

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი

ირმა მაკარაძე

იონან სინელის “სათნოებათა კიბის” კვლევი ქართული რელიგიები
(ლიტერატურულ-ისტორიული საკითხები)

ფილოლოგიის დოქტორის (Ph.D.) აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი,
ლაურა გრიგოლაშვილი

თბილისი

2016

შინაარსი

შესავალი -----	4
თავი I	
<i>სათნოებათა კიბე შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების კონტექსტში</i> ----	9
1. მორალურ-ეთიკური პრინციპები შუა საუკუნეების აზროვნებაში -----	14
2. <i>სათნოებათა კიბის წყაროების საკითხი</i> -----	24
3. <i>სათნოებათა კიბის გავლენა მომდევნო ეპოქის ლიტერატურაზე</i> -----	35
თავი II	
<i>სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სტრუქტურული და სტილური</i>	
<i>თავისებურებანი</i> -----	51
1. <i>სათნოებათა კიბის სტრუქტურული თავისებურება</i> -----	52
2. <i>სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სტილის ზოგიერთი საკითხი</i> -----	75
3. <i>სათნოებათა კიბის პოეტური რედაქციების ვერსიფიკაცია</i> -----	90
თავი III	
<i>სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სიმბოლიკა</i> -----	96
1. <i>სათნოებათა კიბის ძირითადი სიმბოლოები</i> -----	99
2. <i>სათნოებათა კიბის პოეტური ტექსტების ორიგინალური ნაწილის სიმბოლიკა</i> -----	113
თავი IV	
<i>იოანე სინელის სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია</i> -----	120
1. <i>ლოგიკური ტერმინოლოგია (გამოჩინება, აღმოსაჩენი, აპოდიქსის, სილოგიზმი, გამოხატვა, გულისცმყოფა, გულისსიტყვა, გონება, გაგონებად, მოგონებად, მიდმოგონება, მიმოგონება)</i> -----	123
2. <i>ონტოლოგიური ტერმინოლოგია (მეტაფიზიკა, ხედვა, ხილვა, სკოპოსი, იჭვ, დასასრული - ო ტέλος, ენტელექტია, არსება/ბუნება – ὄν(α))</i> -----	136
თავი V	
<i>სათნოებათა კიბის ანტონ კათალიკოსისეული რედაქცია</i> -----	145
1. <i>ანტონ კათალიკოსისეული სათნოებათა კიბის მიმართებები ადრეულ ქართულ რედაქციებთან</i> -----	146
2. <i>ანტონ კათალიკოსის მიერ სათნოებათა კიბეში ჩართული სტროფები</i> -----	166

თავი VI

*სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების მნიშვნელობა ბიზანტიური და
ქართული ფილოლოგიისთვის* -----175

ძირითადი დასკვნები -----185

გამოყენებული ლიტერატურა -----188

შესავალი

იოანე სინელის *სათნოებათა კიბე* შუა საუკუნეების ასკეტურ-მისტიკური ხასიათის ერთ-ერთი ყველაზე სრულყოფილი და პოპულარული ზნეობრივი სახელმძღვანელოა. მასში გამოკვეთილია ყველა ის ფუნდამენტური ეთიკური პრინციპი, რომელიც, ანტიკური ხანიდან მოყოლებული, არაერთი დიდი მოაზროვნის ყურადღების ცენტრში მოქცეულა, ხოლო ქრისტიანობამ ახალი შინაარსით განმსჭვალა, სრულყო, მთლიან სისტემად ჩამოაყალიბა, როგორც ახალი კონცეფცია და ადამიანური ქცევის ნორმად გამოაცხადა.

ნაწარმოები თარგმნილია ქრისტიანული მწერლობის მქონე თითქმის ყველა ენაზე (ბეზარაშვილი 1987: 129). ქართულად კი, ტექსტის ექვსი რედაქცია ჩამოყალიბდა, რომელთაგან სრული სახით შემორჩენილია ორი პროზაული თარგმანი – ექვთიმე ათონელისა და პეტრე გელათელის და ორი პოეტური გადამუშავება – იოანე პეტრიწისა და ანტონ კათალიკოსის.

პრობლემის აქტუალობა: შუა საუკუნეების სულიერ კულტურაში *სათნოებათა კიბის* დიდ მნიშვნელობასა და აქტუალობაზე მეტყველებს სხვადასხვა ენაზე შესრულებული მრავალრიცხოვანი თარგმანი და ხელნაწერთა სიმრავლე. ძველი ავტორები *სათნოებათა კიბეს* იმდენად მაღალ შეფასებას აძლევდნენ, რომ მას მოსე წინასწარმეტყველის დეკალოგს ადარებდნენ და მასზე აღმატებულ ტექსტადაც კი წარმოაჩენდნენ: “და გარდამოვდა ახალი იგი ღმთის-მხილველი ჩუენდა მომართ გონებითა მთით სინით და გჴუენნა ჩუენ მანცა ღმრთივ-წერილნი იგი ფიცარნი” (სინელი 1965: 13). ან კიდევ, “ერთითა ოდენ არა იქმნა მსგავს (იოანე სინელი) მოსესა, რამეთუ არა მოიწია მის ზედა ვერშესლვაჲ ზეცისა მას იერუსალჴმსა, ვითარ-იგი მოსე ქუეყანასა იერუსალჴმსა ვერ შევიდა” (სინელი 1965: 13) - წერს იოანე სინელზე მისი ბიოგრაფი დანიელ რაითელი.

იოანე სინელის თხზულება არანაკლებ პოპულარულია შუა საუკუნეების ქართულ სულიერ კულტურაში. ამ ტექსტისადმი ინტერესი არ ცხრება საუკუნეების მანძილზე – პრეათონური პერიოდიდან ვიდრე გვიან შუა საუკუნეებამდე. თხზულების უკანასკნელი, ანტონ კათალიკოსისეული პოეტური რედაქცია XVIII საუკუნეში შეიქმნა. აღსანიშნავია, რომ ნაწარმოების თარგმნა-გადამუშავებაზე მუშაობდნენ ეპოქის ყველაზე ავტორიტეტული ქართველი

მოღვაწეები: ექვთიმე ათონელი, იოანე პეტრიწი, პეტრე გელათელი, ანტონ კათალიკოსი.

სათნოებათა კიბის თარგმანებით შუა საუკუნეების ქართველი სწავლულები ეცნობოდნენ არა მარტო საკუთრივ ამ დიდმნიშვნელოვან ტექსტს, არამედ იმ მრავალფეროვან წყაროებსაც, რომლითაც იოანე სინელი სარგებლობს. აღნიშნული წყაროები, რომლებიც ორგანულად არის ჩართული იოანე სინელის ტექსტის მთლიან ქსოვილში (შესაბამისად, მის ქართულ თარგმანებშიც), რიგ შემთხვევაში, წყაროს ავტორზე მითითებითაც კი, ახალი ცოდნით ავსებს და ამდიდრებს ქართულ კულტურულ და სააზროვნო სივრცეს.

ამრიგად, საკვლევი პრობლემის აქტუალობას განსაზღვრავს შესასწავლი ტექსტების მნიშვნელობა. კერძოდ, ის, რომ მათ ღრმა კვალი დატოვეს შუა საუკუნეების ქართულ მხატვრულ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე.

საკითხის შესწავლის ისტორია: *სათნოებათა კიბის* ნუსხების სიმრავლემ მრავალი ფილოლოგიური პრობლემა წარმოშვა თვით ორიგინალის კვლევის პროცესში და არ არის შემთხვევითი, რომ *სათნოებათა კიბის* დიდი პოპულარობის მიუხედავად, არ არსებობს ტექსტის კრიტიკული გამოცემა ბერძნულ ენაზეც კი. გამოცემული არ არის არც ქართული პროზაული თარგმანების კრიტიკული ტექსტები, თუმცა, პროფ. მერი ცინცაძის სადისერტაციო ნაშრომს - “იოანე სინელის *კლემაქსის* ექვთიმესეული თარგმანი და მისი ენა” (ცინცაძე 1965) - დანართის სახით ახლავს ექვთიმე ათონელის თარგმანის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი, რომელიც რამდენიმე ძირითად ხელნაწერს ემყარება. მკვლევარი გამოსაცემად ამზადებს ასევე პეტრე გელათელისეული თარგმანის კრიტიკულ ტექსტს. პროფ. მ. ცინცაძეს სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში შესწავლილი აქვს ექვთიმე ათონელის თარგმანის ენასთან დაკავშირებული მნიშვნელოვანი საკითხები: ორთოგრაფიულ-ფონეტიკური თავისებურებანი, ბერძნულ-ქართული ფონეტიკური შესატყვისობანი, მორფოლოგია, სინტაქსი, აგრეთვე, თარგმანის ხელნაწერები, ურთიერთობა ნუსხათა შორის, ექვთიმეს მთარგმნელობითი მეთოდის თავისებურებები; ნაშრომში შედარებულია კლემაქსის ქართული და ბერძნული რედაქციები მათი შედგენილობის მიხედვით; მ. ცინცაძეს ასევე შესწავლილი აქვს პეტრე გელათელისეულ თარგმანის ენობრივი მხარე. წინამდებარე ნაშრომში ციტატებს ვიმოწმებთ პეტრე გელათელისეული თარგმანის მის მიერ დადგენილი

ტექსტიდან. იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* იოანე პეტრიწისეული რედაქცია გამოსცა მეკლევარმა ივანე ლოლაშვილმა. ტექსტს თან ახლავს ვრცელი წინასიტყვაობა, სადაც მეცნიერი ფართოდ მიმოიხილავს იოანე პეტრიწის ბიოგრაფიასთან დაკავშირებულ საკითხებს, მის სალიტერატურო მოღვაწეობას, ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მსოფლმხედველობას და, ამ ჭრილში, *სათნოებათა კიბის* იოანე პეტრიწისეული რედაქციის რამდენიმე პასაჟს; ივ. ლოლაშვილის აზრით, ტექსტის გელათური თარგმანის ავტორიც იოანე პეტრიწია, ხოლო პეტრე გელათელს ეკუთვნის მხოლოდ ორი იამბიკო, რომელშიც შექმნილია იოანე სინელი და *კლემასის* მთარგმნელი იოანე პეტრიწი (პეტრიწი 1968: 65). კ. კეკელიძეს გელათური თარგმანის ავტორად პეტრე გელათელი მიაჩნდა. იოანე პეტრიწის ავტორობის საკითხს არ იზიარებს არც ე. ჭელიძე, რომელიც სპეციალური ტერმინოლოგიური კვლევის შედეგად ასკვნის, რომ აღნიშნული ტექსტის მთარგმნელი პეტრე გელათელია (ჭელიძე 1996: 674). აღსანიშნავია ასევე, ი. აბულაძის შრომა “რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები”, სადაც შესწავლილია *სათნოებათა კიბის* სომხური თარგმანი, რომელიც, მეკლევრის აზრით, ორი ქართული პროზაული თარგმანის (ექვთიმე ათონელი, პეტრე გელათელი) მონაცემებს ემყარება და მათი შეჯერების შედეგადაა სომხურად ნათარგმნი (აბულაძე 1938: 129-130). უკანასკნელ წლებში აღმოჩნდა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში ჩართული *სათნოებათა კიბის* კიდევ ერთი განსხვავებული რედაქციის ფრაგმენტები, რომელიც ქ. ბეზარაშვილმა გამოაქვეყნა. მანვე შეისწავლა ტექსტთან დაკავშირებული საკითხები (ბეზარაშვილი 1989: 142-163). იოანე სინელის ანტონ კათალიკოსისეული ვარიანტი გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო თ. კუკავამ. კვლევაში ავტორი ძირითადად მიმოიხილავს ანტონ კათალიკოსის ლიტერატურულ სტილსა და მსოფლმხედველობას (კუკავა 1996).

ნაშრომის საგანი, მიზანი, ამოცანები: სადისერტაციო ნაშრომის საგანია იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანების ლიტერატურულ-ისტორიული და თეორიული საკითხები. ცხადია, ჩვენს გამოკვლევას, თარგმანების რაოდენობისა და საანალიზო საკითხთა მოცულობის გათვალისწინებით, ყველა პრობლემის ამომწურავად გაშუქების პრეტენზია არ გააჩნია. ნაშრომში შემოვიფარგლეთ თარგმანებთან დაკავშირებული ძირითადი საკითხების შესწავლით, მნიშვნელოვანი აქცენტების დასმითა და სამომავლოდ შესასწავლი პრობლემატიკის იდენტიფიკაციით. შესაბამისად, შევეცადეთ

გაგვეანალიზებინა ის ძირითადი საკითხები, რაც ტექსტის კვლევის ამ ეტაპზე ჩავთვალეთ აუცილებლად. ვიმედოვნებთ, წინამდებარე ნაშრომი ხელს შეუწყობს იოანე სინელის ტექსტის ქართული თარგმანების შესწავლის სხვა, ახალ ეტაპზე გადასვლას და მომავალი, უფრო სრულყოფილი კვლევებისთვის საფუძვლის მომზადებას.

სადისერტაციო ნაშრომის წყაროები: კვლევის ძირითადი წყაროებია იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* ქართული რედაქციები. ესენია: ექვთიმე ათონელისა და პეტრე გელათელის პროზაული თარგმანები და იოანე პეტრიწისეული და ანტონ კათალიკოსისეული პოეტური გადამუშავებანი; ასევე, მეთიუ რადერისა და პარაკლიტის მონასტრის მიერ მომზადებული ბერძნული ტექსტები; *სათნოებათა კიბის* სლავური და ინგლისური თარგმანები. გარდა ამისა, თარგმანების კვლევის პროცესში, ნაშრომის ამა თუ იმ ნაწილის მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, წყაროდ გამოყენებულია ანტიკური ფილოსოფიის ძეგლები და შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო ლიტერატურა.

ნაშრომის თეორიული ბაზა: ნაშრომის თეორიულ ბაზას წარმოადგენს თანამედროვე მედიევსტიკასა და თარგმანის თეორიაში ფართოდ აპრობირებული და დამკვიდრებული თეორიული პრინციპები, ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ჩამოყალიბებული ძველი ქართული ორიგინალური თუ ნათარგმნი ტექსტების კვლევის მდიდარი გამოცდილება, აგრეთვე, იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* აღიარებული უცხოელი თუ ქართველი მეკვლევრების: კალისტოს უეარის, ტატიანა პოპოვას, ანდრეი კორდოჩინის, ივანე ლოლაშვილის, მერი ცინცაძის, ქეთევან ბეზარაშვილისა და სხვათა ნაშრომები.

მეთოდოლოგია: ნაშრომში, საკვლევი ობიექტის სირთულისა და სპეციფიკის გათვალისწინებით, გამოყენებულია კომპლექსური მიდგომა, ტრადიციულ და თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობაში აპრობირებული კვლევის ხერხებისა და მეთოდების ერთობლიობა. კერძოდ: აღწერითი მეთოდი - კომპეტენტური და კონტექსტური ანალიზის გამოყენებით, კომპარატივისტული - გენეტიკური და ტიპოლოგიური მიდგომებით, სტრუქტურულ-სემიოტიკური, სინქრონული და დიაქრონული ასპექტის გათვალისწინებით, აგრეთვე, ჰერმენევტიკული მეთოდი. ცალკეულ საკითხთა ანალიზისთვის მივმართავთ ინტერდისციპლინური კვლევის მეთოდს.

მეცნიერული სიახლე: დღემდე *სათნოებათა კიბის* ქართულ თარგმანებთან დაკავშირებული პრობლემატიკა შესწავლილია რომელიმე ერთი რედაქციის გათვალისწინებით. წინამდებარე ნაშრომი წარმოადგენს იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* ოთხი სრული რედაქციის კომპლექსური ლიტერატურულ-ისტორიული და თეორიული ანალიზის მცდელობას. კერძოდ, მასში განხილულია: *სათნოებათა კიბის* წყაროების პრობლემა, ინტერტექსტური მიმართებები, ქართული რედაქციების სტრუქტურული და სტილური ანალიზი და მათი მიმართება ბერძნულ ტექსტებთან, პოეტური ტექსტების ვერსიფიკაციული თავისებურება, ქართული თარგმანების სიმბოლიკა და პოეტური ტექსტების ორიგინალურ ჩანაროებში გამოყენებულ სიმბოლოთა ანალიზი, ტექსტების ძირითადი ფილოსოფიური ტერმინოლოგია, ანტონისეული გადამუშავების მიმართება მანამდე არსებულ რედაქციებთან. ჩამოთვლილ საკითხთაგან ნაწილი აქამდე სრულიად შეუსწავლელი იყო, ხოლო ზოგიერთი მათგანი კი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, შესწავლილი იყო რომელიმე ერთ რედაქციაზე დაყრდნობით.

ნაშრომის მეცნიერული და პრაქტიკული ღირებულება: მასალის ანალიზი, კვლევის შედეგები და დასკვნები შეიძლება გამოყენებულ იქნას იოანე სინელის ტექსტის, მისი ქართული თარგმანების შემდგომი შესწავლის დროს, ძველი ქართული ლიტერატურის სალექციო კურსებისა და სპეცკურსების სწავლებაში.

თავი I

სათნოებათა კიბე შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების კონტექსტში

სადისერტაციო ნაშრომის წინამდებარე თავში მიმოვიხილავ იოანე სინელის *სათნოებათა კიბესთან* დაკავშირებულ იმ ზოგად საკითხებს, რომელთა გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია შუა საუკუნეების კულტურაში ტექსტის როლისა და ადგილის განსაზღვრა.

სათნოებათა კიბის ავტორზე ინფორმაციას გვაწვდის მისი თანამედროვე, რაითის მონასტრის ბერი დანიელი, რომლის მიერ დაწერილი იოანე სინელის ცხოვრება წინ უძღვის ტექსტს (*Bíos ἐν ἐπιτομῇ τοῦ ἀββᾶ Ἰωάννου τοῦ ἡγουμένου τοῦ ἁγίου ὁρους Σινᾶ, τοῦ ἐπὶ κλην σχολαστικοῦ τοῦ ἐν ἁγίοις ὡς ἀληθῶς, Συγγραφεὶς παρὰ Δανιὴλ μοναχοῦ Ῥαιθιοῦ, ἀνδρὸς τιμίου καὶ ἐναρέτου*. P.G. Vol. 88: 596A). თექვსმეტი წლის ყოფილა იოანე, როცა შესულა სინას მონასტერში. აქედან იგი წასულა განდევნილად. სინელმა ბერებმა იოანე გამოიწვიეს განდევნილობიდან და აირჩიეს თავიანთ წინამძღვრად. სინას მონასტერში მოღვაწეობის გამომხატველია იოანეს წოდება “სინელი”, მისი განათლებისა და სწავლულების აღმნიშვნელია ზედწოდება “სქოლასტიკოსი”, ხოლო ნაწარმოების მიხედვით, რომლის სათაურიც ბერძნულად ჟღერს როგორც: *Κλίμαξ τοῦ παραδείσου* (ლათ. *Scala Paradisi* – *სამოთხის კიბე*), იგი ხშირად იწოდება “კლემასადაც” (ცინცაძე 1965: 1-2). იოანე სინელის ბიოგრაფია არ შეიცავს კონკრეტულ თარიღებს, ამიტომ დღემდე გაურკვეველია მისი მოღვაწეობის ზუსტი პერიოდი. ამის შესახებ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა: ერთნი ფიქრობენ, რომ იგი დაახლოებით 579-649 წლებში მოღვაწეობდა (ნაუ 1902: 35-37), მეორენი მისი მოღვაწეობის თარიღს კიდევ უფრო უკან სწევენ და დაახლოებით 525-600 წლებით შემოსაზღვრავენ (საკოსი 1964: 180), სხვები კიდევ თვლიან, რომ იგი VII საუკუნის 70-80-იან წლებშია გარდაცვლილი (ბეკი 1959: 451).

რაც შეეხება უშუალოდ ტექსტს, *სათნოებათა კიბეში* თავმოყრილია ძირითადი ქრისტიანული ეთიკური პრინციპები. ტექსტი შედგება 30 თავისგან (სიმბოლურად განასახიერებს ქრისტეს ცხოვრების წლებს ნათლისღებამდე). ბიბლიური იაკობის ხილვის, მიწასა და სამოთხეს შორის აღმართული კიბის, ანალოგიით, იოანე სინელი საფესურეობრივ სტრუქტურას იყენებს, რათა

აჩვენოს სულიერი აღმასვლის ეტაპები: “სათნოებანი წმიდანი მსგავს არიან კიბესა მას, რომელი იხილა იაკობ, რამეთუ შემდგომითი შემდგომად შესლვითა მათ შინა აღამაღლებენ კაცსა ცადმდე” (სინელი 1965: 202). თითოეული საფეხურის გადალახვა, რომელიც გულისხმობს ცალკეული ვნების დაძლევა და სათნოების მოპოვებას ან პირიქით, დაკავშირებულია ინდივიდის ნებისყოფასა და გაუნებელ ბრძოლისუნარიანობასთან.

სათნოებათა კიბის ბერძნული ტექსტის სამეცნიერო, კრიტიკულად დადგენილი გამოცემა დღემდე არ არსებობს. მეტ-ნაკლებად უკეთესად მიიჩნევა მეთიუ რადერის (Matthew Rader) მიერ 1633 წელს პარიზში დაბეჭდილი ტექსტი, რომელიც 1860 წელს მინემ შეიტანა *პატროლოგია გრეკას* (*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*) 88-ე ტომში (P.G., Vol. 88: 596-1209). *სათნოებათა კიბის* მეთიუ რადერისეულისგან განსხვავებული რედაქცია 1883 წელს, კონსტანტინეპოლში, ათონის მთის რამდენიმე ხელნაწერზე დაყრდნობით გამოსცა ბერმა სოფრონიუსმა (კორდოჩკინი 2003: 14). ყველაზე ძველი ახალბერძნული ტექსტი ეპისკოპოსმა მაქსიმემ 1590 წელს გამოსცა ვენციაში, ხოლო 1774 წელს, კვლავ ვენციაში, არქიმანდრიტმა იერემიამ გამოსცა *სათნოებათა კიბე* სქოლიოებით. აღსანიშნავია ასევე პარაკლეტის მონასტერში არქიმანდრიტ ეგნატეს მიერ გამოცემული *სათნოებათა კიბის* ახალბერძნული ტექსტი, რომელშიც გამომცემელი უკვე არსებულ გამოცემებთან ერთად ითვალისწინებს კიდევ ერთ, XIV საუკუნის ათონის მთის ხელნაწერსაც (მართლმადიდებლური... 2010).

როგორც აღინიშნა, *სათნოებათა კიბე* თარგმნილია ქრისტიანული მწერლობის მქონე თითქმის ყველა ენაზე: ლათინურ, სირიულ, არაბულ, ეთიოპურ, ქართულ, სომხურ, სლავურ (ბეზარაშვილი 1987: 129). ბერძნული ხელნაწერების მიხედვით ირკვევა, რომ ყველაზე მეტად ბიზანტიაში *კლემაკსი* გავრცელებული იყო XI საუკუნეში. XII-XIII საუკუნეებში ამ ძეგლის მიმართ ინტერესი შედარებით შესუსტდა, ხოლო XIV საუკუნიდან ისიხასტური კამათის დროს ისევ გაიზარდა (ბეზარაშვილი 1989: 145). სლავურ ხელნაწერებზე დაკვირვების შემთხვევაშიც ასეთივე სურათი გვაქვს: XI საუკუნეში ძალზე გავრცელებულია პირველი სლავური თარგმანები (ბულგარეთში შესრულებული X-XI საუკუნეებში). ახალი სლავური თარგმანი (უფრო ზუსტი) შესრულდა სერბეთში XIV საუკუნეში. XIV-XV საუკუნეებში კიდევ უფრო გაიზარდა

ინტერესი რუსეთში *კლემენსისადმი*. XV საუკუნიდან ეს ინტერესი ისევ ეცემა (ბეზარაშვილი 1989: 145). ქ. ბეზარაშვილის აზრით, *სათნოებათა კიბის* ქართულ რედაქციებზე დაკვირვებაც მსგავს სურათს აჩვენებს (ბეზარაშვილი 1989: 145).

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულად ჩამოყალიბდა *კლემენსის* ექვსი რედაქცია:

- 1) X საუკუნემდელი შემოკლებული (გამოკრებილი) პროზაული ვერსია (მაგ., Sin 14 (გარიტი 1956), რომელიც არაბულიდანაა თარგმნილი (უტიე 1973: 45);
- 2) ექვთიმე ათონელის პროზაული ვერსია (X-XI სს.), რომელიც ყველაზე მეტი – 27-მდე ხელნაწერით არის ჩვენამდე მოღწეული (ცინცაძე 1965: 6)¹. იგი გამოცემულია XX საუკუნის დასაწყისში (სინელი 1902), ხოლო მოგვიანებით რამდენჯერმე გამოიცა ახალქართულად. ექვთიმე ათონელის სამეცნიერო, კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი კი დანართის სახით ერთვის მ. ცინცაძის დისერტაციას (ცინცაძე 1965);
- 3) პეტრე გელათელის პროზაული ვერსია (გამოსაცემად მზადდება მ. ცინცაძის მიერ), რომელსაც ორი ძველი ხელნაწერით მოუღწევია ჩვენამდე A-39 (XIV ს.) და უფრო ადრინდელი დავით გარეჯში ნიკრას მიერ გადაწერილი ნუსხა (H-1669)², რომელიც ცნობილი იყო ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის შემცველად და XII-XIII საუკუნეებით ათარიღებდნენ (მეტრეველი 1950: 96-97). როგორც მ. ცინცაძე არკვევს, ნუსხის დასაწყისი და ბოლო ნაწილები მართლაც ექვთიმესეულ ტექსტს შეიცავენ. ძირითადი, შუა ნაწილი კი არის პეტრე გელათელის თარგმანი (ცინცაძე 1965: 17). A-39 და H-1669 ნუსხებს, მკვლევრის დაკვირვებით, აქვს ერთი საერთო წყარო, რომელმაც სხვადასხვა გადამწერის ხელში სხვადასხვა ცვლილება განიცადა (ცინცაძე 1995: 42). ხელისა და ორთოგრაფიული ნიშნების მიხედვით H-1669 ხელნაწერს მ. ცინცაძე XI-XII საუკუნეებით ათარიღებს და სვამს მთარგმნელის, პეტრე გელათელის, მოღვაწეობის პერიოდის საკითხს (ცინცაძე 1965: 17), რომელიც XIII საუკუნის მოღვაწედ იყო მიჩნეული (კეკელიძე 1980: 331-334). ქ. ბეზარაშვილის აზრით, ეს ფაქტი უფრო გამოდგება საიმისოდ, რომ აღნიშნული თარგმანის ავტორად იოანე პეტრიწი მივიჩნიოთ (ბეზარაშვილი 1987: 130). იოანე პეტრიწს მიიჩნევენ ავტორად ივ. ლოლაშვილიც (პეტრიწი 1968: 65-68, 89). ე. ჭელიძე არ იზიარებს ივ.

¹ ხელნაწერებთან დაკავშირებით იხ.: კეკელიძე 1927: 155; კეკელიძე 1957: 65.

² სხვა ხელნაწერები გვიანდელია S-344 (XVIII ს.), H-2346 (XVIII ს.), H-2188 (XIX ს.) (ცინცაძე 1995: 37).

ლოლაშვილის მოსაზრებას და სპეციალური ტერმინოლოგიური კვლევის შედეგად ასკვნის, რომ მთარგმნელი პეტრე გელათელია: “აღნიშნულ თარგმანში ელინდება საკუთრივ გელათური (არაპეტრიწისეული), პეტრიწისეული და სრულიად ახალი, საკუთრივ პეტრე გელათელისეული ტერმინოშესატყვისობანიც” (ჭელიძე 1996: 674).

პროზაული რედაქციების გარდა არსებობს *სათნოებათა კიბის* პოეტური გადამუშავებებიც:

1) ერთ ასეთს, ექვთიმესეულ თარგმანზე დაყრდნობით შემუშავებულ ლექსით რედაქციას, რომელიც გამოსცა ივ. ლოლაშვილმა (პეტრიწი 1968), ტრადიცია იოანე პეტრიწს მიაწერს: “სახელი იოვანე აღნიშნულია 302-ე სტროფის კიდურწერილობაშიც: “მეოხ მექმენ, მამაო იოვანე, მე – იოვანეს, მოსავსა შენსა”. ეს იოანე არის პეტრიწი. ამას ადასტურებს ლიტერატურული ტრადიცია (ხელნაწერზე დართული ანდერძები და XVIII საუკუნის მწერალთა ცნობები)” (პეტრიწი 1968: 94). ამდენად, რადგანაც ტექსტის ავტორის დადგენისთვის აუცილებელი კვლევები არ არის ჩატარებული და ამჟამად არც ჩვენი კვლევის ინტერესში შემოდის, აღნიშნულ ტექსტს პირობითად იოანე პეტრიწისეულად მოვიხსენიებთ.

2) სხვა, ანონიმი ავტორის მიერ დამუშავებული, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში ჩართული, პოეტური რედაქციის ფრაგმენტები, ქეთევან ბეზარაშვილმა აღმოაჩინა. ტექსტი გამოცემულია ჟურნალ *მაცნეში* და იმავე ჟურნალის ორ ნომერში დაბეჭდილია ვრცელი გამოკვლევა ტექსტის შესახებ (ბეზარაშვილი 1987: 129-154, ბეზარაშვილი 1989: 142-162). *კლემაქსის* ახალ ქართულ ვერსიას საფუძვლად უდევს პეტრე გელათელის თარგმანი. ანონიმი ფრაზეოლოგიური სიზუსტით მისდევს თავის წყაროს. მეკვლევრის აზრით, ეს ტექსტი, რომელიც მოღწეულია XVIII-XIX სს. ხელნაწერებით უნდა მომდინარეობდეს ადრეული ნაკლული დედნიდან, რომელიც, თავის მხრივ, ხელნაწერის პროსოდიის ნიშნების მიხედვით პეტრიწული სალიტერატურო სკოლიდან უნდა იყოს გამოსული. ამასვე მიუთითებს ტექსტის სტილიც (ბეზარაშვილი 1987: 132-148).

ბოლო ორი ლექსითი რედაქცია XVIII საუკუნეზე ადრინდელი ხელნაწერებით არ არის ცნობილი. ისინი ანტონის სალიტერატურო სკოლის ინტერესებმა შემოგვინახა (ბეზარაშვილი 1989: 143-144). უფრო მეტიც:

3) *სათნოებათა კიბის უკანასკნელი* (XVIII ს.) და ერთგვარად შემაჯამებული რედაქცია თავად ანტონ კათალიკოსს ეკუთვნის. ტექსტი ერთი, S-3731 ხელნაწერის მიხედვით გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო თ. კუკავამ (კუკავა 1996).

სათნოებათა კიბე, როგორც შესავალში აღინიშნა, XIII საუკუნეში უთარგმნიათ ქართულიდან სომხურად. სომხურად ამ თარგმანის ორი ნუსხა არსებობს, ერთი XIII საუკუნის, ხოლო მეორე მოგვიანო პერიოდის. ორივე ნუსხაში, მეოცე თავის ბოლოს შენახულია ცნობა ამ ძეგლის სომხურად თარგმნის შესახებ: “ნათარგმნია აქამოდის წრფელის მოწესის, მინას მესვეტის მიერ ქალაქ ტრაპიზონს, ხოლო აქედან სიმეონ ხუცეს-მონაზონისაგან ქართული ენით”. სიმეონ ხუცეს-მონაზონს *კლემასის* გარდა ქართულიდან სომხურად უთარგმნია იოანე დამასკელის *წყარო-ცოდნისა* და პროკლე დიადოხოსის *კავშირნი ღვთისმეტყველებითნი*, იოანე პეტრიწის სქოლიოებითურთ. *სათნოებათა კიბის* სომხურ თარგმანზე დაკვირვების შედეგად ი. აბულაძემ გაარკვია, რომ საკუთრივ ტექსტი და ტრაქტატი *მწყემსისა მიმართ* ნათარგმნია პეტრე გელათელის ქართული თარგმანიდან, ხოლო განმარტებები და დანიელ რაითელის მიერ დაწერილი იოანე სინელის ცხოვრება მისდევს ექვთიმე ათონელის თარგმანს. მკვლევრის აზრით, ძეგლები, რომლებიც სიმეონს უთარგმნია სომხურად, შემთხვევით ხელთ ჩავარდნილი არ ჩანს. ისინი საგანგებოდაა შერჩეული, როგორც მეტად მიმზიდველი თხზულებები საშუალო საუკუნეებში (აბულაძე 1938: 128-133).

ზემოთ წარმოდგენილი მცირე ისტორიულ-ლიტერატურული ექსკურსის შემდეგ, შევეხებით *სათნოებათა კიბესთან* დაკავშირებულ იმ ზოგად ისტორიულ და ლიტერატურულ საკითხებს, რომელთა გათვალისწინების გარეშე, როგორც აღვნიშნეთ, შეუძლებელია შუა საუკუნეების კულტურაში ტექსტის როლისა და ადგილის განსაზღვრა.

& 1. მორალურ-ეთიკური პრინციპები შუა საუკუნეების აზროვნებაში

ცნობილია, რომ ქრისტიანული ეთიკის წყარო, პირველ რიგში, ბიბლიაა. შესაბამისად, ასკეტური პრაქტიკა სწორედ ბიბლიის ეთიკის განსაკუთრებული სიმკაცრით დაცვას გულისხმობს. ასკეტიზმი ქრისტიანული კულტურის ერთ-ერთი ფუნდამენტია. ამ კულტურის ნებისმიერი სფეროს სრულყოფილად შესწავლა ასკეზის ეთიკური პრინციპების გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია. თუ ადრე მეცნიერება ასკეტიზმს განიხილავდა როგორც მხოლოდ უარყოფით მოვლენას, მასში ეძებდა სოციალურ დამოკიდებულებაში ოდენ დესტრუქციულ მიდგომებს, ინდივიდის შემოჭრას და მადეფორმირებელ კატეგორიებს, დღეს აშკარად გამოიკვეთა არაერთი ასპექტი მისი, როგორც დადებითი მოვლენისა. შესაბამისად, მონოლითურ დასავლურ კულტურაში თითქოს ხელახლა აღმოაჩინეს ასკეტიზმი, როგორც კულტურული მოვლენა. დაბეჭდვით მიუთითებენ, რომ ასკეტიზმი გვთავაზობს ეთიკის საფუძველდამდებ მოტივაციებს, რომ ასკეტური ღვაწლის გავლენა არ შემოიფარგლება ოდენ რელიგიური სივრცით, არამედ ის ზემოქმედებს კულტურის, ხელოვნების, მწერლობის ამა თუ იმ მიმართულების ფორმირებაზე, ხოლო ეთიკური დისკურსის ფონიც და ინტენციაც ასკეტიზმშია საძიებელი (ხორუჟი 1998: 24).

რაკი იოანე სინელის ტექსტი ზნეობრივი სახელმძღვანელოა, პირველ რიგში, საჭიროა, გაირკვეს ეთიკის როლი ანტიკურ და შუა საუკუნეების კულტურაში.

ცნობილია, რომ ქრისტიანულმა კულტურამ თავის წიაღში ანტიკური მსოფლმხედველობის ერთგვარი ინტეგრაცია მოახდინა. უფრო მეტიც, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული ფილოლოგიის განვითარების პროცესს აღწერენ, როგორც ანტიკური მეთოდოლოგიისა და პრაქტიკის ”ქრისტიანიზაციის” პროცესს (დობორჯგინიძე 2012: 43). იგივე შეიძლება ითქვას შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობაზე. ბუნებრივია, რომ ანტიკურ-ბერძნულ კულტურაზე ამოზრდილმა და ამ კულტურით ნასაზრდოებმა ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ მემკვიდრეობად ანტიკური კულტურისა და ფილოსოფიის დიდი გამოცდილება მიიღო. აქვე აღვნიშნავთ, რომ პლატონის ფილოსოფიასთან (საერთოდ, კლასიკური პერიოდის ეთიკასთან – ი.მ.) ქრისტიანული ეთიკისა და ასკეტური პრინციპების განსაკუთრებული სიახლოვიდან გამომდინარე, მკვლევარი რ.გ. ლივინგსტონი წიგნში – *ბერძენი*

გენიოსი და მისი მნიშვნელობა ჩვენთვის (The Greek Genius and its Meaning to us) – სვამს უდავოდ საინტერესო შეკითხვას: იყო თუ არა პლატონი ასკეტი (ლივინგსტონი 1912). ეს სიახლოვე სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის არის აღნიშნული. ჯილიან ევანსის მართებული აზრით, ფილოსოფიურ სისტემებს ჰქონდა არა მხოლოდ ინტელექტუალური, არამედ პრაქტიკულ-მორალური ხასიათიც. მათი მიზანი იყო ბედნიერების მიღწევა სათნოებების მეშვეობით (ევანსი 2014: 10). შუა საკუნეების ქრისტიანობის მორალის ფილოსოფია მოიცავს ქრისტიანული და ანტიკური მორალის სინთეზის მცდელობას, რაც ქრისტიანი მოაზროვნისათვის არ უნდა ყოფილიყო რთული საქმე: “თუკი ფილოსოფოსები აცხადებდნენ, რომ ნეტარი ცხოვრება მიიღწევა იმ ადამიანების მიერ, რომლებიც საკუთარ დაცემულ ბუნებაზე რაც შეიძლება მაღლა დადგომას ცდილობენ და ყველაფერში ღმერთს ბაძავენ მშვიდი, უშფოთველი ცხოვრებით, რაც ამქვეყნიური სიამეებისადმი და ვნებებისადმი ზურგის შექცევას ნიშნავს, განა შეიძლებოდა ქრისტიანს რამე საწინააღმდეგო ჰქონოდა ამგვარი თვალთახედვისადმი? ქრისტიანები მხოლოდ ამ იდეების გაღრმავება-განვითარებას მოისურვებდნენ და ფილოსოფიურ სისტემაშიც იმავე გზას დასახავდნენ. იმ ფილოსოფოსებისთვის, რომლებიც სულის უკეცვებას აღიარებდნენ, ბედნიერი ცხოვრება არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ამქვეყნიური არსებობით, მისი რეალიზება ამ ცხოვრების შემდგომაც იყო შესაძლებელი. ასე რომ, ქრისტიანები და ფილოსოფოსები არ საუბრობდნენ სხვადასხვა ენაზე. გარკვეული აზრით, ქრისტიანობა თავად წარმოადგენდა ფილოსოფიას” (ევანსი 2014: 11). მიუხედავად იმისა, რომ ანტიკური ფილოსოფიისა და ქრისტიანული კულტურისთვის ნიშანდობლივი ეთიკური პრინციპების ფორმალური გამოხატულება ხშირად თანხვედრა, გაგრძელებული აზრით, ეთიკისთვის ახალი ეპოქა იწყება ქრისტიანობის გარიჟრაჟზე, რადგანაც ანტიკურ პაგანიზმს არ ჰქონია ღვთისა და სამყაროს ურთიერთობის, კაცობრიობის ერთიანობისა და მორალური კანონის ბუნების შესახებ ნათლად და ზუსტად ჩამოყალიბებული კონცეფცია. შესაბამისად, ამ და მსგავს საკითხებს პირველად ქრისტიანობამ მოჰფინა ნათელი. ქრისტიანობამ მოიტანა ახალი იდეალი – ეთიკური სწავლების ცენტრში დააყენა და უპირველეს ცნებად აქცია სიყვარული და დასახა ახალი მიზანი – მორალური სრულყოფა ადამიანის ღმერთთან მიმსგავსებისთვის: “და შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა

სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა. ესე არს პირველი მცნებაჲ... შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თ სი” (მარკ. 12: 30-31); უფრო მეტიც: “გიყუარდეს მტერნი თქუენნი და აკურთხევდით მწყევართა თქუენტა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქუენტა და ულოცევდით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გდევნიდენ თქუენ” (მთ. 5:44), რადგანაც თავად ღმერთია სიყვარული: “რომელსა არა უყუარდეს, მან არა იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარულისაჲ არს” (1 ინ. 4:8), თუმცა, როგორც პავლე მოციქული გვასწავლის, ღმერთმა მორალური კანონი დაწერა იმ ადამიანთა გულებშიც კი, რომლებიც ქრისტიანული გამოცხადების ფარგლებში არ თავსდებოდნენ: “რომელნი გამოაჩინებენ საქმესა შჯულისასა, დაწერილსა გულთა შინა მათთა, თანა-მოწამებითა მათდა გონებისა მათისაჲთა და შორის ურთიერთას გულის სიტყუანი შეასმენდენ ანუ სიტყუას უგებდენ” (რომ. 2:15).

რა არის მორალი? რატომ უნდა იყოს ადამიანი მორალური? ამ კითხვებზე სისტემური პასუხის გაცემას კაცობრიობის ისტორიის ყველა ეტაპზე ცდილობენ.

პლატონისთვის ტრადიციული სათნოებების (მოთმინება, სიმამაცე, სამართლიანობა, ღვთისმოსაობა) სარგებლიანობა დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ ეხმარებიან ისინი ადამიანს ბედნიერების მოპოვებაში. მისი აზრით, ბედნიერება მდგომარეობს სულის ჰარმონიაში. სათნოებები კი ამ პროცესში შეიძლება განვიხილოთ, როგორც ამგვარი ფსიქიკური ჰარმონიის აუცილებელი ასპექტი.

არისტოტელე, იმ ვარაუდის საპირისპიროდ, რომ მორალური პრინციპები არის თანდაყოლილი, ფიქრობს, რომ მორალური სათნოება არც თანდაყოლილია და არც თეორიული განსჯითა და სწავლით მიიღწევა; ის ხშირი, სისტემატური პრაქტიკით გამომუშავდება და გამოუყენებლობით იკარგება (ბუაძე 2014): “სათნოებანი არ არიან წარმოშობილნი არც ბუნებრივად და არც ბუნების საწინააღმდეგო გზით. ჩვენ მას მოვიპოვებთ და სრულყოფთ მიჩვევით” (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1103a).

ეპიკურეს მოძღვრებაში ეთიკა დაფუძნებულია ჰედონიზმზე, რადგანაც აქ კარგი გაიგივებულია სასიამოვნოსთან, მაგრამ ჭეშმარიტი ჰედონიზმი ეპიკურელებისთვის გონებრივი სიმშვიდეა, რომელიც გულისხმობს ცრურწმენების, ღმერთების და იმქვეყნიური ცხოვრების შიშის დაძლევას.

სტოიკოსებისთვის ეთიკა კარგი ცხოვრებაა, რაც მიიღწევა ბუნებასთან და მის კანონებთან ჰარმონიაში ყოფნით. მათთვის თავად სათნოებებია ადამიანური ცხოვრების ერთადერთი მიზანი. მათ მიაჩნიათ, რომ ადამიანს სათნო ცხოვრების მიღწევა ყველანაირ პირობებში შეუძლია, ამიტომ ამქვეყნიურ “სიკეთეთა” მიმართ ფილოსოფიურ გულგრილობას ქადაგებენ (პერი 2014).

ამრიგად, ანტიკურ ფილოსოფიაში ადამიანის *ტელოსი* ბედნიერებაა, ხოლო ბედნიერება, თავის მხრივ, უკავშირდება ზნეობის, მორალის შესაბამისად ცხოვრებას. საინტერესოა, რას თვლიან მორალურად ბერძენი ფილოსოფოსები და რა აქვს საერთო ქრისტიანულ მორალს ანტიკურ ფილოსოფიაში ჩამოყალიბებულ ეთიკურ პრინციპებთან.

ამჯერად, ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ქრისტიანული ეთიკის, როგორც ჩამოყალიბებული სისტემის, ანტიკურ ეთიკურ სისტემასთან ზოგადი მიმართების კვლევა. შემოვიფარგლებით უფრო კონკრეტული ამოცანით – ცალკეული მორალური კონცეპტის (ამ შემთხვევაში: ვერცხლისმოყვარეობა, სიხარბე, ანგარება და მფლანგველობა; ნაყროვანება, გემთმოყვარეობა და თავშეუკავებულობა) ანტიკური და ქრისტიანული გააზრებისა და მათ შორის მსგავსებისა და განსხვავების წარმოჩენით.

კლასიკური პერიოდის უდიდესი წარმომადგენლის, პლატონის, თეზა, რომ სული უნდა იდგეს სხეულსა და, მაშასადამე, ყოველივე მატერიალურზე მაღლა, გადავიდა ქრისტიანობაში და თავი იჩინა ქრისტიან მოღვაწეთა ნააზრევშიც (კაპანი 2009: 34). პლატონის იდეალური სახელმწიფოს მცველს არ აქვს ქონება: “მცველებს არც საკუთარი სახლ-კარი უნდა ჰქონდეთ, არც მიწა-წყალი და არც სხვა რამ ავლადიდება. ისინი მოსახლეობისგან იღებენ სურსათ-სანოვარს თავიანთი სამსახურის სანაცვლოდ და ერთად მოიხმარენ მას, თუკი სურთ ჭეშმარიტი მცველები ერქვათ” (პლატ. სახელმწ., 191³). ამდენად, “შუღლი და დავა, ადამიანის მესაკუთრელი ბუნების გამო, წარსულს ბარდება და მატერიალური ღირებულებების ტყვეობისგან თავისუფალი სული მზადაა შესამეცნებლად.

რაც შეეხება არისტოტელეს, მისი ფილოსოფია დესკრიფციულია. იგი თანადროული საზოგადოებისთვის ტიპურ ეთიკურ პრინციპებს აღწერს: „სათნოება არის თვისება, შეძენილი შერჩევის საფუძველზე. იგი ჩვენთვის

³ ციტატებს პლატონის *სახელმწიფოდან* ვუთითებთ ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანიდან.

შუალედურ მდგომარეობას წარმოადგენს ... შუალედი კი ორ ბოროტებას შორის – სიჭარბესა და ნაკლებობას შორისაა“ (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1107a), ამიტომ, არისტოტელეს ეთიკის მიხედვით, იდეალურია შუალედური მდგომარეობა სიძუნწესა და მფლანგველობას შორის. ამგვარ ადამიანს „ახასიათებს გაცემა იმაზე, ვისზეც საჭიროა, მიღება იმისგან, ვისგანაც საჭიროა და არმიღება იმისგან, ვისგანაც არაა საჭირო“ (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1120a).

ნაკლებად რადიკალური დამოკიდებულება აქვთ მატერიალურ ღირებულებებთან მიმართებაში რომაელ ფილოსოფოსებს. სენეკა ამტკიცებს, რომ სიმდიდრე თავისთავში არ მოიცავს ბოროტებას, თუმცა, ის შეიძლება იყოს ამის მიზეზიც. იგი არ გამოირიცხავს სათნოების მოპოვების შესაძლებლობას ქონების დახმარებითაც (*De Vita Beata*). ციცერონის აზრითაც, სიმდიდრე შეიძლება იყოს სათნოების წინაპირობა, თუმცა, არა აუცილებელი (გრიფინი 1976: 296).

მატერიალური ღირებულებებისადმი ებრაელთა დამოკიდებულება ჩანს ძველი აღთქმის წიგნებში. კ. პეროტას აზრით, ღარიბი დაცულია ღვთისაგან იმდენად, რამდენადაც დამქირავებელმა დროულად და სამართლიანად უნდა გადაუხადოს გასამრჯელო დაქირავებულს, რაც არა მარტო ღარიბს იცავს უსამართლობისგან, არამედ დამქირავებელსაც ზედმეტი სიმდიდრის დაგროვებისგან (პეროტა 2004: 44). *ძველი აღთქმის* მიხედვით, მატერიალურ სიმდიდრეს აქვს მაღალი ფასეულობა. ბიბლიური აბრაამი, ისააკი, იაკობი, სოლომონი აგროვებენ ქონებას, რომელიც არის ღვთიური ნების ნიშანი, თუმცა, ამავდროულად *ძველი აღთქმა* მოითხოვს მდიდრისგან ღარიბის დახმარებას.

რაც შეეხება *ახალ აღთქმას*, აქ სიმდიდრე გააზრებულია ერთმნიშვნელოვნად ნეგატიურ კონტექსტში, როგორც დამაბრკოლებელი ფაქტორი ღვთის მცნებების აღსრულების გზაზე: “და ზრუნვანი ამის სოფლისანი და საცთური სიმდიდრისაჲ შეუკდის და შეაშთვიან სიტყუაჲ იგი, და უნაყოფო იქმნის” (მარკ. 4:19). იესო გამოირიცხავს ღმერთისა და მამონას სამსახურს ერთდროულად, რადგან: “მდიდარი ძნიად შევიდეს სასუფეველსა ცათასა. და მერმე გეტყჳ თქუენ: უადვილეს არს აქლემი განსლვად ჳურელსა ნემისისა, ვიდრე მდიდარი შესლვად სასუფეველსა ცათასა” (მთ. 19: 23–24), ამიტომ იგი კატეგორიულად მოუწოდებს მორწმუნეებს: „განყიდენით მონაგებნი

თქუენნი და მიეცით ქველის-საქმე და ყავთ თავისა თქუენისა საფასე, რომელი არა დაძუელდეს“ (ლკ. 12: 33–34).

ახალი აღთქმის ეს ხაზი ქრისტიანობაში მოგვიანებით პატრისტიკული ლიტერატურითა და ასკეტური მოღვაწეობით გაგრძელდა. რადგანაც ასკეტური მოღვაწეობის საბასიზო სათნოებას ახლობლებთან განშორებასთან ერთად, ყოველგვარი მატერიალურის უარყოფა წარმოადგენდა, ამგვარმა ტენდენციამ მოიტანა სამონასტრო საზოგადოებების ჩამოყალიბება. მეტიც, გამოიკვეთა ამ ტენდენციის კიდევ უფრო მკვეთრი ფორმა – სოციუმისგან (სამონასტრო საზოგადოებისგანაც კი) გამდგარი მარტოდმოყოფობა და, ბუნებრივია, რომ მის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ პრინციპად იქცა უპოვარება.

ასკეტური მოქმედება ითხოვს კონცენტრაციას საკუთარ შინაგან სამყაროზე. მაქსიმე აღმსარებელი ამბობს: „ნეტარი გონება უკან მოიტოვებს რა ყოველივე (მატერიალურს), დაუსრულებლად ტკბება საღვთო მშვენიერების (ხილვით)“ (P.G., Vol. 90: 964D). ამიტომაც ეკლესიის მამები უარყოფდნენ კერძო საკუთრებას და სხვებსაც ამისკენ მოუწოდებდნენ: **ნეტარი ავგუსტინეს აზრით**, სიმდიდრის დაგროვება არ არის ღირებული მიზანი ქრისტიანისთვის. იმავე აზრს იმეორებს **კლიმენტი ალექსანდრიელი** (გრანტი 2004: 49). **იოანე სინელის სათნოებათა კიბეში**, რომელიც აჯამებს ძირითად ქრისტიანულ სათნოებებს, ცალკე თავი ეძღვნება ვერცხლისმოყვარეობას. ტექსტის ავტორი, თეოლოგიურ საკითხებში ღრმა გაწაფულობის გარდა, ამუღავნებს ადამიანის ფსიქოლოგიის საფუძვლიან ცოდნას, ამიტომაც ახერხებს ჩასწვდეს ამა თუ იმ ვნების წარმომშობი ადამიანური ბუნების ყველაზე დაფარულ და ღრმა შრეებს: “ვეცხლის-მოყვარებად თავყანის-ცემად არს კერპთად” (სინელი 1965: 277). “დასაწყისი ვერცხლის-მოყვარებისად არნ გულის-სიტყუად მოწყალებისად, ხოლო აღსასრული მისი არნ სიძულილი გლახაკთად” (სინელი 1965: 278). ვერცხლისმოყვარეობა გამორიცხავს სულზე ზრუნვას: “ხოლო რომელი იტყოდის, თუ ორივე მაქუნდესო, იგი თავსა თვსსა აცთუნებს” (სინელი 1965: 277).

ქრისტიანული ეთიკის კიდევ ერთი ცენტრალური პრინციპი ნაყროვანების ვნებასთან ბრძოლაა. საქმე ისაა, რომ მანკიერება არ არის თვითკმარი, რადგანაც ყოველ ვნებას სხვა ვნება უდევს საფუძვლად და თავადაც სხვა ვნების შემოქმედია. ამგვარ შეხედულებას ადამიანის ქცევაზე ხანგრძლივი

დაკვირვება უდევს საფუძვლად. ასეა გაგებული ცოდვის რაობა ანტიკურ ფილოსოფიაშიც და ქრისტიანულ სააზროვნო სივრცეშიც. პლატონის აზრით, მრავალფეროვანი საკვები აღვირახსნილობის მიზეზია, რაც ხელს უშლის და აზარმაცებს მცველს ბრძოლის ველზე (პლატ. სახელმწ., 112). ამასთანავე, მანკიერების სხვადასხვა გამოვლინება მიუთითებს ადამიანის ხასიათის ამა თუ იმ სისუსტეზე. მაგალითად, არისტოტელესთვის ნაყროვანება თავშეუკავებლობაა და გასაკიცხია – “ბუნებრივ მისწრაფებათაგან ცოტაა ისეთი, რომელიც გვაცთუნებს და ისიც ერთ შემთხვევაში, გადაჭარბების დროს, რადგან ჭამა ან სმა იმისა, რაც მოგხვდება, სანამ მუცელს არ ამოიყორავ, ნიშნავს ბუნებრივი ზომის გადაჭარბებას, მაგრამ შევსება იმისა, რაც აკლია ადამიანს, არის ბუნებრივი მოთხოვნილება. ისინი, რომლებიც საჭიროზე მეტად იყორავენ მუცელს, ღორმუცელები არიან. ასეთები მონური ბუნებისა არიან” (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1118b). იგი ამ საკითხშიც ზომიერების მოძიება, თვლის რა, რომ „ჯანმრთელობას ღუპავს ზედმეტი ან ნაკლები საჭმელი და სასმელი“ (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1104a). ამგვარად, პლატონიც და არისტოტელეც გადაჭარბებული საჭმლის მიღებისგან თავის მოზღუდვას ორმაგი ფუნქციით ტვირთავენ – ზრუნვა ფიზიკურ ჯანმრთელობაზე და ნაყროვანებისგან წარმოშობილი მანკიერებებისგან (როგორიცაა სიძვა, მრისხანება, უღმობელობა და ა.შ) თავის არიდება, რაც ადამიანის სულის, მისი ხასიათის სწორად ფორმირების წინაპირობაა.

ძველი აღთქმის მიხედვით, ეგვიპტელთა ტყვეობიდან თავდახსნილ ებრაელებს „გულმან უთქუა გულისთქმად, დასხდა და ტიროდა, და ძენი ისრაჴლისანიცა მათ თანა, და იტყოდეს: ვინ მცეს ჩუენ ჳორცი და ვჴამოთ“ (რიცხ., 11: 4-5). უფალმა მოუვლინა მათ ხორცი „და ჳორცი იგი იყოდა პირსა შინა მათსა და არღა მოკლებულ იყო. და უფალი განრისხნა ერსა მას ზედა და მოსრა ერი იგი წყლულებითა დიდითა ფრიად“ (რიცხ., 11: 33). კლასიკური ხანის მოაზროვნეთა მსგავსად, ძველ აღთქმაშიც ნაყროვანება სხვა მანკიერებების საფუძვლად მიიჩნევა: „გარნა ესე უსჯულობად სოდომისა, დისა შენისა, ამპარტავანებად და სისავსითა პურისადთა და იეფობითა ნუკვეულობდა იგი და ასულნი მისნი,“ (ეზეკ., 16: 49).

ამ ეთიკურ ხაზს აგრძელებს *ახალი აღთქმა*: “და ვჳრქუა სულსა ჩემსა: სულო, გაქუს მრავალი კეთილი დაუნჯებული მრავალთა წელთა: განისუენე,

ჭამე და სუ და იხარებდ. პრქუა მას ღმერთმან: უგუნურო, ამას ღამესა მიგიღონ სული შენი შენგან; ეგე, რომელ მოიმზადე ვისა იყოს?” (ლკ., 12:19-20).

ნაყროვანებასთან ბრძოლა შესაძლებელია მარხვით, რომელიც კარგად ნაცნობი პრაქტიკაა არამარტო ანტიკური-ბერძნული სამყაროსთვის (ორფეოსის კულტის მიმდევრები, დიონისეს კულტი, პითაგორელები), არამედ თითქმის ყველა რელიგიური თუ ფილოსოფიური სისტემისთვის, თუმცა, ქრისტიანული მარხვის იდეას განსხვავებული შინაარსი აქვს – საკვებისგან თავის შეკავება არის, პირველ რიგში, გონებისა და სულის განწმენდის საშუალება. განსაკუთრებით აქტუალური იყო ნაყროვანებასთან მარხვის სათნოებით ბრძოლა სამონასტრო საზოგადოებაში. „გამარიდე ყოველგვარ საცთურს. უწმინდური საჭმელი როდი მაშინებს, არამედ უწმინდური ვნება“ (ნეტ. ავგუსტ. აღს., X: XXXI, 46) – წერს **ნეტარი ავგუსტინე**. იგი ნაყროვანებასთან ბრძოლის მაგალითს თავადვე იძლევა: „დღესდღეობით კი სიამოვნებად მიჩანს ეს აუცილებლობა, და მე ვებრძვი ამ სიტკბოებას (ნაყროვანება – ი.მ.), რათა მისი ტყვე არ გავხდე; ესაა ყოველდღიური ბრძოლა მარხულობითა და „ხორცის დათრგუნვით“ (ნეტ. ავგუსტ. აღს., X: XXXI, 43).. ქრისტიანული ასკეტიზმისთვის დამახასიათებელი იყო როგორც ექსტრემალურად რადიკალური მეთოდებით ბრძოლა ამა თუ იმ ვნების დასამარცხებლად, ისე ზომიერება ამ ბრძოლაში. **ნეტარი ავგუსტინესთვის** საკვების ზომიერი მიღებაა ნაყროვანებასთან ბრძოლის ყველაზე გონივრული ფორმა: „პირს ისე უნდა ამოსდო ღაგამი, რომ არც ძალუმად მოვხიდოთ და არც სულ მივუშვათ სადავე“ (ნეტ. ავგუსტ. აღს., X: XXXI, 47). ამ ხაზს აგრძელებს **იოანე დამასკელიც**. იგი აუცილებლად მიიჩნევს ბუნებისეულ და აუცილებელ სხეულებრივ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას იმისთვის, რომ სხეულმა არ დაკარგოს სასიცოცხლო ძალები, რადგანაც ღვთის მცნებების აღსრულებას, სულიერთან ერთად, სჭირდება ფიზიკური ძალისხმევა: „სხეულისეულ სიამოვნებათაგან ნაწილი არის ერთობლივად ბუნებისეულიც და აუცილებელიც, რომლების გარეშე შეუძლებელია სიცოცხლე, როგორებიცაა, მაგალითად, სინაკლულის შემავსებელი საჭმელი და აუცილებელი სამოსი“ (იოან. დამასკ. გარდ., 2000: 364). თუმცა, ზომიერება, იოანე დამასკელის აზრითაც, გადამწყვეტი ფაქტორია სულიერი ჰარმონიის შესანარჩუნებლად: „ნაწილი (სიამოვნებები – ი.მ.) არც აუცილებელია და არც ბუნებისეული, როგორც, მაგალითად, სიმთვრალე, ავხორცობა და ნაყროვანება, არც ამეტებს საჭიროებას,

რადგან ისინი არც ჩვენი სიცოცხლის განმტკიცებას ემსახურებიან და არც მოდგმის მემკვიდრეობითობას, არამედ, პირიქით, ზიანს გვაყენებენ“ (იოან. დამასკ. გარდ., 2000: 364). ნაყროვანება საფუძველი შეიძლება იყოს თავშეუკავებლობის, რაც, თავის მხრივ, აზიანებს სხეულს, რყვნის სულს და აბნელებს გონებას. ამის საპირისპიროდ, „მარხვა კურნავს სულიერ ჭრილობებს და აახლებს ცოდვით გახრწნილ სულს. იგი განამტკიცებს გონებას, შტაგვაგონებს ღვთის შიშს, ანადგურებს ვნებებს, ათვინიერებს ზრახვებს ...“ (იოან. ოქროპ. მარხვ., 1991).

ნაყროვანების ვნებაზე მსჯელობას იოანე სინელის *სათნოებათა კიბით* დაგვასრულებ: “მთავარი ეშმაკთაჲ არს ზეცით გარდამოვრდომილი იგი მთიები და მთავარ ვნებათა არს სიმაძღრე მუცლისაჲ” (სინელი 1965: 233). როგორც ვხედავთ, იოანე სინელი, თავისი წინამორბედების მსგავსად, მიიჩნევს, რომ გადამეტებული ძღომა საფუძველს უდებს ყველანაირ ცოდვას და განსაკუთრებით აღვივებს ვნებებს: “სიმაძღრე ჭამადთაჲ მამაჲ არს სიძვისაჲ” (სინელი 1965: 225), იგია სათავე ყოველგვარი მანკიერების: “პირმშოდ ჩემი არს სიძვაჲ, და შემდგომად მისა – სიფიცხე გულისაჲ და მესამედ არს ძილი; და მერმე – ზღუაჲ გულის-სიტყუათაჲ და დელვანი შეგინებისანი, და უფსკრული გამოუთქუმელთა და მიუთხრობელთა არაწმიდებათაჲ ჩემგან გამოვალს. ასულნი ჩემნი არიან მცონარებაჲ, მრავალ-მეტყუელებაჲ, კადნიერებაჲ და განცხრომაჲ, სიცილი, ცილობაჲ...” (სინელი 1965: 236), ის, რაც გახდა მიზეზი “დაცემასა მას ადამისსა, წარწყმედასა ესავისსა, მომსრველსა ისრაეწლთასა, ნოეს შეურაცხებასა, გომორნელთა დამწუეველსა, ღოთის ბრალობასა...” (სინელი 1965: 235). იოანე სინელისთვის ნაყროვანებასთან ბრძოლის საუკეთესო გზა ზომიერებაა და თანმიმდევრულობა.

ზემოთ წარმოდგენილი მასალა ნათელყოფს, რომ ნაყროვანების ვნების ანტიკური ფილოსოფიური და შუა საუკუნეების ქრისტიანული გააზრება ძალზედ მსგავსია.

