამოიწვიოს ურთიერთსაპირისპირო სინამდვილე, განხორციელდეს ამა თუ იმ ფორმით, ან საერთოდ არ განხორციელდეს ერთსა და იმავე დროს ერთსა და იმავე სიტუაციაში (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 15, n. 22*).¹⁹ ამის საშუალებას კი მას აძლევს მისი განუსაზღვრელობა და სრული სუვერენულობა. ის არა მარტო საკუთარ თავს, არამედ საკუთარ სინამდვილესაც, ქმედებასაც თავად განსაზღვრავს.

4. არის გონება რაციონალური უნარი?

შესაძლებლობათა ამ ახალი განსაზღვრების შემდეგ ისიც სათუო ხდება, რამდენად არის გონება ერთადერთი რაციონალური უნარი და საერთოდ, არის კი ის რაციონალური უნარი?

თუ რაციონალურ უნარს არისტოტელეს მსგავსად განვსაზღვრავთ, გონება ნამდვილად რაციონალური უნარია, მიმართუ-

¹⁷ შდრ.: “Potentia [irrationalis] ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco.”

¹⁸ შდრ.: “Prima potentia [potentia irrationalis] communiter dicitur ‘natura’.”

¹⁹ შდრ.: “Sed quod uoluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra.”

ლია რა საპირისპირო შესაძლებლობებზე. ამგვარად, მასში ნამდვილად არის რაციონალურობის ელემენტი.

მაგრამ, მეორე მხრივ, თუ ახალ, ღუნს სკოტისეულ, განსაზღვრებას ღავეყრდნობით, აღმოჩნდება, რომ მასში არარაციონალურობაც ღევს. ღუნს სკოტის მიხედვით, თუ რაციონალურობა საკუთარი თავის ყველაფრისაგან ღამოუკიდებლად განსაზღვრას გულისხმობს, მაშინ უნდა აღინიშნოს, რომ გონება ასეთი უნარი არ არის: ის არ არის თვითგანსაზღვრადი, ამ თვალსაზრისით, არ არის თავისუფალი (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 41).²⁰ როგორც, მაგალითად, სმენა ვერ ირჩევს, მოისმინოს, თუ – არა, ასევეა გონებაც: მას არ შეუძლია ამოირჩიოს, ეცოდინება თუ არა, გაიგებს, თუ არა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 36).²¹ გონება მიზეზშედეგობრივი ჯაჭვის ნაწილია (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 22),²² გარედან განსაზღვრული. მაინც რა განსაზღვრავს გონებას და რა ხდის მას მიზეზშედეგობრიობით ღეტერმინირებულად? ღუნს სკოტის აზრით, გონება ცოდნის, გაგების ობიექტს ემორჩილება და მის მიერ განისაზღვრება. „მას არ შეუძლია იმოქმედოს იმისგან განსხვავებული გზით, როგორი გზაც აქვს მოხაზული საკუთარი ობიექტისავე მეშვეობით.“²³ გონება ობიექტის შეცნობას, მის გაგებას სწორედ იმ მახასიათებლების აღმოჩენით ახერხებს, რომელიც უკვე აქვს ობიექტს. ის, მაგ. ვერ შეიცნობს, ვერ გაიგებს კონკრეტულ ვაშლს, თუ არ ამოიკითხა ის მახასიათებლები, რომლებიც გააჩნია ამ ვაშლს მისივე ბუნებიდან გამომდინარე. ვაშ-

²⁰ შღრ. “Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc uoluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed modo libero potens se determinare.”

²¹ შღრ. “Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere siue circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire.”

²² შღრ.: “Sed quod uoluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit et per illum determinat intellectum quantum ad illam causalitatem quam habet respectu fiendi extra.”

²³ Duns Scotus 1997, 178.

ლი „თავად კარნახობს“ გონებას, რომელ სახეობებს უნდა მიეკუთვნებოდეს: რომ ის არის სუბსტანცია, არის არაცნობიერი და ა.შ. გონება, ასევე, არ ირჩევს სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 180 გრადუსია თუ 190. ის თავად კი არ განსაზღვრავს თავისივე გაცხადებულ ჭეშმარიტებას, არამედ მთლიანად დამოკიდებულია იმ ობიექტზე, რომლის ჭეშმარიტებაცაა გასაცხადებელი.

ამგვარად, გარდა იმისა, რომ გონება, გარკვეული თვალსაზრისით, წილნაყარია რაციონალურ შესაძლებლობასთან, ის არარაციონალური, ბუნებრივი შესაძლებლობაა, რადგან გონების მიერ წარმოშობილი გაგების აქტი (გავიგე, შევიცანი, რომ ვაშლი არის სუბსტანცია ანდაც სამკუთხედის კუთხეების ჯამი 180 გრადუსია) გაგების ობიექტის (თავად ვაშლი თუ სამკუთხედი) მიერვე განსაზღვრული, ის მოქმედებს ბუნებრივად და არა – თავისუფლად.

თუ არა გონება, მაშინ რა შეიძლება ჩაითვალოს სრულ რაციონალურ შესაძლებლობად?

5. ნება, როგორც რაციონალური უნარი

იმისათვის რათა დადგინდეს, რა არის რაციონალური შესაძლებლობა, საჭიროა ისეთი რამის ძიება, რომლის მიმართებაც არსებულებისადმი არაა წინასწარ, ბუნებრივად განსაზღვრული, რომლის მიმართებებიც არ ემორჩილება კანონებსა და მიზეზმდეგობრიობას. ასეთი კი, დუნს სკოტის აზრით, არის ნება. „ნება თავისუფლად მოქმედია და არა – ბუნებრივი მიზეზი.“²⁴

გონებისა და ნების მიმართების თუ უშუალოდ ნების სტრუქტურის ანალიზამდე, უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ ლათინი ფილოსოფოსი ცნება „ნებას“ დღევანდელისაგან ოდნავ განსხვავებული მნიშვნელობით იყენებს. დღეს, უმეტესად, ნებელობისა თუ სურვილის ობიექტად რამე არსებულთან ერთად მოვიაზრებთ გარკვეული ტიპის ქმედებასაც. მაგ. შეიძლება ვი-

²⁴ Duns Scotus 1997, 178.

საუბროთ ვარდის დახატვის თუ ტორტის მირთმევის სურვილზე. ამისაგან განსხვავებით, როცა ღუნს სკოტი საუბრობს ნებაზე, უმეტესად, ის გულისხმობს არა რამე არსებულის მიმართ კონკრეტული მოქმედების შესრულების ნებელობას (ხატვა, ჭამა და ა.შ.), არამედ არსებულისადმი უშუალო დამოკიდებულებას. ის გამოყოფს ორი ტიპის ნებას: პოზიტიურსა და ნეგატიურს. პოზიტიური ნება იგივე სიყვარულია, რამე არსებულის არსებობის ნება, ხოლო ნეგატიური ნება არის რამე არსებულის სიძულვილი, ანუ მისი არარსებობის ნება. ორივე, ნეგატიური და პოზიტიური ნება, შეიძლება იყოს სუსტი (რომლებსაც ქართულ ცნებებზე, „სიყვარულისა“ და „სიძულვილზე“ მეტად შეეფერებათ „მოწონება“ და „არმოწონება“, „გულგრილობა“), ანდაც ძლიერი. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში, ნებას აქტიურად ნებავს საყვარელი არსებულის არსებობის გახანგრძლივება თუ საძულველის მოსპობა (Scotus, *Ord.* 1, d. 47, q.1, n. 3-4).²⁵

ღუნს სკოტის აზრით, გონება, როგორც თავად არარაციონალური უნარი, მხოლოდ იმდენად უკავშირდება რაციონალობას, რამდენადაც თავისუფალი ნების, ანუ ნამდვილი რაციონალური უნარის წინაპირობაა (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 38).²⁶ გონების არსებობა საფუძველია ნების განსახორციელებლად, ანუ არსებულთა სუსტი ან ძლიერი სიყვარულისათვის მათივე არსის მიხედვით. ის ცხადყოფს არსებულთა არსებობასა და რაობას, რომლითაც შეუძლია ნებას იხელმძღვანელოს ამ არსებულთა მი-

²⁵ შტრ.: “In nobis potest distingui duplex actus voluntatis, velle scilicet pet nolle, et uterque est positive actus; et si sint circa obiectum idem, sunt contrarii actus, – qui et exprimuntur aliis vocabulis, quae sunt 'amare' et 'odire'. Et utrumque in nobis potest distingui, ut velle distinguatur in velle efficax et remissum: ut dicatur 'velle efficax' quo voluntati non tantum complacet esse voliti, sed si potest statim ponere volitum in esse, statim ponit; ita etiam 'nolito efficax' dicitur qua non tantum nolens impedit aliquid, sed si possit, omnino illud destruit. 'Voluntas remissa' est qua ita placet volitum, quod tamen voluntas non ponit illud in esse, licet possit ponere illud in esse; 'nolito remissa' est qua ita displicet nolitum quod non prohibeat illud esse, licet possit.”

²⁶ შტრ.: “Immo praecise sumptus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexistit ad actum potentiae rationalis.”

მართ ამა თუ იმ ტიპის მიმართების დამყარებისას. გონება ასევე უმჯლავნებს ნებას, რამდენად კარგი, ანუ სასურველია არსებობი.²⁷ ღუნს სკოტის მიერ გამოყენებული მაგალითისვე მიხედვით, გონება უპირველესად, შეიმეცნებს, რომ ჯანმრთელობა კარგია, ხოლო შემდგომ, ამ შემეცნების საფუძველზე, მიმართულებას აძლევს ნებას, რომ ნებავდეს ჯანმრთელობა (*Scotus, Ord. 1, prologus, p. 5, q. 2, n. 240*).²⁸ თუმცა ნების თავისუფლება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ მას შეუძლია კარგი, ანუ სასურველი არსებული არ ინებოს და პირიქით, ნაკლებად კარგი გაიხადოს ობიექტად (*Scotus, Ord. 1, d. 1, q.1, n. 22*).²⁹

ამგვარად ესმის ღუნს სკოტს ნების პრიმარულობა. მისი და სხვა ვოლუნტარისტების მტკიცება საკმაოდ თამამია და მათი შეხედულების გაძლიერებას შემდგომ ბევრი ცვლილება მოჰყვა არა მარტო ეთიკაში, არამედ ფილოსოფიის სხვა დარგებშიც. ძველმა ბერძნებმა მთელი სამყარო ერთ დიდ წესრიგად, სტრუქტურად წარმოიდგინეს. მაგრამ როგორ შეიძლება სამყაროსეულ სტრუქტურაზე, მის ბუნებაზე საუბარი მაშინ, თუ ადამიანს საკუთარივე თავის, მისი ნების განჭვრეტაც კი არ შეუძლია? ნების თავისუფალი ქმედება სხვას არაფერს ნიშნავს, თუ არა იმას, რომ ინდივიდმა ისიც კი არ იცის, რა მოუნდება მეორე დღეს ან სულაც რამდენიმე წუთში. თითქოს ვოლუნტარიზმმა სახიფათო ლაქები დაასვა ძველი ბერძნების მიერ ნუსების, იდეების, ფორმების წყალობით აკაშკაშებულ აზროვნებას. ამიტომ გასაკვირი არ არის ინტელექტუალიზმის მომხრეთაგან ამ თეორიის მკაცრი კრიტიკა.

²⁷ შუა საუკუნეების პოპულარული, ტრანსცენდენტალიების თეორიის თანახმად, მყოფს გონება წვდება როგორც ჭეშმარიტს, ხოლო ნება, როგორც კარგს (*bonus*). აქ სიტყვა „კარგი“ იგივე ნებელობის გამომწვევს, „სასურველს“, „სიყვარულის გამომწვევს“ ნიშნავს.

²⁸ შდრ.: „*Intellectus speculativus apprehendit sanitatem ut bonum conveniens, appetitus appetit illam, et sequitur aliquo modo consideratio intellectus practici quod sanitas est acquirenda.*”

²⁹ შდრ.: „*In potestate autem voluntatis est intensius assentire bono vel non assentire, licet imperfectius viso.*”

თუმცა ნების განუსაზღვრელობაში ხიფათს არ ხედავენ თავად ვოლუნტარისტები. ღუნს სკოტი იტყვის, რომ მართალია ნების კავშირი მის ობიექტთან შემთხვევითია (ყველაფერი აუცილებელი ხომ დაკავშირებულია გონების მიერ საგნების მისეული წვდომის წესთან), მაგრამ ეს შემთხვევითობა აუცილებლობაზე უფრო აღმატებულია (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 44),³⁰ მისი განუსაზღვრელობა (განუსაზღვრელია რომელ ობიექტს ამოირჩევს ნება) არა ნაკლთან, არამედ სრულყოფილებასთანაა წილნაყარი (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 34).³¹ სწორედ ეს შემთხვევითობა და განუსაზღვრელობა ესაფუძვლება ადამიანის, როგორც რაციონალური არსების უნარს, რომ წინასწარ დაწერილი „სცენარის“ პასიური აღმასრულებელი კი არ იყოს, არამედ აქტიურად ჩაერთოს საკუთარივე არსებობაში და არა წინასწარ გაწერილი, არამედ ცოცხალი კავშირი დაამყაროს არსებულებთან. ღუნს სკოტის აზრით, ნება მიისწრაფვის ობიექტისადმი თავისთავად, მიემართება ნამდვილად არსებული ობიექტის და არა ამ ობიექტის შესახებ გონებაში არსებულ ჭეშმარიტ (თუ მცდარ) ხატს (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 14, n. 30).³² ამ დროს გონების მიერ ობიექტის შესახებ მოწოდებული ინფორმაცია: მისი რაობა, განსაზღვრება და მიზეზშედეგობრივი კავშირები მეორეხარისხოვანია, რადგან ის, რაც ნებასა და მის ობიექტს შორის არის ამ განსაზღვრულობებს მიღმაა, უშუალო, ცოცხალი წვდომაა არსებული საგნისა. როგორც თავად ღუნს სკოტი წერს, „თუ შეუძლებელს დაუშვებთ და წარმოვიდგენთ, რომ მარტო გონება და მასზე დაქვემდებარებული შესაძლებლობები იარსებებდნენ, ნების გარეშე ყველაფე-

³⁰ შდრ.: „Haec enim nobilior est contingentia necessitate.“

³¹ შდრ.: „Indeterminatio autem quae ponitur in uoluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est actiua, sed est excellentis perfectionis et potestatiuae, non alligatae ad determinatum actum.“

³² შდრ.: „Hoc patet in uoluntate. Qui enim dicunt eam passiuam, dicunt eam moueri ab obiecto secundum quod intellectum est; sed tendere in obiectum, non secundum quod est in intellectu sed secundum illud quod est in se.“

რი დეტერმინისტულად განხორციელდებოდა, ბუნებრივი გზით და არ იქნებოდა საკმარისი შესაძლებლობა, რათა რამე საპირისპიროდ განხორციელებულიყო“ (*Scotus, Q. Metaph. 9, q. 14, n. 67*).³³

თუ შუა საუკუნეებში ძალიან პოპულარულ სინათლე-სიბნელის ანალოგიას გამოვიყენებთ, ნების თავისუფლებას, რომელიც ვერ იქნება განჭვრეტილი და რომელიც მიზნუშედეგობრივი კავშირების მიღმაა, ნების ფილოსოფოსთან თითქოს გადაყვავართ არა ქაოტურ, ბნელ განუსაზღვრელობაში, არამედ უცხადეს სინათლეში, სადაც ნაწვდომია ნამდვილად არსებული საგნები იქამდე, სანამ მათ დაჩრდილავს გონებაში არსებული მათივე ანარეკლები.

რაციონალობის ნებელობასთან გათანაბრებასა და ნების თავისუფლებაზე საუბრისას შეიძლება გაჩნდეს სრულიად სამართლიანი კითხვა: ჩვენი ემპირიული გამოცდილებიდან გამომდინარე, ეს ხელვა ხომ არც ისე სერიოზულად გამოიყურება?! ადამიანის ნებელობითი აქტები ხშირად ხომ სწორედ გარემოპირობების თუ ჩვევების მიერ არის განსაზღვრული? ამას ღუნს სკოტიც აღიარებს და ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აპრიორული თავისუფლებით ხასიათდება არა ნების კონკრეტული აქტები, არამედ უშუალოდ ნება, როგორც უნარი.

ამ მოსაზრების უკეთ წარმოსაჩენად ის ერთმანეთისაგან გამოყოფს ნების სამ სტრუქტურულ ელემენტს; ესენია: 1) უშუალოდ ნება, როგორც რაციონალური უნარი, შესაძლებლობა (მაგ. სუბიექტს შეუძლია ნებავდეს, ან არ ნებავდეს, ანუ უყვარდეს ან სძულდეს ღმერთი), 2) ნების აქტი (ამ ეტაპზე ორი საპირისპირო შესაძლო ობიექტიდან ხორციელდება ერთი: მაგ. სუბიექტს უყვარს ღმერთი) და 3) ნების ობიექტი (ღმერთი). ამ სამი ელემენტიდან ერთმანეთთან უშუალო შემხებლობაში იმყოფება თავად ნება

³³ შდრ.: “Immo si solus per impossibile esset cum uirtutibus inferioribus sine uoluntate, nihil umquam fieret nisi determinate modo naturae, et nulla esset potentia sufficiens ad faciendum alterutrum oppositorum.”

(როგორც შესაძლებლობა) და ნების აქტი. პირველს შეუძლია მეორის განსაზღვრა. სუბიექტის შესაძლებლობა უნდოდეს ან არ უნდოდეს გარკვეული ობიექტი, ამავე შესაძლებლობის მიერ დაიყვანება ერთ-ერთ ვარიანტზე: აქ ნება განხორციელებული, განამდვილებული უკვე სახეზეა (Scotus, *Lect.* 1, d. 39, qq. 1-5, n 45).³⁴ თავად შესაძლებლობა ირჩევს ნებას თუ არ ნებას.

ნების სტრუქტურის ამ სამი ელემენტის ურთიერთდამოკიდებულებას თუ შევადარებთ გონების სტრუქტურის ანალოგიური სამი ელემენტის (გონება, როგორც შესაძლებლობა / გონების აქტი / გონების ობიექტი) ურთიერთდამოკიდებულებას, სრულიად ურთიერთსაწინააღმდეგო შედეგს მივიღებთ: გონების შემთხვევაში გონების ობიექტი განსაზღვრავს გონების აქტს, გაგებას. ნების შემთხვევაში კი, როგორც ითქვა, ნების აქტს, რეალურ, არსებულ ნებას განსაზღვრავს არა მისი ობიექტი, არამედ მისივე შესაძლებლობა, ნებავდეს ან არ ნებავდეს. ნების კავშირი მისსავე ობიექტთან, უკვე მეორეული მნიშვნელობისაა და გაშუალებულია ნებისა და ნების აქტის ურთიერთდამოკიდებულებით; ჯერ განუსაზღვრელი ნება, როგორც შესაძლებლობა, განსაზღვრავს საკუთარ თავსა და ნების ობიექტს და ამის საფუძველზე და ამის მიხედვით, მეორადად, უკვე ხდება ნების ობიექტის განსაზღვრებაც (Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 21).³⁵

დუნს სკოტთან, ნების უნარისაგან განსხვავებით, ნების აქტები, გონებისა თუ ნებისმიერი სხვა აქტის მსგავსად, ბუნებრივი

³⁴ შდრ.: “Voluntas enim nostra libera est ad actus oppositos (ut ad volendum et nolendum, et amandum et odiendum), es secundo mediantibus actibus oppositis est libera ad obiecta opposita ut libere tendat in ea.” იხ. ასევე: Ioannes Duns Scotus, “Ordinatio I”, d. 1, pars. 2, q. 2, n. 149. შდრ.: “In potestate voluntatis est non tantum sic et sic velle, sed etiam velle et non velle, quia libertas eius est ad agendum vel non agendum.” ასევე: Scotus, *Q. Metaph.* 9, q. 15, n. 39. შდრ.: „voluntas, quae indeterminata est ad actum proprium, illum elicit.“

³⁵ შდრ.: “De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae actuae est secundum diuersum modum eliciendi operationem: quod enim circa hoc uel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic uel sic.”

მოვლენები არიან და შესაბამისად, მიზეზშედეგობრივ ჯაჭვში შეიძლება იყვნენ ჩაბმული (*Scotus, Ord. 1, d. 13, q. 1, n. 45*).³⁶ მათ არ ხელეწიფებათ საკუთარი თავის განსაზღვრა. ისინი, ერთი მხრივ, შესაძლოა დამოკიდებულნი იყვნენ ჩვევებზე, გარემოსა თუ საკუთარივე ობიექტებზე, მაგრამ, მეორე მხრივ, ზოგჯერ მათ შეუძლიათ ამოვარდნენ ამ განსაზღვრულობიდან და ნების უნარის თავისუფლება გაიზიარონ (*Scotus, Ord. 1, d. 13, q. 1, n. 48*).³⁷ სხვა სიტყვებით, კონკრეტული ნების აქტები, ნების უნარისაგან განსხვავებით, არა აპრიორულად და მუდმივად, არამედ შემთხვევითად, ზოგჯერ ეზიარებიან თავისუფლებას. ამიტომაც არის შესაძლებელი, ერთი მხრივ, ნების აქტების წინასწარ განსაზღვრა, ადამიანების ნებელობის შესწავლა და მისი მანიპულირებაც კი, მაგრამ, მეორე მხრივ, განსხვავებით ზუსტი მეცნიერებებისაგან, ის სფეროები, რომლებიც ნების შესწავლასაც მოიაზრებენ, ვერასოდეს იქნება უქველი და ვერც ნების აქტები იქნება სრულად გამოთვლადი.

ამგვარად, კონკრეტული ინდივიდის ნების აქტები მუდამ რაღაცაზეა დამოკიდებული. როცა ის დაჰყვება ჩვევებს, თუ გონების კარნახს, ის ვერ ამჟღავნებს თავისუფლებას, მაგრამ ისინი ასევე შეიძლება იყვნენ ნების თავისუფალი უნარის გამოვლინებანი. ეს პროცესი, რა თქმა უნდა, ადამიანებზე არ არის დამოკიდებული. თავისუფალია არა ადამიანი, არამედ მისი უნარი ნებავდეს. არა თავად ადამიანი, არამედ ნების უნარია უმაღლესი ნაწილი, ღმერთის ხატი, *imago Dei* მასში. ეს უნარი კი, ზოგჯერ ვლინდება კონკრეტულ ნებელობის აქტებში და ზოგჯერ – არა.

³⁶ შტრ.: “Actio volendi in nobis non est formaliter libera, sed ipsa voluntas, quia ipsa actio est quaedam qualitas et quaedam forma naturalis in se, et non est aliquid intellectuale habens inclinationem ad opposita; ideo non est libera.”

³⁷ შტრ.: “Libertas est in aliquo praecedente actum, concedo, sed non absolute in illo, sed dicit respectum illius ad actum, – et naturalitas similiter dicit alium respectum eiusdem absoluti praecedentis, ad alium actum.”

6. ნება, როგორც სოციალური სამართლიანობის საფუძველი

დუნს სკოტი, უპირველეს ყოვლისა, იყო მოაზროვნე, რომელიც ფილოსოფიას განიხილავდა თეოლოგიური საკითხების ჭრილში. პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ თემებზე თავად ბევრი არაფერი დაუწერია, თუმცაღა რაციონალობის, გონებისა და ნების ურთიერთმიმართების მისეული გაგების საფუძველზე, შესაძლებელია მისი პოლიტიკური ფილოსოფიის ინტერპრეტირება.

მნიშვნელოვანი გავლენა აქვს სოციალური სამართლიანობის გაგებაზე იმ ფაქტს, რომ ლათინი ფილოსოფოსი რაციონალობას ხედავს არა ადამიანის გონებაში, როგორც განსაზღვრული, მიზეზშედეგობრიობაში მოქცეული ობიექტური მოცემულობის პასიურ მიმღებში, არამედ ადამიანის ნებაში, რომელიც აქტიურად ქმნის ამ მოცემულობას. ამ კონტექსტში, სამართლიანობა ემყარება არა ბუნებრივად არსებულ მოცემულობასა და მის ცოდნას, არამედ ნებას, რომელიც ბუნების მიღმაა. ნებითი რაციონალობა განაპირობებს სოციალურ სამართლიანობას, ხოლო სოციუმის წევრები თანასწორნი და თანაბარუფლებიანი არიან იმდენად, რამდენადაც მათ აერთიანებთ ეს უნარი.

ამ გაგებით, ერთი ხელის მოსმით ინგრევა ის პოლიტიკური შეხედულებები, რომლებიც სოციალური სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილების საფუძველად ბუნებრივად მიჩნეულ მდგომარეობას ასახელებენ. ასეთი ხედვები კი მრავლად გვხვდებოდა და გვხვდება პოლიტიკურ ფილოსოფიაში. სხვადასხვა ისტორიულ პერიოდში სოციალური სამართლიანობისა თუ უსამართლობის, თანასწორობისა თუ უთანასწორობის გასამართლებლად სხვადასხვა „ბუნებრივი“ მიზეზი გამოუყენებიათ.

შორს რომ არ წავიდეთ, თავად არისტოტელე წერდა, რომ მონა ბუნებით იყო ასეთი: ის შექმნილი იყო იმისათვის, რათა სხვას დაქვემდებარებოდა. მისივე ბუნებიდან გამომდინარე, შეეძლო მხოლოდ პასიურად მიეღო გონივრული მსჯელობა, თავად კი

გონივრულად ვერ იმსჯელებდა (Arist. *Pol.* 1254b).³⁸ დაქვემდებარებულობაზე მსჯელობისას ის მსგავს მოსაზრებას გამოთქვამს ქალების მიმართაც: „შეიძლება გამონაკლისები არსებობდეს ბუნების წესრიგში, მაგრამ მამაკაცი ბუნებით უფრო შესაფერისია მმართველობისათვის, ვიდრე ქალი, როგორც უფროსი და ზრდასრულია ახალგაზრდასა და ჩამოუყალიბებელზე აღმატებული“ (Arist. *Pol.* 1259b).³⁹ უთანასწორობის არისტოტელესული გაგება, თითქოს ადამიანებს დაბადებიდანვე აქვთ მინიჭებული უნარი, იყვნენ მმართველები, ხოლო დანარჩენები მორჩილებად იბადებოდნენ (Arist. *Pol.* 1254a),⁴⁰ დღეს ნაკლებად გამოდგება უთანასწორობის გასამართლებლად.

მაგრამ ხომ არ არსებობს ისეთი ნიშანი, მახასიათებელი (როგორც იყო არისტოტელესათვის მოქალაქე მამაკაცად დაბადება), რომელიც ბუნებრივ უპირატესობად მიიჩნევა? ხომ არ არსებობს სხვა „ბუნებრივი“ დაყოფა, რომლითაც ხდება უთანასწორობის გამართლება?

ასეთი არაერთი ნიშნის ჩამოთვლა შეიძლება, მაგრამ შევჩერდებით იმ მახასიათებელზე, რომელიც აქ განხილულ თემას ყველაზე მეტად ეხმიანება. კერძოდ, საუბარია ადამიანთა შესაძლებლობებზე და უნარებზე. რა უნდა იყოს ადამიანთა შესაძლებლობებზე, მათ უნარებსა თუ უუნარობაზე ბუნებრივი?! როცა მასწავლებელი ყველას ერთი და იმავე მეთოდით ასწავლის საგანს, ზოგი ამას სრულიად ითვისებს, ზოგი – ვერა: მათი უნარების შესაბამისად. როცა სპორტზე მიდგება საქმე, შესაძლოა ბევრს უნდოდეს, ვარსკვლავი გახდეს, მაგრამ ამ მიზანს მხოლოდ ერთეულები, განსაკუთრებული ნიჭის მქონეები, აღწევენ. როცა დამქირავე-

³⁸ შდრ.: “ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν.”

³⁹ შდრ.: “τὸ τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλειος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς.”

⁴⁰ შდრ.: “τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστὶ, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ’ ἐπὶ τὸ ἄρχειν.”

ბელი საჭირო კადრს არჩევს, რა თქმა უნდა, ის ამოირჩევს იმას, ვინც უკეთ გამოავლენს საკუთარ უნარებსა და შესაძლებლობებს, რომლებიც საჭიროა კონკრეტულ პოზიციაზე სამუშაოდ. უნარიანობისა და უუნარობისაგან გამოწვეული უთანასწორობა გარკვეულწილად გამართლებულია იმ მოსაზრებით, რომ უნართან ერთად მნიშვნელოვანია ჩვევა და შრომა ამა თუ იმ საკითხში დასახელოვნებლად. მაგრამ როგორც არ უნდა იყოს, მაინც ვერ ავცდებით იმ ფაქტს, რომ როგორც მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი გავლენიანი ამერიკელი ფილოსოფოსი, ჯონ როლზი იტყოდა, არსებობს ბუნებრივი ლატარეა, რომელიც საზოგადოებაში არსებულ სიმდიდრესა და შემოსავალს ანაწილებს ბუნებრივი უნარებისა და ნიჭის მიხედვით.⁴¹ ამერიკელი ფილოსოფოსი, თომას ნაგელი როლზს ბუნებრივი ლატარეის არსებობაში ეთანხმება და წერს, რომ „რაც შეიძლება ითქვას პირში ვერცხლის კოვზით დაბადებაზე, იგივე ეხება ოქროს გენებით დაბადებასაც.“⁴² „ბუნებრივი ნიჭი ბიოლოგიური მოვლენაა“⁴³ და „გაურკვეველია, რატომ უნდა ეკისრებოდეს საზოგადოებას იმ უთანასწორობის თავიდან აცილების პასუხისმგებლობა, რომელიც წარმოიშობა პიროვნებებს შორის არსებული ბუნებრივი და არა სოციალური განსხვავებების საფუძველზე.“⁴⁴

ამგვარად, ბუნებრივად და თავისთავადად მიჩნეული შესაძლებლობებისა და უნარების საფუძველზე წარმოშობილი უთანასწორობა არა მარტო ქმნის ჩვენს ყოველდღიურობას, არამედ ზოგჯერ გავლენიანი მოაზროვნეების მიერ სოციალური სამართლიანობის განუყოფელ ნაწილადაც მიიჩნევა.

⁴¹ Rawls 1999, 63-64. შდრ.: “ლიბერალური კონცეფცია... უშვებს სიმდიდრისა და შემოსავლების გადანაწილებას განსაზღვრული იყოს უნარებისა და ნიჭების ბუნებრივი გადანაწილების მეშვეობით... გადანაწილება ხდება ბუნებრივი ლატარეის შედეგად.”

⁴² Nagel 1997, 309.

⁴³ Nagel 1997, 309.

⁴⁴ Nagel 1997, 305.

სოციალური სამართლიანობის მსგავსი გაგება, იმიტომ არის მიუღებელი ღუნს სკოტის ხედვის ჭრილში, რომ ის აქცენტს აკეთებს არა ადამიანზე, როგორც შესაძლო თავისუფალ მოქმედ პირზე, არამედ მას აობიექტებს და უკან ბუნებისაკენ, წინასწარ-განსაზღვრულობის პასიურად მიმღებლის როლისაკენ უბიძგებს.

ღუნს სკოტი, როგორც ზემოთ იქნა ნაჩვენები, არ უარყოფდა ადამიანში ბუნების არსებობას და ასევე აღიარებდა მის ბუნებრივ, ტელეოლოგიურ სწრაფვას ბედნიერებისა და სამართლიანობისაკენ. თუმცადა ადამიანში არსებულ რაციონალობას, *imago Dei*-ს ის ხედავს ამ ბუნებრივის გადალახვის შესაძლებლობაში, თავისუფალ ნებაში.

წინასწარ განსაზღვრულობისაგან თავისუფლება იმდენად მნიშვნელოვანია ფილოსოფოსისათვის, რომ ის არა მარტო ადამიანში, არამედ ღვთაებრივ საფეხურზეც უარყოფს ნებისმიერი ტიპის პრაქტიკულ ცოდნას. ღმერთს აქვს სრულყოფილი თეორიული ცოდნა, თუმცადა ყველაფერი, რაც უკავშირდება პრაქტიკას მის გონებაში არსებობს შესაძლებლის და არა აუცილებლის სახით. მაგ. მან არ იცის, მომდევნო დღეს კენტი თუ ლუწი რიცხვის ვარსკვლავი გამოანათებს ცაზე. ეს ორივე ურთიერთგამომრიცხავი შესაძლებლობა ერთდროულად არსებობს მის გონებაში. სწორედ პრაქტიკული ცოდნის არარსებობა განაპირობებს მისი ნების განუპირობებლობასა და თავისუფლებას, გააბრწყინოს კენტი თუ ლუწი ვარსკვლავი (*Scotus, Lect. 1, d. 39, q. 1-5, n. 43-44*).⁴⁵ ერთი მხრივ, მან შექმნა ბუნება, თუმცადა ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ ყოველივე მხოლოდ ბუნებრივად მიმდინარეობს. ბუნება არის მხოლოდ ერთი განზომილება, რომელიც

⁴⁵ შტრ.: "In Deo non est scientia practica, quia si ante actum voluntatis intellectus apprehenderet aliquid esse operandum aut producendum, voluntas igitur vult hoc necessario aut non? Si necessario, igitur necessitatur ad producendum illud; si non necessario vult, igitur contra dictamen intellectus, et tunc esset mala, cum illud dicantem non posset esse nisi rectum (...). Unde quando intellectus divinus apprehendit 'hoc esse faciendum' ante voluntatis actum, apprehendit ut neutram, sicut cum apprehendo 'astra esse paria'."

ყოველ წამს ითხოვს რაციონალობის ხელახალ გამოვლინებას, თავისუფალ გადაწყვეტილებას, რათა ხორცი შეესხას ნამდვილ არსებობას. სწორედ ამ თავისუფლებაში თანამონაწილეობის უნარია ადამიანური რაციონალობა. ამიტომ ბუნებრივზე აპელირება და მისი სოციალური სამართლიანობის საფუძვლად გამოყენება სინამდვილეში სამართლიანობის გაყალბებაა.

თუ წინასწარ განვსაზღვრავთ რომელი უნარი თუ შესაძლებლობაა „ოქროს გენებად“ მიჩნეული და რომელი ნაკლებად სასურველი თუ საერთოდ არასასურველი, ე.ი. უნდა არსებობდეს რაღაც, რასთან მიმართებითაც დგინდება ეს მეტ-ნაკლები სასურველობა. თუ „კემბრიჯის როლზის ლექსიკონით“ ვისარგებლებთ, მაშინ ბუნებრივ უნარში უნდა გავიგოთ, ყველა ის გენეტიკური განწყობილება, რომელიც ხელს უწყობს ინდივიდს, წარმატებას მიაღწიოს ამა თუ იმ სფეროში, მაგ. სპორტში, მათემატიკაში, ჯანსაღი ცხოვრების წესის შენარჩუნებაში.⁴⁶ ამ განმარტებაში შესაძლებლობა განხილულია არა როგორც თავისთავად დირებული, თავისუფლების წერტილი, არამედ ერთგვარი საშუალება მიზნის: წარმატების მოსაპოვებლად. აქ აშკარად ჩანს ახალი ტელეოლოგიური იერარქიის ელემენტები, რომელშიც ბედნიერება, როგორც ტრადიციული მიზანი ჩანაცვლებულია ახალი მიზნით – წარმატებით. თუმცა ალბათ ნაკლებად მნიშვნელოვანია, კონკრეტულად რა იქნება მიჩნეული გარკვეულ მიზნად, რომლის მისაღწევადაც დაჯგუფდება და განაწილება ის შესაძლებლობები და უნარები, რომლებიც უნდა უნდოდეს ინდივიდს. მთავარი სწორედ ისაა, რომ ხდება ტელეოლოგიისაკენ მიბრუნება და არა მისი მიღება და გადალახვა. რაციონალური არსება აღარ მიიჩნევა აქტიურ სუბიექტად, რომელსაც შეუძლია აირჩიოს. ისეთ დისკურ-

⁴⁶ Hosein 2015, 553. შდრ.: „ჩვენ გვაქვს სხვადასხვა საშუალება ცხოვრებაში წარმატების მისაღწევად. ბუნებრივი ნიჭი არის წმინდად გენეტიკური საშუალება. მაგ. გენეტიკური განწყობები იმისათვის, რათა იყო წარმატებული სპორტში, მათემატიკაში, ჯანსაღი ცხოვრების წესის შენარჩუნებაში და ა.შ., ყოველივე ეს გავლენას ახდენს ადამიანის წარმატების მანსებზე.“

სში, სადაც შესაძლებლობები და უნარების მეტ-ნაკლები სასურველობა წინასწარ დადგენილად ითვლება, ინდივიდი, რომელიც ამ შესაძლებლობებს ატარებს, წარმოგვიდგება როგორც საკუთარი უნარების შესაბამისადვე შეფასებული პასიური სუბიექტი, რომლსაც უნდა გაუმართლოს და „ოქროს გენებით“ დაიბადოს. ინდივიდი კი არ ირჩევს იმ განსაზღვრულობას, რომელშიც უნდა იცხოვროს, არამედ თავად მის გარშემო გაბატონებული განსაზღვრულობები ირჩევენ მას ბრმად იმის მიხედვით, თუ რამდენად აღმოაჩნდება მას შესაფერისი შესაძლებლობა/უნარები. თუ ღუნს სკოტთან რაციონალურ შესაძლებლობაში, როგორც ნეგატიურსა და განუსაზღვრელში იკითხება ყველა რაციონალური არსების თავისუფლება, აქ შესაძლებლობა/უნარები, იქცევა ერთგვარ ბორკილად და ფსიქოლოგიურ ძალადობად.

იმ საზოგადოებაში, სადაც საკმაოდ ბევრს საუბრობენ თავისუფლებაზე, არჩევანის უფლებასა და თანასწორობაზე, შესაძლებლობათა და უნართა ლატარეის შედეგად ჩამოყალიბებული უთანასწორობა გამართლებულია ბუნებრივობით; უნარები ბუნებრივი ლატარეის ნაწილია: აქ თითქოს ბევრი ვერაფერი გაკეთდება, რადგან ადამიანები მათი უნარების საფუძველზე ბუნებრივად არიან უთანასწოროები.

შესაძლოა ადამიანები მართლაც დაბადებიდან ფლობენ გარკვეულ უნარებსა და დაბადებიდანვე არიან გარკვეულ სფეროებში უუნარონი, მაგრამ ამ თავისთავად არაფრისმთქმელ მოცემულობას მხოლოდ მაშინ ეძლევა უთანასწორობის დაფუძნების ძალა, თუ წინასწარ განვსაზღვრავთ, რა არის საყოველთაოდ სასურველი და შემდეგ ამ საყოველთაო მისწრაფების ფონზე დავახარისხებთ უნარებსა და უუნარობებს და ვაქცევთ მათ საზოგადოების მოწყობის საფუძველად. თუმცა თუ რაციონალური არსების უმნიშვნელოვანესი უნარი, შესაძლებლობა სწორედ მისი თავისუფალი ნებაა, მაშინ ბუნებრივ ლატარეაზე დაფუძნებული უთანასწორობა სრულიად განიდარცვება ლეგიტიმურობისაგან.

დასკვნისათვის

ადამიანის, როგორც სოციალური ცოცხალი არსების სოციუმის მოწყობის როგორც მჭიდროდ არის გადაჯაჭვული რაციონალობის გაგებასთან, რამდენადაც რაციონალური უნარი ანიჭებს მას შესაძლებლობას შექმნას ახალი, საზოგადოებრივი წესრიგები. დასავლურ ფილოსოფიურ ტრადიციაში, ძირითადად, რაციონალურ უნარად მიიჩნეოდა გონება. დუნს სკოტს, რომელიც ამ უნარს თავისუფალ ნებასთან აილენტიფიცირებს, საინტერესო დასკვნებამდე მივყავართ.

ლათინმა ფილოსოფოსმა ნება მოიაზრა ტელეოლოგიური იერარქიკაზიისა და წინასწარგანსაზღვრულობის მიღმა. როცა ნებას რამე ნებავს, ამ ნების მიღმა ნებისმიერი მიზეზის ძიება თავად ნების შესაძლებლობის გარდა, უშედეგოა, რადგან ნება არის თვით-განსაზღვრებადი შესაძლებლობა. ამ მოსაზრებაში მკაფიოდაა დაცული ნების უნარის ავტონომიურობა იმ კოლექტიურ განსაზღვრებათა და წარმოდგენათა ბადისაგან, რომელიც თავს აქვს მოხვეული ინდივიდს მის ეპოქასა და საზოგადოებაში გავრცელებული რწმენებისა და ცოდნების საფუძველზე. ნების უნარი მიემართება არა გონების მიერ წინასწარ განსაზღვრულ და მნიშვნელობამინიჭებულ ობიექტებს, არამედ წვდება არსებულებს უშუალოდ, მათივე სინამდვილეში.

თუმცადა, დუნს სკოტის მიხედვით, ეს თავისუფლება არ აქვს ადამიანს გარანტირებული. ნების უნარი თავისუფალია, მაგრამ თავისუფლება აპრიორულად არ მოიაზრება ნების აქტებში, რომლებზეც თავისუფალი რაციონალური უნარის გარდა მოქმედებს გონების მიერ შემოთავაზებული ჭეშმარიტი თუ მცდარი დასკვნები, რწმენები, ჩვევები. ადამიანი მუდამ ვერ ახორციელებს რაციონალობას, ის უმეტესად შესაძლებლობის მოდუსში ფლობს ამ უნარს.

შესაბამისად, არც სოციალური სამართლიანობაა თავისთავადი მოცემულობა, მის მოსაპოვებლად საჭიროა შესაფერისი გარემოს შექმნა. ეს კი, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს სოციუმის დაფუძნებასა და საზოგადოებრივი სიკეთეების გადანაწილებას თავისუფალი ნების, როგორც რაციონალური უნარის, განხორციელებაზე ორიენტირებით. რადგან ღუნს სკოტს თავად არაფერი არ დაუწერია უშუალოდ ამ საკითხის შესახებ, ძნელია მასთან ამ მიზნის მისაღწევად პოზიტიური საშუალებების დასახვაზე საუბარი. თუმცადა რაციონალობის ამგვარი გაგება გამოსადეგია იმ თეორიების კრიტიკისათვის, რომლებიც სოციალური სამართლიანობის საკუთარ ხედვებს ამართლებენ ბუნებრივზე აპელირებით და ამგვარად ამართლებენ უთანასწორობას საზოგადოებაში. მაშინაც კი, როცა ბუნებრივი უთანასწორობის კრიტერიუმი ქემმარიტია, მიდგომა „რაც ბუნებრივია, სამართლიანია“, კარგავს ლეგიტიმურობას იმდენად, რამდენადაც რაციონალური უნარი სწორედ ბუნებრივის გათვალისწინების, თუმცადა ასევე მისი გადალახვის შესაძლებლობაა. ამდენად, სამართლიანობა გულისხმობს საზოგადოებრივი სიკეთეებისა და ძალაუფლების გადანაწილებას არა ბუნებრივი უნარების შესაბამისად, არამედ ისეთი სოციუმის შექმნას, სადაც ყველა რაციონალურ არსებულს აქვს თანაბარი საშუალება გამოავლინოს საკუთარი რაციონალობა.

ბიბლიოგრაფია:

არისტოტელე. 2003. *ნიკომაქეს ეთიკა*. მათარგმნ. თამარ კუკავა, რედ. რ. გორდუზიანი. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Adams, Marilyn M. 1995. "Duns Scotus on the Will as Rational Power". In *Via Scoti: Methodologica Ad Mentem Joannis Duns Scoti*, edited by Leonardo Sileo. 839–854. Vatican: Antonianum.

Aristotle. 1924. *Aristotle's Metaphysics*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Aristotle. 1957. *Aristotle's Politica*. Edited by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press.

Hoffmann, Tobias. 2010. "Intellectualism and voluntarism". In *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, edited by Robert Pasnau. 414-428. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoffmann, Tobias. 2013. "Freedom Beyond Practical Reason: Duns Scotus on Will-Dependent Relations". *British Journal for the History of Philosophy* 21: 1071-1090.

Hosein, Adam. 2015. „Natural talents“. In *The Cambridge Rawls Lexicon*, edited by Jon Mandle and David A. Reidy. 553-556. Cambridge: Cambridge University Press.

John Duns Scotus. 1966. *Lectura I*, dist. 8-45. Edited by C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, P. Capkun-Delic, B. Hechich, I. Juric, B. Korosak, L. Modric, S. Nanni, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón, and O. Schäfer. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1973. *Ordinatio II*, dist. 1-3. Edited by C. Balic, C. Barbaric, S. Buselic, B. Hechich, L. Modric, S. Nanni, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, and C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1982. *Lectura II*, dist. 1-6. Edited by L. Modric, S. Buselic, B. Hechich, I. Juric, I. Percan, R. Rosini, S. Ruiz de Loizaga, C. Saco Alarcón. Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis.

John Duns Scotus. 1997. *B. Ioannis Duns Scoti Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis: Libri VI-IX*. New-York: Franciscan Institute, St. Bonaventure.

John Duns Scotus, 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Selected & translated with an introduction by Alan B. Wolter, edited by William A. Frank. Washington: The Catholic University of America Press.

John Duns Scotus. 2006. *Ordinatio II*, dist. 4-44. Edited by B. Hechich, B. Huculak, J. Percan, S. Ruiz de Loizaga. Città del Vaticano: Typis Vaticanis.

Lee, Sukjae. 1998. "Scotus on the will: The rational power and the dual affections". *Vivarium* 36: 40-54.

Nagel, Thomas. 1997. „Justice and Nature“. In *Oxford Journal of Legal Studies* 17, No. 2: 303-321.

O'Connor, Timothy and Christopher Franklin. "Free Will". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta (Spring 2021 Edition), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/freewill/>.

Pickavé, Martin. 2021. "Duns Scotus on free will and human agency". In *Interpreting Duns Scotus*, edited by Giorgio Pini. 102-121. Cambridge: Cambridge University Press.

Rawls, John. 1999. *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

Schumacher, Lydia. 2024. "The Two-Wills Theory in the Franciscan Tradition: Questioning an Anselmian Legacy". *Revista Española de Filosofía Medieval* 31: 55-72.

Thomas Aquinas. 2018. *Summa Theologiae*. Steubenville: Emmaus Academic.

Vos, Anthonie. 2006. *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburg: Edinburg University Press Ltd.

White, Leo. 2014. "Truthfulness, the Common Good, and the Hierarchy of Goods". In *Truth Matters: Essays in Honor of Jacques Maritain*, edited by John G. Trapani. 137-150. Washington: The Catholic University of America Press.

Williams, Thomas. 2003. „From Metaethics to Action Theory“. In *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, edited by Thomas Williams. 332-351. Cambridge: Cambridge University Press.

Williams, Thomas. 2019. „Will and Intellect“. In *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, edited by Thomas Williams. 238-256. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolter, Allan B. 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Washington: Catholic University of America Press.

Ana Lomadze

Ilia State University, Georgia

Social Justice in the Context of Duns Scotus' volitional Rationality

Key words: Duns Scotus, Rationality, Will, Intellect, Social Justice

The aim of the article is to demonstrate the basis of social justice in the frame of Duns Scotus' theory of rationality. The first part of the text displays how the medieval philosopher understands rationality. Contrary to the widespread view, which identifies rationality as responding correctly to reasons, Scotus considers that rational ability implies free will. The intellect manifests truth and directs the will, but the latter can disagree with it. What differentiates rational ability from irrational ones is its self-determinacy and free relation towards its objects. Because of this feature, rational individuals are capable of being not only passive recipients of their nature and the general natural order but also active creators of their free volitional relations towards beings (including themselves). Even though Scotus was more interested in metaphysical topics and did not say much about social themes, it is possible to transfer his rational theory into some notable remarks on social justice. Society and social justice are the results

of rationality and depend on the quality of its flourishing. Because of this, it is reasonable to expect the social structure to encourage actualising rational ability as fully as possible. Following this idea, in the second part of the article, an interpretation is proposed: any justification of social inequality based on natural features (ethnicity, gender, physical or intellectual abilities, etc.) inappropriately restricts rational ability and equates it with irrational ones. If rationality implies free will, then all rational individuals are equal in their fundamental capacity to make choices and shape their relationships, regardless of their different irrational abilities (including those related to the intellect, which is also irrational for Scotus).

ნანა მუქერია

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

ანტიკური მითის და პერსონაჟების რეცეფცია ჰენიფერ სეინტის რომანში „ელექტრა“

*საკვანძო სიტყვები: ელექტრა, მითი, პერსონაჟის ანალიზი,
ანტიკურობა*

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ანტიკურობას მრავალი საუკუნე გვაშორებს, ელინური მითები, სიუჟეტები, პერსონაჟები და ზოგადად – სიმბოლოები თანამედროვე კულტურის, მათ შორის – ლიტერატურის განუყოფელი ნაწილია. თანამედროვე მწერლები ანტიკურობასთან დაკავშირებულ მასალას საკუთარი ეპოქის სათქმელს არგებენ, რაც ინტერპრეტაციისა და რეცეფციისთვის ნოყიერ ნიადაგს ქმნის.

ამგვარად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ანტიკურ თემებზე შექმნილი ნაწარმოებები ერთგვარად თავიდან შექმნილი „მითოლოგია“ – სხვადასხვა ვერსიების კომბინაციითა და ახალი ელემენტების დამატებით. ტრადიციულ მითს და მის პერსონაჟებს ახალი სიციცხლე და ახალი გზავნილები შემოაქვთ თანამედროვე ლიტერატურაში.

გასათვალისწინებელია, რომ თანამედროვე მწერლობაში რეცეფციების თვალსაზრისით, ანტიკური დრამა და განსაკუთ-

რებით – ტრაგედია და მისი პერსონაჟები განსაკუთრებით პოპულარულია. ამას პირველ რიგში ტრაგედიის დინამიზმი, მოქმედების ექსპრესიულობა და სიმძაფრე განაპირობებს. ასევე საყურადღებოა, რომ ანტიკურ ტრაგედიათა პერსონაჟების რეცეფციაში, თანამედროვე ტენდენციების კვალდაკვალ, აშკარად ლიდერობენ ქალი პერსონაჟები¹.

სამეცნიერო-კვლევითი ნაშრომის ფარგლებში განხილულია ანტიკური დრამის ერთ-ერთ ყველაზე პოპულარული სიუჟეტის, ე.წ. „ატრევსების სახლის მითისა“ და მისი პერსონაჟების ინტერპრეტაცია თანამედროვე ინგლისელი მწერლის, ჯენიფერ სეინთის რომანში “ელექტრა”. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ელექტრა, როგორც პერსონაჟი, არ კარგავს პოპულარობას როგორც ძველ, ისე თანამედროვე დრამაში, რაც მიუთითებს მითში გადმოცემული ამბის აქტუალობაზე, მის დიაქრონიულ ევოლუციასა და ლიტერატურულ უწყვეტობაზე. ელექტრა, როგორც პერსონაჟი და სიმბოლო, ანტიკური დრამის სამივე წარმომადგენელთან ძალიან საინტერესოდ და განსხვავებულად წარმოჩნდა. დროთა განმავლობაში სხვადასხვა ეპოქის მწერლებმა იგი წარმოადგინეს ახლებური კუთხით, რაც ცხადყოფს ამ პერსონაჟის კომპლექსურობასა და მრავალასპექტიანობას.

ელექტრას სახის შექმნისას როგორც ანტიკური ხანის, ისე თანამედროვე მწერლები ცდილობენ დრამატული დისკურსის მითთან მიახლოებას და ამავდროულად, მისგან დაშორებას რეალისტური პერსონაჟის შექმნითა და ცხოვრებისეულ სიტუაციებში გმირის წარმოჩენის საშუალებით. მითის ინტერპრეტაციის სწორედ ამ გზით მიდის თანამედროვე ინგლისური ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ჯენიფერ სეინთი, რომლის განმარტებული რომანი “ელექტრა” მითისა და მისი პერსონაჟების განსხვავებულ, საინტერესო

¹ Wilmer 2017, 106-118.

ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. საყურადღებოა იმაზე დაკვირვება, რამდენად წარმოგვიდგენს ჯენიფერ სეინთის “ელექტრა” ცნობილი მითის სიუჟეტისა და პერსონაჟების ინოვაციურ და ორიგინალურ პერსპექტივას.

რადგანაც ნაშრომის მთავარი მიზანია ჯენიფერ სეინთის ავტორისეული ხედვის გააზრება და ნაწარმოების პრინციპების და ელემენტების (თეორიული, თემატური და სტრუქტურული) კორელაციის გაანალიზება და ასევე მისი შდარება ანტიკური დრამის მასალასთან, კვლევისას მივმართავთ რამდენიმე მეთოდს.

ნაშრომში გამოყენებულია **დესკრიფციული ანალიზის** მეთოდი, რომლის საშუალებითაც შესწავლილია ნაწარმოების კონცეპტუალური გზავნილები; **სტრუქტურალისტური მეთოდი**, რომელიც მასალის ანალიზს ეფუძნება; მის საფუძველზე ხდება ნაწარმოებში ცალკეული შინაარსობრივი მონაკვეთების გამოყოფა და ნაწარმოების იდეოლოგიურ სქემაზე დაკვირვება. კვლევისას გამოყენებულია ასევე **კომპარატივისტური მეთოდი**, რომელიც გულისხმობს ნაწარმოების სიუჟეტის, კომპოზიციის, პერსონაჟებისა და ძირითადი გზავნილების შედარებას ანტიკურ დრამის ტრადიციულ ნარატივებთან;

საყურადღებოა, რომ ჯენიფერ სეინთის “ელექტრაზე” და მის სხვა ნაწარმოებებზე კვლევითი ნაშრომები ჯერჯერობით არ მოიპოვება, მისი რომანებიც, მათ შორის – “ელექტრა” დღესდღეობით ქართულ ენაზე არ არის თარგმნილი, რის გამოც ჩემს სამეცნიერო-კვლევით პროექტში გამოყენებულია ჯენიფერ სეინთის „ელექტრას“ ცალკეული მონაკვეთების ჩვენეული თარგმანი.

ჟ. სეინთის “ელექტრაში” ბერძნული მითის რეცეფციის კვლევისათვის პირველ რიგში ზოგადად განვიხილავთ ტრადიციულ ნარატივს – მის ინტერპრეტაციას ანტიკურ ლიტერატურაში.

I თავი. ელექტრა ანტიკურ მითსა და ლიტერატურაში

პერსონაჟი ელექტრა რომელიც ტროას ციკლთან და ატრევსის მითთან დაკავშირებული ფიგურაა, ანტიკურ ლიტერატურაში საკმაოდ ხშირადაა წარმოდგენილი. ტანტალოსისა და მის შთამომავალთა საგვარეულო წყევლის გავლენით, ამ გვარის ისტორიაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ძალაუფლებისათვის ბრძოლის, ღალატისა და სისხლიანი შურისძიების მოტივები. ელექტრა – ტროას ომში ბერძენთა წინამძღოლის, მიკენის მეფე აგამემნონისა და კლიტემნესტრას ქალიშვილი – ტროას ომის შემდგომ ამბებში ფიგურირებს. ელექტრა მამის მკვლელობისთვის შურისმაძიებელ უმცროს ძმას, ორესტეს ღვთის ნების აღსრულებაში ეხმარება – მონაწილეობს ეგისტოსისა და საკუთარი დედის – კლიტემნესტრას მკვლელობაში. საინტერესოა, რომ აგამემნონისთვის შურისძიების ამბავში, რომელიც ჯერ კიდევ ჰომეროსის „ოდისეაში“ რამდენჯერმე გვხვდება, ელექტრა ორესტესთან ერთად არსადაა ნახსენები. მეცნიერთა აზრით, ელექტრას ჩართვა შურისძიების ეპიზოდებში შეიძლება ანტიკური დრამის, კერძოდ -ტრაგედიის ნოვაციას წარმოადგენდეს². აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ჰომეროსის „ილიადაში“ აგამემნონის ქალიშვილებად ნახსენებია ლაოდიკე (IX, 142) და იფიანასა (IX, 155; IX 287). ამ უკანასკნელის იფიგენიასთან გაიგივების შესახებ კამათი დღესაც გრძელდება³. რაც შეეხება ლაოდიკეს, მისი ელექტრასთან დაკავშირების საკითხი ჰიპოთეზის დონეზე რჩება⁴ ყოველ შემთხვევაში, ესქილეს „ქოეფორებამდე“ ელექტრა და ორესტესი ერთ კონტექსტში არსად გვხვდებიან, თუ არ ჩავთვლით პინდაროსის მეათე პითიური ოდის ერთ-ერთ ვერსიას, სადაც ნახსენებია, რომ ჯერ

² Tipton 1949, 18.

³ Hollinshead, 1985, 14.

⁴ Roman 2010, 143.

კიდევ ბავშვი ორესტესი ძიძა არსინოემ ან ელექტრამ გადაარჩინა და მეფე სტროფიოსთან გახიზნა⁵. ცხადია, პინდაროსის ამ ცნობის მიხედვით აშკარა ხდება, რომ მამის გარდაცვალების შემდეგ ელექტრა ზრუნავს ძმის სიცოცხლისა და ოჯახის ღირსების შენარჩუნებაზე, მაგრამ, ცხადია, ამ ინფორმაციის მეშვეობით მისი და მითის სხვა პერსონაჟების სრულყოფილი დახასიათება შეუძლებელია.

ამრიგად, ანტიკური ლიტერატურა ელექტრას, როგორც პერსონაჟს, ბერძნულ ტრაგედიაში არ იცნობს, თუმცა საყურადღებოა, რომ სამივე ტრაგიკოსი მის დასახასიათებლად საკმაოდ მასალას გვთავაზობს: ესქილე „ქოეფორებში“, სოფოკლე „ელექტრაში“, ხოლო ევრიპიდე 2 ტრაგედიაში: „ელექტრა“ და „ორესტესი“.

ესქილემ ხანდაზმულ ასაკში დაწერა ტრილოგია „ორესტეა“, რომელმაც, როგორც მიჩნეულია, სრული სახით ვერ მოაღწია ჩვენამდე⁶. ტრილოგია სამი ტრაგედიისაგან შედგება: „აგამემნონი“, „ქოეფორები“ და „ევმენიდები“.

ესქილესთან ელექტრა, მსგავსად ესქილეს სხვა პერსონაჟებისა, არის ღვთაებრივი, ძლიერი და უშიშარი⁷. მნიშვნელოვანია გუნდის (ქოროს) დატვირთვა ესქილესთან, რომელიც უთანაგრძნობს ელექტრას და სიმპათიითა ქალისადმი განწყობილი. გუნდი მკითხველს ნაწარმოების ძირითადი გზავნილების განჭვრეტის საშუალებას აძლევს, ცხოვრების ფილოსოფიურ არსზე გვაფიქრებს და მივყავართ ქემმარიტი დასკვნებისკენ, თუმცა თავად პერსონაჟთა ბედზე გავლენას ვერ ახდენს. ორესტესის დაბრუნების შემდეგ გახარებული ელექტრა იწყებს ძმასთან ერთად შურისძიების გეგმის განხორციელებას. მკვლევართა აზრით, ესქილემ ტრილოგიისთვის ატრიდთა

⁵ პინდაროსი, 2003, XI.25.

⁶ Tipton 1949, 21.

⁷ Tipton, 1949, 23.

მითის დელფოსური ვერსია აირჩია, რომლის თანახმადაც, საგვარეულო ცოდვის და დანაშაულებათა ჯაჭვისგან ორესტეს აპოლონი განწმენდს (დელფოსური რელიგია სისხლის აღების გვაროვნულ ადათს უპირისპირდებოდა)⁸. თუმცა, ესქილე გასცდა მითის რელიგიურ ასპექტს და ის ფილოსოფიურსა და ეთიკურ ჭრილში წარმოაჩინა. დრამატურგი ეტაპობრივად გვიჩვენებს საზოგადოების ღირებულებითი და სამართლებრივი ცნობიერების ევოლუციას, რომელიც საგვარეულო შურისძიებისა და „სისხლის აღების“ ადათის გადალახვაში აისახება. მკვლევართა აზრით, ეს პროცესი, ესქილეს ხედვით, ძველი გვაროვნული წყობილების დაშლასა და ახალი დემოკრატიული წესწყობილების ფორმირებას ახლავს თან⁹. ამას გარდა, ისტორიულ ასპექტში „ორესტეაში“ ე.წ. პატრიარქალური და მატრიარქალური სამართლის ბრძოლას ხედავენ, რაც პირველყოფილი გვაროვნული წყობილების დეგრადაციას და საზოგადოების ახალ ცივილიზაციურ საფეხურზე ასვლას უკავშირდებოდა. ძველსა და ახალ მსოფლგანცდას შორის ბრძოლა „ორესტეაში“ აპოლონისა და ერინიების დრამატულ წინააღმდეგობაში გამოიკვეთა¹⁰. შეიძლება ითქვას, რომ ნაწარმოები რამდენიმე სიბრტყეზე ვითარდება – სოციო-ისტორიულ, რელიგიურ-ფილოსოფიურსა და ეთიკურზე. თხზულებაში საინტერესოდ არის შერწყმული ესქილეს მსოფლგანცდის ორი ასპექტი – სკეპტიკური, რომელიც ადამიანის ბუნების ძირეული მანკიერების ხედვაში მდგომარეობს და ისტორიულ-პროგრესული, რომელიც კულტურისა და საზოგადოების სამართლებრივი ევოლუციის რწმენაში გამოიხატება¹¹. ორივე შემთხვევაში ესქილეს მთავარი სათქმე-

⁸ Halporn 1983, 87.

⁹ Wilmer 2017, 106-118.

¹⁰ Thomson and Headlam 2013, 96.

¹¹ Zeitlin 1965, 463.

ლი მდგომარეობს შემდეგში: დანაშაულს ყოველთვის მოჰყვება სასჯელი.

ესქილეს შემდეგ ელექტრას მითს აცოცხლებს სოფოკლე, რომელიც რეალურ პერსონაჟებს გვთავაზობს, აშკარა მოტივებითა და ქმედებებით. სოფოკლეს ელექტრაც გვიღვიძებს დანანებისა და პატივისცემის განცდას. ესქილესგან განსხვავებით, სოფოკლესთან მეტად ვხვდებით დრამატულ ირონიას, თითქოს ის უკეთ ჩაწვდა პერსონაჟთა ბუნებას, თუმცა გუნდის დატვირთვა აქ ისეთივე შთამბეჭდავი არ არის, როგორც ესქილესთან. სოფოკლეს ელექტრას ხასიათის გამოკვეთაზე გადააქვს აქცენტი და შურიგებელი, მამაცი და მებრძოლი ქალის სახეს ქმნის. ელექტრას არ შეუძლია შეეგუოს ღედისა და მამინაცვლის ტირანისა, დაივიწყოს მათ მიერ ჩადენილი დანაშაული. მისი „მთლიანი“ ხასიათი კომპრომისებს ვერ იტანს. ელექტრას შურიგებელი და მემამბოხე ბუნების გამოსაკვეთად სოფოკლეს მოქმედებაში მესამე და – ქრისოთემისი შემოჰყავს. ელექტრასგან განსხვავებული ტემპერამენტითა და მიმტევებლობით, ქრისოთემისი მეტ მოთმინებას და სიყვარულს გამოხატავს ღედისადმი, რაც ელექტრასთან დაპირისპირების საგანი ხდება. ისევე როგორც ანტიგონე და ისმენე, ელექტრასა და ქრისოთემისის სახეები სხვადასხვა ცხოვრებისეულ პოზიციასა და ადამიანურ ტემპერამენტს გამოხატავს. ელექტრას ანტიგონეს მსგავსი სასჯელი მოელის. ორივე ქალი პერსონაჟი კი თავისი მნიშვნელობით ძალზე ძვირფასია ბერძნული ლიტერატურისთვის. რაც შეეხება ქრისოთემისს, მას ჰომეროსთანაც ვხვდებით, სადაც იგი მოხსენიებულია როგორც აგამემნონის ქალიშვილი. სოფოკლეს ამ პერსონაჟზეც დაუწერია ცალკე პიესა, თუმცა მან ჩვენამდე ვერ მოაღწია¹². ესქილესთან შედარებით, სოფოკლესთან შეცვლილია კლიტემნესტრას

¹² Zeitlin 1965, 508.

ხასიათიც. თუ „ორესტეას“ კლიტემნესტრას სახეს მონუმენტური დიდებულება და ტრაგიკული ხიბლი გააჩნდა, სოფოკლე სრულიად განძარცვავს ტრაგედიის ამ პერსონაჟს ამ თვისებებისაგან. კლიტემნესტრასა და ელექტრას დიალოგში ჩვეულებრივ შეშინებულ ქალს ვხედავთ, რომელსაც არგუმენტებიც კი არ ჰყოფნის ელექტრას მგზნებარე ბრალდებების გასაბათილებლად. უნდა აღინიშნოს, რომ სოფოკლესთან ატრიდთა მითი შინაარსობრივად იმავე მოვლენებს გადმოგვცემს, რაც ესქილეს „ქოეფორებსა“ და „ევმენიდებში“ ვითარდება, თუმცა სოფოკლეს ვერსიაში ქრება ერიჩიების – შურისძიების დემონების თემა, რომლებიც დედის მოკვლის გამო სდევნიან ორესტესს¹³. აქ აღარ იკითხება პატრიარქალური და მატრიარქალური სამართლის დაპირისპირება. თავად ორესტეც შორსაა სინდისის ქენჯნისა და მერყეობისაგან. ამგვარად, სოფოკლეს მთავარი სათქმელი არის ადამიანური ბუნების გაშიშვლება, სადაც ვხედავთ როგორი დაუნდობელი შეიძლება იყოს კაცი, თუმცა ცხოვრება აქაც ყველას უბრუნებს საკადრისს.

ამ ორი მწერლისგან სრულიად განსხვავებულ ელექტრას გვთავაზობს ევრიპიდე ტრაგედიაში „ელექტრა“. აქ ტრაგედიისთვის მთავარი ბრალდებულები არიან თავად ზევსი, რომელმაც დაუშვა ტროას ომი და აპოლონი, რომელმაც არასწორად ითამაშა წინასწარმეტყველის როლი. ელექტრას ბედი განგებამ განსაზღვრა, რაშიც დამნაშავეები თავად ამ განგების ბატონები არიან, ღმერთები. ევრიპიდესთან გუნდის სიტყვა ასევე ბევრად გარკვეული, დეტალურია, რაც სიუჟეტის მსვლელობისას უკეთესი ანალიზის საშუალებას იძლევა. ევრიპიდეს ელექტრა, როგორც „ელექტრაში“, ისე „ორესტეში“, განსხვავებით სოფოკლეს „ელექტრასა“, ისე ესქილეს „ორესტეასაგან“, არის სასტიკი, დაუნდობელი მკვლელი, რომელიც ძმაზე უფრო მეტად აქტი-

¹³ Kamerbeek 1953, 25.

ურობს მკვლელობისას და სინდისის არანაირი ქენჯნა არ გააჩნია.

ამგვარად თუ შევაჯამებთ, ესქილეს ელექტრას ტრაგედიაში ერთობ მოკრძალებული როლი აქვს. მაშინ, როცა სოფოკლესა და ევრიპიდეს ვერსიებში ელექტრა ბევრად თამამია. ამ დრამატურგთა ელექტრა ორესტესადმი არა თუ არ არის დაქვემდებარებული, არამედ მათ პიესებში მოქმედების მთავარ წარმართველად გვევლინება. სოფოკლესა და ევრიპიდესთან დედის-მკვლელობას ტრადიციისამებრ ორესტესი ადასრულებს, ელექტრა კი დრამებში წარმოადგენს იმ პერსონაჟს, რომლის სახეც დედისმკვლელობის მორალური საკითხის ფონზე განსაკუთრებული ინტერესით შეისწავლება მუდმივად¹⁴.

საინტერესოა ასევე ზოგადად ვახსენოთ ქალის კონცეფცია ბერძნულ ტრაგედიაში. ძვ.წ. V საუკუნის ათენელი ქალის სოციალურ სტატუსზე ერთი გამოკვეთილი შეხედულება ბატონობდა. ამ მოსაზრების მიხედვით, კლასიკური პერიოდის ათენში ქალს სოციალურად უფრო დაბალი სტატუსი ჰქონდა, ვიდრე საბერძნეთის სხვა ქალაქებში, ასევე განსხვავებული იყო მისი სტატუსი საბერძნეთის ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში. საზოგადო ცხოვრებაში ქალების პოლიტიკური გავლენის, მათი მნიშვნელობისა და ლიტერატურული აქტივობის ხანა მისუსტებული იყო¹⁵. ფაქტობრივად, არ არსებობს არც ლიტერატურა, არც რომელიმე ქვეყნის ხელოვნება, რომლებშიც ქალები უფრო ღირსშესანიშნავნი, უფრო ფაქიზად და ინტერესით შესწავლილი ყოფილიყვნენ, ვიდრე V საუკუნის ათენის ტრაგედიაში, ქანდაკებასა და მხატვრობაში¹⁶.

ასევე საყურადღებოა ქეთი ნადარეიშვილის კვლევა “ქალი კლასიკურ ათენსა და ბერძნულ ტრაგედიაში” სადაც ვკით-

¹⁴ ნადარეიშვილი 2008, 107.

¹⁵ Roisman and Luschnig 2012.

¹⁶ ნადარეიშვილი 2008, 108.

ხულობთ რომ ანტიკურ ტრაგედიებში ქალები იყვნენ აუთსაიდერები, საშიშნი და ასევე ძირეული მნიშვნელობის მქონენი. ქალის ძირითადი ფუნქცია საოჯახო საქმეებით, შვილების აღზრდით შემოიფარგლებოდა. საჯარო სივრცეში კი ქალი იყო უუფლებო სუბიექტი, ქალს არ შეეძლო მონაწილეობის მიღება მნიშვნელოვან პოლიტიკურ თუ იურიდიულ გადაწყვეტილებებში, თუმცა მას ჰქონდა უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია-ლეგიტიმური მემკვიდრის გაჩენა. აღსანიშნავია, რომ შვილს მამასთან ერთად დედაც ანიჭებდა მოქალაქეობას. ნადარეიშვილის კვლევაში ვეცნობით მნიშვნელოვან მოსაზრებას ქალთა უფლების ევოლუციურ ტენდენციებზე. ბერძნული ტრაგედიების ქალთა ღირშსანიშნავი სახეების ანალიზის შედეგად მკვლევარი ასკვნის: 1. ესქილესთან ქალის დაქვემდებარებული მდგომარეობა მძლავრობს; 2. სოფოკლე უსწრებს დროს და ქალის პიროვნებას მამაკაცს უთანასწორებს, რომლის აზრითაც როცა საქმე უმადლეს ღირებულებებს ეხება, სქესთა შორის არ შეიძლება იყოს განსხვავება; 3. ევრიპიდე კი ქალისა და მამაკაცის დაბალანსებულ, ჰარმონიულ ერთობლიობას გვიჩვენებს, როგორც საოჯახო, ასევე საზოგადოებრივ დონეზე. უდავოა რომ ტრაგიკოსთა შეხედულებები იცავს მათი ეპოქის შესაბამის კულტურულ ნორმებს¹⁷.

ნაშრომის ფარგლებში, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას ვამახვილებთ ელექტრას მითზე, რომელიც უკვე არის ლიტერატურული სისტემა, ხოლო სხვადასხვა ნაწარმოებში ის ახლებურად არის წარმოდგენილი, როგორც ლიტერატურული ფიქცია, ლიტერატურული არქეტიპი, როგორც უნივერსალური სიმბოლო, რომელიც განასახიერებს ინდივიდუალური არსის საკუთრივ ლიტერატურულ აღქმას. აქედან გამომდინარე, ელექტრას მითი ვითარდება და იმკვიდრებს ლიტერატურულ ტიპო-

¹⁷ ნადარეიშვილი 2008, 110.

ლოგიას და დრამატულ ტრადიციას სოფოკლეს „ელექტრაში“, ევრიპიდეს „ელექტრაში“, ო'ნილის დრამატურგიაში. სამივე ზემოთ ხსენებულ შემთხვევაში ელექტრას პერსონაჟი, თუნდაც შურისძიების გზით საკუთარი სურვილების და მისწრაფებების შენარჩუნებისთვის იბრძვის და საბოლოო ჯამში, მას იმედგაცრუება და სასოწარკვეთა ელის¹⁸. მითს ელექტრას შესახებ ვხვდებით ჟან ჟიროდუს შემოქმედებაში (როგორც ეთნო-რელიგიურ მითს, რომელიც დრამატულ ტექსტებში ლიტერატურულად არის გადმოცემული), სარტრის "ბუზებში" და ელიოტთან "ოჯახის გაერთიანებაში"¹⁹.

მთავარი ფაქტორი, რამაც გამოიწვია ელექტრას მითით დაინტერესება ანტიკური და თანამედროვე პერიოდის დრამატულ ტექსტებში (ტრაგედიაში), თავად მითის სტრუქტურაშია. მითი ელექტრას შესახებ უნდა განიხილებოდეს ატრევსის ოჯახის ეთნორელიგიურ მითთან მიმართებაში, საიდანაც მითი ელექტრაზე იღებს საწყისს, რადგან იგი მოიცავს ამ უკანასკნელის თემატურ პერსპექტივების სპეციფიკას. ატრევსის ოჯახში, რომელშიც ელექტრა არ არის ბოლომდე წარმოდგენილი, როგორც ხისტი და შურისმაძიებელი პერსონაჟი, საკმაოდ მძიმე როლს ირგებს და გადამწყვეტ ფიგურას წარმოადგენს მოვლენათა მსვლელობაში²⁰. შესაბამისად, მითი ელექტრაზე ფოკუსირებულია არა მარტო ტრაგიკულ სიუჟეტზე, სადაც ელექტრა მთავარი ფიგურაა ორესტესის სადამსჯელო ქმედებისა, არამედ პერსონაჟის ემოციურ და ფსიქოლოგიურ დინამიკაზე, რომელიც თავის მხრივ ვლინდება ადამიანის მიერ განხორციელებული ძალადობის, დანაშაულის, შურისძიების დროს. ამგვარად, რწმენა იმისა, რომ სადამსჯელო ქმედება გარდაუვალი და აუცილებელია დაკარგული ღირებულებების აღსადგენად, წარ-

¹⁸ Bakogianni 2011, 113.

¹⁹ Bakogianni 2011, 153.

²⁰ Bakogianni 2011, 113.

მოადგენს ფსიქოლოგიურ ჭიდილს საკუთარ თავთან, რომლის მთავარი გამომწვევი მიზეზი პიროვნული და სოციალური კეთილდღეობის აღდგენაა. სწორედ ამ მიზეზითა და მიზნით, ელექტრა მონაწილეობს კიდევ მოქმედებაში, რომელიც არის შურისმაძიებლური და განმათავისუფლებელი, ექსტრემალური და სასტიკი, ამავდროულად რაციონალური, ემოციური, ინსტინქტური და ეგოისტური.

მაშ რა არის ელექტრას როლი? ელექტრამ უნდა გააცნობიეროს სიტუაცია და მიანიჭოს მას ეგზისტენციალური მოდელის სტატუსი, გვიჩვენოს ცხოვრებისეული მოდელი, პარადიგმა საკუთარი ფსიქოლოგიური და ემოციური მნიშვნელობით²¹. სწორედ ამიტომ როგორც ტრაგიკული გმირობის გამოსახატულება, ის საინტერესო და ღიაა მწერალთა მხატვრული მრავალფეროვნებისთვის.

II თავი ელექტრას რეცეფცია პოსტანტიკურ ლიტერატურაში

ჯენიფერ სეინთის ნაწარმოების სრულყოფილი ანალიზისთვის აუცილებლად მიგვაჩნია პოსტანტიკურ ლიტერატურაში ამ მითის რამდენიმე ყველაზე ცნობილი რეცეფციის განხილვა. ბუნებრივია, ნაშრომის ფორმატი საშუალებას არ გვაძლევს გავაანალიზოთ მითის რეცეფციის ყველა შემთხვევა, ამიტომ ამჯერად მხოლოდ რამდენიმე ავტორზე შევჩერდებით.

აუცილებელია ვახსენოთ **ჟან-პოლ სარტრის** ცნობილი პიესა „**ბუზები**“, რომელშიც მან პელოპიდების მითი აიღო ფაბულად და ორესტესის პიროვნულ გათავისუფლებაზე საუბრით საკუთარი ეპოქის შეხედულებები გამოსატა. სარტრის ელექტრა წარმოდგენილია როგორც ერთი უბედური, გარიყული, მეგობრების გარეშე მყოფი ქალი, რომელსაც მხოლოდ ძმის, ორესტესის დაბრუნების იმედი აცოცხლებს, რათა მისი

²¹ Rein 1954, 33.

საშუალებით მამის მკვლელობისთვის, დედასა და ეგისტოსზე იძიოს შური. მიუხედავად იმისა, რომ იგი ნაწარმოების ბოლოს განიცდის სინდისის ქენჯნას და ინანიებს საზარელ დანაშაულს, სწორედ მისი სიტყვით და ქმედებით ორესტესი ხდება სასტიკი მკვლელობის მთავარი მოქმედი პირი, ხოლო ელექტრა – ძმის მოღალატე, რადგან საერთო დანაშაულისთვის მხოლოდ ორესტესი ისჯება. ორესტესი კი უდრეკად დგას, მთელს პასუხისმგებლობას თავის თავზე იღებს. შიშს დამონებული ელექტრა კარგავს საკუთარ თავს, ხოლო ორესტესი პოულობს ჭეშმარიტ თავისუფლებას, რადგან ის არ ემონება ღმერთებს, შიშს და განგებას. თავად კლიტემნესტრა სრულიად დაუნდობელი, შურისძიების წყურვილით შეპრობილი ქალია, რომელიც მოგვიანებით სახელმწიფოს ერთპიროვნული მართველობის სურვილით აღივსება. მთლიანი პიესის ცენტრალური ფიგურა თავად ორესტესია, ეგზისტენციალური გმირი, რომლის მთავარი იდეა დანაშაულებრივი ქმედებიდან განთავისუფლება და საკუთარი „მე“-ს ძიებაა. პიესა ეფუძნება თავისუფლებისა და პასუხისმგებლობის ეგზისტენციალურ პრობლემებს, რომელთა გადაწყვეტაში ელექტრა არ არის ჩართული, რადგან მას არცერთი ზემოთხსენებულის განცდა არ აქვს. სწორედ ელექტრას არაკეთილსინდისიერებას მივყავართ იმ ტრაგედიამდე, რაც საუკუნეებია სხვადასხვა მწერლის ინსპირაციად რჩება.

