

K 243720
3



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ANAOEΣIZ

ფილოლოგიურ-
ისტორიული ძიებანი

PHILOLOGICAL-HISTORICAL
STUDIES

აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ
Dedicated to Academician Tinatin Kaukhchishvili





ქართული
ლიბრარი



80

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეციისტიკის ინსტიტუტის



პროგრამა «ლოგოსი»

პუბლიკაციები და ღონისძიებები კლასიკური ფილოლოგიის,
ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეციისტიკის სფეროში

ΑΝΑΘΕΣΙΣ

ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი
PHILOLOGICAL-HISTORICAL STUDIES

აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ
Dedicated to Academician Tinatin Kauhchishvili



თბილისი 1999 Tbilisi



ქართული
ზიზლიოთეკა

ANANETI

რედაქტორი რისმაგ გორდეზიანი

რეცენზენტები: ქეთევან აბესაძე
ლაშა ბერიია

საქმე-200
სტამბოლულია!

კვ. 43720

© „ლოგოსი“, 1999

ISBN 99928-65-41-5

პროგრამა „ლოგოსი“

ილია ჭავჭავაძის გამზირი 13 (თსუ VIII კორპ.), ოთ. 1, 390079 თბილისი
ტელ. 25-02-58, ელ.ფოსტა logos@caucasus.net

საქართველოს
პარლამენტის
პრეზიუმის
ზიზლიოთეკა



თინათინ ყაუხჩიშვილი – ქართულ-ბერძნული ურთიერთობების მკვლევარი	8
აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის ძირითად ნაშრომთა ბიბლიოგრაფია	8
ეკა ავალიანი, მედიტერანული დიდი დედა ქალღმერთის კულტის ზოგიერთი ასპექტისათვის	13
Eka Avaliani, The Cult of the Primordial Great Mother Goddess in the Ancient Mediterranean	19
გიული ალასანია, პერაკლე კესარი და საქართველო	21
Giuli Alasania, The Emperor Heraclius and Georgians	32
ვალერი ასათიანი, იოანე პეტრიწის გამოთქმის განმარტებისათვის	32
Valeri Asatiani, Interpretation of One of Ioane Petritsi's Expressions	34
თამარ აფციაური, უსასრულობის იდეა გრიგოლ ნოსელის „მოსეს ცხოვრების“ მიხედვით	34
Tamara Aptsiauri, Die Idee der Unendlichkeit nach "Vita Mosis" Gregors von Nyssa	52
ქეთევან ბეზარაშვილი, ტერმინ „ტაეპის“ ეტიმოლოგიისათვის	53
Ketevan Bezarashvili, On the Etymology of the Term „ტაეპი“ (taepi)	59
ლევან ბერძენიშვილი, სატირა და არისტოფანეს „ფრინველები“	59
Levan Berdenishvili, The Satire and The Birds of Aristophanes	66
იამზე გაგაუა, ოვიდიუს ნაზონის ელეგიების კრებული „სევდანი“ და პოეტის გადასახლების მიზეზები	66
Iamze Gagua, „Sad Elegies“ by Ovidius and the Reasons for the Poet's Migration	74
თეა გამრეკელი, კონსტანტინოს კავაფის ისტორიული ლექსების კლასიფიკაციის პრობლემა და „ბარბაროსების მოლოდინში“	74
Tea Gamrekel, The Classification Problem of C. Kavafis Historical Poems and "Waiting for Barbarians"	80
თამაზ გამრეღიძე, ინდოევროპული, ქართველური, სემიტური	81
Thomas V. Gamkrelidze, Proto-Indo-European, Proto-Kartvelian, Proto-Semitic	84
ცისანა გიგაური, კოლხების და მათი მეზობელი ტომების შესახებ ზოგიერთი ბერძნული ცნობის რომაული ინტერპრეტაციისათვის	85
Tsiana Gigauri, For the Roman Interpretation of Some Greek Information about the Colchians and their Neighbour Tribes	91
გრიგოლ გიორგაძე, დაკვირვებანი მცხეთაში ნაპოვნი ოქროს ბეჭდისა და სამაგურების არამეოგრაფიკულ ნარჩენებზე	91
Grigol Giorgadze, Observations on Arameographical Inscriptions on the Gold Ring and Bracelets Found in Mtskheta	96
თინათინ გიორგობიანი, ბერძნული გრამატიკული აზრის ისტორიიდან	96
Tinatini Giorgobiani, From the History of the Greek Grammar Thought	102
ლევან გორდესიანი, DO-E-RO მიკენურ საზოგადოებაში	102
Lewan Gordesiani, DO-E-RO in der mykenischen Gesellschaft	113
რისმაგ გორდესიანი, „ადამიანები, როგორებიც ისინი უნდა იყვნენ“	113
Rismag Gordesiani, "Die Menschen, wie sie sein sollten"	121
ქეთევან გურჩიანი, დიონისე და მენადები ევროპიდეს „ბაქს ქალებში“ და მიმართება რიტუალურ მენადიზმთან	122
Ketevan Gurtschiani, Das Bild des Dionysos und der Mänaden in den "Bakchen" des Euripides und sein Bezug auf den realen Kult	137
თინათინ დოლიძე, მოძრაობა, როგორც გენეტიკური ცნება, პლოტინეს მოძღვრებაში სამი პიპოსტაზის შესახებ	138
Tinatini Dolidze, Bewegung als kreativer Begriff in Plotins Lehre über die drei Hypostasen	150
მარიკა ერქომაიშვილი, „ოდისეის“ X სიმღერის ერთი პასაჟის ინტერპრეტაციისათვის	151
Marika Erkomaischwili, Zur Interpretation einer Passage des 10. Buches der "Odyssee"	159
მერი ინაძე, ეოლიური სამყარო და კოლხეთი. ადრეული კონტაქტები (ძვ.წ. VIII-VI სს.)	159
Meri Inadze, Aeolian World and Chochis. Early Contacts (VIII-VI cc. B.C.)	175



ლიანა კვირიკაშვილი, პიზნოგრაფია როგორც „ლოდი თავსაკიდური“
სინშინდისმეტყველებისა 175
Liana Kvirkashvili, Hymnography as Corner-Stone of Hierology 175

ეკატერინე კობახიძე, აღმოსავლეთი და დასავლეთი ეტრუსკულ რელიგიური
(ლენგვიესტური ანალიზი) 180
Ekaterine Kobakhidze, Eastern and Western Elements in Etruscan Religion (Linguistic Analysis) 187

გვანცა კობლაძე, სიკეთისა და ბოროტების ცნებათა გაგებისათვის ბასილი
დიდის თხზულებებში 188
Gvanza Koplatadze, Zum Verstehen der Begriffe Gute und Böse in den Werken von Basilios
den Grossen 195

გურამ ლორთქიფანიძე, ქართულ-ბერძნული კულტურულ-ეკონომიკური
კონტაქტები ძვ.წ. V-IV სს ფიჭვნარის მასალების მიხედვით 195
Guram Lortkipanidze, Georgian-Greek Cultural and Economic Contacts According to
Pichvnari Materials V-IV cc. B.C. 199

ოთარ ლორთქიფანიძე, ფასიანე თეოს – Φασιανή θεός 199
Otar Lordkipanidze, Φασιαή θεός 213

გიორგი მელიქიშვილი, ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობა ძვ.წ. I
ათასწლეულის დასასრულს 214
George Melikishvili, The Population of Historical Colchis at the End of I Millenium B.C. 219

მაგდა მჭედლიძე, „ზეუსის“, „კრონოსის“, „ურანოსის“ ეტიმოლოგიათა
წყაროებისათვის იოანე პეტრიწთან 219
Magda Mtchedlidzé, L'etymologie de "Zeus", de "Cronos" et d' "Ouranos" chez Ioané Petritsi
et ses sources 226

თამარ ოთხმეზური, ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ
მცირე და „გარეშეთა“ წიგნები 227
Thamar Otkhmezuri, The Manuscripts of Classical Authors in the Byzantine World: Ephrem
Mtsire and the "Books of Pagans" 234

ნესტან რატიანი, სისხლიანი მსხვერპლშენიერვის რიტუალის ერთი ასპექტისათვის 235
Nestan Ratiiani, One Aspect of the Ritual of Blood Sacrifice 246

თამარ სუხიშვილი, ბერძნულიდან ნასესხები სიტყვების შესახებ 246
Tamar Sukhishvili, Regarding Some Georgian Words Borrowed from Greek 251

ირინე ტატიშვილი, ანითას რელიგიური რეფორმა 252
Irene Tatišvili, Religiose Reform des Anitta 261

მანანა ფხაკაძე, საშუალო და ახალი ატიკური კომედია 262
Manana Pkhakadze, The Middle and New Attic Comedy 268

ლია ქაროსანიძე, ბერძნული Αἰτιολογία, ლათინური Accusativus-ი, ქართული
შემასმენლობითი 268
Lia Karosanidze, Greek Αἰτιολογία, Latin Accusativus, Georgian shemasmenlobiti 274

სოფიო შამანიდი, ჰომეროსისეული ელპენორი და მისი პოეტური გააზრება
სეფერისთან 274
Sophie Shamanidi, The Elpenor of Homer and his Poetic Interpretation by Seferis 284

ლელა ჩოთალიშვილი, ფესტოს დისკოსა და ეგეოსურ დამწერლობათა
სისტემების ურთიერთშედარების ზოგიერთი ასპექტი 284
Lela Chotalishvili, On Some Aspects of Comparison between The Disc from Phaestos and
Aegean Linear Script 301

ნინო ცინცაძე, მითის ლოგიკის ზოგიერთი თავისებურებისათვის 301
Nino Tsintsadze, Some Peculiarities of the Logic of Myths 306

კონსტანტინე წერეთელი, სიტყვა „სარკინოზის“ ეტიმოლოგიისათვის 306
Konstantin Tsereteli, About the Etymology of the Word „Saracen“ 309

ელგუჯა ხინთიბიძე, ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის
ბერძნული და ლათინური თარგმანი 310
Elguja Khintibidze, Thirteenth-century Greek and Latin Translations of a Georgian
Hagiographic Text 323

თინათინ გაუხჩიშვილი – ქართულ-გერმანული ურთიერთობების გვერდები

ცნობილი ქართველი მეცნიერი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრი, თინათინ გაუხჩიშვილი უკვე მრავალი ათეული წელია ღირსეულად წარმოადგენს კლასიკური ფილოლოგიის ქართულ სკოლას როგორც ჩვენ ქვეყანაში, ასევე მის ფარგლებს გარეთ.

იგი დაიბადა 1919 წლის 10 მაისს ქ. თბილისში საქართველოში კლასიკური ფილოლოგიისა და ბიზანტიზმის დარგის პატრიარქის, სიმონ გაუხჩიშვილის ოჯახში. მისი დედა – თამარი, იშხნელთა ცნობილი გვარის ჩამომავალი იყო. საშუალო განათლება მიიღო თბილისის პირველ გიმნაზიაში, იმხანად პირველ საცდელ-საჩვენებელ შრომის სკოლაში, სადაც სწავლობდა 1926-36 წლებში. სკოლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ 1936 წელს იგი ჩაირიცხა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის ქართული ენისა და ლიტერატურის განყოფილებაზე. მას ასწავლიდნენ ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების კორიფეები: აკაკი შანიძე, გიორგი ახვლედიანი, არნოლდ ჩიქობავა, გრიგოლ წერეთელი, ნიკო ბერძენიშვილი, ვარლამ თოფურია და სხვა.

1941-44 წლებში იგი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის ასპირანტია ქართულ-გერმანული ფილოლოგიის სპეციალობით. მან მეცნიერული წრთობა სიმონ გაუხჩიშვილის ხელმძღვანელობით მიიღო.

1945 წ. თებერვალში დაიცვა დისერტაცია ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად ამავე ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოზე. 1946-1953 წლებში იგი სისტემატურად, სხვადასხვა პერიოდით გადიოდა სტაჟირებას ლენინგრადის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის კათედრაზე აკადემიკოს ი. ტოლსტოის ხელმძღვანელობით.

მას აქ უხდებოდა მუშაობა ცნობილ მეცნიერებთან, პროფ. ი. ტრონსკისა და ს. ლურიესთან ერთად.

1945 წლიდან დღემდე იგი თავის ინსტიტუტში მუშაობს საქართველოში მეცნიერ თანამშრომლის თანამდებობაზე (ამ წლების მინჭვალის წესით ტუტსა და განყოფილებას რამდენჯერმე შეეცვალა სახელწოდება. ესაა ეს არის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ძველი და შუა საუკუნეების წყაროთმცოდნეობის განყოფილება).

1945-1952 წლებში პარალელურად მუშაობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის კათედრის დოცენტად, ხოლო 1968-95 წლებში ამავე კათედრის პროფესორად.

უნივერსიტეტში კითხულობდა ლექციების კურსებს შემდეგ დისციპლინებში: ანტიკური ლიტერატურის ისტორია, ძველი ბერძნული ენა, ბერძნული წყაროთმცოდნეობა, ბერძნული ეპიგრაფიკა, ბერძნული პალეოგრაფია, ბერძენი ავტორები (პეროდოტე, არისტოტელე).

თ. ყაუხჩიშვილი 1979 წელს აირჩიეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად, 1993 წელს კი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსად (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენისა და ლიტერატურის განყოფილებაში).

1976 წელს მან მიიღო საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწის წოდება.

თ. ყაუხჩიშვილის ხელმძღვანელობით არაერთი დისერტანტი მომზადდა, მისი ოპონენტობით არაერთმა სპეციალისტმა დაიცვა სადოქტორო და საკანდიდატო დისერტაცია.

სისტემატურად მონაწილეობს საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციების მუშაობაში (თბილისი, პეტერბურგი, იენა, ლიფციგი, დრეზდენი, სოფია, პავია, ბერგამო, მილანი).

თ. ყაუხჩიშვილის სამეცნიერო-კვლევითი თემატიკა სამ ძირითად დარგს მოიცავს: 1. ქართულ-ბერძნული ენობრივი ურთიერთობანი; 2. ბერძნული ეპიგრაფიკა; 3. საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები.

პირველი ჯგუფის ნაშრომთა შორის აღსანიშნავია საკანდიდატო დისერტაცია „მასალები მ-ს ისტორიისათვის (VI-X სს-ის ძეგლების მიხედვით)“. ნაშრომში დადგენილია წარწერათა და ხელნაწერთა 6 ჯგუფი, რომლებშიც მ გამოიყენება. ავტორი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ქართულ ანბანში ორი ე-ს არსებობას რეალური საფუძველი არ გააჩნდა. მ ანბანში გაჩნდა იმ ადგილას, სადაც ბერძნულში იყო η. აქ დაისვა საკითხი ქართული და ბერძნული ანბანების ურთიერთობისა. თუმცა სადისერტაციო ნაშრომში ეს საკითხი არაა გადაჭრილი, მაგრამ მასში მოტანილია მდიდარი და საიმედო მასალა, რაც ამ დიდი პრობლემის გამოკვლევას უწყობს ხელს.

თ. ყაუხჩიშვილის რამდენიმე ნაშრომი ემყარება ნათარგმნ ქართულ ძეგლებს, რომელთა პარალელური ბერძნული და სომხური ტექსტები მოგვეპოვება. ერთი ასეთი ნაშრომია „კომპოზიტები ძველ ქართულში“, რომელშიც გამოყოფილია კომპოზიტთა 4 ჯგუფი: I საკუთრივ ქართული, II საერთო-

ქართული და ბერძნული, III საერთო ქართული და სომხური, IV საერთო ქართული, ბერძნული, სომხური.

კომპოზიტთა კლასიფიკაციის დროს ძირითადია კომპონენტთა მნიშვნელობა, მაგრამ ამასთან ერთად თავისთავად ისმის საკითხი ამ კომპოზიტთა ფორმატანარმოებისა სამსავე ამ ენაში, ეს საკითხი კი უკავშირდება ამ ენათა გრამატიკული წყობისა და ლექსიკური შედგენილობის საკითხებს.

თ. ყაუხჩიშვილმა თავისი ნაშრომებით ქართულ-ბერძნული ენობრივი ურთიერთობების სფეროში მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ძველი ქართული ენის მრავალი პრობლემის შესწავლაში.

მეორე ჯგუფის შრომათა შორის პირველ რიგში აღსანიშნავია თ. ყაუხჩიშვილის სადოქტორო დისერტაცია, მონოგრაფია „ბერძნული წარწერები საქართველოში“ გამოქვეყნებული 1951 წელს. ნიგნი შეიცავს გამოკვლევას და წარწერებს (დაახლ. 1100 ერთეულს), რომლებიც I-XIX სს-ით თარიღდებიან და შესრულებული არიან სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა მასალაზე (ქვაზე, ფრესკებზე, სხვადასხვა ნივთებზე).

ამ ნაშრომს გამოეხმაურა საზღვარგარეთული პრესაც. მასზე მაღალი შეფასება მისცეს ოფიციალურმა და არაოფიციალურმა ოპონენტებმა (ი. ტოლსტოი, კ. კვეკელიძე, შ. ამირანაშვილი და სხვ.).

1951 წ-დან დღემდე ბევრი ახალი ბერძნული წარწერა აღმოჩნდა საქართველოს ტერიტორიაზე, რომელთა შესახებ გამოქვეყნებულია თ. ყაუხჩიშვილის არაერთი სტატია (წარწერები ვანიდან, სოხუმიდან, წილკნიდან, ძალისიდან, მცხეთიდან და სხვ.). ეს წარწერები მნიშვნელოვანი წყაროა საქართველოს ისტორიისათვის. ხოლო მათი შემსწავლელი ავტორი ბერძნული ეპიგრაფიკის ერთ-ერთი საუკეთესო სპეციალისტია მსოფლიოში. კარგა ხანია დადგა საკითხი საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსის გამოქვეყნებისა. კორპუსის შესადგენად ჩატარდა ბევრი ახალი ექსპედიცია თ. ყაუხჩიშვილის ხელმძღვანელობით.

ნაშრომთა მესამე ჯგუფი წარმოადგენს პუბლიკაციათა სერიას: საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები. საქართველოს ისტორიის უცხოენოვან წყაროთა შორის ბერძნულ წყაროებს მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ. ვ. ლატიშევის *Scythica et Caucasia*, რომელიც შეიცავს ანტიკური ეპოქის ავტორთა ცნობებს კავკასიის შესახებ, 100 წლის წინათ გამოიცა. იგი თანამედროვე ისტორიოგრაფიის მოთხოვნილებებს ვეღარ აკმაყოფილებს მიუხედავად თავისი დიდი ისტორიული ღირებულებისა.

თ. ყაუხჩიშვილს გამოქვეყნებული აქვს წყაროთმცოდნეობითი ხასიათის მრავალი ნიგნი და ცალკეული სტატია: 6 ნიგნი *Scriptores Graeci* (ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, 1967-87 წწ.), „საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები“ (1976 წ. ერთგვარად შემაჯამებელი ნაშრომი), პეროდოტეს „ისტორია“ 2 ტომად (1975 და 1976 წწ. სრული ტექსტის თარგმანი, გამოკვლევითა და საძიებლით), სტრაბონის „გეოგრაფია“ (1957 წ. XI ნიგნის სრული თარგმანი, გამოკვლევა და საძიებელი), ჰიპოკრატეს ტრაქტატი „ჰაერთა, წყალთა და ადგილთა შესახებ“ (1965 წ. სრული



თარგმანი, გამოკვლევითა და ინდექსით). აღარ ჩამოვთვლით ცალკეულ სტატიებს, სადაც წყაროთმცოდნეობითი პრობლემებია დასაქმებული უნდა აღინიშნოს ის, რომ თ. ყაუხჩიშვილმა პირველმა გაამახვილდა ყურადღება ქართულ ისტორიოგრაფიაში აქამდე ნაკლებად ცნობილი ავტორების ცნობებზე: ჰერაკლიდე, ლიკოფრონი, დიონისიოს შალიკარნასელი, ნიკოლოზ დამასკელი, მემონი, დიონისიოს პერიეგეტი, კლავდიუს ელიანუსი, ელინისტური ხანის პოეტები და სხვ., რომელთა გათვალისწინება ისტორიოგრაფიის თანამედროვე ეტაპზე აუცილებელია. ბერძენ ავტორთა ცნობების გადმოცემისას ორ ენაზე (ბერძნულად და ქართულად) თ. ყაუხჩიშვილი ყოველთვის ეფუძნება ელინ ავტორთა უახლეს, საუკეთესო კრიტიკულ გამოცემებს. იგი განიხილავს არაერთ საყურადღებო ცნობას და გვთავაზობს დასკვნებს, რომელთაც, ჩვეულებრივ, უყოყმანოდ იზიარებენ თანამედროვე მკვლევარნი.

თავისი დაბადების 80 წლისთავს აკადემიკოსი თინათინ ყაუხჩიშვილი ხედება „საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსის“ პირველი ტომის (დასავლეთი საქართველო) გამოცემით. მეორე ტომი მიმდინარე წლის დასასრულს გამოქვეყნდება.

უსუსრვებთ ქალბატონ თინათინს ჯანმრთელობას, დასახული მიზნების განხორციელებას ქართული მეცნიერების საკეთილდღეოდ.

წინამდებარე კრებული მისდამი ჩვენი პატივისცემისა და სიყვარულის დადასტურებაა.

კრებულის გამომცემლები

ბაკდემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის ძირითად ნაშრომთა ბიბლიოგრაფია


1. სიც მყოფ ძე წული. ენიმკის მოამბე, XIV, თბილისი, 1944.
2. ზოგიერთი კავშირისა და ნანილაკის მნიშვნელობისათვის ძველ ქართულში. იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, I, თბილისი, 1946.
3. ბერსუმა პიტიახშის წარწერისათვის. თსუ შრომები, XXXI B, თბილისი, 1947.
4. გრემის ბერძნული წარწერა. თსუ შრომები, 37, თბილისი, 1949.
5. იოანე ვახტანგის ბერძნული წარწერა. მეცნ. აკად. მოამბე, X, 6, თბილისი, 1950.
6. Греческая надпись Иоанна – Вахтанга. Сообщения АН Грузии, XI, 6. Тбилиси, 1950.
7. ბერძნული წარწერები საქართველოში. თბილისი, 1951.
8. ქართული ხელნაწერების ბერძნული მინაწერები. მიმოძილველი, II, თბილისი, 1952.
9. კომპოზიტები ძველ ქართულში. თსუ შრომები, 47, თბილისი, 1952.



10. ყვავიძე — ტერმინის მნიშვნელობისათვის სტრაბონთან. მიმოხილველი, III, თბილისი, 1953.
11. ნილკნის გემის ბერძნული წარწერა. მასალები საქართველო-საქართველოლოგიისათვის, I, თბილისი, 1955.
12. ბიჭვინტის მოზაიკის ბერძნული წარწერა. მეცნ. აკად. მოამბე, XVI, 1, თბილისი, 1955.
13. პეროდოტეს ზოგიერთი ცნობის შესახებ. მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, № 32, თბილისი, 1955.
14. Греческая надпись бичвинтской мозаики. Сообщения АН Грузии, Т. XVI, 1, Тбилиси, 1955.
15. სტრაბონის ტერმინოლოგიისათვის. ისტორიის ინსტ.-ის შრომები, II, თბილისი, 1956.
16. სტრაბონის „გეოგრაფია“. თბილისი, 1957.
17. Греческая надпись на сухумском светильнике. Труды абхазского института..., №3. Сухуми, 1957.
18. Эпиграфические новости из Грузии. ВДИ, 1958, № 4.
19. აბიანე „მითრიდატეს ომები“. თბილისი, 1959.
20. Eine griechische Inschrift auf einen Öllämpchen aus Suchumi. Bibliotheca classica Orientalis, 1960, 4.
21. Die Geographie Strabons. Bibliotheca classica Orientalis, 1960, 5.
22. პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ. თბილისი, 1960.
23. მემონის ცნობები საქართველოს შესახებ. მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, № 34, თბილისი, 1962.
24. Epigraphische Neuigkeiten aus Grusien. Bibliotheca classica Orientalis, 1962, 2.
25. პიპოკრატეს ცნობები საქართველოს შესახებ. თბილისი, 1965.
26. ფსევდო-სკილაქსის ზოგიერთი ცნობის შესახებ. ქართული წყაროთმცოდნეობა, I, თბილისი, 1965.
27. პოლიბიოსის ცნობები საქართველოს შესახებ. „ორიონი“, თბილისი, 1967.
28. ვანის ბერძნული წარწერები. მეცნ. აკადემიის მოამბე, XLVIII, 1, თბილისი, 1967.
29. კაზრეთის ბერძნული წარწერა. საქ. მუზეუმის მოამბე, XXVII-B. თბილისი, 1967.
30. Hippokrates' Zeugnisse über Georgien. Bibliotheca classica Orientalis, 1967, 2.
31. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, I ტ. თბილისი, 1967.
32. Греческая надпись из Казрети. Виз. Временник, № 29, Москва, 1968.
33. არისტოტელეს ზოგიერთი ცნობის შესახებ. ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, თბილისი, 1968.

34. რეცენზია ნ. ლომოურის წიგნზე „დიონ კასიუსის ცნობები საქართველოს შესახებ“. ქართული წყაროთმცოდნეობა, II, თბილისი, 1968.
35. Греческая эпиграфика, как источник истории Колхиды. Доклад на научной международной сессии, Тбилиси, 1969.
36. პერაკლიდე და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ. აღმოს. ფილოლოგია, I, თბილისი, 1969.
37. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, II ტ. თბილისი, 1969.
38. ახალი გამოკვლევა კოლხიდის ქალაქების შესახებ: რეცენზია მ. ინაძის წიგნზე: Причерноморские города древней Колхиды. „მნათობი“, თბილისი, 1970, № 6.
39. ბერძნული ეპიგრაფიკა, როგორც საქართველოს ისტორიის წყარო. ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, თბილისი, 1971.
40. Héraclide et ses connaissances sur la Géorgie. Bedi Kartlisa, XXVIII, Paris, 1971.
41. ალექსანდრე გამყრელიძე. ქართული წყაროთმცოდნეობა, IV, თბილისი, 1973.
42. ანტიკური სამყარო რუსთაველის ეპოქის ისტორიოგრაფიაში, I. მაცნე, ისტორიის... სერია, თბილისი, 1973, № 4.
43. ანტიკური სამყარო რუსთაველის ეპოქის ისტორიოგრაფიაში, II. მაცნე, ისტორიის... სერია, თბილისი, 1974, № 3.
44. Die Bedeutung der antiken Quellen für die moderne georgische Historiographie. Wissenschaftliche Beiträge der Friedrich-Schiller-Universität Jena. 1974.
45. Греческая эпиграфика, как источник истории Грузии. „Проблемы античной культуры“, Тбилиси, 1975.
46. შეროდოტეს „ისტორია“ I-II (I – გამოკვლევა, I-V წიგნების თარგმანი, II – VI-IX წიგნების თარგმანი, საძიებლები). თბილისი, 1975, 1976.
47. საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები. თბილისი, 1976.
48. ანტიკური სამყარო რუსთაველის ეპოქის ისტორიოგრაფიაში, III. ივ. ჯავახიშვილისადმი მიძღვნილი საიუბილეო კრებული. თბილისი, 1976.
49. ბიჭვინტის ბერძნული წარწერის გამო. ნ. ბერძენიშვილისადმი მიძღვნილი კრებული. თბილისი, 1976.
50. К истории колхов. „იორენეს“ კონგრესის მასალები. ერევანი, 1976.
51. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, III ტ. თბილისი, 1977.
52. Греческие надписи на грузинских фресках. Atti del'primo simposio internazionale. Milano, 1977.
53. Aischylos' "Perser" und Herodotos' "Historie". საერთაშორისო კონფერენციის მასალები. იენა, 1977.

54. სტრაბონის „გეოგრაფიის“ ტექსტისათვის. ბიზანტინოლოგიური ეტიკუდები, თბილისი, 1978.
55. ესქილეს „სპარსელები“ და ჰეროდოტეს „ისტორია“. ქართული წყაროთმცოდნეობა, V, თბილისი, 1978.
56. ბიჭვინტის მოზაიკის ბერძნული წარწერა. „დიდი პიტიუნტი“, IV, თბილისი, 1978.
57. Грузинская эпиграфика. Историческая энциклопедия, Москва, 1978.
58. Strabon und das alte Georgien. Philologus, Berlin. 1978, 1.
59. Die Kaukasischen Stämme nach den antiken Quellen dargestellt (Heniocher). საერთაშორისო სიმპოზიუმის მასალები. Bergamo (Italia). 1979.
60. О некоторых сведениях Ликофрона и его схолиастов. Сборник материалов конференции по вопросам античной культуры. Тбилиси. 1980.
61. Scriptorum Graeci. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV ტ. თბილისი, 1980.
62. მასალები კავკასიის ტომთა ეთნოგენეზისათვის, I აქაჟები. მაცნე, ისტორიის... სერია, თბილისი, 1981, № 3.
63. მასალები კავკასიის ტომთა ეთნოგენეზისათვის, II ჰენიოხები. მაცნე, ისტორიის... სერია, თბილისი, 1981, № 4.
64. გრიგოლ წერეთელი. საქ. მუზეუმის მოამბე, XXXVII, თბილისი, 1981.
65. ნოქალაქევის ბერძნული წარწერები. „ნოქალაქევი-არქეოპოლისი“, № 1, თბილისი, 1981.
66. ნილკნის აკლდამის ბერძნული წარწერა. მაცნე, ისტორიის... სერია, თბილისი, 1982, № 2.
67. შესავალი წერილი ნიგნში აღ. გამყრელიძე, წერილები. თბილისი, 1983.
68. Scriptorum Graeci. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, V ტ. თბილისი, 1983.
69. Греческие надписи гелатского храма. Источниковедческие разыскания, Тбилиси, 1984.
70. Греческая надпись эшерского городища. Источниковедческие разыскания, Тбилиси, 1985.
71. Греческая надпись на бронзовой плите из Вани. Проблемы древней истории Причерноморья. Тбилиси, 1987.
72. Античные источники по истории г. Батуми. Источниковедческие разыскания, Тбилиси, 1987.
73. Scriptorum Graeci. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, VI ტ. თბილისი, 1987.
74. სამეგრელოს ბერძნული ისტორიული წარწერები. ქართული წყაროთმცოდნეობა, VII, თბილისი, 1987.
75. ვანის ბერძნული წარწერა ბრინჯაოს ფილაზე. ქართული წყაროთმცოდნეობა, VII, თბილისი, 1987.
76. ანტიკური წყაროები ბათუმის ისტორიისათვის. ბათუმის ინსტიტუტის შრომები, თბილისი, 1987.

- 
77. Die griechischen Inschriften aus Georgien. საერთაშორისო კონგრესი ბერძნულ-ლათინურ ეპიგრაფიკაში. სოფია, 1987.
 78. ხობის ბერძნული წარწერა. „ეგრისი“, თბილისი, 1988. ქართული
 79. Древнегреческие надписи Грузии. Источниковедческие ^{საერთაშორისო} ~~разыскания~~ ^{კვლევები}, Тбилиси, 1989.
 80. Восточная ономастика в греческих надписях Грузии. Тезисы докладов сессии Иена-Тбилиси, Тбилиси. 1990.
 81. საირჩის ბერძნული გრაფიტი. ქართული წყაროთმცოდნეობა, VIII, თბილისი, 1992.
 82. ნოქალაქევის ექსპედიციის მიერ მოპოვებული ბერძნული წარწერები. „ნოქალაქევი-არქეოპოლისი“, III, თბილისი, 1992.
 83. კახეთის წარწერების მიმოხილვა. აღ. აღექსიძისადმი მიძღვნილი საკავშირო კონფერენციის თეზისები, თბილისი, 1992.
 84. ახალი ბერძნული წარწერები არმაზციხე-ბაგინეთიდან. „მცხეთა“, თბილისი, XI, 1996.
 85. ახალი ბერძნული წარწერა არმაზციხე-ბაგინეთიდან (II). „ნარკვევები“ IV, საიუბილეო კრებული, თბილისი, 1998.
 86. საქართველოს ბერძნული წარწერების კორპუსი. I (დასავლეთი საქართველო). თბილისი, 1999.

სტატიები ენციკლოპედიებში:

1. ქსე – I-XI ტტ. (აპიანე-პეროდოტე).
2. ქსე-ს სამტომეულისთვის 18 სტატია (იმავე ავტორებზე).

კვა ავალიანი

მედიტერანული დიდი დედა ძალღვირთის კულტის ზოგიერთი ასპექტისათვის

ნეოლითური ხანა კაცობრიობის ისტორიაში მნიშვნელოვან გარდამტეხ ეტაპს წარმოადგენდა. „ნეოლითური რევოლუციის“ ფონზე საზოგადოებაში ვითარდება ე.წ. მწარმოებლური მეურნეობა, მინათმოქმედება, მესაქონლეობა, მეტალურგია,¹ ჩნდება პირველი ურბანისტული ტიპის სამოსახლოები, ანატოლიაში – ჩათალ-ჰუიუქი, ჰაჯილარი, წინა აზიაში – იერიქონი.² მოსახლეობის ურბანისტულ ცენტრებში თავმოყრამ, სოციალ-ეკონომიკური ხასიათის ორგანიზაციამ გამოიწვია ამ საზოგადოების რელიგიურ-იდეოლოგიური ორიენტირის ფორმირებაც. მახლობელი აღმოსავლეთისა და მედიტერანული კულტურების პირველსაწყისად ჩვენ გვესახება ნეოლითური ანატოლია, საიდანაც მოხდა კულტურულ-რელიგიური იმპულსების დიფუზია მთელს მედიტერანულ და წინააზიურ რეგიონებში.³

ნეოლითის ხანაში რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ფორმირების პროცესში ამ საზოგადოებებში რელიგიურ იდეოლოგიაზე უფრო მეტი ავტორიტეტი სოციუმისათვის ფაქტიურად არ უნდა არსებებულყო.⁴

თუ გავითვალისწინებთ ჩვენს ხელთ არსებული მასალების ფრაგმენტულობას, ბუნებრივია, განვლილი დროის სიმაღლიდან ძალზე გართულებულია ამ რელიგიური წარმოდგენების სრული „რესტავრაცია“, თუმცა ერთმნიშვნელოვნად შეიძლება დავძინოთ, რომ ნეოლითური ხანის რწმენა-

¹ შდრ. B. Menaim. The Method and Theory of V. Gordon Childe: Economic, Social and Cultural Interpretations of Prehistory. Edinburg. 1980.

² J. Mellaart. Catal-Hüyük, a Neolithic Town in Anatolia (new aspects of Antiquity) London, 1967. აგრეთვე K. Kenyon. Ancient Jericho. Old World Archaeology. Foundation of Civilization. San Francisco. 1991.

³ C. Maisels. The Emergence of Civilization from Hunting and Gathering to Agriculture Cities and the State in the Near East. London, 1990. აგრეთვე E. O. James. The Ancient Gods. The History of Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean. London, 1960.

⁴ შდრ. J. Mellaart. Hacilar a Neolithic Town. London, 1968, 36.

ნარმოდგენები ქალურ საწყისთან იყო დაკავშირებული.¹ უფრო მეტიც, ის სფერო, რასაც ჩვენ დღეს „სულიერ-ირაციონალურს“ ვუწოდებთ, მდებარეულ არსთან იყო გაიგივებული.² ნეოლითური დასახლებებში მკვლევარის დროს აღმოჩენილია ქალღმერთის განსხვავებული გამოსახულებები. მკვლევარებთან ერთად, რომ ეს ვიზუალური მრავალფეროვნება სწორედ ქალღმერთის სხვადასხვა ფუნქციების გამოვლენას ემსახურებოდა. აღნიშნული სკულპტურები ნეოლითის ხანიდან მოყოლებული ვრცელდება ბრინჯაოსა და რკინის ხანებამდე ძალზე ფართო გეოგრაფიულ არეალში, მთელს მედიტერანულ აუზსა და მახლობელი აღმოსავლეთის ტერიტორიებზე.³ „თრაკიელი ქალღმერთის“ სკულპტურა, მასიური, სავსე ფორმის სხეულით გამოირჩევა, მკვეთრად აქცენტირებული გენიტალიებით. მესოპოტამიაში გვხვდება „ჩიტისნიკარტა“ ან „ბაყაყის სახის“ ათლეტური აღნაგობის ქალღმერთები. ტელ-ჰალაფში მიკვლეულ ქალღმერთის სკულპტურას მთელი ტანი ტატუირებული აქვს სხვადასხვა ორნამენტებით.⁴ ქულ-თეფეში აღმოჩენილი ორი ქალღმერთის სკულპტურა დედა და ქალიშვილი ღვთაებების „წყვილს“ ნარმოგვიდგენს.⁵

ჩვენის აზრით, ნეოლითისა და ენეოლითის ხანის კულტურებში ქალღმერთის კულტს უნივერსალური, უზენაესი ღვთაების მნიშვნელობა ჰქონდა.

მას, როგორც უზენაეს ღვთაებას, მიენერებოდა ყველაზე მნიშვნელოვანი ფუნქციები და იგი მრავალი ასპექტით იყო ნარმოდგენილი. ნეოლითური ხანის ხელოვნება ცდილობდა ნარმოეჩინა მინათმოქმედებისა და ტექნოლოგიის მნიშვნელოვანი პროცესები, რომლებითაც ეს საზოგადოება უკავშირებდა „სუპერადამიანის“ ფიზიოლოგიას და გამოხატავდა ამას ქალის სხეულით.

ჩვენს მიზანს ნარმოადგენს, გამოვყოთ ის ძირითადი ფუნქციები, რაც უკავშირდება ამ უძველესი ქალღმერთის კულტს და მოვიძიოთ პარალელები ძვ.წ. III-II ათასწლეულების ხმელთაშუა ზღვის და ორიენტალური სამყაროს ქალღმერთების სახეებში.⁷ უძველესი ქალღმერთის არქეტიპთან უამრავი ასპექტი იყრის თავს, ჩვენ მხოლოდ რიგ მათგანზე შევჩერდებით

¹ აღსანიშნავია, რომ ნეოლითურ ხანაში თავყანისცემის ობიექტი არ ყოფილა მამრი ღვთაება. ქალღმერთის გარემოცვაში იშვიათად ჩნდება მამრი – თანმშობლები პირი ან „პარტნიორი“. მეცნიერთა აზრით, ეს მისი ვაჟია; ჩვენ ვთვლით, რომ ეს ვაჟი მომავალ ეპოქაში „უნივერსალურ ღვთაებად“ ფორმირდება და უკავშირდება მზის კულტს. შდრ. D. O. Cameron. Symbols of Birth and of Death in the Neolithic Era. London, 1981, 4.

² Ibid. 2.

³ James. Op. cit., 19f.

⁴ James. Op. cit. აგრეთვე E. Neumann. The Great Mother. Princenton Univ. Press. 1974.

⁵ Cameron. Op. cit., 18f.

⁶ Cameron. Op. cit., 4f.

⁷ ამ შემთხვევაში „ორიენტალურ სამყაროს“ არა აქვს კონკრეტული, გეოგრაფიული რეგიონის მნიშვნელობა. იგი უკავშირდება წინა აზიის კულტურულ ტრადიციებს. შდრ. W. von Soden. The Ancient Orient. Introduction to the Study of the Ancient Near East. Michigan. 1994. 1ff.

და, პარალელურად, განვიხილავთ იმ მხატვრულ ნიმუშებსა და სიმბოლოებს, სადაც წარმოდგება მისი ფუნქციები.

„დიდი-დედა ქალღმერთი“, როგორც ნაყოფიერების, შთამომავლობის და ზოგადად სიცოცხლის მომცემი პირველსაწყისი, ძალზე გავრცელებული თემაა. ანატოლიაში აღმოჩენილ სკულპტურებზე ხაზგასმულია ქალის, როგორც დედის „პროდუქტიულობის“ იდეა; აქ ვხვდებით ქალღმერთის სკულპტურებს მშობიარობის პოზაში და მის გარემოცვაში ხარის თავის გამოსახულებებს.¹

ქალღმერთის მშობიარობის სცენები ძალზე ხშირად არის გამოხატული სამლოცველოების კედლის ფერწერაში და სკულპტურაში მთელს ხმელთაშუა აუზში.² ერთი შეხედვით, ეს ცხოვრებისეული თემა მინათმოქმედთა და მესაქონლეთა საზოგადოებისათვის ძალზე აქტუალური იყო, რაც ნათლად აირეკლა მათ რელიგიურ წარმოდგენებში. თუ გავითვალისწინებთ იმ მომენტს, რომ დიდი დედა ქალღმერთის მთავარი ფუნქცია ნაყოფიერებაში გამოიხატებოდა, ანესრიგებდა რა სოციუმის სექსუალურ ცხოვრებას, იგი სტიმულატორი იყო მიწის, მესაქონლეობისა და ზოგადად ბუნების ნაყოფიერებისა. ნეოლითური ხანის პატრიარქალურ საზოგადოებაში დიდი დედა ქალღმერთი მიჩნეული იყო რეპროდუქციის ციკლის მაკოორდინირებლად, მის გვერდით ხშირად ვხვდებით ნაყოფიერების სიმბოლოებს — რქასა და საშოს. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საშოს „რქის ფორმის“ მოყვანილობა, რომელიც უკავშირდებოდა მდედრს, თანდათანობით შეცვალა ანდროგენურ-ფალოსურმა სიმბოლიკამ.³ საშო, როგორც წესი, სკულპტურებზე წარმოდგენილია სამკუთხედის ფორმით ან ტრაპეცია სამკუთხედით. მას აქვს განზე განეჭილი „რქები“ რომელიც შეიძლება მთვარესაც დაუვკავშიროთ.

მესოპოტამიურ სკულპტურებზე სამკუთხედის ფორმას ვხვდებით უბანდის ხანიდან, ქალის სხეულზე ამ ნაწილს თითქმის მთელი მესამედი აქვს დათმობილი, ამ სხეულზე აქცენტირებულია ქიპი — როგორც „ვარდულა — ყვავილი“ („როზეტი“), რომელიც დაკავშირებულია ქალის ნაყოფიერების

¹ ჩათალ-პუიუქის ერთ-ერთ სალოცავში (№ E VI) წარმოდგენილია ქალღმერთის მშობიარობის სცენა, იგი სიცოცხლეს აძლევს პატარა ხბოს. შდრ. Cameron. Op. cit., იქვე მით. ლიტ. სია.

² ნია ნიკომედაში (მაკედონია) აღმოჩენილია ქალის სკულპტურა, რომელიც შობს შვილს, იქვე გამოხატულია ხარის რქები და „ბუკარანის“ სცენები. შდრ. B. C. Dietrich. The Origins of Greek Religion. Berlin, 1974, 94-108.

³ Cameron. Op. cit., 9f.

⁴ არსებობს ვარაუდი, რომ „ლუნარული რელიგიები“, რომლებიც ქალურ საწყისს უკავშირდებოდა, მომდინარეობდა მთვარისა და ქალის „ფიზიოლოგიური“ შგავსებიდან. შდრ. J. Capbell. The Masks of God. Primitive Mythology. London, 1973.

⁵ N. Yoffee and J. J. Clark. Early Stages in the Evolution of Mesopotamian Civilization. 1993, 145, Fig. 8. 13: 1-3. მესოპოტამიაში გავრცელებული სიმბოლოები იხ. B.L. Goff. Symbols of Prehistoric Mesopotamia. New Haven and London, 1963.

იდევსთან.¹ რაც შეეხება „რქებს“ — ეს სიმბოლო მესოპოტამიურ საბეჭდავე-
ბზე გამოხატული ქალღმერთების „თავსარქმელია“.² სამკუთხედის სიმბო-
ლოები გავრცელებულია ეგვიპტისა და კვიპროსზეც.³ მინოსურ რელიეფში
„რქები“ დაკავშირებულია ქალღმერთის კულტთან, რომელიც ჰელიოპოლისში
სტილიზებულიად არის წარმოდგენილი. მეცნიერთა აზრით, კრეტელი დიდი
ქალღმერთის სკულპტურებზე გამოხატული ცაში აწვდილი ხელები საკ-
რალური ფესტია, რომელიც რქების გამოსახულებას იმიტაციას უკეთებდა.⁴
ნაყოფიერების სიმბოლოებზე, ჩვენის აზრით, გარკვეული სპირიტუული
დატვირთვა ენიჭებოდა გეომეტრიულ ორნამენტებსაც. ამ შემთხვევაში ჩვე-
ნი ყურადღება მიიპყრო „თრაკიელი“ ქალღმერთის საშოზე მოხატულმა სპი-
რალურმა ორნამენტმა, რომელიც გადმოგვცემს ციკლურ მოძრაობას, ერთი
საწყისიდან სხვადასხვა მიმართულებით. ეს აბსტრაქტული სიმბოლო,
ჩვენის აზრით, თრაკიელ ქალღმერთს „დედა ბუნების“ ქალღმერთად წარ-
მოგვიდგენს, რომლის წიაღიდან მოჩქევს სიცოცხლე და „შთადის“ უკან
სიკვდილის სახით.⁵ მაშასადამე, ამ ქალღმერთის კიდეც ერთი მნიშვნელო-
ვანი ასპექტი უკავშირდება სულიერ-სპირიტუელ სამყაროს. მთელს ხეშლთა-
შუა ზღვის კულტურებში და მესოპოტამიაში იმპევენიურ სამყაროს უკავ-
შირდებოდა დიდი დედა ქალღმერთი. მაგალითად, ეგვიპტეში ტაურტი,
პათორი მეხურთი — იმპევენიური სამყაროს მბრძანებლებია. ეს „მისია“ აკის-
რია შუმერული ქვეყნელის „დიდ დედას“ — ერეშტიგალს.⁶ მინოსურ კულ-
ტურაში ძალზე ხშირად ქალღმერთი გამოხატულია ორმაგი ცულის სიმბო-
ლოთი, რომელსაც ხელები ზეცისაკენ აღუმართავს და ლეთიურ „ექსტაზში“
იმყოფება.⁷

ჩვენის აზრით, ეს სიმბოლოები მიცვალებულთა კულტთან კავშირში
უნდა იქნეს განხილული.⁸ ერთ-ერთი უძველესი ფრესკა, რომელიც ასახავს
„ორმაგი ცულის“ ორნამენტს, აღმოჩენილია პასულთან (ძვ.წ. 5000 წ.), ე.წ.
„ვარსკვლავის ფრესკაზე“.⁹ ამ ფრესკაზე ნითელი საღებავით გამოხატულია
ორი სამკუთხედი, რომელიც ერთმანეთს უკავშირდება ნერტილში და ქმნის

¹ E. Douglas van Buren. The Rosette in Mesopotamian Art. Assyriologie. N. F. XI. (XLV), Berlin, 1980.

² W. N. Ward. The Seal Cylinders of Western Asia. Washington, 1910, 155.

³ B. Карагеоргис. Новые Археологические находки на Кипре. ВДИ 4, 1989, 109. აგრეთვე James. Op. cit., 19f.

⁴ Cameron. Op. cit., 9f.

⁵ შდრ. Neumann. Op. cit., 106ff.

⁶ შდრ. ზ. კიკნაძე. შუამდინარული მითოლოგია. თბ., 1979.

⁷ A. W. Persson. The Religion of Greece in Prehistoric Times. (Classical Lectures. N. 17). Los Angeles, 1942. აგრეთვე P. M. Nilsson. Geschichte der Griechischen Religion. Vol. I. Munich, 1941, 50.

⁸ აღნიშნული ტიპის ცულები აღმოჩენილია სირიაში (პალაფის პერიოდი), მესოპოტამიაში (უბაიდის ხანა) იხ. M. Mellowan, R. Gruikshank. Prehistoric Assyria. London, 1935, 39 ff., fig. 50-51. აგრეთვე H. Hall and L. Wooley. Al Ubaid. Oxford, 1927.

⁹ Cameron. Op. cit., 2ff.

ე.წ. ორპირა ცულის ასოციაციას. ჩვენის აზრით, ეს სიმბოლო შეიძლება შემდეგნაირად იქნეს ინტერპრეტირებული; თუ სამკუთხედი (თანაც ნითელი)¹ დაკავშირებულია ქალურ „საშოსთან“ და რეგენერაციასთან, შინ საქმე გვაქვს ქალღმერთის სიმბოლოურ გამოხატულებასთან, „დეულისტური ბუნება“ და „ორმაგი“ ფუნქცია ახასიათებს. იგი ერთი სამკუთხედიდან „შობს“ სიცოცხლეს, ხოლო მეორე „საშოში“ კი, უკან იბრუნებს მას, რაც ბუნების კანონია. ძალზე საგულისხმოა აგრეთვე ის ფაქტი, რომ თავად ცულები ქალღმერთის სტილიზებულ ფიგურებს წარმოგვიდგენენ. შუა მინოსურ ხანას (MM III A-B ძვ.წ. 1700-1600) უკავშირდება ე.წ. „ცულისფრთიანი ქალღმერთი“, გვიან მინოსურ ხანაში კრეტაზე, მოხლოსზე აღმოჩენილ ნახატზე ორმაგი ცულის სიმბოლო ქალღმერთის აბსტრაქტიზებული სახეს გვთავაზობს. ამ ცულზე გამოხატულია ქალღმერთის სტილიზებული თავი და ცაში აწვდენილი ხელები.² ასევე ცნობილია, რომ კნოსოში ორმაგი ცული ითვლებოდა მსხვერპლშენიერვის იარაღად და მინოსურ ეკონოგრაფიაში ყოველთვის ასოცირებული იყო ქალღმერთთან ან მის ქურუმ ქალთან.³ ეს ცულები უშუალოდ ქალების ხელში ჩნდება. შესაძლებელია, რომ ქალები ასრულებდნენ მსხვერპლშენიერვის რიტუალს და კლავდნენ ხარებს. ე.წ. „ტავრომანისა“ და „ბუკრანის“ სცენებზე ხარების ფიგურები შემთხვევით არ იყო გამოსახული. როგორც ზემოთ ავლინებთ, უძველესი დიდი ქალღმერთის გარემოცვაში თითქმის ყოველთვის ვხვდებით ხარის რქებისა და ხარის თავის გამოსახულებებს. ხარი, როგორც სიცოცხლის სიმბოლო, დაკავშირებული იყო დედა ბუნებასთან.⁴

აღბათ, სწორედ მისი შენიერვა და მოკვდინება წარმოადგენდა რიტუალური მსხვერპლშენიერვის არსს, რომლის აღსრულებით იკვრებოდა მარადიული წრე დაბადება-სიკვდილისა და ხელახალი დაბადებისა, რომელსაც დიდი დედა ბუნება განაგებდა.

ამგვარად, იკვებება „პირველყოფილი“ დიდი დედა ქალღმერთის არქეტიპის მნიშვნელოვანი ასპექტი, რომელიც უკავშირდებოდა ბუნების სპირიტუალური ძალებისა და „სიცოცხლის ციკლის“ მარეგულირებელ დედა ბუნებას.

როგორც ვხედავთ, ადრეული ხანის კულტურებში ცულს პრაქტიკულ დანიშნულებასთან ერთად სპირიტუალური დატვირთვა ჰქონდა. ის რო-

¹ ნითელი ფერი დაკავშირებულია რეგენერაციასთან და შოლოდ მდედრთან მიმართებაში გამოიყენებოდა იხ. Mellaart. Catal-Hayük. 207.
² M. Gimbutas. The Gods and Goddesses of Old Europe. London, 1974, 152, 187.
³ B. C. Dietrich. A Minoan Symbol of Renewal. Jour. of Prehistoric Religion. vol. III, 1988, 14. იხ. აგრეთვე F. Schachermeyr. Die Minoische Kultur des alten Kreta. Stuttgart, 1967.
⁴ ჩათალ-პუიუტის ერთ-ერთ სამლოცველოში (№ E VI) გამოხატულია ქალღმერთის მშობიარობის სცენა, სადაც სიცოცხლეს აძლევს ხბოს, იქვე აღმოჩენილია მოზრდილი ხარის თავის გამოსახულებებიც. შდრ. Cameron. Op. cit., 8-9.
⁵ შდრ. Dietrich. აგრეთვე R. Laftineur. Iconographie minoenne et iconographie mycénienne. Paris, 1985.

სტატისტიკა
პარლამენტი
მარტისი

გორც დიდი დედა ღვთაების ატრიბუტი, ძალზე სწორად ჩნდება სამლოცველოებში, ტაძრებში, ხოლო ორმაგი ცულის ორნამენტი გვხვდება სამარხების ფრესკებზეც. შესაძლებელია, ეს სიმბოლო ეგვიპტეში არსებული ე.წ. ანქის ჯვრის დარად, აღიქმებოდა განახლებისა და მარადიული სიცოცხლის სიმბოლოდ. აღსანიშნავია, რომ საბერძნეთში ექვსი ცულის ეგზემპლარია აღმოჩენილი (თარიღდება შუა მინოსური და გვიანი მინოსური ხანით), რომლებსაც ანქის სტილიზებული სახელური — „კვანძი“ ამშვენებთ.² დასაშვებია, რომ ეს სიმბოლოები გარკვეულ ურთიერთმიმართებებში იმყოფებოდნენ და ემსახურებოდნენ საერთო იდეას — სიცოცხლის ხელახალი აღორძინებისას (აქვე დავძენთ, რომ ეგვიპტეში სწამდათ სიცოცხლის რენკარნაცია).

დიდი ქალღმერთის უძველესი მდედრის არქეტიპის ერთ-ერთ მთავარ ფუნქციას წარმოადგენდა შთამომავლობის აღმზრდელის და მფარველის როლი. მართალია, მდედრი სიცოცხლეს აძლევს თავის პირმშოს, მაგრამ არანაკლებ მნიშვნელოვანია მდედრის მიერ შთამომავლობის „გამოკვების“ მისია. ამ იდეას გამოხატავს ტახტზე დაბრძანებული ქალღმერთი — „ძიძა“ ან ფეხზე მდგომი ქალი, რომელიც მკერდს აწოვებს ჩვილს. ეს თემა ძველია და უკავშირდებოდა ნეოლითისა და ენეოლითის ანატოლიურ და მესოპოტამიურ დედა-ქალღმერთებს. დედობასთან კავშირში წინა პლანზე იწევს ე.წ. „მკერდის მოტივი“. მკერდი, როგორც „სასიცოცხლო ელექსირის“ — რძის ორგანო, ხშირად არის აქცენტირებული ქალღმერთის სკულპტურებზე მთელს ხემლთაშუა ზღვის აუზში (საბერძნეთი, ეგვიპტე, სარდინია). ჩვენის აზრით, „მკერდის მოტივი“ უნდა უკავშირდებოდეს ქალღმერთის როგორც „ციური ფურის ან ძროხის“ მითოლოგიური სახე. „ციური ფური“ განაგებს კვების მნიშვნელოვან პროცესს.

ქალღმერთ — „ციურ ფურებს“ ვხვდებით ეგვიპტეში, მესოპოტამიაში, მცირე აზიაში. „მკერდის მოტივი“ განსაკუთრებით აქცენტირებულია კრეტაზე. აქ მხატვრულ ნიმუშებზე ასახულ ქალებს გაშიშვლებული აქვთ მკერდი და თავმომწონედ დაიარებიან, თითქოს საგანგებოდ ხაზს უსვამენ თავიანთ ფიზიოლოგიურ უპირატესობას მამრებზე. ეგვიპტურ სამყაროში ვხვდებით „ციური ფური-ქალღმერთების“ მთელ პლეადას. მათ შორის ყველაზე პოპულარული იყო „ძროხისთავიანი“ ხათორი და ნუთი, რომელიც თავის ჯიქნიდან რწყავს დედამინას და ზურგზე ატარებს „მზის ღმერთს“ — თავის ძეს, როგორც ერთ-ერთ ფრესკაზეა წარმოდგენილი.⁴ „ციური ფურის“ სახე გვხვდება აგრეთვე ბრინჯაოს ხანის დასავლურ სემიტურ სამყაროში. უგარიტულ ტექსტებში ანათის ეპითეტი ითარგმნება როგორც

¹ M. P. Nilsson. The Minoan-Mycenaean Religion. London, 1950.

² შდრ. Nilsson. 1950, 200ff. A. Evans. The Tomb of the Double Axes. Archeologia. 65. 1913-14, 178. მისივე, The Palace of Minos at Knossos. I-VI. London, 1921, I, 433.

³ C. Picard. Die Ephasia von Anatolien. Eranos Jahrbuch. Zurich, 1938.

⁴ W. Budge. The Gods of Egyptians. London, 1904.

„გარეული ფური“¹. მეძუძური ქალღმერთის სახე პოპულარული იყო აგრეთვე ხეთურ სამყაროში. ერთ-ერთ სკულპტურაზე (ძვ.წ. 1500) გამოხატულია ქალღმერთი, რომელიც ძუძუს აწოვებს ჩვილს.² როგორც ვხედავთ, ქალღმერთის, როგორც „მშობლისა“ და „ალმზრდელის“ ასპექტები ქალზე აქტუალური იყო და უკავშირდებოდა „მეძუძური დედის“ მხატვრულ სახეს.

უძველესი დიდი დედა ქალღმერთის არქეტიპი გამოიკვეთა ნეოლითის ხანაში. დროთა განმავლობაში იგი იხვეწებოდა და მდიდრდებოდა ახალი ემოციური დატვირთვით. მითოლოგიაში დიდი დედა ქალღმერთის სახე ცნობიერისა და ქვეცნობიერის პროექციის შემდეგ შექმნილი არქეტიპი იყო, რომელიც თავისთავში ატარებდა როგორც დადებით, ასევე უარყოფით მუხტებს. მოგვიანებით, დაახლოებით ძვ.წ. II ათასწლეულიდან დიდი დედა ქალღმერთის ფუნქციებს ინანილებენ ახალი თაობის ქალღმერთები. შესაბამისად, მათი პროტექტორატის ქვეშ ექცევა ესა თუ ის სფერო, რასაც ადრე მფარველობდა დიდი დედა ქალღმერთი. მაგრამ მიუხედავად ამ პროცესისა, დიდი დედა ღვთაების კულტი მაინც არ უფერულდება და ძვ.წ. II-III ათასწლეულებში კვლავ ვხვდებით მას ანატოლიაში, სადაც იგი გაიგივებულია ქალღმერთ კიბელესთან.³ ქრისტიანული რელიგიის მთავარი ფიგურა ქალღმერთი მარიამი, ბევრ საერთოს ავლენს წარმართული ხანის დიდ დედა ქალღმერთთან და იკონოგრაფიაში გამოხატულია როგორც „მეძუძური დედა ჩვილით“, რაც, ალბათ, დედა-ქალღმერთის უწინარესი ასპექტი უნდა იყოს. თავად სიტყვების კომბინაცია „დიდი დედა“ ანუ „Magna Mater“ წარმოადგენს ქალღმერთის სიმბოლოსა (დედა) და ემოციური მუხტის („დიდი“) ერთიანობას, რის საფუძველზეც იქმნება ქალღმერთის აბსტრაქტიზებული-მეტაფორული სახე, რომელიც მრავალ ასპექტთან არის დაკავშირებული.

ჩვენს მიერ წარმოდგენილ სქემაში (იხ. მომდევნო გვერდზე) გააზრებულია დიდი დედა ქალღმერთის ქალური არქეტიპის ძირითადი მახასიათებლები, მათი სიმბოლიზაცია კი, გარკვეულ მითიურ და ღვთიურ სახეებს უკავშირდება, რომელსაც აქვს პოზიტიური, ნეიტრალური და ნეგატიური თვისებები.

Eka Avaliani

THE CULT OF THE PRIMORDIAL GREAT MOTHER GODDESS IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN

The archetype of the Great Mother Goddess rooted to a patriarchal society of the Neolithic Anatolia.

The cult of Great Mother goddess was closely related to fertility and funerary deities. Her symbols are simple geometric designs of the triangle, schematic representations of the breast-

¹ E. O. James. *Myth and Ritual in the Ancient Near East*. London, 1958, 122ff.

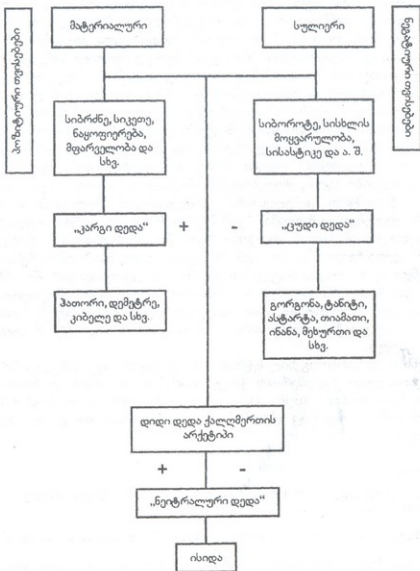
² Neumann. *Op. cit.*, fig. 37.

³ M. J. Vermaseren. *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*. London, 1977.

motif, crescents and horns. The cult and the most common symbols of Great Mother goddess were spreading in Mediterranean and the Near East during III and II mill. B. C.

The image of the Near Eastern and Mediterranean Kourtophos, the figure of a goddess holding a baby, roofed in much more ancient Neolithic religious cult beliefs and rituals of Anatolia.

გიბლირთუვა





სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული აზრის თანახმად, პერაკლე კეისრის ლაშქრობის შემდეგ ამიერკავკასიაში დიდი ხნით ბიზანტიის ჰეგემონია დამყარდა. ქართლი ბიზანტიის უზენაესობას აღიარებდა, მაგრამ აქ არც ბიზანტიის მოხელეები იყვნენ და არც მათი ლაშქარი იდგა. თბილისში ქართლის ერისმთავარნი იხდნენ და განაგებდნენ ქვეყანას.¹

ი. ჯავახიშვილის აზრით, „პერაკლე კეისრის გამარჯვების შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველო ისევ ბიზანტიის ხელში გადავიდა.“ როგორც ჩანს, დასაბუთებდა უნდა მივიჩნიოთ ის, რაც მოსდევს ამ დასკვნას. „მართლაც, – განაგრძობს მკვლევარი, – ჯვრის ეკლესიის აღმშენებელ ერისთავებს ბიზანტიური საკარისკაცო პატივი ჰქონდათ მინიჭებული. მაგალითად, ჯვრის მონასტრის მე-7 ს. ეკლესიის აღმშენებელნი იყვნენ „სტეფანოზ ქართლისა პატრიკიოსი“, დემეტრე „ივიპატოსი“, ადარნერსე „ივიპატოსი“ და სხვ. ბიზანტიის კეისარმა დიდხანს არ ისარგებლა თავისი გამარჯვებით. სამხრეთით უკვე მოდიოდა მუჰამედის მოძღვრებით აღფრთოვანებული არაბთა ლაშქარი.“²

ასეთივე აზრისაა ამ საკითხზე ა. ბოგვერაძე. მისი მსჯელობით, პერაკლეს ლაშქრობების შემდეგ ამიერკავკასიაში დიდი ხნით დამყარდა ბიზანტიის პოლიტიკური ჰეგემონია“. წყარო, სამწუხაროდ, არც აქ არის მითითებული, ხოლო დასაბუთება დაყვანილია ბიზანტიური ტიტულების გავრცელებაზე ქართლში. „ერისმთავარი კვლავ ადარნასე გახდა. როგორც მოვსეს კალანკატუაცი გადმოგვცემს, ადარნასემ იმპერატორისაგან სამმაგი ტიტული მიიღო. საერთოდ პერაკლეს ეპოქაში ბიზანტიურმა ტიტულებმა ფართო გავრცელება ჰპოვეს მთელს ამიერკავკასიაში.“³

ნ. ლომოური აგრეთვე მიიჩნევს, რომ პერაკლე კეისრის წარმატებული ლაშქრობების შედეგად, იბერია, ისევე, როგორც სომხეთი და ალბანეთი, ბიზანტიის პოლიტიკური გავლენის სფეროში აღმოჩნდა.⁴ დაბოლოს. იგივე დასკვნა აქვს მიღებული ვ. გოილაძეს: „ქართლის ერისთავთა მთავრის ტახტზე ადარნასეს დასმასთან ერთად ირანელთა ბატონობა ქართლზე ბიზანტიელთა ბატონობით შეიცვალა. მაგრამ, ამჯერად ბიზანტიელთა ბატონობა ქართლში ხანმოკლე აღმოჩნდა.“⁵

საკითხის შესახებ თავის დროზე აზრი გამოთქვა კ. თუმანოვმა. მკვლევარმა მიიჩნია, რომ პერაკლეს წარმატებების შემდეგ მისი კონტროლის ქვეშ

¹ თბილისი უძველესი დროიდან მე-18 საუკუნის ბოლომდე. 1990, 58.

² ი. ჯავახიშვილი. ქართველი ერის ისტორია. თხზულებანი, I, თბ., 1979, 306.

³ ა. ბოგვერაძე. ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება მე-4-8 საუკუნეებში, თბ., 1979, 81-89; მისივე, Раннефеодальные грузинские государства в 6-8 вв. Очерки истории Грузии, 11, Тб., 1988, 170.

⁴ Н. Ю. Ломоури. Иранские походы императора Ираклия и Грузия. Византийские очерки, М., 1991, 44.

⁵ ვ. გოილაძე. აბრეშუმის დიდი სავაჭრო გზა და საქართველო. თბ., 1997, 114.

თითქმის მთელი კავკასია მოექცა. ერთ-ერთი არგუმენტია ამ შემთხვევაში ადგილობრივი გამგებლების დანიშვნა ბიზანტიის იმპერატორის კარნახით, ხოლო მეორე – აღნიშნული გამგებლებისათვის ბიზანტიური ტიტულების მინიჭება.¹ უადგილო არ იქნება ალბათ ამ საკითხზე დ. ბაქრაძის აზრის გახსენება – „ბიზანტიიდან შემოტანილი სახელწოდებანი, უმალღესთა ღირსებათანი, რომელნიც უჩვენებენ ანუ ქვევედრობას, ანუ კავშირს საქართველოსი ბიზანტიის იმპერიასთან“.² როგორც ვხედავთ, ამ განმარტებით ბიზანტიური ტიტულების ფლობა მეგობრულ ურთიერთობას და მოკავშირეობასაც ნიშნავდა.

ფრანგულ ენციკლოპედიაში 627 წლის ამბების აღწერისას აღნიშნულია, რომ თითქოს პერაკლემ საქართველო დაიკავა და შემდეგ შევიდა მესოპოტამიაში, სადაც დაამარცხა სპარსთა ჯარი ნინევიასთან.³

ერთგვარად განსხვავებული აზრი აქვს გამოთქმული პ. იოსელიანს. შეეხო რა პერაკლეს ლაშქრობას, მან აღნიშნა, „იბერიის მეფედ დააყენეს ადარნასე. მას შემდეგ თბილისს არ უნახავს ბერძნები თავის მტრად“.⁴ მკვლევარს მიაჩნია, რომ ქართლი ბერძნებს არ დამორჩილდა. „ბერძენი იმპერატორები, რომლებიც არაგონიერ პოლიტიკას ატარებდნენ და სურდათ რწმენა ემართათ, ხელმოცარულები უკუიქცნენ იბერიის საზღვრებიდან“, – აღნიშნავს მკვლევარი.⁵

„აზერბაიჯანის ისტორიის“ ავტორები მიიჩნევენ, რომ ირან – ბიზანტიის 628 წლის ზავით არმენია გადავიდა ბიზანტიის კონტროლის ქვეშ, ხოლო იბერია დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ იქცა.⁶

საკითხის გასარკვევად პირველ რიგში გასათვალისწინებელია ურთიერთობები სამ დაპირისპირებულ მხარეს – ირანს, ბიზანტიას და მის მოკავშირე თურქებს – შორის.

აშკარაა, რომ ბიზანტიასა და მის მოკავშირე თურქებს შორის შეთანხმება მოხდა, მაგრამ ზუსტი ცნობები ამის შესახებ წყაროებში არ მოიპოვება. ზოგიერთის ჩვენებით, ბიზანტიის იმპერატორი თურქ გამგებელს ცოლად თავის ქალიშვილს დაპირდა, სხვების მიხედვით – ნადავლს. არის ერთგვარი მინიშნება ტერიტორიის განაწილებაზეც. მაგალითად, მოვსეს კალანკატუაცის მიხედვით, ალბანთა კათალიკოსის თურქ გამგებელთან საუბრიდან ირკვევა, რომ თურქებმა სამი ქვეყანა – ალვანთა, ლფინთა და ჩორის

¹ С. Toumanoff. Armenia and Georgia. The Cambridge Medieval History. vol. 4, 1966-67, 604.

² დ. ბაქრაძე. ისტორია საქართველოსი უძველესი დროიდან მე-10 საუკუნის დასასრულამდე. ტფ., 1889.

³ Grand Larousse, 5 1962, Heraclius 1.

⁴ П. Иоселиани. Описание древностей города Тифлиса, 1866, 14.

⁵ Краткая история Грузинской церкви, составленная Платоном Иоселиани. Изд. второе С-П., 1843, 57.

⁶ История Азербайджана в 3-х частях, Баку, 1957, 96.

მიიღეს.¹ სხვათა შორის, ამ ცნობაზე დაყრდნობითაც ზოგიერთი მკვლევარი ვარაუდობს, რომ ხაზარებს აღბანეთი გადაეცათ, ხოლო ამიერკავკასიის დანარჩენი ნაწილი ბიზანტიის კონტროლის ქვეშ დარჩა. აქვე ვლადიმერ ჯუღაშვილი უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ცნობებში მოხსენიებულ კათალიკოს ვიროს, ისევე როგორც თხზულების ავტორს, სწორედ აღბანეთი აინტერესებთ, თუმცა კი ძეგლში საყურადღებო ცნობებია საქართველოზეც. ის, რომ წყაროში არ არის დაზუსტებული, თუ ვისი კონტროლის ქვეშ აღმოჩნდა ამ დროს ქართლი, სრულიადაც არ გამოდგება იმის საბუთად, რომ მისი ტერიტორია, ან თუნდაც მისი ნაწილი, არ იზიარებდა აღბანეთის ხვედრს.

საინტერესოა ვ. მინორსკის მსჯელობა. იგი აღნიშნავს, რომ მუსლიმთა ექსპანსიის წინ ხაზარები სამხრეთ რუსეთსა და აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში ძირითადი ძალა იყვნენ. ბიზანტიელები არ აფართოვებდნენ თავის სამფლობელოებს აღმოსავლეთ ამიერკავკასიაში, რომლის დიდი ნაწილი ხაზართა ხელში რჩებოდა არაბების მოსვლამდე.²

დეტალურად განიხილავს ამ ამბებს მ. არტამონოვი. მკვლევარი ამ შემთხვევაში მოვსეს კალანკატუაცის მონაცემებს ითვალისწინებს. მისი შეხედულებით „თურქთ-ბიზანტიელთა ხელშეკრულების თანახმად საქართველო უნდა მოქცეულიყო ბიზანტიის გავლენის სფეროში, მაშინ როდესაც აღმოსავლეთ ამიერკავკასია ხანის ხელში უნდა გადასულიყო. იაბლუ-ხაკანი მოქმედებდა ამ ხელშეკრულების შესაბამისად. მან განმინდა საქართველო და დაავალა შათს აღბანეთის დამორჩილება.“³ ასევე მცველობს ვ. გოილაძე: „თურქთა მიერ თბილისის აღების შემდეგ, როცა მოკავშირეებმა ამიერკავკასიაში დაპყრობილი ტერიტორიები გაინაწილეს, ირანის კუთვნილი ქართლის ნაწილი პერაკლემ თურქთაგან მიიღო. ასე გადავიდა მთელი ქართლი ბიზანტიის მფლობელობაში“, „თბილისის აღების შემდეგ ჯიბლუმ და პერაკლემ ამიერკავკასიაში დაპყრობილი ტერიტორიები გაიყვეს. აღბანეთს თურქები დაეპატრონენ, ქართლი კი პერაკლეს დაუთმეს“.⁴

აღბათ არცერთ მოღვაწეზე არ შექმნილა იმდენი ლეგენდა, რამდენიც პერაკლეზე⁵. და ეს ბუნებრივია. მისი მეფობა გარდამტეხი ხანაა არამარტო ბიზანტიისათვის, რომელიც მან მკვდრეთით აღადგინა და რომელსაც არსებობა გაუხანგრძლივა, არამედ კმცობრიობის ისტორიაშიც. პერაკლე არის, ერთი მხრივ, ქრისტიანული სამყაროს უკანასკნელი ძლიერი მონარქი ის-

¹ Мовсэс Каланкатуаци. История страны Алуанк. Перевод, с древнеармянского, предисловие и комментарий. М. В. Сибатяна, Ереван, 1984, 89; მოვსეს კალანკატუაცი. აღბანთა ქვეყნის ისტორია. ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ლ. დავლიანი-ქეტიტიშვილმა, 1985, 81.

² В. Ф. Минорский. История Ширвана и Дербенда 10-11 вв., М., 1963, 37.

³ М. И. Артамонов. История хазар. Л. 1962.

⁴ ვ. გოილაძე. დასახ. ნაშრომი, 112-113.

⁵ Н. В. Пигулевская. Византия и Иран на рубеже 6-го и 7-го веков. М.-Л. 1946, 205.

ლამის გავრცელებამდე¹, ხოლო, მეორე მხრივ, ბიზანტიის გომაროქედო იმპერატორი სატემბრძოლობამდე. არ არის გასაკვირი, რომ პერაკლე, რომელიც ქართველებისთვის იმთავითვე ქრისტიანობის დაცვის სტეფანოსად² აღიქვა, სხვადასხვა უნარის პოპულარული გმირი გახდა, თუმცა კონსტანტინეს³ კადმოცემებში სხვადასხვა შრეები დალექილი და ხშირად ერთმანეთის საწინააღმდეგო.²

ერთგვარმა წინააღმდეგობამ თავი იჩინა უკვე „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამის მონაკვეთში, სადაც პერაკლეს სახელი დაკავშირებულია ომთან, დაპყრობასთან, ძარცვასთან („ჩამოაგდეს სტეფანოს და მოკლეს და დაიპყრო კეისარმან ტფილისი“). პერაკლემ გაძარცვა ქართლი იმ წმინდა რელიკვიებისაგან, რომლებსაც აქ მირიან მეფის დროიდან სათუთად ინახავდნენ („წარიხუნა მანგლისით და ერუშეთით ფერხთა ფიცარნი და სამსჭულანი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესნი, რომელნი მოცემულ იყვნეს კონსტანტინესაგან მირიანისდა“); მან უგულვებელყო ადგილობრივ მკვიდრთა ინტერესები („შენუნხა ადარნასე, ქართლისა მთავარი და ვედრებოდა კეისარსა, რათა არა წარიხუნოს ნიჭნი იგი ღმრთისამიერნი. არა ისმინა კეისარმან ვედრება და წარიხუნა... „ქართლის ცხოვრების“ ძველ სომხურ თარგმანში – „არ უსმინა ატარნერსეს ვედრებას და ქართველთა მთელი ქვეყნის ცრემლებს...“). არაბთა საფრთხის მოახლოებისას პერაკლეს რჩევით ტოვებენ ქართლს შემოხიზნული ირანელები ქვეყანას („გუჯარი დაწერეს, აღწერეს ნათესავი თვისი და ქუეყანა და დადვეს, რათა ოდეს მოვიდნენ ბერძენნი, გუჯრითა მოიძიენენ ნათესავნი მათნი და თვითუღლად განუყონ ქუეყანა და განძი“).

„ქართლის ცხოვრების“ ამავე მონაკვეთის მიხედვით, პერაკლე ირანელთაგან წმინდა ჯვრის გამომხსნელია (მას შემდეგ, რაც „მეფემან ქასრე წარტყუნა იერუსალემი და წარიყვანა ძელი ცხოვრებისა... შევიდა სპარსეთს და მოკლა ხუასრო მეფე და წარილო ბაღდადი და წარმოიყვანა ძელი ცხოვრებისა“). და თუმცა აღნიშნული ძეგლის მიხედვით გზა ორსავე შემთხვევაში – ჯვრისაკენ და ჯვრით – ქართლზე გადის, წყაროდან არა ჩანს, რომ თვით პერაკლეს ქართლისათვის სიკეთე მოუტანოს.

სწორედ ამ ტრადიციის გათვალისწინებით კირიონ საძაგლიშვილი მიიჩნევს, რომ, გაიტანა რა ხატები, წმინდა ნანილები და წმინდა ლურსმნები..., ამ თავისი მოუფიქრებელი საქციელით იმპერატორმა ძალიან ცუდი სახელი დასტოვა საქართველოში და მტრობა“.³ საკმაოდ მძიმე ბრალდებაა თუ გათვალისწინებთ, რა დიდი სიმბოლური დატვირთვა ჰქონდა რელიკვიებს

¹ Г. Финлей. Греция под Римским владычеством со времени завоевания римлянами до падения их на Востоке. М. 1877, 284.

² დავით და კონსტანტინეს წამების ავტორი სწორედ ამას უსვამს ხაზს: „რაჟამს მოკვდა პერაკლე მეფე, მისა შემდგომად დადგეს მეფენი და პატრიარქნი მწვალებელნი, უღირსნი და ხატთა მძრძოლნი“. ქართული პროზა, I, თბ, 1982, 170.

³ კირიონ საძაგლიშვილი. სწავლა და მეცნიერება ქრისტიანობრივ სარწმუნოებასა და კეთილზნობაზე. თბრობა ერთ იმ ლურსმანზე, რომლითაც მიჭედელი იყო ჯვარზე იესო ქრისტე. მწყემსი, 1992, 1-3.

შუა საუკუნეებში და რა დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მათ გადაადგილებას.¹

„მოქცევაი ქართლისაიში“ და სუმბატ დავითის ძის ქრონიკაში ცნობები ბიზანტიის იმპერატორის სრულიად განსხვავებულ პერსონაჟს წარმოადგენს. აქ პერაკლე აშკარად დადებითი გმირია – აღმშენებელი, რწმენის განმმზენდელი, ქართლზე და ქრისტიანულ სამყაროზე მზრუნველი. იგი არ იღებს მონაწილეობას არც თბილისის დაპყრობაში („ნათელსცა პერაკლე ვარაზ – გრიგოლსა და ყოველსა ერსა მისსა... ინყო შენებად ეკლესიისაი... წარვიდა ბერდუჯს... აღმართა ჯუარი ქვისაი და დადვა საფუძველი ნმიდისა ღმრთისმშობელისა ეკლესიისა... შეიპყრა ხუასრო მეფე, გააღებინა ძელი ცხოვრებისა და ინყო შენებად იერუსალემისა და მან პერაკლე მეფემან ტფილისს და მცხეთას და უჯარმოს ქადაგნი განავლინნა, რათა ყოველნი ქრისტიანენი ეკლესიასა შევიდენ, და ყოველნი მოგონი და ცეცხლისმსახურნი, რომელნიცალა არა მოინათლნენ, მოისრნენ“). არა ჩანს პერაკლეს პირადი მონაწილეობა არც ქართლის გაძარცვაში („მის ზე ქუეყანა ქართლისა აღწერეს და წარიღეს საბერძნეთს“... „მოქცევაიში“ „ბერძნეთა ქნაი ჯორსა აჰკიდეს და წარიღეს საბერძნეთა“).

აღნიშნულ ცნობებზე დაყრდნობით პერაკლეს როლი საქართველოს და ქართული ეკლესიის ისტორიაში დადებითად არის შეფასებული.²

მაგრამ პერაკლეზე ბევრად უფრო მეტი გამოცემა უნდა არსებულებო, ვიდრე დღეს არის ცნობილი. მაგალითად, ვახუშტის თხზულებით, იმპერატორმა „დასუა ერისთავი აფხაზთა ეგრისის მდინარის დასავლეთისა ზღვამდე.“³ დ. ბაქრაძეს მოტიანილი აქვს ცნობა, რომ პერაკლემ დასდო საფუძველი „ანყურს დიდის ტაძრისა“,⁴ ხოლო მ. ჯანაშვილს, ჩანს, რალაც წყაროზე დაყრდნობით, აღნიშნული აქვს, თუ როგორ გამოიყენა იმპერატორმა ქართველები [წმინდა] საფლავის ბაზილიკის აღსადგენად.⁵

პერაკლეს სახელი არც პოეზიისათვის არის უცხო – „ვიტყვი ხვასროსა, იმა ხვასროსა, ერაკლესაგან ტყვედ შეპყრობილსა, პირველ მყოფელსა მის მეუფისა სპარსეთად ძელის წარმყვანებელსა“ (აბდულმესიანი) ან „გამცრობს ერაკლე სპარსთა ერ აკლე“ (თამარიანი).

¹ ნ. ვაჩნაძე, სააზროვნო სისტემა და ქართული საზოგადოების ზნეობრივი იდეალი (მე-10 სს.) თბ., 1998, 77.

² მ. თამარაშვილი, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე. რედ. გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა, თბ., 1995, 270-71.; Н. Ю. Ломоури, დასახ. ნაშრომი.

³ ვახუშტი ბაგრატიონი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. - ქართლის ცხოვრება 4, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973, 781.

⁴ დ. ბაქრაძე. ისტორია საქართველოსი..., 19.

⁵ М. Джанашвили. Грузинские обитатели вне Грузии. Тифлис, 1899, 13; გრ. ფერაძე. უცხოელ პოლიგრიმთა ცნობები პალესტინის ქართველი ბერებისა და ქართული მონასტრების შესახებ. გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი წერილი და დამატებითი შენიშვნები დაურთო გ. ჯაფარიძემ. 1995, 83.

მაგრამ ამ მასალის დიდი ნაწილი ფოლკლორული წარმოსიძობისა უნდა იყოს. სამსჭვალის თემას ადრეულ წყაროებში მოგვიანებით აგრეთვე ვახუშტი ბაგრატიონი, რომლის თანახმადაც, აღნიშნული რელიკვია საქართველოში ბაგრატი მეთოხის დროს ბრუნდება.¹ აღსანიშნავია, რომ „ქართლის ცხოვრების“ შესაბამისი მონაკვეთი ამ ფაქტს არ აღიარებს არაფერია ნათქვამი რელიკვიის გატანასა და კვლავ დაბრუნებაზე არც მანგლისის ტაძრის აღწერაში, რომელიც მე-19 საუკუნეშია შედგენილი. შემდგენელის ინფორმაციით მანგლისის ტაძარში დაცული სამსჭვალის მხოლოდ თამარის შემდეგ გადაიტანეს თბილისის სიონში, მონღოლთაგან დაცვის მიზნით.²

ქართულ ტრადიციას შემონახული აქვს განსხვავებული ცნობებიც პერაკლეზე, სადაც ის წარმოდგენილია არა როგორც რელიკვიების გამტანი, არამედ, პირიქით, შემომტანი. ერთ-ერთ ასეთ გადმოცემას გვაცნობს პ. იოსელიანი, რომლითაც თითქოს პერაკლე კეისარმა ქართველებს სპარსთაგან დახსნილი ჯვრის ნაწილი აჩუქა. მკვლევრის ინფორმაციით ამ სინძინდის ორი ნაწილი ამჟღავნებდა ალავერდის და ნიქოზის ტაძრებს, ხოლო ნაწილი სამეგრელოში ვლატერნის ხატს. სქოლიოში აღნიშნულია, რომ მისი ნაწილი დღემდე ინახება ალავერდის ტაძარში, ნიქოზის ტაძრიდან კი – გაქრა. ვლატერნისა დღემდე არსებობს”.³ ეს ცნობა, როგორც ჩანს, ზეპირ გადმოცემაზეა დამყარებული, ვინაიდან არავითარი მინიშნება ამ ფაქტზე არც ქართულ და არც უცხოურ წერილობით ძეგლებში არ მოიპოვება, გარდა იმისა, რომ ქართული წყაროების ორსავე ვერსიაში – „ქართლის ცხოვრების“ და „მოქცევაი“ – სუმბატ დავითის ძის – პერაკლეს ხელახალ შემოსვლას ქართლში მოსდევს ცნობა ჯვრის გამოხსნის შესახებ. უშუალოდ ჯვრის დახსნის შემდეგ პერაკლეს ქართლში მოსვლა, რის შთაბეჭდილებასაც „ქართლის ცხოვრების“ ვერსია ქმნის, ძალზე საეჭვოა. ამას არცერთი ჩვენთვის ცნობილი წყარო არ ადასტურებს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ნ. მარის გამოქვეყნებულ და თარგმნილ მე-19 საუკუნის ერთ-ერთ სომხურ ძეგლს, რომლის მიხედვითაც პერაკლემ ჯვარი საქართველოს გზით გაატარა: „ირაკლიმ მრავალრიცხოვანი ჯვრის თანხლებით გამოატარა ის საქართველოს მთავარ გზაზე და წაიღო კონსტანტინოპოლში, საბერძნეთის სამეფოში”.⁴ ნ. მარი მსჯელობს იმაზე, თუ რა შეიძლება იყოს ეს გზა, აიგივებს მას გურჯიზოლაზთან, მაგრამ ამასთანავე მიიჩნევს, რომ

¹ ვახუშტი, 144.

² Д. Бакрадзе. Кавказ в древних памятниках христианства. Записки общества любителей Кавказской археологии, кн. 1 (ред. А. Берже). Тифлис, 1875, 193.

³ Описание древностей города Тифлиса. Сочинение П. Иоселиани, Тифлис. 1866.

⁴ Антиох Стратиг. Пленение Иерусалима персами в 614 г. Исследовал, издал, перевел и арабские извлечения приложил Н. Марр, С.-П., 1909, 58.

სპარსეთიდან ჯვრის დახსნის შემდეგ პერაკლეს შემოსვლა ქართლში სავარაუდო არ არის.¹

პერაკლეს ლაშქრობების მარშრუტებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებში² არაერთხელ აღინიშნა წყაროების და მათ შორის ქართული ძეგლები. ბათა სიმცირე და არასანდოობა.³ მაგრამ ის, რომ პერაკლემ ჯვარი ხელუხლებელი მიიღო („ბეჭედნი და კლიტენი შეუცვალა⁴“) და ასევე ჩაიტანა იერუსალიმში, ამის შესახებ ცნობები ხშირია.

ქართლში, ისევე როგორც სომხეთში, ჩანს ჯვრის შესახებ მრავალი ლეგენდა ყოფილა შექმნილი. ამასთანავე გვაქვს მონაცემები, სადაც სრულიად რეალური ფაქტებია ასახული. ერთ-ერთი ასეთი წყაროა ბოლნელი ეპისკოპოსის ჩანაწერი, სადაც ვკითხულობთ: „კეთილად მსახური პერაკლე მეფე სპარსეთად შევიდა და გამოიყვანა პატიოსანი იგი ძელი ჯუარისაი სიხარულით და სიმრავლე იგი ერისაი მისთანა. პარასკევსა დღესა ბზობისასა მეფე იერუსალემად შევიდა და შეიყვანა პატიოსანი ჯუარი და მასვე პარასკევსა დადგა წმიდაი მოდისტო საყდრისა იერუსალემისასა ბრძანებითა პერაკლე მეფისაითა.“⁵ საყურადღებო ცნობას გვაწვდის ამის შესახებ „დავით და კოსტანტინეს ნამების“ ავტორი – „ალაოხრა ქვეყანაი სპარსეთისაი და წარმოიყვანა ძელი ცხოვრებისაი და ზაქარია მამათმთავარი და ძლევამოსილი შემოიქცა იერუსალემს. და ნაწილი ძელისა ცხოვრებისაი ზოგი იერუსალემს დაუსვენა და ზოგი კოსტანტინეპოლს გაგზავნა. და ზაქარია მამათმთავარი საყდარსავე თვისსა დასვა.“⁶

„ქართლის ცხოვრების“ და „მოქცევაი“ – სუმბატის ვერსიათა ანალიზი გამორიცხავს მათ შორის უშუალო კავშირს და მათ ავთენტურობას. „ქართლის ცხოვრების“ ვერსიას შემონახული აქვს გადატანილის უშუალო განცდა. მეორე ვერსიაში ბიზანტიის იმპერატორი დროის გადასახედიდან არის დანახული. როგორც ერთს, ასევე მეორე ვერსიას წყაროებით სარგებლობის კვალი ამჩნევა. სწორედ სხვადასხვა ზეპირი და წერილობითი წყაროები უქმნის მათ ავტორებს, როგორც ჩანს, პერაკლეს ქართლში მრავალჯერ შემოჭრის შთაბეჭდილებას. „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, პერაკლე ქართლში სამჯერ შემოდიხ. ამასთანავე მესამე შემოსვლას წყარო რატომღაც მეორედ შემოსვლას არქმევს, ხოლო მეორე ვერსიაში – ორჯერ შემოსვლა იხსენიება. აქ ამ ფაქტებზე ინფორმაცია არამარტო განსხვავდება, ძალზე მცირეა, ხოლო ზოგიერთ შემთხვევაში საეჭვო, რაც ჩანს კონკრეტულ წერილობით ძეგლებთან ან გვიან გადმოცემებთან შედარებით (მაგ.,

¹ იქვე, 59.

² იქვე; Я.А. Манандян. Маршруты персидских походов императора Ираклия. Византийский временник, 3, М.-Л., 1950, 139,153; E. Gerland. Die Persischen Feldzüge des Kaisers Heraklios. Byzantinische Zeitschrift 1894, 330-374.

³ М. Джанашвили. Осада Константинополя скифами, кои суть русские, и поход императора Ираклия в Персию. СМОМПК, 27, Тифлис, 1900, 54.

⁴ Антиох Стратиг, 23.

⁵ დავით და კოსტანტინეს ნამება, 169-170.

ცნობას სამსჯავლის გატანაზე ეჭვქვეშ აყენებს გვიანი გადმოცემები, მათ შორის, პერაკლეს მიერ ქართველებისათვის წმინდა ჯვრის ნაწილების ჩუქების შესახებ. საეჭვო ჩანს, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, წმინდან ჯვრის ქართლზე გამოტარება, რაც, სხვათა შორის, არ არის გადმოცემული „მთა ქცევაში“ და სუმბატთან და სხვ.).

თავისთავად პერაკლეს ქართლში შემოსვლა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ამის შესახებ ცნობა არაერთ წყაროშია დადასტურებული. როგორც ჩანს, ამ ფაქტმა თანამედროვეებზეც დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა, რაც არაბთა გაბატონების შემდეგ, როდესაც ქრისტიანული სამყაროს არსებობას საფრთხე დაემუქრა, კიდევ უფრო გაძლიერდა. ქართლის ისტორიის პერაკლეს, სახელთან და ქრისტიანულ სამყაროსთან დაკავშირებამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა. ერთგვარ ეჭვს იწვევს ბიზანტიის იმპერატორის რამდენიმეგზის შემოსვლა, რის შესახებაც ცნობები დასახელებულ ქართულ წყაროებში შეთანხმებული არც არის.

პერაკლეს მეორედ შემოსვლის ამბავი განსახილველ ვერსიებში განსხვავდება. პირველში გადმოცემული რელიკვიების ისტორიის ნაცვლად, მეორეში ვკითხულობთ იმპერატორის რელიგიურ საქმიანობზე. ცნობის დამოკიდებულება მე-7 საუკუნის ავტორის ანტიოქე სტრატეგოსის თხზულებაზე, რომელიც მე-10 საუკუნეში ქართულ ენაზეც არსებობდა, ერთგვარად ეჭვქვეშ აყენებს მთელს ამ პასაჟს. კერძოდ, „მოქცევის“ და სუმბატის თანახმად, „პერაკლე მეფემან ტფილის და მცხეთას და უჯარმოს ქადაგნი განავლინა, რათა ყოველნი ქრისტიანენი ეკლესიასა შევიდენ, და ყოველნი მოგუნნი და ცეცხლისმსახურნი, რომელნიცაღა არა მოინათლენ, მოისრნენ. ხოლო მათ ნათლისლება არა ინებეს, არამედ ზაკუვით აღერივნეს ქრისტიანეთა თანა და მიანიეს ყოველთა მათ ზედა მახვილი. და ეკლესიათა შინა მდინარენი სისხლთანი დიოდეს და განწმინდა სჯული ქრისტეს ღმრთისაი ჩუენისაი და წარვიდა პერაკლე მეფე სამეფოდვე თვისად“.

რეპრესიების ასეთმა ფართო მასშტაბმა და სისასტიკემ ნ. ლომოურს ისიც კი ავარაუდებინა, რომ ყოველივე ეს არამართო ცეცხლთაყვანისმცემლებზე, არამედ მონოფიზიტებზეც გავრცელდა, ვინაიდან, საეჭვოა, ცეცხლთაყვანისმცემლები ეკლესიაში შესულიყვნენო¹.

შეგუდართო მოტიანილი ნაწყვეტი ანტიოქე სტრატეგოსის თხზულებას, რომელიც 614 წელს იერუსალიმის დაცემას აღწერს: „ვინ-მე აღრიცხოს სიმრავლე იგი მოკლულთა, რომელ იდვა შორის იერუსალემსა, რომელნი მოსრნეს ბოროტთა მათ – მან აღძრვითა ეშმაკისათა, რამეთუ თესლი მისი დაფარულ იყო მათ შორის“, „შენ-უნა და მზაკუარებაი თვისი, ვითარცა ღუარძლი, დასთესა შორის პურიათა“, „ვითარ იგი მდინარე სისხლისა დიოდა შორის ქალაქსა მოსრვითა ურიცხუთა მათ ერთაითა“, მოინია შფოთი იგი და სრვაი ვიდრე ეკლესიამდე... ესე ვითარცა საქმეთა აღასრულებდეს კაცნი იგი, რომელნი მკვიდრ იყვნენ ჩუენ შორის“, „და სიმ-

¹ Н. Ю. Ломоури, დასახ ნაშრომი. 44.

რავლე ერისაი მიივლტოდა ეკლესიათა და საკურთხეველთა და შუნ-შინა მოისრვოდეს", „მაშინ რისხვანი იგი მღდელთა და დიაკონთა ზედა მოიწიოდა და ვითარცა საცხოვარი პირუტყუნი ეკლესიათა შინა დაიკლვოდეს და მდინარენი სისხლისანი შორის ქალაქსა დიოდა.. და „მღდელთა და დიაკონთა მოისრვოდეს“.¹

ორსავე ვერსიაში პერაკლეს მეორედ შემოსვლად მითითებულია „მეშვიდე წელი“, ანუ ბიზანტია-ირანის ომის ხანგრძლიობა. ცნობა ამის შესახებ არის როგორც ანტიოქე სტრატეგოსის, ასევე მე-11 საუკუნეში გიორგი მთაწმინდელის თარგმნილ წყაროშიც.²

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, პერაკლე მესამედ უშუალოდ არაბთა გამოჩენამდე შემოდის. აქ მის სახელს უკავშირდება ქართლის აღწერა, სამალავის გაჩენა გორში, სადაც განძს ჩაფლავენ. ყველაფერი ეს არაბების მოსვლამდე ხდება. ქრისტიანულ სამყაროსთან გამთლიანების მოლოდინი, როგორც ჩანს, მუსლიმთა ბატონობის სიმძიმეს უფრო ადვილად გადასატანს ხდიდა. „დაფლნეს განძნი მათნი: რომელნიმე წარპყვნეს და რომელნიმე დადგეს, და შეიტანნეს ყოვლისა საგანძურისა გუჯარნი, და რა გუჯარი დანერეს, აღწერეს ნათესავი თვისი და ქუეყანა, და დადგეს, რათა ოდეს მოვიდენ ბერძენნი, მით გუჯრითა მოიძინენ ნათესავნი მათნი და თვითეულად განუყონ ქუეყანა და განძი“, „ერაკლე განაჩინა სამალავად განძთა მათთვის, რომელნი თანა ვერ წარპქონდეს. სახელი გორისა მის არის ტონთიო, რომელ არს თარგმანებით „მთა ოქროსა“. „მოქცევის“ და სუმბატის ვერსია ამ ამბებს პერაკლეს აღარ უკავშირებს. აქ ნათქვამია, რომ „ბერძენთა ქუეყანაი ჯორსა აჰკიდეს და წარიღეს საბერძენთა“, ან „ქუეყანაი ქართლისა ჯორსა აჰკიდეს და წარიღეს საბერძენთს“. უკანასკნელ შემთხვევაში აღარ არის მითითებული თუ ვინ აღწერა ქართლი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია მიექცა ყურადღება იმ ფაქტს, რომ არაბულ და მათზე დამყარებულ სირიულ წყაროებში ზოგიერთ შემთხვევაში აღმოსავლეთ საქართველო და ქართველები (ჯურზან, ჯურზ) ხაზარეთის და ხაზარების სახელით იხსენიება. ასეთ დროს ზოგჯერ კორექტიურული შეცდომაა სავარაუდო,³ მაგრამ არის ისეთი შემთხვევებიც, რომელიც სხვა ახსნას მოითხოვს. აქ ამ წყაროებში საკმაოდ ხშირად ხაზართა ქვეყანა და მასზე დამოკიდებული ტერიტორიები ბიზანტიას ესაზღვრება, მაგრამ მიჯნები ზოგჯერ ზუსტად არის მითითებული, ზოგჯერ კი-არა.

იბნ ხორდადბეჰი (მე-9 ს.), რომელიც ჩვენამდე მოღწეული პირველი არაბული გეოგრაფიული თხზულების ავტორად ითვლება, რამდენსამე საყურადღებო ცნობას გვანდის. მისი ერთ-ერთი მონაცემით, სამყარო 4

¹ დასახ. გამოც., 7, 8, 16, 17.

² იქვე, 5; М. Джанашивили, დასახ. ნაშრ. 54.

³ გ. ჯაფარიძე, ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. კრ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია. თბ., 1993, 124-125.

ნანილად იყოფა. პირველი არიფა (ევროპა), მე-2 – ლუბია (ლიბია), მე-3 – ითიუბა (ეთიოპია), მე-4 ასკუთია (სკვითია). უკანასკნელი შეიცავს არმენიას, ხორასანს, თურქთა და ხაზართა მიწებს. იგივე ავტორი გვანჯდის ჩვენთვის საინტერესო კიდევ ერთ ცნობას: „არანის, ჯურზანის (ქართლს – გ. ა.) და სისაჯანის მიდამოები ხაზართა სამეფოში მდებარეობს; დაბილისს, ნაშავას, სირაჯის ბაღრევანდის, ხილათის და ბაჯუნაისის მიდამოები – რუმთა სახელმწიფოში“¹.

ბალაძორის (მე-9 ს.) ჩვენებით, „ჯურზანი და არანი ხაზართა ხელში იყო, დანარჩენი არმენია კი-რუმების (ე.ი. ბიზანტიელთა) გამგებელ არმენიაკოსის მმართველობის ქვეშ“. ამავე ავტორთან ამ გაურკვეველი საკითხის გასაშუქებლად ზოგიერთი დამატებითი ინფორმაციაც არის მოტანილი. „არმენია სპარსელების ხელში რჩებოდა ისლამის გამოჩენამდე. ამაზე ადრე მრავალმა სიასიჯიტმა დატოვა ქალაქები და ციხეები და ისინი ნანგრევებად იქცნენ, ხაზარებმა და ბიზანტიელებმა დაიპყრეს ის, რაც ადრე მათ ხელში იყო.“² სავარაუდოა, რომ ხაზარები და ბიზანტიელები აღნიშნულ ტერიტორიას ხოსრო ანუშირვანის (531-579) შემდეგ დაეუფლნენ, ვინაიდან სიასიჯიტები სწორედ ხოსრო ანუშირვანმა დაასახლა შაბარანში, მასკატში, ბაბულ-აბვაბში, ციხეებში ალ-ვაისი, ალ-ქალბი, ას-საპიუნი³ და სხვ.

იბნ-ალ ასირიც იმეორებს, რომ არმენია და აზერბაიჯანი ნანილობრივ ეკუთვნოდა (არაბებამდე) რუმებს, ნანილობრივ – ხაზარებს.⁴ აქ ტერიტორია დაზუსტებული არ არის. იაკუთი კვლავ იმეორებს ამ ცნობას: „სპარსულ წიგნებში წერია, რომ ჯურზანი და არანი ხაზართა ხელთ იყო, არმენიის დანარჩენი ნანილი კი – რუმების ხელთ. განაგებდა მას მისი მფლობელი არმენიაკოსი“.⁵

ჩნდება შეკითხვა: ხომ არ ასახავს არაბული წყაროების ცნობა იმ ვითარებას, რომელიც შერაკლეს ლაშქრობის შედეგად შეიქმნა?

დავუბრუნდეთ ურთიერთობას დაპირისპირებულ მხარეებს შორის. 591 და 628 წწ. ირან-ბიზანტიის ზავების თანახმად, ირანმა ბიზანტიას ქართლის ნანილი დაუთმო თბილისამდე, ხოლო ქართლის დანარჩენი ტერიტორია მისი გავლენის სფეროში რჩებოდა.⁶

¹ Н. А. Караулов. Сведения арабских писателей о Кавказе, Армении и Азербайджане. СМОМПК, 32, Тифлис, 1903, 118-119.

² Баладзори, Книга завоевания стран. Текст и перевод с арабского П. К. Жузе. Баку, 1927, 5.

³ ბ. სილაგაძე. არაბთა ბატონობა საქართველოში. თბ., 1991, 18.

⁴ Материалы по истории Азербайджана из Тарих ал-Камиль (полного свода истории) Ибн ал-Асира, Баку, 1940, 3.

⁵ იაკუთის ცნობები ცაქართველოსა და კავკასიის შესახებ. ნაკვ. 1, არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლით გამოსცა ე. სიხარულიძემ, თბ., 1964, 13.

⁶ ს. ყაუხჩიშვილი. ლექციები ბიზანტიის ისტორიიდან. პირველი წიგნი მე-4-7 ს. თბ., 1948, 104, 154; А. Грантовский. Ирано-византийские войны 6-7 вв. СИЭ, 6, М., 1966. История императора Ираклия, соч. Себеоса, С.-П., 1862, 49.

აღნიშნულ ვითარებას „ქართლის ცხოვრებაც“ ადასტურებს: „მაშინ კულაღ წარიღეს ბერძენთა საზღვარი ქართლისა: სპერი და ბოლო კლარჯეთისა, ზღვისპირი. და შვილნი სტიფანოზისნი დარჩეს კლდეთა შინა კლარჯეთისათა, სხუა ყოველი ქართლი დაიპყრა ადარნასე ბაკურიანის მთავრობით, და მეფობისა სახელი ვერცა მან იკადრა. და ერისთავნი იგი თვისთვისსა საერისთავოსა შინა მკვიდრობდეს შეუცვალბებელად, და მორჩილებდეს ადარნასე მთავარსა“. როგორც ვხედავთ, ქართლის ორი ნაწილი აშკარად არათანაბარ მდგომარეობაშია, რომელთაგანაც ერთ-ერთი ფაქტობრივად დამოუკიდებელია.

როგორც ცნობილია, პერაკლეს თბილისის დაპყრობაში 628 წელს მონაწილეობა არ მიუღია. თბილისი დაიპყრეს ხაზარებმა, რომლებმაც აქედან მდიდარი ნადავლი გაიტანეს¹ და, სავარაუდოა, რაღაც პირობებზე შეუთანხმდნენ ქართლის გამგებელს. ის, რომ ეს უკანასკნელი ამ პირობებს არ ასრულებდა, ჩანს იქიდანაც, რომ ხაზარები აქ, ისევე როგორც ალბანეთსა და სომხეთში, მოგვიანებით კვლავ შემოდიან (არ არის გამორიცხული, ადგილობრივი გამგებლის მხარდასაჭერადაც რომელიმე პროირანული ძალის წინააღმდეგ), თუმცა კი მათ სახელმწიფოში შექმნილი მძიმე ვითარების გამო იძულებული ხდებიან სწრაფად დატოვონ ამიერკავკასიის ტერიტორია.²

შემდგომი მოვლენების შესახებ მეცნიერთა აზრი ასევე განსხვავებულია. მაგალითად, ზ. ბუნიატოვი არ ათანხმება მ. არტამონოვს, რომ 630 წელს დასრულდა ხაზართა სამწლიანი ბატონობა არანში. მისი ვარაუდით, მათ მხოლოდ უკან დაიხიეს ხელსაყრელი მომენტის მოლოდონში. მაგრამ ამ საკითხზე მსჯელობა ამჟამად ჩვენს მიზანს სცილდება.³

ამგვარად, არსებითი სხვაობა ქართლის და ალბანეთის მდგომარეობაში არ ჩანს. კონტრარგუმენტად, ვფიქრობთ, არ გამოდგება ის ფაქტი, რომ ბიზანტიის იმპერატორი აღნიშნულ ტერიტორიებს თუნდაც რელიგიური ნიშნით განასხვავებდა, იმ ფაქტის გათვალისწინებით, რომ ქართლი დიოფიზიტური, ხოლო ალბანეთი მონოფიზიტური იყო. საკმარისია გავიხსენოთ ამ პრაგმატიკოსი პოლიტიკოსის რელიგიური მოღვაწეობა. მის მიერ დამკვიდრებული მონოთელიტიზმა, მართალია, იმთავითვე დაგმობილ იქნა, მაგრამ სწორედ დიოფიზიტების და მონოფიზიტების შერიგებას ისახავდა მიზნად.⁴ არ გამოდგება საბუთად არც ადგილობრივი გამგებლების დანიშვნა და მათთვის ტიტულების მინიჭება, ვინაიდან ქართლსა და ალბანეთს შორის არც ამ თვალსაზრისით შეინიშნება დიდი სხვაობა.

მოაქვს რა ცნობები ბიზანტიელებსა და თურქებს შორის შეთანხმების შესახებ თბილისის დაპყრობის წინ, მოვსეს კალანკატუაცი აღნიშნავს, რომ თურქებს „ირანის კუთვნილი მთელი ტერიტორიის“ ძარცვის უფლება

¹ The History of the Jewish Khazars by D.M. Dunlop, New-York, 1954, 121.

² Мовсес Каланкатуаци, დასახ. ნაშრ., 93; ქართულ თარგმანში 86.

³ З. М. Бунятов. Азербайджан в 7-9 вв. Баку, 1965, 53.

⁴ The Oxford Dictionary. Edited by F. L. Cross. London, 1958, 917.

ექლეოდათ¹, რაც, როგორც აღვნიშნეთ, ქართლის დიდ ნაწილსაც შოი-
ცავდა. ეს მათ, სხვათა შორის, კიდევაც განახორციელეს.

ზავის პირობების მოუხედავად, ირანში შექმნილი მძიმე ვითარების გამო
ეს უკანასკნელი ქართლს ველარ აკონტროლებდა და ქვეყანას ფაქტობრივად
დამოუკიდებელი გახდა, კიდევაც თუ მას გარკვეული ურთიერთობები
ჰქონდა ბიზანტიასთან.²

ამგვარად, პერაკლე კეისარზე ქართული ზეპირი და წერილობითი
წყაროების ცნობათა წინააღმდეგობაში და ზოგჯერ სასურველის სინამდვი-
ლედ მიჩნევაში ვლინდება საქართველოს ისტორიაში მუდამ აქტუალური
პოლიტიკური ორიენტაციის სირთულე და, ერთი მხრივ, ლტოლვა დამოუ-
კიდებლობისაკენ და, მეორე მხრივ, ქრისტიანული სამყაროსადმი თავის მი-
კუთვნება, რაც ხშირად გადარჩენის მნიშვნელოვანი პირობა იყო.

Giuli Alasania

THE EMPEROR HERACLEUS AND GEORGIANS

The paper deals with Byzantine-Persian wars in the 20s of the 7th century and involvement of Georgians in those events. It's supposed that Byzantine Emperor and his allies Turcs-Khazars divided territories of Transcaucasus. According to their agreement, the persian part of Kartli, which included Tbilisi, fell under political control of Khazars. Short time later, after Khazars left Transcaucasus, Kartli became independent.

ვალერი ასათიანი

იოანე პეტრიწის გამოთქმის განმარტებისათვის

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი გამოკვლევა მიექვანა იოანე პეტრი-
წის ორიგინალურ შრომას – კომენტარებს, რომელიც უკავშირდება პროკ-
ლე დიადოხოსის თხზულებას „კავშირნი ღვთისმეტყველებისნი“ (Στοιχειώσις
θεολογική).³

პეტრიწის ბოლოსიტყვაობაში, იქ, სადაც გადმოცემულია მინოსისა და
რადამანთის ცნობილი ისტორია, ვხვდებით გამოთქმას „სამოთხე ასფოდე-
ლოანთა“: „...მინოსი და რადამანთი, რომელთა იტყვიან ელენნი, ვითარმედ
ძენი იყვნეს დიოისნი, და თითოეულმან მამისა თვისისაგან პატივი მიიღო:
მინოს ვიდრემე განმკაცრებული სჯულსმდებლობაჲ, რომელნი ესე ღირს
ყვნეს პლატონიეთ სამოთხეთა ასფოდელოანთა, ესე იგი არს სამოთხეთა,
რომელთა შინა მრავლად არს *ასფოდელოები*, რომელ არს ყოვლად სარ-
გებლიან შუენიერები ნერგები, *ასფოდელოდ* სახელდებული. ხოლო ღირს
ყვნეს იგინი ველთაცა *იღვისხოსთა*, ესე იგი არს ქუეყანასა რასმე საშუებსა

¹ Мовсѣс Каланкатуаци, 81; ქართულში, 72.

² იქვე, 97, 98.

³ იოანე პეტრიწი, შრომები, შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, II, თბ., 1937, 226.

უბრუნელსა, რამეთუ ილვისიო უჯაჭოდ და განსხნილ თავისუფლად ითარგმნების. ხოლო ესრეთ ამათ სახელსდევს ჩუენისა სამოთხისაგან გამო სწავლულთა მპარველობითგან მოსენთა ნიგნთაგან, დაღათუ სახელოთა მოთხისათა განსხუახმავდეს, რაჟამს უნოდოს მას ველად ილვისიოსად სამოთხედ ასფოდელოსად¹.

ს. ყაუხჩიშვილი აღნიშნავს, რომ პეტრინთან წარმოდგენილი მითი მინოსისა და რადამანთის შესახებ უნდა ეყარებოდეს ნონნეს გადმოცემას Περὶ τῶν Ἡλισίων πεδίων, რომელიც გამოყენებული აქვს ეფრემ მცირეს თავის „ზღაპრობებში“. აღნიშნულია ისიც, რომ არც იოანე პეტრინის, არც ეფრემ მცირეს ტექსტი არ მისდევს ბერძნულ დედანს. ნონნეს ტექსტში არ არის მოხსენიებული არც მინოსი და არც ასფოდელოანთა ველი, რომლებზეც ლაპარაკია როგორც ეფრემ მცირესთან, ასევე იოანე პეტრინთან. ეფრემ მცირესეულ გრიგოლ ნაზიანზელის „ეპიტაფიის“ თარგმანშიც ვხვდებით ამ სიუჟეტს, მაგრამ არც აქ, ისევე როგორც ნონნესთან კრეულის მოთხრობაში, არ არის ნახსენები პლატონი. შეუძლებელია იმის დაშვება, რომ იოანე პეტრინი არ იცნობდა პლატონს, გრიგოლ ნაზიანზელს (მის ქართულ თარგმანებს) და იცნობდა მხოლოდ „ელინთა ზღაპრობებს“, საიდანაც აიღო მან ეს სიუჟეტი და მოიხსენია პლატონი. მრავალჯერ დადასტურდა, რომ პეტრინი იცნობს როგორც პლატონს, ისე გრიგოლ ნაზიანზელს და მის ქართულ თარგმანებსაც. პლატონი თავის დიალოგებში აღწერს არა მარტო სულთა შესაკრებ „ველს“, არამედ მის შემოქმედებაში („ფედონი“, „სახელმწიფო“ და სხვ.) მიმოფანტულია ცნობები მინოსისა და რადამანთის შესახებაც. პლატონის „სახელმწიფოში“, სადაც საუბარია სულთა გადასახლებისა, განსხეულებათა შესახებ სულთა შესაკრები ადგილი რამდენიმე შემთხვევაში გადმოცემულია სიტყვით λειμῶν (მდელო, ველი). აქ „სამოთხე ასფოდელოანთა“ არსად გვხვდება. საგულისხმოა, რომ სულსან-საბა ორბელიანთან „ასფოდელოსის“ ერთ-ერთი განმარტებაა „სამოთხე“². ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალებშიც λειμῶν-ის შესატყვისია „სამოთხე“ (λειμῶν, ἄνις, ὄ – სამოთხე, ექ. დლ. 55, 34; ექ. დლ. 61, 24).³

საბასთან ერთი განმარტებაცაა: „ასფოდელტოჲ სახელი არს მწუანვილისა, რომლისა სული სურნელი და ფერი მშვენიერი და ძირი მისი წამალი სარგებელი“⁴. ჩვენ ადრეც აღვნიშნავდით, რომ, როგორც „ასფოდელტოჲ“, ისევე „ილვისიოსისა...“, „ლავირინთო...“ და სხვა განმარტებათა წყარო უჭველად „ელინთა ზღაპრობანია“⁴.

ლეიწ-ის, „მდელოს“ ეპითეტად „ასფოდელოანთა“-ს ხმარება გვხვდება „ოდისეაში“ (539) – ველი გარდასულთა სულთა ხეტილისა. ნონნეს მიხედვით, იმას, რასაც ქრისტიანულ მოძღვრებაში „სამოთხეს“ უწოდებენ, ელინ-

¹ სულსან-საბა ორბელიანი, სიტყვის კონა, თბ., 1949.

² იხ. კრებ. ჯეევანმარდი, I, თბ., 1976, 30.

³ ს. ს. ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1966, 69.

⁴ იხ. ვ. ასათიანი, ანტიკურობა ძველ ქართულ მწერლობაში, თბ., 1987, 99-100.

თათვის არის „ნეტართა კუნძული“ — „ილვისიოსის ველი“. ილვისიოსის / ას-
 ფოდელოსის ველი ქრისტიანთა ენაზე არის „სამოთხე“ — „სამოთხე ასფოდე-
 ლოანთა“ (პეტრინი). პ. ბერაძემ „ასფოდელოსი“ დაუკავშირა მიცვალებუ-
 ლის ყვავილად ნოდებულ შროშანას. პეტრინთან „გაასფოდელოვებენ“ ნიშ-
 ნავს აყვავებას, განახლებას, აღორძინებას („ნიადაგ ყუავილდებულნი ნიშნად
 ასფოდელოვდების“, 2, 71).

ამრიგად „ასფოდელოსის“ და „ილვისიოსის“ ველი უნდა მოიაზრებოდეს როგორც სამოთხე, ადგილი ნეტართა და ჩრდილების სახით მოხეტიალე სულებისა.

Valeri Asatiani

INTERPRETATION OF ONE OF IOANE PETRITSI'S EXPRESSIONS

Ioane Petritsi's comments on Στοιχειώσις θεολογική by Proclus Diadochus offer myths about Minos and Radamanthys, where we come across the expression *samothke asfodeloanata* and *ilvisiosis veli*. The study of Greek and Georgian sources enables us to specify their meanings.

თამარ აფციაური

უსასრულოების იდეა ბრიგოლ ნოსელის „მოსას ცხოვრების“ მიხედვით

(საკითხის კვლევის ისტორია)

„უსასრულობა“ (τὸ ἄπειρον) და მისი ფარდი „უსაზღვრობა“ (τὸ ἀόριστον, ἀόριστία)¹ ღვთის შესახებ გრიგოლ ნოსელის მოძღვრების ცენტრალური ცნებებია. იდეა, რომელსაც ეს ცნებები ემსახურებიან ნოსელისეულ ღვთისმეტყველებაში, ერთობ მნიშვნელოვანი სიახლეა ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო აზრის განვითარების გზაზე ანტიკურობიდან ვიდრე IV საუკუნის კაპადოკიურ ღვთისმეტყველებამდე. როგორც ჩანს, ფილოსოფიურ ტრადიციაში კარგად ცნობილი „უსასრულობისა“ თუ „უსაზღვრობის“ ნეგატიური პრედიკატები თავდაპირველად კაპადოკიურ ღვთისმეტყველებას უნდა გადმოენერგა ქრისტიანულ ნიადაგზე და სრულიად ახლებურად გაეაზრებინა იგი მოძღვრებაში ღვთის შესახებ. ცალკეული გამონათქვამები ღვთის „უსასრულობაზე“ გვხვდება როგორც ბასილი დიდის, ისე გრიგოლ უდავოდ გრიგოლ ნოსელის დამსახურებაა, რომელმაც ღვთის განსაზღვრულობის იდეის სანაცვლოდ ღვთის მაძიებელ აზრს მისი განუსაზღვრულობის იდეა შესთავაზა და ამ თვალსაზრისს თანმიმდევრული კონცეფციის სახე შესძინა. ამით კაპადოკიელი მამა არა მხოლოდ ფილოსოფიურ ტრადიციას დაუპირისპირდა, არამედ ალექსანდრიულ ღვთისმეტყველებასაც, რომელიც ფილოსოფიური აზროვნების კვალად ღმერთს ეგზისტენციურ და გნოსეოლოგიურ საზღვრად სახავდა.

¹ შდრ. Contra Eunomium (CE) I §169: GNO I 73, 6.

ის გარემოება, რომ განსახილველი საღვთისმეტყველო პრობლემა თავისთავად მეტად რთულია და არაერთ ფილოსოფიურ-დიალექტიკური რიგის საკითხს წამოჭრის, აგრეთვე იმის გამო, რომ ამ საკითხებზე არა ცალსახა განმარტება ჰქონდა ნოსელის ღვთისმეტყველების მკვლევართა წარმომადგენლებში, აუცილებელს ხდის, განვიხილოთ იგი კვლევის ისტორიის კონტექსტში.

I. ნოსელისეული კონცეფციის კვლევის ისტორიისათვის

გრიგოლ ნოსელის მოძღვრებას ღვთის უსასრულობის შესახებ თავდაპირველად ყურადღება მიაქცია გერმანელმა მეცნიერმა ვალტერ ფიოლკერმა.¹ მისი აზრით, ღვთის შესახებ ნოსელისეული სწავლება ეფუძნება ალექსანდრიულ საღვთისმეტყველო ტრადიციას, პლოტინეს სპეკულატიურ გამოცდილებასა და პლატონის ცალკეულ დიალოგებს. ფიოლკერის თანახმად, არ არსებობს რაიმე ლოგიკური კავშირი ღვთის ნოსელისეულ პრედიკატებს შორის: კაპადოკიელი მამა თითოეულ იდეასთან დაკავშირებით განიცდის სხვადასხვა ფილოსოფიური სკოლის გავლენას, რომელთა პოზიცია ცალკეულ საკითხებზე სწორად მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ნოსელის, როგორც მოაზროვნის, ერთ-ერთ უმთავრეს თვისებად მკვლევარი მიიჩნევს მის განსაკუთრებულ მჭვრეტელობით ძალას. გრიგოლი, უწინარეს ყოვლისა, მისტიკოსია, რომლის ყველა მოსაზრება რელიგიურ გამოცდილებას ეფუძნება და ეს შეუდარებელი მისტიკურ-სპეკულატიური ნიჭი განსაკუთრებით ნათლად მჟღავნდება იქ, სადაც კაპადოკიელი მამა ღვთის უსასრულობასა თუ ზეალმატებულებაზე იწყებს მსჯელობას. ფიოლკერისათვის ღვთაებრივი არსის უსასრულობისა და ადამიანის ღვთისაკენ უსასრულოდ წინსვლის (προοισμι) აღიარება არის ნოსელის მჭვრეტელობითი განცდით მიღებული იდეა, რომელსაც თავად ფიოლკერი არ ანიჭებს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, როგორც პრინციპულ სიახლეს საღვთისმეტყველო აზროვნებაში. ფიოლკერის დაკვირვების თანახმად, ნოსელისეული კონცეფცია ეფუძნება ოპოზიციას, რომლის ერთ მხარესაა ღვთის უსასრულობა და ზეალმატებულება, მეორე მხარეს კი – ქმნილების სასრულობა და შემოსაზღვრულობა.² უმთავრესი ღვთაებრივი ბუნების დახასი-

¹ W. Völker, Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa, in *Vigilae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language*, Amsterdam, 1955 v. 18, 103-128. მისივე: *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, 30-48.

² ამ თვალსაზრისის დასადასტურებლად ფიოლკერი მიმართავს არიანელი ეფნემიოსის წინააღმდეგ დაწერილი თხზულების ერთ მონაკვეთს, სადაც გრიგოლ ნოსელი ღვთაებრივ თვისებებს ორ ვგუფად ყოფს: ღვთის დიდების გამომატველი თვისებები (θεμετικὰ τῆς θείας μεγέλας), რომლებიც ახასიათებენ ღმერთს *via negativa*, და ანალოგიით გამოთქმული პრედიკატები, რომლებიც მიმართულია წიერ ἵქამ. უსასრულობა და უსაზღვრობა – ღვთაებრივი არსის ეს ორი თვისება შინაარსობრივად პირველ ვგუფში უნდა ერთიანდებოდეს, თუმცა ფიოლკერი მათ არ ასახელებს და ნეგატიური პრედიკაციის მხოლოდ ორი ნიმუშის მოყვანით შემოიფარგლებს: უკვდავი (ἀθάνατος) და უხილავი (ἀόρατος).

ათებისას კი, ფიოლკერის აზრით, არის პლატონური გამონათქვამი „ნამდვილყოფი“ — τὸ ὄντας ὄν.¹ იგი პარალელს ავლებს პლოტინეს ფილოსოფიასთან, რომელშიც მხოლოდ ღმერთს მიეწერება ქეშმარიტი ყოფნა, როგორც ისეთი რამ, რაც მხოლოდ მას მიეკუთვნება, როცა ყველა დანარჩენი მასთან თანაზიარების გზით მოიპოვებს არსებობას. უმაღლესი პრინციპის აბსოლუტური ყოფნა არის ქეშმარიტი სიცოცხლე, რომელიც მას ბუნებით აქვს და არა რაიმესთან თანაზიარებით.²

იმ საფუძველდამდებ მოსაზრებიდან, რომ ქეშმარიტი სიცოცხლე ღმერთს ბუნებით აქვს, ფიოლკერის აზრით, გამომდინარეობს არაერთი მნიშვნელოვანი საღვთისმეტყველო იდეა, მათ შორის ღვთაებრივი არსის უსასრულობაც, რასაც იგი განიხილავს, როგორც ღვთის სივრცულ და დროულ განუსაზღვრელობას. დოგმატურ-პოლემიკური ხასიათის თხზულებაში „ევნომიოსის წინააღმდეგ“, „ეკლესიასტესა“ და „ქება ქებათას“ კომენტარებში, აგრეთვე „მოსეს ცხოვრებაში“, აღნიშნავს ფიოლკერი, მრავალგზის გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ღმერთი აღემატება ყოველგვარ სივრცობრივ საზღვარს. მისთვის უცხოა განფენილობა (διάστημα), რაც ქმნილების თვისებაა. იგი დროის მიხედვითაც უსაზღვროა. ღმერთში არ არსებობს არც წარსული, არც მომავალი და, შესაბამისად, ღვთაებრივი ბუნება, გრიგოლის თანახმად, „მარადისობითა“ და „უსაზღვრობით“ ხასიათდება, რაც იმას ნიშნავს, რომ სივრცული და დროული განფენილობა (διάστημα μετρητικόν და διάστημα χρονονικόν) მისთვის უცხოა.³ ამ თვალ-

¹ შდრ. გრიგოლის სიტყვები ღმერთზე, როგორც ნამდვილყოფზე: τὸ ὄν, ὃ ἐστὶν ὄν τὸ εἶναι ἔχει. Vita Moysis (VM) II 40, 10-11. GNO VII, pars I, Leiden, 1964.

² ფიოლკერი ღვთაებრივ არსს უდარებს პლოტინესეული ტრიადის მეორე პიპოსტაზს და არა ღვთაებრივ ერთს, ვინაიდან მის მიერ დამონებული მესამე ენეადაში მსჯელობა ეხება არა პირველ პიპოსტაზს, არამედ ტრანსცენდენტულ გონს — საესე ყოფიერებას. ფიოლკერს მოჰყავს: Enn. III 6, 6.

³ Διάστημα/διάστασις შესახებ ნოსელისეული კონცეფციის განხილვის შედეგად პოლვერგეზე გამოყოფს ამ ცნების შემდეგ სამ მნიშვნელობას: 1) ღვთაებრივი არსისათვის შეუწყნარებელია διάστημα, ერთი მხრივ, როგორც სივრცული განფენილობა და, მეორე მხრივ, როგორც დროული ინტერვალი ყოვლადნმინდა სამების პირებს შორის. ამდენად, ღმერთი მათს უსასრულო (ἀπειρον) და განუზიდველი (ἀδιάστατον) სივრცულ-დროული თვალსაზრისით; 2) διάστημα ქმნილების თვისებაა, ვინაიდან იგი მუდმივად მოძრაობს ერთი ნერტილიდან მეორისაკენ, როგორც სივრცის, ისე დროის თვალსაზრისით. ამიტომ ქმნილებას აქვს დასაწყისი (ἀρχή), დასასრული (τέλος) და გზა (ὁδός) დასაწყისიდან დასასრულამდე. ყველა ქმნილების მოძრაობა დროში გულისხმობს არა მხოლოდ სივრცულ გადაადგილებას, არამედ მის შინაგან ცვლილებასაც (ποίησις). ნოსელი თავის მხრივ განასხვავებს διάστημα-ს, როგორც ქმნილებისეული ყოფიერების არსებითი მახასიათებლის ორ ასპექტს: ა) ქმნილების განფენილობა ან განგრძობითობა ერთი ნერტილიდან მეორემდე; ბ) მისი მუდმივი დამოკიდებულება შემოქმედზე, რომელიც არის ἀδιάστατον; 3) διάστημα გულისხმობს შემეცნებით და ონტოლოგიურ უფსკრულს ქმნილებასა და შემოქმედს შორის. T. Paul Verghese, Διάστημα and διάστασις in Gregory of Nyssa. Introduction to a concept and the posing of a problem. Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Colloquium über Gregor von Nyssa. Leiden / Brill, 1976, 243-258.

საზრისით, როგორც ფიოლკერი აღნიშნავს, ნოსელი არსებითად განაგრძობს იმ მიმართულებას, რომელიც ბერძნულმა ფილოსოფიამ დასახა. ამასვე ამბობდნენ, მისი აზრით, პლატონი და პლოტინე, შემდეგ ფილონი და კლემენტი მენტ ალექსანდრიელი, მაგრამ ფიოლკერის მიერ მოხმობილი ტექსტთა კრიტიკა მასალა არა საკუთრივ უსასრულობის პრედიკატს შეეხება, არამედ ზოგადად უმაღლესი არსის სივრცობრივ განუსაზღვრელობასა და ზედროულობას.¹ ნოსელს, მისი აზრით, ალექსანდრიელებისაგან მხოლოდ ის განასხვავებს, რომ იგი მათ მსგავსად ღვთის სხენებული თვისების მინიშნებით კი არ შემოიფარგლება, არამედ ფართოდ განიხილავს ამ თემას და გამოთქვამს მოსაზრებებს, რომლებიც დიალექტიკური აზრის გამჭრიახობითა და მსჯელობის სიღრმითაა აღბეჭდილი. ამასთან, ფიოლკერს მხედველობიდან გამოიჩინა ის პრინციპული სხვაობა, რომელიც არსებობს ალექსანდრიულ ღვთისმეტყველებასა და უსასრულობის ნოსელისეულ კონცეფციას შორის. ამის მიზეზი კი ისაა, რომ ფიოლკერმა ფაქტობრივად ვერ დაინახა ღვთის უსასრულობის ნოსელისეული კონცეფციის მნიშვნელობა, ვერ შეაფასა იგი როგორც ღვთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობის, განუსაზღვრელობისა და შეუშენებლობის ახალი კონცეფციური საფუძველი.

ფიოლკერის მოსაზრებას აკრიტიკებს ნოსელის შემოქმედების ცნობილი მკვლევარი ეკუპარდ მიულენბერგი, რომელმაც ახლებურად და განსაკუთრებული სიღრმით წარმოაჩინა უსასრულობის ნოსელისეული იდეა. მონოგრაფიაში „ღვთის უსასრულობა გრიგოლ ნოსელთან“² მიულენბერგი წარმოადგენს გრიგოლისეული კონცეფციის კვლევის ისტორიას და აშკარად ემიჯნება უსასრულობის იდეის ფიოლკერისეულ ინტერპრეტაციას. მიულენბერგი აღნიშნავს, რომ ნოსელის შემოქმედების მნიშვნელობა არ არის განპირობებული სარწმუნოებრივ-სპეკულატიური გამონათქვამებით. ფიოლკერისაგან განსხვავებით, მიულენბერგი ღვთის ნოსელისეულ პრედიკატებს შორის ლოგიკურ-დიალექტიკურ კავშირს პოულობს, კერძოდ, პოზიტიური თუ ნეგატიური პრედიკატები გამომდინარეობენ ერთმანეთისგან. ღვთის მიუწვდომლობის აღიარება, მკვლევარის აზრით, არ არის სარწმუნოებრივი განცდით გამოწვეული გამოცდილება, არც ღვთის უსასრულობა აიხსნება რიტორიკული პარადოქსით, არამედ ღვთაებრივი ბუნებისათვის უსასრულობა მისი არსებითი თვისებაა.³

ნოსელის შემოქმედების სისტემური კვლევის შედეგად მიულენბერგი ასკვნის, რომ კაპადოკიელი მამის მიზანი წმინდად ქრისტიანულია და სავსებით განსხვავდება პლატონურ – არისტოტელური თეოლოგი საგან.⁴ გრიგოლ ნოსელი პირველი მოაზროვნეა, რომელმაც ღვთაებრივი არსი დაახასიათა როგორც უსასრულო და ამით დაუპირისპირდა წინამორბედ მოაზროვნეებს: ჯერ ერთი, პლატონს – ნეგატიური ღვთისმეტყველების ფუ-

¹ W. Völker, Gregor von Nyssa... 1955, 33.

² Ekk. Mühlberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Göttingen, 1966.

³ Ekk. Mühlberg, 1966, 145.

⁴ Ekk. Mühlberg, 1966, 26.

ქმედებელს, რომელსაც უსასრულობა არასოდეს უღიარებია ღვთის პრედიკატად; მეორეც, არისტოტელეს, რომლის თანახმად, სრულყოფილება განსაზღვრულობას გულისხმობს, ხოლო უსასრულობა, როგორც წყვეტილი ცნება, მატერიის თვისებაა; და ბოლოს, ალექსანდრიულ სტენოგრაფიულ სკოლას, კერძოდ ორიგენეს, რომლის თეოლოგიის დედააზრი ღვთის განსაზღვრულობის და მისი, როგორც გნოსეოლოგიური საზღვრის აღიარებაა. მიუღწეველნი ძირითადად თხზულებაში „ევნომიოსის წინააღმდეგ“ ღვთაებრივი არსის შესახებ ჩამოყალიბებულ დოგმატურ სწავლებას ეყრდნობა. ნოსელი ამხელს ევნომიოსის არიანულ მოძღვრებას, რომლის მიხედვითაც ღვთის არსის მთავარი განსაზღვრება არის „უშობელობა“ (ἀγνοῦσία), რამდენადაც ღმერთი აბსოლუტური დასაბამია (ἀρχή). ევნომიოსს ἀγνοῦσις-ის წამოწევა, როგორც მთავარი განსაზღვრებისა, სჭირდება სამების მეორე ჰიპოსტაზის – „შობილი“ ძის დასამცრობად და ამის საფუძველზე ყოვლადმინდა სამებაში ხარისხობრივი საფეხურების გამოსაყოფად. ღვთაებრივი არსის ამ ნიშნით დახასიათება, ევნომიოსის მიხედვით, მას შემეცნების ობიექტად აქცევს, ხოლო, როცა ღვთაებრივი არსი ამგვარი დეფინიციით განისაზღვრება, ანუ შემეცნებადი ხდება, მაშინ იგი საზღვრით ივარგლება. ნოსელი ეპისკოპოსი უარყოფს ევნომიოსის ამგვარ აზრთა მსვლელობას, ვინაიდან „შობილობა“ თუ „უშობელობა“ ღვთის არსის განმსაზღვრელი ნიშანი არ არის. ღვთის უპირველეს პრედიკატად, თუკი ასეთი რამ საერთოდ შეიძლება არსებობდეს, იგი ასახელებს მის უსასრულობას, რომელიც საერთოა სამების თითოეული წევრისათვის და რომელსაც ეფუძნება სწავლება ღვთის შესახებ. მიუღწეველნი აზრით, ღვთის უსასრულობის იდეამ გრიგოლის ღვთისმეტყველებაში თავის მხრივ განსაზღვრა ადამიანის უსასრულო ლტოლვის იდეა ტრანსცენდენტული ღვთისაკენ, რაც ბერძნული მეტაფიზიკური ცოდნის სანაცვლოდ ღმერთთან მიახლოებას რწმენის გზით აღიარებს. ნოსელისეული იდეა, მიუღწეველნი თანახმად, არის უსასრულობის ცნების ისეთი გააზრება, როდესაც ეს ცნება ზოგადად გაუფორმებელ არსებობას, ან მხოლოდ მეტრულ და დროულ განუსაზღვრელობას კი არ გულისხმობს, არამედ ღვთაებრივი არსის ყოვლისმომცველობას, სრულყოფილებასა და აბსოლუტურ ტრანსცენდენტულობას გამოხატავს. ამ თვალსაზრისით მიუღწეველნი ღვთის უსასრულობის იდეა გრიგოლის ღვთისმეტყველებაში წარმოადგინა როგორც კაპადოკიელი მამის სავესებით ორიგინალური მოძღვრება, რომლითაც იგი ღვთის შესახებ ბერძნულ მეტაფიზიკურ აზრს უპირისპირდება.¹

ღვთაებრივი არსის უსასრულობას, როგორც ადამიანის ღვთისაკენ უსასრულო სწრაფვის ონტოლოგიურ საფუძველს, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა „მოსეს ცხოვრებაში“. ნოსელის ამ თხზულებას ეძღვნება გერმანელი მეცნიერის თომას ბიომის ახლადგამოქვეყნებული მონოგრაფიული ნაშრომი

¹ Ekk. Mühlberg, 1966. 26-27; 196-207.

„თეორია, უსასრულობა, აღმავლობა“.¹ მიუხედავად იმისა, რომ უსასრულობის იდეა ცენტრალურია როგორც ევნომიოსის წინააღმდეგ მიმართულ თხზულებაში, ისე „მოსეს ცხოვრებაში“, ბიომი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ გრიგოლ ნოსელი სხვადასხვა ასპექტით განიხილავს უსასრულობის კონცეფციას ამ ნაწარმოებთა მიზნის შესაბამისად. ევნომიოსის წინააღმდეგ გამართულ პოლემიკაში ღვთის უსასრულობის იდეა ემსახურება ღვთაებრივ არსში გრადაციის უარყოფას. ეს პრობლემატიკა აღარ არის მნიშვნელოვანი „მოსეს ცხოვრებაში“, რომლის მთავარი თემა სათნოებაში ადამიანის უსასრულო წინსვლის ანუ სრულყოფის პროცესი. ბიომი საგანგებოდ განიხილავს პლოტინესეული ტრანსცენდენტული ერთის უსასრულობის იდეას, რაც გულისხმობს ერთის უსასრულობას მისი ძალმოსილების თვალსაზრისით; მან უსასრულოდ წარმოშვა ყველაფერი თავისი თავიდან და აგრეთვე, შემოუსაზღვრავია საკუთარი თავისა და ყველა დანარჩენის მიმართ. ამ განხილვის საფუძველზე ბიომი დაუშვებს შესაძლებლობას, რომ ღვთის უსასრულობის გრიგოლისეული კონცეფცია განიცდის პლოტინეს მეტაფიზიკის გავლენას, რაც განსაკუთრებით ნათლად წარმოჩნდება „მოსეს ცხოვრებაში“. პლოტინეს მიერ ტრანსცენდენტული ერთის უსასრულო ბუნების აღნიშვნა, ბიომის აზრით, საკამათოს ხდის მიუღწევბერგის თეზის იმის შესახებ, რომ უსასრულობის იდეით გრიგოლ ნოსელმა დაარღვია მეტაფიზიკური ტრადიცია.² განვიხილოთ ბიომის თვალსაზრისი უფრო დანვრელებით.

II. უსასრულობის იდეის ბიომისეული ანალიზი „მოსეს ცხოვრების“ მიხედვით

ღვთაებრივი არსის უსასრულობის იდეას გრიგოლ ნოსელი ორჯერ ეხება „მოსეს ცხოვრებაში“. ორივე ეპიზოდი უაღრესად საინტერესოა, როგორც თავისთავად თეოლოგიური იდეის, ისე მისი დიალექტიკური დასაბუთების სიღრმის თვალსაზრისით. ამასთანავე, ორივე მათგანი მოთავსებულია ნაწარმოების სიუჟეტურად მნიშვნელოვან ადგილას: პირველად შესავალში, როდესაც ავტორი განმარტავს თხზულების მიზანს და ადამიანის ღვთისაკენ უსასრულო ლტოლვის ონტოლოგიურ საფუძველს,³ მეორედ კი – ნაწარმოების ბოლო ნაწილში, როდესაც ავტორის მიზანი ფაქტიურად შესრულებულია და იგი მესამე თეოფანიის დროს მოსეს მიერ ღვთის პირისპირ ხილვის სურვილს განმარტავს.⁴

ნაწარმოების შესავალში გრიგოლ ნოსელის მიზანია წარმოადგინოს ადამიანის სათნოებაში წინსვლის ონტოლოგიური საფუძველი, რისთვისაც მას სჭირდება სათნოების განსაზღვრა. მსჯელობა იწყება იმ საგნების სრულყოფილების განსაზღვრით, რომლებიც გრძნობადი აღქმით განი-

¹ Th. Böhm, *Theoria Unendlichkeit Aufstieg*, Leiden - New York - Köln, 1996.

² Th. Böhm, 1996, 170.

³ VM 3, 6-4, 19.

⁴ VM 114, 23-116, 15.

ზომებიან, რასაც მოჰყვება ლოგიკურ-დიალექტიკური მსჯელობა ღვთის და ყოველგვარი სიკეთის უსაზღვრობის შესახებ. ნოსელის მიერ ნაწარმოების შესავალში გაშლილი მსჯელობა თომას ბიომის ნაშრომში შემდეგნაირად
სახით წარმოგვიდგება:

ბიზლინიოთეჯჰ

1. მოსაზღვრეთა სფერო

ა) რაოდენობა და საზღვრები

ბ) სათნოების განსაზღვრება

2. აბსოლუტურის სფერო

ა) სიკეთე, როგორც უსაზღვრო

ბ) „მონაწილეობის“ მნიშვნელობა კაცობრივი არსებობისათვის

3. უსასრულო ლტოლვა¹

გრიგოლ ნოსელი თავდაპირველად განიხილავს გრძნობადი საგნების სფეროს, ანუ იმ საგნებს, რომლებიც გრძნობადი აღქმით განიზომებიან (ნთა τῆ ἀισθησῆς μετρεῖται)² ყველა მათგანის სრულყოფილება (ἢ τελειότης) გარკვეული საზღვრებით შემოიფარგლება (πέρας ἔστιν ἀριστέως διαλαμβάνεται)³. ამგვარი საგნების ნიშნად ნოსელს მოყავს რაოდენობრივი საზომი (ποσόν), რომელშიც განასხვავებს განგრძობადს (συνεχές) და დაყოფადს (διαριστέον). ყველა რაოდენობრივი ზომა საკუთარი საზღვრებით შემოიფარგლება (ὁρίσῃ ἑστὶν ἄριστος ἐπαρῆχεται)⁴. ამის კონკრეტულ მაგალითებად ნოსელი ასახელებს სიგრძის ზომის ერთეულს – ნყრთას (πῆχας) და რიცხვს – ათს (δέκας), რომელთა შესახებაც ცნობილია, თუ სად იწყება (ἀπὸ τίνος ἀρχάμενον) და სად მთავრდება (εἰς τί καταλήξαι) თითოეული მათგანი. ამგვარად, გრძნობადი საგნის სრულყოფილების ნიშანი არის მისი გარემომცველი საზღვრების, დასაწყისის და დასასრულის არსებობა, ხოლო ამ საგნების ცოდნა ადამიანის მიერ მისი კონკრეტული საზღვრების, დასაწყისისა და დასასრულის ცოდნას გულისხმობს.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ერთმანეთისაგან განსხვავდება მიულენბერგისა და ბიომის მოსაზრება. მიულენბერგი მოიხმობს არისტოტელს თვალსაზრისის სრულყოფილების შესახებ, რომელიც განმარტავს ნოსელის მსჯელობას გრძნობადი საგნის სრულყოფილებაზე. არისტოტელეს მიხედვით, სრულყოფილ საგანს უნდა ჰქონდეს საზღვრები, რომლებიც მის სახეს იცავს, და არ უნდა აკლდეს რაიმე, რაც საზღვრებს შორის მდებარეობს. ყველაფერი, რაც საგანს მისი დეფინიციის მიხედვით მიეკუთვნება, მასში უნდა იყოს.⁵ ნოსელის მიერ მაგალითებად მოყვანილი განგრძობადი (συνεχές) და დაყოფადი (διαριστέον) რაოდენობის თაობაზე, მიულენბერგი აღნიშნავს, რომ გრიგოლის მსჯელობა უდავო სიახლოვეს იჩენს არისტო-

¹ Th. Böhm, 1996, 38.

² VM 3, 7.

³ VM 3, 7-8.

⁴ VM 3, 9.

⁵ Ekk. Mühlberg, 1966, 159.

ტელეს სწავლებასთან კატეგორიების შესახებ.¹ მისი აზრით, თხზულების ეს მონაკვეთი იმდენად მჭიდროდაა დაკავშირებული არისტოტელესთან, რომ სავარაუდოა გრიგოლის მიერ ამ ადგილის სიტყვა – სიტყვით ცოდნა ფრიად საგულისხმოა ამ საკითხთან დაკავშირებით ბიომის კონცეფციის რომელიც აუცილებლად მიიჩნევს საკითხი უფრო დაწვრილებით განხილვის და წარმოაჩინოს მისი ინტერპრეტაცია არისტოტელედან მოყოლებული დეჟსიპემდე, ვინაიდან, მისი აზრით, გრიგოლის მოსაზრების სწორი გაგება დეჟსიპეს მიხედვით ხერხდება. რაოდენობრივი საზომის ორივე მაგალითი – წყრთა (πῦρ) და რიცხვი ათი (δέκα) არისტოტელესგან მომდინარეობს. სტატირელი განგრძობითად მიიჩნევს ცნებებს: γράμμα (წრფე), ἐπιπέδον (ზედაპირი), σῆμα (სხეული), ἄριθμός (დრო), τόπος (სივრცე), ხოლო დანაწევრებადად – ἀριθμός (რიცხვი) და λόγος (სიტყვა). ამგვარად, ნოსელი ორივე რიგიდან თითო ნიმუშს მოიხმობს. არისტოტელე ერთმანეთისაგან განასხვავებდა სიმრავლეს (πληθύνει), როგორც დაყოფადსა და თვლადს, და სიდიდეს (μέγεθος), როგორც განგრძობადს, რომელიც იზომება. ამასთანავე, არისტოტელესათვის არსებითია „დანაწევრებადის“ და „ერთის“ ცნებები. დანაწევრებადი ყოველთვის შეიძლება დაიშალოს ნაწილებად, ხოლო ერთი დაუშლელია, რადგან სხვაგვარად ის ერთი აღარ იქნებოდა. ორი სხეული მაშინ შეიძლება იყოს განგრძობადი, როცა ისინი თავიანთ უკიდურესობებს ეხებიან და ერთმანეთს თანხვდებიან, ანუ როცა ერთი სიბრტყის ორი ნაწილი ერთმანეთს ეხება; საგნები მაშინ არის განგრძობადი, როცა მათი უკიდურესი საზღვრები ერთია. ამის საპირისპიროდ, ორი რიცხვი არ შეიძლება იყოს განგრძობადი, თუ ისინი ერთმანეთს არ ეხებიან, ვინაიდან მათ შორის არ არსებობს საერთო საზღვარი. არისტოტელეს აზრით, განგრძობადი და დაყოფადი რაოდენობის განსაზღვრა ნიშნავს მათი საზღვრების დადგენას, რაც ცალკეული მათგანისათვის იქნება უკიდურესობა, რომლის გარეთაც არაფერია დარჩენილი მისი შესაბამისი „რალაციდან“ და რომლის შიგნითაც ყველაფერია ამ „რალაციისა“.³

არისტოტელეს ამ მსჯელობის განხილვის შემდეგ ბიომი კვლავ უბრუნდება ნოსელის აზრს, რომ თითოეული რაოდენობრივი ზომა მისი საკუთარი საზღვრებით შემოიფარგლება და არ მიაჩნია, რომ არისტოტელეს გავლენა ისეთი ცხადია ამ შემთხვევაში, როგორც ეს მიუღწებერგს ესახება. ამის ნათელსაყოფად ბიომი წარმოაჩენს საკითხის ისტორიას და აღნიშნავს, რომ განგრძობადი და დაყოფადი არისტოტელეს მიერ მიჩნეულია თანაბარი რანგის სახეობებად, რაც პლოტინესათვის ბადებდა კითხვას: თუკი განგრძობადი, როგორც განგრძობადი, არის რაოდენობა, მაშ, დაყოფადი როგორღა იქნება რაოდენობა? რა არის ორივესათვის ისეთი საერთო, რაც მათ რაოდენობის კატეგორიას მიაკუთვნებს?⁴

¹ Ekk. Mühlberg, 1966, 160. მიუღწებერგი იმონებს: Arist. Cat. 4 b 20 sqq.

² Th. Böhm, 1996, 39.

³ ბიომი იმონებს Arist. Met. 1022 a 4 და Phys. 227 a 11.

⁴ ბიომი იმონებს: Plot. Enn. VI 1, 4, 5-8.

პლოტინეს მიერ წამოჭრილი საკითხი დექსიპესთან კიდევ უფრო გამოიკვეთა. ბიომი განიხილავს იმ შემთხვევას, როდესაც დექსიპე თავის მოსაუბრე სელევკოსს ათქმევინებს, რომ პლოტინეს განგრძობადი და დაყოფადი არ მიუჩნევია თურმე თანაბარი რანგის რაოდენობად. ~~დასმული კანსხავაზე~~, თუ რა არის მათ შორის საერთო, დექსიპე პასუხობს: მათ საერთო აქვთ ზომა თავის თავში და საზღვრები, რომლებიც განგრძობადშიც არის და დაყოფადშიც. ისინი გაზომვადი და შემოსაზღვრული არიან საკუთარი არსებობის, ანუ საკუთარი ზომის მიხედვით.¹ ყურადსაღებია კიდევ ერთი ფაქტი: წყრთისა და ათვის მაგალითები პარალელს პოულობს პლოტინეს მესამე ენადასთან (7, 9, 15-17), სადაც ნიმუშად გამოყენებულია სწორედ ეს ორი ერთეული. პლოტინეს მიზანია ნათლად განასხვავოს დრო ორივე – განგრძობადი და დაყოფადი – საზომისაგან. იგივე მაგალითებს ნოსელი ეპისკოპოსი მათგან სათნოების განსასხვავებლად მიმართავს.

ამ განხილვის შედეგად ბიომი მართებულად ასკვნის: როცა გრიგოლ ნოსელი რაოდენობის სფეროსთან დაკავშირებით ამტკიცებს, რომ ყველაფერი თავისი საკუთარი საზღვრებით არის შემოფარგლული, ამით ცხადი ხდება, რომ ერთი რამ სხვა რამისაგან განსხვავდება თვითონვე და იმით, რომ ყველა დანარჩენისაგან თავისთავადობით განსხვავებულია. ყოველივე, რაც არსებობს, საკუთარი საზღვრების მიერ ხდება განსაზღვრებადი და გააზრებადი.

გრძნობადი საგნების სრულყოფილების განსაზღვრის შემდეგ ნოსელმა უნდა მოახდინოს სათნოების დეფინიცია. რაოდენობის სფეროსათვის სრულყოფილების იდეა საზღვრების დადგენას უკავშირდება. აქედან კი სრულიად ბუნებრივად გამომდინარეობს კითხვა: შეესაბამება თუ არა ამგვარი განსაზღვრება სათნოებასაც. რაოდენობის და მისი სრულყოფილების შესახებ ჩამოყალიბებული მსჯელობის მიხედვით, აუცილებელია იმის ცოდნა, თუ სად იწყება და სად მთავრდება სათნოება. მაგრამ ნოსელი პრინციპულად უპირისპირებს სათნოების ცნებას აქამდე განხილული საგნების არსს და მსჯელობის დაწყებამდე განაცხადებს დასკვნას: სათნოებას არა აქვს საზღვარი.² ამისთვის იგი საფუძვლად იყენებს წმინდა წერილს, კერძოდ კი, იმონიმებს პავლე მოციქულის ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეს, რომლის მიხედვითაც, სათნოების გზაზე მოღვაწე მოციქული არასოდეს გაჩერებულა და მუდამ წინ იმზირებოდა.³ ბიომი აღნიშნავს, რომ გრიგოლ ნოსელი, როგორც ყოველთვის, ამჯერადაც იჩენს განსახილველი საკითხისადმი ორგვარ დამოკიდებულებას – ქრისტიანულს და ფილოსოფიურს.⁴ წმინდა წერილიდან მოხმობილი ამ ფრაზით ნოსელი იღებს მისთვის ქეშმარიტ, გაუბათილებელ წინაპირობას, რომ სათნოების ერთადერთი საზღვარი არის ის, რომ მას არა აქვს საზღვარი. სათნო ცხოვრება მუდმივ წინსვლას გულისხმობს.

¹ Th. Böhm, 1996, 43.

² VM 3, 13-15: ἐπὶ δὲ τῆς ἀρετῆς ἕνα παρὰ τοῦ ἀποστόλου τελεῖστίητος ἄρῳ ἐμάθοιμεν τὸ μὴ ἔχειν ἀντὶν ἄρῳ.

³ Phil. 3, 13.

⁴ Th. Böhm, 1996, 47.



ბიომის აზრით, ამ კონცეფციით ნოსელი უპირისპირდება არისტოტელეს სწავლებას იმის შესახებ, რომ ქმედების მიზანი (τέλος) პოტენციურად თავიდანვე დევს ცოცხალ არსებებში. არისტოტელეს ტელეოლოგიის ქმედებით, ქმედება სხვა არაფერია, თუ არა შესაძლებლობა, ხოლო ეს უკანასკნელი ქმედებაში მუდამდებია, საიდანაც გამომდინარეობს, რომ მოქმედება თვითონვე უნდა იყოს მოქმედების მიზანი. არისტოტელე ამგვარ მსჯელობას სათნობაზეც ავრცელებს: მიზეზი, რომელიც არის მოქმედების საფუძველი, ამასთანავე არის მიზანი, რომელიც თავისი თავის გამო აღსრულდება. ეს ნიშნავს, რომ არსებობს უკიდურესი ზღვარი ამგვარი ქმედებისათვის. ზღვარი კი თავის მხრივ თითოეულის საზღვარია, ხოლო, როცა არსებობს საზღვარი, შეუძლებელია უსაზღვრო სწრაფვა. ამით კი ირღვევა სიკეთის ბუნება.¹ ამგვარად, გრიგოლ ნოსელი იდგა მეტად მნიშვნელოვანი ამოცანის წინაშე. მას არისტოტელეს ამ თანმიმდევრული არგუმენტაციის საპირისპიროდ უნდა წარმოედგინა ახალი მყარი ლოგიკური საფუძველი სათნოების სფეროში უსასრულო წინსვლის იდეის დასამტკიცებლად. საამისოდ იგი ირჩევს ციტატას ფილიპელთა მიმართ ეპისტოლეიდან და მასზე აგებს მსჯელობას იმდროინდელი ფილოსოფიურად განათლებული მკითხველისათვის.

ამოსავალი სათნოების უსასრულობის შესახებ დიალექტიკური მსჯელობისას გრიგოლ ნოსელისათვის არის ის, რომ ყველანაირი სიკეთე თავისი ბუნებით უსაზღვროა (πᾶν ἀγαθὸν ἢ ἔσται οὐ φῶς οὐκ ἔχει).² მისი საზღვარი მხოლოდ სანინაალმდეგოს მიერ შეიძლება შემოიფარგლოს: სიცოცხლე – სიკვდილით, სინათლე – სიბნელით, ხოლო სიკეთე – მხოლოდ მისი საპირისპიროთი იფარგლება. ეენომიოსის წინააღმდეგ მიმართულ მტკიცებით მსჯელობაშიც გრიგოლ ნოსელი აღნიშნავს, რომ სიკეთის სრულყოფილება მის უსაზღვრობას ნიშნავს. სრულყოფილება თავისთავად გულისხმობს, რომ იგი არ შეინჯარებს საპირისპიროს. საზღვარი კი მხოლოდ სიკეთის სანინაალმდეგოს შემოსვლით წარმოიშვება.³ ამ თვალსაზრისით უპირისპირებს ერთმანეთს ნოსელი გრძნობად საგნებსა და სიკეთის სფეროს. თუკი გრძნობადი საგნები თავიანთ თავში არსებული საზომითვე ისაზღვრებიან, სიკეთის საზღვარი მხოლოდ სხვა, მისი ბუნებისათვის უცხო, საპირისპირო რამ შეიძლება იყოს. როგორც სიცოცხლის დასარული სიკვდილის დასაწყისია, ასევე სათნოების გზაზე წინსვლის შეწყვეტა ბოროტების გზაზე შედგომას ნიშნავს. თუკი დაუშვებთ, რომ სიკეთეს რაოდენობრივი მოცემულობის მსგავსი შინაგანი სტრუქტურა აქვს, მაშინ, ცხადია, სავარაუდოდ იქნებოდა მისი რაიმეთი შემოსაზღვრა, ან მასში საფეხურების არსებობა: მეტი ან ნაკლები სიკეთისა. მაგრამ ორივე დაშვება ეწინააღმდეგება სიკეთის არსს.⁴ ამგვარი მსჯელობის შემდეგ ნოსელი იმეორებს დასაწყისში განცხადებულ დასკვნას, რომ სათნოებისათვის შეუძლებელია სრულ-

¹ Th. Böhm, 1996, 48. იგი იმონშებს: Arist. Met. 994 b 9-10; a 10-13; 1022 a 4-5.

² VM 3, 17-18.

³ შდრ. Ekk. Mühlenberg, 1966, 120.

⁴ Th. Böhm, 1996, 48-49.

ყოფილების საზღვრების დადგენა, ვინაიდან ის, რაც საზღვრითაა შემოფარგლული, სათნოება აღარ არის.¹

გრძნობადი საგნებისაგან განსხვავებით, სათნოების მოქმედება სულაც არ გულისხმობს მისი საზღვრების არსებობას. ახლანდელი მსჯელობის მიხედვით, მსგავსი დიალექტიკური მსჯელობით აჩვენოს, რომ ღვთაებრივი არსი უსასრულოა. ამისთვის ნოსელი, ერთი მხრივ, იყენებს წინა დასკვნას სათნოების უსასრულობის შესახებ, მეორე მხრივ კი, ღვთაებრივ არსს წარმოაჩენს, როგორც პირველ და უმაღლეს სიკეთეს, რომლის ბუნება არის კეთილობა (τὸ πρῶτα καὶ κατὰ ἀρχὴν οὐκ ἔστι φθαρτὸν καὶ ἀμετέωρον καὶ ἀμεταβάλλον καὶ ἀμετακίνητον καὶ ἀμετακίνητον καὶ ἀμετακίνητον καὶ ἀμετακίνητον καὶ ἀμετακίνητον).² იგი რაიმე საშუალებით კი არ ფლობს სიკეთეს, ან მონაწილეობს მასში, არამედ თავად მისი ბუნება არის კეთილი და, რაც ამ ბუნებით მოიაზრება, არის და ეწოდება სიკეთე (ὅτι τί ποτε τῆ φθορῆς νοεῖται, τοῦτο καὶ ἔστι καὶ ὁσιμᾶνεται).³ ამავე დროს, სათნოების საზღვარი თავისთავად სხვა არაფერია, თუ არა ბოროტება. მაგრამ ღვთაებრივი ბუნებისათვის დაუშვებელია საპირისპიროს შეწყნარება (ἀπαράδεκτον ἔστι τὸ ἐναντίου τὸ θεῖον).⁴ ამ ორი წინაპირობიდან გამომდინარეობს დასკვნა, რომ ღვთაებრივი ბუნება, უსაზღვრო და უსასრულო (ἀόριστος καὶ ἀπεράτωτος ἢ θεῖα φύσις καταλαμβάνεται).⁵ შემდეგ ნოსელი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ სათნოების გზაზე წინსვლას დასასრული არა აქვს და ჭეშმარიტი სათნოების გზაზე მოღვაწის სურვილიც უსაზღვროა. იგი კვლავ იმეორებს, რომ სრულყოფილება უსაზღვროა და სათნოებას მხოლოდ ერთი საზღვარი აქვს – უსაზღვრობა (τῆς ἀρετῆς εἰς ἄπειρον καὶ εἰς τὸ ἀόριστον).⁶ ამის საფუძველზე გრიგოლი სვამს კითხვას, რომელზეც, მთელი წინამავალი მსჯელობიდან გამომდინარე, თვითონ მკითხველმა უნდა გასცეს პასუხი: როგორ მიაღწევს სათნოების გზაზე მოღვაწე ადამიანი საზღვარს, თუკი იგი საზღვარს ვერ ხედავს?⁷

ნოსელის ნააზრევში ღვთის უსასრულობის იდეა რაოდენობრივ კატეგორიასთან შეპირისპირების გზით გამოიკვეთება. ბიომი აღნიშნავს, რომ გრძნობადი საგნების განსაზღვრების თანახმად, ყოველი ცალკეული თვითონ რომ იყოს, თავისთავადი უნდა იყოს და სხვა რომ იყოს, ყველასაგან განსხვავებული უნდა იყოს. ერთს/ღმერთს თავის თავში განუსხვავებელს და ამით ყველასაგან განსხვავებულს, რომელსაც არაფერი შეიძლება ეწოდოს, რადგან ის არსებულთაგან არაფერია, არა აქვს საზღვრები და არის უსაზღვრო (ἀπειρον).⁸ ამ მოსაზრების განსახილველად ბიომი მოიხმობს

¹ VM 3,24-4, 2: ἀμίχανον ἐπὶ τῆς ἀρετῆς εἶναι τὴν τῆς τελειότητος περιλήψιν λέγων ἔδειχθη γὰρ ὅτι τὸ διαλαμβάνον πέρασιν ἀρετῆς οὐκ ἔστιν.

² VM 4, 5-6.

³ VM 4, 7.

⁴ VM 4, 9.

⁵ VM 4, 9-10.

⁶ VM 4, 18.

⁷ VM 4, 19.

⁸ Th. Böhm, 1996, 55.