ამრიგად, მორალი, ზნეობა უნივერსალური კატეგორიაა, არა რომელიმე ერთი რელიგიის ან კულტურის მონაპოვარი, არამედ კაცობრიობის მდიდარი სულიერი გამოცდილების ნაყოფი. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ მემკვიდრეობად მიიღო ანტიკურ კულტურაში ჩამოყალიბებული და თეორიულად კარგად გააზრებული მორალურ-ეთიკური პრინციპები, რომელმაც ახალი მსოფლმხედველობის წიაღში გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა. ამასთან,

ქრისტიანი მამები არა მარტო ამჩნევდნენ, არამედ მიუთითებდნენ კიდევ ანტიკური ტრადიციის განგრძობადობაზე და მას ღვთის არსის აბსოლუტურ სიკეთედ გააზრების კონტექსტში განიხილავდნენ: „ვნება და ბოროტი ბუნებითი ბუნებასა შინა ჩუენსა არა დაბადებულ არს, რამეთუ არათუ ვნებათა დამბადებელი არს ღმერთი, არამედ უფროდსად სათნოებანი დაებადნეს მის მიერ ჩუენ შორის, რამეთუ მოწყალება ბუნებითი არს ჩუენ თანა, ამისთჳსცა წარმართნიცა სწყალობენ კაცსა“ (სინელი 1965: 394). ეს სიახლოვე განსაკუთრებით მაშინაა მოსალოდნელი, როცა ახალი მსოფლმხედველობა ყალიბდება ისეთი ძლიერი კულტურის წიაღში, როგორიცაა ანტიკური ბერძნული ცივილიზაცია. ამდენად, ქრისტიანული ტექსტის კვლევა აუცილებლად მოითხოვს ანტიკური ბერძნული ტრადიციების გათვალისწინებას, რამდენადაც, ვფიქრობთ, ეს არის უწყვეტი, ერთიანი სააზროვნო პროცესი.

& 2. სათნოებათა კიბის წყაროების საკითხი

სათნოებათა კიბის ტექსტზე დართულ წერილში იოანე რაითელი იოანე სინელს სთხოვს, რომ ასკეტურ გზაზე შემდგარ მოღვაწეთათვის, თავის მრავალფეროვან პრაქტიკულ გამოცდილებაზე დაყრდნობით, აღწეროს სულისთვის მარგებელი რჩევები. მართლაც, 40 წლის განმავლობაში ასკეტურ ღვაწლში მყოფი იოანე სინელი, *სათნოებათა კიბის* შექმნისას, ხელმძღვანელობს საკუთარი პრაქტიკული გამოცდილებით, მაგრამ იოანე სინელის შრომა არის ავტორის სამონასტრო ცხოვრების მდიდარი გამოცდილებისა და წინარე ტრადიციის ერთგვარი სინთეზი (უეარი 1982: 59). შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ლიტერატურაში იოანე სინელის ღრმა განსწავლულობაზე მეტყველებს, ერთი მხრივ, ზედწოდება – “სქოლასტიკოსი”, ხოლო, მეორე მხრივ, თხზულებაში გამოყენებული მრავალფეროვანი წყაროები. *სათნოებათა კიბის* ზოგიერთ წყაროზე ტექსტშივე გვხვდება მინიშნება, ხოლო სხვა დანარჩენი გამოვლენილია სპეციალური სამეცნიერო კვლევების შედეგად. წინამდებარე პარაგრაფი იმდენად არის მნიშვნელოვანი ქართული ფილოლოგიისთვის, რამდენადაც ცხადია, რომ *სათნოებათა კიბის* თარგმანებით შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველი ეცნობა არა მხოლოდ ასკეტურ-მისტიკური ჟანრის ბრწყინვალე ძეგლს, არამედ იმ მრავალფეროვან წყაროებსაც, რომელსაც თხზულება ემყარება.

მკვლევარ ანდრეი კორდოჩკინს შენიშნული აქვს, რომ, ჩვეულებრივ, კლასიკური წყაროების გამოყენებისას, იოანე სინელი ასე მიუთითებს: „Καὶ θὰ μὰ ὄντως πᾶς καὶ Ἑλληνὲς τι τοιοῦτον ἐφθέρξαντο, ἐπεὶ καὶ φιλοσοφίαν τοῦτο εἶναι ὀρίζονται, μελέτην θανάτου“ (P.G. Vol. 88: 797 C): “საკვრველ არს, ვითარ წარმართაცა ესრეთ სთნდა ესე, ვიდრეღა თქუეს, ვითარმედ: სიბრძნე ცსენებაჲ არს სიკუდილისაჲ” (სინელი 1965: 161); “და საკვრველ ნამდჳლვე, ვითარ და ელლინთაცა ესევითარი რადმე აღმოთქუეს ვინადთგან და ფილოსოფოსობადცა ამას განსაზღვრებენ ყოფად წურთასა სიკუდილისასა” (A-39: 63v)⁴. მკვლევრის აზრით, იოანე სინელის ზემოთმოყვანილი აზრის წყაროა ცნობილი პასაჟი პლატონის *ფედონიდან* (Pl. Phaed., 67e), მაგრამ უშვებს შესაძლებლობას, რომ სინელი სხვა ქრისტიანი

⁴ ადგილებს პეტრე გელათელის თარგმანიდან ამ და სხვა შემთხვევებშიც ვიმოწმებთ პროფ. მ. ცინცაძის მიერ კრიტიკულად დადგენილი ტექსტიდან (A-39, H-1669), რომელიც მზადდება გამოსაცემად.

ავტორების კლიმენტი ალექსანდრიელის (Strom. 5. 11. 67.), ევსევი კესარიელის (Praep. Evangel. 11. 27. 18), გრიგოლ ნაზიანზელის (Or. 27.7), ევაგრეს (Pract. 52), კირილე სკვითოპოლელის (Vita Cyriaci 230) შრომებიდან იცნობდეს პლატონს და არა უშუალოდ (კორდოჩკინი 2003: 20-21).

სათნოებათა კიბე, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური ტექსტია და, ბუნებრივია, რომ იგი გაჯერებულია ციტატებით (მასში ხანდახან მოელი პასაუგებია მოყვანილი) ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან. ქართული თარგმანებში გამოყენებული ბიბლიური ციტატების წყაროს საკითხი ცალკე კვლევის საგანია. აქ აღვნიშნავთ, რომ პროფ. მ. ცინცაძის დაკვირვებით, ექვთიმე ათონელი ბიბლიური ციტატების გამოყენებისას, ზოგ შემთხვევაში, ეყრდნობა ბიბლიის ტექსტის ქართულ რედაქციებს, ზოგჯერ კი, პირდაპირ სინელის ტექსტს თარგმნის. ფსალმუნის ტექსტის შემთხვევაში კი, ძირითადად გამოყენებულია ა რედაქცია (შანიძე 1960) (ცინცაძე 1965: 100-105). რაც შეეხება პეტრე გელათელის თარგმანს, ივ. ლოლაშვილის დაკვირვებით, *სათნოებათა კიბის* პეტრე გელათელისეულ თარგმანში ბიბლიური ტექსტები დამოწმებულია არა გიორგი მთაწმინდელის, არამედ იოანე ჭიმჭიმელის რედაქციიდან (პეტრიწი 1968: 30). ამის საპირისპიროდ პროფ. მ. ცინცაძე (შესაბამის ფაქტობრივი მასალის დამოწმებით) თვლის, რომ პეტრე გელათელი ბიბლიურ ციტატებს მისთვის ჩვეული აკრიბიით უშუალოდ ბერძნული ტექსტიდან თარგმნის, ხოლო ფსალმუნის ტექსტის შემთხვევაში ძირითადად ქართულ გ რედაქციას (შანიძე 1960) მისდევს (ცინცაძე 1965: 100-105).

სათნოებათა კიბეში განსაკუთრებით კარგად ჩანს შუა საუკუნეების თეოლოგიის ჩინებული ცოდნა. როგორც აღვნიშნეთ, იოანე სინელი ხშირად თავადვე მიუთითებს წყაროებზე – ავტორიტეტულ ქრისტიან ავტორებზე: ორიგენეზე, ევაგრე პონტოელზე. იგი ორიგენეს კიცხავს იმ ცნობილი კონცეფციისთვის (აპოკატასტასისი), რომლის მიხედვითაც საბოლოო ხსნა, გადარჩენა უკლებლივ ყველასთვის არის შესაძლებელი (P.G. Vol. 88: 865A): “გეგრძელნეთ ყოველნი, და უფროდს ხოლო დაცემულნი, რამეთუ არა დაემკვდროს გულთა ჩუენთა უღმრთოდსა ორიგენეს სენი, რამეთუ ღმრთისა კაცთ-მოყუარებასა წინა-ჰყოფს ბილწი იგი და სესაწყნარებელ იქმნების გემოდს-მოყუარეთა და უდებთა მიერ” (სინელი 1965: 151). ევაგრე პონტოელი ორიგენეს თანამოაზრეა. მათი სწავლება დაგმო 553 წლის მსოფლიო კრებამ. იოანე სინელი აკრიტიკებს ევაგრე პონტოელს უკიდურესი ასკეზისაკენ მოწოდებისთვის:

“პგონებდა უბადრუკი და საწყალობელი ევაგრე, ვითარმედ უბრძნეს ბრძენთასა არს სიტყუთა და გულისკმის-ყოფითა, არამედ სცთა უგულისკმოჲ იგი და უგუნურთა უუგუნურეს იპოვა მრავალთა ზედა საქმეთა და ერთად ამას ზედა: რამეთუ იტყვს, ვითარმედ: რაჟამს მრავალთა სანოვაგეთა მიმართ სურიდის სულსა ჩუენსა, მაშინ შევაიწროთ იგი პურითაცა და წყლითა; ხოლო ესე მსგავს არს, ვითარმცა ვინ პრქუა მცირესა ყრმასა, ვითარმედ: “ერთითა ნაბიჯითა აღგედ თავსა კიბისასა” (სინელი 1965: 227). *სათნოებათა კიბის* ეს პოლემიკური პათოსი ლოგიკურია, რადგანაც სულ რაღაც ერთი საუკუნე თუ იქნება გასული 553 წლის მსოფლიო კრების შემდეგ, რომელზეც დაგმეს ორიგენესა და ევაგრე პონტოელის სწავლებები. მიუხედავად ამისა, საკითხი ჯერ ისევ აქტუალურია, რადგან ალექსანდრიული სკოლის ამ ორი დიდი წარმომადგენლის თეოლოგიური სწავლებები საკმაოდ ძლიერ გავლენას ახდენს არა მარტო მათ თანამედროვე, არამედ მომდევნო ეპოქის ქრისტიან მოაზროვნეებზეც. საფიქრებელია, რომ სწორედ მათი პოპულარობიდან გამომდინარე, იოანე სინელი, რომელიც ასევე იყო თავისი დროის უაღრესად ავტორიტეტული მოღვაწე, უპირისპირდება ორიგენესა და ევაგრეს სწავლებებს. იოანე სინელის შრომის პოლემიკურ ხასიათზე მიუთითებს ბერძნულ ხელნაწერში დაცული ტექსტის ერთ-ერთი სათაურიც: *სიტყვა ორიგენეს წინააღმდეგ (Αἰγος κατά Οριγένους)*. თუმცა ამ საკითხთან დაკავშირებით, სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა. მაგალითად, ბოგდანოვიჩი ფიქრობს, რომ “გონიერი ლოცვის” იოანე სინელისეული კონცეფცია, როგორც ღვთის წვდომის ერთადერთი საშუალება, წარმოდგენილია ევაგრე პონტოელის, რომელიც, თავის მხრივ, განიცდიდა ორიგენეს დიდ გავლენას, ნააზრევში (ბოგდანოვიჩი 1978: 151). ან კიდევ, მიუხედავად იმისა, რომ იოანე სინელი ევაგრესა და ორიგენეს მისამართით პოლემიკურ მიმართვებს არ იშურებს, ის მაინც “ევაგრისტია” (ბეკი 1959: 353-354). იგი ევაგრეს კვალდაკვალ იყენებს ევაგრესეულ ტერმინს “*λογισμός*” “ვნების” მნიშვნელობით (ბოგდანოვიჩი 1968: 154).

მეორე მხრივ, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, იოანე სინელი სხვადასხვა მიზნით ხშირად იმოწმებს ავტორიტეტულ საეკლესიო მოღვაწეებს (P.G. Vol. 88: 717B): იოანე კასიანეს – “მორჩილებისაგან სიმდაბლე, ვითარცა ვთქუთ, და სიმდაბლისაგან განკითხვად, ვითარცა თქუა დიდმან კასიანე განკითხვისა თავსა შინა...” (სინელი 1965: 111); გრიგოლ ნაზიანზელს (P.G. Vol. 88: 949A) –

“რომელნიმე იტყვან, ვითარმედ ცუდად-მზუაობრებად და ამპარტავნებად განყოფილნი არიან ურთიერთას, ამისთვის რვად სახელ-სდებენ თავთა მათ ვნებათა ხოლო **ღმრთის-მეტყუელი გრიგოლი** და სხუანი მრავალნი კუალად შუდად იტყვან ვნებათა მათ” (სინელი 1965: 301). (P.G. Vol. 88: 1064A) „დაბადებულნი ყოველნივე უკუეთუ ვითარ დაიბადნეს, მასვე ბუნებასა ზედა არიან, ვითარ მე ხატი ვარ ღმრთისად და თიკასა ამას თანა აღრეულ ვარ – ვითარცა იტყვს დიდი **გრიგოლი ღმრთის-მეტყუელი**“ (სინელი 1965: 420). **ეფრემ ასურს** (P.G. Vol. 88: 1148D): “ვინ მოიგო ამას საწუთროსა პირველ მერმისა მის საუკუნოდსა უვნებელობად და სისრულე ესევეითარი, ვითარ **ასურმან** მან”. ქართული თარგმანის აშიაზე დაკონკრეტებულია: “მამასა ეფრემს იტყვს” (სინელი 1965: 504).

როგორც ანდრეი კორდოჩკინი მიუთითებს, იოანე სინელი ასევე სარგებლობს აპოფთეგმებით: “ნუ დაივიწყებ ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა მოღუაწესა მას დიდსა, რომელსა ათვრამეტსა წელსა არა ესმა მოძღურისაგან კორციელითა სასმენელითა, თუ ცხოვნდი, ხოლო შინაგანთა მათ ყურთა მარადლე ესმოდა უფლისაგან, არათუ ცხოვნდი, რამეთუ ესე სიტყუად არს ლოცვისა და უცნაური, არამედ ესრეთ ესმოდა ვითარმედ სცხოვნდი, რომელი ესე განჩინებული არს და მტკიცედ” (სინელი 1965: 111; P.G. Vol. 88: 717C შდრ. *alph. John the Theban*). “ყოვლადვე არავისთვის ჯერ-არს, რადთამცა ლოცვასა შინა საქმესა იქმოდა, რამეთუ ესე კეთილად გუასწავა ანგელოზმან მან, რომელი ნეტარისა ანტონისა მოიდა, რამეთუ იქმნ კელთ-საქმარსა და მერმე აღდის ლოცვად” (სინელი 1965: 291; P.G. Vol. 88: 937D შდრ. *alph. Anthony 1*). „იცის თქმული ესე მან, რომელი პირველ კანჯართა უბრძანებდა და ერჩდეს მას, ხოლო უკუნაღესნელ სულთა განმრხწნელთა მათ კანჯართა მიერ ეშმაკთა დამორჩილებული და მოკიცხულ იქმნა და რომელ-იგი ზეცისა პურითა იზარდებოდა, ხოლო უკუნაღესნელ კეთილისა მისგან გამოეცუა და საკურველი ესე არს, რომელ შემდგომად სინანულად მოსლვისა მისისა იტყოდა მწუხარებით და სიმწარით წინამძღუარი ჩუენი ანტონი, ვითარმედ – დიდი სუეტი დაეცაო, ხოლო სახე დაცემისა მისისად დაფარა ყოვლად ბრძენმან მან, რამეთუ იცოდა, ვითარმედ-სიძვად იყო კორციითა და თ ნიერ სხვსა კორცთა შეხებისა“ (სინელი 1965: 248; P.G. Vol. 88: 885C შდრ. *alph. Anthony 14*). “სახედ ლოცვისა გაქუნდინ ქურივი იგი, ჭირვეული მოსაჯულისაგან მისისა, ხოლო სახე დაყუდებისა არს დიდი იგი და

ანგელოზთა სწორი დაყუდებული არსენი” (სინელი 1965: 474; P.G. Vol. 88: 1112D შდრ. *alph. Arsenius* 7, 25.44). ტექსტის ქართველი მთარგმნელები, როგორც უკვე ვნახეთ, ზოგ შემთხვევაში, როცა ამის საჭიროებას ხედავენ, მეტატექსტის საშუალებით აზუსტებენ ინფორმაციას: “უენებელობაჲ აჩუენა მეგჳპტელმან მან, რომელმან თქუა ვითარმედ: არა მეშინის უფლისაგან” (სინელი 1965: 504; P.G. Vol. 88: 1148D შდრ. *alph. Anthony* 32). აშიაზე მიწერილ შენიშვნაში – “მამასა ანტონის იტყჳს”, იგულისხმება ანტონ დიდი, როგორც ანტონ კათალიკოსი აზუსტებს თავის რედაქციაში, შენიშვნის სახით. ან კიდევ: “უენებელობაჲ აჩუენა, რომელმან-იგი ილოცა რადთამცა მიიქცეს ვნებანი მისდავე და ჰბრძოდეს მას” აშიაზე მინაწერი: “იოვანეს იტყჳს მოკლესა” (სინელი 1965: 504; P.G. Vol. 88: 1148D შდრ. *Alph. John the Dwarf* 13). “ესრეთ იყო, რომელმან – იგი პური და ყველი ჳელად მიიღო (ზოგიერთ ნუსხაში აღნიშნულ სიტყვას ახლავს შენიშვნა: “სერაპიონ” – მ. ც. – მითითება ამბა სერაპიონზე – ი. მ.) და დაჯდა კართა ზედა თჳსთა გარდართხმით ძელსა ზედა და აჩუენა მან ესევეითარი სიმდაბლე და კუალად სხუამან მან მუშაკმან სიწმიდისამან, რომელმან სამოსელი თჳსი აღიდარცუა და ვიდოდა უენებელად ქალაქსა შინა” (სინელი 1965: 360; P.G. Vol. 88: 997C შდრ. *Historia Lausiaca* 37.16) – პალადი ჳელენეპოლელი – *ლაესაიკონი* (კორდოჩკინი 2003: 20-21).

სხვა პირდაპირი მინიშნება უშუალო წყაროებზე ტექსტში არ გვხვდება, ამიტომ მათი გამოვლენა არის ერთ-ერთი პრინციპული საკითხი *სათნოებათა კიბის* კვლევის პროცესში და ამდენად, იგი საგანგებო შესწავლის საგნად იქცა, კერძოდ: კალისტოს უეარი სწავლობდა მარკოზ მონაზონის შრომების გავლენას იოანე სინელის ტექსტზე (საკითხი შესწავლილია სადისერტაციო ნაშრომის ფარგლებში, რომელიც, სამწუხაროდ, არ არის გამოქვეყნებული) (უეარი 1965: 458-459); ფოლკერი ამტკიცებს, რომ იპოვა ასამდე მსგავსი პასაჟი *სათნოებათა კიბის* ტექსტსა და ღაზელი მამების: ბარსანოფეს, იოანე ღაზელის და დორეთე ღაზელის შრომებს შორის (ფოლკერი 1968: V,7); დ. ბოგდანოვიჩი ამბა ისაიას გავლენას ხედავს (ბოგდანოვიჩი 1968: 156-157) *სათნოებათა კიბის* შემდეგ პასაჟში: “ვითარცა შეუძლებელ არს ერთითა თუალითა ზეცად ხედვად და მეორითა ქუეყანად, ეგრეთვე შეუძლებელ არს, თუმცა არა ევნო სულსა, რომელი

⁵ შესაძლოა იოანე სინელი იმოწმებდეს იმ პერიოდის ქართული სააზროვნო სივრცისთვის ნაკლებად ცნობილ მოღვაწეს, აზრს, ან ნაკლებად ცნობილ ბიოგრაფიულ დეტალს მისი ცხოვრებიდან.

არა უცხო იქმნეს სრულად თ სთაგან გონებითა ანუ კორციელად” (სინელი 1965: 51; P.G. Vol. 88: 668D შდრ. Abba Isaiah Ascet.15.1) (კორდოჩკინი 2003: 22). იმავე ბოგდანოვიჩის აზრით, ურისხველობის, მორჩილებისა და სულიერი წინამძღვრის მნიშვნელობაზე მსჯელობისას *სათნოებათა კიბეში* იგრძნობა ამა ბარსანუფის გავლენა (ბოგდანოვიჩი 1968: 156). *სათნოებათა კიბეში* ბევრი პირდაპირი ციტატა და ფრაზა გვხვდება ნილოს სინელის შრომებიდანაც (ბუხვალდი 1982: 400). ასევე საუბრობენ იოანე სინელის შრომაზე იოანე მოსხის ცნობილი თხზულების, *ღიმონარის*, გავლენაზეც. ეს გავლენა განსაკუთრებით იგრძნობა 26-ე სიტყვაში: *განკითხვისათჳს და გულისკმის-ყოფისათჳს* (*Περὶ διακρίσεως*) (პროხოროვი 1985: 254).

ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების ტექსტის წყაროების კვლევას ართულებს მედიევისტური მსოფლმხედველობის მონოლითურობა. ხშირ შემთხვევაში რთულია იმის დადგენა, უშუალო გავლენასთან გვაქვს საქმე, თუ საერთო ტრადიციასთან (კორდოჩკინი 2003: 21-22). ამდენად, ეპოქის სპეციფიკიდან გამომდინარე (თემების, ინტერესების, ტრადიციების, მსოფლმხედველობის მთლიანობა), რთულია სასულიერო ხასიათის ტექსტის წყაროების ზუსტი იდენტიფიკაცია. სამეცნიერო კვლევების შედეგად გამოვლენილ *სათნოებათა კიბის* ზემოთ მითითებული წყაროების გარდა, ყურადღებას შევაჩერებთ კიდევ ორ, ჩვენი აზრით, საინტერესო მონაკვეთზე, რომელსაც შესაძლოა, საფუძვლად ედოს იოანე სინელის ეპოქისთვის კარგად ცნობილი და პოპულარული ანტიკური და ნეოპლატონური კონცეფციები. ცხადია, ამ შემთხვევაშიც საორტოგონა საუბარი იმაზე, სარგებლობს თუ არა სინელი უშუალოდ პირველწყაროდან. დასაშვებია შუალედური ტექსტის არსებობა, რემინისცენცია ან ტიპოლოგიური მსგავსება, მაგრამ არც ის არის გამორიცხული, რომ საქმე გვქონდეს უშუალო გავლენასთან, მით უმეტეს, რომ იოანე სინელი ღრმად განათლებული, საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ საკითხებში კარგად ჩახედული მწერალია.

სათნოებათა კიბის 26-ე საფეხურში *განკითხვისათჳს და გულისკმის-ყოფისათჳს* (*Περὶ διακρίσεως*) ვკითხულობთ: “**რაჟამს ორნი ბოროტნი მოიწივნენ, ჯერ-არს უდარესისა გამორჩევაჲ**, ვითარ-იგი: ვდგით რაჲ ღოცვასა შინა და მოვიდის ძმაჲ ვინმე და ერთისა ორთაგანისა ქმნაჲ თანა-გუედვის: ანუ დატევებაჲ ღოცვისაჲ, ანუ არა ხილვაჲ ძმისა მის და შეწუხებაჲ მისი, მაშინ უკუე

გულისცმა-ვეოთ, ვითარმედ უადრეს და უზეშთაეს არს სიყუარული ღოცვისასა, რამეთუ ღოცვაჲ თავით თ სით ოდენ ერთი სათნოებაჲ არს, ხოლო სიყუარული შემკრებელი არს ყოველთა სათნოებათაჲ” (სინელი 1965: 396). *ორი ბოროტებიდან ნაკლები ბოროტების არჩევა* მომდინარეობს ცნობილი მითოლოგიიდან “სცილასა და ქარიბდას შორის” გავლა, რომელიც უკავშირდება ოდისეოსის მოგზაურობას. ოდისეოსი ირჩევს სცილასთან ახლოს გავლას, როგორც ორი ბოროტებიდან უფრო ნაკლებს: მან, ამ არჩევანის გამო, დაკარგა ექვსი თანამგზავრი, თუმცა ხომალდი გადაარჩინა დაღუპვას, რაც ქარიბდასთან ახლოს გავლის შემთხვევაში ემუქრებოდა. ეს აზრი აქტიურად ცირკულირებს ანტიკურ ფილოსოფიაშიც. კერძოდ, დიალოგში *პროტაგორა* პლატონი ამბობს, რომ თუკი ადამიანს აქვს არჩევანი ორ ბოროტებას შორის, იგი არ აირჩევს უფრო დიდ ბოროტებას, როცა არის ნაკლები ბოროტების არჩევის საშუალება ἔστι τοῦτο, ὡς εἰσικεν, ἐν ἀνθρώποις φύσει, ἐπὶ ᾧ οἶεται κακὰ εἶναι ἐθελῆειν ἰέναι ἀντὶ τῶν ἀγαθῶν: ὅταν τε ἀναγκασθῇ δυοῖν κακοῖν τὸ ἕτερον αἰρεῖσθαι, οὐδέ τις τὸ μείζον αἰρήσεται ἐξόν τὸ ἔλαττον (Plat. Prot., 358cd). ეს აზრი არისტოტელესთანაც გაიელვებს ერთგან, თუმცა არა ისე მკვეთრად, როგორც პლატონისა და იოანე სინელის ტექსტებში. მიუხედავად იმისა, რომ არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკაში* დასაშვებად მიიჩნევს საშუალებს ორ უკიდურესობას შორის, რომელთაც იგი ბოროტებად განიხილავს, ფილოსოფოსი განმარტავს, რომ ამგვარი საშუალების მიგნება ადამიანისთვის დიდ სიძნელესთან არის დაკავშირებული, ამიტომ “ვინც შუისკენ ისწრაფვის, ის, პირველ ყოვლისა, რაც შეიძლება მეტად უნდა დაშორდეს კიდურ მხარეებს, როგორც კალიფსოც გვირჩევს: “მოარიდე გემი ქაფსა და ტალღას!” მოპირდაპირე მხარეებიდან ერთი უფრო მეტად არის მცდარი, მეორე – ნაკლებად. შუაში მოხვედრა კი ძალიან ძნელია. ამიტომ ამბობს ის, რომ მეორედ ცურვისას უნდა შეარჩიო ნაკლებად ცუდი გზა” (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 1109a). ეს კონცეპტუალური ხაზი გრძელდება *ვეფხისტყაოსანშიც*. ვეფხისტყაოსანში, სასიძოს მოკვლის ეპიზოდს, რომელიც სწორედ არისტოტელეს კონცეფციის ჭრილში აქვს გაანალიზებული პროფესორ ელგუჯა ხინთიბიძეს (ხინთიბიძე 2009: 409-410). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ არისტოტელეს საშუალებზე მსჯელობისას მკვლევარი იმოწმებს *სათნოებათა კიბის* იოანე პეტრიწისეული რედაქციიდან შემდეგ ორიგინალურ სტროფებს:

“უძანკოსა ჰრწამნ ყოველივე, სიმშვიდით;

მოითმენს იგი სატკივარსა ყოველსა;

მოყუისისა მიმართ ტკბილ არს და სახიერცა,
მდაბალ და მაღალ საშუალსა ზედა მყოფ (238).
რომელმან ძალნი გონიერად კეთილად
საზომსა ზედა იპყრნეს საშუალობით,
არ მიდრეკებოდეს მარჯულ, გინა მარცხენით,
არას ივნებდეს მოღუაწე, მოითმენდეს.
მას ეწოდების უვნებელ საკუთრებით (287).”

მკვლევარი შენიშნავს, რომ *სათნოებათა კიბის* ქართველ ავტორს ეთიკურ სათნოებებზე მსჯელობისას ყოველი სათნოების უმაღლეს კატეგორიად სწორედ “საშუალი” მიაჩნია (ციტირებული კონტექსტის ბერძნული ტექსტის შესაბამის ადგილებში “საშუალზე” საუბარი არ ჩანს) (ხინთიბიძე 2009: 394). შესაძლოა, ზემოთ ციტირებულ სტროფებს პროზაული თარგმანის შესაბამის თავში უშუალო წყარო არ ეძებნებოდეს, მაგრამ შუა საუკუნეების ეს ცნობილი კონცეფცია იოანე სინელის ტექსტისთვის აშკარად ნაცნობია, მით უფრო, რომ აღნიშნული თეზა პოპულარულია შუა საუკუნეებისა და შემდეგი პერიოდის ფილოსოფიაშიც (თომა აქვინელი და მისი მიმდევრები, იმანუელ კანტი და სხვა).

ზემოთ წარმოდგენილი შეხედულება იოანე სინელს გამოარჩევს, როგორც ერთ-ერთ ყველაზე ღიბერად ქრისტიან ავტორს. თუმცა ამ საკითხთან დაკავშირებით არსებობს სხვა მოსაზრებებიც. მაგალითად, ჯ. მეიენდორფი ფიქრობს, რომ იოანე სინელი მოითხოვს ასკეტიზმის ექტრემალურ ფორმას თავისი მკითხველისგან, რაც აშკარად მიუთითებს ორიგენისტულ სპირიტუალიზმზე (მეიენდორფი 1974: 70). მკითხველთა და მკვლევართა განსაკუთრებულ გაოცებას იწვევს *სათნოებათა კიბის* მეხუთე თავი, სადაც იოანე სინელი აღწერს განსაკუთრებული სავანის, დილეგის მომნაწიე მკვიდრთა ყოფას (P.G., vol 88: 772AB): “მე ვიხილენ, ძმანო, მათ თანა მუეცლნი, დაკანებულნი სიმრავლისაგან მუცლთ-დრეკისა, და თუაღნი მათნი შემწუარ იყვნეს ცრემლთა და სიღრმედ მთასრულ იყვნეს; და თმანი მათნი დაეფხურნეს და ღაწუნი მათნი დაეძარნეს და მოეწყლნეს სიმრავლესა მკურვალეთა მათ ცრემლთასა; და პირნი მათნი დამდნარ იყვნეს და დაყვთლებულ, არარაფთა განყოფილ იყვნეს მკუდართაგან; და მკერდნი მათნი მოეწყლნეს ცემითა და სისხლსა მტკნარსა წარმოჰყრიდეს ზედადს ზედა ცემითა მკერდთადას” (სინელი 1965: 136). მკვლევარი ანდრეი კორდოჩკინი ტექსტის ამ მონაკვეთის შესახებ ამბობს – თანამედროვე მკითხველისთვის, *სათნოებათა კიბის* პასაჟები მომნაწიე

ბერების ცხოვრებიდან, შეიძლება უფრო გავდეს საკონცენტრაციო ბანაკს, ვიდრე ქრისტიანულ ინსტიტუციას, თუმცა იქვე სვამს კითხვას – რატომ რთავს სინელი ამ პასაჟებს ტექსტში? იგი არანაირ მინიშნებას არ გვაძლევს იმის შესახებ, რომ თავის მკითხველს მოუწოდებდეს ამგვარი სინანულისკენ (კორდოჩკინი 2003: 52). მკვლევარი მართებულად შენიშნავს, რომ იოანე სინელი მონანულთა საგანის მკვიდრთა ცხოვრებას აღწერს არა როგორც ასკეტური ცხოვრების იდეალურ ფორმას, არამედ როგორც უკომპრომისო სიყვარულის მაგალითს. ეს ეპიზოდი დესკრიპციულია. ავტორი კი არ თხზავს, არამედ მოგვითხრობს იმას, რაც ნახა და რამაც გააოცა. მით უმეტეს მოულოდნელია იოანე სინელისგან ასკეტიზმის ექსტრემალური ფორმების ქადაგება მაშინ, როცა ტექსტის სხვა ნაწილებში იგი გამოირჩევა ლიბერალური დამოკიდებულებით სხვადასხვა პრინციპული საკითხისადმი. იოანე სინელის ლიბერალური შეხედულებების საილუსტრაციოდ მრავალი მაგალითის მოხმობაც შეიძლება. მათ შორის, ერთ-ერთ თვალსაჩინო მსჯელობას წარმოადგენს ტყუილისადმი მიძღვნილი თავიდან შემდეგი მონაკვეთი: **“ვითარცა ყოველთა ვნებათა ზედა განყოფილებანი არიან სასჯელთანი, ეგრეთვე ტყუილისათჳს, რამეთუ სხუად სასჯელი არს მისი, რომელმან შიშსათჳს ტანჯჳსა ტყუა და სხუა არს მისი, რომელმან თ ნიერ ჭირისა რაჲსამე ქმნა იგი უშიშოებითა ღმრთისადთა. სხუამან ტყუა საზრდელისათჳს და სხუამან გემოთმოყუარებისათჳს და სხუამან რაჲთა მის თანა მყოფთა სიცილი მოატყუას და სხუამან – რაჲთა ძმასა თ სსა ბოროტი უყოს”** (სინელი 1965: 218). იოანე სინელს მიაჩნია, რომ ღვთიური კანონების დარღვევისთვის სასჯელის შემთხვევაში გათვალისწინებული იქნება ამგვარი ქცევის მიზეზები.

ჩემთვის საინტერესო მეორე ეპიზოდი იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* იმავე 26-ე საფეხურში გვხვდება: „ვნებად და ბოროტი ბუნებითი ბუნებასა შინა ჩუენსა არა დაბადებულ არს, რამეთუ არათუ ვნებათა დამბადებელი არს ღმერთი, არამედ უფროდსად სათნოებანი დაებადნეს მის მიერ ჩუენ შორის, რამეთუ მოწყალეობად ბუნებითი არს ჩუენ თანა, ამისთვისცა წარმართნიცა სწყალობენ კაცსა; და სიყვარული ბუნებითი არს, რამეთუ პირუტყუნიცა მწუხარე იქმნებიან ურთიერთას განშორებისათჳს...” (სინელი 1965: 394). ციტირებული პასაჟი გვთავაზობს ცნობილ ნეოპლატონურ კონცეფციას იმის შესახებ, რომ ბოროტება ღმერთისგან არ მომდინარეობს. შესაბამისად, იგი ადამიანური ბუნებისთვის არაორგანულია. ღვთისგან შექმნილი ყველა არსება

დასაბამიდანვე სიკეთესთან არის ნაზიარები, სწორედ ამიტომ წარმართებიც კი სწყალობდნენ ადამიანებს, რადგან სიკეთე, სიყვარული, მოწყალება ადამიანის არსისთვის უფრო ბუნებრივია. ეს, შუა საუკუნეების აზროვნებაში პოპულარული თეოლოგიური დებულება, რომელიც კონცეფტუალურად დაამუშავა ფსევდო დიონისე არეოპაგელმა, ერთი ძირითადი თეზაა შოთა რუსთაველის *ვეფხისტყაოსნის*: „ღმერთი კარგსა მოაველინებს, ავ-ბოროტსა არ დაჰბადებს“ (სტრ. 1491)⁶. ივ. ლოლაშვილი, იოანე პეტრიწისეული *სათნოებათა კიბის* ორიგინალურ ნაწილზე დაყრდნობით, მსჯელობს იოანე პეტრიწის მსოფლმხედველობისა (პროკლე დიადოხოსის *კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის* თარგმანზე დართული კომენტარების მიხედვით) და *სათნოებათა კიბეში* ასახული ფილოსოფიური კონცეფციების მსგავსებაზე. მკვლევარი იმოწმებს *სათნოებათა კიბის* ორიგინალური ნაწილიდან აზრს, რომელიც “შეზავებულია არეოპაგიტული თეორიით კეთილისა და ბოროტის შესახებ” – ერთი (ღმერთი) არის კეთილობა ყველაფრის მიზეზი, ყველაფრის დასაბამი და წარმომშობი (ლოლაშვილი 1968: 139-140):

“გონებისაგან სიტყუა იშობების და
ხოლო ამისი დასაბამი კეთილ არს,
ვინადთგან სხუათა ცხოველებრივთა სულთა,
ძალთა ყოველთა ზედა-მდგომ არს და უძღვის,
კეთილისადმი მართებს და განაწესებს” (სტრ. 105⁷).

ციტირებულ სტროფში არაუფერია ნათქვამი ისეთი, რაც ორგანული არ არის იოანე სინელის მსოფლმხედველობისთვის. ამის საილუსტრაციოდ იოანე სინელის ტექსტიდან ბევრი ადგილის დამოწმებაა შესაძლებელი. ერთ მათგანზე ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ, ხოლო აქ მსჯელობას დავასრულებ *სათნოებათა კიბის* პირველივე თავის დასაწყისით, რის გამოც იოანე სინელი ზოგიერთ მეცნიერს, მიუხედავად ორიგენეს არაერთგზის პირდაპირი კრიტიკისა, მისი მოძღვრების (აპოკატასტასისის) გამზიარებლადაც კი მიაჩნია (კორდოჩკინი 2003: 27): “ყოველთა, რომელთა ენებოს და ეძიებდენ ღმერთსა, ეპოების მათ. რამეთუ იგი არს ყოველთა ღმერთი და ყოველთა ცხორებაჲ: ურწმუნოთა და მორწმუნეთაჲ, მართალთაჲ და ცოდვილთაჲ, უვნებელთა და ვნებულთაჲ, ღმრთის-მსახურთაჲ და

⁶ ადგილებს *ვეფხისტყაოსნიდან* დისერტაციის ამ და სხვა ნაწილშიც ვიმოწმებთ აკ. შანიძის 1966 წლის გამოცმიდან.

⁷ ციტატებს ვიმოწმებთ ივ. ლოლაშვილის მიერ გამოცემული ტექსტიდან (პეტრიწი 1968).

უსჯულოთაჲ, ერისაგანთაჲ და მონაზონთაჲ, ბრძენთაჲ და უსწავლელთაჲ, მრთელთაჲ და უძღურთაჲ, ჭაბუკთა და მოსუცებულთაჲ, ვითარცა სივრც ნათლისაჲ და ხილვაჲ მზისაჲ და ბუნებაჲ ჰაერისაჲ ყოველთა ზედა არს, ეგრეთვე იგი არს ყოველთა ცხორებაჲ და ამის ყოვლისა მომცემელი და რომელნიცა ეძიებდენ, ეპოების მათ. რამეთუ არა არც შეცვალებაჲ, არცა თუალთ-ღებაჲ მის თანა, არცა წინაშე ღმრთისა” (სინელი 1965: 20).

ამრიგად, იოანე სინელი უადრესად განათლებული ღვთისმეტყველია, რომელიც კარგად იცნობს თავისი ეპოქისთვის აქტუალურ ფილოსოფიურ და თეოლოგიურ კონცეფციებს. ტექსტში, პატრისტიკული ლიტერატურისა და ბიბლიის გვერდით, ჩანს ანტიკური ფილოსოფიის ცოდნაც. ამდენად, *კლემაქსის* თარგმნით, ქართულ სააზროვნო სივრცეში შემოდის არამარტო ეპოქის უმნიშვნელოვანესი ძეგლი, არამედ მასში გამოყენებული მნიშვნელოვანი მედიევალური წყაროებიც.

& 3. სათნოებათა კიბის გავლენა მომდევნო ეპოქის ლიტერატურაზე

სათნოებათა კიბე დიდი გავლენა მოახდინა მთელს შემდეგდროინდელ ბიზანტიურ კულტურაზე. ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არგუმენტირებული კვლევებით დადგენილია, რომ იოანე სინელის ტექსტის უშუალო გავლენას განიცდის შუა საუკუნის არაერთი ცნობილი მწერალი თუ მოაზროვნე. კერძოდ: **ისიხი სინელი** – იოანე სინელის ერთ-ერთი პირველი მოწაფე, სინას მთის იღუმენი, რომელიც არაერთგზის სიტყვასიტყვით მოიხმობს ციტატებს *სათნოებათა კიბიდან* (ბეკი 1959: 164-165). **ფილოთეოს სინელი**, რომელიც ასევე ხშირად მიმართავს *სათნოებათა კიბის* ტექსტს. **ანასტასი სინელი** თავის მთავარ შრომაში *კითხვა-მიგება* არაერთგზის იყენებს *სათნოებათა კიბეს* და კიბის სიმბოლოსაც (ბოგდანოვიჩი 1968: 159-160). *სათნოებათა კიბე* პოპულარული იყო სტუდიის სამონასტრო წრეშიც. ცნობილი მოღვაწე **თეოდორე სტუდიელი** ერთ-ერთ ღოცვაში იოანე სინელს მოიხსენიებს, როგორც “ბრძენ მამას” (ბოგდანოვიჩი 1968: 160). პირდაპირი გავლენა მოახდინა *სათნოებათა კიბე*მ, განსაკუთრებით კი, 27-ე სიტყვამ: *დაყუდებისათვის და განშორებისა და დაცვისათვის გონებისა* (*Περὶ ησυχίας*) **სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველზე** (ბეკი 1959: 585), რომელიც მისი ბიოგრაფის, **ნიკიტა სტითატის**, გადმოცემით, ჯერ ისევ სიყრმეში, სტუდიის მონასტერში მისვლისთანავე, გაეცნო იოანე სინელის თხზულებას, ხოლო მის შრომებში, ბიბლიის შემდეგ, ყველაზე ხშირად გვხვდება ციტატები *სათნოებათა კიბიდან* (ფოლკერი 1968: 315-327). *სათნოებათა კიბის* დიდი გავლენა იგრძნობა ასევე ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ცნობილ ძეგლზე, **ანდრია კრიტელის დიდ კანონზე** (პროხოროვი 1985: 256).

სათნოებათა კიბის კვალი ჩანს შედარებით გვიანდელი (XIV ს.) ეპოქის გამორჩეული მოღვაწეების **გრიგოლ სინელისა** და **გრიგოლ პალამას** (XIII-XIV სს.) თხზულებებშიც. გრიგოლ სინელს თავადაც შეუდგენია ტექსტი, რომელსაც საფესურეობრივი სტრუქტურა ჰქონდა, ხოლო გრიგოლ პალამა განსაკუთრებით ხშირად იმოწმებს *სათნოებათა კიბეს* (ბოგდანოვიჩი 1968: 168-172).

სასულიერო ლიტერატურის გარდა, რუსი ლიტერატურათმცოდნეები *სათნოებათა კიბის* კვალს ხედავენ XIX საუკუნის რუსი კლასიკოსების, თეოდორ დოსტოევსკისა და ნიკოლოზ გოგოლის, შემოქმედებაში. ცნობილია, რომ

დოსტოევსკის თან დაჰქონდა *სათნოებათა კიბის* ტექსტი და იწერდა მისთვის საინტერესო ადგილებს. ამ გავლენის კვალი ყველაზე თვალსაჩინოა რომანში *ძმები კარამაზოვები*. გოგოლის *შინელის* მთავარი პერსონაჟის, აკაკის, პროტოტიპად კი სწორედ *სათნოებათა კიბის* ამავე სახელის მქონე პერსონაჟი, აკაკი, მიაჩნიათ (Кордошкин 2011).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, შუა საუკუნეების ტექსტში წყაროსა და გავლენის დადგენა, თუკი ნაწარმოებშივე არ გვაქვს ამაზე პირდაპირი მითითება, უადრესად რთულია. აღვნიშნეთ მიზეზიც: შუა საუკუნეების სასულიერო ლიტერატურული ტრადიციისა და ეპოქის აზროვნების მთლიანობა, მონოლითურობა. ამის მიუხედავად, შევეცდებით ვისაუბროთ *სათნოებათა კიბის* მიმართებაზე შოთა რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანთან*. აღნიშნული მიმართულებით კვლევას სპეციალურ ლიტერატურაში გარკვეული ტრადიცია აქვს. კერძოდ, ივ. ლოლაშვილს მოჰყავს ერთი სტროფი იოანე პეტრიწისეული გალექსილი ვარიანტიდან:

“წინამდებარე ესე განიგონე შენ
დუმილისა გზად დაფარულად გონებად,
ხოლო ენისა მეტყველებად და ცხადად
წარმოძმენელად გულისათა, ვინაჲთგან
სჯობს საქმე უკმო სიტყუასა უსაქმოსა” (სტრ. 195).

პეტრიწის ეს ქრისტიანულ-თეოლოგიური შეხედულება, მკვლევრის აზრით, ემსგავსება *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილ ტაეპებს: “გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმა” და “ბოლოს ასრე გააცხადნა გონებამან დაფარულნი”. ორივეგან “გონება” და “დაფარული გონება” არის ღმერთი. პოემის გმირები ეძებენ ნესტანს და აი, ღმერთმა აპოვნინა ის, ქაჯეთის ციხეში გამომწყვდეული. ამით მან გააცხადა ის დიდი საიდუმლო, რომლის გამჟღავნებით “ბოროტსა სძლია კეთილმან.” ტერმინი “დაფარული გონება” ნასესხებია ქრისტიანული ფილოსოფიური შრომებიდან და შეიძლება პოეტი ამ შემთხვევაში *სათნოებათა კიბითაც* იყოს შთაგონებული (პეტრიწი 1968: 140).

რუსთაველის ტექსტსა და *სათნოებათა კიბის* პეტრე გელათელისეულ თარგმანს შორის გვხვდება ლექსიკური თანხვედრებიც, რაც საგანგებოდ აქვს აღნიშნული მ. ბარამიძეს: „ძველი ქართული ენის ლექსიკონებში არ ჩანს პეტრე გელათელისეული თარგმანის ”მიცილება“, ”შეცილება“ დავიწყების

მნიშვნელობით. საინტერესოა, რომ “მიცილება” ამ მნიშვნელობით არის *ვეფხისტყაოსანში*:

”არ მისცილდების თინათინ მისი მას, ვისგან სწავ ალი”;

“რად დავვიწყდი, რად მივსცილდი.”

ასევე, პეტრე გელათელის რედაქციის ზედსართავის – “უჭრელოდ” და მისგან ნაწარმოები ზმნიზედის - “უჭრელოდ” მნიშვნელობა კონტექსტითა და ექვთიმეს თარგმანის მიხედვითაც არის მართალი, ნამდვილი; ნამდვილად, მართლა, ერთგულად. “უჭრელოდ” და “უჭრელოდ” თარგმანია ბერძნული ტექსტის სიტყვებისა: οὐκίως და ἀποὐκίως (P.G., vol 88: 1001C), რომლის ათი მნიშვნელობიდან ერთ-ერთი (მეცხრე) არის გაქნილი, ეშმაკი, ცბიერი, მზაკვარი. წყაროსეული οὐκίως (უჭრელო) და ἀποὐκίως (უჭრელოდ) ჭრელის (πιουκίως) და ჭრელად (πιουκίως) სიტყვების საპირისპირო მნიშვნელობისაა. ამ ლექსიკურ ერთეულებსაც პარალელი ეძებნებათ *ვეფხისტყაოსანში*:

”რადმცა რა ვჰკადრე მეფესა თხრობა რასაცა ჭრელისა”;

”ყმამან უთხრა: მომისმინე, მართლად გითხრობ, არა ჭრელად”.

კონტექსტით კარგად ჩანს, რომ “ჭრელი”, “ჭრელად” “მართლის”, “მართლად” მნიშვნელობის საპირისპიროა. არა ჭრელად მნიშვნელობით იგივეა, რაც *სათნოებათა კიბის* პეტრე გელათელისეული თარგმანის უჭრელოდ”. მკვლევარი შენიშნავს, რომ საინტერესო შედეგს მოგვცემს ორი ძეგლის ამ მიმართულებით შესწავლის გაგრძელება (ბარამიძე 2013: 52-53).

გარდა ზემოთ დასახელებული ლექსიკური თუ ტერმინოლოგიური მსგავსებისა, *ვეფხისტყაოსანსა* და *სათნოებათა კიბეში* გვხვდება საერთო კონცეფციებიც. ამჯერად ყურადღებას მხოლოდ ორ მათგანზე გავამახვილებ.

რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური დებულება: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045,4), რომელსაც ავტორი მოციქულს მიაწერს: „მართლად იტყვის მოციქული“ (1045,4), მეცნიერთა მსჯელობისა და კამათის საგნად ქცეულა. პროფ. ე. ხინთიბიძე ამ დებულების წყაროდ იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავს მიიჩნევს: “იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავი სიყვარულის აპოლოგიაა. სწორედ აქ გაშლის მოციქული იოანე ქრისტიანული თეოსოფიის ძირითად თეზას: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 ინ., 4:8); და რომ ღმერთის სიყვარულის გამოვლენის ფორმა მოყვასის სიყვარულია: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგიეს და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (I ინ., 4:12).

სწორედ ამ კონტექსტში გვიქადაგებს იოანე მოციქული, რომ ამ დიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული და სიყვარულში კი აღარ არის შიში – გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი: „16. და ჩუენ ვცანთ და გურწმენა სიყუარული, რომელი აქუს ღმერთსა ჩუენდა მომართ. ღმერთი სიყუარული არს და რომელი ეგოს სიყუარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰგიეს და იგი ღმრთისა თანა. 17. ამით აღსრულებულ არს სიყუარული ჩუენ შორის, რადთა განცხადებულებაჲ გუაქუნდეს დღესა მას სასჯელისასა, რამეთუ ვითარცა იგი იყო, და ჩუენცა ვართ სოფელსა ამას შინა. 18. შიში არა არს სიყუარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყუარულმან გარე განდევნის შიში, რამეთუ შიშსა ტანჯვაჲ აქუს, ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყუარულსა ზედა” (ხინთიბიძე 2009: 352-353). მკვლევარი ასევე მიუთითებს რუსთველის წინამორბედ პატრისტიკულ ლიტერატურაზე, კერძოდ კი, გრიგოლ დიდის *ღიალოღონის* ექვთიმე ათონელისეულ თარგმანზე, სადაც ასევე ჩანს საუბარი სულის შიშისაგან სიყვარულზე გადასვლის თაობაზე: “მრავალსახედ განიყოფების ღმობიერებაჲ და წესი ცრემლთა მათთა, რომელნი მკჳრვალითა გულითა ინანდენ ცოდვათა მათთა. ამისთჳს ვითარცა პირისაგან მონანულთასა იტყჳს წინაწარმეტყუელი იერემია: განყოფანი წყალთანი გამოეცნეს თუალთა ჩემთა. აწ უკუე საცნაურ არს, ვითარმედ დაღაცათუ მრავალი არს სახე ცრემლთაჲ, არამედ თავნი სახენი ორნი არიან. რამეთუ ოდეს სულსა სუროდის ღმრთისა, *პირველ შიშისაგან მოვლენ ცრემლნი და მერმე სიყუარულისაგან. რამეთუ პირველად ტირს მონანული და იგლოვს ჳსენებითა ცოდვათა თ სთაჲთა და ეშინის ნუუკუე საუკუნეთა მათ სატანჯველთა მიეცეს. ხოლო ოდეს ამით წესითა ფრიად წარმატოს, მერმე შიში იგი მოაკლდების და იქმნების ღმრთისა მიერ გულსავსებაჲ შენდობისა ცოდვათა მისთა. და მერმე მოვალს სულსა მას ზედა სიყუარული ღმრთისაჲ და სურვილი სასუფეველისა ცათაჲსა. და რომელი იგი პირველ ტიროდა შიშისათჳს სატანჯველთასა, უკანაჲსკნელ ტირს, რომელ შორავნ სასუფეველისაგან, რამეთუ განიცდინ და გამოისახავნ გონებაჲ, ვითარნი არიან მკედრობანი ანგელოზთანი და რაბამ არიან ბრწყინვალებანი და შუენიერებანი მათნი და რაჲ საწადელ არს მათ თანა ყოფაჲ და თუ ვითარნი არიან საშუებელნი წმინდათა მოწამეთა და მამათანი. ამისგან კუალად მიიწევის გონებაჲ ჳსენებად და სურვილად დიდებისა ღმრთისა და გონებნ, თუ ვითარ მიეფინების ანგელოზთა ზედა და წმიდათა ნათელი პირისა მისისაჲ. ამათ ესევითართა კეთილთა რაჲ იგონებნ, დიოდრიან თუალთაგან მისთა მდინარენი*

ცრემლთან. და თუ ვინ შორს არს მათ კეთილთაგან ესრეთ უკუე იქნების სრული იგი ღმობიერება და ჭეშმარიტი იგი გლოა, შიშისაგან სიყვარულად მიაგლენს სულსა მას და ამას გამოსახავს წერილი სახისმეტყველებით“ (იხ. ხელნაწერი -121, ფურც. 108-110; სოხაძე 2002: 52-53) (ხინთიბიძე 2009: 354-355).

რუსთველამდელი პატრისტიკული ლიტერატურიდან ზემოთ დასახელებულ წყაროს, სადაც შიში და სიყვარული გვერდიგვერდ არის მოთავსებული, შეგვიძლია დავეუბნოთ იოანე სინელის *სათნოებათა კიბეც. ვეფხისტყაოსნისეული* თეოლოგიური დებულება შიშის სიყვარულად ტრანსფორმირების შესახებ იოანე სინელის ტექსტის იმდენად ბევრ კონტექსტში იჩენს თავს, რომ ამ ტექსტის მკვლევარი ანდრეი კორდოჩკინი საღისერტაციო ნაშრომში საგანგებოდ უძღვნის ცალკე თავს ამ საკითხს *Fear and love (შიში და სიყვარული)* (კორდოჩკინი 2003: 259). მას მოჰყავს შესაბამისი დამოწმებანი *სათნოებათა კიბიდან*: “აღორძინება შიშისა ღმრთისა არს დასაბამი სიყვარულისა” (სინელი 1965: 515; P.G., vol. 88: 1157C). შიში პირდაპირ კავშირშია სიყვარულთან: “რაოდენ სიყვარული დააკლდებოდის, შიში განმრავლდების” (სინელი 1965: 511; P.G. Vol. 88: 1156B), რადგან შიში შეიძლება იქცეს ერთგვარ წინაპირობად სიყვარულისთვის: “რომელმან შიშისაგან სატანჯველთაჲსა ყოს სოფლით გამოსლვაჲ მისი, მრავალგზის ცეცხლსა შთაგდებულსა საკუმეველსა მიემსგავსის, რომელმან პირველად იწყის სულნელება და უკუანაღსკნელ გარდაიქცის კუამლად...” (სინელი 1965: 26; P.G. Vol. 88: 637A). იოანე სინელი საუბრობს რა მომნაწიე ბერებზე, რომელთაც ხორციელი ეროსი გარდაქმნეს სულიერ სიყვარულად, ასკვნის: “ყოველსავე შიშსა მყესეულად თანა-წარპყდეს და სიყვარულად ღმრთისა მიიწივნეს” (სინელი 1965: 145; P.G. Vol. 88: 777A). ვფიქრობთ, დასახელებული პასაჟები ქმნის ნათელ წარმოდგენას შიში-სიყვარულის მონაცვლეობის იოანე სინელისეულ აღქმაზე. ამგვარი ადგილები ტექსტში ბევრია. ანდრეი კორდოჩკინი ასახელებს შუა საუკუნეების ავტორებს, რომელთა შემოქმედებაშიც იკვეთება ეს თეოლოგიური დებულება. ესენი არიან: ორიგენე, ანტონი დიდი (“მე აღარ მეშინია ღმერთის, რადგანაც მე მიყვარს იგი” – *Apophthegmata Alph. Anthony* 32), მაკარი ეგვიპტელი, მაქსიმე აღმსარებელი, რომელიც შიშსა და იმედს უკავშირებს ასკეტური მოღვაწეობის პირველ ეტაპს – პრაქსისს, ხოლო სიყვარულს უფრო მაღალ საფეხურს – ხედვას, თეორიას (კორდოჩკინი 2003: 261). ვფიქრობთ, ამგვარადვე ესმის იოანე სინელს შიში-სიყვარულის დინამიკა. ანდრეი კორდოჩკინის შენიშვნით, იოანე სინელი

ყოველთვის არ აკონკრეტებს საუბრობს სასჯელის შიშზე თუ ღვთის შიშზე, მაგრამ ერთი რამ ცხადია – შიშის მდგომარეობა ყოველთვის წინ უსწრებს სიყვარულის მდგომარეობას, ხოლო ეს უკანასკნელი არის შთაგონება მისთვის (კორდოჩინი 2009: 263).

ამგვარად, რუსთველისეული დებულების “შიში შეიქმს სიყვარულსა” პროფ. ელგუჯა ხინთიბიძის მიერ გამოვლენილ წყაროს, გრიგოლ დიდის *ღიალოღონს*, ჩვენი მხრივ, დავუმატებთ იოანე სინელის *სათნოებათა კიბეს*, რომელიც ასევე იქნებოდა ხელმისაწვდომი *ვეფხისტყაოსნის* ავტორისთვის.

ზემოთ წარმოდგენილ მოსაზრებას, *სათნოებათა კიბისა* და *ვეფხისტყაოსნის* ცალკეული პასაჟების მსგავსებასთან დაკავშირებით, კიდევ ერთს შევმატებთ და საკითხის უკეთ გამოსაკვეთად მსჯელობას ცოტა შორიდან დავიწყებთ.

სულისა და სხეულის ინტერაქციის საკითხი ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა, რომელზეც მსჯელობს თითქმის ყველა ფილოსოფიური მიმდინარეობა და სხვადასხვა რელიგიური სისტემა. საკითხი აქტუალურია როგორც ანტიკურ ფილოსოფიურ სააზროვნო სივრცეში, ისე შუა საუკუნეების საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში. შესაბამისად, დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა განსხვავებული შეხედულებები და თეორიები. წინამდებარე პარაგრაფში, საკითხის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ტრადიციის გათვალისწინებით, იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* ერთ პასაჟს დავასახელებთ *ვეფხისტყაოსნის* ერთ-ერთ შესაძლო წყაროდ. *ვეფხისტყაოსნის* ჩემთვის საინტერესო, განსახილველი ტაეპის ავტორია ნაწარმოების ერთ-ერთი მთავარი გმირი – ავთანდილი. მეგობრის დასახმარებლად მიმავალი ავთანდილი ტოვებს ანდერძს, სადაც თავისი საქციელის გასამართლებლად ამბობს, რომ ის ვერ უღალატებს, ვერ მოატყუებს ჭირში ჩავარდნილ მოყვარეს, რადგანაც “სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა” (სტ. 791).

უშუალოდ საკვლევე თემაზე გადასვლამდე, ორიოდ სიტყვით შევეხებით სულის შესახებ ანტიკურ თეორიებსა და სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების პრობლემას. ჩვ. წ. აღ-მდე V საუკუნის ბოლოს ანტიკურ საბერძნეთში სული გაიგება, როგორც ცოცხალი ქმნილებების განმასხვავებელი ნიშანი, რომელსაც შეიძლება ჰქონოდა ემოცია, პასუხისმგებლობისა და პრაქტიკული აზროვნების უნარი. სული მატარებელია ისეთი სათნოებების, როგორიცაა სიმამაცე და სამართლიანობა. ანტიკური აზროვნება სულის იდეას

განიხილავს ძალიან ფართოდ, როგორც ცოცხალი ორგანიზმის ყველანაირ მოქმედებას. ეს კონცეფცია ყველაზე ამომწურავად აისახა არისტოტელეს ფილოსოფიაში.

ჰერაკლიტეს აზრით, სული სხეულებრივია, შეზავებული არაჩვეულებრივად კარგი და იშვიათი სახეობის მატერიისგან. სულის ამგვარი, სხეულებრივი ხედვა ერთგვარად ხსნიდა სულსა და სხეულს შორის ურთიერთობის პრობლემას – ისინი არ მოიაზრებოდა ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებულ კატეგორიებად.

პლატონის მიხედვით, სული არის კოგნიტური და ინტელექტუალური. სული არის ის, რაც მსჯელობს, ფიქრობს და რაც არეგულირებს და აკონტროლებს სხეულსა და მის სურვილებს, განსაკუთრებით, თუ ეს ბრძენი სულია. იგი მოიცავს ისეთ თვისებებს, როგორიცაა: მოთმინება, სამართლიანობა, სიმამაცე. პლატონს სულის არსი ორგვარად ესმის: როგორც განმასხვავებელი მოძრავის და უძრავის და როგორც პასუხისმგებელი ადამიანის არა ყველა მენტალურ და ფსიქოლოგიურ ქმედებაზე, არამედ მხოლოდ მის გარკვეულ ნაწილზე.

ფედონში სოკრატე ბევრ თვისებას მიაწერს არა სულს, არამედ სხეულს. მაგალითად: ცრურწმენას, სიამოვნებას (Pl. Phaed., 83d), ასევე სურვილს და შიშს (Pl. Phaed., 94d). სულის ფუნქციაა სხეულის ამგვარი მისწრაფებების რეგულაცია და კონტროლი. იმავე დროს სული არ არის მხოლოდ ინტელექტუალური, რადგან მას აქვს ასევე სურვილები (Pl. Phaed., 81d) (მაგალითად, არაფილოსოფიური სულის ხორციელი სიყვარული (Ερως) (Pl. Phaed., 80b); ან კიდევ, შიმშილის სხეულებრივი სურვილი, რასაც არ ავლენს არასულიერი, უსულო საგანი, თუმცა ვერც იმას ვიტყვით, რომ სული აყალიბებს ამგვარ სურვილებს. *ფედონში* არ არის მკვეთრად გამოჩენილი საკვების ინტენსიური სურვილი მოდის სულიდან თუ ხორციდან. როგორც ჩანს, ხორციელი სურვილი დაკავშირებულია სულთან ისევე, როგორც პროცესები მეტაბოლიზმსა და სხეულის ზრდაში (ეს პროცესებიც უკავშირდება იმას, რომ სხეულს გააჩნია სული).

არისტოტელეს თეორია სულის შესახებ ამომწურავად არის გაშლილი მის ტრაქტატში *De Anima*, რომლის მიხედვითაც, ცოცხალი ორგანიზმის ყველა სასიცოცხლო ფუნქცია მიეწერება სულს. იგი პასუხისმგებელია სხვადასხვა ცოცხალი ორგანიზმის ქმედებაზე და ასევე არის განმასხვავებელი ნიშანი

ცოცხალ და არაცოცხალ ორგანიზმს შორის. ურთიერთობა სულსა და სხეულს შორის არის კონკრეტული ნიშნუში უფრო ზოგადი ურთიერთობისა ფორმასა და მატერიას შორის (De Anima 2.2, 413a32; 2.3, 415a9). არისტოტელეს მიხედვით, სული არ არის სხეულებრივი და ხორციელი, ანუ მატერიალური. თუმცა, პლატონის პოზიციის საპირისპიროდ, იგი ფიქრობს, რომ ადამიანის სულს სხეულისგან დამოუკიდებელი არსებობა არ შეუძლია (De Anima 1.1, 403a3-25, esp. 5-16).