ასევე მნიშვნელოვანია მოკლედ მიმოვიხილოთ ამერიკელი დრამატურგის, **იუჯინ ო ' ნილის** პიესა „**გლოვია შვენის ელექტრას**“ რომელიც პირველად 1931 წელს ბროდვეიზე დაიდგა. პიესა ეფუძნება ესქილეს „ორესტეას“, სადაც აგამემნონის პროტოტიპია ომიდან ახლად დაბრუნებული გენერალი ეზრა მანონი. პიესაში ასევე ვხედავთ კლიტემნესტრას (ქრისტინე), ორესტესს (ორინი), ელექტრას (ლავინია) და ეგისტესს (აღამ ბრანტი), რომელთა შორის მიმდინარე კონფლიქტი (ინცესტური სიყვარული, დალატი, მკვლელობა, შვილების შურისძიება) ძირითა-

დად ესქილეს ბერძნულ ტრაგედიას მიჰყვება. მიუხედავად იმისა, რომ სამ ნაწილად დაყოფილი პიესა შეესაბამება ორესტესის ტრილოგიას, ავტორი ინოვაციურ და მოვლენების სრულიად სხვაგვარ განვითარებასაც გვთავაზობს, სადაც მთავარ სიუჟეტურ ხაზთან ერთად ვხედავთ პერსონაჟთა სექსუალურ ჭიდილებს, კერძოდ ორინის (ორესტესის) შემთხვევაში ოიდიპოსის კომპლექსს, ხოლო ლავინიას (ელექტრა) სახით ელექტრას კომპლექსს.

პიესაში ასევე ვხვდებით ზიგმუნდ ფროიდისეულ თეორიებს, რომელთა მიხედვითაც ადამიანებს ამოძრავებს ირაციონალური ძალა, კერძოდ სექსუალური ვნებები, როგორც ერთ-ერთი უმთავრესი ინსტიქტი, რომლის ჩახშობაც სოციალური წესების საფუძველზე იწვევს პიროვნების დათრგუნვასა და ქვეცნობიერის შერყევას. სწორედ მსგავს ჭიდილებს ებრძვიან ო'ნილის პერსონაჟები, განსაკუთრებით კი ქრისტინე (კლიტემნესტრა) და ლავინია (ელექტრა), რომელთა მთავარი შიში სწორედაც რომ სიყვარულის დაკარგვის შიშია²².

თავად პიესის სათაური გვეუბნება რომ ელექტრას, ამ შემთხვევაში კი – ლავინიას, განვითარებული მოვლენებიდან გამომდინარე სწორედაც რომ გლოვა შვენის, რადგან მის მიერ ჩადენილს სწორედ თვითგვემა შეეფერება, როგორც სასჯელი. ლავინია, სუსტი, უფერული გოგონაა, რომელსაც არ აქვს კარგი ურთიერთობა დედასთან, მაგრამ ძალზე გამორჩეულად უყვარს მამა. მამის მკვლელობის შემდეგ, ზიზღით შეპყრობილი ლავინია, ელექტრას მსგავსად, წააქეზებს ძმას და ეს უკანასკნელი კლავს დედის საყვარელს. საყვარლის დაკარგვის გამო, ქრისტინე თავს იკლავს, ხოლო ორინი, რომელსაც სექსუალური ლტოლვა ჰქონდა დედისადმი, თავს იდანაშაულებს მის სიკვდილში. სამართლის აღდგენით გაბედნიერებული ლავინია

²² Aryan and Karimi 2016, 74.

წლების სვლასთან ერთად მეტად ამბიციური და თავნება ხდება, ამით კი სულ მეტად ემსგავსება დედას. ასევე მძაფრდება მისი სექსუალური ლტოლვები სხვა მამაკაცებისადმი, რითაც ძმის გაღიზიანებას იწვევს და საბოლოოდ ეს გადაიზრდება მათ შორის დაპირისპირებაში. მოგვიანებით, ორინი დას გამოუტყდება მისდამი სექსუალურ ლტოლვაში, უარის მიღებისას კი ორინი თავს იკლავს. პიესის დასასრულს, ლავინია აცნობიერებს საკუთარი ოჯახის განვლილ ყოფას, სამარცხვინო თუ დანაშაულებრივ ბუნებას და სამუდამოდ გამოიკეტება სახლში, რაც ცოცხლად დამარხვის მეტაფორული გამოხატულებაა.

ელექტრას სიუჟეტით მოხიბლულ მწერალთა რიცხვში აღმოჩნდა ამერიკელი პოეტი, კრიტიკოსი და ინტელექტუალი, **ჯორჯ პაუნდი** (1885-1972), რომელიც ძლიერ იყო გატაცებული ბერძნული ტრაგედიებით და მათი საკუთარი, მეტად სახასიათო თარგმანები შემოგვთავაზა. 1987 წელს გამოიცა პაუნდის მიერ ნათარგმნი სოფოკლეს „ელექტრა“. კრიტიკოსთა აზრით, პაუნდის ნამუშევარს ეტყობა ამერიკული სული, რადგან ძალზე დინამიური და ნაკლებად ლირიკულია, ამავედროულად ერთი ერთში მიჰყვება სოფოკლეს²³. ამგვარად პაუნდის „ელექტრა“ საყურადღებოა არა სიუჟეტური განვითარების კუთხით, არამედ წერიითი ტექნიკის, ლექსიკისა და პაუნდის სახასიათო პოეტური ნუანსების გამოყენების თვალსაზრისით.

III თავი **ჯენიფერ სეინტი და მისი „ელექტრა“**

როგორც ძველი, ისე მომდევნო პერიოდის მწერლები, რომლებიც ელექტრას მითითა და პერსონაჟით ინტერესდებოდნენ, ცდილობენ დრამატული დისკურსის როგორც მითთან მიახლოებას, ასევე მისგან გამოყოფას რეალისტური პერსონაჟების და ცხოვრებისეული სიტუაციების შექმნით. როგორც უკვე აღვნიშ-

²³ Pound and Fleming 1990.

ნეთ, ერთ-ერთ ასეთი გამორჩეული თანამედროვე ინგლისელი მწერალია ჯენიფერ სეინტი, რომლის რომანიც სახელწოდებით „ელექტრა“ ახალ ემოციურ აქცენტებს გვთავაზობს, თუმცა უნდა გვახსოვდეს, რომ ნებისმიერი ინოვაციური ხედავ სარიცხოა, რადგან მითი ელექტრაზე წარმოადგენს კარგად სტრუქტურირებულ სისტემას, რომელიც ინარჩუნებს მოქმედების ქრონოტოპს, პერსონაჟთა სახელებს და მოვლენათა თანმიმდევრობას, რითაც ამტკიცებს, რომ თავად მითის სიმბოლო ინარჩუნებს საკუთარ არსსა და მნიშვნელობას²⁴.

ჟან-პიერ ვერნანი ანტიკურობას უწოდებს „ყოველთვის, ყველგან მყოფ აჩრდილს“²⁵, რომელსაც სხვადასხვა დარგის მეცნიერებსა და ხელოვანებს მუდმივად სინათლეზე გამოჰყავთ. თანამედროვე ინგლისურ ლიტერატურაში კლასიკური ლიტერატურის პოპულარიზაცია და რეცეფცია არ წყდება სწორედ ასეთი მწერლების წყალობით, როგორიცაა ჯენიფერ სეინტი. ჯენიფერ სეინტი ლონდონის კინგს კოლეჯის კურსდამთავრებულია კლასიკური ფილოლოგიის სპეციალობით. მოგვიანებით იგი ამავე უნივერსიტეტში გვევლინება ლექტორის ამპლუაში. ჯ.სეინტი დღემდე კინგს კოლეჯში ასწავლის კლასიკურ ლიტერატურას. ის ადრეული ასაკიდანვე გატაცებული იყო მითოლოგიითა და ანტიკური სამყაროთი. სწორედ ამ ისტორიებისადმი სიყვარულმა, ბევრმა კითხვამ და კრეატიულმა ბუნებამ მისცა დასამაბი მის სამწერლო იდეებს. ჯენიფერს განსაკუთრებით აინტერესებდა ქალის ბუნება ანტიკურობაში, მითოლოგიაში. სწორედ ქალის გამოცდილება, პერსპექტივა და კომპლექსური ბუნება გახდა მისი თხზულებების მთავარი ინსპირაცია. ცამეტწლიანი სამასწავლებლო კარიერის შემდეგ (ინგლისური ენის პედაგოგად მუშაობდა საჯარო სკოლაში) მან

²⁴ Golban 2006, 12.

²⁵ Vernant 1984, 32.

დაწერა თავისი პირველი წიგნი “არიადნე”, სადაც მოგვითხრობს თესევსისა და მინოტავრის ლეგენდაზე არიადნეს პერსპექტივიდან. ვნებიანი, ქარიზმატული და ძლიერი ქალების ხელახალი წარმოჩენა, მათი ფიქრებისა და განცდების ახლებური გადმოცემა, ნამდვილად უნდა იყოს საინტერესო თანამედროვე მკითხველისთვის, განსაკუთრებით იმის გათვალისწინებით, რომ ეს ქალები მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ მითებსა და ლეგენდებში და მიუხედავად მამაკაცთა დომინანტობისა, გადამწყვეტი ცვლილებები შეჰქონდათ როგორც სოციალურ, ასევე პოლიტიკურ რეალობაში. სწორედ ამ რწმენითა და ფემინისტური მიდგომებით არის გაჯერებული ჯენიფერ სეინთის მწერლობა. მას ახასიათებს პერსონაჟების შინაგანი სამყაროს სრული გამიშვლება, რაც ვლინდება ფიქრებისა და განცდების ბოლომდე გამოხატვაში. სეინთთან ჩვენ არ ვეცნობით მხოლოდ მითზე დაფუძნებულ სიუჟეტს, რომელიც მეტწილად კვალდაკვალ მიჰყვება ტრადიციულ ნარატივს, არამედ აქ ერთგვარად ვითავისებთ კონკრეტული პერსონაჟი ქალის ფარულ და აქამდე უცნობ (თუმცა ადვილად წარმოსადგენ) პერსპექტივას, ცხოვრებისეულ ხედვას, განცდებს, ვნებებს თუ შიშს. ამგვარად, პერსონაჟის განვითარება და დინამიკა არის სწორედ ის ყველაზე სიაინტერესო მახასიათებელი, რაც ასე გამოარჩევს ამ თანამედროვე ინგლისელი მწერლის ხელწერას. სწორედ ერთი სიუჟეტის სხვადასხვა პერსპექტივიდან ჩვენება, ერთი ტრაგედიის სხვადასხვა მხრიდან აღბეჭდვა ასწავლის მკითხველს იყოს მეტად ემფატიური. თავად ავტორის სიტყვებით, ის წერს იმაზე, რისი წაკითხვაც თავად ესამოვნებოდა, იმ ქალებზე, ვისთანაც ესამოვნებით ისაუბრებდა, რათა მათი კონკრეტული ქმედებების არსს უკეთ ჩაწვდომოდა.

ჯენიფერ სეინთი დღესაც ინგლისში ცხოვრობს და მოღვაწეობს. იგი ერთ-ერთი ყველაზე გაყიდვადი და პროდუქტიული ავტორია. მის სახელს უკავშირდება ოთხი ერთმანეთზე უფრო

შთამბეჭდავი რომანი: “არიადნე” (2021), “ელექტრა” (2022), “ატლანტა” (2023) და “ჰერა” (2024).

უფრო დეტალურად განვიხილოთ 2022 წელს გამოცემული “ელექტრას” შინაარსი.

წიგნი ოთხ ნაწილად იყოფა და მოიცავს პროლოგს, 40 თავს და ეპილოგს. თხრობა ერთმანეთის მონაცვლეობით სამი ქალის ნარატივით იშლება, სამი ქალის ხმა ჩაგვესმის. ელექტრას ნაამბობს 15 თავი აქვს დათმობილი და თავად პროლოგი იწყება სწორედაც რომ ელექტრას პერსპექტივით, მას ენაცვლება კლიტემნესტრა (17 თავი), შემდეგ კი -კასანდრა (8 თავი).

„ელექტრა“ მოგვითხრობს ტროას ომის პერიოდში განვითარებულ ტრაგედიაზე, რომელსაც ეწირება სამი ქალის ცხოვრება. კლიტემნესტრას, კასანდრასა და ელექტრას პერსპექტივიდან დანახული ერთი რეალობა, თუმცა სხვადასხვა აღქმით, სხვადასხვა ემოციითა და სამართლის განცდით, მკითხველს თავიდანვე მძაფრ ინტერესს აღუძრავს. კლიტემნესტრა, შვილ-მოკლული დედა, ცდილობს სამართალი ქმრის სიკვდილში იპოვოს. სიკვდილი სიკვდილის წილ, შვილის მკვლელი მამა და განადგურებული დედა, რომელიც ასევე მკვლელად იქცევა, რათა შვება მოჰგვაროს საკუთარი გარდაცვლილი შვილის, იფიგენიას, სულს. კასანდრა – ტროას მეფის ასული, რომელიც წინასწარ ხედავს საკუთარი ოჯახის დაცემას, თუმცა მის წინასწარმეტყველებას არავინ უჯერებს. აქვე ვხედავთ ელექტრას – აგამემნონის ქალიშვილს, რომელსაც ბავშვობიდან გაიდგალებული ჰყავს მამა, შექმნილი აქვს მისთვის თითქმის უცნობი ადამიანის კერპი- გვიჩვენებს იმ ქალის დაცემას, რომელიც უიმედობითა და შურისძიების წყურვილით საკუთარი დედის მკვლელი ხდება. რომანში დინამიურად იშლება განსხვავებული ნარატივი სამი ქალისა, რომლებიც თავისებურად ცდილობენ საკუთარ სიმართლისა და სამართლის პოვნას. წიგნში საინტერესოდ იშლება დედა-შვილობის თემა, ისევე რო-

გორც ზოგადად მშობლის როლი. ქალის რისხვა, შურისძიება, ტკივილი, ქალთა განსხვავებული მოტივები, ეს ის თემებია, რომლებთანაც მკითხველის ემოციური კავშირი მთელი ნაწარმოების მანძილზე არ წყდება. მიუხედავად ტრადიციული მითოლოგიური ფაბულისა, ახლებურია განცდები, პერსპექტივები, ადჟმა, ხოლო პრობლემები – მარადიულად აქტუალური.

მოკლედ განვიხილოთ სამივე ქალბატონის თვალთ დაახული ის ტრაგედია, რომელიც ჯერ კიდევ ანტიკურ ეპოქაში წარმოსდგა როგორც სამართალსა და სიმართლეს შორის დაუსრულებელი ჭიდილი.

ელექტრა

ნაწარმოებს ეპიგრაფად დართული აქვს ამონარიდი სოფოკლეს „ელექტრადან“, რაც, ერთი შეხედვით, მეტყველებს სოფოკლეს გავლენაზე. „რადგან თუკი უბედური მკვდრები უნდა იწვნენ მტვერსა და არარაობაში, ხოლო მკვლევები სისხლის წილ სისხლით არ იხდიდნენ საზღაურს, ყოველგვარი პატივისცემა ადამიანის მიმართ, ყოველგვარი შიში ციური ძალების მიმართ გაქრება ამ მიწაზე“²⁶. ამ ციტატასა და იმ თემაზე, რამდენად მისდევს ჯენიფერ სეინთი მითისა და პერსონაჟების სოფოკლესიულ ინტერპრეტაციას, ჩვენი ნაშრომის ბოლო ნაწილში წარმოვადგენთ.

რომანის პროლოგი იწყება ელექტრას მოგონებებით მამაზე, სადაც აგამემნონი წარმოდგენილია როგორც მზრუნველი და მოსიყვარულე მშობელი. თავად სახელი „ელექტრაც“ (Ηλέκτρα, „ქარვა, შუქმფენი“) მამამ შეურჩია ქალიშვილს, რათა წარმოეჩინა იგი, როგორც ოჯახის სინათლე, სიამაყე და სილამაზე ატრეკსთა საგვარულოსი. სწორედ ამ სტატუსის გამართლებას ცდილობს ელექტრა მთელი ნაწარმოების განმავლო-

²⁶ სოფოკლე 2016, 245.

ბაში. ის მამას სიყვარულით, პატივისცემით იხსენიებს და ტრო-
ას ომის მიმდინარეობისას საზრდოობს იმედით, რომ წლების
განმავლობაში უნახავი გმირი მამა დაუბრუნდება და ამით
გაუზრდება თავდაჯერებულობაც, რადგან უდავოდ გრძნობს,
რომ სწორედ ის არის მამის ფავორიტი ქალიშვილი.

მცირეწლოვანი ელექტრას აღფრთოვანება მამისადმი არც
მამინ შვირყა, როდესაც დედისგან შეიტყო აგამემნონის მიერ
იფიგენიას მსხვერპლად შეწირვის, სასტიკი მკვლელობის შესა-
ხებ. ელექტრა მამის გამართლებას იმაში ჰპოვებს, რომ მამა
მთავარსარდალია, თავად ღმერთების რჩეული და სწორედ
ღმერთების ნებას ასრულებს: აგამემნონი იძულებულია საკუთარ-
რი შვილის სიცოცხლის ფასად გადაარჩინოს მთელი საბერ-
ძნეთი. ამგვარად, ელექტრას აზრით, მსგავსი მსხვერპლის გა-
დება არა მხოლოდ რთულია, არამედ გმირობის ტოლფასია.

იფიგენიას დაკარგვის პარალელურად ელექტრა დედასაც,
კლიტემნესტრასაც კარგავს, რადგან ტრაგედიის შემდეგ სახლ-
ში დაბრუნებული კლიტემნესტრა საკუთარ თავს აღარ ჰგავს. ის
დისტანცირდება შვილებისგან და ერთ ღროს თბილი დედის
გული თითქოს აღარ ფეთქავს ელექტრასთვის, პირიქით –
კლიტემნესტრა სრულიად უცხო ხდება, რაც კიდევ უფრო აახ-
ლოვებს ელექტრას მამის მოგონებებთან, მის გაიდეალებას-
თან.

წლები გადის, კლიტემნესტრას დისტანციურ, გაურკვეველ
სიცივესთან ერთად მცირდება ჯერ კიდევ ომში მყოფი მამის
გავლენა სასახლეში. შესაბამისად, ელექტრა ყველა შესაძლებ-
ლობით ცდილობს მოისმინოს მამაზე ამბები, ჩაებღაუჭოს იმე-
დის მცირე ნაპერწკალსაც, რაც მას მამასთან დაახლოვებს.
სწორედ ამ მიზეზით ის უმეგობრდება ახალგაზრდა ფერმერს,
გეორგიას, რომელსაც მოგვიანებით ცოლადაც გაჰყვება (აქ
ამკარაა ევრიპიდეს „ელექტრას“ გავლენა, სადაც ელექტრას,

მართალია ეგისტოსის ბრძანებით, მაგრამ მაინც ათხოვებენ უბრალო გლეხზე).

წლებთან ერთად მატულოპს ელექტრას ზიზღი და აგრესია დედის, ელენეს მიმართ, რომლის მიზეზითაც დაიწყო ტროას ომი, რამაც განაპირობა ელექტრას მამისგან შორს ყოფნა. იზრდება სიბრაზე და აგრესია კლიტემნესტრას მიმართაც, რომელიც ელექტრას წარმოდგენით, თავად ჰგავს ავლისში მოკლულს, რადგან კლიტემნესტრას გული მაშინ გაჩერდა, როდესაც იფიგენია მსხვერპლად შესწირეს და მისი ფიქრები ისევ მოკლულ შვილს ეკუთვნის. სიტუაცია დედასა და შვილს შორის კიდევ უფრო იძაბება, როდესაც კლიტემნესტრას სახლში მამაკაცი მოჰყავს, ვინმე ეგისტოსი. მოგვიანებით ვიგებთ, რომ ადრე სწორედ ეგისტოსი და მამამისი მეფობდნენ მიკენში, აგამემნონმა თიესტეს მკვლელობით დაიბრუნა კუთვნილი სამეფო, ხოლო მცირეწლოვანი ეგისტოსი დაინდო და გადაასახლა. ელექტრა, იმის შიშით, რომ ეგისტოსი შურისსაძიებლად დაბრუნდა, უფრო მეტად იზიზღებს დედას, რომელმაც მტერი შეიფარა და მასთან თავიდან ფარულად, მოგვიანებით კი – აშკარად სასიყვარულო ურთიერთობა გააბა. ელექტრა ჯერ კიდევ მზად არის დედას გაუგოს მისი შვილებისადმი გაუცხოება, გულგრილობა, მაგრამ ვერასდროს აპატიებს აგამემნონის ღალატს ისეთ უღირს კაცთან, როგორიცაა ეგისტოსი. სწორედ ფერმერი მეგობრის მამისგან შეიტყობს ელექტრა სრულ ჭეშმარიტებას ატრევსის შთამომავლობაზე და იმ წყევლაზე, რომელიც ოჯახს უხსოვარი ღროიდან თან სდევს. ელექტრა თავის ფიქრებში ამტყუნებს აგამემნონს ეგისტოსის ცოცხლად დატოვების გამო. ამგვარად, წლებთან ერთად იზრდება ელექტრას ზიზღი მათ მიმართ, ვინც მამის, აგამემნონის, წინააღმდეგ მოქმედებდა. წლების განმავლობაში კლიტემნესტრას აჩრდილისებრი და ინდიფერენტული იერსახე კიდევ უფრო გაუმართლებელი ხდება ელექტრასთვის. ამ ყველაფერთან ერთად კი იზრდება

მამასთან შეხვედრის სურვილი, სურვილი იმისა, რომ სწორედ აგამემნონმა დასაჯოს კლიტემნესტრა ღალატისთვის. ქრისტოთემისის გათხოვების შემდეგ, ორესტესია ელექტრას ერთადერთი იმედი, სწორედ ის ორესტესი, რომელსაც ასევე არ ღირსება ღედის სითბო და სიყვარული.

სრულდება ტროას ომი და ელექტრას ერთადერთი სიხარული მამის შინ დაბრუნებაა. იმდენად ბედნიერია ახალგაზრდა ქალი, რომ საგანგებოდ ემზადება ათი წლის უნახავი მამის ჩასახუტებლად, რომელმაც აუცილებლად უნდა იამაყოს მისით. გულუბრყვილოდ გაბედნიერებული ელექტრა იმედოდ იტოვებს ოჯახის გაერთიანების ბოლო მცდელობას, მიუხედავად იმისა, რომ კლიტემნესტრას ქცევებში ხედავს რაღაც მზაკვრულ, საშიშ ჩანაფიქრს.

სასახლე ემზადება აგამემნონის დასახვედრად, თუმცა სწორედ ამ დროს კლიტემნესტრას ბრძანებით ელექტრას გამოკეტავენ ოთახში. მამის დასახვედრად გამზადებული, მის უნახავად მალევე შეიტყობს, რომ ღელამ მოკლა მამა. გამძვინვარებული, ერთადერთი ოცნებით შეპყრობილი და აწ უკვე უიმედოდ დარჩენილი ელექტრა ლამობს გადაბუგოს მთელი სასახლე, დასაჯოს ყველა, ვინც გმირი და მონატრებული მამის ნახვის, მისი ჩახუტების უკანასკნელი შესაძლებლობა წაართვა.

ორესტესია ელექტრას უკანასკნელი იმედი და საშუალება იძიოს შური. ელექტრასა და ორესტესის ურთიერთობა წარმოდგენილია ძალზე სენსიტიურად. ეს არაა მხოლოდ დედმამიშვილური სიყვარული, არამე დედობრივი გრძნობაც, რადგან თავად ელექტრა ითავსებდა ღედის ფუნქციას. მოგვიანებით ელექტრა, ორესტესის მოსალოდნელი მკვლევლობის შიშით შეპყრობილი, მეგობარი ფერმერის დახმარებით გადამალავს ორესტესს (მამიდასთან გაუშვებს, ანაქსიბიასთან, რომელიც ფოკისის მეფეზე, სტროფიუსზეა გათხოვილი) და თან ატანს აგამემნონის კუთვნილ ხანჯალს, რომელიც დაბრუნებისას

უნდა თან ჩამოიტანოს, რაც თავისთავად შურისმაძიებლური გეგმის სიმბოლოა. სწორედ დის დამსახურებით გადაურჩება ორესტესი კლიტემნესტრასა და ეგისტოსს, რომლებიც, ელექტრას წარმოდგენით, დაუფიქრებლად მოსაკლავად გაწირავდნენ აგამემნონის ვაჟს, მის ერთადერთ მემკვიდრეს. აქამდე ელექტრა მამის დაბრუნების იმედით ცხოვრობდა, ეხლა კი ორესტესის დაბრუნების იმედით იცოცხლებს, რომელმაც სამართალი უნდა აღადგინოს.

ორესტესის დაბრუნებამდე ელექტრა, თვითგადარჩენის მიზნით, იღებს მეგობარი ფერმერის შემოთავაზებას და მას მიჰყვება ცოლად. ამგვარად, ადგილი აქვს გარიგებით ქორწინებას, მაგრამ რატომ ფერმერი? ნაწარმოებში ეს პერსონაჟი წარმოდგენილია როგორც უანგარო, კეთილშობილი პიროვნება, რომელიც ამავდროულად არც ქონებას და არც გავლენებს არ ფლობს, რასაც შეეძლო სამეფო კარისთვის საფრთხე შეექმნა. ელექტრას გათვლით, ეს ერთადერთი გზაა, თავი დაიხნას საძულველი დედისგან და მისი საყვარლისგან და ამავდროულად ახლოს იყოს საკუთარ მტრებთან.

საინტერესოა ასევე ელექტრას ოჯახური ცხოვრების დეტალები. ის ვერ შედგა როგორც მეუღლე, რადგან მუდმივად დაღონებული, შურისმაძიების იდეით შეპყრობილი, უწინდელ მეგობრობასაც ვერ უწევს მეუღლეს. მიუხედავად ამისა, გლენი მაინც ცდილობს ელექტრას ღირსეულად გადაატანინოს მწუხარება, შურისმაძიებლური ფიქრები მოიშოროს და შეეცადოს იყოს ბედნიერი თანაცხოვრებაში, თუმცა ამაოდ.

დრო გადის და ბრუნდება ორესტესი პილადესთან ერთად (მამიდაშვილი, სტროფიოსის ვაჟი) ერთადერთი მიზნით, შეასრულოს დისთვის მიცემული პირობა-იძიოს შური მამის მკვლელებზე; ორესტესს თან აქვს აგამემნონის ხანჯალი, რომლის საშუალებითაც ელექტრა ამოიცინობს უკვე კაცად დამდგარ ძმას. მალევე ჩვენ ვცნობით ელექტრას გეგმას, რომლის მიხედვი-

თავ ორესტესმა უნდა მოკლას კლიტემნესტრა და ეგისტოსი. მიუხედავად იმისა, რომ ორესტესი თავდაპირველად ყოყმანობს დედის მკვლელობაზე, რადგან ფიქრობს, რომ მხოლოდ ეგისტოსის ბრალეულობაა მომხდარში, მაგრამ ელექტრა ახერხებს მის დაყოლიებას: ორესტესმა უნდა მოკლას დედაც.

საინტერესოა ელექტრას სახეცვლილება. მისი ზრახვები სცდება შურისძიებას სამართლის აღდგენისათვის და იგი დამატებით მსხვერპლსაც კი მოითხოვს, ეს მსხვერპლი კი სწორედ მისი საყვარელი ორესტესია. წინასწარმეტყველების თანახმად, სწორედ აპოლონი ეხმარება ორესტესს, თუმცა ამავდროულად, დედის მკვლელობისთვის სამუდამოდ იქნება ორესტესი დევნაში ერიინების მიერ, რომლებიც მას მოსვენებას არ მისცემენ. მიუხედავად იმისა, რომ ელექტრამ იცის, რომ ამ მკვლელობისთვის ორესტესი დაისჯება, ის უკან არ იხევს და არწმუნებს ძმას, მოკლას დედა. ელექტრა ამ ნაბიჯს იმით ამართლებს, რომ წლების განმავლობაში მხოლოდ თავად იტანჯებოდა მომხდარის გამო, მაშინ როცა ორესტესი უსაფრთხოდ და ბედნიერად ცხოვრობდა. ამგვარად, ეხლა დროა, რომ ელექტრა ეზიაროს სიმშვიდეს, თუნდაც ორესტესის გაწირვის ხარჯზე.

და დადგა ელექტრასთვის ნანატრი მომენტი: ელექტრა და ორესტესი კლიტემნესტრას პირისპირ არიან. კლიტემნესტრა იაზრებს მოსალოდნელ ქმედებას შვილებისგან და მშვიდი სახით, სიცოცხლის დანაზების გარეშე უცქერს მათ. სწორედ ამ დროს ელექტრა წლების შემდეგ ხედავს სწორედ იმ გამომეტყველებას, რომელიც იფიგენიას დაღუპვამდე ახსოვს დედას სახეზე, ის ხედავს ძველ კლიტემნესტრას, მშვიდს, მოსიყვარულეს, დედას რომელიც უვლიდა მას ავად ყოფნის დროს, დედას, რომელიც შვილების კეთილდღეობისთვის ლოცულობდა. თუმცა ასეთი დედა უცნობია ორესტესისთვის.

სწორედ ამ დროს ელექტრა ხედავს, თუ როგორ უსიცოცხლოდ ეცემა ორესტესის მახვილისგან განგმირული დედა.

ამ მომენტიდან იწყება ორესტესის კომმარი, ერინიების მიერ მისი ღევნა, რასაც არ უჩანს ბოლო, არ უჩანს საშველი. თავად ელექტრა და პილადესიც უძღურნი არიან რამით დაეხმარონ მას. ამავდროულად, ჩვენ ვხედავთ, რომ ელექტრა მარტო დარჩა საკუთარ დანაშაულთან. მას არავინ ჰყავს გვერდით, რომ გაამხნევოს. ყველამ ზურგი აქცია. პილადესის ღედა და მენელაოსიც კი, რომელთაც ძმა, აგამემნონი, მოუკლეს, ზურგს აქცევენ ღედის მკვლელებს. ელექტრას შეფასებით, ასეთი დიდი ყოფილა მენელაოსის ელენესადმი ერთგულება.

მიკენიდან გადახვეწილი ელექტრა და პილადესი ცხოვრობენ შორს, ისეთ ადგილას სადაც მათ ვერავინ იცნობს. დროდადრო ელექტრა ისევ ფიქრობს მამაზე, ღედაზე... ჩაესმის ბავშვის სიცილის ხმა და ხედავს მომღიმარ ღედას...

ორესტესი დამსახურებულად მართავს მიკენეს გეორგიოსთან ერთად, რომელიც მიუხედავად ელექტრას დაკარგვისა, ისევ ისეთი სათნო, პატიოსანი და კეთილი დარჩა.

ელექტრა გაჰყურებს ჰორიზონტს, იხუტებს გულში საკუთარ ქალიშვილს და ბედნიერია იმით, რომ სამყაროს იგი აღარ ახსოვს.

კლიტემნესტრა

პროლოგის შემდგომ, პირველივე თავში ვეცნობით კლიტემნესტრას პერსონაჟს, რომელიც თხრობას იწყებს ატრევსთა საგავრეულოს იმ წყევლაზე, კანიბალიზმზე და შურისმაძიებელ ბუნებაზე, რაც ჩვენ კარგად ვიცით მითებიდან. ამის შემდეგ კი თხრობა გადადის ელენეზე, მის სილამაზეზე, თუ როგორ ხდება იგი მენელაოსის მეუღლე. აქვე, კონტრასტის შესაქმნელად, ნახსენებია პენელოპეს მეუღლეობა ოდისევთან, რომელსაც კლიტემნესტრა გამოარჩევს გონებაამხვილობით.

კლიტემნესტრა ასევე გვიხსნის იმ მთავარ მიზეზს, რის გამოც ელენემ მისი ცოლად შერთვის ამდენ მსურველს შორის აირჩია სწორედ მენელაოსი; ეს არის მენელაოსის მხრიდან გამონათული მადლიერება და დაფასება იმისა, რომ თავად ელენეს რჩეული გახდა. მოგვიანებით განვითარებული მოვლენები, კერძოდ მენელაოსის მიერ ელენეს დალატის პატიება, კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს მენელაოსის უპირობო სიყვარულში.

სწორედ ელენეს ქორწილში მყოფი კლიტემნესტრა შენიშნავს და საკუთარი ინიციატივით გამოელაპარაკება აგამემონს. მოგვიანებით ვხედავთ, რომ აგამემონი სწორედ ამ საუბრიდან გამომდინარე სულგრძელობას გამოიჩენს ეგისტოსის ცოცხლად დატოვებით: „no innocents blood was spilled“ („უდანაშაულო სისხლი არ დაღვრილა“)²⁷. თავად კლიტემნესტრას კომენტარი „you can be the greatest of all the Greeks“²⁸ („შენ შეგიძლია იყო ყველაზე ძლევაშობილი ბერძენი“) მოგვიანებით ხდება მთავარი მიზეზი აგამემონისთვის, როდესაც ის კლიტემნესტრას ცოლად შერთვას გადაწყვეტს. მიუხედავად ნაწილობრივ რომანტიულად ასახული სიუჟეტისა, კლიტემნესტრა აგამემონის ხელის თხოვნას უყურებს როგორც „უარესიდან უკეთეს“ არჩევანს.

მოგვიანებით ვეცნობით აგამემონისა და კლიტემნესტრას ოჯახურ ცხოვრებას, პირველ შეკამათებას. კლიტემნესტრა, რომელიც ქმარს მოუწოდებს იყოს უფრო სულგრძელი მსახურების მიმართ, ხედავს აგამემონის ნამდვილ, ამპარტავან და უდრეკ სახეს, რომელიც მმართველობის საუკეთესო გზად მხოლოდ სისასტიკესა და სიმკაცრეს მიიჩნევს.

²⁷ Saint 2022, 25.

²⁸ Saint 2022, 13.

ამასობაში იბადება მათი პირველი შვილი იფიგენია; სწორედ ამ მომენტიდან ჩვენ თვალს ვადევნებთ კლიტემნესტრას, როგორც დედას. პირველი ქალიშვილის გაჩენის წუთიდან ის იაზრებს, თუ რაოდენ საშიშია სამყარო, რადგან მას უკვე ჰყავს ცხოვრების ყველაზე დიდი საზრუნავი, შვილი, რომლისადაც სიყვარულიც უკიდევანოა. სწორედ ამ სიყვარულის გამო კლიტემნესტრა დარდობს აგამემნონის საგვარეულო წყევლაზე, სადაც ხშირ შემთხვევაში უდანაშაულო შვილები ისჯებიან. კლიტემნესტრა შეიტყობს ტანტალოსისა და პელოპსის სისასტიკეზე, რომელიც ტრადიციული მითის ნარატივს მიჰყვება და იმედოვნებს, რომ მის ქალიშვილს არ შეეხება აგამემნონის წინაპრების წყევლა.

კლიტემნესტრა სხვა შვილების მიმართაც არ იშურებს სიყვარულს. როგორც დედა, ის ყოველთვის მზადაა იზრუნოს მათზე და მუდამ მათ გვერდითაა. ამასობაში ჩნდება ელექტრაც, რომელიც თავიდანვე სუსტი და ფერდაკარგული ბავშვია, თითქოს მუდმივად სიცოცხლის გადარჩენისთვის იბრძვის და შესაბამისადაც მასზე გამორჩეულად ზრუნავს: „ We treated her like a delicate vase”²⁹ („ისე ვეპყრობოდით, როგორც სიფრიფანა ლარნაკს“). სწორედ ამ თანდაყოლილი სისუსტის გამო, ელექტრა გამორჩეულად უყვარს აგამემნონსაც. თავად ელექტრაც აღმერთებს მამას, რაც მეტად გამორჩეულს ხდის მათ მამაშვილობას.

ჩვენ ვხედავთ როგორი რომანტიული ბუნებისაა კლიტემნესტრა, რადგან იგი ორფეოსისა და ევრიდიკეს სიყვარულს შენატრის, თუმცა თავად არის გამოუცდელი სიყვარულში. აგამემნონთან ქორწინებამ მას სხვა რეალობა არგუნა, თუმცა ჭეშმარიტ სიყვარულს მხოლოდ შვილის შეძენისას ეუზიარა.

²⁹ Saint 2022, 67.

გადის ხანი, აგამემნონი ტროას დასაპყრობად იბრძვის, კლიტემნესტრა კი 3 ქალიშვილის დედაა და კიდევ ერთი შვილის (ორესტესის) მოლოდინშია. მოულოდნელად იგი იგებს, რომ რომ ავლისშია მიწვეულია იფიგენისთან ერთად. აგამემნონის გადაწყვეტილებით, თოთხმეტი წლის იფიგენია აქილევსს უნდა მიათხოვონ. აღელვებული დედა შვილის ნაადრევი ქორწინების გამო რჩევებს აძლევს იფიგენიას იმ იმედით, რომ მისი შეუღლება აქილევსთან სასიყვარულო კავშირის საწინდარი იქნება, რასაც თავად ვერ ეღიბა. .

ავლისში ჩასვლისას პირველი საუბარი აგამემნონთან ვერ ჩაივლის კამათის გარეშე, რადგან კლიტემნესტრა დარდობს საკუთარი დის, ელენეს, ბედზე და სთხოვს აგამემნონს, რომ ტროას დაცემის შემთხვევაში დაინდოს იგი.

რომანში ყველაზე ემოციური მომენტი მალევე დგება. ავლისში მოტყუებით ჩაყვანილ დედა-შვილს საზარელი დღე უთენდებათ. საკურთხევლისკენ მიმავალ იფიგენიას აგამემნონი ყელს გამოდადრავს, მსხვერპლად სწირავს, რათა ომის მსვლელობა მის საკეთილდღეოდ გაგრძელდეს. მითის ნარატივი აქაც ტრადიციული სახით გვხვდება. მძიმედ იკითხება კლიტემნესტრას ემოციების ამსახველი ეპიზოდები, სადაც სრულიად გაუბედურებული დედა, შვილის უსიცოცხლო სხეულთან დამხობილი, თავადაც ცოცხალ-მკვდარი, ვერ ხვდება, თუ რას ემსახურებოდა ეს სისასტიკე, რაც ქალის თავდაპირველი შიშის, აგამემნონის მოდგმის წყევლის, გამართლება აღმოჩნდა. შვილმოკლული დედის ერთადერთი ფიქრი შურისძიებაა: „He will feel this too, and worse... let him come back and die...and let me make it slow“³⁰ („იგი იმავს იგრძნობს, და უარესსაც... დაე, დაბრუნდეს და მოკვდეს... დაე, შევძლო, რომ მისი აღსასრული იყოს ნელი და მტანჯველი). შემდგომ წლებში კლიტემნესტრას

³⁰ Saint 2022, 85.

ერთადერთი სურვილი აგამემნონის შინ მშვიდობით დაბრუნებაა, რათა თავად მოუღოს ბოლო, თავად არგუნოს ყველაზე ტანჯული სიკვდილი, თავად იყოს ჯალათი.

მომხდარის შემდეგ ვხედავთ კლიტემნესტრას ტრანსფორმაციას; მისი მზრუნველი დედობა იცვლება შვილებთან გაუცხოებით. ის აღარ ატარებს შვილებთან დროს, აღარ ხალისობს მათთან, თავად ორესტესის გაზრდაც ავტომატური სახით მიმდინარეობს, რადგან კლიტემნესტრას მართავს შიში, შიში იმისა, რომ ეს შვილებიც შეიძლება დაუხოცონ. შესაბამისად, მისი თავდაცვითი სტრატეგია მდგომარეობს შემდეგში: აღარ ჰქონდეს მოგონებები შვილებთან...“ I wanted no memories to shred my heart when they too were taken from me”³¹ („აღარ მინდოდა მოგონებებს დაეფლითათ ჩემი გული, როდესაც მათაც წამართმევდნენ“).

კლიტემნესტრა იფიგენიაზე მოგონებებით და აგამემნონზე შურისძიების იმედით საზრდოობს. პატროკლოსის მკვლელობით გამოწვეულმა აქილევსის საზარელმა შურისძიებამ, კლიტემნესტრას კიდევ უფრო გაუღვივა სურვილი, რომ მანაც ასე სასტიკად გაუსწოროს ანგარიში აგამემნონს. ამავდროულად, ის კიცხავს დას, ელენეს, რადგან მისმა ქმედებებმა გამოიწვია იფიგენიას ტრაგედია, თავად ელენე კი საკუთარი შვილის გარეშეც ბედნიერია, მაშინ როცა შეუძლია ის გვერდში ჰყავდეს. კლიტემნესტრა ხომ ზღვებს და მთებს გადალახავდა მსგავსი შესაძლებლობისთვის.

კლიტემნესტრა მიკენში მალულად ჩამოსულ ეგისტოსს თანამზრახველად გაიხდის. მათ შორის სასიყვარულო კავშირი კლიტემნესტრასთვის მხოლოდ სტრატეგიული გათვლაა. წლეულის განმავლობაში ერთმანეთს უზიარებდნენ საერთო ტკივილს

³¹ Saint 2022, 94.

და გეგმავდნენ სამართლის აღდგენას, რადგან ორივეს შემთხვევაში მათი უბედურების მიზეზი აგამემნონია.

ათი წლის შემდეგ, ტროაზე გამარჯვებული აგამემნონი ბრუნდება შინ. კლიტემნესტრა გასაოცარი სამზადისით ლებულობს ქმარს, ირონიულ და სარკასტულ მზერასთან ერთად არ იშურებს ყალბ ქება -დიდებას ქმრისადმი და ამით კიდევ უფრო უმძაფრებს აგამემნონს თვითკმაცოფილებას. საინტერესოა კლიტემნესტრას შეხვედრა კასანდრასთან, აგამემნონის თანმხლებ ტროას მეფის ასულთან. აქ კლიტემნესტრას არ უჩნდება ქალური შური ან შუღლი, არამედ ეცოდება იგი, იფიგენიასაც კი აგონებს, რადგან ერთ დროს ღიადი პრიამოსის შვილი ეხლა უსიცოცხლოა და სიკვდილი მისთვის მხოლოდ სანატრელია.

დგება კულმინაციური მომენტი. კლიტემნესტრა აგამემნონთან ერთად აბაზანაში განმარტოვდება და ტროაზე საუბრით მიიპყრობს მის ყურადღებას. ზიზღით მოცული ქალი მხოლოდ ერთი ამბის გაგებას ცდილობს, თუ რა ბედი ეწია მის დას, ელენეს. კლიტემნესტრა აცნობიერებს, რომ თავად მენელაოსიც კი მეტად სულგრძელი აღმოჩნდა და მოღალატე ცოლი დაინდო, მაშინ როცა აგამემნონმა საკუთარ უდანაშაულო შვილს თავადვე გამოსჭრა კისერი. სწორედ ამ ფიქრებში კლიტემნესტრა აგამემნონს ჯერ ღვინით აბრუებს და შემდეგ ნაჯახით კლავს. სრულიად გათავისუფლებულს და გალაღებულს ელექტრა ახსენდება, თუ რაოდენ სასტიკად მოექცა მამის მოყვარულ ქალიშვილს, მაგრამ თავს იმით იმშვიდებს, რომ თავად ელექტრამაც არ იცის, თუ რაოდენ ღიდი საჩუქარი გაუკეთა დედამ შვილს ცოდვილი, დაწყევლილი მამის მოსპობით. აქვე კლიტემნესტრას უჩნდება პოლიტიკური ამბიცია, თავად მართოს ქალაქი და მიკენის საუკეთესო მმართველი გახდეს.

კლიტემნესტრას მორიგი მსხვერპლი კასანდრაა, თუმცა არა მისი დასჯის, არამედ განთავისუფლების მიზნით. მისი მკვლელობით კლიტემნესტრა ფიქრობს, რომ ტანჯვისგან იხსნის

ცოცხლად მკვდარ პრინცესას, რომლისთვისას ცხოვრება სრულიად ფუჭია. თავად გარდაცვლილი კასანდრა, იფიგენიას მსგავსად, კლიტემნესტრას გულში ჩაკრული ჰყავს და დასტირის. როგორც იქნა იფიგენიას სული შესძლებს მოსვენებას, მისი სისხლი აღებულება.

კლიტემნესტრა ხასიათის საოცარ სიმტკიცეს ავლენს. თავაწეული, სრულიად უშიშარი არ დარდობს, თუ რას იტყვიან იმაზე, რომ მეფე მოკლა. გასცემს ბრძანებას, რომ აგამემნონი სრული პატივით დაკრძალოს. ეს ის მცირედია, რაც ელექტრასთვის შეუძლია გააკეთოს: „a funeral for her father is the only thing I can give to Elektra”³² (დაკრძალვა ერთადერთი რამაა, რაც შემიძლია მივცე ელექტრას“).

რასაკვირველია, აგამემნონის მკვლელობამ კლიტემნესტრას საბოლოოდ დაუძაბა ურთიერთობა ელექტრასთან, თუმცა საკუთარ სიმართლეში სრულიად დარწმუნებული დედა მაინც ცდილობს საკუთარი ტკივილი გაუზიაროს შვილს და ასევე ესმის ელექტრას რისხვა. სწორედ ამის შედეგია ელექტრას მიერ ორესტესის გადამალვაც, რომლის პოვნის იმედს კლიტემნესტრა არ კარგავს, ქალი იმედოვნებს, რომ დადგება ჟამი და შვილები გაუგებენ. ელექტრას გულის მოგების მიზნით, კლიტემნესტრა არ ეწინააღმდეგება შვილის უეცარ გადაწყვეტილებას გათხოვებაზე იმ იმედით, რომ ამ ქორწინებამ მაინც შეიძლება შვება მოჰგვაროს ელექტრას.

კლიტემნესტრა ეგისტოსსაც გვიხასიათებს. კარგი გათვლების, მაგრამ არასაკმარისი სიმამაცის მქონე ეგისტოსი ვერ იქნება ქვეყნის ღირსეული მმართველი, თუმცა მისი შურისმაძიებელი ბუნება საშიშია. სწორედ ამიტომ კლიტემნესტრას ნაწილობრივ უხარია, რომ ორესტესი მომორებით, უსაფრთხოდ არის. ერთ-ერთი საკამათო თემა, რომელიც წამოიჭრება

³² Saint 2022, 216.

კლიტემნესტრასა და ეგისტოსს შორის, ელექტრას გათხოვების საკითხია. ეგისტოსის მოსაზრებით, ქალს არ აქვს უფლება თავად აირჩიოს მეუღლე. პასუხად კი კლიტემნესტრა მიუგებს, რომ სწორედ ფერმერზე, უქონელზე, ყოველგვარი გავლენების მქონე კაცზე ელექტრას გათხოვება მათთვის მომგებიანია, რადგან ელექტრა მსგავს ქორწინებაში მყოფი ვერასდროს შეძლებს მიკენის წინააღმდეგ მოქმედებას. კლიტემნესტრა ამ საუბრისას საკმაოდ დიდ დიპლომატიას და მოხერხებულობას ამჟღავნებს, ვინაიდან მისი მთავარი მიზანია ეგისტოსი დაარწმუნოს, რომ ელექტრა მათთვის საფრთხეს არ წარმოადგენს და ამით დაიცვას ქალიშვილი. მოგვიანებით კი სპარტაში მიემგზავრება ორესტესის საპოვნელად.

კლიტემნესტრა სპარტაში ჩადის იმ იმედით, რომ სწორედ საკუთარი და დაეხმარება, რაიმე გაიგოს ორესტესის შესახებ. ბევრი მოგონება მოაწვება გზად, სახლის, ელენესთან ურთიერთობის, რადგან დებს საკმაოდ მჭიდრო კავშირი და ურთიერთგაგება ჰქონდათ. საკმაოდ სენტიმენტალურია დების შეხვედრა, თუმცა ელენეს ყველა თბილი ჟესტი კლიტემნესტრაში ფარულ ზიზღსაც იწვევს, რადგან სწორედ ელენეს გამო მან დაკარგა ყველაფერი, მაშინ როდესაც სპარტის დედოფალი აგრძელებს ცხოვრებით ტკბობას ქმართან და ქალიშვილთან ერთად. კლიტემნესტრა ძლივს იკავებს ცრემლებს, ემოციათა ზღვა აწვება, დისადმი მონატრება და სიბრაზე ერთდროულად იპყრობს მას, თუმცა ცდილობს ემოციები გადადოს მეორე პლანზე. ეს ის შემთხვევაა, როდესაც კლიტემნესტრა აცნობიერებს, რომ სიბრაზე სიკეთეს ვერ მოუტანს, უმთავრესი ანლა ორესტესის პოვნაა.

ათი წლის განვავლობაში კლიტემნესტრას მშვიდად არ უძინია და მაშინ როდესაც თითქოს მისი კომმარი დასრულდა, ძალზე სიმბოლურ სიზმარს ხედავს: მშობიარობს და ბავშვის ნაცვლად გველის მსგავს არსებას ბადებს, რომელიც შიგნიდან

ჭამს. მოგვიანებით განვითარებული მოვლენები ამ სიზმრის ცხადი ასრულებაა.

კლიტემნესტრას ემოციური მდგომარეობა კიდევ უფრო მძაფრდება. ის ფიქრობს ყველა შვილდაკარგულ დედაზე, მათ შორის ტროელ ჰეკუბესა და ანდრომაქეზე, რომელთაც ასევე იხილეს საკუთარი შვილების დაღუპვა. პირველად მის ცხოვრებაში კლიტემნესტრა იაზრებს, რომ შურისძიებამ მას სიმშვიდე მაინც არ მოჰგვარა, პირველად ცხოვრებაში ის იფიგენიას აღარ გლოვობს, არამედ თავის დარჩენილ შვილებზე დელავს, რომელთაც სათანადოდ დედობა ვერ გაუწია. ქალი ლამობს სასახლიდან გაქცევას, რათა შვება ამით მაინც მოჰგვაროს ელექტრას.

„ელექტრას“ დასკვნით თავში, ჩვენ კიდევ ერთხელ ვეცნობით მის უანგარო დედობრივ ბუნებას, სადაც ის მზად არის თავგანწირვისთვის. ორესტესი ბრუნდება. ეგისტოსი კლიტემნესტრას თვალწინ სწორედ რომ ორესტესის მახვილისგან ეცემა. კლიტემნესტრა შვილების პირისპირ მართო რჩება. არავინ არის, რომ იგი დაიცვას, არც არავინ სჭირდება. იცის, რაც ელის, თუმცა მისი ფიქრები ორად იყოფა: ის რომ ეგისტოსი მკვდარია და მის შვილებს აღარაფერი ემუქრება, მას ახარებს, მეორეს მხრივ კი იცის, რომ სანამ თავად არის ცოცხალი, ელექტრას სიმშვიდე არ ეღირსება. კლიტემნესტრას თითოეული ამოსუნთქვა ელექტრას შხამად ექცევა. მან ისიც იცის, რომ ვერანაირი სამყაროს სიმდიდრე ელექტრას შვებას ვერ მოჰგვრის. კლიტემნესტრა ორესტესის მოქმედებაში ყოყმანს ხედავს, მას ელექტრა მართავს, იცის თუ ოდნავ მაინც თავს შეიბრალებს, გაიმართლებს, ორესტესი მას დაინდობს, მაგრამ არა.... ის სულ რაღაც წინა დღითაც ლამობდა სასახლიდან გაქცევას, რათა შვილებისთვის შვება ამით მაინც მოეტანა. ის მზად არის სიკვდილისთვის და უკანასკნელად თვალებს

ზუჭავს... “ I hope it eases their pain, I think, as I close my eyes”³³ („ვიმოდევნებ ჩემი სიკვდილი შეუმსუბუქებს მათ ტკივილს და ვზუჭავ თვალებს“).

კასანდრა

რომანის მეორე თავში ვეცნობით წიგნის ბოლო მთავარ მთხრობელს, კასანდრას, ტროას მეფის ასულს, ჰეკაბესა და პრიამოსის ქალიშვილს, რომელსაც მოგვიანებით მომავლის თხრობის ნიჭი თავად აპოლონისგან აქვს ნაბოძები.

მცირეწლოვანი კასანდრა თავიდანვე როდი იყო ამ ნიჭით დაჯილდოებული. ის იზრდებოდა ყველასგან განდევნილი, ჩაკეტილი, არ ჰქონდა არც საკუთარი თავის რწმენა და არც პატივისცემა, ვინაიდან თავად საზოგადოება მის გარშემო იყო ინდიფერენტული. კასანდრა წარმოდგენილია როგორც მარტოსული, უსუსური, საკუთარ „მე“-ს ძიებაში მყოფი, რომელსაც ბავშვობიდან არც უსმენენ და არც უგებენ. კასანდრა დედის ჩრდილში იზრდება, რომელიც ტროას დედოფალია და თავად აპოლონის რჩეულია; სწორედ აპოლონმა უბოძა ჰეკაბეს წინასწარმეტყველური ნიჭი.

იბადება პარისი. მშობიარობას ესწრება კასანდრაც. მითის ნარატივი აქაც შენარჩუნებულია: პარისის გაჩენამდე რამდენიმე დღით ადრე დედამისმა, ჰეკაბემ, ნახა სიზმარი, თითქოს დაბადა ჩირაღდანი, რომლის ალითაც მთელი ქალაქი დაიფრფლა. მისნებმა იწინასწარმეტყველეს, რომ მის მიერ შობილი ვაჟი დაღუპავდა მთელ სახელმწიფოს. ამის გამო ახალშობილი მისცეს მწყემსებს, რათა იღას მთის ხეობაში მიეგდოთ. არ ანაღვლებდათ გადარჩებოდა, თუ რაიმე ცხოველი შეჭამდა. ახალშობილს (პარისს) მწყემსი დაინდობს და გაზრდის.

³³ Saint 2022, 281.

კასანდრა შენატრის დედის წინასწარმეტყველურ ნიჭს, თუმცაღა დედა გამორიცხავს ქალიშვილის მსგავს შესაძლებლობებს. ნაწილობრივ დედისგან დაკომპლექსებულ კასანდრას სურს, რომ თავისი წინასწარმეტყველურმა ნიჭმა სხვებს სარგებელი მოუტანოს. ხოლო ამ უნარის მიცემა შეუძლია მხოლოდ აპოლონს, რომლის მიმდევარიც ის მალევე ხდება. კასანდრამ იცის, რომ დედოფლობა არ უწერია, არც ვინმეს ცოლობა და დედობა სურს. მისი ერთადერთი და ჭეშმარიტი ნატვრა აპოლონის მსახურებაა. სამლოცველოში საათობით ჩაკეტილი, მუდმივად ლოცვაში მყოფ კასანდრას ერთხელაც ეწვევა ნანატრი სასწაული. მას ადამიანის იერსახით გამოცხადება აპოლონი და კოცნისას ჩაჰბერავს წინასწარმეტყველების უნარს, სანაცვლოდ კი კასანდრამ სამარადისოდ უნდა შეინარჩუნოს უმწიკვლოება. გახარებული კასანდრა მაშინვე უამბობს ამ სასწაულის შესახებ აპოლონის სხვა მიმდევარ გოგონებს, თუმცა მას არავინ უჯერებს. კასანდრა საკუთარი შესაძლებლობებში მათ დასარწმუნებლად უწინასწარმეტყველებს მომავალს, მაგრამ კვლავ ამოდ...კასანდრა ამთავითვე განწირულია უნდობლობისთვის. მისი არავის სჯერა.

მალევე კასანდრას ეს ნიჭი სიგიჟედ ირაცხება. ყველაზე ნაკლებად კი თავად ჰეკატეს სურს, რომ ირწმუნოს ქალიშვილის სიტყვები. კასანდრა კიდევ მეტად გარიყული და მიტოვებულია. თანდათანობით იგი ეგუება საკუთარ მდგომარეობას; მუდმივად შეშინებული და უსუსური გოგონას ერთადერთი ოცნებაა მისი ესმოდეთ, მისი სიტყვა თამამად ჟღერდეს... „ I had been a timid child and an awkward young woman, always striving to make my voice clear and brave”³⁴ (მორცხვი ბავშვი და მოუქნელი ახალგაზრდა ქალი ვიყავი, რომელიც მუდამ ესწრაფოდა, მისი ხმა მჟღერი და თამამი ყოფილიყო).

³⁴ Saint 2022, 50.

პარისი ტროაში ბრუნდება. მშობლები მას სიხარულით ეგებებიან. მხოლოდ კასანდრა მაშინვე ამოიცინობს მასში მოსალოდნელ საფრთხეს. ბედით განსაზღვრულია, რომ პარისი ტროას დაღუპვის მიზეზი გახდება. ეს კარგად იცის ჰეკატემ, თუმცა სდუმს, დედობრივი სიყვარული არ აძლევს შვილის მეორედ გაწირვის ძალას.

პარისი უამბობს მშობლებს განვლილი წლებისა და თავად ქალღმერთებთან (ჰერა, ათენა და აფროდიტე) მისი შეხვედრის შესახებ. ქალღმერთებმა მას სთხოვეს, რომ ამოერჩია მათ შორის ყველაზე ლამაზი და თითოეულმა სანაცვლოდ ჯილდო შესთავაზა: ჰერამ სახელმწიფოს მმართველობა, ხოლო ათენამ წარმატებული ბრძოლები აღუთქვა. პარისმა აფროდიტე აირჩია, ჭეშმარიტად ყველაზე ლამაზი, რომელმაც, პარისის თქმით, ტროას ბედნიერი ცხოვრება ყოფა სპარტასთან დაზავების გზით აღუთქვა. კასანდრა, რომელიც ამავდროულად საკმაოდ გონიერია, არათუ მხოლოდ იგრძნობს, რომ პარისი სტყუის, არამედ სამართლიანად აღნიშნავს, რომ აფროდიტე არ არის ის ქალღმერთი, რომელიც დაინტერესებულია ქვეყნის მშვიდობით. ის შეეცდება შეეწინააღმდეგოს ძმას და გააპროტესტოს მისი სპარტაში გამგზავრება, მაგრამ კვლავ ამაოდ. გულუბრყვილო მშობლებს ჰგონიათ, რომ თავად ღმერთების ხელი ურევია პარისის გადარჩენაში და კასანდრას გაფრთხილებას ისევ არავინ იღებს ყურად.

მოქმედება ვითარდება ტრადიციული ნარატივის მსგავსად. პარისი იტაცებს ელენეს და წყვილი იმის რწმენით, რომ თავად აფროდიტეს კურთხევა აქვთ, ამაყად ბრუნდებიან ტროაში.

მშვენიერი ელენეს სილამაზე კასანდრასაც აოგნებს, მაგრამ ეს არ ცვლის იმ მწარე რეალობას, რომელიც მხოლოდ მან იცის: უბედურება გარდაუვალია; ტროა დაეცემა.

მალევე ელენე ესტუმრება კასანდრას მის სამლოცველოში. საუბრისას ელენე გამოუტყდება მას, რომ ის თავად ზევსის

ქალიშვილია და ამიტომაც აქვს არნახული სილამაზე, რასაც აფროდიტე პარისს შეპირდა ჯილდოდ, კერძოდ კი ყველაზე ლამაზი ქალის მოპოვებას. კასანდრას წარმოდგენა ეცვლება ელენეზე, ვინაიდან ის მეტად თბილი, სათუთი და მგრძობიარე აღმოჩნდა, ვიდრე ეს კასანდრას მანამდე წარმოედგინა. ელენე სრულიად განსხვავებულია დაუფიქრებელი და ამპარტავანი პარისისგან.

ომი ტროასა და საბრძნეთს შორის იწყება. ყოველი დღე ჟღერს და სისხლის ღვრა მიმდინარეობს. კასანდრა გვაფიქრებს ომის აბსურდულობასა და სისატიკეზე, ადამიანის რაობაზე – როგორ შეუძლია ადამიანს ჯერ მოკლას ადამიანი, შემდეგ კი მშვიდად ჭამოს და დაიძინოს. ომის მეათე წელს ბერძნები ვერ აუდიან მიცვალებულთა დაწვას; გამარჯვება უდავოდ ტროას მხარესაა. კასანდრას ადარ აქვს ხილვები და სხვების მსგავსად იმედოვნებს, რომ აქილევსი არ შემოუერთდება ბერძნებს; ამ შემთხვევაში კი ტროა ნამდვილად გაიმარჯვებს.

ამაოა კასანდრას იმედები. ჰექტორი კლავს აქილევსად გადაცმულ პატროკლოსს. კასანდრამ იცის, რომ ეს დასასრულის დასაწყისია. ხვალ ტროა იგლოვებს ისე, როგორც არასდროს უგლოვია ამ ათი წლის განმავლობაში. კასანდრა კი უკვე დასტირის საკუთარ ძმას...“ Troy would mourn more desperately than it had in ten years of war. I walked behind my brother, already grieving him with every step I took”³⁵(„ტროა უფრო განწირულად იგლოვებს, ვიდრე ომის ათი წლის განმავლობაში. მე ჩემს ძმას უკან მივლევდი, უკვე დავტიროდი მას ჩემს ყოველ ნაბიჯზე“).

ტროას ომის განვითარების ტრადიციული ნარატივის პარალელურად საინტერესოა კასანდრას ემოციები, სიმამაცე და ამავდროულად უსუსურობა. ის აპოლონის მიერ ბოძებულ ნიჭს სამშობლოს გადასარჩენ საშუალებად აღიქვამს, მაგრამ მის არც

³⁵ Saint 2022, 145.

ერთ სიტყვას არავინ იჯერებს მაშინაც კი, როდესაც ლაოკოონთან ერთად უკანასკნელად იბრძვის იმისთვის, რომ ტროელებმა არ შემოიტანონ ბერძნების მიერ დატოვებული ხის ცხენი ქალაქში. სწორედ ამ დროს ლაოკოონის ორივე შვილს ზღვიდან ამოვარდნილი ორი გველი გაიტაცებს და, ცხადია, ამ მოვლენას ყველა ლაოკოონის სასჯელად მიიჩნევს იმის გამო, რომ ღმერთებისთვის შესაწირი ხის ცხენი შეურაცხჷყო. მალევე ხდება კასანდრას ყველა ფუჭი გაფრთხილება სასტიკი და ტრაგიკული რეალობა. ხოცვამ, ჟლეტამ, ქალთა გვემამ მოიცვა სრულიად ტროა. კასანდრა ხედავს თავის უნცროს დას, როგორ გამოლადრიან კისერს და ესმის განწირული ჰეკაბეს გმინვა. თავად კასანდრა კი აგამემნონის ტყვე ხდება. ერთადერთი ადამიანი, ვინც საბოლოო ნუგეშს სცემს მას, არის ელენე, რომელიც ჰპირდება, რომ კლიტემნესტრა აუცილებლად დაეხმარება კასანდრას.

ძალზე საინტერესო და ემოციურია კასანდრასა და კლიტემნესტრას შეხვედრა. ორივე ქალბატონი უსიტყვოდ გრძნობს ერთმანეთის ტკივილს და იზიარებენ აგამემნონის მიმართ ზიზღს. მამულის, მშობლების, ღირსების გარეშე დარჩენილი კასანდრას ერთადერთი სურვილი სიკვდილია. ის იმედოვნებს, რომ კლიტემნესტრა ნამდვილად სულგრძელია და ამოიკითხავს მის უკანასკნელ სურვილს უკვე გვამად ქცეულ კასანდრას მზერაში. მისი ერთადერთი შვება სიკვდილია და კლიტემნესტრა იღერებს მახვილს; ის ნამდვილად სულგრძელია...

III თავი. მითის რეცეფციის ანალიზი

ჯენიფერ სეინთის ამ წიგნის წაკითხვის შემდეგ ჩნდება განცდა, რომ რომანის მთავარი სათქმელი, ესქილეს „ქოეფორების“ მსგავსად არის შემდეგი: დანაშაულს ყოველთვის მოჰყვება სასჯელი. კლიტემნესტრასა და ელექტრას შურისძიებას არ

მოჰყვა შვება, არამედ სინანული, ახალი ტკივილი. მიუხედავად იმისა, რომ თავად ტრადიციულ ფაბულაში არ არის შეტანილი ძირეული ცვლილებები, სამივე ქალის სათქმელი გამიშვლებულია და მოვლენები თითოეული პერსონაჟის კუთხიდანაა აღქმული. ელექტრა და კლიტემნესტრა, ორივენი მხოლოდ საკუთარი, ქალური რისხვით არიან შეპყრობილნი; რომანტიული სიყვარული და ქალური ვნებები მათთვის მეორეხარისხოვანია და მამაკაცი მხოლოდ შურისძიების სისხლიანი გეგმის განსახორციელებელი საშუალებაა. ამგვარად, მამაკაცები ჯენიფერ სეინთის ნაწარმოების მიხედვით მხოლოდ და მხოლოდ ქალთა მიზნისკენ სწრაფვის ბრმა იარაღად წარმოგვოდგებიან. შესაბამისად, ჩვენთვის კარგად ცნობილი გმირები, აქილევსი, ოდისევსი, ჰექტორი, ჩრდილში მოქცეული პერსონაჟებია, რომელთა შესახებ მხოლოდ ტრადიციული ნარატივის ნაწილს ვეცნობით, სადაც რთულია კომენტარი გააკეთო მათ რაიმე პიროვნულ თვისებებზე. თავად აგამემონი, მხოლოდ ელექტრას ბავშვურ მოგონებებში გვევლინება თბილ და მოსიყვარულე მამად, რაც, როგორც ირკვევა, ისევ და ისევ ელექტრას პიროვნული „მეს“ და თავდაჯერებულობის განმტკიცებას ემსახურება. მენელაოსი უპრინციპოდ შეყვარებული მამაკაცია, რომელიც საკუთარ სიმშვიდეს ძმის მუხთალი მკვლევლობის გამოც კი არ ირღვევს. ეგისტოსი ამბიციური, სუსტი, და მიამიტი ადამიანია, რომელიც მარტივად ექცევა კლიტემნესტრას მანიპულაციების ქვეშ. ერთადერთი მამაკაცი, რომლის მიმართ თანაგრძობით ვიმჭვალეებით, ელექტრას მეუღლეა, რომელის უანგარო თანადგომასა და კეთილსინდისიერებას ავტორი წიგნის ბოლოსაც გვახსენებს. ამგვარად, ნაწარმოები უდავოდ ფემინისტურია, რადგან აქ უმთავრესია ქალების გამოცდილება, მათი დანახული და აღქმული, მათი სიმართლე და სამართალი. სეინთი მითს ქალის პერსპექტივიდან განიხილავს, რაც ანტიკურობაში ერთგვარად მარგინალიზებულია ტრადიციული ნარატივების ფონზე. ტრა-

დიციულად, ანტიკური ხანის ბერძენი პერსონაჟი ქალები, სოციალური სტატუსის მიუხედავად, იყვნენ რეგრესული, შურისმაძიებლური და საშიშნი, თუმცა თანამედროვე ინგლისელმა მწერალმა გააძლიერა მათი ინდივიდუალიზმი, განსაკუთრებულობა. სამი ტრაგიკული ბედის მქონე ქალის მოსაზრებებისა და გრძნობების, სუბიექტური გამოცდილების აღწერა არის სწორედ მთავარი ინდიკატორი ფემინისტური იდეოლოგიის ხაზისა, რომელიც თანამედროვე ინგლისური ლიტერატურაში დღეს საკმაოდ ძლიერია. მიუხედავად ამისა, უნდა აღინიშნოს, რომ ჯენიფერ სეინთი ძველი ბერძნული ლიტერატურის ცალკეულ პერსონაჟებს არ უკარგავს ტრადიციულ იერსახეს. ასევე ინარჩუნებს ტრადიციული ნარატივის ელემენტებს, მოქმედების ქრონოტოპს, პერსონაჟთა სახელებს და მოვლენათა თანმიმდევრობას.

სეინთი ასევე საკმაოდ ინოვაციურია, როდესაც გვაცნობს ელექტრას ბავშვობის წლებს. ასევე კლიტემნესტრას ახალგაზრდობას, როდესაც ჯერ კიდევ არ იყო აგამემნონის მეუღლე და წარმოგვიდგენს მას რომანტიულ და მგრძნობიარე პიროვნებად. მნიშვნელოვანია ელექტრას მეუღლის პერსონაჟის მხატვრული სახის შექმნაც, რომელიც აქამდე არსებულ წყაროებში სახელის გარეშეა მოხსენიებული. სეინთმა მას არა მხოლოდ სახელი, გიორგოსი, დაარქვა არამედ ბევრი დადებითი თვისებითაც შეამკო. საინტერესოა ელექტრა ცოლის ამპლუაში, სეინთი წარმოადგენს მის სრულიად განსხვავებულ, აქამდე უცნობ მხარეს, თითქოს უფრო დამთბარს, ქალურს, სათუთს, თუმცა წარუმატებელ მეუღლეს.

ძალზე საინტერესოა დედა-შვილობის თემა, რის საფუძველზეც კლიტემნესტრა მკითხველს თანაგრძნობითა და სიმპათიით განაწყობს. სეინთი ცდილობს, ახსნას მისი ინდიფერენტიზმი შვილების მიმართ, შურისძიების მისეული ხედვა. სიმბოლურია მისი სიკვდილიც, სადაც ის ფაქტობრივად საკუთარი

შვილების სიმშვიდესა და ბედნიერებას სწირავს თავს. ინოვაციური თავად ელექტრას დედის როლში წარმოდგენა. მართალია ერთი ფრაზით, მაგრამ ავტორი მაინც გვიჩვენებს ელექტრას, მზრუნველი დედის, იერსახეს. სეინთი მკითხველს საინტერესო მინიშნებას სთავაზობს: ელექტრა, როგორც დედისგან ჩაგრული შვილი, გარიყული, მოსიყვარულე დედა ხდება.

ძალზე საინტერესოა ასევე ჯენიფერ სეინთის მიერ წარმოდგენილი კასანდრა, რომელიც ლიტერატურაში საკმაოდ სიმბოლური პერსონაჟია. მისი წინასწარმეტყველური უნარი, რომელსაც შეუძლია შეცვალოს მოვლენები, ადამიანთა და ქვეყნის მმართველთა მიერ უსამართლოდ უგულებელყოფილია, რაც გარკვეულწილად ამხელს მათ უგუნურებასა და უნიათობას. თანამედროვე ტექსტებში ხშირად ვხვდებით კასანდრას რეცეფციას სწორედ მსგავსი დატვირთვით; კარლ ჰოფერის 1936 წელს შექმნილ ტილოზე კასანდრა წარმოდგენილია, როგორც მეამბოხე, ძლევამოსილი ფიგურა. თავად გერმანელი კრიტიკოსები აღნიშნავდნენ, რომ ასეთი კასანდრა საჭირო იყო ფაშისტური გერმანიის ნაციონალურ-სოციალისტური იდეოლოგიისთვის. კასანდრას პერსონაჟი უტოპიურ საზოგადოებას, ბედის უზენაესობასა და გარდაუვლობას გვახსენებს, სადაც ჯალათი თავად მთავრობაა³⁶. ჯენიფერ სეინთის კასანდრა საინტერესოა არა მხოლოდ მისი განსაკუთრებული უნარის გამო, არამედ მისი გრძნობებით, ტკივილითა და უსუსურობით. კლიტემნესტრასა და ელექტრასგან განსხვავებით, კასანდრა ყველაზე მართალი პერსონაჟია. მისი ერთადერთი სასჯელი მისივე ცოდნაა. დედისგან და საზოგადოებისგან გარიყული საკუთარი თავის ძიებაში ცდილობს მნიშვნელობა შესძინოს საკუთარ რაობას. ჭკვიანი და გონიერი კასანდრა ადვილად ამოიცნობს ხოლმე ადამიანთა ნამდვილ სახეს – პარისის უგუნურებას,

³⁶ Stephan 2001, 171.

ელენეს სათნოებას და კლიტემნესტრას სულგრძელობას მათი დანახვისთანავე. სრულიად უდანაშაულო და გარემოების მხვერპლი კასანდრა განსაკუთრებით ტრაგიკულია ჯენიფერ სეინთთან. სამეფო წარმომავლობის მიუხედავად, იგი იზრდება როგორც მარტოსული და ასეთია მისი შემდგომი ხანმოკლე ცხოვრებაც. სეინთის კასანდრა სწორედ ტკივილისა და ადამიანური ტანჯვის სიმბოლოა იმ საზოგადოებაში, სადაც ქვემარტება უგულვებლყოფილია, პიროვნების მნიშვნელობა დაკნინებულია, ცოდნა კი ცოდვია. კასანდრა სწორედაც რომ ჭკვიან და უსუსურ ქალთა ტკივილის სიმბოლოა, რაც რომანის ფემინისტური ხასიათის კიდევ ერთი გამოვლინებაა.

მიუხედავად იმისა, რომ წიგნის სათაური არის „ელექტრა“, იგრძნობა რომ სწორედ კლიტემნესტრაა ცენტრალური პერსონაჟი. თავად ავტორიც მთელ რიგ ინტერვიუებებისას თავად კლიტემნესტრას ასახელებს თავის საყვარელ პერსონაჟად. მაშ რატომ ელექტრა? ამის მიზეზი შემდეგია: ელექტრა ყველაზე კომპლექსური პერსონაჟია. შურისძიებისა და უკიდურესი სიბრაზის მიუხედავად, ის არ კარგავს სიტუაციის აღქმისა და შეფასების სწორ უნარს. ის საკმაოდ ჭკვიანურად გათვლის ყველა ნაბიჯს: 1. ორესტესის გადამალვას, რაც შურისძიებისთვის საჭირო ერთგვარი „ინსტრუმენტი“; 2. გათხოვებას, რის საშუალებითაც იგი მეტ თავისუფლებას იღებს შურისძიების მოსამზადებლად. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ მიუხედავად ძლიერი სიყვარულისა ორესტესისადმი, ელექტრამ იცის, რომ ორესტეტის ქმედებას, მოკლას საკუთარი დედა, მოჰყვება სამარადისო ტანჯვა, თუმცა მისთვის პრიორიტეტულია საკუთარი გეგმა, რის განსახორციელებლად ბოლომდე მართავს და იყენებს ძმას. ამგვარად, ჯ.სეინთთან ნათლად ჩანს ელექტრას ეგოცენტრიზმი როგორც ფსიქოლოგიური პორტრეტი, მისი ქმედებების მოტივაცია, ისე პიროვნული ტრანსფორმაცია. უმწეო და მოსიყვარულე ბავშვიდან ის იქცევა ძლიერ, გამბედავ,

ანგარებიან ქალად, რომელიც მიზნის მისაღწევად ყველაფრისთვის მზად არის. საყურადღებოა, რომ შურისძიების მოტივაცია, მართალია, არის მამის სიყვარული, მაგრამ ეს გრძნობა სეინთის „ელექტრაში“ ნასაზრდოებია ისევ და ისევ საკუთარი თავის სიყვარულით – მამის სიკვდილით იგი კარგავს ადამიანს, რომლისთვისაც ელექტრა შვილებს შორის გამორჩეულია. კასანდრასა და კლიტემნესტრასგან განსხვავებით, ელექტრა აგრძელებს ცხოვრებას. მართალია, იგი თითქოს არ ისჯება საკუთარი ქმედებებისთვის, მაგრამ იგი კარგავს იმას, რისთვისაც იბრძოდა – დღეს იგი აღარავის ახსოვს, მისი განსაკუთრებულიობა არავის აინტერესებს.

საინტერესოა იმაზე დაკვირვებაც, ანტიკური ხანის რომელი ტრაგიკოსის გავლენა უფრო იგრძნობა ჯენიფერ სეინთის ნაწარმოებში. ჩვენ უკვე ვახსენეთ, რომ სეინთი ნაწარმოების ეპიგრაფად იყენებს სოფოკლეს „ელექტრადან“ შემდეგ ამონარიდს: „რადგან თუკი უბედური მკვდრები უნდა იწვნენ მტვერსა და არარაობაში, ხოლო მკვლელები სისხლის წილ სისხლით არ იხდიდნენ საზღაურს, ყოველგვარი პატივისცემა ადამიანის მიმართ, ყოველგვარი შიში ციური ძალების მიმართ გაქრება ამ მიწაზე“ (Saint, 2022, გვ. 3). ეს სიტყვები სოფოკლეს „ელექტრადან“ არგოსელ ქალებთან მოსაუბრე ელექტრას ეკუთვნის და ბერძნულ ტექსტში ტრაგედიის 245-250 სტრიქონებს შეესაბამება. ქართულ თარგმანში ტექსტი შემდეგნაირია:

„მკვდარია იგი და მიწად იქცა,
 არარად იქცა იგი მიწაში,
 ხოლო მკვლელები სასჯელს გაექცნენ,
 მაშ, არც სირცხვილი, და არც სინდისი
 არა ჰქონია მოკვდავ კაცთაგან
 ქვეყნად არავის“³⁷.

³⁷ სოფოკლე 2016, 245-250.

ეპიგრაფად გამოყენებული ეს სტრიქონები სეინთს ელექტრას ქმედების მთავარ წარმმართველ მოტივად მიაჩნია, თუმცა ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სწორედ სოფოკლეს ელექტრას მისი პერსონაჟის მთავარი პროტოტიპი. სიუჟეტი, რომლის მიხედვითაც ელექტრა რადიკალურია საკუთარ შურისმაძიებლურ მიზნებში, სწორედაც რომ სოფოკლეს ხაზია, თუმცა, ჩემი აზრით, იგრძნობა ევრიპიდეს ელექტრას გავლენის კვალიც.

ჯენიფერ სეინთის ელექტრაში ჩანს სისასტიკე და ვერაგობა, რომელიც ევრიპიდეს ელექტრასთვისაა ნიშანდობლივი. ამ თვალსაზრისით, ყველაზე საყურადღებო, ჩვენი აზრით, არის სეინთის ელექტრას უნარი, დაგეგმოს შურისძიება, რაც სწორედ ევრიპიდეს „ელექტრას“ პერსონაჟისთვისაა დამახასიათებელი. განსხვავებით ესქილეს და სოფოკლეს ელექტრასგან, ევრიპიდეს ელექტრა თავად შეიმუშავებს მოქმედების გეგმას და აქტიურად ერთვება მის განხორციელებაში. სეინთის ელექტრას გლეხზე ქორწინების ამბავიც ევრიპიდეს ტრაგედიითაა ინსპირირებული. სეინთი ამ პერსონაჟს – გეორგოსს მეტ გამომსახველობას აძლევს და მეტად რთავს რომანის სიუჟეტურ განვითარებაში. ასევე ზოგიერთ ეპიზოდში შეიძლება დავინახოთ სეინთის ელექტრას მსგავსება ევრიპიდეს „ორესტესის“ ელექტრასთან, რომელიც უკიდურეს სისასტიკესაც არ ერიდება საკუთარი განზრახვის აღსასრულებლად. სეინთის რომანში ევრიპიდეს „ორესტესის“ კვალი შეიძლება დავინახოთ ელენეს სახეშიც, რომელიც ევრიპიდეს ტრაგედიის პერსონაჟის მსგავსად, სრულიად გულგრილია დის ოჯახის ტრაგედიის მიმართ.

