

17

The KARTVELOLOGIST

JOURNAL OF GEORGIAN STUDIES

ქართვლოლოგი



ISSN (UDC)821.353.1+811.353.1+008(479.22)

1-279

საერთაშორისო

- 1. *From the First Millennium BC: Oriental Trends*
- 2. *Philosophy of Antiquity: Arabs and Indians as Philosophical*
- 3. *Legends in Shota Rustaveli's "The Man in the Panther Skin"*
- 4. *Georgian Legends ("Panther Legend") and its Significance for*
- 5. *European Folklore*
- 6. *Georgian Folklore in German*

საქართველო

- *საქართველო მაკედონელის რომანი როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის ერთ-ერთი წყარო*
- *ერთი ტომის კავშირებითი პირობითი წინადადებისათვის*
- *უცხოელების ქორეა (ვიორგი) პაპაშვილი*

ISSN 1512-1186

ქართველოლოგი
THE KARTVELOLOGIST

JOURNAL OF
GEORGIAN STUDIES

17 (2)

SPRING
2012

PUBLISHED BIANNUALLY BY THE CENTRE
FOR KARTVELIAN STUDIES
TBILISI STATE UNIVERSITY

In a broad sense Kartvelology embraces study of Georgian culture, history and all fields of the humanities: linguistics, literary criticism, art, archaeology, folklore, ethnography, source study.

"The Kartvelologist" is a bilingual (Georgian and English) academic journal, covering all spheres of Kartvelological scholarship. Along with introducing scholarly novelties in Georgian Studies, it aims at popularization of essays of Georgian researchers on the international level and diffusion of foreign Kartvelological scholarship in Georgian scholarly circles.

"The Kartvelologist" is issued both in printed and electronic form. In 1993-2009 it came out only in printed form (#1-15). The publisher is the "Centre for Kartvelian Studies" (TSU), financially supported by the "Fund for Kartvelian Studies". In 2011-2013 the journal is financed by the Shota Rustaveli National Science Foundation.

The Editorial Board: Foreign authors, together with their Georgian colleagues, are members of the Editorial Board of *The Kartvelologist*, taking an active part in shaping the scholarly style and form of the journal, authors of papers, occasionally reviewers of papers to be published, and popularizers in their home countries and scholarly centres of topics of Georgian Studies.

Editor in Chief: Elguja Khintibidze
 Editor of the English text: Arrian Tchanturia

Editors: Michael (History) - Georgia; Beynen, Bert (Kartvelology) - Philadelphia, USA; Bender, Winfried (Linguistics) - Germany; Buachidze, Gaston (Kartvelology) - France; Chikhladze, Nino (History of Georgian Art) - Georgia; Chakunashvili, Nino (Georgian literature) - Germany; Doborjginidze, Nino (Linguistics) - Georgia; Enoch, Reuven (The Georgian language, Georgian-Hebrew cultural contacts) - Israel; Fährnich, Heinz (Georgian linguistics) - Germany; Kojima, Yasuhiro (Kartvelian languages) - Japan; Kudava, Buba (Study of Manuscripts) - Georgia; Licheli, Vakhtang (Archaeology) - Georgia; Magarotto, Luigi (Georgian literature) - Italy; Melikishvili, Damana (The Georgian language) - Georgia; Nikoleishvili, Avtandil (Georgian literature) - Georgia; Nocun, Przemyslaw (Archaeology) - Poland; Outtier, Bernard (Medieval Studies) - France; Radiani, Irma (Literary criticism) - Georgia; Shurgaga, Gaga (Georgian literature) - Italy; Sikharulidze, Ketevan (Folklore) - Georgia; Tuite, Kevin (Ethnography and folklore) - Canada.

Each issue of the journal is prepared and published by the editorial staff: Khintibidze Elguja, Tchanturia Arrian, Chakunashvili Nino, Melikidze Tamar, Javakhadze Irina, Guliashvili Sophio, Vardosanidze Tsira.

In some cases the Editorial Board, the staff and the reviewers do not share the stylistic peculiarities and the views expressed in the papers published.

CONTENTS

GEORGIAN LITERATURE IN ENGLISH TRANSLATION

Shota Rustaveli, The Prologue of *The Man in the Panther Skin*-----7

STUDIES: GEORGIAN HISTORIOGRAPHY

Constantine B. Lerner, An Old Hebrew Romance of Alexander as one of the sources for the *Conversion of K'art'li* -----38

STUDIES: ARCHAEOLOGY OF GEORGIA

Vakhtang Licheli, Colchis in the First Millennium BC: Oriental Trends -----61

STUDIES: GEORGIAN LITERARY CRITICISM

Bert Beynen, Neoplatonic or Aristotelian: Arabs and Indians as Philosophical Entities in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin* -----86

Zaza Khintibidze, Towards the Relation of Rustaveli's Theory of *Shairoba* to the Classical Tradition -----119

Ia Grigalashvili, The Oldest Georgian Hymn in "The Nine Martyred Children of Kola"-----149

STUDIES: GEORGIAN LINGUISTICS

Yasuhiro Kojima, On a type of subjunctive conditional in Georgian -----165

Reuven Enoch, Fesach Agada ("Paschal Legend") and its Significance for Kartvelology -----188

STUDIES: HISTORY OF GEORGIAN CULTURE

Rusudan Nishnianidze, The Unknown George (Giorgi) Papashvili -----213

KARTVELOLOGISTS

Marika Odzeli, Katharine Vivian (1217-2010) -----231

CHRONICLE OF EVENTS

Elene Gogiashvili, Kartvelian Folktales in German -----242
 Elguja Khintibidze, Gregory of Nyssa's Work in St. Euthymius the
 Athonite's Translation -----250

სარჩევი

ქართული ლიტერატურა ინგლისურ თარგმანებში
 შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (პროლოგი)-----7

კვლევები: ქართული ისტორიოგრაფია
 კონსტანტინე ლერნერი, ალექსანდრე მაკედონელის რომანი
 როგორც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ქრონიკის ერთ-ერთი წყარო ---27

კვლევები: ქართული არქეოლოგია
 ვახტანგ ლიჩელი, კოლხეთი ძვ. წ. I ათასწლეულში -----48

კვლევები: ქართული ლიტერატურათმცოდნეობა
 ბერტ ბეინენი, ნეოპლატონური თუ არისტოტელური: არაბები და
 ინდოელები როგორც ფილოსოფიური პირები შოთა რუსთაველის
 ვეფხისტყაოსანში -----72

ზაზა ხინთიბიძე, შაირობის რუსთაველური თეორიის
 მიმართებისათვის ანტიკურ ტრადიციასთან -----97

ია გრიგალაშვილი, უძველესი ქართული გალობა "წმინდა
 კოლაელ ყრმათა წამებაში" -----138

კვლევები: ქართული ენათმეცნიერება
 იასუჰირო კოჯიმა, ერთი ტიპის კავშირებითი პირობითი
 წინადადებისათვის -----158

რეუვენ ენოხი, ფესახის აგადა ("პასქის ლეგენდა") და მისი
 მნიშვნელობა ქართველოლოგიისათვის -----172

კვლევები: ქართული კულტურის ისტორია
 რუსუდან ნიშნიანიძე, უცნობი ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილი ---201

ქართველოლოგები
 მარია ოძელი, ქეთრინ ვივიანი -----222

ქართველოლოგიური ძრონიკა
 ელენე გოგიაშვილი, ქართველთა ზღაპრები გერმანულ ენაზე--238

ელგუჯა ხინთიბიძე, გრიგოლ ნოსელის თხზულება ეფთვიმე
 ათონელის თარგმანში -----245

ვეფხისტყაოსნის პროლოგი

ჩვენი ჟურნალის ტრადიციული რუბრიკა - „ქართული ლიტერატურა ინგლისურ თარგმანებში“ ჟურნალის წინამდებარე ნომერში ერთგვარად თავისებურია, არაორდინარულია. მასში *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგია წარმოდგენილი დღეისათვის არსებული ყველა ინგლისურენოვანი თარგმანით. ეს თარგმანებია - მარჯორი უორდროპისა, შესრულებული XIX-XX საუკუნეების მიჯნაზე (ტექსტი იბეჭდება 1912 წლის ლონდონის გამოცემით, London: *The Royal Asiatic Society*); ვენერა ურუშაძისა (პირველი პუბლიკაცია - 1968 წ. ტექსტი ქვეყნდება ავტორისავე ჩასწორებული 1986 წლის გამოცემით, თბილისი: „საბჭოთა საქართველო“); ქეთრინ ვივიანისა (London: *The Folio Society*, 1977); რობერტ სტივენსონისა (Albany: *State University of New York Press*, 1977). პოემის ქართული ტექსტი იბეჭდება „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ გამოცემით, (თბილისი: „მეცნიერება“, 1988).

რითაა განპირობებული ქართული ტექსტის ოთხივე ინგლისური პარალელური თარგმანით გამოქვეყნება?

ვეფხისტყაოსანი შუასაუკუნეების ქართული ლიტერატურული და საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მწვერვალია. პოემა აშკარად ეხმიანება ევროპული ქრისტიანული აზრის პროგრესს შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ. საზოგადოებრივი აზრის ეს პროცესი *ვეფხისტყაოსანში* ასახულია არა მხოლოდ მხატვრულ სისტემაში, არამედ თეორიულ-დისკურსიული სახითაც. ეს კი ძირითადად მხოლოდ პოემის პროლოგში ხდება. ეს გარემოება რუსთველის პოემის ამ მონაკვეთს პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს. რუსთველის პროლოგისეული მხატვრული მეტყველების ენა, მიუხედავად იმისა, რომ ხმოვანებით ქართულია, თავისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური დატვირთვით თანამედროვე ქართული ენის ფილოსოფიურ დეფინიციებს აშკარად და პრინციპულად სხვაობს. *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგისეული კონცეფციები - უზენაესი არსების შესაქმისეულ აქტზე, სულის დეფინიციასა და მოძრაობის პერსპექტივაზე, ადამიანის ზნეობრივ და ფიზიკურ ღირსებებზე, პოეზიის არსზე და სიყვარულის რაობასა და გამოვლინების

ფორმებზე; ისევე როგორც მეთორმეტე საუკუნის საქართველოს სამეფო კარსა და პოეტის პერსონალურ მიმართებაზე მასთან, პოემის ფაბულის სადაურობასა და პერსონაჟთა ემოციური აქტივობის უმთავრეს გამოვლინებაზე - ფორმირებულია პოეტისეული ეპოქის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და სქოლასტიკურ-მისტიკური სააზროვნო დეფინიციებით. დასახელებული პროლოგისეული კონცეფციები მჭიდროდაა დაფუძნებული, ერთი მხრივ, ბიბლიურ, უპირატესად ახალ აღთქმისეულ თეოლოგიაზე, ხოლო მეორე მხრივ, ანტიკური და ელინისტური ეპოქების ბერძნულ ფილოსოფიაზე, კერძოდ პლატონის, არისტოტელეს, დიონისე არეოპაგელის ფილოსოფიაზე. შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური აზრის ამ უნიკალური კონცეფციების არსის წვდომა დღევანდელი რუსთველოლოგიური მეცნიერების აქტუალური პრობლემატიკაა. ამ პრობლემატიკით, და საზოგადოდ მთლიანად ვეფხისტყაოსნით, ევროპული ინტელექტუალური წრეების, კერძოდ შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის მკვლევართა დაინტერესება, რაც ამკარად გამოიკვეთა უკანასკნელ ათწლეულებში, აუცილებელს ხდის ვეფხისტყაოსნის ტექსტის, და უპირველეს ყოვლისა მისი თეორიული კონცეფციების, ადეკვატურად მიწოდებას არაქართულენოვან მკვლევართათვის. ამ მისიას ვერ იკისრებს რუსთველის პოემის დღეისათვის ცნობილი ვერც ერთი თარგმანი.

ეს გარემოება უპირველესი მიზეზია იმისა, რომ ინგლისურენოვან მკითხველს პოემის პროლოგის ტექსტს დღეისათვის არსებული ყველა ინგლისური თარგმანით ვაწვდით. ბუნებრივია ამ ცდას მეორე, არანაკლებ მნიშვნელოვანი დანიშნულებაც აქვს: ოთხივე თარგმანზე პარალელური დაკვირვება უფრო თვალნათლივ წარმოაჩენს თითოეული მათგანის პოეტურ ღირსებასაც.

რუსთველის სიტყვის სხვა ენაზე ადეკვატური გადატანის სურვილი სირთულეს თითქმის ყველა ნაბიჯზე წააწყდება. შევჩერდეთ მხოლოდ პოემის სათაურზე. ვეფხისტყაოსანი მარჯორი უორდროპის თარგმანში გადავიდა როგორც The Man in the Panther's Skin; ვენერა ურუშაძის თარგმანში - The Knight in the Panther's Skin; ქეთრინ ვივიანისაში - The Knight in Panther Skin; რობერტ სტივენსონისაში კი - The Lord in the Panther-skin. იმ სხვადასხვა ნიუანსურ სხვაობათაგან, რომლებიც ამ სათაურებს ერთმანეთისაგან განასხვავებს, ამჯერად მხოლოდ ერთს მივაქცევ ყურადღებას. მთარგმნელების Man, Knight და Lord დედნისეული

სათაურის - ვეფხისტყაოსნის “ოსან” სუფიქსის ინგლისური ლიტერატურული მეტყველებისათვის უფრო ბუნებრივი აღქმისათვის დაშვებული ინტერპრეტირებებია, რომელთაგან ყველა მათგანი მეტ-ნაკლებად, მაგრამ მაინც, წინააღმდეგობრივია. პოემის სათაურის ზუსტი, თუმცა ლიტერატურულად ძნელად მისაღები, გადმოცემა იქნებოდა ‘one who wears a panther’s skin’; ან კიდევ უფრო ზუსტი - ‘wearer of a panther’s skin’. ჩემს მიერ საგანგებოდ შეჩერება რუსთველის პოემის სათაურის ინგლისურად თარგმნაზე იმითაცაა ინსპირირებული, რომ ჟურნალის ამ ქვეთავის ინგლისურ სათაურში რუსთველის პოემა სახელდება როგორც The Man in the Panther Skin, რაც პოემის ბრიტანელი მთარგმნელების ვარიანტების, ჩვენი აზრით, უფრო თანამედროვე კონტამინაციაა.

რედაქტორი

The Prologue of *The Man in the Panther Skin*

The traditional section of our journal “Georgian Literature in English Translations” might seem peculiar in the present issue. It features the Prologue of MPS in all English language translations to date. These are by Marjory Wardrop, done at the turn of the 19th-20th c. (the text is taken from the 1912 London edition (*The Royal Asiatic Society*); Venera Urushadze (first issue 1968; the text is printed according to the author’s revised edition (Tbilisi: *Sabchota Sakartvelo*, 1986); Katharine Vivian (London: *The Folio Society*, 1977); Robert Stevenson (Albany: *State University of New York Press*, 1977). The Georgian text is printed according to the edition of the Commission for the Establishment of the Academic Text of MPS (Tbilisi: *Metsniereba*, 1988).

What is the publication of the Georgian text with the four parallel translations due to?

MPS is the peak of Medieval Georgian literary and socio-political thought. The poem clearly echoes the progress of European Christian thought from the Middle Ages to the Renaissance. This process of social thinking is reflected in MPS not only in its artistic system but in its theoretical-discursive form as well – mainly in the Prologue. This fact imparts special significance to this section of the poem. Though Rustvali’s language of the Prologue is plain Georgian; with its theological-philosophical connotations it differs essentially from modern Georgian philosophical definitions. The Prologue conceptions of MPS on

the Creation by the Supreme Being, definition of spirit and perspective of motion, man's moral and physical virtues, the essence of poetry and love with the forms of its expression; as well as on the twelfth-century Georgian royal court and the poet's relation to, the provenance of the plot of the poem and the principal manifestation of the emotional activity of the characters – are formulated by the poet using the philosophical-theological and scholastic-mystic thought definitions of his time. The conceptions found in the Prologue of MPS rest firmly on biblical – largely New Testament – theology, on the one hand, and Greek philosophy of the Classical and Hellenistic periods, namely Plato, Aristotle and Dionysius the Areopagite, on the other. Gaining insight into the essence of these unique conceptions of medieval philosophical-theological thought forms an actual question of present-day Rustaveli studies.

The interest taken in this problem, and in general in MPS as a whole, by European intellectual circles, in particular medieval and Renaissance researchers, clearly taking shape in recent decades, calls for the presentation of the text of MPS, and primarily its theoretical conceptions for the non-Georgian readers. None of the translations known to date can shoulder this mission.

This is the primary reason for our decision to supply the English-language reader with all the translations of the Prologue. This attempt has naturally another no less important purpose: parallel observation of the four translations will clearly reveal the poetic merits of each of them.

The desire to render Rustaveli in another language comes across numerous difficulties. Take, for that matter the title of the poem. In Wardrop's translation it is *The Man in the Panther's Skin*, in Urushadze's *The Knight in the Panther's Skin*, in Vivian's *The Knight in Panther Skin*, in Stevenson's *The Lord in the Panther-skin*. Of the nuances that differentiate these titles, I shall draw attention to only one *Man*, *Knight* and *Lord* are accepted interpretations for a natural perception of the Georgian –*osan* suffix (*Vepkhistqaosani*) in English. All these titles are more or less contradictory. An exact, though literarily hardly acceptable, rendering would be “one who wears a panther's skin” or more precisely “wearer of a panther's skin”. My touching on the rendering in English of the title of Rustaveli's poem is due to the present subsection bearing the title *The Man in the Panther Skin*, which seems to me a modern contamination of the versions of English translations of the poem.

The Editor

შოთა რუსთაველი
Shota Rustaveli

ვეფხისტყაოსანი
THE MAN IN THE PANTHER SKIN

დასაწყისი
Prologue

1. რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
და მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მისმიერითა.

Wardrop 1. He who created the firmament, by that mighty power made beings inspired from on high with souls celestial; to us men He has given the world, infinite in variety we possess it; from Him is every monarch in His likeness.

Urushadze 1. He who created the firmament by the omnipotent might of his power,
Gave breath to all living creatures and to man spirits celestial,
Gave us the world to possess with all its unlimited varieties,
And Kings ordained by Him, each in His own image.

Vivian 1. He who the firmament by His power and might created
Caused His creatures to breathe with a spirit from on high,
Earth with its myriad forms assigned to us men for our dwelling,
Kings in His likeness made: from Him is sovereignty.

Stevenson 1. The power that gave the earth and the skies their creation, whose breath, wafted from heaven, endued all creatures with life, has granted us mortals this world, with its endless diversity: its likeness is imprinted upon all who hold sway as monarchs.

2. ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიდმდე გასატანისა,
და ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანაწასატანისა.

Wardrop 2. O one God! Thou didst create the face of every form! Shield me,
give me mastery to trample on Satan, give me the longing of lovers lasting even
unto death, lightening (of the burden) of sins I must bear thither with me.

Urushadze 2. O One God, who has created the form of every man's body,
Assist us, give us strength, to conquer the wiles of Satan;
Fill us with longing for love, endless, enduring to death!
Lighten the load of sins we must bear to the world to come!

Vivian 2. God who art One, who giv'st to each shape its showing,
Be Thou my defender: shield me, grant me the power
Satan to vanquish, love's desire until death to cherish;
Lighten for me my load of sin in the final hour.

Stevenson 2. O One, O God, thou hast conferred their form on all creatures!
Defend me, give me strength to trample upon Satan, give me the love of a lover
longing unto death, lighten the burden of sin I must bear with me beyond the
grave!

3. ვის შეენის, - ლომსა, - ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა,
- მეფისა მზის თამარისა, ღაწვბალახშ - თმაგიშერისა, -
მას, არა ვიცი, შევმართო შესხმა ხოტბისა შერისა?!
და მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს, მართ მიშერისა.

Wardrop 3. Of that lion whom the use of lance, shield and sword adorns, of
the king, the sun T'hamara, the ruby-cheeked, the jet-haired, of her I know not
how I shall dare to sing the manifold praise; they who look upon her must offer
her the sweets for which she hungers.

Urushadze 3. I sing of the lion whom the use of lance, shield and sword
adorns,
Of Tamar, the Queen of Queens, the ruby-cheeked and jet-haired.
How shall I dare pay tribute to her in praiseworthy verses,
Whom to look upon is to feast upon the choicest of honey?

Vivian 3. Unto the Lion who bears with honour arms and shield:
Unto the Sun, the sovereign Thamar – whom to behold,
Jet-haired, ruby-cheeked, is nectar's sweets to taste –
How to offer this ode of praise shall I be bold?

Stevenson 3. How can I hymn the praises of that hero whose lance, shield, and
sword bring him glory, or of Queen Tamar – Tamar, whose radiance is like the
sun's, whose cheek is ruby, whose hair is jet; Tamar, who fills all beholders
with rapture unutterable?

4. თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლდათხეული,
ვთქვენნი ქებანი ვისნი მე არავად გამორჩეული.
მელნად ვიხმარე გიშრის ტბა და კალმად მე ნა რხეული,
და ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული.

Wardrop 4. By shedding tears of blood we praise King T'hamara, whose praises I, not ill-chosen, have told forth. For ink I have used a lake of jet, and for pen a pliant crystal. Whoever hears, a jagged spear will pierce his heart!

Urushadze 4. Tears of blood flow profusely as I exult our Queen Tamar
Whose praises I have uttered forth in well-chosen words.
For ink I have used a lake of jet and for pen, a pliant reed.
My words, like jagged spears, will pierce the heart of the hearer.

Vivian 4. Bitter tears I shed – I, of all men best
Dowered to proclaim the sovereign's high renown.
A pliant reed my pen, dipped in a pool of jet,
In heart-piercing words shall make her praises known.

Stevenson. Tears of blood flow from my eyes as I sing of Tamar; I, not unworthy, have composed her eulogy: her eyes' jet pools have served for ink, my wasted form, reed-thin, for pen: compassion's lance must pierce my hearers' hearts.

5. მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა,
ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ზაგე-კბილისა,
ბროლ-ბალახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა.
და გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გვრდემლი ტყვივისა ლბილისა.

Wardrop 5. She bade me indite sweet verses in her praise, laud her eyebrows and lashes, her hair, her lips and teeth, cut crystal and ruby arrayed in ranks. An anvil of soft lead breaks even hard stone.

Urushadze 5. I was told to compose in her honour stately and sweet-
sounding verses,
To laud her eyebrows and lashes, her hair, her lips and her teeth-
Badakhshan ruby and cut crystal arrayed in two even ranks.
An anvil of lead can break even the hardest stone.

Vivian 5. It is Rust'veli's task to tell in verse the glory
Of this fair queen, the beauty hers alone
Of tresses and crystal gaze, of pearls in a setting of ruby;
On the soft lead anvil is broken the hardest stone.

Stevenson. I was commanded to fashion sweet verses in her honor, to tell of her eyebrows, lashes, tresses, lips and teeth – of the crystal and ruby set within her cheek. ... An anvil's soft lead breaks the hardest stone!

6. აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, -
ძალი მომეც, და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება;
მით შევეწივნეთ ტარიელს, ტურფადცა უნდა ხსენება;
და მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება.

Wardrop 6. Now want I tongue, heart and skill for utterance! Grant me strength! And if I have aid from thee I shall have understanding, so may we succour Tariel; tenderly indeed should we cherish his memory and that of the three starlike heroes wont to serve one another.

Urushadze 6. Fire my mind and tongue with skill and power for utterance Which I need, O Lord, for the making of majestic and praiseworthy verses; Thus will the deeds of Tariel be remembered in eloquent language, And of the three star-like heroes who faithfully served one another.

Vivian 6. Now do I need an eloquent tongue, good heart, and skill – Mind is from Thee, who giv’st it wing to its highest reach – Tariel to serve, and the fair fame to tell of three heroes vowed in service each to each.

Stevenson. Now have I need of tongue, heart and skill for song: give me strength; with your aid all will be achieved! Thus will the fame of Tariel endure, nobly enshrined in verse – aye, the fame of all the three star-fair heroes wont to bear aid one to another.

7. მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულლახვარსობილი,
და აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი.

Wardrop 7. Come, sit ye down, ye who have been born under the same fate; let us shed a never-drying tear for Tariel’s sake. I sat me down, I, Rust’haveli, indited a poem, my heart pierced with a lance. Hitherto the tale has been told as a tale; now is it a pearl (of) measured (poesy).

Urushadze 7. Come, let us sit together and weep with undrying tears for Tariel. There never breathed a man born under the same star as his. I, Rustaveli, whose heart is pierced through by his sorrows have threaded Like a necklace of pearls a tale told until now as a tale.

Vivian 7. Draw near, and let your tears for Tariel – All whose fate is like to his by birth – Quenchless flow, while I recite to you his tale, Giving to this stray pearl a setting to show its worth.

Stevenson. Come, let us sit and shed unceasing tears for Tariel; never, truly, has another such as he been created! My heart pierced as by a lance, I, Rustaveli, set myself to write a poem: before this there was only a tale passing among the people – behold now a rope of pearls!

8. მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქ საქმესა ამა დარი:
ვის მორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი;
დაუძლურდი, მიჯნურთათვის კვლა წამალი არსით არი,
და ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი.

Wardrop 15. I, Rust'haveli, have composed this work by my art. For her whom a multitude of hosts obey, I lose my wits, I die! I am sick of love, and for me there is no cure from anywhere, unless she give me healing or the earth a grave.

Urushadze 8. I, who am maddened to frenzy by love, have composed these lines.
She, whom vast armies call mistress has deprived me of life and reason.
Thus sickened am I by love for which there exists no cure.
She alone can cure me, or leave me to death and the grave.

Vivian 8. I, Rustaveli, by calling a maker of verse,
This have wrought for the queen whom hosts of men obey.
Love for her is a madness, a fever that knows no balm:
Let her bestow the cure, or waste my life away.

Stevenson. I, the lord of Rustavi, have composed this work; for the sake of her who has at her command hosts of warriors, I have lost my wits, come near to death. I am wasting away – nowhere is there a cure for lovers! Let her give me healing, or the earth a grave.

9. ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელისხელ საგოგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები,
და ჩემმან ხელმქმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლამაზმა ნები.

Wardrop 16. This Persian tale, now done into Georgian, has hitherto been like a pearl of great price cast in play from hand to hand; now I have found it and mounted it in a setting of verse; I have done a praiseworthy deed. The ravisher of my reason, proud and beautiful, willed me to do it.

Urushadze 9. I have found this Persian tale, and have set it in Georgian verse
Until now like a peerless pearl it was rolled on the palm of the hand.
I have done this praiseworthy and disputable deed for her;
Therefore let her who has robbed me of heart and of reason judge it.

Vivian 9. Like to a loose pearl passed from hand to hand
This Persian tale I found in the Georgian tongue.
Here, at the will of my enchantress haughty and fair,
I have contrived to set it in verse, as a pearl re-strung.

Stevenson. A Persian tale, this, turned into Georgian; a thing like a rare pearl passed from hand to hand I found, and put into verse. A work deserving of praise; may it find favor with the lady proud and beautiful for whose sake I run distraught.'

10. თვალითა, მისგან უნათლოთა, ენატრამცა ახლად ჩენა;
აჰა, გული გამიჯნურდა, მიხვდომია ველთა რბენა!
მიაჯეთ ვინ, ხორცთა დაწვა კმარის, მისცეს სულთა ღებენა.
და სამთა ფერთა საქებელთა ღამის ლექსთა უნდა ლევენა.

Wardrop 17. Eyes that have lost their light through her long to look on her anew; lo! my heart is mad with love, and it is my lot to run about the fields. Who will pray for me? The burning of the body sufficeth, let (her) give soulcomfort! In praise of threefold hue, the verse must needs fall short.

Urushadze 10. Though deprived of their light by gazing upon her yet my
eyes long again
To behold her for whom with love-laden heart I roam like a madman.
Let her pray for and soothe my soul; it is enough that my body is burning.
Eloquent must my verses be, majestic, melodious and sweet.

Vivian 10. Dazzled, my eyes but yearn to look on her anew;
Love-madness drives me to roam the fields always.
Torment enough for the flesh! Grant me but ease of spirit
Those natures three in flowing verse to praise.

Stevenson. Her beauty has blinded my eyes; they long once more to behold her: my heart, alas, is mad for love – it must roam, it must wander. Who will pray for me? Enough that the body should burn in love's fires, let the soul know some comfort! ... My verse has to tell of the deeds of three heroes.

11. რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს:
მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;
კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,
და არცა ვისგან დაეწუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს.

Wardrop 18. With what Fate gives to a man, therewithal should he be content, and so (?contentedly) speak of it. The labourer should ever work, the warrior be brave. So, also, should the lover love Love, and recognize it. Who judges not will not be judged by others.

Urushadze 11. Man, do not complain at fate. Be content and accept it.
Let the warrior always be brave, let the worker enjoy his labour;
So let the love-maddened man learn the meaning of love and know it.
Disdain not the love of another nor let him disdain yours.

Vivian 11. Whatever Fate may send is for man to take and content him:
Let the ploughman labour, the soldier his courage prove,
The lover learn to know what is Love and thereto devote him,
Censuring none, nor allowing censure him to move.

Stevenson. A man should accept without repining the lot that fate sends him; it is for the laborer to toil, the warrior to fight bravely. Even so must the lover surrender himself to love, learn well how to know it. Let him cast no blame upon others, that he himself may escape reproach.

12. შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
და გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი.

Wardrop 19. Minstrelsy is, first of all, a branch of wisdom; divinely intelligible to the godlike, very wholesome to them that hearken; it is pleasant, too, if the listener be a worthy man; in few words he utters a long discourse: herein lies the excellence of poetry.

Urushadze 12. Poetry is, first of all, a branch of divine wisdom, Conceived by and known by the godly edifying to all who hear it. It pleases the ear of the listener if he be a virtuous man. A poem uttered with surfeit of words lacks grace and excellence.

Vivian 12. Firstly is poesy a part of wisdom's self, Language of the divine intelligence, great in worth To men prepared to hear: in a brief line it speaks A lengthy discourse, likewise pleasing those on earth.

Stevenson. Poetry, before all else, is a branch of philosophy: divine, fit for heaven, it delights those who hear it. Even here below it gives pleasure to noble souls: to say much in a few words – therein lies its excellence.

13. ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოსცდის დიდი რბევა,
მოზურთალსა - მოედანი, მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრევე მელექსესა - ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა,
და რა მისჭირდეს საუბარი და დაუწყოს ლექსმან ლევა.

Wardrop 20. Like a horse running a great race on a long course, like a ball-player in the lists striking the ball fairly and aiming adroitly at the mark, even so it is with the poet who composes and indites long poems, when utterance is hard for him and verse begins to fail.

Urushadze 13. A race on a course proves a horse's fire and mettle, A player's skill is seen when he strikes the ball at the goal. Even so it is with the poet who composes majestic poems: He must call forth all his skill when utterance is hard and fails him.

Vivian 13. When the course is long the thoroughbred shows its pace; On the *maidan* at ball the skilful player is tried; So the maker of verse throughout a work extended Proves and displays his power the course's length to ride.

Stevenson. As with the racehorse tried over a distance, as with the player proving his skill in the *maidan*, so is it with the poet who has put his hand to a long work when utterance grows hard and the lines are slow to form. Behold the man at his craft now!

14. მაშინდა ნახეთ მელექსე და მისი მოშაირობა,
რა ვედარ მიხვდეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა,
არ შეამოკლოს ქართული, არა ქმნას სიტყვამცირობა,
და ხელმარჯვედ სცემდეს ჩოგანსა, იხმაროს დიდი გმირობა.

Wardrop 21. Then, indeed, behold the poet, and his poesy will be manifest.
When he is at a loss for Georgian (words), and verse begins to fail, he will not
weaken Georgian, nor will he let it grow poor in words. Let him strike the ball
cunningly; he will show great virtue.

Urushadze 14. Thus indeed, is the poet, and his poem is proof of his prowess.
When at a loss of words and he cannot attain perfection
He must seek for words that will not diminish the poem of its worth,
But strike the ball and score the goal like a dexterous player.

Vivian 14. Although the foot run lame and the fair Georgian phrase
Fail and elude him: then mastery will shine!
Faltering not in pace, nor falling short in endeavour,
Sure of hand, he brings to perfection his design.

Stevenson. When the Georgian flows no more and the verse falters, he will not
let his words fall short nor yet suffer cheapening; rather will he take courage and
strike again deftly.

15. მოშაირე არა ჰქვიან, თუ სადმე თქვას ერთი, ორი;
თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი;
განაღა თქვას ერთი, ორი, უმსგავსო და შორი-შორი,
და მაგრა იტყვის: „ჩემი სჯობსო“, უცილობლობს ვითა ჯორი.

Wardrop 22. He who utters, somewhere, one or two verses cannot be called a
poet; let him not think himself equal to great singers. Even if they compose a
few discrepant verses from time to time, yet if they say, “Mine are of the best!”
they are stiff-necked mules.

Urushadze 15. A verse or two composed by chance do not make a poet;
Let him not think himself a poet on the level of great singers.
Even though, now and then, he may write a few discordant verses;
Yet if he says, "Truly, mine is the better", he is a stubborn mule.

Vivian 15. Those rhymesters who by stanzas one or two
Reckon their work, of poet merit not the name,
Nor to be called the peer of the great bards – although,
Mulish, their own halting lines to excel they claim.

Stevenson. A couple of verses scribbled somewhere do not make a man a poet;
let none on the strength of such trifles think himself the peer of the masters; as
crass as a mule is the fellow ready to brag of a few odd, ragged lines.

16. მეორე ლექსი, ცოტაი - ნაწილი მოშაირეთა,
არ ძალუც სრულქმნა სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა,-
ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა:
და დიდსა ვერ მოჰკლვენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირეთა.

Wardrop 23. Secondly, lyrics which are but a small part of poetry and cannot command heart-piercing words – I may liken them to the bad bows of young hunters who cannot kill big game; they are able only to slay the small.

Urushadze 16. Then again there are poets who wish but are powerless to
compose

Verses capable of penetrating deep into one's heart.
I may compare them to the bows and arrows of youthful hunters
Who cannot bring down big beasts, but kill only small game.

Vivian 16. Minor poets, again, are they whose lot it is
Heart-stirring phrases not to command: their arm,
As with a youthful archer in the field untried,
Falling short of the great, finds but the lesser game.

Stevenson. There are, too, those poems that are no more than snatches: one cannot look in such things for words that will pierce the heart; they are like the wretched little bows that boys have for hunting – good enough to bring down small game, but of no use against larger beasts.

17. მესამე ლექსი კარგია სანადიმოდ, სამღერელად,
სააშკოდ, სალალობოდ, ამხანაგთა სათრეველად;
ჩვენ მათიგა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად.
და მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად.

Wardrop 24. Thirdly, lyrics are fit for the festive, the joyous, the amorous, the merry, for pleasantries of comrades; they please us when they are rightly sung. Those are not called poets who cannot compose a long work.

Urushadze 17. A third kind of poems is composed for mirth and revelry, For the lover, the joyous and merry, for the pleasures of boon companions. We may find some of them pleasing both to the heart and the ear, But remember, only he who writes majestic poetry is a poet.

Vivian 17. Thirdly, songs for the wine-cup and for gallantry – Made for a feast, a tryst, a jest between friend and friend – Clear in expression, these oft may delight us: yet Poet is none but he who a long lay has penned.

Stevenson. Then there are those of yet a third sort, songs that go with drinking and gaiety, the game of love and the laughter of friends: they may win our applause when all is done with accomplishment. ...But only the man whose design is a large one can be called a true poet.

18. ხამს, მელეესე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ აბრკობდეს,
ერთი უზნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს, -
და მისგან კიდე ნურა უნდა, - მისთვის ენამუსიკობდეს.

Wardrop 25. The poet must not spend his toil in vain. One should seem to him worthy of love; he must be devoted to one, he must employ all his art for her, he must praise her, he must set forth the glory of his beloved; he must wish for nought else, for her alone must his tongue be tuneful.

Urushadze 18. All the poet's endeavours must not be spent in vain. He must be devoted to one whom he considers worthy of loving, And employ all his talents and skill in praising and glorifying her name. For her alone must he sing in sweet melodious measures.

Vivian 18. Not with random step shall the poet pursue his calling:
When he beholds that one who quickens his heart to love
He shall court her, toil for her, naught but from her desiring,
Singing for her alone whom he sets all else above.

Stevenson. The poet must not squander the powers that are in him: one lady alone should command his devotion; he should call forth the whole of his art for her praise; he should have but one longing; he should give her glory in song.

19. ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია;
ესე მიჩნს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია!
იგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო ვითა ჯიქია;
და მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია.

Wardrop 26. Now let all know that I praise her whom I (erstwhile) praised; in this I have great glory, I feel no shame. She is my life; merciless as a leopard is she. Her name I pronounce hereafter with triumph and praise.

Urushadze 19. Hear all and know, I praise her whom I have hitherto praised!
In this I have endless glory; in this I am bold and shameless.
She, who is my life, is a beautiful merciless panther.
I shall devote my skill hereafter to exalt her name.

Vivian 19. Now be it known to all: it is my pride to give
Glory to her whose praise I uttered heretofore.
She is my life – she is a tiger pitiless.
Here I conceal her name, and sing of her once more.

Stevenson. Now let it be known to all that the lady I laud here is she of whom I have sung in the past, and none other. Great will my renown be, no task of dishonor this! Cruel as a leopard, she is yet life itself to me: in this tale she is pictured under a name not her own.

20. ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
და ვინცა ეცდების, თმოზამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.

Wardrop 27. I speak of the highest love – divine in its kind. It is difficult to discourse thereon, ill to tell forth with tongues. It is heavenly, upraising the soul on pinions. Whoever strives thereafter must indeed have endurance of many griefs.

Urushadze 20. I speak of love's highest form - elevated, pure and heavenly, Eloquence weakens when the tongue attempts to speak of such love. It uplifts to heaven the soul of those who endure love's anguish. A lover, therefore, must know how to endure and bear these afflictions.

Vivian 20. I speak of the Love that is highest, Heaven's is kind –
Hardly to be described or by the tongue expressed –
Love that exalts and gives man wings for upward flight:
Great trials are his who ventures upon that quest.

Stevenson. I would speak of a love first whose nature is heavenly; hard is it to discourse on, to treat of in words: a thing not of this world, it draws the soul to heights beyond: he who attains to it will receive strength against grief.

21. მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან;
და მართ მასვე ჰზადვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.

Wardrop 28. Sages cannot comprehend that one Love; the tongue will tire, the ears of the listeners will become wearied; I must tell of lower frenzies, which befall human beings; they imitate it when they wanton not, but faint from afar.

Urushadze 21. Even a discerning mind cannot comprehend that love,
Though the tongue grow tired or the ears of the hearer weary.
I speak of the lower passions of man who when not lustfully kissing
Strives to imitate love but only faints from afar.

Vivian 21. Not by the thinker's wit is that one Love attained
Though the tongue grow weary in telling, the listener tire.
I tell of human passions that, not impure,
Imitate the divine and to the heights aspire.

Stevenson. But far is it beyond the understanding of even the wisest men; it makes the tongue weary and brings fatigue to the ear of the listener. My theme is rather the earthly passion that visits us mortals – which has yet some likeness to the mystic when there is nothing wanton in it, only silence and longing.

22. მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერმიხვდომისა წყენითა;
ზოგსა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
და კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა.

Wardrop 29. In the Arabic tongue they call the lover “madman”, because by non-fruition he loses his wits. Some have nearness to God, but they weary in the flight; then again, to others it is natural to pursue beauty.

Urushadze 22. In the Arabic tongue a lover is called a madman
Because of non-fulfilment and futile longing for her.
Some, though exhausted, feel nearness to God as their souls soar upward.
Others, prey to low passions, fly from one fair maiden to another.

Vivian 22. Madmen, they who love are called in the Arabic tongue –
Mad from the pangs of love beyond attain.
Some in their high ascent approach to the divine;
Others here below flutter in beauty’s flame.

Stevenson. In the speech of the Arabs our *lover* means ‘madman’; lovers are robbed of their wits by a cruel denial. ... Some seek nearness to God but are wearied by soaring; others grosser of nature will run after women.

23. მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალებობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მეზრძოლთა მძლეობა.
და ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.

Wardrop 8. To a lover, beauty, glorious beauty, wisdom, wealth, generosity, youth and leisure are fitting; he must be eloquent, intelligent, patient, an overcomer of mighty adversaries; who has not all these qualities lacks the character of a lover.

Urushadze 23. Beauty befits a lover like unto the sun on high.
He must have youth and leisure, be generous, wealthy and wise,
Patient, intelligent and eloquent, the mightiest among the mighty.
If devoid of all these qualities a lover is not a true lover.

Vivian 23. Fair as the sun to behold is the lover; wisdom and wealth
Are his, generosity, leisure. wit and youth,
Eloquence, patience, might in battle to prevail –
He who lacks aught of these no lover is in truth.

Stevenson. A lover should be even as fair as the sun itself, deep of mind, possessed of riches, generous of heart, in the flower of youth, and with time at command. He should have eloquence of tongue, a good understanding, endurance, and the strength that brings victory over mighty antagonists. He who falls short of this is not to be reckoned a lover.

24. მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი:
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
და ნუვინ გარევთ ერთმანერთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი?

Wardrop 9. Love is tender, a thing hard to be known. True love is something apart from lust, and cannot be likened thereto; it is one thing; lust is quite another thing, and between them lies a broad boundary; in no way do they mingle – hear my saying!

Urushadze 24. Love is sacred and tender, hard to know or define.
It is not kindred to lust; it is something beyond it - divine.
Love is one thing; lust another; in no way do they mingle.
Between true love and lust lies an impregnable boundary.

Vivian 24. Love's nature is delicate, hard to comprehend;
Likened it not to lust or wanton lechery.
Mark well my meaning: love is from these apart
Far as it were sundered from them by a boundless sea.

Stevenson. Love is a thing rare and fine, hard to comprehend; it can in no way be likened to the desire of the flesh. Love is one thing, desire another; and deep indeed is the chasm that stretches between them. Let them not be confounded – give ear to my words!

25. ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში,
რა მოჰშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს სულთქმა-უში,
გული ერთსა დააჯეროს, კუმტი მიხვდეს, თუნდა ქუში;
და მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა-კოცნა, მტლამი-მტლუმი.

Wardrop 10. The lover must be constant, not lewd, impure and faithless; when he is far from his beloved he must heave sigh upon sigh; his heart must be fixed on one from whom he endures wrath or sorrow if need be. I hate heartless love – embracing, kissing, noisy bussing.

Urushadze 25. He who loves should be constant, never lewd nor faithless.
Absence from her he loves should wring sigh upon sigh from his heart.
He must be true to her though she frown upon him in anger.
I hate the lover who seeks only hugging and lusty kissing.

Vivian 25. Constancy becomes a lover: not faithless he
Nor in absence ever to venery inclined,
Long languishing though the belov'd upon him frown:
Love-play without love detestable I find.

Stevenson. The lover must be constant and free from all stain and adultery; when parted from his lady he should for ever be sighing; his heart must yearn for one and one only, though she be cruel and unkind. Love-making with no heart to it I find utterly hateful.

26. ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა,
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა;
ესე მღერასა ბედითა ჰგავს, ვაჟთა ყმაწვილობასა.
და კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქს სოფლისა თმობასა.

Wardrop 11. Lovers, call not this thing love: when any longs for one to-day and another to-morrow, (lightly) bearing parting's pain. Such base sport is like mere boyish trifling: the good lover is he who suffers a world's woe.

Urushadze 26. A lover does not long for one today and another tomorrow. He cannot endure love's parting or absence from her whom he worships. Such sport is shameful, base, more like the trifling of boys. The lover is he who suffers the whole world's woes and sorrows.

Vivian 26. Say not that he loves, who but in a dalliance roves
Lightly from one to other as light from day to day,
Whom parting pains not – his is the idle sport
Of boys: a true lover rejects the world always.

Stevenson. This one today, that other tomorrow; parting without a pang – this is not worthy of the name of love! It resembles nothing so much as the idle games boys play together: the true lover is he who can endure the woes that Fate sends him.

27. არს პირველი მიჯნურობა არდაჩენა, ჭირთა მალვა,
თავისწინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
და დასთმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.

Wardrop 12. There is a first (? noblest) love; it does not show, but hides its woes; (the lover) thinks of it when he is alone, and always seeks solitude; his fainting, dying, burning, flaming, all are from afar; he may face the wrath of kings, yet will he be fearful of her.

Urushadze 27. There is a love - the noblest - which reveals not its woes but
conceals them.
The lover seeks solitude for when alone he bestows all his thoughts upon love.
Thus his fainting, dying, burning, are all from afar;
He may face the wrath of his beloved, yet must he fear and revere her.

Vivian 27. Love's first condition is that the lover conceal
Well his passion, in solitude ever his secret guarding,
Sighing still from afar, from afar a fire with desire,
Fearing her displeasure, his lady with awe regarding.

Stevenson. The lover's first duty is concealment of sorrow; he should cherish his passion in secret, should always seek solitude. Pining, yearning and burning in the furnace of grief – all these from afar. ...He must bear his lady's displeasure, hold her in fear and in reverence.

28. ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს,
არ ბედითად ჰადჰაზმოდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით აზნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
და მისთვის ჭირი ღვინად უზნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.

Wardrop 13. He must betray his secret to none, he must not basely groan and put his beloved to shame; in nought should he manifest his love, nowhere must he reveal it; for her sake he looks upon sorrow as joy, for her sake he would willingly be burned (or? willingly burns [with love]).

Urushadze 28. A lover must never reveal his love but keep it hidden, Nor should he basely sigh and put his loved one to shame; Nowhere should he show his love, nor reveal it to any man. Enduring woes and burning in fire for her sake should be joy.

Vivian 28. Never may he proclaim the fire that burns within, Never by vulgar plaint dishonour her fair name, He who loves will keep his secret inviolate; Sweet, for her sake, should seem to him the burning flame.

Stevenson. Let him betray his secret to none, let him not bring shame on his beloved with clownish lamentation; let him reveal his passion in no way, nowhere make it known. For her sake he must look on sorrow as joy, for her sake he must be consumed in love's fires.

29. მას უშმაგო ვით მიენდოს, ვინ მოყვარე გაამჩივნოს?
ამის მეტი რამცა ირგო: მას ავნოს და თვითცა ივნოს.
რათამელა ასახელოს, რა სიტყვითა მოაყივნოს?
და რა გავა, თუ მოყვარესა კაცმან გული არ ატვივნოს!

Wardrop 14. How can the sane trust him who noises his love abroad, and what shall it profit to do this? He makes her suffer, and he himself suffers. How should he glorify her if he shame her with words? What a chance if one hurt not his beloved's heart!

Urushadze 29. Only a madman would trust the man who noises his love abroad. By this he makes her suffer, by this he suffers himself. How can he glorify her if he shames her with a surfeit of words? That would only profane the love that she cherishes for him.

Vivian 29. Who in his wits has faith in one who his love betrays? Gain there is none, but both must suffer injury. How shall he set in glory one whom his words have shamed? Wound not your love thus with contumely!

Stevenson. How can any man in his right mind put trust in the babbler who noises his love abroad – what good can come of that? The lover will only do harm to his lady, and to himself also. How can he endue her with fame when with his tongue he dishonors her, why should her heart have to suffer such wounds?

30. მიკვირს, კაცი რად იფერებს საყვარლისა სიყვარულსა:
ვინცა უყვარს, რად აყივნებს მისთვის მკვდარსა, მისთვის წყლულსა?!
თუ არ უყვარს, რად არა სძულს? რად აყივნებს, რაცა სძულსა?!
და ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა.

Wardrop 30. I wonder why men show that they love the beloved. Why shame they her whom they love, her who slays herself for them, who is covered with wounds? If they love her not, why do they not manifest to her feelings of hatred? Why do they disgrace what they hate? But an evil man loves an evil word more than his soul or heart.

Urushadze 30. It makes me wonder to think there are men who make a show
of their love.

Why add pain to a heart, already wounded by love?
If they have no love for her then why do they hide their hatred?
But an evil man loves an evil word more than his soul.

Vivian 30. Strange is it to me that a lover should parade
His passion for one who for his sake would die.
When there is love – not hate – where is the need to shame?
Base men prefer base words to loyalty.

Stevenson. Strange that men should be without care to keep their love hidden!
How can they bring shame upon those who are wasting away in their longing? If they care nothing, so be it – but why offer a wrong thus? Yet, in truth, to an evil man an evil word is dearer than his heart or his soul!

31. თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლებს;
სიარული, მარტობა შვენის, გაჭრად დაეთვლებს;
იგონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოდეს მოეცლებს,
და არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს, თუ კაცთა ეახლებს.

Wardrop 31. If the lover weep for his beloved, tears are her (? his) due.
Wandering and solitude befit him, and must be esteemed as roaming. He will have time for nothing but to think of her. If he be among men, it is better that he manifest not his love.

Urushadze 31. Judge not severely the tears of a lover; tears are his due.
Weeping and solitude befit him and the roaming of plains and forests.
When absent from her his thoughts should be of her whom he worships,
But when among men it is better he conceal his love within him.

Vivian 31. Sighing for love befits the lover; as one apart
Ever in solitude he must wander far afield,
Having no thought or care for aught but the below'd,
Keeping his love in others' presence unrevealed.

Stevenson. If a lover weeps for his lady, he does as is fitting: let him roam alone through desert places as one who has renounced the world: his mind should be filled with the thought of her wholly. But let his love stay concealed when he moves among men.

**ალექსანდრე მაკედონელის რომანი როგორც
მოქცევაი ქართლისა–ს ქრონიკის ერთ–ერთი წყარო**

კონსტანტინე ლერნერი

იერუსალიმის ებრაული უნივერსიტეტის დოქტორი, პროფესორი.



რეზიუმე: ძველი ებრაული რომანი ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ლეგენდარული გადმოღებით ასახავს პომპეუსის კავკასიურ ლაშქრობას იმის მიხედვით, თუ როგორაა ეს უკანასკნელი აღწერილი აპიანეს „რომის ისტორიაში“ და დიონ კასიუსის „რომის ისტორიაში“. II-III საუკუნეების ებრაულ თხზულებაში პომპეუსის ლაშქრობა იბერიაში – ალექსანდრე მაკედონელის *აფრიქი–ს* ქვეყანაში ლაშქრობად არის წარმოსახული. ქართულ მატეანეებში ეს კონტამინაცია ალექსანდრეს იბერიაში ლაშქრობის ამბავად არის წარმოდგენილი. აქედან მომდინარეობს აგრეთვე აზო–სა და არიკ მეფეების სახელებიც.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ებრაული რომანის ანონიმურმა ავტორმა ქართლისა და ეგრისის ქართული სახელწოდებაც იცის, თუმცა ეს გეოგრაფიული სახელები ბერძნულ და რომაულ წყაროებში არ გვხვდება.

საკვანძო სიტყვები: *იბერია, ქართლი, აზონი, არტაგი*

წინასიტყვაობა. უძველესი ქართული ისტორიული ქრონიკა უდავოდ გულისხმობს ადრინდელ წყაროთა არსებობას. როგორც ჭელიშური ხელნაწერის ანონიმური რედაქტორი (ან გადამწერი – გერმან ეზდაველიძე) მიგვითითებს, „ესე აღწერილი გამოკრებულად არს“ [1, გვ. 95], მაგრამ ამ სავარაუდო წყაროთაგან არც ერთი ცნობილი არ არის [შდრ. 5].

ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ქრონიკის პირველივე მონაკვეთი, სადაც ლაპარაკია ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ქართლის დალაშქვრების შესახებ: „ალექსანდრე მეფემან <...> იხილა ნათესავნი <...> მსხდომარენი

მდინარესა ზედა მტკუარსა, მიხუევით <...>” [1, გვ. 81]; (მდრ. აგრეთვე „შემოსვლა ალექსანდრესი“ ქგ-ში), თუმცა ალექსანდრე მაკედონელი არასოდეს არ შესულა ქართლში.

ამავე დროს არც მქ-ში და არც ქგ-ში არც ერთი სიტყვით არ არის ნახსენები პომპეუს დიდის შემოსევა ქართლში, რომელსაც ნამდვილად ჰქონდა ადგილი ძვ. წ. აღ. 65 წ. ამ შემთხვევაში რეალურ პიროვნებათა და ისტორიულ მოვლენათა აღრევასთან გვაქვს საქმე. და ამ აღრევას კონკრეტული ლიტერატურული წყარო ეძებნება.

ჯერ კიდევ ახალი წ. აღ. II-III სს.-ში ქ. ალექსანდრიაში ივრითულად შექმნილი იყო ებრაული რომანი ალექსანდრეს შესახებ – Sefer Alexander Mukdon. ეს ნაწარმოები სამი ხელნაწერთაა ცნობილი: ქ. დამასკოდან. (რუსული თარგმანი ვრცელი კომენტარებით – [8]); ქ. მოდენადან (ორიგინალური ებრაული ტექსტი კომენტარების გარეშე – [12]) და ქ. ოქსფორდიდან (ინგლისური თარგმანი ვრცელი გამოკვლევით – [9]). მიუხედავად იმისა, რომ ეს რომანი შუა საუკუნეების ხელნაწერებით არის ცნობილი, ის გაცილებით უფრო ადრინდელ საერთო წყაროდან მომდინარეობს (9, გვ. 491). დაახლოებით იმავე დროს და იქვე, ალექსანდრიაში, დაიწერა იმავე სათაურის მქონე ბერძნულენოვანი ალექსანდრეს რომანი, რომელიც ფსევდო-კალისტეს ავტორობით არის ცნობილი. ეს თხზულება თითქმის ყველა ქრისტიანი ერის ენაზე ითარგმნა და ლიტერატურის ისტორიაში ფართოდ ცნობილიც გახდა.

ებრაული რომანი სათაურითა და შინაარსის ზოგიერთი ელემენტით ემსგავსება ფსევდო-კალისტეს ნაშრომს, მაგრამ არ იმეორებს მას (9, გვ. 496). ებრაული რომანის სათაურსა და შინაარსს შორის შეუსაბამობა იმდენად ნათელი იყო, რომ პირველი გამოქვეყნების მერე მისთვის ყურადღება აღარ მიუქცევიათ და ის თითქმის დავიწყებას მიეცა. ებრაული ლიტერატურის ერთ-ერთმა მკვლევარმა პარადოქსული აზრიც კი გამოთქვა, რომ ჯერ კიდევ თალმუდიდან ცნობილი (და რომანშიც შესული) ლეგენდები ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ ებრაელებს ალექსანდრეს დაცინვის მიზნით შეუქმნიათო [11].

სინამდვილეში კი ეს ძველი ლეგენდებიც და თვით რომანიც პომპეუს დიდის აზიური და, კერძოდ, კავკასიური

ლაშქრობის ლეგენდარულ გადამუშავებას წარმოადგენს იმის მიხედვით, როგორც ეს ლაშქრობა აპიანესა და დიონ კასიუსის ისტორიულ ნაშრომებშია აღწერილი. პომპეუს დიდის სახელი ალექსანდრე დიდის სახელით არის შეცვლილი და შესაბამისად პომპეუსის მიერ იბერიის დალაშქვრა “ალექსანდრეს აფრიქის ქვეყანაში” ლაშქრობის სახით მოგვევლინა (დაწვრილებით იხ. [10, გვ. 107–135]).

აფრიქი – იბერია. რომანის მიხედვით, ალექსანდრეს ლაშქრობა იწყება იერუსალიმიდან: „მეფე წამოვიდა იქედან და შეებრძოლა ანტიოქიის მცხოვრებთ <...>. მეფე წამოვიდა იმ ადგილიდან და მივიდა სომხეთის ქვეყანაში <...>. და ალექსანდრემ გადალახა სიბნელის მთები <...>. ალექსანდრე წამოვიდა იმ ადგილიდან და მოვიდა აფრიქიში <...>. იმის შემდეგ მეფე გაემგზავრა ქართინიის ქვეყანაში <... >“ [9, გვ. 512-528; 12, გვ. 143-155; 8, გვ. 30-38].

როგორც ვხედავთ, ლაშქრობა ჩრდილო-დასავლეთით არის მიმართული, აფრიქის ქვეყანა კი სომხეთის ჩრდილოეთით განლაგებული ყოფილა, რაც უდავოდ იბერიას გულისხმობს. აფრიქის სახელი კი იბერიისათვის საფუძველს პოულობს დიონ კასიუსის თხზულებაში. მოკლე მიმოხილვაში, რომელიც წამძღვარებული აქვს III წიგნის 37-ე პარაგრაფს, ვკითხულობთ: „როგორ იბრძოდა პომპეუსი აზიის იბერიელების წინააღმდეგ“. აზიის პირველ წინადადებაში კი ნათქვამია: “პომპეუსი ომებს აწარმოებდა როგორც ალბანელებთან, ისე იბერიელებთან“ [7, გვ. 96-98]. ბერძნულ დედანში ნახმარია ეთნონიმის (და არა ტოპონიმის) მრავლობითის ფორმა. ერთხელ აკუზატისა და მეორედ – დატივის. გადმოღებისას კი ებრაელმა ავტორმა ნომინატივის მრავლობითი იხმარა – Ibirikoi, რომელიც ტოპონიმად იყო გაგებული. ასე მივიღეთ ქვეყნის სახელი: Ibiriki- Ipiriki – Ipiriki. მხოლოდ ასე შეიძლება აიხსნას -k- თანხმოვნის არსებობა ებრაულ ფორმა Apriki-ში, რომელიც ინარჩუნებს ბერძნული მრავლობითის თანხმოვან ელემენტს (შესაბამის ტოპონიმში ის არის). ამასთანვე რომანის ტექსტში დაფიქსირებული ფორმა Apriki მოგვიანებით გაჩნდა, მას შემდეგ რაც სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა და ჟღერადობაც დავიწყებას მიეცა. ამჟამად “უცნობი,, თავკიდური aleph-ის i-ნიანი

გახმოვანება a-ნიანით შეიცვალა (ისევე, როგორც ბევრ სხვა ნასესხებ გეოგრაფიულ სახელში): Ipiriki > Ipiri > Apiriki.

ბერძნული ფორმის ივრითული ტრანსლიტერაცია შეიძლება მივაკუთვნოთ იმ დროს და არეალს, როდესაც და სადაც ბოლოკიდური ბერძნული დიფთონგი -oi- იკითხებოდა როგორც i. მეორე მხრით, თავკიდური ალფის ამოსავალი ი-ნიანი გახმოვანების ა-ნით შეცვლა შესაძლებელი იქნებოდა არაუადრეს მე-5 ს., როდესაც ტვერიის ლიტერატურულმა სკოლამ ივრითულ დამწერლობაში ხმოვნების აღმნიშვნელი დიაკრიტიკული ნიშნები შემოიღო. ამგვარად პომპეუსის იბერიაში ლაშქრობა ალექსანდრეს აფრიქიში ლაშქრობად იქცა.

მოგვიანებით ძველი ებრაული რომანი *მკ*-ს ქრონიკის ერთ-ერთ წყაროდ იყო გამოყენებული. ალექსანდრე მაკედონელის ამბავი ამგვარ ლეგენდარულ გადმოღებით ქართულ ისტორიოგრაფიაშიც აისახა და ალექსანდრეს ქართლში შემოსვლის სახე მიიღო. ამავე დროს ქრონიკის კომპილატორს ეჭვი არ ეპარება, რომ ალექსანდრეს ამბავში სწორედ ქართლი იგულისხმებოდა. მამასადამე მას სწორად ესმოდა ამ რომანში ნახსენები ქვეყნის, იფრიქის, ამოსავალი მნიშვნელობა, ამდენად უნდა ვივარაუდოდ, რომ მის განკარგულებაში იყო ამ რომანის ისეთი ვერსია (ზეპირი თუ წერილობითი), რომელიც მე-5 საუკუნემდე არსებობდა.

ქართინია-ქართლი. თალმუდისეულ ლეგენდებშიც და თვით რომანშიც აფრიქი-ს პარალელურად სტაბილურად იხსენიება მის მეზობლად განლაგებული ქ ა რ თ ი ნ ი ა - ს ქვეყანა. რომანში აღწერილია კიდევ ერთი ეპიზოდი, რომელშიც აშკარად ჩანს ამ ორ ქვეყანას შორის არსებული მჭიდრო კავშირი. კერძოდ, ნათქვამია, რომ ალექსანდრემ ცოლად შეირთო ქართინიის მეფის ასული, რომელიც მალევე გარდაეცვალა. მაშინ იქვე, აფრიქის ქვეყანაში მას ახალი მეუღლე მოუწახეს [9, გვ. 530; 12, გვ. 143; 8, გვ. 61]. თუ აფრიქი მართლაც იბერიაა, მაშინ ქართინია უდავოდ ქართლი უნდა იყოს. ეს უკანასკნელი გეოგრაფიული სახელი კი, რამდენადაც ცნობილია, ბერძნულ-რომაულ წყაროებში (და მათ შორის აპიანესა და დიონ კასიუსის ნაშრომებში) არ გვხვდება. რომანის ავტორმა ქვეყნის ორივე სახელი იცოდა. ეს კი ახლებურად სვამს მისი ვინაობის საკითხს და რომანის შექმნის ადგილის პრობლემას. იქნებ ის სულაც სადაც

ბაბილონიაში შეიქმნა, სადაც იბერია//ქართლის შესახებ ცოდნა გაცილებით უფრო დეტალური იქნებოდა, ვიდრე ალექსანდრიაში.

ამავე რომანიდან, კერძოდ, ალექსანდრეს ლეგენდალური „ბიოგრაფიიდან“ მომდინარეობს ქართლის პირველი მეფის სახელიც.

ასონ-აზონ(5). მკ-ს ქრონიკის თანახმად, „თანა-ჰყვანდა ალექსანდრეს მეფესა აზონ, ძე არიან ქართლისა მეფისა <...> და ესე იყო პირველი მეფე მცხეთას შინა“ [1, გვ. 81–82]. *ქც* მას აზონს უწოდებს და განსხვავებულ წარმომავლობას მიაწერს: „დიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი <...>. და დაუტევნა მათ ზედა პატრიკად სახელით აზონ, ძე იარედოსი, ნათესავი მისი ქუეყნით მაკედონით“ [4, გვ.18]. მიუხედავად გარკვეული სხვაობისა, ორივე მატიანე ხაზს უსვამს ალექსანდრეს და აზონს შორის არსებულ კავშირს, *ქც* კი აზონს ალექსანდრეს ნათესავადაც აცხადებს.

ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში მიჩნეული იყო, რომ აზონს ამბავი მომდინარეობს ზეპირი ლეგენდიდან, რომელიც ძველ ქართლში იყო ცნობილი [5, გვ. 106–107]. მეორე მხრით, გამოთქმულია მოსაზრება, რომ აზონ რეალური პიროვნება იყო, რომელიც ალექსანდრე მაკედონელის გარდაცვალების შემდეგ გაჩაღებულ ომებში მონაწილეობდა და მართლაც დალაშქრა ქართლი ლისიმახე დიადოხოსის დროს [3]. სინამდვილეში კი აზონს სახელს იგივე ლიტერატურული წყარო აქვს, რაც ალექსანდრე მაკედონელის ქართლში შემოსვლის მთელ ამბავს.

ებრაული რომანი შემდეგნაირად გვისახავს ალექსანდრეს წარმომავლობას: „მეფობდა ეგვიპტეში კაცი, რომელსაც ფილიპე ერქვა, მის მეუღლეს ერქვა გლოფირა (კლეოპატრა – კ. ლ.). იქვე, ეგვიპტეში ცხოვრობდა ვინმე ქურუმი სახელად ბ ი ლ დ ა დ, ძე ა ს ო ნ ი ს ი“ [9, გვ. 499; 12, გვ. 142; 8, გვ. 11]. ლეგენდის თანახმად, ეს ბილდადი შეაცდენს გლოფირას, რომელიც მოგვიანებით შობს ალექსანდრეს. მაშასადამე, ალექსანდრეს ფიზიკური მამა ბილდადი ყოფილა, ა ს ო ნ ი კი მის პაპად გვევლინება.

ფსევდო-კალისტე ალექსანდრე მაკედონელის მსგავს ბიოგრაფიას გვთავაზობს, მაგრამ ლეგენდის ბერძნულ ვარიანტში ალექსანდრეს მამად ეგვიპტელი მთავარი ქურუმი *ნექტანეზო* არის გამოცხადებული მაშინ, როდესაც ასონი

საერთოდ არ არის ნახსენები: „ეგვიპტეს მეფის ვაზირი ნ ე ქ ტ ა ნ ე ბ ო, რომელიც ფსევდო-კალისტეს ლიტერატურულ ტრადიციაშია წარმოდგენილი, ებრაულ რომანში შეცვლილია რიგითი ქურუმით, რომელიც ბილდადის ბიბლიურ სახელს ატარებს“ [9, გვ. 492].

საკუთარი სახელი ასონ // აზონ // აზო ალექსანდრე მაკედონელის არც ერთ სხვა ბიოგრაფიაში არ გვხვდება [14]. ამდენად, ამ სახელის წყაროდ ლეგენდარული ბიოგრაფიის მხოლოდ ებრაული ვერსია უნდა მივიჩნიოთ და სწორედ ამ ლეგენდიდან ის უნდა შესულიყო *მე*-ს ქრონიკაში.

ამ მხრივ ნიშანდობლივია *ქც*-ს ჩვენება:

„ესე ალექსანდრე გამოჩნდა ქუეყანასა საბერძნეთისასა, ქუეყანასა, რომელსა ჰქვიან მაკე – დონი, ძე ნ ი კ ტ ა ნ ე ბ ი ს ი, მეგვიპტელისა (სხვათა შორის, *ქც*-ის ახალ გამოცემაში ეგვიპტეს ფარაონთა ერთ-ერთი უკანასკნელი დინასტიის საგვარეულო სახელი მოულოდნელად ბუნდოვანი სახელითაა შეცვლილი – “ძე კ ა ც ნ ო ბ ი ს ი”? – ვ. ლ.), ვითარცა წერილ არს ამბავი მისი წიგნსა ბერძენთასა. ამან ალექსანდრე დაიპყრა ყოველი კიდენი ქუეყანისანი. ესე გამოვიდა დასავლით, და შევიდა ჩრდილოთ, გარდამოვლნა კავკასნი და მოვიდა ქართლად“

[4, გვ. 17].

ამ დებულებაში ლეონტი მროველი სხვადასხვა წყაროების ცოდნას ამჟღავნებს. „წიგნი ბერძენთა“ უდავოდ ფსევდო-კალისტეს ნაშრომის ერთ-ერთ ვერსიას გულისხმობს [2, გვ. 48–49]. ლეონტისეული თხრობის რიგი დეტალი („ძე ნიკთანებისი, მეგვიპტელისა“ და ალექსანდრეს ლაშქრობების ზოგადი აღწერა) აშკარად ფსევდო-კალისტენეს ნაშრომიდან მომდინარეობს, თუმცა ბერძნული რომანი არაფერს გვეუბნება მაკედონიის შესახებ – იქ ალექსანდრე ეგვიპტის მეფეა! ამასთანვე, ეს „წიგნი ბერძენთა“ ვერ იქნებოდა აზოს სახელის წყარო, რადგან სულაც არ ახსენებს მას, და ბოლოს, ფსევდო-კალისტენეს ნაშრომიდან ვერ გამომდინარეობს ალექსანდრეს ქართლში ლაშქრობა.

აზონის სახელი და ალექსანდრესთან ერთად მისი მოსვლა ქართლში ლეონტი მროველთან *მე*-ას ქრონიკიდან უნდა მომდინარეობდეს. ეს უკანასკნელი კი ლეგენდის იმ ვერსიას ასახავს, რომელიც ძველ ებრაულ რომანში იყო

შემუშავებული. ლეონტი მროველი კი ფსევდო-კალისტენეს რომანსაც იცნობს და სხვა ისტორიულ ნაშრომებსაც, რადგანაც ზუსტად იცის, რომ ალექსანდრე მაკედონიის მეფე იყო.

ალექსანდრეს ძველი ებრაული რომანის გავლენა არა მხოლოდ ქრონიკის პირველ ნაწილში, არამედ მეფეთა ჩამონათვალშიც იგრძნობა.

არიკ – ართოქეს – არტაგ. მჭ-ს თანახმად, ქართლის მეშვიდე მეფეს (აზოს ჩათვლით) ერქვა არიკ: „და მეფობდა არიკ, რომელმან შიდა ციხე აღაშენა არმაზსა“ [1, გვ. 82]. არც ერთ სხვა ქართულ წყაროში მეფის ასეთი უჩვეულო სახელი არ გვხვდება. ქვ ამ მეფეს ნამდვილი სახელით იცნობს: მეექვსე მეფე „არტაგ ორ წელ ოდენ მეფობდა. და მეორესა წელსა მეფობისა მისისა მოვიდეს ერისთავნი სპარსთანი, სპითა დიდითა“ [4, გვ. 30]. სინამდვილეში არტაგი პომპეუსის შემოსევის თანამედროვე იყო და რომაული ისტორიოგრაფია მას იბერთა მეფის ართოქ(ეს) სახელით იცნობს. ქართულ ისტორიულ მეცნიერებაში იყო ცდა ეს „სახელი“ გადამწერის შეცდომად გამოეცხადებინათ (არიკ არტაგის ნაცვლად?), მაგრამ ამ სახელის ახსნას ჩვენ ისევ ალექსანდრეს რომანში ვპოულობთ: აფრიკის ქვეყანაში ყოფნის შემდეგ „ალექსანდრემ ქართინია–ს ქვეყანას მიაშურა, სადაც მას დიდი პატივით შეხვდნენ. ამ ქვეყნის მეფეს ერქვა არდოს (ართოქეს ?– კ. ლ.). მან წამოიყვანა მეფე თავის დედაქალაქში, რომელსაც ერქვა არიკ“ [9, გვ. 526; 12, გვ. 153; 8, გვ. 56].

აპიანეს თანახმად, იბერთა მეფე ართოქესი პომპეუსის კავკასიური ლაშქრობის დროს მეფობდა: „ალბანეთის მეფემ ოროზესმა და იბერთა მეფემ ართოქესმა მტკვართან (Cyrus) ჩაუსაფრეს მას 70 000 მეზომოლი“ [6, გვ. 435]. დიონ კასიუსი იბერთა მეფეს ამავე სახელით იცნობს, მაგრამ პომპეუსის ლაშქრობის მისეული აღწერა არიკის ახსნასაც გვაწვდის: „პომპეუსი პირველად იძულებული გახდა ებრძოლა იბერიელებს. მათი მათე ართოქესი, შიშობდა რა, რომ პომპეუსი მის წინააღმდეგაც გაილაშქრებდა, გაგზავნა მასთან ელჩები მშვიდობის ნიღბით. პომპეუსი შეიჭრა ართოქესის ტერიტორიაზე. ამგვარად, პანიკაში ჩავარდნილი ართოქესი გადავიდა მდინარე მტკვარზე და ხიდი დაწვა. პომპეუსმა დაიმორჩილა მთელი ტერიტორია მდინარე მტკვარის აქეთა ნაპირზე. ართოქესი, რომელსაც შეეშინდა, გაიქცა პელორისაკენ,

სხვა მდინარესთან, რომელიც მიედინებოდა მის სამფლობელოში. ამგვარად, მან ჯერ უკან დაიხია და შემდეგ გაექცა მტერს“ [7, გვ. 99-100].

ბერძნული დედანი ამ კონტექსტში გვიჩვენებს სიტყვას apolilrasko // apolilraskon, რაც „გაქცეულს“ ნიშნავს და ივრითზე 'a r i k (თავკიდური ayn-ით) სიტყვით ითარგმნება: „'arik - გაქცეული, უმთავრესად, ჯარიდან გაქცეული“ [13]. რომანშიც ქართინიას დედაქალაქის სახელი – ა რ ი კ – სწორედ ayn-ით არის წარმოდგენილი და ამდენად ბერძნული დედნის სათანადო სიტყვის თავისებურ სემანტიკურ გააზრებას წარმოადგენს. ქართულ ქრონიკაში კი ტრანსლიტირებული ივრითული ფორმა მეფის სახელად არის გაგებული.

ამგვარად, ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად, ალექსანდრეს აფრიქი//იბერიის ქვეყანაში ლაშქრობა ლეგენდარული ფორმით ასახავს პომპეუს დიდის იბერია//ქართლში ლაშქრობას იმ სახით, როგორც ეს ლაშქრობა აპიანესა და დიონ კასიუსის ნაშრომებში არის აღწერილი. ამ ვარაუდის დასამტკიცებლად კიდევ ორიოდე ეპიზოდის მოყვანა შეიძლება.

ხუთრქიან მხეცებთან ბრძოლა. რომანის მიხედვით, ქართინიას მეფე არდოსთან შეხვედრის შემდეგ ალექსანდრეს ჯარი უღრან ტყეს მიადგა, სადაც შიშისმგვრელი ხუთრქიანი მხეცები ბინადრობდნენ. ეს მხეცები ტყეში იმალებოდნენ და ალექსანდრეს მეომრებს უტევდნენ: „ალექსანდრე მთელი მისი ჯარით დიდ ტყეში შევიდა. იქ მას თავს დაესხნენ უცნაური მხეცები, რომლებსაც ხუთი რქა ჰქონდათ. მხეცებმა ალექსანდრეს ჯარის დიდი ნაწილი გაანადგურეს. მაშინ მეფემ უბრძანა თავის მეომრებს, რომ ეს ტყე გადაეწვათ. მათ მაშინვე ცეცხლი მოუკიდეს ხეებს და ველური მხეცები გაიქცნენ. ასე გადარჩნენ მეფე და მისი ჯარიც“ [9, გვ. 530; 12, გვ. 15; 8, გვ. 29-30].

ეს ეპიზოდი აშკარად ემსგავსება პომპეუსის შეტაკებას ალბანელებთან და იბერიელებთან. აპიანეს თანახმად, ეს ბრძოლა პომპეუსის იბერიაში შეჭრამდე, იბერიის, ალბანიასა და სომხეთის საზღვარზე მოხდა: „ალბანელთა მეფემ ოროზესმა და იბერიელთა მეფემ ართოქესმა პომპეუსს 70 000 კაცი ჩაუსაფრეს მდინარე Cyrtis –თან (მტკვართან – კ. ლ.), რომელიც კასპიის ზღვას უერთდება. პომპეუსი ხიდზე გადავიდა და ბარბაროსები უღრან ტყეში შეჰყარა. ისინი ტყეში გამოცდილი

მებრძოლნი იყვნენ, ხეებს შორის იმალებოდნენ და ალექსანდრეს მეომრებს ფარულად უტევდნენ. პომპეუსმა დაწვა ტყე და მოწინააღმდეგე უკუაგდო” [6, გვ. 435-437].

დიონ კასიუსის მტკიცებით, ამ ბრძოლაში (ძვ. წ. აღ. 66 წ.) მხოლოდ ალბანელთა მეფე მონაწილეობდა და ამ ეპიზოდში არც „ტყეში მებრძოლნი“ და არც „ტყის დაწვა“ ნახსენები არ არის: „ალბანელების მეფემ, ოროზესმა, რომელიც Cynus-ის გაღმა იმყოფებოდა, შეუტია პომპეუსს <...>. პომპეუსმა ბევრი ალბანელი მოსპო Cynus-ის ფონთან“ [7, გვ. 93-95].

ტყეში ბრძოლა კი გაიმართა მოგვიანებით, 65 წ., არმაზთან და იბერთა მეფის არტაგის წინააღმდეგ: „ართოქესი გადავიდა პელოროზე, ამ მდინარეზე დაწვა ხიდი და გაიქცა. დარჩენილი მეომრების ნაწილი მოიკლა შეტაკებაში, ზოგი კი მდინარეზე გადასვლისას. ბევრი სხვა ტყეში გაიფანტა და ასე რამდენიმე დღით გადრჩა. ისინი ძალიან მაღალ ხეებიდან ტყორცნიდნენ ისრებს. მაგრამ მალე ეს ხეები მოიჭრა მათ ქვეშ და ისინიც გაიქცნენ <...>. მაშინ ართოქესმან ისევ შესთავაზა პომპეუსს მშვიდობა და ძღვენიც გაუგზავნა“ [7, გვ. 101].