სულის ანტიკურ თეორიებს, განსაკუთრებით, პლატონისა და არისტოტელეს მოძღვრებებს, არ დაუკარგავთ აქტუალობა შემდეგ პერიოდშიც. ქრისტიანი მწერლები, გრიგოლ ნოსელი და კლიმენტი ალექსანდრიელი, დავალებულნი არიან სწორედ პლატონისგან, თუმცა, საკითხის გააზრებაში შემოაქვთ ახალი ნიუანსები. მიუხედავად ამისა, ამ და სხვა ფილოსოფიური პრობლემების პოსტკლასიკური განვითარების ინტერპრეტაცია უნდა ხდებოდეს ყველა შემთხვევაში კლასიკური თეორიების ჩარჩოსა და კონტექსტში (ლორენცი 2009).

ამგვარად, სულისა და სხეულის ფუნქციის, მათი ურთიერთმიმართების საკითხი ანტიკური სამყაროდან მოყოლებული ყველა დიდი მოაზროვნის განსაკუთრებული ინტერესის საგანი ყოფილა. მათი არსის, რაობის განსაზღვრა მით უფრო არსებითი იყო, რამდენადაც სწორედ ამის საფუძველზე ხდებოდა შესაძლებელი ადამიანის ამა თუ იმ მიდრეკილების სრულყოფილი ანალიზი და გამოვლენა იმ საშუალებებისა, რომლითაც დაითრგუნებოდა ამგვარი არასასურველი მიდრეკილებანი.

აღნიშნული პრობლემა მეტად აქტუალურია შუასაუკუნეების საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური აზროვნებისთვისაც. ქრისტიანულმა რელიგიამ უფრო მეკეთრად დასვა სხეულისა და სულის ურთიერთმიმართების პრობლემა. გაჩნდა უამრავი ერთმანეთის საწინააღმდეგო თეორია, იყო აზრთა სხვაობა, განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ადრეულ ეტაპებზე. ქრისტიანული ანთროპოლოგია განვითარდა, როგორც ქრისტოლოგიის ერთი ნაწილი, ამიტომ ძალიან რთულია პატრისტიკულ ლიტერატურაში მწყობრივ ანთროპოლოგიური შეხედულებების პოვნა. გარკვეული დიდიშემო ჩანს ასევე, იოანე სინელის *სათნოებათა კიბეშიც* (კორდოჩკინი 2003: 34).

გადავიდეთ უშუალოდ საკვლევ საკითხზე – იოანე სინელის ტექსტზე, რომლის ერთი პასაჟი შესაძლოა იყოს რუსთაველის თეოლოგიური დებულების

– „სიცრუე და ორპირობა აგნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (სტ. 791) – წყარო. *სათნოებათა კიბის* ჩვენთვის საინტერესო თეზა მოთავსებულია ტექსტის იმ საფეხურში, რომელიც ეხება სიძვას: „რომელნიმე ვნებანი გონებისაგან ხორცთა მომართ მოვლენ და რომელნიმე კუაღად ხორცთაგან გონებად და სოფლიოთა თანა მეორე ესე იქნების, ხოლო უდაბნოს მყოფთა თანა პირველი იგი, რამეთუ არა არიან მათ თანა ნივთნი ნებათანი ხილულად“ (სინელი 1965: 268).

უპირველეს ყოვლისა, შევეცდებით განვმარტოთ მოყვანილი პასაჟი იმისათვის, რომ გავიგოთ, თუ რას გულისხმობს ავტორი, რის შემდეგაც პარალელი *ვეფხისტყაოსანთან* უფრო ცხადი და გასაგები გახდება. ტექსტში გამოყენებული ცნება – *გონება* – სემანტიკურად სულის თანაფარდია. როგორც უკვე აღვნიშნეთ ქრისტიანულ ლიტერატურაში და განსაკუთრებით სულიერ ცხოვრებაზე დაწერილ ტრაქტატებში არ არის მოსალოდნელი სისტემური ანთროპოლოგიური შეხედულებებისა და შესაბამისად, მწყობრად განსაზღვრული ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგიის პოვნა. *სათნოებათა კიბე* არ არის ანთროპოლოგიური ნაშრომი და შესაბამისად, ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგიის გამოყენებისას ავტორი არ იცავს მკვეთრ ზღვარს მათ გასამიჯნად (კორდოჩკინი 2003: 34). ამგვარი “აღრევა” დამახასიათებელია შუა საუკუნეების პატრისტიკული ლიტერატურისთვის. ედიშერ ჭელიძე გრიგოლ პალამას ტექსტზე – *აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა* – დართულ კომენტარებში აღნიშნავს, რომ “სულს” ანუ “პნევმას” სახელდებენ, აგრეთვე, გონებად (vინც). ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი “პნევმას” ასე განმარტავს: „იგი, ვფიქრობ, არის, აგრეთვე, გონება (vინც)“. პნევმის აღიარებამ ფსიქეს ნაწილად, რაც მეტ-ნაკლებად ყველა საეკლესიო ღვთისმეტყველთან ვლინდება, გამოიწვია “პნევმის” სინონიმური სახელდების გონების (vინც), აგრეთვე, “ფსიქეში” ჩართვა (ჭელიძე 2012: 153-154).

ბევრ ქრისტიან მწერალთან, მათ შორის, იოანე სინელთანაც, “გონება” და “გული” განსაზღვრებული კი არ არის, არამედ ისინი შეიძლება აღიწეროს მხოლოდ მათი მოქმედებების შესაბამისად. ამდენად, იოანე სინელი “გულს” და “სულს” ან კიდევ, “გონებას” და “სულს” (პსიხეს) ხშირად სინონიმებად იყენებს (კორდოჩკინი 2003: 31-34). ასე მაგალითად, იოანე სინელი, “გონებაში” რომ “სულს” გულისხმობს, ამას კიდევ ერთხელ ადასტურებს *სათნოებათა კიბის* შიშისადმი მიძღვნილი საფეხური. ავტორი სემანტიკურად იმავე აზრს ავითარებს, რაც ზემოთ მოვიყვანეთ, ოღონდ ამ შემთხვევაში “გონებას” ცვლის

“სულით”: „ოდესმე პირველად სული შეშინდის და ოდესმე პირველად ხორცნი და მეორე იგი ზიარ-ყვის ვნებისა მის რომელმაც პირველად მიიღის იგი“ (სინელი 1965: 299). აქვე ორიოდ სიტყვით შეგვხვებით, რას გულისხმობს ავტორი შიში და მოვიშველიებთ იოანე დამასკელის *გარდამოცემის* სამოცდამეშვიდე თავს, სადაც ავტორი განმარტავს: „შიშის“ სახელს ორმაგი გააზრება აქვს, რადგან არსებობს ბუნებითი შიში, როდესაც არ ნებავს სულს სხეულისგან განყოფა ... არსებობს კიდევ შიში, რაც წარმოიქმნება აზრთა ღალატის, ურწმუნოებისა და სიკვდილის ჟამის არცოდნის შედეგად, როგორც, მაგალითად, გვაშინებს ღამით მომხდარი რამ ხმაური. ეს შიში ბუნების გარეგანია და, განესაზღვრავთ რა მას, ვამბობთ: „ბუნების გარეგანი შიში არის გაუაზრებელი განრიდება“ (იოან. დამასკ. გარდ. 2000: 416-417). როგორც ვხედავთ *სათნოებათა კიბის* წარმოდგენილ კონტექსტში იგულისხმება სწორედ არაბუნებითი შიში.

ამგვარად, იოანე სინელი საუბრობს ვნებაზე, ცოდვაზე, რომელიც შეიძლება წარმოიშვას ხორცში და შემდგომ უკვე გადაეცეს და დააზიანოს სული, ან კიდევ, პირიქით. ამ ფონზე, საინტერესოდ გვეჩვენება, სულისა და სხეულის ურთიერთმიმართების საკითხის ავტორისეული ხედვა. რა ტენდენციები იკვეთება *სათნოებათა კიბის* ტექსტში ამ მიმართულებით?

სათნოებათა კიბეში აისახა ყველა ძირითადი იდეა ისეთი მისტიკურ-ასკეტიკური ფილოსოფიური მიმდინარეობისა, როგორიცაა ისიხაზმი. იგი, მეტაფიზიკურ-ანთროპოლოგიური აზრით, მონისტურია. ადამიანი სხეულებრივი და სულიერი სახით ერთი მთლიანობაა – ონტოლოგიური მონადა. მისი სული ისევე ძლიერ არის დაშორებული ღვთისგან, როგორც სხეული, შესაბამისად, განწმენდის (წმინდანობის) ფენომენი ერთნაირად მიღწევადია არამარტო სულისთვის, არამედ სხეულისთვისაც (პოპოვა 2011: 22). აქედან გამომდინარე, ცოდვა (მიუხედავად მისი სხეულებრივი თუ სულისმიერი წარმომავლობისა) აზიანებს ადამიანის ორივე ნაწილს სულსაც და სხეულსაც, როგორც ერთ მთლიანობას. *სათნოებათა კიბის* ჩვენთვის საინტერესო ეპიზოდში ხაზგასმას იმაზე, რომ ცოდვა ნებისმიერ შემთხვევაში მოიცავს ადამიანს მთლიანობაში, უბრალოდ დაცულია რიგიულობა, ცოდვის წარმოშობი, მოქმედი შეიძლება იყოს ხან სული, ხან კიდევ სხეული („ოდესმე პირველად სული შეშინდის და ოდესმე პირველად ხორცნი და მეორე იგი ზიარ-ყვის ვნებისა მის რომელმაც პირველად მიიღის იგი“ (სინელი 1965: 299). ამგვარ პოზიციას იოანე სინელი ავითარებს მოულოდნელად, ლოგიკური მსჯელობის გარეშე, რადგან ცოტა

უფრო ზემოთ, ავტორი საკმაოდ “დაბნეული” ჩანს: “რომელნიმე იტყვან, ვითარმედ: გულის-სიტყუათაგან გულისათა მოვლენ კორცნი ვნებად და აღძვრად, და კუალად სხუანი იტყვან, ვითარმედ საცნობელთაგან კორცთადასა იშვებიან ბოროტნი გულის-სიტყუანი. დაპირველნი იგი იტყვან, ვითარმედ: უკუეთუმცა გონებად არა წინამძღუარ ქმნულ იყო ვნებისა, კორცნიმცა არა მიყოლილ იყვნეს; ხოლო მეორენი იგი კორცთა ვნებისა სიბოროტესა შემწედ თვისისა სიტყვსა სიტყუასა მოიღებენ და იტყვან, ვითარმედ – მრავალგზის ხილვითა პირისაჲთა ანუ შეხებითა კელისაჲთა, ანუ ყნოსითა სულნელებისაჲთა, ანუ სმენითა კმისა ჰამოდსაჲთა მოვლენ გულის-სიტყუანი გულად. ამათ საქმეთა ჭეშმარიტებაჲ; რომელსა ძალ-ედვას, უფლისა მიერ გამოაცხადენ და გუასწავენ” (სინელი 1965: 267). ავტორის “დაბნეულობა”, სავარაუდოდ, მიანიშნებს იმ ეპოქისეულ დილემაზე, რომლის წინაშეც აღმოჩნდა იოანე სინელი, როცა ჯერ კიდევ მიმდინარეობს დისკუსიები და მსჯელობები სხვადასხვა, ქრისტიანული დოგმატიკისთვის არსებით, საკითხზე. ეს ბუნებრივიც ჩანს ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების ადრეულ ეტაპზე. კონტექსტი გვაჩვენებს, რომ იოანე სინელმა იცის თავის თანამედროვე მოაზროვნეებს შორის არსებული სხვადასხვა პოზიციის, თუ დისკუსიის შესახებ. მიუხედავად ერთგვარი მერყეობისა, იოანე სინელი მაინც ეთანხმება შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ტრადიციაში არსებულ თეორიას სულისმიერი და ხორცისმიერი ცოდვების დიფერენციაციის შესახებს, რომელიც, ცოტათი ადრე, უფრო მკაფიოდ აქვს წარმოდგენილი IV–V საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე ბერ იოანე კასიანეს თავის ტრაქტატში – შვიდ მომაკვდინებელ ცოდვაზე. როგორც ზემოთ ვნახეთ იოანე სინელი სარგებლობს და მიუთითებს კიდევ იოანე კასიანეზე, როგორც ტექსტის ერთერთ წყაროზე. იოანე კასიანეს აზრით, ვნებები იყოფა ხორციელ და მშვინვიერ სახეობად. ხორციელი ვნება სხეულში იშვება და მას ატკბობს, ხოლო მშვინვიერი სამშვინველის მიდრეკილებიდან მომდინარეობს და სამშვინველს კვებავს და ხანდახან ხორცსაც აზიანებს. იოანე კასიანე უფრო მეტადაც აკონკრეტებს საკითხს და ჩამოთვლის, თუ რომელი ცოდვები წარმოიშობა ხორცში/სხეულში და რომელი სულში (cassian : 4.3.4.4.). ამგვარად, ცოდვის დაყოფა სულისმიერად და სხეულისმიერად შუა საუკუნეების ქრისტიანული აზროვნებისთვის ნაცნობი და აქტუალური თემაა, მაგრამ განსხვავებით იოანე კასიანესგან, იოანე სინელი ამგვარი დაყოფის ძირითად მამოძრავებელ მიზეზად გარემოს მიიჩნევს – როგორც *სათნოებათა კიბის*

ტექსტიდან გამოჩნდა, ვნება მოიცავს ჯერ სხეულს, თუკი საერო ადამიანთან გვაქვს საქმე და სულს, თუკი მონაზონზე ვსაუბრობთ, რადგანაც საერო პირი მეტ ცდუნებას ხვდება გარემომცველი პირობების გამო. *ვეფხისტყაოსნის* სტრიქონი: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა მერმე სულსა“, როგორც ვიცით, ეკუთვნის ავთანდილს, საერო პირს, როსტევეან მეფის სპასპეტს. ამგვარად, *სათნოებათა კიბის* განხილული პასაჟიდან გამომდინარე, მოსალოდნელია, რომ ცოდვა, ვნება თავდაპირველად მოიცავს ავთანდილის, როგორც საერო პირის, სხეულს, რადგანაც იგი სათანადოდ არ არის დაცული მრავალფეროვანი საცდურისგან, რომელიც საერო პირს გარემომცველი პირობების გამო უფრო მეტად ებრძვის. იმის საილუსტრაციოდ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* უფრო „ავნებს“ არ უნდა გავიგოთ, როგორც ზიანი, ამ შემთხვევაში ხორცის ზიანი, თავისი ვიწრო შინაარსით – სხეულის დასნეულება, შეიძლება დავიმოწმოთ ერთი ეპიზოდი იოანეს სახარებიდან. ამ ეპიზოდის მიხედვით, მაცხოვრის მიერ განკურნებული კაცის ავადმყოფობის მიზეზი წარსულში ჩადენილი ცოდვა ჩანს, რომელმაც თავი იჩინა ფიზიკური სნეულების სახით: „ამისა შემდგომად პოვა იგი იესუ ტაძარსა მას და ჰრქუა მას: აჰა, ეგერა, განკურნებულ ხარ, ნუღარა სცოდავ, რადთა არა უძვრესი გეყოს“ (ინ. 5: 5-14). ამგვარად ესმით მოყვანილი სახარებისეული ეპიზოდი ბიბლიის ტექსტის ცნობილ ეგზეგეტიკოსებსაც (თეოფილაქტე ბულგარელი, თომა აქვინელი), მაგრამ ცოდვა, ვნება, რომელსაც ადამიანი სჩადის, თვით სახარების მიხედვითაც კი, ყოველთვის არ იჩენს თავს სნეულების სახით. როგორც ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, *ვეფხისტყაოსანში* გადაჭრით და კატეგორიულად არის ნათქვამი, რომ ცოდვა, ამ შემთხვევაში *სიცრუე და ორპირობა*, ყოველთვის, გამონაკლისის გარეშე ავნებს ხორცს და მერე სულს (ხინთიბიძე 2009: 474-497). ამიტომ ფრაზის *ავნებს ხორცსა* გაგება ვიწრო მნიშვნელობით, როგორც სხეულის დასნეულება – არასწორია, რადგან *ვეფხისტყაოსნის* კატეგორიული ტონი – მანკიერებით თანმიმდევრულად ხორცსა და სულზე მიყენებული ზიანის შესახებ, არც სახარებაში ჩანს. პირიქით, სახარებაში ხაზგასმულია, რომ ვნება ყოველთვის არ გამოვლინდება ფიზიკური სნეულების სახით. აქედან გამომდინარე, გამართლებულად მიმაჩნია ცნების *ავნებს* იოანე დამასკელისეული ინტერპრეტაცია, დეფინიცია: „ვნებაჲ ერთსახელ არს და ორპირ, რამეთუ ვნება ეწოდების კორციელსაცა, ვითარ-იგი არიან სენნი და წუთხნი. და კუალად, სულიერთაცა ვნებად სახელ-ედების, ვითარ იგი არიან გულისთქუმაჲ და

გულისწერომაჲ“. ცოტა ქვემოთ ვნებულებას იოანე დამასკელი განმარტავს, როგორც ბუნების საწინააღმდეგო მოძრაობას: „აწ უკუე მოქმედება არს ბუნებითი აღძრვად, ხოლო ვნებაჲ გარეშე არს ბუნებისაჲ. ვინაჲცა ამათვე მიზეზთაგან მოქმედებაჲცა იგი ვნებაჲ ითქუმის, რაჟამს არა ბუნებითი იყოს აღძვრად იგი, გინა თუ თავით თ სით, ანუ თუ სხვსა მიერ შემთხუეული“ (იოან. დამასკ. გარდ., 2000: 126). ვნებულება არის ყველა მოძრაობა, რომელიც არის მძაფრი და რომელიც გრძნობაში შემოდის. სიცრუე და ორპირობა ბუნების საწინააღმდეგო მოძრაობაა, იგი ავნებს, ანუ ამ საწინააღმდეგო მოძრაობისკენ უბიძგებს ჯერ ხორცს, როგორც ამ ვნების წარმოშობის პირველად მიზეზს და შემდეგ უკუე სულს, რასაც საბოლოოდ მივეყვართ სულიერი, სამარადისო ცხოვრების ზიანამდე. მეორე მხრივ, ცოდვაში ჩავარდნა, ცოდვით მოცვა სხვა რა შეიძლება იყოს, თუ არა ზიანი. „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ შეიძლება გავიგოთ, როგორც ცოდვაში ჩავარდნა, ცოდვით მოცვა, რაც თავისთავად ვნებაა, ზიანია და ამ ვნების თავდაპირველი მატარებელი, *გეფხისტყაოსნის* მიხედვით, სწორედ სხეულია. როგორც უკუე აღვნიშნეთ, ავთანდილი, როგორც საერო პირი, უფრო ნაკლებად არის დაცული ხორციელი საცდურისგან და შესაბამისად, ცოდვაც, რომელიც შეიძლება ჩაიდინოს მან, პირველ რიგში, სხეულებრივია, სხეულში აღმოცენდება და შემდეგ მოიცავს სულსაც: „გმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატიანსა“ (799) – ეს უკუე არის ადამიანი, რომლისთვისაც სიცრუე და ორპირობა ერჯერადი ქმედება კი აღარ არის, არამედ ცხოვრების წესი, მისი ბუნების ნაწილია. ამგვარი კაცი საიქიოსაც ვერ გამართლდება და ღვთის წინაშე შერცხვენილი და ცოდვილი წარსდგება.

ჩემი აზრით, მოცემული სტრიქონის ამგვარი განმარტება და მის წყაროდ სწორედ *სათნოებათა კიბის* მიჩნევა უფრო მყარდება ტექსტის ერთ-ერთი საფეხურით: *მისივე თქმული ტყუვილისათჳს*. დასახელებული საფეხური მიძღვნილია სიცრუისადმი, როგორც სულიერ კიბეზე აღმავალი ქრისტიანისათვის ერთ-ერთ ყველაზე ხელისშემშლელ ვნებაზე. ტექსტში ვკითხულობთ – „ტყუვილი არს განმრყუნელი სიყუარულისაჲ და მშობელი ცრუ-ფიცობისაჲ, რომელ არს ღმრთისა უარის-ყოფაჲ“ (სინელი 1965: 216).

სიცრუე, იოანე სინელის თხზულების მიხედვით, ღმერთის უარყოფაა, ღმერთის უარყოფა კი უდავოდ ყოველგვარი უბედურების საწყისია: „რადგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა“ (სტ. 792) – ამბობს ავთანდილი ანდერძში. სხვა მაგალითიც ვნახოთ:

„ორგულება დედად არს ტყუილისად და საქმე მისი; რამეთუ ორგულება სხუად არარად არს გარნა წრთუად ტყუილისად და მოპოვნებად ფიცთა ცუდთა“ (სინელი 1965: 217). *ვეფხისტყაოსანშიც* ღალატი, ფიცის გატეხა და სიცრუე ერთმანეთთან არის დაკავშირებული და ერთნაირად შეუწყნარებელი დანაშაულია:

„შენ გასტეხე ფიცი ჩემი, სიმტკიცე და იგი მცნება,
ღმერთმან ქმნა და დაგირჩინა ცუდად შენი ხელოვნება“ (528).

ან კიდევ:

„კვლაცა ვჰკადრე: „მე თუ, მზეო, თქვენთვის ფიცი გამეტეხოს
ღმერთმან აწვე რისხვა მისი ზეცით ჩემთვის გაამეხოს!“ (535);

„შენ არ-გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა“ (708).

ვეფხისტყაოსანში ფიცი დაკავშირებულია ღმერთთან. ნაწარმოების პერსონაჟებს სწამთ, რომ ფიცის გატეხა და სიცრუე ღვთის რისხვის გამომწვევია:

„ვგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატიანსა.

ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,

პირის-პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (799)

– წერს ავთანდილი ანდერძში, რომელშიც აგრძელებს სიცრუის და ორპირობის თემას და განსაზღვრავს მოსალოდნელ შედეგს, რომ საუკუნო ცხოვრებაში ღმერთის პირისპირ ამ ვნების გამო შერცხვენილი იქნება. ანალოგიური აზრია გატარებული *სათნოებათა კიბეშიც* სიცრუესთან და ცრუ ფიცთან მიმართებით. ვინც დაძლევს ამ საფეხურს, იგი ჭეშმარიტებას მოიპოვებს: “ესე მეთორმეტე კიბე არს, რომელი მძლე ექმნას ამას გუელსა, მას ძირი კეთილთა მოუგის, რომელ არს ჭეშმარიტებად“ (სინელი 1965: 219).

ავთანდილმა იცის, რომ სიცრუე და მეგობრის ღალატი დაუსჯელი არ დარჩება. მისი ეს ცოდნა კი, მოითხოვს პრაქტიკულ განხორციელებას:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა

მით ვისწავლებით მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა “ (792).

ქმედებაში მოყვანილი სიბრძნე ერთი პირობაა ღმერთთან მისასვლელად და ჭეშმარიტების მოსაპოვებლად. ტყუილი კი ერთ-ერთი მთავართაგანია იმ მანკიერებათა შორის, რაც უშლის ადამიანს ხელს სათნოებათა კიბეზე ამაღლებაში, ღმერთთან ზიარებასა და ამგვარად ჭეშმარიტების მოპოვებაში: „რამეთუ სულმან წმიდამან საშინელად თქუა მისთვის დავით

წინასწარმეტყუელისადთა ვითარმედ: რომელი იტყოდის სიცრუესა, მას არა წარემართოს წინაშე თუალთა ჩემთა“ (სინელი 1965: 216). ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანშიც* და *სათნოებათა კიბეშიც* ერთნაირად შეუწყნარებელ ცოდვად ითვლება სიცრუე. იგი ყოველგვარი უბედურების მიზეზია და ამ მანკის დაუძლეველად შეუძლებელია მორიგ სულიერ საფეხურზე ამაღლება.

სათნოებათა კიბის ერთ-ერთი პირველი თარგმანი ექვთიმე ათონელს ეკუთვნის. აღსანიშნავია, რომ *ვეფხისტყაოსანში* გამოყენებული ქართულენოვანი წყაროები, ძირითადად, ექვთიმე ათონელის თარგმანებიდან მომდინარეობს, რაზეც პროფ. ელგუჯა ხინთიბიძე მიუთითებს კიდევ ”შიში შეიქმს სიყვარულსა” ფრაზის წყაროს ძიებისას.

ამგვარი მსჯელობის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთაველი, სავარაუდოდ, იცნობდა *სათნოებათა კიბის* ტექსტს მისი რომელიმე თარგმანიდან. ამ ვარაუდს მხარს უჭერს ე. ხინთიბიძის მოსაზრება: „რუსთაველი აშკარად ემყარება არა მხოლოდ ბიბლიას, არამედ მთელ ქართულენოვან სასულიერო მწერლობას“ (ხინთიბიძე 2009: 356-357). საკითხი, რომლის შესახებაც იწერებოდა უზარმაზარი ფილოსოფიური თუ თეოლოგიური ტრაქტატები, მხოლოდ ერთი სტრიქონით გადმოიცა რუსთაველთან, რომელსაც ამავე სტრიქონში წინ უძღვის მითითება გამოთქმული აზრის ავტორზე – „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლა თქმულსა, სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (სტ. 791). ავტორის ამგვარი დაკონკრეტება გახდა საფუძველი იმისა, რომ პლატონის ფილოსოფიაში ეძიათ ამ ფრაზის წყარო, თუმცა, ამგვარი აზრის პირდაპირი ფორმულირება პლატონის დიალოგებში არ ჩანს⁸.

ამრიგად, *სათნოებათა კიბის* მნიშვნელობა შუა საუკუნეების კულტურისთვის განაპირობებს ტექსტის ფართო გამოყენებას ეპოქის გამორჩეულ მოღვაწეთაგან. უცხოენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში იოანე სინელის ტექსტის გავლენას ხედავენ არა მარტო შუა საუკუნეების სასულიერო ლიტერატურაზე, არამედ XIX საუკუნის რუსი კლასიკოსების შემოქმედებაშიც. *სათნოებათა კიბის* გავლენის შემდგომი კვლევა შუა საუკუნეების და გვიანი პერიოდის ქართულ ლიტერატურაზე, ვფიქრობთ, საინტერესო სურათს

⁸ საკითხის შესწავლის ისტორია იხ.: ე. ხინთიბიძე, „პლატონისგან სწავლა თქმული და მისი მსოფლმხედველობითი დატვირთვა“ (ხინთიბიძე 2009: 474-497).

წარმოგვიგნენ, რასაც სამომავლო პერსპექტივად ვსახავთ. ამჯერად კი, ჩვენი კვლევა შემოიფარგლა მხოლოდ რუსთაველის *ვეფხისტყაოსნით*.

თავი II

სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სტრუქტურული და სტილური თავისებურებანი

ნაშრომის შესავალში უკვე აღვნიშნეთ, რომ ქართულად შემორჩენილია *სათნოებათა კიბის* ორი სრული თარგმანი (ექვთიმე ათონელისეული და პეტრე გელათელისეული), პროზაულ ტექსტზე დაყრდნობით შექმნილი ორი სრული პოეტური ვერსია (იოანე სინელისეული და ანტონ კათალიკოსისეული) და ასევე ქეთევან ბეზარაშვილის მიერ ბოლო წლებში აღმოჩენილი *სათნოებათა კიბის* პოეტური ტექსტის ფრაგმენტები, რომელიც ჩართული აღმოჩნდა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში. ნაშრომის წინამდებარე თავში წარმოდგენილი კვლევა მოიცავს შემდეგ საკითხებს: *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანების სტრუქტურასა და სტილს, ასევე, პოეტური ტექსტების ვერსიფიკაციას.

§ 1. სათნოებათა კიბის სტრუქტურული თავისებურება

ბერძნული ტექსტის სტრუქტურული და კომპოზიციური თავისებურების საკითხი მეტად აქტუალურია სპეციალურ (ძირითადად ინგლისურ და რუსულენოვან) სამეცნიერო ლიტერატურაში, ამიტომ სანამ შემოგთავაზებდეთ უშუალოდ საკუთარ დაკვირვებას ქართული თარგმანების სტრუქტურაზე, მოკლედ მიმოვიხილავ საკითხის შესწავლის ისტორიას და ძირითად მოსაზრებებს.

სათნოებათა კიბის ბერძნული ტექსტის სამეცნიერო, კრიტიკულად დადგენილი გამოცემა, როგორც უკვე აღინიშნა, დღემდე არ არსებობს. აღვნიშნეთ ასევე, რომ მეტ-ნაკლებად უკეთეს გამოცემად მიიჩნევა მეთიუ რადერის (Matthew Rader) მიერ მომზადებული ტექსტი (P.G., vol. 88: 596-1209). ტექსტს, წინასიტყვაობის სახით, დართული აქვს კარდინალ რობერტ ბელარმინოს შრომის - *კელესიის მწერალთა შესახებ* – ის ნაწილი, რომელიც ეძღვნება იოანე სინელს, ასევე მეთიუ რადერის შესავალი წერილი ტექსტისა და ავტორის შესახებ; შესავალს მოსდევს რაითის მონასტრის ბერის დანიელის მიერ აღწერილი იოანე სინელის ცხოვრება; რაითის მონასტრის იღუმენის იოანეს ეპისტოლე იოანე სინელისადმი; იოანე სინელის საპასუხო ეპისტოლე იოანე რაითელისადმი; შესავალი (ΠΡΟΛΟΓΟΣ), პინაქსი; საკუთრივ ტექსტი და ტრაქტატი *მწყემსისა მიმართ* (ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΟΙΜΕΝΑ), ასევე თარგმანებები, რომელიც ერთვის ტექსტის ყველა საფეხურს. აღსანიშნავია, რომ ბერძნულ ტექსტში თავებს ეწოდება სიტყვა (λογος), ხოლო ლათინურ თარგმანში ხარისხი (Gradus) (P.G., vol. 88: 596-1209). აღინიშნა ასევე, რომ მეთიუ რადერისეული ტექსტისგან განსხვავებული რედაქცია 1883 წელს, კონსტანტინეპოლში, ათონის მთის რამდენიმე ხელნაწერზე დაყრდნობით გამოსცა ბერმა სოფრონიუსმა. სოფრონიუსის და მეთიუ რადერის ტექსტებში, გარდა უშუალოდ ტექსტუალური განსხვავებებისა, სხვადასხვაა თავთა თანმიმდევრობაც (კორდოჩკინი 2003:14).

რაც შეეხება ქართულ თარგმანებს, *სათნოებათა კიბის ექვთიმე ათონელისეული* თარგმანის სტრუქტურა შემდეგნაირია: ნაწარმოებს შესავალში დართული აქვს მთარგმნელის, ექვთიმე ათონელის, ანდერძი, რომელიც მოიცავს მოკლე ინსტრუქციასა და ინფორმაციას ტექსტის შესახებ. ანდერძს მოსდევს: *კიბჱ სათნოებათაჲ, ცად აღმყვანებელი, თქმული დანიილ მონაზონისა რაითელისა წიგნისა ამისთვის სულთა განმანათლებლისაჲ, რომელსა ეწოდების*

კლემასი, რომელ არს კიბჭ, ცხორებად წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანე სინელ მამასახლისისაჲ, მოძღურებითა განთქმულისა სულთა განმანათლებელისა და ჭეშმარიტად სანატრელისაჲ, რომელი ესე აღწერა დანიილ მონაზონმან რაითელმან; ებისტოლე წმიდისა მამისა იოვანე რაითელ მამასახლისისაჲ სანატრელისა იოვანეს მიმართ, სინელ მამასახლისისა; ებისტოლჭ წმიდისა და ნეტარისა იოვანე სინელ მამასახლისისა იოვანეს მიმართ რაითელ მამასახლისისა, რომელსა ზედა-წერილი ესე არს ფიცარნი სულიერი: იოვანე იოვანეს ახარებს; ამას მოჰყვება საკუთრივ ტექსტი შემდეგი ზოგადი სათაურით: სწავლანი წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე სინელ მამასახლისისანი, რომელნი მიუძღუანნა მამასა იოვანეს რაითელ მამასახლისსა, რამეთუ ეთხოა მას მისგან, რადთა აღწერნეს სწავლანი მონაზონთა მიმართ. საღმთოდ კიბე სათნოებათაჲ; ტექსტის ბოლო ნაწილია: მისივე წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანე სინელ მამასახლისისაჲ მწყემსისა და წინამძღურისა მიმართ, რომელი-ესე მისცა სხუათა ამათ პირველ-თქმულთა თავთა თანა იოვანეს რაითელ მამასახლისსა, რომელსა ეთხოვა მისგან, რადთა დაუწერნეს სწავლანი მონაგონებისანი; ნაწარმოებს ბოლოში დართული აქვს თარგმანებები (სინელი 1965). აღნიშნული თარგმანებები ბერძნულ ტექსტში ერთვის თითოეულ თავს, ხოლო ექვთიმე ათონელს ისინი ერთად მოუთავსებია ტექსტის ბოლოში (ცინცაძე 1965: 53).

პროფ. მერი ცინცაძე ექვთიმე ათონელის თარგმანის შესავალ ნაწილზე დაკვირვების შედეგად ასკვნის, რომ ქართულ რედაქციაში ბერძნული (მეთიუ რადერის) რედაქციისგან განსხვავებული რიგია დაცული (ცინცაძე 1965: 43). ექვთიმე ათონელის ტექსტის რიგია დაცული (ანდერძის გამოკლებით) პეტრე გელათელის თარგმანშიც: (პროლოგი); აჰა პინაქსი საღმრთოდსა კლიმაქსისაჲ; დანიილ მინაზონისა რაითელისაჲ ცხოვრებისაჲ უფლისა იოანნის სხოლასტიკოსისა; ცხორებაჲ შემკუშთებითი აჰა იოანნი წინამძღურისა წმიდისა მთისა სინადსაჲ, ზედწოდებით სხოლასტიკოსისა წმიდათა შორისოსაჲ ჭეშმარიტად; ებისტოლე აჰა იოანნი წინამძღურისა რაითისაჲ იოანნის მიმართ ღირსსაკურველისა სინისა მთისა წინამძღურისა; იოანნის იოანნი გიხაროდენ! (A-39).

რაც შეეხება პოეტურ ტექსტებს, იოანე პეტრიწისეული ვარიანტი მოიცავს სათნოებათა კიბის მხოლოდ ძირითად ტექსტს. ზოგიერთ ხელნაწერში ტექსტს თან ერთვის თხუთმეტი იამბიკური სტროფი, რომელთაგან პირველი სტროფი აკროსტიქულია და იკითხება შემდეგი სათაური: *შედთათჳს ენებათა*

არს. ტექსტი მოიცავს ოპოზიციურ წყვილებს – შვიდი მომაკვდინებელი ცოდვა და მათი საპირისპირო სათნოებები. ივ. ლოლაშვილის ვარაუდით ამ ტექსტის ავტორიც შესაძლოა იოანე პეტრიწი იყოს (პეტრიწი 1968: 255). შენიშნულია, რომ *სათნოებათა კიბისადმი შვიდთათვის ვნებათას* დართვა ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციით არის განპირობებული. ქართულ მწერლობაში კი არსებობს *კლემენტისა და შვიდთათვის ვნებათას* ერთი და იმავე პირის მიერ გალექსვის ტრადიცია (იოანე პეტრიწი, ანტონ კათალიკოსი) (ბეზარაშვილი 1987: 133-134). შვიდი ვნების საკითხს XVIII საუკუნეში ცალკე თხზულებებს უძღვნიან ნიკოლოზ თბილელი და კვიპრიანე სამთავნელი (კეკელიძე 1980: 348-349, 339). ყველა ეს ტექსტი შედგენილობითა და თანმიმდევრობით სხვადასხვაა და ერთი წყაროდან არ მომდინარეობს (ბეზარაშვილი 1987: 134).

ანტონ კათალიკოსის *სათნოებათა კიბე* მოიცავს ძირითად ტექსტს, რომელსაც მოსდევს ოთხი აკროსტიქული იამბიკური სტროფი, ბოლო მათგანის კიდურწერილობაში იკითხება *მწვემსისა მიმართცა*. ტრაქტატი *მწვემსისა მიმართცა* მოიცავს ათ სტროფს, ხოლო მას მოსდევს კვლავ ორი აკროსტიქული იამბიკური სტროფი კიდურწერილობით – *შვიდთათვის ვნებათა ეს* და აქაც, როგორც იოანე პეტრიწისეულ ვარიანტში, საუბარია შვიდ ვნებაზე და მათ საპირისპირო სათნოებებზე. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული იგი ანტონ კათალიკოსის ორიგინალური შრომაა (ბეზარაშვილი 1987: 134; კუკავა 1978: 30-34).

ანტონ კათალიკოსისეულ და იოანე პეტრიწისეულ *სათნოებათა კიბის* ყოველი თავი იწყება ორიგინალური სტროფებით. მათი შინაარსი ძირითადად ზოგადია და გვაცნობს იმ თემას, რაზედაც იქნება საუბარი ამა თუ იმ თავში, ხოლო საფეხურების დასათაურებას ვკითხულობთ ამ სტროფების კიდურწერილობაში, რადგანაც მაგალითად, ანტონ კათალიკოსისეულ რედაქციაში თავებს არ აქვთ ცალკე გამოყოფილი სათაურები (მხოლოდ ნუმერაცია):

ვარდი არ მჭნარი ჭიალი კეთილ სულნელ

ღიმენა შუჭბის ოქროთ არხრწნადოსაკრები

ორ-გზის შედგომა სატრფოს ნამდვლსაწყურის

ტკბილუდლის ტვრთუთ სოფლით გამოსლვასაგან გ

ღტოლვა აქათ ღმრთიგ იქა ზენადმი მიმეცან⁹.

ანონიმური ვერსიის თავთა რაოდენობა არასრულყოფილია. აქ წარმოდგენილია 30 თავიდან მხოლოდ 12 (7, 11, 12, 15, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30) და მსგავსად ანტონის ლექსითი რედაქციისა და სხვა პროზაული ვერსიებისა ერთვის მოკლე თხზულება *მწყემსისა მიმართ*. განსხვავებით იოანე პეტრიწისა და ანტონის ლექსითი რედაქციების შედგენილობისა, სადაც თითოეულ თავში 10-11 იამბური (5-ტაეპიანი) სტროფია, ანონიმურ ვერსიაში ნებისმიერია როგორც იამბურ სტროფთა რაოდენობა, ისე სტროფში ტაეპთა რაოდენობაც. არც გასაღეკსად შერჩეული მასალა ემთხვევა სხვა ლექსით რედაქციებს (ბეზარაშვილი 1987: 132-133).

იოანე სინელის ტექსტის სათაურიდანვე (*კლემასი-კიბე*) ჩანს *სათნოებათა კიბის* სტრუქტურის სპეციფიკა. ავტორი იყენებს საფეხურეობრივ სტრუქტურას, რათა აჩვენოს სულიერი აღმასვლის ეტაპები, თუმცა, ამ მხრივ, იგი ნოვატორი არ არის. იოანე სინელამდე ორიგენემ თავის *ოცდამეშვიდე პომილიაში რიცხვების შესახებ* შეადგინა 42 საფეხური, რომელზე აღმასვლა ათავისუფლებდა ადამიანს ხორციელი სურვილებისაგან. ნაშრომის სტრუქტურის კონსტრუირებისთვის კიბის სიმბოლოს აქტიურად იყენებენ სხვა ავტორებიც: ფილონ ალექსანდრიელი, სირიელი მამები, გრიგოლ ნოსელი, თუმცა იოანე სინელის შრომის უნიკალურობა იმაში მდგომარეობს, რომ მასში დახატულია სულიერი აღმასვლის უპრეცედენტოდ მასშტაბური და სრულყოფილი სურათი (კორდოჩკინი 2003: 22-23).

მკვლევარი ჯონ დაფი, რომელიც განიხილავს *სათნოებათა კიბის* სტილსა და კომპოზიციას, ყურადღებას ამახვილებს ოთხ ძირითად დოკუმენტზე, რომელსაც ნაწარმოების კომპოზიციის კონსტრუირებისათვის, მისი აზრით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ესენია: წერილი რაითის მონასტრის აბატისგან იოანე სინელისადმი მიწერილი; იოანე სინელის საპასუხო წერილი; საკუთრივ ტექსტი და ნაშრომის ბოლოს დართული მოკლე ტრაქტატი *მწყემსისა მიმართ* (*ΠΡΟΣ ΤΟΝ ΠΟΙΜΕΝΑ*). მკვლევრის აზრით, აბატი რაითელის წერილი არა მარტო პირველი სტიმულია ნაწარმოების კომპოზიციისთვის, არამედ მას შემოაქვს ნაწარმოების წარდგენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ორი ძირითადი იდეა. კერძოდ: ა) მოსე, როგორც მედიუმი ღმერთსა და

⁹ ტექსტებს ანტონ კათალიკოსის რედაქციიდან, საფეხურისა და მუხლის მითითებით, ამ და სხვა შემთხვევაშიც ვიმოწმებთ A-711 ხელნაწერიდან.

ადამიანებს შორის, რომელმაც მიიღო ღვთის კანონები ბ) ბიბლიური იაკობის ცნობილი სიზმარი – მიწასა და სამოთხეს შორის აღმართული კიბე. ნაწარმოებს ასრულებს მოკლე ტრაქტატი *მწეემსისა მიმართ*, რომელშიც იხატება იდეალური “მწეემსის” სახე. ეს იდეალური მწეემსი კი – აბატი რაითელია. აშკარაა, რომ ნაწარმოების კომპოზიციურ გამთლიანებაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობს *სათნოებათა კიბის* შექმნის ინიციატორი – აბატი რაითელი: ნაწარმოები იწყება მისი წერილით და სრულდება ტრაქტატით, რომელში განსახიერებული იდეალური წინამძღვარი კვლავ ის არის – ასკვნის მკვლევარი (დაფი 1999: 3).

სათნოებათა კიბის სტრუქტურისა და სემანტიკის ურთიერთმიმართების შესახებ არსებობს განსხვავებული მოსაზრებები. კერძოდ, კ. კრუმბახერი ტექსტს ჰყოფს ორ ნაწილად: I-XXIII საფეხურები – მანკიერებების დაძლევა და XXIV-XXX საფეხურები - მორალური და თეოლოგიური სათნოებების მოპოვება (კრუმბახერი 1897: 143–144). სხვა აზრით, ტექსტი შედგება სამი ნაწილისგან: სოფლიდან გასვლა (I-VII თავები), მანკიერებებთან ბრძოლა (VIII-XXIII თავები) და ქრისტიანული სრულყოფა (XXIV-XXX თავები) (დესილი 2002: 103-104). კალისტოს უეარი ტექსტს ყოფს შემდეგნაირად: სოფლიდან გასვლა (1-3 თავები); სათნოებების მოპოვება (4-7 თავები); ვნებებთან ბრძოლა, რომელიც თავის მხრივ იყოფა ა) ვნებები, რომლებიც უპირატესად არაფიზიკურია (8-13 თავები); ფიზიკური და მატერიალური ვნებები (14-17 თავები); არაფიზიკური ვნებები (18-23 თავები); უმაღლესი სათნოებები (24-26 თავები); დაბოლოს, ღმერთთან შეერთება (27-30 თავები) (უეარი 1982: 13).

საკითხის ამ მიმართულებით წარმართვის კუთხით საგულისხმოა კიდევ ერთი მოსაზრება, რომელსაც ყველაზე სარწმუნოდ მიიჩნევს *სათნოებათა კიბის* ტექსტის სლავური თარგმანების მკვლევარი, არა ერთი სტატიისა და მონოგრაფიის ავტორი – ტატიანა პოპოვა: მოსამზადებელ საფეხურებად შეიძლება ჩაითვალოს პირველი შვიდი თავი; შემდეგ მოდის – ცოდვილი ცხოვრების უწმინდურობისგან თვითგანწმენდისთვის მოღვაწეობა/ღწვა: ა) გულისმიერ მანკიერებებთან ბრძოლა (VIII, IX საფეხურები) ბ) მეტყველებასთან დაკავშირებულ ცოდვებთან ბრძოლა (X, XI, XII საფეხურები) გ) ხორცისმიერ/სხეულისმიერ მანკიერებებთან ბრძოლა (XVI, XVII საფეხურები) დ) სულისმიერ მანკიერებებთან ბრძოლა (XVIII-XXIII საფეხურები). დაბოლოს, მოღვაწეობა სულიერი განახლებისთვის ა) გულის განახლებისთვის (XXIV, XXV

საფეხურები) ბ) გონების განახლებისთვის (XXVI, XXVII, XXVIII საფეხურები) გ) ნების განახლებისთვის (XXIX, XXX საფეხურები) (გერმანი 1854: 42-43).

მკვლევარი ანდრეი კორდოჩკინი თავის სადოქტორო ნაშრომში საგანგებო თავს უძღვნის *სათნოებათა კიბის* სტრუქტურას და შემდეგ კანონზომიერებას ხედავს: I-III თავები – შესავალი სამონასტრო ცხოვრებისათვის; IV თავიდან ტექსტის ძირითადი ნაწილი მიძღვნილია მორჩილებისადმი, რაც სამონასტრო ცხოვრების ქვაკუთხედი და ეს ნაწილი მთავრდება XXVI თავით – *განსჯისა და გულისხმიერებისათვის*. ბოლო ოთხი თავი ეძღვნება ქრისტიანულ სრულყოფას. მკვლევარის აზრით, ტექსტის პირველი თავები ხასიათდება ინტენსიური ასკეტური ბრძოლით და საბაზისო სათნოებების მოპოვებით მაშინ, როცა მეორე ეტაპისთვის დამახასიათებელია მჭვრეტელობითი ურთიერთობა ღმერთთან, რაც მიღწევადია მხოლოდ იმათთვის, ვინც გადალახა ვნებები. მაშასადამე, *პრაქსისი* და *თეორია*, რომელსაც იყენებს კიდევ ტექსტში იოანე სინელი, არის მორწმუნის სულიერ ცხოვრებაში ორი თანმიმდევრული ეტაპი (კორდოჩკინი 2003: 22-24): „აღმცა-ვფრინდი **საქმისა მიერ** (πρᾶξις) და განვისუენე **ხედვისა მიერ** (θεωρία) და სიმდაბლისა” (სინელი 1965: 56).

ანდრეი კორდოჩკინის აზრით, კიბის სტრუქტურა გვთავაზობს სულიერი ცხოვრების ეტაპობრივ, თანმიმდევრულ პროგრესს, მაგრამ მისი საფეხურები არ უნდა გავიგოთ, როგორც მკაცრად განსაზღვრულ-დადგენილი თანმიმდევრობა. მიუხედავად იმისა, რომ იოანე სინელი ახასიათებს ცალკეულ საფეხურებს, გვაჩვენებს მის მიმართებას წინამავალ ან მომდევნო საფეხურთან, ეს არ გამორიცხავს ამ ვნებების და სათნოებების ერთმანეთის პარალელურად დაძლევისა ან მოპოვების პერსპექტივას. უბრალოდ, ამგვარი სტრუქტურა მიუთითებს, რომ სულიერ ცხოვრებაში პროგრესი ეტაპობრივი პროცესია და შეუძლებელია მოღიანი კიბის ერთბაშად ავლა. მაგალითად, საფეხური ღოცვის შესახებ, რომელიც მოთავსებულია ტექსტის დასასრულისკენ, არ გულისხმობს იმას, რომ მორწმუნემ არ უნდა იღოცოს უფრო ადრეულ საფეხურებზეც. ზოგიერთ ვნებასთან (მაგალითად, როგორიცაა ნაყროვანება) ბრძოლა კი საჭიროა ყველა საფეხურზე (კორდოჩკინი 2003: 27-28).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, *სათნოებათა კიბის* კომპოზიციურ წყობასა და სტრუქტურას სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობა გამოუწვევია. სხვაზე მეტად სარწმუნოა ანდრეი კორდოჩკინის მოსაზრება, რომ თხზულების კომპოზიციის საფეხურეობრივი სისტემა პირობითია და ის

გამოყენებულია სულიერი აღმასვლის, როგორც ეტაპობრივი პროცესის, ჩვენების მიზნით. ვფიქრობ, ნაწარმოების პირველ და ბოლო თავებში მართლაც იკვეთება გარკვეული კანონზომიერება (გგულისხმობ, შესავალ თავებს, სადაც საუბარია სამონასტრო ცხოვრებისთვის აუცილებელ საბაზისო სათნოებებზე – სოფლიდან გასვლასა და მისდამი გულგრილობაზე და ბოლო თავებს, სულიერი სრულყოფისა და ღმერთთან შეერთების მდგომარეობაზე). რაც შეეხება დანარჩენ საფეხურებს, მათი დაყოფა, ერთმნიშვნელოვნად სათნოებების მოპოვების ან მანკიერებების დაძლევის მიხედვით, მართებულად არ მეჩვენება. საქმე ისაა, რომ კონკრეტული ვნების დაძლევა თავისთავში გულისხმობს შესაბამისი, ამ ვნების საპირისპირო სათნოების მოპოვებასაც, რასაც მხარს უჭერს *სათნოებათა კიბის ტექსტი*. ნაწარმოების ამგვარი გააზრება ერთი საფეხურის საზღვრებში მოაქცევს არამარტო კონკრეტულ მანკიერებასთან ბრძოლას, არამედ ამ მანკიერების დაძლევის გზით მისი ოპოზიციური სათნოების მოპოვებასაც. ასე, მაგალითად, საფეხური, რომელიც მიძღვნილია *ულმობელოებისთვის*, ასევე გულისხმობს ღმობიერების მოპოვებასაც, რომელიც მიიღწევა ულმობელობის ვნების დაძლევით. იგივე სურათია სათნოებათათვის მიძღვნილ საფეხურებშიც. ავტორი ერთსა და იმავე საფეხურში გვაძლევს ორმაგ ინსტრუქციას – კონკრეტული სათნოების მოპოვებისა და ამ სათნოების საპირისპირო ვნებასთან ბრძოლის საშუალებებზე. საინტერესოა, რომ, რიგ შემთხვევებში, დასათაურებაშიც ჩანს ეს ნიუანსი. კალისტოს უეარი მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ *სათნოებათა კიბეში* ვნებებისადმი მიძღვნილ საფეხურთა რაოდენობა ჭარბობს საფეხურებს სათნოებებზე, პასუხობს იმ თავებზე მითითებით, რომელთა სათაურშივე ასახულია ოპოზიციური – ვნება-სათნოება – წყვილი. კერძოდ, მერვე საფეხური – *Περὶ ἀσχησίας καὶ πρᾶτης* (მისივე *ურისხველობისათვის და სიმშვიდისა*); მეთერთმეტე საფეხური – *Περὶ πολυλογίας καὶ σιωπῆς* (თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესი დუმილისათვის და მრავალმეტყუელებისა); მეთხუთმეტე საფეხური – *Περὶ ἀφθάρτου ἐν φθαρτοῖς ἐκ καμάτων καὶ ἰδρώτων ἀγνείας καὶ σοφροσύνης* (მისივე *უხრწნელობისათვის გახრწნადთა შორის შრომათაგან და ოფლთა სიწმიდისათვის და მრთელცნობობისა*) (უეარი 1982: 14) და სხვა.

სათნოებათა კიბის XVI საფეხური ბერი სოფრონიუსისა და არქიმანდრიტ ეგნატეს მიერ გამოცემულ ტექსტებსა და მეთიუ რადერის ტექსტში

განსხვავებულია. მეთიუ რადერის ტექსტში ეს საფეხური მიძღვნილია ვერცხლისმოყვარეობისადმი (*Περὶ φιλαργυρίας*), ხოლო სოფრონიოსისა და არქიმანდრიტ ეგნატეს გამოცემების XVI თავში გაერთიანებულია მეთიუ რადერის ტექსტის მომდევნო XVII საფეხურიც (*Περὶ ἀκτημοσύνης*) (*უპოვარებისათვის*). რაც შეეხება ქართულ თარგმანებს, ექვთიმე ათონელის, პეტრე გელათელის და იოანე პეტრიწის თარგმანები თავთა თანმიმდევრობით მიჰყვებიან მეთიუ რადერის ტექსტს, ანუ ცალკე-ცალკეა გამოყოფილი ვერცხლისმოყვარეობისა და უპოვარებისადმი მიძღვნილი საფეხურები. ამ მხრივ, საინტერესოა ანტონ კათალიკოსის ტექსტი, რომელიც XVI თავში გაერთიანებულია აღნიშნული საფეხურები (*ანგარებისათვის ესე უპოვარებისათვის*). რთული სათქმელია, რა მოტივით ცვლის ანტონ კათალიკოსი თავთა თანმიმდევრობას (ამ მსჯელობას კიდევ უფრო ართულებს ის ფაქტი, რომ ჩვენ ხელთ არ გვაქვს კრიტიკულად დადგენილი ბერძნული ტექსტი, რომელშიც გათვალისწინებული იქნებოდა ხელნაწერთა საკმარისი რაოდენობა). შესაძლებელია, იგი თემატურად აწყვილებს ამ ორ თავს, ჩემ მიერ ზემოთ ჩამოყალიბებული პრინციპის თანახმად (თითოეული საფეხური მოიცავს როგორც ვნებასთან ბრძოლას, ასევე სათნოებების მოპოვებასაც და პირიქით). ფაქტია, რომ სოფრონიოსისა და არქიმანდრიტ ეგნატეს ტექსტები ანტონს ხელთ არ ექნებოდა, რადგანაც შედარებით გვიანდელი გამოცემებია, მაგრამ დასაშვებია, რომ ხელთ ჰქონოდა სხვა რამე საერთო წყარო.

ამრიგად, *სათნოებათა კიბის* ტექსტის საფეხურების სისტემატიზაცია, როგორც ვნებებთან ბრძოლა და სათნოებების მოპოვება, პირობითია, ძირითადად კონკრეტული საფეხურის მხოლოდ დასათაურებას ეყრდნობა და არ ითვალისწინებს შინაარსობრივ მხარეს. შესაბამისად ვიღებთ ტექსტის კომპოზიციის მექანიკურ (მხოლოდ სათაურის დონეზე) გააზრებას, რასაც ეწინააღმდეგება ტექსტის მთლიანი სემანტიკა.

ნაწარმოების სტრუქტურული თავისებურების კიდევ ერთი, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი საკითხია *სათნოებათა კიბის* თავების თანმიმდევრობა. არსებობს ორი ძირითადი მოსაზრება: ზარინის (Зарин С.М) აზრით, საფეხურიდან საფეხურზე გადასვლისას ხშირად რთულია ლოგიკური თუ ფსიქოლოგიური თანმიმდევრულობის დანახვა და არც საფეხურებს შორის სახდვარია მკაცრად დადგენილი (პოპოვა 2011:33). სხვა მოსაზრებით კი, ტექტის აგებულებას საფუძვლად უდევს მკაცრი ლოგიკური თანმიმდევრულობის განცდა და მის

საერთო კომპოზიციაში დევს სულიერი აღმასვლის იდეა (პროხოროვი 1985: 254). იოანე სინელი იესოს ცხოვრების წლების ანალოგიით შექმნილი ნაწარმოების კომპოზიციაში მკვეთრად მიჯნავს საფეხურებს ერთმანეთისგან და ამავდროულად კრავს მათ ერთ მოღიანობად, როგორც წესი, მაღალმხატვრული სახეების საშუალებით და ნაწარმოების მთავარ იდეაზე (სწრაფვა ნების სრულყოფილებისკენ) დაქვემდებარებით. ამაში მდგომარეობს ავტორის ღიდი დამსახურება და ნაწარმოების კომპოზიციის ორიგინალობა (პოპოვა 2011: 34-35). ტექსტი აჩვენებს სულიერი ცხოვრების განსხვავებულ ასპექტებს მათ ურთიერთკავშირში. იოანე სინელი, ერთი მხრივ, საუბრობს ცალკეულ ვნებებსა და სათნოებებზე და, მეორე მხრივ, განიხილავს მათ წარმოშობას, საფუძველს, ან კიდევ, შედეგს და გვაძლევს ერთგვარ ინსტრუქციებს.

საკითხის შესწავლის ისტორიისა და *სათნობათა კიბის* საფეხურების სემანტიკური ურთიერთმიმართების პრობლემის განხილვის შემდეგ, ჩვენ წინაშე არანაკლებ საინტერესო საკითხები წამოიჭრება: რა ურთიერთმიმართებებს ამყარებენ *სათნობათა კიბის* ტექსტის ქართული თარგმანები; როგორია მათი სტრუქტურა; ამუღავნებენ თუ არა განსხვავებებს ჩვენ ხელთ არსებულ ბერძნულ ტექსტებთან?

როგორც აღვნიშნეთ, *სათნობათა კიბის* ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის ენა საღისურტაციო ნაშრომის ფარგლებში შესწავლილი აქვს პროფესორ მერი ცინცაძეს (ცინცაძე 1965). იგი სხვა პრობლემურ საკითხებთან ერთად ეხება ქართული თარგმანის სტრუქტურულ თავისებურებებსაც. მოკლედ ჩამოვაყალიბებ ამ მიმართულებით ჩატარებული კვლევის შედეგად გამოვლენილ არსებით სტრუქტურულ განსხვავებებს მინეს კრებულში დაბეჭდილ ბერძნულ ტექსტსა და ექვთიმე ათონელისეულ თარგმანს შორის:

ბერძნულ ტექსტში ცალკე XXIII თავად არის გამოყოფილი *Περὶ τῆς ἀκρεφάλου ὑπερηφανίας* (ამპარტავანებისათვის), რომელიც სინადვილეში უნდა იყოს XXII თავის შემადგენელი ნაწილი, სადაც საუბარია ცუდად-მზუაობრობაზე, ანუ ქედმაღლობაზე (*Περὶ τῆς πολυμόρφου κενодиζίας*) იოანე სინელი ტექსტშიც მიუთითებს, რომ ამპარტავანება და ცუდად-მზუაობრობა მას ერთ ვნებად მიაჩნია. ამიტომ მოსალოდნელია, რომ ავტორი მას ცალკე არ გამოყოფდა. XXIII თავი, სადაც შეტანილია აღნიშნული ნაწილი, დასათაურებულია შემდეგნაირად: *გამოუთქუმელთა გულის-სიტყუათათჳს გმობისათა*. მკვლევარი ფიქრობს, რომ ეს შემდეგდროინდელ გადამწერთა შეცდომა უნდა იყოს, რასაც ექვთიმე ათონელი

ქართულ თარგმანში ასწორებს და XXII თავში აერთიანებს ორივე ნაწილს. ეს “შეცდომა” პეტრე გელათელსაც აქვს შენიშნული, თუმცა, მაინც მისდევს ბერძნულ ტექსტს და აღნიშნული თავი XXIII საფეხურში შეაქვს. ექვთიმე ათონელის ანდერძში ვკითხულობთ შემდეგს: “...თავნი ვითარცა აქა იყვნენ, ეგრე დასხენით, რამეთუ მეცა ვითარცა მიპოვნიან, ეგრეთ დამისხნიან ყოველნი წითლითა” – სწორედ ამ ანდერძის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ რომელიმე ბერძნულ ხელნაწერში, რომლითაც ექვთიმე ათონელი სარგებლობდა თავების მიმდევრობა არ იყო არეული (ცინცაძე 1965: 45-47). აღნიშნული ფაქტი, ერთი მხრივ, უადრესად მნიშვნელოვანია თვით ბერძნული ტექსტის რეკონსტრუქციისათვისაც, რადგანაც ექვთიმე ათონელის თარგმანის სტრუქტურა არ მისდევს ჩვენ ხელთ არსებულ, აქამდე გამოცემულ, არც ერთ ბერძნულ ტექსტს და აშკარად ეყრდნობა XI საუკუნეში არსებულ განსხვავებულ ხელნაწერს (ან ხელნაწერებს). მეორე მხრივ, ექვთიმე ათონელი აშკარად მიუთითებს, რომ მას ხელთ აქვს დედანი, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა ისევეა ორგანიზებული, როგორც მის ტექსტში. ამასთანავე, ექვთიმეს შენიშვნიდან ისიც ირკვევა, რომ მან იცის სხვა ბერძნული ტექსტის არსებობის შესახებ, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სხვაგვარია. რომ არა ავტორის რეზერვა, შესაძლოა ექვთიმე ათონელისეული *სათნოებათა კიბის* სტრუქტურის “გადახრა” ჩვენ ხელთ არსებული ბერძნული ტექსტებისგან აგვეხსნა, როგორც ექვთიმე ათონელის თავისებური მთარგმნელობითი მეთოდი. ბევრ შემთხვევაში, სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული მოსაზრება ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდთან დაკავშირებით (კლება-მეტების პრინციპი), ეყრდნობა მისი თარგმანების არაკრიტიკულ ტექსტთან შედარების საფუძველზე მიღებულ დასკვნებს. უკანასკნელმა კვლევებმა, კერძოდ კი, პროფესორ ელგუჯა ხინთიბიძის სპეციალურმა გამოკვლევამ ექვთიმე ათონელის ორი თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან მიმართების თაობაზე, გამოავლინა ის მეთოდოლოგიური შეცდომა, რაც ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის არაკრიტიკულ ბერძნულ ტექსტთან შედარებისას იჩენს თავს (ხინთიბიძე 1969:144-151). ამ საკითხთან დაკავშირებით ასევე საგულისხმოა ტექსტზე დართულ თარგმანებათა საკითხი. ექვთიმე ათონელის ტექსტზე დართულ თარგმანებათა შესწავლის საფუძველზე მ. ცინცაძე გამოავლენს ქართულ ტექსტში სქოლიოებს, რომელთაც ბერძნულში შესატყვისი არ მოეპოვებათ. მკვლევრის აზრით, ქართველ მთარგმნელს ხელთ ჰქონია სქოლიოთა სხვა ვარიანტები. მისივე შენიშვნით, ექვთიმე ათონელის

თარგმანს ბერძნული ტექსტისგან განსხვავებულ ზოგიერთ ადგილში გვერდში უდგას პეტრე გელათელის რედაქცია. ამ ფაქტზე დაყრდნობით მკვლევარი ასკვნის, რომ ამ ორი თარგმანის ერთნაირი ადგილები, რომლითაც ისინი შორდებიან ბერძნულს, საეჭვოა, რომ გაჩენილიყო ორივე მთარგმნელთან ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად. შესაძლოა ორი ვარაუდის დაშვება: ა) მათი წყაროა რომელიმე სხვა ბერძნული ხელნაწერი, განსხვავებული იმ ხელნაწერებისგან, რომელიც საფუძვლად დაედო მეთიუ რადერის ტექსტს. ბ) შესაძლოა, პეტრე გელათელი თარგმანის პროცესში იშველიებდა ექვთიმე ათონელის რედაქციას. გ) ზოგიერთი ადგილის მიხედვით კი, რომლებითაც ექვთიმე ათონელის თარგმანი შორდება ბერძნულ ვერსიას (შესაბამისად პეტრე გელათელის ტექსტსაც), შეიძლება დავასკვნათ, რომ ქართველი მთარგმნელები სხვადასხვა ბერძნული ხელნაწერებიდან თარგმნიდნენ ტექსტს (ცინცაძე 1965: 55). სადისერტაციო ნაშრომის სხვა თავების (სტრუქტურა, სტილი, ტერმინოლოგია, სიმბოლიკა) საჭიროებიდან გამომდინარე, პეტრე გელათელის ტექსტის მეთიუ რადერის ტექსტთან მიმართების კვლევამ გამოავლინა, რომ მთარგმნელი თითქმის სიტყვასიტყვით მიჰყვება ბერძნულ დედანს, ამდენად არ არსებობს საფუძველი ვიფიქროთ, რომ მას ხელთ ჰქონდა მეთიუ რადერის ტექსტისგან განსხვავებული ხელნაწერი. უფრო სავარაუდოა, რომ პეტრე გელათელი იცნობდა ექვთიმე ათონელის ტექსტს და შიგადაშიგ (მაგ.: სქოლიოების შემთხვევაში) სარგებლობდა კიდევ.