რაც შეეხება კლიტემნესტრას, ეს ხასიათი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სამივე ანტიკური ტრაგედიის პერსონაჟთა ერთგვარ სინთეზს წარმოადგენს. აქ არის ცნობილი სიზმრით აფორიაქებული ესქილეს კლიტემნესტრა, შვილთან მოკამათე დედა სოფოკლეს ტრაგედიიდან და თავის მართლებით დადლილი დედოფალი ევრიპიდეს „ელექტრადან“. შეიძლება ითქვას, რომ

სეინთის კლიტემნესტრაში შეიძლება დავინახოთ ევრიპიდეს „იფიგენია ავლისის“ პერსონაჟიც, რომელიც თავზარდაცემული ადანაშაულებს აგამემნონს საკუთარ უბედურებაში და იხსნებს აგამემნონზე დაქორწინების ეპიზოდს, როდესაც მიკენის მეფემ მას მეუღლე და შვილი თვალწინ მოუკლა. ის, რაც სეინთის პერსონაჟს გამოარჩევს ანტიკური ტრაგედიის კლიტემნესტრებიდან, ავტორის მიერ კლიტემნესტრას რეაბილიტაციის მცდელობაა, რომელიც კულმინაციას აღწევს შვილების მიერ დედის მკვლელობის სცენაში.

საყურადღებოა, რომ ჯენიფერ სეინთის რომანში ყველაზე ნაკლებად ესქილეს გავლენა შეინიშნება. დიდი ალბათობით, მწერალმა გამიზნულად დაუპირისპირა ძლიერი, ემოციური, გონიერი ქალი პერსონაჟები ესქილეს მისოგინიზმს. ესქილესეული კონცეფციის მიხედვით, ქალი უნდა იყოს დაქვემდებარებულ პოზიციაში, რადგან მიუხედავად მისი ინტელექტუალური შესაძლებლობისა, მისი დომინანტობა პოტენციურად საფრთხის მომტანია სახელმწიფოსთვის³⁸. სწორედ ამ მხრივ საყურადღებოა სეინთის კლიტემნესტრა, რომელიც, ჩემი აზრით, სწორედაც რომ ესქილეს კლიტემნესტრას სრულიად საპირისპირო სახეა. ესქილესთან კლიტემნესტრა საკმაოდ საზრიანი, დომინანტი, ძლიერი ქალია რომელიც წარმართავს ტრაგედიის მოქმედებას და პოლიტიკური ამბიციებით მოქმედებს, ტროას ომის დასრულების შემდეგ დედოფლის პოლიტიკური მოტივები ხელში ჩაიგდოს ძალაუფლება ნათელია. ჩემი აზრით, ესქილეს მისოგინიზმის გამოხატულება აქაც კარგად ჩანს, რადგან ქალის მმართველობა დაუშვებელია. ცაიტლინის მიხედვით, ქალთა დომინაცია, როგორც კულტურული ფენომენი, უპირატესად ბარბაროსულ სამყაროში მოიაზრება, რაც თავისთავად გულისხმობს იმას რომ კლიტემნესტრას ხელი-

³⁸ ნადარეიშვილი 2008, 61.

სუფლების ქვეშ საზოგადოება ვერ იფუნქციონირებს³⁹. ამავდროულად, ესქილეს კლიტემნესტრა ქალურ ბუნებასაც არ ითრგუნავს, სრულად იქვემდებარებს საკუთარ საყვარელს და ამავდროულად არ პატიობს ომში მყოფ ქმარს დალატს, რომელიც ქმრის მოკვლის დამატებითი მოტივია. კლიტემნესტრა ტრილოგიაში არამხოლოდ შურისმაძიებელ ცოლს, არამედ კოსმიური ძალის განსახიერებას წარმოადგენს. ასევე საყურადღებოა კლიტემნესტრას მამაკაცისთვის დამახასიათებელი გონიერება, რაც მის დომინანტობის წყურვილს უსვამს ხაზს. ამის საპირისპიროდ, ჯ. სეინთი გვიჩვენებს კლიტემნესტრას, რომელიც, მართალია, არის ასევე ჭკვიანი, ძლიერი, დომინანტი ქალი, თუმცა მხოლოდ შვილმოკლული დედის პოზიციიდან მოქმედებს, მისთვის მეორეხარისხოვანია მამაკაცი, თავად ქმრის დალატსაც არაფრად აგდებს, როდესაც აგამემნონი შინ ხარჭის თანხლებით ბრუნდება. სეინთის კლიტემნესტრას არც პოლიტიკური ამბიციები აწუხებს, პირიქით, სრულად ალტრუისტის მზად არის თავი გაწიროს შვილების კეთილდღეობისთვის და სიკვდილი თავად შვილების ხელით მიიღოს.

ესქილესთან ჩვენ ვხვდებით სქესთა კონფლიქტს, მამაკაცის დომინანტობის აუცილებლობას, რომელიც მმართველობის თემასთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული და სწორედ ტრადიციულ ღირებულებებს შეესაბამება. სეინთთან კი მამაკაცის ფუნქცია მეორე პლანზეა, თუმცა არ არის ბოლომდე დაკნინებული. ნაწარმოებში მხოლოდ ქალის პიროვნული ღირსებებია აქცენტირებული, რაც ისევ და ისევ ფემინისტური აღქმის ამსახველია.

საყურადღებოა კასანდრასა და კლიტემნესტრას შეხვედრა ჯ. სეინთის „ელექტრაში“. ესქილეს „აგამემნონში“ კასანდრა კლიტემნესტრას „ძუკნას“ უწოდებს (ესქილე 2008, 186), ხოლო

³⁹ Zeitlin 1965, 469.

სეინთთან ქალები უსიტყვოდ გრძნობენ ერთმანეთის ღირსებასა და ტკივილს. მართალია კასანდრა სწორედ კლიტემნესტრას ხელით კვდება, თუმცა ეს სიკვდილი კასანდრას ტკივილისგან გათავისუფლების საშუალებაა და კლიტემნესტრას ალტრუიზმის კიდევ ერთი დასტური, რადგან ჯალათად ქცეული კლიტემნესტრა საკუთარი ცოდვის ხარჯზე ათავისუფლებს კასანდრას ტანჯულ სხეულსა და სულს, მის უსიტყვო ვედრებას უსრულებს, ხოლო შემდეგ დასტირის უცხო ქალის გვამს, რომელშიც საკუთარ დაღუპულ შვილს ხედავს. ასევე ღირსეულია კლიტემნესტრა მაშინაც, როდესაც მოკლული ქმრის გვამს პატივით კრძალავს („ქოეფორებში“ აგამემნონის გვამი პატივაც-რილია) და ამით კიდევ ერთხელ გამოხატავს შვილებისადმი თანაგრძნობას.

რაც შეეხება კასანდრას, რომელიც ანტიკურ დრამაში ესქილეს „აგამემნონში“ და ევრიპიდეს „ტროელ ქალებში“ ფიგურირებს, სეინთის ნაწარმოებში იგი ფსიქოლოგიურ ჭრილშია შესწავლილი. მართალია, კასანდრას ნარატივი იმეორებს ყველა ცნობილ ანტიკურ მითს მისანი ქალის შესახებ, მაგრამ ავტორი ძირითადად ფოკუსირებულია პერსონაჟის ხასიათის ჩამოყალიბებაზე, მისი ქმედებების მოტივების წარმოჩენაზე, პიროვნების ტრაგიზმის მიზეზებზე.

ამგვარად, თუ ესქილესთან ახალი იდეოლოგიის საფუძველი არის მისოგინიზმი, ქალის იმგვარი ხატის შექმნა, რომელიც სრულიად გაამართლებს მის დაქვემდებარებულ მდგომარეობას და მასზე კონტროლის აუცილებლობას⁴⁰. ჯ. სეინთთან სამივე ქალის დადებითი, დამოუკიდებელი, შურისმაძიებლური, განმათავისუფლებელი, ექსტრემალური, სასტიკი, თუმცა ამავდროულად რაციონალური, ემოციური, ინსტინქტური და ეგოისტური ხატი ფიგურირებს. ჯ. სეინთის ქალი პერსონაჟები

⁴⁰ ნადარეიშვილი 2008, 95.

საკუთარი სიმართლის შეგრძნებითა და პირადი შეხედულებებით მოქმედებენ.

დასკვნა

რეჟისორმა ვოლფგანგ პეტერსენმა, 2004 წელს ჰოლივუდში ფილმ „ტროას“ გადაღებების დასრულების შემდეგ აღნიშნა: "If we imagine that we are creating a storytelling tree, where each leaf represents a book or film based on these stories, Homer himself is the main trunk of this tree"⁴¹ (თუ წარმოვიდგენთ, რომ ჩვენ ვქმნით სიუჟეტურ ხეს, სადაც თითოეული ფოთოლი ამ ამბების მიხედვით შექმნილ წიგნს ან ფილმს წარმოადგენს, თავად ჰომეროსია ამ ხის მთავარი ღერო). თუ რეჟისორის ამ ნათქვამს მივუსადაგებთ მითს ელექტრას შესახებ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჯენიფერ სეინთის „ელექტრა“ ერთ-ერთი „ფოთოლია“ ხეზე, რომლის მთავარ ღეროს ელექტრას შესახებ დაწერილი ანტიკურ მითები წარმოადგენს⁴².

ჯენიფერ სეინთი „ელექტრაში“ უცვლელად ინარჩუნებს მითების მთავარ არსს, მოქმედების ქრონოლოგიას, პერსონაჟთა სახელებს და მოვლენათა თანმიმდევრობას. ამით იგი ცხადყოფს, რომ მითის მხატვრული ინტერპრეტაციის დასაყრდენი უნდა იყოს ნარატივის და მისი ვარიანტების სიღრმისეული ცოდნა. მწერლის აზრით, მითის სიმბოლოთა წვდომა უმთავრესია ნარატივის ახლებური ინტერპრეტაციისთვის. ჯენიფერ სეინთმა შექმნა ახალი პერსონაჟების პროტოტიპები ისე, რომ არ დაუკარგავს ტრადიციული მითების შინაარსის აღქმას. მიუხედავად იმისა, რომ ძირითადი ფაბულა, მითოლოგიური ხაზი შენარჩუნებულია, სეინთთან ჩვენ არ მივყვებით მხოლოდ მითზე დაფუძნებულ სიუჟეტს, რომელიც კვალდაკვალ მიყვება

⁴¹ Dominas, 2016, 113.

⁴² Dominas 2016, 236.

ტრადიციულ ნარატივს, არამედ მოვლენებს ვაკვირდებით კონკრეტული პერსონაჟი ქალის, უფრო ზუსტად – ქალების, (რადგან თხრობაში ჩართულია ელექტრას, კლიტემნესტრასა და კასანდრას ამბები) აქამდე უცნობი პესპექტივიდან. ნაწარმოებში ვეცნობით პერსონაჟთა ცხოვრებისეულ ხედვას, განცდებს, ვნებებს თუ შიშს, რომელთა განხილვაც საინტერესო უნდა იყოს თანამედროვე მკითხველისთვის. სამივე პერსონაჟის რეალისტური სახე, ცხოვრებისეული მისწრაფებანი, მათი პიროვნებათა ფუნდამენტური აღწერილობა გვიღვიძებს ემპათიის გრძნობას თითოეულისადმი, თუმცა არ გვიკარგავს რელობის გრძნობას. ნაწარმოები ერთგვარად იმეორებს მითის სიუჟეტზე შექმნილი თხზულებების ძირითად გზავნილებს და საკუთარსაც ამატებს- მთავარი ჯალათები თავადვე ვართ საკუთარი თავებისთვის.

სეინთის კონცეფციით, მითის რეცეფციისთვის არაა აუცილებელი მითის სიუჟეტის შეცვლა. ხშირად საკმარისია მითი გადმოიცეს განსხვავებული პერსპექტივიდან. ამით სეინთი ერთგვარად აგრძელებს ხორხე ლუის ბორხესის მიერ დანერგულ სიურრეალისტურ რეცეფციულ ხაზს, რომელიც „ასტერიონის სახლში“ და მოგვიანებით ხულიო კორტასარის „მეფეებში“ წარმოჩნდა. „ასტერიონის სახლში“ ამბის ძირითადი ხაზი შენარჩუნებულია – თესევსი კლავს მინოტავრს, არიადნე თესევსს ეხმარება, მაგრამ ამბავი გადმოცემულია მინოტავრის პერსპექტივიდან, რომელიც საზოგადოებისგან გარიყულია და ურჩხულად შერაცხულია მისი განსხვავებულობის გამო. სეინთის „ელექტრაში“ სამი ქალის სამი ამბავი, ერთი შეხედვით, სამი პერსპექტივის შესაძლებლობას ქმნის, თუმცა სინამდვილეში ეს არის ერთიანი ნარატივი, რომელიც მასკულინურ საზოგადოებაში ქალის ტრაგიკულ ბედზე მოგვითხრობს.

საგანგებო აღნიშვნას იმსახურებს ჯენიფერ სეინთის ნაწარმოების საგანმანათლებლო ღირებულება. სეინთის მიერ მოთხ-

რობილი მითები: ტანტალოსისა და ჰელოფსის ამბავი(გვ. 42), აქილევსის მითი და ტროას ომი (გვ 66), ორფევსისა და ევრიდიკეს ამბავი (გვ. 68), იფიგენიას მსხვერპლთმეწირვის მითი და სხვ. ტრადიციულ ნარატივს მიჰყვება, რაც მკითხველს ანტიკური მითოლოგიისა და ლიტერატურის ცოდნას უღრმავებს და ნაწარმოების მთავარ სიუჟეტთან ერთად თანამედროვე ადამიანებს აბრუნებს იმ მარადიულ ღირებულებებთან და გზავნილებთან, რომელსაც ანტიკური სამყარო გვთავაზობს.

ბიბლიოგრაფია:

ევრიპიდე. 2022. *ტრაგედიები. ელექტრა*. ტ. II. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილები და განმარტებანი დაურთი ნანა ტონიამ. თბილისი: პალიტრა L.

ევრიპიდე. 2022. *ტრაგედიები. იფიგენია ავლისში*. ტ. II. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილები და განმარტებანი დაურთი ნანა ტონიამ. თბილისი: პალიტრა L.

ევრიპიდე. 2022. *ტრაგედიები. ორესტესი*. ტ. II. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი წერილები და განმარტებანი დაურთი ნანა ტონიამ. თბილისი: პალიტრა L.

ესქილე. 1978. *ორესტეა*. გიგლა სარიშვილის თარგმანი. თბილისი: მერანი.

ესქილე. 2008. *აკამენონი*. თარგმნა გიგლა სარიშვილმა. *ანტიკური ლიტერატურის ანთოლოგია. ელინური ხანის პოეზია*. ძვ.წ. VIII-V სს. წიგნი I. შეადგინა, წინათქმანი და განმარტებანი დაურთო ნანა ტონიამ. თბილისი: ლოგოსი.

ნადარეიშვილი, ქეთევან. 2008. *ქალი კლასიკურ ათენსა და ბერძნულ ტრაგედიებში*. თბილისი: ლოგოსი.

პინდაროსი. 2003. *ოდები, ფრაგმენტები*. თარგმნა, წინათქმა და განმარტებანი დაურთო თარგმანი ნანა ტონიამ. თბილისი: ლოგოსი.

სარტრი, პ. 2002. *ბუზები*. მ. ბაქრაძის და ზ. ეკიზაშვილის თარგმანი. თბილისი: ჯისიაი.

სოფოკლე. 2016. *ტრაგედიები. ოიდიპოს მეფე, ოიდიპოსი კოლონოსში, ანტიგონე, ელექტრა*. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გიორგი ხომერიკმა. თბილისი: ლოგოსი.

Aryan, Azita, and RAHJERDI NARGES KARIMI. 2016. "The Social Implication of Internal Instincts and Hidden Motives in O'Neill's Mourning Becomes Electra." 73-81.

Bakogianni, Anna. 2011. "Electra: Ancient and Modern Aspects of the Reception of the Tragic Heroine." In *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. Supplement, iii-250.

Bremmer, Jan. 1987. "What is a Greek Myth?" In *Interpretations of Greek Mythology*. 1-9.

Dominas, Konrad, Bogdan Trocha, and Elżbieta Wesolowska, eds. 2016. *Antiquity in Popular Literature and Culture*. Cambridge Scholars Publishing. 113-236.

Eugene O'Neill. 1966. *Mourning Becomes Electra*. London.

Eugene O'Neill. 2004. *Mourning Becomes Electra*. Montana: Kessinger Publishing.

Golban, Tatiana. 2006. *Electra Myth in Ancient and Modern Drama*. 12.

Halporn, James W. 1983. "The Skeptical Electra." *Harvard Studies in Classical Philology* 87: 101-118.

Hollinshead, Mary B. 1985. "Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples." *American Journal of Archaeology* 89: 419ff.

Kamerbeek, Jan Coenraad. *The Plays of Sophocles: The Electra*. Vol. 5. Brill, 1953.

Nadareishvili, Ketevan. 2000. "The Conception of Woman in Greek Tragedy in the Context of the Binary."

Nadareishvili, Ketevan. 2008. *Women in Classical Athens and Greek Tragedy*. Tbilisi: Logos Publishing.

Pindar. 2003. *Odes, Fragments*. Translated by Nana Toniashvili. Tbilisi: Logos Publishing.

Pound, Ezra, and Rudd Fleming. 1990. *Elektra*. Vol. 683. New Directions Publishing.

Rein, David M. 1954. "Orestes and Electra in Greek literature." *American Imago* 11, no. 1: 33-50

Roisman, Hanna M., and C. A. Luschnig. 2012. *Euripides' Electra: A Commentary*. Vol. 38. University of Oklahoma Press.

Roman, Luke, and Monica Roman. 2010. *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*. Infobase Publishing.

Saint, Jennifer. 2022. *Elektra*. First U.S. edition. New York: Flatiron Books.

Sartre, Jean-Paul. 2002. *The Flies*. Translated by M. Bakradze and Z. Ekizashvili. Tbilisi: GCI.

Sophocles. 1895. *The Electra of Sophocles*. Internet Archive. <https://archive.org/details/electraofsophocl00sophrich/page/8/mode/2up>

Sophocles. 2016. *Tragedies: Oedipus Rex, Oedipus at Colonus, Antigone, Electra*. Translated by Giorgi Khomeriki. Tbilisi: Logos Publishing.

Stephan, Inge. 2001. "I Have Only You, Cassandra." *Language* 171: 171-189.

Thomson, George, and W. G. Headlam, eds. 2013. *The Oresteia of Aeschylus*. Vol. 2. Cambridge University Press.

Tipton, Benjamin. 1949. "The Influence of the Electra Legend Upon Literature Throughout the Ages." 18-23.

Vernant, Jean-Pierre. 1984. *The Origins of Greek Thought*. Cornell University Press.

Wilmer, Stephen. 2017. "Women in Greek Tragedy Today: A Reappraisal." *Theatre Research International* 32 (2): 106-118.

Zeitlin, Froma I. 1965. "The Motif of the Corrupted Sacrifice in Aeschylus' Oresteia." In *Transactions and Proceedings of the American*

Philological Association, vol. 96, 463-508. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Nana Mukeria

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

The Reception of the Ancient Myth and Characters in Jennifer Saint's Novel *Elektra*

Key words: Elektra, myth, character analysis, ancient tragedy

This research explores the reception of the myth of the House of Atreus in Jennifer Saint's novel *Elektra*. Despite the centuries separating us from antiquity, the myth remains relevant, reflecting its diachronic evolution and literary continuity. Elektra, as a character, has been reimagined through various epochs, emphasizing her complexity and adaptability. Saint's novel blends realism with myth, offering a distinctive interpretation. The study employs descriptive, structuralist, and comparative methodologies to analyze the novel's conceptual messages and compare its narrative and characters with ancient drama. Given the absence of Georgian translations and limited research on Saint's work, the analysis relies on original translations of excerpts. This study aims to uncover the innovative perspectives Saint brings to Elektra, demonstrating how ancient myths can find new resonance in contemporary literature.

ნინო მღებრიშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

**„დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერში დაცული
თეოდორე აბუკურას შრომების ტექსტის
მარგინალური მინაწერები¹
(226 r – 256 r; 288 r – 301 r)**

*საკვანძო სიტყვები: „დოგმატიკონი“, თეოდორე აბუკურა,
მარგინალური მინაწერები.*

„დოგმატიკონის“ ხელნაწერთა კიდეებზე, როგორც ეს საზოგადოდ დამახასიათებელია ხელნაწერი წიგნებისთვის, ხშირად გვხვდება სხვადასხვა ტიპის შენიშვნები, რომელთაც მარგინალურ მინაწერებს ვუწოდებთ (ლათ. *marginalis*). ისინი შეიძლება ეკუთვნოდეს, როგორც მთარგმნელს და გადამწერს, ასევე, სხვა პირებსაც და ფრიად საყურადღებო ცნობების შემცველი არიან ისეთი საკითხების კვლევისას, როგორც არის ქართული ენისა და გრამატიკული აზროვნების ისტორია, ლექსიკოგრაფია, ძველი ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგია და სხვ. როგორც სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღინიშნება, ის, რაც დღეს რედაქტორის ან გამომცემლის ფუნქციად ცხადდება, XI საუკუნეში მთარგმნელ-კომენტატორს ევა-

¹ მაღლობას ვუხდი ანონიმურ რევენუენტებს მათი სასარგებლო შენიშვნებისა და რჩევებისათვის.

ლებოდა, რადგან, გარკვეულწილად, ის იყო სწორედ ტექსტის გამომცემელიც და რედაქტორიც². ამის მაგალითია ჩვენ მიერ აღნუსხული მარგინალური მინაწერებიც, რომლებიც ტექსტის უკეთ აღსაქმელად დამატებით განმარტებებსა და მითითებებს გვაწვდის. სტატიაში განხილული იქნება მინაწერები, რომლებიც წარმოდგენილია „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერში დაცულ თეოდორე აბუკურას შრომათა აშეიბზე, კერძოდ, 226 r – 256 r-სა და 288 r – 301 r-ზე. იმის მიუხედავად, რომ ჩვენი კვლევა ამ ხელნაწერის მხოლოდ განსაზღვრულ გვერდებს მოიცავს, ვფიქრობთ, ის მაინც შეგვიქმნის საერთო წარმოდგენას „დოგმატიკონის“ მარგინალური მინაწერების რაობაზე, მათ ხასიათსა და მნიშვნელობაზე.

მარგინალური მინაწერების მხრივ საეტაპოდ მიიჩნევა ელინო-ფილური სკოლის წარმომადგენელთა მიერ შესრულებული თარგმანები და ორიგინალური შრომები. მნიშვნელოვანწილად მათ მიერ იქნა შემუშავებული წესები ტექსტების აღჭურვისა სქოლიო-კომენტარებით, წინასიტყვაობითა და ანდერძებით.

წინასიტყვაობა და ანდერძი, რომლებიც შრომას ერთვის შეიძლება იყოს ვრცელი, ან მოკლე; შემოიფარგლებოდეს მხოლოდ მთარგმნელის ვინაობის დასახელებით, ან უფრო ვრცლად აღწერდეს შრომის თარგმნასთან დაკავშირებულ სხვადასხვა გარემოებას, გვაწვდიდეს ინფორმაციას თხზულების ავტორსა და მთარგმნელზე. „დოგმატიკონში“ დაცულ თეოდორე აბუკურას ტრაქტატებს წინასიტყვაობა არ დაერთვის, თუმცა ზოგჯერ მთარგმნელის ვინაობა თუ თარგმნასთან დაკავშირებული ესა თუ ის გარემოება მოცემულია გავრცობილ სათაურშიც, რაც დამახასიათებელი იყო ბერძნული ტრადიციისთვის. ამის თვალსაჩინო მაგალითია აბუკურას ერთ-ერთი ტრაქტატი, რომელსაც ერთვის მთარგმნელის, მიხაელ ხუცის, შესავალი, რომელსაც ეს შრომა ბერძნულ ენაზე არაბულიდან უთარგმნია:

² თვალთვადი 2009, 53-54.

ეპისტოლე მქონებელი წმიდისა და უბიწოისა სარწმუნოებისა. წარცმული ნეტარისა თუმაჲს მიერ იმრუსალიმელ პატრიარქისა სასომხეთოჲსა მწვალებელთა მიმართ. არაბულად ვიდრემე თეოდორეს მიერ აბუკურად სახელდებულისა ხარანელთა ეპისკოპოსისა აღწერილი ო: და ჩემ უნდოჲსა მიხელ ხუცისა და სამოციქულოჲსა იმრუსალიმისა საყდრისა სვნიკელლოსისა მიერ ბერძულად თარგმანებული, რომელსა შინა განცხადებულად ჩანს, ვითარმედ მხოლოდ ხალკედონს ოდენ შეკრებულისა კრებისაჲ ჟამარიტ არს ქრისტეს ღმრთისა ჩუენისა ძლით. განსაზღვრებულისა სარწმუნოებისა სიტყუა [252r-254v].

„დოგმატიკონი“ სასწავლო-სახელმძღვანელო დანიშნულების მქონე კრებული იყო, რომლის წყალობითაც ქართველი მკითხველისთვის ხელმისაწვდომი ხდებოდა მაშინდელი მსოფლიო ქრისტიანული ლიტერატურის მნიშვნელოვანი დოგმატიკური და პოლემიკური თხზულებები, ხოლო აშეიბზე დართულ შენიშვნებს მნიშვნელოვანი ფუნქცია ჰქონდა: ერთი მხრივ, მოსწავლეებს/მკითხველებს ყურადღება გაემახვილებინათ შრომის მნიშვნელოვან მონაკვეთებზე, ხოლო, რიგ შემთხვევებში, მინაწერები ბიბლიოგრაფიის ფუნქციასაც ასრულებდა – მთარგმნელი აშეიბზე უთითებდა ავტორს ან შრომას, სადაც მკითხველი, დაინტერესების შემთხვევაში, შეძლებდა უფრო დეტალურად და სიღრმისეულად გაცნობოდა კონკრეტულ საკითხს:

შეისწავე ამისვე პირისთვის უესტრატი ნიკიელისაჲ [293 r].

მარგინალიები საზოგადოდ მრავალგვარ ინფორმაციას შეიცავს. ეს შეიძლება იყოს, მაგალითად, ბერძნული ტერმინის განმარტება, გადამწერის მიერ ძირითად ტექსტში მოცემული ტერმინის ჩასწორება და სხვ. გამოიყენება ასევე ტექსტზე

სპეციალური მითითებებიც. ამის გათვალისწინებით მარგინალიები ორ კატეგორიად იყოფა: ა. **მარგინალური ნიშნები**, ანუ გრაფიკული გამოსახულებები (მაგალითად, მზის ნიშანი, ასტერისკი და სხვ.) და **აბრევიატურები** (*მსწ/მსწვ, მწრი/მწრი* და სხვ.). ბ. **მთარგმნელის/გადამწერის სქოლიოები**, ანუ სიტყვიერი კომენტარები და განმარტებები.

გრაფიკულ გამოსახულებათაგან თითოეულს თავისი დანიშნულება და ახსნა აქვს. მაგალითად, მზის ნიშანი (τὸ ἥλιακόν σῆμα) გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში იმ პასაჟების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა, რომლებშიც საუბარი იყო საღვთისმეტყველო თემებზე,³ ხოლო ვარსკვლავით (ἀστερίσκο) აღნიშნულ პასაჟებში ქრისტეს განკაცების ამბავი იყო მოთხრობილი.⁴ „დოგმატიკონში“ დაცულ თეოდორე აბუკურას შრომათა კიდებზე მზის ნიშანი არ გვხვდება, თუმცა გვაქვს ასტერისკის ერთი შემთხვევა [289 r], რომლითაც მონიშნულია პასაჟი, სადაც საუბარია ღვთის არსებაზე, მის „ხილულ გამაოვნებაზე“. რაც შეეხება აბრევიატურებს, უნდა გამოვყოთ:

ა. **ΩΡ** (ὥρᾱν) „მშვენიერია“. ეს ნიშანი აღნიშნავს ტექსტის იმ მონაკვეთებს, სადაც საქმე გვაქვს მხატვრული აზროვნების შემთხვევებთან, სადაც „მეტყუჴლება შეიმკვებოდის“. ⁵ „შუენიერის“ ბერძნული აბრევიატურის (ΩΡ) ქართული შესატყვისია *მრი / მწრი*.

ბ. **ΣΕ** (σημεῖον / nota bene) „შეისწავე“, რაც შინაარსობრივად განსაკუთრებულად მნიშვნელოვან პასაჟსა და აზრობრივად საკვანძო საკითხზე მიუთითებს.⁶ ΣΕ-ს შესაბამისი ქართული დაქარაგმებული ფორმებია *შესწვე, მსწ, მსწვე, მსწვ*.

³ ოთხმეზური 2011, 123.

⁴ ოთხმეზური 2011, 123.

⁵ ბრეგაძე 1988, 150; თვალთვაძე 2009, 42.

⁶ ოთხმეზური 2011, 124-125.

გ. „შეისწავეს“ და „შუენიერის“ კატეგორიის მარგინალური მინაწერებია „იხილე“ და „იკითხე“, რომლთაც მხოლოდ მისათითებელი, დამხმარე ფუნქცია აკისრიათ.⁷

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჩვენ მიერ აღნუსხულ მარგინალურ მინაწერებსაც ორ კატეგორიად დავყოფთ: 1. მისათითებელი პირობითი ნიშნები, რომლებიც ტექსტის კონკრეტულ მონაკვეთებსა თუ პასაჟებზე მიგვითითებენ. მაგალითად, ასეთია *შეისწავე* [244 r, 245 v, 256 r, 295 r], *შუენიერი* [245 v], *იკითხე* / *იკითხე არსენის* [228 r, 231 r-v, 291 v], *იხილე* [256 r]. 2. მთარგმნელის/გადამწერის სიტყვიერი კომენტარი/განმარტება, რომელიც იწყება ტერმინით *შეისწავე/იხილე/შუენიერი*. და, რაკი ამ შენიშვნებს იგივე დანიშნულება ჰქონდათ, რაც დღეს აქვს სქოლიოს⁸ თუ ტექსტზე დართულ კომენტარს, ამიტომ მათ აღმნიშვნელად შეგვიძლია გამოვიყენოთ ტერმინი „სქოლიო“ ან „კომენტარი“, ან „სქოლიო-კომენტარი“.⁹

ამიაზე მიწერილი „შეისწავე“ ტიპის კომენტარები შეიძლება ეკუთვნოდეს მთარგმნელსაც და გადამწერსაც. ჩვენ არაერთი ასეთი მინაწერი აღვნუსხეთ:

შეისწავე პირველი გამოჩინებაა. შეისწავე მეორე გამოჩინებაა [289 v].

შეისწავე, თუ რადასაძვს დმრთად უმეტეს ითქუმის მამაა [294 v].

იხილე რაბამ კეთილად რწმუნება ჰყოფს. საუკუნოდმცა ჭსენებულ ხარ, მამაო, ესოდენ ბრძნისა მარწმუნებლობისათვის, რომლითა მეცა ელვარედ ცისკროან მყოფ გულის-ქმიერთა ხელვათა ფერებითა [228 r].

იხილე ყოვლად შუენიერი რწმუნებაა. რამე ნაცვალი ქველ ყოფისა მიგაგო ესოდენ მდიდრად შუჭბულმან ყოვლად

⁷ თვალთვაძე 2009, 45.

⁸ ტერმინის თავდაპირველ მნიშვნელობასათვის იხ. Dickey 2007, 11-17.

⁹ თვალთვაძე 2009, 45-46.

ბრძენთა გულისკმის საყოფთ შენთა მიერ გარნათუ უაღსასრულოდ დამარხვად ჳსენებისა [241 r].

მთარგმნელის სიტყვიერ კომენტარებს ზოგჯერ სქემებიც ერთვის: ის რაც ტექსტში გაბმით წერია, აშიაზე სქემის სახით არის მოცემული თვალსაჩინოებისთვის. მაგალითად, თეოდორე აბუკურას ტრაქტატი – *განრჩევად და განჟჳმარიტებად ფილოსოფოსთა მიერ მოჳსენებულთა ჳმათა და მხილება უთავოთა სვეერიანთა, ესე იგი არს იაკობიტთა სულთა განმხრწნელისა წვალებისა [294v-298r]* წარმოადგენს მსჯელობას ლოგიკურ კატეგორიებზე, სადაც განქიქებულია სვეეროსის მოძღვრება წმინდა სამების შესახებ, რომელსაც ავტორი უპირისპირებს ერთარსება სამების მართლმადიდებლურ დოგმას. იოანე დამასკელის „ღიალექტიკაზე“ დაყრდნობით, განმარტებულია სამება, ნათესავოანი ნათესავი, ნათესავი, ბუნება, *განუჟჳთელი*, გუამი და პირი. ერთი სიტყვით, თეოდორე აბუკურასთან გვაქვს დოგმატური მსჯელობა, ხოლო აშიზე, არსენის მიერ მოცემულია სქემა, რომელიც აბუკურას ძირითად თეზებს გადმოსცემს :

<i>ჳმათაგანნი:</i>	
<i>ფილოსოფოსნი ჳმანი არიან. არსებად, ცხოველი, კაცი, ჳეტრე. ∴</i>	<i>ხოლო სიტყურნი. ნათესავოანი ნათესავი. ნათესავი: სახე. ბუნებად. არსებად. განუჟჳთელი. [გუამი]. [პირი].</i>

სქემის გარდა ხელნაწერის კიდებზე წარმოდგენილია სხვა „შეისწავებებიც“, რომლებიც, ასევე, ტექსტის სხვადასხვა მონაკვეთზე გვამახვილებინებენ ყურადღებას:

შეისწავე, ვითარმედ ფილოსოფოსნი ჳმანი სიტყურთა ჳმათა თანა უსხენ; შეისწავე განყოფილება ფილოსოფოსთა ხმათა და

სიტყვრთად; შეისწავე. იგივეობად არსებისა და ბუნებისა [295r] და სხვ.

ვრცელი სქოლიოები

როგორც წესი, ვრცელ სქოლიო-კომენტარებში განხილულია ტექსტის თარგმნასთან დაკავშირებული ესა თუ ის საკითხი, ან ტექსტის ესა თუ ის მონაკვეთი. ამ ტიპის მინაწერებსაც „შეისწავეებს“ ვუწოდებთ. არ აქვს მნიშვნელობა, უძღვის თუ არა წინ ეს ტერმინი, შინაარსობლივად, სწორედ, „შეისწავეს“ ფუნქცია აკისრია:

შეისწავე, ვითარმედ ბერძულად საცხებულსა ხრიზმა ჰქვან და ცხებასა – ხრისის და ცხებულსა – ხრისტოს, რომელ არს ქრისტე და სადაცა ჩუნთა წიგნთა შინა ცხებულ სწერია ბერძულად, ყოველგან ქრისტე სწერია ნაცვალად ცხებულისა, ვითარ იგი არს ბუნებად სქმისა, ჩუჭულებისაებრ ენისა მათისა, ხოლო აქა ვინამთგან ჰურიამ თვთ მის ქრისტეს სახელისა განცხადებულსა შესწავებასა ითხოვდა სადმართოდსა წერილისაგან ამისთვის. ამისთვის ნაცვალად ცხებულისა ქრისტეს დაწერად საჭირო იქმნა ქართულადცა. ორთავე ამათ მუჯლთა შინა მეორისა ფსალმუნისა და შესამისა გალობისასა [247 r].

ეს სქოლიო წარმოადგენს ტერმინოლოგიური ხასიათის კომენტარს, მთარგმნელის განმარტებას ერთ-ერთ ქრისტოლოგიურ ტერმინთან დაკავშირებით. კერძოდ, ის გვიხსნის, თუ რატომ გადმოაქვს ბერძნული ტერმინი „ცხებული“ (ხრისის), როგორც „ქრისტე“. შეიძლება ითქვას, ეს განმარტება განეკუთვნება „ესე იგი არს“ ტიპის კომენტარებს, როდესაც ერთი სიტყვა განმარტებულია სხვა სიტყვით. ამ ტიპის შენიშვნებში გამოიყენება ესე იგი არს /რომელ არს /რომელსა ეწოდების კონსტრუქციები.¹⁰

¹⁰ ხინთიბიძე 1982, 169-176.

„დოგმატიკონის“ 293 r -ზე წარმოდგენილია თეოდორე აბუკურას ორი შრომა: *კითხვა ორიგენიანის მისდავე მიმართ* [293r]¹¹. *რამეთუ ხუთნი მტერნი გუესხნეს, რომელთაგან გვსნნა ჩუენ მაცხოვარმან* [293r-294r]. პირველი ტრაქტატი დიალოგის ფორმითაა დაწერილი, მოჰაქვრე მხარეები წარმოადგენენ მორწმუნისა და ურწმუნოს განზოგადებულ სახეებს. ამ საკმაოდ მოკლე დიალოგში განხილულია ცოდვილი ადამიანის სასჯელის ხანგრძლივობის საკითხი.¹² დიალოგის ფორმით არის დაწერილი მეორე ტრაქტატიც, სადაც, მოჰაქვრე მხარეებად, ასევე, მორწმუნისა და ურწმუნოს განზოგადებული სახეებია წარმოდგენილი. ეს შრომა აბუკურას სოტერიოლოგიურ შეხედულებებს ასახავს, რომელიც გულისხმობს ადამიანის ხსნასთან დაკავშირებულ სწავლებას.¹³ ტრაქტატი გვიყვება, თუ როგორ გახდა ადამიანი სხვადასხვა სახის მონობის მსხვერპლი, რისგანაც მას მოგვიანებით თავისი ჯვარცმით იხსნის ქრისტე.¹⁴ ვფიქრობთ, ამ მეორე ტრაქტატს უნდა მიემართებოდეს სქოლიო, სადაც წარმოდგენილია ვრცელი მსჯელობა ცოდვისაგან დამონებულ სულზე:

ვინამთაგან ცოდვისა დამონებულსა სულსა ანაგებად შეექმნების სიბოროტე და ვითარცა საღებავი მღებ[.]ვარ[.]რამ ნაქსოვსა რასმე, ანუ ტყავსა, ანუ მრავალჟამუელი გესლი განჭდილსა

¹¹ ტრაქტატის სათაურში ურწმუნო იხსენიება ორიგენისტად, რადგან აბუკურასა და მის ოპონენტს შორის კამათი შეეხება სიკვდილის შემდეგ სასჯელის ვადას, რაც ორიგენისტულ სწავლებას წარმოადგენს. სწორედ ორიგენეს უკავშირდება მოძღვრება აპოკატასტასის (საყოველთაო აღდგომის) შესახებ, რომლის თანახმადაც, ცოდვის შესაბამისი სასჯელის ვადის გასვლის შემდეგ, ყველა ადამიანის სული იქნება ხსნილი.

¹² ურწმუნო: *რომელ სიბოროტელ არს – ათ წელ ანუ ერგასის წელ მეცოდებულისა ვისიმე ბევრეულთა უფროსდა დაუსრულებელთა საუუნეთა უღბინებულად ტანჯვა?... თანამეწორებულად ცოდვისა ყოფად საშჯელისაგა. ესე იგი არს, ვინამცა ვინ ცოდა ერგასისთა წელთა, რამთა იტანჯოს ერგასის წელვე* [293 r].

¹³ Lamoreaux 2009, 445.

¹⁴ მორწმუნე: *ხუთნი სიკუდილ შემოსილნი მტერნი გუესხნეს, რომელთაგან მიხსნა ჩუენ ქრისტემან, განკაცნა რამ...* [293 r] პირველად – სიკუდილი, მეორედ – ეშმაკი, მესამედ – წყევად და დამჯად შჯულისა [293 r], მეოთხედ – ცოდვა, მეხუთედ – ჯოჯოხეთი [294 r].

რკინასა სრულებით განჰვლის და განეწონების, ეგრეთვე ყოველსა სახესა ცოდვისასა უკრძალველობით მოქმედსა სულსა ანაგებად რად შეუქმნას სიბოროტე ცოდვისად, რეცა შეჰღებავს მას და სრულიად სიღრმედ განეწონების და უღონო ჰყოფს თვისსა განშორებასა მისგან, რომლისა ძალით მიეცეს რად სული სიმძაფრესა სატანჯველისასა და ტანჯვამან ჴელ-ყოს რეცა განწმედად მისსა, რამეთუ განმწმედელობად თვის ეყვის ბუნებასა ცეცხლისა, ანუ სხუა სახისა გამოჴურვებისასა და შეუძლებელ იქმნეს განწმედისა მიღებად, ვითარ იგი საღებავისაცა გამოსლვად ნაქსოვთა თითო ფერობისაგან და დაღათუ უფსკრულიცა ვინ ატლანტიკოსისად სარცხელად მათდა წარაგოს და არცა არსებისა მისისა არა არს ყოფად, ვითარცა უკუდავისა და უხრწნელისად, რადთამცა სიმძაფრემან სატანჯველისამან [.]ნ[.]ა გ[....]ვნ[....] ისა არცა კუალად განწმედად [....] ჴურვებად შესაძლებელ იქმნეს საუკუნოდ და დაუსრულებელად. სათანადო არს ტანჯვად მისი და ვიდრემდის უკუდავება არსებისა მისისად და თანა შექუსული მისდა ანაგები სიბოროტისად განუღვენელად ებნენ. დაუშრეტად ჰგია ცეცხლიცა მისი და ვჰგონებ [...] ამის და დმრთის მეტყუვლი წინაწარმეტყუელთაგანი ვინმე, ვითარმედ ცეცხლი მათი არა დაშრტების და შემდგომსა [293 r].

ეგრემ მცირე, აშიაზე დართულ, ტექსტის ამა თუ იმ მონაკვეთისა თუ სიტყვის განმარტებას „სიტყუადართულობას“ უწოდებდა, რომელიც შეიძლებოდა ყოფილიყო გრამატიკული, ისტორიული, ლექსიკოგრაფიული, ეგზეკუტიკური ან ფილოსოფიური ხასიათის კომენტარი.¹⁵ ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი სქოლიო ეგზეგეტკური ხასიათის „სიტყუადართულობად“ მიგვაჩნია, რადგან კომენტატორი ტექსტის კონკრეტულ, ცოდვასთან დაკავშირებულ, პასაჟს განმარტავს.

¹⁵ კაკელიძე 1980, 267-268.

კიდევ ერთი მინაწერი, რომელზედაც ყურადღების გამახვილება გვსურს, წარმოადგენს იამბიკოს იოანე პეტრიწის „ბოლოსიტყვაობიდან“. მინაწერში ტაეპები გამოყოფილია სამწერტილით (:·).

*სსჲსჲსსსთჲ ეშჲთ,
ს'როსჲ შჲსსთჲ :·
ჲწსთშჲტჲჲჲჲ.
ეჲწსჲჲსჲშჲთჲ
შჲწსოჲყჲჲჲ :·
ს'ჲყჲს შჲშჲშჲა
რჲწწწ შჲჲსჲჲჲწწ :·
შჲწ Რსჲშჲჲსთჲ
რშოჲჲჲსჲოჲწოჲწ
ეჲსჲსოჲსჲ :· [228 r].¹⁶*

აღსანიშნავია, რომ მინაწერი ეკუთვნის ძირითადი ტექსტის ხელს, მაგრამ ასოების ზომა განსხვავებულია და ნაკლებად მჭიდროდ არის ნაწერი. მინაწერი, მათა რაფავას აზრით, შესრულებულია ხელნაწერის გადაწერის შემდეგ¹⁷. ეს იამბიკო ცნობილია პროკლე დიადოხოსის შრომას, „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“ დართული ე.წ. ბოლოსიტყვაობიდან.¹⁸ იამბიკოს სხვადასხვა ინტერპრეტაცია არსებობს. მისი თარგმანი ახალ ქართულ ენაზე ვრცელი განმარტებებითურთ ლელა ალექსიძეს ამგვარად აქვს წარმოდგენილი: „ეს იამბიკო ახალ ქართულად შეიძლება ასე ითარგმნოს და განიმარტოს: „ასორმოცდაათი სასულიერო სიმღერის [პროზაულ] ენაზე გადმომღებელი [ანუ: განმმარტებელი, კომენტატორი], / ვამორებ ეკლებს [ანუ: ერესის საშიშროებას. ან, გაგების მეორე ვარიანტი: ვაღწევ უზუნაეს

¹⁶ იამბიკოს ტექსტი წარმოდგენილია იმ ფორმით, როგორც ის განთავსებულია აშიაზე.

¹⁷ რაფავა, 2007, 123.

¹⁸ მელიქიშვილი და მიროტაძე 2016, 115-431.

მიზანს] დისკურსიული მსჯელობის პროცესში [ან: შედეგად]; და შენ, ვითარცა გმირმა [„ჰეროსმა“], შეიცანი [ეს] და ჰერმენევტიკულად [ანუ: როგორც ჰერმესმა, ჰერმესის უნარის მეშვეობით. განმარტების გზით] ამაღლდი აპოლონამდე [ანუ: იმ საწყისამდე, რომელიც ამ „ასერგასი“ სიმღერის საფუძველია]“.¹⁹

შრომა, რომელის აშიაზეც აღნიშნული კომენტარია გაკეთებული, ავტორწაუწერელია და წარმოადგენს სიტყვს-გებას ჰური-ათა მიმართ [226 r – 246 r]. ივ. ლოლაშვილი მის ავტორად თეოდორე აბუკურას მოიაზრებდა,²⁰ თუმცა ნაკლებად სავარაუდოა, რომ ეს ტრაქტატი ხარანელი ეპისკოპოსის კალამს ეკუთვნოდეს.²¹ ტექსტი გამოცემული არ არის, ამიტომ, იმის გასარკვევად, თუ რატომ ჩათვალა კომენტატორმა საჭიროდ ამ იამბიკოს აშიაზე მიწერა, უკავშირდება თუ არა ის ტექსტის რომელიმე მონაკვეთს, შრომიდან მოგვყავს შესაბამისი ვრცელი კონტექსტი:

მიჩუენე თუ სადა იპოების წერილსა შინა, ვითარმცა ანუ თვთ თავისა თვისისათჳს ღმერთი იხუმევდა სამრავლოსა ხმასა ანუ მის მიერ განათლებულთაგანი ვინმე იხუმევდა ესე ვითარსა რასმე. გარნა არა ჰპოებ დადათუ შენი საღმრთოდ წერილი გარდაიხილო თვნიერ ამათ აწ წინამდებარეთასა, რომელთათჳს არს ძიებად, არამედ ვერვის ძალ-უც გამოსაძიებლთაჲ, ვითარცა აღსაარებულთა წარმოჩენად. ხოლო ვითარმედ უვის ღმერთსა ძე, ამიერ ისწავო, რამეთუ ჯერ არს საზოგადოთაცა წულილმოგონებათა მიერ სარწმუნოყოფად ქმმარიტებისაჲ. ფარაოდის მოსეს მიერ მბრძანებელი ღმერთი, რადთა განუტევოს ისრაჳლი დამუენჯნელობათაგან ეგჳპტიისათა, ძედ თჳსსა პირმშოდ სახელ სდებს ისრაჳლსა, იტყოდის რად, ვითარმედ ძე პირმშოდ ჩემი ისრაჳლ და განავლინე ძე ჩემი, რადთა

¹⁹ ალექსიძე 2008, 297-299.

²⁰ ლოლაშვილი 1978, 118.

²¹ Lamoreaux 2001, 372.

მსახურონ მე, რამეთუ ესრეთ გარდმოსცეს სხუათა თარგმანთა თვნიერ საშოცდაათადასა და დავითის მიერ. მე ვთქუ, დმურთნი ხართ და ძენი მაღლისანი ყოველნი და ისაიამს მიერ ძენი ვყვენ და აღვამაღლენ და მრავალსა სხუასა ჰჰოებს ესევეითარსა საღმრთოსა წერილსა შინა, რომელი ეძიებდეს წადიერებით, რომელთა მიერ ოდესმე ერმან, ხოლო ოდესმე კაცად-კაცადმან აღთქუმად მიიღეს ქედ გამოჩინებისაჲ. ან უკუე, უკუეთუ ყოველი ქობილობაჲ ბუნებითისა ქობისა არს ხატება, რამეთუ არაოდეს ვინ სადა მიაშგავსოს რამე არამყოფსა და რამეთუ ბუნებისაგან მამად გამოჩინებულისა და შობასა ძისასა მიმთხუეულისა ვისმე კაცისა მიმართ მიმხედველი, არამომგებელი ძისაჲ კაცი სიმარჯვით მოიპოებს ქესა, ჴელოვნებითა მიმსგავსებელი ბუნებისაჲ და ბუნებითისა მშობლობისასა აღივსებს ნაკლულევანებასა აღსაარებითისა ქობისა მიერ, ყოვლითურთ საჭირო არს მრავალგზის აღმთქუმელისა ღმრთისა ანუ ისრაჴლისადა ანუ კაცად-კაცადისა ვისდამე, ვითარ იგი დავითისთვის თქუა: მან მხადოს მე. მამად ჩემი ხარ შენ. მე პირმშოდ დავადგინო იგი, რადთა აქუნდეს ბუნებით საკუთარი ქე, არსებისაგან თვისისა შობილი, რომლისა მიმართ ქობილობაჲ აღსაარებულთა ქეთად მსგავსებად ბუნებითისა მის ძისა აღიყვანებოდის, რამეთუ არა თუ პირველ იყოს ბუნებითი, ვითარ ქობილი ქე ღირს იქმნეს ქობილობასა. ამის ბუნებითისა ძისა მიმართ შზრახველი ვინაჲ არსებითა და ღმრთეებითა თანა-ზიარსა თვისისა მიმართ ვქმნეთ კაცი, იტყვ და შემდგომთა: და მოვედით, გარდავიდეთ და შეურინეთ ენანი [228 r].

როგორც ვხედავთ, მონაკვეთში გვხვდება ციტატები ბიბლიიდან – მოვედით, გარდავიდეთ და შეურინეთ ენანი [შესაქმე, 11: 7] და ფსალმუნებიდან – მან მხადოს მე: მამად ჩემი ხარ შენ... მე პირმშოდ დავადგინო იგი [ფსალ. 88: 27-28]; მე ვთქუ: დმურთნი ხართ და ძენი მაღლისანი ყოველნი [ფსალ. 81: 6]. კომენტა-

ტორის ჩანაფიქრი ამ იამბიკოს მოხმობისა, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია ფსალმუნთა ციტირებასთან, რამდენადაც იამბიკო (როგორც მისი პირველი სტრიქონიც მოწმობს) ფსალმუნთა პეტრიწისეულ განმარტებას ეკუთვნის.²² უფრო კონკრეტულად კი უკავშირდება ფსალმუნებში არსებით ძეობაზე წინასწარმეტყველების შეცნობას, რაზეც შრომის ავტორი ამახვილებს ყურადღებას.²³

ნებისმიერ შემთხვევაში, მინაწერი ძალიან საინტერესოა, რადგან, ერთი მხრივ, ინფორმაციას გვაწვდის გელათის სკოლის პროგრამაზე და, გარდა ამისა, გვაძლევს იამბიკოს ტექსტის დამატებით იკითხვისსაც. იოანე პეტრიწის თარგმანი პროკლე დიადოხოსის თხზულებისა ბოლოს დამანა მელიქიშვილისა და ნათია მიროტაძის მიერ არის გამოცემული. ეს არის პეტრიწის შრომის შემცველი აქამდე ცნობილი ყველაზე ძველი ხელნაწერის (XIII ს.) დიპლომატიური გამოცემა, რომლის კრიტიკული აპარატი სხვა ხელნაწერთა იკითხვისებსაც გვაძლავს. უნდა ითქვას, რომ „დოგმატიკონის“ მინაწერი ერთ შემთხვევაში ყველა სხვა ხელნაწერისაგან განსხვავებულია. თვალსაჩინოებისათვის ქვემოთ პარალელურად წარმოვადგენთ გამოცემის ტექსტისა და მარგინალური მინაწერის ვერსიებს.

²² ალექსიძე 2008, 297.

²³ იოანე პეტრიწის იამბიკოს სხვადასხვა თარგმანებისა და ინტერპრეტაციათა შესახებ, მათ შორის „დოგმატიკონის“ ამ მინაწერის გათვალისწინებით, ვრცლად იხ. მაია რაფავა, (2007). ერთი იამბიკოს შესახებ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნისა“ და იოანე პეტრიწის „განმარტებებების“ ე.წ. ბოლოსიტყვაობაში, *მრავალთაჲ 22*: 122-133; მაგდა მჭედლიძის სტატია „ლოგოსის“ ამავე ნომერში: „იოანე პეტრიწის ფსალმუნებთან დაკავშირებული იამბიკოსათვის“, 193-239.

<p>მელიქიშვილი, მიროტაძე, 2016: 426. <i>ასერგასისთა ამათ სულისა მუსთა, ენათმაქ/ცევი აქანტერმათა დავსწყუმდ, სიტყვს მიმოდა და იცან მუროუმან მან ერმაულად იმწუჭრვალენ, აპოლოლო.</i></p>	<p>„დოგმატიკონი“, S 1463, 228 r. <i>ასერგასისთა ამათ სულისა მუსთა, ენათმაქცევი აქანტერმათა დავსწყუმდ, სიტყვს მიმოდა იცან მუროუმან მან ერმაულად იმწუჭრვალენ, აპოლოლო.</i></p>
---	--

როგორც ვხედავთ, „დოგმატიკონის“ 228 r-ზე განთავსებულ მინაწერში მესამე სტრიქონში გვაქვს *მიმოდა*, ხოლო სხვა ყველა ხელნაწერში *მიმოდა და*, რაც ტექსტის ისტორიისათვის ნებისმიერ შემთხვევაში საინტერესოა. ეს განსხვავება აღნიშნული აქვს მ. რაფაზას. როგორც აღმოჩნდა, „სიტყვს მიმოდა“ იგივეა, რაც პეტრიწთან ხშირად დადასტურებული „სიტყვს მიმოდა“, რაც ნიშნავს სიტყვის მიმოცვლას, სიტყვიერებას, საუბარს (რაფავა, 2007: 132).

აღსანიშნავია კიდევ ერთი სხვაობა: როგორც უკვე ვთქვით, „დოგმატიკონის“ ამიაზე წარმოდგენილი ლექსის ტაეპები ერთმანეთისგან გამოყოფილია სამი წერტილით (:), XIII ს-ის ხელნაწერის მოგვიანებით დართულ გვერდზე კი მხოლოდ ლექსის დასაწყისი და ბოლოა გამოყოფილი ამგვარი ნიშნით, ტაეპები კი რამე საგანგებო ნიშნით გამოყოფილი არ არის:

*:ჲს იჲიესოსთე ეშთ, ს'როსე შაკსთე, იწეთძეჲ
იღოო ეწეიღიძეთე ღეოსოყაქიბ, ს'ღყკს შაშაა ღე რეიწი
შოიქსაიშ'წ,
შ'წ იქიშეაქოაბ, რშოაქიხოლოიწი, ესუსათოაა : [H-1337: 100 v].²⁴*

²⁴ ვიმოწმებ ხელნაწერის ფაქსიმილური გამოცემიდან მელიქიშვილი, 2016. იამბიკოს ტექსტი წარმოდგენილია იმ ფორმით, როგორც ის განთავსებულია ხელნაწერში.

ანდერძის ნაცვლად

ხელნაწერებში დაცულ ზოგიერთ შრომას ბოლოში დაერთვის ე.წ. ანდერძი. ანდერძი, თანამედროვე გაგებით, იგივე ბოლოსიტყვაობაა, რომელშიც მოცემულია გარკვეული ცნობები წიგნის დაწერასთან დაკავშირებულ გარემოებათა შესახებ. ანდერძი შეიძლება ეკუთვნოდეს ავტორს, გადამწერს, ან მთარგმნელს.²⁵ თეოდორე აბუკურას შრომების არსენისეულ თარგმანებში ანდერძი, პირდაპირი გაგებით, არ გვხვდება, თუმცა გვაქვს ორი ძალიან მოკლე დანართი, რომელთაც მხოლოდ პირობითად შეგვიძლია „ანდერძი“ ვუწოდოთ, რაკი ტექსტის ბოლოს დაერთვის:

*დასასრული ყოვლად ბრძენთა სიტყვსებათა ყოვლად
ნეტარისა თეოდორე ავუკარაძსთა [301 r].*

ҎԸԴ ՔՄ ԴԴՉՓԽԴ ՇԿԵԶՁՔՇԴ : ՇԿԸ՛ԲԿ²⁶

Ο.Ϸ.Ἰ.ἄ.ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ. ἄ.ἄ.ἄ. (294 r).²⁷

როგორც ვხედავთ, ორივე მათგანი ძალიან მცირე ზომისაა, ხელნაწერში თითოეულს დათმობილი აქვს სულ ორი-სამი სტრიქონი და მათში მოცემულია ზოგადი ცნობები. პირველი მათგანი უბრალოდ შრომის დასასრულს გვატყობინებს, ხოლო მეორეში დასახელებულია მთარგმნელი – არსენი (გარე ამიაზე) და გადამწერი – იოანე. გვიჩნდება კითხვა: ასომთავრულით შესრულებული მინაწერის პირველი ნაწილი (*ესე მე ესრეთ ვიოფლუ აქამომდე*) თავად არსენს ხომ არ ეკუთვნის? შესაძლოა, ამაზე მიგვანიშნებდეს მის გასწვრივ, ჯვარედინად შესრულებული ქარაგმაც არსენის სახელისა (ცხადია, ეს არ არის არსენის ავტოგრაფი, არამედ ეკუთვნის გადამწერს). გადამწერის მიერ

²⁵ შანიძე 1946, 84.

²⁶ ՇԿԸ՛ԲԿ ანუ *არსენი* მიწერილია გარე ამიაზე ჯვარედინად, მინაწერის გასწვრივ.

²⁷ თვალსაჩინოებისთვის მინაწერი წარმოდგენილია იმ ფორმით, როგორც ის განთავსებულია ხელნაწერის ამიაზე.

პირველი მინაწერისთვის ასომთავრულის გამოყენება ხომ არ ხდება იმ მიზნით, რომ არსენის მინაწერი განასხვავოს მისი პირადი მინაწერისაგან (*უნდომან მეცა მიერვე ვამეორე*), რომელსაც ნუსხურად ურთავს.

საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ არსენის სახელს არაერთი მარგინალური მინაწერი იხსენიებს (228 r, 231 v, 241 r, 291 v, 294 r), რაც, შეიძლება დამატებით დადასტურებად ჩავთვალოთ იმისა, რომ ის იყო არა მხოლოდ შემდგენელი კრებულ „დოგმატიკონისა“, არამედ მასში დაცულ შრომათა მთარგმნელიც. თუმცა აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ამიაზე მიწერილი პიროვნება ყველა შემთხვევაში არ გვევლინება შრომის ავტორად. ამის მაგალითია იოანე პეტრიწის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ამიაზე წარმოდგენილი მინაწერი მთავრული ასოებით – ∴77 ϜϝϞϟϠ7 [H-1337: 100 v],²⁸ იოანე ფილოსოფოსი. ტექსტი, რომლის გასწვრივაც ეს მინაწერია, მკვლევრების მიერ იმთავითვე არაავთენტურად იყო მიჩნეული, რაც საბოლოოდ დაადასტურა მისი წყაროს გამოვლენამ.²⁹ მიუხედავად ასეთი მაგალითებისა, როდესაც ავტორობასთან დაკავშირებით ხელნაწერში შეცდომასაც შეიძლება ჰქონდეს ადგილი, ჩვენ მიერ შესწავლილი მასალა არ გვაძლევს საფუძველს, ეჭვქვეშ დავაყენოთ არსენის, როგორც მთარგმნელის საკითხი. ამდენად, ხელნაწერის ამიებზე, კერძოდ, თეოდორე აბუკურას შრომათა წყებაში არსენის სახელის არაერთხელ მოხსენიებას, როგორც

²⁸ ვიწოდებ ხელნაწერის ფაქსიმილური გამოცემიდან – მელიქიშვილი, 2016.

²⁹ ოთხმეზური და ბეზარაშვილი 2000, 208. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ისიც, რომ ხელნაწერის გვერდი, რომელზეც ეს მინაწერია შესრულებული, გვიან რესტავრირებულ გვერდს წარმოადგენს. სავარაუდოდ, მინაწერიც გვიანდელი ხანის არის, რადგან ის არ ემთხვევა ძირითად ხელს, შესრულებული უნდა იყოს ხელნაწერის გადაწერის შემდეგ. როგორც ჩანს, ერთ დროს ამ ნაწილსაც პეტრიწის კალამს მიაკუთვნებდნენ, ამიტომაც არის მისი სახელი ამიაზე. საყურადღებოა ის გარემოებაც, რომ მინაწერს აქვს მინიშნება ტექსტზე, მაგრამ ტექსტში ეს პირობითი ნიშანი არ იძებნება. იხ. მელიქიშვილი და მიროტაძე 2016, 45.

ვთქვით, განვიხილავთ დამატებით არგუმენტად იმასა, რომ იგი არა მხოლოდ შემდგენელია „დოგმატიკონისა“, არამედ მთარგმნელიც კრებულში შესული აბუკურას შრომებისა.

ძირითად ტექსტში მოცემული ლექსიკის ჩასწორებები

ჩვენ მიერ შესწავლილ მარგინალურ მინაწერთა შორის უნდა გამოვყოთ გადამწერის მიერ ძირითად ტექსტში შეტანილი ცვლილებები, კერძოდ, ლექსიკის ჩასწორებები, რასაც შემდგომ აშიებზე განმარტავენ:

ჰე ჩამირთავს. უკუმიტუჟამს, ეწერა დედასა [232 v].

ძირითად ტექსტში გვაქვს: „არარაჲ უკუ მითუჟამს მე უფრო-დსღა ღმრთისაჲ“. გადამწერს ცვლილება შეაქვს ძირითად ტექსტშივე, ტერმინს „უკუმიტუჟამს“ უმატებს ც-ს (უკუც მითუჟამს) და იმის ნიშნად, რომ ც ჩამატებულია, მას შესაბამისი ნიშნებით, ხმოვნის თავსა და ბოლოში დასმული ორწერტილებით გამოყოფს, ხოლო შემდეგ ამ ცვლილებას აღნიშნავს აშიაზეც და სიტყვიერად განგვიმარტავს. ცვლილებას კონტექსტური ხასიათი აქვს, რადგან „უკუმიტუჟამს“ გულისხმობს უარყოფას, ხოლო „უკუც“ კი „უკვეს“ მნიშვნელობით იხმარება. საინტერესო იქნებოდა, ამ ადგილის ბერძნულ ორიგინალში გადამოწმება, რამდენად სწორად აქვს კონტექსტი გაგებული გადამწერს და რამდენად სწორია მის მიერ შეტანილი ცვლილება. სამწუხაროდ ამ შრომის ბერძნული ორიგინალი არ იძებნება PG-ს 97-ე ტომში. დიდი ალბათობით, იგი ანონიმი ავტორის კალამს ეკუთვნის. ნებისმიერ შემთხვევაში, ეს მინაწერი საინტერესოა. ის გვიჩვენებს, რომ გადამწერები მექანიკურად კი არ იწერდნენ ტექსტს, არამედ, საჭიროების შემთხვევაში, კორექციას და რელაქტირებასაც მიმართავდნენ.

დენისა [241 r]. ეს მინაწერი წარმოდგენილია „დოგმატიკონის“ შიდა აშიაზე, რაც, ასევე, გადამწერის მიერ შეტანილ

ცვლილებას წარმოადგენს. კერძოდ, ძირითად ტექსტში წერია: **რაოღენი ცთომით**. გადამწერის მიერ, ტექსტშივე, ჩამატებულია მარცვალი სა: **რაოღენი[სა] ცთომით**. სწორედ ეს ცვლილებაა აღნიშნული ამიაზეც.

ხეთს შთას [294 r]. ძირითი ტექსტში გვაქვს: **ჯოჯოხეთად შთასლვისა**. ამიაზე მოცემული შენიშვნის თანახმად, გადამწერის აზრით, უნდა იყოს **ჯოჯოხეთს შთასლვისა**.

ღირსად [294 v]. ძირითად ტექსტში გვაქვს: **იქმნა ღირსი ვიდრეჲ მამისათჳს**. გადამწერის აზრით, უნდა იყოს: **იქმნა ღირსად ვიდრეჲ მამისათჳს**.

გარემოის [295 v]. ძირითად ტექსტში მოცემულია: **გარემოის**, ხოლო გადამწერი ამიაზე აკეთებს შენიშვნას, რომ უნდა იყოს **გარემოის**, ანუ *ე-ს* ნაცვლად *ი*.

წუჭთი მწუთოლარე [231 r]. ძირითად ტექსტში წერია: და **გარდამოჴდეს, ვითარცა წვიმაჲ საწმისსა ზედა და ვითარცა ცუარი მცუროლარე ქუყანასა ზედა**. ამიაზე გაკეთებული მინაწერი შესაძლოა, იყოს გადამწერის ჩასწორება. მისი აზრით, **ცუარი მცუროლარე-ს** ნაცვლად აჯობებდა, ყოფილიყო **წუჭთი მწუთოლარე**, თუმცა, ასევე, შესაძლებელია, წარმოადგენდეს მთარგმნელის მეორე ვარიანტს, ალტერნატიულ თარგმანს.

ამრიგად, რომ შევაჯამოთ, „დოგმატიკონის“ S-1463 ხელნაწერის 226 r – 256 r და 288 r – 301 r გვერდებზე ჩვენ მიერ შესწავლილი მარგინალური მინაწერები, ისინი შემდეგ კატეგორიებს განეკუთვნება: I. **მისათითებელი ჰირობითი ნიშნები**, ე.წ. Nota Bene (NB) ანუ „შეისწავები“, როდესაც ამიაზე მოცემულია ტერმინის დაქარაგმებული ფორმები (*შესწვე, მსწ, მსწვე, მსწვ*). „შეისწავების“ კატეგორიაში ერთიანდება *იხილე, შეუნიერი, იკითხე* ტიპის მისათითებელი ნიშნები და გრაფიკული გამოსახულებები (ასტერისკი); II. **კომენტარი ან განმარტება**, რომელიც, თავისი შინაარსიდან გამომდინარე, რამდენიმე ქვეჯგუფად იყოფა: 1. (ა) მოკლე შენიშვნები, რომლებიც იწყება

ტექნიკური ტერმინებით: *შეისწავე, იხილე, შენიერი, იკითხე*, ან წარმოდგენილნი არიან მათ გარეშე და თანამედროვე სქოლიოს ფუნქცია აქვს. (ბ) ძირითად ტექსტში ჩასწორებები, რომლებიც ამიაზეც არის აღნიშნული; (გ) ბიბლიოგრაფიული ხასიათის მინაწერები, როდესაც მთარგმნელი ხელნაწერის კიდეზე უთითებდა კონკრეტულ ავტორს ან შრომას, რომლის გაცნობაც მკითხველს/მოსწავლეს უფრო ღრმა და საფუძვლიან ცოდნას შესძენდა არსებულ საკითხთან დაკავშირებით. 2.) ვრცელი სქოლიო-კომენტარები, რომელთა ძირითადი ფუნქცია (ა) ტექსტის თარგმნასთან დაკავშირებული სხვადასხვა საკითხის განხილვა (ლექსიკოლოგიური კომენტარები), ან (ბ) ტექსტის ამა თუ იმ პასაჟის კომენტირებაა (ეგზეგეტიკური კომენტარები). 3. ტექსტის ბოლოს დანართები, რომლებშიც დასახელებულია ტექსტის მთარგმნელი ან გადამწერი, გადმოცემულია თარგმნის ან გადაწერის პროცესთან დაკავშირებული ცნობები.

ვფიქრობთ, „დოგმატიკონის“ მხოლოდ თეოდორე აბუკურას ტრაქტატების მარგინალიების სიმრავლე და მრავალფეროვნება ნათლად დაგვანახებს, ერთი მხრივ, არსენ ვაჩეს ძის მიერ შედგენილი კრებულის სასწავლო-საგანმანათლებლო მნიშვნელობას, ხოლო, მეორე მხრივ, მთარგმნელთა და გადამწერ-რედაქტორთა სამეცნიერო საქმიანობას, ტექსტების მიმართ სკრუპულოზურ მიდგომას, ხელნაწერი წიგნების გამოცემის ტექნიკურ მხარეს. მარგინალიების შესწავლის მნიშვნელობას კარგად წარმოაჩენს, ასევე, იოანე პეტრიწის ცნობილი იამბიკოს შემცველი მინაწერიც, რომელშიც გამოვლენილი ერთ-ერთი იკითხვისი პეტრიწის ტექსტის გამოცემებში ასახული არ არის.

ბიბლიოგრაფია:

აბულაძე, ილია. 1973. *ქართული წერის ნიმუშები*. თბილისი: მეცნიერება.

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

ალექსიძე, ლელა. 2008. *იოანე ჰეტრიწი და ანტიკური ფილოსოფია*. თბილისი.

ბაქრაძე, აკაკი; ბრეგაძე, თამარ; მეტრეველი, ელენე და შანიძე მზია. 1961. *ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. ტომი, II. თბილისი.

ბრეგაძე, თამარ. 1988. *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა*. თბილისი: მეცნიერება.

დათიაშვილი, ლეილა. 1980. *თეოდორე აბუჯურა, ტრაქტატები და დიალოგები*. თბილისი: მეცნიერება.

„დოგმატიკონის“ S კოლექციის (S-1463) ხელნაწერი. დაცულია ხელნაწერთა ეროვნულ ცენტრში.

თვალთვაძე, დარეჯან. 2009. *ეფრემ მცირის კოლოფონები*. თბილისი: ნეკერი.

კეკელიძე, კორნელი. 1980. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. I. თბილისი: მეცნიერება.

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

მელიქიშვილი, დამანა; მიროტაძე ნათია. 2016. *პროკლე დიადოხოსი. პლატონური ფილოსოფოსი. კავშირნი დმრთისმეტყუელებითნი*. თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა. თბილისი. დიპლომატიური გამოცემა.

მელიქიშვილი, დამანა. რედ. 2016. *პროკლე დიადოხოსი. პლატონური ფილოსოფოსი. კავშირნი დმრთისმეტყუელებითნი*. თარგმანი, წინასიტყვაობა და განმარტება იოანე პეტრიწისა. I. ხელნაწერი H-1337. ფაქსიმულური გამოცემა. თბილისი.

მიმინომვილი, რომან. 1966. *იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები*. თბილისი: მეცნიერება.

მოსე, ჟიუსტენ. 2009. *ლექციების კურსი ბერძნულ პალეოგრაფიაში*. ფრანგულიდან თარგმნა მაგდა მჭედლიძემ. თბილისი: ლოგოსი.

მჭედლიძე, მაგდა. 2025. „იოანე პეტრიწის ფსალმუნებთან დაკავშირებული იამბიკოსათვის“. *ლოგოსი, წელიწადული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 11: 193-239.

ოთხმეზური, თამარ. 2011. *კომენტარული ჟანრი შუა საუკუნეების ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში. ეფრემ მცირე და გრიგოლ დვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტარები*. თბილისი.

ოთხმეზური, თამარ; ბუზარაშვილი, ქეთევან. 2000. „იოანე პეტრიწის ე.წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი.“ *MNHMH. ალექსანდრე ალექსიძის ხსოვნისადმი მიძღვნილი კრებული*. რედ. რისმაგ გორდეზიანი, 207-240. თბილისი: ლოგოსი.

რაფავა, მაია. 2007. „ერთი იამბიკოს შესახებ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი დვთისმეტყველებითნისა“ და იოანე პეტრიწის „განმარტებებზე“ დართულ ე.წ. ბოლოსიტყვაობაში“. *მრავალთავი* 22: 122-133.

შანიძე, აკაკი. 1946. *გიორგი მთაწმინდელის ენა იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრების მიხედვით*. ძველი ქართული ენის ძეგლები, 3. თბილისი: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა.

ხინთიბიძე, ელგუჯა. 1982. *ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიისთვის*. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

Dickey, Eleanor. 2007. *Ancient Greek Scholarship. A Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*. Oxford University Press.

Glei, Reinhold; Khoury, A. Theodor. 1995. *Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra. Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe*. Würzburg. Altenberge.

Lamoreaux, C. John. 2009. "Theodore Abū Qurrah." *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History (600-900)*, Vol. 1: 408-460.

Lamoreaux, C. John. 2005. *Theodore Abu Qurrah*. Library of the Christian East. Volume I. Brigham Young University Press.

Lamoreaux, C. John. 2001. *Theodore Abū Qurrah and John the Deacon*. Greek, Roman, and Byzantine Studies. Vol. 42: 361-386.

Migne, Jacques-Paul (Edidorym). 1857. *Patrologiae Graecae. Omnium SS. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum, Sive Latinorum, Sive Graecorum*. Vol. 97.

Nino Mgebrishvili

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

**Marginalia to the Text of Theodore Abu Qurrah in "Dogmatikon"
(MS, S-1463)**

Key words: "Dogmatikon", Theodoe Abu Qurrah, Marginali.

The article discusses the marginalia to the text of Theodoe Abu Qurrah, one of the outstanding representatives of Eastern theology of the 8th-9th centuries. The Georgian translations of Abu Qurrah's Greek works are preserved in "Dogmatikon" (MS. S-1463), the collection of dogmatic and polemical works, compiled by Arsen Vachesdze, the Georgian scholar, philosopher and theologian of the 12th century. The article examines the numerous marginal commentaries, signs and graphics in the margins of the manuscript (226 r – 256 r; 288 r – 301 r).

Some of marginalia analysed in the article belong to the translator (Arsen Vachesdze), but some of them could have been added by a scribe or copyist.

Marginalia in the margins of the manuscript S-1463 (226 r – 256 r; 288 r – 301 r) fall into the following categories: I. Marginal signs, the so-called Nota Bene (NB) and II. Commentaries which are divided into several groups: short notes, scholia, corrections to the main text – also noted in the margins of the manuscript, bibliographical notes, lexicological and exegetical comments, etc.

The article attempts to show that the numerous marginal signs and commentaries on Theodore Abu Qurrah's works clearly demonstrates, that on the one hand, the manuscript of “Dogmatikon” was used for educational purposes and, on the other hand, witnesses the continued scholarly work of not only translators but also scribes and copyists.

მაგდა მჭედლიძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

იოანე პეტრიწის ფსალმუნებთან დაკავშირებული იამბიკოსათვის

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

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

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

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

ტრაქტატი სრულდება იამბიკოთი,³ 12-მარცვლოვანი ოთხტაეპიანი ლექსით:

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

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

ილია ფანცხავას თარგმანი რუსულ ენაზე:

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

ილია ფანცხავას თარგმანი, გურამ თევზაძის რედაქციით და შენიშვნებით:

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

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

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

⁵ Петрици 1942, 243.

⁶ Петрици 1984, 225.

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

დამანა მელიქიშვილის თარგმანი თანამედროვე ქართულ ენაზე:

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

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

ლელა ალექსიძის და Lutz Bergemann-ის თარგმანი გერმანულ ენაზე:

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

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

⁷ Петрици1984, 273, შენ. 253.

⁸ პეტრიწი 1999, 216.

⁹ პეტრიწი 1999, 236.

¹⁰ Petrizi 2009, 369-370.

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

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

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

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

¹³ Petrizi 2009, 369-370.

ლევან გიგინეიშვილის ინგლისური თარგმანი:

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

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

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

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

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

¹⁴ Gigineishvili 2014, 234.

¹⁵ Gigineishvili 2014, 234.

¹⁶ რაფავა 2007, 122–133.

¹⁷ რაფავა 2007, 125–129.

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

¹⁸ რაფავა 2007, 129–132.

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

²⁰ რაფავა 2007, 132.

²¹ რაფავა 2007, 132.

მეტყველო შინაარსი ელინურ-რიტორიკული სიმბოლური ფორმებით იყო წარმოდგენილი.²²

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

²² რაფავა 2007, 132.

²³ რაფავა 2007, 122.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ 1 კორ. 1, 24 და 2, 7.

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

³⁸ პეტრიწი 1937, 207–209:2.

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

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

³⁹ პეტრიწი 1937, 76:8–15.

⁴⁰ პეტრიწი 1937, 222:27–223, 1.

⁴¹ პეტრიწი 1937, 22:16; 76:9.

⁴² Basilius, In Ps., PG 29, 305 BC.

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

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

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

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

⁴³ Basilus, In Ps., PG 29, 436 C.

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

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

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

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

⁴⁷ პეტრიწი 1937, 220:18–221:4.

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

ახლა კი მივყვით თანამიმდევრულად იამბიკოს ტექსტს, იკითხვისების გათვალისწინებით:

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

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

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

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

⁴⁹ პეტრიწი 1937, 223.

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

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

ასევე აზროვნებასთან დაკავშირებულ ტერმინთა შინაარსის დაზუსტება.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁷ ქელიძე 1995.

⁵⁸ რაფავა 2007, 129–132.

⁵⁹ ალექსიძე 2008, 298.

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

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

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

⁶⁰ მდრ. რაფაჟა 2007, 130.

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

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

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

⁶² Psellus1994, 104.

⁶³ Psellus1994, 121.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ პეტრიწი 1937, 165:25.

⁷¹ Psellus 1989, 68.

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

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

(„განმარტება“, თ. 28)⁷³

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

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

⁷² პეტრიწი 1937, 6-7.

⁷³ პეტრიწი 1937, 76:8-15.

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

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

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

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

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

⁷⁷ პეტრიწი 1937, 210:18–26.

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

⁷⁹ ალექსიძე 2008, 299.

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

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

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

(„განმარტება“, თ. 129)⁸¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸⁶ პეტრიწი 1937, 52.

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

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

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

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

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

⁸⁹ პეტრიწი 1937, 104:22-25.

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

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

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

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

⁹¹ პეტრიწი, 1937, 207:3-14.

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

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

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

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

⁹⁴ პეტრიწი 1937, 191:2; 117:17.

⁹⁵ Psellus1994, 57-58.

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

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

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

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

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

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

⁹⁸ Psellus 1992, 166.

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁰ პეტრიწი 1937, 4:27-28.

¹⁰¹ პეტრიწი 1937, 87:13-16.

¹⁰² პეტრიწი 1937, 152:9-21.

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

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

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

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

¹⁰³ პეტრიწი 1937, 196:15-25.

¹⁰⁴ შდრ. პეტრიწი 1937, 208:8.

¹⁰⁵ პეტრიწი 1937, 217:1-16.

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

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

და სხვ.

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

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

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

¹⁰⁷ პეტრიწი 1937, 111:31-112:11.

¹⁰⁸ პეტრიწი 1937, 23:18.

¹⁰⁹ პეტრიწი 1937, 39:9-25.

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

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

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

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

¹¹¹ პეტრიწი 1937, 171:26-172:5.