პლოტინეს მსჯელობას ერთის უსასრულობის შესახებ, რაც ეფუძნება იმას, რომ იგი არაფერია, გარდა ერთისა და არც არაფერი აქვს, რომლის წინააღმდეგაც შემოსაზღვრებოდა თავისთავად. ის, როგორც ერთაგან, არ არის ზომის, ან რიცხვის საგანი. ასე რომ, ის არაა შემოსაზღვრული სხვის, ან თავისი თავის მიმართ, წინააღმდეგ შემთხვევაში ის უკვე ორი იქნებოდა.¹

ნოსელისა და პლოტინეს ამ მსჯელობას შორის პარალელს ავლებს ინგლისელი მეცნიერი მაკლიოდიც.² მიუხედავად იმისა, რომ მათი არგუმენტაციის მოდელი ძალზე მსგავსია, აღნიშნავს იგი, მათ შორის მნიშვნელოვანი სხვაობაცაა: ნოსელისათვის უმაღლესი ყოფიერების მთავარი ნიშანია მისი სიკეთე, ხოლო პლოტინესათვის – ერთადერთობა. გრიგოლისათვის ღმერთი არის სრულყოფილი სათნოება. მაკლიოდის აზრით, ამგვარი სწავლება პირადად ნოსელის კუთვნილებაა და ამ თვალსაზრისით იგი შორსაა პლატონიზმისაგან, რომელიც ცდილობს მკვეთრად განასხვავოს ღვთის სათნოება კაცობრივისაგან. გრიგოლი უფრო უახლოვდება სტოიკოსებს, რომელთა მიხედვით, ღვთაებრივი და ადამიანური სათნოება ერთიდაიგივეა.³ გრიგოლ ნოსელი თუმცა მკვეთრად განასხვავებს შემოქმედს და ქმნილებას, მაკლიოდის აზრით, იგი აღიარებს ადამიანის კავშირს ღმერთთან, რომელიც სრულყოფილი სათნოებაა, და ეს კავშირი ხორციელდება მონაწილეობის გზით. მონაწილეობა არის სიყვარულის ანუ სურვილის ფორმა. ხოლო, რადგან ღმერთი უსასრულოა, სულს არ შეუძლია მიაღწიოს თავის სწრაფვის ობიექტს.

ნოსელისა და პლოტინეს ხსენებული მსჯელობის თაობაზე ბიომი აღნიშნავს,⁴ რომ თუმცა პლოტინე ერთის შესახებ საუბრობს, ნოსელი კი – სიკეთის, მაგრამ ეს განსხვავება არ არის ისეთი პრინციპული, როგორც მაკლიოდს მიაჩნია, ვინაიდან პლოტინესთან ერთის პოზიტიური, არსებობის დამამტკიცებელი ასპექტი არის ის, რომ იგი სიკეთეა: სიკეთისა და თავისუფლების ერთიანობა, როგორც მისი მეობის საფუძველი. ამით მჟღავნდება, უწინარეს ყოვლისა, ძალმოსილება: აბსოლუტური სიკეთის საფუძველი არის უშურველობა, რომლითაც ის თანამონაწილეა თავისი თავისა. ბიომის აზრით, მსჯელობის მსგავს გზას მისდევს ნოსელიც, რომელიც აგრეთვე ცდილობს აჩვენოს, რომ ღვთაებრივისათვის თავისთავად სრულიად შეუფერებელია სიკეთის ფლობა მენილეობით. ეს აუცილებელს ხდის ვივარაუდოთ „რადაც“, რომლითაც ის შეძლებდა სიკეთის მენილეობას. აქედან კი გამომდინარეობს, რომ ღმერთი ცვალებადი უნდა იყოს. იმის გათვალ-

¹ შტრ. Plot. Enn. V 5, 11, 1-4.

² C.W. MacLeod. The Preface to Gregory of Nyssa's Life of Moses. The Journal of Theological Studies, 33, Oxford, 1982, 183-191.

³ ცხადია, მეცნიერი გარკვეულად აჭარბებს, რადგან აქ უნდა ვიგულისხმოთ სათნოების ორი სახე, რომელზეც ყურადღებას ამახვილებს თეო კობუში (იხ. ქვემოთ, 49. MacLeod, 1982, 189.

⁴ Th. Böhm, 1996, 56.

ისწინებით, რომ ნოსელისთვის „სიკეთე“ და „მშვენიერება“ სინონიმებია, ბიომი იმონშებს მის ციტატას: „რომელსაც მშვენიერება სხვა არსაიდან აქვს, ... არამედ საკუთარი თავიდან და თავისი თავის მიხედვით არის მშვენიერი“¹

ნაწარმოების ბოლოს ნოსელი განმარტავს „გამოსვლათ“ [წმინდის] უმკურნალო გილს, როდესაც ღვთისაჲს სწრაფვის დაუსრულებელი სურვილით აღძრული მოსე მას პირისპირ ხილვას ანუ ჭეშმარიტი ბუნების ჩვენებას სთხოვს.² უფლის პასუხი ასეთია: ὁ δὲ ἄλλοτε τὸ παρθεῖον μὴ ἰδεῖν ὁ γὰρ μὴ ἰδὲ ἄσφατος τὸ παρθεῖον μὴ καὶ ζῆσεται.³ მკითხველმა ღვთის ამ სიტყვებში ერთი შეხედვით შეიძლება აღმოაჩინოს წინააღმდეგობა, რომ ღვთის პირისპირ ხილვა სიკვდილის მიზეზი ხდება ადამიანისათვის. როგორ შეიძლება, რომ სიცოცხლის წყაროს ჭვრეტა სიკვდილის მიზეზი გახდეს მისკენ მიმსწრაფისათვის?⁴ სვამს კითხვას ნოსელი. ამ შემთხვევაში მისთვის უმნიშვნელოვანესია ღვთის ტრანსცენდენტულობის იდეა. ღვთაებრივი ბუნება თავისი არსით სიცოცხლის მიმნიჭებელია (ζωοποιῶν), მაგრამ ღვთაებრივი ბუნების ნიშანი ისაა, რომ იგი ყოველგვარ ნიშანს აღემატება (ἰδοὺ δὲ ὑψίστη καὶ θεῖα φῶς ἐστὶ τὸ παντὸς ὑπερκεῖσθαι ὑψίστη καὶ ἰσοστατοῦ),⁵ ე.ი. ღვთაებრივი ბუნება განუხილავი და მიუწვდომელია მის მიერ შექმნილი არსებისათვის. ამიტომ, ვინც ხილვადად შეიცნო ღვთაებრივი ბუნება (τὸν θεὸν εἶναι ὁτὸ μῆσος), იგი ჭეშმარიტი გზიდან, ჭეშმარიტი არსიდან მცდარი წარმოსახვისკენ გადაიხარა, სიცოცხლეს მოაკლდა. ნამდვილარსი (τὸ ὄντως ὄν) არის არა მარტო ჭეშმარიტი სიცოცხლე (ἢ ἀλλοῦθι ζῶν), არამედ სიცოცხლის სისავსე, რომელიც შეუცნობელია. ვინაიდან სიცოცხლის მიმნიჭებელი ღვთაებრივი ბუნება აღემატება ყოველგვარ შეცნობას, ამიტომ ის, რაც შეცნობილია, სიცოცხლე არ არის. ხოლო რაც თავისთავად სიცოცხლე არ არის, სიცოცხლის მიმნიჭებელიც არ შეიძლება იყოს.⁶ იმ ორი წინაპირობიდან, რომ ღმერთი შეუცნობელია და ამავე დროს იგი ჭეშმარიტი სიცოცხლეა, ნოსელი ასკვნის, რომ შეცნობილი რამ სიცოცხლე აღარ არის და შეცნობა სიკვდილის ტოლფასია. მსჯელობის დასაწყისში დამოწმებული სიტყვებით ღმერთი მოსეს ასწავლის ღვთის უსასრულობის და რაიმე საზღვრით მისი შემოფარგვლის შეუძლებლობას – τὸ θεῖον κατὰ τὴν ἔαυτον φῶσιν ἀπίστον, ὁ δὲ πᾶσι περιεχόμενον πέρατι.⁷ ამჯერად ღვთაებრივი არსის უსასრულობა მის ტრანსცენდენტულობას უკავშირდება. ამა თუ იმ საგნის შეცნობა მისი საზღვრების დადგენას გულისხმობს, მაგრამ ღვთაებრივი ბუნება უსაზღვრო და უსასრულოა, ე.ი. იგი შეუცნობელია, შეუძლებელია მისი დასაწყისისა და დასასრულის ცოდნა. იმის ნათელსაყოფად, რომ ღვთაე-

¹ Th. Böhm, 1996, 56. შდრ. Virg. 11, 296, 19-17.

² VM. 114, 23-116, 15.

³ Ex. 33, 20.

⁴ VM. 115, 2-4.

⁵ VM. 115, 4-6.

⁶ VM. 115, 6-12.

⁷ VM. 115, 15-16.

ბრივი ბუნება არავითარი საზღვრით არ იფარგლება, ნოსელი დაფუძვეს საპირისპიროს, რომ იგი შემოსაზღვრულია. მაშინ იგულისხმება, რომ არსებობს რაღაც, რაც ამ საზღვრების მიღმაა, მაგრამ ღვთაებრივი ბუნება მისთვის უცხოა, მის საპირისპიროს არ იწყნარებს. ნოსელი ამ მოსაზრებას მაგალითით ცხადყოფს: ჰაერში მცხოვრებთათვის ჰაერი არის მათი დასასრული, უკიდურესი საზღვარი, და წყალში მცხოვრებთათვის – წყალი.¹ თევზს ყოველი მხრიდან წყალი აკრავს, ჩიტს – ჰაერი. აქ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი სხვადასხვა ბუნება, რომელთაგან ერთი შემოსაზღვრულია, ხოლო მეორე – შემომსაზღვრელი. ნოსელი საკითხისადმი ასეთ მიდგომას გვთავაზობს: შემომსაზღვრელი მეტია, ვიდრე შემოსაზღვრული. თუკი მსგავს მსჯელობას ღვთაებრივ არსს მივუსადაგებთ და მას შემოსაზღვრულად მივიჩნევთ, მაშინ უნდა ვალიაროთ, რომ იგი მისთვის უცხო, საპირისპირო ბუნებით იფარგლება. ღვთაებრივი არსის მიმართ ამ მოსაზრების სრული შეუსაბამობის წარმოსაჩენად გრიგოლ ნოსელი ეყრდნობა იმ წინამძღვარს, რომ ღმერთი თავისი ბუნებით არის მშვენიერება – καὶ τὸ θεῖον ἁμολογεῖται εἶναι φῶς.² მშვენიერებისათვის უცხო ბუნება არის რაღაც სხვა, არა – მშვენიერება. რაც მშვენიერების გარეთაა, ის ბოროტებად მიიჩნევა.³ თუკი ღვთაებრივს შემოსაზღვრულად ვალიარებთ, მას ბოროტება უნდა საზღვრავდეს. ვინაიდან შემომსაზღვრელი მეტია შემოსაზღვრულზე, ანუ ძლიერი გარემომცველი აღემატება სუსტ გარემომცულს,⁴ ამიტომ, ღვთაებრივის შემოსაზღვრულობისა და სასრულობის დაშვებით, ვალიარებთ ბოროტების გაბატონებას სიკეთეზე, რაც უაზრობაა.

იმისათვის, რომ ნოსელის მიერ შემოთავაზებული შედარებები კონტექსტიდან იზოლირებულად არ აღვიქვათ, ბიომის აზრით, გასათვალისწინებელია ორი მოსაზრება:⁵ 1) გრიგოლმა მის მიერ შერჩეული სურათი შეუსაბამა თავის მიზანს (σκοπός). მიზანი კი ამის ცხადყოფაა, რომ შეუძლებელია შემომსაზღვრულად გამოცხადებული ბოროტება უფრო დიდი იყოს, ვიდრე შემოსაზღვრული მშვენიერება; 2) მტკიცების ამ გზით გრიგოლი კონკრეტული მონინალმდეგისაკენ მიდის. ნოსელის გამონათქვამები, ბიომის აზრით, ორიგენეს წინააღმდეგ უნდა იყოს მიმართული. ბიომი იხსენებს ორიგენეს დოგმატურ თხზულებას „სანყისათვის“, რომელშიც ავტორი ორჯერ მსჯელობს ღვთის უსასრულობის შესახებ. ორიგენეს აზრით, ღვთის ძალა შემოსაზღვრული უნდა იყოს; თუ დავეუშვებთ, რომ იგი უსაზღვროა, მაშინ ღმერთის გაგება შეუძლებელი იქნებოდა, რადგან უსაზღვრო, თავისი ბუნების მიხედვით, მიუწვდომელია.⁶ ნოსელი ეთანხმება ორიგენეს ბოლო მოსაზრებას, რომ უსაზღვრო მიუწვდომელია თავისი ბუნე-

¹ VM. 115, 18-19.

² VM. 116, 3.

³ VM. 116, 4-6.

⁴ VM. 116, 9-11.

⁵ Th. Böhm, 1996, 139.

⁶ შდრ. Origenes, De Princ. II 9.

ბით, მაგრამ სრულიად უარყოფს მისი მსჯელობის პირველ ნაწილს, რომ ღვთის ძალა შემოსაზღვრული უნდა იყოს.

ღვთის უსასრულობის ნოსელისეული იდეის გასარკვევად მართლაც ვაზობს ავტორისეული შედარებების შესწავლას ფილოსოფიური რჩევების ციკლების თვალსაზრისით.¹ ამ მიზნით მკვლევარი წარმოგვიდგენს ნოსელისეული ანალოგიების ორგვარ ინტერპრეტაციას: 1) ჩიტი (თევზი) მთლიანად არის გარემოცული ჰაერით (წყლით). ჰაერი, როგორც გარემომცველი, უფრო დიდია, ვიდრე გარემოცული ჩიტი, რომელიც როგორც შემოსაზღვრული შემოსაზღვრელის შიგნითაა მოქცეული. ამასთანავე, ბიომის აზრით, გრიგოლს შეეძლო შემოსაზღვრელი (ჰაერი, წყალი) შემოუსაზღვრელად, უსასრულოდ ელიარებინა. თუ ღმერთს შემოსაზღვრულად მივიჩნევთ, მაშინ მისი შემოსაზღვრელი ბოროტება უსაზღვროდ უნდა ვალია-როთ, რაც ნოსელისათვის სრული უაზრობაა.² გარდა ამისა, თუ ღმერთს თავად მივიჩნევთ შემოსაზღვრულად, მაშინ მას შინაგანი საზღვარი ექნება, ვინაიდან წარმოდგენილ მაგალითში ჰაერის შინაგანი საზღვარი ჩიტია. ბიომი ასკვნის, რომ უსაზღვრობის და, შესაბამისად, უსასრულობის ეს სახე ისე უნდა გავიგოთ, რომ ღმერთი განეფინება უსაზღვრობაში და იქ არავითარ დასასრულად არ მიდის; 2) ბიომი გვთავაზობს ნოსელისეული შედარების მეორენიარ ინტერპრეტაციასაც: ჩიტს, როგორც შემოსაზღვრულს, თავის თავში აქვს საზღვარი და ამით ესაზღვრება მის გარემომცველ ჰაერს.³ სადაც არსებობს საზღვარი, იქ აუცილებელია არსებობდეს ისეთი რაღაც, რომლის მიმართაც შემოფარგლული თავს ისაზღვრავს, ანუ რაც არ არის თვითონვე. თუკი ამ მსჯელობას ღმერთზე განვავრცობთ, უნდა ვალია-როთ, რომ არსებობს რაღაც სხვა, რაც მას მოიცავს. ეს კი არ შეესაბამება ღვთის ბუნებას, ანუ ღმერთი არ შეიძლება იყოს შემოსაზღვრული. ამ უკანასკნელ დებულებასთან ბიომი ორ პარალელს ავლებს: ა) იგი იხსენებს არისტოტელეს „ცის შესახებ“, სადაც საუბარია იმაზე, რომ უკვდავი და ღვთაებრივი არსების მოძრაობას არა აქვს საზღვრები.⁴ ყველა დანარჩენს კი, რაც მოძრაობს – აქვს, ვინაიდან საზღვრები გარემომცველს მიეკუთვნება; ბ) პლატონი „პარმენიდეს“ პირველ ჰიპოთეზაში აღნიშნავს, რომ ერთი უსაზღვროა, ანუ არა აქვს დასაწყისი, შუა და დასასრული,

¹ Th. Böhm, 1996, 140.

² შდრ. VM 116, 13.

³ პოლ ვერგეზე მიანთუა-ს ნოსელისეული კონცეფციის განხილვისას გამოყოფს მის მნიშვნელობას, როგორც ონტოლოგიურ-შემეცნებით უფსკრულს შემოქმედსა და ქმნილებას შორის. იგი აღნიშნავს, რომ მიანთუა არ შეიძლება აღნიშნავდეს სივრცობრივ ინტერვალს, რადგან მაშინ მიანთუა იქნება გარკვეული საზღვარი შემოქმედისათვის. ის არის ცალმხრივი უფსკრული ქმნილების მხრიდან. მაშასადამე, საზღვარიც ცალმხრივია და ეკუთვნის ქმნილებას, როგორც მიანთუათის-ს, და არა შემოქმედს, რომელიც არის მიანთათოვ. Paul Verghese, 1976, 253.

⁴ იხ. Arist. De Caelo 284 a 3-7. გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ არისტოტელე მოცემულ ადგილას მსჯელობს არა პირველმამოძრავებლის ბუნებაზე, არამედ მას აქ შედეგობაში აქვს მარადიული ზეცა.

რომლებმაც, როგორც ნაწილებმა, უნდა შეადგინონ მთელი და ამდენად ისინი დაშლიან ერთს. მაგრამ ისიც მიუღებელია, რომ ერთი სხვა რამისაგან იყოს გარემოცული, რადგან მაშინ ერთი უნდა ეხებოდეს ამ სხვას, უნდა ექონდეს მასთან საერთო საზღვარი.¹ ამ აზრს იმეორებს პროლეტარეული რომელიც ხაზს უსვამს, რომ ერთი არ შეიძლება იყოს შემოსაზღვრული არც თავის თავთან და არც სხვასთან მიმართებაში, თორემ ის ორი იქნებოდა. აბსოლუტური სიმარტივე ქმნის ერთის უსასრულობას.

გრიგოლ ნოსელი „მოსეს ცხოვრებაში“ ღრმად და სისტემურად მსჯელობს სათნოების და ღვთაებრივი არსის უსასრულობის შესახებ, როგორც ადამიანის ღვთისაკენ უსასრულო სწრაფვის მიზეზზე. აღსანიშნავია ისიც, რომ თუმცა ამ ნაწარმოებში ნოსელი საგანგებოდ არ განიხილავს განსხვავებას ღვთაებრივი არსის უსასრულობასა და ადამიანის წინსვლის უსასრულობას შორის, მაგრამ მისი მსჯელობიდან აშკარაა, რომ ღმერთი, როგორც პირველი და უმაღლესი სიკეთე, თავისი ბუნებითაა უსასრულო, ადამიანური სათნოება კი მონაწილეობს ღვთაებრივ სათნოებაში და უსასრულოდ მიისწრაფის მისკენ. „ქება ქებათას“ ნოსელისეული კომენტარების რამდენიმე მონაკვეთზე დაყრდნობით,² თეო კობუში განასხვავებს ორგვარ უსასრულობას ნოსელისეულ კონცეფციაში.³ იგი შესაძლებლად მიიჩნევს ქმნილი სულიერი არსებისათვის, რომლის გონებაც დისკურსიული, სასრული და ცვალებადია, ღვთაებრივისაკენ უსასრულო სწრაფვას ანუ უსასრულო სულიერ ამაღლებას ღვთაებრივი არსის უსასრულო ბუნებიდან გამომდინარე. ადამიანის სული უსასრულოდ ეძებს და ვერასოდეს ამოწურავს თავის ობიექტს, რის გამოც იგი ღვთაებრივი უსასრულობის ოდენ ხატია. ამიტომ გრიგოლის მოძღვრებაში წარმოჩნდება უსასრულობის ორი განსხვავებული სახე: ერთი მხრივ, უსასრულო ღვთაებრივი არსი, რომელიც ყოველივე არსებულის შემოქმედი, მარად თავისი თავის იდენტური და უცვლელია და ამიტომ უსასრულობის ეს სახე შეიძლება განისაზღვროს როგორც აქტიური უსასრულობა. მეორე მხრივ, ამის საპირისპიროდ, ღვთისაკენ ადამიანის უსასრულო სწრაფვა არის პოტენციური უსასრულობა. თეო კობუში მას რიცხვების რიგს ადარებს, სადაც თითოეულს მუდმივად სხვა მოსდევს. ორგვარი უსასრულობის შესახებ იდეას ცხადყოფს მოსეს მიერ განვლილი ცხოვრება, როგორც უსასრულო ღვთისაკენ სიყვარულით აღძრული უსასრულო სწრაფვის ნიმუში.

III. „მოსეს ცხოვრების“ ძველი ქართული თარგმანი უსასრულობის იდეის შესახებ

ცნობილია, რომ გრიგოლ ნოსელის უმთავრესი დოგმატიურ-პოლემიკური თხზულება „ვენომიოსის წინააღმდეგ“, რომელშიც იგი აყალიბებს მოძღვრე-

¹ Th. Böhm, 1996, 141. შდრ. Parm. 138 ab.

² Cant. or. 6.

³ Theo Kobusch. Zeit und Grenze. Zur Kritik des Gregor von Nyssa an der Einseitigkeit der Naturphilosophie, 1993, 314 – 315.

ბას ღვთის უსასრულობის შესახებ, ქართველებს არ უთარგმნიათ. მაგრამ ნოსელისეულ კონცეფციას ქართველი მკითხველი „მოსეს ცხოვრების“ ეფთვიმესეული თარგმანით გაეცნო. საინტერესოა, თუ როგორ გადმოსცემს ქართული თარგმანი ზემოგანხილულ ფილოსოფიურ-საღვთისმეტყველო პრობლემას. ღვთის უსასრულობის შესახებ „მოსეს ცხოვრების“ შესავალსა და თხზულების ბოლოს წარმოდგენილი მსჯელობის ეფთვიმესეული თარგმანი გამოკვეთს რამდენიმე საყურადღებო ასპექტს.

გავიხსენოთ, რომ ნაწარმოების შესავალში გრიგოლ ნოსელის მიზანია ღვთის უსასრულობის და, აქედან გამომდინარე, სათნოების უსასრულობის მტკიცება, რისთვისაც მან სათნოების დეფინიცია მოახდინა. ავტორი მსჯელობას იწყებს იმ საგნების სრულყოფილების განსაზღვრით, რომლებიც გრძნობადი აღქმით განიზომებიან. ან ეუბოვითან ქართული თარგმანის შედარება საინტერესო ცვლილებას გვიჩვენებს:

ή τελειότης ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων
ἄπαντων, ὅσα τῆ ἀσθησί
μετρεῖται, πέρασι τισιν
ἀριστέσις διαλαμβάνεται, οἷον
ἐπὶ τῶν ποσῶν τῶν τε συνεχῶς
καὶ τῶν ὠαρισμένων. πᾶν γὰρ
τὸ ἐν ποσότητι μέτρον ἴδιος
τισὶν ὄροις ἐμπεριέχεται¹ καὶ ὁ
πρὸς τὸν πᾶν ἢ τῶν
ἀριστῶν δεκάδα βλάπων ἰδέε τὸ
ἀπὸ τίνος ἀρξάμενον καὶ εἰς τὴ
καταλήξαν ἐν τῷ ἔσσι τὸ τέλειον
ἔχειν.¹

სისრულე სხუათა ყოველთავე საქმეთა ზედა, რომელნი საცნობელთა ამით მიერ ხილულ არიან, საზღვრითა რამთმე განჩინებულთა იხილვების საზომისაებრ თითოეულისა საქმისა განჩინებულისა. რამეთუ საქმეთა სოფლისათა საზომი თესითა საზღვრითა შემოწერილ არს და, რომელი წყრთეულისა მიმართ ანუ ათეულისა მიმართ რიცხუთაჲსა ხელვიდეს, იცის ვინაჲ იწყოს, ანუ სადა იპოვოს აღსასრული.²

როგორც ვხედავთ, ქართველი მთარგმნელი თითქმის ზუსტად გადმოსცემს ორიგინალის აზრს. იგი იცავს გრძნობადი საგნების ნოსელისეულ განსაზღვრებას, რაც ამ საგნების დასაწყისის და დასასრულის დადგენას გულისხმობს. მაგრამ ეფთვიმე ათონელი არ თარგმნის ნოსელის მიერ მაგალითად მოყვანილ რაოდენობის ცნებას (ποσῶν) და მის სახეობებს – განგრძობადს (συνεχῆς) და დაყოფადს (ὠαρισμένων). ამ მაგალითის ნაცვლად იგი დამატებით განმარტავს წინა წინადადებას, რომ საზღვარი დგინდება „საზომისაებრ თითოეულისა საქმისა განჩინებულისა“. შემდეგ წინადადებაში კი, როცა ნოსელი განმარტავს, რომ რაოდენობის სფეროში ყოველი საზომი თავისი საზღვრითა შემოწერილი, მთარგმელი „რაოდენობას“ ცვლის ფრაზით – „საქმეთა სოფლისათა“. როგორც ცნობილია, რაოდენობის სფეროში ამ ორ სახეობას გამოყოფს არისტოტელე „კატეგორიებში“. მსგავსი დიფერენცირება არისტოტელესგან იმეკვიდრა მომდევნო დროის არაერთმა ბერძენმა ფილოსოფოსმა. თუმცა დღეს მეცნიერებაში აზრთა სხვადასხვაობაა იმასთან დაკავშირებით, თუ რომელ ფილოსო-

¹ VM. 3, 6-12.

² P3. 346 r.

ფოსთან უნდა ვეძებოთ გრიგოლ ნოსელის წყარო, ერთი რამ ცხადია, რომ მისი ფესვები ბერძნულ ფილოსოფიაშია. ქართული თარგმანი არ ითვალისწინებს ამ ფილოსოფიურ ფონს და ამარტივებს გრიგოლის მსჯელობას, რაც გამოწვეულია იმით, რომ მთარგმნელი ფართო მკითხველის გრძელვადიან ბის საერთო დონესა და სულიერ მოთხოვნილებას იღებს მხედველობაში.

ეფთვიმე ათონელი მისთვის ჩვეული მანერით თარგმნის იმ ეპიზოდსაც, სადაც გრიგოლ ნოსელი განმარტავს მოსეს სურვილს, პირისპირ იხილოს ღმერთი. იგი არ მისდევს სიტყვა-სიტყვით ორიგინალს, მაგრამ ზუსტად იცავს ავტორისეული მსჯელობის თანმიმდევრობას და დედააზრს. მთარგმნელს ზოგიერთი ბერძნული ლექსიკური ერთეული ორი ან მეტი სინონიმით გადმოაქვს, რათა ამა თუ იმ რთული ბერძნული ტერმინის ფართო მნიშვნელობა სრულყოფილად წარმოაჩინოს, მაგალითად: ζῶσιον (115, 4) – ცხოვრებისა მომცემელი და ცხოველსყოფელი (385 v); ὑπερκείμενα ὑπαρίσματα (115, 5-6) – უზეშთაეს არს... ხილვისა და ცნობისა და მიწთომისა (385 v).

ამ ეპიზოდის თარგმნისას ეფთვიმე ათონელი თავად წარმოგიდგება როგორც კომენტატორი, რომელიც ცდილობს თავისი მკითხველისათვის ადვილად გასაგები გახადოს ნოსელის რთული დიალექტიკური მსჯელობა ღვთის უსასრულობის შესახებ. ამ მიზნით იგი ორ ადგილას ავრცობს ორიგინალის ტექსტს საკუთარი მსჯელობით, რის შედეგადაც ავტორისეული თხრობა ორ საფეხურად იყოფა. თავდაპირველად ნოსელი განმარტავს უფლის სიტყვას მოსეს მიმართ: არა იხილოს კაცმან პირი ჩემი და ცხოვდეს.¹ ნოსელისეულ ვრცელ მსჯელობას, რომლის საფუძველიც ისაა, რომ სიცოცხლის მიმნიჭებელი ღმერთი თავისი ბუნებით შეუცნობელია, ქართველი მთარგმნელი დაურთავს ერთგვარ შემაჯამებელ სიტყვას, რომელშიც იგი იმეორებს წმინდა ნერილის განსამარტავ ფრაზას და შემდეგ ფაქტურად მოკლედ გადმოსცემს აზრს. ამ განმეორებით და გარკვეული აქცენტრებით იგი მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს ღვთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობის იდეაზე: „ესრეთ უკუე აღესრულების სიტყუაჲ იგი, ვითარმედ: ვერ იხილოს კაცმან პირი ჩემი და ცხოვდეს, ესე იგი არს ვითარმედ: პირი ჩემი ხილვად შეუძლებელ არს. ხოლო უკუეთუ იხილოს კაცმან პირი ჩემი, მას არა პირი ჩემი უხილავს, არამედ სხუაჲ რამე მაცუთური უცნებაჲ, რომელსა პგონებს, თუ პირი ჩემი არს. და უკუეთუ ირწმუნოს იგი და შემრაცხოს მე სახილავად შესაძლებელი, იგი ვერ ცხოვდეს, რამეთუ ცთომილ არს ბოროტად“.² მას შემდეგ, რაც დაამტკიცებს ღვთის შეუცნობლობას, ნოსელი დასძენს, რომ წმინდა ნერილის ეს სიტყვები მოსეს ღვთის უსაზღვრობასა და უსასრულობას ასწავლის. ამ იდეის ნათელსაყოფად ავტორს მოყავს ორი სხვადასხვა ბუნების – თევზისა და წყლის, ჩიტისა და პაერის, როგორც შემოსაზღვრულისა და შემომსაზღვრელის მაგალითე-

¹ Ex. 33, 20.

² P3. 385 v - 386 r.

ბი, მათზე გაშლილ მსჯელობას დაუშვებს ღვთის მიმართ და საპირისპიროს დაშვებით ამტკიცებს ღვთაებრივი არსის უსასრულობას. ეფთვიმე ათონელი მცირედი სტილისტური ცვლილებით გადმოსცემს ნოსელისეული მსჯელობას და ბოლოს ისევ მოაყოლებს შემაჯამებელ სიტყვას. ამჯერად დიქციონერულად აანალიზებს ნოსელის სწავლებას და მთელი ამ ეპიზოდთან დაკავშირებით ასპექტს გამოყოფს: „ერთად, რომელსა შინა შეინერებოდის ღმერთი, მას უზეშთასად ღმერთისა იტყვს, რამეთუ ყოველი უმცირესი უფროა მასა შინა არს. და მერმე, სხუასა ბუნებასა შინა ღმერთსა შეანყუდევის. ხოლო ვინა მათგან ღმერთი კეთილ არს, სხუა იგი ბუნებაჲ ესრეთ კეთილ ვერ არს და ესრეთ ამასცა გამოაჩინებს, თუ კეთილი არაკეთილსა შინა არსო. გარნა ესე ყოველი ბოროტ არს“. ¹ აღსანიშნავია, რომ ნოსელის მიერ მოყვანილ მაგალითსა და მის ირგვლივ გაშლილ მსჯელობაზე ქართველი მთარგმელი ყურადღებას ამახვილებს სწორედ იმ ორი მთავარი კუთხით, რომელზეც აგებს ამ შედარების ორგვარ ინტერპრეტაციას თომას ბიომი. ²

ნოსელისეული უსასრულობის იდეის განხილული ეპიზოდების ქართული თარგმანის მიხედვით, ეფთვიმე ათონელი წარმოიწინებდა, როგორც კომენტატორი, რომელიც სიღრმისეული გააზრებით თარგმანის ორიგინალს და მკითხველს ეხმარება რთული საღვთისმეტყველო საკითხების სწორ აღქმაში.

Tamara Aptsiauri

DIE IDEE DER UNENDLICHKEIT NACH “VITA MOSIS” GREGORS VON NYSSA

Die “Unendlichkeit” und ihre ähnliche – die “Unbegrenztheit” sind die Hauptbegriffe Gottes nach der Lehre Gregors von Nyssa. Der kappadokische Kirchenvater hat der Idee der Unbestimmtheit Gottes die Form der konsequenten Konzeption verliehen und damit nicht nur die philosophische Tradition, sondern auch alexandrinische theologische Schule widersprochen, die den Gott als existenzziele und gnoseologische Grenze darstellte.

Die Tatsache, daß das zu betrachtende theologische Problem äußerst kompliziert ist und mehrdeutige Erläuterungen in der Spezialliteratur hat, macht notwendig dieses Problem im Kontext der Geschichte der Forschung zu betrachten.

Auf die Lehre Gregors von Nyssa über die Unendlichkeit Gottes hat als erster deutscher Wissenschaftler W. Völker sein Augenblick gerichtet. Seiner Meinung nach bedeutet die Unendlichkeit des göttlichen Wesens nur das, daß es jenseits der Raum- und Zeitausdehnung ist und Gregor von Nyssa in diesem Sinne die Richtung fortsetzt, die die griechische Philosophie aufgezeichnet hat. Die Erwägungen von Völker unterzieht der Kritik Ekk. Mühlenberg, der zum Schluß kommt, daß Gregor der erste Denker war, der das göttliche Wesen als Unendliches charakterisiert hat. Die Idee von Gregor ist dem Mühlenberg nach eine solche Auslegung des Begriffes der Unendlichkeit, wenn man unter diesem Begriff die allumfassende Vollkommenheit und absolute Transzendenz des göttlichen Wesens versteht. In diesem Sinne stellte Mühlenberg die theologische Idee der Unendlichkeit Gottes bei Gregor als eine originelle Lehre dar.

Der deutsche Wissenschaftler Th. Böhm untersucht eingehend die Idee der Unendlichkeit nach “Vita Mosis” im Kontext der philosophischen Implikationen. Er meint, daß die Konzeption von Gregor über Gottes Unendlichkeit von Plotins Metaphysik beeinflusst wird.

¹ P3, 386 r.

² Th. Böhm, 1996, 140-142.

Bei der Vergleichung der altgeorgischen Übersetzung von "Vita Mosis" mit dem griechischen Original erscheint der Übersetzer Euthymios von Athos als ein Kommentator, der die komplizierte dialektische Überlegungen Gregors von Nyssa für seine Leser leicht verständlich zu machen versucht.

ქართული
ენის ინსტიტუტი

ქეთევან ბეზარაშვილი

ტარმინ „ტაჰის“ ეტიმოლოგიისათვის

ქართულ მეცნიერებაში აღნიშნული იყო, რომ სალექსნყოფო ტერმინი „ტაე-პი“ ძველ ქართულში იხმარებოდა სტრიქონის მნიშვნელობით, მის სინონიმად, ხოლო აღორძინების პერიოდიდან ამ სიტყვას რამდენიმე მნიშვნელობით იყენებდნენ: ტერფის, სალექსო სტრიქონის, სტროფის, ქართული ლექსის სახეობის – ერთსტრიქონიანი ლექსის მნიშვნელობით. მიჩნეული იყო, რომ ტაეპი, როგორც ერთსტრიქონიანი ლექსი, პირველად „ქილილა და დამანაში“ გვხვდება (საბას ლექსები).²

საყურადღებოა, რომ საბასვე ეკუთვნის ტაეპის განმარტება ლექსიკონში, როგორც სალექსო სტრიქონისა, რომლის ფარდად იგი ხმარობს ტერმინს „მუკლი“: „ტაეპი – ნიგნის მუკლი ZA / ნიგნის მუკლედი B. მუკლედი. ტაეპი მუკლედად გამოითარგმანების, რომელ არს ნიგნი მუკლედი, ფილასოფოსთა სასწავლო, გინა სხუა მუკლედი ნიგნი“ CD. „მუკლის“ განმარტებაში კი იგი მის ერთ-ერთ მნიშვნელობად წერს – „მუკლად ითქუჱის ტაეპი“.³

სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გამოვლინდა, რომ ლექსის ერთ-ერთ პირველ თეორეტიკოსად საბაზე ადრე ეფრემ მცირე გვევლინება.⁴ ამდენად, მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ საბას განმარტება „ტაეპი იგი მუკლედად გამოითარგმანების“ და ა.შ. ეფრემ მცირის ერთ-ერთი კომენტარიდან იყოს ამოღებული.

საბას ლექსიკონის წყაროებად გვხვდება ეფრემის მიერ ნათარგმნი თხზულებები კომენტარებით.⁵ განსაკუთრებით ხშირია მათ შორის გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა და მათი ბასილი მინიმუსისეული კომენტარების ეფრემისეული თარგმანები.⁶ ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ „ტაეპის“ სა-

¹ გ. მიჭაძე, ქართულ ლექსთა სახეები. ნარკვევები ქართული პოეტიკის ისტორიიდან, თბ., 1974, 26.

² იქვე. ა. ხინთიბიძე, ქართული ლექსთმცოდნეობა, 1992, 109-110.

³ სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. II, ი. აბულაძის გამოც., თბ., 1991, 1993.

⁴ ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირე, ელინოფილები და ბერძნულ-ქართული ლექსნყოფის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი II, თბ., 1995, 310-342, 318.

⁵ ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, 233. დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის ლექსიკოგრაფიული ხასიათის სქოლიოებისა და სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის მიმართებისათვის. მაცნე, ელს, 3, 1989, 68-77.

⁶ მ. რაფავა, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ერთი სიტყვის გაგებისათვის („მური“), მაცნე, ელს, 3, 1989, 88-94; ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირე, ელინოფილები, 338-342.

ბასილი დიდის ეპიტაფია“) დართული ბასილი მინიმუსის (X ს.) კომენტარების ეფრემისეული თარგმანი აღმოჩნდა. აი, ეს კომენტარები (CPL, Comm. 38):¹

სიბსლიოქოთეკა

Basilii Scholia in S. Gregorii Nazianzeni orationes – P. G. 36, col. 914; Cod. Vat. Gr. 437, s. XI, 18v.

Ἐγκύκλιον παίδευσιν φασὶ καὶ τὴν καθόλου [εἶναι], οἷον γραμματικὴν [add. καὶ ποιητικὴν, τε καὶ (Vat)] ἱστορικὴν, φιλοσοφίαν καὶ μαθηματικὴν καὶ πᾶσαν, ὅς ἔπος εἰπεῖν, τέχνην [add. τε (Vat.)] καὶ ἐπιστήμην, καθ’ ἕνα, ὥσπερ διὰ τινὸς κύκλου, δεῖ τὸν σοφὸν περὶ εἶναι. φασὶ δὲ καὶ [ε]ἰδικῶς ἐγκύκλιον - τὴν ποιητικὴν περὶ ἧς καὶ Πρόκλος ὁ Πλατωνικὸς ἐν Μονοβίβλῳ περὶ κύκλου ἐπιγραμμένη (scribe ἐπιγεγραμμένη) ἑπικοῦν γραπτῆς (Vat.) τὰς τῶν ποιητῶν διέξεῖσι ἀρετὰς [τὴν ἀρετὴν (Vat)] καὶ τὰ ἴδια. καὶ Ἀριστοτέλης ἐν τῇ Λογικῇ τάδε φησὶ τὰ ἑπὶ κύκλος [add. κύκλον οὖν τὰ ἑπὶ φασὶ (Vat.)] καθὸ [καθ’ ὃ (Vat.)] πᾶσα ποίησις περὶ τοὺς αὐτοὺς μύθους καταγίνεται, καὶ περὶ τὰς αὐτὰς ἱστορίας ὥσπερ διὰ τινος περιάγεται κύκλος.

H: Jer. 13, 303v (შდრ. A: A 109, 22r; B: Jer. 15, 30r)

გარემოხად სწავლად [სწავლულებად AB] იტყვან ყოველსავე სწავლასა (გარეშესა), ვითარ იგი არს ღრამატიკოსობისაჲ, გამომეტყუელებისაჲ, რიტორობისა და ფილოსოფოსობისაჲ და [-AB] დამსწავლეობისაჲ, (რომელ არს ვარსკულაეთშირცხუეველობისაჲ) და რაათა საზოგადოდ ვთქუა, ყოვლისავე კლოენებისა და მეცნიერებისა, რომლისაჲ ყოვლისავე, ვითარცა მრგვლისა რასამე გარემოულაჲ უქმს მოსწავლესა სიბრძნისასა. ხოლო განთქებულად „გარემოხად სწავლად“ იტყვან გამომეტყუელობისა, რომლისათჳს პროკლე პლატონიკელმან „მარტონიგმსა“ მას შინა თჳსსა მუკლედსა დანერა და გამომეტყუელთანი წარმოთქუნა სათნოებანი და თუთებანი. და არისტოტელე „სიტყუერსა სწავლულებასა შინა“ რასა იტყეს გარემოდ, გარნა მუკლედობასა ტაჳისასა (რამეთუ ტაჳი იგი მუკლედად გამოითარგმანების), რომლითა ყოველი გამომეტყუელებისმოქმედება [მოქმედობა A] შეინყობის ზღაპრობათა მათ მათთაებრ და თსრობათა შინა, ვითარცა მრგულსა რასამე გარემოულთა მოიყვანების.²

ეს კომენტარი ერთვის ტექსტის იმ ადგილს, სადაც საუბარია იმაზე, რომ ბასილი დიდი „გარემოხათა სწავლულებათა“, ე.ი. ზოგადსაგანმანათლებლო საგნებით განისწავლებოდა. კომენტარის მიხედვით, ზოგადსაგანმანათლებლო სწავლად („გარემოხად სწავლულებად“ – ἐγκύκλιος παιδείσ-

¹ ესარგებლობთ კომენტარის თ. ოთხმეზურის მიერ გამართული ტექსტით შემდეგი ხელნაწერების მიხედვით: A109 (A), XII-XIII ს., 22r; Jer 13 (H), XIII-XIV ს., 303r; Jer 15 (B), XII ს. 30r. იგი მოთავსებულია გრიგოლ ნაზიანზელის 16 სადღესასწაულო პოპილიის ეფრემ მცირისეული თარგმანების შემცველ კრებულებში. ბასილი მინიმუსის კომენტარები მთლიანად გამოცემული არ არის. თ. ოთხმეზური მუშაობს მათ შესწავლასა და გამოცემაზე. Or. XLIII-ის კომენტარის ბერძნული ტექსტის ეს ნაწილი მინის პატროლოგიაშიც იყო გამოქვეყნებული (Cod. Monac. 34 – P. G. 36, col. 914, F 72). ჩვენ წარმოადგენთ მინის ტექსტს ამ კომენტარის ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერთან შეპირისპირებით (Vat. Gr. 437, XI, 18v), რასაც შემოკლებით აღვნიშნავთ, როგორც Vat.).

² კვადრატული ფრჩხილებით აღნიშნულია ხელნაწერთა ვარიანტები. ბერძნული წყაროსაგან განსხვავებული ადგილები ქართულ ტექსტში მრგვალ ფრჩხილებშია წარმოდგენილი. ამგვარი ადგილები შეიძლება დაეფუძნებოდნენ ეფრემ მცირისეულ დამატებებად და ინტერპრეტაციებადაც მიგვჩვენია, მაგრამ სანამ არ გამოქვეყნდება ბასილი მინიმუსის კომენტარების კრიტიკული ტექსტი, მანამდე ძნელია ამგვარი დასკვნის გამოტანა.

ს) მიჩნეულია „გარეშეთა“ (ჩამატების მიხედვით), ანუ წარმართთა, ელინთა, ყოველნაირი სწავლა: გრამატიკა (γραμματική), პოეზია („გამომეტყუელება“ – ποιητική), რიტორობა (ῥητορική), ფილოსოფია (φιλοσοφία), დამსწავლელობა (μαθηματική), ანუ ვარსკვლავთმრიცხველობა (ჩანარბის მიხედვით), და, საზოგადო რომ ვთქვათ, ყოველგვარი „კელოვნება“ და „სენიერება“ (τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη)¹, რომელიც, როგორც საგანთა მთელი ციკლი, ისე უნდა გაიაროს და შესწავლოს სიბრძნის მოსწავლემ. ხოლო განცალკევებულ ზოგადსაგანმანათლებლო სწავლად („განთუსებულად გარეშობათად სწავლად“ – ἐνδεκάδ ἑγχεῖσιν) ასახელებენ პოეზიას („გამომეტყუელებითსა“ – ποιητικῆς), რომლის შესახებ პროკლემ თავის ერთ-ერთ „მუკლედ“ წიგნში (ე.წ. „მარტონიგნში“ ანუ მონობიბლონში – ἐν Μονοβιβλῳ)² დაწერა და პოეტთა სათნოებანი და თავისებურებანი დაახასიათა. ხოლო არისტოტელე „ლოგიკაში“ („სიტყუერსა სწავლულებასა შინა“ – ἐν τῇ Λογικῇ)³ ზოგადსაგანმანათლებლო საგნად ასახელებს „მუკლედობასა ტაეპისასა“ (τὰ ἔπη), რადგან პოეზია (τὰ ἔπη) ზოგადსაგანმანათლებლოა (κῆλος οὖν τὰ ἔπη φάσι). აქ ჩართულია განმარტება „რამეთუ ტაეპი იგი მუკლედად გამოითარგმანების“, რომლითაც მათ (ე.ი. ელინთა, გარეშეთა) ზღაპრობებში და თხრობებში ყოველგვარი პოეზია, ლექსითი ქმნილება („გამომეტყუელებისმოქმედება“ – ποιησις) გაენყობა. მამასადამე, ანტი-

¹ ეს არის ცვალებად მოვლენათა და მარადიული კატეგორიების ცოდნათა დაპირისპირება.

² პროკლეს „მონობიბლონს“ ფოტიოსის ბიბლიოთეკაში პროკლეს სახელით დაცულ ე.წ. ქრესტომათიასთან აიგივებდა აკად. ს. ყაუხჩიშვილი (იოანე პეტრინი, შრომები 1, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., თბ., 1940, L-LI). ეს არც არის გასაკვირი, რადგან გამოთქმა „პროკლე თავის მონობიბლონში“ (Ἰπρόκλας ἐν τῇ Μονοβιβλῳ) ტრადიციული აპორეტული აქსიომა იყო სხვადასხვა კონტექსტში და ხშირად იყო ციტირებული (R. Beutler, Proklos, Prolus Real Encyclopadie 45, Stuttgart, 1957, col. 196, 200-201). თ. დოლიძე, პროკლე, (საენციკლოპედო სტატია). იგი ციტირებული იყო იოანე პეტრინის შრომაშიც. არსებობდა მრავალი ნაწარმოები სათაურით „მონობიბლონი“, ასე რომ მისი იდენტიფიკაცია უკვე ძალიან ძნელია. შესაძლოა, ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში ამ ტერმინით სხვადასხვა საენციკლოპედო-ქრესტომათიული შრომა ან მოკლე სახელმძღვანელო აღინიშნებოდა. საყურადღებოა, რომ პროკლეს „ქრესტომათიაში“ დასახელებული კლასიკური პოეზია, მისი სახეობები და სალექსო ფორმები ემპირება სწორედ პოიუტიკას ცალკე დისციპლინად გამოყოფას ტრივიუმოდან (გრამატიკა, რიტორიკა, ფილოსოფია) და მის ფუნქციებს. აქვე მადლიერების გრძნობით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ პროკლეს „ქრესტომათიის“ გამოცემა ჩვენთვის მოიპოვა თ. დოლიძემ (A. Severyns, Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, Liege, 1935).

³ არისტოტელეს „ლოგიკის“ სახელით მისი რამდენიმე თხზულება ცნობილი: „კატეგორიები“, „განმარტებისათვის“, „ანალიტიკები“, „ტოპიკა“, „სოფისტური გაბათილებანი“. ჩვენთვის საყურადღებოა, რომ პოიუტიკ (ტერმინ τὰ ἔπη-ს – „მუკლედობა ტაეპისა“ ამ შრომაში ვერ მივაკვლიეთ) ასევე ცალკე ზოგადსაგანმანათლებლო საგნად უნდა ყოფილიყო დასახელებული არისტოტელეს ერთ ლოგიკურ თხზულებაში „განმარტებისათვის“ (Περὶ ἑρμηνείας, 17a 5). აქ პოიუტიკ ცალკეა მოხსენიებული ῥητορική-სთან ერთად: οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀπειθῶσαν, - ῥητορικῆς γὰρ ἡ ποιητικῆς οἰκεία τέρρα ἢ οὐκ ἔστιν - ὁ δὲ ἀποφατικὸς τῆς οὖν θεωρίας (Aristotelis Categoriae et liber de interpretatione, Oxonii, 1956, 96).

კური მითოლოგია, მწერლობა, პოეზიად, ლექსად, საზომით, მუკლედით, ე.ი. „ტაეპებად“ არის გამოთქმული.

„ტაეპი“ და „მუკლედი“ აქ უპირველესად და საზოგადოდაც საზომით დაწერილ ლექსს ნიშნავს, პოეზიის სხვადასხვა სახეობას, რაც სასწავლო წიგნში აღნიშნულია და რაც ტაეპოვნებას, სტრიქონებად დაყოფასაც გულისხმობს. სასწავლო მისი სალექსწყობო ბუნების განხილვას სწავლის პროცესში. როგორც აღნიშნავენ, ტერმინ *ποιημα*-ს მნიშვნელობა შუა საუკუნეებში მეტად დავინროვდა და იგი საკუთრივ ვერსიფიცირების გაკვეთილებს აღნიშნავდა. ვერსიფიკაცია კი ასევე სასწავლო დისციპლინათა რიგში შედიოდა.²

პროკლეს „ქრესტომათიაში“ *ποιημα* (§11) ზოგადად პოეზიისა და მისი სახეობების, სალექსთწყობო საზომების (*ἔπος, μέτρος* - §12) შესწავლას ნიშნავს (*κρίσις ποιήματος* - §10). ბასილი მინიმუსი განიხილავს პოეტური ხელოვნების ყველა ფუნქციას, რაც მის წყაროში, პროკლეს „მონობიბლონშია“ დასახელებული. ბასილის კომენტარის მიხედვით ჩანს, რომ *ποιημα* („გამომეტყულებსაჲ“, „გამომეტყუელობითი“), *ποίησις* („გამომეტყუელებისმოქმედება“) არის ცალკე სასწავლო დისციპლინა, რომელიც შეისწავლის პოეზიის ზოგადად. მისი საგანია „გამომეტყუელთა“ (ანუ პოეტთა - *τῶν ποιητῶν*) „სათნოებათა და თუთებათა“ დახასიათება, ანუ ლიტერატურული კრიტიკა (გრამატიკის განმარტებათა მიხედვით - დიონისე თრაკიელი და სხვ.). იგი არის, აგრეთვე, „მუკლედობაჲ ტაეპისა“ (*τὰ ἔπη*), ანუ ლექსთწყობა (*ἔπος, στίχος* სალექსთწყობო ტერმინის მნიშვნელობით). მისი საშულებით შეწყობილია, გამართულია ყველანაირი პოეზია (*ποίησις, τὰ ἔπη*).

ჩანს, საბას ლექსიკონში დამონმებულია სწორედ ტაეპის ეფრემისელი თუ ბასილისელი განმარტება: „ტაეპი იგი მუკლედად გამოითარგმენების, რომელ არს წიგნი მუკლედი, ფილასოფოსთა სასწავლო, გინა სხუა მუკლედი წიგნი“ - შდრ. ბასილი მინიმუსის განხილულ კომენტარში ტერმინ „ტაეპს“ დაერთვის განმარტება: „რამეთუ ტაეპი იგი მუკლედად გამოითარგმანების“ და შემდეგ გრძელდება ბასილის ტექსტი: „რომლითა ყოველი გამომეტყუელებისმოქმედებაჲ შეწყობვის“, ანუ რომლითაც ყოველნაირი პოეზიაა (*ποίησις, τὰ ἔπη*) გამართული.

რა უნდა იყოს „ტაეპი“, იგივე „მუკლედი“, რომლითაც პოეზიაა გამართული, თუ არა სალექსო საზომი - ლექსწყობა? ტერმინი „ტაეპი“ აქ *τὸ ἔπος*-ის მრავლობითი რიცხვის ფორმის *τὰ ἔπη*-ს ტრანსლიტერაციაა ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმით (*taepi*). საინტერესოა, ჰქონდა თუ არა *τὸ ἔπος*-ს სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობა.

ლექსიკონთა მიხედვით, ტერმინ *τὸ ἔπος*-ს ბერძნულში ჰქონდა არა მარტო ეპიკური და ლირიკული პოეზიის, ან ზოგადად პოეზიის, არამედ

¹ Я. Н. Любарский, Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла. Античность и Византия, М., 1975, 114, 136.

² ქ. ბეზარაშვილი, კლასიკური ბერძნული სალექსწყობო ფორმის საკითხი ქართულ ელინოფილოლურ ტრადიციაში. ლიტერატურა და ხელოვნება, 1998, 4. იხ. აქვე დასახელებული ლიტერატურა აღნიშნულ საკითხზე.

პალეოგრაფიული და სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობაც.¹ საყურადღებოა, რომ აპოლონის ქურუმის მიერ ჰეგზამეტრული ტაეპების წარმოთქმა პროკლეს ქრესტომათიაში იწოდება ზაქსად მისი მეტრული ბუნების გამო: ზაქს თბ̄ εκ̄ τῶν μέτρων κληθῆναι (§13). დიონისე თრაკიელის სქოლიასტებთან ამ სიტყვის მრავალ მნიშვნელობათაგან აღსანიშნავია ზაქს - πᾶς ἄλλος ἔκμαετρος (ყოველი განზომილი სიტყვა).² ელინისტურ ლექსმცოდნეობაში ზაქს ჰეგზამეტრული სტრიქონის ან საზოგადოდ მეტრის ტოლფარდი ცნებაა.³ როგორც აღნიშნავენ, ὁτιχῶς-ამდე სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობით ბერძნულში თბ̄ ზაქს გამოიყენებოდა.⁴

ორივე ტერმინის (ზაქს, ὁτιχῶς) ქართული შესატყვისია ტერმინი „მუკლი“, ზოგჯერ „სიტყუაჲ მარცულედი“. ორივე სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობის შემცველია ეფრემისათვის.⁵ მაგალითად, თბ̄ μέτρον τῶν ὁτιχῶν ἔλαβον, καὶ ὁτιχῶς ἐτεχνῶμαι περὶ τῶν ὁτιχῶν - „მიერთგან იწყეს ჩუეულეზად და შექმნად მუკლთა რიცხუედთა და მარცულედთა“ (Comm. in Or. IV, §64). თბ̄ ზაქს ზოგადად პოეზიის, ეპოსის მნიშვნელობის გარდა სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობითაც უნდა აქონდეს ეფრემს გადმოღებული ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებში, სადაც ჰომეროსის ერთი ჰეგზამეტრული სტრიქონიცაა მოტანილი და მასზეა ნათქვამი: Ἐπειῶν τῶνε თბ̄ ზაქს - „გამოთქუა მისთჳს სიტყუაჲ მარცულედი“ (Comm. in Or. XLIII, §17).⁶

ორივე ტერმინი ὁτιχῶς და ზაქს აღნიშნავს როგორც სალექსო სტრიქონს, ისე პალეოგრაფიულ სტრიქონს, ნაწერის რიგს. საბას განმარტებით, „სტიხონი“ (შდრ. ὁτιχῶς), იგივე „სტრიქონი“ ან „ტრიქონი“ „წერილთ ნაწერთ რიგია.“⁷

საბას განმარტებაში ტერმინ „ტაეპსაც“ ერთი სტრიქონის (როგორც პალეოგრაფიული ცნების და როგორც სალექსო სტრიქონის) მნიშვნელობა აქვს. საყურადღებოა, რომ საბას განმარტება არა მხოლოდ ზუსტად იმეორებს ეფრემის ფრაზას - „ტაეპი იგი მუკლედად გამოითარგმანების“, არამედ მთელი კომენტარის მეტად ლაკონურ პერიფრაზირებას გვთავაზობს.⁸

¹ H. G. Liddell / R. Scott, Greek-English Lexicon, Oxford, 1968 (s. v. თბ̄ ზაქს: verse line of poetry; group of verses, lines of writing).

² A. Severyns, Recherches sur la Chrestomathie de Proclus, I (Le Codex 239 de Photius), t. II (Texte, traduction, commentaire), Liege, 1935, 34, 83.

³ Hephæstionis Emchiridion cum commentariis veteribus, Stuttgartiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1971. J. M. van Ophuijsen, Hephæstion on Metre, Leiden, 1987, 174.

⁴ E. M. Thompson, Handbook of Greek and Latin Paleography, London, 1906, 78.

⁵ ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირე, ელინოფილები ...

⁶ Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii, edita a J. Nimmo-Smith. Corpus Christianorum. Series Graeca 27. Corpus Nazianzenum 2. Brepols-Turnhout, 1992, 131, 264. თ. ოთხმეზური, ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანი, თბ., 1989, 144-145.

⁷ ქ. ბეზარაშვილი, დასახ. შრომა.

⁸ ი. აბულაძის დაკვირვებით, საბას სიტყვათა ახსნისას („თარგმანებისას“) გარკვეული ნყაროებიდან გამოღებულ ტექსტში თავად არავითარი ტექსტობრივი თუ მსოფლებე-

იგი იმეორებს, რომ არსებობს „ფილასოფოსთა“ სასწავლო მუკლედო მინგნუბი (ე.ი. ზოგადსაგანმანათლებლო სწავლებისათვის განკუთვნილი მუხლეუბად, სტრიქონებად, ან აბზაცებად დაყოფილი სასწავლო ტექსტებუ მუხლეუ კომენტარში პროკლეს მუხლედი წიგნი შეესაბამება; *ἡμεῖς δὲ τὴν ἑκείνου κომენტარში დასახელებული სასწავლო დისციპლინების მიხედვით, სასწავლო მუკლედო წიგნი შეიძლებოდა პოეტური ტექსტიც ყოფილიყო*); და არსებობს „სუა მუკლედო წიგნი“, რასაც შესაძლოა კომენტარში არისტოტელეს „ლოგიკაში“ დასახელებული ტაეპებად გამოთქმული ბერძნული პოეზია შეესაბამებოდეს.

როდის მიიღო ტერმინმა „ტაეპმა“ სალექსო სტრიქონის მნიშვნელობა ქართულში – საბასთან, თუ უკვე ეფრემის განმარტებაშივე ჰქონდა მას ეს მნიშვნელობა? ვფიქრობთ, ეფრემის განმარტებაშივე, რისი ახსნაც ზემოთ წარმოვადგინეთ.

ტერმინ „ტაეპის“ ჩამოყალიბების ისტორიისათვის საინტერესოა ამ ტერმინის ხმარების მეორე შემთხვევა ბასილის კომენტარების იმავე ეფრემისეულ თარგმანში (Or. XIV, Comm. 20). წინამდებარე კომენტარი და შესაბამისად, Or. XIV-იც ეფრემს Or. XLIII-ის შემდგომ უნდა ეთარგმნა ჰომილიათა კალენდარული რიგის მიხედვით. ამდენად, იგი Or. XIV-ის კომენტარის თარგმანში ტერმინ „ტაეპს“ უნდა იმეორებდეს Or. XLIII-ის კომენტარში გამოყენებული ფორმით. Or. XIV-ის კომენტარში ტერმინი „ტაეპი“ უკვე აღარ არის თუ *ἐπι-* (pl.) ტრანსლიტერაცია, მაგრამ შესატყვისია თუ *ἐπι-* (sing.) ზოგადად პოეზიის, მეტრული სიტყვის მნიშვნელობით. ვფიქრობთ, ეფრემი მის მიერ ადრე გამოყენებული ტრანსლიტერირებული ფორმით ამ სიტყვას იმიტომ იყენებს, რომ იგი მისთვის უკვე ჩამოყალიბებული სალექსნყოზო ტერმინია. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი მიმართავდა პოეზიის აღმნიშვნელ სხვა ქართულ ტერმინებს – „გამომეტყუელება“ და მისთ. აი, ეს კომენტარიც (Or. XIV, Comm. 20):

Cod. Vatic. Gr. 437, XI ს., 89v

Σχολῆς γὰρ χρεῖα τε τῶν τοιοῦτων διασκέπτεσθαι διὰ τὸ ὑπὸς τῶν διογμάτων. οἶμαι δὲ καὶ περὶ ὁμοιοφῆσιν αὐτῶ ἐν τοῖς ἔπεισι, τε τῶν τοιοῦτων. τὸ γὰρ μέτροις ἐπιστάταιν εὐκαιρίας δεῖται.

H: Jer. 13, 357 r (შდრ. A: A 109, 158 r; B: Jer. 15, 166v)

ვინაძთგან მოცალეობაა უკმს გამოძიებასა ესეეთართა შჯულთა სიმაღლისასა, რამეთუ საზომის მეცნიერებაა მოქენ არს ვამკეთილობისა (რომელ არს მოცალეობისა), ვინაძთგან ამთ პირთათჳს მოცალედ ფილოსოფოსობს მოძღუარი ტაეპსა შინა.

ველობრივი ცვლილება არ შეაქვს, რასაც თავადაც აღიარებს. – ი. აბულაძე, სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული“, თბ., 1998, 23-24.

კომენტარში საუბარია იმის შესახებ, რომ საღვთისმეტყველო საკითხების, დოგმატთა სიღრმის გამოძიებას, მოცალეობა, უამკეთილობა, უამკეთილოება. ამიტომ ამ საკითხზე მოძღვარი (გრიგოლ ღვთისმეტყველი) წინადადებას მოჰყენებს: „ზიანში საუბრობს: „მოცალედ ფილოსოფოსობს... ტაეპსა შინა (ἐν τῷ εἵνε) რადგან საზომის მეცნიერება (μῆτρος) მოქმენ არს უამკეთილობისა“, ე.ი. პოეზიას მოცალეობა სჭირდებაო. აქ უნდა იგულისხმებოდეს გრიგოლ ნაზიანზელის დოგმატური, აპორეტული პოეზია, რომელიც მან კონსტანტინეპოლის პატრიარქობიდან გადადგომის შემდეგ სიბერეში, მოცალეობის უამს, დაწერა. მაშასადამე, „ტაეპი“ (τὸ ἔπος-ის შესატყვისი) აქ ზოგადად პოეზიის, მეტრული სიტყვის აღმნიშვნელია. შესაძლოა, ტერმინად გაფორმების შემდეგ ეფრემი მასში საზომის და მუსხლედობის შინაარსაც დებდა, რადგან გრიგოლის პოეზია კლასიკური ლექსწყობითაა შექმნილი.

ამგვარად, ტერმინ „ტაეპის“ ეტიმოლოგიის კვლევა ნარმოაჩენს ეფრემ მცირის განუსაზღვრელ როლს ლექსის თეორიის საკითხებში.

Ketevan Bezarashvili

ON THE ETIMOLOGY OF THE TERM „ტაეპი“ (TAEPI)

In Georgian scholarly literature it was considered that the versificatory term „ტაეპი“ (taepi) denoting one poetic line (and other similar versificatory and palaeographical concepts – stanza, paragraph, etc.) was first used by the outstanding 17th century Georgian writer and scholar Sulxhan-Saba Orbeliani. Investigation reveals that the term was first used by renowned 11th century Georgian scholar Ephrem Mtsire in the translation of Basilus Minimus' (10th century) Commentaries on Gregory the Theologian's (4th century) homilies (Or. XLIII, Or. XIV).

Georgian term „ტაეპი“ is a transliteration of the plural form of Greek word τὸ ἔπος in Byzantine pronunciation – τὰ ἔπη (taepi). The word τὸ ἔπος in Greek had the meaning of epic or lyric poetry and generally poetry as well as a verse line of poetry, group of verses, lines of writing. The latter meaning is a topic of our concern. It becomes obvious that Sulxan-Saba in his vocabulary of Georgian language used this term and its explanation from Ephrem Mtsire's work.

ლევან ბერძენიშვილი

სატირა და არისტოფანის „ფრინველები“

ჩვენს სტატიის მიზანია განიხილოს საკითხი, რამდენად ეტევა არისტოფანეს ერთ-ერთი საუკეთესო კომედია, „ფრინველები“ ტრადიციულად გააზრებული სატირის ფარგლებში. ამისთვის უნდა დავიწყოთ იმის გარკვევით, თუ რა არის სიცილი და რატომ ვიცინით საკუთარ თავზე ან სხვებზე. ეს, უპირველეს ყოვლისა, ნიშნავს კულტურულ გამოცდილებაში სიცილის სოციალური მნიშვნელობის გამოკვლევას. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში უნდა განვიხილოთ იუმორისა და სიცილის მნიშვნელობა ლიტერატურის ისეთ მნიშვნელოვანი ფორმისათვის, როგორცაა სატირა.

რატომ იცინიან ადამიანები? რა არის სიცილი? რა თქმა უნდა, სიცილია ამ რთულ ფსიქოლოგიურ კითხვაზე პასუხის გაცემა, მაგრამ შეიძლება რამდენიმე დაკვირვების წარმოდგენა სიცილსა და იუმორზე, რომლებიც შეიძლება სასარგებლო აღმოჩნდეს ჩვენი საკითხის პრობლემის განსამარტავად.

თუკი დაუფიქრდებით, სიცილი კუროიზული ფენომენია. ადამიანი დროებით კარგავს წონასწორობას, სახეზე ეხატება უცნაური გამომეტყველება, სხეული იწყებს წინდაუკან მოძრაობას, ადამიანს ამოხდება უცნაური ცხოველური ხმები, რომლებიც ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში აღქმული იქნებოდა, როგორც სოციალურად სრულიად მიუღებელი, როგორც ჭიხინი, ხვრინვა და ა.შ. ამ ქცევას ჩვეულებრივ თან ახლავს ემოციური დაკმაყოფილების იმდენად ძლიერი გრძობა, რომ კარგი სიცილის შემდეგ პირველი იმპულსი იმის მოსინჯვაა, შეგვიძლია თუ არა მისი ხელახლა განცდა.

ამავე დროს, საუკეთესო სიცილი, როგორც ჩანს, ჯგუფური ფენომენია. ეს იმას ნიშნავს, რომ უკეთ ვიცინით, როცა სხვებთან ერთად ვართ და როცა სხვებიც იმავე ტიპის ქცევაში არიან ჩაბმული. ამის მიზეზი ის გახლავთ, რომ სიცილი და ხუმრობა, უპირველეს ყოვლისა, არის სოციალური ფენომენი. საკუთარ თავს არ ვუყვებით ხუმრობას, ან თუ ამას ვაკეთებთ, შეგვიძლია მხოლოდ ღიმილი და ზომიერი სიცილი გამოვიწვიოთ. მაგრამ როცა ბარში შევდივართ და იმავე ხუმრობას ჯგუფს ვუყვებით, იგი ყველაში დაუოკებელ სიცილს („ჰომეროსულ ხარხარს“) იწვევს. როდესაც კარგი ხუმრობა გვესმის, ჩვენ არ გვიჩნდება სურვილი დაუყოვნებლივ ტყეში გავიქვრათ და მასზე განმარტოებულებმა ვიფიქროთ; როგორც წესი, გვიჩნდება სურვილი ხალხის ჯგუფს მოვუთხროთ იგი, რომ ის გამოცდილება გავიმეოროთ, რომელიც ახლახან მივიღეთ. ამიტომ კუროიზულია ფაქტი, რომ თუნდაც ვიცოდეთ ხუმრობა, ჩვენ მაინც შეგვიძლია დიდი სიამოვნება მივიღოთ და გავიცინოთ მისი მოსმენისას ან სწორ კონტექსტში ხელახალი მოყოლისას. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ჯგუფში არის სიცილის გაგების გასაღები.

სწორედ ამის გამოა, რომ სატელევიზიო კომედიებს ახლავს მაყურებელთა სიცილის ჩანაწერი. მიუხედავად იმისა, რომ ტელევიზიის ყურება არ არის რეალურად ჯგუფური გამოცდილება, ჩვენი სიამოვნებისთვის ჯგუფის სიცილი ხელოვნურად არის „გაკეთებული“, რომ შეგვექმნას ჯგუფთან ერთად მონაწილეობის შთაბეჭდილება. როგორც ძველი გამონათქვამი ამბობს, „სიცილი და სამყარო იცინიან შენთან ერთად, ტირილი და შენ ტირიხართ მართლ“.

ფაქტია, რომ ადამიანურ არსებებს უზარმაზარ სიამოვნებას ანიჭებთ ერთად სხდომა და ისეთი ამბების მოსმენა, რომლებიც მათ სტატუსს ამცირებს და მოულოდნელად აკარგვინებს საკუთარ თავზე კონტროლს და ცხოველურ საქციელს ჩაადენინებს.

ეს გვაახლოებს სიცილის ბუნების გაგებასთან. როცა ვიცინით, ვადასტურებთ, რომ დიდი ნაწილი იმისა, რასაც მთელი ცხოვრება ვაკეთებთ, არის საკმაოდ სულელური და რომ ადამიანური ცხოვრება გამსჭვალულია

მისწრაფებით, უკეთესები ვიყოთ, ვიდრე სინამდვილეში ვართ. სუმრობა და ჩვენი გაზიარებული პასუხი სუმრობაზე ამცირებს ღირსებას, თვითკონტროლს და თვითმინიჭებულ ღირებულებას, რომელსაც ადამიანები საკუთარ თავს მიანერვენ.

სატირა იუმორის თავისებური ფორმაა. ფორმალურად რომ განვხილავთ, სატირა არის იუმორის სპეციფიკური გამოყენება აშკარა მორალური დანიშნულებით. იგი მიმართავს სიცილს არა მხოლოდ ჩვენი სასაცილო ადამიანურობის შესახსენებლად, არამედ უფრო მეტად წარმოადგენს იმ მორალურ ექსცესებს, საქციელის იმ გამოსწორებად ნიშნებს, რომლებიც აჭარბებენ იმას, რასაც ავტორი მიიჩნევს მორალურად მისაღები საქციელის საზღვრებად.

მოდით, სხვაგვარადაც ავხსნათ ეს. თუკი ვხედავთ ვინმეს ან რომელიმე ჯგუფს, რომელიც, ჩვენი აზრით, მორალურად არასწორად მოქმედებს და გვინდა გაუწმინროთ მას ან მათ საქციელი, ამისთვის უამრავი საშუალება გვაქვს. შეგვიძლია ვცადოთ ვაიძულოთ, რომ შეცვალონ თავისი საქციელი (დასჯის მუქარის გამოყენებით); შეგვიძლია წავუკითხოთ მკაცრი მორალური ლექციები, რათა ვცადოთ გამოვასწორობინოთ საქციელი, ან, ალტერნატიულად, შეგვიძლია ნებისმიერ ადამიანს ვაჩვენოთ, რომ ისინი სასაცილონი არიან, დავცინოთ მათ, ვაქციოთ ისინი ჯგუფისთვის დაცივნის ობიექტად. ამგვარი მოქმედებისას, სულ ცოტა, ორი მიზანი უნდა გვქონდეს გონებაში: პირველი, გამოვიწვიოთ გარკვეული ცვლილებები სამიზნე ობიექტის ქცევაში (რათა იგი გარდაიქმნას) და, მეორეც, სხვებს მივუთითოთ, რომ ამგვარად არ მოიქცნენ.

ამ თვალსაზრისით, სატირა, მაგალითად ძველი ატიკური კომედია, იმით განსხვავდება „ჩვეულებრივი“ კომედიისგან, რომ მას, როგორც წესი, აქვს ნათელი და ცხადი დიდაქტიკური ინტენცია, ნათელი მორალური გაკვეთილი არის ამგვარი ნაწარმოების გამაერთიანებელი ძალა. ჩვეულებრივ კომედიაში ჩვენ მოგვეთხოვება დავცინოთ საკუთარ თავს და ჩვენს საერთო ადამიანურ სისუსტეებს, სატირაში იუმორის ბაზისი ძირითადად არის გამოსწორებადი არასასურველი ქმედება რამდენიმე ადამიანისა. ჩვეულებრივი კომედია, თუ გნებავთ, შეგვახსენებს ჩვენს გამოუსწორებელ ადამიანურ შეზღუდვებს; სატირა კი ფოკუსირებულია იმ ამბებზე, რომელთა გამოსწორება შეიძლება, რათა გავხდეთ იმაზე უკეთესები, რაც ვართ.

ყველა კარგი ტრადიციული სატირის საფუძველია მორალური ძალადობის აზრი: ეს ქმედება არასწორია და საჭიროებს გამოვლენას. ამდენად, სატირული პოზიციის მისაღებად საჭიროა იმის ცოდნა, თუ რა არის სწორი, რადგან სატირის სამიზნე შეიძლება ჩაითვალოს არასაკმარისად, თუკი ვინმემ იცის, თუ რა არის საჭირო ადამიანისათვის, რომ იგი ჭეშმარიტად მორალური იყოს. თუკი ამ სატირას რაიმე შედეგი უნდა ჰქონდეს და ამავე დროს, გასართობიც უნდა იყოს, მაშინ უნდა არსებობდეს მორალური აზრი, რომელსაც აუდიტორიაც უნდა ეთანხმებოდეს. სინამდვილეში სატირა თემის სტანდარტების გაზიარებულ მნიშვნელობაზე დამოკიდებული და

რაც იდენტიფიცირებული იქნება როგორც მისი სანინალმდებო, ხშირედ ის შეიძლება გახდეს ზუმრობათა სამიზნე.

თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ტრადიციული სატირისათვის მნიშვნელოვანია გარკვეული საბაზო მორალური ხედვა, რათა სამიზნის "ნეგატიურმა" გამოსახულებამ იმუშაოს „პოზიტიური“ ხედვის სამანაშურში, ნათელი ხდება, რომ სატირამ შეიძლება მიიღოს ცალკეული ტონების ფართო დიაპაზონი. ეს იმას ნიშნავს, რომ მორალურმა აღმშოთებამ სატირიკოსის გულში შეიძლება მიიყვანოს იგი რამე მართლა მანკიერამდე და ველურამდე, რამდენად შედეგანია სატირა თავისი მიზნის - აუდიტორიის მორალური რეფორმაციის რეალიზაციისას? მე ვვარაუდობ, რომ მოკლე პასუხი გახლავთ „არც ისე ხშირად“, მით უმეტეს დღეს, როცა დაცინვა უფრო სახელგანთქმულობის ნიშანია, ვიდრე ისეთი რამ, რაც ავტომატურად არცხვენს ვინმეს. მე ეჭვი მაქვს, რომ მჭიდროდ შეკრულ ჯგუფებში, სადაც ვინმეს სტატუსი და ღირსება მნიშვნელოვანია, დაცინვის საგნად გახდომას ხალხი უფროთხის. ამ პირობებში სატირიკოსი შეიძლება მართლაც რეალურად დაუკავშირდეს სამიზნეს. მაგრამ ამან შეიძლება აღძრას ავტორისადმი უფრო ექსტრემალური მტრობა, ვიდრე სამიზნე ხასიათის რეფორმაცია.

სეიფტმა აღმოაჩინა, რომ სატირა იმ სარკეს ჰგავს, რომელშიც ხალხი ყველას სახეს ხედავს საკუთარის გარდა. ჩემი აზრით, ეს არის უაღრესად ზუსტი დაკვირვება და ეს ნიშნავს, რომ სატირიკოსი შეიძლება ჩათრეული აღმოჩნდეს ამაო გარჯის სიტუაციაში: ხალხს ამოაცნობინოს საკუთარი სასაცილოობა და თავიდან ააცილოს იგი მომავალში. მიუხედავად ამისა, შეიძლება არსებობდეს სხვა, უფრო სასარგებლო მომენტი. სატირის საქმე არ არის მხოლოდ სამიზნეზე თავდასხმა; მისი საქმეა შეუტეოს მათ, ან, სულ ცოტა, გამოინვიოს ისინი, ვისაც სჯერა სამიზნის, რომლებიც ვერ ხედავენ, ამა თუ იმ ცალკეული სოციალური ან პოლიტიკური მდგომარეობის საფუძველში მორალურ დეფექტს.

ამგვარად ეს შეიძლება იყოს შემთხვევა, როდესაც სატირა უფრო შედეგანად მუშაობს აუდიტორიის აღზრდისას, რომ იმ ხალხის პრეტენზიებისა და სიბრიყვის ჩვენებით, რომელიც უფრო სერიოზულად არის აღქმული, ვიდრე უნდა იყოს. თუკი ეს ასე ხდება, ეს არის სიცილის გამოყენება უაღრესად კონსტრუქციული გზით, იგი გვეხმარება დავინახოთ, რომ ძალიან ხშირად ჩვენი თვითშეგრძნება, თუ ვინ ვართ როგორც ინდივიდუუმები და ჯგუფები არის ძალიან შეზღუდული სიდიადის ილუზიით. ძალიან ხშირად ვართ აღფრთოვანებული ყალბი კერპებით. სატირა არის ერთ-ერთი საშუალება ამგვარი ჩვეულების წინააღმდეგ ჩვენი აღზრდისა.

ზემოთქმულის საფუძველზე შეგვიძლია განვიხილოთ არისტოფანეს „ფრინველები“, როგორც ძველი ატიკური კომედიის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ძლიერი და უკვდავი კომედია. რამდენად სატირულია ეს ყველაზე უფრო პოლიტიკური სატირა? ამ კითხვაზე პასუხისას უნდა ითქვას, რომ ერთი შეხედვით, „ფრინველების“ სატირული ინტენცია საკმაოდ ნათელია,

მაგრამ არსებობს სირთულეები, რომლებმაც შეიძლება ამ კომედიაში გაგვაკვიროს კიდევ.

კომედიაში წარმოდგენილია შუახნის ტიპური ათენელი როგორც არისტოფანეს ტოფანესული დაუნდობელი სატირის მთავარი სამიზნე. პისთეტერე ეველპიდე ტოვებენ ქალაქს თითქოსდა იმ მიზნით, რომ იპოვონ უკეთესი ადგილი, რომელიც თავისუფალია ათენის საკანონმდებლო, ეკონომიკური და პოლიტიკური უბედურებებისგან. მათ მოყირჭდათ ამ ქალაქში ცხოვრება და მათი აზრით, ფრინველები დაეხმარებიან უფრო მშვიდობიანი ნავსაყუდელის მოძიებაში.

კომედიის ფინალში, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო ძველი ატიკური კომედიის სპეციფიკის შესაბამისად, მთელი ეს საწყისი ინტენცია გადაყირავებულია. პისთეტერე და ეველპიდე გახდნენ ფრინველების მმართველები და, ისე ჩანს, რომ ღმერთების ადგილებს თვითონ იკავებენ. ამასობაში მათ დაარწმუნეს ფრინველები, რომ ძალაუფლებისა და სიმდიდრის სახელით შეემცირებინათ თავიანთი თავისუფლება და, ამგვარად, მშვიდობიანი და დამოუკიდებელი ცხოვრების ძიება ორი ათენელისათვის მთავრდება მათი იმპერიის გაფართოებით, ტრიუმფით, რომელიც აღინიშნება ორი ფრინველის შეჭმით, სწორედ იმ არსებებისა, რომელთაც დასაწყისში მიადგნენ რჩევისათვის, თუ როგორ უნდა ეცხოვრათ.

საკმაოდ საბაზო დონეზე სრულიად ნათელია სატირული ინტენცია: არისტოფანეს სურს დასცინოს აგრესიული ჩარევის ათენურ ჩვეულებას, ათენელების თანდაყოლილ იმპერიალისტურ ტენდენციებს, რომელიც მათთვის შეუძლებელს ხდის სიცოცხლეს დომინაციის ძიების გარეშე. ეს ისეა მათთან შეზრდილი, რომ მნიშვნელობაც კი არ აქვს, რამდენად ცდილობენ ისინი თავი დააღწიონ შესაბამის შედეგებს. უილიამ აროუსმითი (W. Arrowsmith, *Four Plays by Aristophanes: The Clouds, the Birds, Lysistrata, the Frogs*, Paperback 1994) ამას აღნიშნავს თავის ვრცელ კომენტარში (გვ. 317).

თუკი არისტოფანე პისთეტერეს სახეში გვაჩვენებს ათენელს, რომელიც გადაიღალა ათენური დაუოკებლობით და ე.წ. აპრაგმოსინეს (უდარდელი ცხოვრება) ძიებით ფრინველებთან მისულა, ავტორის მოსაზრება ისაა, რომ ვერც ერთი ათენელი გაექცევა თავის წარმომავლობას. და როგორც კი აღმოჩნდება ფრინველებთან, პისთეტერე იმავნამს ავლენს საერთო-ათენურ „ეროვნულ“ ხასიათს, რომლისგან გაქცევასაც ცდილობს. იგი არის გამბედავი, მომხვეჭელი, დაუნდობლად ენერგიული, საზრიანი და ჩამოყალიბებული იმპერიალისტი. და ბოლოს, აპოთეოზში, რომლითაც მთავრდება კომედია, იგი აღწევს თავის ლოგიკურ დანიშნულებას – ღვთაებრიობას. პოლიპრაგმოსინესთვის (ამ ათენურ თვისებათა კომბინაცია), როგორც არისტოფანე ირონიულად აღნიშნავს, გამომდინარეობს ადამიანის უკმაყოფილება თავისი პირობებით და მუდმივი შიმშილი ათენელისა, იყოს აღმატებული და ღმერთად აღზევებული. გზა, რომლითაც არისტოფანე წარმოადგენს ამ ტრანსფორმაციას, გვარწმუნებს, რომ ეს თითქმის ინსტინქტურად ხდება. პისთეტერე, როგორც ჩანს, გულწრფელია თავის სურვილ-

ში, თავი დააღწიოს ათენის გარყვნილ სამყაროს, მაგრამ იგი უძლურია დათრგუნოს თავისი ინსტიქტი, რალაც-რალაცები არ აიღოს თავის თავზე, შეზღუდოს საკუთარი მისწრაფება და არ აიძულოს ფრინველებზე წუმბე-ბისმიერი ტაქტიკა იხმარონ, რაც კი შეუძლიათ, თავისი სპეციფიკულები გაუ საზრდელად. იგი არასოდეს არ იცავს ამა თუ იმ ცალკეულ მოსაზრებას, არ განმარტავს, რატომ უნდა შეასრულონ ფრინველებმა მისი ესა თუ ის ბრძანება. არსებობს მარტო იდეა, რომ ძალაუფლება არის თავისთავადი რამ – თუ ვინმეს აქვს შესაძლებლობა, კიდეც უნდა დაეუფლოს მას. ნების-მიერის ინტერესშია გააკეთოს ეს.

ამდენად, კომედიაში ვხედავთ, რომ პისტეტერე უზარმაზარ ენერგიას ხარჯავს, რომ ტრადიციული ცივილიზაცია მოაშოროს ღრუბელგუზულე-თიდან. მაგრამ, ამავე დროს, თვით მის ბუნებას მიჰყავს იგი იმპერიული კონტროლის ძიებამდე. თუმცა მოძულეებულა ცივილიზაციის მცირე გა-მლიზიანებელნი, ვთქვათ, წინასწარმეტყველები და მინისმზომელები, სა-კუთარი ხასიათიდან პროტაგონისტი ახდენს ადამიანური თანაცხოვრების კიდეც უფრო უარესი ასპექტების იმპორტს, უპირველეს ყოვლისა კი ძალაუფლების დაუოკებელ წყურვილს.

პისტეტერე აღწევს თავის იმპერიულ სანადელს, რა თქმა უნდა, თავისი ლინგვისტური უნარ-ჩვევებით, დარწმუნების უნარით, ენის გამოყენებით, რომელიც ადამიანებს მისთვის სასურველ ფორმას ანიჭებს.

პისტეტერე გაუთავებლად ტყუება და ტყუება სიტყვებზე თავისი ძალა-უფლებით. მისი ენა და მისი ენერგია იმდენად მაცდუნებელია, რომ ფრინვე-ლებს მისი დაპირება შეცდომით სიყვარულის გამოვლენა ჰგონიათ.

თუკი გავიხსენებთ ეროსის, სიყვარულის ბერძნულ კონცეფციას, რო-გორც მარადიულ ზესწრაფვას მშვენიერისადმი, აღფრთოვანებულ მის-წრაფებას ზემოთ, ღვთაებისაკენ, მაშინ ერთ-ერთი გზა, არისტოფანეს სა-ტირული დანიშნულებისა „ფრინველებში“ არის ყურადღების მიპყრობა ეროსის დამახინჯებისაკენ. ზეალსვლა, რომელსაც მიჰყვება პისტეტერე და მასში იგულისხმებიან საერთოდ ათენელებიც, რაიმე მორალური შინაარ-სისგან ცლის ეროტიკულ იმპულსს. საქმე ეხება ძალაუფლებასა და თვით-დაკმაყოფილებას, სანამ ვინმე ქმნის სამყაროს, რომელშიც ადამიანური არ-სებების მანიპულაციის შედეგად მთელი ბუნება და ყველა ღმერთი მონო-ბაში აღმოჩნდება.

ამ თვალსაზრისით, შეგვიძლია განსაკუთრებული აზრი დავინახოთ არისტოფანეს დამოკიდებულებაში ღმერთების მიმართ „ფრინველებში“. ღმერთები არიან იმდენად ბრიყვნი და უძლურნი, რომ ვერ დაუპო-რისპირდებიან პისტეტერეს ტაქტიკას. თუკი სოფოკლესთან, მაგალითად, ღმერთები მუდმივად შეგვასხნებენ, რომ ადამიანების მისწრაფებებსა და გაგებას მისტერიული შეზღუდვები აქვს, არისტოფანესთან შეუზღუდავი ნდობა სიტყვების ძალისადმი, უნიკალური შესაძლებლობა, შეთხზას და მ-ნიპულაცია უყოს სიმართლეს, ქმნის კოსმოსს, რომელშიც თავდაჯერებულ

კაცს, ძალაუფლებამონყურებულ და ენის დაუნდობელ მანიპულატორს ნინო ვერაფერი ელობება.

როგორც კი ენა განიცდის ემანსიპაციას, თავისუფლდება ტრადიციული კონტროლისგან და უფრო უპასუხებს ადამიანის სურვილებს, ვიდრე მარტავს მათ, სამყარო ხდება ისეთი ძალაუფლების სამყოფელი, რომელსაც შედეგადად ვერაფერი დაუპირისპირდება.

ამგვარად, „ფრინველების“ დასასრული შეიძლება ინტერპრეტირებული იქნეს როგორც არა იმდენად სატირული, რამდენადაც სასტიკი და შესაძლოა რაღაც ისეთიც, რომელიც საკუთრივ სატირის მიღმა ძვეს. თუკი არისტოფანე აქ ამბობს (და თითქოს ამბობს კიდეც), რომ რაც პისთეტერეს მოუვიდა, არის რაღაც მოუცილებელი ნაწილი ათენელების ბუნებისა, ან, კიდევ უფრო ზოგადად, თვით ადამიანის ბუნებისა, მაშინ ჩვენც ვიმყოფებით იმის მიღმა, რისი იოლად გამოსწორებაც შეიძლება. თუკი მძლავრი ირონია „ფრინველების“ ფინალში აღიძვრება პირდაპირ და აუცილებლად უფრო მეტად თვით ადამიანის ბუნების სირთულეებიდან გამომდინარე, ვიდრე ცალკეული ადამიანების გამოსწორებადი გადასრიდან, მაშინ ფინალში უნდა დავინახოთ საკმაოდ ძლიერი მწუხარება, გარდაუვალობის ტრაგიკული აზრი, რომელიც პისთეტერეს აპოთეოზს ახლავს. და ეს გაცილებით შორს მიდის, ვიდრე სატირისთვის დამახასიათებელი გაკიცხვაა. ეს არის გოდება თვით ადამიანის, და თუ ასე ფართოდ არ შევხედავთ, ათენელი ადამიანის შესახებ.

შეგვიძლია ვივარაუდოთ კურიოზული აზრი „ფრინველების“ ფინალში, სადაც დღესასწაულისა და იუმორის ქვეშ სინამდვილეში რაღაც ძალიან მწუხარე და სევდიანი იმალება. ადამიანური საქციელი, რომელიც სატირის ქარცეცხლში მოჰყვა, გაიზარდა, როგორც რაღაც უფრო სერიოზული, ვიდრე ჩვენ შეგვეძლო წარმოგვედგინა. ამასთან საქმე თითქოს არ უნდა გვექნოდა და, პირიქით, ამან ტრიუმფით გაიმარჯვა. ყველაფერი სამყაროში გადავიდა მეორე პოზიციაზე და ყველაფერმა დაუთმო მანიპულატორი ადამიანური არსების იმპერიულ ზრახვებს, და არ არსებობს არანაირი ტაქტიკა, რომელსაც შეუძლია იგი დააოკოს, როცა საქმე ძალაუფლებას ეხება; ყველაფერი, რასაც ტრადიციულად მისდევდნენ ღმერთები და ფრინველები, ახლა უნდა მოემსახუროს ადამიანს: თავისუფლება, მისტერია, ღვთაებრივი ძალა და თვით სამყაროზე კონტროლიც. ის ფაქტი, რომ „დღესასწაულს“ ახლავს ბანკეტი, რომელზეც მკვდარი ფროინველები უნდა გამოუტანონ ღვთაებრივ სტუმრებს, რომლებიც ღვთაებრივი უმაღლესობისა და ძალაუფლების ტრავესტის წარმოადგენენ, არის შესვენება, რომ ძალაუფლებისთვის დაუოკებელ ბრძოლაში ადამიანი რაღაც უფრო მნიშვნელოვანს კარგავს, ვიდრე ძალაუფლებას.

ზემოთქმულიდან შეიძლება ისიც დავასკვნათ, რომ „ფრინველები“ ძველი ატიკური კომედიებიდან ყველაზე ახალი კომედიაა.

THE SATIRE AND *THE BIRDS* OF ARISTOPHANES

The chief purpose of the article is to clear up how well Aristophanes' one of the best comedies – *The Birds* – is fitted in the boundaries of traditional satire. To answer this question we should first consider a curious topic: What is laughter and why do we like to experience laughter, both in ourselves and others? Further, laughter is described like a shared social experience, sense of humor, some thoughts about the structure of a joke, and two-edged nature of the joke is taken up. The general definition of satire aims at using laughter, not just to remind us of our common often ridiculous humanity, but rather to expose those moral excesses, those corrigible sorts of behavior which transgress what the writer sees as the limits of acceptable moral behavior. A question for discussion is brought up – is satire ever effective? The short answer is not often available. The article is concluded by some comments on *The Birds*.

What accounts for the curious sense at the end of *The Birds* is the fact that something very sad underlies the celebration and the humor. The conduct being satirized has emerged as something much more serious than we had a right to expect. It has not been dealt with; on the contrary it has triumphed. Everything in the universe has taken a second place to the imperial desires of the manipulative human beings for whom no tactic is inappropriate when increasing one's power is concerned, and everything the birds and the gods have traditionally stood for must now serve human beings: freedom, mystery, divine power, the control of the universe itself. The fact that this "celebration" is going to involve a feast on dead birds among divine guests who are a travesty of divine majesty and power is a reminder of something important lost.

იამზე გაგუბა

ოვიდიუს ნახონის ელემენტარული კრებულის „სევდანის“ და პოეტის გადასახლების მიზეზები

„მხიარული მომღერალი ნაზი სატრფიალო ლექსებისა“, როგორც თავის თავს უწოდებს ოვიდიუსი, ბედის უკუღმართობამ სევდიანი ელემენტების ავტორად აქცია. დღესაც არ ვიცით რეალური მიზეზი იმისა, თუ რატომ განურისხდა პოეტს იმპერატორი და გადაასახლა რომიდან შორს, ქ. ტომისში, შავი ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე. პარადოქსია, მაგრამ ფაქტია, ოვიდიუსი კონკრეტულად ასახელებს თავისი უბედურების მიზეზს (მიზეზებს) და ამასთანავე, კატეგორიულად დუმს, არ ამხელს იმას, რამაც მიიყვანა ამ ტრაგედიაზე. ასე წერა მხოლოდ ოვიდიუსს შეეძლო. ასეთი თამაში მისი პოეზიისათვის ნიშანდობლივია. ამიტომ დარჩა დღემდე გამოცანად პოეტის გადასახლების ქეშმარიტი მიზეზი.

რამ გამოიწვია ოვიდიუსის ტრაგედია? რა დანაშაულს აღიარებს პოეტი? ეს არის ძირითადად ლექსები (*carmen, Ars amatoria*) და უნებლიე შეცდომა (*error*). აი, ამ მეორე დანაშაულის გახსნას ოვიდიუსი არ ცდილობს. ასეთი განცხადება, რომელსაც იგი მრავალჯერ აკეთებს „სევდანსა“ და „წერილებში პონტოდან“, აბნევს მკითხველს.

მრავალი პიპოთეზა გამოთქმული იმის თაობაზე, თუ რამ გამოიწვია ოვიდიუსის ტრაგედია. ყველა ეს თვალსაზრისი თავმოყრილი და განხილულია ტიბოს ნიგში.¹

შუა საუკუნეებში ოვიდიუსის ლექსებზე დაყრდნობით ცდილობდნენ უპასუხოვნ კითხვას: რა დანაშაულის გამო ოვიდიუსმა დატოვა რომაეობა? მე გახდა იგი? დასკვნა ასეთია: ოვიდიუსი თვითმხილველი გახდა იმპერატორის უზნებობისა, ინცესტისა საკუთარ ქალიშვილთან; ან ოვიდიუსი მხილველ იქნა იმპერატორის მეუღლესთან ან ქალიშვილთან სატრფიალო კავშირში; ან პოეტმა ისილა მობანავე ლევია.²

უფრო ლოგიკური ჩანს ვარაუდი, რომელიც ოვიდიუსის გადასახლების მიზეზს ავგუსტუსის შვილიშვილის, იულია უმცროსისა და მისი საყვარლის, სილანუსის გაძევებას უკავშირებს. ეს ორივე ამბავი თითქმის ერთდროულად მოხდა, ერთსა და იმავე წელს (8 ახ.წ.). ფიქრობენ, რომ ოვიდიუსი, შესაძლოა იულიას საყვარელი იყო, ან ხელის შემწყობი იულიასა და სილანუსის რომანისა.³ ეს პიპოთეზა არ არის უსაფუძვლო, მაგრამ არც ძლიერ არგუმენტირებული. თუ ავგუსტუსმა თავისი ღვიძლი შვილიშვილი გაიმეტა გასაძევებლად და მიზეზიც არ დაუფარავს, რატომ არ დაასაბუთებდა ოვიდიუსის დასჯას ამ მოტივით? ან რატომ დააბრუნეს სილანუსი, უშუალოდ ამანაშავე, ოვიდიუსი კი არ შეინწყარეს, სასჯელიც კი არ შეუმსუბუქეს. თანაც ოვიდიუსი აცხადებს („წერილები პონტოდან“ II, 9, 71), რომ მას კანონი არ დაურღვევია (იგულისხმება კანონი „ოჯახისა და ქორწინების შესახებ“).

წაწილი მკვლევრებისა იზიარებს პიპოთეზას ოვიდიუსის მონაწილეობაზე ავგუსტუსის წინააღმდეგ შეთქმულებაში, ან პოლიტიკურ სკანდალში.⁴ ამ თვალსაზრისის განხილვას ხელს უშლის განაცხადი პოეტისა, რომელიც უარყოფს მის მონაწილეობას რაიმე შეთქმულებაში („სევდანი“ II, 51, III, 5, 45). არის ვარაუდი, რომ ოვიდიუსის დანაშაულს რელიგიური საფუძველი დაეძებნოს. თითქოს პოეტი მონაწილე გახდა რომელიღაც რელიგიური რიტუალისა, სადაც აკრძალული იყო მამაკაცის ყოფნა.

ზოგი მკვლევარი ოვიდიუსის ნაწარმოებებში ეძებს გაძევების მიზეზს, „ტრფობის ხელოვნებაში“, „მეტამორფოზებსა“ და „ფასტებში“ მიუთითებენ ადგილებს, სადაც პოეტის ოპოზიციური შეხედულებანია გამოთქმული

¹ J. C. Thibault, *The Mystery of Ovid's Exile*, Berkeley, Los Angeles, 1964.

² Thibault, დასახ. ნაშრომი, 26-27.

³ D. Marin, *Intorno alle cause dell' esilio di Ovidio a Tomi*, „Atti del Convegno internazionale ovidiano“, I, Roma, 1959, 30.

⁴ Н. Вулих, *Овидий и Август*, ВДИ, 1968, I, 154. E. Meise, *Untersuchungen für Geschichte der Julisch-Claudianschen Dynastie*, München, 1969, 223. ამ საკითხზე იხ. K. Korten, *Ovid, Augustus und der Kult der Vestalinnen Studien für klassische Philologie*, B. 72, Frankfurt am Main, Bern... 13.

⁵ L. Hermann, *Nouvelles recherches sur la faute secrète d' Ovide*, *Revue Belge de phil. et d'histoire*, 43, 1965, 40-52.

პრინციპსთან დამოკიდებულებაში. კორტენი ეჭვის ქვეშ აყენებს ამ შესე-
დულებას და მიიჩნევს, რომ ავგუსტუსს შეეძლო ოვიდიუსის კრიტიკული
გამონათქვამებისათვის არ მიექცია ყურადღება, რადგან ესანი-პოლიტი-
კურად გამოუვალ სიტუაციაში არ აყენებდა მას, რომ აუცილებლად მიეჩნია
პოეტის გადასახლება.¹ მისი აზრით ოვიდიუსმა „ფასტებში“ აჩვენა ვესტას
კულტთან ავგუსტუსის დანაშაულებრივი ქმედებანი — ქალმერთ ვესტას
ტაძარში ავგუსტუსის შეჭრა; ამასთან ვესტას კულტს პოეტმა ეროტიკული
ელფერი შესძინა და ამით შეურაცხყო იმპერატორის კულტი. ამიტომაც,
ფიქრობს მკვლევარი, მან არ დაასრულა „ფასტები“ და მეექვსე წიგნზე შე-
ჩერდა, რადგან იმპერატორი სწორედ ამ თხზულებით განარისხა.²

ოვიდიუსი „სევდანში“ (II, 549-552) ხაზგასმით ამბობს, რომ მან იმპერა-
ტორის გულის მოსაგებად დაწერა „ფასტები“. იგი რომ უშუალო მიზეზი
ყოფილიყო პოეტის გაძევებისა, მასზე დუმილს ამჯობინებდა ოვიდიუსი,
რათა უფრო არ გაელიზინებინა პრინციპსი.

ოვიდიუსის გადასახლების მიზეზი, ჩვენის აზრით, ერთი არ არის; ეს
არის მიზეზები, ერთმანეთთან დაკავშირებული, ეს ერთგვარი ჯაჭვია მიზე-
ზებისა ან სხვაგვარად, მიზეზი ერთია, მაგრამ მრავალნაწიანაგვანი. როდე-
საც ოვიდიუსის გაძევების მიზეზს ვეხებით, ერთი რამ უნდა გავითვალისწი-
ნოთ — ოვიდიუსის თავისებური ხედვა საგნებისა და მოვლენებისა. ეს ჭვრე-
ტა სშირად ორგანოზომილებიანია. ოვიდიუსის ამბივალენტიზმი ბევრ მკვლე-
ვარს აქვს შენიშნული, რაც სადავო არ უნდა იყოს; ოღონდ ჩვენც ასეთსავე
პრიზმაში უნდა ვხედავდეთ იმ მოვლენებს, რასაც ოვიდიუსი თავის ბიოგ-
რაფიასთან დაკავშირებით გვამცნობს. პოეტის სიტყვები ყოველთვის პირ-
დაპირ კი არ უნდა გავიგოთ, არამედ ქვეტიქსტებით. ოვიდიუსის ტრაგე-
დიის მიზეზების ამოსაცნობად საჭიროა პასუხი გაეცეს შემდეგ კითხვებს: 1.
რამდენ ბრალდებას აღიარებს პოეტი, 2. რა მიაჩნია რეალურ ბრალდებად,
3. თვლის თუ არა თავს დამნაშავედ. ეს პასუხები „სევდანშია“ მოცემული.

„სევდანის“ I წიგნი ოვიდიუსმა გადასახლების პირველ დღეებში დაწერა.
ეს არის საშინელი მოგზაურობა, ხიფათით, ტკივილით სავსე, როცა პოეტი
ვერც კი გარკვეულა თავსდატყვილ უბედურებაში. პირველსავე ელეგიაში
პოეტი აფრთხილებს თავის ლექსებს (რომელსაც რომში აგზავნის), რომ ჩუ-
მად იყონ, არავის გაეპასუხონ, რათა ზედმეტი რაიმე არ დაცდეთ და არ
დამძიმონ პოეტის დანაშაული („სევდანი“ I, 1, 21-26). მეორე ელეგიაში ოვი-
დიუსი პირველად მოიხსენიებს თავის სასჯელს და იმთავითვე გაურკვეველად
ლაპარაკობს თავის ბრალდებაზე. ეს არის დანაშაული (crimina), რომელზე-
დაც საუბარს იგი თავს არიდებს, ამავე დროს მიუთითებს, რომ მისი საქმე,
ქმედება (facinus) შორს არის დანაშაულისაგან (culpa). პოეტი აღიარებს
მხოლოდ შეცდომას (error), რაც ბოროტი განზრახვით (scelerata mens) არ
ჩაუდენია, თან დაურთავს, რომ ეს მხოლოდ სულელური აზრის (stulta

¹ K. Kortens, დასახ. ნაშრ., 14-15.

² K. Kortens, დასახ. ნაშრ., 70, 115-118.

mens) ნაყოფია („სევდანი“ I, 2, 95-100). პოეტი დაისაჯა თავისივე ნიჭის (ingenio meo) წყალობით, მას ვნება ლექსებმა (carmina) მოუტანა („სევდანი“ I, 1, 55-56). პოეტის სიფრთხილე გასაგებია, რაკი ავგუსტუსმა დასაჯა, რაც არ უნდა უდანაშაულოდ მიაჩნდეს თავი, არ უნდა ილაპარაკოს მასზე, რადგან თუ პოეტი უდანაშაულოა, მაშინ ავგუსტუსი უმიზეზოდ სჯის. თავის მართლება იმპერატორის დადანაშაულების ტოლფასია, რაც ცხადია, კარგს არაფერს უქადის პოეტს. ამიტომ ურჩევს ოვიდიუსი თავის ნიგნებს, არ ისაუბრონ ამ თემაზე. მიზეზი ზოგადად ცნობილია, ეს არის ლექსები. მესამე ელეგიაში ოვიდიუსი კვლავ იმეორებს, რომ მისი დანაშაულის (culpa) მხოლოდ შეცდომა (error) და არა სხვა რაიმე ბოროტება (scelus) („სევდანი“ I, 3, 37-38). პოეტი თავის დანაშაულზე მინიშნებებით საუბრობს. ჯერ გვაუწყა, რომ ეს არის შეცდომა, არა ბოროტი, რომ მას შეიძლება სულელურიც ვუნოდოთ და აი, V ელეგიაში ახალ თვისებას მიაწერს თავის უნებლიე დანაშაულს. ეს არის უბრალოება (simplicitas) („სევდანი“ I, 5, 42). simplicitas-ის პოლისემიურობა იძლევა იმის საშუალებას, მრავალგვარად გავიაზროთ იგი: „სიმარტივე“, „უბრალოება“, „პირდაპირობა“, „გულმართლობა“. ოვიდიუსი გამოირიცხავს თავის მონაწილეობას ავგუსტუსისადმი მტრულად განწყობილ რაიმე ქმედებაში და აღნიშნავს, რომ მისი გაძევების საფუძველი არ არის რთული, არამედ უბრალო. ხოლო რა იგულისხმება ამ უბრალოებაში, გამოსაცნობია: გულწრფელობა თუ პირდაპირობა. ჩვენის აზრით, ორივე მნიშვნელობაა ჩადებული ამ სიტყვაში. მეცხრე ელეგიაში თანდათანობით გამოიკვეთება მიზეზი პოეტის გაძევებისა, რომ ეს არის „ტრფობის ხელოვნება“, თუმცა პოეტს ის ხუმრობად მიაჩნია და ამ ძველი ცოდვისათვის პატივებს ითხოვს („სევდანი“ I, 9, 55-64). „სევდანის“ II ნიგნი, რომელიც მხოლოდ ერთი ელეგიისაგან შედგება, მოგვაგონებს თავისი კომპოზიციით ბრალდებულის სიტყვას, პოეტი პირველივე სტრიქონებიდან იწყებს ჩვილს თავის ბედზე. ოვიდიუსი თავისი ტრაგედიის მიზეზად ასახელებს ნიჭს (ingenium), ლექსებს (carmina, versus), ლექსების წერის სურვილს (studium), მუზეებს (doctae sorores). პოეტი კონკრეტულ მიზეზად „ტრფობის ხელოვნებას“ მოიხსენიებს. ამ ლექსების გამო გაკიცხა ავგუსტუსმა ოვიდიუსი და მისი საქციელი (mores).

ლექსების გამო გავიკიცხე კეისრისაგან,
 „ხელოვნებისთვის“ მეც, ქცევაც ჩემი.
 „სევდანი“ II, 7-8

საინტერესოდ გვეჩვენება „mos“ (mores) სიტყვაზე ყურადღების გამახვილება. იგი აღნიშნავს არა მარტო „ზნეს“, „ხასიათს“, „ჩვევას“, არამედ „სიჯიუტეს“, „მოუთვინიერებლობას“. თუ უკანასკნელ ორ მნიშვნელობას მივანიჭებთ „mos“-ს, მაშინ ზემოთმოყვანილი სტრიქონები შეიძლება ასე განვმარტოთ: ჩემი ლექსების, „ტრფობის ხელოვნებისა“ და ჩემი სიჯიუტის გამო დამგმო ავგუსტუსმა. სიჯიუტეში კი ის უნდა ვიგულისხმოთ, რომ პოეტმა არ მოისურვა, ვრცელი ნაწარმოები ეძღვნა პრინცესისადმი. ამ

ვარაუდს, ვფიქრობთ, მომდევნო სტრიქონები ადასტურებს, სადაც ოვიდიუსი ერთგულეობას ეფიცება ავგუსტუსს, არწმუნებს, რომ არასდროს ულა-ლატია მისთვის, რომ კეისრის სახელს ყველგან პატივით მოქმედებდა. პოეტი კიდევ ერთ დეტალს გვამცნობს გადასახლების მიზეზებზე დაკავშირებით. ავგუსტუსს ვილაცამ გაამახვილებინა ყურადღება ოვიდიუსის გასართობ ლექსებზე და არ წაუკითხა ის სტრიქონები, სადაც მისდამი პატივისცემა გამოხატული („სევდანი“ II, 73-76). გარდა ლექსებისა, პოეტი გადასახლების მიზეზად ასახელებს „ბოლო შემთხვევას“ (extrema), „უკანასკნელის ამბავს“ (ultima).

მე უბედური შენს განაჩენს ავიცილებდი,
ბოლო შემთხვევას რომ არ ვემსხვერპლე.
უკანასკნელი ამბის გამო ზღვაში დანითქა
ქარტეხილისგან ხომალდი ჩემი.

„სევდანი“ II, 97-100

ოვიდიუსი არ განმარტავს, რას გულისხმობს „ბოლო“, „უკანასკნელ შემთხვევაში“, თუმცა მომდევნო სტრიქონებში ალეგორიულად აკონკრეტებს მას:

რად დავინახე რაღაც? მზერით რატომ შევცოდე?
რად გადავანყდი მე დანაშაულს?
როს ექტეონმა თვალი მოჰკრა შიშველ დიანას,
ნადავლი გახდა თავის ძალღუბის.

„სევდანი“ II, 103-106

ეს ცნობილი სტრიქონები გახდა წყარო მრავალი ფანტაზიისა, თუ რა შეეძლო ეხილა პოეტს. ქალღმერთმა დიანამ უნებური დანაშაული არ აპატია აქტეონს. მაინც რამ გამოიწვია ქალღმერთის რისხვა? ამის უკეთ გასაგებად მივმართეთ „მეტამორფოზების“ III წიგნს, სადაც ეს მითია დამუშავებული. აქტეონს დანაშაული ბოროტებით არ ჩაუდენია, ეს ბედისწერის ნება იყო („მეტ.“ III, 141-142). ასევე ბედისწერას („სევდანი“ II, 341, V, 3, 15) და შეცდომას („სევდანი“ I, 2, 99, I, 3, 38, III, 6, 25., IV, 1, 26) მიაწერს ოვიდიუსი თავის დანაშაულს და არა ბოროტ განზრახვას („სევდანი“ IV, 4, 39., IV, 10, 90., III, 6, 25). ბედისწერამ მიიყვანა „უაზროდ მოხეტიალე“ აქტეონი („მეტ.“ III, 175) უცნობ ქალაში, სადაც იხილა შიშველი დიანა და ნიშნები. განრისხებული ქალღმერთი სახეზე წყალს შეასხურებს აქტეონს და ასე მიმართავს:

ან კი მოპყევი, თუ შეიძლებ ოლონდ მოყოლას,
ვითარ მისილე მე შიშველი...

„მეტამორფოზები“ III, 192-193

აი, რისი შეეშინდა ქალღმერთს, რომ აქტეონი გათქვამდა მშვენიერი დიანას ხილვით გამოწვეულ სიამოვნებას, ოვიდიუსიც ისჯება იმიტომ, რომ

არ განაცხადოს ის, რისი გამხელაც არ სურს ავგუსტუსს. იმპერატორმა დურ მილი მიუსაჯა პოეტს.¹

აქტიონის უნებლიე დანაშაული გამონვეულია იმით, რომ იგი მოკლილი დაეხეტებოდა ტყეში. რალაც ანალოგიური ბრალი უნდა პქონოდა ოვიდიუსსაც. ალბათ მისი შეცდომაც ის იყო, რომ ამოდ ხარჯავდა თავის ტალანტს სატრფიალო ელეგიების შეთხზვით, პოეტი ამაზე არაერთგზის მიუთითებს. აქტიონის მითში კიდევ ერთ დეტალზე გვსურს ყურადღების გამახვილება. ირმადქეული აქტიონი დგას, არ იცის რა გზას დაადგეს: სახლში, მეფის სასახლეში დაბრუნებას სირცხვილი (pudor) უშლის, ტყეში დაძაღვას კი — შიში (timor) („მეტამორფოზები“ III, 204-205).

timor-ს და pudor-ს რამდენჯერმე მოიხსენიებს ოვიდიუსი თავის ტრაგედიათან დაკავშირებით „სევდანშიცა“ და „წერილებში პონტოდიდან“. აქტიონის უბედურება ასარებს იუპიტერის მეუღლეს („მეტამორფოზები“ III, 256-258). ეჭვს არ უნდა ინვედეს ლივიას გულგრილობა ოვიდიუსის უბედურებისადმი. მას არც კი უცდია პოეტის შეწყალება, თუ თავად არ ჩარეულა მის დასჯაში. კიდევ ერთხელ გვინდა პარალელი გავავლოთ „უაზროდ მოხეტიალე“ აქტიონსა („მეტ.“ III, 175) და „გართობის მეტისმეტად მოყვარულ“ პოეტს („სევდანი“ II, 117) შორის. ეს არ არის შემთხვევითი ანალოგია. იგი პოეტის ტრაგედიის ასახსნელად მნიშვნელოვანი პასაჟია. აქტიონის მიერ შიშველი დიანას ხილვა, ვფიქრობთ, ოვიდიუსის მიერ დანახული რომაული ყოფა, ავგუსტუსის დროინდელი რომის ალეგორიული სახე. პოეტი დაისაჯა იმიტომ, რომ განაცხადა, რაც დაინახა. ეს იყო მისი „simplicitas“ — უბრალოება, პირდაპირობა, გულმართლობა. მან კი არ შეაღამაზა რომაული ყოფა, არამედ ასახა ისე, როგორც დაინახა. განრისხებული დიანას სიტყვებით თუ ავგუსტუსს ავამეტყველებთ, იგი დაემუქრა პოეტს: წადი და კიდევ დაიკევენე, რაც იხილე, ე.ი. რომი არა ისეთი, როგორიც მე მსურს წარმოვაჩინო — ზნეობრივი, ძველი ადათების მიმდევარი.

პოეტმა ალეგორიულად წარმოგვიდგინა სურათი თავისი ტრაგედიისა, შემდეგ კი საჭიროდ მიიჩნია იმპერატორის გულის მოგება მისთვისა და ლივიასათვის ხოტბის შესმით („სევდანი“ II, 161-164). თუმცა იქვე ეპაქერება ავგუსტუსს, თუ ჩემი ლექსები გარყვნილებას უწყობს ხელს, ყოველგვარი ხელოვნება — ცირკი, თეატრი, სხვა სანახაობანი, თვით მჭევრმეტყველებაც უნდა აიკრძალოს. შენც ბევრჯერ დამტკბარხარ უტიფარი სცენების ხილვით — მიმართავს პოეტი იმპერატორს („სევდანი“ II, 513-514).

ოვიდიუსი თავს იმართლებს იმით, რომ არა აქვს ნიჭი დიდი ეპოსის შექმნისა („სევდანი“ II, 529-532), თუმცა პოეტმა კარგად იცოდა, ავგუსტუსის საქმეთა გამობრწყინება მცირე ზომის ნაწარმოებითაც შეიძლებოდა. პორაციუსს, ვერგილიუსის მსაგავსად არ დაუნერია ვრცელი პოემა, მაგრამ იმპერატორის მამებელ პოეტთა რიცხვს ეკუთვნოდა. მან „ოდებში“ შეამკო პრინცესა. ოვიდიუსმა კი არც მცირე პოემებში მიუჩინა ავგუსტუსს

¹ K. Kortens, დასახ. ნაშრ., 119.

ადგილი, არც ვრცელი ნაწარმოები უძღვნა ავგუსტუსს. რაცა ოვიდიუსი საკუთარ უნიჭობაზე ლაპარაკობს, ნიჭში უნდა ვიგულისხმოთ უნარი ლექსისა. პოეტს არც სურვილი აქვს და არც შეუძლია იყოს მეხოტბე. არც ავგუსტუსისათვის შეურაცხმყოფელია, რადგან ოვიდიუსე ~~წველად~~ ~~წველად~~ და პორაციუსის გარდაცვალების შემდეგ ერთადერთი ნიჭიერი პოეტი იყო და მაშინ როცა ესოდენ გამორჩეულმა პოეტებმა არ ითაკილეს პრინციპის სადიდებელი ლექსების წერა, ოვიდიუსის უარი სილის განწას ნიშნავდა. პოეტმა შემდგომ სცადა თავისი „შეცდომის“ გამოსწორება ნაწილობრივ „მეტამორფოზებსა“ და განსაკუთრებით „ფასტებში“. ოვიდიუსი მოაგონებს იმპერატორს, რომ მისი განზრახვა — კეისრის სადიდებელი პოემის („ფასტების“) შექმნა — ბედმა შეაწყვეტინა („სევდანი“ II, 552). ამიტომაც გვეჩვენება, რომ „ფასტების“ გამო იქნა პოეტი გაძევებული.

ოვიდიუსი დაჟინებით იმეორებს, რომ ავი განზრახვა არ უდევს საფუძვლად მის დანაშაულს, რომ იგი მხოლოდ შეცდა. პოეტს მუზის ზედმეტმა მხიარულებამ მოუტანა უბედურება („სევდანი“ III, 2, 5-6). ლექსებმა ოვიდიუსს სახელთან და დიდებასთან ერთად მოშურნეებიც შესძინა. იგი დარიგებას აძლევს მეგობარს და ურჩევს, თავი შორს დაიჭიროს ძლევაშისილი ადამიანებისაგან, მშვიდი ცხოვრება ამჯობინოს დიდებას, ნუ გამოედევნება სახელს. პოეტის რჩევა საკუთარი გამოცდილებითაა ნაკარნახევი:

იცხოვრე, შენი არავის შურდეს, სახელს ნუ ეძებ
და იმეგობრე შეს თანატოლთან.

„სევდანი“ III, 4, 43-44

როგორც ჩანს, ოვიდიუსს ჰყავდა მოშურნენი, რომლებმაც ნაუკითხეს იმპერატორს ოვიდიუსის ლექსები სათანადო განმარტებებით, რამაც მტრულად განაწყო ავგუსტუსი პოეტისადმი.

„სევდანის“ III წიგნში ოვიდიუსი ერთ ან ორ ბრალდებას კი არ მოიხსენიებს, არამედ მრავალს. „ყველა ჩემი დანაშაული“ (omnia mea crimina) — ასე უწოდებს პოეტი თავის დანაშაულს („სევდანი“ III, II, 33). რას გულისხმობს ოვიდიუსი ამ ფრაზაში? ის, რაშიც ოვიდიუსი თავს იმართლებს, უნდა ჩავთვალოთ, რომ პასუხებია მისდამი წაყენებული ბრალდებებისა: 1. იგი არის ავტორი სახუმარო, გასართობი ლექსებისა, რომელიც გარყვნილებას ასწავლის ახალგაზრდებს. 2. პოეტმა არ შექმნა ვრცელი ნაწარმოები ავგუსტუსისა და მისი ეპოქის სადიდებლად. 3. პოეტს არა აქვს ნიჭი, გახდეს პრინციპის მეხოტბე, ანუ პოეტს არ სურს იყოს ავგუსტუსის კარის პოეტი.

ყველა ეს მიზეზი არის omnia crimina, რაც მოკლედ არ ითქმის და საზიფათოცაა მისი გამხელა („სევდანი“ III, 27). ამასთან არ არის გამორიცხული, რომ ოვიდიუსი მოშურნეთა მსხვერპლი გახდა. ერთ-ერთ ასეთ უჩინარ მტერს პოეტი ასე მიმართავს:

მაშ, დაეწაფე ხარბად ჩემს სისხლს, ხომ ეს გინდოდა,
იხარე ჩემი სევდით, გულხარბო.

„სევდანი“ III, II, 58-59

პოეტის დანაშაული არ არის ბოროტება. ამაში დარწმუნება შეიძლება მისი უბედურების გამოწვევი მიზეზების თანამიმდევრული განხილვით.

ჩემს ბრალს მზაკრობას ვერ უწოდებ, როცა შეიტყობ მიზეზებს წერილად ჩემი დაღუპვის. შიშმა მიმსხვერპლა, თუ შეცდომამ? უფრო შეცდომამ, ო, ნება დამრთე, არ გავიხსენო.

ქართული
ზიგლინიცეჰა

„სევდანი“ IV, 4, 37-40

ეს ნაწყვეტი ყურადღებას იპყრობს იმით, რომ ოვიდიუსს ახალი ინფორმაცია შემოაქვს თავისი გაძევების მიზეზთან დაკავშირებით. ეს არის timor (შიში, კრძალვა) და series (მწკრივი, რიგი, თანამიმდევრობა) პოეტი ორჭოფობს, რა უწოდოს ტრაგედიის მიზეზს: შიში (კრძალვა), თუ შეცდომა. ოვიდიუსი თვლის, რომ ეს უფრო შეცდომა იყო. თუ შენტვის ცნობილი გახდება თანამიმდევრობა (series) ამ დიდი უბედურებისაო – მიმართავს პოეტი თავის ფრთხილ მეგობარს – ეს მოკრძალების ან შეცდომის გამო დამემართაო. რისი შიში, კრძალვა ჰქონდა პოეტს? ალბათ იმისი, ვაითუ სათანადოდ ვერ შეეჭო იმპერატორი. შეცდომა კი ის იყო, რომ ამ კრძალვის (შიშის) გამო არ ისურვა პრინციპისათვის ხოტბის შესხმა. ამ ვარაუდს, ვფიქრობთ „სევდანის“ IV წიგნის მერვე ელეგიაც ადასტურებს:

ჩემს ნაკლსაც უდევს რაღაც წვლილი ჩემს დაღუპვამი,
უფრო კი ლეთიურ რისხვამ მიმსხვერპლა,
დაიმახსოვრეთ კარგად ჩემი უბედურება
და ემსახურეთ ლეთის სადარ ვაჭკაცს.

„სევდანი“ IV, 8, 49-52.

აქ ოვიდიუსს „შეცდომის“ (error-ის) სინონიმად შემოაქვს „ნაკლი“ (vitium). „ნაკლში“, უთუოდ, იმპერატორის სამსახურზე უარის თქმა იგულისხმება, ამიტომ ურჩევს იგი ყველას, ემსახურონ ავგუსტუსს, გაითვალისწინონ პოეტის უბედურება.

ოვიდიუსი, არ აკონკრეტებს თავის „შეცდომას“, რამაც გამოიწვია პოეტის ტრაგედია, თუმცა იგი საყოველთაოდ ყოფილა ცნობილი. მოულოდნელი ჩანს ეს განცხადება. თუ პოეტის გადასახლების მიზეზი ყველამ კარგად იცოდა, რაღას მალავს პოეტი?

ეს ცნობილი ფაქტი, შესაძლოა, იყოს ოვიდიუსის აპოლიტიზმი, უარის თქმა იმპერატორის სამსახურზე. ამას გვაფიქრებინებს პოეტის სიტყვები, რომლითაც იგი გამოთქვამს სურვილს, წეროს ავგუსტუსის დაკვეთით.

კმარა გართობა, ჩემი ლექსი მეტს არ იანცებს,
იშხიარულა მან მეტისმეტად,
ან მის მოსაწონს ვიტყვი, ოღონდ გეტების ველურ
მინას მოვშორდე, ავიტან სასჯელს.

„სევდანი“ V, 1, 43-46

ამრიგად, პოეტის გადასახლების ოფიციალური გამხელილი მიზეზი არის „ტრფობის ხელოვნება“ – თავისუფალი სიყვარულის ქადაგების გამო.

ოვიდიუსი თავისი უბედურების მიზეზად ზოგადად ლექსებსაც მოიხსენიებს, რომელშიც არა მხოლოდ „ტროფობის ხელოვნება“ იგულისხმება, არამედ მთელი მისი შემოქმედება. რატომ იყო იგი მიუღებელი ავგუსტუსისთვის? ოვიდიუსი დაისაჯა იმიტომ, რომ შეულამაზებლად, „გულწრფელად“ აღწერა თავისი დროის რომაული ყოფა, არ გაითვალისწინა პრინციპის სურვილი, არ უძღვნა სახოტბო ლექსები და ჯიუტად გააგრძელა სატროფილო ელეგიების წერა და ამ „სიბრიყვით“ დაიმსახურა სასჯელი.

Iamze Gagua

„SAD ELEGIES“ BY OVIDIUS AND THE REASONS FOR THE POET'S MIGRATION

Ovidius in his „Sad elegies“ states the reason for his being expelled and also the reason for his error. He is not trying to reveal the latter. We suppose that both the results are connected with the poet's creative work, that caused the emperor's fury. „Sad poems“ gives us the ground to think why Augustus got offended, why his poems appeared to be so unacceptable for the emperor.

თეა გამრეკელი

კონსტანტინოს კავაფისის ისტორიული ლექსების კლასიფიკაციის პრობლემა და „ბარბაროსების მოლოდინი“

ისტორია საუკუნეთა განმავლობაში ლიტერატურის ერთ-ერთი მთავარი მასაზრდოვებელი წყარო იყო. „მთელი ფრანგული ლიტერატურა საფრანგეთის ისტორიის ამსახველია“. ¹ გუსტავ ლანსონის ეს სიტყვები ზუსტად მიესადაგება თანამედროვე ბერძნულ ლიტერატურას. თუ თვალს გადავაკვლებთ ახალ ბერძნულ პოეზიას, თვალნათლივ დავინახავთ, რომ მასში აისახა ის გრძნობები და იდეები, რომლებიც საბერძნეთის სხვადასხვა პოლიტიკურ თუ საზოგადოებრივ მოვლენასთან არიან დაკავშირებული. ისტორიული თემა ერთ-ერთი უმთავრესია გამოჩენილი ბერძენი პოეტის კონსტანტინოს კავაფისის (1863-1933) შემოქმედებაშიც. კონსტანტინოს კავაფისი შესანიშნავად იცნობდა არა მარტო საბერძნეთის, არამედ მსოფლიოს ისტორიას, რაც კარგად ჩანს მის პოეზიაში. ხანშიშესული პოეტი იტყვის: „ვერასოდეს შევძლებდი დრამატული ნაწარმოების ან რომანის დაწერას, მე ვარ პოეტი ისტორიკოსი. სურვილიც ერთი მქონდა: შემექმნა ლექსები და დამწერა ისტორია...“ ²

კავაფისის ზოგიერთი ლექსის გასაგებად აუცილებელია მკითხველმაც იცოდეს კონკრეტული ისტორიული მოვლენის ყოველი დეტალი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მოხერხდება ნაწარმოების ოდენ „გადაკითხვა“ და არა „წაკითხვა“. გასათვალისწინებელია სხვა გარემოებაც. კონსტანტინოს კავაფისი ისტორიას დიფერენცირებულად და არაერთგვაროვნად უდგება.

¹ Clément Moisan, L'histoire littéraire, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

² Σράτης Τσίρκας, ο Καβάφης και η εποχή του., Κέδρος, 1995.

ეს ართულებს მისი ლექსების წვდომას. პოეტის დამოკიდებულება ისტორიისადმი მრავალმხრივია, რაც მკვლევართა აზრით, მისი ზოგადად ისტორიულად კვალიფიცირებული ლექსების ცალკეულ ჯგუფებად დაყოფის საშუალებას იძლევა. ხანამ განვიხილავთ, თუ რა ჯგუფებს გამოყოფენ კონსტანტინოს კავაფისის შემოქმედებაში, მიზანშეწონილად მიგვაჩნია მოკლედ გავისხენოთ პოეტის ბიოგრაფიის უმთავრესი მომენტები. კონსტანტინოს კავაფისი დაიბადა 1863 წლის 20 აპრილს ალექსანდრიელი ბერძენი ვაჭრის ოჯახში. 1872 წელს მამის გარდაცვალების შემდეგ კონსტანტინოსი ოჯახთან ერთად ინგლისში გაემგზავრა. 1878 წელს ის დაბრუნდა ალექსანდრიაში და გამოცა თავისი ლექსების პირველი კრებული. 1882 წელს კავაფისს პოლიტიკური მიზეზების გამო კვლავ მოუხდა გამგზავრება, ამჯამად კონსტანტინოპოლში. 1885 წელს კონსტანტინოსი ბრუნდება და საბოლოოდ მკვიდრდება ალექსანდრიაში. ის სიცოცხლის ბოლომდე აღარ მიატოვებს საყვარელ ქალაქს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ რამდენიმე მოკლევადიან მოგზაურობას პარიზში, ლონდონსა და ათენში. 1996 წელს გამოდის პოეტის ცნობილი ლექსების კრებული „კედლები“.

კონსტანტინოს კავაფისის ცხოვრების ხანა დაემთხვა დიდი პოლიტიკური ქარტეხილებისა და გარდატეხების ეპოქას. პირველი მსოფლიო ომი, უსასრულო კონფლიქტები ქვეყნის შიგნით თუ გარეთ, მცირე აზიის კატასტროფა, ინგლისის მიერ ეგვიპტის ოკუპაცია. თანამედროვე მოვლენები ვერაფრით ანუგეშებდნენ, ვერაფრით შთააგონებდნენ პოეტს და მანაც ანმყოს პოეტური ასახვის ნაცვლად ისტორიას მიმართა. კავაფისი თავის ადრეულ ლექსებში ინსპირაციის ძირითად წყაროდ ჰომეროსს ირჩევს. შემდეგ მისი ისტორიული თვალსაწიერი მნიშვნელოვნად ფართოვდება და მოიცავს საბერძნეთის ისტორიის როგორც ანტიკურ, ასევე ბიზანტიურ პერიოდებს. ყველაზე მეტ ინტერესს კავაფისი ისტორიის მძიმე, კრიზისული მომენტების მიმართ იჩენს, რადგან სწორედ ამ დროს ვლინდება ერის სახე, იკვეთება ძლიერი ხასიათები, რომლებიც შთააგონებენ პოეტს. მისი „მეზსიერების დედაქალაქი“¹ კი ალექსანდრიაა. ქალაქი, სადაც ხდებოდა ხალხთა და კულტურათა საინტერესო შეზავება, უამრავი ეროვნების, ენისა და სარწმუნოების შეხვედრა. ცნობილი ბერძენი კრიტიკოსის ტიმოს მალანოს აზრით, სწორედ პოეტის ალექსანდრიაში დაბადებამ განსაზღვრა და ჩამოაყალიბა მისი ესთეტიკა და პოეტური კრედიო.

ისტორიული თემის დომინირება კავაფისის შემოქმედებაში, ზოგიერთი კრიტიკოსის მოსაზრებით, გარკვეულ მიზანს ემსახურებოდა. პოეტისათვის ისტორია თავშესაფარი იყო, მანტია, რომლითაც ბურავდა თავის პიროვნულ მისწრაფებებს, სურვილებს, იდეებს. ამ მოსაზრებას არ იზიარებს ცნობილი კრიტიკოსი ს. მ. ბოურა და მიიჩნევს, რომ კავაფისს სურდა თავისი განყენებული, აბსტრაქტული აზრებისათვის კონკრეტული ფორმა მიენიჭებინა სიმბოლოების საშუალებით, ხოლო ამ სიმბოლოების გასაღებს

¹ Γάιუსης Δάλλας, Καβάφης και Ιστορία, ΕΡΜΗΣ, Αθήνα, 1974.

მან ძველი საბერძნეთის სამყაროში მიაგნო. ამით კავაფისმა მალარქესაგან განსხვავებით, რომელიც მხოლოდ თავისათვის გასაგები სიმბოლოებით სარგებლობდა, თავიდან აიცილა გაურკვეველობა.¹ საინტიერესოა, რომ ტიკოს სტრატის ცირკას მოსაზრება, რომელმაც კონსტანტინოს კავაფისის ისტორიულ ლექსებში სამი სანყისი შენიშნა — რეალური, ისტორიული და ფსიქოლოგიური. რეალურ სანყისს ქმნიან იმ ადამიანის დაკვირვებები, რომელიც ალექსანდრიაში ცხოვრობს და მხოფლიოს მავისცემას არის მიყურადღებული, ისტორიული სანყისი ლექსის ჩარჩოს აყალიბებს და აკონკრეტებს მას დროსა და სივრცეში, ხოლო ფსიქოლოგიური სანყისი პოეტის სულის მოძრაობას გამოხატავს და სწორედ მისი გამოვლენა არის ყოველი ლექსის ჭეშმარიტი მიზანი. ამ სამი სანყისის პარამონიული თანაარსებობა ქმნის კავაფისის ლექსის სიღრმეს და სწორედ ამ გზით გამოხატავს პოეტი თავის ეგოს.²

ზოგიერთმა კრიტიკოსმა სცადა ჩამოეყალიბებინა კრიტერიუმები კავაფისის ისტორიული ლექსების კლასიფიკაციისათვის, რასაც შედეგად მოჰყვა ამ ლექსების ცალკეულ ჯგუფებად დაყოფა. ისინი კლასიფიკაციას ახდენდნენ ქრონოლოგიური, გეოგრაფიული, ისტორიული პრინციპებით და შესაბამისად განიხილავდნენ კავაფისის „ელინისტურ“, „ბიზანტიურ“, „ალექსანდრიულ“, „ანტიოქის“, „ისტორიულ“, „ფსევდოისტორიულ“, „ნახევრად ისტორიულ“, „წმინდა ისტორიულ“ და ა.შ. ლექსებს.

ზემოთდასახელებული კლასიფიკაციის პრინციპები პირობითია და მათ უნივერსალიზმი აკლიათ. ისინი არ მიესადაგებიან კავაფისის ყველა ისტორიულ ლექსს და ზოგ შემთხვევაში შესაძლებელია კრიტიკოსები ჩიხშიც კი მოაქციონ. ვფიქრობთ, ნაკლებად მიზანშეწონილია კონსტანტინოს კავაფისის ე.წ. ისტორიული ლექსების რაღაც პრინციპით კლასიფიკაცია, ამა თუ იმ ჯგუფებად დაყოფა. უმჯობესია ისინი რამდენიმე ძირითადი პარამეტრით განვიხილოთ, რომელთაც ყველა ამგვარი ლექსის ანალიზი შეიძლება დაექვემდებაროს:

1 — ზოგადქრონოლოგიური. ამ შემთხვევაში იგულისხმება იმ ლექსში გადმოცემული მოვლენის გარკვეულ ზოგადქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოქცევის შესაძლებლობა, რომლებიც აშკარად შეიძლება განისაზღვროს როგორც ისტორიული. აქ პოეტი შეიძლება მეტ-ნაკლებად მიუახლოვდეს რომელიღაც თარიღს (ა.შ. ზოგ შემთხვევაში თავად ლექსის სათაური იძლევა ქრონოლოგიურ ორიენტირს „მორისი-ალექსანდრია. ქრ.შ. 340“, „ქრისტეს წინარე 200 წელს“, „სიდონის თეატრი ქრ.შ. 400“ და სხვ.) ან გვიქმნის შესაძლებლობას ლექსში გადმოცემული მოვლენები ზოგადად რომელიღაც პერიოდში: ელინურში, ელინისტურში, რომაული ბატონობის და ა.შ. ან სულაც ეპოქაში, მაგ. ანტიკურში, ბიზანტიურში მივაქციოთ.

¹ Εισαγωγή στην ποίηση του Καβάφη, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο, 1997.

² Στράτης Τσίρκας, ο Καβάφης και η εποχή του, Κέδρος, 1995.

II — კონკრეტულ ისტორიულ ან ფსევდოისტორიული. ამ შემთხვევაში იგულისხმება ლექსში იმ მოვლენების, სახეების, ფაქტების და ა.შ. ფიქსაცია, რომლებიც ისტორიულად ცნობილია ან, მართალია, არ არის ცნობილი, შექმნილია პოეტის ფანტაზიით, მაგრამ საკვებით შესაბამისად მოცემული ქრონოლოგიური დონისათვის. აქ უკვე აღარ აქვს პრინციპული მნიშვნელობა იმას, კონკრეტულ ისტორიულ თუ ფსევდოისტორიულ რეალობას გადმოგვცემს ლექსი. მკითხველი მას აღიქვამს როგორც ისტორიას.

III — მსოფლმხედველობრივი. აქ არსებითად იგულისხმება იმ ძირითადი სათქმელის წვდომა, რომლის პოეტურ გამოხატვასაც ემსახურება ლექსის მთელი ისტორიული შინაარსის პოეტური ინფორმაცია. საკმარისია თვალი გადავავლოთ კავაფისის ე.წ. ისტორიულ ლექსებს ჩვენს მიერ შემოთავაზებული პრინციპით, რომ ყოველ მათგანში სამივე პარამეტრის საოცრად პარმონიულ თანაარსებობას გამოვავლენთ. შესაძლებელია, ცალკეულ შემთხვევაში თითოეულ მათგანს თანაბარი დატვირთვა არ ჰქონდეს, მაგრამ ისინი მეტ-ნაკლებად უთუოდ იკვეთებიან ჩვენთვის საინტერესო ლექსებში.

ზემოთქმულის საილუსტრაციოდ განვიხილოთ კონსტანტინოს კავაფისის ცნობილი ლექსი „ბარბაროსების მოლოდინში“, რომელიც 1904 წელს შეიქმნა:

ბარბაროსების მოლოდინში

— აქ რას ვუდგევართ ბაზრის მოედანს, რას ველით ასე?
ბარბაროსები მოდგომიან ქალაქის საზღვრებს.

— სენატი უქმად რატომ გებულა,
რად არ დასხდება და საჭირო კანონთ არ დაწერს?
ბარბაროსები უკვე საზღვრებს შემოდგომიან,
რა დროს კანონთა თხზვა არის ახლა?

ბარბაროსები მალე კანონთ თავად მოგვეგვიან.

— იმპერატორი უთენია რატომ ამდგარა,
რად ზის ქალაქის უმწვერვალეს ბჭეებთან იგი
ტახტზე მორთხმული, მედიდური, თავზე გვირგვინით?
რადგან დღეს მტერი მოდგომა ქალაქის საზღვრებს.
იმპერატორი აქ ელოდება, მათი მთავარი
მიიღოს უნდა. დაუნეროა,

უნდა მიართვას მას პურგაბუნტი,
ტიტულებით და სახელებით რომ აჭრელებულა.

— რად გამოსულან პრეტორები და ორი კონსული
დღეს წითელ ტოგით — ოქროქარგულით;
სამაჯურებზე რად უსხედან ამეთისტონი,
ანდა ბეჭდებზე — მოელვარე სამარაგდები;
ხელთ რა უპყრიათ დღეს სკიპტრები უძვირფასესნი,
მოჭედილები თითქო განგებ — ოქრო და ვერცხლით:
რადგან ბარბაროსთ, დღეს რომ ქალაქს შემოდგომიან,
თვალს უბრმავებენ სიმდიდრითა და ძვირფასი ქვებით.

— ღირსეული ორატორები რად არ მოდიან — როგორც წესია —
რომ ალალონონ ბრძნული სიტყვა, გვამცნონ სათქმელი?
ბარბაროსები მოდგომიან ქალაქის საზღვრებს,
მათ კი არ უყვართ ენამზენი და სიბრძნის მეტყველნი.



— რატომ დაიწყო უცვარი ეს მლეღვარება,
 ან — შეცბუნება (ადამიანთა სახეები რად მოიღუშნენ),
 დაცარიელდნენ სწრაფად ქუჩები და მოედნები
 სახლისკენ თითქო განბიღებული გული მიუნვეთ?
 რადგან — დაღამდა, ბარბაროსნი კი ჯერ არსად ჩანან.
 თანაც, ვიღაცამ მოაღწია ახლა საზღვრიდან
 და თქვა, რომ ისინი აღარ არიან — მათი მზე ჩაქრა.
 — კი მაგრამ, ახლა ბარბაროსთა გარეშე რა ვქნათ?
 რა გვეშველება, ისინი ხომ იმედად გვყავდა...

თუკი ამ ლექსს ზემოთ მოყვანილ პარამეტრების მიხედვით განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ მასში ჩვენს მიერ აღნიშნული სამივე ასპექტი საკმაოდ მკაფიოდ იკვეთება. მართალია, პოეტი არ უახლოვდება რომელიმე კონკრეტულ თარიღს, მაგრამ სახეებით აშკარაა, რომ აქ გადმოცემულია რომაული ბატონობის გვიანანტიკური პერიოდის მოვლენები. ამგვარი ქრონოლოგიური ორიენტირის გამოვლენის შესაძლებლობას იძლევა ის ინფორმაცია, რომელსაც ლექსი შეიცავს და რომელსაც ქვევით განვიხილავთ. გვიანანტიკური ხანა, როგორც ცნობილია, აღინიშნა რომის იმპერიის კრიზისით და რაც მთავარია, ახალი იდეოლოგიის ქრისტიანობის გაძლიერებით, რომელმაც იმპერატორული რეჟიმის, ბიუროკრატისა და სოციალ-პოლიტიკური კვდომის პირობებში საბოლოოდ შეცვალა ანტიკური რელიგია. რომის თითქმის მთელი მსოფლიოს დედაქალაქად გადაქცევამ გამოიწვია მისი მოქალაქეების მორალური ღირებულებების სრული დეგრადაცია. მოხელები ბოროტად სარგებლობდნენ თავიანთი უფლებრივი მდგომარეობით და ურცხვად ძარცვავდნენ ხალხს, რის შედეგადაც დაქვეითდა აღებ-მიცემობა, ხელოსნობა, შემცირდა მოსახლეობა, განადგურდა ქალაქები. პროვინციები თავს დამოუკიდებელ იმპერიებად აცხადებდნენ. გახშირდა ყაჩაღობა, დეზერტირობა. საბოლოოდ რომის იმპერია აღმოსავლეთ და დასავლეთ ნაწილებად დაიშალა. იმპერიის საზღვრებიდან იწყება ბარბაროსთა ტომების გადმოსვლა. აღმოსავლეთ რომის იმპერიაში სლავიანები დათარეშობდნენ, დასავლეთს კი ჰუნები, გუთები, ალანები და სხვა გერმანული ტომები უტყვენ. გერმანელი ბელადის ოდოაკრის მიერ 476 წ. რომის იმპერატორ რუმულუს ავგუსტუსის დამხობით და იტალიის ნიადაგზე გერმანული სამეფოს დაარსებით დაეცა დასავლეთ რომის იმპერია.² ჩვენს მიერ განსახილველად შერჩეული ლექსიც სწორედ ამ პერიოდს უნდა მიემართებოდეს.

ლექსში ძალზე მკაფიოდ იკვეთება მეორე ასპექტიც, რომელსაც ამ შემთხვევაში ფსევდოისტორიული შეიძლება ვუნოდოთ, რადგან არაა სახელდებული არც ქალაქი, სადაც მოქმედება მიმდინარეობს, არც იმპერატორი და მაღალი თანამდებობის პირები და არც ის ბარბაროსები,

¹ ლექსის თარგმანი ეკუთვნის ანდრო ბარნოვს.
² გვიანანტიკური ხანის რომის ისტორიისათვის იხ. И. А. Машкин., История Древнего Рима, ОТИЗ. 1956.

რომელთა შემოსევასაც ელიან. მიუხედავად ამისა, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ყოველივე ის, რაც აქ არის აღწერილი, შეიძლებოდა მომხდარიყო გვიანანტიკური ეპოქის რომში და არა სხვა ქალაქში. ლექსში მოხსენიებული არიან პრეტორები, კონსულები და იმპერატორი, რომელიც რომის დიდი დელი კონსტიტუციით სახელმწიფოს მეთაურად ითვლებოდა. უდიდესი ძალა იყო პრეტორიელთა გვარდია, რომელიც იმპერატორის პირად მცველ რაზმს და საპოლიციო კორპუსს წარმოადგენდა. მას სათავეში პრეტორები ედგნენ. ასევე უმაღლესი ხელისუფლების წარმომადგენლები იყვნენ კონსულები, რომლებიც რომის პროვინციებს განაგებდნენ. რომის პოლიტიკური სისტემისათვის დამახასიათებელი ყველა ეს მაღალი თანამდებობის პირი შეიძლებოდა ყოფილიყო იმპერიის დედაქალაქში. ეს ქალაქი, რომელიც მთელი რომის პოლიტიკას განსაზღვრავდა, ყველაზე მგრძობიარე იყო ბარბაროსთა შემოსევის მიმართ.

ზემოთ დახასიათებული ორივე პარამეტრი ძირითადად პოეტის მსოფლმხედველობის გადმოცემას ემსახურება. უპირველეს ყოვლისა, უნდა აღინიშნოს, რომ მეტად საინტერესოა თავად ლექსის ფორმა, რომელიც დარამატული პრინციპითაა აგებული და ანტიკური ტრაგედიის სტრუქტურის ერთგვარ იმიტირებას ასდენს. როგორც ცნობილია, ანტიკური ტრაგედია მოიცავდა დროის მონაკვეთს დილიდან საღამომდე და შედგებოდა ოთხი ნაწილისაგან: პროლოგის, პაროდოსის, აგონისა და ექსოდოსისაგან. პროლოგი სამსახიობო პარტია იყო, რომელიც ტრაგედიის დასაწყისში სრულდებოდა და მაყურებელს ამცნობდა მომავალი მოქმედების რაობას. პაროდოსში ხდებოდა გუნდის გამოსვლა, აგონში მსახიობები დიალოგს აწვდიდნენ, ექსოდოსი კი ტრაგედიის ფინალურ ნაწილს წარმოადგენდა, რომელსაც მოსდევდა გუნდის გასვლა. მოქმედება ვითარდებოდა ეპიზოდების სახით. ჯერ თანდათან ინსკევიბოდა და უმაღლეს ნერტილს აღწევდა დარამატული ინტრიგა. შემდეგ კი ნასკვი იხსნებოდა. ინტრიგის განვითარებას ემსახურებოდა მსახიობთა შორის წარმოებული დიალოგი, რომელიც იამბური საზომით იყო აგებული. გუნდი კი ტრაგედიის მხოლოდ გარეგნულ სამკაულს წარმოადგენდა.

ასლა კი დაუზღრუნდეთ კავაფისის ლექსს „ბარბაროსების მოლოდინში“ და განვიხილოთ ის სტრუქტურული თვალსაზრისით. ლექსი წარმოდგენილია იამბური საზომით აგებული დიალოგის სახით, რომელსაც განვითარების თავისი ლოგიკა აქვს. თავდაპირველად ჩნდება ორი პირი, რომელთა საუბრიდანაც ირკვევა, რომ ქალაქი ბარბაროსების შემოსევას ელის. შემდეგ ნელ-ნელა შემოდინს სხვა პირები იმპერატორი, პრეტორები, კონსულები, რომლებიც ანტიკური ტრაგედიის გუნდის მსგავსად მხოლოდ ლექსის დეკორს წარმოადგენენ, ხოლო მოქმედება კი კვლავ დიალოგით ვითარდება და აღწევს კულმინაციას. პირთა საუბრიდან ვიგებთ, რომ ბარბა-

¹ ანტიკური ტრაგედიის შესახებ იხ. რისმაგ გორდეზიანი. ბერძნული ციცილიზაცია. II ნაკვეთი, ნაწილი I. თბილისი, მერანი, 1997, 165.

როსთა ლოდინი ამო გამოდგა. კვანძი იხსნება. იმედგაცრუებული მოქალაქეები სახლებში ბრუნდებიან ისევე, როგორც გუნდი გადის ტრაგედიის ფინალურ ნაწილში. ლექსის თხრობის დროც ანტიკური ტრაგედიის მსგავსად ერთ დღეს მოიცავს გათენებიდან დაღამებამდე. „იმპერატორი უძებნა რატომ ამდგარა“ — დაღამდა და ბარბაროსნი კი ჯერ, არსად ჩანან.

კავაფისის მიერ შერჩეული ლექსის ეს დრამატული ფორმა ძალზე რელიეფურად გამოკვეთავს ძირითად სათქმელს. ჩვენი აზრით, აქ მშვენივრად არის ასახული დაქვეითების გზაზე მდგარი ბრწყინვალე ქალაქის მოქალაქეთა ფსიქოლოგია, როცა დიდ ქალაქთან დაკავშირებული მთელი ორომტრიალი, პომპეზურობა და ხელოვნურობა თავად მოქალაქეებისათვის მომაბეზრებელი და აუტანელი ხდება. შექმნილი ვითარება შეიძლება შეიცვალოს მხოლოდ რაღაც დიდმა კატასტროფამ. ამ შემთხვევაში მოქალაქეებს ბარბაროსები ერთგვარ მხსნელადაც კი ესახებათ, თუმცა მათი ფსიქოლოგია დიამეტრულად არის დაპირისპირებული. სიმდიდრეს დახარბებული ბარბაროსები არად დაგიდევენ სიბრძნეს, ამიტომ ღირსეული ორატორები მათ თავს აღარ აბეზრებენ მჭევრმეტყველებით და ყველანი საგანგებოდ ირთვიან. მოქალაქეებს აბსოლუტურად გაცნობიერებული აქვთ მოსალოდნელი საფრთხის შედეგი, მაგრამ ამის მიუხედავად, იმპერატორი მზად არის ბარბაროსთა მთავარს ტიტულებით აჭრელებული პერგამენტი გადასცეს და ახალი კანონების შეთხზვის უფლებაც გადაითიელებს დაუთმოს. ერთი სიტყვით, მოქალაქეები ფსიქოლოგიურად შეგუებული ელიან მოვლენას, რომელიც დამლუპველია მათი ქალაქისათვის. რამდენადმე პარადოქსულია ლექსის ფინალი. მოქალაქეები იგებენ, რომ ბარბაროსები აღარ არსებობენ და ისინი შვების ნაცვლად სინანულს გრძნობენ.

ვფიქრობთ, რომ ლექსში საკმაოდ კარგად არის დაჭვრილი ის ძირითადი ისტორიული კანონზომიერება, რაც დიდი იმპერიების დიდების ჩასვენების მიზეზი ხდება: მოქალაქეთა გაორება და ნიჰილიზმი. ლექსის ისტორიულ ფონზე მეტად საინტერესოდ იკვეთება ჰოეტის მსოფლმხედველობა და შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ჩვენს მიერ განხილული პარამეტრების პარამონიული თანარსებობა ქმნის კონსტანტინოს კავაფისის ლექსის სიღრმეს.

Tea Gamreli

THE CLASSIFICATION PROBLEM OF C. KAVAFIS HISTORICAL POEMS AND "WAITING FOR BARBARIANS"

One of the main subject matters in the work of the Greek poet Constantinos Kavafis (1893-1933) is the historical one. Kavafis treats history in a rather differentiated and ambiguous way and this fact causes some difficulty in perceiving his poems. A number of critics have tried to formulate the criteria for the classification of Kavafis' historical poems. As a result, these poems have been divided into separate groups, the classification being based on the chronological, geographical, historical principles and thus, those critics have identified such groups of poems as "hellenistic", "byzantine", "alexandrian", "historical", "pseudo-historical", etc. These principles of classification are somehow conventional and lack universality. They are not suit-

able for all the historical poems by Kavafis. In our opinion, it is better to analyze these poems according to the following three principles:

1. General chronology, which means that the events described in the poem should be placed into a certain general chronological framework;
2. Concrete history or pseudo-history, which means that the events, characters or facts that are known historically should be determined or they are not known historically and are created by the author, but wholly correspond to the chronological level given in the poem.
3. Credo (viewpoint), which means that the main idea is perceived through and by means of the historical surface of the poetic information.

If we consider C. Kavafis' so called "historical" poems according to the above-mentioned criteria, we shall discover that all these three principles are harmoniously represented in each of these poems as well as in the one chosen by us for analysis, namely "Waiting for Barbarians".

თამაზ გამყრელიძე

ინდოევროპული, ძარბველური, სამიტური

ბოლო წლების ლინგვისტურმა და ისტორიულ-ფილოლოგიურმა კვლევამ გამოავლინა ის მეტად მნიშვნელოვანი და ჩვენთვის საინტერესო ფაქტი, რომ სწორედ ინდოევროპელები, ქართველები (ქართველური ტომები) და სემიტები იყვნენ ის ძირითადი ეთნიკური ერთეულები, რომლებიც IV-III ათასწლეულების მანძილზე ჩვენს ნელთალრიცხვამდე ურთიერთობდნენ ერთმანეთთან ნინა აზიის გარკვეულ არეალში და იმდენად მჭიდრო კონტაქტები ჰქონდათ ერთმანეთთან, რომ სიტყვები ერთი ენიდან მეორეში გადადიოდა და პირუკუ; დღეს მკვლევარები ამ ენებში მთელ ლექსიკურ პლასტებს ადასტურებენ საერთო სიტყვებისა და გამოთქმების.

რა უნდა გვესმოდეს ჩვენ ინდოევროპელების, ქართველების (ქართველური ტომების) და სემიტების ქვეშ, რომელ ეთნიკურ ერთიანობებთან გვაქვს საქმე „ინდოევროპელების“, „ქართველებისა“ და „სემიტების“ შემთხვევაში? ჩვენ ვგულისხმობთ ამ ხალხებში არა სხვადასხვა ინდოევროპელ, ქართველურ და სემიტურ ტომებს საზოგადოდ, არამედ საკუთრივ პროტოინდოევროპელ, ქართველურ და პროტოსემიტურ ხალხებს, რომლებიც შესაბამისად ინდოევროპულ, ქართველურ და სემიტურ ფუძენაზე (პროტო-ენებზე) მეტყველებდნენ, ანუ ისეთ წინარე-ენებზე, რომელთაც მისცეს დასაბამი ისტორიულად დადასტურებულ შესაბამისად ინდოევროპულ, ქართველურ და სემიტურ ენებს.

მთელი კომპლექსი ლინგვისტური და კულტურულ-ისტორიული მონაცემებისა, რომლებიც გამოვლინდა ინდოევროპული წინარეებისა და მისი უძველესი დიალექტების გამოკვლევის, აგრეთვე რეკონსტრუირებულ საერთოინდოევროპული ლექსიკის სემანტიკური ანალიზის შედეგად, აუცილებელს ხდის ისევ დაისვას ინდოევროპული „წინარესამშობლოს“ დროსა და სივრცეში ლოკალიზაციის პრობლემა და მოხდეს მისი ახლებური რეგიონალური და კულტურულ-ისტორიული გადანყვეტა. ამ უახლესი მონაცემების შუქზე ინდოევროპულმა „წინარესამშობლომ“ უნდა გადანიაცვლოს

სამხრეთ-აღმოსავლეთის მიმართულებით და მოთავსდეს წინააზიური არე-
ალის ფარგლებში.

იმისდა მიხედვით, თუ სად მოთავსდება ამა თუ იმ ფუძე-ენაზე მო-
ლაპარაკე ტომთა „წინარესამშობლო“, თუ რომელ გეოგრაფიულ რეგიონს
მივიჩნევთ ამ ფუძე-ენის გავრცელების პირვანდელ ტერიტორიად, დგინდება
ამ ტომთა პრეისტორიული მიგრაციების ანუ გადასახლებებისა და მოძრაო-
ბების სურათი „პირველსაცხოვრისად“ მიღებული ტერიტორიიდან იმ რე-
გიონების მიმართულებით, სადაც ჩვენ ამ ტომებს, და შესაბამისად სავარაუ-
დო ფუძე-ენის გვიანდელ დიალექტებს, ისტორიულ ხანაში ვადასტურებთ.
ესაა ერთგვარად იმ მიგრაციების ტრაექტორიის აღდგენა, რომლებსაც აღ-
ნიშნული ხალხები უძველეს დროს თავიანთ ისტორიულ შინა-წყალზე უნდა
მიეყვანათ, ან უფრო ზუსტად იმ ენობრივი ერთეულების მოძრაობებისა და
სივრცეში გადანაცვლებათა აღწერა, რომლებიც ამ სავარაუდო ფუძე-ენი-
საგან წარმოიშვა ამ უკანასკნელის ცალკეულ დიალექტებად დაშლისა და
დიფერენციაციის შედეგად. ამდენად, ამგვარი მიგრაციების სურათისა და
დიალექტთა მოძრაობის ტრაექტორიის აღდგენა წარმოადგენს ამავე დროს
იმ ხალხთა პრეისტორიის შესწავლას, რომლებიც სათანადო ენებზე მეტყვე-
ლებდნენ, წარმოადგენს მათი ეთნოგენეტიური პრეისტორიის რეკონსტრუქ-
ციას.

ინდოევროპული, ქართველური და სემიტური წინარეენობრივი სისტე-
მების ლექსიკური ნასესხობანი და სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მსგავსე-
ბა აშკარად მოწმობს ძველი წინა აზიის გარკვეულ არეალში აღნიშნული
სამი წინარეენობრივი სისტემისა და მათზე მოლაპარაკე ხალხებს შორის
მჭიდრო ურთიერთობებისა და კონტაქტების არსებობას ხანგრძლივი პერი-
ოდის მანძილზე. ამაზე მეტყველებს, უპირველეს ყოვლისა, სამსავე ენობრივ
სისტემაში დადასტურებული მრავალი საერთო ლექსიკური ერთეული.

ამ მხრივ უაღრესად დამახასიათებელია ამ ენებში „ღვინის“ /ინდოევროპ.
*wojno, სემიტ. *wajin- (ძვ. ებრ. jajin), ქართვ. *ღვინო – აღმნიშვნელი
საერთო სიტყვები, რაც მოწმობს ამ ფუძე-ენების ტერიტორიულ სიახლოვეს
და მათზე მოლაპარაკე ხალხების ურთიერთობას მეღვინეობის საერთო
კულტურულ არეალში ისტორიული წინა აზიის ფარგლებში.

ჩვენ მიერ მიღებული თეზისი ინდოევროპელთა წინააზიური პირველ-
საცხოვრისის შესახებ სულ ერთიანად ცვლის ინდოევროპულ დიალექტებსა
და დიალექტურ ჯგუფებზე მოლაპარაკე ტომთა პრეისტორიული მიგრა-
ციების მეცნიერებაში ტრადიციულად დადგენილ სურათს.

¹ იხ. Т.В. Гамкрелидзе, В.В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. С предисловием Р.О. Якобсона, тт. 1 и 2, Тбилиси 1984, Изд-во Тбилисского Университета (ინგლისური თარგმანი: Th.V. Gamkrelidze, V.V. Ivanov, Indo-European and the Indo-Europeans. A reconstruction and historical analysis of a Proto-Language and Proto-Culture. With a Preface by Roman Jakobson; Engl. version by Johanna Nichols, 2 vols.: Mouton de Gruyter, Berlin. New York 1995).

ამ შიშოთების მიხედვით შედარებით ახლოს იყვნენ განლაგებული პირ-
ვანდელ ტერიტორიასთან ხეთურ-ლუვიური, ბერძნული, პროტო-სომხური,
ინდოირანული ტომები. ამათგან განსხვავებით, მიგრაციის დიდი გეოგრაფიული
გაველოთ ცენტრალური აზიის გავლით „თოხარულ“ (აღმოსავლეთურ ფენო-
ქესტანში) და ე.წ. „ძველევროპულ“ ტომებს (იტალიკური, კელტური, გერ-
მანიკული, ბალტური, სლავური), სანამ ისინი თავიანთ ისტორიულად ცნო-
ბილ ადგისამყოფელს მიაღწევდნენ.

სავარაუდოა ამ თვალსაზრისით ხეთურ-ლუვიურ და საერთობერძნულ
დიალექტებზე მოლაპარაკეთა უმნიშვნელო გადახვევა დასავლეთის მი-
მართულებით, რამაც ისინი მცირე აზიის ცენტრალურ და დასავლეთ
ნაწილებში მიიყვანა (შდრ. ძვ.წ. II ათასწლეულის შუა ხანების წყაროთა
ცნობები „აქიავას“ შესახებ), საიდანაც ბერძნული დიალექტები მოგვი-
ანებით ვრცელდება მატერიკულ საბერძნეთსა და ეგეოსის ზღვის კუნძუ-
ლებზე. „არგონავტების“ შესახებ მითის შედარებით ადრეულ შრეებში
შესაძლებელია ასახული იყოს სწორედ ბერძნულენოვან ტომთა გადასახ-
ლება მცირე აზიასა და ამიერკავკასიის საზღვრებთან მდებარე რაიონებში,
სადაც ისინი ქართულ-ქართველურ ტომებს ხვდებოდნენ და მათთან ურ-
თიერთობას ამყარებდნენ. ამ მიგრაციების ლინგვისტურ ანარეკლად შეიძ-
ლება მივიჩნიოთ ძველქართულ ნასესხობათა მთელი ლექსიკური ფენა ძველ-
ბერძნულში.

განსაკუთრებით საგულისხმოა ამ თვალსაზრისით ის, რომ „სანმისის“
ბერძნული სახელწოდების უძველესი ფორმა $\kappa\alpha\mu\phi\alpha\varsigma$, რაც უკვე პომპროსთან
გვხვდება და რომელსაც არ მოეძებნება ინდოევროპული ეტიმოლოგია, და-
სავლურ-ქართველური წარმომავლობისა უნდა იყოს და ქართულ ტყავი
სიტყვას უნდა ენათესავებოდეს (შდრ. ს.-ქართველ. ტყავი - \rightarrow დას.-ქართველ.
*ტყო, *ტყო: შდრ. მეგრ.-ჭან. ტყები/ტყები „ტყავი“). ეს სიტყვა უკვე
მიკენურ ბერძნულში დასტურდება $\kappa\alpha\omega$ ფორმის სახით და „ტყავის“, „სან-
მისის“ მნიშვნელობით და უძველეს რიტუალურ ტერმინს უნდა წარ-
მოადგენდეს. ნიშანდობლივია, რომ „არგონავტების მითში“ დაცული სა-
კულტო წარმოდგენები „სანმისის“ შესახებ, რომელსაც ჰკიდებდნენ „წმინდა
ხეზე“, შემონახულია სწორედ დასავლურ-ქართველურ კულტურულ სა-
მყაროში, კერძოდ, სვანურ დღესასწაულებში.