რაც შეეხება პოეტურ თარგმანებს, ისინი მეტ სტრუქტურულ თავისებურებას იჩენენ.

სათნობათა კიბის მესამე საფეხურში *Περὶ ζευτείας* (უცხოებისათვის) იოანე სინელს შეუტანია სწავლება სიზმართა შესახებ და გამოუყვია იგი ცალკე ქვეთავად (*Περὶ ἐνυπνίων ἀκοισθισόντων εἰσαγωγικοῖς*), ნუმერაციის გარეშე. ასეა ქართულ პროზაულ თარგმანებშიც: ექვთიმე ათონელი – *უცხოებისათვის, რომელსა შინა იტყვს სიზმართათესცა ცუდთა*; პეტრე გელათელი – *მისივე უცხოებისათვის (სიზმართათეს; სიზმართაჲში შედგომილთათვის შეყვანებადთაჲსა*. ანტონ კათალიკოსისეულ პოეტურ ვარიანტში *სიზმართათვის* გამოყოფილია ცალკე, დამოუკიდებელ თავად, რომელსაც, ისევე როგორც სხვა თავებს, წინ უძღვის ანტონ კათალიკოსის შესავალი, კიდურწერილობით გაფორმებული, ორიგინალი სტროფი, ხოლო საფეხური მოიცავს, სხვა თავების მსგავსად, ათ იამბურ სტროფს, ანუ ანტონ კათალიკოსი ამ თავს ქმნის როგორც

დამოუკიდებელ, სრულფასოვან საფეხურს და მოსალოდნელი იყო კიდევ, რომ იგი გამოეყო შემდეგ, მეოთხე საფეხურად, თუმცა ავტორი აღნიშნულ თავს ნუმერაციას არ ანიჭებს და შემდეგ, მეოთხე საფეხურად ტოვებს თავს *მორჩილებისათვის წმიდისა*, ისევე როგორც ეს პროზაულ თარგმანებში და ბერძნულ ტექსტებშია, ამიტომ თავების მიმდევრობა შენარჩუნებულია და მიჰყვება ბერძნულ და ქართულ პროზაულ ტექსტებს. ანტონ კათალიკოსისგან განსხვავებით, იოანე პეტრიწისეულ *სათნობათა კიბეში სიზმართათვს* ცალკე, მეოთხე საფეხურად არის გამოყოფილი, ამიტომაც თავების თანმიმდევრობა განსხვავებულია სხვა ყველა დანარჩენი ტექსტისგან. ეს განსხვავება სწორდება ტექსტში მეცხრე – მეთექვსმეტე თავების *ძვრის-გსენებისათვს* და *ძვრის-ზრახვისათვს* გაერთიანებით ერთი სათაურის – *ძვრის-ზრახვისათვს* ქვეშ. ამგვარად, ბერძნულ და ნათარგმნ ტექსტებში ცალკე-ცალკე გამოყოფილი ორი სხვადასხვა საფეხურის გაერთიანებით ავტორი ასწორებს თავთა მიმდევრობას (რომელიც აირია სიზმართა შესახებ თავის ცალკე გამოყოფით) დანარჩენი ტექსტების მიხედვით.

სათნობათა კიბის XVI საფეხური *Περὶ φιλαγυρίας*, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, იოანე სინელს მიუძღვნია ვერცხლისმოყვარეობისათვის. ასეა ეს თხზულების ქართულ ვარიანტებშიც. ანტონ კათალიკოსს კი ამ თავში *ანგარებისათვს ესე* გაუერთიანებია შემდეგი საფეხურიც – *უპოვარებისათვს*, მსგავსად ბერი სოფრონიუსის და არქიმანდრიტ ეგნატეს მიერ გამოცემული ტექსტებისა. სამაგიეროდ, ცალკე-ცალკე თავებად (XXI-XXII თავები) დაუყვია *ცუდდიდებობა* და *ზესთმენობისათვს*. როგორც ზემოთ ვნახეთ ექვთიმე ათონელი ამ ორ თავს აერთიანებს, პეტრე გელათელთან კი *ზესთმენობისათვს* შეტანილია შემდეგ, XXIII საფეხურში (*მისივე გამოუთქუმელთათვს გულისსიტყუათა გმობისათა*), ისევე, როგორც *პატროლოგია გრეკაში* დაბეჭდილ ბერძნულ ტექსტში *Περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας, ἐν ᾗ καὶ περὶ ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας*. ანტონ კათალიკოსის ტექსტი ამ შემთხვევაში ბოლომდე არც პეტრე გელათელის თარგმანს მისდევს. იგი სამივე თავს ცალკე-ცალკე გამოჰყოფს: XXI თავი – *ცუდდიდებობა*; XXII – *ზესთმენობისათვს*; XXIII – *გმობისათვის*. აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ანტონისეული ტექსტის საფეხურების თანმიმდევრობა ამ შემთხვევაშიც მისდევს სოფრონიუსის ტექსტს, სადაც ასევე ცალკე-ცალკეა გამოყოფილი სამივე ზემოთ აღნიშნული საფეხური. ამდენად, ანტონის ტექსტის სტრუქტურა ზუსტად ემთხვევა სოფრონიუსის მიერ კონსტანტინეპოლში

დაბეჭდილი და არქიმანდრიტ ეგნატეს მიერ გადამუშავებული ტექსტების სტრუქტურას. ზემოთ უკვე აღვნიშნე, რომ ეს ტექსტები გვიანდელი პერიოდისაა, რაც გამორიცხავს ანტონისგან აღნიშნული გამოცემების ცოდნას. მაშასადამე, ანტონისეული ტექსტის სტრუქტურაზე მსჯელობისას შესაძლებელია ორი ვარაუდის დაშვება: 1) ანტონი აზრობრივად აწეობს საფეხურების თანმიმდევრობას. კერძოდ, აერთიანებს XVI-XVII საფეხურებს, რომელიც მიიღვნილია ანგარებისა და უპოვარებისათვის. თემატურად ამ საფეხურების გაერთიანება აშკარად ლოგიკურია, რადგან იოანე სინელი სხვა შემთხვევაში არ ყოფს ცალკ-ცალკე თავებად სათნოებას და ამ სათნოების საპირისპირო ვნებას. მაგალითად, ნაყროვანებისადმი მიძღვნილ საფეხურში იგი საუბრობს მარხვის სათნოებაზეც და ცალკე არ გამოყოფს მარხვის საფეხურს და ა.შ. რაც შეეხება XXI, XXII, XXIII თავებს, ზესთმჩენობის შესახებ საფეხურის გამოყოფა გმობისადმი მიძღვნილი საფეხურისგან ბუნებრივად ჩანს, ხოლო ცუდდიდებობისა და ზესთმჩენობის ერთმანეთისგან გამიჯვნა, შესაძლოა, ავტორს დასჭირდა ცოტა ზემოთ დარღვეული თავთა რაოდენობის აღსადგენად, რათა ჯამში მიეღო 30 საფეხური. 2) სავსებით დასაშვებია ასევე, რომ ანტონ კათალიკოსს ხელთ ჰქონოდა ჩვენთვის უცნობი რამე სხვა წყარო, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სწორედ ისე იქნებოდა ორგანიზებული, როგორც მან და ცოტა მოგვიანებით ამ ტექსტის გამომცემლებმა, ბერმა სოფრონიუსმა და არქიმანდრიტმა ეგნატემ, დააღაგეს. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ჩემ მიერ ჩატარებულმა სპეციალურმა კვლევამ ანტონ კათალიკოსის ტექსტის ძირითად წყაროდ გამოავლინა პეტრე გელათელის თარგმანი (ასევე იცნობს და ზოგ შემთხვევაში ეყრდნობა ექვთიმე ათონელის და იოანე პეტრიწის ტექსტებსაც). ამდენად, თუკი დავუშვებთ, რომ ანტონ კათალიკოსს ხელთ ჰქონდა რამე სხვა წყარო, სავარაუდოდ იგი გამოუყენებია ოდენ თავისი ტექსტის სტრუქტურული ორგანიზებისათვის.

ნათქვამის საილუსტრაციოდ და უკეთ აღსაქმელად აქვე გთავაზობთ ერთგვარ სქემას – პარალელურად დალაგებულ საანალიზო თავთა სათაურებს ბერძნულ ტექსტებსა და ქართულ თარგმანებში:

	ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი	<i>Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca. Vol. 88.</i>
--	--------------------	----------------	---------------------	------------------	--

1	ა. სოფლისა ამის ამაოდსა განშორების ათჳს	გამოსვლისათჳს სოფლით	სოფლით გამოსვლასაგ ან	გამოსვლის ათჳს სოფლით ესე	Περὶ ἀποταγῆς Βίου
2	ბ.სიძუღვილი სათჳს სოფლისა და საქმეთა მისთა	მისივე უმზრუნველობისა თჳს	უზრუნველო ბისათვის	არ სიყუარული სათჳს სოფლისა	Περὶ ἀπροσπαθείας, ἥγουν ἀλυσίας
3	გ. უცხოებისათჳს, რომელსა შინა იტყჳს სიზმართათჳს ცა ცუდთა	მისივე უცხოებისათჳს (სიზმართათჳს; სიზმართამი შედგომილთათჳს შეყვანებადთაჲსა)	უცხოებისათ ვის	უცხოებისა თჳს	Περὶ ξενιτείας Περὶ ἐνυπνίων ἀκολουθούντ ων εἰσαγωγικοῖς
4	ს) წამების ა მისთჳს, რომელი იქმნების მორჩილებისა	მეოთხე აღსავალი ნეტარისათჳს და მარადის კსენებულისა მორჩილებისა	4 თავი – მორჩილების ათვის წმიდისა	სიზმართათ ჳს	Περὶ τῆς μακαρίας, καὶ ἀειμνήστου ὑπακοῆς

	მიერ				
5	ე. სინანულისა თვს, რომელსა შინა იტევს დილეგისა მისთვის	მისივე მეხუთე აღსავალი სინანულისათვის ზრუნვილისა და ჭეშმარიტისა განცხადებულად	სინანულისა თვის ეს	მორჩილები სათვის ეს	Περὶ μετανοίας μεμεριμνημέν ης καὶ ἐναργιοῦς, ἐν ᾗ καὶ Βίος τῶν ἀγίων καταδίκων καὶ περὶ τῆς φυλακῆς
6	ვ. ვსენებისათვ ს სიკუდილისა	მისივე ვსენებისათვის სიკუდილისა	ხსენებისა სიკუდილისა	სინანულის ათვის ესე არისვე	Περὶ μνήμης θανάτου
7	ზ. ცოდვათა განმწმედელ ისა გლოისათვის	მისივე სიხარულის მოქმედისა გლოისათვის	გლოვისათვის	ვსენებისათ ვის სიკუდილის ა	Περὶ τοῦ χαροποιοῦ πένθους
8	ზ. ურისხველობ ისათვის	მისივე ურისხველობისა თვის და სიმშვიდისა	ურისხველობ ისათვის	გლოვისათვ ს	Περὶ ἀοργησίας καὶ πραότητος
9	თ. ძრის- ვსენებისათვ ს	მისივე ძვრისვსენებისათ ვის	თვის ძრისხსენები სა	ურისხველ ობისათვის	Περὶ μνησικακίας
	ი. ძრის-	მისივე ძვრისზრახვისათ	ძრისზრახვი სა	ძრის- ზრახვისათ	Περὶ καταλαλιᾶς

10	ზრახვისათუ ს	ჯს		ჯს	
11	ია. თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესი დუმილისათუ ს და მრავალ- მეტყუელები სა	მისივე მრავალმეტყუელე ბისათჯს	დუმილისათუ ის	დუმილისათ ჯს	Περὶ πολυλογίας καὶ σωπῆς
12	იბ. ტყუვილისათ ჯს	მისივე ტყუვილისათჯს	სარცხუნლის ათჯს ყოვლისა	ტყუვილისა თჯს 67ავიტ67ტ სახედ	Περὶ ψεύδους
13	იგ. მოწყინებისა თჯს	მისივე მოწყინებისათჯს	მოწყინებისა თჯის (კიდურწერი ლი ანტონი)	მოწყინების ა	Περὶ ἀκρίδίας
14	იდ. ნაყროვანები სათჯს	მისივე ყოვლად განთქმულისათჯს და დედოფლისა ბოროტისა	ნოვაგთმოყუა რებისათჯს	ნაყროვანებ ისათჯს	Περὶ τῆς παμφίλου καὶ δεσποίνης πονιρᾶς

		მუცლისა			გასტრის
15	თქმული მისივე უხრწნელისა მისთვის შრომათამიერ ოფლთა გახრწნადთა კაცთა მიერ მოგებულისა სიწმიდისა და ქალწულების ათვის	მისივე უხრწნელისათვის გახრწნადთა შორის შრომათაგან და ოფლთა სიწმიდისათვის და მრთელცნობობის ა	მრთელცნობი ერისა სიწმიდისათვ ს	სიწმიდისა თვის	Περὶ ἀφθάρτου ἐν φθαρτοῖς ἐκ καμάτων καὶ ιδρώτων ἀγνείας καὶ σωφροσύνης
16	ივ. ვერცხლის- მოყუარებისა თვის	მისივე ვერცხლისმოყუა რებისათვის	ანგარებისათ ვის ესე ¹⁰	ვერცხლის- მოყუარების ათვის	Περὶ φιλαργυρίας
	იზ. უპოვარებისა თვის	მისივე უპოვარებისათვის	უღმობელობ ისათვის და გულჭიცხელ	უპოვარებისა თვის	Περὶ ἀκτημοσύνης

¹⁰ უპოვარებისათვის მიძღვნილი საფეხურიც გაერთიანებულია ამავე თავში, მსგავსად ბერი სოფრონიუსის გამოცემული ტექსტისა და სხვა ახალბერძნული რედაქციებისა შდრ. **Περὶ φιλαργυρίας** (Καθὼς καὶ περὶ ἀκτημοσύνης) - თავებს ევთიმეობ პარაკლეტის მონასტრის მიერ მომზადებული ახალბერძნული ტექსტიდან.

17			ობისა ეს		
18	იწ. უღმობელობ ისათჳს	მისივე უგრძნობელობის ათჳს, მერმეცა მკუდრობისა სულისა და სიკუდილისა გონებისა პირველ სიკუდილისა სხეულისაჲსა	ძილისა, ლოცვისა და ჭსალმუნები სა შესაკრებელ სა შინა	გულ- ფიცხელობ ისათჳს	Περὶ ἀναισθησίας ἥγουν νεκρώσεως ψυχῆς, καὶ θανάτου νοῦς πρὸ θανάτου σώματος
19	ით. გალობისათჳ ს კრებულთა შორის	მისივე ძილისათჳს და ლოცვისა და შესაკრებელთა ვსენებისა	თ მღვიძარებ ისა	ძილისა	Περὶ ὕπνου καὶ προσευχῆς, καὶ τῆς ἐν συνοδίᾳ ψαλμωδίας
20	კ. მღვძარებისა თჳს	მისივე მღვძარებისთჳს სხეულეებისა და ვითარ ჯერ-არს მოსლვაჲ ამისსა მომართ	მოშიშებისათ ჴს	მღვიძარება ო	Περὶ ἀγρυπνίας σωματικῆς, πῶς διὰ ταύτης γίνεται ἢ τοῦ πνεύματος , καὶ πῶς δεῖ ταύτην μετιέναι

21	თქმული მისივე მოშიშებისათვის	მისივე მოშიშებისათვის	ცუდდიდებობა ¹¹	მოშიშებისათვის არს	Περὶ τῆς ἀνάνδρου δειλίας
22	თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა იოვანესი ცუდად – მზუაობრებისა თვის (ამპარტაუანები სათვის)	მისივე ცუდდიდებობისათვის	ზესთმენობისათვის ¹²	ცუდად- მზუაობრობის	Περὶ τῆς πολυμῶρφου κενοδοξίας
23	კბ. თქმული მისივე გამოუთქმე ლთა გულის- სიტყუათათვის ს გმობისათა	მისივე ზესთმენობისათვის მისივე გამოუთქმელთათვის გულისსიტყუათა გმობისათა (ამ ნაწილს ისევე როგორც ბერძნულში არა აქვს სათვალავი)	გმობისათვის ¹³	გმობისათვის არს	Περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας, ἐν ᾧ καὶ περὶ ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας
	კდ.	მისივე	სიმშვიდისათ	სიმშვიდისა	Περὶ

¹¹ შდრ. ΛΟΓΟΣ ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΠΡΩΤΟΣ: Περὶ κενοδοξίας

¹² შდრ. ΛΟΓΟΣ ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟΣ: Περὶ ὑπερηφανείας

¹³ შდრ. ΛΟΓΟΣ ΕΙΚΟΣΤΟΣ ΤΡΙΤΟΣ: Περὶ λογισμῶν βλασφημίας

24	სიმშვიდისათვის და სიწრფოებისა	სიმშვიდისათვის და სიმარტივისა და უმანკოებისა 71ავიგ სიბოროტისა	ვს სიმარტივისა უმანკოებისა და სიდრკოისა	თვს, სიწრფოები სა და უმანკოებისა	πραότητος, και ἀπλότητος, και ἀκακίας, και πονηρίας σεσοφισμένων, και οὐ φυσικῶν
25	კე- სიმდაბლისა თვს	მისივე ვნებათწარმწყმედ ელისა მადლისა მდაბალმზრახვე ღობისათვს უხილავითა გრძნობითა	მდაბალმზრახვე ღობისათვს მადლისა ესე	სიმდაბლისათვს	Περὶ τῆς τῶν παθῶν ἀπωλείας τῆς ὑψίστου ταπεινοφροσύνης, ἀοράτῳ αἰσθηθεὶς ἐγγινομένης· ὁς ἀνάβασιν ἔσχυσεν, θαρσείτω, τὸν διδάσκαλον γὰρ Χριστὸν μιμηγόμενος σέσωσται.
26	კე- განკითხვისა თვს და გულისკმის-ყოფისათვს	მისივე განსჯისათვს გულისისტყუათა და ვნებათა და სათნოებათადას მისივე თაოვან ქმნად შემკუეობითი	განსსჯისათვს	განკითხვათაგისა	Περὶ διακρίσεως λογισμῶν, και παθῶν, και ἀρετῶν Περὶ διακρίσεως εὐδιακρίτου

		წინათქმულთა სიტყუათა მისთაჲ			
27	კზ. დაყუდებისა თვს და განშორებისა და დაცვისათვს გონებისა	მისივე სამღვდელოდსათ ვს მეუდროებისა სხულისა და სულისა	მეუდროებისა თვს ულისა და სხეულისაცა	დაყუდებისა კორცთა და სულთა	Περὶ τῆς ἱερᾶς σώματος καὶ ψυχῆς ἡσυχίας
					Περὶ διαφορᾶς καὶ διακρίσεως ἡσυχῶν
28	კჭ. ლოცვისათვს გონებითა შემოკრებულ ითა	მისივე სამღვდელოდსათ ვს და დედისა სათნოებათაჲსა ნეტარისა ლოცვისა 72ავიგ72 შინაჲსათვს გონიერისა და გრძნობადისა წარდგომისა		ლოცვისათ ვს და საგონებისა კეთილს დგომისათვ ს	Περὶ τῆς ἱερᾶς καὶ μητρὸς τῶν ἁρετῶν τῆς μακαρίας προσευχῆς καὶ περὶ τῆς ἐν αὐτῇ νοερᾶς, καὶ αἰσθητῆς παραστάσεως
					Περὶ τοῦ ἐπιγείου οὐρανοῦ τῆς θεομικητοῦ ἀπαθείας, καὶ τελειότητος,
	კთ. უვნებელობი სათვს	მისივე ქუეყანისზედაჲსა თვს ცისა ღმრთივმსგავსისა უვნებელობისა და სისრულისა	უვნებელობი სათვს წმიდისა	უვნებელობ ისათვს ესე	

29		და აღდგომისათვის სულისა პირველ ზოგადისა აღდგომისა			καὶ ἀναστάσεως ψυχῆς πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως
30	ლ. სიყუარულის ათვის და სარწმუნოები სა და სასოებისა	მისივე თანშემკრველისა თვის სათნოებიანისა სამობისა სათნოებათა შინა	სათნოებითი სამობისათვის	სარწმუნოე ბისათვის	Περὶ τοῦ συνδέσμου τῆς ἐναρέτου τριάδος ἐν ἀρεταῖς.

როულია მსჯელობა (გარდა იმ შემთხვევისა, სადაც ჩანს ავტორის განზრახვა ნაწარმოების სტრუქტურის ცვლილებისას და რაზეც ზემოთ უკვე ვისაუბრეთ), თუ რა მოტივი უდევს საფუძვლად ტექსტის ქართველი ავტორების გადაწყვეტილებას დაშალონ ან გააერთიანონ ტექსტში ერთმანეთისგან საკმაოდ მკაფიოდ გამოიჯნული საფეხურები.

ამგვარად, წარმოდგენილი კვლევა შემდეგი დასკვნების გამოტანის საშუალებას გვაძლევს:

1. *სათნოებათა კიბის* ტექსტის საფეხურების სისტემატიზაცია არ დაიყვანება ოდენ ვნებებთან ბრძოლასა ან სათნოებების მოპოვებაზე. ამგვარი დაყოფა მეტად ცალსახაა და ძირითადად, კონკრეტული საფეხურის მხოლოდ დასათაურებაზე დაყრდნობასა და მისი შინაარსობრივი მხარის გაუთვალისწინებლობაზე მიუთითებს. შესაბამისად, ვიდებთ ტექსტის კომპოზიციის მექანიკურ (მხოლოდ სათაურის დონეზე) გააზრებას, რასაც ეწინააღმდეგება ტექსტის მთლიანი სემანტიკა.

2. *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანები თავების თანმიმდევრობის მიხედვით შემდეგ თავისებურებას იჩენენ: პეტრე გელათელის თარგმანი მისდევს მინეს კრებულში დაბეჭდილ ბერძნულ ტექსტს. ექვთიმე ათონელისეული

თარგმანი კი, სტრუქტურის მიხედვით, არ მიჰყვება აქამდე გამოცემულ არც ერთ ბერძნულ ტექსტს და ამის მიზეზად იგი სხვა დედნის არსებობას ასახელებს. ეს ფაქტი უაღრესად მნიშვნელოვანია თვით ბერძნული ტექსტის რეკონსტრუქციისათვისაც. ამასთანავე, ექვთიმეს შენიშვნიდან ისიც ირკვევა, რომ მან იცის სხვა ბერძნული ტექსტის არსებობის შესახებ, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სხვაგვარია. რომ არა ავტორის რეზერვა, შესაძლოა ექვთიმე ათონელისეული *სათნობათა კიბის* სტრუქტურის “გადახრა” ჩვენ ხელთ არსებული ბერძნული ტექსტებისგან აგვეხსნა, როგორც ექვთიმე ათონელის თავისებური მთარგმნელობითი მეთოდი. ბევრ შემთხვევაში, სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული მოსაზრება ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდთან დაკავშირებით (კლება-მეტების პრინციპი), ეყრდნობა მისი თარგმანების არაკრიტიკულ ტექსტთან შედარების საფუძველზე მიღებულ დასკვნებს.

3. პოეტური ტექსტების თავების მიმდევრობა განსხვავდება ორივე ნათარგმნი პროზაული ტექსტისგან. ამ მხრივ საინტერესოა ანტონ კათალიკოსისეული *სათნობათა კიბე*, რომელიც სტრუქტურულად ზუსტად ემთხვევა კონსტანტინეპოლში 1883 წელს ბერი სოფრონიუსის მიერ გამოცემულ ტექსტს. ეს ფაქტი ორგვარი ვარაუდის დაშვების საშუალებას გვაძლევს: 1) ანტონი აზრობრივად აწყობს საფეხურების თანმიმდევრობას. 2) სავსებით დასაშვებია ასევე, რომ ანტონ კათალიკოსს ხელთ ჰქონოდა ჩვენთვის უცნობი რამე სხვა წყარო, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სწორედ ისე იქნებოდა ორგანიზებული, როგორც მან და ცოტა მოგვიანებით, ამ ტექსტის სხვა გამომცემლებმა, სოფრონიუსმა და არქიმანდრიტმა ეგნატემ, დააღაგეს.

& 2. სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სტილის ზოგიერთი საკითხი

ბიზანტიურ ესთეტიკაში მშვენიერების ცნებამ გამომსახველობითი ფორმებიდან საღვთო შინაარსში გადაინაცვლა. მართალია, იგი კლასიკურ ესთეტიკაში არა მარტო ფორმას, არამედ ამაღლებული აზრის მშვენიერებასაც გულისხმობდა, მაგრამ ქრისტიანულ ესთეტიკაში მას საღვთო აზრის, საღვთო მშვენიერების გამოხატვის ფუნქცია დაეკისრა. მაშასადამე, გადაინაცვლა ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ, ეთიკურ სფეროში. მიუხედავად იმისა, რომ უმაღლეს, პირველ საღვთო სიბრძნესთან დაპირისპირებით უარყოფილია რიტორიკის გარეგნული ესთეტიკური სამკაულები, მათი გამოყენება დაშვებულია ისევ ღვთისმეტყველებისათვის და მხოლოდ და მხოლოდ მისი სამსახურისთვის, მისი უკეთ წარმოჩენის მიზნით. ქრისტიან ავტორთა ასეთი შეხედულებები გამოხატავს მათ ანტინომიურ დამოკიდებულებას მოვლენებისადმი, რაც ბიზანტიური ესთეტიკისათვის იყო დამახასიათებელი. ამდენად, გარეგნული, ესთეტიკური მშვენიერება ფასეულია მხოლოდ საღვთოსთან, ტრანსცენდენტურთან დამოკიდებულებაში (ბეზარაშვილი 2004: 536-540, 586).

იოანე სინელის ტექსტი გამოირჩევა მაღალი პოეტურობითა და სტილური მრავალფეროვნებით (პოპოვა 2011: 50). ვფიქრობთ, კლასიკური სიუჟეტის არარსებობის გამო, ესთეტიკური სიამოვნების მინიჭების ფუნქცია აკისრია მთლიანად სტილსა და ენას, ამიტომ სადისერტაციო ნაშრომის წინამდებარე პარაგრაფში შევეცდებით მოკლედ მიმოვიხილოთ *სათნოებათა კიბის* სტილის ზოგიერთი საკითხი და ამ ჭრილში ქართული თარგმანების – მხატვრული მხარე, რადგანაც სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია ასევე, რომ ბერძნულ ტექსტს თავისი მხატვრული ღირებულებით არც ქართული თარგმანები ჩამორჩებიან: *კლემაკსი* წარმოადგენს შესანიშნავ თხზულებას; ავტორი ბრწყინვალე სენტენცია-აფორიზმებით, მხატვრული გამოსახვის ხერხებით – საოცარი შედარება-მეტაფორებით, დაპირისპირებებით, გამეორებებითა თუ მიგნებული პარაფრებით, რომლებიც საერთოა ბერძნული და ქართული რედაქციებისათვის, გადმოგვცემს სათქმელს (ცინცაძე 2008: 82). ნაწარმოების ამოუწურავი პოტენციალიდან გამომდინარე, საკითხის სრულად შესწავლა ერთი პარაგრაფის ფარგლებში, ბუნებრივია, წარმოუდგენელია. ამ შემთხვევაში, ჩვენი ამოცანა მდგომარეობს ტექსტის მხატვრულ ღირებულებაზე ზოგადი წარმოდგენის შექმნაში, რადგანაც, ვფიქრობთ, მედიევალურ სამყაროში

სათნოებათა კიბის პოპულარობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი სწორედ ნაწარმოების სტილი იყო.

რიტორიკული ფიგურებიდან და ტროპული მეტყველების ფორმებიდან, რომელთაც ხშირად მიმართავს იოანე სინელი, გამოვარჩევ **ეპითეტს, შედარებას, პერსონიფიკაციას, ჰიპერბოლას, გრადაციას, რიტორიკულ შეკითხვას, გამეორებას, ანასტროფს, ეპანაფორას, ანტითეზას, პარომოიონს, ჰენდიადისს, პარონომასიას**. რაც შეეხება ტექსტის ქართულ თარგმანებს, ორივე ქართულ პროზაულ რედაქციაში ჩანს მთარგმნელთა ძალისხმევა, შეინარჩუნონ ორიგინალი ტექსტის მაღალმხატვრული სტილი, თუმცა როგორც მოსალოდნელიც იყო, პეტრე გელათელის თარგმანი, შესრულებული გელათის ლიტერატურული სკოლის ნორმების შესაბამისად, უფრო ახლოს დგას ბერძნულ ტექსტთან, ვიდრე ექვთიმე ათონელის, რომელიც ქართული ენისთვის მეტად ბუნებრივ კონსტრუქციებს არჩევს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნავენ, რომ *სათნოებათა კიბეში* ბუნებრივად არის ჩართული ხალხური მეტყველებიდან აღებული აფორისტული გამონათქვამები და ამგვარ ფორმებს თავად იოანე სინელიც ქმნის (პოპოვა 2011: 53-54): ἀνὴρ... σωπῆλός φιλοσοφίας σὺδς (712D): “მამაკაცი მღუმარე ფილოსოფოსობისა ძე..” (A-39: 44v), “კაცი მღუმარე შვილი არს სიბრძნისაჲ..” (სინელი 1965: 103). ἄριστς ... δοκιμῆς ὁ χრυσός οὐ τελειοῦται” (696A): “თვნიერ გამოცდილებისა ოქროჲ არსრულ იქნების” (34v), “ოქრომცა გამოუცდელად არა-ვე სრულ იქმნების” (სინელი 1965: 78).

სტრუქტურიდან გამომდინარე, ტექსტი მთლიანობაში შეიძლება განვიხილოთ **გრადაციის** – ერთი საფეხურიდან მეორეზე თანდათანობით გადასვლა, თანდათანობა, თანამიმდევრობა (უცხო... 1989) – ნიმუშად, რადგანაც მისი ძირითადი იდეა არის განვითარება, ნებისყოფის სრულყოფა, მოძრაობა ქვემოდან ზემოთ (პოპოვა 2011: 48). გრადაციის მაგალითები ხშირია ტექსტში: “Ἰσάριθμος εὐαγγελιστῶν βαθμός. Ὁ ἀθλητὴς στήκε, τρέχων ἀφ’ ὁβίας..” (P.G. Vol. 88: 728D): “ესე კიბე არს შესწორებული რიცხუსა მახარებელთასა. მოღუაწე ვეგ, რომელი მდგომარე ხარ ამას ზედა, უშიშად რბიოდე ცად მიმართ” (სინელი 1965: 125). “სწორრიცხვ მახარებელთაჲ ხარისხი, მოღუაწე დეგ, მსრბოლი უშიშად (A-39: 53v). ან კიდევ, “Αἱ μὲν ὄνται ἀρεταί, τῇ τοῦ Ἰακώβ κλίμακι παρεοίκασιν, αἱ δὲ ἀνόσιτοι κακίαι, τῇ ἀλύσει τῇ ἐκπεσοῦσῃ ἐκ Πέτρου τοῦ κορυφαίου..” (P.G., vol. 88: 840A): “სათნოებანი წმიდანი მსგავს არიან კიბესა მას, რომელი იხილა იაკობ, რამეთუ შემდგომითი

შემდგომად შესლვითა მათ შინა აღამაღლებენ კაცსა ცადმდე; ხოლო ბოროტნი საქმენი მსგავს არიან ჯაჭუთა მათ, რომელი დასცვეს მოციქულისა პეტრესგან. რამეთუ ესრეთ ვნებანი ერთი-ერთსა დამოკიდებულ არიან და შთაიყვანებენ სულსა ჯოჯოხეთად” (სინელი 1965: 202); “წმიდანი ვიდრემე სათნოებანი იაკობის კიბესა მიეპაზრვიან, ხოლო არაწმიდანი სიბოროტენი – ჯაჭუსა განვრდომილსა პეტრესგან (A-39: 80v);

ცალკეულ სიტყვათა **გამეორება** რიტორიკული ხერხია, რომელიც აზრს მეტ ექსპრესიულობას სძენს: “δαίμονα τὸν δαίμονα ἰόμενον“ (P.G. Vol. 88: 841B): “ეშმაკმან ეშმაკი განდევნა” (სინელი 1965: 204); ეშმაკი ეშმაკისა განმკურნებელად” (A-39: 81v). *სათნოებათა კიბეში* გამეორების სხვადასხვა სახე გვხვდება რთულიც და მარტივიც – რამდენიმე სიტყვის გამეორება ერთმანეთის მიყოლებით: “Ὁ αἰ, Ὁ αἰ! οἱ μοι, οἱ μοι! δικάϊδες, δικάϊδες! φεῖσαι, φεῖσαι Δέσποτα” (P.G. Vol. 88: 768C): “ჟე. ჟე! ჰ მე. ჰ მე! სამართლად, სამართლად! გულხინე, გულხინე, მეუფეო!” (A-39: 56r); “ვაიმე, ვაიმე, რად შემემთხვა უბადრუკსა ამას სამართლად. მილხინე, მილხინე, მეუფეო, წყალობა ყავ, მოწყალო, შენდობა ყავ, მაცხოვარო ყოველთაო!” (სინელი 1965: 131-132) Σηῖτε, Σηῖτε, καὶ πάνιν ἐρῶ, σηῖτε... (P.G. Vol. 88: 728B): “დეგით, დეგით და კუალად ვიტყვ: დეგით...” (A-39: 53v), “საყუარელნო, მტკიცედ დეგით და კუალადცა ვიტყვ: დეგით...” (სინელი 1965: 124)

ტექსტში ყველაზე ხშირია **ანაფორა** – პოეტური და რიტორიკული ხერხი – ერთი და იმავე სიტყვის (წინადადების, ბგერის) გამეორება რამდენიმე ტაეპის (ფრაზის) დასაწყისში (უცხო... 1989): “ὅλη σκοτεινῇ, ὅλη δυσώδεις, ὅλη ρυπῶσα καὶ αὐχμηρά” (P.G. Vol. 88: 773B): “ყოველი ბნელოანი, ყოველი ძნელსულ, ყოველი შებაყლებულ და ნისლოან” (A-39: 59v); “ყოველითურთ ბნელ, ყოველითურთ მერალ და ბოროტ და შესაჭირვებელ” (სინელი 1965: 146), “Δάκρυα ἐξόρθου ἀπέτεκον φόβον. φόβον δὲ τεκόντος ἀφοβίαν ἐπιφαίνει χαρὰ, χαρὰς δὲ ἀκαταλήκτου ληξάντης τῆς ὁσίας ἀγάπης, ἀνέτειλε τὸ ἄνθος” (P.G. Vol. 88: 813C): “ცრემლთა განსვლისათა აღმოშვეს შიში, ხოლო შიშისა მშობლობასა უშიშოებისასა ზედგამოჩნდა სიხარული სიხარულისა მიუსრულებელისა მისრულებასა წმიდისა სიყუარულისა აღმოჰკდა ყუავილი” (A-39: 73v), “ცრემლთა, რომელნი ჰსენებითა სიკუდილისადათა იყენიან შვეს შიში და შიშმან შვა უშიშოება და მერმე გამობრწყინდა სიხარული და რაჟამს სიხარული იგი დაუსრულებელი სრულ იქმნა, გამოჩნდა ყუავილი იგი ბრწყინვალისა მის სიყუარულისად” (სინელი 1965:

182); “χρόνω χρόνον ἀναπληροῦν” (P.G. Vol. 88: 797C): “ჟამითა ჟამისა აღმოსრულებად” (A-39: 66v), “რაფთამცა დღეს უდებ იქმნებოდი და ხვალემცა აღასრულე დღისადცა” (სინელი 1965: 160). ἔρωτι ἔρωτα διακρούσασθαι (P.G. Vol. 88: 777A): “ტრფიალებითა ტრფიალებისა უკუნქცევად” (A-39: 61v), “ტრფიალებითა ტრფიალებისა ადვილად განდევნად” (სინელი 1965: 145). «Διὸ αἱ μὲν μία τῇ μιᾷ συνδεθεῖσθαι εἰς οὐρανὸν τὸν προαιρούμενον· αἱ δὲ ἑτέρα τὴν ἑτέραν γεννᾷν καὶ συσφίγγειν πεφύκασιν» (P.G. Vol. 88: 841A): “...თქუმისა რომლისათჳს რომელნიმე **ერთიერთისადმი** წარმავლინებელნი ზეცადმი აღივანებენ წინააღმრჩეველნი, ხოლო რომელნიმე **სხვთ სხუად** შობად და შემტკიცებად დატევებულ არიან..” (A-39: 80v); “..რამეთუ ესრეთ ვნებანი **ერთი-ერთსა** დამოკიდებულ არიან და შტაიყვანებენ სულსა ჯოჯოხეთად” (სინელი 1965: 202).

გამეორების ფიგურებიდან ავტორი ხშირად იყენებს **ეპანაფორას** – ერთი და იმავე სიტყვის გამეორება ერთმანეთის მომდევნო კოლონათა დასაწყისში (ბეზარაშვილი 2004: 602): “Ὁ ἐν ἀληθείᾳ τὸν Κύριον ἀγαπήσας· ὁ ἐν ἀληθείᾳ τῆς μελλούσης βασιλείας ἐπιτυχεῖν ἐπιζητήσας· ὁ ἐν ἀληθείᾳ πόνον περὶ τῶν ἑαυτοῦ πταισμάτων ἐσχηκώς. ὁ ἐν ἀληθείᾳ μὴμην κοιλᾶσεως κτηζάμενος, καὶ κρίσεως αἰώνιου. ὁ ἐν ἀληθείᾳ φόβον τῆς ἑαυτοῦ ἐξόδου ἀναλαβὼν οὐκ ἔτι ἀγαπήσει, οὐκ ἔτι φροντίσει, ἢ μεριμνήσει, οὐ χρημάτων, οὐ κτημάτων, οὐ γονέων, οὐ δόξης τοῦ βίου, οὐ φίλου, οὐκ ἀδελφῶν, οὐδενὸς ἐπιχείου τὸ παράπαν·” (P.G. Vol. 88: 653 BC). ასევეა ქართულ თარგმანებშიც: “რომელმან ჭეშმარიტად შეიყუაროს უფალი, რომელი ჭეშმარიტად ეძიებდეს მიმთხუევად საუკუნესა მას სასუფეველსა, რომელმან ჭეშმარიტად ტკივილი მოიგოს თ სთა ცოდვათათჳს, რომელმან ჭეშმარიტად ვსენებად მოიგოს სატანჯველისა და სასჯელისა საუკუნოდსად, რომელმან ჭეშმარიტად შიში განსლვსა მისისად გორცთაგან დაამტკიცოს გულსა თ სსა, მან არცა შეიყუაროს, არცა იზრუნოს, არცა იურვოდის საკმართათჳს ანუ მონაგებთა, ანუ ნათესავთა, ანუ დიდებათათჳს სოფლისა, ანუ მეგობართა, ანუ ძმათა, ანუ არც არა საქმეთაგან ქუეყანისათა . . .” (სინელი 1965: 35); “ჭეშმარიტებით უფლისა შემყუარებელმან, ჭეშმარიტებით გულვებადისა სამეფოდსა მიმთხუვად მეძიებელმან, ჭეშმარიტებით ტკივილისა თ სთა შეცოდებათადსა მომგებელმან, ჭეშმარიტებით ვსენებასა სასჯელისა და მსჯავრისა საუკუნოდსასა მომგებელმან, ჭეშმარიტებით შიშსა განსლვისა თ სისასა მიმღებელმან არცა მერმეცა შეიყუაროს, არცა მერმეცა შეიჭირვოს, გინა იზრუნვის. არა საკმართად, არა მონაგებთად, არა მშობელთა, არა საწუთოდსა დიდებისა, არა მეგობართა, არა ძმათად. .” (A-39: 16r);

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
“უზრუნველობა, არ სიყვარული სოფლის არს არა ზრუნვა ვისთვის საყვარელის <u>არცა</u> საკმართა, <u>არცა</u> მონაგებთათვის, <u>არცა</u> საწუთოს დიდებისათვის ყოლე, <u>არც</u> მეგობართა, <u>არ</u> მშობელთ, <u>არცა</u> ძმათა” (2,1).	“ჯეშმარიტებით რომელმან შეიყუაროს უფლისა იგი მარადისი სუფევა, მან მოიძულოს სოფელი ყოველივე, თავიცა თ სი, მონაგებთა სიმრავლე და უპოვარი ცხოვრება აღირჩიოს...” (სტრ. 13).

როგორც ვნახეთ, ყველა ქართულ ტექსტში, გარდა იოანე პეტრიწის ვარიანტისა, მეტ-ნაკლები სიზუსტით არის შენარჩუნებული ორიგინალი ტექსტის პათოსი და რიტმულობა, თუმცა განსხვავებით პეტრე გელათელისგან, რომელიც ბერძნული ტექსტის ანალოგიით ციტირებულ ეპიზოდს უშემასმენლო წინადადებებით თარგმნის, ექვთიმე ათონელის თარგმანი ქართულისთვის მეტად ბუნებრივი კონსტრუქციებით არის შესრულებული.

სხვა მაგალითი: “Φανταζία ἐστὶν ἀπάτη ὁφθαλμῶν ἐν κοιταμένῃ διανοίᾳ· φανταζία ἐστὶν ἔκστασις νοῦς ἐγρηγορότος σώματος· Φανταζία ἐστὶν ἀσυπόστατος θεωρία” (P.G. Vol. 88: 669BC). “ოცნება არს ცთომილება თუაღთა მძინარესა გონებასა შინა, ოცნება არს განცვრება გონებისა მღვდარებასა შინა კორცთასა. ოცნება არს ხილვა უგუამოდ და არა არსი” (სინელი 1965: 53), “ოცნება არს ცთუნება თუაღთა მძინარესა შინა მიმოგონებასა; ოცნება არს განკრთომილება გონებისა მღვდარებასა შინა სხეულისასა” (A-39: 22v). პოეტურ ტექსტებში არ არის შენარჩუნებული სტილი:

ანტონ კათალიკოსი
 “სხეა არს ოცნება სიზმრისაგან კვამს ცნობად
 ღმრთის-მეტყველურად აქა განცხადებულეს.
 ოცნება არის თვალთა ცთუნება მაშინ
 მიდმო გონება ოდეს მძინარეობდეს,
 ხოლო სხეული მღვდარეობდეს ოდეს”
 (სიზმართათვის: 2).

იოანე პეტრიწი
 “გონების აღძრვად კორცთა უძრაობასა
 შინა იტყვან ბუნებისა-მეტყუელნი,
 ოცნებად – თუაღთა კორცთა
 ცთომილებასა,
 რაჟამს გონება, ვითარ მძინარე, იყოს
 მისთა საგონთა მირიდებით სრულიად”
 (სტრ. 34).

გამეორების ერთ-ერთი სახეა **ანასტროფი**, იგივე **პალილოგია** – წინა კოლონის უკანასკნელი სიტყვის გამეორება მომდევნო ფრაზის დასაწყისში:

„ἐδέξατο ἔλλαμψιν. Ἐλλαμψίς ἐστιν” (813B): “შეიწყნარა გაბრწყინვებად. გაბრწყინვებად არს..” (A-39: 73v); “შეიწყნარა ბრწყინვალეობად საღმრთოდ, ხოლო ბრწყინვალეობად არს..” (სინელი 1965: 182). ”Μνήμη θανάτου ἐναργῆς περιέκοψε βρώματα, βρωμάτων δὲ ἐν ταπεινώσει κοπέντων συνεξέκοπῃσαν πάθῃ“ (P.G. Vol 88: 796AB). “ვსენებამან სიკუდილისამან განცხადებულმან გარდაჰკუეთნა საზრდელნი, ხოლო საზრდელთა სიმდაბლესა შინა გარდაკუეთასა თანგარდაკუეთნეს ვნებანიცა” (A-39:65r); “ვსენებამან სიკუდილისმან განკუეთნის ჟემონი ჭამადთანნი, ხოლო რაჟამს ესევითარნი-იგი ჟემონი სიმდაბლით განიკუეთნიან, მათ თანა განიკუეთნიან ვნებანიცა” (სინელი 1965: 155). აქაც, როგორც სხვა შემთხვევებში, პეტრე გელათელისეულ თარგმანში მეტად ჩანს მთარგმნელის ზრუნვა დაიცვას სიზუსტე და სიახლოვე დედანთან. ამ სტილურ ფიგურას იყენებს ანტონ კათალიკოსიც პროზაული ტექსტებისგან დამოუკიდებლად:

“...მაშინ ეშმაკნი აღმშადებენ ჩუენ ნატერად,

ნატერად მოწყალეთ თანღმობილ ერისკაცთად...” (2:5).

პარონომასია – გამეორების ერთერთი სახეობა, რომელიც საკმაოდ გავრცელებულია ბიზანტიურ მწერლობაში, ხასიათდება ერთნაირი ძირის მქონე მსგავსი ელერადობის, მაგრამ განსხვავებული მნიშვნელობის სიტყვების შეპირისპირებითა და კავშირით, როცა ერთი ძირის სიტყვა სხვადასხვა გრამატიკულ ფორმაშია (ბეზარაშვილი 2004: 619-620). ამ რიტორიკულ ფიგურების თარგმნას შესაბამისი შესატყვისობების არსებობის შემთხვევაში ორივე მთარგმნელი ართმევს თავს, თუმცა, როგორც სხვა შემთხვევებში, პეტრე გელათელის თარგმანი მეტ სიახლოვეს იჩენს ბერძნულ ტექსტთან: “τιν δόλου τῶν δολίων” (P.G. Vol. 88: 669B): “ზაკუვისა მზაკუვართაჲსა გამოუცდელად ყოფად..” (A-39: 23r), “ღონესა მზაკუვართა მათ მტერთა ჩუენთასა..”(სინელი 1965: 53). “Πάση νῆψει νήψομεν, καὶ τηρήσει τηρήσωμεν, καὶ φυλακῇ φυλαξώμεθα” (P.G. Vol. 88: 712D): “ყოვლითა განფრთხოებითა განვიფრთხოთ და დამარხვითა დავიმარხოთ და დაცვითა დავიცვათ” (A-39: 44v), “ყოვლითა სიფრთხილითა განვიფრთხოთ და ყოვლითა კრძალულებითა ვეკრძალნეთ და ყოვლითა გულისჴმისყოფითა გულისჴმავყოთ” (სინელი 1965: 103) “μολυνεῖ, ἢ μὴ μολυνόμενος τοὺς μολυνομένουςσὺν αὐτοῖς μολυνθήσεται..” (P.G. Vol. 88: 669A): “გული მათძლითთასა შინა შეამწიკულოს გონებასა, გინათუ არშემწიკულებული შემწიკულებულთა დამსჯელი თუთცა შეიმწიკულოს” (A-39: 23r-23v), “გული მისი შეიგინებოდის, ანუ

უკუეთუ თუთ არა შეიგინებოდის, რომელნი შეიგინებოდიან, მათ განიკითხვიდეს” (სინელი 1965: 52). რიგ შემთხვევაში, ბერძნული ტექსტისგან დამოუკიდებლად ქართველი მთარგმნელები თავადაც ქმნიან პარონომასიის ნიმუშებს: “Εἰδὼν μὴ τοῦ πορνείας δέσμων χρόνιον διαρρήξαν, καὶ μυησιακίαν ἐκεῖ ἄδεσμον αὐτὸν τοῦ λοιποῦ παραδόντες διατηρήσασαν· θάυμαστον ὄραμα, δαίμονα τὸν δαίμονα ἰόμενον” (P.G. Vol. 88: 841B): ვიხილე სიძულილი საკრველსა სიძვისასა ჟამითა განმხეთქელად და ძ რისკსენებაჲ მუნ უსაკრველოდ მისსა მიერთგან საკრველებით დამცველად, საკრველ სახილველი ეშმაკი ეშმაკისა განმკურნებელად” (A-39: 81v); “ვიხილე მუნვე ძ რის-კსენებაჲ, რომელმან საკრველი იგი სიძვისაჲ შეუკრველად დაიცვა მიერთგან. და დამიკვრდა, ვითარ ეშმაკმან ეშმაკი განდევნა” (სინელი 1965: 204).

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
“იქმნა ოდესმე სიძულილი განმხეთქელ სიძეს, კრულების ყოვლად დაძვლებულის, კუალად იგივე არშემკრველ მათ განახეთქთ დამცემლ, შეუკრველ, ეშმაკი ეშმაკთ მდევნელ, მაგრა განგებით საღმრთოთ საკვრვი ესე” (9:4).	-----

ციტირებულ პასაჟში გამეორებასთან ერთად არის **ანტითეზის** ნიმუშიც. *სათნოებათა კიბის* სტილის ყველაზე განმასხვავებელ თავისებურებად ტ. პოპოვა სწორედ ანტითეზას მიიჩნევს. მკვლევრის აზრით, ანტითეზა დევს ნაწარმოების კომპოზიციაშიც კი, ხოლო საკუთრივ ტექსტში გვხვდება ყველა სახეობის ანტითეზა (პოპოვა 2011: 52). უფრო მეტიც, ვფიქრობ, ერთი საფეხურის ფარგლებში არის მოქცეული ანტითეზა – ოპოზიციური წყვილები: სათნოება და მანკიერება. ანტითეზის მაგალითები:

“Δίδου κόπους νέοτητός σου προθύμως Χριστῷ, καὶ χαρήσῃ ἐν γήρᾳ ἐπὶ πλοῦτῳ ἀγαθείᾳ· τὰ ἐν νέοτητι συναγόμενα ἐν τῷ γήρᾳ τοῦς ἐξᾠτονήσαντας τρέφουσιν, καὶ παραμυθιοῦνται” (P.G. Vol. 88: 641B). “მისცენ შრომანი სიჭაბუკისა შენისანი გულს-მოდგინედ ქრისტესა და გიხაროდის სიბერესა შენსა სიმდიდრესა ზედა უვნებელობისასა. სიჭაბუკესა შინა შეკრებულნი შრომანი სიბერესა შინა მოუძღურებულთა ზრდიან და ნუგეშინის-სცემენ” (სინელი 1965: 32); “მისცემდ შრომათა სიჭაბუკისა შენისათა გულმოდგინებით ქრისტესა და იხარო სიბერესა შინა უვნებელობისასა, რამეთუ სიჭაბუკესა შინა შეკრებულნი სიბერესა შინა მოუძღურებულთა გამოზარდიან და ნუგეშინის სცემენ” (A-39: 15r);

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
------------------	---------------

“სიჭაბუკისა დროსა მიჰსცემენ შრომანი გულს-მოდგინედრე ქრისტესა სიხარულით. ხოლო იხარო დროსა სიბერისასა, ჰნახო რა მდიდრად უვნებელობა წმიდა და სიყრმის უნჯჴმან გამოგზარდოს სიბერეს” (1:10).	“სოფლით გამოსვლა <u>სიჭაბუკისა</u> ჟამსა გიჴმს, მონაზონო, რამეთუ შეკრებულნი მაშინ შრომანი <u>სიბერესა</u> გზრდიან შენ და სიკუდილისა წინაფევე წარგზავნიან მოსაგებელსა ღირსთასა საუკუნოდ” (სტრ.11).
---	--

“Πάντων τῶν προαιρουμένων ὁ Θεὸς πάντων ἢ ζῶν· πάντων ἢ σατηρία πιστῶν, ἀπίστων· δικαίων, ἀδίκων· εὐσεβῶν, ἀσεβῶν· ἀπαθῶν, ἐμπαθῶν· μοναχῶν, κοσμικῶν· σοφῶν, ἰδιωτῶν· ὑγιῶν, ἀσθενῶν· νέων, προβιβηκότων” (P.G. Vol. 88: 633A): “რამეთუ იგი არს ყოველთა ღმერთი და ყოველთა ცხორებაჲ: ურწმუნოთა და მორწმუნეთა, მართალთა და ცოდვილთა, უვნებელთა და ვნებულთა, ღმრთის-მსახურთა და უსჯულოთა, ერისაგანთა და მონაზონთა, ბრძენთა და უსწავლელთა” (სინელი 1965: 20); “რამეთუ იგი არს ყოველთა ღმერთი ყოველთა ცხორებაჲ, ყოველთა მაცხოვარებაჲ: მორწმუნეთა, ურწმუნოთა; მართალთა უსამარლოთა; კეთილმოსავთა, უმოსავთა; უვნებელთა, ვნებისშნათა; მონაზონთა, მსოფლელთა; ბრძენთა, უსწავლელთა (A-39: 9v-10r).

“Σημεῖον μεμεριμνημένης μετανοίας παζὼν τῶν συμβαινουσῶν ὁρατῶν καὶ ἀοράτων θλίψεων ἀξίους ἑαυτοὺς λογιῶσθαι· καὶ τοῦτων πλείω” (P.G. Vol. 88: 780B): “სასწაული ჭეშმარიტისა სინანულისა ესე არს რაჲთა ყოველთა ჭირთა და განსაცდელთა, საჩინოთა და უჩინოთა ღირსად შეგუერაცხნენ თავნი ჩუენნი” (სინელი 1965: 150); „სასწაული ზრუნვილისა სინანულისა ყოველთა შემთხვევადთა ხილულთა და უხილავთა ჭირთა ღირსად თავთა თ სთა გონებაჲ და უმრავლესცა ამათსა” (A-39: 63r). ანტიოქის, როგორც მხატვრული გამოსახვის ერთი უბრწინვალესი ხერხის, ფუნქცია *სათნოებათა კიბეში*, სავარაუდოდ, შემჩნეული აქვს ტექსტის ქართველ მთარგმნელსაც. ექვთიმე ათონელი, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული, თავადაც, ბერძნული ტექსტისგან დამოუკიდებლად, ქმნის ანტიოქის შესანიშნავ ფორმებს: “სხუათათჳს არა ყოველნი განვიკითხვით, თუ რად არა ვაცხოვნენით ხოლო თავთა თ სთათჳს უეჭუელად ყოველნივე”; “ფიცხელ არს და ძნელ დაყენებაჲ წყლისა თ ნიერ საპრტობისა და საგოზელისა... ხოლო ღმრთისაგან ყოველივე შესაძლებელ არს”.. (ცინცაძე 2008: 82). ანტიოქას, რომელიც ამავედროულად წარმოდგენს ანაფორას, ექვთიმე ათონელი სხვა შემთხვევაშიც თხზავს ბერძნული

ტექსტისგან დამოუკიდებლად: “ὁ δόκιμος πανταχοῦ δόκιμος” (P.G. Vol. 88: 716C): “გარნა გამოცდილი, ყოველსავე შინა გამოცდილ არს, ვითარცა-იგი გამოუცდელი ყოველსავე შინა გამოუცდელ არს” (სინელი 1965: 109), “გამოცდილი ყოველსა შინა გამოცდილ, ვითარ-იგი და წინაუკმო” (A-39: 46r).

ჰომოიოტელევტონი, ანუ პარომოიონი არის სტრუქტურის და ჟრერადობის პარალელიზმი, კოლონების თანხმიერება, ანუ თანაბარხმოვანი მარცვლოვანი დაბოლოება ან ჰომეოპტოტონი – ერთნაირი ბრუნვის ფორმებიანი სიტყვების დაბოლოება (ბეზარაშვილი 2004: 613). ამის მაგალითები ტექსტში მრავლადაა: “καταλαλιῆς θύρα, εὐτραπελίας χειραγωγός, ψεύδους ὑπουργός, κατανύξας διάλυσιν, ἀκηδῆς κλήτωρ, ὕπνου πρόδρομος, συννοίᾳ σκορπισμός, φυλακῆς ἀφανισμός..” (P.G. Vol. 88: 852B): “კარი ძვრის-ზრახვისაჲ, წინამძღუარი კადნიერებისაჲ, მსახური ტყუილისაჲ, დამცნელი ღმობიერებისაჲ, მომხდელი მოწყინებისაჲ, წინამორბედი ძილისაჲ, განმაბნეველი კეთილთა გულის-სიტყუათაჲ, უჩინო-მყოფელი გლოისაჲ..”(სინელი 1965: 213), “ძვრისცსენებისა კარ, კადნიერებისა ჳელისამჳერობელ, ტყუილისა მსახურ, ღმობიერებისა დაცნა, მოწყინებისა მხდელი, ძილისა წინამორბედ, თანგონებობისა დაბნევა, მცველისა უჩინოყოფა..” (A-39: 85r). ქართული თარგმანების ავტორები, თვითონაც, ბერძნული ტექსტისგან დამოუკიდებლად იყენებენ ამ რიტორიკულ ხერხს: (P.G. Vol. 88: 1097B): “დასაბამ ვიდრემე ურისხველობისა ღუმილი ბაგეთაჲ შფოთებასა შინა გულისასა, ხოლო საშუალი ღუმილი გულისსიტყუათაჲ – წყლულსა შინა შფოთებასა სულისასა, ხოლო დასასრულ – შემტკიცებული სიწყნარე ქროლასა შინა ხენგმთა ქართასა” (A-39: 75v-76r); “დასაბამი ურისხველობისაჲ არს ღუმილი ბაგეთაჲ გულითა აღძრულითა, და საშუალი არს დაღუმებაჲ გულის-სიტყუათაჲ წულილადითა აღძრვითა სულისაჲთა; ხოლო აღსასრული არს აღუშფოთებელი დაწყნარებაჲ ბერვასა შინა ქართა არაწმიდათასა” (სინელი 1965: 188).

მრავლად არის სათნოებათა კიბეში ჰენდიადისები – ორი სიტყვის შეწყვილება, რომელთაგან ერთი ლოგიკურად მეორეს ექვემდებარება (ბეზარაშვილი 2004: 599):

Μοναχός ἐστιν, τάξιν καὶ κατάστασιν ἀσμάτων, ἐν σώματι ὕλικῳ καὶ ῥύπαρῳ ἐπιτελουμένῳ“ (P.G. Vol. 88: 633B): მონაზონი არს წესი და მდგომობაჲ სხეულისა შორის ნივთიერისა და ბიწვანისა სრულქმნილი” (A-39: 10r); “მონაზონობაჲ არს წესი და საქმე უკორცოთაჲ აღსრულებული კორცთა შინა ნივთიერთა და

მოკუდავთა” (სინელი 1965: 21). ან კიდევ, “Εγκρατής ἐστιν ὁ ἐν μέσῳ πειρασμῶν, καὶ παγίδων, καὶ θορύβων ἀπηλλαγμένους τρόπους πάσῃ δυνάμει μιμῆσθαι φιλοεικῶν” (P.G. Vol. 88: 633B): “განკრძალული იგი არს, რომელი შორის განსაცდელთა და საბრკელთა და ამბოხებათა ისწრაფდეს აღსრულებად საქმეთა მათთა, რომელნი განშორებულ არიან ყოვლისავე ესევეითარისაგან” (სინელი 1965: 21); “განკრძალული არს საშუალი განსაცდელთა და საბრკელთა და შფოთთა შეცვალებულთა გუართა მიმსგავსებად ძლევისმოყვარე” (A-39: 10r);

რიტორიკული შეკითხვა სიცხადის და გამოკვეთილობის, სიცოცხლის შემქმნელ ფიგურად არის მიჩნეული. კითხვა ისმება ეფექტისთვის და არა ინფორმაციისთვის (ბეზარაშვილი 2004: 626). ამ მხატვრულ ხერხს იოანე სინელი ხშირად მიმართავს, იგი შენარჩუნებულია ქართულ რედაქციებშიც (P.G. Vol. 88: 965D): “უკუეთუ უფალი წინააღუდგების ამპარტავანთა, ვინდა შეუძლოს შეწყალებად ესევეითართა მათ უბადრუკთა?” (სინელი 1965: 318), “ზესთმჩენთა უფალი წინაგანწყობვის და ვისდა უკუე ნამდვლვე შეწყალებად ამათდა ძალ-უც?” (A-39: 122r).

ანტონ კათალიკოსი: „წინა-განეწყო მზავობართა უფალი

და ვისმე ძალ-უმს შეწყალებადმცა მათდა?” – (22:6).

(P.G. Vol 88: 965D): “უკუეთუ წინაშე უფლისა საძულელ არს ყოველი გული მაღალი, ვინდა შეიყუაროს იგი სხუამან?” (სინელი 1965: 319), “არაწმიდა წინაშე უფლისა ყოველი გულმაღალი და ვისდა ნამდვლვე ესევეითარისა განწმედად ძალ-ედვას?” (A-39: 122r).

ანტონ კათალიკოსი: “თუ სამ მაღალი საძაგელ-არს უფლისად

ვინდა ჰყვარობდეს ამასმცა ქმნილთაგანი?” (22:10).

(P.G. Vol 88: 1160B): “გუითხარ ჩუენ ჳ შეუნიერო შორის სათნოებათა, და გუაუწყე, სადა აძოვებ ცხოვართა შენთა, სადა იყოფები?” – (სინელი 1965: 518), “მოძითხარ ჩუენ, ჳ კეთილო სათნოებათა შორის: “სადა ჰმწყსი ცხოვართა, სადა დააკარვებ?” (A-39:198v).

ანტონ კათალიკოსი: “ძითხარ კეთილო სათნოებათა შორის

სად ჰმწყსი ცხოვართა, სად აკარვებ შუა-დღე?” (30:10).

პერსონიფიკაცია/გაპიროვნება ასევე მნიშვნელოვანი მხატვრული ხერხია, რომელსაც იოანე სინელი ხშირად მიმართავს მანკიერებისა და სათნოების ადამიანზე მოქმედების ძალის უკეთ წარმოსახენად. იგი კონკრეტულ მანკიერებას

თუ სათნოებას ხედავს განსხეულებულად: (P.G. Vol. 88: 665D): “იყავნ მამად შენი, რომელი ტვრთვასა შინა ცოდვათა შენთასა შენთანავე დაშურებოდის და შეგეწეოდის და განგაძლიერებდეს. ხოლო **დედა** შენი-ლმობიერება და ტირილი, რომელსა ძალუძს მწინკულევანებისაგან ცოდვათა შენთაჲსა განბანად შენდა. ხოლო ძმა შენდა რომელი სრბასა შინა ზეცად აღმეყვანებელისა გზისასა შურებოდის და რბიოდის შენ თანა. მოიგე **მეუღლე** განუმეორებელი კსენებაჲ სიკუდილისაჲ; და **შვილნი** შენნი საყუარელნი იყვნედ სულთქუჲმანი გულისანი” (სინელი 1965: 43); “იყავნ შენდა ტვრთისამი ცოდვათაჲსა თანადაშურომად შემძლებელიცა და მნებებელი, ხოლო **დედა** – ლმობიერებაჲ განბანად შენდა მწიკულისაგან შემძლებელი. ხოლო **ძმა** – სარბიელისა მიმართ ზენაჲსა თანმეტკივნეულე და თანგანმსწორებელი. მოიგე თანმესაწუთოდ განუჭრელად კსენებაჲ სიკუდილისაჲ” (A-39: 21r).