¹¹² პეტრიწი 1937, 206.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹¹⁹ პეტრიწი 1937, 5:5-6.

¹²⁰ პეტრიწი 1937, 170:21-22.

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

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

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

¹²¹ პეტრიწი 1937, 173:27-31.

¹²² პეტრიწი 1937, 206.

¹²³ პეტრიწი 1937, 208-209.

¹²⁴ პეტრიწი 1937, 209:24-25.

¹²⁵ პეტრიწი 1937, 218:22.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹³¹ Theodoretus 1864: PG 80, 1293 B.

¹³² Pitra 1883, 61.

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

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

¹³³ იხ. ზემოთ, შენ. 22.

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

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

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

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

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

¹³⁷ პეტრიწი 1937, 192:15.

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

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

¹³⁸ Psellus 1992, 166.

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

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

¹⁴¹ პეტრიწი 1937, 84:26.

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

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

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

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

ბიბლიოგრაფია:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Magda Mtchedlidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

On Ioane Petritsi's *Iambiko* about the Psalms*Key words: David the Prophet, Orpheus, Apollo, Innate Logos*

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

გვანცა ფოფხაძე

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

ზოდიაქოსთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ქართულად გადმოცემის თავისებურებები (კლავდიუს პტოლემეოსის ნაშრომების მიხედვით)

*საკვანძო სიტყვები: ზოდიაქო, ეკლიპტიკა, თანავარსკვლა-
ველები, კლავდიუს პტოლემეოსი.*

ბაბილონური ცივილიზაციიდან დღემდე 12 ნიშნისგან შედგენილმა ზოდიაქომ მრავალი ეპოქა და კულტურა გამოიარა. ამავდროულად უცვლელი დარჩა მისი სტრუქტურა და ძირითადი სიმბოლიკა.¹ როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ, შუამდინარეთის ასტრონომების მიერ გამოყენებული თანავარსკვლავედების უმეტესობის ამოცნობა მათი თანამედროვე ანალოგების მიხედვითაც შესაძლებელია.² ჩვენს ეპოქაში ცნობილ ზოდიაქოს ნიშნებთან თანხვედრა მრავალი მათი სახელიც, რომლებიც ბერძნებმა და რომაელებმა აითვისეს გარკვეული სახეცვლილებებით.³ ამიტომ კლასიკური ენებიდან თავად ზოდიაქოს

¹ ბაბილონური ზოდიაქო საბოლოოდ ძვ.წ. მე-5 საუკუნეში ჩამოყალიბდა, თუმცა თავდაპირველად იგი მოიცავდა არა 12, არამედ 18 თანავარსკვლავედს.

² Steele 2017, 54.

³ მკვლევართა დაკვირვებით, მრავალი თანავარსკვლავედი, უდავოდ, ბერძნული წარმომავლობისაა, (ზოგი მათგანი წინ უსწრებს ბერძნული ლიტურატურის საწყისებს. მაგალითად: პლეადები, ჰიადები, ბოოტესი). Evans, 1998, 39. რაც შეეხება ზოდიაქა-ლურ სარტყელში განთავსებულ 12 თანავარსკვლავედს, ისინი ბერძნებმა შუამდინარულ-ბაბილონური ტრადიციიდან გადმოიღეს, „გააქლინურეს“ და ხელახალი ინტერ-

ნიშნების სახელთა ქართულად გადმოღება მთარგმნელს სირთულეს ვერ შეუქმნის, მით უფრო, რომ ზოდიაქოს ქართული სახელწოდებები ზუსტად შეესატყვისება ბერძნულ-რომაულს. მიუხედავად ამისა, მაინც რჩება ზოდიაქოს სისტემასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიური ნიუანსები, რომლებიც მთარგმნელისაგან ყურადღებას მოითხოვს:

- აისახებოდა თუ არა ზოდიაქოს სიღერით და ტროპიკულ სისტემებს შორის სხვაობა ტერმინოლოგიურ ღონეზე და, აქედან გამომდინარე, იყო თუ არა ერთმანეთისაგან სახელწოდებებით გამიჯნული ზოდიაქოს სარტყელი და ეკლიპტიკა?⁴
- აღნიშნული ცნებების ქართულად გადმოღებისას უპირატესობა უნდა მიენიჭოს თანამედროვე დარგობრივ ტერმინოლოგიას და მათი მოდერნიზებული თარგმანი შეს-

პრეტაცია გაუკეთეს საკუთარ მითოლოგიურ, ფილოსოფიურ თუ მეცნიერულ (და კვა-ზიმეცნიერულ) ჩარჩოში.

⁴ ბაბილონელები აცნობიერებდნენ, რომ მზე თანავარსკვლავედთა შორის რაღაც უცვლელ, ფიქსირებულ გზას მიჰყვება. თუმცა მათ მათემატიკურად არ განუსაზღვრავთ მზის ეს სავალი. ჰიპარქოსმა მათემატიკურად განსაზღვრა ეკლიპტიკა და ზოდიაქოს სარტყლისაგან გამიჯნა. წინამორბედი ასტრონომების დაკვირვებების საკუთართან შედარების საფუძველზე მან აღმოაჩინა ეკვინოქსთა პრეცესია; მზის სავალი, ეკლიპტიკად წოდებული, აღიარა როგორც დიდი წრე და რომ სიბრტყე, რომელზეც ის მდებარეობს, დედამიწის ცენტრზე გადის. ანუ ჰიპარქოსმა მათემატიკურად განსაზღვრა ეკლიპტიკა და ზოდიაქოს სარტყლისაგან განასხვავა. მესოპოტამიელთა „ეკლიპტიკა“ იყო: სიღერით და ფიქსირებული (Kurtik 2018, 40), არ იყო დაკავშირებული მზესთან. ამასთანავე, არაა ცნობილი, რა ფორმა ჰქონდა ეკლიპტიკას და როგორ იყო იგი სივრცულად მოაზრებული (Kurtik 2018, 38). ე.ი. ბაბილონელები თვალს ადევნებდნენ მზის, მთვარის, პლანეტების მოძრაობას ეკლიპტიკის გასწვრივ, მაგრამ, როგორც დიდი წრე, გეომეტრიულად არ ჰქონდათ განსაზღვრული. ზოდიაქოს სარტყელი და ეკლიპტიკა ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული ასტრონომიული კონცეფციებია, მაგრამ თითოეული სხვადასხვა რამეს აღნიშნავს. „ცის სფეროს დიდ წრეწირს, რომელზეც წარმოებს ვარსკვლავებს შორის მზის ხილული წლიური მოძრაობა, ეკლიპტიკა ეწოდება.“ – ხარაძე 1971, 121. ეკლიპტიკა ცაზე მზის ხილული გზაა, ანუ ესაა პროექცია დედამიწის ორბიტალური სიბრტყისა ზეციურ სფეროზე. თანამედროვე ასტრონომიაში „ეკლიპტიკა“ ორი მნიშვნელობით გამოიყენება: ის არის წარმოსახვითი სიბრტყე, რომელიც მოიცავს დედამიწის ორბიტას მზის გარშემო, ან, მეორე მხრივ, ესაა ხილული, ანუ მოჩვენებითი წრეწირი, რომელზეც წელიწადის განმავლობაში ვარსკვლავებს შორის მზის ხილულ მოძრაობას ვაკვირდებით. ორბიტა იმავე სიბრტყეში ძვეს, რა სიბრტყეშიც მზის გარშემო დედამიწის ორბიტა.

რულდეს, თუ გადმოიცეს დედანთან მაქსიმალურად მიახლოებულად?

- საიდან აქვს სასწორის ზოდიაქოს ორი განსხვავებული სახელწოდება და უნდა გადმოიცეს თუ არა ქართულშიც განსხვავებულად?

ζῶδιον და δαδειατημῶριον

ზოდიაქოს თორმეტი ნიშანი ელინისტურ ასტრონომიულ და ასტროლოგიურ ტრადიციაში დამკვიდრდა, როგორც თანაბარი ზომის მქონე სეგმენტები. ჯერ კიდევ ბაბილონელთათვის ზოდიაქოს ამგვარ ჰარმონიზაციას პრაქტიკული დანიშნულება ჰქონდა: მათ არა მარტო მიიღეს ასტრონომიულ-მათემატიკური გამოთვლებისთვის უფრო ხელსაყრელი სისტემა, არამედ დროსა და ზოდიაქოს შორის⁵ პირდაპირი კავშირი დაამყარეს: პარალელი გაივლო ზოდიაქოს 12 ნიშანსა და 12 სქემატურ თვეს შორის. ბერძენმა ასტრონომებმა არა მხოლოდ გადმოიღეს აღნიშნული სისტემა, არამედ ეკლიპტიკას მოარგეს და 12 ზოდიქალური თანავარსკვლავედის შესაბამისად ეკლიპტიკის წრეც 12 თანაზომიერ სეგმენტად დაყვეს. თუმცა ამ ახლებურ ზოდიქოს ნიშნებს დაუტოვეს შესაბამისი თანავარსკვლავედისათვის დამახასიათებელი სახელწოდებები. შენარჩუნდა ზოდიქოს ნიშნის ზოგადი სახელწოდებაც: „ζῶδιον“. (როგორც მკვლევრები აღნიშნავენ: სიტყვა „ζῶδιον“-ის ყველაზე ცნობილი ადრეული გამოყენება გვხვდება ჰეროდოტესთან, დაახლოებით ძვ.წ. 500 წელს მოჩუქურთმებული გამოსახულების მნიშვნელობით. არისტოტელესთან ფიქსირდება მეორე შემთხვევა, რომელიც შეესაბამებოდა ზოდიქოს თანამედროვე მნიშვნელობას, როგორც თანავარსკვლავედების ჯგუფს).⁶

⁵ Steele 2017, 54.

⁶ Champion 2012, 75.

ცნება „ζῶσις“ წარმოდგება ძველი ბერძნული სიტყვისგან „ζῷσις“, რაც ნიშნავს ცხოველს, ცოცხალ არსებას. მას ერთვის კნინობითი ფორმის მაწარმოებელი სუფიქსი „σις“⁷ (ერთმარცვლიან ფუძეებს დაერთვის „ნის“) ⁸ და მიიღება სიტყვა „ζῶσις“, რომელიც, შესაბამისად, ითარგმნება, როგორც „პატარა ცხოველი“ ან „მცირე ზომის ცოცხალი არსება“. ანტიკურ საბერძნეთში ასტრონომიულ და ასტროლოგიურ ტექსტებს მიღმა სიტყვა „ζῶσις“ გვხვდება ხელოვნების კონტექსტშიც, როგორც ერთგვარი „გამოსახულება“, „ფიგურა“, „ხატება“.⁹ ასტროლოგიურ და ასტრონომიულ კონტექსტში კი ეს ცნება სპეციფიკურად ეკლიპტიკის გარშემო არსებულ ზოდიაქალურ თანავარსკვლავედებს¹⁰ დაუკავშირდა, ვინაიდან ზოდიაქოს ყველა ნიშანი¹¹ ცხოველისა თუ ცოცხალი არსების სახით იყო წარმოდგენილი.

ძველ ბერძნულში გაჩნდა ზოდიაქოს ნიშნის მეორე სახელწოდებაც: „δανεικταιμορσις“; „δανείκταις“ წილობითი რიცხვითი სახელია და ნიშნავს მეთორმეტედს, „μοῖρα“ – წილს, ნაწილს, ხოლო „იონ“ მაწარმოებელი სუფიქსია. პირდაპირი მნიშვნელობით ითარგმნება, როგორც მეთორმეტე ნაწილი. მაშასადამე, „δανεικταιμορσις“ ესაა ზოდიაქოს სარტყლის ერთ-ერთი სეგმენტი, როდესაც ეს უკანასკნელი 12 თანასწორ ნაწილადაა დაყოფილი. მათ, ასევე, ზოდიაქოს ნიშნები ეწოდება. თუმცა აღნიშნულ ცნებას მეორე მნიშვნელობაც აქვს: ცალკეული ზოდიაქოს ერთ-ერთი რკალი, როდესაც იგი 12 ნაწილად იყო-

⁷ არსებობს სხვაგვარი ინტერპრეტაციაც: რომ აქ გამოყენებულია ლოკატივის მაწარმოებელი სუფიქსი.

⁸ Petersen 1910, 208.

⁹ Brennan 2017, 213.

¹⁰ ზოგიერთ ძველ ტექსტში „ζῶσις“ შესაძლოა უფრო ფართოდ, სხვა თანავარსკვლავედებთან დაკავშირებითაც, გამოყენებინათ, მით უფრო, თუ ისინი ცხოველის ფორმით იქნებოდნენ წარმოდგენილი. მაგრამ ეს უფრო ნაკლებ გავრცელებული პრაქტიკა იყო და ძირითადად (განსაკუთრებით კი ელინისტური პერიოდიდან) მისი გამოყენების არეალი 12 ზოდიაქოს ნიშნით შემოიფარგლა.

¹¹ გამონაკლისია სასწორი, როგორც უსულო სხეული. თუმცა ეს ზოდიაქო გამონაკლისი იყო, იხ. სტატიის მეორე ნაწილი.

ფა.¹² შესაბამისად: პირველ შემთხვევაში „დანεკატჰპოს“-ი ერთი ზოდიაქოს ნიშანია, ანუ მთელი სამას სამოც გრადუსიანი ზოდიქალური წრის მეთორმეტედი (30 გრადუსიანი სეგმენტია), მეორე შემთხვევაში, ესაა ამ ერთი ზოდიქალური მეთორმეტედი, უკვე 2.5 გრადუსიანი. მეორენაირად მას მიკროზოდიქალს უწოდებდნენ.

ბაბილონელებისთვის „დანეკატჰპოს“-ს ჰქონდა პრაქტიკული დატვირთვა: ბრეკ-ბერნსენი ასაბუთებს, რომ ის ასრულებდა მთვარის მოძრაობის მარტივი მოდელის ფუნქციას. აღნიშნულ მოდელში სქემატური წელიწადის ყოველი დღე შეესაბამება მთვარის პოზიციას ზოდიქალს წრეში.¹³ ასევე გამოიყენებოდა ასტროლოგიაშიც: ზოდიქალს თითოეული 2.5 გრადუსიანი სეგმენტი კვლავ სხვა ზოდიქალს ნიშანთან ასოცირდებოდა და ამით პროგნოზირებას უფრო კომპლექსურს ხდიდა. ბაბილონური ასტროლოგია იყო მომასწავებელ ნიშნებზე (omen) დაფუძნებული დივინაცია, ხოლო „დანეკატჰპოს“-ი ზეციურ მომასწავებელ ნიშანთა უფრო დაწვრილებითი ინტერპრეტაციის საშუალებას იძლეოდა. მოგვიანებით ეს კონცეფცია აიტაცეს ელინისტური ხანის ასტროლოგებმაც (ფირმიკუსი, მანილიუსი და სხვ).¹⁴

კლავდიუს პტოლემეაიოსი ცნებას „დანეკატჰპოს“ მიკროზოდიქალს მნიშვნელობით არსად იყენებს. უფრო მეტიც: „ოთხწიგნულში“ მსგავს ასტროლოგიურ პრაქტიკებს პტოლემეაიოსი თავს ესხმის და უსაფუძვლოდ მიიჩნევს: იგი უპირატესობას ანიჭებდა ისეთ ასტროლოგიურ ტექნიკას, რომელსაც ჰქონდა ასტრონომიული საფუძველი; გარდა ამისა, მეცნიერი მიზნად ისახავდა ასტროლოგიის სისტემატიზაციას და მისგან არასაიმედო, სპეკულაციური ელემენტების ჩამოშორებას. ამიტომ

¹² Bowen and Rochberg 2020, 642.

¹³ Brack-Bernsen 2021, 43-45.

¹⁴ Tamysn-Barton 2003, 97.

პტოლემეაიოსი უარყოფდა ზედმეტად გართულებულ, სპეკულაციურ (და ასტრონომიული საფუძველის არმქონე) ტექნიკას.¹⁵

სამაგიეროდ პტოლემეაიოსი ხშირად იყენებს ცნებას „*δανδειατημῶριον*“ პირველი (ზოდიაქოს ნიშნის) მნიშვნელობით „ალმაგესტი“, „ოთხწიგნულსა“ და „ფაზებში“. „ფაზებში“ იყენებს მხოლოდ ერთხელ: *ἐπὶ τὰ δανδειατημῶρια μεταβάσασιν τοῦ ἡλίου* – როცა მზე იცვლის ნიშანს – ე.ი. როცა მზე ერთი ზოდიაქოდან მეორეში გადადის. პტოლემეაიოსი მზისა და პლანეტების მოძრაობის დასაფიქსირებლად იყენებს არა სიღერით, არამედ ტროპიკულ ზოდიაქოს; მამასადამე „*δανδειατημῶριον*“ ამ შემთხვევაში მოიაზრებს არა თანავარსკვლავედს, არამედ თორმეტ ნაწილად დაყოფილი ეკლიპტიკის ერთ ნაწილს, ანუ ერთ ტროპიკულ ზოდიაქოს ნიშანს.

პტოლემეაიოსი იყენებს ორივე სახელწოდებას „ალმაგესტსა“ და „ოთხწიგნულში“. „ალმაგესტის“ მთარგმნელები აღნიშნავენ, რომ პტოლემეაიოსი ეკლიპტიკის 30 გრადუსიან ზოდიაქოდ დაყოფისას იყენებს სახელწოდებას არა „*ζῳδιον*“, არამედ „*δανδειατημῶριον*“, რადგან სურს განასხვავოს ეკლიპტიკის წრე ნამდვილი ზოდიაქალური თანავარსკვლავედებისაგან.¹⁶ ამ ნაწარმოებში იყენებს მხოლოდ ერთი (ზოდიაქოს ნიშნის) მნიშვნელობით, მეორე (2.5 გრადუსიანი სეგმენტის) მნიშვნელობით არც კი განიხილავს.

„ოთხწიგნულში“ პტოლემეაიოსი სისტემურად არ იყენებს „*ζῳδιον*“-ს სიღერითი ზოდიაქოს აღსაწერად და არც „*δανδειατημῶριον*“-ს ტროპიკული ზოდიაქოსთვის. „*ζῳδιον*“-ი ზოდიაქოს ზოგადი სახელწოდებაა, როგორც თანავარსკვლავედის, ისე – ტროპიკული ზოდიაქოს ნიშნის შემთხვევაში. ასტროლოგიურ ნიშან-თვისებებზე და ზოგადი სიმბოლური ბუნების აღწერისას

¹⁵ კრიტიკისათვის იხ. Ptol. Tetr. 1.22; 1. 23, 3. 3.

¹⁶ Toomer 1984, 21-22.

„ჯადოს“ გამოიყენება ფართო ასტროლოგიური მნიშვნელობით (გავლენა, მმართველობა, თვისებები). „δανδακατημóριον“-ი კი მათემატიკური სეგმენტაციისთვის (ტექნიკური ასპექტები); მაგალითად: როდესაც ასპექტების შესახებ საუბრობს, ამბობს „დოდეკატემორიათა ასპექტების შესახებ“ – περι τῶν σασημα-ταζομένων δανδακατημóριων (Ptol. Tetr. 1.14). როდესაც ზოდიაქოს ნიშან-თვისებებზე საუბრობს, მაშინ იყენებს სახელწოდებას „ჯადოს“: „მამრობითი და მდედრობითი ზოდიაქოს შესახებ“: περι ἀρρενικῶν καὶ θηλυκῶν ζαδῶν (Ptol. Tetr. 1.13.).

ძველ და თანამედროვე ქართულ ენაში ზოდიაქო რამდენიმე ფორმით გვხვდება: „ზოდია“, „ბურჯი“, „ზოდიაქო“. მათ შორის ზოდიაქო მყარად არის დამკვიდრებული ქართულ ენაში. ამგვარად „ჯადოს“ შეგვიძლია გადმოვიტანოთ, როგორც ზოდიაქო ან ზოდიაქოს ნიშანი.¹⁷ „δανδακατημóριον“-ს რაც შეეხება, ჩვენ არ მოგვეპოვება მისი ზუსტი ქართული შესატყვისი, ამიტომ შესაძლოა ისიც ითარგმნოს, როგორც ზოდიაქო. თუმცა ქართულში მოგვეპოვება არქაული ფორმა „ათორმეტ-ნაწილი“, რომელიც შეიძლება უფრო თანამედროვე ფორმით (მეთორმეტედი ნაწილი) გადმოიცეს, რათა აისახოს ის განსხვავება, რაც ორიგინალში „ჯადოს“-სა და „δανδακατημóριον“-ს შორისაა.

ზოდიაქოს ნიშანთა სახელწოდებები: სასწორის სახელწოდებასთან დაკავშირებული ორაზროვნება

როგორც უკვე აღინიშნა, პტოლემეაიოსისთვის ცნობილია ორი ზოდიაქალური სისტემა: ერთი (თანამედროვე გაგებით) სიდერიულია, რომელიც ზოდიაქალური სარტყლის 12 თანავარსკვლავედისგან შედგება და მეორე ტროპიკულია, რომელიც 12 თანაბარი ნაწილისაგან დაყოფილ ეკლიპტიკას მოიაზრებს. პტოლემეაიოსი, უკვე ნახსენები მიზეზების გამო, უპირატესობას

¹⁷ მდრ. ლათ. signum

ანიჭებს მეორეს და, როგორც ასტრონომიის, ისე ასტროლოგიის მიმართულებით სამუშაოდ სწორედ მას ირჩევს.

აღსანიშნავია, რომ განსხვავება ზოდიაქალურ სისტემებს შორის ზოდიაქოს ნიშანთა სახელწოდებებზე არ აისახება. მაგალითად: თუ ავიღებთ ვერძის თანავარსკვლავედს, შესაბამისი ტროპიკული ზოდიაქოს სახელწოდებაც ვერძი იქნება და ა.შ. თევზებამდე. მრავალი ზოდიაქოს სახელი, რომელიც ელინისტური სამყაროდან დღემდე ინარჩუნებს თავის სახელწოდებას, ბერძნულში პირდაპირ გადაღებულია ბაბილონურიდან, ზოგი, გარკვეული ვარიანტის დაშვების შემთხვევაში, შეიძლება წარმოჩნდეს, როგორც ზუსტი თარგმანი; რიგი მათგანი გარკვეულ მოდიფიკაციას განიცდის, ხოლო ზოგს არაპირდაპირი, მაგრამ გარკვეული ასოციაციური ბმა აქვს.¹⁸ შესაბამისად ჩვენ გვაქვს ზოდიაქოს ნიშანთა სქემატური სახელწოდებები, რომლებიც ერთია ანტიკური ხანის ასტრონომ-ასტროლოგებისთვის და რომლებსაც ქართულშიც ასევე მოეპოვება შესატყვისი სქემატური სახელები:

Κριός – ვერძი: ამ ზოდიაქოს შეესაბამება ბაბილონური LU.HUN.GA „დაქირავებული კაცი“ – სოფლის მეურნეობის სიმბოლური ანთროპომორფული ფიგურა. თუმცა ცალკე „ს“ აღნიშნავს ცხვარს, ვერძს.¹⁹ არსებობს იმის მტკიცებულებები, რომ ამ ზოდიაქოს ცხვრის სახითაც განმარტავდნენ.²⁰ ბერძნებისათვის ეს ზოდიაქო ასოცირდება ოქროს საწმისის მითთან დაკავშირებულ ვერძთან, ფრიქსოსის და ჰელეს გადამრჩენელთან.

Ταύρος – კურო:²¹ ბაბილონური ვერსია: AL.LUL. – ზეციური ხარი,²² დაკავშირებული ქალღმერთ იშთარსა და გილგამეშთან.

¹⁸ იხ. Waerden 1952-1953, 225-226; Куртик 2002, 76-106.

¹⁹ White 2008, 127-131.

²⁰ Steele 2018, 102.

²¹ გვხვდება ალტერნატიული სახელწოდება: „მოზურნი“ (ჯუღელი 2024, 207).

ბერძნული ვერსია: ევროპეს გამტაცებელი ზევსი, ხარად გარდაქმნილი.

Δίδυμοι – ტყუპი: (მარჩბივი) ²³ ბაბილონური ვერსია: MASH.TAB.BA – დიდი ტყუპი – კარიბჭის მცველი ტყუპი ღვთაება, ნერგალის ღვთაებრივი ასპექტების პერსონიფიკაცია.²⁴ ბერძნული ვერსია: ძმები დიოსკურები, ზევსის ტყუპი ძე.

Καρκίος – კირჩხიბი: ბაბილონელთა AL.LUL. (ALLA) კირჩხიბი. ბაბილონელები შესაძლოა უკავშირებდნენ კუსაც,²⁵ ბერძნებმა გარდაქმნეს კირჩხიბად, რომელიც ჰერამ ჰერკულესს მიუგზავნა.²⁶

Λέων – ლომი: UR.GU.LA.²⁷ ბაბილონური ტრადიცია უკავშირებდა ნერგალს, ომის ღმერთს, ხოლო ბერძნული – ნემეას ლომს.

Παρθένοσ – ქალწული: AB.SIN ბაბილონში უკავშირებდნენ ნაყოფიერების ღვთაებას, საბერძნეთში კი მის კორელატ დემეტრეს (ან პერსეფონეს).

Ζυγόσ – სასწორი: ZIB.BA.AN – სასწორი: ბაბილონში უკავშირდებოდა მზის ღმერთ შამაშს, რომელიც სამართლიანად განსჯიდა. საბერძნეთში გაიგივდა თემისთან – სამართლიანობის ქალღმერთთან.

Σκορπίος – მორიელი (ღრიანკალი): GIR.TAB მიწისქვეშეთის მცველი გილგამეშის ეპოსიდან; საბერძნეთში: ორიონის დამგესლავი მორიელი.

Τοξότησ – მშვილდოსანი: PA.BIL.SAG (წინაპარი) კენტავრის მსგავსი ფიგურა, სხვადასხვა ცხოველის ჰიბრიდი, რომელიც

²² ამ ზოდიაქოს ალტერნატიული სახელი იყო „ვარსკვლავები“, თუმცა ელინისტური ურუქისთვის ზეციურ ხარად წარმოდგენა უფრო იყო დამახასიათებელი Steele 2018, 102.

²³ „მეტყუბარი“ (ჯუღელი 2024, 207).

²⁴ Rogers 1998, 26.

²⁵ Rogers 1998, 27.

²⁶ White 72-82.

²⁷ ზაფხულის მზებუდობის მარკერი მუმერთათვის (Rogers 1998, 24).

ასოცირდებოდა ომის ღმერთ ნერგალთან. საბერძნეთში მისი იკონოგრაფია გამარტივდა და კენტავრის სახე მიიღო,²⁸ ბერძნულ მითოლოგიაში მას შეესაბამება ბრძენი კენტავრი ქირონი.

Αιγόκερας – თხის რქა:²⁹ SUHUR.MAS (ბაბილ. ვაცთევზა). გამოისახებოდა, როგორც წელსზემოთ თხა, წელსქვემოთ – თევზი, უკავშირდებოდა ღვთაება ეას. თევზის ნაწილი საბერძნეთში შეიცვალა კუდით, რომელიც ხან დახვეული იყო, ხან – გაკვანძული.³⁰ საბერძნეთში იგი უკავშირდებოდა ხან ზევსის მკვებავ თხა ამალთეას, ხანაც პანს, რომელსაც ტიფონისგან თავის დასაღწევად თევზის კუდი გამოება.

Υδροχόος – მერწყული:³¹ GU.LA (დიდი), ჩვეულებრივ იწერებოდა, როგორც GU.³² ეს იყო მამაკაცის ფიგურა, რომელიც ჭურჭლიდან წყალს ორ ნაკადად გადმოღვრიდა. შუმერთა დროიდან ღმერთ ეას პერსონიფიკაცია და ზამთრის მზებულობის მარკერია.³³ გამონატავდა ზამთრის პერიოდში უხვი ნალექის შედეგად მდინარეებში წყლის დონის მატებას, წყალთან კავშირის გამო ნაყოფიერების სიმბოლოდაც მიიჩნეოდა.³⁴ საბერძნეთში ეს თანავარსკვლავედი დაუკავშირეს ზევსის მიერ მოტაცებულ, ღმერთების მერიქიფედ ქცეულ განიმედს.

Ιχθύς – თევზები გვხვდება ორი განსხვავებული სახელწოდებით. მათგან სტანდარტული იყო KUNme – კუდები. ეს იყო თევზისა და მერცხლის კუდები, რომლებიც ერთმანეთს ებმოდა.³⁵ ასოცირდებოდა ანუნიტუსთან. ფრინველი და თევზი საკრალური მნიშვნელობის იყო და ასირიული ქალღმერთის შობას

²⁸ White 155-8.

²⁹ ქართულ ენაში გვხვდება ალტერნატიული სახელწოდება: „თხა“, ჯუღელი 2024, 207.

³⁰ White 2008, 118-21.

³¹ იგივე „წყლის საქანელი“, ჯუღელი 2024, 207.

³² Steele 2018, 103.

³³ Rogers 1998, 25.

³⁴ White 2008, 121-3.

³⁵ Куртик 2002, 76-106.

უკავშირდებოდა.³⁶ საბერძნეთში ეს ხომლი ტიფონისაგან გაქცეულ თევზად გარდაქმნილ ეროსსა და აფროდიტეს დაუკავშირეს.

როგორც ვხედავთ, ბერძნებმა მოახერხეს არა მხოლოდ ზოდიაქოს ნიშანთა სახელების, არამედ მათი სიმბოლიკისა და მითების „გაელინურება“. ყველა ბერძენი ასტროლოგისთვის, განურჩევლად იმისა, სიღერით ზოდიაქოს მისდევდა, თუ ტროპიკულს, ზემოთ აღნიშნული თორმეტი ზოდიაქო და მათი სახელწოდებები სტანდარტად იქცა.

მიუხედავად ამისა, ადრეულ ბერძნულ ზოდიაქოს ერთი თავისებურება ახასიათებდა: ის შეიცავდა ზოდიაქოს 11 ნიშანს, ვინაიდან სასწორი მორიელის გაგრძელებად მიიჩნეოდა: თავდაპირველად მორიელის სხეული ამავე სახელწოდების ზოდიაქოში თავსდებოდა, ხოლო მისი „კლანჭები“ სასწორის ზოდიაქოში გადადიოდა. შუმერებთან ამ ორი ზოდიაქოს დაშორება უფრო ადრე მოხდა, ვიდრე ბერძნებთან. აღნიშნული ზოდიაქოს სახელი zibanitu – ნიშნავს სასწორს ან ბალანსს. ეს აქადური სიტყვაა, ხოლო ბალანსის შუმერული შესატყვისია RIN. ბაბილონელ ასტრონომს, რომელიც აქადურად წერდა, შეეძლო სასწორის თანავარსკვლავედის აღსანიშნავად ორივე ფორმა გამოეყენებინა.³⁷ პინგრი ახსენებს იმ ფაქტს, რომ ბერძნული ჯყცდ არის ბაბილონური zibanitu-ს თარგმანი, რომელიც სავარაუდოდ ჰიპარქოსის პერიოდს უსწრებს წინ.³⁸ ფრანც ბოლი აღნიშნავს, რომ როგორც სახელი იცვლებოდა, იცვლებოდა ამ ზოდიაქოს გამოსახულებაც: „ბრჭყალები“ ნაჩვენებია ათენურ კალენდარში, დანარჩენი გამოხატავს სასწორს.³⁹ მართალია, ბაბილონელები ამ ზოდიაქოს მოიხსენებდნენ „სასწორად“ (Zibanitu) და

³⁶ White 2008, 216-17.

³⁷ Evans, 1998, 12.

³⁸ Pingree 1980, 264.

³⁹ Boll-Gundel 1924, 867.

მას მართლმსაჯულებასა და სამართალს უკავშირებდნენ (ეს თემატიკა მოგვიანებით რომაელებმაც აიტაცეს), დაუკავშირეს სამართალსა და ეკვილიბრიუმს. ამ გადასვლას ხელი შეუწყო ფაქტმაც, რომ შემოდგომის ბუნიობა აღნიშნულ ნიშანში ხდება და ეს დღისა და ღამის ბალანსს გამოხატავს. მიუხედავად იმისა, რომ სასწორი დამოუკიდებელ ზოდიაქოდ ჩამოყალიბდა, ასტრონომები მის ძველ სახელწოდებას კვლავაც არ ივიწყებდნენ და ეს ტრადიცია არაბულ სამყაროსაც გადასცეს.⁴⁰ ძველ ბერძენ ასტრონომებთან იგი შესაძლოა ერთგვარ არქაულ პოეტურ ეპითეტად გამოიყენებოდა.⁴¹

საანალიზოდ აღებული სამი ტექსტიდან („ალმაგესტი“, „ოთხწიგნული“, „უძრავ ვარსკვლავთა ფაზები“) გამოვლინდა, რომ ავტორი:

- „ფაზებში“ იყენებს მხოლოდ „χίλι“ სახელწოდებას და არცერთხელ „ζυγό“-ს.⁴²
- „ალმაგესტსა“ და „ოთხწიგნულში“ იყენებს როგორც ერთ, ისე – მეორე დასახელებას.

„ფაზები“ დიდი ოდენობით მოიცავს ტრადიციულ მასალას, რომელიც ვარსკვლავთა ჰელიაკალურ ამოსვლასა და ჩასვლას ამინდის პროგნოზირებასთან აკავშირებს. თუმცა პტოლემიოსი ტრადიციას ბრმად არ მისდევს, იგი აფასებს ძველ მეტეოროლოგიურ კორელაციებს და ცდილობს მათ სისტემატიზებას საკუთარი დაკვირვებებისა და ლოგიკური მსჯელობის საფუძველზე.⁴³ ამასთანავე, პტოლემიოსი ხშირად ინარჩუნებს არქაულ ტერმინოლოგიას, როდესაც წინამორბედთა დაკვირვებებსა და ვარსკვლავურ კატალოგებზე საუბრობს. ამიტომაც, მიუხედა-

⁴⁰ White 2008, 175.

⁴¹ Brennan 2017, 222.

⁴² გასათვალისწინებელია, რომ აღნიშნული ნაწარმოები ძველ ბერძნულად ჩვენამდე ნაკლები ფორმითაა მოღწეული. <http://ptolemaeus.badw.de/work/118>.

⁴³ ib. Riley 1995, 242-245.

ვად იმისა, რომ პტოლემეაიოსი ცნობს სასწორს, როგორც დამოუკიდებელ ზოდიაქოს, იგი მაინც ხარკს უხდის ძველ ტრადიციას და მას მორიელის ნაწილად, კერძოდ მის „კლანჭებად“ მოიხსენიებს. ამასთანავე, საუბარია სასწორზე არა როგორც ტროპიკულ ზოდიაქოზე, არამედ თანავარსკვლავედზე, რომელშიც განლაგებულია „ფაზებში“ ნახსენები ვარსკვლავები. სწორედ ამ თანავარსკვლავედს მოიაზრებდნენ, როგორც მორიელის ხომლის გაგრძელებას.

„ალმაგესტიში“ ვხვდებით აღნიშნული ზოდიაქოს ნომენკლატურის ორმაგ გამოყენებას: „*χηλαί*“ და „*ζυγός*“. იკვთება ტენდენცია, რომლის მიხედვითაც სახელწოდებას „*ζυγός*“ ავტორი იყენებს მაშინ, როდესაც საუბარია სპეციფიკურ მათემატიკურ-ზოდიაქალურ საკითხებზე: როდესაც იგი 12 ზოდიაქოს მათემატიკურ სტრუქტურასა და კოორდინატებზე მსჯელობს, როდესაც პლანეტების მოძრაობასა და ზოდიაქოს ნიშანში მათ მდებარეობას აღწერს. სახელწოდება „*χηλαί*“, „ფაზების“ მსგავსად, ძირითადად უძრავ ვარსკვლავებზე მსჯელობისას გამოიყენება. უნდა აღინიშნოს, რომ კირჩხიბისა და მორიელის აგებულების გათვალისწინებით, „*χηλαί*“ შეიძლება ჰქონდეს როგორც კირჩხიბს, ისე – მორიელს. ამიტომ პტოლემეაიოსს დაკონკრეტება უხდება ხოლმე: „კლანჭები“ კირჩხიბისა (*Καρκίνου*), თუ – მორიელის (*Σκορπίου*). ამასთან ერთად, ზოდიაქალურ სარტყელში პოზიციის მიხედვით, ხომლი „*χηλαί*“ იყოფა ორ ნაწილად: სამხრეთის (*τις νοτίου χηλῆς*) და ჩრდილოეთის (*τις βορείου χηλῆς*).⁴⁴

აღნიშნული ტენდენციის მიუხედავად, ტექსტზე დაკვირვებამ აჩვენა, რომ არ არსებობს ზოდიაქოს ამ ორი სახელწოდების გამოყენების მკაცრად შეზღუდული არეალი და პტოლემეაიოსი მათ რიგ შემთხვევაში სინონიმურ დატვირთვასაც სძენს.

⁴⁴ იხ. Ptol. Almag. 7.1

მაგალითად: ერთგან ამბობს, რომ საშუალო მზე (mean sun)⁴⁵ იმყოფება სასწორის წილადში (ὁ δὲ μέσος ἡλιος **Ζυγοῦ** μοίρας (Ptol. Almag. 9.9)), მეორეგან საუბრობს მზის მდგომარეობაზე სასწორის ზოდიაქოში (ὁσας καὶ ὁ ἡλιος τῶν **Χηλῶν** (Ptol. Almag. 4.6)).

აღნიშნულ სახელწოდებებს პტოლემეაიოსი „ოთხნიგნულშიც“ ურთიერთმონაცვლეობით იყენებს. სახელწოდება „χηλαί“ პირველად გვხვდება პირველი წიგნის მეცხრე ნაწილში, რომელშიც უძრავი ვარსკვლავების ძალაზე საუბრობს:

- რომ მორიელის „კლანჭთაგან“ ის [უძრავი ვარსკვლავები], რომლებიც წვეროებშია, ისეთივე ზემოქმედებას ახდენს, როგორსაც ზევსი და ჰერმესი:⁴⁶ Τῶν δὲ Χηλῶν τοῦ Σκορπίου οἱ μὲν ἐν ἄκραις ἀνταῖς ἴσασύτως διατιθέασι τῷ τε τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Ἑρμοῦ (Ptol. Tetr. 1.9).
- აფროდიტეს სამყოფელია სასწორი: Χηλαί 1.18.
- ეგზალტაციასა და დაცემაზე მსჯელობისას: მზის დაცემის ადგილი სასწორშია: ἐν δὲ ταῖς Χηλαῖς 1.20
- ვერძისა და სასწორის ზოდიაქო მამრობითია: Κριοῦ δαδεκατημόριον καὶ ἔτι τὸ τῶν Χηλῶν ἀρρενικά 1.13
- შემოდგომის ბუნობა იწყება სასწორით: καὶ τὸ ἀπὸ τῆς μετοπαριῆς, τὸ τῶν Χηλῶν 1.12

როგორც ვხედავთ, პტოლემეაიოსი „ოთხნიგნულში“ არა მხოლოდ სასწორის თანავარსკვლავედს მოიხსენიებს, როგორც „χηλαί“-ს, არამედ ტროპიკულ ზოდიაქოსაც ყველა თავისი ასტროლოგიური მახასიათებლებით, გამონაკლისი არც ტროპიკული სასწორია, როგორც დედამტოლობის ნიშანი. მსგავს კონ-

⁴⁵ ანტიკურ ხანაში ე.წ. „საშუალო მზე“ იყო იდეალური სხეული, რომელიც მოძრაობდა ზოდიაქოს წრეში საშუალო სიჩქარით. ის ემთხვევა ჭეშმარიტ მზეს აპოგეასა და პერიგეაში Bowen & Rochberg 2020, 645.

⁴⁶ იგულისხმება პლანეტები: იუპიტერი და მერკური.

ტექსტებში იყენებს უშუალოდ სასწორის სახელწოდებასაც: „ჯყც“:

- იმავე ეგზალტაციასა და დაცემაზე საუბრისას, სადაც მზის დაცემის ნიშნად ახსენებს „χηλαί“-ს , სატურნის ეგზალტაციის ნიშნად ასახელებს „ჯყც“-ს, რაც სავსებით ერთი და იგივე ნიშანია.
- ტრიგონებზე საუბრისას, როდესაც ჰაერის ნიშანთა ტრიგონს (ტყუპი, სასწორი, მერწყული) ჩამოთვლის: Διδμός και τὰς Χηλαί και τὸν Ὑδροχόον, იმავე თავში იმეორებს ჩამონათვალს: Διδμός και Ζυγοῖ και Ὑδροχόου (Ptol. Tetr. 2.3). ამ შემთხვევაშიც აღნიშნულ ცნებათა უპირობო სინონიმური მნიშვნელობა აშკარაა.

პტოლემეაიოსის მიერ სასწორის ზოდიაქოს ორმაგი სახელდება მიუთითებს იმაზე, რომ პტოლემეაიოსი კარგად იცნობს მის წინმსწრებ ასტრონომიულ და კულტურულ ტრადიციას. პტოლემეაიოსის პერიოდში სასწორის, როგორც დამოუკიდებელი ზოდიაქოს, ჩამოყალიბება ბერძნულ-რომაულ ასტრონომიაში უკვე დასრულებულია. პტოლემეაიოსი აღიარებდა სასწორის ასოციაციას მორიელის „კლანჭებთან“, მაგრამ მას ისე ეპყრობოდა, როგორც დამოუკიდებელ ზოდიაქოს.

სასწორის ზოდიაქოს სახელწოდებათა თარგმნასთან დაკავშირებით „ოთხწიგნულის“ Moerbeke-სეულ ლათინურ თარგმანში სასწორისთვის გამოიყენება როგორც ტრანსლიტერაციის გზით მიღებული Chele, ასევე ლათინური თარგმანი Libra, პარალელურად გვხვდება unguiae scorpionis,⁴⁷ როცა ორიგინალში მორიელის „კლანჭებზეა“ საუბარი. რაც შეეხება ჩვენი ეპოქის ავტორიტეტულ თარგმანებს, როგორც „ალმაგესტის“ ტუმერი-სეული თარგმანი, ისე რობინსის მიერ ნათარგმნი „ოთხწიგნული“ ასახავს განსხვავებას ცნებებს „χηλαί“-ს და „ჯყც“-ს შო-

⁴⁷ Vuillemin-Diem & Steel 2015, 174.

რის. პირველს თარგმნიან, როგორც „claws“, მეორეს, როგორც „Libra“. თუმცა „claws“ იყენებენ მხოლოდ მაშინ, როცა საუბარი თანავარსკვლავედზეა, ხოლო ზოდიაქოს ნიშნის შემთხვევაში ორივე „ჩღაღა“ და „ჯაჯა“ გადმოაქვთ, როგორც „Libra“. ქართული თარგმანისთვის შერჩეულია ორიგინალ ენასთან მაქსიმალური სიახლოვე და ავტორისთვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიური ნიუანსების შეძლებისდაგვარად შენარჩუნების პრინციპი. ამიტომ ვფიქრობ, „ჩღაღა“ და „ჯაჯა“ ყოველთვის განსხვავებულად ითარგმნოს: „ჯაჯა“ გადმოიცეს სტანდარტული „სასწორის“ სახელწოდებით, ხოლო „ჩღაღა“ (ანატომიური სიზუსტის გათვალისწინებით) ქართულად ითარგმნოს, როგორც „მარწუხები“, ვინაიდან მარწუხი ესაა „კიბოს თათის ბოლო ნაწილი, მარწუხის მსგავსი.“⁴⁸ ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე, უმჯობესი იქნება, რომ:

- უპირატესობა მიენიჭოს ორიგინალს და არა გათანამედროვებულ ვერსიას;
- ქართულ ენაში, სადაც ტრადიცია ძლიერია, შესაბამისი სიტყვა იქ შენარჩუნდეს;
- სადაც ავტორს სინონიმები აქვს გამოყენებული რაიმე ნიუანსური სხვაობით, ეს სხვაობა თარგმანშიც შენარჩუნდეს.

⁴⁸ უნივერსალური ენციკლოპედიური ლექსიკონი
<http://www.nplg.gov.ge/gwdict/index.php?a=term&d=14&t=132207>

ბიბლიოგრაფია:

ორბელიანი, სულხან-საბა. 1993. *ლექსიკონი ქართული*. თბილისი.

ხარაძე, ვეგენი. 1971. *ასტრონომიის საფუძვლები*. ტომი 1. თბილისი: უნივერსიტეტის გამომცემლობა.

ჯუღელი ვ. 2024. ვარსკვლავთმრიცხველობა საქართველოში (მოკლე მიმოხილვა). *ლოგოსი, წელიწადული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში* 10: 177-269.

Barton, T. 2003. *Ancient Astrology*. Routledge.

Beekes, R., 2010. *Etymological dictionary of Greek*. Vol 1. Leiden-Boston: Brill.

Bowen, A. C. and Goldstein, B. R. 1991. "Hipparchus' Treatment of Early Greek Astronomy: The Case of Eudoxus and the Length of Daytime". *Proceedings of the American Philosophical Society* 135: 233-254.

Bowen, A. C., & Rochberg, F. 2020. *Hellenistic Astronomy: The Science in Its Contexts*. BRILL.

Brack-Bernsen, L. 2021. "The Babylonian Dodecatemoria and Calendar Texts: Inverse Schemes for Determining Position and Times for the Schematic Sun and Moon". *Aestimatio* 2(1): 43-64.

Brennan, C. 2017. *Hellenistic Astrology: The Study of Fate and Fortune*. Amor Fati Publications.

Britton, J. P. 2010. "Studies in Babylonian lunar theory: part III. The introduction of the uniform zodiac". *Archive for History of Exact Sciences* 64: 617-663.

Evans, J. 1998. *The History & Practice of Ancient Astronomy*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Heiberg, J. L., ed. 1898. *Claudii Ptolemaei: Opera quae exstant omnia*. 1. *Syntaxis mathematica*. Leipzig: Teubner.

Heiberg, J. L., ed. 1907. *Claudii Ptolemaei: Opera quae exstant omnia*. Vol. 2. *Opera astronomica minora*. Leipzig: Teubner.

Juste, David. 'Ptolemy, Phaseis (Greek)' (update: 07.02.2025), Ptolemaeus Arabus et Latinus. Works,

URL = <http://ptolemaeus.badw.de/work/118>

Kurtik G. E., 2018. "Geometry of the Mesopotamian "ecliptic". *Bulgarian Astronomical Journal* 28: 37-41.

Liddell H. G., Scott R. 1889. *An intermediate Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

Riley, M. T. 1995. "Ptolemy's Use of His Predecessors' Data". *Transactions of the American Philological Association* 125: 221-250.

Manilius. 1980. *Astronomica*. Rev. by David Pingree Phoenix. Vol. 34, no. 3: 263-266.

Montanari, F. 2015. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Brill.

Petersen, W. 1910. "Greek Diminutives in – ion". *A Study in Semantics*. Weimar.

Ptolemy's "Almagest". 1998. With an English translation by G. J. Toomer. Princeton: Princeton University Press.

Ptolemy. 1940. *Tetrabiblos*. Translated by F. E. Robbins. Cambridge: Harvard University Press.

Rogers, J. H. 1998. "Origins of the ancient constellations: I. The Mesopotamian traditions". *Journal of the British Astronomical Association* 108.

Steele, J. 2017. *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*. Alexander Jones ed. Princeton: Princeton University Press.

Steele, J. 2018. "The development of the babylonian zodiac: some preliminary observations". *Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research)*.

Vuillemin-Diem, G., & Steel, C. 2015. „Ptolemy's Tetrabiblos in the translation of William of Moerbeke". In *Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium*. Leuven University Press.

Waerden, B. L. 1952. "History of the zodiac". *Archiv für Orientforschung* 16: 216-230.

White, G. 2008. *Babylonian Star-lore: An Illustrated Guide to the Star-lore and Constellations of Ancient Babylonia*. Solaria Publications.

Куртик Г.Е. 2002. “О происхождении названий греческих зодиакальных созвездий”. *Вопросы истории естествознания и техники*. № 1: 76-106.

Gvantsa Popkhadze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

The peculiarities of translating zodiac-related terms into Georgian (on the basis of Ptolemy's writings)

Key words: Zodiac, Ecliptic, Constellations, Claudius Ptolemy.

Claudius Ptolemy organized and synthesized prior Greek, Babylonian, and Egyptian concepts into a logical framework, systemizing old astronomical and astrological knowledge. He used mathematical accuracy to develop the geocentric model in *Almagest*, standardizing ideas such as eccentric orbits and epicycles. He categorized celestial influences in *Tetrabiblos* and organized astrology using a rational, almost scientific method. This combination is reflected in his nomenclature — astronomical terms became more precise, while astrological language adopted a structured, philosophical tone, reinforcing astrology as a predictive “science” rather than mere superstition. The translation of Claudius Ptolemy’s astronomical and astrological terminology presents significant challenges due to the complexity and precision of his Greek vocabulary. His works, particularly *Almagest* and *Tetrabiblos*, integrate mathematical, philosophical, and astrological concepts that lack direct modern equivalents. Key difficulties include the technical nature of his geometric models, the nuanced meaning of astrological terms, and the ambiguity of certain Greek words. Additionally, cultural shifts in scientific discourse require

careful balancing between historical accuracy and modern readability. Successful translation needs to maintain Ptolemy's intellectual structure while providing clarity in present-day language. When translating these terms into Georgian, it would be preferable to: 1) Use the original word instead of the modernized one; 2) Keep the corresponding word in the Georgian language, where tradition is strong; 3) Keep the translation accurate when the author uses synonyms with subtle differences.

ლუკა ცინდელიანი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი,
საქართველო

ეპიკური გმირის კონცეფცია „ბჰაგავადგიტაში“

საკვანძო სიტყვები: არჯუნა, კრიშნა, „ბჰაგავადგიტა“, ინდური ფილოსოფია

შესავალი

„ბჰაგავადგიტა“ ინდური ლიტერატურისა და ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ნიმუშია. მის 1946 წლის ინგლისურ თარგმანს ოლდოს ჰექსლიმ წინასიტყვაობა დაურთო, რომელშიც „გიტას“ „ფილოსოფიის ერთ-ერთი ყველაზე სისტემური ნაშრომი“ უწოდა¹. ამ აზრს სრულიად ვეთანხმებით და ვფიქრობ, რომ „გიტას“ გაანალიზება რთული და შრომატევადი პასუხისმგებლობაა.

თუმცა არიან ისეთი ავტორებიც, რომელთაც „გიტას“ გააზრება მარტივად წარმოუდგენიათ. პერუმპალიკუნელის აზრით, „ბჰაგავადგიტა“, როგორც ცალკე ადებული ნაწარმოები, მთელი ინდური ფილოსოფიის მოკლე შინაარსს წარმოადგენს. ასეთი კომპლექსურობის მიუხედავად, „ბჰაგავადგიტას“ დედააზრი საკმაოდ უბრალოა და რეალობისა და ილუზიის ერთმანეთისგან გარჩევაზე დაიყვანება. ამითვე ხსნის ავტორი „გიტას“ პოპულარულობას: მისი აზრით, „ბჰაგავადგიტა“ თავისუფალია

¹ Bhagavad-Gita 1946, 23.

ბუნდოვანი, აბსტრაქტული ფილოსოფიისგან.² „გიტა“ გვთავაზობს ყოველდღიური პრობლემების ამოხსნის საშუალებას და მოტივაციას გვაძლევს მოქმედებისთვის. რთულია, ავტორის ამ მოსაზრებას არ დავეთანხმოთ. „ბჰაგავადგიტა“ საკმაოდ ღრმა ნაწარმოებია, მაგრამ მას აქვს კონკრეტული მიზანი: ახსნას ინდური ფილოსოფია. შესაბამისად, რაოდენ პრობლემურიც არ უნდა იყოს ახსნის პროცესი, „ბჰაგავადგიტა“ მაინც კონკრეტულ კითხვაზე ეძებს პასუხს.

რა არის „ბჰაგავადგიტას“ სიუჟეტი? ახალგაზრდა მეომარი არჯუნა ჩართულია ომში. მეორე მხარეს იბრძვიან მისი ნათესავები, რომელთა მოკვლაც არჯუნას არ სურს. შესაბამისად, მას უწევს იმაზე დაფიქრება, თუ რატომ იბრძვის, რატომ მოქმედებს და რატომ ავალდებულებს ღმერთი, რომ დაუპირისპირდეს ახლობლებს. ამ კითხვებზე პასუხის გაცემით „ბჰაგავადგიტა“ ასრულებს ორმაგ ფუნქციას: ერთი მხრივ, სიუჟეტურად აგრძელებს „მაჰაბჰარატას“ (რომლის შემადგენელ ნაწილსაც თავად წარმოადგენს), მეორე მხრივ კი, როგორც უკვე ითქვა, გვიხსნის ინდურ ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობას. ამ უკანასკნელი მიზნით „ბჰაგავადგიტა“ რამდენიმე მნიშვნელოვან ცნებაზე ამახვილებს ყურადღებას. მათ ამ ნაშრომშიც განვიხილავთ, რათა უკეთ მივუახლოვდეთ საკვლევ თემას. ეს ცნებებია: იოგა, კარმა, გუნები, მითოლოგიური ჰერსონაჟების ფუნქციები, ატიმანი და კრიშნა. მათი გააზრებით გამარტივდება „ბჰაგავადგიტას“ გმირის კონცეფციის აღქმაც.

² Perumpallikunnel 2013, 275.

ინდური ფილოსოფიის შესახებ

1.1 კარმა და „ბჰაგავადგიტა“

ინდურ ფილოსოფიაში რამდენიმე მნიშვნელოვანი ცნება მოიძებნება. თითოეული მათგანი მრავალი კვლევის საგანია. შესაბამისად, განმარტებისთვის ბევრი ავტორის ციტირებაა შესაძლებელი. ვფიქრობ, მათგან ყველაზე გავლენიანი მირჩა ელიადეს ნამუშევრებია. ავტორის მიხედვით, ინდური სპირიტუალიზმის არსს ოთხი ძირეული იდეა განსაზღვრავს: კარმა, მაია, ნირვანა და იოგა.³ ავტორი შემდეგნაირად განმარტავს თითოეულს:

- 1) კარმა – უნივერსალური მიზეზობრიობის კანონი, რომელიც იწვევს ადამიანის სულის მიგრაციას ერთი სხეულიდან მეორეში;
- 2) მაია – ილუზია, რომელიც ჭეშმარიტების საბურველია. მისი წყალობით ადამიანი ხილულ სამყაროში ყველაფერს აღიქვამს, გარდა ჭეშმარიტებისა
- 3) ნირვანა – აბსოლუტური რეალობა, პირობითად მას ბრაჰმანიც შეიძლება დავარქვათ. ეს არის ის მდგომარეობა, რომელიც მაიას, ილუზიის მიღმაა;
- 4) იოგა – მაიასგან გათავისუფლების მეთოდოლოგია.

კიდევ უფრო დავაზუსტოთ ცნებათა განმარტებები. რა არის კარმა და რა იგულისხმება იმ შედეგობრიობის კანონში, რომელსაც ელიადე ახსენებს?

კარმა ინდუიზმის ერთ-ერთი მთავარი ელემენტია. ეს არის ქმედება, რომლითაც რეინკარნაცია, ხელახლა დაბადების უწყვეტი ციკლი განისაზღვრება. გარკვეული ქმედების საფუძველზე სული იბადება ან ადამიანად, ან ცხოველად, ან მცენარედ.

³ Eliade 1958, 3.

ადამიანად განხორციელებული სული ყველაზე იღბლიანია, რადგანაც მხოლოდ მას შეუძლია, შეაჩეროს ხელახალი დაბადების პროცესი. რიგი ქმედებები ჩვენს ცხოვრებაში განსაზღვრავს კარმის ავკარგიანობას და ადამიანს საბოლოოდ ათავისუფლებს რეინკარნაციისგან. კარმა სხვა მხრივაც მნიშვნელოვანია, კერძოდ, იგი ეხმარება ადამიანებს ღმერთთან დაახლოებაში. კარმის არსზე შეგვიძლია ვიმსჯელოთ „ბჰაგავადგიტას“ პირველი თავების საფუძველზეც.

ნაწარმოები კურუქშეტრას ველზე დაბანაკებული მოწინააღმდეგეების აღწერით იწყება. არჯუნა მტერში ძვირფას ნათესავეებს ამოიცინობს, რაც თავის არჩევანსა და მდგომარეობაზე დააფიქრებს. გმირი ვერ ხვდება, რატომ უნდა შეებრძოლოს ახლობელ ადამიანებს, თუნდაც ისინი მის მოსაკლავად იყვნენ მზად. არჯუნა იარაღს ყრის, რითაც იმ მომენტში უფრო მამაცად გვეჩვენება, ვიდრე საბრძოლველად გამზადებული ათასობით მეომარი მის ირგვლივ. მკითხველს მისი ჰუმანურობაც ხიბლავს და თვითრეფლექსიის უნარიც: რატომ უნდა იმოქმედოს ადამიანმა, როდესაც ბოლომდე არც სიკვდილის არსი ესმის და არც სიცოცხლის?

ეს ადამიანური უმეცრება კრიშნაში ღიმილს იწვევს: „ღიმორეულმა, ასეთი სიტყვა უთხრა“.⁴ ღმერთის იუმორი ირონიით არაა გამოწვეული. მან, ქეშმარიტებას ზიარებულმა, იცის, რომ მულმივი რეინკარნაციის პროცესში სიკვდილსა და სიცოცხლეს არ აქვს მნიშვნელობა, ნებისმიერი მდგომარეობა წარმავალია. კრიშნა წარმოადგენს არა მარტო არჯუნას მეეტლეს, არამედ ვიშნუს ავატარსაც, რომელმაც მეომარი უნდა აზიაროს კარმას, ანუ მოქმედების არსს. ღმერთი მეომარს უხსნის, რომ ამ სამყაროში, სადაც ნებისმიერი მდგომარეობა წარმავალია, მის სევდას არანაირი საფუძველი არ აქვს: „ვინც ფიქრობს, რომ იგი

⁴ ბჰაგავატგიტა 1983, 20.

ჰკლავს, და ვინც ფიქრობს, რომ იგი მოიკვლის – ცდება უცილოდ.“⁵ შესაბამისად, არჯუნა თავის ნათესავებს ბოლოს ვერ მოუღებს იმ მარტივი მიზეზით, რომ გარდაცვალების შემდეგ ისინი ხელახლა დაიბადებიან. ადამიანის ატმანი, სული, ვერ განადგურდება, სიკვდილი მხოლოდ ხელახალი დაბადების დასაწყისია.

ამ ციკლის დასრულება შესაძლებელი ხდება კარმით. ეს კარმა სძენს სიცოცხლეს საზრისს. ადამიანი, რომელიც საკმარისად მოეშადება და გარკვეული წესით იცხოვრებს, შეძლებს გათავისუფლდეს რეინკარნაციისგან და ღმერთს მიუახლოვდეს – საბოლოოდ დაიმკვიდროს ადგილსამყოფელი ბრაჰმანთან ზიარებით.⁶ კრიშნა არჯუნას ასწავლის, რომ რეინკარნაციისგან გასათავისუფლებლად ადამიანმა თავისი ქმედებები ღმერთის მეოხებას უნდა მიუძღვნას. „ქმედების ღვთაებისადმი მიძღვნის“ „ბჰაგავადგიტასული“ განაზრება ახალ მნიშვნელობას სძენს რიტუალს – ინდუიზმის ერთგვარ ქვაკუთხედს. ნებისმიერი მსხვერპლმეწიროვის ფუნქცია რაღაცის სანაცვლოდ სარგებლის მიღებაა. „გიტას“ მიხედვით კი, ღმერთისთვის უშუალო, ყოველგვარი მოლოდინისგან დაცლილი ქმედება მნიშვნელობს. მსხვერპლმეწიროვა უნდა წარმოადგენდეს ყველანაირი ანგარებისგან თავისუფალ პროცესს, რომელშიც ადამიანის ქმედების ერთადერთ ღირებულებას ღვთის განდიდება წარმოადგენს. სწორედ ესაა კარმული სიბრძნე, რომელსაც კრიშნა არჯუნას უზიარებს.

ბუნებრივია, გვიჩნდება კითხვა: რა კავშირი აქვს ამ ყოველივეს არჯუნასთან? რატომ მოჰყვება ერთი მებრძოლის ყოყმანს, დახოცოს თუ არა ბრძოლის ველზე ნათესავები, ასეთი მასშტა-

⁵ ბჰაგავადგიტა 1983, 23.

⁶ ბჰაგავადგიტას განმარტებით, ბრაჰმანი ღვთაებრიობის უზენაესი გამოვლინებაა. სწორედ მისგან მომდინარეობენ დანარჩენი ღმერთებიც, ადამიანებიც და ხილული სამყაროც. ის ფაქტობრივად ღვთაებრივი სივრცეაა და საბოლოო წერტილიც, რა მდგომარეობაში დაბრუნებაც სულს ხელახალი დაბრუნებისგან ათავისუფლებს.

ბების ფილოსოფიური განაზრება. ასახავენ რა ეპიკურ ომს, „ბჰაგავადგიტაც“ და „მაჰაბჰარატაც“ სინამდვილეში ინდური ფილოსოფიის განმარტებას წარმოადგენენ. შესაბამისად, კურუქშეტრას ბრძოლაც ღვთაებრივი სწავლების სიმბოლური რეპრეზენტაციაა, რომლის მაგალითზეც ადამიანებმა ცხოვრებისა და კარმის არსი უნდა შეიცნონ. ამგვარი დასკვნის გაკეთების საშუალებას რამდენიმე ფაქტორი გვაძლევს. უპირველეს ყოვლისა, ასეთია თვითონ კრიშნას სიტყვები: „დაინთქმებოდნენ ეს სამყარონი, მე რომ საქმე არ ადვასრულო და მე ვიქნებოდი მიზეზი აღრევისა და კაცთა დაღუპვისა“.⁷ ღვთის ფუნქცია *მოქმედების* მაგალითის მიცემაა. იგია წინამძღოლი, რომელსაც არა აქვს უმოქმედობის უფლება (ვიშნუს ფუნქცია ხომ სიცოცხლეზე ზრუნვა, შენახვა, ergo ადამიანების დამოძღვრაა). შესაბამისად, კურუქშეტრას ბრძოლა არა მხოლოდ რიგით მილიტარულ დაპირისპირებას, არამედ ადამიანებისთვის მიცემულ სანიმუშო მაგალითსაც წარმოადგენს. ადამიანების მოქმედება უნდა ემსახურებოდეს ღმერთთან დაახლოებასა და რეინკარნაციისგან გათავისუფლებას. არჯუნა ამის მაგალითს წარმოადგენს: იგი თავის ეგოს, პირად გრძნობებსა და ინტერესებს ივიწყებს, რათა კრიშნას მიერ გაცხადებული ღვთაებრივი გეგმა ადასრულოს. „მაჰაბჰარატში“ ვკითხულობთ, რომ ომის დაწყებამდე კრიშნა მოწინააღმდეგე მხარეებს არჩევანს სთავაზობს: მათ ან ვრიშნები დაეხმარებოდნენ, ან კრიშნა, ოღონდ ისე, რომ ეს უკანასკნელი უშუალოდ არ იბრძოლებდა. მოწინააღმდეგე ღურიუდანამ კრიშნა არ აირჩია, არჯუნამ კი თავის მეეტლედ დააყენა იგი.⁸ ღურიუდანას არჩევანი სამხედრო თვალსაზრისით უფრო ტაქტიკურია, მაგრამ იგი მაინც მარცხდება არჯუნას უფრო მცირერიცხოვანი ჯარის წინააღმდეგ,

⁷ ბჰაგავადგიტა 1983, 33.

⁸ Bhagavad-gita 1946, 42.

რადგანაც ამ უკანასკნელს ზურგს ღვთაებრივი ცოდნა უმაგრებს. კიდევ ერთხელ ვრწმუნდებით, რომ ბრძოლის არსი არა დაპირისპირება, არამედ ცოდნის შექმნაა. კრიშნას, როგორც მეეტლის, სიმბოლური მნიშვნელობაც ესაა.⁹

საინტერესოა, რატომ ირჩევს ღვთაებრივი მოქმედების ასახვას ნელად კრიშნა არჯუნას. უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ არჯუნას უპითეტი „სიზარმაცის დამმარცხებელი“¹⁰ იდეალური ალუზიაა ვიშნუს ფუნქციებისთვის (შენარჩუნება და სიცოცხლე), რომლის ავატარსაც კრიშნა წარმოადგენს. ამავდროულად, პირველ უპიზოდში არჯუნა წარმოადგენს ადამიანს, რომელიც ჯერ კიდევ არაა აბსტრაქტირებული საკუთარი ეგოსგან. კრიშნა უდიმის არჯუნას არა მხოლოდ იმის გამო, რომ მასზე მეტი იცის, არამედ იმიტომაც, რომ არჯუნას მხოლოდ პირადი სადარდებელი ალაპარაკებს და ღვთაებრივი გეგმის განხორციელებაზე სულაც არ ფიქრობს. ღვთის იუმორი ამ გრძნობისადმი თანაგრძნობის გამომხატველიცაა. მართლაც, როგორ შეიძლება სიმპათიით არ განვეწყოთ მებრძოლისადმი, რომელიც სიკვდილისთვისაც მზადაა, ოღონდ კი სხვას არ ავნოს?

ჯონსონის მიხედვით, არჯუნა მორალური დილემის წინაშეა. ერთი მხრივ, მას გამარჯვება სწყურია, მეორე მხრივ, ახლობლების, თავისი თემის წევრების მოკვლა უწევს. ავტორის აზრით, ბრძოლა გამოიწვევს არსებული სამყაროს განადგურებას, რისი თავიდან აცილებაც არჯუნას უნდა. მეომრისთვის ახლობლები უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ძალაუფლება.¹¹ ბუნებრივია, რომ არჯუნას მდგომარეობა გამართლებულია. მეომარს არ უნდა, რომ თავისი ოჯახის დაღუპვის მიზეზი გახდეს. მაგრამ არჯუნას უმოქმედობის მოტივაციას წარმოადგენს ემოცია.

⁹ ღურიდანას არჩევანი მიგვანიშნებს მასსა და არჯუნას შორის განსხვავებაზე. ღურიდანა თავიდანვე განწირულია ხელახლა დაბადებისთვის, ის ვერ გაექცევა რეინკარნაციას, რადგანაც კრიშნას წინადადებაში დამატებითი კონტექსტი ვერ ამოიციწო.

¹⁰ Bhagavad-gita. 1946.

¹¹ Johnson 2007, 658.

ჯონსონის მიხედვით, ემოცია საკუთარ თავში ატარებს ეთიკურობის საწყისს, მაგრამ ინდური ფილოსოფია გრძნობებისგან აბსტრაქტირებისკენ მოგვიწოდებს.¹² შესაბამისად, არჯუნას ჰოზიცია ჰუმანურია, მაგრამ არ არის ემოციურად მდგრადი, გაწონასწორებული. ჩემი აზრით, სწორედ ამიტომაც კრიშნა მას კნინობითი ფორმით მიმართავს და ეძახის „ტატას“, რითაც მოსწავლეს, ან ბავშვს მიმართავენ.¹³ კნინობითი ფორმა აქ რელიგიატურია გამომდინარე იქიდან, რომ კრიშნა არჯუნას იოგას ასწავლის, რომლის საშუალებითაც ის საბოლოოდ უნდა განთავისუფლდეს ემოციისგან და იმოქმედოს არა გრძნობების, არამედ ღვთისგან განსაზღვრული წესების მიხედვით. არჯუნას მიერ ამგვარი გულუბრყვილო ჰუმანურობის გადაფასება კრიშნას სწავლების იდეალური რეპრეზენტაციაა: როგორც ადამიანი ამბობს რიტუალის ნაყოფზე უარს და მხოლოდ უანგარო ქმედებით განადიდებს ღმერთს, ისე არჯუნაც აბსტრაქტირდება სევდისგან, გრძნობებისა და ეგოსგან, რათა ზეციურ გეგმას ემსახუროს.

რომ შევაჯამოთ, კარმა არის ის, რაც გროვდება ცუდი და კარგი მოქმედებებით. ცუდი მოქმედება აგროვებს უარყოფით კარმას, კარგი – დადებითს. უკანასკნელის დაგროვების შემთხვევაში სული თავისუფლდება რეინკარნაციისგან.

1.2 მაია, ნირვანა და იოგა

მაია არის ილუზია, რომელიც ადამიანებს რეალური ჰგონიათ. ინდური ფილოსოფიის მიხედვით, მაია არის ის, რასაც აღიქვამს ადამიანი და ნებისმიერი სხვა ცოცხალი არსება. მაგრამ მის მიღმა რეალური, ჭეშმარიტი სამყაროა. ადამიანური აღქმა ლიმიტირებულია, ის ვერ იაზრებს ჭეშმარიტებას და მხო-

¹² Johnson 2007, 675.

¹³ Algeo 1980, 146.

ლოდ იმის დანახვა შეუძლია, რასაც მათა წარმოადგენს. ამის მიუხედავად, არსებობს მდგომარეობა, რომლითაც ადამიანი შეძლებს ჭეშმარიტების აღქმას. თუმცა რა არის ჭეშმარიტება? ინდურ სამყაროში ეს არის ნირვანა. ამ დროს ადამიანი თავისუფლდება ილუზიისგან და აღიქვამს არსებობის ჭეშმარიტ მდგომარეობას. „ბჰაგავადგიტას“ შემთხვევაში, ჭეშმარიტება გულისხმობს ბრაჰმანთან, ღვთაებრივ ერთარსთან სულიერ და ფიზიკურ ერთობას.

იოგა არის ნირვანას მიღწევის საშუალება. იოგას ცნებამ, თავისი ორმაგი ღირებულების გამო, განსაკუთრებული პოპულარობა მეოცე საუკუნეში მოიპოვა. ერთი მხრივ, იოგას პრაქტიკა გულისხმობს მარხვას, ლოცვასა და მედიტაციას, მეორე მხრივ, ფიზიკურ ვარჯიშსაც. დროსთან ერთად იოგა უფრო და უფრო ასოცირდა სხეულის ვარჯიშთან. მოიძებნება მრავალი სტატია, რომლებიც იოგას წმინდად ფიზიკურ პრაქტიკად შერაცხვას აკრიტიკებენ. მაგალითად, უიკერი და კარპენტერი თავიანთ სტატიაში მიუთითებენ, რომ იოგა არაა მხოლოდ ფიზიკური სავარჯიშო და შეცდომაა ნებისმიერი ინდური მოძღვრების დაცლა თავისი ფილოსოფიური ღირებულებისგან.¹⁴ ამგვარ პოზიციას აკრიტიკებს უიკერისა და კარპენტერის საფუძველზე შექმნილი იაკუბჩაკის მიმოხილვაც, სადაც პირდაპირ ვკითხულობთ, რომ ნაშრომი არ გამოადგება მათ, ვისაც იოგა მხოლოდ ფიზიკური და მენტალური წვრთნა აინტერესებთ.¹⁵ ამკარად შეიმჩნევა სურვილი, რომ დასავლეთში იოგას წმინდად ინდური აღქმა დამკვიდრდეს. ასე 1) იოგას შეუნარჩუნდება თავისი ავთენტური ფორმა და, შესაბამისად, მკითხველები მას უფრო სრულყოფილად აღვიქვამთ და 2) ინდური გადმოსახედიდან გადააზრებული იოგა თავისთავად უფრო გასაგებია. უკანას-

¹⁴ Whicher and Carpenter 2003, 1.

¹⁵ Jakubczak 2005, 353.

კნელ იდეას ეხმიანება ველინგის სტატია. ავტორის მიხედვით, ინდური ფილოსოფია დასავლური პერსპექტივით ბუნდოვანია. „ბჰაგავადგიტა“ კი ნათელი მხოლოდ მაშინაა, როდესაც ნაწარმოებს ინდური მსოფლმხედველობით აღვიქვამთ.¹⁶

ამ ყველაფრის მიუხედავად, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ იოგას პრაქტიკული, ყოველდღიური ღირებულებაც გააჩნია. თვითონ უიკერიც აღნიშნავს, რომ იოგა აერთიანებს როგორც თეორიას, ასევე პრაქტიკას.¹⁷ უკანასკნელში მხოლოდ ვარჯიში არ იგულისხმება. მსგავსად ქრისტიანისა, რომელიც დადის ეკლესიაში, ლოცულობს, მარხულობს და ეუხიარება, იოგიც თავის ყოველდღიურობას რელიგიურად წარმართავს. მედიტაცია, ვარჯიში, რიტუალი – ყველაფერი ეს ინდუისტისთვის ყოველდღიურობის ნაწილი უნდა იყოს. სწორედ ამას გულისხმობს უიკერი იოგას ქეშმარიტ ბუნებაში.

რომ შევაჯამოთ, იოგა არის პრაქტიკული მეთოდოლოგია იმისთვის, რომ ადამიანი საბოლოოდ განთავისუფლდეს რეინკარნაციისგან და მიაღწიოს ნირვანას მდგომარეობას. სანამ ამას არ შეძლებს, მაიას, ილუზიის ტყვეობაში რჩება. იოგასთან ერთად დიდი მნიშვნელობა აქვს კარმასაც, რომელიც არის სიცოცხლის განმავლობაში ქმედებათა შემაჯამებელი ხარისხი: კარგი ქმედებებით ადამიანი აგროვებს დადებით კარმას, რაც ასევე მნიშვნელოვანია ნირვანას მისაღწევად.

გუნები

2. გუნების რაობა

სანამ უშუალოდ არჯუნას პერსონაჟის ანალიზზე გადავალთ, გუნების ცნებაც უნდა ვახსენოთ, რომელიც დიდწილად განსაზ-

¹⁶ Whaling 1980, 180.

¹⁷ Whicher 2002, 204.

ღვრავს „ბჰაგავადგიტას“ შინაარსს. კრიშნა ამბობს, რომ გუნების სიბრძნის მცოდნე ხელახლა აღარ დაიბადება და შეძლებს რენეკარნაციისგან გათავისუფლებას.¹⁸ რა არის გუნები? ესენია:

1. სატვა – რაც ადამიანში აღძრავს აზროვნებისა და სიბრძნის წყურვილს და მორწმუნისთვის ბედნიერება მოაქვს;
2. რაჯა – აღძრავს მოქმედების სურვილს და ტკივილი მოაქვს;
3. ტამა – აღძრავს უმოქმედობას და დამღუპველია მორწმუნისათვის.¹⁹

გუნების განმარტებით კრიშნას უმარტივდება არჯუნასთვის ადამიანის მოტივაციის ახსნა. მათი დიალოგის მიხედვით, სამივე გუნა არსებობს ადამიანში და ერთის მატება დანარჩენების დათრგუნვას იწვევს. თუ ადამიანში სატვას ხარისხი მეტია, მაშინ ის სიბრძნის ძიებისკენ იქნება მიდრეკილი. რაჯას სიმრავლე ადამიანში მოქმედებას და ვნებას ქმნის, რაც ძირითადად მეომრებისთვისაა დამახასიათებელი. ტამა დამღუპველია, რადგანაც, ფაქტობრივად, სიკვდილის განსახიერებაა. ის კლავს მორწმუნეში როგორც მოქმედების, ასევე აზროვნების სურვილს და მხოლოდ სიზარმაცისკენ მიმართავს ადამიანს.

არჯუნა

3.1 მოსწავლე

„ბჰაგავადგიტას“ მთელი შინაარსი არის არჯუნასა და კრიშნას დიალოგი. ახალგაზრდა მეომარი და ღმერთი ცხოვრების არსზე ბჭობენ. ასეთ უბრალო სიუჟეტშია ჩაქსოვილი გუნების, კარმის, იოგას, ნირვანას – მთელი ინდური ფილოსოფიის ახსნა. ამ „ახსნის“ მცდელობა, უპირველეს ყოვლისა, არჯუნასა და

¹⁸ Bhagavad Gita 1946, 127.

¹⁹ იქვე, 128.

კრიშნას სახელებში ვლინდება. „არჯუნა“ ნიშნავს თეთრს, ნათელს, ხოლო „კრიშნა“ – ბნელს, მუქს.²⁰ არჯუნას სახელი მეტაფორაა მისი მდგომარეობის ასახსნელად. ის წარმოადგენს სიცარიელეს, რომელიც კრიშნამ უნდა შეავსოს თავისი სწავლებით. თვითონ კრიშნას სახელი ღვთაებრივ ცოდნასა და ადამიანისთვის რთულად შესაცნობ ფილოსოფიას აღნიშნავს. შესაბამისად, ბნელი არის არა ბოროტების, არამედ სიღრმის ნიშანი. არჯუნა თავად სთხოვს კრიშნას, რომ მოსწავლედ გაიხადოს.²¹ შესაბამისად, მოსწავლის როლი არის ერთ-ერთი ცენტრალური ფუნქცია არჯუნას პერსონაჟის ფორმირებაში. ამასვე ადასტურებს მათი ურთიერთობა ბრძოლის ველზე. კრიშნა არის არჯუნას მეეტლე და ის მიმართავს მის ყურადღებას კონკრეტული დაპირისპირებებისკენ. ბუნებრივია, არჯუნას წარმართვა სწორი მიმართულებით სწავლის მეტაფორაა, რასაც ადასტურებს კათკა უპანიშადაც, სადაც ადამიანი შედარებულია ეტლთან.²² ამ ყველაფერში იკვეთება ეპოსის ერთ-ერთი ძირითადი როლი ინდურ ტრადიციაში: ნაწარმოებმა უნდა განმარტოს არსებული ფილოსოფია. შესაბამისად, არჯუნას ფორმირებაში მისი, როგორც მოსწავლის, როლი „ბჰაგავად-გიტას“ ერთ-ერთი ცენტრალური თემაა.

3.2 მეომარი

მოსწავლის როლი არჯუნას ეხმარება, უკეთ შეიმეცნოს კრიშნას მიერ გაზიარებული სიბრძნე. მაგრამ არჯუნას ფუნქცია ამით არ ამოიწურება: ის მეომარიცაა. ბუნებრივია, სხვა შემთხვევაში კრიშნა მას არც ამოიჩვენა, რადგანაც სწორედ ბრძოლა უნდა გახდეს შეკრებილი მეომრებისთვის გაკვეთილის ტოლფასი. საინტერესოა, როგორ უხამებს ერთმანეთს არჯუნა

²⁰ Algeo 1980, 149.

²¹ Bhagavad-gita 1946, 46.

²² De Michelis 2014, 248.