ინდოევროპელები, ქართველები, სემიტები იყვნენ, მაშასადამე, IV-III
ათასწლეულში ის ხალხები წინა აზიაში, რომლებიც III ათასწლეულიდან მო-
ყოლებული, სხვადასხვა ტერიტორიებზე შორეული თუ ახლო მიგრაციების
შედეგად, ისტორიულად ცნობილ ინდოევროპელებად, ქართველებად და
სემიტებად ჩამოყალიბდნენ.

ზემოთმოყვანილ დასკვნებს არსებითი მნიშვნელობა აქვს თვით სათა-
ნადო სამეცნიერო დისციპლინების შემდგომი განვითარებისა და სრულყო-
ფისათვის. თუ ჩვენ აქამდე მიგვაჩნდა, რომ ქართველური ენათმეცნიე-
რებისათვის და საერთოდ სხვადასხვა დარგის ისტორიულ-შედარებითი
ენათმეცნიერებისათვის აუცილებელია ინდოევროპული და სემიტური ენათ-

მეცნიერების მონაცემების გათვალისწინება, ახლა ჩვენ შეგვიძლია სრული უფლებით ვამტკიცოთ, რომ ინდოევროპული და სემიტური ენათმეცნიერების შემდგომი განვითარებისა და სრულყოფისათვის აუცილებელია ქართველური ენათმეცნიერების მონაცემების გათვალისწინება; ახალი ენათმეცნიერებები ინდოევროპულ და სემიტურ ენათმეცნიერებაში გადასულ შემთხვევებში რედ ქართველური ენათმეცნიერების მონაცემების გათვალისწინებით, ქართველურ ენათა შედარებით-ისტორიული შესწავლის შუქზე. ამით განისაზღვრება ის მნიშვნელობა და როლი, რაც ქართველურ ენებს ენიჭებათ შედარებით-ისტორიული და საზოგადოდ თეორიული ენათმეცნიერების შემდგომი განვითარების თვალსაზრისით.

რაც შეეხება საერთოდ ისტორიულ და ეთნოგენეტიკურ პრობლემატიკას, ქართველური ტომები ისტორიული წარმომავლობის თვალსაზრისით ერთ ქრონოლოგიურ სიბრტყეზე თავსდებათ ნინა აზიაში ინდოევროპელებსა და სემიტებთან; ქართველური ტომები ამ კულტურული არეალის უძველესი ცივილიზაციის ხალხებს შორის ექცევიან.

ქართველთა ეთნოგენეტიკური პრობლემატიკის უფრო ღრმად და ფართოდ შესწავლის მიზნით ქართველ-ქართველურ ტომთა პრეისტორიული განვითარების ადეკვატური სურათის აღსადგენად საჭიროა ქართველური ენების მიმართ ჩატარდეს იმავე ხასიათის სამუშაო, რაც ახლა ინდოევროპულ ენათა მიმართ მოგვეპოვება, და გაანალიზდეს საერთო-ქართველური ლექსიკა მის მიერ გამოხატული რეალიების თვალსაზრისით. ეს საშუალებას მოგვცემს უფრო სრულად აღვადგინოთ საერთო-ქართველური სულიერი და მატერიალური სამყარო, სამყარო ჩვენი წინაპრებისა, რომლებიც საერთო-ქართველურ ენაზე მეტყველებდნენ. ამავე საშუალებით უფრო ზუსტად განისაზღვრება საერთო-ქართველური ენის პირვანდელი გავრცელების არეალი და დადგინდება ის მიგრაციები, რომელთა შედეგად ისტორიული ქართველ-ქართველური ტომები ჩამოყალიბდნენ.

ლინგვისტური გზით წინაპარ ხალხთა უძველესი მატერიალური და სულიერი კულტურის სურათის რეკონსტრუქცია საშუალებას მოგვცემს მოვახდინოთ გარკვეულ რეგიონებში აღმოჩენილი არქეოლოგიური კულტურის ზუსტი იდენტიფიკაცია სავარაუდოდ საერთო-ქართველურ კულტურასთან, რაც უფრო ნათელსა და სრულყოფილ სურათს წარმოგვიდგენს ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისა და პრეისტორიული განვითარების შესახებ.

Thomas V. Gamkrelidze

PROTO-INDO-EUROPEAN, PROTO-KARTVELIAN, PROTO-SEMITIC

Recent investigations into the Proto-Indo-European language and culture have brought to light the facts of existence of historical contacts and interrelationships between Proto-Indo-European, Proto-Semitic and Proto-Kartvelian (South Caucasian) languages over a long period of time in a common cultural area somewhere in the Near East or southwest Asia in the Vth-IVth millennium B.C.

A reconstructed Proto-Indo-European lexicon for different semantic groups expressing fauna, flora, economy, and material culture allows us to outline the approximate geographical

area within which the original Indo-European homeland might have been situated and from which the migrations of the Indo-European tribes, leading to their distribution throughout the vast territory of Eurasia in historical times, might have begun.

Evidence of another order, such as elements of spiritual culture reconstructed on the basis of linguistic data, as well as lexical borrowings and evidence of interaction of the Indo-European language with other languages, enables us to narrow down this vast region to the possible original homeland of the Indo-Europeans even further, and to limit it to a more compact area. The Proto-Indo-European linguistic area should be located in that part of the region where interaction and contact between the Proto-Indo-European language and the Semitic and South Caucasian languages were possible, since these languages contain a whole stratum of lexical elements borrowed from one language to the other, as well as a number of complex structural features suggesting interaction between them over a long period of time.

The interaction of Proto-Indo-European with Proto-Semitic and Proto-Kartvelian (Caucasian) as well as certain ancient Near Eastern languages suggests a specific area in Southwest Asia as an original Indo-European homeland where these contacts could have come about.

Territorial contacts between Proto-Indo-European and the Semitic and Kartvelian languages revealed in lexical borrowings fit in well with the time and space distribution of Semitic and Kartvelian Proto-language systems. The Proto-Semitic area in the Near East must have been a specific region, where contacts of the Semitic language with both the Indo-European and the South Caucasian (Kartvelian) Proto-languages might have taken place.

ცისანა გიგაური

კოლხების და მათი მეზობელი ტომების შესახებ ზოგიერთი გარკვეული ცნობის როლში ინტერპრეტაციისათვის

მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის ქარცეცხლიან კოლიზებში გამობრძნედილი ქართველი ერის წარსულის კვლევა მჭიდროდ უკავშირდება კლასიკური ფილოლოგიის ქართულ სკოლას. კოლხური ტომების და მონათესავე ეთნოსის ხალხების მატერიალური და სულიერი ყოფის ამსახველი მრავალფეროვანი მასალების მეცნიერული შესწავლა არაერთი გამოჩენილი მეცნიერის შემოქმედებითი ინტერესების პრიორიტეტულ სფეროდ გადაიქცა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ჩვენი ქვეყნის ანტიკურ სამყაროსთან ურთიერთობების მიგნება-გამოკვლევა და მათი მეცნიერული ინტერპრეტაცია, რასაც ემსახურება სახელგანთქმულ მეცნიერთა მრავალი თაობა, რომელთა შორის ღირსეული ადგილი უკავია თინათინ ყაუხჩიშვილს.

ჩვენი სტატიის მიზანია კოლხური და მათი მეზობელი ტომების შესახებ რომელ ავტორთა ზოგიერთი ცნობის მხატვრული ინტერპრეტაცია.

ანტიკური ხანის ცნობილი კოლხური ტომების ცხოვრების წესის, ზნეჩვეულებების, რიგი სპეციფიკური ნიშანდობლივი თვისებების შესახებ ძველ ბერძნულ და რომაულ მწერლობაში დაცულმა ცნობებმა მნიშვნელოვანი ინფორმაცია შემოგვინახეს კოლხეთის ისტორიულ წარსულზე, კოლხური ტომების — ხალიბების, ტიბარუნების, მაკრონების, მოსნიკების, ფილირების და სხვათა შესახებ. ჩვენთვის საინტერესოა არა მხოლოდ მათი, არამედ მეზობელ ტომთა, კერძოდ ამიძონთა შესახებ ინფორმაცია, რადგან, რო-

გორც ირკვევა, სტრაბონის, პეროდოტეს და სხვათა ცნობით ამადონთა ტომს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა კოლხურ ტომებთან.

ამოლონიოს როდოსელი ამადონების შესახებ შემდეგ ცნობას გვანვდის: „ისინი მამაცი არიან და არავითარ კანონებს არ მისდევენ. ზარცხურაჲნი საგანი არესის საქმეა და მთელ დროს ბრძოლაში ატარებენ. მკურნაჲნი ჰქონიან ძონები არესმა და ნიმფა ჰარმონიამ წარმოშვა. ნიმფა ჰარმონია ოდესღაც ალემონიის ქალაკში შეუღლა ომიანობის ღმერთს არესს და მას შესძინა ომის მოყვარული ასულები. თემისკირის ნავსადგურში შემოსული არგონავტები ცოტახანი კიდევ რომ შეყოვნებულყვნენ აქ, ისინი აუცილებლად ჩაებმებოდნენ ამადონებთან ბრძოლაში და სისხლი დაიღვრებოდა“ (Argonautica, II, 985-990).¹

ბერძნულისაგან განსხვავებით რომაული ლიტერატურა უფრო სრულ ინფორმაციას გვანვდის ამადონთა შესახებ. გარდა იმისა, რომ ჩვენ ოვიდიუსისაგან (Ex Ponto, IV, X, 47), სენეკასაგან (Medea, 101-102), ვალ. ფლაკუსისაგან (Argonautica, V, 121-124) ვიგებთ, რომ ამადონები თერმოდონტის მიდამოების ბინადარი იყვნენ, რუფუსისა და ტროგუსის საშუალებით ვეცნობით ამ ტომის წარმოშობის ისტორიას და ამადონთა დედოფლის თალესტრისისა და ალექსანდრე მაკედონელის სამიჯნურო-სათავგადასავლო ამბავს.² ვალ. ფლაკუსს ამადონები არესის შთამომავლებად მიაჩნია და წერს: „მათი სისხლი ღვთიურია და წმინდაო.“³

ბერძნულ-რომაულ წყაროებში ამადონთა დასახლებას უკავშირებენ მდინარე თერმოდონტს. ამავე აზრისაა სტრაბონიც.⁴

ესება რა ამადონთა საკითხს, თ. ყაუხჩიშვილი წერს: „ამადონთა შესახებ ბევრი ბერძნული მითი არსებობს და ბევრი გამოკვლევაა დაფუძნებული ამ გადმოცემებზე. ძველი ბერძნების წარმოდგენაში „ამადონები“ ეთნოლოგიური ცნება იყო. ესენი იყვნენ უცხო ხალხთა მოდგმა, რომელსაც ჰქონდა თავისი საკუთარი, ბერძნებისაგან განსხვავებული, ჩვევები. ლიტერატურაში ამადონებს იცნობს ჯერ კიდევ ჰომეროსი. ამადონები ჩვეულებრივ თერმოდონტის მიდამოების მცხოვრებლებად არიან გამოცხადებულნი და აქედან მერე ჩრდილო კავკასიაში მოსულებად. ზოგი ცნობით (სალუსტიუსი, ფრგმ., 3,46) ისინი სკვითიიდან მოვიდნენ მცირე აზიაში, ესქილეს აზრით (პრომეთე, 415-723) კი — კოლხეთიდან. ამადონების კავშირს ქართველურ ტომებთან, ვფიქრობ, კიდევ პეროდოტეს ერთი ცნობა უჭერს მხარს: ხალიბებს (რომლებიც ტერიტორიულად მეზობლები არიან ამადონების სამყოფელისა) აქვთ არესის სამისნო. ამადონების მთავარი ღმერთები არიან არესი და არტემიდა. შესაძლებელია, ეს სუსტი საბუთია მათი ურთიერთობისათვის (რადგან ძველ საბერძნეთში და ბერძნულ წყაროებში მოხსენებულ ქვეყნებში არესის სამისნო ცოტა არ იქნებოდა), მაგრამ თუ სხვა ფაქტებსაც

¹ ამოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, თარგმანი აკ.ურუშაძისა, თბ. 1948, 100.

² ც. გიგაური, კოლხეთი რომაულ მწერლობაში, თბილისი, 1985, 172.

³ Val. Flaccus, Argonautica, Camb. Mass. London, 1959, V, 125-126.

⁴ თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის „გეოგრაფია“. ცნობები საქართველოს შესახებ. თბილისი, 1957, 2.

მივაქცევთ ყურადღებას (ამაძონები და ხალიბები მეზობლები არიან) ერთი ვარიანტი ამაძონები კოლხეთიდან არიან გამოსულები და ამასთანავე არესის კულტი ახასიათებთ ხალიბებსაც და ამაძონებსაც, დასაშვები უნდა იყოს ამაძონების ახლო ურთიერთობა ძველ ქართველურ ტომებთან.

ამრიგად, ბრძოლის ცეცხლით შეპყრობილი უშიშარი ამაძონები, რომლებიც ფარებით ხელში მწყობრად მიემართებიან საომრად და, როგორც ვერგილიუსი აღნიშნავს, მათ „არ აშინებთ მამაკაცებთან შერკინება“, ² ტრადიციულად ხალიბთა მეზობლებად ითვლებიან.

ცნობას ხალიბების ტერიტორიის მოცულობის შესახებ პირველად აპოლონიოს როდოსელთან ვხვდებით: ³ „ხალიბები არც მინას ამუშავენ ხარების საშუალებით, არც ტკბილი ნაყოფის მომცემ ხეხილების გაშენებას მისდევენ და არც ნახირს აძოვებენ ცვარით მოფენილ ველზე. ისინი რკინით მდიდარ პირქუშ მინას თორიან და მოპოვებულ მადანს სურსათზე სცვლიან. ისე არ დადგება დღე, რომ ხალიბებისათვის მძიმე შრომა არ მოჰქონდეს, მათ მძიმე მუშაობა შეეჭვარტლში და კვამლში გადააქვთ“ (Argonautica, II, 1002-1008). ⁴ პეროდოტესთან მოცემულია შემდეგი ინფორმაცია მათზე: „ხალიბებს პატარა ფარები ჰქონდათ გამოუქნელი ხარის ტყავისა; თითოეულს ჰქონდა ორი შუბი ლიკიური ხელობისა, ხოლო თავებზე სპილენძის მუზარადი ეხურათ. მუზარადებზე იყო ხარის ყურები და რქები სპილენძისაგან ნაკეთები, აქვე იყო ბიბილოც. მუხლები ძონეულის ნაჭრებით ჰქონდათ შემოხვეული. ამ ხალხს აქვს არესის სამისნო (Historiae, VII, 76). ⁵ სტრაბონი ⁶ ვარაუდობს, რომ ხალიბებმა სახელი მიიღეს არესის ვაჟის – ხალიბის მიხედვით, რომელთანაც დაკავშირებული არიან ამაძონების მეშვეობით მეზობლობისა და ნათესაობის გამო. ხოლო ყოველივე ეს ადასტურებს ზემომოყვანილ თეზას ამაძონთა და ხალიბთა მყარი ურთიერთობების შესახებ.

სტრაბონი, აპოლონიოს როდოსელი, ქსენოფონტი, ვერგილიუსი, ვალერიუს ფლაკუსი მოგვითხრობენ ხალიბების სიმამაცის შესახებ. ქსენოფონტი „ანაბასისში“ აღნიშნავს, რომ ხალიბები „უმამაცესნი არიან ყველა იმ ტომთა შორის, ვის მინა-წყალზეც კი გაიარეს ელინებმა“ (IV, 7, 15).

პეროდოტე ტიბარენებს, მაკრონებს და მოსინიკებს ერთად ახსენებს და მათ შესახებ აღნიშნავს, რომ სპარსეთის ხელმწიფეს ემორჩილებოდნენო. მათი ქვეყანა მე-19-ე საგამგეო მაზრად ითვლებოდა სპარსეთში და ნლიურად 300 ქანქარს (ტალანტს) ხარკს იხდიდა ხოლმე (III, 94).

პეროდოტეს მოტანილი აქვს ცნობა, რომელიც მოსინიკებს, მოსხებს, ტიბარენებს და მაკრონებსაც ეხება: „მოსხებს თავზე ხის მუზარადები ჰქონ-

¹ თ. ყაუხჩიშვილი, პეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1960, 36-37.

² Virgil, Aeneid. Cambr., Mass., London, 1960, I, 490-3.

³ აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, 221.

⁴ იქვე, 101.

⁵ თ. ყაუხჩიშვილი, პეროდოტეს ცნობები..., 34.

⁶ Strabo, The Geogrophy, Cambr., Mass., Lond., 1949, XII, 3, 20.

დათ. ლაშქრობდნენ ტიბარენები, მაკრონები და მოსინიკები მოსხებზედავით შეჭურვილნი. მათ საომარ რიგზე მართავდნენ შემდეგი მეთაურები: მოსხებსა და ტიბარენებს-არიომარდე, რომელიც დარიოსისა და შარმისის შვილი იყო, ეს უკანასკნელი კი სმერდისის შვილი იყო, კირონის შვილია. მაკრონებსა და მოსინიკებს (წინამძღოლობდა) არტაკიტი ხერასმის ძე, რომელიც პელესპონტის სესტოსს განაგებდა (VII, 78).¹

მაკრონების შესახებ ვალერიუს ფლაკუსი საყურადღებო ცნობას გვანუ-
დის: მაკრონები მალალ მთაში ცხოვრობენო.

ივ. ჯავახიშვილი მაკრონებს მეგრელების წინაპრებად თვლის.² ამ მო-
საზრებას მხარს სხვა მეცნიერებიც უჭერენ.

ცნობილია, რომ ტიბარენები მეტად სამართლიანი იყვნენ. ისინი არასო-
დეს არ ჩაებმებოდნენ ბრძოლაში, სანამ წინასწარ არ დაადგენდნენ ბრძო-
ლის დღეს, ადგილსა და დროს.³ ტიბარენების შესახებ ისიცაა ცნობილი,
რომ მამაკაცები მშობიარობის პროცესის ინსცენირებას აწყობდნენ ქალის
მოლოგინების შემდეგ და ქალებს თავს ავლებინებდნენ (Arg. III, 1009-1014).

პომპონიუს მელას აზრით, ტიბარენები სიცოცხლეს სიცილსა და გარ-
თობაში ატარებენ. ზოგიერთის აზრით მელას მიერ მინერილი ჩვეულებები
ტიბარენებს კი არა, არამედ მოსინიკებს ახასიათებს (SC, II, 818). მოსინი-
კებს ივ. ჯავახიშვილი ჭანებად მიიჩნევს.⁴

აპ. როდოსელის მიხედვით მოსინიკები პონტოს მთიანეთში ბინადრობდ-
ნენ და სახელი მიიღეს იმ ხის კოშკების გამო, რომლებშიც ცხოვრობენო
(Arg. II, 1015). მოსინიკებს მეფე ციხე-სიმაგრეში ჰყავთ ჩაკეტილი და თუ
საქმეს ცუდად გადაწყვეტს, შიმშილით კლავენ (Arg. II, 1026-29).

პომპონიუს მელასთანაც მოსინიკების უცნაური წეს-ჩვეულებების, ბარ-
ბაროსული ზნის გამოვლინების ასახვას ვპოულობთ. ავტორი აგვიწერს, თუ
როგორ იჭრებლენ ნახატებით ტანს მოსინიკები, როგორ ჭამენ და სვამენ
შუა ქუჩაში, როგორ სვამენ მეფეს მძიმე ბორკილებში, თუ როგორი უხეშნი
და ველურნი არიან უცხოად მოსულთათვის (De chor. I, 106). რაც შეეხება
კოლხურ ტომს, „მისი ადგილ-სამყოფელი კოლხიდა იყო.“⁵ ნაციონალური
სიამაყით აღსავსე, მამაცთა ტომების მბრძანებელი,⁶ მას სათავეში თვით პე-
ლიოსის სახელოვანი ძე აიეტი-მეფე უდგას, ტომი, რომელიც განთქმული იყო
სილამაზითა და ძლევა მოსილებით, სიამაყითა და გონიერებით.

თ. ყაუხჩიშვილის აზრით „ბერძნულ მწერლობაში ვერ პოვა აღიარება
პეროდოტეს ცნობილმა თეორიამ, რომ კოლხები წარმოშობილი არიან
სესოსტრისის ლაშქრის წარმომადგენლებიდან. ავტორი ხომ ბევრ საერთოს
პოულობს დასახელებული ხალხების გარეგნობაშიც (ორივე ხუჭუჭთმიანი

¹ თ. ყაუხჩიშვილი, პეროდოტეს ცნობები..., 113.

² აპოლონიოს როდოსელი, არგონავტიკა, 382-383.

³ იქვე.

⁴ ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, 1913, 25.

⁵ ნ. ლომოური, ეგრისის სამეფოს ისტორია, თბილისი, 1968, 5.

⁶ მ. ბერძნიშვილი, ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის, თბილისი, 1969, 57.

და შავგვრემანები არიანო), მთელ ცხოვრებასა და ენაშიც. მას მიაჩნია, რომ მხოლოდ კოლხები და ეგვიპტელები ამუშავებენ სელს ერთნაირად.¹

პეროდოტეს აღნიშნული შეხედულების შესახებ რისმაგ გორდეზიანი წერს: „ჩვენ ვერ ვენდობით პეროდოტეს, როდესაც იგი ამბობს, რა უმჯობესო ტყეებისა და კოლხების ენა ემსავლება ერთმანეთსო, რადგან კავკასიურსა და ქიმიტურ ენებს შორის გენეტიური ნათესაობა არა გვაქვს.“² მაგრამ მეცნიერი არ გამორიცხავს მსგავს ტერმინთა არსებობას ეგვიპტურსა და კავკასიურ ენებში, ისევე, როგორც არ გამორიცხავს ამ ორი ხალხის ურთიერთკავშირს, რაც გამოხატულია პეროდოტეს დასკვნაში სელის ერთნაირი დამუშავების შესახებ.³

ისტორიული ფაქტები ამტკიცებენ სესოსტრისის მიერ ლაშქრის ნაწილის მდინარე ფაზისთან დატოვების ყოველგვარ უსაფუძვლობას, რადგან ეგვიპტის ხანგრძლივ ისტორიაში არ უოფილა ისეთი მომენტი, რომ რომელიმე ფარაონს ელაშქროს სკვითებისა და თრაკიელების მიწა-წყალამდე, გასულიყოს აზიიდან ევროპაში.⁴ როგორც ირკვევა, პეროდოტეს ამ ცნობაში უნდა არეკლილიყო „ზღვის ხალხთა,“ კერძოდ შარდანას, ერთი ნაწილის გადმოსახლების ფაქტი კავკასიაში ძვ.წ. XIII-XII საუკუნეებში.⁵

რომაულ ლიტერატურაში პეროდოტეს ინფორმაციამ გარკვეული ტრანსფორმაცია მიიღო. პლინიუსი, როდესაც ლაპარაკობს აიეტის შთამომავლის-სავლაკის მიერ სვანების მიწა-წყალზე მოპოვებული სიმდიდრის შესახებ, დასძენს, რომ მოგვითხრობენ მის ოქროს პალატებზე, ვერცხლის კოჭებზე, სვეტებზე და პალასტრებზე, იმავე მასალიდან რომაა დამზადებული, რომელიც მან მოიპოვა ეგვიპტის მეფე-სესოსტრისზე გამარჯვების შემდეგ.⁶

პეროდოტეს ცნობის მხატვრულ ინტერპრეტაციას ვხვდებით ვალერიუს ფლავიუსის „არგონავტიკაში“, როდესაც კოლხთა ტაძრის აღწერილობა მოცემული. „ტაძრის კარებზე ასახულია კოლხთა ტომის წარმოშობის ისტორია: თუ როგორ დაიწყო სესოსტრისმა პირველი სამხედრო ოპერაციები გეტების წინააღმდეგ, ხოლო დამარცხებით შეშინებულმა, როგორ დაასახლა თავისი ხალხის ერთი ნაწილი თებეში, მშობლიურ მდინარესთან, ხოლო მეორე-ფაზისის ნაპირზე და უწოდა მათ კოლხები.“⁷

რაც შეეხება კოლხების ყოფა-ცხოვრების მაღალ დონეს, ამაზე ყველა ანტიკური წყარო მოგვითხრობს. დიოდორე სიცილიელი აღნიშნავს, რომ კოლხებს საკუთარი, გამოკვეთილი ენა ჰქონდათ (Diod., IV, 52). პოეტი იმა-

¹ თ. ყაუხჩიშვილი, პეროდოტეს ცნობები, 72-73.

² რ. გორდეზიანი, პეროდოტეს ცნობა კოლხთა წარმომავლობის შესახებ. თსუ შრომები, 1975, 40.

³ იქვე.

⁴ მ. ბერძნიშვილი, დასახ. ნაშრ., 61.

⁵ რ. გორდეზიანი, დასახ. ნაშრომი, 1975, 44.

⁶ Plinius Gaius Scundus. Natural History. Cambridge, Massachusetts, London, XXXIII, 52.

⁷ Valerius Flaccus, Argonautica. V, 416-422.

საც გვატყობინებს, რომ მედია კოლხურ ენაზე ლოცულობდა. ამ ფაქტის დადასტურებას აპოლონიოს როდოსელთანაც ვხვდებით. „არგონავტიკის“ IV თავში, როდესაც მედეასა და კირკეს შეხვედრას აგვიწვდის, ამან როდოსელი ამბობს, რომ ისინი კოლხურად ლაპარაკობდნენო (730-736). კოლხებს რომ საკუთარი ენა ჰქონდათ, რომაელ მწერალთაგან ამაზე მოგვითხრობს ცენზორინი, რომელიც თავის ენაზე მოლაპარაკე ტომებს რომ ჩამოთვლის, კოლხებსაც ასახელებს (Censorini, 25). პეროდოტესთან ვხვდებით კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ინფორმაციას კოლხთა შესახებ: კოლხეთი სელის ქსოვილებით იყო განთქმული (II, 2, 105). ვალერიუს ფლაკუსის „არგონავტიკის“ VI თავში საზგასმულია კოლხების ძლევა მოსილება, როდესაც აიეტის წინააღმდეგ ამხედრებულ მის ძმასთან – პერსესთან ბრძოლაში ამ უკანასკნელის დამარცხებაა აღწერილი. საყურადღებო ფაქტია, რომ რომელიც ავტორი მდინარე ალაზანს (VI, 101) ასახელებს და აღნიშნავს ბერძნების ამ ბრძოლაში მონაწილეობის შესახებ.

კოლხების მაღალი კულტურის მაჩვენებელია ვიტრუვიუსის ინფორმაცია, თუ როგორ აშენებდნენ სახლებს ისინი. „...ხეებისაგან კედლებს აგებენ ზევითკენ შვეულად და პერპენდიკულარულად კოშკის სიმალლესთან. ადგილი, რომელიც რჩება მასალის სისქის გამო, ივსება ნაფოტებითა და თიხით. გარდი-გარდმო განლაგებული კოჭების ძლიერი დამოკლებით, შენობის ოთხივე მხრიდან ამოყავთ შუაში კონუსი, რომელსაც აფარებენ ზემოდან ფოთლებსა და თიხას (De architectura, Lib. II, 1, 4).

გამოყენებითი მეცნიერების წარმომადგენლის ინფორმაციას დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის, რადგან კოლხებში მიღებული წესი სახლის გადახურვის თანდათან დავინროებით დღესაც შემონახულია საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში. შეგვიძლია ისიც დავასკვნათ, რომ შავი ზღვის დასავლეთ სანაპიროზე ტყე ოდითგანვე გამოიყენებოდა სააშენებლო მასალად. დასავლეთ საქართველოში თბილი კლიმატის გამო თანამედროვეობაშიც ხის სახლების მშენებლობა უფრო მიღებულია, ვიდრე ქვისა და აგურისა.

ზემომოყვანილი მცირე მასალაც კი ადასტურებს იმ გავრცელებულ მოსაზრებას, რომ კოლხები ძლიერნი, ჯანმრთელნი, ბრძენნი და უღამაზესნი ყოფილან.

ამრიგად, ლეგენდარული კოლხეთის ხატი საკმაოდ მყარად დამკვიდრებული ბერძნულ ტრადიციაში, რომაულ მწერლობაშიაც და განსაკუთრებით, ვალერიუს ფლაკუსთან შემდგომი განვითარების საინტერესო კანონზომიერებას გვიჩვენებს. დასახელებულ რომაელ ავტორთან გვხვდება არა მხოლოდ სიუჟეტის ახალი, განსხვავებული პოეტური ტრანსფორმაცია, არამედ განსხვავებული ზოგიერთი გეოგრაფიული ორიენტირი და ისტორიული, მითოლოგიური, რელიგიური, ეთნოგრაფიული ფაქტებიც.



Scientific study of diversified sources reflecting the material and spiritual life of the Colchians and their neighbour ethnic people has become a priority field of the great number of famous scientists' creative interest. Many generations of Georgian scientists have studied the questions of the antiquity and Colchian relations. Among them is Tinatin Kaukhchishvili.

The aim of this article is to present the interpretation of informational materials of some Greek writers about the Colchian and their neighbour tribes in the Roman interpretation.

გრიგოლ გიორგაძე

დაპირველადი მსხეთაში ნაპოვნი ოქროს ბეჭდისა და სამაგვარების არაპოზირაფიკულ წარწერებზე

არმაზისხევის ცნობილი გათხრების დროს, კერძოდ, 1944 წ. 10 ივნისს არქეოლოგების მიერ გახსნილი იქნა აკლდამა № 42,¹ რომელშიც აღმოჩნდა ორი ოვალური მოყვანილობის ოქროს ბეჭედი, რომლებიც იდო მიცვალებულის ხელებს ქვემოთ, მენჯის ძვლებთან. ერთ-ერთი მათგანის (იგი საშუალო ზომისაა, მისი სიმაღლეა 2,6 სმ, ხოლო წონა – 5,4 გრ.) კორპუსზე, კერძოდ, ბეჭდის თვალზე, ამოკვეთილია გემმა: უცნაური არსება – მცურავი, თევზისბოლოიანი გამოსახულება, ხოლო ბეჭდის თვალბუდის ერთ-ერთ მხარეს, დამრეც კედელზე ამოკანრულია 4 ასო-ნიშნის წარწერა აშკარად არმაზული დამწერლობით შესრულებული. როგორც არქეოლოგები აღნიშნავენ,² წარწერა გათხრების დროსვე, ველზე იქნა ამოკითხული შედარებით იოლად – „ადად“. სიტყვა დაუკავშირეს ცნობილი ძველალმოსავლური, სემიტური წარმოშობის, ამინდის ღვთაების სახელს – „ადადს“, იმავე თეზუბს, რომელიც ძველალმოსავლურ ხანაში და მომდევნო პერიოდშიც ფართოდ იყო გავრცელებული მთელს წინა აზიაში („ადად“ სახელი შემორჩენილი ყოფილა ხევესურეთშიც). აღნიშნული წაკითხვიდან გამომდინარე, თითქოს უწყობანოდ დგინდებოდა ორი ასო-ნიშნის, სახელდობრ, ალფ და დალფეთის მნიშვნელობა, რომელთა კომბინაციით იყო დაწერილი სიტყვა „ადად“. წარწერის ფოტო 1948 წელს გამოაქვეყნა აკად. გ. წერეთელმა ნაშრომში, არმაზული დამწერლობისა და ქართული ანბანის წარმოშობის პრობლემას რომ მიეძღვნა.³ წარწერის ტრანსლიტერაცია ამ სტატიის მოცემული არ იყო, არც ის, თუ როგორ კითხულობდა ჩვენთვის საინტერესო სიტყვას ბ-ნი გიორგი. აქვეა აღსანიშნავი, რომ ბეჭედზე ამოკანრული

¹ მცხეთა, ტ. I, თბ., 1955, 117 და შმდ. ტაბულა XIV, სურ. 75, სურ. 136. იხ. აგრეთვე გ. გობეჯიშვილი, არქეოლოგიური გათხრები საბჭოთა საქართველოში. თბ., 1952, 125.

² მცხეთა, I, 117 და შმდ.

³ Г. В. Церетели, Армазское письмо и проблема происхождения грузинского алфавита. I. „Эпиграфика Востока“, II, 1948, 94, рис. 4.

წარწერის დუქტუსი ზუსტად ემთხვევა ერთ წარწერას, რომლის შესახებ ქვემოთ ვრცლად ვისაუბრებთ.

1944 წ. 18 ივნისს, ე.ი. ზემოაღნიშნული ოქროს ბეჭდის აღმოჩენიდან 8 დღის შემდეგ, გათხრილი იყო № 42 აკლდამის მეზობლად მდებარე სუბკუროდ მდიდრული, გაუძარცვავე აკლდამა № 43,¹ რომელსაც არქეოლოგები ათარიღებენ ახ.წ. IV ს-ის მეორე ნახევრით (როგორც ჩანს, ზემოაღნიშნული ბეჭედიც იმავე ხანითაა დასათარიღებელი). საოჯახო სამარხში დაკრძალული იყო 4 მიცვალებული, სხვადასხვა დროს გარდაცვლილი (ჩონჩხები ერთმანეთზე დალაგებული). სამარხში აღმოჩნდა ორი ოქროს ბრტყელი დასახსრული სამაჯური (წამოცმული იყო ერთ-ერთი ჩონჩხის მარჯვენა წინამხრის ძვლებზე).² სამაჯურები (ერთის წონაა 33,97 გრ., ხოლო მეორისა — 32,47 გრ) შედგება 13-13 ბრტყელი მუხლისაგან (ფირფიტისაგან), რომლებიც ერთმანეთთან დაკავშირებულია მრგვალი ყუნწებით. ყუნწებში ეყრებოდა ორად გაკეცილი თავბურთულა სამსჭვალი, ოქროსთავიანი და სპილენძის-ღეროიანი.

სამაჯურების შემკულობა და ზედაპირი ერთნაირია: კოლოფების ზედაპირზე 3-3 სწორკუთხოვანი თანაბარი სიგრძის ბუდეა ამოჭრილი, რომლებშიც ზის ალმანდინის, ლაჟვარდის და მალაქიტის ფირფიტები.

სამაჯურების ფირფიტების ძირები სადაა, მათზე ამოკანრულია წარწერები ისე, რომ ყოველ პატარა ფირფიტაზე მოთავსებულია რამდენიმე ასონიშანი. მათი ერთმანეთთან შეერთებით მიიღება გაბმული წარწერა, რომელიც ორივე სამაჯურზე შინაარსობრივად ერთმანეთის იდენტური უნდა იყოს (ჩანს, ერთი სამაჯური დამზადებული იყო მარჯვენა ხელისათვის, ჩვენ მას A ვარიანტს ვუწოდებთ, ხოლო მეორე — მარცხენა ხელისათვის, ჩვენი აღნიშვნით B ვარიანტი). რამდენიმე ასონიშანი არმაზული დამწერლობისა ველზე ამოუკითხავთ. აკად. გ. წერეთელს გამოუთქვამს აზრი, რომ წარწერები მიძღვნილი შინაარსის უნდა ყოფილიყო.

წარწერა A

ნეწ | >447 | 4002 | ყ | ზეწ | 4 | ჯბ | 4700 | 4402 | 4200 | 4400 | 337 | 337 | 417

წარწერა B

4) 2 7 | 4449 | 4002 | ყ | ზ | 3 | 4200 | 4700 | 4402 | 4200 | 4400 | 337 | 337 | 417

მოგვიანებით, სამაჯურების წარწერებს შეეხო აკად. გ. წერეთელი მის ზემოაღნიშნულ სტატიაშიც, სადაც ნათქვამია, რომ სამაჯურების ტექსტი შესრულებული იყო არმაზული დამწერლობით. მისი აზრით, პალეოგრა-

¹ მცხეთა, I, 119 და შმდ.

² იქვე, 119 და შმდ., ტაბ. XIII 1; ც III 1, ს; 121, ტაბ. ც III 12, 12ა.

ფიულად ისინი რამდენადმე განსხვავდებიან ლაპიდარული წარწერებისაგან და კურსივისკენ აქვთ მიდრეკილება. ხაზები დატეხილია, პორიზონტალური და ვერტიკალური ხაზების შეერთების ადგილები ქმნიან მახვილ კუთხეებს. ზოგიერთ შემთხვევაში ისინი იხრებიან ლიგატურისაკენ.¹

სამწუხაროდ, აკად. გ. წერეთლის აღნიშნულ ნაშრომში მოცემული არ იყო არც სამაჯურების წარწერათა ფოტოები, არც მათი ტრანსლიტერაციები. ამ წარწერების გამოქვეყნება ავტორმა იმხანად ვერ შეძლო, წარწერები გამოუქვეყნებელი დარჩა მომდევნო ხანებშიც, რის გამოც ისინი თითქოს მიივიწყეს (აქვე აღვნიშნავთ, რომ წარწერები არც დღესაა გამოქვეყნებული).

ამ რამდენიმე წლის უკან აკად. ს. ჯანაშიას სახ. სახელმწიფო მუზეუმის თანამშრომლებმა, მ. ნონელიამ და ი. გაგოშიძემ, ჩვენი ყურადღება მიიპყრეს სწორედ ამ სამაჯურებსა და მათზე ამოკანრულ არმაზულ წარწერებზე. ამავე მეცნიერთა დახმარებით დამზადდა წარწერების პირველი ასლები. მოგვიანებით მუზეუმის ფოტოლაბორატორიაში გადაღებული იქნა მათი ფოტოებიც, რაშიც დიდად დაგვეხმარნენ ან განსვენებული ა. ჯავახიშვილი და ლ. ჭილაშვილი. ვასრუებლობ შემთხვევით და მუზეუმის ზემონახსენებ თანამშრომლებსა და დირექციას უღრმეს მადლობას მოვასხენებ.

წარწერების ასლები და ფოტოები გადავეცით აკად. კ. წერეთელს, რომელმაც არ დააყოვნა და „სემიტოლოგიური ძიებანი“ V ტომში გამოაქვეყნა მოკლე მიმოხილვა ოქროს სამაჯურის არმაზული წარწერებისა.²

აკად. კ. წერეთლის აზრით, წარწერაში დღემდე უცნობი ასო-ნიშნები მოცემული, თუმცა ამის თქმა წარწერის გაშიფვრამდე გაჭირდება. ასოთა უმრავლესობა ანალოგიებს პოულობს არმაზისა და ბორის არამეულ წარწერებში. მაგრამ გვხვდება ისეთი ნიშნებიც, რომელთა იდენტიფიკაცია ჯერჯერობით არ ხერხდება. ზოგადად, სამაჯურების არამეული დამწერლობის საერთო ხასიათი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, იგი არმაზულია. დათარიღების შესახებ იგი ვარაუდობს, რომ წარწერა IV ს-ზე ადრეული უნდა იყოს (თ. გამყრელიძისადმი მიძღვნილ კრებულში გამოქვეყნებული სტატიის მიხედვით, იგივე წარწერა არაუგვიანეს III ს-ით თარიღდება).³

მართლაც, ოქროს ფირფიტებზე ამოკანრული ნიშნების არმაზული ხასიათი ეჭვს არ იწვევს. მაგრამ წარწერების ნაკითხვისას დიდი სიძნელე იქმნება ნიშანთა მნიშვნელობების დადგენასთან დაკავშირებით. ეს ეხება არამარტო წარწერაში გამოყენებულ სრულიად ახალ ნიშნებს, არამედ ისეთებსაც, რომელთა მნიშვნელობები დღემდე თითქმის ეჭვს არ იწვევდა. ზოგჯერ შეუძლებელია წარწერაში გამოყენებული თითოეული სიტყვის გამოყოფაც კი

¹ Г. В. Церетели. Ук. соч., 94.

² კ. წერეთელი, არმაზული დამწერლობა. „სემიტოლოგიური ძიებანი“, V, თბ., 1990, 64; К. Г. Церетели, Армазское письмо. „Историческая лингвистика и типология.“ М., 1991, 170.

³ კ. წერეთელი, არმაზული დამწერლობა, 64.

⁴ К. Г. Церетели, Армазское письмо, 170.

და მით უმეტეს, სიტყვათა მნიშვნელობების დადგენა. ასე რომ, წარწერების მინაარსზე ლაპარაკი ჯერჯერობით ზედმეტია (აკად. გ. წერეთლის შემოად-ნიშნულ ნაშრომში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ იგი მიძღვნილია წამსწერი-საა).¹ ეს შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც წამსწერების წარწერა დამაჯერებლად გაიშიფრება, რასაც დააქარებს წარწერის გამო-ქვეყნება და გაშიფრის საქმეში მკვლევართა ფართო წრის ჩაბმა.

როგორც აღვნიშნეთ, წარწერაში გამოქვეყნებული სიტყვები 13 ფირ-ფიტაზე განაწილებული (საკითხავია, რატომ მანცა და მანც 13-ზე?). ნიშნავს თუ არა ეს იმას, რომ წარწერის სიტყვათა რაოდენობაც 13 იყო? ამის თქმა ძნელია, რადგან ამა თუ იმ ფირფიტის ასოები ზოგჯერ მომდევნო ფირფიტაზე გადატანილი ისე, რომ ძნელია გარკვევა, სად იწყება და სად მთავრდება ესა თუ ის სიტყვა. მაგალითად, A ვარიანტის მე-10 ფირფიტის ორი ასო ნიშნიდან (\ 卩) ერთ-ერთი (\) გადატანილია B ვარიანტის მე-9 ფირფიტაზე ისე, რომ ამ უკანასკნელ ფირფიტაზე მხოლოდ ერთი ასო-ნიშანია დატოვებული. ანდა, A ვარიანტის მე-11 ფირფიტაზე 3 ასო-ნიშანია, ხოლო B ვარიანტის იმავე ფირფიტაზე — 4, რომელთაგან ერთი — დასაწყ-ისი ნიშანი (\) გადმოტანილია იმავე ვარიანტის მე-12 ფირფიტიდან. A ვარიანტის მე-13 ფირფიტის პირველი ნიშანი (>) B ვარიანტში გადა-ტანილია მე-12 ფირფიტაზე (ბოლო ნიშნის სახით).

ძნელი დასადგენია, რომელი ვარიანტი უნდა დაენერათ პირველად, საიდანაც ნიშნებს შემდეგ გადაიტანდნენ მეორე ვარიანტში. ორივე ვარიან-ტის შედარებისას ზოგჯერ შეინიშნება ამომკანწრელის მიერ დაშვებული შეცდომა. მაგალითად, A ვარიანტის 1 ფირფიტის ბოლოს დაწყებულია წერა იმ ნიშნისა, რომლითაც იწყება მე-2 ფირფიტა; A ვარიანტის მე-2 ფირფიტის ბოლოს დაწერს შეცდომით დაუწყია იმ ნიშნების წერა, რომ-ლებიც მომდევნო ფირფიტაზე უნდა დაენერა (ეს კარგად ჩანს B ვარიან-ტიდან, სადაც მე-2 ფირფიტაზე აღარ ჩანს დამატებითი ნიშნების კვალი). საერთოდ, A ვარიანტის დასაწყის ფირფიტებზე შეინიშნება ასო-ნიშნების კვალი, რომლებზედაც ზემოდან დაწერილია საჭირო ასო-ნიშნები. ზოგჯერ მოცემულია ერთი და იმავე ნიშნის განსხვავებული დაწერილობა და ა.შ.

უდავოდ უნიკალურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე იმ მხრივ, რომ არამეო-გრაფიკული ტექსტი გაფორმებულია ორი სრულიად იდენტური ვარიან-ტით. თანაც, სიტყვათა წერისას დიდი სიზუსტით ამომკანწრელი იცავს თი-თოეულ ასო-ნიშნის მოხაზულობას — დუქტუსს. იგი ცდილობდა ასოების რაოდენობაც ზუსტად გადაეტანა მეორე ვარიანტის ფირფიტებზე, თუმცა ამას ყოველთვის ვერ იცავს — B ვარიანტის მე-10 ფირფიტაზე მხოლოდ ერთი ასოა ამოკანწრული (ორის ნაცვლად, როგორც ეს A ვარიანტის მე-10 ფირფიტაზეა). როგორც შეინიშნება, ზოგიერთი სიტყვის ბოლო ასო-

¹ Г. В. Церетели, Эпиграфические находки в Мцхета — древней столице Грузии. ВДИ, 1948, 2, 94.

ნიშანი მომდევნო სტრიქონზე გადატანილი, რაც სრულიად არ არის მოულოდნელი. მსგავსი შემთხვევები, საერთოდ, სხვა დამწერლობით შედგენილ ტექსტებშიც ხშირად შეინიშნება (მაგალითად, ძველ ქართულ ტექსტებში) ასე რომ, ეს გარემოებაც ერთგვარად ართულებს ტექსტის წაკითხვას. თუ ჩვენი წინასწარი ვარაუდი სწორია, ტექსტი კონსონანტური დამწერლობის პრინციპზე უნდა იყოს შედგენილი. გამოყენებული 15 ასოდან 13 უნდა აღნიშნავდეს თანხმოვანს, ხოლო ორი — ხმოვანს (χ — ალფ,) — იოდ). ამგვარად, თანხმოვანთა ნაწილი ტექსტში არ არის დადასტურებული, რაც გარკვეულწილად აძნელებს დაწერილი თანხმოვნების მნიშვნელობათა დადგენას.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ჯერჯერობით არ ხერხდება გარკვევა იმისა, თუ ტექსტი რომელ ენაზეა დაწერილი. მაშასადამე, არც მისი შინაარსის დადგენაა შესაძლებელი, თუმცა აკად. გ. წერეთლის აზრით, როგორც აღვნიშნეთ, ტექსტი მიძღვნილი ხასიათისა უნდა იყოს. არ არის გამორიცხული, რომ წარწერა მაგიური შინაარსისა გამოდგეს.

ექვს არ იწვევს, ოქროს ბეჭდისა და ოქროს სამაჯურების წარწერები ზუსტად ერთნაირი დუქტუსითაა შესრულებული, რაც გვაფიქრებინებს, რომ ისინი ერთი ოსტატის ხელითაა დაწერილი. არ არის გამორიცხული, აღნიშნული ნივთები რომელიღაც ერთი პიროვნებისთვის იყო დამზადებული (სავარაუდოა შემდეგიც: ამ ნივთების აღმოჩენა ორ მეზობელ აკლდამაში, ე.ი. ბეჭდისა — 42-ში, ხოლო სამაჯურებისა — 43-ში, შესაძლოა მიუთითებს, რომ ორ აკლდამაში დასაფლავებული იყო წევრები ერთი ოჯახისა, სადაც ინახებოდა ოქროს ნივთები). ახლა ჩვენს წინაშე დგება პრობლემა — ზუსტად დადგინდეს ბეჭდისა და სამაჯურების წარწერების ასო χ -ნიშანთა მნიშვნელობები, მით უმეტეს, რომ ბეჭდის სიტყვის ოთხივე ასო ნახშიარია სამაჯურების წარწერებში. მაგალითად, ასო წარწერაში ნახშიარია 7-ჯერ, ასო χ — 5-ჯერ, ხოლო ასო γ — 4-ჯერ. უფრო მეტიც, ბეჭდისა და სამაჯურის პირველი ორი ფირფიტის სიტყვები (დასაწყისი χ ნიშნის გარდა), თითქოს, იდენტურია.

როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, ბეჭედზე დაწერილი 4 ნიშნის სიტყვას $\chi\chi\chi\chi$ კითხულობდნენ როგორც „ადას“, რაც იმას ნიშნავდა, რომ სიტყვის ასოთა მნიშვნელობები (ალფ და დალფ) უკვე დადგენილი იყო. მაგრამ, სამწუხაროდ, ბეჭედზე დაწერილი სიტყვის წაკითხვა როგორც „ადად“ აშკარად მცდარია შემდეგი გარემოების გამო. თუ დაუშვებთ, რომ აქ მართლაც „ადად“ წერია, მაშინ სიტყვის პირველ და მესამე, ისევე როგორც, მეორე და მეოთხე, ასო-ნიშნებს იდენტური მოხაზულობები უნდა ჰქონდეთ. მაგრამ დიდი პალეოგრაფიული ანალიზიც არ არის საჭირო იმის დასადგენად, რომ სიტყვის ოთხივე ასო სულ სხვადასხვაა. უკიდურეს შემთხვევაში, მხოლოდ პირველი და მესამე ნიშნების გაიგივება შეიძლება (თუკი ბეჭდის სიტყვის პირველი ასო მწერლის მიერაა დამახინჯებული).

მაშასადამე, სიტყვის ნაკითხვა როგორც „ადად“ — გამორიცხულია, აქ რომელიღაც სხვა სიტყვა წერია, რომლის დაბეჭდვით ნაკითხვა ჯერ-ჯერობით შეუძლებელია. სავარაუდოა მხოლოდ, რომ იგი შეიძლება იყოს სახელი ადამიანისა, რომელსაც ეკუთვნოდა ბეჭედი, მაგიურნი სიტყვა რაღაც ტერმინი ან, შესაძლოა, ბეჭედზე გამოსახული უცნაური ცხოველის სახელი და ა.შ.

ასეთია ჩვენი წინასწარი დაკვირვებანი წარწერებზე, რომლებიც რაღაც საიდუმლოს ინახავენ.

Grigol Giorgadze

OBSERVATIONS ON ARAMEOGRAPHICAL INSCRIPTIONS ON THE GOLD RING AND BRACELETS FOUND IN MTSKHETA

The article offers suggestions about reading the four-sign inscription on one of the gold rings and inscriptions on two gold bracelets found in June of 1944 in Mtskheta (Ancient Capital of Georgia).

The arameographical letter-signs of the inscriptions are evidently carried out in so called Armazian writing. Paleographically they differ to some extent from lapidary writings. Neither photos of bracelets' inscriptions nor their transliterations have been published till today. We are publishing the copies of bracelets' inscriptions for the first time.

While reading the inscriptions, there arise difficulties in identifying the meanings of the signs. The majority of letters find analogues in Armazi and Bori's Aramaic inscriptions. But there are signs, identification of which is not yet possible. This prevents the identification of the language and contents of the inscriptions. There is a suggestion that they have a dedicational character.

თინათინ გიორგობიანი

ბერძნული გრამატიკული აზრის ისტორიიდან

თითოეულ მეცნიერებას თავისი ისტორია აქვს, ასევე — ენათმეცნიერებასაც. ენათმეცნიერების ისტორიის პერიოდიზაცია, უპირველეს ყოვლისა, გულისხმობს ძირითადი ეტაპების გამოყოფას. ამ მხრივ საინტერესოა I ეტაპი — ძველი დროის ფილოლოგიიდან XVIII საუკუნის ენათმეცნიერებამდე. ლინგვისტიკის განვითარების პირველი ეტაპი თავის მხრივ სამ პერიოდად იყოფა:

1. კლასიკური ძველი დროის ფილოლოგია;
2. შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის ენათმეცნიერება;
3. XVII-XVIII საუკუნეების ენათმეცნიერება.

ენათმეცნიერება ფილოლოგიის წიაღში ჩაისახა. ფილოლოგია კი მაშინ წარმოიშვა, როცა გაჩნდა წერილობითი ძეგლები და საჭირო გახდა მათი შესწავლა. ენათმეცნიერების განვითარებაზე განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ძველი ინდოეთისა და ძველი საბერძნეთის ფილოლოგიამ.

ბერძნული გრამატიკა შეიქმნა მეორე და პირველი საუკუნეების მიჯნაზე. იგი ჩამოყალიბდა ფილოლოგიური ძიების პროცესში. ფილოლოგიურ

ძიებას მიზნად ჰქონდა ტექსტის განმარტება. აქედან გამომდინარე, საჭირო იყო ენობრივ ფაქტებზე დაკვირვება. აღსანიშნავია, რომ ფილოლოგიური გრამატიკის შექმნამდე ძირითადი გრამატიკული ცნებები უკვე შექმნილი იყო და ასევე, — სათანადო ტერმინებიც, სახელდობრ; — სახელი, ზმნა, ბრუნება, ბრუნვათა სახელები. ეს გააკეთა ბერძნულმა ფილოსოფიამ. განსაკუთრებით დიდი იყო არისტოტელესა და სტოელთა წვლილი ამ საქმეში. თავის „პოეტიკაში“ არისტოტელე გამოჰყოფს ბგერას (ელემენტს), მარცვალს, კავშირს, სახელს, ზმნას, ბრუნვას.

არისტოტელეს მოძღვრებას მეტყველების ნაწილთა შესახებ ჯერ კიდევ არა აქვს საკუთრივ გრამატიკული მნიშვნელობა, მაგრამ მან სტიმული მისცა გრამატიკის წარმოქმნას. შემდეგ სტოელებმა დაარქვეს სახელები ბრუნვისა და ზმნათა ფორმებს, შემოიტანეს მეტყველების ნაწილთა მორფოლოგიური კატეგორიების ცნება. ეს არაა შემთხვევითი, რამეთუ, გრამატიკისადმი ინტერესი ბუნებრივად გამომდინარეობდა აზროვნებისა და მეტყველების ურთიერთობის იმდროინდელი გაგებიდან; ენა და აზრი — ორი განსხვავებული ფენომენი როდი იყო. აზროვნების პრობლემაზე მუშაობა ენაზე დაკვირვებასაც ბუნებრივად გულისხმობდა, და ამდენად, გასაგებია თუ რატომ იყო ბერძნული გრამატიკის ძირითადი ცნებები უკვე შექმნილი ფილოსოფიაში.

ფილოსოფიისაგან გრამატიკის საბოლოო გამოყოფა და მეტყველების ნაწილთა რვაწევრიანი სისტემის დაკანონება ელინიზმის ეპოქას უკავშირდება. ამ პერიოდში ფილოლოგები აგროვებდნენ და სწავლობდნენ ხელნაწერებს, მიმართავდნენ ლიტერატურული ტექსტების კრიტიკას, ფილოლოგიურ განმარტებებს; მთელი ნაწარმოების განმარტებას ეწეოდა კომენტარი, ხოლო მისი ცალკეული ადგილებისას — სქოლიო.

ჯერ კიდევ ალექსანდრიელი მეცნიერები თავიანთი ფილოლოგიური მუშაობის ერთ-ერთ საფუძვლად თვლიდნენ ენობრივი მოვლენების გათვალისწინებას და ერთმა მათგანმა — არისტარქემ ჩამოაყალიბა კიდევაც მოძღვრება მეტყველების ნაწილებზე. მანამდე კი არისტოფანე ბიზანტიონელმა მოგვცა მნიშვნელოვანი გამოკვლევები ენის, ლიტერატურისა და ტექსტურული კრიტიკის შესახებ.

ცნობილია მისი კრიტიკული გამოცემები (ἐπιρρησεις) პომპროსის, ჰესიოდესი და ლირიკოსებისა. იგი წერდა განმარტებებს (ὑπομνήματα); მან პირველმა შემოიღო მახვილისა და ფშვინვის ნიშნები. არისტოფანე ბიზანტიონელს დაუშუშავებია ბერძნული მორფოლოგიის საკითხები და მას მიენერება კანკლედობის სახეთა დადგენაც.

რაც შეეხება კრატეტ მალოსელს — პერგამონის ფილოლოგიური სკოლის წარმომადგენელს (II საუკუნე ძვ.წ.) — მას ეკუთვნოდა გრამატიკული თხზულება — „ატიკური დიალექტის შესახებ“. მის სახელთან არის დაკავშირებული აგრეთვე ბრძოლა ორი მოწინააღმდეგე გრამატიკულ-ფილოლოგიური მიმართულებისა, ანალოგისტებისა და ანომალისტებისა. სტოელები ფიქრობდნენ, რომ სიტყვის ძირი მოცემულია ბუნებით, ხოლო მისგან ნა-

წარმოები სიტყვები მაგალითად, ბრუნება ან უღვლილება (უღვლებს), — სელოვნურიად. და მაშინ, როცა ალექსანდრიელი სკოლის წარმომადგენლები ენობრივ ფორმათა ცვალებადობაში კანონზომიერებას ხედდნენ, ნათქვამი ქრისივე ამ კანონზომიერებას (ანალოგიას) უარყოფდა და მისი ანალოგიუბას, ე.ი. ანომალიას აღიარებდა.

პირველი ფუძემდებლური თხზულება, რომელიც დაინერა ამ საკითხზე, იყო ქრისიბეს „Περὶ τῆς κατὰ τὰς λέξεῖς ἀνομασίας“. ტერმინები — ანალოგია და ანომალია პირველად ქრისიბესთან გვხვდება.

ალექსანდრიელი ფილოლოგები ხაზს უსვამდნენ ანალოგიის როლს, ე.ი. გრამატიკულ ფორმათა ერთფეროვნებისაკენ მისწრაფებას. სტოელთა აზრით, იყო სიტყვისა და საგნის შეუსატყვისობა, — ე.ი. ხაზგასმით მიუთითებდნენ ანომალიას. ამ დავამ ხელი შეუწყო ენის უფრო ღრმად შესწავლას, გრამატიკის უმნიშვნელოვანესი ცნებების დამუშავებას.

იმ დროის გრამატიკულმა სკოლამ გრამატიკის ალექსანდრიელი სკოლის სახელწოდება მიიღო. მისი წარმომადგენლები იყვნენ: არისტარქე (Ἀριστάρχεις), დიონისე თრაკიელი (ὁ Διονύσιος Θράξ) და აპოლონიოსი (ὁ Ἀπολλώνιος Δίσκοις). ალექსანდრიისა და პერგამონის ბიბლიოთეკებში წარმოებულმა მთარგმნელობითმა კვლევა-ძიებამ გრამატიკასთან ერთად წარმოშვა სხვა სამეცნიერო დარგებიც. ისინი იკვლევდნენ მხატვრული ლიტერატურის საკითხებს, რიტორიკასა და ფილოსოფიას. პორფირიოს ტვიროსელი იყო როგორც გრამატიკული, ასევე ფილოლოგიური და ფილოსოფიური გამოკვლევების ავტორი. პორფირიოსის ფილოსოფია გადმოცემულია ანტონ კათალიკოსის თხზულებაში.

უკვე არისტარქემ (II საუკ. შუა წლები ჩვენს ერამდე) გამოიყო მეტყველების 8 ნაწილი: 1. სახელი (ὄνομα) — ბრუნებადი ნაწილი, 2. ზმნა (ῥῆμα) — უღვლებადი (რომელსაც აქვს პირი, რიცხვი, კილო, გვარი, სახე-ასპექტი), 3. მიმღეობა (μετοχή) — რომელსაც ახასიათებს ზმნისა და სახელის თავისებურებანი. 4. არტიკლი, ნაწევარი (ἄρθρον) — ბრუნებადი მეტყველების ნაწილი, რომელსაც აქვს სქესი, რიცხვი, ბრუნვა და გამოიყენება მისათითებლად იმისა, რასაც მიკუთვნება ენოდება. 5. ნაცვალსახელი (ἀντωνυμία) — როგორც არისტარქე მიუთითებს, იცვლება პირების მიხედვით, გამოიყენება სახელის ნაცვლად. 6. წინდებული (πρόθεσις) — მეტყველების ნაწილი, რომელიც ყველა მეტყველების ნაწილზე წინ დგას — სიტყვის შემადგენლობაშიც და წინადადებაშიც, იგივე პრეფიქსი. 7. ზმნიზედა (ἐπίρρημα) — მნიშვნელობისა და შედარების გამომხატველი. 8. კავშირი (σύνθεσις) — ის, რაც აწესრიგებს აზრს. არის მაერთებელი, მაცალკეებელი.

მართალია, არისტარქემ ჩამოაყალიბა მოძღვრება მეტყველების ნაწილებზე, რომელიც შემდეგ „ბერძნული ენის გრამატიკაში“ შევიდა, მაგრამ პირველი ბერძნული გრამატიკა არისტარქეს მოწაფეს — დიონისე თრაკიელს ეკუთვნის, — ელინისტური პერიოდის რიტორსა და გრამატიკოსს. მის შეს-

¹ თ. გიორგობიანი, ზმნის ძირითადი კატეგორიებისათვის ბერძნულში, 1998 წ. 98

ახებ სვიდა აღნიშნავდა, რომ მან, „დიონისიოსმა, შეთხზა გრამატიკული ნაშრომები, მოგვცა გამოკვლევები და განმარტებები“¹.

მაგრამ მისი მთავარი ნაშრომი მაინც არის τέχνη γραμματική. ეგ ბერძნული ენის მოკლე გრამატიკული მიმოხილვაა; შედგენილია ალექსანდრიელ ფილოლოგოსთა მიერ მოპოვებული ცოდნის საფუძველზე და როგორც ს. ყაუხჩიშვილი აღნიშნავს, „იგი არის შეჯამება ამ მოპოვებული ცოდნისა“².

თრაკიელის სახელმძღვანელოში შემდეგი საკითხებია განხილული: გრამატიკის ცნების განსაზღვრა; გრამატიკის ნაწილები, სწორად კითხვა. (ამას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რადგანაც ძველი ბერძნულ ტექსტებში არ იყო მახვილის აღმნიშვნელი ნიშნები, სიტყვები არ იყო ერთმანეთისაგან გამოყოფილი და იშვიათად იყო სასვენი ნიშნები), — განმარტება პოეტური სახეებისა, სიტყვათა და ისტორიათა თანმიმდევრული გადაცემა (γλωσσῶν τε καὶ ἰστοριῶν πρῶχειρος ἀπίδοσις), შეფასება ნაწარმოებისა (κρισις ποιημάτων) ანუ კრიტიკა. აქ იგულისხმება ἰνὸρθησις და ტექსტის ესთეტიკური შეფასება; ითვალისწინებს ლექსიკოლოგიის საკითხებსაც. ყურადღება ექცევა ეტიმოლოგიის დაძებნას (ἐτυμολογίας ἐνρεσις), ანალოგიათა მოხმობას (ἀναλογίας ἐκλογισμός), — აქ მხედველობაშია მიღებული პარადიგმები ბრუნებისა და უღლებისა, თხზულებათა გარჩევა. შემდეგ უკვე მოძღვრებაა მახვილზე, სასვენი ნიშნების შესახებ, ბგერებისა და მარცვლების შესახებ. მეტყველების ნაწილებიდან წარმოდგენილია: არსებითი სახელი, ზედსართავი, ნაცვალსახელი (ჩვენებითი, განუსაზღვრელობითი, კითხვითი), ზმნა, მიმლეობა, ართორნი (აქვე შედის რელატიური ნაცვალსახელი, პირის ნაცვალსახელი, კუთვნილებითი ნაცვალსახელი), წინდებული, ზმნიზედა, კავშირი, კანკლედობა, უღვლილება — ანუ: მთელი გრამატიკა (გარდა სინტაქსისა).

ეს გრამატიკა იმ სახით, როგორი სახითაც ჩვენ გვაქვს, უკვე ჰქონიათ I და II საუკუნეების ბერძენ და რომაელ გრამატიკოსებს. მასში არის ზოგიერთი ჩანართი, რაც კომენტატორებისა და სქოლიასტების მიერ უნდა იყოს შეტანილი. საკვლევი ობიექტის განსაზღვრა და ამოცანა ამ სრული გრამატიკისა, რომელიც მოღწეულია ჩვენამდე³ — ადასტურებს იმას, რომ ძველი ბერძნული ენის გრამატიკა იყო ლიტერატურის სამსახურში.

ანტიკურმა გრამატიკამ ლინგვისტური გამოკვლევა გამოიყენა როგორც საშუალება ლიტერატურული ძეგლების განმარტებისათვის. ცნობილია გრამატიკის საგნის განსაზღვრა თრაკიელთან: „გრამატიკა წარმოადგენს ეპიკრიას, პრაქტიკულ ცოდნას იმისას, რაც ძირითადად თქმულა პოეტებისა და პროზაიკოსებისაგან“. ამ განმარტებიდან ნათელია, რომ თრაკიელის აზრით, გრამატიკის ამოცანაა პოეზიისა და მხატვრული პროზის კვლევა. დიონისეს ამ განმარტებაში გამოძახილი ჰპოვა ალექსანდრიელი გრამატიკოსების — არისტოფანე ბიზანტიონელის, არისტარქე სამოთრაკიელისა და სხვათა შეხედულებებმა. ბიზანტიელი გრამატიკოსები მას განსაზღვრავენ

¹ ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1949, 248.

² იქვე, 249.

³ იხ. A. Hilgard. Scholia in Dionysii Thracis artem grammaticam, Lipsiae, 1901.

როგორც თეორიულ მეცნიერებას, გაგებას იმისას, რის შესახებაც ღამა-რაკია პოეტებთან და პროზაიკოსებთან (γραμματική ἔστι τέχνη θεωρητική τῆν παρά ποιηταῖς τε καὶ λογιῶσι).

ამგვარად, ანტიკური გრამატიკა წარმოიშვა პოეტების ინტერპრეტაციისაგან. გრამატიკის ამოცანად ბერძენ და რომაელ ფილოლოგოსებს მი-აჩნდათ დაზუსტება ლიტერატურული ტექსტებისა. ამიტომაც, ანტიკური გრამატიკა ჩაირთავდა ენის თეორიასა და ლიტერატურის თეორიას; განსაკუთრებით მჭიდროდ იყო ჩადაკავშირებული რიტორიკასთან. ეს ნაშრომი იყო პირველი, რომელმაც ჩამოაყალიბა ბერძნული გრამატიკის ძირითადი საფუძვლები. იგი მიღებული იყო როგორც სახელმძღვანელო ბერძნულსა და რომაულ სკოლებში. ამ გრამატიკით ასწავლიდნენ ბერძნულ ენას ბიზანტიაში XIII საუკუნემდე. უკვე V საუკუნეში თრაკიელის გრამატიკა თარგმნილი იყო სირიულად და სომხურად.

საქართველოში, X საუკუნეში შედგენილ ქართულ სასწავლო წიგნში გამოყენებული ყოფილა გრამატიკის სქოლიასტის ნაშრომი და მის მიხედვით დაწერილია თავი „ბერძნული ანბანის შესახებ“. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ სწორედ თრაკიელის გრამატიკამ ითამაშა განმსაზღვრელი როლი ადრეული შუა საუკუნეების გრამატიკული აზრის განვითარებაზე. ის უცნობი არ უნდა ყოფილიყო ქართველი მთარგმნელებისთვისაც, რადგან უკვე V-X საუკუნეთა წერილობითი ძეგლები, ენობრივი ნორმების თვალსაზრისით, ისეთ სტაბილურობას ამჟღავნებენ, რომ საქართველოში მწყობრი გრამატიკული ცოდნის არსებობა უცილობელი იყო. ქართველი მეცნიერები ვარაუდობენ, რომ X-XIII საუკუნეების საქართველოში არა თუ იცნობდნენ, არამედ შქონდათ კიდევ საკუთარი გრამატიკული ლიტერატურა. ეს აზრი სარწმუნო გახდა ჯერხონობით პირველი ორიგინალური ქართული გრამატიკული ნაშრომის გამოცემით — „სიტყუაჲ ართრონთათჳს“¹. ეს არის მნიშვნელოვანი საენათმეცნიერო თხზულება, რომელიც მონმობს, რომ ძველი ქართველი მწიგნობრები არა მარტო იცნობდნენ ბერძნულ გრამატიკულ აზრს, არამედ, მისი გათვალისწინებით ცდილობდნენ ქართული გრამატიკული წესების დადგენასაც.

როგორც პროფ. მზ. შანიძე ასკვნის, ტრაქტატის ავტორის ენათმეცნიერულ შეხედულებათა საყრდენი იყო დიონისე თრაკიელისა და მისი მრავალრიცხოვანი კომენტატორების მიერ შემუშავებული გრამატიკული სისტემა. თრაკიელის მოძღვრების ძირითადი დებულებები ასევე გადმოცემულია იოანე პეტრინის განმარტებით თხზულებაში პროკლე დიადოხოსის „ელემენტებზე“, სადაც ორიგინალური მსჯელობაა ზოგიერთ გრამატიკულ საკითხზე; მხედველობაში გვაქვს პეტრინისეული განმარტებები სიტყვათწარმოებისა.

¹ მზ. შანიძე, „სიტყუაჲ ართრონთათჳს“, ძველი ქართული გრამატიკული ტრაქტატი, თბ., 1990 წ.

შემდგომი ეტაპია აპოლონიოს დისკოლოსის (II საუკ. ახ.წ.) მოღვაწეობა. მისი ნაწარმოებია: „ორთოგრაფია“, „პროსოდიები“, „მახვილი“, „მეტყველების ნაწილები“ ოთხ ნიგნად, რომელთაგანაც ჩვენამდე შემორჩენილი სამმა თავმა (ნაცვალსახელი, ზმნისართი, კავშირი). აპოლონიოს დისკოლოსის ეკუთვნის დიალექტოლოგიური გამოკვლევები, კერძოდ, დორიულ და ეოლიურ დიალექტებზე და მრავალი სხვა. მან პირველმა შეადგინა სინტაქსი. მისი ძეგლი *συναγωγή* — ჩვენამდე მოღწეულია.

შუა საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქაში ძველი საბერძნეთისა და რომის ლიტერატურისადმი ინტერესმა განაპირობა კლასიკური ფილოლოგიის განვითარება. იმ დროს გრამატიკა ითვლებოდა სიბრძნის ნიმუშად, — სწორად წერისა და მეტყველების ხელოვნებად. ჰუმანიტარული მეცნიერებანი მიეკუთვნებოდა ტრივიუმის რიცხვს; — გრამატიკა იყო წერის ხელოვნება, დიალექტიკა — კამათისა და დასაბუთების ხელოვნება, რიტორიკა — საუბრის ხელოვნება.

კლასიკური დროის ფილოლოგიამ ყურადღება გაამახვილა ენათმეცნიერების მხოლოდ ზოგიერთ პრობლემაზე. დიდი იყო მიღწევები მორფოლოგიის სფეროში. იმ დროს ლექსიკოლოგია ჯერ არ არსებობს. იწყება ზოგადფილოლოგიური და ზოგადფილოსოფიური პრობლემებიდან ენათმეცნიერების საკითხთა გამოყოფა. აღინერა ბერძნული, სანსკრიტი და ლათინური ენები ცალ-ცალკე; რომაელი ავტორების შრომებში მოხდა ორი ენის — ლათინურისა და ბერძნულის შედარება.

რომის იმპერიის დაცემის შემდეგ — XIII-XIV საუკუნეებში ჩნდება სკოლები, იქმნება სწავლების მეთოდოლოგია. შემდგომში ფილოსოფიურ (საყოველთაო) გრამატიკებს დაუპირისპირდა ფილოლოგიური (ნორმატიული), შემდეგ კი ისტორიული და შედარებით — ისტორიული გრამატიკები.

ტრადიციულად, კლასიკური გრამატიკისადმი მისადაგებით იფარგლებოდა ყველა სხვა ენის განხილვა. ჯერ კიდევ ანტიკურ სამყაროში — პერაკლიტე, დემოკრიტე, სოკრატე, პლატონი, არისტოტელე — არსებითად ერთი პოზიციიდან უდგებოდნენ ენობრივი ფაქტების განხილვას. დამოუკიდებელი ღირებულება ენამ ფაქტიურად ალექსანდრიის ფილოლოგიურ სკოლაში მოიპოვა, დიონისე თრაკიელისა და აპოლონიოს დისკოლოსის ნაშრომებში. არსებითად იგივე პოზიციას ძველი რომაელი გრამატიკოსების — ვარონის, დონატისა და სხვათა შრომებში; ძველ სამყაროშივე დაისახა ფილოსოფიურ-ლოგიკისტური და ფილოლოგიური კვლევა ენობრივი მოვლენებისა. ბერძენმა ფილოსოფოსებმა განსაზღვრეს თავიანთი ენის კატეგორიები; გრამატიკოსებმა აღწერეს დიალექტები.

ელნისტური პერიოდის ფილოლოგოსთა შორის გამოჩენილნი იყვნენ არისტარქე სამოთრაკიელი, არისტოფანე ბიზანტიონელი, აპოლოდორე ათენელი, დიონისე თრაკიელი; მათ შექმნეს და განავითარეს ისეთი ფილოლოგიური დისციპლინები, როგორცაა ეპიგრაფიკა და გრამატიკა. რაც შეეხება დიონისე თრაკიელის ბერძნული ენის მოკლე გრამატიკულ მი-

მოხილვას, იგი ფასეულია იმ მხრივ, რომ მასში ჩამოყალიბებულია გრამატიკის ძირითადი საფუძვლები.

ამრიგად, კლასიკურმა და ძველინდურმა ფილოლოგიამ გერმანულტიკამ და ირანისტიკამ, სლავისტიკამ და რომანისტიკამ ნიადაგი მოამზადეს ქვემოთააღნიშნული ენათმეცნიერების განვითარებისთვის. ამრიგად, ენათმეცნიერებმა კანონზომიერად დასვეს საკითხი ფუნქციისა და ფორმის ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად კვლევის აუცილებლობაზე, წარმოაჩინეს ენობრივი ფორმის შინაგანად კანონზომიერი, სისტემური ხასიათი.

საბოლოო გაფორმება გრამატიკამ, როგორც დამოუკიდებელმა ლინგვისტურმა მეცნიერებამ, მიიღო XIX საუკუნეში, ისტორიულ-შედარებითი ენათმეცნიერების წარმოშობით. მაგრამ, განუზომლად დიდია დამსახურება ძველი ბერძენი გრამატიკოსებისა. მათ შეადგინეს პირველი სახე აღწერითი გრამატიკისა, შექმნეს გრამატიკული ტერმინოლოგიის საფუძვლები და მოგვცეს მეტყველების ნაწილთა ტრადიციული კლასიფიკაცია; გამოიმუშავეს რიგი გრამატიკული წესი, რომელსაც დღესაც იყენებს თანამედროვე ენათმეცნიერება.

Tinatin Giorgobiani

FROM THE HISTORY OF THE GREEK GRAMMAR THOUGHT

Greek Grammar played a defining role in the development of the early medieval Grammar thought. The ancient Georgian literates not only knew the Greek Grammar thought but through it they tried to state Georgian grammar rules.

ლევან გორდეზიანი

DO-E-RO მიკენურ საზოგადოებაში

B-ზაზოვანი ტექსტების do-e-ro (doelos) შეესაბამება ბერძნულ δῶσις-ს და მის საწყის ფორმას წარმოადგენს. ტრადიციულად იგი „მონად“ ითარგმნება. კლასიკურ საბერძნეთში ეს ტერმინი არათავისუფალი, დამოკიდებული ფენის ძირითადი აღმნიშვნელია, მიკენურში – ერთად-ერთი. მაგრამ მე მანც თავს შევიკავებდი do-e-ro-ს „მონად“ თარგმნისაგან და, ჯერჯერობით, B-ზაზოვანი ტექსტების დეტალურ განხილვამდე, საერთოდ თარგმნი-საგან.

მიკენის სოციალურ ისტორიაში „მონობის“ პრობლემა¹ სწორედ ისეთია, რომელიც ძველი სამყაროს სოციალური განვითარების კონტექსტში შესწავ-

¹ მიკენური „მონობის“ პრობლემა საკმაოდ დამუშავებულია. მას ეძღვნება რამდენიმე სპეციალური გამოკვლევა: С.Я.Лурье. К вопросу о характере рабства в микенском рабовладельческом обществе. ВДИ, 1957, 2, 8-24; F.J. Tritsch. The Women of Pylos. Minoica, 406ff.; M. Lejeune. Textes mycéniennes relatifs aux esclaves. Mémoires de Philologie Mycénienne (Deuxième Série, 1958-1963). Roma, 1971, 65ff. = Historia, VIII, 1959, 129ff.; Я.А.Ленцман. Рабство в микенской и гомеровской Греции. Москва, 1963;

ლას მოითხოვს. B-ხაზოვანი ტექსტების მონაცემთა ამგვარი ანალიზი შეიძლება სასარგებლო გამოდგეს ზოგადად ძველ სამყაროში „მონობის“ საკითხის ახლებურად გასაშუქებლად.

ტერმინ do-e-ro-ს შემცველი B-ხაზოვანი ტექსტები პილოსისა და კნოსის სამეფო სასახლეების არქივებიდან მომდინარეობენ.¹ ისინი საკმაოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან როგორც თემატურად, ასევე დაცულობის ხარისხითაც. პილოსში შემორჩა მრავალი თემატურად მსგავსი ტექსტისაგან შემდგარი რამდენიმე სერია. კრეტული ტექსტები ძალიან მრავალფეროვანია, მაგრამ, სამწუხაროდ, მცირერიცხოვანი და ფრაგმენტული. ორივე არქივში ძალიან დაზიანებული და არაფრისმთქმელი დოკუმენტებიც გვხვდება. ასე მაგ., ტექსტი PY Eq 1451 მხოლოდ ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი do-e-ro შემორჩა, ბევრად მეტი არც შემდეგი ტექსტიდან გადარჩენილა: KN B 5984]-qo [/]-jo do-e-ro VIR[, სადაც]-o, სავარაუდოა, ნათესაობით ბრუნვაში მდგომი სიტყვის დაბოლოებაა, ალბათ, „პატრონის“ სახელისა. ტექსტებში do-e-ro, როგორც წესი, „პატრონის“ სახელით მოიხსენიება, ზოგჯერ საკუთარი სახელითაც. ამ ფორმალური ნიშნის მიხედვით მ. ლინდგრენი ორ ჯგუფად აერთიანებს მათ,² ხოლო გ. პოლიაკოვა უფრო დეტალურ დაჯგუფებას გვთავაზობს „პატრონის“ ვინაობის (ან რაობის) გათვალისწინებით. ცხადია, რომ ასეთი მიდგომა თითქოს კარგ საფუძველს ქმნის მიუკერძოებელი ანალიზისათვის. მაგრამ როგორც do-e-ro-ს საკუთარი სახელით მოხსენიების დაყოფის კრიტერიუმად აღიარება, ასევე პატრონის ვინაობის დადგენა უკვე გარკვეული ანალიზის შედეგია. ამიტომ წინამდებარე ნაშრომში ეს პრინციპი მხოლოდ ნაწილობრივ არის გადმოღებული: მსგავსი შინაარსის დოკუმენტები ერთად განიხილება (რაც საშუალებას გვაძლევს ერთდროულად გავადევნოთ თვალი საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთ სფეროს და მასში დაკავებულ do-e-ro-თა გარკვეულ კატეგორიას), ცალკე მდგომი – ცალკე, მაგრამ მასალა იმგვარად არის და-

P. Debord. Esclavage mycénien, esclavage homérique. in: Revue des Études Anciennes, 75, 1973, 15ff.; F. Gschnitzer. Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei, 2. Untersuchungen zur älteren, insbesondere homerischen Sklaventerminologie, Wiesbaden, 1976; A. Mele. Esclavage et liberté dans la société mycénienne. Actes du colloque 1973 sur l'esclavage, Paris, 1976. გარდა ამისა, ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი ტექსტი, რომელშიც do-e-ro გვხვდება, არაერთი მეცნიერის ყურადღების ცენტრში მოქცეულა, თუმცა ხშირად სხვა მიზანდასახულების გამო. ქართულ ენაზე იხ. მ. ალექსიშვილი. მონობა ანტიკურ ქვეყნებში. თბ. 1971, 151-161.

¹ KN: Ai 824, 966 + 7855 + 7856, 1036, 1037, Ak 7024, Ap 628 + 5935, B 822, 988 + 5761 + 7040 + 7601 + III-36, 5984, C 911, 912 + 5027, 915, Gg 713 + 994, Xe 5877 + 6031 + 8521; PY: Aa/ Ab/ Ad, Ae 26, 110, 303, An 607, Cn 1287, Eb/ Ed/ En/ Ea/ Ep, Eq 1451, Es 644, 650, 703, Fn 50, 324, 867, Jn 310, 413, 431, 605, 706, 750.

² M. Lindgren. The People of Pylos. Part II: The Use of Personal Designations and Their Interpretation. Uppsala 1973, 36.

³ Г. Ф. Полякова. Социально-политическая структура пилосского общества по данным линейного письма В. Москва, 1978, 172.

ლაგებული, რომ გამოიკვეთოს do-e-ro-ს სამი ძირითადი ჯგუფი — ღმერთების, კერძო პირებისა და სასახლის.¹ საქმე ის გახლავთ, რომ თემბურად მეტნაკლებად მიახლოებული ტექსტების ერთად და სხვადასხვა საზრისით განხილვა უფრო მომგებიანად მიმაჩნია ზოგადად მნიშვნელოვანი მათი რომელიმე ჯგუფის, ადგილის განსაზღვრისათვის მიკენურ საზოგადოებაში.

1. do-e-ro მიწისმფლობელობის სისტემაში

ტექსტებში, რომლებიც პილოსის სამეფოს სფაგიანის ოლქის მიწებს აღწერენ, მოსარგებლე-მოიჯარადეთა ძირითად ნაწილს შეადგენენ do-e-ro, მათ შორის, ორივე სქესის 45 te-o-ji do-e-ro/ra (შ6010 ნ.) — „ღვთის მონა“, 4 ქალი — i-je-re-ja do-e-ra — „ქურუმი ქალის მხევალი“ და 3 კაცი — a-pi-me-de-o do-e-ro — „ამფიმედესის მსახური/მონა“. te-o-ji do-e-ro, ცალკეულ ღვთაებისა და ქურუმების do-e-ro საკუთარი სახელებით მოიხსენიებიან. ამავე კატეგორიის პირებს შეიძლება განეკუთვნებოდნენ კოლექტიურად მოხსენიებული ki-ri-te-wi-ja. ერთი te-o-ji do-e-ro კამაეცადა, სასახლის წინაშე გარკვეულ ვალდებულებათა შესრულების პირობით გაცემული ნაკვეთის მფლობელად გვევლინება, ხოლო კიდევ ორი do-e-ro: a-te-mi-ta-o (არტემისის) და we-da-ne-wo (ალბათ, ლავაგეტის) — საკულტო ვალდებულებათა მატარებელი ნაკვეთების მფლობელად.

do-e-ro არ გამოირჩევიან მიწისმფლობელობის სისტემის ამსახველ ტექსტებში მოხსენიებულ სხვა პირთაგან მფლობელობა-სარგებლობის პირობებით. მათი ნაკვეთები ზომით, მართალია, ჩამოუყვარდება მეფის სამსახურში მყოფი წარჩინებულების, ტელესტების მფლობელობებს, მაგრამ არ განსხვავდება დანარჩენი ნაკვეთებისაგან, მათ შორის, თუნდაც წარჩინებულთა მიერ „იჯარით“ აღებულითაგან. შესაბამისად, მკვლევართა უმრავლესობას მათი მონური სტატუსი საეჭვოდ მიაჩნია. ასე მაგ., ე.ლ. ბენეტი თვლის, რომ te-o-ji do-e-ro, აგრეთვე სხვა ღმერთებისა და ქურუმების „მონები“ თავისუფალთაგან განსხვავდებიან არა რანგით და პრივილეგიებით, არამედ მათი ფუნქციით.² ჯ. ჰუკერი კი ტექსტის Eo 224 საფუძველზე ასკვნის, რომ ქურუმი ქალი მის „მონათა“ შორის მხოლოდ primus inter pares უნდა ყოფილიყო.³ მართლაც, სავარაუდოა, რომ ქურუმთა do-e-ro, ღმერთების do-e-ro-თა მსგავსად, დაბალი რანგის კულტის მსახურები იყვნენ. ჩემი აზრით, მაღალი სამხედრო თანამდებობის პირის, და, შესაძლოა, ქურუმის, ამფიმედესის „მონებიც“ ვერ გაუთანბრდებიან კერძო მფლობელობაში მყოფ ყმებსა თუ მონებს. თუ მათთვის სასახლის მიერ სარგებლობაში გადაცემული მიწის ნაკვეთები (o-na-to ke-ke-me-na ko-to-na pa-ro da-mo) სახელმწიფო სამსახურისათვის ანაზღაურებას წარმოადგენდა, ეს პირები ამფიმედესის

¹ L. Gordesiani. Zur mykenischen Gesellschaftsordnung. Tbilissi, 1995, 11.

² E. L. Bennett. The Landholders of Pylos. AJA, 60, 1956, 130.

³ J. T. Hooker. Linear B. An Introduction. Bristol, 1983², 105, 145.

ხელქვეით სახელმწიფო მოხელეებად უნდა ჩაითვალოს.¹ ამ მოსაზრების ირიბ საბუთს შეიძლება ტექსტი An 607-იც გვაძლევდეს, სადაც „ქალღმერთის 13 მსხველავის“ ეტილოსანთა განკარგულებაში გადაცემაზეა საუბარი.²

რაც შეეხება te-o-jo do-e-ro-ს, აქ, პირველ ყოვლისა, დასადგენის იგულისხმება te-o-ს ქვეშ. ა. ტოვარის აზრით, პილოსში, არაეღიწურის მსახურობის მიერ მაინც, მეფე გაღმერთებული უნდა ყოფილიყო და te-o, შესაძლოა, მას აღნიშნავდეს. ყოველშემთხვევისათვის, te-o-jo do-e-ro მეფის მსახურებად უნდა წარმოვიდგინოთ, და არა არარსებული ტაძრისა.³ მ. ლეჟენს ანონიმურ ღვთაებად პილოსის მთავარი ღმერთი, პოსეიდონი მიანიშნა.⁴ ტერმინი te-o-jo do-e-ro გარკვეულ სიხსლოვეს იჩენს გვიანდელ პირობებთან,⁵ მაგრამ შესაბამისი ინსტიტუტების იგივეობის მტკიცება საფუძველს მოკლებულია. როგორც ცნობილია, პირობულია დიდ სატაძრო მეურნეობებს უკავშირდება, ხოლო მიკენურ სამყაროში, და კერძოდ, პილოსში არც სატაძრო მეურნეობის არსებობა დასტურდება და არც „ღვთის მონების“ სამეურნეო საქმიანობა.

ფ. გშნიცერს მიანიშნა, რომ ტექსტი PY Tn 316 შუქს აძენს te-o-jo do-e-ro-ს ინსტიტუტის წარმოშობას.⁶

ტექსტის თანახმად, სხვადასხვა ღმერთებს, მათ შორის, ზევსსა და პერას ოქროს ნივთებთან ერთად სწირავენ თითო ქალსა და კაცს. გაურკვეველია, ვინ იყვნენ ეს პირები ღმერთებისადმი მათ შეწირვამდე და რა ბედი ეწევათ მათ შემდგომ, რას ნიშნავს „შენირვა“. ს. ლურიცს, გვიანდელი პარალელების გათვალისწინებით, მონის ღმერთისათვის შეწირვა მისი განთავისუფლების ერთ-ერთ ფორმად წარმოუდგენია, მაგრამ აქ არც პრიმიტიული, სისხლიანი მსხვერპლშენირვა გამოსარიცხი და არც გარკვეული რიტუალი, რომლის ძალითაც ეს პირები კულტის მსახურები, ქურუმები ხდებოდნენ.⁷

საერთო შთაბეჭდილება მინისმფლობელობის სისტემის ამსახველი ტექსტიებიდან და, კერძოდ, ტექსტიდან Ed 411, ისეთი იქმნება, რომ te-o-jo do-e-ro პილოსის მიმდებარე ოლქში მოსახლეობის ერთ-ერთ ფენას წარ-

¹ საგულისხმოა, რომ ამ პირებს სხვადასხვა ზომის ნაკვეთები ეძლევათ: GRA T 1, GRA T 8 (ან GRA I T 4), GRA T 2. ეს ფაქტი, შესაძლოა, მათ შორის გარკვეულ თანამდებობრივ იერარქიაზე მეტყველებდეს.

² შდრ. Полякова 1978, 144 и сл.: მონების მდგომარეობა განისაზღვრება ტერმინით дворцово-личностная зависимость.

³ A. Tovar. Talleres y oficinas en el palacio de Pylos: tejo doero-ra "domestico-a del rey". *Minos* 7, 1961, 120; A. Tovar. Indo-european Etymology of do-e-ro. *Minos*, 12, 1971, 325.

⁴ Lejeune 1959, 140.

⁵ Лурье 1957, 14; Полякова 1978, 119; შდრ. O. Masson. Les noms des esclaves. Actes du colloque 1971 sur l'esclavage, Paris, 1972, 10.

⁶ F. Gschnitzer. Griechische Sozialgeschichte, Wiesbaden, 1981, 17.

⁷ Лурье 1957, 16.

⁸ შდრ. ППС, 145, 147; DMic. II, 143: po-re-na მსხვერპლსაც შეიძლება ნიშნავდეს და ძლევსაც.

მოადგენს.¹ მიწების აღწერილობის შედგენის სავარაუდო მიზანდასახულებიდან გამომდინარე, მათ გარკვეული სამეფო სამსახური უნდა ეკისრებოდათ. ტექსტებში ვერ ვხვდებით ვერც პირდაპირ და ვერც ჩრჩხლს მხოლოდ იმის შესახებ, თუ რაში მდგომარეობდა მათი სამსახური. te-o-jo do-e-ro, ტელესტებისა და კამევესებისაგან განსხვავებით, არც ერთხელ არ მოიხსენიება თანამდებობით ან „პროფესიით“.² მეტიც, მოსარგებლე-მოიჯარადეთაგან, მათ გარდა, არავინ ვხვდებთ სოციალურ-თანამდებობრივი ან თანამდებობრივ-პროფესიული მახასიათებლის გარეშე, რაც te-o-jo do-e-ro-ს ამ რიგის ტერმინად გააზრების უფლებას უნდა გვაძლევდეს. ჩემი აზრით, te-o-jo do-e-ro, სხვა მიწისმფლობელი „მიწების“ მსგავსად, სასახლის/ტაძრის წვრილ ფუნქციონერებს წარმოადგენდნენ. მათი კონკრეტული დასაქმების სფეროს მოუხსენიებლობა შეიძლება ორგვარად აიხსნას:

1. გარკვეულ ფარგლებში ისინი ნებისმიერი სახის დავალებას ასრულებდნენ;

2. ადმინისტრაციამ იმდენად კარგად იცოდა თითოეულის მოვალეობა, რომ ამის ფიქსაცია არ იყო საჭირო.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, te-o-jo do-e-ro და მათთან გათანაბრებული ლმერთების, ქურუმებისა და დიდმოხელეთა do-e-ro არ არიან მიწები. მეტიც, არ გვაქვს არავითარი საფუძველი, რომ მათი პიროვნული თავისუფლების რამე შეზღუდვა ვივარაუდოთ. შესაბამისად, do-e-ro განხილულ კონტექსტებში თანამდებობრივი დაქვემდებარების, ზოგადად ვინმეს სამსახურში ყოფნის იდეას გამოხატავს. რამდენადაც სასახლის სამეურნეო არქივის ტექსტებში ამა თუ იმ სიტყვის გადატანით, პოეტური მნიშვნელობით ხმარება არ არის მოსალოდნელი, do-e-ro მიკენურ ხანაში არ უნდა იყოს „არათავისუფლის“ აღმნიშვნელი სოციალური ტერმინი.

2. do-e-ro სასახლის მეურნეობაში

არქივებში, ცხადია, სასახლის მეურნეობა აისახა და მიკენური do-e-ro ტექსტებში სასახლის მეურნეობასთან შეხებაში ჩანან, იმისაგან დამოუკიდებლად, თუ ვინ არის მათი პატრონი, კერძო პირი თუ სასახლე. აქაც მასალა არათანაბრადაა განაწილებული. პილოსიდან მომდინარეობს ტექსტების სამი თემატური სერია, რომლებიც სხვა ტექსტებსაც ეხმიანებიან და სასახლის ფუნქციონირების ამა თუ იმ სფეროს მეტნაკლებად სრულად (თუმცა ჩვენთვის არც მთლად გასაგებად) ასახავენ. კნოსოსის არქივმა რამდენიმე ფრაგმენტული ტექსტი შემოინახა, რომლებიც ძალზე საყურადღებო ინფორმაციას შეიცავენ.

¹ Ленцман 1963, 178.

² რაც, ტელესტის შემთხვევაში, ასევე თანამდებობას უნდა შეეფერებოდეს. L.R. Palmer. The Interpretation of Mycenaean Greek Texts. Oxford, 1963, 193.

2.1. do-e-ro სახელმწიფო ვალდებულებათა შესრულების კონტექსტში

py Fn სერიის ტექსტები წარმოადგენენ სასახლის მიერ სხვადასხვა რანგის პირთათვის ან პირთა ჯგუფებისათვის მარცვლეულით გაცემული რაციონის ან შრომის ანაზღაურების უწყისებს. სამწუხაროდ, ტექსტებიდან არ ჩანს რა სამუშაოსათვის იღებენ ისინი ამ ანაზღაურებას და რა პირობით ასრულებენ ისინი მოცემულ სამუშაოს – სახელმწიფო ვალდებულების მოსახდელოდ, თუ კერძო გარიგებით. Fn სერიის ტექსტებში მოხსენიებულ do-e-ro-თა საკუთარი სახელებსა და რაოდენობას ვიგებთ ტექსტიდან An 1281.

Jn სერია ძირითადად (გარდა ტექსტებისა Jn 829, Jn 881) მჭედელთა (ka-ke-u – *κάκευς*) სიებს შეიცავს. ტექსტებში ერთი დასახლებული პუნქტის მჭედლები ერთად არიან ჩამოთვლილი. მათ შორის განირჩევა ორი ჯგუფი, რომელთაგანაც ერთი ხასიათდება როგორც ta-ra-si-ja e-ko-te (*ταρασια εκουτε*) – „სახელმწიფო შეკვეთის მქონე“,¹ ხოლო მეორე – a-ta-ra-si-jo (*αταρασιος*). ta-ra-si-ja e-ko-te ჯგუფის თითოეული წევრის გასწვრივ აღინიშნება ბრინჯაოს გარკვეული რაოდენობა. ჯგუფს მოსდევს ჯამური რაოდენობა ბრინჯაოსი (to-so-de ka-ko, to-so-de e-pi-da-to ka-ko pa-si, to-so-de e-pi-da-to – *ἐπιδατος*), ზოგჯერ ბასილევსის (qa-si-re-u) სახელიც (Jn 845, Jn 431, Jn 601). შემდეგ ჩამოთვლილი არიან a-ta-ra-si-jo ka-ke-we. სავარაუდოა, რომ ამ ჯგუფში ერთიანდებიან ასევე do-e-ro. ორი აშკარად მჭედელთა ჯგუფშია ჩართული (Jn 431.11– qe-ta-ko-jo do-e-ro, Jn 750.13 – e-u-we-te-ro do-e-ro, შესაძლოა მათ მივითვალოთ ასევე Jn 431.25–26] i-je-re[] VIR 10 to-sa-no-jo VIR 5 / VIR] I a-mu-ta-wo-no VIR 31), დანარჩენ შემთხვევებში ისინი თითქოს გამოყოფილი არიან (Jn 310, 605, 706 – to-so-de do-e-ro), მაგრამ არც მათ და არც მჭედლებს ბრინჯაოს რაოდენობა არა აქვთ მინერილი. ისინი, სხვა მჭედლებისაგან განსხვავებით, მოიხსენიებიან არა საკუთარი, არამედ პატრონის სახელით. მათ „სახელმწიფო შეკვეთა“ არ ეძლევათ. თავისთავად, „შეკვეთის“ მიღება არ უნდა წარმოადგენდეს პრივილეგიას. შესაბამისად, მხოლოდ ამ ნიშნით do-e-ro-თა სოციალურ მდგომარეობაზე ვერაფერს ვიტყვით. ქურუმებისა და ღმერთების do-e-ro, როგორც ზემოთ აღინიშნა, არ ჩამოუვარდებოდნენ სოციალურად მიკენური საზოგადოების სხვა ფენებს. მჭედლები ასეთი პირების თანასწორუფლებიანი მუღლები იყვნენ (An 607),² თუმცა არ არის ნათელი, თვით ეს მჭედლები განეკუთვნებოდნენ თუ არა do-e-ro კატეგორიას. განსახილველ სერიაში do-e-ro კატეგორიის მჭედლებს ეწოდებათ არა ka-ke-we, არამედ მჭედელთა do-e-ro. ისინი მოიხსენიებიან იმ პირის სახელით, ვის მიმართაც გარკვეულ დაქვემდებარებაში არიან, რის გამოც ისინი სოციალურად „პატრონზე“ დაბლა უნდა მდგარიყვნენ, თუმცა საკუთარი სახელის გარეშე მოხსენიება კიდევ არ ნიშნავს მონურ სტატუსს.

¹ იხ. მაგ., A. Uchitel. Bronze-Smiths of Pylos and Silver-Smiths of Ur. *Minos* 25-26, 1990-91, 195-202.

² G. Pugliese Carratelli. *I bronzieri di Pilo micenea*. *SCO* 12, 1963, 250.

³ *Tritsch* 1958, 406.

ვინ არიან Jn სერიის do-e-ro-თა „პატრონები“?

ექვს შემთხვევაში პატრონი არ ჩანს მჭედელთა სიებში და, შესაბამისად, არც არის მჭედელი. ექვს შემთხვევაში პატრონი „შეკვეთის მქონე“ მჭედელია, ხოლო კიდევ ორში – „შეკვეთის არამქონე“. do-e-ro-თა ამ კატეგორიულად მიკუთვნილება იმაზე მიუთითებს, რომ do-e-ro-ს „პატრონის“ ta-ra-si-ja-ში ნილი არ აქვს. მაშინ საერთოდ რატომ არიან do-e-ro ამ ტექსტებში მოხსენიებული და როგორ გავიგოთ იმ do-e-ro-თა მდგომარეობა, ვისი „პატრონიც“ არ არის მჭედელი?

PY Jn სერიის ტექსტების სახელმწიფო ვალდებულებათა სისტემის კონტექსტში განხილვიდან ჩანს, რომ სასახლე დაინტერესებულია მთელი პერსონალით. ის მჭედელი, რომელიც არ მიიღებს „შეკვეთას“, არ თავისუფლდება გადასახადებისაგან და შეიძლება განვეულ იქნას სახელმწიფო სახელოსნოში სამუშაოდ. სამუშაოზე do-e-ro-ს გაყვანის ირიბ საბუთს Fn სერიაში ვხვდებით. ორივე შემთხვევაში „მონები“ პატრონის გარეშე ეწევიან სამეურნეო საქმიანობას, მაგრამ არქივს მინც პატრონის სახელი უფრო აინტერესებს, ვიდრე კონკრეტული შემსრულებლისა. როგორც ჩანს, პატრონს ეკისრებოდა ამ საქმიანობაზე გარკვეული პასუხისმგებლობა და, შესაძლოა, მასვე ეკუთვნოდა ანაზღაურების ნაწილიც.¹ სავარაუდოა, რომ „მონის“ მიერ სასახლისათვის გარკვეული სამუშაოს შესრულება მისი „პატრონის“ ვალდებულებათა ანგარიშში იწერებოდა. აქ აღრიცხვის ორმაგ პრინციპს ვხვდებით: სასახლეს აინტერესებს „მონის“ პროფესია და, შესაბამისად, მისგან კონკრეტულ საქმეს მოითხოვს, ხოლო პატრონისათვის ფიქსირდება ზოგადად ვალდებულებათა გარკვეული ნაწილის მოხდა.

1.2.2. სასახლის do-e-ro – მოხელეები და მონები

KN C სერიის ტექსტები, შესაძლოა, გვიანმინოსურ II პერიოდს განეკუთვნებოდნენ. მათი შინაარსი საკმაოდ იოლი გასაგებია: ჩამოთვლილია სხვადასხვა პირები, რომელთა სახელების გასწვრივ აღნიშნულია საქონლის, ძირითადად, ცხვრების გარკვეული რაოდენობა. სიების შედგენის მიზეზი გაურკვეველია.² აქ შეიძლება სასახლის შემოსავალიც (გადასახადები – დაგეგმვა ან რეალური შესრულება) იგულისხმებოდეს და გასავალიც (ანაზღაურება გარკვეული სამსახურისა), სხვათა საკუთრებაც და მსახურეულ პირთათვის სამეფო ფარებზე პასუხისმგებლობის დაკისრებაც. სერიის ტექსტების უმრავლესობისათვის ეს უკანასკნელი შესაძლებლობა ყველაზე რეალურად მეჩვენება.

¹ შდრ. M. Dandamaev. The Economic and Legal Character of the Slaves' Peculium in the Neo-Babylonian and Achaemenid Periods. RAI 18, 1972, 35ff.: ბაბილონში „მონები“ ფლობდნენ უძრავ და მოძრავ ქონებას, მათ გააჩნდათ პირადი უფლებები და ეკონომიკაში თავისუფალთა თანასწორ პარტნიორებად გამოდიოდნენ, მაგრამ იურიდიულად ქონების შესაკუთრე და „მონის“ საქმიანობაზე პასუხისმგებელი პატრონი ითვლებოდა.

² KN C სერიისათვის იხ. მაგ., L. Baumbach. The People of Knossos: further thoughts on some of the personal names. Mykenika, Paris, 1992, 57-63.

განსახილველ ტექსტებში ჩამოთვლილ პირთა საკუთარ სახელებს რიგ შემთხვევაში ერთვის მათი სოციალური თუ თანამდებობრივი მდგომარეობის აღმნიშვნელი ტერმინები: po-ku-ta, ra-ri-di-jo, wo-we-u, do-e-ro. ტერმინების ზუსტი მნიშვნელობის დადგენა არ ხერხდება. ra-ri-di-jo, შესაძლოა, ანთროპონიმიდან ნაწარმოები ზედსართავი სახელი იყოს, po-ku-ta და wo-we-u კი აშკარად ადამიანთა ჯგუფის მახასიათებელია, მაგრამ ვერ ვიტყვით, წმინდა პროფესიული თუ, მიკენური do-e-ro-ს მსგავსად, სოციალურ-თანამდებობრივი. ყოველშემთხვევისათვის ეს პირები მათ გვერდით მოხსენიებულ „მონებზე“ მაღალი სტატუსისა არ ჩანან.

ერთ შემთხვევაში do-e-ro თემისადმი კუთვნილებით არის დახასიათებული.² „მონების“ დანარჩენ „პატრონთა“ ვინაობის დადგენა არ ხერხდება, რადგანაც ისინი სხვა ტექსტებში აღარ გვხვდებიან. შესაძლოა ისინი იყვნენ კერძო პირები და სასახლის წინაშე ვალდებულების მოხდის ანგარიშში მათი ყმები სამეფო ჯოგებს მწყემსავდნენ. მაგრამ უფრო სარწმუნოდ მეჩვენება აზრი, რომ „პატრონებიც“ და მათი „მონებიც“ სასახლის სამსახურში იდგნენ. ამაზე უნდა მიუთითებდეს, ერთის მხრივ, KN C სერიის საკუთარი სახელები, მეორეს მხრივ, KN C სერიის გარკვეული მსგავსება კნოსოსისა და პილოსის არქივების შესაქონლეობასთან დაკავშირებულ მრავალრიცხოვან ტექსტებთან.

ა. კნოსოსის არქივში დადასტურებულ საკუთარ სახელთაგან უმრავლესობა არაბერძნული წარმოშობისაა.³ განსახილველ სიებში ცალკეული ბერძნული სახელები გვხვდება როგორც „პატრონებს“, ასევე „მონებს“ შორის. აქვეყლთა მიერ დაპყრობილ მინოსურ კრეტაზე ძნელი წარმოსადგენია არაბერძენი ბატონის ბერძენი ყმა.

ბ. PY Cn, KN C და D კლასების სერიები აღწერენ მრავალრიცხოვან ჯოგებს, რომელთა გარკვეული კავშირი სასახლის მეურნეობასთან ეჭვს გარეშეა. ჯოგებზე უშუალოდ პასუხისმგებელ პირთან („მწყემსები“) ერთად რიგ შემთხვევაში მოიხსენიება მეორე საკუთარი სახელიც, ნათესაობით ბრუნვაში. მ. ვენტრისმა და ჯ. ჩედვიკმა მათ „შემგროვებლები“ (collectors) უწოდეს, ტექსტებში დადასტურებული ტერმინების a-ko-ra (ἀγορά PY Cn 40, Cn 45, Cn 254, Cn 453, Cn 599, Cn 600, Cn 643, Cn 655, Cn 719), a-ke-re (ἀγείρει PY Cc 660) გამო.⁴ პილოსში ამ როლში ოთხი პირი გვხვდება – a-ke-o, a-ko-so-ta, a-pi-me-de, we-da-ne-u, ხოლო კნოსოსში – ბევრად მეტი. ტექსტების ფრაგმენტულობის გამო ჭირს მათი ზუსტი სიის დადგენა. სამაგიეროდ, კნოსოსის არქივი უფრო მრავალფეროვან მასალას გვთავაზობს მათი ფუნ-

¹ DMic. II, 136, 224, 449; Baumbach 1992, 59f.

² qa-di-ja po-ku-te-ro da-mo do-e-ro. სავარაუდოა, რომ თემის „მონა“ Q. იყო იმავდროულად po-ku-ta (Baumbach 1992, 60). თემის მონების გაჩენა ს. ლურის მონობის განვითარების მაღალი საფეხურის დასტურად მიაჩნია (Лурье 1957, 11).

³ Baumbach 1992, 62.

⁴ M. Ventris, J. Chadwick. Documents in Mycenaean Greek. Cambridge, 1973², 200ff.

ქციების განსასაზღვრელად: მათ სახელებს სხვადასხვა სერიებში ვხვდებით საქონლის ფოგებთან, მატყლთან, ქსოვილებთან და სამუშაო ძალასთან ერთად. უდავოა, რომ ისინი მუურნობას განაგებდნენ – საქონლის სტატუს-ნობებს, სხვადასხვა რანგის დამოკიდებულ ადამიანთა შრომას, მაგრამ მათე სტატუსი, მიმართება სასახლესთან და მათზე მინერილ ქონებასთან დისკუსიის საგანს წარმოადგენს.¹ ჩემი აზრით, ისინი უნდა ჩავთვალოთ სასახლის მოხელეებად, რომლებსაც სახელმწიფო ქონების მართვა ეკისრებოდათ.²

მართალია, KN C სერიის „მონათმფლობელები“ არ არიან მკვლევართა მიერ „შემგროვებელთა“ სიაში შეტანილი, მაგრამ შეიძლება მათ ფუნქციებს შორის გარკვეული სიახლოვე ვივარაუდოთ. როგორც უკვე აღინიშნა, მათ „მონებს“ დაბალი რანგის მოხელეებად ვთვლი. ისინი შეიძლება PY Cn სერიის „მწყემსებს“ გავუთანაბროთ.

მუურნობაში დასაქმებულ მოხელეთა დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა სამუშაო ძალა – ქალები, რომელთა „მონურ“ სტატუსზე სამი ტექსტი უნდა მიუთითებდეს: KN Ai 824, 1036, Ak 7024. ამ ტექსტებში აღრიცხულია ქალები და ბავშვები, რომლებიც „მონებად“ მოიხსენიებიან. KN Ai, Ak სერიათა ფრაგმენტულ ტექსტებში მრავალი ასეთი ჯგუფია აღრიცხული. რიგ შემთხვევაში დიდმოხელის სახელს ვხვდებით (მაგ., Ak 615 a-no-qi-ta), ზოგჯერაც რაზმი „პატრონის“ გარეშეა ნახსენები. „უპატრონო“ საქონლისა და სახელოსნოების მსგავსად, ასეთი რაზმები სასახლის უშუალო დაქვემდებარებაში უნდა ყოფილიყვნენ.³

PY Aa, Ab სერიების ტექსტებშიც⁴ აღწერილია ქალებისა და მათი შვილების რაზმები, რომლებსაც მიჩენილი ჰყავდათ ზედაშედეგელები (TA, DA)⁵ და ეძლეოდათ თვიური რაციონი მარცვლისა და ლელვის ჩირის სახით.⁶ ქალებისა და ბავშვების საერთო რაოდენობა 1500-ს აღწევს, მათგან ნახევარი პილოსშია. თითოეული რაზმი ხასიათდება ქალების პროფესიის ან წარმომავლობის აღმნიშვნელი ტერმინით. ქალები, რამდენადაც პროფესიულ ტერმინოლოგიაში გარკვევა ხერხდება, სასახლეში შინამოსამსახურეები იყვნენ, ან სამეფო სახელოსნოებში მატყლსა და სელს ამუშავებდნენ. მათი სოციალური სტატუსი არ არის აღნიშნული. ზოგიერთი რაზმის წარმომავლობით მოხსენიება, სხვა არგუმენტებთან ერთად,

¹ იხ. მაგ., J. Bennet. "Collectors" or "Owners"? An examination of their possible functions within the palatial economy of LM III Crete. Mykenaiika, 65-101.

² P. Carlier. Les collecteurs sont-ils des fermiers? Mykenaiika, 159-166; L. Godart. Les collecteurs dans le monde égéen. Mykenaiika, 257-283.

³ Palmer 1963, 165f.

⁴ მათ შესახებ დიდი ლიტერატურა არსებობს. უკანასკნელად, რამდენადაც ვიცი, ისინი საფუძვლიანად მიმოიხილა ჯ. ჩადვიკმა: J. Chadwick. The Women of Pylos. Studies Bennett, 1988, 43-95.

⁵ Palmer 1963, 116; J. Chadwick. The Mycenaean World. Cambridge, 1976, 82f.

⁶ რაციონებისთვის იხ. R. Palmer. Subsistence Rations at Pylos and Knossos. Minos 24, 1989, 89-124.

აფიქრებინებს ფ. ტრიჩს, და მის კვალდაკვალ ი. გარლანს, რომ კრძნისულ ვითარებაში პილოსს მიაწყდნენ ლტოლვილები, რომელთა დასაქმება და საკვებით უზრუნველყოფა აისახა ტექსტებში. მაგრამ საეჭვოა, რომ ედგენილი ვილ ქალებს პილოსში მთელი ეგვიდიდან ჩაეღწიათ. KN Ai 1037, B² 988+ ტექსტების გათვალისწინებით, სადაც ნაყიდი მონები იხსენიებიან,² პილოსშიც ქალების წარმოშობა ყიდვით შეიძლებოდა აგვეხსნა.³ მაგრამ უფრო სარწმუნოდ მიმაჩნია, რომ ისინი აქვევლების მიერ აზიაში სამხედრო ლაშქრობებიდან ჩამოყვანილი ტყვეები იყვნენ. სწორედ ამგვარი ბედის ეშინიათ „ილიადაში“ ტროელ ქალებს და დაპყრობილი თუ მხოლოდ დალაშქრული ტერიტორიებიდან მოსახლეობის დეპორტაციის პრაქტიკა ხეთურ წყაროებში საკმაოდ კარგადაა დადასტურებული. თუ პილოსში საერთოდ არიან მონები, ისინი მხოლოდ Aa, Ab სერიების ქალები და მათი შვილები უნდა იყვნენ. ტექსტებში მათი პატრონის სახელი არ ჩანს, შესაბამისად, ქალები სასახლის საკუთრებას წარმოადგენდნენ.

ზემოთქმული შეიძლება ამგვარად შევამდგს:

პილოსისა და კნოსოსის არქივებიდან მომდინარე B-ზაზოვანი ტექსტების do-e-ro (δοεροι - დოსიოც) აერთიანებს დაბალი სოციალური რანგის დამოკიდებულ ადამიანთა სხვადასხვა ფენებს. do-e-ro, როგორც წესი, „პატრონთან“ ერთად მოიხსენიება. ნათესაობით ბრუნვაში მდგომი სიტყვა, რომელიც ამ ტერმინს უშუალოდ წინ უძღვის, „პატრონის“ სახელია ან მისი თანამდებობისა თუ სტატუსის აღმნიშვნელი ტერმინი. ამა თუ იმ პირის სტატუსს განსაზღვრავს არა მარტო (და შესაძლოა, არა იმდენად) ტერმინი do-e-ro, არამედ ის, თუ ვის ემსახურება იგი და რა სახის სამსახურს ასრულებს. შესაბამისად, თვით აქვევლთა გაგებით, ეს ტერმინი, ცალკე აღებული, შეიძლება არც ყოფილიყო გარკვეული სოციალური მდგომარეობის ამსახველი. სტატუსის ან თანამდებობის შესატყვისი იყო ტექნიკური ტერმინი, ფორმულა „do-e-ro x-ისა“, რომლის მნიშვნელობაც ცალკეა დასადგენი ყოველი x-ისთვის.

1. ღმერთებისა და ქურუმების, ასევე, შესაძლოა, მაღალი რანგის მოხელეთა ე.წ. „მონები“ სასახლის ან ტაძრის მოსამსახურე პერსონალს წარმოადგენდნენ. პიროვნულად ისინი არ უნდა ყოფილიყვნენ არათავისუფალნი. სამსახურისათვის მათ ეძლეოდათ სარგებლობაში მინის ნაკვეთები, რომლებიც ზომით მხოლოდ წარჩინებულთა ნაკვეთებისაგან განსხვავდებოდნენ.

2. კერძო პირთა do-e-ro, შემორჩენილი ტექსტების მიხედვით, მუშაობდნენ სასახლისათვის ან თავიანთ პატრონებთან ერთად, ან ცალკე და სასახლისაგან ისევე იღებდნენ გასამრჯელოს, როგორც თავისუფლები. მა-

¹ Tritsch 1958, 423ff.; Y. Garlan. Les esclaves en Grèce ancienne. Paris 1982, 40.

² ორი უკანასკნელი ტექსტი ე.-პ. ოლივიეს მონების ყიდვა-გაყიდვის კონტრაქტებიდან ამონაწერებად მიაჩნია. J.-P. Olivier. Des extraits de contrats de vente d'esclaves dans les tablettes de Knossos. Studies Chadwick, 1987, 479-498.

³ Chadwick 1988, 92.

გრამ, სავარაუდოა, რომ მათი შრომა პატრონს ეთვლებოდა სასახლის წინაშე ვალდებულების მოხდის ანგარიშში.

3. ძირითადად პროფესიული ნიშნით მოხსენიებულ და დაჯგუფებულ ქალთა და მათ ბავშვთა რაზმები ყველაზე უკეთ ესადაგებინა წარუ მოდგენებს მონათა შესახებ.

შესაბამისად, ზოგი „მონა“ წვრილი მოხელეა, ზოგი – ხელოსანი, ზოგიც – შინამოსამსახურე. მხოლოდ ბოლო ორი ჯგუფის შემთხვევაში, გამომდინარე ამ პირთა რეალური მდგომარეობიდან, შესაძლებელია მათი პირადი თავისუფლების გარკვეული შეზღუდვა ვივარაუდოთ – პატრონის მაგივრად ან მისი სახელით მომუშავე კაცი ყმას მოგვაგონებს, ხოლო სასახლეში მომუშავე ქალები და „ნაყიდი მონები“ – ნამდვილ მონებს.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, B-ხაზოვანი ტექსტების do-e-ro შეიძლება გავიგოთ, როგორც ზოგადად „დამოკიდებული“, „დაქვემდებარებაში მყოფი“, ხოლო ყველაზე მისაღებ თარგმანად მიმაჩნია „მსახური“. ტექსტების უმრავლესობაში ტერმინი არა სოციალურ სტატუსზე, არამედ სამსახურებრივ დაქვემდებარებაზე უნდა მიგვანიშნებდეს.

ამგვარი ინტერპრეტაცია თითქოს გარკვეულ წინააღმდეგობაშია ტერმინის გვიანდელ მნიშვნელობასთან. ნიშნავს ბერძნულ ენაში სომ არათავისუფალი ფენების წოდებრივი, სამართლებრივი მახასიათებელია. ტერმინის მნიშვნელობის ამგვარი ცვლილება კარგად იხსენება მიკენურ და კლასიკურ ბერძნულ საზოგადოებათა შორის განსხვავებით. მიკენში „თავისუფლება“ საკმაოდ პირობითი ცნებაა, ხოლო „მსახური“ – პირველ ყოვლისა, თანამდებობა. ბერძნულ პოლისში „თავისუფლება“ უმაღლესი ღირებულებაა, სხვისი სამსახური კი – მონობის ტოლფასი. მიკენური სასახლეების დანგრევის შემდეგ do-e-ro/ ნიშნავს თანამდებობრივი შინაარსი სცილდება და მხოლოდ სოციალური რჩება, ისიც თანდათანობით ვინროვდება და რიც შემთხვევაში თანამედროვე გაგებით „მონის“ შესატყვისი ხდება.

როგორც ანტიკური მონობის განვითარებაში, ასევე ტერმინ ნიშნავს მნიშვნელობის ტრანსფორმაციებში ელინისტური ხანიდან, გარკვეული თვალსაზრისით, უკუპროცესი იწყება, რომელიც თავის კულმინაციას გვიანანტიკურობაში აღწევს. ამის საუკეთესო და კარგად ცნობილი ილუსტრაციაა ნიშნავს-ის ლათინური შესატყვისის – servus-ის გამოყენება თანამედროვე ევროპულ ენებში. როგორც ცნობილია, იგი მსახურს აღნიშნავს, ხოლო მონისათვის ახალი ტერმინი გაჩნდა, რაც იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ გვიანანტიკური „მონა“ რომის იმპერიაში შეჭრილი ბარბაროსების მიერ ვერ აღიქმებოდა მონად.

¹ W.L. Westermann. „Sklaverei“. RE, Supp. VI, 1935, 939ff.



DO-E-RO IN DER MYKENISCHEN GESELLSCHAFT

In den pyllischen und knossischen Linear-B-Texten sind unter der Bezeichnung *do-e-ro* verschiedene Schichten Abhängiger vereinigt. Vor *do-e-ro* steht immer ein Wort im Genitiv, das den Namen oder eine Statusbezeichnung des Herren. M.E. ist die Stellung eines Menschen durch die dem konkreten Stand oder Amt entsprechende Formel *do-e-ro von X* bedingt, nicht durch den Terminus *do-e-ro*.

1. Die *δοῦλοι* von Göttern, Priestern und hohen Beamten sollten dem Dienstpersonal vom Palast/Tempel gehören. Ihre Abhängigkeit von den Herren war eher amtlicher als sozialer Natur. Der Text PY Ed 411 läßt glauben, daß die *te-o-jo do-e-ro* als eine Gruppe der Bevölkerung (d.h. keine Sklaven) zu betrachten sind.

2. Die *δοῦλοι* der Privatpersonen arbeiteten für den Palast und bekamen dafür den Lohn wie auch die Freien, aber sie sind in den Texten meist nicht mit ihren Eigennamen erwähnt, was für ihre abhängige Stellung spricht. Vermutlich ist ihre Arbeit im Rahmen der Verpflichtungen ihrer Herren zu verstehen.

3. Die meist mit ihrer Tätigkeit bezeichneten Gruppen von Frauen und ihren Kindern passen am besten zu unseren Vorstellungen über Sklaverei, obwohl in den zahlreichen Texten der Terminus *do-e-ro* sehr selten auftaucht. Nur die *do-e-ro* der zwei letzten Gruppen konnte man als *unfrei* interpretieren.

Folglich ist *do-e-ro* der mykenischen Linear-B-Texten allgemein als *abhängig, untergestellt* zu verstehen und am besten als *Diener* zu übersetzen. Dieser Terminus konnte sowohl *Sklaven* und *Knechte* als auch zweitrangige *Priester* und *Amtsträger* bezeichnen. Solche Interpretation scheint der klassischen Bedeutung von *δοῦλος* (Standesbezeichnung der Unfreien) zu widersprechen, aber diese Bedeutungsänderung konnte man mit den Änderungen in der griechischen Gesellschaftsordnung von mykenischer bis zur klassischen Zeit erklären.

რისმაგ გორდეზიანი

„ადამიანები, როგორებიც ისინი უნდა იყვნენ“

კლასიკური ბერძნული ტრაგედიის მკვლევართათვის ერთ-ერთ საყურადღებო პრობლემას წარმოადგენს ადამიანის თუ გმირის ესქილეს, სოფოკლეს და ევრიპიდეუსული კონცეფციების შესწავლა. იმას, რომ ბერძნული ტრაგედიის სამი კორიფეუსი ამ მხრივ არსებითად განსხვავდებოდა ერთმანეთიგან, უკვე ანტიკურ ეპოქაში საკმაოდ გარკვევით აღნიშნავდნენ. გავისხენოთ არისტოტელეს „პოეტიკის“ შესაბამისი პასაჟი: „სოფოკლე ამბობდა, რომ ის [ადამიანებს] გვიხატავდა ისეთებად, როგორებიც ისინი უნდა იყვნენ, ხოლო ევრიპიდე კი ისეთებად, როგორებიც ისინი არიან“ (XV 60b 34). სოფოკლეს ეს სიტყვები, დამოწმებული მხოლოდ „პოეტიკაში“, როგორც ჩანს, ტრადიციას უნდა შემოენახა არისტოტელემდე. არ გვაქვს საფუძველი დავუჭვდეთ იმაში, რომ ისინი მართლაც სოფოკლეს ეკუთვნოდა; ყოველშემთხვევისათვის, არისტოტელეს ეპოქაში, როგორც ჩანს, სოფოკლესთან წარმოდგენილი ადამიანები სწორედ ამ კუთხით აღიქმებოდნენ. რას უნდა გულისხმობდეს ტრაგიკული გმირის შემთხვევაში ხასიათის ამგვარი შტრიხი? მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ აქ ივარაუდება

იდეალური ადამიანი.¹ სხვანი ბერძენი ტრაგიკოსის ამ გამონათქვამს ნაკლებად კატეგორიულად აფასებენ და ვარაუდობენ, რომ არავითარი საფუძველი არ არსებობს, აქ დავინახოთ დაპირისპირება იდეალისტურად აღქმულსა და რეალისტ ევრიპიდეს შორის.² ამასთან დაკავშირებით ქრისტეწმინდის არისტოტელე „პოეტიკაში“ ტრაგიკულ ხასიათებზე მსჯელობისას შემდეგს გვაუწყებს: „რამდენადაც ტრაგედია არის მიბაძვა უკეთესთა, ვიდრე ჩვენ ვართ, საჭიროა მივბაძოთ კარგ პორტრეტისტებს, რადგან ისინი ცალკეული სახის გადმოცემისას, წარმოგვიდგენენ რა მათ [ორიგინალის] მსგავსებად, უფრო მშვენიერებად გვიხატავენ“ (XV, 54b 10-15). შესაბამისად, კარგი პორტრეტისტების მიბაძვა დრამატურგიაში უკვე გულისხმობს გარკვეული დონით სახის იდეალიზებას. ამიტომაც სოფოკლეს ჩვენთვის საინტერესო სიტყვები ისე უნდა გავიგოთ, რომ ის ქმნის თავის ხასიათებს უფრო დახვეწილებად, ვიდრე ისინი რეალურ ცხოვრებაში არიან.²

შევეცდები წარმოვადგინო ჩემი ზოგიერთი დაკვირვება ამ საკითხთან დაკავშირებით. ვფიქრობ, სოფოკლეს შემოთმოტანილი სიტყვები ორ ძირითად კითხვას აღძრავენ:

1) რას გულისხმობს გამოთქმა ოისც ბენ „როგორებიც შმართებთ, [რომ იყვნენ]“, „როგორებიც უნდა [იყვნენ]“ და

2) ვინ უნდა იყოს ასეთი, საერთოდ დრამის პერსონაჟები – მასში მონაწილე ადამიანები, თუ მხოლოდ ცენტრალური გმირები.

ოისც ბენ არ შეიძლება გავიგოთ იდეალურ ან იდეალიზებულ ადამიანად. ამას ეწინააღმდეგება, ჩემი აზრით, უპირველეს ყოვლისა, თავად სოფოკლეს ჩვენამდე მოღწეული ტრაგედიების ანალიზი. ძნელია რომელიმე პერსონაჟი აქ იდეალურ გმირად მივიჩნიოთ. მითუმეტეს, რომ სოფოკლე არსებითად არ ცდილობს განმარტოს, თუ რა შეიძლება საერთოდ იყოს იდეალური. მეორეს მხრივ, ვფიქრობ, ოისც ბენ-ში მაინც უფრო მეტი იგულისხმება, ვიდრე უბრალოდ რეალურთან შედარებით უფრო კარგი ან მშვენიერი. საქმე ის არის, რომ ჩვენთვის საინტერესო პასაჟში ერთმანეთს უპირისპირდებიან სოფოკლე და ევრიპიდე არა შედარებით ხარისხში წა-

¹ შდრ. გრ. წერეთელი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, ტრაგედია, თბილისი, 1935, 205 შმდ.; ს. ყაუხჩიშვილი, ბერძნული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1950², 307; H. Kuch, Formen des Menschenbildes bei Euripides. in: Mensch als Maß der Dinge, Studien zum griechischen Menschenbild in der Zeit der Blüte und Krise der Polis, Hrsg. R. Müller, Berlin, 1976, 286; F. Egermann, Das Menschenbild bei Sophokles. Vom attischen Menschenbild, München, 1952, 3ff.; T.B.L. Webster, An Introduction to Sophokles, London, 1969 (1973), 55f. რამდენადაც განსხვავებულად ესმის სოფოკლეს სიტყვები ვ. შადევალდტს: „სოფოკლე ის არ იყო, რასაც იდეალისტურს ვუნოდებთ, მაგრამ ის ხედავდა ადამიანებს მაინც უფრო თავიანთი საკუთარი და უკანასკნელი არის-უნდა (Sein-Sollen) თვალსაზრისით, რაც ალბათ ნამდვილად მათი არსი იყო კიდევ.“ W. Schadewaldt, Die griechische Tragödie, Tübinger Vorlesungen, Bd. 4, Frankfurt am Main, 1996³, 191.

² Aristotele, Poetics, Introduction, Commentary and Appendix by D.W. Lucas, Oxford, 1968 (1978-ის შესწორებული გამოცემა), 238.

მოდგენილი ზედსართავით, ვთქვათ, უფრო მშვენიერი, უმჯობესი, არამედ საცხებით კატეგორიული ფორმით „როგორიც უნდა იყოს“ და „როგორიც არის“. შესაბამისად, არც სოფოკლეს და არც არისტოტელეს ამ შემთხვევაში არ უნდა გულისხმობდნენ „რალაც დონესთან შედარებით უკეთესს“ „მეტონ“ გორც ჩანს, მსჯელობაა არა იმდენად გმირების ინდივიდუალურ ხასიათზე, პორტრეტულ შტრიხებზე, რამდენადაც მათი კონფლიქტში მონაწილეობის მოტივაცია და ეფექტი.

რაც შეეხება მეორე კითხვას, არ მგონია, რომ ამ შემთხვევაში მხოლოდ პროტაგონისტი იგულისხმებოდეს სოფოკლეს ადამიანში. ვფიქრობ, აქ „როგორებიც უნდა იყვნენ“ ეხება კონფლიქტთან დაკავშირებულ ყველა მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვან პერსონაჟს, ე.ი. საერთოდ სოფოკლესთან წარმოდგენილ ადამიანებს.

ბუნებრივია, ისმის კიდევ ერთი კითხვა: თუკი ეს მართლაც ყველა პერსონაჟს ეხება, რა ნიშნით მოექცევიან ერთმანეთისაგან ესოდენ განსხვავებული მოქმედი პირები სოფოკლესთან ერთ — „როგორებიც უნდა იყვნენ“ — კატეგორიაში. თანამედროვე მკვლევარნი ხომ სოფოკლეს მხოლოდ ცენტრალურ გმირებში გამოყოფენ პერსონაჟების სულ ცოტა ორ მთავარ კატეგორიას: „შემძლეთ, საკუთარი თავი შეიცნონ“ და „ვერ შემძლეთ, საკუთარი თავი შეიცნონ“.¹ ამას ემატება გმირთა ოპოზიციური წყვილები, როგორებიცაა: აიანტი/აქაველები, ანტიგონე/კრეონტი და მრავალი სხვა. შეგვიძლია მივიჩნიოთ, რომ, მაგალითად, აიანტიც და აქაველებიც, ანტიგონეც და კრეონტიც² აკმაყოფილებენ ფორმულის „როგორებიც უნდა იყვნენ“ მოთხოვნილებებს ან გმირები, რომელთაც ძალუძთ საკუთარი თავის შეცნობა და გმირები, რომელთაც ეს არ ძალუძთ, ერთნაირად მოექცევიან სოფოკლესეული ადამიანის კატეგორიაში. ჩემი აზრით, რაც არ უნდა პარადოქსულადაც ჩანდეს ეს ერთი შეხედვით, კონფლიქტის მთელ კონტექსტში ყველა ეს გმირი აკმაყოფილებს „როგორებიც უნდა იყვნენ“ პრინციპს.

რასაკვირველია, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ყოველი მათგანი თანაბარ როლს ასრულებს იმ ატმოსფეროს შექმნაში, რომელიც სოფოკლესთან წარმოდგენილი ტრაგიკული კონფლიქტის უშუალო შედეგია და რომელიც საზოგადოებაში დარღვეული წონასწორობის აღდგენას მოასწავებს, მაგრამ რომ არა თითოეული მათგანის მიერ კონფლიქტის საბოლოო სწორი შეფასება, ეს წონასწორობა ვერ აღდგებოდა. ეს ატმოსფერო კი, რომელიც

¹ მიმოხილვისათვის შდრ. A. Lesky, Die tragische Dichtung der Hellenen, Göttingen, 1972²; Hauptwerke der antiken Literaturen. Einzeldarstellungen und Interpretationen zur griechischen, lateinischen und biblisch-patristischen Literatur, Hrsg. E. Schälzriedt, München, 1976, 49ff. სოფოკლეს გმირების ინდივიდუალურობის ხარისხის შესახებ იხ. აგრ., B.M.W. Knox, The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy, Berkley, 1964, 1-61.

² ზოგიერთი მეცნიერი ვარაუდობს, რომ სოფოკლეს ხასიათები შეიძლება დავეყოთ სხვადასხვა ჯგუფებად, მათ შორის, პირობით „ცუდ“ და „კარგ“ ხასიათებად. Webster, op. cit., 56.

ტრაგიკული კონფლიქტის ვნებათაღელვის განონასწორების სოფოკლესულ პრინციპს შეესაბამება, მთლიანად გაჯერებულია ჰუმანიზმით, მე ვიტყვოდი, სოფოკლეს ჰუმანიზმით.²

ჩვენმა მსჯელობამ რომ უფრო კონკრეტული სახე მიიღოს, მიუძღროს სოფოკლეს ტრაგედებს. ჩვენამდე მოღწეული შვიდი დრამიდან, თუკი არ ჩავთვლით „ელექტრას“, რომელიც, ვფიქრობ, რამდენადმე შორდება სოფოკლეს ყველა სხვა პიესის პათოსს,³ ექვსი კონფლიქტის განვითარების ერთი უზოგადესი სქემის რეალიზაციას ახდენს. დაპირისპირება, რომლის საფუძველია სიძულვილი, მტრობა ან უნდობლობა, პროტაგონისტს იძულებულს ხდის დიდი ვნება დაითმინოს ან სულაც დაიღუპოს, რაც იწვევს დაკარგული ურთიერთსიყვარულის, ურთიერთპატივისცემის თუ ურთიერთნდობის დაბრუნებას და საზოგადოებაში ნონასწორობის აღდგენას. პროტაგონისტი, შესაძლოა, ზოგჯერ თავად იყოს ამ დაპირისპირების, მტრობისა თუ სიძულვილის წყარო, შესაძლოა, მან კატასტროფამდე ვერც შეძლოს დაპირისპირებულთაღმე სიძულვილის დაძლევა, მაგრამ მისი ტრაგიკული ვნებისა და, შესაბამისად, კონფლიქტის განვითარების პარალელურად, იკვეთება მეორე ხაზიც, რომელსაც პირობითად ურთიერთშერიგების ან ურთიერთსიყვარულის ხაზი შეიძლება ვუწოდოთ, და რომელიც კონფლიქტის განმუხტვის, მეტწილად პროტაგონისტის კატასტროფის შემდეგ, ადამიანებს უტბათ აშორებს უფსკრულს და მათ კვლავ ადამიანურობას, ჰუმანურობის გრძნობას უბრუნებს. შესაბამისად, აქ შეიძლება მსჯელობა არა იმდენად იმაზე, რომ აუცილებლად პროტაგონისტია ისეთი, „როგორც უნდა იყოს ადამიანი“, არამედ უფრო მეტად იმაზე, რომ პროტაგონისტის მიერ გადატანილი ტანჯვა ადამიანს აბრუნებს ადამიანურობისაკენ და ამდენად ამით თავად მისი რეაბილიტაციაც ხდება. სწორედ ამაში ვხედავ იმის მტკიცების საფუძველს, რომ სოფოკლე ადამიანებს გვიხატავს ისეთებად, როგორებიც ისინი უნდა იყვნენ და რომ ეს ვხედავ არა მარტო პროტაგონისტს, არამედ პიესაში მონაწილე ყველა პერსონაჟს.

შევეცადოთ შევამოწმოთ ეს თეზისი სოფოკლეს ტრაგედიების ანალიზის საფუძველზე. „აიანტი“ ამ მხრივ საკმაოდ საინტერესო დრამაა. ტრაგედიის მოქმედება ტროაში, აიანტი ტელამონის ძის კარავთან იწყება. აქ მოსულა ოდისევსი. იგი აკვირდება ქვიშაზე კვალს. მის წინაშე მოვლენილი ათენა ეკითხება ოდისევსს, თუ ვის ეძებს იგი. ლაერტეს ძე უყვება ქალღმერთს, რომ ვიღაც უცნობმა წინა ღამეს მთელი ნახორი გაჟლიტა. ეს აიანტს ბრალდება, რაც ოდისევსისათვის სავსებით გაუგებარია. და, აი, იგი მოვიდა აქ,

¹ შდრ. Lesky, op. cit.; Schadewaldt, op. cit., 203ff.

² „ჰუმანიზმის ცნება“ ტრაგედიის ინტერპრეტაციისას ბოლო წლებში იწყებს თავისი როლის შესრულებას: E.G. Schmidt, Das Menschenbild bei Aischylos und Sophokles. Der Mensch als Maß der Dinge..., 105. სოფოკლესთან ჰუმანურობის გამოვლენის შესახებ დეტალურად იხ. A. Lesky, Sophokles und das Humane. Gesammelte Schriften, Bern und München, 1966, 190ff.

³ შდრ. რ. გორდენიანი, ბერძნული ცივილიზაცია, II 1, თბილისი, 1997, 218 შმდ.

რათა გაარკვიოს, თუ რა უნდა მომხდარიყო. ათენა ოდისევსს აუწყებს საქმის ნამდვილ ვითარებას. როდესაც აქაველთა შორის აქილევსის იარაღის გამო შექმნილ დავაში ატრიდებმა პელევსის ძის აღსაჭურველად ოდისევსს მიაკუთვნეს და ამით სხვა გმირთა წინაშე მისი უპირატესობა ვიდრე აიანტი განრისხებულა. მას სწამდა, რომ იარაღს ყველაზე მეტად თავად იმსახურებდა. ტელამონის ძეს განუზრახავს შურისგება — ატრიდებისა და ოდისევსის მოკვლა. ათენამ გმირს გონება აუმღვრია და მისი რისხვა ნახირზე გადაიტანა. შეშლილი აიანტი, იმის ღრმა რწმენით, რომ თავის შუურაცხმყოფელებს უსწორდებოდა, ნახირს დარევია. საქონლის ნაწილი ამოუნყვიტავს, ნაწილი კი კარავში შუუყვანია და იქ აწამებს. ოდისევსის დასარწმუნებლად ათენა გამოიხმობს აიანტს კარვიდან და თვით მას ალაპარაკებს თავისი შეშლილი საქმეების შესახებ. როდესაც აიანტი კვლავ შებრუნდება კარავში, ათენასა და ოდისევსს შორის ამგვარი საუბარი იმართება:

ათენა: ნახე ოდისევს, როდენი ძალა აქვთ ღმერთებს?
იცი შენ კაცი ჭკუით მასზე აღმატებულ
ანდა საქმეში უმჯობესი, როს გჭირდებოდათ?

და, აი, აქ ოდისევსი, რომლის მიმართაც არის აიანტის მთელი სიძულვილი და ზიზღი, ქალღმერთს აძლევს გასაოცარ პასუხს, რომლის მსგავსიც მხოლოდ სოფოკლეს გმირმა შეიძლება წარმოთქვას:

მე არ ვიცი. რაც უნდა იყოს, ტანჯულისადმი
სიბრალულს ვგრძნობ, თუმც ასეთი ზიზღი აქვს ჩემი.
სიცილე აუი, ესოდენი, ის რომ უპყრია,
მაჩვენებს მეტად თავად ჩემს ხვედრს, ვიდრე იმისას,
რადგანაც ვხედავ, რომ თუმც ვცხოვრობთ, არარანი ვართ,
მოჩვენებების და მსუბუქი ჩრდილების გარდა (121-129).

ტრაგედიაში პროტაგონისტი აიანტი მოეგება გონს. ძლიერი სირცხვილი ჩადენილის გამო მას გადააწყვეტინებს თავის მოკვლას, რასაც იგი ვაჟკაცი-სათვის შესაფერისი ღირსეულობით აღასრულებს. მაგრამ მას შერცხვა არა რისხვისა თანამომძმეებზე, არამედ შეშლილობის დროს ჩადენილი უკადრისი საქციელისა. იგი კვდება ისე, რომ ვერ დაძლია სიძულვილი ოდისევსისა და ატრიდების მიმართ. აქაველთა შორის აიანტის დალუპვის შემდგომ დაისვა საკითხი, როგორ მოიქცნენ ისინი. მენელაოსი და აგამემნონი საერთოდ წინააღმდეგნი არიან მისი დაკრძალვისა, იმდენად შემადრწუნებელია აიანტის საქციელი. და, აი, აქ კვლავ ჩნდება ოდისევსი. იგი მოითხოვს აგამემნონისაგან აიანტი დაკრძალონ ისე, როგორც დალუპულს ეკადრება, რადგან ვერავინ დაასახელებს

აქილევსს გარდა მასზე უმჯობეს ვაჟკაცს, ალბათ,
აქაველთ შორის, ვინც კი აქ ჩამოვიდა, ტროას.
არ იქნებოდა სწორი, შენგან პატრიცის აყრა.
ამით იმას კი არა, ღმერთთა კანონებს ავნებ.
თუ მოკვდა კაცი ქველი, არ იქნებოდა სწორი
მისთვის ზიანზე ფიქრი, არც შევავრება მისი. (1339-1345)

ბოლოსდაბოლოს ოდისევსის აზრი იმარჯვებს. იგი მოუწოდებს აიანტის ძმას ტივკროსს: „როგორც ადრე მტრობა, ან იყოს მეგობრობა“ (1377). ვფიქრობ, სწორედ აქ ვლინდება სოფოკლესთან წარმოდგენილი ტრაგიკული კონფლიქტის ჰუმანიზმის არსი. დრამატურგის მიზანი მარტოოდენ შიბრისის ანუ ზვიადობის გამო ადამიანის გარდაუვალი დასჯის იდეის წარმოჩენა კი არ არის, არამედ იმის ჩვენება, თუ როგორ შეიძლება გახდეს ღირსეული გმირის ტანჯვა ადამიანთა შორის შერიგების, ურთიერთსიყვარულის დამკვიდრების საფუძველი. ჩემი აზრით, აქ ისეთებად, როგორებიც უნდა იყვნენ, წარმოდგენილია კონფლიქტში ჩართული ყველა მხარე: აიანტი, რომლის ღირსეული სიკვდილიც განხეთქილებს მოხსნის საფუძველი გახდა. რასაკვირველია, ოდისევსი, პროტაგონისტის ტანჯვის ერთერთი უმთავრესი მიზეზი; მან პირველმა შეძლო ამალღებულყოფილ მტრობაზე და შეეცნო საკუთარი თავი, ის, რომ მტრობა სიყვარულმა და მეგობრობამ უნდა შეცვალოს. ამავე კატეგორიაში ექცევიან აგამემნონიც და მენელაოსიც, რომელნიც დაარწმუნეს ოდისევსის სიტყვებმა და რომელთაც მიიღეს შერიგების და ურთიერთმეგობრობის აღდგენის წინადადება. ყველა ისინი საშინელმა კონფლიქტმა აქცია, ბოლოსდაბოლოს, ადამიანურებად ანუ, სოფოკლეს სიტყვებით, ისეთებად, როგორებიც ისინი უნდა იყვნენ.

სოფოკლესეული ჰუმანიზმის ეს პრინციპი გატარებულია „ანტიგონეშიც“. გმირი, რომელიც თავიდან მარტოდ-მარტოა, თანდათანობით სულ უფრო და უფრო მეტად მოიპოვებს სოლიდარობას. მოკლედ გავიხსენოთ დრამაში კონფლიქტის განვითარების ძირითადი ეტაპები. ღმერთის კანონის აღსრულებისათვის მზადყოფი და დაღუპული ძმის მოსიყვარულე ანტიგონე მარტოდ-მარტო აპირებს დაუპირისპირდეს კრეონტის მიერ გამოცემულ გადაწყვეტილებას – არ დაიკრძალოს ქალაქის მოღალატე პოლინიკეს გვამი. მას თავდაპირველად მხარს არ უჭერს საკუთარი და, ისმენეც კი. თუმცა ამ უკანასკნელის მიმართვაში დისადმი საზი ესმის იმასაც, რომ ანტიგონეს თანმხლებია სიყვარული:

თუ ასე ფიქრობ, წადი, მაგრამ ეს კი იცოდე,
მოგდევს სიგიჟეც და მოძმეთა ღრმა სიყვარულიც (98-99).

თავდაპირველად ქალაქი მორჩილად იზიარებს კრეონტის ბრძანებას. მაგრამ, როდესაც „დანაშაულში“ მხილებული ანტიგონე წარდგება კრეონტის წინაშე, აქ ერთმანეთს უპირისპირდება არა მარტო ღვთიური და მოკვდავის კანონი, არამედ სიყვარულისა და მტრობის საწყისი. კრეონტის აზრით:

მტერი მოყვარე არასდროს არის, თუნდაც მოკვდეს (522),
მაგრამ ანტიგონეს არ შეუძლია გაიგოს ტირანის ენა; მისი სიტყვები:
ვიშვი წილისთვის სიყვარულში, არ სიძულვილში (523)

¹ „აიანტის“ ინტერპრეტაციისათვის შდრ. Lesky, Die tragische..., 182ff.; Schadewaldt, op. cit., 204ff.; Ch. Segal, Sophocles Tragic World. Divinity, Nature, Society. Cambridge, 1995 (1998), 16ff.

უნდა გავიგოთ ისე, რომ იგი იზიარებს მათ გრძნობას, ვისაც უყვარს და არა მათ გრძნობას, ვისაც სძულს.¹ აქედან გამომდინარე ანტიგონე ვერასდროს ვერ გახდება კრეონტის თანამოაზრე. თებებს ახალი მმართველის სიტყვები:

მამ ჩადი ქვემოთ, თუკი უნდა გიყვარდეს, დაე, სყვარობდე იმათ. მე კი ცოცხალს ქალი ვერ მმართავს

არსებითად დაცინვაა კაცთმოყვარეობისა. მაგრამ სწორედ ამ მომენტში იწყება ტრაგედიაში გარდატეხა. თუკი აქამდე ანტიგონე სულ მარტო იყო, თუკი აქამდე კრეონტი არ უჩიოდა თანამოაზრეთა თუ მისი ბრძანების უსიტყვოდ მიმღებთა ერთსულოვნებას, აქედან იწყება ადამიანთა შემო-ბრუნება ანტიგონესაკენ. ჯერ ისმენე გამოთქვამს მზადყოფნას, გაიზიაროს უმკაცრესი სასჯელი... შემდეგ თავად კრეონტის შვილი ჰემონი განუდგება მამას და ანტიგონესთან ერთად სიკვდილს ამჯობინებს. მერე ჩნდება თავად უსინათლო ტირენისასი, რომელიც არწმუნებს კრეონტს, აიღოს ხელი თავის გადაწყვეტილებაზე. და, აი, ბოლოს თავად ჯიუტი ტირანიც გატყდა. იგი თვითონვე კრძალავს პოლინიკეს, სურს გაათავისუფლოს ანტიგონეც, მაგრამ უკვე გვიანაა. ანტიგონეს, ჰემონის და, ბოლოს, მისი ცოლის, ევრიდიკეს სიცოცხლე შეენირა სიყვარულის მიერ სიძულვილის დამარცხე-ბას. კრეონტის სიტყვები:

უნრადესად ნამოყვანეთ, გამაცალეთ აქაურობას, მე აღარა ვარ, ან ვარ არარა (1321-22)

არსებითად, ოპოზიციის სიყვარული/სიძულვილი მოხსნას, ნონასწორო-ბის აღდგენას და პროტაგონისტის რეაბილიტაციას მოასწავებს. ანტიგონემ შეძლო საკუთარი თავის მსხვერპლად გაღებით ომის უბედურებით გამხეცე-ბული თანამოქალაქეებისათვის დაებრუნებინა ადამიანურობა, თანაგრძნო-ბის უნარი მისდამი, ვისაც შეიძლება მხოლოდ უყვარდეს და არ სძულდეს.²

სიყვარული და სიძულვილი უპირისპირდება ერთმანეთს „ტრაქინელ ქალებში“. კენტავრ ნესოსის ბოროტი ანდერძი თავისი ქმრის უაღრესად მოყვარულ დეიანეირას ნესოსის შურისგების აღსრულების იარაღად აქცევს. სუსტ ქალს, თავისიანთა რისხვითა და ლანძღვით გარშემორტყ-მულს, კატასტროფის წინაშე მარტოდ აღმოჩენილს, ეყო ნებისყოფა, საკუ-თარი თავისადმი უღმობელი განაჩენი გამოუტანა. ტრაგედიის მეორე ნაწილში ნათლად წარმოჩნდება, თუ ადამიანური სიკეთითა და სიყვარულის უნარით ესოდენ დაჯილდოვებული დეიანეირას სიკვდილი როგორ უბრუნებს მოკვდავებს შენდობის, ჰუმანურობის გრძნობას: დეიანეირას ძეს,

¹ ამ ადგილის რამდენადმე ახლებური ინტერპრეტაციისათვის: "Doch nicht mit Feind zu sein, mit Freund zu sein ist meine Art" იხ. J. Latacz, Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen, 1993, 211.

² ანტიგონეს სახის ინტერპრეტაცია მეცნიერებაში დღემდე დავას იწვევს. შტრ. Latacz, op. cit., 202ff.

პილოსსაც, თვით სულთმობრძვე გამებებულ ჰერაკლეს. ასევე ყველა სხვას მოიცავს ურთიერთშენდობისა და მოძმეზე ზრუნვის საოცარი გრძნობა.

ვფიქრობ, ასეთივეა „ოიდიპოს მეფის“ ფინალიც. თუაღქმადეფთქრული, გაუბედურებული ოიდიპოსი აღიარებს თავის დანაშაულს ქაჲუტქმქს ქცლაც უნდობლობა გამოუცხადა, პირველ რიგში კი კრეონტისადმი. ეს უკანასკნელი კი უცბად ივიწყებს უდიდეს წყენას და უალრესი თანაგრძნობით განიძჭვალება ოიდიპოსის მიმართ. იგი მზადაა ყოველნაირი თანადგომა გამოუცხადოს ლაიოსის უბედურ ძეს, რომლის ტანჯვა თებეს ჭირისაგან გათავისუფლებისა და დარღვეული წონასწორობის აღდგენის საფუძველი გახდა.²

ჩვენი თეზისის კარგ ილუსტრაციას წარმოადგენს სოფოკლეს კიდევ ორი ტრაგედია „ფილოქეტე“ და „ოიდიპოსი კოლონოსში“. პირველ შემთხვევაში ტრაგედიის ბოლოში *deus ex machina* იმას ემსახურება, რომ მოახდინოს პუმიანიზმის იდეის რეაბილიტაცია, ეს, ფაქტობრივად, არის არა მარტო მოქმედების ჩიხიდან გამოყვანის საშუალება, არამედ ერთგვარი ჯილდოც ნეოპტოლემოსის ადამიანურობისათვის.³

რაც შეეხება მეორე, ალბათ სოფოკლეს მიერ დაწერილ ბოლო ტრაგედიას, მისი ფინალი მომხისადმი სიყვარულისა და ადამიანურობის ჭეშმარიტად დიდებული ჰიმნია. ანტიგონე, ისმენე და თესევსი მიაცილებენ ოიდიპოსს თავისი მომავალი აღსასრულის ადგილას. ამ დროს ყოველი მხრიდან მოისმის ღმერთის ძახილი:

ო, შენ მანდ, შენ მანდ, ოიდიპოს, რატომ აყოვნებ
ნამოსვლას. ეს შეგიფერხდა ხომ ისედაც ერთობ... (1627-28)

ამის შემდეგ ოიდიპოსმა თანშლებნი, გარდა თესევსისა, უკან გამოაბრუნა. როდესაც მათ მიიხედეს, იქ უკვე მხოლოდ თესევსი იდგა, როგორც ჩანს, რალაც ზებუნებრივი სურათის ხილვით ზარდაცემული. ოიდიპოსი გარდაიცვალა უჩვეულო სიკვდილით, ადამიანთა შორის ყველაზე უფრო საოცარი კაცი. ანტიგონე და ისმენე გუნდთან ერთად დაიტირებენ ოიდიპოსს. ანტიგონეს სიტყვები:

ვინმეს შეიძლება ზოგჯერ ცუდიც მოენატროს,
რადგან, რაც არავისთვის არ არის საყვარელი, იყო საყვარელი,
როდესაც იგი ხელთ მყავდა.
ო, მამავ, ო, ძვირფასო,

¹ ამ დრამის ტრაგიკულ პათოსს ზოგიერთი მკვლევარი ხედავს წინააღმდეგობაში ცოლის ლტოლვას – ქმარი მთლიანად თავისთვის ჰყავდეს და კაცის ბუნებრივ მისწრაფებას შორის, არ მისცეს ცოლს მისი მთლიანად დაუფლების შესაძლებლობა და სიყვარული ოჯახის გარეთაც ეძიოს. ამ დაპირისპირებაში მოყვარული ცოლის ლტოლვა ცოლქმრის კატასტროფის მიზეზი ხდება. Latacz, *op. cit.*, 222.

² დეტალურად შდრ. რ. გორდეზიანი, დასახ. ნაშრ., 212 შმდ.

³ მკვლევართა თითქმის ერთხმა აღიარებით ამ ტრაგედიისათვის სტიმული უნდა მიეცა სოფოკლეს თანამედროვე ათენში მიმდინარე დისკუსიას იმის თაობაზე, თუ რა არის განმსაზღვრელი ადამიანისათვის: აღზრდა თუ ბუნება. მიმოხილვისათვის შდრ. Lesky, *Die tragische...*, 238ff.

ო, სამუდამოდ დაფარული მიწის წყვილია.
იქიდანაც სიყვარულის გარეშე არც შე
არც ამას არ დაგვტოვებ" (1699-1705)



დაბრუნებული თესვესი ჰპირდება ოიდიპოსის ქალიშვილებს შემწეობას ანტიგონე სთხოვს, თებში გაუშვას ისინი, რომ როგორმე მათ ძმებს დალუპვა ააცილონ თავიდან. თესვესი მზადაა ოიდიპოსის მადლისათვის ყოველივე აღასრულოს. მეუფებს სული საოცარი კაცთმოყვარეობისა, როგორც ოიდიპოსის უჩვეულო აღსასრულის შედეგი.

ამის შემდგომ კვლავ მოვუბრუნდეთ ჩვენ მიერ თავში დასმულ კითხვას: რა არის სოფოკლეს ე.წ. იდეალიზებულ ხასიათთა თავისებურება. რითი განსხვავდებიან ისინი, ვთქვათ, ევრიპიდეს ალკესტისისაგან თუ ჰიპოლიტოსისაგან. იქაც სომ ერთგან ცოლი ქმრის გულისათვის ჩადის ჰადესში და ამით გულაჩუყებული პერაკლე მას უკან დააბრუნებს, ხოლო მეორეგან შვილი დედინაცვლის სიყვარულს უარყოფს და ამისათვის უსამართლოდ ისჯება მამისაგან, თუმცა ბოლოს ქალღმერთი არტიემისი თვალს აუხელს თესვესს და მომაკვდავი შვილის წინაშე, არსებითად, ბოდიშს მოახდევინებს. ვფიქრობ, რომ ევრიპიდესთან, თუმცა ალკესტისიც და ჰიპოლიტოსიც იდეალიზებულ ხასიათებად შეიძლება ჩავთვალოთ, მათთან დაკავშირებული კონფლიქტის შედეგი უფრო კონკრეტულ ადამიანში თანაგრძნობის („ალკესტისში“ პერაკლეში) ან საკუთარი შეცდომის მონანიების („ჰიპოლიტოსში“ თესვესში) გრძნობას აღძრავს. აქ ჩვენ არ გვეუფლება შეგრძნება კაცთმოყვარეობის ზემოთა. აქ ძნელია იმის თქმა, რომ პროტაგონისტის საქციელმა ყველანი აქცია ისეთებად, როგორც ადამიანი უნდა იყოს, რადგან აქ იდეალიზაცია არ ემსახურება სიყვარულის მიერ სიძულვილის თუ მტრობის დამარცხების წარმოჩენას.

სოფოკლეს თავისებურება ისაა, რომ მისი ტრაგედიების ფინალი არსებითად დაპირისპირების სიყვარული/სიძულვილი მოხსნისა და სიყვარულის გამარჯვების საფუძველზე წონასწორობისა და კაცთმოყვარეობის გრძნობის აღდგენას წარმოაჩენს. სწორედ ამიტომ სოფოკლეს ტრაგედიების ფინალში, როგორც წესი, ყველა ადამიანი ესოდენ ადამიანური, ანუ როგორც უნდა იყოს, ისეთი ხდება.

Rismag Gordesiani

“DIE MENSCHEN, WIE SIE SEIN SOLLTEN”

Die bei Aristoteles zitierten Wörtern von Sophokles: „er stelle die Menschen so dar, wie sie sein sollten“ (Poet. XXV, 60b 34) interpretiert man unterschiedlich. Nach meiner Meinung betrifft οἷος δὲἰ allen handelnden Personen der sophokleischen Tragödien. Die Pathemata der Protagonisten neutralisieren in den Dramen die Gegenüberstellung: Liebe/Haß. Die Liebe siegt. Demzufolge treten alle Personen im Finale der sophokleischen Stücke so human hervor.

„ბაკსი ქალები“ ერთერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს ისტორიული დიონისეს კულტის კვლევისას. რელიგიის ისტორიის თვალსაზრისით საინტერესოა მენადეზის, თავად დიონისეს და რიტუალის გარეგნული მხარის ევრიპიდესეული აღწერა. საქმე ეხება, როგორც მათ გარეგნულ სახეს და ატრიბუტიკას, ისე რიტუალური მექანიზმის ორგანიზაციის საკითხებს. მსგავს ინფორმაციას „ბაკს ქალებში“ მრავალჯერ ვხვდებით. ზოგან ასეთ აღწერას თვითკმარი ღირებულება აქვს (რადგან დიონისეს რიტუალური სურათის დახატვას ისახავს მიზნად), ხოლო ზოგჯერ მეორეული მნიშვნელობისაა. მთელი ამ ინფორმაციის შეჯერებით მივიღეთ სურათი, რომელიც საინტერესო კავშირს გვიჩვენებს რეალურ საკულტო და მითიურ ტრადიციასთან დიონისეს გარშემო. განსაკუთრებით გამოიკვეთა კავშირი დიონისეს მისტერიულ კულტთან, რომელიც უკვე ძვ.წ. V ს-ში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. შევეცდებით მოკლედ მიმოვიხილოთ ეს სურათი და შევადაროთ იგი რეალურ საკულტო ინფორმაციას. მასალის სიდიდის გამო მხოლოდ იმ რამდენიმე საკითხით შემოვიფარგლებით, რომლებიც ეხება დიონისეს და მენადეზის გარეგნობას და ატრიბუტიკას. თვალსაჩინოებისთვის მოკლედ მიმოვიხილავთ „ბაკს ქალებში“ აღწერილ ერთ რიტუალსაც.

საინტერესოა დიონისეს მეტსახელებისთვის თვალის გადავლება. იგი რამდენიმე სახელით მოიხსენიება. მათგან ყველაზე ხშირია, რა თქმა უნდა, დიონისე და ბაკხოხი. მათ გვერდით არის კიდევ რამდენიმე მეტსახელი, რომელთა გამოჩენა ევრიპიდესთან საინტერესო ტრადიციების გათვალისწინებით არის განპირობებული.

ზოგიერთი მათგანი აშკარად მისტერიული ტრადიციიდან მოდის ან ადრიდანვე დაუკავშირდა მას.

საინტერესოა თემაა საერთოდ ღმერთების მეტსახელები, მათი წარმომავლობა და ფუნქცია ანტიკურ ბერძნულ რელიგიაში. არსებობს ვარაუდი, რომ ამ სახელების პირველადი ფორმა კონკრეტულ მნიშვნელობას მოკლებული კოლექტიური შეძახილებია. ენობრივად გაცნობიერებული ექსტაზური შეძახილი იღებს პერსონიფიცირებული ღმერთის სახეს და ხდება ამა თუ იმ ღვთაების ზედწოდება. ასე მაგ., დითირამბი, იაქხოხი დიონისური პროცესიისათვის დამახასიათებელი შეძახილიცაა და თავად დიონისეს მეტსახელიც. ბერძნულ რელიგიურ ტრადიციაში ლოცვის სტრუქტურის თავისებურების, უფრო კი, მისი არარსებობის გამო, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მიმართვისას ზუსტი მეტსახელის შერჩევას (მიმართვის ფორმას საერთოდ). ბურკერტი მიიჩნევს, რომ მეტსახელების ასეთი მრავ-

ვალფეროვნება და გამოყენების სიხშირე ინდოევროპული ტრადიციაა. ფუნქციის და სიტუაციის შესაბამისად ურჩევნ ღმერთს მეტსახელს და შემდეგ აკონკრეტებენ მის სივრცულ კუთვნილებას (საიდან მოდის და ა.შ.). მიმართვისას ასეთი რუდუნება ღმერთთან კონტაქტის დამყარებას უწყობს. ეს ემსახურებოდას და ფუნქციურად ლოცვის ტოლფასია (როგორც მან ვიცნობთ სხვა რელიგიებიდან).