ან კიდევ: (P.G. Vol. 88: 1860:841B): “რომელი მძლე ექმნა გულის-წყრომასა, მან მოსპო ძ რის-კსენება, ხოლო ვიდრემდის **მამად** ცოცხალ იყოს შეუძლებელ არს, თუმცა არა **შვილ** ესხნეს მას” (სინელი 1965: 203); “დაცხრომილმან გულისწყრომისგან მოისპო ძურისკსენებაჲ, რამეთუ **მამისა** ცხოვლობასადა **შვილთა** სხმაჲცა იქმნების” (A-39: 81r).

ანტონ კათალიკოსი: “თუ სადამე მძლე ექმნემცა, მონაზონო,
 გულის-წყრომასა, მოჰსპო ძურის-კსენება,
 რამეთუ მამა თუ სადამე ჰსცოცხლებდეს,
 ადულ შესაძლო შულთა სხმა მამისაგან.

აქ განჰსჯა საკმარ თქმულთათჳს ამათ ვნებათ” (9:3).

ჰიპერბოლა – ტექსტს განსაკუთრებულ ელფერს სძენს ორიგინალურ ჰიპერბოლათა სიმრავლე: “εἰ δὲ μὴ, αἰώνως μέλλεις διακρίειν” (P.G. Vol. 88: 668B): “რადთა არა საუკუნოდ სცრემლოდი” (სინელი 1965: 49), “ხოლო უკუეთუ არა, საუკუნოდ გეგულების ცრემლოვაჲ” (A-39: 21v); “κἂν ἐκὰτὸν ἔτη ζήσῃεν, κἂν τὸν Ἰορδάνην ποταμὸν ὄλον δάκρυον ἐκ τῶν ἑαυτῶν ὀφθαλμῶν ἴδοι ἐκπορευόμενον” (P.G. Vol. 88: 848C): “დადაცათუ ცხოვნდეს ას წელ და, თუცა ხედვიდეს ცრემლთა, გარდამომავალთა თუალთა მისთაგან, ვითარცა მდინარე იორდანე” (სინელი 1965: 210), “დადაცათუ ყოველი მდინარე იორდანე ცრემლად თუალთაგან იხილოს გარდამომავალ” (A-39: 84r);

სათნოებათა კიბეში განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს შედარებათა სიუხვე. იგი ორიგინალურად არის ჩართული ნაწარმოების ერთიან ქსოვილში. მაგალითად, იოანე სინელი სიმდაბლის სათნოებას ადარებს ცისარტყელას: “Καὶ οὐκ ἐστὶν ἄλλη ἢ πανόσιος αὐτῇ τρίςχιρος ἄλυσις, μᾶλλον δὲ ἵρις” (P.G. Vol. 88: 989D): “შეიერთის სანატრელი ესე სამკეცი ჯაჭვ და უფროდსა მშუღლი ცისად” (სინელი 1965: 347); “ყოვლად წმიდასა ამას სამ სირასა ჯაჭუსა, ხოლო უფროდსა სარტყელსა ცისასა” (A-39: 132v);

ანტონ კათალიკოსი: “სამ სირა ესე ჯაჭვ განმტკიცებული,

უფროსდა მშუღლი ცისა, ირისე ჭრელი” (25: 7).

სხვა მაგალითი: “Μετάνοιᾶ ἐστὶ ταπεινώσεως ἀγοραστική” (P.G. Vol. 88: 764C): “მონანული ვაჭარი არს, სიმდაბლისა მსყიდველი..”(სინელი 1965: 125), “მონანული არს დამდაბლებისა მომსყიდელი” (A-39: 53v);

ანტონ კათალიკოსი: “მონანული არს დამდაბლების მომფარველი” (5: 3).

ან კიდევ: „ἄσπερ τὴν ἄβυσσον ἀπέρατον, τινὲς εἶναι ὀρίζονται· τόπον γὰρ αὐτὴν καλοῦσιν ἀπύθμαντον. Οὕτως ἢ τοῦ θανάτου ἔννοια ἄφθαρτον καὶ τὴν ἀγνείαν καὶ τὴν ἐργασίαν κέκτηται“ (P.G. Vol. 88: 797B): “ვითარცა უფსკრულისათჳს ზღუათადსა იტყვან, ვითარმედ მიუწდომელ არს, ეგრეთვე ვსენებისა სიკუდილისა სიწმიდესა და საქმესა მიუწდომელ არს” (სინელი 1965: 159), “ვითარ–იგი უფსკრულსა უმიერკერძოდ ყოვად ვიეთნიმე განსაზღვრებენ, რამეთუ ადგილსა მისსა უწოდებენ აპუთმანტოდ, ესრეთვე სულისა გაგონებასა უწევნელი და უბიწოებადცა და მოქმედებად მოუგებს” (A-39: 66r); “Ἐν ἀρεστήσωμεν Κυρίῳ ὡς στρατιῶται βασιλεῖ” (P.G. Vol. 88: 637B): ”სათნო ვეყვნეთ უფალსა, ვითარ მკედარნი მეფესა” (A-39: 19v); Δεδοίκασι γὰρ σύννοιαν οἱ δαίμονες, ὡς οἱ κλέπτει τοὺς κύνας“ (P.G. Vol. 88: 805A): “ეშიშვიან თანგონებობასა ეშმაკნი, ვითარ მპარავნი ძაღლთა” (A-39: 68v); “ძრწიან ეშმაკნი მწუხარებისაგან, ვითარცა მპარავნი ძაღლთაგან” (სინელი 1965: 167) და სხვა. საინტერესოა, ასევე, ბიბლიური შედარებები, რომელთაც ხშირად მიმართავს ავტორი. მაგალითად, იოანე სინელს სათნოებები წარმოუდგენია კიბედ, რომელიც ბიბლიური იაკობის ხილვაში ცასა და დედამიწას შორის იყო აღმართული (დაბ. 28: 11-13) და რომელიც იქცა ცისა და მიწის კავშირის ერთგვარ სიმბოლოდ, ხოლო ვნებები წარმოუდგენია ჯაჭვად, რომლითაც იყო შეკრული პეტრე მოციქული საპყრობილეში ტუსადობის დროს და რისგანაც სასწაულებრივად გაათავისუფლა უფალმა (საქ. 12: 6-9). იოანე

სინელი ხშირად იყენებს “ჯაჭვის” სიმბოლოს სათნოებების ან მანკიერებების ერთმანეთისგან გამომდინარეობის ჩვენების მიზნით: “Αἰ μὲν ὄναι ἀρεταί, τῇ τοῦ Ἰακώβ κλίμακι παρειοίκασι, αἱ δὲ ἀνόσιοι κακία, τῇ ἀλίσσει τῇ ἐκπεσοῦσῃ ἐκ Πέτρου τοῦ κορυφαίου” (P.G. Vol. 88: 840D): “სათნოებანი წმიდანი მსგავს არიან კიბესა მას, რომელი იხილა იაკობ, რამეთუ შემდგომითი შემდგომად შესლვითა მათ შინა აღამაღლებენ კაცსა ცადმდე; ხოლო ბოროტნი საქმენი მსგავს არიან ჯაჭუთა მათ, რომელი დასცვვეს მოციქულისა პეტრესგან. რამეთუ ესრეთ ვნებანი ერთი-ერთსა დამოკიდებულ არიან და შტაიყვანებენ სულსა ჯოჯოხეთად” (სინელი 1965: 202); “წმიდანი ვიდრემე სათნოებანი იაკობის კიბესა მიეპაზრვიან, ხოლო არაწმიდანი სიბოროტენი – ჯაჭუსა განგრდომილსა პეტრესგან (A-39: 80v).

სათნოებათა კიბე გამოირჩევა მრავალფეროვანი და უჩვეულო *ეპითეტებით*: νοῦν ἄφωτον (P.G. Vol. 88: 765B): “გონებისა უკმოდსა” (A-39: 55r), “..გონებანი უსიტყუელად” (სინელი 1965: 128); “κατῶδυσος¹⁴ ψυχῇ” (P.G. Vol. 88: 804D): “სულსა ქურივსა” (A-39: 68r), “სულსა მგლოვიარესა” (სინელი 1965: 166). “ἀγγελοπρεπὲς¹⁵ θάμα” (P.G. Vol. 88: 688B): “ანგელოზებრივი ხილვად” (სინელი 1965:68), “ანგელოზ-შუენიერი სახილავი” (A-39: 30r).

შედარებით ვრცლად შევეხებით ანტონ კათალიკოსის რედაქციის ჩართულ სტროფებში რამდენიმე თეოლოგიური შინაარსით დატვირთულ ეპითეტს. ასეთია: ნეოპლატონურ მოძღვრებაში ღვთის პრედიკატები – ერთი და კეთილი:

“უვნებობა, ოქროვ, მგებო სულთათვს,
ელვარევ, საქე ბ, რძენთადმი სამკობო აწ,
ბრკიალი იგ ი გერდივ ჰფინე ჩეწნდამი
ერთ კეთილობი საწყურისადმი ხედღად,
ლოცვისა ფრთით ა ღმფენო მიმართ მზისა” (29: I ორიგ. სტრ.)

ისინი, ძირითადად, სინონიმურ წყვილში გვხვდება. ასეა ეს ანტონ კათალიკოსის *წყობილსიტყვაობაშიც*: “გონება ამზე, იტვფრე ერთ-კეთილი” (ანტ. კათ, წყობილ. სტრ.655) და შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტექსტებშიც: “კეთილობად და ერთი – იგივეობა; და ღმერთი და კეთილი – იგივეობა” (ძველბერძნულ.. 2010: 194).

¹⁴ κατῶδυσος – in anguish, grieving, mourning (ბერძნული.. 1961 :738).

¹⁵ ἀγγελοπρεπὲς – befitting angels (ბერძნული.. 1961 :9).

გარდა ამისა, ტექსტში არის ეპითეტები, რომლებიც ერთს, ანუ ღმერთს ახასიათებს აპოფატეკური თვალსაზრისით:

“რომელმან გყოს შენ ჰრჩეულ ქრისტეს მოწაფე,
ხოლო მეორემ ანგელოს ზენა ხორცთა
და მესამემან ვნებათა ზედა მთავარ,
ხოლო სამთავე, მხედღელ ნიადაგ სარკით
სატრფიალოს უოცნოსა მზისადმი” (1: 9).

“უოცნო” ტერმინი აწარმოა იოანე პეტრიწმა “ოცნება” ზმნიდან. მას საბა განმარტავს, როგორც „არასაცნობელს“, ასევე სიმ. ყაუხჩიშვილს იგი ესმის, როგორც საცნაურის ანტონიმური და „უცნაურის“ სინონიმური სიტყვა, მაგრამ პეტრიწს განსხვავებული ცნებები აქვს გადმოცემული ამ ორი ტერმინით: უცნო – შეუცნობელი და უოცნო – წარმოუდგენელი, წარმოუსახველი. ამგვარად უოცნო მიღებულია არა ცნობა, არამედ ოცნება ზმნიდან და ამათი დიფერენციალია პეტრიწამდე არ უნდა ყოფილიყო სავარაუდებელი (მელიქიშვილი 2011: 196-197).

“უნაცნო” – შეუმეცნებელი, ადამიანური გონებისთვის მიუწვდომელი:

ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	იოანე პეტრიწი	ანტონ კათალიკოს ი	პატროლოგია გრეკა
“უცხოებად ესე არს განშორებად კადნიერებისაგ ან, სიბრძნე უცნაური ...” (სინელი 1965: 43).	“უცხოებად არს უკადნიეროდ ჩუეულებად, უცნაური სიბრძნე...” (A- 39: 19r).	...უცნაური მეცნიერება – წმიდა.. (24)	“უცხოება არს... უნაცნო სიბრძნე ” (3: 2)	“ἄγνωστος σοφία” (P.G. Vol. 88: 664B)

“უნაცნო” სხვა პროზაულ ქართულ თარგმანებში შეცვლილია უცნაურით, რასაც იგივე სემანტიკა აქვს – შეუცნობელი.

ტროპული მეტყველების ფორმებიდან გამოვყოფთ ასევე *სათნოებათა კიბის* ანტონისეული რედაქციის ორიგინალურ ჩანართებში გამოყენებულ **მეტაფორებს**. აღნიშნული მასალა ცხადყოფს ანტონისეული რედაქციის ჩანართი სტროფების ორიგინალობას, რადგან ტროპული მეტყველების ფორმები თუ სიმბოლოები (წარმოვადგენთ შესაბამის პარაგრაფში), რომლებიც ამ ნაწილში ჩანს, დამახასიათებელია ზოგადად ანტონ კათალიკოსის მხატვრული აზროვნებისთვის:

<i>სათნოებათა კიბე</i>	<i>წყობილსიტყვაობა</i>
“...ანუ სურგლმან ნამდულ სატრფიალოსმან ” (1:6); “ტრფიალ მწყურვალმან ნამდულსატრფიალოსმან ” (4:6); “ორ-გზის შედგომა სატრფოს ნამდულსაწყურის ” (I: I ორიგ. სტრ.).	“მარადის ხედუა ნამდულსატრფიალოსად ” (სტრ. 393); “ვინ სატრფიალოს ნამდულსა ეტრფიალე” (სტრ. 439);
“ ოქროს-ფერი ფრთე , თუთ ნათლისად მიმევანი” (7: I ორიგ. სტრ.).	ფრთითა ოქროის , ურჩეულესით მოხუჭდ (სტრ. 493).
“ ვარდი არ მგნარი, ჭიალი კეთილ სულნელ ” (I: I ორიგ. სტრ.).	ფიალ-სუნნელ, ღუთივ ნელ საცხებელ ნარდისა (სტრ. 570).

ამრიგად, *სათნოებათა კიბე* გამოირჩევა ტროპული მეტყველების ფორმების, რიტორიკული და სტილური ფიგურების მრავალფეროვნებით, რაც კმნის მაღალმხატვრულ და ესთეტიკური თვალსაზრისით გამორჩეულ სტილს. ამ მხრივ, ბერძნულ ორიგინალს არც ქართული თარგმანები ჩამოუვარდებიან. პეტრე გელათელი ცდილობს სრულად შეინარჩუნოს დედნისეული ექსპრესიულობა, კმნის რა ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის თარგმანს, ხოლო ექვთიმე ათონელის ტექსტი გამოირჩევა სისადავითა და აზრის სიცხადით. თარგმანიდან ჩანს, რომ იგი ტექსტის ფორმას უქვემდებარებს შინაარსის ნათლად გადმოცემის ამოცანას. მიუხედავად ამისა, თარგმანში შენარჩუნებულია მაღალმხატვრული სტილი და, რიგ შემთხვევებში, რიტმულობაც.

& 3. პოეტური ტექსტების ვერსიფიკაცია

სათნოებათა კიბის ორი სრული გალექსილი რედაქცია არსებობს, როგორც ნაშრომის წინა თავებში აღვნიშნეთ – იოანე პეტრიწისეული და ანტონ კათალიკოსისეული და ბოლო წლებში აღმოჩენილი გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებებში ჩართული *სათნოებათა კიბის* ფრაგმენტები. სამივე ლექსითი რედაქცია იამბური სალექსო საზომით არის დაწერილი. შენიშნულია, რომ იამბური ლექსი – მცირე ფორმის იამბიკოები ადვილი დასამახსოვრებელია თავისი ლაკონიურობით, აფორისტულობითა და სენტენციურობით (ბეზარაშვილი 1987: 151).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის არის შენიშნული, რომ იამბური საზომის ფართო გამოყენება დაკავშირებულია იოანე პეტრიწთან და გელათურ სტილთან. ანტონ კათალიკოსი, როგორც იოანე პეტრიწის და მისი სკოლის ტრადიციების დიდი დამფასებელი, პაპაძეს დემეტრე მეფეს, იოანე პეტრიწს, იეზეკიელს, პეტრე გელათელს, არსენ ბულმაისიმისძესა და სხვებს. ცდილობს წარმოაჩინოს იამბიკოს ყველა თავისებურება, რომელიც ახასიათებდა მას ქართული პოეზიის განვითარების ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე. მისი იამბიკოები გამოირჩევიან აკროსტიხთა ნაირსახეობით, გარეგანი და შინაგანი რითმებით; მათში დაცულია კლასიკური იამბიკოს სტილი: ცეზურა მეტწილად მოდის მე-5 მარცვლის შემდეგ, თუმცა ზოგჯერ იგრძნობა ტაქტებში მარცვლების მეტ-ნაკლებობაც და ცეზურის ადგილის ცვალებადობაც. ყოველივე ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ანტონ კათალიკოსი იყო ქართული ლიტერატურის, ფილოსოფიის, თეოლოგიის წარმომადგენელთა ღირსეული დამფასებელი და მათი ნააზრევის, პოეტური ხერხების ჩინებული მცოდნე (სულავა 2006: 196-197).

სათნოებათა კიბის პოეტური ტექსტების (ანტონ კათალიკოსისეული და იოანე პეტრიწისეული რედაქციების) ცალკეულ თავთა სტრუქტურული შეპირისპირება გვაჩვენებს, რომ ტექსტებში ცალკეულ საფეხურთა სტრუქტურული ორგანიზება იდენტურია: ყოველ საფეხურს წინ უძღვის ორიგინალი სტროფები, რომელიც მკითხველს აცნობს საფეხურში წარმოდგენილ თემას; საფეხურის დასათაურება იკითხება შესავალი სტროფის აკროსტიხშიც. თითოეული საფეხური მოიცავს ათ სტროფს, მუხლები გაწყობილია იამბური საზომით. ანონიმურ ვერსიას რაც შეეხება, როგორც

ადენიშნეთ, ნებისმიერია როგორც იამბურ სტროფთა რაოდენობა, ისე სტროფში ტაქტთა რაოდენობაც (ბეზარაშვილი 1987: 132-133).

წინამდებარე პარაგრაფში შევეცდებით მიმოვიხილოთ საანალოზო ტექსტების ვერსიფიკაციული რაობა.

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფია მდიდარია არალიტურგიკული პოეზიით. ისინი დამოუკიდებელი კრებულებისა და ხელნაწერების სახით არსებობს, ხოლო ქართულად თარგმნილია ცალკეული თხზულებები. ცნობილია იამბიკოთა ისეთი თარგმანები, რომელიც ძირითად თხზულებასთან ერთად არის თარგმნილი და არა სპეციალურად (მაგ. „ამბერკის საფლავსა ზედა წარწერილი“, თარგმნილია ამ წმინდანის მეტაფრასულ ცხოვრებასთან ერთად, გრიგოლ ღვთისმეტყველისა „მუკლელი აღრიცხუად წმიდათა წიგნთა“ და ამფილოქე იკონიელის „იამბიკო სელევკიოსის მიმართ“, რომელიც შეტანილია „დიდ სჯულის კანონში“ და თარგმნილია არსენ იყალთოელის მიერ, არის ბიბლიური კანონიკური წიგნების ჩამონათვალი იამბიკურად). კ. კეკელიძე XIII საუკუნის I ნახევარში ნათარგმნად მიიჩნევს გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოეზიას, იოანე ოქროპირის იამბიკოს, იოანიკ მონაზონის იამბიკოებს. საკუთრივ იამბური პოეზიით დაინტერესება ხდება გელათურ სალიტერატურო სკოლაში, რომლის წამომწყები იოანე პეტრიწი ჩანს. მას, გარდა იოანე სინელის *კლემაქსისა* (ეფთვიმე მთაწმიდელის თარგმნილი პროზაული ტექსტი), იამბიკოთი აქვს გალექსილი იამბიკური სუნაქსარი *ათ ორ თვეთა პროლოგია*, რომელიც გააგრძელა არსენ ბულმაისიმის ძემ და დაამთავრა ანტონ I-მა (გაბიძაშვილი 2011).

ცნობილია, რომ იამბიკო სპეციალური სალექსო ფორმაა, რომელიც სტროფში მარცვალთა გარკვეულ რაოდენობას ემყარება. იგი იყოფა სტროფებად, ანუ მუხლებად. თითოეული მუხლი შედგება 5, იშვიათად 7 ტაქტისგან. თითოეულ ტაქტში 12 მარცვალია (მარცვალთა რაოდენობაში არ შედის ნახევარხმოვნები), რომელიც ცეზურით ორ არათანაბარ მუხლად იყოფა. ძველ ქართულში ცეზურა განკვეთის ნიშნით, წერტილით ან მძიმით აღინიშნება. ქართულ იამბიკოში არც მარცვალთა რაოდენობაა ტაქტში მუდმივი და ცეზურით გაკვეთაც ყოველთვის ერთნაირად არ ხდება. ეს კი სამეცნიერო ლიტერატურაში ახსნილია მისი არაქართული წარმომავლობით – იგი ბერძნულიდანაა შემოსული.

სათნოებათა კიბის ორივე პოეტურ ვერსიაში მუხლებში ტაქტების რაოდენობა მკაცრად განსაზღვრულია და თითო მუხლი მოიცავს 5 ტაქტს, რაც

შეეხება მარცვალთა რაოდენობას, პოეტურ რედაქციებში არის შემთხვევები, როცა ტაეპში ყოველთვის 12 მარცვალი არ არის:

“სიჭაბუკისა დროსა მიჰსცემენ შრომანი” (1:10).

“მოღუაწეს ვისმე დიდ ხანს ჰბრძოდა ესე ვნება” (პეტრიწი 1968: სტრ. 231).

“რამეთუ: ვითარ მას ამკობენ ვარსკვლავნი” (პეტრიწი 1968: სტრ. 283).

რაც შეეხება ნახევარმარცვლებს – წესით *ჲ, ჳ, ჴ* მარცვალს ვერ ქმნიან, თუმცა:

ა) ანტონისეულ ტექსტში, ისევე როგორც პეტრიწთან *ჳ* ქმნის მარცვალს.

ასე, მაგალითად:

“არცა საგმართა, არცა მონაგებთათჳს

არცა საწუთოს დიდებისათჳს ყოლე” (2:1).

“პირსა მაქებსა ეშმაკის მოციქულად

იტყვან ღირსნი წმიდანი იგი კაცნი” (პეტრიწი 1968: სტრ. 216).

ბ) ანტონის რედაქციაში ცალკე უ ბრჯგუ, ან *ჴ* ვერ ქმნის მარცვალს:

“ხოლო ბრალობად თავთადმი ჩუენთა აღგებდრენ” (2:5);

“ხორცთაცა თ სთა განშიშლება, შიმშილი,

ზეცადმი ხედბა მუნით სხვა შეწევისა” (2:2).

თუკი უ ბრჯგუ და *ჴ* გვხვდება წყვილში, ყოველთვის იქმნება მარცვალი:

“უზრუნწლობა ქმწყნისზედათ განთხევა” (2:1).

“მე არა დაჳჴმწრ შენდამი შედგომილი,

არ მწადს ღხინება, არც განსწმნება კაცთა” (2:3).

გ) იოანე პეტრიწის ტექსტში უ და ა ასევე, უ და ე ერთმანეთის გვერდიგვერდ ქმნის ერთ მარცვალს:

“სიყუარულისა წმიდისასა მარადის” (სტრ. 217).

“და კაცთა თჳალსა მირიდებაცა კეთილ” (სტრ. 218).

“ამისთჳს ვნება სასო-წარკუეთისა მათ” (სტრ. 227).

ქართული იამბიკოს ბერძნულის მიხედვით გამართვისას ძირითადი ყურადღება მიუქცევიათ იმისთვის, რომ ცეზურა მეხუთე მარცვლის შემდეგ მოსულიყო. ჩვენთვის საინტერესო შემთხვევაშიც *სათნობათა კიბის* გალექსილ რედაქციებში თორმეტმარცვლიანი ტაეპის დაყოფა, ძირითად შემთხვევებში, 5+7-ია, ხოლო გამყოფ ნიშნად (მაგალითად, A-711 ხელნაწერში) გამოყენებულია მძიმე:

“უცხოება არს , ჩუჭულება უკადრი
გულისცმისყოფა, არა განცხადებული
უნაცნო სიბრძნე , არ ნაჩენი სიმდიდრე
ჭარული ყოფა , უხილავი განზრახვა
და გულისსიტყვა, უჩინო დამალული:” (3:2).

ცეზურამდე გვაქვს ხუთი მარცვალი, ცეზურის შემდეგ შვიდი. მეორე ტაეპის პირველი ნაწილი ერთი ორმარცვლიანი და ერთი სამმარცვლიანი ტერფით, ხოლო მეორე ნახევარი ორი ორმარცვლიანი და ერთი სამმარცვლიანი ტერფით გადმოუციათ, პირველ ტაეპში კი ცეზურამდე ორი ერთმარცვლიანი და ერთი სამმარცვლიანი, ხოლო ცეზურის შემდეგ, ტრადიციულად, ორი ორმარცვლიანი და ერთი სამმარცვლიანი ტერფი გვაქვს.

ფსიქოლოგიაში ცნობილი ფაქტია, რომ სუბიექტურ რიტმიზაციაში სტიმულაციები ორ-ორად, სამ-სამად და ორთ-ოთხად დაჯგუფებულები აღიქმებიან. შემოქმედის პრაქტიკა ანგარიშს უწევს ფსიქო-ფიზიოლოგიურ კანონებს და სალექსო საზომებიც ორმაგ, სამმაგ ან ოთხმაგ დაყოფაზე დაფუძნებული. ამასთან ხანმოკლე მესხიერების საზღვრები 7-8 მარცვალს არ აღემატება, აქედან გამომდინარე, რიტმული დაჯგუფების შემადგენელ ელემენტთა რიცხვი არ უნდა სჭარბობდეს ოთხს, ხოლო ქვეჯგუფის მაქსიმალური მოცულობა –რვა მარცვალს. ამ მონაცემების სიზუსტეში სალექსო სისტემაში საზომთა დაყოფა გვარწმუნებს. თორმეტმარცვლიანი ტაეპის ტრადიციული დაყოფა ასეთია: 12=6:6; 5:7; 7:5; 4:4:4 (ნაკუდაშვილი 1996: 21).

ბერძნული იამბიკო შეიცვალა მეტრული სისტემის ტონურით ცვლილების გამო, თუმცა ამას ქართულ იამბიკოზე გავლენა არ მოუხდენია. ქართული იამბი იამბადვე რჩებოდა, იქნებოდა ის გაგრძელებული თუ აქცენტისანი. ორივე შემთხვევაში იგი შეუფერებელია ქართულისთვის. არისტოტელეს შეფასებით, იამბი ყველაზე ახლოს არის ენის ბუნებასთან, თუმცა ამას ვერ ვიტყვით ქართულის შესახებ. ქართულად იგი ძალიან მძიმე გამოვიდა, გამომდინარე ორმარცვლიანი და სამმარცვლიანი ტერფების არათანაბარი გადანაწილებიდან. მიუხედავად იმისა, რომ მან დიდი როლი შეასრულა თავის დროზე სასულიერო მწერლობაში, როგორც ყველაზე გავრცელებულმა სალექსო საზომმა, დიდი ხნით მაინც არ შემორჩა, როგორც ენისთვის შეუფერებელი, მძიმე სალექსო

ფორმა (ბერაძე 1943: 590-591). იგი ქართულ ჰიმნოგრაფიაში X საუკუნიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე არსებობდა. ა. სილაგაძის შენიშვნით, იამბიკო, ერთის მხრივ, დაუპირისპირდა საკუთრივ ქართულ ფორმას, მეორეს მხრივ, მისი განვითარების პროცესში ყოველთვის იგრძნობა ბუნებრივი, ქართული, ლექსწყობის პარალელური ფუნქციონირების კვალი და იგი განიცდის კიდევ მის გარკვეულ გავლენას (სილაგაძე 1997: 84). იამბიკური საზომი ქართული ლექსის ბუნებრივი ინტონაციისა და კილოსთვის მართლაც შეუფერებელი ჩანს. მისი მეშვეობით რთულია პოეტური აღმაფრენისა და ექსპრესიის გამოხატვა. მიუხედავად ამისა, *სათნობათა კიბის* პოეტური ტექსტების ავტორები ზოგ შემთხვევაში ახერხებენ იამბური საზომის ქართულ ლექსთან მეტ-ნაკლებად ეფექტურ შეხამებას, რაც გვაძლევს რიტმულად ორგანიზებულ, მხატვრულად საშუალო რანგის სტროფებს. ავტორები ცდილობენ სხვადასხვა რიტორიკული ფიგურების გამოყენებით ლექსს მიანიჭონ მეტი ექსპრესიულობა. ამაში მათ ეხმარებათ მეტად მაღალმხატვრული სტილით დაწერილი ბერძნული ტექსტის შესანიშნავი ქართული პროზაული თარგმანები, რომლებიც იძლევიან ფაქტობრივად მზა მასალას პოეტური ტექსტების რიტმული ორგანიზებისათვის:

“იგი უცხო არს ვინცა ბიწ-გამოხატვათ

განეყო ყოვლად და ღვთისად შეყოფილ-არს,

იგი უცხო არს ვის ჰსწადს მარადის გლოვა,

იგი უცხო არს ვინ ევლტის ყოველთ თვსთა

სიყვარულთაგან, ყოველთა საყვარელთას” (3:5).

ან კიდევ:

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
“გამოსლვა სოფლით სამთ აიძულეს მოქმედთ: ანუ სუფევამ გუღვებადმან საღმრთომან, ანუ ცოდვათა განმრავლების ცნობამან, ანუ სურულმან ნამდგლ სატრფიალოსმან, ხოლო გარდა სხბა მიზეზი უსიტყურ არს” (1:6)	“სამთანგანი არს სოფლით გამოსლვა, ბრძენო: ანუ ცოდვათა მოსაგებელის კრძალვით, ანუ სურვილით სასუფევეელის ღირსად, ანუ უფროდის საზომისა მოღებით, რომელ არს ღმრთისა სიყვარული მაღალი” (სტრ. 7)

როგორც უკანასკნელ მაგალითში გამოჩნდა, ანტონისეულ ტექსტში მეტად ჩანს ზრუნვა სტროფის რიტმული გაწყობისთვის, ვიდრე პეტრიწთან. შესაძლოა, იოანე პეტრიწის ლექსის სტილი განპირობებული იყოს მისი წყაროსგან, ექვთიმე ათონელის თარგმანისგან, რადგანაც, როგორც სადისერტაციო

ნაშრომის წინა პარაგრაფში გამოჩნდა, ექვთიმე ათონელი თარგმნის ქართულისთვის შესაფერისი მეტად სადა და გასაგები ფორმით, განსხვავებით პეტრე გელათელისგან. ამგვარი სურათი გვაქვს პოეტურ ტექსტებთან მიმართებაშიც. ანტონ კათალიკოსისა და იოანე პეტრიწის რედაქციების პარალელურ ადგილებზე დაკვირვება ნათლად აჩვენებს ამ უკანასკნელის სტილის სისადავესა და სიცხადეს. მაგალითად:

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
“უზრუნველობა, არ სიყვარული სოფლის არს არა ზრუნვა ვისთვისმე საყვარელის, არცა საკმართა, არცა მონაგებთათჳს, არცა საწუთოს დიდებისათჳს ყოლე, არც მეგობართა, არ მშობელთ, არცა ძმათა” (2:1).	“ჭეშმარიტებით რომელმან შეიყუაროს უფლისა იგი მარადისი სუფევა, მან მოიძულოს სოფელი ყოველივე, თავიცა თუსი, მონაგებთა სიმრავლე და უპოვარი ცხოვრება აღირჩიოს..” (სტრ. 3)

ამრიგად, *სათნოებათა კიბის* ქართული პოეტური გადამუშავებები ძირითადად პასუხობენ იამბური სალექსო საზომით გამართული ტექსტების მოთხოვნებს, თუმცა, არის სტილიდან გადახვევის შემთხვევებიც. პოეტურ ტექსტებს საკმაოდ მძიმე სალექსო ფორმები აქვთ, თუმცა არის გამონაკლისები, როცა ავტორები (უპირატესად ანტონ კათალიკოსი) ახერხებენ იამბური საზომის ქართულ ლექსთან მეტ-ნაკლებად ეფექტურ შეხამებას. ძირითადად, ამგვარ შემთხვევებში ისინი დავალბებულნი არიან ტექსტის მაღალმხატვრული პროზაული თარგმანებით.

თავი III

სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სიმბოლიკა

“ქართული ლიტერატურის სახისმეტყველებითი ისტორია, ანუ ისტორია მხატვრულობის თვალსაზრისით, ვერ აიგება პარადიგმულ სახეთა შესწავლის გარეშე” – შენიშნავს რ. სირაძე (სირაძე 2008: 190).

ძველი ქართული ესთეტიკისთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ბიბლიას, პატრისტიკულ ლიტერატურას და სახისმეტყველებით ეგზეგეტიკას, რაც ბიბლიურ სახეთა პარადიგმებად დასახვას გულისხმობს. პარადიგმას უნდა გააჩნდეს სახისმეტყველებითი პოტენცია. ჰიმნოგრაფიაში პარადიგმულობას განსაზღვრავდა ძლისპირ-დასდებელთა სისტემა და არამხოლოდ ეს, არამედ ბიბლია, პატრისტიკული ეგზეგეტიკა და ა.შ. სახის ორიგინალობა არ გამოირიცხება პარადიგმულობით, იგი არ უკარგავს ნაწარმოებს ორიგინალობას (სირაძე 2008: 190-192).

საერთოდ, ცნობილია, რომ ყოველგვარი რელიგიური, თუ მითოლოგიური აზროვნება იძულებულია შექმნას საკრალური ნიშნებისა და სიმბოლოების სისტემა, რომლის გარეშეც მას არ შეუძლია გადმოსცეს “დაფარული” შინაარსი. . . (ავერინცევი 1977: 308—337).

ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, V საუკუნის ქრისტიანი მოღვაწე, უდიდესი მოაზროვნე, ავტორი უმნიშვნელოვანესი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური თხზულებებისა, ამტკიცებს, რომ ჭეშმარიტების შესახებ თხრობის განსაკუთრებით მარჯვე საშუალება არის საიდუმლო, მისტერიალური, სიმბოლური განსახოვნების გზა. შუა საუკუნეების ფილოსოფია ახდენს რა ბაძვის თეორიის ტრანსფორმირებას, სიმბოლოს მოიაზრებს როგორც “მსგავსისა და არამსგავსის” კავშირს. მასში ხედავენ ხელოვნების ნაწარმოების საფუძველსა და ღერძს; სიმბოლური აზროვნება საუკუნეების მანძილზე განსაზღვრავდა სხვადასხვა ეპოქის ხალხთა მსოფლმხედველობას. სწორედ ამიტომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება სიმბოლურ-ალეგორიულ თხრობას, რომელიც მნიშვნელოვანია კანონიკური ქრისტიანული მწერლობისთვისაც.

სიმბოლოს ნიშნებია: აზრის ყოვლისმომცველობა, ამ აზრის არასრული გამოვლენა და მასთან დაკავშირებული “სემანტიკური მედინობა.” (ა. ლოსევი)

განუსაზღვრელობა და მრავალმნიშვნელობა (რაც სიმბოლოს ასხვავებს ალეგორიისგან).

სიმბოლო, როგორც ტროპის ერთ-ერთი სახე, მართებულად მიიჩნევა უნივერსალურ ფილოსოფიურ – სადგთისმეტყველო და ესთეტიკურ კატეგორიად. მის სტრუქტურაში ორი პოლუსი გამოიყოფა – საგნობრივი ასპექტი და ღრმა, დაფარული აზრი. ეს პოლუსები ერთმანეთის გარეშე მნიშვნელობას კარგავს. სიმბოლოს არსი დაპირისპირებაში ვლინდება, აზრითი პერსპექტივა ამ გზით იკვეთება. შუა საუკუნეების ლიტერატურაში სიმბოლური მნიშვნელობა ორი სახით წარმოდგება: პარაბოლური და ტროპოლოგიური. თავის მხრივ, სიმბოლოს სემანტიკურ ველში მოქცეულია ხატი, ნიშანი, ენიგმა, პარაბოლა და სხვა. სიმბოლო ერთდროულად კიდევ გამოავლენს და კიდევ ფარავს ჭეშმარიტებას.

სიმბოლოს განსაკუთრებული დატვირთვა შეუძენია *სათნოებათა კიბეშიც*. ეს საესეებით ლოგიკურია. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ შუა საუკუნეების კულტურას მსჭვალავს სინამდვილის მხატვრული აბსტრაგირების ტენდენცია, რაც განპირობებულია იდეოლოგიური მრწამსით. შემოქმედმა ადამიანურ ყოფასა თუ ისტორიულ მოვლენებში უნდა დაინახოს მარადიულის, ზედროულის, სულიერის, დეთაებრივის გამოვლინება. კერძოში, კონკრეტულში, დრო-სივრცით შემოსაზღვრულსა და საგნობრივში უნდა გამოკვეთოს მარადიული, ჭეშმარიტი, წარუვალი.

სიმბოლური სახისმეტყველება ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია *სათნოებათა კიბის* კვლევის პროცესში, რადგანაც ტექსტის სათაურშივე დევს სიმბოლო, რომელიც თავიდანვე ქმნის წინასწარგანწყობას ტექსტის მსოფლმხედველობისა და აგებულების შესახებ. გარდა ამისა, ტექსტი გამოირჩევა საოცრად მაღალმხატვრული სახეებით, პოეტური ენით, ღრმა თეოლოგიური აზრით, რომელიც იკითხება თითოეული სიმბოლოს მიღმა. შევეცდებით, ყურადღება გავამახვილოთ *სათნოებათა კიბეში* გაბნეულ სახე-სიმბოლოებზე და მათი შინაარსის განმარტებით წარმოვაჩინო, როგორ ახერხებს ავტორი სათქმელის ოსტატურად გამოხატვას, რამდენად თავსდება *სათნოებათა კიბისეული* სახეები ტრადიციული მნიშვნელობისა და ფუნქციის ჩარჩოებში და შეაქვს თუ არა ავტორს მათ მნიშვნელობაში რამე სიახლე, როგორია ქართულ ტექსტებში გამოყენებული სახე-სიმბოლოების მიმართება ბერძნულ ტექსტთან. რა განსხვავებულ სახეებს იყენებენ

ნახევრადორიგინალური პოეტური ტექსტების ავტორები. შევჩერდებით
მნიშვნელობით გამორჩეულ სიმბოლოებზე.

& 1. სათნოებათა კიბის ძირითადი სიმბოლოები

კიბე: სათნოებათა კიბის სიმბოლური სახისმეტყველების კვლევა, ბუნებრივია, კიბის სიმბოლოთი უნდა დავიწყოთ. მიუხედავად იმისა, რომ ბერძნულ ტექსტში თავებს ჰქვიათ სიტყვები და არა საფეხურები, იოანე სინელი არაერთგზის აცხადებს ტექსტში, რომ იგი თითოეულ სიტყვას აღიქვამს კიბის ერთ საფეხურად, რაც სულიერი სრულყოფის გზაზე ერთი მნიშვნელოვანი ეტაპის თანაფარდია. ნაწარმოებშივეა გაცხადებული ამგვარი კომპოზიციური ორგანიზაციისთვის შთაგონების წყარო – სათნოებათა კიბე შექმნილია ბიბლიური იაკობის კიბის ანალოგიით. ბიბლიური იაკობის კიბე კი უკავშირდება მის ხილვას: “და ჩუენებასა იხილვიდა. და აჰა ესერა, კიბენი აღმართებულნი ქუეყანით, რომლისა თავი მიწდომილ იყო ცად და ანგელოზნი ღმრთისანი აღვიდოდეს და გარდამოვიდოდეს მას ზედა” (დაბ. 28:12). იაკობის ხილვიდან ცხადდება კიბის ერთი მნიშვნელოვანი სიმბოლური შინაარსი – იგი არის კავშირი ღვთიურ და ამქვეყნიურ სამყაროს შორის, სათნოებათა კიბეში კი, გარდა ამისა, სულიერი აღმასვლის სიმბოლოცაა.

ზოგადად, კიბე არამარტო სულიერ, არამედ სოციალურ აღმასვლასაც განასახიერებს. სიმბოლოთა სისტემაში კიბე ერთგვარი ანალოგი იყო “მსოფლიო ხისა”, რომლის კენწეროც ცას ებჯინებოდა, ხოლო ფესვები ქვესკნელამდე იყო ჩაზრდილი. კიბე რომ ზეაღსვლის სიმბოლოა, ამის ერთ-ერთი დასტურია საფეხურეობრივი პირამიდები და ტაძრები ძველ ეგვიპტეში, ძველ პერუსა და მექსიკაში, მრავალიარუსიანი ბუდისტური ტაძარი ბორობუდური კუნძულ იავაზე. მისტიციზმში კიბე აღქმულია იდუმალ სიბრძნესთან მიახლოებად და, ამასთანავე, თითოეული საფეხური ადამიანის სულიერი ზრდის მორიგ ეტაპს განასახიერებს (სიმბოლოთა... 2011: 110-111).

უფსკრული, პარეხი, ნავთსადგური: ტრადიციულად, შუა საუკუნეების რელიგიური აზროვნებისათვის გამოქვაბული, პარეხი, მღვიმე საწუთროსგან უცხოდქმნილი ადამიანის სამყოფელია, რომელიც უკავშირდება სულიერ აღმასვლას, თვითსრულყოფას, განწმენდას. თუმცა, ცოტა უფრო უკან რომ წავიდეთ, პლატონისთვის გამოქვაბულში მომწვედელი ადამიანის გონება აღიქვამს მხოლოდ ილუზიებს, ანარეკლს იმ რეალური სამყაროსი, რომლის წვდომაც შეუძლია მხოლოდ წარმოსახვასა და სულიერ ზესწრაფვას (სიმბოლოთა... 2011: 156). სათნოებათა კიბეში პარეხი, ისევე როგორც, მღვიმე

ძირითადად, ნეგატიურ შინაარსს ატარებენ. აქ, მათ არა აქვთ არც სულიერი გარდაქმნის და არც კათარზისის ფუნქცია. მღვიმე შეიძლება იყოს გულარძნილობისა, ორგულებისა, რომელსაც ადამიანი უნდა ელტვოდეს ზნეობრივი სრულქმნისკენ სწრაფვის სურვილით: “*φύγετε ἀπὸ κρημίνων* (უფსკრული) *ὑποκρίσθε, καὶ ἀπὸ λίκκου ὑποσλήπτετε*” (P.G. Vol. 88: 981D): ვივლტოდით უფსკრულისაგან უკეთურებისა და მღვმისაგან გულარძნილებისა (სინელი 1965: 338); “ვივლტოდით პარესისაგან ორგულებისა და მღვმისაგან გულარძნილებისა” (A-39: 129r).

უფსკრულის, როგორც სიმბოლოს, გააზრება ორგვარია. ერთი მხრივ, იგი აღნიშნავს ზოგადად სიღრმეს და მეორე მხრივ, არასრულფასოვნებას (სიმბოლოთა...1971: 3). *სათნოებათა კიბეში* მას აქვს ორმაგი მნიშვნელობა – პოზიტიურიც და ნეგატიურიც. ასე მაგალითად:

“მონაზონი იგი არს, რომელსა ექმნას სული თ სი **უფსკრულ** სიმდაბლისა და მას შინა ყოველი სული ვნებათაჲ დაენთქას და მოეშთოს” (სინელი 1965: 323).

ან კიდევ, “ტყუილითა შეთხზული სიტყუაჲ, ფიცნი ცრუნი, **უფსკრული** არს მანქანებისა (ἄβυσσος δόλου 881C).. (სინელი 1965: 337); “**უფსკრული** ზაკუვისა, შემტკიცებული ტყუილი” (A-39: 128v).

ანტონისეულ ტექსტში ერთგან უფსკრულის სინონიმურ ფორმად დასტურდება პელეღო (ბერძ. Πέλαγος ზღვა, სიღრმე) ლიმენის/ნავსადგურის საპირისპიროდ (ცინცაძე 2009)¹⁶. საბა პელაგონს განმარტავს, როგორც ზღვის სიღრმეს, თუმცა ბერძნული ტექსტის ამ კონტექსტში გვაქვს არა Πέλαγος, არამედ Βυτός სიღრმე (P.G 664B) (იხევე, როგორც პეტრე გელათელის ნათარგმნ ტექსტშია):

ანტონ კათალიკოსი	იოანე პეტრიწი
“სიმრავლე ტრფობის, ზვაობისა უკუთქმა და ძურ-ფასისა დუმილისა პელეღო ”	ხოლო ცხოვრება დაფარული– კეთილი და დუმილისა უფსკრული – განუცდელი.
(3:3).	(სტრ. 24)

“უვარის-ყოფაჲ ზუაობისაჲ, **უფსკრული** დუმილისაჲ” (სინელი 1965: 43); “ამპარტავნებისა უვარისყოფაჲ, დუმილისა **სიღრმე**” (A-39: 19r).

¹⁶ სტატიაში იხ. ვრცელი გამოკვლევა პეტრე გელათელის თარგმანის ბერძნულ ლექსიკასთან დაკავშირებით.

ქრისტიანული თვალსაზრისით, ერთმანეთს უპირისპირდება, ერთი მხრივ, ბოხოქარი ზღვა – საწუთრო და, მეორე მხრივ, სამოთხე – ქრისტეს უღელვო ნავსადგური (დათაშვილი 2011). ამდენად, ნავსადგური სიმბოლოა უკვე გადალახული დაბრკოლებების. *სათნოებათა კიბეშიც* ნავსადგურის სიმბოლოს გააზრება სწორედ ამგვარია:

„ურისხველხართ, უფლისაებრ ხარ მშვიდი,

რაჟამს ესთ იქმნელვარებ განმტევსხივის

იხარებ კეთილიმენა უღელვოსა.

სხივთა სამზე ორიონ მომგებ ხარ თვთ,

ხოლო ბრძენთ სამკობრძენ თვთ და ყოვლად უბრძენს” (VIII: I ორიგ. სტრ.).

ციტირებული სტროფი ანტონ კათალიკოსს ეკუთვნის, ორიგინალურია და არ ექებნება პარალელური ტექსტები. “ლიმენა” – ბერძ. ნავსადგური, რომელიც სხვა ადგილას, სადაც ანტონ კათალიკოსი და ექვთიმე ათონელი იყენებენ “ნავსადგურს”, უთარგმნელად გადმოაქვს პეტრე გელათელს: “ἐν λιμένι ναύαγιον, ἐν ἄλσσι μύριμυξ, λεπτός μὲν ὑπάρχων, παντὶ δὲ καμάτῳ καὶ καρπῷ ἐπιβουλεύων” (P.G. Vol. 88: 949B): “ცუდდიდებობაჲ არს გუარისაებრ ვიდრემე ბუნებისა შეცვალებაჲ და ჩუეულებათა მიმოქცევაჲ და მოქმედებისაებრ შრომათა დამახნეველი, ოფლთა წარწყმელაჲ, საუნჯისა ზედა აღმდგომი, ურწმუნოებისა შვილი, ზესთმენობისა წინამორბედი, **ლიმენასა** შინა ნავდანთქმულებაჲ, კალოსა შინ ჯინჯველი, მცირედ ვიდრემე მეოფი, გარნა ყოვლისა შრომისა და ნაყოფისა ზედააღმდგომი” (A-39: 116v); “ცუდად–მზუაობრებაჲ სახითა თ სითა შეცვალებაჲ არს ბუნებისაჲ და გარდაქცევაჲ წესთა კეთილთაჲ ... ნაშობი ურწმუნოებისაჲ და წინამორბედი ამპარტავნებისაჲ, **ნავთსაყუდელსა** შინა დანთქმაჲ არს” (სინელი 1965: 302); “და **ნავთ-სადგურსა შინა ნავ-დანთქმულება**” (A-711, 21:5).

ციტირებულ პასაჟშიც ნავსადგური/ლიმენა სიმბოლურად განასახიერებს გადალახულ დაბრკოლებათა კვალდაკვალ სიმშვიდეს, აუღელვებლობას. “ნავსადგურში” შესული მოღვაწე ამპარტავნების ვნებით თუ დასნეულებდა, იგი დანიშნულების ადგილას მისულ და იქ დანთქმულ ნავს დაემსგავსება.

სხვა კონტექსტში ლიმენა/ნავსადგური და უფსკრული პოზიტიურ ჭრილში გამოიყენება სინონიმურ ფორმებად. იოანე სინელი ამბობს, რომ დაყუდების მსურველთ აქვთ სუბიექტური მოტივები და მიზეზები, რაც მათი ამგვარი გადაწყვეტილებისათვის (შევიდნენ ნავთსაყუდელში და უფრო მეტად კი,

უფსკრულში (ბერძ. ὁκεανὸς σιδήρῳ) – Εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὸν λιμένα τοῦτον, μᾶλλον δὲ τὸ πέλαιος ἢ τάχα τὸν βυθόν..”(1860 1105A) იმპულსის მიმცემია: “არათუ ყოველთა აქუს სრული საზომი, არამედ სხუათა სრული აქუს და სხუათა უდარესი, ანუ უძლურებისაგან მათისა, ანუ მცონარობისა, ამისთვის არიან ამას საქმესაცა შინა განყოფილებანი, რამეთუ რომელნიმე შევლენ **ნავთ-საყუდელსა** ამას და უფროდსად უფსკრულსა უძლურებისათვის კორცთ და პირთა მათთაღსა და მძლავრებისათვის ჩუეულებათაღსა, რაითამცა მოიწყვდნეს იგინი და სხუანი...” (სინელი 1965: 463); “არა ყოველთად ყოველნი სრულ ნაკლულევანებისა ძლით მოსწრაფებისა, გინათუ და უღონოებისა ძლით ძალისა. არიან ნუჟუჟე **ლიმენასა** ამას ზედა, უფროდსა პელაგონსა რეცა ღრმასა შემავალნი უძლურებისა ძლით პირისა მათისა და სხეულისა” (A-39: 175r – 175v).

სძალი, გვირგვინი: უფლის ერთ-ერთი გავრცელებული და ცნობილი სიმბოლოა სიძე. ქრისტოლოგიური ლიტერატურის მიხედვით, ღვთის კავშირი დედამიწასთან ღვთაებრივ ქორწილად მოიაზრება. რადგან უფალი-სიძე წმინდანებს შემკულ სასძლოდ მიიჩნევს, ივანებს მასში, ანუ აღსრულება კავშირი უფალსა და ადამიანს შორის, მოხდება ღვთაებრივი შერწყმა – სულიერი ჯვრისწერა, ხორციელდება ადამიანის შესვლა უფლის ქორწილში, როგორც წმინდა სძლისა. ამ სიმბოლოს საფუძვლად “ათი ქალწულის” იგავი გვევლინება, სადაც გადმოცემულია, რომ ანაზდეულმა სიძემ, შუალამისას რომ მოვიდა, ხუთი ბრძენი ქალწული შეიყვანა ქორწილში, ხოლო დანარჩენ ხუთს, ანთებული ღამპრით რომ ვერ დახვდნენ სიძეს, უფალმა მკაცრად უთხრა: “არა გიცნი თქვენ” (გრიგოლაშვილი 2002: 105-106). ასკეტური ცხოვრება, რომლის საბოლოო საფეხური გვირგვინმოსილ “სძლად” სასუფეველში ამაღლებაა, მოითხოვს განშორებას ყოველივე ამქვეყნიურისგან. კერძოდ კი, სამი უმთავრესისგან: საკაცობრიო საქმეებისგან, მშობელთაგან და ცუდდიდებობისაგან (ამპარტაენობისგან –ი.მ.): “Οὐδέ τις ἐν τῷ οὐρανῷ συμφῶνι στεφανηφορῶν ἐλθούσεται (στεφανηφόρος εἰσελθούσεται, μὴ τὴν πρώτην, καὶ δευτέραν, καὶ τρίτην ἀποταγὴν ἀποταξάμενος· (P.G. Vol. 88: 657A): “ვერვინ შევიდეს ზეცისა **სასძლოსა გვრგვნოსანი**, უკუეთუ არა მოიგოს პირველი იგი და მეორე და მესამე განშორებად” (სინელი 1965: 41); „არავინ ზეცათა **სასძლოსა** შინა **გვრგვნმოსილთა** შევალს არ პირველისა და მეორისა და მესამისა მჯმნელი ჯმნისად (A-39: 18r);

გვირგვინით შემოსვა წმინდანის მუდმივი ღვწის ბოლო საფეხურია. უჭკნობი გვირგვინით შემოსვა ნიშნავს ახალ სახლში დამკვიდრებას, კვლავ სიცოცხლის ხის ნაყოფით საზრდოობას, საუკუნო სასუფეველს. მათ გვირგვინით თვით მაცხოვარი ამკობს (გრიგოლაშვილი 2002: 105-106).

სარკე: სარკე-სიმბოლოს იგივე თვისებები ახასიათებს, რაც სარკე-საგანს. ამბობენ, რომ იგი არის სიმბოლო წარმოსახვის, ან ცნობიერების, რომელიც ატარებს თავის თავში შესაძლებლობას აირეკლოს ხილული სამყაროს რეალობა. ფილოსოფიური აზრით, სარკე, სამყაროს არეკვლის ფუნქციასთან ერთად, იყო თვითშემეცნების საშუალებაც. სარკის სიმბოლო უკავშირდება წყალს (არეკვლის ფუნქციის გამო) და ნარცისის მითსაც (სიმბოლოთა... 1971: 212).

“სარკის” სიმბოლო ცნობილია პავლეს ეპისტოლედან, რომელშიც ნათქვამია: სარკე ცუდად აირეკლავს ჭეშმარიტ ღირებულებებს. ღვთიური სამყარო ეს არის მთელი სისტემა სარკე-სახისა, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც კიბე, რომლის ყოველი საფეხური განსაზღვრული აზრით აირეკლავს ღმერთს (იაზიკოვა 1995: 88). *სათნოებათა კიბეშიც* ჩანს სარკე-სიმბოლო თავისი უმთავრესი – არეკვლის ფუნქციით: “რაჟამს კაცი ყოვლითურთ შეეზავოს სიყუარულსა ღვთისასა, მაშინ გარეგანცა, ვითარცა **სარკითა**, გამოაჩინებს შინაგანსა მას ბრწყინვალებასა სულისასა...” (სინელი 1965: 514); “რაჟამს ნამდგლვე ყოვლითურთ კაცი ვითარ-რად თან შეეზავოს სიყუარულსა ღმრთისასა, მაშინ და გარეშეცა სხეულისა შორის, ვითარცა **სარკისა** რადხმე მიერ სულისასა აჩვენებს ბრწყინვალებასა ესრეთ დიდებულ იქმნების მოსე, ღმრთისმხილველი იგი” (A-39: 177v).

სხვაგან ლოცვა, როგორც სარკე, აჩვენებს ყველაზე ცხადად ადამიანის ღმერთთან ურთიერთობის ხარისხს, მის სრულყოფილებასა და პროგრესს სულიერი ღვწის გზაზე: “..ἐστὶν προκοπή...” (P.G. Vol. 88: 1129B): “საქმე ანგელოზთად, საზრდელი უკორცოთა მათ ძაღთად, სიხარული მერმისა მის საუკუნოდსად, საქმე დაუსრულებელი, წყაროდ სათნოებათად, წინამძღუარი მადლთად, წარმატება უხილავი, საზრდელი სულისად, სინათლე გონებისად, მკლველი სასოწარკვეთილებისად... **სარკე** სისრულისად” (სინელი 1965: 483); “მწუხარებისა დაკსნად, სიმდიდრე მონაზონთა, მემყუდროეთა საუნჯე, გულისწყრომისა განქარვება, **სარკე** წარმატებისა” (A-39: 183v-184r).

მეფე: მეფე, ფართო გაგებით, არის უნივერსალური და არქეტიპული კაცის სიმბოლო, საკუთრივ კორონაცია კი – წარმატების, გამარჯვების. ამდენად, ნებისმიერი ადამიანი შეიძლება იწოდებოდეს მეფედ, თუკი მან მიაღწია თავის ცხოვრებაში მაქსიმალურ სიმაღლეებს. თავდაპირველად უკვდავების იდეა ღვთისგან გადავიდა მეფეზე და მხოლოდ მოგვიანებით გმირებსა და კიდევ უფრო მოგვიანებით, ჩვეულებრივ მოკვდავებზეც, თუკი ისინი მოიპოვებდნენ წარმატების გვირგვინს, გადალახავდნენ რა გარკვეულ დაბრკოლებებს (ძირითადად მორალური სფეროდან) (სიმბოლოთა... 1971: 168): “ἀκτῆμας μοναχὸς **δεσποτῆς** κόσμου” (P.G. Vol. 88: 928C) “უპოვარებად განშორებად არს ურვათაგან, უზრუნველობად ცხორებისად, მოგზაურებად არს დაუბრკოლებელი და სარწმუნოებად არს მცნებათა უფლისათა და უცხოებად მწუხარებისაგან. მონაზონი უპოვარი **მეფე** არს ამის საწუთროდსა” (სინელი 1965: 279); “უპოვარებად არს ზრუნვათა გარდადებად უზრუნველობად ცხორებისად, მოგზაურ დაუყენებელ სარწმუნოება მცნებათა მწუხარებისა უცხო, უპოვარი მონაზონი **მეუფე** სოფლისა” (A-39: 108r).

ციტირებულ მონაკვეთში მეფე სიმბოლურად მონაზონს განასახიერებს. ასევე არის ამქვეყნიური მეფე, რომელმაც მიაღწია ჭეშმარიტი გამარჯვების მწვერვალს, გადალახა რა დაბრკოლებები. იგი მატერიალური თვალთახედვით უპოვარია, მაგრამ სულიერი ღირსებები მას აყენებს ამქვეყნად ყველაზე ძლიერი – მონარქის რანგში. სხვა კონტექსტში ზეციური მეფე – ღმერთია, მონარქი ზეციური სამეფოსი: “ἀπαθείαν μὲν νοήσεις, τὸ τὸν **ἐπουρανίου βασιλέως** ἐν οὐρανῷ παλάτιον.” (P.G. Vol. 88: 1149D: “უვნებელობად ესრეთ გულისგმა-ყვავ, ვითარმცა პალატი იყო იგი დიდისა მის **მეუფისა**, ხოლო სავანე მრავალ არიან მას შინა, ხოლო ზღუდე მისი არს ცოდვათა მიტევებად” (სინელი 1965: 507); “არა შეიმტკიცნების დიადიმად სამეფოდ ერთისა მიერ ქვისა და არ’სრულ იქმნების უვნებელობად უკუეთუ ერთიცა დამთხუევითი უდებ-ვეოთ სათნოებად. უვნებელობას ვიდრემე გულისგმა-ჰყო ზეციერისა **მეფისა** ზეცათშინად პალატე, ხოლო მრავალსავანედ შინაგან ქალაქისა მის დაკარგებანი ზღუდედ-იერუსალიმი – მიტევებად იგი ცოდვათად” (A-39: 194v-195r).

კვიპაროსი: მარადმწვანე კვიპაროსი ზოროასტრიზმში უკვდავების და მარადიულობის, ასევე შერიგების და სიმშვიდის სიმბოლოს წარმოადგენდა. ძველ საბერძნეთში ის გლოვის და სიკვდილის სიმბოლო იყო. ამ ხეს მკვდარი

ცეცხლის ალის მოღანდებასაც უწოდებდნენ, რადგანაც კვიპასოსს მუქიმწვანე, თითქმის შავი წიწვი აქვს, ხოლო მისი სილუეტი ცეცხლის ენას გვაგონებს. ბერძენთა რწმენით, კვიპაროსს შეეძლო ბოროტი ძალებისგან დაეცვა ადამიანი ამ და იმ ქვეყანაშიც. კვიპაროსის სპარსული სახელწოდება – სარო ფრიად გავრცელებული მეტაფორაა ძველ ქართულში (სიმბოლოთა.. 2011, 109). “Ὅτι ὑποκλίνει κυπάριστος εἰς γῆν περιπατεῖν” (P.G. Vol. 88: 965D): “ვითარცა არასადა მოიდრიკოს კვპაროზმან ქუეყანად სიმაღლე თ სი, ეგრეთვე მონაზონმან ამპარტავანმან არასადა მოიგოს მორჩილება” (სინელი 1965: 318); “არა დადრკეს კვპარისი ქვეყანადმე სლვად, არცა გულმაღალი მონაზონი მორჩილებისა მოგებად” (A-39: 122r).

სათნოებათა კიბეში კვიპაროსი (გამომდინარე მისი სიმაღლიდან) ამპარტავნების სიმბოლოა: როგორც კვიპაროსი არ მოიხრება, ასევე ზესთმენი (ამპარტავანი) ვერ მოიგებს მორჩილებას. ქართულ ლიტერატურაში ეს სიმბოლო ძირითადად მიუთითებს გარეგნულ მშვენიერებაზე – უნაკლო აღნაგობას. ამდენად, იგი იოანე სინელისეულ კონტექსტში მეტად საინტერესოა და ახალი იმ პერიოდის ქართული სახეობრივი აზროვნებისთვის.

მტრედი, მატლი (ტილი), გველი (ასპიტი), დრაკონი (გველეშაპი, ვეშაპი): მტრედი უძველესი დროიდან ითვლებოდა ღვთაებრივი სიწმინდისა და უმანკოების სიმბოლოდ. იგი ჩნდება ბიბლიაში რამდენიმეგან: წარღვნის უამს ნოეს კიდობანთან ნისკარტში ზეთისხილის რტოთი მობრუნებული, სოლომონის ქებათა-ქებაში. აღსანიშნავია, აგრეთვე, სულიწმინდის გამოცხადება მტრედის სახით იესოს ნათლილების უამს (სიმბოლოთა... 2011: 153). *სათნოებათა კიბეშიც* მტრედი, უმანკოების სიწმინდის სიმბოლოა: “λεληθῆτας ὁρᾷς ἐν περιστερῇ φεῖται. (P.G. Vol. 88: 841C): “სიყუარული მტკიცე ბუნებითი განშორებად არს ძ რის-კსენებისგან, არამედ საკრძალავ არს, რამეთუ სიძვა ადვილად მიეახლების მას და გამოჩნდების ფარულად ტრედსა მას შორის სიყუარულისასა ტილი იგი სიძვისად” (სინელი 1965: 204); “შორს სიყუარულისაგან მტკიცისა ბუნებითსა ძ რისკსენებად, ხოლო სიძვა სიადვილით მეახლების მას და მიცილებით ვხედავ ტრედისა შორის მხრწნელსა” (აშიაზე მინაწერში გვითხულობთ: “მხრწნელსა ტილსა უწოდს”) (A-39: 81v).