ამ ეპიზოდში ჩვენ ვხედავთ აპიანესა და კასიუსის ისტორიული ნაშრომების ერთგვარ კონტრამინაციას: ერთი მხრით, ტყე დაიწვა (როგორც ამას აპიანე ამბობს), მეორე მხრით კი ბრძოლა ქართლის მეფის არტაგ // ართოქეს წინააღმდეგ იმართება, როგორც ამას კასიუსი გვიამბობს, თუმცადა, კასიუსის თხრობაში ტყე ამოიჩეხა და არა დაიწვა. ყოველ შემთხვევაში რომანში აღწერილი ბრძოლა პომპეუსის კამპანიას უკავშირდება.

ლაშქრობა აგარის ქვეყანაში. აფრიქის ქვეყნიდან ალექსანდრემ „მთელი მისი ჯარით გაილაშქრა აგარის ქვეყნის მიმართულებით. აგარის მეფე ემზადებოდა ბრძოლისათვის <...>. ალექსანდრემ გაუგზავნა მას დესპანი <...> და ამავე დროს მოემზადა ომისათვის. ამასთანვე აგარის მეფემ დაიწყო დაფარული ორმოების გათხრა მთელ ქვეყანაში. ალექსანდრემ ეს სახიფათოდ მიიჩნია და მეორედ გაუგზავნა სიტყვა. მაშინ აგარის მეფე რჩეული კაცებით ეახლა ალექსანდრეს და მვირფასი თვლებიც მიართვა. ალექსანდრემ მიიღო ძღვენი და გაეცალა ამ ქვეყანას“ [9, გვ. 521-522; 12, გვ. 151; 7, გვ. 47-48].

ამ შემთხვევაშიც პომპეუსის იბერიაში ლაშქრობის ორი ეპიზოდის კონტრამინაციას ვაწყდებით. ერთი მხრით,

მოლაპარაკება ალექსანდრესა და აგარის მეფეს შორის მოგვაგონებს იმ მოლაპარაკებას, რომელიც პომპეუსის და იბერიის მეფის, არტაგს, შორის მიმდინარეობდა და რომელიც ძღვენის მოცემით დასრულდა: „ართოქესმა პომპეუსს ელჩები გაუგზავნა. პომპეუსმა კი ართოქეს მთელი ტერიტორია დაიპყრო მდინარის აქეთა ნაპირზე. მაშინ ართოქესმა გადალაზა მდინარე და ხიდი დაწვა. მერე ისევ ითხოვა მშვიდობა, ხიდის აღდგენა შესთავაზა და სანოვანით მომარაგებასაც შეჰპირდა. ასე ართოქესმა ისევ შესთავაზა მშვიდობა და ძღვენიც გაუგზავნა პომპეუსს. ბოლოს მან თავისი შვილებიც გაუგზავნა და მოლაპარაკებაც ამით დასრულდა“ (Dio Cassius 1954: 101).

მეორე მხრით, რომანის ეს ეპიზოდი ემთხვევა დიონ კასიუსის თხრობის იმ ნაწილს, რომელშიც ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ იბერიიდან პომპეუსს კოლხეთისაკენ უნდა გაეგრძელებინა ლაშქრობა, მაგრამ ბოლოს ამ განზრახვაზე უარი თქვა: „პომპეუსმა შეიტყო, რომ ფაზისი (სადაც მისი საბრძოლო ფლოტი იდგა – კ. ლ.) შორს არ ყოფილა და დააპირა კოლხეთისაკენ წასულიყო, რათა იქედან ბოსფორის ქვეყანაში გაეგრძელებინა ბრძოლა მითრიდატეს წინააღმდეგ <.....>. დაიძრა კოლხეთის მიმართულებით, მაგრამ შეიცნო, რომ გზა მრავალი უცნობი და მტრულად განწყობილი ტომების მიწაზე გადიოდა. მან უბრძანა თავის ფლოტს, რომ მითრიდატე ბლოკადაში დაეჭირა, თვითონ კი ალბანელების წინააღმდეგ გაემართა <.....> და ჯერ სომხეთში დაბრუნდა“ [7, გვ. 101–103].

მამასადამე, კასიუსის თქმით, კოლხეთში ლაშქრობაზე პომპეუსმა უარი თქვა, და ამასვე გვეუბნება რომანი. მაგრამ ამ ქვეყანას აგარი ეწოდება. ამჯერადაც, როგორც ქართლის შემთხვევაში. რომანის ანონიმური ავტორი კოლხეთის მეორე სახელსაც იცნობს: აგარ–ეგერ– ეგრისი თავკიდური alep-ის გახმოვანების შეცვლით, იმავე წესის ძალით, რომლის მიხედვითაც იყო მიღებული აფრიქის ქვეყნის სახელი.

ბიბლიოგრაფია

1. „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წიგნი I (V-X სს.), ილია აბულაძის რედაქციით. თბილისი 1964.

2. კეკელიძე, კ., ლეონტი მროველის ლიტერატურული წყაროები, *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები* 3, თბილისი 1923: 48–55.
3. ქავთარია, გ., *ახონი*. თბილისი 2000.
4. *ქართლის ცხოვრება I*, სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით. თბილისი 1955.
5. ჯანაშია, ნ., ცხოვრება ქართველთა მეფეთა–ს წყაროებისათვის: მისივე, *ისტორიულ–წყაროთმცოდნეობითი ნარკვევები*, თბილისი 1986: 92–111.
6. *Appian's Roman History II*, with Eng. trans. Horace L. White. London 1962.
7. *Dio's Roman History*, with Eng. trans. E. Carry, London 1954.
8. Гаркави, А., *Неизданная версия романа об Александре*. Санкт-Петербург 1892.
9. Gaster, M., An Old Hebrew Romance of Alexander: *Journal of the Royal Asiatic Society* (July 1897), London 1897.
10. Lerner, C., *The Wellspring of Georgian Historiography. The Early Medieval Historical Chronicle The Conversion of K'art'li and "The Life of St. Nino"*. Translated with Introduction, Commentary and Indices by Constantine B. Lerner. London 2004.
11. Lerner, M., *Anlage und Quellen des Bereshit Rabba*, Berlin 1882.
12. Levi, Y., Un nouveau roman d'Alexander: *Festschrift zum Achtzigsten Geburste Moriz Steinshneider*, Leipzig 1896: 142– 163.
13. Levi, Y., *English-Hebrew - Hebrew-English Dictionary*, Oxford 1994.
14. Trumpf, J., *Vita Alexandri Regis Macedonum*. Stuttgart 1974.

**An Old Hebrew Romance of Alexander as One of the Sources for the
*Conversion of K'art'li***

Constantine B. Lerner

Ph. D., Dr. Science, Professor at the Hebrew University of Jerusalem

Abstract: *A Romance of Alexander Mucdon* (Macedon) was created in Hebrew, in the 2nd-3rd c. A. D., representing a legendary reflection of the Caucasian campaign of Pompey as it is described in the works by Dio Cassius and Appian.

In the *Romance* the invasion of Iberia by Pompey (in 65 B. C.) appears as the 'march of Alexander to the land of Afriqi'. Later the *Romance* served as one of the sources for the Georgian chronicle "*The Conversion of K'art'li*" (*Mok'c'evay K'art'lisay*) and the story of Alexander in such confused form entered ancient Georgian historiography as a story about Alexander's invasion of K'art'li.

In the *Romance* the main names of the kings of K'art'li are: Azo(n) and Arik. The Hebrew *Romance* contains also the legendary description of two other episodes concerning the battle in Armazi and supposed march of Pompey to Colchis (Egrisi).

Key words: *Iberia, K'art'li, Azon, Artag*

Foreword. The entire *Chronicle* resembles a treatise on the history of K'art'li [in fact, a history of its kings]. It apparently presupposes the existence of a vast library of sources at the disposal of the compiler. As an anonymous compiler or rather the scribe of the tenth century remarks: "All of the above has been described selectively" [8, p. 149]. The actual literary sources of the composition, however, remained enigmatic [5]. The first passage of the *Chronicle* provides an especially interesting example of this problem. The Georgian *Chronicle* claims that Alexander the Great reached the 'northern [Kedar] land of K'art'li': "King Alexander <...> saw a cruel people <...> settled by the Mtkvari River <...> and these were their settlements: the city of Sarkine, Up'lisc'xe, Urbnisi and Odzraxe" (cf.

also 'The appearance of Alexander' in *K'art'lis Cxovreba*; [8, p. 139], though Alexander of Macedon never invaded K'art'li, while the real invasion of K'art'li by Pompey the Great (which took place in 65 B.C.) is not mentioned at all.

On the other hand, as early as in the 2nd-3rd c. A.D., supposedly in Alexandria, *A Romance of Alexander Mucedon* [Macedon] was created (in Hebrew) which is extant in three manuscripts, from Damascus [4], Modena [10] and Oxford [3]. It is known from medieval manuscripts, yet it is derived from ancient sources [3, p. 491]. The *Romance* resembles the composition of Pseudo-Callisthenes in many respects but does not replicate it [3, p. 498; cf. 9]. In fact the Hebrew *Romance* represents a legendary reflection of the Caucasian campaign of Pompey as it is described in the *Roman History* by Dio Cassius and *Roman History* by Appian. The *Romance* evidently was infused by the Caucasian campaign of Pompey with the personality of Alexander the Great, while the invasion of Iberia by Pompey appears as the 'march of Alexander to the land of *Afriqi*'.

Afriqi-Iberia. According to the *Romance*, the march of Alexander begins from Jerusalem: "The king went forth from there and fought against the inhabitants of Antioch <...>. The king went forth from that place and came to the land of Armenia <...>. And Alexander passed through the Dark Mountains <...>. Alexander went forth from that place and came to *Afriqi* <...>. After this the king journeyed to the land of C'art'inia" [3, p. 512-528; 10, p. 143-155; 4, p. 30-38].

So, the land of *Afriqi* in Jewish rabbinical sources evidently means *Iberia*. The name *Afriqi* for *Iberia* finds root in the composition by Dio Cassius. The brief survey which precedes the 37th paragraph of Book III reads: "How Pompey fought against the Asiatic Iberians" [2, p. 96]. The Greek original shows the form of the plural accusative, whereas the first sentence of the paragraph relates: "Pompey engaged in warfare with both the Albanians and the Iberians" [plural dative, 2, p. 97-98]. Thus, in both sentences we see the plural form of the ethnonym *Iberians* (not the toponym *Iberia*). The ancient Jewish interpreter evidently took the plural nominative of the ethnonym – *Ibyrikoï*. It is only in this way that the existence

of the consonant *-q-* in the Hebrew form *Afriqi* can be explained, preserving the consonant element of the Greek plural.

The initial form of the Hebrew adaptation of the term might take the form of *Ipiriqi* // *Ifiriqi* // *Ifriqi*. The form *Afriqi* seems to have appeared later, after the original meaning and sound of the word had been forgotten. The initial vowel of this now 'unknown' place name with the *aleph* in anlaut was changed to *a*: *Ifiriqi* > *Afriqi*. So, the transliteration of the Greek form might be assigned to the time and area when and where the final Greek diphthong *-oi-* had changed to *-i-*.

Later an *Old Hebrew Romance* of Alexander served as one of the sources for the Georgian chronicle (*Mok'c'evay K'art'lisay*) and the story of Alexander in such confused form entered ancient Georgian historiography. At the same time the compiler of the Georgian *Chronicle* not only was acquainted with the Hebrew *Romance* but he also interprets this name, *Afriqi*, in its initial true meaning, *Iberia*.

By the way, such a 'correction' – replacing the initial vowel *-i-* with *-a-* became possible since the fifth century A. D. when vowel diacritics had been introduced in the Hebrew script by the literary school in Tverias. So, the ancient Georgian reader was acquainted with a previous version of the work preserving the initial pronunciation of the name in question.

Remarkably, the author of an *Old Hebrew Romance* seems to have been acquainted with the country's Georgian name also – *C'art'inia* // *K'art'li*, which is not found in the ancient Greek-Roman sources, and among them in the compositions by Dio Cassius and Appian. Indeed, if *Afriqi* means *Iberia*, then *C'art'inia* points to *K'art'li*. In other words, in the Hebrew *Romance* we come across two designations for the same country: i) the name according to Greek and Roman tradition, *Iberia* (i. e. Hebrew *Ifiriqi* // *Afriqi*); and ii) the local term, *K'art'li* // *C'art'inia*. The last term cannot be explained by the influence of the Greek source.

At the same time one of the episodes in the *Old Hebrew Romance* testifies to the evident connection between the lands of *Afriqi* and *C'art'nia*: Alexander marries the wife of the king of *C'art'inia*, who dies soon after. Another wife is found for him in the land of *Afriqi* [3, p. 530].

Obvious confirmation of our hypothesis linking the narrative of Dio Cassius, and the *Old Hebrew Romance* about Alexander with the ancient Georgian *Chronicle* can be found also in the two personal names from the Georgian *Chronicle*.

Azo(n) – Ason. *The Conversion of K'art'li* states that the first king in K'art'li was a deputy of Alexander of Macedon, named *Azo*: “And Alexander was accompanied by Azo, son of the king of Arian-K'rt'li and he bestowed upon him Mc'xet'a for residence <...>. And he was the first king in Mc'xet'a” [8, p. 139-140]. *K'C'* gives the character the name of *Azon* and provides a different genealogy: “Alexander spared the tribes descended from K'art'los and left over them a patrician, one *Azon* by name, son of Jaredos, a relative of his from the land of Macedon” [13, p. 25-36]. The story concerning *Azo* // *Azon* in Georgian historiography is usually regarded as an echo of some oral legend which existed in former times in Georgia [5, p. 106-107]. On the other hand, G. Kavtaria regards *Azon* as a real person whose “activities were involved with the War of Diadochos” [6, p. 71]. Nevertheless, this proper name, doubtless, represents a legendary personage who has the same literary source discussed above.

This name seems to have been borrowed from the *Old Hebrew Romance* of Alexander: “There reigned over the land of Egypt a man named Pilippos. The name of his wife was Glophira <...>. A certain man lived in the land of Egypt whose name was Bildad, son of *Ason*” [3, p. 499; 10, p. 142; 4, p. 11]. Harkavi even proposes a Hebrew etymology for the name: *Ason* < *ason* ‘danger, catastrophe’, [4, p.46]. According to the legend, this Bildad seduces Glophira [i.e. Cleopatra] who later gives birth to Alexander. Thus, *Azo* appears to be the grandfather of Alexander.

A similar development is observed in the Greek *Romance of Alexander* by Pseudo-Callisthenes, yet there *Nectanebo* is identified as Alexander's father, while *Ason* does not appear in the work at all: “Nectanebo, the Egyptian king's wizard and reputed father, as represented by the literary traditions of Pseudo-Callisthenes, is replaced here [in an *Old Hebrew Romance* – C. L.] by a simple magician who bears the biblical name of Bildad” [3, p. 492].

The personal name *Ason* // *Azo* // *Azon* is not found in any biography of Alexander [14]. Hence, a Hebrew version of the legend

could have served as a source for the Georgian *Chronicle*. Evidence from the *K'C* in this regard is remarkable: “Alexander became prominent in the land of the Greeks, in the country which they call Macedon; he was the son of *Nectanebo*, an Egyptian, as the account of him is written in the book of the Greeks. This Alexander conquered all ends of the world. He came from the west, entered from the south, went up by the north, crossed the Caucasus and came to K'art'li” [13, p. 23; in the recent new Georgian publication of the *K'art'lis C'xovreba* this dynastic name of Egyptian Pharaohs-Nectanebo- is substituted by the vague name of Kacnobi ?].

Leonti Mroveli reveals his familiarity with different sources. “The book of the Greeks’ evidently refers to one of the versions of the Pseudo-Callisthenes romance [7, p. 48-49]. Such details like ‘son of *Nectanebo, an Egyptian*’ as well as an account of Alexander’s marches surely may be rooted in the work by Pseudo-Callisthenes, yet the latter tells us almost nothing about Macedonia. According to the Greek romance, Alexander was the ‘king of Egypt’. Moreover, the work by Pseudo-Callisthenes could not have served as a source for the name, *Azon*, and for the statement concerning the ‘coming of Alexander to K'art'li’.

The name, *Azon*, as well as his coming to K'art'li, in Leonti Mroveli’s work, comes from the corresponding statements of *The Conversion of K'art'li* [5, p. 95-96]. The latter reflects the version of the legend about Alexander of Macedon which was elaborated in the above-mentioned *Old Hebrew Romance*, while Leonti Mroveli knows also the work of Pseudo-Callisthenes and some other historiographic works concerning Alexander the Great.

Another confirmation of the *Old Hebrew Romance* about Alexander as a source for *The Conversion of K'art'li* gives the name of King Arik.

Arik - Artokes - Artag. According to the *Conversion of K'art'li*, the seventh king of K'art'li was called Arik: “And Arik was king, he who erected the inner fortress in Armazi” [8, p. 140]. No other Georgian source would mention a king with such an unusual name. *K'C* shows the real name of the king, Artag: “This King Artag reigned only for two years. In the second year of his reign the Persian army came” [13, p. 99].

In Georgian historiography, the name Arik has been perceived as a scribal error (Arik instead of Artag ?). In an *Old Hebrew Romance*, however, we find an explanation for this name: after the march to the land of women in *Afriqi* “Alexander journeyed to the land of *C’art’inia*, where they received the king with great honours. The name of the king was *Ardos*, he brought him to his residence, the name of which was *Arik*” [3, p. 526; 10, p. 153; 4, p. 56]. Thus, *Ardos* is the king of *C’art’inia*, whereas the capital of the country is called *Arik*. The interpretation of these names has been an obstacle for scholars. As A. Harkavi puts it, the single occurrence in the *Romance* “of the name of the capital, *Arik*, does not help in the least to clarify the geographical localization of the land [of *C’art’inia*]; the name of the king of the land, *Ardos*, is of no help either” [4, p. 60].

Yet the person who is definitely referred to here as *Ardos* is the king of Iberians called *Artag* [*Artokes* of the Greek sources] who reigned in *K’art’li* during the time of Pompey’s Caucasian campaign. Appian’s description of the campaign reads: “Pompey pursued Mithridates as far as Colchis <...>. All the neighboring tribes accompanied Pompey on his exploring expedition. Only Oroses, king of the Albanians, and Artokes, king of Iberians, placed 70,000 men in ambush for him at the *Cyrtis*” [1, p. 435].

Dio Cassius knows the king of Iberians under the same name, *Artokes*, yet Dio’s account provides also an explanation of the name *Arik*: “Now it was with Iberians that he was compelled to fight first <...>. Artokes, their king, fearing that Pompey would direct his course against him too, sent envoys to him on a pretence of peace. Pompey invaded the territory of Artokes. Thus Artokes, panic-stricken crossed the river, burning down the bridge. Pompey subjugated all the territory on this side of the river [*Kura*]. Artokes becoming afraid, *fled away* to the *Pelorus*, another river that flowed through his domain. Thus he first drew on, and then *ran away* from the enemy” [2, p. 99-100].

The Greek original in the context shows *apolilrasko* // *apolilraskon*, i. e. ‘run away, escape’ (12) and in Hebrew: ‘arik – deserter, defector’ [11]. The name of the ‘capital’ of *C’art’inia*, *Arik* (with the ‘*ayn*’ in anlaut) turns out to be a Hebrew semantical interpretation of the Greek word meaning ‘run away’, while in the

Georgian *Chronicle* one can see a transliteration of the Hebrew form.

Thus, the reference to King Artokes [‘fled away, run away’, in Hebrew - *arik*] had been transformed, in the Hebrew *Romance*, into the name of the capital of a country [with initial *ayn*], while in the Georgian *Chronicle*, it becomes the king’s name. The chronicler is not familiar with the original name of the king, *Artokes // Artag*, because, apparently, he does not know the Greco-Roman sources under discussion. Again, an *Old Hebrew Romance* could have been a source for the *Chronicle*, as far as the transliterated name of the capital, Arik, does not appear in other versions and thus could not be borrowed from any sources other than the Hebrew text in question.

The battle with the “Wild Beasts”. From the standpoint of supposed connection between the romance about Alexander the Great and the works by Dio Cassius and Appian, another episode seems to be significant. According to the *Old Hebrew Romance*, after meeting the king of C’art’inia, Ardos, the troops of Alexander came to a forest where terrifying five-horned animals lived. The animals hid among the trees and attacked Alexander’s soldiers: “It came to pass after this the king journeyed with all his camp and arrived at a certain very large forest. At that place there ran against the army strange beasts with five horns, which destroyed a great part of the army. On seeing this the king said to his men, ‘Take fire <...> and burn the forest’. They accordingly hastened to burn the trees of the forest, and the wild beasts ran away – thus the king and the army were saved” [3, p. 530; 10, p. 155; 4, p. 29-30].

This passage evidently resembles the corresponding episode from the accounts of Appian and Dio of the battle between Pompey and the Albanians and the Iberians. According to Appian, this battle took place *before* the invasion of K’art’li by Pompey: “Only Oroses, king of the Albanians, and Artokes, king of the Iberians, placed 70, 000 men in ambush at the river Cyrtis, which empties into the Caspian Sea. Pompey discovered the ambush, bridged the river and drove the barbarians into a thick wood. These people are skilful forest-fighters, taking cover and attacking without showing themselves. So Pompey set it on fire and pursued the fugitives” [1, p. 435- 437].

In Dio's words, in this battle, in 66 B.C. (on the border between Armenia and Albania, on the south bank of the Kura River – C.L.), only the king of the Albanians participated, while 'skilful forest-fighters' and 'setting the trees on fire' are not mentioned at all: "Oroses, king of the Albanians, dwelling beyond the Cynus, made an expedition against them <...>. Pompey (not bridging the river-C.L.) did not overtake him, however, since Oroses had fled <...> but he seized many of the Albanians near the crossing of the Cynus" [2, p. 93-95].

On the other hand, according to Dio, the 'battle in the forest' occurred later, in 65, in the capital of K'art'li, Armaz, and against the king of Iberians, Artokes: "Thereupon Artokes crossed the Pelorus and fled, burning the bridge over this stream too; of the rest some were killed in conflict, and some while fording the river. Many others scattered through the wood and survived for a few days, while they shot their arrows from the trees, which were exceedingly tall; but soon the trees were cut down under them and they also were slain <...>. So, Artokes again made overtures to Pompey, and sent gifts" [2, p. 101].

Thus, on the one hand, the *Old Hebrew Romance* in this case follows the narration by Appian (the wood has been set on fire), while nevertheless the episode itself appears to be connected to the king of C'art'nia, which points to the work by Dio Cassius, yet in the latter the trees were cut down.

The march to the 'Land of Hagar'. After crossing the Mountains of Darkness and the land of Afriqi "the king journeyed, with all his army, in the direction of the land of *Hagar*. The king of Hagar had set out to fight against him <...>. He sent messengers to the king of Hagar <...>. The king of Hagar replied to the messengers of the King Alexander <...>. They accordingly prepared their implements of war <...>. But the king of Hagar anticipated this, and commanded to dig pits and hollow caves throughout the whole land. It appeared dangerous to Alexander. He sent word a second time and the king of Hagar came to him with the choicest of his men and with very precious stones. The king, on receiving them, departed from this land" [3, p. 521-522; 10, p. 151; 4, p. 47-48].

All the legendary narration seems to be a contamination of the two subsequent episodes of Pompey's Caucasian campaign. On the

one hand, it bears a resemblance to the parley between Pompey and the king of the Iberians, Artokes, and to a result of the warfare with Iberians: “Artokes fearing that Pompey would direct his course against him sent envoys to him on a pretence of peace. Pompey, learning of this, invaded the territory of Artokes on this side of the river. Thus Artokes crossed the river, burning the bridge. Artokes sent to him requesting peace and promising to yield the bridge to him <...> and to furnish him with provisions. So Artokes again made overtures to Pompey and sent gifts. At last he sent his children to Pompey and concluded a treaty” [2, p. 101].

On the other hand, it depicts the narration by Dio Cassius relating that Pompey first intended to invade Colchis via Iberia but then abandoned his plan: “Pompey, learning now that the Phasis was not far distant, decided to descend to Colchis and thence to march to Bosphorus against Mithridates. He advanced as he intended, traversing the territory of the Colchians and their neighbors<...>. But perceiving that the route on land led through many unknown and hostile tribes, he ordered the fleet[which stood at the mouth of the River Phasis- C. L.] to blockade Mithridates while he himself directed his course against the Albanians. He did not take the most direct route, but first turned back to Armenia” [2, p. 101-103].

Thus, in Dio’s words, Pompey refused to enter Colchis, yet the name of the country, according to the *Old Hebrew Romance*, was *Hagar*. In this case the anonymous author once more (as in the instance of C’art’inia // K’art’li) reveals his acquaintance with the local Georgian name of the country, *Egrisi*: Eger > Agar (as like, Ifiriqi > Afriqi).

Thus, ‘the land of Hagar’, in the *Old Hebrew Romance*, undoubtedly means Egrisi, i. e. Colchis, which once more stresses the connection with *Roman History* and the name of Pompey.

References:

1. Appian, *Appian’s Roman History* II, with Engl. trans. by Horacle L. White. London 1962.
2. Dio Cassius, *Dio’s Roman History* III, with Engl. trans. by E. Cray. London 1954.

3. Gaster, M., An Old Hebrew Romance of Alexander, *Journal of the Royal Asiatic Society*. July 1897 London.
4. Harkavi, A., *Nezdannaja versija romana ob Aleksandre* [Unpublished version of the Alexander Romance]. St. Petersburg 1892 (in Russian).
5. Janashia, N., C'xovreba k'art'velta mep'et'a'-s cqaroebisatvis [The sources of "The Life of the Georgian Kings"], *ibid.*, *Istoriul-cqarot'mc'odneobit'i narkvevebi* [Essays on History and Source Study], Tbilisi 1986 (in Georgian): 92-111.
6. Kavtaria, G., *Azoni*, Tbilisi State University Press. Tbilisi 2000 (in Georgian).
7. Kekelidze, K., Leonti Mrovelis literaturuli cqaroebi [The literary sources of the chronicle by Leonti Mroveli], *Tbilisis saxelmcip'o universitetis shromebi* 3, Tbilisi 1923 (in Georgian): 48-55.
8. Lerner, C., *The Wellspring of Georgian Historiography. The Early Medieval Historic Chronicle. The Conversion of K'art'li and The Life of St. Nino*. Translated with Introduction, Commentary and Indices by Constantine B. Lerner. Bennet and Bloom, London 2004.
9. Lerner, M., *Anlage und Quellen des Bereshit Rabba*, Berlin 1882.
10. Levi, I., *Un nouveau roman d'Alexander: Festschrift zum Achtzigsten Geburste Moritz Steinschneider*, Leipzig 1896 (Text in Hebrew): 142-163.
11. Levy, Y., *English-Hebrew – Hebrew-English Dictionary*. Oxford 1994.
12. Liddel, H. G. and Scott, R., *A Greek-English Lexicon*. Oxford 1968.
13. Thomson, R. W., *Rewriting Caucasian History. The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicle. The Original Georgian Text and the Armenian Adaptation*. Oxford 1996.
14. Trumpf, J., *Vita Alexandri Regis Macedonum*. Stuttgart 1974.

კოლხეთი ძვ. წ. I ათასწლეულში - ადმოსავლური ტენდენციები

ვახტანგ ლიჩელი

არქეოლოგიის ინსტიტუტის დირექტორი, თსუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სრული პროფესორი.

რეზიუმე: ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისის კოლხურ კულტურაში უკვე ჩანს ადმოსავლური იმპულსები, რაც, როგორც ცნობილია, ჰასანლუს ტიპის სატევრების სახითაა დადასტურებული (თ. მიქელაძე). ასეთივე იმპულსები ჩანს სამხრეთ საქართველოში, სადაც ძვ. წ. VII-VI საუკუნეების სამარხებში (მზეთამზე) მიკვლეულია კალმეიერის 31-35 (ნეო-ბაბილუნური) ჯგუფისათვის ტიპური სატევარი, რომელიც ლურისტანში ჩანს დამზადებული. ამავე შესაძლებლობას უსვამს ხაზს საწვივე რგოლების სამარხში ჩაყოლების ფაქტიც, რაც გარდა საქართველოში ცნობილი სამაროვნებისა, დადასტურებულია, აგრეთვე, ლურისტანშიც. აქემენიდურ ხანაში კოლხეთის თანამედროვე ტერიტორია ორ ნაწილადაა გაყოფილი - საკუთრივ კოლხეთის სამეფოს ტერიტორია მდ. რიონის სამხრეთით (გ. მელიქიშვილი), რომელიც მთლიანად ბერძნულ სამყაროზეა ადრესირებული და შიდა კოლხეთი, რომელიც მეტ-ნაკლებად ორიენტირებულია აქემენიდურ სამყაროზე (ო. ლორთქიფანიძე), რის გამოც სწორედ აქ არის კონცენტრირებული აქემენიდური (ან "აქემენიდიზირებული") იმპორტი და ტრადიციები. თუმცა, უფრო დასავლეთით, სოფ. ჩიბათში შემთხვევით აღმოჩნდა ბრინჯაოს აქემენიდური ლაგამი, რომლის შესრულების მხატვრული დონე სრულიად განსაკუთრებულია (ძვ. წ. V-IV სს-ბი). აქემენიდური ინტერესების დასავლეთი საზღვარი კავკასიაში არის საირხე-ვანი-აწყური-მდ. ჭოროხის აუზის შემაერთებელი ხაზი. სუსტი აქემენიდური ტრადიციები შენარჩუნებულია ძვ. წ. IV-III საუკუნეების მიჯნის ვანში. ხოლო ძვ.წ. III საუკუნიდან მთელი კოლხეთის ტერიტორიაზე დასტურდება (გარდა ელინიზირებული ქალაქებისა - ვანი, ეშერა) ასევე საკმაოდ სუსტი ელინისტური გავლენა.

საკვანძო სიტყვები: *კოლხეთი, მზეთამზე, ლურისტანი, აქემენიდები, ჩიბათი.*

კოლხეთის სამეფო ძვ. წ. II ათასწლეულის მიწურულსა და I ათასწლეულის დასაწყისში ერთადერთი დაწინაურებული სახელმწიფო გაერთიანება აღმოჩნდა კავკასიის რეგიონში [41, 1-38; 42, 2-22]. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილია საზოგადოების განვითარების ამსახველი უაღრესად შთამბეჭდავი სურათი: ბრინჯაოსა და რკინის დაწინაურებული მეტალურგია, განვითარებული მიწათმოქმედება, ტრადიციული სამშენებლო საქმე, მაღალმხატვრული ხელოვნების ნიმუშები, სოციალურად განვითარებული საზოგადოება და მკვეთრი ქონებრივი დიფერენციაცია. ეს ქრონოლოგიური მონაკვეთი კოლხეთის ისტორიაში სრულიად განსაკუთრებული ხანაა. მკვლევართა უმეტესობა თვლის, რომ სწორედ ამ ხანაში არსებობს კოლხეთის სახელმწიფო, რომელიც მოიხსენიება ძველ ასურულ და ურარტულ წარწერებში, ისევე როგორც ძველ ბერძნულ ლიტერატურაში და დაკავშირებულია ელინურ სამყაროში კარგად ცნობილ მითთან არგონავტების კოლხეთში მოგზაურობის შესახებ [41, 1-38].

არქეოლოგიური თვალსაზრისით ამ პერიოდის კოლხეთში შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე სპეციფიური მოვლენა, რომელთაგან ძვ.წ. I ათასწლეულის დასაწყისის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ფენომენს წარმოადგენენ კოლექტიური სამარხები [37, 109-115]. ასეთი სამარხები (ურეკის, ნიგვზიანის, დღვაბას, ერგეტას სამაროვნები) ჩვეულებრივ შეიცავენ დიდი რაოდენობით არტეფაქტებსა და ინდივიდთა ნაშთებს. კოლხური კოლექტიური სამარხების დამახასიათებელი ნიშნებია: საკულტო მოედნები, დიდი ზომის კოლექტიური სამარხი ორმოები, გარდაცვლილის მეორადი დაკრძალვის წესი [12, 4-19]. ასეთი სამარხების ოპტიმალური მოდელი ასეთია: გარდაცვლილის დასამუშავებლად გამართული მაგიდა, მსხვერპლშესაწირი და კრემაციული მოედნები [12, 4-19]. ერთ-ერთი ტიპური მაგალითია ერგეტაში გათხრილი ძვ. წ. VIII ს-ის მეორე ნახევრითა და ძვ. წ. VII ს-ის პირველი ნახევრით დათარიღებული სამარხი #4 (II სამაროვანი) [47, 152-154]. სამარხი ორმოს კონტური გამოვლინდა მიწის ზედაპირიდან დაახლოებით 70-80 სმ-ის სიღრმეზე. დრომოსი გამოვლინდა სამარხის ჩრდილო ნაწილში, მისი სიგანე აღწევს 3 მ-ს და მიმართულია ცენტრისკენ. სამარხი გეგმაში მსხლისებური

მოყვანილობისაა. სამარხის სიგრძე შესავლელის ჩათვლით აღწევს 11 მეტრს, ხოლო სიგანე 5 მ-ზე მეტია. კულტურული ფენის სისქე ცენტრალურ ნაწილში აღწევს 40 სმ-ს, სამხრეთით 10 სმ-ს. ორმოს იატაკი 80 სმ-ის სიღრმეზეა ჩრდილოეთ ნაწილში და 1,6 მ-ის სიღრმეზე სამხრეთ ნაწილში. ოსტეოლოგიური მასალა პრაქტიკულად არაა შემორჩენილი. კბილები დაშლილია და დანაწევრებული, მაგრამ თავიანთ ბუნებრივ მდებარეობაშია შემორჩენილი. არტეფაქტი სულ 596 - ია, რომლებიც 44 ჯგუფში ერთიანდება. სამარხეული ინვენტარის დასამზადებლად გამოყენებული მასალაა: თიხა, ქვა, კაჟი, ხე, სპილენძი, ბრინჯაო, რკინა, ტყვია, ვერცხლი, ოქრო, ნახევრად-ძვირფასი ქვები, ქარვა და პასტა. მათი დანიშნულება სხვადასხვაგვარი იყო: სხვადასხვა სახის ინსტრუმენტები, იარაღები, სამეურნეო ხელსაწყოები, სამოსთან დაკავშირებული ელემენტები, მძივები, ყელსაბამები და მცირე ზომის ქანდაკებები და სხვა. ამ სამარხში „ლეოპარდისა“ და ორთავიანი ვერძის ქანდაკება დადასტურდა. სხვა კოლექტიურ სამარხებში (ურეკი, დღვაბა, ერგეტა) აღმოჩნდა მხედარი ქალებისა და ხარების ბრინჯაოს ქანდაკებები [42, 2-22], საინტერესოა, რომ პარალელები ბერძნულ სამყაროში მოეპოვება არა მხოლოდ მხედარი ქალების ქანდაკებებს (რაც კარგადაა ცნობილი), არამედ ხარების ქანდაკებებსაც [49, 220-236]. პალეობოტანიკური მასალიდან სამარხში დადასტურდა მიწის თხილი, წაბლი და ფეტვი.

პირველად სწორედ კოლექტიურ სამარხებში იჩენს თავს აშკარა კონტაქტები ირანულ სამყაროსთან. მხედველობაში მაქვს კოლხურ კოლექტიურ სამარხებში აღმოჩენილი ე. წ. მესამე ტიპის მთლიანად სხმული სატევრები, რომლებიც მოპოვებულია ერგეტას #1 სამაროვნის #5 სამარხ ორმოში (2 ცალი), ამავე სამაროვნის #7 სამარხ ორმოში (1 ცალი), #3 სამაროვნის #2 სამარხ ორმოში (1 ცალი) და დღვაბას სამაროვნის #1 სამარხ ორმოში (2 ცალი). ეს არის ე.წ. “წინააზიური ტიპის” სატევარი, რომელსაც უახლოესი ანალოგიები აქვს ჰასანლუ IV სატევრებთან [21, 43; 20, 57; სხვათაშორის, ამავე ტიპის სამარხებიდან ცნობილია sevanispiruli satevariც. შეად. 13, 13-15]. ჰასანლუ IV ტიპის სატევრები [შეად. 29, 31-70] ცნობილია აგრეთვე თლიას სამაროვნიდან (სამარხები #236, 51, 97). ითვლება, რომ ამ ტიპის სატევრების აღმოჩენა კოლხურ

სამაროვნებში ადასტურებს იმ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც ისინი არსებობას განაგრძობენ ძვ.წ. 600 წლამდე [20, 57].

ასევე ირანულ სამყაროს უკავშირდება სამხრეთ საქართველოში, კერძოდ, მზეთამზის სამაროვანზე გათხრილ კენტაფში აღმოჩენილი ბრინჯაოს სატევარი, რომელსაც ყველაზე ახლო ანალოგიები აქვს Calmeyer-ის მიერ გამოყოფილ ჯგუფში 31-35 და ნეო-ბაბილონური ეტაპის მასალაშია გაერთიანებული [45, 113-129; Diagram of Calmeyer's Groups 31-53]. ამ სატევრის პირველ პუბლიკაციაში მე სწორედ ეს თარიღი - ძვ. წ. VII-VI სს. მივუთითე [27, 363]. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეს სატევარი ლურისტანშია დამზადებული. მზეთამზის სამაროვანზე, სადაც ამ პერიოდში კოლხური კულტურის ინფილტრაცია სრულიად აშკარაა, დადასტურებულია აგრეთვე საწვივე რგოლების ჩაყოლების ფაქტიც, რასაც ანალოგია აქვს არა მხოლოდ თლიას სამაროვანზე, არამედ პირდაპირი და სინქრონული პარალელი აქვს ლურისტანში, კერძოდ, Gul Khanan-ის სამაროვნის #37 სამარხთან, სადაც ემბრიონალურ პოზაში დაკრძალულ მიცვალებულს ფეხებზე ასევე საწვივე რგოლები ჰქონდა ჩამოცმული [28, 35]. არ არის გამორიცხული, რომ ადრეული კონტაქტების მანიშნებელია ე.წ. ყურმილიანი დოქების მთელს კოლხეთში გავრცელების ფაქტი [4, 34-36; 5, 21]. ისინი აღმოჩენილია ძვ. წ. VII-IV სს-ის თითქმის ყველა ძეგლზე: ბათუმის ციხე, ფიჭვნარი, კოხი, სიმაგრე, ოჩამჩირე, ერგეტა, მთისძირი, დაბლაგომი, ქუთაისი, ყულევი, ბრილი და სხვ. ბოლო წლებში ყურმილიანი დოქების აღმოჩენის ფაქტებმა იმატა აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე გათხრილ ძეგლებზეც. ამ ტიპის კერამიკა პირველად თავს იჩენს დასავლეთ ირანში (უკანასკნელ წლებში, მაგალითად, დადასტურებულია Qalaichi-ში. შეად: Fine Ware, 800-600 BC. [44].

კოლხეთის ისტორიის შემდგომი ეტაპი ორ მნიშვნელოვან მოვლენას უკავშირდება: კონტაქტების გააქტიურებას ბერძნულ სამყაროსთან და აქემენიდების გამოჩენას. ამ შემთხვევაში მეორე მოვლენაზე შევაჩერებ ყურადღებას. კავკასიაში და კერძოდ, ამიერკავკასიაში აქემენიდების გამოჩენას საკმაოდ დიდი როლენობის პუბლიკაციები

მიეძღვნა. ამ კატეგორიის ნაშრომთაგან უკანასკნელი იყო ფ. კნაუსის გამოკვლევა [34], რომელშიც თითქმის სრულად აისახა 2006 წლამდე არსებული არქეოლოგიური მასალა. მაგრამ იმის გამო, რომ რეგიონში არქეოლოგიური გამოკვლევები კვლავ გრძელდება, დაგროვდა საკმაო რაოდენობის მონაცემები, რომლებიც ხშირ შემთხვევაში, სრულიად ახლებურად წარმოაჩენენ ამიერკავკასიურ და აქემენიდურ ურთიერთობებს. ამასთან, გამოჩნდა ძველი ქართული წერილობითი წყაროების ახლებური ინტერპრეტაციები, რომელთა მიხედვით აქემენიდური სამყაროს როლი ბევრად უფრო აქტიური ჩანს, ვიდრე ეს აქამდე ივარაუდებოდა.

აქემენიდები კოლხეთში გამოჩნდნენ უკვე დარიოს I-ის დროს. B. Jacobs მიუთითებს, რომ აქემენიდების მმართველობა კავკასიის რეგიონში დამყარდა ძვ.წ. 513-512 წლებისათვის დარიოს I-ის სკვითური ლაშქრობის დროს [31]. სპარსელების აქტივობა ჩრდილო-კავკასიურ არეალში შეზღუდული იყო და არქეოლოგიური აღმოჩენები გვიჩვენებს, რომ კავკასიონი აყალიბებდა იმპერიის ჩრდილოეთ საზღვარს აქემენიდური ხანის მთელი პერიოდის მანძილზე ან ყოველ შემთხვევაში, დარიოსის შემდგომ პერიოდში [31]. ამავე მოსაზრებას იზიარებენ სხვა მკვლევარებიც [35], თუმცა არსებობს სრულიად განსხვავებული მოსაზრებაც [8, 141-165]. ამ ხანის წერილობითი წყაროების არქეოლოგიური ფონი ასეთია: კოლხეთის ტერიტორიაზე გამოვლენილია ორი ადმინისტრაციული ცენტრი, სადაც ძვ.წ. V-IV სს-ით დათარიღებული მდიდრული სამარხების მიხედვით, კოლხური არისტოკრატის საცხოვრისი ივარაუდება. ეს არის ვანი და საირხე. ამავე დროს, კოლხეთისათვის ეს პერიოდი არის ბერძნულ სამყაროსთან განსაკუთრებით ინტენსიური ურთიერთობების დაწყების ხანა [3]. ლითონის ნაწარმის ერთგვაროვნება, კერამიკის სტანდარტიზაცია, ფულადი მიმოქცევის გააქტიურება, ქვეყნის ადმინისტრაციული დაყოფა მკვლევართა ერთ ნაწილს აფიქრებინებს, რომ ამ ხანის კოლხეთი ერთიან, პოლიტიკურად და ეკონომიკურად განვითარებულ სახელმწიფოს წარმოადგენდა [9; 10; 6]. ცნობილია, რომ აქემენიდური კულტურის გავლენა კოლხეთის ტერიტორიაზე ძლიერია, რაც განსაკუთრებით კარგად აისახა კოლხურ ხელოვნებაში (ოქრომჭედლობის ნიმუშები ვანიდან და საირხედან [17, 8]),

თუმცა თვალშისაცემია მნიშვნელოვანი სხვაობა, რაც არსებობდა კოლხეთის სანაპირო ზოლსა და შიდა კოლხეთს შორის: სანაპირო დასახლებები მთლიანად ბერძნული ორიენტაციისაა და იქ ნაკლებად იგრძნობა აქემენიდური ტენდენციები. ამისი ნათელი მაგალითია ქობულეთ - ფიჭვნარის ბერძნულ და კოლხურ ნეკროპოლებზე აღმოჩენილი არქეოლოგიური მასალა, რომელიც ძვ.წ. V-IV სს განეკუთვნება (შეად.: 49; 2, 43-69). ამ მასალის აბსოლუტური უმრავლესობა ამ სამაროვანზე ბერძნული ან ადგილობრივია (ერთი მხრივ, ეს არის სხვადასხვა ბერძნულ საწარმოო ცენტრებში დამზადებული ამფორები, ბერძნული წითელფიგურული კერამიკა - მათ შორის სრულიად უნიკალური კრატერებიც - კილიკები, ლეკითოსები, კანთაროსები, არიბალოსები, ბოლსალები, ფიალები, სხვადასხვა ბერძნული ცენტრების მონეტები, სტრიგილოსები და ა.შ. და მეორე მხრივ, ადგილობრივი წარმოების კერამიკა და ოქროს სამკაული). ამ სამაროვანზე იშვიათი გამონაკლისია ირანული წარმოების კოლ-ტუბის აღმოჩენის ფაქტი (D. Barag-ის I ჯგუფი, თარიღდება ძვ.წ. V ს-ის მეორე ნახევრით, [33, 31-47] და აქემენიდური ტიპის ზურგმეზნევილი ოქროს სამაჯური. ამ ფონზე აქემენიდური ტენდენციები ვანსა და საირხეში აღმოჩენილ ძვ.წ. V-IV სს-ის ინვენტარში სრულიად აშკარაა. საკმარისია დავასახელოთ ლომისა და ხარის ბრძოლის თემა ვანის დიადემაზე, აქემენიდური სამაჯურები, ან #24 სამარხში აღმოჩენილი ვერცხლის სარტყლის მოხატულობა, სადაც აქემენიდური თასია წარმოდგენილი [32, 293]; ან საირხის ოქროს საკიდები აპურამაზდას გამოსახულებით [12], მთისძირის ვერცხლის რიტონი [26, 211-216], არამეულის გამოყენება ბერძნულთან ერთად (ძვ. წ. V ს-ის კილიკი საირხედან, რომელზეც ბერძნული და არამეული ასოებით შესრულებული მონოგრამაა შემორჩენილი [25, 126]), აქემენიდური ტიპის საყბურები საირხედან, სუდარის შესამკობი აპლიკაციები (არწივების ოქროს გამოსახულებები), რომლებიც აქემენიდურ სამეფო სტანდარტებს შეესაბამება, საირხის ორმაგპროტომიანი კაპიტელი [15] და სხვა. აშკარაა, რომ კულტურულად მაინც, კოლხეთი (მისი თანამედროვე გეოგრაფიული საზღვრების მიხედვით) ორ ნაწილადაა გაყოფილი – სანაპირო ზოლი აქცენტირებულია დასავლეთით

ანუ ბერძნულ ცენტრებზე, ხოლო ცენტრალური და შიდა რაიონები კი - აღმოსავლეთით, ანუ ირანზე. ერთგვარი გამყოფი ხაზი ამ თვალსაზრისით ჩანს საირხე – ვანის ზოლი, რადგან ვანის დასავლეთით მდებარე კოლხური სამოსახლო ნამარნუ, სადაც ძვ.წ. V-IV სს-ის კულტურული ფენებიცაა დადასტურებული, არ შეიცავს არანაირ აქემენიდურ მასალას [14, 46-67]. მიიჩნევენ, რომ ნამარნუ არის ის “ ბარბაროსული ქალაქი, საიდანაც იყო მედეა” და რომელიც ფსევდო-სქილაქს კარიანდელის “პერიპლუსში” მოიხსენიება. [შეად. 1, 50-58]. საირხე-ვანის ხაზი სამხრეთით სამცხეში, აწყურში გრძელდებოდა, სადაც საგრძნობი აქემენიდური გავლენა ჩანს. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია ის, რომ სწორედ ვანი-აწყურის შემაერთებელ ტრასაზე, რომელიც კოლხეთში აკუმულირებული ბერძნული იმპორტის სამხრეთ საქართველოში გადატანის ერთ-ერთ მთავარ გზას წარმოადგენდა [37, 33-34] აღმოჩენილია აქემენიდური მონეტები [7, 207]. მონეტები აღმოჩნდა სოფ. სულორის ტერიტორიაზე, რომელიც კოლხეთიდან სამხრეთ საქართველოში გარდამავალი გზის დასაწყისში მდებარეობს. განში შედიოდა 700-მდე ვერცხლის მონეტა, რომელთა შორის უმეტესობას კოლხური თეთრი წარმოადგენდა. მათთან ერთად იყო აგრეთვე ე.წ. კრეზოიდი, რომელიც ძვ.წ. 500 წელს უნდა იყოს მოჭრილი დარიოს I-ის მიერ. აღმოჩნდა აგრეთვე აქემენიდური სიკლოსი (შუბოსანი გვირგვინიანი მეფის გამოსახულებით), რომელიც ასევე დარიოს I-ის მიერ ძვ. წ. 490 წელს მოჭრილად მიიჩნევა [7, 207]. აწყურიდან ზემოაღნიშნული აქემენიდური ზეგავლენის მიმანიშნებელი ხაზი, როგორც ჩანს, სამხრეთ – დასავლეთით, მდ. ჭოროხის (იგივე ქსენოფონტეს ფაზისი) ზედა დინებისაკენ უნდა წასულიყო. მაშინ ადვილად აიხსნება ის, რომ ამ რეგიონში მოსახლე კოლხები იმპერიის მიწაზე სახლობდნენ (შეად. 27): “კოლხები სახლდებოდნენ იმპერიის ტერიტორიაზე, და რადგანაც მათი მამულები, როგორც ჰეროდოტე და სხვა ავტორები შენიშნავენ, მდებარეობდნენ ფაზისში, მდინარე ვერ იქნებოდა საზღვრის შემომფარგვლელი ხაზი. თუმცა ჩრდილოეთისკენ მომდევნო ბუნებრივი ბარიერი, ანუ დიდი კავკასიონი, მიანიშნებს თავის თავზე, როგორც იმპერიის საზღვარზე“ [30; 46; 48]. საფიქრებელია, რომ აქემენიდურ

იმპერიასთან ურთიერთობა ლიმიტირებული იყო კოლხეთის შიდა რაიონებით და აღმოსავლეთი კოლხეთი მართლაც შეადგენდა აქემენიდური იმპერიის სატრაპიის ნაწილს [31, 184; საწინააღმდეგო აზრი იხ. 7, 207; 19, 10], ანუ ეს ნომინალური მორჩილებაც შეეხებოდა მხოლოდ კოლხეთის აღმოსავლეთ ნაწილს. შესაბამისად, ადვილად ასახსნელია ის ფაქტი, რომ ბერძნებს შავ ზღვაში აქემენიდების წინააღმდეგობა არ შეხვედრიათ - ასეთი ინტერესთა კონფლიქტი ძვ.წ. V-IV სს-ში არ არსებობდა, განსაკუთრებით ძვ. წ. 436/5 წლებში, პერიკლეს გააქტიურების პერიოდში (დეტალურად იხ. 25, 122 და შემდეგ). თუმცა, ივარაუდება, რომ ათენელთა გააქტიურება დაიწყო ჯერ კიდევ ძვ. წ. V ს-ის 70-იან წლებში (ძვ. წ. 476/5 წწ), როდესაც მათ ქალაქი ბიზანტიონი დაიპყრეს, განუყოფლად გაბატონდნენ შავი ზღვის სრუტეებზე და ხელში ჩაიგდეს ვაჭრობა [7, 203]. აქემენიდური ნივთების გავრცელების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა უკანასკნელ ხანებში გურიაში შემთხვევით აღმოჩენილი აქემენიდური ბრინჯაოს ლაგამი, რომელიც მეტ-ნაკლებ მსგავსებას ავლენს ითხვისსა და ვანში მოპოვებულ ცალებთან, თუმცა მხატვრული სახით ბევრად უფრო მაღალ დონეზეა შესრულებული. ჩიბათის ლაგამს მყარად დამაგრებული საყბურები, ხოლო გარე ნაწილში საყბურებზე სამი რგოლი აქვს. ამათგან ცენტრალური სალაგმო ნახვრეტი გაცილებით დიდია, გვერდითები კი შედარებით მცირე დიამეტრისაა. ლაგმის ღეროები, რომლებიც ერთმანეთთან რგოლებითაა დამაგრებული, კოპებიტაა შემკული. იგი ისევე არის დამუშავებული, როგორც ათენის აქემენიდური ნგრევის ფენაში, პერსეპოლისსა და დევე – ჰუიუკში აღმოჩენილი სპარსული ტიპის ლაგმები [18, 180-188]. ჩიბათის საყბური შესანიშნავად დამუშავებული, დინამიური სკულპტურული გამოსახულებით ბოლოვდება. ესაა ნახტომში გამოსახული სფინქსი, რომელსაც უკანა ფეხები გაჭიმული აქვს, ხოლო წინა კი - ტანის ქვეშ შემოკეცილი. სფინქსის ტანი საუკეთესო აქემენიდური ტრადიციების შესაბამისადაა დამუშავებული პარალელური ხაზებითა და რგოლებით, ეს გამოსახულება სტილისტური თვალსაზრისით ახლო ანალოგიებს პოულობს აქემენიდურ ლითონის ჭურჭელზე არსებულ ცხოველების გამოსახულებებთან [36, 177; 23, 43]. ჩიბათის ლაგამი განსხვავდება კოლხეთსა და ცენტრალური

ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ყველა, მათ შორის ე.წ. სპარსული ტიპის ლაგმებისაგან (რეგიონის ლაგმების კლასიფიკაცია იხ.: [22]) თავისი განსაკუთრებული მაღალი მხატვრული დონით. სავარაუდოდ, ლაგამი ძვ.წ. V- IV სს - ს განეკუთვნება და აგრძელებს საყბეურების ცხოველური სტილით შემკობის ხანგრძლივ დასავლურ-ირანულ ტრადიციას (სხვადასხვა რეალური თუ მითიური ცხოველისა და არსებების გამოსახულებიანი ლაგმები კარგადაა ცნობილი ლურისტანულ და აქემენიდურ სამყაროში - გრიფონების, ჯიხვების, ადამიანის თავიანი ხარის, სფინქსის გამოსახულებიანი საყბეურები [50, 8-15]. შეად. აგრეთვე, ძვ.წ. VIII-VII სს-ით დათარიღებული კოლექცია აშმოლენ მუზეუმიდან [45, 33-35].

მიუხედავად ბერძნული გავლენის გააქტიურებისა ადრეელისტიური ხანის კოლხეთში (იგი ორი მიზეზით იყო განპირობებული - ერთის მხრივ, აქემენიდური იმპერიის დაცემა - თუმცა კოლხეთში ამ ფაქტს დიდი როლი არ შეიძლება მივანიჭოთ - და მეორე მხრივ, ელინიზმისათვის ზოგადად დამახასიათებელი ბერძნული კულტურის ინფილტრაცია ქვეყნის შიდა რაიონებში), რაც პირველ რიგში ვანის ძვ.წ. IV ს-ის სამარხეულ ინვენტარსა და დაკრძალვის წესში გამოიხატა (მაგ., “ქარონის ობოლისა” და ამფორების ჩატანება სამარხში), აქემენიდური იმპულსები შიდა კოლხეთში შენარჩუნებული ჩანს ძვ.წ. IV საუკუნეშიც, თუმცა ბევრად უფრო მცირე მასშტაბებში. ვანის გათხრების დროს აღმოჩნდა ძვ.წ. IV-III სს-ით დათარიღებული მონუმენტური კედელი, რომელიც შესაძლოა, ამ გავლენების ასახვაა (შედარებისათვის იხ. ციხიაგორას საფორტიფიკაციო კედლები [16]. საფიქრებელია, რომ ადგილობრივი და აქემენიდური კულტურული ტრადიციები ჯერ კიდევ თანაარსებობენ ძვ.წ. IV-III სს-ის ვანის არქიტექტურაში [39, 135-156]. მაგალითისათვის შეგვიძლია დავასახელოთ ვანში აღმოჩენილი კირქვის ფრიზის ფრაგმენტი, რომელზეც მეეტლისა და ეტლის ნაწილის გამოსახულებაა შემორჩენილი. ეტლის „კოპებით“ შეჭედილი ბორბალი იდენტურია იმ ეტლების ბორბლებისა, აქემენიდურ გამოსახულებებზე რომ გვხვდება: მაგ. დარიოსის საბეჭდავ-ბეჭედზე, ამუ-დარიის განძის ოქროს ეტლზე, რომელიც ბრიტანეთის მუზეუმშია დაცული [23, 191-238],

ასევე, აპადანას რელიეფებზე [40, 144-149]. ასეთივე ბორბლებია აღმოჩენილი უფლისციხეშიც. არქიტექტურული დეტალი ვანიდან, რომელიც მონუმენტური შენობის ფრიზის დეტალი უნდა ყოფილიყო (იგი შეღებილი იყო, შემორჩენილია საღებავის კვალი), ადასტურებს ფაქტს, რომ აქემენიდური ტრადიცია ჯერ კიდევ იგრძნობოდა ამ „ქალაქში“ [ამ ფრიზის სხვაგვარი ინტერპრეტაცია იხ. 7]. გარდა ამისა, ასევე აქემენიდური ტრადიციის შენარჩუნების დასტურია ვანშივე აღმოჩენილი თიხის ორმაგპროტომიანი კაპიტელის იმიტაცია და თიხისავე რიტონი, რომელიც აქემენიდურ სტილშია მოხატული.

ძვ.წ. III საუკუნიდან სიტუაცია მკვეთრად იცვლება და მთელი კოლხეთის ტერიტორიაზე ადგილობრივი კულტურის ფონზე ბერძნული ელემენტი მართალია საკმაოდ სუსტად, მაგრამ გეოგრაფიულად მეტ-ნაკლებად ფართოდ ვრცელდება.

ლიტერატურა:

1. გრიგოლია, გ., ბარბაროსების დიდი ქალაქის ლოკალიზაცია. *ძეგლის მეგობარი*, #33, თბ. 1973. გვ. 50-8.
2. კახიძე ა., ვიკერსი, მ., თავამაიშვილი, გ., 2003-2004 წლებში ფიჭვნარის ელინისტური პერიოდის სამაროვანზე წარმოებული სამუშაოები. *ბათუმის არქეოლოგიური მუზეუმის შრომები* 4, 2007. გვ. 43-69.
3. ლორთქიფანიძე, ო., *ანტიკური სამყარო და ძველი კოლხეთი*, თსუ, თბ. 1966.
4. ლორთქიფანიძე, ო., გიგოლაშვილი, ე., კაჭარავა, დ., ლიჩელი, ვ., I-IV სს-ის კოლხური კერამიკა ვანიდან. „*ვანი*“ ტ. V (რედ. ოთარ ლორთქიფანიძე), მეცნიერება, თბ. 1981. გვ. 34-6.
5. ლორთქიფანიძე, ო., ვანის ნაქალაქარი. „*ვანი*“ ტ. I (რედ. ოთარ ლორთქიფანიძე), მეცნიერება, თბ. 1971. გვ. 21.
6. ლორთქიფანიძე, ო., *ძველი კოლხეთის კულტურა, ხელოვნება*, თბ. 1972.
7. ლორთქიფანიძე, ო., *ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან* (რედ. დარეჯან კაჭარავა, გურამ კვიციანი) თსუ, თბ. 2002. გვ. 207.
8. ლორთქიფანიძე, ო., ძვ.წ. V-I სს-ის ქართლის (იბერიის) ისტორიის სადისკუსიო საკითხის შესახებ. *მაცნე, ისტორიის*,

- არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, #1, 1985, გვ. 141-65.
9. მელიქიშვილი, გ., კოლხეთი ძვ.წ. VI-IV სს-ში, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტ. I (რედ. გ. მელიქიშვილი (მთ. რედ.), ი. ანთელავა, ვ. დონდუა და სხვ.) თბ. 1970.
 10. მიქელაძე, თ., *ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან*. მეცნიერება, თბ. 1974.
 11. ნადირაძე, ჯ., *საირხე – საქართველოს უძველესი ქალაქი* (რედ. ო. ჯაფარიძე), საქართველო, თბ. 1990.
 12. პაპუაშვილი, რ., კოლხური კელექტიური სამარხების შედარებითი ქრონოლოგია იარაღის მიხედვით, თბ. 1998.
 13. პაპუაშვილი, რ., *სამარხ ორმოთა ფარდობითი ქრონოლოგიისათვის საბრძოლო იარაღის მიხედვით. საკანდიდატო დისერტაციის რეზიუმე*, თბ. 1989. გვ. 13-5
 14. პაპუაშვილი, რ., პაპუაშვილი ნ.. ნამარნუ, კრ. „გურია“, IV, თბ. 2006, გვ. 46-67.
 15. ყიფიანი, გ., *კაპიტელები* (რედ. ო. ლორთქიფანიძე), ხელოვნება, თბ. 1987.
 16. ცეციტიშვილი, გ., *ციხია-გორას სატაძრო კომპლექსი*, თბ. 2001.
 17. ჭყონია, ა., ოქროს სამკაულები ვანის ნაქალაქარიდან, „*ვანი*“ VI (რედ. ო. ლორთქიფანიძე), მეცნიერება, თბ. 1981.
 18. Ивантчик, А., *Кимерицы и Скифы*. М, 2001. стр. 180-8.
 19. Лордкипанидзе Г. *Колхида в VI-II вв. до н. э.* Тб. 1978. стр. 10; 7-31.
 20. Микеладзе, Т.К., *К археологии Колхиды*. Тб, 1990. стр. 57. табл. XXIV 9-10.
 21. Погребова, М.Н., *Иран и Закавказье в раннем железном веке*. М, 1977. стр. 43, Табл III-10.
 22. Эрлих, В.Р., *Узда Колхиды и Центральной Грузии античной эпохи: к проблеме выделения традиций*. „Археология степей восточной Европы и Кавказа в финале поздней Бронзы и в эпоху ранних кочевников. М, 2000.
 23. Boardman, J., *Die Perser und der Westen*. Mainz, 2003. pp. 191-238.

24. Boardman, J., *The diffusion of Classical Art in Antiquity*, The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts. Princeton University Press, 1993. p. 43, fig. 2.31.
25. Braund, D., *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia, 550 BC – 562 AD*. Clarendon Press, Oxford, 1994.
26. Gamkrelidze, G., *Ein Rhyton mit Golterdarstellung aus der Kolchis*, „Archeologische Mitteilungen aus Iran und Turan” 30, 1999. pp. 211-6.
27. Georgien. *Schatze aus dem Land des Goldenen Vlies*, Bochum, 2001. p. 363.
28. Haerink, E., Overlat, B., Djub I., *Ganhar and Gul Khanan Murdah Iron Age III graveyards in the Aivan Plain*. “Acta Iranica”. Encyclopedie permanente des etudes Iraniennes. Troisieme Serie, vol. XXII. Luristan Excavation Documents. Vol. III, 1991. p. 35.
29. Haerink, E., Overlat, B., *The Iron Age III graveyards at War Kabud, Pusht-I Kuh*. “Acta Iranica” vol. 42. Luristan Excavation Documents. Vol.V. 2004. p. 31-70. pl. 126.
30. Herodotus., 4.37; cf. 1.2 and 104;
31. Jacobs, 1994, p. 184; Achaemenid Rule In Caucasus.
32. Kacharava, D., Kvirkvelia, G., *Recent archaeological finds on the Upper Terrace of the Vani Site*. “Ancient Civilizations from Scythia to Siberia”. vol. 14, NO 3-4, Brill, Leiden. p. 293. fig. 48.
33. Kakhidze, A., *Iranian Glass Perfume Vessel from the Pichvnari Greek Cemetery of the Fifth Century BC*. In Ivantchik, A., Licheli, V., (eds.), Achaemenid culture and local traditions in Anatolia – South Caucasus and Iran. New discoveries. Leiden, New York, 2007. pp. 31-47.
34. Knauss, F., *Ancient Persia and the Caucasus*, “Iranica Antiqua”. vol. XL. 2006.
35. ნარომანბიშვილი გ., Pottery of Kartli (V-I სს. ჩვ. წ. აღ-მდე), თბ. 1982.
36. Koch, H., Es Köndet Dareios der König. *Vom Leben im Persischen Gros(b snairi)reich*. Kulturgeschichte der Antiken Welt, Band 55, Mainz/Rhein, 1996. p.177. Taf.19.
37. Licheli v. 1999. *The Black Sea – Vani – Samtskhe – the spreading route of black-glazed pottery*. Actes du II Symposium de Vani. Le Mer Noire zone de Contacts. Paris.p. 101-7.

38. Licheli, V., *New discoveries in Colchis, an interpretative version*. In R. Gordeziani (ed.) *"The Argonautica and World Culture"*. Phasis, Greek and Roman Studies, 10, Tb. 2007. pp. 109-115.
39. Licheli, V., *Urban Development in Central Transcaucasia in Anatolian Context: New Data*. "Ancient Civilizations from Scythia to Siberia" 17. Brill, 2011. pp. 135-56.
40. Littauer, M.A., Crowel, J.H., *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, Leiden, Cologne, 1979. pp. 144-9.
41. Lordkipanidze, O., *The Golden Fleece: myth, euhemeristic explanation and archaeology*. Oxford Journal of Archaeology 20, Oxford, 2001. pp. 1-38.
42. Mikeladze, T., *Grosse Kollektive Grabgruben der frühen Eisenzeit in Kolchis*. *Archäologischer Anzeiger* I, 1995. pp. 2-22.
43. Mollazadeh, K., *The Pottery from the Mannean Site of Qalaichi, Bukan (NW-Iran) "Iranica Antiqua"*, vol. XLIII, 2008.
44. Moorey, R.S., *The Bomford Gift of Ancient Persian Bronzes to the Ashmolean Museum*, The Burlington Magazine, Vol. 109, No. 766, 1967. pp. 33-5.
45. Moorey, P.R.S., *Towards a Chronology for the "Lūristān Bronzes"* Vol. 9, Iran, 1971. pp. 113-29.
46. Nonnos, 13. 248-52.
47. Papuashvili, R., *Collective burial pit 4 of Ergeta II burial ground*. "Journal of Georgian Archaeology" 1, 2004. pp. 152-4
48. Strabo, 11.2.17 [C 498]).
49. Thomatos, M, *The final revival of the Aegean Bronze Age*. Oxford. pp. 220-36. Bull Statuettes. 2006.
50. Vickers, M., Kakhidze, A., Pichvnari I: *Results of Excavations Conducted by the Joint British-Georgian Pichvnari Expedition 1998-2002. Greeks and Colchians on the East Coast of the Black Sea*. Oxford, Batumi, 2004.
51. Waldbaum, J.C., *Luristan Bronzes*, Record of the Art Museum, Princeton University, Vol. 41, No. 2, 1973. pp. 8-15.

STUDIES: GEORGIAN ARCHAEOLOGY

COLCHIS IN THE FIRST MILLENNIUM BC: ORIENTAL TRENDS

Vakhtang Licheli

Director of the Institute of Archaeology, TSU Faculty of the Humanities, Full Professor.

Abstract: Oriental impulses are already felt in Colchian culture of the early 1st millennium BC., which, as is known, is attested by the Hasanlu-type daggers (T. Mikeladze). Similar impulses are seen in South Georgia where a dagger, apparently made in Luristan and typical of Calmayer 31-35 (Neo-Babylonian) burials of the 7th-6th c (Mzetamze), has been discovered. The same possibility is underlined by the fact of placing shin rings in the burial which, besides Georgia, is attested in Luristan as well. In the Achaemenid period the territory of present-day Colchis was divided into two parts: the territory of the Colchian kingdom proper, south of the Rioni river (G. Melikishvili), addressed entirely to the Greek world, and Shida Kartli, more or less oriented to the Achaemenid world (O. Lordkipanidze), hence the Achaemenid or “Achaemenized” import and traditions are concentrated here. However, more westward, in v. Chibati, a bronze Achaemenid bit was found by chance, the artistic level of its execution is quite exceptional (the 5th-4th c BC.). The western boundary of Achaemenid interests in the Caucasus is the line joining Sairkhe – Vani – Atsquri - r. Chorokhi. Weak Achaemenid traditions are preserved at Vani of the turn of the 4th-3rd c BC, while from the 3rd c BC, rather weak Hellenistic influence is attested to over the entire territory of Colchis (barring the Hellenized cities of Vani and Eshera).

Key words: *Colchis, Mzetamze, Luristan, the Achaemenids, Chibati.*

Towards the end of the 2nd and early 1st millennium BC the kingdom of Colchis proved the only advanced state association in the Caucasus region [41, p. 1-38; 42, p. 2-37]. Archaeological excavations have brought to light a highly impressive picture of the development of society: advanced metallurgy of iron and bronze, developed farming, traditional construction work, highly artistic specimens of art, developed society and acute proprietary differentiation. This

chronological span in the history of Colchis is an absolutely special period. The majority of researchers are of the view that the state of Colchis existed precisely in this period, being referred to in ancient Assyrian and Urartian inscriptions, as well as in ancient Greek writings in connection with the myth of the expedition of the Argonauts to Colchis, well-known in the Hellenic world [41, p.1-38].

From the archaeological standpoint several specific developments may be identified in the Colchis of this period, of which collective burials constitute one of the significant phenomena of the early 1st millennium BC [37, p. 109-115]. As a rule, such burials (of Ureki, Nigvziani, Dghvaba, Ergeta) ordinarily contain a large number of artefacts and remains of individuals. The characteristic features of Colchian collective burials are: ritual platforms, large-sized collective burial pits, the custom of reburial of the deceased [12, p. 4-19]. An optimal model of such burials is: a table for preparing the deceased for burial, platforms for offerings and cremation [12, p. 4-19]. A typical example is burial 4 (burial ground II) excavated at Ergeta and dated to the second half of the 8th c BC and first half of the 7th c BC [47, p. 152-154]. The outline of the burial pit was revealed at *ca* 70-80 cm from the earth's surface. The dromos was found in the north part of the burial; its width reaches 3m and is directed to the centre. In plan, the burial is pear-shaped. The length of the burial, including the entrance, reaches 11m, and the width is over 5m. The thickness of the habitation layer reaches 40 cm, to the south 10 cm. The floor of the pit is at the depth of 80cm in the north part and 1-6m in the south part. Osteological material has practically not survived. The teeth are disintegrated and differentiated, but lying in their natural position. The total number of artefacts is 596, united in 44 groups. The material used in the manufacture of the grave goods: clay, stone, flint, wood, copper, bronze, iron, lead, silver, gold, semi-precious stones, amber and paste. Their purpose was various: diverse tools, arms, farming implements, elements connected with clothes, beads, necklaces, statuettes, etc. A statuette of a "leopard" and a double-headed ram was found in this burial. In other collective burials (Ureki, Dghvaba, Ergeta) bronze statuettes of mounted females and bulls were uncovered [42, p. 2-22]. Interestingly enough, not only the statuettes of mounted females have parallels in the Greek world (which is well

known) but statuettes of bull as well [49, p. 230-236]. Of palaeobotanical material peanuts, chestnuts and millet were found in the grave.

It is in the collective burials that obvious contacts with the Iranian world are first perceivable. I have in mind the so-called type three all-metal dagger found in the pit of burial 5 of Ergeta burial ground #3 (1 piece), and in burial pit 1 of Dghvaba burial ground. This is the so-called "Near Eastern" type dagger that has the closest analogies with Hasanlu IV daggers [21, p. 43; 20, p. 57; incidentally, the Sevan dagger is also known to come from the same type burial grounds; cf. 13, p. 13-15]. Hasanlu type daggers [cf. 20, p.31-70] are known also from Tlia cemetery (burials 236, 51, 97). It is believed that the discovery of daggers of this type in Colchian cemeteries corroborates the view according to which they continue to exist till 600 BC [20, p. 57].

A bronze dagger found in a cenotaph excavated at Mzetamze cemetery in south Georgia is also related to the Iranian world. It has the closest analogies in groups 31-35, identified by Calmeyer and united in material of Neo-Babylonian type [45, p. 113-129; Diagram of Calmeyer's Groups 31-53]. In the first publication of this dagger I suggested this date: 7th-6th c BC [27, p. 363]. It is safe to say that this dagger was made in Luristan. The fact of placing shin-rings in the grave is attested to at Mzetamze cemetery, where infiltration of Colchian culture of this period is quite clear. It has an analogy not only at Tlia cemetery but a direct and synchronous parallel in Luristan, in particular burial 37 of Gul Khanan cemetery, where the legs of a deceased buried in crouched posture had shin-rings on the legs [28, p. 35]. It is not ruled out that early contacts are indicated by the distribution throughout Colchis of the so-called tubular-handled pitchers [4, p. 34-36; 5, p. 21]. They have been discovered at almost all sites of the 7th-4th c BC: Batumi fortress, Pichvnari, Kokhi, Simagre, Ochamchire, Ergeta, Mtisdziri, Dablagomi, Kutaisi, Qulevi, Brili, etc. In recent years cases of discovery of tubular-handled pitchers have increased at sites excavated in Eastern Georgia. Pottery of this type appears first in Western Iran (in recent years, found in Qalaichi, cf.: Fine Ware, 800-600 BC [44].

The further stage of Colchian history is linked to two significant developments: activation of contacts with the Greek

world and the advent of the Achaemenids. At present I shall dwell on the latter development. A fairly large number of publications have been devoted to the advent of the Achaemenids in the Caucasus, in particular, South Caucasus. Of works of this category the latest was a study by F. Knaus [34], reflecting almost the entire archaeological material that existed by 2006 but as archaeological studies are continuing in the region, sufficient material has accumulated that frequently shows the South Caucasian and Achaemenid relations in an absolutely novel way. At the same time fresh interpretations of old Georgian written sources have appeared, according to which the role of the Achaemenid world is seen to have been more active than it had been presumed earlier.

The Achaemenids appeared in Georgia back in Darius I's time. B. Jacobs points out that "Achaemenid rule in the Caucasus region was established by 513-512 BC, during Darius I's Scythian campaign [31]. The activity of the Persians in the North-Caucasian area was limited and archaeological discoveries show that the Caucasus Range formed the northern boundary of the empire during the entire Achaemenid period or, at any rate, in the period following Darius" [31]. Other researchers too concur with this view [35], though an absolutely differing opinion is also on record [8, p. 141-165]. The archaeological backdrop of the written sources of this period is as follows: two administrative centres have been brought to light on the territory of Colchis where, according to the rich burials dated to the 5th-4th c BC., Colchian aristocracy presumably resided. These are Vani and Sairkhe. At the same time, for Colchis this is a period of the commencement of especially intensive relations with the Greek world [3]. The homogeneity of metal products, standardization of pottery, activated monetary circulation, administrative division of the country lead some researchers to the belief that at the time Colchis was a united, politically and economically developed state [9; 10; 6]. As is known, the impact of Achaemenid culture on the territory of Colchis was strong, which was reflected particularly well in Colchian art (specimens of goldsmithing from Vani and Sairkhe [17, p. 8]; however, the difference is striking between the coastal zone and Inner Colchis: the coastal settlements are entirely of Greek orientation and Achaemenid trends are felt less there. A clear example of this is the archaeological

material discovered at the Kobuleti-Pichvnari Greek and Colchian cemeteries, dated to the 5th-4th c. BC (cf. 49, p. 2, 43-69]. The absolute majority of the items at the cemetery is Greek or local (on the one hand, these are amphorae made at various manufacturing centres, Greek red-figure pottery, including an absolutely unique crater, cylices, lekythoi, cantharoi, aryballoi, bolsals, phialai, coins of various Greek centres, strigils, etc., and on the other, pottery of local manufacture and gold ornaments). At this cemetery the discovery of a Kohl-Tuba of Iranian manufacture (D. Barag's group I, dated to the second half of the 5th c. BC. [33, p. 31-47] and Achaemenid-type gold bracelets with concave back is a rare exception. Against this backdrop Achaemenid trends in the 5th-4th c BC grave goods discovered at Vani and Sairkhe are quite clear. Suffice it to name the theme of the fight of a lion and bull on the Vani diadem, Achaemenid bracelets, or the ornamentation of the silver belt found in burial 24 where an Achaemenid cup is represented [32, p. 293]: or the Sairkhe gold pendants with an image of Ahuramazda [12], the Mtisdziri silver rhyton [26, 211-216], the use of Aramaic along with Greek (5th c cylix from Sairkhe, on which a monogram done in Greek and Aramaic letters survives [25, p. 126], Achaemenid-type bits from Sairkhe, applications for adorning a shroud (representations of gold eagles), corresponding to Achaemenid royal standards, the Sairkhe capital with double protoma [15] etc. It is obvious that, at least culturally, Colchis (according to her modern geographical boundaries) was divided in two: the coastal zone accented to western or Greek centres, and central or inner areas eastward, or Iran. The Sairkhe-Vani zone appears to have been a kind of dividing line, as the former Colchian settlement site Namarnu, where 5th-4th c BC. habitation layers have been attested, does not contain any Achaemenid material [14, p. 46-67]. Namarnu is believed to have been the "barbarous city from where Medea hailed", being mentioned in the "Periplus" of Scylax [cf. 1, p. 50-58]. The Sairkhe-Vani line continued to the south, in Atsquri, where considerable Achaemenid influence is in evidence. From this standpoint importance attaches to the discovery of Achaemenid coins [7, p. 207] on the Vani-Atsquri highway – one of the chief roads for the transportation of Greek import to South Georgia [37, p. 33-34]. The coins were brought to light on the territory of v. Sulori, which lies at

the beginning of the road running from Colchis to South Georgia. The hoard contained up to 700 silver coins, most being Colchian coins (*tetri*). Among them there also was a so-called croesoid, probably struck in 500 BC. by Darius I. An Achaemenid scylos (with a representation of a crowned king with a lance), which is also considered to have been struck in 490 BC. by Darius I [7, p. 207]. The above-noted line, suggestive of Achaemenid influence, must have run south-west, to the upper course of the Chorokhi river (Xenophon's Phasis). Then it is easy to explain that the Colchians inhabiting this region held the land of the empire [cf. 27] "... The Colchians settled on the territory of the empire, for their estates, as noted by Herodotus and other authors, lay in Phasis, the river could not have been the line limiting the boundary. However, the next natural barrier to the north, or the Greater Caucasus, points to itself as the boundary of the empire" [30; 46; 48]. Contacts with the Achaemenid empire were presumably limited to the hinterland of Colchis, and eastern Colchis really formed part of a satrapy of the Achaemenid empire [31, p. 184; for an opposing view see 7, p. 207; 19, p. 10]; in other words, this nominal submission too referred only to the eastern part of Colchis. Accordingly, it is easy to account for the fact that the Greeks did not encounter Achaemenid opposition on the Black Sea – such conflict of interests did not exist in the 5th-4th c BC, especially in 436/5 BC, in the period of Pericles' becoming active [for details, see 25, 122 ff]. However, it is assumed that the Athenians became active back in the 470s (in 476/5 BC), when they seized the town of Byzantion, took absolute control of the Black Sea straits and controlled commerce [7, p. 203]. From the viewpoint of the spread of Achaemenid items, of special interest is an Achaemenid bronze bit found recently in Chibati, Guria by chance. It evinces more or less similarity with the pieces found at Itkhvisi and Vani, though artistically it is executed at a much higher level. The Chibati bit has firmly attached chin-straps, and on the outer part of the chin-straps three rings. Of these the central hole for the bit is much larger, while the lateral ones are of relatively small diameter. The bridle bars, linked to one another by rings, are adorned with bosses. It is worked in the same way as are the Persian-type bits discovered in the Athenian layer of Achaemenid destruction, Persepolis and Deve-Huyuk [18, p. 180-188]. The Chibati chin-strap ends in an

excellently treated, dynamic sculptural representation. This is a leaping sphinx with its hind legs tensed, while the front ones are folded under the body. The body of the sphinx is done with parallel lines and rings according to the best Achaemenid traditions. From the stylistic viewpoint this representation finds analogies with animal representations on Achaemenid metal vessels [36, p. 177; 23, p. 43]. By its especially high art standards the Chibati bit differs from all, including Persian type, bits brought to light in Colchis and central South Caucasus (for a classification of the region's bits [see 22]. Conjecturally, the bit dates from the 5th-4th c BC, continuing the long-standing West-Iranian tradition of adorning chin-straps in animal style. Bits with representations of various real or mythical animals and creatures are well known in the Luristan and Achaemenid world – chin-straps with images of griffins, ibexes, bull with a human head, sphinx [50, p. 8-15], cf. also the collection dated to the 8th-7th c BC from the Ashmolean Museum [45, p. 33-35].