მოსწავლისა და მეომრის როლებს. მეომრული საწყისი არჯუნაში თავიდანვე არსებობს, რაზეც მეტყველებს მისი ერთ-ერთი ეპითეტი „მაჰაბაჰუ“ (ძლიერი ხელების პატრონი).²³ არჯუნა ამ მხრივ განასახიერებს რაჯას, ვნებიან მოქმედებას. კრიშნას მოსმენით ის საკუთარ თავში სატვასაც აერთიანებს. არჯუნას კონცეფციაში ეს არის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი. ინდური ეპოსისთვის გმირი არის პიროვნება, რომელიც მოქმედებას უხამებს სიბრძნეს. უკანასკნელისთვის მას ღმერთი სჭირდება, ხოლო თვითონ გმირი მოქმედებისთვის უნდა იყოს მზად. საინტერესოა, რომ ინდური კულტურისთვის მეომარიც საბოლოოდ უბრალო მორწმუნემდე დაიყვანება. ისიც აღამიანია და, შესაბამისად, ღმერთის წინაშე მასაც აქვს პასუხისმგებლობა. არჯუნას ბრძოლისუნარიანობა მხოლოდ იარაღია კრიშნასთვის, რომ ომში ღვთაებრივი ნების გამარჯვება დააფიქსიროს (მხარე, რომლისკენაც ღმერთია, გაიმარჯვებს). აქედან გამომდინარე, ისევ ვუბრუნდებით არჯუნას, როგორც მოსწავლის როლის შემსრულებელს. როდესაც ის ბრძოლაზე ამბობს უარს, არჯუნა რეალურად კრიშნას სწავლების დამტკიცებას თაკილობს. თუმცა, რა თქმა უნდა, ამას თვითონ ნაწარმოების დასრულებამდე ვერ იაზრებს. მოქმედებისა და გუნების პრინციპიც თავად ღმერთმა უნდა ასწავლოს. ეს ყველაფერი არ ნიშნავს, რომ არჯუნაში თავისთავად არაა იმის მოცემულობა, რომ აღიქვას კრიშნას სიბრძნე. კინგის მიხედვით, ახალგაზრდა მებრძოლს აქვს ისეთი ღირებულებათა სისტემა, რომლითაც ის შეძლებს სატვას მიღებას კრიშნასგან.²⁴ ბუნებრივი მიდრეკილება კრიშნას სწავლებისკენ არჯუნას აძლევს საშუალებას, მიაღწიოს მდგომარეობას, რომელშიც ინტელექტი, გონი და ემოცია წონასწორობაშია.

²³ Algeo 1980, 146.

²⁴ King 2003, 400.

3.3 არჯუნა და კლასიკური გმირი

არჯუნას მთავარი განმასხვავებელი კლასიკური ეპიკური გმირისგან არის ის, რომ ინდურ ნარატივში არ არსებობს κλέიფის, დიდების ცნება. როგორც ვიცით, აქილევსის ეპიკურ სტატუსს განსაზღვრავს მისი გმირობანი, რომელთა მოგონებაც დარჩება მომავალ თაობებს. ამ მოგონების პრინციპში მდგომარეობს ღვთაებრივ უკვდავებასთან შეპირისპირების არსიც. ადამიანს არ აქვს სომატური უკვდავება, მაგრამ ეპიკური სტატუსის დამკვიდრებით მას სამუდამოდ მოიგონებენ. ამით ადამიანი მოიპოვებს უკვდავების ალტერნატიულ ფორმას და საკუთარ ღირებულებას უპირისპირებს ღვთაებრივს.

კლასიკური მოდელისგან განსხვავებით, არჯუნასთვის ამგვარ დიდებას აზრი არ აქვს. რეინკარნაციის გამო ადამიანი ისედაც ხელახლა იბადება. სხული რომც ცვლილებას ექვემდებარებოდეს, სული არ წყვეტს დედამიწაზე არსებობას. ამიტომაც სახელის მოხვეჭას არჯუნასთვის მნიშვნელობა არ აქვს. მთავარია რეინკარნაციისგან გათავისუფლება. ამას კი ვერც ღმერთთან დაპირისპირებით მიაღწევს და ვერც ალტერნატიულ უკვდავებაზე პრეტენზიით. ასეთ უკვდავებას უბრალოდ არ აღიარებს ინდური კულტურა. ერთადერთი ჭეშმარიტად დიდებული რამ არის ღმერთის მოსმენით ნასწავლი ჭეშმარიტება, რითაც ადამიანი საბოლოოდ მიაღწევს ნირვანას. აქედან გამომდინარე, არჯუნასთვის მიზანს არა სახელი და დიდება, არამედ ღვთაებრივი მიზნების განხორციელება და რეინკარნაციისგან გათავისუფლება წარმოადგენს.

დასკვნა

„ბჰაგავადგიტა“ უკვე ბევრჯერ ითარგმნა მრავალ ენაზე (პირველი ინგლისური თარგმანი ეკუთვნის ჩარლზ ვილკინსს, 1785 წელს²⁵). თუ როგორ უნდა ითარგმნოს ეს ნაწარმოები, განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. ბროქინგტონის მიხედვით, ბარბარა მილერის თარგმანი არის სრულყოფილი. ბროქინგტონის შეფასების კრიტერიუმებია: 1) ორიგინალთან სიახლოვე და 2) მარტივი ენით კომპოზიცია.²⁶ პირველი კრიტერიუმი გასაგებია, მაგრამ „მარტივი ენის“ ცნება, მისი დინამიკურობიდან გამომდინარე, დროსთან ერთად იცვლება. „ბჰაგავადგიტაც“ ინარჩუნებს დინამიკურობასა და რელევანტურობას, რის საფუძველზეც მუდმივად ჩნდება მისი ხელახლა თარგმნის საჭიროება. ყოველ ახალ თარგმანს თან სდევს ახალი გამოკვლევებიც, რომლებიც ახლებურად ცდილობენ ლიტერატურის ისტორიაში ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტის გადააზრებას. რა არის „ბჰაგავადგიტას“ შინაარსი და როგორია გმირის კონცეფცია ამ ნარატივში? ერთი მხრივ, ეს არის ინდური ფილოსოფიის ახსნა, მეორე მხრივ, მან უნდა შემოგვთავაზოს უნივერსალური სტრუქტურა ყოველდღიური მოქმედებისთვის. „ბჰაგავადგიტას“ გმირი განასახიერებს იმ იდეალს, რომელიც მოქმედებს ეთიკურად, სიბრძნისა და ემოციის შეხამებით.

²⁵ Larson 1981, 514.

²⁶ Brockington 1989, 143.

ბიბლიოგრაფია:

ბჰაგავადგიტა. 1983. თამაზ ჩხენკელის თარგმანი. თბილისი: განათლება.

Algeo, J. 1980. "The black god and the white prince: Names of Krishna and Arjuna in the Bhagavad Gita". *Journal of Onomastics*. 28: 141-151.

Bhagavad Gita. 1946. Translated by S. Prabhavananda and C. Isherwood. *Signet Classics*.

Brockington, J. L. 1989. Rev. of B.S. Miller. "The Bhagavad-Gita: Krishna's counsel in time of war". *Journal of the American Oriental Society* 109: 143-144.

De Michelis, E. 1995. "Some comments on the contemporary practice of yoga in the UK, with particular reference to British Hatha yoga schools". *Journal of Contemporary Religion* 10: 243-255.

Eliade, M. 1958. *Yoga, immortality and freedom*. Translated by W. R. Trask. Princeton University Press.

Jakubczak, M. 2005. "Yoga the Indian tradition: Rev. of Ian Whicher and David Carpenter". *Philosophy East and West* 55: 353-358.

Johnson, K. A. 2007. "The social construction of emotions in the Bhagavad-Gita: Locating ethics in a redacted text". *The Journal of Religious Ethics*. 35 : 655-679.

King, M. S. 2003. "Natural law and the Bhagavad-Gita: The Vedic concept of natural law". *Ratio Juris* 16: 399-415.

Larson, Gerald James. 1981. "The Song Celestial: Two Centuries of the Bhagavad Gītā in English". *Philosophy East and West* 31: 513-541.

Perumpallikunnel, K. 2013. "Discernment: The message of the Bhagavad-Gita". *Acta Theologica* 17: 271-290.

Whaling, F. 1980. "The Bhagavad-Gita: Contradiction, apparent contradiction or synthesis?" *Irish Theological Quarterly* 47: 167-182.

Whicher, I. 2002. "Revisioning classical yoga: 'Getting it right with Prakṛti'". *Studies in Religions / Sciences Religieuses*. 31: 195-207.

Whicher, I., Carpenter, D. 2003. *Yoga: The Indian tradition*. Routledge.

Luka Tsindeliani

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Georgia

Concept of a Hero in The Bhagavadgita

Key words: Arjuna, Krishna, Bhagavadgita, Hindu Philosophy

The BhagavadGita is one of the most significant texts in Hindu Philosophy and Literature. The text delves into themes of ethical action, duty and enlightenment. Study explores the concept of an epic hero within the framework of Bhagavadgita, focusing on Arjuna and his eventual ascension to spiritual enlightenment through adherence of Krishna’s teachings, which encompass the entirety of Indian Philosophy.

Central to this analysis is the interplay between karma, gunas, and yoga—key concepts that shape Arjuna’s journey. Arjuna's internal conflict, sparked by the moral dilemma of waging war against his kin, is examined through the lens of Hindu philosophical concepts, particularly the law of karma and selfless action. The study also engages with comparisons to Western literary figures such as Hamlet and Achilles, illustrating how the *BhagavadGita* redefines heroism as detachment from ego and alignment with divine will. Ultimately, this research argues that Arjuna's heroism lies not in personal glory but in self-transcendence, offering a distinct perspective on heroism that contrasts with classical Western ideals.



თარგმანები

ლუი ბრეიე

ბიზანტიური ცივილიზაცია

ლუი ბრეიეს (1868–1851) „ბიზანტიური ცივილიზაცია“ დარგის ფუნდამენტური ნაშრომია. მიუხედავად იმისა, რომ 1950 წელს გამოქვეყნდა (ბიბლიოგრაფია ბოლოს 1970 წლის გამოცემაში იქნა შევსებული), წიგნს დღემდე არ დაუკარგავს მნიშვნელობა მასში გადმოცემული ინფორმაციის მასშტაბური და კომპლექსური ხასიათის გამო. ეს ეხება წინამდებარე მონაკვეთსაც, რომელიც ბიზანტიელთა ყოფა-ცხოვრების მატერიალურ მხარეს გვაცნობს. მიუხედავად იმისა, რომ აქ განიხილულ თითოეულ თემაზე – სახლი, ავეჯი, ჭურჭელი, სამოსი, ძვირფასეულობა და სხვ. – მრავალი სპეციალური გამოკვლევა არსებობს, წიგნის ერთ თავეში თავმოყრილი მრავალმხრივი ინფორმაცია საშუალებას აძლევს მკითხველს, საერთო წარმოდგენა შეიქმნას იმპერიის სხვადასხვა სოციალური კლასისათვის დამახასიათებელ ყოფასა და მათი ყოველდღიური მოხმარების საგნებზე; ამა თუ იმ საკითხით დაინტერესების შემთხვევაში კი, წიგნში აღწერილი რეალიები და მითითებული ლიტერატურა მას დაეხმარება, მარტივად მოიძიოს შესაბამისი თვალსაჩინოებები ინტერნეტში, ისევე როგორც ძველ ნაშრომთა ელექტრონული ვერსიები თუ უახლესი სამეცნიერო ინფორმაცია.

მთარგმნელი

მეორე თავი¹ მატერიალური ცხოვრება

ოჯახის ცხოვრების, მის წევრებს შორის ურთიერთობებისა და იმ წეს-ჩვეულებების აღწერის შემდეგ, რომელთაც ისინი მისდევდნენ თავიანთი არსებობის საეტაპო მოვლენების აღნიშვნისას, აუცილებელია, თავი მოვუყაროთ ცნობებს, რომლებიც ამ მცირე საზოგადოებების უპირველესი საჭიროებების შესახებ გვაუწყებენ. ეს არის: საცხოვრებელი, სამოსი, საკვები და მათთან დაკავშირებული ფუფუნების ელემენტები, რომელთა სიჭარბე თუ ნაკლებობა ოჯახების სოციალური მდგომარეობის მაჩვენებელია.

I საცხოვრებელი

ცენტრალური სირიის ბაზალტურ რეგიონში კარგად არის შემონახული სახლები, რომლებიც მაცხოვრებლებისაგან არაბთა შემოჭრის წინ დაიცალა და ერთხელ და სამუდამოდ იქნა მიტოვებული. ისინი დღესაც ხელუხლებელი რჩება. სახლებზე გაკეთებულ ბერძნულ წარწერებში მათი უმრავლესობა დათარიღებულია სელევკიდების წელთაღრიცხვის მიხედვით. მშრალი წყობის მეთოდით ნაგები ეს დიდებული სახლები, თავიანთი გალერეებით, გადახურული აივნებით, ტერასებით, მიწისქვეშა სამზარეულოებით, ვრცელი საჯინბოებით, ხელგამლილი და მდიდრული ცხოვრების წესზე მეტყველებენ, მაგრამ მათი სქელი კედლები, ქუჩის მხარეს აქა-იქ გაჭრილი ფანჯრებით, ვერ შეგვიქმნის სწორ წარმოდგენას ბიზანტიური საცხოვრებლის შესახებ.² ასეთი სახ-

¹ წიგნიდან: L. Bréhier, *La civilisation byzantine*, Paris, 1970, 33–56. შესავალი და პირველი თავი („ოჯახი“) იხ. აქ: *ლოგოსი*. წელიწადული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, # 10 (2024), 274–309.

² M. de Vogüé, *Syrie centrale: architecture civile et religieuse, du Ier au VIIe siècle*, Paris, 1865; Ch. Garnier et A. Amman, *L’Habitation humaine*, Paris, 1892 (ch. 14 : Civilis.byz. et son influence); L. de Beylié, *L’habitation byzantine : Recherches sur l’Architecture civile des Byzantins et son in-*

ლის მთელი ცხოვრება მიმართულია შიდა ეუზოსკენ, რომელსაც გარშემო აკრავს მრავალსართულიანი აპარტამენტები. ქუჩაში გასასვლელი ერთადერთი კარის წინ პორტიკია, რომლის ერთ მხარეს არის კოშკი, სადაც კარისკაცია დაბინავებული, ხოლო მეორე მხარეს მოწყობილია სტუმრებისათვის განკუთვნილი საცხოვრებელი.³ ეს თითქმის სამონასტრო განლაგებაა. სირიისათვის ჩვეულ პორტიკებიან ქუჩებში⁴ სახლები გალერეებთან ერთ მთლიანობას არ ქმნიდა.

ამათგან ძალიან განსხვავდება ის ბიზანტიური სახლები, რომლებიც ფიგურებიანი მონუმენტებიდან არის ცნობილი. მაგალითად, იაკტოში⁵ 1932 წელს აღმოჩენილი მოზაიკის არშიებზე გამოსახულია V საუკუნის ანტიოქიის შენობები და კერძო სახლები,⁶ რომლებიც არ არის გარემოსაგან იზოლირებული: მათ აქვთ ქუჩისკენ გაჭრილი ფანჯრები – გრძელი, მართკუთხა ღიობები, ზოგჯერ – გამჭოლი გალერეაც კი, რომელიც სერჯილაში (ცენტრალური სირია)⁷ არსებულ ერთი სახლის კონსტრუქციას გვაგონებს. ყველა სახლი ატარებს მისი დამფუძნებლის სახელს.⁸ Το Λεοντίου-ს (*ლეონის სახლს*) მწვანე ფასადი აქვს, რომელშიც გაჭრილია ორი მართკუთხა კარი; გადახურულია ორ მხარეს დახრილი წითელი კრამიტის სახურავით და გამშვენიერებულია არქიტრავიანი კოლონებით. *არდაბურის სახლი* უფრო მნიშვნელოვანია: ეს არის წითელი აგურის ნაგებობა ამავე ფერის გისოსებიანი ფანჯრით; ორმხრივ დახრილი სახურავი ერთგვარი პირამი-

fluence en Europe, Grenoble-Paris, 1902, 32-39; J. Lassus, *La vie économique dans la Syrie byzantine, ACEB, VI, Paris, 1948.*

³ Garnier et Amman, *op. cit.*, 673.

⁴ Beylié, *op. cit.*, 32-39.

⁵ იაკტო – ძველი სოფელი ანტიოქიის (დღ. ანთაქია, თურქეთი) შემოგარენში (*მთარგ.*).

⁶ J. Lassus, *Antioche-on-the Orontes, I. The excavation of 1932, Princeton, 1934.* [იაკტოს მოზაიკა]

⁷ *სერჯილა* – ერთ-ერთი ყველაზე უკეთ შემონახული ნასახლარი ე. წ. მკვდარი ქალაქებიდან ჩრდილოეთ და ცენტრალურ სირიაში (*მთარგ.*).

⁸ შდრ. ქართული სიტყვა „სახლი“, რომელიც, ჩანს, სწორედ „სახელს“ უკავშირდება (*მთარგ.*).

დით ბოლოვდება. მარცხენა მხარეს ყოფილა გრძელი დარბაზი, რომელსაც უფრო მცირე ნაგებობა ეფარებოდა; ასევე ჩანს ორი გუმბათი. არბადური ანტიოქიაში იმყოფებოდა, როგორც *magister militum per Orientem* (450-457). ის ფლობდა სახლს კონსტანტინოპოლის მახლობლად, სოსთენეს კონცხზე, რომელიც შეიძინა იმ ჰიერიუსმა, რომლის ანდერძსაც ჩვენ უკვე გავეცანით.⁹

ანტიოქიის მახლობლად, ტერასული ნათესებით დაფარული ერთი ბორცვის ძირას, მთიანი ჰორიზონტის მქონე შთამბეჭდავი ლანდშაფტის შუაგულში, გათხრების შედეგად დღის სინათლე იხილა დიდებული ვილის ნანგრევებმა, რომელიც III საუკუნეში აშენებიათ და ორი საუკუნის შემდეგ გადაუკეთებიათ. მის ვრცელ დარბაზებსა და ექსედრებიან ეზოში დაფენილი ყოფილა ლამაზი მოზაიკა, უმთავრესად – ოქროსფერ ფონზე.¹⁰ ეს იყო ნამდვილი სასახლე აღმოსავლური ტიპისა, ორი ნაწილისაგან შედგენილი, ერთმანეთისაგან ცენტრალური კორიდორით გაყოფილი, რომლის ერთ მხარეს იყო კერძო აპარტამენტები, ხოლო მეორე მხარეს – დიდი მისაღები დარბაზები.

მაგრამ ეს მდიდრული სახლები ვერ გვიქმნის წარმოდგენას საშუალო კლასების საცხოვრისზე. V საუკუნიდან დიდ ქალაქებში აშენებდნენ ხუთსართულიან სახლებს (გამონაკლის შემთხვევებში – შვიდ და ცხრასართულიანსაც), რომლებიც გაქირავებული იყო ნაკლებად შემოსავლიან ხალხზე. დამქირავებლებს შორის ხშირად ჰქონდა ადგილი უთანხმოებებს. ცეცე ჩიოდა მეზობლებზე, რომლებიც მიწების გახვრეტის გამო ნარეცხ წყალს კიბეებიდან უშვებდნენ.¹¹

დაახლოებით IX საუკუნიდან შეძლებული მოქალაქის სახლი ორ ან სამსართულიანია, ნაგები აგურისა და ქვის მონაცვლეობი-

⁹ *Ibidem*, fig. XI; იხ. „ლოგოსი“, # 10, გვ. 302.

¹⁰ J. Lassus, *Une villa de plaisance à Yakto*, Princeton Univ., 1948, *Antioch II*, 95-107; 137.

¹¹ Psellos, ep. 21, 18 in Michael Psellos, *Discours, Chronographie, Correspondence*, ed. Sathas, BM, Ae., IV-V, 1874-1876; Koukoulès, *La maison byzantine* (ბერძნულად), EB, 1935, 87-91.

თი წყობით, ან ქვებით, რომლებიც მოპირკეთებულია იმიტირებული მარმარილოს ბათქაშით, ხშირად პოლიქრომიულით, როგორც ამას იაკტოს მოზაიკაზე ვხედავთ. მარმარილოს მხოლოდ სასახლეებში იყენებდნენ. მთავარი ფასადი, რომელიც ზოგჯერ პორტიკებიან ქუჩაზე გადის, შეიძლება შემკობილი იყოს სახურავის დასაწყისთან და სართულების გამყოფ კარნიზებზე. დაკიდებული აივნებიდან შესაძლებელია ქუჩაში ყურება.¹² ფანჯრები მართკუთხა ან თაღოვანი, თაბაშირის ჩარჩოებში ჩასმული პატარა კვადრატული შუშებით და, მათ, როგორც წესი, ბადეები აქვთ. სახურავები ტერასულია, ან ორ მხარეს დახრილი. მოზაიკებსა და ხელნაწერთა ნახატებზე წარმოდგენილ ქალაქებში გადახურვის ეს ორი სახე შერეულია.¹³ სირიის მსგავსად, მნიშვნელოვან სახლებს ადგას გუმბათები.

შესასვლელი კარი, ნახევარწრის ფორმისაა ან მართკუთხა, ხშირად რკინის საკეტები აქვს, ძლიერთავიანი ლურსმნებით. მდიდრული სახლების ფასადებზე ქვის ან მარმარილოს გარე კიბეებიც იყო მიშენებული; ისინი ადიოდა ტრაპის ფორმის კარამდე, რომელიც ქვემოთკენ იღებოდა.¹⁴ როგორც ვხედავთ, მიუხედავად აუცილებელი სიფრთხილის ზომებისა, ბიზანტიური სახლი აღარ არის იზოლირებული და გარედებული ქალაქის ცხოვრებას, არამედ, XII საუკუნის დასავლური სახლების მსგავსად, ფართოდ არის გახსნილი გარე სამყაროსაკენ. ამას მოწმობს გზების საზედამხედველო წესებიც, რომლებიც კრძალავენ სახელმწიფო გზებზე შეჭრას.¹⁵

¹² ამას გვიდასტურებს ერთი მოარული ამბავი ახალგაზრდა ქალის შესახებ, რომელიც ცოცხლად დაუწვავთ იმის გამო, რომ მაღალი აივნიდან იფურთხებოდა, საიდანაც ერთი დედოფლის სამგლოვიარო პროცესიას ადევნებდა თვალს. MBEH (*Institutions*), ed. 1970, შენ. # 478.

¹³ Beylié, *op. cit.*, 56 მმდგ. და გეგმა XXIX (1450 წლის კონსტანტინოპოლის გეგმა); ტერასული გადახურვის სახლებზე აღმართულია გუმბათოვანი სარკმელები; Koukoulès, *La maison byzantine*, 34; Ch. Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, Paris, 1910, 426 sqq.

¹⁴ Koukoulès, *La maison byzantine*, 91.

¹⁵ *Ibidem*, 103.

ინტერიერში ოთახები სხვადასხვა სართულზე იყო განლაგებული დიდი დარბაზის, *triclinium*-ის, გარშემო, რომელიც თუმც მიწის დონეზე ან პირველ სართულზე მდებარეობდა, მაგრამ სიმაღლე იგივე ჰქონდა, რაც მთლიან შენობას. ეს იყო მისაღები დარბაზი, განკუთვნილი მამაკაცებისათვის. *გინეკეა* (საქალებო) იყო ერთ-ერთ ზემოთა სართულზე. სართულები და სახურავი მარმარილოს ან ხის კოლონებს ეჭირა, მესაკუთრის შესაძლებლობიდან გამომდინარე. ამასთან, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დეკორს: იატაკზე აფენდნენ მარმარილოს ან მოზაიკას, კედლებზე აკრავდნენ მარმარილოს ან ამშვენებდნენ საერო თუ რელიგიური ხასიათის ნახატებით; ჭერი იყო კედრისა და ა. შ. კედლები ზოგჯერ ერთმანეთისაგან გაყოფილი იყო მხოლოდ ფიცრის ტიხრით.¹⁶ უბრალო ხალხის სახლებში ოთახები გადახურული იყო ძელით, კოჭები – ლერწმით გადაბმული. პედიადიტე, ევსტათი თესალონიკელის თანამედროვე, აღწერს კორფუზე გლეხების ქოხების სავალალო მდგომარეობას: სახურავად მათ ჰქონიათ ლერწამი, რომელიც წყვილად იყო გადაბმული ბალახებით. ამ ღარიბი გლეხების იატაკს წარმოადგენდა დატკეპნილი მიწა, რომელზეც ნიჟარები იყო მოყრილი, ხოლო საშუალო მდგომარეობის სახლებში დაგებული იყო ფიცრები ან აგურები.¹⁷

ბევრ სახლში, ისევე როგორც მონასტრებში, გამოყოფილი იყო დარბაზი, რომელსაც ათბობდნენ (*μαγειρείον*). ის სამზარეულოს ან კერის გარეთ იყო მოწყობილი, ძალზე დაბლა, და თბებოდა შემით. აქ ზოგჯერ ღუმელიც ჰქონდათ პურის გამოსაცხობად. ბოლი გამოდიოდა ოთკუთხა მილებით.¹⁸ ის, რომ ყველა სახლს ჰქონდა საჭირო ოთახები, დასტურდება კანონებით და მრავალი მწერლის მიერ.¹⁹

¹⁶ Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, 427; Koukoulès, *La maison byzantine*, 118 sqq.

¹⁷ Koukoulès, 99-102.

¹⁸ Koukoulès, 100, 129; მაგ., მისტრაში, de Beylié, *op. cit.*, 83.

¹⁹ Koukoulès, 132; Τὰ βασιλικά, I, 13, in *Basilicorum libri XV*, ed. K. W. E. Heimbach, 1833.

დაბოლოს, სახლს ჰქონდა დამხმარე სივრცეები, რაც მეტყველებს მაცხოვრებელთა პრაგმატიზმზე, რომლებიც საკუთარ კომფორტზე ზრუნავდნენ და მრავალრიცხოვანი მსახურები ჰყავდათ. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო ეზო, რომელიც ერთი მხრივ ქუჩისკენ იყო გახსნილი, სხვა კარით კი უკავშირდებოდა ვესტიბიულს. ეზო საკმაოდ ვრცელი იყო, რათა იქ ცხენოსნობაში ევარჯიშათ. ეზოს შუაში იყო ჭა ან ცისტერნა. სახლს ასევე ჰქონდა ბაღი, სადაც ზოგჯერ კერძო აბანო იყო. თავლები და ბოსლები ჰქონდათ ყველაზე უფრო დარიბულ სახლებშიც კი.²⁰

მაცხოვრებელთა ღვთისმოსაობას წარმოაჩენდა ჯვრების გამოსახულებები კედლებზე, კარებებზე და თვით სახურავზეც კი, მაგრამ მათი გამოსახვა იატაკზე, საეკლესიო დადგენილებებით უნდა ყოფილიყო აკრძალული.²¹ რელიგიური წარწერები იყო ვესტიბიულის კედლებზეც.²² ბევრ კერძო მაცხოვრებელს ჰქონდა საკუთარი ეკლესია (ეგვტერი),²³ ხოლო ყველაზე უბრალო ოჯახებს ჰქონდათ თავიანთი *იკონოსტასი*, სამლოცველო, სადაც დაკიდებული იყო წმინდა ხატები.²⁴

ყველა ცნობა, რომელსაც მწერლები გვაწვდიან, დადასტურებულია იმ ძველი სახლების კონსტრუქციებით, რომელთა ნაწილები ან ნანგრევები დღემდე შემორჩა. მაგალითად, მელნიკის (მაკედონია)²⁵ სენიორის სახლი, X საუკუნით დათარიღებული, აგებულია ქვისა და აგურისაგან, მონაცვლეობითი წყობით, რომლებიც გეომეტრიულ ფიგურებს ქმნიან. სახლს აკრავს თავდაცვის ფუნქციის მქონე ოთხკუთხა კომკი. ინტერიერში დიდი დარბაზის სიმაღლე მთლიანი შენობის სიმაღლეს უტოლდება; მის გარშემო

²⁰ Koukouèls, 90, 132-138; Theodoretus, *Historia ecclesiastica* (PG 82), 18, 20.

²¹ Koukouèls, 102; ტრულის კრება (692), კანონი 73.

²² Koukouèls, 104: „უფალო, დალოცე შემოსვლა და გასვლა. ამინ.“ მღრ. მონასტრის შესასვლელში კულტი ჰანდია ჰორტიატისასი.

²³ CICI, nov. 58-131; Léon VI, nov. 4, 20-25, in Léon VI, empereur, *Novelles*, éd. et trad. Dain, a., et Noailles, R., BL, 1944.

²⁴ Pseudo-Codinus, *De officialibus palatii*, 6 (PG 157, 61); DGG, εικονοστάσιον.

²⁵ იგულისხმება ბულგარეთის მაკედონიის რეგიონი (მთარგ.).

ორ სართულზე განლაგებულია გვერდითა ოთახები. ფანჯრები ნახევარწრიულია. ჩანს ქვის კიბის ნაშთი.²⁶

მისტრაში სასახლის ნანგრევები, სადაც დესპოტები ცხოვრობდნენ, საშუალებას იძლევა, პირველ სართულზე გავარჩიოთ დარბაზი, რომელიც შენობის მთელ სიმაღლეს იკავებს. ამგვარად, მისი სიმაღლე ორჯერ აღემატება მიწისზედა სართულისას. დარბაზის შუაში გაკეთებულია აფსიდი ტახტისათვის; ქვის კედლები შემოსილია იმიტირებული მარმარილოთი. ფასადი გამშვენებულია აივნებით და ნახევრადწრიული ფანჯრებით.²⁷ სხვა სახლები, რომლებიც თურქების მიერ ბიზანტიის დაპყრობამდეა აგებული, მეტ-ნაკლებად გადაკეთებული, შეიძლება ვნახოთ კონსტანტინოპოლში (სახლი კუმ-კაპის²⁸ მახლობლად, გადახურული აივნით და თაღოვანი დარბაზებით ყველა სართულზე; ფანარის²⁹ სახლები, რომელთაგან ერთში ვენეციის ბაილო³⁰ იყო გაჩერებული)³¹, ტრაპეზუნტში (ძალიან ჰგავს მელნიკის სახლს, ოთხმხრივ დახრილი გადახურვით და დიდი დარბაზით, რომელიც მოგვიანებით ორ ოთახად არის გაყოფილი)³² და სხვ. დიდი თანამდებობის პირის სასახლე აღგვიწერა მისმა დამფუძნებელმა თეოდორე მეტოქიტემ, ანდრონიკე II-ის დიდმა ლოგოთეტმა. ეს იყო ზღაპრული სასახლე, რომელიც იდგა დიდებული და ნაყოფიერი დომენის შუაგულში; ჰქონდა ეგვიპტური და გარშემორტყმული იყო არაჩვეულებრივი შადრევნიანი ბალებით, რომლებისთვისაც წყალი დიდი ძალისმევით იყო გაყვანილი უზარმაზარი რეზერვუარებიდან. თუმცა თეოდორემ, რომელიც ანდრონიკე II-სა და ან-

²⁶ Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, 426 sqq.; Beylié, *op. cit.*, 72-75.

²⁷ Beylié, 76, 140.

²⁸ კუმკაპი – კვარტალი სტამბოლის ისტორიულ ცენტრში (*მთარგ.*).

²⁹ ფანარი – რაიონი ოქროს რქაზე, სადაც დღეს კონსტანტინოპოლის პატრიარქის რეზიდენციაა (*მთარგ.*).

³⁰ ბაილო – ვენეციის რესპუბლიკის დიპლომატიური წარმომადგენელი და მის ინტერესებზე მზრუნველი კონსტანტინოპოლში ოტომანთა შემოჭრის შემდეგ (*მთარგ.*).

³¹ Diehl, 427.

³² Beylié, 75 (G. Millet-ს გამოკვლევების მიხედვით: *Les monastères et les églises de Trébizonde*).

დრონიკე III-ს შორის ომში იქნა კომპრომეტირებული, 1328 წელს თავისი სასახლე გამარჯვებულის ბრძანებით დანგრეული იხილა.³³

II ინტიერიერის აღჭურვილობა

მოდრავი ქონების შესახებ, რომლითაც აღჭურვილი იყო საცხოვრებლები, ჩვენ უმთავრესად ვიცით ფიგურებიანი ნახატების წყალობით. მათი დათარიღება ხშირად რთულია, რადგან ინტიერიერის ამსახველი XI თუ XII საუკუნეების ნახატი შეიძლება ასლი იყოს ძველი ორიგინალისა. პალეოლოგოსთა ხანის ფიგურებიან ხელოვნებაში კი, როგორც ეს დანამდვილებით არის დადგენილი, ანტიკური არქიტექტურისა და აქსესუარების შემოტანას უკვე სისტემური ხასიათი აქვს.

ბიზანტიური საცხოვრებლის შესახებ გენერალ Beylié-ს მშვენიერი ნაშრომი ავეჯის ნახატების მთელ კომპლექტს წარმოგვიდგენს – დასაჯდომებს, მაგიდებს, კარადებს, სხვადასხვა საგნებს, რომლებიც მოზაიკების ფრაგმენტებიდან და ყველა დროის ხელნაწერების მხატვრობიდან არის აღებული.³⁴ თუმცა ჩვენ მხოლოდ სიფრთხილით შეგვიძლია ამ თვალსაჩინოებების მითითება, მას შემდეგ, რაც შეძლებისდაგვარად გადავამოწმებთ მათ მწერლების მიერ ან სხვა დოკუმენტებით მოწოდებული ცნობებით, რომლებმაც ჩვენამდე მოაღწია.

დაფნეს ეკლესიის ერთი ძალიან ლამაზი კედლის მოზაიკა (XI ს-ის ბოლო), რომლის თემა ღვთისმშობლის შობაა, არისტოკრატიული სახლის დიდებულ ინტიერიერს წარმოგვიდგენს.³⁵ ჩვენ ვხედავთ საწოლს, რომელზეც მოჩითული მდიდრული ქსოვილია გადაფარებული. ახალნამშობიარებ ქალს ნახევრად ფარავს მო-

³³ R. Guiland, *Th. Metochitès. Description de son palais par lui-même*, REG, XXXV, 1922, 86-92.

³⁴ Beylié, 84-94.

³⁵ G. Millet, *Le monastère de Daphni, histoire, architecture, mosaïques*, 1899, Paris, pl. XVIII.

ქარგული გადასაფარებელი. მოსამსახურე ქალი მის თავთან ბუმბულის სანიავებელს არხევს,³⁶ ხოლო მის გარშემო მყოფ დიდებულად შემოსილ ახლობელთაგან ორს ლარნაკებით მოაქვს კერძი. ბებიაქალი, ხელზე გადაკიდებული პირსახოცით, ღოქიდან ასხამს წყალს სპილენძის ვარცლში, რომელშიც ახალდაბადებული ბავშვია ჩაწვენილი.

ზოგიერთი წყარო აღგვიწერს ჩადგმულ კარადებს, რომლებისთვისაც კედელია გამოჭრილი (τοιχαρμάρια). ამ მიზნით გაკეთებული ნიშები აღმოჩენილია ჰაურანის³⁷ სახლებსა და კონსტანტინოპოლში – თექფურ-სარაის სასახლეში.³⁸

გადასატანი კარადები, რეპროდუქციების მიხედვით, როგორც ჩანს, გამოიყენებოდა მხოლოდ ბიბლიოთეკებისათვის. ისინი აღჭურვილი იყვნენ თაროებით, რომლებზეც წიგნებს ჰორიზონტალურად აწყობდნენ; ჰქონდათ ორი კარი საკეტით და ამადლებული ფრონტონი.³⁹

ისევე როგორც დასავლეთში, ტანისამოსისა და ძვირფასეულობის შესანახავად უმთავრესად სკივრებს იყენებდნენ. ბიზანტიური ხელოვნების ექსპოზიციაზე, რომელიც 1931 წელს გაიმართა, შესაძლებლობა გვქონდა, გვენახა სკივრის პანო კაიროდან (VI-VII სს):⁴⁰ ის დამზადებულია ხის დაფებისაგან, რომლებიც მორგებულია ჩარჩოს. მათგან ზოგიერთი გლუვია, სხვებზე მშვენიერი სკულპტურული ორნამენტებია: მორბენალი ცხოველები ხვეული ფორმის ორნამენტებში, ყანა, რომელიც ირხევა, ოთხი

³⁶ ასე იყო აღექსი კომნენოსისა და ირენეს ძილის დროსაც (Anne Comnène, *Alexiade*, II, 70: éd. et trad. Leib, CBB, 3 v., 1937-1946); ამ მოვალეობას მათთვის მსახური ქალი ასრულებდა.

³⁷ ჰაურანი – სირიის რეგიონი, მდ. იორდანეს აღმოსავლეთით (*მთარგ.*).

³⁸ თექფურ-სარაი – ახალი ვლაქერნის სასახლე, აგებული პალოლოგოსების მმართველობისას (*მთარგ.*). Koukouèls, *La maison byzantine*, 119; Théodore Prodrome, *Poèmes prodromiques en grec vulgaire*, I, 203, IV, 27: ed. Hesselting- H. Pernot, amsterdam, 1910; Beylié, 195.

³⁹ DACL, II, 1910, 894-896, fig. 1556-57.

⁴⁰ *Catalogue de l'Exposition d'Art byzantin de 1931*, # 563.

ლომი კანტონებში,⁴¹ წნულები და სხვ. უფრო პატარაა სკივრი ტერაჩინას⁴² კათედრალიდან, რომელზეც საინტერესო ზოომორფული ორნამენტებია: რეალური და ფანტასტიკური ცხოველები, ნადირობის სცენები ნახევრადწრიული თაღების ქვეშ, რომელთა კოლონები სპირალური ფორმისაა, ერთმანეთის მსგავსი კაპიტულებითა და პოსტამენტებით. ეს მთლიანად აღმოსავლური დეკორი მიუთითებს იმაზე, რომ საგანი იმპორტირებულია, მაგრამ მისი თარიღი უცნობია.⁴³

ჩვენთვის ძირითადად ცნობილია ძვირფასეულობის შესანახავი ზარდახშები თუ მცირე ზომის საგნებისათვის განკუთვნილი კოლოფები. ასეთია, მაგალითად, ვოლკონსკის კოლექციის მოხატული ზარდახშა (XIII ს),⁴⁴ ასევე – მნიშვნელოვანი სერია სპილოს ძვლის ელეგანტური ზარდახშებისა, რომლებზეც ვარდულებისაგან (როზეტები), ან ზოგჯერ მონეტებისაგან გაკეთებულ ჩარჩოებში წარმოდგენილია: მითოლოგიური თემები, ეპიზოდები ადამისა და ევას ცხოვრებიდან, ჟანრული სიუჟეტები – მონადირეები, მხეცების მომთვინიერებლები და სხვ. X და XI საუკუნეების ყველა ეს ნატიფი ნამუშევარი, ცხადია, მხოლოდ არისტოკრატიულ სახლებში იყო, საბოლოოდ კი ეკლესიების საგანძურს ამდიდრებდნენ.⁴⁵

ჩვენ მეტი ვიცით ძირითადი ავეჯის და, უპირველეს ყოვლისა, სასადილო მაგიდების შესახებ. ეს არის: მრგვალი, ოთხკუთხა ან მართკუთხა მაგიდები. მრგვალი ფორმა უფრო საზეიმოდ მიიჩნეოდა. ეს ფორმა ჰქონდა იმპერატორის მაგიდას ცნრამეტსარეცლიანი დარბაზის⁴⁶ ნადიმებზე.⁴⁷ ხის მაგიდებთან ერთად არსე-

⁴¹ კანტონი – ჯვარდინად დაყოფილი სივრცის მეოთხედი (მთარგ.).

⁴² ტერაჩინა – ქალაქი იტალიაში, ლაციოს რეგიონში (მთარგ.).

⁴³ A. Munoz, *L'art byzantin à l'Expositon de Grottaferrata*, 1905, 182 sqq; J. Strzygowsky, *Das orientalische Italien*, 1908, 12.

⁴⁴ G. de Jerphanion, in *MSchl.*, 416 sqq.

⁴⁵ L. Bréhier, *Le coffret byzantina de Reims et les coffrets d'ivoire à rosettes*, 1931, 265-282.

⁴⁶ დიდი სასახლის (= წმინდა სასახლე) კომპლექსში, რომელიც იმპერატორთა რეზიდენცია იყო კონსტანტინეს დროიდან კომუნოსებამდე, ერთ-ერთი სასახლის საზეიმო მისაღებ-

ბობდა ძვირფასი მასალებისაგან დამზადებული მაგიდებიც, არა მხოლოდ წმინდა სასახლეში, არამედ მდიდრების საცხოვრებლებშიც.⁴⁸ დიდი საკუთრების პატრონი პაფლაგონიელის ოჯახში, როგორც წმინდა ფილარეტი იყო, შემონახული იყო სპილოს ძვლის ანტიკური მრგვალი მაგიდა, ოქროსა და ვერცხლის ინკრუსტაციით, იმდენად დიდი, რომ ოცდათექვსმეტ თანამეინახეს შეეძლო მას შემოსხდომოდა.⁴⁹ მაგრამ საყოველთაოდ გავრცელებული, როგორც ჩანს, იყო ოთხკუთხა თუ მართკუთხა მაგიდა, როგორც ბიზანტიის ეკლესიას ჰქონდა მიღებული ლიტურგიულ საკუთრებულად;⁵⁰ ეს მაგიდა იდგა ან ოთხ ფეხზე (უბრალო ან ძელით გადაბმულ ფეხებზე), ან – არკატურებზე.

დასაჯდომები სხვადასხვაგვარი იყო, დაწყებული ზურგიანი სკამებიდან, ანუ ნამდვილი სავარძლებიდან (*კათედრა*),⁵¹ რომლებზეც სუფრასთან სხდებოდნენ, დამთავრებული მერხებითა და უბრალო ტაბურეტებით, რომლებიც ყველაზე მეტად იყო გამოყენებული. არსებობდა ასევე დაბალი, უზურგო სკამები, კვადრატული ფორმის ექვს, თაღოვნად გადაბმულ, ფეხზე.⁵²

საწოლები, როგორც ამას დაფნეს ზემოხსენებული მოზაიკა წარმოგვიდგენს, იყო ოთხ ფეხზე, თავთან ოდნავ წამოწეული. ზოგიერთი საწოლი, რომელიც ამალელებული გვეჩვენება – მისადგმელი საფეხურით რომ წვდებიან, – სინამდვილეში დაფით არის არათანაბრად აწეული თავთან და ფეხებთან; ზოგიერთი კი მთლიანად სწორია. საწოლის ფეხები, რომლებიც საკმაოდ განი-

ლა და დარბაზს „ცხრაშეტი სარეკლისა“ (τὴν Δεκαένητα Ἀκουσίτων) ეწოდებოდა, რადგან აქ ძველი ანტიკური წესით, სარეკელზე წამოწოლილები, მიირთმევდნენ (*მთარგმ.*).

⁴⁷ CD, 1933, 102; კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *De caerimoniis aulae bizantinae* (ed. Reiske, Leipzig, 1751-1754), PG 112, 594, 9.

⁴⁸ Asterius, *ჰომილიები*, PG XL, 209; წმ. იოანე ოქროპირი, *ჰომილიები*, PG, 57, 289, 509.

⁴⁹ *Vie de saint Philarete le Miséricordieux*, ed. et tr., M.-H. Fourmy et M. Leroy, BN, IX, 1934, 136 sqq.

⁵⁰ Beylié, *L'habitation byzantine*, 187-189.

⁵¹ Beylié, 187, 2 ; კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *op. cit.*, II, 57.

⁵² Beylié, 186.

ერი იყო და მხოლოდ ხისა შეიძლებოდა ყოფილიყო, როგორც წესი, ძალიან იყო გამშვენიერებული. დარიბების სარეცელი უბრალო დასაწოლი იყო, რომელზეც წარმოდგენას გვექმნება დავრდომილის განკურნების სასწაულის⁵³ ამსახველი ხელოვნების ნაწარმოებების მიხედვით.⁵⁴

სახლის განათება უზრუნველყოფილი იყო ან ზეთის ლამპებით (κωνδῖλα, λύχαιον), ან სანთლის სანათებითა და შანდლებით (κερίων).⁵⁵ დიდ მუზეუმებს აქვთ უამრავი წითელი თიხის ლამპა, გაულაქავი, რომლებიც VI–VII საუკუნეებით თარიღდება: სირიიდან, პალესტინიდან, ეგვიპტიდან და აფრიკიდან. ისინი დამტკიცებულია წარწერიანი და სხვადასხვა ორნამენტიანი საბეჭდავი მედალიონებით. ბეირუთში აღმოჩენილი ლამპა მორთულია ფარშევანგებით, რომელთა პირისპირ ყველა მხარეს ასურული ასთაკვია.⁵⁶ წარწერები ხშირად რელიგიური ხასიათისაა, მაგალითად, ამგვარი: „ქრისტეს ნათელი ყველასთვის ბრწყინავს“.⁵⁷ ზოგიერთი ლამპა მრგვალი რეზერვუართაა, ყურების გარეშე, ძალზე გამოშვერილი ცხვირით, რომელიც ვოლუტებით არის მორთული. იგივე ლამპა რგოლის ფორმის ყურითაც გვხვდება. ზოგის რეზერვუარი კი თითქმის ოვალურია და, ყურების ნაცვლად, ნამდვილი სახელური აქვთ. უძველეს ნიმუშებს დისკის ჩაღრმავებაზე მხოლოდ ერთი სააერაციო ნახვრეტი აქვთ, საიდანაც ზეთს ასხამდნენ, და პატრუქის ამოსაწევი ნემსი – ბრინჯაოს, ძვლის ან სპილოსძვლისა.⁵⁸

⁵³ მთ. 9, 2–8; მრ. 2, 1–12; ლკ. 5, 18–26 (მთარგ.)

⁵⁴ Beylié, 190-192; L. Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1918, I, 311. pl. 79; II, 131, 139.

⁵⁵ ეს სიტყვები იხ. აქ: DGG.

⁵⁶ O. M. Dalton, *Byzantine Art and archæology*, Oxford, 1911, 607-609; DACL, VIII, 1113, 6607-6630 (ნამდვილი ბესტიარიუმი).

⁵⁷ წმ. ბასილის ლიტურგია. DACL, 1111; # 54; იგივე ფორმულაა ლამპაზე გერასადან (არაბეთი), რომელიც 744–745 წწ-ით თარიღდება. Mgr (R.) Devreesse, *Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'église jusqu'à la conquête arabe*, Paris, 1945, 224.

⁵⁸ DACL, VIII, 1086 მმდგ.

ეს ლამპები, ხელში დასაჭერიც და დასაკიდებელიც, ძირით მატარებოდა ან სამ ფეხზე მდგარ კანდელაბრზე, ან ჯაჭვებით დაკიდებულ მრგვალ, დისკოს ფორმის ნახვრეტებიან ბრინჯაოს ქალზე (*პოლიკანდელონ*). ასეთი ქალები, რომლებსაც ხშირად ოქროსაგან ან ვერცხლისაგან ამზადებდნენ, დანამდვილებით გამოიყენებოდა ეკლესიების გასანათებლად; თუმცა მუზეუმებში დაცული ზოგიერთი ქალის მოკრძალებული ზომები გვაფიქრებინებს, რომ ისინი კერძო სახლებშიც უნდა ჰქონოდათ.⁵⁹

კანდელაბრები, ჩვეულებრივ – სამფეხა,⁶⁰ ზოგჯერ მომინანქრებული, შეიძლებოდა მდიდრული სახლების ავეჯის ნაწილი ყოფილიყო, მაგრამ მათ ადგილს მაინც ძირითადად ეკლესიებში ხელავდნენ, მიუხედავად იმისა, რომ არცერთი სამოქალაქო თურელიგიური კანონი არ უკრძალავდა კერძო პირებს სანთლის სანათების პროფანული პრაქტიკით, უბრალო სანთლებად, გამოყენებას. სხვათა შორის, შანდალს ვხედავთ საომრად მიმავალი ბასილევსის ბარგშიც.⁶¹ იყენებდნენ ასევე ჩირადღნებს, მაგალითად, თეოდორე პროდრომოსთან.⁶²

მოდრავ ქონებას უნდა მივათვალოთ ასევე სხვა ყველაფერი, რასაც ოჯახი ყოველდღიურ ცხოვრებაში საჭიროებდა: სამზარეულოს აღჭურვილობა თუ ტუალეტის საგნები. თეოდორე პროდრომოსი თავისი კეთილისმყოფელი სებასტოკრატორისადმი⁶³ მიძღვნილ ერთ ლექსში ჩამოთვლის ყველა აუცილებელ ხარჯს, რომელიც მას თავისი ინსტრუმენტებისა და სამზარეულო აღჭურვილობის აღსადგენად სჭირდებოდა, მაგრამ ვერ სწვდებოდა. კეთილისმყოფელს გამუდმებით უნდა ეძლია მისთვის ფული ჩაიდნისთვის (*κουκουμύς* მალუღარა), საცერისთვის ხორბლის ფქვი-

⁵⁹ სტამბოლის მუზეუმი. კატალ. # 270.

⁶⁰ G. Schlumberger, *Un polycandilon byzantin*, BZ, II, 441-443 ; DACL, XIV, 1939, 1356-1360.

⁶¹ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *op. cit.*, I; Beylié, *L'habitation byzantine*, 194 ; G. L. Schlumberger, *Un empereur byzantin au dixième siècle : Nicéphore Phocas*, 1890, 417.

⁶² Théodore Prodrome, *Poèmes*, éd. et trad. Miller, R. A., 1874 (2), vers 54.

⁶³ *ibidem*, vers 24 sqq.

ლის გასაცრელად, ჩირადდნისთვის, ასევე – კვეს-აბედისათვის,⁶⁴ რომ არაფერი ვთქვათ ოჯახისათვის აუცილებელ საწვავსა და სურსათის მარაგებზე. ამ ჩამონათვალს შეიძლება დავამატოთ ტუალეტის საგნები (აღმოჩენილია ოქროს ყურის საწმენდი X საუკუნისა, მისი მესაკუთრის მიმართ სურვილების გამომხატველი წარწერით),⁶⁵ დახვრეტილი ბრინჯაოს სუნამოს საფრქვევები ეგვიპტიდან,⁶⁶ სასწორი და გირები,⁶⁷ საათები (ქვიშისა ან ჰიდრაველიკური).⁶⁸ როგორც *ცერუმონიების წიგნის* ერთი პასაჟიდან ვიგებთ, რომელშიც ერთი ბასილევსის მიერ ლაშქრობაში წაღებული საგნებია ჩამოთვლილი, მათთვის არც გახვრეტილი სკამები ყოფილა უცხო.⁶⁹

III კონსტინუმი

ჩვენ უკვე ვნახეთ⁷⁰ მრავალი ანდერძის მაგალითზე, რომ ტანსაცმელი საკმაოდ სოლიდური იყო და იგი თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. მას განიხილავდნენ როგორც კაპიტალს და მხედველობაში იღებდნენ ქონების შეფასებისას.

ანტიკური სამოსის ფორმები დიდხანს იყო შენარჩუნებული, მაგრამ მას სახე უცვალა აბრეშუმის ქსოვილების გამოყენებამ, რომელთა ტენილ ნაკეცებს აღარ ჰქონდა მაუდისა თუ სელის მოქნილობა. მოსახსნამები, ისეთი, როგორიც ქლამიდია, ზოგჯერ ოქროქსოვილი (ოქრომკედით ნაქსოვი), აღარ იყო გოფირირებული.

⁶⁴ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, app. I, 875 sqq; W. Altmann, *Die arbeiten zu Pergamon*, AM, XXIX, 1904, 204 sqq. (1902 წლის გათხრების დროს აღმოჩენილი ჭურჭელი)

⁶⁵ G. Schlumberger, *Nicéphore Phocas*, 417.

⁶⁶ *Catalogue de l'Exposition d'Art byzantin de 1931*, # 424 ; G. Duthuit, W. F. Volbach, *Art byzantin*, pl. 55a.

⁶⁷ Dalton, *Byzantine Art and archæology*, 12 (ბრინჯაოს გირები ფოკას გამოსახულებიან მონეტაზე).

⁶⁸ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, app. I; G. Schlumberger, 417.

⁶⁹ σελλινά τοι κοικουαμλίου. R. Guiland, *sur quelques termes du Livre des Cérémonies*, REG, 1945, 199 sqq.

⁷⁰ იხ. ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, # 10 (2024), 274-309 (მთარგ.).

ლი (დრაპირებული, ნაკეცებიანი), არამედ სწორად ეშვებოდა. აქედან – ის იერსახე, რომელიც უცხო იყო წარმართული ანტიკურობისათვის: ტანსაცმელი აღარ გამოკვეთს სხეულის ფორმას, უფრო და უფრო გრძელდება და თითქმის ერთნაირია ორივე სქესისათვის. შემოდის ბარბაროსული მოდეები, კერძოდ, გამოყენება ბეწვისა, რაც სრულიად ამაოდ იქნა აკრძალული ჰონორიუსის ერთი კანონით.⁷¹

ადრეული პერიოდი. – V და VI საუკუნეებში ძირითადი სამოსი კვლავ ტუნიკაა,⁷² მაუდის ან სელისა (*სტიქარიონ*). ეს ერთადერთი სამოსია, რომელიც მშრომელ ადამიანებს მუშაობისას აცვიათ, როგორც ამას იაკტოს ერთი მოზაიკა გვიჩვენებს:⁷³ ხელოსნებს მოკლე ტუნიკა აცვიათ, რომელიც თეძოებთან არის ამოწეული ქამრის ზემოთ, და იგი მხოლოდ მარცხენა მხარზეა შეკრული; მათგან მოშორებით, ერთ მუშას ერთადერთი რამ მოსავს – თეძოებზე შემოსახვევი, რომელიც ერთგვარი ტრუსია, მჭიდროდ შემოკრული.

შეძლებული კლასების ტუნიკები ხშირად სხვადასხვა ფერის აბრეშუმისა იყო. იაკტოს მოზაიკაზე ვხედავთ ერთ ტუნიკას სახელოების გარეშე, რაც მოკრძალებულ შესაძლებლობებზე მეტყველებს, სხვები კი სახელოებიანია, შემკული ვერტიკალური ან ჰორიზონტალური ზოლებით (*clavi*).⁷⁴ მდიდრული ტუნიკები, ერთი აღმოსავლური მოდის მიხედვით, შემკული იყო ქსოვილში ჩაკერებული თუ ჩაქსოვილი ოქროს არშიებით, *paragaudia*⁷⁵. ეს

⁷¹ J. Lassus, *Antioche-on-the Orontes*, 140; W. G. Holmes, *The age of Justinian and theodora: a history of the sixth century A.D.*, London, 1912, I, 86; H. Weiss, *Kostümkunde. II Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter von 4ten bis zum 14ten Jahrhundert*, Stuttgart, 1860, 23.

⁷² ტუნიკა რომაული შესატყვისია ბერძნული ქიტონისა, სტიქარისა. რაკი ავტორი ტუნიკას იყენებს, თარგმანშიც ეს სიტყვა დავტოვეთ (*მთარგ.*).

⁷³ Lassus, *Antioche-on-the Orontes*, 153, #11, 39, 48, 49.

⁷⁴ Lassus, 153, # 12, 14, 24, 25; Holmes, *The age of Justinian and theodora*, I, 87.

⁷⁵ *paragaudia* – მოარშიებული, ოღვილი. ბიზანტიელი ისტორიკოსების ცნობით, ოქრომკედლით ნაქსოვი თეთრი პარაგაუდი (*παραγαυδία*) მიიღო საჩუქრად ლაზთა მეფე წათემ იმპე-

სახელი დაერქვა თავად ტუნიკას, რომლის გამოყენების უფლება, იმპერატორ ვალენსის ერთი კანონის მიხედვით, ენიჭებოდათ გარკვეული თანამდებობის პირებსა და მათ ცოლებს (369).⁷⁶ ვხედავთ, რომ X საუკუნეში ამ ტუნიკით კვლავაც არიან შემოსილნი *ostiarrii* (კარისკაცები)⁷⁷ სახელმწიფო ცერემონიებზე.⁷⁸

ტუნიკებზე მოხურული ჰქონდათ სხვადასხვა ფორმის მოსასხამები (ლაბადები). იაკტოს მოზაიკის ერთი პერსონაჟი ატარებს ფართო წითელ მოსასხამს (*lacerna*) ჰორიზონტალურ ქობიან თეთრ ტუნიკაზე.⁷⁹ *კამასოსი* (κάμασος), რომელსაც გრიგოლ ნაზიანზელი ერთ დიაკვანს უანდერძებს, იყო დიდი მოსასხამი, შიგნიდან რბილი, ხოლო გარედან – გრძელი ხაოთი.⁸⁰ ზოგიერთი მოსასხამი (*pallia sigilliona*) მორთული იყო ნაქარგი ან ნაქსოვი ფიგურებით, სიუჟეტები კი აღებული იყო წმინდა წერილიდან. სწორედ ასეთი ტოგა ჰქონდა ერთ სენატორს VI საუკუნეში, რომელშიც ჩაქსოვილი იყო ქრისტეს ცხოვრების მთელი ციკლი.⁸¹

ერთ ფართო და მრგვალი ფორმის ძველებურ მოსასხამს შუაში ნახვრეტი ჰქონდა ამოჭრილი თავის გასაყოფად, ხოლო მისი კიდეების აწევა ხელებით შეიძლებოდა. რომაული წარმომავლობის ეს მოსასხამი, რომელსაც პლინიუს უფროსი და ვარონი ასხენებენ, სხვადასხვა სახელით აღინიშნებოდა: *paenula*, *casula*, *infula*, *planeta*, *phenolion*. სანამ საეკლესიო შესამოსელი

რატორ იუსტინესაგან. იხ. ს. ყაუხჩიშვილი (გამომც., მთარგ.), *გეორგია*, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, III, 1938, 84 და 264; IV (1), 1941, 78 (მთარგ.)

⁷⁶ Cth, X, XXI, 1; *Testament de saint Grégoire de Nazianze*, PG., 37, 389 sqq et trad. Martroye, MSAF, 1923, 76, 258.

⁷⁷ კარის მცველის აღმნიშვნელი *ostiarus* ბიზანტიურ ბერძნულშიც არის შესული (ὄστιαριος) ლათინურიდან, სხვა ბევრი სიტყვის მსგავსად. იხ., მაგ., ზემოთ *clavus*, *paragaudius* და ა. შ. (მთარგ.).

⁷⁸ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *op. cit.*, I, 34 (V, 1, 132).

⁷⁹ Lassus, # 14.

⁸⁰ *Testament de saint Grégoire de Nazianze*, 250-263.

⁸¹ თეოდორიტე კვირელის († 458) ერთი ქადაგების მიხედვით (PG 83, 617). Bréhier, *L'art chrétien. Son développement iconographique*, 60; *Testament de saint Grégoire de Nazianze*; შდრ. *მოგვების თავყანისცემის* გამოსახულება თეოდორას კაბაზე რავენის სან-ვიტალეს ეკლესიაში.

გახდებოდა, ის სამოქალაქო სამოსი იყო, საწვიმარი ან სამ-გზავრო, ზოგჯერ კაპიშონიანი. მას უბრალო ხალხი ატარებდა, პროკოპის მიხედვით – მონებიც კი.⁸² ეს არის სამოსი პერსონაჟებისა, რომლებიც რავენაში სანტ-აპოლინარე-ნუოვოს მოზაიკებზე ფიგურირებენ ქრისტეს სასწაულთა და საზოგადოებრივი ცხოვრების ამსახველ ციკლში.

ქალის სამოსს წარმოადგენდა გრძელსახელოებიანი კოჭებამდე ტუნიკა, ხშირად ნაქარგებიანი, რომელზეც ზოგჯერ მოხურული ჰქონდათ მოსასხამი (*palla*)⁸³. იაკტოს მოზაიკაზე ეს წითელი საბურველია, მოხურული თეთრ ქუდზე. სხვა ქალს გრძელი ყვითელი კაბა აცვია, დაბალი სარტყლით, მოწითალო მოსასხამი მოკეცილი და გადაგდებული აქვს მარჯვენა მხარზე. ქალს ხელში ბავშვი უჭირავს, რომელსაც სახელოებიანი, წელთან დავიწროებული, ტუნიკა აცვია, *კლაფუსებით* გამშვენიერებული, ანტინოეს ტუნიკების მსგავსად.⁸⁴

რავენის ბრწყინვალე მოზაიკებიდან ვიგებთ, თუ რას წარმოადგენდა სასახლის კარის სამოსი იუსტინიანესა და თეოდორას დროს. სანტ-აპოლინარე-ნუოვოში გამოსახულია მარტვილების პროცესია, რომლებიც ღვთისმშობლისაკენ მიემართებიან. გრძელი თეთრი ტუნიკები, რომლებიც ქალებს მოსავს, მორთულია ფოთლების ორნამენტის ორი რიგით, მათ შორის კი არის პორფირისა და ოქროს ფართო ზოლი სხვადასხვა ნახატებით. ოქრომკელით ნაქსოვი მოკლესახელოებიანი მოსასხამი ირიბად არის დრაპირებული, რათა გამოჩინდეს ტუნიკა; მოსასხამი შეოღვილია მარგალიტებით, რომლებიც ერთმანეთისაგან გამოყოფილია ზურმუხტებით. მარგალიტები და ქვები უხვად არის მობნეული: წელზე შემორტყმულ სარტყელზე, ფართო მრგვალ საყელოზე

⁸² პროკოპი კესარიელი, *De bellis*, Vand. II, 26; DACL, III, 1914; Ch. Diehl, *Ravenne – les Villes d'art célèbres*, 1907.

⁸³ ეს იყო დიდი შარფის მსგავსი მოსასხამი, რომლითაც თავის დაფარვაც შეიძლებოდა (*შთარგ.*).

⁸⁴ Lassus, *Antioche-on-the Orontes*, 132 sqq., 154 # 10, 18, 45.

(მანიაკი), რომელიც კაბას ყელის დასაწყისთან აქვს გარშემოვლებული, საკრავზე, რომელსაც მადლა, თხემზე, აწეული თმები უჭირავს. აქედან მათ მხრებზე ჰაეროვანი შარფი (ვუალი, რიდე) ეშვება.⁸⁵ სან-ვიტალეში თეოდორას თანმხლებნიც მდიდრულ სამოსში არიან გამოწყობილნი, რომელიც სანტ-აპოლინარენუოვოს მსგავსია; და თუმცა ტუნიკებისა და მოსასხამების განლაგება იგივეა, ფერების სიმრავლე აქ უფრო მეტია და ისინი უფრო ცეცხლოვანია. გეომეტრიული თემები, ვარსკვლავები, ყვავილები, რომლებიც სამოსს ამკობენ, თითოეულ მათგანზე განსხვავებულია და კოპტური ქსოვილების დეკორს გვაგონებს.⁸⁶

სამოსლის ტრანსფორმაცია. – ბარბაროსი ხალხებისა და აღმოსავლეთელთა გავლენის შედეგად VII საუკუნეში ახალი მოდეები ჩნდება. ტანსაცმელს, რომელიც კვლავ კლასიკური მოყვანილობისა იყო, ფართო და გრძელი, მეტნაკლებად გოფრირებული, ენაცვლება ვიწრო და ტანზე მჭიდროდ მორგებული მოდელები. ამ ტიპის ტანსაცმლის საუკეთესო ნიმუშია *სკარამანგი*, მომდგარი ზედა სამოსი საყელოთი, დახურული მკერდზე და წელს ქვემოთ, მაგრამ უკანა მხარეს გაჭრილი, მუხლებამდე დაშვებული კალთებით.⁸⁷

სკარამანგი რეალურად მხედრის ჩასაცმელია და ის მომთაბარე ცხენოსნების ქვეყნიდან, აზიური სტეპებიდან არის შემოსული. მას ჯერ კიდევ დურა-ევროპოსში აღმოჩენილ ნახატზე ვხედავთ და ასევე – პალმირაში ღმერთების ტაძრის ორ მოხატულობაზე (III ს).⁸⁸ სკარამანგი მიღებულ იქნა სასანიდების კავალე-

⁸⁵ J. Ebersolt, *Les arts somptuaires bizance: étude sur l'art impérial de Constantinople*, Paris, 1923, 42; Ch. Diehl, *La peinture byzantine*, Paris, 1933 (in *Histoire de l'Arts byzantin*), pl. 7.

⁸⁶ Ch. Diehl, *La peinture byzantine*, pl. 10.

⁸⁷ *სკარამანგი* წინიდან გაჭრილ ტუნიკად განიმარტება სხვა ნაშრომებში. შდრ. *სკარამანგი* ქართულ წყაროებში: ი. უგრეხელიძე, კოსტუმი შუა საუკუნეების საქართველოში, ქუთაისი, 2011, გვ. 27, 39–44; ნ. ჩოფიკაშვილი, ქართული კოსტიუმი (VI–XIV), თბილისი, 1964, 15–16. (*მთარგ.*)

⁸⁸ F. Cumont, *L'uniforme de la cavalerie orientale et le costume byzantin*, Byzantion II, 1925, 181.

რიაში და სწორედ სპარსელებთან ომის პერიოდში შემოვიდა ბიზანტიაში. ის გამოსახულია ალტაიდან შემოტანილ საგნებზე (ცხენოსნის მასიური ოქროს სტატუეტი, ერმიტაჟის ძველი მუზეუმი); ზოგჯერ აბრეშუმისაა, შიგნიდან გამოდებული სიასამურით; შეკერილია ჩინური ქსოვილებიდან.⁸⁹ X საუკუნეში სკარამანგს ატარებენ სასახლის კარზე თანამდებობის პირები და თვით იმპერატორიც, განსაკუთრებით, როდესაც ცხენზეა ამხედრებული.⁹⁰ ამ შემთხვევაში მისი ფერები ძალზედ დახვეწილი ტონებით გამოირჩევა, რომლებსაც ხშირად კიდევ უფრო მეტად გამოკვეთს ხოლმე ოქრო. სკარამანგი საბოლოოდ ყველა სახის ცერემონიაზე იქნება მიღებული იმპერიის დასასრულამდე.⁹¹

ხალხის სამოსელმაც იგივე ცვლილება განიცადა, ისიც დავიწროვდა. ერთ დროს ფართო ტუნიკა ვიწრო სამოსი ხდება შემოტკეცილი სახელოებით. როგორც ერთი ანდაზა ამბობს, სიღარიბე გვიჩვენებს τὰ μισαπλά-ს.⁹² ეს ტერმინი – *მონაპლონი* უნდა აღნიშნავდეს მსუბუქ და ნაკლებად მჭიდრო ნაქსოვს. ვიწრო შარვალი ფარავდა მუხლს ან მთლიანად ფეხს. V საუკუნიდან უარს ამბობენ ანტიკურ სანდლებზე და უპირატესობას აღმოსავლურ ფეხსაცმელს ან ჩექმებს ანიჭებენ.⁹³ მშრომელები ატარებდნენ ასევე მოკლე მოსასხამს (*ჰიმატიონ*, *ჰიპოკამისოს*).⁹⁴

მაღალი კლასების სამოსს წარმოადგენდა ტუნიკა, რომელიც მთელს სხეულს ფარავდა, და ზედა სამოსი, რომელიც კოჭბამდე ჩამოდიოდა. ქალისა და კაცის სამოსს შორის თითქმის არ იყო

⁸⁹ N. Kondakov, *Les costumes orientaux à la cour byzantine*, Byzantion, Vol. 1 (1924), 19 sqq.; ACEB, Bucarest, I (1924) (მოზატისა და ბამბერგის ქსოვილები).

⁹⁰ კონსტანტინე VIII პორფიროგენეტი, I, 97; Kondakov, 12-16.

⁹¹ Codinus (Pseudo) *De officialibus palatii* (PG 157), IV, 17; Kondakov, 40 sqq.

⁹² Psellos, *Discours*, V; Ph. Koukoulès, *Sur quelques vêtements byzantins*, IV, 94 sqq.

⁹³ H. Weiss, *Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter*, II, 72-74, fig. 34 და 35. დიდი მოხელეები ატარებდნენ დაბალ ფეხსაცმელს, რომელიც წინ ღია იყო (*campagia*), ცხენოსნები – ჩექმებს (*tsangia*), ხოლო ფრანტები XII საუკუნეში – გრძელწვეტიან ფეხსაცმელებს (*μακροπυτκά*), *La Satire contre les higoumènes*, trad. fr. E. Jeanselme et L. Oeconomus, BN, 1924, 317-339; vers 6.

⁹⁴ *Vie de saint Philarète le Miséricordieux*, 135; Théodore Prodrome, *Poèmes*, 62 sqq.

სხვაობა. Luitprand აღნიშნავდა: ფრანკებისაგან განსხვავებით, ბერძნები ატარებენ გრძელსახელოებიან ფართხუნა მოსასხამებს და მათი გრძელი თმები ამ სამოსის ქალურობას უსვამს ხაზს.⁹⁵ X საუკუნეში, როდესაც ბასილევსი ექსპედიციაში მიემგზავრებოდა, მას თან მიჰქონდა საჩუქრად დასარიგებელი საზეიმო სამოსი: სხვადასხვა ფერის სკამარანგები, შემკობილი ნაჭერში ჩაქსოვილი დეკორით ფაუნის თემებზე (ფარშევანგები, არწივები, ლომები) (ამ სამოსს სახელს არქმევდნენ იმის მიხედვით, რაც მასზე გამოისახებოდა), ასევე – კოლობია, სახლის სამოსი მრავალგვარი ნიუანსებით.⁹⁶

მართალია, კოსტიუმის შემადგენელი ელემენტები იგივე რჩებოდა, მაგრამ მათი მოღა წლების განმავლობაში იცვლებოდა.

„შემწირველი ოთხთავისა, ბასილი II-ის დროის თემის ფუნქციონერი, პროქსიმოსი იოანე, სომხური წარმომავლობისა, საკუთარ თავს გამოასახვინებს ცისფერ ტუნიკაში ჩაცმულს, რომელიც მუხლებამდე ეშვება, გრძელსახელოებიანია და ტანზე მჭიდროდ მორგებული; ზემოდან მას მოსავს მძიმე მოსასხამი (ლაბადა) ოქროს სირმით გაწყობილი პორფირისა, ფართო სახელოებით, ქვემოთ გახსნილი სიარულის გასაადვილებლად. დაბოლოს, მკერდს ფარავს ოქროს თორის მსგავსი ოქრომკედით ნაქარგი ერთგვარი ჟილეტი – რუშებიანი, ძალზე მოკლე სახელოებით, თუმცა Adontz-ი, ვინც ეს პორტრეტი გამოაქვეყნა, მას მოსასხამის ზედა ნაწილად მიიჩნევს.⁹⁷

კომნენოსების დროს ტანსაცმელმა ისეთ ფუფუნებას მიაღწია, რომ მოგზაურების გაოცებას იწვევდა, როგორც, მაგალითად, ბენიამინ მი-ტუდელასი.⁹⁸ ფრანგი ჟამთააღმწერელი Eude de Deuil, რომელმაც რატისბონში, ლუი VII-სთან, მანუელ კომნენოსის მიერ

⁹⁵ Luitprand, *Relatio de legatione*, MGHSS, III; H. Weiss, II, 81 sqq.

⁹⁶ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *Append.* I, 9-10; II, 2 (PG 112, 884 sqq., 984, n. 77).

⁹⁷ N. Adontz, *Notes arménobyzantines*, BN, 1935, 169-170 (ფერადი ილუსტაციები).

⁹⁸ H. Weiss, I, 81 შმდგ.; Benjamin de Tudèle († 1173), *Voyages*, tr. J.-Ph. Baratier, Paris et Amsterdam, 2 v., 1734.

გაგზავნილი ელჩები იხილა, წერდა, რომ მათ ეცვათ მდიდრული აბრეშუმის სამოსი, მოკლე, მჭიდროდ მორგებული, ვიწრო სახელოებით, “რაც მათ ათლექტებით მოქნილებად და თავისუფლებად წარმოაჩენდა.”⁹⁹ აქ საუბარია ახალ მოდაზე. ეს მოკლე სამოსი ჰგავს იმას, რომელიც ანდრონიკე კომნენოსს ეცვა 1182 წელს: იბერიული ქსოვილის იისფერი კაბა, წინა მხარეს ჩაჭრილი, რომელიც მუხლებამდე წვდებოდა, ხელებს კი მხოლოდ იდაყვებამდე უფარავდა.¹⁰⁰ ტერმინი *ბიხიოც* (*რუხოს*), რომლითაც ნიკეტა იხსენიებს ამ სამოსს, მოდის გერმანული სიტყვიდან *rock*, რაც უნდა აღნიშნავდეს ბლიოს¹⁰¹ ანალოგიურ დასავლურ სამოსს.¹⁰²

ეს მოდა ხანმოკლე უნდა ყოფილიყო. პალეოლოგოსების ეპოქაში სამოსი ისევ დაგრძელდა და უფრო და უფრო ემსგავსებოდა აღმოსავლურ მოდელებს: ოქროსფერი ტუნიკა და ფართო მწვანე მოსასხამი (ზედა სამოსი), რომელზეც პორფირის ყვავილებია მიმოხნული (თეოდორე მეტოქიტე ტიმპანის მოზაიკაზე, კაპრიე-ჯამი, დაახლ. 1300);¹⁰³ წელში გამოყვანილი, მუქი მომწვანო-ბრინჯაოსფერი გრძელი ხიფთანი, რომელზეც გრიფონები და მათ ირგვლივ მედალიონებია გამოსახული (მეგადექსი აპოკაუკოსი, 1341–1345, ჰიპოკრატეს მანუსკრიპტის სატიტულო გვერდზე).¹⁰⁴

ნიკიფორე გრეგორას მიხედვით, ანდრონიკე II-ის ელიქტები, რომლებიც წარჩინებულთა ტანსაცმლისა და თავსაბურავის რეგლამენტირებას ახდენდნენ, დავიწყებულ იქნა მისი მემკვიდრის დროს (1328–1341) და მოდის მიმდევრებმა უცხოელთა კოსტიუმები გადმოიღეს: მალე მხოლოდ ბულგარული, *ტრიბალუ-*

⁹⁹ Eude de Deuil, *De Ludovici VII profectio in Orientem*, II (PL 185, 1205 sqq).

¹⁰⁰ ნიკეტა ხონიატე, *ისტორია*, PG 139 და 140, ალექსი II, 11; ანდრონიკე, 1, 2.

¹⁰¹ ბლიო – შუა საუკუნეებში დასავლეთ ევროპაში გავრცელებული, ტუნიკის შემცვლელი ძალზედ ვიწრო სამოსი, როგორც მამაკაცების, ისე ქალებისათვის.

¹⁰² Pseudo-Codinus, *De officialibus palatii*, Gretser-ის შენიშვნა, 223.

¹⁰³ Th. Schmitt, *Kahrié-Djami*, 89, pl. 58.

¹⁰⁴ Paris, gr. 2144, XIve s., fo. 11 a; J. Ebersolt, *La miniature byzantine*, Paris, 1926, pl. LVIII.

რი (სერბები), სირიული თუ იტალიური ყაიდის კაბებისა და ქუდეების ნახვა იყო შესაძლებელი.¹⁰⁵ ასეთი იყო *სკარანიკონი*, ფერადი ზოლებით დაყოფილი, თეთრ ფონზე,¹⁰⁶ რომელიც სპარსული წარმომავლობისად მიიჩნევა.¹⁰⁷

თავსაბურავები. – ქუდები, მგზავრობას თუ არ ჩავთვლით, ნაკლებად იყო გამოყენებული კლასიკურ ანტიკურობაში, აღმოსავლეთში კი პირიქით, საყოველთაოდ იყო გავრცელებული, საინდანაც შემოვიდა მათი მოდა ბიზანტიაში. X საუკუნის ბოლოს, პროქსიმოსი იოანე თავის გრძელ ქერა თმებზე იხურავდა რბილ ღია ცისფერ ქუდს, რომელსაც იმაგრებდა წინ გადაჯვარედინებული ბაფთით.¹⁰⁸ მიხეილ VI (1046–1057) ავალდებულებდა თავის ყველა ქვეშევრდომს, ეტარებინათ წითლად შეღებილი სელის ქუდი, როგორსაც თავად ატარებდა ახალგაზრდობაში.¹⁰⁹ ქუდი იყო შემადგენელი ნაწილი წარჩინებულთა ინსიგნიებისა და, ამდენად, მკაცრად იყო რეგლამენტირებული. ერთი მანუსკრიპტის (1078–1081) სატიტულო გვერდზე ნიკიფორე ბოტანიატეს გარშემო მყოფთ ახურავთ წითელი ან თეთრი ფოჩიანი ქუდები, რომლებიც მათ შუბლს უფარავს.¹¹⁰

ფსევდო-კოდინუსის ერთ თავში აღწერილია წარჩინებულთა ქუდები. ქსოვილი, ფორმა, ფერი, ზომები, ნაქარგობები, მორთულობა მარგალიტებით ან ქვებით – ყველაფერი საგულდაგულოდ არის განსაზღვრული.¹¹¹ XIV საუკუნეში, ზოგიერთი ეს თავსაბურავი ექსტავაგანტულ ზომებს აღწევს, როგორც, მაგალითად, თეოდორე მეტოქიტეს ქუდი კაპრიე-ჯამიში: ეს არის ერთგვარი მაღა-

¹⁰⁵ ნიკიფორე გრეგორა, *რომაული ისტორია*, XI, 11.

¹⁰⁶ *სკარანიკონი* უახლეს ნაშრომებში ქუდად არის განმარტებული (*მთარგ.*).

¹⁰⁷ Pseudo-Codinus, , 50 და Gretser-ის შენიშვნა, 153; DGG, σκαφανικός; R. Guiland, in BN, 1948, 127 sqq.

¹⁰⁸ N. Adontz, 44.

¹⁰⁹ G. Cedrenos, , *Synopsis* (PG, 121-122), II, 614.

¹¹⁰ Paris, Coislin, 79, fo. 2; Sp. Lambros, Λεύκωμα βυζαντινῶν ἀτοκρατόρων, 1930 (იმპერატორთა ალბომი), pl. 64.

¹¹¹ Pseudo-Codinus, *op. cit.*, 3-4 ; Guiland, *loc. cit.*, 45.