ანტონ კათალიკოსი

იოანე პეტრიწი

“შორს არს ამისგან სიყუარული ბუნებით,

განუკრძალველსა სიყუარულსა ნუ

ანუ მოეხსისა წესიერ, არ უმკაცროდ, ჰმონებ,
 ნუსადა ტრედმან უმანკომან თვს შორის რათა სხუა რადმე არ მოვიდეს ფარულად;
 შეიწყნაროსმცა მატლი დაუძინები და ტრედსა შინა საყუარელსა გამოჩნდეს
 და ნივთი წმიდა შეამწიკდლოს მწურემან მჭამელი იგი მატლი დაუძინებო,
 (9:10). “რომელსა ასხენ ყური სმენად, ისმინონ”
 (98).

ანტონ კათალიკოსისა და იოანე პეტრიწის ტექსტებში მტრედის საპირისპირო სიმბოლური მნიშვნელობით ვხედავთ მატლს, ხოლო ექვთიმე ათონელისა და პეტრე გელათელის თარგმანებში – ტილს (მხრწნელს). მატლიც და ტილიც ციტირებულ კონტექსტში ძვრის-ვსენების მანიერებაა. იოანე სინელი ცოტა ზემოთ განმარტავს “Μνησικακία ἐστὶ σκώληξ νοῦς” (P.G. Vol. 88 :841A): “ძვრის-ვსენება... მატლი არს გონებისა მჭამელი” (სინელი 1965: 202); “ძვრისვსენება... არს... სულისა გესლი გონებისა მატლი..” (A-39: 81r).

იუნგის აზრით, მატლი არის არსება, რომელიც იმის ნაცვლად, რომ სიცოცხლე გასცეს, კლავს. ამგვარი განმარტება უკავშირდება მატლის მიწისქვეშ არსებობიდან გამომდინარე ასოციაციებს და სიკვდილისა და ორგანიზმის დაშლის ბოილოგიურ პროცესებს. ამგვარად, მატლი სიმბოლურად განასახიერებს ხრწნას, სიკვდილს (სიმბოლოთა... 1971: 378). ციტირებულ კონტექსტში იგივე ფუნქციური დატვირთვა აქვს “ტილსაც”. ცნობილია, რომ “მატლი და ჭია ვეშაპთან და გველთან ერთად ერთ სემანტიკურ კატეგორიას ქმნის” (აბაკელია 1997: 5), როგორც ქრისტიანულ ლიტერატურაში, ასევე ფოლკლორში ჭია და გველეშაპი ერთი კატეგორიის არსებებია (გაბრიელაშვილი 2012: 49). ყველაზე ცხადად გველ/გველეშაპის სიმბოლოთა შეწყვეილებასა და თანამონაცვლეობას აპოკალიფსში ვხვდებით: “და გარდამოვარდა ვეშაპი იგი დიდი, გუელი დასაბამისად, რომელსა ეწოდების ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა” (გამოცხ. 12:9). გამოცხადებისაგან განსხვავებით, მათეს სახარებაში გველის განსაკუთრებულ სიბრძნეზე თავად მაცხოვარი მიგვანიშნებს: “იყვენით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი, და უმანკო, ვითარცა ტრედნი” (მთ. 10:16). მაგრამ, ჩვენ ცხადად ვხედავთ, რომ გველის ბიბლიურ ინტერპრეტაციათაგან მაინც უფრო “მაცდუნებელი” და “სატანური” არქეტიპი დამკვიდრდა (სიმბოლოთა... 2011: 53).

სათნოებათა კიბეში განსაკუთრებით ხშირია და ლოგიკურიც გველის/გველეშაპის სიმბოლოთა ნეგატიურ კონტექსტში გამოყენება. გველის,

ვეშაპის, გველეშაპის პარადიგმული სახეები ერთმანეთის პარალელურად, მონაცვლედ გამოიყენება და ამა თუ იმ მაცდუნებელ ვნებას განასახიერებს: “რაჟამს მოგიკდეს გულის–სიტყუად განკითხვად მოძღუარისა, ვითარცა სიძვისაგან იფლტოდე მისგან; და ნუ სცემ ყოვლადვე ადგილ **გუელსა** (τῷ ὄφει (P.G. Vol. 88: 681A) ამას. არამედ მოუგე ვეშაპსა τὸν δράκοντα (681A) მას და არქუ: არა თუ მე მთავრისა მის, არამედ იგი ჩემ არს მსაჯული... (სინელი 1965: 60). “რაჟამს შენ გულისსიტყუამან შენმან განკითხვად ანუ დასჯად წინამძღუანველისად მოგივლინოს, ვითარცა სიძვისაგან, განვლდი. ნუცადა ყოვლად მისცემ **გუელსა** ამისსა მოცალებასა, ნუ ადგილსა, ნუ შემოსავალსა, ნუ დასაბამსა, არამედ კმობდ **ვეშაპისა** მიმართ: “ჰოდ მაცთურო არა მე მთავრისად, არამედ იგი ჩემდა მსაჯულად დადგა” (A-39: 26r). ან კიდევ, “ძუმოკსენე მემყუდროე დაბუდებულ **ასპიტ**, გესლისა სიკუდიდმოსილისა თავსა შორის თვსსა მომღებელ” (A-39: 82r); “დაყუდებული ძუმის–მოკსენე **ასპიდი** არს დამალული და გესლი სასიკუდინე თავსა შორის თვსსა უტვრთავს” (სინელი 1965: 205).

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ექვთიმე ათონელი ბერძნული ტექსტის “τὸν δράκοντα” თარგმნის “ვეშაპსა”. დრაკონი მითოლოგიური ცხოველი და უნივერსალური სიმბოლური ფიგურაა, რომელიც კულტურათა უმეტესობაში გვხვდება, მაგრამ დრაკონის სიმბოლიკა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურულ ტრადიციაში განსხვავდება. დრაკონის ანუ გველეშაპის სიმბოლიკა დასავლურ ტრადიციაში ხშირად თანხვდება გველისას. ძველი ბერძნები დრაკონს ნებისმიერ გიგანტურ ქვეწარმავალს ეძახდნენ. იგი განასახიერებდა ბოროტ, პირველად ძალებს, ამიტომ მასზე გამარჯვება უდიდეს სიმამაცეს მოითხოვდა (სიმბოლოთა... 2011: 59-61). ამდენად, *სათნობათა კიბეშიც* ბრძოლა დრაკონის (ქართულად ვეშაპი, გველეშაპი, გველი), რომელიც სიმბოლურად განასახიერებს რომელიმე სულიერ მანკიერებას, დასათრგუნად მოითხოვს არანაკლებ მამაცობას, ვიდრე მითიური დრაკონის დამარცხება. ეს სიმბოლური სახე იმდენად აქტუალურია *სათნობათა კიბეში* და ისეთი სიხშირით გამოიყენება ამა თუ იმ ცოდვასთან კავშირში, რომ გარეჯელ კალიგრაფს,

ნიკრას ხელნაწერის აშიაზე, სხვა მინიატურებთან ერთად, გველემების გამოსახულებაც დაუხატავს.¹⁷



H-1669

კარი, ბჭე – თითქმის ყველა რელიგიაში შეცნობისა და ფლობის უნივერსალურ სიმბოლოდ იქცა. ქრისტიანულ რელიგიაში კარი ქრისტეს (“მე ვარ კარი”- ინ. 19: 7-10) და ღვთისმშობლის (ბჭე-დახშული – ქალწულობის) ასევე, სასუფეველში შესვლის სიმბოლოა (სიმბოლოთა.. 2011: 99). ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით არის გამოყენებული კარი ანტონ კათალიკოსისა და იოანე პეტრიწის ჩართულ ნაწილებში:

“ავსოვს ვითარმედ ორითარე წელილითა

ზეცისა იგი მოიყიდეს სამეფო

და შეკრებითა იწრო ექმნა ბჭე ზეცის” (16:3);

“თუ ვითარ ერთმან სიტყუამან აღიყვანა,

გონებით რაჲ მხედველობა მოიგო,

გუართა საღგურსა, გონიერსა მას ბჭესა” (სტრ. 289).

¹⁷ ნიკრას ხელნაწერის მინიატურების სათნოებათა კიბის ტექსტთან მიმართებით კვლევა შესაძლოა სამომავლოდ განხორციელდეს.

იოანე სინელი საუბრობს ვერცხლისმოყვარეობის მანკიერებაზე და იმოწმებს ბიბლიურ ეპიზოდს ქვრივი ქალის შეწირული უკანასკნელი ხურდების შესახებ (ლკ. 21: 1-4), რითაც მან მოიპოვა ცათა სასუფეველი, ამიტომაც იგი მოუწოდებს ასკეტურ გზაზე შემდგართ, რომ არ იზრუნონ ქონების შეგროვებისთვის, გლახაკთათვის დახმარების კეთილშობილური მიზნითაც კი. ანტონ კათალიკოსი კი, თავის მხრივ, ნათქვამს კიდევ უფრო აძლიერებს: “და შეკრებითა იწრო ექმნა ბჭე ზეცის” (16:3).

იოანე სინელი “კარის” სიმბოლოს, ძირითადად იყენებს საფუძვლის, საწყისის მნიშვნელობით. მაგალითად, “καταλαλῶς θύρα” (P.G. Vol. 88: 852B): “ვთქუთ პირველსა ამას თქუმულსა ამას შინა, ვითარმედ ბოროტ არს და მაცთურ განკითხვად, ხოლო აწ ვთქუათ მცირედ რაიმე მრავალ-მეტყუელებისათვისცა, რომელი-იგი მიზეზი არს და კარი მისი, რომლისა მიერ შემოვალს და უფროდსად გამოვალს ძურის-ზრახვად და განკითხვად” (სინელი 1965: 212); “თქუმულ არს, ვიდრემე ჩუენდა სიკნინით წინასწრობილთა შორის, ვითარ ზედასაცთომელ ფრიად და თუთ მათ კეთილსაგონებელთაცა შორის შემავალი განკითხვად უფროდსდა განკითხულობად და ენისაგან ტანჯულყოფად. ხოლო აწ ნამდვლვე მიზეზისაცა და კარისა, რომლისა მიერ შემოვალს, ხოლო უფროდსდა განვალს შესადრგინებელ მცირედთა მიერ დაწესებად” (A-39: 84v-85r).

კარის ფუნქცია ტექსტში ამბივალენტურია – იგი შეიძლება იყოს, როგორც მანკიერების, ისე სათნოების საფუძველი.

მთიები, მზე, მთვარე: მნათობები სიმბოლურად განასახიერებენ, როგორც ღმერთს, ასევე წმინდანებსაც – ახალ აღთქმაში ცისკრის ვარსკვლავი ქრისტესთან არის დაკავშირებული. იგი ასევე არის მაუწყებელი, მაცნე ქრისტეს მადლით გაბრწყინებული ახალი ცხოვრებისა. ქართველი ჰიმნოგრაფების (იოანე მინჩხი, მიქელ მოდრეკილი, იოანე მტბევარი და სხვების) შემოქმედებაში კი იგი წმინდანსაც მიემართება (გრიგოლაშვილი 2002: 99). “ὁ δὲ μεγάλῃ σελήνῃ, ὁ δὲ τῷ λαμπρῷ ἡλίδι προσεικόμισιν” (P.G. Vol. 88: 881C): “სხუად არს, რომელსა მოღუაწებითა თ სითა და სხუად არს, რომელსა სიმდაბლითა და სხუად არს, რომელსა საღმრთოთა ნიჭითა და გამოცხადებითა შეეკრას მძლავრი იგი. და ერთი იგი მთიებსა მსგავს არს და მეორე – დიდსა მას მთუარესა და მესამე-ბრწყინვალესა მას მზესა; და ამათ ყოველთა საყოფელი ცათა შინა არს” (სინელი 1965: 242); “სხუად არს ღუწათაგან და სხუად – დამდაბლებისაგან და

სხუად – საღმრთოესა მიერ გამოცხადებისა შეკრულად მქონებელი მძლავრისად, რომელიმე ვიდრემე მთიებსა, ხოლო რომელიმე დიდსა მთოვარესა და სხუად ბრწყინვალესა ემსგავსნეს მზესა, ხოლო ერთბამთავე ზეცათ შინა მოუგეის მოქალაქობად” (A-39: 95r).

ანტონ კათალიკოსი
“პირველი – მბრძოლი ბრწყინვალესა
მთიებსა,
მეორე – ხოლო აღესილსა მთოვარესა,
გარნა მესამე – თვთ შმწნიერსა მზესა
ემსგავსნეს, ვითა კმებითა მამათათა.
ვისწავეთ, ვიცანთ ანგელოსებრი გვარი”
(15:8).

იოანე პეტრიწი
“ვითარ ცისკარი ნათლისაგან წინა ვაღს,
ეგრეთ მარხვა ჩანს სიწმიდისა პირველად.
მერმე აღმოვაღს მზე იგი სიმართლისა
და განანათლებს გონებასა წმიდასა
და ბნელსა ნისლსა მოხუეულსა წარსდევნის”
(149).

იოანე ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ ექვთიმე ათონელის თარგმანის ციტირებულ პასაჟში გადმოცემულია “გათენებისა და მზის ამოსვლის ბუნებრივი სურათი”, რომელიც იოანე პეტრიწმა სულ სხვაგვარად გაიაზრა. პეტრიწთან “მზე იგი სიმართლისა” მეტაფორული ცნებაა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს (ლოლაშვილი 1968: 143). ამ აზრის დასაბუთებისთვის მას მოჰყავს ჰიმნოგრაფიული ტექსტები, სადაც ქრისტე მართლაც მოაზრებულია, როგორც “მზე სიმართლისა”. ზემოთ მნათობთა სიმბოლიკაზე საუბრისას უკვე აღინიშნა, რომ მზე სიმართლისა და ცისკრის ვარსკვლავიც ძველ ქართულ მწერლობაში განასახიერებდა ქრისტეს სიმბოლურ სახეს, თუმცა, ამ შემთხვევაში, ამგვარი გააზრება კონტექსტიდან მოწყვეტილი იქნება და საკვლევი პასაჟის აზრიც დაიკარგება. სინამდვილეში, ციტირებულ ტექსტებში საუბარია სულიერი ღვწის სხვადასხვა ეტაპზე მყოფ ასკეტთა შესახებ, რომლებიც ვნებას ებრძვიან იმის შესაბამისად, თუ რომელ საფეხურზე იმყოფებიან: ერთნი “შრომითა და ოფლითა კორციელითა ჰბრძოდის ამას მძლავრსა”, მეორენი – “მარჯვითა და მღვდარებითა ეწყებოდის მას”, ასევე, “სიმდაბლითა და ურისხველობითა და წყურვილითა წინააღუდგებოდის”, ხოლო მესამეთ – “საღმრთოთა ნიჭითა და გამოცხადებითა შეეკრას მძლავრი იგი” (სინელი 1965: 242) და სწორედ მათ ადარებს იოანე სინელი ცისკრის ვარსკვლავს, სავსე მთვარესა და მზეს. უფრო მეტიც, იოანე სინელის ტექსტი გრძელდება სწორედ იმ ინფორმაციით, რომელსაც შეიცავს ზემოთ ციტირებული სტროფი იოანე პეტრიწის რედაქციიდან: “პირველად ცისკარი აღელის, მერმე ნათელი მოეფინის და

მაშინლა გამობრწყინდის მზე“ (სინელი 1965: 242). ამგვარად, საანალიზო სტროფი არც იოანე პეტრიწისეული ჩანართია და მნათობებიც გამოყენებულია სიძვის ვნებასთან ბრძოლის სხვადასხვა საშუალებისა და ეტაპის წარმოსაჩენად.

მკურნალი – იოანე სინელი *სათნოებათა კიბის მე-4 თავში-მორჩილებისათვის* – ვრცელ მსჯელობას უძღვნის მოძღვრისადმი მორჩილების სათნოებას და მიუტევებელ ცოდვად მიაჩნია საწინააღმდეგო მოქმედება. მოძღვარი სულიერი მკურნალია, სულიერი წყლულების გამამრთელელებელი, რომელიც ჭეშმარიტების გზაზე მიუძღვის ადამიანს: “არამედ ფრიადცა დიდი არს და უძრეს ყოველთა ვნებათა, და უძრესი ესე არს, რომელ არცა შესაძლებელ არს ადვილად თქუმაჲ მისი და აღსარებაჲ და განქიქებაჲ წინაჲ **სულიერისა მკურნალისა**” (სინელი 1965: 328); “უმძვინვარესილა არცაღა მოცალებით გამოთქუმაჲ და აღსარებაჲ, გინა განქიქებაჲ სულიერისა მიმართ მკურნალისა შესაძლებელ” (A-39: 125r).

რტო, ნაყოფი – უნაყოფობა, ყურძნის მწიფე მარცვალი: ყველა ეს სიმბოლო დაკავშირებულია ჭეშმარიტების მისაღებად ადამიანის სულიერ მზაობასთან, სათავე კი კვლავაც *ახალი აღთქმა*-ა. კერძოდ, იგავი მთესველზე (ლკ. 8:5-15). ეკალ-ბარდებში დავარდნილი თესლი ადამიანია, რომელიც “ზრუნვისაგან და სიმდიდრისა და გემოთაგან ამის სოფლისათა ელენედ და შეაშთვიან და არა ნაყოფიერ იქმნიან” (ლკ. 8:14), ხოლო პოხიერ ნიადაგზე დაცვენილი თესლი ისინი არიან, “რომელთა გულითა კეთილითა და სახიერითა ისმინიან სიტყუაჲ და შეიკრძალიან და ნაყოფი გამოიღიან მოთმინებითა” (ლკ. 8:15). სწორედ ამ აზრით იყენებს იოანე სინელი სულის ნაყოფიერება-უნაყოფობას: “ὅς τόπων σκοτία καὶ ἐρημία ἐνισχύει καθ’ ἑμὸν τοῦς δαίμονας, ἀλλὰ ψυχῆς ἀκαρπία” (P.G. Vol. 88: 945D: “არა თუ სიბნელე ღამისაჲ ანუ უდაბნოებაჲ ადგილისაჲ განაძლიერებს ეშმაკთა ჩუენ ზედა, არამედ **უნაყოფობაჲ** სულისაჲ” (სინელი 1965: 299); “არა ადგილთა სიბნელე და უდაბნოებაჲ განაძლიერებს ძ ნად ჩუენდა, ეშმაკთა, არამედ სულისა **უნაყოფოებაჲ**, ხოლო არს ოდეს და განგებულებითიცა განსწავლაჲ” (A-39: 115v).

იოანე სინელი ბრძენს ადარებს ყურძნის მკრეფავს, რომელიც მწიფე ნაყოფს გამოარჩევს და ჭამს, ხოლო უგუნური – პირიქით. მწიფე ნაყოფი ჭეშმარიტების მარცვალია, რომელსაც ნაყოფიერი სული ირჩევს (P.G. Vol. 88: 848D): “ბრძენი მკრეპელი **მარცუალსა ყურძნისასა** მწიფეთა მათ მარცუალთა

ჭამნ და მჭახთა არა მიჰხედავენ. ხოლო უგუნური ოდენ ცთომათ და ბოროტთა უმზირინ მოყუასისათა” (სინელი 1965: 211); “კეთილმან კუფხალთმკრებელმან მწიფეთა კუფხალთა ვიდრემე მჭამელმან არარად მჭახეთათუს იზრუნვოს და კეთილცნობამან და ზრუნვის მქონებელმან გონებამან რაოდენნი ვიდრემე სათნოებანი ვიეთმე შორის იხილნეს ამათ მოსწრაფებით შეისწავებს. ხოლო უგუნური გინებათა და ნაკლულევენებათა გამოიძიებს, რომლისათვის და თქმულ არსცა: “გამოიძიეს – უსჯულოებად, მოაკლდეს გამომეძიებელნი გამოიძიებისაგან..” (A-39: 84v).

რტოს სიმბოლოც უკავშირდება ნაყოფის, ნერგის, თესლის სიმბოლოებს. მას შეიძლება ჰქონდეს პოზიტიური დატვირთვაც და ნეგატიურიც – კეთილი ძირიდან კეთილი რტო ამოიზრდება ისევე, როგორც კეთილი ჩვევა სათნოების, ხოლო ბოროტი – მანკიერების წარმომშობია: “Χαλεπῆς ῥίζης (ძირი, ფესვი) καὶ μυτρὸς (დედა) χαλεπώτατον ἀπόγονον (შვილი, შტამომავალი) εἶναι ἐν τοῖς φθίσιαις ἀκρεάμεν, ..”(P.G. Vol. 88: 976B): “ბოროტისა ძირისა ბოროტი **რტოდ** გუესმა პირველთქუმულსა მას შინა თავსა..” (სინელი 1965: 327); “ბოროტისა ძირისა და დედისა უბოროტესად **შვილად** ყოფად წინასწრობილთა შინა გუესმა..” (A-39: 125r). “ესეცა ვნებად მოწყინებისად ერთი არს მრავალ–მეტყუელებისა **რტოთაგანნი “κλέδον”** (P.G. Vol. 88: 857D) (სინელი 1965: 219–220); “ერთი და ესეცა მრავაგზის მრავალმეტყუელებისა **რტოთად** ვითარცა და აწლა წინამსწრობელთა ვთქუთ არს და პირველ შვილთ, ვიტყვ უკუე მოწყინებასა, რომლისა ძლით და სანაწევროსაცა მისსა წესსა ბოროტსა შინა ჯაჭუსა მივამკუდრეთ” (A-39: 87r).

ამგვარად, *სათნოებათა კიბის* ზემოთ დამოწმებულ სიმბოლოთა ანალიზმა გამოავლინა, რომ იოანე სინელი, საკმაოდ თავისუფლია პარადიგმულ სახეთა გამოყენებისას. მან კარგად იცის თითოეული სიმბოლური სახის თეოლოგიური შინაარსი და სწორედ ამის გათვალისწინებით, რიგ შემთხვევაში, ცალკეულ მყარ, ტრადიციულ პარადიგმულ სახეებს უჩვეულო, მოულოდნელ კონტექსტში იყენებს.

& 2. სათნოებათა კიბის პოეტური ტექსტების ორიგინალური ნაწილის სიმბოლიკა

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ის სახეები, რომლებიც ანტონ კათალიკოსისა და იოანე პეტრიწისეული ვარიანტების ორიგინალურ ნაწილში გვხვდება. ამ ავტორების სიმბოლური აზროვნება, განსაკუთრებით კი, ანტონ კათალიკოსის, გამორჩეული და ძალიან მრავალფეროვანია, თუმცა, ვერ ვიტყვით, რომ ანტონ კათალიკოსისეული *სათნოებათა კიბის* ორიგინალური ნაწილის სიმბოლიკა უჩვეულოა ზოგადად ანტონის მხატვრული აზროვნებისთვის. *სათნოებათა კიბის* მხატვრული სახეების ანტონ კათალიკოსის ორიგინალურ შრომასთან მსგავსების საჩვენებლად დავიმოწმებთ ადგილებს *წყობილხიტევაობიდან* და *პროლოდი ათორმეტთა თუეთადან*. ეს კი, კიდევ ერთხელ გვაფიქრებინებს, რომ ჩართული სტროფები არის ანტონისეული და მათი შექმნისას ავტორი არ ეყრდნობა სხვა წყაროს. მით უფრო, რომ მსგავსი ინფორმაცია არ ჩანს არც ბერძნულ ტექსტებში და არც ჩვენ ხელთ არსებულ სლავურ ტექსტში.

ძვირფასი თვლები: იაკინთი, რომლის სახელწოდებაც ბერძნულიდან მომდინარეობს, ხმელთაშუაზღვისპირეთში იზრდება. იაკინთი გვხვდება, როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში: ძველ აღთქმაში – მღვდელმთავრის ძვირფასი მორთულობის შემადგენელ ნაწილად: “და ქსოო მას შინა ნაქსოვი ქვათაგან ოთხ სტიქონი და სტიქონი ქვათად იყოს: სარდიონი, პაზიონი, სამარაგდონი – სტიქონი. და სტიქონი მეორე – ანთრაკი და საპფირონი და იასპი. და სტიქონი მესამე – ლიგური და აქატი და ამეთუსოს” (გამ. 21: 17-20). ახალ აღთქმაში – ბრწყინვალე საფუძველი ახალი იერუსალიმის: “და საფუძველნი ზღუდისანი ყოვლითა ქვითა პატიოსნითა შემკულნი. საფუძველი პირველი იასპი, მეორე საფირონი, მესამე ქალკიდონი, მეოთხე სამარაგდე. მეხუთე სარდონიხო, მეექვსე სარდიო, მეშვიდე ოქრო-ქვად, მერვე ბივრილი, მეცხრე ტოპაზი, მეათე ხრვსოპასო, მეთერთმეტე **იაკინთი**, მეთორმეტე ამეთუსო” (გამ. 19,20). იასპიც იაკინთის მსგავსად გვხვდება *ძველ აღთქმაშიც* და *ახალ აღთქმაშიც* (გამ. 21: 17-20; გამოცხ. 19:20; გამოცხ. 4:3). *ახალი აღთქმის* მიხედვით იგი გამჭვირვალეა: “და აქუნდა დიდებად ღმრთისად. მნათობი მისი მსგავს იყო ქვასა პატიოსანსა, ვითარცა ქვასა იასპსა ბროლის-სახესა” (გამოცხ. 21:11). გამჭვირვალეობა კი, როგორც ერთი ძირითადი მახასიათებელი, ანტონ კათალიკოსის მხატვრული შემოქმედებისთვის როგორც იასპის, ისე იაკინთის თვისებაა. ძველი ქართული

“ანდამატი” ან “ადამანტი” უკავშირდება ბერძნულ “ἀνδρας-ს”, რაც მოუთრგუნველს ნიშნავს. ალმასი – “ყველაზე კეთილშობილი ძვირფას ქვათაგან” – სრულყოფის, სიწმინდისა და უბიწოების სიმბოლოა (სიმბოლოთა.. 2011: 132).

სათნოებათა კიბეში თითოეული საფეხური ანტონ კათალიკოსის ორიგინალი სტროფით იწყება, რომელშიც ავტორი ამკობს იმ სათნოებას, რომელსაც ეხება შესაბამისი საფეხური. სათნოებებს ანტონი, ძირითადად, ძვირფას თვლებს ადარებს. მაგალითად, *სათნოებათა კიბის* პირველი ორი თავი – *სოფლით გამოსვლასაგან* და *უზრუნველობისათვის* შედარებულია იაკინთის სიძვირფასესთან, რადგანაც სწორედ ამ ორ საბაზისო სათნოებაზე დგას ასკეტური ცხოვრების მთელი შემდგომი პერიოდის მოღვაწეობა. ან კიდევ, გლოვის სათნოება, რომელიც უმნიშვნელოვანესი საფეხურია სულიერი სრულყოფის გზაზე, შედარებულია იასპთან და ალმასთან, ასევე, “უხრწნელ ვარდთან”. ცნობილია, რომ ვარდი სილამაზის, მშვენიერების სიმბოლოა, სათნოება და ზოგადად ასკეტური მოღვაწეობა კი, ქრისტოლოგიური გაგებით, სწორედ მშვენიერებაა.

ძვირფასი თვლების გამოყენება სიმბოლური შინაარსით დამახასიათებელია ანტონ კათალიკოსის მხატვრული ენისთვის ზოგადად. ამგვარი სიმბოლური მეტყველებით იგი გახაზავს სულიერი ცხოვრებისთვის უაღრესად მნიშვნელოვან ასპექტებს. მაგალითად, ის ორიგინალურ შრომაში *წყობილსიტყვაობა* ძვირფასი თვლების სიმბოლიკას იყენებს შიო მღვიმელის მიერ შექმნილი საგალობლების მისამართით ავტორის პოეტური ნიჭის წარმოსაჩენად (სულავა 2006:173). სხვა შემთხვევაში, ანტონი იეზეკიელის შემოქმედებას ადარებს ძვირფასს თვლებს (სულავა 2006:185). ანტონ კათალიკოსისთვის ეს ნიჭი იმდენად არის მნიშვნელოვანი, რამდენადაც სულიერი თვალსაზრისით ჭეშმარიტად ღირებულის განდიდებისკენ არის მიმართული:

სათნოებათა კიბე	წყობილსიტყვაობა
“გლოვა ნეტარი, სული ღმრთის შემაერთი, ღმობით გულისათ აღმონაცენი გვარი, ოქროს-ფერი ფრთე, თუთ ნათლისად მიმყვანი, ვარდი უხრწნელი, ჯაკინთი მჭვრვალი, იასპ ძურ-ფასი, სამეფო ადამასი ”	“ორიონ სამზო უცხო საგანგ ადამას.. ” (410) “შენნი შაირნი, იეზეკიელ დიდო, აკროსტიხორნი იასპ-სჭვრვენ , სარდიონ-მარგალიტებენ, ურთიერთას კიდულნი

(7: I. ორიგ. სტრ.). “თქმულთარე ზემ ო რთა ძურ-ფას სპეკალთა ჯაკინთ მჭვრე ე სე ეშესაბამვის სულთმწმედი საქე ბ რკიალ ელვარ მზინვარი” (3: I ორიგ. სტრ.).	ძვირფას-სპეკალობენ. კმა ჩემდა განსამდიდრად. შეგეფერების ქებაჲ ბრძენთა თანა” (სტრ. 767). “იაკინთ-მჭვრე, თუთ მარგალიტ-ლალ აღსხმულ” (სტრ. 491) “აქა ჰსჩანს ერთად იასპ-სადაფ-მინანი მჭვრუალ-სპეტაკნი...” (სტრ 572).
---	---

ფერის სიმბოლიკა ყველაზე უნივერსალურია. იგი კონკრეტული ფუნქციით გამოიყენებოდა ლიტურგიკაში, ხელოვნებაში, ლიტერატურაში (სიმბოლოთა... 1971: 52). ანტონ კათალიკოსის *სათნოებათა კიბეში* გამოყენებული ფერთა სიმბოლიკა ძირითადად მოიცავს ნათელ ფერებს – ელვარე, ბრკიალი, მჭვრვალი და სხვა.

ნათელი სხვადასხვა კულტურაში განასახიერებდა ადამიანის სულს, კოსმიურ ენერგიას, მორალს, ინტელექტს, შვიდ ძირითად სათნოებას (სიმბოლოთა...1971: 187). საკმაოდ გავრცელებული ეს ქრისტიანული სიმბოლო ბიბლიურ სახისმეტყველებაში ღვთაებრივი არსის გამომხატველია. თეოფანია, ანუ ღვთაებრივი გამოცხადება ნათელთანაა დაკავშირებული (გრიგოლაშვილი 2002: 102):

სათნოებათა კიბე	წყობილსიტყვაობა
“ოქროსფერი ფრთე, თუთ ნათლისად მიმყვანი ვარდი უხრწნელი ჯაკინთი მჭვრვალი..” (7: I ორიგ. სტრ.)	“უზადოსაგან ნათლისა ქმნილი ნათლად” (სტრ. 302).

ციტირებულ პასაჟებში ნათელი ღმერთს მიემართება: სათნოება ადამიანს მიუძღვის ნათლისკენ, ღმერთისკენ. დანარჩენი ფერები, რომელთა შინაარსი შეიძლება გაგებულ იქნას იმავენაირად მიემართება სათნოებებს. ეს ფერები

დაკავშირებულია სიწმინდესთან, სისპეტაკესთან სწორედ ისე, როგორც ასკეტური ღვწის გზაზე მოპოვებული სათნოებები. მაგალითად, უვნებელობა არის ელვარე; უცხოება – ბრკიალ ელვარ მბზინვარი. ნათელი ღვთის სიმბოლოა იოანე პეტრიწის ტექსტის ორიგინალურ ჩანართებშიც:

“ვსენება ესე თუთ იყოს შენდა მარად,
სიკუდილისა ჰპოვებ, სულისა კორცთ განმყრელი.
ეჰა, განმგები სოფლისა სხუასა მიხუალ,
ნათლისა მადლის, იმის დიდის შემტკობი
ესრეთ წმიდათა კუალსა ნავთ-საყუდელსა” (სტრ. 62).

ასევე ნათელთან და ნათელ ფერებთან არის დაკავშირებული ოქრო და ოქროსფერი, რომელიც, ძირითადად, სულიერ სიწმინდედ, სულიერ ღირებულებად არის გააზრებული რელიგიური შინაარსის ტექსტებში. ასეა ეს ანტონ კათალიკოსის მხატვრულ ნააზრევშიც:

სათნოებათა კიბე	წყობილსიტყვაობა
“უვნებობა ოქროვ მგებო სულთათჳს ელვარე საქე ბ რძენთადმი სამკობო აწ ბრკიალი იგ ი გზრდიე ჰფინე ჩქნდამი ერთ კეთილობი საწყურისადმი ხედღად ლოცვისა ფრთით ა ღმფენო მიმართ მზისა” (29: I ორიგ. სტრ.).	“მეფა მოწამე თოვ ბრწყინ ბრკიალ-მნათობე.. ” (410).
“თქმულთარე ზემ ო რთა ძვრ-ფას სპეკალთა ვაკინთ მჭვრე ე სე ეშესაბამის სულთმწმედი საქე ბ რკიალ ელვარ მბზინვარი უცხოება იმიერ ღთოღვა ამრით ხოლო ჯდარისა ტვრთვა ქრისტეს მსგავსება” (3: I ორიგ. სტრ.).	“ეს ქრისტეს სძალი, იასპ-მჭვრუალ-ღალ ” (406). “ ბზინუშნ მარცუალნი... ელუშნ ლექსები ძვრფას სპეკალთ უმჯობეს ბრწყინუშნ სიტყუანი...” (სტრ. 735) “ ჰსწამედს და მბზინუარედ სუფთა ჰყოფს გონებასა” (სტრ. 396)

ფრთა: ფრთები სიმბოლურ სახისმეტყველებაში გაიგივებულია წარმოსახვასთან, აზრთან, სულიერებასთან. ქრისტიანულ კულტურაში ფრთა განასახიერებს სამართლიანობის მზის სინათლეს, რომელიც ანათებს მართალთა გონებას და რადგანაც იგი ასევე მოიცავს საკუთარ თავში მობილობისა და

გადაადგილების შესაძლებლობას, ეს უკანასკნელი ფუნქცია გაერთიანებული “განათების”, “გაბრწყინების” დანიშნულებასთან, გამოხატავს სულიერ ევოლუციას (სიმბოლოთა...1971: 374). ფრთის სიმბოლოს, ამ აზრით, ხშირად იყენებს ანტონ კათალიკოსი:

სათნოებათა კიბე	პროლოდი ათორმეტთა თუეთა
“სამობა სამ-მზე საღმრთოს თუთების რიცხვი, აღსავალ საკიბ აღმყვანი ერთისად მზის, თუთ განმამღრთობი, მომგეთა ქმნილთა ღმერთთა, ნეტარ ამა ფრთით ორბისა ფრენის წარმრთუ, ოქროს ფრთე ისა ბრწყინუალის უკეთესის” (30: I ორიგ. სტრ.)	“ლოცვსა ფრთითა კეთილობისა ცასა მფრინვალი ორბი აღსრული უზადოსად” (S-3731: 113). “ტვხონ ხედვსა ფრთითა მეოქროსფერე, მიმხედვი მზისა დატევნისაებრ მჭურეტი” (S-3731: 99). წყობილსიტყვაობა “ვინ მღვმე იფრთე, აღმყვანი ზეცად, შიო” (სტრ. 492). ფრთითა ოქროის, ურჩეულებით მოხუჭდ.. (სტრ. 493).

სათნოებათა კიბეში ფრთას ამბივალენტური შინაარსი აქვს: პოზიტიური – გამოხატავს სულიერ პროგრესს, რომლის საბოლოო მიზანია თეოზისი: “ლოცვისა ფრთითა ღმფენო მიმართ მზისა” (29: I ორიგ. სტრ.) - სწორედ ამგვარი აზრი ჩანს პეტრიწის ორიგინალურ სტროფშიც – “ლოცვისა ფრთითა თუსებით აღმყვანები” (102) და ნეგატიური მნიშვნელობით – სულში ვნების, მანკიერების პროგრესის გამომხატველია:

“ღია მრავალ-გზის ორძული ფრთოვან იქმნა
ქმწყანით მაღლად აღებული ფრენითა,
ეგ-სახედ ოდეს ცუდ-დიდება შესრულდეს,
ზესთ-მჩენობისა ფრთითა ბოროტ მაღლობდეს
და იშეშს ჰაზრი სატანას გარდმომთხევი” (22:2).

მარგალიტი: მარგალიტს, როგორც სიმბოლოს, განსხვავებული ფუნქციური დატვირთვა აქვს სხვადასხვა კულტურაში. საერთო ის არის, რომ ყველგან ერთნაირად დიდია მისი მნიშვნელობა. ჩინურ კულტურაში მარგალიტი არის

ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ემბლემა. მაჰმადიანურ რელიგიაში იგი განასახიერებს სამოთხეს. მათ ასევე სწამდათ, რომ მარგალიტი არის პროდუქტი ორი სტიქიის, ცეცხლისა და წყლის, შეერთების. მარგალიტი მუსლიმურ კულტურაში სიმბოლურად განასახიერებდა ასევე ადამიანის სულს (სიმბოლოთა...1971: 251).

რაც შეეხება ქრისტიანულ სამყაროს, აქ, მარგალიტი მრავალი ასპექტის შემცველი, მნიშვნელოვანი სახე-სიმბოლოა. იგი გულისხმობს უმაღლეს სულიერ ფასეულობას, კანონს, საღვთო ჭეშმარიტებას, თვით მაცხოვარს. ეს სიმბოლო სათავეს იღებს სახარებაში. უსასყიდლო მარგალიტი აღნიშნავს ცათა სასუფეველს, ს. ავერინცევი შენიშნავს, რომ მოგვიანებით მარგალიტი იქცა თვით ქრისტეს სიმბოლოდ და ეს ინტერპრეტაციები არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, რადგან მოპოვება ჭეშმარიტებისა, რომელიც თვით ქრისტეა, ნიშნავს მარადიული სასუფეველის მოპოვებასაც (გრიგოლაშვილი 2002: 94). ანტონ კათალიკოსიც მარგალიტის სიმბოლოს იყენებს სულიერი ფასეულობის, საღვთო ჭეშმარიტების მნიშვნელობით. მაგალითად, *სათნოებათა კიბის* შესავალ ორიგინალურ სტროფში მარგალიტს უწოდებს დუმილის სათნოებას:

სათნოებათა კიბე	წყობილსიტყვაობა
“დუმილი საღმრთო, სულისა განსამდიდრი, მარგარიტათაგან აღმონაღთა სიბრძნის ზღუთ. იმ კეთილობით, თუთ იესომ რომელი ღაღთა წინაშე ვით ჰქმნა ბოროტმსაჯულთა. იმითვე მღუმი ისხფერვე ჰსდუმს ქრისტესთვს” (11: I ორიგ. სტრ.).	“მჰყრობნი თვს შორის ძვრფასთა მარგარიტთა” (სტრ. 710).

ციტირებულ სტროფში ანტონ კათალიკოსი მიუთითებს სინედრიონის სამსჯავროზე მსაჯულთა წინაშე დადუმებულ იესოზე: “და აღდგა მღდელთ-მოძღუარი იგი შორის და ჰკითხა იესუს და ჰრქუა: არარას მიუგება, რასა-ესე შეგწამებენ შენ? ხოლო იესუ დუმნა და არარად მიუგო მათ...” (მარკ. 14:61,62).

ანტონ კათალიკოსის რედაქციის ორიგინალურ ჩანართებთან შედარებით იოანე პეტრიწისეული ტექსტის ორიგინალური სახისმეტყველება არ არის მრავალფეროვანი. ამ უკანასკნელში იშვიათია სიმბოლური აზროვნების ნიმუშები, რომელთაგან გამოვყოფთ შემდეგს:

აჩრდილი: იოანე პეტრიწი *სათნოებათა კიბის* ორიგინალურ სტროფში აჩრდილის სიმბოლოს იყენებს ამქვეყნიურობის, როგორც არაჭეშმარიტი

ღირებულების, აზრით, ამიტომ ადამიანი უნდა გაურბოდეს აჩრდილთა სამყაროს და უნდა ილტვოდეს ჭეშმარიტების შემეცნებისკენ (მდრ. პლატონის გამოქვაბულის მითს – ი.მ.):

“სოფლით სივლტოლა სრულთა არს ჭეშმარიტად,
რომელთა ესე აჩრდილი მოეძულოს –
უმყოფო არსი, სიზმარი ნაჴსოვნები,
აროდეს მდგომი, ცულადი და წარმაგალი,
მქონებელთა და უქონებელთა სწორი” (4).

მარჯვენა: მარჯვენა-მარცხენა ერთ-ერთი უმთავრესი სიმბოლური ოპოზიციანაა კულტურის ისტორიაში. მარცხენას ტრადიციულად უარყოფითი სემანტიკა აქვს, ხოლო მარჯვენას - პოზიტიური (სიმბოლოთა.. 2011: 136):

“სიწმიდე-სატი ღიდთა მათ გონებათა,
ისწავე და შენ იმას შეესაკუთრე;
წმიდათა თანა სულთა ზე აღგიყვანებს,

მარჯუენით დაგსვამს აქა ჯმნილსა გორცთაგან,
იტრფე სულისა თ სი შენდა მარადის” (142).

ციტირებულ კონტექსტში “მარჯუენით დასმა” გულისხმობს ზეციურ სასუფეველში დამკვიდრებას და მისი საფუძველი, რა თქმა უნდა, სახარებას უკავშირდება. იგივე მნიშვნელობა აქვს ღვთის ეზოს:

“მონაზონო, შენ სიმდაბლე შეიყუარე,
სიმშუდე, მარხვა, სიწრფოება უმანკო,
სიყუარული და მოწყალება მაღალი,
ამითა სძლიე სიფიცხესა წარმდებსა
და შედი მერმე ეზოსა ერთისასა” (სტრ. 175).

ამრიგად, პოეტური ტექსტების ორიგინალურ ჩანართებში გამოყენებულ სიმბოლოთა ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ ანტონ კათალიკოსი არ ქმნის მისთვის უჩვეულო, ახალ სიმბოლურ სახეებს, რაც უცხო იქნებოდა მისი მხატვრული აზროვნებისთვის. ამდენად, ვფიქრობთ, ჩართული სტროფები არის ანტონისეული და მათი შექმნისას ავტორი არ ეყრდნობა სხვა რამე წყაროს. მით უფრო, რომ ამ სტროფების წყარო არ ჩანს არც ბერძნულ ტექსტებში და არც ჩვენ ხელთ არსებულ სლავურ ტექსტში. რაც შეეხება იოანე პეტრიწის ჩართულ სტროფებს, აქ სიმბოლოთა გამოყენება იმდენად იშვიათია, რომ ტექსტის ორიგინალური ნაწილის სახისმეტყველებაზე საუბარი რთულდება.

თავი IV

იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის ქართული*

თარგმანების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია

შენიშნულია, რომ შუა საუკუნეების რელიგიურ ტექსტებში გამოყენებულ ტერმინთა მნიშვნელობის დაზუსტება იმდენად იყო აუცილებელი, რამდენადაც, ტერმინთა გაურკვევლობა თუ განსხვავებული გაგება ბიზანტიურ ქრისტიანულ სამყაროში (და, მაშასადამე, საქართველოშიც) ხშირად ცხარე საეკლესიო დისკუსიების საბაზი ხდებოდა ხოლმე და არა მარტო დისკუსიებისა, არამედ მწვალებლად გამოცხადებისა და ეკლესიიდან განკვეთისაც კი (მელიქიშვილი 2011: 23). უცხო ენათა “ჩუქულებისამებრ” თარგმნამ, წყაროთა უზუსტესად გადმოცემის ცდამ ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი აიძულა, ქართული ენის გამომხატველობით რესურსებში გამოენახათ ყველა მოქმედი და პოტენციური საშუალებანი და მაქსიმალურად გამოეყენებინათ ისინი. ეს იყო სამეცნიერო ენის, ქართული საღვთისმეტყველო, ფილოსოფიური თუ ლინგვისტური ტერმინოლოგიის შექმნის აუცილებელი პირობა (დობოროჯიჩიძე 2012: 89). გამომდინარე იქიდან, რომ ჩვენ ხელთ გვაქვს სხვადასხვა ეპოქაში, განსხვავებული ლიტერატურული სტილითა და გემოვნებით შექმნილი ერთი ტექსტის რამდენიმე რედაქცია, ვფიქრობ, განსაკუთრებით საინტერესო იქნება ტექსტის ამ კუთხით შესწავლა. როგორც ვიცით, ექვთიმე ათონელის შემდეგ *სათნოებათა კიბე* თარგმნა პეტრე გელათელმა, ეპოქის ახალი მოთხოვნილებიდან გამომდინარე (ბერძნულ დედანთან თარგმანის მაქსიმალურად დაახლოება). პეტრე გელათელის თარგმანის მიზანდასახულება კარგად ჩანს ტერმინთა ანალიზითაც, რადგან, როგორც ვიცით, გელათური სკოლის თარგმანის სტანდარტები, პირველ რიგში, ტერმინოქმნადობასა და მათ დაზუსტებას გულისხმობდა.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღვნიშნოთ, რომ *სათნოებათა კიბე* პრაქტიკული დანიშნულების ტექსტია. ტექსტში მოცემულია პრაქტიკული ხასიათის ინსტრუქციები პოტენციური მკითხველისთვის, რომლის მიღმაც იგულისხმება ასკეტურ დეწაში მყოფი ადამიანი, ამიტომ ნაწარმოებისთვის არ არის ნიშანდობლივი (შუა საუკუნეების ფილოსოფიური ტექსტებისთვის დამახასიათებელი) სისტემურად ჩამოყალიბებული ცნებითი ენა. მაგალითად, ტექსტის ერთ-ერთი მკვლევარი, ანდრეი კორდოჩკინი, *სათნოებათა კიბის*

ანთროპოლოგიურ ტერმინოლოგიასთან დაკავშირებით ამბობს, რომ ძალიან რთულია პატრისტიკულ ლიტერატურაში მწყობრი ანთროპოლოგიური შეხედულებების პოვნა, რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, როგორიცაა, მაგალითად, გრიგოლ ნოსელის, ნემესიოს ემესელის თხზულებები. განსაკუთრებით რთულადაა საქმე სულიერ ცხოვრებაზე დაწერილ ტრაქტატებში. მაგალითად, ბევრ ქრისტიან მწერალთან და მათ შორის იოანე სინელთანაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, გონება და გული არ არის განმარტებული, არამედ ისინი შეიძლება აღიწეროს მხოლოდ მათი მოქმედებების შესაბამისად. ადრეული პერიოდის მწერლები, მათ შორის, იოანე სინელიც, იყენებდნენ ანთროპოლოგიურ ტერმინოლოგიას სულიერი ცხოვრებასთან დაკავშირებული ჭეშმარიტების მარტივად გადმოსაცემად. იოანე სინელი გულს და სულს ან კიდევ, გონებას და სულს (პსიხეს) ხშირად სინონიმებად იყენებს. ასევე იგი საუბრობს გულის თვალზე, სულის თვალზე, გონების თვალზე, როგორც განსხვავებულ ანთროპოლოგიურ რეალობებზე, რომელთაც აქვთ შინაგანი ჭკრეტის//ხედვის ერთნაირი უნარი. ამგვარად, *კიბე* არ არის ანთროპოლოგიური ტრაქტატი და სინელი არ წარმოგვიდგენს მწყობრ ანთროპოლოგიურ სისტემას, თუმცა, მის მიერ გამოყენებული ანთროპოლოგიური ტერმინოლოგიის ანალიზი დაგვეხმარება მისივე თეოლოგიის გაგებაში (კორდოჩკინი 2003: 34). იგივე უნდა ითქვას იოანე სინელის ტექსტის ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაზე, რომელსაც თხზულების მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, არ აქვს ჩამოყალიბებული სისტემური სახე. ამის მიუხედავად, ტექსტისთვის ნიშანდობლივი სხვადასხვა ჯგუფის ტერმინების ანალიზი და მათი ქართული თარგმანის სპეციფიკის გათვალისწინება იძლევა ქართულ გარემოში ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების პროცესის დიაქრონიულ ჭრილში დანახვის საშუალებას.

აღსანიშნავია, რომ *სათნოებათა კიბის* პეტრე გელათელისეული თარგმანის ტერმინოლოგიის კვლევის შედეგად ე. ჭელიძე გამოყოფს ტერმინთა ჯგუფს, რომელიც ნიშანდობლივია მხოლოდ პეტრე გელათელის ცნებითი ენისთვის: ”აღნიშნული თარგმანი ერთი მხრივ, განიცდის XII ს-ის გელათური სკოლის მკვეთრ გავლენას ანუ აღიბეჭდავს საკუთრივ გელათურ (არაპეტრიწულ) ტერმინოლოგიას; მეორე მხრივ ... უთუოდ სახეზეა პეტრიწისეული გავლენაც; მესამე მხრივ, აშკარად გამოიყოფა ახალი,

ნიშანდობლივად პეტრე გელათელისეული ტერმინთშესატყვისობანიც, რაც მთარგმნელის ტერმინოლოგიურ სპეციფიკას ქმნის” (ჭელიძე 1996: 674).

სადისერტაციო ნაშრომის ამ ნაწილში გათვალისწინებულია ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის ორიგინალური ნაწილიც, რადგანაც ტექსტის არაორიგინალური ნაწილი ძირითადად პეტრე გელათელის თარგმანის გადამუშავებაა და ხშირ შემთხვევაში ტერმინოლოგიითაც მისგანაა დავალებული. იგივე შეიძლება ითქვას იოანე პეტრიწისეულ პოეტურ გადამუშავებაზე, რომელიც ექვთიმე ათონელის თარგმანს მისდევს, ხოლო რაც შეეხება იოანე პეტრიწის ტექსტის ორიგინალურ ჩანართებში გამოყენებულ ტერმინოლოგიას, მასზე სპეციალური კვლევა ჩაატარა ივ. ლოლაშვილმა (ლოლაშვილი 1968: 139-165) და ამდენად, ამაზე საგანგებოდ აღარ შევჩერდებით..

& 1. ლოგიკური ტერმინოლოგია

გამოჩინება, აღმოსაჩენი, აპოდიქსის, სილოგიზმი, გამოხატვა,
გულისცმაცოფა, გულისსიტყვა, გონება, გაგონებად, მოგონებად,
მიდმოგონება, მიმოგონება

სათნოებათა კიბეში საკმაოდ მრავალფეროვნია ლოგიკური ტერმინოლოგია. ამათგან რამდენიმე მათგანზე გავამახვილებ ყურადღებას.

ლოგიკის ძირითადი ცნებებია “დასაბუთება” და “სილოგიზმი”¹⁸. ამ ცნებების შესატყვისად ევრემ მცირე და არსენ იყალთოელი იყენებენ „გამოჩინებას“ (არსენი-“გამომაჩინებლობასაც”), რომელსაც ორგვარი მნიშვნელობა ჰქონდა: ყოფითი – ჩვენება და სპეციალური, ტერმინოლოგიური – “დასაბუთება”. „გამოჩინება“ ზმნის პარაღელურად ზოგ შემთხვევაში გამოიყენებოდა ბერძნული “აპოდიქსის” (მელიქიშვილი 2011: 96).

ტერმინები: “სილოგიზმი”, “გამოჩინება”, “აპოდიქსი” გვხვდება *სათნოებათა კიბის* ანტონისეული რედაქციის ორიგინალურ ნაწილში¹⁹, ტრადიციული მნიშვნელობით – „მსჯელობა“, „დასაბუთება“:

“ვინათგან სიტყვა პსიხისა გონიერის

გამოხატვა არს, განჰსჯა, გამოჩინება,

რამეთუ ამას საქმობს **გულის-ცმის-ყოფა,**

პირველით ნივთთა სრულად სავსედ განმყოფი,

მეორით მსაზღდერი და სხუთ **მესილოგიზმე**” (11:8).

ტერმინი “გამოჩინება” წარმოდგენილია სინტაქსურ წყვილში “განსჯასთან”. ბაუმაისტერის ფილოსოფიის ქართულ თარგმანზე (“ფრედერიკოს ხრისტიანოს ბაუმაისტერისა გორლიციურისა ღიმნაზიისა რექტორისა და დასაბამი ფილოსოფიისა ახლისა სარგებლად ყრმათა სხოლის შინათა, ქმნილი და მრავალთა მიერ იგავთა და მაგალითთა ძველთაგან მწერალთა პრომაელთასა მოღებულთა განმარტებული...”) დართულ კომენტარებში ანტონი წერს: განსჯას აწარმოებს “სული კაცობრივი”. განსჯა შეიძლება იყოს, როგორც ნათელი, ისე ბნელი. თუ განსჯა ბნელია, მაშინ წარმოიშვება შეცდომა და პირიქით (კუკავა

¹⁸ “სუღლოგიზმოსანი – ესე შესიტყვა რამე არს, ვითარმედ შეყრა სიტყვათანი.

სუღლოგიზმოსანი, რომელ არს თანაშესიტყვაჲ” – განმარტავს საბა

¹⁹ სპეციალურმა კვლევამ გამოავლინა, რომ მსგავსი შინაარსის პასაჟს არ შეიცავს არც სხვა ქართული რედაქციები, არც ბერძნული ტექსტები და არც სლავური და ინგლისური თარგმანები.

1996: 32). „განსჯა – გამოჩინებას“ უკავშირდება ტერმინი „გულისგმაყოფა“²⁰. ნიკო ჩუბინაშვილი თავის ლექსიკონში აღნიშნული ტერმინის ფილოსოფიურ მნიშვნელობას შემდეგნაირად განმარტავს – “ძალი განთესებით წარმოდგენად ნივთთა” (ჩუბინაშვილი 1961) – აზროვნება, შემეცნება. ამდენად, ანტონის ზემოთ ციტირებული, ორიგინალური სტროფის აზრი შეიძლება ასე განვმარტოთ: სიტყვა არის გამოხატვა (ამ კონტექსტში – სახის, ფორმის მიცემა – ი.მ.) გონიერი სულის აზროვნების, მსჯელობის, რაც ნიშანდობლივია შემეცნებითი პროცესისთვის, რომელიც ჯერ ანაწევრებს მოვლენებს, შემდეგ განსაზღვრავს, დაბოლოს – ასაბუთებს. ციტირებულ სტროფს ანტონი აგრძელებს:

„ამათი გმევა წესიერ დროებითად

არს არა ცოდება ...“ (A-711, 11:9).

სათანადო დროს ამგვარი “გონიერული” მეტყველება არ არის ცოდვა.

ანტონ კათალიკოსი ბაუმაისტერის ფილოსოფიის ქართულ თარგმანზე დართულ კომენტარებში ერთმანეთისგან ასხვავებს გონებასა და გულისხმისყოფას, ადგენს, რომ გულისხმისყოფა არის გონების მოქმედების უნარი, მისი “ძალი”, ამიტომ შეცდომად მიაჩნია მათი გაიგივება, რასაც ადგილი აქვს რუსულ სახელმძღვანელოებში, სადაც ამ ორ მოვლენას განსხვავებული ტერმინი არ აქვს. სწორედ ამით აიხსნება მათი ერთმანეთში აღრევა. ქართულში მათი შესატყვისი ტერმინები არსებობს და, ამდენად, აღრევაც გამორიცხულია (კუკავა 1996: 28). („გულისგმაყოფა“ სპეციალურ ფილოსოფიურ ლექსიკონშიც განმარტებულია, როგორც შემეცნება, გაგება (ძველქართულ.. 2010: 105-107). აღნიშნულ ტერმინს რამდენიმე ბერძნული შესატყვისი აქვს. როგორც უკვე აღვნიშნე, ზემოთ ციტირებული საანალიზო სტროფი ორიგინალურია, ამიტომ დავიმოწმებთ მასალას ანტონისეული რედაქციის იმ არაორიგინალური ნაწილიდან, რომელშიც კვლავ ეს ტერმინია გამოყენებული:

„უცხოება არს ჩეჴულება უკადრი,

გულის-გმის-ყოფა არა განცხადებული“ (3:2).

“უცხოებად არს უკადნიეროდ ჩუეულებად, უცნაური სიბრძნე, განუცხადებელი **გულისგმისყოფად**” (A-39: 19r).

„უცხოებად ესე არს განშორებად კადნიერებისაგან, სიბრძნე უცნაური და **მეცნიერებად** გამოუცხადებელი“ (სინელი 1965: 43).

²⁰ „გონებით ახმა და გულთა შინა შეტანა“ (შემეცნება – ი. მ.) - სულხან-საბა ორბელიან

როგორც ვხედავთ, ციტირებულ კონტექსტში ანტონ კათალიკოსი იყენებს პეტრე გელათელის თარგმანს, რომელიც, შუა საუკუნეების ფილოსოფიური ტრადიციისამებრ, ბერძნულ „სუნეს-ს“ („გაგება“, „შემეცნება“) „გულისკმისყოფად“ თარგმნის. ასევეა პეტრე გელათელისეული თარგმანის სხვა ადგილებშიც: “**τὸν ἄσυνετον** **θυμὸν**” (P.G. Vol. 88: 841A) – “**უგულისკმოდას** **გულისწყრომისაგან**” (A-39: 80v); “**οἰδιὸν** **βοροτόν** **σοῦρος** **გულისკმისყოფად** (**“სუნესი”** P.G. Vol. 88: 897D) **და არა ჰპოო**” (A-39: 104v); “**ἀρὰ** **ყოფად** **ψέσισα** **γίνα** **გულისკმისყოფისა** (**“სუნესი”** P.G. Vol 88: 1021D) **უგულისკმოთა** **მათ** **σοῦρος** (**“ἐν ἄσυνετοις”** P.G. Vol 88: 1021D)” (A-39: 146r). ექვთიმე ათონელის რედაქციაში კი ამ სიტყვით ნათარგმნია სხვადასხვა ბერძნული ლექსიკური ერთეული. მაგ.: ბერძ. „**Επιτήρει**“-ს (P.G. vol 88: 949B): „გულისკმა–ჰყოფდ“ (სინელი 1965:303), რომელსაც პეტრე გელათელი თარგმნის, როგორც „ხედდასჭურეტდ“ (A-39: 116v), რაც უფრო ზუსტი თარგმანია. ან კიდევ, „**διακρίσας** **ὑπόθεσις**“ (P.G. 980D) ექვთიმე ათონელთან – “**ძალი არს გულისკმის–ყოფისად**” (სინელი 1965:335); პეტრე გელათელთან – „**γανμςჯელობითისა მიზეზი**“ (A-39:128r). ბერძ. “**სუნეს-ის**” ქართულ შესატყვისად კი ექვთიმე ათონელი ძირითადად “**მეცნიერებას**” იყენებს: “**ვითარმედ ეძიებდე უკეთურთა თანა მეცნიერებასა** (**“სუნესი”** P.G. Vol. 88: 897D)” (სინელი 1965: 268); “**ἀρὰ** **არს** **ψέσι** **ἀνὺ** **მეცნიერებად** (**“სუნესი”** P.G. Vol 88: 1021D) **უკეთურთა** **მათ** **თანა**” (სინელი 1985: 386). ამრიგად, ექვთიმე ათონელის რედაქციაში “გულისკმისყოფა-დ” ნათარგმნია არაერთი ბერძნული ლექსიკური ერთეული, ხოლო პეტრე გელათელი “გულისკმისყოფა-ს” იყენებს ძირითადად ბერძ. “**სუნესი – ის**” ქართულ შესატყვისად.

როგორც აღვნიშნეთ, შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ლიტერატურაში “გამოხატვა” ნიშნავს ფორმის, სახის მიცემას, განსახიერებას. ამ ტერმინით ითარგმნებოდა აღნიშნული მნიშვნელობის რამდენიმე ბერძნული სიტყვა: **διασχηματίζω** - “**ვითარცა გამოიხატე, ეგრეთ განაგე ცხორებად შენი**” (ბას., ექუს., გ. ათ., 105, 30-31); **μορφώω** – “**ვითარ-იგი გამოიხატოს რად და შეისახოს არსებად**” (დამასკ., დიალ., 27,1, ევრ.); **χαρακτηρίζω** – **არამცა კუალად შეიცვალეობდეს განწყესებანი ესე და დაწყესებანი სახელთანი, არამედ გამოხატვიდესმცა ერთისა და შეურევნელისა ბუნებისა თვთებათა** (დამასკ., გარდ., 171, არს.) (ძველბერძნულ.. 2010:55). ციტირებული კონტექსტები ისევე, როგორც ანტონ კათალიკოსისეული

რედაქციიდან ზემოთ განხილული სტროფი, ტერმინის “გამოხატვა” სწორედ ამ მნიშვნელობას უჭერს მხარს – გამოხატვა, ფორმის მიცემა, თუმცა აღნიშნული ტერმინი ანტონისეულ რედაქციაში სხვა მნიშვნელობითაც გვხვდება:

ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	იოანე პეტრიწი	ანტონ კათალიკოსი	P.G., Vol. 88, 1860. (ed.Migne)	Νεοελληνικὴ ἀπὸ διῶσε Ιερὰ Μονὴ Παρακλήτου ²¹ (ტექსტი, მომზადებული პარაკლეტის მონასტერში)	126ავიტ 126ტ თარგმანი	ინგლისური თარგმანი
ყოვლისა სიტყვსა წინამძღუარ არს მოგონებად.	ყოვლსა სიტყვსა წინამძღუს გაგონებად	მოგონებისა წინამძღუარი სიტყუარს (სტრ. 63)	წინ-უძღუს სიტყვას რადმე გამოხატვა (6:1)	παντὸς λόγιου προεγγίται ἔννοια. (P.G 793B).	Κάθε λόγι προηγείται σκέψις (6:1)	Всякому слову предшест вует помышление (6:1)	Every word is preceded by thought (6:1)

ἔννοια რომელიც მომდინარეობს სიტყვიდან νοῦν (გონება) და ნიშნავს გაგებას, გააზრებას, განსჯას, ფიქრს, აზროვნების პროცესს, ექვთიმე ათონელი (და მის კვალდაკვალ იოანე პეტრიწი) შესაბამის კონტექსტში თარგმნის ტერმინით „მოგონებად“, პეტრე გელათელი – „გაგონებად“, ხოლო ანტონ კათალიკოსი – „გამოხატვა“. „გაგონება“ ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ტექსტებში ნიშნავდა აზროვნების პროცესს, განსჯას, დისკურსიულ აზროვნებას, შემეცნების პროცესს. ასეა, მაგალითად, იოანე პეტრიწის თარგმანებში: “სული თვით თვს-შორის მაშინ არს, ოდეს გულის-ისიტყუვიდეს, ხოლო ოდესმე გონებასა შორის, რაჟამს გაიგონებდეს ვითარ შორის საგრძნობელთა იქმნების ვნებად, რაჟამს იგრძნობდენ, ეგრეთვე და სულსა შორის რაჟამს გაიგონოს” (ნემესიოს, პეტრ. 73.2.) (ძველქართულ.. 2010:48). ასევეა ზემოთ დამოწმებულ ექვთიმე ათონელის თარგმანიდან “მოგონებად”, რომელიც აზრს, მოსაზრებას

²¹ იხ. : <http://docplayer.gr/336106-Klimax-toy-avva-ioannoy-kathigoymenoy-ton-monahon-toy-oroys-sina.html> პარაკლეტის მონასტრის ახალბერძნულ ტექსტს (კათარევუსა), რომელსაც სტრუქტურულად (თავეების თანმიმდევრობით) ემთხვევა ანტონ კათალიკოსის ტექსტი, სხვაგან მივეუბნებით მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუკი საანალიზო პასაჟი აწვევებს არსებით სემანტიკურ განსხვავებას.