Despite the activation of Greek influence in Early Hellenistic period Colchis (due to two reasons: the fall of the Achaemenid empire, on the one hand, and infiltration of Greek culture in the hinterland areas of the country, which was generally characteristic of Hellenism, on the other), which was in the first place reflected in the grave goods of the 4th c. BC Vani and the burial custom (e. g. placement of “Charon’s obol” and amphorae in the burial), Achaemenid impulses in inner Colchis appear to have continued in the 4th c BC as well, though on a much smaller scale. The excavations at Vani revealed a monumental wall dated to the 4th-3rd c BC, which may be a reflection of these influences. (for comparison, see the fortification walls of Tsikhiagora [16]). It may be presumed that local and Achaemenid cultural traditions coexist in Vani architecture of the 4th-3rd c BC [39, p. 135-156]. By way of example, we may name the fragment of a limestone frieze, discovered in Vani in which the representation of the charioteer and part of the chariot survives. The wheel of the chariot, studded with bosses, is identical with the wheels of the chariots found in Achaemenid representations: e. g. on Darius’ signet-ring, on the gold chariot of the Amu-Darya treasure, preserved in the British Museum [23, p. 191-238] as well as on the relief of Apadana [40, p. 144-149]. Similar wheels have been discovered at Uplistsikhe too. The

architectural detail from Vani, which must have been that of the frieze of a monumental building (it was painted, a trace of the paint survives), attests to the fact that Achaemenid tradition was still felt in this “city” [see 7 for a differing interpretation of this frieze]. Besides, the preservation of Achaemenid tradition is proved by the imitation of a double-protoma clay capital and a clay rhyton, painted in Achaemenid style.

From the 3rd century BC the situation changes drastically and on the entire territory of Colchis, against the backdrop of local culture, the Greek element – true, rather weakly, yet geographically, begins to spread widely.

References:

1. Grigolia, G., *Localization of the great city of the barbarians, Dzeglis megobari*, #33, Tbilisi, 1973, pp. 50-58. (in Georgian)
2. Kakhidze, A., Vickers, M., Tavamaishvili, G., *Work conducted at the Pichvnari Hellenistic period in 2003-2004*. Proceedings of the Batumi Archaeological Museum, 4, 2007, pp. 43-69. (in Georgian)
3. Lordkipanidze, O., *The Classical Period and Ancient Colchis*, TSU, Tbilisi, 1966. (in Georgian)
4. Lordkipanidze, O., Gigolashvili, E., Kacharava, D., Licheli, V., *1st-4th c Colchian pottery from Vani, Vani V* (ed. by Otar Lordkipanidze), Metsniereba, Tb., 1981, pp. 34-36. (in Georgian)
5. Lordkipanidze, O., *The former city site of Vani, Vani I* (ed. by Otar Lordkipanidze, Metsniereba, Tb., 1971, p. 21. (in Georgian)
6. Lordkipanidze, O., *The Culture of Ancient Colchis*, Khelovneba, Tb., 1972. (in Georgian)
7. Lordkipanidze, O., *At the Source of Ancient Georgian Civilization*, (Editors: Darejan Kacharava and Guram Kvirkevelia), TSU, Tb., 2002, p. 207. (in Georgian)
8. Lordkipanidze, O., *About a moot point of the history of Kartli (Iberia) of the 5th-1st c BC*, Matsne, Series of history, archaeology, ethnography and art history, #1, 1985, pp. 141-165. (in Georgian)
9. Melikishvili, G., *Colchis in the 6th-4th c BC, Essays on Georgian History*, vol. I, (ed. by G. Melikishvili (editor-in-chief), I. Antelava, V. Dondua, et al), Tb., 1970. (in Georgian)

10. Mikeladze, T., *Researches on the History of the Ancient Population of Colchis and the South-eastern Black Sea Area*, Metsniereba, Tb., 1974. (in Georgian)
11. Nadiradze, J., *Sairkhe: an ancient city of Georgia*, (ed. by O. Japaridze), Sakartvelo, Tb., 1990. (in Georgian)
12. Papuashvili, R., *Towards the relative chronology of burial pits according to weapons*, Tb., 1998. (in Georgian)
13. Papuashvili, R., Comparative chronology of the graves in accordance with weapons. (Abstract of Candidate's thesis), Tb., 1989, pp. 13-15. (in Georgian)
14. Papuashvili, R., Papuashvili, N., *Namarnu*, Coll papers: *Guria*, IV, Tb., 2006, pp. 46-67. (in Georgian)
15. Qipiani, G., *Capitals* (ed by O. Lordkipanidze), Khelovneba, Tb., 1987. (in Georgian).
16. Tskitishvili, G., *The Temple Complex of Tsikhiagora*, Tb., 2001. (in Georgian)
17. Chqonia, A., *Gold Ornaments from the Vani City Site, Vani VI* (ed. by O. Lordkipanidze), Metsniereba, Tb., 1981.
18. Ивантчик, А., *Кимерийцы и Скифы*. М, 2001. стр. 180-188.
19. Лордкипанидзе Г. *Колхида в VI-II вв до. н. э.* Тб. 1978. стр. 10; 7-31.
20. Микеладзе, Т.К., *К археологии Колхиды*. Тб, 1990. стр. 57. табл. XXIV 9-10.
21. Погребова, М.Н., *Иран и Закавказье в раннем железном веке*. М, 1977. стр. 43, Табл III-10.
22. Эрлих, В.Р., *Узда Колхиды и Центральной Грузии античной эпохи: к проблеме выделения традиций. „Археология степей восточной Европы и Кавказа в финале поздней Бронзы и в эпоху ранних кочевников*. М, 2000.
23. Boardman, J., *Die Perser und der Westen*. Mainz, 2003. pp. 191-238.
24. Boardman, J., *The diffusion of Classical Art in Antiquity*, The A.W. Mellon Lectures in the Fine Arts. Princeton University Press, 1993. p. 43, fig. 2.31.
25. Braund, D., *Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia, 550 BC – 562 AD*. Clarendon Press, Oxford, 1994.

26. Gamkrelidze, G., *Ein Rhyton mit Golterdarstellung aus der Kolchis*, „*Archeologische Mitteilungen aus Iran und Turan*“ 30, 1999. pp. 211-216.
27. Georgien. *Schatze aus dem Land des Goldenen Vlies*, Bochum, 2001. p. 363.
28. Haerink, E., Overlat, B., Djub I., *Ganhar and Gul Khanan Murdah Iron Age III graveyards in the Aivan Plain*. „*Acta Iranica*“. Encyclopedie permanente des etudes Iraniennes. Troisieme Serie, vol. XXII. Luristan Excavation Documents. Vol. III, 1991. p. 35.
29. Haerink, E., Overlat, B., *The Iron Age III graveyards at War Kabud, Pusht-I Kuh*. „*Acta Iranica*“ vol. 42. Luristan Excavation Documents. Vol.V. 2004. p. 31-70. pl. 126.
30. Herodotus., 4.37; cf. 1.2 and 104;
31. Jacobs B., 2000. Caucasus and Iran, iii. Achaemenid rule at *iranica.com*.
32. Kacharava, D., Kvirkevelia, G., *Recent archaeological finds on the upper terrace of the Vani site*. „*Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*“ vol. 14, NO 3-4, Brill, Leiden. p. 293. fig. 48.
33. Kakhidze, A., *Iranian Glass Perfume Vessel from the Pichvnari Greek Cemetery of the Fifth Century BC*. In Ivantchik, A., Licheli, V., (eds.), *Achaemenid culture and local traditions in Anatolia – South Caucasus and Iran. New discoveries*. Leiden, New York, 2007. pp. 31-47.
34. Knauss, F., *Ancient Persia and the Caucasus*, „*Iranica Antiqua*“ vol. XL. 2006.
35. Narimanishvili G., 1982 Pottery of Kartli (5th - 1st cc BC), Tbilisi.
36. Koch, H., Dareios der König. Vom Leben im Persischen Großreich. *Kulturgeschichte der Antiken Welt*, Band 55, Mainz/Rhein, 1996, p.177. taf.19.
37. Licheli, V., *The Black Sea – Vani – Samtskhe – the spreading route of Black-glazed pottery*. Actes du II Symposium de Vani. Le Mer Noire zone de Contacts. Paris. 1999.p. 101-107.
38. Licheli, V., *New discoveries in Colchis, an interpretative version*. In R. Gordeziani (ed.) „*The Argonautica and World Culture*“. Phasis, Greek and Roman Studies, 10, Tb. 2007. pp. 109-115.
39. Licheli, V., *Urban Development in Central Transcaucasia in Anatolian Context: New Data*. „*Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*“ 17. Brill, 2011. pp. 135-156.

40. Littauer, M.A., Crowell, J.H., *Wheeled Vehicles and Ridden Animals in the Ancient Near East*, Leiden, Cologne, 1979. pp. 144-149.
41. Lordkipanidze, O., *The Golden Fleece: myth, euhemeristic explanation and archaeology*. Oxford Journal of Archaeology 20, Oxford, 2001. pp. 1-38.
42. Mikeladze, T., *Grosse Kollektive Grabgruben der frühen Eisenzeit in Kolchis*. Archäologischer Anzeiger I, 1995. pp. 2-22.
43. Mollazadeh, K., *The Pottery from the Mannean Site of Qalaichi, Bukan (NW-Iran) "Iranica Antiqua"*, vol. XLIII, 2008.
44. Moorey, R.S., *The Bomford Gift of Ancient Persian Bronzes to the Ashmolean Museum*, The Burlington Magazine, Vol. 109, No. 766, 1967. pp. 33-35.
45. Moorey, P.R.S., *Towards a Chronology for the "Lūristān Bronzes"* Vol. 9, Iran, 1971. pp. 113-129.
46. Nonnos, 13.248-52.
47. Papuashvili, R., *Collective burial pit 4 of Ergeta II burial ground*. "Journal of Georgian Archaeology" 1, 2004. pp. 152-154
48. Strabo, 11.2.17 [C 498]).
49. Thomatos, M., *The final revival of the Aegean Bronze Age*. Oxford. . 220-236. Statuettes of bulls. 2006.
50. Vickers, M., Kakhidze, A., Pichvnari I: *Results of Excavations Conducted by the Joint British-Georgian Pichvnari Expedition 1998-2002. Greeks and Colchians on the East Coast of the Black Sea*. Oxford, Batumi, 2004.
51. Waldbaum, J.C., *Luristan Bronzes*, Record of the Art Museum, Princeton University, Vol. 41, No. 2, 1973. pp. 8-15.

ნეოპლატონური თუ არისტოტელური: არაბები და ინდოელები
როგორც ფილოსოფიური არსებები
შოთა რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანში*

ბერტ ბეინენი

ვილადელოფია, ამერიკის შეერთებული შტატები



რეზიუმე: ავტორი *ვეფხისტყაოსნის* არაბებისა და ინდოელების საზოგადოებებს განიხილავს როგორც ფილოსოფიურ ინსტიტუტებს ანუ არსებებს (ერთიანობებს) და მათ კავშირს უძებნის დიონისე არეოპაგელის იერარქიული წყობის ადამიანებისა და ცხოველების

სტრუქტურებთან, მათ ინტელექტთან. დიონისე თვლის, რომ უზენაესი არსება — ერთი ფლობს ყოვლისმომცველ ინტელექტს. ანგელოზებსაც აქვთ აგრეთვე ასეთი ინტელექტი, მაგრამ მათი ინტელექტი უფრო ნაკლებია ერთის ინტელექტზე. ადამიანებს აქვთ ინტელექტი, რომელიც ნაკლებია ანგელოზების ინტელექტზე. მათ (ადამიანებს) აქვთ დისკურსიული ინტელექტი და ამ მოხსენებაში გამოთქმულია აზრი, რომ დიონისეს ადამიანები შეესაბამებიან რუსთაველის არაბებს, რომელნიც გეგმავენ და მოელიან შედეგებს თავიანთი მოქმედებებიდან.

დიონისეს იერარქიაში ადამიანებზე უფრო დაბლა ცხოველები დგანან. მათ ინტელექტს დიონისე მიიჩნევს გრძნობა-აღქმად. სტატიაში არის ცდა იმის მტკიცებისა, რომ ინდოელები რუსთაველის პოემაში შეესაბამებიან ცხოველებს დიონისეს იერარქიაში: ინდოელები იმპულსურნი არიან და წინასწარ არ ჰვრეტენ თავიანთი მოქმედების შედეგებს. დიონისე აღნიშნავს, რომ არსებებს შეუძლიათ მოძრაობა ანგელოზებს, ადამიანებს და ცხოველებს შორის. მაგალითად, ადამიანს შეუძლია შეიძინოს ანგელოზისმაგვარი ინტელექტი ფილოსოფიური მეცადინეობის მეშვეობით. ასევე, ცხოველთა მსგავს არსებებს შეუძლიათ შეიძინონ ადამიანის ინტელექტი. სწორედ ეს ემართება ტარიელს: პოემის დასაწყისში იგი იმპულსური ინდოელია, მაგრამ დასასრულს იგი გადადის დიონისეს ადამიანთა კლასში. ამას ადასტურებს მის მიერ ავთანდილზე უკეთესი გეგმის შეთავაზება ნესტან-დარეჯანის გასათავისუფლებლად.

საკვანძო სიტყვები: *ვეფხისტყაოსანი, ნეოპლატონიზმი, პლოტინი, ტარიელი, ავთანდილი.*

შესავალი. შოთა რუსთაველის დაახლოებით 6300 სტრიქონიანი ეპიკური პოემა *ვეფხისტყაოსანი* დაიწერა ჩვ. წ. აღ-ის დაახლოებით 1200 წელს., საქართველოში. ქართული სათაურის *ვეფხისტყაოსნის* სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი არის „ლეოპარდის ტყავში“. ყველა ინგლისური თარგმანი „ვეფხვს“ თარგმნის „პანტერად“ (ლეოპარდი), ხოლო მისი თანამედროვე მნიშვნელობა არის „ვეფხვი“. წინამდებარე სტატიაში ჩვენ გავყვებით აბაევის მითითებას, რომ მისი ძველი ქართული მნიშვნელობა იყო „ლეოპარდი“ [1, გვ. 311]. პოეტის შესახებ ჩვენი ცოდნა მწირია. პირველი შეხედვით, პოემა კურტუაზული ლიტერატურის აშკარა ნაწარმოებია: პრინცესა, რომელიც მალე დედოფალი უნდა გახდეს, გზავნის თავის წარჩინებულ შეყვარებულს უცნობის მოსაძებნად. იგი ამ ამოცანას ასრულებს. ქართველი მეცნიერები, მაგალითად მ. ელბაქიძე, ეჭვს გამოთქვამენ *ვეფხისტყაოსნის* კურტუაზული ბუნების თაობაზე [7].

კურტუაზული ლიტერატურა წარმოიშვა სამხრეთ საფრანგეთში XI საუკუნეში; მისი წარმომავლობა ნათელი არაა. მის წყარობად სახელდებოდა: არაბული ლიტერატურა [12, გვ. 11], პლატონი [12, გვ. 5], კათარები [13, გვ. 106-109], მარიამის ქრისტიანული თაყვანისცემა [12, გვ. 8] და ოვიდიუსი [12, გვ. 5]; მაგრამ მისი წარმოშობის საკითხი გადაუჭრელი რჩება. შესაძლო წყაროების ფართო ნაირსახეობის პირობებში არ შეიძლება დარწმუნებული ვიყოთ, საქმე დერივაციულ კავშირებთან გვაქვს, თუ საერთო კულტურული წარსულიდან მომდინარე მსგავსებებთან. წინამდებარე სტატია აანალიზებს ერთ ნიშან-თვისებას, რომელსაც ვპოულობთ როგორც *ვეფხისტყაოსანში*, ისე ნეოპლატონიზმში: კლასიფიკაციას ზოგიერთი ხალხისა ჰუმანურებად და სხვების ცხოველებად.

ნეოპლატონური ელემენტები *ვეფხისტყაოსანში*. რამდენიმე ავტორმა მიუთითა ნეოპლატონურ გავლენაზე *ვეფხისტყაოსანში* [20, გვ. 8; 18, გვ. 22; 15, გვ. 77]. ამ გავლენას იშვიათად აკონკრეტებენ, მაგრამ ადვილად შეიძლება შევნიშნოთ: ჯერ ერთი, *ვეფხისტყაოსანში* ვპოულობთ

ნეოპლატონურ შეხედულებას ცალმხრივი გავლენის, ანუ იდეების გადაცემის შესახებ: უმაღლესი არსება იერარქიაში გავლენას ახდენს უფრო ქვედა საფეხურზე მდგომ არსებაზე, მაგრამ პირიქით არასოდეს. მაგალითად, თინათინი გავლენას ახდენს ავთანდილზე, და უფრო გვიან ავთანდილი გავლენას ახდენს ტარიელზე უკუკავშირის გარეშე. ავთანდილი ასრულებს თინათინის დავალებებს და ტარიელი არ ეწინააღმდეგება არაფერს, რასაც ავთანდილი ეუბნება. მეორეც, პოემაში აგრეთვე ვხედავთ ნეოპლატონიზმისათვის ტიპურ იერარქიას: თინათინი ავთანდილზე მაღლა დგას, როგორც სოციალურად, ისე ინტელექტუალურად და, ამის მსგავსად, ავთანდილი სოციალურადაც და ინტელექტუალურადაც მაღლა დგას ტარიელზე.

თუმცა, პოემის შუაგულზე ვხედავთ, რომ ეს მდგომარეობა იცვლება: ჯერ ავთანდილი და შემდეგ ტარიელი გამოავლენენ უკუკავშირს: ისინი იძლევიან იმაზე უკეთეს ალტერნატივებს, რაც მათ შესთავაზეს. პოემის მეორე ნაწილში, როგორც ტარიელი, ისე ავთანდილი ადასტურებენ, რომ ისინი უკვე არ არიან ინტელექტუალურად ან სოციალურად უფრო დაბლა თინათინსა და ტარიელზე. აქედან ჩანს, რომ მსგავსება *ვეფხისტყაოსანსა* და ნეოპლატონიზმს შორის არის *ვეფხისტყაოსანის* მხოლოდ პირველ ნაწილში.

იდეების ცალმხრივი გადაცემის ტიპურად ნეოპლატონური წესი პოემის პირველ ნაწილში უკვე განვიხილეთ სხვა სტატიაში [4]. წინამდებარე სტატიის საგანი იქნება გონებრივი აქტივობა, ე.ი. განსჯისა და აზროვნების განსხვავებული ტიპები, რომელსაც ვპოულობთ *ვეფხისტყაოსანში* და აგრეთვე ამ ტიპებთან დაკავშირებულ ხალხებში, რადგან შოთა მიუთითებს, რომ ისინი მნიშვნელოვანნი არიან. საქმე ისაა, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ვხვდებით სიმეტრიულად კონტრასტულ წყვილებს და მათ არსებობას მივიჩნევთ იმაზე მინიშნებად, რომ ამ წყვილთა წევრები მნიშვნელოვანია. მაგალითად, *ვეფხისტყაოსანში* ტახტიდან გადადგომა დასტურდება: მეფე როსტევანისა და მეფე სარიდანისა. მიგვაჩნია, რომ ამგვარი წყვილის არსებობას თავისი დატვირთვა აქვს, რაც სათანადო ანალიზს საჭიროებს [5, გვ. 151]. ამის ანალოგიურად, პოემაში აღწერილია ორი სახის მკვლელობა დაუცველი მოწინააღმდეგისა და ვვარაუდობთ,

რომ ეს მნიშვნელოვანია და ანალიზს მოითხოვს [3, გვ. 221]. აქედან გამომდინარე, ეს სტატია შეეხება გონებრივი აქტივობის ორ სახეობას და ვვარაუდობთ, რომ ეს მნიშვნელოვანია და სათანადო ანალიზს მოითხოვს.

განსჯა და აზროვნება ვეფხისტყაოსანში. გონებრივი აქტივობის ეს ორი ტიპია - განსჯა და აზროვნება, ერთი მხრივ, ინდოელებისა, რომელნიც იმპულსურად იქცევიან და, მეორე მხრივ, არაბებისა, რომლებიც წინასწარ განჭვრეტენ თავიანთი ქმედებების შედეგებს. ვვარაუდობთ, რომ შოთა ამ ორ სახეობას მნიშვნელოვნად მიიჩნევს, რადგან მან ისინი მოათავსა სიმეტრიულად კონტრასტულ წყვილებში - მსგავსად ტახტიდან ორი გადადგომისა და დაუცველი მოწინააღმდეგის მკვლელობებისა. ამასთანავე, გონებრივი აქტივობის თითოეული ტიპი დაკავშირებულია არა ინდივიდებთან, არამედ ხალხებთან - ინდოელებთან და არაბებთან. ეს კი, ჩვენი ვარაუდით, წარმოადგენს შოთას მეთოდს, ხაზი გაუსვას ორივე ტიპის მნიშვნელობას და წარმოაჩინოს ისინი.

ინდოელების გონებრივი ქმედება იმპულსურ მოქმედებებს წარმოადგენს: მეფე სარიდანი თმობს თავის სამეფოს და არ ფიქრობს იმაზე, რომ მისი შვილი აღარ იქნება ხელმწიფე და უფრო გაუჭირდება ქორწინების პარტნიორის მოძებნა, იმასთან შედარებით, მეფედ რომ დარჩენილიყო. ასევე, მეფე ფარსადანი იშვილებს ტარიელს იმაზე დაუფიქრებლად, რომ უშვილო ცოლქმრობა შეიძლება შვილიანი გახდეს და რომ შეიძლება აღმოჩნდეს ორი პრეტენდენტი ინდოეთის ტახტზე. მოგვიანებით, ნესტან-დარეჯანი უბრძანებს ტარიელს, მოკლას ხვარაზმის პრინცი, და არ უფიქრდება შედეგად მიღებულ ქაოსს. მეფე სარიდანის გადადგომა განსხვავდება იმ მეთოდისაგან, რომლითაც არაბეთის მეფე როსტევანი აგვარებს თავის მემკვიდრეობას: ანაქრონისტულად თუ ვიტყვით, იგი ატარებს საზოგადოებრივი აზრის გამოკითხვას და ეკითხება თავის ვეზირებს, მათი აზრით როგორი აღმოჩნდება მის მიერ შეთავაზებული მემკვიდრეობის შედეგები. ხვარაზმშას შვილის მკვლელობა გვაძლევს ყურადსაღებ კონტრასტს ავთანდილის მიერ გულანშაროს მეფის მოხელის - ჭაშნაგირის მკვლელობასთან: ორივე შემთხვევაში კლავენ მძინარე, ან

თითქმის მძინარე მოწინააღმდეგეს, მაგრამ იმ დროს როცა ტარიელი ამას აკეთებს დაუფიქრებლად და კატასტროფული შედეგებით, ავთანდილს მკვლელობა შერჩება იმის გამო, რომ მისი ქმედება მიმართულია ფატმანის ეფექტურად დაცვისაკენ, მისგან ნესტან-დარეჯანის ადგილსამყოფელის შესახებ ცნობების მოსაპოვებლად. ავთანდილის მიერ ჩადენილი მკვლელობა რაციონალურია, ხოლო ტარიელისა იმპულსურია. იგი არ უფიქრდება შედეგებს.

მაშასადამე, ჩვენ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ინდოელები უგულვებლყოფენ მიზეზობრივ კავშირებს მოვლენებს შორის: ისინი თითქოს ვერ ხვდებიან, რომ მოვლენებს შედეგები ახლავს. არაბების თათბირი და განსჯა იშვიათად არის აღწერილი, მაგრამ იგი იგულისხმება წარმატებული შედეგებიდან, ეს შედეგები მიუთითებს გულდასმით ჩატარებულ განსჯაზე.

არსებობს ერთი დიდი გამონაკლისი ინდოელთა წარუმატებელი მოქმედებების მოდელიდან: პომის ბოლოს ინდოეთის პრინცი ტარიელი წამოაყენებს ყველაზე უკეთეს გეგმას ნესტან-დარეჯანის გასათავისუფლებლად. ჩვენ ამ გამონაკლისს დავუბრუნდებით ნეოპლატონური აქტივობის განხილვის ბოლოს.

განსჯა და აზროვნება ნეოპლატონიზმში. სტატიის ამ ნაწილში ჩვენ ვიმსჯელებთ ოთხი ნეოპლატონური არსების გონებრივ აქტივობაზე. ესენია: სამი ჰიპოსტასი და ცხოველები. კიდევ სამი არსება – ცოცხალი ქმნილებები ანუ მცენარეები, ქმნილებები ანუ უსიცოცხლო ობიექტები და არა-ქმნილებები ანუ მატერია - არაცნობიერი არიან: ისინი არ ფიქრობენ, არც შეიმეცნებენ [14, გვ. 66]. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს არსებები განლაგებული არიან უცვლელი იერარქიით. პირველი სამი იერარქიაში - ერთი, გონი და სული, წარმოადგენენ ე.წ. ჰიპოსტასებს. ეს ჰიპოსტასები შემდეგნაირად არიან ურთიერთდაკავშირებული: ერთი არსებობს დამოუკიდებლად, მაგრამ გააჩნია ჭარბი სიკეთე, და ეს სიკეთე იწვევს მეორე ჰიპოსტასის – გონის არსებობას. შემდეგ, გონი, ასევე ჭარბი სიკეთის გამო, იწვევს სულის არსებობას. სული იმავე გზით იწვევს ცხოველების არსებობას, რომელნიც არ წამოადგენენ ჰიპოსტასს, მაგრამ არიან ნეოპლატონური რეალობა. თითოეულ ამ ჰიპოსტასსა და

რეალობას – აქვს უნიკალური გონებრივი აქტივობა, რასაც ჩვენ ქვემოთ შევაჯამებთ ისე, როგორც ეს განწესებული აქვს ფსევდო დიონისე არეოპაგელს (შემდგომში: დიონისე) [14, გვ. 66].

პირველმა ჰიპოსტასმა – ერთმა ანუ სიკეთემ – იცის ყველაფერი, რადგან მან შექმნა ყველაფერი. მას, შეიძლება ითქვას, აქვს შემოქმედებითი (კრეატიული) ცოდნა. შემდეგ არის გონი, რომელმაც აგრეთვე იცის, მხოლოდ არა კრეატიულად. მაინც, შეიძლება ვთქვათ, რომ გონს აქვს შინაგანი ანუ აპრიორული ცოდნა ყველაფრისა. პლოტინი ასწავლიდა, რომ გონი შედგება ფორმებისაგან [19, გვ. 54]. ნეოპლატონიზმის ათენური სკოლის ფილოსოფოსები ფიქრობდნენ, რომ ბერძენი და აღმოსავლური ღმერთები შეადგენენ გონს [19, გვ. 133-43, 147], ხოლო დიონისეს მიაჩნდა, რომ გონი შედგებოდა ანგელოზებისაგან [14, გვ. 65]. მესამე ჰიპოსტასი – სული შედგება ადამიანებისაგან, რომელნიც ფიქრობენ დისკურსიულად ანუ ლოგიკურად; მაგალითად არისტოტელეს ლოგიკის წესების მიხედვით. ისინი ფიქრობენ წანამძღვრების, არგუმენტების, დასკვნების, მიზეზებისა და შედეგების ცნებებით. ყოველ შემთხვევაში დიონისე ასე ფიქრობს [14, გვ. 90]. არაბები *ვეფხისტყაოსანში* ეკუთვნიან სულის კატეგორიას, ისინი ადამიანები არიან. პლოტინის შეხედულებები სულის შესახებ ოდნავ განსხვავებულია და განხილული იქნება ქვემოთ [19, გვ. 52, 73].

დიონისეს მიხედვით, ცხოველებიც აზროვნებენ, მაგრამ ისინი აზროვნებენ გრძნობადი აღქმის საფუძველზე [14, გვ. 71]. ისინი აღიქვამენ და შემდგომ მოქმედებენ, მაგრამ არ განსჯიან რაციონალურად. ისინი აკეთებენ, ჭამენ, ან თავს არიდებენ რაღაცას, მაგრამ რაციონალურად მოფიქრების გარეშე; ანაქრონისტულად რომ ვთქვათ, მოქმედებენ რეფლექსის ან ინსტინქტის საფუძველზე. ინდოელები ამ კატეგორიას ეკუთვნიან: როდესაც ნესტან-დარეჯანს ხვარაზმის პრინცის მოკვლის აზრი მოუვა, ის მოქმედებს დაუყოვნებლივ ისე, რომ არ ფიქრობს შესაძლო შედეგებზე. იგი მიმართავს ტარიელს, რომელიც ასევე რაციონალურად მოაზრების გარეშე მოქმედებს, ქალის ბრძანებით. იგი იქცევა ერთგული ძაღლის მსგავსად, რომელიც ემორჩილება თავის პატრონს და არ მოქმედებს ადამიანის მსგავსად, რომელიც აწონ-დაწონის ხოლმე თავისი მოქმედების შესაძლო შედეგებს.

ნეოპლატონურ იერარქიაში თითოეული არსების გონებრივი აქტივობა შეიცავს მომდევნო, უფრო დაბალი არსების გონებრივ აქტივობას. ე. ი. ცხოველები ფიქრობენ და მათ იციან მხოლოდ გრძნობადი აღქმის საფუძველზე; ადამიანები გრძნობადი აღქმის საფუძველზეც იქცევიან და დამატებით, ლოგიკური ანუ დისკურსიული აზროვნების გზითაც მოქმედებენ. ანგელოზები მოქმედებენ საკუთარი, თანდაყოლილი ანუ აპრიორული ცოდნითა და რაციონალური აზროვნებით, დამატებით ადამიანების ცოდნასა და აზროვნებაზე და გრძნობით აღქმაზე. ერთის გონებრივი აქტივობა წარმოადგენს ანგელოზების, ადამიანების და ცხოველების მსგავს გონებრივი აქტივობის დამატებას ერთის საკუთარ კრეატიულ ცოდნასა და აზროვნებაზე.

ამ სამ არსებას – გონს, ანუ ანგელოზებს, ადამიანთა სულს, და ცხოველებს შეიძლება ჰქონდეთ ცვალებადი შედგენილობა. ადამიანებს, განსაკუთრებით ფილოსოფოსებსა და თეოლოგებს, შეუძლიათ გახდნენ ანგელოზები, კერძოდ, სანიმუშო სწავლისა და ცხოვრების შედეგად გადავიდნენ სულიდან გონის ჰიპოსტასში, ხოლო ცხოველებს შეუძლიათ ამაღლდნენ ადამიანებამდე [14, გვ. 83], კერძოდ, წვრთნისა ან სწავლების შედეგად. აი, როგორ შეიძლება ავხსნათ ტარიელის ცვლილება: ავთანდილთან საუბრების შემდეგ იგი ამაღლდება ცხოველთა რანგიდან ადამიანთა რანგამდე და ადასტურებს თავის გარდაქმნას იმით, რომ ადგენს უკეთეს გეგმას ნესტან-დარეჯანის გამოსახსნელად. პოემის მთელი პირველი ნაწილის განმავლობაში ტარიელის მოქმედება ცხოველის მსგავსია, მოკლებულია დისკურსიულ აზროვნებას და მიჰყვება მხოლოდ ინსტინქტს ან რეფლექსებს, პოემის ბოლოს კი იგი გადაიქცა რაციონალურ ადამიანად.

ზემოთქმული დიონისეს მოძღვრების მიხედვით განმარტავს ტარიელის პიროვნებაში მომხდარ ცვლილებას. პლოტინი განასხვავებს უფრო დაბალ და უფრო მაღალ სულს: უფრო მაღალი სული ხასიათდება რაციონალური, ე.ი. არისტოტელური, აზროვნებით, ხოლო უფრო დაბალი სული აზროვნებს, როგორც ცხოველი - მხოლოდ გრძნობათა აღქმის საფუძველზე [19, გვ. 52, 73]. პლოტინი ტარიელის ქცევას პოემის დასასრულს გაანალიზებდა, როგორც თავისი უფრო

დაბალი სულის აქტივობის შესუსტებას და მის მიერ თავის უფრო მაღალი სულის გააქტიურებას.

ბერძნული, არისტოტელური და ნეოპლატონური განსჯა და აზროვნება. არის თუ არა ეს ნამდვილად ნეოპლატონური კონცეფცია ცხოველისა და ადამიანის აზროვნებისა? იდეას, რომ ცხოველები აზროვნებენ მხოლოდ გრძნობადი აღქმით, ხოლო ადამიანები აზროვნებენ, როგორც გრძნობადი აღქმის, ისე რაციონალური აზროვნების გამოყენებით, ვპოულობთ ალკმეონთან ჯერ კიდევ 500 წ. ჩვ. წ. აღ-მდე [6, 1: 211-212 (A5); 215 (B1a)]. თავის მხრივ არისტოტელეც განიხილავს ცხოველების აზროვნებას, როგორც მხოლოდ გრძნობად აღქმაზე დაფუძნებულს და, მისი აზრითაც, ადამიანები გრძნობადი აღქმის გარდა სარგებლობენ განსჯით [17, გვ. 77-78]. აქედან გამომდინარე, ჩანს, რომ *ვეფხისტყაოსანს* და ნეოპლატონიზმს ნამდვილად აქვთ საზიარო იდეა - ადამიანებს გრძნობით აღქმაზე დამატებით აქვთ უნარი ლოგიკური აზროვნებისა, ხოლო ცხოველები აზროვნებენ მხოლოდ გრძნობადი აღქმის საფუძველზე. მაგრამ ეს იდეა ზოგადად ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნებისა უფრო იყო, ვიდრე მხოლოდ ნეოპლატონიზმისა. ამიტომ არ შეიძლება იმის თქმა, რომ *ვეფხისტყაოსანს* თითქოს არაბეთის ან ინდოეთის გონებრივი აქტივობის მისეული რეპრეზენტაცია ნეოპლატონიზმიდან მიეღოს. უფრო სწორი იქნება ჩავთვალოთ, რომ ორივე იზიარებს იდეას, რომელიც ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების ნაწილს წარმოადგენდა.

ქაჯები. განსახილველად გვრჩება ქაჯების - მთის იდუმალი ჯადოქრების პრობლემა [16, გვ. 150, 210; 20, გვ. 206]. თუ დავუშვებთ, რომ შოთამ ინდოელები და არაბები გამოიყენა ორი განსხვავებული გონებრივი აქტივობის ილუსტრაციისათვის, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ქაჯები განასახიერებენ აზროვნების გარკვეულ წესს – იმპულსურ თუ მაგიურ აზროვნებას.

ქაჯების აზროვნების ნიმუშები პოემაში იშვიათად გვხვდება. მეფე ფარსადანის და დავარი ქაჯია და მართლაც იმპულსურია, მაგრამ იგი წარმოშობით ინდოელია; ქაჯი გახდა ქაჯეთში დაქორწინების გამო. ქაჯების უფროსი, რომაქი, რომელმაც ნესტან-დარეჯანი იპოვა, ჩანს, რომ ლოგიკურ

აზროვნებას ამჟღავნებს, – გადაწყვეტს ნესტან-დარეჯანი მონად კი არ გაყიდოს, არამედ გამოიყენოს თავისი დედოფლის კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად.

აქედან გამომდინარე, ქაჯები არ ჩანან იმპულსურნი. ამგვარად, ასახსნელად გვრჩება მათი მეორე მახასიათებელი – გრძნეულება. ნეოპლატონიზმი ჯადოქრობას ანუ ”თეურგიას” სერიოზულად ეკიდებოდა. ნეოპლატონიკოსებისათვის ეს იყო ნორმალური გზა შედეგების მისაღებად [19, გვ. 3]. მართალია, სერიოზული ფილოსოფოსები არ ჯადოქრობდნენ, მაგრამ მათ შეეძლოთ, თუ მოინდომებდნენ. თუ მათ ეს არ უნდოდათ, ეს იმიტომ, რომ მათი აზრით ფილოსოფიური კვლევა და დისციპლინირებული ცხოვრება უკეთეს შედეგებს იძლეოდა [19, გვ. 71-72]. მაგრამ ჯადოქრობა ზოგადად მიღებული იყო და იგი მხოლოდ ნეოპლატონური კონცეფცია არ იყო [19, გვ. 15]. ასე რომ, ისევ იგივე ჩანს, ნეოპლატონიზმისა და *ვეფხისტყაოსნის* საერთო მახასიათებელი ჯადოქრობა ზოგადი კულტურული კლიმატის ნაწილი უფრო შეიძლება იყოს, ვიდრე მინიშნება ნეოპლატონური გავლენისა *ვეფხისტყაოსანზე*.

ხატელთა დამარცხება. თუ ტარიელი ცხოველის ინტელექტიდან ადამიანის ინტელექტამდე პოემის ბოლომდე არ მაღლდება, მაშინ როგორ უნდა ავხსნათ მის მიერ ხატალებზე გამარჯვება *ვეფხისტყაოსნის* პირველ ნაწილში, როცა იგი, როგორც ჩანს, საპირისპიროდ ცხოველისა ამჟღავნებს ნათელ ლოგიკურ და მამასადამე ადამიანურ აზროვნებას (ეს შეკითხვა დაისვა [შ. გაბესკირია] ამ საკითხის განხილვისას მეექვსე საერთაშორისო ქართველოლოგიურ სიმპოზიუმზე. [იხ. 8; 10].

ჩემს ადრინდელ მოხსენებაში გამოთქმული იყო აზრი, რომ *ვეფხისტყაოსანში* წარმოდგენილია ადამიანის ბუნების ანალიზი ლეოპარდის¹ ადამიანებთან შედარებით. ლეოპარდი დანახულია, როგორც ცხოველი, რომელიც ყველაზე მეტად ჰგავს ადამიანებს: ორივე მონადირეა და მეზრძოლი. მსგავსება ლეოპარდებსა და ადამიანებს შორის გვაიძულებს ვიკითხოთ, თუ რაშია განსხვავება, ან სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, რა

¹ სტატიაში რუსთაველის პოემის *ვეფხი ლეოპარდის* სახელით მოიხსენიება (რედაქტორი).

არის ადამიანად ყოფნის არსი. იმ მოხსენებაში დასკვნა იყო გაკეთებული, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ადამიანებს - სინამდვილეში მხოლოდ მომწიფებულ ადამიანებს - ძალუძთ აკონტროლონ თავიანთი ემოციები, ხოლო ლეოპარდებს ეს არ ძალუძთ. სხვა მხრივ ისინი მსგავსნი არიან [2, გვ. 40-41]. ამით აიხსნება ის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* გმირები ბრძოლაში პოზიტიურად და მოწონებით არიან შედარებული ლეოპარდთან; მაგალითად, მაშინ, როდესაც ავთანდილი ებრძვის მეკობრეებს. აქედან გამომდინარე, ომი და ნადირობა დანახულია როგორც ასპარეზები, სადაც ცხოველად, ან უფრო სწორად, ლეოპარდად ყოფნა მოწონებულია. ნადირობის ან ბრძოლის დროს ქართველ კაცებს არ სჭირდებათ ემოციის კონტროლი და შეუძლიათ ცხოველებს ჰგავდნენ. ამავე დროს ეს იმასაც გვიხსნის, თუ რატომაა ნესტან-დარეჯანი მიმგავსებული ლეოპარდს ეჭვიანობის სცენაში [20, გვ. 92]. გაშმაგების დროს მას არ ძალუძს მოთოკოს საკუთარი ემოციები კონსტრუქციულად. მაგალითად, მას შეეძლო ეთქვა მშობლებისათვის ან ხვარაზმის პრინცისთვის, რომ ტარიელი უყვარს, ან შეეძლო გაპარულიყო მასთან ერთად. ამიტომაც ჰგავს იგი ლეოპარდს: იგი ვერ აკონტროლებს ემოციებს. ნესტანის შემთხვევაში კი ემოციური კონტროლის უქონლობა სოციალურად გაუმართლებელია, იგი გამართლებულია მხოლოდ ნადირობასა და ომში. ეს გარემოება იმასაც აგვიხსნის, თუ რატომ აცვია ტარიელს ლეოპარდის ტყავი მაშინ, როცა იგი ვერ აკონტროლებს თავის ემოციებს: იმ დროს, როდესაც იგი ნესტან-დარეჯანის დაკარგვას უზომო ემოციით დასტირის, იგი წარმოდგენილია ლეოპარდის ტყავში ჩაცმულად. მაგრამ როდესაც მოთოკავს თავის ემოციებს, შეწყვეტს დანაკარგის დატირებას და საკმარის თვითკონტროლს შეიძენს, რათა იმოქმედოს კონსტრუქციულად მოქმედებისთვის და მის გასათავისუფლებლად ყველაზე უკეთეს გეგმას შეიმუშავეს, მისი ლეოპარდის ტყავი უკვე აღარ იხსენიება.

ლევინ-სტროსთან ვხვდებით მსგავსი ტიპის ანალიზს სამხრეთ ამერიკის ინდიელთა მითებისა: იაგუარი, მსგავსად ლეოპარდისა ქართულ კულტურაში, განიხილება როგორც ცხოველი, რომელიც ყველაზე მეტად ჰგავს ადამიანს. განსხვავება ისაა, რომ ადამიანს აქვს ცეცხლი, ხოლო იაგუარს არა; სხვა მხრივ ისინი მსგავსნი არიან [11, გვ. 132]. სამხრეთ

ამერიკის ინდიელთა მითები ადამიანებს უყურებენ, როგორც იაგუარებს, რომელთაც ცეცხლი აქვთ. ქართველები კი ხედავენ მათ როგორც ლეოპარდებს, რომელთაც თვითკონტროლი გააჩნიათ.

მაშასადამე, ქართულ კულტურაში ომი გაანალიზებულია, როგორც ცხოველთა აქტივობა, რაც ქართველებს ნადირობასთან ერთად, საზიარო აქვთ ლეოპარდთან. იგი არაა მიჩნეული მეორეხარისხოვან საქმიანობად. ზოგიერთ საზოგადოებაში „ცხოველს“ შეიძლება დამამცირებელი მნიშვნელობა ჰქონდეს. თუმცა ომი და ნადირობა ისეთი საქმიანობებია, რომელნიც გარანტიას იძლევიან ქართული საზოგადოების გაგრძელებისა და, როგორც აბაევი მიუთითებს, ქართველისთვის ქათინაურია მისი ლეოპარდთან შედარება [1, გვ. 311]. ნადირობა და ბრძოლა განიხილება, როგორც ცხოველური აქტივობა და ადამიანები ამჟღავნებენ ზოგიერთ ცხოველურ თვისებას: მაგალითად, ცხოველების მსგავსად, იბადებიან და კვდებიან.

მაშასადამე, *ვეფხისტყაოსანში* ტარიელის გამარჯვება ხატაელებზე შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ცხოველური მენტალური აქტივობა, აქტივობა თვითკონტროლის გარეშე. იგი დაინახება, ანაქრონისტულად თუ ვიტყვით, როგორც რაღაც რეფლექსის ან ინსტინქტის მსგავსი ქმედება. მეორეს მხრივ, ტარიელის გეგმა ნესტან-დარეჯანის დასახსნელად შეიცავს ადამიანებისათვის დამახასიათებელ დისკურსიულ ანუ ლოგიკურ აზროვნებას: ტარიელი აანალიზებს ორ განსხვავებულ გეგმას, რომელთაგან თითოეულს მიყვავართ განსხვავებულ შედეგთან, და მოჰყავს არგუმენტები მისთვის სასურველი შედეგისათვის. ამით დასტურდება, რომ იგი ადამიანური ინტელექტის დონემდე ამაღლებულა.

XXI საუკუნეში ჩვენ ომის განსხვავებული გაგება გვაქვს. მაგრამ ომის კონცეფცია *ვეფხისტყაოსანში* არ არის სპეციფიკური: ძველი სკანდინავიელების გაშმაგების კონცეფციაში მსგავსი იდეა ჩანს.

პლოტინი ლოგიკური ან დისკურსიული განსჯისგან თავისუფალ გრძნობად აღქმას მიიჩნევს ცხოველების და დაბალი სულის მახასიათებლად [20, გვ. 52, 73]. იგი დაახასიათებდა ტარიელს და ინდოელებს როგორც ადამიანებს, რომელთა უფრო დაბალი სული დომინირებდა მანამდე, სანამ

ვეფხისტყაოსნის ბოლოს ტარიელმა არ შეძლო თავისი უფრო მაღალი სულის გამოყენება. დიონისეს იერარქიულ სისტემაში ინდოელები ტარიელთან ერთად ცხოველთა კლასში მოექცეოდნენ, *ვეფხისტყაოსნის* ბოლოს ტარიელი ადამიანთა რანგამდე არ ამაღლებულა. დასავლელები შეიძლება აფასებდნენ ომის წარმოების ინტელექტუალურ ასპექტებს; *ვეფხისტყაოსანში* კი ომი არის აქტივობა, სადაც კაცობრიობის უკონტროლო ცხოველური ბუნება სასარგებლოა და ამდენად მისაღებია.

ქალები, მამაკაცები და ცხოველები. მომწიფებული ქალები, ისევე როგორც მომწიფებული მამაკაცები, *ვეფხისტყაოსანში* ხასიათდებიან ემოციური კონტროლის უნარით. გარდა ამისა, ქალები, მიუხედავად იმისა, მომწიფებული არიან თუ არა, წარმართავენ მოქმედებას ძირითადი გმირებისა, ნურადინ ფრიდონის გამოკლებით, და ამყარებენ კონტაქტებს ამ გმირებს შორის. როგორც ავთანდილი, ისე ტარიელი *ვეფხისტყაოსნის* პირველ ნაწილში ასრულებენ თინათინისა და ნესტან-დარეჯანის ბრძანებებს. გარდა ამისა, ავთანდილი ტარიელს გაიცნობს ჯერ თინათინის და შემდეგ ასმათის ძალისხმევით. ასევე ნესტან-დარეჯანი შეხვდება მის გამათავისუფლებლებს ფატმანის მოქმედების შედეგად.

დასკვნა. *ვეფხისტყაოსანსა* და ნეოპლატონიზმს საზიარო აქვთ ორი ძირითადი იდეა: ჯადოქრობა და ის თვალსაზრისი, რომ ადამიანები აზროვნებენ ლოგიკურად, ხოლო ცხოველების აზროვნება მხოლოდ გრძნობად აღქმაზეა დაფუძნებული. თუმცა, ეს საერთო ელემენტი შეიძლება უფრო გამოწვეული იყოს ზოგადი ბერძნული კულტურის კლიმატით, ვიდრე *ვეფხისტყაოსანზე* ნეოპლატონიზმის გავლენით. ინდოელები და არაბები შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გამოხატულება არისტოტელეს კონცეფციისა ადამიანისა და ცხოველის აზროვნებისა და განსჯის უნარზე. ამავე დროს *ვეფხისტყაოსანში* ჩანს სპეციფიკური და არანეოპლატონური ნიშანიც: უკუკავშირი. იმ დროს, როდესაც პოემის პირველ ნაწილში ჩვენ ვპოულობთ ტიპურ ნეოპლატონურ ცალმხრივ გადაცემას იდეებისა - თინათინიდან ავთანდილზე და ავთანდილიდან ტარიელზე, მეორე ნაწილში ვხედავთ უკუკავშირის მაგალითებს: ავთანდილი აუმჯობესებს

თინათინის თავდაპირველ აზრს და მიიჩნევს რა, რომ ტარიელის ვინაობის დადგენა საკმარისი არ არის, საჭიროდ თვლის აგრეთვე ნესტან-დარეჯანის მოძებნას. ეს უკუკავშირი შეწყნარებულია თინათინის მიერ. მსგავსად ამისა, ტარიელი ნესტანის გასათავისუფლებლად ავთანდილის მიერ წამოყენებულ გეგმასთან ამყარებს უკუკავშირს, რაც ასევე მოწონებულია ავთანდილის მიერ. უკუკავშირის არსებობა *ვეფხისტყაოსანს* ხდის თანამედროვე პოემად და „წარმოაჩენს ახალი სამყაროს მსოფლმხედველობას“ [9, გვ. 28], მიუხედავად იმ ნიშნებისა, რომელიც მას საზიარო აქვს ნეოპლატონიზმსა და ბერძნულ კულტურასთან.

მითითებული ლიტერატურა:

1. Abaev, V[asilii] I[vanovich]. “O fol’klornoi osnove poemy Shota Rustaveli *Vitiaz’ v barsovoi shkure*.” *Izvestiia Akademii Nauk SSSR, seriia literatury i iazyka*, 25. 4 (July-August 1966): 295-312.
2. Beynen, G. Koolemans. “The Symbolism of the Leopard in the *vepxist’q’aosani*.” *The Annual of the Society for the Study of Caucasia*. No 2 (1990). 33-42. Translated as “vepxis simbolika *vexist’q’aosanshi*.” *mamuli*, no. 9 (41) (May 1991): 3-4. Ketevan Vashaq’madze & Mak’a Nach’q’ebia, trans.
3. Beynen, G. Koolemans. “Adultery and Death in Shota Rustaveli’s *The Man in the Panther Skin*.” *Courtly Arts and the Art of Courtliness: Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society*. Keith Busby & Christopher Kleinhenz, eds. Rochester, NY: Brewer, 2006. 219-36. (Translated in *kartvelologi/The Kartvelogist*, no. 13, 34-58).
4. Beynen, G. Koolemans. 2011a. “The Evolution of Courtliness in Shota Rustaveli’s *The Man in the Panther Skin*: From Neoplatonism to Modernity.” Accepted for publication in *Cultures courtoises en mouvement*, Isabelle Arseneau & Francis Gingras eds. Montreal, Les Presses de l’Université de Montreal, 2011.
5. Beynen, G. Koolemans. 2011b. “Abdication, Altruism and Generosity in Shota Rustaveli’s *The Man in the Panther Skin*.” *Proceedings of the Fifth International Symposium on Kartvelian Studies*, Khintibidze & Arrian Tchanturia, eds. 150-62.
6. Diels, H. and W. Kranz, 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vols I-III. 6th edition, Dublin and Zürich: Weidmann, 1985.

7. Elbakidze, Maka. "On the Definition of Vepkhistkaosani's [*The Knight in the Panther's Skin*] Genre." *Litinfo: Georgian Journal of literature*, 3.1 (2009). <http://www.litinfo.ge/volume3-issue-1/elbakizemaka.htm>. Accessed 12/01/2011.
8. Gabeskiria, Shalva. Question during the discussion of "Arabs and Indians as Neoplatonic Concepts in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin*." Tbilisi, Ivane Javakhisvili State University, November 15, 2011, 10 AM.
9. Khintibidze, Elguja. *Rustaveli's The Man in the Panther Skin and European Literature*. London: Bennet & Bloom, 2011.
10. Khintibidze, Elguja & Arrian Tchanturia, eds. *Proceedings of the Sixth International Symposium on Kartvelian Studies*. 14-18 November, 2011,. Tbilisi: "Kartvelologi", 2011.
11. Levi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper & Row, 1970.
12. Lewis, C[lyde] S[tapleton]. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. 1936. New York: Oxford UP, 1972.
13. Nelli, Rene. *Les Cathares*. Paris: Marabout-Cultures, Arts, Loisirs, 1972.
14. Perl, Eric D. 2007. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, State University of New York Press.
15. Rayfield, Donald. *The Literature of Georgia*. 2nd rev. ed. Richmond, Surr: Curzon, 2000.
16. Stevenson, R[obert] H[orne]., trans. *The Lord of the Panther-skin*, by Shota Rustaveli. Albany, NY: State Univeristy of New York Press, 1977. UNESCO Collection of Representative Works.
17. Taylor, A[lfred] E[dward]. *Aristotle*. 1919. Mineola, NY: Dover, 1955.
18. Vivian, Katharine, trans.. *The Knight in the Panther Skin*, by Shota Rustaveli. London: Folio Society, 1977.
19. Wallis, R[ichard] T. *Neoplatonism*, 2nd ed. By Lloyd P. Gerson. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1995.
20. Wardrop, Marjory Scott, trans. *The Man in the Panther's Skin*, by Shota Rustaveli. 1912. Tbilisi: reprinted by Neker Publishers, 2005.

Neoplatonic Or Aristotelian: Arabs and Indians as Philosophical
Entities in Shota Rustaveli's *The Man In The Panther Skin*

Bert Beynen

Philadelphia, USA

Abstract: The author considers the Arab and Indian societies in “The Man in the Panther Skin” as philosophical institutions or unity and relates them to Dionysios the Areopagite entities of humans and animals of hierarchic order - to their intellect.

Dionysios posits a supreme being, the One, with an all-encompassing intellect: It understands all. Angels, too, have such an intellect but their intellect is lesser than the intellect of the One. The One understands all because of its all-encompassing intellect but also because It has created all. Angels have a lesser intellect because they have not created the world. Humans have an intellect that is lesser than the Angels, they have a discursive intellect and it is proposed in this paper that Dionysios’ Angels correspond to Rustaveli’s Arabians, who plan and anticipate the results of their actions.

Lower than the Humans we find in Dionysios’ hierarchy Animals, whose intellect Dionysios characterizes as sense-perception. An attempt is made in the paper to argue that the Indians in Rustaveli’s poem correspond to the Animals in Dionysios’ hierarchy: the Indians are impulsive and don’t anticipate the consequences of their actions. Dionysios stresses that entities can move between the Angels, Humans and Animals. For example: a Human can acquire an angel-like intellect through philosophical study. Also, an animal-like entity can acquire a human intellect; this is what happens with Tariel: at first he is an impulsive Indian but at the end of the poem he has moved into the class of Dionysios’ Humans, as is shown when he proposed a better plan than Avtandil for the liberation of Nestan-Darejan.

Key words: *The Man in the Panther Skin, Neoplatonism, Plotinus, Tariel, Avtandil.*

Introduction. Shota Rustaveli’s approximately 6,300 line epic poem *The Man in the Panther Skin*, henceforth *MPS*, was written around 1200 AD in Georgia. The literal translation of the Georgian

title, *vepxist'q'aosani*, is “In the Leopard’s Skin.” All English translations translate *vepxi* as “panther,” while its Modern Georgian meaning is “tiger,” in this paper we will follow Abaev’s finding that its Old Georgian meaning was “leopard” [1, p. 311]. We know little about the poet; the poem itself seems at first a clear work of courtly literature: a princess--soon to be a queen--sends her noble lover on a quest, which he fulfills. Georgian scholars however, e.g. Elbakidze, doubt the courtly nature of the *MPS* [7].

Courtly literature originated in southern France in the 11th century; its origin is unclear: Arabic literature [12, p. 11], Plato [12, p. 5], the Cathars [13, pp. 106-09], the Christian veneration of Mary [12, p. 8], and Ovid [12, p. 5] have been suggested as sources but the question of its origin remains unsolved: given the wide variety of possible sources one cannot be certain whether we are dealing here with derivational relations or similarities arising from a common cultural background. This paper analyzes a feature we find both in the *MPS* and in Neoplatonism: the classification of some people as Humans and others as Animals.

Neoplatonic Elements in the *MPS*. Several authors have noticed a Neoplatonic influence in the *MPS* [20, p. 8; 18, p. 22; 15, p. 77]. This influence is rarely defined but can easily be inferred: first, we find in the *MPS* the typically Neoplatonic one-way influence or transfer of ideas: the higher entity in the hierarchy influences the lower one but never the other way around. Tinatin, e.g., influences Avtandil, and later Avtandil influences Taniel, but without feedback: Avtandil follows Tinatin’s instructions and Taniel does not object against anything Avtandil tells him. Second, we also find the unchanging hierarchy typical for Neoplatonism: Tinatin is Avtandil’s superior, both socially and intellectually, and, similarly, Avtandil is socially and intellectually Taniel’s superior.

Halfway through the poem, however, we find that this changes: first Avtandil and later Taniel do provide feedback: they bring up better alternatives to what had been proposed to them. Also, both Avtandil and later Taniel show in the second part of the poem that they are not intellectually or socially inferior anymore to Tinatin and Avtandil, respectively. The similarity between the *MPS* and Neoplatonism is hence restricted to the first part of the *MPS*.

The typically Neoplatonic one-way transfer of ideas in the first part of the poem was discussed in a previous paper [4]; the subject of this paper will be the mental activity—that is, the different types of knowing and thinking—we find in the *MPS* and also in the tribes associated with these types, because Shota indicates they are important. That is: we find in the *MPS* symmetrical contrastive pairs, and we interpret their presence as an indication that the members of these pairs are important. For example: in the *MPS* we find two types of abdication: King Rostevan's abdication and the one by King Saridan, and we assume that the paired presence of these types indicates they are important and should be analyzed [5, p. 151]. Similarly, we find two types of killing of a defenseless opponent and we assume this is significant and should be analyzed [3, p. 221]. This paper is then about two types of mental activity, and we assume they, too, are important and should be analyzed.

Knowledge and Thinking in the MPS. These two types of mental activity are the thinking and knowing of the Indians, who act impulsively, and of the Arabians, who anticipate the results of their actions. We assume Shota considers these two types important because he has placed them in a symmetrical contrastive pair — like the two abdications and the two killings of a defenseless opponent — but also because each type of mental activity is associated not with individuals but with a tribe — Indians and Arabs — which we assume is Shota's way of underlining and emphasizing the importance of the two types, and make them stand out.

The mental activity of the Indians is impulsive actions: King Saridan gives away his kingdom not realizing that his son will therefore not be a king and will have a harder time finding a marriage partner than if he had been a king. Also, King Parsadan adopts Tariel, not realizing that infertile marriages may turn fertile and that he may have two claimants to the throne of India. Later, Nestan-Darejan orders Tariel to kill the Prince of Khvarazm, not anticipating the resulting chaos. King Saridan's abdication contrasts with the way the Arabian King Rostevan handles his succession: he conducts, anachronistically speaking, an opinion poll and asks his viziers their opinion of what the results of his proposed succession will be. The murder of the Prince of Khvarazm provides an instructive contrast with Avtandil's killing of the wine taster of the

king of Gulansharo: in both cases a sleeping or almost sleeping opponent is killed, but while Tariel does so without thinking and with disastrous results, Avtandil gets away with murder because his actions are directed at most effectively protecting Patman, as she may tell him about Nestan-Darejan's whereabouts. Avtandil's killing is rational; Tariel's murder is impulsive without anticipation of the results.

We can therefore conclude that the Indians ignore causal relations between events: they seem not to realize that events have results. The reasoning of the Arabians is rarely given but is implied by the successful results which indicate careful thinking.

There is one major exception to the pattern of disastrous Indian actions: at the end of the poem Tariel, an Indian prince, comes up with the best plan to liberate Nestan-Darejan. We will come back to this exception at the end of the discussion of Neoplatonic mental activity.

Knowledge and Thinking in Neoplatonism. In this section we will discuss the mental activity of four Neoplatonic entities — the three hypostases and Animals. The three other entities — Living Beings or plants, Beings or lifeless objects, and non-Beings or matter — are non-cognitive: they do not think or know [14, p. 66]. These entities are arranged in an unchanging hierarchy, as mentioned above. The first three entities in the hierarchy, the One, the Intellect, and the Soul, are the so-called hypostases. These hypostases are interrelated as follows: the One exists independently but has an excess of goodness, and this goodness causes the next hypostasis, the Intellect, to exist. The Intellect then causes in the same way the Soul to exist, also because it has an excess of goodness. The Soul causes in a similar way the existence of the Animals, which are not a hypostasis, though they are a Neoplatonic entity. Each of these hypostases and entities has a unique mental activity which in the following we will summarize as posited by the Pseudo-Dionysius the Areopagite, henceforth Dionysius [14, p. 66].

The first hypostasis, the One or the Good, knows everything, because It has created everything. It has, one can say, creational knowledge. Next is the Intellect which also knows all but not creationally. Still, one can say that the Intellect has an innate or *a priori* knowledge of everything. Plotinus taught that the Intellect

consisted of the Forms [19, p. 54], the philosophers of the Athenian School of Neoplatonism thought the Greek and Oriental Gods made up the Intellect [19, pp. 133-43, 147], while Dionysius thought the Intellect consisted of the Angels [14, p. 65]. The third hypostasis, the Soul, consists of Humans, who think discursively or logically; e.g. according to the rules of Aristotelian logic. They think in terms of premises, arguments, conclusions, causes and results, at least according to Dionysius [14, p. 90]. The Arabians in the *MPS* belong in the category of the Soul, they are Humans. Plotinus' views on the Soul are slightly different and will be discussed below [19, pp. 52, 73].

Animals also think, according to Dionysius, but they think based on sense-perception [14, p. 71]. When they perceive something, they act without thinking rationally. They do, eat or avoid something but without thinking rationally, based, anachronistically speaking, on a reflex or on instinct. Indians belong in this category: when the idea of killing the Prince of Khvarazm enters the mind of Nestan-Darejan, she immediately acts without reflecting on the possible results. She tells Tariel, who, also without thinking rationally, acts upon her command. He is like a dog obeying his master, not like a person weighing the possible results of his actions.

The mental activity of each entity includes the mental activity of the next and lower entity in the Neoplatonic hierarchy. That is: Animals think or know based on sense-perception only, Humans do so based on sense-perception and additionally on logical or discursive reasoning, Angels do so using their innate or *a priori* knowledge and rational thinking in addition to the knowledge and thinking of Humans and also sense-perception, and the mental activity of the One consists of the mental activity typical for the Angels, Humans and Animals in addition to the One's own creational knowledge and thinking.

These three entities — the Intellect or the Angels, the Soul or Humans, and the Animals — may have a changing content. Humans, especially philosophers and theologians, can become Angels by e.g. studying or living exemplarily and then move from the Soul into the hypostasis of the Intellect, and Animals can become Humans, [14, p. 83] e.g. by being trained or instructed by them. This is then how one

can explain Tariel's change: after his conversations with Avtandil, he turns from an Animal into a Human and he proves his humanity by designing the better plan to liberate Nestan-Darejan. Throughout the first part of the poem Tariel behaves like an Animal, without thinking discursively and led by instinct or reflexes only, but at the end of the *MPS* he has turned into a planning Human.

The above is an explanation of Tariel's change in personality according to Dionysius. Plotinus distinguishes a Lower and a Higher Soul: the Higher Soul is characterized by rational, e.g. Aristotelian, thinking while the Lower Soul thinks like an Animal, based on sense-perception only [19, pp. 52, 73]. Plotinus would have analyzed Tariel's behavior near the end of the poem as the de-activation of his Lower Soul and the beginning of his use of his Higher Soul.

Greek, Aristotelian and Neoplatonic Knowledge and Thinking.

But is this really the Neoplatonic conception of Animal and Human thinking? The idea that Animals think by using sense-perception only while Humans think by using both sense-perception and rational thinking we find as early as 500 BCE with Alcmaeon [6, pp. 1: 211-12 (A5); 215 (B1a)]. Aristotle, too, sees Animal thinking as based on sense-perception only while Humans use understanding in addition to sense perception [17, pp. 77-8]. Hence, we find that the *MPS* and Neoplatonism do share a common idea — Humans think logically in addition to using sense-perception but Animals think based on sense-perception only — but this was a general Greek philosophical idea rather than a uniquely Neoplatonic one. Hence, one cannot say that the *MPS* received its representation of Arabian and Indian mental activity from Neoplatonism; rather, both share an idea that was part of Greek philosophical thought.

The Kajis. This still leaves us with the Kajis, a tribe of mysterious mountain wizards [16, pp. 150, 210; 20, p. 206]. If we assume that Shota used the Indians and Arabians to illustrate and emphasize different mental activities and make them stand out, we can also expect that the Kajis illustrate a way of thinking, e.g. impulsivity or magical thinking.

Examples of Kaji thinking are rare. Davar, King Parsadan's sister, is a Kaji and is indeed impulsive, but she was born an Indian; she became a Kaji by marriage. Roshak, the Kaji leader who finds Nestan-Darejan, seems to display logical reasoning when he decides

to use Nestan-Darejan to come into the good graces of his queen, rather than, say, sell her as a slave.

Hence the Kajis do not seem impulsive. That leaves us with their other characteristic: witchcraft. Neoplatonism took witchcraft, or, “theurgy,” seriously. It was for Neoplatonic philosophers a normal way to get results [19, p. 3]. True, serious philosophers did not engage in witchcraft but they could if they wanted. If they did not, it was because they thought philosophical study and disciplined living gave better results [19, pp. 71-2]. But witchcraft was generally accepted and was not an exclusively Neoplatonic concept [19, p. 15]. So again we find that a common characteristic of Neoplatonism and the *MPS* — witchcraft — may have been part of a general cultural climate rather than an indication of Neoplatonic influence in the *MPS*.

The Defeat of the Khatavians. If Tariel does not change from an Animal into a Human till late in the *MPS*, then how is one to explain his victory over the Khatavians in the first part of the *MPS*, when he seems to display clear logical and therefore Human — as opposed to Animal — thinking (see [8] and [10])

In an earlier paper it was proposed that the *MPS* provides an analysis of human nature by comparing the leopard with men. The leopard is seen as the animal which most resembles men: both are hunters and fighters. The similarity between leopards and men leads us to ask what their difference is or, in other words: what is the essence of manhood. The paper concluded that in the *MPS* men — actually only mature men — are seen as being able to control their emotions while leopards can not, otherwise they are similar [2, pp. 40-41]. This explains why in the *MPS* heroes in battle are positively and approvingly compared with a leopard — for example when Avtandil fights off the pirates. War and hunting are hence seen as areas where being like an animal, or, rather, like a leopard, is approved — when hunting or fighting Georgian men need not exercise emotional control and can be like animals. But it also explains why Nestan-Darejan is likened to a leopard in her jealousy [20, p. 92]: in her fury she is not able to manage her emotions constructively. She could, for example, have told her parents or the Prince of Khvarazm about her love for Tariel, or she could have eloped with him. She is hence like a leopard: she can not control her

emotions. But in her case the absence of emotional control is not socially approved; it is only in hunting and war approved. It also explains why Tariel wears a leopard skin when he cannot control his emotions: while he mourns the loss of Nestan-Darejan unconstructively, he is described as wearing a leopard skin. But when he has gained control over his emotions, when he has stopped bemoaning her loss and gained enough self-control to act constructively and devise the best plan to free her, there is no mention of his leopard skin anymore.

Levi-Strauss provides a similar analysis for South American Indian myths where the jaguar is seen as the animal that, like the leopard in Georgian culture, most resembles man. The difference is that man has fire while the jaguar does not; otherwise they are similar [11, p. 132]. South American Indian myths see men as jaguars that have fire; the Georgians see them as leopards with self-control.

In Georgian culture, therefore, war is analyzed as an animal activity which Georgians share with the leopard along with hunting, but it is not seen as an inferior activity. In some societies “animal” may have a derogatory meaning; however, war and hunting are activities that guarantee the continuation of Georgian society and, as Abaev has pointed out, it is a compliment for a Georgian to be compared to a leopard [1, p. 311]. Hunting and fighting are seen as animal activities and humans display some animal features: like animals, humans are born and die, for example.

Tariel’s victory over the Khatavians is therefore seen as an animal mental activity in the *MPS*, an activity without self-control. It is seen as something like a reflex or an instinct, anachronistically speaking. Tariel’s plan for the liberation of Nestan-Darejan, on the other hand, involves the discursive or logical thinking typical for Humans: Tariel analyzes two different plans, each leading to a different result, and provides an argument for the result he prefers, thereby proving that he has become a Human.

We in the 21st century have a different understanding of war but the conception of war in the *MPS* is not unique: the ancient Scandinavians had a similar idea in their conception of a berserk.

Plotinus sees sense-perception without logical or discursive reasoning as a characteristic of both Animals and the Lower Soul [19, pp. 52, 73]. He would have characterized Tariel and the Indians as

Humans whose Lower Soul dominated till, at the end of the *MPS*, Tariel started using his Higher Soul. Dionysius would have classified them as Animals, with Tariel becoming Human at the end of the *MPS*. Westerners may recognize the intellectual aspects of warfare; in the *MPS* war is an activity where the uncontrolled animal nature of mankind is useful and acceptable.

Women, Men and Animals. Mature women, like mature men, are in the *MPS* characterized by emotional control. Additionally, women, mature or not, guide the activities of the main heroes — not including Nuradin-Pridon — and establish contacts between them. Both Avtandil and Tariel follow in the first part of the *MPS* the orders of Tinatin and Nestan-Darejan, respectively. Also, Avtandil meets Tariel through the efforts first of Tinatin and then of Asmat. Additionally, when Nestan-Darejan meets her liberators, it is through the efforts of Patman who earlier had established contact between them.

Conclusion. The *MPS* and Neoplatonism share two basic ideas: witchcraft and the idea that people think logically while animals think based on sense perception only. These common elements, however, may be more due to a general Greek cultural climate than to an influence of Neoplatonism on the *MPS*. Indians and Arabians can be seen as illustrations of Aristotle's understanding of Human and Animal thinking and knowing.

But we find in the *MPS* a unique and non-Neoplatonic feature: feedback. While in the first part of the poem we find the typically Neoplatonic one way transfer of ideas — from Tinatin to Avtandil and from Avtandil to Tariel — we find in the second part examples of feedback: Avtandil improves on Tinatin's initial idea and proposes that finding Tariel's identity is not enough: he proposes to find Nestan-Darejan as well. This feedback is then accepted by Tinatin. Similarly Tariel provides feedback to Avtandil's proposal to free Nestan-Darejan, which, too, is accepted by Avtandil. The presence of feedback makes the *MPS* a modern poem and "highlights the new world outlook" [9, p. 28], in spite of the features it shares with Neoplatonism and Greek culture.

References

1. Abaev, V[asilii] I[vanovich]. "O fol'klornoi osnove poemy Shota Rustaveli *Vitiaz' v barsovoi shkure*." *Izvestiia Akademii Nauk SSSR, seriia literatury i iazyka*, 25. 4 (July-August 1966): 295-312.
2. Beynen, G. Koolemans. "The Symbolism of the Leopard in the *vepxist'q'aosani*." *The Annual of the Society for the Study of Caucasia*. No 2 (1990): 33-42. Translated as "vepxis simbolika *vepxist'q'aosanshi*." *mamuli*, no. 9 (41) (May 1991): 3-4. Ketevan Vashaq'madze & Mak'a Nach'q'ebia, trans.
3. Beynen, G. Koolemans. "Adultery and Death in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin*." *Courtly Arts and the Art of Courtliness: Selected Papers from the Eleventh Triennial Congress of the International Courtly Literature Society*. Keith Busby & Christopher Kleinhenz, eds. Rochester, NY: Brewer, 2006. 219-36. (Translated in *kartvelologi/The Kartvelogist*, no. 13, 34-58).
4. Beynen, G. Koolemans. 2011a. "The Evolution of Courtliness in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin*: From Neoplatonism to Modernity." Accepted for publication in *Cultures courtoises en mouvement*, Isabelle Arseneau & Francis Gingras eds. Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2011.
5. Beynen, G. Koolemans. 2011b. "Abdication, Altruism and Generosity in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin*." *Proceedings of the Fifth International Symposium on Kartvelian Studies*, Elguja Khintibidze & Arrian Tchanturia, eds. 150-62.
6. Diels, H. and W. Kranz, 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Vols I-III. 6th edition, Dublin and Zürich: Weidmann, 1985.
7. Elbakidze, Maka. "On the Definition of Vepkhistaosani's [*The Knight in the Panther's Skin*] Genre." *Litinfo: Georgian Journal of literature*, 3.1 (2009). <http://www.litinfo.ge/volume3-issue-1/elbakizemaka.htm>. Accessed 12/01/2011.
8. Gabeskiria, Shalva. Question during the discussion of "Arabs and Indians as Neoplatonic Concepts in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther Skin*." Tbilisi, Ivane Javakhisvili State University, November 15, 2011, 10 AM.
9. Khintibidze, Elguja. *Rustaveli's The Man in the Panther Skin and European Literature*. London: Bennet & Bloom, 2011.

10. Khintibidze, Elguja & Arrian Tchanturia, eds. *Proceedings of the Sixth International Symposium on Kartvelian Studies*. 14-18 November, 2011,. Tbilisi: "Kartvelologi", 2011.
11. Levi-Strauss, Claude. *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*. New York: Harper & Row, 1970.
12. Lewis, C[lyde] S[tapleton]. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. 1936. New York: Oxford UP, 1972.
13. Nelli, Rene. *Les Cathares*. Paris: Marabout-Cultures, Arts, Loisirs, 1972.
14. Perl, Eric D. 2007. *Theophany: the Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, State University of New York Press.
15. Rayfield, Donald. *The Literature of Georgia*. 2nd rev. ed. Richmond, Surr: Curzon, 2000.
16. Stevenson, R[obert] H[orne]., trans. *The Lord of the Panther-Skin*, by Shota Rustaveli. Albany, NY: State Univeristy of New York Press, 1977. UNESCO Collection of Representative Works.
17. Taylor, A[lfred] E[dward]. *Aristotle*. 1919. Mineola, NY: Dover, 1955.
18. Vivian, Katharine, trans.. *The Knight in the Panther Skin*, by Shota Rustaveli. London: Folio Society, 1977.
19. Wallis, R[ichard] T. *Neoplatonism*, 2nd ed. By Lloyd P. Gerson. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1995.
20. Wardrop, Marjory Scott, trans. *The Man in the Panther's Skin*, by Shota Rustaveli. 1912. Tbilisi: reprinted by Neker Publishers, 2005.