დიონისეს ყველაზე ხშირად მოხსენიებული მეტსახელი „ბაკს ქალებში“ არის ὁ Βακχῆς 67, 145, 194, 225 და სხვ. კლასიკური ხანის ტრაგედიაში მრავალჯერაა დადასტურებული, მაგ., სოფოკლესთან „შიდროფორებში“, ევრიპიდეს „იონშიც“ სხვა მეტსახელთან ერთად მას ბაკხევის ეწოდება, ამ სახელს ვიცნობთ ორფიკული ტრადიციიდან: 45, 2; 52, 1; ასევე მიკონოსის კალენდრიდან,² სადაც დამონშებულია სახელი Διόνσος Βακχῆι. იგივე ეპითეტი ცნობილია ნაქსოსიდან, ერეთრეადან, ილიონიდან და სხვ. მნიშვნელოვანია, რომ ამ მეტსახელთან დაკავშირებულია ტერმინთა მთელი ჯგუფი, რომლითაც მისტერიაში ზიარება აღინიშნება. ბაკხოსი ეწოდებოდა როგორც დიონისეს, ისე მასთან ზიარებულსაც. ამის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი არის თუნდაც ევრიპიდეს „ბაკხი ქალების“ სახელწოდება: დიონისეს მიმდევრები არიან ბაკხები ანუ ისინი ყველანი გაიგივებული არიან ღმერთთან. ღმერთთან გაიგივებას ამ შემთხვევაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. ღმერთთან გაიგივებული ზიარებული ისევე შეძლებს მოკვდეს და დაიბადოს, როგორც თავად ღმერთი. რიტუალი სიკვდილის იმიტაციაა. ბაკხოსი ჰქვია ორივეს: ღმერთსაც და ზიარებულსაც. სხვაობა მათ შორის რიტუალში იშლება. უკვე ძვ.წ. V საუკ. ჩნდება დიონისეს მოკვლის და აღდგომის თემა. მან თავი იჩინა დიონისეს და ოსირისის გაიგივების ტენდენციაშიც, რომელიც ან იმავდროინდელია ან უფრო ადრინდელი. ეს იდენტიფიცირება ერთი კუთხითა ჩვენთვის საყურადღებო: ოსირისი ისევე, როგორც დიონისე, დაგლეჯილი ღვთაებაა. სქემატურად მათი ბედი ემთხვევა, ოღონდ დიონისე ოსირისისგან მეორედ დაბადების უნართ გამოირჩევა, რაც გადამწყვეტ მნიშვნელობას იღებს მის მისტერიულ კულტში. სიკვდილისა და ხელახლა დაბადების თემის აქტუალობა და მუდმივი საზგასმა მისტერიების პეროგატივა იყო. ჰეროდოტე მოგვითხრობს (2, 49) ოსირისის წამების შესახებ, რომელსაც დიონისესთან აიგივებს და საზგასმით დუმს რიტუალის შესახებ, თუმცა ეგვიპტეში ეს საყოველთაოდ ცნობილი მოტივი იყო და არ არსებობდა მისი გასაიდუმლოების აუცილებლობა. ამგვარი დუმილი საგარაუდოდ უკავშირდება საიდუმლო მისტერიულ კულტს თავად საბერძნეთში, სადაც ანალოგიური მოთხრობა დიონისეს დაგლეჯის შესახებ საიდუმლო მისტერიული ლოგოსი იყო. არსებობს

¹ W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1977, 128.

² J. Roux, Euripide. Les Bacchantes, I-II, Paris, 1970-1972, 145.

სხვა ცნობებიც, სადაც ოსირისი და დიონისე გაიგივებული არიან.¹ როგორც ჩანს, ბერძენი ავტორები მსგავსი პარალელებით ცდილობდნენ უცხო მოვლენის (ოსირისი) კარგად ნაცნობის საშუალებით ახსნას. დეჟენისე შემოხვევაში კიდევ ერთი ასპექტია საყურადღებო, როცა მკვლევან-რიტუალურ იდენტიფიკაციაზეა საუბარი.² ოსირისისგან განსხვავებით, დიონისე ხელახლა იბადებდა, მას შეუძლია სიკვდილის გადალახვა. ეს წარმოდგენა კი გადამწყვეტ ღირებულებას იძენდა იმ საკულტო წრეში, სადაც სიკვდილის წინაშე შიშის გადალახვა ძირითადი თემა იყო. მისტების დიონისესთან გაიგივება, თან იმგვარი, რომ ზიარებულს თავად ღმერთის სახელი ეძლეოდა: ბაქსოსი მოიცავდა ღმერთის ბედის გაზიარებას ანუ სიკვდილს და მეორედ დაბადებას, რაც საბოლოოდ თუ არ ხსნიდა სიკვდილის პრობლემას, მის წინაშე შიშს მაინც ამცირებდა. ძირითადად ბაქსები უწოდებოდათ დიონისეს მიმდევრებს ევრიპიდესთანაც: 443, 49, 674, 690, 578 („ბაქ“).

მეორე გავრცელებული საკულტო სახელი, რომელსაც კავშირი აქვს მისტერიებთან, არის იაქსოსი. ევრიპიდე „ბაქსი ქალები“ 725: *Ἰακχόν ἀμπὲρ στῶματι τὸν Διὸς γόνον Βρόμιον καλοῦσαι.*

დიონისეს ეს მეტასახელი ცნობილი იყო მიკენურ ეპოქაშიც ფორმით i-wa-ko (ალბათ, კაცის სახელი კნოსოში აღმოჩენილ ფირფიტაზე), ოღონდ გაურკვეველია, იყო თუ არა იგი იმ პერიოდშიც გაიგივებული დიონისესთან. ძვ.წ. V საუკუნეში კი იგი ნამდვილად დიონისეს საკულტო ეპითეთია („ბაქ“ 149. არისტოფანე „ბაყაყები“ 215-216). ეს სახელი განსაკუთრებით დაუკავშირდა ელევსინის მისტერიებს. დიდი დისკუსიაა გამართული, იგულისხმება იაქსოსში ცალკე ღვთაება თუ იგი დიონისეს „ელევსინური“ ფორმა.³ ფრ. გრაფი ფიქრობს, რომ ტრადიციაში იაქსოსის და დიონისეს იდენტიფიკაცია რიტუალურ საფუძველს ემყარება. აშკარად დიონისური ნიშნებითაა აღწერილი იაქსოსი არისტოფანეს „ბაყაყებში“.⁴ ისინი გაიგივებული არიან სოფოკლეს „ანტიგონეშიც“ 1146 შმდ. ასევე ფრ. 874. საინტერესოა, რომ სოფოკლესთან დიონისეს ვაელენის ქვეშ არის არა მარტო თებე, არამედ ელევსინიც და მას იაქსოსს უწოდებს (აქვეა მოხსენიებული დიონისეს ტიპური ნიშნები, მაგ., დიონისე იზრდება მთაში ნიმფებთან, დიონისეს ეპითეთი βουκέρως, რაც მის ტრადიციულ სახეზე, ხარზე მიგვანიშნებს და ა.შ.). განსაკუთრებით საინტერესოა ფილოდამოსის პაიანი, სადაც დიონისეს საკულტო ადგილებს შორის ელევსინიცაა მოხსენიებული და ნათქვამი, რომ ზიარებულები მას აქ იაქსოსს უწოდებენ, როგორც დიონისეს ელევსინიურ მეტასახელს. მთელს ჩამონათვალს თეოლოგიური ნორმირების სახე

¹ Hekataios Miletus F 300=Hdt. 2, 144; იხ. Festugière, Revue Biblique 44, 1935; W. Burkert, 1977 Kap. Dionysos.

² იხ. M. L. West, The Orphic Poems, Oxford, 1983, 141.

³ ამ თემასთან დაკავშირებით იხ. მიმოიხილა J. Roux 1970-1972, 472-473. Fr. Graf, Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit, Berlin, New-York, 1974, 51-66.

⁴ იხ. Fr. Graf, 1974, 51.

აქვს. იგივე ტრადიციას იცნობს ნონოს მანოპოლისელი 48, 966 შმდგ. ეს გაიგივება ძვ.წ. V საუკუნის ნაყოფია და როგორც ეტყობა, ემყარება ამ ორი ლეთაების ნათესაობას ან მსგავსებას, რომელიც ან დიონისური მისტირიების გავლენით ჩამოყალიბდა ან საფუძველშივე იყო ჩადებული.¹ ძვ.წ. V საუკუნეში იაკხოხისა და დიონისეს გაიგივება მხოლოდ გარეგნულად ჰგავს, არ მომხდარა. იგი მოიცავდა ამ კულტთან დაკავშირებულ არსებით ასპექტსაც. ამ მხრივ საინტერესოა შედარება, რომელსაც ფრ. გრაფი აკეთებს არისტოფანესეულ იაკხოხის სურათსა და ევრიპიდესეულ დიონისეს სურათს შორის. ისინი თანხვედრიან ზიარების ფუნქციის მიხედვით: ზიარების შედეგად ეხსნებათ წლების სიმძიმე (არისტოფანე „ბაყაყები“ 346 შმდ.), ტირესია პირდება კადმოსს, რომ მათ დაავინყდებათ თავიანთი სიბერე, თუკი ისინი მთებში წავლენ დიონისეს სადიდებლად (ევრიპიდე „ბაკხი ქალები“ 188 შმდ.). ელევსინელი მისტები ემუდარებიან იაკხოხს წინ წაუძღვეს მათ პროცესიას ელევსინში (არისტოფ. „ბაყაყები“ 401 შმდ.), „ბაკხ ქალებში“ ტირესია პირდება კადმოსს, რომ ღმერთი მათ დაბრკოლებების გარეშე მიიყვანს მთაში ზემის ადგილას (194). ზემოხსენებულ ეპიზოდებში ირეკლება მისტირიებისთვის სპეციფიკური ფუნქცია, ბედნიერების და სიჯანსაღის მონიჭება ამქვეყნად (იხ. იმავე ფუნქციით დიონისე-იაკხოხი სოფოკლეს „ანტიგონეში“). როგორც ჩანს მათი გაიგივება მისტირიების საფუძველზე მოხდა და ემყარებოდა იაკხოხის „დიონისურ“ ხასიათს (შდრ. $\iota\alpha\chi\chi$ - შეძახილის ექსტაზური ხასიათი და მისი პერსონიფიცირება იაკხოხსად). როგორც საკულტო პრაქტიკიდან შემორჩენილი ცნობებიდან ვიტყობთ, იაკხოხი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული მისტირიების ელევსინურ ხაზთან, დიონისე კი საკუთარ ბაკხურ წრესთან და აღრევას აქ ადგილი არ ჰქონია. იგი გაიაზრებოდა ბაკხურ ელემენტად ელევსინურ დემეტრეს რიტუალში. ამ მხრივ საინტერესოა ევრიპიდეს „იონის“ ინფორმაცია 1074 შმდ. (შდრ. სოფოკლე „ანტიგონე“ 1146), სადაც ლაპარაკია ბაკხურ ფენომენზე ელევსინის მისტირიებში, რომელიც იმართებოდა $\xi\gamma\alpha\upsilon\sigma\eta\iota$ 'Αάαυτου. გვიანდელი ტრადიციით მას ეწოდებოდა $\beta\alpha\chi\chi\epsilon\sigma\alpha\upsilon$ $\mu\alpha\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ $\mu\epsilon\theta\acute{o}\varsigma$.

დიონისეს სხვა მეტსახელთაგან აღსანიშნავია $\epsilon\upsilon\sigma\iota\delta$, რომელიც იმავე პრინციპითაა ნაწარმოები, რომლითაც იაკხოხი — რიტუალური შეძახილის პერსონიფიცირებული ფორმაა. უფოი იგივე მენადების შეძახილია, როცა ისინი ექსტაზში დიონისეს კვალზე მიდიან. (ევრ. „ბაკხ“ რამდენჯერმე გვხვდება: 566, 579; ფრგ. 2, 203). როგორც განსაზღვრება საკულტო მნიშვნელობით გამოყენებულია ეს სიტყვა „ბაკხ“ 157, 238; ხოლო გადატანითი მნიშვნელობით: ევრ. ტრ. 451. დიონისეს ასევე ხშირად უწოდებენ ბრო-

¹ Graf, 1974, 52. ცნობილია ძვ.წ. V საუკუნის ვაზები, სადაც დიონისეს გამოსახულებას წარწერილი აქვს იაკხოხის სახელი, მაგ., Villa Giulia 42884.

² Fr. Graf, 1974, 53.

³ Libanios, decl. 12, 28. სხვა ბაკხურ ელემენტებზე ელევსინის კულტში იხ. P. Foucart, Le culte de Dionysos en Attique (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 37) Paris 1904, 338 შმდ.; Deubner, Attische Feste, Berlin, 1932, 72, შგნ. 7.

მიოსს, მაგ., 66, 84, 115, 141, 87, 329 და სხვ. ჩვენთვის უცნობია ამ მეტსახელის რაიმე კონკრეტული „მისტერიული“ ხასიათი.

2. დიონისეს გარეგნობა.

დიონისე მრავალჯერა აღწერილი „ბაკს ქალებში“: 150 (ეშენიერება ბების მხატვრობას), 185, 240, 455, 494, 695, 864-5, 930. ასევე „კიკლოპში“ 75; „ფიონ.“ 787; „ჰელენა“ 1364; არისტოფანეს „ლის.“ 1312 და ა.შ. თუკი შევადარებთ ერთერთ ატიკურ ვაზაზე დიონისეს გამოსახულებას, სადაც „გიჟი“ დიონისე ცეკვავს, ატრიბუტიკის თითქმის სრულ დამთხვევას აღმოვაჩინთ ევრიპიდესულ სურათთან და იმავე ნიშნებით არიან აღბეჭდილი მენადებიც „ბაკს ქალებში“¹.

„ბაკს ქალებში“ დიონისეს გარეგნობის უპირველესი ნიშანი და დამახასიათებელი არის მისი ქალურობა. პენტეესი მიმართავს კადმოსსა და ტირენიას და მათი ღმერთის დამცირების მიზნით მას ქალურს უწოდებს: 353.

პენტეესიც უნდა გახდეს ქალი, რომ იქცეს დიონისედ. ქალივით ლამაზია: 235-6, 453-9, მსგავსადვე არის აღწერილი დიონისე ესქილესთან („ედონი“): ლიკურგოსი დასცინის დიონისეს, რადგან ის ქალურია (ფრაგ. 61.). არისტოფანე „თესმოფორიაცუზებში“ იგივეს ამბობს მასზე (134-40, შდრ. ესქილე ფრაგ. 78a68). ძვ.წ. V საუკუნის დასასრულიდან მოყოლებული მხატვრობაში დიონისეს გამოსახვენ, როგორც ქალის მსგავს ახალგაზრდა ჭაბუკს. მისი ახალგაზრდობა რამდენჯერმეა ხაზგასმული „ბაკს ქალებში“: 219, 272, 464, დიონისე ლამაზია, მომხიბლავი და მაცდურად მიმზიდველი, როგორც ქალი, გრძელი და ნაზი თმები აქვს, მზემიუკარებელი ლოყები აფროდიტეს მოსანადირებლად შეუნახავს (454-460). დიონისე ჰგავს ქალს და პენტეესიც მაშინ, როცა მასში დიონისე ილვიძებს, ქალად იმოსება. დიონისეს ამ სახასიათო ნიშნიდან გამომდინარეობს ზიფორდის აზრით,² საკულტო ქმედების მონაწილე მამაკაცების რიტუალური ტრანსვესტიზმი 912-76 შმდგ. ქალად ქცევა, იგივე სხვად ქცევა, ალბათ, ერთერთი მთავარი რიტუალური განცდა იყო. მსგავსი ინფორმაციაა დაცული ლივიუსთან (39. 15. 9.), როცა იგი აღწერს დიონისურ მისტერიებში ზიარებულებს 186 წელს. თუკი თვალს გადავაგვლებთ დიონისეს გამოსახულებებს ვაზებზე, შევადარებთ მათ მითიურ და საკულტო ინფორმაციას, ჩვენს თვალწინ გადაიშლება დიონისეს ამბივალენტური სურათი, რომელსაც ერთნაირი წარმატებით შეუძლია იყოს ქალურიც და მამაკაცურიც. M. Jameson, სტატიაში *The Asexuality of Dionysus*, ვრცლად განიხილავს ამ უცნაურ მოვლენას დიონისეს გარშემო.³ მისი აზრით დიონისე თავის თავში ატარებს ორივე სქესის ნიშნებს, იცვლება ერთიდან მეორისაკენ. ზოგი მეცნიერი ასე-

¹ ლონდონი, British Museum E 439, ARV2 298.

² R. Seaford, Euripides, Bacchae, Oxford, 1996, 180.

³ M. Jameson, *The Asexuality of Dionysus* (Masks of Dionysus, ed. Carpenter-Faraone, 1993).

ქსულობას ბისექსულობად ცვლის.¹ ქალურად აღიქვამდნენ ხოლმე დიონისეს უკვე ანტიკურობაში. ესქილესთან ლიკურგოსი კითხულობს: „საიდან მოდის ეს ქალ-კაცა?“² დიონისურის ცნობილი მკვლევარი ოტოც ამბობდა: „მის ბუნებაში არის რაღაც ქალური.“³ დიონისე შუალედური ფიგურაა ქსულობასა და მამაკაცურ სანყისებს შორის. ისევე, როგორც მის მშენებელს, დიონისესაც „ბაკს ქალებში“ გრძელი თმები აქვს: მაგ.; 493-4. ხაზგასმულია ამ თმების სილამაზე და მათი სწორედ ქალური აპექტი: სინაზე, მოვლილობა: 455-6. ვაზების მსატყრობიდან დადასტურებულია მენადების ტიპური ორგანისტული პოზა: გაშლილი თმები. დიონისეს მიმდევარ მენადებს „ბაკს ქალებში“ ასევე გრძელი თმები აქვთ (150).

ცნობილია, რომ ქალის როლი დიონისეს კულტში დიდი იყო. მაგრამ მისტერიებში? ნესით ამგვარ გაყოფას აღარ უნდა შექონდა ადგილი, თუმცა შემონახული ცნობებით ქალებისთვის ეს კულტი ბოლომდე განსაკუთრებით აქტუალური დარჩა. სავარაუდოა, რომ ევრიპიდე ითვალისწინებდა მენადის ტრადიციულ სურათს, რომლის პრეროგატივაც იყო ექსტაზის ტექნიკის განსაკუთრებით კარგი ცოდნა. საინტერესოა, რა სურათია ვაზებზე: მენადების და დიონისეს ატრიბუტები ემთხვევა, ხაზგასმულია ღმერთთან იგივეობა, რაც მისტერიების სპეციფიკას წარმოადგენდა.

„ბაკს ქალებში“ დიონისეს სახის აღწერის შემდეგ ყურადსაღებია მისი გარემოცვის სურათი, ისეთი, როგორიც წარმოადგინა ის ევრიპიდემ და როგორსაც მას იცნობდა საკულტო ტრადიცია. ჩვენი ინტერესის საგანია არა მხოლოდ მათი გარეგნული რეკვიზიტები და რიტუალური ორგანიზაციის ასპექტები და მაფი მიმართება რეალობასთან, არამედ თავად ის რიტუალები, რომლებსაც ასრულებენ მენადები. შევეცდებით მოკლედ მიმოვიხილოთ მხოლოდ ერთი ამგვარი რიტუალი: ორეიბაზია, ანუ მსვლელობა მთაში. ბაკსი ქალები დიონისესთვის ბუნებრივი გარემოცვაა და ტრადიციული ნიშნებითაა აღწერილი. ბევრი რამ მითიური სფეროდანაა აღებული და ამ სახით, ალბათ, არც არასოდეს არსებობდა. მათი აღწერა მსატყრულ ფიქციას ემსახურება და ამ მიზნითაა შექმნილი.

დიონისეს მუდმივად თან ახლავს ქალების გუნდი. პირველივე წყარო მის შესახებ ერთმანეთს უკავშირებს დიონისეს და ქალებს.⁴ ამ ქალებს ძირითადად მენადებს უწოდებდნენ: *μαινάδες* (სიტყვიდან *μαινέσθαι*). ასევე ხშირად ეწოდებოდათ მათ ბაკსები: *βάκχαι* (დიონისეს მეტსახელის მიხედვით). მითში მენადებს შეესაბამებიან ძიებები, რომლებიც ზევსის დავალებით

¹ F. Zeitlin, *Cultic Models of the Female: rites of Dionysus and Demeter* (ed. Gentili/Petragostini, Edipo. Il teatro Greco e la cultura Europea. Atti del convegno internazionale 15-19 Nov. 1982), Roma, 1986, 343-378.

² Aeschylus "Edoni" frg. 61 (TrGF 3); შდრ. Theori (Isthmiastae) frg. 78a (TrGF 3).

³ W. Otto, *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933 (=1965) 175.

⁴ პომპროსი, ილიადა; 6, 130 შმდ.

⁵ სხვა სახელებიდან აღსანიშნავია თიადები (დელეფოსში და ათენში) და ლენებები.

მთაში ზრდიან ჩვილ დიონისეს და მფარველებად დაჰყვებიან მას ტყე-
ლრეში.¹ „ბაკხი ქალები“ რამდენჯერმე მოგვითხრობს ამ მითს,

შევეცდებით ევრიპიდესული ინფორმაცია შევადართო ჭაჭრებზე დაცულ
მასალას.² ძნელია გადაჭრით ითქვას, რამდენად შესაძლებელია ტრაგიკედის
მონაცემების საფუძველზე ისტორიული რეალობის აღდგენა. პრობლემა,
შეიძლება თუ არა დიონისესთან დაკავშირებული მითები ჩვეულებრივ
„ითარგმნოს“ რიტუალის ენაზე და მისი საშუალებით აღდგეს ამ რიტუალის
გარკვეული სახეები. მით უფრო ძნელია მსგავსი „საკრალიზება“ მხატ-
ვრული ნაწარმოების შემთხვევაში, სადაც პოეტური ფანტაზია თავის
მიზნებს უქვემდებარებს მითიურ სურათებს და რიტუალურ განცდებს.³ არ-
სებობს რადიკალური მოსაზრებაც, რომ მითიური მენადიზმი სრულიად არ
შეესაბამება რიტუალურ ანუ რეალურად არსებულ მენადიზმს. თავიდანვე
აღვნიშნეთ, რომ ჩვენი აზრით, ევრიპიდე ეყრდნობა ზოგადად რიტუალური
მენადიზმის სურათს, ითვალისწინებს მითიურ ინფორმაციას და ორივეს სა-
ფუძველზე ქმნის ბაკხების სახეს ამ ნაწარმოებში. მოკლედ მიმოვიხილავთ
სხვა მოსაზრებებსაც. ჰენრიქსი გამუდმებით აღნიშნავდა, რომ აუცილებე-
ლია გაირჩეს მითიური და რიტუალური მენადიზმი. მისი წინამორბედი იყო
რაპი, რომელმაც პირველმა მკაცრად გააყო ეს ორი სფერო და შემოგვთა-
ვაზა რიტუალური მენადიზმის ძალიან შეზღუდული სურათი.⁴ ჰენრიქსის
აზრით, დიონისური რიტუალის იმ სახეში, სადაც ისმევა ღვინო, მონაწი-
ლეობდნენ მხოლოდ კაცები, ხოლო რიტუალური მენადიზმი ქალების სფე-
რო იყო (გავიხსენოთ, რომ სულ სხვაგვარ ინფორმაციას გვანვძინა „ბაკხი
ქალები“). ჩვენთვის საინტერესო წყაროებიდან გამომდინარეობს, რომ ტრა-
გედიაში მსგავსი გაყოფა უფრო რალაც არქაულ სიტუაციას ასახავს.
ამასთანავე იგი არ არის მუდმივი და აბსოლუტური. ცნობილია, რომ
მსგავსი შეზღუდვები საერთოდ უცხო იყო მისტერიული კულტებისათვის.
დასაშვებია, რომ დიონისეს საკულტო წრეში განვითარებულ მისტიკურებში
ქალები მათთვის ტრადიციულ დომინანტურ როლს ინარჩუნებდნენ. ეს ჩანს
„ბაკხ ქალებშიც“, თუმცა რიტუალში კაცებიც მონაწილეობენ, მაგრამ ისინი
რალაც გამონაკლისად აღიქმებიან (კადმოსი, ტირესია).

¹ მითი პროფანულად ხსნის გავრცელებულ რიტუალს: ორეიბაზიას.

² ძირითადად ეყრდნობით სტატიას R. Osborne, *The Ecstasy and the Tragedy* (ed. Chr. Pelling, *Greek Tragedy and the Historian*, 1997, Oxford).

³ სვლა მითიდან რიტუალისაკენ ხასიათდება, *Cambridge Ritualists*-ებიდან მოყოლებული, როგორც სვლა პროფანულიდან საკრალურისაკენ. ეტიმოლოგიური მითი გაიზრება, როგორც სახეშეცვლილი ან პროფანიზებული რიტუალი.

⁴ A. Henrichs, სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებულ ნაშრომებში ZPE 4 1969; "Der rasende Gott. Zur Psychologie des Dionysos und des Dionysischen in Mythos und Literatur", A&A 40, 1994, 31-58; "Greek menadism from Olympias to Messalina", *Harv. Stud. Class. Phil.* 82, 1978, 121-160; "Warum soll ich denn tanzen?" *Dionysisches im Chor der griechischen Tragödie* (lectio Teubneriana 4), Stuttgart/Leipzig 1996; *Changing Dionysiac Identities*, (Meyer-Sanders) 1982, 137-160; Rapp 1872.



რიტუალურ მენადიზმს, რომელსაც საეპოქურად მენადების დახასიათებისას ეყრდნობა ევრიპიდე, რეგიონალური ხასიათი უნდა ჰქონოდა და მონანილეთა რიცხვი შეზღუდული უნდა ყოფილიყო. პენრიქსი მიიჩნევს, რომ ის ფაქტი, რომ ევრიპიდე „ბაკს ქალებში“ არჩევს დაქორწინებულ და დაუქორწინებელ მენადებს შორის, ნათელს ხდის, რომ სხვადასხვა პერიოზი ვგუფები სხვადასხვა რიტუალურ ვგუფებში იყვნენ გაერთიანებული და ამგვარად გადამწყვეტი მომენტი და გამყოფი ხაზი იყო პუბერტეტი. შეიძლება მსგავსი სიტუაცია შეესაბამებოდა მენადიზმის არქაულ სურათს, მაგრამ სწორედ ის ფაქტი, რომ ევრიპიდე მათ ბაკსურ რიტუალში ერთად მოიხსენიებს (694), პირიქით ხაზს უსვამს კულტის რალაც ისეთ სახეს, სადაც ეს ძველი გაყოფა არააქტუალურია.

როგორც ეტყობა, თავდაპირველად რიტუალური მენადიზმი მოკლებული იყო იმ შინაგან განცდას და არ ჰქონდა ის დატივრთვა, რაც მან შემდგომში მისტერიებში მოიპოვა. მსგავსი რიტუალის არსებობა ძვ. საბერძნეთში ადვილად წარმოსადგენია. ვერსნელი ფიქრობს, რომ არ არსებობს საფუძველი ეჭვი შეგვეპაროს მრავალფეროვანი რიტუალური მენადიზმის არსებობაში მთელს ძვ. ბერძულ სამყაროში არქაულ და კლასიკურ პერიოდებში.¹ ანტიკური წყაროებიდან, რომლებიც გვიდასტურებენ მენადიზმის სიძველეს, შეგვიძლია გავიხსენოთ პეროდოტე 4. 79 შმდ., 108. ის, რომ არსებობდა დიონისეს მიმდევარი ქალების კულტი ძვ.წ. V საუკ, ჩანს არისტოფანეს „ლიისასიდან“. შედარებისათვის საუკეთესო საშუალება არის ვაზების მხატვრობა და მისი მიმართება ტრაგედიაში დაცულ მასალასთან. ევრიპოდესეული მენადების აღწერის რიტუალურ რეალობასთან მიმართების გასაგებად ვყრდნობით ადრეული და კლასიკური ხანის მხატვრობას. ვაზებზე შემონახული ინფორმაცია არასრული და ტენდენციურია, მაგრამ ამავე დროს მრავალფეროვანიც, რადგან იმ პერიოდის ათენში არსებობდა დიონისური კულტის მრავალი სახე. როგორც ძვ.წ. V საუკუნის ვაზების მხატვრობის შესწავლა გვიჩვენებს, ამ მხატვრებს ნანახი უნდა ჰყოლოდათ ქალები რელიგიურ ექსტაზში. დოდსის აზრით ადვილად დასაშვებია, რომ რისი ნახვაც მათ შეეძლოთ, ნანახი ექნებოდა ევრიპიდესაც, ისე რომ არ დასჭირდებოდა წასვლა მაკედონიაში.² ტრადიციული ბაკსური სურათების განხილვისას საინტერესო არგუმენტს გეთავაზობს ლოულერი. მისი აზრით, მენადური ცეკვის გამოსახვისას ქალების პოზების უცვლელობა და მათი მუდმივი განმეორება ნათელს ჰყოფს, რომ ეს პოზები აღებულია „რეალური“ მენადური ცეკვიდან.³ ძვ.წ. 530 წლიდან იღებენ ეს გამოსახულებები იმ ტიპურ სახეს, რომელიც უცვლელი რჩება საკმაოდ დიდ ხნის მან-

¹ H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism (ed. Versnel, *Studies in Greek and Roman Religion*, VI), Leiden/New York/Kopenhagen/Köln 1990, 135.
² E. Dodds, *Euripides. Bacchae*, ed. With introd. And comm., Oxford 1944/1960, XXXV-XXXVI.
³ მიმოსილვისათვის იხ. R. Osborne 1997, 195. იქვეა მითითებული Lawler 1927, 78-83.

ძილზე და უნდა იყოს ამ პერიოდში კულტის ფართოდ გავრცელების შედეგი. ინფორმაციული თვალსაზრისით დიდი ღირებულება აქვს „ენ-კულენენების“ ვაზებს. მაგრამ მენადების გამოსახვის მხატვრულ ექსპრესიულ ელემენტებს, უფრო სიმშვიდის ნიშნით არიან აღბეჭდილები. მართალია არ აკლიათ საზეიმო ელფერი, მაგრამ ანიმალურობა და ველური ექსტაზი, რომელსაც ვიცნობთ ძველი პერიოდიდან, შერბილებულია. დოდსის აზრით, ევროპიდესეული მენადების ტიპი „ბაკს ქალებში“ შეესაბამება ძველ სურათებს, რომლებიც საუკეთესოდ ასახავენ ევროპიდეს ნაწარმოების სულს.² ე.ი. დოდსის აზრითაც ისინი მენადის ტრადიციულ სახეს წარმოადგენენ. ევროპიდესეული მენადების აღწერა ემთხვევა ვაზების მხატვრობას: ბაკსი ქალები წარმოდგენილი არიან თირსოსით და ავლოსით ხელში, ისინი ცეკვავენ და ექსტაზში თმაგაშლილებს თავი უკან აქვთ გადაგდებული. რეკვიზიტების წარმოდგენის მხრივ ეს ვაზები ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: სტამნოსზე ჩვეულებრივ გვხვდება თირსოსი, ლეინო, ხოლო ლეკითებზე ცხოველები და მენადების ანიმალური სახე. მათ ახასიათებთ ყველა ის დიონისური რეკვიზიტი, რომელიც „ბაკს ქალებშია“ აღწერილი. რაც შეეხება დიონისეს საკულტო ატრიბუტებს, „ბაკსი ქალები“ მდიდარია ამ ინფორმაციით.

საყურადღებოა, რომ ყველა ის ელემენტი, რომელიც ახასიათებს დიონისეს კულტის მიმდევარს გარეგნულად, თავად ამ ღმერთის აუცილებელი ატრიბუტიკაა: ან ტრადიციული ან შექმნილი (როგორც, ალბათ, ნართეკის კვერთხი). მხოლოდ მოკლედ მიმოვიხილავთ ამ ატრიბუტებს. თუ მათ შევადარებთ კლასიკური პერიოდის თუნდაც ერთ სურათს მაგ., ARV 2 462.48/FD L53 დიდ მსგავსებას აღმოვაჩინებთ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რეკვიზიტებში ტრადიციული ელემენტების საკუთრივ მისტერიულისგან გამოყოფა შეუძლებელია. განსხვავება მხოლოდ მათ ახლებურ გააზრებაშია.

ნართეკის კვერთხი ანუ თირსოსი: „ბაკს ქალებში“ ძალიან ხშირად მოიხსენიება, როგორც მენადების ატრიბუტი. მაგ., 25, 253, 113-114, 495-496, 704-11, 762-764, 1098, 1157. მას ჩვენ ვიცნობთ უკვე „ილიადადან“ (VI, 134). „ბაკს ქალებში“ მას განსაკუთრებული ფუნქცია აქვს. პენტეგსი პირველ ყოვლისა თმების შეჭრით და თირსოსის, როგორც უპირველესი ბაკსური ნიშნების წართმევით, ემუქრება უცნობს იგივე დიონისეს: 495-496. ის კი მიუგებს, რომ ეს კვერთხი დიონისეს კუთვნილებდა. მისი ძალა რამდენჯერმეა ხაზგასმული: 24-5, 253, 704-11, 1157.

თირსოსი უძველესი რიტუალური ატრიბუტია, რომელმაც, როგორც ჩანს, მისტერიებში მიიღო განსაკუთრებული ფუნქცია. აქვე შეგვიძლია გავიხსენოთ პლატონის სიტყვები „ფედონში“: „მრავალს უჭირავს ნართეკის

¹ F. Frontisi-Doucroux, Images du ménadisme féminin: les vases des "Lénéennes". (L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, 1984) 1986.

² Dodds, *ibid*.

³ ვაზების მხატვრობიდან აღსანიშნავია ARV 2 462.48/FD L 53; ARV 2 621.34/FD L 4; ARV 2 1151.2/FD L 15; ARV 2 629.8.

კვერთხი, მაგრამ მცირედნი არიან ბაკები" — ნართეკის კვერთხი გაიაზრებოდა, როგორც ბაკური მისტერიაში ზიარებულების საერთო სიმბოლო. იგი აერთიანებს სხვადასხვა ელემენტს, რომელიც ქმნის მის საკრალურ სახეს: საინტერესოა, რომ თირსოსი, როგორც დიონისეს ატრიბუტი, შედარებით მოგვიანო ხანის ვაზებზე ჩნდება. შეიძლება, ეს დაკავშირებული იყოს მისტერიების გავრცელებასთან და გაიაზრებოდა, როგორც მისტერიული ელემენტი. რ. ოსბორნის გამოკვლევის თანახმად, დაახლოებით ძვ.წ. 530 წელს იცვლება დიონისეს გამოსახვის მანერა ვაზებზე.¹ თანდათანობით ჩნდება თირსოსი, რომელიც შემდგომ ხანებში ერთერთი ტიპური მენადური „იარაღია“. ატიკურ ვაზებზე ეს უნდა იყოს საკულტო მენადიზმის გავლენის შედეგი, რაც იმ დროისათვის პოპულარულმა კულტმა მოახდინა მხატვრებზე.²

თვალშისაცემია სუროს გვირგვინის მეტაფორიკა და მისი ხშირი ხსენება: სურო დიონისეს კულტის ერთერთი ძირითადი ატრიბუტია. „ბაკს ქალებში“ მრავალ ადგილასაა დამონშებული: 25, 81, 106, 177, 205, 323, 342, 363, 710 შმდ.; ტრადიციულად ამ სიტყვისგან ნანარმოები ეპითეტებით აღინერუბოდა დიონისე: κισσοκόμος Hom Hym. 26, 1; κισσοτέφραος AP 9, 524, 11; κισσοφόρος Pindar Ol. 2, 27; Aristoph. Thesm. 988.

სუროს, როგორც დიონისეს საკულტო წრის ერთერთ ძირითად ატრიბუტს, ვიცნობთ არა მხოლოდ „ბაკსი ქალებიდან“. დიონისეს ატრიბუტია ის სოფოკლეს „ანტიგონეში“ 1132, „ოიდიპოს კოლონოსში“ 674 შმდ., ევრიპ. „იონში“ 216 შმდ., „ელენა“ 1360, ფილოდამოსის პაიანში 2. 59. 147. და სხვ.

როგორც დიონისეს და მისი თიასოსის უცვლელი ატრიბუტი შემორჩენილია იგი ფრაგმენტებშიც: TrGF I 71 F 5; TrGF II 726.

ამ გვირგვინებს გამოიყენებდნენ ბაკური მისტერიების დროს. საინტერესოა ამ მხრივ კლემენს ალექსანდრიელთან დაცული ცნობა (Clem. Alex. Paed. II 73, 1), რომ ბაკები ორგანს არასდროს მართავდნენ გვირგვინების გარეშე.³ ასევე კლემენსთან და აპულეიოსთან არის დაცული ცნობა, რომ ზიარების დროს მენადებს ყვავილებიანი ტანისამოსი ეცვათ.⁴ დიონისეს და მენადების ატრიბუტები კონსტანტურია და უმეტესწილად ერთმანეთს ემთხვევა.

შეღოს ტყავი ანუ ნებრისი: მხრებზე გადაგებული შეღის ტყავის სამოსი ტიპური ჩაცმულობაა როგორც დიონისესი, ასევე მისი მენადების. გარდა „ბაკსი ქალებისა“ (24. 136 შმდ. 249. 696;), ეს ატრიბუტი ახასიათებთ მათ ევრიპიდეს „ელენაში“ 1358 შმდ. ფონ. 792. 1754; თესპისის პენტეგისის შემორჩენილ ფრაგმენტში TrGF I I F I c; ასევე პაპირუსში Oxy. 3317, 7. იგი ხშირად გვხვდება ვაზების მხატვრობაში.

¹ R. Osborne 1997, 198.

² დაწვრილებით პროცენტული ინფორმაცია იხ. R. Osborne, შმდ. მუჰთაჰოი (102) თავისებურად ხანის J. Roux 1970-1972.

³ Clem. Alex. Paed. II 73, 1: οὐ μὲν γὰρ βακχεύοντες οὐδὲ ἀνε σφραγῶν ἄργυράουσι ἔπαιν δὲ ἀμφιθῶνται πᾶ ἄσθῃ, πρὸς τῶν τελευτῶν ὑπερκάουται.

⁴ Clemens Alex. Paed. II 108, 4. Apul. Met. XI 24: floride depicta veste.

ნებრისი „საკრალური ტანსაცმელია“ (138). „ბაკს ქალებში“ 838 მძღ. ნათქვამია: „ხელში უჭირავთ თირსოსი, მოგდებული აქვთ ქრელი ნებრისი.“ შვლის ტყავი უნდა მოეცვათ მათ, ვინც ამირებდა ზიპრეგანს ფუარსის-საბაციოსის მისტერიებში (დემ. კორ. 259;). ცეკვავენ ისე რთვად შექმნი (866). არსებობს წარწერა ძვ.წ. VII საუკუნის კორინთულ ვაზაზე, სადაც ერთ ქალს ნებრისი ენოდება. მოგვიანო ხანის ცნობებით მენადები რიტუალურად გლეჯდნენ მისტერიებში შველს.² საეარაუდოა, რომ შვლის ტყავს იგივე მაგიური ძალა ჰქონდა ამ კულტში, რაც გველს.

გველი, შემოხვეული ხელზე – („ბაკხი ქალები“ 696-8, 767-8) დიონისეს კულტში კარგადაა ცნობილი ვაზების მხატვრობიდანაც.³ გველის შესახებ დიონისეს კულტში მოგვითხრობენ დემოსთენე (კორ. 260) და პლუტარქე (ალექსანდრე მაკედონელის დედაზე ეპიზოდში ალექს. 2. 9).⁴ ყველა შემორჩეული ჩამოთვლილი რეკვიზიტი საერთოა ტრადიციული დიონისური კულტისა და მათგან განვითარებული მისტერიებისათვის, ისე რომ ევრიპიდეს ორივე ტრადიციით შეეძლო ესარგებლა. რადგან ეს ელემენტები საზიაროა, მათი გაყოფა აზრს კარგავს.

თუკი ვაზებზე დიონისეს ფრონტალურ გამოსახულებებს ე.წ. ნილაბს, რომელიც რიტუალში, ალბათ, „ლენეებს“ შესაბამებოდა, და მენადების სურათებს შევადარებთ ევრიპიდესთან შემონახულ ინფორმაციას, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ამ პერიოდის ვაზების მხატვრობასთან ერთად ევრიპიდე საუკეთესო წყაროა არქაული და კლასიკური ხანის ათენში მენადური კულტის კვლევისათვის.

ძვ.წ. V საუკ. მინურულს წითელფიგურთან ვაზებზე მცირდება ინტერესი დიონისური კულტის მიმართ, უფრო სწორედ მცირდება ამგვარი ნახატების რაოდენობა. რთულია აქ რაიმე ახსნის მოძებნა. ხომ არ იყო ეს დაკავშირებული მენადურ რიტუალებზე მისტერიული კულტების გამარჯვებასა ან დომინირებასთან? ამ კულტებისთვის დამახასიათებელ საიდუმლოს შენახვის აუცილებლობის მომენტს კი შეეძლო გამოენვია ხატოვანი ინფორმაციის წყაროს შეზღუდვა.⁵

ასეა რად მისტერიების გავლენა უნდა იყოს მენადების რიტუალური გაერთიანება – თიასოსი. რელიგიის ისტორიის კუთხით ევრიპიდესეული ინფორმაცია საინტერესოა მისტერიების ორგანიზაციის შესახებ ცნობების თვალსაზრისით, მით უფრო, რომ შემონახული ინფორმაცია საკმაოდ ზუსტად შესაბამება მისტერიულ ტრადიციას. „ბაკს ქალებში“ მენადები გაერ-

¹ H. Payne, *Necrocinthia*, Oxford, 1931 Nr. 995.

² Photius; Harpokrat; Aelian VH 3. 42.

³ ARV2 371, 1649, fig. XXXIV in: P. E. Arias, M. Hirmer, *A History of Greek Vase-Painting* 2, London 1962.

⁴ Seaford 1996, 160.

⁵ ოსბორნს თავისი ახსნა აქვს, თუ რატომ დაიწერა ამ პერიოდში „ბაკხი ქალები“. loc. cit. 211.

თიანებულ არიან თიასოსში: 75, 115, 136, 221, 680, 1180 და ა.შ. დიონისე მოუნოდებს მენადებს: *Θιασος* ἔμας, *ῥυσαικας* (56).

თიასოსი, როგორც უძველესი გაერთიანება, ცნობილია სხვა წყაროებში ბიდანაც. მისტერიებში იგი გახდა *terminus technicus*. როგორც მისტერიებში ზიარებულთა გაერთიანებას იცნობს მას არისტოფანეც („ბაკყაყები“ 156. 327). მსგავსი გაერთიანების წევრები ერთიანდებიან არა თავიანთი რწმენის გავრცელების, არამედ საიდუმლოს შენახვის ნიშნით. გაერთიანებული არიან საიდუმლოს ირგვლივ. თიასოსის წევრები ცდილობენ გაემიჯნონ უზიარებლებს, უპირველეს ყოვლისა, საერთო საიდუმლოს დაცვით. წყაროების თანახმად, შეზღუდული იყო თიასოსში გაერთიანებულთა რიცხვი. გამონაკლისად ასახელებს ბურკერტი აგრიპინალიას რომში, რომელიც 500-ზე მეტ ადამიანს აერთიანებდა.

თიასოსს ტრადიციულად სათავეში ედგა ქურუმი.² დიონისე მისტერიები იცნობს მოხეტიალე ქურუმის სახეს. მას მოხეტიალე ქარიზმატიკოსსაც უწოდებენ. ისტორიულად დამონშემებულ ამ ფიგურას „ბაკქალებში“ ვითომ ქურუმი-დიონისე შეესაბამება: 306-307, 556-558. იგი ზიარების უფლებას ღმერთისგან იღებს 469-470. ცოდნა თაობიდან თაობას გადაეცემა. ასეთ ქურუმს და მის საქმიანობას იცნობს პლატონიც („სახელმწიფო“ 364b5 შმდ.). მისი ფუნქცია „ბაკქალებში“ რიტუალის დროს გადაეცემა აგავეს. დიონისე აძლევს მონანილებს სპარაგმოსის დაწყების ნიშანს, შემდეგ ინიციატივას იღებს აგავე (731 შმდ.), იგი წარმართავს ქმედებებს (რიტუალში ქურუმის ფუნქციაა) 1179, 1114, 1134, 1179, სარგებლობს პრივილეგიებით მაგ., აქვს პირველი დარტყმის უფლება, „ნადაელიც“ მისი საკუთრებაა.

მენადებთან რამდენიმე ტიპური რიტუალია დაკავშირებული. ერთი ასეთი რიტუალია ორეიბაზია. ის აღწერილი აქვს ევრიპიდესაც. თვისობრივად განსხვავებული საფეხურია ტრაგედიაში შემონახული რიტუალების კვლევა. მითიური, ლიტურგიატურული და რეალურ ისტორიული აქ იმდენადაა გადახლართული, რომ მხოლოდ დიდი სიფრთხილის გამოყენებით ხდება შესაძლებელი რეალური მარცვლების მოძიება და მათი ფუნქციის აღდგენა.

¹ W. Burkert, *Antike Mysterien: Funktionen und Gehalt*, München, 1990, 48-9.

² სინესიოსთან თიასოსის სათავეში ანტიკური ქურუმის ნაცვლად ქრისტეა. საერთოდ მასთან ევრიპიდესული ტერმინები და გამოთქმები ერთმნიშვნელოვნად მისტერიულადაა გაგებული და შემდეგ მეტაფორულად გამოყენებული. შდრ. H. Seng, *Untersuchungen zum Vokabular und zur Metrik in den Hymnen des Synesios*, (Patrologia IV), Mainz, 1993, 105 შმდ.

³ ეს საკითხი მრავალჯერ გამხდარა ყურადღების საგანი. იხ. J. D. Mikalson, *Tragedy and Athenian Religion: A Discourse of Exploration*, Harvard, 1991; Chr. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Religion: Constructs and Readings* (ed. Chr. Pelling), Oxford, 1997; E. Krummen, *Ritual und Katastrophe: Rituelle Handlung und Bildersprache bei Sophokles und Euripides*. (Ansichten griechischer Rituale) 1998, 296-326; W. Burkert, *Wildier Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990 და სხვ. ქართულ პუბ-

მენადებთან დაკავშირებული ერთ-ერთი რიტუალი არის *ორეიბაზია ანუ მსვლელობა მთაში*.

მენადები მიდიან მთაში 62, 116, 165, 218, 797, 945, 977, 986, 1219 „ბაკს ქალებში“ ეს რიტუალი, ისევე, როგორც ბევრი სხვა რამ, ახსნილია ხიხით. ზევსი ნისას მთაზე ძიძებს მიაბარებს ჩვილ დიონისეს გასაზრდელად. ისინი მას ზრდიან და მვარველობენ. ზეც ზეც ზეც არის ტიპური შეძახილი, რომელიც თან ახლავს ქალების მსვლელობას („ბაკს ქალებში“ 116; 165; 986). ამ სურათს ვიცნობთ მრავალი სხვა სრულად თუ ფრაგმენტულად შემონახული დრამიდან.¹ ორეიბაზია ერთერთი უძველესი დიონისური რიტუალია. სავარაუდოა, რომ ევრიპიდემ დიონისეს კულტის საერთო სურათის შესაქმნელად ამ კულტის ყველა გავრცელებული ელემენტი გამოიყენა. ძნელია გადაჭრით თქმა, იმ პერიოდისათვის რამდენად მხოლოდ მისტიციების კუთვნილება იყო ეს რიტუალი. სავარაუდოა, რომ ევრიპიდე ზოგადად არქაული რიტუალის ელემენტებს იყენებდა დიონისური ზიარების სურათის შესაქმნელად. მთა, როგორც ღვთაებრივი ადგილი, მხოლოდ დიონისეს კულტის კუთვნილება არ არის. ცნობილია, რომ მთა კნაიონზე და მთა ოეტაზე მსხვერპლად სწირავდნენ ზევსს ხარს: ჯერ ერთ მთაზე, მერე მეორეზე („ტრაქინელი ქალები“). ელინისტური ხანიდან ცნობილია ტექსტი² რომელიც აღწერს მაგენტების რიტუალურ ორეიბაზიას თესალიაში მთა პელიონზე.

მთა უმეტესად გაიაზრება, როგორც არქეტიპული პოლისის ცენტრი.³ ელიადე ამგვარი ცენტრის შესახებ წერდა: „ცენტრის არქეტიპული სიმბოლიკა შემდეგნაირად შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: ა) წმინდა მთა, სადაც ცა ხვდება დედამიწას, მოთავსებულია სამყაროს ცენტრში;

ბ) ნებისმიერი ტაძარი ან სასახლე – და, შესაბამისად, ნებისმიერი წმინდა ქალაქი ან სამეფო რეზიდენცია – არის „წმინდა მთა“, ამით კი გარკვეული ცენტრი;

გ) რადგან სამყაროს ღერძს წარმოადგენს, წმინდა ქალაქი ან ტაძარი განიხილება, როგორც ცის, მიწის და ქვესკნელის შეხების ნერტილი.“⁴ ეს არის ის ნერტილი, საიდანაც დაიწყო პირველქმნადობა და გავრცელდა ყველა მიმართულებით. პირველქმნადობასთან დაკავშირებული ყველაფერი არის საკრალური. სხვა დანარჩენი პროფანულია. საკრალურისა და პროფანულის დაპირისპირება იწვევს სივრცისა და დროის თვისობრივი კლასი-

ლიკაციებს შორის შეგვიძლია დავასახელოთ ლ. ბერძენიშვილის სტატია მოქმედების განვითარების ერთი სტრუქტურა „ლიტურატურა და ხელოვნება“. 1996, 5-19.

¹ საინტერესოა პრატინას შემორჩენილი ფრაგმენტი TrGF I 4F 3. 2; ამ რიტუალთან დაკავშირებული მითი ბავშვი-დიონისეს შესახებ, რომლებსაც ნიმფები მთა ნისაზე ზრდიან, შემორჩენილია კოლონის პაპირუსის ფრაგმენტში 242A (TrGF II 646a).

² ძვ.წ. III საუკ. პერაკლიდე II 8 პუსტიტორან.

³ მთაზე ასვლის მნიშვნელობისათვის იხ. ვანო რამიშვილის გამოუქვეყნებელი სადიპლომო ნაშრომი: დედალოხი (მითი, ევრსიები, ინტერპრეტაცია) 1989, 27, 72-73.

⁴ M. Eliade, Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'exstase. Paris, 1952.



ფიკციის გაჩენას. სივრცისა და დროის მაქსიმალურად საკრალური ნერტილი არის ის ადგილი, სადაც მოხდა პირველქმნადობა. ეს არის იგივე axis mundi, რომელიც სხვადასხვა სიმბოლოებით აღინიშნება. ერთი ასეთი სიმბოლოა მთა. პროფანულიდან საკრალურში დაბრუნება ხდება რიტუალური საშუალებით. რიტუალი გაიაზრება, როგორც შესაქმის აქტის რეაქტუალიზაცია. პირველქმნადობის გასამეორებლად ირჩევა განსაკუთრებული ადგილი, რიტუალის ჩატარების ადგილი. დიონისურ კულტში რიტუალი არ იყო მიჯაჭვული კონკრეტულ ტოპონიმს, მაგრამ დაკავშირებული იყო კონკრეტულ სივრცესთან – მთასთან. დიონისურ მითში მთა სამყაროს მითური ცენტრია, სადაც დიონისე დაბადების შემდეგ იგზავნება და იზრდება. მთაში გაგზავნა მისთვის სიცოცხლის დაწყებას ნიშნავს. ეს მითი ეტიმოლოგიურად ხსნის ორეიბაზიის რიტუალს. ელიადესეული განმარტებით, მთის სიმბოლიკა მოიცავს სასახლესაც. შეგვიძლია გავიხსენოთ ერიზოდი „ბაკე ქალებში“, სადაც სასახლე არის დიონისეს პირველი ღვთაებრივი გამოჩენის ადგილი. მოქმედების კულმინაცია ხდება მთაში. პენტეგსი ადის ხეზე და იქიდან უთვალთვალებს მენადებს. ხის სიმბოლიკასაც კარგად იცნობს შამანური კულტურა. დღესაც ციმბირულ შამანურ ცერემონიალში ხეზე ასვლა სიმბოლოურად მწვერვალზე ასვლას ნიშნავს.

ორეიბაზიას თავისი გარკვეული ფუნქციაც უნდა ჰქონოდა პოლისის ცხოვრებაში. დოდსის აზრით, ეს იყო „მასობრივი პისტერიის სპონტანური შემოტევის“ რიტუალიზებული კონტროლი.² მნიშვნელოვანია ევრიპიდეს შემდეგდროინდელი ტრადიცია. იცნობს მისტერიების ტრადიცია ამ საკულტო ქმედებას?

როგორც ჩანს, ორეიბაზია მისტერიების შემადგენელი ნაწილი გახდა და ასოციაციურადაც მოგვიანებით რიტუალის ამ სახეს უკავშირდებოდა. ამის საფუძველს გვაძლევს თუნდაც კლემენს ალექსანდრიელთან შემონახული ცნობები და მხატვრული სახეები. იგი აღწერს მთა კითარიონს (§119, 1) იმავე ნიშნებით, როგორც ევრიპიდე, კონტექსტი მისტერიულია და გაცნობიერებულად ეხმიანება ევრიპიდესეულ სურათს. ემთხვევა არა მხოლოდ სახელი, არამედ მისი ფუნქცია და აღწერაც მაგ., კლემენს ალექსანდრიელთან ამ მთაზე მისტერიებს ზეიმობენ. კითარიონი, როგორც რიტუალის ჩატარების ადგილი, უპირველეს ყოვლისა ცნობილია „ბაკე ქალებიდან“: 62, 116, 165, 797, 945, 977, 986, 1219 და ა.შ.

ე. დოდსმა მიუძღვნა ამ (და სხვა საკითხებს) გამოკვლევა და გვაჩვენა, რომ მსგავსი რიტუალი ევრიპიდემდე და ევრიპიდეს შემდეგაც არსებობდა მთელს საბერძნეთში³. არსებობს ელინისტური ხანის ეპიტაფია მილეტიდან, რომელიც მოუწოდებს ქალაქის მენადებს კეთილი გზა უსურვონ ქალს, რომელიც: ἄμαρ καὶς ἄποις ἴψε - მთებისაკენ გაგვიძიებ.“

¹ უფრო დანერგებით იხ. M. Eliade, Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition. Paris, 1949 და 1952; ლ. ბერძენიშვილი, 1996, 12.

² E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational, Berkeley, 1951, 271-272.

³ E. R. Dodds 1940, 155-176.

ორიბაზისთან დაკავშირებულია ექსტაზური კულტმსახურება მთაში. ევრიპიდესთან ამგვარი ექსტაზის სურათი რამდენჯერმეა აღწერილი. დიონისური ექსტაზის და მანიის შესახებ მრავალი ცნობა არსებობს, და ისინი ამ კულტის განუყოფელ ნაწილებად ითვლებოდა. ქრისტეანობის შემდეგ მისი აღწერის ტრადიციული ხერხებიც. მაგ., მენადების ექსტაზური პოზა ლიტურატიურაშიც და ვაზების მსატყრობაშიც, ფაქტობრივად, უცვლელია. სიგიჟეს დიონისეს გარშემო განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. თავად სახელი მენადიც მოდის სიტყვიდან *μαίνεσθαι* (ანუ გაგიჟება), რითაც ხასიათდება მათი ქმედება. სიტყვა მანია კი დღესაც რაიმესადმი მსგავსი (მენადური) დამოკიდებულების ამსახველია. სიგიჟე გაიაზრებოდა ღმერთით აღვსილობის სიმბოლოდ.² საბოლოო ჯამში, ეს იყო ღმერთთან შეერთების საუკეთესო საშუალება. ბურკერტი წერს, ვინც ღმერთს მიენდობა უნდა გარისკოს, გახდეს გიჟი და საკუთარ თავთან იდენტიფიკაცია დაკარგოს.³ ეს არის ღვთაებრივი და მკურნალი ძალა ერთდროულად. ექსტაზში შესული მენადები კარგავენ კავშირს თავის პირველ „მე“-სთან. აგავე „ბაკხ ქალებში“ ვეღარ ცნობს საკუთარ შვილს და გლეჯს მას. ტრაგედიის ფინალში ევრიპიდე დიდი ოსტატობით ხატავს, თუ როგორ უბრუნდება აგავე თანდათანობით თავის თავს და მანიისგან თავისუფლდება. როგორც ჩანს, რეალურ მენადურ რიტუალში მანიით აღვსება დაკავშირებული იყო მითებთან სასწაულთქმედების შესახებ, რისი ძალაც მენადებს შესწევდათ. სავარაუდოა, რომ აქაც ევრიპიდე სასწაულების ტრადიციულ სურათებს იყენებს, როცა აღწერს, როგორ მოსჩქევს მინიდან რძე და ღვინო, არაბუნებრივი ძალით ივსებიან მენადები და სხვა.⁴ ამგვარი ექსტაზის სურათია ევრიპიდესთან სტრ. 726-7, 184 და სხვ.

ტრადიციული და ევრიპიდესეული მენადიზმის მოკლე მიმოხილვა შეიძლება დავასრულოთ კითხვით, რა აზრი ჰქონდა მსგავსი რიტუალების მაყურებლის მეხსიერებაში გამოხმობას. ვაზების მსატყრობაცა და ტრაგედია, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „ბაკხი ქალები“, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ იმით, გამოხატავს იგი ისტორიულ რეალობას თუ არა, არამედ იმით, თუ რა განცდას აღძრავს ესა თუ ის სურათი მნახველში, რომელ რელიგიურ განცდას შეეესაბამება. მეტათეატრის თეზის მომხრეები აქ ორმაგ ფენას გამოჰყოფენ: მაყურებელი ისევე გადადის ტრანსში, როგორც მენადი დიონისური კულტმსახურებისას. თეატრი სახეშეცვლილი რიტუალია. რელიგიის ისტორიის მკვლევართაგან საინტერესოდ მიგვაჩინა ოსბორნის მოსაზრება, რომ გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა იმის ჩვენებას, რომ ამ ვაზებზე გამოსახული არიან რეალური მენადები, არამედ იმის გამოხატვას, თუ რას ნიშნავდა ყოფილიყო ვინმე მენადი. საკუთარი

¹ Homer, 6, 130.

² დიონისური ენთუზიაზმის დანვრილებითი აღწერა „ბაკხ ქალებში“ 660 შმდ.

³ W. Burkert 1977, 252.

⁴ იხ. ასევე M. Giebel, *Das Geheimnis der Mysterien*, 1993, München, 61.

თავის განცდა, როგორც უცხოის (დოდსი) და ღმერთთან ერთიანობის რელიგიური განცდის გამოხატვა იყო უმთავრესი. გაერთიანება ღმერთთან, როგორც უმნიშვნელოვანესი მისტერიული განცდა, უკვე იყო ჩვენი მსჯელობის საგანი. რადგან ვაზების მხატვრობისათვის ამ განცდების გადმოცემა იყო, ოსბორნის აზრით, ძირითადი მიზანი, არ არის აუცილებელი, რომ რეალურად არსებულიყო გარკვეული ჯგუფები, რომლებიც გლეჯდნენ ცხოველებს ნაკუნებად, ხელზე იხვევდნენ გველს ან უმ ხორცს ჭამდნენ. რეალობასთან ასე ახლოს მდგარი სურათის სცენაზე წარმოდგენით ევრიპიდეს მსგავსი რიტუალური განცდების პროვოცირებას იწვევდა, რომელიც თეატრის კონტექსტში განსხვავებულ დიმენსიას იღებდა. მენადების იმიჯი ლიტერატურაშიც და მხატვრობაშიც შეესაბამებოდა გარკვეულ რელიგიურ განცდას და გამოცდილებას დიონისეს ათენურ კულტში. ასევე საინტერესოა ევრიპიდეს „ბაკხი ქალების“ შემთხვევაშიც არა იმდენად ზუსტად მენადიზმის რომელ პერიოდს შეესაბამება ევრიპიდესეული ბაკხების სურათი, არამედ ის განცდა, რასაც იგი ბადებდა ძვ.წ. V საუკუნის მიწურულს მაცურებელში და რასაც ასვენებდა ასოციაციის დონეზე. მაცურებელს ასხენდება საკრალური და თან იგი არაჩვეულებრივი ფორმით წარმოუდგება. ნაცნობი განცდა უცნობი კუთხით გარდაიქმნება.

Ketevan Gurtschiani

DAS BILD DES DIONYSOS UND DER MÄNADEN IN DEN "BAKCHEN" DES EURIPIDES UND SEIN BEZUG AUF DEN REALEN KULT

„Die Bakchen“ des Euripides stellen eine der wichtigsten Quellen in der Forschung des geschichtlich fassbaren Dionysos' Kultes dar. Im Aufsatz sind nur wenige Beispiele besprochen, die den Bezug auf den Kultus deutlich machen: das sind die Atributen des Dionysos und der Mänaden. Als erstes sind im Aufsatz die Beinamen des Dionysos besprochen, die sich auf die Tradition der Mysteriereligion beziehen. Auch die äußere Gestalt dieses Gottes ist stark von der traditionellen Auffassung seines Bildes bestimmt. Die Atributen sowohl des Dionysos als auch der Mänaden (sie fallen zusammen, auch mit den Namen sind Bakchen mit dem Dionysos-Bakchos identisch), sind mit der Vasenmalerei verglichen und Paralele aufgewiesen. Als das Paradebeispiel für das Verhältnis der Information bei Euripides zu den praktizierten Ritualen, wurde das Ritual der Oreibasis gewählt und besprochen. Als Schlußfolgerung kann gesagt werden, das unabhängig davon, genau welches Bild des rituellen Mänadismus Euripides berücksichtigte, dieser starke Bezug auf den Kult beim Zuschauer ein Gefühl hervorrufen, könnte das mit dem religiösen dionysischen Gefühl stimmen und doch im Theaterkontext von ihm abweichen würde. Dieses doppelte Spiel könnte für die Intensifizierung der Gefühle dienen.



რამდენადაც მოძრაობის ცნება მოძრავზე მიუთითებს, ამა თუ იმ აზრობრივ სისტემაში, როგორც პრედიკატი, ის აღწერს ამ სისტემის სუბიექტს, კერძოდ, ასაჩინოებს მას დინამიკაში და მის ქმედით მხარეს უკავშირდება. სწორედ ამგვარ ფუნქციას იტვირთავს მოცემულ გამოკვლევაში პლატონის დროიდან გვარეობრივ ცნებად ჩამოყალიბებული $\kappa\iota\nu\sigma\iota\delta\iota$ -ი და იგივე ძირის სიტყვები.

სათაურში გამოტანილი საკითხის ანალიზს მნიშვნელოვანწილად ართულებს ის ვითარება, რომ პლოტინეს კონცეფცია მოძრაობის შესახებ ჯერაც არ ყოფილა საგანგებო კვლევის საგანი. არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა განყენებული გონის შინაცხოვრების აღწერას, რომლის კონტექსტშიც მათი ავტორები ადგილს უთმობენ მოძრაობის ცნების განხილვასაც, მაგრამ, ვინაიდან ამგვარი გამოკვლევები საკუთრივ ტრანსცენდენტული გონის სტრუქტურისა და ფუნქციონირების შესწავლას განიზრახავენ, ანალიტიკური თვალსაწიერის მიღმა ტოვებენ საკითხს, თუ რა მიმართება არსებობს მოძრაობის მეტაფიზიკურ გაგებასა და ემანაციის თეორიას შორის პლოტინეს რელიგიურ ფილოსოფიაში.

პრობლემის გასსნა სხვადასხვა გზითაა შესაძლო და ერთ-ერთ მათგანს ტერმინოლოგიური კვლევაც გეთავაზობს. ის ტერმინის გამოყენების საზღვრებსა და თანმიმდევრობას დაადგენს და ამის საფუძველზე შეიქმნის აზრს, თუ რამდენად მტკიცეა სააზროვნო სისტემის შიგნით პრედიკატის კავშირი შესაბამის სუბიექტთან და როგორ ვლინდება სუბიექტის სახე ამ კავშირში.

გამოვეყნებულ სამი ძირითადი თემა, რომლის ფარგლებშიც შევეცდებით საძიებელი საგნის გამოვლენასა და ზოგადად „ენადავის“ ესოდენ ხშირად ინტერპრეტირებული ტექსტის ერთ-ერთ ვარიანტულ წაკითხვას: I. *პლოტინეს კონცეფცია ლეთაებრივი პიპოსტაზების შესახებ*; II. *მოძრაობის ცნება და პიპოსტაზი*; III. *მოძრაობისა და ემანაციის თეორიის ურთიერთმიმართება*.

¹ ამ საკითხზე არსებული მრავალრიცხოვანი ნაშრომებიდან აღსანიშნავია: P. Hadot. *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, in: *Les Sources de Plotin*, Genève 1957, 107-141; A.H. Armstrong. *Eternity, Life and Movement in Plotin's Account of $\nu\alpha\upsilon\varsigma$* , in: *Le Néoplatonisme*, Paris 1971; Plotin. *Über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)* übers., eingeleit. u. komment. von W. Beierwaltes, Frankfurt a. Main 1967; R. Szlezák. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel/Stuttgart 1979. რა უცნაურიც არ უნდა იყოს, მოძრაობის პრობლემა ბერძნულ ფილოსოფიაში არაა დამაკმაყოფილებლად შესწავლილი. ამ მხრივ გამონაკლისს არისტოტელეს კინეტიკური თეორია წარმოადგენს. მის მიმართ საგანგებო ინტერესი კი იმ წვლილმა განაპირობა, რომელიც სხვებზე უფრო მეტად კლასიკური მექანიკის ფორმირების საქმეში იქონია. მონოგრაფიული გამოკვლევა მიეძღვნა აგრეთვე პროკლეს მოძღვრებას გონისმიერ მოძრაობაზე: S.E. Gershen. *KINHΨΙΣ AKINHΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proklos*, Leiden 1973.

I. პლოტინეს კონცეფცია ლეტაბრივი პიპოსტაზების შესახებ



თუ თავს მოეუყრით პლოტინეს მრავალრიცხოვან გამონათქვამს მეტაფიზიკურ პიპოსტაზთა შესახებ, შეიძლება ეს მოძღვრება შემდეგნაირად წარმოვიდგინოთ:

მთელი ქვეყნიერების, როგორც გონით სანვდომი, ისე გრძნობადი არსებობის პირველმიზეზი და საფუძველი არის ტრანსცენდენტული ერთი, იგივე უმაღლესი კეთილობა და მშენიერება. დასაბამიერი სანყისი წმინდა დიალექტიკურ აბსტრაქციად რომ არ დასახოს, ამ პლატონისეული სახელდებების გვერდით პლოტინე მას „ღმერთს“, „მამას“, „მშობელს“, „შემოქმედს“ და „მეუფეს“ უწოდებს.¹ ის არის ყოფიერების მიღმა არსებული უმაღლესი სინამდვილე (ἐνέργεια) და სინამდვილეში, როგორც ამგვარზე, აღმატებულიც,² რომელიც თავისთავად და თავისთვის არსებობს, ყოველივესგან სხვაობს, მაგრამ ყოველივეშია და თავადაც ყოველივეს პოტენციურად და განუსხვავებად მოიცავს (δύναμις πάντων).³ პირველი პიპოსტაზის ორმაგ, ტრანსცენდენტულ და იმადროულად იმანენტურ, ბუნებას პლოტინე უთანხმებს პლატონის „პარმენიდეს“ იდეას ერთის სრული ტრანსცენდენტულობის შესახებ (I პიპოთეზა)⁴ და იმ აკადემიკოსთა თვალსაზრისის საპირისპიროდ, რომლებიც არისტოტელეს გავლენით სამყაროს პირველსაწყისად გონს სახავდნენ,⁵ მას აზროვნების მიღმა არსებულად აცხადებს. პლოტინეს თანახმად, გონისთვის თვისებრივი რეფლექსია იმთავითვე გამოიცხავს უზენაესი სანყისის აბსოლუტურ სრულყოფილებას. ერთი არ შეიძლება მოაზროვნე გონება იყოს, რადგან გონი სისრულეს ნააზრევით აღწევს. ერთს კი, როგორც უზენაეს სრულყოფილებას, არ შეიძლება რაიმე სურდეს, როგორც სურს იმას, ვინც რაიმეს ჭვრეტს ან რაიმეს მოიაზრებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში ერთი უკვე ორი იქნებოდა – აზროვნების სუბიე-

¹ ამგვარი სახელდება თვალსაჩინოდ გვიჩვენებს, თუ როგორ ცდილობს პლოტინე პირველი პიპოსტაზის ონტოლოგიურ განმარტებას და რამდენად განსხვავდება მისი უფრო გაცნობიერებული პლატონის „პარმენიდეს“ თანამედროვე ლოგიკისტური ინტერპრეტაციებისაგან, რომლებიც დიალოგში განხილულ ერთისა და სიმრავლის პრობლემას დიალექტიკურ ვარჯიშად მიიჩნევენ. იხ. Plato and Parmenides. Parmenides' "Way of Truth" and Plato's "Parmenides". Transl. with an Intr. and running Comm. by Fr.M. Cornford, London 1950; Plato's Parmenides. Transl. and Anal. by R.E. Allen, Oxford 1983. აღენის აზრით, მსგელობა ამ დიალოგში აბსურდულ დანაკვებად შეიძლება მიდის.

² V 5, 19, 6; V 6, 6, 4; VI 8, 12, 17; 8, 20, 30. „ენეადების“ ტექსტი აქ და შემდგომშიც მისდევს პარადერის გამოცემას: Plotinus Schriften. Übers. v. R. Harder. Neubearb. mit griechischen Lesetext u. Anmerkungen v. R. Beutler u. W. Theiler, Hamburg 1956-1960.

³ მაგ., V 1, 7, 10; VI 8, 7, 47; 8, 16, 1.15. 131c.

⁴ შდრ. Plat. Parm. 137c-141d. „პარმენიდეს“ I და II პიპოთეზის გაერთიანების წინაპირობა ისაა, რომ პლოტინემ პლატონის ხსენებული დიალოგის „ერთი“ „სახელმწიფოს“ უმაღლესი „კეთილობის“ იდეას დაუკავშირა. შდრ. Fr.M. Cornford, დასახ. ნაშრ., 131; R.E. Allen, დასახ. ნაშრ., 191.

⁵ შდრ. Alb. Ep. IX 2; Didasc. X (22,22-23,1: Whittaker, P.Louis); Numenius Fr. 15(24L): É. des Places, 56.

ქტიცა და ობიექტიც – და, ამდენად, არა აბსოლუტური ერთი. ტრანსცენდენტულ ერთში აზროვნების სუბიექტისა და ობიექტის არსებობა კატეგორიულად უარიყოფა, მაგრამ პირველი პიპოსტაზის ონტოლოგიური გაზარება და მისი დაახლოება ვიტალური სისავსის იდეასთან ავალდებულებს პლოტინეს იგი ცოცხალი არსებისათვის შესაფერი ცნებებით დაახასიათოს.

ერთის პლოტინესული აღწერილობა წინააღმდეგობრივ ნიშნებს აშუალებს და ამის მიზეზი მის კომპლექსურ ხასიათში უნდა ვეძიოთ, რომელიც არა იმდენად რეცეფციის წყაროთა სიმრავლითაა განპირობებული – მისი ძირითადი და უცილობელი წყარო პლატონის „პარმენიდა“ რამდენადაც ამ დიალოგის უაღრესად გაბედულ გააზრებაში, უფრო ზუსტად იმაში, რომ: ა) პლოტინემ პლატონის „პარმენიდას“ დიალექტიკური ერთი დიალექტიკური კატეგორიიდან ონტოლოგიურ პირველმიზეზად აქცია; ბ) ის პლატონის დიალოგის ორი შეუთავსებელი (I და II) პიპოთეზის ერთობად გაიაზრა და გ) ამისდა მიუხედავად, პირველმიზეზის უმთავრეს მახასიათებლად აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობა აღიარა. ვფიქრობ, პლოტინეს მეტაფიზიკის დასახელებული რეალიები უთუოდ გასათვალისწინებელია და მეთოდური წანამძღვრის მნიშვნელობაც აქვს, როცა საქმე პლოტინეს წინააღმდეგობრივ გამონათქვამთა განხილვას შეეხება.

მას შემდეგ, რაც გზამკვლევად ეს თეზისებია შერჩეული, მივუბრუნდეთ ტექსტს და თვალი გავადევნოთ მის მონაცემებს.

„ენეადებში“, ერთი მხრივ, გვხვდება ავტორისეული გამონათქვამები, რომელთა მიხედვით პირველი პიპოსტაზის ენერგიულობა ცოდნის უმაღლეს სახედ იხილება, მეორე მხრივ კი, რიგ გამონათქვამთა ბუნებრივი კონტექსტის მიხედვით ერთის ასეთი პრედიკაცია გამორიცხული ჩანს. ასე, მაგალითად, თხზულებაში „იმისათვის, თუ როგორ არსებობს ის, რაც პირველს მოსდევს, და ერთისათვის“ პლოტინე წერს: თუმცა ერთი არ აზროვნებს დანაწევრებით გონის გვარად, „ის სულაც არ არის უგრძობელი (ἀναίσθητον), არამედ ყოველივე მისი მასშია და მასთანაა, სავსებით განმასხვავებელია (διακριτικόν) საკუთარი თავისა. მასში სიცოცხლეა და ყოველივე მასშია; თითქოსდა თვითგაგებაა (καταστροφή) იგი სამარადისო დგომაში (ἐν στασει), თანმგრძნობითა (συναίσθησει) და აზროვნებით (νοήσει) სხვაგვარი, ვიდრე გონის აზროვნება.“¹ ტრაქტატი „თავისუფალი ნების შესახებ“ კიდევ უფრო გამოკვეთს დასაბამიერი პრინციპის აზროვნების რაციონალურ ხასიათს, რასაც ცნებათა რიგი ἐπιήϊοις, ἡπαρσιῶς, εἰς πάντα λόγῳ, εἰς ἀριστὸς აღნიშნავს.² ტრაქტატის მიხედვით, ერთს, როგორც ქვეყნიერების შემქმნელს, თავისუფალი ნება აქვს. სამყაროც მისი ნებასურვილის მიხედვით მოეწყო, თუმცა თავად ის, როგორც ყოველგვარ სურვილზე აღმატებული, თავისუფალი ნების მიღმა არსებობს. სრულქმნილების

¹ იხ., მაგ., V 2, 1, 10; V 4, 2, 4; III 9, VII, 3; V 6, 2, 1.

² V 4, 2, 16.

³ VI 8, 16, 31; 17, 16.

გამო ერთს მხოლოდ საკუთარი თავი სურს და თავის თავს ეტრფის, და მშვენიერების სახილველად თავის წიაღში იცქირება, როცა ყველა დანარჩენი მას უცქერს და მის გარშემოა შემოკრებილი.¹

ერთისა და ცოდნის მიმართების რადიკალურად საპირისპიროებას ათებას ვხვდებით ტრაქტატში „იმისათვის, თუ როგორ არსებობს იდეათა სიმრავლე, და სიკეთისათვის“, რომელიც უზუნაეს საწყისში ნებისმიერ რეფლექსიას უარყოფს. ერთს არ მიესებაგება რაიმე პრედიკატი, არც ჩვენი მხრით და არც თვითონ შეუძლია თავის თავზე თქვას: „მე ვარ“ ან „მე ვარ სიკეთე“,² არამედ მასში არის რაღაც მარტივი ინტუიცია (ἀπλή τις ἐπιείκη) და, რადგან ერთს არც განფენილობა აქვს და არც რაიმე სხვაობა საკუთარ თავში, ინტუიცია თვითონ ისაა.³ რაღაც ძვრას (κίνημα) და საკუთარი თავის შეხებას (ἐπαφή) წააგავს მისი მარტივი არსებობა.⁴

„ენეადების“ კოსმიური სქემის მიხედვით, ერთის საკუთარი თავისკენ მობრუნებისას იბადება „სხვა“ ანუ ნოეტური და გრძობად-კონკრეტული სამყარო. პლოტინესეული დიალექტიკა ერთის პოზიციიდან ამ პროცესს როგორც საკუთარი თავის ხილვას და, შესაბამისად, თვითგაცნობიერებას განიხილავს. მაგრამ VI 7 - ის მოცემულ ადგილას „ენეადების“ ავტორი ერთის აბსოლუტური ტრანსცენდენტულობის თეზისს მიჰყვება და ეს აძულეებს მას მეტად უცნაური მიმართება დაამყაროს ლეთაებრივ ერთსა და მისგან წარმოქმნილ კოსმიურ რეალობას შორის: ერთი არც თავის თავს იცნობს, - ამბობს პლოტინე, - და არც რაიმე იცის იმის შესახებ, რაც მისგან იშვება, რადგან ყოფიერება მის შემდგომია.⁵ ეს პარადოქსული განცხადება ტრანსცენდენტულ ერთს ინერტულ პირველშიზებად წარმოგვიდგენს, რომლის მოქმედება გარესამყაროს მიმართ მხოლოდ სპონტანური შეიძლება იყოს. პასიური მიმართება „სხვისადმი“ და ერთის ემანაციის სპონტანური ხასიათი საერთო ადგილია „ენეადებში“. არსებითად ტრანსცენდენტული ერთის ზეღმატებული სრულყოფილება იწვევს მის წარმოდენას „სხვად“. გენეტიკური პროცესის შედეგად იქმნება კოსმიური რეალობა, რომლის ყოველი დანაშრევი ერთის უკიდურესად განყენებული ირაციონალური ცნობიერების ხარისხობრივად განსხვავებული ხატია. ასეთ აზრობრივ პორიზონტიზე პლოტინეს მეტაფიზიკის უზუნაესი საწყისი, ზემოაღნიშნულ თვისებებთან

¹ VI 8, 9, 45; 8, 15, 7; 8, 16, 10, 38.

² VI 7, 38, 1.

³ VI 7, 39, 2.

⁴ VI 7, 39, 2-19.

⁵ VI 7, 39, 20.

⁶ მაგ. V 2, 1, 7; V 4, 1, 34; V 1, 6, 38; V 1, 1, 1-5. ამრიგად, როგორც ბაიერვალტესი შენიშნავს, ეს პროცესი არის „im Grunde illegitim“; იხ. W. Beierwaltes. Andersheit. Grundriss einer neoplatonischen Begriffsgeschichte: Archiv für Begriffsgeschichte 16, 1972, 175-6, 193.

ერთად, სხვა არა არის რა, თუ არა უსაზღვრო თვითება (αὐτὸς) ანუ აბსო-
ლუტური ფილოსოფიური სუბიექტი.

ერთი თავის თავში გებისას, ადიასტიკურად, დროისა¹ და სივრცის
მიღმა, მისგან განყენებული გონი გამოსხივდა. სუბიექტისა და ობიექტის მი-
მართება ამ ჰიპოსტაზის შიგნით, აგრეთვე მისი მიმართება პირველ
ჰიპოსტაზთან და პირუკუ დიალექტიკური აზროვნების მწვერვალს წარ-
მოადგენს. გონი აღარ არის წმინდა ერთი, ის ორია, ე.ი. ერთმრავალი, იმ
მნიშვნელობით, რომ ის აღვსილია ეიდოსთა სიმრავლით, რომელსაც მოი-
აზრებს და რომელიც მისივე იდენტურია.² გონი ჭვრეტს მასში არსებულ
შინაარსს, რაც იმავდროულად გონის მიერ ღვთაებრივი ერთის განჭვრეტა-
ცაა, ხოლო თავად ერთის მხრიდან დანახული ეს პროცესი არის შედეგი გო-
ნის განსვლისა ერთიდან, როცა ის საკუთარ თავს უბრუნდებოდა.³ გონი,
განსხვავებით ერთისგან, უკვე აქტიური მეტაფიზიკური რეალობაა. ის
აღარაა წმინდა ენერგია, არამედ არსთან განუყოფლად შეკავშირებული ენ-
ერგიაა, დიფერენცირებული და თვითრეფლექსიური, და ამიტომ კონ-
სტრუქციული გარკვეულობის მქონე სიცოცხლე. გონი პარადიგმულად
მოიცავს მთელ ყოფიერებას და ამ შინაარსის, ვითარცა ნიმუშის მიხედვით,
ქმნის განყენებულ სულს. ნოეტურ ძალთა სიუხვეს მეორე ჰიპოსტაზი მესამეს
გადასცემს. უკანასკნელი უკვე ველარ ფლობს გონიდან მომდინარე ეიდო-
სებს ერთბაშად და განფენს მათ სიმრავლედ დროსა და სივრცეში. ხილული
კოსმოსის გენეზისი განყენებული სულიდან, მეტაფიზიკური ასპექტით
დანახული, თანხედება იმ შინაარსს, რომ ღვთაებრივი სულიც თვითრეალი-
ზაციისათვის გონის განჭვრეტას მოითხოვს და ხილულის ფენომე-
ნოლოგიურ რეალობად გადაქცევას, რათა საკუთარი თავი გრძობად სიმ-
რავლედ იხილოს.⁴

შეუძლებელია პლოტინესეულ ჰიპოსტაზთა ამ ღრმა დიალექტიკური
ურთიერთმიმართების ლოგიკურ-სტატიკურად გაგება. ბაიერვალტისის
დეფინიციით, ჩვენს წინაშეა დინამიკური ან, უფრო ზუსტად, დინამიკურ-
ონტოლოგიური იდენტურობა,⁵ რომელიც სხვაგვარად წერტილში წრე-
ბრუნვას შეიძლება შევუდაროთ.

¹ ამ ცნებებისათვის იხ. A. H. Armstrong. The Architecture of the Intelligible Universe in the
Philosophy of Plotinus, Amsterdam 1967, 34. არმსტრონგი ერთის პლოტინესეულ
ფილოსოფიას უწოდებს „Negative Theology of the Infinite Subject, or Infinite Self“. ერ-
თის თვითებისათვის იხ. აგრეთვე J. P. O' Daly. Philosophy of the Self, Shannon 1973.

² V 9, 8, 1; VI 8, 16, 35; V 1, 7, 5: ἢ ἐπιστοφῆ ἡρώδης ἀπὸ ἑᾶρα, ἢ δὲ ἑᾶσις ἀπὴρ
ἰδῆς; V 1, 7, 10: აზროვნება იხილავს იმათ, რომლებიც ერთში შესაძლებლობის სახით
არსებობენ და ერთბაშად გამოიჯნავს თავს ამ შესაძლებლობისგან.

³ VI, 7, 5-6; V 1, 6, 18-19; V 3, 11, 1; V 6, 5, 15.

⁴ III 7, 11, 20; V 2, 1, 18; II 9, 1, 30.

⁵ იხ. Plotin. Über Ewigkeit u. Zeit (Enn. III 7), übers. eingel. u. komm. v. W. Beierwaltes, 39-
40; W. Beierwaltes. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt a. Main 1965, 34.

ინტენსიურ მიმართებათა კოსმიურ სურათში თვალნათლივ იკველება სტოური მოძღვრება სამყაროს ნაწილთა შორის არსებული სიმპათიის შესახებ, მაგრამ პლოტინეს ფილოსოფიაში, რომელიც ტრანსცენდენტული აბსოლუტის საფესურეობრივი გამოსვლის იდეას ეფუძნება, ის ისეთი სახეცვლილი, რომ ერთისგან წარმოქმნილი „სხვა“ მხოლოდ მის განსწრაფებად განიხილება და, შესაბამისად, აბსოლუტური ერთის გვერდით ის მხოლოდ რელატიური სუბიექტია ანუ quasi-სუბიექტი.

II. მოძრაობის ცნება და პიპოსტაზი

პლოტინეს ფილოსოფიის საერთო ორიენტაციამ მეტაფიზიკურ რეალობაზე შეაპირობა ის ფაქტი, რომ ფილოსოფიურ ტრადიციაში უკვე ფართოდ დამუშავებული მოძრაობის საკითხი მასთან ფაქტიურად სულიერი მოძრაობის თეორიის სახეს იღებს. ისტორიულად პლოტინეს თეორია ეფუძნება პლატონის მოძღვრებას დგომისა (στάσις) და მოძრაობის (κίνησις), როგორც უზოგადეს ეიდეტიკურ გვართა შესახებ, რომელიც „სოფისტესა“ და „პარმენიდესა“ განხილული, პლატონისეულ თვალსაზრისს მსოფლიო სულზე, როგორც კოსმიური მოძრაობის თვითმოძრავ სანყისზე, და აგრეთვე ცალკეულ ელემენტებს არისტოტელესა და სტოას მოძღვრებებიდან ფიზიკური მოძრაობის შესახებ.³

ვინც მოძრაობას ინტელეგიბილურ გვარად აღიარებს, ვერ დაეთანხმება არისტოტელეს თვალსაზრისს, რომ მოძრაობა უსრულის ენერგიაა და ამით სხვაობს საკუთრივ ენერგიისგან, რომელიც სისრულის კუთვნილებაა.⁴ არისტოტელეს მოძრაობის თეორიის კრიტიკაში პლოტინე ყურადღებას ამახვილებს მოძრაობისა და მყოფის პრინციპული განსხვავების აუცილებლობაზე; მოძრაობისას მყოფი და არა მოძრაობა აღწევს სასრულს, რადგან მოძრაობას, რომელიც იმთავითვე მოცემულია, დასრულება, ე.ი. რეალიზება არ ესაჭიროება. გონით საწვდომ კოსმოსში, სადაც შესაძლებლობა არ არსებობს, მოძრაობა საკუთრივ ენერგიაა ენერგიულად არსებულისა.⁵

თუ ახლა ცნება κίνησις-ისა და მისი ლექსიკურ-ფილოსოფიური დერივატების გამოყენების კანონზომიერებას დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ

¹ იხ. W. Theiler. Plotin zwischen Platon u. Stoa: Les sources de Plotin, Genève 1957, 65-103.

² იხ., მაგ., V 2, 2, 1; 2, 2, 25. შტრ. A. H. Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe, 37.

³ პლატონის „სოფისტესა“ და მოძრაობის სტოური თვალსაზრისის რეცეფციისათვის „ენეადესში“ იხ. P. Hadot. Être, vie, pensée, 131 შმდ.

⁴ იხ. De an. 431a 6; Metaph. 1048b 29; Phys. 201a 10.

⁵ შტრ. VI 1, 16, 1-32; 1, 15, 9; VI 2, 7, 18; 2, 15, 8; გონის ἐνέργεια არის მისი მოძრაობა (VI 3, 2, 25; 7, 37, 16) და აზროვნება (V 4, 2, 4). მიუხედავად ამისა, პლოტინე ახლოდგას მოძრაობის არისტოტელესეულ გაგებასთან, როცა წერს, რომ აზროვნება ხედავს ნააზრევს, მიემართება მისკენ და მისით იესება (V 4, 2, 5). ენერგიის სხვა სახე აქვს ერთს; ის წმინდა ენერგიაა მოქმედების პროცესის გარეშე. შესაბამისი ადგილები იხ. შტრ. 3.

ეს სიტყვები არათანაბრად ნაწილდება ჰიპოსტაზებზე. პლოტინე მიიყვება „პარმენიდეს“ ერთის ტრანსცენდენტულობის თვისის და, სხვა პრედიკატებთან ერთად, უკუაგდებს დგომასა და მოძრაობას როგორც ერთისათვის შესაფერ თვისებებს. მაგრამ პლოტინეს ზოგჯერ ესაჭიროება ანალოგიის სახით მიიწვადოს ერთის მდგომარეობა და ამ შემთხვევაში ის ამკარავს უპირატესობას დგომის სემანტიკას აძლევს: ერთი „დგას“ (ἐν στάσει), „უძრავია“ (ἀκίνητος), „სიმშვიდეშია“ (ἡσυχίαν ἔχειν), „გებაშია“ (μένει).²

თუ „ენეადების“ ავტორი განზრახ ერიდება κίνησι-ის ხსენებას ერთის ტრანსცენდენტულ არსებობაზე მსჯელობისას, ამ ცნებას განსაკუთრებული ადგილი ენიჭება, როცა პლოტინე მეორე და შესაბამე ჰიპოსტაზებს აღწერს. ცენტრალურ ადგილს იკავებს იგი გონის სტრუქტურაში. „არსთა კერია“, როგორც მას პლოტინე მეტაფორულად უწოდებს, „სოფისტეს“ ხუთი გვარეობრივი ცნების (მყოფი, დგომა, მოძრაობა, იგივეობა, სხვაობა) მიხედვით არის აგებული და, ამასთანავე, „პარმენიდეს“ მეორე ჰიპოთეზას შეესაბამება. κίνησι-ი აქ საკუთრივ გონის დინამიკურობის გამომხატველია და ამიტომ არა მარტო „სოფისტეს“ დანარჩენ ოთხ ცნებასთან იმყოფება მჭიდრო კავშირში,³ არამედ ნუსის ისეთი მახასიათებლების სინონიმად ჩნდება, როგორიცაა ენერგია, აზროვნება, ხედვა, სიცოცხლე. მოძრაობა ტრანსცენდენტული გონის სიცოცხლის პრინციპია, ყოველი სიცოცხლისათვის საერთო გვარი – პირველი სიცოცხლე.⁴

ეიდეტკური სამყაროს უმთავრეს გვარეობრივ ცნებათა განხილვა მყოფისა და მოძრაობის ცნებათა ურთიერთმიმართების დახასიათებით იწყება.⁵ „სოფისტეს“ კვალად, მყოფი და მოძრაობა ტრანსცენდენტულ გონში ორ დამოუკიდებელ გვარს წარმოადგენს: მოძრაობა არც მყოფის შემდეგაა და არც მას უძღვის წინ, არამედ მყოფთან არსებობს, როგორც მისი ქმედება (ენერგია). ორი გვარიდან ვერც ერთი იარსებებს მეორის გარეშე, რადგან მოძრაობა მყოფში ელინდება და მყოფი – მოძრაობისას. მყოფიცა და მოძ-

¹ VI 9, 3, 42; III 9, VII, 1; V 5, 10, 16.

² იხ., მაგ., V 4, 2, 19; V 1, 6, 17; V 3, 12, 35; passim μένει.

³ თუ რამდენად ონტოლოგიურად წარმოადგენს ამ სფეროს პლოტინე, მეტყველებს მოხმობილი მითოლოგიური ანალოგიები; იხ. V 1, 7, 43; III 5, 2, 19. გონის ონტოლოგიური გაგებისათვის ზოგადად იხ., მაგ., VI 6, 6, 17, 31. „სოფისტეს“ ხუთი გვარის წმინდა დიალექტიკური კავშირი პლოტინეს მეტაფიზიკაში იცვლება დინამიურ-ონტოლოგიურ კავშირად. როგორც ჩანს, ამ შინაშენელოვანი ტრანსფორმაციით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ გონის აღწერილობაში პლოტინემ არ დაუთმო ადგილი პლატონის დიალოგისათვის მეტად შინაშენელოვან „არყოფნის“ ცნებას (შდრ. Soph. 256d-257d); ნამდვილ მყოფში, ე.ი. სრულყოფილ ნოეტურ სიცოცხლეში, არ შეიძლება დაშვებულ იქნას რაიმე მიმართება არყოფნასთან; იხ. III 6, 6, 10-23.

⁴ VI 2, 7, 4 შდრ. Plat. Soph. 248e-250c; Parm. 145e-146a.

⁵ ამას მოჰყვება დგომა, სხვაობა იგივეობა; იხ. VI 2, 7, 1-8b, 48; 15, 1-18; VI 7, 13, 4. ისინი სხვა თანმიმდევრობითაც არის დასახელებული; იხ. V 1, 4, 30. მოძრაობის და ნოეტური რეფლექსიის გაიგივება გამორჩეულ ფუნქციას აკისრებს მოძრაობას გონის ინფრა-სტრუქტურაში; იხ. III 9, IX, 1; VI 6, 4, 3; 5, 34; 6, 30; VI 7, 8, 25.

რაობაც, თავის მხრივ, განუყოფელია დგომისაგან; რამდენადაც მოძრაობა მყოფში იხილება, როგორც ისეთი რამ, რაც მის არსებობას არ ცვლის, არამედ სრულქმნის ამ არსებობას, ხოლო თავად არსებობა ამ მოძრაობის უცვლელი რჩება, აზრმა მყოფისა და მოძრაობის გვერდით დგომაც უნდა დაუშვას.¹ როგორც პლატონთან, ასევე აქაც მოძრაობა და დგომა კონტრადიქტორული ცნებები არ არის. დგომა გონის სფეროში არ ნიშნავს იმას, რომ მოძრაობის უნარიანმა საგანმა მოძრაობა შეწყვიტა: თუ სახეზეა ერთი გვარი, მასთან მეორეც იქნება.²

ღვთაებრივი გონის შინაცხოვრების მიმართ ეს სიტყვები სხვადასხვა მნიშვნელობით უნდა გავიგოთ. უპირველეს ყოვლისა, და ეს უალრესად მნიშვნელოვანია ჰიპოსტაზის ინფრასტრუქტურისათვის, დგომა გონისა გამოხატავს გონის თავისთავთან და მასში არსებულ იდეებთან იგივეობას, და ამ იდეათა იდენტურობას საკუთარ თავთან, ხოლო მოძრაობა, როგორც გონის ენერგია, ამ მდგრად მონაცემთა ეგზისტენციურად მნიშვნელოვან დიალექტიკურ კავშირს ამყარებს. და მეორეც, მოძრაობის კატეგორია გონის დინამიკის პრინციპია, ის „გამოღვიძებულ იდეად“ (εἰδος ἐγρηγορητός) ინოდება და ამ ნიშნით უპირისპირება სხვა იდეებს, როგორც მყარმდგომთ. ასე რომ, რადგან დგომას უპყრია რაიმე საგანი, ის დგას და, რამდენადაც მოძრაობა, მუდამ მოძრაობს.³ გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ გონში დგომა მოძრაობის ეგზისტენციურ-დიალექტიკური საზღვარია. ერთი ადგილი ტრაქტატიდან VI 2 თვალნათლივ გვიჩვენებს ინტენსიურ ნოეტურ ცხოვრებას, რომელიც ὄν, ὄντως, κίνησις ცნებათა ღრმა დიალექტიკურ კავშირს ეფუძნება: „აზროვნებაში მოქმედება და მოძრაობაა, ხოლო საკუთარი თავის მოაზრებაში არსი (ὄντως) და მყოფი (ὄν). გონი როგორც მყოფი, თავის თავს როგორც მყოფს მოაზრებს; და ის მყოფია, რისკენაც მისი აზრი მიემართება. მოქმედება, რომლითაც გონი თავისი თავისკენ მიემართება, არ არის არსი, არამედ არსი ის არის, რომლისკენაც მიემართება და რომლისგანაც მოდის; ისაა მყოფი, რასაც იგი იხილავს და არა საკუთრივ ხედვა; თუმცა ამასაც არსებობა აქვს, რადგან დასაბამი და მიზანი მისთვის მყოფია. ვინაიდან გონი სანამდვილეში არსებულია და არა

¹ VI 2, 7, 16-31.

² სხვაგვარად არის ფენომენოლოგიურ სამყაროში, რომელსაც პლოტინე მოძრაობის სამეფოდ წარმოიდგენს (იხ. VI 3, 21-28; აგრეთვე, VI 1, 21, 13; III 2, 16, 18). ორი სამყაროს მოძრაობის ტიპები იმითაც სხვაობენ, რომ გონის მოძრაობა ცვალებადობას არ გულისხმობს, ხოლო გრძნობად კოსმოში ის განუყოფელია ცვალებადობისგან. გონით სანედომი მოძრაობისგან განსხვავებით მოძრაობა გრძნობად-კონკრეტულ საგანში არის შემთხვევითი ნიშანი (συμπεφικτός), რომელიც შემოქმედებს ქვემდებარეზე და ცვლის მას (VI 1, 16, 4; VI 3, 2, 25; 3, 23. 1). ორივე, მეტაფიზიკური და ეპიკური, მოძრაობის ტიპი მოცემულია უკვე პლატონის დიალოგებში; იხ. „სოფისტე“, „პარმენიდე“, „თეაიტიტოსი“, „ფაიდროსი“, „ტიმაიოსი“ და „კანონები“.

³ ესეც არ უნდა გავიგოთ აბსოლუტური მნიშვნელობით, რადგან ყოველი ფორმა, რამდენადაც ის ენერგიაა, მოძრაობს კიდეც; იხ. VI 3, 2, 25.

⁴ შტრ. VI 3, 27, 28-29; VI 3, 22, 13; VI 2, 7, 24.

შესაძლებლობის სახით არსებული, ის აერთებს ორს ერთმანეთთან და არ განასხვავებს მათ, არამედ საკუთარ თავს თავის საგნად აქცევს და თავის საგანს საკუთარ თავად... და ის, სადაც გონის აზროვნება თავდება, დაწყების გარეშე, დგომაა და, საიდანაც წამოვიდა, მისი ამოდრავებას განაგრძობს დგომაა, რადგან მოძრაობა არ იბადება მოძრაობიდან და არც მოძრაობით თავდება. იდეა დგას, ვინაიდან ის საზღვარია გონისა, გონება კი მის მოძრაობას ასაჩინოებს¹.

რაოდენ ინტენსიურიც არ უნდა იყოს გონის სფეროში ვიტალური მიმართებები სუბიექტსა და ობიექტს შორის, ისინი მხოლოდ ამ ჰიპოსტაზის შიგნით არსებული რეალობაა, „გარეთ“ კი იგი უწყვეად სტატიკურია.²

სხვაგვარი მოძრაობა აქვს სულს. ის როგორც ინტროვერტულად, ისე ექსტროვერტულად მოძრაობს. სულიც, მსგავსად გონისა, მაშინ შეიქმნა, როცა მის წინ მყოფი ჰიპოსტაზი თავის თავში ეგო, მაგრამ თავად აღარ ეგება ხატის შექმნისას, ორმხრივად მოძრაობს და ასე ქმნის სამყაროს. სანამ გონს შესცქერის, ივსება იმით, შემდეგ ბრუნდება და მოძრაობს საპირისპირო მიმართულებით (πρὸς ἐξ ἑσθῆς καὶ εἰς κέντρον ἄλλου) გრძნობადის, ნერვების თუ გონიერი სულების გასაჩენად. სულის ამ ექსტროვერტულ მოძრაობაში გონიც თანამონაწილეობს; ის სულის მეშვეობით გადაღახავს სტატიკურობის საზღვარს და გრძნობად-კონკრეტული სამყაროს შემოქმედსანყისად გადაიქცევა.

პლოტინე მიმართავს სტოურ კონცეფციას პნევმის მიერ სამყაროს გამაერთიანებელ, ე.წ. დაძაბულ მოძრაობაზე (τὸν κατὰ κέντρον) და არისტოტელეს ტელეოლოგიის ძირითად იდეასთან ერთად მას ვერტიკალურ ჭრილში გაიაზრებს: სული მსჭვალავს გრძნობადი კოსმოსის ყოველ ნაწილს, ამოდრავებს მას როგორც ერთ მთელს, საკუთარ წიაღში, თვითონ კი განუშორებლად გონში იმყოფება. ეს ნოეტური ინტროვერტულობა, თავისთავად ცხადია, წრებრუნვაში ხორციელდება; სული გარს არტყამს გონს და მთელ ქვეყნიერებასაც მის გარშემო ამოდრავებს.³

III. მოძრაობისა და ემანაციის თეორიის ურთიერთმიმართება

როცა აღვნიშნავთ, რომ მოძრაობის ცნება არათანაბრად ნაწილდება ღვთაებრივ ჰიპოსტაზთა მოქმედების სფეროზე, მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ, რომ პლოტინეს მოძრაობის თეორია მხოლოდ ერთი მხარეა მისი მოძღვრებისა კოსმიური დინამიკის შესახებ, რომელიც საყოველთაოდ ემანაციის თეორიის სახელითაა ცნობილი. სწორედ ეს უკანასკნელი და არა მოძრაობის თეორია შეადგენს ნეოპლატონური მეტაფიზიკის არსს, რის გა-

¹ შდრ. VI 3, 27, 28-29; VI 3, 22, 13; VI 2, 7, 24.

² VI 9, 5, 15 : τοὺν ἡσυχὸν καὶ ἀτρεμὴν κέντρον φάτεον.

³ V 1, 2, 1-42; V 2, 1, 10. 17-19; V 2, 2, 8. 57; V 9, 7, 4.

⁴ II 2, 1, 38; II 2, 2, 12; III 7, 11, 33; V 2, 1, 25; V 2, 2, 13.

მოც მეორე პირველის ფარგლებში და მასთან მიმართებით მოითხოვს განხილვას.

პლოტინეს ემანაციის თეორიაში ცნებათა თავისუფალ გამოყენებას ვხვდებით. პიპოსტაზის „უკუქცევასთან“ დაკავშირებული ტერმინოლოგია უფრო გარკვეულია. „უკუქცევის“ სემანტიკური კორელატები აქ „ნიღვა“, „ფიქრი“, „სწრაფვა“, „ქმედება“ და „მოძრაობა“¹. რაც შეეხება პიპოსტაზის „გამოსვლის“ აღმნიშვნელ მრავალფეროვან ტერმინოლოგიას, მასში უკვე ვეღარ ვიპოვით მოძრაობის აღმნიშვნელ სიტყვებს (ეს ტერმინებია: γένεσις, γένεσις, πσιψις, ἔκλαμψις, ἀποπειρή, παρὰ τοῦ, παρὰ τοῦ, ἀπόστασις).

ემანაციის ნეოპლატონური თეორია დასაბამიერი სანყისიდან ონტოლოგიის უმდაბლეს საფეხურამდე მოითხოვს ზედა ონტოლოგიური საფეხურის გებას, როცა ქვედა მისგან იქმნება. პლოტინეს მოჰყავს ლოგიკური არგუმენტები, რომლის მიხედვითაც ღვთაებრივი პირველსანყისი სიმრავლის შექმნისას არ შეიძლება მოძრაობდეს: 1) ის, რაც მოძრაობს, ობიექტისკენ მოძრაობს, ხოლო ვინაიდან ერთს, როგორც სრულს, არაფერი აკლია, არ შეიძლება დაფუშვით, რომ ის რალაცისკენ მიისწრაფის ან რალაცასთან მიმართება აქვს, არამედ დანარჩენი საგნები მიისწრაფიან მისკენ და მასთან კავშირს ამყარებენ, შესაბამისად, ერთი არ შეიძლება მოძრაობდეს. 2) რადგან ერთი სრულიად მარტივია, ის ქმედების მიღმაა და მისი პირველი ქმედება გონია, რომელიც მეორეა მის შემდეგ. ერთს რომ დაეწყოს მოქმედება და მოძრაობა, როცა რალაც იქმნებოდა, მაშინ მისგან წარმოქმნილი მოძრაობის შემდეგ მესამე იქნებოდა და არა მეორე. რაიმე ერთის შემდეგ მეორე რომ იყოს, ერთი არ უნდა მოძრაობდეს და არც მისკენ მიდრეკილი იყოს; ერთი რომ მოძრაობდეს გონის შესაქმნელად, მაშინ პირველ ქმედებამდე და მოძრაობამდე სხვა იქნებოდა და პირველ აზროვნებამდე – სხვა აზროვნება, რაც იმის დაშვებას ნიშნავს, რომ ერთის პირველი ქმედება, ე.ი. გონი, უსრულია და მარტოოდენ მისწრაფებაა (ბერქ).²

ამოსავალი ამ არგუმენტაციისა, რასაკვირველია, ის თვალსაზრისია, რომ ტრანსცენდენტული სრულყოფილება რაიმესთან კავშირს არ საჭიროებს. ემანაციაც სპონტანური პროცესია, რომელიც ერთდროულად ზედა პიპოსტაზის ინერტულობასა და ქვედა პიპოსტაზის, როგორც მასში გამოლევითული „სხვის“, აქტიურობას გულისხმობს. მაგრამ სწორედ ერთიდან მრავლისკენ გადასვლის შემოთავაზებულ მოდელში პლოტინეს მეტაფიზიკური სუბიექტის მოქმედება ნინაალმდეგობრივად წარმოჩნდება: ობიექტის არმსუფველი სუბიექტი მანაც ბადებს ამ ობიექტს, რომელიც, კოსმიური სტრუქტურის მიხედვით არსებითად მისივე ობიექტივია.

პლოტინე რომ მთელ სამყაროს ინტროვერტული ღვთაებრივი სუბიექტის „ისტორიად“ აღიქვამს, არ გამოდგება იმის ასახსნელად, თუ რატომ

¹ იხ., მაგ., V 6, 5, 5.

² აქ თავმოყრილი არგუმენტების ვრცელი გამოცემა იხ. VI 8, 7, 45; V 1, 6, 17; V 3, 12, 21; III 9, IX, 2.

მოქმედებს ხსენებული სუბიექტი ასე არათანმიმდევრულად, როცა უარყოფს მოძრაობას იმისკენ, რაც „გზადაა“ საკუთარი ნიალისკენ უკუქცევისას.

თუკი შეიძლება ითქვას, რომ ერთის ემანაციის ნეოპლატონური თეორია ზოგადად პარადოქსს შეიცავს, მით უფრო ითქმის ეს „ენეადების“ მიმართ, რომლის სტატისტიკურ-ტერმინოლოგიური ანალიზი გვიდასტურებს, რომ პლოტინე პრინციპულად გაურბის მოძრაობის ცნების ხმარებას ჰიპოსტაზის გამოსვლის აღსანიშნად. ამ ცნების უარყოფა კიდევ ერთ შესაბამისებას ბადებს. საქმე ისაა, რომ „ენეადებში“ ემანაცია სამი ჰიპოსტაზის დინამიკურ იდენტურობას გულისხმობს. ჰიპოსტაზთა შორის რაიმე შუალედური ნევრის არსებობა პლოტინეს მიერ უარყოფა, რაც ერთიდან გონის გამოსვლის შემთხვევაში თავისთავად იმაზე მიუთითებს, რომ ემანაცია თანხვედრილია ქვედა ჰიპოსტაზის ქმედებასთან (ენერგიასთან), და ამგვარად, მეტაფიზიკურ მოძრაობასთანაც როგორც ენერგიის ბადალ ცნებასთან. მაგრამ პლოტინეს მიზანს შეადგენს, თავი აარიდოს მოძრაობისათვის დინამიკურ-გენეტიკური სემანტიკის მინიჭებას, რადგან ამ მნიშვნელობით მოძრაობის ცნება განუყოფელია მისთვის არისტოტელესა და სტოას ნატურფილოსოფიური თვალსაზრისისაგან. მიუხედავად ამგვარი იმპერატივისა, „ენეადებში“ მოიპოვება ზოგიერთი ადგილი, რომელიც ცხადად მეტყველებს, თუ როგორ უჭირდა მათ ავტორს საკუთარი თავისთვის წაყენებული მოთხოვნის დაცვა. ისინი, სახელდობრ, „რიცხვთა შესახებ“ (VI 6) რთულ ტრაქტატშია თავმოყრილი.

VI 6, მასში გაშლილი თემების მიხედვით, მთლიანად იძლევა იმის საშუალებას, რომ უფრო ღრმად ჩავნდეთ ერთიდან გონზე გადასვლის „ტექნიკურ მხარეს“. ტრაქტატში ერთგან მსჯელობა მყოფისა და აზროვნების იდენტურობას შეეხება და, აგრეთვე, იმას, რომ ნოეტური რეფლექსია ნოეტურ საგნობრიობაზეა დამოკიდებული. რთულად წასაკითხი ადგილის ბუნებრივი კონტექსტი, ვფიქრობ, იმაზე მიუთითებს, რომ პლოტინე აქ მოძრაობის არსებობას გონის ფორმირებამდე დაუშვებს, გააიგივებს მას ემანაციის პროცესში მეორე ჰიპოსტაზის ენერგიასთან და ახდენს მის სუბსტანციალიზაციას:

„ამგვარად, არა მოძრაობაზე ფიქრმა შექმნა თვითმოძრაობა, არამედ თვითმოძრაობამ შექმნა აზროვნება. ისე რომ, თავად არის თავისთვის მოძრაობაცა და აზროვნებაც; იქაური მოძრაობა ხომ, ამასთანავე, მოაზრებაა საგნისა, ხოლო ის მოძრაობაცაა, რადგან ის არის პირველი მოძრაობა (სხვა არ არსებობს მანამდე) და არსობრივიც, ვინაიდან სხვას არ მიეკუთვნება შემთხვევითობის სახით, არამედ არის მოძრავის ქმედება, ქმედითად არსებულისა და ამის გამო არსიც.“¹

¹ VI 6, 6, 30 (Harder, IIIa): ἡ ἰσότης τοῖσιν τῆς κινήσεως οὐ πεποίηκεν αὐτοκίνησιν, ἀλλ' ἡ αὐτοκίνησις πεποίηκε τὴν ἰσότητα, ὥστε αὐτὴ ἐαυτῆν κίνησιν καὶ ἰσότητα· ἡ γὰρ κίνησις ἡ ἐκεῖ κάκειουσ (sc. πράγματος τ.დ.) ἰσότης, καὶ αὐτὸ δὲ κίνησις, ὅτι πρώτη· οὐ γὰρ ἄλλη πρὸ αὐτῆς· καὶ ἡ ὄντως, ὅτι μὴ συμβέβηκεν ἄλλῃ, ἀλλὰ τοῦ κινήσεως ἐνέργεια ὄντως ἐνεργεία· ὥστε αὐτὴ καὶ οὐσία. ასევე თარგმნის ამ ადგილს

VI 6-ის სხვა ადგილას საკითხი ნოეტურ რიცხვს ეხება, თუ როგორ იქმნება იგი ერთისგან და როგორ უსწრებს ეს კრეაციული პროცესი ნოეტურ სუბსტანციის დაბადებას.¹

„თუ წარმოვიდგინოთ, რომ ბუნება (ერთი – თ.დ.) თითქოს თანმიმდევრულად წარმოშობს, უფრო სწორად, წარმოშვა ისე, რომ არ შეიქცეებულა ერთ იმათგანზე, რომლებიც წარმოშვა, არამედ თითქოს განუწყვეტლად ერთს ბადებდა, მაშინ მან დაბადა ისე, რომ გარეშემოწერა და მსწრაფლ შეჩერდა გამოსვლისას მცირე რიცხვები, ხოლო წინ რომ დაიძრა (არა სხვების, არამედ საკუთარი მოძრაობების მეშვეობით) არსებობაში უფრო დიდი რიცხვები მოიყვანა...“²

რიცხვი და მასთან შეკავშირებული მოძრაობის ცნება, როგორც ნაწყვეტიდან ჩანს, მეტად ახლოს დგას ერთის სფეროსთან. მაგრამ მოძრაობა კიდევ უფრო ღრმად იჭრება, ტრანსცენდენტულ ერთში, როცა პლოტინე უსასრულობის ბუნებას განიხილავს. ჩვენ აზრს ამ უკიდურესად აბსტრაქტული ნოეტური კატეგორიის მიმართ მხოლოდ ისლა შეუძლია დაუშვას, რომ ის სტატიკური არ არის და არც დაპირისპირება თუ არა-დაპირისპირებაა, შესაბამისად, არც ერთი დიალექტიკური სიცხადის მქონე ოპოზიცია. ალნერილობის მიხედვით, მოძრაობის ეს სახე თავისი ხასიათით სრულიად

პარადერი იმ განსხვავებით, რომ *κακείναι* მასთან თარგმნილია სიტყვებით „Jenes Wesens“ (IIIa, 177). ცოტა ზემოთ პლოტინე მკვლელობს იმაზე, რომ *πράγμα* ნოეტურ სამყაროში სხვა არა არის რა, თუ არა გონი და ცოდნა, და რომ არა ცოდნა მიემართება საკუთარი თავისკენ, არამედ ნოეტური საგანია დაუდგრომელი ცოდნა. ლოსევი *ὁ ἄρ ἄλλ’ ἢ πρὸ αὐτῆς· κινήσεως*: „так как нет другого мышления раньше его“. იხ. Плотин Сочинения в русских переводах, М./СПб. 1995, 434. ტერმინ *πράττει κινήσεως*-ზე, როგორც გონის ენერგიულ არსებობამდე მოცემულ გენეტიკურ საფუძველზე იხ. V 9, 7, 13; II 4, 5, 29-35; V 5, 10, 14.

¹ საინტერესოა ლოსევის აზრი, რომელიც რიცხვთა თეორიას, ერთი შრიც, უკავშირებს პლოტინეს კონცეფციას გონით სანდომი მატერიის შესახებ, მეორე შრიც კი, ყოფიერების დაძაბულობის საერთო ანტიკურ ფილოსოფიურ თვალსაზრისს. პლოტინესთან პრობლემის დიალექტიკური გააზრება საზრდოობს ორი პითაგორაული ნაკადით, რომელთაგან ერთს არადიალექტიკური კატეგორიებით გამოჰყავდა დიადი მონადიდან, მეორეს – დიალექტიკურით. უკანასკნელი მონადას რიცხვის პრინციპად მიიჩნედა, იმად, რაც არის მიღმა, მაგრამ რაშიც ჩანასახის სახით ყველა საზრისი, ე.ი. რიცხვები და პირველ რიგში დიადაა მოცემული. იხ. А. Ф. Лосев. Античный космос и современная наука, შენ. 91. ნიგში; А. Ф. Лосев. Бытие. Имя. Космос. М. 1993, 464. მაგრამ პლოტინეს რიცხვთა თეორია რეცეფციურ შენაკადთა კიდევ უფრო რთულ სახეს უნდა გვიჩვენებდეს. დასკუსია ამ საკითხზე იხ. სლეზაკთან: Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel/Stuttgart 1979, 115 შმდ. სხვაობა და მოძრაობა – ინტელიგიბიულური მატერიის შემქმენელი იხ. II 4, 5, 29-35.

² VI 6, 11, 24: *εἰ δ' ἐφεξῆς οἶον γενεῆς ἢ φύσεως* (sc. τὸ ἐν თ.დ.), *μᾶλλον δὲ γενήσεσσι εἶη οὐ στάσα καθ' ἐν ἄν ἐγένεα, οἷον συσχεῖν εἶνα ποιούσα, περιγράφασα μὲν καὶ στάσα θάττου (ἀν) ἐν τῇ προόδῳ τοὺς ἐλάττους ἀριθμοὺς ἀπογενήσασσι, εἰς πλεόν δὲ κινήσεια (οὐκ ἐπ' ἄλλοις, ἀλλ' ἐν αὐταῖς ταῖς κινήσει) τοὺς μείζους ἀριθμοὺς*. პარადერი სიტყვებს *περιγράφασα* μὲν καὶ *στάσα θάττου* თარგმნის: wenn sie sich auf ihre Grenzen beschränkt und rascher innehält (Harder, 189).

განსხვავებულია გონის ნოეტური მოძრაობისგან: „ამგვარად, რადგან ის ორივე დაპირისპირებულ ფორმას შეიცავს, მისი არსი მოძრაობად არ იქცევა, ხოლო რამდენადაც წარმოდგენა მას უახლოვდება, დგომა ეწოდება. და მას რომ საკუთარი თავის განჭვრეტა არ ძალუძს, ეს გარემოცობა გონისგან, მისგან გასხვავდება; და რადგან მას ვერ გაეძცევა, არამედ გარემოცულია ისე, რომ გამოსავალს ვერ პოვებს, ეს მისი დგომაა.“¹

VI 6-ის ყველა მოხმობილ ნაწყვეტში მოძრაობის ცნება თავს იჩენს როგორც გენეტიკურ-მაკონსტრუირებელი პრინციპი ერთის გადასვლისა სიმრავლეზე, და აქედან გამომდინარე, მკვეთრად უპირისპირდება პლოტინეს მეტაფიზიკის ძირითად დებულებას, რომ ჰიპოსტაზის გამოსვლა მოძრაობა არ არის.

„ენეადების“ ემანაციის თეორიის წინააღმდეგობრივი ხასიათი არ უნდა გამორჩენოდეს პლოტინეს მიმდევართ. ყოველ შემთხვევაში, პროკლესთან უკვე დეფინიციის სახით დასტურდება მოძრაობის ცნების ჩართვა ემანაციური გამოსვლის პროცესში, რის შესახებაც „ღვთისმეტყველების საფუძვლების“ ერთი ადგილი ამას გვეუბნება: „თუ, საიდანაც გამოდის, მასშივე უკუიქცევა, სანყისი სასრულს შეერთვის და არის ერთი უწყვეტი მოძრაობა იმისგან, რაც გებაშია, იმისკენ, რაც გებაშია.“²

Tinatín Dolidze

BEWEGUNG ALS KREATIVER BEGRIFF IN PLOTINS LEHRE ÜBER DIE DREI HYPOSTASEN

(zum Paradox in der Emanationstheorie der "Enneaden")

Sofern der Bewegungsbegriff auf den Bewegenden hinweist, ihn in Dynamik veranschaulicht, beschreibt er als Prädikat im jeweiligen Denksystem die Wirkungsweise des Subjekts. Eben diese Vermittlungsfunktion übernimmt hier κίνησις und die zu dieser Stammgruppe gehörenden Wörter.

Man kann sagen, daß die Ansicht Plotins über die Bewegung noch nicht vollständig erforscht worden ist. Einige tiefgreifende Werke betrachten die metaphysische Bewegung in den Enneaden innerhalb der Erforschung des transzendenten Geistes, aber ohne besondere Berücksichtigung des Problems in welchem Verhältnis die Auffassung über die Bewegung zu Emanationstheorie steht. Die vorgelegte Analyse, welche diese Fragestellung zu untersuchen beabsichtigt, vollzieht sich im Rahmen folgender Themen: 1. Plotins Konzeption der göttlichen Hypostasen; 2. Der Bewegungsbegriff und die Hypostase; 3. Die Wechselbeziehung der Bewegungs- und Emanationstheorien. Nach Ergebnissen der begrifflich-philosophischen Analyse veranschaulicht sich, daß die Beschreibung der drei Hypostasen und ihrer Wirkungsweise in den Enneaden zu erheblichen Paradoxien tendiert. Auf der Ebene des begrifflichen Ausdrucks reflektiert es sich im Verzicht auf den Begriff der Bewegung, den deutlichsten Relationsbegriff, in der Darlegung des „Herausgehens“ der Hypostase. Die Tatsache ist dadurch zu erklären, daß für Plotin das kreative „Herausgehen“ im Emanationsvorgang keine Relation

¹ VI 6, 3, 38; მთელი მონაკვეთი: 6, 3, 10-43.

² El. th. 33. 13-15: εἰ γάρ, ἄφ' οὗ πρῶτου, εἰς τοῦτο ἐπιστρέφει, συνάπτει ἢ ἀρχῆν τὸ τέλος, καὶ ἔστι μία καὶ συνεχὴς ἢ κίνησις, τῆς μὲν ἀπὸ τοῦ μένοντος, τῆς δὲ πρὸς τὸ μέιναν γινόμενης.

nach Anderen bedeutet. Die Ursache ist in der Überzeugung der negativen Theologie zu suchen, daß die transzendente Vollkommenheit eigentlich gar nicht in Zusammenhängen steht.

Wenn Plotin nachdrücklich betont, daß die Emanation keine Bewegung sei, doch findet man in den Enneaden einige Stellen, die im Widerspruch zu diesem Grundansatz stehen.

ქართული
ენობრივობა

მარკა ერქობაიშვილი

„ოქსიას“ X სიმღერის ერთი პასაჟის ინტერპრეტაციისთვის

კუნძულ აიაიაზე მისული ბერძნები ორ დღეს ლესტრიგონებთან დალუპულ მეგობრებს დაიტყობენ (κ 142-143). მესამე დღეს კუნძულის დასაზვერად წასული ოდისეესი კვამლს დაინახავს (κ 144-145), მაგრამ იმის მაგივრად, რომ მაშინვე დაინტერესდეს, თუ საიდან მოდის იგი, ჯერ ხომალდთან დაბრუნებას გადაწყვეტს, რათა მეგობრები დააპუროს (κ 153-155). უკანა გზაზე, როგორც თავად ამბობს, ღმერთი მას ირემს გამოუგზავნის.

ἀλλ' ὅτε δὴ σχεδὸν ἦα κίων νεὸς ἀμφιείσθησθε
καὶ τότε τίς με θεῶν δλοφύρατο μοῦνον ἐόντα,
ὃς ῥά μοι ὑψίκερον ἔλαφον μέγαν εἰς ὄδον αὐτῆν
ἦκεν, ὁ μὲν ποταμόνδ'ε κατήϊεν ἐκ νημοῦ νῆλες
πίομενος· δὴ γάρ μιν ἔχεν μένος ἡλίοιο·
τὸν δ' ἔγὼ ἐκβαίνοντα κατ' ἀναγιστίν μῆσα νῶτα
πλήξα· τὸ δ' ἀντικρὺς δόρυ χάλκεον ἐξέπερθησεν,
καὶ δ' ἔπεσ' ἐν κονίησι μακῶν, ἀπὸ δ' ἔπατο θυμὸς.
τῷ δ' ἔγὼ ἐμβαίνων δόρυ χάλκεον ἐξ ὠτειλῆς
εἰρυσάμην· τὸ μὲν ἀσθὶ κατακλίνας ἐπὶ γαίῃ
εἶασ'· ἀσθὰρ ἔγὼ σπασάμην ῥῶπάς τε λύγους τε
πέισμα δ', ὄσον τ' ὄργυσαν, ἐστρεφεὲς ἀφοτῆρσθεν
πλεξάμενος συνένθησα πόδας δεινοῖο πελῶρου,
βῆν δ'ε καταλοφάδεια φέρων ἐπὶ νῆα μέλαιναν
ἔγχει ἐπειδόμενος, ἐπεὶ οὐ πάς ἦεν ἐπ' ἄμμου
χειρὶ φέρειν ἑτέρῃ· μάλα γάρ μέγα θηρίον ἦεν (κ 156-171).

ნაპირს რომ ვუახლოვდებოდი, უმწუ და მარტოხელა შევებრაღე, ალბათ, რომელიღაც ღმერთს და გზაზე ქობრუდა ხარირემი წამომიგდო. მზისგან დასაცხული ირემი მდინარეზე ჩამოდიოდა დასაწყურებლად. ფერდში ვაძგერე შუბი და მეორე მხარეს გავუტარე. ერთი შეშხლაღა ირემმა და უსულოდ ჩაიკეცა მტვერში. მწრაფლ მივეარდი და უზარმაზარი ირემი ზურგზე მოვიკიდე. ცალი მხრით ვერც ვზიდავდი, იმსიმძიე იყო. შუბს დაბჯენილი ასე მივდიოდი სვენებ-სვენებით.¹

ჰომეროსთან ირმზე ნადირობისა და დანაყრების სცენა (κ 156-186) შეიძლება დახასიათდეს როგორც ერთ-ერთი გრძელი და ერთი შეხედვით უმნიშვნელო ეპიზოდი, რომელიც არანაირ როლს არ ასრულებს სიუჟეტის შემდგომ განვითარებაში. თუმცა ტექსტის ლინგვისტურ-კონტექსტური ანალიზი კირკეს მითის სრულიად ახალ და უაღრესად საინტერესო ასპექტებს წარმოაჩენს.

¹ ჰომეროსი, ოდისეა, (თარგმანი ზ. კიკნაძის და თ. ჩხენკელისა), თბილისი, 1986.

ზღვით შემოსარტყლოლ, მუხნარით დაბურულ მთაგორიან კუნძულზე, სადაც ქალღმერთის საცხოვრებლიდან უჩვეულო კვამლი ამოდის, მირცული ცოცხალი არსება, რომელიც ოდისევს შეხვდება, უჩვეულოდ ღონიერი ირემია. „ამგვარი შეხვედრა სრულიად ბუნებრივია და აღნაშენებს განსაკუთრულ სფეროს – სფეროს ტყეების დიდი ქალღმერთისა.“¹

კირკეს კუნძულზე ირმის გამოჩენა ნანილობრივ სხვადასხვა ხალხებში გავრცელებული მითოლოგიური წარმოდგენებითაც აიხსნება. ირემი როგორც ლიტურატურული, აგრეთვე არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, ადრესამინათმოქმედო ეპოქის სხვადასხვა ხალხებს ნაყოფიერების ქალღმერთისა და ნადირთ მეუფის – დიდი დედის – პიპოსტასად მიაჩნდათ. რელიგიური წარმოდგენათა ასტრალიზაციის პროცესში იგი, უპირველეს ყოვლისა, მთვარესთან იდენტიფიცირებულ ღვთაებებს დაუკავშირდა.² შესაძლებელია, ეს იმიტაც აიხსნას, რომ ირმის დალაქული ზურგი ვარსკვლავებით მოხატული ზეცის სიმბოლო იყო. მთვარეს ხშირად წარმოიდგენდნენ ირემზე ამხედრებულს. ასე არის გამოსახული იგი ვაზური ფერწერის ნიმუშებზე.³ ირემი, მონადირეთა საყვარელი ცხოველი, არტემისის ერთ-ერთი უცვლელი ატრიბუტი და ზოომორფული ექვივალენტია.⁴ Ἐλαφία, Ἐλαφιαία არტემისის ეპიკლესებია ელიდასა და პამფილიაში (Paus. VI, 22, 10). მის საპატრიცემულოდ ტარდებოდა ἔλαφισβία.⁵

Ἄγυλσιμένη ἔλαφοισιν – ასე მოიხსენიებდნენ ჰეკატეს (Orph. Hymn. I, 3). კლინგერის აზრით, ეს განპირობებულია არა ჰეკატე-არტემისის ჩანაცვლებით, არამედ უძველესი მითოლოგიური წარმოდგენით, რომელიც მიწისქვეშეთის ქალღმერთს ირემთა მსგავსი სულების გარემოცვაში მოიაზრებდა.⁶

მთვარესთან იდენტიფიცირებული ღვთაებები ხშირად ნადირთ მეუფეებად (Ἄεσποια, Πότνια θερῶν) გვევლინებიან. ნადირთ მეუფის სახეს მოგვაგონებს სხვადასხვა ცხოველებით გარშემორტყმული კირკეც.⁷

¹ იხ. K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich, 1944, 73.

² დანვრილებით ამის შესახებ იხ. O. Keller, *Die antike Tierwelt*, Bd. I, Leipzig, 1909, 277-279.

³ W. Roscher, Art. Mondgöttin, in W. H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon...*, Bd. II, Leipzig/Berlin, 1890-1894, 3175.

⁴ შდრ. Od., 6, 104 τερπομένη κάρποισι καὶ ἄκειυς ἔλαφοισιν; Schol. Pin. Ol. 3,29; Kalim. Dian. 98; Strab. 8, 343; Paus. 6, 22, 5. ამასთან დაკავშირებით იხ. W. Roscher. Op. cit., Art. Artemis, 569.

⁵ იხ. L. Preller, *Griechische Mythologie*, Berlin, Bd. I, 1872, 241.

⁶ როპპოლი და ლოში ირემში სულთა გამცილებელს ხედავენ. შდრ. Pfarrer Dr. Losch, *Der Hirsch als Tötenführer*, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. II, 1899, 261-267; B. Клиггер, *Животное в античном и современном суеверии*, Киев, 1911, 105-106.

⁷ შდრ. P. Кинжалов, *Проблема реализации вариантов мифа в повествовательном фольклоре и изобразительном искусстве*, *Фольклор и этнография*, Ленинград, 1977, 21. "Кирка не связана с олимпийскими богами, а является



ამ თვალსაზრისით საინტერესო მასალას გვთავაზობს ქართული ეთნოგრაფიაც. მაგალითად, სვანეთში გავრცელებული წესის მიხედვით, მიცვალებულთათვის შესანიშნავ ცხოველთა შორის იყო ჯიხვი ან ურჩხული. მიცვალებულებს საიქიოში თან ახლდებდნენ ჯიხვის ფიტულებს, სწორედ ამ რიტუალურ ზოომორფულ ნამცხვრებს, რომელთა შორის ხშირი იყო ჯიხვის გამოსახულება.²

ირმები გვევლინებიან გზისმკვლევეებად და გამცილებლებად, რომლებიც გზას უჩვენებდნენ გმირებს.³ ოქროსრქოსანი ირმის დევნა სულეთში მოგზაურობად აღიქმება.⁴ ეს მოტივი მნიშვნელოვნად ადგილს იკავებს ქართულ ფოლკლორშიც.

ერთი ქართული ზღაპრის მიხედვით კი, მთის წვერზე მდგარი ირმის უზარმაზარი რქების მეშვეობით კაცი ზეცაზე ღმერთთან მისვლას ახერხებს. ქორბუდა ირმის რქების ზესკნელში მიმავალ კბედ ნარმოდგენა ასევე ბუნებრივია მითოსური აზროვნებისთვის.

ამგვარად, მითოსური ცნობიერებისათვის ირმის რქები მთის, კოშკის, ხის, შიბის, ნანწავის, კბის, ხიდის ექვივალენტური ღირებულების მქონე სიმბოლოა და სიცოცხლის ხესთან იდენტიფიცირდება. თავად ირემი (ცხენისა და ცხვრის მსგავსად) იმ ცხოველთა რიგს განეკუთვნება, რომლებსაც სკნელებს შორის გადაადგილება შეუძლიათ, ხოლო ის ადგილი, სადაც ზე-შუა- და ქვესკნელს შორის ამგვარი კავშირი ხორციელდება, სამყაროს მითოლოგიურ ცენტრად მოიაზრება.

სავარაუდოა, რომ სკნელებში გადაადგილების უნარი კირკესაც შესწევს. მაშინ აიაია, კუნძული, სადაც სფეროებს შორის კავშირი მყარდება, სამყაროს ღერძად, მითოლოგიურ ცენტრად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ქართულ სინამდვილეში ამგვარ (არამარტო მითოლოგიურ, არამედ გეომეტრიულ) ცენტრს კერია წარმოადგენდა.⁶

"владычицей зверей", т. е. хозяйкой животных и одновременно повелительницей загробного мира".

¹ ჯიხვი, არჩვი და ნიაშორი მალაშთან რაიონებში ხშირად ენაცვლება ირემს.
² ი. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლკა, თბილისი, 1986, 88.
³ Словарь символов, Москва, 1999, 251.
⁴ იხ. ბერძნული მითების სამყარო, პრომეთე და ადამიანთა მოდგმა, მითიური ხალხები, ლეგენდარული მომღერლები, მისნები (თბრობა და კომენტარები რ. ცანავასი), თბილისი, 1998, 114. ირემი პერაკლეს ჩაიყვანს პიპერბორიეთში, საიდანაც იგი ზეთისხილს წამოიღებს.
⁵ შდრ. სიმღერა ბეთქელზე, ფარნავაზის სიზმარი, „ამირანიანი“.
⁶ იხ. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი, 1974. კერია შუაეცხლის დასანთებ ადგილს აღნიშნავს. კერია ეწოდება აგრეთვე საქონლის გამრავლებისა და მოსაფლანობის მთავარი ითიფალური ღვთაების ბერა/ბერიკას სახელზე გამოძეხვარ კვერს. კვერი სიმინდის ან ხორბლის მრგვალი ფორმის რიტუალური ნამცხვარია. კერიას კვერის გავრცელების ზონაში თურმე მეტად საინტერესო ქვის კერები გვხვდება. მათზე გამოსახულია ასტრალური ორნამენტები, რომლებსაც ეთნოგრაფები აღორძინებისა და ნაყოფიერების სიმბოლოდ მიიჩნევენ. შდრ. ჯ. რუხაძე, ზოგიერთი აგრარული წეს-

კერიის კულტს ჩვენი წინაპრების უძველეს მითოლოგიურ წარმოდგენებში, როგორც ჩანს, უმნიშვნელოვანესი ადგილი ეჭირა. იგი ითვლებოდა სახლის, მიკროკოსმოსის, ცენტრად, სადაც ასტრალურ, ნაქაჩუნქუნქუნსა და მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული მრავალი რიტუალები სრულდებოდა. მათ ორნამენტუალს დიდი ყურადღება ექცეოდა. ძირითადად ასტრალური ნიშნები (ჯვარი, ბორჯღალი, ვარსკვლავისებური როზეტი, კონცენტრული წრეები) ჭარბობდა. დედაბოძს ხშირად ირმის ვეება რქებითაც რთავდნენ.

ამდენად, ის ფაქტი, რომ პირველი ცოცხალი არსება, რომელიც ოდისევსს კუნძულ აიაიაზე შეხვდება, ირემია, სრულიად ბუნებრივია. კირკესს კავშირზე მთვარესთან მიგანიშნებს როგორც მისი სახელის ეტიმოლოგია, ასევე კირკესს ფუნქციებისა და ატრიბუტების შესწავლაც. კირკესსთან დაკავშირებული მითემების შესწავლა მასში დიდ დედასთან დაკავშირებული პლასტების გამოვლენის საშუალებასაც იძლევა.

ირმის ეპიზოდი, როგორც უკვე ითქვა, ერთი შეხედვით გრძელი, მაგრამ არცთუ მნიშვნელოვანი ეპიზოდია.

ერთის მხრივ, ზოგიერთ თითქოსდა უმნიშვნელო, მაგრამ საკმაოდ გრძელ და დეტალურად დამუშავებულ (მაგალითად, ირმის სცენა) და მეორეს მხრივ, მეტად საინტერესო, მაგრამ ნაჩქარევად და ზედაპირულად დამუშავებულ პასაჟებს (მოლისა და ადამიანების მეტამორფოზის სცენა) შორის შეუსაბამობას ყურადღება ჯერ კიდევ დენის პეიჯმა მიაქცია.

შესაძლებელია, ხმელეთზე გადმოსვლისა და ირემზე ნადირობის პასაჟი, ისევე, როგორც გარეული თხების დასოცვის ეპიზოდი (1 154-160), „ოდისეას“ სტილდარტული სცენების ერთ-ერთ ვარიანტად მიგვეჩნია. ასეთ შემთხვევაში, იგი განმარტებას არ საჭიროებს. თუმცა ირმი აიაიდან, გარეული თხებისგან განსხვავებით, ორი მომენტის გამო იქცევეს განსაკუთრებულ ყურადღებას:

ა) აიაია ის კუნძულია, სადაც მგლებად, ლომებად და ლორებად ქცეული ადამიანები გვხვდებიან. ასეთ ადგილას ირემი შეიძლება უფრო მეტი იყოს ვიდრე უბრალოდ ირემი;

ბ) ირემს სრულიად უჩვეულო გარეგნობა აქვს. $\sigma\psi\kappa\epsilon\rho\alpha\nu \xi\lambda\alpha\rho\upsilon\nu \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\nu$ (κ 158), $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha \theta\epsilon\rho\iota\omicron\nu$ (κ 171), $\rho\omicron\delta\acute{\alpha}\varsigma \delta\epsilon\iota\nu\sigma\iota\omicron \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\upsilon\sigma$ (κ 168) – ასე ახასიათებს მას აედი.²

ყურადღებას შევაჩერებთ ფრაზაზე $\delta\epsilon\iota\nu\sigma\iota\omicron \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\rho\upsilon\sigma$ (κ 168), რომლითაც აქცენტირებულია ირმის არა მხოლოდ უჩვეულო ზომა, არამედ მისი უჩვეულო ბუნებაც. $\tau\omicron \pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\rho$ და მისი ვარიანტი $\tau\omicron \pi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\rho\upsilon\nu$ ეპიკურ პოეზიაში

ჩვეულება XIX ს.-ის დასავლეთ საქართველოში, საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები, თბილისი, 1968, 71-72.

¹ იხ. D. Page, *Folktales in the Odyssey*, Cambridge, Mass., 1973.

² ირმის უჩვეულო ზომას ყურადღება მიაქცევს ე. სტინფორდმა და ე. შმოლმა. დ. როსელი შენიშნავს იმასაც, რომ განსხვავებით ირმისაგან, გარეული თხები არავითარი სპეციფიკური ნიშნებით არ ხასიათდებიან. შდრ. D. Roessel, *The Stag on Circe's Island: an Exegesis of a Homeric Digression*, TAP 119 (1989).



შელოდ ცოცხალ არსებათა მიმართ გამოითქმის და ნიშნავს „საოცრებას“ ან „მონსტრს“. მასთან სშირად ხმარობენ ზედსართავებს ძეისვს (B 231), ძისვს (κ 219), ἀμύχανος (Theog. 295), რაც კიდევ უფრო ამძაფრებს ამ სიტყვაში ჩადებულ შინაარსს.² მონათესავე ზედსართავებს პელაριც/ოვ დეიქრიც/ოვ უფრო ფართო სემანტიკური ველი აქვთ. გარდა „მონსტრულისა“, ისინი აღნიშნავენ „უჩვეულოდ დიდს“ და შეიძლება გამოყენებულ იქნენ უსულო საგნების მიმართ.

ძეისოი პელაριც ეპოსში ორჯერ იხმარება მედუნას მიმართ (Γοργείην κεφαλήν ძეისοი პელაριც – E 741; λ 634) და ერთხელ კიკლოპის მიმართ (θεσπεσίας κεφαλᾶς ძეისοი პელაριც – Theog. 856). მას ეპიკურ ფრაზაფორმულად მიიჩნევენ.

ამგვარად, ირემი, რომელსაც ოდისეესი კლავს, საშინელი მონსტრია ან კიდევ საშიში საოცრება და მისი ინტერპრეტირება რამდენიმეხარად შეიძლება:

ა) ირემი კირკეს ზოომორფული ჰიპოსტასია. ამგვარი ცხოველის მოკვლა და ჭამა კი ერთგვარ რიტუალურ ქმედებად – ექვარისტიად გაიზარება. გმირი კლავს და მიირთმევს ღვთაებრივი ცხოველის ხორცს, იღებს სასიცოცხლო ენერჯიას და ეზიარება ღვთაებას.⁴ მითოლოგიური წარმოდგენით ამგვარი ზიარება ყოველგვარი ბოროტი მაგიური ზემოქმედების თავიდან არიდების საშუალებაა.⁵ ირემის ეპიზოდი თითქოს ერთგვარად ამზადებს მკითხველს მოლისა და ჰერმესის სცენისათვის.

ბ) თუ გავითვალისწინებთ, რომ კირკეს ეპიზოდში პელაριც სხვა კონტექსტშიც არის ნახმარი, დასაშვებია სხვაგვარი ინტერპრეტაციაც.

როდესაც ევრილოქე და მისი ჯგუფი კირკეს „მეგარას“ მიაღწევენ, ისინი ნახავენ ლომებსა და მგლებს, რომლებიც სინამდვილეში მოჯადოებული ადამიანები არიან:

ὄ τῶς ἀμφὶ λῆκοι κρατερῶσυχες ἦδ' ἑ λέοντες
σαῖνον· τοῖ δ' ἔδεισαν, ἐπεὶ Ἴδον αἰνὰ πέλαιρα (κ 218-219).

¹ პელაρι: II. 18, 410 – პეტესტო, Od. 9, 428 – პოლოფემე, Od. 12, 87 – სკილა; პელაριც: Theog. 295 – ექიდნა, Theog. 845 – ტიფონი. შდრ. D. Roessel. Op. cit., 32, H. Ebeling, Lexicon homericum, Londini-Parisiis, 1880-1885; H. Osthoff, Etymologische Beiträge zum Mythologie und Religionsgeschichte, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VIII, Leipzig, 1905.

² შდრ. D. Roessel. Op. cit., 32.

³ შდრ. მაგ. Od. 3, 290 – ზღვის ტალღები, Od. 11, 594 – სიზიფოსის ქვები. არსებით და ზედსართავ სახელებს შორის სემანტიკური სხვაობისათვის შდრ. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique..., vol. III, Paris, 1970, 879.

⁴ ასეთივე ინტერპრეტაციას უკეთებს ს. რეინახი სანტანჯელოს მუზეუმში დაცულ უძველეს ლარნაკზე წარმოდგენილ აქტიონისა და არტემისის გამოსახულებას. შდრ. E. Вирсаладзе, Грузинский охотничий миф и поэзия, Москва, 1976, 118.

⁵ Словарь символов, 136.

პოეტი მათ ახასიათებს როგორც *αὐτὰ πέλαρα*. *πέλαρον*-ად მოიხსენიება ირემიც. თუკი გავისხენებთ, რომ ეს ტერმინი ეპოსში სულთერო არსებების მიმართ იხმარება, ლოგიკურად იბადება ეჭვი, ხომ არ არის *αὐτὰ πέλαρα* ტყვე-ში გახვეული კირკეს მიერ სახეცვლილი ადამიანი. მაშინ *αὐτὰ πέλαρα* ცნების მოკვლისა და ჭამის ეპიზოდში, დ. როსელის მსგავსად, მართლაც შეიძლება კანიბალიზმის ელემენტების დანახვა.¹

ზემოთმოყვანილი ინტერპრეტაციების საშუალებას იძლევა სიტყვის ეტიმოლოგიაც.

სოლმსენმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ *πέλαρ/πέλαρον* (საშინელება, ურჩხული, *Ungeheuer, Ungetüm*) და მისგან ნაწარმოები ზედსართავი *πέλαριος* ეოლიური წარმომავლობის სიტყვებია. თავიკიდური *π-* ეოლიურ ნიადაგზე განვითარდა უფრო ადრინდელი *q-*დან. მისი ნამდვილი ულერადობა არაეოლიურ დიალექტში შემორჩენილია პესიხიოსის ორ გლოსაში *πέλαρ* *πέλαριον*, *μακρόν, μέγα*; *πέλαριος μέγας*, *πέλαριος* და ერთ-ერთ მემფისურ წარწერაში *πέλαριον*.²

ოსტჰოფი თვლის, რომ *πέλαρ/πέλαρ*-ს ბერძნულ ენაში გააჩნია მონათესავე სიტყვა *τέρας* (უჩვეულო, მნიშვნელოვანი მოვლენა, არაბუნებრივი ნიშანი), გავრცელებული როგორც პომპროსის დიალექტში, ასევე იონიურში, ატიკურსა და დორიულში. *τέρας* (უჩვეულო, არაბუნებრივი ნიშანი) პომპროსის შემდგომ ეპოქაში „მონსტრს, ურჩხულს, საშინელებას, შეუცნობელ საგანს“ აღნიშნავდა. *πέλαρ/τέλαρ*-სა და *τέρας*-ს შორის საგულისხმო სემანტიკური თანხვედრაა.

ძველი განმმარტებლები ინტერპრეტირებისას ხშირად ერთ სიტყვას მეორეთი ხსნიდნენ. მაგალითად: *πέλαρ* *μέγα*, *τεράσιτον* (*Suid.* 2, 2, 173); *πέλαρου*, *μεγάλου τέρατος* (*ibid.* 2, 2, 174). *πέλαρα* *θηρία, δείματα, τέρατα*, *σημεῖα μεγάλα*; *πέλαρια* *μεγάλα, τεράστια* (*Hesychn.*).

ოსტჰოფი ლიკვიდური ბგერების განსხვავებას *τέρας* და *πέλαρ* ფორმებში მარტივად განმარტავს. იგი აღადგენს წინაბერძნულ ფუძეს **qépa* და თვლის, რომ ფუძის აუსლაუტის და სუფიქსური *r-*ს დისტანციურმა დისიმილაციამ მოგვცა **qéla* ფორმა.³

¹ ამგვარ თვალსაზრისს შეიძლება მოწინააღმდეგეებაც გამოუჩნდეს. მაგალითად, კერენი საერთოდ სტყვად მიიჩნევს, იყენენ თუ არა კირკეს მიერ მოვადლებული ცხოველები თავდაპირველად ადამიანები. პომპროსის მიხედვით, ამას ვარაუდობს ევრილოქე მოგვიანებით, როდესაც ოდისეუსის თანამგზავრები ლორებად გადაიქცვიან და კვლავ დაიბრუნებენ პირველსახეს. კერენის დაკვირვებით, სულაც არ არის გამორიცხებული, რომ ლომები და მგლები თავდაპირველად გარეული ცხოველები ყოფილიყვნენ. შემდეგ ისინი Πότνια Θηρών-ის საკულტო ცხოველებად გადაიქცნენ. შდრ. K. Kerényi. *Op. cit.*, 74-75.

² იხ. Osthoff. *Op. cit.*, 51.

³ მისავე მითითებით, მსგავსი დისიმილაციის მაგალითები ძვ. ბერძნულისთვის არ არის უცხო. აღსანიშნავია, რომ ოსტჰოფი *r-*თი გაფორმებულ ფუძეებს პრიორიტეტულად მიიჩნევს და მას ამის საწინააღმდეგე არაერთი მაგალითი მოჰყავს. იხ. Osthoff. *Op. cit.*, 58.

ოსტჰოფი ამავე ძირის შესატყვისად მიიჩნევს car- (scar-) ძირიდან ნაწარმოებ სანსკრიტულ ზედსართავს ā-scar-ya-h (იშვიათი, საოცარი) და არსებით სახელს ā-scar-ya-m (იშვიათობა, საოცრება).

τέρας, πέλαια და ā-scar-ya-h არა მხოლოდ სემანტიკურად, არამედ ფორმალურადაც შეესატყვისება ძველ ისლანდიურ და ნორვეგიულ ფორმებს skars/skass, რომლებიც „ჯადოქარ ქალს“ (Zauberweib, Hexe) აღნიშნავენ.¹ მათ სანსკრიტულთან საერთო აქვთ პრეფიქსი s-, ხოლო ძველ ბერძნულთან სიგმატური ნომინატივის მანარმოებელი.

ამგვარად, ოსტჰოფი მიიჩნევს, რომ *qer- ძირში, რომელიც „უცნაურს, არაბუნებრივს“ აღნიშნავს, შეგვიძლია უფრო ძველი შინაარსი ამოვიკითხოთ – „ჯადოსნური, მოჯადოებელი“ (Zauberischen, Zaubers, Zauberwerkes).

საერთოინდოევროპული *qer- ძირი აღნიშნავს აგრეთვე „კეთებას, მოქმედებას, ზემოქმედებას“, მაგრამ ერთი, ჩვენთვის მეტად მნიშვნელოვანი, ნიუანსით – ჯადოსნურ მოქმედებასა და ზემოქმედებას.² ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია სანსკრიტული kī-tyā (ჯადოქარი ქალი), kār-tra-m (ჯადოსნური საშუალება), ლიტვური keriu (მოჯადოება), ძველებულგარული čara (ჯადოსნობა) და რაც მთავარია, ისეთი სანსკრიტული კომპოზიტები როგორიცაა krtyā-krot (მომაჯადოებელი), mūla-karma (ჯადოსნობა ფესვებით), mūla-kī (ფესვებისაგან ჯადოსნური საშუალების გამამზადებელი).³

ამგვარად, X სიმღერაში მოხსენიებული უჩვეულო ზომის ირემი, ჩვენი აზრით, კირკესთან დაკავშირებული ღვთაებრივი ცხოველი, მისი ერთ-ერთი ზოომორფული პიპოსტასია, ირმის ეპიზოდში კი ბალახებით ჯადოსნობის ელემენტებისა და კანიბალიზმის რუდიმენტების მოძიებაც ხერხდება.

როგორც ჩანს, ჰომეროსისა და მისი თანამედროვე მსმენელისათვის საოცარი ირემი კირკეს მითის ორგანული ნაწილი იყო. მათთვის ცნობილი უნდა ყოფილიყო კირკეს მითის სხვა, უფრო სრული ვერსია, რომელიც აედს შეეძლო არ დაემუშავებინა, რადგან იგი არ იყო აქტუალური „ოდისეას“ მთავარი სიუჟეტის განვითარებისათვის. მაგრამ ჰომეროსმა მთლიანად კი არ ამოშალა ირმის ეპიზოდი, არამედ შემოგვთავაზა მისი შეკუმშული ვა-

¹ შდრ. Osthoff. Op. cit., 58.

² შდრ. Osthoff. Op. cit., 60.

³ ამ შემთხვევაში ჩვენ არ შევეცდებით მძსს-სა და mūla-krot-ს იდენტიფიკაციას. ეს, ალბათ, ენათმეცნიერების საქმეა. თუმცა ამ ორ ფორმას შორის, ჩვენი აზრით, მართლაც საოცარი სემანტიკური და ფორმალური თანხვედრაა, რაზეც, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ყურადღება ჯერ არ გამახვლებულა. შდრ. Т. Гамкрелидзе, В. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, т. I, Тбилиси, 1984, 176. *k^[h]er- / *k^[h]er- ← -k^[h]er. Греч. τέρας “знамение”, лит. keriu “зачаровывать”, kēras “чара”, ст. слав. čara, рус. чара; др.-инд. kṛoti “делает”...

რიანტი.¹ თუკი მსმენელისათვის უბრალო მინიშნებაც კი საკმარისი იყო, რომ წარმოედგინა, თუ როგორ განვითარდებოდა მოვლენები-ბუნებაში მსხიბავი კირკეს კუნძულზე, უნდა ვივარაუდოთ, რომ კირკეს-მითი ტრადიციულ ამბავს წარმოადგენდა.

თუმცა დასაშვებია ისიც, რომ მსმენელმა არაფერი იცოდა აიაიაზე ოდისევსის თავგადასავლის შესახებ. ასეთ შემთხვევაში, ეს სცენა ასოცირდებოდა მითთან სხვა ქალღმერთის შესახებ, რომელიც ადამიანს ცხოველად აქცევს. კერძოდ კი, არტიმისისა და აქტეონის მითთან, რომელიც ტრადიციულ ამბავს წარმოადგენდა.³ შესაძლებელია, ირემი გარკვეული ტიპის მითიურ ამბავთა ალუზიად მივიჩნიოთ.⁴ აქტეონის მითი, გარკვეული თვალსაზრისით, კირკესა და ოდისევსის ამბის პარადიგმად ან აიაიაზე განვითარებული მოვლენებისა ანალოგიად შეიძლება ჩაითვალოს. მიუხედავად იმისა, რომ X სიმღერაში აქტეონი ნახსენები არ არის, ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, ამგვარი ანალოგია მაინც დასაშვებია.⁵

ირმის ეპიზოდის მხოლოდ სტანდარტული სცენების ერთ-ერთ ვარიანტად მიიჩნევა მიზანშეწონილი არ უნდა იყოს. იგი შემთხვევით არ არის ჩართული კირკეს ამბავში. ამ პასაჟის დეტალური ანალიზი კირკეს მითის სხვადასხვა დონეების რეკონსტრუქციისა და უძველესი პლასტიკის გამოვლენის საშუალებას იძლევა. როგორც ჩანს, ირემი (ისევე, როგორც შავარადენი⁶), ქალღმერთის ზოომორფული ექვივალენტი იყო და გარკვეულ ეტაპზე მას ირმის სახით წარმოიდგენდნენ. ასტრალურ დონეზე იგი მთვარეს დაუკავშირდა. ძველი ბერძნული ლიტერატურა კირკეს სახის განვითარების სწორედ ამ ეტაპს ავლენს. ვფიქრობთ, არსებობდა კირკეს შესახებ თქმულების უფრო სრული ვერსია, რომელშიც ირემი მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა და იგი ტრადიციულ ამბავს წარმოადგენდა.

¹ პეიჯი "...takes it for granted that you know a fuller story of wich this is an abbreviated version.", Page. Op. cit., 57.

² რანი მიიჩნევს, რომ ფურ-ირემი იყო შესაშადებელი ეპიზოდი კირკეს ამბისათვის. როგორც ჩანს, პეიჯი ეთანხმება ამ მოსაზრებას. შდრ. H. Rhan, Tier und Menschen in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit, Darmstadt, 1968, 13.

³ არქაული და კლასიკური ეპოქის ხელოვნება აქტეონს გამოსახავს ირმის რქებითა და ტყავით. აქტეონის იკონოგრაფიული გამოსახულებების შესახებ იხ. Lexicon Iconographicum Mythologicum I, 1, 454-469; I, 2, 346-363.

⁴ პეიჯმა გამოავლინა კირკეს ეპიზოდის მრავალი შგავსება „witch in the woods“ ტიპის ხალხურ თქმულებთან. იხ. D. Page. Op. cit., 56-65.

⁵ შდრ. D. Roessel. Op. cit., 34.

⁶ შვარდნისა და კირკეს ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. შ. ერქომაიშვილი, კირკეს სახელის ეტიმოლოგიისათვის, ფილ. ფაკ.-ის ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები, თბილისი, 1998.



Die Hirsch-Episode, die auf den ersten Blick als eine lange und unwichtige Passage erscheinen könnte zu den Varianten der epischen Standard szenen gezählt werden.

Die detaillierte Textanalyse erlaubt uns aber folgende Schlußfolgerungen ziehen:

- a) Ηελαρ (ein ungeheurer Hirsch) von der Insel Aiäia sollte kein einfaches Tier sein, sondern eine zoomorphische Hypostase der Göttin Kirke;
- b) Eine ausführliche Variante des Kirke-Mythos, wo der Hirsch eine ganz besondere Rolle gespielt haben sollte, ist zu vermuten;
- c) Wenn nur ein Hinweis auf den Hirsch für den Zuhörer genügend war, es vorzustellen, wie sich folgende Ereignisse entwickeln würden, könnte man die Hirsch-Episode zu den traditionellen Erzählungen zählen.

მერი ინაძე

ეოლიური სამყარო და კოლხეთი. აღრეული კონტაქტი (ძვ.წ. VIII-VI სს.)

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია მოსაზრება, რომ ეგეოსურ-მცირეაზიური სამყაროს და ქართველი ტომების ურთიერთობაში შეიძლება გამოიკვეთოს ორი ძირითადი ეტაპი. პირველი ეტაპი, რომელიც აქეურ პერიოდად არის ცნობილი, მოიცავს იმ ხანას, როდესაც აქაველები კრეტელთა კუთვნილი მიწების დაკავების შემდეგ ინტენსიურად მიიწვევენ წინ აღმოსავლეთით, ფეხს იკიდებენ ჯერ მცირე აზიის დასავლეთ სანაპიროზე და ბოლოს იღებენ ტროასაც (1300-1200 წწ.), რის შედეგადაც გზა ლითონით მდიდარი სამხრეთ-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ქვეყნებისაკენ მათთვის გახსნილი იყო. მაგრამ ბერძენ-აქეველ მეზღვაურთა ექსპანსია შორეული შავიზღვისპირეთისაკენ ხანმოკლე აღმოჩნდა და მალე (ძვ.წ. XII ს-ში ჩრდილოეთიდან დორიელთა მონოლის შედეგად აქეური (მიკენური) კულტურის უძველესი ცენტრების განადგურების შემდეგ) შეწყდა კიდევ, რითაც, ფაქტობრივად, დასრულდა ამ ურთიერთობის ე.წ. აქეური პერიოდი, თუმც, როგორც ვარაუდობენ, მომდევნო ხანაში (ძვ.წ. 1160-1050 წწ.) ეგეოსელმა ზღვაოსნებმა კვლავ განაახლეს თავიანთი ცალკეული მოგზაურობანი შავიზღვის სანაპიროებისკენ.¹

ამის მაუწყებლად მკვლევარნი მიიჩნევენ საქართველოს ტერიტორიაზე და ცენტრალურ ჩრდილო კავკასიაში ბერძნული ხმელთაშუაზღვისპირეთისათვის დამახასიათებელი ე.წ. „სუმბიკენური“ ფიბულების, ანუ მშვილდსაკინძების გავრცელებას. მაგრამ, იმის გამო, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში საბოლოოდ არ არის გარკვეული კავკასიაში ამ ფიბულების შე-

¹ თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1977, 95-97.

მოლნევის გზები და მათი გენეზისის საკითხი,¹ ბუნებრივია, მათ მიეკუთვნება ჩნელია საუბარი ბერძნულ ცენტრებსა და ქართველურ ტომთა ადრეული კონტაქტების შესახებ.

ზემოაღნიშნულ ფიბულებთან ერთად ქართული ისტორიულ წყაროებში ნიერება ფლობს კოლხეთის ტერიტორიაზე გამოვლენილ მდიდარ არქეოლოგიურ მასალას, საიდანაც ირკვევა, რომ ძვ.წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ.წ. I ათასწლეულის პირველ საუკუნეებში კოლხეთი ეკონომიკურად ძლიერი ქვეყანა იყო, მდიდარი ბუნებრივი რესურსებით, დანიანაურებული მიწათმოქმედებით. გარდა ამისა, აქ ნათლად დასტურდება ლითონის პროდუქციის ფართო წარმოება, მეტალის ზედმეტი ნაწარმის დაგროვება (განძების სახით შენახვა), რაც, უთუოდ, ხელს უშობდა კოლხეთის საგარეო ვაჭრობის განვითარებას, მისი მოსახლეობის მონაწილეობას საერთაშორისო სააღებშიცემო ურთიერთობებში იმდროინდელი სამყაროს მონაწილე ცენტრებთან.

და მაინც, მთელი ამ მასალის მიუხედავად, პირდაპირი წერილობითი ცნობების ნაკლებობის პირობებში ჩნელია თვალი გავადევნოთ ბერძნულ-კოლხურ ურთიერთობებს ძვ.წ. I ათასწლეულის პირველ მეოთხედში (ძვ.წ. IX-VIII ს-დან ძვ.წ. VI ს-მდე), ვიმსჯელოთ ამ ურთიერთობის მსვლელობის და შედეგების შესახებ, დავადგინოთ ის ცენტრები, რომელნიც წამყვან როლს ასრულებდნენ კოლხურ-ბერძნული ვაჭრობის განხორციელებაში იმ დრომდე, ვიდრე კოლხეთის სანაპიროს მოველინებოდნენ იონიელი (მილეტელი) ვაჭარ-კოლონისტები და აქ თავიანთ სამოსახლოებს შექმნიდნენ, რითაც, სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებული აზრის მიხედვით, დასაბამი დაედო ბერძნულ-კოლხურ ურთიერთობათა ახალ ეტაპს (ე.წ. ელინურ პერიოდს).

ძვ.წ. VIII-VII სს-ის ბერძნულ-კოლხური კონტაქტების დამადასტურებელი ფაქტობრივი მასალის გამოვლენისა და კონკრეტული მონაცემების ძიებისათვის პირველი ნაბიჯები ჩვენ ამ რამდენიმე წლის წინ გადავდგით, — როდესაც ჩვენი სურადლება მიიპყრო სტრაბონის ცნობამ ფრიქსოპოლის-იდეასა შესახებ (Strabo, XII, 2, 18).

ერთი მხრივ, მცირე აზიის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში ეოლიელთა განსახლების ახლოს იდეს მთაზე, ნაყოფიერების ქალღმერთის, ლმერთების დიდი დედის — იდეს სამლოცველოს ადგილას ამ ღვთაებისადმი მიძღვნილი რიტუალური ცერემონიალების და მათში ღვთაება იდეს თანმზღებ მძიმედ აღჭურვილ მეომარ-ქურუთა მონაწილეობის დადასტურებამ წერილობით წყაროებში — სტრაბონთან, (XI, 2, 19, 20), ხოლო მეორეს მხრივ, საირხეში (საბადურის გორაზე) გამოვლენილმა არქეოლოგიურმა მასალამ, წარ-

¹ ამ საკითხებს უფრო დანვრილებით შეეხო რ. გორდეზიანი თავის ნაშრომში „წინაბერძნული და ქართველური“, თბ., 1985, 166, 167; ასევე Д. Б. Апакидзе, Центральная Колхида в эпоху поздней бронзы — раннего железа. Тб., 1991, 66, 67. საკითხის საბოლოო შესწავლა მოითხოვს კავკასიურ-ევროპული კავშირების უფრო ფართოდ გაშუქებას მთელი რიგი არქეოლოგიური კომპლექსების გათვალისწინებით.

ჩინებულ კულტმსახურ ქალთა მდიდრულმა სამარხებმა, რომლებზედაც გაბნეული იყო მძიმედ შეიარაღებული მეომარი ქურუმების ჯავშნის ფრაგმენტები, — ასევე ადგილ ლომინაურსა და საირხეში აღმოჩენილმა საკულტურო ნივთებმა, ნათელი გახადა, რომ საირხეში, ისევე როგორც ეოლიელთა მახლობლად იდეს მთაზე თაყვანს სცემდნენ ერთი და იმავე ფუნქციების მატარებელ ღვთაებებს (ღმერთების დიდ დედას), რომელნიც თავის თავში ნაყოფიერებასთან ერთად აერთიანებდნენ მცენარეული საფარის — ხის, ტყის (—იდე ნიშნავს ტყიან მთას. საირხის ძველი ადგილობრივი სახელი კი უნდა ყოფილიყო „სარი-ხე“) თაყვანისცემას. ღვთაებათა ფუნქციების გასაოცარი მსგავსება—იდენტურობა შეინიშნება იმაშიც, რომ საბადურის გორა, ისევე როგორც ტროას მთა — იდეც, განთქმული იყო რკინის წარმოება-დამუშავებით.