ლი ქუდი, თეთრი აბრეშუმისა, წითელი ზოლებით, რომელიც სიმაღლეში უფრო და უფრო განიერდება.¹¹² τσιφα იყო ტიარა, ამადლებული ბუმბულების მაღალი სულთნით, რომლებიც თავის გარშემო იყო გადმოხრილი; იუსტინიანეს ეხურა იგი ფორუმ ავგუსტეონის ქანდაკებაზე.¹¹³ სკიადიონი იყო როგორც საერო, ისე საეკლესიო პირთა ქუდი.¹¹⁴ კალიპტრა, პირამიდის ფორმისა, გადმოღებული იყო თურქებისაგან, მაგრამ ის უკვე უზურპატორ ანდრონიკ კომნენოსს ეხურა.¹¹⁵ კამელაუკიონი იყო მაღალი კონუსისებრი ქუდი, დაყოფილი სექტორებად, რომლებიც წვერში ერთდებოდნენ სქელი სამაგრით, ფართო ბორტით უკანა მხარეს და შუბლზე, სადაც იქმნებოდა გრძელი აფრა. ეს ქუდი ახურავს იოანე VIII პალეოლოგოსს (1425–1448) ვატიკანის ბიუსტზე, პიზანელოს მედალზე და რომის წმინდა პეტრეს ტაძრის კარიბჭის ერთ რელიეფზე. მისტრას ჰანტანასას ეკლესიაში იგივე ქუდი ახურავს ერთ პერსონაჟს; აქ ის სამოქალაქო თავსაბურავია ოფიციალური დატვირთვის გარეშე და, როგორც ჩანს, ძალიან ძველი წარმომავლობისა უნდა იყოს. მას აღარებენ ფეტრის ქუდებს, უკანა მხარეს გადაკეცილი ბორტებით, წინ კი – წვეტით,¹¹⁶ როგორც XV საუკუნის საფრანგეთში იყო მოდაში. მგავსება მართლაც თვალსაჩინოა და საქმე ფრანგულ იმპორტთან უნდა გვექონდეს, სავარაუდოდ, ფრანკების მორეას გზით.¹¹⁷

¹¹² იხ. ზემოთ; J. Ebersolt, *Les arts somptuaires bizance*, 126.

¹¹³ იქვე; Pseudo-Codinus, Goar-ის შენიშვნა, 252; ნიკიფორე გრეგორა, *რომაული ისტორია*, VI, 4.

¹¹⁴ Pachymère, *Histoire* (1261-1308) (PG 143-144), VII, 21. დიდი ლოგოთეტის, თეოდორე მუზალონის თავსაბურავი, დაახლ. 1282.

¹¹⁵ ნიკეტა ხონიატე, *ისტორია*, 229; ნიკიფორე გრეგორა, VII, 8.

¹¹⁶ Ebersolt, in RAAM, 1928, 130-136; A. Papadopoulos, Καμελλακίον, in EB, 1928, 293 sqq. (იგივე ტერმინი შეიძლება აღნიშნავდეს საკმაოდ განსხვავებულ თავსაბურავს, როგორცაა უძველესი ტიარა პაპისა).

¹¹⁷ C. Enlart, *Le Costume (Manuels d'archéologie française depuis les temps mérovingiens jusqu'à la Renaissance, III)*, Paris, 1902, 169, fig. 160-162; G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra: matériaux pour l'étude de l'architecture et de la peinture en Grèce aux XIVe et XVe siècles*, 1910, pl. 90, 4 და 152, 4.

თმები და წვერები. – ადრეულ პერიოდში, მაღალი კლასები რომაელთა ჩვეულებისამებრ წვერს იპარსავდნენ და თმებს მოკლედ იჭრიდნენ. წვერს მხოლოდ ფილოსოფოსები ატარებდნენ. ჩვენ ვიცით, როგორ დასცინოდნენ იულიანეს წვერს. იუსტინიანეს დროს, ცისფრები¹¹⁸ აღშფოთებას იწვევდნენ წვერის და უღვაშების ტარების გამო; ისინი თმებს იზრდიდნენ უკან, შუბლზე კი იჭრიდნენ ჰუნების ყაიდაზე.¹¹⁹ პირველი იმპერატორი, რომელიც წვერს ატარებდა და ამის გამო ზედწოდება პოგონატი მიიღო, იყო კონსტანტინე IV (668–685), თუმცა რავენის მოზაიკაზე ის გამოსახულია სრულიად გაპარსული.¹²⁰

ხელისუფლება, ეკლესიაც და სახელმწიფოც, ამ საკითხს დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ.¹²¹ საეკლესიო კრებები გმობდნენ კაცებს, რომლებიც ქალებივით იწნავდნენ თმებს ან ქამრამდე ჩამოკონწიალებულ ლოკონებს ატარებდნენ (ამისათვის ბიგულებს იყენებდნენ).¹²² ზოგიერთი წვერს და თმებს შავად იღებავდა ყვავის კვერცხებით.¹²³ კონსტანტინე V-ს თითქოს წვერის გაპარსვა დაუწესებია თავისი ქვეშევრდომებისათვის,¹²⁴ თეოფილეს კი, რომელიც მელოტი იყო, იგივე ზომა მიუღია თმებთან დაკავშირებით, მაგრამ, Bury-ს მტკიცებით, ამ შემთხვევაში საქმე სამხედრო რეგლამენტს უნდა ეხებოდეს.¹²⁵ ასეა თუ ისე, წვერის საკითხს თავისი ადგილი ეკავა იმ ურთიერთპრეტენზიებში, რომლებიც ბოლოს კონსტანტინოპოლის პატრიარქებსა და რომაულ ეკლესიას შორის სქიზმამდე მივიდა.¹²⁶ ბერძნებისათვის წვერი ღირ-

¹¹⁸ ცისფრები – იპოდრომის პარტიებიდან ერთ-ერთი იყო.

¹¹⁹ პროკოპი კესარიელი, *ანეკდოტა*, VII, 9; Ph.Koukoulès, *La coiffure des Byzantins*, 14.

¹²⁰ L. Bréhier, *Nouvelles recherches sur l'histoire de la sculpture byzantine*, 1913, pl. 31 და 33.

¹²¹ ასე იყო იტალიაში 1815 წლის შემდეგაც, ხოლო საფრანგეთში – ნაპოლეონ III-ის დროს.

¹²² Ph.Koukoulès, 4 მმდგ.; ტრულის კრება (692), კანონი 6.

¹²³ Mazaris, *Dialogos nekrikos (Descente aux Enfers)*, éd. Hase, NEM, 1813, 135.

¹²⁴ *ცხოვრება წმინდა სტეფანე ახლისა*, PG., 113 (საეჭვო ჩანს).

¹²⁵ Theophanes, *Continuatus* (PG 106), XVII, 107-109; J. B. Bury, *History of the Eastern Roman Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I., A.D. 802-867*, London, 1912, 121, 1.

¹²⁶ L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, 1899, 184 sqq.

სების ნიშანი იყო, რაც კაცს ევნუქისაგან გამოარჩევდა.¹²⁷ თმას და წვერს პარსავდნენ დამნაშავეებს.¹²⁸ საინტერესოა აღმოსავლეთიდან დაბრუნებული პერო ტაფურის საუბარი იოანე VIII-სთან ფერარაში (1437 წლის ბოლოს): ბასილევსი საყვედურობდა ესპანელს წვერის გაპარსვის გამო, რომელიც მას მოგზაურობისას ჰქონდა მოშვებული და უბნებოდა, რომ წვერი კაცისათვის იყო ნიშანი ღირსებისა და პატივისა.¹²⁹

ქალის სამოსი. – ადრეული პერიოდიდან მოყოლებული, ქალის სამოსი ნაკლებად შეიცვალა, ვიდრე კაცისა, თუმცა მას ადარა აქვს იგივე განი და ნაკლებად აჩენს სხეულის ფორმებს. ფიგურებიანი მონუმენტები იშვიათია, ჩვენ უკვე მხოლოდ ოფიციალურ სამოსში გამოჩნობილი დედოფლებისა და პრინცესების პორტრეტები ვიცით. ორი მთავარი სამოსი კვლავინდებურად არის: ტუნიკა (*სტიქარიონ*), მეტნაკლებად მდიდრულად მოქარგული, და მოსასხამი (*ჰიმატიონ*), რომელსაც სხვადასხვა ფორმა აქვს: ეს ან ოთხკუთხა თუ მართკუთხა ნაჭერია, ან წრის სეგმენტი (*პენულა*), რომლის ზემოთა კიდე მხრებზე ჰქონდათ მოხურული და წინიდან ჩამოშვებული. თუკი ნაჭერი საკმარისი იყო, მას მარცხენა მხარიდან მარჯვენა მხარზე გადაიგდებდნენ, ან პირიქით. მოსასხამის ზემოთა კიდე თავს ფარავდა და ეს წესი გახდა აღმნიშვნელი დარბაისელი, საპატივცემულო ქალისა; ღვთისმშობელს სწორედ ამ სახით გამოსახავდნენ. სხვა ტიპის მოსასხამი, კაცის *ქლამიდის* მსგავსი, მხარზე მაგრდებოდა ფიბულათი.¹³⁰

გვირგვინზე, რომელიც კონსტანტინე მონომაქოსმა გაუგზავნა უნგრეთის მეფეს, გამოსახულია ორი სათნოება – მორჩილება და

¹²⁷ აქედან – ხშირი გამოყენება ეპითეტისა βαρβάρოს, რომელიც რუმინულშიც არის შესული, საპირისპიროდ უწევრო ევნუქებისა.

¹²⁸ ანა კომნენე, *ალექსიადა*, XII, 7, III, 77.

¹²⁹ Ch. Diehl, *Un voyageur espagnol à Constantinople, Peró Tafur*, 1932, 119-120.

¹³⁰ H. Weiss, *Kostümkunde. Geschichte der Tracht und des Geräthes im Mittelalter*, II, 76; მდრ. Naomi Mitchison, *Anna Comnena*, 1928 (ანა კომნენეს პორტრეტი, ადღენილი ტექსტების მიხედვით; თავშალი ისეთივე აქვს, როგორიც მაღონებს)

ქემმარიტება, ასევე – ორი მოცეკვავე, რომლებიც შარფს აფრიალებენ თავიანთ თავს ზემოთ. ოთხივე ფიგურას ერთნაირად აცვია: მოკლე მოსასხამი (ზედა სამოსი), რომელზეც ძვირფასი თვლებით შემკული სარტყელი აქვთ შემორტყმული და გრძელი, კოჭებამდე დაშვებული ქვედაბოლო. მოცეკვავეების ხიფთანი უფრო მოკლეა და ქვედა ბოლო – უფრო განიერი, მაგრამ სამოსის შემადგენელი ნაწილები იგივეა, მათი ფერებიც ისეთივე მკვეთრია, ხოლო ორნამენტები – ისეთივე მდიდრული.¹³¹

ყველა ეს სამოსი აბრეშუმისაა, რომელიც ნაირგვარი იყო, თუმცა მოდის მიმდევრები იყენებდნენ სელსაც, რომელიც ეგვიპტიდან, პონტოდან და მაკედონიიდან შემოდიოდა. ეტანებოდნენ ნატიფ მატერიებს, ჰაეროვან ქსოვილებს, άνεμίσια, მიუხედავად იმისა, რომ მოძღვრები ზედმეტად გამჭვირვალე ტანსაცმელს როგორც უჯეროს კიცხავდნენ.¹³²

ქალის ვარცხნილობა და თავსაბურავი. – ასევე ყოველთვის ამაო იყო მაღალი კათედრიდან ბერძენი ქალების რთული ვარცხნილობების კიცხვაც.¹³³ ანტინოელი ქალბატონები თმას ისწორებდნენ თავის თხემზე, ქვემოთ კი ირგვლივ კოკის¹³⁴ ფორმით ჰქონდათ ჩამოშვებული.¹³⁵ V და VI საუკუნეებში მაღალ კლასებში დომინანტური იყო შუბლზე კულულებიანი ვარცხნილობა, წვრილი მარგალიტების ზონარით დამაგრებული, რომელიც, სათანადო დასაბუთების გარეშე, პარიკად იქნა მიჩნეული.¹³⁶ თუმცა,

¹³¹ L. Bréhier, *La sculpture et les Arts mineurs byzantins*, 1936, pl. LXV; F. Volbach, G. Duthuit (Intr. par Georges Salles), *Art byzantin: cent planches reproduisant un grand nombre de pièces choisies parmi les plus représentatives des diverses tendances, accompagnées d'exposés techniques par Georges Duthuit et de notices descriptives et bibliographiques*, 1933, pl. 60.

¹³² Ph. Koukoulès, *Sur quelques vêtements byzantins*, 1939, 142-164.

¹³³ წმ. იოანე ოქროპირი, *ჰომილიები*, PG 59: 520 (ქალების წინააღმდეგ, რომლებიც თმებს იხვევენ და ოქროთი იშკობენ); წმ. გრიგოლ ნაზიანზელი, *ჰომილიები*, PG 36: 884.

¹³⁴ კოკი – ვარცხნილობა კვერცხის ფორმისა რომელიც ბაფთით იკვრება (მთარგ.).

¹³⁵ G. Schlumberger, *La journée d'une élégante à Antinoé, Lecture pour tous*, II, août 1900, 963-972.

¹³⁶ M. Molinier, *La coiffure des femmes dans quelques monuments byzantins*, (*Mélanges G. Monod*, 1896), 61 (გალა პლაციდიას ვარცხნილობა, მონზას დიპტიქი).

უნდა ითქვას, პარიკების გამოყენება, ქალებშიც და კაცებშიც, არასოდეს ყოფილა იშვიათობა.¹³⁷ ასევე, ქალებს ყოველთვის უყვარდათ შუბლზე ჩამოყრილი დახვეული თმები და საფეთქლებთან მტევნებივით დაკიდებული ლოკონები, რომელთაც ერთმანეთისაგან შუა ხაზით ყოფდნენ.¹³⁸ ზოგჯერ თმა ბადეში იყო მოქცეული, რომელიც ოქროს და ვერცხლის ზონრებით მზადდებოდა, ზოგჯერ კი – კეფაზე იყო დამაგრებული სპილოს ძვლის და კუს ჯავშნის ფართო სამაგრით, ან სელის საკრავით.¹³⁹ ფილარეტოსის (VIII ს) ცოლი თავზე ფაკიოლიონს ატარებდა, ერთგვარ ჩალმას.¹⁴⁰ საბოლოოდ, როგორი ვარცხნილობაც არ უნდა ჰქონოდა, პატიოსან ქალს თავისი სახლის გარეთ ყოველთვის უნდა დაეფარა თავი თავშლით.¹⁴¹

სუნამოების გამოყენებას, რომელთა დამზადება იმპერატორ ზოეს საყვარელი საქმიანობა იყო,¹⁴² ისევე როგორც – ფერ-უმარილისას, აუცილებლად ითვალისწინებდა ქალის ტუალეტი. მოდამი იყო შავად შეღებილი წვრილი წარბები და შავი თვალები, ხოლით გადიდებული, რომელსაც სხვადასხვა ზეთოვანი მცენარის არასრული კარბონიზაციით იღებდნენ.¹⁴³ XV საუკუნეში, თესალონიკის ნომოფილაქსი იოანე ევგენიკოსი სრულიად ამაოდ კიცხავდა ქალებს იმის გამო, რომ ისინი ტუჩებს და ლოყებს წითლად იღებავდნენ, წარბებს და ქუთუთოებს კი – შავად. ის წარმოგვიდგენს, თუ როგორ გულდაგულ ჩაიკეტებოდნენ ხოლმე ქალები, რათა ამ საქმის კეთებისას ხელი არ შეშლოდათ.¹⁴⁴

¹³⁷ Koukoulès, *La coiffure des Byzantins*, 21 შმდგ.

¹³⁸ იქვე.

¹³⁹ იქვე.

¹⁴⁰ *Vie de saint Philarète le Miséricordieux*, 121.

¹⁴¹ Koukoulès, *La coiffure des Byzantins*.

¹⁴² ფსელოსი, *ქრონოგრაფია*, VI, 66; I, 149.

¹⁴³ VI–XII საუკუნეების ტექსტები იხ. Koukoulès, *La coiffure des Byzantins*.

¹⁴⁴ P. Eustratiadès, in EB, 1931, 42-46.

სამკაულები და ძვირფასეულობა. – ძვირფასეულობა, ნატურალური მარგალიტები, ძვირფასი ქვები, დასავლეთთან შედარებით, ბიზანტიურ საზოგადოებაში ბევრად უფრო მეტად იყო გავრცელებული. იმისათვის, რომ სახელმწიფო ფულის ინდოეთში გადინება შეეზღუდა, ლეონ I-მა (457–474) კანონი გამოსცა, საიდანაც ვიგებთ, რომ კერძო პირები მარგალიტებით, ზურმუხტებითა და ამეთვისტოებით თავიანთი ცხენების აღვირებს, უნაგირებს და ლაგამსაც კი ამკობდნენ, რომ არაფერი ვთქვათ ქამრებზე და ფიბულაებზე, რომლებითაც ქლამიდებს იკრავდნენ.¹⁴⁵

ფიგურებიანი მონუმენტები მოწმობენ, რომ ქალები და კაცები ერთნაირად ელტვოდნენ ძვირფასეულობას, რომელიც, სხვათა შორის, ფასობდა უფრო ნაკეთობის მიხედვით, ვიდრე ძვირფასი მასალის სიუხვით. ამისათვის ოქროს თხელი ფირფიტები, წვრილი მარგალიტები, უბრალო ქვებიც გამოიყენებოდა.¹⁴⁶ სახელმწიფო თუ კერძო კოლექციები ძვირფასი სამკაულების მრავალ ისეთ ეგზემპლარს ფლობენ, რომლებიც იმ სამკაულების იგივეობრივია, მონუმენტებზე სამოსს რომ ამშვენებენ. ასეთია მერსინის (მცირე აზია) საგანძურის სამკაულები: მედალიონების ყელსაბამები (კოლიეები) საკიდებით, მსხლის ფორმის საყურეები, შემკული სხვადასხვა ცხოველის ფილიგრანებით, რომლებიც სხვა ცენტრებშიც მრავლად არის აღმოჩენილი (ერმიტაჟის ძველი მუზეუმი). კერინიას (კვიპროსი, მორგანის კოლექცია) საგანძური შეიცავდა 16 მედალიონისგან გაკეთებულ ოქროს ქამარს, რომელთა შორის ყველაზე დიდ მედალიონებზე იმპერატორია გამოსახული კვადრიგაზე (მავრიკიოსისა და ტიბერიოსის სახელით, 582–602), ვაზის რტოებით დამშვენებულ ოქროს სამაჯურებს, ყელსაბამებს აჟურული ფოთლებით, რომლებზეც ჯვრებია დაკიდებუ-

¹⁴⁵ CJ, XI, 12; Monnier, H., *Les nouvelles de Léon le Sage*, 115.

¹⁴⁶ M. Molinier, *Histoire générale des arts appliqués à l'industrie du Ve à la fin du XVIIIe siècle*. 1896, 45.

ლი, ყურსაკიდებს ერთმანეთის პირისპირ გამოსახული ფრინველებით.¹⁴⁷

ეს მხოლოდ რამდენიმე ნიმუშია იმ შესანიშნავი სამკაულებისა, რომლებიც სამოსს ამშვენებდნენ. ამას უნდა დავმატოს სტილიზებულ ფოთლებიანი ან ცხოველების ლამაზ გამოსახულებიანი ოქროს ბეჭდები, რომლებზეც წარწერებია გაკეთებული მათი მესაკუთრეების სახელით,¹⁴⁸ რელიგიური ხასიათის საგნები (ბეჭადი იკონოგრაფიული თემებით, გულსაკიდი ჯვრები, მცირე ევკოლპია თუ რელიკვარიუმები)¹⁴⁹ და ასევე – ფიბულები.

ფიბულებს ბიზანტიურ კოსტიუმში, რომელიც ძირითადად შეკერილი და ტანზე მორგებული იყო, ნაკლები ადგილი ეკავა, ვიდრე ძველ გოფრირებულ სამოსში. მიუხედავად ამისა, მათზე მოთხოვნილება იყო როგორც სამკაულზე. ერთმანეთისაგან განირჩეოდა *περόνη*¹⁵⁰ – მშვილდის ფორმის აგრაფი, და *πίρρη* (რომში – *ფიბულა*) – დისკოს, ფარის ფორმისა. პირველი VI საუკუნეში გამოიყენებოდა ქლამიდის მხარზე დასამაგრებლად,¹⁵¹ მეორე კი იყო საკინძი (შესაკრავი), რომლითაც მოსასხამს იკრავდნენ, რათა ის მკერდზე ყოფილიყო ფიქსირებული. ფიბულები იყო ოქროსი, ვერცხლის, ბრინჯაოსი, მარგალიტებითა და ქვებით მორთული; მათზე ორნამენტები და ფიგურებიც კი იყო გამოსახული; ზოგს საკიდებიც ჰქონდა, როგორც, მაგალითად, ფიბულას, რომლითაც იუსტინიანეს ქლამიდია დამაგრებული სან-ვიტალეს ტაძრის მოზაიკაზე, რავენაში. ფიბულებს ხშირად ინსიგნიებად განიხილავდნენ და, მიუხედავად ქლამიდის ხმარებიდან გამოსვ-

¹⁴⁷ Dalton, *Byzantine Art and archæology*, 35; Bréhier, *La sculpture et les Arts mineurs byzantins*, 44-45.

¹⁴⁸ Bréhier, *op. cit.*, pl. LXXIII, LXXIV (VIIe-XIe s.); Volbach-Duthuit, *Art byzantin*, pl. 49 A; G. Schlumberger, in AICR, 1905, 139 sqq.

¹⁴⁹ G. Schlumberger, in BZ, 1893; Frolow, in RES, 1944 (ვატოპედი, XIV საუკუნე).

¹⁵⁰ *პერონეს* (ἐμπερόνημα), ქლამიდან ერთად, იღებს საჩუქრად ლაზთა მეფე წათე ბიზანტიის იმპერატორისაგან. იხ.: ს. ყაუხჩიშვილი (გამომც., მთარგ.), *გეორგია*, III, 85. (მთარგ.)

¹⁵¹ იუსტინიანე, თეოდორა და მათი ამაღლა სან-ვიტალეში, რავენაში.

ლისა XII საუკუნეში, ისინი არ გამქრალა იმპერატორის სამოსიდან. როდესაც ბოდუინს იმპერატორის გვირგვინს ადგამდნენ, 1204 წელს, „*მას ყელზე ჩამოკიდეს დიდი და ძალზე ძვირფასი ქვა, ნაცვლად საკინძისა, რომელიც იმპერატორ მანუელს ნაყიდი ჰქონდა 7 200 მარკად*“.¹⁵²

IV კვიბა

ოჯახი საჭმელად ერთად ჯდებოდა, მაგრამ იმ შემთხვევაში, როდესაც უცხო სტუმრები იყვნენ მიწვეულნი, ქალები სასადილო ოთახში არ გამოდიოდნენ.¹⁵³

სუფრასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები. – საჭმლის ჯერი იყო სამი: παράγεσμα (*პროგეუმა*) – დილის საუზმე, γεύμα (*გეუმა*) – შუა დღის სადილი; δείπνον (*დეიპნონი*) – ვახშამი დღის ბოლოს; ამ ჯერებს შორის წახემსებას ეწოდებოდა ἄριστον (*არისტონი*).¹⁵⁴

ღიასახლისი მაგიდას სველი ჩვრით წმენდდა და აფარებდა სუფრას (μευσάλιον), მეტად ან ნაკლებად მდიდრულს.¹⁵⁵ მაგიდაზე აწყობდა ხელსახოცებს (*მანდილია*), ისევე როგორც ხელსახოცებს, რაც იყო ნიშანი კარგი აღზრდისა.¹⁵⁶ პრაქტიკა მრგვალი, ან სიგმის ფორმის მაგიდის გარშემო საწოლზე წამოწოლილი ჭამისა¹⁵⁷ მდიდარ სახლებში X საუკუნემდე შეინარჩუნეს, მაგრამ შემდეგ მიატოვეს. გამონაკლისი იყო წმინდა სასახლის საზეიმო ნადიმები. პროკოპი წარმოგვიდგენს თეოდორას, რომელიც ერთ წარჩინებულთან მიდის სადილობის ჟამს და თავსდება

¹⁵² Bjelaiev, *Fibules byzantines*, 49 sqq.; Robert de Clari, *La conquête de Constantinople*, ed. Ph. Lauer, 1924, 95 ; Kalintinskij, *La question des fibules en Russie*, MO, I, 377-386.

¹⁵³ *Vie de saint Philarète le Miséricordieux*, 138 შმდგ.

¹⁵⁴ ანტიკური სიტყვიდან ἀριστά ვჭამ. Γεύματα, δείπνα, καὶ συμπόσια τῶν Βυζαντινῶν (სადილები, ვახშმები და ნადიმები), EB, 1932, 97-99.

¹⁵⁵ Luitprand, *Relatio de legatione*, II, 32 (აღნიშნავს იმპერატორის სუფრის სიმწირეს)

¹⁵⁶ ევსტათი თესალონიკელი, *Opuscula*, PG, 136, 664 D; D. C. Hesselting, *Essai sur la civilisation byzantine*, P., 1907, 247.

¹⁵⁷ *სიგმისებურად* – იგულისხმება ასო სიგმის მოხაზულობა ხელნაწერებში: C (*მთარგ*).

საწოლზე.¹⁵⁸ ამ შემთხვევაში საპატიო ადგილი იყო მასპინძლის ხელმარცხნივ.¹⁵⁹

მაგიდასთან დასხდომის წინ თანამეინახენი ფეხსაცმელს იცვლიდნენ. იმ მომენტში, როდესაც ბოემონდის თავდასხმის შესახებ შეატყობინეს (ოქტომბერი, 1107), ალექსი კომნენოსი ფეხსაცმლის ზონარებს იხსნიდა, რათა სასადილოდ გასულიყო. „ახლა კი მივუსხდეთ სუფრასო – თქვა მან“.¹⁶⁰

თანამეინახენი ისხდნენ სკამებზე ან მერხებზე. სუფრასთან დასხდომისას, უპირველეს ყოვლისა, ამბობდნენ ლოცვას, ბენედიციტს შესაბამისს.¹⁶¹ ისეც ხდებოდა, რომ ნაკლებად შეძლებულთა მაგიდაზე მხოლოდ ერთი ჯამი იდგა, ხის ან თიხისა, საიდანაც თითოეული თანამეინახე თავის წილ საკვებს ხელით იღებდა; აქედან – აუცილებლობა ხელების დაბანისა ჭამამდე და ჭამის შემდეგ.¹⁶² კოვზი ბიზანტიელებისათვის ნაცნობი იყო, თუმცა ის კოვზები რომელთა აღმოჩენაც შეუძელით (ლამპსაკოსისა და კერინიის საგანძურები)¹⁶³, ვერცხლის ძვირფასი ეგზემპლარებია, დამშვენებული მოსევალებული წარწერებითა და ცხოველებით, რომლებიც არ უნდა ყოფილიყო საყოველთაო მოხმარებისა.¹⁶⁴

დანამდვილებით ვიცით, რომ არც ჩანგალი იყო უცნობი ბიზანტიაში. დიდი ჩანგალი, ორი ან სამი კბილით (*ფუსკინულა*), ჩვეულებრივ გამოიყენებოდა ებრაული და წარმართული მსხვერპლშეწირვების დროს. უფრო პატარა ზომის მსგავს ჩანგლებს

¹⁵⁸ პროკოპი კესარიელი, *ანკლოტა*, 61, 15. საიღუმლო სერობის გამოსახულებებში იესო და მოციქულები კვლავც წამოწოლილი არიან სიგმის ფორმის მაგიდასთან.

¹⁵⁹ კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *De caerimoniis aulae bizantinae*, II (Vogt, II, 57).

¹⁶⁰ Anne Comnène, *Alexiade*, éd. et trad. Leib, CBB, 3 v., 1937-1946, XII, 9, 7 (III, 85).

¹⁶¹ Γεῦματα, δειπνα, καὶ συμπόσια τῶν Βυζαντινῶν, EB, 1932, 130 sq. ბენედიციტე ეწოდება ლოცვას, რომელსაც კათოლიკენი ჭამის წინ ამბობენ (*მთარგ.*).

¹⁶² Γεῦματα, δειπνα, καὶ συμπόσια τῶν Βυζαντινῶν, 105 sq., 109.

¹⁶³ ლამპსაკოსი იყო ქალაქი ჰელესპონტთან (დღ. თურქეთში), კერინია კი ქალაქია კვიპროსზე (*მთარგ.*).

¹⁶⁴ Dalton, *Byzantine Art and archäology*, 567, 573; Volbach-Duthuit, *Art byzantin*, pl. 53 B.

ანტიკური პერიოდიდანვე აკეთებდნენ და იყენებდნენ ქამისას.¹⁶⁵ ჩანგალი შემორჩა აღმოსავლეთში და შემოტანილ იქნა ბიზანტი-აში. როგორც წესი, მას ვხედავთ მაგიდეებზე, რომლებიც კაპადოკიის ეკლესიებში ქრისტეს საზოგადოებრივი ცხოვრების ამსახველ ფრესკებზეა დახატული (კანას ქორწილი, საილუმლო სერობა).¹⁶⁶ ერთი ტექსტი უუჭველად ადასტურებს მის გამოყენებას, ყოველ შემთხვევაში – იმპერატორის სასახლეში: ერთ პრინცესას, რომელიც ვენეციელ დოჟს გაყვა ცოლად, ახალ სამშობლოში ბიზანტიური კარის დახვეწილი მანერები შეუტანია, კერძოდ, ქამისას ის ოქროს ორკბილა ჩანგლებს იყენებდა. მაგრამ პრინცესა მკაცრად იქნა გაკიცხული საეკლესიო რეფორმის მთავარი დამცველის – პეტრე დამიანის მიერ.¹⁶⁷

ჭურჭელი და მინის ნაწარმი. – ხელნაწერთა ილუსტრაციებში ნადიმების მაგიდეები შევსებულია ჭურჭლით და მინის ნაკეთობებით: ლანგრებით, თეფშებით, ფინჯნებით, ჯამებით, ყველანაირი სიდიდის ლარნაკებით, თასებით, დოქებით და სხვ.¹⁶⁸ მათი დასახელება მწერლებისაგან ვიცით და ისინი ჭურჭლის დიდ მრავალფეროვნებას წარმოგვიდგენენ, რომელთაგან ერთნი ფუფუნების საგნებს განეკუთვნება, ზოგი კი ყოველდღიური მოხმარებისაა.¹⁶⁹ მრავალრიცხოვანმა გათხრებმა, რომლებიც, ათი წელია, კონსტანტინოპოლში მიმდინარეობს, ისევე როგორც იმპერიის ძველი პროვინციების ტერიტორიებზე, საშუალება მოგვცა,

¹⁶⁵ G. de Jerphanion, *La voix des Monuments*, II, 244 sqq. (მიმოხილვა ჩანგლის ხმარებისა ძველად)

¹⁶⁶ Hatzidakis, *Couteaux et fourchettes*, 1909, 110 sqq.; G. de Jerphanion, *Les églises rupestres de Cappadoce*, pl. 65, 7; 101; 177, 2; 281, 1. ჩანგლის ტარი ზოგჯერ ბოლოში მომრგვალებულია.

¹⁶⁷ Pierre Damien, *Institutio monialis*, PL 145: „furcinulis aureis atque bidentibus“ (დომენიკო სილვოს ქორწინება კონსტანტინე დუკას ასულზე, 1049); Th. Ouspensky, *Le procès d'hérésie de Jean Italos*, 23 sqq.

¹⁶⁸ H. Bordier, *Peintures des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, 236 (კომენტარი იობის წიგნზე, Paris, gr. 135, fo 9a, a.1368); Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, 880, fig. 435; J. Strzygowsky, *Die Miniaturen des serbischen Psalter*, 1906, 46, pl. XXVIII; G. Millet, *Monuments byzantins de Mistra*, pl. 120; Diehl, *La Peinture byzantine*, pl. XLVIII (პეროდეს ნადიმი).

¹⁶⁹ Koukoulès, in EB, 1933, 108 sqq.

აურაცხელი თიხის ნამტვრევები ამოგვეთხარა და უკეთ შეგვესწავლა ეს კერამიკა.¹⁷⁰ რომაული ეპოქის მსგავსად, ჩვეულებრივი ქურჭლისათვის გამოყენებულია გამომწვარი, გაულაქავი თიხა: ზოგი ვაზა, ლანგარი, ამფორა თუ ლამპა რელიეფური ყავისფერი თიხისაა (ტერრა სიგილლატა), ზოგი კი თეთრ ფონზე შავად მოხატულფიგურებიანია (ცხოველებისა და ადამიანთა თავები).¹⁷¹ შეძლებულ ოჯახებში სუფრებზე მხოლოდ აღმოსავლური წარმომავლობის გალაქული თიხის ნაწარმი გამოჰქონდათ. გარდა სამუზეუმო ეგზემპლარებისა, როგორცაა კონსტანტინეს ცნობილი თასი (აღსაყდრებული ქრისტე იმპერატორსა და ფაუსტას შორის),¹⁷² ფიალა ღია მწვანე ფონით და მასზე გამოსახული მეომრით, რომელიც მირბის შუბითა და ფარით ხელში,¹⁷³ ან ლუვრის მუზეუმის ვარცლი, რომლის ძირში გროტესკული თავია გამოსახული სამი ნიკაპით,¹⁷⁴ – ათასობით აღმოჩენილი ნატეხისაგან ჩვენ მთავარი და გავრცელებული მოდელების აღდგენა შეგვიძლია, შესანიშნავი შეფერილობებითა და ორნამენტებით, როგორიცაა: გეომეტრიული თემები, გრეხილები, სპირალები, კვადრატები, ფოთლები, რეალური და ფანტასტიკური ცხოველები; უფრო იშვიათია ადამიანის გამოსახულება. ზოგიერთ ეგზემპლარს, რომლებიც მაკედონელთა ეპოქით თარიღდება, აქვს მეტალის ელფერი, რითაც ესპანურ-მავრიტანულ ფაიფურს ემსგავსება.¹⁷⁵

არანაკლებ ადფრთოვანებას იწვევს მინის ქურჭელი. სირიულმა ფაბრიკებმა შეინარჩუნეს ის რეპუტაცია, რაც ანტიკურ ხანაში ჰქონდათ. XI საუკუნის დასაწყისში, დასავლელი მონაზონი

¹⁷⁰ ამის შესახებ იხ. თ. VII.

¹⁷¹ Dalton, *op. cit.*, 606 სვ. ფრაგმენტები ბავიტიდან. (ბავიტი – ქ. ნილოსის მარცხენა სანაპიროზე, მთარგ.)

¹⁷² *Ibidem*, 609 et s.; DACL, III, 2465, fig. 3240.

¹⁷³ *Catalogue de l'Exposition d'Art byzantin de 1931*, no 626.

¹⁷⁴ Bréhier, *La Sculpture et les Arts mineurs byzantins*, pl. LXXVI.

¹⁷⁵ M. R. Demangel, *Contribution à la topographie de l'Hebdomon*, 1946, 136 et s.; Baxter, *The Great Palace of the Byzantine Emperors*, 57 et s.

თეოფილე ხოტბას ასხამს ბიზანტიური მინის უპირატესობებს: ლამაზ თასებს და ფერადი მინის ფლაკონებს, რომლებიც ფოთლების, ცხოველებისა და ადამიანების გამოსახულებებით არის მორთული. სამწუხაროდ, ჩვენ მხოლოდ ძალიან ძვირფას ეგზემპლარებს ვიცნობთ. მათ შორის ყველაზე ლამაზია ვენეციის სანმარკოს საგანძურის კოლექცია; ეგზემპლარების უმრავლესობა ოქროს ნაკეთობებშია ჩასმული.¹⁷⁶

კრძების მენიუ. საკვები. – თეოდორე პროდრომოსი ირონიულად აღწერდა, თუ რა არამრავალფეროვნად, თუმცა ნოყიერად იკვებებოდა მისი მეზობელი მეწაღე: გათენებისთანავე მისთვის ყიდულობენ საქონლის შიგნულს¹⁷⁷ და ვალახიურ ყველს¹⁷⁸; სვამს პირთამდე სავსე ოთხ დიდ ჭიქა ღვინოს და იწყებს მუშაობას. შუადღეზე დებს თავის სადგისს და აძლევს ცოლს მენიუს: მოხარული ხორცი, თევზის კერძი ღვინის სოუსით, რაგუ. დაიბანს, დაჯდება, დალევს ტკბილ ღვინოს დიდი ტოლჩით, წარმოთქვამს თავის ბენედიციტეს და ჭამს.¹⁷⁹

შეძლებული ოჯახები უფრო მეტ ცერემონიას იცავდნენ. ჰქონდათ სამი სერვისი ანუ კერძი (μύσσι): საწყისი კერძი აპეტიტის აღსაძვრელად (τὰ πρὸδέρπια), შემწვარი ხორცი (τὸ ἄπτόμυσσον) და დესერტი (τὸ διόσλακισον), რომელიც შედგებოდა ხილისა და ტკბილეულისაგან.¹⁸⁰ ანტიოქიის მახლობლად, დაფნეში, აღმოჩენილ ერთ მოზაიკაზე¹⁸¹ გამოსახულია ვერცხლის ლანგრები ამ წესით ორგანიზებული სადილისათვის, რომლებიც გამზადებული

¹⁷⁶ Ebersolt, *Les arts somptuaires de Byzance*, 11 et s.; Diehl, *Manuel d'Art byzantin*, 710; Schlumberger, *Le siège, la prise et le sac de Constantinople par les Turcs en 1453*, I, 697; II, 421, 441, 513.

¹⁷⁷ შდრ. დილაადრიან ხამის ჭამის ჩვეულება საქართველოში (*მთარგ.*).

¹⁷⁸ ვალახია – დღ. რუმინეთის ტერიტორიის ნაწილი. ვალახიურ ყველს, როგორც მიიჩნევა, უწოდებდნენ ე. წ. ბრინჯას, რომელიც ცხვრის ან თხის რძისაგან მზადდებოდა (*მთარგ.*).

¹⁷⁹ Théodore Prodrome, *Poemes prodromiques* (იოანე კომნენოსისადმი, სტრ. 54-63); Diehl, *Figures byzantines*, II, 54.

¹⁸⁰ J. B. Bury, *The imperial administrative System in the ninth Century, with a revised text of Kletorologion of Philotheos*, 1911. (*Philotheos*, თ. 3); Koukoulès, in EB, 1933, 133.

¹⁸¹ Ficher, *Fouilles de l'Université de Princeton* (Antioche, 1933-36).

აწყვია შავი მარმარილოს მაგიდაზე: დიდრონი არტიშოკები და სასოუსე თეთრი სოუსით; შემწვარი ღორის ფეხები, კვერცხები ცისფერი ემალის საკვერცხეზე თავისი პატარა კოვზებით, რომლებსაც გრძელი ტარი აქვთ; თეთრხორციანი თევზი, ღორი, შემწვარი იხვი; ბისკვიტის ფენებით დამზადებული ტკბილეული, და მშვენიერი ხილი. მაგიდაზე აწყვია მრგვალი პურები და ერთი დიდი ღვინის კანთაროსი.

ეს პომპეზური სადილი, რომელსაც ძალზე თანამედროვე იერი აქვს, არაფერს გვეუბნება საშუალო კლასის საყვარელ კერძებსა და სამზარეულოზე. *იატროსოფისტი* (ექიმი) ჰიეროფილე (XI–XII სს) თავისი დიეტის კალენდარს, ჰიპოკრატესაგან შთაგონებულს, ურთავს გარკვეული რაოდენობის ტიპურ რეცეპტებს, რომლებიც ჩვენ შეიძლება შევავსოთ სხვა რეცეპტებითაც, მაგალითად, თეოდორე პროდრომოსისათვის მიწერილი ჰამფლეტიდან – „*სატირა ილუმენების წინააღმდეგ*“.¹⁸² როგორც ამ ცნობების მიხედვით ჩანს, ბიზანტიურ სამზარეულოში ძალიან უხვად იყენებდნენ საწებებს, ასევე – ძმარს, დარიჩინს, მდოგვს, ნიორს. ეს ჩანს, კერძოდ, შემწვარი ღორის რეცეპტშიც, რომელსაც მოსხმული აქვს თაფლიანი ღვინო. ბიზანტიელებს უყვარდათ მარილწყალში დამარილებული ზეთისხილი, ასევე სოუსი (*გარუმ*), მომზადებული *გარუსის* (ზღვის თევზი) სისხლისაგან. საყასბოდან მოტანილ ძროხის ხორცს და ასევე – ფრინველისას მენიუში ემატებოდა შემწვარი ნანადირევი. ერთ საიმპერატორო ნადიმზე ელჩი Luitprand-ი ნიკიფორე ფოკასგან იღებს ნივრით, ხახვით და წიწაკით ფარშირებულ თხას, რომელიც მარილწყალში ცურავდა.¹⁸³

¹⁸² *Satire contre les higoumènes*, 317-19; Hiérophile [*Calendrier de régimes*], ed. E. Jeanselme, *Mél.Schl.*, 217.

¹⁸³ Luitprand, *Relatio de legatione*, II, 139.

ჰიეროფილეს მიერ დასახელებული თევზებია: სკორპიასი (პროვანსული *სკორპენი*)¹⁸⁴, *Mullus surmuletus*, *Sparus aurata* არომატული სპეციებით. მათ წვავენ მდოგვის ფქვილში, გარშემო ასხამენ ნარდითა და კორიანდრით გაკეთებულ სოუსს. *იღუმენტა წინააღმდეგ სატირის* მიხედვით, ამ თევზებს მოხარშულს მიირთმევდნენ, ვირთევზას ჰიურეს სქელ სოუსთან ერთად. იგივე ნაწარმოები გვიდასტურებს დამარილებული თევზის საკვებად გამოყენებას, სკუმბრიებისას, რომლებიც ისევე იყო ათვალწუნებული, როგორც ხიზილალა. სამაგიეროდ, ბაყაყებზე, ზუთხზე, კამბალაზე იყო ძალიან დიდი მოთხოვნა. თინუსი ითვლებოდა უბრალო საკვებად.¹⁸⁵

ჰიეროფილე გვიჩვენებს, ხორცს ბოსტნეული და სალათები მივატანოთ, კერძოდ კი, მას დასახელებული აქვს: მოხარშული დანდური გარუმის სოუსით, სალათი (*Lactuca*), *Amaránthus blitum*, კომბოსტო, საზამთრო, თეთრი ლეღვი მარილით, პარკოსნები – *Trigonélla foenum-graecum*, დაფქვილი ლობიო, ოსპი; სატაცური, სოკოები. დესერტად ის გვიქვებს: გამომშრალ ხილს, ყურძენს, ნუშს, ფსტას, ნაძვის გირჩს, მოხარშულ ვაშლს, ხოლო გურმანებს – კომმის კომპოტს, ბროწეულს, ფინიკს, თაფლისა და ნარდის კრემს.¹⁸⁶ იღუმენები ჭამას ასრულებდნენ *μυστικισμικον*-ით. ეს იყო ნამღვილი პოპური, რომელიც შედგებოდა: ერთი თავი კომბოსტოსგან, ტრანსოქსიანიდან¹⁸⁷ შემოტანილი დამარილებული და შებოლილი თევზებისაგან, ასევე – 14 კვერცხის, რამდენიმე სახეობის ყველის, ზეთის, ძმრის, 12 თავი ნივრის და 15 გამხმარი

¹⁸⁴ ამ თევზის ლათინური დასახელებაა *Scorpaena porcus*. სხვა შემთხვევებში, როდესაც ქართული შესატყვისის დადგენა ვერ მოხერხდა, თევზები და მცენარეები ლათინურად არის მითითებული ტექსტშივე.

¹⁸⁵ Hiérophile, *loc. cit.*; *Satire contre les higoumènes*, 324-27.

¹⁸⁶ Hiérophile, 193.

¹⁸⁷ ტრანსოქსიანად შუა საუკუნეებში (ზოგჯერ საკმაოდ გვიანდელ ხანებშიც) იწოდებოდა ცენტრალური აზიის რეგიონი მდინარეების – ამუდარიასა და სირდარიას შორიას (მთარგ.).

სკუმბრიასაგან; და ყველაფერ ამას მოსხმული ჰქონდა ერთი ჯამი ტკბილი ღვინო.¹⁸⁸

მარხვის დღეებს და, განსაკუთრებით, დიდ მარხვას ზედმიწევნით იცავდნენ. ნამდვილად უცნაურია, მაგრამ თევზი, საკუთრივ, აკრძალული იყო როგორც მსუქანი საკვები, მაშინ როდესაც კიბორჩხალები და ნიჟარები ითვლებოდა მჭლეად. ყველი დაშვებული იყო კვინკვაგესიმას¹⁸⁹ შესაბამის კვირაში (τιριόφαιος ἔβδιόμας ყველის კვირა).¹⁹⁰

ექიმები, სითხეების შესახებ ჰიპოკრატეს მოძღვრებით მოხიბლულნი, აქვეყნებდნენ კალენდრებს, რომლებშიც ყველა სეზონისა და თვისთვისაც კი იყო მითითებული სასარგებლო და მავნე კერძები. ეს კალენდრები, როგორც ჩანს, ძალზე პოპულარული იყო.¹⁹¹

ადგილობრივ ღვინოებთან ერთად, მოთხოვნა იყო კვიპროსის, სირიის, პალესტინის, ჩრდილოეთ აფრიკის ღვინოებზე. VI საუკუნეში, სირიელთა კოლონიების წყალობით, ღაზის ღვინოების რეპუტაციამ გალიამდე მიაღწია,¹⁹² მაგრამ VII საუკუნიდან დაწყებულიმა ისლამის ექსპანსიამ გაანადგურა ხმელთაშუა ზღვის ღვინის კულტურა. საბერძნეთიდან შემოტანილი ღვინოების შესანახად, მათში ურევდნენ ფისს, ცვილს და თაბაშირსაც კი. Luitprand-ი აცხადებდა, რომ მათი დალევა არ შეიძლებოდა.¹⁹³

ადგილობრივი ხორბლის წმინდა ფქვილის პური, καμάρις ἄριος საყოველთაო მოთხოვნით სარგებლობდა და თითქმის

¹⁸⁸ *Satire contre les higoumènes*, 328.

¹⁸⁹ *კვინკვაგესიმა* (=50 დღე აღდგომამდე) კათოლიკურ ეკლესიაში აღნიშნავს მარხვის წინა კვირადღეს. ის პირველი დღეა კარნავალისა, რომელიც სამშაბათის ჩათვლით გრძელდება, რადგან მარხვა ოთხშაბათს იწყება. (*მთარგ.*)

¹⁹⁰ Bury, *op. cit.*, *Philotheos* IV, n. 760-61. შევნიშნავთ, რომ თავს უფლება მივეცი, ამ პასაჟის შინაარსი ჩაგვესწორებინა, რაკი არ შეესაბამება დამოწმებული წყაროს ცნობას (*მთარგ.*).

¹⁹¹ *Satire contre les higoumènes*, 217 sqq.

¹⁹² Flavius Cresconius Corripus, *In laudem Justinii* (ed. Partsch, AA, III, 2), სტრ. 85-91; E. Pariset, *Histoire de la soie*, 1862.

¹⁹³ Luitprand, *op. cit.*, I.

ყველა ბიზანტიურ სუფრაზე იდო, გარდა დატაკთა სუფრებისა. განარჩევდნენ სამი ხარისხის პურს: პირველი ორი განსხვავდებოდა გაცრის სიწმინდის მიხედვით, მესამეს კი ქატოს ფერი ჰქონდა და უცხოური ფქვილიც ჰქონდა შერეული. ამის გამო მას არაწმინდად მიიჩნევდნენ.¹⁹⁴ ილუმენები მიირთმევდნენ მანანის პურს (σφαμιάλιον), მონაზვნები კი ქატოს მაგარ პურს (πιτεράτον) ან კუტ პურს.¹⁹⁵

V აბანოები

გარდა სასახლეებისა და ძალიან დიდი სახლებისა, სადაც საკუთარი აბანოები ჰქონდათ, მოქალაქეები, ისევე როგორც ანტიკურობაში, კვლავაც საზოგადოებრივი თერმებით სარგებლობდნენ. იქ, როგორც უკვე ვნახეთ, გარკვეულ საათებში ქალებიც დაიშვებოდნენ. ბიზანტიელთა განსაკუთრებულ სიყვარულს აბანოებისადმი მოწმობს მათი სიმრავლე, რომლებსაც უმეტესწილად იმპერატორები აშენებდნენ კონსტანტინოპოლსა და პროვინციების ქალაქებში. თერმები მათი დამაარსებლის სახელს ატარებდნენ.¹⁹⁶

აბანოების მიმართ სიყვარული იმდენად დიდი იყო, რომ V და VI საუკუნეებში ხშირად დღეში რამდენჯერმე იბანდნენ, და ეს ჩვევა თვით საეკლესიო პირებსაც კი ჰქონდათ, რასაც ექიმები კიცხავდნენ, მაგალითად, ალექსანდრე ტრალელი.¹⁹⁷ მოგვიანებით, VIII საუკუნიდან, აბაზანების გადაჭარბებული მიღება მძაფრ რეაქციას იწვევდა, რაც ასკეტიზმის განვითარებით უნდა იყოს გამოწვეული. ბანაობისაგან თავშეკავება სანაქებო საქმედ მიიჩნეოდა, მიუხედავად იმისა, რომ თერმების მშენებლობა მონას-

¹⁹⁴ *Noms et espèces de pains*, EB, 1928, 36 sqq.

¹⁹⁵ *Satire contre les higoumènes*, 334.

¹⁹⁶ Ph. Koukoulès, *Les bains aux temps byzantins*, EB, 1935, 194 და 200.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 196.

ტრებში გრძელდებოდა.¹⁹⁸ საბოლოოდ, XII საუკუნეში, უკვე გადაქარბებული იქნა მიჩნეული კვირაში სამჯერ დაბანა¹⁹⁹ და დიეტური კალენდრები ბანაობას, სეზონის მიხედვით, თვეში სამიდან რვამდე აწესებდა. საუკეთესო დროდ, საზოგადოდ, ითვლებოდა შუადღის მერვე ან მეცხრე საათი; ქალები მხოლოდ მეთათე საათზე ბანაობდნენ.²⁰⁰

თერმების ორგანიზაცია რომაული ეპოქის შემდეგ საერთოდ არ შეცვლილა. მნიშვნელოვანი თერმები განსაკუთრებით ბრწყინვალედ გამოიყურებოდა: ფასადები შემკობილი იყო დიდებული კოლონებითა და სკულპტურებით, ხშირად მითოლოგიურ თემებზე; ინტერიერში კედლის მოზაიკაზე გამოსახული იყო: თეატრის ან პალესტრის სცენები, იმპერატორთა და ფილოსოფოსთა პორტრეტები, ვარსკვლავები ადამიანების სახით. ანტიკური ქანდაკებების სიმრავლით გამოირჩეოდა ზევქსიპეს თერმები.²⁰¹

დიდი ვესტიბიულები გადიოდა გალერეებში, რომელთა გვერდით იყო მთავარი დარბაზები, გასახლელებით და ტუალეტებითაც კი. სივრცე, სადაც იბანდნენ, იყო ძველი ორთქლის აბანოების მსგავსი, როტონდის ფორმისა, გუმბათით გადახურული (*თოლოს*). წყალი ცხელდებოდა ბრინჯაოს გამაცხელებელში, რომელიც დამაგრებული იყო რკინის ან ცეცხლგამძლე ქვის ღუმელზე. ავზი, საიდანაც წყალი აბაზანებში მილით მიედინებოდა, ჰგავდა დიდ კასრს, რომელშიც მუდამ იყო თბილი წყალი; მილი ადამიანის ან ცხოველის თავის გამოსახულებით ბოლოვდებოდა.²⁰² მწერლები ასევე ლაპარაკობენ ორთქლის აბანოებზე, რომლებიც განკუთვნილი იყო ორთქლის აბაზანებისათვის და ცხელ-

¹⁹⁸ Saint Théodore le Studite, *Lettres*, PG, 99, 689; Koukoulès, *op. cit.*, 198; A. Orlandos, *Μοναστηριακή αρχιτεκτονική*, 1927, 57.

¹⁹⁹ Hiérophile [*Calendrier de régimes*], 193 sqq..

²⁰⁰ Koukoulès, 214.

²⁰¹ *Ibidem*, 206 sqq.

²⁰² *Ibidem*, 209 sqq.

დებოდა ისევე, როგორც რომაულ ეპოქაში – ჰიპოკრატეებით.²⁰³ თერმებს ჰქონდათ აუზები, ცხელი ან ცივი წყლით, სადაც შეიძლებოდა ცურვა.²⁰⁴ ეს ორგანიზაცია, რომელიც შესანიშნავად ფუნქციონირებდა იუსტინიანეს დროს, კვლავაც არსებობდა X საუკუნეში, მაგრამ შემდეგ მისი კვალი იკარგება.

შემოკლებები

AA -Auctores antiquissimi,

ACEB – Actes des Congrès internationaux des Études byzantines

AICR – Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances

BMAe – Bibliotheca Medii Aevi

BN – Byzantion. Bruxelles.

BZ – Byzantinische Zeitschrift

CICI – Corpus iuris civilis Iustiniani, éd. Schoell (Code = C. J., Digeste = Dig., Institutes = Inst., Nouvelles = Nov.)

Cth – Code Théodocien, ed. Krueger.

DACL – Dictionnaire d’Archéologie chrétienne et de Liturgie (1907 წლიდან)

DGG – Du Cange, Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, 1688.

EB – Annuaire de la Société des Études Byzantines. Athènes.

MBEH – le Monde Byzantin, *Vie et mort de Byzance*, éd. 1969 ; *Les Institution*, éd. 1970.

MGHSS – Monumenta Germaniae Historica. Scriptores

MO – Mélanges F. Ouspensky, *L’art byzantin chez les slaves*, 2 tomes en 4 vol. 1930-1932.

²⁰³ *Ibidem*, 211; Patria (Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως), 168, 5; კონსტანტინე VII პორფიროგენეტი, *De caerimoniis aulae byzantinae*, append. 466, 4 (PG, 112, 872).

²⁰⁴ Koukoulès, *op. cit.*, 206.

MSchl – Mélanges G. Schlumberger, 1924.

PG – Patrologiae cursus completus, ceries graeca (J.-P. Migne)

PL – Patrologiae cursus completus, series Latina (J.-P. Migne)

RAAM – Revue de l'Art (ancienne Revue des Arts anciens et modernes)

REG – Revue des Études Grecques

RES – Revue des Études Slaves

ფრანგულიდან თარგმნა მაგლა მჭედლიძემ

ნინო ჩიხლაძე

კითხვები კვინტილიანუსს აღზრდისა და განათლების საკითხებზე ანუ რამდენიმე სიძვება თარგმანის წაკითხვამდე

რომელმა მარკუს ფაბიუს კვინტილიანუსმა (ახ.წ. 35-96)¹ მწვავედ გააკრიტიკა თავისი თანამედროვე განათლების სისტემა და ეს კრიტიკა განავითარა პირველ საგანმანათლებლო ტრაქტატში „მჭევრმეტყველების სწავლება“. ვფიქრობ, მის მიერ წამოჭრილი საკითხები დღესაც აქტუალურია², რადგან აქ დაისმის მთავარი შეკითხვა: განათლების სისტემის ამოცანა რა არის? აღზარდოს პიროვნება, მოქალაქე, თუ გამოიყვანოს დარგის პროფესიონალი, ან სახელმწიფო სისტემის მორჩილი არსება. ეს დუალიზმი დღემდე არის განათლების სისტემის პრობლემა: რა არის განათლების მიზანი – მხოლოდ კვალიფიკაციის მიცემა თუ აღზრდაც და პირიქით. კვინტილიანუსი ცდილობს გააერთიანოს ეს ორივე მომენტი – აღზრდა, ანუ პიროვნების განვითარება-ჩამოყალიბება და კონკრეტულ სფეროში ფუნდამენტური განათლების და პროფესიული კვალიფიკაციის მიცემა³.

ამავე ტრაქტატში კვინტილიანუსი საინტერესოდ მსჯელობს სწავლების მეთოდებზე და აქაც საუბრობს გარკვეულ დუალიზმზე, გარკვეულწილად, ჰორაციუსის ფორმულაზე – როგორ უნდა

¹ დაწვრ. იხ. ფუტკარაძე 2024. დისერტაცია.

² Bloomer 2011: 109-137; Winterbottom 1970 : 43-56; Murphy 2016: 13-27.

³ Nieuwenhuizen 1994 :29-34; Tarling 2014 :237.

მოხერხდეს, რომ სწავლა ერთდროულად იყოს სასარგებლოც და სახალისო/საამებელიც. დილემა ასეთია: როგორ უნდა მოხერხდეს, რომ ეს პროცესი არც მხოლოდ სასარგებლო იყოს, ანუ მხოლოდ დიდაქტიკურ-დამრიგებლურ-შემეცნებითი, რომ არ გახდეს პროცესი მოსაწყენი და რომ იგი, ამავე დროს, არ იყოს მხოლოდ სასიამოვნო, სახალისო, გასართობი და თავშესაქცევი; როგორ გახდეს ეს ყველაფერი მაღალი ოსტატობის მაჩვენებელი⁴.

კვინტილიანუსს აინტერესებს საკითხი – განათლება მხოლოდ დაგროვილი თეორიული ან პრაქტიკული ცოდნის მიცემა-გაცემაა ამა თუ იმ სამეცნიერო სფეროსა თუ პროფესიულ დარგში, თუ განათლება, უპირატესად, აღზრდაა, ადამიანის ადამიანად განვითარება-ჩამოყალიბების პროცესია? კვინტილიანუსს, თავის მხრივ, სურს ორატორის განათლება დაიწყოს თავიდან, რადგან მისი აზრით, მწვერვალამდე მიღწევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში შეიძლება, თუ ყველა საბაზისო სამუშაოს შეასრულებს სწორად (1.1.32, გაიაზრებს თავისუფლად კითხვის, გრამატიკის მნიშვნელობას (1.4.5). რიტორიკა სათნოებაა (2.20) და რომ ორატორი ვერ იარსებებს, თუ ის არ არის კარგი ადამიანი (12.1).

რა განსხვავებაა თანამედროვე და ანტიკური ეპოქის მჭევრმეტყველებას შორის? ანტიკური ეპოქის საბერძნეთსა და რომში რიტორიკა ამ მიზნით სულაც არ შექმნილა. პირიქით, შეიქმნა იმისთვის, რომ პრობლემებზე ესაუბრათ, დისკუსიები გაემართათ და სწორ გადაწყვეტილებამდე მისულიყვნენ. კვინტილიანუსი არ მიმართავდა ზედმეტად დამადასუტურებელ ფაქტებს, მაშინ, როცა ფაქტები და ცოდნა არგუმენტების თანამედროვე რიტორიკის თეორიის მიერ აღიარებულია.

უნდა ვისწავლოთ თუ არა უცნო ენა? კვინტილიანუსის აზრით, რომაელმა ბავშვებმა აუცილებლად უნდა დაიწყონ არა ლათინურის, არამედ ბერძნული ენის შესწავლით, რადგან ლათინურს

⁴ Murphy 2016 : 317–334.

ისედაც ისწავლიან გარემოს გამო; აუცილებლად უნდა ისმენდნენ სწორ მეტყველებას, რომ თავიდანვე სწორი წარმოთქმა ჰქონდეთ; მოახერხონ ბერძენ ავტორთა ტექსტები იკითხონ ორიგინალში.

ჭირდება თუ არა მუსიკა განათლებულ ადამიანს? კვინტილიანუსის მიხედვით, მუსიკა ყოველთვის იმ ვნებასთან ასოცირდება, რომლის გამოხატვაც გვსურს. ზუსტად ასევე, ორატორთან ხმის დაძაბვა, დადაბლება და სხვა ცვლილებები ხმაში მიმართული უნდა იყოს მსმენელში ვნებების გამოწვევისაკენ: სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ხმითაც ჩავაგონებთ მოსამართლეს უკმაყოფილებას, თანაგრძნობას. თუ მუსიკალური ინსტრუმენტები, რომელთაც არ შეუძლიათ ადამიანური სიტყვებით საუბარი, ჩვენზე საოცარ შთაბეჭდილებებს ახდენს, მაშინ ორატორს, რომელმაც მუსიკისაგან ზოგი რამ ისესხა, გონებაზე კიდევ უფრო მეტად ზემოქმედება შეუძლია.

საინტერესოა, რომ კვინტილიანუსს აქვს პასუხი კითხვაზე – როდის და როგორ უნდა გამოვიყენოთ იუმორი; იგი ხაზს უსვამს იმას, თუ რას გვასწავლის ძველი სამყარო კარგი იუმორის შესახებ. კვინტილიანუსის „მჭევრმეტყველების სწავლების“ მეექვსე წიგნის მესამე თავი გვიყვება ძველთაძველ დაძაბულობაზე იუმორსა და კარგ ქცევას შორის, კვინტილიანუსი გვთავაზობს მათ შორის დაძაბულობის მოსახსნელად „ზავს“ იუმორის ძლიერი და სუსტი მხარეების გათვალისწინებით. იგი მიუთითებს მკითხველს ფაქტორებზე, რომლებსაც შეუძლიათ იუმორი რიტორიკული გახადონ – ეს არის სოციალურად და ემოციურად ჩართული იუმორი, რომელიც ცდილობს დაარწმუნოს მსმენელი და აქვს იარაღის, საზოგადოებრივი ფუნქცია⁵.

რა როლი უჭირავს კვინტილიანუსთან მხატვრულ გამოთქმებს? რომელი ავტორები, მათ შორის, კვინტილიანუსი და კვინ-

⁵ Winterbottom 2015 :167-177; Winterbottom 1970 :317–334.

ტილიანუსის გამოთქმებს – სხვები, იყენებენ რამდენიმე მიზნით: უკეთესი მხატვრული ეფექტის მისაღებად; პერსონაჟების უკეთ დასახასიათებლად; ლექსიკის გასამდიდრებლად; სტილის გასამრავალფეროვნებლად; მოვლენების უკეთ ასახსნელად. ავტორი ან იყენებს უკვე ცნობილ გამოთქმებს, ან ნებისთი თუ უნებლიედ, თავად ხდება ფრთიანი ფრაზის ავტორი.

რამდენად მნიშვნელოვანია მომავალი ორატორისთვის პოეტების, ისტორიკოსების, ფილოსოფოსების, და რა თქმა უნდა, დიდი ორატორების გამოსვლების კითხვა? კონტექსტი ასეთია – მომავალმა ორატორმა უნდა ისწავლოს პოეტები არა მხოლოდ მხატვრულობის და ენის თვალსაზრისით, არამედ, აგრეთვე, პერსონაჟთა პორტრეტების, ემოციების, ზომიერების თვალსაზრისით, მით უმეტეს, რომ კვინტილიანუსი მიმოიხილავს ლიტერატურას ჟანრიდან ჟანრამდე, ავტორიდან ავტორამდე. იგი წარმოაჩენს ნაწარმოებების დადებით და უარყოფით მხარეებს მათი მნიშვნელობის მიხედვით ორატორის განათლებაში. „მჭევრმეტყველების სწავლებაში“ კვინტილიანუსის ლიტერატურულ-კრიტიკული იდეები ინსპირაციას პოულობენ ბერძენ-რომაელ ავტორებთან, რომელთა ნაშრომების საკმაოდ დიდი ნაწილი დაკარგულია და მისი მთავარი წყარო შეიძლება თეორიულ-კრიტიკული თვალსაზრისით, ეპოვა ისეთ ავტორებთან, როგორებიც არიან: არისტოტელე, თეოფრასტოსი, ციცერონი, ჰორაციუსი, კვილიუსი, დიონისიოს ჰალიკარნასელი და სხვები.

კვინტილიანუსის „მჭევრმეტყველების სწავლების“ პირველი წიგნი, მათე წიგნთან ერთად, ეძღვნება საკითხს – რა უნდა ვიკითხოთ, რომ კარგი ორატორი გავხდეთ. ეს ერთ-ერთი ის ნაწილია, რომლის გამოც კვინტილიანუსის შრომა დღემდე იქცევა ყურადღებას. პირველი წიგნი არ ეხება საკუთრივ რიტორიკას, მაგრამ განიხილავს განათლების პრიორიტეტებს. აქ კვინტილიანუსს აქვს საშუალება, გამოხატოს თავისი თავდადება იმ საქმისადმი, რომელსაც ემსახურება, დადებითი დემკიდებულება სტუდენტების

მიმართ და იგი ჩნდება, თითქმის როგორც მსხვერპლად შეწირული კეთილშობილი მასწავლებელი, რომელიც უძღვნის საკუთარ თავს, წმინდანის გულმოდგინებით, საკუთარ საქმეს.

კვინტილიანუსის ამბიციური პროგრამა მიზნად ისახავს, რომ სრულყოფილი ორატორის აღსაზრდელად არ გამოირჩეს არცერთი ასპექტი. მისი აღზრდასთან დაკავშირებული რჩევები იწყება, ფაქტიურად, აკვნიდან (1.1.3; 1.1.4-5; 1.1.8-9 ff).

კიდევ რატომ არის რომაელი ავტორი საინტერესო დღეს? ბევრი მისი შეხედულება ეწინააღმდეგება, როგორც ჩანს, იმ ეპოქაში დიდი ხნის წინ დამკვიდრებულ აზრებს და შეხედულებებს, მაგალითად, როგორიც არის: რაც შეიძლება სწავლის ადრე დაწყებაზე (1.1.15-17); რამდენიმე საგნის სწავლებაზე (1.1.12-14); სწავლების დროს სიმსუბუქესა და სიცილზე (1.3.8); კერძო სკოლების უპირატესობაზე საჯარო სკოლებთან შედარებით (1.2.1-31); რომ არ შეიძლება ბავშვის ფიზიკური დასჯა, რადგან იგი შემდგომში გამოუსწორებელ დაღს დაასვამს მოზარდს (1.3.17).

პირველი წიგნის დიდი ნაწილი ეძღვნება გრამატიკას (*grammatica*) (1.4-9), ენობრივი გამართულობის საკითხებს წერასა და ზეპირმეტყველებაში. უხვად არის ინფორმაცია ლათინური ენის დროების შესახებ. კვინტილიანუსის შფასებები ეყრდნობა სალიტერატურო ენის ნორმების 4 თანამედროვე კრიტერიუმს: *ratio, retustas, auctoritas, consuetudo* (1-6.45).

პირველი წიგნი სრულდება იმ საგნების განხილვით, რომლებიც მომავალმა ორატორმა უნდა ისწავლოს და საკმაოდ მთამბეჭდავი ჩამონათვალია, რადგან, კვინტილიანუსის აზრით, ორატორს უნდა ჰქონდეს ფართო განათლება, მათ შორის, იცოდეს ლოგიკა, მუსიკა (1.109-33), გეომეტრია (1.10.34-49); არ გამოირჩეხავს აღზრდის საქმეში სხვა პროფესიების ჩართვასაც – მსახიობის (1.11.1-15), ფიზიკური მომზადების მწვრთნელის (1.11.15019). ამგვარ სრულყოფილ კურიკულუმს ბევრი საერთო

აქვს ბერძნულ იდეალთან *enkyklios paideia*. და მაინც, ეს ყველაფერი მიმართულია მორალური, ფილოსოფიური და კულტური მჭვრმეტყველებისკენ. აქედან, შეიძლება დავასკვნათ, რომ, კვინტილიანუსის მიხედვით, არსებობს უნივერსალური მჭვრმეტყველება, რომელსაც ყველა სხვა დისციპლინა ექვემდებარება.

ქვემოთ გთავაზობთ კვინტილიანუსის „მჭვრმეტყველების სწავლების“ პირველი წიგნის მცირე თარგმანს, რომელიც ქვეყნდება პირველად.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Bloomer, William. *Quintilian on the Child as a Learning Subject*, vol.105, No.1. Fall 2011.
2. Fantham, Elaine. *Roman Readings: Roman Response to Greek Literature from Plautus to Statius and Quintilian*. Beiträge zur Altertumskunde, 277. Berlin; New York: De Gruyter, 2011.
3. Murphy, Janes. *An Ancient Master Teacher Speaks to the Modern world: What Quintilian can tell us about Modern Pedagogy Advances in the History of Rhetoric*. The University of Texas, 2016.
4. Nieuwenhuizen, Marilese. *Child, Psychology and the Ancient world : Quintilian and Augustine on Kindergarten education*. Akroterion 39, 2014.
5. Quintilian, Marcus Fabius. *Institutio Oratoria*, translated by H.E. Butler. Loeb Classical Library edition. Cambridge: Harvard University press, 1920.
6. Tarling, Judi. *The Weapons of Rhetoric: A Guide for Musicians and Audiences*. St Albans. Tarling, J. and J. Oakshott. 2014.
7. Winterbottom, Michael. *Quintilian the Moralist*. In Quintiliano: Historia y actualidad de la retórica, vol. 1, edited by T. Albaladejo et al. Longroño, 1998.
8. Winterbottom, Michael. *More Problems in Quintilian*. Bulletin of the Institute of Classical Studies 44, 2015.

9. Winterbottom, Michael. Problems in Quintilian. London: Institute for Classical Studies, 1970. Print.
10. ფუტკარაძე, ქეთევან. უძველესი და თანამედროვე კვინტილიანუსი. სადისერტაციო ნაშრომი, აწეს გამოცემლობა. ქუთაისი, 2024.

**მარკუს ფაბიუს კვინტილიანუსი
„მჭევრმეტყველების სწავლება“**

**წიგნი პირველი
თავი პირველი**

მამამ, რომელსაც ვაჟიშვილი შეეძინა, მაშინვე უნდა დაიწყოს მასზე ზრუნვა და იმედების დამყარება. დღის წესრიგში თავიდანვე უნდა დადგეს მისი აღზრდის საკითხი. არასწორია, თუ ვფიქრობთ, რომ ბუნება მხოლოდ ცოტას აძლევს სწავლისადმი ინტერესს, და თითქოს, უმეტესწილად, ფუჭი დროის ნაყვა არის სულელი თავებისთვის ზრუნვა. პირიქით, საკმაოდ არიან ისეთები, რომელთაც ჩაფიქრებაც უყვართ და სწავლისთვისაც მზად არიან. სწავლის ამგვარი წყურვილი დამახასიათებელია ადამიანისთვის: როგორც ჩიტები იბადებიან ფრენისთვის, ცხენები – სირბილისთვის, ველური მხეცები – სისასტიკის და სიძლიერის ჩვენებისთვის, ასევე, ჩვენ გვერგო სწავლის უნარი, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ჩვენი გონება ზეციური წარმოშობისაა.

სულელი და უსწავლელი ადამიანები იმაზე მეტნი არ იბადებიან ბუნებაში, ვიდრე ისინი, რომელნიც გამოირჩევიან თავიანთი უზნეობით და სიცუდით. ასეთებიც, რა თქმა უნდა, არიან, მაგრამ გაცილებით ცოტანი. ეს იქნება იმის მტკიცებულება, რომ ბიჭებს შორის ბევრია სწავლას მოწყურებული, მაგრამ თუ ეს სურვილი წლების განმავლობაში თანდათან ნელდება, ამაში ბუნება კი არ არის დამნაშავე, არამედ, აღზრდის ნაკლებობა.

თქვენ მეტყვით, რომ ერთი ადამიანი აღემატება თავისი შესაძლებლობებით მეორეს. ასე თუ ისე, გეთანხმებით, მაგრამ ვერავის იპოვით ისეთს, რომ მონდომების და სწავლის შემთხვევაში, ვერაფერს მიაღწიოს. ყველა მშობელი, რომელიც ამ ჭეშმარიტებაში დარწმუნდება, აღივსება იმედით ბავშვთან დაკავშირე-

ბით მისი დაბადებისთანავე, ძალ-ღონეს არ დაიშურებს და მცდელობას არ დააკლებს მომავალი ორატორის აღსაზრდელად.

უპირველესად, ყურადღება მივაქციოთ იმას, რომ ბავშვების ძიძები არ იყვნენ გრამატიკის უცოდინრები. ქრისიპოსი გვიჩვენებს, აღმზრდელებად შევარჩიოთ გარკვეული ცოდნის მქონე ქალბატონები. იგი ამბობს, რომ თავად ეცდებოდა, შესაძლებლობის ფარგლებში, რაც შეიძლება უკეთესი ძიძა ამოერჩია. ამ მიზნისათვის უნდა ავიყვანოთ ყველაზე უფრო ჭკვიანები და კეთილსინდისიერები. ყველაზე მეტად მათში უნდა დავაფასოთ ზნეობა და მორალი, მაგრამ, ამავე დროს, საჭიროა, რომ ისინი სწორად და გამართულად საუბრობდნენ.

ძიძა ის ადამიანია, ვისაც ჩვილი ყველაზე პირველად უსმენს. სწორედ მისი სიტყვების მიბაძვას ცდილობს იგი. ბუნებრივია, შემდგომშიც ის გვამახსოვრდება, რაც პატარაობისას ვისწავლეთ. სუნი, რომლითაც ახალი ჭურჭელი ივსება, დიდხანს იგრძნობა; საღებავი, რითიც უბრალო სითეთრე იფარება, არასდროს იშლება; ხოლო, ცუდი ჩვევები კიდეც უფრო ადვილად იკიდებს ჩვენში ფეხს. კარგი ჩვევები ზოგჯერ ცუდში გადაიზრდება, მაგრამ შეიძლება ცუდი – კარგში გადაიზარდოს? ყურადღება მივაქციოთ, რომ ბავშვმა ადრეულ ასაკშივე არ ისწავლოს ისეთი საუბარი, რომელსაც შემდგომ უნდა გადაეჩვიოს.

რაც შეხება მშობლებს, ისინი უნდა იყვნენ განათლებულები. მე მხოლოდ მამებზე არ ვსაუბრობ, რადგან ცნობილია, რომ გრაკხუსების მჭევრმეტყველებას დედამაც დიდად შეუწყო ხელი. ამ ქალბატონის დიდებული ენა ჩანს ჩვენამდე მოღწეულ მის წერილებში. ამბობენ ასევე, რომ ლელიუსის ქალიშვილი თავისი მჭევრმეტყველებით მამას უთანაბრდებოდა. კვინტუს ჰორტენსიუსის ქალიშვილის სიტყვა კი, რომელიც მან წარმოთქვა ტრიუმვირატის წინაშე, ჩვენს სქესსაც შეშურდებოდა.

აქედან არ უნდა დავასკვნათ, რომ ის მშობლები, რომელთაც თავად არ ჰქონდათ სწავლის საშუალება, ნაკლებად არიან ვალ-

დებული, საკუთარი შვილების განათლებაზე იზრუნონ. პირიქით, სწორედ ამ მიზეზის გამო უნდა მიაქციონ მათ ყურადღება ბავშვის აღზრდისას ყველა წვრილმანს.

იმ ბიჭებზეც, რომელთა შორისაც გაიზრდება მომავალი ორატორი, იგივე უნდა ითქვას, რაც ძიძებთან დაკავშირებით აღვნიშნე. ყველაზე მეტად ვისურვებდი, რომ მასწავლებლები იყვნენ ჭეშმარიტად განსწავლულნი და ტყუილად არ წარმოიდგინონ საკუთარ თავზე, რომ თითქოს ისინი არიან განსწავლულნი. არაფერია იმ ადამიანზე უარესი, რომელიც, მას შემდეგ, რაც, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ტუჩები პირველდაწყებითი განათლებით შეიღება, თავს დიდ მცოდნედ ამჟღავნებს. იგი განსწავლულებსაც ტოლს არ უდებს, ამაცობს იმ ძალაუფლებით, რომელსაც ამ ტიპის ადამიანები, ჩვეულებრივ, ვითომ კანონიერად, საკუთარ თავს ანიჭებენ და მბრძანებლური სიუხეშით გადასცემენ თავიანთ სისულელეებს ბავშვებს.

მათი უცოდინრობა არანაკლებ ვნებს მოსწავლეების ზნეობას. დიოგენეს ბაბილონიელი გვარწმუნებს, რომ ლეონიდესმა, ალექსანდრე მაკედონელის მრჩეველმა, მასში ბავშვობიდანვე ჩანერგა რამდენიმე ნაკლი, რომლებიც მოწიფულობაშიც არ ტოვებდნენ ამ დიად მეფეს.

ვინც ჩათვლის, რომ ბევრს ვითხოვ, გაიხსენოს – საქმე ეხება აღზრდას ორატორისა, რომელიც უნდა იყოს განათლებული: თუნდაც დასაწყისში მიღებული იქნას ყველა საჭირო ზომა, მაინც რჩება კიდევ უფრო დიდი და გაცილებით მნიშვნელოვანი საზრუნავი. მიზნის მისაღწევად საჭირო იქნება განუწყვეტელი ვარჯიში, საუკეთესო მასწავლებლები და სხვადასხვაგვარი შემეცნებითი სავარჯიშოები.

ამიტომაც მინდა მივცეთ პატარებს საუკეთესო დარიგებები. ვინც ამ რჩევების შესრულებას არ ისურვებს სირთულის საბაბით, უნდა დააბრალოს საკუთარ თავს და არა წესებს. თუ შეუძლებელია ბავშვების გვერდით იყვნენ ისეთი აღმზრდელები, რომლებ-

ზეც მე ვსაუბრობ, უკიდურეს შემთხვევაში, ვეცადოთ, მოვძებნოთ თუნდაც ერთი ისეთი ყურადღებიანი *pedagogus*, რომელიც განუწყვეტლივ იქნებოდა რა ბავშვთან, დაუყოვნებლივ გაასწორებდა პატარას თანდასწრებით სხვების მიერ დაშვებულ შეცდომებს და არაფრით მისცემდა საშუალებას ბავშვს, რომ მათთვის მიეზარდა. ზემოთ ვისაუბრე იმაზე, როგორ მივაღწიოთ დასახულ მიზანს, აქ კი ვაჩვენებ, როგორ გამოვასწოროთ შეცდომები.

გირჩევთ, ბავშვს ვასწავლოთ უპირველესად ბერძნული ენა, რადგან ლათინური, როგორც ჩვენს შორის გამოყენებული ენა, თავისთავად, ჩვენი სურვილის წინააღმდეგადაც გადაეცემა მას. ამიტომ, უნდა დავიწყოთ ბერძნულით, რომლისგანაც ჩვენი ენა განვითარდა.

არ უნდა ვაიძულოთ ბავშვს, დიდხანს იკითხოს, ან ილაპარაკოს მხოლოდ ბერძნულად, როგორც ამას ბევრი აკეთებს. აქედან მომდინარეობს მშობლიურ ენაზე საუბრისას წარმოთქმის ნაკლი, რადგან უცხო ენის, მისი იდიომების მუდმივი გამოყენებით, მას ვეჩვევით, ხოლო ასეთი ჩვევის გადაგდება შემდგომში ადვილი არ არის.

ბერძნულის შემდეგ ლათინურიც უნდა ვასწავლოთ და ამ ორმა ენამ უნდა ასე ერთად „იარონ,“ რათა რომელიმესთვის უპირატესობის მინიჭებით მეორე არ დაზარალდეს.