შაირობის რუსთველური თეორიის მიმართებისათვის ანტიკურ ტრადიციასთან

ზაზა ხინთიბიძე

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, თბილისის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკის ინსტიტუტის ასოცირებული პროფესორი.



რეზიუმე: წინამდებარე გამოკვლევის ძირითადი მიზანია, დასაბუთებული იქნეს რუსთველოლოგიურ კვლევებთან მიმართებით გამოთქმული ახალი თვალსაზრისი, რომელიც იმაში მდგომარეობს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგისეული შაირობის თეორია მიჩნეულია რუსთველის ორიგინალურ პოეტიკურ-ესთეტიკური და

იმავდროულად, ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის კონცეფციად. რაში მდგომარეობს შაირობის რუსთველური თეორიის ინოვაციურობა? სტატიის თანახმად, იმაში, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მიერ საზოგადოდ პოეზია - ე.ი., როგორც *შაირობა* ანუ პოეტის მიერ თავისი მხატვრული ნაწარმოების შექმნისა და მასთან მსმენელის / მკითხველის ზიარების პროცესი, ისე *შაირი* ანუ ამ პროცესის შედეგი, საკუთრივ პოეტური ქმნილება, - გამოცხადებულია, ერთი მხრივ, პოეტიკურ-ესთეტიკური, ხოლო, მეორე მხრივ, ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით, *სიკეთედ* (“*კარგი*”), რამდენადაც ის არის, *ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით*: უპირველეს ყოვლისა, 1) სიბრძნის ნაყოფი, 2) ღვთაებრივი, 3) ღვთაებრივად გონებითშესამეცნებელი, 4) მსმენელთათვის დიდად *სასარგებლო*, და, ამასთანავე, 5) [პოეზიის] მოსმენისათვის გამოსადეგი ადამიანისათვის ამქვეყნადაც *სასიამოვნო*; ხოლო, *პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისით*: 1) მოკლედ თქმული, 2) გრძელი სიტყვა. სტატიის ავტორის დასკვნით, შაირობის რუსთველური თეორიის *მეთოდოლოგიური* წყაროებია: პლატონის *სახელმწიფო* (X, 607d),

არისტოტელეს *პოეტიკა* (I, 1447a 9-10; XXVI, 1462b 18) და *ნიკომაქეს ეთიკა*, კერძოდ, მისი VIII და X წიგნები.

საკვანძო სიტყვები: *პოეზიის რუსთველისეული დეფინიცია, კარგი / სიკეთე, ანტიკური პოეტიკური კონცეფციები, მეთოდოლოგიური წყაროები, ნიკომაქეს ეთიკა.*

ვეფხისტყაოსნის პროლოგში შაირობის ანუ პოეზიის შესახებ მსჯელობა შემდეგი სტროფით იწყება:

შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
სადმრთო, სადმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი,
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი. (12¹)

ის გარემოება, რომ ზემოციტირებული მე-12 სტროფი შაირობის რუსთველური თეორიის ამსახველ სტროფთაგან მართლაც უმნიშვნელოვანესია, ვფიქრობ, საგანგებო მსჯელობას არ საჭიროებს. მართლაც, დანარჩენ ანუ 13–17 სტროფებში რუსთველი საუბრობს მხოლოდ სხვადასხვა კატეგორიის მელექსეებზე. ესენია: “გამოცდილი მელექსე” ანუ ჭეშმარიტი პოეტი (13–14), იმგვარი მელექსე, რომელსაც “მოშაირე არა ჰქვია” (15), ე.წ. “მეორე ლექსი ცოტაის” (16) და ე.წ. “მესამე ლექსის” (17) შემქმნელი პოეტები. რაც შეეხება *შაირობის* არსს, *შაირის*² დეფინიციას, მის განმარტებას, იმას, თუ რა არის *საზოგადოდ* პოეზია, ამის თაობაზე მთელი შაირობის თეორიის ფარგლებში რუსთველი მხოლოდ ერთხელ, სწორედ მე-12 სტროფში მსჯელობს. ამდენად, ნათელია, რომ მასში გადმოცემული პოეტიკური კონცეფციის არსის

¹ აქაც და შემდგომშიც პოემის ტექსტის დამოწმებისათვის ვიყენებ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემას [იხ. 7]. სტატიის ინგლისურ თარგმანში პოემის ცალკეულ სტროფებს ვიმოწმებ მ. უორდროპისეული თარგმანის მიხედვით [იხ. 5].

² ვფიქრობ, *მართებულია ტრადიციული ინტერპრეტაცია, რომელიც “შაირობასა” და “შაირს”, ფაქტობრივად, სინონიმურ ტერმინებად გაიაზრებს*, მიუხედავად იმისა, რომ პირველის – *შაირობის* შემთხვევაში, ჩემი აზრით, ყურადღება გამახვილებულია პოეტური შემოქმედებითი პროცესის უფრო *მიმდინარეობაზე* ანუ ნაწარმოების შექმნასა და მსმენელის / მკითხველის მასთან ზიარებაზე, მეორეთი – *შაირით* კი გადმოცემულია აღნიშნული პროცესის უფრო შედეგი ანუ საკუთრივ პოეტური ქმნილება.

ამოცნობის გარეშე შეუძლებელია მომდევნო სტროფების ანუ მთლიანად შაირობის რუსთველური თეორიის გააზრება.

როგორია მე-12 სტროფის სტრუქტურა? სრულიად აშკარაა, რომ მასში ჩამოთვლილია შაირობის, შაირის ნიშან-თვისებები. მათი რიცხვი, ფორმალურად, რვას შეადგენს. ერთი შეხედვით, ეს თვისებები, თითქოს, არაერთგვაროვანია და ამდენად, ზედაპირული ანალიზის შემთხვევაში გაუგებარია, ისინი რაიმე ერთიან, მწყობრ პოეტიკურ კონცეფციას ქმნიან, თუ მხოლოდ ცალკეული თვისებების უსისტემო ჩამონათვალია. ასე მაგალითად, შაირობა ანუ პოეზია არის “საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი” და მეორე მხრივ, “აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი...” ანუ ის *ამქვეყნადაც* სიამოვნების მომნიჭებელია. არათანმიმდევრულობის შთაბეჭდილებას ქმნის ის გარემოებაც, რომ განსახილველი ჩამონათვალი იწყება ეთიკურ-ფილოსოფიური ტერმინებით (პოეზიის პირველი ხუთი თვისება, – 12, 1–3), მაგრამ მთავრდება სამი იმგვარი ტერმინით (12, 4), რომელთაგან პირველი ორი, უდაოდ, პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათისაა (“გრძელი სიტყვა” და “მოკლედ ითქმის”). მესამე და რიგით, უკანასკნელი – “კარგი” ანუ სავარაუდოდ, – “შშენიერი” კი, თითქოს, ასევე პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათისაა, მაგრამ ამ შემთხვევაში გაუგებარია, თუ როგორ აჯამებს “კარგი” ანუ პოეტიკურ-ესთეტიკური ტერმინი მეტწილად ეთიკურ-ფილოსოფიური მიმართულებით წარმართულ მსჯელობას. ამდენად, ისმის კითხვა: მე-12 სტროფის ფარგლებში მიმდინარე მსჯელობის, ფაქტობრივად, ორგანოზომილებიანობის გათვალისწინებით “კარგიც” ორგვარი მნიშვნელობის მქონე ანუ, თუ ასე შეიძლება ითქვას, ამბივალენტური ტერმინი ხომ არ არის? ვფიქრობ რომ, სწორედ ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის შემდეგ ანუ “კარგი”-ს მნიშვნელობის *სრულად* გააზრებით გახდება ნათელი, თუ რა თვალსაზრისის შემცველია რუსთველისეული დებულება “შაირობა ... შაირია ამაღ კარგი” (12, 1...4).

ჩემი აზრით, ამ შემაჯამებელი დებულებით რუსთველი გააცხადებს საკუთარ, *ორიგინალურ* თვალსაზრისს, რომლის თანახმადაც, პოეზია მიჩნეულია *სიკეთედ*.¹ მე-12 სტროფის მე-

¹ არც ანტიკურ და არც შუასაუკუნეობრივ, კერძოდ, რენესანსამდელ ურთიერთგანსხვავებულ სახის ტრადიციათა ფარგლებში მსგავსი

4 სტრიქონის ბოლო, სარიტმო სიტყვად გამოყენებული „კარგის“ „სიკეთედ“ ინტერპრეტირების შესაძლებლობაზე რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში ყურადღება გამახვილებული არ ყოფილა. ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში [იხ. 4, გვ. 158] „კარგის“ გამოყენების შემთხვევებზე დაკვირვებიდან ირკვევა, რომ თავისი ძირითადი მნიშვნელობის – საკუთრივ „კარგის“ გარდა განსახილველი სიტყვა ცალკეულ სტროფებში (მაგ., 660, 3; 183, 4) გამოიყენება, როგორც ფილოსოფიურ-ეთიკური შინაარსის შემცველი ტერმინი „სიკეთე“, რაც დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებულ სტროფში (1486) ყველაზე უფრო ნათლად ჩანს.

„კარგად ვერას ვერ მოავლენს კაცი აგრე გულფიცხელი“ (660, 3), – ერთი შეხედვით, განსახილველი კონტექსტისეული „კარგად“ არის ზმნიზედა. მაგრამ ამავე დროს ისიც ნათელია, რომ „კარგად“ აქ გამოყენებულია არა თავისი ძირითადი მნიშვნელობით, როგორც საზოგადოდ „კარგი“ / „კარგად“ ანუ „არა ცუდი“ / „არა ცუდად“, არამედ უფრო ვიწრო მნიშვნელობით, კერძოდ, როგორც „სასიკეთო“ [შდრ. 8, გვ. 198]: გულფიცხელი კაცი *სასიკეთოს* ვერაფერს მოიმოქმედებს.

ზედსართავი სახელის – „კარგის“ აბსტრაქტულ არსებით სახელად – „სიკეთედ“ გააზრების შესაძლებლობა, ვფიქრობ რომ, კიდევ უფრო ნათლად ჩანს 183–ე სტროფის მე–4 სტრიქონში: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“. ამ კონტექსტში უკვე აშკარაა, რომ „კარგად“ არის არა ზმნიზედა, არამედ ვითარებითი ბრუნვის მქონე არსებითი სახელი და შესაბამისად, ნიშნავს „სიკარგედ“–ს ანუ „სიკეთედ“–ს: ავს კარგად ანუ *კარგით*, ე.ი. *სიკეთით* ვერვინ შეცვლის.

მაგრამ *ვეფხისტყაოსანში* „კარგის“ „სიკეთის“ მნიშვნელობით გამოყენების ფაქტი ყველაზე ნათლად იკვეთება დიონისე არეოპაგელთან დაკავშირებულ სტროფში (1486):

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს,

თვალსაზრისი, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, არ ფიქსირდება [შდრ.: 21; 25; 19]. “ურთიერთგანსხვავებული სახის ტრადიციებში” ვგულისხმობ აღნიშნულ ეპოქათა ფარგლებში არსებულ არა მხოლოდ პოეტიკურ-ესთეტიკური, არამედ ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის თეორიებსაც.

ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს, არ აზადებს.

ის გარემოება, რომ ზემომოტანილ სტროფში „კარგსა“ ნიშნავს „სიკეთეს“, ეჭვს არ იწვევს [იხ. 8, გვ. 430]. ამასთანავე ისიც სრულიად ნათელია, რომ პოემის ამ ადგილას *სიკეთის* მნიშვნელობით *კარგი* გამოიყენება არა როგორც მხოლოდ აბსტრაქტული არსებითი სახელი, არამედ – როგორც ფილოსოფიური ცნება-ტერმინი.

ამდენად, იმ გარემოების გათვალისწინებით, რომ, 1486–ე სტროფის მსგავსად, მე-12 სტროფიც თეორიული ხასიათის მსჯელობის შემცველია, ვფიქრობ, უდაოა, რომ რუსთველის დასკვნითი დებულება – „შაირია ამაღ კარგი“, იმგვარად უნდა იქნეს განმარტებული, რომ, *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის თანახმად, *პოეზია არის სიკეთე*.

რუსთველის პოეტიკურ–ესთეტიკური თვალსაზრისის *ინოვაციური* ხასიათის გათვალისწინებით, *ანტიკური ეპოქის* შესაბამის ტრადიციულ კონცეფციებთან მისი მიმართების საკითხის გასარკვევად წარმართული მსჯელობა, ჩემი აზრით, მიზნად უნდა ისახავდეს არა *საკუთრივ* შაირობის თეორიის სავარაუდო წყაროების მიგნებას, არამედ – თავისი ორიგინალური თვალსაზრისის დასაბუთების პროცესში *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მიერ გამოყენებული მტკიცებულებითი ლოგიკის, თუ ასე შეიძლება ითქვას, *მეთოდოლოგიური* წყაროების გამოვლენას [შდრ. 22, გვ. 7–64]. რატომ სწორედ ანტიკური ეპოქის? იმიტომ, რომ გვიანი შუასაუკუნეების ანუ წინარერენესანსული ეპოქის *ქრისტიანულ* საქართველოში, ისევე როგორც ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში, მიმდინარეობდა ანტიკური ტრადიციის ყოველმხრივი შესწავლა–გადააზრების ინტენსიური პროცესი [შდრ. 13], რომელმაც საქართველოსა და ბიზანტიისაგან განსხვავებით გეოპოლიტიკურ კატასტროფას გადარჩენილი დასავლეთი ევროპა, როგორც ცნობილია, ორიოდე საუკუნის შემდეგ რენესანსამდე მიიყვანა [შდრ. 12, გვ. 245–377]. ისევე როგორც სხვა მრავალი თვალსაზრისით, ანტიკური ტრადიციის საფუძვლიანი ცოდნისა და მისი თანმიმდევრულად გათვალისწინების მხრივაც, შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა მიჯნაზე მოღვაწე რუსთველი, დანტესთან ერთად,

თავისი ეპოქის ყველაზე უფრო გამორჩეული შემოქმედი და მოაზროვნეა [იხ. 22, გვ. 87–114, 361–496, 550–786]. მაგრამ შაირობის თეორიის ფარგლებში ვეფხისტყაოსნის ავტორის მიერ გამოყენებული მტკიცებულებითი ლოგიკის მეთოდოლოგიური წყაროების მისაგნებად, ბუნებრივია, თავდაპირველად საჭიროა, რომ გამოვლინდნენ ის არგუმენტები და ამდენად, საკუთრივ მტკიცებულებითი ლოგიკა, რომლებზე დაყრდნობითაც რუსთველის მიერ პოეზია გამოცხადებულია სიკეთედ.

როგორც თავიდანვე აღვნიშნე, რუსთველისეულ შემაჯამებელ დებულებას – “შაირია ამაღ კარგი” წინ უძღვის, ჩემი აზრით, ორი ერთმანეთისაგან განსხვავებული, კერძოდ, ეთიკურ–ფილოსოფიური და პოეტიკურ–ესთეტიკური მიმართულებით წარმართული მსჯელობა. პირველი მათგანი ვრცელია, ხუთარგუმენტანი, მეორე კი, – შედარებით, მოკლე, ორარგუმენტანი.¹ ორი ურთიერთგანსხვავებული ხასიათის მქონე მსჯელობის შემცველი მე-12 სტროფის ერთი საერთო დასკვნით – პოეზიის რუსთველური დეფინიციით შეჯამება, ვფიქრობ, შესაძლებელი ხდება იმ მიზეზის გამო, რომ “კარგი”, როგორც ითქვა, ამბივალენტური სიტყვაა: მთელი მე-12 სტროფის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით ის, უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება და უნდა გააზრდეს ეთიკურ–ფილოსოფიური თვალსაზრისით, როგორც “სიკეთე”, მაგრამ იმავდროულად, – როგორც ... ისევ “სიკეთე”, ოღონდ ამჯერად პოეტიკურ–ესთეტიკური თვალსაზრისით ანუ – როგორც საკუთრივ “კარგი”, ე.ი. “მშვენიერი”. აღნიშნულის გათვალისწინებით, შაირობის თეორიის ერთ-ერთი სავარაუდო მეთოდოლოგიური წყარო, ჩემი აზრით, არის არისტოტელეს *პოეტიკა*.² კერძოდ კი, – მისი საწყისი და დამასრულებელი პასაჟები.

¹ „არგუმენტებში“ ვგულისხმობ იმ თვისებებს, რომლებიც, რუსთველის თანახმად, ახასიათებს პოეზიას.

² რუსთველოლოგიაში გავრცელებული შეხედულების თანახმად, ვეფხისტყაოსნის პროლოგისეული შაირობის თეორიის ავტორი უდაოდ იცნობს არისტოტელეს მიერ *პოეტიკაში* ჩამოყალიბებულ ესთეტიკურ კონცეფციას [18, გვ. 57, 71–72; 15, გვ. 60–129; 11, გვ. 146–147; 23, გვ. 135–212; 24]. ასე მაგალითად, დებულება – „გრძელი სიტყვა

არისტოტელეს თანახმად, ხელოვნება და კერძოდ, პოეზია არ არის *სიკეთე*.¹ მაგრამ არისტოტელესეულივე *პოეტის* როგორც პირველი – შესავალი წინადადება, ისე ბოლო – მთელი ტრაქტატის შემაჯამებელი პასაჟი, სხვებთან ერთად, შეიცავს იმგვარ აზრს, რომ ავტორის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანია იმსჯელოს, თუ რა მხატვრული საშუალებების გამოყენებით შეიძლება პოეტური ნაწარმოები გახდეს „კარგი“, „სრულყოფილი“, „წარმატებული“ ... ჩვეულებრივ, სწორედ ამ ან სხვა მათი სინონიმური სიტყვებით გადმოცემა *პოეტის* ავტორის მიერ გამოთქმული ეს ორი იდენტური მოსაზრება ტრაქტატის ამა თუ იმ ენაზე მთარგმნელთა მიერ [მაგ., იხ. 2ა]. მაგრამ თავად არისტოტელე ტრაქტატის დასაწყისში იყენებს ზმნიზედურ ფორმას – „კალოს“,² *პოეტის* დასასრულს კი – „ტუ ეუ“-ს.³ ამდენად,

მოკლედ ითქმის”, რომელიც მე-12 სტროფში ორარგუმენტანი, პოეტიკურ-ესთეტიკური ხასიათის მოკლე მსჯელობის ფუნქციას ასრულებს, *პოეტის* მიხედვით, ნიშნავს (ვრცელი, ეპიკური) სიუჟეტის – („გრძელი“) „სიტყვის“ ანუ „მითოსის“ (μῦθος: ძველბერძნულად, – „სიტყვა“, არისტოტელესთან კი – „სიუჟეტი“) კომპოზიციური თვალსაზრისით მწყობრად, დრამატული ერთიანობის პრინციპით გადმოცემას („მოკლედ თქმა“) [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 146–147, შენ. 6, გვ. 192, შენ. 58; 24, გვ. 78–80], რაც, სხვა პოემებისაგან განსხვავებით, არისტოტელეს აზრით, მხოლოდ ჰომეროსის ეპოსს ახასიათებს. სწორედ ამ მიმართულებით ანუ ზემორე დებულების გაშლის გზითაა რუსთველის მიერ მსჯელობა წარმართული 13–17 სტროფებში და მათი ლიტერატურულ-ესთეტიკური წყაროების ძიებისას კვალს, ჩემი აზრით, სწორედ არისტოტელეს *პოეტიკასთან* მივყავართ [დაწვრ. იხ. 24].

¹ საქმე ისაა, რომ არისტოტელესათვის უდიდესი სიკეთე არის მხოლოდ *თეორიული საქმიანობა*, კერძოდ, ფილოსოფოსობა, რაც, ამდენად, გამოირიცხავს პოეტთა *შემოქმედებითი საქმიანობის* სიკეთედ მიჩნევის შესაძლებლობას [შდრ.: 16, გვ. 7, 11; EN.: VI, 3-7, 13; X, 7-8; Met.: I, 1; II, 1; VI, 1].

² καλῶς, – „კარგად“, „წარმატებულად“, „ბედნიერად“, „ლამაზად“: καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μῦθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιῆσθαι - და როგორ უნდა აიგონ მითები (ანუ სიუჟეტები) იმისათვის, რომ პოეტური ქმნილება *კარგი* გამოვიდეს (*Poet.*, I, 1447a 9-10) [იხ. 3ა], and the way in which plots must be constructed if the poem is to be a *success* [იხ. 2ა].

როგორც არისტოტელეს, ისე რუსთველის მიერ პოეტიკურ-ესთეტიკური თვალსაზრისის ჩამოყალიბების პროცესში გამოყენებულია ამბივალენტური ტიპის სიტყვები, რომლებიც შეიძლება გააზრდნენ, ერთდროულად როგორც პოეტიკურ-ესთეტიკური, ისე ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით „კარგის“ მნიშვნელობით. ამასთანავე, თუკი რუსთველთან ფიქსირდება ერთი, მაგრამ ამბივალენტური სიტყვა, რომელიც შეიძლება გააზრდეს ორგვარად – როგორც „კარგი“, ისე „სიკეთე“, არისტოტელეს მიერ „კარგი“ გააზრებულია „სიკეთედ“ ორი სხვადასხვა, თუმცა ასევე პოლისემიური, სიტყვის გამოყენების გზით (καλῶς - τὸν εἶς).

ამგვარად, როგორც ე.წ. მოკლე მსჯელობის მხრივ, ისე დასკვნითი დებულების ამბივალენტური სიტყვით („კარგი“) გადმოცემის თვალსაზრისით, შაირობის რუსთველური თეორიის *მეთოდოლოგიურ* წყაროდ, ჩემი აზრით, არისტოტელეს *პოეტიკა* უნდა ჩაითვალოს. რაც შეეხება ხუთარგუმენტთან, ეთიკურ-ფილოსოფიური ტიპის ვრცელ მსჯელობას, მე-12 სტროფის პირველი სამი ტაქტის რიტმულ-სემანტიკური და სინტაქსური წყობის გათვალისწინებით, რომლებშიც ის ფიქსირდება, ვფიქრობ, ნათელია, რომ ხუთი თვისებიდან *ძირითადი ანუ ე.წ. შემაჯამებელი ხასიათის* ორია: სასარგებლო („მარგი“) და სასიამოვნო („ეამების“). შაირი ანუ პოეზია იმიტომაც („ამად“) „კარგი“ ანუ სიკეთე, რომ ის ერთდროულად არის სასარგებლოც და სასიამოვნოც.¹ დანარჩენ სამს კი მთელი მსჯელობის ფარგლებში,

³ τὸν εἶς, – „კარგი“, „სიკეთე“: καὶ τὸν εἶς ἢ μὴ τίνας αἰτίαι - და [მათი (ანუ ტრაგედიისა და ეპოსის)] სასიკეთობის ან არა [სასიკეთობის (ანუ ავ-კარგიანობის)] რა მიზეზები [არსებობენ] (*Poet.*, XXVI, 1462b 18) [იხ. 3ა], [and] for the causes of [their] success and failure [i.e. not success] [იხ. 2ა].

¹ ვფიქრობ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ, შაირობის რუსთველური თეორიის მიხედვით, არა მხოლოდ ეთიკურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისით (ერთდროულად, – სასარგებლო და სასიამოვნო), არამედ პოეტიკურ-ესთეტიკური ასპექტითაც (გრძელი სიტყვის მოკლედ თქმა) შაირის „კარგობა“ დასაბუთებულია როგორც შინაარსობრივი, ისე ფორმისმიერი მახასიათებლების საშუალებით: პოეზია სიკეთე იმიტომაც, რომ ის არის სასიამოვნო და მოკლედ თქმული სასარგებლო, და გრძელი სიტყვა.

სტრუქტურული თვალსაზრისით, თუ ასე შეიძლება ითქვას, დამხმარე ფუნქცია აკისრია, რადგანაც, ერთი მხრივ, დამოუკიდებლად გადმოცემენ შაირობის ცალკეულ თვისებებს, მაგრამ, იმავდროულად, განმარტავენ და ასაბუთებენ “სასარგებლო”-საც (“მარგი”) – “შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, / საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი”: რუსთველი, ნათელია, რომ, ერთი მხრივ, ჩამოთვლის შაირობის პირველ ოთხ თვისებას, მაგრამ, იმავდროულად, ვფიქრობ რომ, სხვა “მიზანსაც” ისახავს. კერძოდ, პოეზიის ამა თუ იმ თვისებათა ჩამონათვალში არა მხოლოდ ახსენოს “სასარგებლო”-ც (“მარგი”), არამედ ამასთანავე განმარტოს, თუ რატომ არის შაირობა მის მსმენელთათვის სასარგებლო.

ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, ჩემი აზრით, ფიქსირდება შაირობის თეორიის კიდევ ერთი *მეთოდოლოგიური* ხასიათის წყარო – პლატონის *სახელმწიფო*, კერძოდ, მისი მეათე წიგნის ერთი კონკრეტული და, იმავდროულად, საყოველთაოდ ცნობილი პასაჟი.¹ საქმე ისაა, რომ პოეზიის თაობაზე ვრცელ მსჯელობას პლატონი ამგვარი სიტყვებით ასრულებს: თუკი პოეზიის მოყვარულნი თუნდაც პროზაული მსჯელობით დაამტკიცებდნენ, რომ პოეზია არის არა მხოლოდ *სასიამოვნო* (ἡδονα), არამედ აგრეთვე *სასარგებლო* (ἀφελίμη) ქვეყნისა და მისი მოქალაქეებისათვის, მაშინ მას პლატონი თავადვე დააბრუნებდა “გადასახლებიდან” სახელმწიფოში (Rep., X, 607d).² მაგრამ პლატონის ამ სიტყვებში

¹ პლატონი თავის *სახელმწიფოში* ხელოვნებისა და განსაკუთრებით, პოეზიის შესახებ, როგორც ცნობილია, მკვეთრად უარყოფით დამოკიდებულებას გამოხატავს (Rep., X). როგორც უკანასკნელი ხანების რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებით ირკვევა, რუსთველი იცნობს ამ ნაშრომს. ყოველ შემთხვევაში, – სწორედ მის დამასრულებელ, მეათე წიგნს მაინც [22, გვ. 474–496].

² როგორც მიჩნეულია, პლატონის ამ სიტყვების პასუხად ანტიკურობიდან მოყოლებული პოეზიის “გამამართლებელი” არაერთი ნაშრომი დაიწერა, რომელთა შორისაც ყველაზე ადრეულია *პოეტიკა*. მაგრამ არისტოტელემ პოეზიის დასაცავად სხვა გზა არჩია. კერძოდ, იგი ასაბუთებს, რომ პოეზიით გამოწვეული სიამოვნება არაა დამლუპველი ქვეყნისა და მისი მოქალაქეებისათვის, მაგრამ მის სასარგებლოობაზე კი არაფერს ამბობს. ეს, ალბათ, იმით უნდა აიხსნას,

შაირობის განმსაზღვრელი რუსთველისეური თვისებებიდან, ფიქსირდება მხოლოდ ორი – სასიამოვნო და სასარგებლო. ამდენად, პლატონის *სახელმწიფო* შეიძლება ჩაითვალოს შაირობის რუსთველისეური დეფინიციის მხოლოდ ერთ-ერთ *მეთოდოლოგიურ* წყაროდ.

ვფიქრობ, რომ არისტოტელეს ერთ-ერთ ეთიკურ ნაშრომში ფიქსირდება იმგვარი პასაჟები, რომელთა ფარგლებში არსებული მტკიცებულებითი ლოგიკაც, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, მაქსიმალურად შეესატყვისება მე-12 სტროფში დაფიქსირებულ რუსთველისეურ ეთიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის ე.წ. ვრცელ მსჯელობას. საქმე ისაა, რომ არისტოტელეს ამ ნაშრომის მიზანი სწორედ იმ უმთავრესი ეთიკურ-ფილოსოფიური პრობლემის გადაჭრაა (კერძოდ, თუ რა არის უდიდესი სიკეთე ანუ ბედნიერება), რომელიც შაირობის რუსთველური თეორიის პირველსავე სტროფში პოეტიკასა და ესთეტიკას ეთიკასა და ფილოსოფიასთან აკავშირებს. არისტოტელეს ამ ნაშრომის სათაურია *ნიკომაქეს ეთიკა* და პლატონის *სახელმწიფოს* მსგავსად, როგორც უკვე დადგენილია, რუსთველისათვის ისიც კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი.¹

ჩემი აზრით, *ნიკომაქეს ეთიკის* VIII წიგნში, რომელსაც IX წიგნთან ერთად არისტოტელე მთლიანად უთმობს მეგობრობის, როგორც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და

რომ არისტოტელესათვის “სასიამოვნო” უფრო ღირებულია, ვიდრე “სასარგებლო”. არისტოტელესაგან განსხვავებით, რუსთველი, როგორც ირკვევა, ყურად იღებს პლატონის “მოწოდებას”, დამტკიცებულიყო პოეზიის “სასარგებლობა”. თუმცა, – არა პროზაული, არამედ პოეტური ფორმით.

¹ კერძოდ კი, *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს კვლევამ ეჭვშეუტანლად წარმოაჩინა ის რეალობა, რომ პოემის რამდენიმე უმნიშვნელოვანეს სტროფსა თუ მთელ სცენაშიც კი რუსთველი ითვალისწინებს და მეტ-ნაკლებად, ემყარება *ნიკომაქეს ეთიკას*. *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის ამგვარი მონაკვეთებია: პროლოგისეული მიჯნურობის თეორია, 775-ე სტროფი (“სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა...”), ქაჯეთის ციხის აღების წინ გმირთა თათბირი და სხვ. [იხ. 22, გვ. 46-49, 306-337, 376-473, 550-581]. თუმცა, პოემის ამგვარ ნაწილთა შორის არ მოიაზრებოდა შაირობის თეორიის ამსახველი სტროფებიც (12-17).

სხვებისაგან გამორჩეული სათნოების, არსის გარკვევას, მეგობრობის საუკეთესო სახეობის – კეთილი ანუ კარგი მეგობრობის დეფინიციის მიზნით გამოყენებულია *მსჯელობის იგივე მტკიცებულებითი მეთოდი*, რომელიც ფიქსირდება შაირობის რუსთველური თეორიის ფარგლებშიც. ვგულისხმობ იმ გარემოებას, რომ ორივე შემთხვევაში “კარგი” ანუ “სიკეთე” გააზრებულია “სასარგებლოსა” და “სასიამოვნოს” საშუალებით, კერძოდ კი, *ფაქტობრივად*, – მათი სინთეზით.

არისტოტელეს თანახმად (*NE.*, VIII), მეგობრობა სამი სახისაა: კარგი ანუ კეთილი, სასიამოვნო და სასარგებლო. მათგან ყველაზე უფრო სრულყოფილია კარგი, რომელიც თავის თავში მოიცავს დანარჩენი ორი უკიდურესობის თვისებებს.¹ როგორც უკვე ითქვა, პოეზიასაც რუსთველი სიკეთედ ანალოგიური, კერძოდ, ე.წ. ვრცელი მსჯელობის საფუძველზე აცხადებს: შაირობა ერთდროულად არის სასარგებლოც და სასიამოვნოც.

მაგრამ, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, არისტოტელურ და რუსთველურ მსჯელობათა შორის მსგავსება უფრო შორს მიმავალია და ის რუსთველის მიერ მოშაირეთა კლასიფიკაციის პროცესში (სტროფები 13–17) საუკეთესო საშუალის დასადგენი არისტოტელესეული *ეთიკური* პრინციპის გამოყენებაშიც ვლინდება: არისტოტელეს

¹ ... ἢ δὲ δὴ τὸ ἡδὴ ὁμοίωμα ταστηῶν ἔχει: καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδὴν ἀλλήλοις ὁμοίως δὲ καὶ ἢ δὴ τὸ χρησιμὸν: καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοὶ [*EN.*, VIII, 5, 1157 a 1-3, – ობ. 3]: “*სიამოვნებისათვის* [მეგობრობა] მისი (ე.ი. მეგობრობის კეთილი ანუ კარგი სახეობის, – ზ.ბ.) მსგავსია: ვინაიდან *კეთილნიც* (ანუ კარგებიც) ერთმანეთისთვის *სასიამოვნონი* [არია]. ამგვარადვე [არის] ასევე *სასარგებლო* [ხასიათის მქონე მეგობრობა]: ვინაიდან *კეთილნი* (ანუ კარგები) ერთმანეთისთვის *ამგვარნიც* (ანუ სასარგებლონიც, – ზ.ბ.) [არია]” – “Friendship based on pleasure has a similarity to friendship based on virtue, for good men are pleasant to one another; and the same is true of friendship based on utility, for good men are useful to each other” [ობ. 2; შდრ.: 1]. ... ἢ δὲ δὲ καὶ χρησιμὸς ἄμα εἶρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος (*EN.* VIII, 5, 1158 a 33-34, – ობ. 3): “[უკვე] ითქვა, რომ კეთილი (ანუ კარგი) [მეგობარი] ერთდროულად [არის] სასიამოვნოც და სასარგებლოც”. “The good man, as we have said, is both useful and pleasant” (ობ. 2; შდრ. 1). სხვა ანალოგიური პასაჟების მოტანისაგან თავს ვიკავებ სტატიის ფორმატის გათვალისწინებით.

თანახმად, ორი უკიდურესობიდან კარგი მეგობრობის ანუ, ფაქტობრივად, საუკეთესო საშუალის, უფრო მეტად მსგავსია მეგობრობის სასიამოვნო სახეობა, სასარგებლო კი – მისგან შედარებით უფრო დაშორებულია.¹ ამგვარადვეა, ჩემი აზრით, შაირობის რუსთველური თეორიის შემთხვევაშიც: ორი ნაკლებად ღირებული სახეობის პოეზიიდან ანუ ორი უკიდურესობიდან ის, რომელიც არის “გრძელი სიტყვა”, მაგრამ არ არის “მოკლედ თქმული”,² ე.ი. მთელი შაირობის თეორიის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით, მხოლოდ “სასარგებლოა” (16), რუსთველის თანახმად, უფროა მიახლოებული “გამოცდილი (ანუ, – გამოჩენილი) ... მელექსის”³ “კარგ შაირს” (“შაირია ამაღ კარგი”, – 12, 4), ვიდრე ის, რომელიც “ოდენ” ნათლად (17, 3), ე.ი. შაირობის თეორიის საერთო კონტექსტის გათვალისწინებით, მხოლოდ მოკლედაა თქმული, ამდენად, *ოდენ* სასიამოვნოა (17, 3), ე.ი., იმავდროულად, არ არის “გრძელი სიტყვა” და “სასარგებლო”.⁴ ამდენად, არისტოტელესაგან განსხვავებით, რუსთველისათვის “სასარგებლო”, როგორც ჩანს, უფრო ღირებულია, ვიდრე “სასიამოვნო”. ამიტომაც, მისი აზრით, “კარგი შაირის” შემქმნელ “გამოცდილ მელექსეს” (12–14) ნაკლებად ნიჭიერი ან

¹ იბ.: EN., VIII: 5, 1157 a 12–16; განსაკუთრებით, – 7, 1158 a 17–22: ... τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε φίλιον ἢ διὰ τὸ ἴδεν ... ἢ δὲ διὰ τὸ χρησίμων ἄγοραίων [იბ. 3]. – “ამათგან (ანუ მეგობრობის სასიამოვნო და სასარგებლო სახეობათაგან, – ზ.ბ.) კი ის, [რომელიც არის] *სიამოვნებისთვის*, უფრო მსგავსია [*სრულყოფილი*, – ანუ *კარგი*] *მეგობრობის* ... ის კი, [რომელიც არის] *სარგებლობისთვის*, [არის] ვაჭრებისათვის“. – “Of these two inferior kinds of friendship, the one that more closely resembles *true* friendship is that based on *pleasure* ... whereas the friendship *of utility* is a thing for sordid souls” [იბ. 2; შდრ. 1].

² “არ ძალუც სრულქმნა (ანუ – განსრულება, ე.ი. დამთავრება) სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა (ანუ – გრძელ სიტყვათა)” (16, 2).

³ “და გამოსცდის ... მელექსესა” (13, 1...3).

⁴ “ჩვენ მათიგა გვეამების, რაცა *ოდენ* (ე.ი. მხოლოდ) თქვან ნათელად, // მოშიარე არა ჰქვიან ვერას იტყვის ვინცა გრძელად” [(17, 3–4) დაწვრ. იბ. 23, გვ. 197–205; 24, გვ. 79–80, შენ. 2, გვ. 93].

ახალბედა, მაგრამ, მაინც, *ეპიკოსი* პოეტები (16) უფრო მეტად ჰგვანან, ვიდრე – *ლირიკოსები* (17).¹

მაგრამ, როგორც აღინიშნა, მე-12 სტროფის ფარგლებში წარმართული ე.წ. ვრცელი, ეთიკურ–ფილოსოფიური ხასიათის მსჯელობის პროცესში ჩამოთვლილია შაირობის სხვა თვისებებიც. კერძოდ კი, რუსთველის თანახმად, შაირობა, შაირი არის “კარგი” ანუ სიკეთე, რადგანაც (“ამად”, – 12,4) მას ახასიათებს, ჩამოთვლის რიგის მიხედვით, შემდეგი ხუთი თვისებება: *უპირველეს ყოვლისა* (“პირველადვე”, –12, 1), 1) ის არის სიბრძნის ერთ–ერთი ნაყოფი (“სიბრძნისაა ერთი დარგი”,²

¹ არისტოტელესათვის კი, როგორც ცნობილია, მისი მცირე ზომის გამო ტრაგედია უფრო ღირებულია, ვიდრე ეპოსი (*Poet.*). სწორედ ამგვარი საკამათო მოსაზრებით ასრულებს ის თავის *პოეტიკას* (ყოველ შემთხვევაში, – *პოეტიკის* ჩვენამდე მოღწეულ ნაწილს), რომელიც თანამედროვე ლიტერატურის თეორეტიკოსთა მიერ გაზიარებული არ არის. აღნიშნული თვალსაზრისით, არისტოტელესა და რუსთველის პოეტიკურ კონცეფციებს შორის განსხვავებაა [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 158–160, 200 შენ. 72, გვ. 206–212, გვ. 336–337].

² რუსთველოლოგიაში დამკვიდრებული ტრადიციული ინტერპრეტირებისამებრ, „სიბრძნის ერთი დარგი“ ნიშნავს „ფილოსოფიის ერთ დარგს ანუ ნაწილს“. მიუხედავად იმისა, რომ “სიბრძნეს” ძველ ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს, რომელთაგან ერთ–ერთი “ფილოსოფია”–ც (ή φιλοσοφία) არის, მისი ძირითადი და უმთავრესი, მნიშვნელობა მაინც იყო ის, რომელიც მას ნაწილობრივ შემორჩენილი აქვს თანამედროვე ქართულშიც. ესაა საკუთრივ “სიბრძნე” (ή σοφία) ანუ აზროვნების უნარი. ჩემი დაკვირვებით, მე-12 სტროფის პირველ ტაეპში დაფიქსირებული “სიბრძნე” უმჯობესია, რომ გააზრდეს არა როგორც “ფილოსოფია” (ή φιλοσοφία), არამედ – როგორც არისტოტელესეული “სიბრძნე” (ή σοφία), რომელიც, *ნიკომაქეს ეთიკის* ავტორის აზრით, უპირველესი დიანოეტიკური სათნოებაა და ამდენად, სულის ორ გონიერ ნაწილთა შორის დაკავშირებულია პირველსა და უმთავრესთან, რომლის საშუალებითაც ახორციელებენ ადამიანები, კერძოდ, ფილოსოფოსები, თეორიულ ანუ მჭვრეტელობით მოღვაწეობას. რაც შეეხება რუსთველისეულ სიტყვას “დარგი”, ვფიქრობ რომ, *ვეფხისტყაოსნის* ამ ერთადერთ ადგილას დაფიქსირებული ეს სიტყვა გამოყენებულია “დარგულის” მნიშვნელობით (ვინაიდან ნაწარმოებია ზმნიდან “დარგვა”) და ჯერ კიდევ არა აქვს შეძენილი მისი თანამედროვე მნიშვნელობა, ანუ არ ნიშნავს რაღაცის “ნაწილს”. საქმე ისაა, რომ სულხან–საბას *ლექსიკონში* კარგად ჩანს, თუ როგორ გადაქცეულა

– 12, 1); 2) ღვთაებრივია (“საღმრთო”, – 12, 2); 3) ღვთაებრივად(ვე) არის გონებით შესამეცნებელი (“საღმრთოდ გასაგონი”,¹ – 12, 2); 4) მსმენელთათვის დიდად სასარგებლოა (“მსმენელთათვის დიდი მარგი”, – 12, 2); 5) *ამასთანავე* (“კვლა”, – 12, 3), ამქვეყნიურადაცაა სიამოვნების მომტანი. მაგრამ იქვე განმარტებულია, რომ ეს არის იმგვარი სიამოვნება, რომელსაც განიცდის პოეზიის მოსმენისათვის, პოეზიასთან ზიარებისათვის *გამოსადეგო*² ადამიანი (“კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი”, – 12, 3).

ამდენად, ვფიქრობ, ნათელია, რომ ისევე როგორც მთლიანად პოეზია (რომელიც არის “სასარგებლო” / “გრძელი სიტყვა” და იმავდროულად, “სასიამოვნო” / “მოკლედ თქმული”), ასევე მხოლოდ მისი ერთ–ერთი ძირითადი მახასიათებელი – “სასიამოვნო” (“აქაცა” ანუ “ამქვეყნად”, მაგრამ – “ვარგი მსმენელისათვის”) რუსთველის მიერ განიმარტება ორი ურთიერთგანსხვავებული თვისება–საწყისის, ფაქტობრივად, ორი უკიდურესობის სინთეზის გზით, რისი *მეთოდოლოგიური* წყაროც, ჩემი აზრით, კვლავინდებურად

სიტყვა “დარგი” “დარგულიდან” “დარგულ ნაწილად”, თანამედროვე ქართულში კი მას უკვე მხოლოდ “ნაწილის” მნიშვნელობადა აქვს შერჩენილი: “... დარგი არს, ოდეს საყანურსა და ვენახთა ვახსენებდეთ, ვიტყვი: ქვეით დარგი, ზეით დარგი, აქათ–იქითი და ეგვეითარნი; ...” [6, გვ. 202]. ამდენად, “შირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი”, როგორც ირკვევა, შეიძლება გააზრდეს არა იმგვარ თავისდათავადაც სადაო მოსაზრებად, რომ პოეზია ფილოსოფიის ერთ–ერთი ნაწილია, არამედ, – რომ, რუსთველის თანახმად, შირობა, უპირველეს ყოვლისა, არის სიბრძნის ერთი “დარგული”, მისი ერთი ნაყოფი, ისევე როგორც, არისტოტელეს თანახმად, – ფილოსოფია.

¹ “გასაგონი” ძველქართული, კერძოდ, პეტრიწისეული ფილოსოფიური ტერმინია [შდრ.: 10, გვ. 48, შენ. 20, გვ. 152, შენ. 8, გვ. 166, შენ. 20, გვ. 226] და როგორც უკვე დადგენილია [იხ. 9, ტ. I, გვ. 93, ტ. II, გვ. 274], მისი შესატყვისია ძველბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი – νοῦρος–ი (“გონებით საწვდომი”, “შესამეცნებელი”), რომელიც, თავის მხრივ, დაკავშირებულია νοῦρος–თან (“გონებით შემეცნება” ანუ “გაგონება”), ეს უკანასკნელი კი ნაწარმოებია νοῦს–იდან (“გონება”).

² *ვეფხისტყაოსნისეული* “ვარგი”–ს არა “ვარგისად” ანუ “საზოგადოდ კარგად”, არამედ “გამოსადეგად” ინტერპრეტირებისათვის [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 181–182].

საუკეთესო საშუალის დასადგენი არისტოტელესეური ეთიკური პრინციპი უნდა იყოს. ვფიქრობ რომ, სწორედ ამგვარადვე შეიძლება განიმარტოს რუსთველისეური სიტყვები – “საღმრთოდ გასაგონი”. ჩემი აზრით, ამ შემთხვევაშიც, ფიქსირდება ორი ურთიერგანსხვავებული საწყისის – *აზროვნების (უფრო ფართო გააზრებით, – ცოდნისა) და რწმენის* სინთეზი, სიმფონია [დაწვრ. იხ. 23, გვ. 170–175]. შაირობა არის, ერთი მხრივ, სიბრძნის ნაყოფი, ამდენად, ის “გასაგონია”, გონებითაა შესამეცნებელი. მეორე მხრივ, შაირობა არის საღმრთო, ამდენად, ის *სწორედ საღმრთოდვე* არის “გასაგონი”. ამდენად, რუსთველის თანახმად, პოეზია მსმენელისათვის უაღრესად *სასარგებლო* (“დიდად მარგი”) იმიტომაა, რომ ის არის, ერთდროულად, როგორც აზროვნებისა და შემეცნების, ისე რწმენისა და ტრანსცენდენტული აღქმის ანუ ორივე ძირითადი, თუმცა ურთიერთისაგან განსხვავებული ადამიანური საწყისის ობიექტი, საგანი.¹

დავუბრუნდეთ ისევ განსახილველ საკითხს. მე–12 სტროფში რუსთველი *ასაბუთებს* თავის თვალსაზრისს, რომ *პოეზია არის სიკეთე*. როგორც უკვე აღვნიშნე, რუსთველისეული მტკიცებულებითი მსჯელობის *მეთოდოლოგიურად* შესაძლო ერთ-ერთი ძირითადი წყარო, ჩემი დაკვირვებით, არისტოტელეს *ნიკომაქეს ეთიკაში* უნდა ფიქსირდებოდეს. *უდიდესი* სიკეთის² ანუ სრულყოფილი

¹ მინდა საგანგებოდ გავამახვილო ყურადღება იმ უაღრესად მნიშვნელოვან გარემოებაზე, რომ რუსთველის მიერ “სასარგებლოს” სწორედ ამგვარად გააზრება არც შემთხვევითია და არც მოულოდნელი, რადგანაც ის, სავარაუდოდ, ჯერ კიდევ რუსთველამდელი ქართველი ინტელექტუალების, კერძოდ, იოანე პეტრიწისა და სხვათა მიერ საფუძველჩაყრილ სააზროვნო ტრადიციამდე – სიბრძნისა (ათენური ტრადიცია) და რწმენის (იერუსალიმური ტრადიცია) ერთიანობის ქრისტიანთათვის სასარგებლოობის კონცეფციამდე ადის, რის განსახორციელებლადაც 1106 წელს, როგორც ცნობილია, დაარსდა სწორედ გელათის ფილოსოფიური აკადემია – “სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი” [იხ.: 13; 17].

² რუსთველისათვის “უდიდესი სიკეთე” (“უკეთესი”, – 1486, 4) არის ღმერთი: “*ღმერთი... / ...თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს...*” (1486, 1/4).

ადამიანური ბედნიერების საკუთარ განსაზღვრებას, დასაბუთებას არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკის* დასკვნითი X წიგნის დამასრულებელ VI–X და განსაკუთრებით, – მეშვიდე, თავში აყალიბებს [შდრ. 13ა, გვ. 689], რის პარალელურადაც გადმოცემს გონებით ჭვრეტის თაობაზე საკუთარ კონცეფციასაც [შდრ. 10, გვ. 32, შენ. 2], რისთვისაც, სხვებთან ერთად, წარმოადგენს, ჩემი აზრით, ხუთ *ძირითად* არგუმენტს.

არისტოტელეს მტკიცებით, უდიდესი სიკეთე ანუ სრულყოფილი ბედნიერება არის იმგვარი ეთიკურ–სათნოებითი *საქმიანობა* ანუ ცხოვრება, რომელიც კაცის შესაძლო საქმიანობათა შორის საუკეთესოა, რადგანაც 1) ხორციელდება ადამიანის საუკეთესო ნაწილის – სიბრძნის ანუ გონების საშუალებით; 2) ღვთაებრივია, რაკი გონებასაა დამორჩილებული, რომელიც ადამიანის ერთადერთი ღვთაებრივი ნაწილია; 3) არის თეორიული ცხოვრება ანუ გონებრივ–მჭვრეტელობითი საქმიანობა, რომელიც, თავის მხრივ (VIII თავი), დამახასიათებელია ღმერთისთვის, რადგანაც ღვთაებრივი ყოფა მჭვრეტელობითი ხასიათისაა;¹ 4) იწვევს მისთვის დამახასიათებელ სიამოვნებას. ამავე X წიგნის V–VI თავების მიხედვით, ამგვარი ანუ უდიდესი ადამიანური სიამოვნება არის არა სხეულებრივი სიამოვნება ან გართობა², არამედ – ის, რაც სასიამოვნოა სათნო ადამიანისათვის (შდრ. “კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი”, – 12, 3); 5) არის

¹ ამდენად, არისტოტელე საუბრობს ადამიანის, ფილოსოფოსის მიერ “ღვთაებრივი გონებით ჭვრეტაზე” (“თეორია”), რაც, “უპირველეს ყოვლისა, ღმერთისთვისაა დამახასიათებელი”, რუსთველი კი იყენებს ფილოსოფიურ ტერმინს “გასაგონი”, რომელიც დაკავშირებულია *სწორედ* “გონებით შემეცნება”–სთან (“ნოესისი”) და პოეზიის სასარგებლოებას ასაბუთებს იმით, რომ ის არის სიბრძნის ნაყოფი, ღვთაებრივი და ამდენად, ადამიანური გონებით ღვთაებრივად შესამეცნებელი (“სადმართოდ გასაგონი”).

² შდრ. შაირობის რუსთველური თეორიის მე–17 სტროფისეულ ე.წ. მესამე ლექსს, რომელიც არის “ვარგი” (17, 1), ასევე “სასიამოვნო” (17, 3), მაგრამ მხოლოდ ... “სანადიმოდ, სამღერელად, სააშიკოდ, სალალობოდ, ამხანაგთა სათრეველად” (17, 1–2) ანუ – გართობისათვის და ამდენად, არაა სასარგებლო – [მასში] არაფერია თქმული გრძლად: “მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად” (17, 4).

თვითკმარი ანუ თვითონ არის მიზანი და ამდენად, არაა სხვა მიზნის მისაღწევი საშუალება. რუსთველის თანახმად კი, პოეზიის “სიკარგეს” განაპირობებს არა მხოლოდ “სასიამოვნო”, არამედ აგრეთვე “სასარგებლო”, რაც, ჩემი აზრით, არისტოტელეს ესთეტიკურ თვალსაზრისთან მიმართებით კონცეფციური ხასიათის განსხვავებაა.

კერძოდ კი, არისტოტელესათვის თეორიულ-მჭვრეტელობითი ცხოვრება არის თვითკმარი ანუ სრულიად უსარგებლო (ამ მოსაზრებას იგი არაერთგზის იმეორებს), ე.ი. მას არა აქვს პრაქტიკული გამოყენება, არანაირ სასარგებლო შედეგს არ იძლევა და ამიტომაც არის ის უდიდესი ბედნიერება [შდრ. 20]. სწორედ არისტოტელესათვის ესოდენ პრინციპულ, ხოლო თანამედროვე მკვლევართა მიერ კი არაერთგვაროვნად შეფასებულ დებულებაში იკვეთება რუსთველისეურ კონცეფციასთან მიმართებით *მეთოდოლოგიური* ხასიათის განსხვავება: “სადმრთოდ გასაგონი” პოეზია, შაირობის თეორიის ავტორის თანახმად, მსმენელთათვის დიდად *სასარგებლოა*. ამ მხრივ შაირობის თეორია, *მეთოდოლოგიური* თვალსაზრისით, *ჭვრეტის* პლატონური კონცეფციის მსგავსია, რომელიც ასევე ორიენტირებულია პრაქტიკულ შედეგზე [შდრ.: 14, გვ. 167]. მაგრამ მსგავსება აქ მთავრდება, რადგანაც, პლატონის თანახმად, *ჭვრეტა* ფილოსოფიური ხასიათისაა და ის აკეთილშობილებს ადამიანს, ხოლო პოეზია კი მას მორალურად რყვნის (*სახელმწიფო*, X). რუსთველის მიხედვით კი, „პოეზიის ღვთაებრივად გონებითშემეცნება“ ინტელექტუალურთან ერთად ესთეტიკური ფენომენიცაა და მისი პრაქტიკული შედეგი, სარგებლიანობა იმაში მდგომარეობს, რომ ამგვარი *ჭვრეტის* საშუალებით ადამიანი პოეზიას ეზიარება, რაც მას ამქვეყნიურ სიამოვნებასაც ანიჭებს. ამდენად, ესთეტიკური თვალსაზრისით შაირობის რუსთველური თეორია იმავე დასკვნამდე მიდის, რომელამდეც არისტოტელურიც, რომლის თანახმადაც, პოეზია იწვევს მისთვის დამახასიათებელ სიამოვნებას (*Poet.*). მაგრამ ეს ორი კონცეფცია მაინც არ არის იგივეობრივი: არისტოტელური სიამოვნება კათარსისულია – მიიღწევა თანაგრძნობისა და შიშის საშუალებით ანუ ემოციურ-გრძნობისმიერი და არა ინტელექტუალური ფენომენია (ამიტომაც არ მიიჩნევს მას, ფილოსოფიისაგან განსხვავებით, უდიდეს სიკეთედ), ხოლო

რუსთველური კი – ესთეტიკურთან ერთად (*“გულის გასაგმირე სიტყვები”*, – 16, 2), ამასთანავე – ინტელექტუალურიც, რადგანაც სიამოვნებას შაირობის მსმენელი განიცდის აზროვნებით–შემეცნებით პროცესშიც. სწორედ ამიტომაც პოეზია, რუსთველის თანახმად, პოეტიკურ–ესთეტიკურთან ერთად ეთიკურ–ფილოსოფიური ხასიათისაცაა და იმავდროულად, ბუნებრივია, ქრისტიანულ ღირებულებებზეცაა დამყარებული.

დაბოლოს, ისმის კითხვა: რატომ იყენებს რუსთველი საკუთარი, ორიგინალური პოეტიკურ–ესთეტიკური თვალსაზრისის დასასაბუთებლად არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას? ვფიქრობ, რომ: 1) რუსთველისათვის პოეზია არა მხოლოდ ესთეტიკური ფენომენია, არამედ ეთიკურ–ფილოსოფიურიც, რაც იმით ვლინდება, რომ მის დეფინიციას ახდენს სწორედ ტერმინით “კარგი”, რომელიც პოეტიკურ–ესთეტიკურთან ერთად ეთიკურ–ფილოსოფიური შინაარსის შემცველი სიტყვაცაა. ამდენად, ამგვარი თვალსაზრისის დასაბუთებაც, ბუნებრივია, არისტოტელეს სწორედ ეთიკური კონცეფციის გათვალისწინებითაც უნდა მომხდარიყო, და არა მხოლოდ – ესთეტიკურის, მით უმეტეს, რომ თავად არისტოტელე უდიდეს სიკეთედ მიიჩნევს არა პოეზიას, არამედ ფილოსოფიას; 2) როგორც ირკვევა, არისტოტელეს *ეთიკურ–ესთეტიკური* სისტემა, პლატონურ–ნეოპლატონურთან შედარებით, რუსთველისათვის მთლიანობაში უფრო მისაღებია, მაგრამ – არა მთლიანად. ამდენად, საკუთარ პოეტიკურ–ესთეტიკური ხასიათის თვალსაზრისს შაირობის თეორიის ავტორი *სწორედ* არისტოტელესთან ერთგვარი შინაგანი დიალოგის პროცესში (მისი სახელის მოუხსენიებლად) აყალიბებს.

აი, ამგვარად ხვდება ერთმანეთს *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგისეული შაირობის თეორიის ამსახველ პირველსავე სტროფში, ანტიკური ტრადიციული, ერთი მხრივ, პოეტიკურ–ესთეტიკური და მეორე მხრივ, ეთიკურ–ფილოსოფიური ხასიათის კონცეფციები, რის შედეგადაც, ჩემი აზრით, მათგან არსებითად განსხვავებული, სრულიად ორიგინალური და ინოვაციური ხასიათის წინარერენესანსული ეპოქისათვის დამახასიათებელი სულისკვეთებით განმსჭვალული

მხატვრულ-სააზროვნო კონცეფცია,¹ სისტემა იქმნება, რომელსაც, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ერთი სახელი შეიძლება ეწოდოს – რუსთველური.

სტატიაში გამოყენებული შემოკლებები:

EN.= არისტოტელეს *ნიკომაქეს ეთიკა*

Met. = არისტოტელეს *მეტაფიზიკა*

Poet.= არისტოტელეს *პოეტიკა*

Rep.= პლატონის *სახელმწიფო*

დამოწმებული ლიტერატურა: ტექსტები, ლექსიკონები, თარგმანები

1. არისტოტელე, *ნიკომაქეს ეთიკა* (თარგმანი რუსულ ენაზე ნ. ვ. ბრაგინსკაისი), წიგნში: არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად, ტ. 4, გვ. 53–293, მოსკოვი, 1983.

2. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, *Nicomachean Ethics* (translated by H. Rackham), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

2a. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 23, *Poetics* (translated by W.H. Fyfe), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1932. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

3. Aristotle's *Ethica Nicomachea* (Greek text), ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text.

¹ ზემოაღნიშნული კონცეფცია, ამასთანავე, გადმოცემულია გარკვეულწილად თეოლოგიური და ტრანსცენდენტული ფორმით (“შაირობა ... / ... საღმრთო”). მე-12 სტროფის ამ უმნიშვნელოვანესი ასპექტით გაანალიზება აღემატება წინამდებარე გამოკვლევის მიზანს, რადგანაც, აღნიშნული თვალსაზრისით, შაირობის რუსთველური თეორიის *მეთოდოლოგიური* წყაროები ვერ თავსდებიან *მხოლოდ* ანტიკური ტრადიციის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

3a. Aristotle's *Ars Poetica* (Greek text), ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press, 1966. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

4. *ვეფხისტყაოსნის* სიმფონია (შემდგენელი ა. შანიძე), თსუ ძველი ქართული ენის შრომები, 3, თბილისი, 1956.

5. *The Man in the Panther's Skin, A Romantic Epic* by Shot'ha Rust'haveli (a Close Rendering from the Georgian Attempted by M. S. Wardrop, With a Preface by Sir O. Wardrop), Tbilisi, 1966 (Reprinted from the Original English Edition, London, 1912).

6. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტომი IV₁ (რედაქტორი ილ. აბულაძე), *ლექსიკონი ქართული*, თბილისი, 1965.

7. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, თბილისი, მეცნიერება, 1988.

8. შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი*, სასკოლო გამოცემა (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი, კომენტარი და ლიტერატურული გარჩევა დაურთო ნ. ნათაძემ), თბილისი, 2006.

9. ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი (პროექტის ავტორი და მეცნიერ ხელმძღვანელი დ. მელიქიშვილი), I და II ტ., თბილისი, 2010.

დამოწმებული ლიტერატურა:

10. ალექსიძე ლ., *ნეოპლატონური ფილოსოფია*. პლოტინი და იამბლიქოსი (ტექსტები, თარგმანი, განმარტებები), ლოგოსი, თბილისი, 2009.

11. ასათიანი ვ., *ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში*, თბილისი, 1996.

12. ასათიანი ვ., *ბიზანტიური ცივილიზაცია*, თბილისი, 2006.

13. Bezarashvili K., Development of the Peculiarities of Hellenopolism in Georgian Literature and the Origin of Secular Literature, Litinfo (Georgian Electronic Journal of Literature), Vol. 1, Issue 1, 2007, # 3. <http://www.litinfo.ge/issue-1/bezarashvili.htm>.

- 13ა. ბრაგინსკაია ნ. ვ., *არისტოტელეს ნიკომაქეს ეთიკის კომენტარები*, წიგნში: *არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად*, ტ. 4, გვ. 687–759, მოსკოვი, 1983. (რუსულ ენაზე)
14. გათრი უ., *ბერძენი ფილოსოფოსები - თალესიდან არისტოტელემდე* (ინგლისურიდან თარგმნა გ. ნოდამ, თარგმანის წინასიტყვაობა და რედაქცია გ. თევზაძისა), თბილისი, 1983 (Harper and Row, London, 1975).
15. გოგიბერიძე მ., *რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები*, თბილისი, 1961.
16. კესიდი ფ. ხ., *არისტოტელეს ეთიკური თხზულებები* (რუსულ ენაზე), წიგნში: *არისტოტელე, თხზულებები ოთხ ტომად*, ტ. 4, გვ. 5–37, მოსკოვი, 1983.
17. მელიქიშვილი დ., *გელათი – „სხუა ათინა და მეორე იერუსალიმი“*, კრებული „ნათელი ქრისტესი – საქართველო“, წიგნი 1, თბილისი, 2003, 570–578.
18. ნადირაძე გ., *რუსთაველის ესთეტიკა*, თბილისი, 1958.
19. Russell D.A., *Greek Criticism of the Empire*, მე-6 თავი: *Neoplatonic Hermeneutics* (წიგნში: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism*, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 471–481).
20. Schuhmacher G., *Why is contemplation so highly regarded by Aristotle?* © Deakin University, 1998, <http://www.gerhard-schuhmacher.com/nofr/essays/philosophy- aristotle.pdf>.
21. Ferrari G. R. F., *Plato and Poetry* (წიგნში: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism*, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 140–218).
22. ხინთიბიძე ე., *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*, თბილისი, 2009.
23. ხინთიბიძე ზ., *ჰომეროსი და რუსთაველი. კომპოზიციური ორგანიზაციის ჰომეროსისეული პრინციპები და ეპიკური ტრადიცია*, თბილისი, ლოგოსი, 2005.
24. ხინთიბიძე ზ., *ჰომეროსის ეპოსის მხატვრული ერთიანობის არისტოტელესეური კონცეფცია და რუსთაველის ვეფხისტყაოსანი, ქართველოლოგი*, N 15, 2009, გვ. 78–98.
25. Halliwell S., *Aristotle's Poetics* (წიგნში: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1, Classical Criticism*, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, თარგმანი ბერძნულ ენაზე, თესალონიკი, 2008 / 2010, გვ. 219–266).

TOWARDS THE RELATION OF RUSTAVELI'S POETIC THEORY
TO THE CLASSICAL TRADITION

Zaza Khintibidze

PhD, Associate Professor of the Institute of Classical Philology, Byzantine and Modern Greek Studies, Faculty of the Humanities, Ivane Javakishvili Tbilisi State University.

Abstract: The main purpose of the present study is to argue a new point of view put forth in relation to Rustaveli Studies. In particular, the poetic theory (შაირობის თეორია) from the Prologue to *The Man in the Panther's Skin* (MPS) is considered to be Rustaveli's original conception of aesthetic and simultaneously ethical and philosophical character. Wherein lies the innovative character of Rustaveli's poetic theory? According to the paper, it lies in the following: poetry in general - i.e. both the process of the creation of an artistic work by the poet, as well as its perception by the listener / reader (შაირობა - shairoba), and the product of this process, the poetical work itself (შაირო - *shairi*) - is pronounced by the author of the MPS to be *goodness* (კარგი - *kargi*), from the poetic and aesthetic standpoint, on the one hand, and from the ethical and philosophical viewpoint, on the other, inasmuch as it is, from the ethical and philosophical standpoint: first of all, 1) the fruit of wisdom, 2) divine, 3) divinely intelligible, 4) highly *useful* for the listeners; and, also, 5) it is *pleasant* in this world as well, for a person fit to listen to [poetry]; and as to the poetic and aesthetic standpoint, it is: 1) shortly told, 2) long word. According to the author of the paper, the *methodological* sources of Rustaveli's poetic theory are: Plato's *Republic* (X, 607d), Aristotle's *Poetics* (I, 1447a 9-10; XXVI, 1462b 18) and *Nicomachean Ethics*, in particular, books VIII and X.

Key words: *Rustaveli on the art of poetry, good / goodness, classical poetic theories, methodological sources, Nicomachean Ethics.*

In the Prologue to *The Man in the Panther's Skin* (*MPS*) the reasoning about the definition of *shairoba* / minstrelsy, i.e. poetry begins with the following stanza [see, resp.: 5, 12 / 9, 19¹]:

შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი,
Minstrelsy is, first of all, a branch of wisdom;
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
divinely intelligible to the *godlike*, very *wholesome* to them that
hearken;
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი,
[at the same time] it is *pleasant* [in this world], too, if the listener
be a worthy man;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი.
in few words he utters a *long discourse* (lit.: a long word is told
shortly): herein lies the *excellence* of poetry (lit.: poetry is,
therefore, *good* / კარგი).

That the 12th / 19th stanza just cited is the most important of those reflecting the poetic theory of Rustaveli does not seem to need much discussion. Indeed, in the other, i.e. 20th-24th / 13th-17th stanzas the author of the *MPS* speaks only about poets of various categories. These are: a veritable poet (lit.: “experienced...”, i.e. well-known “...poet”, / „და გამოსცდის ... მელექსესა“ [see, resp.: 9, 20-21 / 5, 13-14]; a kind of rhymester, who “cannot be called a poet”, / „მოშაირე არა ჰქვიან“ (22 / 15); the poet of the so-called “second minor poem”, / „მეორე ლექსი ცოტაი“ (23 / 16); and the poet of the so-called “third poem”, / „მესამე ლექსი“ (24 / 17). But the reasoning about the essence of minstrelsy („შაირობა“), the definition of poetical work („შაირი“),² the concept of poetry *in general* is found

¹ Here and subsequently in reference to the text of the poem I use the edition of the Commission for the Establishment of the Text of the *MPS* [see 5]. / In the English translation of the paper I quote separate stanzas according to M. Wardrop's edition [see 9]. Square brackets are used to render the words omitted in the translation by M. Wardrop.

² I believe, the traditional interpretation that views „შაირობა“ (*shairoba*) and „შაირი“ (*shairi*) as actually synonymous terms is correct, despite the fact that in the case of the former term - *shairoba*, in my opinion, attention is focused rather on *the course* of the process of poetic creativity, i.e. on the creation of an artistic work and its perception by the listener / reader, while

only once in Rustaveli's entire poetic theory, precisely in the 19th / 12th stanza. Hence it is obvious, that without comprehension of the essence of the poetic conception reflected in it, it is impossible to understand fully the subsequent strophes, i.e. Rustaveli's whole poetic theory.

What is the structure of the 19th / 12th stanza? Clearly enough it lists the characteristic features of *shairoba* / *shairi*, i.e. poetry. Formally, their number is eight. At first sight, it seems that these features are non-uniform, and hence in the case of a superficial analysis, it is unclear whether they create a single, harmonious concept of poetry or we are dealing with an unsystematic listing of separate features. Thus, for example, poetry is "divine, divinely intelligible", / „საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი“ (19, 2 / 12, 2), and on the other hand, "a listener will be pleased *also here [below]...*", / „კვლავ აქცა ეამებოს, ვინცა ისმენს კაცი...“ (19, 3 / 12, 3), i.e. it affords pleasure *in this world* too. An impression of inconsistency is also created by the list under discussion beginning with ethical and philosophical terms (the first five features of poetry, - 19, 1-3 / 12, 1-3), but ending with three terms (19, 4 / 12, 4) of which the first two are doubtless of poetic and aesthetic character - "a long discourse" (lit.: "a long word" / „გრძელი სიტყვა“) and "in few words he utters" (lit.: "is told shortly" / „მოკლედ ითქმის“). The third, and last in order - "the excellence" (lit.: "good" / „კარგი“), i.e. presumably "beauty" seems to be of poetic and aesthetic character too, but in this case it is hard to understand how "good", i.e. a poetic and aesthetic term sums up a reasoning mainly followed in an ethical and philosophical line. Hence, bearing in mind, in fact, the two-dimensional nature of the reasoning within the stanza 19 / 12, the question arises whether "good" / „კარგი“ too is a term of dual meaning, or if one may put it so, an ambivalent term. I think that after we have an answer to this question, i.e. after full comprehension of the word "good" / „კარგი“, we shall gain an insight into the point of view found in Rustaveli's poetic thesis, that "*shairoba* ... *shairi* (i.e. poetry) is therefore good", / „შაირობა ... შაირია ამაღ კარგი“ (19, 1...4 / 12, 1...4).

the latter term - *shairi* expresses rather *the result* of the above process, i.e. a poetical work itself.

In my view, by this summarizing thesis Rustaveli proclaims his own *original* standpoint according to which poetry is considered to be *goodness*, i.e. kindness.¹ In Rustaveli studies attention has not been focused on the possibility of interpreting the “good” / „კარგი“ of the last rhyming word of line 4 of quatrain 19 / 12 as “goodness” / „სიკეთე“. Observation of the cases of the use of “good” / „კარგი“ in the *Concordance to the MPS* [see 8, p. 158] has shown that, apart from its principal meaning – that of “good” / „კარგი“, the word under discussion in some stanzas (e.g.: 645, 3 / 660, 3; 184, 4 / 183, 4) is used as a term of philosophical and ethical meaning – “goodness”, i.e. “kindness” / „სიკეთე“. However, this is most obvious in the quatrain related to Dionysius the Areopagite (1468 / 1486).

“A man so furious of heart can do nought *well*” (645, 3), i.e.: “such a hasty man [like you] will not be able to do anything *well*”, / „კარგად ვერას ვერ მოავლენს კაცი აგრე გულფიცხელი“ (660, 3), - at first sight, it seems that, according to the context under discussion, the word - „კარგად“ is an adverb and means “well”. However, it is clear at the same time that in this line the word - „კარგად“ / “well” is used not in its principal meaning, as “good” - “well” / „კარგი“ - „კარგად“, i.e. “not bad” – “not badly”, but in the narrow sense, in particular - as “beneficial” / „სასიკეთო“ [cf. 6, p. 198]: such a hasty man will not be able to do anything *beneficial*, / გულფიცხელი კაცი *სასიკეთოს* ვერაფერს მოიმოქმედებს.

In my view, the possibility of interpreting the adjective “good” / „კარგი“ as the abstract noun “goodness” / „სიკეთე“ is more obvious in line 4 of stanza 184 / 183: “No man can turn evil *to good*; none can be born again of himself” (i.e.: “nobody can substitute evil with *good* (i. e. with *goodness*), nobody can bring himself into the world anew”, / “ავსა კარგად ვერვინ შეცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს”). The context under discussion causes no doubt that „კარგად“ is not the adverb “well”, but noun in the so-called adverbial case, with the meaning of “with goodness” / „სიკეთე-დ“:

¹ As far as I know, a similar standpoint is not detected within the *various traditions* of either Classical or medieval, in particular, pre-renaissance periods [cf.: 14; 17; 24]. Under “various traditions” I imply not only poetic or aesthetic theories of the above periods, but ethical and philosophical theories as well.

nobody can substitute evil *well* / „კარგად“, i.e. *with good* / „კარგი“ or *with goodness* / „სიკეთე“.

However, the fact of using “good” / „კარგი“ in the meaning of “goodness”, i.e. “kindness” / „სიკეთე“ is most obvious in the stanza related to Dionysius the Areopagite (1468 / 1486):

This hidden thing Divnos the sage reveals:

ამ საქმეს დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს,

God sends (i.e. creates) *good* (i.e. *goodness* / *kargsa*), He creates no evil (i.e.: [and therefore] gives no birth to evil / *borotsa*),

ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაბადებს,

He shortens the bad to a moment, He renews (? repeats) *the good* continuously (? for a long time), (i.e.: [God] minimises evil / *avsa*, [and] makes *goodness* / *kargsa* everlasting),

ავსა წამ ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლიად გააკვლადებს,

His *perfect* self He makes more perfect, He degrades not Himself. (i.e.: [God] makes Himself, [which is] *supreme goodness* / *uketessa*, flawless, [and] does not make [Himself] flawed).

თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს, არ აზადებს.

That in the above quatrain “good” / „კარგი“ means “goodness” / „სიკეთე“ causes no doubt [see 6, p. 430]. It is clear at the same time that in this passage of the poem “good” / „კარგი“ is used in the meaning of “goodness” / „სიკეთე“ not only as an abstract noun but as a philosophical term as well.

Thus, bearing in mind that similarly to the quatrain 1468 / 1486, the quatrain 19 / 12 also contains a discourse of theoretical character, I think that Rustaveli’s concluding thesis - “shairi is therefore good” / „შაირია ამაღ კარგი“ should be interpreted as – “poetry is, therefore, goodness” (i.e.: “kindness” / „სიკეთე“).

Taking into account the innovative character of Rustaveli’s poetic and aesthetic concept, the discourse carried on towards determining its relation to relevant traditional conceptions of the classical period should, in my opinion, be directed not towards tracing the conjectural sources of Rustaveli’s poetic theory itself but to bringing to light, if one may put it so, the methodological sources [cf. 19, pp. 7-64] of the deductive logic used by the author of the *MPS* while arguing his original standpoint. Why precisely of the classical period? Because, in Christian Georgia of the late Middle Ages or the pre-Renaissance period, similarly to Byzantium and

Western Europe, an intensive process was under way towards all-out study and re-interpretation of the classical tradition [cf. 13], which took, as is known, Western Europe, that unlike Georgia and Byzantium had escaped a geopolitical catastrophe, to the Renaissance some two centuries later [cf. 12, pp. 245-377]. As well as from many other standpoints, from the point of view of the extensive knowledge of the classical tradition and consistent considering of it, Rustaveli, along with Dante, was the most distinct poet and thinker of his age, i.e. of the turn of the Middle Ages and the Renaissance [see 19, pp. 87-114, 361-496, 550-786]. But in order to trace the methodological sources of the deductive logic, used by the author of the *MPS* within his poetic theory, naturally, *first the arguments must be brought to light, and hence the deductive logic itself, on the basis of which Rustaveli declares poetry to be goodness.*

As I noted at the beginning, in my view, Rustaveli argues his summing up statement - “poetry is therefore goodness”, / „შიორის ამად კარგი“, by means of two differing from each other reasonings, namely ethical and philosophical, on the one hand, and poetic and aesthetic, on the other. The former is extended - with five arguments, the latter - relatively briefer, of two arguments.¹ The summarization of stanza 19 / 12, containing two reasonings differing from each other with one common concluding thesis - Rustavelian definition of poetry, in my view, became possible due to “good” / „კარგი“ being, as it was maintained, an ambivalent word: taking into consideration the overall context of quatrain 19 / 12, it may and should primarily be interpreted from the ethical and philosophical viewpoint, as “goodness”, but at the same time as ... again “goodness”, but this time from the poetic and aesthetic standpoint, i.e. as “good” proper - “beauty”. Bearing the aforementioned in mind, one of the presumable methodological sources of Rustavelian poetic theory is, in my view, Aristotle’s *Poetics* ², in particular its opening and concluding passages.

¹ Under “arguments” I imply the qualities that, according to Rustaveli, characterize poetry.

² According to the view current in Rustaveli studies, the author of the poetic theory, which is one of the component parts of the *MPS*’s Prologue, was doubtless familiar with the concept of poetry formulated in *Poetics* by

According to Aristotle, art, in particular poetry, is not goodness¹. However, the very first sentence of Aristotle's *Poetics*, as well as the summarizing passage of the whole treatise, among others, contains the view that one of the principal purposes of the author is to discuss by what artistic devices can a poetic work become "good", "perfect", successful". These two identical views, expressed by the author of *Poetics* are usually rendered by translators of the treatise into other languages with the abovesaid words or their synonymous terms [see e.g. 2a]. But Aristotle himself, at the beginning of the treatise uses the adverbial form - *kalos*² and at the end *toy ey*³. Thus, while conveying their concept of poetic and aesthetic character, both Aristotle and Rustaveli use words of ambivalent type that may be comprehended in the meaning of "good" both from the poetic and

Aristotle [23, pp. 57, 71-72; 15, pp. 60-129; 11, pp. 146-147; 20, pp. 135-212; 21]. For example, the thesis - "a long *word* is told shortly", / „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“, that in quatrain 19 / 12 performs the function of a two-argument and thus short reasoning of poetic and aesthetic character, according to *Poetics* means (a "long", epic) *plot* („გრძელი სიტყვა“), i.e. "myth" (μῦθος: in ancient Greek - "word", and in Aristotelian connotation - "plot") conveyed harmoniously from the compositional viewpoint, on the basis of dramatic unity ("shortly told" / „მოკლედ ითქმის“) [for a detailed discussion see 20, pp. 146-147 n. 6, p. 192 n. 58; 21, pp. 78-80], which, unlike other poems, is characteristic, in Aristotle's view, only of Homeric epic. It is along this line, i.e. through elaboration of the above thesis that Rustaveli's discourse is conducted in quatrains 20-24 / 13-17, and while looking for their conjectural sources of literary and aesthetic character, the trace led me precisely to Aristotle's *Poetics* [for details see 21].