ნიშნავს. მას შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ტექსტებში ხშირად იყენებდნენ ბერძნ. „ἔννοια-ს“ ქართულ შესატყვისად:

ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	იოანე პეტრიწი	ანტონ კათალიკოსი	პატროლოგ ია გრეკა	სლავური თარგმანი	ინგლისური თარგმანი
„უღმრთელ ობად უდებებად არს დამტკიცებუ ლი, სიბრმე არს გონებისა“.	უღმრთებლობა დ არს შემტკიცებულ ი უდებებად მცონარი გაგონება “(11 5v).	-----	უღმრთებლობა არს მტკიცე უდებება და გამოხატვა შერეული მცონარი (17:2)	ναρκῶσα ἔννοια (P.G. 932B)	Оцнпнѣнне Мысли (18:2)	Benumbed thought (18:2)

როგორც პარალელური ტექსტებიდან დამოწმებულია მასალამ გვაჩვენა, ბერძნული ἔννοια-ს ქართული ეკვივალენტი ექვთიმე ათონელის თარგმანში არის „გონებისა“, პეტრე გელათელთან – „გაგონება“, (რაზეც ასევე მიუთითებს ედიშერ ჭელიძე. მკვლევარი ასევე აღნიშნავს, რომ გარდა ტერმინისა „გაგონება“ პეტრე გელათელი ბერძ. ἔννοια-ს ქართულ შესატყვისებად იყენებს „გონება“, „მოგონება“, „გონებლობა“, „საგონებელი“ (ჭელიძე 1996: 419), თუმცა ყველაზე ხშირად პეტრე გელათელის თარგმანში ბერძ. „ἔννοια-ს“ ქართულ ეკვივალენტად გამოყენებულია „გაგონება“ და „გონება“: “ნაშობ გაგონებათა (ἐννοίῳν – P.G. Vol. 88: 805^A) ცრემლი, ხოლო მამა გაგონებათა (ἐννοίᾱς – P.G. Vol. 88: 805^A) სიტყვერი გონება“ (A-39: 68v); “მე ამათსა უწულილესი გაგონება (“ἔννοια” P.G. Vol. 88: 897B)...” (A-39: 104r); “ჩუენ შორის გაგონებისა (“ἔννοιαν” P.G. Vol. 88: 989C) თქუმად კელ-ვეოთ” (A-39: 132r); „სხუა მწიკული ღოცვისად და სხუა უჩინოყოფად და სხუა პარვად და სხუა ბიწი. მწიკული არს ღმთისადი წარდგომად და უადგილოთა გაგონებათა (ἐννοίᾱς – P.G. Vol 88: 1133B) ოცნებულობად, უჩინოყოფად არს ზრუნვათადი უსარგებლოთა წარტყუებულობად, პარვად არს უგრძნობელად გაგონებისა (τὴν ἔννοιαν – P.G. Vol. 88: 1133B) დაბნევად, ბიწი არს წინადარწყუმად, ვითარცა რადმე მაშინ ჩუენდა მოახლებული“ (A-39, 184v); “...ყოვლისა მოგონებისა (“ἐννοίᾱς” P.G. Vol. 88: 897C) და გულისსიტყვსა სიძვად სულისად ენებისშინაობით” (A-39: 104v); “სიბოროტე არს სიწრფოებისა შეცვალებად, შეცთომილი გონება (“ἔννοια” P.G. Vol. 88: 981C)” (A-39: 128v). ტერმინი “ἔννοια” წინაგელათურ პერიოდში ჩვეულებრივ ითარგმნებოდა, როგორც „გონება“, „ძალი“, „გულისსიტყუად“,

„გულისცმისყოფად“ (ჭელიძე 1996: 418). ასეთივე ტერმინოლოგიური სიტყვლება ექვთიმე ათონელის თარგმანშიც ბერძ. ἔννοια-ს ქართული შესატყვისების მოძიებისას, თუმცა ექვთიმე ათონელი ყველაზე ხშირად ბერძ. “ἔννοια-ს” ქართულ შესატყვისად “გულის-სიტყვა-ს” იყენებს: “ბილწებად ესე არს რაჟამს დგეს კაცი წინაშე ღმრთისა და ბოროტთა **გულის-სიტყათა** (ἐννοιάς (P.G. 1133B)) იწურთიდეს... და წარპარვად ესე არს, რაჟამს უცნაურად გონებად მიმოვიდოდის და ბიწი არს **გულის-სიტყუად** ცუდი (“τὴν ἔννοιαν” P.G. Vol. 88: 1133B) ყოველივე მას ჟამსა ჩუენდა მოსრული” (სინელი 1965: 489–490); “ნაშობი კეთილთა **გულისსიტყუათად** (ἐννοῶν – P.G. Vol. 88: 805^A) არს ტირილი, ხოლო მამად კეთილთა **გულისსიტყუათად** (ἐννοιάς – P.G. Vol. 88: 805^A) არს გონებად” (სინელი 1965: 167); “და სხუადცა ამათსა უწუდილადესი **გულის-სიტყუად**... (“ἔννοια” P.G. Vol. 88: 897B)” (სინელი 1965: 266); “სიწრფოებად არს **გონებად** (“ἀπερίεργος ἔννοια” P.G. Vol. 88: 981B) უზაკველი” (სინელი 1965: 337); “სახეთა მისთათჳს ძაღისაებრ **გულისცმის-ყოფისა** (“ἔννοιαν” P.G. Vol. 88: 989C) ჩუენისა ვიტყოდით” (სინელი 1965: 346); “**სიტყუად** (“ἔννοια” P.G. Vol. 88: 685B) საუკუნოდსა სასჯელისად” (სინელი 1965: 66). აზროვნება, ფიქრი – ასეა თარგმნილი ძირითადად ბერძნული ἔννοια სლავურ და ინგლისურ ტექსტებში – “помышление”, thought.

ამდენად, დამოწმებული პარალელური კონტექსტებიდან ცხადი ხდება, რომ ანტონ კათალიკოსი, რომელიც ტერმინ “გამოხატბა-ს” იყენებს “გაგონებად-ს” (პეტრე გელათელის თარგმანის შემთხვევაში) და “მოგონებად-ს” (ექვთიმე ათონელის თარგმანის შემთხვევაში) პარალელურ ფორმად, აძლევს მას ახალ მნიშვნელობას – აზროვნება, ფიქრი.

ანტონ კათალიკოსი, რიგ შემთხვევებში, იმავე მნიშვნელობით პეტრე გელათელის თარგმანისეული „გაგონებათა-ს“ პარალელურად იყენებს ტერმინ „მიდმოგონება-ს“: „სხუა მწიკული ღოცვისად და სხუა უჩინოყოფად და სხუა პარვად და სხუა ბიწი. მწიკული არს ღმთისამი წარდგომად და უადგილოთა **გაგონებათა** (ἐννοιάς – P.G. Vol. 88: 1133B) ოცნებულობად, უჩინოყოფად არს ზრუნვათამი უსარგებლოთა წარტყუებულობად, პარვად არს უგრძნობელად **გაგონებისა** (τὴν ἔννοιαν – P.G. Vol. 88: 1133B) დაბნევად, ბიწი არს წინადარწყემად, ვითარცა რადმე მაშინ ჩუენდა მოახლებული“ (A-39, 184v); “ბილწებად ესე არს რაჟამს დგეს კაცი წინაშე ღმრთისა და ბოროტთა **გულის-სიტყათა** იწურთიდეს... და წარპარვად ესე არს, რაჟამს უცნაურად გონებად მიმოვიდოდის და ბიწი არს

გულის-სიტყუად ცუდი ყოველივე მას ჟამსა ჩუენდა მოსრული” (სინელი 1965: 489–490);

„მწიკელი ღოცვსა სხვა არს, სხვა უჩინო-ქმნა,

სხვა არის პარვა, სხვაი ბიწი რადვე.

მწიკელი უწესო მიდმოგონება შეძრვა,

უჩინო-ყოფა ამოთგან წარტყვენვა,

პარვა განბნევა, ბიწი, ცუდ-გულის-სიტყვა“ (A-711, 28:9).

ანტონ კათალიკოსი *სათნოებათა კიბის* ტექსტის ცირკულაციის პროცესს ქართულ სააზროვნო სივრცეში ერთგვარად კრავს და აჯამებს. იგი, ცხადია, ითვალისწინებს ტექსტის თარგმანისა და გადამუშავების წინარე ტრადიციას. ეს ტენდენცია კარგად ჩანს ტექსტის ტერმინოლოგიაზე დაკვირვებითაც (მაგალითად ციტირებული ადგილები გამოდგება). ტექსტთან ამგვარი დამოკიდებულების კიდევ ერთი ნიმუშია *სათნოებათა კიბის* შემდეგი კონტექსტები:

პეტრე გელათელი: “მრავალმეტყუელებაჲ არს უმეცრებისა სახე, ძურისცხენებისა კარ, კადნიერებისა კელისამჰყრობელ, ტყუილისა მსახურ, ღმობიერებისა დაცხნა, მოწყინებისა მხდელ, ძილისა წინამორბედ, თანგონებობისა დაბნევა...” (A-39, 84v). აშიაზე მინაწერი: “გონებისშინაობასა იტყვს თანგონებობად”. ექვთიმე ათონელი: “განმაბნეველი კეთილთა გულის-სიტყუათაჲ, უჩინო-მყოფელი გლოისაჲ.” (სინელი 1965: 213)

ანტონ კათალიკოსი:

„კუალად ესევე ვნება ესთა ცნობილ-არს

ვითარმედ ესე გონებ-შინაობისა

ესე იგი არს მიმოგონების ანუ

გულის-სიტყუათა კეთილთა განმაბნეველ,

ხოლო გლოვისა ყოვლად უჩინო-მყოფელ“ (A-711, 11:3).

„თანგონებობა“, „გონებისშინაობა“, „გულისსიტყუა“ და ანტონთან დამატებით „მიმოგონება“ ბერძ. συννοία (P.G. 852B) ქართულ შესატყვისებად გამოუყენებიათ მთარგმნელებს. აღნიშნულ ტერმინს პეტრე გელათელი ძირითადად “თანგონებობად”, ხოლო, ზოგ შემთხვევაში, “გაგონებადაც” თარგმნის: “ჩუეულებითაცა და გაგონებითა (“καὶ τῇ συννοίᾳ” 765C)” (A-39: 55r). “განკვრევასა შინა განკროთმილსა თანმეგონებე (“σύννουσ” P.G. Vol. 88: 797^A) ესრეთ” (A-39: 65v); “ეშიშვიან თანგონებობასა (“σύννοιαν” P.G. Vol. 88: 805^A)

ეშმაკნი” (A-39: 68v). ექვთიმე ათონელის თარგმანში მას სხვადასხვა ქართული შესატყვისი აქვს: “გონებაჲ (σύνουε – P.G. Vol. 88: 797^A) მისი აღტაცებულ არნ..” (სინელი 1965: 158); “ძრწიან ეშმაკნი მწუხარებისაგან (“σύνουαν” – 805^A)” (სინელი 1965: 167). ამ უკანასკნელ ქართულ შესატყვისს ექვთიმე ათონელი ხშირად მიჰმართავს.

ზემოთ მოხმობილ მაგალითში გამოჩნდა, რომ ექვთიმე ათონელი ბერძ. συνουιάჲ ერთ-ერთ ქართულ შესატყვისად “გულისსიტყუას” იყენებს. ამ უკანასკნელით კი მთარგმნელები სხვადასხვა ბერძნულ ლექსიკურ ერთეულს თარგმნიან, მაგრამ ყველაზე ხშირად “გულისსიტყუა” შეესაბამება ბერძ. “λοιισμὸς”: “უჩინოდ გულისსიტყუაჲ (“λοιισμὸς” P.G. Vol. 88: 664 B)” (A-39, 19r); „გულის-სიტყუაჲ უჩინოდ“ (სინელი 1965: 43). „საშუალი დუმილი გულისსიტყუათაჲ (“λοιισμὸν” P.G. Vol. 88: 828C) – წყლულსა შინა შფოთებასა სულისასა“ (A-39,75v); „საშუალი არს დადუმებაჲ გულის-სიტყუათაჲ წუელილადითა აღძრვითა სულისაჲთა“ (სინელი 1965: 188). “გულისსიტყუათა (“λοιισμὸν ἐπίσκοπος” P.G. Vol. 88: 852B) ზედგანმხილველ” (A-39:85r); “ზედამდგომელი გულის-სიტყუათაჲ” (სინელი 1965: 213); “გულის სიტყუათა ზედ განმხილველ განმკითხველ” (A 711, 11:4). ან კიდევ, XIII საფეხურის დასათაურება: “Περὶ τῶν ἀνεκφράστων λοιισμὸν τῆς βλασφημίας” (P.G. Vol. 88: 976B): “თქმული მისივე გამოუთქმელთა გულის-სიტყუათაჲს გმობისათა – ექვთიმე ათონელი; მისივე გამოუთქმელთაჲს გულისსიტყუათა გმობისათა – პეტრე გელათელი.

როგორც აღვნიშნეთ, სათნოებათა კიბეში “გულისსიტყუად” სხვადასხვა ბერძ. ლექსიკური ერთეულია ნათარგმნი. მაგალითად, რიგ შემთხვევებში „გულის-სიტყუად“ თარგმნის ექვთიმე ათონელი ბერძ. “σκοπὸς-ს” (მიზანი), რომელიც პეტრე გელათელს „განზრახვად“ უთარგმნია: “Σκοπὸς δὲ τοῖς ἐχθροῖς ἥμῶν . . .” (P.G. Vol. 88: 656A): “ხოლო ესე არს გულის-სიტყუაჲ მტერთა ჩუენთაჲ..” (სინელი 1965: 37); “ხოლო განზრახვად არს მტერთა ჩუენთაჲ..” (A-39, 16v). (πρὸς τὸν ... σκοπὸν – 664B) “წინააღმდგომ და დამაბრკოლებელ კეთილისა მის გულის-სიტყვსა ჩუენისა” (სინელი 1965: 42); “კეთილმოსავობისა განზრახვასა ჩუენსა წინააღმდგომ მოქმედთაჲ” (A-39:19r). ანტონ კათალიკოსისეულ რედაქციიდან ციტირებულ კონტექსტში “გულის-სიტყვის” სინონიმურ ფორმად გვხვდება “გამოხატბა”:

“უცხოება არს არ კუალად ზედ-მოქცევა

რაიდალა გაქს მამულსა შინა ყოველ

იმათი სრულად, რადვეცა ყოველი

ეწინ-მეწეშბის კეთილ-მოსავობისა

გულის-სიტყბათა, ანუ გამოხატებათა“ (A-711,3:1).

ამდენად, “გამოხატება”, ზემოთ შენიშნულ ორ მნიშვნელობასთან ერთად, ანტონისეულ რედაქციაში კიდევ ერთ შინაარსს ატარებს: განზრახვა, მიზანი.

ამდენად, ანტონ კათალიკოსი ერთი ტექსტის ფარგლებში ერთსა და იმავე ტერმინს სამი მნიშვნელობით იყენებს. მათგან ერთი მნიშვნელობა (გამოსახვა, ფორმის, სახის მიცემა) ცნობილია შუა საუკუნეების ქართული ცნებითი ენისთვის, ხოლო დანარჩენი (ფიქრი, აზროვნება, გონება, მიზანი) სხვაგან არ გვხვდება.

ლოგიკურ ტერმინთა ჯგუფში უნდა მოვათავსოთ ასევე „მიდმოგონება“:

ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	იოანე პეტრიწი	ანტონ კათალიკოსი	პატროლოგი ა გრეკა	სლავ. თარგმან ი	ინგლისურ ი თარგმანი
“ოცნებად არს ცთომილება და თუალთა მძინარესა გონებასა შინა, ოცნებად არს განცვრება და გონებისა მღვდარებასა შინა ვორცთასა. ოცნებად არს ხილვად უგუამოდ და არა არსი” (სინელი 1965: 53).	“ოცნებად არს ცთუნებად თუალთა მძინარესა შინა მიდმოგონებასა; ოცნებად არს განკრთომილება და გონებისა მღვდარებასა შინა სხეულისასა” (A-39: 22v).	“გონების აღძრვად ვორცთა უძრაობასა შინა იტყვან ბუნებისა— მეტყუელნი, ოცნებად – თუალთა ვორცთა ცთომილება , რაჟამს გონება, ვითარ მძინარე, იყოს მისთა საგონთა მირიდებით სრულიად” (სტრ.34).	სხვა არს ოცნება სიზმრისაგან პჯამს ცნობად ღმრთის- მეტყუელურად აქა განცხადებულებ ს. ოცნება არის თვალთა ცთუნება მაშინ, მიდმო გონება ოდეს მძინარეობდეს, ხოლო სხეული მღვდარეობდეს ოდეს“ (- 711, სიზმართათვის:2).	Φαντασία ἐστὶν ἀπάτη ὁφθαλμῶν ἐν κοιταμένῳ ἢ διανοία ” (P.G.669B)	Мечтание есть обманъ очей въ усиленно и мысли 3:25	A phamtasy is an illusion of the eyes, when the intellect is asleep. 3:26

შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ტექტებში „მიმოგონებად“ ითარგმნებოდა ბერძნული *διανόητος*, ხოლო „მიდმოგონება“ გამოიყენებოდა განსჯის, დისკურსიული აზროვნების აღსანიშნავად, ბერძ. *διάνοια*-ს ქართულ შესატყვისად. პეტრე გელათელს „*διάνοια*“ უთარგმნია „მიმოგონებად“, ხოლო ანტონ კათალიკოსს შეუცვლია იგი „მიდმოგონებით“. ევრემ მცირემდე, ათონური თუ წინათონური პერიოდის თარგმანებში, ყველაზე ხშირად „*διάνοια*-ს“ თარგმნიან სიტყვით „გონება“ (ჭელიძე 1996: 403), ისევე როგორც უთარგმნია ექვთიმე ათონელს ამ და სხვა ადგილებში: „მრავალგზის წრფელთა და უმანკოთა გონებათა (ἐν τῇ ... διανοίᾳ P.G. Vol. 88: 977C) მოვიდის ესე ეშმაკი..“ (სინელი 1965: 331). „მორჩილება არს მოკუდინებად ასოთა გონებითა (ἐν ... διανοίᾳ P.G. Vol. 88: 680A) ცხოვლითა...“ (სინელი 1965: 57). ე. ჭელიძის აზრით, ამ ტერმინის ქართულ შესატყვისად არსენს დაუმკვიდრებია „გაგონებად“. პეტრიწისათვის ცნობილია არსენის მიერ დამკვიდრებული შესატყვისობა და ზოგჯერ იყენებს კიდევ, მაგრამ ამავე დროს ქმნის და თავის შრომებში მთლიანდ ამკვიდრებს ახალ დიანოეტურ ტერმინებს „მიმოგონებად“ // „მიდმოგონებად“ (ჭელიძე 1996: 528). დამოწმებულ კონტექსტებში პეტრე გელათელისა და ანტონ კათალიკოსის რედაქციებიდან სწორედ ეს უკანასკნელი, პეტრიწისეული ტერმინია გამოყენებული, თუმცა სხვაგან პეტრე გელათელი აღნიშნულ ტერმინს გონებადაც თარგმნის: „გონებასა (ἐν τῇ διανοίᾳ P.G. Vol. 88: 713B) შინა თვსსა იქადინ“ (A-39, 44v); „ცხოვლობასა შინა გონებისასა (ἐν τῇ διανοίᾳ P.G. Vol. 88: 680A)“ (A-39:24r).

ამ ჯგუფის ტერმინებიდან *სათნოებათა კიბეში* გამოყენებულია ასევე „ἐπίνοια“ – წარმოსახვა, რომელიც გელათურ ტექსტებში, როგორც პროფ. დ. მელიქიშვილი მიუთითებს, ითარგმნებოდა „ზედმოგონებად“ (მელიქიშვილი 2011: 295). ასე აქვს ნათარგმნი იგი პეტრე გელათელს: „ზედმოგონებისა (ἐπίνοιάς P.G. Vol. 88: 981B) ყოვლისა თანგანთხუელი“ (A-39: 128v); „მიზეზთა და ზედმოგონებათა (ἐπίνοιάς“- P.G. Vol. 88: 996C)“ (A-39: 136r); „ყოველი ჰელოვნებად და ყოველი ზედმოგონებად (πᾶσαν ἐπίνοιαν P.G. Vol. 88: 637C)“ (A-39: 19v), ხოლო ექვთიმე ათონელი აღნიშნულ ტერმინს სხვადასხვაგვარად თარგმნის: „..ყოველივე ღონე იძიეს, ყოველი სახე ქმნეს“ (სინელი 1965: 28). ან კიდევ, პეტრე გელათელი: „ზედმოგონებისა (ἐπίνοιάς P.G. Vol. 88: 981B) ყოვლისაგან შეცვალებული“ (A-39: 128v), ექვთიმე ათონელი: „ყოვლისავე მზაკუფარებისაგან განშორებული

სრულიად” (სინელი 1965: 337), მაგრამ არც პეტრე გელათელი თარგმნის ყველა შემთხვევაში ტერმინ *ἐπίνοια*-ს “ზედმოგონებად”. ასე მაგალითად: “ბოროტმოქმედებასა და მომგონებობასა_(*ἐπίνοιαν* – P.G. Vol. 88: 885B)” (A-39: 97r); ან კიდევ, “მოსწრაფებისა და გაგონებისა (*ἐπινοιάς* – P.G. Vol. 88: 808A) მოსრული ჩუენდა” (A-39: 70r). ამ კონტექსტში ექვთიმე ათონელს საერთოდ არ უთარგმნია აღნიშნული ტერმინი “მოსწრაფებითა ჩუენითა მოგებულსა” (სინელი 1965: 170).

აქვე უნდა აღინიშნოს ტერმინთა ამ ჯგუფში შემავალი ლექსიკური ერთეული, რომელიც ბერძნული ფორმით შემოსულა შუა საუკუნეების ზოგიერთ ფილოსოფიურ ტექსტში. ასეა ანტონ კათალიკოსის რედაქციაშიც:

„შიში განაკრთობს სულსა ქმ-მდებარესა,
გამოხატებათა სავსეთა შერეულ-ჰყოფს,
განჰსჯათ აყენებს, უცხო-ჰყოფს აპოდიქსის.
ამად ელიძას იტყვს გამოცდილებით:
გამიკრთეს თმითურთ კორცნიო (შიშისაგან)“ (20:4).

ტერმინი „აპოდიქსი“, როგორც აღინიშნა, ბერძნული სიტყვაა (*ἀποδείξις*) და ქართულად ითარგმნება მტკიცებად, დასაბუთებად, ზოგ შემთხვევაში კი უთარგმნელადაც გადმოდის, როგორც ეს ანტონ კათალიკოსის ციტირებულ ორიგინალურ სტრიქონებშია. განსახილველ ტერმინთან დაკავშირებით საინტერესოა ბაუმაისტერის ფილოსოფიის თარგმანის წინასიტყვაობაში ტერმინის “მტკიცედ დამტკიცება” ანტონისეული განმარტება, რომელიც განსხვავდება აღნიშნული ცნების ბაუმაისტერისეული გაგებისგან (“მტკიცედ დამტკიცება სხუა არა რაიმე არს, გარნა მიზეზოვანთა და დასაბამთა წარმოება”): “მტკიცედ დამტკიცება არს წესიერ და მართლად და თვინიერ ცილობასა დავამტკიცებთ რა წინადადებასა ჩვენსა”. იგი “მტკიცედ დამტკიცებას” უძებნის შესატყვის ბერძნულ ტერმინს (“აპოდიქსის”) და შენიშნავს, რომ წინამორბედი ფილოსოფოსები, ნაცვლად ამ ტერმინისა, იყენებდნენ სიტყვას “აღმოჩენა”, რაც მას არ მიაჩნია მიზანშეწონილად და ამიტომ შემოაქვს სანაცვლოდ ახალი ტერმინი. ამის საფუძველზე მკვლევარი თ. კუკავა შენიშნავს – ეს გარემოება საგულისხმოა იმით, რომ, როგორც ვხედავთ, ანტონი, მოძველებული ტერმინების ნაცვლად, ახალი ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას ამუშავებდა, რითაც დიდ სამსახურს უწევდა ქართული ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების საქმეს (კუკავა 1996: 26).

მიუხედავად იმისა, რომ ანტონ კათალიკოსს შემოაქვს ახალი ტერმინი – “მტკიცედ დამტკიცება”, იგი *სათნოებათა კიბის* მისეულ რედაქციაში მაინც ბერძნულ ფორმას – “აპოდიქსის” – იყენებს. საბას ლექსიკონში „აპოდიქსის“ განმარტებულია, როგორც “აღმოჩენა”. ტერმინი “აღმოჩენა” კი, როგორც დ. მელიქიშვილი შენიშნავს, აწარმოა იოანე პეტრიწმა, რათა განესხვავებინა ყოფითი მნიშვნელობის „გამოჩინება“ ზმნისგან და ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა მიენიჭებინა მისთვის. იოანე დამასკელის დიალექტიკის შესაბამის კონტექსტში ევრემი და არსენი *ἀπόδειξις* ტერმინს თარგმნიან, როგორც „გამოჩინებას“ და „გამომჩინებლობას“. “აღმოჩენა” ფორმასთან ერთად, ამავე ტერმინებს იყენებს ზოგ შემთხვევაში ამონიოს ერმიასის მთარგმნელიც, ზოგჯერ კი პირდაპირ ბერძნული ტერმინი გადმოაქვს ქართული გაფორმებით: “აპოდიქსი სჯლოგისმოსი რადმე არს“ (მელიქიშვილი 2011: 96-101). ბერძ. *ἀπόδειξις* *სათნოებათა კიბის* პროზაული რედაქციების ქართველ ავტორებს სხვადასხვაგვარად უთარგმნიათ²²: „სასოებისა აღმოსაჩენი (“ἐπιδοξάζω” P.G. Vol. 88: 1129B)“ (A-39: 184r); “მიზეზი სასოებისად” (სინელი 1965: 483). “მექმენინ ჩუენ ადგილთაგან განშორებაჲ ბრძოლილი ჩუენისა მუნ შინა კეთილსათნოყოფილებისა აღმოსაჩინებელ (“ἀποδειξις” P.G. Vol. 88: 720A)” (A-39: 48r); “და რომელსაღა – თქუა – აღმოსაჩენსა (“ἀποδειξις” P.G. Vol. 88: 968B), შვილო, ვნებისა ამის უგანცხადებულესსა მომცემ ჩუენ...” (A-39: 122v); “თანკუეთითცა თქუმულისა ამის აღმოსაჩენისა (“δὲ ἀποδείξεως” P.G. Vol. 88: 992A) მიერ განმტკიცებად ვმეცადინობდეთ” (A-39: 132v). პეტრე გელათელი „აპოდიქსის“ ქართულ შესატყვისად იყენებს ტერმინს „აღმოსაჩენი“. „აღმოსაჩენი“ გულისხმობს „საბუთს“, „არგუმენტს“. მაგალითად, უკანასკნელი კონტექსტის სლავური თარგმანი: “Но что мы здѣсь сказали кратко, то постараемся утвердить и **доказательствомъ**” (25:7). ან კიდევ, “ვხედევდ ვისმე კუაღად ძილთა შინა მომცემელსა ჩემდა აღმოსაჩენისასა (“ἀποδειξις” P.G. Vol. 88: 721C) ლიტრათა ათთა თანანადებისათა ჩემისათა” (A-39: 49v), როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია შენიშნული, “აღმოსაჩენი” ტექსტის ამ ნაწილზე დართული პეტრე გელათელისეული კომენტარის²³ მიხედვითაც არგუმენტს გულისხმობს:

²² რიგ შემთხვევებში ექვთიმე ათონელი საერთოდ არ თარგმნის.

²³ პეტრე გელათელის ტექსტზე დართული მარგინალური ნიშნების შესახებ გამოკვლევა იხ. მ. ცინცაძე, მ. ბარამიძე: “მარგინალური განმარტებები იოანე სინელის *კლემაქსის* პეტრე გელათელისეულ თარგმანში” (ცინცაძე 2013).

“ქარტასა იტყვის აღმოსაჩენად, რომელსა აღმოსაჩენი მდებარე იყოს საქმისად” (ცინცაძე 2013: 85). ეს უკანასკნელი ფორმაც (აღმოსაჩენი), როგორც დამანა მელიქიშვილი შენიშნავს, ასევე იოანე პეტრიწს დაუმკვიდრებია ἄπὸ δεικνύς ქართულ შესატყვისად „საბუთის“ „არგუმენტის“ მნიშვნელობით (მელიქიშვილი 2011: 97).

ამრიგად, *სათნოებათა კიბის* ზემოთ წარმოდგენილ ლოგიკურ ტერმინოლოგიაზე დაკვირვება აჩვენებს შემდეგ კანონზომიერებას: ექვთიმე ათონელის თარგმანში ბერძნული ტერმინების ქართული შესატყვისობების მოძიებისას ჩანს ათონური პერიოდის თარგმანისთვის ნიშანდობლივი ტერმინოლოგიური მრავალფეროვნება და ძიება ამ მიართულებით. პეტრე გელათელის თარგმანში კი, რომელიც გულისხმობს ინტელექტუალურად მეტად მომზადებულ მკითხველს, ტერმინოლოგიაც მეტად სისტემურია, თუმცა, როგორც მასალიდანაც კარგად გამოჩნდა, რიგ შემთხვევებში, პეტრე გელათელის თარგმანში, ლოგიკური ტერმინოლოგიის გამოყენების თვალსაზრისით, არის “გადახვევებიც” გელათურ საღვთისმეტყველო სკოლაში ჩამოყალიბებული ცნებითი ენის ნორმებიდან.

& 2. ონტოლოგიური ტერმინოლოგია

მეტაფიზიკა, ხედვა, ხილვა, სკოპოსი, ὁπτιζ, დასასრული (ὁ τέλος), ენტელექია, არსება/ბუნება (Ὀνεία)

შუა საუკუნეების თეოლოგიური, ამ შემთხვევაში, ონტოლოგიური, მეტაფიზიკური ტერმინოლოგია წარმოადგენს ანტიკურ ფილოსოფიაში – პლატონისა და არისტოტელეს მიერ ჩამოყალიბებული ტერმინების ქრისტიანულ გადააზრებას, რომელთაც შუა საუკუნეების თეოლოგიაში მიიღეს განსხვავებული შინაარსი (მელიქიშვილი 2011: 126-133). *სათნოებათა კიბეში* სხვადასხვა ჯგუფის ტერმინების გამოყენებასთან დაკავშირებით რამდენჯერმე გაგამახვილეთ ყურადღება და აქაც იგივე შეიძლება ითქვას, რაც სხვა შემთხვევებში - არც ტერმინთა ეს ჯგუფია ტექსტში სისტემურად და სრულყოფილად წარმოდგენილი.

მეტაფიზიკა – იდეალისტური ფილოსოფიური მოძღვრება, რომელიც განიხილავს ცდისმიდმურ მოვლენებს (ღმერთს, სულს და მისთ.) – „ფიზიკის შემდეგ“ (ასე უწოდეს არისტოტელეს ფილოსოფიურ თხზულებებს, რომლებიც მოთავსებული იყო მისი ფიზიკის ტრაქტატების შემდეგ) (უცხო.. 1989).

“მესამე გზარი არს მეტაფიზიკური,
რამეთუ სული თანა-შეკრული ჳორცთად,
არა მძინარი ძილსა სხეულებრივსა,
გამოხატბათა, ანუ ჭანტაზიათა
იქმს გონებრივად, რაცა ეშესაბამის” (3:10).

იოანე სინელი სიზმრის ორ ტიპს გამოყოფს: ერთი, რომელიც მომდინარეობს ანგელოზთაგან და მეორე – ეშმაკთაგან. ანტონ კათალიკოსი სიზმრის ამ ორ ტიპს უმატებს მესამეს, “ჭანტაზიას”, რომელსაც, როგორც თ. კუკავა შენიშნავს, ბაუმაისტერის ფილოსოფიის ქართულ თარგმანზე დართული კომენტარების მიხედვით, წარმოდგენის სახეობად მიიჩნევენ და ასხვავებს იდეისგან (კუკავა 1996: 32). ციტირებულ სტროფში “მესამე გუარი”- ჭანტაზია, რომელსაც წარმოადგენს, როგორც მეტაფიზიკურს, ოცნებაა.

„ხედვ“-ის (ή θεωρία) ძირითადი მნიშვნელობაა “დაკვირვება, ხილვა, დათვალიერება.” აქედან მომდინარეობს შემდეგ მისი ფილოსოფიური

მნიშვნელობა – ჭვრეტა, გონებითი ჭვრეტა, ბოლოს “სწავლების, თეორიის” მნიშვნელობაც. ძველ ქართულ მწერლობაში, იგი, როგორც ფილოსოფიური ტერმინი, ნიშნავს მეცნიერებას, თეორიას, აზრს, ჭვრეტას, აზრთა წყობას, შეხედულებას. იოანე პეტრიწის თანამედროვე მწერლობაში – ეფრემ მცირისა და გიორგი მთაწმინდელის შრომებში – ხედავთ იხმარება “მეცნიერების”, “თეორიის” მნიშვნელობით. იგი უპირისპირდება ტერმინ “საქმეს”, რომელიც “პრაქტიკის” მნიშვნელობით იხმარება (მელიქიშვილი 2011: 133-134). აღნიშნული ტერმინი *სათნოებათა კიბეშიც* გვხვდება. მაგ.: “სხუად არს ხედვაჲ ზედაჲსზედა გულისაჲ და სხუად არს ეპისკოპოსობაჲ გულისაჲ გონებისა მიერ მთავრისა...” (სინელი 1965: 497). ციტირებულ კონტექსტში ხედავთ გულისხმობს, დაკვირვებას, ჭვრეტას, გაგებას. ავტორი “ხედვასა” და “ეპისკოპოსობას” (ზედამხედველობა, კონტროლი) მიიჩნევს განსხვავებულ რეალობებად: გონების მეშვეობით გულის ეპისკოპოსობა, “გულის ხედვასთან” შედარებით სულიერი ღვწის უფრო მაღალი საფეხურია. ამგვარადაა განმარტებული იგი ტექსტის კომენტარებშიც: “ხედვაჲ მოასწავებს გულისკმის-ყოფასა... ხედვაჲ გულისაჲ არს მცირე საზომი, რაჟამს უმზირდეს კაცი და ჰბრძოდის ვნებათა, ხოლო ეპისკოპოსობაჲ არს სრულიადი უფლებაჲ და მთავრობაჲ ვნებათა ზედა...” (სინელი 1965: 584-585). სხვა კონტექსტებში “ხედვა” გამოყენებულია “თეორიის” მნიშვნელობით:

ექვთიმე ათონელი	პეტრე გელათელი	იოანე პეტრიწი	ანტონ კათალიკოსი	პატროლოგია გრეკა	სლავური თარგმანი	ინგლისური თარგმანი
“უკუეთუ აღდგეს ღმერთი ჩუენ შორის საქმით , განიბნივნენ მტერნი მისნი და უკუეთუ მოვივლტოდით მისა ხედვითა , ივლტოდინ მოძულენი მისნი პირისაგან მისისა და ჩუენისა და	“უკუეთუ აღდგეს ღმერთი საქმისა მიერ ჩუენ შორის განიბნივნენ მტერნი მისნი და უკუეთუ ხედვისა მიერ მივეახლნეთ მას, ივლტოდინ მოძულენი მისნი პირისაგან	-----	“თუ სამე აღჰსდგეს ღმერთი საქმითრე ჩეზნით განმცა იბნივნენ მტერნი მისნი ყოველნი, ხოლო თუ ხედვთ მიმცავეახლნეთ ღმერთსა მყის ივლტოდენმცა	“ἐὰν ἀναστῇ ἐν ἡμῖν ὁ θεὸς δὴ πράξει , διασκορπισθήσονται οἱ ἐχθροὶ αὐτοῦ καὶ ἐὰν δὴ θεωρίᾳ προσπελάσωμεν αὐτῷ” (P.G. vol. 88: 1021B).	Если Богъ воскреснетъ въ насъ дѣянiемъ . .и если видѣнiемъ къ Нему приблiжимся . (26:35)	If through our activity God rises in us...If we draw near to him by contemplation ... (26: 35)

უჩინო იქმნენ“ (სინელი 1965: 384).	მისისა და ჩუენისა” (A-39: 146r).		შემძულვებელნი ო მისნი პირისგან მისის და პირისგანცა ჩმწნის” (26:9).			
--------------------------------------	-------------------------------------	--	--	--	--	--

ა. კორდოჩკინი შენიშნავს, რომ იოანე სინელი ხშირად იყენებს განსხვავებას “პრაქტიკას” (“საქმეს”) (πραξις) და “თეორიას” (“ხედვას”) (θεωρία) შორის, თუმცა არასდროს განმარტავს მათ. ამგვარი მარტივი, ორმაგი სქემა ნიშანდობლივია ორიგენესთვისაც (ლემეტრა 1802: 334), თუმცა ორიგენე უფრო ხშირად ასოცირდება სამმაგ სქემასთან (ήθη, φυσική, ήτοιτική), რომელსაც შემდეგ სესხულობს ევანგელისტული პონტოელი განსხვავებული ფორმით (πρακτική, φυσική, μεθυσία). ორმაგი სქემა გამოიყენა მოგვიანებით გრიგოლ ნაზიანზელმა, იოანე კასიანემ (რომელიც განიხილავდა “პრაქტიკას” და “თეორიას” თანმიმდევრულ პროცესად) და სხვა მრავალმა (კორდოჩკინი 2003: 24-25). სხვა აზრით, არ შეიძლება პრაქსისი და თეორია მივიჩნიოთ ერთმანეთის მონაცვლე თანმიმდევრულ საფეხურებად, არა მხოლოდ პრაქსისია შესრულებული თეორიაში, არამედ გარკვეულწილად პირიქითაც შეიძლება დაეუშვათ, კავშირი მათ შორის ორმხრივია (ხორუჟი 1998: 89). წმ. მაქსიმე აღმსარებელი განმარტავს: “ჭკრეტა ქმედების გარეშე, თეორია, გაუმყარებელი პრაქტიკით, არაფრით განსხვავდება წარმოსახვისაგან, ეფემერული ფანტაზიისაგან... ასევე ქმედებაც, თუ ის გაცხოველებული არ არის ჭკრეტით, უნაყოფოა და გაქვავებული, როგორც კერპი” (დოსკი 1972: 106) (გრიგოლაშვილი 2012: 246-247). პრაქტიკულ და თეორიულ მოღვაწეობას შორის ზღვარი არ არის მკვეთრი და ვერც იმას ვიტყვით დაზუსტებით, სად მთავრდება პრაქტიკული მოღვაწეობა და სად იწყება თეორიული ღვწა. შესაძლოა, განვიხილოთ ერთმანეთის პარალელურ პროცესებადაც, თუმცა რაც შეეხება *სათნოებათა კიბეს*, იოანე სინელისთვის პრაქტიკა და თეორია ერთმნიშვნელოვნად თანმიმდევრული პროცესებია. ამგვარი ხაზგასმა ტექსტში ბევრგან ჩანს: „აღმცა-ვფრინდი **საქმისა მიერ** (“διὰ πρακτικῆς” – P.G. Vol 88: 677C) და განვისუენე **ხედვისა მიერ** (“διὰ θεωρίας” P.G. Vol. 88: 677C) და სიმდაბლისა” (სინელი 1966: 56); “უკუეთუ ვიდოდინ კეთილნი ვინმე მუშაკნი ძალითი-ძაღად, ესე იგი არს ძალისაგან **საქმისა** (“..ἐκ δυνάμεως πρακτικῆς..” (P.G. Vol. 88: 1068B) ძაღად **ხედვისა...** (“..ἐκ δυνάμιν θεωρίας..” – P.G. Vol. 88: 1068B)

(სინელი 1965: 428); “ნუ შეიწყნარებ **ხილვათა** (θεορία - P.G. Vol. 88: 813C), რაჟამს არა იყოს უამი **ხილვათაჲ** (θεορίαις - P.G. Vol. 88: 813C), არამედ მოითმენდ, ვიდრემდის თვთ იგი გეძიებდენ სიმდაბლისა შენისათჳს...” (სინელი 1965: 183). აქედან გამომდინარე, იოანე სინელისთვის ხედვა, ხილვა სულიერი ღვწის მაღალი ეტაპია, რომელსაც წინ უძღვის პრაქტიკული მოღვაწეობის საფეხურები.

სკოპოსის – ძირითადი პირველადი მნიშვნელობაა „მოთვალთვალე“ „დამკვირვებელი“ „მხედველი“, შემდეგ – „სასროლი მიზანი“ და ბოლოს, საზოგადოდ „მიზანი“. მიზანი არაბული სიტყვაა და შედარებით გვიან ფიქსირდება ქართულ ტექსტებში, ხოლო “გან//საგან” წარმოადგენს ბერძ. “σκοπός” სიტყვის თარგმანს, თუმცა ძველ ქართულში ფართოდ გავრცელებული არ ყოფილა და მხოლოდ ზოგიერთ მწერალთან ფიქსირდება. იოანე პეტრიწი ამ მნიშვნელობით იყენებს “ჰაზრს” და “გუარს”. იოანე ტარიჭისძე ცდილობს დაამკვიდროს ეს ტერმინი, თუმცა ხანდახან ცვლის მას “საზრით”. კიდევ ერთი ძველი ქართული შესატყვისი ბერძ. “σκοπός” ლექსემის არის ქართული “პირი”. იოანე ტარიჭისძეს გადმოაქვს იგი ამონიოს ერმიასის ქართულ თარგმანში, როგორც “სკოპოსი” (თარგმანის გარეშე) და აშიაზე შესაბამის ადგილას აწერს „პირი საქმისა.“ პირი ძველ ქართულში რამდენიმე მნიშვნელობით გამოიყენება და ერთ-ერთია მიზანი. “პირ” სიტყვას ამ მნიშვნელობით იყენებს ექვთიმე ათონელიც ბასილი დიდის თხზულების “განმარტებაჲ სოლომონის იგავთაჲ” თარგმანში (მელიქიშვილი 2011: 154-160). ამგვარად, “მიზნის” ცნება ძველ ქართულში გადმოიცემოდა სხვადასხვა ლექსემებით: პირი, განი, საგანი, დასასრული, სახე, იჭკ, რომელთაგან თითოეული საკმაოდ ვრცელი სემანტიკური ველით ხასიათდებოდა (მელიქიშვილი 2011: 164). რაც შეეხება *სათნოებათა კიბის* ქართულ თარგმანებს, პეტრე გელათელი ბერძნულ “σκοπός”-ს ძირითადად “განზრახვად”, ხოლო ექვთიმე ათონელი ზოგ შემთხვევაში განზრახვად, ხოლო ზოგჯერ გულის-სიტყუად ან “სწრაფვად” თარგმნის: “რამეთუ ესე არს განზრახვად (“σκοπός” – P.G. Vol. 88: 796 A) მისი” (სინელი 1965: 155). “რამეთუ განზრახვა მისსა გლოისა და შიშისა უშიშარისა განშორებაჲ შენგან...” (A-39:64v). “განზრახვად (Σκοπῶ καὶ κανόνι P.G. Vol. 88: 1013 B) და კანონად” (სინელი 1965: 370), “განხილვითა და კანონითა შემდგომად ღმრთისა ჩუენისა სუნიდისისაჲთა ყოველთა მიმართ ვიჭუმით” (A-39: 141r); “σκοπός πολέμων” (P.G. Vol. 88: 882B) – “განზრახვა ბრძოლათა” (A-39:85r); «Σκοπός δὲ τοῖς ἐχθροῖς . . .» (P.G.

Vol. 88: 656^A) – “ხოლო ესე არს გულის-სიტყუად მტერთა ჩუენთად..” (სინელი 1965: 37), “ხოლო განზრახვად არს მტერთა ჩუენთად..” (A-39:16v); “ἄθεόριτος σκιοπὺς” (P.G. Vol. 88: 664B) - „გულის-სიტყუად უჩინოდ“ (სინელი 1965: 43); “უხილველი განზრახვად” (A-39:19v.); “წინააღმდგომ და დამაბრკოლებელ კეთილისა მის გულის-სიტყუსა (σκιοπὺς – P.G. Vol. 88: 664B) ჩუენისა (სინელი 1965: 42); “კეთილმოსავობისა განზრახვასა (σκιοπὺς P.G. Vol. 88: 664B) ჩუენსა წინააღმდგომ მოქმედთად” (19r).

“σκιοπὺς”-ს ზოგ შემთხვევაში ევრემ მცირე თარგმნიდა, როგორც- “მოსწრაფება”/“სწრაფვა”. ეს უკანასკნელი კარგად გამოხატავს მიზნის შინაარსს – რისკენაც მიისწრაფვიან (მელიქიშვილი 2011: 161). “სწრაფვად” თარგმნის ექვთიმე ათონელი ბერძ. “σκιοπὺς”-ს *სათნოებათა კიბეშიც*: “რამეთუ ეშმაკნი ისწრაფიან (“σκιοπὺς γὰρ τοῖς δαίμοσι..” (717^A)) განრყუნად ღოცვისა შფოთებითა..” (სინელი 1965: 110). “რამეთუ განზრახვა ეშმაკთა შფოთებათა მიერ ღოცვისა უჩინო მყოფელი” (A-39:46v).

“σκιοπὺς” ფორმა უთარგმნელადაც გვხვდება *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეულ რედაქციაში:

“ესე ვნებაჲ ცრუი ყოვლად-უმართლო

სხბა-და სხბა-გვარად დაეკჭთების მეტეჭლოთ

სკოპოსისაებრ მათისა სხბა და სხვსა

ბრალეულიცა განმართლებად ტყუვისვე

ამით პატიჟიც სხბა და სხბა არს გვართაებრ” (12:5).

მიუხედავად იმ მრავალფეროვანი სურათისა, რაც ამ ტერმინის ქართული შესატყვისების ძიებისას ჩანს შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ტექსტებში, ანტონ კათალიკოსს იგი თავის ორიგინალურ ჩანართში მაინც უთარგმნელად შემოაქვს. სავარაუდოდ, მიუხედავად იმისა, ანტონ კათალიკოსი ფართოდ იყენებს შუა საუკუნეებში შემუშავებულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას, მისი აზრით, ზოგ შემთხვევაში, უკვე არსებული ქართული შესატყვისი საკმარისად ზუსტად ვერ ფარავს ტერმინის შინაარსს (როგორც მიუთითებს კიდევ ბაუმაისტერის ფილოსოფიის ქართული თარგმანის კომენტარებში ტერმინ აპოდიქსის გამოყენებასთან დაკავშირებით). სწორედ ამიტომ იყენებს იგი ზოგიერთ ბერძნულ ფორმას უთარგმნელად (თუმცა ტერმინთან ამგვარი

ურთიერთობა მას კვლავ შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ ტრადიციასთან აახლოებს).

ბერძ. σκιοπδ“-ის კიდევ ერთი ქართული შესატყვისი, როგორც ზემოთ უკვე აღინიშნა, არის იჭუ, რომელსაც იყენებს არსენ იყალთოელი იოანე დამასკელის “დიალექტიკის” ქართულ თარგმანში და რომელიც ესმის, როგორც „აზრი“, მიზანი” “ამოცანა“. “იჭუ” ლექსემა არის გამოყენებული მიზნის მნიშვნელობით სხვა ძეგლებშიც, მაგალითად, მაქსიმე აღმსარებლის ქართულ თარგმანებში (მელიქიშვილი 2011: 162-163). ამავე მნიშვნელობით გვხვდება “იჭუ” *სათნოებათა კიბის* ანტონისეული რედაქციის ორიგინალურ ნაწილში²⁴:

“შიში სიჯაბნე, ნაკლი გულ-სავსებისა,
რომლისა მონა, სული 141ავი-მჩენობისა
თ სდა მიმნდობი თავისად 141ავი-მჩენობით,
მაგრა აჩრდილთ და ბგერათაგან მოშიშნი.
ამად **უიჭვოდ** ეშინის მარად 141ავი-მჩენთ“(20:2).

ანტონ კათალიკოსი ამატებს მუხლის ბოლო სტრიქონს²⁵. ამ სტრიქონით მას ახალი იდეა კი არ შემოაქვს, არამედ აზუსტებს, აკონკრეტებს, აძლიერებს გამოთქმულ აზრს: ამპარტავან სულს აშინებს აჩრდილები და ბგერები. ეს შიში არის არამატერიალური: „მოშიშ უწინარეს შემთხუევისა იგონებს ძნელოვანთა. მოშიშ შეჰმუსრავნ გულსა თ სსა შიშთა ოცნებათაჲთა“ (სინელი 1965: 297). ასეთი სული „უიჭვოდ“, ანუ უმიზნოდ არის შეშინებული, მას არ აქვს ჭეშმარიტი შიშის საგანი. ანტონი სხვა კონტექსტში „უიჭვო“ ფორმას იყენებს აუცილებლობის, ვარაუდის გამორიცხვის მნიშვნელობით:

“ყოვლთა მნებავთა, მეძიებელთა ღმერთი
უიჭვოდ ჰპოვეს, ჰპოვებენცა და ჰპოვონ” (1:1).

დასასრული (ὁ τέλεις) – ბერძნულში „მიზან“ ცნების საზღვრები გამოკვეთილი არ ჩანს. ამ მნიშვნელობით, მაგალითად, არისტოტელე ხმარობს ტერმინს “ὁ τέλεις”. არისტოტელეს კომენტატორთან, ამონიოს ერმიასთან, “τέλεις”-ს ტერმინის მნიშვნელობები „მიზანი – დასასრული“ ერთმანეთში გადადის. პროკლე

²⁴ „სული ამპარტავანი მონად არს მოშიშებისად, რამეთუ ესავნ ძალსა თვსსა და ესმინ რად გმად რადმე, მეესეულად შეძრწუნდის“ (სინელი 1965: 297). „შიში არს გულსავსებისა ნაკლულევანებაჲ. ზესთმჩენი სული არს სიჯაბნისა მონად, თავსა თვსსა ზედა მინდობილი და ბგერათაგან ნაგებთაჲსა და აჩრდილისაცა მოშიში“ (A-39: 115r).

²⁵ აღნიშნული სტრიქონის შესატყვისი არ გვხვდება არც ბერძნულ ტექსტებში და არც სლავურ და ინგლისურ თარგმანებში (იხ. ინგ. 21:4; რუს. 21:4 P.G. 945).

დიადოხოსის ფილოსოფიაში “*τέλος* –ს” “დასასრულის” მნიშვნელობა აქვს და ასეც თარგმნის მას იოანე პეტრიწი (მელიქიშვილი 2011: 161). იოანე სინელის ტექსტში აღნიშნული ლექსიკური ერთეული ძირითადად მისი ყოფითი მნიშვნელობით ჩანს. რამდენიმე კონტექსტის დამოწმება შეიძლება, სადაც მას ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა აქვს და მთარგმნელები ქართულ შესატყვისად იყენებენ ძირითადად “დასასრულ-ს”: “და უდებ-ყოფად და დასასრულით (“*καὶ τὸ τέλος*” P.G. Vol. 88: 641C) ნამდვლ-დასაბამისა (“*τὸν ἀρχὴν*” P.G. Vol. 88: 641C) მომზავებელი” (A-39: 15r); “და მერმე აღსასრული ქმნამცა შემსგავსებული დასაბამისად” (სინელი 1965: 33). “წესი ვიდრემე და დასაბამი (“*ἀρχὴν*” P.G. Vol. 88: 1068A) რომელთამე და დასასრულიცა (“*τέλος*” P.G. Vol. 88: 1068A) შემოქმედისა მიერ ქმნილთა მოუღებეს...” (A-39: 162r); “დაბადებულთა დამბადებლისაგან მოუღებეს თითოეულსა წესი და დასაბამი და რომელთამე დასასრულიცა” (სინელი 1965: 428).

„ენტელექია“ (*ἐντελέχεια*) – არისტოტელეს მიხედვით, არის მოქმედების საშუალებით შესაძლებლობიდან მყოფობად მოყვანილი, შესრულებული, განხორციელებული არსება საგნისა, რომელიც თავის თავშივე შეიცავს მიზანს, დასრულებულობას, განსაზღვრულობას, ანუ იმას, რაც არის საგანი სინამდვილეში, რეალურად, მოქმედებაში. აქედან ყოველი სუბსტანცია ანუ შინაგანი არსი საგნისა მოქმედებაში განხორციელებულობაში არის ენტელექია. ევრემ მცირე და პეტრიწი ამ სიტყვას შესრულება–შემასრულებელი შესატყვისებით თარგმნიან, მაგრამ პეტრიწი ვერ დააკმაყოფილა სავარაუდოდ ამ თარგმანმა და ამიტომ უთარგმნელად გადმოაქვს იგი „განმარტებანში“ (მელიქიშვილი 2011: 165-167). ტერმინი “ენტელექია” *სათნოებათა კიბის* ბერძნულ ტექსტში არ ფიქსირდება. შესაბამისად, მას არც ქართველი მთარგმნელები იყენებენ. აღნიშნული ტერმინი გამოყენებულია მხოლოდ ანტონ კათალიკოსის ტექსტის ორიგინალურ ჩანართებში:

“გულ-ფიცხელობა ზედ-წოდებულ-ჰყდეს მოძღვართ

უგრძნობელობად ანუ მომკდრადრე გრძნობად

ენტელექიად, სულთაცა ზედა, სხეულთ

მყოვარისაგან გრძელისა უდებების

უგრძნობელობად მიმართ მისრულებული” (17:1).²⁶

გულფიცხელობა კლავს გონებას და სულს, უგრძნობელს ხდის მას. იგი არის “ენტელექია სულთაცა ზედა სხეულთ”, ანუ იმ თვისებების თუ ვნებების განხორციელება//ამოქმედება, რაც თავიდანვე პოტენციურად არსებობს ადამიანის სხეულში.

არსება/ბუნება – “ὄντις-ს” ცნებას ფართო სემანტიკური სპექტრი ჰქონდა. არისტოტელეს მიხედვით იგი შეიძლება გავიგოთ 1) როგორც კონკრეტული არსი ანუ მყოფი; 2) როგორც საგნის შინაგანი ბუნება, არსი, რაობა ანუ მისი იდეა; 3) როგორც მატერიისა და ფორმის ერთიანობა, ყოფნა, არსებობა. ამგვარი ფართო სემანტიკური ველი იყო მიზეზი იმისა, რომ ხშირად ერთმანეთში ირეოდა “ὄντις” (ბუნება, არსება) და “πύσις” (პირი, გუამი, განუკუეთელი) ცნებები. ქალკედონის მსოფლიო კრებამ (451 წ.) მტკიცე ზღვარი განაჩინა ჰიპოსტასსა და უსიას შორის. “ὄντις” დამკვიდრებულ იქნა „არსების“ („ბუნების“) გაგებით (მელიქიშვილი 2011: 170-171). იოანე სინელის ტექსტში ბერძნული “ὄντις-ს” ქართულ შესატყვისად პეტრე გელათელის თარგმანში “არსება”, ხოლო ექვთიმე ათონელთან ძირითადად “ბუნება” არის გამოყენებული: “მე ერთისა გუამოვნებისა ორთა **არსებათა** (“δύο ὄντις” P.G. Vol. 88: 1137A) უგალობ (A-39: 190r); “ხოლო მე ვადიდებ გუამსა ერთსა ორითა **ბუნებითა**” (სინელი 1965: 496). “**არსების**-შინაჲ (“παύσις” P.G. Vol. 88: 1157C) ვიდრემე სიტყუაჲ სრულ-ჰყოფს სიწმიდესა...” (A-39: 198r); “სიტყუაჲ იგი **არსებითი** სრულ-ჰყოფს სიწმიდესა...” (სინელი 1965: 515); “არცაღა გონიერთა **არსებათაჲ** (“νῆρὰς ὄντις” P.G. Vol. 88: 1068B) შეძლებისაებრ ჩუენისა წარუმატებლად ყოფაჲ ვთქუმცა...” (A-39: 162r); “არცა თუ უცოცხონი იგი **ბუნებანი** ანგელოზთანი არიან წარუმართებელ და მარადის ერთსა ზედა...” (სინელი 1965: 429). “გონიერ და

²⁶ „გულ–ფიცხელობაჲ სიკუდილი არს გონებისაჲ და მკლველი სულისაჲ, გულ–ფიცხელობაჲ იშვების მყოვარ–ჟამისა უდებებისაგან, ხოლო უდებებაჲ მოვალს მოცალეობისაგან და სიყვარულისაგან მცონარებისა,“ (სინელი 1965: 283); „უგრძნობელობაჲ სხეულთაცა ზედა და სულთაცა ზედა არს მომკუდარი გრძნობაჲ დაყოვნებულისაგან ენისა და უდებებისა უგრძნობელობადმი მისრულებული“ (A-39: 109v);

იოანე პეტრიწთან: “გულ–ფიცხელობაჲ მკლველი არს გონებისა,
სულისა თუალისა აჩრდილი შემოსრული,
ვნება ბოროტი, მოყუისისა განმწარება,
საძულს რისხვა, გულის–თქუმა მიგებისა.

ამას ეკრძაღე, მონაზონო მდაბალო!” (პეტრიწი 1968: 173)

საანალიზო სტრიქონი და შესაბამისად, ტერმინი ენტელექია (ან ამ შინაარსის მომცველი სხვა რაიმე ლექსიკური ელემენტი) არ გვხვდება ბერძნულ ტექსტებში და არც ინგლისურ და რუსულ თარგმანებში (იხ. ინგ. 18:1; სლავ. 18:1; P.G. vol.88 932).

ყოვლად კეთილ სულისა თუალ და შემდგომად უსხეულოთა არსებათა (“ἀσώματος οὐσίας” P.G. Vol. 88: 1033C) ყოველსა გუარსა ზესთა აღმვლელ...” (A-39: 154r); “...და შემდგომად ანგელოზთა სიკეთისა ყოვლისავე ბუნებისა უაღრეს არს” (სინელი 1965: 406).

ამრიგად, *სათნოებათა კიბეში* საკმაოდ მრავალფეროვანია ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია. პარალელური ტექსტებიდან კარგად ჩანს ცნებითი ენის (ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის მაგალითზე) ჩამოყალიბების პროცესი. კერძოდ, ადრეულ ეტაპზე იგი ნაკლებად სისტემურია და არ ჩანს მკაცრად ორგანიზებული ტერმინოლოგიური აპარატი (ერთსა და იმავე სიტყვას ექვთიმე ათონელი სხვადასხვა ქართულ შესატყვისებს უძებნის ან კიდევ, სხვადასხვა ბერძ. ტერმინს ერთი და იმავე ქართული ფორმით თარგმნის), რაც ექვთიმეს ეპოქისთვის და მისი თარგმანების მიზანდასახულობის გათვალისწინებით, ბუნებრივია. ხოლო მოგვიანებით, პეტრე გელათელის თარგმანში, როგორც მოსალოდნელიც იყო, უკვე ჩანს უფრო სისტემურად ჩამოყალიბებული ტერმინოლოგიური აპარატი. რაც შეეხება ანტონ კათალიკოსის რედაქციას, ზოგ შემთხვევაში მისი წყარო მანამდე არსებული პროზაული თარგმანები, ზოგჯერ კი შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში შემუშავებული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიაა, რომლის ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნა არაერთგზის ჩანს ტექსტში. გვხვდება შემთხვევა, როცა ანტონ კათალიკოსი უკვე არსებულ ტერმინს იყენებს არა ტრადიციული მნიშვნელობით, არამედ ცვლის მის შინაარსს. სტატიაში დამოწმებული კონტექსტები იოანე პეტრიწის რედაქციიდან არსებითად მისდევს თავის ძირითად წყაროს, ექვთიმე ათონელის თარგმანს.

თავი V

სათნოებათა კიბის ანტონ კათალიკოსისეული რედაქცია

ანტონ კათალიკოსამდე იოანე სინელის *სათნოებათა კიბე*, როგორც ვიცით, ითარგმნა და გადამუშავდა ხუთჯერ. ივანე ლოლაშვილის აზრით, იოანე პეტრიწისეული გალექსილი ვარიანტი ექვთიმესეულ, ხოლო ანტონისეული - პეტრე გელათელისეულ თარგმანს ეყრდნობა. სადისერტაციო ნაშრომის ამ ნაწილში, სხვა პრობლემურ საკითხებთან ერთად, შევეცდებით გამოვიკვლიოთ ანტონ კათალიკოსის რედაქციის წყაროსთან დაკავშირებული უდავოდ მნიშვნელოვანი საკითხი. ამგვარი კვლევა მით უფრო აუცილებელია, რომ ტექსტის სტრუქტურაზე დაკვირვებამ წამოჭრა ანტონ კათალიკოსის მიერ ჩვენთვის უცნობი, სხვა წყაროთი სარგებლობის ვარაუდი.

ამასთანავე, *სათნოებათა კიბის* ანტონისეული რედაქცია, ვერსიფიკაციით, საფეხურების ორგანიზებითა და შესავალი ორიგინალური სტროფებით, აშკარად იმეორებს იოანე პეტრიწის მიერ რამდენიმე საუკუნით ადრე გალექსილი ტექსტის სტილს. ამ ორი პოეტური რედაქციის შედარებამ წამოჭრა საინტერესო მოსაზრებები, რომელთა თანმიმდევრულ ჩამოყალიბებასაც შევეცდებით წინამდებარე პარაგრაფში.