ყველაფერმა ამან, ჩვენი აზრით, საფუძველი მისცა ჩრდილო-დასავლეთ მცირე აზიიდან — ეოლიიდან კოლხეთში მეტალის ასათვისებლად შემოსულ ბერძნებს ყვირილის ხეობაში არსებული ნაყოფიერების ღვთაება — დიდი დედა, ალექვათ როგორც ტროას იდე, ხოლო საირხე-საბადურის საქალაქო-სატაძრო ცენტრისთვის ფრიქსოპოლისის გარდა, ეწოდებინათ იდეცაც.

სტრაბონთან დადასტურებული სახელწოდება იდეცას ეოლიური წარმომავლობის სასარგებლოდ მეტყველებს აგრეთვე მისი დაბოლოება — სსა, (σσσα), რომელიც მოწმობს ამ ტოპონიმის ეოლიური სამყაროსათვის დამახასიათებელი მოდელით წარმოებას.²

მომდევნო ხანაში, როდესაც განვაგრძეთ მუშაობა ამ საინტერესო პრობლემაზე, ძველი ბერძნული წერილობითი წყაროების გადასინჯვის დროს ჩვენი ყურადღება მიიქცია რამდენიმე ტოპონიმმა, რომელთა კვლევამ დაგვარწმუნა, რომ მომავალში მცირეაზიურ-კოლხური ადრეული კავშირების ძიება, უპირველესად, სწორედ კოლხურ-ეოლიური ურთიერთობის შესწავლის გზით უნდა წარმართულიყო. ამდენად, საკითხის შემდგომმა კვლევამ მოითხოვა ეოლიელთა შესახებ წერილობით ძეგლებში შემონახული ყველა ძველი გადმოცემის თავმოყრა-გაანალიზება და ამასთან იმ პუნქტების გადახედვა, რომელნიც ბერძნებმა შექმნეს თავის საზღვაო-სავაჭრო საქმიანობის დროს ლითონით მდიდარ მხარეებში, განსაკუთრებით სამხრეთ-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში.

ეოლიელები თავდაპირველად თესალიაში ცხოვრობდნენ. ძვ.წ. XII ს-ში ჩრდილო ბალკანეთში ამოძრავებული დორიელებისა და სხვა ბერძენ ტომთა დანაოლის შემდეგ ეოლიელებმა მცირე აზიის ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილი-საკენ გადმოინაცვლეს და აქ ტროას მახლობლად იდეს ზეგანთან მდებარე ნაყოფიერ მიწაზე დაიდეს ბინა. ტრადიციის თანახმად, ეოლიელებმა ჯერ კიდევ საბერძნეთში ყოფნის დროს დიდი როლი შეასრულეს მათ მეზობლად

¹ მ. ინაძე, ლევენდა და ისტორიული სინამდვილე სტრაბონთან (ფრიქსოპოლისი-იდეცა). თურნ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 3-4, 1992, 118.

² В. П. Яйленко, Греческая колонизация в VII-VI вв., до н. э., М. 1982., 273, 274.

მცხოვრებ აქაველთა (ბეოტიის ქალაქ ორქომენის და თესალიის უდიდესი ცენტრის — იოლკოსის) დასავლურ მცირეაზიულ სავაჭრო ცენტრებს¹

თვალს თუ გადავავლებთ პერიოდებს და სტრაბონის² დაერწმუნებით, რომ ბეოტიელთა ექსპანსია მცირე აზიის ამ სანაპიროსკენ უმთავრესად მიმდინარეობდა ეოლიელთა ფლოტის დახმარებით. აზიაში ბეოტიელთა პირველი ლაშქრობაც, რომელიც ჯერ კიდევ აგამემნონის შვილს, ორესტეს წამოუწყია, სწორედ ეოლიელ ზღვაოსანთა მეოხებით განხორციელებულა (ტროას ომიდან 61 წლის შემდეგ).

სტრაბონი იმასაც გვამცნობს, რომ ორესტეს ჩამომავლებს თავისი ხალხის დიდი ნაწილი აზიაში გადაუყვანიათ და მონაწილეობა მიუღიათ ჩრდილო-დასავლეთ მცირე აზიაში ეოლიური კოლონიების დაარსებაში. ამიტომ იყო, რომ ზოგიერთი ეოლიური ახალშენი ადრე ბეოტიურ დასახლებადაც ითვლებოდა (Strabo, IX, 2, 5). სახელდობრ, როგორც ირკვევა, ბეოტილებმა ეოლიელებთან ერთად დააარსეს საერთო კოლონია თრიკონის კვიმე და დაიკავეს მახლობლად მდებარე კუნძული ლესბოსი. სტრაბონის ცნობით, ეოლიდის მცირეაზიურ ქალაქთა შორის ყველაზე დიდი და გამორჩეული სწორედ ეს კვიმე იყო. ლესბოსთან ერთად ქალაქი კვიმე წარმოადგენდა 30-ოდე სხვა ეოლიური ცენტრის ერთგვარ მეტროპოლიას (თუმც სტრაბონის დროს ამ ქალაქთა ნაწილი გამქრალი იყო. Strabo, XIV, 3, 4; 4, 2).

ეოლიელთა კვიმეს, როგორც არქაული ხანის ერთ-ერთი უდიდესი ცენტრის მნიშვნელობაზე მეტყველებს მისი ფართო სავაჭრო-საკოლონიზაციო საქმიანობა შორეულ პამფილიაში (ანატოლიის სამხრეთ სანაპიროზე). როგორც ცნობილია, ეს მხარე კლიკიასა და ჩრდილოეთ სირიასთან ერთად წარმოადგენდა ბუნებრივი ლითონის ქვეყანას, რომელიც უძველესი დროიდან იზიდავდა უცხოელ ზღვაოსნებს. სწორედ ამან განაპირობა აქ მრავალი ბერძნული ახალშენის დაარსება, რაც უმთავრესად ემსახურებოდა სავაჭრო მიზნებს, სახელდობრ სპილენძის, განსაკუთრებით კი რკინის გატანას ლითონით ღარიბ ეგეოსურ საბერძნეთში.

პამფილიაში, სტრაბონის ცნობით, კვიმეს დაუარსებია ქალაქი სიდა (Strabo, XIV, 3, 4; 4, 2), როგორც ვარაუდობენ ძვ.წ. VIII-VII სს-ში. მაგრამ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ პამფილიაში კვიმედან მოსულ მოახალშენეთა გამოჩენამდე დიდი ხნით ადრე, აქ უკვე არსებობდა ქალაქი. ამას მონიშნავს ევსებოსთან დაცული ჩვენება, საიდანაც ირკვევა, რომ ქალაქი სიდა დაარსებულ იქნა ჯერ კიდევ ძვ.წ. 1405 წ.² ევსებოსის ეს თარიღი თუნდაც გადაჭარბებულად მოგვეჩვენოს მისი სიძველის თვალსაზრისით, მაინც ან-

¹ ამ თარიღს ადასტურებს სტრაბონის ის ჩვენებაც, რომ ეოლიელთა ისტორია მცირე აზიაში დაიწყო ტროას ომიდან ცოტა ხნის შემდეგ (XIII, 3, 2). სტრაბონი იმასაც გვაუწყებს, რომ ეოლიელთა გადმოსახლება მცირე აზიაში წინ უსწრებდა იონიელთა დამკვიდრებას მცირე აზიის სამხრეთ-დასავლეთ სანაპიროზე და აქ მილეტის დაარსებას (I, 14, 1, 2).

² Euseb. - Hier. p. 49 b Helm.

გარიშგასანეცია, რადგან საისტორიო ტრადიციის მიხედვით პელოპონესისა და ეგვიდის კუნძულებზე აქვევლთა სახელმწიფოების განადგურების შემდეგ, მათი ერთი ნაწილი პამფილიასა და კილიკიაში გადასახლებულა. ამდენად, სავსებით შესაძლებელია, რომ ძველ სიდას საფუძველი წყაროდა სწორედ პამფილში აქვევლთა გადასახლების დროს, როდესაც მათ ახლო კონტაქტი დაამყარეს ადგილობრივ ტომთა მმართველებთან ქვეყანაში არსებული მდიდარი წიაღისეულის – სპილენძის, განსაკუთრებით კი, რკინის მოსაპოვებელი ბაზრების გაფართოების მიზნით. თუ ეს ვარაუდი სწორია და ძველ სიდას დაფუძნებას პამფილიაში მართლაც აქვევლ ბერძენთა ამ მხარეში გადასახლებასთან ჰქონდა კავშირი, მაშინ უფრო მოგვიანო ხანაში ამავე ადგილას ანალოგიური სახელწოდების მქონე ფაქტორიის – „სიდას“ დაარსება კვიმედან გამოსულ ეოლიელთა მიერ სავსებით კანონზომიერ მოვლენად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან სიდას დაარსებისას პამფილიაში ეოლიელები, ჩანს, კვალდაკვალ მიჰყვნენ აქვევლთა მიერ ადრე (ძვ.წ. XIII-XII სს-ში) ათვისებულ გზას, რომელმაც ისინი ადრეულ სიდას ადგილამდე მიიყვანა. როგორც ფიქრობენ, კვიმელი ეოლიელები აქ უკვე არსებულ ქალაქს ფაქტორიის რეზიდენტების უფლებით მოევილინენ.²

ბერძენ ავტორთა (სტრაბონის, პეროდოტეს, ევსებოსის) ზემოთ განხილული ცნობები იმითაც იმსახურებენ განსაკუთრებულ ყურადღებას, რომ თვით ტროაში „სიდა“ საფუძველად უდევს ბერძნულ სიტყვას „სიდარო“-ს (დორ. დიალ.) = „სიდერო“-ს (იონ. დიალ.) ო სიმბოლო – ო სიმბოლო, რაც ნიშნავს რკინას. სიტყვა „სიდაროს“ – „სიდეროს“ შედგება „სიდა“ – „სიდე“-დან წარმოებული გართულებული ფუძისაგან „სიმე“ – „სიმეი“ და დაბოლოებისაგან „ოს“. გამოდის, რომ ჯერ კიდევ ძვ.წ. XIII-XII სს-ში სიდა ეწოდა აქვევლთა მიერ პამფილიაში ძველადვე დაარსებულ ქალაქს და აქედანვე იქნა ნაწარმოები რკინის ბერძნული სახელი. ყველაფერი ეს კი იმის უტყუარი მოწმობაა, რომ არქაული ქალაქი სიდა პამფილიაში ორივე შემთხვევაში – ადრეც და უფრო მოგვიანებითაც დაარსებულ იქნა ლითონის მადიებელ ბერძენთა მიერ და ამ სახელწოდების პუნქტის შექმნა როგორც ადრეულ ხანაში (ძვ.წ. XIII-XII სს-ში, აქვევლთა თაოსნობით), ისე ძვ.წ. VIII-VII სს-ში (ეოლიელთა მიერ) ემსახურებოდა ერთი და იმავე მიზანს – სამხრეთ ანატოლიიდან ლითონის (უმთავრესად რკინის) ექსპორტს.

ესლა ჩვენთვის ძნელია გადაჭრით თქმა, სახელწოდება „სიდა“ (გართულებული ფორმით „სიდარო“) პამფილიაში პირველად მიიტანეს იქ დასახლებულმა აქვევლმა ბერძენებმა, თუ ეს სიტყვა მათ ისესხეს ადგილობრივი მოსახლეობისაგან მასთან სიმბოლოს შედეგად.³ ამ კითხვაზე პასუხის გა-

¹ В. П. Яйленко, Архангелская Грешия и Ближний Восток, М., 1990, 151.

² იქვე, 151, 152.

³ იქვე, 122, 124, 125, 158. არსებობს ვარაუდი, რომ პამფილიასა და კილიკიაში ძვ.წ. VIII-VII სს-ში კვიმედან მოსულ მოახალშენე ეოლიელებს დახვდნენ ანატოლიელთა მიერ ასიმბოლირებული, ადრე გადმოსახლებულ აქვევლთა ჩამომავალი, რასაც უნდა მოწმობდეს პამფილიაში და კვიპროსზე აქვური ენის შემონახვა (იხ. Strabo, XIV, 2, 28).

ცემა გვიძნელდება იმის გამო, რომ ინდოევროპულში არ ხერხდება „რკინის“ აღმნიშვნელი საერთო სიტყვის აღდგენა. მკვლევართა აზრით, „რკინის“ აღმნიშვნელი ერთმანეთისაგან განსხვავებული სიტყვები წარმოიქმნებოდა მხოლოდ ცალკეულ ისტორიულ ინდოევროპულ დიალექტებში, რაც თავისთავად მეტყველებს სიტყვა „რკინის“ გაჩენას მას შემდეგ, რაც ინდოევროპული ენა დანაწევრებულ იქნა ცალკეულ ისტორიულ დიალექტურ ჯგუფებად.²

როგორც ქვემოთ დავინახეთ, სახელწოდება „სიდა“ უფრო მოგვიანო ხანაში (ძვ.წ. VIII-VII სს.) ვრცელდება ბერძნებით (ძირითადად, ეოლიელებით) დასახლებულ სხვა ფაქტორიებშიც, საიდანაც დიდი რაოდენობით ხდებოდა რკინის გატანა მახლობლად მდებარე ნიაღისეულით მდიდარი ქვეყნებიდან. ამდენად, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ხანებში პამფილიის სიდას ანალოგიურად, სახელწოდება „სიდა“ შეიძლება შერქმეოდა შორეულ ქვეყნებში დაარსებულ სხვა სავაჭრო ფაქტორიებსაც, საიდანაც სისტემატურად ხდებოდა რკინის ექსპორტი.

ანატოლიის სამხრეთ სანაპიროზე ჯერ აქვეყლ, ხოლო შემდეგ ეოლიელ ბერძენთა თაოსნობით „სიდა“ სახელწოდების ახალშენის დაარსების ფაქტის დადგენა და თვით ტოპონიმ „სიდას“ შინაარსის ინტერპრეტაცია იმ მხრივაც იმსახურებს სრულიად განსაკუთრებულ ყურადღებას, რომ ანალოგიური ვითარება შეინიშნება ანატოლიის ჩრდილოეთ რეგიონშიც, სადაც კოლხეთის მახლობლად, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში კოტიორას (მერმინდელი ფარნაკიის) მეზობლად მდებარე რკინით მდიდარ მხარეში ჩნდება ასევე „სიდა“ სახელწოდებანი გამაგრებული სამოსახლო (Strabo, XII, 3, 10), როგორც საფიქრებელია დაახლოებით იმ ხანაში, როდესაც ეოლიელთა მიერ პამფილიაში დაარსებულ იქნა „სიდად“ წოდებული სავაჭრო ფაქტორია (VIII-VII სს.).

აღნიშნული გარემოება გარკვეულ საფუძველს გვიქმნის, რათა ანატოლიის ჩრდილოეთ სანაპიროზე (სამხრეთ-აღმოსავლეთ პონტოსპირეთში) სიდას დაარსებაც ჯერ კიდევ წინაანტიკურ ხანაში (VIII-VII სს.) ეოლიელთა მიერ ფართოდ გაშლილ სავაჭრო-საკოლონიზაციო საქმიანობას მივანეროთ და აღმოსავლეთ მცირე აზიის ლითონით მდიდარ მხარესთან მათი მჭიდრო კონტაქტების შედეგად მივიჩნიოთ.

¹ Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов. Индоевропейский язык и Индоевропейцы, II. Тб., 1984, 710.

² იქვე, 710, შენ. 1. ისტორიული ინდოევროპული დიალექტების ან და დიალექტურ ერთობათა გაფორმების თარიღი კარგად შეესატყვისება რკინის როგორც გამოხადნობი მეტალის გამოყენების ხანას. ამ ინდოევროპულ დიალექტებში აღმოცენებული სიტყვა „რკინა“ გარკვეულ კავშირს პოუვებს ხმელთაშუაზღვისპირეთისა და ახლოაღმოსავლეთის ენების არეალში. სახელდობრ, პომეროსთან სპილენძის აღმნიშვნელი სიტყვა ჯამაძე შესაძლებელია უკავშირდებოდეს მცირეაზიურ პონტოს ტომს ჯამაძე, რომელნიც ანტიკური ტრადიციით, ცნობილი იყვნენ როგორც რკინის დამუშავების დახელოვნებული ოსტატები („σμιροτέκτονες“). ხალიბებს შესაძლებელია უკავშირდებოდეს ფოლადის ბერძნული სახელიც ჯამაყ, სიძე.

კოლხეთის მეზობლად, კოტიორასთან სიდას დაარსებისას ბერძნებს რომ იგივე ინტერესები ამოძრავებდა, რაც სავაჭრო ფაქტორიის სიდას დაფუძნების დროს პამფილიაში, ამის უტყუარი მოწმობა გარდა ამ დასახლებათა სახელწოდებების — სიდას იდენტურობისა არის სტრაბონის გადმოცემა, საიდანაც ირკვევა, რომ ფარნაკიასთან (პონტოს სიდასა და მისი ქვეყნის სიდენეს მახლობლად), ამ ავტორის დროსაც სწარმოებდა რკინის მოპოვება, უფრო ადრე კი მინიდან იღებდნენ ვერცხლსაც (Strabo, XII, 3, 19). იმავე ადგილას სტრაბონს დაცული აქვს კიდევ ერთი საინტერესო ჩვენება, რომლის თანახმად სიდენეს ქვეყნის მახლობლად სანაპირო მეტისმეტად ვიწროა, რადგან იქვე ზემოთ აღმართულია ლითონით სავსე ტყიანი მთები; მუშავდება კი ცოტა (ადგილები). მემთამადნეები თავს ირჩენდნენ ლითონის (მოპოვებით) (XII, 3, 19).

ხსენებულ მემთამადნეებში უთუოდ იგულისხმებიან ლითონის, განსაკუთრებით რკინის მჭედლობაში დახელოვნებული (σμηροεκτήσιος) პონტოსპირა ტომები, მათ შორის ძველთაგანვე სახელგანთქმული ხალიბები, რომელთაც ნინანტიკურ ხანაში ეჭირათ ქ. სიდასა და მისი ქვეყნის მახლობლად მდებარე ტერიტორია, სახელდობრ, იასუნის კონცხის (თანამ. იაზუნბურუნის) სექტორი (Hec. Reriod., fr. 195; St. B. Xásux; Ps.-Scylax, Perip., 88).

პონტოსპირა ქალაქ სიდას და სიდენედ წოდებული მისი ქვეყნის ეოლიურ სამყაროსთან დაკავშირების კიდევ ერთ ნათელ დადასტურებად გვევლინება სტრაბონის ის გადმოცემა, რომ დასავლეთ მცირე აზიაში ეოლიდის ახლოს, მდ. გრანიკთან მდებარეობდა ასევე სიდენედ სახელდებული ვრცელი მიწებით გარსშემორტყმული ქალაქი (Strabo, XII, 1; 2, 4). რამდენადაც ამ სიდენეს ადგილმდებარეობის აღწერილობით შეიძლება ვივარაუდოთ, ქალაქი და მისი ქვეყანა სიდენე არ უნდა ყოფილიყო დიდად დაშორებული რკინის საბადოების იმ რეგიონიდან, სადაც ტრადიციის თანახმად, იდეს მთავრეხილის ქვედა ფერდებზე პირველად წამოიწყეს რკინის წარმოება-დამუშავება ღმერთების დედის — იდეს მსასურმა დაქტილებმა. აღსანიშნავია ისიც, რომ სტრაბონი მდ. გრანიკთან მდებარე ქალაქსაც და მის ოლქსაც სიდენედ იხსენიებს, მაგრამ სახელწოდება სიდას გეოგრაფი აქ არ ასახელებს.

მთელი ზემოთ განხილული მასალა იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ანატოლიის წიაღისეულით მდიდარმა ჩრდილო-აღმოსავლეთ რეგიონებმა, ისევე როგორც პამფილიამ და კილიკიამ, ჯერ კიდევ იონიური კოლონიზაციის წინა ხანაში (ძვ.წ. VIII-VI სს.) მიიზიდა ლითონის მოპოვებით დაინტერესებული ბერძენი ვაჭრები, რომელთა შორის წარმმართავ ძალად ორივე შემთხვევაში გამოდიოდნენ ეოლიელები და მათი ძველი პარტნიორები (ბეოტიელები და თესალიელები).

¹ მ. ინაძე, ფსევდო-სკილაქის ცნობათა დათარიღების საკითხისათვის. კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები. თბილისი, 1966, 52.

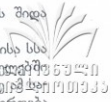
ანატოლიის ჩრდილო და სამხრეთ რეგიონებში მიმდინარე ამ პროცესების შესავსება იმაშიც ვლინდება, რომ სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში, ისევე როგორც, პამფილიასა და კილიკიაში, ეოლიელებმა განაგრძეს წინ უსწრებდა აქვევლთა (თესალიელი და ორქოქომენელი ჰელიოპოლიტი) ზღვაოსნების ცალკეული ექსპედიციები, რის შედეგად ჩაისახა მათი პირველი ეკონომიკური კავშირები ადგილობრივ ტომებთან და გაიკაფა მათთან ურთიერთობის გზები. ამასთან ერთად, გაჩნდა ნახევრადლეგენდარული, მაგრამ მაინც ნაწილობრივ რეალური სინამდვილის ამსახველი გადმოცემები. მათ რიგს განეკუთვნება სტრაბონთან დაცული ლიტერატურული ტრადიცია, რომლის მიხედვით უძველესი ხანიდან აქვევლებს შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სანაპირო და კოლხეთი იზიდავდა ნიაღვრის არაჩვეულებრივი სიმდიდრით — ოქროთი, ვერცხლით, რკინით, სპილენძით, რისთვისაც ჯერ ორქოქომენელმა ფრიქსემ მოაწყო ამ ქვეყანაში თავისი მგზავრობა, შემდეგ იასონმა (Strabo, I, 2, 39).

ზემოაღნიშნული უფლებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში ეოლიელთა მიერ ქალაქ სიდას დაარსება აქვევლთა მიერ ამ ადგილებში ადრე წამოწყებული სავაჭრო საქმიანობის ერთგვარ გაგრძელებას წარმოადგენდა. ეოლიელთა შემოღწევა აქ, ამ სანაპიროზე, ისევე როგორც პამფილიაში, ვფიქრობთ, განხორციელდა მათ წინამორბედ აქვევლ ზღვაოსანთა ადრე ათვისებული გზით, მაგრამ აქვევლთაგან განსხვავებით, ეოლიელმა ზღვაოსან-ვაჭრებმა ამჟამად პონტოსპირეთში თავის დასაყრდენ პუნქტებად სხვადასხვა დასახლებების შექმნით შესძლეს შავი ზღვისპირეთის ამ მონაკვეთზე უფრო მკვიდრად ფეხის მოკიდება, რის შედეგადაც მათ ურთიერთობას ადგილობრივ მოსახლეობასთან უფრო რეგულარული ხასიათი მიეცა და ბევრად უფრო ინტენსიურად წარიმართა, ვიდრე ადრეულ ხანაში (ე.წ. აქეურ პერიოდში).

როგორც ზემოთ ითქვა, ეოლიელთა დასაყრდენ პუნქტებს შორის შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე საგანგებო მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა სიდას და მის ქვეყანას — სიდენეს, მაგრამ აქვე უთუოდ უნდა აღინიშნოს კარუსა (თვა დაბოლოებით), რომელიც ფს.-სკოლაქს მოხსენიებული აქვს როგორც სინოპეს მახლობლად (მის აღმოსავლეთით) მდებარე ელინური ქალაქი (Ps.-Scylax., 89). ამ ქალაქის მდებარეობისა და სახელწოდების დაბოლოების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, კარუსა უნდა ყოფილიყო ერთ-ერთი პირველი დასახლებათაგანი, საიდანაც ეოლიელებმა და სხვა მცირეაზიელმა ზღვაოსან-კოლონისტებმა (კარიელებმა?) წამოიწყეს შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე რიგი დასაყრდენი პუნქტების შექმნით კოლხეთისკენ გზის გაკვლევა და ამ სანაპიროს ბუნებრივ სიმდიდრეთა რეგულარული ათვისება.

ადრეულ ხანაში, ეოლიელთა გაცხოველებული სავაჭრო-საკოლონიზაციო საქმიანობის შედეგად წარმოქმნილი დასახლება ჩანს პერმონასაც, რომელიც მდებარეობდა ტრაპეზუნტის მახლობლად (Strabo, XII, 3, 17), კოლხეთის მისადგომებთან, საიდანაც სავსებით ადვილი იყო კავშირის და-

მხარემა პონტოს სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროსა და კოლხეთის შიდა რეგიონების მოსახლეობასთან.



ჰერმონასას ეოლიურ წარმომავლობაზე გარდა მისი დაბოლოებისა სსა - თეა, რომელიც გვხვდება მთელი რიგი ეოლიური ქალაქის სახელებში (ლარისა, ეგიროესა, კარუსა და სხვ.), უნდა მეტყველებდეს ასევე ქვეყნის მთელი ტერიტორიის ფუძე - ჰერმონ, ჰერმოს. ეს ფუძე, ჩვენი აზრით, უკავშირდება ჰერმოსად წოდებულ იმ მდინარის სახელს, რომელიც ჩამოუდიოდა ეოლიდის უმთავრეს ქალაქ - კვიმეს - ეოლიელთა მრავალი ადრეული ახალშენის მეტროპოლიას (საინტერესოა ისიც, რომ სტრაბონის გადმოცემით, იდეს ყურეში მდ. ჰერმოსამდე განლაგებული იყო მრავალი ეოლიური ქალაქი - XIII, 1, 6).¹

თუ თვალს გავადევნებთ ადრეულ ხანაში სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში (კოლხეთისკენ მიმავალ გზაზე) ბერძნულ ახალშენთა დაარსების პროცესს, ნათლად წარმოჩნდება ისიც, რომ ამ მხარეში თავისი დასაყრდენი პუნქტების შექმნისას ეოლიელები მარტონი არ იყვნენ. საზღვაო-სავაჭრო საქმიანობაში მათ პარტნიორებად თავიდანვე გამოდიოდნენ ბეოტიელები და თესალიელები, უფრო მოგვიანებით კი ფოკეელები, რომელნიც ძველთაგანვე მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული ეოლიელებთან როგორც გეოგრაფიულად (ფოკეელები ეოლიდის საზღვართან ცხოვრობდნენ), ისე თავისი საკოლონიზაციო მოღვაწეობით.²

როგორც ირკვევა, ფოკეელთა ინტერესების სფეროს მიღმა არ დარჩენილა ანატოლიის ჩრდილო-აღმოსავლეთი სანაპირო, სადაც ეოლიელთა დახმარებით მათ საფუძველი ჩაუყარეს ერთ-ერთ ყველაზე უძველეს და მნიშვნელოვან ახალშენს - ამისოს (Ps.-Scymn., Per., 918). ამისოს სანახების ათვისებაში ფოკეელებთან ერთად ეოლიელთა მონაწილეობის უტყუარი მოწმობაა ძველი ამისოდან (დღევ. ქ. სამსუნიდან) 18 კმ-ის დაშორებით ადგილ აკალანში აღმოჩენილი მატერიალური კულტურის ძეგლები: აქ, ბორცვის წვერზე საგანგებოდ შემზადებულ ქვებით მოფენილ დიდ მოედანზე მოპოვებულია თისის არქიტექტურული დეტალები და სხვა სიძველენი. დაადგენილია, რომ ასეთი არქიტექტურული დეტალების დამზადება მალალ განვითარებას აღწევს ეოლიდაში, განსაკუთრებით ქ. ლარისაში (კვიმეს მახლობლად). სწორედ ამ ცენტრებში, ისევე როგორც მეზობელ ფოკეაში არის ნაპოვნი არქიტექტურული ტერაკოტების მსგავსი

¹ ტოპონიმიკური მანარშობელი - თეა-თუ გვხვდება აგრეთვე შავი ზღვის ჩრდილოეთ სანაპიროს იმ ბერძნულ ახალშენთა სახელებშიც, რომელთა დაარსებაში მნიშვნელოვან მონაწილეობას იღებდნენ ეოლიელები (В. П. Яйленко, Греческая колонизация..., 273, 274).

² ფოკეელები ჯერ კიდევ ადრეულ ხანაში (ელინთა შორის პირველნი), თავიანთი ძლიერი ფლორით აწყობენ საზღვაო ექსპედიციებს შორეულ დასავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთისაკენ. ამ მოგზაურობათა შედეგად მათ მიერ აღმოჩენილ იქნა არაერთი ლითონით მდიდარი ქვეყანა (იბერია, ტარტესი და სხვ.) (Her., I, 163). (იხ. В. И. Козловская, К вопросу о фокейской колонизации Испании. ПГКСВП, 1, Тб., 1979, 55-61).

სერები, მაშინ როდესაც ანალოგიური დეტალები სრულიად უცნობა მატერიკული საბერძნეთისა და იონიური ცენტრებისათვის. ტერაკოტები აკალანიდან, როგორც ტექნიკური დამუშავების, ისე მხატვრული გაფორმების ყველა დეტალით უკავშირდებიან ძვ.წ. VII ს-ის ფოკეურ-იონიურ მხატვრული ხელოსნობის წრეს. აკალანი თავისი დანიშნულებით ნარმოადგენდა დასაყრდენ პუნქტს (ფორპოსტს), რომელიც კონტროლს უწევდა შავიზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროს წინა აზიასთან დამაკავშირებელ გზას. ამდენად ეს პუნქტი ნამყვან როლს ასრულებდა ამისოს სააღმშენებლო-საშუამავლო ურთიერთობებში ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნებთან.

გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ ეოლიელთა და ფოკეელთა მიერ ამისოდან ტრაპეზუნამდე და კოლხეთამდე მდებარე მიწების ათვისების პარალელურად იმავე ხანაში (ძვ.წ. VIII ს.), ე.ი. ერთნახევარი საუკუნით ადრე, ვიდრე ამ მხარეს მილეტელები დაეფლებოდნენ, ეგეიდელმა ზღვაოსნებმა — თესალიელებმა, იმავე ეოლიელთა საზღვაო ძალების დახმარებით, როგორც ჩანს, დაიკავეს სინოპეს ტერიტორია. მართალია, მოგვიანო ხანის ზოგიერთი ბერძნული ლიტერატურული წყარო სინოპე I-ის დაარსებას მილეტელებს მიაწერეს, მაგრამ ამ წყაროს კრიტიკული შესწავლის შემდეგ მკვლევართა დიდი ნაწილი იმ მოსაზრებისკენ იხრება, რომ სინოპეს ტერიტორიის დასახლება მილეტელ მოახალშენეთა მიერ მხოლოდ ძვ.წ. VII ს-ის მეორე ნახევარში მოხდა.¹ ამის პირდაპირი დასტურია მილეტელთა მიერ სინოპეში ახალშენის გაყვანის თაობაზე ევსებიოსთან დაცული თარიღი — ძვ.წ. 631 წ. (Eusebius, II, 89).²

ამასთან უთუოდ გასათვალისწინებელია სტრაბონის ფრიად ნიშანდობლივი ჩვენებაც, რომ ეოლიური კოლონიზაცია ოთხი თაობით (შესაძლებელია უფრო მეტიც) წინ უსწრებდა იონიელთა გამოსვლას საკოლონიზაციო ასპარეზზე (XI, 1, 3).

თუმცე ჩვენ ხელთ არსებული წერილობითი წყარო — ფსევდო სკიმნოსი, რომელსაც თავის ნაშრომში „პერიეგესი“ არაერთი მნიშვნელოვანი ცნობა აქვს შემონახული შავიზღვისპირეთის ძველ ახალშენთა დაარსების ისტორიის შესახებ,³ სინოპეს პირველ ბერძენ მოახალშენე თესალიელებს ნახევრადლეგენდარულ გმირებად წარმოგვიდგენს (Ps.-Scymn. Peripl, 941), მაგრამ საგულისხმოა ის ფაქტი, რომ თვით სინოპელები თესალიელებს და მათ წინამძღოლ ავტოლიკეს ქალაქის რეალურ დამფუძნებლებად მიიჩნევენ. აქ არსებობდა ავტოლიკეს კულტი და სამისნე (Strabo, XII, 3, 11; Plut.,

¹ М. И. Максимова, Античные города Юго-Восточного Причерноморья, МЛ., 1956, 52-65.

² М. И. Максимова, Античные города..., 43; R. M. Cook, Ionia and Greece 800-600 B.C., JHS, 1946, LXVI, 67-98.

³ М. И. Максимова, Античные города..., 43.

⁴ თ. ყაუჭიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., I, 1967, 57. დადგენილია, რომ ფსევდო-სკიმნოსის თვითონ პქონდა მოვლილი სამხრეთ პონტო-სპირეთს ბერძნული ახალშენები და ამდენად მისი ნაშრომი ემყარება ავტორის მიერ ადგილზევე შეკრებილ ცნობებს, რაც მათ მეტ ნდობას ანიჭებს.



Luc., 23; App., Mithr., 83). ავტოლიკეს სტატუარული გამოსახულები, შესრულებული ძვ.წ. IV ს-ის ბერძენი მოქანდაკის ხეხინდეს მიერ, სინოპელთა სასწაულთმოქმედ სალოცავად ითვლებოდა.

სინოპეში შემორჩა აგრეთვე ავტოლიკეს ერთ-ერთი თანამგზავნი ფლოგიუსის კულტის არსებობის დამადასტურებელი წარწერა.

ზემოთ განხილული ცნობებიდან ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ქ. ამისოს და კოლხეთს შორის მდებარე სანაპიროს, ისევე როგორც თვით სინოპეს ტერიტორიის ათვისება ეოლიელ და ეგეიდელ ზღვაოსანთა მიერ ძვ.წ. VIII ს-შია სავარაუდებელი. ნათელია ისიც, რომ ადრეულ მოახალშენეთა ყურადღება თავიდანვე მიმართული იყო კოლხეთის სამხრეთ-დასავლეთი რეგიონების რკინის საბადოებისა და მალაზხარისხოვანი მეტალისაკენ (ფოლადი).²

აღნიშნული გარემოება ჩვენს წინაშე სვაშს კითხვას, ხომ არ უნდა უკავშირდებოდეს სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში ეოლიელთა და მის მოკავშირე ზღვაოსან-ვაჭართა საქმიანობას დასახლებული პუნქტის პერმონასას მეზობლად ტრაპეზუნტის დაარსებაც, რაც ევსებოსის მიხედვით განხორციელდა ასევე ძვ.წ. VIII ს-ში, ძვ.წ. 757-56 წლებში (Eusebius, II, 80). თუ ეს ვარაუდი სწორია, უნდა ვიფიქროთ, რომ ტრაპეზუნტი, ისევე როგორც პერმონასა, სიდა, ამისო, კარუსა წარმოადგენდნენ იმ ცენტრებს, რომელნიც თავიანთი სავაჭრო აქტიურობის ხანაში შექმნეს ეოლიელმა კოლონისტებმა შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე დასაყრდენი პუნქტების (უთუოდ დროებითი ფაქტორიების) მთელი ჯაჭვის სახით ამ მხარიდან, უმთავრესად კი სამხრეთ-დასავლეთ კოლხეთიდან რკინის ფართო ექსპორტირების მიზნით.

ეოლიელთა სავაჭრო საქმიანობის აღმავლობის ხანაში (ძვ.წ. VIII ს.) ამ რეგიონებში დიდი რაოდენობით რკინის წარმოებას თვალნათლივ მოწმობს ბოლო 30-40 წლის მანძილზე სამხრეთ-დასავლეთ კოლხეთის არაერთ ადგილას არქეოლოგიური კვლევა-ძიებით გამოვლენილი მასალა.³

რკინის წარმოების გაფართოება ზემოდასახელებულ მეტალურგიულ კერებში, რაც ემთხვევა ეოლიელთა თაოსნობით პონტოსპირეთში დასაყრდენი სავაჭრო პუნქტების შექმნას, თავის მხრივ იმის მაუწყებელია, რომ სამხრეთ-დასავლეთ კოლხეთში რკინის წარმოების აღმავლობის მასტიმულირე-

¹ М. И. Максимова, Античные города..., 42.
² შდრ. И. Б. Брашинский, Синопа и Колхида. კრებ. „Вопросы древней истории“, Тб., 1973, 80-85.
³ მძლავრი მეტალურგიული კერები რკინის სადნობი სახელსწილებით მიკვლეულია სუფსა-გუბაზოულის და ჩოლოქოშნაშურის ხეობებში. ეს სახელსწილები ძირითადად თარიღდებიან ნინანტიკური ხანით (ზოგიერთი მათგანი ძვ.წ. IX ს-დან VII ს-მდე პერიოდით შემოიფარგლება). დ. ხაბუტაიშვილი, რკინის წარმოების ძველკოლხური კერა სუფსა-გუბაზოულის ხეობაში. სდსმ, VI, თბ., 1977, 22-24; მისივე, მასალები ძველკოლხური რკინის მეტალურგიის ისტორიისათვის (ოზნაშურის ხეობა), სდსმ, VII, თბ., 1978, 17-34. მითითებული რეგიონებიდან რკინის ლეგულობდნენ როგორც მაგნეტიტური ქვიშისაგან, ისე მალაროდან მიღებული მადნისაგან.



ბელ ძალას წარმოადგენდა მოთხოვნების ზრდა ამ მეტალზე როგორც ქვეყნის შიგნით, ისე საგარეო ბაზარზედაც.

სამხერთ-აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში დასაყრდენ ბუნებრივ რესურსებით ეოლიელ და ეგვიდელ ზღვაოსნებს ძვ.წ. VIII-VII სს-ში უკვე თავისუფლად შეეძლოთ სამხერთ-დასავლეთი კოლხეთიდან თავიანთი სავაჭრო ოპერაციების გადატანა ქვეყნის შუაგულისკენ – რიონისპირეთისა და ჩრდილოეთ კოლხეთის მთისწინა ზონისაკენ, სადაც რკინის წარმოებამ ამ დროს (VII ს-ის დასაწყისიდან) მანამდე არნახულ მასშტაბებს მიაღწია. ლითონის მოპოვებით დაინტერესებული ეოლიელები და მათი პარტნიორები ცხადია შეეცდებოდნენ კოლხეთის ამ მხარეშიც მყარად ფეხის მოკიდებას.

ამის ერთ-ერთ დამადასტურებელ საბუთად, როგორც ეს ჩვენ ადრეც შევნიშნეთ, არის ყვირილის ხეობაში ეოლიელთა მიერ ბერძნულ-მცირეაზიული სახელწოდებების ფრიქსოპოლის-იდექსას შემოტანის ფაქტი, რაც ვფიქრობთ ადგილობრივ მელითონე მოსახლეობასთან ეოლიელთა მიერ დამყარებული მჭიდრო სავაჭრო ურთიერთობებით უნდა აიხსნას.¹

მეორე საბუთი, რომელიც ასევე უნდა მოწმობდეს ჩვენი მოსაზრების საფუძვლიანობას, არის წარმოშობით ეოლიელი, მაგრამ ბეოტიაში ძვ.წ. VIII ს-ის მეორე ნახევარში მოღვაწე ეპიკური პოეტის – პესიოდეს მიერ პოემაში – „თეოგონია“ კარგად ცნობილ და მსოფლიოში უმნიშვნელოვანეს მდინარეთა შორის ფასისის და რესოსის (Ῥήσις) დასახელება (Hes. Theog. 337-340).² ამ მდინარეს მკვლევარნი აიგივებენ ძვ.წ. IV ს-ის ავტორის ფსევდოსკილაქს კარიანდელის მიერ მოხსენიებულ მდინარე რისსთან (Ps.-Scyl., 81), ანუ რიონის ზემო ნელთან. ასეთი ინფორმაცია ბეოტიაში მცხოვრებ პოეტს შეეძლო მიეღო მხოლოდ ეოლიურ და ბეოტიურ სავაჭრო წრეების წარმომადგენლებისაგან, რომელნიც კარგად იცნობდნენ შიდა კოლხეთის რკინით მდიდარ მთიან მხარეს, განსაკუთრებით რაჭას, სადაც სათავეს იღებდა და დღესაც იღებს სწორედ პესიოდესთან მოხსენიებული მდინარე რესოსი (ანუ რიონის ზემო ნელი) – შუაგულ კოლხეთზე გამავალი ეს მთავარი სანაოსნო მაგისტრალი.

მოსაზრებამ ადრეული ხანიდან ჩრდილოეთ კოლხეთის მთიან რეგიონში ლითონის (უმთავრესად რკინის) მძიებელ ეოლიელთა შემოღწევის შესახებ შემდგომი დასაბუთება ჰპოვა კოლხეთის დასავლეთ ნაწილში (დღევანდელი გალის რაიონში) დადასტურებულ ტოპონიმში „სიდა“. ეს სახელი ამჟამად ენოდება – ზღვის სანაპიროდან 10-15-ოდე კმ-ით დაშორებულ, შემალღე-

¹ მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1994, 240-243. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ცნობილ ნიგნში – „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ იხსენიებს სახელწოდება იდექსას შვავს ტოპონიმს „იდის“, რომელიც, მისი ცნობით, ავტორის ხანაში წარმოადგენდა დიდ დაბას და მდებარეობდა ჭოროხის სათავეების დასავლეთით, თორთომის მთის აღმოსავლეთით, სადაც არის ტაოს კარი ანუ ტაო. იდის სამხრეთით მდებარეობდა ბასიანი (იხ. დასახ. ნაშრ., თბ., 1941, 138).

² იხ. აკ. ურუშაძე, კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში, თბ., 1964, 186-194.



ბულ ადგილთან მდებარე სოფელს, რომელსაც გვერდით ჩამოუდის ამავე სახელწოდების მცირე მდინარე.

სახელწოდების „სიდა“ დამონშებამ კოლხეთის იმ მხარის ტოპონიმებად რომლის ჩრდილოეთით და აღმოსავლეთით მდებარე რეგიონები ძვ.წ. II ათასწლეულის II ნახევარში, განსაკუთრებით კი მისი დასასრულიდან ცნობილი იყო თავისი მძლავრი მეტალურგიული კერებით (ჯერ სპილენძის, უფრო მოგვიანებით კი რკინის ფართო წარმოებით), დაგვარწმუნა, რომ პუნქტი „სიდა“ კოლხეთში უნდა შეექმნათ იმავე ეოლიელ ბერძნებს, რომელთაც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, ძვ.წ. VIII ს-ში საფუძველი ჩაუყარეს ამავე სახელწოდების ორ სავაჭრო ფაქტორიას – ერთს შორეულ პამფილიაში, ხოლო მეორეს კოლხეთის მახლობლად, სამხერთ-აღმოსავლეთ პონტოსპირეთში (ქ. კოტიორასთან).

ყველაფერი ეს, ვფიქრობთ, ექვს არ უნდა ინვედეს, რომ კოლხეთის ჩრდილოეთი მთიანი რეგიონების ახლოს სიდად წოდებული პუნქტის აღმოცენება უნდა განხორციელებულიყო შავიზღვისპირეთში ეოლიელთა სავაჭრო-საკოლონიზაციო ექსპანსიის ძლიერი აღმავლობის პერიოდში, ძვ.წ. VIII-VII სს-ის მიჯნაზე, უფრო კი VII ს-ის დასაწყისში.¹ ისევე როგორც ანატოლიის სამხრეთ და ჩრდილოეთ სანაპიროებზე, „სიდა“ სახელწოდებიანი სავაჭრო ფაქტორიის დაარსება კოლხეთში, საკომუნიკაციო სანაოსნო მდინარეების (ხუმშუკური, ლალიძგა, სიდა) წყალშესაყარზე, ასევე, ერთი მხრივ, მდ. ენგურისა და, მეორე მხრივ, ზღვის სანაპიროს სიახლოვეს (10-15 კმ-ის დაშორებით), ლაპარაკობს იმაზე, რომ აღნიშნული პუნქტი წარმოადგენდა ჩრდილოეთ კოლხეთის სხვადასხვა მეტალურგიული კერებიდან დიდი რაოდენობით მოწოდებული რკინის თავმოსაყრელ ადგილს, საიდანაც ეს მეტალი სამდინარო გზებით ზღვის სანაპიროს აღწევდა, აქედან კი დასავლეთ მცირე აზიისა და მატერიკული საბერძნეთისაკენ წარიმართებოდა.

აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ სწორედ VIII-VII სს-დან ჩრდილო კოლხეთში არქეოლოგიურად დამონშებულია რკინის არაჩვეულებრივად ფართო წარმოება. რკინის სადნობი სახელოსნოები განლაგებულია მთისწინა ზოლში, რკინის საბადოების მახლობლად.²

¹ სოფელ სიდას ირგვლივ ძველთაგანვე მცხოვრები მოსახლეობის ენებში – მეგრულში, სვანურში სიტყვას „სიდა“ არავითარი ეტიმოლოგიური ახსნა არ ეძებნება. ტოპონიმი „სიდა“ ფიქსირებულია არქანჯელო ლაშბერტის მიერ შედგენილ რუკაზე ფორმით „Suddas“ (იხ. მისი „სამეგრელოს აღწერა“. იტალიური თარგმანი ალ. ჭყონიასი, ტფილისი, 1901).

² ამავე ხანას განეკუთვნება ხობი-ოჩხომურში რკინის წარმოების ფართო მასშტაბიანი სახელოსნოების ამოქმედება (Д. Б. Алакидзе, Центральная Колхида в эпоху поздней бронзы – раннего железа. 43, 44). დ. ნახუტაიშვილი ამ სახელოსნოებს ძვ.წ. X-IX სს-ით ათარილებს, (იხ. მისი „მასალები რკინის წარმოების ადრეული საფეხურის ისტორიისათვის ჩრდილო კოლხეთში“ – სდსტ, IX, თბ., 1980, 3-37). ქურათა მრავალრიცხოვანი ნაშთები აღმოჩენილია აგრეთვე მდ. ენგურის ხეობის დასაწყისთან, მდინარის მარცხენა ნაპირზე – სოფ. ჯვარსა და ლიაში. ჯვარი-ლიას სახელოსნოების განლაგება, ენგურის ცნობილ სავაჭრო მაგისტრალზე კიდევ ერთხელ მონიშნავს აქ დამზადებული რკინის

ამდენად, უნდა ვიფიქროთ, რომ რკინის წარმოების უდიდესი ცენტრების მასობრივად მდებარე სიდას დასახლება ასრულებდა მნიშვნელოვანი მიწის-განიზებელი ცენტრის დანიშნულებას იმდროინდელ სამყაროში. გეოგრაფიკულად მთიანი რეგიონებიდან ლითონის ექსპორტირების საქმეში. გეოგრაფიკულად

კოლხეთის ტერიტორიაზე სიდა სახელწოდებანი ცენტრის დადასტურებით დღესდღეობით საკმაოდ მყარი საფუძველი შეგვექმნა ვამტკიცოთ, რომ ეოლიელმა და ეგეიდელმა (ბეოტიელმა) ზღვისან-კოლონიზატებმა საბერძნეთის სამხერთ-დასავლეთ მცირე აზიის (იონიის) ცენტრებზე (მილეტზე) გაცილებით ადრე დიდი წვლილი შეიტანეს კოლხურ-მცირეაზიურ სამყაროთა ეკონომიკურ დაახლოებაში. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ ძირითადად სწორედ ეოლიელთა მეშვეობით ჩაება ჯერ სამხერთ-აღმოსავლეთი კოლხეთის, ხოლო შემდეგ (ძვ.წ. VIII-VII ს-ის მიჯნაზე) რიონისპირეთისა და მის ჩრდილოეთ მიმდებარე მთისწინა ზოლის მოსახლეობა რეგულარულ საერთაშორისო ეკონომიკურ პროცესებში, როგორც მეტალის წარმოებაში დახელოვნებული, გვიანი ბრინჯაოს და რკინის მეტალურგიის მაღალი კულტურული ტრადიციების მქონე საზოგადოება. ამ საერთო სამყაროში ეკონომიკურ აღმავლობას ემთხვევა ის მნიშვნელოვანი ფაქტიც, რომ ძვ.წ. VIII ს-ის დასასრულიდან შემოდისახელებულ ტერიტორიაზე (დღ. სამეგრელოს მიწა-წყალზე) სამხერთიდან გადმონაცვლებული კოლხთა სატომო ბირთვის მესვეურობით აღმოცენდება დასავლურ-ქართველი მოსახლეობის ეგრების წინასახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი, რომელიც მომდევნო ხანაში (ძვ.წ. VI ს.) წარმართავ როლს შეასრულებს კოლხეთის სამეფოს ჩამოყალიბებაში მთელ დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე.¹

ამრიგად, კვლევა-ძიებით დადასტურდა, რომ ბერძნული ახალშენების ყველაზე ადრეული პლასტების წარმოქმნა შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ სანაპიროებზე უკავშირდება მეტალის, უპირველეს ყოვლისა, რკინის ძიებას.²

ამავე დროს ნათლად წარმოჩინდა ისიც, რომ ჯერ კიდევ არქაულ ხანაში (ძვ.წ. VIII ს.), ე.ი. გაცილებით ადრე, ვიდრე კოლხეთის სანაპიროს მისწვდებოდა მილეტელთა საკოლონიზაციო ტალღა, დაინერგა იმდროინდელ ბერძნულ სამყაროს დანიშნულ ცენტრებთან კოლხეთის სააღმავლობით ურთიერთობის ახალი ფორმა — რეგულარული ვაჭრობა, წიაღისეულით მდიდარი მხარის სიახლოვეს შეიქმნა დასახლება (ან, იქნებ, დასახლებანი), რომლის მეშვეობით შეიძლებოდა ფართო კომერციული ქსელის გაბნა რკინის წარმოებაში დაბანდებულ ადგილობრივ მოსახლეობასთან. ამასთან,

წარმონაქმნი სასაქონლო-სავაჭრო დანიშნულებას (ა. ავაქიძე, ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბ., 1975, 735).

¹ მ. ინაძე, ძველი კოლხეთის საზოგადოება, თბილისი, 1974, 65, 66; მ. ინაძე, „კუტაისის მიწა“. ქუთაისის უნივერსიტეტის შობაზე, 4, ქუთაისი, 1955, 38-44.

² И. Б. Брашинский, А. Н. Щеглов. Некоторые проблемы греческой колонизации, ИГКСВП, I, 44.



სარწმუნო გახდა ისიც, რომ კოლხეთის ადრეული კონტაქტების დამყარებისას ბერძნულ ცენტრებთან მის პირველ პარტნიორებად გამოდიან ზღვაოსნობასა და ლითონის ძიებაში განაფული, ჩრდილო-დასავლეთ მცირე აზიიდან მოსული ეოლიელები და საზღვაო საქმეში მათი მოკავშირე, აქვეყელთა ჩამომავალი ბეოტიელები და თესალიელები, და არა იონიელები, რომელთა ცენტრის — მილეტის სავაჭრო-საკოლონიზაციო აქტიურობის განსაკუთრებული გაფურჩქვნა იწყება მხოლოდ ძვ.წ. VII ს-ის მეორე ნახევრიდან, მას შემდეგ, რაც მილეტი ეუფლება კარიის სანაპიროსთან გამავალ საზღვაო გზას.¹ ამაზე ადრე კი მილეტი მცირე ქალაქია, რომლის ეკონომიკა დამყარებულია უფრო სოფლის მეურნეობაზე, ვიდრე ვაჭრობაზე.

VIII-VII სს-სათვის კოლხეთში საგარეო რეგულარული ვაჭრობის დანერგვის უტყუარი მაჩვენებელია ეოლიელთა ფაქტორიის სიდას მახლობლად (თანამ. სოფ. სიდადან 10-15-მდე კმ-ის დაშორებით) სოფ. ჭუბურხინჯში ბრინჯაოს ჭურჭელში ძვ.წ. VIII-VII სს-ით დათარიღებულ სპილენძის, ოქროს, ვერცხლის ნივთებთან ერთად აღმოჩენილი სწორი, წაგრძელებული ფორმის ვერცხლისა და ოქროს სტანდარტიზირებული ზოდები, რამდენიმე ნაჭდევით თითოეულზე. ლითონის მსგავსი ზოდების ხმარება ღირებულების საზომად მრავალ ქვეყანაში წინ უსწრებდა სამონეტო სისტემის შემოღებას.²

ასეთივე დანიშნულებას ასრულებდნენ უთუოდ სოფ. ნოსირში ოქროსა და ვერცხლის ნივთებთან ერთად აღმოჩენილი ამავე ძვ.წ. VIII-VII სს-ით დათარიღებული სხვადასხვა ზომის დისკოსებრი სპილენძის ზოდებიც.³

კოლხეთის ადრეულ ურთიერთობებში ეოლიურ სამყაროსთან სავაჭრო-ეკონომიკური კონტაქტების გარდა იკვეთება სხვა მნიშვნელოვანი ასპექტებიც.

ცნობილია, რომ ეოლიელები იონიელებზე ადრე დაწინაურდნენ და გამოვიდნენ იმდროინდელი სამყაროს ცხოვრების ასპარეზზე. მცირე აზიის დასავლეთ ნაწილშიც ისინი იონიელებზე ადრე დამკვიდრდნენ. ეოლიელთა ქალაქები (კვიმე, ლარისა, მიტილენა კუნძულ ლესბოსზე) ადრიდანვე განვითარდნენ კულტურის, ხელოვნების, მწერლობის, პოეზიის, მეცნიერების უდიდეს ცენტრებად, სადაც თავს იყრიდა ყველა მონინავე ქვეყნის მილნეები. ამდენად, საესებით ბუნებრივია, რომ კავშირს ესოდენ დაწინაურებულ ცენტრებთან მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოეხდინა კოლხეთის საზოგადოების სულიერი და მატერიალური ცხოვრების შემდგომ განვითარებაზე. თავის მხრივ, კოლხური და ეოლიური სამყაროს დაახლოებას უნდა მოჰყოლოდა მათი კულტურულ მონაპოვართა, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების და სამეურნეო ცოდნა-გამოცდილების ურთიერთგაზიარება. ამასთან ერთად მნიშვნელოვანად უნდა გაფართოებულიყო ამ ორი სამყარო

¹ C. Roebuck, *The Ionian Trade and Colonisation*, New York, 1959, 87.
² ამ საკითხს შესახებ უფრო ვრცლად იხ. მ. ინაძე, *სავაჭრო ურთიერთობათა ისტორიიდან ძველ კოლხეთში*. კავკ. ახლო აღმ. კრებული, II, თბ., 1982, 81, 88.
³ Б. А. Куфтин, *Материалы к археологии Колхиды*, т. I. Тбилиси, 1949, 170-172.

როს საზოგადოებათა გეოგრაფიული თვალთახედვა, რამაც პპოვე კიდევ თავის ასახვა ბერძნული ლიტერატურის უძველეს ძეგლებში: სახელობორ, შენიშნულია, რომ ძვ.წ. VIII ს-ის დასასრულს შექმნილი ნაწარმოების „თეოგონის“ ავტორის შესიოდეს გეოგრაფიული თვალსაზრისი შევსებასთან თოა, ვიდრე პომპროსისა. როგორც ზემოთ ითქვა, შესიოდე პირველად იხსენიებს მდ. ფასისსა და რისოსს.

შემთხვევითი არც ისაა, რომ ბერძნულ მწერლობაში პოეტ ეველოს კორინთელთან (ძვ.წ. VIII ს-ის მეორე ნახევარი) პირველად ჩნდება რეალური მითითება „კოლხეთის (კოლხიდის) მიწის“ შესახებ.

კოლხეთისა და ეოლიური სამყაროს ეკონომიკური და კულტურული დაახლოებით უნდა აიხსნას ეოლიელთა მიერ სამხრეთ-აღმოსავლეთ და აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში ბეოტიელ და თესალიელ ლეგენდარულ გმირებთან, მათ შორის ფრიქსესთან დაკავშირებული გადმოცემების ფართოდ გავრცელება. ამავე დროს უნდა შექმნილიყო ეოლიური ვერსიები ფრიქსეს მიერ სატაძრო ცენტრების, სამლოცველოების, სამისნოების დაარსების შესახებ კოლხეთის საზღვარზე, იბერიაში – ფრიქსოპოლისი, მოსხთა ქვეყანაში – ლეგკოთეა, ასევე ფასისის შესართავში – ფრიქსეს სამლოცველო და მისი სახელობის ჭალაკი (Pomp. Mela, I, 108). ფრიქსე, რომელიც გადმოცემის თანახმად, ითვლებოდა ოქროს სანშისიანი ვერძის აღზრდილად, მისი მფარველი ვერძის ტყავის პირველ მფლობელად, ამ შემთხვევაში გვევლინება ნაყოფიერებისა და სიმდიდრის სიმბოლოდ.

ეოლიელთა მჭიდრო კულტურული კონტაქტები კოლხეთთან თავის ასახვას პპოვეებს ასევე აიეტის სიძის ორქომენედან მოსული ფრიქსეს ეოლიური წარმომავლობის შესახებ ვერსიების შექმნაში.

ამ თვალსაზრისით ფრიად საინტერესო ცნობებს გვანვდის აპოლონიოს როდოსელი თავის „არგონავტიკაში“, რომელიც სხვა წყაროებთან ერთად ძველ (სწორედ VIII-VII სს-ის) წერილობით ძეგლებს უნდა ემყარებოდეს.

პოემაში არაერთხელ არის აღნიშნული, რომ ფრიქსე წარმოშობით ეოლიდია (II, 1140-1141); ეოლიდებს უწოდებს პოეტი ფრიქსეს თანამემამულეებს – ორქომენელებს (II, 1190-1195), ფრიქსეს მამას – ათამანტსაც ეოლიელად გვისახავს და სხვ.

ვფიქრობთ, ეოლიელთა და ბეოტიელთა აქტიურ სავაჭრო საქმიანობას უნდა უკავშირდებოდეს მათ მიერ ინფორმაციის შეკრება ძვ.წ. VIII-VII სს-ში რიონსა და კავკასიონის ქედს შორის არსებული კოლხთა ძლიერი პოლიტიკური (წინასახელმწიფოებრივი) ერთეულის შესახებ. სწორედ ამ ცნობებს უნდა ემყარებოდეს აპოლონიოს როდოსელი მდიდარი და ძლიერი კოლხთა ლეგენდარული მეფის აიეტის სამფლობელოს აღწერილობისას თავის პოემაში, რომელშიც ისტორიული სინამდვილე მჭიდროდ ერწყმის მითს არგონავტთა ლაშქრობის შესახებ კუტაიელი აიეტის ქვეყანაში.



The aim of the paper is to fill gaps in the studies of economic and cultural relations between Colchis and Asia Minor in the early period (the first quarter of the I millennium B.C.)

Along with the archeological materials, we have also considered linguistic data, legends and stories from ancient Greek sources and place names.

A special attention was paid to the toponym Sida. The study of the toponym proved that the research into Colchian and Aeolian relations should underlie the study of the early relations between Colchis and Asia Minor. Sida was the name of a trade factory founded by Aeolians from Cyne in VIII-VII cc. B.C. in South Anatolia – Pamphylia, former Sida, which abounded in the metal.

The study proved that the formation of the earliest Greek new settlements, and the factory called Sida in particular, on the southern-western and eastern coasts of the Black Sea is associated with search of metal, especially iron.

The existence of a point called Sida on the territory of West Colchis testifies that long before Ionian Centres (Miletus), Aeolian and Aegean colonists played an important role in the economic rapprochement of Colchis and Asia Minor. It was through them that first the population of South-West Colchis, and then the population of the Rioni riverside and the foot-hill line to its south got engaged in early regular international economic process as they proved to be a community with considerable skills in metal extraction and rich metal processing traditions.

The paper underlines the importance of the place names of Aeolian origin found in the region of our interest. The toponyms prove to be reliable sources to conduct a further study of the early contacts between Colchis and Asia Minor.

ლიანა კვირიკაშვილი

პირობრაზი რეგორც „ლოდი თავსაპიდური“ სინონდისმეტყველებისა

ქალბატონმა თინათინ ყაუხჩიშვილმა კარგა ხნის წინათ ჩვენს სტილს „მალ-ლად თქმის“ („მუფსეგორიის“) სტილი უწოდა რეცენზიაში სადისერტაციო ნაშრომზე „პირობრაზიული კანონის კომპოზიცია“ (თბილისი, 1982 წ.). ეს ძალას გვაძლევს, ჩვენთვის სათაყვანებელი იუბილარისგან ამოკითხული რამდენადმე პუნებითი სიმაღლე სიტყვისა ამჯერადაც შევინარჩუნოთ.

პირობრაზიული პოეზიის მკვლევარებს სინონდისმეტყველება (პირობრაზი) გვესახება მოძღვრებად სინონდის შესახებ, ღმრთის-მეტყველებას რომ მოიცავს და თავისი უფაქიზესად შემონახავი პერიმეტრიით კულტურის ისტორიის მრთელს სპექტრს გარს ევლება. თვით ბიზანტიაში პირობრაზი არსებითად სატაძრო, მღვდელ-მწიგნეთა (პირო-გრამატიკოსთა) მეტყველება („სამღვდლო მეტყველება“), ხოლო, ძველთავე პაგიოგრაფთა მონუმობით, ზოგადად „დიდებისა მეტყველებადაც“ (დოქსოლოგიადაც) იგულისხმება¹.

ქრისტიანული ცივილიზაციის შესწავლა, რეგორც სინონდის-მეტყველებების შემადგენელი უფართოესი დარგისა, სულ ახალ გასაქანს ითხოვს, რადგან სარწმუნოებრივი სინონდუ მარადიული სულიერი ზრდის პროცე-

¹ ის. ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, აკად. სიმონ ყაუხჩიშვილის ხარტო რედაქციით, ს.ვ. ზედალცია.

სის მხილველობაა. განკაცებულში ვით გამჭვირვალე სარკეში ჩხბედა ადამიანს დასჭირდა არა თავისი ზორციტ-გამო ცოდვების დანახვით, არამედ ლეთიური უნაკლოების შეგრძნებისათვის. და კონტინუიტის კუთხით ეგებ ის უფრო მნიშვნელოვანი იყოს, რომ თვითულ ქმნილებებში წამითი-წამად ილვიძებს რაღაც ახალი წმინდა, ამოკითხული წარსულში როგორც გლობალურ სიკეთეში, და უამრავი მარცვალ სინმინდისა დამოგვკიდებს სიმართლის მზეზე, ანუ სანყისზე და, როგორც კი ფიქრი გაგვიკრთება, რომ ყველაფერი ამონურულია, უნდა გავისენოთ ისეთ სიახლეთა უამი, როცა ადამიანი მიხვდა, რომ მთვარის სინათლე – ეს მზის სინათლეა. რაც შეეხება ჩვენს პიროვნულსა და პროფესიულ სამაგრს, მით უფრო, რომ ჰიმნოგრაფიის და სინმინდისმეტყველების ურთიერთმიმართებაზე გვინდა ვიმსჯელოთ, ისევე ქალბატონ თინათინ ყაუხჩიშვილის ოპონენციიდან დავიმომხმებთ: ჰიმნოგრაფიული კანონის მხატვრულ-სტრუქტურული ანალიზის არსებითად დამყარება საკრალურ რიცხვთა თეორიაზე საჭიროებს საკითხის დაყენებას ჰიმნოგრაფიის სფეროზე უფრო ფართოდ, მიუთითებს ადამიანის შემეცნების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე, რაც მსოფლიო მნიშვნელობის პრობლემაა, სხვადასხვა პროფილის მეცნიერებათა მიერ კომპლექსურად შესასწავლი.

ღმერთის და ღმრთეებრივის სიდიადით გაოგნებულ ადამიანს სინმინდის დასაფარავად, სინმინდის საიდუმლოებისათვის დასჭირდა იმთავითვე მრთელი ენიგმატიკა და სწორედ ამიტომ იგავოანი მეტყველების საფუძვლად ქება და პიში აქცია, იგავოანებაზედ უპირველესად ჰიმნოგრაფია ააგო პირველ ადამიანთა სამკვიდროსა და სამოსახლოში, რომელიც გახლდათ უადრესი წმინდა წერილის საღმრთოდ აღნათქუემ სანშიდარზედაც: „ესე პირველად ალაშენა(ო) საულ [მეფემან ისრაელისამან] საკურთხეველი უფლისა“ (1 მეფეთა, 14, 35).

თუ ენიგმატიკის αὐτ ძირის მრთელს განტოტვილებას ამ თვალთ დავუკვირდებით, „ქებისავე“ სფეროში სხვანაირად მოიქცევა ღმერთის სიყვარულის შვილი, ენესად ანუ „საზაროდ“ სახელდებული, დიდი ეთნოსის – რომელთა – ეთნარქოსი, რომელს დედა-ღმერთით თავმოწონება დედისგანვე ეკრძალებოდა და ჰიმნოგრაფიისათვის იმთავითვე ადათად ქცეული გაუცხოება ასწავლიდა: ნუ შეეხებითო ჩემს ქოსს, თუ გნებავთ, იმის ფასად, რომ მე არა ვარო ღმერთების ჯიშისა. ეს არის ღმრთისმადლიანი სათავე იმის მისაწვდომად, რომ ათიათასჯერ ითქმის ღმრთისმსახურებაში „ჩვენთან არს ღმერთი“, მაგრამ იგი, ჩვენს გვერდით მყოფი, შორეულია და მანც არ ნიშნავს მისი უცხოობა და გამოუთქმელობა ხელოვანისთვის სინატიფის უფლებების წართმევას, ოდენ მარადისი მეტობის უფლებას აძლევს სინამდვილეს, ნამდვილ-მყოფობას, როგორც პოეზიის მიზეზს. და ეგების ეგრეთნოდებული „მზის ნაცვალი“ ყვავილი ანთილიოსი¹ და ორქიდეაც უკვე ბუნების მიერი ტროპული მეტყველებაა, სანამ მათი მშვენიერი სახელდება შედგე

¹ Op. cit., s.v. ἀνθίλος.



ზოდეს, ამიტომაც საგალობლის სახისმეტყველებაში ნებისმიერი შემთხვევა
 ანუ მშვენიერებად გარდათქმის წყაროა და თვითეული ქვის რაბამობა
 იხსნება გალობის აღმშენებლობაში.

სიტყვა თავისთავად მეტაფორაა, კაზმულობაა, ხოლო ლიტონი ალბათ
 ფიქრია. შეადარეთ καίμειον (კიმენი) – მდებარე, რომელიც მერმე გარდა-
 კაზმეს, და ქართული „გულისნადები“, რომელსაც, კეთილი და მშვენიერი
 რომ არ იყოს, გამართლება არა აქვს როგორც გარემოდან მოწვედილ სიუხე-
 შეს. აქ დგება საკითხი დოქსოლოგიის და ლოცვის როგორც შინაგანი სალ-
 შროოდ მეტყველების პრივილეგიის, ბნჯა-ს და ნიკან-ს გენეტიკური კავ-
 შირიდან გამომდინარე, ანუ ბნჯა ქვეშეცნეულის, რაც გვეგონია, რაც მიგვაჩი-
 ნია, იმის სადიდებელია და ხელი არა აქვს მასთან არავითარ ანომალიას,
 სანამ ერთადერთი ჭეშმარიტი ღმერთის ქრისტიანულ სამწყსოს ვეკუთვით.

ადამიანის სინმინდეს ღმერთი სიხარულითაც გამოცდის, სიხარულის
 სხივზე რომ აყრდნობს. ხარება და აღლალება როგორც ეგ ზალტაცია შობს
 პიმს და, რამდენი თრენი და სატირალი გალობაც არ უნდა შეიქმნას, სახ-
 არებელი ქებაა უნინარეს ყოვლისა ღმერთის შესაფერობის მისამართი.
 ბინც აქამომდე რას გვეუბნება ის ფაქტი, რომ პიმოგრაფიული კანონის
 თვითეული გალობის შემდეგ დგას ტროპარი „ღმერთისმშობლისაჲ“. პიმ-
 ნოგრაფია, ანუ ქებისმეტყველება გალობანისა არის გამოცდა: თვითეული
 ოდის შემდეგ როგორ მივიტყვევით დედისკენ, რომელიც ყველას დედაა. პიმ-
 ნოგრაფიულმა პრაქტიკამ იცის ამ მიტყვევის ვარიაციები და არავითარ
 შემთხვევაში – პოეტურ ელემენტთა ერთნაირი ურთიერთშეწონვა, ვინათგან
 მისატყვევლის ფერადოვნება აღუნერვლია.

შუა საუკუნეების პოეტები ასერხებენ, რომ „უსძლოობის“ და „უქორ-
 ნინებელობის“, „უმანკოების“ და „უმნიკვლოების“ და ა.შ. ტრანსპარენტუ-
 ლობის წყალობით მათი სმარების ყველა შემთხვევაში ჩაგვახედონ
 ძირისძირში, რამდენადაც მთელი სიტყვიერი კულტურა შუა საუკუნეებისა
 ლოგოსის ზესთა-გამჭვირვალობის განცდას ემსახურება. ტაძარში, სადაც
 ლოგოსის წარმოდგენა მიმდინარეობს, ყველაფერი მტკიცეულია, რადგან
 ჩვენი ღმერთი ენაჲ. ჩვენც ათასწლოვანი წამების შემდგომ ცოდვით-
 საცხოების სანაცვლოდ სატიკვიარი ჩაგვივარდება და დიდი ცხებულის მიერ
 ცოდვათა ტვირთის აღებაც ყველას-სატიკვირიანობის აღსაარებაში გარ-
 დანყდება. XI საუკუნეში სვიმეონ ახალი ღმერთისმეტყველისთვის ღმერთი
 უპირატესად ყველას-სატიკვირიანია (πανοικτιμων). და ყველაფერი იქით
 მიდის, რომ ჩვენ ცოდვა კი არა, ტკივილი გვაქვს, ჩვენი სინათლის წარმომ-
 ჩენი. და რამდენ ოდასაც ვიგალობებთ, თითქოს ვშობდეთ საშობაო
 ტკივილებით, ვუბრუნდებით მარიამ დედას. ქრისტიანობის პირველი
 ათასწლეულის დედუქცია ევას როგორც პირველი დედის ცოდვიანობიდან
 თვითეული ჩვენგანის ცოდვილობამდე მეორე ათასწლეულში (პიმოგრა-
 ფიის ახალ, დიდ ფაზაში) გასაოცარ აბსტრაქციონებას აღწევს და ე.წ.

¹ ევლესიასტი, 2,1.

„ხეარაგოგის“ წესით სულ მცირე ტკივილის სიმაღლის საბაზიდან სიტყვის დედამდე აღხარისხება ყველაზე მაღალი სინამდვილეა.

ეს, რასაკვირველია, არ ეწინააღმდეგება იმ ფაქტს, რომ პირველი რეგონი დედუქცია კაზმულს გამოათავთავებს კაზმულისა და უკაზმულის მთლიანობისგან. ამასთან დაკავშირებით რას გულისხმობს სიტყვის წარმოცალიერება. წმინდა გრიგოლ ღმრთისმეტყველი სიტყვის გაუქმებას, ანუ წარმოცალიერებას (κένωσις) უწოდებს თვით ცხებულის როგორც (მარტივად) „ცხებულის“ შინაარსის მოხსნას, სანამ ქრისტე ღმერთის შინაარსით დაიტივრებოდეს. სიტყვის წარმოცალიერება და აღვსება (πλήρωσις) მისთვის სარწმუნოების ისტორიის ნაწილია, როგორც გაუქმებისა და აღორძინების მთლიანობა. ლიტურგიკის ისტორია ხელისგულზე ალაგებს, ერთი მხრივ, მეტრის როგორც მარადისის, მყარის, კონსტანტის, და მეორე მხრივ, მეტობის – განვითარებადის, მყიფე-ფორმალურის – ურთიერთმიმართებას, ხოლო თვით ფორმალური შეფარდებითი ცნებაა, რადგან ქრისტიანულ რელიგიასაც სახელი მისცა არა მამა-ღმერთმა ან სულმა წმინდამ, არამედ განხორციელებულმა ძემ, ანუ ლოგოსმა. და ალბათ იმ ჭეშმარიტების დანახვის დროც დადგა, რომ სიკეთის გამოვლინება მოხდა არა ბოროტების საშუალებით, არამედ სიკეთეში სიკეთეზე მეტით, როგორც უცხოობით. მეტობაა საზომი, – მეტს რას იტყვი, მეტად როგორ შეაქებ. ეს გზა კი დასადებელის როგორც მეტობის სათავეებისკენ მიდის, როცა ისეთი დრო იყო, კაცს „პური ანგელოზთაჲ“ უნდა ეჭამა, და არა ხორციელთა მონათაგან მოპოვნეული. ამ ფონზე ეფემერული პური, ანუ შემთხვევითობა რაღაა. ვისაც პოეზია სწამს, პოეზია კი პიშით, ანუ ქებით იწყება, მისთვის შემთხვევითობანი როგორც ბგერითი თანხვედრები (ვთქვათ, *περισσεια* და *Φαρμακισι*), როგორც სიტყვის ელემენტების რიტმული მონაცვლეობა და ა.შ., კანონიკური და არსებითია, მით უფრო, თუ ეს საიდუმლო ნიღ (მეტა)-პოეზიის სფეროა. არაერთი მაგალითით გვიჩვენა ღმერთმა, მეცნიერების მწვერვალზე ყოფნის უმწივობასაც კი საღმრთო პოეზიის საშველი აქვს როგორც მესაიდუმლოეობის უფრო მაღალი ხარისხისა, რადგან საიდუმლო ხიდებით და კავშირებით დაფარულების ლოგიკას მიჰყვები და, რაკი ტაძარს დიდი და ჭეშმარიტი სინათლე აქვს, შენ სანთელსლა ანთებ და ხოტბით სულს-ითქვამ, როგორც ქებათა განმმარტებელნი ქმნიდნენ უდიადეს კულტურას ქებისას. მერმე ნათედობადა ეზუკიელის მშვენიერი სიბრძნეც თავსაკიდურ ლოდზედ – ქების მსხვერპლს რომ გაიღებ და მსხვერპლვა რომ სახარულევანია, ვინათგან ამით შენს ნიღ ტაძარს აშენებ: „მისცეს(ო) ნაწილი ჩემი თავთა მათთა დამკვდრებად მზიარულეებით“.

ქრისტიანულ ცივილიზაციას მორწმუნენი (ქრისტიანები) ქმნიდნენ და ქმნიან, ამდენად ეს ცივილიზაცია მთლიანად უფლის სასოტბოა, უფლის

¹ Γρηγορίου τῶν Θεολόγου, Λόγος ΙΖ (πρὸς τοὺς πολιτεσομένους Ναζιανζῶν ἀγῶνις= νταჯ...), PG, t. XXXV, col. 980B.

² ეზუკიელი, 36, 5.

ჰიმნთ-მთხველობაა, სხვანაირად არცარას ნიშნავს აგრე ახლობელი ჰიმნოლოგისთვის: „აკურთხევდით (ადიდებდით) საქმენი უფლისანი უფალსა“. ამ მიმართებით ჰიმნოგრაფია ყველაზე ვრცელი და დიდი დარგია. ეგვიპტეში მხოტბე იტყვის, არა ვარო მონა, ეს არამცდაარამც ურჩება არ გახლავთ, ეს ქრისტეს ძლიერების ყველაზე ნათელი შესხმაა, ვინათგან არა ძალით, არამედ ნებით მოდრევილობას ადასტურებს ქრისტეს ნინაშე, რითაც იმ მაღალ სარწმუნოებრივ პოზიციაზე მიგვიძღვის, რომ ღმერთს ადამიანი არ შეუქმნია, რათა შესახურებდნენ ვითარცა მცონარეს. და როცა უფალი მწირი მგალობელის სახით გვეაჯება, მიმსახურეთო, გვინდა მოვიკვეთოთ გონება, რომელიც მონის გასაქანს არ იძლევა, და დავიდუმით საგალობელი და გავთალოთ უთეთრესი მარმარილო, რომელსაც წმინდანებს გულზე მორცხვად დააკარებს ჩვენი შორეული ნაშეირი, ყველაზე მაღალ მთაზე რომ ვიქნებით, რომელიც ლამის ღმერთის სამყოფოა, ხოლო მანც ტიალნი დავრჩებით, რადგან ღმერთის გარდა არავინ გაგვიტანა და რის გამოც ნათლისღების ფრთანი ლამე ცრემლით დავასოვლეთ და სიყრმის მხეს ნოსტალგიის შეგრძნება განვუმზადეთ. ყოველივე იყო უფლის საკვერთხი საგალობელი. უწინარეს საუკუნეთა შობის უბრწყინვალესი ანაკრუზა ანაკრუზადვე დარჩა დიდი სამყაროული მუსიკისათვის, რომელსაც მის გამო ჟამში მოუქცევლობის უწომარი ტკივილი დაჰყვა ვით მიუნდომელი ღმობიერების ღმობა და უთეთრესი სულიერი ტაძრის განწმენილი და გამოსურვებული საყრდენი.

ზოგჯერ დიდი განწმარტებლებიც ჰკვირობდნენ, როგორღა იყო ერთი, პოლიფონიის გარეშე, ენა ღმერთისა და იუდასი, ხოლო ბრძენმა ქართველმა პირდაპირ ენის კიდობანივით დატვირთა „უცხო“, უპირველესად ვით შორეული და შემოუვლებელი და მერმე, გულისგულში ჩახედვით, ვითარცა მკვიდრი (=უსხვო) და ორგანული და ბუნებრივი. რალა სჯულის კიდობანი, თუ არა მრთელი ძველი სახობტო პოეზია, Ποιησις-ის ყველაზე ქემმარიტი აღიარებით როგორც სიტყვისმოქმედების, შემოქმედ-მსიტყველობის და როგორც კეთების. და გასაკვირველად *ხენილი* (ანუ *ნატიფი* და *სახენარი*, *ხენნითი*) ენა უსაჩინოესი ქართველი ღმრთისმეტყველებისა თვითეულ ელემენტში ინახავდა და ინახავს ძალას დიდი ასპარეზისათვის, როცა ღმრთეების ცეცხლის მტვირთველი უნდა გადარჩეს არა ერთადერთი, არამედ დიდ ცივილიზაციების თანაარსებობის მომსწრე და მათ შორის ღირსად სახობტო და საღმრთისმეტყველო, ქემმარიტად როგორც ენა ერისა, რომ დაიფარა დიდი ცხებულის – ერთადერთი ქემმარიტი ღმერთის – მშობელმა.

დასასრულ, ქალბატონ თინათინ ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ მინდა გავიმეორო ორიოდ სიტყვა, რომელიც ჩემს მეტისმეტად მცირე ტირაჟით გამოცემულ ნაშრომში „ეგზეგეტიკური ხელოვნება და სულიცხოველობა“, სადაც ἀντίρροπος-ს ვეხებოდი, მას შევებდე როგორც რჩეულ მოძღვარს და მფარველს. ეს ნაკვეთია: როცა პიროვნება ეპიგრაფიკულ ძეგლებს იკვლევს და როცა შენ მკითხველი ხარ და ქალბატონ თინათინ ყაუხჩიშვილის მეცნიერულ მემკვიდრეობას ეცნობი, არ შეიძლება, თუ ბუნებამაც ოდნავ გიშ-



ველა, იმ გრაფიტოებით არ განიზღინდო და რომელიმე ძველ ნიმუშებში არ იგრძნო თავი და შენიც არ გახდეს ის ნაწერი გინდ „მშვენიერად დასაწყისი“. ასეთ შემთხვევაში თვით ხარ გალობა, ვინათგან ვიტყვი, რომ ეს არის და ასეთია შენი პროფესიული წმინდაობა. რაც შეეხება ჩვენ მიერ წინამდებარე ნაშრომის ფუძედ მიღებულ ბერძნულ-ქართულ დოკუმენტირებულ ლექსიკონს, მის მასალებში იმდენი ბარათია ქალბატონ თინათინ ყაუხჩიშვილის ხელით ნაწერი, რომ ასე მგონია, მე ყველაზე უკეთ ვიცნობ მის სულს, ლექსიკონის გრანდიოზულ მატერიალურ საშვებელში მოთავსებულს, და მოკრძალებული ალტაცების მეტი უფლება მაქვს. ესეც მესოდიად მისამცნებია, „ნაცვალ-ნაწერი ეპისტოლისა“. და რადგან ანტიკურობის მკვლევარს შევეხეთ, იქნებ აქვე დავფიქრდეთ ანტიკურზე, როგორც უწინარესობაზე თანაობისა, ყოველივეს გასწორების და პირის წაშლისაც (antiquus = ante+aequus, შდრ. in-iquus), და მივითვალთ ღმრთისგან სმენილად აჯა და სახვეწარი დღემდის დაცული ყველა წმინდა ხელნაწერის გადარჩენისა, ვინათგან ეს ჩვენი უკვდავების გადარჩენაა ფარაონთა აკლდამების წილ, ვინათგან ასე შეგვიძლია შევინახოთ დამწერლობა, რათა იგი ოდესმე გაუშვრავ სამუსიკო ნოტაციად ან რადმე უცხო ნაქარგობად არ მოეჩვენოთ.

Liana Kvirikashvili

HYMNOGRAPHY AS CORNER-STONE OF HIEROLOGY.

The hierology or the doctrine of holiness and of mystical language in general contains the theology and envelops the whole spectrum of the history of culture by its most accurate perimeter. Christian civilization is divine hymnography in wholeness; otherwise the formula does not have meaning: "Let the deeds of the Lord bless Him".

ეკატერინე კობახიძე

აღმოსავლეთი და დასავლეთი ეტრუსკულ რელიგიიში (ლინგვისტური ანალიზი)

როდესაც ვმსჯელობთ ძველი სამყაროს შესახებ, დასავლური და აღმოსავლური კულტურები ჩვენს წარმოსახვაში გამიჯნულია კონკრეტული არეალითა და განსაკუთრებული ნიშნებით. ძველი ბერძნები ზუსტად განსაზღვრავენ ცნებებს: დასავლეთი და აღმოსავლეთი, როდესაც განიხილავენ ხალხებს და ცივილიზაციებს.

განსაკუთრებულ შემთხვევას აწყდებიან მკვლევარნი ეტრუსკთა მეტკვიდრობის შესწავლისას. თვით ძველი ბერძნებისათვის ეს კულტურა, გავრცელებული ანტიკური ცივილიზაციის არეალში, წარმოადგენდა ბოლომდე უუცნობელ ფენომენს. მაგალითად, პეროდოტე, როგორც ცნობილია, ეტრუსკებს ლიდიიდან მოსულებად მიიჩნევდა,¹ ჰელანიკე ლესბოსელი მია-

¹ Herodotus, *Historiae*, ed. Ph. E. Legrend, Herodote, *Histoires*, 9 vols. Paris, Les Belles Lettres. 1; 94.



კუთვნივდა მათ პელაგთა შთამომავლებს, ხოლო დიონისე პალიკარნასელი ეტრუსკებს იტალიის ავტონომიურ მოსახლეობად აცხადებდა. ამგვარად, კამათი ეტრუსკთა წარმომავლობის შესახებ ჯერ კიდევ ძველი ბერძნების მიერაა დაწყებული და დღემდე გრძელდება.

ამჯერად ჩვენ არ განვიხილავთ თანამედროვე თეორიების პოზიციებს საკითხზე. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ თუკი ერთი მოსაზრებით, ეტრუსკები აპენინის ნახევარკუნძულის მკვიდრ მოსახლეობას წარმოადგენდნენ, სხვა თვალსაზრისის მიხედვით, ისინი „მოვიდნენ“ მცირე აზიიდან.

მიუხედავად აზრთა სხვადასხვაობისა, ეტრუსკთა წარმოშობის შესახებ არსებულ ყოველ თეორიაში არის ჭეშმარიტების მარცვალი. ყველა ეს თეორია – განმარტავს ა. პუიფიგი – ერთნაირად სწორია და ერთნაირად მცდარი, რადგან თითოეული მათგანი შეეხება მხოლოდ მთავარ კომპონენტს, და არა მთლიანს.¹

თუკი დავყვრდნობით ყველა თეორიის თვალსაზრისს ამ საკითხზე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეტრუსკული ცივილიზაციის ფორმირება ხდებოდა სხვადასხვა კულტურების და ხალხების გავლენით.

იმისთვის, რომ განვსაზღვროთ ის ელემენტები, რომელთაც რაღაც მნიშვნელობა ენიჭებათ საერთო ეტრუსკული კულტურის შექმნაში, მივმართოთ ენას. სწორედ მასშია არეკლილი ყველა ის გავლენა, რომელიც ოდესმე განუცდია ეტრუსკულ კულტურას ისტორიული განვითარების პერიოდში.

ამ მიზნით ჩვენ შევარჩიეთ კონკრეტული სემანტიკური ჯგუფი – საკულტო ტერმინოლოგია, რომელიც საინტერესოა ნოვაციებით და, ერთდროულად, კონსერვატიზმით. აქ გარკვევით შეიძლება თვალი მივადევნოთ ეტრუსკთა სხვა ხალხებთან ურთიერთობის ისტორიას.

საერთო ჯამში, ჩვენ გვინტერესებდა, რამდენად მკვეთრად ჩანს ეტრუსკული კულტურის ამ სფეროში დასავლეთის და აღმოსავლეთის გავლენა, წარმოადგენს თუ არა ეს გავლენები გადაწყვეტ სტიმულს ეტრუსკული კულტურის ფორმირების საკითხში თუ ისინი ასახვენ მხოლოდ ცალკეულ მოვლენას ეტრუსკული მსოფლალქმის უკვე ჩამოყალიბებულ სისტემაში.

აღსანიშნავია, რომ ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგია, სხვა სემანტიკურ ჯგუფებთან შედარებით, უფრო მრავალრიცხოვანია. ეს აიხსნება ჩვენამდე მოღწეული ეპიგრაფიული ძეგლების უმეტესწილად რელიგიური შინაარსით.

ჩვენ შევისწავლეთ დაახლოებით ასი ეტრუსკული სიტყვა, რომლებიც თავისი შინაარსით განეკუთვნება რელიგიის და კულტის სფეროს.

ჩვენს მიერ შესწავლილი საკულტო ტერმინები წარმოადგენენ როგორც ზმნებს, ისე სახელებს. ზმნები აღნიშნავენ: მსხვერპლშენიერვას, სიკვდილს, საკულტო ნაგებობების შენებას და სხვა რიტუალურ აქტებს. სახელები აღ-

¹ Dionysius Halicarnassensis, Antiquitatum Romanarum quae supersunt, vol. 1-6, Bibl. Teubneriana, 1993, 1, 28
² A.J. Pfiffig, Einführung in die Etruscologie, Probleme, Methoden, Ergebnisse, Darmstadt, 1972, 9.

ნიშნავენ: რიტუალებს, საკრალურ საგნებს, საკულტო ნაგებობებს, სამარხებს და ა.შ. ამ ჯგუფში აღწერულ აგრეთვე ეტრუსკთა ღმერთების სახელებიც.

ძირითად შემთხვევებში, ერთსა და იმავე ეტრუსკულ ტერმინში შეიძლება ნიშნავდეს ერთსა და იმავე ეტიმოლოგიები, რომლებიც მას სხვადასხვა ენობრივ სამყაროს უკავშირებს. ჩვენ გავითვალისწინეთ ყველა ეს პიპოთეზა. ყველაფერმა ამან საშუალება მოგვცა წარმოგვედგინა ეტრუსკული საკულტო ტერმინოლოგიის შესწავლის თანამედროვე მდგომარეობა. ამგვარად, ჩვენ განვსაზღვრეთ ყველა ის ენა, რომელმაც, მეცნიერთა აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ეტრუსკთა რელიგიური და საკულტო ტერმინოლოგიის, და, მაშასადამე, ეტრუსკთა რელიგიის ჩამოყალიბებაში.

ჩვენს მონაცემთა თანახმად, ეტრუსკულ ტერმინოლოგიას ყველაზე ხშირად უკავშირებენ ტერმინებს შემდეგ ენებზე:

1. ბერძნული
2. ლათინური
3. ანატოლიური (ამ სიტყვის ფართო გაგებით)
4. ქართველური.

1. ბერძნული

ბერძნული ენის და კულტურის გავლენა ეტრუსკთა კულტურაზე საკმაოდ მნიშვნელოვანია რელიგიისა და კულტის სფეროში.

განსაკუთრებით დიდია როლი ბერძნული ელემენტისა ეტრუსკული ღმერთების პანთეონში.

ზოგიერთი კულტის სახელი ჩნდება ეტრუსკთაში ბერძნული რელიგიის გავლენით. ამაზე მეტყველებს ეტრუსკულ სახელთა ფორმები, სადაც შენარჩუნებულია ბერძნული სახელობითის ყალიბი. მაგ: Artemes, Atunis, Erus, Charon.

ესადა, ჩვენ არ ვგულისხმობთ იმას, რომ ეტრუსკებმა სახელთან ერთად ბერძნებისგან ისესხეს ამა თუ იმ ღვთაების კულტიც. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეტრუსკებმა ელინთაგან მხოლოდ იმ ღვთაებათა სახელები ისესხეს, რომელთა კულტიც ცნობილი იყო ეტრუსკების ტერიტორიაზე.

ამგვარი პროცესების მიზეზები ბოლომდე უცნობია. შესაძლოა, ეტრუსკთა რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე გავლენა იქონია ბერძნული მითოლოგიის პოპულარობის გაძლიერებამ. ეს დაიწყო – როგორც ფიქრობს დევიტო – მე-8 ს.-ში ჩვ. წ. აღმდე.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, რამდენიმე სხვა ეტრუსკული საკულტო ტერმინის წარმომავლობაც შეიძლება აიხსნას ბერძნული ენის გავლენით. ასე, მაგ.: ეტრუსკული hupni („ძილი, სამარხი, განსასვენებელი“), შესაბამება ბერძნულ სიტყვა hipnos-ს („ძილი“), ეტრუსკული tur- („ჩუქება, ბოძება, მიცემა“), ბერძნულ doreno-ს („მიძღვნა, მიცემა“), ეტრ. trutnut („წი-

¹ G. Devoto, Aperture e isolamento del mondo etrusco, Roma, 5, 1962, 12.

ნასწარმეტყველი, ნათელმხილველი“), ბერძნული trutanotes/trytane, ეტრ. frontac (“ელვათა მიხედვით ნინასწარმეტყველი“), ბერძნული Bronte (“ელვის დარტყმა“) და ა.შ.¹



2. ლათინური

ზემოთ მოყვანილი ჯგუფისაგან განსხვავებით, ძნელია ზუსტად დავადგინოთ ე.წ. „ათელის წერტილი“. მეცნიერთათვის ბოლომდე უცნობია – სად შეიძლება ვისაუბროთ ლათინურ ნასესხობებზე ეტრუსკულში და – პირიქით.

ამაზე მეტყველებს, პირველ რიგში, ეტრუსკული ლმერთების სახელწოდებები. ძნელია ზუსტად განვსაზღვროთ, რა ენობრივ ნიადაგზე ჩამოყალიბდნენ კარგად ცნობილი: Maris, Minerva, Nethuns, Satres, Selva, Uni, Ani.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ლათინური ენის გავლენა ჩანს სხვა საკულტო სიტყვებშიც. მაგ. ლათინური cella („საფლავი“) ეტრუსკული სიტყვის cela („სამარხი“) პროტოტიპს წარმოადგენს, ლათ. sol („მზე“) – ეტრ. usil-ის („მზე“), ლათ. herama („ქანდაკება“) – ეტრ. herama-ს („წმინდა ადგილი, ტაძარი“) და ა.შ.²

როგორც ვხედავთ, მიუხედავად მჭიდრო ტერიტორიული და კულტურული მეზობლობისა, ლათინური ენის გავლენა არ სცილდება უბრალო ლექსიკურ ნასესხობებს.

3. ანატოლიური

მცირე აზია, არსებული ჰიპოთეზებით, წარმოადგენდა ეტრუსკთა სავარაუდო სამშობლოს. ზოგიერთი მეცნიერი მიიჩნევს, რომ ეტრუსკთა კულტმსახურების და რელიგიის სფეროში, ისევე როგორც სხვაგან, კულტურის სხვა სფეროებში, წარმოდგენილია მცირე აზიის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში გავრცელებული ხეთების კულტურის ელემენტები.

გეორგიევი, ამ ჰიპოთეზის თავგამოდებული დამცველი, ჩამოთვლის ეტრუსკულ სიტყვათა ხეთურ ეტიმოლოგიებს.

გეორგიევის მიერ შემოთავაზებულ ხეთიზაციის არ შეეძლო არ გამოენვია მრავალრიცხოვანი შეცდომა, რომლებიც მკვლევართა ნრეში კამათს და დავას იწვევდა.

მოვიყვანთ, ჩვენი აზრით, შედარებით დამაჯერებელ მაგალითებს. ეტრუსკული ზმნური ფუძე har („მოკვლა, დარტყმა“), გეორგიევის აზრით, უნდა აიხსნას ხეთური ენის ნიადაგზე ზმნური ფუძის harra-ს მიხედვით („haura-„დამტყვევა“). სხვა შემთხვევაში მკვლევარი უკავშირებს ეტრუსკულ

¹ A.H. Немировский, Этруски от мифа к истории, Москва, 1983; M. Pallottino, Etruscologia, Milano, 1985. A.J. Pfiffig, Die Etruskische Sprache, Graz, 1969.

² Pallottino, op. cit.; Pfiffig, op. cit.; R.A. Staccioli, La lingua degli etruschi, breviari di archeologia, 1. edizione, Roma, 1970.

³ V. Georgiev, Hethitisch und Etruskisch, Die hethitische Herthkunft der etruskischen Sprache, Sofia, 1962.

man-ს („მსხვერპლშენიღვა, ბოძება, მიძღვნა“) ხეთურ men-ს („ლაპარაკი“),
ეტრ. tmia-ს („წმინდა ადგილი, ნაგებობა“) ხეთურ tu-miat-ს („ტაძრის
ქვეყნისუკული“)
ნიპოლიოთეკა

4. ქართველური

20-იანი წლების დასაწყისში ეტრუსკოლოგიაში, ეტრუსკთა წარმოშობის შესახებ არსებულ თეორიათა გვერდით ჩნდება ეტრუსკული ცივილიზაციის ქართველურ და კავკასიურ კულტურულ სამყაროსთან დამაკავშირებელი ჰიპოთეზები.

როგორც ცნობილია, ამ საკითხს მეცნიერთა რამდენიმე თაობა იკვლევდა. მათ შორისაა: ი. მარი, ვ. თომსენი, ს. ფერი, რ. გორდეზიანი, ჯ. გარბინი და სხვა. ყველა ეს მკვლევარი ასკვნიდა, რომ ე.წ. ქართველური კომპონენტი წარმოადგენს ერთ-ერთ უმთავრეს ელემენტს ეტრუსკული ენის სტრუქტურის ჩამოყალიბებაში.

ბევრი რამ, რაც ამ თეორიის მიმდევართა მიერ არის გამოთქმული, ცხადია სადაოა და ეჭვს იწვევს, მაგრამ ასეთი „შემობრუნება“ ეტრუსკოლოგიაში მეტყველებს იმაზე, რომ ქართველურ ენათა მონაცემებს შეუძლია მოგვცეს ახალი მასალა ამ საკითხის შესწავლის საქმეში. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რელიგიური წარმოდგენები ეტრუსკული ცივილიზაციის იმ სფეროს წარმოადგენს, რომელიც ეტრუსკული კულტურის სხვა ხალხთა კულტურებთან კავშირს ნათელყოფს.

მნიშვნელოვანია, რომ ძველ ხალხთა წარმოდგენებში არის რამდენიმე ე.წ. ფენა, რომელიც სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდს განეკუთვნება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ თითოეულ პერიოდს თავისი სიახლე შეჰქონდა ხალხის ტრადიციულ რელიგიურ წარმოდგენებში. ეტრუსკულ რელიგიის მაგალითზე ჩვენ ზუსტად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბერძნული და რომაული მითოლოგიის ელემენტები განეკუთვნება ქრონოლოგიურად შედარებით ახალ ფენებს.

იმ ღვთაებათა კულტებთან ერთად, რომლებიც ეტრუსკულ რელიგიურ პრაქტიკაში შედარებით გვიან მკვიდრდებიან, ეტრუსკულ პანთეონში არსებობენ არქაული ღვთაებანი, რომელთა თაყვანისცემა უკავშირდება უფრო ადრეულ ისტორიულ პერიოდს.

საყურადღებოა, რომ არსებობს ვარაუდები, რომლებიც მიუთითებენ ეტრუსკული რელიგიის ადრეულ ფენებში ე.წ. ქართველური ელემენტის არსებობაზე.

მოვიყვანთ მაგალითებს.

როგორც ცნობილია, ღმერთი-მნათობები უმეტეს ხალხთა რელიგიებში უძველეს კულტებს განასახიერებენ. მზის და მთვარის ეტრუსკული ღვთაებები Cath და tivr („მზე და მთვარე“) წარმოადგენენ არა მხოლოდ ყველაზე არქაულ, არამედ ყველაზე მნიშვნელოვან კულტებს ეტრუსურიაში.



საინტერესოა, რომ ამ სიტყვათა ეტიმოლოგიები, მკვლევართა აზრით, უკავშირებს ერთმანეთს ეტრუსკულ Cath-ს ბერძნულ Kath-ს („სუფთა“) და ქართველურ Kath-ს („ძალიან თეთრი“) (ქათქათა).¹

მთვარის ღვთაება tivr მიუთითებს საინტერესო კავშირებზე იმავე ენობრივ სინამდვილესთან. სახელის ძირი tiv-, tiu-, შედარებულია ქართველურ სიტყვასთან thve („თვე, მთვარე“). ეს ფუძე გვხვდება საერთო ქართველურ დონეზეც (ქართ. თუე; თთუე, მეგრ-ჭან. თუთა; სვან. დოშდულ).²

უძველეს ეტრუსკულ ღვთაებათა რიცხვს მიეკუთვნება ტინია. იგი წარმოადგენს ეტრუსკული პანთეონის მთავარ ღმერთს. მისი ძალაუფლება, მიუხედავად ბერძნული და რომაული მეხთამპყრობელი ღვთაებების პოპულარობისა, შეურყეველი აღმოჩნდა. სხვადასხვაგვარი ჰიპოთეზების გვერდით, არსებობს აზრი, რომელიც ერთმანეთს უკავშირებს სიტყვა Tinia-ს და ფუძე tin-ს საერთო ქართველურ თენ-ს („თენება“). უნდა აღინიშნოს, რომ Tin ძირისგან ნაწარმოები სიტყვა tinia („დღე“) არ ეწინააღმდეგება ამ ეტიმოლოგიას სემანტიკურ დონეზე.³

ქართველურ ენობრივ სამყაროსთან კავშირი ნავარაუდებია სხვა ღვთაებათა სახელთა მაგალითებზე.

ასეთია სიკვდილის ღმერთი კალუ, ეტრუსკთა და იტალიის სხვა ხალხთა რელიგიის ერთ-ერთი უმთავრესი ღვთაება. ზოგიერთი თვალსაზრისით, Kal შეიძლება აიხსნას ქართ. – ჭან. ფუძე კალ-ის („დაკლება, კლება“) მეშვეობით.⁴

Ani, რომაული Janus, გვიჩვენებს გარკვეულ კავშირს შუმერულ ღვთაებად Ani-სთან, მეგრულ ანთართან, ხევსურულ ანატორთან, აფხაზურ ანთართან და სვანურ ანთან. ეს თვალსაზრისი, გამოთქმული აკად. ივ. ჯავახიშვილის მიერ, ადასტურებს ქართველურ ტომთა წარმართულ კულტურაში მნიშვნელობას იმ ღვთაებისა, რომლის სახელშიც ფიგურირებს ელემენტი ან.⁵

ბოლომდე უცნობია ფუნქციები ძველი ეტრუსკული ღვთაებისა, რომლის ეტიმოლოგიაც, ჩვენი აზრით, აგრეთვე უკავშირდება ქართველურ ენობრივ სამყაროს. ესაა ღვთაება Tes, რომელიც ფიგურირებს ზაგრების მუმიის საკრალურ წარწერაში.

ეტრუსკულ ენაში არსებობს ზმნური ფუძე tes- რომლის მნიშვნელობა დადგენილია პირგის ბილინგვის მიხედვით. იგი ითარგმნება როგორც „დამარხვა, მინაში მოთავსება“.

tes-ფუძის მნიშვნელობის გათვალისწინებით, შესაძლებლად მიგვაჩნია დაუუკავშიროთ იგი ქართველურ ძირს თეს- („თესვა, მინაში მოთავსება“).

¹ რ. გორდენიანი, წინაბერძნული და ქართველური. თბილისი, 1980.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე.

⁵ ი. ჯავახიშვილი, ქართველების წარმართობა, თხზულებანი, ტომი I, თბილისი, 1979.

თუკი დავეყრდნობით tes – ფუძის მნიშვნელობას, შეიძლება დავადგინოთ ეტრუსკული ღვთაების ფუნქციებიც. როგორც ჩანს, tes ზღვრული ღვთაებაა. ზოგიერთი მოსაზრებით, რომელიც ეყრდნობა ტრავსკანის ტექსტს, Tes შეიცავს მკვდრეთით აღდგომის ელემენტსაც, რითაც თითქოს მოტივირებულია გარდაცვლილთა მუმიფიკაცია. ეს მთლიანად ემთხვევა ეტრუსკული ფუძის – tes („თესვა“) მნიშვნელობას.

ჩვენ აღარ შევჩერდებით კონკრეტულ მაგალითებზე. ჩამოვთვლით ყველა ჩვენს მიერ შესწავლილ ტერმინს, რომელთა ეტიმოლოგია უკავშირდება ქართველურ ენებს. წარმოვადგენთ ამ ტერმინებს სემანტიკური ჯგუფების მიხედვით.

A. სიკვდილი

- 1) Calu – სიკვდილის ღვთაება (მასზე ზემოთ ვისაუბრეთ);
- 2) nes' – ცხედარი, მკვდარი – ქართველ. nes't („გარდაცვლილი, მკვდარი“) (ნეშტი);
- 3) spela – საფლავი ქართ. pal-ს pl. („დასაფლავება, დამარხვა“) (ფლვა, დაფლული);
- 4) lupu („კვდომა“) – ლუ-ობ-ა;
- 5) lein – („კვდომა“) – საერთო ქართველური lev-a („ლევა, განლევა“);
- 6) tes – („დასაფლავება, დამარხვა“), საერთო ქართველური სვენ – (მეგრ. ვან, შვან, სვან. შვემ/სემ) („სვენება, განსვენება“).

B. მნათობები

- 8) Catha – მზე;
– ისინი უკვე ვახსენეთ
- 9) tivr – მთვარე;

C. მსხვერპლშენიშვა და სხვა რიტუალური აქტები

- 10) tar – „მსხვერპლი“ საერთოქართველური თრ – /თერ – („თრევა“);
- 11) man – „მოტანა, მიძღვნა“ მცნ-/მცენ- („მიცემა, მიძღვნა“);
- 12) sac – მიძღვნა, მსხვერპლად შენიშვა – საერთოქართველური si-kua (ნიკუა) (*s, Ku);
- 13) trin – საკულტო ქმედება, კულტმსახურება – საერთოქართველური thr -; thver – („დალევა, თრობა“);
- 14) suth – სითხე გამოყენებული კულტმსახურების დროს (საერთოქართველური s'veth, მეგრ. *sveth; სვან *sveth (წვეთი);
- 15) sul „-----“ ქართ. *svel („სველი“);
- 16) luth – („ქვა“-სამსხვერპლო) – ქართ. lodi (ლოდი);
- 17) netsvis – შიგნეულობაზე მკითხავი – საერთოქართველურ დონეზე – ქართ. nezu; ne (პრეფიქსი) zu („დაბადება“) (ნეზვი).

D. საკულტო ადგილი

18) herama – წმინდა ადგილი, ტაძარი – საერთოქართველური (აზრვა, გათხრა) (ხვრელი);



19) ac – აგება, აშენება (საკულტო ნაგებობების) – საერთო ქართველური *გ (აგება, გება“).

ჩვენს მიერ მოყვანილი მაგალითების გათვალისწინებით, სრულიად გარკვევით შეიძლება ითქვას, რომ ე.წ. ქართველურ ელემენტს მნიშვნელოვანი წილი აქვს ეტრუსკული ენის არა მარტო რელიგიურ სფეროში, არამედ სხვა სემანტიკურ ფგუფებში.

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, რამდენიმე ეტრუსკული საკულტო ტერმინი შეიძლება აიხსნას უმბრული და სხვა ენების მიხედვით. ასეთ მაგალითთა მცირერიცხოვნების გამო ცალკე ქვეჯგუფის შექმნისაგან თავი შევიკავეთ.

დასკვნა:

ამგვარად, ჩვენ მიერ შესწავლილი ტერმინები საშუალებას გვაძლევს აღვადგინოთ საკითხის კვლევის თანამედროვე სურათი.

აღმოსავლური და დასავლური ელემენტები ეტრუსკულ საკულტო ტერმინოლოგიაში სხვადასხვა ქრონოლოგიურ დონეზე დასტურდება. ასე მაგალითად, ქართველურ ენათა მაგალითები ჩანს ყველაზე არქაულ პლასტებში ეტრუსკული რელიგიისა, ხოლო ბერძნული და ლათინური ელემენტები – უფრო გვიანდელში.

ამ საკითხის შესწავლის ენობრივი კავშირები ცხადყოფენ, რომ ეტრუსკთა მნიშვნელობა სცილდება წინაიტალიურ ისტორიას და აპენინის ნახევარკუნძულის გეოგრაფიულ არეალს. ამით ნათელი ეფინება კულტურულ და ენობრივ კავშირებს ხმელთაშუაზღვისპირეთის ხალხებს შორის იტალიიდან მცირე აზიამდე და ვიდრე კავკასიამდე.

რაც მთავარია, საკულტო ტერმინოლოგიის ანალიზის მეშვეობით, რომელიც აღადგენს ეტრუსკთა კულტურის მთელ მოდელსაც, შეიძლება დავასკვნათ, რომ აღმოსავლური და დასავლური ელემენტები არ წარმოადგენს მათ მექანიკურად შეერთების უბრალო ნაყოფს, არამედ ისინი ეტრუსკული ცივილიზაციის როგორც სისტემის ორგანულ ნაწილს განასახიერებენ.

Ekaterine Kobakhidze

EASTERN AND WESTERN ELEMENTS IN ETRUSCAN RELIGION (LINGUISTIC ANALYSIS)

The matter of the origin of Etruscan culture has been generating interest since ancient times. The ancient Greeks, who have always been clearly drawing a demarkation between the West-

ern and Eastern civilizations, expressed non-uniform and mutually exclusive in the matter of the origin of Etruscans.

This argument in Etruscology has been going on since the times of Herodotus, Dionisius from Hallicarnassus and Helanik from Lesbos. Today we are witnessing the coexistence of the versions concerning the Etruscan culture's Autokhtonic, and Lydian (Asia Minor), North European, Proto-Khetian and lastly Caucasian origins.

For the study of this problem, in our opinion, of utmost importance for drawing conclusions will be to thoroughly study the language. In the Etruscan language, which is noteworthy for its innovations and conservatism at the same time, all the cultures that have influenced formation of Etruscan culture are reflected.

The majority of Etruscan engravings, which have come down to us are of sacral type – and deal with religions sphere. The identification of Etruscan culture and religion, is possible only through study of cult terminology semantics and genesis. We've studied more than a hundred Etruscan terms, that have to do with religion and cult. These are the words, which denote cult buildings, temples, graveyards, cult items, sacrifice, construction of cult buildings and the names of gods and deities.

We have taken into account all hypotheses, which have been provided by Etruscologists concerning these words. We have also provided our own etymologies for a number of words.

As a result of mastering the data, the languages, which the scientists associate with the origin of Etruscan cult terms, have been singled out: (or clearly defined) Greek, Latin, Anatolian (in the wider understanding of the word) and Georgian. On the basis of a certain analysis, it turned out, that each of these linguistic universes differs in meaning in the matters of formation of Etruscan cult terminology, religion and, generally, the language. Each of these languages influence can be viewed in terms of and linked with the different chronological plasts of the Etruscan language. In spite of the historical and territorial closeness, the influence of the Latin religion does not surpass the sphere of lexical borrowings; the Greek element represents the so called "appendix" in the already existing system of Etruscan religion, and the Georgian elements can be detected in the most archaic layers of Etruscan cult terminology.

The linguistic links while studying this issue prove that the importance of Etruscans (Etrurians) surpasses pre-Italian history as well as the geographic area of Apenine peninsula. This makes clear cultural and linguistic links among the peoples of Mediterranean, from Italy to Asia Minos and Caucasus.

What's more important, by means of cult terminology analysis, which recreates the whole model of Etruscan culture, we can conclude, that the Western and Eastern elements do not represent the product of their mechanical linkage, but that they are an organic part of Etruscan Civilization as a system.

გვანცა კობლატაძე

სიკეთისა და გოროტაგის ცნებათა გაგვიანათვის გასილი დიდის თხზულებებში

ყოვლადწმიდა სამებაზე მოძღვრების დოგმატურმა სასიათმა კაცობრიობის ისტორიაში მოაზროვნეთა ერთ ნაწილს საბაბი მისცა ქრისტიანული რელიგია გონებისათვის თავისუფლების შეზღუდვაში დაედანაშაულებინა და ამ გზით რწმენა და მეცნიერება ერთმანეთს დაუპირისპირა. ბრალდება სრულიად უსაფუძვლოა. დიდმა ქრისტიანმა მოაზროვნებმა პირველივე საუკუნეებშივე გაარკვიეს, რომ ქრისტიანული სარწმუნოების დოგმატების ერთგულება, რომელიც, როგორც ამას ბიბლიური წიგნები გვიდასტურე-

ბენ, კაცობრიობას გამოცხადებით ებოძა, გონებისათვის თავისუფლების წართმევას სრულიადაც არ გულისხმობს. მარადიული ქვეყნარტების შემცველი დოგმატები, რომელთაც ადამიანის გონება დამოუკიდებლად ვერ უსოდეს აღმოაჩინდა, მართალია, უმთავრესად რწმენის სფეროს განეკუთვნება, მაგრამ მათი შემეცნება, რამდენადაც ეს კაცობრივ ბუნებას ხელეწიფება, მდიდარ სულიერ გამოცდილებასა და ცოდნას მოითხოვს, რომლის შექმნის გზაზეც ადამიანის ნებასა და აზროვნებას სრული თავისუფლება ენიჭება.

სწორედ აზროვნების ამგვარ თავისუფლებასა და ქრისტიანული რელიგიის შემეცნების ხასიათზე მეტყველებს ის უმდიდრესი და უღამაზესი ეგზეგეტიკური ხასიათის ლიტერატურა, რომელიც ქრისტიან ღვთისმეტყველთა და ფილოსოფოსთა მიერ ბიბლიის წიგნებზე შეიქმნა. ამ თვალსაზრისით საინტერესო განსაკუთრებით მე-4 საუკუნე აღმოჩნდა, როცა ქრისტიანულმა რელიგიამ და მწერლობამ დიალოგში როგორც წარმართულ ფილოსოფიასთან, ისე ასლად წარმოშობილ ერესებთან გადამწყვეტი გამარჯვება მოიპოვა. ამ გამარჯვებაში შეუფასებელია წვლილი კესარია-კაპადოკიის მიტროპოლიტის, ბასილი დიდისა, რომლის შესახებაც მისი თანამედროვე, იკონიის ცნობილი ეპისკოპოსი ამფილოქე წერდა: „ბასილი მალალი და დიდებული სვეტია უფლის ეკლესიისა, მნათობი ღვთისმეტყველებისა, სიღამაზე იერარქისა, ქვეყნარტი კაცი მამა ღმერთისა, ანთებული მაცნე მხოლოდშობილისა, საყრდენი და მსახური სულიწმიდისა, სასახლე გონებისა, საგანძური შემეცნებისა, მასწავლებელი ღვთის მოშიშებისა... ბასილი დიდი მეფური საყვირია ღვთის სიტყვისა“ („ცხოვრება ბასილი დიდისა“).

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ბასილი კესარიელი თავისი მოღვაწეობის ხასიათით მრავლისმეტყველ მაგალითს იძლევა რწმენისა და მეცნიერების იმგვარი თანაარსებობისა, რომელიც მათ შორის ერთმანეთისათვის სამსახურის განწევას გულისხმობს. ქმნილების სწრაფვა უზენაესი ქვეყნარტების მხოლოდ საკუთარი გონებით შეცნობისა და ლოგიკური გზით მისი დასაბუთებისაკენ, მხოლოდ და მხოლოდ მის ამპარტავნებასა და უგუნურებაზე მეტყველებს. გონიერმა ადამიანმა იცის, რომ ბევრი რამ მან ლოგიკურ საბუთთა არსებობის მიუხედავად უნდა ირწმუნოს, რადგან, როგორც ბასილი დიდი გვასწავლის, ჩვენი გონებისათვის მიუწვდომელი რამ საერთოდ რომ არ არსებობდეს, მაშინ წარწყმედებოდა ჯილდო რწმენისა და სასოებისა. ეს მხოლოდ უზენაეს ქვეყნარტებას ესება, თორემ სამყაროსა და მისი მოვლენებისა და ადამიანური ყოფის მრავალფეროვან ასპექტთა ცოდნითა და მათი ღრმად გაანალიზების უნარით, ძნელად რომ ვინმე ბასილი დიდს შეედაროს.

სრულიად განსაკუთრებულია კესარია-კაპადოკიის მიტროპოლიტის როლი ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და ფილოსოფიის ჩამოყალიბების საქმეში. მის მრავალფეროვან ლიტერატურულ მემკვიდრეობასთან გაცნობა ერთხელ კიდევ ადასტურებს, რომ რამდენადაც ცნობილ მოაზროვნეებს ღვთაებრივი მოძღვრების გაანალიზებისა და განმარტებისათვის

უბიძგებენ, დროდადრო მომძლავრებული ცრუ სწავლებანი - ერეტიკები/ეკლესიას საყოველთაო სიკეთისათვის ეგზავნება.

ერეტიკულ მიმდინარეობათაგან, რომელნიც სწორედ რწმენის სწავლის კუთვნილი საკითხების მეცნიერული კვლევის პრეტენზიით გამოირჩეოდნენ, მე-4 საუკუნეში განსაკუთრებულად გავრცელებული არიოზობა და გნოსტიციზმი იყო, რომლის მრავალფეროვან მიმდინარეობებს ორი სანყისის - სიკეთისა და ბოროტების თანაარსებობაზე საერთო სწავლება აერთიანებდათ. გნოსტიციზმის ერთ-ერთი განშტოების - მანიქეიზმის მამამთავრის მანესის სწავლებით, სამყარო ამ ორი სანყისის - სიკეთისა და ბოროტების, ღმერთისა და დემონის ბრძოლის შედეგად წარმოიშვა.

ქრისტიანულ რელიგიაში სიკეთესა და ბოროტებაზე გნოსტიციზმისა და მანიქეიზმის სრულიად საპირისპირო სწავლება არსებობს, რომელმაც, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, სისტემური ხასიათი სწორედ ბასილი დიდის თხზულებაში შეიძინა, (რა თქმა უნდა, ეს იმ შემთხვევაში, თუ მეცნიერებაში არსებულ თვალსაზრისს არეოპაგიტული ნიგნების მე-4 საუკუნეში შექმნის თაობაზე გავიზიარებთ.)

პომილიაში „ვითარმედ, არა არს ღმერთი მიზეზი ბოროტთაი“ ბასილი დიდი ღვთისმეტყველურ სწავლებსა სიკეთესა და ბოროტებაზე ყოფიდან აღებული მაგალითებით ათვალსაჩინოებს. ჭირი და განსაცდელი, რომელიც განწმენდის მიზნით ღვთისგან კეთილი განგებულებით ჩვენი სარწმუნოების შესაფერისად გვეძლევა, ურწმუნოთა თუ მცირედმორწმუნეთა შორის მაშინვე ეჭვს აღძრავს: ზრუნავს თუ არა ღმერთი სოფელზე, ანუ ხედავს თუ არა თითოეულს და მიაგებს თუ არა ყოველს მისი ღირსებისამებრ; ხოლო თუ ჭირი და განსაცდელი გაუგრძელდათ, ბოროტი გულისსიტყვა განუშტკიცდებათ და სასწრაფოდ დაასკვნინან, რომ ღმერთი არ არსებობს. „*თქუა უკუნურმან გულსა შინა თესსა: არა არს ღმერთი* (ფსალმ. 13, 1). უკეთურ ზრახვებს უკეთური საქმენიც სწრაფად მოჰყვება: თუ ღმერთი არ არსებობს და თუ თითოეულს მისთა საქმეთაებრ არ მიაგებს, მაშინ რაღა საჭიროა ხელის აღება ცოდვის ჩადენაზე და თავშეკავება ამქვეყნიურ სიამოვნებათა მიღებისაგან! ამიტომაც მოსდევს ლოგიკურად უღმერთობას ზნედაცემულობა და გარყვნილება: „*განირუენეს და ბილნ იქმნეს იგინი ურჩულოებითა მათითა*“ (ფსალმ. 13, 1)

კიდევ უფრო დიდი შეცდომაა თქმა იმისა, რომ ბოროტების მიზეზი ღმერთია, რადგან ურწმუნოებიცა და ამის მთქმელებიც ღვთის სახიერებას უარყოფენ. ბასილი დიდის აზრით, ღვთის სახიერების უარყოფა საერთოდ მის უარყოფას ნიშნავს: *ერთი იგი იტყვს, ვითარმედ: ყოლადვე არა არს და მეორე ესე იტყვს, ვითარმედ არა სახიერ არს. რამეთუ უკუეთუ მიზეზი არს იგი ბოროტთაჲ, არა სახიერ არს და ამისთვის საცნაურ არს, ორნივე ესე ზოგად უარ-ჰყოფენ ღმერთსა.*¹

ბასილი დიდის მიხედვით, ის მოვლენები, რომელთაც ადამიანები ბოროტებად მიიჩნევენ, ორ სახედ იყოფა: ერთნი ბუნებით არიან ბოროტნი და

¹ ბასილი კესარიელის სწავლათა ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი, თბ., 1983, 55-56.



დასაბამს ჩვენგან იღებენ, როგორც მაგალითად, უსამართლობა, უგუნურება, სიმხდალე, კაცის კვლა, შური და სხვ. ესენი ღვთის ხატად დაბადებულ სულს შეურაცხყოფენ და მასში სიბნელეს აბატონებენ. მეორენი მთელი გარეგნულად ჩანან ბოროტებად, მაშინ, როცა სინამდვილეში ჩვენთვის საჭირონი და სასარგებლონი არიან, როგორცაა, მაგალითად, ხორციელი სწეულება, უპატიობა, ახლობელთა დაკარგვა, გასაჭირი და სხვ. ადამიანმა უნდა იცოდეს, რომ ყოველივე ეს უფლისაგან მისთვის სასიკეთოდ ეგზავნება: სიმდიდრე იმას ნაერთმევა, ვინც მას ბოროტად იყენებს, სწეულება იმას შეეყრება, ვისაც სხეულის სიძლიერე უკეთურ საქმეთა ჩადენაში უწყობს ხელს, რათა ცოდვებისათვის დაუძღურდეს და ა.შ. ღმერთი ამ დროს ჩვენი სულის მკურნალია და მცირე სატანჯველთ მარადიული ცხოვრების მოსაპოვებლად განგვაცდევინებს, მსგავსად დახელოვნებული ექიმებისა, რომლებიც ჩვენი სხეულის დასწეულებულ ნაწილთა გასაჯანსაღებლად, ხშირად ტკივილის მოყენებასაც არ ერიდებიან.

იმის დასადასტურებლად, რომ ბოროტიც ღვთისგან მომდინარეობს, ძველი აღთქმის წიგნებს იშველიებენ; მაგალითად, ესაიას წიგნში ვკითხულობთ: *მე ვარ, რომელმან დავბადე ნათელი და ვქმენ ბნელი, რომელი ვიქმ მშვიდობასა და დავბადებ ბოროტსა* (45, 7).

ბასილი დიდის განმარტებით, რომელსაც ძნელია, არ დავეთანხმოთ, ღმერთი აქ თავის თავს ყოველთა დამბადებელად (მათ შორის ბნელის) იმიტომ წარმოაჩენს, რომ არ შევცდეთ და ორი სანყისი არ ვალიაროთ, ანუ არ ვიფიქროთ, რომ სხვაა შემოქმედი დღისა და ნათლისა და სხვა – ბნელისა და ღამისა, სხვაა ცეცხლისა და სხვა – წყლისა და ა.შ. ხოლო რაც შეეხება სიტყვებს, *დავბადებ ბოროტსა*, აქ საკუთრივ ბოროტება კი არ იგულისხმება, არამედ ახალი ცხოვრებისათვის ხელახლა დაბადება ბოროტი კაცისა, რაც მისი მხრიდან ბოროტების დათმობასა და სიკეთის შედგომას ნიშნავს.

გარდამოკდა ბოროტი უფლისა მიერ ბჭეთა ზედა იერუსალიმისათა (მიქია, 12); არა არს ბოროტი ქალაქსა შინა, რომელი არა უფალმა ქმნა (ამოს. 3, 6) – ბიბლიის წიგნებიდან მოხმობილი არც ეს ადგილები გამოდგება დასამტკიცებლად იმისა, რომ მიზეზი ბოროტებისა ღმერთია. როგორც ბასილი დიდი გვასწავლის, ამ შემთხვევაში იგულისხმება სასჯელი, რომელიც ღვთისაგან ჩვენი ცოდვებისათვის გვეგზავნება და რომელიც ყოველთვის სამართლიანია. აბა, რა გვიწოდება, გვეკითხება იგი, სოდომი, იმ ბოროტებათა შემდეგ, რასაც მისი მცხოვრებნი სჩადიოდნენ, არ დამწვარიყო და არც იერუსალიმი დაცემულიყო მას შემდეგ, რაც ებრაელებმა უფლის წინაშე ჩაიდინეს?

ბასილი დიდის სწავლებით, ქვეშარიტი ბოროტება ცოდვაა, რომლის მიზეზიც ჩვენ ვართ, რადგან ჩვენი ნებისა და განზრახვისაგან მოდის: რამეთუ ქვეშარიტი იგი ბოროტი. რომელ არს ცოდვა, რომელი უფროა

ყოვლისა ღირს არს ამას სახელისა ბოროტისასა, იგი ჩუენისა ნებისაგან არს და განზრახვისა.¹

თუ ქეშმარიტი ბოროტის ანუ ცოდვის ლოგიკური შედეგი სინკრეტულია, საკონტრეული ბოროტის (ἐναντία) (ე.ი. რაც ბოროტად მსაზღვრად განსჯენება), რომელსაც ღმერთი ცოდვის დასათმობად გვიგზავნის, ნაყოფს სულის საუკუნო ცხოვრება წარმოადგენს.

ზემოთქმულის საფუძველზე ბასილი დიდი ასკენის, რომ ბოროტებას თავისთავადი არც არსი აქვს და არც ბუნება, არამედ იგი სიკეთის მოკლების შედეგად წარმოიშობა. ღვთისმეტყველების მნათობმა ბოროტების კლასიკური განმარტება მოგვცა: დაკლება კეთილისა არს ბოროტი,² ამ განმარტებისთვის სიცხადის მისანიჭებლად მას თვალის მაგალითი მოაქვს: თვალი დაბადებულია, ხოლო სიბრმავე არა, იგი მისი ნაკლია, რომელიც მხოლოდ იმიტომ გაჩნდა, რომ თვალი ხრწნადია, ასევეა ბოროტებაც, რომელსაც თავისი არსი არა აქვს, არამედ დაბრმობითა სულისათა იქმნების.³

ბოროტება არც დაუბადებელია (მაშინ იგი სიკეთეს გაუთანასწორდებოდა, რომელიც დაუბადებელია) და არც დაბადებული, რადგან როგორ შეიძლებოდა ყოველთა დამბადებელი ღვთისაგან, რომელიც უზუნაესი სიკეთეა, ბოროტი დაბადებულიყო? ისევე როგორც არც შეგინებაა სინძინდისაგანი და არც უკეთურება — სათნოებისაგანი.

ხორცი და სული ღმერთმა დაბადა, მაგრამ სენი და ცოდვა, რომელიც სულის სნეულება და ბოროტებაა, სულის ბუნებითი მდგომარეობიდან გადახრის შედეგად წარმოიშვა, რის გამოც უნდა დავასკვნათ, რომ ცოდვა და ბოროტება ადამიანის ბუნებით მდგომარეობას არ წარმოადგენს.

ხშირად ასეთ კითხვასაც სვამენ? რატომ შექმნა ღმერთმა კაცი ბოროტის შემსწარმებლად? და ამ დროს ავიწყდებათ, რომ კაცის მიდრეკა ცოდვისა და ბოროტისაკენ მისივე საკუთარი-თვითმფლობელი (αὐτεξίπτοις) ნებით მოხდა; როგორც ეს ღვთის ხატად შექმნილ არსებას შვენის, იგი ყოველგვარი იძულებისაგან თავისუფალია, ამასთან, თვითმფლობელ ცხოვრებასთან ერთად მას ღვთისაგან სიკეთის შეცნობისა და მისი მიღების ძალაც ებოძა, მაშასადამე, მისი ხვედრი მის ნებაზე ყოფილა დამოკიდებული.

აღამმა ნებისით ჩაიდინა ცოდვა და ცოდვისა გამო მოკვდა, რადგან ცოდვისა არს სიკუდილი (რომ. 6, 28). რამდენადაც ღმერთი ცხოვრებაა, მისგან განშორებას, ბუნებრივია, სიკვდილი მოსდევს შედეგად. ამასვე გვასწავლის ფსალმუნიც: აჰა, ესერა, რომელთა განიშორნეს თავნი თუნსნი შენგან, იგინი წარწყმდეს (ფსალმ. 72, 27). აქედან გამომდინარე, ასკენის ბასილი დიდი, ღმერთს არც სიკვდილი შეუქმნია, არამედ იგი თავს ჩვენი უკეთური ნებითა და განზრახვით დავიტყენთ.

¹ ბასილი კესარიელის..., 60.

² იქვე, 61.

³ იქვე, 63.



ადამიანები, რომელთაც მიდრეკილება აქვთ ცოდვის მიზეზი არა საკუთარ თავში, არამედ სხვადან ეძიონ, კადნიერდებიან და ღმერთის მიმართ საყვედურს გამოხატავენ: არ უნდა მოეცა ჩვენთვის ცოდვის ჩადენის მართლმადიდებლური მით ავინყდებოთ, რომ ისინიც იმ მსახურს რაცხენ ერთგულად, არა იმის გამო, რომ შეკრულია, არამედ ნებსით ემსახურება. მით უმეტეს არ უყვარს ღმერთს ადამიანთა მიმხრობა მძლავრობითა და იძულებით. მისკენ კაცი სათნოებით უნდა წარემართოს, ხოლო სათნოება ნებსით და არა იძულებით იქნების.

ბასილი დიდის აზრით, შესაქმის კრიტიკულ ანალიზს და ღვთისთვის ჭკუის სწავლებას, რა უკეთესი იქნებოდა, რაც არა ჩვენს გონიერებაზე, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ამპარტავენებაზე მეტყველებს, სჯობს მტკიცედ ვირწმუნოთ, რომ არარაა ბოროტი სახიერისგან მისგან იქმნების.

იმავეს თქმა შეიძლება სატანაზეც. მთავარანგელოზი გაბრიელი მისმა კეთილმა ნებამ დაიცვა ცათა შინა და სატანასაც, რომელიც ასევე ანგელოზი იყო, მისმა თვითმფლობელმა ნებამ დაატოვებინა ზეცა. სამარადისოდ დაცემულს სამოთხეში ადამიანთა უჭირველი ცხოვრება შეშურდა და ცბიერებით აცდუნა ისინი. მაშასადამე, გვასწავლის ბასილი დიდი, იგი კაცთა მოდგმის მტრად კი არ დაიბადა, არამედ მტრად შურმა აქცია.

იმათ გასაგონად, რომელნიც კითხვას სვამენ, რატომ იყო ცნობადის ხე სამოთხეში, ის რომ არ ყოფილიყო, არც ურჩობის მიზეზი გვექნებოდა და სიკვდილიც აგვეცილებოდაო, ბასილი დიდი განმარტავს, რომ ცნობადის ხე, ისევე როგორც ეშმაკი, უფალს ჩვენს გამოსაცდელად სჭირდებოდა.

სწავლება ბოროტებაზე როგორც არარსზე ბასილი დიდმა განსაკუთრებული სიცხადით „ექუსთა დღეთაში“ ჩამოაყალიბა, რომელშიც ღვთაებრივი შესაქმის ექვსი დღის კომენტარება მოცემული. მკვლევართა შეხედულებით, ეგზეტიკური ლიტერატურის ეს შედევრი კესარი-კაპადოკიის მიტროპოლიტის უკანასკნელი ნაწარმოები უნდა იყოს, უფრო ზუსტად, ეს ცბა პომილია შესაქმის ექვს დღეზე მას სიკვდილის წინა კვირაში უნდა წარმოეთქვა.²

როგორც ცნობილია, სამყაროს წარმოშობაზე დუალისტური თეორიის შემქმნელებმა საკამათოდ აქციეს „დაბადების“ პირველი თავის მეორე მუხლის სიტყვები: ბნელი იყო უფსკრულთა ზედა. როგორც ბასილი დიდი წერს, მათ საღვთო სიტყვები საკუთარ ვარაუდთა მიხედვით გააუკუღმართეს და ბნელი როგორც სინათლესმოკლებული ან გაუნათებელი ადგილი ისე კი არ განმარტეს, არამედ ვირთაცა ბოროტება, რომელსაც დასაბამი თავის თავში აქვს და ღვთის სახიერებას უპირისპირდება.

როგორც ისინი აცხადებენ, ბნელი რომ თვითშობილი ბოროტება იყოს, რომელიც სიკეთეს ემტერება, მაშინ დაუსრულებელ ბრძოლაში მყოფთ ერთმანეთი უჭველად უნდა გაანადგურონ, ხოლო თუ დაპირისპირებულთაგან ერთი მეორეს ძალით აღემატა, დამარცხებულს სავესებით მოსპობს. ამიტომ მათ ბოროტების სიკეთესთან გათანაბრებით განუწყვეტელი ბრძო-

¹ ბასილი კესარიელის..., 64.

² Bernardi, I., La prédication des pères cappadociens, Paris, 1951.

ლა და მუდმივი ნგრევა შემოაქვთ, რომლის დროსაც თითოეული მათგანი ერთდროულად მძლეველიცაა და ძლეულიც. თუ სიკეთე ბოროტებას აღემატება, მაშ რაღა მიზეზი იმისა, რომ ბუნება ბოროტისა სრულიად არ განადგურდა? პირიქით კი, რა თქმა უნდა, არა თუ თქმა, ფიქრიც არ შეიძლება. ისევე როგორც ზემოთ განხილულ პომილიაში „არ არის ღმერთი მიზეზი ბოროტთა“¹ ბასილი დიდი აქაც იმის აღიარებას, რომ ბოროტებას დასაბამი ღვთისგან აქვს, მკრეხელობად მიიჩნევს იმდენად, რამდენადაც საპირისპიროსაგან საპირისპირო არ წარმოიშობა, ანუ არც სიცოცხლე იშვება სიკვდილისაგან, არც ნათელი ბნელისაგან და არც სენი ჯანმრთელობისაგან.

თუ არც დაბადებულია და არც დაუბადებელი, მაშ რა არის ბოროტება, რომლის არსებობასაც ვერაინ უარყოფს, ვისაც კი ამქვეყნად უცხოვრია? ამჯერად ბასილი დიდი ამ კითხვაზე უფრო ვრცელი პასუხს იძლევა და წერს: *ბოროტება ცოცხალი და სულიერი არსი კი არაა, არამედ მდგომარეობა სულისა, რომელიც სათნოების საპირისპიროა და გულგრილთა შორის სიკეთის ნაკლებობის გამო წარმოიშობა.*¹

რაც შეეხება საკუთრივ ბნელს, რომელიც უფსკრულთა ზედა იყო, ბასილი დიდის მიხედვით, დამოუკიდებელი არსებობა არც მას აქვს; მისი განმარტებით, იგი მწუხარებაა ჰაერისა, ნათლის მოკლებით გამოწვეული.² ნათელი კი უფალმა დასჯილ ანგელოზებს მოაკლო, როცა მათი სამყოფელი იძულებით უნათლოდ დატოვა.

ხილულ და უხილავ სამყაროსაც და მათ შორის ადამიანსაც ერთი შემოქმედი ჰყავს — ღმერთი, რომელიც უზენაესი სიკეთეა. მაშასადამე, როგორც ადამიანის, ასევე სამყაროს ბუნებითი მდგომარეობა არა ბოროტება, არამედ სიკეთეა. თუ ბოროტება სულის სიბრმავისაგან წარმოშობილი სიბნელეა, სიკეთე, პირიქით, სულიერი თვალების ახელისა და ამ გზით სულში ნათლის ჩადგომას გულისხმობს. შემთხვევითი არაა, რომ ხილულ სამყაროშიც პირველად ნათელი შეიქმნა: *თქუა ღმერთმან: იქმენნ ნათელი* (დაბ. 1,3). ამ მუხლის განმარტებისას ბასილი დიდი დაუფინყარ სურათს იძლევა ხილული სამყაროს იმ ამაღლებული მშვენიერებისა, რომელიც ნათლის შექმნას მოჰყვა შედეგად და რომელიც სწორედ მის ბუნებით სიკეთეზე მეტყველებს: „ღვთის პირველმა სიტყვამ ბუნება ნათლისა დაბადა, სიბნელე განაქარვა, მწუხარება გაფანტა, სამყარო განამზიარულა და ყოველივეს მყის მშვენიერი და სასიამოვნო შესახედაობა მიანიჭა. გამოჩნდა ზეცა, აქამდე ბნელით დაფარული და მშვენიერება მისი ესოდენი, რაოდენსაც თვალნი ვიდრე აქამომდე ადასტურებენ. განბრწყინდა ჰაერი... შემდგომად ნათლის დაბადებისა, ეთერი მშვენიერი, ხოლო წყალი სხივმოსილი გახდა, რადგან არა მხოლოდ მიიღო ბრწყინვალეობა, არამედ ნათლის გარდატეხისა გამო თვითონაც აკამკამდა და სხივები ყოველმხრივ უკუმოჰფინა. ასე მშვენივრად და პატიოსნად შეცვალა ყოველივე ღვთაებრივმა სიტყვამ.“³

¹ Basilii Magni in Hexaemeron, PG T. 31, პომილია 6 (თარგმანი ჩვენია).

² იქვე.

³ იქვე, II, 7.

ნათელსა და კეთილს ერთი და იგივე ბუნება აქვს. როცა ვკითხულობთ, რომ იხილა ლმერთმან ნათელი, რამეთუ კეთილ (დაბ. 1, 4), ბასილი დიდის აზრით, აქ ნათლის მზერისათვის სააპურობა კი არ იგულისხმება, არამედ მომავალში მისი სარგებელი წინასწარაა განჭვრეტილი.

როგორც ცნობილია, უფრო ვრცლად და უფრო მწყობრად მოძღვრება სიკეთისა და ბოროტების შესახებ დიონისე არეოპაგელის სახელით მოღწეულ თხზულებაშია გადმოცემული, რომელსაც „სახელთათვის ღმრთისათა“ ეწოდება. ვფიქრობთ, მეცნიერებაში გამოთქმულ თვალსაზრისს არეოპაგიტის V საუკუნეში შექმნის შესახებ ეს სწავლებაც უნდა ადასტურებდეს, რადგან იგი საღვთისმეტყველო ტერმინთა უფრო ფართო და ზუსტი გამოყენებით უფრო გვიანდელ შვაბეჭდილებას ტოვებს, ვიდრე ბასილი დიდის მოძღვრება. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ არეოპაგიტულ თხზულებებს ქრისტიანული სამყარო პირველად მხოლოდ VI საუკუნის დასაწყისში გაეცნო.

სიკეთესა და ნათლის იგივეობრივ არსზე, სიკეთეზე, როგორც სამყაროს შემქმნელ ერთადერთ მიზეზსა და ქეშმარიტად არსებულზე, ბოროტებაზე, როგორც სიკეთის ნაკლებობასა და ამდენად არარსებულზე, არეოპაგიტოკში გადმოცემულმა მსჯელობამ არ შეიძლება არ გვაგონებინოს ის კავშირი, რომელიც ფსევდოდიონისესა და ბასილი დიდის საღვთისმეტყველო სწავლებათა შორის უეჭველად არსებობს.

Gvanza Koplatadze

ZUM VERSTEHEN DER BEGRIFFE GUTE UND BÖSE IN DEN WERKEN VON BASILIOS DEN GROSSEN

Basilius der Grosse von Kappadokien war der erste Denker, der den Sinn der christlichen Doktrin erklärt hat – zwar das Verhältnis zwischen Guten und Bösen. Er hat die Lehre von Guten, von der einzigen weltanschöpfenden Ursache und die Lehre von Bösen, das keine Substanz hat und nur als Gutesfehler existiert, systematisiert.

Die bekannte areopagetische Lehre von Guten und Bösen stützt sich eben auf die Basilius' Erklärungen.

გურამ ლორთქიფანიძე

ძართულ-პარძული კულტურულ-ეკონომიკური კონტაქტები ძვ.წ. V-IV სს ფიჭვნარის მასალების მიხედვით

ქობულეთი – ფიჭვნარი ძვ.წ. V-III სს წარმოადგენდა საქართველოს ზღვისპირეთის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კულტურულ-ეკონომიკურ ცენტრს. თავისი ეკონომიური აღმავლობის ზენიტში, ძვ.წ. V-IV სს საქალაქო უბნებს რამოდენიმე ათეული პეტტარი ეჭირა და მდინარე ჩოლოქის ორივე ნაპირს მოიცავდა. ჩოლოქის შესართავთან არსებობდა ქალაქის ნავსადგომი, რომე-

¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περὶ Θεῶν Ὁμοιωμάτων, IV, 3, 19, Санкт-Петербург, 1995.

ლიც საფორტიფიკაციო სისტემებით უნდა ყოფილიყო გამაგრებული ისევე როგორც ეს დაფიქსირებულია გვიანდელ ფასისში (Fl. Agr. PPF 8, 9), ქალაქის მოსახლეობის ცხოვრების მაღალ დონეზე, რომელიც წარმოდგენილია როგორც ბერძენი მოახალშენეებით ასევე ადგილობრივი ქართველი მოსახლეობით, ძვ.წ. V-III სს მეტყველებს არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი საკმაოდ მრავალფეროვანი მასალები.¹ ა. კახიძის დასკვნით, ფიჭვნარელი ბერძნების კეთილდღეობის საფუძველს არა მარტო საშუაშაველო ვაჭრობა, არამედ ადგილობრივი მრავალდარგოვანი მძლავრი მწარმოებლური მეურნეობა შეადგენდა.² ვარაუდობენ, რომ საქალაქო ცენტრის ეკონომიკის აღმავლობაში ძვ.წ. I ათასწლეულის შუა ხანებში განსაკუთრებული როლი უნდა ეთამაშა ადგილობრივ ნედლეულზე მომუშავე რკინისა და სხვა ლითონების მასშტაბურ წარმოებას.³ ფიჭვნარის ეკონომიკური აღმავლობისა და საერთაშორისო ვაჭრობის მასშტაბების მაჩვენებელია ნაქალაქარზე, განძებსა და სამარხებში ე.წ. „ქარონის ობლების“ სახით წარმოდგენილ ოქროს, ვერცხლის, მათ შორის ე.წ. ინტერლოკალური მონეტების აღმოჩენის მრავალრიცხოვანი ფაქტები.

სამართლიანად აღნიშნავენ სპეციალისტები, რომ „კონკრეტული ნუმიზმატიკური ძეგლების ქართულად ატრიბუცია განპირობებული უნდა იყოს შესაბამისი ეკონომიკურ-გეოგრაფიული რეგიონის უპირატესი კულტურული ტიპით სოციალური მატარებლის რაოდენობისა და მის მიერ მწარმოებლური ფუნქციების განხორციელების თვალსაზრისით.“⁴ ეს ნიშნავს, რომ გასარკვევია ძვ.წ. „კოლხური თეორიების“ მნიშვნელობა „ქვეყნის“ ეკონომიკაში, ვერცხლის სასაქონლო მარაგი და კურსი ადგილობრივი ნიაღისეულის მალაროების ექსპლუატაციასთან დაკავშირებით. სამწუხაროდ ამ უღარესად მნიშვნელოვან კითხვებზე, პასუხის სრული გაცემა, ჯერ-ჯერობით კვლავ შეუძლებელია, რადგან ჩვენში არ მიმდინარეობს „კოლხების“ სინჯის სპეციალური კვლევა. მხოლოდ ორმოცდაათიან წლებში, ქიმიკოსმა ტ. არეშიძემ ჩაატარა ძვ.წ. IV-II სს დათარიღებული 59 „კოლხური თეთრის“ ქიმიური ანალიზი, მათი მიკროელემენტების ცხრილის ჩვენების გარეშე და ზოგადად აღნიშნა: „ისინი დამზადებულია ვერცხლისა და სპილენძისაგან,

¹ ა. კახიძე, ფიჭვნარის ძვ.წ. IV ს. სამაროვნის არქეოლოგიური გათხრების ძირითადი შედეგები. კრ. საშორეთ-დასავლეთ საქართველოს ძეგლები. თბ., 1974, 49-101; ა. კახიძე, აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ანტიკური ძეგლები ფიჭვნარის ბერძნული სამაროვანი. ბათუმი, 1975, 7-91.

² A. Кахидзе. Археологические раскопки Пичвнари и некоторые вопросы греческой колонизации Восточного Причерноморья. Сб. Проблемы греческой колонизации Северного и Восточного Причерноморья. Тб., 1979, 315.

³ А. Хахутаишвили. Производство железа в Древней Колхиде. Тб., 1986, 60-99.

⁴ ა. კახიძე, ფიჭვნარის სამაროვანზე აღმოჩენილი უცხოური მონეტები, მაცნე, № 3, თბ., 1974, გ. დუნდუა, საქართველოში აღმოჩენილი სინოპური მონეტები. მაცნე, № 1 თბ., 1971, 146.

⁵ თ. დუნდუა, საქართველო და დასავლეთი ნუმიზმატიკური მასალების მიხედვით, თბ., 1995, 37.

ამასთანავე სპილენძის რაოდენობა მერყეობს 48-73% შორის, ხოლო ვერცხლისა — 28, 42-51, 17% შორის. ერთ-ერთ მონეტის შემადგენლობაში აღმოჩნდა ტყვია 2%, ხოლო ორში დაფიქსირდა ოქრო.¹ ეს მნიერი მონეტებიც კი ნათლად გვიჩვენებენ, რომ მათი ე.წ. გვიანდელი სერიების შესახებ ვერცხლის სინჯის სტანდარტი დარღვეულია და ჩანს ეს შეგნებულადაა გაკეთებული. მონეტის როგორც საქონლის ექვივალენტის ავტორიტეტს კი განაპირობებდა სინჯის მაღალი ხარისხი, წონა და მსატკრული იერი. ფიჭვნარელთათვის „კოლხური თეთრი“ სულ ცოტა 250 წლის განმავლობაში სამი ძირითადი ფუნქციის მატარებელი ჩანს: 1. ღირებულების საზომი, 2. მიმოქცევის საშუალება, 3. სიმდიდრის დაგროვების ერთ-ერთი ფორმა.

ექვსგარეშეა, რომ „კოლხური თეთრების“ სტაბილური გამოშვება ძვ.წ. V-III სს, მისი ინტენსიური ტრიალი უპირატესად შიდა ბაზარზე, ადგილობრივ და შესაბამისად იაფ ნედლეულზე უნდა ყოფილიყო დაფუძნებული. გამოორიქებულია, რომ საკუთარი სანარმო-სამადნო ბაზის გარეშე შესაძლებელი გამხდარიყო „კოლხურების“ მრავალრიცხოვანი ემისია. ჩვენს ხელთ არსებული ანალიზის შედეგები გვიჩვენებენ, რომ მადანი სხვადასხვა მალარო-საბადოებიდან იყრიდა თავს რომელიღაც ცენტრში. პორტატული აპარატის — „რენტგენული ანალიზატორი AP-104“, გამოყენება საშუალებას მოგვცემდა მონეტის დაუზიანებლად მიგველო მონეტის ქიმიური შემადგენლობის სრული სპექტრი, რაც დაგვემარებოდა „კოლხური თეთრის“ საბადოების ლოკალიზაციაში. გარდა ამისა ნათელია, რომ ფიჭვნარის შიდა ბაზარს, რომ არ ჰქონოდა საკუთარი, ქართულ-ბერძნული სამონეტო სისტემა ე.წ. „კოლხური თეთრების სახით“, მისი ეკონომიკა ვერ გაუძლებდა ელინურ საერთაშორისო სავაჭრო ექსპანსიას. წინააღმდეგ შემთხვევაში კოლხეთიდან დიდი რაოდენობით გაედინებოდა ვერცხლის ზოდები, ნედლეული და არა ვერცხლის ნაკეთობანი, რომელიც ცხადია ბევრად ძვირი იქნებოდა. „კოლხურების“ ემისიის შეწყვეტა ძვ.წ. III ს. კი სახელმწიფოს სტატუსის შეცვლის ტოლფასია.

სტრაბონი, აღწერს რა ფარნაკეას (Strabo, XII, III, 19), ხალიბთა ისტორიულ მიწა-წყალს, მიუთითებს აქ არსებულ ვერცხლის საბადოებზე.² საინტერესო ცნობა აქვს დაცული ზ. ჭიჭინაძეს „ქართველთა და ელინთა სამადნო ქარხნების“ შესახებ, რომელთა კვალი მურღულუის ხეობაში „დღესაც ჩანს“.³ თანამედროვე გეოლოგიური მონაცემებით ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო, რომლის დიდი ნაწილი დღეს თურქეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაშია, კერძოდ გირესუნი და ორდუ და სხვ., ცნობილია ვერცხლის საბადოებით. ამ თვალსაზრისითაც „კოლხური თეთრების“ სინჯის შედარება ფიჭვნარში ერთობლივად ნაპოვნ სინოპურ მონეტების⁴ ქიმიურ შემადგენლო-

¹ T. V. Арешидзе. Химический состав грузинских монет. Автореферат кандидатской диссертации (на правах рукописи), Тб. 1950, 9.

² თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია. თბ., 1957, 205.

³ მუსულმანი ქართველობა და მათი სოფლები საქართველოში. აღწერილი ზაქ. ჭავჭავაძისაგან, თბ., 1913, 211.

⁴ გ. დუნდუა, საქართველოში აღმოჩენილი სინოპური მონეტები. მცნე, თბ., 1971, 1, 144-147.

ბასთან მეტად პერსპექტიულად გვესახება. აქ „კოლხური თეთრი“ სიგრაველე გვაფიქრებინებს, რომ კოლხურ-ბერძნულ სავაჭრო ურთიერთობაში ნატურალურ გაცვლას უმნიშვნელო ადგილი ეჭირა.¹ ფიჭვნარში მოწონსწრე ბული ალებ-მიცემობის მაჩვენებელია, აქ ნაპოვნი ტყვიის კუბისმწველი ფორმის, ჯერადობისნიშნის, 50 გრამიანი ტყვიის სანონი,² რომელიც გვიანაკურ სანონ სისტემას ეკუთვნის. ფიჭვნარის მოსახლეობაში გავრცელებულ „სანონ-სანყაოს“ შესახებ უნიკალურ ინფორმაციას ვლებულობთ გათხრებისას გამოვლენილი ბერძნული ნაკანრი ნარწერების გამოფერის მეშვეობითაც. პროფ. თ. ყაუხჩიშვილი სამართლიანად აღნიშნავს,³ რომ ბერძნულ ენაზე გაკეთებული ნარწერა ყოველთვის ბერძენის შესრულებული როდია, მითუმეტეს რომ ფიჭვნარის სამაროვანის გრაფიტოებში გვხვდება, როგორც ნმინდა ბერძნული, ასევე ადგილობრივი ქართული სახელები.⁴ ჩვენ ამჯერად შევჩერდებით ადგილობრივი ნარწერების ყავისფერკეციანი დოქის (ქ. ფ. № 654/76) ყელზე ამოკანრულ ბერძნულ ასომთავრულ ნარწერაზე — ΜΕΤΡΟΝΔ | ΚΛ. დოქი, სამარხეული კომპლექსის მიხედვით პროფ. ა. კახიძის ძვ.ნ. IV ს. აქვს დათარიღებული. ნარწერა — ე.ნ. გრაფიტო სამი ნაწილისაგან შესდგება: I. ΜΕΤΡΟΝ (τό μέτρον) — სანყაო, სტანდარტი, რომლის მოცულობაა Δ | ანუ II [Κ]ΙΣΤ[Λ]Η ყოფილა ἡ κοινῆς, როგორც სანყაოს სტანდარტული მოცულობა ცნობილია და 0,274 ლ უდრის. თუ ჩვენი გამოფერა სწორია მაშინ აღნიშნული სანყაო — ΜΕΤΡΟΝ-ი= ⁵ 3, 014 ლიტრს, რაც უახლოვდება ატიკურ ნესს — 3,2 ლიტრი.



არ არის გამორიცხული, რომ ფიჭვნარშიც არსებობდა ათენური მეტრონომის მსგავსი ადმინისტრაციული თანამდებობა, რომელსაც ევალებოდა ქალაქში მეტრულ სისტემაზე — სანყაოზე, ზომა — ნონაზე კონტროლი. ნინალმდევე შემთხვევაში გაუგებარია ადგილობრივ ჭურჭელზე მისი ტყვადობის, სტანდარტის სპეციალურად, საგანგებოდ აღნიშვნა. ცხადია ამ გრაფიტოს საკონტროლო სანყაოს დანიშნულება ჰქონდა და ყოველდღიურ, წვრილმან სავაჭრო გარიგებებში, ალბათ ღვინით ვაჭრობისას გამოიყენებოდა, ისევე როგორც ფიჭვნარის ბერძნულ სამაროვნის № 19 სამარხში ნაპოვნი ა. კახიძის მიერ ძვ.ნ. IV ს. დათარიღებული ღვინის სასმისი — სკითოსი (σκαθός). მას ფსკერზე, მყარი ნეექტიანი საგნით ბერძნული ასომთავრულით ამოუკანრავთ — „ΜΙΚΡΚΑΔΟΣ“ — რაც ნიშნავს მცირე კადოსს (ΜΙΚΡ[ΟΣ]

¹ შდრ. ა. კახიძე, საქართველოს ზღვისპირეთის ანტიკური ხანის ქალაქები, თბ., 1971, 120.
² Г. Лорткипанидзе. О колхидской весовой системе. Сб. Культура античного мира. М., 1966, 132, სურ. 1.
³ თ. ყაუხჩიშვილი, საქართველოს ისტორიის ძველი ბერძნული წყაროები, თბ., 1976, 237.
⁴ Г. Лорткипанидзе. Некоторые вопросы истории античной культуры Грузии. Сб. Проблемы античной культуры. М., 1986, 239.
⁵ A Lexicon, Abridged from Liddell and Scott's Greek English Lexicon Oxford, 1953, 442.

ΚΑΔΟΣ), სანყაო ქილას.¹ სანტერესოა, რომ სანყაო ქილა და პინა ბათმან-თან და ოყასთან ერთად ქობულეთში გასულ საუკუნეში დიმიტრი ბაქრაძემ დააფიქსირა.² ეს სანყო თავად სკიფოსის ტევადობას შეესაბამისებოდა. ქურჭელზე, ამა თუ იმ დანიშნულების ნარწერის ამომკანვერელის მხრიდან ტრადიციიდან გამომდინარე ფიჭვნარშიაც აფიქსირებს თავის ნებას, იურიდიულ უფლებას. გარდა ამისა ფიჭვნარის ნაქლაქარზე და სამაროვანზე აღმოჩენილი მრავალრიცხოვანი ბერძნული გრაფიტოები მნიშვნელოვანი წყაროა ძვ.წ. V-III სს ბერძნულ-ქართულ კულტურულ ურთიერთობათა ისტორიისათვის.

Guram Lortkipanidze

GEORGIAN-GREEK CULTURAL AND ECONOMIC CONTACTS ACCORDING TO PICHVNARI MATERIALS V-IV CC. B.C.

Kobuleti-Pichvnari, the ancient name of which has not been preserved to our times, was among the most remarkable Georgian littoral cultural and economic centres. The area totalled several dozens of hectares, and embraced both sides of the river Cholokhi during the period of economic prosperity. Archeological excavations revealed V-IV cc. B.C. genuine Greek burial in oriental style with squares for memorial repasts, also a necropolis for Georgian population contemporary with the Greek burial and IV-III cc. B.C. Hellenistic cemetery. The ethnical origine of the buried has not yet been identified. The burials, both Greek and Georgian, are rich in graffiti, Greek scratch-writings, proper names, including local ones, dedications to gods, certain letters of Greek alphabet, monograms and ligatures. Scratch-writings on vessels seem to be quite common in Pichvnari, the way it is in the whole Greek world. This fact points out the level of literacy.

The given paper considers two graffiti:

1. ΜΕΤΡΟΗΔΙΚΑ, scratched on the jug of local production, and indicating the volume of the measuring vessel – ΔΙ (τὸ μέτρον) = 11 ΚΑ (ἡ κοτύλη, 0,274 l.), which approximately equals Attic Khus – 3,2 l.

2. ΜΙΚΡΑΔΟΣ, scratched on the bottom of a IV c. B.C. wine vessel – skythos, is also associated with a measuring vessel "minor kados".

Greek-Georgian economic interests included metal ores, especially silver ores, which abounded in South-West Georgia. Numbers of silver coins, so called *Colchians*, on IV-III cc. B.C. versions of which Greek letters and markings started to appear, reflect common economic interests.

ოთარ ლორთქიფანიძე

ზსსიანნ თიოზ – ΦΑΣΙΑΝΗ ΘΕΟΣ

(ფლავიუს არიანეს ერთი ცნობის განმარტების ცდა)

აკადემიკოს თინათინ ყაუხჩიშვილის უაღრესად ნაყოფიერსა და მრავალმხრივ სამეცნიერო მოღვაწეობაში ერთ-ერთი თვალსაჩინო ადგილი უკავია ძველ ბერძენ მწერალთა საქართველოს შესახებ

¹ A Lexicon, 338.

² დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში (ატლასიურთ), ბათუმი, 1987, 17.

ცნობების მოძიებას, ტექსტის დადგენას მრავალ ხელნაწერთა/გავალისწინებით, თარგმნას, კომენტირებას და პუბლიკაციას.¹ მით ქალბატონმა თინათინმა შექმნა საქართველოს ძველქრისტიანული კვლევის ყველაზე არსებითი და მყარი წყაროთაგან ერთ-ერთი საფუძველი. იმ მრავალრიცხოვან ავტორთა შორის, რომელთა ცნობები საქართველოს შესახებ ქალბატონმა თინათინმა ასეთი სისრულით, სქოლიონებითურთ, ზუსტი თარგმანით, პარალელური ბერძნული და ქართული ტექსტით და მალალმეცნიერული კომენტარებით გამოაქვეყნა, არის აგრეთვე ფლავიუს არიანე ნიკომედიდან² ისტორიკოსი და სახელმწიფო მოღვაწე, რომელიც 131-134 წლებში იყო იმპერატორ ადრიანეს ნაცვალი (Legatus Augusti pro praetore) კაპადოკიაში.³ 130/131 წწ. იმპერატორის დავალებით არიანემ ჩაატარა აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთში განლაგებული რომაელთა სამხედრო ბანაკების ინსპექცია, რომლის შედეგები ოფიციალური წერილით მოახსენა ადრიანეს. ლათინურ ენაზე შედგენილი ეს წერილი ამჟამად დაკარგულია. შემორჩენილია მხოლოდ ბერძნულ ენაზე ლიტერატურულად გადაამუშავებული და, როგორც ჩანს, რამდენადმე შემოკლებული ტექსტი, სახელწოდებით Περπλος Εξείσους Πόντου, ანუ „მოგზაურობა შავი ზღვის ირგვლივ“.⁴ ეს თხზულება საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროდაა აღიარებული და სავსებით სამართლიანად, რადგან იგი ეკუთვნის ოფიციალურ პირს, რომელმაც აღწერა მის მიერ

¹ იხ. „სტრაბონის გეოგრაფია“, თბ., 1957; „აპიანე“, თბ., 1959; „პროდოტუს ცნობები საქართველოს შესახებ“, თბ., 1960; „პიპოკრატეს ცნობები საქართველოს შესახებ“, თბ., 1965; „პროდოტე და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ“ („აღმოსავლური ფილოლოგია“ I, თბ., 1969, 189-216), „ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“ I (სკილაქს კარიანდელი, სკიმნოს ქიოსელი, დიონისიოს პერიეგეტი), თბ., 1967; II (არისტოტელე, ნიკოლოზ დამასკელი, კლავდიუს ელიანუსი), თბ., 1969; III (პოლიბიოსი, დიოდორე სიცილიელი, დიონისიოს შალიკარნასელი), თბ., 1976; IV (არატოსი, ლიკოფრონი, კალიმაქე, თეოკრიტე) თბ., 1980; V (იოსებ ფლავიუსი, ფლავიუს არიანე), თბ., 1983; VI (მემნონი, ლუკიანე, ლიკოფრონი), თბ., 1987.

² თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, V, თბილისი, 1983, 95-108.

³ E.L. Wheeler, Flavius Arrianus: A Political and Military Biography (UMI Dissertation Services), Michigan, 1993, 137-201; A. S. Stadter, Arrian of Nicomedia, University of Carolina, 1980, 32-41; T. B. Mitford, Cappadocia and Armenia Minor: Historical Setting of the Limes. "Aufstieg und Niedergang der römischen Welt", II, 7.2, Berlin, 1980, 1202.

⁴ ქართულ ენაზე ბერძნული პარალელური ტექსტით იხ. აგრეთვე „ფლავიუს არიანე. მოგზაურობა შავი ზღვის გარშემო“ (თარგმანი, გამოკვლევა, კომენტარები და რუკა ნათელა კეჭალაძისა), თბილისი, 1961; სრული გამოცემებიდან, გარდა თ. ყაუხჩიშვილისა და ნ. კეჭალაძის მიერ მითითებულისა, იხ. აგრეთვე - Al. Bashmakoff, La synthèse des précisions en paléoethnologie (=Études d'éthnographie, de sociologie, III), Paris, 1998; Ariano Periplo del Ponto Eusino. A cura di Gerardo Marengi (= Collana di Studi Greci diretta da Vittorio de Falio, XXIX), Napoli, 1958.