¹ The point is that for Aristotle only *theoretical* activity, namely philosophizing, constitutes the greatest goodness, i.e. the perfect happiness, which, accordingly, rules out the possibility of considering the *productive* activity of poets as goodness [cf. 18, p. 7, 11; *EN*: VI, 3-7, 13; X, 7-8; *Met.*: I, 1; II, 1; VI, 1].

² *καλῶς*, - "well", "successfully", "with happiness", "beautifully": *καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσας* (*Poet.*, I, 1447a 9-10) [see 3a], and the way in which plots must be constructed if the poem is to be a *success* [see 2a].

³ *τοῦ εὖ*, - "the good", "goodness": *καὶ τοῦ εὖ ἢ μὴ τίνες αἰτίαι* (*Poet.*, XXVI, 1462b 18) [see 3a], [and] for the causes of [their] *success* and failure [i.e. *not success*], [see 2a].

aesthetic points of view, as well as from the ethical and philosophical standpoint. Besides, whereas Rustaveli uses a single but ambivalent word that can be simultaneously interpreted as “good” and “goodness”, Aristotle comprehends “good” as “goodness” through the use of two different, though polysemous, words (*kalos* - *toy ey*).

Thus, both from the angle of the so-called short reasoning, as well as from the standpoint of conveying the conclusive statement with an ambivalent word “good” / „კარგი“ - “goodness” / „სიკეთე“ (“kindness”), Aristotle’s *Poetics* should, in my view, be considered the *methodological* source of Rustaveli’s poetic theory. As to the five-argument, extended reasoning of ethical and philosophical character, taking into account the rhythmic, semantic and syntactic structure of quatrain 19 / 12, to which it belongs, as I think, it is obvious, that of the five features, only two are of *principal*, i.e. *summarizing* character: useful (“*margi*” – „მარგი“) and pleasant (“*eamebis*” – „ეამებოს“). Poetry is “good” (“*kargi*” - „კარგი“), i.e. “goodness” („სიკეთე“ - “kindness“), because (“*amad*” - „ამად“) it is simultaneously useful and pleasant.¹ The remaining three features, from the structural point of view, have, if I may put it so, an auxiliary function to play within the entire reasoning, for, on the one hand, they convey separate characteristics of poetry independently, yet at the same time define and argue the “useful” („მარგი“) as well – “poetry is, first of all, a branch of wisdom, // divine, divinely intelligible, very useful for listeners”: clearly enough, Rustaveli, on the one hand, lists the first four qualities of poetry, but, I think, he has a different “aim” too. Namely, not only to mention “useful” („მარგი“) in the list of various qualities, but to explain at the same time why poetry is useful for the listeners.

The abovesaid, in my view, reveals one more methodological source of Rustaveli’s poetic theory - Plato’s *Republic*, in particular,

¹ I think, it should not be accidental that according to Rustaveli’s poetic theory, not only from the ethical and philosophical viewpoint (useful and pleasant, - simultaneously) but from the poetic and aesthetic aspect as well (long word told shortly) the “goodness” of poetry is argued by means of both, semantic, i.e. that of content and formal characteristics: poetry is goodness because it is useful, and a long word, on the one hand, and told pleasantly and shortly, on the other.

one universally known passage from its tenth book.¹ The point is that Plato winds up his extensive discourse on the art of poetry with such words: if lovers of poetry proved – even in prose – that poetry is not only *pleasant* (ἡδεῖα) but *useful* (ὠφελίμη) as well for the state and its citizens, then Plato would himself bring it back to the state from “exile” (*Rep.*, X, 607d).² But of the features, in view of Rustaveli, defining poetry only two are found in these words of Plato: pleasant and useful. Hence, Plato’s *Republic* may be considered only as one of the methodological sources of Rustavelian definition of poetry.

I believe, in one of Aristotle’s ethical works passages may be detected within which the deductive logic – from the *methodological* viewpoint – maximally corresponds to the so-called extended reasoning of ethical and philosophical character found in quatrain 19 / 12. The Point is that the purpose of this work of Aristotle was to solve the main ethical and philosophical issue (namely, what the greatest goodness, i.e. happiness is) that in the very first quatrain of Rustaveli’s poetic theory links poetics and aesthetics with ethics and philosophy. This work of Aristotle is *Nicomachean Ethics*, and like Plato’s *Republic*, as already established, Rustaveli must have known it, too, well.³

¹ As is known, in his *Republic* Plato expresses his sharply negative attitude to art, especially poetry (*Rep.*, X). As it transpires from recent Rustaveli studies, the author of the *MPS* was familiar with that work – at any rate with its concluding, tenth, book [19, pp. 474-496].

² As is known, beginning with classical times, in response to these words of Plato many works have been written “in defence” of poetry, *Poetics* being the earliest. But Aristotle chose a different path of defending poetry. In particular, he argues that the pleasure caused by poetry is not ruinous for the state and its citizens, although he says nothing about its usefulness. This should probably be accounted for by “pleasant” being more valuable for him than “useful”. It seems that, unlike Aristotle, Rustaveli heeded Plato’s “call” to demonstrate the usefulness of poetry – however not in prose but poetic form.

³ In particular, research into the world view of the *MPS* has shown beyond doubt that in several most important quatrains, and in a whole scene too Rustaveli takes account of and more or less rests on the *Nicomachean Ethics*. Such sections of the *MPS*’s text are: the concept of love in the Prologue, quatrain 758 / 775 (“Three are the ways of showing friendship by a friend...”

In my view, in book VIII of *Nicomachean Ethics*, which Aristotle, along with book IX, wholly devotes to the determination of the essence of friendship as one of the most important virtues, distinguished from others, in order to give the definition of kind or good friendship – the best variety of friendship – he uses the same *deductive method of reasoning*, which is found within the poetic theory of Rustaveli as well. I mean that in both cases “good”, i.e. “goodness” / “kindness” is comprehended through “useful” and “pleasant”, actually through their synthesis.

According to Aristotle (*NE*, VIII) friendship is of three kinds: good or kind, pleasant and useful. The most perfect of these is “good”, this containing the features of the other two extremes.¹ As already said, Rustaveli pronounces poetry too as goodness on the basis of an analogous, namely, of the so-called extended reasoning: *shairoba* is at the same time useful and pleasant.

But from the *methodological* viewpoint, the similarity between the reasonings of Aristotle and Rustaveli is more far-reaching and is manifested in the use of Aristotle’s ethical principle for determining the virtuous mean by Rustaveli in the process of classifying the poets (quatrains 20-24 / 13-17): according to Aristotle, of the two extremes the pleasant variety of friendship is closer to good friendship, i.e. *actually* the virtuous mean, while the useful is

/ „სამი სროს მთვეროსდას მთვერობისა ჯამოხედა...”), the council of the heroes before storming the Kajeti fortress, and others [see 19, pp. 46-49, 306-337, 376-473, 550-581]. However, among such parts of the poem quatrains reflecting Rustaveli’s poetic theory (19-24 / 12-17) were not supposed to be found.

¹ ... ἢ δὲ διὰ τὸ ἡδὺ ὁμοίωμα ταύτης ἔχει: καὶ γὰρ οἱ ἀγαθοὶ ἡδέϊς ἀλλήλοις. ὁμοίως δὲ καὶ ἡ διὰ τὸ χρήσιμον: καὶ γὰρ τοιοῦτοι ἀλλήλοις οἱ ἀγαθοὶ [*EN*, VIII, 5, 1157 a 1-3, - see 3]. “Friendship based on *pleasure* has a similarity to friendship based on *virtue*, for *good* men are *pleasant* to one another; and the same is true of friendship based on *utility*, for *good* men are *useful* to each other” [see 2; cf. 1]. ... ἡδὺς δὲ καὶ χρήσιμος ἅμα εἴρηται ὅτι ὁ σπουδαῖος (*EN*, VIII, 5, 1158 a 33-34, - see. 3). “The *good* man, as we have said, is both *useful* and *pleasant*” [see 2; cf. 1]. I abstain from quoting other analogous passages owing to the limited space of the paper.

relatively at a longer distance from it.¹ I think the case is the same with Rustaveli's poetic theory: of two inferior kinds of poetry, i.e. of two extremes, the one that is "long word", but is not "told shortly",² i.e. taking into account the general context of the entire poetic theory, is only "useful" (23 / 16), according to Rustaveli, is closer to the "good" poetry (19, 4 / 12, 4) of the "experienced" (i.e. well-known) poet³ than the one that is told *only* („ოდენ“) clearly, i.e. in an easily perceptible manner (24, 3 / 17, 3), thus, taking into account the general context of the entire Rustavelian poetic theory, it is said *only* shortly and hence, it is *only* pleasant (24, 3 / 17, 3), and therefore, it is not, at the same time, "long word" and "useful".⁴ Thus, unlike Aristotle, "useful" seems to be more valuable to Rustaveli than "pleasant". Therefore, in his view, less talented or a novice but still *epic* poets (23 / 16) bear a stronger resemblance to "experienced", i.e. well-known poet – the creator of "good poetry" (19-21 / 12-14) than *lyric* poets (24 / 17).⁵

¹ See *EN*, VIII: 5, 1157a 12-16; especially, - 7, 1158 a 17-22: ... τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικε φιλίᾳ ἢ διὰ τὸ ἡδύ ... ἢ δὲ διὰ τὸ χρησίμιον ἀγοραίων [see 3]. "Of these two inferior kinds of friendship, the one that more closely resembles *true* friendship is that based on *pleasure* ... whereas the friendship of *utility* is a thing for sordid souls" [see 2; cf. 1].

² "[The poets, which] cannot command (lit.: complete, i.e. finish) heart-piercing (i.e. long) words" / "არ ძალუც სრულქმნა სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა" (23, 2 / 16, 2).

³ "the power of the maker of verse ... will be displayed" (lit.: the poet will be experienced, thus he will become well-known), / "და გამოსცდის ... ძელექსესა" (20, 1...3 / 13, 1...3).

⁴ "They [also] please us when they are [*only*] rightly (lit.: clearly) sung, // Those are not called poets who cannot compose a long work" (lit.: who cannot say *anything* at length) / "ზვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად, // მოზაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად" [(24, 3-4 / 17, 3-4) For a detailed discussion, see 20, pp. 197-205; 21, p. 62 n. 1, p. 72].

⁵ As is known, Aristotle considers tragedy more valuable than epic due to its small size (*Poet.*). It is with this controversial view that he ends his *Poetics* (at any rate, - the extant part of *Poetics*), which is not shared by modern literary critics. In this respect, there is a difference between Aristotle's and Rustaveli's concepts of poetry [For details, see 20, pp. 158-160, 200 n. 72, 206-212, 336-337].

But, as noted above, in the course of the so-called extended reasoning of ethical and philosophical character found in quatrain 19 / 12 other features of poetry are also listed. In particular, poetry is “good”, i.e. goodness *as far as* (“ამად”, - 19, 2 / 12, 4), in Rustaveli’s view, it is characterized, according to the order of listing, by the following five features: *first of all* / „პირველადვე“ (19, 1 / 12, 1), 1) it is fruit of *wisdom* („სიბრძნისაა ერთი დარგი“¹ (19, 1 / 12, 1); 2) it is “divine” / „საღმრთო“; 3) it is to be divinely cognized through the mind: “divinely *intelligible*” „საღმრთოდ გასაგონი“² (19, 2 /

¹ In Rustaveli studies the above words are traditionally interpreted as: “[poetry] is a branch / დარგი (i.e. part) of wisdom / სიბრძნისაა (i.e. of philosophy)”. In old Georgian, however, the word - „სიბრძნე“ had several meanings, of which only one was philosophy (ἡ φιλοσοφία). But its basic and foremost meaning was itself “wisdom” (ἡ σοφία), i.e. the ability to think, which has been preserved partially in modern Georgian too. In my view, the word - „სიბრძნე“ found in line 1 of quatrain 19 / 12 is more justified to be comprehended not as “philosophy” (ἡ φιλοσοφία) but as Aristotelian “wisdom” (ἡ σοφία), which, according to the author of *NE*, is the main intellectual virtue and, hence, of the two rational parts of the soul is linked to the first and main, by the means of which men, in particular, philosophers carry out theoretical or contemplative activity. As to the Rustavelian word - „დარგი“ found only once in the *MPS*, in particular, in the line under discussion (i.e. 19, 1 / 12, 1), I think, it is used not in the meaning of “branch”, i.e. “part” but has a sense of „დარგული“ / “planted”, as far as it is formed of the verb „დარგვა“ / “to plant”, and has not yet acquired its modern meaning of “part of something”. The point is that Sulkhan-Saba’s *Dictionary* (17th-18th c.) reveals well how the word - „დარგი“ turned from „დარგული“ / “planted”, to „დარგული ნაწილი“ / “planted part”, while in modern Georgian it has only the meaning of „ნაწილი“ / “part”: “... the „დარგი“ is when we say in reference to cornfield or vineyard, lower „დარგი“ / “planted part”, upper „დარგი“ / “planted part”, here and there and so on ...” [7, p. 202]. Thus, the thesis - “შიაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ may be comprehended not as – “poetry is one of the parts of philosophy”, which is by itself a controversial view, but that, in Rustaveli’s view, poetry is, first of all, one plant of wisdom, i.e. its one fruit or product, in the same way as philosophy, according to Aristotle.

² The word - „გასაგონი“ / “intelligible”, i.e. “accessible through the mind alone” is the old-Georgian philosophical term, created by Ioane Petritsi [cf. 10, pp. 48 n. 20, 152 n. 8, 166 n. 20, 226] and it corresponds [see 4, vol. I, p.

12, 2); 4) it is “very *useful* for the listeners” / „მსმენელთათვის დიდი მარგი“ (19, 2 / 12, 2); and also / „კვლა“ (19, 3 / 12, 3), 5) it is *pleasant* (lit.: “it *pleases*”) “in this world as well, for a person, who is fit to listen to [poetry]” / „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (19, 3 / 12, 3). Hence, Rustaveli speaks about pleasure experienced by a person, *fit* / „ვარგი“¹ for *listening* to the poetry, i.e. appropriate for its *perception*.

Thus, I think it is clear, that both poetry as a whole (which is “useful” / “long word” and at the same time, “pleasant” / “shortly told”) and only one of its main characteristics - “pleasant” (“here as well”, i.e. “in this world too”, but for “fit man to listen to”) is defined by Rustaveli through the synthesis of two dissimilar features or principles - actually, of two extremes. The *methodological* source for such kind of defining, I believe, is again Aristotle’s ethical principle for determining the virtuous mean. I think, Rustaveli’s words - “divinely *intelligible*” / „საღმრთოდ გასაგონი“ (19, 2 / 12, 2) should be interpreted similarly. In this case, too, synthesis or symphony of two dissimilar principles, in particular, of intellectual activity (broadly comprehended as knowledge) and faith is in evidence [for details, see 20, pp. 170-175]. On the one hand, poetry is a fruit, product of thought, intellect, hence it should be rationalized, i.e. cognized through the mind. On the other hand, poetry is divine, hence it should be rationalized, i.e. cognized divinely. Therefore, according to Rustaveli, poetry is highly *useful* / „დიდი მარგი“, because it is simultaneously the object, the phenomenon of intellectual activity or cognition, on the one hand, and faith or transcendental perception, on the other, i.e. of two basic, though dissimilar human principles.²

93, vol. II, p. 274] to the ancient Greek philosophical term - *νοητός* / “intelligible”, “cognizable” (from: *νόησις* / “intellective cognition” and *νοῦς* / “reason”, “intellect”).

¹ The word „ვარგი“ found in the *MPS*, in my view, must be interpreted not as “good” in its general sense / „ვარგისი“, but as “good enough”, i.e. as “fit” [For a detailed discussion, see 20, pp. 181-182].

² I wish to focus attention specially on the extremely significant fact that the above revealed Rustavelian comprehension of “useful” is neither accidental nor unexpected, for it is traceable to the tradition of thinking laid down by pre-Rustavelian Georgian intellectuals, namely Ioanne Petritsi and others.

However, let us revert to the question under discussion. In quatrain 19 / 12 Rustaveli *argues* his conception that *poetry is goodness*. As I have noted, one of the methodologically possible basic sources of Rustavelian deductive logic, in my view, must be found in Aristotele's *NE*. Aristotle formulates his own definition and argumentation of the *greatest goodness*,¹ i.e. his own definition of perfect human happiness in the concluding 6th-10th, and especially 7th chapter of the conclusive Book X of *NE* [cf. 13a, p. 689]. At the same time he reasons his own conception of contemplation [cf. 10, p. 32 n. 2], towards which, in my view, he presents *five* principal arguments.

Aristotle asserts that the greatest goodness or perfect happiness is such ethical or virtuous *activity*, i.e. life that is the best among man's possible activities, for 1) it consists in activity in accordance with the best human part, i.e. wisdom or/and intellect; 2) it is divine as it is ruled by intellect or/and wisdom, which is the only divine part of us; 3) it is theoretical life or activity of the intellect, consisting in contemplation, which, for its part (chapter VIII), is characteristic of God, for the activity of God is the activity of contemplation;² 4) it causes a pleasure peculiar to itself. According to chapters V and VI of the same Book X, such or highest human

This tradition is based upon the conception of the usefulness for Christians of the unity of wisdom (Athenian tradition) and faith (Jerusalem tradition). As is known, the Gelati philosophical academy - "another Athens and a second Jerusalem" [see 13; 22] was founded in 1106 to implement precisely this conception.

¹ For Rustaveli "the highest good" or "supreme goodness" / „უკეთესი“ (1468, 4 / 1486, 4) is God: "God ... // makes Himself, [which is] *supreme goodness*, flawless ..." / „ღმერთი ... // ... თავსა მისსა უკეთესსა უზადოჰყოფს ...“ (1468, 1...4 / 1486, 1...4).

² Thus Aristotle speaks of man's / philosopher's "contemplation through divine mind, activity primarily characteristic of God", while Rustaveli uses the philosophical term - „გასაგონი“ (*gasagoni*), which is connected with "cognition precisely through the mind" (*noesis*), reasoning, at the same time, about the usefulness of poetry by it being the fruit of wisdom, divine and hence "divinely intelligible", i.e. divinely perceptible through the human mind alone („სადმროდ გასაგონი“).

pleasure is not bodily pleasure or amusement¹, but what appears to be pleasant to a virtuous man (cf.: “it *pleases* in this world as well, a person, who is *fit* to listen to [poetry]” / „კვლავ აქაცა ეამებოს, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“, - 19,3 / 12,3); 5) it is self-sufficient or it is itself an end and thus, it aims at no end beyond itself. According to Rustaveli, however, goodness or kindness of poetry is conditioned not only by the “pleasant” but by the “useful” as well, which in my view, is a difference of conceptual character in relation to Aristotle’s aesthetic viewpoint.

In particular, for Aristotle theoretical life or activity, consisting in contemplation is self-sufficient or “absolutely useless” (he repeats this view on many occasions), i.e. it has no practical application, yields no useful result and because of this it is the greatest happiness [cf. 25]. It is in relation precisely to this thesis – so essential to Aristotle, but receiving a mixed reception from modern researchers – that a methodological difference takes shape: “divinely intelligible” poetry, according to Rustavelian poetic theory, is highly *useful* for the listeners. In this respect, Rustaveli’s concept of poetry is, from the methodological standpoint, similar to the Platonic conception of *contemplation*, which is also orientated to a practical result [cf. 16, p. 167]. But the similarity ends here, for, according to Plato, contemplation is of philosophical character and it ennobles a person, while poetry degrades him morally (*Rep.*, X). In Rustaveli’s view, however, “divine cognition of poetry through mind” is, along with intellectual, an aesthetic phenomenon as well and its practical result - usefulness lies in the fact that through *such* contemplation, i.e. perception of poetry, man experiences pleasure in this world too. Thus, from the aesthetic standpoint, Rustaveli’s poetic theory comes to the same conclusion to which Aristotelian does, according to

¹ Compare with the so-called “third poem”, / „მესამე ლექსი“ of stanza 24 / 17, which is “fit” (lit.: “good”) / „კარგია“ (24, 1 / 17, 1), also “pleasant” / „გვეამებოს“ (24, 3 / 17, 3), but only ... “for the festive, the joyous, the amorous, the merry, for pleasantries of comrades” (24, 1-2 / 17, 1-2), i.e. for amusement and therefore, is not useful – *nothing* is told [in it] *at length*: “Those are not called poets who cannot compose a long work” (lit.: who cannot say *anything at length*) / „მომზიორე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“ (24, 4 / 17, 4).

which, poetry causes pleasure characteristic of it (*Poet.*). Yet these two conceptions are not identical: Aristotelian pleasure is cathartic – it is attained through pity and fear, or it is an emotional-sensuous and not intellectual phenomenon (that is why he does not consider it – unlike philosophy – to be the highest good), while Rustavelian pleasure along with aesthetic (“heart-piercing words” / „სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა“, - 23, 2 / 16, 2) is, at the same time, intellectual phenomenon, for the listener of poetry experiences pleasure in the process of thinking and cognition too. It is because of this that poetry, according to Rustaveli, is along with poetic and aesthetic, of ethical and philosophical character as well, based, at the same time, upon the, naturally, Christian values.

Finally, the question arises of why Rustaveli uses Aristotle’s ethical conception to argue his own, original concept of poetry. I think, 1) for Rustaveli poetry is not only an aesthetic phenomenon but ethical and philosophical as well, which is seen in the fact that he defines it precisely with the term “good” / „კარგი“ which, along with poetic and aesthetic is a word of ethical and philosophical semantics as well. Thus, the argumentation of such viewpoint should naturally take place with account of Aristotle’s precisely ethical conception as well and not only of aesthetic, the more so that Aristotle himself considers not poetry but philosophy to be the highest good; 2) it transpires that Aristotle’s *ethical and aesthetic* system – in comparison with Platonic-Neoplatonic – is on the whole more acceptable to Rustaveli – but not wholly. Thus, the author of the poetic theory, found in the *MPS’s* Prologue, formulates his own aesthetic point of view in the process of internal dialogue with Aristotle (without mentioning his name).

This is how in the very first quatrain, relating to the poetic theory from the Prologue to the *MPS’s* the classical, traditional conceptions of poetic and aesthetic character, on the one hand, and those of ethical and philosophical, on the other meet, as a result of which, in my view, an absolutely original and innovative artistic and intellectual conception¹ / system, quite different from those just

¹ The above conception reveals, at the same time, its partially theological and transcendental character (“poetry ... // ... divine” / „შაინობა ... // ... საღმრთო“, - 19, 1-2 / 12, 1-2). Analysing of quatrain 19 / 12 in this

mentioned, and typical of the pre-Renaissance period, is formed, which can be given only one name – Rustavelian.

Abbreviations used in the Paper:

EN. = Aristotle's *Nicomachean Ethics*

Met. = Aristotle's *Metaphysics*

MPS = *The Man in the Panther Skin*

Poet. = Aristotle's *Poetics*

Rep. = Plato's *Republic*

References:

Texts, Dictionaries, Translations

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics* (translated into Russian by N.V. Braginskaia), in: Aristotle in 4 volumes, vol. 4, pp. 53-293, Moscow, 1983.
2. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 19, *Nicomachean Ethics* (translated by H. Rackham), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.
- 2a. Aristotle in 23 Volumes, Vol. 23, *Poetics* (translated by W.H. Fyfe), Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1932. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.
3. Aristotle's *Ethica Nicomachea* (Greek text), ed. J. Bywater, Oxford, Clarendon Press, 1894. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>.

important aspect is beyond the purpose of the present study, for in this respect the *methodological* sources of Rustaveli's poetic theory fail to be placed in the chronological framework of *only* Classical tradition.

- 3a. Aristotle's *Ars Poetica* (Greek text), ed. R. Kassel, Oxford, Clarendon Press, 1966. The Annenberg CPB/Project provided support for entering this text. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01>
4. Old Georgian-Greek Documented Dictionary of Philosophical-Theological Terminology (edited by D. Melikishvili), v. I and v. II, Tbilisi, 2010. (In Georgian)
5. Shota Rustaveli, *The Man in the Panther's Skin*, Tbilisi, *Metsniereba*, 1988. (In Georgian)
6. Shota Rustaveli, *The Man in the Panther's Skin*, School Edition with Commentary (edited by N. Natadze), Tbilisi, 2006². (In Georgian)
7. Sulikhan-Saba Orbeliani, Selected Works, Vol. IV₁, *Dictionary of Georgian Language* (edited by Il. Abuladze), Tbilisi, 1965. (In Georgian)
8. The Concordance to *The Man in the Panther's Skin* (edited by A. Shanidze), Proceedings of the Department of the Old Georgian Language of the TSU, 3, Tbilisi, 1956. (In Georgian)
9. *The Man in the Panther's Skin*, A Romantic Epic by Shot'ha Rust'aveli (a Close Rendering from the Georgian Attempted by M. S. Wardrop), Tbilisi, 1966 (Reprinted from the Original English Edition, London, 1912).

Scholarly Literature

10. Alexidze L., Neoplatonic Philosophy. *Plotinus and Iamblichus*, Texts, Translations, Notes, Tbilisi, 2009. (In Georgian)
11. Asatiani V., Classical and Byzantine Traditions in Georgian Literature, Tbilisi, 1996. (In Georgian)
12. Asatiani V., The Byzantine Civilisation, Tbilisi, 2006. (In Georgian)
13. Bezarashvili K., Development of the Peculiarities of Hellenopolism in Georgian Literature and the Origin of Secular Literature, *Litinfo* (Georgian Electronic Journal of Literature), Vol. 1, Issue 1, 2007, # 3. <http://www.litinfo.ge/issue-1/bezarashvili.htm>.
- 13a. Braginskaia N.V., Commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, in: Aristotle in 4 volumes, vol. 4, pp. 687-759, Moscow, 1983. (In Russian)

14. Ferrari G. R. F., Plato and Poetry (in: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1*, Classical Criticism, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, translated into Greek, Thessaloniki, 2008 / 2010, pp. 140-218).
15. Gogiberidze M., Rustaveli, Petrishi, Preludes, Tbilisi, 1961. (In Georgian)
16. Guthrie W., The Greek Philosophers From Thales to Aristotle, Harper and Row, London, 1975 (translated into Georgian by G. Nodia, edited by G. Tevzadze, Tbilisi, 1983).
17. Halliwell S., Aristotle's Poetics (in: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1*, Classical Criticism, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, translated into Greek, Thessaloniki, 2008 / 2010, pp. 219-266).
18. Kessidi F.Kh., Ethical Works of Aristotle, in: Aristotle in 4 volumes, vol. 4, pp. 5-37, Moscow, 1983. (In Russian)
19. Khintibidze E., The World View of Rustaveli's *Vepkhistqaosani - The Man in the Panther's Skin*, Tbilisi, 2009). (In Georgian)
20. Khintibidze Z., Homer and Rustaveli. Homeric Principles of Compositional Organization and Epic Tradition, Tbilisi, 2005. (In Georgian)
21. Khintibidze Z., Aristotle's Conception of the Artistic Unity of Homer's Epic and Rustaveli's *The Man in the Panther's Skin*, "The Kartvelologist", N 15, 2009, pp. 60-77.
22. Melikishvili D., Gelati - "another Athens and a second Jerusalem", in: collected articles "Nateli Christesi - Sakartvelo", Book 1, Tbilisi, 2003, pp. 570-578. (In Georgian)
23. Nadiradze G., Aesthetics of Rustaveli, Tbilisi, 1958. (In Georgian)
24. Russell D.A., Greek Criticism of the Empire, 6th Chapter: Neoplatonic Hermeneutics (in: *The Cambridge History of Literary Criticism, Volume 1*, Classical Criticism, edited by George A. Kennedy, Cambridge UP, 1989, translated into Greek, Thessaloniki, 2008 / 2010, pp. 471-481).
25. Schuhmacher G., Why is contemplation so highly regarded by Aristotle? © Deakin University, 1998. http://www.gerhard-schuhmacher.com/nofr/essays/philosophy_aristotle.pdf.

**უძველესი ქართული გალობა
წმიდა კოლაელ ყრმათა წამებაში**

ია გრიგალაშვილი

ფილოლოგიის დოქტორი, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის თანამშრომელი.

რეზიუმე: „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამების“ შექმნის თარიღის განსაზღვრა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ყოველთვის ბადებდა აზრთა სხვადასხვაობას. უკანასკნელი პერიოდის ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პოპულარული ხდება თვალსაზრისი, რომ „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამება“ დაწერილია სწორედ II-III საუკუნეებში. ამ მოსაზრების სასარგებლოდ წინამდებარე სტატიაში ვამტკიცებთ, რომ ყრმათა სპეტაკი სამოსლით შემოსვა, მათი წყალში ჩაფვლა, ნათლობისას მოძღვრის მიერ იმპროვიზირებული გალობის წარმოთქმა დამახასიათებელი უნდა ყოფილიყო II-III საუკუნეების საღვთისმსახურო პრაქტიკისათვის. ძნელია განვსაზღვროთ, „წამების“ ტექსტში ჩართული გალობა ნათარგმნია რომელიმე ენიდან, თუ ავტორი მას იმპროვიზაციით წარმოთქვამს. ერთი რამ ცხადია, რომ მთარგმნელი ქართული ენის ბუნებას და ქართულ გარემოში დამკვიდრებულ იმჟამინდელ ლექსთწყობისა და გალობის, ან წარმართული ჰიმნის ფორმას უნდა დაყრდნობოდა. ფაქტია, რომ გალობას რიტმული ხასიათი აქვს. ჩვენ ის ტაეპებად დავყავით. როგორც „წმინდა კოლაელ ყრმათა წამების“ ავტორი შენიშნავს, მოსანათლ ყრმებს არ უშვებდნენ ეკლესიაში, მაშასადამე, სოფელ კოლაში მდგარ ეკლესიას ჰქონდა სენაკის ფორმა და მას ჯერ კიდევ არ გააჩნდა სტოა, ანუ კათაკმეველთა გასაჩერებელი ადგილი. ჩვენი აზრით, ამას ადგილი უნდა ჰქონოდა II-III საუკუნეებში.

საკვანძო სიტყვები: გალობა, „წმინდა კოლაელ ყრმათა წამება“.

ქრისტიანობის გავრცელების ადრეულ პერიოდში ჩვენში იერუსალიმური საღვთისმსახურო პრაქტიკიდან მომდინარე საეკლესიო წეს-განგება იყო მიღებული. უცნობი ავტორის „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამებაში“ II-III საუკუნეების ქართული

სამოციქულო ეკლესიის ღვთისმსახურების ხასიათი ნათლად იკვეთება. მასში ნათლობის უძველესი წესი და უძველესი ქართული გალობაა ასახული.

ცნობილია, რომ წმინდა მოციქულებმა იესო ქრისტეს სწავლებაზე დაფუძნებით განსაზღვრეს ნათლობის წესი და გადასცეს მემკვიდრეებს. მოციქულთა ეპოქის (I-II სს-ებში) ნათლობა განსხვავდებოდა უბრალოებითა და სიმარტივით და შედგებოდა: ქრისტეს რწმენაში განსწავლის, მონანიების, ცოდვების უარყოფის, ქრისტეს სარწმუნოების ღია აღიარების, ნათლობისას წყალში ჩაფვლისა და სიტყვების წარმოთქმისაგან: „სახელითა მამისადათა, ძისადათა და სულისა წმიდისადათა“.

II საუკუნის ბოლოსა და III საუკუნის დასაწყისში მონათვლისათვის მომზადება გრძელდებოდა რამდენიმე დღე ან წელი. ახალი ადამიანის მიღებისას იჩენდნენ სიფრთხილეს, რომ არ მიეღოთ რწმენით სუსტები, რომლებსაც დევნის დროს შეეძლოთ უარი ეთქვათ ქრისტეზე და გაეცათ ქრისტიანები წარმართთა წინაშე. III საუკუნეში მონათვლას უძღვოდა დაფიცება, უარის თქმა სატანაზე, ქრისტეს თანაზიარება, რის შემდეგაც მირონს სცხებდნენ მთელს ტანზე. მოსანათლის წყალში ჩაფვლამდე იყო წყლის კურთხევა. ნათლობის შემდეგ ახალმონათლულს მოსავდნენ თეთრი სამოსით. ჩამოაცვამდნენ გვირგვინს (დასავლეთში) და ჯვარს.

ნათლობის წესის შესრულება, რომელიც დაიწყო II საუკუნეში, მნიშვნელოვნად ძლიერდება III საუკუნეში, და გრძელდება IV და V საუკუნეებში, თუმცა, არა იმგვარად, როგორც უწინ. ამ დროს ლიტურგიკულმა მხარემ მიაღწია ყველაზე უფრო სრულ განვითარებას. IV-VIII საუკუნეებში შედგენილია ბევრი ლოცვა, რომლებიც ახლაც არსებობს კათაკმეველთა წეს-განგებაში წყლის კურთხევითა და ნათლისღებით [15, გვ. 18,19].

როგორც „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამების“ ავტორი გადმოსცემს, ქრისტიანად მონათვლის მსურველი ყრმები მღვდელმა ზამთრის ერთ ღამეს მონათლა, „რამეთუ ვერ იკადრებდა ნათლის-ცემასა მათსა შიშისაგან წარმართთაჲსა და უფალმანცა ჩუენმა იესუ ქრისტემან ღამე ნათელ-ილო იორდანესა მდინარეჲსა იოვანესგან. მაშინ მოსცემდა წყალი იგი მკსინვარებასა სიცივისასა. და ვითარცა შთაჲდეს ყრმანი იგი მდინარესა მას და ნათელ-სცა ხუცესმან მან სახელითა

მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა, და იტყოდა ჟამობასა ამას, – “სული წმიდაა გარდამოჭდა ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა, რაჟამს ქრისტე ნათელს-იღებდა, ანგელოზნი თანა-უდგეს, ამას გალობასა იტყოდეს: ალილუიამ, ალილუიამ”, – მაშინ მოსცა წყალმან მან ფრიადი სიტყომ, ვითარცა აბანომან, და ბრძანებითა ღმრთისადათა სამოსელნი სპეტაკნი მოიხუნეს ანგელოზთა ზეცით და შეჰმოსეს ყრმათა მათ ახალ-ნათელღებულთა უხილავად კაცთაგან” [13, გვ. 184].

როგორც ავტორი აღნიშნავს, მღვდელმა ზამთრის ერთ ღამეს მონათლა ყრმები, რადგან წარმართთა შიშით ვერ გაბედა მათი დღისით მონათვლა. მაშასადამე, იმ დროისათვის, როდესაც „წამებაში“ აღწერილი ამბავი ხდება, ქრისტიანობა ოფიციალურ, სახელმწიფო რელიგიად ჯერ კიდევ არ არის აღიარებული. შესაბამისად, მოძღვარი დაუცველია წარმართთა სახელმწიფოში. თუმცა, „წამების“ ავტორი ცდილობს სხვა მოტივითაც ახსნას მღვდლის ამგვარი მოქცევა და შენიშნავს, რომ ქრისტემაც ღამით ნათელს-იღო იორდანეში. პავლე ინგოროყვას შენიშვნით, ტექსტში ნათლობის უძველესი წესია ასახული, როცა ჯერ კიდევ მდინარეში ჩაფლვით ნათლავდნენ ქრისტიანობაზე ახლადმოქცეულებს [2, გვ. 351] ავტორს, როგორც ეს უკვე ბიძინა ჩოლოყაშვილმაც აღნიშნა, არ აქვს ნახსენები მირონცხება, რაც იმის დასტურია, რომ მონათვლას IV საუკუნემდე ჰქონია ადგილი [11, გვ. 31]. ჩვენ კი დავამატებთ, რომ ხუცესის მიერ მოსანათლ ყრმათა მდინარეში ჩაფვლა და მხოლოდ ზემოხსენებულ სიტყვათა წარმოთქმა „სახელითა მამისადათა და ძისადათა და სულისა წმიდისადათა“, აგრეთვე მირონცხების აღუნიშვნელობა, ყრმათა სპეტაკი სამოსელით შემოსვა ადასტურებს, რომ ნათლობის მოხმობილი წესი ჩვენი წელთაღრიცხვით II საუკუნეში არსებულ ქრისტიანულ საღვთისმსახურო წეს-განგებას შეესაბამება. რთულია განსაზღვრა მოძღვარი საკუთარ, იმპროვიზირებულ გალობას ქმნის იქვე, ნათლობისას, თუ ეყრდნობა იმჟამინდელ საღვთისმსახურო პრაქტიკაში არსებულ და რომელიმე ენიდან ნათარგმნ გალობას, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: თარგმნის შემთხვევაშიც მთარგმნელი უთუოდ გაითვალისწინებდა ქართულ სინამდვილეში იმ დროისათვის არსებული ლექსთწყობისა და მუსიკალური ტრადიციის ბუნებას. ვინაიდან ტექსტი „ალილუიათი”

მთავრდება, ჩვენი აზრით, გალობა მუსიკალური უნდა ყოფილიყო. ის გალობით წარმოითქმებოდა, ან რეჩიტატივით მაინც.

ვფიქრობთ, საყურადღებოა აგრეთვე „ჟამობა“, რომელსაც ხუცესი წარმოთქვამს ნათლობისას. „ჟამობა“ ძველი ქართული ენით ნიშნავს „გალობას“. გიორგი ხუცესმონაზონის “გიორგი მთაწმინდელის ცხოვრების” ტექსტის მიხედვით, გიორგი მთაწმინდელმა კონსტანტინოპოლში კეისარს თავისი მოწაფეების გუნდი წარუდგინა. „მაშინ უბრძანა მეფემან, რათა **ჟამობად** ათქმოს ობოლთა მათ თვსთაო” (ხაზი ჩვენია–ი.გ.). საგალობლების მოსმენის შემდეგ კეისარმა მადლობა გადაუხადა ბერსა მას, ვითარმედ „განგისწავლიან ბერძულსა გვარსა ზედა, კეთილო ბერო, შენნი ობოლნი” და ბრძანა ათასი აჟურა მიცემად მათდაო”.

საფიქრებელია, რომ გალობის ტექსტი, რომელსაც ხუცესი „წამების” მიხედვით წარმოთქვამს, იმპროვიზირებული გალობის ნიმუშია. ჩვენთვის ძნელია დადგენა აღნიშნული გალობა უშუალოდ მოძღვრის შემოქმედების ნაყოფია, თუ იმ დროისათვის არსებული წეს-განგების ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი. არ არის გამორიცხული გალობა თარგმნილი იყოს რომელიმე ენიდან. ეკლესიის ისტორიიდან ცნობილია ისიც, რომ „წმინდა მამების მიერ არ იყო აკრძალული და დაგმობილი პროფესიულ-კანონიკური ჰანგების გვერდით, ხალხურ-ეროვნული მუსიკალური ნაკადის არსებობა.” [12, გვ. 129]. ფაქტია, რომ IV საუკუნიდან აღნიშნულ გალობას აღარ წარმოთქვამენ ნათლობისას.

ლაოდიკიის საეკლესიო კრების 59-ე კანონის თანახმად, „არა ჯერ-არს **სოფლურთა ფსალმუნთა** თქუმაჲ ეკლესიასა შინა, არცა უკანონოთა წიგნთაჲ, არამედ კანონებრივთაჲ ახლისაცა და ძუელისა აღთქუმისათაჲ” [6, გვ. 259] (ხაზი ჩვენია – ი.გ).

მაშასადამე, ლაოდიკიის კრებამდე ადგილი ჰქონდა ხალხური ფსალმუნების შესრულებას ეკლესიებში.

იმპროვიზირებული საგალობლები დამახასიათებელია მეტწილად II საუკუნის საღვთისმსახურო პრაქტიკისათვის. როგორც პავლე მოციქული ბრძანებს, მხოლოდ „ქებაჲ და გალობაჲ სულიერი მადლითურთ” შვენის უფალს. ქება, სიხარული და გალობა არის მისი სადიდებელი (შდრ. ფს. 32, 3; 103, 33, 34; 104, 2).

ღვთისმსახურებაში სიტყვა ქებისა ბუნებრივად გადაიზრდება გალობაში (როგორც ვიცით, მღვდლის, დიაკვნისა თუ მედავითნის საკითხავები წართქმით იგალობება). ხოლო საგალობელთა სიტყვებში ჩაქსოვილი აღტაცებული ქება უფლისა მუსიკით ძლიერდება (შდრ. 80, 2; 88, 15; 94, 1; 97,4; ეფეს. 5, 19). ღვთის დიდებულებით აღტაცებული მორწმუნის გულში სიტყვისა და მუსიკის განუყოფელობაზე მიგვითითებს პავლე მოციქულის ეპისტოლეც „ეფესელთა მიმართ“: „ეტყოდეთ თავთა თვისთა ფსალმუნითა და გალობითა შესხმითა სულიერითა, უგალობდით და აქებდით გულითა თქუენითა უფალსა“ (ეფეს. 5, 19) [1, გვ. 119]. „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამებაში“ მონათვლისას მღვდელი სწორედ რომ გულიდან წამოსული გალობით ადიდებს უფალს.

ივანე ჯავახიშვილი მიიჩნევდა, რომ ქართული საეკლესიო გალობა უძველეს ხანაში იმავე ებრაული გალობის ტრადიციების და ჰანგების დამცველი უნდა ყოფილიყო, როგორც გავრცელებული იყო დასავლეთში–საბერძნეთში, სამხრეთით–პალესტინა-სომხეთში. ებრაულ-ასურულ-სომხურ გალობა-საგალობლებთან კავშირი VII საუკუნის დამდეგიდან უნდა შეწყვეტილიყო, როდესაც ქართულ და სომხურ ეკლესიებს შორის ერთობა შეწყდა. მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა კრებულში აღნიშნულია, რომ მას შეუკრებია „ძლისპირნი“, რომელიც ქართულ ენაზე უპოვია „მეხურნი, ბერძულნი და ქართულნი“. გიორგი მთაწმინდელის მიერ კონსტანტინოპოლში წაყვანილი ობლების საგალობლების მოსმენის შემდეგ კეისარს მადლობა გადაუხდია ბერისათვის, ვითარმედ განგისწავლიან ბერძულსა გვარსა ზედა, კეთილო ბერო, შენნი ობოლნიო. მეცნიერი შენიშნავს, რომ კეისარს ბერძნული და ქართული საეკლესიო მუსიკის განსხვავებულობა კარგად სცოდნია, რომ ქართული გალობის გვარი და ბერძნული გალობის გვარი სხვადასხვა იყო.

ივანე ჯავახიშვილი სავსებით სამართლიანად მიიჩნევდა, რომ წარმართულ ჰანგებთან ბრძოლას საქართველოშიც უნდა ჰქონოდა ადგილი, რასაც ძველ წყაროებში დაცული ცნობებიც ადასტურებს. სახელდობრ, პეტრე ქართველის ცხოვრების ასურულ ტექსტში ნათქვამია, რომ, თუ ბევრ დიდებულს დროს გასატარებლად მგოსან კაცთა და ქალთა სიმღერების მოსმენა

ჩვეულებად აქვს, „არჩილ მეფემ ამის მაგიერ, დავით მეფის მსგავსად, საეკლესიო საგალობლების მგალობლები გაიჩინა, რომლებიც ჰურისჭამისა და ყოველ სხვა დროსაც ღმრთის წმინდა სიტყვებს გალობდნენ, ისე რომ მისი სასახლე ეკლესიისაგან არაფრით არ განსხვავდებოდაო”.

ზემომოყვანილი ცნობიდან ჩანს, რომ მე-5 საუკუნეში ბრძოლა წარმართული ქართული მუსიკის წინააღმდეგ უკვე დაწყებულია და სასახლიდან იგი არჩილ მეფეს განუდევნია, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ამ ერთი შემთხვევის მიხედვით ქრისტიანული გალობის საეროზე საბოლოო გამარჯვების შესახებ მსჯელობა არ შეიძლება. უეჭველია ამას ხანგრძლივი ბრძოლა დასჭირდებოდა, მეტადრე ხალხში, სადაც სიმღერა მთელ ყოფაცხოვრებასა და საქმიანობასთან უმჭიდროესად იყო დაკავშირებული [5, გვ. 216].

საქართველოს მთიანეთში ბოლო დრომდე შემორჩა სასულიერო პირთა მიერ სადიდებლების წარმოთქმის ტრადიცია. აქ წარმართული და ქრისტიანული კულტურა შეერწყა ერთმანეთს და სრულიად თავისებური სახე მიიღო. მაგალითად, „მზეს ღვთაების ყველა თვისება გააჩნია. წარმართულ ღვთაებათა სადიდებელ-სავედრებელ ტექსტებში მზის ხსენება უზენაესი ღმერთის შემდეგ მოდის. „დიდება ღმერთსა, მადლი ღმერთსა... დიდება მზესა, მზისმყოლთ ანგელოზთა”[9, გვ. 28].

გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში შემორჩენილი სადიდებლების, სალოცავ-სავედრებლების, კურთხევანის მარცვლები და ტერფები სწორედ ისეთივე სტრუქტურისაა, როგორც მთიბლურები, ნაქადაგრები, ხმით ნატირლები, ხუცობანი და ცხრამარცვლიანი საზომითაა გაწყობილი. თუმცა, გამოთქმულია საპირისპირო თვალსაზრისიც, რომ ხუცობანი უფრო მეტად რიტმული ტექსტებია.

ცნობილია, რომ „ქართულ ჰიმნოგრაფიაში საგალობლის შემდეგი გავრცელებული ფორმები დასტურდება: 1. ე. წ. პროზაული საგალობელი, 2. სტროფული საგალობელი და 3. იამბიკო [8, გვ. 84]. „წმიდა კოლაელ ყრმათა წამების” ტექსტში არსებული საგალობელი რიტმულია. მოძღვრის მიერ წარმოთქმული გალობა შეიძლება ტაეპებადაც დაიყოს და მაშინ ასეთ სახეს მიიღებს:

„სული წმიდად გარდამოკდა
ვითარცა ტრედი ზედა იორდანესა,
რაჟამს ქრისტჳ ნათელს-იღებდა,
ანგელოზნი თანა-უდგეს,
ამას გალობასა იტყოდეს:
ალილუიამ, ალილუიამ.“

გალობის ავტორის პირველწყარო სახარებაა, კერძოდ, იესო ქრისტეს მონათვლის ეპიზოდი. ოთხი მახარებელი აღნიშნულ ფაქტს ერთნაირად გადმოსცემს. უფრო მეტად ავტორი მარკოზის სახარებას ეყრდნობა. „და იყო მათ დღეთა შინა მოვიდა იესო ნაზარეთით გალილეიამსა და ნათელი იოანესაგან იორდანესა. და მეყსეულად აღმოსლვასა მისსა მიერ წყლით იხილნა ცანი განხმულნი და სული ღმრთისაჲ გარდამომავალი ვითარცა ტრედი მის ზედა“ (მარკოზი 1, 9-10).

პროზაულ ტექსტში ლექსის ჩართვის უძველეს ტრადიციაზე ყურადღებას ამახვილებდა აპოლონ სილაგამე. მისი თქმით, ჯერ კიდევ პავლე ინგოროყვა შენიშნავდა, რომ ოცმარცვლიანი ფისტიკაური გვხვდება ქართულ თარგმანში ევსები კესარიელის თხზულებისა „წამებაჲ წმიდისა პროკოპისი“: „არა კეთილ არს /მრავალ უფლებად/ერთ უფალ იყავნ/და ერთ მეუფჳ“ [3, გვ. 52]. სტრიქონი წარმოადგენს თარგმანს ჰომეროსის „ილიადას“ ციტატისა, რომელიც მოტანილია ტექსტში: „მაშინ წმიდამან მოწამემან ღმრთისამან ესეცა სიტყუად უფრომს განეკიცხა ფრიად და პირველთა მათ უმეროსისთა წამოიღებდა სტრიქონთა, რომელ იგი მათ ყოველთა მიერ სიტყვს-მოქმედთა განსაკვრვებელ იყო, და თქუა ესრჳთ: „არა კეთილ არს მრავალ-უფლებად, ერთ უფალ იყავნ და ერთ მეუფე!“ [4, გვ. 113]. ქართული თარგმანი შესრულებულია უშუალოდ ბერძნულიდან არაუგვიანეს მე-7 საუკუნისა [4, გვ. 109], სავარაუდებელია მე-6 ს. [3, გვ. 52; 10, გვ. 73].

ამგვარი რამ, ტექსტში ერთი სალექსო სტრიქონის, როგორც ციტატის გამოჩენა, სხვაგანაც გვაქვს. დიონისე არეოპაგელის თხზულება – „საიდუმლოდ ღმრთისმეტყველებისათვის“, რომელიც ეფრემ მცირემ თარგმნა, აგრეთვე გვაწვდის ერთ სტრიქონს ჰომეროსიდან: “ზარბით მცემელობს/პირმშო-შობ/ვერ მეცნიერი/შობისაჲ” [10, გვ. 71-73]. აქ, 16-მარცვლიანი დაბალი შაირია წარმოდგენილი.

ეგრემ მცირეს ოცმარცვლიანი ფისტიკაურის სტრიქონიც აქვს გამოყენებული ჰომეროსის სათარგმნელად „ელინთა მეზღაპრობაში“: “ამის ვისიმე/დგომაჲ ცხენისაჲსასმენელ იქმნა/ ზაგათა ზედა” [3, გვ. 52].

აპოლონ სილაგამის თქმით, არსებობდა პოეზია მარკირებული ლექსთწყობის სისტემით და მასთან დაპირისპირებული იყო სასულიერო პოეზია, თუმცა, ეს უკანასკნელი ჰომეროსის თარგმნისას იძლევა საერო პოეზიის ლექსთწყობის ფრაგმენტს, რომლის ერთი რიტმული ოცმარცვლიანი სტრიქონი არასასულიერო პოეზიის ფრაგმენტს წარმოადგენს.

მეცნიერის შენიშვნით, მე-6-7 საუკუნეების მკითხველი იმავე, განსხვავებული 20-მარცვლიანი ლექსის სტრუქტურას ხედავს, რასაც თანამედროვე მკითხველი. „საეკლესიო მწერლობის ავტორი თუ მთარგმნელი ლექსითი ნაწყვეტის შექმნისას იყენებდა იმას, რაც უკვე დიდი ხნის დამკვიდრებული იყო ამ პოეზიის რიტმული ბუნების სახით, რომლის სისტემა სასულიერო მწერლობისათვის (კერძოდ პოეზიისათვის) არ იყო კანონიზებული, არ იყო მიღებული ლიტერატურულ წრეებში – საეკლესიო მოღვაწეობის ცენტრებში და ამიტომ სრული სახით არ შემოგვრჩა. აქ პოეზია, ბიზანტიური ეტალონის მიხედვით, ან ურიტმო იყო, ან – უფრო გვიან – იამბიკოს ფორმისა, ბიზანტიურის მიმსგავსებითვე” [7, გვ. 281].

იაკობის ჟამისწირვის ტექსტის მიხედვით მღვდელმა რამდენჯერმე უნდა გაამახვილოს ყურადღება იესოს ნათლისღებაზე. მოძღვარი მიმართავს უფალს მადლიერებით, რომ მან განსწავლა ადამიანი, ვითარცა მოწყალე მამამ და მოუვლინა ძე თვისი, რათა განეახლებინა და აღედგინა „ხატი რომელი გარდამოხდა ზეცით და ხორციელ იქმნა სულისაგან წმიდისა და მარიამისგან ღმრთის-მშობელისა და მარადის-ქალწულისა: რომელი იშვა ბეთლემს ჰურიასტანისასა და ნათელ-ილო წმიდასა იორდანესა იოვანწსგან: და კაცთა შორის იქცეოდა და ყოველივე განაგო საცხორებელად ნათესავისა ჩუენისა და ვითარცა ეგულებოდა მორჩილებით და ნებსით სიკუდილი ცხოველს-მყოფელი უცოდველსა მას ჩუენ ცოდვილთა-თვის თავს-დებად: ღამესა რომელსა მიეცემოდა უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე ცხორებისათვის სოფლისა მოილო

პური იგი წმიდათა და უბიწოთა ხელთა თვისთა...” [14, გვ. 27] (ხაზი ჩვენია – ი.გ.). საყურადღებოა, რომ იაკობ მოციქულის ჟამისწირვის ტექსტში ნათლობის ეპიზოდს მოჰყვება იმის აღნიშვნა, რომ უფალი ღამით გასცეს. გამოთქმულია თვალსაზრისი, რომ „წმინდა კოლაელ ყრმათა წამების” ავტორი იმიტომ აღნიშნავს, რომ კოლაელმა ყრმებმა ღამით ნათელიღეს, ვითარცა იესომ, რომ ამით გამართლდეს მოძღვრის ქმედება, თუ რატომ ნათლავს ღამით. სავარაუდოა, რომ ა) ავტორს იაკობის ჟამისწირვის ტექსტის გავლენით ახსოვს, რომ იესომ ღამით ნათელიღო, თუმცა, თუ ამგვარ ვარაუდს დაუშვებთ, მაშინ უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს ტექსტი ქართულ ენაზე უკვე არსებობდა II-III საუკუნეებში; ბ) ავტორს სურს წმინდა კოლაელ ყრმათა მონათვლა შეადაროს იესოს მონათვლას და ამით ნათლობის წმინდა მნიშვნელობა წარმოაჩინოს. ავტორი აღწერს ჭეშმარიტ, ნამდვილ ამბავს, რომ ღამით მოხდა ყრმების მონათვლა, თუმცა, აღნიშნავს, რომ ასეთი რამ მოძღვარმა ჩაიდინა წარმართების შიშით. მაინც, მისი თხრობის თანახმად, მოძღვრის საქციელი და ყრმათა მონათვლა იესოს მონათვლის მსგავსად ნათლობის ფაქტს ამაღლებულად წარმოაჩენს „წამების” მკითხველისა და მსმენელის თვალში.

ნათლისღების საღვთისმეტყველო შინაარსი ღრმა დატვირთვის მატარებელია. წყალში დაფლვით მოსანათლი განიძარცვავს ძველ ადამიანს და შეიმოსება ახლით, ქრისტეს თანაზიარებით მას ეძლევა მაღლი და უნარი იღვაწოს სასუფეველის დამკვიდრებისათვის.

„წმიდა კოლაელ ყრმათა წამებაში” ასახულ ამბავს რომ II საუკუნეში ჰქონდა ადგილი, ამას მოწმობს ის გარემოებაც, რომ ავტორის თქმით, მოსანათლ ყრმებს არ უშვებდნენ ეკლესიაში, ისინი გარეთ მგდომნი ისმენდნენ გალობას. ცნობილია, რომ III საუკუნიდან ეკლესიებს კათაკმეველთა დასადგომი ადგილი, სტოა უკეთდება. ჩანს, რომ კოლაში მდგარ ეკლესიას უნდა ჰქონოდა სენაკის ფორმა, დაახლოებით ისეთი, როგორც ნეკრესის ეკლესიის უძველეს ნაგებობას ჰქონდა. მას არ გააჩნდა სტოა.

„წმიდა კოლაელ ყრმათა წამების” ნათლობის ეპიზოდი გვითვალისწინებს II-III საუკუნეების საქართველოში მოქმედ საღვთისმსახურო პრაქტიკას. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ

მოდვრის მიერ წარმოთქმული საგალობელი ქართული გალობის უძველესი ნიმუშია, რომლის კვლევა მომავალშიც მნიშვნელოვან როლს შეასრულებს არამარტო ძველი ქართული ლიტერატურის, არამედ ქართული საეკლესიო გალობის ისტორიის, ქრისტიანული ღვთისმსახურების ისტორიის, საერთოდ თეოლოგიის მთელი რიგი საკითხების შესწავლაში.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. დოლიძე დ., დოგმა და ტრადიცია კანონიკურ საეკლესიო გალობაში: კრებ. „ქართული საეკლესიო გალობა ერი და ტრადიცია“, საქართველოს საპატრიარქო, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, ქრისტიანობის კვლევის საერთაშორისო სამეცნიერო ცენტრი. თბ. 2001.
2. ინგოროყვა პ., *თხზულებათა კრებული, ტომი IV*, თბილისი 1978.
3. ინგოროყვა პ., რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა: *რუსთაველის კრებული 750*, თბილისი 1938.
4. კეკელიძე კ., *ქართული აგიოგრაფიული ძეგლები, ნაწილი პირველი, კიმენი*, II, თბ., 1946.
5. ჯავახიშვილი ი., *ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები*, თბილისი 1990.
6. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბილისი 1975
7. სილაგაძე ა., ქართული ლექსის განვითარების საწყისი ეტაპების საკითხისათვის: საიუბილეო კრებული „აკაკი შანიძე-100“, თბილისი 1987.
8. სულავა ნ., ქართული ჰიმნოგრაფია: *ტრადიცია და პოეტიკა*, თბილისი, 2006.
9. *ქართული ხალხური პოეზია, ტომი I*, მითოლოგიური ლექსები, ნაკვეთი პირველი, თბილისი 1972, გვ. 28.
10. ყაუხჩიშვილი ს., ეფრემ მცირე და ბერძნულ-ბიზანტიური ლექსთწყობის საკითხები: *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, XXVII ბ*, 1946.
11. ჩოლოყაშვილი ბ., *უძველესი ქართული მარტივოლოგიური თხზულება*, თბილისი 2003.
12. ჩხეიძე თ., ქართული საეკლესიო საგალობელი ზოგად-ქრისტიანული და ეროვნული კულტურის ჭიდილში, იხ. კრებ.

„ქართული საეკლესიო გალობა ერი და ტრადიცია“, საქართველოს საპატრიარქო, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, ქრისტიანობის კვლევის საერთაშორისო სამეცნიერო ცენტრი, თბილისი 2001.

13. *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I*, თბილისი 1963.

14. *Древне-Грузинский Архиеретиконь*, Грузинский текст, изданный Комитетом Церковного Музея, под редакцией и сь предисловием прот. Кор. С. Кекелидзе, Тифлиси, 1912.

15. Шиманский. Г. И., *Таинства и обряды, Литургика*, Издание сретенского монастыря, Москва, 2003.

The Oldest Georgian Hymn In “The Nine Martyred Children of Kola”

Ia Grigalashvili

Doctor of Philological Sciences, Collaborator of the Faculty of Humanities of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University



Abstract: The determination of the date of compilation of “The Nine Martyred Children of Kola” always gave birth to differences of opinions in Georgian scholarship. In the recent period the opinion that “The Nine Martyred Children of Kola” was written in the 2nd -3rd centuries is becoming popular. In support of this opinion I argue that dressing the children in white robes, their stepping down into the stream, singing of an improvised hymn by the priest might be characteristic of the church service practice of the 2nd -3rd centuries. It is difficult to define whether the hymn was translated from any language, or the author improvised it? It is clear that the translator must have based himself on the nature of the Georgian language, versification of that time, or hymn or form of a pagan hymn. The fact is that the hymn is of rhythmic character. I divided it into lines. As the author of “The Nine Martyred Children of Kola” notes, before baptism the children were not allowed to enter the church. Therefore the church in the village of Kola had the form of a cell and it didn’t have a porch, the place for staying of catechumens. This must have taken place in the 2nd -3rd centuries.

Key words: *hymn, “The Nine Martyred Children of Kola”*

In this country church service - derived from Jerusalem church service practice - was approved in an early period of spreading of Christianity. In “The Nine Martyred Children of Kola” by an unknown author the character of the service of the apostolic church of the 2nd -3rd centuries is clearly defined. The oldest rule of baptism and the oldest Georgian hymn are reflected in “The Martyrdom”.

It's known that the Saint Apostles defined the rule of baptism based on the teaching of Jesus and handed it down to their successors. Baptism of the St Apostles' epoch (in the 2nd -3rd centuries) differed with its simplicity and consisted in: being instructed in the faith of Jesus Christ, rejection of sins, open confession of Christ's faith, dipping in the water and saying the words: "In the name of the Father and the Son and the Holy Ghost!"

At the end of the 2nd century and at the beginning of the 3rd century preparation for baptism lasted for a few days or years. In accepting a new person, they were very cautious not to receive the weak in the faith, because they could disown Christ under persecution and denounce Christians before the pagans. In the 3rd century baptism was preceded by swearing an oath, rejecting Satan, shared views with Christ, after which they anointed the whole body. Before dipping the catechumen the water was consecrated. After baptism the newly-baptised was dressed in a white robe. They crowned them (in the West) and gave a cross. Fulfillment of the rule of baptism, that began in the 2nd century, significantly strengthened in the 3rd century, continuing in the 4th and 5th centuries, though not in the same way as it was before. That time the liturgical side attained the fullest development. Many of the prayers which exist now in the liturgy of catechumen by consecrating the water and baptism were compiled in the 4th -8th centuries [15, p. 18-19].

As the author of "The Nine Martyred Children of Kola" tells us that the priest baptised the children who wanted to be baptised as Christians at night in winter, *"for by day he would not have dared to baptize them for fear of the pagans. Furthermore our Lord Jesus Christ was also baptized by night by John in the river Jordan.*

At this season the water gave out an icy sharpness, but when the children stepped down into the stream and the priest baptized them in the name of the Father and the Son and the Holy Ghost, and pronounced the following sacramental words: "The Holy Ghost descended as a dove upon the Jordan when Christ was baptized. The angels stood by singing hymns- Alleluia, Alleluia"-then the water gave out great warmth, just like a bath. And by the will of God, angels brought down white robes from heaven and dressed the newly

baptized children in them, invisibly to men.” (The translation of the passage quoted from D. M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints*, London, 1956, pp.41-42).

As the author remarks, the priest baptised the children at night in winter because he did not dare to baptise them by day. Therefore, by that time when the described story happens in the “Martyrdom” Christianity is not acknowledged as official, state religion. Accordingly, the priest is unprotected in the state of the pagans. However, the author of the “Martyrdom” tries to explain such action of the priest and notes that Christ was also baptised in the river Jordan at night. According to Pavle Ingoroqva’s observation, the older rule of baptism is described in the text, when the catechumens were baptised by dipping in the river [2, p. 351]. As Bidzina Choloqashvili remarked, the author does not mention baptism and it confirms that baptism took place before the 4th century [11, p. 31]. I add that dipping of the children in the water by the priest and saying only the above-mentioned words: “In the name of the Father, the Son and the Holy Ghost!” also no mention of chrismatory, dressing in white robes of the children confirm that the above-cited rite of baptism was in accordance with Christian church service of the 2nd century. It is difficult to determine whether the priest creates his own, improvised hymn there, during baptism, or bases himself on the existing hymn in the church service of that time or the hymn that is translated from any language, but one is clear: In the case of translation the translator would have taken account of the existing versification and the nature of musical tradition of that time. The text ends with “Alleluia”, so in my view the hymn might have been musical. It was sung or intoned by cantillation.

I think “zhamoba” that is intoned by the priest during baptism is also significant. “Zhamoba” in old Georgian means “singing a hymn”. According to the text of “The Life of Giorgi Mtatsmindeli” by Giorgi the priest, Giorgi the Hagiorite introduced his pupils’ choir to the emperor in Constantinople. That time “the king ordered him to sing his orphans *zhamoba* (hymn)” (Italic mine). After listening to the hymn the emperor thanked the monk and said: “You have taught them in the Greek model, kind monk” and ordered to give them 1000 ajura.”

The text of the hymn that was intoned by the priest was presumably a model of an improvised hymn. It is difficult to determine whether the above-mentioned hymn was the product of the priest's creativity or one of the components of the liturgy existing at that time. It is not excluded that the hymn had been translated from some other language. From the church history it is well known that the "existence of folk-national musical stream in addition to the professional-canonical hymns wasn't forbidden and denounced by the holy fathers"[12, p. 129]. The fact is that the above-mentioned hymn was not intoned at baptism after the 4th century.

According to canon 59 of the Laodicean church council "*Saying rural psalms is not proper nor of non-canonical books, but canonical ones of the Old and New Testament*" [6, p.259] (Italic mine-I.G.).

Therefore, before the Laodicean council singing of folk psalms took place in the church.

Improvised hymns are characteristic of the church service of the 2nd century. As the apostle Paul says only "singing the praise with spiritual mercy" adorns God. Praise, joy and hymn is His much praised (cf. Ps. 32,3; 103,33-34; 104,2).

In the church service the word of praise naturally develops into a hymn. (As we know the reading of the text by the priest, deacon and psalm-reader is intoned by cantillation), but the delighted praise of God is strengthened with music in the words of the hymn (cf. Ps. 80, 2; 88,15, 94, 1; 97,4; Ephes. 5,19). In the heart of the believer who is delighted with God's majesty, Apostle Paul's epistle "To the Ephesians" indicates the indivisibility of the word and the music: "Speaking to one another in psalms and hymns and spiritual songs, singing and making melody in your heart to the Lord" (Ephes. 5,19).[1, p.19]. In "The Nine Martyred Children of Kola" the priest praises God with a hymn that comes from the heart during baptism.

Ivane Javakhishvili considered that Georgian church hymn must have been the keeper of the tradition of the same Hebrew hymn and tunes that were spread in the west –in Greece and in the south, in Palestine and Armenia. Contacts with Hebrew, Syrian, Armenian hymns must have ceased from the beginning of the 7th

century when unity between the Georgian and Armenian churches was broken. In the collection of hymns by Mikael Modrekili it is noted that he had collected “dzlispirmi”, hirmi that he found in the Georgian language “Mekhurni, Greek and Georgian”. The Caesar thanked Giorgi the Hagiorite who brought orphans to Constantinople after listening to the orphans’ hymn because he had taught them in decent Greek. The scholar notes that the Caesar knew the difference between Greek and Georgian church music well, the modes of Georgian hymn and Greek hymn were different.

Ivane Javakhishvili justly considered that the struggle with pagan tunes must have taken place in Georgia, which is confirmed by evidence in old sources. Namely, in the Syriac text of “The Life of Peter the Georgian” it is said that while many nobles have the habit of listening to songs men and women’s songs, “king Archil instead, like king David, took hymn singers who sang the holy words of God while they were dining and at other time, so that his palace didn’t differ in anything from the church.”

It is seen from the above evidence that fight against pagan Georgian music had already started in the 5th century and king Archil had turned it out of the palace. But of course one cannot infer the final triumph of Christian hymn singing over secular songs on the basis of a single case. Certainly it must have taken a long struggle, especially among people where singing was closely connected with the whole mode of life and activity. In the mountainous region of Georgia the tradition of the declamation of doxologies has survived to the present time. Pagan and Christian cultures blended there and assumed a peculiar image. For example, “The sun has all the features of a deity. In the texts of doxologies of pagan deities the announcement of the sun follows after the Supreme Being”. “Glory to God, thanks to God, Glory to the sun and its follower angels”[9, p.28].

The opinion has been expressed that the syllables and stresses of hymns (doxologies), prayers, *kurtkhevani* (canonarium, priest’s prayer books) have the same structure as *mtibluri* (haymaking song), preaching, *khmit natirlebi* (keening), *khutsobani* (clerical texts) and are arranged in nine syllable measure. However, an opposite point

of view has been put forth, namely that *khutsobani* are more rhythmic texts.

As is known “In Georgian Hymnography the following widespread forms of hymns are on record: 1. The so-called prosaic hymn, 2. Strophe hymn and 3. Iambic”[8, p.84]. The hymn in the text of “The Nine Martyred Children of Kola” is rhythmic. The hymn intoned by the priest may be divided into lines and it will take this form:

“The Holy Ghost descended
As a dove upon the Jordan
When Christ was baptized.
The angels stood by singing hymns
Alleluia, Alleluia”.

The primary source for the author of the hymn is the Gospel, particularly the episode of the baptism of Jesus Christ. The four evangelists tell the mentioned fact the same way. The author bases himself on the Gospel according to Mark : “*It came to pass in those days that Jesus came from Nazareth of Galilee, and was baptised by John in the Jordan. And immediately, coming up from the water, He saw the heavens parting and the spirit descending upon Him like a dove*”(Mark 1, 9-10).

Apolon Silagadze paid attention to the oldest tradition of the inclusion of a poem in a prosaic text. According to him, Pavle Ingoroqva noted that we meet twenty-syllable *pistikauri* in the Georgian translation of Eusebius’ work “Martyrdom of St. Procopius”: “It is not good to have many masters; have one lord and one king” [3, p.52]. The line is a translation of Homer’s quotation from the “Iliad” [4, p. 113]. The Georgian translation is made from Greek not later than the 7th century [4, p.109], a priori 6th century also [3, p. 52; 10, p. 73].

Such an example of a single verse line occurs have elsewhere too e.g. in the work “On Mystic Theology” by Dionysius the Areopagite, that was translated by Ephrem Mtsire [10, p. 71-73]. Here is a 16 syllable low shairi. Ephrem Mtsire also used twenty-syllable *pistikauri* to translate Homer in “Ventriloquism of Hellene”: “They heard of /staying of the horse/ on the boose” [3, p. 52].

According to Apolon Silagadze poetry existed with labeled versification system and ecclesiastic poetry was antithesized with it,

though the latter gives a fragment of the versification of secular poetry in translating of Homer and one rhythmic twenty-syllable line is fragment of non-ecclesiastic literature.

According to the scholar, the reader of the 6th -7th century sees the same, different 20 syllable structure of the poem as the modern reader. "The author or the translator of ecclesiastic literature used what was established as the rhythmic nature of poetry, the system for ecclesiastic literature wasn't canonized, wasn't accepted in literary circles-in the centres of ecclesiastic activity and it has not come down to us in full form. Here poetry, by Byzantine model, was unrhythmic, or later was in Iambic form, like Byzantine"[7, p. 281].

According to the text of Jacob's zhamistsirva (church service) the priest must focus attention on the baptism of Jesus several times. The priest addresses God with gratitude, because He taught man, as a graceful father and sent His son, because he wanted to renew and to freshen "*The image that descended from the Heaven and was embodied by the Holy Spirit and the Virgin Mary and eternal-maiden: Who was born in Bethlehem, in Judea and was baptised by John: and walked among men and all made to live our relatives and as he thought with obedience and of His own accord he decided to die for us the sinful: At night when he was betrayed for the life of the world and he took the bread in His pure and innocent hands...*" [14, p. 27](Italic mine-I.G.). It is noteworthy that in the text of zhamistsirva of the Apostle Jacob the episode of baptism is followed by noting the fact that Jesus was betrayed at night. The opinion is expressed that the author of "The Nine Martyred Children of Kola" notes that the children were baptised at night as Jesus, to absolve the action of the priest why he is baptising at night. a)It is presumable that the author remembers under the influence of the text of Jacob's zhamistsirva that Jesus was baptised at night, though if we accept this assumption we have to suppose that this text of zhamistsirva existed in the Georgian language in the 2nd -3rd centuries; b)The author wants to compare the baptism of the children to Jesus' baptism and to outline the holy significance of baptism. The author describes a true, real story, that baptism of the children happened at night, though he notes that the priest did so because he was afraid of the pagans. Though, according to his story,

the action of the priest and baptism of the children makes the fact of baptising as magnificent fact in front of the readers and listeners of “The Martyrdom”.

The context of baptising has a profound theological meaning. By dipping in the water the catechumen divests himself of the old man and will robe a new man. Through his communion with Christ is given grace and ability to strive for the establishment of paradise.

The story described in “The Nine Martyred Children of Kola” took place in the 2nd century which is confirmed by the fact that catechumens were not allowed to enter the church, they listened the hymn outside. It’s known that from the 3rd century a porch was annexed to the church for the catechumens to stand. The church in Kola must have had the form of a cell, approximately of the kind as the oldest building of Nekresi church had. It didn’t have a porch.

The episode of the baptism of “The Nine Martyred Children of Kola” helps us form an idea of the divine service practice in Georgia in 2nd -3rd centuries. It is safe to say that the hymn intoned by the priest is the oldest model of Georgian hymn and researching it in the future will play an important role in the study not only of questions of old Georgian literature, but the history of Georgian church hymn, history of Christian church service and theology in general.

References:

1. Dolidze Dali, Dogma and Tradition in Canonic Church Canticle: coll. “*Georgian Church Canticle Nation and Tradition*”, Patriarchate of Georgia, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, International Christian Research Centre, Tbilisi 2001
2. Ingoroqva Pavle, *Collected Works, Volume IV*, Tbilisi 1978
3. Ingoroqva Pavle, Literary Heritage of Rustaveli’s Epoch: *The Collection on Rustaveli 750*, Tbilisi 1938
4. Kekelidze Korneli, *Monuments of Georgian Hagiography, The First Part, Kimeni, II*, Tbilisi 1946
5. Ivane Javakhishvili, *The Main Questions of the History of Georgian Music*, Tbilisi 1990

6. *The Nomokanon*, prepared for edition by E. Gabidzashvili, M. Dolaqidze, G. Ninua, Tbilisi 1975
7. Silagadze Apolon, On the initial stages of the development of the Georgian verse: anniversary collection "*Akaki Shanidze-100*", Tbilisi 1987
8. Sulava Nestan, *Georgian Hymnography, Tradition and poetics*, Tbilisi 2006
9. *Georgian Folk Poetry, Volume I, Mythological poems*, Part I, Tbilisi 1972
10. Qaukhchishvili Simon, Ephrem Mtsire and the Questions of Greek-Byzantine Versification: *Proceedings of Tbilisi State University, XXVII b*, 1946
11. Choloqashvili Bidzina, *The Oldest Georgian Martyrological Work*, Tbilisi 2003
12. Chkheidze Tamar, Georgian Ecclesiastic Hymn in the struggle of General-Christian and National Culture: see coll. "*Georgian Church Hymn, Nation and Tradition*", Patriarchate of Georgia, Ivane Javakhishvili Institute of History and Ethnology, International Christian Research Centre, Tbilisi 2001
13. *Monuments of Old Georgian Hagiographic Literature, The Book I*, prepared by Il. Abuladze, N. Atanelishvili, N. Gogvadze, L. Kajaia, Ts. Kurtsikidze, Ts. Chankievi and Ts. Jghamaia, edited by Ilia Abuladze, Tbilisi 1963
14. *Old Georgian Zhamistsirva*, Georgian text, edited by the committee of the Church Museum, editor: K. Kekelidze, Tiflis, 1912
15. G. I. Shimanski, *Mystery and Rites, Liturgy*, Edited by the Monastery of Sreten, Moscow 2003.

ერთი ტიპის კავშირებითი პირობითი წინადადებისთვის ქართულში

იასუპირო კოჯიმა

ტოკიოს უცხო ენათა უნივერსიტეტი

რეზიუმე: თანამედროვე ქართულში შემასმენელი ზმნა ზოგჯერ კავშირებით კილოში დგას პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში, რომელსაც ახლავს კავშირი თუ. ამგვარი კონსტრუქციის გამოყენება სემანტიკური და პრაგმატიკული ფაქტორებით არის განპირობებული. იგი შესაძლებელია ორ შემთხვევაში: (ა) როცა მოსაუბრე პირი აცხადებს, რომ პირობითი წინადადების შინაარსი მართალი არ არის; (ბ) როცა მთავარი წინადადება მეორე პირის მიმართ ბრძანებას გამოხატავს.

საკვანძო სიტყვები: პირობითი წინადადება, კავშირი, კავშირებითი კილო, ბრძანება

1. ქართულში ორი კავშირია, რომ და თუ, რომლებიც პირობით დამოკიდებულ წინადადებას ქმნიან. რომ-იან პირობით წინადადებაში შემასმენელი ზმნა კავშირებით კილოში დგას. კავშირებითის მაგივრად თხრობით კილოში რომ ჩავსვათ, პირობითის ნაცვლად დროის დამოკიდებულ წინადადებას მივიღებთ, როგორც (1)-ში.