ზოგი ფიქრობს, რომ ბავშვის განათლება მხოლოდ 7 წლის ასაკიდან უნდა დაიწყოს, რადგან მანამდე სულიერი და ფიზიკური შესაძლებლობები მას სწავლით დაკავების საშუალებას არ აძლევს. ასეთი იყო ჰესიოდეს აზრი, როგორც ის მწერლები ამტკიცებენ, რომლებიც ცხოვრობდნენ გრამატიკოს არისტოფანესამდე. მან კი, პირველმა დაამტკიცა, რომ ის ქმნილება, რომელშიც ზემოხსენებული წესია დაფიქსირებული, სულაც არ ეკუთვნის ჰესიოდეს.

მართალია, სხვებიც თვლიდნენ ასე, მაგალითად, ერატოსთენესი, მაგრამ უფრო საფუძვლიანად ისინი ფიქრობენ, რომლებიც

ქრისტიანობისათვის ერთად მიიჩნევენ, რომ ერთი წუთიც კი ადამიანის ცხოვრებაში არ უნდა იყოს უყურადღებოდ. ფილოსოფოსი ეთანხმება, რომ ჩვილი სამი წელი ძიძის ხელში უნდა იყოს, მაგრამ, ამასთანავე, ამტკიცებს, რომ ძიძასაც შეუძლია ჩვილს მხოლოდ ყველაფერი კარგი ასწავლოს.

მაშინ, რატომ არ შეიძლება ვასწავლოთ სიტყვიერება ამ ასაკში, თუ ვასწავლით კეთილზნობას? ვიცი, რომ მთელი იმ ხნის განმავლობაში, რომელზეც აქ არის საუბარი, იმდენს ვერაფერს ისწავლიან, რასაც შემდგომ პერიოდში, მაგრამ ჩემს მოწინააღმდეგეებს, მგონი, მოსწავლეებზე უფრო მათი მასწავლებლების შრომის დაზოგვა სურთ.

რაც უფრო მეტად აიძულებთ ბავშვს, მით უფრო ადრე დაიწყებს ლაპარაკს? ხოლო ვარჯიში, ნებისმიერი ფორმით, საჭიროა. რატომ ველოდოთ შედეგს, როგორც არ უნდა იყოს იგი, 7 წლამდე? მართალია, ადრეულ ასაკში ცოტას ისწავლიან, მაგრამ რაღაცას გაცილებით უკეთ ისწავლიან სწორედ ამ ასაკში, ვიდრე მომდევნოში.

ასე თუ გავაგრძელებთ, წლიდან წლამდე შეიძენს პატარა ცოდნას და მიაღწევს საჭირო წარმატებას. რამდენ დროსაც მოიგებს ბავშვობაში, იმდენივეს დაზოგავს მოწიფულობისას. იგივე ეხება მომდევნო წლებსაც. რაც აუცილებლად უნდა ვიცოდეთ, არის ის, რომ არ არის საჭირო გვიან დავიწყოთ სწავლა; არ დავკარგოთ დრო ტყუილუბრალოდ, მით უმეტეს, რომ ყველანაირი სწავლის დასაწყებად საჭიროა მხოლოდ მეხსიერება, რომლითაც ბავშვები ამ ასაკში ყველაზე მეტად არიან დაჯილდოებულნი.

თუმცა, მეც ვაღიარებ ასაკობრივ განსხვავებებს. არ არის საჭირო, ბავშვი ვაიძულოთ ისწავლოს. გირჩევთ, ყველაზე მეტად მოვერიდოთ იმას, რომ ბავშვმა შეიძულოს სწავლა, რომლის შესაყვარებლად დრო ჯერ კიდევ აქვს. თუ ერთხელ სიმწარეს ნახავს, მოწიფულობის ასაკშიც არ შეეშინდეს მისი. სწავლა მისთვის გართობა უნდა იყოს. უნდა გავამხნევოთ სწავლის პროცესში თხოვ-

ნით, შექებით; მივიყვანოთ იქამდე, რომ უხაროდეს, როცა რაიმეს ისწავლის; დაინტერესებული იყოს, როდის ისწავლის სხვა რამესაც. თუ თავად შეეზარება, ვაჩვენოთ მისი მეტოქე, რომ გაუთანაბრდეს ცოდნით თანატოლებს და ხშირად იგრძნოს თავი გამარჯვებულად. ამისთვის არც ჯილდო უნდა დავიშუროთ, რაც ამ ასაკისთვის საკმაოდ მაცდუნებელია.

ჩემი დარიგებები მომავალი ორატორის აღზრდისათვის წვრილმანად მოგეჩვენებათ, მაგრამ მეცნიერებასაც აქვს თავისი ჩვილობის ხანა. როგორც ყველაზე მაგარი სხეულები იღებენ პირველ ძალას რძისა და იავნანასაგან, ასევე, დიდი მჭევრმეტყველი იწყებს ბავშვური ბურტყუნით, ნაკლებად გასაგები ტექსტებით, ანბანის სუსტად წარმოთქმული ბგერებით. თუ რაიმეს შესწავლა სრულყოფილად არ შეიძლება, საერთოდ არ უნდა ვისწავლოთ?

თუ არავინ კიცხავს მამას, რომელიც თავის ვაჟიშვილში უყურადღებოდ სულ უმნიშვნელო წვრილმანსაც არ ტოვებს, რატომ უნდა გავკიცხოთ ადამიანი, რომელსაც ყველა ადამიანამდე მი-აქვს ინფორმაცია, რასაც იგი საკუთარ სახლში გააკეთებდა სასარგებლოს და შესაქებს? რაც უფრო მარტივია საგანი, მით უფრო ადვილია იგი ბავშვისათვის აღსაქმელად. როგორც ჩვენი სხეული მხოლოდ მაშინ ეუფლება გარკვეულ მოძრაობებს, როცა ჯერ კიდევ ახალგაზრდა და ნაზია, ასევე, ჭკუაც ბევრ რამეს ვეღარ შეძლებს, თუ პატარა ასაკიდან დავტოვებთ მას უყურადღებოდ.

ფილიპოსმა, მაკედონიის მეფემ, თავისი შვილის, ალექსანდრეს პირველდაწყებითი განათლება დაავალა არისტოტელეს, იმ დროის საუკეთესო ფილოსოფოსს. მოინდომებდა იგი მოერგო ეს როლი, თუ ორივენი არ იქნებოდნენ დარწმუნებულნი, რომ პირველი მეცნიერების საფუძველს, ოსტატის მიერ ჩაყრილს, მივყავართ ქემმარიტი სრულქმნილებისაკენ?

წარმოვიდგინოთ, მანდეს ბავშვი ალექსანდრე, საყვარელი, ყველაფერი კარგის ღირსი (და ვინმე სხვაგვარად ფიქრობს?); ვთქვათ, იგი გადმომეცა ძიძების ხელიდან, შემრცხვებოდა მის-

თვის მესწავლებინა ყველაზე მარტივი წესები, რაც უმოკლეს დროში შეიძლებოდა მომესწრო? არ შემიძლია მივიღო ჩვევა – ვაიძულოთ ბავშვები, დაიხუთხონ ასოების სახელწოდებები და რიგი ანბანში, თუ მანამდე არ ვაჩვენებთ მათ ამ ასოების მოხაზულობას.

ეს ხელს უშლის წარმატებას, რადგან იციან რა ასოები ზეპირად, უფრო ნაკლებ ყურადღებას აქცევენ მათ გამოსახულებას, ვიდრე იმას, რაც უკვე მახსოვრობაში აქვთ; ამის გამო, ბავშვებს ყოველთვის არ უნდა აჩვენონ ასოები ჩვეულებრივი ანბანური წყობით, არამედ, ზოგჯერ – უკურიგით, სანამ მოსწავლეები არ განასხვავებენ მათ მოხაზულობით და არა რიგითი თანმიმდევრობით, ისე, როგორც ადამიანებს განასხვავებენ ხოლმე სახეებით და სახელებით.

მაგრამ თხრობისა და წყობის შესახებ განსჯისას სხვაგვარადაა საქმე. საპირისპირო უნდა ვეძებოთ. მე არ ვსაუბრობ ცნობილ საშუალებაზე – მოვანდომოთ ბავშვებს სწავლა, ანუ სათამაშოების ნაცვლად მივცეთ მათ სპილოს ძვლისაგან გაკეთებული ასოები, ან რაიმე ამდაგვარი, რითაც პატარა სიამოვნებით დაკავდებოდა.

ხოლო როცა წერას დაიწყებენ, არ იქნებოდა ცუდი, მათთვის მიგვეცა პატარა დაფები, რომლებზეც ამოკვეთილი იქნებოდა ასოები და შესაძლებელი იქნებოდა საწერი საშუალებებით მათზე მოძრაობა, ასოების მოხაზულობის შემოვლება; სტილუსი არ იხტუნებდა, როგორც ეს ცვილზე ხდება ხოლმე, რადგან ორივე მხრიდან დამაგრებული იქნებოდა; ბავშვი, რომელიც მიბაძავდა ნიმუშს, ისწავლიდა უფრო ლამაზად და სუფთად წერას: აქ აღარც იქნებოდა საჭირო დახმარება მასწავლებლისა, რომელიც ხელით შემოახაზინებდა ასოთა კონტურებს ბავშვს.

სწრაფად და სუფთად წერა ჭეშმარიტად დიდი მნიშვნელობის საქმეა, თუმცა, ამას ადამიანები, ხშირად, საკმაოდ ღირსეულნიც, არად დაგიღევენ. სასწავლო სამუშაოთა შორის წერა ერთ-ერთი

განსაკუთრებული სავარჯიშოა, რომლისგანაც მიიღება ნამდვილი და მდგრადი წარმატება; ამიტომ, ამ საქმეში სინელე ძალიან ვნებს ტვინის სიცოცხლისუნარიანობას, ხოლო ცუდი ხელწერა ჩრდილავს აზრს. დამატებითი შრომა ხდება საჭირო, ანუ ხელახლა უნდა გადაიწეროს ის, რისი ამოკითხვაც შეუძლებელია ცუდი ხელწერის გამო.

ვეცადოთ, ყველგან და ყოველთვის ვწეროთ ლამაზად, თუნდაც, პირადული, განსაკუთრებით კი, სასიყვარულო წერილები.

რაც შეხება მარცვლებს, ისინი ყველა უკლებლივ უნდა ვისწავლოთ და არ გადავდოთ, როგორც ჩვეულებრივ ხდება ხოლმე, ურთულესები იმ მიზეზით, რომ თავისთავად აირევა წერის დროს.

არ შეიძლება ზედმეტად დავეყრდნოთ ბავშვების მასსოვრობას: მათ განმეორება უფრო მეტ სარგებლობას მოუტანს. კითხვისას არ ავაჩქაროთ ისინი, სრულად ვერ გაითვალისწინებ, რის საშუალებასაც იძლევა ასოების ზუსტი შეერთება. მაშინ, დაე, მათ წარმოთქვან ისე, რომ არცერთი მარცვალი არ გამოტოვონ, შემდეგ კი, მთელ სიტყვასაც იტყვიან.

ვერც კი წარმოიდგენთ, როგორ ანელებს ბავშვის კითხვაში წარმატებას სიჩქარე. აქედან არის ხშირი გადაღლილობა, შეჩერება, განმეორებები – თუ ბავშვი მოინდომებს უკეთესად წარმოთქვას, ვიდრე შეუძლია; ხოლო, თუ შეეშლება, დაეუფლება შიში იმის წარმოთქმის დროსაც კი, რაც კარგად იცის.

ნება დართეთ, იკითხოს, მაგრამ თავდაპირველად, დარწმუნებით, შემდეგ – გააგრძელოს კარგა ხანს ნელ-ნელა კითხვა, სანამ ვარჯიშით არ მიაღწევს საჭირო სიჩქარეს.

მარჯვნივ და წინ ყურება, როგორც ამას ასწავლიან, დამოკიდებულია არა წესებზე, არამედ ჩვევაზე. სანამ ბავშვი ეძებს, რა მოდის შემდგომ, მან ხმით უნდა წარმოთქვას, რა იყო მანამდე და რაც ყველაზე უფრო რთულია, მისი ფიქრი უნდა გაიყოს ისე, რომ ერთი დავალება შესრულდეს ხმით, ხოლო მეორე – თვალებით. არც ის იქნება ცუდი, ყურადღებას თუ მივაქცევთ, რომ სიტყვების

გადასაწერად ზედმეტად მარტივი და შემთხვევითი მასალა არ შევურჩიოთ პატარას, რადგან, შესაძლოა, იგი წერისას სიამოვნებით გაეცნოს შედარებით ბუნდოვანი ადგილების განმარტებებს, რომელთაც ბერძნები *Glossa*-ს ეძახიან და, ამასთან ერთად, სწავლის დასაწყისშივე შეიძინოს ის ცოდნა, რომელიც შემდგომ განსაკუთრებულ დროს მოითხოვს. ვჩერდები რა ასეთ წვრილმანებზე, იმასაც დავუმატებ, რომ გადასაწერად არ მივცეთ არაფრის მთქმელი წინადადებები, შევურჩიოთ ისეთი, რომელიც აღსაზრდელს რაიმე კეთილს ასწავლის.

ასეთი შენიშვნები ღრმა სიბერემდე ამახსოვრდებათ და ისინი ზნე-ჩვეულებაზეც მოქმედებენ. სასარგებლოა, თამაშის დროს ვაიძულოთ პატარა, ზეპირად ისწავლოს ცნობილი ადამიანების გამონათქვამები და სწორად შერჩეული ადგილები, განსაკუთრებით, ლექსებიდან, რომელთა შესწავლა ბავშვებს ძალიან ხიბლავთ. მახსოვრობა ყველაზე მეტად სჭირდება ორატორს. მახსოვრობა კი არაფრით ისე არ მყარდება და ვითარდება, როგორც ვარჯიშით, ხოლო იმ ასაკში, რომელზეც ახლა ვსაუბრობთ, მახსოვრობა ერთადერთი უნარია, რომელიც შეიძლება განვითარდეს სწორედ მასწავლებლების დახმარებით.

ამ ასაკის ბავშვებს რომ მეტყველება გაუხდეთ უფრო გამომსახველობითი, არ იქნება ზედმეტი, ვაიძულოთ რაც შეიძლება სწრაფად იმ სიტყვების და სტრიქონების წარმოთქმა, რომლებიც განგებ არის შედგენილი უხეში, ძნელად წარმოსათქმელი მარცვლებისაგან, განსხვავებით – კეთილხმოვნებისგან. ბერძნები ამას ეძახიან *χαλαρτι* -ს. შეიძლება, ეს რჩევა ნაკლებ მნიშვნელოვანია, მაგრამ მისი იგნორირების შემთხვევაში, ბევრი დეფექტი, თუ ახალგაზრდობაშივე არ აღმოიფხვრება, სამუდამოდ დარჩება ადამიანის წარმოთქმაში.

თავი მეორე

წარმოვიდგინოთ, რომ ნელ-ნელ ბავშვი გაიზარდა, გამოვიდა ძიძის ზედამხედველობიდან და დადგა ნამდვილი განათლების მიღების დრო. აქ ძალიან კარგად უნდა შევისწავლოთ საკითხი – რომელი უფრო სასარგებლოა, მომავალი ორატორი სახლში, ოჯახურ გარემოში აღიზარდოს, თუ მრავალრიცხოვან სასწავლებლებში გავგზავნოთ და მისი აღზრდაც სახალხო მასწავლებლებს მივანდოთ.

ვიცი, რომ განვითარებული სახელმწიფოს მესვეურები და ცნობილი მწერლები ამ უკანასკნელს უჭერენ მხარს. თუმცა, ვერც იმაზე დავხუჭავ თვალს, რომ ზოგიერთი ამ საყოველთაოდ აღიარებულ ტრადიციას არ ემხრობა. მათ ორი არგუმენტი მოჰყავთ: პირველი, რომ ერთიდაიმავე ასაკის მქონე, ნაკლისკენ მიდრეკილი მეგობრების ერთად თავმეყრისას ძნელი იქნება ბავშვის დაცვა უზნეო ჩვეუებისაგან და მეორე, რომ მასწავლებლისთვის, ვინც არ უნდა იყოს იგი, უფრო მოსახერხებელია, თავისი ენერჯია და ყურადღება, უპირატესად, ერთი მოსწავლისაკენ მიმართოს და არა – ყველასკენ.

პირველი მიზეზი საკმაოდ მნიშვნელოვანია: ნამდვილად რომ აღიარებულ იყოს, – სკოლაში, თუმცა კარგი განათლება მიიღება, მაგრამ ზნე-ჩვეულება ფუჭდება, – მე პირადად, თუნდაც, ყველაზე მაღალ სტანდარტებს განათლების მიღებისას, მაინც ზნეობის შენარჩუნებას ვამჯობინებდი. ჩემი აზრით, ერთი მეორესთან მჭიდროდ და განუყრელად არის დაკავშირებული: არ შეიძლება იყო ორატორი, თუ არა ხარ პატიოსანი ადამიანი; შესაძლებელიც რომ იყოს, მაშინაც კი არ მინდა ვიხილო ასეთი ადამიანი ამ საქმეში. თავდაპირველად, სწორედ ამაზე ვილაპარაკებ.

თვლიან, რომ ზნეობა სკოლებში ფუჭდება; ზოგჯერ, მართლაც ასე ხდება, მაგრამ ეს შეიძლება მოხდეს მშობლიურ სახლშიც. ბევრი მაგალითი მოწმობს ერთსაც და მეორესაც. დაბადე-

ბიდან თანდაყოლილი მიდრეკილებები და მათი შემდგომი განვითარება ორი სხვადასხვა რამეა. ბავშვი თუ მიდრეკილია ცუდისკენ და მისი გამოსწორებისთვის პატარაობიდანვე არ ვიზრუნებთ, საკმაოდ ბევრ უზნეობას ისწავლის სკოლის მეგობრების გარეშე; ისევე ისწავლის ცუდ რამეებს უზნეო მასწავლებლისა და მსახურებისგან, როგორც – გაუფრთხილებელი და ნაკლებად მორიღებული თანაკლასელებისგან.

თუ ბავშვს კეთილი გული აქვს, თუ მშობლებს არ ახასიათებთ მისადმი ბრმა სიყვარული, შეიძლება ვიპოვოთ კეთილი ზნეობის მქონე მასწავლებელი და მივაჩვიოთ პატარა წესრიგს. ამასთან ერთად, მიუზრინოთ მას ჭკვიანი და გულისხმიერი ზედამხედველი, ან ერთგული თავისუფალი მონა, რომელთა მუდმივი ყოფნა დაიცავდა ბავშვს იმათთან კონტაქტის დროსაც კი, ვისთანაც ურთიერთობა საეჭვოდ გვეჩვენება.

როგორც ვნახეთ, ადვილია ამ საფრთხის თავიდან აცილება, მაგრამ ჩვენ თავად არ გავაფუჭოთ ჩვენი შვილების ზნეობა! ზოგჯერ, ჩვენ თავადვე ვასუსტებთ მას სხვადასხვა ფუფუნებით. ისეთი „ნაზი“ აღზრდა, რომელსაც ჩვენ ზედმეტ სიყვარულს ვეძახით, ასუსტებს ბავშვის სულსაც და სხეულსაც. რას არ მოისურვებს ზრდასრული ადამიანი, რომელიც ჩვილობიდან მიეჩვია ფუფუნებას? ბავშვმა ჯერ ძლივს წარმოთქვა პირველი სიტყვა, ერთმანეთისგან უკვე არჩევს გემრიელ ტკბილეულობას და მათ ითხოვს.

ჩვენ, უპირველესად, ვზრუნავთ იმაზე, რომ სხვადასხვა ტკბილეულობას გემო გაუსინჯოს და არა იმაზე, რომ კარგად ილაპარაკოს. ჩვენი ბავშვები იზრდებიან აკვნებში. მიწას მხოლოდ მოსამსახურის ხელებში მყარად მოქცეულნი ეხებიან. მათი თავისუფალი საუბარი გვართობს. სიტყვებს, ყველაზე ზნედაცემულ სახლებშიც რომ ვერ გაიგონებთ, მათგან სიცილით და კოცნით ვიღებთ. რა გვიკვირს? ჩვენ თვითონვე ვასწავლეთ. ისინი მხოლოდ იმეორებენ ჩვენგანვე ნასწავლს.

ყოველგვარ ღზინს თან ახლავს არაკეთილხმოვანი სიმღერები; რაზე საუბარიც კი სირცხვილია, რეალურად, მათ თვალწინ გამოგვაქვს. აქედან მოდის ჩვევა, რომელიც შემდგომ ბუნებაში იჩენს თავს. საბრალო ბავშვები ყველაფერ ამას ისე გადმოიღებენ, ჯერ კიდევ არ ესმით, რომ ეს ცუდია. ასე რომ, სიმდიდრით და ფუფუნებით გაფუჭებულებს ასეთი ბოროტება სკოლებიდან კი არ მოაქვთ, არამედ სკოლებში მიაქვთ.

ამბობენ, რომ თუ მასწავლებელს მხოლოდ ერთი მოსწავლე ჰყავს, მეტ ყურადღებას მიაქცევს მას. ჯერ ერთი, არავინ გვიძლის, მოვიძიოთ განსაკუთრებული მასწავლებელი სკოლის აღსაზრდელებისთვის. ამის გაკეთებაც რომ შეუძლებელი იყოს, მაინც ყველაფერს გადაწონის სკოლების სადღესასწაულო, კეთილმოწყობილი შეკრებები, რომლებსაც აღმზრდელები ამჯობინებენ კერძო სახლების განმარტოებულობას და არა ცნობადობას, რადგან ნებისმიერ მასწავლებელს სურს, ჰყავდეს რაც შეიძლება მეტი მსმენელი და ჰქონდეს სახალხო აღიარება.

საშუალო მონაცემების ადამიანი არად დაგიღევთ ადგილსამყოფელს, უარს არ ამბობს, იმუშაოს კერძო სახლებში და ზედამხედველობასაც არ თაკილობს, მაგრამ დავუშვათ, ვინმემ ნაცნობობით, ან მეგობრობით, ან შესაძლებლობით იპოვა ყველაზე საუკეთესო და განსწავლული მასწავლებელი: შეუძლია მას მთელი დღის განმავლობაში დაკავდეს ერთი მოსწავლით? არ დაიღლება მოსწავლე მისი დაჟინებული მზერით? ამასთან ერთად, მეცადინეობას ზოგჯერ ჭირდება დრო განმარტოებისთვის.

გაკვეთილების მომზადებისას, წერის თუ ფიქრის დროს, არ არის საჭირო მასწავლებლის ყოფნა. ასეთ დროს მასწავლებელიც და ნებისმიერი სხვაც, მხოლოდ ხელს შეუშლის ბავშვს. არც ყველანაირი კითხვის პროცესი საჭიროებს ყოველთვის დამრიგებელს. კითხვის გარეშე კი როგორღა მივიღოთ ცნობები მწერლებზე?

მთელი დღის სამეცადინოს მისაცემად არ არის საჭირო ბევრი დრო, ამიტომ გადასაცემი მასალა შეიძლება ერთდროულად მი-
აწოდო რამდენიმეს, რა რაოდენობის მოსწავლეს არ უნდა გყავ-
დეს. არის ისეთი საგნები, რომლებიც ერთჯერადად უნდა შევთა-
ვაზოთ. მე არ ვგულისხმობ თხზულების და რიტორთა დეკლამა-
ციების წერით დავალებებს. იგი, როგორც ცნობილია, ერთნაირი
თანმიმდევრობით იქმნება ერთნაირი რაოდენობის ბავშვებისათ-
ვის.

მასწავლებლის ხმა არ სუსტდება მოსწავლეთა რაოდენობით.
სამაგიეროდ, იგი თითოეულ მათგანზე მზესავით მოქმედებს,
თანაბარი სინათლით და სითბოთი. როდესაც გრამატიკოსი ენის
შესახებ მსჯელობს, ბავშვებს უხსნის პოეტების და ისტორიკოსე-
ბის შემოქმედებას და ყველაფერ ამას ასწავლის ყველას ერთ-
დროულად, როგორც არ უნდა იყოს მსმენელთა რაოდენობა.

ბოლოს, შემომეპასუხებიან, რომ მოსწავლეთა დიდი რაოდე-
ნობის შემთხვევაში, არ იქნება საკმარისი დრო ყველას დავალე-
ბის შესამოწმებლად და გასასწორებლად. მე არც უარვყოფ ამ
უხერხულობას. რაში არ გვხვდება იგი? შევადაროთ მას ამ პროცე-
სიდან მიღებული სარგებელი. მეც არ გირჩევთ, ბავშვი ისეთ
სასწავლებელში გაგზავნოთ, სადაც სათანადოდ არ მიაქცევენ
ყურადღებას. კეთილგონიერი მასწავლებელი არც დაიტვირთავს
თავს მოსწავლეთა ზედმეტად დიდი რაოდენობით. ყველაზე
კარგია, შევეცადოთ, მასწავლებელი ჩვენი მეგობარი გახდეს, რომ
გაკვეთილზე არა მხოლოდ მოვალეობის მოხდის მიზნით მუშა-
ობდეს, არამედ ჩვენს მიმართ განსაკუთრებული გულშემატკივ-
რობა ამოძრავებდეს. მაშინ, ჩვენი ბავშვიც არასდროს იგრძნობს
თავს დავიწყებულად ბავშვთა იმ სიმრავლეში.

ყველა ასე თუ ისე განათლებული აღზრდელი, როცა მოსწავ-
ლეში განსაკუთრებულ ნიჭსა და უნარს დაინახავს, მას ყურადღე-
ბას საკუთარი ღირსებისა და პატივის გამოც მიაქცევს. ფიქრობენ,
ზოგჯერ ის სასწავლებელი, სადაც მრავალი მოსწავლეა, ცუდ

ზეგავლენასაც ახდენს ბავშვზე (რამიც მე არ ვეთანხმები, რადგან მოსწავლეთა რაოდენობა მასწავლებლის კეთილსინდისიერებაზეა დამოკიდებული), მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ მთელი სასწავლებელი უნდა განვიკითხოთ. სხვა საქმეა, სკოლების საერთოდ აღმოფხვრა და სულ სხვა – მათი სწორად შერჩევა.

მას შემდეგ, რაც ვთქვით საზოგადო სასწავლებლების მოწინააღმდეგეთა არგუმენტების შესახებ, ჩემს საკუთარ აზრსაც შემოგთავაზებთ.

უპირველესად, მომავალი ორატორი, რომლის პირადი ცხოვრება საჯაროა, პატარაობიდანვე უნდა მიეჩვიოს, რომ არ ეშინოდეს ხალხის სიმრავლის და გადალახოს ის მოკრძალებულობა, რომელიც მომდინარეობს განმარტოებული და ჩაკეტილი ცხოვრებისაგან. საჭიროა, რომ სული განუწყვეტლივ აღიგზნებოდეს და მალღებოდეს, განმარტოებით კი, იგი ან სუსტდება და თითქოს, სიბნელეში რჩება, ან პირიქით, თვითკმაყოფილი და ქედმაღალი ხდება, რადგან ის, ვინც თავის თავს არავის ადარებს, ძალიან ბევრს ფიქრობს საკუთარ თავზე.

ხოლო შემდეგ, როცა საჭირო ხდება სხვა ადამიანების წინაშე გამოამჟღავნოს თავისი ცოდნა, იგი იბნევა. ყველაფერი ახალი რთულად ეჩვენება, რადგან განმარტოებაში ისწავლა ის, რაც ბევრის წინაშე უნდა აკეთოს.

აღარაფერს ვამბობ ბავშვების მეგობრობაზე, რომელიც სიბერემდე გრძელდება, როგორც წმინდა მოვალეობა. ისინი, უდავოდ, ასეთები უნდა იყვნენ, რადგან ერთად ეუფლებიან ცოდნას. ჩვეულებრივ, წრეშიც როგორ იმოქმედონ, სად შეიძლება ისწავლონ იმ ადამიანებმა, რომლებიც იმ ერთობისგან განმარტოვდნენ, არა მხოლოდ ადამიანებისთვის, არამედ უტყვი ცხოველებისთვისაც რომ არის დამახასიათებელი?

ამას დაუმატეთ ისიც, რომ სახლში ბავშვი სწავლობს მხოლოდ იმას, რასაც მხოლოდ მას ასწავლიან, ხოლო სასწავლებელში იმასაც გაიგებს, რასაც სხვებს ასწავლიან; ყოველდღიურად მო-

ისმენს, რატომ აქებენ ერთს და რატომ აძლევენ შენიშვნებს მეორეს; საყვედურებით აღვსილი ზარმაციც და ათასგზის ნაქები ბეჯითიც მას სარგებელს მოუტანს.

ქებით გაღვივება შეჯიბრი, ბავშვს შერცხვება, თავის ტოლს ჩამორჩეს, პატივად ჩათვლის, უფროსს აჯობოს. ყველაფერი ეს აღანთებს სწავლისადმი ინტერესს. მართალია, პატივმოყვარეობა ნაკლია, მაგრამ იგი ხშირად არის კეთილშობილთათვის დამახასიათებელი.

მანსოვს, რამდენად სასარგებლო იყო ის ჩვევა, რომელსაც იცავდნენ მასწავლებლები. ისინი, ყოფდნენ რა მოსწავლეებს ჯგუფებად, სიტყვის წარმოთქმის რიგს ადგენდნენ თითოეული მოსწავლის შესაძლებლობების მიხედვით – უპირველესი ყველაზე წარჩინებული იყო. ამის გამო, ყველა ცდილობდა, სხვებზე უკეთესი ყოფილიყო.

რიგის თავში ყოფნა ჩვენ შორის დიდ პატივად ითვლებოდა. თუმცა, ეს არ იყო ერთხელ და სამუდამოდ განსაზღვრული: თვის ბოლოს თითოეულს ხელახლა ეძლეოდა შეჯიბრის უფლება. ასე გამარჯვებულებს ცდილობდა ადგილის შენარჩუნებას და დამარცხებულსაც ეძლეოდა შანსი, სირცხვილი ჩამოერეცხა, რიგში უფრო მაღალი ადგილი დაეკავებინა.

როგორც მანსოვს, ეს სწავლისათვის უფრო დიდ სტიმულს გვაძლევდა, ვიდრე მასწავლებლების შეგონებანი, მეთვალყურეთა სიფრთხილე და მშობლების რჩევები ყველა ერთად აღებულები, მაგრამ, როგორც უფროსებში შეჯიბრი ზრდის წარმატებებს, ასევე დამწყებებში ჩნდება სურვილი, უფრო მიბაძონ თავიანთ ტოლებს, ვიდრე მასწავლებელს, რადგან პირველი მათთვის უფრო ადვილია. როგორ გაბედონ ბავშვებმა, იოცნებონ – მიაღწიონ მჭევრმეტყველებაში იმ ხარისხს, რომელიც მასწავლებელს აქვს? ამიტომაც, ვაზის მსგავსად, იმ ხეს ეხვევიან, რომელიც მათთან უფრო ახლოს დგას. თავდაპირველად, ტოტებად იშლებიან, ხოლო შემდეგ – მწვერვალებს აღწევენ.

თავად მასწავლებელმაც, რომელიც ცდილობს, იყოს უფრო სასარგებლო, ვიდრე ჭკუა-გონებით იბრწყინოს, არ უნდა დაამძიმოს ჯერ კიდევ მოუშწიებელთა და სუსტთა ნორჩი გონება მთელი თავისი ცოდნის გადმოფრქვევით, არამედ იგი უნდა შეუფარდოს მოსწავლეთა აქტმის უნარს.

როგორც ვიწროყელიან ჭურჭელში მთელ სითხეს ერთბაშად ვერ ჩაასხამ, არამედ ცოტ-ცოტათი უნდა შეავსო, ასევე უნდა ვიმსჯელოთ ბავშვების გონებაზე. რაც მათ გაგებას აღემატება, არ შევა მათ თავში, ამისათვის ჯერ კიდევ შეუფარებელში.

ამიტომ, სასარგებლოა გვყავდეს ისეთი ვინმე, რომელსაც ჯერ მივბაძავთ, ხოლო შემდეგ – ვაჯობებთ. ასე, ნაბიჯ-ნაბიჯ, შესაძლებელი იქნება დიდი წარმატებების მიღწევა. ამას დავუმატებ კიდევ იმას, რომ თავად მასწავლებლის სიტყვასაც არ ექნება ის ძალა და სიცოცხლე ერთი მოსწავლის წინაშე, რაც – დიდი აუდიტორიის წინაშე.

შთაგონების ყველაზე დიდი წყარო სულია. საჭიროა, რომ სული გაცდეს, წარმოიდგინოს საგანთა გამოსახვა და გადაიქცეს იმ საგანთა სახედ და თვისებად, რომელზეც ვსაუბრობთ. რაც უფრო ამაღლებული და კეთილშობილია სული, მით უფრო ძლიერ შთაგონების წყაროს თხოულობს იგი მამოძრავებლად და ყოველთვის დიდებულისკენ მიისწრაფვის.

ჩვენ ვგრძნობთ გარკვეულ საიდუმლო სიძულვილს – ერთი მსმენელის წინაშე წარმოვაჩინოთ ჩვენი მჭევრმეტყველება, რომელსაც დიდი შრომით მივაღწიეთ. სირცხვილიც კია ამ დროს ჩვეულებრივ საუბარს გადავუხვიოთ. მართლაც, წარმოვიდგინოთ ადამიანი, რომელიც ერთი მოსწავლის წინაშე წარსდგება თავისი მჭევრმეტყველების მთელი დიდებულებით, ამაღლებული ხმით, ვნების შინაგანი და გარეგანი მოძრაობით, სულიერი და ფიზიკური ძალების სრული მობილიზებით: არ მოგვეჩვენება მისი ამგვარი საუბარი შმაგის გააფრთხებად? რა თქმა უნდა, აღარ იქნე-

ბოდა საჭირო მჭევრმეტყველება, თუ ადამიანები მხოლოდ ერთ-მანეთის პირისპირ ისაუბრებდნენ.

თავი მესამე

კეთილგონიერი მასწავლებელი, უპირველესად, უნდა დაინტერესდეს მისი აღსაზრდელის გონებრივი მონაცემებით და მიდრეკილებებით. მცირეწლოვანთა გონებისათვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული ნიშანია *მახსოვრობა*. მისი მოქმედება ორგვარია: სწრაფად გაგება და არდავიწყება იმისი, რაც გაიგეს. ამას უნდა მივუმატოთ *ბაძვა*. იგი მიანიშნებს მიმიკებზე, მაგრამ ყურადღება უნდა მივაქციოთ, რომ ბავშვმა ეს ნიჭი მიმართოს იმაზე, რასაც ასწავლიან და არა იმაზე, რომ პაროდირება მოახდინოს იმ ადამიანების, რომლებსაც ამა თუ იმ ნაკლს შენიშნავს.

არაფერი კარგი არ შემიძლია ვთქვა იმაზე, ვინც ამგვარი მიბაძვით სხვის დაცინვას ისახავს მიზნად. ბავშვი მორალურადაც კეთილზნიანი უნდა იყოს, თორემ ჯობია ჰქონდეს ნელი აზროვნება, ვიდრე იყოს ბოროტი. სიტყვაში „კეთილზნიანი“ არ ვგულისხმობ შებოჭილ და ყველაფერში ჩამორჩენილ ბავშვს.

ის, ვისაც მე წარმოვადგენ, დიდი ჯაფის გარეშე უნდა ახერხებდეს სწავლას, ზოგჯერ, შეკითხვებიც დასვას, მაგრამ უფრო უნდა მისდიოს მასწავლებელს, ვიდრე მის წინ გარბოდეს. სხარტი ტვინი, ადრეული ნაყოფივით, მთლიანად თითქმის არასდროს მწიფდება.

სხარტი გონების მქონენი იმით შეიცნობიან, რომ ნაკლებ მოსახერხებელს აკეთებენ. ისინი თამამები არიან, მაშინვე შეეჭიდებიან, რაც შეუძლიათ. ეს ძალები მათში მყარდება. მაგალითად, ისინი კითხვისას უფრო სწრაფად არჩევენ სიტყვებს, წარმოთქვამენ მათ თამამად და წაბორძიკების გარეშე კითხულობენ, ბევრს არა, მაგრამ სწრაფად და მონდომებით.

აქ არ არის ქეშმარიტი ძალა, არ არის მყარი საფუძველი; ისე, როგორც მიწის ზედაპირზე დაყრილი მარცვლები ამოდიან უფრო სწრაფად; როგორც პურის მსგავსი ბალახების ცარიელი თავთავები ყვითლდება მოსავლის აღებამდე. ეს ყველაფერი ჩვენ ბავშვებში გვხიბლავს, მაგრამ მათი წარმატება ამაზე ჩერდება და მალე ჩვენი აღრინდელი გაკვირვება ქრება.

ამგვარი შენიშვნების შემდეგ, ვნახოთ, როგორ უნდა მოვექცეთ მოსწავლეებს. ზოგს სიმკაცრე სჭირდება, ზოგი ვერ იტანს მბრძანებლობას; ერთი შიშით აღინთება, ხოლო მეორეს ამით სიმხნევე ერთმევა; ზოგი მუდმივი შრომით ასწრებს, ზოგიც – დროებითი მონღომებით. ვისურვებდი, ისეთი მოსწავლე მყავდეს, რომელიც ქებითაც წახალისდება და პატივმოყვარეობის შელახვითაც შეძრწუნდება, რომ ტიროდეს კიდეც, თუ მეგობარს ჩამორჩება.

მე არ მეშინია იმის სიზარმაცის, ვისზეც მკრეხელობა და პატივი თანაბრად მოქმედებს.

რა თვისებების მატარებელიც არ უნდა იყოს ბავშვი, მას უნდა მივცეთ გზადაგზა განტვირთვის საშუალება, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ განუწყვეტელი შრომა არაბუნებრივია, და რომ უსულო საგნებიც კი თავიანთ ძალას მხოლოდ იმით ინარჩუნებენ, რომ ზოგჯერ სიმშვიდეში იყვნენ, არამედ იმისთვისაც, რომ ბეჯითობა დამოკიდებულია კეთილ ნებაზე, რომელიც არ შეიძლება იყოს ძალდატანებითი.

ასე რომ, დასვენების შემდეგ კიდეც უფრო მონღომებით შეუდგებიან პატარები სწავლას და გონებაც, რომელსაც თავისუფლებისადმი მიდრეკილება ახასიათებს, უფრო მხნე გახდება.

მე არც თამაშზე ვიტყვოდი უარს. ეს მიანიშნებს მათ სიცოცხლის უნარიანობაზე. უფრო მეტიც, არა მგონია, იმ ჩაფიქრებულ და ყოველთვის მოწყენილ ბავშვს, რომელიც თამაშებში არ ერთვებოდა, როცა ამის ასაკი ჰქონდა, სწავლა ძალიან ჰყვარებოდა, თუმცა, ამგვარი შესვენებების დროს უნდა დავიცვათ ზომიერება და შუალედი, რომ მათი სიმცირისას არ წარმოიშვას სწავლისად-

მი სიძულვილი, ხოლო ხანგრძლივი დასვენებისას – დღესასწაულობის ჩვევა. ბავშვის გონებრივი შესაძლებლობების გაფართოებისათვის არსებობს კიდევ სხვადასხვა გასართობი საშუალებები. მაგალითად, სასარგებლოა, ბავშვებს დაუსვავთ სხვადასხვა ტიპის შეკითხვები, რომლებზე პასუხის გაცემასაც ისინი შეეცდებიან ერთმანეთის წინაშე.

თამაშის დროს კარგად ჩანს ხასიათები. არ არსებობს სხვა ისეთი ასაკი, როცა კარგი და ცუდი ისე სწრაფად იცვლება, როგორც ბავშვობის ხანაში. სწორედ მაშინ უნდა შევეცადოთ ყველა ცუდი ჩვევის გამოსწორებას, რადგან ბავშვებს არ შეუძლიათ თავის მოკატუნება და ყურს უგდებენ დარიგებებს. ძველი ხის გადატეხვას უფრო ადვილად მოახერხებ, ვიდრე მის გასწორებას.

უნდა ვასწავლოთ ბავშვს, რომ ახირების, ან ბოროტების გამო არაფერი არ უნდა გააკეთოს. ყოველთვის გვანსოვდეს, რომ პატარაობისას შეძენილი ჩვევა, როგორც ვერგილიუსი ამბობს, დიდი საქმეა.

მე არა ვარ ბავშვების ფიზიკურად დასჯის მომხრე, თუმცა, ამას უკვე ყველა აღიარებს და არც ქრისტიანთა უარყოფს. ასეთი დასჯა უზნეობად მიმაჩნია. იგი მხოლოდ მონებისთვის არის დამახასიათებელი. სრულიად სამართლიანად, ყველა სხვა ასაკში, ფიზიკური დასჯა შეურაცხყოფად ითვლება. სხვათა შორის, უზნეო ბავშვი, რომელსაც საყვედურებით ვერ გამოასწორებ, მიეჩვევა ცემას და მონური შეუპოვრობით დათმენას. თამამად შემძლია ვთქვა, რომ არ იქნებოდა საჭირო ასეთი დამამცირებელი ზომების გამოყენება.

ჩვენს დროში ბავშვის ქმედებები, მასწავლებლების უყურადღებობით და გულგრილობით წარმოქმნილი, როგორც ჩანს, სწორდება არა იმით, რომ უკეთესისკენ მივმართოთ ისინი, არამედ მხოლოდ იმისთვის, რომ დაისაჯონ, რატომ არ შეასრულეს მასწავლებლის დავალება. ამასთან, თუ ფიქრობთ, რომ ცემა ერთადერთი საშუალებაა ბავშვს რომ სწავლა აიძულო, მაშინ, რო-

გორდა მოვექცეთ ყმაწვილს, რომლის ცემით შეშინება მიუღებელია, ხოლო სწავლით გაცილებით მეტი უნდა ისწავლოს?

ამას ისიც მიუმატეთ, რომ ცემის დროს, შიშის თუ ტკივილის გამო, ჩნდება ისეთი სირცხვილის განცდა, რომელზე საუბარიც კი არ შეიძლება: ბავშვი ამგვარი დამოკიდებულების გამო მოიწყენს, განმარტოვდება და საკუთარ თავში ჩაიკეტება.

დამრიგებლების და მასწავლებლების არჩევის დროს, მრცხვენია კიდეც შეგახსენოთ, როგორ იყენებენ ამ საშუალებას ცუდი მასწავლებლები მასწავლებლობის უფლების მოსაპოვებლად; შიში, რომელსაც გამუდმებით განიცდიან ეს საწყალი პატარები, ზოგჯერ სხვებისთვისაც სამაგალითო ხდება. დავანებოთ ამ ყველაფერს თავი. რისთვის ვისაუბროთ იმაზე, რაც ისედაც ცხადია? მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ არავის არ უნდა მიეცეს უფლება, დაამციროს ასეთი სუსტი არსებები, რომელთაც თავად ჯერ კიდეც არ შეუძლიათ საპასუხო რეაქცია.

ლათინურიდან თარგმნა **ნინო ჩიხლაძემ**

კლავდიუს პტოლემეისი

„ოთხწიგნეული“ („ტეტრაბიბლოსი“)
მეორე წიგნის¹ მეორე ნაწილი

სხვადასხვა რეგიონში² მცხოვრებთათვის დამახასიათებელ თავისებურებათა შესახებ.

ეროვნული თავისებურებებით განსხვავება, ზოგადად, განი-
საზღვრება მთლიანად პარალელებითა³ და კუთხეებით,⁴ მზისა
და ზოდიაქოს შუაგულში გამავალი წრის⁵ მიმართ მათი მდებარეობით. რეგიონი, რომელშიც ჩვენ ვმკვიდრობთ, მდებარეობს ჩრდილოეთის ერთ-ერთ მეოთხედში⁶, მათ კი, რომლებიც [ცხოვრობენ] უფრო სამხრეთ პარალელების ქვეშ⁷, ანუ დღელამ-
ტოლობის [წრიდან] ⁸ ზაფხულის მზებუდობის ⁹ [წრემდე],

¹ პტოლემეისის „ტეტრაბიბლოსი“ ანუ „ოთხწიგნეული“ ელინისტური ასტროლოგიის ფუნდამენტური ნაშრომია. აღნიშნული ნაშრომის მეორე წიგნში პტოლემეისი ცდილობს ზეციური გავლენები სპეციფიკურ გეოგრაფიულ არეალთან დააკავშიროს და დაასაბუთოს, რომ ციურ სხეულთა კონფიგურაციები ეროვნულ ხასიათსა და თავისებურებაზე ახდენს გავლენას.

² ძველმაბერძნულმა სიტყვა „κλίμα“-მ მოგვიანებით შეიძინა „რეგიონის“, „ზონის“ მნიშვნელობა. პირდაპირი მნიშვნელობით კი ესაა „დაქანება“, „დახრილობა“, „ქანობი“. პტოლემეისოსთან „κλίμα“ გეოგრაფიული კონცეფციაა და არა „კლიმატი“ თანამედროვე გაგებით.

³ ე.ი. ჩრდილოეთით თუ სამხრეთით.

⁴ ე.ი. აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით.

⁵ იგულისხმება ეკლიპტიკა (ჰიპოთეტური წრე, რომელზეც მზის ყოველწლიურ მოძრაობას ვაკვირდებით).

⁶ ანუ კვადრანტში.

⁷ იგულისხმება სფერულ ასტრონომიაში გამოყენებული ზეციური კოორდინატები და არა უშუალოდ დედამიწაზე არსებული.

⁸ იგივე ეკვატორი.

(ვინაიდან მზე მათ თავს ზემოთაა¹⁰ და მისგან იხრუკებიან), აქვთ შავი სხეულები და მატყლივით სქელი, ხვეული თმა, არიან ჯმუხი იერის და ტანმორჩილნი, აქვთ ფიცხელი ზნე, ჩვეულებანი კი – უმეტესწილად ველური, ვინაიდან მათი სამკვიდრო დღენიდაც სიცხითაა [გათანგული]. მათ ვუწოდებთ საერთო სახელს – ეთიოპელებს. არა მხოლოდ მათ ვხედავთ ამ მდგომარეობაში, არამედ გარემოც და ჰავაც, ასევე – მცენარეები თუ ცხოველები – ამ რეგიონის სიხორშაკეს ცხადყოფს.

უფრო ჩრდილოეთ პარალელთა მკვიდრები, მხედველობაში მყავს ისინი, რომელთა თავზემოთაა დათვები,¹¹ ვინაიდან დაშორებული არიან ზოდიაქოსაგან¹² და მზის მცხუნვარებისგან, ამის გამო უფრო ცივები არიან. მაგრამ, რამდენადაც უფრო უხვად აქვთ [მომადლებული] ტენიანობა, რომელიც ყველაზე მეტადაა მასაზრდოებელი¹³ და სიცხისაგან არ ითანგებიან, აქვთ თეთრი ელფერი, სწორი თმა, ახოვანება, ტანსრულობა და ერთგვარად ცივი ბუნება. მათი ზნე-ჩვეულებაც ველურია, ვინაიდან მათ საცხოვრისში ყოველთვის ცივა. გარემოსა და ჰაერის სუსხიანობა, მცენარეთა სიდიდე და ცხოველთა სიველურე, მათსავე თავისებურებებს თანხვდება. ამ ადამიანებს ვუწოდებთ საერთო სახელს – სკვითებს.

ზაფხულის მზებულობის წრისა და დათვის თანავარსკვლავედებს შორის მობინადრეებს, რომელთაც საშუადღეო მზე არც

⁹ ე.წ. ზაფხულის ტროპიკი.

¹⁰ „κατά κορυφήν“-ს თანამედროვე ასტრონომიაში შეესაბამება „ზენიტი“, Z-წერტილი, რომელიც პირდაპირ დამკვირვებლის თავს ზემოთაა.

¹¹ იგულისხმება დიდი და პატარა დათვის თანავარსკვლავედები.

¹² იგულისხმება ზოდიაქოს სარტყელი, რომლის არეალშიც მოძრაობს ციური სხეულები (მზე, მთვარე და პლანეტები). ეს უკანასკნელი მჭიდროდაა დაკავშირებული ეკლიპტიკასთან – მზის ხილულ გზასთან, რომელსაც იგი ყოველწლიურად გაივლის. პოლუსებისკენ (ამ შემთხვევაში საუბარია ჩრდილოეთ პოლუსზე) მზე ყოველთვის ყველაზე დაბლა მოჩანს და ადგილობრივი ზენიტისგან ყველაზე მეტადაა დაშორებული.

¹³ სულ ოთხი თვისებაა: სიცივე, სიცხე, სიმშრალე, სისველე (ტენი). მიიჩნეოდა, რომ მათი სხვადასხვა ხარისხით კომბინაცია განაპირობებდა ადამიანის ტემპერამენტს, ხოლო გარემოში – კლიმატურ პირობებს.

პირდაპირ თავზემით აქვთ, არც მეტისმეტად მოშორებით, აქვთ კარგად შეზომილი ჰავა, რომელიც მართალია იცვლება ხოლმე, მაგრამ მეტისმეტ სიცივესა და მეტისმეტ სიციხეს შორის არ მერყეობს. კანის ფერითაც და ტანითაც საშუალონი, ბუნებითაც გაწონასწორებული არიან, ერთობლივად ცხოვრობენ [საზოგადოებაში] და კულტურული ზნე-ჩვეულებები ახასიათებთ. მათგან უფრო სამხრეთით მცხოვრებნი არიან ზოგადად უფრო გამჭრიახნი, გამომგონებლური ნიჭით დაჯილდოებულნი და ყოველივე ღვთაებრივ მეცნიერებებში დახელოვნებულნი, რადგან აქ ზენიტი უფრო ახლოსაა ზოდიაქოსთან და მის გარშემო მოძრავ პლანეტებთან. მათთან მახლობლობა ანიჭებს ადამიანებს მჩქეფარებას სულისას, რომელიც მიზანსწრაფულია, მაძიებელი და მიდრეკილი თანმიმდევრულად სწავლისაკენ, მეტადრე იმისა, რასაც მათემატიკას¹⁴ უწოდებენ.

თავის მხრივ აღმოსავლეთ მხარეს მობინადრეებს გამოარჩევთ სიმამაცე, სულიერი სიმტკიცე, გულწრფელობა, ვინაიდან, თავისთავად ცხადია, რომ აღმოსავლეთი მზესთანაა წილნაყარი. აქედან გამომდინარე, ეს მხარე დღისაა, მამაკაცურია და მარჯვენითი. ჩვენც ხომ ვხედავთ, რომ ცოცხალ არსებებს ძალღონისათვის მარჯვენა ნაწილები უკეთესად აქვთ მისადაგებული.

ისინი, ვინც დასავლეთში მკვიდრობენ, არიან უფრო ქალურობი, სულიერად უფრო ფაქიზები და უფრო გულჩათხრობილები. ეს იმიტომ, რომ მათი მხარე მთვარისაა, ხოლო მთვარე ყოველთვის დასავლეთით ამოდის და შეერთების¹⁵ შემდეგ ჩნდება. ამის გამო მოიაზრება ღამეულ რეგიონად და, აღმოსავლურის საპირისპიროდ, მარცხენითად.

¹⁴ მათემატიკოსი ანტიკურ სამყაროში ეწოდებოდა არა მხოლოდ საკუთრივ მათემატიკოსს, არამედ ასტრონომოს და ასტროლოგსაც კი.

¹⁵ იგულისხმება ე.წ. სიზიგიები.

**ტრიპლიციტეტა და ვარსკვლავთა¹⁶ მიმართ ქვეყნების
თანამონათესავეობის¹⁷ შესახებ.**

[6] როცა ეს ასეა განწესებული, ჩვენ მიერ დასახლებული მსოფლიო დაყოფილია ოთხ მეოთხედად, ტრიპლიციტეტა¹⁸ რაოდენობის შესაბამისად, ხოლო განედის მიხედვით დაყოფილია ჩვენი ზღვით¹⁹ ჰერაკლეს სრუტიდან ისოსის ყურემდე და აღმოსავლეთით აკრავს მთიანი ქედი [7], რომლითაც მისი სამხრეთი და ჩრდილოეთი ნაწილებია გაყოფილი, გრძედის მიხედვით კი აღმოსავლეთ ნაწილს დასავლეთისაგან გამოყოფს არაბეთის ყურე და ეგეოსის ზღვა, პონტიო²⁰ და მეოტიისის ტბა.²¹ ასე წარმოიქმნება ოთხი მეოთხედი, რომელთა რაოდენობა ოთხ ტრიპლიციტეტა რაოდენობას შეესაბამება. პირველი მეოთხედი მდებარეობს მთელი დასახლებული მსოფლიოს ჩრდილო-დასავლეთით; იგი მოიცავს კელტურ გალიას და ჩვენ მას საერთო სახელად ვუწოდებთ ევროპას [8]; მის საპირისპიროდ მდებარეობს სამხრეთ-აღმოსავლეთის მეოთხედი. იგი მოიცავს ეთიოპიას, რომელსაც შეეფერება ეწოდოს დიდი აზიის სამხრეთი ნაწილი; და კვლავ, მთელი დასახლებული მსოფლიოს ჩრდილო-აღმოსავლეთი ნაწილი, რომელიც მოიცავს სკვითიას, ასევე შეადგენს დიდი აზიის ჩრდილოეთ ნაწილს; მის საპირისპიროდ და დასამხრეთ-დასავლეთის ქარის მიმართულებითაა დასავლეთ ეთიოპიის მეოთხედი, რომელსაც ვუწო-

¹⁶ პტოლემეაიოსი „ვარსკვლავს“ უწოდებს არა მხოლოდ უძრავ ვარსკვლავებს, არამედ მოძრავსაც, ანუ პლანეტებს. ქართულ თარგმანში პლანეტათა სახელები ბერძნულადაა, როგორც ორიგინალ ტექსტში და არა ლათინურად (მაგ. კრონოსი სატურნის მაგივრად).

¹⁷ „συστοιχίασιν“ პირდაპირი მნიშვნელობით გულისხმობს ერთ სახლში ცხოვრებას, თანაცხოვრებას.

¹⁸ სამი ზოდიაქოს ნიშნისგან შემდგარი ჯგუფი, რომელსაც საერთო ელემენტი (ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა) აკავშირებს. ჰაერის ტრიპლიციტეტი მოიცავს: ტყუპებს, სასწორს, მერწყულს; ცეცხლის: ვერძს, ლომს, მშვილდოსანს; წყლის: კირჩხიბს, მორიელს, თევზებს; მიწის: კუროს, ქალწულს, თხის რქას.

¹⁹ იგულისხმება ხმელთაშუა ზღვა.

²⁰ შავი ზღვა.

²¹ აზოვი.

დებთ საერთო სახელს – ლიბიას. [9] კვლავაც, ზემოხსენებული თითოეული მეოთხედი მოიცავს ისეთ ნაწილს, რომელიც დასახლებული მსოფლიოს ცენტრთან უფრო მომიჯნავედაა განლაგებული და რომელიც მისივე შემცველ მეოთხედებთან მიმართებით საპირისპიროდაა, ისევე, როგორც ეს უკანასკნელი – მთელ დასახლებულ მსოფლიოს მიმართ; [10] მაგალითად: ევროპული მეოთხედი მდებარეობს დასახლებული მსოფლიოს ჩრდილო-დასავლეთით, ცენტრის გარშემო არსებული მისი ნაწილები საპირისპირო კუთხესთანაა დაკავშირებული და, ცხადია, ამავე მეოთხედის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში ექცევა. იგივე წესი მოქმედებს სხვა ნაწილებისთვისაც ისე, რომ თითოეული ნაწილი თანაენათესავება ორ საპირისპირო მიმართულებით განლაგებულ ტრიპლიციტეტს. [11] თუკი სხვა ნაწილები მთელი მეოთხედის ზოგად მიმართულებასთან არიან თანხვედრაში, ცენტრთან მდებარენი შეკავშირებულნი არიან საპირისპირო მიმართულებასთან. ვარსკვლავებიც, რომლებიც მართავენ საკუთარ ტრიპლიციტეტს, ყველა სხვა ნაწილსაც მხოლოდ თავად მართავენ, გარდა მსოფლიოს ცენტრთან მდებარე ნაწილებისა, რომლებსაც ამ ვარსკვლავებთან ერთად ასევე მართავს ჰერმესი, რადგან ის შუალედურ პოზიციას იკავებს და ორი ჯგუფისათვის საზიაროა. [12] ამ განლაგებიდან გამოდის, რომ პირველი მეოთხედის დარჩენილი ნაწილები, (ვგულისხმობ ევროპისას), რომლებიც მდებარეობენ მთელი დასახლებული მსოფლიოს ჩრდილო-დასავლეთით, თანაენათესავებიან ვერძის, ლომისა და მშვილდოსნის ჩრდილო-დასავლეთ ტრიპლიციტეტს, მათ განაგებენ ტრიპლიციტეტის მმართველები: მწუხრის ზევსი და მწუხრის²² არესი. [13] ეს ნაწილები, როგორც მთლიანი ერები, მოიცავს: ბრეტანიას,

²² ასტროლოგიური წარმოდგენის მიხედვით, პლანეტათა ზეგავლენა განსხვავდება იმის მიხედვით, აღნიშნული პლანეტა ცისკრისაა თუ – მწუხრის.

გალატიას, გერმანიას, ბასტონიას, იტალიას, გალიას, აპულიას, სიცილიას, ტირენიას, კელტიკასა და ესპანეთს. როგორც მოსალოდნელია, წარმოდგენილი ხალხები, ტრიპლიციტეტის და თანამმართველი ვარსკვლავების დომინანტური ბუნების გამო, მთლიანობაში არიან დაუმორჩილებელი, თავისუფლების, იარაღისა და შრომის მოყვარენი, მბრძანებლური, სისუფთავის მოყვარულნი და დიდსულოვანი. [14] თუმცა, ზევსისა და არესის მწუხრისეული პოზიციისა და, უფრო მეტად, იმის გამო, რომ ზემოხსენებული ტრიპლიციტეტის წინა ნაწილები მამაკაცურია, ხოლო უკანა ნაწილები – ქალური, მაცხოვრებელნი გამოირჩევიან ქალების მიმართ გულგრილობითა და სასიყვარულო საქმეებისადმი ზიზღით. ისინი მეტად ეტანებიან მამაკაცებთან სასიყვარულო ურთიერთობას და ამით უფრო კმაყოფილდებიან. ისინი ამგვარ აქტს არც სიყვარულის ობიექტისთვის დამამცირებლად მიიჩნევენ, არც ამის შედეგად ხდებიან სინამდვილეში უფრო ქალურები და გაფაქიზებულები, რადგან მიდრეკილნი არ არიან პასიურობისაკენ, არამედ სულში ინარჩუნებენ მამაკაცურობას, დახმარების სურვილს, საიმედოობას, მოკეთებების სიყვარულსა და კეთილსინდისიერებას. [15] ამ ქვეყანათაგან ვერძსა და არესს მეტწილად თანაენათესავეებიან: ბრეტანია, გალატია, გერმანია და ბარსანია; აქედან გამომდინარე, მათი მკვიდრნი ზოგადად უფრო მძვინვარენი, თავნებანი და ველურნი არიან; [16] ხოლო ლომსა და მზეს – იტალია, აპულია, სიცილია და გალია; ამიტომაც არიან ისინი მეტად მბრძანებლური და თან კეთილმოსურნენი და თანაზიარნი; მშვილდოსანსა და ზევსს – ტირენია, კელტიკა და ესპანეთი, ამიტომაც თავისუფლების, უბრალოებისა და სისუფთავის მოყვარულნი არიან. [17] მეოთხედის დანარჩენი ნაწილები, რომლებიც მდებარეობენ დასახლებული მსოფლიოს ცენტრში:

თრაკია, მაკედონია, ილირია, ელადა²³, აქაია, კრეტა, ისევე როგორც კიკლადები და მცირე აზიისა და კვიპროსის სანაპირო რეგიონები (რომლებიც მთელი მეოთხედის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში მდებარეობენ) დამატებით თანაენათესავებიან სამხრეთ-აღმოსავლეთ სამკუთხედს: [18] კუროს, ქალწულს, თხის რქასა და მის თანამმართველებს: აფროდიტეს, კრონოსსა და ჰერმესს. შედეგად, ამ ქვეყნების მაცხოვრებლები წარმოაჩენენ ამ [პლანეტებთან] თანხმიერებას და სხეულითაც და სულითაც ნარეუ ტიპს განეკუთვნებიან. მათ ახასიათებთ ისეთი თვისებები, როგორიცაა: მბრძანებლური ბუნება, კეთილშობილება და დამოუკიდებლობა – არესის წყალობით [19]; ისინი არიან თავისუფლებისმოყვარე და უპირატესობას ანიჭებენ თვითმმართველობას, არიან დემოკრატიულნი და კანონშემოქმედნი – ზევსის დამსახურებით; მათ უყვართ მუსიკა და განსწავლულობა, აგრეთვე ასპარეზობანი, ცხოვრების წესით არიან სალუქი: აფროდიტეს წყალობით; თანაზიარნი, სტუმართმოყვარენი, სამართლიანობის ქომაგნი, წერა-კითხვის მოყვარულნი და დაოსტატებულნი მჭევრმეტყველებაში – ჰერმესის დამსახურებით; მათი კიდევ ერთი თავისებურება მისტერიებით გატაცებაა, აფროდიტეს მწუხრის პოზიციიდან გამომდინარე. [20] და კვლავაც, ამ ჯგუფთაგან განკერძოებით ისინი, რომლებიც ცხოვრობენ კიკლადებზე, მცირე აზიისა და კვიპროსის სანაპიროებზე უფრო მჭიდრო თანამონათესავეობით უკავშირდებიან კუროსსა და აფროდიტეს. ამ მიზეზის გამო, მთლიანობაში, მიდრეკილნი არიან ფუფუნებისკენ, უყვართ სისუფთავე და ზრუნავენ თავიანთ სხეულზე. [21] ელადის, აქაიასა და კრეტას მცხოვრებლები თანაენათესავებიან ქალწულსა და ჰერმესს, ამიტომ ძლიერნი არიან ლოგიკაში და უყვართ განსწავლულობა, სხეულის გავარჯიშებაზე წინ აყენებენ სულის წრთობას. მაკედონე-

²³ ჩრდ. საბერძნეთი.

ლები, თრაკიელები და ილირიელები თანაენათესავებიან თხის რქასა და კრონოსს, თუმცა უყვართ მომხვეჭელობა, მაგრამ არ არიან თვინიერნი და არც საერთო წესრიგში იღებენ მონაწილეობას.

[22] მეორე მეოთხედი, დიდი აზიის სამხრეთი ნაწილის მომცველი, და სხვები, რომელთა რიცხვშია ინდოეთი, არიანა, გედროზია, პართია, მიდია, სპარსეთი, ბაბილონი, მესოპოტამია და ასირია, მდებარეობენ მთელი დასახლებული მსოფლიოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ ნაწილში, შესაბამისად, თანაენათესავებიან კუროს, ქალწულისა და თხის რქის სამხრეთ-აღმოსავლეთ ტრიპლიციტეტს [23] და იმართებიან აფროდიტესა და კრონოსის აღმოსავლეთის ასპექტით. ამის გამო მავანი აღმოაჩენს, რომ მათ მკვიდრთა ბუნება ამგვარ მმართველთა ზეგავლენების თანხმეირია. ისინი ვარსკვლავ აფროდიტეს ისიდას სახელით აღიარებენ, ვარსკვლავ კრონოსს – მზე-მითრას სახელით და მრავალი მათგანი მომავალსაც განჭვრეტს. [24] მათ წესად აქვთ სასქესო ორგანოთა სიწმინდედ აღიარება, ზემოთხსენებულ ვარსკვლავთა ზეგავლენის გამო, რომელიც თავისი ბუნებით ჩასახვისუნარიანია. გარდა ამისა, ისინი არიან ალვილად აღგზნებადი, ავხორცი და მიდრეკილი სასიყვარულო სიამეებისაკენ. აფროდიტეს გავლენით გატაცებულნი არიან ცეკვით, ცხენოსნობით და მორთულობით. [25] კრონოსის გავლენით გამოირჩევიან ფუფუნებით ცხოვრების სიყვარულით. ქალებთან სქესობრივ კავშირს ღიად იჭერენ, არ ასაიდუმლოებენ პლანეტის ცისკრისეული ასპექტის გამო, მაგრამ მამაკაცებთან ასეთი კავშირი სძაგთ. ამიტომაც ხდება ისეც, რომ მრავალ მათგანს შვილები საკუთარი დედისგან ჰყავს, ისინი თაყვანს სცემენ მკერდს ცისკრისას ვარსკვლავთა ამოსვლის გავლენით და იმიტომაც, რომ უწინარესია გული, რომელიც მზის ძალას ენათესავება. [26] მათ უყვართ ფუფუნება და თავიანთ მორთულობასა და სამკაულებში, ასევე სხეულთან

დაკავშირებულ ყველა ადათ-წესში, არიან ქალურები აფროდიტეს გავლენით. თავიანთი ხასიათითა და მიდრეკილებებით არიან დიდსულოვანნი, კეთილშობილნი და მეომრული განწყობის კრონოსის აღმოსავლური ასპექტის გამო.

[27] შემდეგ ნაწილს: პართიას, მიდიასა და სპარსეთს უფრო მჭიდრო თანამონათესაობა აკავშირებთ კუროსა და აფროდიტესთან. მათი მცხოვრებნი ატარებენ მოქარგულ სამოსელს, მთელ სხეულს რომ ფარავს (გარდა მკერდისა), ჩვეულებრივ, ისინი მიდრეკილნი არიან ფუფუნებისა და სიფაქიზისაკენ. ქალწულსა და ჰერმესთან კი: ბაბილონს, მესოპოტამიასა და სირიას, ამიტომ იქ მცხოვრებ ხალხთა დამახასიათებელი თავისებურებაა მათემატიკითა და ასტრონომიით შექცევა. ინდოეთი, არიანა და გედროზია თხის რქასა და კრონოსთან თანამონათესავეობენ. შესაბამისად, ამ ქვეყნის მკვიდრნი არიან: უგვანნი, ბინძურნი და ველურნი.

[29] მეოთხედის დანარჩენი ნაწილები, დახასიათებული მსოფლიო ცენტრის ირგვლივ მდებარე: ილუმეა, კესარია, იუდეა, ფინიკია, ქალდეა, ორქინია და ნაყოფიერი არაბეთი – მთელი მეოთხედის ჩრდილო-დასავლეთით მდებარენი, დამატებით თანაენათესავეებიან ვერძის, ლომისა და მშვილდოსნის ჩრდილო-დასავლეთ ტრიპლიციტეს და თანამმართველობა აქვთ ზევსის, არესისა და ჰერმესის. [30] ამიტომ ეს ხალხები სხვებთან შედარებით დაჯილდოებულნი არიან ვაჭრობისა და გაცვლა-გამოცვლის დიდი უნარით. არიან მხდალნი, ვერაგნი, პირფერნი და მერყევი ხსენებულ ვარსკვლავთა კონფიგურაციის გამო. [31] მათგან კვლავაც კელესირიის, ილუმეისა და იუდეის მიმდებარედ მცხოვრებნი უფრო მეტად თანაენათესავეებიან ვერძსა და არესს, რადგან ზოგადად ისინი გაბედულნი, უღმერთონი და ორგულნი არიან მაშინ, როცა ფინიკიელები, ქალდეელები და ორქინელები – მზესა და ლომს. ამიტომ არიან უფრო სადა, კაცთმოყვარენი და ასტროლოგიით გატაცებულნი

და, უპირველეს ყოვლისა, მზეს ეთაყვანებიან; [32] ხოლო ისინი, ვინც ნაყოფიერ არაბეთში ცხოვრობენ – მშვილდოსანსა და ზევსს, შესაბამისად თავისი სახელწოდებისა, რეგიონი ნაყოფიერია და აღმოაცენებს ნაირგვარ სანელებელს, მაცხოვრებელნი არიან გაწონასწორებულნი, თავისუფალნი ყოველდღიურ ცხოვრებაში, გაცვლა-გამოცვლასა და საქმიანობაში.

[33] მესამე მეოთხედს (დიდი აზიის ჩრდილოეთ ნაწილის ჩათვლით), დანარჩენ ნაწილებს, რომლებიც მოიცავს ჰირკანიას, არმენიას, მატიანეს, ბაქტრიას, კასპერიას, სესიკას, სავრომატიას, ოქსიანას, სუგდიანას და დასახლებული მსოფლიოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ მდებარე არეალებს, თანამონათესავობა აქვთ ტყუპების, სასწორისა და მერწყულის ჩრდილო აღმოსავლეთ ტრიპლიციტეტთან და, შესაბამისად, ზევსისა და კრონოსის ცისკრისეული პოზიციის თანამმართველობას იზიარებენ. [34] ამიტომაც ამ ქვეყნების უმრავლესობა ეთაყვანება ზევსსა და მზეს²⁴; ისინი ფლობენ უზარმაზარ სიმდიდრესა და ოქროს, არიან ფაქიზნი და წესიერნი ყოველდღიურ ცხოვრებაში, განსწავლულნი და საღვთო საქმეთა მცოდნენი, სულიერად ამაღლებულნი და კეთილშობილნი, ბოროტების მოძულენი და თავდადებულნი: წმინდა და სამართლიან საქმედ მიაჩნიათ მოყვასისთვის სიკვდილი. სასიყვარულო საქმეებში კდემამოსილნი და თავშეკავებულნი, მდიდრულად ჩაცმის მოყვარულნი, გულუხვი და დიდსულოვანნი; ეს ყოველივე კრონოსსა და ზევსის ცისკრისეულ პოზიციის გავლენით. [35] ამ ქვეყანათაგან ჰირკანია, არმენია და მატიანე, თავის მხრივ, უფრო მეტად თანაუნათესავებიან ტყუპებსა და ჰერმესს. ამიტომაც არიან უფრო ადვილად აღგზნებადი და თაღლითობისკენ მიდრეკილი. [36] ხოლო ბაქტრია, კასპერია და სერიკა თანაუნათესავებიან სასწორსა და აფროდიტეს, ამიტომაც ამ ქვეყნების მკვიდრნი არიან

²⁴ ზოგიერთ ხელნაწერში – ზევსსა და კრონოსს.

უზომოდ მდიდრები, უყვართ მუსიკა და ფუფუნებაში ცხოვრობენ. სავრომატიის, ოქსიანისა და სუგდიანის მხარეები – მერწყულსა და კრონოსს, ამიტომაც ხსენებული ერები ნაკლებად ზრდილნი, უხეშნი და ველურნი არიან. [37] ხოლო ამ მეოთხედის დარჩენილი ნაწილი, დასახლებული მსოფლიოს ცენტრთან სიახლოვეს: ბითინია, ფრიგია, კოლხეთი, სირია, კომაგენე, კაბადოკია, ლიდია, კილიკია, ჰამფილია, ვინაიდან ამ მეოთხედის სამხრეთ-დასავლეთ მხარეს მდებარეობენ, შესაბამისად თანაენათესავეებიან კირჩხიბის, მორიელის, თევზების სამხრეთ-დასავლეთ ტრიპლიციტეტს, ხოლო მათი თანამმართველებია: არესი, აფროდიტე და ჰერმესი. [38] ამიტომ ამ ქვეყნების მკვიდრნი, ზოგადად, ეთაყვანებიან აფროდიტეს, როგორც ღმერთთა დედას და მას სხვადასხვა ადგილობრივი სახელით მოიხსენებენ, ხოლო არესს ეთაყვანებიან, როგორც ადონისს, რომელსაც აგრეთვე სხვადასხვა სახელს უწოდებენ. მათ პატივსაცემად თამაშდება მისტერიები დატირების თანხლებით. თუმცა ისინი არიან ბოროტნი, მონურად მაამებელნი, მაგრამ შრომისმოყვარენი, ამავედროულად კი გაიძვერები, ბრძოლებშიც მონაწილეობენ დაქირავებულ ჯარისკაცებად, მიიტაცებენ ნადავლსა და ტყვეებს, [39] საკუთარ ხალხებსაც იმონებენ და ერთვებიან დამანგრეველ ომებში: არესისა და აფროდიტეს ცისკრისული კონფიგურაციის გამო, (რამდენადაც არესი აღწევს ეგზალტაციას თხის რქაში – აფროდიტეს ტრიპლიციტეტის ნიშანში, ხოლო აფროდიტე – თევზებში – არესის ტრიპლიციტეტის ნიშანში). სწორედ ამიტომ მათი ქალები განსაკუთრებით კეთილგანწყობილნი არიან ქმრების მიმართ. ისინი არიან კარგი დიასახლისები, მუყაითები, მსახურებივით ირჯებიან, არიან მორჩილნი და დამჯერენი.

[40] ამათგან კვლავაც ბითინიის, ფრიგიის და კოლხეთის არეალში მცხოვრებნი უფრო მჭიდრო თანამონათესავეობით არიან დაკავშირებული კირჩხიბსა და მთვარესთან. ამიტომაც

აქაური კაცები, ზოგადად რომ ვთქვათ, ფრთხილნი და თვინიერნი არიან, ქალების უმეტესობა კი – მთვარის აღმოსავლური და ქალური ასპექტის გავლენით – კაცური ზნის, მბრძანებლური და მეომრული, ისევე, როგორც ამაზონები, რომლებიც გაურბიან მამაკაცებთან ურთიერთობის დამყარებას, უყვართ იარაღი და ბავშვობიდანვე ესწრაფვიან საკუთარ თავში ყოველივე ქალური მამაკაცურ ყაიდაზე გადააკეთონ; საბრძოლო საჭიროებისათვის მარჯვენა მკერდსაც იჭრიან და, როცა ბრძოლისაკენ მწყობრად მიაბიჯებენ, ამ ადგილს იშიშვლებენ, რათა აჩვენონ, რომ მათ ბუნებაში ქალური არაფერია. [41] სირიის, კომაგენისა და კაპადოკიის არეალში მკვიდრნი თანაუნათესავეებიან მორიელსა და არესს. ამიტომ მათში მრავლად დაიძებნება კადნიერება, უკეთურება, ცბიერება, გამრჯეობა. ლიდიის, კილიკიისა და ჰამფილიის ხალხები – თევზებსა და ზევსს, ამის გამო მიდრეკილნი არიან ვაჭრობისადმი, არიან შეძლებულნი, გულღია, თავისუფალნი და გარიგებებში საიმედონი. [42] დარჩენილი მეოთხედიდან, რომელსაც ზოგად სახელწოდებას ლიბიას უწოდებენ, მათ შორის ქვეყნიერების სხვა ნაწილები: კართაგენი, აფრიკა, ფაზანია, ნასამონიტები, გარამანტიკა, მავრიტანია, გეტულია, მეტაგონიტისი და დასახლებული მსოფლიოს სამხრეთ-დასავლეთით მდებარე რეგიონები, თანაუნათესავეებიან სამხრეთ-დასავლეთ ტრიპლიციტეტს: კირჩხიბს, მორიელსა და თევზებს, შესაბამისად მათი მმართველი არესი და აფროდიტა მწუხრის პოზიციაში. [43] ამის გამო მოხდა ისე, რომ მათ უმეტესობას, ვარსკვლავების აღნიშნული განლაგების შედეგად, მართავენ კაცი და ქალი, რომლებიც ერთი დედის შვილები არიან, ქმარი მართავს მამაკაცებს, ცოლი – ქალებს და ამგვარი მონაცვლეობა შენარჩუნებულია. ისინი არიან მეტისმეტად მგზნებარენი და მიდრეკილნი ქალებთან თანაყოფისკენ, რის

გამოც მათი ქორწინება იწყება მოტაცებით, ხელისუფალნი კი ხშირად მათ პირველნი უფლებებიან²⁵, ზოგიერთ ხალხთა შორის კი ქალი ყველა კაცისთვის საზიაროა. [44] აფროდიტეს გავლენით მათ უყვართ გალამაზება და ქალის სამკაულის ტარება, არესის გავლენით კი არიან უშიშარნი, თავზეხელაღებულნი, ჯადოქრობის მოყვარულნი და ცბიერნი. და კვლავაც: მათგან ნუმიდიას, კართაგენსა და აფრიკას კირჩხიბი და მთვარე უფრო მეტად ენათესავება, ამიტომაც მათი ხალხი არის გულღია, მდიდრულად ცხოვრობს და უყვარს ვაჭრობა.

[45] ხოლო მეტაგონია, მავრეტიკა და გეტულია თანაენათესავებიან მორიელსა და არესს, ამიტომაც არიან უფრო მძვინვარენი და ომსმოწყურებულნი, ხორცისმჭამელნი²⁶, თავზეხელაღებულნი და იმდენად არად აგდებენ სიცოცხლეს, რომ ერთმანეთსაც არ ინდობენ; ხოლო ფასანია, ნასამონია და გარამანტიკა – თევზებსა და ზევსს, ამიტომაც არიან უმეტესწილად ლაღნი და ბუნებით უშუალონი, შრომისმოყვარენი, გულითაღნი, ხალასნი და დამოუკიდებელნი, ამონის სახელით ზევსს ეთაყვანებიან. [46] კვადრანტის სხვა ნაწილები, რომლებიც განლაგებულნი არიან შუაგულთან ახლოს: კირენაიკე, მარმარიკე, ეგვიპტე, თებე, ოასისი, ტროგლოდიტიკე, არაბეთი, აზანია და შუა ეთიოპია, – ვინაიდან მთლიანი კვადრანტის ჩრდილო-აღმოსავლეთში არიან მოქცეული – თანამონათესავეობას იძენენ ჩრდილო-აღმოსავლეთის ტრიპლიციტთან (ტყუპი, სასწორი, მერწყული), თანამმართველებად კი ჰყავთ კრონოსი და ზევსი, ასევე – ჰერმესი. შესაბამისად, ამ ქვეყნის ხალხები

²⁵ ე.წ. „პირველი დამის უფლება“ (ლათ. „*ius primae noctis*“, შემოკლებით: „*prima nocta*“) – ხელისუფალს ლეგალურ უფლებას აძლევდა სქესობრივი კავშირი დაემყარებინა ქვეშევრდომ ქალთან, მეტადრე ამ უკანასკნელის ქორწინების პირველ დამეს.

²⁶ κρεαφάγιοι (ხორცისმჭამელნი) – აქ არ იგულისხმება ის, თითქოს ზოგი ერი ხორცს ქამს, ზოგი კი საერთოდ უარს ამბობს მასზე. არამედ ის, რომ ზოგი ხორცს მეტად მოიხმარს, ზოგი – ნაკლებად, რაც დამოკიდებულია სოციო-კულტურულ და კლიმატურ გარემოპირობებზე. აღნიშნული ცნება ამ კონტექსტში უფრო კულტურული დატვირთვის მქონე იარღილია.