შეუღლოდ ნანახი და, შეიძლება ითქვას, საგანგებოდ შესწავლი-
ლიც.
საქართველოს შავიზღვისპირეთში მდებარე რომაულ სიმაგრე-
თან არიანემ მოინახულა აგრეთვე ქალაქი ფასისი და საკმაოდ
საინტერესო ცნობები დაგვიტოვა იქ განლაგებული რომაული
რინზონისა და საერთოდ ქალაქის შესახებ („პერიპლუსი“, § 8-9).

ამჯერად ჩვენი საგანგებო განხილვის საგანი იქნება მისი მხოლოდ
ერთი ცნობა:

„ფასისში რომ შედიხარ, მარცხნივ
აღმართულია ფასიანე თეოს გარეგნობის
მიხედვით თუ ვიშველებთ, ესაა რვა,
რადგან ხელში წინწილა უჭირავს, მის
საგარძელთანაა ლომები და ზის,
როგორც ფიდიასის ხეხდაკებაზე ათენის
მეტრონში“ („პერიპლუსი“, X 9).

„Ἐπιελλότατον δὲ ἐξ τὸν Φάσιον ἐν
ἀριστερᾷ ἴσρται ἡ Φασιανὴ θεός. εἰη δ' ἔξ
ἀπὸ γε τὸν οὐχῆματος τεκμαίρομεθα ἡ Πέα
καὶ γὰρ ἐκβαλεῖται μετὰ χεῖρας ἔχει καὶ
λέοντας ἠὰρ τὰ θέρσας, καὶ κάθηται
ἄσπερ ἐν τῷ Μητρῶα Ἀθήρσιον ἡ τὸν
Φειδίου.“

1. ციტირებული ნაწყვეტიდან ჩვენ ვიგებთ, რომ ახ.წ. 131 წელს,
როდესაც არიანე ინსპექციის მიზნით ქალაქ ფასისს ეწვია, ზღვის
მხრიდან ქალაქში შესასვლელთან – მდინარე ფასისის, ე.ი. რიონის
შესართავთან აღმართული ყოფილა „ფასიანე თეოს“.

არიანეს „პერიპლუსის“ გამომცემელნი და ციტირებული ნაწყვე-
ტის ინტერპრეტატორები თარგმნისას სხვადასხვაგვარად გადმო-
სცემენ „ფასიანე თეოსს“, თუმც, როგორც ჩანს, ერთი და იგივე
მნიშვნელობით: „ფაზისელთა ქალღმერთი“ ან „ფასიანელი ქალ-
ღმერთი“,² „ქალღმერთი ფასიანე“³ და „ფაზისელი ფასიანე“⁴ „ფა-
სისელი ქალღმერთი“,⁵ „Фасианская богиня“,⁶ „Фасианская,
фасисская богиня“,⁷ „Divinité du Phasis“,⁸ „la dea Fasiانا“,⁹ „die Göttin
von Phasis“.¹⁰

¹ არიანე მოგზაურობდა „ნაპირის გასწვრივ ცურვით“ (იხ. „პერიპლუსი“, § 7-8).
² მ. ბერძნიშვილი, ქალაქ ფაზისის ისტორიისათვის, თბილისი, 1969, 138-143.
³ ნ. კეჭალაძე, დასახ. ნაშრ., 39.
⁴ ა. აფაქიძე, ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა, საქართველოს ისტო-
რიის ნარკვევები, I, თბილისი, 1970, 725. აქ მოცემული დეფინიცია „ფაზისე-
ლი ფასიანე“ ყოვლად გაუმართლებელია, რადგან „ფასიანე“ სწორედ „ფასი-
სელს“ ნიშნავს.
⁵ თ. ყაუხჩიშვილი, დასახ. ნაშრ., 157.
⁶ В. В. Латышев, Известия древних писателей о Скифии и Кавказе, I, 1, Санкт-
Петербург, 1890, 221; იხ. აგრეთვე, Б. А. Куфтин, Материалы к археологии Колхиды,
I, Тбилиси, 1950, 251; შდრ. А. И. Болтунова, Колхиды, ВДИ, = 4, 1973, 105.
⁷ Г. Лордкипанидзе, К истории древней Колхиды, Тбилиси, 1970, 117; მიხივე,
Колхида в VI-II вв. до н.э., Тбилиси, 1978, 133.
⁸ Bashmakoff, დასახ. ნაშრ., 89.
⁹ Marengi, დასახ. ნაშრ., 71.
¹⁰ Fr. Naumann, Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst
(= Istanbuler Mitteilungen, Beiheft 28), Tübingen, 1983, 159.

ყველა ეს ეპითეტი, შინაარსობრივი თვალსაზრისით, სახელწოდების გამართლებულია. მაგრამ შესაძლებელია თითქოს სახელწოდების და მისი შინაარსის კიდევ უფრო დაკონკრეტება. ასეთ შესაძლებლობას გვკარნახობს სტრაბონის ერთი, ძალზე საინტერესო ცნობა. თუმცა ის ეხება სხვა რეგიონს – ფრიგიას. ეს უკანასკნელი, როგორც ცნობილია, იყო სამშობლო ქალღმერთ კიბელესი, რომელიც გაიგივებულია რეასთან. არიანესაც ხომ სწორედ ეს ღვთაება მოაგონა „ფასიანე თეოსის“ ქანდაკებამ?!

ჩვენთვის ამჯერად საინტერესო სტრაბონის ცნობა ასეთია: „რაც შეეხება ბერეკინტებს – ერთ-ერთ ფრიგიულ ტომს – და საერთოდ ფრიგიელებს, აგრეთვე იდის მახლობლად მცხოვრებ ტროელებს, ისინი თაყვანს სცემენ რეას, უმართავენ მას ორგიებს, უწოდებენ ღმერთების დედას, აგდისტიისს, ხოლო აგრეთვე ადგილის მიხედვით [რეას სახელებია] – იდაია (Ίδαία), დინდიმენე (Δινδιμήνη), სიპილენე (Σιπιλήνη), პესინუნტისი (Πεσινυντία), კიბელე (Κυβέλη) და კიბებე (Κυβέβη) [„გეოგრაფია“, X, 3, 12]. ...[პოეტები] ღმერთს (დიონისეს – ო.ლ.) უწოდებენ ბახუსს, რეას – კიბელას ან კიბებას და დინდიმენეს მათი თაყვანისცემის ადგილის მიხედვით...“ [„გეოგრაფია“, X, 3, 15].

ამრიგად, სტრაბონის ცნობებიდან გამომდინარეობს შემდეგი:

1. რეა იგივეა, რაც კიბელე – „დიდი დედა“ (Μήτηρ μεγάλη), „ღმერთების დედა“ (Μητέρα Θεών). აღსანიშნავია, რომ იმავე ქანდაკებას – რეას ათენის მეტრონში, რომელსაც არიანე „ფასიანე თეოსს“ ადარებდა, სხვა წყაროები მოიხსენებენ აგრეთვე, როგორც „დიდ დედას“ („Magna Mater“: Plin., NH, XXXVI, 17) ან „ღმერთების დედას“ („Μητέρα Θεών“: Paus., I, 3, 5).

რეას – ღმერთების დედის – სახის შერწყმა დიდ ანატოლიურ (მეტწილად ფრიგიულ და აგრეთვე ლიდიურ) ღვთაება კიბელესთან – ღმერთების, ადამიანების, ცხოველთა და მთელი ბუნების დედასთან, საყოველთაოდაა აღიარებული.¹

2. სტრაბონის ზემოთ ციტირებული ცნობებიდან ჩვენ ვიგებთ აგრეთვე (და ეს ამჯერად ჩვენთვის ძალზე მნიშვნელოვანია), რომ რეა/კიბელე/„დიდი დედა“/„ღმერთების დედა“ ატარებდნენ სხვა ლოკალურ სახელწოდებებსაც იმ ადგილების მიხედვით (απὸ ἕκαστου τόπου), სადაც მათ თაყვანს სცემდნენ. მაგ. პესინუნტისი (ფრიგიის ქალაქ პესინუნტში),² იდაია (მთა და ქალაქი ფრიგიაში) და სხვები,

¹ Rapp, Kybele, RL, II, 1, 1659 და შმდ; W. Drexler, Meter, RL, II, 2, 2848 და შმდ; Rapp, Rhea, RL, II, 1, 91 და შმდ; L.R. Farnell, The Cults of the Greek States, III, Oxford, 1902, 242; M. P. Nilson, Geschichte der griechische Religion, I, München, 1941, 276; M. J. Vermaseren, Cybele and Attis: The Myth and the Cult, London, 1977, 13.

² Höfer, Pessinea, RL, III, 2, 2169; შდრ. W. Ruge, Pessinus, RE, XIX, 1, 1104 და შმდ.



რომელთა შორისაა სიტყვათწარმოების მიხედვით „ფასიანე“-ს მსგავსი წყ-დაბოლოვებანი² სახელწოდებანი. ასეთებია, სტრაბონის ციტირებულ ტექსტში, ასევე სხვა ლიტერატურულ წყაროებში და ეპიგრაფიკულ ძეგლებში მოხსენიებული ღვთაებანი: დინდიმენე (Δινδύμηνος), რომელსაც თავდაპირველად თაყვანს სცემდნენ დინდიმონის მთებში,³ სიპილენე (Σιπυλήνιος).⁴ ანალოგიური მნიშვნელობისაა პლაკიანე (Πλακιάνιος),⁵ ტოლიპიანე (Τολιπιανός) და სხვები.⁶

ამრიგად, ფასიანე-ც უნდა განვიხილოთ როგორც რეა//კიბელეს ადგილობრივი სახელწოდება, რომელიც, სტრაბონის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, წარმომდგარია „ადგილის სახელის“ თუ „მისი თაყვანისცემის ადგილის მიხედვით.“ Φασιανή Θεός, ამრიგად, უნდა გადმოიცეს, როგორც „ღვთაება ფასიანე“, რაც ნიშნავს ფასისელ რეა//კიბელეს ე.ი. „დიდ დედას“ ფასისში – ან ფასისელ „დიდ დედას“. ამიტომ არასწორია მტკიცება, თითქოს „...наименование богини в Фасисе Арриану осталось неизвестной и он назвал ее Phasiane Theos“.⁹

არიანე ქანდაკებას უწოდებს „ქალღმერთ ფასიანეს.“ ეს სახელწოდება მას არ შეუთხზავს. ის უთუოდ არიანემდე დიდი ხნით ადრე არსებობდა და იყო დიდი ქალ-ღვთაების „ღმერთების დედის“, „დიდი დედის“ – რეა//კიბელეს ადგილობრივი სახელწოდება, ისევე როგორც დინდიმენე, სიპილენე, პლაკიანე, ტოლიპიანე და მათი მსგავსნი.

1.2. როგორ გაჩნდა ფასიანეს კულტი? თითქოს ბუნებრივი იქნებოდა გვევარაუდნა, რომ ის ქალაქ ფასისში მოიტანეს მილეტელმა მოახალშენებმა: ზოგიერთი მკვლევარი მილეტს – ქალაქ ფასისის

¹ Stoll, Idaia (5), RL, II, 1; შდრ. Büchner, Idaia (1), RE, IX, S. 864-865.

² ითვლება, რომ წყ, როგორც სუფიქსი, იყო ეთნიკონის აღმნიშვნელი, განსაკუთრებით ჩრდ.-დასავლურ მცირეაზიულ ბერძნულში – იხ. Büchner, Dindymon, RE, V, 652 და იქ დასახ. ლიტ.

³ Jessen, Dindymene, RE, V, 65f; P. Weiss, Dindimos, LIMC, III, 1, 394-395.

⁴ W. Drexler, Meter, RL, II, 2, 286f; Zwicker, Sipyrene, RE, II, Rheie III, 1, 1927, 275.

⁵ H. G. Lolling, Mittelungen aus Kleinasien: Der Kult der Kybele aus Plakia, AM, VIII, 1882, 151-159; J. Schmidt, Plakiane, RE, XX, 2, 2007.

⁶ J. H. Bordmann, Zur Epigraphik von Kyzikos, III, AM, X, 203 და შმდ., №29; H. Oppermann, Tolipiane, RE, II Rheie, VI, 2, 1437, 1694-1695.

⁷ შდრ. A. M. Kovaleva, 'Επιγραφαὶ τῆς Ἐλλάσσοσ; Ἀσίας, AM, XII, 1887, 256, №22: Θεῶ Μαφουῆν – კიბელეს ეპითეტი, რომელსაც ავტორი იმავე რიგისად მიიჩნევს, როგორც Πλασιურ, Ταρსურ და ა.შ.

⁸ შდრ. კეჭალაძე, დასახ. ნაშრ., 39; Marengni, დასახ. ნაშრ., 71.

⁹ Болтунова, დასახ. ნაშრ., 105; შდრ. ბერძნიშვილი, დასახ. ნაშრ., 138: „აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ მხოლოდ ადგილობრივი მცხოვრებლების ე.ი. კოლებების ქალღმერთი, რომლის სახელს არიანე, სამწუხაროდ, არ გადმოგვცემს.“



მეტროპოლიას,¹ თვლის კიბელეს თაყვანისცემის ერთ-ერთ კერად და ამ ქალაქს მიაწერს მნიშვნელოვან როლს კიბელეს კულტის გავრცელებაში.² არ ვიცი მხოლოდ, შედიოდა თუ არა კიბელეს³ ფრიგიული დიდი ქალ-ღვთაება მილეტის პანთეონის შემადგენლობაში და იმ ღვთაებათა შორის, რომელიც მოახალშენებს გადაქონდათ ახლადდაარსებულ ქალაქებში, როგორც, მაგალითად, ზეგისი, აპოლონის, არტემიდეს, ლეტოს, დემეტრეს, დიონისეს და სხვათა კულტი.⁴ რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, შავიზღვისპირეთის ბერძნულ ქალაქებში არქაულსა და კლასიკურ პერიოდებში კიბელეს კულტი არ ასრულებდა პირველხარისხოვან როლს,⁵ თუმც ცნობილია ამ ღვთაების გამოსახულებათა ცალკეული აღმოჩენები.⁶ ამიტომაც, ჩემის აზრით, გასაზიარებელია ქარულ ისტორიოგრაფიაში უკვე კარგა ხანია გამოთქმული მოსაზრება, რომლის თანახმად არიანეს მიერ აღწერილი ქანდაკება ადგილობრივი ღვთაებისაა, რომელიც „დიდ დედად“ წარმოიდგინებოდა,⁷ და,

¹ მილეტელთა მიერ ფასისის დაარსების შესახებ იხ. Arist. Fr. 46 = Heracl. Lamb., Polit., XVIII (იხ. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, II, 73-74), Pomponius Mela, De Chorographia, I, 109 (იხ. ალ. გამყრელიძე, პომპონიუს მელას ცნობები საქართველოს შესახებ, „ქართული ნყაროთმცოდნეობა“, I, თბილისი, 1965, 29); Ps. Scymnos, Peripl., 928-931 = Anonim. PPE, 3 (იხ. კეჭელაძე, დასახ. ნაშრ., 86); St. Byz., Ethnica, s.v. Φύσις (იხ. ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, III, თბილისი, 1986, 286), Sch. ad Theocr., Id., XIII, 23 (იხ. თ. ყაუხჩიშვილი, ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, 127).

² Naumann, დასახ. ნაშრ., 136.

³ შდრ. N. Ehrhardt, Milet und seine Kolonien, Frankfurt am Main, 1988², 127-191.

⁴ შდრ. M. И. Максимова, Античные города юго-восточного Причерноморья, М.-Л., 1956, 415: "Поразительно мало данных о почитании в Синопе Великой малоазиатской богини Кибелы. Этот коренной местный культ, видимо, не сумел укрепиться в припонтийских греческих городах".

⁵ რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია: უადრესად მიჩნეულია ძვ. VI ს-ით დათარიღებული ვოტივი, სავარძელში მჯდომი კიბელეს გამოსახულება სოზოპოლისიდან (ბულგარეთი - R. F. Hoddinott, Bulgaria in Antiquity, London, 1983, 34, ტაბ. 8; შდრ. Naumann, დასახ. ნაშრ., 238, 303, № 68; უფრო გვიანი ხანისაა კიბელეს გამოსახულება ისტრიიდან (რუმინეთი) - M. A. Vianu, Sur la diffusion du cult de Cybèle dans le bassin de la Mer Noire à l'époque archaïque, "Dacia", XXIV, 1980, 261-265; რამდენიმე გამოსახულება ცნობილია ოლბიიდან - A. Русева, Земледельческие культы в Ольвии, Киев, 1979, 101 და შმდ., 112. ასეთი მცირერიცხოვანი მონაცემების გამოა აღიარებული, რომ კიბელეს კულტი არ იყო პოპულარული შავიზღვისპირეთის ბერძნულ ქალაქებში არქაულსა და კლასიკურ ხანაში.

⁶ ბერძნული, დასახ. ნაშრ., 138; „საქართველოს ისტორია“ (ს. ჯანაშიას რედაქციით), თბილისი 1946, 98; „ქალაქ ფასისში მეორე საუკუნეში, ახ. ადგილობრივი ქალღმერთის ქანდაკება იდგა... ბერძენები (იგულისხმება არიანე - ო.ლ.) ამბობენ, ეს ქალღმერთი ყველაზე მეტად რეას მგავსო, რეაკი, ანუ სხვანაირად კუბელე, მცირე აზიის მთავარი ქალღმერთი იყო, რომელიც „დიდი დედის“, „დედოფლის“ თუ „ღვთისმშობლის“ წოდებულებას

რომ ის ადგილობრივი მცხოვრებთაგან (ე.ი. კოლხებისაგან) შვით-ვისეს მიღებულია მოახალშენებმა.¹ ამრიგად, საფიქრებელია, რომ „ფასიანე“ – ფასისელი „დიდი დედა“, რომელიც ქალაქ ფასისში მცხოვრებმა ბერძნებმა თავიანთ ერთ-ერთ მთავარ ღვთაებად აქციეს, ადგილობრივი კოლხური ღვთაების კულტიდან მომდინარეობს. „დიდი დედას“ კულტთან დაკავშირებული არქეოლოგიური არტიფაქტების უმრავლესობა კოლხეთში ბერძნული კოლონიზაციას წინარე ხანას უკავშირდება.² მათ შორის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო შესანიშნავთაგანია ს. ურეკში (დღევანდელი ფოთიდან, ე.ი. ძველი ფასისიდან სამხრეთით ათიოდე კმ-ის დაცილებით) ძვ.წ. VII ს-ის სამარხულ კომპლექსში ტახტზე მჯდომარე ბავშვიანი ქალის ბრინჯაოს ქანდაკება და მასთან ერთად, ასევე ბრინჯაოს ფრინველთა და ცხოველთა (ხარი, შველი, ავაზა) ქანდაკებები. ცნობილია, რომ ტახტზე მჯდომარე ბავშვიანი ქალი ფრინველთა და ცხოველთა გარემოცვაში, ესაა „დიდი დედა“. ამ დიდი ქალღვთაების კულტი კოლხეთში არქეოლოგიურად კიდევ მრავალგან და საკმაოდ მრავალფეროვანი გამოვლინებებითაა დადასტურებული.³

2.0. შესაძლებელია თუ არა რეკონსტრუქცია ღვთაება ფასიანეს ქანდაკებისა, რომელიც ჩვენთვის მხოლოდ არიანეს ალწერილობითაა ცნობილი?

2.1. ფლავიუს არიანე, როგორც ცნობილია, იყო თავის დროისათვის ფრიად განათლებული სახელმწიფო მოღვაწე, რომელიც ბევრს მოგზაურობდა და ნაყოფია მრავალ დიდ რელიგიურსა და კულტურულ ცენტრში.⁴ ის კარგად ერკვეოდა ხელოვნებაში. ყოველ შემთხვევაში, იმპერატორ ადრიანესადმი გაგზავნილ წერილში მან თავის თავს უფლება მისცა გამოეთქვა აზრი ქალაქ ტრაპეზუნტში მდგარ ადრიანესა და სხვა ქანდაკებების შესახებ. მან შეამჩნია შეცდომები ბერძნულ განმარტებით ტექსტებში და შეცვალა ისინი ახლებით, მოიხსენია ჰერმესის ტაძარი და ქანდაკება, საკურთხეველები... („პერიპლუსი“ §§ 1-3). და მაინც, მიუხედავად ღვთაება ფასიანეს ქანდაკების ალწერისას ზოგიერთი დეტალის მოხსენიებისა, ძალზე ძნელია მთლიანად ქანდაკების იერ-სახის სრულად წარმოსახვა. საუბარი შეიძლება იყოს მხოლოდ წარმოსახვით რეკონსტრუქციაზე.

აჭარებდა“. შდრ. ლორდკიანიძე გ., К истории..., 117; აფაქიძე, დასახ. ნაშრ., 725-726.

¹ Болтунова, დასახ. ნაშრ., 105.

² თ. მიქელაძე, კოლხეთის ადრებრინჯაოს ხანის სამაროვნები, თბილისი, 1985, 59-65, 103 (კატალოგი), № 669-671.

³ დანვრ. О. Д. ლორდკიანიძე, Наследие древней Грузии, Тбилиси, 1989, 240 და შმდ. (და იქ დასახ. ლიტ.).

⁴ იხ. გვ. 200, შენ. 3 და იქ დასახ. ლიტ.

დავინწყით იქიდან, რომ არიან არაფერს იუწყება იმის თაობაზე, თუ რა ზომისა იყო, ან თუ რა მასალისგან (ბრინჯაო, ქვამარმარილო თუ ტერაკოტა?) იყო შექმნილი ღვთაება. ფინიკიანეს ქანდაკება. ჩვენამდე დღეს მოღწეულ ტახტზე მჯდომარე კიბელეს საკმაოდ მრავალრიცხოვანი მონუმენტური ქანდაკებებიდან ყველაზე დიდი თავისი ბაზისიანად დაახლოებით 1,80 მ-ს აღწევს, ხოლო თვით ქალღვთაება ნატურალურ ზომაშია გამოსახული. ამასთან, თითქმის ყველა დიდი ზომის ქანდაკება მარმარილოსაგანაა შექმნილი.¹

თავის აღწერილობაში მრავლისმნახველი არიან იმის დასაბუთებასაც წარმოგვიდგენს, თუ რატომ მიიჩნია მან ქალღმერთ ფასიანეს ქანდაკება რეად. ყურადღება მიაქციეთ მის მსჯელობას: „გარეგნობის მიხედვით ის ჰგავს რეას“ ე.ი. მსგავსიაო თავისი „იერსახით“, „გარეგნობით“ თუ „სქემით“ („αὰς γε τὰς ἰερῶν“ შემდგომ კი თავისი მტკიცების სასარგებლოდ იყენებს სიტყვათა წყობას „καὶ γὰρ...“ ე.ი. კონსტრუქციას, რომელიც იხმარებოდა წინა ნათქვამის განსამარტავად და განსამტკიცებლად: „მართლაც“, „იმითომ, რომ“, „რამდენადაც“ და ა.შ.² და უშუალოდ ამ ფრაზის („καὶ γὰρ“) შემდეგ არიანე ასახელებს, ერთის მხრივ – იკონოგრაფიულ ატრიბუტებს (წინწილა, ლომები), ხოლო მეორეს მხრივ – ფიგურის აგების წესს (მსგავსს ათენის მეტროონში აღმართულ ტახტზე მჯდომარე რეასი)!

2.2. ათენის მეტროონის ქანდაკების შესახებ, როგორც ეს კარგადაა ცნობილი, კიდევ ორი წერილობითი ცნობა არსებობს. ერთი, უფრო ადრეული, ეკუთვნის პლინიუს უფროსს: „იმავე ქალაქში (ე.ი. ათენში – ო.ლ.) დიდი დედის ტაძარში არის აგორაკრიტოსის ქმნილება“.³ მეორე ცნობის ავტორია პავსანია „აქ (ათენში – ო.ლ.) აგებულია აგრეთვე ღმერთების დედის ტაძარი, რომლის ქანდაკება ფიდიასმა შექმნა.“⁴

აღიარებულია, რომ პლინიუსის, პავსანიას და არიანეს მოხსენიებული ქანდაკება, რომელსაც ჩვენამდე არ მოუღწევია, იდგა ათენის აგორაზე. ეს ქანდაკება იდგა არა არქაულ მეტროონში, რომელიც ბერძენ-ირანელთა დიდი ომიანობის დროს (ძვ. 500-449 წწ.) დაინგრა და აღადგინეს მხოლოდ ძვ. წ. II ს-ში, არამედ აღმართული იყო არქაული მეტროონის მახლობლად, ხსენებულ ომში გამარჯვების შემდეგ აგებულ ბულევეთერიონში, რომელსაც (ან უფრო სწორად – მის ერთ ნაწილს) ესქინეს სქოლიასტისა და ფო-

¹ Naumann, დასახ. ნაშრ., 246, 310, №№ 123-136.

² შდრ. Y. G. Liddel, R. Scott, A Greek-English Lexicon, London, 1966, 858. s.v. „καὶ γὰρ“ – “for also”, “for else”, “for in fact”.

³ Plin., (DH, XXXVI, 17: “... est et in Matris Magne delubro eadem civitate Agoracriti opus”.

⁴ Paus., I, 3, 4, “... Ἰσθμίουται δὲ καὶ Μητρὸς Θεῶν ἱερὸν ἢ Φειδίας εἰργάσασθαι”.

ტიუსის ცნობით, ასევე მეტრონი (ანუ „დიდი დედის“ თუ „დიდების“ თეობის დედის“ ტაძარი) ეწოდებოდა.¹

ათენის მეტრონში მდგარი ქანდაკების შემოქმედის წყაროებით წყაროებში, როგორც უკვე ვნახეთ, სხვადასხვა ცნობებია. შესაბამისად გაიყო თანამედროვე მკვლევართა მოსაზრებანიც: ერთნი მას ფიდიასის ქმნილებად მიიჩნევენ, სხვები - მისი მოწაფისა და თანამოსაქმის აგორაკრიტოსის ნახელავად.² ეს ადვილასახსნელია, თუ გავიხსენებთ იმ საყოველთაოდ ცნობილ მეგობრულ და კეთილ ურთიერთობებს, რომელიც დამყარდა დიდ მოქანდაკესა და მის მოწაფეს შორის პართენონის სკულპტურულ მორთულობაზე მუშაობისას.

მეტრონში მდგარი ქანდაკების ავტორის თაობაზე ცნობებიდან უპირატესობას ანიჭებენ პლინიუსთან დაცულ გადმოცემას. და ეს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ პლინიუსი უფრო ადრინდელი ავტორია (II ს.), ვიდრე პავსანია და არიანე (III ს.)! კიდევ იმიტომ, რომ პლინიუსის სხვა ცნობა აგორაკრიტოსზე, როგორც რამუნტის ნემეზიდას ავტორზე, დადასტურდა იქვე აღმოჩენილი წარწერით, მაშინ როდესაც სხვა წყაროები რამუნტის ნემეზიდას შექმნას ფიდიასს მიაწერდნენ. ამასთან, რამუნტის ნემეზიდას ქანდაკების რიგ სტილისტურ ნიშნებს სპეციალისტები ხედავდნენ აგორაკრიტოსის გავლენით შექმნილ კიბულეს ზოგიერთ ქანდაკებაში. ათენის მეტრონის ქანდაკების ავტორად აგორაკრიტოსის აღიარებისათვის იმომებენ ისტორიულ მონაცემებსაც: სვიდას სახელწოდებით ცნობილ ლექსიკონში აღნიშნულია, რომ კიბულეს ტაძარი ათენში აღიმართა დიდი შავჭირიანობისაგან ხსნისთვის. შავი ჭირი კი ათენში გაჩნდა პელეპონესის ომის დაწყებისას ძვ.წ. 430 წელს, ხოლო ფიდიასი ჯერ კიდევ ძვ.წ. 432 წლამდე განდევნეს ათენიდან.

ამრიგად, ათენის აგორის მეტრონში აღმართული რვა/კიბულეს ანუ „დიდი დედის“ ქანდაკების ავტორი უნდა ყოფილიყო აგორაკრიტოსი.³ შესაბამისად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ სწორედ მისი ქმნილება იყო პროტოტიპი ფასისში მდგარი ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკებისთვისაც. აქ ჩვენ მხედველობაში გვაქვს საყოველთაოდ ცნობილ და აღიარებულ ხელოვნების ქმნილებათა კომპირებისა თუ მიბაძვის ფართოდ გავრცელებული წესი.⁴

2.3. ჩვენამდე მოღწეულია ტახტზე მჯდომარე კიბულეს მრავალი ქანდაკება. ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან არა მხო-

¹ Naumann, დასახ. ნაშრ., 159-160 და შენიშვნები 2-3; შდრ. E. D. Francis, *Image and Idea in Fifth-century Greece*, London - New York, 1990, 107.

² დაწვრ. საკითხის ისტორია იხ. G. I. Δεσπότη, Συμφορῆ στη μελέτη του έργου του Αγορακρίτου, Αθήνα, 1956, III-112; Naumann, დასახ. ნაშრ., 159-160.

³ Naumann, დასახ. ნაშრ., 160-161 (და იქ დასახ. ლიტ.).

⁴ შდრ. J.-P. Niemeier, *Kopien und Nachahmungen im Hellenismus*, Bonn, 1985.

ლოდ ფიგურის აგების წესით, არამედ ტანისამოსით - კვარითა (ქიტონი) და მოსასხამით, წინწილას დაკავების მანერით, ლომის განლაგებითა და ა.შ. უნდა ვიფიქროთ, რომ, როდესაც უნდა იქნებოდა ფასიანეს ქანდაკებას ათენის მეტრონის მხარეს ას/კიბელეს ადარებდა, ის გულისხმობდა ამ ორი ქმნილების საერთო იერსახეს, მათ საერთო „სქემას“ (σχῆμα).

ჯერ კიდევ დაახლოვებით 100 წლის წინ გამოჩენილმა გერმანელმა არქეოლოგმა და ხელოვნებათმცოდნემ ადოლფ ფურტვენგლერმა სცადა განესაზღვრა ის ქმნილებანი, რომელნიც აგორაკრიტოსის კიბელეს გავლენით უნდა ყოფილიყო შექმნილი. ასეთად მან მიიჩინა რომში დორია-პამფილიას ვილაში ნაპოვნი ქანდაკება კიბელესი, რომელიც კვართშია გამოწყობილი, თავზე კალათისი ახურავს და, როგორც ჩანს, ოდესღაც, მარცხენა ხელით ეკავა ტახტზე დადგმული წინწილა.¹ მოშობლავად აღიარებული ეს იდეა ძალზე მალე უარყვეს: შემოსხენებული ქანდაკების დრაპირების რიგი ელემენტები რომაული კლასიციზმის შემოქმედება აღმოჩნდა.² მას მერე დღემდე გრძელდება დისკუსია აგორაკრიტოსის კიბელეს გავლენით შექმნილ ქანდაკებათა შესახებ.³

მკვლევართა უმრავლესობა დღეს აღიარებს, რომ აგორაკრიტოსის კიბელეს ტიპის ქანდაკებებად უნდა მივიჩნიოთ ისინი, რომელნიც ამ ქალღვთაებას წარმოადგენენ მალაზურგიან სავარძელში (რომლის სახელურები მორთულია ცხოველთა - ვერძის, სფინქსის თავებით), ფრონტალურად მჯდომარეს. კიბელე გამოწყობილია უსახელო ონიურ კვართში (ქიტონში), მოსასხამი კი ფარავს მის ზურგს, მარჯვენა მხარს და გადაგდებულია მარცხენა მხარზე ისე, რომ მისი ბოლოები შემოხვეულია მარცხენა წინამხარზე. მოსასხამი მთლიანად ფარავს მუხლებსაც. მარცხენა ხელი ზემოდან ადევს სავარძლის სახელურზე კერტიკალურად მდგარ წინწილას. მარჯვენა ხელში ფილა უკავია. სავარძელთან მარჯვენა მხარეს გამოსახულია ლომი.⁴

¹ A. D. Furtwängler, Über Statuenkopien in Altertum, Abhandlungen d. Bayern. Akad. d. Wissenschaften, XX, 1897, 577 და შმდ., ტაბ. X, 2.

² A. von Salfs, Die Göttermutter des Agorakritos, "Jahrbuch d. Deutschen Archäologischen Instituts", XXVIII, 1913, 15 და შმდ.

³ იხ. Δεσπινη, დასახ. ნაშრ., III და შმდ.; Naumann, დასახ. ნაშრ., 159 და შმდ.; O. Waldhauer, Die antiken Skulpturen der Ermitage, 3, Berlin, 1939, 20; I. X. Παπαχριστοδούλος, Ἐργαλα καὶ ναοὶ Κυβέλης ἐν Μοσχάτῳ Ἀττικῆς, "Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερὶς"; A. Delivorrias, Attische Giebel-Skulpturen und Akrotere des fünften Jahrhunderts (= Tübinger Studien für Archäologie und Kunstgeschichte 1), Tübingen, 1974, 103 და შმდ.; И. С. Саверкина, Античная скульптура Херсонеса, Киев, 1976, 26 და შმდ.

⁴ Δεσπινη, დასახ. ნაშრ., 119 და შმდ.

სადგოვა საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორი იყო აგორაკრიტოსისეული კიბელეს თავი.¹ ბერძნული ქანდაკების ერთ-ერთი ყველაზე უფრო ღრმა მკოდნისა და გამოჩენილი მკვლევარის, გეორგიოს დესპინის მტკიცებით, ის უნდა ყოფილიყო თავსაბურავისა და სამკაულის გარეშე.²

აგორაკრიტოსისეული კიბელეს ზემოაღწერილი ტიპის ათზე მეტი ქანდაკებაა დღეს ცნობილი.³ მათგან მხოლოდ ერთი – ე.წ. მოსხატონის კიბელე თარიღდება ძვ.წ. IV საუკუნით,⁴ ყველა დანარჩენი კი – რომაული ხანისაა. ძვ.წ. V საუკუნის ორიგინალთან ყველაზე უფრო ახლომდგომად აღიარებულია ლებადიას კიბელე, რომელიც, თავის მხრივ, ძალზე ახლოა მოსხატონის კიბელესთან.¹ შეიძლებაოდა გვევარაუდა, რომ ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკებაც „გარეგნულად“ მათი მსგავსი იყო. მაგრამ, მგონია, რომ არიანეს ცნობის მიხედვით ვერ გამოვიტანთ უეჭველ დასკვნას მათი სრული იდენტურობის შესახებ.

მივყვეთ არიანეს მსჯელობას. ის ქანდაკების აღწერას იწყებს იმით, რომ ქალღმერთ ფასიანეს ხელთ უპყრია წინწილა და ტახტთან ლომები არიან გამოსახულნიო. მხოლოდ ამ იკონოგრაფიული ნიშნების გადმოცემის შემდეგ აცხადებს არიანე, რომ ფასისელი ქალღვთაება ტახტზე ისევე ზის, როგორც ათენის მეტროონის რეაო. შესაბამისად, ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკების წარმოსახვისათვის მხედველობაში უნდა მივიღოთ არა მხოლოდ ფიგურის აგების „სქემა“ (σχῆμα), არამედ კომპოზიციური დეტალებიც: წინწილას და ლომების (!) განლაგება. არიანეს თანახმად: „*ἀνῆραλον μετὰ χεῖρας ἔχει*“. აქ თითქოს გარკვეული გრამატიკული შეუსაბამობაა: „ხელები“ მრავლობითშია, „წინწილა“ და „უკავია“ მხოლობითში. როგორ გავიგოთ: ორივე ხელით უკავია წინწილა? ე.ი. საუბარია ორ წინწილაზე – თითო თითოეულ ხელში? ეს სრულიად უჩვეულო იქნებოდა: ყველა ჩვენთვის ცნობილ ქანდაკებაში კიბელე, როგორც წესი(!), ერთი წინწილითაა გამოსახული. იქნებ „წინწილა ერთი ხელით“ უკავია, მაშინ რა უკავია მეორე ხელში? რა თქმა უნდა, ფიალა, რაც ბუნებრივი იქნებოდა კიბელეს გამოსახულებისათვის. სულ ნათელი არაა ცნობა ფასიანეს ტახტთან გამოსახულ ლომებზე: „... *Λέοντας ἄπὸ τῶ Μέρσῃ*“. ამრიგად, აქ

¹ Naumann, დასახ. ნაშრ., 166 და იქ დასახ. ლიტ.

² Δεσπινῆ, დასახ. ნაშრ., 119 და შმდ.

³ Naumann, დასახ. ნაშრ. 310 და შმდ. №№ 123-132. აქ წარმოდგენილ ნუსხას უნდა დავმატოს კიბელეს გვიანრომაული ხანის კოპიო ქერჩიდან, ამჟამად სანკტ-პეტერბურგის ერმიტაჟში რომ ინახება – Waldhauer, დასახ. ნაშრ., 20, № 248, ტაბ. XIV-XV; შდრ. Саверкина, დასახ. ნაშრ., 128 და შმდ. № 53

⁴ Παπαχριστοδουλος, დასახ. ნაშრ., 196 და შმდ. ტაბ. 89.

ლომები მრავლობით რიცხვშია, რაც უნდა ნიშნავდეს ორი ლომის გამოსახულებას. ეს კი (და ამაში ქვემოთაც დავრწმუნდებით) რამდენადმე უჩვეულოა აგორაკრიტოსისეული კიბელეს ტიპის ქანდაკებებისათვის, თუმც არც თუ იშვიათი საერთოდ კიბელეს გამოსახულებისათვის.² გასარკვევია აგრეთვე თუ რას ნიშნავს „...*ἄσθε ἄσθε*“? ე.ი. ლომები სავარძლის ქვეშ? ასეთი ვარიანტი ძნელად წარმოსადგენია, თუმც ცნობილია ისეთი გამოსახულებანი, როდესაც ლომი მოთავსებულია კიბელეს ფეხებქვეშ, მაგრამ, როგორც წესი, მხოლოდ ერთი ლომი! ამასთან, ეს ერთი ლომი წევს კიბელეს ფეხებქვეშ და არა „სავარძლის ქვეშ“! თუმც ცნობილია კარხემის ერთი რელიეფი, რომელზეც კუბაბა//კიბელე ზის სავარძელში, რომლის ქვეშ წევს ორი ლომი.⁴ მაგრამ, რამდენადაც სავარძელში (ტახტზე) მჯდომ კიბელეს მრავალრიცხოვან ბერძნულ ქანდაკებებსა და რელიეფებზე არც ერთი გამოსახულება არაა ცნობილი „ლომებისა ტახტის (სავარძლის) ქვეშ“, უნდა დავუშვათ, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში წინდებული *ἄσθε* ნიშნავს „-თან“, „ახლოს“ ე.ი. ლომები განლაგებული იყვნენ ტახტის (სავარძლის) ორსავე მხარეს.⁵

კიბელეს გამოსახულებათა მკვლევარნი თვლიან, რომ აგორაკრიტოსისა და მისი გავლენით შექმნილ ქანდაკებებში გამოსახული იყო მხოლოდ ერთი ლომი, სავარძლის მარჯვენა მხარეს. ორი ლომი ჩნდება მხოლოდ ადრეელისისტური ხანის მცირე აზიის მარმარილოს ვოტივებზე. ესაა ე.წ. პერგამონული მოტივი.⁶

მე მიჭირს ახლა განსჯა და გადანწყვით თქმა: ქალღვთაება ფასიანეს სავარძელთან (ტახტთან) ორი ლომის გამოსახულება ნშინდა დეკორატიული დანიშნულებისაა, თუ აქ საქმე გვაქვს იმ ძველანატოლიური ტრადიციის ინსპირაციასთან, რომლის თანახმად ლომები ალიქმებოდნენ კარიბჭის მცველებად, რაც აგრე თვალნათლივად დადასტურებული ხეთური ტექსტებით და არქეო-

¹ *Δεσφω*, დასახ. ნაშრ., 112 და შმდ., ტაბ. 100-103, შდრ. Naumann, დასახ. ნაშრ., 310, № 124, ტაბ. 22a.

² თუმც ისინი ყველა უფრო გვიანდელი, ელინისტური და შემდგომი ხანისაა. იხ. ქვემოთ, შენიშვნა 57.

³ Fr.P. Jahnson, *Sculpture*, "Corinth", IX, Cambridge, 1931, 47 f., N 55 (855); შდრ. Naumann, დასახ. ნაშრ., 311, № 126; *Delivorris*, დასახ. ნაშრ., 103 და შმდ., ტაბ. 26.

⁴ K. Bittel, *Die Hethiter*, München 1976, 254, სურ. 298; Naumann, დასახ. ნაშრ., 291, № 3, ტაბ. 1, 3.

⁵ არიანეს აღწერილობის საფუძველზე გ. დესპინი ვარაუდობს, რომ ათენის მეტროპოლის ქანდაკებასთან ორი ლომი იყო გამოსახული, თუმც ეს უჩვეულოდ მიაჩნია. *Δεσφω*, დასახ. ნაშრ., 118.

⁶ შდრ. Naumann, დასახ. ნაშრ., 360 და შმდ. №№ 557, 563, ტაბ. 42-43.



ლოგიური აღმოჩენებით.¹ შესაბამისად – ხომ არ შეიძლება ამ იკონოგრაფიულ ნიშანში, ე.ი. ტახტთან ორი ლომის გამოსახულებაში დაგვენახა გარკვეული მინიშნება ქალღვთაება ფასიანეს, როგორც ქალაქ ფასისისა და მისი კარიბჭის მფარველისა და ფუნქციონირების ფუნქციაზე? ის ფაქტიც, რომ ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკება აღმართული იყო სწორედ ზღვასთან ქალაქში შესასვლელთან, ე.ი. საზღვაო კარიბჭესთან, იქნებ აგრეთვე მოითითებს ამ ღვთაების, როგორც ქალაქ ფასისისა და მისი კარიბჭის მფარველისა და მცველის ფუნქციაზე? ასეთი ფუნქცია უცხო არ იყო კიბულესათვის, რომელიც მისი კულტის უკვე ადრეულ ეტაპზე გვევლინება ქალაქების მფარველად,² რაც შესაძლოა მომდინარეობდეს მისი წინაპრისაგან – ხეთური ღვთაება კუბაბასაგან, რომელიც იყო დიდი დედოფალი და გამგებელი ქალაქებისა.³

მე არ ვიცი იყო თუ არა რეა/კიბულე კარიბჭის მფარველი აგრეთვე ბერძნულ ქალაქებში, სადაც ასეთებად ზოგჯერ გვევლინებოდნენ აპოლონი, არტემიდე თუ სხვა ღვთაებანი.⁴ ამიტომ ადგილობრივი დიდი დედის//რეა/კიბულეს ანუ ქალაქ ფასისის ქალღვთაების – ფასიანეს, როგორც ამ ქალაქის და მისი კარიბჭის მფარველის საკითხი ჯერჯერობით ღიად უნდა დარჩეს.

ღვთაება ფასიანეს, როგორც, შესაძლოა, ქალაქისა და მისი კარიბჭის მფარველის შესახებ საუბრისას, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ერთ საინტერესო მტკიცებას, რომლის თანახმად ქალღვთაება ფასიანეს გამოსახულება თითქოს წარმოდგენილია არისტარქეს (პომპეუსის მიერ დანიშნული კოლხეთის გამგებლის) მონეტაზე.⁵ ამ მონეტის⁶ ზურგზე გამოსახულია მალაღზურგიან სავარძელში მჯდომარე ქალღვთაება დაკბილული გვირგვინით („კოშკისებური ტიარა“). ერთ ხელში მას საჭე უკავია, მეორე ხელში – მრგვალი საგანი.⁷ „დაკბილული“ გვირგვინი („კოშკისებუ-

¹ E. Akurgal, Die Kunst der Hethiter, München, 1976, 67, ტაბ. XVI-XVII; R. Naumann, Architektur Kleinasiens von ihren Anfängen bis zum Ende der hethitischen Zeit, Tübingen, 1972, 80, სურ. 65; 279, სურ. 365.

² Naumann, დასახ. ნაშრ., 36, 82.

³ Bittel, დასახ. ნაშრ., 254-255.

⁴ F. G. Meier, Torgötter, "Eranion" (Festschrift von Hildebrecht Hommel), Berlin, 1966, 93-104; G. Pugliese Carratelli, Θεοι Προπύλαιον, "Studi classici e orientali", 14, 1965, 5-10.

⁵ ბერძნული, დასახ. ნაშრ., 14; Д. Г. Капанадзе, И. Г. Шенгелия, Триморфная Геката с колхидской дирахи V в. до н.э., "Античная история и культура Северного Причерноморья", Ленинград, 1968, 157.

⁶ იხ. К. В. Голенко, Аристарх Колхидский и его монеты, ВДИ, 4, 1974, 108 – 109, Г. Ф. Дундуа, Нумизматика античной Грузии, Тбилиси, 1987, 131 – 133.

⁷ გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ეს მრგვალი საგანი (ჭურჭელი) შესაძლოა იყოს გამოსახულება იმ მდინარისა, სადაც ქალაქი იყო გაშენებული (იხ. G. K. Jenkins, Recent Acquisitions of Greek Coins by the British Museum, "Numismatic

რი ტიარა“) შეიძლება მართლაც მიუთითებს კიბელეზე¹ (სიტი გვირგვინით კიბელე გამოსახულია ელინისტურ ხელოვნებაში (პირველად, რამდენადაც ვიცი, ე.წ. ვენეციის რელიეფზე, რომელიც ძვ.წ. 240-230 წწ-ით ათარილებენ და მცირე აზიასში² შექმნილად მიიჩნევენ).¹ მაგრამ მარცხენა ხელით დაკავებული³ პირდაპირ მიუთითებს ბედისწერის ქალღვთაებაზე (ტიხე-ფორტუნაზე), რომელიც ქალაქების მფარველად და მესაჭედ იყო აღიარებული.² ამიტომაც ვერ გავიზიარებ ამ ძალზე მომხიბლავ იდეას არისტარქეს მონეტაზე ქალღვთაება ფასიანეს შესაძლო გამოსახულების შესახებ.

ამრიგად, არიანეს ზემოთგანხილული ცნობა მოწმობს, რომ ქალაქ ფასისში არსებობდა კულტი ადგილობრივი, ე.ი. კოლხური ქალღვთაების - „დიდი დედის“ (კიბელე//რეა), რომელიც, „ადგილის სახელწოდებიდან“ გამომდინარე, ფასიანედ იწოდებოდა. ის, რომ ამ ღვთაების ქანდაკება ქალაქ ფასისში შესასვლელთან, საზღვაო კარიბჭესთან, იყო აღმართული, უნდა მოწმობდეს, რომ ფასიანე ქალაქის ერთ-ერთი უზენაესი ღვთაება იყო და მისი კარიბჭის მფარველი და მცველი. სამწუხაროდ, ვერაფერს ვიტყვი იმის თაობაზე, თუ როდიდან გაჩნდა ამ ღვთაების კულტი ფასისში. მის შესახებ არიანეს გარდა სხვა ცნობა არ გავგაჩნია. არიანე კი არ იუნწყება თუნდაც იმას, თუ როდის იყო მის მიერ აღწერილი ქანდაკება აგებული. როგორც ცნობილია, აგორაკრიტოსისეული კიბელეს მინაბაძები პირველად ძვ.წ. IV ს-ში გაჩნდა. მათ ამზადებდნენ ელინიზმის ეპოქაში, მაგრამ განსაკუთრებით მრავლად კი - რომაულ ხანაში. არ მგონია, რომ ახლა რაიმე აზრი ექნეს მარჩიელობას, თუ როდის შეიქმნა ქალღვთაება ფასიანეს ქანდაკება, რომელიც ნახა არიანემ და აღწერა. ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ რალაც ბედნიერი, მაგრამ ნაკლებად მოსალოდნელი შემთხვევის წყალობით აღმოჩნდება ეს ქანდაკება. მანამდე კი ჯერ უნდა აღმოჩნდეს თვით ქალაქი ფასისი, რომლის ადგილმდებარეობა დღემდე რჩება ამოუცნობ საიდუმლოდ.³

chronicle”, 1959, 32, შდრ. Голенко, დასახ. ნაშრ. 108-109). დ. კაპანაძე და ირ. შენგელია თვლიან, რომ ესაა წინწილა, რაც ძნელად გასაზიარებელია.

¹ von Salis, დასახ. ნაშრ., 10 და შმდ. სურ. ნ; Vermaseren, დასახ. ნაშრ., სურ. 57; დათარილების შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებანი იხ. Naumann, დასახ. ნაშრ., 242 და შმდ. 359, № 553.

² Jenkins, დასახ. ნაშრ., 32; Голенко, დასახ. ნაშრ.

³ სხვადასხვა მოსაზრებანი ქალაქ ფასისის ადგილმდებარეობის შესახებ იხ. А. А. Качарова, Г. Т. Квирквелия, Города и поселения Причерноморья античной эпохи, Тбилиси, 1991, 290-292.



სურ. 1. ღვთაება ფასიანეს ძალზე პიპოთეტური რეკონსტრუქცია მოსხატონის კიბელეს მიხედვით (იხ. შენიშვნა 46-ში Παπαყρισთომასიჯის დასახ. ნაშრ.)

Otar Lordkipanidze

ΦΑΣΙΑΝΗ ΘΕΟΣ

According to Arrian (PPE, § 9): "At the entrance to the Phasis, to the left stands Phasiene Theos. Judging by its appearance this is Rhea, and indeed she holds a cymbal in her hand and lions are at the throne, and she is seated like [Rhea] of Phidias at the Metroon in Athens".

The editors of Arrian and interpreters of the quoted text render *Φασιανή Θεός* variously in their translations, though probably putting the same sense into the phrase: "Phasian goddess", "goddess of Phasians", "goddess of Phasis", "divinité du Phasis", "die Gottin von Phasis", "the goddess Phasiene".

Φασιανή must be considered to have been one of the local names of Rhea // Cybele, derived from "the name of the locality" or "according to the place where she was worshipped" (cf. Strabo, XI, 3,12-15). Consequently the Φασιανή Θεός ought to be translated "the goddess Phasiane", denoting the goddess Rhea // Cybele or the Great Mother of Phasis. The religious and mythical image of Phasiane Theos that had become one of the chief deities of Phasis (Greek apoklia, founded by Milesians), may possibly go back to the cult of a local, Colchian goddess, close in its essence to Cybele // Great Mother.

In his description, Arrian gives the ground from taking the statue of Phasiane Theos for that of Rea // Cybele in the Metroon in Athens (cf. Plin., NH. XXXVI, 17; Pausan., I, 3,4), which is considered as a creation of Agoracritus. On the ground of some works created on the pattern of Agoracritus' Cybele ("Cybele of Moskhaton", 4th c. B.C. as well as "Cybele of Lebadeia" of the Roman period) is given a very hypothetical, emaginary reconstruction (fig. 1).

გიორგი მელიქიშვილი

ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობა ძვ.წ. I ათასწლეულის დასასრულს

საქართველოს შავიზღვისპირეთის ანუ ისტორიული კოლხეთის ეთნიკური და პოლიტიკური ერთობების მდგომარეობის გაცნობა ძველი წელთაღრიცხვის I ათასწლეულის მინურულს (II-ს ს.). საყურადღებოა, რადგანაც აქ ადგილი აქვს მნიშვნელოვან მოვლენებს, რომელთა შესახებ ისტორიულ, ძირითადად ბერძნულ-რომაულ, წყაროებში საყურადღებო ცნობები მოგვეპოვება.

ძვ.წ. II საუკუნეში გაძლიერდნენ საქართველოს მეზობლად არსებული სომხური პოლიტიკური ერთეულები, რომელთაც თავისი ძალაუფლება განავრცეს მეზობლად მყოფ ქართულ გაერთიანებებზე. ასე მაგალითად „არტაშატის სამეფომ“ (ე.წ. „დიდმა არმენიამ“) მნიშვნელოვნად შეავიწროვა ქართლის სამეფო (ჩამოაჭრა მას მთელი რიგი ოლქები), ხოლო მეორე სომხურმა გაერთიანებამ — ე.წ. „მცირე (დასავლეთის) არმენიამ“ შეზღუდა დასავლეთით არსებული ზოგიერთი ქართული გაერთიანება. სტრაბონი, მაგალითად, მოგვითხრობს, რომ კარენიტიდა და ქსერქსენა, რომლებიც მცირე არმენიას საზღვრავენ და, შეიძლება ითქვას, მის ნაწილსაც კი შეადგენენ, სომხებმა ხალიბებსა და მოსინიკებს მოსტაცეს. კარენიტი (სომხ. კარინი, ქართული კარნუ-ქალაქი, თანამედროვე არზრუმ-ერზურუმი) მდებარეობდა ზემო ევფრატზე, ქსერქსენა კი (იგივე დერქენა, სომხური დერჯან) იყო კარენიტიდის დასავლეთით. თავისი თხზულების სხვა ადგილას იგივე სტრაბონი ლაპარაკობს მცირე არმენიის ხელისუფალთა ძალაუფლების განვრცობაზე შავი ზღვის სანაპირომდე, ტრაპეზუნტ-ფარნაკის მიდამოებამდე.

ელინისტორი ხანის „მცირე არმენია“ ქსენოფონტისდროინდელი „დასავლეთის არმენიის“ (აქემენიდური სპერსეთის ერთ-ერთი ოლქის) შემკვიდრე პოლიტიკური ერთეული იყო და მოსახლეობის მხრივ წმინდა სომხურ ქვეყანას არ წარმოადგენდა. მართალია, პოლიტიკურად წამყვანი აქ, ჩანს, სომხური ელემენტი იყო. ამაზე მიგვითითებს სტრაბონის თქმა, რომ სომხური სამეფოების მიერ მეზობლებისაგან ჩამორთმეულ მთელ ამ ტერი-

ტორიაზე ახლა ერთ ენაზე (ე.ი. სომხურზე) ლაპარაკობენო. აქ, როგორც სამართლიანად აღნიშნავენ მკვლევარნი, საუბარია სახელმწიფო ენაზე. სალაპარაკო ენად ამ ტერიტორიაზე ათასი წლის შემდეგაც სულ სხვადასხვად ენაა დამონმებული. „მცირე არმენიის“ მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს დასავლურ-ქართული ტომები წარმოადგენდნენ (ხალდი-ხალიბები, რომელნიც სომხური ტრადიციის მიხედვით, იგივე ჭანებია, მოსინიკები და სხვ.). ამავე თვალსაზრისით სიმპტომატურია პლინიუსის მიერ „არმენო ხალიბების“ მოხსენიება, რომელთა სახით ალბათ საქმე გვაქვს უკვე ძვ.წ. II ს. „მცირე არმენიის“ შემადგენლობაში შესულ დასავლურ-ქართულ მოსახლეობასთან.

მაგრამ უკვე ძვ.წ. II-ს საუკუნეთა მიჯნაზე „მცირე არმენიის“ შემადგენლობაში მყოფი ბევრი დასავლურ-ქართული ოლქი პონტოს სამეფოს შემადგენლობაში მოექცა.

ელინისტური სახელმწიფოების ფარგლებში ზღვისპირა ბერძნული ქალაქები უფრო და უფრო აქტიური როლის შესრულებას იწყებენ და მათ ირგვლივ მცხოვრებ მოსახლეობასაც ინტენსიურად ითრევდნენ საქალაქო და, საერთოდ, სახელმწიფოს პოლიტიკური და ეკონომიკური ცხოვრების ფერხულში. ეს გარემოება ხელს უწყობს ადგილობრივი მოსახლეობის ელინიზაციას, ადგილობრივი და ბერძნული ელემენტების შერწყმას.

ელინიზაციას გადაურჩა მთიანეთში მცხოვრები „სანური“ (ჭანური) მოსახლეობა. იგი მტკიცედ ინარჩუნებდა თავის სოციალურ წყობილებას — გვაროვნულ წეს-წყობილებას და, ამასთანავე, საკუთარ ტომობრივ თავისთავადობას.

ძველი ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად, დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი ძვ.წ. III ს. ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში მოექცა: მატჩანე სამცხესთან ერთად აჭარას, აგრეთვე არგვეს, ქართლის სამეფოს საერისთავოებად სახავს, ხოლო ეგრისს აგრეთვე ქართლის მეფეებისადმი დაქვემდებარებულ პოლიტიკურ ერთეულად განიხილავს. თუ ამ ეპოქაში ქართლის საერთო ძლიერების ფაქტიდან გამოვალთ, დასავლეთ საქართველოზე ქართლის ძალაუფლების განვრცობა დამაჯერებელი ჩანს. კიდევ უფრო მეტი, შემდეგშიც, ძვ.წ. II საუკუნიდან, როდესაც ქართლის სამეფომ სამხრეთით ბევრი ოლქი დაკარგა, დასავლეთ საქართველოს აღმოსავლეთ რაიონებში, როგორც ჩანს, მისი ძალაუფლება კვლავ ძალაშია.

ძვ.წ. II-ს საუკუნეთა მიჯნაზე, მითრიდატე VI-ის დროს, ისტორიული კოლხეთი, სადაც ამ დროს მრავალი ცალკე პოლიტიკური და ტომობრივი გაერთიანება („სკეპტუხიები“) არსებობდა, პონტოს სამეფოს შემადგენლობაში მოექცა.

პონტოს მეფე მითრიდატე VI ევპატორმა (III-63) დიდი სახელმწიფო შექმნა, სადაც მოაქცია არა მარტო სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთი, არამედ ჩრდ. შავიზღვისპირეთიც (ბოსფორის სამეფო). კოლხეთი, როგორც ვთქვით, მას II-ს საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა დაეპყრო, რადგანაც, აბიანეს ცნობით, იგი უკვე ძვ.წ. 83 წ. ებრძოდა გამდგარ „კოლხებსა და

ბოსფორელებს". ამ აჯანყების ჩაქრობის შემდეგ მითრიდატემ კოლხეთის მმართველად დააყენა თავისი ვაჟი, რომელსაც აგრეთვე მითრიდატე ერქვა. მაგრამ მალე ეს უკანასკნელი ლალატში იქნა ეჭვმიტანილი და დაიხრჩობოდა.

გ ე ბ ლ ი ი უ მ ე ქ ე

ისტორიული კოლხეთის ყველა რაიონში პონტოს მმართველთა ძალაუფლება, რა თქმა უნდა, ერთნაირი არ იყო. ყველაზე მტკიცედ ისინი სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში და დღევ. დასავლეთ საქართველოს ბარის რაიონებში დამკვიდრდნენ. აქ მდებარე ზღვისპირა ქალაქები მათი მთავარი დასაყრდენი გახდა. კოლხეთის ცენტრალური და ჩრდილო რაიონის მთიან მხარეებში კი ეს ძალაუფლება ეფემერულ ხასიათს ატარებდა. აქ, ჯერ კიდევ პირველყოფილ-თემური წყობილების პირობებში მცხოვრები მოსახლეობა ფაქტიურად ალბათ დამოუკიდებელი იყო და პონტოს ხელისუფალთა მიმართ არავითარ ვალდებულებას არ ასრულებდა. ეს კარგად ჩანს ანტიკურ ავტორთა ცნობებიდან, რომლებიც რომაელთა მიერ დამარცხებულ მითრიდატე VI-ის ამ ადგილებზე გავლას აგვიწერენ. იბერიის მიმდგომი მხარე დასავლეთ საქართველოში — არგვეთი, ალბათ ამ დროსაც, ქართლის სამეფოს შემადგენლობაში იმყოფებოდა.

„კოლხეთი“, სტრაბონის ცნობებით, პონტოს მიმართ რიგ ვალდებულებებს ასრულებდა. კოლხეთში უხვად მოიპოვებოდა გემთსაშენი მასალა, კერძოდ, ხე-ტყე, აგრეთვე ბლომად იძლეოდა იგი სელს, ქერელს და ფისს. განსაკუთრებით ცნობილი ყოფილა კოლხური სელი, რომელიც ქვეყნის გარეთ გაჰქონდათ. ფასის (თანამ. ფოთი) სტრაბონი „კოლხების სავაჭრო ადგილს (ემპორიონს)“ უწოდებს. „მდ. ფაზისი, — მისი თქმით — სანაოსნოა, ვიდრე ციხე-სიმაგრე სარაპანისამდე“ (დღევ. შორაპანი). ჩანს, ძველი ბერძნები ფასისს ეძახდნენ დღევ. ყვირილას და შემდეგ, რიონთან მისი შესართავიდან დაწყებული რიონის შუა და ქვემოწელს. ფასისზე, სტრაბონის მიხედვით, 120 ხიდი ყოფილა. მდ. ფასისი ამ დროს ქვეყნის მნიშვნელოვანი სავაჭრო მაგისტრალი უნდა ყოფილიყო. დიდი სავაჭრო ცენტრი იყო, უეჭველია, თვით ქალაქი ფასისიც, აქედან წარმოებდა აქტიური საგარეო ვაჭრობა. სტრაბონმა, ჩანს, იცის რეგულარული საზღვაო მიმოსვლის არსებობის შესახებ ფასისსა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ბერძნულ ქალაქებს შორის: ფასისიდან ამისოსამდე ზღვით რვა ან ცხრა დღის სავალი ყოფილა.

ელინისტური ეპოქა, როგორც ცნობილია, იმდროინდელ მსოფლიოში სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობათა დიდი აღმავლობის ხანაა. ამ ურთიერთობაში აქტიურად ებმება ელინისტური სამყაროს პერიფერიებიც კი. ურთიერთობა მყარდება შორეული აღმოსავლეთის ქვეყნებთანაც (ინდოეთი, ჩინეთი) და, როგორც ითქვა, არსებობს ეჭვი, რომ ერთი საერთაშორისო სავაჭრო გზა, რომელიც ამ ურთიერთობას ემსახურებოდა, საქართველოზეც გადიოდა.

ელინისტურ სამყაროსთან კოლხეთის გაცხოველებული სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობის მონაწილეა ამ დროის უცხოური მონეტების მრავლად აღმოჩენა დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე.

იმპორტული საქონელი ამ დროს კოლხეთში ძირითადად მცირე პარტიზანული შემოდინოდა. ხმელთაშუაზღვისპირეთთან და ატიკასთან ძველებუთი ტყეში სიური ურთიერთობა აღარ ჩანს. მცირე აზიიდან კოლხეთთან ინტენსიური სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობა უნდა შეჩინოდა, პირველ ყოვლისა, სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის ცენტრებს, კერძოდ სინოპეს, სინოპე და ამისო განსაკუთრებით განთქმული იყვნენ ზეითუნის ზეთის ექსპორტით, რომელსაც მომხმარებელთა ფართო წრე ჰყავდა შავიზღვისპირეთის ბერძნულ და ელინიზირებულ მოსახლეობაში. კოლხეთის ნამოსახლარებზე პოულობენ სინოპური კერამიკის (უმთავრესად ამფორები, აგრეთვე ლუთერიები და კრამიტი) ნიმუშებს. იგი გავრცელებული ჩანს კოლხეთის როგორც სანაპირო, ისე შიდა რაიონებში (გონიო, ქობულეთ-ფიჭვნარი, ბათუმის ციხე, ფოთის მიდამოები, ქარიცა, ოჩამჩირე, სოსუმბი და მისი მიდამოები, ეშერი, გურიანთა, ბუკისციხე, ერგეთა, ქვალონი, დაბლაგომი, ვანი და მისი მიდამოები, ჭოგნარი). აღმოჩენილია აგრეთვე პერაკლევას ამფორათა ფრაგმენტები (ბათუმის მიდამოები, ქობულეთ-ფიჭვნარი, ოჩამჩირე, სოსუმბი). ნაპოვნია აგრეთვე ქ. ბიზანტიონის და ეგეოსური ცენტრების (თაზოსი, როდოსი) ნაწარმიც. ინტენსიური ჩანს აგრეთვე მცირე აზიის დიდ სავაჭრო-სახელოსნო ცენტრებთან: პერგამონთან და სამოსთან (აქედან შემოდის ძირითადად სუფრის ჭურჭელი — შავი და წითელლაკიანი კერამიკა). აქაური კერამიკა ძალზე ფართო ტერიტორიაზე გავრცელებული კოლხეთის ზღვისპირა და შიდა რაიონებში, მათ შორის რიონ-ყვირილას (ფასისის) სავაჭრო მაგისტრალის გასწვრივ განლაგებულ სამოსახლოებზე (აქედან იგი გზას იკვლევს აღმოსავლეთ საქართველოშიც — უფლისციხე, მცხეთა). დამახასიათებელია, რომ ანტიკური ტიპის სავაჭრო-სატრანზიტო ჭურჭლის კეთებას ადგილობრივაც იწყებენ. ყურადღებას იქცევს კოლხური კერამიკის ნიმუშების აღმოჩენა ჩრდ. შავიზღვისპირეთის ცენტრებში და სხვ. ელინისტური ტრადიციების დანერგვას ადგილი აქვს ხელოსნობის სხვა დარგებშიც: საფეიქრო წარმოებაში (ე.წ. ვერტიკალური საქსოვი დაზგის ფართოდ გამოყენება), ხუროთმოძღვრება — ქალაქთაშენებლობაში (ვანის, დაბლაგომის მასალები) და სხვ.

კოლხეთის ჩრდილოეთ ნაწილში (დღევანდელი აფხაზეთის სანაპიროზე და მის ჩრდილოეთით, სანაპიროს გასწვრივ), ანტიკური წყაროები ერთმანეთისაგან მკვეთრად ასხვავებენ სანაპირო ზოლის მშვიდობიან მოსახლეობას და მომიჯნავე მთიანეთში მცხოვრებ მეომარ ტომებს, პირველი ანტიკური ტრადიცია აკუთვნებს კერკეტებს. ძვ.წ. I ს. დასაწყისში უნდა მომხდარიყო ადიღური ტომის — ჯიქების შემოსევა, რომელნიც ადრე კერკეტებით დაკავებულ ტერიტორიაზე დასახლდნენ. ჯიქებს, აქაელებს და პენიოხებს ანტიკური ტრადიცია მეომარ მეკობრე ტომებად გვისახავს. ბერძნული ზღვისპირა ქალაქები და ბოსფორის სახელმწიფოს მმართველნიც კი

ყიდულობდნენ ამ მეკობრეთაგან ნადავლს და ტყვეებს. მართალია, ეს მეკობრე ტომები ზოგჯერ თვით ამ ქალაქებსაც ესხმოდნენ თავს. პლინიუსს, მაგალითად, აღნიშნული აქვს, რომ მდიდარი ქალაქი პიტინუსტი *პიტინუსტი* გაძარცვეს, ასევე დაურბევიათ დიოსკურიაც, რადგანაც *პიტინუსტი* ცარიელების შესახებ ლაპარაკობს.

ჩრდილოეთ კავკასიისა და მეზობელ ტომთა შორის მეკობრეობის გავრცელება ერთი ეპიზოდია ამ დროს, ელინისტურ და შემდეგ რომაულ ხანაში, აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთში ფართოდ გავრცელებული მეკობრეობისა, მეკობრეთა კონტიგენტს ყველგან ჩამორჩენილი, პირველყოფილ-თემური წყობილების რღვევის სტადიაზე მყოფი ტომები ქმნიდნენ.

საქართველოს აფხაზურ სანაპიროზე მცხოვრებ დასახელებულ ტომებს, კერძოდ, პენიოხებს, ძვ.წ. I საუკუნისათვის უკვე საკმაოდ დიდი ტომთა კავშირები უნდა შეექმნათ. სტრაბონის თქმით, „განაგებენ მათ ეგრეთ ნოდებული სკეპტუხები, ხოლო თვით ესენი ტირანთა ან მეფეთა გამგებლობაში იმყოფებიან. პენიოხებს ოთხი ბასილევსი ჰყავდათ, როდესაც მითრიდატე ევპატორმა თავის სამშობლოდან გამოქცეული ბოსფორში რომ მიდიოდა, ამათ ქვეყანაზე გადაიარა“. პენიოხების ოთხი „მეფე“ („ბასილევსი“), რომელთა შესახებაც სტრაბონი ლაპარაკობს, ნარმოადგენდნენ ალბათ ტომთა კავშირების ბელადებს, ხოლო „სკეპტუხები“ — ცალკე ტომების ბელადებს, მითრიდატეს ჩრდილოეთში გაქცევის მომენტში (ძვ.წ. 66/65 წწ.), როგორც ვხედავთ, აქ პენიოხების ოთხი დიდი ტომთა კავშირი არსებულა. სვანებს ყველაზე ძლიერი ტომი უჩანს დიოსკურიის მახლობელ მთიანეთში მცხოვრებ ტომთაგან. სტრაბონის აღწერილობის თანახმად, ისინი პირველყოფილ-თემური წყობილების უმაღლეს საფეხურზე იმყოფებოდნენ — გააჩნდათ სატომო საბჭო, ბელადი და სხვ. სვანებს, სტრაბონის თქმით, „ჰყავთ ბასილევსი და საბჭო 300 მამაკაცისაგან შემდგარი და როგორც ამბობენ ჰკრებენ ლაშქარს 200.000 (კაცის რაოდენობით). ამასთანავე ამბობენ, რომ ზამთრის ნიაღვრებს ოქრო ჩამოაქვს, ხოლო ბარბაროსები აგროვებენ (ოქროს) დახვრეტილი ვარცლებით და ბანჯგვლიანი ტყავებით: აქედან მომდინარეობს მითი ოქროს სანმისიან ვერძზე... სვანები (ისრის) წვერებისათვის წამალს ხმარობენ და საოცრად იტანჯებიან მისი სუნის გამო მოუნამლავი ისრებით დაჭრილებიც კი“.

სვანების სტრაბონისეული აღწერა, უეჭველია, სტრაბონზე უფრო ადრეულ ხანას, ძვ.წ. I ს. პირველ ნახევარზე კიდევ უფრო ძველ, მთელი საუკუნით ან საუკუნენახევრით ადრეულ ხანას ასახავს. ამ ცნობით, სვანების სოციალურ-ეკონომიკური წყობილება გვაროვნულ წყობილებად უნდა მივიჩნიოთ. ადგილობრივი ძლიერი კოლხური სახელმწიფოებრიობის დაცემამ და უცხო სახელმწიფოს (პონტოს) ხშირად, ალბათ, სუსტი ადმინისტრაციის დამკვიდრებამ, რაც ძვ.წ. II-I საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა მომხდარიყო, ჩანს, აქ საკმაოდ არამყარი მდგომარეობა შექმნა. არც პონტოს მმართველებს და არც რომაელებს, რომლებმაც ძვ.წ. I ს. შუა ხანებში პონტოელები შეცვალებს, არ შესწევდათ ძალა, რათა დაბლობის მკვიდრი მინათომოქმედი

მოსახლეობა მთიელთა თავდასხმებისაგან დაეცვათ. ამის შესახებ სტრა-
ბონიც ლაპარაკობს და უჩივის აქ გამოგზავნილი რომელი მმართველების
მოუქნელობას, უქნარობას. ანტიკური ხანის წერილობითი წყაროებში, *ქრტიანული*
გად ჩანს აგრეთვე, რომ ადგილი აქვს ჩრდილოეთ კავკასიიდან, „სანსაჭი“
დან, ახალი ტომების შემოღწევას, ლაპარაკია, ადიღური ტომების –
ჯიქების შესახებ. ეს კი უსათუოდ ბიძგს აძლევდა სხვა ტომების ადგილ-
გადანაცვლებას. ამრიგად ისტორიული კოლხეთის თითქმის მთელ ტერი-
ტორიაზე ადგილი აქვს მნიშვნელოვან ცვლილებებს. მთიელები უტყვევ
ბარს და იწყება ბარში ჩამოსახლების ინტენსიური პროცესი. ძვ.წ. I და ახ.წ.
I საუკუნეებში მიმდინარე ამ ამბებმა პირობები შეამზადეს კოლხეთში ახალი
ადრეკლასობრივი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნების ჩამოყალიბებისათ-
ვის.

George Melikishvili

THE POPULATION OF HISTORICAL COLCHIS AT THE END OF I MILLENIUM B.C.

The paper refers to Greek and Roman sources to throw light on the state of the population of historical Colchis at the end of I millenium B.C. (II-I cc.).

Hellenistic epoch is the epoch of high prosperity in the world commercial and economic relations, in which the peripheries of the Hellenistic world also took an active part. This included the functioning of an international route via Georgia from the countries of the Far East.

On the other side, the local population of Colchis had to endure raids of belligerent highland tribes (Kerkets, Adighian tribe of Jiks). Piracy also became quite recurrent in the area. Svans proved to be the most powerful among the highland tribes near Dioskuria. This was the process of highlanders' intensive settlement in lawlands. The epoch covered in the paper is among the most troublesome periods for Colchis.

მაგდა მჭედლიძე

„ზავსის“, „პრონოსის“, „ურანოსის“ ეტიმოლოგიათა წყაროებისათვის იოანე პეტრიძის

იოანე პეტრიძის კომენტატორული ხასიათის ნაშრომში „განმარტება
პროკლესათვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“ ზევ-
სის, კრონოსისა და ურანოსის სახელებთან დაკავშირებით ნათქვამია:
„ხოლო კრონოს, რომელ არს სისავსე გონებისაი ანუ სიმადღრე, რამეთუ ყოველი
მადლარი სავსე; და დია, რომელ არს ზევს: „დია“ მიერსა ერქუმის, რამეთუ მის
მიერ ყოველი, ხოლო „ზევს“ დუდილსა და გარდამოსაქანსა ცხოვრებისასა. და
კუალად რეა დედასა მდედრთა ძალისასა“ (თ. 26, გვ. 70). „პირველი მიდრეკაი
პირველსა შორის სხეულთასა, რომელსა ცად, ორანოდ უწოდა გუარმან ელ-
ლენთა ენისამან, რომელ არს ზე-ალსახედი, ანუ საზღუარო ზენაი“ (თ. 50,
გვ. 107). „ზიარებაი... ღმრთებრივისა სხეულისაი, რომელსა ცა უწოდა ლექსმან

¹ იოანე პეტრიძი, შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს
შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1937.

ბარბაროზთაჲმან, ხოლო ორანო ელიონთა გონებადეობამ. რამეთუ ნიადაგ ზე
ხედავენ მორთულეჲთი ორანოსისაი და სამარადისოდ მიიღებს ღმერთი ქებასა.¹
(თ. 140, გვ. 171).

ს. ყაუხჩიშვილი ბერძნულ მწერლობაში გავრცელებულ ქრისტიანულ
თაგან, რომლებიც, მისი აზრით, პეტრინის უნდა სცოდნოდა, სანიმუშოდ ას-
ახელებს არისტოტელეს სახელით ცნობილ თხზულებაში – Περὶ κόσμου
„ზევისისა“ და „ურანოსის“ შესახებ მოცემულ განმარტებებს: Κατισμεν
δ' αὐτὸν καὶ Ζῆνα καὶ Δία, παρ᾿ ἡμῶν χράμεσθαι τοῖς ὀνόμασιν, ὃς αὖ ἐν
λέγειμεν διὰ τὸν ζῆμεν. ... χῶρα, ὃν ἔσμεν κατισμεν ὁρατὸν μὲν ἀπὸ τοῦ
δρον εἶναι τὸν ἄνω.

გ.თევზაძე „ზევისს“ შესახებ პეტრინის ეტიმოლოგიური მსჯელობის
შესახლო წყაროდ პლატონის „კრატილოს“ უთითებს.² მოვიყვანთ „კრატ-
ლოსის“ ამ პასაჟს: „... ზევსს (Δί) ერთობ მშვენივრად დასდეს სახელი, მა-
გრამ ამის გაგება იოლი როდია: ზევსის (Διός) სახელი ბუნებრივად არის
როგორც აზრი (ცნება, სიყვამ, მგერამ მას ორად ვყოფთ და ან ერთ ნაწილს
ვიყენებთ, ან მეორეს, რადგან ერთნი მას Ζῆνα-ს უწოდებენ, მეორენი – Δία-
ს. ერთად შედგენილი [სახელის ეს ორი ნაწილი] ღმერთის ბუნებას გა-
ნაცხადებს, რისი გამოხატვაც, როგორც ვამბობთ, სახელს უნდა შეეძლოს.
ჩვენთვისაც და სხვა ყველასთვისაც არაეინაა უფრო მეტად მიზეზი (αἴτιος)
სიცოცხლისა (ζῆν), ვინემ განმგებელი და მეუფე ყოველივესი. ასე რომ,
მართებულად უწოდებს სახელი – თუ რას წარმოადგენს ეს ღმერთი, რომ-
ლის წყალობითაც სიცოცხლე (δὲ τὸν ζῆν) ნიადაგ ენიჭება ყველა ცოცხალთ.
არადა, როგორც ვამბობ, ორდაა გაყოფილი, მაშინ, როდესაც ერთია სახ-
ელი „დიასათვის“ (Δί) და „ზევისათვის“ (Ζῆν). შესაძლოა, მან, ვისაც
ანაზღად მოესმება, რომ იგი კრონოსის ძეა (Κρόνου υἱόν), ჩათვალოს, რომ
ეს თავხედური ნათქვამია, გონივრული კი არის ის, რომ ზევსი (Δία) წარ-
მონაშვია რაღაცა დიდებული გააზრებისა (διδάσκια), რადგან „კოროსი“ (κό-
ρον) ნიშნავს არა ყრმას (წულს, παιῖδα), არამედ თავად გონების (τὸν νοῦν)
სიწმინდესა და შეუბღალაობას. ეს კი, როგორც ამბობენ, ძეა ურანოსისა
(Ὀυρανίου). „ზენასაკენ ხედვა“ (ἐς τὸν ἄνω ὄψις) მშვენივრად შეიძლება ინო-
დოს ამ სახელით – ὁρατὴν (ციური), ე.ი. ὁρατὰ τὰ ἄνω (ზენათა მხედვე-
ლი), საიდანაც, როგორც ციურ მოვლენათა მეცნიერნი ამბობენ, წმინდა
გონება წარმოგვიდგება, და ამდენად, ურანოსისთვისაც მართებულად
დაუდევთ სახელი“ (396 ab).

„ზევისისა“ და „ურანოსის“ სახელებზე პეტრინის ეტიმოლოგიურ მსჯე-
ლობათა კავშირი პლატონის ამ ტექსტთან სრულიად აშკარაა. მიუხედავად
ამისა, „განმარტებაში“ „კრონოსის“ სახელის პლატონისაგან განსხვავებუ-

¹ იოანე პეტრინი, შრომები, ტ. I, ქართული ტექსტის თარგმანი, გამოკვლევა და ლე-
ქსიკონი ს.ყაუხჩიშვილის, თბ., 1940, XXIV. ბერძნული ტექსტი ციტირებულია
შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Aristoteles, Opera omnia, v. III, P., 1854, 640, 641.

² იხ. Иоанн Петрици, Рассмотрение Платоновской философии и Прокла Диадохы,
М., 1984, Перевод И.Д.Панцхавы. вступительная статья и примечания
Г.В.Тевзадзе 254, შენ. 90 და 248, შენ. 46.

ლად ახსნამ, ასევე, „ზევისსა“ და „ურანოსის“ სახელების გააზრებაშიაც გარკვეულმა ნიუანსურმა სხვაობებმა, გვაფიქრებინა გვენახა პროკლეს კომენტარიც პლატონის „კრათილოსზე“, რის შედეგადაც მივედით დასკვნამდე, რომ ძირითადი წყარო ამ შემთხვევაში პეტრინისათვის სწორედ პროკლეს აღნიშნული თხზულება უნდა იყოს.

პლატონის „კრათილოსის“ ციტირებული პასაჟის განმარტებას პროკლე საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს (§ 92-115, გვ. 50-72),¹ საიდანაც ჩვენ მოვიტანთ მხოლოდ იმ მონაკვეთებს, რომლებიც პეტრინის კონკრეტული ტექსტების განხილვისათვის მიგვაჩნია აუცილებლად. ამასთან, პროკლეს მოსაზრებებს ზევსის, კრონოსოსა და ურანოსის სახელებთან დაკავშირებით ცალ-ცალკე წარმოვადგინთ.

ამრიგად, „ზევისს“ შესახებ პროკლეს კომენტართაგან ჩვენთვის საინტერესოა შემდეგი: *„შიდაკოსმოურთა ყოველ მშობელობითობასა და ნამომყენებლობას დემიურგოსი წინდანინ იქონიებს ერთებრივად. შესაბამისად, ორმაგია მისი სახელი, რომელთაგან ერთი – Δία განაცხადებს, თუ ვისი წყალობითაა მიზეზი, რომელიც მამებრივი სიკეთეა, მეორე კი, Ζήνα - ცხოველმყოფელობას. სამყაროში ამათ პირველ მიზეზებს დემიურგოსი წინდანინ მოიცავს ერთებრივად: და არის ერთი სიმბოლო კრონოსოს რიგისა (σειρας) და მამებრივისა, მეორე კი – ცხოველმეშვეობითი რეასი და დედებრივისა...“* (§ 99, გვ. 56).

პლატონთან, როგორც ვნახეთ, ზევსის სახელი ორი სიტყვისაგან შეერთებულად, მაგრამ ერთიანი აზრის გამომხატველად იყო გაგებული – ΔΙΟΥΣ ΤΩΝ ΖΗΩΝ – „მიზეზი სიცოცხლისა“, და ΔΙ' ΩΝ ΖΗΩ – „ვის მიერაცაა სიცოცხლე“ (ანალოგიურად არის ახსნილი „ზევისს“ ეტიმოლოგია, ფსევდო-არისტოტელეს თხზულებაშიც, რომლის წყაროც, რასაკვირველია, პლატონის „კრათილოსია“), პროკლე კი, თუმც იზიარებს ზევსის სახელის ორნაწილიანობას, პლატონისდაკვალად მასაც ამ ორი სიტყვის ეტიმონად „მიერ“ (ΔΙ) და „სიცოცხლე“ (ΖΗΩ) მიაჩნია, მაგრამ, განსხვავებით პლატონისაგან, ზევსის სახელის თითოეულ ნაწლს იგი თავ-თავის ფუნქციას აძლევს: ΔΙΑ-ს განმარტავს როგორც მამებრივი სიკეთის (ე.ი. არსებობის მიმნიჭებელი) მიზეზის მატარებელს, ხოლო ΖΗΝΑ-ს როგორც ცხოველმყოფელობას. არსებითად, ანალოგიური განმარტება გვაქვს პეტრინთანაც: „დია“ მიერსა ერჭუმის, რამეთუ მის მიერ ყოველი, ხოლო „ზევს“ დუღილსა და გარდამოსაქანსა ცხოვრებისასა.“

ს. ყაუხჩიშვილის აზრით, პეტრინის მიერ ΖΗΝΑ-ს დაკავშირება ΖΗΩ-თან ერთად ΖΕΩ-თანაც (დუღილი) ორიგინალურ ეტიმოლოგიურ თვალსაზრისს წარმოადგენს.² ეს დაკვირვება ძალზე საყურადღებოა არა მარტო ამ კონკრეტული სახელის, არამედ ზოგადად სახელდების პრობლემისადმი ქართველი ფილოსოფოსის პოზიციის შეცნობის თვალსაზრისითაც. (რამდენადაც

¹ Proclus, Ex scholiis In Cratylum Platonis excerpta, ed. Io. Fr. Boissonade, L., 1820.

² იოანე პეტრინი, შრომები, ტ. I, XXIII. შეგინშნავთ, რომ „ზევისს“ ΖΕΩ-თან დაკავშირებას ვერც ჩვენ მივაკლიეთ სხვაგან.

ჩვენი სტატია იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“ კონკრეტული ეტიმოლოგიების წყაროს შევება, ამ ერთობ საინტერესო და მნიშვნელოვან საკითხზე აქ აღარ შევჩერდებით.)

რაც შეეხება კრონოსის სახელის ეტიმოლოგიას, რომელიც „განმარტების“ 26-ე თავში ზევსის სახელთან ერთად მოიხსენიება (იხ.ვე; როგორც პლატონთან, თუმცა, „კრატელოსის“ ახსნას პეტრიწი აქ უგულებელყოფს), მისი წყაროს შესახებ, ვგონებთ, აზრი არავის გამოუთქვამს. „კრატელოსზე“ პროკლეს კომენტარის გაცნობის შემდეგ ჩვენ დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პეტრიწი ამ შემთხვევაში სწორედ პროკლეს კომენტარს ეყრდნობა.

„კრონოსის“ შესახებ პროკლე ამგვარად მსჯელობს: „თუკი ვინმე დაუფიქრებლად მიადგება კრონოსის სახელს, იგი თავხედური ეგონება, რადგან ანაზღადა გამოგნეს მას გამაძლარსა (κακοημεσιν) და გადავსებულს (πεπληρωμεσιν) განუცხადებს. მაგრამ ეს სახელი თავხედური რომ იყოს, რატომ არ ჩაუვლიდით მას რიდითა და ღმერთებისათვის შესაფერისი დუმლით?“ (§ 103, გვ. 59) [კრონოსის ერთი სახელი] ამბობს, რომ იგი არის სისავსე (πληρωμα) გონიერ სიკეთეთა, და არის სიმაძლრე (καρος) ღვთაებრივი გონისა. და რაკი ეს სახელი მრავალთაგან გაკიცხულ სიმაძლრესა და გადავსებაზე (πληρωσιν) უთითებს, უარყოფილია, როგორც თავხედური...“ (§ 105, გვ. 61) „ნიჰსა გამოკვება და დაანაყრა კრონოსი. და აი, თუკი გონითწვდომადი საკვებია (τροφη), კრონოსი გამაძლარია (διακαρηξ), და არა მარტო თანამოდასე გონითწვდომადებით, არამედ უმწვერვალესი აზროვნების საკვებითაც.“ (§ 109, გვ. 66)

პლატონის „კრატელოსის“ 396ab – პასაჟზე პროკლეს კომენტართან ძალიან ახლოსაა პსელოსის შემდეგი მსჯელობა: „ელინებში უფრო თეოლოგიური პირველ უშობელს სიმრავლისაგან ზესთაგამოყოფით „ერთს“ უწოდებენ, მისგან წარმოშობენ ვონებას, რომელსაც, რაკი უშუალოდ იგემებს ერთს, უწოდებენ კრონოსს, ანუ გამაძლარსა (κακοημεσιν) და უსავსესს (πληρωστατον) ვონებას. ამ უკანასკნელისაგან კი დემიურგოსს წარმოშობენ და მიყავთ კოსმოსის შექმნისაკენ, რის გამოც უწოდებენ Ζήν-სა და Δία-ს. Δία-ს – როგორც მიზეზს სამყაროს არსებობისა, რაკი ყველა არსებულს შემოივლის, Ζήν-ს კი – ვინაიდან არსებულთ სხვადასხვა მოძრაობებსა და ცხოვრებათა ცვლილებებს ანიჭებს.“ (46, 31-38)²

„ზევისის“ სახელის თაობაზე პროკლეზე დაყრდნობით პსელოსი სხვა ტრატატშიც საუბრობს (43, 29-31; 53-54). საერთოდაც, უნდა აღინიშნოს, რომ პსელოსის ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ თხზულებებში საკმაოდ ხშირია დამოწმება როგორც პლატონის „კრატელოსისა“, ასევე, „კრათი-

¹ უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი თანამედროვე ეტიმოლოგი კრონოსის სახელს სწორედ κορηსიუ-ს უკავშირებს. იხ. H. Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1960.

² Michael Psellus, Philosophica minora, Vol. I, Ed. J.U. Duffy, Leipzig, 1992.

ლოსზე" პროკლეს კომენტარისაც. როგორც ჩანს, პსელოსის სკოლა განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა აღნიშნულ თხზულებათა მიმართ.

ცხადია, ზევსისა და კრონოსის სახელებთან დაკავშირებით ანალოგიური მსჯელობები სხვა ავტორებთანაც შეიძლება გამოვლინდეს (არ არის ტყუილი ორიცხული, თავად პროკლეს თხზულებებშიაც აღმოჩნდეს ისეთი ტექსტი, რომელიც პეტრინის ეტიმოლოგიურ განმარტებებთან ამა თუ იმ თვალსაზრისით უფრო ახლოს იქნება. გასათვალისწინებელია თავად პროკლეს განცხადებაც – „კრონოსის“ „სიმაძღრედ“ გაგებას თავებდურად მიიჩნევენო, (რაც იმაზე უნდა მეტყველებდეს, რომ კრონოსის სახელის ამგვარი გაგება პროკლეს დროს უკვე ცნობილი ყოფილა),¹ თუნდაც პსელოსის მიერ „ზევის“ სახელის ხსენა რომ ავილოთ, შესაძლოა, უფრო ახლოსაც კი იყოს იგი პეტრინის ტექსტთან, მაგრამ მთლიანობაში პეტრინის მსჯელობის კონტექსტის გათვალისწინება, განსაკუთრებით კი კრონოსთან ერთად (რომელიც პროკლესათვის მამებრივის სმბოლოა) რეას – „მდებრთა ძალის დედის“ მოხსენიება ჩვენს აზრს პეტრინის მთავარ წყაროდ პროკლეს მიჩნევისათვის კიდევ უფრო განამტკიცებს.²

პლატონის „კრატილოსი“ ჩვენ მიერ მოყვანილ პასაჟში ურანოსის სახელზეც არის საუბარი. შესაბამისად, „ურანოსის“ ეტიმოლოგია განიხილება ამავე პასაჟზე პროკლეს კომენტარშიც. პროკლეს მსჯელობაში აშკერად ჩვენთვის საინტერესოა შემდეგი: „ღმერთების გონიერი წესრიგი ზემოდან განსაზღვრულია (ἀνωθεν μὲν ἀποδείχθη) ყოველ ღვთაებრივ გვართა მეფის მიერ, რომელსაც ყველა გონიერის მიმართ მამებრივი აღმატებულობა აქვს, და რომელიც, როგორც ორფეესი ამბობს, არის ფანესი...“ (§ 97, გვ. 52). „...ღმერთი ურანოსი“ ამგვარად იწოდება ხილულ ცა-ურანოსთან მსგავსების მიხედვით, რადგან თითოეული მათგანი კრავს და იპყრობს მათში მოცულს ყოველივეს და ქმნის (ἀπαρῦναι) მთლიანი კოსმოსის სიმპათიას და ერთობას ... (§ 109, გვ. 64). „...პლატონი“ ნათლად განმარტავს, რომ ცა-ურანოსის წესრიგი გონითწვდომადია და გონიერი. რადგან თუკი ზენას ხედავს (βλέπει τὴν Ζηνά), გონიერად მოქმედებს, მასზე უნინ კი არის ღმერთების გონითსაწვდომი გვარი, რომლის მიმართ მჭვრეტელი გონიერია, გონითსაწვდომი კი არის მისგან გამოშავალთათვის. მაშ რა არის ზემოთ? ცხადია, ზესთაციური ადგილი (ἀπειραράνιος) – უფერული, ყველაზე უფორმო და უსხეულო არსება, მთელი გონითწვდომადი სივრცე (πλάτος), როგორც პლატონი იტყოდა, მომცველი გონითწვდომადი ცხოველებისა, ყოველი მა-

¹ „კრონოსის“ „სიმაძღრესთან“ დაკავშირება სრულიად გასაგებია თუნდაც მის მიერ შეიღების ჩაყლაპვის გამოც. თუმცა, პროკლე სხვა შემთხვევებშიაც უთითებს ხოლმე ეტიმოლოგიებს, როგორც საყოველთად ცნობილთ, მაშინ, როდესაც ეს ეტიმოლოგიები სხვაგან არ დასტურდება (მაგ. „კრონოსის“ შესახებ მას ნათქვამი აქვს, ამ სახელში „მოცვევე გონება“ – χερσαῖα ἰσῆς ἐπιθῆται.)

² პროკლესულ ეტიმოლოგიაზე მინიშნებად შეიძლება მივიჩნიოთ პეტრინის შემდეგი სიტყვებიც: „ნეტარი ღმერთები სული ვითარ კრონოსის გონიერთა სისავსითაით დაძურალო.“ (თ. 129, გვ. 165).

რადიულის ერთადერთი მიზეზისა და მათი დაფარული საწყისებისა, როგორც ორფიკოსები იტყვიან, ზემოდან შემოსაზღვრული (ἀνωθεν ἑπι-ζωσμένης) ეთერით, ქვემოდან ფანესით, რადგან ყოველივე ის, რაც მათ შორისაა, ავსებს გონითწვდომად კოსმოსს." (გვ. 65) ...რაკი ოქროსი ნიშნისა ში მრავალი ძალია - მყრობელი, მკველი, მიმბარუნებელი... მკველი მათგანის შესაბამისს ჰპოვებ: რადგან მყრობელობა გონიერი ღმერთების შემოსაზღვრას (ἑπιζῶν) ნიშნავს, (მყრობელობითი - ეს არის განმსაზრვრელობითი (ἑπιστακόν) მასში არსებული სიმრავლისა). მკველობა ყოველობათა ნიშნავს, რომ ესენი გონიერი არსების საზღვრის (ὄραον) და სიმყარის წყალობით იწყობებიან. ხოლო მიმბარუნებელია - რაკი მხედველით (τὰ ἑρῶντα) და მოაზროვნეთ (νοῦντα) ზენასაკენ (τὰ ἄνω) აბრუნებს (გვ. 67) ...სწორედ ეს არის „ზენას ხედვა“ (τὸ τὰ ἄνω ἑρᾶν), მათკენ მიბრუნება, და ამ გზით მყრობა და დაცვა (გვ. 67-68). ...ხოლო როდესაც ცაურანოსს სოკრატე „ზენას ხედვად“ განმარტავს, ცხადია, ეს ზესთაციური ადგილისაკენ ხედვაა (გვ. 68) ...ცის ბრუნვა გონიერია, და სწორედ ამიტომ უწოდებს მას სოკრატე „ზენას ხედვას“ (ἑρᾶν τὰ ἄνω), და რაკი იგი აბრუნებს, იცავს და იმყრობს ყოველივეს, რაც მის შემდგომია“ (გვ. 68).

ურანოსის სახელის ეტიმოლოგიას, როგორც დასაწყისშივე ვთქვით, პეტრინი „განმარტებაში“ ორ სხვადასხვა ადგილას ეხება. 50-ე თავში, სადაც იგი არისტოტელეს დროის შესახებ მოძღვრებას განიხილავს, „ურანოსის“ ერთ-ერთი ეტიმოლოგიის - „საზღვარი ზენაი“ - სათვის წყაროდ ფსევდო-არისტოტელეს თხზულების მიჩნევას ლოგიკური გამართლება უთუოდ აქვს. რაც შეეხება მეორე ეტიმოლოგიას - „ზე-ალსახედი“, მის წყაროდ შეიძლება პლატონის „კრატილოსის“ ჩვენ მიერ ციტირებული პასაჟი ჩაგვეთვალო, მაგრამ „ელემენტების“ 140-ე თავის პეტრინისეული სქოლიონის მთელი მსჯელობა - აზრობრივადაც და ვერბალურადაც პროკლეს კომენტართან გვიჩვენებს სიახლოვეს (ასე, მაგ., როგორც პეტრინთან, პროკლესთანაც „ურანოსთან“ დაკავშირებულ კონტექსტში საუბარია გონითწვდომადთა სივრცეზე, ცისმიერ ხედვაზე). მოვიყვანთ შედარებით ვრცელ ნაწყვეტს პეტრინის „განმარტებიდან“: „მისგან [ე.ი. ნამდვილ მყოფისაგან] მოდის (ემანირებს) ღმერთთა ყოველი ზიარება როგორც მარადიული, რომელიც არის მარადისობის წესრიგთან, გონებათა და გონიერთა სივრცესთან, ასევე [ზიარება] საყოველთაო სულისა და სულებისა, ბუნებისა და ბუნებათა, და ბოლოს, ამ ღვთაებრივი სხეულისა, რომელსაც ცა უწოდა ბარბაროზთა მეტყველებამ, ხოლო ორანო ელინთა გონებადღეობამ. რადგან მუდამ ზემოთ იხედება ორანოსის წესრიგი და სამარადისოდ იღებს ღმერთ-ქმნას“ (გვ. 171).

პროკლეს კომენტარში „ურანოსი“, როგორც ვნახეთ, ეტიმოლოგიურად „ზენას ხედვასაც“ უკავშირდება და „საზღვარსაც“. საინტერესოა აღინიშნოს

¹ ეტიმოლოგიის, აქ რაღაც გაუგებრობას აქვს ადგილი, ვინაიდან ორფიკოსებთან ფანესი ზემოდან უნდა საზღვრავდეს გონიერ ღმერთებს (შდრ. ზემოთ, § 97), ეთერი კი ქვემოდან.

ნოს, რომ „ურანოსის“ (ცის) „ჰოროსთან“ (საზღვართან) კავშირის ნათელი საყოფად პეტრინისა და პროკლეს მცდელობებში ერთი განსხვავებაა: პროკლე წიფს – ის იონიურ ფორმას – ὄριος-ს იყენებს და ამგვარად უახლოვდება „საზღვრის“ აღმნიშვნელი ამ სიტყვის უღერადობას „ურანოსისას“ პეტრინის კი, პირიქით, ὄριος-ს – ის რომელიღაც დიალექტურ ფორმას „ორანო“-ს იღებს (მაგ., ლესბოსურია ὄριος, ბეოტიური და დორიული – ὄριος.) რათა „ჰოროსის“ უღერადობასთან მისი სიახლოვე გვიჩვენოს, და საგანგებოდაც შენიშნავს, რომ „ორანო“ ცას ელინთა ენის „გუარმა“ უწოდაო.

და მაინც, „ურანოსის“ ეტიმოლოგიის საკითხში პეტრინი, როგორც ჩანს, უშუალოდ პლატონის „კრათილოსაც“ ითვალისწინებს: განმარტების¹ 50-ე თავში ὄριος τὰ ἄνω ინტერპრეტირებულია როგორც „ზე-აღსახედი“ და არა როგორც „ზენას მხედველი“, ან „ზემოთ მხედველი“ (შდრ. პლატონის ὄριος τὰ ἄνω, პროკლეს – ὄριος τὰ ἄνω, თავად პეტრინის – „ზე ხედავენ“ 140-ე თავში). ცხადია, ამგვარი ინტერპრეტაცია პეტრინისათვის პროკლეს კომენტარსაც შეეძლო შთაეგონებია (კერძოდ, იმას, რომ ღმერთ-ურანოსის მიმბრუნებელი ძალა სწორედ ზენასაკენ – πρὸς τὰ ἄνω მიბრუნებას გულისხმობს, რომ „ზენას ხედავ“ ეს „ზენათაკენ მიბრუნება“, ე.ი. ზემოთ უნდა აიხედო, ზენას უნდა ახედო, რომ მას დაუბრუნდე, რასაც უბრუნდები, ის აღსახედა), მაგრამ თავად პლატონის მსჯელობა „ურანოსის“ „ზე-აღსახედად“ მოაზრებისათვის მეტ საფუძველს იძლევა: პლატონის განმარტებით, ციური (ზედსართავი სახელი – ὄριος, რომელიც, გაარსებითობული, ქალღმერთის სახელსაც აღნიშნავს) – ეს „ზენას მხედველია“ (ὄριος τὰ ἄνω), მაგრამ ეს „ზენას მხედველი“ „ზენასაკენ ხედვის“ (ἔς τὸ ἄνω ὄριος) აღმნიშვნელია, სახელია (ე.ი. „ზენასაკენ ხედავ“ არის „ზენას მხედველი“) – ციურ მოვლენათა მეცნიერების აზრით კი, რასაც აგრეთვე გვაძეცნობს პლატონი, „მაღლა ყურება“ გონების სინშინდის საწინდარი (იგულისხმება, ადამიანებთან, ისევე, როგორც კრონოსისათვის, რომლის სახელსაც პლატონი სწორედ „გონების სინშინდედ“ განმარტავს – როგორც ჩანს, მის ეტიმონად იგი κορεία-ს მიიჩნევს, რადგან აცხადებს – კოროსი“ გონების სინშინდესა და შეუბღალაობას“ ნიშნავს). ასე რომ, გონების სინშინდეს ზემოთ ხედავ იძლევა, ზემოთ კი ურანოსია (კრონოსისათვისაც – უნივერსალური გონებისათვის და ინდივიდუალური გონებისათვისაც, და ამდენად, იგი „ზე-აღსახედი“ უნდა იყოს. აქ აუცილებლად უნდა შევნიშნოთ, რომ პლატონის „კრათილოსის“ გავლენა პეტრინზე ურანოსის ეტიმოლოგიის ახსნისას მხოლოდ მის ერთ-ერთ ეტიმონს – „ზენას ხედვას“ შეიძლება შეეხოს, ვინაიდან „ურანოსის“ „საზღვართან“ დაკავშირებას პლატონის ამ თხზულებაში ვერ ვხვდებით.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულს თუ შევაჯამებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ზევსის, კრონოსისა და ურანოსის სახელთა თაობაზე იოანე პეტრინის მიერ მოცემული ის ეტიმოლოგიები, რომლებიც ცალ-ცალკე დასტურდება

¹ E. Boisacq, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 4e ed., Heidelberg, 1950.



სხვადასხვა ავტორთან, ერთად არის წარმოდგენილი პროკლეს კომენტარში პლატონის „კრატელოსზე“. კერძოდ, ზევსის ორი სახელი (დაკარჯი ზევსის ორი ნაწილი, როგორადაც ეს არის პლატონთან) – Δία და Ζεύς „ორი“ ცნებებს აღმნიშვნელია („მის მიერაა ყოველი“ და იგი „სიცოცხლეა“); „კრონოსის“ ეტიმოლოგია „სიმადღრესა“ და „სისავეს“ უკავშირდება; ურანოსის სახელში მოაზრებულია როგორც „საზღვარი“, ასევე „ზენას ხედეა“, ამასთან, ამ უკანასკნელში „ზენასაკენ მხედველის“ გარდა, შეძლება ამოვიკითხოთ „ზე-აღსახედის“ გაგებაც.

რასაკვირველია, სრულიად შესაძლებელია, რომ პეტრინი მართლაც იცნობდა ფსევდო-არისტოტელეს თხზულებას, რომლის სრული სათაურია Περὶ Κόσμου πρὸς Ἀλέξανδρον, მით უფრო, მას ეცოდინებოდა პლატონის „კრატელოსი“, მეტიც, შეიძლება ითქვას, პეტრინის მსჯელობა უთუოდ უკავშირდება ამ თხზულების 396ab – პასაჟს, („ურანოსის“ ერთ-ერთი ეტიმოლოგიის პეტრინისეული ინტერპრეტაციის ნიუანსი სწორედ მის უშუალო გათვალისწინებაზე მეტყველებს), ცხადია, მას უნდა ცოდნოდა პსელოსის ის მოსაზრებებიც, რომლებზეც ჩვენ მიუვითითეთ, მაგრამ, „ზევის“ „ურანოსისა“ და განსაკუთრებით კი „კრონოსის“ ეტიმონთა მოაზრებისათვის, ჩვენი აზრით, ძირითადი წყარო მისთვის არის პროკლეს კომენტარი „კრატელოსზე“.

Magda Mchedlidzé

L'ÉTYMOLOGIE DE "ZEUS", DE "CRONOS" ET D' "OURANOS" CHEZ IOANÉ PETRITSI ET SES SOURCES

Dans ses commentaires sur les "Éléments Théologiques" de Proclus, Ioané Petritsi explique l'étymologie des noms de quelques principaux dieux helléniques. À savoir, d'après lui, Οὐρανός signifie ἔπος et ἔρᾶν ἔρω, Κρόνος – κόπος (la satiété), et Ζεὺς – ζῆν, ζῆν et δία (puisqu'il c'est par sa grâce qu'existe tout).

On a supposé que Petritsi connaissait les interprétations étymologiques donnés dans un traité de Pseudo-Aristote Περὶ Κόσμου (S.Kaouchtchichwili), et dans le "Cratyle" de Platon (G.Thewzadzé).

Nous pouvons indiquer encore une source probable de Petritsi – Michel Psellos dont les jugements étymologiques sont très proches à ceux de philosophe géorgien.

Cependant, l'examen des Commentaires de Proclus sur le "Cratyle" (in Cratylum) montre que c'est Proclus sur lequel s'appuie Petritsi principalement en traitant des étymons de "Zeus" de "Cronos" et d' "Ouranos", car à l'exception de rapprochement de "Zeus" avec ζῆν (ce qu'est, selon S. Kaouchtchichwili, une interprétation originale de Petritsi), toutes les nuances propres aux jugements de Petritsi concordent avec ceux de Proclus.



ახტიკურ აპტორთა ნიგნეი ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და „გარეშეთა“ ნიგნეი

ქართული ენციკლოპედია
საქართველოს ენციკლოპედია

ბიზანტინისტურ ძიებათა შორის საყურადღებო ადგილი ეთმობა ბიზანტიური სამყაროს ნიგნესაცავების შესწავლას. საკითხის კვლევისას განსაკუთრებით ფასეულადაა მიჩნეული პირველადი წყაროები, ბიზანტიურ მწერლობაში დაცული ცნობები ბიბლიოთეკებისა და სკრიპტორიუმების საქმიანობის, აგებულებისა და შედგენილობის შესახებ. მათი ანალიზის შედეგად ვლინდება, რომელი ნიგნეი იყვნენ მიმოქცევაში გარკვეულ პერიოდში ბიზანტიური სამყაროს ამა თუ იმ რეგიონში, შესაბამისად, იკვეთება ცალკეულ ეპოქათა ინტერესების სფერო და ინტელექტუალური დონე.

ამ თვალსაზრისით საინტერესო ცნობებს შეიცავს მეთერთმეტე საუკუნის შავი მთის ცნობილი ქართველი მოღვაწის, ეფრემ მცირის, კოლოფონები. ეფრემის თარგმანებზე დართულ შესავლებში, რომლებიც მნიშვნელოვან ისტორიულ-ლიტერატურულ ცნობებს შეიცავენ ანტიოქიაში ქართველ მნიგნობართა მოღვაწეობის შესახებ, ილანდება ნიგნის ის სამყაროც, სადაც მოღვაწეობდა ეფრემი. ეს არის სხვადასხვა ბიზანტიელ ავტორთა მიერ შედგენილი „ფალმუნთა“ განმარტებები, „სამოციქულოს“ თარგმანებათა სხვადასხვა რედაქციების შემცველი ბერძნული ხელნაწერები, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა განსხვავებული კრებულები და სხვ., რომლებსაც ეფრემი იცნობდა და იყენებდა ქართულ თარგმანებზე მუშაობისას.¹ ასეთი მრავალფეროვანი ბერძნული წყაროებით სარგებლობის შესაძლებლობა უდაოდ მიუთითებს იმ ბიბლიოთეკათა სიმდიდრეზე, სადაც მუშაობდა და საიდანაც ბერძნული დედნებით მარაგდებოდა ეფრემი. როგორც ცნობილია, მეთერთმეტე საუკუნის ბოლოდან მოყოლებული ანტიოქია, ბიზანტიური სამყაროს ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კულტურული კერა, განიცდის განუწყვეტელ თავდასხმებსა და გამანადგურებელ ომებს ჯვაროსანთა შემოსევების შედეგად, რის გამოც ილუპება და მიწასთან სწორდება ამ რეგიონის არაერთი მნიშვნელოვანი ბერძნული სკრიპტორიუმი და ნიგნესაცავი. დღეისათვის თუ ბიზანტინისტებს გარკვეული წარმოდგენა შეუძლიათ შეიქმნან ათონის, სინას თუ იერუსალიმის შუა საუკუნეების ბერძნულ ხელნაწერთა კოლექციებზე ამ კოლექციათა დღევანდელი შედგენი-

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. N. G. Wilson, *The Libraries of the Byzantine World. Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8 (1967), 1, 53-80; V. Burr, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, Leipzig, 1955; O. Volk, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken* (Diss.), München, 1955.

² მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფალმუნთა თარგმანებისა (ტექსტი და შენიშვნები), საიუბილეო, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, II, თბილისი, 1968, 77-122; დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირის ერთი უცნობი ანდერძი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 27, თბილისი, 1988, 210-221; თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის შენიშვნები გრიგოლ ლეთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების ბერძნული წყაროს შესახებ, მაცნე (ენისა და ლიტერატურის სერია), 1-4, 1998 (იბეჭდება).

ლობის მიხედვით, თითქმის არაფერია ცნობილი ანტიოქიის ბერძნული წიგნთსაცავების შესახებ, რომელთა დიდი ნაწილი განადგურდა, ხოლო ხელნაწერები გაიხიზნა და ამჟამად გაბნეულია ბერძნულ ხელნაწერთა წყარო-დასხვა კოლექციებში. თავად ბერძნული წყაროები ამ შემთხვევაში მნიშვნელოვანი ცხოვრების შესახებ ბევრს არაფერს იძლევიან. ასეთ ვითარებაში ქართულ წყაროებში დაცული ცნობები მეთერთმეტე საუკუნის ანტიოქიის კულტურულ-წიგნობრიული ცხოვრების, განსაკუთრებით იმდროინდელი ბიბლიოთეკების შედგენილობის შესახებ, მეტად ფასურია. ამ თვალსაზრისით საყურადღებო ინფორმაცია არის წარმოდგენილი იოანე დამასკელის „დიალექტიკაზე“ დართულ ეფრემისეულ შესავალში, სადაც აღნიშნულია, რომ თეოდორე პატრიარქს სვიმეონწმინდის მონასტრისათვის შეუწირავს ოთხასოცი წიგნი „თხნიერ ყოველნი საკითხავნი, გარეშენი და საეკლესიონი.“¹ ეს უნდა მომხდარიყო მეთეთმეტე საუკუნის ორმოციან წლებში, რადგან ეფრემის მიერ შესავალში მოხსენიებული პატრიარქი თეოდორე III ლასკარისი ანტიოქიის პატრიარქი იყო 1034-1042 წლებში.² ეფრემის მითითებით, ამ ბერძნულ ხელნაწერებში განმარტებითი ხასიათის შენიშვნები – „კიდესა წარწერილი თარგმანი“ – ყველა შემთხვევაში ხელნაწერის აშიაზეა მოთავსებული. ასევე აშიებზეა განლაგებული მარგინალური ნიშნები – „შეისწავენი“, „განსაზღვრებაჲ განჩინებითურთ“ და „სამეცნიეროჲ“.³ ამგვარი მარგინალური ატრიბუტიკა, ეფრემის აზრით, აადვილებს წიგნის პრაქტიკულ გამოყენებას, ამიტომ ეს წიგნები ფორმის თვალსაზრისით საუკეთესო ნიმუშებია ქართული ხელნაწერებისათვის. ნიშანდობლივია, რომ სწორედ ეფრემის სახელთანაა დაკავშირებული ქართულ ხელნაწერში ამ ატრიბუტიკის სისტემატური და თანმიმდევრული გამოყენება.⁴

აღსანიშნავია, რომ „ფსალმუნთა თარგმანების“ წინასიტყვაობაშიც ეფრემს ქართულ ხელნაწერ წიგნებში ლექსიკონის ჩართვის ნიმუშად ისევ ბერძნული ხელნაწერები, „გარეშენი და საეკლესიონი“, მოჰყავს. „და თითოეულსა წიგნსა, გარეშეთა გინა საეკლესიოთაგანსა, ყოველივე ღრმაჲ და გამოსადიებელი სიტყუაჲ ანბანსა ზედა განწყობილი და შეკრებული თჳსად და შესავალად წიგნისა უწერია“ – აღნიშნავს ეფრემი ბერძნული ხელნაწერის შესახებ.⁵ საგულისხმოა, რომ ეფრემი საეკლესიო წიგნებთან ერთად ორივე

¹ იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას გამოც., თბილისი, 1976, 68. ეფრემ მცირის შესავლის ამ პასაჟის შესახებ იხ. აგრეთვე W. Djobadze, Archeological Investigations in the Region West of Antioch on-the-Orontes, Stuttgart, 1986, 59.

² Χριστοστόμου Πατριάρχου, Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἀντιοχείας, Ἄλεξανδρία, 1951, 841.

³ „შეისწავენი“, „განსაზღვრებაჲ განჩინებითურთ“ და „სამეცნიეროჲ“, როგორც მარგინალურ ნიშანთა აღნიშვნელი ტერმინები, შესწავლილი აქვს დ. თვალთვაძეს სადისერტაციო ნაშრომში „ეფრემ მცირე – ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის კომენტატორი“.

⁴ ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბილისი, 1984, 198-251.

⁵ მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, 96.

შემთხვევაში ასახელებს „გარეშეთა“, ე.ი. არაქრისტიანული, წარმართული, ანტიკური იქნება ეს, თუ ერეტიკული შინაარსის წიგნებს.¹ საზოგადოდ ცნობილია, რომ ხელნაწერი წიგნის აღჭურვა სამეცნიერო აპარატით დაიწყო ანტიკურ ეპოქაში, კერძოდ, ალექსანდრიის ფილოლოგიურ სკოლაში ძვ.წ.აღ. მესამე-მეორე საუკუნეებში. ამ წრეში ტარდებოდა მნიშვნელოვანი ტექსტოლოგიური და კომენტატორული სამუშაოები, რისი შედეგიც იყო სწორედ ხელნაწერ წიგნებში სამეცნიერო აპარატის გაჩენა. ალექსანდრიელი ფილოლოგები კალიმაქე, არისტოფანე ბიზანტიელი, არისტარქე და სხვ. ამუშავებდნენ ცნობილ ბერძენ ავტორთა ტექსტებს, რომლებიც ალექსანდრიაში, მუსეონის ბიბლიოთეკაში იყო დაცული. სწორედ ამ წრეში, პომპროსის, პინდარეს და სხვა ავტორთა ტექსტებზე მუშაობის პროცესში შემუშავდა მარგინალურ ნიშანთა სისტემა, დადგინდა ლექსიკონის შედგენის პრინციპები.²

ანტიკური ხელნაწერის შედგენის ზოგადი პრინციპებით, როგორც ცნობილია, კარგად სარგებლობდნენ ბიზანტიელი მწიგნობრები.³ და საერთოდაც, ანტიკურ წიგნს არ შეუნყვეტია თავისი არსებობა ბიზანტიურ ეპოქაში. ცნობილია ბიზანტიური ეპოქის არაერთი ანტიკური ავტორის თხზულებათა შემცველი ხელნაწერი, მაგალითად, cod. Vat. gr. 90, ნიკეის მიტროპოლიტის ალექსანდრეს მიერ რედაქტირებული და კომენტირებული ლუკიანეს თხზულებათა კრებული; ათონური ნუსხები: cod. Coisl. 161 და cod. Coisl. 170 – არისტოტელე და მისი კომენტატორები, cod. Coisl. 323 – არისტოტელეს, თემისტოქოსის, დემოსთენეს და არისტიდეს თხზულებათა შემცველი ხელნაწერები; სამხრეთ იტალიის ბიბლიოთეკებიდან: cod. Pal. gr. 45 – პომპროსი, cod. Escorial. 18 – ლიკოფრონის „ალექსანდრა“, cod. Barb. gr. 75 – არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკა“ და ა.შ.⁴ მეცხრე საუკუნის ცნობილი ბიზანტიელი მწიგნობრის, ფოტიოსის „ბიბლიოთეკიდან“ ჩანს, თუ რა დიდი ინფორმაცია ჰქონდათ ბიზანტიელებს ანტიკური ლიტერატურის შესახებ. ბიზანტიური წყაროებიდან ირკვევა, რომ კესარიის ეპისკოპოსის, არეთას, ბიბლიოთეკა შეიცავდა ანტიკურ ავტორთა იშვიათ წიგნებს. კონ-

¹ ტერმინ „გარეშეთა“ დაკავშირებით იხ. „გარეშეთა სიბრძნის“ განმარტება – რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბილისი, 1975, 217-218, 234.

² Л. А. Фрейберг, Литературная критика в эпоху александрийской образованности. в кн. Древнегреческая литературная критика, Москва, 1975, 185-216.

³ ბიზანტიელებმა კიდევ უფრო დახვეწეს ხელნაწერის ფორმა პრაქტიკული თვალსაზრისით. თუ ელინისტური ეპოქის ხელნაწერებში ამაზე მხოლოდ მოკლე მინიშნებები და პირობითი ნიშნები იყო დასმული, ხოლო ტექსტის კომენტარი ცალკე წიგნში იყო მოთავსებული, ბიზანტიურ ხელნაწერში უნიციალური დაწერლობის მიწესკულით შეცვლის შედეგად შესაძლებელი გახდა კომენტარისათვის სქოლიოს ფორმის მიცემა, მისი განლაგება ხელნაწერის ამაზე. N. G. Wilson, The Relation of Text and Commentary in Greek Books, Atti del convegno internazionale Il Libro e il testo a cura di Cesare Questa e Renato Raffaelli, Urbino, 1982.

⁴ N. G. Wilson, The Libraries of the Byzantine World, 58, 67, 75.

სტანტინე პორფიროგენეტის ცნობილ ბიბლიოთეკაში დაცული იყო ანტიკურ ავტორთა თხზულებანი, რომლებიც დღეისათვის არ არის შექონებული. საკმაოდ კარგად იცნობდნენ ასევე ამჟამად დაკარგულ ანტიკურ ტექსტებს სვიდას კომპილატორებიც.¹ როგორც ბიზანტიურ, ისე ქრისტიანული აღმოსავლეთის მწერლობაში (სირიულში, სომხურში, ეთიოპურში, არაბულში, კოპტურში) დიდი პოპულარულობით სარგებლობდა წარმართ ფილოსოფოსთა გამონათქვამების კრებულები, რომელთა დანიშნულება იყო გარეშეთა მოქცევა ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მათივე სიბრძნის საშუალებით.²

საზოგადოდ გარეშეთა წიგნების როლი და ადგილი ბიზანტიურ მნიგნობრობაში უშუალოდ უკავშირდება ბიზანტიური კულტურის, მისი მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მხარეს, მის დამოკიდებულებას გარეშეთა კულტურის მიმართ. კლასიკური მემკვიდრეობის და ქრისტიანული დოქტრინის ურთიერთმიმართების საკითხი ბიზანტიური აზროვნების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია. როგორც ცნობილია, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობისათვის სრულიად მიუღებელი იყო გარეშეთა ყველანაირი მოძღვრება, ქრისტიანობას უარი არ უთქვამს გარეშეთა კულტურულ მემკვიდრეობაზე. რაც შეეხება ანტიკურ ავტორთა წიგნებს, მათ ბიზანტიურ კულტურაში სრულიად განსაზღვრული ფუნქცია იტვირთეს. ისინი ბიზანტიური განათლების სისტემაში, რომელიც, თავის მხრივ, მთლიანად ეფუძნებოდა ანტიკურობაში შექმნილ სისტემას, სასწავლო წიგნებად, სახელმძღვანელოებად იქცნენ.³ პინდარეს, პესიოდესა და თეოკრიტეს მიხედვით სწავლობდნენ ბიზანტიელები კლასიკური პოეზიის ლექსთწყობას. დემოსთენეს, ლისიპეს, ისოკრატეს თხზულებათა მიხედვით – მჭევრმეტყველებას. კითხულობდნენ და კომენტარებს უკეთებდნენ „ილიადას“ და „ოდისეას“, ანტიკურ დრამას, პლატონის დიალოგებს, არისტოტელეს, ნეოპლატონიკოსებს.⁴ ამ წიგნებზე დაფუძნებული განათლება ჰქონდა მიღებული ეკლესიის წმინდა მამათა უმეტესობას, ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ მათ ნაწერებში ვხვდებით ციტატებსა თუ რემინისცენციებს ანტიკური ავტორებიდან, იმ რიტორიკულ ხერხებსა და მეთოდებს, რომლებიც ანტიკური ეპოქის რიტორთა მიერ იყო შემუშავებული ანტიკურ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში. გრიგოლ ნაზიანზელის, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის ენა და სტილი უფრო ჰგავდა დემოსთენეს და

¹ R. Browning, *Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, Originality in Byzantine Literature, Art and Music*, ed. by A. R. Littelwood, 1995, 20.

² S. Brock, *A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers*, *Studies in Syriac Christianity*, 1992, 203-204.

³ R. Browning, *Byzantinische Schulen und Schulmeister, Das Altertum* (1963), Bd. 9, H. 2, 105-106.

⁴ R. Browning, *Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship*, 20; З. Г. Самодурова. Школы и образование. в кн. *Культура Византии. вторая половина VII-XII в.* Москва. 1989; 391-392.



არისტიდეს ენასა და სტილს, ვიდრე სემპტიკანტისა და ახალი აღთქმისას. პასილი დიდის თხზულება „მიმართვა ახალგაზრდებისადმი“, სადაც ავტორი აძლევს რჩევებს ახალგაზრდებს, თუ რა და როგორ უნდა შეითვისონ ანტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან, ოთხმოცამდე ბერძნულ ხელნაწერში დასტურდება, რაც შუა საუკუნეებში ამ პრობლემის უდიდეს პრობლემარეზოლუციასზე მიანიშნებს. ამ საკითხზე საუბრობს იოანე დამასკელი თავისი ცნობილი ტრილოგიის, „ცოდნის წყაროს“, შესავალში, რომლის მიხედვითაც ქრისტიანთათვის მისაღებადაა მიჩნეული „წარმართთა მათ ბრძენთა სიტყუებისაგან უმჯობესნი და უკეთესნი, ვინაჲთგან უწყით, ვითარმედ რაოდენი რაჲ არს კეთილ, ყოველივე ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთადა“ (ეფრემ მცირის თარგმანი).² თვალი რომ გადავაკოთ ძველი ქართული მწერლობის ისტორიას, დავინახავთ, რომ გარეშეთა წიგნები, აგრეთვე ქრისტიანულისა და გარეშეს ურთიერთმიმართების იმგვარი გააზრება, როგორც იყო ბიზანტიურში, მეთერთმეტე საუკუნემდე ქართულ კულტურასა და აზროვნებაში ფაქტიურად არ ჩანს. ქართულად თითქმის არ არის თარგმნილი ქრისტიანული ეკლესიის მიერ საეჭვოდ მიჩნეულ ავტორთა თხზულებები. რომც დავუშვათ, რომ ისინი ოდესღაც იყვნენ ქართულად თარგმნილი და დღეისათვის დაკარგულად მივიჩნიოთ,³ ესეც იმის მიმანიშნებელი უნდა იყოს, რომ ეს წიგნები ნაკლებად იყვნენ მოქცევაში და არ ვრცელდებოდნენ მკითხველთა ფართო წრეში. არ ჩანს არც გარეშეთა ტექსტების შემცველი სახელმძღვანელოები, რომლებიც მოქცევაში იყო არა მარტო ბიზანტიაში, არამედ ითარგმნებოდა ქრისტიანული აღმოსავლეთის ენებზეც.⁴ მეთერთმეტე საუკუნემდე ამ ტიპის ლიტერატურიდან ქართულ ნათარგმნ მწერლობაში დასტურდება მხოლოდ დიონისე თრაკიელის „გრამატიკის ხელოვნების“ ერთ-ერთი შუა საუკუნეების კომენტარის მოკლე ფრაგმენტი, რომელიც ერთადერთ ხელნაწერში, შატბერდის კრებულშია დაცული. გიორგი მერჩულეს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ თითქოს უნდა გულისხმობდეს გარკვეული სახის გარეშე

¹ R. Browning, Tradition and Originality in Literary Criticism and Scholarship, 19.
² იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, 72-73.
³ ე. ქელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი, საღვთისმეტყველო კრებული I, 1991, თბილისი, 229.
⁴ მესუთემეშიდე საუკუნეებში სირიულ და სომხურ ენებზე უკვე ნათარგმნი იყო არისტოტელეს „კატეგორიები“, ესევედოარისტოტელეს შრომები, პორფიროსის „ისაგოგე“, დიონისე თრაკიელის „გრამატიკის ხელოვნება“, ხელნაწერებში, აგრეთვე, დასტურდება ფრაგმენტები ანტიკური ავტორების თხზულებებიდან – S. Brock, From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning; A. Terian, The Hellenizing School: Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered, in East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period, Dumbarton Oaks Symposium, 1980, ed. N. G. Garsoian, T. F. Mathews, R. W. Thomson, Washington, 1982.
⁵ შატბერდის კრებული, ბ. გიგინეიშვილის გამოც., თბილისი, 1979, 39; ს. ყაუხჩიშვილი, შატბერდის კრებულის სასწავლო წიგნი, ტფილისის უნივერსიტეტის შრომები, 1923, 3, 178.

ლიტერატურის არსებობას, საიდანაც, — ამა სოფლის ფილოსოფიისა სიბრძნიდან, — გრიგოლ ხანძთელს უნდა შეეთვისებინა კეთილი, ხოლო „ჯერკუალი“ განეგდო. თუმცა ამგვარი გააზრებისათვის დაქვემდებარება გუმენტებია საჭირო, ეს პასაჟი აგიოგრაფიული ჟანრისათვის ათებელ ერთ-ერთ მორიგ კლიშედ რომ არ იყოს აღქმული.²

თავად ფაქტი, რომ გარეშეთა კულტურა თითქმის სრულიად უცხოა ძველი ქართველებისთვის, ეფრემის მიერ არის შენიშნული. „ფსალმუნთა თარგმანების“ წინასიტყვაობაში იგი აღნიშნავს: „ვიდრე დღესამომდე წყალობითა და შენეწითა ღმრთისაათა არა პოვნილ არს ჩუენთა ნათესავთა მიერ აღწერაჲ მრუდისაჲ რაჲმე ანუ ცთომილისაჲ“. ³ „დიალექტიკის“ შესავალში იგი მიუთითებს: „სხუაჲ არარაჲ ოდეს თარგმნილა საფილასოფოსოთა წიგნთაგანი“. ⁴ ეფრემის მოწონებას იმსახურებს ბიზანტიელთა დამოკიდებულება გარეშეთა სიბრძნის მიმართ: „ბერძენთასა მას შეწყნარებასა მათისა მის წიგნისასა მატებელვე ვარ, რამეთუ მათ ძალ-უც ნამლიანთაგანცა მკეცთა შემზადებაჲ ნამლისა საკურნებელისაჲ. და რომელნი-იგი ესოდენ სრულ არიან სიბრძნითა, რომელ წარმართთა მეკერპეთა სიბრძნესა წარმოსტყუენვენ სიმდიდრედ ეკლესიისა, რაჲ საკურველ არს, უკუეთუ მწვალებელთაჲცა რაჲმე კეთილად აღწერილი ძალად გულისკმისყოფისა იკუმონ“. ⁵ მაგრამ ქართველთა დამოკიდებულებასაც ამ კულტურის მიმართ იგი ჯეროვნად აფასებს: „და ჩუენსა არავე მძაგებელ ვარ კრძალულებასა“. ⁶

ქართულ აზროვნებაში დამოკიდებულება გარეშეთა წიგნების მიმართ მეთერთმეტე საუკუნიდან მოყოლებული გარკვეულწილად იცვლება. სწო-

¹ ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, (V-X სს.), ილ. აბულაძის გამოც., თბილისი, 1964, 250.

² ამ ეჭვს აძლიერებს ის ფაქტი, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ამ პასაჟს მოელოება ლიტერატურული წყარო, გიორგი ალექსანდრიელის თხზულების „ცხოვრება იოანე ოქროპირისა“ ძველი ქართული თარგმანი — ი. აბულაძე, ქართული წიგნები იოანე ოქროპირის ცხოვრებისა და მისი გამოძახილი ძველ ქართულ შწერლობაში, შრომები III, 1982, 28. შდრ.: „კიოთხეიდა და პბასრობდა თქუმულსა მას წარმართთასა სიბრძნითა მით ღმრთისაათა, რომელი დამკედრებულ იყო მის თანა. და რომელი რაჲ პოის კეთილი მათ შორის, მოისთულის, ხოლო ეკლავნი იგი და უნდოჲ განაგდის“ („იოანე ოქროპირის ცხოვრება“); „ხოლო სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისაჲ ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად. და რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის... ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა პბასრობნ სიტყუაებურ მოციქულისა“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“).

³ მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, 80.

⁴ იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, წმ. ფონეტიკურად სახეცვლილი ფორმები „საფილა-სოფოსო“, „ფილასოფოსობა“ გარეშეთა სიბრძნის მნიშვნელობით მეტ-ნაკლები სიზ-შირით დასტურდება როგორც ექვთიმე ათონელის, ისე ქართველ ელინოფილთა თარგ-მანებში. მაგ., ფორმას „ფილასოფოსობა“ ვხვდებით ბასილი დიდის „სწავლანის“ ექვთიმე სეულ თარგმანში — ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგ-მანი, ც. ჭურციკიძის გამოც., თბილისი, 1983, 053.

⁵ მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, 79.

⁶ იქვე.



რედ ეფრემის საშუალებით იწყება ბიზანტიური მსოფლმხედველობის ამ ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტის, ქრისტიანულისა და გარემოს ურთიერთმიმართების გააზრება, რაც, თავის მხრივ, უკავშირდება ქართულ კულტურაში ელინოფილური მიმდინარეობის გაჩენას. ეს მიმართებულება მის მოღვაწეობის სხვადასხვა მხარეში იჩენს თავს, უპირველეს ყოვლისა სათარგმნო მასალის შერჩევაში: ეფრემი თარგმნის ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებს,¹ ბიზანტიურ მწელობაში ერთ-ერთ ყველაზე მეტად წარმართული შინაარსის წიგნს, რომლის წყალობითაც ქართულ კულტურაში მიმოქცევაში შემოდის ანტიკური მითოლოგია.² ეს თხზულება, მართალია, მანამდე ექვთიმე ათონელსაც აქვს ნათარგმნი, მაგრამ, ჯერ ერთი, არსებობს შოლოდ ფრაგმენტი ამ თარგმანისა, ორასი მითოლოგიური თხრობიდან შოლოდ შვიდი, რაც ჩვენ ნიშანდობლივად მიგვაჩნია. მეორეც: ექვთიმესეული ანტინარმართული ინტერპოლაციების, აგრეთვე, ექვთიმეს აზრით, ქრისტიანთათვის მიუღებელი პასაჟების კლების შედეგად, აქ თავად ექვთიმეს ტენდენციური პოზიცია და დიდაქტიკურ-სამოძღვრო მისია უფროა გამოკვეთილი, ვიდრე ფსევდონონეს კომენტართა წარმართული სამყარო.³ ეფრემი თარგმნის, აგრეთვე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ბასილი მინიმუსის კომენტარებს, რომლებიც თავისთავად წარმოადგენენ ბიზანტიური რიტორიკისა და ლიტერატურის თეორიის საუკეთესო წყაროს ქართველი მკითხველისათვის. ხოლო ბიზანტიური ლიტერატურის თეორია, როგორც ცნობილია, სათავეს ანტიკურობაში იღებს. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივი უნდა იყოს, აგრეთვე, თუ რა შეფასებას აძლევს ეფრემი იოანე დამასკელის „დიალექტიკას“, შუა საუკუნეების უმნიშვნელოვანეს ძეგლს, თვალსაჩინო ნიმუშს იმისა, თუ როგორ უნდა გამოიყენონ ქრისტიანებმა გარეშეთა სიბრძნე: „ესევეთარი არს საფილასოფოსოჲ ანაწვლაჲ, რომელიოიგი

¹ ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ქ. ბუზარაშვილი, ეფრემ მცირის შეხედულებები კლასიკური სალიტერატურო ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ურთიერთმიმართების შესახებ. ლიტერატურული ძიებანი XIX, 1998, 123-154. აქ გვინდა შევნიშნოთ, რომ, როგორც ქართულ მწერლობაში, ისე სირიულსა და სომხურში, გარეშეთა წიგნების თარგმნა ელინოფილური მიმდინარეობის გაჩენას უკავშირდება. ეს მიმდინარეობა სირიასა და სომხეთში, საქართველოსაგან განსხვავებით, ძალიან ადრეულ პერიოდში, მესულთმეშვიდე საუკუნეებში, წარმოიშვა, რითაც აიხსნება გარეშეთა წიგნების ადრეული თარგმანების არსებობის ფაქტი სირიულად და სომხურად, ასევე მათი არარსებობაც მეთერთმეტე საუკუნემდე ქართულ მწერლობაში. ქ. ბუზარაშვილი, თ. ოთხმეზური, ელინოფილიზმი ძველ ქართულ მწერლობაში (იბეჭდება).

² ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, ა. გამყრელიძის და თ. ოთხმეზურის გამოც., თბილისი, 1989.

³ მითოლოგიურ კომენტართა კვალის შესახებ მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნეების ქართულ მწერლობაში იხ. ი. აბულაძე, ელინთა ზღაპრობანი, შრომები III, თბილისი, 1982, 189-192; ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, 37-38.

⁴ ტენდენციურობა, საზოგადოდ, ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია თავისუფალი, მკითხველზე ორიენტირებული თარგმანისა და, ვფიქრობთ, ზუსტად გამოზარავს მითოლოგიურ კომენტართა ექვთიმესეული თარგმანის სპეციფიკას. იხ. S. Brock, Towards the History of Syriac Translation Technique, in Studies in Syriac Christianity, X, 5.

აქაცა საჭიროდ საკმარად შემოუღებებს წმიდასა იოანე დამასკელსა, რაჟთა ამათ მიერ წინააღმდეგობადინ შეიღნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განჰგუმერდენ მათ¹. მართალია, ეფრემის განმარტებაში ყურადღება უფრო მეტად გამახვილებულია გარეშესთან დაპირისპირებაზე, დამასკელისაგან განსხვავებით, რომელიც თავის შესავალში უმეტესწილად წარმართთა სიბრძნიდან „უმჯობესისა და უკეთესის“ გამორჩევაზე საუბრობს, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ეფრემიდან იწყება იმ დამოკიდებულების შემუშავება გარეშეთა კულტურის მიმართ, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ სახეს იღებს გვიანდელ ელიზნოვილთა – გელათის სკოლისა და იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში. ამგვარად, როგორც ეფრემის კოლოფონებიდან და, საზოგადოდ, მისი მოღვაწეობიდან ირკვევა, იმ მნიშვნობრულ გარემოში, სადაც მოღვაწეობდა ეფრემი, გარეშეთა წიგნები საეკლესიო წიგნებთან ერთად იყო მიმოქცევაში. მეთერთმეტე საუკუნის ქართველი მოღვაწე, ბიზანტიელისაგან განსხვავებით, ჯერ კიდევ გარკვეულ „კრძალულებას“ იჩენდა ამ წიგნების მიმართ. თუმცა, ფორმის თვალსაზრისით, იგი ნიმუშად იხდიდა გარეშეთა წიგნებს და ზოგ შემთხვევაში თარგმნიდა კიდევც მათ.

Thamar Otkhmezuri

THE MANUSCRIPTS OF CLASSICAL AUTHORS IN THE BYZANTINE WORLD: EPHREM MTSIRE AND THE 'BOOKS OF PAGANS'

The colophons of the famous eleventh-century Georgian translator, Ephrem Mtsire of the Black Mountain, include a valuable information about the intellectual life in the monastic centres of Antioch region.

In the colophon to the Georgian translation of John of Damascus *Dialektik* Ephrem relates that the Patriarch of Antioch, Theodoros III Laskaris (1034-1042), had delivered 420 'pagan and ecclesiastical' Greek books to the monastery of St. Symeon. He pays attention to the explanatory marginalia and the different signs which are placed in the margins of the manuscripts. He found them to be practical and advises the Georgian scholars to utilize them in the Georgian manuscripts.

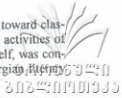
In the colophon to the Georgian translation of the Commentaries on the Psalms Ephrem writes that 'pagan and ecclesiastical' books are often preceded by the Lexicon, according to Ephrem, the collection of the difficult words in the order of the alphabet which need explanation. Following these Greek books Ephrem himself composed and attached the Lexicon to the introduction of the Commentaries on the Psalms.

It is clear that the library of the monastery of St. Symeon included pagan books in addition to those of an ecclesiastical nature and they were employed as models by Ephrem.

By the analysis of Ephrem's colophons it becomes also evident that he was well acquainted with one of the crucial problems of the Byzantine world – the relation between classical heritage and Christian doctrine. Ephrem's attitude toward the classical culture was tolerant (see his translation of the Pseudo-Nonnos Mythological Commentaries) and he was conscious about the importance of studying pagan authors as a propaedeutic to theology (see the colophons to the *Dialektik* and the Commentaries on the Psalms).

¹ იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა*, 67.

Thus, Ephrem Mtsire gave a start to a distinct, it might be said, a new attitude toward classical heritage in the Georgian culture which later was developed in the translation activities of Gelaty scholars and, especially, in the works of Ioane Petritsi. This process, by itself, was connected with the forming of the hellenophile outlook in the eleventh-century Georgian thought.



ნესტან რატიანი

სისხლიანი მსხვერპლშენიშვის რიტუალის ერთი ასპექტისათვის

„ოდისეას“ სულთა სამეფო დიდი ხანია იპყრობს ყურადღებას ჰომეროლოგიაში. ფილოლოგებს უპირველეს ყოვლისა აინტერესებთ, თუ რამდენად მიზანშეწონილია მისი მიჩნევა პოემის ორგანულ ნაწილად. Nekyia-ს მიმართ გამოთქმულია არსებითად ყველა შესაძლებელი აზრი: ა) Nekyia არ არის პოემის ორგანული ნაწილი; ბ) Nekyia-ს ცალკეული ნაწილები არ არის პოემის ორგანული ნაწილები; გ) Nekyia თავიდანვე იყო ტექსტში და ცვლილებებს მხოლოდ უმნიშვნელო ინტერპოლაციის სახე აქვს. ტექსტუალურზე არანაკლები მნიშვნელობა აქვს თავად Nekyia-ში აღწერილ რიტუალს. მეცნიერებაში არაერთგზის აღუნიშნავთ, რომ სულთა სამეფოში აღწერილი სცენა ოდისეესის სულებთან კონტაქტში შესვლისა საკმაოდ ორიგინალურია და მკვეთრად გამოირჩევა ე.წ. „ტრადიციული“ ბერძნული რიტუალებისაგან. ჩვენის აზრით, ძნელია ამ შემთხვევაში რომელიმე ტრადიციის უშუალოდ გადმოღებაზე ლაპარაკი, ეს რიტუალი უკვე პოემის მიხედვით არ არის განკუთვნილი ჩვეულებრივი ადამიანებისათვის, მასთან ზიარება შეუძლია ადამიანთა შორის გამორჩეულს, რომელიც ამ რიტუალის დეტალების შესახებ ინფორმაციას იღებს ირაციონალურ სამყაროსთან დაკავშირებული ძალებისაგან. რიტუალის აღწერას თავდაპირველად კირკეს პირიდან ვიგებთ (შესაძლოა, იმის გამო, რომ ამგვარი რიტუალი მსმენელისთვის ცნობილი იყო მხოლოდ კერძო ნეკრომანტიიდან). საყურადღებოა, რომ სულთა სამეფოს რიტუალში მონაწილე ჩვეულებრივ რაციონალური ოდისეესი საოცრად ირაციონალური ხდება. იგი ყოველგვარი კითხვების გარეშე იღებს მისი შესრულების წესს. გამორჩეულია ადგილი, სადაც რიტუალი უნდა შესრულდეს, აქედან გამომდინარე, რიტუალი გამოირჩევა უნიკალურობით და ვერ იქნება ტრადიციული ვერც ფორმით და ვერც შინაარსით. ბუნებრივია, მასში უნდა დავინახოთ პოეტის ცოდნისა და თავად პოეტური ფანტაზიის თამაშის სინთეზი. რა თქმა უნდა, შემოქმედებითი მოღვაწეობა რთული და მრავალფეროვანი პროცესია, მაგრამ, ჩვენის აზრით, ყოველივე ამის გათვალისწინებით შესაძლოა, აღდგეს ის შინაარსიც, რაც იყო ჩადებული რიტუალის შესრულების სწორედ ასეთ ფორმაში.

ტექსტის მიხედვით „ოდისეას“ სულთა სამეფოს სცენაში გამოიყოფა შემდეგი ეტაპები: უსისხლო მსხვერპლშენიშვა ფქვილში გაზავებული თაფლით, ღვინითა და წყლით; სისხლის გამოდენა მსხვერპლიდან; ტყავის

მოშორება — დანვა; სულის მიშვება სისხლთან. ყველა ამ ეტაპის გავლის შემდეგ საშუალება იქმნება, დამყარდეს სულებთან კონტაქტი.

იმისათვის, რომ ეს აზრი გასაგები იყოს, გავიხსენოთ ჭრუჭრუჭულად კაიზოდი: ოდისევსი კირკვეს რჩევის გათვალისწინებით შექმნილი კონტაქტი მიცვალებულთა სულებთან:

«... აქ როგორც გითხრა, გვირო, სწორედ ისე მოიქცე: ორმო მოთხარე იქ თითო წყარო განით და სიგრძით, იმის ნაპირზე უზედაშე ყველა დალუპულს, ჯერე თაფლუჭით, მერე კიდევ ღვინის დაქცევით, მერმედ წყლითა, ბოლოს ქერის ფეჭილის მოფრქვევით. დიდხანს ილოცე მიცვალებულ უძღურთა ზედა, ხოლო როს მიხვალ ითაკაში, უკეთეს მოზვერს მსხვერპლად შესწირავ და ცეცხლს მისცემ ძვირფასეულსაც. ტირესიას კი ფერად შავი ცხვარი შესწირე, მთელ შენს ფარაში რაც კი იყოს საუკეთესო. რა მოილოცავ კეთილშობილ მიცვალებულთა. ყოჩს და შვე ცხვარსა ორმოს პირად მსხვერპლად შესწირავ, წყვდიადისაკენ თავებმოხრილო, შენ კი მიბრუნდი, მდინარეთა და ნაკადულთა შხარეს იყურე მაშინ მრავალი მკვდრისა სული მოგვევლინება, მყის ძმებს უბრძანე, გაატყაონ ჩქარა სამსხვერპლო, რომ იმ ცხოველებს, დაკლულებსა ბასრი სპილენძით ტყავი გააძრონ და შესწირონ ღმერთებს, შესთხოვონ შავბნელ აიდასა და შიშის მგერელ პურსფინესა. თვითონ მახვილი ორლესილი აღმართე ხელით, თხრილთან დადექი, რომ უსულო მკვდართა თავები სისხლს არ შეეხონ, ტირესიას ქადაგებამდე, ხალხთა მუფე ტირესია მყის იქ გამხდება, წვრილად მოგიტხრობს...»

τὸ τρίτον αὐθ' ἔπειτα ἐπὶ δ' ἄλφαιτα λευκὰ παλύνειν.
πολλὰ δὲ γουνοῖσθαι νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα
ἔλθων εἰς Ἰθάκην στεῖραν βῶν ἢ τις ἀρίστη
ρέξειεν ἐν μεγάρῳσι πυρὴν τ' ἐμπλησέμεν ἐσθλῶν
Τειρεσίη δ' ἀπάνευθεν ὄν ἱερευσέμεν οἶφ
παμμέλαν' ὄς μήλοισι μεταπρέπει ἕμετέροισιν.
αὐτὰρ ἔπειθ' εὐχῆσι λίση κλυτὰ θεῖνα νεκρῶν
ἔνθ' ὄν ἀρνεῖον ῥέξειεν θήλυν τε μέλαιναν
εἰς Ἐρεβος στρέψας αὐτὸς δ' ἀπονόσφι τραπέσθαι
ἰέμενος ποταμοῖο ῥοάων ἔνθα δὲ πολλαὶ
ψυχαὶ ἐλεύσονται νεκῶν κατατεθνηκότων.
οὐδ' ἄρα τὸτ' ἔπειθ' ἐτάροισιν ἐποτρῖναι καὶ ἀνῶξαι
μήλα τὰ δὴ κατὰκειτ' ἐσφαγμένα νηλέ χαλκῷ
δείραντας κατακτῆαι ἐπεύξασθαι δὲ θεοῖσιν
ἰφθίμω τ' Ἀἰδῆ καὶ ἐπαινή Περσεφοίνῃ
αὐτὸς δὲ ξίφος ὄξεν ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
ῆσθαι μῆδ' ἐάν νεκῶν ἀμενηνὰ κάρηνα
αἵματος ἄσπον ἕεν πρὶν Τειρεσίαο πῦθέσθαι.

¹ პომპროსი, „ოდისეა“, თბ., 1979, X, 516-539.

ἐνθα τοι αὐτίκα μάντις ἐλεύσεται ὄρχαιε λαῶν
ὄς κέν τοι εἴπωσιν ὄδον καὶ μέτρα κελύσθου
νόστον θ' ὄς ἐπὶ πόντον ἐλεύσεται ἰχθυόεντα.¹



ჩვენ გვინტერესებს, თუ რას უკავშირდება ჩვენს მიერ გამოყოფილი ეტაპების გავლა, კერძოდ: 1) სისხლის გამოდენა და 2) მსხვერპლის დანვა. კონკრეტულ ეპიზოდში ორმო უნდა გაივსოს სისხლით და შემდეგ უკვე დალიოს სულმა. რისთვის სჭირდება სისხლი სულს? რომ არა ტირესია, ბერძნული მითოლოგიის მიხედვით ბრმა წინასწარმეტყველი, რომელსაც ეს ნიჭი გარდაცვალების შემდგომაც შემორჩა, რომლის სულსაც არ დაუკარგავს გონება, მაშინ სხვა სულების ქცევიდან გამომდინარე, შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ სულს სისხლი გონება-მეხსიერების დასაბრუნებლად სჭირდება. მაგრამ ტირესიასათვის გონება არ წაუერთმევია პერსეფონეს (X, 493-495):

იმ მისანს ბრმასა, ვისაც უჭრის გონების თვალი, —
უნარი იგი დაუტოვა მკვდარს პერსიფონემ.
სხვათა სულნი კი აჩრდილისებურ ქებებიან.

μάντιος ἄλασθ' τὸν τε φρένας ἔμπεδοί εἰσι·
τῆ καὶ τεισθῆται νόον πῶρε Περσεφόνεια
οἷψ πεπνυσθαι· τοὶ δὲ σταιὶ ἀΐσσοισιν.

დაიხ, სისხლი გონებას აბრუნებს, მაგრამ ტირესიას იგი შერჩენილი აქვს. სისხლის დაღვევა ასევე აუცილებელი პირობაა ნათელხილვისთვის, რაც პითიას პრაქტიკიდანაც ჩანს: „ნათელმხილველი არის ქალი, რომელსაც მამაკაცთან სარეცელი არ გაუზიარებია, ყოველ თვე იგი მსხვერპლად წირავს ცხვარს, იგემებს რა მის სისხლს, შეპყრობილი ხდება“.²

მაგრამ სხვა სულები? რატომ არ ეძლევათ მათ ეს ნიჭი? ჩვენი ვარაუდით, სისხლი არის ამქვეყნიური სიცოცხლის ძალა, რომელთან დროებითი ზიარების საშუალებასაც იგი იძლევა. ჯადოსნურ ზღაპრებსა თუ თქმულებებში ხშირია ისეთი ეპიზოდები, როდესაც ავადმყოფს ასმევენ სისხლს განსაკურნებლად. რჩეულ პერსონაჟსაც ბავშვობაში სისხლს აცხებენ შუბლზე მისთვის განსაკუთრებული ძალის მისანიჭებლად. ეს აზრი ვერც ქრისტიანობამ ვერ შეცვალა, რელიგიამ, რომელიც ყველაზე მეტად კრძალავს სისხლიან შეწირვებსა თუ ყოველგვარ სისხლის გამოდენას. მან უარი ვერ თქვა აზრზე, რომ სისხლი არის სასიცოცხლო ძალა და მისი სიმბოლური სახე ღვინომ შეასრულა: „ვინც ჩემს სისხლს დაღვეს, მიიღებს საუკუნო ცხოვრებას“. „ოდისეას“ მოცემულ ეპიზოდში ისიც აღსანიშნავია, რომ მიცვალებულს შავი ფერის მსხვერპლი უნდა შეწიროს: „ტირესიას კი ფერად შავი ცხვარი შესწირე“. შავი არის ეპითეტი, რომელიც ასოცირდება მიცვალებულთა სამყაროსთან. ეპითეტი მხატვრული შემოქმედების მდიდარ რეპერტუარში აქტიური გამოყენებით ხასიათდება. იგი გამოსახვის უძვე-

¹ Homer, *Odyssey*, Oxford University Press, 1961.

² Pausaniae *Graeciae Descriptio*, II, 24, 1, Vol. I, Leipzig, 1973.

ლეს პოპულარულ სტილისტიკურ ხერხს წარმოადგენს. საერთოდ ეპითეტა-
ცია მოვლენის ინდივიდუალიზაციის, კონკრეტიზაციის არსებითი საშუალებე-
ბაა, რომელსაც გარკვეული ინტენსივობით შემეცნებითი ფუნქციონირე-
მობილი ამოცანა აქვს დაკისრებული. უნდა აღინიშნოს, რომ ეპითეტის
ფორმირების პროცესი ქრონოლოგიურად ხანგრძლივი დროის მონაკვეთით
განისაზღვრება. აქ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ეპითეტის ევოლუ-
ციურმა განვითარებამ სერიოზული ზემოქმედება მოახდინა საკუთრივ ხალ-
ხის მხატვრულ-ესთეტიკური გემოვნების შემდგომ განვითარებაზე. სწორედ
ეს მომენტი აქვს მხედველობაში ან. ვესელოვსკის, როდესაც პოეტური
სტილის ჩამოყალიბებაში ეპითეტის წამყვან როლს ხაზგასმით აღნიშნავს:
„თუ მე ვიტყვი, რომ ეპითეტის ისტორია არის პოეტური სტილის ისტორია
შემოკლებული სახით, ეს არ იქნება გაზვიადებული... ამ თუ იმ ეპითეტის
მიღმა, რომელსაც ჩვენ განურჩევლად ვეკიდებით, რადგანაც ჩვენ მას
შევვჩვიეთ, ძვეს შორეული ისტორიულ-ფსიქოლოგიური პერსპექტივა, მე-
ტაფორათა, შედარებათა და განყენებათა დაგროვება, გემოვნებისა და სტი-
ლის ისტორია მის განვითარებაში, სასარგებლოსა და სასურველის იდე-
ბიდან მშვენიერის ცნების გამოყოფამდე“¹ – და, რა თქმა უნდა, პირიქითაც.
რეალიზაციის ნაირსახეობით ინტერესს იწვევს ფერთა ეპითეტები, რომლე-
ბიც ვიზუალური ანუ მხედველობითი აღქმის ფიზიოლოგიურ შთა-
ბეჭდილებებზეა დამყარებული. ფერი ასასახავი ობიექტის გარეგნულ ნი-
შანთა წყებას განეკუთვნება. იგი საგანთა სენსორულ თვისებებს აღნიშნავს,
მისი აღქმა მხედველობითი ფაქტორით არის სტიმიულირებული. აქ თავს
იჩენს ეპითეტის რეალისტური და კონკრეტული შინაარსი. თუ ფერების შე-
სახებ ადამიანთა ცოდნასა და წარმოდგენებს ისტორიული პოზიციიდან
განვიხილავთ, მივალთ იმ დასკვნამდე, რომ საუკუნეების მანძილზე ცალკეუ-
ლი ფერის ცნება ჯეროვან განვითარებას განიცდიდა. ლ. გეიზერის დაკვირ-
ვებით, ძველ ლიტერატურულ ძეგლებში ზოგიერთი ძირითადი ფერი არ
არის მოხსენიებული. მაგ. „რიგვედასა“ და „ზენდავესტაში“ ლურჯი და
მწვანე ფერი არ გვხვდება.² ამ მხრივ საინტერესოა, რომ შავი ფერი თითქ-
მის ყველა ხალხის ფოლკლორულსა თუ მხატვრულ ნიმუშებში საიქიოს,
მიცვალებულს უკავშირდება. ფერების ეპითეტებად გამოყენების დროს
მკაფიოდ ვლინდება ობიექტური რეალობის საგნებსა და მოვლენებზე ხალ-
ხის მრავალსაუუნოვანი დაკვირვების ცალკეული ასპექტები. სწორედ
ეპითეტად შავი ფერის გამოყენებამ მიცვალებულთა სამყაროს მიმართ გა-
ნაპირობა ის ფაქტიც, რომ მსხვერპლი, რომელიც ამ სამყაროს მკვიდრთ
შეწინებოდა, აუცილებლად შავი უნდა ყოფილიყო.

ეს რაც შეეხება იმ შავ ცხვარს, რომელიც ითაკაში დაბრუნებულმა
ოდისევსმა უნდა შესწიროს ტირესიას. მაგრამ საკუთრივ მოცემულ ეპი-
ზოდშიც იკვლება შავი ფერის ცხოველი, თანაც „წყვიდაილისაკენ თავებმოხ-

¹ Веселовский А.Н., Историческая поэтика, Л., 1940, 73.

² Метрелидзе К.Р., Основные проблемы социологии мышления, Тб., 1973, 197-198.



რილი". ეს მომენტებიც მიუთითებს იმაზე, რომ მსხვერპლი განკუთვნილია მიცვალებულთა სამყაროსთვის, მისი მზერა წყვდიადისკენ, სიზავისკენა-მიმართული. თუმცა აქ სულაც არ იყო საჭირო იმის დაკონკრეტება, რომ წყვდიადში უნდა იყვნენ შესანიერი ცხოველები. კიმერიელთა მხარე ხაზმისკენ დაც წყვდიადითაა მოცული, ჩვენ კი ტექსტიდან ვიცით, რომ მოქმედება ხდება (XI, 14-19):

იქ კიმერიელთა ხალხია და იქვე ქალაქი,
მზესა ღრუბელსა, ბურან ნისლსა რომ შუგომსასს.
მზე ნათელ სხივებს არ მოაფრქვევს იქ არასოდეს,
არც მაშინ, როცა ვარსკვლავიან ცისაკენ ადის,
არც, როცა ციდან მინისაკენ ეშვება იგი.
ღამის წყვდიადი დაბუნებით უბედურ მოკვდავთ.

ἐνθα δὲ Κυμμερίων ἀνδρῶν δῆμιός τε πόλις τε
ἦέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι: οὐδὲ ποτ' αὐτοῦς
Ἥλιος φαέθων καταδέσκειται ἀκτίνεσσιν
οὐθ' ὅποτε ἂν στείχῃσι πρὸς ὄρατον ἄστερονεντα
οὐθ' ὅτ' ἂν ἄψ ἐπὶ γαίαν ἄπ' ὄρανόθεν προτραπήται

ის ფაქტი, რომ კიმერიელები ბნელ ღამეში ცხოვრობენ, ნასესხებია ლეგენდიდან და ჯადოსნური ზღაპრის მოტივს წააგავს, მაგრამ რაციონალიზირებულია ჰომეროსის მიერ იმ გზით, რომ ამ მხარეს ოდისევსი სალამოს აღწევს, უნდება რა მგზავრობას მთელი დღე – დილიდან სალამომდე. საიდუმლოს გაგება ხდება იმ რეგიონში, რომელიც პრინციპში მიუწვდომელია, ოდისევსი იქ მიცურავს ჩრდილოეთის ქარის დახმარებით, რომელიც მოულოდნელად ამოვარდება: (XI, 10-13)

მართო მესაჭეს და ქართ ქროლვას მიჰყავდა გემი,
მთელ დღეს არხედა ქარი აფრას, ზღვის გადაშლახველს.
მზეც ჩაესვენა, გზე მოიკვა წყვდიადმა ყველა
და ღრმად მდინარე ოკეანის კიდეც გამოჩნდა!

τῆν δ' ἄνεμός τε κυβερνήτης τ' ἴθυνε.
τῆς δὲ πανημερίας τέταθ' ἰστία ποντοποροῦστος.
δύσσετό τ' ἠέλιος ὄκισάντο τε πᾶσαι ἄγυιαί
ἦ δ' ἐς πείραθ' ἴκανε βαθυρροῖσσι ἄκραινοιο.

ექვს გარეშეა, რომ ამგვარი თემა – მიცვალებულისაგან საიდუმლოს გაგება, ეფექტურია აუდიტორიისთვის. თუმცა ჰომეროსის პოემებში მიცვალებულთა გავლენას ცოცხლებზე არ ეთმობა მნიშვნელოვანი ადგილი, Nekyia-ს ეპიზოდი გვიჩვენებს, რომ ჰომეროსის დროინდელ საზოგადოებაში საკმაოდ ძლიერი ზეგავლენა აქვს მას აზროვნებაზე. სამწუხაროდ, Nekyia-ში მხოლოდ ზოგადი აღწერის დონეზე გვაქვს ინფორმაცია (რის გამოც ზოგიერთი მომენტი ბუნდოვანი რჩება და ახსნას საჭიროებს), დეტალური აღწერა კი ფსიქომანტიური რიტუალისა ორაკულურ ცენტრებში ან კერძო წრეებში იქნებოდა. ის, რასაც ოდისევსი იგებს ტირესიასაგან, უნდა მიიღოს ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, რადგან ტირესია ავტორიტეტია,

ხოლო მსმენელისთვის (ვისთვისაც ნაწარმოები განკუთვნილია) მისი ხე-
უფრო დამაჯერებლად გაიყურებს შადესიდან.

ოდისევსი მინას თხრის ბრინჯაოს ბასრი მახვილით. ამ ქრონიკულურ¹ მ
იარაღის გამოყენება ნაკლებად მიზანშეწონილია. შესაძლებელია² მისი
იარაღია, რაც მას ხელთ შექონდა და საერთოდ სულ ერთია, რა ინვენტარს
გამოიყენებდა და რომელი ლითონისგან იქნებოდა იგი დამზადებული. ვამ-
ბობთ, რომ „შესაძლოა“, თორემ თავისთავად ეს იარაღი (დანასთან, მაკ-
რატიელთან, სავარცხელთან ერთად) მაგიურ საგანთა რიცხვს განეკუთვნება.
ეს საგნები გამოიყენებოდა მიცვალებულთა სამყაროსთან დაკავშირებული
სხვა რიტუალების აღსრულების დროსაც.

ორმო, რომელსაც ოდისევსი მინაში თხრის, ოთხკუთხაა, ეგებ იმის
გამო, რომ მას ოთხი კუთხე აქვს, რაც მიუთითებს და აღნიშნავს მხარეებს –
ჩრდილოეთს, სამხრეთს, აღმოსავლეთს, დასავლეთს. ს.ეიტრემი გამოთქვამს
აზრს, რომ ოთხკუთხა ორმო ფორმით საფლავს უფრო წააგავს და ამ გზით
სულთა გათავისუფლება ადვილად მიაღწევს მიზანს.³ ორმოს ამოთხრის შე-
დეგად გათავისუფლება ყველა მიცვალებულს ეკუთვნის, ხოლო სისხლი
მხოლოდ ტირესიას (გარკვეულ დრომდე). ამისათვის ოდისევსი იმავე მახ-
ვილით აცილებს სისხლს სხვა სულებს.