(1) ჭიშკართან რომ მივიდა, ისევ შემობრუნდა. (დუმბაძე) [რომ + თხრობითი]

(2) ეს რომ ჩემი სახლი იყოს, არავის შემოვუშვებდი. (ჭილაძე)

[რომ+კავშირებითი]

თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში კი ზმნა შეიძლება იყოს როგორც თხრობით კილოში, ისე კავშირებითში.

(3) თუარ გამოხვალ, მილიციას მოვიყვან. (ჩოხელი) [თუ + თხრობითი]

(4) ღვინო თუ დაჭირდეს, არ მომერიდო! (დუმბაძე) [თუ + კავშირებითი]

ცხრილი 1 უჩვენებს კავშირისა და დამოკიდებული წინადადების შემასმენელი ზმნის კილოს შეხამებას და დამოკიდებული წინადადების ფუნქციას.

ცხრილი 1. კავშირი, ზმნის კილო და დამოკიდებული წინადადების ფუნქცია:

		კავშირი	
		რომ	თუ
დამოკიდებული წინადადების ზმნის კილო	თხრობითი	დრო	პირობა
	კავშირებითი	პირობა	პირობა

2. საკითხი ისმის: ამ სამი ტიპის პირობით დამოკიდებულ წინადადებას შორის რა განსხვავებაა ფუნქციური თვალსაზრისით. ფოგტი [4, გვ. 209-210] აღნიშნავს, რომ რომს მოჰყავს ჰიპოთეტიკური პროპოზიცია, ხოლო თუ თხრობითი კილოს ზმნასთან ერთად გადმოსცემს მთავარ წინადადებაში გამოხატული სიტუაციის განხორციელებისთვის აუცილებელ პირობებს. მაგრამ, როცა თუს კავშირებითი კილოს ზმნა ახლავს, დამოკიდებული წინადადების მნიშვნელობა უახლოვდება რომ-იან წინადადებისას.

ჰიუიტი [7, გვ. 73], რეალური და ირეალური პირობითი წინადადებების გარჩევაზე დაყრდნობით (“a general division between ‘vivid’ (otherwise known as ‘real’, ‘immediate’ or ‘open’) and ‘vague’ (otherwise known as ‘unreal’, ‘remote’ or ‘closed’) conditionals”), აღნიშნავს, რომ ზოგადად თუ რეალურ პირობით წინადადებას ქმნის, რომ კი ირეალურს. მიუხედავად იმისა, რომ კავშირებითი კილო ირეალური პირობითი წინადადებისთვისაა დამახასიათებელი, თუსა და კავშირებითი კილოს შემასმენლის შეხამება სემანტიკურად უფრო ახლოსაა რეალურ პირობითთან [7, გვ. 79]. იგი წერს, რომ როცა თუ კავშირია, კავშირებითი კილოს ზმნას შეიძლება შეენაცვლოს შესაბამისი თხრობითი კილოს ზმნა თითქმის ყოველგვარი სემანტიკური სხვაობის გარეშე, ხოლო კავშირი თუს რომ-ით შეცვლა აუცილებლად გამოიწვევს აშკარა შინაარსობრივ განსხვავებას.

მაშასადამე, პრობლემაა იმ კონსტრუქციის ფუნქციის ანალიზი, რომელშიც კავშირ თუსთან შემასმენელი ზმნა კავშირებით კილოში დგას. როგორც ჰიუიტი წერს, მართლაც, თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში კავშირებითი კილოს ზმნის შეცვლა თხრობითი კილოს შესაბამისი ფორმით ყოველთვის შესაძლებელია შესამჩნევი სემანტიკური სხვაობის გარეშე. მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ, პირიქით, კავშირებითი

კილოს ზმნის შეცვლა თხრობითი კილოს ფორმით ყოველთვის არ არის შესაძლებელი. რომც გვექონდეს შესატყვისი კავშირებითი კილოს ფორმა, თხრობითი კილოს მაგივრად კავშირებითი კილოს ზმნა რომ გამოვიყენოთ, ხშირად ვღებულობთ არაბუნებრივ ან მიუღებელ წინადადებას. თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში კავშირებითი კილოს ზმნის გამოყენება საკმაოდ შეზღუდულია. წინამდებარე ნაშრომის მიზანია იმის გარკვევა, თუ რა შემთხვევაში შეიძლება იდგეს შემასმენელი ზმნა კავშირებით კილოში თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში.

3. სიხშირის თვალსაზრისით, თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში შემასმენელი ზმნა გაცილებით უფრო ხშირად თხრობით კილოშია, ვიდრე კავშირებითში. მიდიგური [5, გვ. 372; 6, გვ. 372] წერს, რომ სალიტერატურო ქართულის ნორმის მიხედვით კავშირ თუ-სთან შემასმენელი ზმნა თხრობით კილოში უნდა იყოს და არა კავშირებით კილოში. მაგრამ თუ-სთან კავშირებითი კილოს ზმნის შეხამების შემთხვევებიც, თუმცა იშვიათია, მაგრამ უთუოდ დასტურდება როგორც სალაპარაკო ენაში, ისე ლიტერატურულ ნაწარმოებებში. ამას ადასტურებს შემდეგი მაგალითები.

- (5) აგი უღვაში გამპარსე, ასე თუ არ ქნას! (დუმბაძე)
- (6) ეს თუ კამეჩის კვერცხი არ იყოს, თავს მოვიჭრი. (ჩოხელი)
- (7) მოკვდეს ფხორა, თუ მტრის ხელში ჩაგაგდოს! (ვაჟა)
- (8) სვეტიცხოველის დამქცევი ვიყო, თუ გიღალატო (ლეონიძე)
- (9) თუ ვალენტინა ივანოვნამ გამომხედოს, მანიშნე. (რჩეულიშვილი)
- (10) თუ დალევა მოგინდეს, სხვაგან ნულარ წახვალ, ისევ აქ დალიეო.
(ინანიშვილი)
- (11) თუ შეგხვდეს სადმე, გაჰყევი და მისი ვინაობა შემატყობინე.
(ჯავახიშვილი)
- (12) თუ მოგენატროთ, წერილი გამომიგზავნეთ სამტრედიამი.
(დუმბაძე)

4. კავშირებითი კილოს ფორმებს შორის, თუ-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში გვხვდება მეორე კავშირებითი, აწმყოს კავშირებითი და მესამე კავშირებითი. თუ-სთან მეორე კავშირებითის გამოყენების შესახებ, ჰიუიტი [7, გვ. 89] აღნიშნავს, რომ არავითარი სემანტიკური განსხვავება არაა თუ-სთან ზმნა მეორე კავშირებითშია თუ თხრობითი კილოს შესაბამის ფორმაში (ანუ წყვეტილში). მას მოჰყავს შემდეგი

მაგალითი, რომელშიც *თუ*-ს ეხამება მეორე კავშირებითიც და აგრეთვე წყვეტილიც ერთსა და იმავე კონტექსტში.

(13) *თუ* ერთს ჩვენგანს ბიჭი *ეყოლოს* და მეორეს — ქალი, მაშინ ქალი ვაჟს შეერთოთ: ხოლო *თუ* ქალები *გვეყოლოს* ორივეს, ორივენი დებსავით უნდა გაეზარდოთ და ძმებს შეერთოთ; *თუ* ორივეს ვაჟები *გვეყოლა*, ძმები უნდა იყვნენ ერთგულები ... [7, გვ. 80; 2, გვ. 113] (ხაზგასმა ჩემია)

ქართული ენის მატარებლები, რობლებსაც ამ მაგალითის შესახებ ვკითხე, აღნიშნავენ, რომ აქ მეორე კავშირებითის ფორმების (*ეყოლოს*, *გვეყოლოს*) გამოყენება მოძველებულად ჟღერს. ჰიუიტი (1987: 80) წერს, რომ მეორე კავშირებითის საშუალებით ამგვარი მომავალი პირობების გამოხატვა შეიძლება ძველი ქართულის გადმონაშთი იყოს. მაგრამ ისიც არ არის სწორი, თითქოს ყოველი მაგალითი, რომელშიც *თუ*-სთან ერთად მეორე კავშირებითი მომავალ პირობებს გამოხატავს, ერთნაირად განიხილებოდეს. ზემომოყვანილი სხვა მაგალითები (5)-(12), განსხვავებით (13)-ისაგან, მოძველებულ შთაბეჭდილებას არ ტოვებს. ასე რომ, (13)-ში მეორე კავშირებითის ფორმების ხმარება, როგორც ერთგვარი არქაიზმი, შეიძლება გამონაკლისად ჩავთვალოთ და მომდევნო დისკუსიაში მხედველობაში არ მივიღებთ.

5. რაც შეეხება *თუ*-სთან აწმყოს კავშირებითისა და მესამე კავშირებითის გამოყენებას, ჰიუიტი [7, გვ. 82] აღნიშნავს, რომ ეს ფორმები გამოიყენება მაშინ, როცა მოსაუბრე პირი აცხადებს მის აბსოლუტურ დარწმუნებულობას იმაში, რომ მთავარი წინადადების შინაარსი სიმართლეს არ ასახავს, როგორც მაგალითებში (14) და (15). ასეთ შემთხვევაში, მთავარი წინადადება ჩვეულებრივ შეიცავს ბრძანებითს ან მეორე კავშირებითს ნატვრითის ფუნქციით [7, გვ. 82].

(14) ღმერთი გამიწყრეს, *თუ გეხუმრებოდე*.

([7, გვ. 81] კლდიაშვილი; ხაზი ჩემია)

(15) შეჩვენებული ვიყვე, *თუ ვტყუოდე*, თუ როდისმე *ჰყოლოდეს!*

([7, გვ. 82] კლდიაშვილი; ხაზგასმა ჩემია.)

დამტკიცებით იმის თქმა, რომ დამოკიდებული წინადადების შინაარსი მართალი არ არის, ნამდვილად ერთ-ერთი ფუნქციაა *თუ*-იანი პირობითი წინადადებისა, რომლის

შემასმენელიც კავშირებით კილოშია. ეს ფუნქცია მარტო აწმყოს კავშირებითისა და მესამე კავშირებითისთვის არ არის დამახასიათებელი, არამედ დასტურდება ყველა სამ კავშირებითი კილოს მწკრივთან, რომელიც შესაძლებელია თუს ახლდეს. ზემომოყვანილ მაგალითებში, (5)-(8), მეორე კავშირებითი სწორედ ამ ფუნქციისთვის არის გამოყენებული. კავშირებითი კილოს შემასმენლის შემცველი თუიანი პირობითი დამოკიდებული წინადადება შეიძლება მივიჩნიოთ სპეციალურ კონსტრუქციად, რომელიც გამოხატავს მოსაუბრის დარწმუნებულობას იმაში, რომ დამოკიდებული წინადადების შინაარსი მართალი არ არის.

6. დამოუკიდებლად ამ ფუნქციისაგან, თუიანი პირობით დამოკიდებულ წინადადებაში შემასმენელი შეიძლება იყოს კავშირებით კილოში მაშინ, როცა მთავარ წინადადებაში იგულისხმება მეორე პირის მიმართ ბრძანება, როგორც გვაქვს მაგალითებში (4) და (9)-(12). დამოკიდებული წინადადება აღწერს არაწარსულ სიტუაციას და შესაბამისად შემასმენელი ზმნა შეიძლება იყოს მეორე კავშირებითში ან აწმყოს კავშირებითში. იხილეთ შემდეგი მაგალითები (16) და (17). მესამე კავშირებითი ამ ფუნქციით არ იხმარება.

(16) ხურდა თუ გჟონდეს, მომეცი.

(17) თუ ვინმე სტუდენტს იცნობდე, გამაცანი.

აღსანიშნავია, რომ ამ ტიპის მაგალითებში (ე. ი. (4), (9)-(12), (16) და (17)) საერთოდ არ გამოიხატება მოსაუბრის პოზიცია დამოკიდებული წინადადების შინაარსის სიმართლის შესახებ. მოსაუბრე ნეიტრალურია იმის მიმართ, თუ რამდენად რეალურია დამოკიდებულ წინადადებაში გამოხატული სიტუაცია. ამ ტიპის მაგალითები ამით მკვეთრად განირჩევა იმ მაგალითებისაგან (ე. ი. (5)-(8), (14) და (15)), რომლებშიც მოსაუბრის ნეგატიური დამოკიდებულებაა გამოხატული.

აღსანიშნავია აგრეთვე ის, რომ აუცილებელი არ არის, რომ მთავარი წინადადება ფორმალურად ბრძანებითს წარმოადგენდეს. შემდეგ მაგალითებში, მთავარი წინადადების შემასმენელი ზმნა თხრობითის ფორმაშია, მაგრამ

შინაარსობრივად იგულისხმება მეორე პირის მიმართ ბრძანება¹ (ე. ი. „ის პური აიღე“ (18)-ში, „დამიძახე“ ან „ასე უთხარი“ (19)-ში).

(18) *თუ მოგშივდეს*, მაგიდაზე პური დევს.

(19) *თუ ვინმემ დარეკოს*, ოთახში ვარ.

7. ამ ორი ფუნქციის გარდა სხვა ფუნქციით *თუ*-სა და კავშირებითი კილოს შემასმენლის შეხამება, როგორც წესი, არ გვხვდება თანამედროვე ქართულში. მარტივი მაგალითისთვის ავიღოთ (20). როცა *თუ*-ს კავშირებითი კილოს შემასმენელი ახლავს, მთავარი წინადადება შეიძლება გადმოსცემდეს მეორე პირის მიმართ ბრძანებას, დადებითს (a) ან უარყოფითს (b). მაგრამ არ შეიძლება იყოს ჰორტატივი (ანუ მოწოდების გამოხატვა სუბიექტური პირით პირველი პირის მრავლობითში) (c), არც ბრძანება მესამე პირის მიმართ (d), არც თხრობითი წინადადება ბრძანებითი შინაარსის გარეშე (e).

(20) *თუ იწვიმოს...*

(a) წადი

(b) არ წახვიდე.

(c) ?? (არ) წავიდეთ.

(d) ?? (არ) წავიდეს.

(e) ?? დასველდები.

(20)-ში, კავშირებითის *იწვიმოს* ნაცვლად *თუ* ჩავსვამთ თხრობითი კილოს ფორმას (ანუ *იწვიმებს* ან *იწვიმა*), ყოველი წინადადება (a)-(e) ბუნებრივი გახდება.

8. დასკვნები: *თუ*-იან პირობით დამოკიდებულ წინადადებას შეიძლება ჰქონდეს კავშირებითი კილოს შემასმენელი შემდეგ ორ შემთხვევაში:

(i) როცა მოსაუბრე აცხადებს, რომ დამოკიდებული წინადადების შინაარსი მართალი არ არის;

(ii) როცა მთავარი წინადადება გულისხმობს მეორე პირის მიმართ ბრძანებას.

ამგვარი სემანტიკური და პრაგმატიკული პირობები ეხება მარტო ამ ტიპის პირობითი წინადადების კონსტრუქციას და

¹ ეს მაგალითები წარმოადგენს ეგრეთ წოდებულ "speech-act conditional" [3; 1] დამოკიდებულ წინადადება განაპირობებს speech act-ს და არა მთავარ წინადადებაში გადმოცემული სიტუაციის განხორციელებას.

არა რომიან წინადადებას და არც თუიან პირობით წინადადებას, რომელშიც შემასმენელი თხრობით კილოში დგას. რატომ და როგორ იჩენს თავს ეს განსაკუთრებული ფაქტორები, ერთ მხრივ კავშირის შერჩევისა და მეორე მხრივ შემასმენელი ზმნის კილოს შერჩევის გამო — კიდევ გასარკვევია ქართული ენის პირობითი წინადადებების მთლიანი სისტემის ანალიზის საშუალებით.

წყაროები:

ჩოხელი, გოდერძი, „თევზის წერილი“, „უცნაური კვერცხი“
ჭილაძე, ოთარ, „რკინის თეატრი“
დუმბაძე, ნოდარ, „მე, ბებია, ილიკო და ილარიონი“
ინანიშვილი, რევაზ, „ფიროსმანი“
ჯავახიშვილი, მიხეილ, „ოქროს კბილი“
კლდიაშვილი, დავით, „სამანიშვილის დედინაცვალი“
ლენინძე, გიორგი, „ღვინჯუა“
რჩელიშვილი, გურამ, „მოხუცებული“
ვაჟა ფშაველა, „სათაგური“

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Dancygier, Barbara, *Conditionals and Prediction: Time, knowledge, and causation in conditional constructions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
2. სიხარულიძე, ქ., *ქართული ხალხური სიტყვიერება*, თსუ გამომცემლობა, თბილისი, 1970.
3. Sweetser, Eve, *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
4. Vogt, Hans, *Grammaire de la langue géorgienne*. Universitetsforlaget, Oslo. 1971
5. დიდიგური, შ., *კავშირები ქართულ ენაში*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბილისი, 1973.
6. დიდიგური, შ., *რთული წინადადების პრობლემა ქართულ ენაში*, მეცნიერება, თბილისი, 1989.
7. Hewitt, Brian G., *The Typology of Subordination in Georgian and Abkhaz*, Mouton de Gruyter, Berlin, 1987.

ON A TYPE OF SUBJUNCTIVE CONDITIONAL IN GEORGIAN

Yasuhiro Kojima

Tokyo University of Foreign Studies

Abstract: In Modern Georgian, the conditional conjunction *tu* is occasionally accompanied by a subjunctive verb, instead of an indicative one. The use of the construction is semantically and pragmatically conditioned and is possible in two cases: (i) when the speaker asserts that the protasis content is not true, and (ii) when the apodosis implies a command to the hearer.

Keywords: *conditional sentence, conjunction, subjunctive mood, command*

1. Georgian has two conjunctions, *rom* and *tu*, which introduce a conditional clause. The predicate verb in *rom* conditional clauses is in the subjunctive mood. When an adverbial clause led by *rom* has an indicative predicate, it expresses time rather than condition, as in (1).

[rom + indicative]

- (1) č'išk'ar-tan *rom* *mivida*, *isev* šemobrunda. (Dumbadze)
 gate.dat-at if went.aor again turned.aor
 'When he went up to the gate, he turned again.'

[rom + subjunctive]

- (2) es *rom* čemi saxl-i *iq'os*, aravi-s šemovušvebdi. (Chiladze)
 this.nom if my house-nom is.aorsbj nobody-dat I.would.let.in.cond
 'If this were my house, I would not let anybody in.'

The conjunction *tu*, on the other hand, may be accompanied by a verb of either mood to form a conditional clause.

[tu + indicative]

- (3) *tu* *ar* *gamoxval*, *milicia-s* *moviq'van*. (Chokheli)
 if NEG you.will.come.out.FUT policeman-DAT I.will.bring.FUT
 'If you don't come out, I will bring a policeman here.'

[tu + subjunctive]

- (4) *ğvino* *tu* *dagč'irdes*, *ar momerido!* (Dumbadze)
 wine.NOM if you.need.AORSBJ NEG you.are.shy.with.me.SBJ
 'If you need some wine, don't hesitate!'

Table 1 illustrates the combination of a conjunction and the mood of the subordinate verb and the function of the clause.

Table 1. Conjunction, mood of the subordinate verb and function

		conjunction	
		<i>rom</i>	<i>tu</i>
mood of the subordinate verb	indicative	time	condition
	subjunctive	condition	condition

2. The question then is what the difference is among the three types of conditional constructions in terms of their function. According to Vogt (4, pp. 209-10), *rom* introduces a hypothetical proposition, while *tu*, when combined with an indicative verb, presents a condition necessary for the apodosis situation. When *tu* co-occurs with a subjunctive verb, however, the meaning approaches that of *rom* protases.

Hewitt [7, pp. 73] drawing on “a general division between ‘vivid’ (otherwise known as ‘real’, ‘immediate’ or ‘open’) and ‘vague’ (otherwise known as ‘unreal’, ‘remote’ or ‘closed’) conditionals”, considers that *tu* generally forms vivid conditionals, while *rom* vague ones. Although the subjunctive mood is characteristic of vague conditions, the combination of *tu* and a subjunctive verb is semantically close to vivid conditionals [7, pp. 79]. He notes that when the conjunction is *tu*, “the appropriate indicative may be substituted for the subjunctive with almost no change of meaning, whereas *rom* cannot substitute for *tu* without a definite change being introduced”

What is problematic is thus the analysis of the combination of *tu* and a subjunctive verb. It seems indeed the case that every subjunctive verb in *tu* protases can be replaced by the appropriate indicative form without any significant change in the meaning, but not vice versa. That is, every indicative verb in *tu* protases cannot be freely replaced by the corresponding subjunctive form. The substitution often results in ill-formed sentences. The use of subjunctive verbs is actually highly restricted in *tu* protases. Given this, the purpose of the present paper is to make clear when *tu* protases can be used with a subjunctive verb.

3. In terms of frequency, it is far more usual for a verb in *tu* conditional clauses to be in the indicative mood, rather than in the

subjunctive mood. Dzidziguri [5, pp. 372; 6, pp. 372] even goes so far as to say that the combination of *tu* and a subjunctive verb deviates from the norm of the modern standard language. However, such instances are, though occasionally, certainly encountered in the colloquial language as well as in literary works. The following are examples taken from modern literary works.

- (5) *agi ulvaš-i gamp'arse, ase tu ar knas!* (Dumbadze)
 this moustache-NOM shave.me.IMP like.this if NEG does.AORSBJ
 'Shave this moustache of mine, if he does not do this!'
- (6) *es tu k'ameč-is k'vercx-i ar iq'os, tav-s movič'ri.* (Chokheli)
 this.NOM if buffalo-GEN egg-NOM NEG is.AORSBJself-DAT I.cut.myself.FUT
 'If this should not be a buffalo's egg, I will cut my throat.'
- (7) *mok'vdes pxora, tu mt'r-is xel-ši čagagdos!* (Važa)
 dies.AORSBJ Pkhora.NOM if enemy-GEN hand.DAT-in drops.you.AORSBJ
 'May Pkhora die, if he hands over you to enemies.'
- (8) *svet'ixovel-is damkcev-i viq'o, tu giğalat'o.* (Leonidze)
 S.-GEN ruiner-NOM I.am.AORSBJ if I.betray.you.AORSBJ
 'May I be the ruiner of the Svetitskhoveli cathedral, if I ever betray you.'
- (9) *tu valent'ina ivanovna-m gamomxedos, manišne.* (Rcheulishvili)
 if Valentina Ivanovna-ERG looked.at.me.AORSBJ signalize.me.IMP
 'If Valentina Ivanovna looks at me, give me a signal.'
- (10) *tu daleva mogindes, svvagan nuğar c'axval, isev ak dalie-o.*
 (Inanishvili)
 if drinking.NOM you.want.AORSBJ elsewhere no.more you.go.FUT again drink.IMP-QUOT
 'If you want to drink, don't go anywhere else anymore, drink here again.'
- (11) *tu šegxvdes sadme, gahq'evi da misi vinaoba*
 if meets.you.AORSBJ somewhere follow.her.IMP and her identity-NOM
šemat'q'obine. (Javakhishvili)
 let.me.know.IMP
 'If you come across her somewhere, follow her and let me know who she is.'
- (12) *tu mogenat'rot, c'eril-i gamomigzavnet samt'redia-ši.*
 (Dumbadze)
 if you.miss.me.AORSBJ letter-NOM send.me.IMP Samtredia.DAT-in
 'If you miss me, send me a letter to Samtredia.'

4. Among subjunctive forms, those can be used with *tu* are Aorist Subjunctive, Present Subjunctive, and Perfect Subjunctive. Hewitt [7, pp. 89] distinguishes the function of *tu* plus Aorist subjunctive and that of *tu* plus Present Subjunctive or Perfect Subjunctive. As for the former, he notes that it does not differ any

semantic difference from the corresponding indicative construction (i.e. *tu* plus Aorist), drawing the following example, in which *tu* is combined with Aorist Subjunctive as well as with Aorist in the same context.

- (13) *tu erts čvengans bič'i eq'olos* [AORSBJ] *da meores — kali, mašin kali važs ševrtot: xolo tu kalebi gveq'olos* [AORSBJ] *orives, oriveni debsavit unda gavzardot da Zmebs ševrtot; tu orives važebi gveq'ola* [AOR], *Zmebi unda iq'vnen ertgulebi...*
 'If one of us should father a boy and the other a girl, then let us marry them to each other; and if we both should father girls, we must rear them both like sisters and marry them to a pair of brothers; if we both father lads, they must be faithful brothers...' ([7, pp. 80; 2, pp. 113] boldface by me)

According to native speakers I consulted, the use of the Aorist Subjunctive forms *eq'olos* and *gveq'olos* with *tu* in (13) sounds rather archaic. Hewitt (1987: 80) remarks that such use of Aorist Subjunctive to express “a pure, future condition may be a relic from Old Georgian”. However, it is not the case that every expression of a future conditional situation by *tu* and a subjunctive verb should be treated alike. Other examples given in the present paper, at least, do not leave an archaic impression on native speakers as (13). In this light, (13) is exceptional and hence is left out of consideration as an archaism.

5. The combination of *tu* and Present Subjunctive or Perfect Subjunctive, on the other hand, is considered to be used when “the speaker wishes to asseverate his absolute conviction that the predicate of the protasis is contrary to fact” [7, pp. 82]), as in the examples (14) and (15). The apodosis then “seems usually to contain either an imperative or an Aorist subjunctive functioning as an optative” [7, 83. 82].

- (14) *ğmert-i gamic'q'res, tu gexumrebode.*
 god-NOM gets.angry.with.me.AORSBJ if I.am.joking.with.you.PRSSBJ
 “May God bring his wrath upon me, if I am joking with you.”
 (Hewitt 1987: 81, quoted from Kldiashvili; boldface by me)
- (15) *šečvenebul-i viq've, tu vt'q'uode, tu rodisme hq'olodes!*
 damned-NOM I.am.AORSBJ if I.am.lying.PRSSBJ if anytime she.has.had.PFSSBJ
 ‘May I be damned, if (it transpires that) I am lying (and) she has ever had (sc. a child)!’ (Hewitt 1987: 82, quoted from Kldiashvili; boldface by me)

It is certainly one of the functions of *tu* protases having a subjunctive verb to make an assertion that the protasis content is not

true. The function is, however, not restricted to Present Subjunctive and Perfect Subjunctive, but is common to all the three subjunctive forms that may co-occur with *tu*. The examples (5)-(8) presented above illustrate *tu* plus Aorist Subjunctive of the same function. The *tu* protasis having a subjunctive verb can be treated as a special construction expressing negative conviction of the speaker toward the protasis content.

6. Separately from this function, *tu* protases may also contain a subjunctive verb when the apodosis expresses a command to the hearer, as in the examples (4) and (9)-(12). The protasis then describes a conditional non-past situation and accordingly the verb may be in Aorist Subjunctive or Present Subjunctive as in (16) and (17). Perfect Subjunctive is unavailable.

(16) *xurda tu gkondes momeci.*
 change.NOM if you.have.PRSSBJ give.me.IMP
 'If you have some change, give me.'

(17) *tu vinme st'udent'-s icnobde gamacani.*
 if someone student-DAT you.know.PRSSBJ introduce.to.me.IMP
 'If you know any student, introduce him to me.'

What has to be noticed is that these examples, (4), (9)-(12), (16) and (17), do not convey any negative conviction of the speaker. The speaker appears neutral to the probability of the situation described in the protasis. In this point, these examples are distinguished from those discussed above, (5)-(8), (14), and (15).

Note also that the apodosis does not necessarily contain an imperative expression. In the following examples¹, the apodosis is formally declarative, but implies a command to the hearer (i.e. 'Have the bread' in (18), 'Call me there' or 'Tell the caller so' in (19)).

(18) *tu mogšivdes magida-ze p'uri devs.*
 IF you.get.hungry. AORSBJ table.DAT-on bread.NOM lies.PRS
 'If you get hungry, there is some bread on the table.'

(19) *tu vinme-m darek'os otax-ši var.*
 IF someone-ERG calls.AORSBJ room.DAT-in I.am.PRS
 'If anyone calls, I am in the room.'

¹ These examples represent so-called "speech-act conditionals" [3, 1] , in which the protasis conditions speech act, rather than the realization of the apodosis situation.

7. The combination of *tu* and a subjunctive verb is, in principle, not available outside the two uses discussed above. Take (20) for a simple example. When the *tu* protasis has a subjunctive verb, the apodosis may represent a command, whether affirmative (a) or negative (b), but it cannot be hortative (c), jussive expression in the third person (d), nor can be declarative without any imperative implication (e). (If the indicative form *ic'vimebs* [FUT] or *ic'vimos* [AOR] is substituted for the subjunctive *ic'vimos*, (a)-(e) all become well acceptable.)

(20) <i>tu ic'vimos</i> , ...		'If it rains, ...'
(a)	<i>c'adi</i> [FUT].	'... go.'
(b)	<i>ar c'axvide</i> [AORSBJ].	'... don't go'
(c) ??	<i>(ar) c'avidet</i> [AORSBJ].	'... let's (not) go'
(d) ??	<i>(ar) c'avides</i> [AORSBJ].	'... s/he should (not) go.'
(e) ??	<i>dasveldebi</i> [FUT].	'... you will get wet.'

8. To conclude, *tu* protases can have a subjunctive predicate verb in two cases:

- (i) when the speaker asserts that the protasis content is not true;
- (ii) when the apodosis expresses a command to the hearer.

Such semantic and pragmatic conditions are proper to this type of conditional construction and do not apply to *rom* protases or *tu* protases having an indicative predicate verb. How do these particular conditions arise through the interaction between the choice of the conjunction, on the one hand, and the choice of the predicate mood, on the other, is to be elucidated in future by a comprehensive analysis of conditional constructions of Georgian.

Abbreviations

AOR	Aorist
DAT	Dative case
ERG	Ergative case
FUT	Future
GEN	Genitive case
IMP	Imperative
NEG	Negation
NOM	Nominative
PFSBJ	Perfect Subjunctive

AORSBJ	Aorist Subjunctive
PRS	Present
COND	Conditional
QUOTE	Quotation
PRSSBJ	Present Subjunctive

Sources

Chokheli, Goderdzi, “Tevzis c’erili”, “Ucnauri k’vercxi”
 Chiladze, Otar, “Rk’inis teat’ri”
 Dumbadze, Nodar, “Me, bebia, ilik’o da ilarioni”
 Inanishvili, Revaz, “Pirosmani”
 Javakhishvili, Mikheil, “Okros k’bili”
 Kldiashvili, Davit, “Samanišvilis dedinacvali”
 Leonidze, Giorgi, “gvinjua”
 Rcheulishvili, Guram, “Moxucebuli”
 Vazha-Pshavela, “Sataguri”

Bibliography

1. Dancygier, Barbara, *Conditionals and Prediction: Time, knowledge, and causation in conditional constructions*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
2. Sikharulidze, K., *Kartuli Xalxuri Sit’q’viereba* [Georgian Folk Literature], Tbilisi University Press. 1970
3. Sweetser, Eve, *From Etymology to Pragmatics: Metaphorical and cultural aspects of semantic structure*. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
4. Vogt, Hans, *Grammaire de la langue géorgienne*. Universitetsforlaget, Oslo. 1971
5. Dzigiguri, Shota, *K’avširebi Kartul Enaši* [Conjunctions in Georgian]. Tbilisi: Tbilisi State University Press. 1973.
6. Dzigiguri, Shota, *K’avširebi Kartul Enaši* [Conjunctions in Georgian]. Tbilisi: Tbilisi State University Press. 1973.
7. Hewitt, Brian G., *The Typology of Subordination in Georgian and Abkhaz*, Mouton de Gruyter, Berlin, 1987.

ფესახის აგადა (“პასქის ლეგენდა”) და მისი მნიშვნელობა ქართველოლოგიისათვის

რეზიუმე ენობი

ისრაელის მეცნიერების დეპარტამენტი, არიელის საუნივერსიტეტო ცენტრი სამარიაში. ისრაელი

რეზიუმე: ასეული წლების განმავლობაში ქართველ ებრაელთა სამეტყველო ენაზე შეიქმნა წმინდა წიგნებისა და ლოცვების ზეპირი თარგმანები, რომლებიც გადაეცემოდა თაობიდან თაობას და რომელმაც ზეპირივე გზით ჩვენამდე მოაღწია. მათ შორის არის ებრაელთათვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ტექსტი ფესახის აგადა, რომელიც ეგვიპტიდან ებრაელთა სასწაულებრივი გამოხსნის ამბავს მოგვითხრობს და ამ აქტისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის – ფესახის (პასქის) პირველ ღამეს (დიასპორაში – მეორე ღამესაც) იკითხება სპეციალურად მოწყობილ საზეიმო „წყობაზე“. როგორც წესი, აგადას წმინდა ენაზე კითხულობდნენ, მაგრამ ათასეული წლების განმავლობაში საქართველოში ცხოვრების პირობებში ებრაელთა დიდ ნაწილს დაავიწყდა ებრაული და არ ესმოდა ტექსტი. ამიტომ ქართველ ებრაელთა სულიერმა მოძღვრებმა, როგორც ჩანს, გადაწყვიტეს ქართულად ეთარგმნათ იგი. ქართველ ებრაელთა შორის, სავარაუდებელია, არსებობდა აკრძალვა რელიგიურ წიგნთა ქართულად წერისა, ამიტომ თარგმანი ზეპირად შესრულდა.

უკანასკნელ დრომდე ქართველ ებრაელთა თარგმანი აგადისა მეცნიერთა წრეებისათვის არ ყოფილა ცნობილი (ისევე, როგორც სხვა ტრადიციული თარგმანები). ჩვენ პირველად მოვამზადეთ გამოსაცემად ტექსტი სამ ვარიანტად. ორი მათგანი ჩავიწერეთ რაბინ აბრამ გაგულაშვილისაგან და ბატონ შალომ ჩიკვაშვილისაგან, რომელიც თავის დროზე ცნობილ ქუთაისელ რაბინთა მოწაფე იყო. მესამე ვარიანტი კი ეყრდნობა წინა საუკუნის 50-60-იან წლებში იატაკქვეშ (ე.წ. „სამიზდატის“) მანქანაზე გადაბეჭდილ ტექსტს.

აგადის ტექსტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება როგორც საზოგადოდ წმინდა წიგნების და ლოცვების თარგმანებისა და ებრაელთა ენებისა და მეტყველების შესწავლისათვის, ისე ქართული ფილოლოგიისათვის, რამდენადაც ფაქტიურად ეს არის საუკუნეების სიღრმიდან ჩვენამდე მოღწეული ცოცხალი ტექსტი, რომელიც მდიდარ მონაცემებს გვაწვდის როგორც ქართული მთარგმნელობითი სკოლების ისტორიის შესასწავლად, ისე (და კიდევ

უფრო მეტად) ქართული ენის ისტორიისა და ისტორიული დიალექტოლოგიის კვლევისათვის, რამდენადაც ამ ტექსტის მეშვეობით შეგვიძლია თვალი გავადევნოთ ენაში მიმდინარე პროცესებს, ცვლილებათა დინამიკას, ენობრივ პლასტებს (მაგალითად, სახელთა ბრუნებას, მსაზღვრელ-საზღვრულის ურთიერთობას, ნაწევარს, სინტაქსურ თავისებურებებს და ასე შემდეგ). განსაკუთრებით საინტერესოა მდიდარი ლექსიკა წინამდებარე თარგმანისა.

საკვანძო სიტყვები: *ფესახი, პასქა, ებრაელთა ენები*

ებრაელთა ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დღესასწაულია ფესახი („პასქა“), რომელსაც უცომობის დღესასწაულსაც უწოდებენ, რამდენადაც მისი მიმდინარეობის 8 დღეს (დიასპორის ქვეყნებში – 9 დღეს) ებრაელები პურის ნაცვლად ჭამენ გაუფუებელი ცომისგან გამომცხვარ ხმიადებს. მისი კიდევ ერთი სახელწოდებაა: თავისუფლების დღესასწაული. საქმე ის არის, რომ ფესახი არის ეგვიპტიდან ებრაელთა სასწაულებრივი დახსნის აღსანიშნავი დღესასწაული. ამ მოვლენის შესახებ მოთხრობილია ბიბლიის გამოსვლათა წიგნში.

ფესახი, როგორც ებრაელთა ყველა დღესასწაული, იწყება საღამოს და ლოცვის შემდეგ მისი პირველი „ღონისძიებაა“ „განრიგების ღამე“ (ივრითზე – „ლეილ ჰასედერ“), როდესაც ყველა შემოუჯდება გარკვეული რიგით გაწყობილ მაგიდას და კითხულობენ ფესახის აგადას („პასქის ლეგენდას“), რომლის მოსმენაც და, საერთოდ, ამ ღონისძიებაში მონაწილეობაც სავალდებულოდ ითვლება ყველა ებრაელისათვის.

ფესახის აგადა – ეს არის მოგონება აღნიშნული სასწაულებრივი გამოხსნის შესახებ, რომელშიც ერთმანეთსაა გადაჯაჭვული ბიბლიური პასაჟები, დამატებითი თხრობა ღმრთისმიერ სასწაულებრივ მოვლენათა შესახებ და ებრაელ სწავლულთა (რაბინთა) კომენტარები მათ თაობაზე. აგადის უმთავრესი აზრია ღმრთის ძალისა და ებრაელი ხალხის მიმართ მისი კეთილგანწყობის წარმოჩენა და უმთავრესი – ეროვნული იდეის ქადაგება – ებრაელთა ერად ჩამოყალიბების გახსენების გზით.

საუკუნეების განმავლობაში საქართველოში მოსახლე ებრაელებიც ზეიმობდნენ ფესახს და ისევე, როგორც მსოფლიოს ყველა კუთხეში მცხოვრები მათი თანამომემნი, ლეილ სედერზე გულმხურვალედ შესთხოვდნენ ღმერთს მრავალსაუკუნოვანი ოცნების განხორციელებას: „ბეშანა აბა ბირუშალიმ“ – „მომავალ წელს იერუსალიმში“. როგორც ჩანს, ღმერთთან და ერთურთთან ამ ერთიანობის შეგრძნებამ გადაარჩინა ებრაელი ხალხი საბოლოო განადგურებისაგან, საუკუნეთა მანძილზე უცხოობაში თავს დატეხილი უამრავი განსაცდელის მიუხედავად.

ფესახის აგადა დაწერილია ივრითზე (და არამეულზე – მცირე ნაწილი). და სწორედ ამ ენაზე მისი წაკითხვა და მოსმენა იყო სავალდებულო ფესახის შემოსვლის¹ სადამოს. მაგრამ ბევრ ებრაელს საქართველოშიც და დიასპორის სხვა ქვეყნებშიც, თუმცა კი ებრაულად ლოცულობდა, პრაქტიკულად არ ესმოდა ეს ენა და იმისათვის, რომ მრევლისათვის გასაგები ყოფილიყო ესოდენ მნიშვნელოვანი ტექსტი, ქმნიდნენ მის თარგმანებს ე. წ. ებრაელთა ენებზე (როგორებიცაა იდიში, ლადინო, არაბული ებრაული და სხვა), ზუსტად ისევე, როგორც ბიბლიური წიგნებისას. შეიძლება ითქვას, რომ ეს იყო დამხმარე საშუალება, რამდენადაც ძირითად სარიტუალო ენად უყოყმანოდ რჩებოდა ბიბლიის ენა – „წმინდა ენა“. სავსებით ბუნებრივია, რომ ასეთივე თარგმანი შესრულდა ქართველ ებრაელთა სალაპარაკო ენაზეც.

უადრესად რთულია საკითხი, არის თუ არა ქართველ ებრაელთა სალაპარაკო ენა ერთ-ერთი „ებრაელთა ენა“, თუ იგი ქართული ენის ერთ-ერთი დიალექტია, ან სულაც ქართულის სხვადასხვა დიალექტების თქმების წყება. ამ პრობლემის შესახებ განსხვავებული შეხედულებანი არსებობს, რომელთა განხილვაც, ცხადია, სცილდება წინამდებარე სტატიის თემას, მოკლედ აღვნიშნავთ მხოლოდ რამდენიმე ძირითად მომენტს: ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი იმისა, რომ დასმულ კითხვაზე ცალსახა პასუხი არა გვაქვს, ის სამწუხარო გარემოებაა, რომ ქართველ ებრაელთა მეტყველება

¹ ქართველი ებრაელები **შემობრძანება** ფორმას იყენებდნენ ებრაულ დღესასწაულთა მიმართ მოკრძალების ხაზგასმის მიზნით.

სათანადოდ შესწავლილი არ არის (საეჭვოა, მოხერხდება თუ არა ამის მომავალში გაკეთებაც, რადგანაც ქართველ ებრაელთა უმეტესობა აღარ სახლობს საქართველოში და თანდათან კარგავს ამ მეტყველებისთვის დამახასიათებელ თავისებურებებს, რიგ შემთხვევაში, საერთოდ, ქართულ ენას). რა თქმა უნდა, შეუძლებელია იმის თქმა, რომ ამ მხრივ საერთოდ არაფერია გაკეთებული – არსებობს საქართველოსა და ისრაელში გამოქვეყნებული საყურადღებო გამოკვლევები გ. წერეთლისა (სამწუხაროდ, მისი ნაშრომი საჩხერის ებრაელთა მეტყველების შესახებ დღემდე არ დასტამბულა), კ. წერეთლისა, ნ. ბაბალიკაშვილისა, გ. ბენ-ორენისა (ცალკე თუ ვ. მოსკოვიჩთან ერთად), კ. ლერნერისა, თ. ლომთაძისა და სხვათა. რამდენიმე ნაშრომი გამოქვეყნებული აქვს ამ სტრიქონების ავტორსაც (ამ სიას არა აქვს სისრულის პრეტენზია – სრული ბიბლიოგრაფია წარმოდგენილია ჩვენს ივრითზე გამოცემულ წიგნში „დაკვირვებანი ბერემითის – შესაქმის – ენაზე თავილის– ქართველ ებრაელთა ტრადიციული თარგმანის მიხედვით“, [4, გვ. 162-164], მაგრამ ეს აშკარად არ არის საკმარისი. ებრაელთა ენების მკვლევართა შორის, როგორც აღინიშნა, არსებობს აზრთა სხვადასხვაობა: შესავალში, რომელიც წამმდვარებული აქვს ანგარიშს სპეციალური მსჯელობისას ებრაელთა ენების თაობაზე, აღნიშნულია, რომ არსებობს 16 ებრაელთა ენა. თანდართული მიმოხილვის მიხედვით ერთ-ერთი მათგანია ქართველ ებრაელთა მეტყველება („ფეამიმ“, 1, 1979, გვ. 41). ებრაელთა ენების გამოჩენილი მკვლევარი პროფ. მ. ბარ-აშერი აღნიშნავს, რომ ეს ენა არ შედის არაბულ თუ ისლამურ ქვეყნებში არსებულ ებრაელთა ენების კატეგორიაში. ამისგან განსხვავებით წიგნში, რომლის სახელწოდებაცაა „სეფარდი და აღმოსავლელი ებრაელები და მათი ლიტერატურა“ (იერუსალიმი, 2009, რედაქტორი პროფ. დ. ბუნისი), ცალკე განყოფილება აქვს დათმობილი „ქართველ ებრაელთა ენას“. თითქოსდა თითქმის ყველა ის თავისებურება, რომლებიც დამახასიათებელია, მ. ბარ-აშერის თეორიული მოძღვრების მიხედვით, ებრაელთა ენებისათვის [1, გვ. 221-240], ქართველ ებრაელთა მეტყველებისთვისაც არის ნიშანდობლივი. ფაქტიურად ერთადერთი (მაგრამ ფრიად საგულისხმო) განსხვავება ის არის, რომ ეს უკანასკნელნი, სხვა ებრაულ თემთა უმეტესობისაგან განსხვავებით, წმინდა წიგნებისა და ლოცვების თარგმანებისათვის არ იყენებდნენ ებრაულ ასოებს, უფრო მეტიც, საერთოდ არ წერდნენ ამ თარგმანებს და ზეპირად გადასცემდნენ თაობიდან თაობას. პროფ. ლერნერი მიუთითებს, რომ, როგორც ჩანს, არსებობდა საუკუნეების წინანდელი გადაწყვეტილება ქართველ ებრაელთა რაბინებისა ამის თაობაზე [9, გვ. 145]. და მაინც ესოდენ მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტისას სიფრთხილეა საჭირო. უნდა გაგრძელდეს ქართველ ებრაელთა მეტყველების შესწავლა (თუკი ეს მოხერხდება) და მხოლოდ შემდეგ

იქნება შესაძლებელი პასუხის გაცემა კითხვაზე, უნდა ჩაითვალოს თუ არა ქართველ ებრაელთა მეტყველება ერთ-ერთ ებრაელთა ენად.

ფესახის აგადის ქართული თარგმანი არ ყოფილა ჩაწერილი, საუკუნეების განმავლობაში იგი ზეპირად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. ქართველ ებრაელთა შორის გავრცელებულია გამოთქმა „თავსილით წაიკითხა აგადა“, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ ტრადიციულად ქართველ ებრაელთა ბევრ ოჯახში ლეგენდის ტექსტს არა მარტო ებრაულად კითხულობდნენ, არამედ მას დამსწრეთათვის თარგმნიდნენ ქართულად, უფრო ზუსტად ქართველ ებრაელთა მეტყველებაზე. მაგალითად, სწორედ ასე იქცეოდა მამაჩემი, რომელიც ცდილობდა ოჯახის წევრებისათვის ლეგენდის თითოეული დეტალის განმარტებას. იგი ჯერ ებრაულად კითხულობდა თითოეულ მონაკვეთს (პირობითად მათ მუხლებიც შეიძლება ვუწოდოთ) და იქვე სიტყვასიტყვით თარგმნიდა ტრადიციული თარგმანის მიხედვით. ეს არის თარგმანი, რომელიც ასეულობით წლის განმავლობაში ზეპირად გადაეცემოდა თაობიდან თაობას. ერთ-ერთ ასეთ სადამოს ჩვენთან მყოფმა სტუმრებმა მამაჩემს მიმართეს, ამ შენს თარგმანს ხელახალი თარგმნა სჭირდებაო, და ამით ხაზი გაუსვეს იმ გარემოებას, რომ თარგმანის ენა ახალი ქართული კი არ არის, არამედ არქაული ქართული, დაახლოებით ისეთივე, როგორც „თავსილში“ – თორის ანუ მოსეს ხუთწიგნეულის თარგმანში გვაქვს¹.

ბოლო სამოცი წლის განმავლობაში ტრადიცია თანდათან შეირყა და დღეს ცოტანიდა არიან ამ თარგმანის მცოდნენი. ამის მიზეზები ცნობილია: სიმძნელები, რომელთაც საბჭოთა ხელისუფლება უქმნიდა თორის (ისევე, როგორც სხვა რელიგიათა წიგნების) შესწავლასა და ივრითის დაუფლებას, ტრადიციული ებრაული აღზრდის ნაცვლად ზოგადი განათლების გავრცელება, ებრაული ცხოვრების წესის შეცვლა და სხვა. ცხადია, დამატებით უნდა მივიღოთ მხედველობაში ის გარემოება, რომ ქართველ ებრაელთაგან დიდი უმეტესობა ისრაელში ამოვიდა, შეისწავლა ივრითი და აღარ საჭიროებს თარგმანს აგადის ტექსტის გასაგებად. ხოლო მათთვის, ვინც ამ

¹ ამ თარგმანის ტექსტი გამოცემულია ჩემს მიერ [იხ. 3].

ენას რიგიანად ვერ დაეუფლა, არსებობს ისრაელში გამოცემული თარგმანები თანამედროვე ქართულ ენაზე (გერმონ ბენ-ორენისა, ხახამ არონ ელაშვილის და სხვა) და მათთვის უფრო მოსახერხებელია ამ თარგმანების გამოყენება. როგორც ითქვა, ტრადიციულ თარგმანს სპეციალურად ასწავლიდნენ. ახლა კი, როცა მისი გამოყენების საჭიროება ფაქტიურად აღარ არსებობს, არც მის შესწავლას ექცევა ყურადღება.

სამწუხაროდ, არ მოგვეპოვება რაიმე პირდაპირი თუ არაპირდაპირი ისტორიული ცნობა თარგმანის შექმნის დროსთან დაკავშირებით. ამიტომ მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას: თარგმანის ხასიათსა და ენობრივ თავისებურებებზე დაკვირვება ცალსახად გვიჩვენებს, რომ მისთვის იგივე მახასიათებლებია ნიშანდობლივი, რაც მოსეს ხუთწიგნეულის თავსილისათვის – ტრადიციული ზეპირი თარგმანისათვის. ეს უკანასკნელი ზოგიერთი არაპირდაპირი ისტორიული ჩვენებისა და ენობრივი მონაცემების მიხედვით XI-XII საუკუნეებში უნდა იყოს შესრულებული [იხ. 4, გვ. 3-9]. ვფიქრობთ, ამ ეპოქაშივე, თავსილის გასრულებისთანვე უნდა ეთარგმნათ ფესახის აგადაც. რა თქმა უნდა, ჩვენ მხედველობაში ვიღებთ, რომ ასეულობით წლის განმავლობაში ზეპირად გადაცემის პროცესში [იხ. 5, გვ. 126; 6, გვ. 180] თარგმანის ენამ განიცადა ცვლილებები, მაგრამ მაინც შეიძლება ვიმსჯელოთ ძირითადი ენობრივი პლასტის შესახებ, რომელიც მიგვანიშნებს საშუალო ქართულის¹ საწყის ეტაპზე – მე-12 საუკუნეზე.

ნათელია აღნიშნული ტრადიციული თარგმანის კვლევის წარუვალი მნიშვნელობა ქართველ ებრაელთა ისტორიისა და, საერთოდ, ებრაელთა დიასპორების ისტორიის შესასწავლად. იგივე შეიძლება ითქვას ქართველ ებრაელთა სალაპარაკო ენისა და ასევე ებრაელთა ენების კვლევის თაობაზე. და, ბოლოს, ამ თარგმანს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე ქართული ენის ისტორიის შესწავლის თვალსაზრისით, რამდენადაც ესაა

¹ რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ვაპირებთ ქართული სალიტერატურო ენის პერიოდიზაციის ირგვლივ არსებულ კამათში (ა. შანიძე, ა. ჩიქობავა, ფ. ერთელიშვილი, ზ. სარჯველაძე და სხვ.) ჩაბმას. "საშუალო ქართული" ჩვენთვის ე. წ. სამუშაო ტერმინია.

ზეპირი გადმოცემა, რომელიც, როგორც აღინიშნა, თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, როგორც „ცოცხალმა დოკუმენტმა“, ჩვენამდე მოიტანა საუკუნეებისწინა ქართულის სუნთქვა. რის გამოც შესაძლებელია დაგვეხმაროს ქართული ენის რიგი ფორმის განვითარების გზის გასათვალისწინებლად. წინამდებარე ნაშრომის მიზანი სწორედ ქართული ფილოლოგიისათვის ამ თარგმანის შესწავლის მნიშვნელობის ჩვენებაა.

აგადის ტრადიციული თარგმანი, რომლის ტექსტიც გამოკვლევითურთ გამოსაცემად გადავეცით იერუშალაიმის უნივერსიტეტის გამომცემლობას, ჩვენ მიერ ჩაწერილია ორი მთქმელისაგან: ერთია რაბინი ხახამ აბრამ გაგულაშვილი, რომლის მიერ მოწოდებულ ტექსტსაც (იგი უფრო მეტად ინარჩუნებს არქაულ ნიშნებს) A რედაქციას ვუწოდებთ, ხოლო მეორე – ბ-ნი შალომ ჩიკვაშვილი. იგი არ არის რაბინი, მაგრამ საყოველთაოდ ცნობილი ქუთაისელი რაბინის ხახამ იაკობ დავარაშვილის ერთ-ერთი გამორჩეული მოწაფე იყო და რიგ შემთხვევაში სთხოვენ ხახმის მოვალეობის შესრულებას. მისეულ ტექსტს B რედაქცია ვუწოდებთ. ამ ორი რედაქციის ტექსტი ცალ-ცალკე ისტამბება, რაკი ზოგ შემთხვევაში მათ შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა (სხვათა შორის, ებრაელთა ენების სპეციალისტებისთვისაც და ქართული ენის ისტორიის მკვლევრებისთვისაც პირველ რიგში სწორედ ეს განსხვავებანია საინტერესო).

ამასთან ერთად, C რედაქციის სახელწოდებით გამოვეცით თარგმანი, რომელიც მე-20 საუკუნის 60-იანი წლების დასაწყისში იატაკქვეშა წესით ვრცელდებოდა მანქანაზე გადაბეჭდილი სახით. ძირითადად ეს თანამედროვე თარგმანია და მხოლოდ ტექსტის დასაწყისში (დაახლოებით პირველ მესამედში) წარმოგვიდგენს ტრადიციული თარგმანის ზოგიერთ ნიშანს.

აგადის თარგმანში დამოწმებულია რიგი ფრიად თავისებური ენობრივი ფორმა და ლექსიკური ერთეული, რომლებიც უეჭველად საინტერესო უნდა იყოს ქართული ენის ისტორიისა და ისტორიული დიალექტოლოგიის მკვლევართათვის. ყურადღებას გავამახვილებთ ზოგიერთ მათგანზე.

თარგმანში თავს იჩენს რიგი მოვლენა, რომლებიც ძველი ქართულისათვის იყო დამახასიათებელი. რა თქმა უნდა, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, თითქოს იმას ვამბობდეთ, რომ თარგმანის ენა ძველი ქართულია. მით უმეტეს, კარგად არის ცნობილი, რომ თვით ძველ ქართულში გვქონდა ყოველდღიური სალაპარაკო ენისათვის დამახასიათებელი ფორმები, ანუ სხვაგვარად დიალექტიზმები [13, გვ. 110]. ცვლილებანი თვით ძველ ქართულში დაიწყო და ჩვენი ტექსტი შეიძლება გამოდგეს მოწმედ ძველიდან საშუალო ქართულზე (და ზოგჯერ ახალი ქართულზე) გარდამავალი ეტაპისათვის. ზოგჯერ ჩვენს ტექსტში წარმოდგენილია ე. წ. ორმაგი თარგმანები, როდესაც თვით მთქმელები ამატებენ თავიანთ განმარტებას ძველ ფორმას, რომელიც, მათი აზრით, შეიძლება გაუგებარი იყოს მრევლისათვის. შიგადაშიგ ეს განმარტებანიც საკმაოდ არქაულ ფორმებს წარმოგვიდგენენ და შესაძლებლობა გვძლევს თვალი გავადევნოთ ერთი და იმავე სათქმელის გადმოცემის სხვადასხვა შესაძლებლობებს ენის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე. ამჯერად მსჯელობის საგნად ვაქცევთ მხოლოდ ერთ, ქვემოთ განხილულ პრობლემას.

სახელთა ბრუნებასა და რიცხვთან დაკავშირებული საკითხები

იშვიათად თარგმანში გვხვდება *წრფელობითის* ფორმა¹. მაგალითად, B რედაქციაში ნათქვამია: „შინა გადასავალსა მდინარისასა ცხოვრობდენ მამები თქვენი უკუნისამდინ – **თერაზ**, მამა აბრაამისა და მამა ნახორისა და ემსახურებოდენ კელპებსა უცხოებსა“. ხაზგასმული წრფელობითის ფორმის ნაცვლად A რედაქციაში იგივე სახელი სახელობითის ფორმითაა დადასტურებული: **თერაზი**. საფიქრებელია, რომ თავდაპირველად თარგმანში წრფელობითის ფორმა გვქონდა და შემდეგ ენის განვითარებისდა კვალად იგი სახელობითმა შეცვალა. ერთი შეხედვით აქ ახალი არაფერია, რამდენადაც წრფელობითის ფორმათა ცვლილების შესახებ ბევრია

¹ ამჯერადაც ჩვენ მხოლოდ ფორმის საკითხი გვანტერესებს და არა მისი კვალიფიკაციისა – ე. წ. წრფელობითი ცალკე ბრუნვა თუ ეს ფორმები მხოლოდ სახელობითის ვარიანტია. რაც უნდა ვუწოდოთ მათ, ფაქტია, რომ ძველ ქართულში გვქონდა ფუძის სახით წარმოდგენილი სახელის ფორმები.

ცნობილი, მაგრამ აგადის თარგმანი შესაძლებლობას გვაძლევს თვალი გავადევნოთ ამ პროცესის მიმდინარეობას ცოცხალ მეტყველებაში.

ასეთივე პარალელიზმი დაჩნდება *მოთხრობით* ბრუნვაშიც, სადაც ერთმანეთის გვერდითაა **-მან** დაბოლოებიანი და გამარტივებულ **-მა** ბრუნვისნიშნის ფორმები. მაგალითად, A რედაქციაში გვაქვს: „**მთებმან** იხტუნეს ერკემლებისებრივ”, B რედაქციაში კი იგივე სახელი წარმოდგენილია **მთებმა** ფორმით.

ძალიან საინტერესო სურათია ბრუნვის ნიშნებზე *მავრცობი ა-ს* დართვის მიხედვით. როგორც ცნობილია, მისი დართვის წესები უკვე ძველ ქართულშივეა აღრეული [იხ. 7, გვ. 709-711]. ჩვენი თარგმანიც ამგვარ ვითარებას წარმოგვიდგენს. ერთმანეთის გვერდით ორი სახელის ერთი და იმავე ფუნქციით გამოყენებისას ერთ მათგანს აქვს ემფატიკური ხმოვანი, მეორეს კი – არა. მაგ., „რომ შინა ყოველ იმა **ღამეებსა** ჩვენ ვჭამთ **ხამეცს** ან **მაცასა** და ამაღამის **ღამეს** – სუყველა ის – **მაცასა**”. ხამეცს (= გაფუფუბულს) და მაცასა (= გაუფუფუბულს) (ორჯერ) პირდაპირი დამატებებია, მაგრამ ერთს აქვს მავრცობი ა, მეორე კი მის გარეშეა წარმოდგენილი; ასევე: *ღამეს* და *ღამეებსა* დროის გარემოებებია, მაგრამ ემფატიკური ხმოვნის დართვის თვალსაზრისით ვითარება სხვადასხვაგვარია.

ქართველ ებრაელთა მეტყველების ერთ-ერთი უმთავრესი თავისებურება, განსაკუთრებით, დასავლეთ საქართველოში, არის თანხმოვანფუძიან სახელებში *მიცემითი ბრუნვის ნიშნის* სისტემური დაკარგვა [2, გვ. 162-163, 166-167]. ეს მოვლენა არ არის უცხო ქართული დიალექტებისათვის [17, გვ. 551]. ამიტომაც საინტერესოა ჩვენს თარგმანში მსგავსი შემთხვევებისათვის თვალის გადევნება. ტექსტში ერთადერთი მაგალითი გვაქვს, როცა მიცემითი ბრუნვის ნიშანი დაკარგულია B (რედაქციაში, რომლისთვისაც უცხო არ არის ინოვაციების გამოვლენა): „აკეთებდა გამჩენი **ყველაფერ** თავის სიმლიერით შინა მიცრაიმშიდა”. თითქოსდა შეიძლებოდა დაგვეშვა, რომ მსგავსი მაგალითების ნაკლებობა იმით იყოს გაპირობებული, რომ სახელებს ემფატიკური ხმოვანი დაერთვის და მიცემითი ბრუნვის ნიშნის დაკარგვის შესაძლებლობა აღარ არსებობს, მაგრამ, როგორც წინა ნიმუშიდან დავინახეთ – **ხამეცს** – მიცემითი ბრუნვის ნიშანი

არც მაშინ იკარგვის, როცა ემფატიკური ხმოვანი არ ერთვის სახელს. საინტერესოა, რომ **ყველაფერ** სიტყვა, როგორც ჩანს, თავდაპირველად არ ყოფილა თარგმანში – იგი არ მოითხოვება დედნის მიხედვით და ამიტომ არც არის წარმოდგენილი A რედაქციაში, B რედაქციაში კი მთქმელებმა (იქნებ, სულაც ჩვენმა მთქმელმა) დაამატეს სიტყვა განმარტებისათვის და ამჯერად გამოიყენეს მათთვის ბუნებრივი ფორმა – მიცემითი ბრუნვის ნიშნის გარეშე. თუ ჩვენი მსჯელობა სწორია, მაშინ შეიძლება დავუშვათ, რომ თარგმანის განხორციელების დროისათვის მიცემითი ბრუნვის ნიშნის დაკარგვის პროცესი ჯერ კიდევ არ იყო დაწყებული, რაც, ჩვენი ღრმა რწმენით, საინტერესო დასკვნაა ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიის მკვლევრებისათვის.

ყურადღებას იპყრობს თარგმანის ერთი მეტად საინტერესო ფორმა: და წავიდა **მიცრაიმას**. მიცრაიმ-ი ეგვიპტის ებრაული სახელწოდებაა. დედანში წარმოდგენილია ფორმა (micraima), სადაც უკანასკნელი -ა მიმართულების გამომხატველია. ხაზგასმული ფორმა ასე დანაწევრდება: მიცრაიმ-ა-ს. ამდენად **მიცრაიმას** ფორმა (მოსალოდნელი **მიცრაიმს** [= ეგვიპტეს] ფორმის ნაცვლად) შეიძლება მიღებული იყოს ორი გზით: 1. უშუალოდ ებრაულის გავლენით. 2. ა გააზრებული იქნა როგორც ძველი ქართულისეული *მიმართულებითი* (*ვითარებითი*) ბრუნვის ნიშანი, მაგრამ თანდათან ფორმა გაუგებარი გახდა მრევლისთვის (და, ალბათ, მთქმელებისთვისაც), იგი ფუძედ იქნა გაგებული და მიცემითის ნიშანი დაერთო ქართულისათვის ჩვეულებრივი წესის მიხედვით. ე. ი., მივიღეთ ვითარებით-მიცემითის ფორმა, რომელიც ერთნაირად საყურადღებოა ებრაულ ენათა მკვლევრებისთვისაც და ქართული დიალექტოლოგიის შემსწავლელებისათვისაც.

აგადის თარგმანში (ისევე, როგორც თორის ხუთწიგნეულის თარგმანში [4, გვ. 88-91]) მთელი სისტემა *ნაწევრის* გამოყენებისა, რომელიც ძველ ქართულში არსებულ წესებს ეყრდნობა¹, მაგრამ ასევე ნათელია ებრაულის გავლენა.

¹ ნაწევრის თაობაზე (და ასევე მისი კვალიფიკაციის შესახებ არსებული დავის ირგვლივ) იხ. [16, გვ. 42-43; 15; 6, გვ. 249-276; 7, გვ. 318-320; 13, გვ. 379, 514; 14, გვ. 62-64]

ქართული ენის ისტორიის მკვლევართათვის საინტერესო უნდა იყოს ის ფაქტი, რომ აგადის თარგმანის A და B რედაქციებს შორის არსებობს განსხვავება ნაწევრის გამოყენების მხრივ. მართალია, იგი ორივე რედაქციაში გვხვდება, მაგრამ A რედაქციას თითქმის ყველა შემთხვევაში, როცა დედანში წარმოდგენილია ნაწევარი, გადმოაქვს იგი, B რედაქცია კი ასეთ თანმიმდევრულობას არ იჩენს. იშვიათ შემთხვევაში ნაწევარი ახალ იატაკქვეშა თარგმანშიც კი არის გამოყენებული. მაგალითად, სამივე რედაქციაში გვაქვს ნაწევარი შემდეგ წინადადებაში (მათ შორის გვაქვს განსხვავებანი, რომელთაც ამჯერად არ შევხებით), რომელიც ერთხელ უკვე დავიმოწმეთ: „რომ შინა ყოველ **იმა** ღამეებსა ჩვენ ვჭამთ ხამეც ან მაცასა“.

სხვა წინადადებაში დედნის მიხედვით მოსალოდნელი ყველა ნაწევარი წარმოდგენილია A რედაქციაში, B რედაქცია კი მხოლოდ ერთ მათგანს იყენებს და სხვებს – არა: „და გაიხსენა ღმერთმან **იგი** პეემანი მისი იმის აბრაამისა, **იმის** იცხაკისა და **იმის** იაყაკობისა“. ხაზგასმულ ნაწევართაგან B რედაქციაში მხოლოდ პირველი გვაქვს. როგორც ჩანს, ეს შემთხვევითი არ უნდა იყოს, **იმის** ნაწევარი საკუთარ სახელებს ერთვის, რაც ძველი ქართულის ნორმათა მიხედვით არ იყო მიღებული და დედნის აშკარა გავლენის შედეგია – იგი ენაცვლება ებრაულის (et) ნაწილას (რომლის ბადლადაც ქართველ ებრაელთა ტრადიციული თარგმანები სწორედ განსაზღვრულ ნაწევარს იყენებენ). მაგრამ რედაქციათა შორის არ არსებობს დადგენილი ზღვარი. ზოგჯერ სწორედ B რედაქციაშია წარმოდგენილი ნაწევარი, რომელიც არ არის A რედაქციაში: „და თუ არ გამოვეყვანეთ ჩვენ **იგი** მამები ჩვენი **იმის** მიცრაიმისაგან...“ მეორე ნაწევარი (**იმის**) მხოლოდ B რედაქციაშია. ამჯერად მთქმელები არ ერიდებიან მის გამოყენებას გეოგრაფიულ სახელთან. მთავარი კი ისაა, რომ ნაწევარი არც დედანში არ არის, ე. ი. დამატებულია მთქმელთა მიერ, როგორც ჩანს, სტილური ფუნქციით – იმის ხაზგასასმელად, რომ სწორედ ეგვიპტეზეა ლაპარაკი, სადაც ებრაელები იმდენ ხანს იყვნენ მონებად. ვფიქრობთ, ნაწევრის (ჩვენებითი ნაცვალსახელის) ისტორიის შესწავლისას მისი გამოყენების ამგვარ ნიუანსზეც უნდა გამახვილდეს ყურადღება.

ფრიად საინტერესოა *ეზიანი მრავლობითის* თავისებური ფორმები, რომლებიც ვლინდება აგადის თარგმანში: ა ხმოვნით ფუძეგათავებული სახელების მრავლობითში ფუძე უკვეცელია¹. ასეთი ფორმების არსებობას ძველ ქართულში პირველად ყურადღება მიაქცია ი. იმნაიშვილმა, რომელმაც ერთი ასეთი მაგალითი დაადასტურა [7, გვ. 104]. მოგვიანებით გამოცემულ ძეგლებში რამდენიმე სხვა ნიმუშსაც მივაკვლიეთ. აგადის თარგმანები, როგორც ჩანს, ამ ტრადიციას განაგრძობს. რ. სალინაძისა და რ. ენოხის გამოკვლევაში გამოთქმულია ერთხილი ვარაუდი, რომ ქართული ენის დიალექტთა ერთ-ერთ წყებაში ან სულაც ერთ-ერთ მწიგნობრულ სკოლაში ბუნებრივი იყო ასეთ ფორმათა ხმარება. იმის გამო, რომ ეს ფორმები იშვიათია და სალიტერატურო ენისა და დიალექტოლოგიის შემსწავლელთათვის საყურადღებო უნდა იყოს, რამდენიმე ნიმუშს წარმოვადგენთ. აღსანიშნავია, რომ ეზიანი მრავლობითის უკვეცელი ფორმები აგადის თარგმანის ორსავე რედაქციაში დასტურდება, ზოგჯერ ერთმანეთის პარალელურად, ხანაც კიდევ ერთ-ერთ მათგანში: 1. **საკვირველობაებ** ფუძის გამოყენების ხუთი შემთხვევა გვხვდება ჩაწერილ ტექსტში. წარმოვადგენთ ორ მაგალითს: „და გამოგვიყვანა ჩვენ უფალმა იმის მიცრამისაგან შინა ხელითა ძლიერთა, შინა მკლავითა გაწვდილითა და შინა შიშითა დიდითა და ნიშნებითა და **საკვირველობაებითა**“²; ან გამოგვცადოს ღმერთმან მოსავალად ასაყვანლად მისთვის ერად იმის შუა ერებისაგან შინა **გამოცდილობაებითა**, ნიშნებითა, **საკვირველობაებითა**“. ამ წინადადებაში ჩვენთვის საინტერესო ტიპის – უკვეცელი ფუძის – სხვა მაგალითსაც ვხვდებით: „ესე ათი **ცემულებები**“, რომ მიაყენა აკადომ

¹ ამგვარ ფორმათა შესახებ იხ. [5, გვ. 75-77]. სტატია სრული სახით გადაცემულია დასაბეჭდად როგორც დამატება რეუვენ ენოხის წიგნისა აგადის თარგმანების შესახებ. იქვეა წარმოდგენილი სრული ბიბლიოგრაფია.

² წარმოდგენილი მაგალითი საკმაოდ ბევრ სხვა მასალასაც აძლევს ქართული ენის ისტორიის მკვლევარს.

³ **ცემულება** (ისევე, როგორც მისი ვარიანტი **ცემულობა**) ქართველ ებრაელთა მეტყველებისათვის ნიშანდობლივი ფრიად საინტერესო ლექსიკური ერთეულია, მაგრამ ეს სცილდება წინამდებარე სტატიის ფარგლებს.

ბარუხუმ¹ ზედა იმა მიცრაიმელებზედა” (B რედაქციის მიხედვით). ამის გვერდით გვაქვს ქართულისათვის ჩვეულებრივი ლექსიკური ერთეულიც, მაგრამ ისევ უკვეცელი ფუძით: „რამდენი **ცემაები** შინა თითითა. რამდენი **მართაფაები**² კარქები თანა გამჩენსა ზედაე ჩვენსა მომზადებული აქ”. მსგავსი ფორმები გვქონდა სამუაღ ქართულშიც და გვხვდება ქართული ენის დიალექტებშიც (შ. მიდიგური, მ. ხუბუა, ო. ურიდია).

საკმაოდ ბევრი საკითხი ისმის *თანდებულების* გამოყენებასთან დაკავშირებით თარგმანში. 1. ყურადღებას იპყრობს თანდებულთა ორმაგი ხმარება – ერთი და იგივე ან სხვადასხვა თანდებულები – ერთ სახელთან. ორი მაგალითი: 1. ყმებად ვიყავით ჩვენ **თანაფარყოსთვისშინა** მიცრაიმშიდა. ორივე სახელს (ფარყო [= ფარაონი] და მიცრაიმ) ორ-ორი თანდებული ახლავს – ერთი წინ და მეორე – მომდევნოდ. განსაკუთრებით საინტერესოა **თვის** თანდებულის ფუნქციით **თანა**-ს გამოყენება. ეს მოვლენა ქართველ ებრაელთა ტრადიციული თარგმანებისათვის ჩვეულებრივია, კერძოდ იგი ენაცვლება დედნისეულ (le) წინდებულს, რომელიც ხშირად კუთვნილებას გამოხატავს. 2. როგორც ცნობილია, ძველ ქართულში გვქონდა რიგი თანდებული, რომლებიც ორ-ორ ბრუნვას დაერთვოდა [8, გვ. 177-182; 7, გვ. 325-343; 10, გვ. 203-246] - მიცემითსა და ნათესაობითს განსხვავებით ახალი ქართულისაგან, სადაც ფაქტიურად მხოლოდ ერთი ასეთი თანდებული (ვით) შემოგვრჩა³. ეს მოვლენა ტრადიციულ თარგმანებშიც დაჩნდება და მათ შორის აგადის თარგმანშიც. და უფრო მეტიც, ზოგი ასეთი თანდებული მოქმედებით ბრუნვაშიც არის წარმოდგენილი, რაზეც, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ჯერჯერობით არ ყოფილა ყურადღება გამახვილებული. მაგალითად: 1. „მიგვწურე ჩვენ და

¹ აკადომ ბარუხუ (ებრ.) = წმინდა კურთხეული = ღმერთი

² ეს კიდევ ერთი სპეციფიკური ლექსიკური ერთეულია ქართველ ებრაელთა მეტყველებისა: მართაფა = ღირსება (სწორედ ეს უკანასკნელი სიტყვაა ნახმარი რაბინ გაგულაშვილისეულ ვარიანტში).

³ -გან თანდებული ნათესაობითისა და იგივე თანდებული მოქმედებითისა არსებითად უკვე აღარ აღიქმება ერთ ოდენობად.

დაგვამადლიანე ჩვენ მრავალ მოყადიმებსა¹ სხვებსა იმა მამავლებსა წინ- საგებრად ჩვენთვის **თანა** შვიდობითა”. ნათელია, რომ თანდებული მოქმედებითის ფორმას ერთვის. რა თქმა უნდა, ამ ფაქტის ახსნა ძალიან ადვილად შეიძლება დედნის გავლენით² – თანა ისევ დედნის (le) წინდებულის ეკვივალენტია, მაგრამ ფორმალური თვალსაზრისით იგი მოქმედებითშია და, მაშასადამე, თანა თანდებული ამ ბრუნვას (უკვე მესამე ბრუნვას!) ერთვის. რა თქმა უნდა, საძიებელია, რატომ გახდა შესაძლებელი ასეთი რამ. 2. **ზედა** თანდებულები გვხვდება მოქმედებით (მესამე!) ბრუნვაში: „**ზედა** სახელითა, რომ გადახტა აკადომ ბარუხუ ზედა სახლებსა მამები ჩვენისა ზედა მიცრაიმშიდა”. აქაც დედნის გავლენით ვლინდება ხაზგასმული თანდებული მოქმედებით ბრუნვაში მდგომ სახელთან, მაგრამ ფორმალური თვალსაზრისით ეს არაფერს ცვლის. 3. **შინა** თანდებულები გვხვდება ამავე ბრუნვაში: „და **შინა** კლავითა გაწვდილითა, ესე იგი ხმალი”.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ წმინდა წიგნებისა და ლოცვების ქართველ ებრაელთა მიერ ზეპირად განხორციელებული თარგმანები კვლავ და კვლავ გვაწვდიან მდიდარ მასალას კვლევისათვის და ახლ-ახალ მონაცემებს გამოავლენენ როგორც ებრაულ ენათა, ასევე ქართული სალიტერატურო ენისა და დიალექტების განვითარების შესასწავლად.

ბიბლიოგრაფია

1. ბარ-აშერი, მ., *ენები, ტრადიციები, ჩვეულებანი*. იერუსალიმი 2010 (Moshe Bar-Asher, Leshonot, Massorot u-Minhagot – Linguistics, Traditions, and Customs of Maghrebi Jews and Studies in Jewish Languages) (ივრითზე)
2. ენოხი, რ., (რუბენ ენუქაშვილი), „ქართველ ებრაელთა მეტყველების რამდენიმე სპეციფიკური თავისებურება ქუთაის-ბანძის რეგიონის ებრაელთა მეტყველების მაგალითზე”. *მორეშეთ ისრაელ (ებრაული მეცნიერება)*, 2, 2005, გვ. 153-

¹ „მოყადიმებსა“ – (ებრ.)=დღესასწაულებსა

² გასათვალისწინებელია, რომ ებრაულში ბრუნვა არ არსებობს და, ამდენად, გავლენაზე მხოლოდ პირობით შეიძლება ლაპარაკი.