[47] დაახლოებით ხუთი პლანეტის დასავლეთისეული თანამართველობის თანაზიარნი არიან, ამიტომ არიან ღმერთების მოშიშნი, მოყვარულნი და თავს მათ მსახურებას უძღვნიან. უყვართ სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებათა აღსრულება, თავიანთ მიცვალებულებს კი მიწაში მარხავენ თვალთაგან შორს – პლანეტების დასავლური ასპექტის გავლენით. ნაირგვარი ღმერთების მსახურებისას იყენებენ ყოველგვარ რიტუალს, ზნე-ჩვეულებასა და ადათ-წესს, [48] მორჩილებაში ყოფნისას თვინიერნი, მხდალნი და მომთმენნი არიან, მმართველობისას კი – დიდსულოვანნი და კეთილგონიერნი. ამავე დროს მიდრეკილნი არიან მრავალცოლიანობისა და მრავალქმრიანობისაკენ, არიან ავხორცნი და საკუთარ დასთანაც იჭერენ საქმეს. მამაკაცებს ადვილად ხელეწიფებათ ჩასახვა, ქალები ადვილად ფეხმძიმდებიან ისევე, როგორი ნაყოფიერიც მათი მიწაა. ბევრი მამაკაცი ქალური და გააზიზებულია თავისი სულით, ზოგიერთი კი თავის სასქესო ორგანოს ზიზღითაა გამსჭვალული, რადგან ავისმოქმედი ვარსკვლავები მწუხრის აფროდიტესთან ქმნიან ასპექტს.

[49] ამ უკანასკნელთაგან კირენაიკესა და მარმარიკეს, განსაკუთრებით კი ქვემო ეგვიპტის მკვიდრებს, უფრო მჭიდრო თანამონათესავეობა აქვთ ტყუპებსა და ჰერმესთან, ამის გამო არიან ნათელი გონებისანი და საზრიანნი, ადვილად აღწევენ მიზანს, განსაკუთრებით სიბრძნესა და ღვთაებრივთან დაკავშირებულ ძიებაში; ჯადოსნობენ, უნარი შესწევთ ადასრულონ საიდუმლო მისტერიები და სწავლულებაში სრულად არიან გაწაფულნი. [50] თებეს, ოაზისისა და ტროგლოდიტიის მკვიდრნი თანაენათესავეებიან სასწოროსა და აფროდიტეს, არიან ბუნებით უფრო მგზნებარენი და მკვირცხლნი და ცხოვრება ფუფუნებაში გაჰყავთ. არაბეთის, აზანიისა და შუა ეთიოპიის ხალხები თანაენათესავეებიან მერწყულსა და კრონოსს, ამის გამო არიან

ხორცისა და თევზის მჭამელნი, მომთაბარენი და ველური ცხოვრებით ცხოვრობენ.

ძველბერძნულიდან თარგმნა გვანცა ფოფხაძემ

თათია მთვარელიძე

მაკის ციტასის შემოქმედება

მაკის ციტასი (Μάκης Τσίτας) თანამედროვე ბერძნული ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელია, რომლის შემოქმედებაც მრავალფეროვან ჟანრულ სპექტრს მოიცავს – რომანებს, ნოველებს, საბავშვო ლიტერატურას, თეატრალურ პიესებსა და მუსიკალური ნაწარმოებების ტექსტებს. მისი ტექსტები სოციალური სატირის, ფსიქოლოგიური წიადსვლებისა და ლიტერატურული ექსპერიმენტის ერთგვარ ნაზავს წარმოადგენს, რაც ავტორს თანამედროვე ბერძნულ ლიტერატურაში განსაკუთრებულ ადგილს ანიჭებს.

მაკის ციტასი დაიბადა 1971 წელს, ქალაქ იანიცაში. განათლება მიიღო თესალონიკის უნივერსიტეტში, ჟურნალისტიკის მიმართულებით. 1994 წლიდან მწერალი ცხოვრობს და მოღვაწეობს ქალაქ ათენში და აქტიურადაა ჩართული მრავალმხრივ შემოქმედებით საქმიანობაში, რომელიც გარდა ლიტერატურისა, თეატრის, მუსიკის, სახელოვნებო მარკეტინგისა და საგამომცემლო სფეროებს მოიცავს. მაკის ციტასი ხელმძღვანელობს პორტალს diastixo.gr, რომელიც დღესდღეობით საბერძნეთში ყველაზე დიდი საინფორმაციო პორტალია ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ.

მაკის ციტასის ლიტერატურული მემკვიდრეობა რამდენიმე ათეულ ნაწარმოებს მოითვლის, მათ შორის ოცზე მეტ საბავშვო წიგნს, რომელთა დიდი ნაწილი არაერთ ენაზეა თარგმნილი,

მათ შორის – ქართულად. ავტორის შემოქმედებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს რომანი „ღმერთია მოწამე“ („Μάρτυς μου ο Θεός“), რომელიც 2013 წელს ევროკავშირის ლიტერატურული პრემიით დაჯილდოვდა. რომანი შიშვლად და შეულამაზებლად ასახავს თანამედროვე ბერძნული საზოგადოების სოციალურ გამოწვევებს – ტრადიციულ და კონსერვატიულ ღირებულებებს, რომლებიც ხშირად წინააღმდეგობაშია თანამედროვე მოთხოვნებთან. მთავარი გმირი, ხრისოვალანდისი, ტრადიციული ბერძნული ოჯახის წევრია, სადაც პირადი თავისუფლება ორმოცდაათი წლის ასაკშიც კი მკაცრად კონტროლდება. ნაწარმოებში ავტორი ეხება ისეთ მწვავე თემებს, როგორებიცაა სოციალური უთანასწორობა, რასიზმი, ქსენოფობია და რელიგიური ტაბუები. ეკონომიკური კრიზისის ფონზე, საბანკო სისტემის მტაცებლური პოლიტიკა და ეკლესიის როლი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ციტასის მძაფრი კრიტიკის საგანი ხდება, ისევე როგორც ტრადიციულობის ნიღაბს ამოფარებული ბერძნული საზოგადოება, რომელიც ყველა და ყველაფერ უცხოს ეჭვის თვალით უმზერს და რასისტულ, ქსენოფობიურ, ჰომოფობიურ განწყობებს ტრადიციისა და ეროვნული ღირებულებების სახელს არქმევს. რომანი ნათარგმნია მრავალ ენაზე და დიდი წარმატებით იდგმება თეატრალურ სცენაზე როგორც საბერძნეთში, ისე უცხოეთში. ქართულ ენაზე მაკის ციტასის რომანი „ღმერთია მოწამე“ 2018 წელს გამომცემლობა „ელფის“ მიერ გამოიცა, ევროკავშირის მთარგმნელობითი პროგრამის ფარგლებში, რასაც 2020 წელს ავტორის ორი საბავშვო წიგნის – „ოჰ, ეს მშობლები“ და „ტელევიზორთან“ – თარგმანების გამოცემა მოჰყვა (მთარგმნელი – თათია მთვარელიძე).

მაკის ციტასის ბოლო რომანი „ხუთი გაჩერება“, რომელიც 2020 წელს გამოქვეყნდა, თანამედროვე ბერძნული ლიტერატურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მონაპოვარია. ესაა ფსიქო-ემო-

ციური სიღრმით გამორჩეული ნაწარმოები, რომელიც სასიყვარულო და ყოველდღიურ ასპარეზზე ქალის ბრძოლის ისტორიასა და თანამედროვე ბერძნულ საზოგადოებაში არსებულ გამოწვევებთან გამკლავების სირთულეებს ასახავს. რომანის მთავარი გმირი, ტასულა, თესალონიკელი მედდაა, რომელიც ყოველდღე გადის ხუთ გაჩერებას სახლიდან სამსახურისკენ, რაც სიმბოლურად მის შეზღუდულ, მაგრამ ღრმა სამყაროს განასახიერებს. ტასულას ცხოვრებას განსაკუთრებულ სიმძიმეს ანიჭებს ქორწინება თეოფილესთან – მამაკაცთან, რომელიც ქორწინებისთანავე, მზრუნველი შეყვარებულიდან დესპოტ და მანიპულატორ მოძალადედ იქცა.

„ხუთი გაჩერება“ არის მძლავრი სოციალური დრამა, რომელშიც ავტორი მაღალი მხატვრული ოსტატობითა და თხრობის მიმზიდველი მანერით გადმოსცემს ქალის ბრძოლას პიროვნული და სოციალური თავისუფლებისთვის, განიხილავს გენდერული უთანასწორობის, ძალადობრივი ურთიერთობებისა და ქალის ემანსიპაციის საკითხებს, რაც თანამედროვე ბერძნული საზოგადოებისთვის დღემდე რჩება ერთ-ერთ მნიშვნელოვან გამოწვევად.

გასულ წელს, ბერძნული კულტურის ფონდის მხარდაჭერით (პროგრამის Greeklit ფარგლებში), ქართულ ენაზე პირველად ითარგმნა ამონარიდი მაკის ციტასის რომანიდან „ხუთი გაჩერება“, რომელიც ქვემოთ წარმოდგენილი პუბლიკაციის სახით პირველად ქვეყნდება იმ იმედით, რომ უახლოეს მომავალში რომანის სრულ თარგმანსაც იხილავს ქართველი მკითხველი.

მაკის ციტასი

ხუთი გაჩერება

(ნაწყვეტი რომანიდან)

ოცდაათი წელი ვიცხოვრე თესალონიკში და მაინც ვერ დავამუდამე ეს ქალაქი. ჩემი ქმარი მეტყოდა ხოლმე – ცენტრში რო დაგვა, იქაც დაიკარგებიო. მართალიც იყო. მხოლოდ სახლიდან სამსახურამდე გზა ვიცოდი: ტუმბას აღია ბარბარაიდან ახეპამდე. ხუთი გაჩერება. 14 ნომერი ავტობუსით.

ჰო, კიდე ეგნატია ვიცოდი, სადაც იმავე 14 ნომრით გავივლიდი ხოლმე – სახლიდან იმათიას სადგურამდე და იქიდან მერე ავტობუსს მივყვებოდი ჩემი სოფლისაკენ.

ჩემი თანამშრომელი გოგოები ყოველდღე ჩამოდიოდნენ ცენტრში. თვალდახუჭულებიც კი აგნებდნენ მალაზიებს, ზეპირად იცოდნენ სად რომელი მალაზიაა, რა ტანსაცმელს იღებენ, რომელი ყიდის ფასდაკლებით, რომელს აქვს კარგი ხარისხის სამოსი. მე ამეების აზრზე არ ვიყავი. ჩამოუყვებოდნენ – ციმისკი, მიტროპოლესო, აღია სოფია. ყავაზეც დასხდებოდნენ სადმე. კი მეტყოდნენ – „წამოხვალ? წამო, თვალი შევავლოთ ვიტრინებსო“, მარა – მეე? ფულიც რო გადაგეხადა, იქ არ წავიდოდი. მაგათ ღროის გაყვანა უნდოდათ – მე კიდე მთელი დღეც არ მყოფნიდა, იმდენი საქმე მქონდა საკეთებელი. „კაი რა, ტასულა, ერთხელ მაინც როგორ არ შეგიძლია?“ – მეტყოდნენ, მარა მართლა არ შემეძლო. იმის ღრო ნამდვილად არ მქონდა, რო საკუთარ თავზე მეფიქრა, სადმე წავსულიყავი.

საყიდლებზეც ჩემ რძალს ვგზავნიდი ხოლმე. ვეტყობდი – რამე ლურჯი ქვედაბოლო მიყიდე, რამე ყავისფერი ქურთუკი. ჩემი ზომა და გემოვნება კი იცოდა და მოჰქონდა. ოღონდ ბაზრობაზე არ წაგეყვანე და... ვერ ვასწრებდი, რა მექნა. სუ მეჩქარებოდა – სამსახურიდან მოვრბოდი 3-3:30-ისთვის რომ გვეჭამა, მერე ჭურჭელი დამერეცხა, დამელაგებინა, ბავშვები მემეცადინებინა, სარეცხი დამერეცხა, დამეუთოვებინა.

სამსახურის ღროს სახლში რო არ ვიყავი, მინდოდა მერე მაინც გამეტარებინა ღრო ბავშვებთან, რამის დანაკლისი რომ არ ჰქონოდათ. პიცაც მე უნდა გამომეცხო, კექსიც, ნაყინიც მომეზადებინა. მინდოდა ყველაფერი ჰქონოდათ და ის არ ეთქვათ – ეს დედაჩვენი მუშაობს და ყურადღებას ვერ გვაქცევსო.

მეზობლის ქალი მყავდა – დაწყებითი კლასების მასწავლებელი, მისი ქმარი ქალაქმშენებლობაში მუშაობდა. მთელი ამ წლების განმავლობაში რაც ვიცნობდი, სულ მაინტერესებდა ათჯერ მაინც თუ ექნებოდა საჭმელი მომზადებული – სუ გარედან მოჰქონდათ ხოლმე. მასწავლებელი იყო, გენაცვალე, განა რამდენ საათს მუშაობდა? ორის ნახევარზე უკვე სახლში იყო. ერთს იტყობდა – მკვდარი ვარო და კაციშვილი საყვედურს არ ეუბნებოდა. ყოველდღე საჭმელს უკვეთავდნენ. დელივერი მთელი დღე აზარუნებდა და აზარუნებდა: მწვადი, პიცა, ჰამბურგერი და ათასი ნაგავი.

მე? მე და გარედან მოტანილი საჭმელი? ამის წარმოდგენაც კი არ შემიძლო. ბავშვებს რო მოუნდებოდათ, პიცასაც კი მე ვაცხობდი. ყოველდღე მქონდა ოჯახში მომზადებული საჭმელი. ბავშვები სკოლიდან რო ბრუნდებოდნენ, ეგრევე ჭამდნენ, მოთმენა არ შეეძლოთ. ჩვენ ორნი მაგათ მერე დავსხდებოდით ხოლმე საჭმელად.

როგორც კი ჭამას მოვრჩებოდით, საქმეში ეგრევე თავით გადავშვებოდი. მინდოდა ყველაფერი ჩაწიკწიკებული მქონოდა. დილის ხუთი საათიდან ფეხზე კი ვიდექი, მარა შუადღისას

არასდროს ვიძინებდი. თუმცა სადამოს, 10-11 საათისთვის უკვე მეძინებოდა. როგორც წესი, ჩართულ ტელევიზორთან, დივანზე. ყველაზე მეტ დროს უთო მართმევდა. საათობით ვაუთოებდი. იმიტომ რომ ყველაფერს ვაუთოებდი – საცვლებსა და წინდებსაც კი. წარმოდგენაც კი არ შემეძლო, რომ შეიძლებოდა ტანსაცმლის კარადაში რამე დაუუთოვებელი შემელო. რატომ? მე რა ვიცი, ტვინში რაღაც ისე ვერ მქონდა და მაგიტო. მარა, რა გგონია, ახლაც იგივეს არ ვაკეთებ? ვეცადე გადავჩვეოდი, მარა ვერ შევძელი. ახლაც იგივე ხდება მამაჩემთან დაკავშირებით. მამაჩემი ყველაფერს დაუთოებულს ატარებს – ტრუსებს, წინდებს, ცხვირსახოცებს. სულ ამაზე მეჩხუბება – „ამას რაღას აუთოებ, შვილო, ამას რაღად უნდა“.

„ჩართულია უთო და რატომ დავტოვო ისე?“ – ვპასუხობ.

გული არ მიშვებს. სტუდენტობიდან ეგრე ვარ, თვრამეტი წლიდან – სოფლიდან რო წამოვედი თესალონიკში სასწავლებლად.

77 წელს გავიცანი. მეორე კურსზე ვიყავი, დეიდა-ბიძასთან საშობაოდ ჩამოვედი ათენში. ჩემი ბიძაშვილი ტულა გადამეკიდა – ჩამოდი-ჩამოდიო, ნახე რა მაგარ დროს გავატარებთო. მოგზაურობა არ მიყვარდა, მანამდე არც არსად მიმოგზაურია, მაგრამ ამ შედახება-შედახებაში წასვლის იდეა მეც კი მომეწონა.

იმათ ორსართულიანი სახლი ჰქონდათ. პირველ სართულზე თვითონ ცხოვრობდნენ, მეორეს ამაზე აქირავებდნენ. ეს კიდე ბიძაჩემს ძალიან ემეგობრებოდა, თან მისი თანამშრომელიც იყო. დიდ ტურისტულ კომპანიაში მუშაობდნენ – ჰაპანიკასი თუ გაგიგია – და მთელ საბერძნეთში გეგმავდნენ ტურებს. წინასაშობაო სადილზე დაპატიჟეს და იქ გავიცანი. პირველივე წამიდან მივხვდი, რო მოვეწონე – თვალი არ მოუშორებია ჩემთვის.

მერე გავიგე, რო დანიშნული ყოფილა თავისი უფროსის ძმისშვილზე, რომელიც ქმარს გაცილებოდა, 15 წლის ბიჭი ჰყავ-

და და კაი შეძლებული იყო. კერკირაზე ჰქონდა ტური, ეს ქალიც მიჰყავდა, მეორე დღეს დილაუთენია გაემგზავრნენ ერთად.

სამი დღის მერე დაბრუნდნენ უკვე გაცილებულები. მიზეზი დიდად ვერ გავიგე. ჰალსტუხის გამოო – ასე გვითხრეს. კუნძულზე რო ჩასულან, ამას უნახავს, რო ჰალსტუხი დარჩენია და რაკილა მიღებაზე ყველა ოფიციალური სამოსით უნდა ყოფილიყო, ამ ქალისთვის უთქვამს – ბაზრობაზე წადი და მიყიდეო. იმას კიდე უპასუხია: „მე რატო უნდა გიყიდო? როგორც აქამდე ყიდულობდი ყველაფერს, ახლაც წადი და შენ თვითონ იყიდეო“.

ამიტომ გაშორებია. მარა ჰალსტუხის გამო? ძალიან კი გამიკვირდა.

ჰოდა, ყოველ საღამოს სავახშმოდ ჩვენთან მოდიოდა. ერთ დღესაც დეიდაჩემს ეუბნება – შენს დისშვილთან საქმე გამიჩარხეო. დეიდაჩემი პასუხობს: „ბოდიში თეოფილე, ეგ საქმე არ გამოვა. ეს 19 წლის გოგოა, შენ კიდე 35 წლის კაცი. 16 წელი სხვაობა ნამეტანია! მამამისი ცოცხლად დამმარხავს, ბავშვი ჩვენთან არდადეგებზე ჩამოვიდა და ჩვენ გავათხოვოთ? არავითარ შემთხვევაში!“.

„ანუ თქვენ არ გინდათ?“ – პასუხობს ეს, – „კარგი, მაშინ მე თვითონ მოვაგვარებ!“

და დაიწყო წინ და უკან სიარული – ათენიდან თესალონიკში – ჩემს სანახავად. ყოველ ჩამოსვლაზე ყვავილებით და ტკბილეულით მავსებდა. თუ ტური არ ჰქონდა დაგეგმილი, თვითმფრინავით ჩამოდიოდა ხოლმე. სამდღიან შვებულებას აიღებდა და მოდიოდა. შვებულებაც რო არ ჰქონოდა, დილით დაჯდებოდა თვითმფრინავზე, ჩამოდგებოდა 2-3 საათი საექტონო ფაკულტეტთან, გარეთ, მნახავდა და შუადღისას უკან ბრუნდებოდა. ხელფასი ბილეთებში არ ჰყოფნიდა და სამსახურიდან წინასწარ იღებდა ხოლმე ავანსს. აეგეთი სიყვარული სჭირდა!

ჩემი კურსელები მეუბნებოდნენ – ტასულა, გოგო, რა ბედნიერი ხარ, რა სიგიჟემდე უყვარხარო!

სიმართლე გითხრა, მეც ვიფერებდი. ეგრე არავინ არ მომეცევიან მანამდე.

ვფიქრობდი ხოლმე: „ეგეთ ადამიანს სადღა ვნახავ? შანსი ყოველდღე კი არ გექლევა!“ არ ვიცი სიყვარული იყო თუ მოწონება ის, რასაც ვგრძნობდი, მარა აღტაცება კი ნამდვილად იყო.

ერთ დღესაც, ავტობუსით რო მომადგა ფაკულტეტთან, როგორც იცოდა ხოლმე, მეუბნება: „ხვალ საღამოს მინდა ერთ წვეულებაზე გამომყვე ხარილაში – მარტო წასვლა არ მინდაო!“

ვეუბნები: „მაშინ სტელაც ჩვენთან ერთად წამოვიდეს“.

მპასუხობს: „არა რა, სტელა რაში გვჭირდება? მარტო წამოდი. ჩემი ხო არ გეშინია?“

„არა კაცო, შენი რატო უნდა მეშინოდეს!“ – ვპასუხობ.

უკვე კარგად ვიცნობდი და ვენდობოდი. ანუ, როგორ ვთქვა, არ მეშინოდა, რო რამე ცუდს გამიკეთებდა.

ხოდა, მეორე დღეს მოდის და მივყავარ პილევში, ტავერნაში. არანაირი წვეულება არ ყოფილა, თურმე უნდოდა მარტოები გავსულიყავით და გველაპარაკა.

ამას რო მივხვდი, ძაან გავბრაზდი.

„რატო მომატყუე, თეოფილე?“

„დამშვიდდი, ჩემო გოგო. გინდა სახლში წაგიყვანო?“

მოიცა რა, – ვფიქრობ ამ დროს, – ვიღაც სოფლელი არ ვეგონო.

„არა, არ მინდა. კაი, წავიღეთ ტავერნაში“.

მივედით და შევუკვეთეთ. დალია ერთი ჭიქა და ამბობს: „ტასულა, მეორე ჭიქაზე გამახსენე, რო რაღაც გითხრა“.

„კარგი“, – ვეუბნები.

მეორე ჭიქას სვამს და ამბობს: „ცოტა ხანში რაღაცას გეტყვი“.

იგივე ხდება მესამე ჭიქაზეც.

საბოლოოდ, 2 ბოთლი ღვინო დალია – გაილეშა. ტუალეტში რო გადიოდა, ბარბაცებდა.

„რისი თქმა გინდოდა, თეოფილე?“ – ვეკითხები.

და ამ დროს ტირილს იწყებს, მარა ტირილიც არის და ტირილიც. გულამოსკვნიტ. ცოტა რო დამშვიდდა, თავისი ცხოვრების მოყოლა დაიწყო.

ოთხნი ყოფილან და-ძმა – ორი გოგო და ორი ბიჭი. დედასთან და ბებიასთან გაიზარდნენ თურმე სრულ სიღატაკეში. სამი თხა, ხუთი ქათამი და სამი ჰექტარი ყანა ჰქონიათ. ბიჭები დაწყებით კლასებში რო სწავლობდნენ, თან დღიურად მუშაობდნენ. ყოველდღე პურს, ზეთისხილსა და ხახვს ჭამდნენ. თუ გაუმართლებდათ – კარტოფილი და ლობიო ჰქონდათ სადილად. კვირადღეს ელოდნენ ხოლმე, ეკლესიიდან, სადაც ეს სტიქაროსანი იყო, წირვის მერე სეფისკვერი რო მოეტანა. პურს აყოლებდნენ და ისე ჭამდნენ, გეგონება ხორცი ყოფილიყო. წარმოგიდგენია? პურს ჭამდნენ პურთან ერთად.

მამამისი სად იყო და, მამამისი ერთი უვარგისი კაცი ყოფილა. მშენებელი. ყოველ ზაფხულს სოფლის სხვა კაცებთან ერთად – ხელოსნები იყვნენ ყველა – რუმინეთში გადადიოდა და ექვსი თვის მერე ბრუნდებოდა უკან. ყველას რაღაც დანაზოგი ჩამოჰქონდა, ამის გარდა. რასაც იშოვიდა, ეს ყველაფერს ქალებში ფლანგავდა თურმე. რაღაცა თუ მორჩებოდა და შეინახავდა, იმისთვის, რო დარჩენილი ექვსი თვე გაეტარებინა სოფელში, სახლში გროში არ მოუტანია თურმე.

მიყვებოდა თავის ისტორიას, ტიროდა ეს და ვტიროდი მე... ვცდილობდი მენუგებებინა. გული მეწვოდა კაცის გულამოსკვნილ ტირილს რო ვხედავდი. ეგეთი რამე მანამდე არ მენახა.

ამ ყველაფერს მართლა განიცდიდა? იმ წუთის სისუსტე იყო? იმისთვის აკეთებდა, რო შემცოდებოდა? – ამდენი წელი გავიდა და ეს ეჭვები ვერ მოვიშორე. მანიპულატორი კაცი იყო. როცა საკუთარი საქმის მოგვარება უნდოდა, ანგელოზად მოგვევლინე-

ბოდა, კეთილად და მგრძობიარედ მოგაჩვენებდა თავს. მე კიდე, როგორ ვთქვა, მაშინვე ვუჯერებდი, ყველაფერი მავიწყდებოდა. მერე ისევ იგივე იწყებოდა და მერე ისევ იგივე და ასე გადიოდა წლები.

მოკლედ, ეს ყველაფერი რო მითხრა და გული გადამიშალა, თვალეებში ჩამხედა და მეუბნება: „პასუხს ახლა არ ველი, მინდა დაფიქრდე. დანახვის წუთიდან შემყვარდი, ამიტომაც გავმორდი იმ ქალს. მინდა ჩემი ცოლი გახდე და მჯერა, ასაკში სხვაობა დაბრკოლება არ იქნება შენთვისო“.

როგორც უკვე ვთქვი, ეს 35 წლის იყო, მე-19 წლის ლამაზი, მაღალი, თხელი გოგო ვიყავი, ისიც იმ დროისთვის წარმოსადეგი ახალგაზრდა კაცი იყო.

ჩემთვის სულერთი არ იყო, მაგრამ მაინც არაფერი მიპასუხია. ასე უცებ ან კი რა უნდა უპასუხო ეგეთ შემოთავაზებაზე? თან მსგავსიც არაფერი გამივლია გონებაში მანამდე. სწავლაზე და ლექციებზე ვფიქრობდი მხოლოდ და არა სიყვარულებსა და ქორწილებზე. ჯერ აღრე იყო, მიუხედავად იმისა, რო ჩემ ტოლებს, უმრავლესობას უკვე ბავშვები ჰყავდათ. სოფელს ვგულისხმობ ცხადია, არა – თესალონიკს. მე კი ამ ყველაფერს თავი დავაღწიე და სხვა ოცნებები მქონდა. მინდოდა ჰედიატრი გამოვსულიყავი, მარა რეპეტიტორებთან ვერ ვიარე და საექთნოზე შევედი. ჯერ კიდე დაწყებით კლასებში რო ვიყავი, მამაჩემი მეტყოდა ხოლმე: „ერთი კაი ბიჭი იპოვე, კარგი სამსახური რო ჰქონდეს ეგეთი და თესალონიკში იცხოვრეთო“. არ ანაღვლებდა ის, რო მართო დარჩებოდა ღედაჩემთან ერთად. საერთოდ არ ანაღვლებდა. ამას ადვილად ვერ იღებდნენ მშობლები, განსაკუთრებით – სოფლებში.

ასე თუ ისე, დავლაგდით ერთმანეთში. ამან გააგრძელა ყოველკვირეული ჩამოსვლები და უკვე ჩემს სახლშიც რჩებოდა. ძალიან კარგ დროს ვატარებდი მასთან. ჩემთვის ვამბობდი – თუ სულ ასე იქნება, ნეტა არასდროს დასრულდებოდეს ეს

ურთიერთობა-მეთქი. ყოვლადმოწყალეს ვევედრებოდი და ვლოცულობდი. ის კიდე დაჟინებით მთხოვდა ჩემებისთვის მეთქვა ყველაფერი და ოფიციალური სახე მიგვცა ჩვენი ურთიერთობისთვის. არ ვიცოდი როგორ მოვექცეულიყავი. ჩემს დაქალთან, ანტონიასთან განვიხილე ეს ამბავი.

ვეუბნები – ასეთი და ასეთია თეოფილე და რას მირჩევ-მეთქი.

მპასუხობს: „კარგი ადამიანი ჩანს, პატივსაცემი, მშრომელი კაცი – ზუსტად ისეთი, როგორიც უნდა იყოს ოჯახის თავი. შენზე გიჟდება და მეტი რა გინდა? ან მამაშენმა უარი რატომ უნდა თქვას?“

მაინც გადავწყვიტე და სოფელში წავედი ჩემებთან სალა-პარაკოდ. ჯერ დედაჩემს მივაღეძი, მარა იმან მითხრა – „მამა-შენს უთხარი ყველაფერი, მე ნუ გამრევო“.

მამაჩემს რო ვუთხარი, გადაირია:

„მე შენ გასწავლი და შენ კიდე ვილაც გაუნათლებელზე გათხოვებას აპირებ?“

„კარგი ბიჭია“.

„საკუთარი სახლი აქვს?“

„ქირით არის. ათენში“.

„საკუთარი ავტობუსი ჰყავს?“

„არა“.

„შვილო, თავში ოდნავი ტვინი მაინც თუ გაქვს? მძღოლს მიჰყვები? ეგენი სადაც არიან, იქ ქორწინდებიან, სადაც წავლენ, ბავშვებს აკეთებენ. შორს დაიჭირე თავი შოფრებისგან!“

მაგრამ მე უკვე გადაწყვეტილი მქონდა: „მამა, ცოლად უნდა გავყვე“.

საღამოს თეოფილეს დავურეკე რო მომეყოლა რაც მოხდა, იმან მითხრა – „ხვალ შუადღემდე სოფელში ჩამოვალ“. და მართლა ჩამოვიდა. მამაჩემს ეუბნება: „ბატონო ხრისტოფოროს, მე

თქვენი ქალიშვილი მიყვარს და მინდა მასზე ვიქორწინო. სიტყვას გაძღვევთ, რომ გავაბედნიერებ“.

„მისმინე, შვილო,“ – პასუხობს მამაჩემი, – „მე ქალიშვილი გასათხოვებლად არ გამოზრდია, ჯერ სასწავლებელიც კი არ დაუმთავრებია“.

და მართლაც, მეორე კურსზე ვიყავი მაშინ, წინასაგამოცდო პერიოდი იყო.

„ბატონო ხრისტოფოროს, მე ის ვქენი რაც უნდა მექნა. თქვენც დაფიქრდით. თუ უარს ამბობთ, აწი რაც მოხდება, იმაზე პასუხს მე ველარ ვაგებ, მაინც რომ იცოდეთ“.

„რა? გვეშუქრები კიდეც?“

„ბოლიშს გიხდით, კი არ გეშუქრებით, გაფრთხილებთ“.

ორი კვირის მერე, ყველაფერი რო ჩამშვიდდა და სასწავლებელში დავბრუნდი, თეოფილე მოდის და მეუბნება: „ნივთები ჩაალაგე, ათენში მივდივართ“.

ასე გავიპარეთ.

როცა ჩავედით, სოფელში დარეკა და ჩემებს უთხრა: „არ ინერვიულოთ თქვენს ქალიშვილზე, ძალიან კარგად არის. ჩვენს სახლში ვართ, ათენში“.

მამაჩემი გადაირია და აყვირდა.

„შე მატყუარა, არც კი გრცხვენია. მეგონა კაცი იყავი! რაის კაცი? ასე კაცები არ იქცევიან!“

„მე თქვენ ხომ გაგაფრთხილეთ?!“ – ეუბნება ეს, – „მაგრამ ყურადღება არ მიაქციეთ ჩემს სიტყვებს“.

„დიდი მატყუარა კაცი ხარ!“

მესმოდა დედაჩემი როგორ ცდილობდა მამაჩემის დამშვიდებას. მეორე დღეს დედაჩემს უთხრა: „მაგათ უთხარი, ამოვიდნენ ორივე სანამ ქვეყანა გაიგებდეს რაც მოხდა და სასაცილოდ აგვიგდებდნენ“.

სამ დღეში ჩვენ ორნი დეიდაჩემთან და ჩემს დეიდაშვილთან ერთად სოფელში ვიყავით.

ვილაპარაკეთ, აქეთური-იქითური და 78 წლის იანვარში ჰაიპარად დავქორწინდით.

ქორწილმაც ფართხაფურხთხით ჩაიარა. ქეიფზე და გართობაზე ლაპარაკი ზედმეტია. ჯვრისწერის მერე, საქორწინო კაბა გამოვიცვალე და ათენში გავფრინდით. აეროპორტში ჩემმა მშობლებმა წაგვიყვანეს. მანქანაში სიტყვაც კი არავის დაუძრავს. მამაჩემს ერთხელაც არ შემოუხედავს ჩემთვის, ვერ მპატიობდა. ვევედრებოდი ერთხელ მაინც შემოეხედა, მარა ქვა და რკინა იყო.

ნაშუადღევს ჩავედით ათენში. ჩემს ნივთებს რომ ვალაგებდი, ის სამაჯური შემომხვდა, ჩემებმა საექტონოზე ჩაბარების აღსანიშნავად რომ მაჩუქეს და ავტირდი. ქორწილში არაფერი უჩუქებიათ. წარმოვიდგინე, რა ლანძღვა-გინებით აიკლებდა მამაჩემი მოშხამულ დედაჩემსაც.

ეს მეკითხება: „რა გატირებს?“

„რავი, გული ამიჩუყდა, გამახსენდა ქორწილის ამბები და...“

„ძაან გულჩვილი ხო არ ხარ?“ – მეუბნება ირონიულად.

პირველად მოხდა, ამ ტონით რომ დამელაპარაკა. უცებ იცვალა სახე! ღრუბლებიდან ჩამოვვარდი.

„მომისმინე, რა გითხრა,“ – მეუბნება, – „რაც აქამდე იცოდი, უნდა დაივიწყო. ვიცი, რომ ხელის გულზე გაგზარდეს, თავს გველებოდნენ, მარა ახლა ისე აღარ იქნება, როგორც მიჩვეული ხარ. როგორც მოხერხდება, ისე იქნება ყველაფერი“.

„რისი თქმა გინდა?“

„არ გესმის რას გეუბნები? დამჯდარხარ და კიდე მოთქვამ? დელიკოსგან და მამიკოსგან წამოხვედი, მორჩა, ახლა ჩემ ხელში ხარ!“

ყურებს არ ვუჯერებდი.

„ხო კარგად ხარ?“ – ვეკითხები.

„ძალიან კარგად!“ – მპასუხობს, იხდის და აბაზანაში შედის.

რასაც ქვია, გაქვავადი! არ ვიცოდი რა მექნა. პალტო მოვიცვი და – 8 იანვარი იყო, ზუსტად მახსოვს, – გარეთ გავედი. სეპოლიაში ვცხოვრობდით მაშინ. გზას დავადექი, მარა არ ვიცოდი სად მივდიოდი. ჩემი გონება ვერ ხარშავდა, ეს ადამიანი გუშინ რო ასეთი თბილი და კეთილი იყო, ახლა რანაირად მექცეოდა. რას ნიშნავდა მისი საქციელი? ვერაფერი გამეგო. მივდიოდი და ვტიროდი, იმის მაგივრად რო ჩემთვის ეთქვა „აქ ვარ, ჩემო ძვირფასო, ნუ ნერვიულობ, როცა მოგინდება სოფელში წახვალ და შენებს ნახავო“. მივდიოდი და მივდიოდი, სანამ ერთ პარკს არ მივადექი. ასე სადამოს 9 საათი იქნებოდა. ხუთი-ექვსი ბიჭი ბურთს თამაშობდა. სკამზე ჩამოვჯექი. ვცდილობდი გამეგო რა დამემართა. ორი ბიჭი მომიახლოვდა.

„გოგონი, რა გატირებს?“ – მეკითხება ერთი.

„რამით დახმარება შეგვიძლია?“ – ამბობს მეორე.

„არა, მაღლობა“, – ვუბნები და სიტყვა დამთავრებული არ მაქვს, რო ერთ-ერთი ბარდაყზე მეხება. გულში ვამბობ – ეს რა ჭირია! გული ამომივარდა. თან ორი თვის ფეხმძიმე ვარ ამ დროს. თავპირისმტვრევით დავბრუნდი უკან და კორპუსის გარშემო დავიწყე ბოლიალი.

12 საათიც გახდა, მე კიდე ყინვაში და უბედურებაში ისევ გარეთ დავდიოდი გიჟივით. სახლში შესვლა არ მინდოდა. სად წავსულიყავი, რა მექნა – წარმოდგენა არ მქონდა. ჩემი მშობლებისთვის დამერეკა? არავითარ შემთხვევაში! დეიდაჩემთან დარეკვისაც მრცხვენოდა.

დიდი ძალისხმევის მერე, შევდივარ სახლში და ვხედავ ვაჟბატონს – გამხლართულა ლოგინში და ხვრინავს. ფეხზე კილია ყველაფერი. დივანზე მივიკუნტე, ესე – ტანსაცმლიანად.

მეორე დილას, მეუბნება: „გუშინ რა დაგემართა, ამბოხი მომიწყო? გეგონა გამოგედევნებოდი, ხო? მართლა ეგეთი სულელი ხარ?“

„როგორც ჩანს, ვარ!“

„მისმინე, რა გითხრა, დეიდაშენთან ან შენს დეიდაშვილთან ამაზე სიტყვა არ დაგცდეს, თორე მერე ნახავ რაც მოგივა...“

ასე დაიწყო ჩემი გოლგოთა.

ყოველი დღე წინაზე უარესი იყო. ყოველდღე ჩემს ბედს ვწყევლიდი – ვამბობდი „შე იდიოტო, ეს რა უბედურებაში გაეხვიე“. აღამიანს აღარ ვგავდი.

ერთ დღეს ჩემი დეიდაშვილი მიყურებს და მეუბნება: „ასე ძაან რატო გახდი? ორსულობის დროს პირიქით არ უნდა მოგემატა წონაში? შენ კიდევ გახდი, რა ხდება, კი მარა?“

მართლა დაკლებული მქონდა წონა. მეშვიდე თვეში ვიყავი და მუცელი საერთოდ არ მეტყობოდა.

ხან რით ვიმართლებდი თავს, ხან რით, რა გამაბედინებდა სიმართლის თქმას.

78 წლის სექტემბერში ვიმშობიარე. პატისიაზე, ერთ-ერთ კლინიკაში. დედაჩემი ჩამოვიდა ჩემს მოსავლელად. უკან რომ დაბრუნდა, ტკბილეული ჩამოარიგა სოფელში და თქვა, რომ ნაადრევად ვიმშობიარე: „შვიდთვიანი დაიბადა ბავშვი, მარა კარგადაა“. ორმოცი დღის რომ გახდა, სოფელში წავიყვანეთ და ქალებმა თქვეს: „შვიდთვიანი და ასეთი დიდი? გეგონება დროულად დაიბადაო“. მამაჩემმა როგორც კი ბავშვი დაინახა, ტირილი დაიწყო. კოცნიდა, იხუტებდა – და რა ვიცი, რა. მაშინ შეცვალა ჩემდამი დამოკიდებულებაც და აღვადგინეთ ძველი ურთიერთობა. ათი დღის მერე ნათლობისთვის დავბრუნდით.

თეოფილეს ბავშვისთვის მამამისის სახელის დარქმევა არ უნდოდა.

„ალექსანდრე ან მენელაოსი ან ხარილაოსი ან ნებისმიერი რამე დავარქვათ, ოღონდ კოსტა არა“.

ნათლობის წინა საღამოს ჩემმა მეჯვარემ რო იკითხა – ბავშვს რას ვარქმევთო, იმან უპასუხა: „რაც გინდა, შენ შეარჩიე“.

ამ დროს ჩავერიე მე და ვთქვი: „ბოდიში, მარა მამაშენის სახელს თუ არ ვარქმევთ, მამაჩემის სახელი დავარქვათ. ხრისტოფოროსი. წინააღმდეგი ხო არ ხარ, თეოფილე?“ – და ავტობუსზე მივანიშნე.

„მე? რატო უნდა ვიყო წინააღმდეგი? ოღონდ არ იფიქროს, რო საამებლად ვაკეთებთ ამას“.

ჩემს მშობლებს წარმოდგენაც არ ჰქონდათ რას ვაპირებდით. ეგონათ ბავშვს კოსტას დავარქმევდით. და მამაომ რო თქვა „სახელი მისი ხრისტოფოროსი“, მამაჩემი გადაირია სიხარულისგან, დედაჩემმა კი მანიშნა – გარეთ გამოდიო. ბავშვი ემბაზში დავტოვე და გარეთ გავედი.

„რა გჭირს?“ – ვეკითხები.

„არ გრცხვენია, გოგო? ეს რა გამოვიდა? ხვალ დაიწყებენ ლაპარაკს, რო ქმარს შენ ჭკუაზე ატრიალებ. სად გაგონილა ქალმა პირველ ბავშვს მამამისის სახელი დაარქვას? ქვეყნის ყბაში ჩავვარდებით!“

მეჯვარესთან საუბრის ამბავი რომ მოვუყევი, ცოტა დამშვიდდა.

„კი მარა, მამამისის სახელი რატო არ უნდა? არაფრით მესმის!“

მეც არ მესმოდა. ხუთ წელს უნდა გაევლო, რო ეს გამეგო. პირველად რო ჩავედით მის სოფელში და ყბა ჩამომვარდა გაოგნებისგან.

ეს პაპანიკასთან მუშაობას განაგრძობდა. მაშინ ავტობუსებს თვითონ მძღოლები ასუფთავებდნენ ხოლმე. ყოველ ჯერზე, ტურიდან რო დაბრუნდებოდნენ, მანქანას შიგნიდან და გარე-

დან რეცხავდნენ, ასუფთავებდნენ, მეორე დღისთვის მზად რომ ყოფილიყო.

ხშირად მეც ამასთან ერთად მივდიოდი და ვეხმარებოდი. თან მინდოდა ცოტა გარეთაც გავსულიყავი, სუ სახლში ვიყავი გამოკეტილი. საფურფლეებს ვცლიდი, ნაგავს ვაგროვებდი, შიგნიდან ვწმენდდი, ის კიდე გარედან რეცხავდა და საქმეს უცებ ვამთავრებდით.

ერთხელაც, ტელეფონზე მირეკავს და მეუბნება: „დროზე მოდი და მომეხმარე, ტური გამოჩნდა“. ეგრევე ტაქსი ავიყვანე და წავედი. ჩემს სოფიაზე ვიყავი ორსულად, შვიდი-რვა თვის ვიქნებოდი, მოძრაობა მიჭირდა. შემოდის შიგნით და მეუბნება: „ჯერ კიდე არ დაგიმთავრებია? ამდენ ხანს რა ჯანდაბას აკეთებ?“

„შე კაი კაცო“, ვპასუხობ, „ორსულად ვარ, მეტი რა უნდა ვქნა?“

„მე რო მიჩქარება და მაგვიანებ, მე რა ვქნა?“

რალაც ვიეჭვე.

ბოდიში, მარა ეს რალაცას ბოდავს, – გავიფიქრე.

აღარ ვენდობოდი. ქორწინების ორი წელი საკმარისი იყო. უკვე კარგად ვიცნობდი.

ამან ტაქსი გამოიძახა და სახლში გამიშვა, თვითონ კი წავიდა. მარა მე მძღოლს ვუთხარი სტრატეილუ კალიარიზე ჩამოვესვი, ორასი მეტრის მოშორებით, სადაც ბენზინს ასხამდა ხოლმე. ათი წუთი გავიდა და ჰოპ, ესეც გამოჩნდა. მეორე მხრიდან ვიღაც ქალბატონი მობრძანდა, ამისი ასაკის იქნებოდა, ქერა, ზემოთ გამხდარი, ქვემოთ – სამი ჩემხელა. ეს კარს უღებს, ქალბატონი ავტობუსში რომ აბრძანდეს. მე უკან მივყვები. დამინახა და ფერი დაკარგა. კარი სასწრაფოდ დახურა და გიჟივით მიაჭირა გაზს.

მე ამის ოფისში წავედი და ერთი თანამშრომელი გამოვიჭირე. ათასნაირად ვეხვეწე და, ღმერთმა გაახაროს, კი მითხრა

რაც ხდებოდა. ის ქალი გიდი იყო, ადრე ჰქონიათ ამათ რაღაც ერთმანეთთან, მარა მერე დაშორებულან, იმიტო რო ეს ქალი ერთ მდიდარ კაცზე გათხოვილა და როდოსზე გადასულა საცხოვრებლად. ახლა მიატოვა თურმე ეს მდიდარი, ათენში დაბრუნდა და ამ ჩემ კაცთან გააბა ისევ რომანი.

მეორე დღეს, სახლში რომ დაბრუნდა, ვეკითხები: „ის ქალი ვინ იყო?“

„ერთი გილია რა!“

„რა ჰქვია?“ – ვეკითხები.

„რა დაკითხვას მიწყობ?“ – ბრაზდება.

„ეგრე ხო,“ – ვამბობ, – „ყოჩად, თეოფილე! რქების დადგამა და მაკლდა და ეგეც მიქენი. აი, მართლა ყოჩად რა!“

ეს გაღაირია. აყვირდა, აღრიალდა – შურააცხყოფას მაყენებ, გიჟი ხარ, რაღაცეები გეჩვენებო და ეგეთები.

საკუთარი ბრალეულობის დამალვა რო უნდოდა, სუ ასე იქცეოდა – წყობილებიდან გამოდიოდა ხოლმე. თვითონ ჩაისვრიდა და მერე თვითონვე გადმოდიოდა შეტევაზე. სითავზედე ყოფნიდა, გავეჩუმებინე და გამოსდიოდა კიდეც. ამისი თავზელობა მაგიჟებდა და მაშინებდა.

არც დეიდაჩემს ვუბნებოდი რამეს და არც ჩემ დეიდაშვილს. ესენი ჯერ კიდე საქვეყნოდ აქებდნენ და აღილებდნენ: „თეოფილე? საუკეთესო ბიჭიაო!“

სიტყვა არ დამიძრავს. ერთი მხრივ, მრცხვენოდა, მეორე მხრივ – მეშინოდა. ამას რო გაეგო – რამე ვთქვი, თავზე დამამხობდა. რამესაც დამიშავებდა თან. მამამისის შესახებ უკვე ვიცოდი და შიშისგან გული მისკდებოდა.

ჩემი სოფულას ნათლობა ათენში გვქონდა. ამჯერად ბავშვს დედაჩემის სახელი დავარქვი. ჩემი მშობლებიც ჩამოვიდნენ. 1980 წლის აპრილი იდგა. სუფრასთან რო ვისხედით, მამაჩემმა სხვაგან წაიყვანა საუბარი. „თეოფილე, გადაწყვეტილება მივიღე. მაგრამ ჩემი პირობები მაქვს“.

ამ ჩემმა აღმაცერად შეხედა: „რას გულისხმობ?“

„იმას ვგულისხმობ, რო სამარშრუტოს გიყიდი, ტურიზმში რომ გადახვიდე, ოღონდ მოგება ნახევარი შენი იქნება, ნახევარი – ჩემი ქალიშვილისა. პირველი პირობა ისაა, რომ თესალონიკში უნდა დაბრუნდეთ, ჩვენც რომ ადვილად ჩამოვიდეთ ხოლმე სოფლიდან და შვილიშვილები ვინახულოთ. მეორე და გარდაუვალი პირობა – ტასულამ სწავლა უნდა გააგრძელოს და დიპლომი აიღოს. თანახმა ხარ?“

მარტო ეს „თანახმა ხარ“ ისეთი ტონით თქვა, რო – თუ არ მოგწონს, სამარშრუტოც ჩემი შვილის იქნება და შენ ამასთან იმუშავებო – იგულისხმებოდა.

ეს ჩემი მიხვდა. „რა თქმა უნდა, თანახმა ვარ! და ძალიან მადლობელი ვარ!“ – თქვა ამ თვალთმაქცმა. მე ტირილი ამივარდა. თან ჩემი ქმრის გამო მრცხვენოდა, თან მამაჩემის გონიერება მაკვირვებდა. ყველაფერი კარგად იცოდა თურმე, მარა ხმა არასდროს ამოუღია.

ასე ავიღე ექთნის დიპლომი – წარჩინებით და მაშინვე ასეპაში დავიწყე მუშაობა. თეოფილე ერთ ტურისტულ კომპანიასთან თანამშრომლობდა. აი, ჩრდილოეთ საბერძნეთის ოდეონი სადაცაა, ხო იცი? მაგის გვერდით.

ტუმბაში ოთხოთახიანი ბინა ვიქირავეთ. ჩემს ბედზე, სახლის პატრონი ქალი ქვემოთ ცხოვრობდა და ბავშვებს იტოვებდა ხოლმე. თეოფილესაც უნდოდა თუ არა, მისთვის ხელფასის მიცემა უწევდა.

1983 წლის ბოლოს ეს სახლი ვიყიდეთ კიდეც. ცხადია, ისევ მამაჩემის ფულით, ისევ სანახევროდ ჩემს სახელზე და სანახევროდ ამის სახელზე. დაილოცოს პასოკის სუბსიდიები. ჩემი უბნის იქით, სხვა უბნებზე წარმოდგენა არ მქონდა. სამი ქუჩა ვიცოდი სულ: სმირნის ქუჩა, სადაც ჩვენ ვცხოვრობდით, ბოსფორის ქუჩა, რომელიც პარალელური იყო და ბაზრობა იმართე-

ბოდა ხოლმე ყოველ ხუთშაბათს და მცირე აზიის ქუჩა, რომელიც ცენტრალური ქუჩა იყო და გაჩერებაზე ავტობუსით სამსახურში წასასვლელად იქ ჩავდიოდი ხოლმე. საკმაოდ დიდი ქუჩა იყო და რამდენიმე ათეული მაღაზიაც იყო იქ: პურის მაღაზია, სუპერმარკეტი, კაფეტერია, საცხობი. ამათ მფლობელებსაც ვიცნობდი – გამარჯობით რა, ჩემს შვილებსაც იცნობდნენ ესენი.

ერთხელ სამსახურში პირდაპირ სოფლიდან წავედი, ბაზარს ვეღარ მივუსწარი და თევზი ვერ ვიყიდე. ჩემს მეზობელს, მახულას მივუკაკუნე – ცენტრში მუშაობდა, კარგად ვიყავი მაგასთან და შემეძლო მეთხოვა:

„შეგიძლია მოდიანოდან ერთი კილო სარდინი წამომიღო?“

„კი მარა, ნიკოლასთან რატო არ ყიდულობ, სულ ახალი თევზები აქვს ხოლმე?“

„ნიკოლა ვინაა, გოგო?“

„ვაიმე, მეთევზე, ადამიანო, ჰელესპონტის ქუჩაზე როა“.

„ერთი წამით, ჩვენს უბანში თევზის მაღაზია არსებობს?“

„კაი რა, ტასულა, ეგეც არ იცი? ხუთი ქუჩით ზემოთ არის, რა დაგემართა“.

ჰო, მაგრამ მაქვთ არასოდეს გამეველო – ჩემი ავტობუსის გაჩერებიდან შორს იყო. მე სულ – სახლი, სამსახური, ბავშვები – დაბღვერილი დავდიოდი, თავდახრილი, ენა მე არ მქონდა და სეირნობის დრო.

ყოველ სამშაბათს სამსახურიდან ერთი საათით ადრე ვბრუნდებოდი, ბაზრისთვის რო მიმესწრო. სულ დასტრესილი ვიყავი, იმიტო რო ყოველთვის ვერ ვერ ვპოულობდი რაც მინდოდა – დახლები დაცარიელებული მხვდებოდა ხოლმე. მაგრამ სხვანაირადაც არ შემეძლო. ეს კიდე, როგორც წესი იჯდა და წასვლა უზარებოდა.

„რა გამოვდივარ, დიასახლისი? გინდა ძმაკაცებმა დამინახონ როგორ ვათრევ ბროკოლებს და მწვანილებს და დამცინონ, ხო?“

აბა რა, ბატონი გახლდათ! სამარშრუტოს მარტო გაზაფხულზე და ზაფხულში ამუშავებდა ტურისტ ქალებზე და ამათთანვე ფლანგავდა ყველაფერს. შემოდგომაზე და ზამთარში მძღოლს დასვამდა ხოლმე, რომელიც ქირას უხდიდა და ამ ფულსაც კაფეტერიებში ფლანგავდა.

ეგ კი არა, ოპერაცია რო გავიკეთე – მაჯის არხზე დამჭირდა – მაშინაც კი არ წასულა საყიდლებზე. ასე მეუბნებოდა – სამი, ოთხი გზა გააკეთე, მძიმეს აწევა რო არ დაგჭირდესო, ან – მე რატო უნდა წავიდე, აბა, ძიძას ფულს რაში ვუხდიო.

ყველაფერს ჩემი ხელით ვაკეთებდი, იმიტო რო არ შემეძლო სახლი გამოცარიელებული მქონოდა. ეს კიდე ხელს არ ანძრევდა. აბა, რა – მე ვირივით ვმუშაობდი და ეს რაღატო შეწუხდებოდა? წარმოუდგენლად წუწურაქი იყო – ერთ ცენტს არ დახარჯავდა სახლისთვის. სამაგიეროდ, ყვავახანაში მთავარი მფლანგველი გახლდათ. აბა, ვინც შემოვიდოდა ყველას ხო ეს უნდა გამასპინძლებოდა. განა მარტო ყავით, ვისკით! საყვარლებზე ხო აღარაფერს ვამბობ...

ბავშვებს მამისგან ცენტი არ ახსოვდათ.

„დედათქვენი მოგცემთ“, – ეტყოდა.

ბავშვებს რა სჭირდებოდათ – წარმოდგენა არ ჰქონდა. მოვიდოდა კომუნალურების ქვითრები, დახედავდა და მიყრიდა ისე.

ვეტყოდი – „წალი რა, გადაიხადე, ფული ხო გაქვს“.

„კაი“, – მიპასუხებდა.

„შე კაი კაცო, წალი, ვადა გაუვა!“

„კაი“, – ისევ მეტყოდა და რა თქმა უნდა, არასოდეს წავიდოდა გადასახდელად. რა უნდა მექნა? მე ვიხდიდი.

სახლში ერთადერთი რაც მოჰქონდა, შოკოლადები იყო. სხვა არაფერი. გეგონება, მარტო შოკოლადებით გავიტანდით თავს.

„რას მოგაქვს ამდენი შოკოლადი, შაქარს დაიმართებ!“ – ვეტყობდი ხოლმე.

ერთ დღეს რაღაც გული აუჩვილდა და მითხრა: „ვერ წარმოიდგენ, რას ნიშნავს შოკოლადი ჩემთვის. მახსოვს მამაჩემი ჩამოვიდოდა რუმინეთიდან ხელცარიელი და სანამ ყავახანაში წავიდოდა, ტონა შოკოლადს იყიდდა და სოფლის ბავშვებს ურიგებდა ხოლმე. ჩვენ კიდე, ხუთი და-ძმა, კუთხეში ვისხედით და ამას ვუყურებდით...“

ყავახანაში ეუბნებოდნენ სხვები: „ყოჩად რა, სასწაული შვილები გყავს“.

ეს კიდე უპასუხებდა: „კარგი მამა ჰყავთ და მაგიტო გამოვიდნენ კარგები“.

მეპატრონე ტასოსი კი ეტყობდა ხოლმე: „უიმე, რაებს ბოდავ, კარადიმას! კარგი დედა ჰყავთ და მაგიტო, დედა ზრდის ბავშვებს და არა მამა!“

„კი, კი, როგორ არა!“ – უპასუხებდა ესეც.

ყავახანის წინ რო ჩავივლიდი და დამინახავდა, მეტყობდა: „ქალბატონო ტასულა, შენს ქმართან სუ ვჩხუბობ. რა იდიოტია, რა საერთოს ნახულობ მაგასთან? ან რა ენაზე ელაპარაკები, არ მესმის...“

ამას სიცილით მეუბნებოდა კაფეს მეპატრონე და მეც ვიციინოდი. აბა, რა მექნა.

ამან კიდე ისიც არ იცოდა, მისი შვილები რომელ კლასში იყვნენ, წარმოგიდგენია? ერთხელ მეგობრების სახლში ვიყავით სუფრაზე და სტუმრებიდან ერთი ეკითხება: „რომელ კლასში გყავს ბავშვები?“ ამან არ იცოდა რა ეპასუხა, მომიბრუნდა და მე მკითხა. სხვებმა ერთმანეთს გადახედეს, ეს რანაირი მამააო – იფიქრეს.

ერთ დღეს სამსახურში ერთი გოგო მოიყვანეს უცნაური სიმპტომებით. ოცდაერთი წლის იყო, თეოლოგიის ფაკულტეტის

სტუდენტი. შიდასი დაუდასტურდა. თავისი კურსელის წვეულებაზე ყოფილა, ერთი სიმპატიური ბიჭი გაუცვნია იქ და სექსი ჰქონიათ. პირველი კაცი იყო თურმე ამისთვის. და გადაედო! მაშინ, ოცი-ოცდახუთი წლის წინ, ამ დაავადების შესახებ თითქმის არაფერი ვიცოდით საბერძნეთში.

ვბრუნდები სახლში და ბავშვებს ვუბნები: „თქვენი ყველა მეგობარი მოიყვანეთ სახლში“. სოფია მაგ დროს თხუთმეტი წლის იყო, ხრისტოფოროსი – ჩვიდმეტის. დავსვი ყველანი და დაველაპარაკე. „ყურადღებით იყავით, ფეხებზე არ დაიკიდოთ, იცოდეთ! პრეზერვატივის გარეშე არავისთან არაფერი გაბედოთ – არაფერი, გესმით?!“

სიცილით დაიხოცნენ, თან რცხვენოდათ, მაგრამ მთელი ყურადღებით კი მისმენდნენ. თან რაღაც ადფრთოვანებითაც, განსაკუთრებით – გოგონები.

თურმე სამზარეულოდან მისმენდა ესეც. როგორც კი ბავშვები წავიდნენ, ეგრევე მეცა: „გამომივიდა აქ სექსოლოგი! რა გჭირს? გოგოებს უბნები როგორ ისექსაონ? წალი რა, რამე საქმე ნახე, ექიმობანას ნუ გვეთამაშები აქ!“

ოჰ, ეს გულისმარევი კაცი! ეს ბუნების შეცდომა!

ახალი ბერძნული ენიდან თარგმნა **თათია მთვარელიძე**

ლოგოსი. წელიწდული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში 11, 2025



რეცენზიები

„ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“

**ნანა ტონია, ეკატერინე კობახიძე, გიორგი უგულავა, მაია
დანელია**

თბილისი, 2025, 1444 გვ.

„ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“, რომელიც ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტის თანამშრომელთა ერთობლივ ნაშრომს წარმოადგენს, ეძღვნება მეტად აქტუალურ და მონოგრაფიულად დღესდღეობით შეუსწავლელ საკითხს – ბერძნულ-რომაული მემკვიდრეობის მხატვრულ ასახვას ქართული მწერლობის ყველა პერიოდში.

ეს ფუნდამენტური კვლევა განხორციელდა შოთა რუსთაველის საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის მხარდაჭერით.

პირველ რიგში საყურადღებოა, რომ ნაშრომი მეტად აქტუალურ და მნიშვნელოვან საკითხს ეძღვნება – ბერძნულ-რომაული მემკვიდრეობის ასახვას ქართულ მწერლობაში.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ანტიკური ტრადიცია ევროპული კულტურის საფუძველია. ეს მემკვიდრეობა საუკუნეების განმავლობაში იწვევდა არა მხოლოდ მეცნიერულ ინტერესს, არამედ მისი რეცეფციისა და მხატვრული ინტერპრეტაციის სურვილს. ანტიკური რეცეფციები მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა როგორც მსოფლიო, ისე, განსაკუთრებით, ევროპულ ლიტერატურ-

რაში. სწორედ ამიტომ ანტიკური რეცეფციების კვლევას უდიდესი მნიშვნელობა აქვს მსოფლიო ლიტერატურული პროცესების შესწავლისას.

ანტიკური ტრადიციის შესწავლას და მის ასახვას მსოფლიო ლიტერატურაში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა, რადგან ეს პროცესი ამავედროულად მჭიდროდ უკავშირდება ეროვნულ მწერლობათა ორიგინალობისა და იდენტობის საკითხებს, რის გამოც მსოფლიოს წამყვან უნივერსიტეტებში ფუნქციონირებს ანტიკური ტრადიციის შესასწავლი სპეციალური მიმართულებები და ინსტიტუტები, რომლებიც ამ საკითხს იკვლევენ როგორც კულტურათაშორისი დიალოგის, ისე ეროვნული ლიტერატურების კონტექსტში.

ქართული ლიტერატურა, რომელიც თექვსმეტსაუკუნოვან ისტორიას ითვლის, გამოირჩევა თავისი უნიკალური სინთეზის გამო, რომელიც დასავლური და აღმოსავლური ღირებულებების ადგილობრივ ტრადიციებთან მაღალმხატვრული შერწყმითაა შექმნილი. V საუკუნიდან მოყოლებული, ქართულმა ლიტერატურამ განვლო ის გზა, რაც ბიზანტიურმა და ევროპულმა ლიტერატურამ, და ამ გზაზე ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობა მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა.

საყურადღებოა, რომ მიუხედავად საკითხის აქტუალობისა და მნიშვნელობისა, ამ თემაზე მონოგრაფიული კვლევა ქართულ და უცხოურ სამეცნიერო სივრცეში არ ყოფილა შესრულებული.

თანამედროვე მსოფლიოში უკვე არსებობს მონოგრაფიები, რომელებიც ანტიკურობის რეცეფციას ცალკეულ ეროვნულ ლიტერატურებში იკვლევენ, მაგრამ ქართულ ლიტერატურაზე მსგავსი ნაშრომი დღემდე არ არსებობდა. ანტიკურობისა და ქართული ლიტერატურის ურთიერთმიმართების საკითხებზე ძირითადად ქართულ ენაზე იქმნებოდა ცალკეული სტატიები და გამოკვლევები, თუმცა ამ ნაშრომებს სისტემური ხასიათი არ ჰქონია. ქართული ლიტერატურის ანტიკური ტრადიციების სისტემური შეს-

წავლა აუცილებელია იმის დასადგენად, რამდენად სინქრონულია ქართული და ევროპული ლიტერატურები ანტიკური რეცეფციის საკითხებში და რამდენად ორიგინალურია ქართული ლიტერატურა ამ კუთხით. ამ საკითხის გააზრება ასევე მნიშვნელოვანია იმის გამოსავლენად, თუ რა წვლილი შეიტანა ქართულმა სულიერმა მემკვიდრეობამ მსოფლიო ლიტერატურასა და კულტურაში.

მართალია, დაახლოებით 30 წლის წინ აკად. ვალერი ასათიანის მიერ მონოგრაფიულად დამუშავდა ქართული ლიტერატურის მხოლოდ ერთი, ძველი მონაკვეთი („ანტიკურობა ძველ ქართულ ლიტერატურაში“), თუმცა ამ ნაშრომში, გასაგები მიზეზების გამო, არ იყო გათვალისწინებული უახლესი სამეცნიერო ლიტერატურა და ანტიკურობასთან დაკავშირებული ახლად აღმოჩენილი მასალები.

ამ კონტექსტში, მონოგრაფია „ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“ დიდ მნიშვნელობას იძენს როგორც ქართული სამეცნიერო და აკადემიური წრეებისთვის, ისე სტუდენტთა და მკითხველთა ფართო აუდიტორიისთვის.

გარდა რეცეფციების შესახებ კვლევის აქტუალობისა და მასშტაბურობისა, აღნიშნული ნაშრომი ყურადღებას იქცევს საკითხების დეტალიზაციითა და მეცნიერული სიღრმით. მონოგრაფიაში გათვალისწინებულია და კრიტიკულად გაანალიზებულია მანამდე არსებული სამეცნიერო ლიტერატურა და წარმოდგენილია ბევრი სიახლეც – მაგალითად, ქართული ლიტერატურის არაერთ ავტორთან და ნაშრომთან დაკავშირებით გამოთქმულია სრულიად ორიგინალური დაკვირვებები, შეფასებები და თვალსაზრისები. ასევე მნიშვნელოვანია, რომ მონოგრაფიაში შესწავლილია სხვადასხვა პერიოდის ბევრი ისეთი მწერლის შემოქმედება, რომელიც ამ კუთხით ჯერ არ ყოფილა გამოკვლეული (ჰიმნოგრაფოსები, სახოტბო პოეზიის ნიმუშები, XVII-XVIII საუკუნეების ლირიკოსები, დავით გურამიშვილი, ილია ჭავჭავაძე,

ნიკო რაზიკაშვილი (ბაჩანა), ტერენტი გრანელი, გოგლა ლეონიძე, მურმან ლებანიძე, ჭაბუა ამირეჯიბი, ანა კალანდაძე, ვახუშტი კოტეტიშვილი, შოთა იათაშვილი, დიანა ანფიმიადი, ლაშა ბულაძე და მრ. სხვ.). ნანა ტონიას, ეკატერინე კობახიძის, გიორგი უგულავას და მათა დანელიას კვლევა ეფუძნება ანტიკურ ტერმინთა (მაგ., მითოლოგიური სიუჟეტები, პერსონაჟები, ისტორიული მოვლენები და ანტიკური ხელოვნების ნიმუშები) კონტექსტუალურ ანალიზს ქართულ ლიტერატურაში. ასეთი მიდგომა ხელს უწყობს ანტიკური ტრადიციების მნიშვნელობის სრულყოფილად გააზრებას ქართულ ლიტერატურაში, რაც, თავის მხრივ, აუცილებელია მისი უნიკალური კულტურული წვლილის გამოსაკვეთად.

განსაკუთრებულ აღნიშვნას საჭიროებს ის ფაქტი, რომ მონოგრაფია ორენოვანია (ქართული და ინგლისური), რაც საშუალებას მისცემს საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებას გაეცნოს მონოგრაფიაში მოცემულ კვლევის შედეგებსა და, ამავდროულად, დაინტერესდეს ქართული ლიტერატურის მიღწევებით.

ამგვარად, ჩემი დასკვნით, მონოგრაფია „ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“, რომელიც გამოირჩევა ნაშრომის აქტუალობით, სიახლით და მაღალი სამეცნიერო დირექტულობით, მნიშვნელოვანი შენაძენია არა მხოლოდ კლასიკური ფილოლოგიისთვის, არამედ ქართველოლოგიური დარგებისთვის.

იამზე გაგუა

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
 უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა
 ფაკულტეტის ასოცირებული პროფესორი

„ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“

ნანა ტონია, ეკატერინე კობახიძე, გიორგი უგულავა,

მაია დანელია

თბილისი, 2025, 1444 გვ.

ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობის გააზრებით, შეფასებითა და შერჩევით დიდად იყო დაინტერესებული მთელი შემდგომი ეპოქების განათლებული საზოგადოება. ანტიკური ცივილიზაციის ყველა სფეროს უზადოება, მეცნიერულ და ფილოსოფიურ სისტემათა ცხოველმყოფელობა, ლიტერატურულ-მხატვრული ტრადიციის მრავალფეროვნება მუდამ ხიბლავდა ევროპას და აიძულებდა ჰქონოდა განუწყვეტელი კავშირი ძველ სამყაროსთან. ეს კავშირები შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული თანამედროვეობამდე სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვაგვარი ინტენსივობით გრძელდებოდა. ანტიკური კულტურის უწყვეტმა დომინირებამ საუკუნეთა განმავლობაში განაპირობა მისი ფუნდამენტური კვლევის აუცილებლობა გლობალური მასშტაბით.

გლობალიზაციისა და აჩქარებულ ტექნოლოგიურ ცვლილებათა პროცესში ჰუმანიტარულ განათლებას მნიშვნელოვანი როლი ენიჭება, რადგანაც მაღალი ტექნოლოგიების სამყაროში სულ უფრო მეტად შეინიშნება ადამიანური დეფიციტის ფაქტორი. ჰუმანიტარული მეცნიერებები გვეხმარებიან შევათავსოთ ტექნოლოგიური პროგრესი საზოგადოების სულიერებასა და ზნეობრიობასთან. შესაბამისად, აუცილებელი ხდება მთელი თავისი მრავალფეროვნებით იმ გარდასული მემკვიდრეობის შესწავლა,

გააზრება და გათვალისწინება, რომელიც საუკუნეებია განაპირობებს თანამედროვე ცივილიზაციის განვითარებას.

მართალია, ჰუმანიტარული მეცნიერებები ანტიკურ სამყაროში ჩაისახა, მაგრამ მან განვითარების ევოლუციური გზა გაიარა: შეიქმნა ახალი ფილოსოფიური მიმართულებანი, ისეთი, როგორიც არის რაციონალიზმი, ემპირიზმი, იდეალიზმი, ეგზისტენციალიზმი და სხვა; დაარსდა ახალი მიმდინარეობები და სკოლები ისტორიოგრაფიულ, ლიტერატურათმცოდნეობითა თუ კულტუროლოგიურ სფეროებში. ჩვენმა საუკუნემ გააგრძელა რა ეს გზა, წარმოაჩინა ახალი თეორიები, რომლებიც ინტერდისციპლინურ ხასიათს ატარებენ. განსაკუთრებული ინტენსივობით დაიწყო მიბრუნება ანტიკურობისაკენ. ამის დასტურია ისეთი მიმართულების აქტუალიზაცია, როგორიც არის ე.წ. რეცეფციული მეცნიერება.

ეს ტერმინი გვხვდება თანამედროვე მეცნიერების სხვადასხვა სფეროში ფიზიოლოგიიდან ასტროლოგიამდე, ინფორმაციული სისტემების თეორიიდან კულტურის თეორიამდე. რაც შეეხება კულტუროლოგიას, ის რეცეფციულ თეორიას მიმართავს ჰუმანიტარული განათლების ყველა სფეროში და მისი შინაარსი ასეთია: აღქმა, სესხება და გათვალისწინება რომელიმე საზოგადოებისა თუ შემოქმედებითი აზრის მიერ იმ კულტურული ფენომენებისა, რომლებიც აღმოცენდნენ სხვა სოციოკულტურულ სამყაროში.

უკანასკნელ ხანებში ანტიკურობის რეცეფციული კვლევა იქცა უმთავრეს მიმართულებად მსოფლიო კლასიკათმცოდნეობაში. ამ მიმართებით იწერება მრავალი გამოკვლევა, გამოდის სპეციალური ჟურნალები და რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, პაულის ცნობილ ენციკლოპედიაში რეცეფციებს მსოფლიო ლიტერატურაში ეძღვნება მთელი ხუთი ტომი, სადაც მოთავსებულია ჩემი საკმაოდ ვრცელი სტატია ქართულ ლიტერატურაში ანტიკურობის რეცეფციების თაობაზე. ეს იმის მაუწყებელია, რომ ქართული ლიტერატურა უკვე ჩართულია ზოგადად კულტურულ

რეცეფციათა მოდელში და დღის წესრიგშია მისი ფუნდამენტური კვლევის აუცილებლობა, რასაც ემსახურება კიდევ ჩვენი ინსტიტუტის მკვლევართა ჯგუფის (ნანა ტონია, ეკატერინე კობახიძე, გიორგი უგულავა, მაია დანელია) მიერ წარმოდგენილი მონოგრაფია „ანტიკურობა ქართულ მხატვრულ ლიტერატურაში“. ვფიქრობ, ეს არის ფუნდამენტური ნაშრომი, რამეთუ მისმა ავტორებმა არა მხოლოდ თავი მოუყარეს თითქმის ყველა ინფორმაციას, რაც კი არსებობდა ამ მიმართებით, არამედ სცადეს წარმოედგინათ, განეხილათ და სისტემაში მოეყვანათ ანტიკურობის რეციპირების პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში მისი განვითარების ყველა ეტაპზე.

მონოგრაფია ორენოვანია, შესრულებულია ქართულ და ინგლისურ ენებზე. შესაბამისად, აქვს პრეტენზია, იყოს მსოფლიო ლიტერატურის რეცეფციული კვლევების ავანგარდში, რამეთუ ქართულ ლიტერატურას ევროპულ ლიტერატურათა შორის ყველაზე ხანგრძლივი ისტორია აკავშირებს ანტიკურობასთან. აქედან გამომდინარე, ამგვარი მონოგრაფიული კვლევა უმნიშვნელოვანესია თავად ქართული ლიტერატურისთვისაც, რომლის ცნობადობასაც ემატება კიდევ ერთი ასპექტი, ახლა უკვე დაკავშირებული მსოფლიო კულტუროლოგიაში მიმდინარე გლობალურ პროცესებთან.

რისმაგ გორდუზიანი

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
 უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა
 ფაკულტეტის ემერიტუსი პროფესორი,
 საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი

საქართველოს ეროვნული არქივის მნიშვნელოვანი და საინტერესო გამოცემები

(მცირე რეცენზია-გამოხმაურება ნინო ბადაშვილის წიგნზე
*ბერძნები საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი - XX
საუკუნის დასაწყისი. თბილისი, 2023)*)

საყოველთაოდ აღიარებული და ისტორიულად დადასტურებული ფაქტია, რომ საქართველოში მრავალი ეთნიკური უმცირესობა ცხოვრობს. თითოეული მათგანის ქართულ ეთნოკულტურულ რეალობაში ცხოვრებას საინტერესო და მნიშვნელოვანი ისტორია აქვს.

საქართველოში მაცხოვრებელი ეთნიკური უმცირესობებიდან გამორჩეულად საინტერესოა ჩვენს ქვეყანაში მაცხოვრებელი ბერძნების ისტორია. ეს საკითხი ქართულ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში საკმაოდ კარგად არის შესწავლილი. დაიწერა მონოგრაფიები, სამეცნიერო და სამეცნიერო-პოპულარული ნაშრომები, გამოქვეყნდა მნიშვნელოვანი წყაროები. მიუხედავად ამისა, ეს იმას ნამდვილად არ ნიშნავს, რომ ამ მიმართულებით კვლევას პერსპექტივა აღარ აქვს, პირიქით ახალი საისტორიო წყაროების გამოვლენას, მათ ანალიზს ან კიდევ უკვე არსებული მასალების ახლებურ ინტერპრეტაციას საკმაოდ დიდი ყურადღება უნდა დაეთმოს.

აღნიშნული მიმართულებით განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მივანიჭოთ 2023 წელს საქართველოს ეროვნული არქივის

გრიფით ნინო ბადაშვილის ავტორობით გამოცემულ ორენოვან (ქართული და ინგლისური) წიგნს *ბერძნები საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი – XX საუკუნის დასაწყისი)*, ნაშრომი რამდენიმე ნაწილისგან შედგება, სადაც საინტერესოდ არის განხილული საკითხის ირგვლივ არსებული მასალა.

წიგნის პირველ ნაწილში საუბარია ბერძნების მდგომარეობაზე მეფის რუსეთის დროს. მეორე ნაწილში საუბარია საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკის და საბერძნეთის სამეფოს ურთიერთობაზე 1918-1921 წლებში, ეს არის ჩვენი ქვეყნის უახლეს ისტორიაში ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პერიოდი, რომლის შესახებაც უკანასკნელ პერიოდში ბევრი იწერება და დარწმუნებულები ვართ მომავალში კიდევ უფრო მეტი დაიწერება. აღნიშნულ პერიოდს ეხება გიორგი ჯანელიძის, შალვა კირთაძის და ლევან ჯიქიას მიერ 2022 წელს გამოცემული ძალიან საინტერესო დოკუმენტების კრებული *საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკისა და საბერძნეთის სამეფოს ურთიერთობა საბერძნეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროს დიპლომატიური და ისტორიული არქივის დოკუმენტების მიხედვით (1919-1921)*. ნინო ბადაშვილის წიგნის შემდგომი მონაკვეთი ეხება ბერძნების ბრძოლას იდენტობის შენარჩუნებისათვის, ეს არის ნაშრომის ძალიან საინტერესო ნაწილი, სადაც განხილულია საქართველოში XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში არსებული ბერძნული კულტურულ-საგანმანათლებლო საზოგადოებები, რომლებსაც, როგორც ჩვენი სარეცენზიო ნაშრომის ავტორი სამართლიანად აღნიშნავს „ძირითადად გამოკვეთილი საერთო ამოცანები ჰქონდა. ეს ამოცანები მიზნად იმ მიმართულებების გამყარებას ისახავდა, რომლებიც აუცილებელი იყო ბერძნების იდენტობის შენარჩუნებისათვის“. წიგნში ცალკე მონაკვეთად არის გამოკვეთილი საქართველოში მოღვაწე ბერძენი მეწარმეების მრავალმხრივი და საინტერესო საქმიანობა.

წიგნი უაღრესად მნიშვნელოვანი შენაძენია ქართული ისტორიოგრაფიისათვის, გამოვყოფთ განსაკუთრებით მნიშვნელოვან მომენტებს, რასაც დიდი ყურადღება უნდა მივაქციოთ. პირველ რიგში ნაშრომი არის მეცნიერული სიახლე, ნინო ბადაშვილის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა აქამდე უცნობი საარქივო დოკუმენტები, პრესის მასალა და შემოგვთავაზა მათი საინტერესო ინტერპრეტაცია.

ნინო ბადაშვილის წიგნი არის ორენოვანი, რაც ქართველი მკითხველის გარდა შესაძლებლობას აძლევს საერთაშორისო სამეცნიერო საზოგადოებას ინგლისურ ენაზე გაეცნოს ნაშრომში განხილულ საკითხებს. აღნიშნულს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან ქართული აკადემიური სივრცის ერთ-ერთი მნიშვნელოვან გამოწვევას წარმოადგენს ჩვენი ქვეყნის ისტორიული სინამდვილის საზღვარგარეთის აკადემიური წრეებისათვის მიწოდება, ამ მიზნის მიღწევას ნაშრომის ავტორი წარმატებით ახერხებს, რაც ნამდვილად მისაბაძია.

ნაშრომის კიდევ ერთ დადებით მომენტად გვევლინება ისიც, რომ იგი უხვად არის ილუსტრირებული, სადაც დაბეჭდილია სხვადასხვა არქივებსა და წიგნთსაცავებში დაცული ფოტოსურათები და საარქივო დოკუმენტების ფოტოპირები, წიგნში წარმოდგენილი მასალის უდიდესი ნაწილი პირველად გამოქვეყნდა.

ნაშრომს თანდართული აქვს პირთა და გეოგრაფიულ სახელთა საძიებლები, რაც საკითხით დაინტერესებულ მკითხველს გაუმარტივებს მათთვის საინტერესო საკითხების მოძიებას.

დასასრულ, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ნინო ბადაშვილმა შემოგვთავაზა მეტად საინტერესო წიგნი, რომელიც დარწმუნებული ვართ ჯეროვან დახმარებას გაუწევს საკითხის დაინტერესებულ როგორც სამეცნიერო ასევე ფართო მკითხველ საზოგადოებას. წიგნი აუცილებლად გახდება შემდგომი კვლევების შთამაგონებელი. იმედს დავიტოვებთ, რომ ჩვენი პატივცემ-

მული ავტორი მომავალშიც გაგვანებივრებს ამ მიმართულებით მნიშვნელოვანი ნაშრომებით.

მიხეილ ქართველიშვილი

ისტორიის დოქტორი

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის

ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის

ასისტენტ-პროფესორი