მეორე ეტაპი, რომელიც ჩვენს ყურადღებას იქცევს კონკრეტულ ეპი-
ზოდში, არის მსხვერპლის დანვა. ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ დანვა უნდა
უკავშირდებოდეს კვამლს, რომელიც მიუვა იმას, ვისთვისაც მსხვერპლია
განკუთვნილი. აზრი, რომ კვამლი მიუვა ღმერთს რომელიც ცაშია, დაცუ-
ლია ზოგიერთ აფრიკულ თქმულებაშიც, სადაც ღმერთი სიამოვნებით ის-
უნთქავს მსხვერპლის დანვით მიღებულ კვამლს.⁴

ასევე საკმაოდ ხშირად მახვილდება ყურადღება მსხვერპლისგან მიღე-
ბულ კვამლზე პომეროსთან:

აპოლონისთვის აარჩიეს შემდეგ ზვარაკი,
ჯიხინი და ხბონი უნაყოფო ზღვის პირას დანვეს,
აბოლქვილ კვამლით ცას აღწევდა მსხვერპლის სურნელი.³

ἔρπον δ' Ἀπόλλωνι τελεέσθαις ἐκατόμβας
ταύρων ἢ αἰγῶν παρὰ μὲν ἄλδς ἀτρυγέτοιο
κνίσθ δ' οὐρανόσιν ἴκεν ἔλισσομένην περὶ καπνῷ.⁴

ვფიქრობთ, რომ სამსხვერპლო კვამლის ბოძი არის მსოფლიო ხის (მთის)
ანალოგი. იგი წარმოადგენს სამყაროს ღერძის ერთ-ერთ მოდიფიკაციას,
აერთებს და აკავშირებს, მითოლოგიური სამყაროს სამ ზონას. თავად
მსოფლიოს ხეში არის უნივერსალურ ნიშანთა კომპლექსი, რომელშიც აის-

¹ Eitrem S., *The Necromancy in the Persai of Aischylos*, 61-16, Symbolae Osloenses, Oslo University Press, 1954.

² Котляр Е.С., *Миф и сказка Африки*, М., 1975.

³ პომეროსი „ილიადა“, თბ., 1979, I, 315-317.

⁴ Homer, *Iliad*, Oxford university press, 1960.

ახება ყველა ძირითადი ელემენტი და პარამეტრი კოსმიური მონყობილობისა. იგია სიმბოლური გამოსახულება სამყაროს თავისი სამნაწილიანი განლაგებითა და მონყობით ვერტიკალზე, ხის ნაწილებს — ფესვებს, ქვეყანა და კენწეროს — შეესაბამება ქვედა, შუა და ზედა სამყარო. მრავალმხრივი თოლოგიურ სისტემაში სამყაროთა შორის ურთიერთობა აისახა ხეში. სამყაროს აგებულება ძველთაგანვე რამდენიმე სკნელით არის გააზრებული: დედამიწის ზედაპირი; მიწის სიღრმეში, სადაც სიბნელეა და ქვედა ქვეყანა სუფევს, ქვესკნელია, ხოლო მნათობებითა და ვარსკვლავებით მოჭყდილი ცა ზესკნელი არის. სამივე სკნელი, მიუხედავად შეუთავსებლობისა და დაცობებისა, მაინც ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი და ადამიანს სამივესთან კავშირი აქვს, ხოლო ერთში, შუა ნაწილში, მარად მყოფობს, ცხოვრობს, ნაშენობს, არსებობს. როგორ ამყარებს ადამიანი კავშირს, ვთქვათ, ზედა ქვეყანასთან?

მრავალი ხალხის წარმოდგენაში სწორედ ხე გვევლინება გზის როლში. ლ. შტირნბერგმა აღნიშნა, რომ ტუნგუსურში, შამანურ ხეს ჰქვია ტურუ (ტორო), რაც ნიშნავს გზას, რომლითაც შამანი და მისი ლოცვები მიემართებიან ცისკენ.¹ ამ წარმოდგენასთან ახლოს დგას იაპონელთა სინტოისტური ჭიშკარი.² კორეულ შამანთა პრაქტიკაში არსებობდა ნესი ჭიშკრის აღმართვისა, რომლის წინაშეც აღასრულებდა შამანი მიცვალებულთა სულის შესანდობარ ლოცვებს. კორეულ ენაშიც სიტყვა ტორო ნიშნავს გზას. ამგვარად შამანური ხე ან ჭიშკარი გვევლინება გზის როლში, რომლითაც ხდება ადამიანის ურთიერთობა სხვა სამყაროსთან.³ ზოგჯერ ეს სხვა სამყარო ზესკნელია, ზოგჯერ კი — ქვესკნელი.

ხის გარდა გზის როლში გამოდის სხვა ელემენტებიც. მაგალითად, საფერხულო ბალადების კლასიკური ნიმუშები „დალი კლდეში მშობიარობს“, „ბეთქილი“, „მონადირე ჩორლა“, „თეთრი მანგური“ (ქართული ხალხური პოეზია, I, 1972) თავიანთი ვარიანტებით ერთხმად აღიარებენ, რომ დალის ოქროს ნაწნავები აქვს და ხშირად იგი, მიუვალ კლდეში მყოფი, საკუთარ ნაწნავებს ჩამოუშვებს და ისე აიყვანს მალლა შვილს. მიუვალი კლდე ცის სიახლოვესაა, ხოლო ამირანი მინიდან აპყავს, ამდენად აქ გზის როლში ნაწნავი გამოდის.⁴

ჩვენ უკვე აღვნიშნეთ, რომ სამსხვერპლო კვამლის ბოძი არის ხის ანალოგი, ამდენად იგი გზის როლშიც გამოდის. მაგალითად, კვამლის ეს ფუნქცია არაერთხელ აღნიშნულია ძველ აღთქმაში: „თიკანი და ძღვენი... ქვაზე დააწყო, რომ შეენირა უფლისათვის... როცა სამსხვერპლოდან ალი ცისკენ ავარდა, უფლის ანგელოზი ზეაპყვა სამსხვერპლოს ალს“ (მსაჯ. 13-

¹ Штирнберг Л.Я., Избранничество в религии, „Этнография“, 1927, № 1.

² Ионова Ю.В., О культуре деревьев в Корее, Мифы, культуры, обряды народов зарубежной Азии, М., 1986.

³ Clark Ch. A., Religions of Old Korea, N.Y., 1932, 200.

⁴ ჩიქოვანი მ., საერთო სტრუქტურული კომპონენტები, ქართული ფოლკლორი, XIV, თბ., 1984.



19,20).¹ ასევე აგნის კოცონის კვამლი და თავად აგნი სამსხვერპლო ბოძის დარდება, თანაც ბოძზე გადადის მსხვერპლის ყველა მასხვითებული მსხვერპლის ლოკალიზება ხდება სამყაროს ცენტრში, იმ ადგილას, სადაც ხდება ადამიანთა სამყაროს შეერთება ღმერთთა სამყაროსთან. „ყველა არსების მცოდნე, შენ მოგათავსებთ სამყაროს ჭიშკრი, ო აგნი, რათა გაუძღვე მსხვერპლს“. (III, 29-3).² მსხვერპლი, ისევე როგორც სამსხვერპლო ბოძი, აერთებს ზონებს „ძლიერი კვამლი შექმენით, მეგობრებო! ხელუხლებელნი გაემართეთ მიზნისკენ!“ (III, 29-9). დამახასიათებელია სამსხვერპლო ბოძის მიმართ მიმართვა როგორც ხესთან, მის მითოლოგიურ ანალოგთან: „ხეო, შენ იცი დაფარული სახელები (ბუნება) ღმერთების, იქ გაუძევი მსხვერპლს“ (რიგვედა, V, 5-10). ან მიმართვა აგნისადმი როგორც სამყაროთა შემაერთებლის მიმართ: „მოკვდავთა შორის მოთავსდა უკვდავი აგნი. მას მოაქვს ალისფერი კვამლი ქარბუქივით, ნათელი ალით ისწრაფვის ცისკენ“. (X, 45-7); „მინდა, ვადიდო აგნი, უბერებელი, მაღალი, რომელიც (თავისი) სინათლით მინიდან ავიდა ცისკენ — ორი სამყარო შეაერთა სივრცის გავლით“. (X, 88-3); „აი, ის მიემართება (თავისი) საქმის აღსასრულებლად, იცის რა (თავისი) გზა“.

ამგვარად, აგნი არის მსხვერპლი — სამსხვერპლო ბოძი — ხე — სამყაროს ცენტრი. ამ მნიშვნელოვან მითოლოგიურ კომპლექსზე მიუთითებდა ბ. ოგიბენინიცი.³ მართლაც რიგვედას ერთ-ერთ ჰიმნში ასეთი სტრიქონებია: „აგნიმ (...) განამტკიცა ზეცა აალებული ხით“. (III, 5-10). აგნის დაკავშირება საკურთხეველთანაც საინტერესოა, ვინაიდან საკურთხეველის მდებარეობა კოსმოგონიურ სქემაში თანხვედრა მსხვერპლის მდებარეობას. სამსხვერპლო ცეცხლისა და ხის ჩანაცვლება საკმაოდ ხშირია. არსებობს მოსაზრება, რომ (პომპროსის ჰიმნის მიხედვით) აპოლონი უცვლის რა ძროხებს პერმესს ფარაში, პერმესის ფუნქციას (სამსხვერპლოს ფლობა) იღებს თავის თავზე. (ბერძნული სიტყვა პერმი და პერმესი, ა. ჰოკარტის აზრით, საერთო წარმომავლობისაა ეფუძნება რა „ოდისეას“ XVI სიმღერის სქოლიოს).⁴ ამდენად დელფოში უკვე ცეცხლი კი არაა, არამედ ხეა ცენტრი. დელფოს ქურუმი სამყაროს ცენტრში ზის და პირში დაფნის ფოთოლი უდევს.

დაფნა აპოლონის ხეა, სხვა სიტყვებით — დაფნა არის სამყაროს ხე. პითიას პირში დაფნის ფოთოლი — ნიშანია ქურუმის მიკუთვნებისა მსოფლიო ვერტიკალთან. გაიგივება თუ მიკუთვნება რჩეულისა სამყაროს ღმერთან ბერძნულ წყაროში დასტურდება დელფოს ქურუმის ტექნიკით, იგი აპოლონისა ქურუმი, ხოლო აპოლონი ტიპოლოგიურად ოდინის იდენტურია თავისი ფუნქციებით მითოლოგიურ სამყაროში.⁵ ოდინი უმაღლეს სიბრძნეს წედება მას შემდეგ, რაც საკუთარ თავს უტოლებს სამყაროს

¹ ბიბლია, თბ., 1989.

² Rigveda, Избранные гимны, М., 1972.

³ Огибенин Б.Л., Структура мифологических текстов Ригведы, М., 1968.

⁴ Hocart A.M., Kinds and counsellors, Cairo, 1936.

⁵ Рабинович Е.Г., Лири Гермеса, Фольклор и этнография, Л., 1974.



წმინდა ღერძს, რომელიც ამ სიბრძნის დამტყვია. იგი ხდება სამყაროს ცენტრის ღმერთი და თავის ადგილს იმკვიდრებს პანთეონში იღებს რა სახეს თავე ე.წ. საკრალურ ფუნქციას¹. მაგრამ, როგორც ვიცით, მსხვერპლს დაწვა არა მხოლოდ ცაში მყოფი ღმერთისთვის ხდებოდა. მოცემული ეპიზოდებიდან ჩანს, რომ მსხვერპლი იწვება იმისთვის, რათა კავშირი დამყარდეს მიცვალებულთა სამყაროსთან. აზრი იმის შესახებ, რომ სამსხვერპლო კვამლის ბოძი ხის ანალოგია, აქაც სახეზეა. ხეს აქვს ფესვები, რომელიც ქვესწნელთან აკავშირებს ორ დანარჩენ სკნელს. მაგრამ კვამლი (ბოძის სახით) მაინც არ არის ის ერთადერთი რამ, რაც ქვესწნელშიც აღწევს. მსხვერპლის დაწვა უნდა უკავშირდებოდეს კიდევ სხვა რამეს, რაც უფრო ესიამოვნება მას, ვისთვისაც მსხვერპლია განკუთვნილი, სულ ერთია, ღმერთი იქნება ეს თუ სული, ცაში იქნება ის თუ სადმე სხვაგან. ჩვენის აზრით, აქ აღსანიშნავია ერთი გარემოება: დაწვამდე მსხვერპლი უნდა გატყავდეს. სხვა შემთხვევაში მსხვერპლშენიღვის დროს მხოლოდ ტყავი იწვება და, თუ მსხვერპლის ხორცი საქმელად ვარგისია, ის იჭმეოდა კიდევ.

ტყავის დაწვა არ ხდება მხოლოდ იმის გამო, რომ იგი უვარგისია და მას სხვა ვერანაირი მიზნებისთვის ვერ გამოიყენებდნენ. „ილიადადან“ ჩანს, რომ ტყავი „ფულის შემცვლელი“ იყო და მისი მნიშვნელობა საკმაოდ დიდი იყო. გარდა ამისა ტყავი გამოიყენებოდა სხვა მიზნებისთვისაც. მაგალითად, როგორც ამბობენ, ქიტონების (მოსაცმელები) ცხვარის ტყავისგან გაკეთება პელასგოსს გამოუგონია.²

ტყავს რომ ჩასაცმელად იყენებდნენ, უდავოა, ვინაიდან ლიტერატურულ მასალაში ამის მაგალითი უამრავია (XII, 425; X, 257-259; XIII, 716):

ერთორთს უპობდნენ მკვრდზეაკრულ მოზვერის ღვედებს,
მდიდრულ ტყავკაბას.

...οἱ δ' ἔπειρ' ἀντέειον
ἐρίσων ἄλλ' ἄλ' ἄμφι στήθεσσι βοείαια

ან:

ფარიც მიართვა. თავე ხარის ტყავით დაწული (ტიდიღს)
ზუჩი დაჰურა...
ἀμφὶ δὲ οἱ κυνέην κεφαλῆφιν ἔθηκε
ταυρείην...

ასეთი ჩაჩქნით იმშვენებენ ხოლმე თავს ყრმები.

მხოლოდ მშვილდები და გრავნილი ტყავი შვენოდათ.
ἄλλ' ἄρα τένειστον καὶ ἐσθρεφεῖ σιὸς ἄσθρ

ტყავს ასევე ქვეშ დასაგებად იყენებდნენ, განსაკუთრებით კი საპატრიოტურისათვის („ილიადა“, IX, 660):

... მათაც გაუშალეს მოხუცს მორჩილად
ვერძის სანმისი და საბანი უნაზეს სელის...
αἱ δ' ἐπιπειθόμεναι στόρεσαν λέχος ὡς ἐκέλευσε
κῶεα τε ῥήγος τε λίνοις τε λεπτόν ἄστων.

¹ Dumézil G., L' ideologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.
² Paus., VIII, 1.

ანდა:

მყის მათ ეახლა პისისტრატე ნესტორის შვილი,
ხელი მოჰკიდა, ორთავენი საღვინოს დასხა
ცხვრის ფაფუკ ტყავზე, ნაპირთან რომ იყო გაშლილი...
(„ოდისეა“, III, 36-38)



πρώτος Νεστορίδης Πεισίστρατος ἔγγυθεν ἔλθων
ἀμφοτέρων ἔλε χεῖρα καὶ ἴδρυσεν παρὰ δεξιῖ
κάεσιν ἐν μαλακοῖσιν...

იმის გამო, რომ ტყავს საკმაოდ ფართოდ გამოიყენებდნენ ყოფაში, ვფიქრობთ, რომ სწორედ გატყავებაა აუცილებელი მომენტი მიცვალებულისთვის განკუთვნილი მსხვერპლშენირვის დროს, ვინაიდან ტყავს აქვს ბენვი (თმა, ბუმბული), რომელშიც ძველი ხალხების წარმოდგენებით უნდა ყოფილიყო ძალა. ამას გვაფიქრებინებს ის უამრავი მასალა, რაც უკავშირდება ბენვი, თმა, ბუმბულში არსებულ სიცოცხლის ძალას. არაერთი ხალხის ჯადოსნურ ზღაპარშია შემორჩენილი ასეთი ეპიზოდი: გმირს აქვს დათვის ან ხარის ბენვი, ცოლი კი ვითომდა მისი გათავისუფლების მიზნით ნვავს ტყავს. ამით ის უბედურებას გადაყრის გმირს. დათვისა თუ ხარის ტყავში (სულ ერთია, რომელი ცხოველი იქნება) არის ის ძალა, რომელიც გმირს გამორჩეულს ხდის. აფრიკულ ტომებში, ალბათ ამის გამო იკეთებდნენ ამულეტებს ცხოველის ბენვისგან და თავიდან იცილებდნენ ხიფათს. ძალზე ხშირი იყო ჩვილის გახვევა ცხოველის ტყავში. „მოზერის ტყავში გამოხვეული ბავშვი თორმეტ გზაჯვარედინზე დევს და საშინლად ტირის“ (ფ. აქრ. 8113, სვ.41). ამირანი თავის ემბრიონალურ ზრდას ბულა ხარის, დეკულის ან კამეჩის ტყავში გახვეული ამთავრებს.

ამის გარდა, ასევე ჯადოსნური ზღაპრისათვის დამახასიათებელია, რომ შემწე ფრინველი გმირს ჩუქნის ბუმბულს, ხოლო შემწე ცხოველი – ბალანს. სწორედ ეს ბუმბული თუ ბალანი ანიჭებს იმის ძალას გმირს, რომ ჩაიდინოს გამორჩეული საქციელი – გმირობა.

ის, რომ თმასაც განსაკუთრებული სასიცოცხლო ძალა აქვს, ბევრ რელიგიაში გვხვდება. გაეისხნოთ სამსონისა და დალილას ამბავი ბიბლიიდან. სამსონის განსაკუთრებული ძლიერების საიდუმლო მის თმაში იმალება, როგორც კი მას ჭრიან თმას, ეს ძალაც იკარგება.

„უთხრა დალილამ: როგორღა მეუბნები, მიყვარხარო, თუ გულით არა ხარ ჩემთან? აჰა, სამჯერ მომატყუე და არ გამიძხილე, საიდან გაქვს ეგ დიდი ძალა.“

...გამოუტყდა და უთხრა: სამართებელი არ გაჰკარებია ჩემს თავს... თავი რომ გადამპარსონ, ძალა გამომეცლება, დაეძაბუნდები...

კალთაში ჩააძინა იგი დალილამ, კაცი იხმო და მისი თმის შვიდივე კონოლი მოაპარსინა. იწყო სამსონმა დასუსტება, გამოეცალა თავისი დიდი ძალა“. (მსაჯ. 16-15, 17, 19).¹

¹ ბიბლია, თბ., 1989.



ასეთივე რწმენა, როგორც ჩანს, საბერძნეთშიც არსებობდა. პავსანიასის „ელადის აღწერილობაში“ ვხვდებით ერთ ასეთ ეპიზოდს: „იქვეა ნესტუსის საფლავიც, რომელიც მეგარაში მეფობდა; როდესაც იგი მიწისმამული ათენელებმა აქ დამარხეს. ამ ნიქსოსის შესახებ ასეთი გადმოცემა არის, რომ მას თავზე მენამური თმა ჰქონდა და თუკი შეიჭრიდა, მოკვდებოდა. როდესაც კრეტელები მოვიდნენ მის მიწაზე, მათ პირველივე იერიშით აიღეს ყველა ქალაქი მეგარიდაში, ნიქსის კი, სადაც გაიქცა ნიქსოსი, ალყის შემორტყმა განიზრახეს. ამბობენ, რომ აქ ნიქსოსის ქალიშვილს შეუყვარდა მიწის მამას თმა მოაჭრა. ამბობენ, რომ ყველაფერი სწორედ ამგვარად მოხდა“¹.

ამ მხრივ საყურადღებოა ქართული წარმართული ნადირობის ქალღმერთი დალი, რომლის ძალაც მის თმაშია. როგორც კი მონადირე თმას შეჭრის დალის, იმორჩილებს კიდეც მას. ან სხვა ვარიანტით დალი გამორჩეულ მონადირეს ჩუქნის თმის ღერს, რომლის მშვილდზე გაკეთებაც ნადირობას წარმატებულს ხდის.²

საკრალური ატრიბუტები მითოლოგიური წარმოდგენებით დატვირთულ პერსონაჟებს ახასიათებს. ამგვარი ნიშანი ზოგჯერ მუდმივი ეპითეტის სახითაც შეიძლება არსებობდეს, საკრალური წმინდას ნიშნავს, რიტუალური შინაარსისაა და რელიგიური აზროვნების ისტორიას უკავშირდება. პირველივე სვანური ჩანაწერი გვამცნობს ამირანის თქმულების ძირითადი პერსონაჟის დალის გამოსაცნობ საკრალურ ნიშანს: „დალი გასაოცარის სილამაზისა იყო, ოქროს ნაწნავები ჰქონდა, – არის ნათქვამი ბ. ნიქარაძის უშგულურ ტექსტში, რომელიც 1887 წელს გამოქვეყნდა ჟურნალ „ივერიაში“. დალი დარველანს აფრთხილებს, ვინცობაა შენი ცოლი ამოვიდეს, დამაჭრის ოქროს ნაწნავებს (ვ.თოფურიას ივარული ჩანაწერი, 1926). ყველგან, სადაც კი დალი მონანილეობს ამირანიანის ვარიანტებში, მას ოქროს ნაწნავები აქვს. ამ ნიშნით შეიძლება მისი გამორჩევა. ოქროს თმა, მამსადადამე, დალის ეპიკური ატრიბუტია. თუ ეპოსს გავცილდებით და სასიმღერო ბალადებს გადავხედავთ, იქ, სადაც დალი მონანილეობს, ეს ქალღვთაება თავისი კოჭუბამდე დაშვებული ოქროს ნაწნავებით გამოირჩევა. „ივერიაში“ დაბეჭდილი უშგულური ტექსტიც თმის ამ ნიშანზე მიგვითითებს: „მონადირის ცოლმა დალის ოქროს მაკრატელი მონაბა, დალის ოქროს ნაწნავები წააჭრა“. აგრეთვე უამრავი ზეპირი გადმოცემა არსებობს საქართველოში, რაც უკავშირდება იმ აზრს, რომ თმაში დაცულია სასიცოცხლო ძალა. ორსულის მიერ თმის არშეჭრა, ბავშვისთვის წლამდე თმის არშეჭრა, აგრეთვე, როგორც აღვნიშნეთ, გვირის გამორჩეულობის ნიშანს წარმოადგენს თმის ფერი.

ამდენად მსხვერპლშენიერვის დროს ის, ვისთვისაც მსხვერპლია განკუთვნილი ნაწილობრივ ეზიარება სასიცოცხლო ძალას. ძველი ხალხების წარმოდგენით კი, როგორც ჩანს, ყველაზე მეტად ეს სჭირდებოდა მიცვალებულის სულს.

¹ Paus., I, 19, 4.

² Вирсаладзе Е., Грузинский охотничий миф и поэзия, Тб., 1975.

During the ritual of blood sacrifice we should pay attention to the act of burning of the victim. In our opinion, one of the intentions of this act may be connected with the smoke. The smoke would reach him, whom the sacrifice was meant for. We think that the barrel of the smoke of the burnt victim is the analogy of the tree of life. Also the act of burning of the victim might have implied something else, what would please him to whom it was more frequently done. Before burning the victim was to be skinned. That was a necessary moment in the ritual of sacrifice, as the skin has fur, feather, and hair, which according to the ancient peoples' beliefs had power.

We conclude that burning of the victim was an important act for the following moments:

It gave possibility to the liberation of power;

It gave a vertical, which connected three parts of the world, thus symbolizing the center of the world.

თამარ სუხიშვილი

ბერძნულიდან ნასესხები სიტყვების შესახებ

ბერძნ. κάρτα (გული, [შუა ნაწილი]) – ქართ. კერძი „წილი...“

ქართველურ ენებში უძველეს ნასესხობათა შორის დასახელებულია ძირითადი ლექსიკური ფონდის სიტყვებიც, მათ შორის ქართველური *m-k'erd- (ქართ. მკერდ-, მეგრ. კიდირ-, სვან. მტყუედ, მუჭოდ), რომელიც ინდოევროპული წარმოშობისაა: ინდოევრ. *k[h]ert – გული.¹

ინდოევროპულ *k[h]ert-თან მიმართებით (ვედ. hárdi, ხეთ. kardi-, გოთ. hairto, ბერძ. καρδιά და ა.შ.)² ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ქართული კერძ-ფუძეც. ამ ფუძის ამოსავლად მ.ანდრონიკაშვილი ირანულ kærð-ს მიიჩნევს:

ოს. k'ært (t) „ნაჭერი, ქრილი“ = ქართ. კერძი „ნაჭერი, ნაკვეთი, წილი“.

ოს. kærðyn „ჭრა“ = ქართ. კერძო, კერძ „მხარე, ნახევარი“.

„ქართული კერძ-ფუძისათვის ამოსავალია ალბათ ფორმა kærð „ნაჭერი, ნაკვეთი“, „ნახევარი, მხარე“.³

იქვე აღნიშნულია, რომ ქართულში კერძ-(და არა კერდ-) ფორმის დამკვიდრება შეიძლებოდა მკერდ-თან ომონიმურ სუპერაციათა გამოწვევა, თუმ-

¹ იხ. Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, (Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры), Тб., 1984. რ. გორდეზიანი, წინაბერძნული და ქართველური, თბ., 1985. პ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990. Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.

² Э. Бенвенист, Индоевропейское именное словообразование М. 1955, 31.

³ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, თბ., 1966, 69, 93.

ცა თვით ოსურში ირ. *karti-ს შეედლო მოეცა ფორმა kærç (მაგრამ ასეთი ფორმა არაა ოსურში დადასტურებული – თ.ს.). შდრ.: aršti>arc და ქვეყნულში

ჩვენი აზრით, ზემოთ მოყვანილი ვარაუდი ქართ. კერძის ირანულ კერძთან დაკავშირების შესახებ გარკვეულწილად წინააღმდეგობრივია. კერძ>კერძ გადასვლის კანონზომიერება მთლად ნათელი არ არის. დ>ძ გადასვლა ირანული ნასესხობების მაგალითებში არ დასტურდება: ოს. kad „დიდება, პატივი“ – ქართ. ქად-ილ-ი, ოს. kurd „მჭედელი“ – ქართ. გურ-დემლი „სამჭედლო იარაღი“, ოს. amond „ბედი“ – ქართ. ამინდი „დარი“.

ამიტომ შესაძლებლად მიგვაჩნია კერძ-ფუძის ნარმოშავლობის სხვაგვარი ახსნის დაშვებაც.

ქართულის კერძ-ფუძე ყურადღებას იქცევს ძვ. ბერძნული κάρძι-ს (გუ-ლი) სახეცვლილ ვარიანტებთან მიმართებით: ესენია ეოლიურ დიალექტში დადასტურებული κάρჯα<*κάρძι=κάρძι, და კიპროსულში არსებული, ეოლიურთან მორფოლოგიურად ახლოს მდგომი, ფორმა κάρჯα (κάρჯα)<*κάρძι=κάρძი.³

კერძი ქართულში ნიშნავს „ნაწილს, მხარეს“.

„არა არს მათი კერძი“ G, „არა უც ნაწილი“ M, II შჯ. 14. 27.

ძვ. ქართულშივე გვხვდება კერძი „ზოგი, ნაწილი“, „ნახევარი“, V2, „მხარე“, „ხვედრი“.

გვივე კერძი გვხვდება თანდებულის ფუნქციით ძვ. ქართულში:

„მომიყვანა მე ჩრდილოდ კერძო“ O, ეზვკ. 40, 20.⁴

საბა ამ სიტყვას ასე განმარტავს: კერძო (I,9 დაბად. ZAA) (კერძო B) ენოდების ნივთთა და აგებულებათა და თითო სახეობათა არსებათასა და მისთანათა ნაკვეთებსა, ხოლო ყოველობა მათ ყოველთაგან ერთად შემოკრებულთა სოფელთა ZAB,⁵ ე.ი. კერძო – ყოველობა (ნაწილი – მთელი).

კერძი (I2,14 იერემ. ZAA) წილი თუ არშივი⁶ (შდრ.: მიკერძოება, მიდგომა).

კერძობა, 322,29. ხელი მართვა, მფარველობის ჩენა. პრიანება. მოსარჩლედ ყოფნა. სარჩლობა.⁷

¹ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები... 93.

² მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები... 68, 72.

³ Liddell and Scott, Greek-English Lexicon, Oxford, 1843, repr. 1961. Die Griechischen Dialekte in ihrem historischen Zusammenhange, Göttingen 1891, Band 1, 120, 173, 228, 232; Band 2, 454, 514, 529. საინტერესოა, რომ ძვ. ქართულში კორძ – ფუძე დადასტურებულია „მუხლის“ მნიშვნელობით: „შეირტყის სარტყლად ნუელამან იფელისა მან კორძი იგი თჳსი... (ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ. 1973).

⁴ ი. აბულაძე, ძვ. ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

⁵ სულბან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ი. აბულაძის რედაქციითა და გამოკვლევით, ტ. 1, თბ., 1991.

⁶ სულბან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი...

⁷ ვისრაშინი, აღ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი ნერძლით, ი. აბულაძის ლექსიკონით, ტფ. 1938, 364.



კერძი-კერძი დაკავშირება ქართულისათვის ბუნებრივია. შდრ.: ერთი ძირიდან ნაწარმოები უსუფიქსო და სუფიქსიანი ვარიანტების მონაცვლეობა სიტყვებში: ჯირკი-ჯირკო, ტარი-ტარო, კლერტი-კლერტო, ჩრდილი-ჩრდილო და ა.შ.¹

ქართ. კერძ-და ბერძნ. კაძა ლექსებათა სემანტიკური მიმართების თვალსაზრისით ნიშანდობლივია, რომ ბერძნ. კაძი-ს (და, იგულისხმება, ამ სიტყვის ეოლიურ და კიპროსულ დიალექტურ ფორმებსაც – კაძა, კაძა / კაძა) აქვს არა მარტო ანატომიური ორგანოს (ეს ორგანო კი, გულის გარდა, შეიძლება იყოს მუცელი, კუჭი), არამედ ნაწილის, შუა ნაწილის მნიშვნელობა. მაგ.: შესიტყვებაში კაძი მამაძთჲ, კაძი ნიშნავს ზღვის შუა ნაწილს, ანუ ზღვის გულს, ზღვის სიღრმეებს.²

ბგერათფარდობის თვალსაზრისით, ამ დაკავშირებაში (ბერძნ. დიალექტ. კაძა (<*კაძი=კაძი)>ქართ. კერძ-) წინააღმდეგობა თითქოს არ არის. წინაბერძნული ჯ ყველა შემთხვევაში ქართველური ძ-ს ფარდია. ბერძნ. ა კი გარკვეულ მაგალითებში ქართველურ ე-ს შეესაბამება.³ ბერძნ. კაძა-ს ისევე შეეძლო მოეცა კერძ-ფორმა, როგორც კაძი-მ მოგვეცა [შ]კერძ – ფორმა.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, არ გამოირიცხება ქართული კერძი, კერძი ლექსებათა გენეტიური იგივეობა ბერძნ. კაძა-სთან.

ფონემატური სტრუქტურით ეს ფუძეები იდენტურნი არიან, სემანტიკური გადასვლა ბერძნ. კაძა „გული“, [შუა ნაწილი] – ქართ. „წილი“, „წაწილი“ [„გულისა“] ბუნებრივია.

როგორც ჩანს, ქართულში ერთი და იმავე ინდოევროპული ლექსემის ორი ვარიანტია შემოსული, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა გზით: მკერძი – კაძი და კერძი „წილი“ – დიალექტური, ფონეტიკურად სახეცვლილი კაძა. ეს ორი ნასესხობა ქართველურ და ინდოევროპულ ენათა კონტაქტების განსხვავებულ ქრონოლოგიაზე მიუთითებს.

[შ]კერძ – წინარექართველური ნასესხობა ჩანს, მას ქართველურ ენებში შესატყვისობები ეძებნება. კერძ-ქართველურ ენათა დიფერენციაციის შემდგომი ნასესხობაა – ისესხა ქართულმა და ქართულიდან – მეგრულმა და სვანურმა (სემანტიკური სახეცვლილებით):

მეგრ. „კერზი – კერძი. ე.ი. „მომხრე, მოკეთე“.⁴

სვან. კერძ (-იშ, - ალ, ლნტ., - ალ, ლშ.) – მეგობარი, მოკეთე, მოყვარე, ნათესავი. და აქედან ნაწარმოები ზმნური ფორმები:

¹ იბ. ნ. ქუმბურიძე, – ი სუფიქსიანი სახელები ქართულში, თსუ-ს ახალგაზრდა მეცნიერთა საბჭოს შრომები IX, თბ., 1983, 150-159.

² Liddell and Scott... შდრ.: ქართ. ზღუთკერძო-ა „ზღვის შიარე“, ვენეცუენთ ზღუთკერძოსამას გუერდას შინა 236, 21 [ზღუა; კერძ] – ქართლის ცხოვრების სიმფონია ლექსიკონი, შემდგენლები ალ. სარჯველაძე, ზ. სარჯველაძე, თ. ხაფიშია, ტ. II, თბ. 1986.

³ რ. გორდენიანი, წინაბერძნული და ქართველური, თბ., 1985, 123-125.

⁴ პ. ჭარაია, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი (მედაგოგიური უნივერსიტეტის ქართული ენის კათედრის შრომები 2), თბ. 1997.



ლიკერძ-ლიმარ ლშხ., ლიკერძ-ლიმარ ლნტ. – დანათესავება, დამოყვრება. კერძობ (-აშ, -ბხ., -აშ, -ლშხ.) – დანათესავება, დამოყვრება. ერთი და იმავე სიტყვის სხვადასხვა გზით, სხვადასხვა ფორმით და შენელობით შემოსვლა ენაში ბუნებრივი მოვლენაა. ამის დასტურია ცნობილი კოშკი-კიოსკის მაგალითი.² ქართულისათვის ერთი ენის სხვადასხვა დიალექტური ფორმების სესხებაც არაა უცხო. ამის მაგალითია: ისპანახი – ასპანახი (რაც ბერძნულ-ლათინურიდან თურქულის გზითაა შემოსული, ი/ა ან-ლაუტში კი, როგორც ვარაუდობენ, თურქულის სხვადასხვა დიალექტურ წარმოთქმას მიენერება და ქართულში სხვადასხვა პერიოდშია შემოსული), პატაკი – პიტაკი, პიტახში – პატახში, ჯიბრი – ჯაბრი, ილაჯი – ალაჯი. ხმოვანთა მონაცვლეობას ამ შემთხვევებში ქართულის თავისებურება არ ინევეცს.³

ბერძნ. ჩქრ (სიკვდილი, ჭირი, უბედურება...) – ქართ. (დიალექტ.) კერესი

ქართული და ბერძნული ენობრივი კონტაქტების შესაძლო კვალი უნდა იგრძნობოდეს შემდეგი მაგალითების საფუძველზეც. ქართლურ დიალექტში დასტურდება სიტყვა *კერესი* – ძველი ჩვეულება იყო, დასაფლავების შემდეგ გამართული პურის ჭამა, ხილისა და ფლავის ჩამოტარება (შ. ძიძ., ნ. კეცხ., პ. ხუბ.); ქელეხი.

სიტყვა „*კერესი*“ ქართულში განმხოლოებით დგას. სხვა დიალექტებში არ გვხვდება. ეს ფაქტი გვაფიქრებინებს, რომ იგი შემოსული უნდა იყოს. ნასესხობის წყაროდ ისევ ბერძნული მიგვაჩნია, კერძოდ კი, სიტყვა ἥ *ჩქრ*.

ἥ *ჩქრ*, *ჩქრძ* ლექსემა ძვ. ბერძნულში იხმარება საკუთარი და საზოგადო სახელის ფუნქციითაც. პირველ შემთხვევაში ასე იწოდება სიკვდილის (ზოგი ვარიანტით, ძალდატანებითი სიკვდილის, და ამით განსხვავდება ის თანატოსისაგან) ან ბედის ქალღმერთი.

ჩქრ ასევე შეიძლება იყოს ბოროტების, ბოროტი ზრახვების დემონი, ფურია. ჩვეულებრივ, გვხვდება მრავლობითის ფორმით *ჩქრძ* – *კერები*. ბერძნულ მითოლოგიაში *კერები* არიან ქალღმერთ ნიქსის (ღამე) შვილები, რომელთაც ხალხისთვის უბედურება და სიკვდილი მოაქვთ. აქედან გამომდინარე, უბედურება, სიკვდილი, სენი თუ სიმწარე იმავე სიტყვით გამოიხატება.⁵

ჩვენი აზრით, ალბათ შესაძლებელია *ჩქრ*, *ჩქრძ* – *ჩქრძ* და *კერეს*-ფორმათა შინაარსობრივი კავშირის დაშვება. დიალექტური *კერესი* ხომ მიცვალებულთა სულის მოსახსენიებელი, ჭირის სუფრაა, უბედურებას, სიკვდილს, ჭირს, მწუხარებას რომ უკავშირდება. ვფიქრობთ, რომ (გრამა-

¹ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის სეპარირი ენის სალექსიკონო ფონდის მასალები.

² იბ. სინური მრავალთავი, ძვ.ქართული ენის კათედრის შრომები 5, ა. შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბ., 1959, 326-327.

³ ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის XII-XVIII სს., ტ. I, თბ., 1964.

⁴ ქართულ კოლო-თქმათა სიტყვის კონა, აღ. ლლონტის რედაქციით, თბ., 1984.

⁵ Roscher W.H., Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie. Bd. II, Leipzig, 1894-1897, Liddell and Scott...

ტიკული თვალსაზრისით) ამ ფორმის ბერძნულიდან გადმოსულა ორი გზით იქნებოდა შესაძლებელი. ერთი ესაა გასახელებული ნათესაობითი ბრუნვის ფორმა კეროსი > კერესი (მით უმეტეს, რომ სახელის გენეტრიქსი გამოიწვევების მაგალითები ბერძნულში გვაქვს. მაგ.: ἀκρίξ, ἤτιξ და ἀκρίξις).

მეორეს მხრივ კი, კერესი ბერძნული სიტყვის გავრცელებული ფორმის – მრავლობითის სახელობითის შეუცვლელად გადმოსული ვარიანტი შეიძლება იყოს.

ჩვენს მოსაზრებას ერთგვარად მხარს უჭერს ბერძ. κίρ, κίρις > ქართ. ქირთან დაკავშირებაც. ეს დაკავშირება პროფ. გიორგი როგავას ეკუთვნის.²

თუმცა, ვფიქრობთ, სესხების ქრონოლოგია და კონკრეტული წყარო კიდევ მოსაძიებელია.

ბერძ. κικλῖς (ზღურბლი; ათენში – სასამართლოში შესასვლელი კარი, გადატ. სამსჯავრო) – ქართ. კინკლაობა

კიდევ ერთ ზეპირი გზით სიტყვათა ნასესხობად მიგვაჩნია ბერძ. ἡ κικλῖς – ქართ. კინკლაობა დაკავშირება.

ბერძ. ἡ κικλῖς, ἰδίς = ძგიდე, ტიხარი, ზღუდე, გისოსი, ზღურბლი, ბალუსტრადა (ხშირად იხმარება მრავლ. ფორმით – ἰδίς).

ამასთან, κικλῖς ათენში ერქვა სასამართლოში შესასვლელ კარებს, სადაც უნდა გაევლოთ δικάσαι-ის და βισμειται-ის (მსაჯულებსა და მრჩევლებს). აქედან უნდა განზოგადებულიყო სიტყვის მეტაფორული მნიშვნელობა – სასამართლო, სამსჯავრო.³ (ანალოგიისთვის შდრ.: ბჭე – ბჭობა).

ტერმინის ეტიმოლოგია ბოლომდე დადგენილი არ არის. სიტყვას უკავშირებენ ესქილესთან დამონმებულ τὰ κάκλα-ს – გალავნის კედლები.⁴ არის აზრი, რომ κικλῖς უახლოვდება ზმნას κλίνω (დრეკა, ზნევა, ლუნვა, მიდგმა, მიყუდება...) და *κιλ-კლ-მეც ფორმის დისიმილაციის შედეგადაა მიღებული.⁵

სიტყვა κικლῖς იხმარება შესიტყვებაში მეტყველების აღმნიშვნელ ლექსიკურ ერთეულებთან. მაგ.: პლუტარქესთან გვხვდება ῥήτοριεα κικλῖδον – სასამართლო მჭევრმეტყველება (судебное красноречие). ყურადღებას იქცევს შესიტყვება αἰ δικάστικαὶ κικλῖς – რაც ნიშნავს ლოგიკურ სიტყვათა თამაშს, კალამბურს, ლოგიკურად განპირობებულ სოფისტიურ მსჯელობას, რომლის

¹ იხ. Liddell and Scott...

² გ. როგავა, ბერძნიზმები ქართველურ ენებში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 118, №1, 1985, 170. გ. როგავა, წათე – ლაზიკის მეფეთა სახელის წარმოშობა, ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბ., 1987, 19.

³ И. Х. Дворешкий Древнегреческо-русский словарь М.1958. А. Д. Вейсман, Греческо-русский словарь, С-Петербург, 1899, пятое издание. Liddell and Scott... P.Chantraine, Dictionnaire Etimologique de la Langue Grecque, Tome II, Paris 1970.

⁴ Boisacq, Dictionnaire Etimologique de la Langue Grecque, Heidelberg, 1950.

⁵ P.Chantraine, Dictionnaire Etimologique de la Langue Grecque, Tome II, Paris 1970.

საშუალებითაც ადამიანი ინიღბება.¹ სიტყვის *κρυκλῖς* ამოსავალში ერთგვარად მტკაფორული მნიშვნელობა (სამსჯავროს გაგებით), ამ მნიშვნელობის მიღმა არსებული მთელი რიგი კოგნიტური მნიშვნელობები (სამსჯავრო – კამათი, დაჯიჯი, დაჯიჯი დაჯიჯი...), და, ამასთან, ზემოთ ჩვენს მიერ უკვე ნახსენები მყარი შესიტყველები გარკვეულ საფუძველს გადალევს ვიფიქროთ, რომ აღნიშნული ბერძნული ლექსემის ქართულ კონკლობასთან დაკავშირება სემანტიკურად გამართლებულია. ქვემოთ წარმოვადგენთ ქართული სიტყვის მნიშვნელობებს.

კინკლა – მცირე ომი B.

კინკლობა – მცირე ომი(ა) ZACDE მცირე ომობა B (საბა)²

ასევეა ახალ ქართულშიც. კინკლობა, ს. მცირე ომი, ჩხუბი, схватка, стычка, сшибка, перепалка, перестрелка (ვპკინკლაგობ, ვეკინკლაგები), ზ.უ. ვეჩხუბები, ვეკრტიმლები; производить схватку, стычку с неприятелем, გორგ. 6.68, 2 ქართლ. 505.³

კინკლაობს – (მხოლოდ ნაკვეთა ანწყოს წყებაში) გარდაუვ. სტატ. ჩხუბობს უმნიშვნელო მიზეზის გამო, დაობს პატარა რამეზე. მეზობლები კინკლაობდნენ.

კინკლაობა (კინკლობისა) სახელი კინკლაობს ზმნის მოქმედებისა, – ჩხუბი, დავა უმნიშვნელო მიზეზის გამო. პლატონი შიშმა აიტანა, – ვაი თუ რამე კინკლაობა მოხდეს ამათ შორისო (დ.კლდ.).⁴

ქართული კინკლაობა მიღებულია კინკლა ფორმიდან (იხ. საბა) – ობა სუფიქსის დართვით (შდრ.: ხმალობა, ბურთაობა). კინკლა ფუძე თავისი მნიშვნელობით თითქოს ძვ. ბერძნულს უკავშირდება, სადაც სიტყვა დავა-კამათის ნიუანსს შეიცავს. (ახალ ბერძნულში მას ეს მნიშვნელობა აღარა აქვს).⁵ ძვ. ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში ის არ გვხვდება,⁶ დამონშე-ბული გვაქვს საბასთან და გორგიჯანიძის „ქართლის ცხოვრების“ ვერსიაში. ე.ი. ცოცხალ მეტყველებაში შუა საუკუნეებში ეს სიტყვა გარკვეულწილად უკვე ფიგურირებს.

Tamar Sukhishvili

REGARDING SOME GEORGIAN WORDS BORROWED FROM GREEK

The paper is dedicated to the etimological origin of three Georgian words, which we consider are borrowed from Greek. These three words are:

Gr. *κάρτα* (heart, middle part of smth.) Georg. *კერტი* *ker-ti* (share, part, component).

κῖρ (death, misfortune, doom) – Georg. (dialect) *კერესი* *keres-i* (commemorative feast)

κρυκλῖς (threshold; (in Athens) the door in the Court, metaph. – court, judgement) Georg. კინკლაობა *kinkla-oba* (dispute, squabble).

¹ იხ. И. Х. Дворещкий... Liddell and Scott...

² სულხან-საბა ორბელიანი.

³ დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ა. შანიძის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1984.

⁴ ქეგელი, არნ.ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. IV, თბ., 1955.

⁵ იხ. И.П. Хориков, М.Г. Малев, Новогреческо-русский словарь, М., 1993.

⁶ იხ. ი. პაულაძე, ძვ. ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973. ზ. სარჯველაძე, ძვ. ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1995.



ჩვენამდე მოღწეული ხეთური ტექსტების უმრავლესობა ნაარსისაა, მაგრამ ისინი ხეთურ რელიგიასთან დაკავშირებით მეტ კითხვას გვიჩენენ, ვიდრე პასუხს გვთავაზობენ. ერთერთი ამ კითხვათაგანი ხეთური რელიგიის გენეზისს შეეხება. ხეთების რელიგიაზე, ცხოვრების მრავალი სხვა სფეროს მსგავსად, ხათური გავლენა ძალიან დიდია. სავარაუდოა, რომ ანატოლიაში მოსულმა ინდოევროპელებმა გადაიღეს და შეითვისეს მკვიდრი მოსახლეობის, ანუ ხათების, მაღალი ცივილიზაცია. მსგავსი რამ ბერძნებსაც გადახდათ. მათ წინაბერძნული მოსახლეობისაგან ბევრი გადაიღეს, მათ შორის რელიგიაშიც, მაგრამ შეინარჩუნეს პანთეონის სათავეში საკუთარი, ინდოევროპული უზენაესი ღვთაება, ზევსი და მას დაუმორჩილეს მრავალრიცხოვანი ადგილობრივი ღვთაებები. ხეთებმა (ნესიტებმა) ხათებისაგან მიიღეს არა მარტო უამრავი ღვთაება, მათ შორის, უზენაესიც, არამედ, როგორც ჩანს, მთელი რელიგიური კონცეპციაც.

ჩემი აზრით, ე.წ. „ანიტას ტექსტში“² შეიძლება დავინახოთ მინიშნება რელიგიურ რეფორმაზე,³ რომელმაც ხათური წარმომავლის ღვთაებათა ნეკილი – მზის ქალღმერთი და ამინდის ღმერთი – ხეთური პანთეონის სათავეში მოიყვანა.

„ანიტას ტექსტი“ მკვლევართა ყურადღების ცენტრში მისი ენათმეცნიერული და ისტორიული ღირებულების გამო მოექცა.⁴ მასში ძალზე მნიშვნე-

¹ იხ. მაგ., J. Klinger. Untersuchungen zur Rekonstruktion der hattischen Kultschicht. Wiesbaden, 1996. შდრ. E. Masson. Le combat pour l'immortalité. Héritage indo-européen dans la mythologie anatolienne. Paris, 1991. იგი თვლის, რომ „მითური ხათების“ როლი ხეთურ კულტურაში სამეცნიერო ლიტერატურაში გადაჭარბებულია.

² CTH 1. უძველესი ხეთური ტექსტი (ჩვენამდე მოაღწია ძვ.წ. XVI ს.-ის ასლმა), რომელშიც ძვ.წ. XVIII ს.-ის ისტორიული მოვლენებია აღწერილი. გამოცემათაგან იხ. მაგ., H. Otten. Zu den Anfängen der hethitischen Geschichte. Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 83, Berlin/Leipzig, 1951, 39ff.; Г.Г. Гиоргадзе. „Текст Анитты“ и некоторые вопросы ранней истории хеттов. ВДИ, 4, 1965, 87-111; E. Neu. Der Anitta-Text. Studien zu den Bogazköy-Texten 18. Wiesbaden, 1974. ტექსტის შესახებ ვრცელი ბიბლიოგრაფიისთვის იხ. დასახ. ნაშრომები, ასევე G. Steiner. Struktur und Bedeutung des sog. Anitta-Textes. Oriens Antiquus 23, 1984, 53ff.; მსივე, How was the City of Hattuşa taken by Anitta? Uluslararası 1. Hititoloji Kongresi Bildirileri (19-21 Temmuz 1990), Çorum, 1993, 170ff.

³ I. Tatišvili. Zur hethitischen Religion. Tbilissi, 1996, 4ff.

⁴ დღეს იგი მეცნიერთა უმრავლესობის მიერ აუთენტურად არის მიჩნეული, მაგრამ მისი სტრუქტურის, კომპოზიციის, ორიგინალის ენისა და თარიღის, ავტორის ვინაობისა და ეთნიკური კუთვნილების საკითხები დიდ დავას იწვევს (იხ. მაგ., A. Ünal. Kuššara. RLA VI, 1980-1983, 379ff.; მსივე, The Power of Narrative in Hittite Literature. Biblical Archaeologist, vol 52, N 2-3, New Haven, 1989, 130ff.; I. Singer. Hittites and Hattians in Anatolia at the Beginning of the Second Millenium B.C. Journal of Indo-European Studies, 9/1-2, 1981, 119ff.). ქუსარის სამეფო დინასტიის ეთნიკური წარმომავლობა გაურკვევე-



შემდეგ (სტრ. 5-9) აღწერილია ქუსარის მეფის შეჭრა ნესაში და ამ ქალაქის დაპყრობა.

ამ ფრაგმენტის როგორც წაკითხვა, ასევე, მითუმეტეს ინტერპრეტაცია აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. ამიტომ საჭიროდ მიმაჩნია ამ სტრიქონებზე დეტალურად შეჩერება.

სტრ. 1:

სადავოა სტრიქონის დაზიანებული დასასრულის წაკითხვა და თარგმანი. მეცნიერთა უმრავლესობა იზიარებს ე. ფორერის მიერ შემოთავაზებულ აღდგენას $ki-b[i^7-m]a^{71}$ – აქად. qibi (ბრძანებითი კილო, მხ.რ. II პირის ფორმა ზმნისა qabm „ლაპარაკი“) + ენკლიტიკური ნაწილაკი -ma – და შესაბამისად, თარგმნის: „ანითა ... თქვი“². გ. გიორგაძე აღდგენისგან თავს იკავებს და გვთავაზობს თარგმანს: ა[სე (ამბობს):].³ გ. შტაინერის აზრით, შემორჩენილი ლურსმული ნიშნები შეიძლება წავიკითხოთ შემდეგნაირად: QI-B[I-Z]U' ან QI-B[I-I]Z'-ZU' და ვთარგმნოთ: „მისი (ანითას) ნათქვამი ანუ განკარგულება“⁴. ხოლო ო. კარუბას მიერ აღდგენილია KI.DUB'.BA „ეს არის ანითას ფირფიტები“⁵.

სრულიად განსხვავდება ე. ბადალის მიერ შემოთავაზებული წაკითხვა – ki-ša-[a]t (პრეტერიტი, მხ. რ. III პ. ხეთ. ზმნისა kiš- „გახდომა“) და, შესაბამისად, სტრიქონის თარგმანი: „ანითა, ძე ფითხანასი, ქუსარის მეფე გახდა.“⁶ სტრიქონის ბოლოს შემორჩენილი ნიშნები, მართლაც, საკმაოდ მრავალფეროვანი ინტერპრეტაციებისათვის იძლევა საფუძველს. ავტოგრაფის⁷ მიხედვით ძნელია რომელიმეს მივანიჭოთ უპირატესობა.

ტიტული „მეფე ქუსარისა“ (LUGAL^{URU}Kuššara) შეიძლება გულისხმობდეს ანითას⁸ ან ფითხანას.¹ გრამატიკულად ორივე ინტერპრეტაცია დასაშ-

¹ E. Forrer, Die Boghazköi-Texten in Umschrift. Leipzig, 1922, N 7, 1.
² Neu 1974, 11; შდრ. „ანითა ... (უბნება ნარწერას): უთხარი (მკითხველს)“. (J. Friedrich, Hethitisches Elementarbuch. II. Teil. Heidelberg 1967, 77); „ანითას ... უთხარი“ (Starke 1979, 76). ფორერისეული აღდგენით გამოწვეულ სირთულეებზე მიუთითებენ ისინიც, ვინც იზიარებს ამ აღდგენას. პ. გიულტერბოკი, მაგალითად, ამასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: „qibima (წაკითხვა არასაიმედო, მაგრამ აბა როგორ წავიკითხოთ?) წერილის ფორმულას ეკუთვნის, მაგრამ ადრესატისა და umma-ს გარეშე უაზროა, ხოლო ისტორიული ჯანრის ტექსტის შესავლის როლში უნიკალურია“ (H.G.Güterbock. Die historische Tradition bei Babylonien und Hethitem bis 1200, ZA 44, 1938, 140.).
³ გიორგაძე 1990, 174; Гиоргадзе 1965, 92. კომენტარი თარგმანთან დაკავშირებით იხ. იქვე, 93-94.
⁴ Steiner 1984, 65-66.
⁵ O. Carruba. Testi arcaici d'Anatolia. Annali del Dipartimento di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, Napoli. 7. 1985, 163.
⁶ E. Badali. Eine neue Lesung im Anfang des 'Anitta-Textes', WO 1987, 43-44.
⁷ KBo III, 1923, 22, 1.
⁸ HE², 77; H. Otten. MDOG 83, 1951, 40; Neu 1974, 11.



ვებია. ჩემი აზრით, თუ ამ სტრიქონის ბადალისეულ ინტერპრეტაციას არ გავიზიარებთ, ქუსარის მეფედ აქაც და ქვემოთაც (სტრ. 4-5) ფითხანა უნდა ჩავთვალოთ. კაპადოკიური ფირფიტების თანახმად, უკვე ფითხანამ გვევლინება ნესას მეფედ.² განსახილველ ტექსტში ანითა „მამის მეფედ“ სწორედ ნესას ტახტს იკავებს, რაც სხვა მასალითაც დასტურდება. როგორც ცნობილია, ნესა/ქანესი ძვ.წ. II ათასწლეულის დასაწყისის ანატოლიის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამეფო იყო.⁴ მასთან შედარებით ნაკლებად მნიშვნელოვანი ქუსარის მთავარს, რომელსაც ნესას დაპყრობის შემდეგ რეზიდენცია აქ გადმოაქვს, საეჭვოა ძველი ტიტული შეენარჩუნებინა. ჩვენი ტექსტის მიხედვითაც, ანითა თავს ნესას მეფედ უნდა თვლიდეს (შდრ. სტრ. 23-25). შესაბამისად, ანითა არც ერთ მომენტში არ უნდა ყოფილიყო ქუსარის მეფე, მით უმეტეს მაშინ, როდესაც იგი მის მიერ თითქმის მთელი ცენტრალური ანატოლიის დამორჩილების შესახებ გვამცნობს.

სულ სხვა სურათი იხატება, თუ პირველი ფრაზა წაეკითხეთ: „ანიითა ... ქუსარის მეფე გახდა.“ მაშინ „ქუსარის მეფე“ ყველგან ანითას უნდა გულისხმობდეს, რაც თითქოს გარკვეულ წინააღმდეგობაშია ზემოთ მოტანილი ფაქტების ქრონოლოგიასთან. ე. ბადალი ამ წინააღმდეგობას გვერდს უვლის,⁵ მაგრამ მათ ახსნა სჭირდება. შეიძლება ამგვარი პიპოთეტური ისტორია აღვადგინოთ: ნესას მეფემ, ფითხანამ თავის ვაჟს, ანითას, საგამგებლოდ ქუსარა მისცა. ანითა აუჯანყდა მამას და წაართვა მას ტახტი. ასეთ შემთხვევაში გასაგები იქნებოდა მეოთხე-მეხუთე სტრიქონებში ნესას და ქუსარის მეფეების სახელების მოუხსენიებლობა და სტრ. 10-იდან, როდესაც საჩოთირო ამბის გადმოცემა მთავრდება, მესამე პირიდან პირველ პირზე გადასვლა. მოუხედავად იმისა, რომ საწყისი სტრიქონების ამგვარი ინტერპრეტაცია ჩემს მოსაზრებას ანითას მიერ რელიგიური რეფორმის გატარების შესახებ მხოლოდ გაამყარებდა, თავს ვიკავებ მისი მხარდაჭერისაგან.

სტრ. 2-4:

მეცნიერთა უმრავლესობის აზრით, მეორე-მესამე სტრიქონებში წინადადების ქვემდებარედ ფითხანა იგულისხმება.⁶ თუმცა არსებობს განსხვავებული მოსაზრებებიც. ე. ბადალი, პირველი სტრიქონის მისი თარგმანიდან

¹ იხ. მაგ., Güterbock 1938, 140; Меликишвили 1965, 6; გიორგაძე 1990, 174. შდრ. აგრეთვე Starke 1979, 70f.; H. Gonnet. La titulature royale hittite au II^e millénaire avant J.-C. *Hittitica* III, 1979, 31; Steiner 1984, 65.

² TC III 2.

³ იხ. მაგ., T. R. Bryce. *The Major Historical Texts of early Hittite History*. Brisbane, 1984, 12ff.

⁴ T. R. Bryce. A Suggested Sequence of Historical Development in Anatolia during the Assyrian Colony Period. *Altorientalische Forschungen* 12, 1985, 260ff.; M. Forlanini. *The Kings of Kaniš*. O. Carruba, M. Giorgieri, C. Mora, eds., *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia (Studia Mediterranea 9)*, Pavia, 1995, 123ff.

⁵ E. Badali 1987, 44.

⁶ Hrozný, *ArOr* I, 275; Otten 1951, 40; Гиоргадзе 1965, 92; HE², 77; Neu 1974, 11; HW², 465a; Bryce 1984, 24.

გამომდინარე, აქ ანითას ხედავს,¹ ხოლო გ. შტანიერი – მეოთხე სტრიქონში ნახსენებ ნესას მეფეს.² მისი აზრით, ასეთი ინტერპრეტაციისათვის საფუძველს იძლევა აქ mān კავშირის გაგება როგორც კონცესიური (დათმობითი) და არა ტემპორალური კავშირისა³ და, შესაბამისად, შესამე-შეოთხე სტრიქონებს ასე თარგმნის: „თუმცა ის ამინდის ღვთაების საყვარელი იყო, ნესას მეფე ქუსარას მეფესთან და[მარცხდა]“.⁴ ფ. შტარკე მეორე სტრიქონში ანითას ვარაუდობს, შესამეში კი ფითხანას.⁵

მეფისა და ამინდის ღმერთის ურთიერთობა დახასიათებულია ფორმულით a-aš-su-uš e-eš-ta, სიტყვა-სიტყვით, „კარგი იყო“.⁶ მკვლევართა უმრავლესობა ხედავს აქ ღვთაების მეფისადმი კეთილგანწყობის გამოხატულებას,⁷ თუმცა შეიძლება პირიქითაც გავიგოთ: მეფე სწყალობდა ღმერთს. ხეთების რელიგიური პრინციპიდან (do ut des) გამომდინარე, ეს ორივე შესაძლებლობა დასაშვებია და მათ შორის არ არის წინააღმდეგობა: ღვთაებისთვის კარგი, საყვარელი, მისი წყალობის ღირსი იყო ის, ვინც ღვთაებას ერთგულად ემსახურებოდა და, პირიქით, მოკვდავის მხრიდან თაყვანისცემის „ღირსი“ შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვა ღვთაებათაგან გარკვეული მოსაზრებით გამორჩეული რომელიმე ღვთაება.⁸

ჩემი აზრით, სტრ. 2-3 აქ ქუსარასა და ნესას შორის კონფლიქტთან დაკავშირებით არის ჩართული და ქუსარას მეფის ამინდის ღვთაებასთან სი-ახლოვის წარმოჩენა მომდევნო ამბებთანაა გადაჯაჭვული. შესაძლოა, აქ საზგასმულია ამინდის ღვთაების როლი გამარჯვებაში, ან ეს პასაჟი მეფის ქმედებისა და მისი ხელისუფლების ლეგიტიმურობის მტკიცებას ემსახურე-

¹ Badali 1987, 44.

² Steiner 1984, 59.

³ ხეთ. mān (სტრ. 3), ჩვეულებრივ, ამ ფრაზაში ნათარგმნია როგორც ტემპორალური კავშირი, თუმცა წინადადებაში უჩვეულო ადგილი უჭირავს (ამასთან დაკავშირებით, იხ. მაგ. Neu 1974, 103; HW² 6/7, 465; იხ. აგრეთვე CHD 3/2, 148 შმდ.).

⁴ მეოთხე სტრიქონის უკანასკნელი სიტყვა დაზიანებულია. ალდგენის და ინტერპრეტაციის სხვადასხვა ვარიანტებისათვის იხ. Neu 1974, 16-19 ad I.; Steiner 1984, 59 შმნ. 33. მე ვიზიარებ გ. გიორგაძის ლოგიკურ ალდგენას. საგულისხმოა, რომ ყველა სხვა შემთხვევაში – სტრ. 10 შმდ., 14 შმდ., 36 შმდ., 39 შმდ., 52 შმდ. (?), გამონაკლისია ფურუსხანდას ეპიზოდი (სტრ. 73 შმდ.) – საომარი მოქმედებისათვის საბაბს მტერი იძლევა. ალბათ, აქაც ანითას ომის ინიციატორად ნესას მეფე უნდა გამოვეყანა.

⁵ Starke 1979, 75f.

⁶ იხ. მაგ., HW² 6/7, 292ff. ამ სიტყვის სემანტიკისთვის იხ. აგრეთვე A. Goetze. The Beginning of the Hittite Instructions for the Commander of the Border Guards. JCS XIV. 1960, 72; Puhvel HED I, 196; J.J.S. Weitenberg. Die hethitischen U-Stämme. Amsterdam 1984, 91f.; შდრ. F. Sommer, A. Falkenstein. Die hethitisch-akkadische Bilingue des Hattusili I (Labarna II). München, 1938, 46.

⁷ იხ. მაგ., Neu 1974, 11: “Dem Wettergot des Himmels war er lieb...”.

⁸ შდრ. KUB XI 22 V 12-13 (= CTH 611): ღმერთი, რომელიც მეფისთვის „კარგია“, (მეფე) მას „დაღვს“.

⁹ G. Kellerman. Recherche sur les rituels de fondation hittites. Paris, 1980, 115.

ბა.¹ ვფიქრობ, ფრაზის გამეორება კონფლიქტის რელიგიური მოტივის ჩვენებადაც შეიძლება მივიღოთ.² ყოველ შემთხვევისათვის, ქუსარის მეფის ვინც არ უნდა იყოს იგი, განსაკუთრებული დამოკიდებულება ამინდის ღვთაებასთან ექვსგარეშეა. ტექსტში არაერთხელ ვხვდებით უკვე ნამდვილად ანითას ამ ღვთაებასთან განსაკუთრებული დამოკიდებულების მაგალითებსაც:

1. მას შემდეგ, რაც ანითამ აჯანყება ჩაახშო, მან დამარცხებული ქალაქები ამინდის ღმერთს გადასცა, განადგურებულ ქალაქთა ტერიტორია მას დაუდგინა და აქ დასახლება აკრძალა (სტრ. 10-25).

2. ხათუსას დანგრევის შემდეგაც ამინდის ღვთაების რისხვით ემუქრება მეფე მას, ვინც ამ ქალაქს კვლავ დაასახლებს (სტრ. 49-51).

3. ანითამ მას ნესაში ტაძარი აუგო (სტრ. 56-57). ამ ადგილას ანითა ღმერთს „ჩემს უფალს“ (BE-LI-YA) უწოდებს, მაგრამ ეს გამოთქმა მხოლოდ B პირში გვხვდება და ძნელი სათქმელია, იყო თუ არა იგი ძველ ვერსიაში.³

ფ. შტარკეს აზრით, თუ საერთოდ არის ანითას ტექსტში უზენაეს ღმერთზე საუბარი, ასეთი მხოლოდ ამინდის ღვთაება შეიძლება იყოს.⁴ ეს ღვთაება, ტექსტში მისი ადგილისა და ფუნქციების მიხედვით, ძალიან ჰგავს ხეთების სახელმწიფო პანთეონის სათავეში მდგომ ხათური წარმოშობის ამინდის ღმერთს.⁵

საინტერესოა და ძალზე სადავო მეორე მნიშვნელოვანი ღვთაების — *Dšiušummiš*/*Dšiušmiš* — ვინაობა და როლი ანითას ტექსტში. როგორც ცნობილია, *šiu-* ხეთურად ღმერთს ნიშნავს და საერთოინდოევროპული „ცის, სინათლის ღმერთის“ სახელიდან **dj̥ s̥*- მომდინარეობს.⁶ ტექსტში ამ სიტყვას დაერთვის ენკლიტიკური კუთვნილებითი ნაცვალსახელი *-šummi-*

¹ Starke 1979, 75f.

² საინტერესოა, რომ *mān* კავშირს კულხალური ნიუანსიც აქვს (იხ. მაგ. Neu 1974, 103; R. Sternemann. Temporale und konditionale Nebensätze des hethitischen, MIO, 11, 1965, 238). მოცემული ფრაზა შეიძლება ასეც გვეთარგმნა: „რადგან იგი ამინდის ღვთაების მონყალე იყო...“.

³ Neu 1974, 12ff. 30 ad 1.; Starke 1979, 64 შებ. 33.

⁴ Starke 1979, 69. შდრ. ასევე, V. Haas. Geschichte der hethitischen Religion. Leiden/New York/Köln, 1994, 336.

⁵ იხ. მაგ., O. R. Gurney. Some Aspects of Hittite Religion. Oxford, 1977, 10; H. G. Güterbock. Religion und Kultus der Hethiter. Neuere Hethiterforschung, G. Walser (ed.), Historia, Einzelschriften 7, Wiesbaden, 1964, 59f. ხეთური ამინდის ღმერთის ინდოევროპული წარმოშობისათვის იხ. J.G. Macqueen. Hittian Mythology and Hittite Monarchy. Anatolian Studies IX, London, 1959, 179; G. Beckman. The Religion of the Hittites. Biblical Archaeologist, vol. 52, N 2-3, New Haven, 1989, 99.

⁶ Neu 1974, 122ff. *šiu-*-ს გარდა **dj̥ s̥*-დან ნაწარმოებია ხეთური *šiwatt-* — „დღე“, ლუვიური *Dšiwaz*, ფალაური *Dšiyazš* — „მზე, მზის ღმერთი“, ძველიინდური *dyṁśh* — „ც“, *devā-* — „ღმერთი“, ბერძნ. Ζεύς, ლათ. deus, diēs, Jūpiter და სხვ. (T. B. Гамкрელიძე, В. В. Иванов. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984, 791 и сл.).

„ჩვენი“ (სტრ. 39, 41, 57), -mi- „ჩემი“ (სტრ. 47). თეორიულად, ამგვარი კომპოზიტი შეიძლება გავიგოთ:

ა. სიტყვა-სიტყვით – „ჩემი/ჩვენი ღმერთი“ (ე.ი. საზოგადო სახელად);¹

ბ. როგორც ეპითეტი, რომლითაც ტექსტში ყველგან ეტიმოლოგიური კონკრეტული ღვთაება მოიხსენიებოდა;

გ. როგორც ღვთაების საკუთარი სახელი.

ტექსტში ღვთაების როლის გასაგებად ძალზე მნიშვნელოვანია შემდეგი ინფორმაცია:

1. ადრე ცალფუძვას მეფის მიერ მოტაცებული ^DŠušummiš, ანუ მისი ქანდაკება ანითამ ნესაში დააბრუნა (სტრ. 39-42). აქ იგულისხმება აშკარად რომელიღაც კონკრეტული ღვთაება, რომლის სახელის დაზუსტება მეფემ ზედმეტად ჩათვალა. აქედან გამომდინარე, ^DŠušummiš საკუთარ სახელად თუ არა, ერთ ღვთაებასთან მჭიდროდ დაკავშირებულ ეპითეტად შეიძლება მივიჩნიოთ. საყურადღებოა, რომ ამ კონტექსტში ანითა თავის თავს „დიდ მეფედ“ მოიხსენიებს. ვფიქრობ, იგი ხაზს უსვამს ღმერთის ნესაში დაბრუნების მნიშვნელობას „დიდი მეფის“ მდგომარეობამდე საკუთარი აღმასვლის გზაზე.

2. (46.) ... ša-an ^DHal-ma-š[u-it-ti] (47.) ^DŠi-i-uš-mi-iš pa-ra-a pa-iš ...

„ღვთაება ხალმასუით[ს] ღვთაება Šiušmi-მ გადასცა (ხათუსა).“² ამ ფრაგმენტში სადისკუსიოა როგორც აღდგენა, ასევე ამ აღდგენით გამოწვეული გრამატიკული და ლოგიკური სირთულეები:

ა. ირიბი ობიექტი დგას ქვემდებარის წინ;

ბ. ინდოევროპული ღვთაება გადასცემს ხათუსას ხათურ ღვთაებას, რის შედეგადაც გამარჯვებული ნესას მეფე რჩება.³

3. ანითამ ტექსტში ნახსენებ სამივე ღვთაებას ნესაში ტაძრები აუგო (სტრ. 56-57).

ამრიგად, ^DŠiuš (Šiušmiš/Šiušummiš) მნიშვნელოვანი ღვთაებაა, მაგრამ რომელი?

ფ. შტარკეს აზრით, ტერმინი ანითას ტექსტშიც, ისევე როგორც გვიანდელ ტექსტებში, ღმერთის აღმნიშვნელ საზოგადო სახელად გამოიყენება, ხოლო გამოთქმა „ჩემი/ ჩვენი ღმერთი“ ხალმასუითის მიმართ არის ნახმარი.⁴

ჯ. გ. მაქქუინი šiu-naš-ს ^DIM-un-na-aš-ის ხეთურ ნაკითხვად მიიჩნევს.⁵

ი. ზინგერი განარჩევს „ჩვენ ღმერთს“ (ამინდის ღვთაება) და „მათ ღმერთს“ (Halmašuit-).⁶ სიტყვის ეტიმოლოგიიდან გამომდინარე, ე. ნოი თვლის, რომ ტექსტში ძველი ინდოევროპული „სინათლის, მზის ღმერთია“ წარ-

¹ Neu 1974, 13; შტრ. Singer 1995, 348f.: ^DŠiušmiš = Šiuš-šmiš – „მათი ღვთაება“.

² იხ. მაგ., Neu 1974, 12f.; გიორგაძე 1990, 175.

³ ამ წინააღმდეგობათა სხვადასხვაგვარად დაძლევისათვის იხ. Меликишвили 1965, 7; Starke 1979, 56ff.; Singer 1995, 347.

⁴ Starke 1979, 56ff.

⁵ Macqueen 1959, 180.

⁶ Singer 1995, 348f.



მოდგენილი.¹ ამასთან ერთად, მან, ისევე როგორც შ. ბინ-ნუნმა, ყურადღება მიაქცია ანითას ტექსტში დასახელებულ ღვთაებათა სამეულის მსგავსებას ერთი ძველხეთური „სამშენებლო რიტუალის“ (CTH 414) ღვთაებთა სამეულთან. ამ ტექსტში (KUB XXIX 1 I 17f. ახალხეთური ხანის [ახალი] ეკითხულობთ: „მე, მეფეს, ღვთაებებმა – მზის ღვთაებამ და ამინდის ღვთაებამ – ქვეყანა და ჩემი სახლი ჩამაბარეს... მე, მეფეს, ხელისუფლება და სამეფო ეტლი ხალმასუითმა მომიტანა ზღვიდან. მათ (ღვთაებებმა) დედაჩემის ქვეყანა გამიღეს და მე, მეფეს, ლაბარნა მიწოდეს.“ ერთი შესხედვით, „წმინდა არითმეტიკული შედარება აქ დასახელებული სამი ღვთაებისა (PIŠKUR, DHalmašuiš, DUTU) ანითას ტექსტში წარმოდგენილ სამ ღვთაებასთან (PIŠKUR, DHalmašuiš, DŠiuš) ნებას გვაძლევს გავაიგივოთ DŠiuš მზესთან.“² საყურადღებოა, რომ ორ ტექსტში ღვთაებათა სამეულები მათი ფუნქციებით სამეფო ხელისუფლებასთან ჩანან დაკავშირებული.

თუ ჩვენ სამშენებლო რიტუალის ტექსტის შემოთმობიდან ფრაგმენტს ანითას ტექსტის შინაარსით მსგავს პასაჟს (სტრ. 46-47) შევადარებთ, ღვთაებათა ფუნქციების იდენტურობის გარდა იმასაც შევნიშნავთ, რომ ანითას ტექსტში DŠiuš მარტო დგას, ამინდის ღმერთის თანხლების გარეშე. ეს ადგილი შეიძლება ისევე გაგვეგო, რომ სამშობლოში დაბრუნებისათვის მადლობის ნიშნად DŠiuš-მა ანითას ხათუსა დააპყრობინა.³ თუ ჩავთლით, რომ აქ საუბარი „დიდი მეფობის“ გზაზე ურთულეს მონაკვეთს შეეხება,⁴ მაშინ DŠiuš მხოლოდ მადლიერ ღვთაებად კი არ წარმოგვიდგება, არამედ ისეთად, რომელიც ანითას აღმასვლაში დაეხმარა, მას ხათუსაც გადასცა და „დიდი მეფის“ ტიტულიც მოაპოვებინა. შეიძლება დავუშვათ, რომ DŠiuš ანითას ტექსტის სტრ. 46-47-ში გვიანდელი ხეთური პანთეონის უზენაეს წევრებს შეესაბამება.

ჩემი აზრით, ანითას ტექსტის DŠiuš, რომელიც ნესას პანთეონის სათავეში უნდა მდგარიყო, მზის ღვთაება კი არა, ძველი ინდოევროპული ცის, სინათლის ღმერთია – *dīēu-. იმ მნიშვნელობებიდან გამომდინარე, რაც ამ სიტყვიდან მომდინარე ტერმინებმა მიიღეს სხვადასხვა ენაში – ღმერთი, ცა, ცის ღვთაება, ამინდის ღვთაება, დღე, მზე, მზის ღვთაება – შეიძლება მეტნაკლები დარწმუნებულობით ინდოევროპელთა უზენაესი ღმერთის თავდაპირველი არსის აღდგენა. იგი ვერც მხოლოდ ამინდის ღმერთი იქნებოდა და ვერც მხოლოდ მზის ღმერთი – ორივესათვის სხვა სახელების რეკონ-

¹ Neu 1974, 127ff.
² Neu 1974, 126ff. იხ. ასევე Bin-Nun 1975, 150ff.; შდრ. Gurney 1977, 11. ანითას ტექსტში DUTU-სა და DŠiuš-ს გაიგივების ნიშააღმდეგ იხ. Kellerman 1980, 109f.; A. Archi. How a Pantheon Forms. Cases of Hittite-Anatolia and Ebla of the 3rd Millenium B.C. B. Janowski, K. Koch, G. Wilhelm (Hg.), Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Fribourg/Göttingen, 1993, 2; Steiner 1993, 183, შფ. 45.
³ შდრ. Otten 1951, 39.
⁴ Starke 1979, 71f.

სტრუქტურა ხერხდება.¹ ორივე იერარქიულად უზენაეს ღვთაებას დაქვემდებარებული ჩანს. საგულისხმოა, რომ ხეთოლოგიაში იყო ცდები გაერგივებით ^DŠiuš როგორც ამინდის, ასევე მზის ღვთაებასთან. თუმცა, ჩქმძ-ზორით ^DŠiuš ამ ორიდან არც ერთი არ არის, იგი გარკვეულწილად ორივეს სერთიანებს თავის თავში.

ანიტას ტექსტში, ვფიქრობ, აისახა ^DŠiuš-ს პირველი შეხება ხათური წარმოშობის ღვთაებებთან. შეიძლება დავინახოთ ანიტას (ან ფითხანასა და ანიტას) კონკრეტული ნაბიჯები რელიგიის სფეროში, რომელთა მეშვეობითაც ამ შეხების შედეგი მისი პოლიტიკური ამბიციების სამსახურში იქნა ჩაყენებული.

ქუსარის მეფემ (ფითხანამ ან ანიტამ), ვფიქრობ, ქუსარის პანთეონის სათავეში ხათური ამინდის ღმერთი ჩაუნაცვლა ^DŠiuš-ს. იმისგან დამოუკიდებლად, როგორ უნდა იქნეს გაგებული პირველი ოთხი სტრიქონი, მეფის ამინდის ღვთაებასთან სიახლოვის ორჯერ აღნიშვნა ცოტა მეტს უნდა ნიშნავდეს, ვიდრე ღმერთის თანადგომის ხსენებას. აქ შეიძლება ნესასთან, ინდოევროპული ნესიტების მთავარ ქალაქთან, კონფლიქტის საბაბი, მისი რელიგიური მოტივი დავინახოთ.

ანიტა, როგორც ჩანს, (შესაძლოა, აგრძელებს რა მამამისის კურსს) ცდილობს ამინდის ღმერთის კულტის დამკვიდრებას და განმტკიცებას, მაგრამ ამავდროულად ზრუნავს ^DŠiuš-ის კულტზეც: აბრუნებს მის ქანდაკებას ნესაში, უგებს მას ტაძარს. ამგვარად, ანიტა განიმტკიცებს საკუთარ ხელისუფლებას ორივე ღმერთის დახმარებით, ხათური ამინდის ღვთაებისა და ინდოევროპული ^DŠiuš-ის. ეს უკანასკნელი, რომელსაც ანიტა ჩვეულებრივ „ჩვენ (ღმერთად)“ მოიხსენიებს, ნესაში დაბრუნებისა და მისი „წყალობით“ ხათუსას დაპყრობის შემდეგ მეფისათვის „ჩემი (ღმერთი)“ ხდება. მართალია, ^DŠiuš მის უფლებებში აღდგენილი ჩანს, მაგრამ დროებით და, შესაძლოა, თვალის ასახვევად. ამინდის ღვთაების გვერდით დაყენებული ^DŠiuš, როგორც ცისა და სინათლის ღვთაება, თავის საგამგებლოს ერთ ნაწილს ჰკარგავს. ერთპიროვნული უზენაესი მბრძანებლის პოზიციაში შევიწროებული, ფუნქციებზეკეცვილი ^DŠiuš იოლად უთმობს თავის ადგილს ხათური მზის ქალღმერთის, ეშთანის ძლიერ კულტს და საერთოდ ქრება პანთეონიდან, მისი სახელი კი ზოგადად „ღმერთის“ აღსანიშნავად გამოიყენება.

შესაძლოა, სამეფო ხელისუფლების ხათურმა კონცეპციამ უზიძგა ანიტას ამგვარი ნაბიჯებისაკენ. ხეთური სამეფო, ცნობილ ძველალმოსავლურ დესპოტიკებთან, ეგვიპტესა და შუამდინარულ სახელმწიფოებთან შედარებით, ინდოევროპულთათვის დამახასიათებელი გარკვეული ნიშნებით გამოირჩევა,² თუნდაც ცენტრალიზაციის ნაკლები და ადამიანის თავისუფლების მეტი

¹ Гамкрелидзе, Иванов 1984, 792 и слл.

² იხ. მაგ., F. Cornelius. Das hethitische Königtum verglichen mit dem Königtum der sprachverwandter Völker. Le palais et la royauté (Archéologie et Civilisation). Actes de la XIX Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 29 juin – 2 juillet 1971. Compte rendu edité par P. Garelli), Paris, 1974, 323ff.



ხარისხით. მაგრამ თუ მეორე, ევროპული მხრიდან შევხედავთ, მაგ., მიკენურ საბერძნეთთან შედარებით, ხეთების იმპერია აღმოსავლური ტიპის სახელმწიფოდ წარმოგვიდგება, რაც სათური გავლენით შეიძლება აიხსნას. ასე მაგ., გ. კელერმანის აზრით, ხეთებმა მზის კულტი მასთან დაკავშირებულ ზოგიერთ ინსტიტუტთან ერთად გადაიღეს.¹ ინდოევროპელ ნესიტ ტომის ბელადთან შედარებით სათური, აღმოსავლური ტიპის მეფის ხელისუფლებით მოხიბლულმა ანითამ, ალბათ, დააჩქარა სათურ ღვთაებათა შელწევა ნესიტურ პანთეონში და მისი მოღვაწეობის შედეგად ინდოევროპელთა უზენაესი ღმერთი ^DŠiuš სათურ უზენაეს ღვთაებათა წყვილმა შეცვალა პანთეონის სათავეში.

ანითას ტექსტის ერთ ადგილას ტექსტში წარმოდგენილი სამივე ღვთაება ერთად იხსენიება. სამივე მათგანმა დიდი წვლილი შეიტანა ანითას აღზევებაში. ამინდის ღმერთი ანითას ამქვეყნიურ საქმეებში გვერდში ედგა; ^DŠiuš-მა მას სათუსა გადასცა და „დიდი მეფის“ ტიტულის მოპოვებაში გაუმართა ხელი; ტახტის სათური ქალღმერთი Halmašuiš, ორ დანარჩენთან შედარებით საკლებად მნიშვნელოვანი ღვთაება, ჩამონათვალში პირველ ადგილზე დგას (სტრ. 57). ეს თითქოს ანითას მოღვაწეობის მიზანზე მიუთითებს. ჩემი აზრით, ანითამ გაატარა როგორც სამეფო ხელისუფლების, ასევე რელიგიური რეფორმა, რომელიც სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა. მართალია, ხეთების ძველი სამეფოს მეფეები ანითას სახელმწიფოს დამაარსებლად არ ასახელებდნენ, მაგრამ მისი რეფორმების შედეგებით სარგებლობდნენ.

Irene Tatišvili

RELIGIÖSE REFORM DES ANITTA

Die Antwort auf die Frage, wie es dazu gekommen ist, daß die Hethiter von den Hattiern die Hauptgötter und vielleicht auch das ganze religiöse Konzept übernommen haben, könnte man m.E. im Anitta-Text (CTH 1) finden. Die Analyse derjenigen Stellen des Textes wo die Gottheiten (^DŠKUR, ^DHalmašuiš, ^DŠiuš) erwähnt sind, läßt mich glauben, daß der Text die ersten zwei Stufen der von der Kuššaraischen Dynastie (XVIII. Jh. v. Chr.) durchgeführten religiösen Reform widerspiegelt:

1. Der König (Piḫana oder Anitta) hat den hattischen Wettergott an die Spitze des Pantheons von Kuššara gestellt, womit der idg. Hauptgott Šiuš zur Seite gerückt war.
2. Anitta versucht den Kult des Wettergottes zu festigen, gleichzeitig aber sorgt er sich um den Kult des Šiuš. Zwar ist Šiuš in seinen Rechten wiederhergestellt, doch zum Schein und zeitweilig. Neben dem Wettergott hingestellt, verliert Šiuš vermutlich einen Teil seiner „Leitungssphäre“ als Himmels-/Lichtgott. So könnte er, geschmälert in seiner Stellung als höchste Gottheit, mit beschnittenen Funktionen, sehr leicht seinen Platz für den starken Kult der hattischen Sonnengöttin frei machen und schnell verschwinden. Sein Name aber konnte als Appellativum für Gott werden. M.E. hat der Reiz des hattischen Königums-Konzeptes den Anitta zu dieser Reform geführt.

¹ იბ. მაგ., G. Steiner. Die Zerstörung von Hattusa durch "Anitta" und seine Wiederbesiedlung durch Hattusili I. XI Türk Tarich Kongresi'nden ayribasim, Ankara, 1994, 130; L. Gordesiani. Zur mykenischen Gesellschaftsordnung. Tbilissi, 1995, 8.

² Kellerman 1980, 109f.



საშუალო და ახალი ატიკური კომედია

ალექსანდრიელმა მეცნიერებმა განასხვავეს ძველი ბერძნული კომედიის განვითარების სამი ეტაპი: ძველი ატიკური კომედია (Παλαιά Κομῳδία) – ძვ.წ.487წ.-დან¹ – 388 წ.-მდე², საშუალო ატიკური კომედია (Μέση Κομῳδία) – 387 წ.-დან – 323 წ.-მდე³ და ახალი ატიკური კომედია (Νέα Κομῳδία) – 323 წ.-დან – 263 წ.-მდე.⁴ ელინისტური ხანის სწავლულების აზრით, ძველი ატიკური კომედიის უდიდესი წარმომადგენლის არისტოფანეს ბოლოდროინდელი პიესები საშუალო კომედიას მიეკუთვნება. თანამედროვე მეცნიერება არ ცნობს საშუალო კომედიის გამოყოფის აუცილებლობას და ერთმანეთს უპირისპირებს მხოლოდ ძველ და ახალ ატიკურ კომედიებს.

ძვ.წ. 404 წ.-ს ათენის დაცემამ მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოახდინა კომიკურ ჟანრზე; სახელმწიფოებრივი ძალის პოლიტიკური ენერჯის პიროვნულმა დაკნინებამ, ფაქტობრივად, ჩაკლა ძველი ატიკური კომედიის მთავარი იმპულსები – პოლიტიკური სატირა და პიროვნული კრიტიკა. ათენური სული ტრანსფორმირდა კოსმოპოლიტიზმში, რაც შესამჩნევი გახდა უკვე არისტოფანეს ბოლოდროინდელ კომედიებში „პლუტოსი“ და „ქალები სახალხო კრებაზე“⁵. კომპოზიციური თვალსაზრისით ეს კომედიები მკვეთრად განსხვავდება ძველი ატიკური კომედიის ტრადიციული ნიმუშებისაგან, კერძოდ, მათში არ არის ძველი კომედიის ისეთი სპეციფიკური ნაწილი, როგორცაა პარაბასისი, გუნდის ფუნქცია იმდენად შესუსტდა, რომ იგი მოქმედების განვითარებაში არავითარ როლს აღარ თამაშობს და იწყებს ორიგინალური, პიესაში ინტერპოლირებული ლირიკული სიმღერების შესრულებას (ე.წ. ἔμψισμα); ხელნაწერებში გუნდის გამოსვლა, რომელიც, როგორც ჩანს, მხოლოდ ქორეოგრაფიულ ხასიათს ატარებდა, უკვე აღინიშნება ორიენტირებით სიტყვით. საშუალო ატიკურ კომედიაში სწორედ ამ ორიენტირებით რაოდენობის მიხედვით (ოთხია) ისახება ხუთაქტიანი კომპოზიცია. ძველი ატიკური კომედიის ობსცენური კოსტიუმი შეიცვალა და ამ ცვლი-

¹ 487 წ.-ს ათენში ხალხური ატიკური კომედია იღებს ოფიციალურ აღიარებას. ამ წელს განეკუთვნება დიდ დიონისებზე კომიკური ქოროს გამარჯვების შესახებ პირველი ცნობა. 487 წ.-დან დიონისეს თეატრში ტრაგედიებთან ერთად სისტემატურად იდგმებოდა კომედიებიც.

² არისტოფანეს ბოლო კომედიის „პლუტოსის“ დადგმის წელი.

³ ალექსანდრე მაკედონელის სიკვდილის წელი.

⁴ ფილემონის – ახალი ატიკური კომედიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის – გარდაცვალების თარიღი.

⁵ მოღწეულია არისტოფანეს შემოქმედების ბოლო პერიოდის სხვა კომედიების სათაურებიც: „კოკალე“ და „ეოლოსიკონი“, რომელთა შინაარსი, როგორც ცნობილია, მიმოლოგიურ-პაროდული ხასიათისაა; ამასთანავე, „კოკალეს“ სიუჟეტი შეიცავდა ძალადობისა და „გამოცნობის“ მოტივებს, ხოლო „ეოლოსიკონს“ არ ჰქონდა ქოროს პარტია.

ლებამ კანონის სახე მიიღო ლიკურგისეული თეატრალური რეფორმიდ ძვ.წ. 330 წელს.

პოლიტიკური ხასიათის დაკარგვასთან და პიროვნული ინვეტივიზაციის ცირებასთან ერთად დაიკარგა ე.წ. *αἰσχολογία* (სკარბეზულობა) და ტანადი ალო ატიკური კომედიის ენამ შეიძინა სოლიდური ლიტერატურული ხასიათი. ამავე დროს, თუკი ვიმსჯელებთ საშუალო ატიკური კომედიის ჩვენამდე მოღწეული სათაურებისა და ფრაგმენტების მიხედვით,¹ საშუალო ატიკური კომედია ჯერ კიდევ ინარჩუნებს ძველი ატიკური კომედიისათვის დამახასიათებელ პერსონაჟთა და სიუჟეტთა მრავალფეროვნებას და მიზნებისა და თემების ნაირგვარობის გამო გარკვეულწილად ექსპერიმენტების სანად შეიძლება ჩავთვალოთ.² მართალია, კომედიის ავტორთა თანამედროვე მოღვაწეების პირდაპირი კრიტიკა აქ დაუშვებელია, მაგრამ ზოგჯერ მაინც გვხვდება პოლიტიკურ მოღვაწეთა და ფილოსოფოსთა კრიტიკა. საშუალო ატიკურ კომედიაში ახალი ძალით აყვავდა მითოლოგიური ტრაგედია, რომელშიც მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს პერაკლეს ფიგურა.³ განსაკუთრებული ყურადღება საშუალო ატიკურმა კომედიამ მიაქცია თავის თანამედროვეთა ზნე-ჩვეულებების კვლევას. აქ პირველად ბერძნულ ლიტერატურაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაეთმო კერძო ცხოვრების ასახვას. ძველი ატიკური კომედიისათვის ნიშანდობლივი კარიკატურული პერსონაჟები თანდათანობით გამოაძევა რეალური ცხოვრებიდან აღებულმა რეალურმა ადამიანებმა.⁴ საშუალო ატიკურ კომედიაში მძაფრდება უკვე ძველ ატიკურ კომედიაში მონიშნული ტრადიციული ტიპების როლიც, მიმდო-

¹ ცნობილია საშუალო ატიკური კომედიის პიესათა 800 სათაური.

² Amott W. G. From Aristophanes to Menander, G&R, 1972, 70.

³ საშუალო ატიკური კომედიის წარმომადგენელი ტიმოკლესი (IV ს.-ის 30-იანი წლები) შეეცადა აღედგინა ძველი ატიკური კომედიის პოლიტიკური სიმწვავე, მაგრამ პოლიტიკური საკითხებით მაყურებლის ნაკლებდინტერესებულობის გამო სრული სახით ეს ვერ მოხერხდა.

⁴ საშუალო ატიკური კომედია განსაკუთრებით „დაინტერესდა“ პლატონიზმითა და პითაგორეიზმით, მისი მსხვერპლი ხშირად პლატონიცა და დემოსთენეც გამხდარა. განსაკუთრებით დასაცინოდნენ ფილოსოფოსთა ვეგეტარიანიზმს (CGF, Alex. fr. 1).

⁵ საშუალო ატიკურ კომედიაში მითოლოგიური პერსონაჟები წარმოდგენილი იყვნენ თანამედროვე, საკმაოდ ფულგარული ბერძნებისა და ბარბაროსების სახით. ასე მაგ.: აფროდიტე როსკიად გამოაყვადათ, ორსტე და ეგისტე მეგობრებად ტოვებდნენ სცენას და ა.შ. ამასთან დაკავშირებით საკმაოდ პარადოქსული მოსაზრებაა გამოთქმული: „მითების გამასხარავება მკრესელურ ჩანაფიქრს არ ისახავდა მიზნად: საზოგადოების აზრი ამას ვერ შეურყივებოდა. მაგრამ, ძალაუნებურად, ასე გაგებული მითოლოგია, მაინც კარგავდა პატივისცემას.“ იხ. Круазе А. М., История греческой литературы, Петроград, 1916, 534.

⁶ CGF, Alex. fr.235; Antiph. fr. 172.

⁷ უნდა აღინიშნოს, რომ საშუალო ატიკურ კომედიაში ზნე-ჩვეულებებისა და რეალური ადამიანების ასახვა საკმაოდ ელემენტარული იყო, ძველი ატიკური კომედიის უკიდურესი ფანტასტიკურობიდან ფაქიზ და ღრმა დაკვირვებაზე გადასვლა, ბუნებრივია, ადვილი არ იქნებოდა.

ნარეობს ტიპების სტანდარტიზაციის პროცესი. საშუალო ატიკური კომედიის უკვე ცენტრალურ ადგილს იკავებენ მზარეულები, პეტერები, პარაზიტები, ჯარისკაცები, ბუზუნა მოხუცები, შეყვარებულნი, ცმენცილები და ა.შ. თუმცა ამგვარი ტიპები უცხო არ იყო ძველი ატიკური კომედიისთვის². უმთავრესი განსხვავება, რომელიც შეიმჩნევა საშუალო და ძველ ატიკურ კომედიებს შორის, ეს არის განსხვავება სიუჟეტში, განაპირობებს მნიშვნელოვან ცვლილებებს როგორც პერსონაჟთა კონცეფციაში, ისე კომედიის კომპოზიციაშიც. საშუალო ატიკურმა კომედიამ არ იცის პროტაგონისტის მიერ წარმოდგენილი ახალი იდეალებისათვის ბრძოლის მაგალითები. სიუჟეტის თვალსაზრისით, საშუალო ატიკური კომედია გაცილებით უფრო მეტ მსგავსებას ავლენს ევრიპიდეს ტრაგედიასთან, ვიდრე არისტოფანეს კომედიასთან. არისტოფანე, როგორც ცნობილია, ამტკიცებდა, რომ კომედიის წერა უფრო რთულია, ვიდრე ტრაგედიისა.³

როგორც ცნობილია, „კომედიის მამა“ მხოლოდ 40 კომედიის ავტორია, მაშინ როცა მის თანამედროვე ტრაგიკოსებს ასამდე, ხოლო სოფოკლეს ასზე მეტი ტრაგედია დაუწერია, რაც იმიტაც აიხსნება, რომ კომედიოგრაფოსისათვის მუდმივად ახალი სიუჟეტისა და პერსონაჟების გამოგონება განსაკუთრებით ძნელი იყო;⁴ საშუალო ატიკურ კომედიაში კი ათენოსის მიერ დასახელებულ 57 კომედიოგრაფოსს დაუწერია სულ ცოტა 800 ნაწარმოები. ჩვენის აზრით, ეს ფაქტიც მიუთითებს იმ მნიშვნელოვან ცვლილებებზე, რაც განუცდია ატიკურ კომედიას ძველიდან საშუალო პერიოდზე გადასვლისას. ფრაგმენტების სიმცირე, სამწუხაროდ, არ გვაძლევს საშუალებას სრულყოფილად განვიხილოთ საშუალო ატიკური კომედიის ენა, მეტრიკა და ა.შ. მაგრამ ის მცირე მარაგიც კი, რამაც ჩვენასმდე მოაღწია, ადასტურებს, რომ საშუალო ატიკურ კომედიაში სულ უფრო და უფრო

¹ განსაკუთრებით აღსანიშნავია მზარეულის ანუ μάγειროს – ის ტიპი, რომელიც ბევრად უფრო მეტი იყო, ვიდრე უბრალო მზარეული. ეს მზარეული იყო პროფესიონალი ყაბადი, რომელიც ამზადებდა ხორცს სპეციალური ნადიმისათვის. იგი ხშირად წარმოთქვამდა მონოლოგს, რომელიც ხაზს უსვამდა კულინარული საქმის განსაკუთრებულობას. მზარეულის დამახასიათებელი ტიპიური ნიშნები იყო თავის თავზე მაღალი წარმოდგენა, გამოშვებილი ტონი მასზე მაღალ სოციალურ საფეხურზე მდგომთა მიმართ, თავის ხელოვნებაზე სამედროო სტრატეგიის მსგავსი ტონით ლაპარაკი. ეს ნიშნები მთელი ახალი ატიკური კომედიისა და შემდგომდროინდელი რომაული კომედიის განვითარების პერიოდში მზარეულის დამახასიათებელ ნიშნებად დარჩა. დანვრილებით მზარეულის როლის შესახებ იხ. Dohm H., Mageiros, Die Rolle des Kochs in der griechisch-römische Komödie, München, 1964.

² მაგ. არისტოფანეს „აქარნელებში“ ცნობილი მხედართმთავრის ლამაქეს კარიკატურა miles gloriosus-ის ნიშნებს ატარებს, ხოლო ევპოლისს გამოყვანილი პყავდა „მლიქვნელთა გუნდი“ (κόλακες).

³ არისტოფანე, „მხედრები“ სტრ. 716.

⁴ საშუალო ატიკური კომედიის წარმომადგენელი ანტიფანე თვლის, რომ ტრაგიკოსობა უფრო ადვილია, ვიდრე კომიკოსობა (FCG III, 105-106) და მიზეზსაც ასახელებს: ტრაგიკოსს დრამის სიუჟეტი მზადა აქვს – მითოლოგიური თქმულებებიდან იღებს, კომიკოსს კი უნდა მთელი თავულის მოგონება (FCG; CAF II, 191).



ქლიერდებოდა არისტოფანეს უკანასკნელ კომედიებში დასახული ტენდენ-
ცია; ასე მაგალითად, მეტრიკასთან დაკავშირებით, კვდებოდა მეტრული
მრავალფეროვნება საზომების თვალსაზრისით და ავტორი სულ უფრო და
უფრო თავისუფლდებოდა შეზღუდვებისაგან მის მიერ გამოყენებულ სა-
ზომში (მეტნილად ეს ეხება იამბურ ტრიმეტრს, ტროქეულ ტეტრა-
მეტრს და ლირიკულ საზომებს გუნდისათვის). საშუალო ატიკური კომედიის
ფრაგმენტებში გვხვდება მრავალწევრიანი კომპოზიციის შექმნით კომიკური
ეფექტის მიღწევის რამდენიმე შემთხვევა (მსგავს ექსპერიმენტებს მიმარ-
თავდა უკვე არისტოფანე თავის უკანასკნელ ნაწარმოებებში).

ამრიგად, საშუალო ატიკურ კომედიაში დაისახა ნაწარმოების ისეთი ტიპი,
რომელშიც სრულიად გამოუცნობია კომედიის, როგორც ჟანრის, თავდაპირ-
ველი სანყისების – ინვეტივისა და მიმოსის² დაპირისპირება. საშუალო ატი-
კური კომედია მთლიანად მიმეტიკურ ხასიათს ატარებს. დრამის ამგვარი ხასი-
ათი განსაკუთრებით გაძლიერდა ახალ ატიკურ კომედიაში.

ახალ და ძველ ატიკურ კომედიებს შორის პრინციპულ ფუნქციურ განს-
ხვებებს, უპირველეს ყოვლისა, განაპირობებს ის, რომ ახალი ატიკური
კომედია არის დრამის ერთადერთი ჟანრი, რომელსაც მიაპართავენ მისი
თანამედროვე ავტორები. ძველი ატიკური კომედიის სპეციფიკა ხშირ შემ-
თხვევაში განისაზღვრებოდა იმითაც, რომ იგი უპირისპირდებოდა ძველ
ტრაგედიას და სატირულ დრამას. ახალმა ატიკურმა კომედია კი ყველა ამ
ჟანრის მემკვიდრედ გამოაცხადა თავი. ამდენად, ახალი ატიკური კომედია
მხოლოდ სახელწოდების მიხედვითაა კომედია, სინამდვილეში კი იგი შეი-
ცავს როგორც კომედიის, ასევე ტრაგედიისა და სატირული დრამის ელემ-
ენტებს. თანამედროვე ადამიანისათვის უფრო ბუნებრივი იქნებოდა, ამ
ჟანრისათვის დრამა ეწოდებინა. მენანდრე, ახალი ატიკური კომედიის
უდიდესი წარმომადგენელი, ათენის უკანასკნელი დიდ პოეტი იყო, რომლის
შემოქმედება სათავეს ათენის თეატრის ტრადიციებიდან იღებდა. მეორეს
მხრივ, ელინიზმის ხანის სპეციფიკის გამო ათენური თეატრი, თუ შეიძლება
ასე ითქვას, ემსახურებოდა სხვა ქალაქებსაც. ეს ორი მომენტი განსაზღ-
ვრავდა ამ კომედიოგრაფოსის ბევრ თავისებურებას. მაგალითად, ენის
თვალსაზრისით, მენანდრეს კომედიებში სულ უფრო და უფრო მეტ ად-
გილს იკავებს „საერთაშორისო – საქალაქთაშორისო“ *κωμῶν*, ხოლო მონათა
სახელებში იგრძნობა მაკედონური ექსპანსიის შედეგები (გეტა, დაოსი,
სირისკოსი, სიროსი და ა.შ.).

არისტოფანესეული კომედიის ფანტასტიკური და რაც მთავარია, მუდ-
მივად ახალი სიუჟეტები, ეყრდნობოდა ანტიკურობაში იმ საყოველთაოდ
აღიარებულ აზრს, რომ ადამიანი, უპირველეს ყოვლისა, პოლიტიკური არ-
სებაა³, რომლისთვისაც მთავარი იდეა არის პოლისის ხსნა. მენანდრეს პერ-

¹ შდრ. მაგ. „ქალები სახალხო კრებაზე“, სტრ. 1169-1176.
² Aristophanes und die alte Komodie, hrsg. von H.J. Newiger, Darmstadt, 1975, 284.
³ Ἄριστοτέλης, Ἐθικῶν Νικομαχείων, 1097 b 11.

სონაჟებისათვის კი მთავარი იდეა არის თვითდამკვიდრება და საკუთარი ადგილის მოძებნა ცხოვრებაში, პიროვნული ბედი. სწორედ ამიტომ ახალი ატიკური კომედიის თემატიკა ხაზგასმით აპოლიტიკური ეფუძნება ისეთ სიუჟეტურ ელემენტებს, როგორცაა მიტოვებულუ [ბაფშეფტყ] ჭდეუ ვარული, ახლო ნათესავების მიერ ერთმანეთის პოვნა, ქორწინება და ა.შ. ბუნებრივია, რომ ახალი ატიკური კომედია სრულიად არ იცნობს ძველი ატიკური კომედიის ისეთ აუცილებელ და სუბსტანციურ ელემენტს, როგორცაა ფანტასტიკურობა. ახალი ატიკური კომედიის მაყურებელი სცენაზე ხედავს სრულიად კონკრეტულ მოქმედებას, რომელიც ასევე კონკრეტულ დროსა და სივრცეში მიმდინარეობს. სცენა თითქმის კარგავს პირობით ხასიათს და იძენს რეალისტურ სახეს. ამავე დროს, ეს პროცესი მიმდინარეობს სახელებისა და ნიღბების ნორმატიული სისტემატიზაციის ფონზე.

სწორედ ეს არის ის თეატრალური და სოციალურ-პოლიტიკური სიტუაცია, რომელშიც ახალმა ატიკურმა კომედიამ და, კერძოდ, მენანდრემ ჩამოაყალიბეს ინდივიდუალური ლიტერატურული ხასიათის კონცეფცია, რომელიც ახალი ატიკური კომედიისათვის, ჩვენის აზრით, ისეთივე სუბსტანციური ნიშანია, როგორც ფანტასტიკურობა ძველი ატიკური კომედიისათვის. ახალი ატიკური კომედიის საუკეთესო პიესებში მთლიანად ქრება ატიკური ბურლესკი, პერსონაჟების ხასიათები ინდივიდუალური ცხოვრების ფონზე იხსნება, მელოდრამა, რომელიც გვიანდელი ტრაგედიიდან იღებს სათავეს, ახალი ატიკური კომედიის ხასიათის განმსაზღვრელი ხდება.

გუნდი აღარ მონაწილეობს დრამატულ მოქმედებაში, მისი როლი მკაცრადაა განსაზღვრული სიტყვით – ჯიჟი – აღნიშნული მუსიკალურ – ქორეოგრაფიული ინტერმედიით. ეს ოთხი ინტერმედია კომედიის ტექსტს ხუთ აქტად ყოფს. კომპოზიციის მნიშვნელოვანი ელემენტია პროლოგი, ხოლო ექსპოზიცია მოცემულია დიალოგში და მონოლოგში. ამ შემთხვევაში შენარჩუნებულია ძველი ატიკური კომედიის დრამატული ტრადიცია.

ახალ ატიკურ კომედიაში მნიშვნელოვანი სტრუქტურული ელემენტი გახდა სენტენცია, რაც ასე იშვიათი იყო ძველ ატიკურ კომედიაში და რასაც დიდ ყურადღებას უთმობდა ევრიპიდე. ბიზანტიურმა ეპოქამ სკოლის მიზნებისათვის (*in usum scholarum*) ცალკე გამოყო მენანდრეს სენტენციები. შესაბამისად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მენანდრე და, საერთოდ, ახალი ატიკური კომედია მაყურებლის არა მხოლოდ ინტელექტუალური ანალიზის შესაძლებლობას, არამედ მის მესიერებასაც მიმართავდა. ახალი ატიკური კომედია, როგორც ჩანს, მაყურებელსა და მთლიანად საზოგადოებას ამა თუ იმ ცხოვრებისეულ სიტუაციაში დრამატული ნაწარმოებიდან აღებულ მზა რეცეპტის გამოყენების შესაძლებლობას აძლევდა.

ძველი და ახალი ატიკური კომედიის შეპირისპირებისას არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ძველი ატიკური კომედიის წარმომადგენლები, მიუხედავად იმისა, რომ მათ შემოქმედებაში ყველაზე დიდი მნიშვნელობა სი-

¹ შდრ. მენანდრეს „გმირი“.



ახლეს ენიჭებოდა, უფრო ახლოს იყვნენ საკუთარ ჟანრთან და ნაკლებად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. ყოველ შემთხვევაში, ნათელია, რომ არისტოფანეს მეტოქეები – კრატინე და ევპოლისი „კომედიის მამის“ განცხადებით შემოქმედები იყვნენ. ახალ ატიკურ კომედიაში კი, მიუხედავად ნაკლებად მოსალოდნელი პრინციპული სიახლეებისა, განსაკუთრებული ყურადღება ავტორის ინდივიდუალურ სტილს მიექცა. შესაბამისად, მენანდრე მკვეთრად განსხვავდება თავისი მეტოქეებისაგან (ფილომონი, დიფილოსი და ა.შ.). ჩვენის აზრით, ეს არის ატიკური კომედიის განვითარების მთავარი პარადოქსი. კრატინესა და არისტოფანეს ექსპანსიური, ახლის მაძიებელი, პოლიტიკურად მძაფრი, დაუოკებელი და აგრესიული ნერის მანერა გადაიზარდა ფაქიზ, ღრმად გააზრებულ, დახვეწილ მანერაში, რომელიც ადეკვატურად ასახავდა ადამიანურ ურთიერთობებს. მეცნიერებაში უკანასკნელ ხანებში გამოითქვა აზრი, რომ ძველი ატიკური კომედიის, მათ შორის არისტოფანეს პიესების ცალკეულ სცენათა (ე.წ. კოორდინირებულ სცენათა) გადასმა პრინციპულად შესაძლებელია.¹ სიმპტომატურია, რომ ეს თუნდაც საეჭვო მოსაზრება, ძველ ატიკურ კომედიასთან დაკავშირებით გამოითქვა. მენანდრეს კომედიების ანალიზი ამგვარი ეჭვის გამოთქმის საშუალებას სრულიად გამორიცხავს, ვინაიდან რომელიმე, თუნდაც სრულიად უმნიშვნელო სცენის გამოცვლაც კი დაარღვევდა პიესის ფაქიზად ნაქსოვ ქსოვილს. ძველი ატიკური კომედიის ისტორიაში ხშირი იყო ერთი და იმავე კომედიის სხვადასხვა რედაქციით დადგმის შემთხვევა (მაგალითად, არისტოფანეს პირველი და მეორე „ღრუბლები“, პირველი, მეორე და შესაძლოა მესამე „პლუტოსი“, „ეოლოსიკონის“ ორი რედაქცია და სხვა), რაც ძველი ატიკური კომედიის ტექსტის ცვლილებების პრინციპულ შესაძლებლობაზე მიუთითებს. ახალ ატიკურ კომედიაში და კერძოდ, მენანდრესთან, მიუხედავად კომედიის სიუჟეტის საერთო ხაზის მსგავსებისა, ერთი და იმავე პიესის სხვადასხვა რედაქციით წარმოდგენა შეუძლებელია, ყოველი ახალი რედაქცია ახლი კომედია იქნებოდა. ძველი ატიკური კომედიის უდიდესი წარმომადგენელი არისტოფანე იდეების დიდოსტატად უნდა ჩავთვალოთ. მის ყოველ კომედიაში ერთი დიდი, ახალი მოულოდნელი იდეაა მოცემული. მენანდრე – „ახალი კომედიის ვარსკვლავი“ – სიუჟეტების დიდოსტატია, ყოველ მის სიუჟეტში უამრავი სიურპრიზი ელოდება მაყურებელსა თუ მკითხველს. არისტოფანე კომედიის ორი ისტორიული ხანყისის – ინვექტივისა და მიმოსის – შერწყმას ცდილობს. იგი მათი ერთიანობისაკენ მიისწრაფის, მენანდრე კი ერთიანი კომედიის ფარგლებში მის გამრავალფეროვნებაზე ზრუნავს. არისტოფანეს დევიზია – მრავალი ერთისაკენ, მენანდრესი კი – მრავალი ერთში.

¹ Landfester M. Handlungsverlauf und Komik in den frühen Komödien des Aristophanes, Berlin-New York, 1977.



THE MIDDLE AND NEW ATTIC COMEDY

The old Attic Comedy itself underwent serious changes, which for their part define the way of development of the Attic Comedy and point out specific sign of the Middle and New Attic Comedy. The Attic Comedy worked its way from its invective-political character to reproducing the life of an individual in generalized social relations and everyday realities. Striving for a fusion of two historical sources – invective and mimos, Aristophanes tends to the unitary, his motto being “multum ad unum”. The most famous representative of the new Attic Comedy – Menander, having inherited the united comedy, seeks variety within the framework of the whole. His motto is “multum in uno”.

ლია ქაროსანიძე

ბერძნული ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ, ლათინური ACCUSATIVUS-ი, ძართული შებასმენლობითი

ბერძნული ტერმინი ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ, როგორც ცნობილია, სტოელთა ფილოსოფიურმა სკოლამ დაამკვიდრა. ამ ბრუნვას სტოელები ასე განმარტავდნენ: ეს არის მიზეზობრივი, ანუ ობიექტისა, ზმნის მოქმედების გამოწვევისა.¹

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის თანახმადაც ბერძნული ტერმინის ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ-ს ზუსტი მნიშვნელობა ჯერ კიდევ ლათინურ ტერმინოლოგიაში გაბუნდოვანდა. ბერძნული ტერმინი ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ უკავშირდება ΑΙΤΙΑΤΩΝ-ს „მიზეზი“ და არა ΑΙΤΙΟΜΑΙ „ბრალდება“. ლათინურმა (და, მასასადამე, რუსულმაც) არასწორად ასახა ბერძნული ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ: accusativus < accusare „ბრალდება“, Винительный < винить.²

ცხადია, ამ თვალსაზრისის მქონე მეცნიერთათვის ცნობილი რომ ყოფილიყო XII საუკუნის ქართული გრამატიკული ტერმინი მიზეზობითი, უთუოდ გამოიყენებდნენ, როგორც ერთ-ერთ უძველეს თარგმანს, თავიანთი აზრის განსამტკიცებლად. ბერძნული ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ-ს ქართული შესატყვისი მიზეზობითი დადასტურებულია ძველ ქართულ გრამატიკულ ტრაქტატში „სიტყუაჲ არათრონთათჳს“ და ამონიოს ერმისის თხზულებათა ქართულ თარგმანებში.³

¹ Античные теории языка и стиля. Под ред. О. М. Фрейденберга (собрание текстов со вступит. статьями И. М. Тронского и С. В. Меликовой-Толстой), Л., 1936; История лингвистических учений, Древний мир, Л., 1980.

² A. Gudeman, Grundriss zur Geschichte der Klasische Philologie, 1909, 230-232; Dionysii Thracis Ars Grammatica, Edidit Gustavus Uhlig, Lipsiae 1883, 32; Н. Адонц, Дионисий Тракийский и его армянские толкователи, П., 1915, CLXVII; Steinthal U., Geschichte der Sprachwissenschaft bei dem Griechen und Romern, Berlin, 1890, 302.

³ მ. შანიძე, „სიტყუაჲ არათრონთათჳს“ – ძველი ქართული გრამატიკული ტრაქტატი, თბ., 1990, 73; ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადეს ნ. კეჭალაძემ და მ. რაფაევმ. გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო მ. რაფაევმ, თბ., 1983, 0107.



ლათინური accusativus-ის მნიშვნელობის ამსახველად ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია ტერმინი შემასმენლობითი ბრუნვის სახელწოდება ანტონ ბაგრატიონის „ქართულ ღრამმატიკაში“¹ ან აზრით, შემასმენლობითში არ იგულისხმება „დაბეზლება“, „დასმენა“. მაშასადამე, იგი არ არის ლათ. accusativus-ისაგან მომდინარე. ამ საკითხზე მსჯელობას შემასმენლობითი ბრუნვის ფუნქციის განხილვით დავიწყებთ:

ანტონმა თავის გრამატიკაში (II გრამატიკაში) მთელი თავი დაუთმო, ფორმით წრფელობითის იგივეობრივი, შემასმენლობითი ბრუნვის ფუნქციაზე მსჯელობას. როგორც ცნობილია, მან შეამჩნია ამ ბრუნვის „არ საჭირო-ყოფა ჩუქნისა ენისამებრ“, მაგრამ მანაც დატოვა ბრუნვათა სისტემაში. „დატოვა იმიტომ, – წერს ელენე ბაბუნაშვილი, – რომ წრფელობითი, მისი აზრით, დამოუკიდებლად არსებულ საგანს აღნიშნავს ჩვეულებრივ. მაშინ კი, როცა ამ ზმნის მიერ მართული სახელის აღსანიშნავად ვიხმართ, იგი უკვე დამოუკიდებლად არსებულ სახელს ვეღარ აღნიშნავს, სხვა ფუნქცია ექნება.“²

დამოუკიდებლად არსებული საგნის („არსისა არსების“) აღნიშვნა ანტონის გრამატიკაში წრფელობითის ერთ-ერთი ფუნქციაა, რომელიც არცერთ სხვა ბრუნვას არ გააჩნია. საერთოდ, ბრუნვების შესახებ ანტონის მთელ მსჯელობას თუ გავაღვივებთ თვალს, დავრწმუნდებით, რომ „დასაბამ ბრუნვათა“, რომელსაც წრფელობითი ეწოდება, და რომელსაც, მისივე სიტყვებით, „უფროვე სამართალ არს ეწოდებოდესცა სახელობითი“, მკვეთრად განსხვავდება სხვა ბრუნვებისაგან: „წრფელობითი ესე პირველსა მდგმოებასა შინა არს უცუალებელად და დაჰნიშნავს რომლისამე მყოფისა არსებასა მარტივად, მაგალითებრ: ცხოველი, კაცი, ფარნავაზ და სხუანი. მაგრამ ჰსცუალებს რა მდგმოებასა თჳსსა მიმოხრით, დაბრუნდების ნათესავობითად, მიცემითად და სხუჭბად, ვინაჲცა მიმოხრილი იგი წრფელობითი არღა ჰნიშნავს მდგმოებასა თჳსსა უცუალებელად, არამედ ცუალებით და იკანკლედად ბრუნვთ“.³

მაშასადამე, ანტონის მსჯელობით, წრფელობითის ორი ფუნქცია აქვს:

1. „დაჰნიშნავს რომლისამე მყოფისა არსებასა მარტივად“.
2. „ჰნიშნავს მდგმოებასა თჳსსა უცუალებელად“; იგი „თვთმდგომარეა“.

ანტონი ყოველი ბრუნვის დახასიათებისას, შესაძლოა საგანგებოდაც, აღნიშნავს, რომ „არსისა არსების“ მარტივად გადმოცემა სხვა არცერთ ბრუნვას არ შეუძლია: „მეორედ ნოდებულ ნათესავობითი... არღარა მნიშუნელი არსისა არსებისა...“, „მერმედ ნოდებულ მიცემითი... არა დაჰნიშნავს თავადსა არსებასა მყოფისა...“ და ა.შ.⁴

¹ ქართული ღრამმატიკა, შედგენილი ანტონ I-ის მიერ, ტფ., 1885, 140-142.
² ე. ბაბუნაშვილი, ანტონ პირველი და ქართული გრამატიკის საკითხები, თბ., 1970, 89.
³ ანტონ I, ქართული ღრამმატიკა, 134, § 176.
⁴ იქვე, 134-138.

პირველი ბრუნვა რომ არსის (ბერძ. οὐσία) გადმომცემია, ამის ისტორია ჯერ კიდევ არისტოტელედან მომდინარეობს. არსის პირვანდელი სახით, ფორმით გადმომცემს არისტოტელე კაჩის-ს¹ უწოდებს. ცნებებიდან არამ ტერმინი Πᾶσις-ი, რომელიც სტოელებიდან მოყოლებულ დღემდე ბრუნებას აღნიშნავს, არისტოტელესთან არა მარტო ბრუნებას, არამედ, საერთოდ, სიტყვის ფორმაცვალებას ნიშნავს. Πᾶσις-ი სიტყვის ე.წ. „ნორმალური“ მდგომარეობიდან გადახრაა. სწორედ ეს ე.წ. „ნორმალური“ მდგომარეობაა სახელთათვის კაჩის-ი, რომელშიც არსი წარმოდგენილია თავისი პირვანდელი მნიშვნელობითა და აღნაგობით, მაგრამ წინადადებაში იგივე ფორმა უკვე Πᾶσις-ია.

ამ მსჯელობის მიხედვით მეცნიერთა გარკვეული ნაწილი ასკვნის, რომ არისტოტელესთან ერთმანეთს უპირისპირდება კაჩის-ი, როგორც არსის გადმომცემი და კაჩის-ი მსჯელობაში, რომელიც უკვე Πᾶσις-ია. მიუხედავად იმისა, რომ იგი არც განსხვავდება ცალკე აღებული საგან, მაინც გადახრილია „ნორმალური“ მდგომარეობიდან.²

ცნობილია, რომ ბრუნვათა სისტემა და მათი სახელწოდებები სტოელებმა შექმნეს. პირველ ბრუნვას სამი სახელი აქვს: οὐσιμαστική – სახელობითი, ὀρμηί – წრფელობითი, εἰσεία – ადვილობითი.³ ამ სახელწოდებებიდანაც ჩანს, რომ პირველ ბრუნვაში სახელი წრფელია, მარტივია (ადვილია), ანუ ისეთივეა, როგორც არსებობს, როგორც იყო სახელდებისას. მაშასადამე, მართალია, სტოელებმა, არისტოტელესაგან განსხვავებით, არსის პირვანდელი ფორმით, სახით გადმომცემსაც ბრუნვა უწოდეს, მაგრამ ამ განსხვავებული ფუნქციის გამო ხუთწევრიან ბრუნვათა სისტემაში წრფელობითი – ὀρμηί ცალკე მოათავსეს და დაუპირისპირეს ირიბ ბრუნვებს.

პირველი ბრუნვის სხვა ბრუნვებთან დაპირისპირება ევროპული ტრადიციისათვის ჩვეულებრივი მოვლენაა. ბრუნვათა სისტემის პირდაპირ და ირიბ ბრუნვებად დაყოფა ევროპული ენების სინტაქსური წყობის თავისებურებების გამო გამართლებულია დღემდე. რადგან, ცნობილია, რომ ევროპულ ენებში ირიბი ბრუნვების ფორმა აქვს წინადადების ისეთ წევრებს, რომლებიც ზმნის აგებულებაზე გავლენას ვერ ახდენენ (ვერ მართავენ, ვერ ითანხმებენ). პირდაპირი ბრუნვა თავისი სინტაქსური ფუნქციის მიხედვით დამოკიდებული, მართლული ბრუნვა არ არის.

ანტიონის გრამატიკაში წრფელობითის მეორე ფუნქცია სწორედ ესაა. იგი „თვთმდგომარეა“. ე.ი. წრფელობითი არ იმართვის, „შნიშნავს მდგომობასა თქსსა უცუალებელად, სხვა ბრუნვები კი ქუე-მდებარენი (არა თანამე-

¹ კაჩის < καλέω „წოდება“, „სახელ-დება“.

² История лингвистических учений, Древний мир, 174-175.

³ ბერძნული εἰσεία-ს შესატყვისად ადვილობითი დადასტურებულია ძველ ქართულ გრამატიკულ ტრატატში „სიტყუად ართრონათოქს“. იხ. შ. შანიძე, „სიტყუად ართრონათოქს“, 68; ტერმინ ადვილობითის შესახებ იხ. ლ. ქაროსანიძე, დიონისიოს თრაკიელის „გრამატიკის ხელოვნება“ და ძველი ქართული გრამატიკული აზროვნება, თბ., 1978, 31-35.



დროვე ტერმინის მნიშვნელობით), ანუ დაქვემდებარებულნი, დამოკიდებული არიან. ამას ანტონი ხშირად აღნიშნავს: „დანყებითი... არღა დაჰქმნავს არსისა არსებასა, არამედ ქუშმდებარედ“¹; „მეზუდედ ნოდებულ ხრობითი, რათა სახელი იგი ნრფელობითი ქუშ-მდებარედ გაიგონების რომლისამე შესმენილისა, რაჟამს მისთვის რადმე ითქმოდეს მოთხრობით...“²; „მერუშედ ნოდებულ ნოდებითი, ამისთვის, ვითარმედ, არა ნრფელობითადრე და უსაშუალოდ ჰნიშნავს არსისა არსებასა, არამედ ქუშ-მდებარე ჰყოფს მას ჰხდისა, ანუ ნუშვისა, რომლისათჳს ითქმის ნოდებით“³.

ანტონის უდიდესი დამსახურებაა ის, რაც მან შენიშნა: რომ ქართულს დამატების გადმოსაცემად არ სჭირდება განსხვავებული ბრუნვა, მაგრამ იმავე ევროპული ენების სინტაქსური თავისებურებების გამო ანტონს კიდევ ერთი წინააღმდეგობა დახვდა: დამატების გადმომცემ ნრფელობითს, მართალია, „იგივეობად აქუს ბრუნვითა“, მაგრამ „სხუაობად აქუს ძალითა“: იგი არც „თუმდგომარეა“ და არც „არსისა არსების“ მარტივად აღმნიშვნელია. „ესე არს ჰაზრი ჩემი ამისთვის, ვითარმედ ნრფელობითი თუმდგომარესა არსებასა რადეჟსა დაჰნიშნავს მარტივად და არა სხუასა და ვინადოგან ნრფელობითი ხშირად აარებს თავსა თჳსსა სიტყუასა შინა ნათესავისა არღა მარტივად დაჰნიშნავს თუმდგომარესა არსებასა, არამედ ქუშ-მდებარედ, ვითარისაცა იყოს მოქმედებისა“⁴ (ხაზი ჩვენი). მაშასადამე, მოქმედებაზე დამოკიდებულ და არსისა არსების მარტივად ვერ აღმნიშვნელს არ შეიძლება ეწოდოს ნრფელობითი.

ნრფელობითი ბრუნვის ფუნქციათა ხელშეუხებლობა იყო ის ერთადერთი მიზეზი, რამაც განაპირობა შემასმენლობითის ბრუნვათა სისტემაში დატოვება ანტონ ბაგრატიონის „ქართულ ღრამმატიკაში“.

ტერმინისათვის – შემასმენლობითი

როგორც დასაწყისშივე აღვნიშნეთ, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, ფაქტიურად, ცალმხრივად და დამკვიდრებული მოსაზრება, რომ ტერმინი შემასმენლობითი უკავშირდება „შესმენა“ (ე.ი. „ბრალდება“) ფუძეს და ასახავს ლათინური accusativus-ის მნიშვნელობას.⁵

¹ ანტონ I, ქართული ღრამმატიკა, 144.

² იქვე, 146.

³ იქვე, 147. ამ მაგალითებიდან და, ზოგადად, ანტონის მსჯელობიდანაც გამოდინარე, რომლის თანახმადაც თუმდგომარე და ქუშ-მდებარე უპირისპირდება ერთმანეთს, ვერ დავეთანხმებით ქნ ელენე ბაბუნაშვილის მოსაზრებას, რომ ქვემდებარეს თანამედროვე ტერმინის მნიშვნელობა აქვს ანტონის გრამმატიკაში. იხ. ე. ბაბუნაშვილი, ანტონ პირველი..., 205.

⁴ ანტონ I, ქართული ღრამმატიკა, 142.

⁵ არნ. ჩიქობავა, იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბ., 1965, 90; ე. ბაბუნაშვილი, ანტონ პირველი..., 87.

ეს დაკავშირება, ერთი შეხედვით, ძალზე სარწმუნოა, რადგან შესამენლობითი „შესმენა“ ზმნას უკავშირდება და „შესმენა“ ბრუნდება მნიშვნელობა კი უცხო არ არის ამ ტერმინის წარმომავლობის თვალსაზრისით. ჩვენ უფრო მართებული გვეჩვენება მათა მატავარიანის მოსაზრება, რომლის თანახმადაც „უფრო სარწმუნო იქნებოდა, ტერმინი შემასმენლობითი შემასმენელთან დაგვეკავშირებინა, როგორც მასთან შეუღლებული ბრუნვა“¹.

მართალია, ტერმინი შემასმენლობითი „შესმენა“ ზმნას უკავშირდება, მაგრამ „შესმენას“ ორი მნიშვნელობა აქვს: 1. „დასმენა“, „დაბეზღება“; 2. „გაგონება“, „შეგონება“, „შეგნება“.

საბას ლექსიკონშიც შესმენა ორივე მნიშვნელობითაა ასახული: შესმენა ორივე არის შეტანილი. მეორე „ცილისნამება“, „დაბეზღება“. პირველ „შესმენას“ კი უწერია: ნ. შეისმინე, რომელიც ასეა განმარტებული: „ისმინე ითქმის, რომელსაც ვიტყვით ესე მისმინე, ხოლო შეისმინე ე.ი. არს რომელსაც ან ვითხოვ და რაღ მნებაეს სათქმელად და რაოდენი სახე და ძალი აქუს სათქმელსა ამას, ყოველივე მისმინე, მის ქვეშე მყოფი“. საბა წყაროდ კატილორიას ასახელებს.² არისტოტელეს „კატეგორიებს“, როგორც ელენე მეტრეველი ვარაუდობს, სულხან-საბა ამონიოს ერმისის თხზულებებით უნდა იცნობდეს.

ტერმინები შესმენად, შესმენილი, რომელიც შესმენა ზმნას უკავშირდება („მოსმენა“, „გაგონების“ მნიშვნელობით) ამონიოს ერმისის თხზულებების ქართულ თარგმანებში არისტოტელეს *κατηγορια*, τὸ *κατηγοριῶν* *ἄριστον*-ის შესატყვისია. ეს ცნობილი ტერმინი უკავშირდება ზმნას *ἀγορεύω* „ვებჭობ“, „ვმსჯელობ“. საბა ასე განმარტავს ბერძნულ კატილორიას „სიტყვის გამოთქმულობა“. მაშასადამე, არისტოტელეს *κατηγορια*-ს აქვს „თქმის“, „განსჯის“ მნიშვნელობა, სწორედ ამ მნიშვნელობით აისახა იგი რუსულ ტერმინოლოგიაში: *сказуемое*.⁴

ქართველმა მთარგმნელმა კი *κατηγορια*-ს „შესმენად“, „შესმენილი“ შეუსატყვისა. ვფიქრობთ, ეს ტერმინის არაზუსტი თარგმანი არ უნდა იყოს. ცნობილია, რომ სწორად ქართველი მნიგნობარნი პირდაპირ კი არ თარგმნიან ტერმინს, არამედ თვითონვე ქმნიან მას ამ ტერმინის უფრო ღრმა

¹ ეს მოსაზრება მ. მატავარიანს გამოთქმული აქვს ჩვენს სადისერტაციო ნაშრომთან დაკავშირებულ გამოგონებაში (ხელნაწერი).

² სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებლები დაურთო ილ. აბულაძემ, თბ., 1991.

³ ე. მეტრეველი, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის უძველესი ავტოგრაფი, ნ. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-Б, 1956.

⁴ დ. ჩუბინაშვილს, როგორც ჩანს რუსულის გავლენით, შემოაქვს ტერმინი თხრობილი. იხ. Д. Чубинов, Краткая грузинская грамматика, С-Пб., 1855, III.



გააზრებითა თუ ბერძნულშივე არსებული ეტიმოლოგიის გათვალისწინებით. ამის მაგალითია ტერმინები: *მზაბასუხოზა* და *მზამეტყუქლეზა*, აგრეთვე *შობილოპითი*, დადასტურებული ნათესაობითის სინონიმად ქართულ გრამატიკულ ტრაქტატში.¹

ბერძნული *κατηγορία*, *κατηγοροῦσμενους*-ის შესატყვისად „შესმენილის“ არსებობაც მსგავსი შემთხვევაა. ამას გვაფიქრებინებს არისტოტელეს თხზულების (ანუ აღწერილის) სათაურის ამონიოს ერმისისეული განმარტება: „ხოლო საძიებელ არს, თუ რადასათჳს „კატილორიად“ ზედწარწერა წიგნი. ვიტყვთ, სადმე, ვითარმედ ზედწარწერა სახელი ესე აღწერილსა, არა ვითარ-იგი სამსჯავროთა შორის გათითოფერდების ჳმაჲ ესე, რამეთუ არა წინა-უც მას რიტორობად, არამედ უფროდსა სწავლად ნათესავთათჳს და სახეთა და უწყებად, ვითარმედ სახენი სადმე ნათესავთა მათთა ქუე-უსხენ, ხოლო შემდგომთა მათთად *შეისმინებთან*. ხოლო უნათესავესნი მხოლოდ *შეოღენ-ისმინების*, ვითარ უკუე ათნი ჳმანი უნათესავესნი არიან და მხოლოდ *შეისმინებთან* ოდენ არავისდად ქუემდებარენი. ამისათჳს „კატილორიად“ წარწერა“.²

მაშასადამე, ამონიოსის სიტყვებით, არისტოტელეს მიერ გამოყოფილი სიტყვათა ათი კატეგორია სამსჯავრო და განსახილველი არ არის, არც მსმენელთა დარწმუნებაა საჭირო (რაც რიტორიკის საქმეა). ისინი ოდენ შეისმინებთან, მათი ოდენ შესმენაა საჭირო.

იგივე მნიშვნელობა აქვს, ჩვენი აზრით, ანტონის ტერმინს შემასმენლობითს. გავისხენოთ ანტონის განმარტება შემასმენლობითისათვის: „მეოთხედ ნოდებული შემასმენლობითი, რამეთუ სახელი იგი, რა წრფელობითი იკანკლედების ეს-გუარ, ვითარმედ არღაჲ წრფელობითად დაჳნიშნავს არსისა არსებასა, არამედ შეასმენს ანუ საყუარელ, ანუ საძაგელ და ანუ სხუა, რადმე ყოფად ხატითა რადვე სხუთა, მაგალითებრ: სარწმუნოებაჲ, ცნობაჲ, იაკობი, ესავი და სხუანი. გარნა არა შეიქმნების იდეაჲ განყოფითი ამით მჳსმენელსა შორის ვიდრემდის არა ითქუას, მაგალითებრ: მატჳს სარწმუნოებაჲ, შევიყუარე იაკობი, მოვიძულე ესავი და სხუანი“.³

ამ ციტატაში, ვფიქრობთ, სრულიად ნათელია, რომ შესმენას „დაბეზღების“, „ცილისნამების“ მნიშვნელობა არა აქვს, სხვაგვარად გაუგებარია თუნდაც, რას უნდა ნიშნავდეს „საყვარლად დაბეზღება“?!

მაშასადამე, ანტონის მსჯელობით, წრფელობითი „არსისა არსების“ აღმნიშვნელია. მაგალითად, იაკობი, ესავი. შემასმენლობითი კი ამ არსის

¹ И. Махарадзе, Термин *ἐτυμολογία* (этимология) и его древнегрузинские эквиваленты, Византинистические этюды, 1991, 90-95.
² მ. შანიძე, „სიტყუაჲ ართრონათჳს“, 134, 7.
³ ამონიოს ერმისის თხზულებები..., 106.
⁴ ანტონ I, ქართული ლრამატიკა, 144.

შესახებ რაიმეს შეასმენს მსმენელს, ან დადებითს, ან უარყოფითს შევიწყარე იაკობი, მოვიძულე ესავი.

შესმენილი ძველ ქართულში „დასმენილს“, „დაბეზობილს“ მგონია, მაგრამ ეს სიტყვა დღესაც იხმარება იმერულში სხვა მნიშვნელობით: იმერეთში ხშირად იტყვიან „შესმენილი კაციაო“, ე.ი. განათლებული, რომელსაც ყველაფერი გაეგება ან კიდევ: „ისეთი კაცია, სოფლელები პატივს სცემენ და უსმენენ“ (ე.ი. უგონებენ).

მაშასადამე, ჩვენი მსჯელობის თანახმად, ანტონის გრამატიკაში არსებული ტერმინი შემასმენლობითი ძველ ქართულ ტერმინ მიზეზობითისაგან განსხვავებით ბერძნული ტერმინის αἰτιατικῆ-ს სემანტიკური შესატყვისი არ არის, შემასმენლობითი არც ამ ბერძნული ბრუნვის სახელწოდების ლათინური ვარიანტიდან მომდინარეა. იგი, ჩვენი ვარაუდით, თვით ანტონმა შექმნა ქართულში უკვე არსებული ტერმინის შესმენილის (||შემასმენელი) ანალოგიით.

Lia Karosanidze

GREEK ΑΙΤΙΑΤΙΚΗ, LATIN ACCUSATIVUS, GEORGIAN SHEMASMENLOBITI

Greek αἰτιατικῆ in the XII century Georgian grammatical terminology was translated by term მიზეზობითი (mizezobiti “causative”), according to the “cause”, not the “accusation”, like latin accusativus (and Russian Винительный).

The corresponding of greek case αἰτιατικῆ in Grammar of Anthony Bagrationi (I – 1753, II — 1767) is the შემასმენლობითი (shemasmenlobiti). The article considers the function and name of the case shemasmenlobiti in grammar of Anthony Bagrationi.

The term shemasmenlobiti is different from mizezobiti and is not a semantical corresponding of greek αἰτιατικῆ. In our opinion it doesn't contain the meaning of Latin accusativus. The Anthony's term shemasmenlobiti like the shemasmeneli doesn't implies accusation but “Comprehension”. The base of this opinion for us, on the one hand is the reasoning about case of shemasmenlobiti and also the comments of Ammonius about Aristotle's work the “Categorias”.

სოფიო შამანიძე

ჰომეროსისეული ელავნორი და მისი პოეტური ბაზარება სავარისთან

კლასიკური ტრადიციის ათვისებას ევროპულ ლიტერატურაში საკმაოდ გამოკვეთილი კანონზომიერება აქვს იმის მიხედვით, თუ რომელი ეპოქის, რომელი ჟანრის მწერალთან გვაქვს საქმე. მაგრამ ერთი, რაც ანტიკურობის შემოქმედებითად ათვისების პროცესში ყველა ეპოქას აერთიანებს, არის იმ თემების და სახეების ხელახალი აღორძინება, რომლებიც უკვე ანტიკურ ეპოქაში იმსახურებდნენ ყურადღებას თავიანთი მნიშვნელობის გამო. რასაკვირველია, ასეთ დროს შეიძლება გვქონდეს გამონაკლისებიც, მაგალითად, რომელიმე პოეტი დაინტერესდეს ანტიკურობის ხანის ამა თუ იმ ავტორთან მხოლოდ სტატისტიკის ფუნქციის მქონე პერსონაჟით და გარკვეულად განავითაროს ეს სახე. და მაინც, საკმარისია, გავცნოთ სამეცნიერო



ლიტერატურას, რომელიც ეძღვნება კლასიკური ტრადიციის ათვისებას მსოფლიო ლიტერატურაში, ნათელი გახდება, რომ აქ, როგორც წესი, დომინირებენ ის სახეები და თემები, რომლებიც თავად ანტიკურ ლიტერატურაში წამყვან როლს ასრულებდნენ.¹ ანტიკური ტრადიციის უმნიშვნელო გმირის მიმართ თანამედროვე ევროპელი მწერლების ინტერესის თითქოსდა მოულოდნელი გამოვლინების საუკეთესო მაგალითია ელპენორი. ჰომეროსის ოდისეას აშკარად ეპიზოდური ეს პერსონაჟი დიდი ხნის დავიწყების შემდეგ საკმაოდ აქტიურად შემოდის XX ს-ის ლიტერატურაში. განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს იგი ახალ ბერძნულ პოეზიაშიც და, უპირველეს ყოვლისა, გ. სეფერისთან. იმისათვის, რომ სათანადო ახსნა მოენახოს ელპენორის ამ მოულოდნელ აქტიურობას, შევეცადოთ აღვადგინოთ მისი ჰომეროსისეული სახე და გავისვენოთ, რომ სამდენად ჰპოვა მან ასახვა ჰომეროსის შემდგომდროინდელ ანტიკურ ლიტერატურაში.

ელპენორი პირველად მოიხსენიება ოდისეას X სიმღერაში, ოდისევსის ვრცელი თხრობის (რომელიც მისი ხანგრძლივი ხეტიალის ამბავს ასახავს) ერთ-ერთ ეპიზოდში. აქ ოდისევსი აღწერს იმას, თუ როგორ გააღვიძა მან თავისი თანამგზავრები კირკეს კუნძულზე და აუწყა მათ, რომ წასასვლელად უნდა მომზადებულიყვნენ. სწორედ ამ მომენტში შემოჰყავს ჰომეროსს ახალი პერსონაჟი, ელპენორი, რომელიც მანამდე არ ფიგურირებდა არც ილიადაში და არც ოდისეას წინა სიმღერებში:

იცო ჩვენს შორის ელპენორი, ჭაბუკი ვინმე,
ფიცხელ ომშიც და ბრძნულ თათბირში გამოუცდელი.
ის ძმებისაგან ნამალეუად კირკეს დარბაზში
სულის საღებნად ერთი მაგრად გამომთვრალიყო.
როცა უეცრად მეგობართა განგაში ესმა,
იქ, ზემოთ მყოფსა, დავიწყნია ერთბაშად სანყალს,
რომ ძირს მალალი კიბით უნდა ჩამოუსულიყო, –
იმ სიმალიდან გადმოვარდა, პირქვედაშობილს
სულ დაეღენა კისრის ძვლები, დალია სული.²

(X 552-560)

როგორც ვხედავთ, აქ აღწერილია, თუ რა მოუვიდა მთვრალ ელპენორს თავისივე უგუნურობის გამო. შემდეგ ელპენორი კვლავ ჩნდება XI სიმღერაში, სადაც იგი უკვე სულთა სამეფოს შესასვლელთან ხვდება ოდისევსს და სთხოვს მას, რომ იგი წესისამებრ დაკრძალონ:

ზევსისა მოდგმავ, ლაერტიდევე, ბრძენო ოდისევს,
ღვთის ბოროტ ხედრის, ჭარბი ღვინის მსხვერპლი გავმზდარვარ.
მძინარეს კირკეს სასახლეში გადამაუინყდა,

¹ G. Highet, *The Classical Tradition, Greek and Roman Influences on Western Literature*, N.Y. and London 1978; E. Frenzel, *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart 1980; E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart 1981.

² ნაშრომში გამოყენებულია ჰომეროსის ოდისეას პანტელეიმონ ბერაძის თარგმანი, თბილისი 1979.



რომ მომეძებნა ისევ ისე მაღალი კიბე
და ზემო ბანით ქვედამზობილს მომტყდა კისერი,
ამოშდა სული და გაუდგა აიღის გზასა...
გვედრი, მეუღლე, მომიგონე იქ როცა მიხვალ,
ოხერტიალად, დაუტირლად ნუ მიმატოვებ,
რომ ნაცვლად ღმერთმა ჭირ-ვარაში არ შეგახვედროს.
რაც კი ზედ შემონა, ცეცხლში დამწვი იმ საჭურველით,
და ზღვის ნაპირზე დამაყარე მინა გორაკად,
სხვათათვის ჩემი უბედობის მოსაგონებლად.
როს ამას სრულყოფ, ჩემს საფლავზე აღმართე ჩემი
ნიჩაბიც, ძმებთან ერთად მეყრა იგი ზღვით მცურავს.

(XI 60-78)

აიაიაზე დაბრუნებისთანავე ოდისევსი შეასრულებს მეგობრის თხოვნას და მას წესისამებრ დაკრძალავს (XII 9-15).

მიუხედავად ამ პერსონაჟის ესოდენ მოკრძალებული და არასახარბიელო აღსასრულისა პოემაში, ჰომეროსმა, როგორც ჭეშმარიტმა პოეტმა, ელპენორის სახით მოგვცა ე.წ. უმნიშვნელო პერსონაჟის მშვენიერი ნიმუში. ამ სახის გამოკვეთისას ჰომეროსი საინტერესო ხერხებს გვთავაზობს. დავიწყით თავად გმირის სახელით, რომელიც აშკარად მეტყველ სახელთა რიგს შეიძლება მიეკუთვნოს და ინტერპრეტირებული იქნას, როგორც „იმედის კაცი“ (ამ შემთხვევაში კაცი, რომელსაც იმედად მხოლოდ წესისამებრ დაკრძალვლა დარჩენია).¹ ჰომეროსი ელპენორის აღწერისას აშკარად ხაზს უსვამს ამ გმირის ორდინარულობას: „...ელპენორი, ჭაბუკი ვინმე (ორიგინალში: „ყველაზე უმცროსი“), ფიცხელ ომშიც და ბრძნულ თათბირში გამოუცდელი“, „საწყალი“. რომ არა ჰომეროსის შეგნებული ცდა, ელპენორის ამ შტრიხებზე გაამახვილოს ყურადღება, რამდენადმე გაუგებარი იქნებოდა, რატომ უნდა იყოს საგანგებოდ ახალგაზრდა და „ომში გამოუცდელი“ გმირი, რომელმაც ათი წელი იბრძოლა ტროასთან. ჰომეროსი, როგორც ცნობილია, ოდისეას დასაწყისშივე აღნიშნავს იმას, რომ მეგობრები იყვნენ νῆισι, რომელთაც თავიანთი დანაშაულის (σφετπῆσις ἀτασθαλίῃσι) გამო დაილუპეს თავი. ელპენორი ერთ-ერთი იმ გმირთაგანია, რომელიც სწორედ თავისი უგუნურობით დაილუპა, გამოესალმა რა სიცოცხლეს ღვინისადმი გადაჭარბებული სიყვარულის გამო. და მაინც, ჰომეროსი ამ გმირისადმი თანაგრძნობით არის გამსჭვალული. სწორედ ამიტომ, ოდისევსის პირველი რეაქცია ელპენორის შადესის კართან ხილვაზე არის შებრალება: „თვალთ ცრემლი წამსკდა მისი ცოდვით გულამდურებულს“ (XI 55). თავის მხრივ, საკმაოდ საინტერესოა თავად ელპენორის სულის მიმართაც ოდისევსისადმი. მიუხედავად იმისა, რომ ოდისევსს არ გამოუხატავს საყვედური იმის გამო, რომ მისმა მეგობარმა ღვინით დაილუპა თავი, იგი უყვება თავისი უბედურების ამბავს და სთხოვს მხოლოდ ორ რამეს: დაკრძალონ იგი და საფლავზე აღუმართონ ნიჩაბი, რადგან ამ საესებით ორდინარულ, „პატარა“

¹ W. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Bd. I, Braunschweig 1884, 354.
276



კაცსაც კი არ უნდა, იქნეს დავინწყებული, თუმცა იგი ნამდვილად არ იმსახურებს „უკვდავებას“. როგორც ვხედავთ, ჰომეროსმა მოგვცა სახე, რომელიც ერთდროულად არის გროტესკულიც, თანაგრძნობის აღმძვრელიც და, რაც მთავარია, უაღრესად ადამიანურიც.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს სახე აშკარად იკარგება ჰომეროსის ეპოსის ცნობილ პერსონაჟთა ფონზე, ანტიკური ხანის მწერლებს იგი არ მირჩენიათ ყურადღების მიღმა. ელპენორმა, მართალია, ფრაგმენტულად, მაგრამ მაინც პოოვა ასახვა ჰომეროსის შემდგომი არაერთი ავტორის ნაწარმოებში. ნათელია, რომ ყოველი მათგანისთვის ინსპირირების წყაროს სწორედ *ოდისეა* წარმოადგენს. ასე, ზოგან ელპენორი მხოლოდ დაფიქსირებულია, როგორც *ოდისეას* პერსონაჟი,¹ ზოგან ეს სახე გამოყენებულია, როგორც შედარების ობიექტი.² ზოგი ავტორი ელპენორის სავარაუდო საფლავზეც კი მიუთითებს კირკეს კუნძულზე და თვლის, რომ იქ მირტა უნდა ამოსულიყო,³ პავსანია იმასაც კი ამბობს, რომ ოდისევსის და ელპენორის გამოსახულება დელფოში უნახავს.⁴ იყო ცდები ელპენორის ერთგვარი რეაბილიტაციისა. მაგალითად, სერვიუსი, აშკარად ჰომეროსის საპირისპიროდ, წარმოგვიდგენს ელპენორის გარდაცვალების გრანდიოზულ სურათს.⁵ XX საუკუნეში ამ სახემ კვლავ მიიქცია ევროპელი მწერლების ყურადღება. მათ შორის იყვნენ ეზრა პაუნდი,⁶ ჟან ჟიროდუ,⁷ ჯეიმს ჯოისი,⁸ არჩიბალდ მაკლიში,⁹ ელპენორისადმი ინტერესს იჩენს ახალი ბერძნული ლიტერატურაც. ამ სახეს ეძღვნება ტაკის სინოპულოსის რამდენიმე ლექსი,¹⁰ იანის რიცოსის ერთი ლექსი,¹¹ ხოლო რაც შეეხება სეფერისს, ელპენორს მისი შემოქმედების სულ სხვადასხვა ეტაპებზე ვხვდებით როგორც მის ლექსებში, ასევე ესეებში, სადაც სეფერისი ცდილობს ახსნას, თუ რამ გამოიწვია მისი ინტერესი ამ გმირის მიმართ და როგორ ვითარდებოდა ეს სახე მის პოეზიაში.

ვიდრე განვიხილავდეთ ამ სახის სეფერისისეული პოეტური ინტერპრეტაციის ასპექტებს, ვფიქრობთ, რამდენიმე სიტყვით უნდა ითქვას, თუ რა უნდა ყოფილიყო XX ს-ის ლიტერატურაში ელპენორის ასეთი ინტენსივობით შემოსვლის საფუძველი. როგორც ცნობილია, სხვადასხვა ეპოქაში ადამიანის, შესაბამისად, ლიტერატურული პერსონაჟის, განსხვავებული კონცეფციები არსებობს. თითოეულ ეპოქას აქვს რაღაც საკუთარი, მხოლოდ ამ ეპოქისთვის დამახასიათებელი, როდესაც საქმე ეხება ადამიანის ცალკეული

¹ Apollod. Epit. VII 17.

² Ov. Trist. III 4, 19, Martial. XI 82.

³ Plin. n.h. XV 119, Theophr. h. pl. V 8, 3.

⁴ Paus. X 29, 8.

⁵ Serv. Aen. VI 107.

⁶ Ezra Pound, Cantos.

⁷ Jean Giraudoux, Elpenor.

⁸ James Joyce, Ulysses.

⁹ Archibald Macleish, Elpenor 1933.

¹⁰ Τάκης Σινόπουλος, Ελπίων, Νεκρόδεινος για τον Ελπίωνα, და ა.შ.

¹¹ Γιάννης Ρίτσος, Μι-ήρωας.

ტიპის მიმართ ყურადღებას. XX საუკუნემ შემკვიდრებით მიიღო ინტერესი მნიშვნელოვანი ადამიანების თუ პერსონაჟების მიმართ, მაგრამ ამჟამად გვერდით იგი დაინტერესდა „უმნიშვნელო“ ადამიანის ბედითაც რადგან აშკარად ორდინარული, უმნიშვნელო ადამიანების პრევალირების ეპოქაში მნიშვნელოვანი ფიგურები მთელ რიგ შემთხვევაში ერთგვარ გალიზიანებასაც კი იწვევდნენ. როგორც ცნობილია, თავად დიდებით მოსილი ანტიკური სახეებიც კი XX ს-ის არაერთი მწერლის შემოქმედებაში „ჩამოქვეითდნენ“ და უბრალო, ყოფით კონტექსტში მოექცნენ. ეს ხდებოდა საერთოდ ორდინარული ადამიანის ბედის მიმართ ყურადღების ზრდის კონტექსტში. ამ ვითარებაში საკმაოდ ლოგიკური ჩანს, რომ იმ მცირერიცხოვან ანტიკურ სახეთაგან, რომელნიც ე.წ. ჩვეულებრივ პერსონაჟთა ჯგუფს შეიძლება მივაკუთვნოთ, თავისი ადგილი დაიკავა ელპენორმაც. რასაკვირველია, ამაში ისევ და ისევ ჰომეროსის დამსახურება უნდა დავინახოთ, რომელმაც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, უკვე მოგვცა ამ ჩვეულებრივი, საწყალი გმირის განზოგადებული სახე და მსოფლიო მწერლობას, ფაქტობრივად, მიანიშნა ამ სახის ინტერპრეტაციის უმთავრეს შესაძლებელ გზებზე. სწორედ ჰომეროსის ელპენორის არსის გახსნით გამოირჩევა სეფერისის ის ლექსები, რომლებიც ამ გმირს ეძღვნება. საინტერესოა, რომ, როდესაც სეფერისი თავად განიხილავს იმას, თუ რამ განაპირობა ელპენორის ასე ინტენსიურად შემოსვლა მის პოეზიაში, იგი ამბობს, რომ საერთოდ ლექსის ახსნა შეუძლებელია, „აბსურდულია“ და „ეს ნაცნობია იმისთვის, ვინც იცის, თუ როგორ ქმნის ხელოვანი.“² შესაბამისად, არ იქნებოდა სწორი, გვეძებნა მის შემოქმედებაში ელპენორის „დამკვიდრების“ ლოგიკური მიზეზები. მიუხედავად ამისა, ჩვენ შევეცდებით განვიხილოთ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით სეფერისის ლექსები და წარმოვადგინოთ ჩვენი თვალსაზრისი მათში ელპენორის სახის განვითარებაზე.

სეფერისის პირველი ლექსი, რომელშიც ელპენორის სახე აისახა, დაწერილია 1931 წელს. მისი სათაურია *მეგობრები ჰადესში*. აქ გროტესკული ფორმით გადმოცემულია ის, თუ რა მოუვიდათ ოდისევსის უგუნურ თანამგზავრებს მას შემდეგ, რაც მათ პელიოსის ხარები შეჭამეს. ლექსს ეპიგრაფად აქვს ორი სტრიქონი *ოდისეადან*, საიდანაც ნათელი ხდება, თუ რას ეძღვნება ლექსი: *νῆπιον, οἱ κατὰ Βοῦς Ὑπερίονος Ἡελίοιο ἦσιον* ἀντὶ τὸ τοῖσιν ἀπειλετο νόστιμον ἦμαρ. (I 8-9) ლექსი დაწერილია პირველ პირში და იგულისხმება, რომ ოდისევსის მეგობრები თავად გვიამბობენ მათი ჰადესში მოხვედრის ამბავს და საკმაოდ „თვითკრიტიკულნიც“ ჩანან: „როდესაც მხოლოდ გამხმარი პურიღა დაგვრჩა... / რა სიბრიყვე ჩავიდინეთ, პელიოსის ხარები რომ ვჭამეთ... / გვმოიდა მინის ზედაპირზე, / კარგად რომ გამოქვებით, / აქ ჩამოვარდით, / სულელნი და მადლარნი.“ მართალია, ჰომეროსის *ოდისეას* მიხედვით ელპენორი ამ ეპიზოდში არ მონაწილეობდა, სე-

¹ E. Frenzel, *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart 1981.

² Γ. Σεφέρης, *Δοκιμές*, Β, Αθήνα 1981, 53.



ფერისი თანამგზავრთა ერთობას, მათი მოქმედების მიხედვით, აფასებს, როგორც „ელპენორობას“. ამ შემთხვევაში ძნელია იმის მტკიცება, ¹ აზრება ნამდვილად თუ არა მათ შორის, ვინც თავიანთი სამანტყვანობით დალუპვის ამბავს ჰყვება, ელპენორიც, მაგრამ, რამდენადაც პოეტი თავად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ „სულელნი და მაძღარნი,“ რომელთაც პელიოსის ხარები შეჭამეს, ელპენორები არიან,² შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მისთვის ამ სულნასული, ბრიყვი ხალხის ერთიანობა არის ელპენორების ერთიანობა. „იგივეს ვიტყვოდი უარყოფის მომთმენ გამირებზე,“ დასძენს იქვე პოეტი, გულისხმობს რა იმავე წელს დაწერილ ლექს უარყოფა.² ჩვენთვის არ არის ნათელი, რა კავშირს ხედავს ამ შემთხვევაში სეფერისი ლექსში წარმოდგენილ „ჩვენსა“ და ელპენორს შორის. „ჩვენ“ ფაქტობრივად წარმოგვიდგება, როგორც მუდმივად იმედის მქონე, მაგრამ ასევე მუდმივად წარმატებას მოკლებული სუბიექტი: „სანაპიროზე... მოგვწყურდა შუადღეს. / წყალი კი მლაშე იყო. / ოქროსფერ ქვიშაზე / მისი სახელი დავწერეთ. / მშვენივრად დაუბერა სიომ / და ნაიშალა წარწერა. / მთელი გულით და სულით, / ვნებოთა და პათოსით / დავინწყეთ ცხოვრება; / შეცდომა! / და შეცვალეთ ცხოვრება.“ თუკი ეს ასეა, მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ ამ ლექსში ჰომეროსთან ალბათ ირონიულად შექმნილი „იმედის კაცის“ სახის კიდევ ერთი კუთხით წარმოჩენა ხდება.

ელპენორს სეფერისი კვლავ უბრუნდება თავის პოემაში *მითისტორიმა* (1934-1935), რომელიც 24 ლექსისაგან შედგება.³ ელპენორის თემა პირველად მეოთხე ლექსში შემოდის, რომლის სათაურიცაა *არგონავტები*. მასში საუბარია დალუპულ მეგობრებზე, რომელთა განსვენების ადგილზეც მათი ნიშნები მიგვანიშნებენ: „მათი ნიშნები გვიჩვენებენ იმ ადგილს, სადაც მათ სძინავთ.“ აქ აშკარად გამოყენებულია ეპიზოდი *ოდისეადან*, სადაც ელპენორი სთხოვს ოდისევსს, მის საფლავზე ნიჩაბი აღმართონ (XI 77). ლექსი მთავრდება სტრიქონით: „ისინი არავის ახსოვს. სამართალი.“ ეს ფრაზა საკმაოდ სკანდალური აღმოჩნდა სეფერისის შემოქმედების მკვლევართათვის. თავდაპირველად იგი გააზრებული იყო, როგორც სინანულის გამოხატვა იმის თაობაზე, რომ დაკარგული მეგობარი არავის ახსოვს: სად არის სამართალი? ისინი არავის ახსოვს. მაგრამ მოგვიანებით პოეტმა თავად ახსნა, თუ რას გულისხმობდა ამ ფრაზაში. თავის ერთ-ერთ ესეეში სეფერისი გვახსენებს ელპენორის სიტყვებს, სადაც მისი სული იმედს გამოთქვამს იმის თაობაზე, რომ იგი სიკვდილის შემდეგ ეხსომებათ: *ἀνὰ πῶς θύσσεισσι, καὶ ἔσσει μῆνισσι πῆσθῆσαι* (XI 76). ამის საპირისპიროდ პოეტი დასძენს: „სწორია, რომ ისინი არავის ახსოვს: ისინი ხომ გამირები კი არა, ელპენორები არიან.“⁴

¹ Γ. Σεφέρης, Δοκίμης, 38.
² Γ. Σεφέρης, Δοκίμης, 38.
³ *მითისტორიმა*ს დეტალური ანალიზისათვის იხ.: S. Shamanidi, *The Classical Tradition in G. Seferis' Mythistorema*, Phasis, I, Tbilisi 1999, 151-165.
⁴ Γ. Σεφέρης, Δοκίμης, 39.

ელპენორი ფიგურირებს ასევე ზემოთაღნიშნული პოემის *ლექსში* ბოთლი ზღვაში. ლექსის მთავარი თემა (ისევე, როგორც მთელი პოემისა) უსასრულო ხეტიალია: „აქ ჩავუშვით ღუზა, რათა დაგვეგრძელებინა დამსხვრეული ნიჩბები, / დაგველია წყალი და დაგვეძინა. / ...*მარტო ვითმე* შეთ. / მოიგო ყველაზე უმცროსმა და დაიკარგა.“ რომ არა თავად სეფერისის კომენტარი, ძნელი მისახვედრი იქნებოდა, რომ ზედსართავი ὁ μακρῆς εὐρος ჰომეროსისეულ ელპენორის ეპითეტს *σεῦτατος* ეხმიანება. ყველაზე უმცროსის“ უკან, ალბათ, გამოუცდელი, ნორჩი ელპენორი უნდა მოიზრებოდეს: ის, რაც ელპენორს *ოდისეაში* მოუვიდა, მარტო მისი უგუნურობის კი არა, მისი გამოუცდელობის ბრალიცაა.

ელპენორის თემას აგრძელებს ლექსი *მონათხრობი* (1939). ლექსში არსად არ არის ნახსენები არც ელპენორის სახელი (ისევე, როგორც წინა ლექსებში), არც არავითარი მინიშნება გვაქვს შორეულ ამბებზე. საუბარია ზოგადად ადამიანის ტიპზე, რომელიც ესოდენ ჩვეულებრივია ჩვენს ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა, თუ ხასიათის რა ნიშნებით დააკავშირა პოეტმა ელპენორი ამ თანამედროვე ადამიანის ტიპს: „ეს ადამიანი მუდამ მომტირალი დადის, / არავინ იცის რატომ, / ზოგნი ფიქრობენ, რომ ეს მისი დაკარგული სიყვარულის გამო ხდება, / ...მას აქვს ორი ყაყაოსსგავისი თვალი / ... და ორი წყარო თვალების კუთხეებში, / დადის ქუჩებში, არასდროს წევა, / ...არის მანქანა უსასრულო ავზორცობისა, / მან მოახერხა გამხდარიყო უმნიშვნელო, / ...იგი ლაპარაკობს / დამსხვრეულ სარკეებზე, დამსხვრეულ ანარეკლებზე სარკეებში, / ...კომარულ სიზმრებზე, / ...მას შეეგვეუთ, არის მონესრიგებული და მშვიდი, / მხოლოდ სულ მომტირალი დადის / ...იგი არ წარმოადგენს არაფერს“ და ა.შ. ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ ეს ნიშნები ერთი შეხედვით უარყოფითი ფუნქციის შემცველი არიან, მაგრამ, თუკი დაუფკვირვებით, ვნახავთ, რომ სეფერისში ისინი ყველა შემთხვევაში თანაგრძნობას იწვევენ. შესაბამისად, ლექსის მოჩვენებითი გროტესკულობის მიუხედავად იგი შეიძლება ჩვეულებრივ, წარუმატებელ, ყოვლად ორდინარული ადამიანისადმი თანაგრძნობის ნიმუშად მივიჩნიოთ. ამას ადასტურებს სეფერისის შემდეგი სიტყვებიც: „ალბათ იკითხავ, რატომ ვენერ მათზე თანაგრძნობით. იმიტომ რომ ადამიანები, რომლებიც ამ კატეგორიას მიეკუთვნებიან... ყველაზე უფრო მიმზიდველები არიან. თავად ჰომეროსის ოდისეესაც კი, როდესაც დაინახავს ელპენორს მკვდართა შორის, შეეცოდება იგი და თვალზე ცრემლი მოადგება.“¹

რამდენიმე წლის შემდეგ სეფერისი თავის ლექსში *სტრატის თალასიონის აგაპანტებს შორის* (1942), რომელიც მთლიანად *ოდისეას* სულითაა გაჟღენთილი, კვლავ ნახულობს შესაძლებლობას, დაუბრუნდეს ელპენორის სახეს, ოღონდ ამ შემთხვევაში როგორც „არაგმირისა“, თუმცა იგი ოდისეესის თანამგზავია. ამ ლექსში ელპენორი პირველად არის სახელდებით

¹ Γ. Σεφέρης, Δοκίμις, 39.