182 (Reuven Enoch, Some Peculiarities of the Speech of Georgian Jews. The Case of the Kutaisi-Bandza Region)

3. ენოხი, რ., თავსილი, *მოსეს ხუთწიგნეულის ტრადიციული თარგმანი ქართველ ებრაელთა მიერ. I. შესავტე*. იერუსალიმის ებრაული უნივერსიტეტის გამომცემლობა "მაგნესი", 2008 (*Tavsili – The Traditional oral Translation of the Bible in Judeo-Georgian. A Critical Edition of Genesis. Part I. The Text. By Reuven Enoch*) (ივრიტზე)

4. ენოხი, რ., *დაკვირვებანი ბერეშითის წიგნის თავსილზე*. იერუსალიმის ებრაული უნივერსიტეტის გამომცემლობა "მაგნესი", 2009 (*The Study of Tavsili according to the Book of Genesis. By Reuven Enoch*) (ივრიტზე)

5. ენოხი, რ., საღინაძე, რ., „ქებაები ტიპის ფორმები ქართველ ებრაელთა მეტყველებაში“, *ლინგვისტ-კავკასიოლოგთა მესამე საერთაშორისო სიმპოზიუმი*. თბილისი 2011 წ. 27-29.10

6. იმნაიშვილი, ი., „ნაწევარი ძველ ქართულში“, *თბილისის უნივერსიტეტის შრომები*, 61, 1955, გვ. 249-276

7. იმნაიშვილი, ი., *სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში*. თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1957

8. კველიძე, კ., „თანა“, წინაშე“ და “ზედა“ თანდებულთა სინტაქსური ფუნქციისათვის ძველ ქართულში“, *საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, 32, 1942, გვ. 177-182; 33, 1942, გვ. 283-287

9. Лернер К., *Евреи Грузии от эллинизма до позднего феодализма*. Иерусалим 2008

10. მარტიროსოვი, ა., „თანდებული ქართულში“, *იკე, I*, 1946, გვ. 203-246

11. Morag Sl., “Oral Traditions and Dialects”. *Towards a methodology for Evaluation of the Evidence of an Oral Tradition, Proceedings of the International Conference on Semitic Studies held in Jerusalem*. 19-23 July, pp. 180-189

12. Morag Sl., “Oral Tradition as a Source of Linguistic Information, Substance and Structure of Language”, *Lecture delivered before the Linguistic Institute of the Linguistic Society of America*, University of California, Los Angeles, June 17 – August 12, 1966, Edited by Jaan Puhvel, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1969, gv. 127-146

13. სარჯველაძე, ზ., *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი*. თბილისი 1984
14. სარჯველაძე, ზ., *ძველი ქართული ენა*. თბილისი 1997
15. ჩიქობავა, ა., „ძველი და ახალი ქართულის კომპონენტებისათვის "ვეფხისტყაოსნის" მორფოლოგიურსა და სინტაქსურ სტრუქტურაში“, *იკე*, 15, 1966, გვ. 3-38
16. შანიძე, ა., *ძველი ქართული ენის გრამატიკა*. თბილისი 1976
17. ჯორბენაძე, ბ., *ქართული დიალექტოლოგია*, 2. თბილისი 1998

**Fesach Agada (“Paschal Legend”)
and its Significance for Kartvelology**

Reuven Enoch

Israel Heritage Department, Professor of Ariel University Center in Samaria.

Abstract: For hundreds of years oral translations of the Scriptures and prayers were created in the vernacular of the Georgian Hebrews. These translations were handed down orally from generation to generation, coming down to us. Text of the Fesach Agada – highly significant for Hebrews – is among them. It tells about the miraculous deliverance of the Hebrews from Egypt and is read in the first night of the festival Fesach (Passover) – dedicated to this event (in the diaspora it is read on the second night as well), at a specially arranged festive meeting.

As a rule, Agada was read in the holy language, but under conditions of millennial sojourn of Hebrews in Georgia a large part of Hebrews forgot Hebrew, and the text was incomprehensible to them. Therefore, the spiritual preceptors of Georgian Hebrews apparently decided to translate it into Georgian. Among Georgian Hebrews there presumably existed a ban on writing religious books in Georgian. Hence the translation was made orally.

The Agada text acquires special significance both for research into the translations of the Scripture and prayers and the languages and speech of the Hebrews, and for Georgian philology, for this is actually a living text coming down to us from the depth of centuries; it provides rich evidence for both the study of the history of the Georgian schools of translation and (what is more) for research into the history and historical dialectology of the Georgian language, inasmuch as through this text we can trace the process, the dynamics of changes, language layers (e.g. declension of nouns, the relationship of the modifier and the modified, the article, syntactic peculiarities, etc. Especially interesting is the rich vocabulary of the present translation.

Key words: *Fesach, Passover, Languages of the Jews*

Fesach (“Passover”) is one of the major festivals of the Jews, which is also called festival of unleavened bread, for during its 8 day course (in countries of the diaspora, 9 days) Jews eat unleavened cakes instead of leavened bread. It has one more designation: festival of freedom. The point is that Fesach is a festival marking the miraculous deliverance of the Jews from Egypt. This event is narrated in the Genesis.

As all other festivals of the Jews, Fesach begins in the evening, and, after prayers, its first ‘event’ is the “night of ordering” (‘Leil Haseder’ in Ivrit), when all sit in a definite order round a laid table and read the Fesach Agada (“Paschal Legend”), listening to which, and in general, participation in the event is considered mandatory for all Jews. The Fesach Agada is a remembrance of the miraculous deliverance, in which biblical passages, additional telling of God-given miraculous happenings and commentaries on them by Hebrew scholars (rabbis) take place. The chief idea of Agada is to demonstrate the power of God and His favourable attitude to the Jewish people and which is most important, preaching the national idea through remembering the establishment of the Jews as a nation.

Over the centuries, the Jews residing in Georgia celebrated Fesach and similarly to all their fellow-men in all the corners of the world, at Leil Haseder, ardently supplicated God for their centuries-old dream to come true: *Beshana aba Birushalaim* “Next year in Jerusalem”. Apparently, the feeling of unity with God and with one another saved the Jewish people from ultimate destruction, despite the countless trials suffered by them in exile. The Fesach Agada is written in Ivrit (and a small part in Aramaic). It was in this language that they should read and hear obligatorily on the evening of the advent of Fesach. But many Jews in Georgia and in the other countries of the diaspora, though praying in Hebrew, practically did not understand this language and, in order to make such an important text comprehensible to the congregation, created its translations in the so-called languages of the Jews (such as Jiddish, Ladino, Arabic, Hebrew, etc.) precisely in the same way as the biblical books. It may be said that this was an auxiliary medium, as

the language of the Bible – the Holy language – unequivocally remained the basic ritual language. Naturally enough, a similar translation was made in the vernacular of Georgian Jews.¹ It is a very involved question whether the conversational Georgian of Georgian Jews is one of the “languages of the Jews”, or one of the dialects of the Georgian language, or for that matter, a sequence of idioms of various Georgian dialects. Opinions differ on this problem whose consideration is obviously outside the theme of the present paper. I shall only note several basic points briefly: one of the principal reasons for the absence of an unequivocal answer to the question posed is that regrettably, the speech of Georgian Jews has not been studied properly (it is doubtful that this can be done in the future either, for the majority of the Georgian Jews no longer reside in Georgia and are gradually losing the peculiarities characteristic of this speech, and in a number of cases the Georgian language in general. Of course one cannot say that nothing has been done in this respect: noteworthy studies have been published in Georgia and Israel by G. Tsereteli (unfortunately his work on the speech of Sachkhere Jews has not been printed to date), K. Tsereteli, N. Babalishvili, G. Ben-Oren (alone or jointly with V. Moskovich), K. Lerner, T. Lomtadze, and others. The present writer too has published several studies; this list has no claim of being comprehensive; a complete list is presented in his book published in Ivrit: “Observations on the Tavsil, the traditional translation of Georgian Jews Bereshit or the Genesis” [4, p.162-164]. However, this is clearly not enough. As noted, there is a difference of opinion of students of the Hebrew languages: in an introduction to a report on a special discussion on the number of the languages of the Hebrews it is said that there exist 16 Hebrew languages. According to the appended overview, one of them is the speech of Georgian Jews [*Feamim*, 1, 1979, p. 41]. Prof. M. Bar-Asher, an eminent researcher into the languages of the Jews, notes that this Language does not belong to the category of Hebrew languages found in Arabic or Islamic countries. Unlike this, a book entitled “Sephardi and Eastern Jews and Their Literature” [Jerusalem, 2009, Editor: Prof. D. Bunis], devotes a special section to “the

¹ Georgian Jews used the form შემობრძანება (advent, arrival) in respect of Jewish festivals, to stress their deference.

language of Georgian Jews. Almost all the peculiarities allegedly characteristic of the languages of the Jews, according to M. Bar-Asher's theoretical teaching, are typical of the speech of Georgian Jews as well [1, p. 221-240]. Actually, the only (but highly significant) difference is that the latter – unlike the majority of other Jewish communes – did not use Hebrew letters for the translations of the holy books and prayers. Furthermore, in general they did not write down these translations, handing them orally from generation to generation. Prof. Lerner points out that there seems to have existed a decision on this, taken centuries ago by the rabbis of Georgian Jews [9, p. 145]. Yet, one must be careful in deciding such significant issues. Research should continue into the speech of the Georgian Jews (if this is feasible), and only then will it be possible to answer the question whether the speech of Georgian Jews should be considered to be one of the languages of the Jews.

The Georgian translation of the Fesach Agada has not been recorded, being handed down orally from generation to generation. A phrase is current among Georgian Jews: "Read the Agada in Tavsil". This means that, traditionally in many families of Georgian Jews the text of the legend was not only read in Hebrew but it was translated into Georgian for those present, more precisely into the speech of Georgian Jews. For example, my father did exactly this in trying to explain each detail of the legend to the members of the family. He first read each section in Hebrew (tentatively they may be called articles) and then translated it word for word according to the traditional translation. It is a translation that for centuries was transmitted from generation to generation. At one such evening our guests addressed my father, saying that his translation needed translation anew; by this they underlined the fact that the language of his translation was not modern but archaic Georgian, approximately like the one we have in "Tavsil", i.e. the translation of the Torah or the Pentateuch.¹

Over the past sixty years the tradition gradually lost ground and today there are few people who know the translation. The reasons are well known: the obstacles raised by Soviet authorities to the study of the Torah (as well as the books of other religions) and

¹ I have published the text of this translation [see 3].

the mastery of Ivrit; the replacement of traditional Hebrew upbringing with general education; the change of the Hebrew way of life, etc. Clearly, it should also be borne in mind that an overwhelming majority of Georgian Jews returned to Israel, learned Ivrit and do not need a translation to understand the Agada text. And for those who failed to gain a good mastery of this language translations into modern Georgian, issued in Israel, are available (by Gershon ben-Oren, the rabbi Aron Elashvili, and others), and use of these translations is more convenient for them. As said above, the traditional translation was taught specially. At present, when there is actually no need of using it, attention is not paid to its study.

Unfortunately, we have no direct or indirect evidence regarding the time of creation of the translation. Hence only an assumption can be made: observation of the character of the translation and its linguistic peculiarities shows unequivocally that it has the same characteristics that are specific to the Tavsil or traditional oral translation of the Pentateuch. According to some indirect historical evidence and linguistic data, the latter translation must have been made in the 11th-12th centuries [see 4, p.3-9]. I think, the Fesach Agada must have been translated in the same period, immediately after the completion of the Tavsil. I, of course take into consideration that in the process of oral transmission over the centuries [see 5, p. 126; p. 180] the language of the translation suffered changes, yet we can still judge about the main linguistic layer that points to the early stage of middle Georgian¹ - the 12th century. The lasting significance of the study of the cited traditional translation for research into the history of the Georgian Jews, and in general of the history of Jewish diasporas is clear. The same may be said of the spoken language of the Georgian Jews as well as of research into the languages of the Jews. Finally, this translation is of major significance from the standpoint of the study of the history of the Georgian language, for this oral transmission which, as noted, was handed down from generation to generation and, if one may put

¹ Of course I do not intend to become involved in the debate on the periodization of the Georgian literary language (A. Shanidze, A. Chikobava, P. Ertelishvili, Z. Sarjveladze and others). "Middle Georgian" for me is a so-called working term.

it so, as a “living document”, brought to us the centuries-old breath of the Georgian language. Hence, it can help us in conceptualizing the developmental path of a number of forms of the Georgian language. The purpose of the present paper is to demonstrate the significance of this translation for Georgian philology.

The traditional translation of Agada, whose text with a study I have submitted to Jerusalem University Press, was recorded by me from two speakers: one is rabbi Khakham Abram Gagulahsvili whose text (it preserves more of the archaic features) I call redaction A, while the other from Mr. Shalom Chikvahsvili. The latter is not a rabbi but was one of the distinguished pupils of the universally known Kutaisi rabbi Khakham Iakob Davarashvili. In a number of cases Mr. Chikvashvili was asked to perform the duty of rabbi. I called his text redaction B. The text of these two redactions are being printed separately, as occasionally there is a significant difference between them (incidentally it is these differences that are of primary interest to specialists of the languages of the Jews and to the researchers into the history of the Georgian language). Along with this, under the designation of redaction D, I issued a translation that was current in the 1960s in typescript form issued by the underground movement. It is basically a modern translation, presenting some features of the traditional translation only at the beginning of the text (approximately in its first third).

A number of highly peculiar linguistic forms and lexical units are attested in the Agada translation that must doubtless be of interest to researchers into the history of the Georgian language and historical dialectology. I shall focus attention on some of them.

A number of phenomena are found in the translation that are characteristic of Old Georgian. Of course this does not mean absolutely that the language of the translation is Old Georgian. The more so that, as is well known, in Old Georgian there were forms characteristic of every-day speech, in other words dialectism [13, p. 110]. The changes began in Old Georgian itself, and our text may serve as evidence of the transitional stages from Old to Middle Georgian (and occasionally New Georgian). Sometimes represented in our text are the so-called double translations, when the speakers themselves add an old form to their commentary that, in their view, might be unclear for the congregation. Occasionally these

commentaries represent rather archaic forms, enabling us to trace the various possibilities of rendering one and the same idea at different stages of language development. At present one problem, discussed below, will form the subject of my discussion.

Questions connected with declension of nouns and number

The absolutive form occurs in the translation seldom.¹ For example, in redaction B we have: "შინა გადასავალსა მდინარისასა ცხოვრობდენ მამები თქვენი უკუნისამდინ - **თერახ**, მამა აბრაამისა და მამანახორისა და ემსახურებოდენ კელპებსა უცხოებსა" ["Your fathers lived across the river till eternity **Therakh** – father of Abraam and father of Nakhor and they served strange idols"]. Instead of the underlined absolutive form, in redaction A the same noun is attested to in the Nominative case: თერახი. Presumably, initially we had the absolutive form in the translation, and later, in the wake of the development of the language, it was replaced with the Nominative. At first sight, there is nothing new in this, for much is known about the change of absolutive forms, but the translation of the Agada enables us to follow the process in living speech.

A similar parallelism is found in the ergative case as well, where we have forms ending in -მან [-man] and -მა [-ma] those ending simplified case marker side by side. E. g. in redaction A we: *მთებმან* იხტუნეს ერკემლებისებრივ [The mountains skipped like rams], while in redaction B the same noun is presented in *მთებმა* [mtebma] form.

We have a very interesting picture with respect to adding the emphatic vocal ა (*a*) to the case markers. As it is known, the rules of adding it were confused back in Old Georgian [see 7, p. 708-711]. Our translation too shows the same situation. In using two nouns side by side with the same function one has an emphatic vowel, while the other has not: E. g. "რომ შინა ყოველ იმა ღამეებსა ჩვენ ვჭამთ ხამეცს ან მაცასა და ამაღამის ღამეს - სუყველა ის -

¹ At this point I am interested only in form and not its qualification. The so-called *absolutive* is a separate case if these forms are only a variant of the Nominative. No matter what we call them, in Old Georgian we had nouns represented in the form of stems.

მაცასა” [”that in each of those nights we eat **khamets**-leavened bread or **matsa**-unleavened, and tonight – all **matsa**-unleavened bread”]. *Khamets* (leavened) and *matsasa* (unleavened) (twice) are direct object, but one has the მავრცობი ა (a), and the other is without it similarly ღამეს [night] and ღამეებსა [nights] are adverbial modifiers of time, but from the standpoint of adding the emphatic vowel the situation differs.

One of the main peculiarities of the speech of Georgian Jews, especially in western Georgia is the systemic loss of the Dative case marker in nouns with consonant stem [2, p. 162-163, 166-167]. This phenomenon is not alien to Georgian dialects [17, p. 551]. Hence it is interesting to follow such cases in our translation. In the text we have the only case of the loss of the Dative case marker in redaction B (to which manifestation of innovations is not alien): ”აკეთებდა გამხენი ყველაფერ თავის სიძლიერით შინა მიცრაიმშიდა” [”The Creator did **everything** through his power in Misraim”]. We could presumably assume that scarcity of such examples was due to the fact that nouns add an emphatic vowel and there is no possibility of the Dative case marker being lost.

But, as we saw in the previous example, *khamets* does not lose the Dative case marker even when the emphatic vowel is not added to the noun. It is interesting that the word ყველაფერ [everything] was apparently absent in the translation: it is not required according to the original, hence, it is not represented in redaction A, while in redaction B the speakers (perhaps even our speaker) added the word by way of explanation and on this occasion used the natural form without the Dative case marker. If this reasoning is correct, then we may assume that by the time of making the translation the process of the loss of the Dative case marker had not commenced yet which, I am deeply convinced, is an interesting conclusion for researchers into Georgian historical dialectology.

Attention is claimed by a very interesting form of translation: და წავიდა იგი მიცრაიმას [*tsavida igi micraimas*]. *Micraim* is the Hebrew designation of Egypt. The original gives the *Micraima* form, in which the last ა (*a*) is expressive of direction. The italicised form can be separated thus *micraim-a-s*. Thus, the *Micraimas* form (in place of the expected Micramis [Egypt] form) may be obtained in two ways: 1. Directly through the influence of

Hebrew. 2. ა was conceptualized as Old Georgian Directional (Adverbial) case marker, but gradually the form became incomprehensible for the congregation (and probably for the speakers as well); it was taken for a stem and the Dative marker was added according to the usual Georgian rule, i.e. we obtained Dative form, which is equally noteworthy for researchers into the languages of the Hebrews and students of Georgian dialectology. In the translation of the Agada (similarly to the translation of Torah Pentateuch) [4, pp. 88-91]) there is a whole system of the use of particle, based on the rules existing in Old Georgian.¹ But the influence of Hebrew is also obvious. The fact of the existence between the redactions A and B of the Agada translation regarding the use of the particle must be interesting for the students of the history of the Georgian language. To be sure, it occurs in both redactions, but in almost all cases in redaction A, when the particle is present in the original, it is taken over into the translation, while redaction B does show such consistency. In a rare case the article is used even in the underground translation. For example, we have the particle in all the three redactions in the following sentence (including differences which I shall not touch upon here), already quoted: "რომ შინა ყოველ იმა ღამეებსა ჩვენ ვჭამთ ხამეტს ან მაცასა" ["that in each of **those** nights we eat leavened or unleavened bread"].

In another sentence all particles to be expected according to the original are represented in redaction A, while redaction B uses only one of them, leaving out the rest: და გაიხსენა ღმერთმან იგი პეემანი მისი იმის აბრაამისა, იმის იცხაკისა და იმის იაკობისა" ["And God recalled this meeting with **that** Abraham, that Itskhak and that Jacob"]. Of the italicized particles only the first occurs in redaction B. This is apparently not accidental, the particle იმის [imis] is added to proper names, which was not accepted according to the rules of Old Georgian, and is the result of clear influence of the original – it replaces the Hebrew *et* particle (the traditional translations of Georgian Jews use it as the definite article as its

¹ On the particle (as well as the controversy around its qualification) see [16, pp. 42-43; 15; 6, pp. 249-276; 7, pp. 318-276; 7 pp. 318-320; 13, pp. 379, 514; 14, pp. 62-64]

equivalent). There is, however, no fixed boundary between the redactions. Occasionally it is in redaction B that the particle is present, being absent in redaction A: “და თუ არ გამოვეყვანეთ ჩვენი იგი მამები ჩვენი იმის მიცრაიმისაგან...” [“...and had we not brought out **those** fathers of ours from that Micraim...”]. The second particle (იმის) is only in redaction B. On this occasion the speakers do not show its use with a geographical name. The main thing is that the particle is found neither in the original, i.e. it is added by the speakers, apparently with a stylistic function – to stress that reference is precisely to Egypt where the Jews had been so long as slaves. I think, in studying the history of the particle (demonstrative pronoun this kind of shade should also be stressed).

The peculiar forms with -ებ [eb] plural are highly interesting; they are found in the translation of Agada: in the plural of nouns whose stem ends in ა [a] vowel the stem is not clipped [2]*. Attention to the existence of such forms in Old Georgian was first drawn by I. Imnaishvili, demonstrating one example of this kind [7, p. 104]. In sources published later I traced several more of such examples. The translations of Agada appear to continue this tradition. In a study by R. Saghinadze and R. Enoch a cautious assumption is made to the effect that in one of the set of dialects or even in one school of learning it was natural to use such forms. As these forms are and they must be of interest to students of the literary language and dialectology, I shall present a few specimens. It should be noted that in clipped forms of ებ [eb] – plural are evidenced in both redactions of the Agada translation – occasionally parallel to each other, or sometimes only in one.

Five cases of the use of the stem საკვირველობაებ [sakvirvelobaeb] is evidenced in the recorded text. Here are two examples: 1. “და გამოგვიყვანა ჩვენ უფალმა იმის მიცრაიმისაგან შინა ხელითა ძლიერითა, შინა მკლავითა გაწვდილითა და შინა შიშითა დიდითა და ნიშნებითა და საკვირველობაებითა” “And the Lord brought us out of that Micraim with a strong hand, an extended arm and great fear and tokens and miracles” or Let God try

us for Him to adopt us as His nation in the future out of other nations in our experiences, tokens and **miracles**.”¹

In this sentence we come across other examples too for the type of our interest – the unclipped stem: ესე ასეთი ცემულებები² [“these ten Commandments] რომ მიაყენა აკადომ ბარუხუმ³ ზედა იმა ”მიცრაიმელებზედა” (according to redaction B) [These Ten Commandments that the Holy Blessed ordained for those people of Micraim]. Alongside this we have a lexical unit usual for Georgian, but again with an unclipped stem რამდენი ცემები შინა თითითა. რამდენი მართაფაები კარქები თანაგამჩენსა ზედა, ჩვენსა მომზადებული აქ”.

We had similar forms in Middle Georgian and such occur in Georgian dialects as well (Sh. Dzidziguri, M. Khubua, O. Uridia). Quite a few questions are raised in connection with the use of prepositions in the translation. 1. Attention is claimed by the dual use of prepositions: the same or different prepositions with a single noun. Two examples:

1. ყმებად ვიყავით ჩვენ თანაფარყოსთვისშინა მიცრაიმშიდა [We were serfs of Pharaoh in Micraim]. Both nouns (parege [=pharaoh] and Micraim) have two prepositions each – one before and the other following. Especially interesting is the use of თანა- [tana] in the function of a preposition. This phenomenon is usual with the traditional translations of Georgian Jews. In particular, it replaces the *le* preposition of the original, which often expresses possession.

2. As is known, in Old Georgian we had a number of prepositions, added to two cases each [8, pp. 177-182; 7, pp. 325-342; 10, pp. 203-246] – to the Dative and Possessive, unlike Modern Georgian, in which actually only one such preposition *ვით* (*vit*) has

¹ The cited example supplies the researcher into the history of the Georgian language with other material as well.

² ცემულება [tsemuleba] (as well as its variant ცემულობა [tsemuloba]) is a highly interesting lexical unit characteristic of the speech of Georgian Jews, but it is beyond the scope of the present paper.

³ Akadosh Barukhu (Heb.) = Holy Blessed=God

survived.¹ This phenomenon crops up in traditional translations as well, including the translation of the Agada too... Furthermore, some such prepositions are represented in the instrumental case as well on which, as far as I know, attention has so far not been focused. For example: 1. მიგვწურე ჩვენ და დაგვამადლიანე ჩვენ მრავალ მოყადიმებსა სხვებსა იმა მიმავლებსა წინსაგებრად ჩვენთვის თანა შვიდობითა”.

Clearly enough, the postposition is added to the Instrumental form. Of course, this fact can be very easily accounted for by the influence of the original² - *tana* is again an equivalent of the original's preposition *le*, but from the formal standpoint it is in the Instrumental case, therefore, the postposition *tana* is added to this case (already to the third case!). It goes without saying that one must look for the cause that made this possible. 2. The postposition ზედა [zeda] also occurs in the Instrumental (third!) case: ზედა სახელითა, რომ გადახტა აკადომ ბარუხუ ზედა სახლებსა მამები ჩვენისა ზედა მიცრაიმშიდა”. Here too italicized postposition occurs with the noun in the Nominative case under the influence of the original, but this changes nothing from the formal standpoint. 3. The postposition შინა [shina] also occurs in this case: ”და შინაკლავითა გაწვდილითა, ესე იგი ხმალი”.

References:

1. Bar-Asher, M., Leshonot, Massorot u-Minhagot – *Linguistics, Traditions, and Customs of Maghrebi Jews and Studies in Jewish Languages*, Jerusalem, 2010. (in Ivrit)
2. Enoch, R., (Ruben Enochashvili), *Several specific peculiarities of the speech of Georgian Jews as exemplified by the speech of Jews of Kutaisi-Bandza*, 2, 2005, pp. 153-182.
3. Enoch, R., *Tavsili*, The Traditional oral Translation of the Bible in Judeo-Georgian. A Critical Edition of the Genesis. Part I, The Hebrew University Publisher “Magness”, Jerusalem, 2008. (in Ivrit)

¹ This is one more specific lexical unit of speech A of Georgian Jews: მართაფა [martapa]=dignity (it is precisely this variant that is used in Rabbi Gagulashvili's variant).

² მოყადიმებსა [moqadimebsa] [Heb]=festivals.

4. Enoch, R., *The Study of Tavsili according to the Book of Genesis*, The Hebrew University Publisher "Magness", Jerusalem, 2009. (in Ivrit)
5. Enoch, R., Saghinadze, R., *Kebaebi type form: in the speech of Georgian Jews*, Third International Symposium of Linguists-Caucasiologists, Tbilisi, 2011.
6. Imnaishvili, I., *The article in Old Georgian*, Proceedings of Tbilisi State University, 61, 1955, pp. 249-276.
7. Imnaishvili, I., *Declention of nouns and the function of cases in Old Georgian*, Tbilisi University Press, 1967. (in Georgian)
8. Kekelidze, K., *On the syntactic function of the postpositions tana, tsinashe and zed in Old Georgian*, Bull. Georgian Acad. Sci., 32, 1942, pp. 177-182; 33, 1942, pp. 283-287.
9. Lerner, K., *The Jews of Georgia from Hellenism to late feudalism*, Jerusalem, 2008. (in Russian)
10. Martirosov, A., *Postpositions in Georgian*, IKE, I, 1946, pp. 203-246. (in Georgian)
11. Morag, Sl., *Oral Traditions and Dialects*, Towards a Methodology for Evaluation of the Evidence of an Oral Tradition, Proceedings of the International Conference on Semitic Studies held in Jerusalem. 19-23 July, pp. 180-189.
12. Morag, Sl., *Oral Tradition as a Source of Linguistic Information, Substance and Structure of Language*, Lecture delivered before the Linguistic Institute of the Linguistic Society of America, University of California, Los Angeles, June 17 – August 12, 1966, Edited by Jaan Puhvel, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1969, pp. 127-146.
13. Sarjveladze, Z., *Introduction to the history of the Georgian literary language*, Tbilisi, 1984. (in Georgian)
14. Sarjveladze, Z., *The Old Georgian language*, Tbilisi, 1997.
15. Chikobava, A., *On the components of Old and New Georgian in the morphological and syntactic structures of The Man in the Panther's Skin*, IKE, 15, 1966, pp. 3-38.
16. Shanidze, A., *Old Georgian Grammar*, Tbilisi, 1976. (in Georgian)
17. Jorbenadze, B., *Georgian Dialectology*, 2, Tbilisi, 1998. (in Georgian)

უცნობი ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილი

რუსუდან ნიშნიანიძე

ფილოლოგიის დოქტორი, ასოცირებული პროფესორი, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი



რეზიუმე: წერილში საუბარია ქართული წარმომავლობის ცნობილ ამერიკელ მოქანდაკესა და მწერალზე ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილზე. მისი ნამუშევრები დაცულია არაერთ სახელმწიფო მუზეუმსა და კერძო კოლექციაში. „უმაგალითო მოვლენა“ - დაიწერა ბესტსელერად აღიარებული წიგნის („ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“) გამოცემის შემდეგ, რომელიც მან მეუღლესთან, ჰელენ უეიტ პაპაშვილთან ერთად დაწერა. ჯორჯ

პაპაშვილის შემოქმედება მნიშვნელოვანია ქართულ-ამერიკული კულტურის ისტორიაში.

საკვანძო სიტყვები: გიორგი პაპაშვილი, ჰელენ უეიტ პაპაშვილი, ქართველი ემიგრანტი

ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილის გვარ-სახელი შეტანილი იყო ისეთ სერიოზულ გამოცემებში, როგორებიცაა: Who's Who in American Arts ასევე, Who's Who in American Literature of the 20th century.

საბჭოთა სივრცის ერთი მიმართება გახლდათ „აკრძალული კულტურა.“ ამის პარალელურად იყო ისიც: „უცნობი კულტურა.“ იშვიათად, მაგრამ მაინც ჩნდებოდა გაცნობის შესაძლებლობა.

ემიგრაციაში ერთი კაცის ბიოგრაფია „ყველას ბიოგრაფია“ ხდება: ერთნაირი ტკივილით, გაუგებრობებით, დახმარების მოლოდინით, უფულობით, ერთმანეთის

დადანაშაულებით და ლანძღვითაც... გიორგი პაპაშვილის შემთხვევა კი სრულიად განსხვავებულია.

ერთი ავტორი მინდა გამოვყო. უჩვეულო ბიოგრაფიისა და ოჯახის წარმომადგენელი - სვეტლანა ალილუევა. მამამისმა - იოსებ ჯულაშვილმა, სტალინმა არა მხოლოდ საბჭოთა კავშირის - უზარმაზარ ტერიტორიაზე დასახლებული ადამიანების ცხოვრებაში და მათი ქვეყნების ისტორიაში, არამედ როლი მსოფლიო ისტორიაში ითამაშა. წიგნი, რომელიც მინდა გამოვარჩიო 1983 წელს დაიწერა ინგლისში ინგლისურ ენაზე; ოღონდ გამოიცა ინდოეთში 1984 წლის აგვისტოში. დასათარებულია: „მორეული მუსიკა“. რუსული თარგმანი მომზადდა ავტორის მიერ 1987 წელს უკვე ამერიკის შეერთებულ შტატებში. ამ წიგნის გამოცემამდე მას ორი ავტობიოგრაფიული ხასიათის კრებული დაწერილი და გამოქვეყნებული ჰქონდა.

1967 წელს სვეტლანა ალილუევას ნება დართეს ამერიკაში „შესვლის“. ახლა უკვე დროის გადასახედიდან, ერთმანეთს ადარებს ამ ორ სახელმწიფოს; მსგავსებასაც პოულობს და სხვაობასაც; იმ ორ უკიდურესობას, რომელიც ამათვისაა დამახასიათებელი: ერთი მხრივ, საბჭოთა დათრგუნვა და მეორე - ტოტალური თავისუფლება. რუსული ემიგრაცია არცთუ კეთილგანწყობილი შეხვდა წიგნს; მან ჩათვალა, რომ „კრემლის პრინცესას“ მამის გარდაცვალების შემდეგ კვლავ მოუწია ფუფუნებაში ცხოვრება.

ამერიკას ახლოს გაეცნო, უფრო სწორედ, ამერიკული ცხოვრების წესს. ყოველ შემთხვევაში თავად ასე თვლიდა. წინასიტყვაობაშივე აღნიშნავს, რომ მან ამერიკა ისე მიიღო, როგორც „თავისი“, ისევე, როგორც თავის დროზე ინდოეთი და თავის გულში მოათავსა რუსეთსა და საქართველოსთან ერთად. ავტორი გულწრფელია, როცა ამბობს, რომ მკვეთრი ფერებით ცხოვრებას, როგორსაც ამერიკული ცხოვრების წესი გულისხმობს, ჯერ ვერ შეეგუა. ბევრი საინტერესო ეპიზოდი იქცევს მკითხველის ყურადღებას; ჰყვება ფოტოგრაფზე, პატარა მაღაზიის გამყიდველზე, თავის ზანგ და იტალიელ მეზობლებზე, პავლე ჭავჭავაძეზე...

გამომცემლობაში *Harper&Row* იატაკზე თურმე წითელი ხალიჩა იყო გაფენილი და ოთახს სიცილით „კრემლს“ ეძახდნენ. ბევრს მუშაობდნენ; 10 საათისთვის გამოდიოდნენ

გამომცემლობიდან და პატარა რესტორანში მიერთმევდნენ. ამ დროისთვის ხალხი ცოტა იყო. სხვადასხვა იმპროვიზაციას ხმადებლა უკრავდა ბრმა პიანისტი და მის ფეხებთან კი მისი უზარმაზარი ძალი გატრუნული იწვა.

სვეტლანა ალილუევა ამ დღეებს, როგორც „არაჩვეულებრივ დროს“ - ასე გაიხსენებს. გამომცემლებთან ნორმალური მუშაობის შესაძლებლობა ჰქონდა, არავინ აქცევდა ყურადღებას არც ავტობუსში, არც ქუჩაში და არც ნიუ-იორკის რომელიმე მაღაზიაში შესულს... ბუნებრივია, მისი ვინაობიდან გამომდინარე, ყველგან ყურადღების ცენტრში ექცეოდა. ესეც გასაგებია! ვინც კი მამამისის სახელს გაიგებდა, მის „ცოცხალ“ ქალიშვილთან ახლო შეხვედრის შესაძლებლობას ხელიდან არ უშვებდა... მაგრამ აქ, ამერიკაში არავის აინტერესებდა მისი არსებობა. როგორც თავად გაიხსენებს, არავინ უთვალთვალვებდა, არავინ აჩერებდა ბრიყვული შეკითხვებით, თითქოს უჩინმაჩინის ქუდი ეხურა და ისე დადიოდა და მთავარი ამონარიდი ტექსტიდან:

„ - А впрочем, никому нет никакого дела до других в Америке. Можно пройти по Бродвею на руках (если умеешь), вверх ногами, и никто не удивится. **Всё может случиться - как написал в своей книге грузинский эмигрантский писатель - Папашвили,** и никому нет до этого никакого дела. **Прошло значительное время, прежде чем я поняла эту истину.**” [1, გვ.25]

ისე ჩვეულებრივად ახსენებს, რომ თითქოს დარწმუნებულია, რომ ბევრისთვის იქნება გასაგები ის, რასაც ამბობს და ვისაც იმოწმებს. სამშობლოდან თვითონაც წამოსულია; ქართველი ემიგრანტის დამოწმება ამერიკელ მკითხველთან... ძალიან საინტერესო შემთხვევა კია: მკითხველს ხელში სტალინის ქალიშვილის დაწერილი წიგნი უჭირავს; იმ კაცის, რომლის პოლიტიკურმა საქმიანობამ საქართველო არაერთ ქართველს დააკარგვინა და ამერიკის შესაძლებლობებზე ისევ ქართველს, ჯორჯ პაპაშვილს იმოწმებს... ყველაფერი შეიძლება მოხდეს!

“Anything Can Happen” - „ყველაფერი შეიძლება მოხდეს” ასე იყო დასათაურებული ჯორჯ და ჰელენ უეიტ პაპაშვილების წიგნი, რომელიც 1944 წლის ოქტომბრიდან 1948 წლის იანვრის ჩათვლით 15-ჯერ გამოიცა ამერიკის შერთებულ შტატებში. „**უმაგალითო მოვლენა**”- დაიწერა

კიდევ, რაც 600 000 ცალი წიგნის გაყიდვას მოჰყვა. ფაქტი იყო, წიგნი ბესტსელერად იქცა! ამას აღარც სჭირდებოდა ოფიციალური დასტური; და მაინც, ჟურნალმა „ბესტსელერი“ თავის მხრივ, ამავე წლის (1946) იანვარში მრავალათასიანი ტირაჟი გამოუშვა. არ ყოფილა „განსხვავებული“ შეფასებები, არც დისკუსია გამართულა... წიგნი ერთხმად, პატივით იქნა წარდგენილი წოდებაზე Book of the Month Club (წიგნი თვის კლუბისათვის), როგორც ფრიად წარმატებული (გსარგებლობ ცნობილი ქართველი ემიგრანტის, ბ-ნი გივი კობახიძის მიერ ვაშინგტონ-ტომპარკში დაწერილ ნარკვევში მოწოდებული ცნობებით) [2, გვ. 4-5]. ნაწარმოები არაერთ ენაზე ითარგმნა და შესაბამისად, გამოიცა კიდევ, დაახლოებით თხუთმეტ - ფრანგულ, გერმანულ და სხვა ევროპულ ენებზე; იაპონურ და ჩინურ ენაზეც (საინტერესოა, ამ უზარმაზარ ქვეყანაში რომანი რა რაოდენობის ტირაჟით დაიბეჭდა); არსებობს თარგმანი „ურდუს ჩათვლით“- ვკითხულობთ ერთი უცხოელი ლიტერატორის სტატიაში (ურდუ სამხრეთ აზიაში გავრცელებული ენაა - ისეთ ქვეყნებში, როგორებიცაა: პაკისტანი, ბანგლადეში, შრილანკა, ნაწილობრივ ინდოეთი და არაბეთის ქვეყნების მოსახლეობის უმეტესობას შეუძლია გაიგოს ურდუ). იმხანად წიგნი თითქმის მილიონნახევარმა მკითხველმა წაიკითხა... **მასშტაბები უდავოდ, ძალიან შთამბეჭდავია!**

XX საუკუნეში არ მეგულება წარმატების მსგავსი ანალოგი, ქართული წარმომავლობის რომელიმე მწერალს ჰქონოდა.

რომანი „ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“ (“Anything Can Happen”) საქართველოში 1966 წელს გამოიცა. თუმცა, ოდნავ განსხვავებული დასათაურებით: „ქვეყანა, სადაც ყველაფერი შეიძლება მოხდეს.“ ინგლისურიდან თარგმნა **ანდრეაფარ ჭეიშვილმა**. გარდა იმისა, რომ იგი საინტერესო და კარგი თარგმანია, მნიშვნელოვანია როგორც თავად ლიტერატურული ფაქტი. აქვე დავსძენ, რომ მანვე მაღალპროფესიულად თარგმნა იმავე ავტორების მეორე წიგნიც: „დღესაც მელოდება“ (1971).

„ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“ მომდევნო წლებშიც გამოიცა. ზოგადი ჩამონათვალი ასე გამოიყურება: 1948. 1961. 1965. 1966. 1967. 1969. 1973. 1985. 1990. 1995... ბოლო გამოცემა - 2009 წლის 26 დეკემბერს... Only 1 left in stock--order soon (more

on the way) - წითელი ფერთაა მითითებული ინტერნეტში (www.amazon.com) წიგნის შეძენის მსურველთათვის.

როგორ უჩვეულოდაც არ უნდა გეჩვენოთ, შედგენილია ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილის „წიგნოგრამაც“.

იმავე სათაურით, 1952 წელს ჰოლივუდში გადაიღეს ფილმი. რეჟისორი და სცენარის ერთ-ერთი ავტორი ცნობილი რეჟისორი ჯორჯ სიტონი გახლდათ. ფილმის ხანგრძლივობა: 107 წუთი. პრემიერა ამერიკის შეერთებულ შტატებში, ქალაქ ნიუ-იორკის კინოთეატრში 1952 წლის 3 აპრილს შედგა. ერთი წლის შემდეგ, 1953 წლის 26 თებერვალს კალიფორნიის შტატში, ლოს-ანჯელესში კინოფესტივალზე „ოქროს გლობუსი“ დაიმსახურა, ნომინაციაში: „საუკეთესო ფილმი, რომელიც ხელს უწყობს საერთაშორისო თანხმობას“.

გარდა ამ ნაწარმოებისა, ჰელენ პაპაშვილთან ერთად ჯორჯმა (გიორგიმ) დაწერა სხვა წიგნებიც: „ჰო და არა“ (20 ქართული ხალხური ზღაპარი, სტილიზებულიად ნაამბობი... ერის სიბრძნე, წარსულიდან გადმოცემული. იქ არ-დარჩენილი, კიდევ ერთხელ გადააზრებული...).

„ - როცა ზღაპარს უყვებით შეიღებსა და შეილიშვილებს, თქვენ მომავალში აგზავნიან წერილს. ასე არაა? “), სტალინგრადისა და სევასტოპოლის დამცველებს მიუძღვნა ეს წიგნი წარწერით: „ხვალინდელი ფოლკლორის გმირებს“; სხვა კრებულები: „მადლობა ნოეს,“ „მადლი და ადამიანი“, „ქართულ-რუსული კულინარია“, „შინისკენ, კვლავ შინისაკენ“.

ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ გიორგი პაპაშვილის ემიგრაცია სწორედ იმ პერიოდს ემთხვევა, როცა მენშევიკური ხელისუფლება საქართველოს ტოვებდა. 1921 წელია. არეული ქვეყანა, გაქცეული ხელისუფლება, რეგულარული ჯარი და პარალელურად, ეროვნული გვარდია... უკვე მოგვიანებით, პენსილვანიაში მამულს რომ შეიძენს, მას ფერმა „ერთობას“ დაარქმევს და ეს ქართული სიტყვა დღემდე იციან აქ (სიტყვის მნიშვნელობა არა, მაგრამ იციან სახელი).

„პაპაშვილების ოჯახი პენსილვანიაში ცხოვრობდა. ეზო ჰქონდათ მაგათ; უკან - ბაღი, რაღაცეები. ქვები, დიდი ქვები. გამოხატულებით ზედა: დათვი, სელაპი... სპეციალურ ქვას ნახულობდა, ყიდულობდა და მოჰქონდა. მაგან (პაპაშვილმა -

რ.ნ.) მერე გააკეთა დიდი გამოფენა,” [3, გვ. 201] - ამას ბატონი ალექსანდრე ფუტკარაძე (*უხუცესი ქართველი ემიგრანტი ამერიკაში*) ჩემთან საუბარში გაიხსენებს.

ორივე წარმატება - მწერლისა და მოქანდაკის დაუფეგმავად, თავისთავად მოხდა. რეალური მოქალაქე (და არა პერსონაჟი) იმ ქვეყნისა, სადაც „ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“.

ჯორჯ პაპაშვილი უპირველესად მოქანდაკე იყო. ექვსასზე მეტი ნამუშევარი - ნიჭის, შრომისმოყვარეობის, გემოვნების ნიმუში. ამ ნამუშევრებში პრიმიტივიზმი და მოდერნიზმი ხელწერის (სტილის) ნიშნად იქცა. ფრაგმენტი ერთი შეფასებიდან: „მისი ადრეული ნამუშევრები სულაც არ არის დამწყობის ნაშრომი, საიდანაც მისი სტილი განვითარდა. ეს არის ჩამოყალიბებული, მცოდნე პროფესიონალის ქმნილებები... მათ, ვინც ესკიზის შესწავლას აპირებს, ჯორჯ პაპაშვილის ეს დამახასიათებელი ნიშანი ნამდვილად გენიად უნდა ჩათვალოს.“ [4, გვ.10] ეს მაღალი შეფასების ნიმუშია.

1979 წელს გამოცემულ წიგნში - „ჯორჯ პაპაშვილი: მოქანდაკე“ ვკითხულობთ: „ჯორჯ პაპაშვილის ნამუშევრები არაერთ კერძო კოლექციასა და საზოგადოებრივ დაწესებულებაშია გამოფენილი. იგი ასრულებდა ფილადელფიის თავისუფალი ბიბლიოთეკის, ბალტიმორის ოლქის საჯარო ბიბლიოთეკის, ჰანფორდის (კალიფორნია) საჯარო ბიბლიოთეკის, ბევრლი ჰილზის საჯარო ბიბლიოთეკის, ბაქსის ოლქის საჯარო ბიბლიოთეკის, ალენტაუნის საჯარო ბიბლიოთეკის ვესტ ოუქ ლეინისა და ფოქს ჩეისის ფილიალების და კასკადის საკონფერენციო ცენტრის, კოლონიალ ვილიამსბურგის, ვირჯინიის შეკვეთებს“.

[4, გვ.8].

გიორგი პაპაშვილს აკადემიური სამხატვრო განათლება არ მიუღია. ის თვითნასწავლი ნიჭიერი შემოქმედი იყო. მუშაობდა ხეზე და ქვაში. საქართველოში სტუმრად ჩამოსული, ასეთ შემთხვევასაც გაიხსენებს: მშენებლობაზე მუშაობდა, დიდი სახლის მშენებლობაზე შავ მუშად. შესვენება გამოცხადდა. ჩამოჯდა, რა უნდა ექნა? თავის შესაქცევად ფიცრის უბრალო ნაჭრისაგან თოჯინის გამოთლა დაიწყო. დანით ჩხირკედლაობდა... მოულოდნელად ხმა ჩაესმა, აიხედა, თავზე მშენებლობის უფროსი დადგომოდა... მაშინვე

საათს დახედა; შესვენება კარგა ხნის დამთავრებული იყო. არადა, უფროსს საყვედურის თქმა, რასაც გიორგი სრულიად გასაგებია რომ ელოდა, არც უფიქრია. გამოართვა ნახევრად გამოთლილი ფიგურა, უყურა, უყურა და გულწრფელად უთხრა:

„ - მაგ ხელის პატრონი შავ მუშად არ უნდა მუშაობდესო”
[5, გვ. 2].

ის არა მხოლოდ პირველი უცხოელი იყო, რომელსაც დაუმთავრებელი ნამუშევარი მოეწონა, არამედ „მისი ხელშეწყობით დავიწყე და გავეწაფე თოჯინების გამოთლაში.” ეს ალბათ, პირველი ნაბიჯები იყო დიდ მოქანდაკობამდე... არც წარუმატებლობის და ნერვიულობის გარეშე იყო. უზარმაზარი ნამუშევრების გადაადგილება - თოკების, ბორბლების, თავკავების, გორგოლაჭების და ძელების გამოყენების მეშვეობითაც კი ზოგჯერ შეუძლებელი იყო. თოკი წყდებოდა, ქვა ტყდებოდა და ჩამოიშლებოდა, ძელი გადატყდებოდა... ეს არაფერი!.. მოთმინება, სიყვარული და ყველაფრის „თავიდან დაწყების” ჩვეულებრივი განცდა...

ახალმა სახელოსნომ ბევრი რამ შეცვალა.

ნამუშევრებზე ინიციალებს არასოდეს ტოვებდა;

თვლიდა, მეტიც, თურმე დარწმუნებული იყო, რომ „ხელმოწერა თავად ხელოვნების ნიმუშშია”. როგორც ჩანს, მოქანდაკე მიიჩნევდა, რომ თავად ნამუშევრით უნდა მიმხვდარიყო მნახველი ავტორის ვინაობას და არა მხოლოდ მიწერილი გვარ-სახელის მეშვეობით. მის ნამუშევრებთან თუ ზოგადად, გამოფენებთან დაკავშირებით იწერებოდა რეცენზიები, სტატიები, გამოკვლევებიც.

ცნობილი გამოფენები: პენსილვანიის სახვითი ხელოვნების აკადემია, ფილადელფიის ხელოვნების მუზეუმი, რედინგის სახელმწიფო მუზეუმი და ხელოვნების გალერეა, არაერთი უნივერსიტეტი (ლიჰაის...), ვუდმორის გალერეა. მოქანდაკის გარდაცვალებამდე რამდენიმე წლით ადრე (1971) უილიამ პენის მემორიალურ მუზეუმს რეტროსპექტულ ჩვენებაზე გიორგი პაპაშვილის 60 ნამუშევარი გაუტანია.

შესაძლებლობა მქონდა, ნამუშევრების საგამოფენო მოსაწვევ ბარათებს გავცნობოდი. საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის, უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივის ლიტერატურის და ხელოვნების

განყოფილებაში დაცულია „საქართველოს სსრ კულტურის დამსახურებული მუშაკის ალექსანდრე ნიკოლოზის ძე ჟღენტის პირადი ფონდი“, რომლის წინასიტყვაობაშიც ვკითხულობთ:

„საქართველოს სსრ კულტურის დამსახურებული მუშაკი ალექსანდრე ნიკოლოზის ძე ჟღენტი 35 წლის მანძილზე დაუზოგავად, კეთილსინდისიერად და ღრმა პროფესიული მუშაობით ემსახურებოდა საზღვარგარეთ ქართული კულტურის პოპულარიზაციის საქმეს. იგი, როგორც საზღვარგარეთის ქვეყნებთან მეგობრობის და კულტურული ურთიერთობის საქართველოს საზოგადოების დელეგაციის ხელმძღვანელი და წევრი, ღირსეულად წარმოადგენდა ჩვენს კულტურას მსოფლიოს ბევრ ქვეყნებში“ [6, გვ.1].

როგორც ირკვევა, 1949 წელს ალ. ჟღენტი საზღვარგარეთის ქვეყნებთან კულტურული ურთიერთობის საქართველოს საზოგადოების განყოფილების გამგედ, ხოლო 1952 წლიდან პრეზიდიუმის თავმჯდომარის მოადგილედ ინიშნება. მისი ფონდი ჩვენთვის საინტერესო იმ ასპექტითაა, რომ აქ ინახება ჯორჯ და ჰელენ პაპაშვილების მიერ გამოგზავნილი წერილი და რამდენიმე მოსაწვევი ბარათი, რომლებიც დამთვალეიერებლებს მოქანდაკის გამოფენაზე ეპატიჟებინან. გთავაზობთ ერთ მათგანს, გარკვეული შემოკლებით (თარგმანი ქართულ ენაზე):

გრეისტოუნის გალერეები. კამბრია

ჯორჯ პაპაშვილი

ბუნებრივი და იშვიათი ტალანტია. დაუტვირთავი ფორმალური სწავლებებით; მისი ფორმის ძალუმი გრძნობა კარგად წარმართავდა მის პროფესიული განვითარებას უკანასკნელი ოცდაათი წლის მანძილზე. სწორედ ფორმის ამგვარმა შეგრძნებამ აქცია იგი ერთ-ერთ ჩვენს ყველაზე გამორჩეულ მოქანდაკედ.

სტილის ერთიანი სიმარტივე, საშუალებათა დიდი ეკონომია მხატვრული ფორმის შესაქმნელად - ამ განცდას საქმეში ჩაუხედავი ადამიანი ხშირად შეჰყავს შეცდომაში - თითქოს ქვა თვითონ იყო ასეთი ფორმის - მხოლოდ გამოღვიძებული ქანდაკებაში ცხოვრებისათვის, ხელმარჯვედ

გამოყენებული რამდენიმე მკვეთრი შტრიხით და ტექსტურით. ეს ჯადოსნური შეცდომაა, ძალიან იშვიათად სარწმუნო.

„ყოველი სკულპტურა გამოქანდაკებულ უნდა იქნას მაღალ მთაზე“, - თქვა რენესანსის ერთმა ოსტატმა, შემდეგ უნდა დააგორო ქვემოთ; რაც ჩამოსცილდება, ის ზედმეტი ყოფილა - სწორედ ამის შემდეგაა ქანდაკება დასრულებული.“ შესაძლოა, არაკანონიკურია, მაგრამ პრინციპია ჯანსაღი. პაპაშვილის ქანდაკებებიც ჯანსაღია. ქვა უნდა იყოს მთლიანი - მონოლითური. სხვა საშუალებები, როგორებიცაა: ბრინჯაო, ფოლადი, ხე კომპლექსური მოდელირების შესაძლებლობას იძლევიან ცაში აფრენილი და ნაჭედი ფორმებით, მაგრამ არა ქვა - უცვლელი (მარადიული) მასალა.

თანამედროვე ქანდაკებებში კვეთისა და მოდელირების სწრაფი და მარტივი სინთეზი სჭარბობს; თაბაშირის მოდელები, რომელსაც გამოკვეთენ და მოყვითალო-რუხ შეფერილობას აძლევენ, შემდეგ კი ქვის ან ლითონის ზედაპირს ამსგავსებენ. ეს მეთოდი უცხო იყო ჯორჯ პაპაშვილისთვის. ის უშუალოდ ქვაზე მუშაობს მკაფიო ხედვით და თავდაჯერებით, არასოდეს კარგავს კონტროლს. ქვას მხოლოდ ზედმეტ დეტალებს მოაცილებს და ასე იბადება ახალი ქანდაკებები.

ნეფრიტი, ჟადეიტი, წითელი გრანიტი, პორფირი - ეს ქვები ძალიან მნიშვნელოვანია პაპაშვილისათვის. ის ეძებს მათ მთელ კონტინენტზე: ქვის სამტეხლოებში, ზღვის სანაპიროზე, უკაცრიელ ადგილებში და მდინარის კალაპოტთან. რომელიმე უჩვეულო ქვის ერთი ხსენებაც კი საკმარისია გააღვიძოს ჯორჯ პაპაშვილში მონადირის ინსტინქტი - მისი მოპოვებისთვის არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს მანძილს. ის მათ ერთად თავს უყრის საკუთარ, პენსილვანიის ფერმაში - სახელოსნოში ან ზამთრის სახლში - კამბრიაში. მისი იდეები და მისი ქვები უნდა შეეხამებოდეს ერთმანეთს. ქვების რიგი მონაცვლეობს ძვირფასი ქვების სიმტკიცეიდან ცვილივით რბილ მარმარილომდე. ის ეძებს ქვას, რომელშიც ხედავს ის თავის მომავალ ქანდაკებას.

კუსკუსი, ბოცვერი, კოკომიქსელი, ალპის ვირზაზუნა, ხარი ბრაჰმა, პოლარული დათვი (პაპაშვილს ყმაწვილობაში ჰყავდა თავისი საყვარელი დათვი ტიფლისში, რუსეთის საქართველოში) - ცხოველთა სამყაროს მთელი ცხოვრება ველური სახით ხელახლა ხიბლავს მას და მათ შორის ბევრი

ხდება მისი მეგობარი. მისი შინაური ცხოველები მხოლოდ მიანიშნებენ პირველყოფილზე - მისი ქმნილებები ცოცხლობენ ქვაში და ხშირად გააჩნიათ საკუთარი ინდივიდუალობა.

პაპაშვილი მრავალი წლის განმავლობაში იყო ცნობილი მოქანდაკე დასავლეთ სანაპიროზე. მისი ნამუშევრები ფართოდ იყო დაცული მუზეუმებში, კოლექციებში და პირად კოლექციებში. მან თავისი ნიჭიერება სხვა ფორმითაც გამოავლინა - თავის მეუღლესთან თანამშრომლობით, როგორც მწერალმა მომხიბლავი წიგნები დაწერა ცხოველებზე და ფოლკლორზე. მოთხრობა ამერიკაში მის ადრინდელ თავგადასავალზე - „ყველაფერი შეიძლება მოხდეს“ ნაციონალური ბესტსელერი - თვის წიგნი გახდა. წიგნის მიხედვით კინოფილმი გადაიღეს.

ზამთრის სახელოსნოსა და სამხრეთ სანაპიროზე საცხოვრებელი რეზიდენციის დაფუძნების შემდეგ მისი საქმიანობა იძენს პოპულარობას, სახელს. უკანასკნელი წლების განმავლობაში დასავლეთელმა კოლექციონერებმა ბევრი შესანიშნავი და უნიკალური ნამუშევარი შეიძინეს. მთელი მისი კოლექცია გამოიფინა სკრიპსის კოლექჯსა და ახალ პომონას ბიბლიოთეკაში. ჩვენ გვქონდა პატივი მისი წარდგენისა დასავლეთ სანაპიროზე და ვფიქრობთ, თქვენც უნდა ეწვიოთ **გრეისტოუნის გალერეას** და გაეცნოთ მოქანდაკე ჯორჯ პაპაშვილის სამყაროს.

დათვალიერების საათები:

ყოველდღე 1 საათიდან 5 საათამდე

დახურვა სამშაბათს “[6]

აქვე დავსძენდი, რომ მასზე, როგორც მოქანდაკეზე, დოკუმენტური ფილმიცაა გადაღებული.

გიორგი პაპაშვილის ნამუშევრებზე მხოლოდ მისი აღწერების მიხედვით და ილუსტრაციების მეშვეობით შეიძლებოდა ესაუბრათ, იმ „უბრალო“ მიზეზის გამო, რომ ისინი საბჭოთა სივრცეში არავის უნახავს. არადა, **მის სამშობლოში ინახება მისი ნამუშევრები!** გიორგი პაპაშვილის სამი ნამუშევარია დაცული საქართველოში, ეროვნული მუზეუმის შ. ამირანაშვილის სახელობის ხელოვნების მუზეუმის ახალი და თანამედროვე ქართული ხელოვნების განყოფილების ქანდაკების, კერამიკისა და გამოყენებითი

ხელოვნების ფონდში - საცავებში. სწორედ საცავებში, რადგანაც იმ დღიდან, რა დღესაც ეს ნამუშევრები მოქანდაკემ მუზეუმს საჩუქრად გადასცა - 1961 წელს საქართველოში ყოფნის დროს, მათზე (ბოლო დრომდე) არაფერი დაწერილა; არანაირი მოსაწვევი ან ბუკლეტი არ გამოცემულა.

გიორგი პაპაშვილი 1978 წლის მარტის თვეში გარდაიცვალა; ხანდაზმული, 80 წლის ასაკში. და ბოლოს.

ცნობილ ბესტსელერს ქვეთავში „სადღეგრძელო“ ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილი მნიშვნელოვანი სათქმელით დაამთავრებს. ერთი ეპიზოდი: პერსონაჟები - გიორგი და ელენე ილიკოსთან მოლხენის ამბავს გაიხსენებენ:

„ვიღაცამ ჭიქა ასწია სადღეგრძელოსათვის:

- ეს ისეთ კაცს გაუმარჯოს, ვისაც თავისი ქვეყნის წინაშე ღვაწლი მიუძღვისო.

ვასომ უპასუხა:

- კაცმა რაც უნდა გააკეთოს, სამშობლოს ვალს მაინც ვერ გადაიხდისო.

კარგი ნათქვამია, არა?“ [7, გვ.193].

როგორ ფიქრობთ, ვისთვის დაიწერა ეს შეკითხვა?

ხომ არ მიგაჩნიათ, რომ ამას ერთი მთავარი პერსონაჟი კი არ ეკითხება მეორეს, არამედ ქართული წარმომავლობის ამერიკელი მწერალი და მოქანდაკე მსოფლიოს სხვადასხვა სახელმწიფოში მცხოვრებ უამრავ ადამიანს დაფიქრებულს, თბილი ღიმილით შეახსენებს...

დასტურ, როგორი სიმართლეა?!

ჯორჯ (გიორგი) პაპაშვილის შემოქმედებითი მემკვიდრეობა მნიშვნელოვანია ქართულ-ამერიკული კულტურის ისტორიაში.

დამოწმებული ლიტერატურა:

1. Аллилуева С., *Далёкая музыка* www.tululu.ru/read63851/25/
2. კობახიძე გ., ბუნების მეტრფე, გაზ. „თბილისი“, #23 (11724) 1993
3. ნიშნაიანიძე რ., *მეხვედრები*, „უნივერსალი“, თბ. 2008

4. *George Papashvily: Sculptor*. A retrospective catalogue with an introduction by Charles H. Muhlenberg and notes by Helen Papashvily. Photographs by Terry Wild.
5. ჯანგულაშვილი თ., უცხოელი ქართველი ამერიკიდან, გაზ. „თბილისი“ #150 (118051) 1993
6. საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს ეროვნული არქივის, უახლესი ისტორიის ცენტრალური არქივის - ლიტერატურის და ხელოვნების განყოფილება, ფონდი #263 აღწერა #1.
7. პაპაშვილი გ. და ე., ქვეყანა, სადაც ყველაფერი შეიძლება მოხდეს, „ლიტერატურა და ხელოვნება“ თბ. 1966
8. პაპაშვილი გ. და ე., დღესაც მელოდება (თარგმანის სათაურად აღებულია წიგნის I მოთხრობის სათაური), „ნაკადული“, თბ. 1971

The Unknown George (Giorgi) Papashvily

Rusudan Nishnianidze

PhD, Associate Professor Ivane Javakishvili Tbilisi State University



Abstract: The paper deals with the Georgian born well-known American sculptor and writer George (Giorgi) Papashvily. His works are preserved in state museums and private collections. His book “Anything Can Happen”, written in co-authorship with his wife Hellen Waite Papashvily, was acknowledged a best-seller and called an unprecedented event: George

Papashvily’s works constitute a landmark in the history of Georgian-American culture.

Key words: *Giorgi Papashvily, Hellen Waite Papashvily, Georgian emigrant*

George (Giorgi) Papashvily is entered in such serious publications as Who’s Who in American Arts, as well as Who’s Who in American Literature of the 20th century.

In Soviet space Papashvily belonged to “banned culture.” In parallel to this there also was the phrase: “unknown culture”. Although rarely, yet opportunities arose of familiarizing oneself with this culture.

The biography of one man in emigration turns into the “biography of all”: with the same sorrows, misunderstandings, expectation of help, lack of money, blaming one another, and even abuse ... Giorgi Papashvily’s case is absolutely different.

I want to single out one author: Svetlana Allilueva, with an unusual biography and representative of an unusual family. Her father – Joseph Jughashvili-Stalin played an enormous role in the lives of men living not only on the vast territory of the former Soviet Union but in world history as well. The book I have in mind was

written in England in English, and was published in India in 1983. Its name is "The Faraway Music". Its Russian translation was made by the author in 1987 – this time in the USA. Before publishing this book, she had written and issued two collections of biographical character.

In 1967 Allilueva was allowed "entry" into America. From the vantage of time she compared these two states, finding both similarity and difference, the two extremities that are characteristic of these; on the one hand, Soviet oppression, and on the other, total freedom. The Russian emigration met the book not very favourably, considering that the "Princess of the Kremlin" wished to live in luxury after her father's death.

Allilueva got acquainted with America, more precisely with the American way of life. At any rate, she believed so. In the Preface she notes that she accepted America as her "own" in the same way as she had done with respect to India, giving a place in her heart to the latter country as well as to Russia and Georgia. She is sincere in her statement that she has so far not got accustomed to living in dazzling colours as is implied by the American way of life. The reader's attention is claimed by many interesting episodes; she speaks about the photographer, about the shop-assistant of a small shop, her black and Italian neighbours, Pavle Chavchavadze.

A red carpet happened to be laid on the floor of the Publishing-house Harper and Row, and the room was jocularly called "the Kremlin". They worked much, leaving the office by 10 pm and visiting a small restaurant. By this time there were few people at the place. A blind pianist played various improvisations in a low voice, while his huge dog lay at his feet without producing any sound.

Allilueva recalls these days as "unusual time". She had an opportunity of normal work with the publishers, no one paid any attention to her either on the bus, the street or any shop that she entered in New York... Naturally enough, due to her identity she was everywhere at the centre of attention. This is understandable! Who learnt her father's name did not let the opportunity slip of meeting his "live" daughter... But here, in America, no one took interest in her. As she recalls, no one watched her, no one stopped her with silly questions; as if she walked with an invisible cap on her head, and what is most important, here is an excerpt from her text:

„ - А впрочем, никому нет никакого дела до других в Америке. Можно пройтись по Бродвею на руках (если умеешь), вверх ногами, и никто не удивится. **Всё может случиться – как написал в своей книге грузинский эмигрантский писатель – Папашвили,** и никому нет до этого никакого дела. **Прошло значительное время, прежде чем я поняла эту истину.**” [1, 25]

She speaks in such casual way as if she is sure that many will understand what she is saying and whom she refers to. She herself has left her home country; reference to a Georgian emigrant with an American reader is an interesting case: the reader holds a book written by Stalin's daughter – of a man whose political activity made many a Georgian lose Georgia, and she quotes George Papashvily – again a Georgian – about American opportunities.

“Anything can Happen” - this was the title of a book by George and Hellen Waite Papashvily, which was issued 15 times in the US from October 1944 to January 1948. “An unprecedented event” they wrote after 600, 000 copies of the book were sold. The fact was that the book turned into a best-seller. This did not need official confirmation, yet the journal “Bestseller”, for its part, in January 1946 produced a multi-thousand print-run of the book. There were no “differing” assessments, nor a discussion ... The book was unanimously submitted for the title “Book of the Month Club”, as a highly successful work (I make use of the data given in an essay written by a well-known Georgian emigrant, Mr. Givi Kobakhidze in Washington-Tompark [2, 4-5]. The work was translated into about fifteen languages and published in French, German and other European languages; into Japanese and Chinese (it is interesting to know what the print-run was in the latter enormous country); there exists a translation of the book, “including Urdu” we read in a paper by a foreign writer (Urdu is a language spoken in South Asia – in such countries as Pakistan, Bangla-Desh, Sri Lanka, and partly in India, and the majority of the people of Arab countries can understand Urdu). At the time the book was read by a million and a half readers... The scale is doubtless very impressive.

In the 20th century I know of no similar analogue of success by a writer of Georgian extraction.

“Anything Can Happen” was published in Georgia in 1966, though under a slightly differing title: “A Country in which

Anything Can Happen”. It was translated from the English by Anduqapar Cheishvili. Apart from the translation being good and interesting, it is significant as a literary fact. I shall add here that he also produced a highly professional translation of another book by Papashvily and Waite: “Thanks to Noah”(1971). “Anything Can Happen” came out in later years too: 1948, 1961, 1965, 1966, 1967, 1969, 1973, 1985, 1990, 1995 ... The last edition came out on 26 December 2009. “Only 1 left in stock - order soon (more on the way)” – this is a reminder in red letters in the Internet for those who wish to buy the book.

No matter how extraordinary it may seem to you, even George (Giorgi) Papashvily’s “Bookgram” has been compiled.

Under the same title, a film was made at Hollywood in 1952. The well-known Director George Seaton was its director and script-writer. The film lasts 107 minutes. Its premiere was held on 3 April 1952 in a New York movie. A year later, on 26 February it was awarded the “Gold Globe” at a film festival in Los Angeles, California, in the nomination “Best Film Promoting International Understanding”.

Apart from this work, jointly with Helen Papashvily George (Giorgi) wrote other books as well. “Yes and No Stories; A book of Folk Tales” (20 Georgian folk tales, told in stylized manner) and some other works: “For the defenders of Stalingrad and Sevastopol - Folk heroes of tomorrow”, “Thanks to Noah” “Dogs and People”, “Russian Cooking (Food of the World)”, “Home and Home Again”.

According to the material at hand Papashvily’s emigration coincided with the period when the Georgian Menshevik government was leaving Georgia in 1921. The country is in confusion, the government gone into exile..., the regular army and the national guard in disarray... Later, when George (Giorgi) buys a farm in Pennsylvania, he names it “Ertoba” (“Unity”) and they know this Georgian word there to the present day (*not its meaning but the name*).

“The Papashvili family lived in Pennsylvania. They had a yard; behind – a garden, some facilities. Stones, big stones. With representations on them: bear, seal ... He found a special stone, bought it and brought it home. He later arranged a large exhibition”

[3, 201] – this is Mr. Aleksandre Putkaradze’s reminiscence in a conversation with me.

Both successes – of a writer and a sculptor – happened without planning, by themselves. He was a real citizen (*not a character*) of the country where “Anything Can Happen”.

Papashvily was first of all a sculptor. Over six hundred works – a model of gift, industriousness, taste. Primitivism and modernism became the hallmarks of his style. Here is a fragment of one appraisal: “His early pieces are not tentative beginnings from which his style developed. They are mature skillfully executed creations... For those of us who had to be taught to design, this quality in George is recognized for what it was - the touch of genius”[4,10]. This is an example of high assessment.

In a book published in 1979, and entitled “George Papashvily: Sculptor” we read: “George Papashvily’s work is represented in many private collections and public buildings . He executed commissions for the West Oak Lane and Fox Chase Branches of the Free Library of Philadelphia, the Baltimore County Public Library, Hanford (California) Public Library, Beverley Hills Public Library, Bucks County Public Library, Allentown Public Library and the Cascades Conference Center, Colonial Williamsburg, Virginia” [4, 8].

Papashvily had no academic education in fine arts. He was a self-taught, talented creative worker; his materials were wood and sand. Arriving in Georgia on a visit, he recalled the following happening: He worked on the construction of a big house as a manual worker. A break was announced. He sat down, not knowing what to do. To while the time, he began to carve a doll out of a piece of board, fiddling with his knife... Suddenly he heard a voice; looking up, he saw the supervisor ... Looking at his watch, he found that the break had ended long ago. Yet, the superintendent did not think of reprimanding him, as Giorgi quite naturally expected. Taking the half-finished figure from him, he looked at it for some time and said to him sincerely:

“ – One of such skill ought not to work as a manual worker”.

He was not only the first foreigner who liked the unfinished work but “with his support I began to whittle dolls and became skilled in it”. This was probably the first step on the way to a big

sculptor... Neither did Papashvily lack setbacks and nervousness. The transportation of huge sculptures occasionally proved unfeasible even with the use of ropes, wheels, sledge runners, blocks and tackles and beams. The rope snapped, the stone broke and crumbled, the beam broke... This was nothing... Patience, love and the ordinary feeling of beginning “everything anew”...

The new workshop altered many things.

Papashvily never left his initials on his works. Moreover, he believed – was even sure - that “the signature lies in the work of art itself”. The sculptor seems to have believed that the viewer must himself guess the identity of the author of the piece, rather than from the inscribed name. Reviews, articles, as well as studies were written on his works, and in general, exhibitions were held.

He frequently exhibited at the Pennsylvania Academy of Fine Arts, Philadelphia Museum of Art, Reading Public Museum and Art Gallery, a number of Universities (Lehigh...), Woodmore Gallery. The William Penn Memorial Museum showed sixty of his works at a retrospective show in 1971.

I have had the opportunity of familiarizing myself with the invitation cards for Papashvily’s exhibitions preserved in the “private fonds of Aleksandre N. Zhghenti, Merited Worker of Culture of the Georgian SSR”, kept at the Department of Literature and Art, in the Central Archive of Recent History, National Archive of the Georgian Ministry of Justice.

Merited Worker of Culture of the Georgian SSR Aleksandre N. Zhghenti for 35 years served selflessly, conscientiously and with profound professionalism towards the popularization of Georgian culture abroad. As the leader and member of the delegation of the Georgian Society for Friendship and Cultural Relations with Foreign Countries, he worthily represented our culture in many countries of the world” [6, I].

It transpires that from 1949 Zhghenti was Head of the Department of the Georgian Society for Cultural Relations with Foreign Countries, and from 1952 Deputy Chairman of the Presidium. The fonds is interesting from the aspect that it contains a letter sent by George and Helen Papashvily and a few invitation cards to the sculptor’s exhibition. Here is one of them:

GREYSTONE GALLERIES. CAMBRIA

George Papashvily is a natural and rare talent. Unhampered by formal training, his powerful sense of form has guided him well during the past thirty years of his professional development into one of our most distinguished sculptors.

Utter simplicity of style, great economy of means to create artful forms - these often delude layman into feeling the stone was really this shape - just nudged into sculptural life by the deft use of a few chiseled lines and textures. This is a magic delusion, seldom true.

“All sculpture should be carved on a high hill” suggested a Renaissance master, “then rolled down the hill. All that breaks off should not have been there - the stone is then finished.” Perhaps apocryphal, but the principle is sound. Papashvily’s sculpture is sound. The stone must be integral - monolithic. Other mediums such as bronze, steel and wood permit complex modeling, flying and flailing forms, but not stone - the eternal material.

The fast and easy way to synthesize carvings and modelings is dominant in our contemporary mores; plaster models - cut and try with easy putty then simulate the surface of stone or metal - not the way for George Papashvily. He works directly on the stone with a clear vision and sure control; only enough of the waste stone is removed to allow the living sculpture to emerge unharmed.

Nephrite, Jadeite, Red Granite, Porphyry - the stone is very important to Papashvily. He searches the continent for them at the quarries, the sea, the desert and river beds. The mere mention of an unfamiliar stone rouses the hunter instinct in George - distance is no challenge in the quest. He stockpiles them at his Pennsylvania Farm Studio or at his winter home in Cambria. His ideas and his stones must be mated; stones range from hardgem to the relative softness of marble. He stalks and ponders his stockpile for the right stone to contain each vision.

Cus-cus, Coney, Cocomixel, Alpine Marmots, Brahma Bull, Polar Bear (Papashvily had his own pet bear as a lad in Tiflis, Russian Georgia) - all animal life in the wild fascinates him and many become his friends. His own animals are only suggestive of the wild ones - his creatures live in stone and have their own identity.

Papashvily has been a well-known sculptor on the Eastern Seaboard for many years. His works are widely held by museums,

colleges and private collectors. He has also expressed his talent in other forms - in collaboration with his wife Helen as a writer of delightful books about animals and folklore. "Anything Can Happen", a story of his early experience in America became a national best-seller, Book of the Month selection and a major picture production.

Since establishing a winter studio and residence on the West Coast, his works are becoming well known and well received here. A number of important and unique pieces have been acquired by Western collectors during the past several years. By invitation, his entire collection was exhibited recently at Scripps College and the new Pomona Library. We are favored to represent him on the West Coast, and feel you too will be as you visit **GREYSTONE GALLERIES** and become acquainted with the world of George Papashvily, Sculptor.

Gallery Hours

Daily 1 P.M. To 5 P.M.

Closed on Tuesday [6]

I should like to add here that a documentary film has been shot for him as a sculptor.

One could speak about Papashvily's works only by his descriptions and illustrations for the "simple" reason that nobody had seen them in Soviet space. Yet his works are to be found in his homeland. Three of his pieces are preserved in the depositories of the fonds of sculpture, ceramics and applied art of the Department of New and Modern Georgian Art, Sh. Amiranashvili National Museum of Art. Namely in depositories, for they have been there since 1961 when, while visiting Georgia the sculptor presented them to the Museum, about these pieces nothing has been written (until recently); no invitation card or booklet has been issued.

Papashvily died in March 1978 at the age of 80. And finally, Papashvily ends his story with a significant statement in the subsection "Toast". Here is an episode with the characters Giorgi and Helena recalling Easter at Eliko's: "Somebody proposed a glass for him - 'for the man who did so much for his country' and he said, 'I thank you for your words but whatever I did for my country was not

smallest part of what my country did for me.' A good said answer." [7, 193]

What do you think, for whom was this question written? Don't you think that the main character asks not the other but an American writer and sculptor of Georgian extraction but it is addressed to numerous persons round the world, reminding them with a thoughtful, warm smile: "A good said answer."

Papashvily's legacy is a significant landmark in the history of Georgian-American culture.

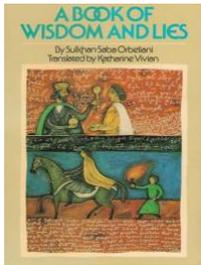
References:

1. Kobakhidze, *A lover of nature. Tbilisi* newspaper #23 (11724), 1993 [27].
2. Nishnianidze, R., *Meetings. Universali* Publisher, Tb., 2008 [3].
3. Papashvily, G. and H., *A Country in Which Anything Can Happen, Literatura da Khelowneba*, Tb., 1966 [7] [Translated into Georgian by Anduqapar Cheishvili]
4. Papashvily, G. and H., Thanks to Noah, "*Nakaduli*", Tb. 1971 [Translated into Georgian by Anduqapar Cheishvili]
5. Fonds #269, inventory #1. Department of Literature and Art, Archive of Recent History, National Archive of the Ministry of Justice of Georgia.
6. Jangulashvili, *A foreign Georgian from America. Tbilisi* newspaper #150 (118051), 1993 [5].
7. George Papashvily: *Sculptor*. A retrospective catalogue with an introduction by Charles H. Muhlenberg and notes by Helen Papashvily. Photographs by Terry Wild. 1979. [4]
8. www.tululu.ru/read63851/25/ - Аллилуева С., *Далёкая музыка* [1]

კვალი ნათელი – ქეთრინ ვივიანი (1917–2010)

მარია ოძელი

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს ქართული ენის სამმართველოს უფროსი.



რეზიუმე: ინგლისელი მწერალი და მთარგმნელი ქეთრინ ვივიანი არა მხოლოდ ცნობილი ქართველოლოგი – ძველი ქართული მხატვრული და საისტორიო მწერლობის ძეგლების მთარგმნელი და მკვლევარი იყო, არამედ XX საუკუნის II ნახევრის ქართული ინტელიგენციის ბევრი წარმომადგენლის მეგობარი და ქართველოლოგიური საქმიანობის აქტიური მონაწილე.

საკვანძო სიტყვები: ქეთრინ ვივიანი, „ვეფხისტყაოსანი“, „სიბრძნე სივრცისა“, „ქართული ქრონიკა“.

მეოცე საუკუნის ცნობილი ბრიტანელი ქართველოლოგის ქეთრინ ვივიანის სახელი დღეს უკვე ისტორიის კუთვნილებაა. სამოცდაათიანი წლებიდან მოკიდებული იგი ქართველებისათვის მეტად ახლობელი და პატივსაცემი ქალბატონი გახლდათ. ქეთრინ ვივიანმა ღირსეულად გააგრძელა თავისი წინამორბედის - მარჯორი უორდროპის საქმე, იტვირთა რა ქართული ლიტერატურის ძეგლების ინგლისურად თარგმნა და მათი მეცნიერულად შესწავლა. მისმა მოღვაწეობამ დიდად შეუწყო ხელი ევროპულ სივრცეში ქართული კულტურის ინტეგრირების პროცესს.

ქეთრინ ვივიანი დაიბადა 1917 წლის ოქტომბერში. 1939 წელს იქორწინა ენტონი ეშტონზე, რომელიც შემდეგ ცნობილი სახელმწიფო მოღვაწე გახდა. ქეთრინს დამთავრებული ჰქონდა სორბონის უნივერსიტეტი ფრანგული ცივილიზაციის განხრით. თავდაპირველად იგი ჟურნალისტური საქმიანობით იყო დაკავებული. მეორე მსოფლიო ომის დროს კი ლონდონში

ბელგიის საელჩოში მუშაობდა. ომის შემდეგ გააგრძელა ფრანგული და ინგლისური ლიტერატურისა და ფილოსოფიის შესწავლა, თარგმნიდა ფრანგულიდან, წერდა ლექსებსა და პიესებს. მოგვიანებით ქართული ენის სემინარები გაიარა დევიდ მარშალ ლანგის ხელმძღვანელობით ლონდონის უნივერსიტეტის ორიენტალისტიკისა და აფრიკათმცოდნეობის ინსტიტუტში და სამოციანი წლების შუახანებიდან სიცოცხლის ბოლომდე დიდი რუდუნებითა და სიყვარულით ემსახურებოდა ქართველოლოგიის სფეროს.

საქართველოში ქეთრინ ვივიანს უპირველესად იცნობენ როგორც *ვეფხისტყაოსნის* მთარგმნელს. თვითონ ქეთრინ ვივიანი იგონებდა, რომ *ვეფხისტყაოსნით* და საზოგადოდ ქართული ლიტერატურით მორის ბაურას ნაშრომის „შთაგონება და პოეზია“ გაცნობის შემდგომ დაინტერესდა: წაიკითხა პოემის მარჯორი უორდროპისეული თარგმანი, რის შემდეგაც გადაწყვიტა ქართული ენის შესწავლა და *ვეფხისტყაოსნის* თანამედროვე ინგლისური თარგმანის შესრულება. ქართული ენის შესწავლის შემდეგ, სამოციანი წლების მიწურულს, ქეთრინი შეუდგა პოემის თარგმნას. 1972 წელს, თარგმანზე მუშაობის პერიოდში იგი პირველად ეწვია საქართველოს – ჩამოვიდა თბილისში და თან ჩამოიტანა თარგმანის სამუშაო პირი. ჩამოვიდა, რათა დაეთვალიერებინა რუსთველის სამშობლო, გაეცნო ქართველი ხალხი და ქართველ მეცნიერთა დახმარებით ორიგინალთან შეეჯერებინა ინგლისური ტექსტი. ინგლისელი მთარგმნელი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში მუშაობდა. საქართველოში პირველი სტუმრობის შესახებ ქეთრინ ვივიანი წერდა, რომ ამ მეტად საინტერესო ვიზიტმა მას გარკვეული წარმოდგენა შეუქმნა საქართველოსა და ქართველებზე. შემდგომმა ვიზიტებმა კი კარგად გააცნო საქართველოს წარსული და აწმყო, დაახლოვა და დაამეგობრა ქართველი საზოგადოების წარმომადგენლებთან. ბევრი მათგანი მთარგმნელს და მეცნიერს მოხსენიებული ჰყავს ვეფხისტყაოსნისა და ქართლის ცხოვრების ერთი მონაკვეთის საკუთარი თარგმანის წინასიტყვაობებში – ალექსანდრე ბარამიძე, მზექალა შანიძე, მანანა გიგინეიშვილი, ციალა კარბელაშვილი, სერგეი სერებრიაკოვი, ლევან მენაბდე და მისი ქალიშვილი დარეჯანი, ზვიად გამსახურდია და მისი მეუღლე

დალი, ნიკო ყიასაშვილი და მისი მეუღლე მერი, მარიამ ლორთქიფანიძე, არიანე ჭანტურია, ელგუჯა ხინთიბიძე, რევაზ გაჩეჩილაძე, მიხეილ კავილაძე. ასევე მოხსენიებული ჰყავს ინგლისელი მეგობრები და კოლეგები: დეივით ლანგი, აკაკი რამიშვილი, დეივით ბარეტი, თამარ დრაგაძე, პიტერ ნორსი, ტრისტრამ ბერესფორდი, ანტონი ეშტონი. მის გამოცემებს წინასიტყვაობებს და შესავალ წერილებს ურთავენ: ანტონი ბრაიერი, დეივით ლანგი, ალექსანდრე ბარამიძე, მარიამ ლორთქიფანიძე. „ქართლის ცხოვრებისა“ და „სიბრძნე სიკრუისას“ მისი თარგმანების ინგლისური გამოცემების გარეკანი მამია მალაზონიას ილუსტრაციებითაა გაფორმებული. ეს არის არასრული ჩამონათვალი იმ პიროვნებებისა, რომლებთანაც ქეთრინ ვივიანი მეგობრობდა. მე არაერთხელ გავხდი მოწმე იმისა, თუ რა დიდ სიამოვნებას ჰგვრიდა მას საინტერესო შეხვედრები, იქნებოდა ეს კორნელი სანაძის სახელოსნოში, ისიდორე გვარჯალაძის ოჯახში თუ რუსთაველის თეატრის კულისებში... ჩემმა მეხსიერებამ მკაფიოდ შემოინახა მეოცე საუკუნის ორი ღვაწლმოსილი მთარგმნელის, ვენერა ურუშაძისა და ქეთრინ ვივიანის შეხვედრა... და ვფიქრობ, რომ სწორედ ნაცნობებისა და მეგობრების ამ წრემ შეუქმნა ინგლისელ მეცნიერს ცოცხალი წარმოდგენა ქართულ ხასიათზე, ქართულ ტრადიციებზე, ამ გარემომ შეაყვარა მას საქართველოს ისტორია და კულტურა, წარსული და თანამედროვეობა. ისტორია, როგორც ჩანს, გარკვეული ფორმით მეორდება ხოლმე. 1894 წელს ჩამოვიდა საქართველოში მარჯორი უორდროპი. არაერთგზის დაიწერა იმის შესახებ, რომ იმ დროის წარჩინებულმა საზოგადოებამ, რომელთანაც მარჯორი მეგობრობდა, დიდად შეუწყო ხელი ინგლისელი ქალის სიყვარულს საქართველოს მიმართ და მის დაინტერესებას ქართული ლიტერატურით. ერთი საუკუნის შემდეგაც სწორედ იმავე გარემოებამ ითამაშა მნიშვნელოვანი როლი კიდევ ერთი ინგლისელი მანდილოსნის დამეგობრებაში. სწორედ პიროვნულმა ურთიერთობებმა განსაზღვრა ქართულ-ინგლისური კონტაქტების შემდგომი განვითარება. შემთხვევითი არ იყო, რომ საგურამოში, ილია ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმის დათვალიერებისას ლევან მენაბდემ ქეთრინ ვივიანს თანამედროვეობის მარჯორი უორდროპი უწოდა.

1981 წლის შემოდგომაზე თბილისის უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის დეკანის ელგუჯა ხინთიბიძის მოწვევით ქეთრინ ვივიანი მეორედ ესტუმრა თბილისს და მან მეგობართა ახალი წრე შეიძინა, მჭიდროდ ჩაერთო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართველოლოგიურ საქმიანობაში. ამის შემდეგ ჩვენს ქვეყანაში მისი ვიზიტებიც გახშირდა. ამჯერად მან ჩამოიტანა ლონდონში გამოცემული *ვეფხისტყაოსნის* მისეული თარგმანი და *ქართლის ცხოვრების* ნაწილის ინგლისური თარგმანის სამუშაო პირი, რომლის სათარგმნელად შერჩევაში და შემდგომ თარგმანის დაზუსტებაში მას კონსულტაციებს უწევდნენ ქართველი კოლეგები. იგი ერთი თვე დარჩა თბილისში, შემოიარა საქართველოს სხვადასხვა კუთხე, ზედაზნის სავანიდან გადმოჰყურებდა მცხეთასა და მის შემოგარენს, გატაცებით ათვალიერებდა ბორჯომის ხეობას (ვარძიის ხილვის წადილი იმჯერად აუხდენელი დარჩა. ვარძიაში გამგზავრება მხოლოდ 1990 წლის ზაფხულში მოხერხდა), გელათს, ბაგრატის ტაძარს, შემოქმედს, შუამთას, იყალთოს, ალავერდს, წინანდალს... და საქართველოში კვლავ ჩამოსვლის სურვილით მიემგზავრებოდა სამშობლოში. მე მქონდა ბედნიერება, მთელი თვის მანძილზე მეგზურობა გამეწია ქეთრინ ვივიანისათვის. ეს იყო ღრმა შინაარსითა და ხალისით დატვირთული ერთი თვე. მისმა პიროვნებამ სრულიად ახალი და ძალიან ლამაზი სამყარო გადამიშალა. ქალბატონი ქეთრინი თავის თავში დიდ ინგლისურ კულტურას ასახიერებდა. მას ძალზე მომხიბლავი და დახვეწილი გარეგნობა, დიდი ინტელექტი და არაჩვეულებრივად ზუსტი ლიტერატურული ალლო ჰქონდა, შემკული იყო განუმეორებელი იუმორის გრძნობით, კლასიკური ინგლისური თავდაჭერითა და ახალგაზრდული სულით. მას შემდეგ ჩვენ თანამოაზრენი და დიდი მეგობრები გავხდით.

ქეთრინ ვივიანს ინგლისურ ჟურნალში გამოქვეყნებული აქვს წერილი სათაურით დასავლეთ საქართველო, შემოქმედობა. ეს არის დიდი შთაბეჭდილებით, ემოციითა და სიყვარულით სავსე სტატია, რომელიც საქართველოში ერთ-ერთი სტუმრობიდან დაბრუნებულმა დაწერა. მასში მოთხრობილია მისი მოგზაურობა დასავლეთ საქართველოში

ელგუჯა ხინთიბიძესთან ერთად და შესანიშნავი სახალხო დღესასწაულის შემოქმედობის ხილვა.

სამოცდაათიანი წლებიდან მოყოლებული ქეთრინ ვივიანს არ გამოუტოვებია არც ერთი მნიშვნელოვანი ქართველოლოგიური ფორუმი, რომლის მუშაობაში მონაწილეობა არ მიეღოს, იქნებოდა ეს ინგლისში, საქართველოსა თუ ევროპის სხვა ქვეყნებში. მის მოხსენებებს *ვეფხისტყაოსნის* გარშემო, შუასაუკუნეების ქართული კულტურის შესახებ, თარგმანის საკითხებზე ისმენენ სხვადასხვა ქვეყნის სწავლულები ქართველოლოგიის დღეებზე ლონდონში, ქართული ხელოვნებისადმი მიძღვნილ სიმპოზიუმზე ბარიში, რუსთველოლოგიურ სიმპოზიუმზე ტურკუში, ათონის ივერთა ლავრის ათასი წლისთავისადმი მიძღვნილ სიმპოზიუმზე თბილისში, თბილისის უნივერსიტეტში ჩატარებულ სამ ქართველოლოგიურ სიმპოზიუმზე, ბირმინგემის უნივერსიტეტში ბიზანტიანისტთა შეკრებაზე, პრესტინის ინსტიტუტში... ქეთრინ ვივიანმა ინგლისურად თარგმნა როგორც ქართველოლოგიური ნაშრომები, ასევე ქართული საისტორიო და მხატვრული ლიტერატურის ძეგლები: კ. სალიას ქართული ლიტერატურის ისტორია; ლაშა-გიორგის პერიოდი *ქართლის ცხოვრების* ს.ყაუხჩიშვილისეული გამოცემიდან; *ვეფხისტყაოსანი* (1977 წ.) და წიგნი *სიბრძნე სიცრუისა* (1982 წ.).

ქეთრინ ვივიანს მჭიდრო თანამშრომლობა და განსაკუთრებული მეგობრობა ჰქონდა ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრთან ამ ცენტრის დაარსების პირველივე დღეებიდანვე, 1992 წლიდან. იგი იყო ცენტრის სამეცნიერო ორგანოს - ჟურნალ „ქართველოლოგის“ ჭეშმარიტი დამფასებელი, შემფასებელი და მისი საინტერესო ავტორი. აქვე დაწყებული ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების ინგლისური თარგმანის რედაქტორი („შუმანიკის წამება“, ჯუმბერ ჩოლობარგიას თარგმანი, თბ. 2006.)

1994 წლის დეკემბერში ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრის მიერ ძალზე მნიშვნელოვანი ქართველოლოგიური მოღვაწეობისათვის ქეთრინ ვივიანს მიენიჭა მარჯორი უორდროპის პრემია. მოგვიანებით, ამავე ცენტრის წარდგინებით იგი თბილისის უნივერსიტეტის საპატიო დოქტორად იქნა არჩეული.

ქეთრინ ვივიანის პორტრეტი სრული არ იქნება, თუ არ აღვნიშნავთ, რომ იგი იყო შესანიშნავი მოთხილამურე, შესანიშნავი მოცურავე და ასევე შესანიშნავი დიასახლისი, უყვარდა ქართული კერძების მომზადება; მედალი ჰქონდა მიღებული შოტლანდიურ ცეკვებში. ქეთრინი და მისი მეუღლე ტონი, რომელიც იყო ძალიან ცნობილი ინგლისელი ეკონომისტის, თ. ს. ეშტონის შვილი, პენსიაზე გასვლის შემდეგ დასახლდნენ ინგლისისა და უელსის საზღვარზე პრესტინის მახლობლად ულამაზეს ადგილას, რომელსაც Quarry Field ეწოდებოდა. ქეთრინისა და ტონის ოჯახში ხშირად იკრიბებოდნენ მათი შვილები, შვილიშვილები და შვილთაშვილები და ტკბილ ოჯახურ გარემოში ატარებდნენ დროს. მე ამ ოჯახური თავყრილობის დამსწრე გავხდი 1989 წლის შემოდგომაზე, როდესაც ქეთრინმა მიმიწვია თავისთან და ორი დაუვიწყარი თვე გამატარებინა ინგლისში. მაშინ ის და მისი მეუღლე თავიანთი დიდი ოჯახისა და მეგობრების ფართო წრეში ოქროს ქორწილს იხდიდნენ. ამ წვეულებას ბევრ საინტერესო პიროვნებასთან ერთად ესწრებოდნენ ქეთრინის თანამედროვე ინგლისელი ქართველოლოგი დევიდ ბარეტი და მისი მეუღლე მარჯორი მაკვი, საქართველოს მონატრებული, ემიგრაციაში მყოფი იმ დროს უკვე ინგლისელი ექიმი აკაკი რამიშვილი. ქეთრინმა ჩინებული მასპინძლობა გამიწია. მრავალ საინტერესო მოგზაურობასა და შეხვედრებთან ერთად მან არაერთ ინგლისელ სწავლულთან დამაკავშირა. ძალიან დავმეგობრდით მე და მისი მეუღლე ტონი, რომელსაც თავისი ახლობლებისათვის ხშირად უყვარდა თქმა, დიკენსი მარიკამ გამაცნო და შემაყვარაო. ტონი ჩემს მიმართ იმდენად მამობრივ მზრუნველობასა და სიყვარულს იჩენდა, რომ მისმა ქალიშვილებმა კიდევ იეჭვიანეს მამაზე. ჩვენ მართლაც გულწრფელად შეგვიყვარდა ერთმანეთი. მე ძალიან დამამწუხრა ტონის გარდაცვალებამ 2005 წელს. ქეთრინი უკანასკნელად 1997 წელს თავის ქალიშვილ ვივიენტან ერთად იყო საქართველოში. მას შემდეგ ჩვენ მხოლოდ მიმოწერა, სატელეფონო საუბრები და ოცდაათწლიანი მეგობრობა გვაკავშირებდა. ქეთრინ ვივიანი 2010 წლის ზაფხულში გარდაიცვალა. მან თავის ახლობლებს მოსაგონრად დაუტოვა სიყვარულისა და მეგობრობის ბრწყინვალე მაგალითი, ხოლო

ინგლისურ და ქართულ კულტურას - თავისი შემოქმედებითი მემკვიდრეობა.

ჩემთან ინახება ქეთრინ ვივიანის გამოსვლების რამდენიმე ხელნაწერი თუ ხელნაბეჭდი ტექსტი, რომლებიც თვითონ მისახსოვრა. ეს მცირე მოგონება მინდა დავასრულო ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში საპატიო დოქტორის წოდების მინიჭებისას წარმოთქმული ქეთრინ ვივიანისავე სიტყვის ჩანაწერით, რომელიც ასევე ჩემს არქივშია შემონახული.

"მვირფასო და პატივცემულო ბატონო უნივერსიტეტის რექტორო, პროფესორებო, ქალბატონებო და ბატონებო!

უპირველეს ყოვლისა მსურს ყველას მოგესალმოდ სიყვარულით, და მვირფას ქართველ ერს გავუზიარო ჩემი ღრმა სიყვარული და პატივისცემა.

უდიდესი სიამოვნებით გახლავართ აქ კიდევ ერთხელ თქვენს ლამაზ ქვეყანაში ქართველ ხალხს შორის, რომელიც დიდად მიყვარს.

დღევანდელი დღე ჩემთვის ნამდვილად დასამახსოვრებელია. „აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“.

მსურს გადავუხადო ჩემი უღრმესი მადლობა თბილისის უნივერსიტეტს, ჩემს საყვარელ ქართველ ერს.

ქართული ნაშრომების თარგმნა მუდამ იყო ჩემთვის დიდი სიამოვნება. როცა პირველად წავიკითხე *ვეფხისტყაოსანი*, შოთა რუსთაველის ხელოვნების საოცარი ნაწარმოები, მივხვდი, რომ ეს იყო ერთი მხრივ, ლიტერატურის გამოჩენილი ნაწარმოები და მეორე მხრივ, ის ეკუთვნოდა შუასაუკუნეების ტრადიციას რაინდობისა და ცერემონიული სიყვარულისას. გადავწყვიტე, რომ ის უნდა გამხდარიყო ისევე კარგად ცნობილი ინგლისში, როგორც გახლავთ ლეგენდა მეფე არტურის რაინდებისა.

ამას სჭირდებოდა თარგმანი თანამედროვე პროზაში. ამაში დიდი დახმარება მივიღე აკადემიკოს ალექსანდრე ბარამიძიდან და რუსთაველის ინსტიტუტის მკვლევარებიდან. ხელნაწერების ინსტიტუტიდან მივიღე რამდენიმე სურათი, და ლევან ცუცქერიძისაგან ლამაზი ნახატები.

ამის შემდეგ სხვა ნაშრომები გადავთარგმნე: *სიბრძნე სიცრუისა* საუცხოვო ილუსტრაციებით მამია მალაზონიასაგან, რამაც გამოიწვია დიდი დაინტერესება ინგლისში, ქართლის ცხოვრება, რომელიც მოიპოვება უნივერსიტეტების სამკითხველოებში.

ქართველი მეცნიერებიდან, რომლებიც აგრეთვე ჩემი მეგობრები არიან, მსურს საგანგებო მადლობა გადავუხადო: აკაკი რამიშვილს, ალექსანდრე ბარამიძეს და მისი განყოფილების წევრებს, მანანა გიგინეიშვილს, ციალა კარბელაშვილს, სერგეი სერებრიაკოვს; მზექალა შანიძეს, მარიამ ლორთქიფანიძეს, არიანე ჭანტურიას, ელგუჯა ხინთიბიძეს, მარიკა ოძელს.

ჩემთან ერთად ჩამოვიდა ჩემი უმცროსი ასული ვივიენ. ის, როგორც ჩემი ქმარი ანტონი ეშტონ, და მთელი ჩემი ოჯახის წევრები, წლების მანძილზე დაინტერესებულია საქართველოთი და მისი კულტურით.

თქვენს ქვეყანას აქვს საუცხოვო წარსული და ისტორიული ძირები, რომლებისაგან შეუძლია გაზარდოს მშვენიერი მომავალი. დარწმუნებული ვარ, რომ თქვენ დასძლევთ თქვენს დღევანდელ სიძნელეებს.

„ხამს თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოაგოს,

არ სიწყნარე გონებისა მოიძულოს, მოიძაგოს”.

გაუმარჯოს საქართველოს და ინგლისს, და მათ შორის კიდევ უფრო განვითარდეს კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობა!”

ქეტრინ ვივიანი,
მაისი 1997 წ.

ქეტრინ ვივიანის თარგმანები:

1. Shota Rustaveli, *The Knight in Panther Skin*, A Free Translation in Prose, London, 1977
2. Sulkhan-Saba Orbeliani, *A Book of Wisdom and Lies*, London, 1982
3. *The Georgian Chronicle, the Period of Giorgi Lasha*, Amsterdam, 1991
4. Kalistrate Salia, *A History of the Georgian Nation*, 1983.

ქეთონ ვივიანის სამეცნიერო ნაშრომები:

Introduction to: Shota Rustaveli, *The Knight in Panther Skin*, A Free Translation in Prose by Katharine Vivian, London, 1977, pp. 11-33

Vepkhistqaosani: Elements from Eastern and Western Cultures. In: Bedi Kartlisa / Revue de kartvelologie / Vol. XXXIX, 1981, pp. 216-219

Sufic Traces in Georgian Literature, Institute for Cultural Research, Kent, 1982

Western Georgia, Shemokmedoba. In: Britain – USSR, London, N62, 1982, pp. 5-6

The Art of Translation. In: Bedi Kartlisa / Revue de kartvelologie / Vol. XLI, 1983, pp. 102-104

Shota Rustaveli and Georgian Tradition. In: An International Shota Rustaveli Symposium: History, Insight, Poetry, April, 11-12, 1991. University of Turku, Finland Symposium Proceedings, Turku, 1991

Anthologie de la poesie georgienne, V-XX Siecles, Traduction et Commentaires de Serge Tsouladze (review in English). In: Revue des Etudes Georgiennes et Caucasiennes, 1985, N1, pp. 241-242

Sharadze Guram, A Treasury of Happiness and Virtue (review in English). In: Revue des Etudes Georgiennes et Caucasiennes, 1985, N1, pp. 239-241

Christian Georgia and Sufism. In: Cultural Encounters. Edited by R. Cecil and D. Wade, London 1990, pp. 14-33.

Katharine Vivian (1217-2010)

Marika Odzeli

PhD, Head of Georgian Language Division, Ministry of Education and Science of Georgia

Abstract: The English writer and translator Katharine Vivian was not only a well-known Kartvelologist – translator of and researcher into Old Georgian belles lettres and historical writings but a friend of many representatives of Georgian intelligentsia of the second half of the 20th century and active participant of Kartvelological activity.

Key words: *Katharine Vivian, “The Man in the Panther Skin”, “The Book of Wisdom and Lies”, the “Georgian Chronicle”.*

The name of the well-known British Kartvelologist of the twentieth century Katharine Vivian, today belongs to history. Beginning with the 1970s her contacts with Georgians were very close, enjoying high respect. She took up with honour the work of her predecessor Marjory Wardrop, shouldering the translation and study of landmarks of Georgian literature into English. Her activity contributed much to the process of integrating Georgian culture into European space.

Katharine Vivian was born in October 1917. In 1939 she married Anthony Ashton, who later became a well-known statesman. Katharine graduated from Sorbonne University, majoring in French civilization. Initially, she took up journalism. During World War Two she served at the Belgian Embassy in London. After the War she continued her studies in French and English literature and philosophy. She translated from the French, wrote poems and plays. Later she joined the seminars on the Georgian language under David Marshall Lang at the Institute of Oriental and African Studies, University of London, and from the mid-60s she dedicated her life to Georgian studies with great care and love.

In Georgia Vivian is known primarily as the translator of “The Man in the Panther Skin”. She recalled that she became interested in this poem by Shota Rustaveli and Georgian literature in general after reading Sir. Maurice Bowra’s work “Inspiration and Poetry”. Then she read Marjory Wardrop’s rendering of the poem. As a result, she decided to study Georgian and to make a translation of the MPS into modern English. Having studied the Georgian language, in the late seventies Katharine took up the translation of Rusatveli’s poem. In 1972, during her work on the translation, she visited Georgia for the first time, bringing the rough draft of her translation with her. Her purpose was to see Rustaveli’s homeland, to get acquainted with the Georgian people and juxtapose her translation with the original with the assistance of Georgian scholars. She worked at the Institute of Georgian Literature of the Georgian Academy of Sciences. In Vivian’s words, her first visit to Georgia proved very interesting, for it helped her form a definite impression of Georgia and the Georgians. Her subsequent visits gave her good knowledge of Georgia’s past and present, bringing her into close and friendly relations with representatives of Georgian society. She mentions many of them in the prefaces to her translation of the “The Man in the Panther Skin” and one section of *Kartlis Tskhovreba* (“The Georgian Chronicle”): Aleksandre Baramidze, Mzekala Shanidze, Manana Gigineishvili, Tsiala Karbelashvili, Sergei Serebryakov, Levan Menabde and his daughter Darejan, Zviad Gamsakhurdia and his wife Dali, Niko Kiasashvili and his wife Mary, Mariam Lordkipanidze, Arrian Tchanturia, Elguja Khintibidze, Revaz Gachechiladze, Mikheil Kaviladze. She also cites her English friends and colleagues: David Lang, Akaki Ramishvili, David Barrett, Tamara Dragadze, Peter Nourse, Tristram Beresford, Anthony Ashton. Her books have prefaces and introductory articles by Anthony Bryer, David Lang, Aleksandre Baramidze, Mariam Lordkipanidze, the covers of the English editions of her translations of *Kartlis Tskhovreba* and *The Book of Wisdom and Lies* are designed by Mamia Malazonia. The foregoing is an incomplete list of Vivian’s friends. I have often witnessed Katharine Vivian’s delight at interesting meetings with people – be it in the studio of Korneli Sanadze, the family of Isidore Gvarjaladze, or in the wings of Rustaveli Theatre... My mind has preserved a vivid picture of the

meeting of the celebrated translators of the twentieth century: Venera Urushadze and Katharine Vivian. I believe that this circle of acquaintances and friends helped her form a clear impression of Georgian character and Georgian traditions. It was through these meetings that she came to love Georgian history and culture, past and present. History seems to repeat in a definite form. Marjory Wardrop arrived in Georgia in 1894. Much has been written to the effect that the then noble society with whom Marjory established friendship contributed much to the development of the English lady's love for Georgia and her interest in Georgian literature. A century later, it was again the environment that played a significant role in the country winning the friendship of an English lady. It was these personal contacts that made for the further development of Georgian-British relations. It was not accidental that while visiting the house-museum of Ilia Chavchavadze at Saguramo Levan Menabde called Katharine Vivian a Marjory Wardrop of contemporaneity.

In the autumn of 1981 Katharine Vivian made a second visit to Tbilisi, at the invitation of Elguja Khintibidze, Dean of the Philology Faculty of Tbilisi University. During this visit to Georgia she broadened the circle of her friends, becoming closely involved in the Kartvelological work of Tbilisi State University. As a result her visits to this country became regular. This time she brought her translation of "The Man in the Panther Skin" published in London and a draft translation of part of *Kartlis Tskhovreba*. She was consulted by Georgian colleagues in the selection of the parts of the latter work for translation and clearing some points in the translation. Her sojourn lasted for a month, visiting various corners of Georgia: Zedazeni, Mtskheta and its environs, the Borjomi valley. (That time her wish to see Vardzia failed to materialize. She visited the site in the summer of 1990), Gelati, Bagrat Cathedral, Shemokmedi, Shuamta, Iqalto, Alaverdi, Tsinandali . . . She left for home with a wish to visit Georgia again. I had the pleasure of acting as her a guide for a whole month. That was a month filled with deep insight and joy. Vivian's personality opened to me an absolutely new and beautiful world. She was an embodiment of the great English culture. Herself a charming and refined person, she was endowed with great intellect and singular literary feel, inimitable humour,

classical English reserve and youthful spirit. We proved to be like-minded and became great friends.

Vivian published an article in a British magazine, entitled “Western Georgia. Shemokmedoba”. It is written under great impression, filled with emotion and love. It was the result of one of her visits to Georgia, namely her journey in Western Georgia together with Elguja Khintibidze to attend the remarkable folk festival *Shemokmedoba*.

From the seventies Vivian did not leave out any significant Kartvelological forum without taking part in its work – be it in England, Georgia or European countries. She presented papers on “The Man in the Panther Skin” and medieval Georgian culture at the Kartvelology Day in London, at a symposium devoted to Georgian art held in Bari, at a symposium on Rustaveli studies at Turku, at a symposium devoted to the Millennium of the Iviron monastery on Mount Athos, at three Kartvelological symposia held at Tbilisi University, at the meeting of Byzantinists at Birmingham University, at Presteigne Institute. She translated not only Kartvelological works but Georgian historical and literary works as well: K. Salia’s “History of the Georgian Nation”, the period of Lasha Giorgi from the *Kartlis Tskhovreba* (ed. by S. Qaukhchishvili), “The Man in the Panther Skin” (1977), and “The Book of Wisdom and Lies” (1988).

Vivian closely cooperated and kept up special friendship with the Centre for Kartvelological Studies. From the very first days of the establishment of the Centre (1992) she was a genuine appraiser and interesting contributor to “The Kartvelologist”, scholarly journal of the Centre. She was editor of the English translations of old Georgian literary texts (Jumber Cholobargia’s translation of “The Passion of Shushanik”, Tbilisi, 2006).

In December 1994 for her highly significant work in Georgian Studies Katharine Vivian was awarded the Marjory Wardrop Prize by the Centre for Kartvelian Studies. Later, by submission of the same Centre she was elected Honorary Doctor of Tbilisi University.

Vivian’s picture will not be complete unless we note that she was an excellent skier, an excellent swimmer, as well as an excellent housewife; she was fond of preparing Georgian dishes; she was awarded a medal for Scottish dances. After Katharine and her spouse Tony, the son of the well-known English economist T.S. Ashton,

retired on pension, they settled at Quarry Field – a beautiful place near Presteign, on the border of England and Wales. Their children, grandchildren and great grandchildren often got together at Quarry Field to have a pleasant time in the family setting. I happened to be present at such family gathering in the autumn of 1989, when Katharine invited me to spend two unforgettable months at their place. At that time Katharine and her spouse were celebrating their golden jubilee in a wide circle of her large family and friends. Along with many interesting personalities, the celebration was attended by Katharine's contemporary Kartvelologist David Barrett and his wife Marjory McPhee, the British physician Akaki Ramishvili, a Georgian immigrant. I was accorded brilliant hospitality. Along with many interesting trips and meetings, she introduced me to quite a few British scholars. Her husband and I made great friends. He used to tell his friends that I had introduced Dickens to him, whom he came to love. Tony showed so much paternal care and affection for me as to make his daughters jealous. We indeed developed a great affection for each other. I felt very sad to learn about Tony's passing away in 2005. Katharine and her daughter Vivien were last in Georgia in 1997. After that we kept up our friendship of thirty years only by correspondence and telephone calls. Katharine passed in Summer 2010.

I have several manuscripts and typescripts of Katharine's addresses, which she presented to me. I wish to conclude this brief reminiscence with her acceptance speech on the occasion of awarding her the title of Honorary Doctor of Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, the recording of which is preserved in my archive.

Dear Rector of the University, Professors, Ladies and Gentlemen,

First of all I wish to greet you all with love and share my profound affection and respect for the Georgian nation.

It affords me great pleasure to be here, in your beautiful country and among the Georgian people for whom I have great love.

This day is really memorable for me.

I wish to express my deep gratitude to Tbilisi University and the Georgian nation.

Translation of Georgian literature has always given me great pleasure. When I first read “The Man in the Panther’s Skin” – the amazing product of Rustaveli’s art, I understood that it was an outstanding work of literature, on the one hand, and that it belonged to the medieval tradition of chivalry and ceremonial love, on the other. I decided to make it as known in England as the legend of king Arthur’s Knights is.

This required its translation in modern prose, in which I received great help from Academician Aleksandre Baramidze and the researchers of the Rustaveli Institute. I received several Illustrations from the Institute of Manuscripts and beautiful drawings from Levan Tsutskiridze. Then I translated other works: “The Book of Wisdom and Lies”, with Mamia Malazonia’s brilliant illustrations, which caused considerable interest in England. Also “Kartlis Tskhovreba” which is available at university libraries. Of Georgian scholars, who also are my friends, I wish to thank specially:

Akaki Ramishvili, Aleksandre Baramidze and members of his department: Manana Gigineishvili, Tsiala Karbelashvili, Sergei Serebryakov, Mzekala Shanidze, Mariam Lordkipanidze, Arrian Tchanturia, Elguja Khintibidze and Marika Odzeli.

My younger daughter Vivien arrived here with me. She, as well as my husband Anthony Ashton and all the members of my family have been interested for years in Georgia and her culture.

Your country has had a brilliant past and historical persons, which is a token of brilliant future. I am sure you will overcome year present difficulties.

“A wise man should keep a cool head in a difficult situation and with forethought”.

Long live Georgia and England, and let cultural and economic contacts between them develop further.

Katharine Vivian
May 1997

Katharine Vivian's translations:

1. Shota Rustaveli, *The Knight in Panther Skin*, A Free Translation in Prose, London, 1977
2. Sulikhan-Saba Orbeliani, *A Book of Wisdom and Lies*, London, 1982.
3. *The Georgian Chronicle, the Period of Giorgi Lasha*, Amsterdam, 1991
4. Kalistrate Salia, *A History of the Georgian Nation*, 1983.

Katharine Vivian's works:

1. Introduction to: Shota Rustaveli, *The Knight in Panther Skin*, A Free Translation in Prose by Katharine Vivian, London, 1977, pp. 11-33
2. Vepkhistqaosani: Elements from Eastern and Western Cultures. In: *Bedi Kartlisa / Revue de kartvelologie / Vol. XXXIX*, 1981, pp. 216-219
3. *Sufic Traces in Georgian Literature*, Institute for Cultural Research, Kent, 1982
4. *Western Georgia, Shemokmedoba*. In: *Britain – USSR*, London, N62, 1982, pp. 5-6
5. *The Art of Translation*. In: *Bedi Kartlisa / Revue de kartvelologie / Vol. XLI*, 1983, pp. 102-104
6. *Shota Rustaveli and Georgian Tradition*. In: *An International Shota Rustaveli Symposium: History, Insight, Poetry*, April, 11-12, 1991. University of Turku, Finland Symposium Proceedings, Turku, 1991
7. *Anthologie de la poesie georgienne, V-XX Siecles, Traduction et Commentaires de Serge Tsouladze (review in English)*. In: *Revue des Etudes Georgiennes et Caucasiennes*, 1985, N1, pp. 241-242
8. *Sharadze Guram, A Treasury of Happiness and Virtue (review in English)*. In: *Revue des Etudes Georgiennes et Caucasiennes*, 1985, N1, pp. 239-241
9. *Christian Georgia and Sufism*. In: *Cultural Encounters*. Edited by R. Cecil and D. Wade, London 1990, pp. 14-33.

ქართველთა ზღაპრები გერმანულ ენაზე

(ცხრა მთას იქით. ქართველთა ზღაპრები. მთარგმნელი და გამომცემელი ჰაინც ფენრიხი. გრაიცი/თიური, კენიგის გამომცემლობა, 2011, გერმანულ ენაზე)

ელენე გოგიაშვილი

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ასისტენტ-პროფესორი (ფოლკლორისტიკა).



რეზიუმე: გერმანიაში კენიგის გამომცემლობამ 2011 წელს გამოსცა ცნობილი ქართველოლოგის ჰაინც ფენრიხის თარგმნილი ქართული, მეგრული, სვანური და ლაზური ზღაპრების კრებული. გამოცემას თან ერთვის სამეცნიერო აპარატურა და მიმოხილვითი ნარკვევი ქართველური ენების, ქართული მწიგნობრული და ფოლკლორული ტრადიციების შესახებ.

საკვანძო სიტყვები: ჰაინც ფენრიხი, ზღაპრები, საქართველო, კავკასია

ცნობილი გერმანელი ქართველოლოგის, ჰაინც ფენრიხის განსაკუთრებული დამოკიდებულება ქართული ფოლკლორის მიმართ არაერთგზის გამოვლინდა მის მიერ სხვადასხვა დროს გამოცემული წიგნების სახით: ამირანის ეპოსი (1978), ქართული ზღაპრები (1963, 1980, 1995), ქართული თქმულებები (1984), ქართული თქმულებები და ლეგენდები (1998), სვანური ზღაპრები (1992), ლაზური ზღაპრები (1995), მეგრული თქმულებები (1997), ქართული მითოლოგიის ლექსიკონი (1999) და სხვა. „ცხრა მთას იქით. ქართველთა ზღაპრები“ ჰაინც ფენრიხის კიდევ ერთი კრებულია ქართული ხალხური ზღაპრებისა გერმანულ ენაზე [1]. მასში თავმოყრილია ას სამოცდაათზე მეტი ზღაპარი ქართული, მეგრული, ლაზური და სვანური საზღაპრო რეპერტუარიდან - ჯადოსნური, ნოველისტური და ცხოველთა ზღაპრები. კრებულს დართული

აქვს სრული სამეცნიერო აპარატი: ბოლოსიტყვაობა, სიტყვათა განმარტებები და ბიბლიოგრაფია.

წყაროები, რომელიც გამოყენებულია თარგმანისთვის, მითითებულია კრებულის ბოლოს, თითოეული ზღაპრის სათაურის დასახელების შემდეგ (გვ. 636-645).

სპეციფიკური სიტყვები, რომლებიც თარგმანის გარეშეა გადატანილი გერმანულ ტექსტში, განმარტებულია გერმანულენოვანი მკითხველისათვის. ესენია მუსიკალურ საკრავთა სახელები, ფულის ერთეულები, საკვების სახელწოდებები, სამეურნეო ყოფის ნივთთა დასახელებები, მეტსახელები, ტოპონიმები და სხვა (გვ. 624-626).

ჰაინც ფენრიხის მიერ გამოცემული „ქართველთა ზღაპრები“ მნიშვნელოვანი გამოცემაა არა მხოლოდ ქართველოლოგიური კვლევებისათვის, არამედ ზოგადად ფოლკლორისტიკისა და კულტუროლოგიური მეცნიერებისთვის, მით უფრო რომ ამ მიმართულებით კრებულში ფართო ასპარეზია გადაშლილი: მკითხველი ხალხური ზღაპრების მეშვეობით ეცნობა ქართველთა ისტორიას, კულტურას, ყოველდღიურ ყოფას, წეს-ჩვეულებებს, რწმენა-წარმოდგენებს, მახვილგონიერებასა და ხალხურ სიბრძნეს.

გამომცემლის ბოლოსიტყვაში (გვ. 627-635) მოკლედ და მკაფიოდ არის მიმოხილული კავკასიის ენობრივი და ეთნიკური მრავალფეროვნება, ქართველური ენები, ძირითადი ისტორიული ფაქტები საქართველოს ისტორიიდან, ქართული მწიგნობრული და ფოლკლორული ტრადიციები.

ქართველთა ზღაპრები ისტორიასა და წინარეისტორიას ასახავენ სპეციფიკურად გადამუშავებული ფორმით, ისინი გვთავაზობენ სურათს სხვადასხვა ეპოქის ყოველდღიური ყოფის, სოციალური ურთიერთობებისა და რწმენა-წარმოდგენებისა. ჰ. ფენრიხს გამახვილებული აქვს ყურადღება რიცხვ ცხრაზე, რომელიც მაგიურია და ქართულ ჯადოსნურ ზღაპრებში განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს. მთარგმნელი ასევე მნიშვნელოვნად მიიჩნევს ფერთა სიმბოლიკას - შავი, წითელი და თეთრი, რომლებიც ქართულ ზღაპრებში ხან მთების, ხან კლდეების, ხან რაშების შეფერილობაა.

მთარგმნელი გამოჰყოფს აგრეთვე ზღაპრის გმირთა სახელებსაც (ირმისა, მზექალა, ვარსკვლავა, ოჩოკოჩი, სიზმარა და სხვა) და განმარტავს გერმანულენოვანი მკითხველისთვის. ქართველური ზღაპრები სხვა ხალხთა ზღაპრებისგან არა მხოლოდ შინაარსით, არამედ დასაწყისი და დასასრული ფორმულებითაც განსხვავდება. ავტორს მოყავს მრავალი მაგალითი ტრანსკრიფციითა და თარგმანითურთ (გვ. 631-634).

ბოლოსიტყვაობაში არ არის გამორჩენილი ზღაპრების დათარიღების პრობლემაც კი. ქართველური ზღაპრები სხვადასხვა დროს არის წარმოშობილი. ამასთან, ცხადია, იგულისხმება სხვა ხალხთა ზღაპრებისა და კულტურათა გავლენებიც. საზღაპრო რეპერტუარის მრავალფეროვნებას ქმნის თხრობის სხვადასხვა ტიპთა არსებობა, უძველესი ზღაპრების ტრანსფორმაცია ქრისტიანობის ეპოქაში, რაც პერსონაჟთა სახელებშიც აირეკლა. ზღაპრებში ასევე ნათლად ჩანს იდეოლოგიური და სოციალური განვითარების პროცესების ანარეკლიც. ჰ. ფენრიხს მიმოხილული აქვს ქრისტიანობის გავრცელება საქართველოს მთიან რეგიონებში და აღნიშნავს, რომ ქრისტიანობამდელმა ღვთაებებმა თავიანთი სახე ყველაზე კარგად სწორედ მთიელთა ფოლკლორში შეინარჩუნეს მიუხედავად სახელების ქრისტიანულად შეცვლისა, რიგ ღვთაებებს კი მაინც ძველი სახელები დარჩა - იახსარი, პირქუმი, დალი, პირცეცხლი და სხვა.

გამომცემელს არც ლაზური და სვანური ზღაპრების კულტურული თავისებურებები რჩება ყურადღების მიღმა. ბოლო ხუთი საუკუნის განმავლობაში ლაზურ ფოლკლორზე გავლენა მოახდინა ისლამურმა ტრადიციებმა. მათი ზღაპრების პერსონაჟებმაც კი ისლამური სახელები მიიღეს. სვანური ზღაპრები პირიქით, ბიზანტიურ გავლენას განიცდიან. თუ ლაზურ ზღაპრებში უზენაესი ხელისუფალი ფადიშაჰია, სვანურში ამ როლს კეისარი ასრულებს. მიუხედავად ამისა, ერთი შეხედვითაც კი ჩანს, რომ ქართულ, მეგრულ, სვანურ და ლაზურ ზღაპრებს ერთი წარმოშობა აქვთ - ამ ფაქტს ჰ. ფენრიხი განსაკუთრებულად ხაზგასმით აღნიშნავს. ავტორს მაგალითად მოჰყავს საერთო ქართველური სამიწათმოქმედო და სამონადირეო ტრადიციები და მათი ასახვა საზღაპრო ეპოსში.

ჰ. ფენრიხის კრებული ქართველური ზღაპრების მხოლოდ თარგმანს არ წარმოადგენს. ბოლოსიტყვაობაში

ნაჩვენები ერთიანობა საერთოქართველური ფოლკლორისა ზღაპრების შერჩევაშიც არის ასახული. გამომცემელს კრებულში თანაბარი რაოდენობით აქვს შეტანილი მეგრული, ლაზური და სვანური ზღაპრების ნიმუშები. ჰ. ფენრიხის ზუსტი დაკვირვებით, ქართველური ზღაპრების საერთო ნიშნები ისეთ დეტალებსაც კი მოიცავს, როგორცაა გამოთქმა „სუფრას ჩიტის რძეც არ აკლდა“.

წიგნის ერთ-ერთ მთავარ ღირსებად ავტორის ზღაპრებისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულება უნდა ჩაითვალოს. ზღაპრების აკადემიურად გამოცემა მეტად რთული საქმეა, მითუმეტეს რთულია კრებული ერთდროულად სამეცნიეროც იყოს და პოპულარულიც. ფილოლოგისა და ფოლკლორისტის პროფესიონალიზმის გარდა ამგვარი კრებულის გამოცემას უდიდესი სიყვარული სჭირდება როგორც იმ ხალხის ენისა და კულტურის, ისე ზოგადად ხალხური ზღაპრების მიმართ. ჰაინც ფენრიხის მიერ გამოცემული ქართველთა ზღაპრები არა მხოლოდ ქართული ზღაპრების პოპულარიზაციის გამო არის მნიშვნელოვანი, არამედ ბევრად ღირებულა ამ კრებულის გამოჩენა მსოფლიო ფოლკლორისტიკაში, როგორც ანთროპოლოგიური მეცნიერებისთვის ერთ-ერთი აქტუალური წიგნისა.

ლიტერატურა:

1. Hinter neun Bergen. Märchen der Kartwelier. Übersetzt und herausgegeben von Heinz Fähnrich. Buchverlag König, Greiz/Thür, 2011

Kartvelian Folktales in German

Hinter neun Bergen. Märchen der Kartwelier. Übersetzt und
herausgegeben von Heinz Fähnrich. Buchverlag König,
Greiz/Thür, 2011

Elene Gogiashvili

Assistant-Professor at Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

Abstract: In 2011 Buchverlag König published Kartvelian Folktales translated by the well-known Kartvelologist Heinz Fähnrich. The book comprises Georgian, Mingrelian, Svan and Laz folktales with indexes and a review of Kartvelian languages, Georgian literary and folklore traditions.

Key words: *Heinz Fähnrich, folktales, Georgia, Caucasus*

The well-known German Kartvelologist Heinz Fähnrich has regularly edited Georgian folklore in the form of numerous books: Epic of Amirani (1978), Georgian folktales (1963, 1980, 1995), Georgian tales (1984), Georgian tales and legends (1998), Svan folktales (1992), Laz folktales (1995), Mingrelian tales (1997), lexicon of Georgian Mythology (1999) etc. "Behind Nine Mountains. Folktales of Georgians" constitutes one more corpus of Georgian folktales in German [1]. More than 170 Georgian folktales from Georgian, Mingrelian, Laz and Svan folklore are collected in the book: magic, novelistic and animal tales with epilogue, lexicon and bibliography. Folklore and literary sources are given in the appendix as well (pp. 636-645). Specific Georgian words which are used in the German text without translation are also explained at the end of the book, for example, the names of musical instruments, money, traditional food, ethnographic things, nicknames, toponymy etc.

"Folktales of Kartvelians" by Heinz Fähnrich is a very important edition not only for Kartvelian Studies but for folkloristic and cultural sciences in general. In this sense several aspects should be noted: with the help of folktales, the reader becomes acquainted with

Georgian history, culture, everyday life, customs, religious beliefs, skills and folklore.

In the appendix (pp. 627-635), the editor gives a short and clear overview of linguistic and ethnic variety of the Caucasus, Kartvelian languages, main chronological facts from the history of Georgia, Georgian literary and oral traditions.

Georgian folktales describe history and pre-history in extraordinarily adapted form. They represent images of daily life, social connections and beliefs of different epochs. H. Fähnrich accents the magic number nine which has a special function in Georgian folktales. The translator highlights the symbolism of colors - black, red and white - as most important colors of mountains, cliffs and horses in Georgian folktales.

For the German reader, the names of the characters in Georgian folktales are defined by the translator as well: Irmisa (a child adopted by a deer), Mzekala (a sun-girl), Varskvlava (a starboy), Ochokochi (a goat-man), Sizmara (a dreamer).

Some differences between the Kartvelian folktales and other folktales appear not only in plot but also in prologue and epilogue formulas. Heinz Fähnrich presents many illustrations of these formulas with German transcription and translation (pp. 631-634).

The problem of dating the folktales is discussed in the appendix. Kartvelian folktales come from different epochs. Moreover, Georgian folktales have come under some influence of folktales and cultures of other peoples. The diversity of Kartvelian folktales has several reasons: various types of narration, transformation of ancient folktales into Christian form that appeared in the names of the heroes. The folktales demonstrate also some processes of ideological and social developments. Hainz Fähnrich informs the reader about the diffusion of Christianity in mountain regions of Georgia. Pre-Christian deities in the mountains have preserved their own images despite their new Christian names. Main divinities retained the old names: Iakhsari, Pirkushi, Dali, Pirtsetskhli etc.

Next to Georgian folktales, the editor also discusses the cultural characteristics of Svan and Laz folktales. During the last 500 years, Islamic traditions influenced Laz folklore. The names of the folktale characters transformed into Islamic names too. Conversely Svan folktales are influenced by Byzantine traditions. The ruler in Laz

folktales is named padishah, but in Svan folktales he is caesar. Nevertheless, there is no doubt that Georgian, Mingrelian, Laz and Svan folktales have one origin on the whole, - Heinz Fähnrich accents this as a very remarkable fact. He gives some examples of common Kartvelian agricultural and hunting traditions, demonstrated in folktales too.

This book presents not only the translation of Kartvelian folktales but the unity of all-Kartvelian folklore. The editor collected an equal number of Georgian, Mingrelian, Laz and Svan folktales. Hainz Fähnrich notes that general features of all-Kartvelian folktales reveal even very small details such as “except bird’s milk on the table”.

One of the assets of this book is the special attitude of the author to folktales. It is very difficult to produce an academic edition of folktales. It is more difficult to edit a book of folktales in both, scholarly and popular style. Such book needs not only professionalism of philologist and folklorist but also great love of the language, culture and folktales of the Kartvelian people. Karvelian folktales, edited by Heinz Fähnrich is a significant book for the popularization of folktales in general. “Behind nine mountains. Folktales of Georgians” has a great significance for the study of folklore and for anthropological sciences.

References:

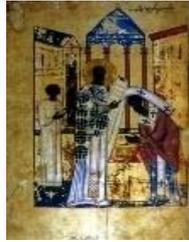
1. Hinter neun Bergen. Märchen der Kartwelier. Übersetzt und herausgegeben von Heinz Fähnrich. Buchverlag König, Greiz/Thür, 2011

გრიგოლ ნოსელის თხზულება ეფთვიმე ათონელის თარგმანში

(წმიდა ორიგენის ნოსელი, „ქალწულებისათა და საღმრთოთა მოქალაქობისა“. პროტოპრესვიტერ გიორგი ზვიადაძის გამოცემა, „მერიდიანი“, თბილისი 2011)

ელგუჯა ხინთიბიძე

ივანე ჯავახიშვილის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; ჟურნალ „ქართველოლოგის“ რედაქტორი



რეზიუმე: 2011 წელს პროტოპრესვიტერ გიორგი ზვიადაძის მიერ გამოიცა წმიდა გრიგოლ ნოსელის ასკეტიკური ტრაქტატი „ქალწულებისათა და საღმრთოთა მოქალაქობისა“. გამოცემა შესრულებულია თანამედროვე ფილოლოგიური მეცნიერების უახლესი ნორმების შესაბამისად. მკვლევარ-გამომცემლის მიერ გამოვლენილია ქართველი

მთარგმნელის წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელის მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებების უაღრესად მნიშვნელოვანი დეტალები.

საკვანძო სიტყვები: გრიგოლ ნოსელი, ეფთვიმე მთაწმინდელი, „ქალწულებისათა და საღმრთოთა მოქალაქობისა“

დიდი კაპადოკიელი წმინდა მამა გრიგოლ ნოსელი, საღვთო ფილოსოფიის და ქრისტიანული მისტიკის უდიდესი მოძღვარი, მის უფროს ძმასთან ბასილი დიდთან და უფროს მეგობართან გრიგოლ ღვთისმეტყველთან ერთად წმინდა ეკლესიის უდიდესი ავტორიტეტია და ძველ საქართველოში ძალზე პოპულარული ღვთისმეტყველი. ნისის ეპისკოპოსი წმინდა გრიგოლი თავის ნაშრომში „ქალწულებისათა და საღმრთოთა მოქალაქობისა“ ქალწულებას წარმოაჩენს როგორც კიბეს, რომელიც ასკეტიკური ცხოვრების საფუძვრებით ამალვებს მორწმუნეს საუკუნო ნეტარებისკენ. ამ მისტიკური ამალვების გზის ინტერპრეტირებაა წმინდა გრიგოლ ნოსელის ეს უკვდავი თხზულება, რომლის ქართული რედაქციის

მაღალი მეცნიერული აკრიბიით გამოცემას წარმოადგენს ეს წიგნი.

განსაკუთრებით მინდა მივაქციო ყურადღება ამ ნაშრომის რამდენიმე მხარეს:

1. მეცნიერი გამომცემელი წმინდა გრიგოლ ნოსელის თხზულების ქართული თარგმანის ორიგინალთან შედარებისას იყენებს ბერძნული ტექსტის კრიტიკულ გამოცემას. რომელიც ემყარება ყველა ბერძნული ხელნაწერის და წინარე გამოცემების შესწავლას და შესრულებულია ამ ხელნაწერების ვარიანტებით. ესაა სწორი მეთოდოლოგიური პოზიცია ბიზანტიურ-ქართული კვლევა-ძიებების წარმოებისას, რაც ჩვენს ფილოლოგიურ მეცნიერებაში უკანასკნელ ათწლეულებში დამკვიდრდა. თუ მკვლევარი ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნილ რომელიმე თხზულებას ადარებს ბერძნული ორიგინალის არაკრიტიკულ გამოცემას და ვერ ითვალისწინებს ამ თხზულების სხვა ბერძნულ რედაქციებს, მისი დასკვნები ქართული თარგმანის ორიგინალთან მიმართებაზე არასარწმუნო იქნება.

2. პროტოპრესვიტერ გიორგი ზვიადაძის ფილოლოგიური დაკვირვებანი ქართული თარგმანის ბერძნულ დედანთან შედარების გზით გამოკვეთს ამ თხზულების ქართველი მთარგმნელის, დიდი ქართველი წმინდა მამის ეფთვიმე მთაწმინდელის მთარგმნელობითი მეთოდის – თავისუფალი თარგმანის არსს ამ კონკრეტული თხზულების თარგმანის პროცესში; რომელიც უპირველეს ყოვლისა დიდი წმინდა მამის გრიგოლ ნოსელის ტექსტის გავრცობაში მდგომარეობს, მაგრამ იმგვარად, რომ დედნისეულ დებულებებს და სათქმელს არ დასცილდეს. ამ დაკვირვებას მკვლევარი შესასწავლი თხზულების ბერძნულ-ქართული ტექსტების შედარების შედეგად გამოვლენილი მრავალი ძალზე საინტერესო და დამარწმუნებელი მაგალითით ნათელყოფს.

საგანგებო ქვეთავს უძღვნის მკვლევარი ეფთვიმეს თარგმანში დედნისეული ცალკეული პასაჟების თუ შესიტყვებების გამოტოვებას. მრავალი ბერძნულ-ქართული ტექსტუალური პარალელის მოხმობით გამოკვლევის ავტორი დაასკვნის, რომ აბსოლუტურად უმრავლეს შემთხვევებში ტექსტის შემოკლება ეფთვიმეს მიერ გამოწვეულია იმავე მიზეზით – ქართველი მკითხველისათვის ტექსტის

გამარტივების და ასევე სტილური ლაკონურობის მიზეზით. უაღრესად საინტერესოა მკვლევრის შენიშვნა, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში თარგმანში დედანთან შედარებით ნაკლები ადგილების არსებობა იმითაც შეიძლება იყოს განპირობებული, რომ წმ. ეფთვიმეს ხელთ ჰქონოდა ბერძნული ტექსტის რედაქცია, განსხვავებული დღეს ჩვენთვის ცნობილი ბერძნული რედაქციებიდან (გვ. 51). ეს დასკვნა სრულ შესატყვისობაშია ჩვენში, ანუ ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობების მკვლევართა შორის, დღეისათვის გავრცელებულ აზრთან, რომ ეფთვიმესეული თარგმანის განსხვავება ბერძნული ორიგინალიდან ზოგ შემთხვევაში იმით უნდა აიხსნას, რომ ქართველ მთარგმნელს ხელთ განსხვავებული ბერძნული რედაქცია უნდა ჰქონოდა. საგანგებოდ ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ მკვლევარი, გიორგი ზვიადაძე, არა მხოლოდ ვარაუდობს ზოგიერთ შემთხვევაში ეფთვიმეს ხელთ განსხვავებული რედაქციის არსებობას, არამედ ამ თხზულების ხელნაწერთა სიმრავლიდან ზოგჯერ მიუთითებს კიდევ ისეთ ბერძნულ ნუსხაზე, რომელსაც მისდევს წმ. ეფთვიმეს თარგმანი.

განსაკუთრებული სისრულითაა მკვლევრის მიერ შესწავლილი ეფთვიმეს მიერ წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებებში დამოწმებული წმინდა წერილის ციტატების გადმოღების შემთხვევები. დასკვნაც უაღრესად საინტერესოა: ეფთვიმე არ ღალატობს საკუთარ მთარგმნელობით მეთოდს: ბიბლიური ციტატების თუ დამოწმების შემთხვევაშიც იგი თავისუფლად ეკიდება დედანს. მხოლოდ მისი თავისუფლება ბიბლიური ტექსტის სფეროში რჩება (გვ.87). ასევე მნიშვნელოვანია მკვლევრის დაკვირვებანი იმაზე, თუ წმიდა წერილის რომელ ქართულ რედაქციას იყენებს ქართველი მთარგმნელი, აქაც ეფთვიმეს მიდგომა თავისუფალი და არაერთგვაროვანია: ზოგჯერ მას უცვლელად გადმოაქვს გრიგოლ ნოსელისეული ბიბლიური ციტატა და არ იყენებს უკვე არსებულ ქართულ თარგმანს, ზოგჯერ წმ. გრიგოლ ნოსელის პერიფრაზს ბიბლიურ ტექსტისა იგი ცვლის წმინდა წერილის ქართულ რედაქციებზე დაყრდნობით. ზოგჯერ ქართველი მთარგმნელი ავრცობს კაპადოკიელი წმინდა მამის მიერ პერიფრაზის სახით დამოწმებულ ბიბლიურ ტექსტს, მაგრამ გავრცობა ყველა შემთხვევაში ეყრდნობა წმინდა

წერილს. და რაც განსაკუთრებით საინტერესოა წმ. ეფთვიმე მთაწმინდელი ზოგჯერ, კონტექსტიდან გამომდინარე, გრიგოლ ნოსელის მიერ დამოწმებულ სიტყვებს უნაცვლებს სხვა ციტატას წმინდა წერილიდან.

დარწმუნებით შეიძლება ვთქვათ, რომ წმ. ეფთვიმეს მთარგმნელობითი მეთოდი ასეთი დაწვრილებით, როგორც პროტოპრესვიტერ გიორგი ზვიადამის ამ ნაშრომშია დახასიათებული, სხვა ფილოლოგიურ ნაშრომში არაა წარმოდგენილი. მინდა ავტორის თვალსაზრისი გადმოვცე: ეფთვიმე მიმართავს თავისუფალ თარგმანს, რითაც 'აქართულებს~ ბერძნულ ტექსტს და ქართული ენისათვის დამახასიათებელი ბუნებრიობით გადმოვცემს სათქმელს. ამარტივებს ტექსტს, ცვლის დედანში არსებულ სიტყვათა თანმიმდევრობას, აკონკრეტებს ავტორის მსჯელობას, რაც ორიგინალში მხოლოდ ნაგულისხმევია და მოცემული არ არის. ქართველი მკითხველისათვის ძნელად აღსაქმელ სახისმეტყველებით სინტაგმებს ცვლის უფრო გასაგები ფრაზეოლოგიით, აკეთებს კომენტარებს, აზრის გასამაფრებლად სვამს კითხვას, ცვლის დედნისეულ სტილს, ფორმის მხრივ განსხვავებულად გვაწვდის ავტორის სხვადასხვა სწავლებას, მაგრამ შინაარსობრივად არ ცვლის მას. ნიუანსურად ცვლის ტექსტს, ფართოდ იყენებს მოცემული სიტყვის სინონიმურ მნიშვნელობას.

მკვლევრის ჩატარებული მუშაობა და დასკვნა, ჩემი აზრით, კიდევ ერთხელ ადასტურეს ეფრემ მცირის მიერ XI საუკუნეში განმარტებულ ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდს, წმიდა მამას 'მადლითა სულისა წმიდისა'თა ἄელ-ეწიფებოდა შემატება'ცა და კლება'ცა~ ამ შემთხვევაში ეფრემ მცირის სიტყვები 'ხელ-ეწიფებოდა~ არა მხოლოდ 'შეეძლოს~, არამედ 'უფლება ჰქონდას~ ნიშნავს. წმ. ეფთვიმე თავისუფლად ერევა დიდი წმინდა მამის გრიგოლ ნოსელის ტექსტში. ეს მრავალმნიშვნელოვანია. როგორც ჩანს, იგი გრძნობდა თავის თავში ღვთაებრივ მოწოდებას ამგვარი ქმედებისათვის.

3. წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების 'ქალწულებისათ'ს და საღმრთო'სა მოქალაქობისა" ქართული თარგმანის ჩვენამდე მოღწეული ძველი ხელნაწერების (P3-1040 წ; Ath39-XII.; A-108-XII.). ერთმანეთთან შედარებამ პროტოპრესვიტერი

გიორგი ზვიადაძე ერთ ძალზე საინტერესო დასკვნამდე მიიყვანა: 1040 წლის ხელნაწერში წმ. ეფთვიმეს ხელიდან გამოსული ტექსტი გვაქვს; XI საუკუნის ათონის ხელნაწერში ეს ტექსტი ბერძნულ ორიგინალთან შედარების საფუძველზე ჩასწორებულია სხვის მიერ, შემდეგ ეს ჩასწორებული ვარიანტია გადაწერილი. მკვლევარი ვარაუდობს, რომ რედაქტორ-ჩამსწორებელი შესაძლებელია მხოლოდ წმ. გიორგი ათონელი ყოფილიყო.

4. რამდენიმე სიტყვით ისევ მინდა დავუბრუნდე წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების საკუთრივ ტექსტის პუბლიკაციის საკითხს. ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი ძველი ძველი ქართული ლიტერატურისა გამოქვეყნებულია თანამედროვე ტექსტოლოგიის მოთხოვნების უმაღლეს დონეზე: L გამოცემა ეყრდნობა უძველეს ხელნაწერს, სქოლიოებში ჩამოტანილია დანარჩენი ორი ხელნაწერის ვარიანტები. ტექსტში შეტანილია მითითებები ბიბლიური წიგნების დამოწმებებზე, როგორც უშუალოდ ციტირების შემთხვევებში, ასევე პერიფრაზული დამოწმების შემთხვევებში. რაც მთავარია და რაც საგანგებოდ მინდა აღვნიშნო: ტექსტის პუბლიკაციას თან ერთვის ამომწურავი კომენტარები, როგორც საღვთისმეტყველო შინაარსის, ასევე ფილოლოგიური ხასიათისა. დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლების პუბლიკაციათა შორის ეს გამოცემა უნიკალურია.

დაბოლოს, საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს ამ გამოცემაზე დართული ლექსიკონი, რომელშიც განმარტებულია ტექსტის მეტ-ნაკლებად მწიფად გასაგები ყველა სიტყვა. მოყვანილია სათანადო კონტექსტი და ამ სიტყვის უშუალო ან მიახლოებითი ბერძნული შესატყვისი ორიგინალიდან. ეს ლექსიკონი ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული და ენობრივი კონტაქტების მკვლევართათვის სამაგიდო სახელმძღვანელოდ შეიძლება იქცეს.

დაგვრჩენია მხოლოდ ის, რომ პროტოპრესვიტერ გიორგი ზვიადაძეს მადლობა ვუთხრათ ამგვარი ფილოლოგიური და საღვთისმეტყველო ნაშრომისთვის, ხოლო ჩვენს ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებას მივულოცოთ ასეთი უნიკალური შენაძენი.

Holy Gregory of Nyssa's work in St. Euthymius the Athonite's translation "On Virginity".

(Edited by Protopresbyter Giorgi Zviadadze, "Meridiani", Tbilisi, 2011)

Elguja Khintibidze

Professor of Ivane Javakishvili Tbilisi State University. Editor of "The Kartvelologist"

Abstract: In 2011 protopresbyter Giorgi Zviadadze published St. Gregory of Nyssa's ascetic treatise *On Virginity*. The edition answers the latest standards of modern philological scholarship. The researcher editor has brought to light highly significant details of the translation method of the Georgian translator St. Euthymius the Athonite.

Key Words: *Holy Gregory of Nyssa, On Virginity*

The eminent Cappadocian Holy Father Gregory of Nyssa, major teacher of divine philosophy and Christian mysticism, along with his elder brother Basil the Great and senior friend Gregory the Theologian, is an outstanding authority of the Holy Church and a highly popular theologian of old Georgia. In his work "Virginity", St. Gregory shows virginity as a ladder that, through steps of ascetic life, raises a believer to eternal bliss. This immortal work of Gregory of Nyssa is an interpretation of the path of this mystic ascent; the present edition of its Georgian recension is done with high scholarly precision.

I wish to draw special attention to several aspects of this book.

1. In juxtaposing the Georgian translation of the work of St. Gregory of Nyssa, the scholarly editor uses the critical edition of the Greek text, the latter being based on a study of all Greek manuscripts and earlier editions and is complemented with versions of these MSS. This is a correct methodological position to be adopted in carrying on Byzantine-Georgian researches, which has gained ground in Georgian philology in recent decades. If a

researcher compares a work translated by Euthymius the Athonite with a non-critical edition of the Greek original and fails to take into consideration other Greek recensions of the work, his conclusions on the relationship of the Georgian translation to the original will not be convincing.

2. Protopresbyter Giorgi Zviadadze's philological observations through juxtaposition of the Georgian translation with the Greek original brings to light the essence of free liberal translation in the process of translating a concrete work, used as a method of translation by the Georgian translator, the outstanding Georgian Holy Father Euthymius the Athonite. Primarily his method lies in expanding the text of the great Holy Father Gregory of Nyssa, but so as not to deviate from the propositions and subject matter of the original. The researcher substantiates this observation by citing numerous highly interesting and convincing examples revealed as a result of comparing the Greek and Georgian texts.

The researcher devotes a special subchapter to the omission of separate passages or phrases of the original in Euthymius' translation. By quoting many Greek and Georgian textual parallels, the author draws the conclusion that in an overwhelming majority of cases the abbreviation of the text is done for the same purpose: to simplify the text for the Georgian reader and be stylistically laconic. Highly interesting is the researcher's observation that in some cases the existence of defective passages in the translation vis-à-vis the original may be due to the possession by Euthymius of a Greek recension differing from the Greek recension known to us today (p.51). This conclusion accords fully with the view current among students of Georgian-Byzantine relations to the effect that in some cases the difference of Euthymius' translation from the Greek original should be accounted for by the Georgian translator working with a differing Greek recension. Special mention should be made also of the fact that Giorgi Zviadadze in some cases not only conjectures the possession of a differing recension by Euthymius but from the multiplicity of the manuscripts of the work in question he points to the Greek manuscript followed by Euthymius' translation.

The researcher makes an especially full study of the cases of Euthymius' taking over the quotations from the Scripture cited in Gregory's work. The conclusion is also highly interesting: Euthymius

never deviates from his method of translation: in quoting from the Bible he treats the original freely. However, his freedom remains within the sphere of the biblical text (p.87). Also significant are the researcher's observations on which Georgian recension is used by the Georgian translation. Here too Euthymius' attitude is free and non-uniform: At times he borrows Gregory's biblical quotation, without using the available Georgian translation; at other times he replaces Gregory's periphrasis of the biblical text on the basis of the Georgian recensions of the Scripture. Sometimes the Georgian translator expands the biblical text quoted by the Cappadocian Holy Father in the form of periphrasis, but in all cases the expansion is based on the Scripture. And which is especially interesting, St. Euthymius occasionally – proceeding from the context – replaces the words quoted by Gregory with another quotation from the Bible.

It can be said with conviction that St. Euthymius' method of translation has not been presented in any other philological work in such detail as it is described in Protopresbyter Giorgi Zviadadze's work. I wish to convey the author's view: Euthymius applies free translation, thereby "Georgianizing" the Greek text and conveying the subject matter with naturalness characteristic of the Georgian language. He simplifies the text, alters the sequence of words in the original and gives concrete expression to the author's discourse, which is only implied in the original. He replaces the metaphorical syntagmas, difficult to perceive for the Georgian reader, with phraseology easier to comprehend, makes commentaries, asks a question to intensify the idea, alters the style of the original, conveys the various teachings of the author in different form, without changing the content. He alters the text with respect to nuance, broadly using the synonymic meaning of a given word.

The work carried out by the researcher and his conclusion corroborates once again the translation method of Euthymius the Athonite, commented on by Eprem Mtsire in the 10th century: the Holy Father with the grace of the Holy Ghost, could add and remove. Here Eprem's words *khel-etsipeboda* means not only "could" but had the right/power. Euthymius freely intervenes in Gregory's text. This is significant, for he seems to have felt the divine calling to act in this way.

3. The comparison of the extant MSS of the Georgian translation of Gregory's "On Virginity" (P3-1040; Ath39-11th c; A-108-12th c.) with one another led protopresbyter Giorgi Zviadadze to a highly interesting conclusion: in the MS of 1040 we have a text come out of Euthymius' hand, while in the 11th century Athos MS this text is corrected by somebody on the basis of its comparison with the Greek original, then this corrected version was copied. The researcher conjectures that Giorgi the Athonite might have been the person who edited and amended the text.

4. I wish to revert to the question of the text proper of the work of Gregory of Nyssa. This profoundly important monument of Georgian literature has been published by Giorgi Zviadadze at the highest level of modern textual criticism: the edition is based on the earliest MS, the versions of the other two MSS are given in the footnotes. Indications are given in the text on references to biblical books – both in cases of direct quoting and in cases of periphrastic reference. The main point which I want to note specially is the exhaustive commentaries with which the edition of the text is furnished – both of theological content and philological character. It may be said convincingly that from this standpoint, this edition is unique among the publications of monuments of Old Georgian church writings.

Finally, special mention should be made of the vocabulary appended to the edition. It gives an explanation of the words of the text that are more or less difficult to understand. The relevant context is quoted and the direct or approximate equivalent of this word is given from the corresponding Greek original. This vocabulary should turn into a handbook of researchers into Byzantine-Georgian literary and linguistic contacts.

It remains for me to thank Protopresbyter Giorgi Zviadadze for this philological and theological work, and to congratulate Georgian philological scholarship with such unique acquisition.

საგამომცემლო ინფორმაცია

ქართველოლოგია ფართო გაგებით ნიშნავს ქართული კულტურის, ისტორიისა და ქართულ სამყაროსთან დაკავშირებული ჰუმანიტარული სფეროს სხვა დარგის შესწავლას. ესენია: ენათმეცნიერება, ლიტერატურათმცოდნეობა, ხელოვნება, არქეოლოგია, ფოლკლორი, ეთნოგრაფია, წყაროთმცოდნეობა და სხვ.

ჟურნალი „ქართველოლოგი“ ორენოვანი (ქართული და ინგლისური), პროფესიული და აკადემიური ჟურნალია. ქართველოლოგიის დარგში მეცნიერული სიახლეების დანერგვასთან ერთად იგი მიზნად ისახავს ქართველ მკვლევართა ნარკვევების პოპულარიზაციას საერთაშორისო დონეზე და საზღვარგარეთული ქართველოლოგიური მეცნიერების გავრცელებას ქართულ სამეცნიერო წრეებში.

„ქართველოლოგი“ წელიწადში ორჯერ გამოდის როგორც ბეჭდური, ასევე ელექტრონული სახით. 1993-2009 წლებში იგი მხოლოდ ბეჭდურად გამოდიოდა (NN 1-15). გამომცემელია „ქართველოლოგიური სკოლის ცენტრი“ (თსუ), ფინანსური მხარდამჭერი „ქართველოლოგიური სკოლის ფონდი.“ დამმარსებელი და მთავარი რედაქტორია ელგუჯა ხინთიბიძე. 2011-2013 წლებში ჟურნალი ფინანსდება საქართველოს ეროვნული სამეცნიერო ფონდის, რუსთაველის ფონდის გრანტით.

სარედაქციო კოლეგია:

ჟურნალის ირგვლივ შემოკრებილი უცხოელი ავტორები თავიანთ ქართველ კოლეგებთან ერთად არიან „ქართველოლოგის“ სარედაქციო კოლეგიის წევრები, აქტიური მონაწილენი ჟურნალის სამეცნიერო სტილისა და ფორმის ჩამოყალიბებაში, სამეცნიერო სტატიების ავტორები, ზოგიერთ შემთხვევაში გამოსაქვეყნებელი სტატიების რეცენზენტები და თავიანთ ქვეყნებსა და სამეცნიერო ცენტრებში ქართველოლოგიის პრობლემატიკის პოპულარიზატორები.

მთავარი რედაქტორი: ელგუჯა ხინთიბიძე

ინგლისური ტექსტის რედაქტორი: არიანე ჭანტურია

ბახტაძე მიხეილ (ისტორია) – საქართველო; ბეინენი ბერტ (რუსთველოლოგია) – აშშ; ბოედერი ვინფრიდ (ენათმეცნიერება) – გერმანია; ბუაჩიძე გასტონ (ქართველოლოგი) – საფრანგეთი; დობორჯგინიძე ნინო (ენათმეცნიერება) – საქართველო; ენოხი რუვენ (ქართული ენა, ქართულ-ებრაული კულტურული ურთიერთობები) – ისრაელი; კოჯიმა იასუჰირო (ქართველური ენები) – იაპონია; კუდავა ბუბა (ხელნაწერთმცოდნეობა) – საქართველო; ლიჩელი ვახტანგ

(არქეოლოგია) – საქართველო; მაგაროტო ლუიჯი (ქართული ლიტერატურა) – იტალია; მელიქიშვილი დამანა (ქართული ენა) – საქართველო; ნიკოლეიშვილი ავთანდილ (ქართული ლიტერატურა) – საქართველო; ნოცუნი პრემისლავ (არქეოლოგია) – პოლონეთი; რატიანი ირმა (ლიტერატურათმცოდნეობა) – საქართველო; სიხარულიძე ქეთევან (ფოლკლორი) – საქართველო; ტიუიტი კევიან (ეთნოგრაფია და ფოლკლორი) – კანადა; უტიე ბერნარ (მედიევისტიკა) – საფრანგეთი; ფეინრიხი ჰაინც (ქართული ენათმეცნიერება) – გერმანია; შურღაია გაგა (ქართული ლიტერატურა) – იტალია; ჩიხლაძე ნინო (ქართული ხელოვნების ისტორია) – საქართველო; ხოტივარ-თუნგერი შტეფი (ქართული ლიტერატურა) – გერმანია.B

ჟურნალის თითოეული ნომრის მომზადებას და გამოქვეყნებას ახორციელებს გამგეობა: ხინთიბიძე ელგუჯა, ჭანტურია არიანე, ჩაკუნაშვილი ნინო, მელიქიძე თამარ, ჯავახაძე ირინა, გულიაშვილი სოფიო, ვარდოსანიძე ცირა.

ჟურნალის სარედაქციო საბჭო, საგამომცემლო ჯგუფი და რეცენზენტები ზოგიერთ შემთხვევაში არ იზიარებენ გამოქვეყნებული სტატიების სტილისტურ თავისებურებებს და მათში გამოთქმულ თვალსაზრისებს.

© ქართველოლოგი

ქართველოლოგიური სკოლის
ფონდი
13, ჭავჭავაძის გამზირი, თსუ
0179, თბილისი, საქართველო
ტელ.: 99532 2 29 08 33;
ფაქსი: 99532 2 25 25 01
ელფოსტა: kartvcentre@hotmail.com;
kartvelologist@gmail.com
ვებგვერდი: kartvelologi.tsu.ge

© KARTVELOLOGIST

Fund for Kartvelian Studies,
13, Chavchavadze Ave., TSU
0179, Tbilisi, Georgia
Tel.: 99532 2 29 08 33
Fax: 99532 2 25 25 01
Email: kartvcentre@hotmail.com;
kartvelologist@gmail.com
Website: kartvelologi.tsu.ge

ISSN 1512-1186



9 771512 118002