წარმოდგენილი და მისი უკეთ გამოკვეთის მიზნით პოეტი კირკეს სასახლეს ასახელებს, სადაც ელპენორი, ისევე, როგორც ოდისეუსის სხვა მეგობრები ერთ წელს დარჩება: „და მეგობრები კირკეს სასახლეებში რჩებიან, მგონი, მათი ფასო ელპენორ! სულელო, ჩემო საცოდავო ელპენორ!“ იმისათვის, რომ ხაზი გაუსვას მის არაპირობიკულ ხასიათს, პოეტს იქვე, როგორც საპირისპირო მაგალითი, მოჰყავს სტრიქონი დიონისიოს სოლომოსის ლექსიდან „ჰომნი თავისუფლებას“, რომელიც ეძღვნება საბერძნეთის განმანთავისუფლებელ ბრძოლებში დაღუპულ გმირებს. ამგვარად, ამ ლექსში ელპენორის, როგორც ადამიანის ტიპის, კიდევ ერთ შტრიხს ესმის ხაზი – იგი, თუმცა არის ოდისეუსის მეგობარი, თავად არ არის გმირი.

1946 წელს სეფერისი წერს ნაწარმოებს სათაურით *ნიჟარა*, რომელიც სამი ნაწილისგან შედგება.¹ ამ სამ ნაწილს (ან სამ ლექსს) გარკვეულწილად აერთიანებს *ოდისეას* მოტივი. პოეტი ამ ნაწარმოებში ისევ და ისევ ელპენორს უბრუნდება, თუმცა აქ ამ თემის იმდენად თავისუფალ ვარიაციებთან გვაქვს საქმე, რომ ზოგ შემთხვევაში თავად სეფერისი აცხადებს, რომ მან არ იცის, თუ როგორ აღმოჩნდა ელპენორი ამა თუ იმ გარემოში.² ასე, მაგალითად, უკვე პირველ ლექსში, რომლის სათაურიცაა *საბლი ზღვასთან* სტრიქონებში: „ვილაც ემზადება მოსასვლელად, მას რთავენ / თეთრი და შავი ტანსაცმლით, ნაირფერი სამკაულით... / იგი ემზადება რომ მოვიდეს და გამოემშვიდობოს“, თავად სეფერისის აზრით, შეიძლება ელპენორის სახე იყოს გააზრებული. ასევე, გაუგებარია, თუ როგორ მოხვდა ელპენორი *ნიჟარის* მესამე ნაწილში, ე.წ. *vénus*-ში, მიუხედავად იმისა, რომ არსად ჩანს მისი გარდაცვალების მომენტი.

ნიჟარის მეორე ნაწილის სათაურია *ავხორცი ელპენორი*. ეს ლექსი გამონაკლისს წარმოადგენს სეფერისის შემოქმედებაში, რადგან აქ პოეტი პირველად აქცევს ანტიკური ტრადიციის სახეს XX საუკუნის ყოფით კონტექსტში. სეფერისის ეპოქის მწერლობისათვის დამახასიათებელი ეს ტენდენცია არ იჩენს თავს პოეტის სხვა ნაწარმოებებში. იმისათვის, რომ შესაძლებლობა მოგვეცეს, უფრო დეტალურად ვიმსჯელოთ ამ ლექსში ელპენორის სახის ექსპონირების თავისებურებებზე, გავიხსენოთ, რას გადმოგვცემს ლექსი. ეს არის საკმაოდ ვრცელი ლექსი, რომელიც ოთხი ნაწილისგან შედგება. პირველი ნაწილი (I-II), შეიძლება ითქვას, წარმოადგენს ერთგვარ პროიმიონს. აქ აღწერილია ის გარემოებები, რომლებშიც „ვინმე ოდისეუსი“, მცხოვრები თანამედროვე ეპოქაში, მომსწრე ხდება ქალისა და ვაჟის დიალოგის.³ ლექსის პირველ ნაწილში კინემატოგრაფიული ხედვის პრინციპთა შესაბამისად გადმოცემულია გარემო, რომლის ფონზეც უნდა წარიმართოს მათი საუბარი. უკვე ამ შესავალ ნაწილში მთხრობელი გვაცნობებს, რომ

¹ *ნიჟარა* გემის სახელია.

² Γ. Σεφέρης, *Δοκίμας*, 46.

³ თავად პროიმიონში, როგორც ფიქრობენ, შეიძლება დაენახოთ ის რეალები, რაც სეფერისის ათენში, პლაკაზე ცხოვრებასთან არის დაკავშირებული. იხ. M. Vitti, *Φθορά και Λήγει, Εισαγωγή στην ποίηση του Γιώργου Σεφέρη*, Αθήνα 1989, 202-203.

დიალოგში მონაწილე ვაჟი ჰგავს ელპენორს: „იგი ელპენორივით იქცეოდა“ მართალია, ლექსში არ არის სახელდებული ქალი, მაგრამ თავად სეფერისის მიხედვით, იგი კირკეა ან „ჰგავს“ კირკეს.¹ აქ საკმაოდ საინტერესოდ არის ერთმანეთთან გადაჯაჭვული პომეროსის ინფორმაცია ელპენორის შესახებ და სეფერისისეული თანამედროვე ელპენორის დამახასიათებელი ნიშნები. ერთის მხრივ, ეს არის ვაჟი, რომელიც „ელპენორივით იქცეოდა, სანამ გადმოვარდებოდა და დაიმტვრეოდა, თუმცა არ იყო მთვრალი“ და, მეორეს მხრივ, თანამედროვე ადამიანი, რომელიც „ძალიან ჩქარა ლაპარაკობდა, ჩურჩულებდა ნაწნავით პირში“. მთხრობელი, მიუხედავად იმისა, რომ თითქოს ვიზუალურად აღქმულ ობიექტურ ინფორმაციას გადმოსცემს, მაინც უარყოფითად განაწყობს მკითხველს ლექსის მთავარი გმირისადმი. ამავე ნაწილში ჩანს ქალისა და ვაჟის ურთიერთობა: „იგი (ვაჟი) ძალიან ჩქარა ლაპარაკობდა, ის კი (ქალი) / იყურებოდა დაბნეულად გრამაფონებისკენ; / ზოგჯერ სიტყვას აწყვეტინებდა, რომ ეთქვა რაიმე / და შემდეგ იცქირებოდა მოუთმენლად / იქით, სადაც თევზებს წვავდნენ. როგორც კატა. / ის კი ჩურჩულებდა...“. დიალოგი შედეგადად ვაჟის ვრცელი მალაღმარდოვანი, ფსევდოპათეტიკური სიტყვებისაგან და ქალის ლაკონური, ცინიზმით სავსე პასუხებისაგან. ელპენორის სიტყვების ძირითადი მიზანია, მოხიბლოს ქალი, დაამყაროს მასთან ინტიმური ურთიერთობა, მაგრამ მისი ყალბი ფრაზები ქალში მხოლოდ უარყოფით რეაქციას იწვევს. ასე, მაგალითად, როდესაც ვაჟი საუბრობს ქანდაკებებზე, რომლებიც მთვარის შუქზე ლივლივებენ, ქალი პასუხობს, რომ ეს მხოლოდ ღამის ჩრდილებია და რომ ქანდაკებები მუზეუმშია. ლექსში, თითქოს არაცნობიერად, იგრძნობა ის, რომ თავად ოდისეას ელპენორსაც შეიძლებოდა ჰქონოდა ლტოლვა კირკესადმი, ელპენორს, რომელიც სეფერისის აზრით, ღორად გადაიქცა და კვლავ ადამიანის სახის მიღების შემდგომ ცოტათი გაუჭირდა ღორის ტყავიდან გამოსვლა.² ლექსის ამ ნაწილში რეალიზებულია *მონათხრობში* აქცენტირებული ელპენორის როგორც ტიპის განმსაზღვრელი რამდენიმე ნიშანი. მაგრამ, თუკი *მონათხრობის* პერსონაჟი მხოლოდ სიმპათიას იწვევს მკითხველშიც და თავად პოეტშიც, *ავხორცი ელპენორი* ერთობ მომაბეზრებელი, პრეტენზიის მქონე, რამდენადმე აგრესიული და, ამასთანავე, საცოდავი ადამიანია. ელპენორის ტიპზე მსჯელობისას სეფერისი ამბობს, რომ „ეს მგრძნობიარე საშუალო ადამიანი ალბათ ყველაზე უფრო ამაღლვებელია ჩემს პერსონაჟებს შორის, რადგან იგი არის სიმბოლო იმ ადამიანებისა, რომლებსაც ყოველდღიურ ცხოვრებაში ჩვენ „საცოდავს“ ვუძახით. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ეს უვნებელი ადამიანები, მათი სიმარტივისა გამო, ხშირად ცუდის საუკეთესო მატარებელნი ხდებიან.“³ ლექსის მესამე ნაწილში მთხრობელი გადმოგვცემს იმას, თუ როგორ მიაქცია კირკემ ვაჟს ზურგი და სანაპიროს გაუყვა, რათა ეპოვნა თავისი ოდისევსი, „ვაჟი, რომელიც

¹ იხ. Γ. Σειρές, Δοκίμ., Β, Μια σκληρότητα για την „Κίχλη“.

² Γ. Σειρές, Δοκίμ., 37.

³ Γ. Σειρές, Δοκίμ., 40.



სურდა, და რომელიც მეორე დილით უნდა გამგზავრებულიყო.¹ ლექსის მეოთხე ნაწილში გადმოცემულია სიმღერა, რომელიც ისმობდა სანაპიროზე. საითაც ქალი გაემართა. ამ ნაწილს ჩვენ არ განვიხილავთ ვეჭვობთ, რომ ამ სიმღერას არანაირი კავშირი არა აქვს ელპენორთან.

ნიჟარის მესამე ნაწილში („ნიჟარის“ ჩაძირვა), რომელიც მთლიანად შთაგონებულია ოდისეას სულთა სამეფოს მოტივებით, კვლავ შემოდის ელპენორის სახე, მაგრამ აქ უკვე ისევ მისთვის ჩვეულ კონტექსტში. ისევე, როგორც ოდისეაში, აქაც ელპენორი (ან ელპენორის სული) სავარაუდოდ სულთა სამეფოში პირველი შეხვდება „ვილაც ოდისევსს“ და მიმართავს მას. ოლონდ ჰომეროსის ელპენორისგან (ისევე, როგორც მითისტორიებს არგონავტების ელპენორის განზოგადებული სახისაგან) განსხვავებით, ამ ლექსის გმირი არ ითხოვს საფლავზე ნიშნის აღმართვას „სხვათათვის“ მისი „უბედობის მოსაგონებლად“ (XI 76), არამედ სჩუქნის ოდისევსს „ხის ნაჭერს“ (სავარაუდოდ, ნიჩაბს) და სთხოვს გადასცეს იგი სხვას: „სხვის ხელში უნდა გაიხაროს. აილე, შენ გჩუქნი.“ ამ შემთხვევაში ელპენორი არ გამოთქვამს პრეტენზიას მისი სახელის უკვდავყოფაზე, რაც ასე აღიზიანებდა სეფერისს. აქ ელპენორი წარმოგვიდგება ისევ როგორც უბედური, საცოდავი, მაგრამ განსაკუთრებულად კეთილშობილი ადამიანი, რაც არ ჩანს სეფერისის ამ თემის ამსახველ წინა ლექსებში. ეს შეიძლება განპირობებული იყოს იმითაც, რომ სეფერისს სურდა ელპენორისადმი მიძღვნილი ამ უკანასკნელი პასაჟით კეთილად განეწყო მკითხველი მისთვის ესოდენ საყვარელი გმირის მიმართ.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ელპენორის სახემ სეფერისის შემოქმედებაში განვითარების საკმაოდ საინტერესო გზა განვლო. ფაქტობრივად, ეს იყო გზა ჰომეროსისეული პერსონაჟის სეფერისის მიერ ოპტიმალური პოეტური ათვისებისა. შემოქმედების პირველ ეტაპზე სეფერისს ელპენორი აინტერესებს მხოლოდ როგორც ოდისეას გმირი. მაშინაც კი, როდესაც პოეტი ამ სახეს განზოგადებულად წარმოგვიდგენს (*მეგობრები პადესში, არგონავტები, სტრატის თალასინოსი ავაპანთებს შორის*), იგი არ აშორებს მას მისთვის ჩვეულ ოდისეას კონტექსტს და, ფაქტობრივად, არ ავითარებს ჰომეროსის მიერ შექმნილი პერსონაჟის ხასიათის იმ ნიშნებს, რაც შეიძლება არ იყოს წარმოჩენილი პირველწყაროში. აქ აქცენტირებულია ისევ და ისევ ის მომენტები, რაც უკვე ოდისეაშია დაფიქსირებული: სიჭაბუკე, გამოუცდელიობა, უგუნურობა, უმნიშვნელობა, სურვილი სიკვდილის შემდეგ სახელის უკვდავყოფისა. მაგრამ ელპენორის სახემ გარკვეული პერიოდიდან სეფერისისათვის იმდენად განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა, რომ პოეტი თავის გვიანდელ ლექსებში კვთავაზობს ამ სახის განვითარების საინტერესო შესაძლებლობებს (*მონათხრობი, ავზორცი ელპენორი*). აქ, ჩვენი აზრით, სეფერისი წარმოაჩენს ელპენორის იმ თვისებებს, რომლებიც, მიუხედავად იმისა, რომ მათზე არ არის საუბარი ოდისეაში, შეიძლებოდა ჰქონოდა ჰომეროსის გმირს. და, მართლაც, საცოდავი და თა-

¹ Γ. Σαφέρης, Δοκίμεις, 37-38.

ნაგრძნობის აღმძვრელი ელპენორი თანდათანობით ხდება მონუსრიგველი, მშვიდი, მუდამ მომტირალი, მომაბეზრებელი, ჩვეულებრივი და განსთანავე, ერთობ აგრესიული, ავზორცი, ქალების მოყვარული ადამიანი, სეფერისთან მოხდა ელპენორის, როგორც ტიპის, სრული თვითგამოსატყვევებელი ნიშნებით, რომლებიც მას ჰომეროსთან უნდა ჰქონოდა და იმ ნიშნებითაც, რომლებიც ადამიანთა ამ ტიპს საერთოდ პოეტენციურად შეიძლება განვითარებოდა. ელპენორისადმი პოეტის დამოკიდებულების ერთგვარ შეფასებად უნდა მივიჩნიოთ, ალბათ, მისი უკანასკნელი გამოჩენა სეფერისის პოეზიაში („ნიფარის“ ჩაძირვა). აქ, მიუხედავად მისი ნეგატიური მხარეებისა, ელპენორი წარმოდგენილია როგორც მეტად კეთილშობილი და ისევ და ისევ თანაგრძნობის აღმძვრელი პერსონაჟი. სწორედ ასეთი ელპენორი სურდა, როგორც ჩანს, სეფერისს დარჩენილიყო მკითხველის მეხსიერებაში.

Sophie Shamanidi

THE ELPENOR OF HOMER AND HIS POETIC INTERPRETATION BY SEFERIS

In the poetry of Seferis the image of Elpenor develops in a very interesting way. In fact, it is the way how Homeric character is assimilated by Seferis. At the initial stage of his creative works the poet presents Elpenor only as a character of Odysseus. Even when he generalizes this image (the Companions in Hades, Argonauts, Stratis Thalassimos among the Agaphanthi), he doesn't take Elpenor out of the usual context of Odysseus and thus doesn't develop those features of the character created by Homer which are not distinctly revealed in the primary source. Only the features marked out in Odysseus are emphasized by Seferis as well: youth, inexperience, lack of reasoning, unimportance and the intention to immortalize his name after his death. But from a certain period, especially in the late creations, the image of Elpenor gains a particular meaning for Seferis and is shown from new, different aspects (Narration, The Lustful Elpenor). Seferis reveals those features of Elpenor, which don't characterize him in Odysseus, but which could be discerned according to the poem. Thus, the miserable and helpless character gradually changes into an accurate, calm, permanently complaining, boring, common, and, at the same time, an aggressive person and philanderer. Elpenor, as a general type, has been entirely shown out in Seferis' works by the features which characterized him in Homer's poem as well as by those features that could potentially characterize this type of man in common. It can be said that Seferis summarizes and estimates his attitude towards Elpenor in the poem *The Wreck of the Thrush*, where Elpenor appears last in his works. Here, despite some negative aspects, Elpenor is a noble and attractive character. It seems this is the image of Elpenor Seferis wants his readers to keep in their memories.

ლელა ჩოთალიშვილი

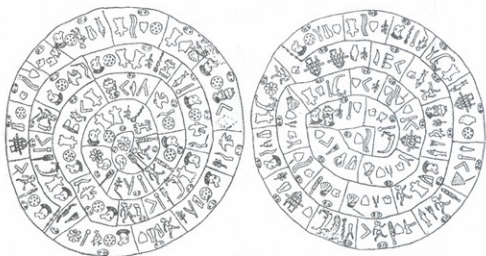
ფესტოს დისკოსა და ეპენოს დამწერლობათა სისტემების ურთიერთშედარების ზოგიერთი ასპექტი

ბრინჯაოს ხანის ეგვიპტეში დადასტურებულ დამწერლობათა სხვადასხვა სისტემას შორის უმრავლესობა ჯერ კიდევ გაუშიფრავია (კრეტული პიკტოგრაფია, A ხაზოვანი, ეტიოპიკოპროსული, ფესტოს დისკო).

რაც შეეხება B ხაზოვან დამწერლობას, იგი 1952 წელს გაშიფრა ინგლისელმა არქიტექტორმა, მაიკლ ვენტრისმა. მისი აზრით, B ხაზოვანი წარმოადგენს მარცვლოვან დამწერლობას და გამოიყენებოდა ბერძნული ტრინოფიქსირებისათვის. ამ აღმოჩენამ იმედი მისცა მკვლევარებს, რომ იგი უნდა შეუნყოფდა ეგეოსური სისტემის სხვა დამწერლობათა გაშიფრვას, განსაკუთრებით კი – A ხაზოვანისას, რომელსაც წინაბერძნული სამყაროს მკვიდრთა ენის, კულტურისა და ყოფის გასაღებად მიიჩნევენ. მეცნიერთა უმრავლესობა დარწმუნებულია, რომ A ხაზოვანის ენა წარმოადგენს სუბსტრატულ ენას და რომ კრეტული ხაზოვანი დამწერლობიდან შემდგომ განვითარდა როგორც B ხაზოვანი, ასევე C ხაზოვანი, ხოლო A ხაზოვანი დამწერლობის სისტემა, B ხაზოვანის მსგავსად, მარცვლოვანია, რადგან მათი სტრუქტურა და ნიშანთა მოხაზულობა რამდენადმე თანხვედრა ერთმანეთს.¹

თუმცა, გადაჭრით რაიმეს თქმა შეუძლებელია, რადგან, მიუხედავად მრავალი ცდისა, A ხაზოვანი დღემდე გაუშიფრავ დამწერლობათა რიცხვს მიეკუთვნება.

ძველი ეგეოსური დამწერლობების ძეგლთა შორის ასევე აღსანიშნავია საიდუმლოებით მოცული ფესტოს დიკოს წარწერა. იგი კუნძულ კრეტის ქალაქ ფესტოს მახლობლად მდებარე ძველი მინოსური სასახლის არქეოლოგიური გათხრებისას 1908 წელს აღმოაჩინა იტალიელმა არქეოლოგმა ლ. პერნიემ A ხაზოვანი დამწერლობით შესრულებული დამტვრეული ფირფიტის გვერდით, რომელიც ცნობილია როგორც PH 1.2.



¹ იხ. S. Dow and J. Chadwick, *The Linear Scripts and The Tablets as Historical Documents*, Cambridge, 1971, 13. A. Heubeck, *Überlegungen zur Sprache von Linear A. Res Mikenaee. Acten des VII Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Nürnberg*, 1981, 155-170.



რაც შეეხება ფესტოს დისკოს შექმნის თარიღს, ამ საკითხთან დაკავშირებით მეცნიერებს არაერთგვაროვანი მოსაზრებები გააჩნიათ. თავდაპირველად დისკოცა და მის გვერდით ნაპოვნი A ხაზოვანი შესრულებული ფირფიტა პირობითად დათარიღებული იქნა ძვ.წ. 1700 წლით. ვ. კენანის აზრით, ფესტოს დისკო მიეკუთვნება შუა მინოსურ I პერიოდს (ძვ.წ. 2000 – 1850 წ.წ.).

თუმცა, ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია, რომ დისკო იმ ფენებში აღმოჩნდა, რომლებიც ათასეული წლების განმავლობაში მინისძვრებისა და ნგრევის გამო ერთმანეთში იყო არეული, ამიტომ VII ოთახში² წარმოდგენილი კერამიკა მიეკუთვნებოდა როგორც მინოსურ, ასევე კრეტული ისტორიის გვიანდელ პერიოდსაც. ამ ფაქტზე დაყრდნობით ლ. გოდარი გამოთქვამს ვარაუდს, რომ ფესტოს დისკო თეორიულად შეიძლება მიეკუთვნოთ დროის შუალედს ძვ.წ. აღ. 1700 წლიდან ელინისტურ ეპოქამდე. თუმცა, გამორიცხული არ არის, რომ ღრმა ფენებში ელინისტური პერიოდის ნამსხვრევების აღრევა გამოწვეული იყოს ტექნიკური შემთხვევითობით, რადგან, როგორც ცნობილია, გათხრების დროს ხშირად ზიანდებოდა ესა თუ ის ფენა.

პირველი, ვისაც შესაძლებლობა მიეცა, გამოეკვლია ფესტოს დისკოს წარწერა, იყო არტურ ევანსი, რომელიც მივიდა დასკვნამდე, რომ იგი წარმოდგენს ნაყოფიერების ქალღმერთისადმი მიძღვნილ ჰიმნს. შემდგომ ფესტოს დისკოს გაშიფრვა მრავალმა ლინგვისტმა, არქეოლოგმა თუ უბრალოდ გაუშიფრავი დამწერლობებით დაინტერესებულმა პირმა სცადა, მიუხედავად იმისა, რომ დისკოს აღმოჩენის შემდეგ წარმოიშვა უამრავი გადაუჭრელი პრობლემა:

1. რომელი მიმართულებით უნდა ნავიკითხოთ ტექსტი – მარჯვნიდან მარცხნივ (ცენტრიდან ნაპირისაკენ) თუ პირიქით.
2. სადაური წარმოშობისაა დისკო და მასზე შესრულებული წარწერა.
3. როგორია ფესტოს დისკოზე წარმოდგენილი ტექსტის სავარაუდო შინაარსი.
4. დამწერლობის რომელი სისტემაა გამოყენებული და აქვს თუ არა კავშირი ფესტოს დისკოს წარწერას ეგეოსურ დამწერლობათა სხვა სისტემებთან.

შეგახსენებთ, რომ ფესტოს დისკოს ორივე მხარე დაფარულია ხაზებითა და ნიშნებით, რომლებიც შტამპების საშუალებით რბილ და ახალ თიხაზე დაბეჭდილი. ხაზები ორივე მხარეს სპირალურია და მიემართება ნაპირიდან ცენტრისაკენ. სპირალის ორ ხაზს შორის ამოჭრილი არის სიმბოლოები, რომლებიც დაჯგუფებულია, ხოლო ერთმანეთისაგან ვერტიკალური პატარა ხაზებითაა გამოყოფილი, რომლებიც, თავის მხრივ, სპირალის ზოლებს ერთმანეთთან აკავშირებს. სპირალის დასაწყისში წარმოდგენილი ვერტიკალური ხაზი აერთებს დისკოს წარწერის დასაწყისს დასასრულთან. მის გასწვრივ ზის ხუთი პატარა წერტილი. როგორც აღვნიშნეთ, დისკოს

¹ იხ. V. J. Kean, der Diskus von Phaestos, Athen, 1985, 16.
² როგორც ცნობილია, ფესტოს დისკო აღმოაჩინეს ე.წ. VII ოთახში, ჩრდილო-აღმოსავლეთი კუთხის ახლოს, იატაკიდან ორმოცდაათი სანტიმეტრით ზემოთ.

ნიშნები დაბეჭდილია 45 რელიეფური შტამპით, ამიტომ მკვლევართათვის ძნელი დასაჯერებელია, 45 შტამპ-ნიშანი დამზადებული ყოფილიყო მხოლოდ ერთი წარწერის შესასრულებლად.¹ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ არსებობდა დისკოს ანალოგიური ტექსტები, მაგრამ ჯერჯერობით ისინი ჩვენთვის ცნობილი არ არის.

ფესტოს დისკოს კვლევისას მნიშვნელოვან საკითხს წარმოადგენს იმის გარკვევა, თუ რომელი მიმართულებით უნდა წავიკითხოთ ტექსტი: მარჯვნიდან მარცხნივ, თუ – პირიქით. ორივე მოსაზრებას ჰყავს თავისი დამცველები, რომელთაც გააჩნიათ სხვადასხვა არგუმენტი. ფესტოს დისკოს აღმომოჩენის, ლ. პერნიეს აზრით, სპირალის სანინალმდეგოდ, რომელიც ნაპირიდან ცენტრისაკენ მიემართება, დისკოზე წარმოდგენილი ნიშნები უნდა წავიკითხოთ ცენტრიდან ნაპირისაკენ. ამ ჰიპოთეზას, ავტორის აზრით, ადასტურებს ადამიანთა გამოსახულებანი, რომლებიც პროფილშია მოცემული და ყველა მარჯვნივ იყურება, ასევე ორი ვერტიკალური ხაზი ხუთი წერტილით როგორც A, ასევე B გვერდზე, რომელთაც მკვლევარი დასასრულ პუნქტად მიიჩნევს.² ვ. კეანი მარცხნიდან მარჯვნივ წაკითხვის თეორიას ამყარებს საკუთარი მოსაზრებით: A გვერდის ცენტრში, B გვერდისაგან განსხვავებით, წარმოდგენილია რვაფურცლიანი როზეტი, რაც უნდა მიუთითებდეს იმაზე, რომ წარწერა იწყება A გვერდის ცენტრიდან და მთავრდება B გვერდზე.³

დისკოს ტექსტის ერთ-ერთი პირველი მკვლევარის, ა. დელა სეტას აზრით,⁴ დაუსრულებელი რიგი ორნამენტული ნახატი ნიშნებისა განლაგებულია საათის ისრის მიმართულებით: პირველად დისკოს ნაპირზე, შემდეგ კი წარწერის სპირალის პირველი ხვეულის ბოლო ნიშანი „გადახტება“ მეორე რიგში – ასე იწყება შემდეგი, უფრო მცირე ხვეული. დისკოს წარწერა რომ ყოფილიყო ამოტიფოვრული მარცხნიდან მარჯვნივ, ანუ ცენტრიდან ნაპირისაკენ, მაშინ ამ მოვლენას აღარ ექნებოდა ადგილი და ნიშნები თანახმორაოდ მიყვებოდნენ ერთმანეთს. ამასთანავე, შესაძლებელია, რომ დისკოს ორივე მხარეს, ე.წ. „ნაპირა სიჭყვის“ წინ, სპირალური ხვეულის გარეთა ბოლოს დასმული ხუთი მსხვილი წერტილი დასაწყისზე მიგუიითობდეს. ამასთანავე, ფესტოს დისკოს წარწერაზე დაბეჭდილი ნიშნების ნაპირები მარცხნივ უფრო ღრმა არის. აქედან გამომდინარე, ა. დელა სეტას აზრით, „მბეჭდავი“ როდესაც შტამპავდა, მოქმედებდა მარცხენა ხელით. ასე მუშაობა კი მოსახერხებელი იყო, თუ ნიშნები დალაგებოდა მარჯვნიდან მარცხნივ.

ნაპირიდან ცენტრისაკენ წაკითხვის თვალსაზრისს იზიარებს ლ. გოდარიცი, რომელსაც მიაჩნია, რომ სპირალი მონაკვეთებით არის ამოჭრილი. ეს ფაქტი გვიჩვენებს, რომ დისკოს შემქმნელმა თავიდანვე კი არ შეასრულა

¹ იხ. L. Godart, op. cit., 1995, 113.

² იქვე, 74.

³ იხ. J. V. Kean, Der Diskus von Phaestos, Athen, 1985, 17.

⁴ იხ. А. А. Молчанов, Ук. соч., 57. Г. Нойман, К современному состоянию исследования фестского диска, 69. (Тайны древних писем, Сборник статей, 1976).



მოლიანი სპირალი და მხოლოდ შემდგომ დაბეჭდა ნიშნები, არამედ სამუშაოს ორივე პროცესი ერთდროულად მიმდინარეობდა. ასევე, როგორც ჩანს, სპირალი მანამდეა წარმოდგენილი, სანამ სიმბოლოებს მის ქვეშ დაბეჭდავენ, რადგან ნიშნები ზემოთა ხაზს ზოგიერთ შემთხვევაში დაფარავენ და კვეთენ (მაგალითად, A გვერდი – ნიშანი II 1, III 2; B – XII 2, XXII 4) და ბოლოს, ლ. გოდარი ამტკიცებს, რომ მწერალი ვერტიკალურ ხაზს ნიშანთა ჯგუფის დასრულების შემდეგ მანამდე ავლებდა, სანამ შემდგომ ნიშნებზე გადავიდოდა. ესე იგი, სიმბოლოთა დაბეჭდვა მიყვებოდა სპირალის მიმართულებას და აქედან გამომდინარე, ტექსტი იკითხება მარჯვნიდან მარცხნივ (ესე იგი, ნაპირიდან ცენტრისაკენ). B გვერდზე ნიშნები ნაკლებ ღრმადაა დაბეჭდილი, ვიდრე A გვერდზე. ეს კი მიენერება არა დისკოს ავტორის დაუდევრობას, არამედ იმ ფაქტს, რომ B გვერდის შექმნისას იგი ყურადღებებს აქცევდა, არ დაეზიანებინა მეორე მხარეს მოცემული ნიშნები. ესე იგი A გვერდი B გვერდზე ადრე შეიქმნა.¹

ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხს ფესტოს დისკოს კვლევისას წარმოადგენს, თუ სადაური წარმოშობისაა დისკო და მასზე შესრულებული წარწერა. ზოგიერთი მკვლევარი, კუნის მსგავსად, დისკოს წარწერის ნიშნებს ადარებს ეგვიპტურ იეროგლიფებს. ვ. კეანიც არ გამორიცხავს, რომ ფესტოს დისკო განიცდის ეგვიპტურ გავლენას, რაც ესოდენ დამახასიათებელია ამ პერიოდის კრეტული ხელოვნების ნიმუშათათვის.² გ. იბსენი ცდილობს, ფესტოს დისკო მიაკუთვნოს რომელიღაც ჩრდილო აფრიკულ კულტურას, რომელიც ახლოს დგას ეგვიპტურთან. მეცნიერთა დიდი ჯგუფი კი მას მიიჩნევს მცირე აზიის კულტურის ნიმუშად. ეს კონცეფცია ეყრდნობა ე. მაკენზის მოსაზრებას. მას მიაჩნია, რომ თისა, რომლისგანაც დამზადებულია ფესტოს დისკო, წარმოშობით ანატოლიურია.³

ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ ფესტოს დისკოს წარწერის სიმბოლოები მჭიდრო კავშირშია ძვ.წ. II ათასწლეულის არქეოლოგიურ რეალობასთან, რაც საშუალებას აძლევს მეცნიერებს, ფესტოს დისკო მიაკუთვნონ ძვ.წ. II ათასწლეულის აღმოსავლეთ ხმელთაშუა ზღვის კულტურას.⁴ აღსანიშნავია, რომ აღმოჩენისთანავე გამოითქვა ვარაუდი მისი კრეტული წარმოშობის შესახებ. ამის საფუძველი არსებობდა კიდევ. ანტიკური წყაროების მიხედვით, ძვ.წ. II ათასწლეულის კუნძული კრეტა იყო წინააღმდეგობრივი კულტურის ძლიერებისა და სიმამლის სიმბოლო. მინოსის მეფობის უამს კუნძულზე ეკონომიკაცა და კულტურაც განვითარების მაღალ დონეზე იდგა. შენდებოდა სახლები, სასახლეები, რომელთა შორის აღსანიშნავია კნოსოს, ფესტოსა და მალიას სასახლეები; განვითარებული იყო ვაჭრობა, ზღვაოსნობა, მონუმენტური ფერწერა, ფრესკული ხელოვნება. ყოველივე

¹ იხ. L. Godart, op.cit, 73-89.
² იხ. V. J. Kean, op. cit., 16.
³ იხ. A. A. Молчанов, Ук. соч., 45.
⁴ იხ. L. Godart, op. cit., 73-89.

ამის გათვალისწინებით, სავსებით მოსალოდნელია ფესტოს დისკოს კრეტული წარმოშობა. ამ მოსაზრებას იზიარებენ ც. დავარასი, ე. გრუმბსი, გ. ნოიმანი. ისინი უარყოფენ ფესტოს დისკოს უცხოური წარმოშობის წარმოდგენას და მას მხოლოდ მინოსურ კრეტას მიაკუთვნებენ.¹ ე. გრუმბსმა და ა. ევანსი №2 ნიშანს (თავი ბუმბულებით) ამსგავსებენ ბუმბულის გვირგვინს, რომელიც პქონდა მეომარი ფილისტიმელების მუზარადებს.² მაგრამ ც. დავარასმა, ე. გრუმბსმა და გ. ნოიმანმა გააბათილეს ეს მოსაზრებები, ხოლო №2 ნიშანი დააკავშირეს ტრაოსტალოს მინოსურ საკურთხეველში აღმოჩენილ თავსამკაულთან. ამასთანავე, მინოსურ ბეჭდებზე არის ნახევარადამიანისა და ნახევარცხოველის გამოსახულება, რომელიც, როგორც ჩანს, დაკავშირებულია მზის კულტთან. მას აქვს ისეთივე კბილოვანი სავარცხელი და მოკავული ნისკარტი, როგორც №2 ნიშანს. ე. გრუმბსმა ამის საფუძველზე დაასკვნა, რომ ეს ნიშანი არის შერეული სახე ადამიანისა და მამლის. მამალი კი კუნძულ კრეტაზე წმინდა ფრინველად იყო მიჩნეული, იგი უმაღლესი ღვთაების ატრიბუტს წარმოადგენდა.

№24 ნიშანს ა. მელნიკი, ა. ევანსის მსგავსად, ადარებდა მცირე აზიის ნახევარკუნძულზე მცხოვრებ ლიკიელთა ხის სახლების ექსტერიერს, რომელიც საძვალეთა ფასადის რეკონსტრუქციას წარმოადგენს.³ ე. გრუმბსმა კი აჩვენა, რომ უფრო მეტი მსგავსება აღინიშნება ამ ნიშანსა და კუნძული კრეტის მრავალსართულიან შენობას შორის, რომლის გამოსახულებაც ზაკროსზე ნაპოვნ ბეჭედზე გვხვდება.

№8 ნიშანი („ქალი“), ა. ევანსის აზრით, გამოსახავს მინოსური სასახლის ქალს, რომელიც კარგადაა ცნობილი კრეტული ხელოვნების ნიმუშთა მიხედვით,⁴ მაგრამ ე. გრუმბსმა გამოიკვლია, რომ №8 ნიშანი ასახავს არა ადამიანს, არამედ ქალღმერთს, რომლის კულტი შემოტანილი იყო ეგვიპტიდან ფესტოს დისკოს შექმნამდე გაცილებით ადრე. ამავე დროს ქალღმერთი მოცემულ ნახატზე გამოსახულია კრეტელი ქალისათვის დამახასიათებელ ტანსაცმელში. ასე რომ, შესაძლებელი გახდა თითოეული ნიშნისათვის პროტოტიპის მოძებნა მინოსურ მხატვრულ სიუჟეტებში.

ლ. პერნიე დისკოს თისას ადარებდა კნოსოს სასახლის სახელოსნოების კერამიკული ნაკეთობების მასალას, ხოლო ფესტოს დისკოს წარწერის ნიშნებს – კრეტულ იეროგლიფებს.⁵ სხვა მკვლევარები კი დისკოს ადგილობრივ, კრეტულ წარმოშობას ადასტურებენ იმით, რომ კრეტულ მხატვრულ კერამიკაში აღმოჩენილ იქნა ორნამენტული მოტივები და სახვითი ელემენტები, რომელთა ამოტივიფრა ხდებოდა ისეთივე ხერხით, როგორითაც დისკოს ნიშნებისა. სწორედ ამიტომ, გაშიფრვისას საჭიროდ თვლიდნენ, შეედარებინათ დისკოს სურათოვანი ნიშნები და კრეტული იეროგლიფები.

¹ იხ. A. Heubeck, Schrift, Göttingen, 1979, 7.

² იქვე.

³ იხ. A. A. Молчанов, Ук. соч., 56.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე, 45.

მაგალითად, ვ. კეანის აზრით, №4 („მოსიარულე კაცი“), რომელიც ერთ-ერთ ძირითად ფიგურას წარმოადგენს, ფესტოს დისკოს წარწერაზე მხოლოდ მოკლე ქვედაბოლოთია შემოსილი. ასეთი ჩაცმულობა ტურებულია მინოსურ ფრესკებზეც. ხოლო №1 (რვაფურცლიანი გვერდები) გვხვდება ხმელთაშუა ზღვის აუზში აღმოჩენილ მრავალ ნამტვრევზე. მაგალითად, ჯამი კნოსოს ძველი სასახლიდან, მინიატურული ბეჭედი აგიატრიადადან, ასევე ფესტოს ძველ სასახლეში ნაპოვნია კამარესის სტილის ვაზა, რომელზეც გამოსახულია რვაფურცლიანი როზეტი, როგორც სამ განზომილებიანი ორნამენტი. კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ როზეტი მზის სიმბოლოა, ზოგჯერ კი სამეფო ძალაუფლებასაც განასახიერებს.¹

ლ. გოდარი ფესტოს დისკოს წარმომავლობის დასადგენად სახავს ორ გზას: I – დისკოს სიმბოლოების შედარება მინოსურ-მიკენური კრეტის სხვა დამწერლობათა ნიშნებთან. II – სიმბოლოთა შედარება იმ არქეოლოგიურ მონაპოვართან, რომელიც კუნძულ კრეტაზე, ან მსოფლიოს სხვა რეგიონებშია აღმოჩენილი. მისი აზრით, დისკოზე აღბეჭდილ ზოგიერთ გამოსახულებას შესაბამისობა აქვს იმ ობიექტებთან, რომლებიც ეგეოსურ კულტურას მიეკუთვნება. მაგალითად, ნიშნები: №6, 10, 12, 15, 17, 27, 28, 29, 37, 38. ამასთანავე მინოსურმა სამყარომ შემოგვინახა სხვა დოკუმენტიც, რომელზეც სპირალური ფორმის წარწერა განლაგებულია ნაპირიდან ცენტრისაკენ. ეს არის კნოსოში აღმოჩენილი ოქროს რგოლი. ლ. გოდარი დისკოსა და ოქროს რგოლს შორის დიდ მსგავსებას მიიჩნევს ფესტოს დისკოს კრეტული წარმოშობის დამადასტურებელ ფაქტად. აქედან გამომდინარე, იგი მიდის დასკვნამდე, რომ დისკო ეგეოსური კულტურის პროდუქტია, მაგრამ ვისი? მინოსელების თუ მიკენელების?

მინოსელები კუნძულ კრეტაზე დასახლდნენ დაახლოებით ძვ.წ. 2800 წელს და პირველი სასახლეები ააშენეს 2100-2000 წლებში. ამ შენობების დანგრევის შემდეგ (ძვ.წ. 1750-1700). მათვე აღმართეს მეორე სასახლეები, რომლებიც საბოლოოდ გაანადგურეს მიკენელებელმა დაახლოებით ძვ.წ. 1450 წელს. მიკენელები 1450-1200 წლამდე არიან კუნძულის ბატონები. მათი დედაქალაქი – კნოსო კრეტის ტერიტორიის დიდ ნაწილს განაგებს. მიკენელთა ბატონობა ძვ.წ.ა 1200 წელს დაეცა და, როგორც ლ. გოდარი ფიქრობს, ეს გამოიწვია ზღვის ხალხთა თავდასხმებმა. დისკოზე გამოსახულ სიმბოლოთაგან ნაწილი უკავშირდება ძველი სასახლეების (მინოსურ) კულტურას, ნაწილი კი – მიკენურს. ამიტომ შეუძლებელია, ზუსტად განისაზღვროს ფესტოს დისკოს შექმნის თარიღი. ლ. გოდარის აზრით, იგი ქრონოლოგიურად უნდა მიეკუთვნებოდეს დროის შუალედს 1550 წლიდან 1200 წლამდე.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ფესტოს დისკოს წარწერის ანალოგიური ტექსტები ჯერ-ჯერობით არ არის აღმოჩენილი, მისი გაშიფრვა არც თუ ადვილი საქმეა. არსებობს მოსაზრება, რომ დისკო წარმოადგენს სახელების

¹ იხ. V. J. Kean, op. cit., 30-32.

² იხ. L. Godart, op. cit., 161-162.

სიას.¹ ნ. შუმანის მიხედვით, იგი არის კალენდარი. ერთ მხარეს 123 გამოსახულებათა, მეორე მხარეს – 119. თუ დღეთა თვლას დავინყებთ დისკოს წაღმა მხრიდან და გავიმეორებთ ორჯერ, შემდეგ გადავალთ მეორე გვერდზე, მივიღებთ 365-ს. ესე იგი, წელიწადის დღეთა რაოდენობას. ბოლო რაღაც შეეხება ვერტიკალურ ხაზებს, მეცნიერი ფიქრობს, რომ შესაძლებელია, უძველეს ხანაშიც თვეები იყოფოდა კვირებად, რომელთა ბოლო დღე მთავრდებოდა ნადირობით ან შეჯიბრით, რის გამოც კვირის ბოლოს გამოსახული იყო მეომრის თავი ფარით.

ფესტოს დისკოს შესახებ მრავალ ჰიპოთეზათა შორის ყურადღებას იმეორებს ვარაუდი, რომ იგი არის საკრალური მნიშვნელობის ან რელიგიურ-პოლიტიკური ხასიათის დოკუმენტი. ამის დასამტკიცებლად მოხსენიებულია ძვ.წ. ჯერ კიდევ II საუკუნიდან ოლიმპოსში, პერას ტაძარში, შემონახული დისკო, ფორმით რამდენადმე მსგავსი ჩვენ მიერ აღნიშნული ფესტოს დისკოსი.² მასზე წარმოდგენილია სპირალურად წასაკითხი ტექსტი ოლიმპიური თამაშების ჩატარების დროს გამოცხადებული სამშვიდობო წმინდა მოლაპარაკებისა. არსებობს მოსაზრება, რომ იგი მიუძღვნეს კრეტელ იფიტოსს, რომელმაც აღადგინა ოლიმპიური თამაშების მოწყობის წეს-ჩვეულება. თუ ფესტოს დისკოს ტექსტი ნამდვილად წარმოადგენს ამგვარი კოლექტიურ რელიგიურ, ან პოლიტიკური ხასიათის დოკუმენტს, მაშინ სავსებით გასაგები ხდება დისკოს ავტორის მიერ წარწერის დაშტამპვის მეთოდის გამოყენება, რომელიც დაკავშირებული იყო ტექსტის ტირაჟირების აუცილებლობასთან, რათა მიეღოთ საჭირო რაოდენობის, ერთნაირი სახის ეგზემპლარი, უკიდურეს შემთხვევაში, კოლექტიური აქტის ყველა მონაწილისათვის.

დერკ ოლენროთის აზრით, დისკოზე წარმოდგენილი წარწერა შესრულებული არის ალფაბეტური დამწერლობით და გადმოსცემს ძველი ბერძნული ენის ერთ-ერთ დიალექტს. იგი საკრალური მნიშვნელობისაა და დაკავშირებულია კონტინენტურ საბერძნეთში მდებარე ორ საკურთხეველთან.³

ვ. კეანი სრულიად საწინააღმდეგო მოსაზრებას გამოთქვამს დისკოს წარწერის შინაარსის შესახებ. მისი აზრით, ფესტოს დისკო წარმოადგენს დაბეჭდილ ცნობას მინოსელის ხეტიალზე. წარწერის სპირალური ფორმა კი, ავტორის აზრით, გვიჩვენებს დროის მიმდინარეობას, დროის მონაკვეთს, რომელშიც მოხდა აღნიშნული ისტორია. მკვლევარი დისკოს წარწერას სამოცდაერთ წინადადებად ყოფს, ხოლო მინოსელის მოგზაურობას – ორ ნაწილად. ამასთანავე მიაჩნია, რომ იგი, სამწუხაროდ დასრულებული არ არის.⁴

ფესტოს დისკოს კვლევისას ერთ-ერთ ძირითად საკითხს წარმოადგენს, თუ დამწერლობის რომელი სისტემაა გამოყენებული წარწერის შეასას-

¹ იხ. А. А. Молчанов, Ук. соч., 62.

² იქვე, 104.

³ იხ. Derk Ohlenroth, Das Abaton des Likäischen Zeus und der Hein der Elaia, Tübingen, 1997. Der Spiegel, 2 / 1997, Archäologie, Wiehern wie ein Pferde-Paar, 152-153.

⁴ იხ. V. J. Kean, op. cit., 22, 72-105, 110-114.



რულელად. ამასთან დაკავშირებით არსებობს რამდენიმე მოსაზრება: 1. სურათ-სატოვანი. 2. იდეოგრაფიული. 3. ლოგოგრაფიული. 4. მარცვლოვანი. 5. იდეოგრაფიული და მარცვლოვანი დამწერლობის კომბინაციის შედეგად მიღებული. 6. ფონეტიკური.

თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ გადაჭრით რაიმე ჰიპოთეზის გამოთქმა ფესტოს დისკოს დამწერლობის სისტემასთან დაკავშირებით საკმაოდ რთულია, რამდენადაც არ გაგაჩნია სხვა დოკუმენტები მსგავსი სიმბოლოებით.

ჩვენი აზრით, ამ შემთხვევაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმის გარკვევას, არსებობს თუ არა კავშირი ფესტოს დისკოს წარწერასა და მინოსურ-მიკენური კრეტის ცნობილ დამწერლობებს შორის. როგორც ცნობილია, ძვ.წ. II ათასწლეულის განმავლობაში კუნძულ კრეტაზე გამოიყენებოდა სამი სახის დამწერლობა: იეროგლიფური, A ხაზოვანი და B ხაზოვანი. მინოსური III პერიოდის ფენებში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად სამ ადგილას აღმოჩნდა ბეჭდები, რომლებზეც თხუთმეტი განსხვავებული ნიშანია წარმოდგენილი: კნოსოსთან ახლოს, მესარას ზეგანზე და რეთიშნოს შემოგარენში. ეს სამი რეგიონი – ჩრდილო ცენტრალური კრეტა, სამხრეთი და დასავლეთი გვიჩვენებს, რომ დამწერლობა მთელს კუნძულზე იყო გავრცელებული. ძველი სასახლეების პერიოდში მმართველისათვის შეუძლებელი იყო, დაემახსოვრებინა ყველა რესურსი, კონტროლი გაენია მათთვის. საჭირო გახდა აღრიცხვა, რამაც, როგორც ჩანს, ხელი შეუწყო დამწერლობის წარმოშობას. დიდი ხნის განმავლობაში სწამდათ, რომ იეროგლიფური დამწერლობა ძველი სასახლეების შემდგომ გაქრა, მაგრამ ახალი აღმოჩენა პეტრაში ამტკიცებს სანაინალმდეგოს: ერთ-ერთი ძველი მინოსური პერიოდის ფენაში ერთად აღმოაჩინეს A ხაზოვანითა და იეროგლიფური დამწერლობით შესრულებული ტექსტები.² აქედან გამომდინარე, საკვებით დასაშვებია, რომ მინოსელები თავიანთი ისტორიის გარიჟრაჟზე ერთდროულად იყენებდნენ ორ დამწერლობას: იეროგლიფურსა და A ხაზოვანს.

ფესტოს დისკოს ერთ-ერთი თანამედროვე მკვლევარი, ლ. გოდარი, მას უკავშირებს ბრინჯაოს ორმაგი ცულის წარწერას, რომელიც ნაპოვნია არკოლოხოზორის (ცენტრალური კრეტა) გამოქვაბულში, სადაც სხვა ნივთებთან ერთად აღმოაჩინეს სამი ორმაგი ცული: ოქროსი, ვერცხლისა და ბრინჯაოსი. ოქროსა და ვერცხლის ცულებზე წარმოდგენილი იყო A ხაზოვანით შესრულებული წარწერები.³ ორი სიტყვა ორ-ორი ნიშნით. ბრინჯაოსაზე კი – თხუთმეტიანი ნიშნით. ბრინჯაოსაზე წარწერა იწყება მარცხენა რიგიდან და მთავრდება მარჯვენა რიგის ზემოთა ნაწილის ბოლო ნიშნით. როგორც ლ. გოდარი აღნიშნავს, ფესტოს დისკოზე დასარული B გვერდის ცენტრშია და როდესაც ავტორი მივიდა ამ პუნქტამდე, განკარგულებაში ჰქონდა მეტი თავისუფალი ადგილი, ვიდრე

¹ იხ. L. Godart, op. cit., 49.

² იქვე, 51.

³ იქვე, 145.

გავითვალისწინა, ამიტომ ნიშნებს შორის გაზრდილია ინტერვალი. მაგალითად, გემი, რომელიც სხვა შემთხვევაში ვერტიკალურად დგას, B გვერდის ბოლოს პორიზონტალურ მდგომარეობაშია მოცემული. რაც შეეხება ცულს, აქაც ბოლო სამი ნიშანი მარჯვენა რიგში დაახლოებით ორჯერ დიდია. III რიგებში წარმოდგენილ ნიშნებზე. ესე იგი, III რიგის უკანასკნელი სიმბოლო მიგვანიშნებს წარწერის დასარულზე. ცულს არკოლოსორიდან მიაკუთვნებენ დაახლოებით ძვ.წ. 1500 წ. მასზე აღნიშნული ორი ნიშანი, ლ. გოდარისა და გ. ნოიშანის აზრით, უკავშირდება ფესტოს დისკოს წარწერის ნიშნებს. ესენია: „ადამიანის თავი პროფილში“, რომელიც მსგავსებას ამჟღავნებს ფესტოს დისკოს №2 სიმბოლოსთან და „ხის ტოტი“ – №22 სიმბოლოსთან.

იმ ფაქტმა, რომ დისკო აღმოაჩინეს A ხაზოვანი შესრულებული ფორფიტის გვერდით, მრავალ მკვლევარს აფიქრებინა, თითქოს გარკვეული კავშირი არსებობს A ხაზოვანის ნიშნებსა და დისკოს სიმბოლოებს შორის. ამასთანავე აღინიშნება მსგავსება დისკოს №22, 45 ნიშნებსა და AB31-სა და AB76-ს შორის.¹ მკვლევართა უმეტესობის აზრით, შეიძლება მეტად დამაჯერებლად და ლოგიკურად მივიჩნიოთ ვარაუდი, რომ ფესტოს დისკოს წარწერა, A და B ხაზოვანის მსგავსად, მარცვლოვანი დამწერლობის ნიმუშს წარმოადგენს. ამ არგუმენტის მხარდასაჭერად შემოგთავაზებთ გ. იბსენის მოსაზრებებს.² ავტორი, იმის დასამტკიცებლად, რომ წარწერა მარცვლოვანი დამწერლობითაა შესრულებული, მიმართავს ორ გზას: 1. ნიშანთა რაოდენობის განხილვა – როგორც აღვნიშნეთ, დისკოს წარწერაზე დადასტურებულია 45 განსხვავებული ნიშანი, ხოლო ლოგოგრაფიული დამწერლობა, მკვლევარის აზრით, უნდა შეიცავდეს ასეულობით სიმბოლოს, ალფაბეტურისათვის კი 45 ნიშანი საკმაოდ ბევრია.³ 2. ნიშანთა სიხშირის განხილვა – გ. იბსენის აზრით, ფესტოს დისკოზე იმდენჯერ მეორდება ზოგიერთი ნიშანი, რომ შეუძლებელია, თითოეული სიტყვა ასე ხშირად განმეორდეს. აქედან გამომდინარე, მკვლევარი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ გამორიცხულია, ფესტოს დისკოს წარწერა შესრულებული იყოს ლოგოგრაფიული ან ალფაბეტური დამწერლობების საშუალებით და შესაბამისად, იგი წარმოადგენს მარცვლოვან დამწერლობას.

ჩვენი აზრით, ამ მხრივ საინტერესო შედეგები შეიძლება მოგვცეს ფესტოს დისკოს წარწერის სტრუქტურის სტატისტიკური პრინციპების მოშველიებით შესწავლამ, თუ ამასთანავე გავითვალისწინებთ ეგეოსური დამწერლობების სხვადასხვა სისტემას. კერძოდ, შესაძლებელია ფესტოს დისკოს ანალიზის შედეგად მოპოვებული მონაცემები შევადაროთ A და B ხაზოვანისას. ამისათვის შევისწავლეთ ფესტოს დისკოს წარწერის ტოლი მო-

¹ L. Godart..., 142.

² იბ. G. Ибсен, Фестский диск, 36-38.

³ თუმცა, ჩვენ გარკვეულწილად არ ვეთანხმებით გ. იბსენის მოსაზრებას ამ საკითხთან დაკავშირებით, ვითვალისწინებთ რა იმ ფაქტს, რომ ქართული ანბანი (რომელიც ალფაბეტურია) თავდაპირველად 38 ნიშანს შეიცავდა. იბ. შ. იმნაიშვილი, ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. I, თბილისი, 1970, 13.

ცულობის A და B ხაზოვანის დოკუმენტები¹ (ჩვენ აქ ვგულისხმობთ დაახლოებით 6 სიტყვიან ტექსტს) და შევადარეთ, თითოეულში ეს 6 სიტყვა რამდენ ნიშანს შეიცავს, რის შედეგადაც მივიღეთ შემდეგი მონაცემები: ფესტოს დისკოს წარწერაში – 242 ნიშანი, A ხაზოვანში – 257, B ხაზოვანში – 209. როგორც ვხედავთ, ფესტოს დისკოსა და A ხაზოვანის ნიშანთა რაოდენობა თითქმის ერთხვევა ერთმანეთს, რასაც ვერ ვიტყვით B ხაზოვანზე, თუმცა, აქვე უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ჩვენამდე მოღწეული A და B ხაზოვანის ტექსტები ძირითადად სამეურნეო აღრიცხვის ხასიათს ატარებს, აქედან გამომდინარე კი არ გაგვაჩნია ისეთი წარწერები, რომლებიც 6 სიტყვას შეიცავს, ამიტომ სტატისტიკური ანალიზისას გამოვიყენეთ A და B ხაზოვანი დამწერლობების რამოდენიმე ტექსტი.²

საინტერესოა, თუ რომელი დამწერლობის სტრუქტურას უახლოვდება ფესტოს დისკოს წარწერა: A ხაზოვანისას თუ B ხაზოვანისას. ამის გასარკვევად ჩვენ შევეცადეთ, შეგვედარებინა, თუ როგორია სხვადასხვა რაოდენობის შემცველი სიტყვების გამოყენების სიხშირე ფესტოს დისკოს, A ხაზოვანისა და B ხაზოვანის წარწერებში. თავდაპირველად განვიხილეთ A და B ხაზოვანის 6 სიტყვიანი ტექსტები და შევადარეთ ფესტოს დისკოს წარწერას, რის შედეგადაც მივიღეთ შემდეგი სურათი:

ნიშანი	ფესტოს დისკო		A ხაზოვანი		B ხაზოვანი	
	სიტყვა		სიტყვა		სიტყვა	
2	6	7	1			
3	16	18	38			
4	21	12	20			
5	13	10	4			
6	2	10	—			
7	3	1	—			
8	—	3	—			

როგორც ვხედავთ, მოცემულ შემთხვევაში, B ხაზოვანთან შედარებით, A ხაზოვანისა და ფესტოს დისკოს წარწერებში უფრო მეტნიშნაინი სიტყვები (6, 7, 8 ნიშნაინი) გვხვდება. თუმცა, ჩვენ არ შევჩერდით ამ მონაცემებზე და შევეცადეთ, გაგვერკვია, თუ საერთოდ რა სიხშირით არის წარმოდგენილი სხვადასხვა რაოდენობის ნიშანთა შემცველი სიტყვები A და B ხაზოვანით შესრულებულ წარწერებში, ამისათვის გამოვიყენეთ ამ დამწერლობათა ინდექსები. ანალიზის შედეგად მივიღეთ შემდეგი სურათი:

¹ იხ. E. L. Bennet, J.P. Olivier, *The Pulos Tablets Transcribed, Part I: Texts and Notes*, Roma, 1973. V. Georgiev, *Les deux Langues des Inscriptions cretoises en Lineaire A*, Sofia, 1963; L. Godart, J.-P. Olivier, *Recueil des inscriptions en Lineaire A*, 5 Vol., Paris, 1976-1985; J. Raison, M. Pope, *Index du Lineaire A*.

² იხ. IIIIC; Raison-Pope, op. cit.; Godart-Olivier, op. cit.



ქართული
ნიპლიოთეკა

ნიშანი	A ხაზოვანი 216 სიტყვა	B ხაზოვანი 3324 სიტყვა
1	5.1 %	0.30 %
2	15.31 %	1.07 %
3	31.24 %	34.72 %
4	21.31 %	36.61 %
5	13.33 %	13.12 %
6	6.9 %	3.07 %
7	4.35 %	0.93 %
8	2.46 %	0.18 %

როგორც ცხრილიდან ჩანს, A ხაზოვანში, B ხაზოვანისაგან განსხვავებით, მართლაც უფრო ხშირად გვხვდება 6, 7 და 8 ნიშნის სიტყვები. ამან შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ განსხვავება განპირობებულია დამწერლობათა სხვადასხვა სტრუქტურით. როგორც ვიცით, B ხაზოვანი გამოიყენებოდა ბერძნული ენის ფიქსირებისათვის, რომელიც წარმოადგენს ფლექსიურ ენას, ხოლო ფლექსიურ ენებში რამდენიმე გრამატიკული კატეგორია გადმოცემულია ერთი და იმავე ფორმანტით და რამდენადაც ფესტოს დისკოს და A ხაზოვანის წარწერებში, B ხაზოვანის ტექსტებისაგან განსხვავებით, გრძელი სიტყვები შედარებით ხშირად გვხვდება, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მოცემული დამწერლობები აფიქსირებს აგლუტინაციურ ენას. დაახლოებით იგივე სურათი გვიჩვენა ფესტოს დისკოს ტექსტში პრეფიქსებისა და სუფიქსების შესწავლამ. თუმცა, ეს ტერმინები პირობითია, რადგან ჯერ კიდევ ზუსტად არ არის დადგენილი, თუ როგორ უნდა იქნეს ნაკითხული წარწერა – ნაპირიდან ცენტრისაკენ თუ პირიქით. ჩვენ ვიზიარებთ პირველ მოსაზრებას.

ე.წ. პრეფიქსებისა და სუფიქსების კვლევისას გვაქვს ორი კრიტერიუმი: 1. რომელია ის ნიშნები, ან ნიშანთა ჯგუფები, რომლებიც ხშირად მეორდება სიტყვის წინ და სიტყვის ბოლოს. 2. არის თუ არა დასახელებული ნიშნები განმეორებული ნიშანთა იმ ჯგუფებთან, რომლებიც პირობითად ძირებს წარმოადგენს. ძირებად კი შეიძლება ჩავთვალოთ იმ ნიშანთა ერთობლიობა, რომლებიც გვხვდება ცალკეც და სხვა ნიშნებთან კავშირშიც. მაგალითად:

ძირები:

1. 13-1, „კვიპაროსი“ – „მამაკაცი“. სიტყვა A 30 მხოლოდ ამ ორი ნიშნისაგან შედგება, A1-ში კი მას უკავშირდება „ბუმბულიანი თავი“ (№2), „ფარი“ (№12) – „კუთხე“ (№18). A26-ში: „ბუმბულიანი თავი“, „ფარი“. B8: „ნაჯახი“ (№15), „მუზარადი“ (№7) – „კუთხე“ (№18). B7: „შროშანი“ (№39), „დელფინი“ (№33). ნიშნები, რომლებიც ამ ძირთან გვხვდება მეორდება სხვა შემთხვევაშიც, რის გამოც მათ შეიძლება მივაკუთვნოთ პრეფიქსის ან სუფიქსის ფუნქცია.

2. 31-26, „მტრედი“ – „რქა“. A9 სიტყვაში გვხვდება სუფიქსით №35 „ტოტი“.

16-ში - პრეფიქსით - 2, 12 - „ბუმბულიანი თავი“, „ფარი“. A 19, A 22-ში იგივე შემთხვევა გვაქვს. A25-ში კი მის გვერდით დაფიქსირებულია სუფიქსი №12 „ფარი“.

3. 45-7, „ტალა“ - „მუზარადი“. ძირის სახით გვხვდება სიტყვა-^{სიტყვა} B30 დანარჩენ შემთხვევაში კი (A3, A6, A2, A20, A24) გამოიყენება პრეფიქსები: №29 „ლომის თავი“, №27 „ტყავი“, 7 „მუზარადი“. სუფიქსები: №12 „ფარი“, №35 „ტოტი“.

4. 29, 36, 7, 8, „ლომის თავი“, - „ბუჩქი“ - „მუზარადი“ - „ხელთათმანი“. B18 წარმოადგენს სუფთა ძირს. B21 = B26. აქ სუფიქსად შეიძლება მივიჩნიოთ №22 „ფესვი“.

5. 24-40, „სახლი“ - „ჩანთა“. აღინიშნება სიტყვებში A2, B30 სუფიქსებით - №12 „ფარი“, №35 „ტოტი“ და პრეფიქსით №7 „მუზარადი“.

6. 34-23-25, „ფუტკარი“ - „სვეტი“ - „ნავი“. იგი წარმოადგენს ძირს B22 და B29 სიტყვების. მასთან გვხვდება პრეფიქსები №27 „ტყავი“ და №29 „ლომის თავი“.

7. 6-18-17-19, „ქალი“ - „კუთხე“ - „ხელთათმანი“ - „ჩანგალი“. A24 სიტყვაში სუფთა ძირს წარმოადგენს. A8-ში კი გვაქვს პრეფიქსი 2, 12, „ბუმბულიანი თავი“, „ფარი“.

8. 24-30, „სახლი“ - „დანა“. B5 სიტყვაში (33, 24, 30, 12) დადასტურებულია სუფიქსთან №12 „ფარი“ და დამწყებ კომპონენტთან №33 „დელფინი“. B13 (29, 24, 24, 30, 35) სიტყვაში წარმოდგენილია №35 „ტოტი“, დამწყები კომპონენტი - 29 - 24, „ლომის თავი“, „სახლი“.

ესე იგი, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ორნიშნის 4 ძირია, სამნიშნის - 1 და ოთხნიშნის - 2. ძირების განხილვის შედეგად გამოვლინდა პრეფიქსული და სუფიქსური ელემენტები:

პრეფიქსები:

1. 2, „თავი ბუმბულებით“, რომელიც გვხვდება ექვსჯერ.

2. პრეფიქსი 2-12, „თავი ბუმბულებით“ - „ფარი“ - ცამეტჯერ.

ამ პრეფიქსისაგან განსხვავებით, სხვა აფიქსები ენაცვლებიან ერთსა და იმავე ძირთან. ამასთანავე, ისინი შეიძლება შეგვხვდეს სიტყვის შუაშიც. ეს ბადებს ეჭვს, რომ შეიძლება, ადგილი აქვს ფლექსიას. ესე იგი, სიტყვა იბრუნვის, ან იოღვლის, მაგრამ ახალი სიტყვების წარმოქმნა არ ხდება, რადგან 2 და 2-12 პრეფიქსები სხვა ვითარებაში არ აღინიშნება. ისინი მხოლოდ სიტყვის დასაწყისში დგას და არც სხვა აფიქსები ენაცვლება. ამასთანავე, სიტყვებში ნიშანთა საშუალო რაოდენობა არ აღემატება ოთხს, ხოლო ის სიტყვები, რომლებსაც 2 ან 2-12 აფიქსი იწყებს, ყველა 6 ან 7 ნიშანს შეიცავს, რის გამოც მკვლევარნი ვარაუდობენ, რომ ისინი შეიძლება წარმოადგენენ დეტერმინანტს. გ. იბსენის აზრით, 2-12 გვიჩვენებს, რომ შემდეგი სიტყვა ან სახელია, ან ნაცვალსახელი და წინადადებაში სუბიექტის როლს ასრულებს. შესაძლებელია, სიტყვა, რომელიც იწყებოდა ნიშნით 2, ითვლებოდა კუთვნილებით ნაცვალსახელად, ხოლო ნიშნით 2-12 - საკუთარ სახელად. ამიტომ №12 „ფარს“ მიაკუთვნებს მასუბსტანტივებელის როლს, თუმცა, გ. იბსენი 2-12-ს

არტიკლსაც უწოდებს. მაგრამ, როგორც ცნობილია, დეტერმინანტი ყოველთვის გამოირჩევა თავისი გრაფიკული სტრუქტურით და მწერლობაში არსებული სხვა ნიშნებისაგან (იგი ან უფრო დიდია ფორმით ან უფრო მკვეთრი გამოხატულება აქვს), რაც არ შეგვიძლია ვთქვათ ზუსტად იმნიშვნელობადგან ფესტოს დისკოს წარწერაში გრაფიკული გამოსახვით ყოველი სიმბოლო მსგავსია, ამიტომ 2 და 2-12, დასაშვებია, წარმოადგენენ პრეფიქსებს (მარცვლოვან ნიშნებს). ხოლო ფაქტი, რომ ისინი სიტყვის შიგნით არ აღინიშნება, არაა საკმარისი იმისათვის, რომ 2 და 12 დეტერმინანტად მივიჩნიოთ. მსგავს მაგალითებს ჩვენ ქართულშიც ვხვდებით. მაგალითად, ზმნისწინები: გან, წარ, წამო ძირითადად სიტყვის დასაწყისში გვხვდება (განვიდა, წარვიდა, წამოიყვანა...) ამასთანავე, უნდა გავითვალისწინოთ ფესტოს დისკოს წარწერის მცირე მოცულობაც.

3. მესამე პრეფიქსს წარმოადგენს ნიშანი №27 „ტყავი“, რომელიც ტექსტში ოთხჯერ გვხვდება (A6, B2, A7, B22) ძირებითან: 45-7, 24-40. მართალია, იგი სიტყვის შუაში და ბოლოშიც აღინიშნება, მაგრამ ამ შემთხვევაში მას ვერ განვსაზღვრავთ როგორც ინფიქსს ან სუფიქსს.

4. პრეფიქსის როლს ასრულებს ნიშანი №29 „ლომის თავი“, რომელიც შემდეგ სიტყვებში გვხვდება: A3, A4, B13, B9, B20, B29 ძირებითან: 24-30; 45-7; 34-23-25, ხოლო B21 = B26 სიტყვებში იგი მოსდევს ნიშანს №22 „ფესვი“.

„ტყავი“, „მუზარადი“ და „ლომის თავი“ ყოველთვის პრეფიქსის როლს ასრულებენ. „მუზარადი“ ძირითადად B მხარეს გვხვდება, „ლომის თავი“ – ორჯერ A გვერდზე, შეიდეჯერ – B-ზე, ხოლო „ტყავი“ ორ-ორჯერ არის გამოყენებული. როგორც გ. იბსენი აღნიშნავს,¹ სადაც ეს პრეფიქსებია წარმოდგენილი, ჩვენ ვერ ვხვდებით 2 და 2-12 აფიქსებს. ესე იგი ისინი ერთმანეთს გამოორიცხავენ. ამასთანავე, „ლომის თავი“, „ტყავი“, „მუზარადი“ ხშირად წარმოადგენენ იმ სიტყვათა პრეფიქსებს, რომელთა სუფიქსებია 12 „ფარი“ და 35 „ტოტი“, მაგრამ ეს კავშირი არ არის აუცილებელი, რადგან გვაქვს მათი ცალკეული გამოვლენის შემთხვევები. ასევე დასახელებული სამი ფორმანტი ერთმანეთს ენაცვლებიან ერთსა და იმავე ძირთან: აქედან შეიძლება დავასკვნათ, რომ ფლექსიების როლს ასრულებენ. ისინი, როგორც ვთქვით, დაპირისპირებულნი არიან, 2 და 2-12 ფორმანტებთან, ხოლო 12 და 35 – სუფიქსებთან, რომლებიც შეიძლება ჩავთვალოთ ზმნურ ფლექსიებად, მჭიდრო კავშირს ამყარებენ. თუ ამ მონაცემებს დავეყრდნობით, მაშინ შესაძლებელი იქნება დავუშვათ, რომ „ტყავი“, „მუზარადი“ და „ლომის თავი“ პრედიკატული ფლექსიებია.

5. პრეფიქსად გვხვდება ნიშანი №22 „ფესვი“ სიტყვებში B21 = B26, B9 და B4; ძირითან -29-36-7-8.

სუფიქსები:

სუფიქსებიდან აღსანიშნავია №12 „ფარი“, რომელიც ოთხჯერ გვხვდება ტექსტში (A2, A6, A25, A5 სიტყვებში) ძირებითან: 24-40, 45-7, 31-26, 24-30.

¹ იბ. Г. Ибсен, Ук. соч., 62.



ეს ორი სუფიქსი (12 და 35) მჭიდროდ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და მათ შორის ხდება შენაცვლება ერთსა და იმავე ძირებთან, რაც ადასტურებს რებს, რომ ისინი მსგავს ფუნქციას ასრულებენ. ამასთანავე, A მხარეზე „ტოტი“ გვხვდება სამჯერ, „ტოტი“ – ერთხელ, ხოლო B მხარეზე – პირიქით – „ტოტი“ – სამჯერ, „ფარი“ – ერთხელ. ორივე სუფიქსი ხშირად ახლოს დგას 2 და 2-12 აფიქსებთან, მაგრამ ერთსა და იმავე სიტყვაში – არასოდეს, საიდანაც გ. იბსენი ასკვნის, რომ „ტოტი“ და „ფარი“ არის ფორმები ზმნური ფლექსიისა.¹

3. მესამე სუფიქსია №18, „კუთხე“. იგი ხშირად აღინიშნება სიტყვის შუაშიც. სუფიქსის როლში კი A1, A8, A14 სიტყვებში გვხვდება, ძირითადად 13-1 ძირთან.

როგორც ვხედავთ, პრეფიქსებიცა და სუფიქსებიც თითო-თითო ნიშნისაგან შედგება, მხოლოდ გამონაკლისს წარმოადგენს აფიქსი 2-12, რომელსაც, როგორც აღვნიშნეთ, მკვლევარნი დეტერმინანტად მიიჩნევენ. ყურადღებას იპყრობს ის ფაქტი, რომ ფესტოს დისკოს წარწერაში სუფიქსებისაგან განსხვავებით, ხშირად გვხვდება პრეფიქსები და რაოდენობითაც უფრო მეტია. ესე იგი, მათი ფუნქციური დატვირთვა შედარებით ძლიერია.

თუ დავაკვირდებით, ფესტოს დისკოს წარწერაზე აღმოვაჩინთ ფორმულებს, ანუ სიტყვათა ჯგუფებს, რომლებიც ან იდენტურნი არიან, ან კიდევ – მსგავსი სტრუქტურის. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია დისკოს A მხარე. მაგალითად, სამწევროვანი ჯგუფი A14, A15, A16 მეორდება ერთხელ – A20, A21, A22. შუაში წარმოდგენილია კიდევ სამწევროვანი სისტემა, რომელსაც მსგავსი სტრუქტურა აქვს, ხოლო უკანასკნელი სიტყვა ემთხვევა მათ დასასრულს: სამივეგან პირველად არის წარმოდგენილი 6 ან 7 ნიშნიანი სიტყვა, შემდეგ მოსდევს ორნიშნიანი და ბოლოს – ოთხნიშნიანი. აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავსკვნათ, რომ A14, A15, A16 და A20, A21, A22 რის პარალელური, ანუ მსგავსი ნევრები. A29 იდენტურია A17-ის. მას მოსდევს კიდევ ორი სიტყვა, რომელთაგან უკანასკნელი, როგორც აზრის დასასრული, თავისთავად ითვლება წინადადების დასასრულად. ამასთანავე, A29-ის წინ არის A31-ის მსგავსი ნიშნთა კომპლექსი. ესე იგი, ჩვენ შეგვიძლია, გამოვყოთ კიდევ ერთი სამწევროვანი სისტემა: A29, A30, A31. A26 ემთხვევა A1-ს. იმ განსხვავებით, რომ A1-ში ბოლო ნიშანი წარმოადგენს ე.წ. სუფიქსი „კუთხე“-№18 და რადგან A1 არის ტექსტის დამწყები, ამიტომ იგი ბუნებრივად აღიქმება, როგორც წინადადების დასაწყისი. იგივე შეიძლება ითქვას A26-ზეც. მაშასადამე, აღინიშნება კიდევ ორი პარალელური ჯგუფი: A26, A27, A28 და A29, A30, A31. ესე იგი, A25 თავისი სტრუქტურით ძლიერ გავს წინადადებათა დამწყებ A17-სა და A14 = A20-ს. ამიტომ მასაც შეიძლება იგივე ფუნქცია მივანიჭოთ.

ესე იგი, ფიქსირდება ორი ჯგუფი, რომელთაგან პირველში გაერთიანებულია ოთხი მსგავსი სეგმენტი, ხოლო მეორეში – ორი (14, 15, 16 = 20, 21,

¹ Г. Ибсен, Ук. соч., 58.

22, რომელიც მსგავსია 17, 18, 19 და 23, 24, 25-ისა. მეორე ჯგუფს კი წარმოადგენს 26, 27, 28, რომელიც მსგავსია 29, 30, 31-ის).

B მხარეზე არათუ ფორმულები, არამედ მსგავსი სიტყვებიც საკმაოდ იშვიათად აღინიშნება. მაგალითად $B21 = B26$, რომელიც მსგავსია $B19$ -ს. $B20$ მსგავსია $B24$ -სა და $B30$ -ის. გასათვალისწინებელია, რომ $B10 = A3$, რაც დისკოს ორივე მხარეს ერთმანეთთან აკავშირებს.

ფესტოს დისკოს წარწერაში ვხვდებით ისეთი გრამატიკული ფუნქციის მქონე ნიშანთა ერთობლიობას, რომლებიც შეიძლება მივაკუთვნოთ როგორც ძირებს, ასევე აფიქსებს. ამ ნიშნებს ძირებთან აერთიანებთ მრავალმარცვლიანობა, ხოლო აფიქსებთან – შესაძლებლობა, შეუერთდნენ სხვა ძირებს. ამიტომ, როგორც გ. იბსენი აღნიშნავს, დასაშვებია, რომ მათ მიერ შედგენილი სიტყვები წარმოადგენდნენ კომპოზიტებს.

ფესტოს დისკოს სტრუქტურის კვლევამ საშუალება მოგვცა, ჩამოგვეყალიბებინა რამოდენიმე მოსაზრება:

1. ფესტოს დისკოს ანალიზის შედეგად მოპოვებული სტატისტიკური მონაცემების შედარებამ A და B ხაზოვანის სტატისტიკურ მონაცემებთან გვიჩვენა, რომ შესაძლებელია, ფესტოს დისკოს წარწერა მივაკუთვნოთ მარცვლოვან დამწერლობას.

2. პრეფიქსებისა და სუფიქსების შესწავლის შედეგად ვნახეთ, რომ ფესტოს დისკოს წარწერის ენა უფრო მეტად პრეფიქსულია, ვიდრე სუფიქსური, რადგან სავარაუდებელი პრეფიქსები შედარებით ხშირად გვხვდება და ამასთანავე, მეტიცაა.

3. A ხაზოვანისა და ფესტოს დისკოს ტექსტებში, B ხაზოვანთან შედარებით, მეტი ნიშნის შემცველი სიტყვები აღინიშნება, საიდანაც შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ წარწერის ენა სავარაუდოდ აგლუტინაციური უნდა იყოს.

4. მსგავსი ნიშანთა კომპლექსებისა და მათი ჯგუფების, ესე იგი, ფორმულების კვლევამ გვიჩვენა, რომ ფესტოს დისკოს წარწერისათვის არაა დამახასიათებელი ე.წ. სიტყვათა ხშირი განმეორება, რაც საშუალებას გვაძლევს, ვიფიქროთ, რომ ტექსტი უფრო მეტად ნარატიულია და არ ემყარება ფორმულათა პარალელურ განმეორებას.

5. ნიშანთა კომპლექსების სიგრძეზე დაკვირვებიდან გამომდინარე, ფესტოს დისკოს წარწერა არ უნდა იყოს მდიდარი კომპოზიტებით.

როგორც ვხედავთ, სავსებით დასაშვებია, ვიმსჯელოთ A ხაზოვანისა და ფესტოს დისკოს ფორმანტების, მათი სტრუქტურის შეპირისპირებაზე. ამიტომ, ჩვენი აზრით, შესაძლებელია, ფესტოს დისკოს კვლევის პროგრესი დამოკიდებულია სწორედ A ხაზოვანით შესრულებული წარწერების შესწავლაზე.



ON SOME ASPECTS OF COMPARISON BETWEEN THE DISC FROM PHAESTOS AND AEGEAN LINEAR SCRIPT

We expect interesting results from studying the structure of the inscription of the Disc from Phaestos according to statistical principles taking into consideration different systems of Aegean Script. Actually, it is possible to compare data gathered according to the analysis of the Discs from Phaestos to those of A and B Linear. Thus, we have studied A and B Linear documents of the same size as the inscription of the Disc from Phaestos. We have used indexes of those script as well and studied so-called prefixes and suffixes in the Text of the Disc from Phaestos. According to the analysis, we can mention the following:

- 1) There is a possibility to owe inscription of the Disc from Phaestos to syllabic writing.
 - 2) Language of inscription of the Disc from Phaestos tends toward prefixation rather than suffixation.
 - 3) According to analysis of the length of words, inscription of the Disc from Phaestos should not be rich with composites.
 - 4) Words in A linear and in Texts of the Disc from Phaestos contain more sings than in B Linear Texts. So we may conclude that language of the inscription is agglutinate.
- So we may subject to discussion the problem of opposition of A Linear and formats of the Disc from Phaestos and their structure. To our mind, progress of the research of the Disc from Phaestos depends on the study of A Linear inscriptions.

ნინო ცინცაძე

მითის ლოგიკის ზოგიერთი თავისებურებისათვის

ვიდრე მითის ლოგიკის ზოგიერთ თავისებურებას შევხებოდეთ, ვთქვათ, რომ მითი არის აზროვნების თავისებური ფორმა, რომელიც ტრადიციული ამბის სახით გადაეცემა თაობიდან თაობას. ეს ამბავი დროთა განმავლობაში შეიძლება შეიცვალოს, გარკვეული ელემენტები გამოაკლდეს ან დაემატოს, მაგრამ ამბის ზოგადი სტრუქტურა ყოველთვის უცვლელი რჩება. მითში, როგორც ამბავში, არასდროს არ არის ერთი ფენა ან მხოლოდ ერთი მიმართება. როგორც ვალტიერ ბურკერტი წერს: „მითი არის ტექსტისგან, ენისგან და ცხოვრებისეული რეალობისგან გამოყოფილი მულტივალენტური ამბავი, მეორადი ნაწილობრივი რეფერენციით, რაღაც კოლექტიურ მნიშვნელოვანზე“¹. მართლაც, მითი შეიძლება სხვადასხვაგვარ ტექსტებში შეგვხვდეს, ერთმანეთისაგან აბსოლუტურად განსხვავებული ფორმით. მაგრამ მითი არასდროს არ არის მხოლოდ ის, რაც ტექსტშია. ისევ ბურკერტის აზრი რომ გამოვიყენოთ, „ლინგვისტურ-ფილოსოფიურ ტრიადაში – ნიშანი, მნიშვნელობა, რეფერენცია – ამბავი მნიშვნელობის კატეგორიას შეესაბამება, როგორც საპირისპირო, ერთის მხრივ, ინდივიდუალური ტექსტისა და მეორე მხრივ რეალობისა“². ამბავი, ინდივიდუალური ტექსტისაგან განსხვავებით, თავისუფლად შეიძლება ითარგმნოს ნებისმიერ ენაზე,

¹ W. Burkert. The Structure and History of Greek Mythology and Ritual. California, 1979, 8.
² Burkert, დასახ. ნაშრ., 21.

რალაცის დაკარგვის ან დაზიანების გარეშე. ამბის ამ უნივერსალური თვისების გამო, ლევი-სტროსი მითის სტრუქტურულ მოდელის ასახსნელად მუსიკას იშველიებდა. მითს, ისევე, როგორც მუსიკას, არ სჭირდება თარგმანა, სწორედ ეს თვისება გამოჰყოფს მითს, როგორც ამბავს, ინდივიდუალური წერილობითი ტექსტისაგან. მითი არ ეტყვა წერილობითი ტექსტის ფარგლებში, ის, თითქოს იქაც არის და სხვაგანაც. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მითი ტექსტს განუწყვეტილვ ხელიდან უსხლტება. რატომ ხდება ასე? ალბათ, პასუხი მითის შინაგან სტრუქტურაში, მის ლოგიკაში დევს.

მითის ლოგიკის შესახებ სხვადასხვაგვარი მოსაზრებები არსებობს. ზოგი თვლის, რომ მითი ე.წ. „პრე-ლოგიკური“ მოვლენაა, სხვების აზრით, პირიქით, მითი მკაცრი და განსაზღვრული ლოგიკის კანონებზეა აგებული.² ზოგი მკვლევარი მითის ლოგიკას „საოცრების ლოგიკას“³ უწოდებს, სხვები ამ ლოგიკის თავისებურებებზე ამახვილებენ ყურადღებას.

ვფიქრობთ, მითი, როგორც მსოფლხედვის ერთ-ერთი ფორმა და ენობრივი ფენომენი, აუცილებლად ლოგიკური კატეგორიებით უნდა ოპერირებდეს, ისევე როგორც ყველა სხვა მოვლენა, რომელიც ენობრივ⁴ და სააზროვნო ჩარჩოებშია მოქცეული. ასე რომ, მითის სრულ არალოგიკურობაზე საუბარი შეუძლებლად მიგვაჩნია. მაგრამ ფაქტია, რომ მითის ლოგიკა თავისებური ფენომენია. იქნებ ამ თავისებურებას მითში ფანტასტიკური ელემენტის ჭარბი არსებობა განაპირობებს? ფანტასტიკას ხშირად გაიაზრებენ, როგორც მითის და ზღაპრის მამომრავებელ ძალას. მაგრამ, ეს არის „ზედაპირზე წარმოქმნილი ანარეკლი რალაც ტალღების ღრმა რიტმისა.“⁵ ფანტასტიკური ელემენტი ძალიან ბევრ მითში საერთოდ არავითარ როლს არ თამაშობს. არაფერი არ არის სუპერნატურალური ოიდიპოსის ამბავში, გარდა მისნის კარგად დამკვიდრებული თემის გამოყენებისა. თავის მოჭრა და შემდეგ უკან მიწებება, მკვდრებით აღდგომა, მაგიური ნივთები, ეს ყველაფერი მითში არსებობს, მაგრამ მათი არსებობა მითის ლოგიკის რეალობასთან არარეფერენცირებული ბუნების ბრალია და არა იმისა, რომ რომელიმე მოქმედება ამ მოვლენებში წინააღმდეგობრივი, არაშედეგობრივი და უსაფუძვლოა.

მითის თავისებურ ლოგიკაზე საუბრობს ფრანკფორტი:⁶ მიუხედავად იმისა, რომ ძველ ადამიანსაც გააჩნდა კითხვები „როგორ?“, „საიდან?“

¹ შდრ. ლევი-ბრიული პირველყოფილი აზროვნების სპეციფიკის შესახებ ამბობს, რომ კოლექტიური წარმოდგენებს არა აქვთ ლოგიკური ნიშნები და მახასიათებლები. კოლექტიური ცნობიერება არ დადის გამოცდილებამდე და აყენებს საგანთა მაგიურ თვისებებს შეგრძნებებზე მალლა და ამოტომ არის მისტიური. *Леви-Брюль. Первобытное Мышление. М. 1930.*

² А.Ф. Лосев. *Диалектика Мифа. Философия Мифологии Культура. М.1991.*

³ Я.Э. Голосовкер. *Логика Мифа. М.1987.*

⁴ მითი მოქცეულია ენობრივ და არა ტექსტუალურ ჩარჩოებში.

⁵ Burkert, დასახ. ნაშრ. 56.

⁶ H. Frankfort, H.A. Frankfort, W.A. Wilson, T. Jacobson, W.A. Irwin, *The Intellectual Adventure of Ancient Man. Chicago Press 1977.*

„სად?“, ამ კითხვებზე პასუხი არ არსებობდა ჩვენთვის ნაცნობ სააზროვნო ფორმაში. ძველი ადამიანი განიხილავს ყველა შემთხვევას, როგორც ინდივიდუალურ მოვლენას. ასეთი მოვლენების აღწერა და მისი ახსნა შიდააზროვნება, როგორც მოქმედება და აუცილებლობით იღებს მონათხრობის ფორმას. ძველები ყვებოდნენ მითებს იმის მაგივრად, რომ მოვლენათა ანალიზი გაეკეთებინათ და დასკვნები გამოეტანათ. მაგ. ჩვენ ვიტყვით, რომ გარკვეულმა ატმოსფერულმა ცვლილებებმა შეწყვიტეს გვალვა და გამოიწვიეს წვიმა. ბაბილონელები, რომლებიც იგივე მოვლენას აკვირდებოდნენ, ამ მოვლენას შინაგანად განიცდიდნენ, როგორც, გიგანტური ფრინველის იმდუგუნის გამოჩენას, რომელიც საშველად მოვიდა, დაფარა ცა უზარმაზარი შავი ფრთებით და შთანთქა ციური ხარი, რომლის ცხელი სუნთქვაც ნათესებს ანადგურებდა.¹

ვფიქრობთ, რომ ამ განმარტებაში არაფერია არალოგიკური, არათანამიმდევრული და წინააღმდეგობრივი. ფრინველი იმდუგუნდი ბაბილონელებისათვის არსებული ჭეშმარიტებაა. გაცემულია პასუხი კითხვაზე რატომ შეწყდა გვალვა და ეს პასუხი მათთვის აბსოლუტურად ამომწურავი და დამაჯერებელია. ეს პასუხი მიემართება არა მარტო ამ კითხვას, არამედ სხვა ამ ტიპის მოვლენებსაც. შესაბამისად ერთი ახსნით შეიძლება მთელი სამყაროს მოდელი გაიხსნას, ასე რომ, მითოლოგიური აზროვნება არ არის არალოგიკური, ის უბრალოდ სახიერია.

მითში შეიძლება იყოს დასმული კითხვები „რა?“ „რატომ?“ „როგორ?“ და ამ კითხვაზე საკმაოდ ლოგიკური, ანუ თანამიმდევრული და არანაწინააღმდეგობრივი პასუხი იყოს გაცემული. მითში ფანტაზიის არსებობაც კი არ არის მყარი საფუძველი მითის ალოგიკურებაზე სასაუბროდ. მაინც რა კატეგორიები ქმნის მითოლოგიური აზროვნების თავისებურებას? ვფიქრობთ, რომ ამ კითხვაზე პასუხი მითში დროის, სივრცის და მიზეზის კატეგორიების ფუნქციონირების ხერხებმა შეიძლება გაგვცეს.

„გონებრივი წარმოსახვები – სივრცე, საგანი, გარემო – როგორც არ უნდა ვაგებდეთ ჩვენ მას, გამოსადეგნი არიან დამთხვევათა ამა თუ იმ წრეში და არ მუშაობენ ამ წრის გარეთ. ლობაჩევსკიმ ჯერ კიდევ ასი წლის წინ აღნიშნა, რომ სხვადასხვა მოვლენები ფიზიკურ სამყაროში მიედინებიან სხვადასხვა სივრცეებში და შესაბამისად ემორჩილებიან ამ სივრცეების კანონებს.“² რა კანონებით მოქმედებენ საგნები და მოვლენები მითოლოგიურ დრო-სივრცეში? თავად დროც და სივრცეც ხომ არ იქცევიან საგნად და ხომ არ გვევლინებიან პერსონალებად მათ მიერვე დადგმულ წარმოდგენაში? მითოლოგიურ სამყაროში ტექსტები იგება სივრცობრივ-ტიპოლოგიური კანონების მიხედვით. პირველ რიგში გამოიყოფა ციურ სხეულებსა და ადამიანის სხეულის ნაწილებს შორის პომეომორფიზმის კანონები. დროის წლიურ მონაცვლეობას და ადამიანის ასაკს და ა.შ. მოვლენებს შორის მყარ-

¹ H. Frankfurt...

² П.А. Флоренский. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М. 1993. 5.

დება ეკვივალენტური ურთიერთობები. „ამის საფუძველზე იქმნება ელემენტარულ-სემიოტიკური სიტუაცია: ყველანაირი ინფორმაცია უნდა იყოს ინტერპრეტირებული, რათა ითარგმნოს ტრანსფორმაციის შემდეგ საფუძველზე რის ნიშნები.“¹

მივღებულა, რომ მითოლოგიური დრო ე.წ. „პირველი დროა“, მაგრამ ბერძნული მითოლოგიის დრო, მხოლოდ შესაქმის დროს არ უკავშირდება, ბერძნული მითების საკმაოდ დიდი ნაწილის მოქმედება ე.წ. „კვაზისტორიულ დროში“ ხდება. ნახევარღმერთები, გმირები, მეფეები, მთავრები მითის აქტიური პერსონაჟები არიან. ეს შეიძლება იმით იყოს განპირობებული, რომ ბერძნული მითების უმეტესმა ნაწილმა ჩვენამდე ეპოსის გზით მოაღწია. თავისუფლად შესაძლებელია, რომ ეპოსით მოსულ ბევრ გმირს და აშავს, გვიანდელი ინტერპრეტაცია მიანერს მითიურობას, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, მითოლოგიური დრო მინც შემოსაზღვრულია და სტატიკური, უფრო სწორად, ციკლურად ბრუნვადი. მითოლოგიური დროის განსაკუთრებული თვისება მისი არაექსტოლოგიურობაა – ყველაზე უფრო ზოგადი სქემით – სიკვდილს მოჰყვება დაბადება, დაბადებული კი, თვისობრივად იგივეა, რაც ახლად გარდაცვლილი. შემდეგ ეს სქემა უფრო წვრილმანდება და ნაკლებად გლობალურ საგნებზე და მოვლენებზე გადადის. მოქმედება დაუსრულებელია ანუ დაუსრულებლად მუდრდება. ღამეს მოჰყვება დღე, ზამთარს გაზაფხული და ა.შ. მითოლოგიური დროის ფარგლებში ასევე შესაძლებელია დროის სრული შეჩერება, თუ ეს ღმერთის ნებაა.

სიუჟეტი სინტაგმატური გაგებაა და შესაბამისად დაკავშირებულია დროის განცდასთან. ამიტომ ჩვენ მოქმედებათა ორი ტიპი გვხვდება, რომელიც დროის ორ ტიპს შეესაბამება: ციკლურს და ლინეალურს. არქაულ კულტურებში დომინირებს ციკლური დრო. ციკლური დროის კანონების მიხედვით შექმნილი ტექსტები არ არიან სიუჟეტურები თანამედროვე გაგებით და ძნელად თუ აღინიშნებიან ჩვენთვის ნაცნობი კატეგორიების საშუალებით. ამ ტექსტების პირველი მახასიათებელი არის ის, რომ მათში არ გამოიკვეთება დასაწყისის და დასასრულის მომენტი. ტექსტი გაიზარება, როგორც დაუსრულებლად განმეორებადი ერთობლიობა, რომელიც ბუნების ციკლურ მოვლენებს შეესაბამება. ასე რომ მითოლოგიურ დროის ციკლს, მითოლოგიური ციკლური არალინეალური ტექსტები შეესაბამება.

სივრცის კატეგორია, როგორც მითოპოეტური სამყაროს არქაული მოდელის უმთავრესი ელემენტი, განსაკუთრებულ როლს თამაშობს არქაულ კულტურებში. ის აბსოლუტურად განსხვავდებოდა იმ გეომეტრიული, პომოგენური, შეუნყვეტილი, უსასრულოდ დაყოფადი და თავის თავის ტოლი სივრცისაგან, რომელიც თანამედროვე ფიზიკა-მათემატიკურმა სამყარომ იცის.

მითოლოგიურ სამყაროში სივრცის კატეგორია განსაკუთრებულია იმით, რომ ის არ უსწრებს იმ საგნებს, რომლებიც მას ავსებს. პირიქით, სივრცე ამ საგნებით კონსტიტუირდება. ყოველი საგანი, ადამიანიც კი, მი-

¹ Ю.М. Лотман. Внутри Мыслящих Миров. Человек – Текст – Семисфера – История. М.1996. 206.
304



თოლოგიურ სივრცეში მნიშვნელოვან სემანტიკას ფლობს. ადმიანის სხეული მთლიანად კოსმიურ მოდელს შეესაბამება, ითვლება, რომ სივრცის სამყარო-ზომიანებულობაც კი, ადამიანის სხეულის თავისებურებიდან გამომდინარეობს. გარკვეული მნიშვნელობის მატარებელი შეიძლება გახდეს ნებისმიერი საგანი – მინაში ჩარჭობილი ღერძი შეიძლება სამყაროს ცენტრად მოგვევლინოს, მნიშვნელოვანია გზაჯვარედინზე დადებული ქვაც, რომ არაფერი ვთქვათ თავად გზაჯვარედინის მნიშვნელობაზე. თავისი სემანტიკა აქვს დახურულ და გახსნილ სივრცეს, ტყეს, ქალაქს, ქალაქის ცენტრს, ტაძარს მინდორს და ა.შ. სივრცის ორი – ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ღერძიდან, ვერტიკალური განსაკუთრებით ღრმა მნიშვნელობას ატარებს. ვერტიკალური ხაზის გავლა – ზევით (ღმერთის საუფლო, სამოთხე) და ქვევით (პადესი, სიკვდილის საუფლო) – მხოლოდ გამორჩეული გმირის ხვედრია. არაფერს ვამბობთ იმაზე, რომ ღმერთები სივრცის ყველანაირ განზომილებას აბსოლუტურად შეუზღუდავად ფლობენ. ასე რომ, ამ აზრით, სივრცეში გამოვლენილი საგნები ქმნიან გარკვეულ წესებს, აგებენ თავისებურ პარადიგმებს და სინტაგმებს ანუ ქმნიან ტექსტებს.

უდავოა, რომ მიზეზის კატეგორია დროისა და სივრცის კატეგორიებს მიემართება. სამივე კატეგორიის ფუნქციონირებისთვის ამოსავალი კოსმიური მოდელის მთლიანობაა. დრო, ციკლურად მოძრავი და დაუსრულებელია იმიტომ, რომ ის კოსმიური მოდელის წრიულ რკალშია მოქცეული. დროის მდინარება სამყაროს წრებრუნვას შეესაბამება. სივრცეში ნებისმიერ საგანს აქვს გარკვეული მნიშვნელობა იმდენად, რამდენადაც ეს საგნები კოსმიური მთლიანი სივრცის მიკრომოდელები ან ელემენტები არიან. დროისა და სივრცის თავდაპირველ მამოძრავებელ მიზეზად შეიძლება კოსმიური მიდელის სტრუქტურა ჩაითვალოს. შემდეგ ხდება მისი პერსონიფიცირება, უფრო სწორედ თავდაპირველად გასულიერება. მოირა, ანანკე – ეს ის ძალებია, რომლებიც ყველა არსებული მოქმედების თავდაპირველ მიზეზად შეიძლება გავიაზროთ. შემდეგ ამ ფუნქციას ღმერთები იძენენ. ისინი ხდებიან მიზეზის კატეგორიის მამოძრავებელი ძალები. მათი არსებობის სტრუქტურა და ფუნქციების განაწილებაც ზოგად კოსმიურ მოდელს შეესაბამება.

ასე რომ, მითოლოგიურ სამყაროში დროის, სივრცის და მიზეზის კატეგორიების ფუნქციონირების ხერხები თავად ქმნიან ტექსტებს, ანუ მითოლოგიური სამყაროს, მითოლოგიური აზროვნების თავისებურებას. მითუბიც სწორედ ამიტომ არ არიან იდენტურნი რომელიმე მოცემული ინდივიდუალური ტექსტისა. ლინეარული ტექსტი, თავისი ბუნებიდან გამომდინარე, ავტომატურად იძენს ამბის დასასრულის და დასაწყისის კატეგორიებს. შესაბამისად დროის ციკლური გაგება განგრძობით-ესქატოლოგიურით იცვლება. შეიძლება ითქვას, მითები სხვა დროულ-სივრცულ კონტინუუმში ცხოვრობენ, ლინეალური ტექსტები კი, სხვაში. როდესაც მათი გზები იკვე-

¹ შტდ. В.Н. Топоров. Пространство и Текст. Семантика и Структура. М.1983.

თემა, ისეთი შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს, მითები ტექსტების ჩარჩოებში
ვერ ეტევიან და გამუდმებით მათგან თავის დაღწევას ცდილობენ.

Nino Tsintsadze

ქართული
სიბავშვობა

SOME PECULIARITIES OF THE LOGIC OF MYTHS

Myths are never identical with a certain, individual texts. Myths can be translated into any language without losing anything. This feature of the myth, most probably, exists in the inner logic, in the structure of a myth.

There exist various considerations on the logic of myth. Some think that the reason for the peculiarities of the logic of myth is of redundancy of fantastic elements. But, there are myths which these elements are of no importance. The existence of these elements in a myth is the result of non-referential relation of the myth to the reality, and not that, that any of actions is groundless or not consecutive.

We consider that peculiarities of mythical thought are conditioned by the special functioning of the categories of time, space and cause in it. Mythological time is cyclic, so are the texts predominating in archaic cultures. Mythological space never precedes the objects which fill it; the space is constructed with them. As for the objects, revealed in the space, they themselves create paradigms and syntagmas, i.e. texts. The category of cause is referred to the categories of time and space. The starting point for the functioning of these categories is the integrity of the cosmic model.

Accordingly, we can say, that myths live in temporal-spatial continuum, which is different from the continuum, linear texts live in. Their encountering makes an impression that myths try incessantly to get rid of individual texts.

კონსტანტინე წერეთელი

სიტყვა „სარკინოზის“ ეტიმოლოგიისათვის

არაბების აღსანიშნავად „ისმაიტელთა“ („ისმაილთა“) და „აგარიანთა“ შემდეგ ქართულში შემოდის იმავე შინაარსის მქონე ტერმინი „სარკინოზი“ (სარკინოზნი); შდრ. „... ისმაილისაგან, ძისა აბრამისა, შთამოვიდნენ ისმაიტელნი, რომელთა ეთქმის აგარიანნიცა და სარკინოზნი“ (ხელნაწ. H – 3084, შენ. 377:20). ასე, მაგალითად, „ესე (აბო) ნაშობი იყო აბრამიანი, ძეთაგან ისმაილისათა, ტომისაგან სარკინოზთასა“ („აბოს წამება“)¹, „ესე იოვანე იყო ნათესავით სარკინოზი“² და სხვ. „სარკინოზი“ გვხვდება თანამედროვე ქართულ ლიტერატურაშიც: „სარკინოზებთან ბრძოლაში ათასგზის ვსლებივარ ბაგრატი კურაპალატს“ (კ. გამსახურდია). „სარკინოზისათვის“ ქართულში გვხვდება მისი ვარიანტებიც: სარაკინი, სარაკიანი, სარაკიანი. ასეთი ხმარება ჩვეულებრივია ანტონ ბაგრატიონის თხზულებაში „მარტირიკა“ (XVIII ს.): „ვითარმედ იყო ესე ნათესავით სარაკიანთაგან“, „...რამეთუ მაშინ აზიურთა ადგილთა მრავალთა ჰფლობდიან სარაკიანნი“, „ხოლო თანამზრახნი იგი

¹ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I. შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. თბილისი, 1946, 60.

² ი. აბულაძე. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973, 368.



იყუნეს პალატისა შინანი მისნი და მთავარნი სარაცინთაგანი“. გვხვდება „სარკინოზიდან“ ნაწარმოები სიტყვები: „სარკინოზობა“ და „სარკინოზეთი“ ასე, მაგალითად, „...სარკინოზეთს წაიდა“ („სარკინოზეთი“ „არაბეთის“ მნიშვნელობით), „დამატკეველ იყუნეს ყველანი მალნარნი სარკინოზობიანი“ (ქვ., II. აქ „სარკინოზობა“ „ისლამის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი).

სიტყვა „სარკინოზი“ ფართოდ გავრცელებული ტერმინია „არაბის“, ასევე „მუსლიმის“ მნიშვნელობით ჯვაროსანთა ლაშქრობის ხანაში (XI-XIII სს.) და მის შემდგომაც გვხვდება. მიუხედავად ამისა, ამ სიტყვის ეტიმოლოგია დღემდე გაურკვეველია. საბას განმარტება „სარკინოზისა“ როგორც „სარას ძაღლისა“¹ მოდის ჯუანშერიდან: „ივლტოდეთ, რამეთუ უფალმან მისცა აღმოსაფლეთი და სამხრეთი სარკინოზთა, რომელ არს თარგმანი მისი სარას ძაღლი“.² ასეთი ახსნა „სარკინოზისა“ ბიბლიურ სარასთან დაკავშირებით, ერთ დროს, როგორც ჩანს, გავრცელებული იყო. ასე, მაგალითად, ბროკჰაუზისა და ეფრონის ენციკლოპედიურ ლექსიკონში სიტყვასთან „сарацины“ ვკითხულობთ: „ეს სახელწოდება, რომელიც თავდაპირველად აღნიშნავდა მომთაბარე, ყაჩაღურ ტომს (არაბეთის ჩრდილოეთ ნაწილში), უკვე საშუალო საუკუნეების დასაწყისში ქრისტიანი მწერლების მიერ ვრცელდებოდა ყველა არაბზე, შემდეგ კი აღნიშნავდა მუსლიმებს საერთოდ. ამ სიტყვის წარმომავლობა გაურკვეველი რჩება. სიტყვა „სარკინოზებს“ ყოვლად უსაფუძვლოდ უკავშირებდნენ ბიბლიურ სახელს „სარას“.³ აქ იგულისხმება, როგორც ჩანს, ისევ „სარას ძაღლი“. ასეთი ეტიმოლოგია ეყრდნობა ბერძნულს, სადაც „სარკინოზი“ Σαρακηνός-ით (ზოგჯერ: Σαρακηνός) გადმოიცემა, რომელშიც გამოყოფენ საკუთარ სახელს „სარას“ (Σαρα) და „ძაღლს“ (κύνων, ნათ. ბრ. κύνος); აქედან Σαρα κύνος „სარას ძაღლი“. ასეთი „ეტიმოლოგიის“ გავლენით უნდა იყოს მიღებული Σαρακηνός-ის პარალელური ფორმა Σαρακηνός (ორი რთი), როგორც ეს გვაქვს ბიბლიის ბერძნულ თარგმანში „სარასათვის“ (Σαρα). ამასთანავე, ასეთი შესიტყვება ბერძნულისათვის გამოორიცხულია. ცხადია, მოცემული ტერმინის ასეთი ახსნა გაუგებრობაა და მხოლოდ ე.წ. ხალხურ ეტიმოლოგიას წარმოადგენს. გაუმართლებელია, საერთოდ, ამ სიტყვის დაკავშირება საკუთარ სახელთან „სარა“.

ერთი კი უდავოა: „სარკინოზი“ აღნიშნავს არაბს, პირველ რიგში, და შემდგომ (განსაკუთრებით ჯვაროსნული ლაშქრობის ხანაში) იძენს მნიშვნელობას „მუსლიმი“. მიუთითებენ, რომ თავდაპირველად „სარკინოზები“ აღნიშნავდა არაბების ერთ-ერთ ტომს, რომელიც ჩრდ. არაბეთში სახლობდა: „Сарацины – у античников – кочевое дикое племя в Аравии. В языке средневекового рыцарства и крестоносцев – мусульмане вообще“.⁴

¹ ს. ს. ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული, წიგნი II. თბილისი, 1993, 51.
² ქართლის ცხოვრება, I. ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითად ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. თბილისი, 1965, 230: 3-5.
³ Энциклопедический словарь, изд. Брокгауза и Ефрона. т. 28/2. С.-Петербург. 1899, 420.
⁴ Д. Н. Ушаков. Толковый словарь русского языка, т. IV. Москва. 1940. 52.

იგივე მნიშვნელობაა მოცემული ყველა სხვა განმარტებით ლექსიკონსა თუ ენციკლოპედიაში. ასე, მაგალითად, ქართულ განმარტებით ლექსიკონში ზუსტად იდენტური ახსნაა მოცემული „სარკინოზისა“: „იხმარებოდა არაბეთის ალსანიშნავად (ერთ-ერთი არაბული ტომის სახელწოდებიდან). საერთოდ, მაჰმადიანი“¹. მეტი სიზუსტეა ცნობილ Hutchinson-ის ენციკლოპედიაში, სადაც ნათქვამია, რომ ეს არის ბერძნული და რომაული ტერმინი არაბის ალსანიშნავად, რომელსაც იყენებდნენ ევროპელები საშუალო საუკუნეებში ყველა მუსლიმისათვის.² იგივე განმარტებაა „სარკინოზისა“ Webster-ისა და სხვა უახლეს ლექსიკონებში.

„სარკინოზი“ არ დასტურდება ბიბლიურ ტექსტებში და, მაშასადამე, მისი წარმომავლობა ამ უკანასკნელს არ უკავშირდება. არ დასტურდება ეს სიტყვა ზემოხსენებული მნიშვნელობით („არაბი“, „მუსლიმი“) არც აღმოსავლეთის ხალხებთან, გამონაკლისია არამეელები (სირიელები). ასე, მაგალითად, სირიელებთან გვხვდება sarqāyā (sarqāy) „აღმოსავლეთის“ და შემდეგ „სარკინოზის, არაბის“ მნიშვნელობით. აქედან – liššānā sarqāyā „არაბული ენა“, ხოლო sarqāyūtā – ხსენებული ხალხის (სარკინოზების) რელიგია „ისლამი“.⁴ იგივე სიტყვა sarqāyā პალესტინის არამეულში ნიშნავს როგორც „არაბს“, ისე „არაბულს“ (მდრ. ქართული „სარკინოზული“).⁵ საყურადღებოა, რომ sarqāyā დაცულია დღესაც თანამედროვე არამეულ დიალექტებში და მას მხოლოდ ერთი მნიშვნელობა აქვს – „სარკინოზი“.⁶ რაც შეეხება „არაბს“, ამ დიალექტებში ორი ტერმინით გადმოიცემა: 'ārābāyā და tāyāyā. ორივე ეს ტერმინი კლასიკურ სირიულშიც ცნობილია ('arbāyā, tayāyā).⁷ აღნიშნული არამეული სიტყვის ძირი srq საერთოსემიტურია, რომლის შესატყვისები გვხვდება ძველ ებრაულში (šrq), აქადურში (šrq), არაბულში (šrq). šrq ძირი ებრაულში დადასტურებულია სიტყვაში šārāq „წითელი“, აქად. šrq > šarq, „სისხლი“, არაბ. šaraq „იყო წითელი“ (ითქმის სისხლზე და მზის ამოსვლაზე) და šarq „აღმოსავლეთი“ (აქედან – šarqī „აღმოსავლელი“), mašriq – იგივე.

ამრიგად, არამეულ (სირიულ) sarqāyā-ს ეტიმოლოგია არამეულშივე ჩანს და იგი საკუთრივ არამეულ (სირიულ) სიტყვად უნდა მივიჩნიოთ. სირიულიდან ეს სიტყვა უნდა შესულიყო ბერძნულში, სადაც სათანადოდ გაფორმდა: Σαρακηνός (მდრ. Ἄγαρηνός „აგარიანი“ < Ἄγαρ საკუთარი სახელი „აგარ“), საიდანაც იგი ქართულში „სარკინოზის“ სახით შედის (მდრ.

¹ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. 9, 108; ქართული განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VI, 786.

² The Hutchinson Encyclopedia, 1997, 920.

³ New World Encyclopedia, New York, 1992, 984; Columbia Encyclopedia, 1993, 2426.

⁴ J. Payne Smith. A Compendious Syriac Dictionary, 1976, 393.

⁵ M. Sokoloff. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic, Jerusalem, 1992.

⁶ J. A. Maclean. A Dictionary of the Dialects of Vernacular Syriac. Oxford, 1901, 232.

⁷ Payne Smith, *ibid.*, 172, 427.

ძველ ქართულში პარალელური ხმარება სიტყვებისა: ბარბაროსი და ბარბაროზი < βαρβαρός, ან „ანგელოსი“ და „ანგელოზი“ ἀγγελος). აქ ბერძნულ Σαρακηνός-ში გამოიყოფა ძირი saraq, რაც სემიტურში, კერძოდ სარაულშიც დასტურდება: sarq-āy-ā, სადაურობის სახელის მანარმოებელი სუფიქსითა და ბოლოკიდური -ā არტიკლით (უარტიკლოდ – sarq-āy). ასევე გვაქვს ბერძნულ სათანადო სიტყვაში: sarak-en-os (შდრ. 'agar-en-os და მდედრ. 'agar-en-a).

საყურადღებოა, რომ „სარკინოზის“ განმარტებისას ინგლისურში Saracen მიჩნეულია გვიანბერძნულიდან შემოსულ სიტყვად (< Σαρακηνός), რომელიც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „ერთერთ აღმოსავლელ ხალხს“ („one of the eastern people“), და იქვე მითითებულია არაბ. šarqiy „აღმოსავლური“. შენიშნულია, რომ ხსენებული სიტყვის წარმომავლობა არაბ. šaraqa-დან („ამოვიდა მზე“) საეჭვოა. ვფიქრობთ, ეს ეჭვი, როგორც ზემოთ დავინახეთ, სრულიად გამართლებულია. ამასთანავე, იმასაც უნდა გაეწიოს ანგარიში, რომ არამ. sarqāyā აღნიშნავს როგორც „არაბს“, ისე „მუსლიმს“. არაბულში კი šarqī-ს არა აქვს არც ერთი ეს მნიშვნელობა.

ბერძნულიდან მოცემული სიტყვა შევიდა ლათინურში – saracenus (მრ. saraceni) (ძველი ლათინური წარმოთქმით „სარაკენუს“, „სარაკენი“, გვიანდელ წარმოთქმაში – „სარაცენუს“, „სარაცენი“), საიდანაც მთელ ევროპაში გავრცელდა „არაბებისა“ და, ზოგჯერ, „მუსლიმების“ აღსანიშნავად (რუს. сарацины, გერმ. Sarazenen, ინგლ. saracen).

რუსულში „სარკინოზების“ გადამოსაცემად сарацины-ს გვერდით გვხვდება сарачины.² აქედან უნდა იყოს მიღებული „сарачинское пшено“, რომლის შესახებ ბროკჰაუზისა და ეფრონის ხსენებულ ლექსიკონში ვკითხულობთ: „ბრინჯის უფრო ძველი რუსული სახელწოდება“,³ ზოლო ვ. დალთან ამ სიტყვასთან მოცემულია განმარტება: „Сарачинское или сарачинское пшено. рис – хлебное растение теплых стран.“⁴ იგივეა დ. უშაკოვთან.⁵

როგორც ჩანს, ქართულში ხმარებული ტერმინები „სარაციანი“, „სარაკიანი“, „სარაცინი“ ლათინური სამყაროდან უნდა მოდიოდეს, შესაძლებელია სხვადასხვა ხანაში (შდრ. „აგარიანი“, „აბრამიანი“ < აგარ, აბრამ).

Konstantin Tsereteli

ABOUT THE ETYMOLOGY OF THE WORD „SARACEN“

The word „Saracen“ is a widely used term to denote „an Arab“ and „an Muslim“ in the Middle Ages, especially during the Crusades. As it is alleged, the „Saracen“ is of Greek and Roman origin and entered in European languages through Late Greek, but its origin requires to define

¹ W. W. Skeat. Etymological Dictionary of the English Language. Oxford, 1991, 534.

² Д. Ушаков. Толковый словарь, т. IV, 52.

³ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. 28/2, 420.

⁴ В. Даль. Толковый словарь, т. IV, 138.

⁵ Д. Ушаков. Толковый словарь, т. IV, 52.

more precisely, as to from where it appeared in Greek and Latin. The source of the Georgian „სარკინოზი“ (*sarkinozi*) is also Greek.

We suppose that Greek Σαρακηνός is Syriac by origin: *sarqāyā* which along with „oriental“ denotes „Arab“ and „Musliman“ (cf. Ἀγαριῶν „an Agarian“, „an Arab“, the proper name !Agar). From thence we've got syr. *liššana sarqāyā* „Arabic Language“, *sarqāyānā* „Islam“. The root of this word (*šrq*) is commonsemitic but with the meanings „Arab“ and „Musliman“ it meets only in Aramaic (Syriac, Palestinian Aramaic, Modern Aramaic dialects). From Greek this word trickled in Latin and thereafter through Latin to the whole of Europe. In Georgian along with „სარკინოზი“ (*sarkinozi*) exist also other terms in the same meaning: „სარაკიანი“ (*sarakiani*), „სარაკიანი“ (*saraciani*), „სარაკინი“ (*saracini*) which are borrowed from Latin in various periods.

ელგუჯა ხინთობიძე

ძართული აპოკრიფული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი

შუასაუკუნეების მდიდარი ქართული ლიტერატურის პრობლემატიკა ჯერ კიდევ მრავალმხრივ დამუშავებას საჭიროებს. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ ლიტერატურის მსოფლიო ქრისტიანული აზროვნების პროცესში ჩართვის საკითხი. იციან შუა საუკუნეებში ძველი ქართული ორიგინალური მწერლობის შესახებ საზრვარგარეთ? ქართული ლიტერატურის რომელი ძეგლები გასცდა ძველად ქართული ენის ფარგლებს? რომელი დროიდან იცნობენ ქართულ მწერლობას ევროპაში? აი, საკითხების ერთი რიგი, რომლებზედაც პასუხის გაცემა უცხოური წყაროების სათანადოდ შეუსწავლევლობის გამო ჯერჯერობით ჭირს. ამ რიგის ზოგიერთ საკითხზე ქართველ მეცნიერთა მიერ ვარაუდები გამოთქმულია. მაგალითისთვის შეიძლება მივუთითოთ რუსთაველის პოეტური შემოქმედების ცალკეული ნიმუშების არაბულენოვან სამყაროში შესაძლებელი გავრცელების ვარაუდზე, რის სამტკიცებლადაც საკმარისი მასალა ჯერჯერობით არ ჩანს.

უფრო სარწმუნოა თვალსაზრისი X-XI საუკუნეების დიდ ათონელ მოღვაწეებთან (იოანე, ეფთვიმე, გიორგი მთაწმიდელები) დაკავშირებული ქართული წერილობითი ძეგლების ბერძნულ ენაზე შესაძლებელი თარგმანის თაობაზე. საქმე ისაა, რომ ათონის მთის ქართველი მოღვაწეები ბერძნულ სამყაროში დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდნენ. ბერძნულმა ეკლესიამ ისინი მართლმადიდებლური ეკლესიის წმინდანებად აღიარა. ივირონის ქართველ დამაარსებელთა ხსენების დღე ახლაც უდიდესი დღესასწაულია ათონის მთაზე. მათ შესახებ ლიტურგიკულ პრაქტიკაში გამოსაყენებელი საკითხები მრავლად იკითხება ათონის მთის ბერძნულ ხელნაწერებში. ისიც დადგენილია, რომ შედარებით მოგვიანო პერიოდში შექმნილი მათი ცხოვრების ამსახველი სვინაქსარული „ცხოვრებანი“ ერთგვარად დამოკიდებული არიან ქართულ მასალაზეც. და მინც ქართული ორიგინალური მწერლობის რომელიმე ძეგლის ან მისგან ნაწყვეტის უცხოურ ენებზე თარგმნაზე აშკარა მითითება

თვით XIX საუკუნემდე ჭირს (გამონაკლისია ქართული ფილოსოფიური და საისტორიო მწერლობის ძეგლების სომხურენოვანი თარგმანები).

ამ ვითარებაში, ვფიქრობთ, ძალზე მნიშვნელოვანია მითითება ქართველ მკვლევართათვის დღემდე უცნობ ერთ ფაქტზე, რომელსაც აქამდე თავისი ასახვა არ უპოვია ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში: XIII საუკუნეში ლათინურ ენაზე გადაუშუშავენიათ ერთი პასაჟი XI საუკუნის ქართული ორიგინალური აგიოგრაფიიდან, კერძოდ გიორგი მცირის „გიორგი ათონელის ცხოვრებიდან“, რომელიც მოღწეულია ჩვენამდე XIII-XIV საუკუნეების მიჯნის ხელნაწერებში ჩართული ბერძნულ და ლათინურ ენოვანი ტექსტებით.

1060-65 წლებში გიორგი მთაწმიდელმა საქართველოში ბაგრატ IV-ის მიწვევით და თანადგომით დიდი საეკლესიო რეფორმა ჩაატარა. ქვეყნის წინაშე ვალმოხდელი მოძღვარი მთაწმინდას ბრუნდებოდა, თან მონასტერში აღსაზრდელად 80 ობოლი ბავშვი მიჰყავდა. ბერი კონსტანტინოპოლში შეჩერდა, იმპერატორ კონსტანტინე დუკასთან (1059—1067) ქართველთა მეფის წერილი მიჰქონდა. ბიზანტიის სამეფო კარზე დანიშნულებულმა ქართველმა დიდებულებმა, კერძოდ პეტრე პატრიკმა, იგი სამეფო კარზე წარადგინეს. იმპერატორმა ბერი დარბაზობაზე მიიწვია, სადაც ბერძენთა და რომაელთა შორის საეკლესიო განხეთქილების საკითხზე მსჯელობდნენ. ამ განხილვას ბიზანტიის სამეფო კარის დიდ მოხელეებთან ერთად რომაელი და სომეხი დიდებულებიც ესწრებოდნენ. იმპერატორმა, შენიშნა რა მისი უდიდესი განსწავლულობა საღვთისმეტყველო დოგმატიკასა და ლიტურგიკაში, გიორგი მთაწმინდელს ამ საკამათო დეტალების გადამწყვეტაში მთავარი არბიტრის როლი დააკისრა. თავდაპირველად მას ქართველთა სარწმუნოების ბერძნულ მართლმადიდებლობასთან მიმართებაზე ჰკითხა. „ესე არს სარწმუნოებაჲ მართალი ნათესავისა ჩუენისაჲ. და რაჟამს ერთგვის გუცნობიეს, არღარა მიდრეკილ ვართ მარცხლ, გინა მარჯულ“¹ — მიუგო დიდმა მოძღვარმა. შემდეგ მეფემ ქართველ ბერს ბერძნული და რომაული ლიტურგიის განსხვავებული დეტალების ასსნა სთხოვა. მოძღვარმა განმარტა ევქარისტული პრაქტიკის სიმბოლიკა და თან დასძინა: „ბერძენთა შორის მრავალი წვალებაჲ შემოვიდა პირველ და მრავალგვის მიდრეკეს... ხოლო პრომთა ვინაჲთგან ერთგვის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდენ მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალებაჲ შემოსრულ არს მათ შორის.“² იმპერატორის კითხვას სომეხთა სარწმუნოების შესახებ წმინდა ბერმა მოკლედ მიუგო: „ბოროტსა სარწმუნოებასა სახელცა ნუ ედებინ.“³ იმპერატორი „აღივსო სიხარულითა და მადლი შესწირა ღმერთსა.“⁴ სომეხი დიდებულები შერცხვენილნი დარჩ-

¹ გიორგი მცირე, ცხოვრებაჲ გიორგი მთაწმიდელისაჲ: „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, II, თბ. 1967, 178.

² იქვე, 179.

³ იქვე, 180.

⁴ იქვე.



ნენ, „ხოლო მთავართა მათ პრომთა დიდად განიხარნეს... ეტყოდეს წმიდასა: „ნარგიყვანთო წინაშე წმიდისა პაპასა.“¹

წინააღმდეგობა რომისა და ბიზანტიის ეკლესიათა შორის (სინოდის წინააღმდეგობა) განყოფის (1053 წ.) შემდეგ კიდევ უფრო გამძაფრდა. როგორც ზემოთ მოთხრობილი ისტორიიდან ჩანს, გიორგი მთაწმიდელის პიროვნებისადმი რომაელ დიდებულებს დიდი სიმპათია და ინტერესი იმთავითვე გამოუჩენიათ. ამვე დროს ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ იმპერატორ კონსტანტინე X დუკას კარზე გამართული დისპუტი უკვე რამდენიმე წლის შემდეგ ლიტერატურულად იყო ფიქსირებული ათონის მთაზე გიორგი მცირის მიერ დაწერილ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებაში“. ათონი კი ქართველ და რომაელ განდევნილ მოღვაწეთა შეხვედრის ადგილიც იყო. ივირონის მახლობლად ლათინელებს ქართველთა ხელშეწყობით ჯერ კიდევ იოანესა და ეფთვიმეს სიცოცხლეში ჰქონდათ აგებული მონასტერი და ქართველებთან მათი კულტურული და მეგობრული ურთიერთობა ინტენსიურად გრძელდებოდა. აქედან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ლათინურ სამყაროს უნდა სცოდნოდნა ზემოთ გადმოცემული ისტორია და დაინტერესებულიყო ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებაში შეტანილი შესაბამისი პასაჟით.

ამ ვარაუდს ადასტურებს რომაელი მკვლევარის გეორგ ჰოფმანის მიერ 1951 წელს მილანში აღმოსავლეთმცოდნეობის ბიბლიოთეკის თავმჯდომარის ჯოვანი გალბატისადმი მიძღვნილ საიუბილეო კრებულში გამოქვეყნებული სტატია „რელიგიური საუბრის ტექსტები იმპერატორ კონსტანტინე X დუკას წინაშე“², რომელშიაც XIII-XIV საუკუნეების სამი ხელნაწერის მიხედვით გამოქვეყნებულია აქ მოთხრობილი ამბის თავისებური გადამუშავების შემცველი ბერძნული და ლათინური ტექსტები.

გიორგი მცირის „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ განხილული პასაჟის ბერძნული და ლათინური თარგმანი შეტანილია „წმენის საუნჯის“ (Thesaurus fidei) სახელით ცნობილ კრებულში, რომლის შექმნაც დაკავშირებულია ბოლონიელი ბონაკორსის (Bonaccorsi von Bologna) სახელთან. ეს დომინიკელი ბერი მისიონერად მოღვაწეობდა საბერძნეთში ორმოც წელზე მეტი ხნის განმავლობაში. მის გარდაცვალებას დაახლოებით 1275 წლით ათარიღებენ. გ. ჰოფმანი ამ თხზულების სამ ხელნაწერს ასაზელებს:

1. პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ბერძნული ფონდის (Parisinus graecus) 1251 (ადრინდელი Colbert-ის ფონდის 3285). ხელნაწერი თარიღდება დაახლოებით XIII-XIV საუკუნეების მიჯნით. ჩვენთვის საინტერესო მონაკვეთი – გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებიდან ბერძნული და ლათინური ტექსტით იკითხება 124-126 ფურცლებზე.

2. Parisinus graecus 1252 (Colbert 2567). ხელნაწერი დაახლოებით თარიღდება XIII-XIV საუკუნეების მიჯნით. იგი ცოტათი უფრო გვიანდელია,

¹ გიორგი მცირე..., 180.
² Hofmann Georg, S. I. Texte zum Religionsgespräch von Kaiser Konstantin X. Dukas: Miscellanea Giovanni Galbiati, v. III (Fontes Ambrosiani, XXVII), Milano 1951, 249-262.

ვიდრე *Parisinus graecus* 1251. გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების პასაჟი ბერძნულად და ლათინურად იკითხება 110-111 ფურცლებზე.

3. მილანის *ამბროსიის ბიბლიოთეკის* ბერძნული ფონდის (*Ambrosianus graecus*) 253 (ძველი ნუმერაციით – D 78 sup.), ხელნაწერი თარიღდება დაახლოებით 1327 წლით. იგი ზემოთ მითითებულ ხელნაწერზე (*Parisinus* 1252) დამოკიდებული. *Ambrosianus graecus* 253 თხზულების მხოლოდ ბერძნულ ტექსტს შეიცავს სრულად, ხოლო ლათინურს ნაკლებად. აქ ჩვენთვის საინტერესო პასაჟის მხოლოდ ბერძნული ტექსტი იკითხება 158-159 ფურცლებზე.

პარიზის ზემოთ დასახელებული ხელნაწერები აღწერილია Quétif-ისა და Échard-ის მიერ¹, ხოლო მილანის ხელნაწერი Martini-ისა და Bassi-ის მიერ². ჩვენთვის საინტერესო პასაჟზე დაკვირვებით გ. პოფმანი ასკვნის, რომ მეორე ხელნაწერი (*Parisinus graecus* 1252) დამოკიდებულია პირველზე (*Parisinus graecus* 1251). მეორე ხელნაწერის გადამწერელს ლათინური ტექსტი გაუმართავს ანდა გაუსწორებია პარალელური ბერძნული ტექსტის მიხედვით, ან, შესაძლებელია, ორიგინალის მიხედვით. მესამე ხელნაწერის (*Ambrosianus graecus* 253) ბერძნული ტექსტი კი მომდინარეობს მეორე ხელნაწერიდან³.

როგორც გ. პოფმანმა შენიშნა, ბონაკორსის კრებულში შეტანილი პასაჟი რელიგიური დისპუტის შესახებ იმპერატორ კონსტანტინე X დუკას კარზე აშკარად მომდინარეობს „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ტექსტიდან⁴. ეს დასკვნა, ჩვენი აზრით საბუთდება შემდეგი არგუმენტებით:

ა) იმის თაობაზე, რომ ეს ამბავი მოტანილია წმინდა მთის ბერის წმინდა გიორგის „ცხოვრებიდან“ *Thesaurus fidei*-ში შეტანილი პასაჟის შესავალშივეა მითითებული: 'Ev τῷ βίῳ τῆς ἁγίας Γεωργίου τῆς ἐκ τῆς ὄρειας τῆς ἁγίας... // ... in vita beati Georgii de Monte Sancto.

ბ) *Thesaurus fidei*-ის პასაჟის მიხედვით რელიგიური დისპუტი გაიმართა იმავე გარემოში და პირობებში, რომელსაც მიუთითებს „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“: ბიზანტიის სამეფო კარი; ბიზანტიის იმპერატორის ინიციატივით საუბრობს ქართველი ბერი გიორგი; დისპუტს გარდა ბერძენისა ესწრებიან რომელიღაც სომეხი დიდებულები.

გ) ისევე როგორც „ცხოვრებაში“ ბერძნულ-ლათინურ ტექსტშიც საუბარი მომდინარეობს კითხვა-შიგების ფორმით: იმპერატორი ეკითხება ქართველ ბერს და იგი პასუხობს.

დ) ერთნაირია იმპერატორის მიერ დასმული საკითხები და წმ. გიორგი ათონელის პასუხები: ეკლესიის სპეციფიკური დეტალები (პურის ცომის, მარილისა და წყლით განზავებული ღვინის გამოყენება), ქართული მართლმადიდებლობის სინამდვილე, ბერძენთა მიერ წარსულში მწვალებლობისაკენ

¹ I. Quétif - I. Échard. *Scriptores ordinis Praedicatorum*, I, Paris 1719, 156-8.

² A. Martini - D. Bassi. *Catalogus codicum graecorum bibliothecae Ambrosianae*, I, Milano 1906, 260.

³ G. Hofmann. 253.

⁴ გ. პოფმანი ქართულ აგიოგრაფულ თხზულებას იცნობს პ. პეტერსის ლათინური თარგმანით: „Histoires monastiques géorgiennes“: *Analecta Bollandiana*, XXXVI-XXXVII, 1917-1919, 5-309.

გადასრები, რომელთა რელიგიური სიმტკიცე პეტრე მოციქულიდან დაწყებული, სომეხთა სარწმუნოების განქიქება.

ე) ერთმანეთის მსგავსია რელიგიური დისპუტის შედეგების განმარტება: მეფის კმაყოფილება ქართველი ბერის პასუხებით, რომელთა დიდი წილი არული, სომეხთა შერცხვენა.

მოგვყავს გ. პოფმანის მიერ გამოქვეყნებული¹ ბერძნული და ლათინური ტექსტი წმინდა გიორგი ათონელის საუბრისა იმპერატორის კარზე ბონაკორსის შრომიდან *Thesaurus fidei*. XIII საუკუნის ბერძნულ-ლათინურ ტექსტში ჩვენს მიერ გამოყოფითა დასტამბული ის ადგილები, რომელთა მიმართება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ქართულ ტექსტთან უფრო აშკარაა. აქვე პარალელურად ვურთავთ ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის შესაბამის ადგილებს, თხზულების კრიტიკული პუბლიკაციის მიხედვით². აღვნიშნავთ, რომ პარალელურად მოყვანილ ქართულ-ბერძნულ-ლათინურ პასაჟებში ბერძნულ-ლათინური ტექსტის მომდინარეობა ქართულიდან აშკარაა. მხოლოდ უნდა ითქვას, რომ საქმე არა გვაქვს თარგმანთან ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით. ბერძნულ-ლათინური ტექსტი არის ქართული „ცხოვრების“ შესაბამისი ადგილების თავისუფალი ადაპტირებული თარგმანი. ისიც უნდა აღვნიშნოს, რომ არც ლათინური ტექსტი მისდევს ბერძნულს სიტყვა-სიტყვით (იხ. მომდევნო გვერდებზე).

გამოქვეყნებული ქართულ-ბერძნულ-ლათინური პარალელური ტექსტები მრავალ საკითხს სვამს მკვლევართა წინაშე. ამჯერად ჩვენი ინტერესისა და კვლევის სფეროში არ შემოდის ამ ფაქტთან დაკავშირებული სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო ურთიერთობის თავისთავად უმნიშვნელოვანესი პრობლემები (დამოკიდებულება ქართული სახელმწიფოსა ბიზანტიასთან და ევროპასთან XI საუკუნის მეორე ნახევრის დასაწყისში, ქართული ეკლესიის უმთავრესი ავტორიტეტის გიორგი მთაწმიდელის მიერ გამოსატული სიმპათია რომის ეკლესიის მიმართ ბერძენ-ლათინთა საეკლესიო გათიშვის ადრეულ ეტაპზე, ბერძენი იმპერატორის კონსტანტინე X დუკას ინტერესი ამ საეკლესიო პრობლემატიკისადმი და ერთგვარი ლოიალობა რომელთა მიმართ და სხვ.); არც გიორგი ათონელის მიერ განმარტებული ლიტურგიკისა და ექვარისტის დეტალების სიმბოლიკა (ქართველი მოძღვრის მიერ განმარტება ექვარისტიაში გამოყენებული პურის ცომის, მარილისა და წყლით განზავებული ღვინის სიმბოლიკისა და ახსნა რომელთა ლიტურგიკულ პრაქტიკაში დამკვიდრებული ტრადიციისა) და არც იმ ლიტურგიკულ-დოგმატიკური წყაროების ძიება, რომლებსაც შეიძლება გიორგი ათონელი თავის დისპუტში ან მისი „ცხოვრების“ ავტორი ემყარებოდა. ჩვენი ინტერესი XIII საუკუნის ქართულ-ბერძნულ-ლათინური ლიტერატურული ურთიერთობების ამ უაღრესად საინტერესო და უნიკალური ფაქტის მიმართ უპირველეს ყოვლისა ფილოლოგიურია. ამ კუთხით კი დაისმის რამდენიმე საკითხი, რომლებზედაც პასუხის გაცემა ძალზე საშურია.

¹ *Fontes Ambrosiani*, XXVII, 256-258.

² გიორგი მცირე, ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა: „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, ნ. II, თბ. 1967, 178-180.

τοῦ ἁγίου Γεωργίου ἐκ τοῦ ἔθους
τοῦ ἁγίου.

Ἐν τῷ βίῳ τοῦ ἁγίου Γεωργίου τοῦ
ἐκ τοῦ ἔθους τοῦ ἁγίου, ἡ αἰτία, δι' ἣν
5 οἱ μὲν γραικοὶ ἱεουργοῦσι τὸ μυστήριον
τοῦ παναγίου σώματος τοῦ κυρίου ἐν
ἐνζύμοις, οἱ δὲ ῥωμαῖοι ἔχουσι οἱ λατῖνοι
ἐν ἀζύμοις, εὐρίσκειται οὕτως.

Οὗτος ὁ ἅγιος Γεώργιος κατέβη
10 εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν

ხოლო იყენეს მას ვაშლი წინამე
მეფისა მღვთმარც კაცნი უნებ
ღიღებულნი და წარბინებულნი,
ბრძენი და სომეხნი...

ἐνόμιον τοῦ
βασίλεως, καὶ ἦσαν ἐν τῇ αἰθρῇ αὐτοῦ,
τῶν γραικῶν καὶ τῶν λατίνων καὶ τῶν
ἀρμενίων οἱ ἄρχοντες.

ἐν ἑαυτοῖς συζη-
τοῦντες περὶ τῆς διαφορᾶς τῆς μεταξὺ
15 τῶν γραικῶν καὶ τῶν ῥωμαίων καὶ τῶν
ἀρμενίων περὶ τῆς θυσίας τῆς λειτουρ-
γίας, καὶ οὐκ εἶδον εὐρίσκεισθαι τὸν λό-
γον.

იყო მეფესან კობეჯი მკურნალის
პაროლმადღებელთაასა, ანუ: "თუ
არს მისა განყოფილება
სარწმუნოებისა აქუნისასა სრულსა
მას და უყოფელსა სარწმუნოებისა
ბერძენთასა თანა?"

Καὶ εἶπεν ὁ βασιλεὺς πρὸς ἑαῖνον
τὸν ἅγιον Γεώργιον· Ἐσοσεβήσατε πά-
20 τερ, διδοῦθον ἡμᾶς περὶ τούτων τῶν πραγ-
μάτων, οὐδὲν γὰρ μᾶλλον ἀπαιτᾶται πα-
ρὰ τοῦ βασιλέως ἢ ἡ ἀρετὴ καὶ ἀμώμητος
πίστις.

Item alia ratio quare greci conficiunt
ex fermentato et latini ex azimo; que
ratio legitur in vita beati Georgii de
Monte Sancto.

Hic sanctus Georgius quodam tem-
pore descendit in Constantinopolim.

Et ipso ante imperatorem astante erant
in aula ipsius grecorum, latinorum et
armenorum nobiles.

intra se ipsos con-
quirentes de differentia sacramenti,
que est inter grecos et latinos et arme-
nos, divine Misse, nesciebant invenire
rationem.

Tunc dixit imperator ad
beatum Georgium: sancte pater, doce
nos de materia huius rei; nichil enim
magis a principe exigitur quam recta
et immaculata fides.

"შე ვარ კაცო სამკვდროთა საქმეთა
შინა აღზრდილი და ვერ წაღიდალ
შეყნიერ ვარ ყოველსა..."

განგვიმარტე და გულისკმა-გუყავ-
წმიდაო მამაო!

ხოლო ნუგარმან მიუერ,
ყოთარმელ: "მე შევეო, ვინაითგან
პერტყნთა შორის მრავალა წვალეხაა
შემოვიდა პირველ და მრავალგზის
მიღრქეს, ამისთვისა მსგავსად
თქვენსა ღმრთის-მსახურთა შევეთა
წმიდანი კრებანი შემოკრებეს.

და წაღიდალ გამოიძეს
ვანგებულეხისათეს ქრისტეს ღმრთისა
მუნისა და კორწყობად
ვამონებისათეს მისისა, და
საუფლოთა მათთვის კორცთა
გამოძებხაა იქმნა, და დააწესეს,
რათთა მოვიღებდეთ ცოშა სახედ
კორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის

25 ἔγω εἰμι ἀνθρῶπος νέος, σχολῆζων
τοῖς ὄλοις καὶ τοῖς στρατιωτικοῖς κηρύ-
μασιν, ἐν τοῦτοις ἔμπειρος, ἀλλ' ἐν τοῖς
πνευματικοῖς ἀπειρος,

ὃς δὲ βιβλίους
γραικῶς καὶ ἰβηρικῶς βαθῶς ἐπίστασαι,

μυσταγωγῆσον ἄρα ἡμᾶς.

30 Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· ὁ θεοῦ-
μνητε βασιλεῦ, ἀφ' οὗ εἰς τοὺς γραικοὺς
ἐκίστασάν τις ἡαισιθῆλθον αἰρέσεις καὶ σχί-
σματα, φροντίς τε καὶ μέριμνα ὑπέστη
τοῖς προπάτοροι σου, βασιλεῦ, συναγαγεῖν
τὰς συνόδους,

35 αἵτινες διορίζονται, τί κρα-
τητέον καὶ τί πιστευτέον·

10 ἐν τοῖς λοιποῖς
δὲ αἰρετικοῖς ἐγένετο αἰρετικὸς τις ὄνό-
ματι Ἀπολιναρίου ἐπίσκοπος Σελευκίως
δουισურῆζων καὶ βεβαιῶν τὸν κύριον καὶ
σατήρα ἡμῶν μὴ ἐσχηκέναι ψυχὴν μὴδὲ
πνεῦμα, ἀλλ' ἡ θεότης ἦν αὐτῷ ὡς



Ego sum homo
iuvenis, vacans armis et inuicentibus
rebus, in his exercitatus, sed in spiri-
tualibus inexpertus.

Tu vero libros
grecos et ybericos profunde nosti.

Edoce ergo nos.

Ille autem respondens ait: Clemen-
tissime imperator, ex quo in grecos et
frequenter hereses et scismata sub-
intrarunt, sollicitudo et cura impera-
toribus progenitoribus tuis fuit, syn-
odos congregare, quid credendum,

quid credendum,
quidve tenendum ab omnibus, regula-
riter dirimentes.

Inter ceteros autem
fuit hereticus quidam, Apolinarius no-
mine, Seleucie episcopus, dogmatizans
dominum et salvatorem nostrum nec
animam nec spiritum habuisse, sed

შერბე კვლად ქობია შეფუძნან
 სომეხთათჳს: "თუ აქუხ რაა ნაწილი
 ქრისტიანეთა თანა?" ხოლო შიუგო
 წმიდამან მოკლელ, ვითარმელ:
 "პოროგხა სარწმუნოებასა სახელჳს
 ნუ ეღუბინ." ღა მათ ყოველთა წინაშე
 სარწმუნოთა ადამუნა სომეხნი იგი
 შეეცნა.

Οἱ δὲ Ἀρμένιοι ἐνεγράφησαν μεγάλως, ὅταν εἶπε περὶ αὐτῶν ἡ ψευδοῦς πίστες οὐδὲ ὄνομα ἔχει.

Armeni autem maxime sunt confusi, in ipso precipue dicente: De eis nulla fides nec nomen habet.

Οἱ γὰρ Ἀρμένιοι καὶ ἐν ἀζύμῳ ἐπιτελοῦντες τὴν ἱερουργίαν ὡς καὶ οἱ λατῖνοι ὁρθοδόξως ποιοῦσιν, ἀλλ' ἐν τούτῳ πλανῶνται, ὅτι ἕθαρον προστιθέασιν εἰς τὸ ποτήριον οὐδὲ ἄορτάζουσι τὴν ἡμέραν τῆς γεννήσεως τοῦ κυρίου οὐδὲ τὸν κυριακὸν εὐαγγελισμόν τὸν διὰ τοῦ Γαβριὴλ γεγόμενον ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ἐν ᾧ οἱ λευκοὶ χριστιανοί, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ καιρῷ, καὶ ὡς λέγεται, ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλανῶνται.

Armeni enim et in azimo perficientes sicut et latini recte faciunt. In hoc tamen errant, quia aquam in calice non apponunt neque diem nativitatis domini sollempnizant neque annunciationem dominicam per Gabrielem factam tempore, quo alii christiani, sed in alio tempore, et errant in multis aliis, prout fertur.



დღეისათვის გამოვლენილი ფაქტობრივი მასალიდან აშკარაა მხოლოდ ის, რომ XI საუკუნის ორიგინალური ქართული აგიოგრაფიული თხზულება „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ XIII საუკუნეში უკვე ცნობილ ბერძნულადაც და ლათინურადაც. უფრო მეტიც, მისგან თარგმნილია XI-XIII საუკუნეების ბერძენ-ლათინთა რელიგიური პოლემიკის უაღრესად მნიშვნელოვანი პასაჟი ბერძნულადაც და ლათინურადაც და იგი შეტანილია რომის ეკლესიის ძალზე პრესტიჟულ კრებულში Thesaurus fidei. რჩება საკითხები, რომლებზედაც დამატებითი მასალის მოპოვების გარეშე პასუხის გაცემა არ ხერხდება. როგორ მიუხედავად ხელი დომინიკანელ ბერს ბონაკორსის ქართულ ტექსტზე? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, საიდან თარგმნის იგი ლათინურ ენაზე ამ პასაჟს – ქართულიდან თუ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ უკვე არსებული ბერძნული თარგმანიდან? როგორ გაჩნდა ამ პასაჟის ბერძნული თარგმანი: იგი უშუალოდ ქართული „ცხოვრებიდან“ მომდინარეობს (უთარგმნეს იგი ბონაკორსის, ან მან თარგმნა სხვისი დახმარებით), თუ ლათინელი ბერი ამ პასაჟის ბერძნულ ტექსტს იღებს გიორგი ათონელის შესახებ ბერძნულ ენაზე უკვე არსებული თხზულებიდან?

ბერძნულ ენაზე დიდ ათონელ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“ ადრევე უნდა დაწერილიყო. ეს „ცხოვრებანი“ უნდა თარგმნილიყო ქართულიდან ან ათონზე არსებული ზეპირი თუ წერილობითი ცნობების გამოყენებით ბერძნულად შექმნილიყო. ამაზე მეტყველებს ათონის მთაზე იბერთა ქართული ლავრის ბერძენთა ხელში გადასვლის შემდეგ ამ მონასტერში „ივირონის“ დიდ ქართველ მაშენებელთა მოსახსენებელი დღის შენარჩუნების ფაქტი. აგრეთვე ის, რომ იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ბერძნული ეკლესიის წმინდანებად იქნენ აღიარებულნი. ამ თვალსაზრისით სწორედ XI საუკუნის დიდი ქართველი მთარგმნელის გიორგი მთაწმიდელის სახელი სპეციფიკურ მდგომარეობაში აღმოჩნდა. ზოგიერთ ბერძნულ წყაროში იგი აირია ივირონის მესამე მაშენებლის – გიორგი ვარაზაჩაეს (ივირონის მესამე წინამძღვარი, ბერძენთა მეფე რომანოზის მიერ ლალატისათვის დასჯილი და კუნძულ მონოვატზე გადასახლებული) სახელში. ეს აღრევა გამოწვეული იყო იმით, რომ ივირონში დაწესებული იყო მაშენებელთა – იოანეს, ეფთვიმეს და გიორგის ხსენების დღე, ხოლო ივირონის ქართულ საძმოში უდიდესი ავტორიტეტი პქონდა დამკვიდრებული დიდ მოძღვარ გიორგის, წმიდა წერილის ქართულად მთარგმნელს და ასევე წინამძღვარს.

დღეისათვის მეცნიერებაში დამკვიდრებული ცნობების მიხედვით ბერძნულ კოლექციებში მოიპოვება ივირონის ქართველ მაშენებელთა შემდეგი „ცხოვრებანი“:

1. „ეფთვიმე იბერის ცხოვრება“ დაცული ათონის მთის ბერძნულ ხელნაწერში (ლამბროსის კატალოგი¹ ხელნაწერი 4467) და, შედარებით ახალმო-

¹ Catalogue of Greek manuscripts of Mount Athos, by S. P. Lambros. v. II, Cambridge 1900. 319

პოვებული ცნობით, კუნძულ სამოსზე არსებული ერთი ბერძნული ხელნაწი-
ვრით¹. ჯერჯერობით ეს ხელნაწერები შესწავლილი არ არის.

2. „ცხოვრება და მოქალაქეობა წმიდათა და ღმერთ-შემოსტარის მწამლის
ჩვენთა იოანესი, ეფთვიმესი და გიორგისი, ჩვენი წმინდა და უდიდესი ქაწის-
ველთა ლავრის მაშენებლებისა“ – Βίος και πολιτεία... ეს თხზულება ჩვე-
ნამდე მოღწეულია ათონის 4573 ხელნაწერით², ვატიკანის ბერძნული ფონ-
დის 2613 ხელნაწერით³ და ათენში 1857 წელს გამოცემულ ქართულთა მონ-
ასტრის პროსკინიტარიონში⁴ დაბეჭდილი ტექსტით. ეს თხზულება შესწავ-
ლილია⁵. იგი დაწერილი უნდა იყოს ათონზე ივირონის მონასტერში XVII-
XVIII საუკუნეთა მიჯნაზე. მითითებულ ხელნაწერთაგან უძველესია ათონის
4573, გადაწერილი ივირონში 1758 წელს ბერი კოზმანის მიერ. ამ თხზულე-
ბის ივირონის მაშენებელი გიორგი არის გიორგი ვარაზვაჩე და მასზე
თხზულებაში ძალზე მწირი ცნობებია.

3. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ჩანს დაუზუსტებელი ცნობა
იმის თაობაზე, რომ ბერძნულ ენაზე დაცულია „გიორგი მთაწმიდელის
ცხოვრება“ კრებულში – 'Ακολουθία τῶν ἁγιοπαιδῶν πατέρων. ამ ბერძნულ
კრებულს ზემოთ გამოქვეყნებული ბერძნულ-ლათინური პარალელური ტე-
ქსტის წარმომავლობის დასადგენად ეძებდა გ. ჰოფმანი, მაგრამ ვერ
მიაგნო. მიუთითა, რომ მას არ იცნობს ბერძნული აკოლუთიების აღმწერე-
ლი ლუის პეტი⁶.

ცნობა „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ბერძნული ტექსტის 'Ακολ-
ουθία-ში არსებობის შესახებ ქართულ მეცნიერებაში ა. ხახანაშვილიდან
იღებს სათავეს⁷. ვფიქრობთ, ა. ხახანაშვილი უნდა ემყარებოდეს XIX საუ-
კუნის დასასრულს რუსულ სასულიერო წრეებში ძალზე პოპულარულ ორ-
ტომიულს – „ათონურ პატერიკს“, რომელიც იმავე საუკუნის მეორე ნახე-
ვარში შეუდგენია ათონის მთაზე მოღვაწე ვინმე ბერ აზარიას⁸.

¹ „Analecta Bollandiana“, 1975, III. იხ. მ. მაჩხანელი. იოანე, ეფთვიმე და გიორგი
ათონელების ბერძნული „ცხოვრება“, თბ. 1982, 9.

² S. P. Lambros, Catalogue.... II, 147.

³ F. Halkin, Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae, Bruxelles 1969.

⁴ Προσχωτηρειου του... ἁγίου μοναστηριου των Ἱβηρων. Athenis 1857, 49-75.

⁵ მ. მაჩხანელი, დასახელებული ნაშრომი.

⁶ Bibliographie des acolouthies grecques, par S. G. Louis Petit, Bruxelles 1926. კ. კეკელიძე
„გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ბერძნულ ტექსტს, თანახმად ლაშბროსის კატალო-
გისა, შემონახულად თვლის აგრეთვე ათონის ივირონის 453-ე ბერძნულ ხელნაწერში
(„ქართული ლიტერატურის ისტორია“, I, თბ. 1960, 213). ეს არის ჩვენს მიერ ზემოთ
დასახელებული ათონის ბერძნული 4573 ხელნაწერი, რომელშიც შეტანილია Βίος και
πολιτεία ანუ „ცხოვრება და მოქალაქეობა... იოანესი, ეფთვიმესი და გიორგისი“. ამ
„ცხოვრების“ გიორგი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არის გიორგი მაშენებელი ვარაზ-
ვაჩე და არა გიორგი მთაწმიდელი.

⁷ А. Хаханов, Очерки по истории грузинской словесности, М., т. I, 1895; т. II, 1897; т.
III, 1901.

⁸ Энциклопедический словарь, под ред. И. Е. Андреевского, т. IV, СПб., 1891, 585.



„ათონურ პატერიკში“ შეტანილია ქართველ მთანშიდელთა ცხოვრებანიც. კერძოდ იოანე, ეფთვიმე და გიორგი ივერიელების, გაბრიელ ივერიელის და XIII საუკუნეში ნამებულ ივერიელ ბერთა. „ათონური პატერიკის“ მტკიცე ნაწილი ორიგინალურია – შემდგენელს თვითონ შეუთხზავს სხვადასხვა წყაროს გათვალისწინებით. ზოგი ნაწილი კი თარგმნილია ბერძნულიდან. თანახმად შემდგენელის მითითებისა ქართველ ათონელთა ცხოვრებანი თარგმნილია ორი კრებულიდან: Ἁκοισμῖα τῶν ἁγιορειτῶν πατέρων და Νέον ἔκλετυον. ეს უკანასკნელი 1805 წელს ცნობილი მთანშიდელი ბერისა და მწერლის ნიკოდიმოსის (1748-1809) მიერ შედგენილი კრებულია. რა კრებულია დამოწმებული Ἁκοισμῖα, გამოცემული ნიგნია იგი თუ რომელიმე ხელნაწერში იყო მოთავსებული, ამის შესახებ ათონურ პატერიკში ცნობები არ ჩანს.

ათონური პატერიკის პირველი ნაწილის 1876 წლის გამოცემის¹ 113-139 გვერდებზე შეტანილია გიორგი ივერიელის ცხოვრება – „Преподобный Георгий Иверский. Память его мая 13-го“. მოყვანილ სათაურს თან ერთვის შენიშვნა: „Из Аколосμῖα των ἁγιορειτων πατερων“. თხზულება იწყება პატარა შესავალით, რომელშიც გიორგი ივერიელი მიჩნეულია ივირონის ერთ-ერთ მაშენებლად, ეფთვიმეს ბიძაშვილად, რომელმაც ააგო მონასტერში მთავარი ეკლესია – კათოლიკონი. მოვიყვანთ სრულად ამ შესავალს:

И сей богоносный отец наш Георгий происходил тоже из Иверии. Он был племянник Иоанна и двоюродный брат Евфимия; тоже старался об украшении распространении созданной Иоанном обители, вновь воздвиг от основания соборный храм (кафоликон) ея, и потому почитается также ея ктитором. Что соборный храм создан Георгием, видно из надписи, которая сделана им на медном круге, лежащем на полу, в середине этого священнаго храма, под хоросом, где святыи пишет так: „Я Утвердил столпы сии, и в век не подвижутся. – Георгии, монах Ивер и ктитор“.

შესავალს მოსდევს გიორგი ივერიელის „ცხოვრება“ დაყოფილი ქვეთავებად: 1. Отрочество и воспитание преподобного Георгия – გვ. 113-115; 2. Путешествие Георгия по святым местам – გვ. 116-128; 3. Путешествие Георгия в Грузию – გვ. 128-134; 4. Кончина Георгия – გვ. 134-139. ეს „ცხოვრება“ წარმოადგენს გიორგი მცირის „გიორგი მთანშიდელის ცხოვრების“ გვიანდელ გადაშუშავებას. ამრიგად, „ათონური პატერიკის“ გიორგი ივერიელი არის გიორგი ვარაზაჩაძესა და გიორგი მთანშიდელის ერთმანეთში აღრევით შექმნილი არარსებული პიროვნება. სხვაგვარად რომ ვთქვათ: დიდი მწერლის, მოძღვრისა და წმიდა მამის გიორგი მთანშიდელის ცხოვრება მიჩნეულია ივირონის მაშენებლის გიორგი ვარაზაჩაძეს ბიოგრაფიად.

ამჯერად ჩვენთვის უფრო საინტერესოა, თუ როგორაა „ათონური პატერიკის“ გიორგი ივერიელის ცხოვრებაში ასახული ეპიზოდი კონსტანტინე დუკას კარზე გამართული დისპუტისა. შეიძლება თუ არა ამ ტექსტის წინა-

¹ Афонсий патерик или жизнеописания святых на святой Афонской горе просиявших. Издание четвертое, ч. 1, С.-П. 1876.

პარი 'Аколуშია-ის ბერძნული ტექსტი მივიჩნით XIII საუკუნის ლათინური თარგმანის დედანად? ამ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. ათონური პატერიკის "გიორგის ცხოვრებაში" ჩვენთვის საინტერესო ექნებოდა გადაამუშავებული სახითაა შეტანილი. კერძოდ, ამბავი მოთხრობილია თანმიმდევრულად, მხოლოდ სპეციფიკური დეტალები, რომლებშიაც ჩანს ქართველი მოძღვრის სიმართა რომაელთა მიმართ, გამოტოვებულია. მოგვყავს სათანადო ადგილი ათონური პატერიკიდან" (გვ. 136):

В то время, при царском дворе находилось много именитых мужей, из числа римлян и армян, и сам последний царь армянский – Гагик, бежавший в Царьград из покоренной сарацинами столицы его Ани. Император, в присутствии их, спрашивал святого старца о различии исповедания, извиняясь тем, что, как державший всегда меч и скипетр, он мало знаком с предметами церковными, хотя, по настоящему, православие должно утверждаться от царей. Константин желал знать, во всем ли согласна Церковь иверская с православною Церковию греческою, – и весьма был утешен, когда святой Георгий, ясными доказательствами, засвидетельствовал, что Церковь иверская, принявши однажды православие, никогда от него не отступала. Император возблагодарил за это Бога, и потом спрашивал еще о разности, какая существует в догматах и обрядах между греками, римлянами и армянами; – на все эти вопросы авва Георгии давал ему удовлетворительные ответы, так что державный, святитель и сановники изумлялись ясности, с какою излагал им Георгий самые глубокия истины и то, чего не могли изъяснить им ни римляне, ни армяне.

„ათონური პატერიკის“ ზემოთ მოყვანილი პასაჟი გიორგი მცირის ტექსტის გვიანდელი გადაამუშავება ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიის ინტერესების შესაბამისად. შეიძლება თუ არა დავუშვათ, რომ გადაამუშავება „ათონური პატერიკის“ შემდგენელის ხელიდან მოდის, ხოლო 'Аколуშია-ის ჩვენთვის უცნობი ბერძნული ტექსტი მოსალოდნელია, რომ ქართულ „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებასთან“ უფრო მეტ მიმართებას ამყარებდა. ჩემი ვარაუდით, ათონის მთაზე შედგენილ წმიდა მამათა აკოლუთიების კრებულში, თუ ასეთი მართლაც არსებობდა, შეტანილ ბერძნულ ტექსტში ჩვენთვის საინტერესო პასაჟი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებიდან“ უკვე გადაამუშავებული იქნებოდა მართლმადიდებლური ეკლესიისათვის მისაღები პოზიციის მიხედვით. სხვა საქმეა, თუ როგორ იქნა შედგენილი ბერძნული კრებული 'Аколуშია (ვიმეორებ, თუ იგი მართლაც არსებობდა): კრებულის შედგენის დროს გადაამუშავდა ქართული „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრება“ თუ შემდგენელი სარგებლობდა „ცხოვრების“ ძველი ბერძნული თარგმანით? ასე რომ დასმული საკითხის გადაჭრა უნდა დაემყაროს დღეისათვის უცნობ ფაქტებს ბერძნული ხელნაწერებიდან.

ვფიქრობთ, აღნიშვნას საჭიროებს ისიც, რომ ქართული მეცნიერებისათვის ამ უცნობი პუბლიკაციის მოძიება მოხერხდა იმ მნიშვნელოვანი საქმიანობით, რომელიც მიმდინარეობს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან არსებულ ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრში. 1994-96 წლებში



NATO-ს გრანტით ვმუშაობდი შესაქმნელად მონოგრაფიისა „ქართული ლიტერატურის შესწავლა ევროპაში“. პროექტის შესრულებაში ჩაბმულ იქნა ძალზე დიდი ჯგუფი ჩვენი ცენტრის თანამშრომლებისა და უცხოელი ქართველოლოგებისა. 1995 და 1996 წლებში ვატიკანში სამოციქულო ბიბლიოთეკაში ახალგაზრდა კოლეგასთან, ყოფილ ჩემს სტუდენტს, ამჟამად სამოციქულო ბიბლიოთეკის თანამშრომელ დოქტორ გაგა შურლაიასთან ერთად იტალიურ მასალაზე მუშაობისას – Bibliotheka Sanctorum-ის ტომებში შეტანილ ქართველ წმინდანებზე ცნობების მოძიებისას – მივაგენით საკმაოდ არაზუსტ მითითებას „გიორგი ათონელის ცხოვრების“ ქართული რედაქციის ნაწყვეტების ძველი ბერძნული და ლათინური თარგმანების შესახებ. დაზუსტებას საჭიროებდა, რასთან გვექონდა საქმე: ჩვენს მეცნიერებაში მოარულ აზრთან, „გიორგი ათონელის ცხოვრების“ ბერძნული თარგმანის არსებობის შესახებ, თუ რაიმე ჩვენთვის უცნობ მასალასთან? დასმულ კითხვაზე პასუხის გაცემა მოვახერხე 1999 წლის მარტში ოქსფორდში ბოდლის ბიბლიოთეკაში იმავე მონოგრაფიის საკითხებზე მუშაობისას ზემოთ-მოხმობილი პუბლიკაციის მოპოვებით.

Elguja Khintibidze

THIRTEENTH-CENTURY GREEK AND LATIN TRANSLATIONS OF A GEORGIAN HAGIOGRAPHIC TEXT

A passage of an 11th-century Georgian original hagiography, namely, from “The Life of Giorgi the Athonite” by Giorgi Mtsire, was metaphrased in Latin in the 13th century. The paper contains a publication of the 13th-century Greek and Latin texts according to G. Hofmann's edition (Fontes Ambrosinni, XXVIII), with fragments of the respective Georgian text of “The Life of Giorgi the Athonite”. Philological questions connected with the problem posed are discussed.



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

№178/575

ISBN 99928-65-41-5