გამომდინარე იქიდან, რომ პროზაულ ტექსტთან შედარებით, პოეტური ვერსიები თავისთავად ბევრად ნაკლები მოცულობისაა, დაისმის კითხვები: პროზაული ტექსტების საკმაოდ დიდი მოცულობის მასალის მიუხედავად, რატომ დასჭირდა ანტონ კათალიკოსს ორიგინალური სტროფების ჩართვა პოეტურ ტექსტში? რა დანიშნულება აქვს საკუთრივ ანტონისეულ ჩანართებს? ავითარებს თუ არა ამ ჩანართებში ახალ იდეებს? სადისერტაციო ნაშრომის ამ ნაწილში ყურადღება გამახვილდება ამ და სხვა მნიშვნელოვან საკითხებზე. ჩვენ არ შევეხებით იოანე პეტრიწის ლექსითი რედაქციის წყაროსთან დაკავშირებულ პრობლემას, რადგან ამ მიმართულებით კვლევა უკვე ჩატარებულია ტექსტის გამომცემლის, ივანე ლოლაშვილის, მიერ (იხ. პეტრიწი 1968).

& 1. ანტონ კათალიკოსისეული სათნოებათა კიბის მიმართებები ადრეულ ქართულ რედაქციებთან

თავდაპირველად უნდა აღვნიშნოთ, რომ სათნოებათა კიბის საკმაოდ ვრცელ თავებს ანტონ კათალიკოსი წნებს, ამოკლებს და თითოეულ თავს ათავსებს მხოლოდ ათ სტროფში, მსგავსად იოანე პეტრიწისა. იგი საგანგებოდ არჩევს ძირითად, მისი შეხედულებით, მეტად მნიშვნელოვან ინფორმაციას, რაც შეაქვს კონკრეტულ საფეხურში. ანტონის მიერ ტექსტში შესატანად შერჩეული ადგილები ხშირად ემთხვევა იმ ინფორმაციას, რომელიც პეტრიწის გალექსილ ვარიანტშიც მოხვედრილა, რაც არ უნდა იყოს შემთხვევითი.²⁷ ასე მაგალითად: პირველ თავში, სადაც საუბარია სოფლიდან გასვლაზე, ანტონთან და პეტრიწთან რვა მუხლი ემთხვევა ერთმანეთს. ეს რვა მუხლი შეიცავს ზუსტად ერთნაირ ინფორმაციას, რომელიც შეურჩევიათ პროზაული ტექსტიდან პოეტურში შესატანად. არ არის ნაწარმოებებში ისეთი საფეხური, სადაც სულ მცირე სამი მუხლი არ იყოს ერთსა და იმავე მასალაზე აგებული. გამონაკლისია მხოლოდ მეცხრამეტე თავი - „მღვიძარებისათვის“, სადაც ერთადერთი მუხლი ემთხვევა. თუმცა, ივ. ლოლაშვილის აზრით, ამ საფეხურში პეტრიწი მხოლოდ ორ მუხლს ადგენს პროზაული ტექსტის მიხედვით, დანარჩენი ნაწილი ორიგინალურია და ამ ორი მუხლიდან ერთი ემთხვევა ანტონის მიერ გასალექსად შერჩეულ მასალას. აღსანიშნავია ისიც, რომ მეოთხე თავში - „მორჩილებისათვის“ - რომელიც მოცულობით ყველაზე ვრცელია, ერთმანეთს ემთხვევა შვიდი მუხლი, რაც, ბუნებრივია, მეტყველებს იმაზე, რომ ანტონი გასალექსი მასალის შერჩევისას მეტ-ნაკლებად ითვალისწინებს პეტრიწის უკვე არსებულ ტექსტს. აქვე დავიმოწმებთ რამდენიმე მუხლს პეტრიწის რედაქციიდან, რომელსაც პროზაულ ტექსტში შესატყვისობები არ ეძებნება, და, შესაბამისად, ჩვენი ვარაუდით, სწორედ მათზე დაყრდნობით ქმნის ანტონიც მსგავსი შინაარსის ტექსტებს:

ანტონ კათალიკოსი
“უცხოება, იმიერ ღოთოღვა ამრით,

იოანე პეტრიწი
“ოუფროდსლა მკართა აღება ჯუარისა

²⁷ როგორც უკვე აღინიშნა, სათნოებათა კიბის ანონიმურ ვესიაში (რომელიც მიჰყვება პეტრე გელათელის თარგმანს) შეტანილი მასალა არ ემთხვევა სხვა პოეტური გადამუშავებების მასალას.

ხოლო ჯვარის ატურთა ქრისტეს მსგავსება”
(3: I ორიგ. სტრ.).

და
ესრეთ შედგომა თვს-თ სად ქრისტესი
აწ” (სტრ. 22).

“თუ სამ ჭეშმარიტ მონანულ არს იგი, ვინ
მომეძარ არს ყოვლად, კნინდა კმელ აქს
სტომაქი.
ყია გამკმარი, წყურილითა შემწვარი,
ხორცნი მციროოდენ დაფარულნი, შიშმწლნი.
თვალნი ქუშმჭერეტი, ზრახვა ყოვლად
მდაბალი” (5:5).

“მონანულისა მუცელი მომეძარ არს და
სასა წყურვილსა განუკმია მარადის;
კორცთა სიშიშულე მას თანა-აც
თ სებით.
მისცემს მოქენეთ, არას მიიღებს მათსა;
მისი სხუათა არს, სხუათა – მისი
ყოველ არა” (57).

“147-ავი მჩენობაი ჩმწნდა ესთა ცნობილი
ეშმაკთა მიერ ესთა მოპოვნებულის,
საქმისა უღმრთო ნერგი, მწარმო ვნებათა,
თვთ ღმრთისად ოდენ უარის-ყოფად
მაწურთვ,
მისი შემთხმწვა ბოროტი, ეშმაკთ მამსგავს”
(22: I ორიგ. სტრ.).

“გმობისა გესლი სულსა ურწყამს
მახესა,
მაგრა ეშმაკი არს მპოვნელი ამისი;
ოვფალსა ვითარ თვთ ჰკადრა გამოცდა
და
ბუნებით კაცად სრულებით ჰგონა
მარტოდ
იესო ღმერთი, არსთ მბადი საკურველად”
(222).

ნიმუშად მოგვყავს ივ. ლოლაშვილის მიერ პეტრიწის ორიგინალად
მიჩნეული სტროფი თავიდან - „მორჩილებისათვის“ და სემანტიკურად მსგავსი
ადგილი ანტონის ტექსტიდან:

ანტონ კათალიკოსი

იოანე პეტრიწი

“ორ-გვარი არის სიკბდილისა სხვაობა:
პირველი, რომელ განყოფა არს კერძოთა
არსებისათა ცხოველ გულის-კმეირის,
ხოლო მეორე ნებისთ მოკდომა ნების
და ცხოველ-ყოფა ქრისტესი თვს-შორისად”
(6:4).

“სიკუდილი ორად განიყოფის, იხედუ:
ერთად – ბუნებით ყოველთა კაცთად ესე,
ხოლო მეორედ – საქმეთაგან სიკუდილად
კორციელებრთა სულისა განშორებით.
ფილოსოფოსობა არს წურთა ამისი მარად”
(64).

იოანე ლოლაშვილი *სათნოებათა კიბის* იოანე პეტრიწისეული რედაქციიდან ციტირებული მუხლის წყაროდ მიიჩნევს ამონიოს ერმიასის ტექსტის – „მოსაცსენებელი ხუთთა კმათადმი პორფირი ფილოსოფოსისათა“ ქართულ თარგმანს და ამ თხზულებიდან შესაბამისი კონტექსტის ზემოთმოყვანილ სტროფთან შეპირისპირების საფუძველზე ასკვნის, რომ „ამონიოს ერმიასის “მოსაცსენებელთა” მთარგმნელი ყოფილა იოანე პეტრიწი“ (პეტრიწი 1968: 35). შევნიშნავთ, რომ იოანე პეტრიწის უკანასკნელი სტროფი ბოლო სტრიქონი არ არის ორიგინალური, მას საფუძველად სინელის პროზაული ტექსტის შესაბამისი მონაკვეთი უდევს: „Καὶ θὰ μὰ ὄντως πᾶς καὶ Ἑλληγὲς τι τοιοῦτον ἐφθέγγαντο, ἐπεὶ καὶ φιλοσοφίαν τοῦτο εἶναι ὀρίζονται, μελέτην θανάτου“ (P.G. Vol 88: 797 C); “საკვრველ არს, ვითარ წარმართაცა ესრეთ სთნდა ესე, ვიდრელა თქუეს, ვითარმედ: სიბრძნე კსენებაჲ არს სიკუდილისაჲ” (სინელი 1965: 161). “და საკვრველ ნამდვლვე, ვითარ და ელლინთაცა ესევეითარი რადმე აღმოთქუეს ვინადოგან და ფილოსოფოსობადცა ამას განსაზღვრებენ ყოფად წურთასა სიკუდილისასა”²⁸ (A-39: 63v). ციტირებული პასაჟის წყაროდ ანდრეი კორდოჩკინი პლატონის ფედონიდან სიკვდილზე მედიტაციის ცნობილ კონცეფციას მიიჩნევს (Phaedo 67e) (კორდოჩკინი 2003: 20-21). რაც შეეხება პირველ ოთხ სტრიქონს, დაახლოებით იგივე აზრი ჩანს *სათნოებათა კიბის* თარგმანებებში: “ორკეცი არს სიკუდილი: ხილული და უხილავი. რამეთუ არს მკუდარი, რომელი მოკუდეს კორციელად და არს მკუდარი, რომელი მომკუდარ იყოს სულითა, რამეთუ არა შედგომილ არს ცხორებისადა” (თარგმანება 3) (სინელი 1965: 564). ამდენად, ამონიოს ერმიასის ტექსტის ამ მონაკვეთის წყაროდ მიიჩნევა არ ჩანს სარწმუნოდ, თუმცა, იოანე პეტრიწის ტექსტის ციტირებული სტროფი ანტონისეული რედაქციის შესაბამისი კონტექსტის წყარო ნამდვილად გამხდარა.

ამრიგად, დამოწმებული მაგალითები ცხადყოფს, რომ ანტონ კათალიკოსი არამარტო იცნობდა იოანე პეტრიწის მიერ შექმნილ *სათნოებათა კიბის* პოეტურ ტექსტს, არამედ იყენებდა კიდევ საკუთარი რედაქციის შექმნის პროცესში.

აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ ივ. ლოლაშვილი ზოგიერთ შემთხვევაში იოანე პეტრიწის ორიგინალურ ჩანართად მიიჩნევს სტროფებს, რომელთაც ეძებნებათ შესატყვისი ადგილები პროზაულ ტექსტში. საილუსტრაციოდ

²⁸ ცალკე კვლევის საგანია (*სათნოებათა კიბის* მიხედვით) მთარგმნელების (პეტრე გელათელისა და ექვთიმე ათონელის) დამოკიდებულება “ელლიური სიბრძნისადმი”, რასაც სამომავლო პერსპექტივად ვსახავთ.

დავიმოწმებთ იოანე პეტრიწის ორიგინალური სტროფებსა და ტექსტის ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის პარალელურ ადგილებს:

იოანე პეტრიწი

“რაჟამს გნატრიდენ უცხოებად განსრულსა
და გულის–სიტყუას აღაშფოთებდენ შენსას,
მაშინ ქუეყანად ზეცით მოსრული იგი
მოიკსენე და დამდაბლდი გონებითა,
ჰოდ, მოღუაწეო, განსრულო მტერთა წყობად”
(31).

“მონანულისა სიმდაბლე სხუებრ იხილე
და ცოდვას შინა მყოფთაცა განიცადე,
ხოლო მაღალსა სიყუარულსა ღმრთისასა,
სანატრელსა მას მოსრულსა სიმდაბლესა
შეესაკუთრე, იგი გაქუნდეს მარადის” (58).

“ამას განჰკურნებს წუხილი, მოყუის თანა
ძრთა შემთხუევა გულითა მისთვის ღმობით,
რაჟამს სულითი ანუ სხეულობითი
მისთვის მოვიდეს განსაცდელი და, ვითარ
შენთვის მოსრულსა, ესრეთ სტკივნეულობდენ”
(95).

ექვთიმე ათონელი

“რაჟამს ეშმაკნი ვითარცა დიდსა
რასმე სათნოებასა ზედა გუაქებდენ,
ანუ თუ კაცნიცა უცხოებისა
ჩუენისათვის, მაშენ ჩუენ მოვიკსენოთ
ზეცით ქუეყანად მოსრული იგი და
ჩუენთვის უცხო-ქმნული და გპოვნეთ
თავნი ჩუენნი, ვითარმედ დადაცათუ
უკუენითი უკუენისამდე ჟამთამცა
ვიღუწიდიო და უცხო ვიქმნენით,
ნაცვალსა მისასა ვერ აღვასრულებთ”
(სინელი 1965: 51).

“სხუად არს მონანულთაჲ იგი
მგლოვარე და მჭმუნვარე სიმდაბლე,
და სხუად არს სიმდაბლე მათი,
რომელნი ჯერეთ ცოდვათა შინა
არიან და დაისჯებიან სუნიდისისაგან,
და სხუად არს ღმრთისა მიერ
სრულთა ზედა მომავალი იგი
სანატრელი და სულთა
განმამდიდრებელი სიმდაბლეჲ”
(სინელი 1965: 146).

“უკუეთუ სრულიად განკურნებულ ხარ
ვნებისა მისგან–ესე გაქუნდინ
სასწაულად: არათუ ოდეს
შემაწუხებელისა მისთვის ილოცვდე,
არცა ოდეს ახარო ძრუნიოთა, არცა
რაჟამს მიხადო პატივის–ცემად,
არამედ რაჟამს გესმეს მოწევნული მის
ზედა სულიერი, გინა კორციელი

განსაცდელი და, ვითარცა შენმდა მოწევენულ იყო, ესრეთ გელმოდის და სცრემლოდი, მაშინ უწყოდე, ვითარმედ განთავისუფლებულ ხარ ძ რის-ვსენებისაგან” (სინელი 1965: 205).

“ქრისტეს ვნებათა ვსენება განიყვანებს ძ რის-ზრავასა მოყუსისაგან, ჰოი, კაცო, თუ ვითარ მათთვის თავად ილოცვიდა და მოითმენდა სიმშვიდით კადნიერსა, მათსა წარმდებსა, უგუნურსა ზრახვასა” (96).

“ვსენებამან ვნებათა ქრისტესთამან განკურნოს ძ რის-ვსენებაჲ, რამეთუ ძურ-უკვსენებლობისა მისისაგან და სიმშვიდისა სირცხვლეულ იქმნის იგი” (სინელი 1965: 205).

“ცრუ-ფიცთა კაცთა და ტყუილის მწმასნელთა ნუცა თუ ყოვლად მცირედ დაეახლები! წარვედ, ილოცე, გესუროს თუ ზუაობა, ესე უმჯობეს, რათგან გმობად სულისა ზესთა წმიდისა ისი განიხინების” (114).

“ნუვინ ჰგონებნ, რომელსა აქუს ცნობაჲ, ვითარმედ ცოდვაჲ ტყუილისაჲ მცირე არს. რამეთუ სულმან წმიდამან საშინელად თქუა მისთვის პირითა 150ავიტ წინაჲსწარმეტყუელისაჲთა, ვითარმედ: რომელი იტყოდის სიცრუესა, მას არა წარემართოს წინაშე თუალთა ჩემთა” (სინელი 1965: 216).

“ხუთნი არიან ტყუილისა საქმენი: შიში სასჯელთა ანუ შიშის თ ნიერ, საზრდელისათუს ანუ გემოვნებისა, სიცილისათუს, განცხრომისა ყრმებრისა მოღუაწეთაგან შორს არიან ესენი” (119).

“ვითარცა ყოველთა ვნებათა ზედა განყოფილებანი არიან სასჯელთანი, ეგრეთვე ტყუილისათუს, რამეთუ სხუად სასჯელი არს მისი, რომელმან შიშსათუს ტანჯვსა ტყუა და სხუა არს მისი, რომელმან თ ნიერ ჭირისა რადსამე ქმნა იგი უშიშოებითა ღმრთისაჲთა. სხუამან ტყუა საზრდელისათუს და სხუამან გემოთმოყუარებისათუს და სხუამან რადთა მის თანა მყოფთა სიცილი მოატყუას და სხუამან – რადთა ძმასა თ სსა ბოროტი უყოს” (სინელი 1965: 216).

“შეზავებათა ცვალება მოაწიის
მოწყინებისა ეშმაკმან გამომცდელმან
დასარწმუნებლად სოფლის მოქცევისადა,
რათა მკურნალსა უწუნებდეს 151ავიტ მას;
მას შეაქციოს, სენაკსა განაშოროს” (125).

“ძილი მრჩობლ–ორთა კავშირთა შეზავება
და მათგან ქმნილთა ცხოველთა სხეულისა
გრძნობითთა გუართა საცნობელთა უქმობა,
გონიერად შენ გაიგონე, ესე არს,
მაგრა მიზეზი – სხუა ისწავე თუ გსურის”
(183).

“მრავალთა თანა ღოცვა მღვდარებასა
მიჰმადლებს კაცსა მოღუაწესა სიფრთხილით,
ხოლო ძნელად უნნს შემსჭუაღვა გონებისა,
ვინადგან ხედვა უდაბნოს მყოფტა ჰშუენის
და სიმარტოით მარადის ცხოვრებულთა” (190).

“ამის მძლე ექმოდის, ნუ გცონის ადგილთა
მათ

“უცხოთა შეწყნარებასა მოაგონებნ
მოწყინებად დაჟუდებულთა და
მოწყალებასა კელთ–საქმრისა მიერ
აწუევს ყოფად. მოსლვად უძღურთა
თანა აწურთის გულს–მოდგინედ”
(სინელი 1965: 221).

“ძილი სიმტკიცედ არს ბუნებისად და
ხატი არს სიკუდილისად, და უქმობად
არს საცნობელთად. ერთი არს ძილი
და მრავალნი ქონან განყოფილებანი,
ვითარცა–იგი გულის–თქუმასაცა...”
(სინელი 1965: 288).

“ვჰგონებ, თუ სიმრავლესა თანა
ღოცვად ყოველთა მიერ შესაძლებელ
არს, ხოლო მრავალთათვის უმჯობეს
არს ერთისა თან ოდენ ღოცვად;
რამეთუ მარტოდ ღოცვად მცირედთად
არს ფრიად, რაჟამს სიმრავლესა თან
ილოცვიდე, ვერ შეუძლო უნეთოდსა
მის და მადლისა ღოცვისა
აღსრულებად, არამედ აქუნდინ
გონებასა შენსა საქმედ გულისკმის–
ყოფად სიტყუათა მათ, რომელთა
ჰგალობდე, ანუ თუ კუალად გაქუნდინ
დაწესებული რაიმე ღოცვად, რადთა
ვიდრემდის მოეუასი მუკლსა
დაასრულებდეს, შენ გულსა შენსა მას
იტყოდი, რაჟამს მუკლ–პერობით
ჰგალობდეთ...” (სინელი 1965: 291).

“ადგილთა რომელთა შინა გეშინოდის,
ნუ გცონის მუნ მისლვად ღამით

მისღუად მარადის; სადაცა გეშინოდის
ღამის სიბნელე დღისად შერაცხე ნათლად,
ხოლო დღისასა ეწყუებოდე ღოცვითა
და ესრეთ შედი მოღუაწებისა გზასა” (206).

“არცა სიბნელე, არცა უდაბნო ადგილი,
არცა კვენები, არცა მათა სიმაღლე
განაძლიერებს ეშმაკისათ ჩუენ ზედა
მანქანებისა სიბოროტის ღონეთა,
მაგრამ – სულისა უდებება დაკსნილი” (208).

“ამის გამო ვცნობთ, ვითარმედ: სული არა
მომგონებელ არს ესევეითართა მათ,
გულის–სიტყუათა, უკმართა ნამეტნავთა,
არამედ – მტერი, ზუავი, ამპარტავანი,
რომელი ზეცით ქუეყანად დაეკუეთა” (225).

“ნიჭი არს ესე გამოუთქუმელი დიდი,
ზესთა ნათლითა მამისაგან მოსრული,
ოდენ მათ მიერ საცნაური, რომელთა
მოიგეს იგი გონებითა წმიდითა
და ჰყოფდენ მადლით, სიმშუდით,
სიწრფოებით” (247).

უაუეთუ კულა ადგილს–სცემდე
ეშმაკსა ამას, დაბერდეს შენთანა
ყრმებრი ესე და საკიცხელი სახედ. მი–
რად–ხვდოდი, აღიჭურვე ღოცვითა და
მი–რად–იწიო ადგილსა მას, განიპყრენ
კელნი და ტანჯენ მტერნი... რაჟამს
განთავისუფლდე სენისა მისგან,
აღიდებდ მკსნელსა მას...” (სინელი
1965: 298).

“არა თუ სიბნელე ღამისად ანუ
უდაბნოებად ადგილისად განაძლიერებს
ეშმაკთა ჩუენ ზედა, არამედ
უნაყოფობად სულისად და ოდესმე
განგებულებითი სწავლადცა მიშუებისა
ღმრთისად” (სინელი 1965: 299).

“და ამის გამო უფროდსად გულისკმა–
ვჭყოფთ, ვითარმედ არა ჩუენი სული
არს მომპოვნებელ ესევეითართა მათ
მიუწვდომელთა და გამოუთქუმელთა
ბოროტთა, არამედ ღმრთის–მოძულისა
ეშმაკისანი არიან სიტყუანი იგი,
რომელი–იგი ზეცით გარდამოვარდა...”
(სინელი 1965: 328).

“სიმდაბლე 152ავიგ არს გამოუთქმელი,
მათ მიერ ოდენ საცნაური, რომელთა
მოუგეს იგი. სიმდიდრე არს
მიუწვდომელი, სახელის–დებად არს და
ნიჭი ღმრთისად, რამეთუ იტყვს,
ვითარმედ: ისწავეთ არა
ანგელოზისაგან, არცა კაცისაგან,
არცა წიგნისაგან, არამედ ჩემგან...”
(სინელი 1965: 345).

“მდაბალსა უკმსვე სამი ესე: მოიგოს
შეურაცხება, შეიწყნაროს გინება
და მოაკუდინოს გულის-წყრომა ყოვლითურთ,
ხოლო მესამედ ჰქონდეს უჯეროება
საქმეთა თ სთა, არ შეწყნარება მისი” (248).

საქმე კეთილისა ამის და დიდებულისა
სათნოებათა სამებისა. პირველი ესე
არს შეწყნარება და თავს-დებად
ყოვლისა გინებისა და შეურაცხებისა
სიხარულით,ხოლო მეორე სახე
კეთილისა 153ავიტ153ტ-ძლისა
სათნოებათაჲსა არს სრულიად
მოკუდინება გულის-წყრომისა და
შემუსრვილებად გულისა და
ბრალობად თავისა თ სისა ყოველსავე
ზედა. ხოლო მესამე კიბე კეთილი არს
თ სთა სათნოებათა სრულიად
უჯერობად და ურწმუნოებაჲ...” (სინელი
1965: 347).

ამრიგად, დამოწმებული მასალა, ვფიქრობთ, საკმარისია იმის
საილუსტრაციოდ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ტრადიციულად
პროზაული ტექსტის პოეტურ გადამუშავებასთან და არა ორიგინალურ
შემოქმედებასთან. შესაბამისად, გადაჭარბებული ჩანს ივ. ლოლაშვილის
შეფასება, რომ იოანე პეტრიწის ტექსტი ორიგინალური ნაწარმოებია (პეტრიწი
1968: 99), თუმცა ეს ფაქტი ნამდვილად არ ამცირებს პოეტური ტექსტის ავტორის
მიერ გაწეულ შრომასა და ღვაწლს.

როგორც აღვნიშნეთ, ტექსტის ანტონისეული რედაქციის წყაროდ ივ.
ლოლაშვილი პეტრე გელათელისეულ პროზაულ თარგმანს მიიჩნევს (პეტრიწი
1968: 93). მკვლევრის ვარაუდი ანტონისეული ტექსტის ძირითად წყაროსთან
მიმართებაში ზუსტია, მაგრამ აქ აუცილებლად მიგვაჩნია ერთი ნიუანსის
დაზუსტება: მიუხედავად იმისა, რომ ანტონ კათალიკოსი თავისი
რედაქციისათვის ძირითად მასალად არჩევს სწორედ პეტრე გელათელისეულ
ტექსტს (ვფიქრობთ, ავტორის ლიტერატურული გემოვნებას მეტად
აკმაყოფილებს პეტრე გელათელის თარგმანის, გელათური სკოლის
ტრადიციისამებრ, ელინოფილური სტილი), იგი იცნობს და, უფრო მეტიც, ხშირ
შემთხვევაში ითვალისწინებს სხვა ტექსტების მასალას, რითაც ქართულ
სააზროვნო სივრცეში ტექსტის ცირკულაციის პროცესს ერთგვარად კრავს და

აჯამებს. მსჯელობას გაგამყარებთ ფაქტობრივი მასალით, შესაბამისი პარალელური ადგილების დამოწმებით.

უფრო ვრცლად განვიხილავთ ერთ ნიმუშს. *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციიდან „ვით ბრწყინვა ნათლის, ანუ **მორჭი** ბზის სიმრგვალის“ (1:1) ექვთიმე ათონელთან თარგმნილია შემდეგნაირად „ვითარცა სივრცე ნათლისაჲ და **ხილვა** მზისაჲ“ (სინელი 1965: 334), ხოლო პეტრე გელათელი იმავე ადგილს შემდეგნაირად თარგმნის: „ვითარცა ნათლისა ბრწყინვალებაჲ და მზისა **სახე**“ (A-39: 9v-10r). ციტირებული პარალელური ტექსტებიდან, ნაშრომის ამ ნაწილის მიზანდასახულობისთვის, მნიშვნელოვანია ტერმინი **მორჭი**, რომელსაც ანტონ კათალიკოსი იყენებს პეტრე გელათელის რედაქციისეული ტერმინ „სახეს“ ნაცვლად. *სახეც* და *მორჭიც* ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ცნებით ენაში გამოიყენებოდა ფორმის აღმნიშვნელად (საინტერესოა ასევე, რომ ბერძნულ ტექსტთან უფრო ახლოს დგას ექვთიმესეული თარგმანი: “ἡλίου θέα” – მზის ხილვა, ასევეა ინგლისურ თარგმანშიც – “sight” (სანახაობა – ხილვა). მსგავსი ტერმინოლოგიური თუ ლექსიკური თანხვედრა ხშირია პეტრე გელათელის თარგმანსა და ანტონის პოეტურ გადამუშავებას შორის, რაც გამოჩნდა კიდევ ნაშრომის შესაბამის თავში – *სათნოებათა კიბის* ფილოსოფიურ – თეოლოგიური ტერმინოლოგია.

ანტონ კათალიკოსის რედაქციის პეტრე გელათელის თარგმანიდან მომდინარეობის საჩვენებლად დავიმოწმებთ პარალელურ ადგილებს ამ ორი ტექსტიდან და მეტი სიცხადისთვის სქოლიოში დავურთავთ შესაბამის მონაკვეთებს ექვთიმე ათონელის თარგმანიდანაც:

ანტონ კათალიკოსი	პეტრე გელათელი
“სოფლით ლტოლვამან განსაზღვრა თავი თვისი. არს ნებსითი ძულეება ბუნებისა, კუალად მისივე უარის-ყოფა სრული და მოგებისა ტრფიალება, სურვილი მიმთხმულ-ყოფის ზესთა-ბუნებითთამი” (1:2).	“განშორებაჲ სოფლისაჲ არს ნეფსითი სიძულილი და უარქმნაჲ მიმთხუევითა ზესთბუნებათაჲთა” (A-39: 10v). ²⁹

²⁹ “მონაზონებაჲ ესე არს, რადთა ნებაჲ თავისა თვისისაჲ დაუტევოს... მონაზონობაჲ არს იძულებაჲ ბუნებისაჲ სამარადისოჲ და დაცვაჲ საცნობელთაჲ დაუკლებელი” (სინელი 1965: 21).

“ვიჯმნით რა სოფლით განვევლოდეთ
სოფლისათ,
მაშინ ეშმაკნი აღმშადებენ ჩუენ ნატრად,
ნატრად მოწყალეთ თანლმობილ ერისკაცთად,
ხოლო ბრალობად თავთადმი ჩუენტა აღეძრენ,
ვით დამაკლებთა თქმულთა მათ კეთილთაგან”
(2:5).

“არავინ აღჰჳდა ზეციერადმი სასძლოდ
გარნა მლთოლველი სამთაგან ღირსთა ჯმნისათ,
საქმეთ ყოველთაგან კაცთა ხოლო და მშობელთ
და გარდამკმთი სრულიადრე ნებისა,
ეგ-სახედ მჯმნელი ცუდდიდებობისაგან” (2:8).

“უცხოება არს პატივისა განგდება,
იწროებისა, სიმჭიდროვის წადნოვა,
ხოლო საღმრთოსა სურვლისა მიზეზი,
სიმრავლე ტრფობის, ზვაობისა უკუთქმა
და ძვრ-ფასისა დუმილისა პელელო” (3:3).

“უცხოსა უსხენ შ ღნი ნეტარ-სულთქმანი,
ხოლო მეგობრად ზენა ძალნი წმიდანი,
რომელთა იგი დროსა სიკედილისასა

“ეშმაკნი შემდგომად ჯმნისა
ნამდულივე მოწყალედ და
თანაღმობილად ნატრად ერისკაცთა
აღმშადებენ ჩუენ და თავთა თჳსთა
უბადრუკებად, ვითარცა ყოვლისა
მათისა სათნოებისაგან თავთა
თჳსთა დამაკლებელთა (A-39: 16v).³⁰

“არავინ ზეცათა სასძლოსა შინა
გვრგუნმოსილთად შევალს არ
პირველისა და მეორისა და მესამისა
მჯმნელი ჯმნისად. ვიტყჳ უკუე
ყოველთაგან საქმეთა და კაცთა და
მშობელთა და გარდაკუეთასა
თჳსისა ნებისასა და მესამესა
ჯმნასა ცუდად დიდებისასა” (A-39:
18r)³¹.

“შეურაცხებისა წადილი, იწროებისა
გულისთქუმად, სურვილისა
საღმრთოსა მიზეზი, ტრფიალებისა
სიმრავლე, ამპარტაგნებისა
უვარისყოფად, დუმილისა სიდრმე”
(A-39: 19r)³².

“ხოლო იყენედ შვილ საყვარელ
შენდა სულთქუმანი გულისანი,
მონად მოიგე სხეული შენი, ხოლო

³⁰ “ეშმაკნი შემდგომად გამოსლვისა ჩუენისა სოფლით დაგუარწმუნებენ მოწყალეთა და ღმობიერთა ერისგანთა ნატრად და თავთა ჩუენტა ბრალობად, ვითარმედ ყოვლისაგანვე სათნოებისა მათისა თავნი ჩუენნი გამოგჳჳმიან...” (სინელი 1965: 36-37)

³¹ “ვერვინ შევიდეს ზეცისა სასძლოსა გვრგუნოსანი, უკუეთუ არა მოიგოს პირველი იგი და მეორე და მესამე განშორებად. ესე იგი არს, პირველი-სოფლისაგან და მონაგებთა და ნათესავთა; და მეორე-ნებისაგან თჳსისა და მესამე-განშორებად ცუდად-ზუაობისაგან, რომელი შეუდგს მორჩილებასა” (სინელი 1965: 41).

³² “სურვილი კდემისა და ყუედრებისათჳს, გულის-თქუმად ჭირისა და იწროებისად, აღორძინებად სურვილისა საღმრთოსად, განმრავლებად სიყუარულისა ღმრთისად, უვარის-ყოფად ზუაობისად, უფსკრული დუმილისად” (სინელი 1965: 43).

ძალ-უძს შეწვენად, რგებად, მეგობარ-ყოფად.
ესე არს უფლის მძიები ნათესავი (3:8).

მეგობრად – წმიდანი ძალნი,
რომელთა ჟამსა განსლვისასა
რგებად შენდა ძალ-უც, გეჰმენ თუ
მეგობარ. ესე არს უფლის მძიები
ნათესავი” (A-39: 21r)³³.

“აქა მამამან უცხოების გზარისად
შედრგინება ჰყო ძილის-შორისთა სიზმართ
ესთა განმსაზღვრმან, რომელნი წინა-ჰსხენან:
ესე გვარიო არს ძრვად გონებისა
უძრაობასა შინა სხეულისასა” (სიზმართათვის:1).

“ვითარ ვეჭუ (არცა რამეთუ
განვასაზღვრებ შედრგინებითად)
შემდგომად უცხოებისა სიტყუათა
ხოლო უფროდლა მათ შინა
მცირედთა სიზმართათუცა
შთაწეხებად, რაოდენ არცადა ამის
ზაკუვის მზაკუვართადსა
გამოუცადელად ყოფად ჩუენდა
უმჯობეს. (თხრობა პირველ პირში)
ძლისშინად არს გონებისა ძრვად
უძრაობასა შინა სხეულისასა” (A-
39: 23r)³⁴.

“სხბა არს ოცნება სიზმრისაგან ჰჳამს ცნობად
ღმრთის-მეტყჳლურად აქა განცხადებულებს,
ოცნება არის თვალთა ცთუნება მაშინ,
მიდმო გონება ოდეს მძინარეობდეს,
ხოლო სხეული მღჳძარეობდეს ოდეს”
(სიზმართათვის: 2).

“ოცნებად არს ცთუნებად თუალთად
მძინარესა შინა მიმოგონებასა;
ოცნებად არს განკრთომილება
გონებისად მღჳძარებასა შინა
სხეულისასა” (A-39: 22v)³⁵.

“ქრისტესთვის ეშმაკთ გვიხილონ რა დამტევი

“რაჳამს დამტევებელთა უფლისათუცს

³³ “...და შეილნი შენნი საყუარელნი იყვნედ სულთქუმანი გულისანი; და მონად მოიგენ კორცნი შენნი; ხოლო მეგობრად წმიდანი იგი ძალნი, რომელთა ძალ-უც ჟამსა სიკუდილისასა დიდად სარგებელი შენი, უკუეთუ მეგობარ შენდა იქმენ და „ესე არს ნათესავი, რომელი ეძიებს უფალსა, ეძიებს ხილვად პირსა ღმრთისა იაკობისსა“ (სინელი 1965: 48).

³⁴ „...ვითარმედ შემდგომად უცხოებად განსლვისა სიზმარნი გუებრძვიან, ამისთვის ვინებე უცხოებისა თავსა თანა მცირელი სიზმართათუცა თქუმად, რადთა ამასცა ღონესა მზაკუვართა მათ ჩუენტასა არა უმეცარ ვიყვნეთ... სიზმარი არს აღძრვად გონებისად უძრაობასა შუნა კორცთასა...” (სინელი 1965: 53).

³⁵ “ოცნებად არს ცთომილება თუალთად მძინარესა გონებასა შინა, ოცნებად არს განცვრებად გონებისად მღჳძარებასა შინა კორცთასა. ოცნებად არს ხილვად უგუამოდ და არა არსი” (სინელი 1965: 53).

უცხოდ სახლთაგან და სახლეულთა ყოველთ,
მაშინ სიზმართა შფოთებითა განგეცადნენ,
გვაჩვენონ სიზმრივ თვისნი მტყეპარნი ჩუენთვს,
ანუ მომკედარნი ჩუენდლით, ანუ მძრწოლარე”
(სიზმართათვის : 3).

თვსთა სახლთა და სახლეულთასა
უცხოებითა და სიყუარულითა
საღმრთოთა თავნი თვისნი
განვეიდნეთ მაშინ ნამდვლვე
ეშმაკნი ძილისშინათა მიერ
შფოთებითა განგუცდიან ჩუენ
თვსთა ჩუენთა მჩუენებელნი
ჩუენდაგინათუ მტყეპართა, ანუ
მომკედართა ჩუენ ძლით, გინა
შეპყრობილთა და მძრწოლარეთა”
(A-39: 23r)³⁶.

“მორჩილება არს უარყოფა თავისა,
განცხადებული სხეულის მოძაგება.
მორჩილება არს მოკედინება ასოთა
გონებისასა მრთელს ცხოვრებასა შინა
და მოძრავობა ყოვლად განუკითხველი” (4:1).

“მორჩილება არს უარყოფად
სულისა თვისისა ყოვლითურთ
სხეულისა მიერ ზედჩუენებული
განცხადებულად, გინა მებრ
სხუებრცა: მორჩილება არს
გამოუკითხველი მოძრავობად” (A-39:
25v)³⁷.

“ჩვენთა საღმრთოთა მამათა სინანული
ესთა განჰსაზღვრეს სიბრძნისამებრ მათისა:
სინანული არს ნათლვის უკმო-წოდება,
აღთქმა ღმრთისადმი ცხოვრებისა მეორის
და განჰსჯა თავს თვისისა ურცხვენელი” (5:1).

“სინანული არს ნათლისღებისა
უკმოწოდებად. სინანული არს
აღთქმად ღმრთისა მიმართ მეორის
ცხოვრებისად.”³⁸

“სინანული არს დაგება უფლისადმი
წინა-აღმდგომთა შეცოდებათა ძლითით,

“სინანული არს დაგებად უფლისად
წინააღმდგომთა შეცოდებათა ძლით

³⁶ „რა უამს დაუტყენით უფლისათვს თვისნი და სახლნი ჩუენნი და მივსცნით თავნი ჩუენნი
უცხოებად სიყუარულისათვს ღმრთისა, მაშინ ეშმაკნი სიზმართა მიერ შეგუაშფოთებდიან ჩუენ
და გვჩუენებდიან თვსთა ჩუენთა, ვითარცა მგლოვარედ, ანუ ვითარცა მკუდრად, ანუ ვითარცა
ჩუენთვს შეპყრობილნი და ჭირვეულნი” (სინელი 1965: 53).

³⁷ “ მორჩილება არს უარის-ყოფად სულისა თვისისა სრულად ჯორცთა მიერ გამოჩინებული
განცხადებულად; გინა თუ ესრეთ: მორჩილება არს მოკედინებად ასოთა გონებითა ცხოვლითა...
მორჩილება არს გამოუწულიდველი აღძრვად...” (სინელი 1965: 57).

³⁸ “სინანული განმაახლებელი არს ნათლის-ღებისად. სინანული აღთქმად არს ღმრთისა მიმართ
ახლისაცხოვრებისად. სინანული არს თავისა თვისისა დამსჯელი” (სინელი 1965: 125-126).

სინანული არს წმედა სუნიდისისა,
სინანული არს ყოველთა საჭირველთა
ნებსით დათმენა, ცხოვრების განახლება” (5:2).

კეთილთა მოქმედებისა მიერ;
სინანული არს სუნიდისისა
განწმედა; სინანული არს ყოველთა
საჭირველთა ნეფსითი მოთმინებად”
(A-39: 54r)³⁹.

“ამას ემკაცრე, მონანულო, ნუ სადა
ვერ სისუფთემან გრძელმან დაჰავეებამან
დააყენასმცა შენ შორის სუნიდისის
მხილება, კბენა შენდა ყოვლად სარგოდ
და შენ კიდევან იპოვო კეთილთაგან” (5:8).

“განვემკაცრნეთ ნუსადა
არაგანწმედილებისა ძლით, არამედ
დაჰავეებისა მხილებისაგან დასცხრ
სუნიდისი (A-39: 63r)⁴⁰.

“ფილოსოფია განჰსაზღვრეს სხოლასტიკოსთ,
ელინთა ბრძენთა, პირველად, ჩმწნთა მოძღვართ,
ვითარმედ არსო ესე წმერთა სიკმდილისა,
ვინა მკსოვნელი სიკმდილისა ყოველი
ფილოსოფოს არს ნამდულ სიბრძნის-მოყუარე”
(6:3).

“და საკრველ ნამდულვე, ვითარ და
ელლინთა ესევითარი რამდე
აღმოთქუეს, ვინადოგან და
ფილოსოფოსობადცა ამას
განსაზღვრებენ, ყოვად წურთასა
სიკუდილისასა (A-39: 63v)⁴¹.

“უფსკრულს იტყვან უმიერ-კერძო-ყოვად,
რომელ ვიეთ ჰსთქმეს ესე აპუტმანტოდ,
ესთავე წმერთასა ამის სიკმდილისასა
ყოვლად უწეენი მოუგის საქმენი,
უბიწოებაც განუწიადებელი” (6:7).

“ვითარ-იგი უფსკრულსა
უმიერკერძოდ ყოვად ვიეთნიმე
განსაზღვრებენ, რამეთუ ადგილსა
მისსა უწოდებენ აპუტმანტოდ,
ესრეთვე სულისა გაგონებასა
უწევნელი და უბიწოებადცა და
მოქმედებად მოუგის” (A-39: 66r)⁴².

“გლოვა ღმრთის-ძლითი არს მჭმუნვარება სულის,
საღმობა გულის, წუხება მოწლეობითი,
საქმეთა მიმართ სატკივართა, რათამე

“ღმრთისძლითი არს მჭმუნვარებად
სულისად ღმობასა შინა გულისა
მოწლეობისასა. მარადის

³⁹ “სინანული დაგებად არს ღმრთისა მიმართ შესწორებულად ცოდვათაჲსა ქმნითა
სიმართლისაჲთა... სინანული განწმედად არს სუნიდისისაჲ... სინანული მოთმენად არს ნებსითი
ყოველთა ჭირთა და განსაცდელთაჲ” (სინელი 1965: 126).

⁴⁰ “ვეკრძალნეთ, ძმანო, ნუუკუე არა სიწმიდისაგან დაცხრომილ არს სუნიდისი მხილებისაგან,
არამედ მოეწყინა და ამისათჳს არღარა გუამხილებს (სინელი 1965: 149).

⁴² “ვითარცა უფსკრულისათჳს ზღუათაჲსა იტყვან, ვითარმედ მიუწდომელ არს, ეგრეთვე
ცხენებისა სიკუდილისა სიწმიდეცა და საქმეცა მიუწდომელ არს” (სინელი 1965: 159).

საწყურველისა ზედ-დგრომით მიიებელი,
ვერ მიმთხმვისად მსულთქმი, მკნესი სიმწარით”
(7:1).

“გლოვა არს მავიწყ ცსოვნისა ბუნებისა,
ვითა მიჰსცილდა დავითს პური მიღებად.
სინანული არს დაკლება უჭირველი,
ყოველისა რეცა სხეულებრის ნუგეშის,
არა ცსოვნა არს თვნიერ საწყურველთა” (7:3)

“მცირედი წყალი ჰშრეტს საკმილის მატებას,
ეგ-სახედ ცრემლი ჭეშმარიტისა გლოვის
ჰშრეტს აღსა რისხვს და ნავლელფიცხელობის.
ამისთვს აქა ურისხმლობა წმიდა
შემდგომობითად დაიწესა განგებით” (8:1).

“ტკივილთად განჰსცნეს და ოფლთად თავნი
მრავალთ,
რათა შენდობა ბრალთა მიიღონ მათი,
განარა კაცმან, არა ძურისმეკსენმან,
წინაუსწრო ამათ ბრალთმოტევებისადმი.

საწყურველისა ზედდადგრომით
მიიებელი და ამისითა
მიუმთხუვეველობით ტკივნეულდა
მღვენელი და უკუანა კერძო ამისსა
საღმობიერად მქოთებელი” (A-39:
67r)⁴³.

“აღსაარებად არს დავიწყებად
ბუნებისად, ვითარ-იგი მისცილდა
ვისმე ჭამად პური თვსი” (A-39:
67r)⁴⁴.

“ვითარ-იგი წყლისა საკმილსა შინა
მცირედ-მცირედ შემატებასა
სრულად დაშრტების საკმილი,
ესრეთვე და ჭეშმარიტისაც გლოისა
ცრემლსა ყოველსა აღსა
გულისწყრომისა და
ნავლელფიცხელობისასა მოსრვად
უტევებიეს, ამისთვს და
შემდგომობითადცა დავაწესე” (A-39:
75v)⁴⁵.

“ტკივილთა და ოფლთა შენდობისა
ძლით ცოდვათაჲსა თავნი თვსნი
ვიეთნიმე განსცნეს, ხოლო
ძურუკსენებელმან მამაკაცმან
წინაუსწრო ამათ, რომლისათჲს

⁴³ „გლოვა ჭეშმარიტი საღმრთოდ ესე არს მჭმუნვარებად სულისად და გული მწუხარე, რომელი მარადის ისურვებს საქმეთაჲს სატკივართა. და ყოველსა ჟამსა ტრფიალისა მის მიმართ თვსისა წყურიელ არს; და რაჟამს ვერ ეწიის, ეძიებნ მას ტკივილითა გულისაჲთა. და შემდგომად მისა გოდებით ვმობნ კუნესით და სულ-თქუმით” (სინელი 1965: 161).

⁴⁴ “გლოვა დავიწყებად არს ბუნებისად, ვითარცა მას ნეტარსა, დავიწყდა ჭამად პური თვსი, რომელიცა გაღობს ამას. სინანული ჭეშმარიტი ესე არს განშორებად ყოველისაგან ნუგეშინის-ცემისა კორციელისა შეუწუხებელად” (სინელი 1965: 162).

⁴⁵ “ვითარცა წყალი დაშრტეს აღსა ცეცხლისასა, ეგრეთვე ჭეშმარიტისა გლოისა ცრემლი ყოველსავე აღსა გულის-წყრომისასა და მრისხანებისასა დაშრტენ, ამისთვსცა შეუდგინეთ გლოისასა განშორებად გულის-წყრომისად” (სინელი 1965: 188).

მიუტევეთო და მოგეტევოსო მდიდრად” (9:8).

“მრავალ-თქმობისა საზღდარი ესთა დაჰსდევს:
უმეცრების ხატ, ძურის კსენების კარად,
კადნიერების ღაღის კელის-მპყრობელად,
ტყუელის-მსახურ, დაკსნა ღმობიერების,
მოწყინების მხდელ, ძილისა წინა-მორბედ” (11:2).
“კუალად ესევე ვნება ესთა ცნობილ-არს,
ვითარმედ ესე გონებ-შინაობისა,
ესე იგი არს მიმოგონების, ანუ
გულის-სიტყვათა კეთილთა განმაბნეველ,
ხოლო გლოვისა ყოვლად უჩინო-მყოფელ” (11:3).

“სიმაძღრე ამით იქმნა ნაყროვანთადმი
დელა სიძესა, ჳორცთ შეგინების მიზეზ,
ხოლო მოყმობა მუცლისა მონანულსა
სიწმიდის ექმნა მიზეზად მომატყვებელ.
ლომს მშვდ-ჰყოფს ღიქნა, სხეულს ჳამა
ველურჰყოფს” (14:5).

“უღმობელობა არს მტკიცე უდებება
და გამოხატბა შერეული, მცონარი.
ჩღჳულებისა მარტივისა მშობელი,
გულსმოდგინების, სიმჳნის საფრჳე, საშოთობი,

მიუტევეთ მსწრაფლ და მოგეტევოს
თქუენ მდიდრად” (A-39: 82r)⁴⁶.

“მრავალმეტყუელება არს
უმეცრებისა სახე, ძურისკსენებისა
კარ, კადნიერებისა
კელისამპყრობელ, ტყუილისა
მსახურ, ღმობიერებისა დაკსნა,
მოწყინებისა მხდელ, ძილისა
წინამორბედ, თანგონებობისა
დაბნევა, მცველისა უჩინოყოფა,
სიმჳურვალისა სიგრილე, ღოცვისა
განჳარება (A-39: 84r)⁴⁷.

“სიმაძღრე საზრდელთა სიძესა
დელა,⁴⁸ ცხორებად მუცლისად
სიწმიდისა მომატყუებელი. ღომი
მლიქნელმან მრავალგზის მოამშუდა,
ხოლო სხეულისა მოღუაწემან
უმეტეს განაველურა” (A-39: 89r-
89v)⁴⁹.

“უღმობელობა არს შემტკიცებული
უდებებად მცონარი გაგონებად,
წინმიღებისა ნაშობი,
გულსმოდგინებისა საბრჳე,

⁴⁶ “მრავალთა მისცნეს თაენი მათნი შრომათა ფიცხელთა, რაითა შეენდვნენ ცოდვანი მათნი; ხოლო კაცმან ძურ- უკსენებელმან უსწრის მათ, რამეთუ იტყვს უფალი, ვითარმედ: მიუტევეთ და მოგეტევნენ თქუენ ცოდვანი” (სინელი 1965: 206).

⁴⁷ “მრავალ-მეტყუელება საყდარი არს ცუდად-მზუაობრობისად, რომელსა ზედა დაჯდების და გამოჩნდების იგი. მრავალ-მეტყუელება სახე არს უგულისჳმოებისად და კარი ძურის-ზრახვისად, წინამდღუარი კადნიერებისად, მსახური ტყუილისად. დამჳსნელი ღმობიერებისად, მომხდელი მოწყინებისად, წინამორბედი ძილისად...” (სინელი 1965: 213).

⁴⁸ ანტონ კათალიკოსის ტექტში ისევე, როგორც პეტრე გელათელის თარგმანში სიმაძღრე სიძვის დელაა, ხოლო ექვთიმე ათონელთან - „მამა“.

⁴⁹ “სიმაძღრე ჳამადთად მამად არს სიძვისად, ხოლო მოყმობად მუცლისად წინამდღუარი არს სიწმიდისად. რომელმან განუსუენოს ღომსა, მრავალგზის მოამდორვისცა, ხოლო რომელმან განუსუენოს ჳორცთა, უფროსად განაფიცხნეს” (სინელი 1965: 225).

ღმობიერების ვერ ცნობა, უმეცრება” (17:2).

“ოდეს საღპინგსა ჰსცემენ სარეკად ჟამის,
მაშინ ყოველთა ძმათა იეკელესიონ,
ხილულად ძმანი, უხილავად ეშმაკნი
ცხედრადრე ძმათა მიდრეკად მაწმველნი,
განსმწნებისა წინ შესავალ ქებადმდე” (18:4).

“მოშიშება არს ჩმწულება ჩჩულებრი
სულსა ბერებრსა ცუდ-მედიდებს შინა,
მოშიშება არს ჰრწმუნვისა განდრეკად
ლოდინსა ზედა მოულოდებელთასა,
ხოლო არს კუალად მძრწოლი გრძნობა გულისა”
(20:1).

“შიში, სიჯაბნე, ნაკლი გულ-სავსებისა,
რომლისა მონა, სული ზესთ-მჩენობისა,
თვსდა მიმნდობი თავისად ზესთ-მჩენობით,

სიმკნისა საშთობი, ღმობიერებისა
უმეცრებად” (A-39: 115v-116r)⁵⁰.

დავსჯურიტნეთ და ვპოოთ
სულიერისა ცემასა საღპინგისასა
ხილულად ვიდრემე შეკრებულად
ძმანი, ხოლო უხილავად
შემოყვანებულნი მტერნი, რომლისა
ძლით რომელნიმე ცხედრისა ზედა
წარმოდგომილნი შემდგომად
აღდგომისა კუალად მიდრეკად
ამათდავე მიმართ მიზეზ მცემენ
ჩუენ. დაადგერ მეტყუელნი
აღსრულებადმდე წინშესავალითთა
ქებათა” (A-39: 112v)⁵¹.

“მოშიშებად არს ჩჩულებრივი
ჩუეულებად ბერებსა შინა და
ცუდდიდებასა სულსა; მოშიშებად
არს განდრეკად სარწმუნოებისად
მოლოდებასა ზედა
მოულოდებელთასა... შიში არს
მძრწოლარე გრძნობად გულისად”
(A-39: 115r)⁵².

“შიში არს გულსავსებისა
ნაკლულევანებად. ზესთმჩენი სული
არს სიჯაბნისა მონად, თავსა თ სსა

⁵⁰ “უღმობელობად უდებებად არს დამტკიცებული, სიბრმე არს გონებისად და მშბელი ბოროტთა ჩუეულებათად, საბრკე მოსწრაფებისად და მახე მოღუაწებისად, მტერი ღმობიერებისად...” (სინელი 1965: 283).

⁵¹ “რაჟამს-იგი დასციან ნესტუსა მას სულიერსა, რომელ არს ჟამის რეკად, მაშინ ხილულად შეკრებოდიან ძმანი ლოცვად და უხილავად შეკრებოდიან მტერნი ბრძოლად...” (სინელი 1965: 289)

⁵² “მოშიშებად ჩუეულებად არს ყრმებური, სულსა შინა ცუდად-მზუაობარსა. მოშიშებად მიდრეკად არს სარწმუნოებისაგან მოლოდებითა მოულოდებელთად. შიშიშ უწინარეს შემთხუევისა იგონებს ძნელოვანთა. მოშიშ შეჰმუსრავნ გულსა თვსსა შიშთა ოცნებათადათა” (სინელი 1965: 297).

მაგრა აჩრდილთ და ბგერათაგან მოშიშნი,
ამად უიჭკოდ ეშინის მარად ზესთ-მჩენთ” (20:2).

ზედა მინდობილი და ბგერათაგან
ნაგებთაღსა და აჩრდილისაცა
მოშიში” (A-39: 115r)⁵³.

“მლიქნელი კაცი, დიაკონი ეშმაკთა,
ზესთ-მჩენობისა ზვაობის კელ-მყვანები,
ლმობიერების მომსრველი, გლოვის მდენი,
მაცთური გზისა, კეთილთ უჩინო-მყოფი.
ამად, ვითარმედ, გვაცთუნებენ მნატრელნი” (21:9).

“მლიქნელი არს ეშმაკთა დიაკონი
ზესთმჩენობისა კელმყვანებელი,
ლმობიერების მომსრველი, მაცთური
გზისად, რამეთუ მნეტარებელნი
თქუნენი გაცთუნებენ თქუნო-
იტყვს წინაღსწარმეტყველი”
(A-39: 117r)⁵⁴.

ამრიგად, დამოწმებული მასალა ანტონ კათალიკოსის რედაქციის ძირითად წყაროდ ტექსტის პეტრე გელათელისეულ თარგმანს გამოავლენს. ეს ბუნებრივიც არის, რადგან, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პეტრე გელათელი იყო გელათის სკოლის წარმომადგენელი, იოანე პეტრიწისეული ტრადიციების გამგრძელებელი და ელინოფილური სტილით შესრულებული მისი თარგმანი ანტონ კათალიკოსისთვის იქნებოდა უფრო მისაღები, თუმცა, აქვე კვლავ აღვნიშნავთ, რომ ანტონ კათალიკოსის რედაქცია ითვალისწინებს დანარჩენ ტექსტებსაც. სწორედ ამის ნათელსაყოფად, ზემოთ მოვიხმეთ პარალელური პასაჟები იოანე პეტრიწის და ანტონ კათალიკოსის პოეტური ტექსტებიდან და მივუთითეთ, რომ ამ ორი ტექსტის საღექსო საზომიც და თითოეული საფეხურის სტრუქტურული ორგანიზების პრინციპიც იდენტურია. დაკვირვებამ გვაჩვენა, რომ ანტონ კათალიკოსი ასევე ზედმიწევნით იცნობს ექვთიმე ათონელის თარგმანს. დავიმოწმებთ პარალელურ ადგილებს ანტონ კათალიკოსისა და ექვთიმე ათონელის რედაქციებიდან, პეტრე გელათელის თარგმანს კი, ამჯერად სქოლიოში დავუერთავთ:

“ესე ჰსთქმს მამათ სიღრმედრე სიმშუდისა,

“ესე არს დიდი სიღრმე სიმშუდისად
– ოდეს მახლობელად იყოს მისა

⁵³ “სული ამპარტავანი მონად არს მოშიშებისად, რამეთუ ესავნ ძალსა თვსსა და ესმინ რად კმად რადმე, მეესეულად შეძრწუნდის” (სინელი 1965: 297).

⁵⁴ “კაცი, მაქებელ პირსა, მოციქული არს ეშმაკისად, და წინამძღუარი ამპარტავანებისად, უჩინომყოფელი ღმობიერებისად, წარმწყმედელი კეთილთად, მაცთური გზისად, რამეთუ რომელნი გუნატრიდენ ჩუენ, გუაცთუნებენ ჩუენ, ვითარცა იტყვს წინასწარმეტყველი ესაია” (სინელი 1965: 305).

თუ მახლობელ-ჰყმს მაწუხებელი ვისმე,
ყმდრებულ-იყოს, კდემულ, წყინებულ მისგან,
მაგრა მისდამი არაოდეს მოაკლდეს
სიყვარულისგან ძედ ღმრთისად ქმნული იგი”
(8:8).

“დასაბამი არს ესე ურისხმდლობის
ყმდრებისა და გინებისა კდემისა
თმენა სიმწარით და ტკივილით გულისათ,
საშუალ – რათა მათგან არა შეწუხნეს,
ხოლო სისრულე – რათა შეჰრაცხნეს ქებად”
(8:9).

“განჰრისხნეს რა ვინ ნებსით აცოფებს თავსა,
ამად, ვითარმედ ძლეულ არს პირველთაგან
ჩმულებათა და თვნიერ ცნობისა
ჰბორგს, დაეცემის. ამისთვის თქმულ არს ესე:
მონანულისად ჰმატს სხბათა ვნება ესე” (8:7).

“ამისთვის აქა განთლილ არს საღმრთო კიბე,
ჰხედვედ აღსავალს დაყუდებისას სიბრძნით:

ა თვთ-ჰსჯულობისაგან

ბ დიდებისა ძლით კაცთ-მიერისა

შემაწუხებელი და გული მისი იყოს
ყუდროებით და არა მოაკლდეს
სიყვარულსა მისსა” (სინელი 1965:
191).⁵⁵

“დასაბამი სანატრელისა
ურისხველობისად არს სიმწარით და
ტკივილითა გულისადთა მოთმინებად
კდემისა და ყუედრებისა და
გინებისად; ხოლო საშუალი რადთა
შეწუხებელად იყოს მათ შინა;
ხოლო სისრულე ესე არს – რადთა
ვითარცა ქებად შეერაცხოს გინებად”
(სინელი 1965: 196).⁵⁶

“კაცი მრისხანე ნებსით თვსით
განცოფებულ არს და ძლეულ არს
ჩვეულებათაგან პირველთა და
თვნიერ ცნობისა მისისა ბორგს და
დაეცემის. არარად არს
მონანულისათვს უბოროტეს გულის-
წყრომისა..” (სინელი 1965: 191)⁵⁷.

“ხოლო აწ თითეული ხედვედინ, თუ
რომელსა ხარისხსა არს კიბისა მის
დაყუდებულთაჲსა” (სინელი 1965:
464).

“პირველ კიბე არს თვთ-
შჯულობისათვს,

⁵⁵ “ესე იგი არს მუნ ყოფასა მაშფოთებელისასა დაწყნარებითა გულისადთა და სიყვარულიანად
მისსა მიმართ მდებარეობად ნამდვლვე ესეცა საზღვარ გულისწყრომისა, ესე იგი არს და
თვსაგანცა მქცევისად სიტყვთ და სახით დამამძიმებელისა მიმართ ბრძოლით და
ველურქმნილობად” (A-39: 77r).

⁵⁶ “დასაბამ ნეტარსა ძერუტსენებლობისა სიმწარესა შინა და ღმობასა სულისასა უბატოებათა
თავსდება, ხოლო საშუალ უმჰმუნგაროდ ამათ შინა მდებარეობად, ხოლო სისრულე უკუეთუ და
არსდა ვითარცა ქებათა შეერაცხვად ამათი; გიხაროდენ, პირველო, მკნობდ მეორეო, ნეტარ
უფლისა მიერ და უსახარულეგანეს მესამე” (A-39: 79r).

⁵⁷ “გულმწყრაღი არს, მიღებული ნებსით უნებლიეთასგან უწინარეს მიღებისა დავრდომილი და
დაცემული” (A-39: 76v).

გ უძლურებისათვის ენისა
 დ სიმრავლისა ძლითა თავის-მზრუნველობისა
 ე მძლავრებისა ძლით გულის-წყრომისა
 ვ რათა პატიუნი მიიჭადნენ
 ზ რათა მოსწრაფედ იქმნენ
 ლ რათა ცეცხლი შეიძინონ”
 (27:9).

მეორე დიდებისათვის კაცთადასა,
 მესამე უძლურებისაგან ენისა;
 მეოთხე – მძლავრებისათვის გულის-
 წყრომისა,
 მეექვსე – რადთა თავნი თვსნი
 ტანჯნენ;
 მეშვიდე – რადთა მოსწრაფებად
 მოიგონ. მერვე – რადთა ცეცხლსა
 ზედა ცეცხლი შესძინონ”
 (სინელი 1965: 464).⁵⁸

ზოგ შემთხვევაში ანტონ კათალიკოსი ერთი სტროფის ფარგლებშიც კი იყენებს ორივე პროზაული თარგმანის მასალას:

ანტონ კათალიკოსი	პეტრე გელათელი	ექვთიმე ათონელი
“ნაყროვნება არს შემოქმედი ნოვაგთა, გემოვნებათა მადინებელი წყარო, თუ სამე დაჰვაშ თვალი მისი, სხუთ გაჰსწნდის, ხოლო თუ იგი განაქარვი, სხუთა გძლის. ამისი მკაცრება თანა გაძს მონანულო” (14:3).	“ნაყროვნებად არს ნოაგობათა შემოქმედი, გემოვნებათა წყარო. დაჰყავ ნესტუ და სხუთ აღმოიჭურა და ამისიცა დამყოფელი სხუთ იძლივა” (A-39: 89r).	“ნაყროვნებად მომპოვნებელი არს სანოვაგეთად და წყარო არს გემოთ-მოყვარებისად. დაჰყვი რად ერთი თუალი მისი, სხუთ კერძო გამოწნდის და რაჟამს იგიცა განაქარვი, სხუთ კერძო გძლიის” (სინელი 1965: 224).
“უცხოება არს არ კუალად ზედ-მოქცევა, რადცალა გაქეს მამულსა შინა ყოველ, იმათი სრულად, რადვეცა ყოველი ეწინ-მეწეზბის კეთილ – მოსავობისა გულის-სიტყათა ანუ	“უცხოება არს დატევებად ზედმოუქცეველი ყოველთად მამულსა შინა კეთილმოსავობისა განზრახვასა ჩუენსა წინააღმდეგომ მოქმედთად” (A-39: 19r).	“უცხოებად დატევებად არს გარე-შეუქცეველი მშობელთა და ყოველთავე, რანიცა იყენენ ქუეყანასა ჩუენსა წინააღმდეგომ და დამაბრკოლებელ კეთილისა მის გულის-სიტყესა ჩუენისა” (სინელი 1965: 42).

⁵⁸ პეტრე გელათელის თარგმანში ციტირებული ადგილი არ არის .

გამოხატაო” (3:1).

“გამოსლვა სოფლით სამთ	“ყოველთა გულსმოდგინებით	“ყოველთავე, რომელთაცა
აიძულეს მქმედთ:	საწუთოდს დამტევებელთა	სოფლისა საქმენი დაუტევენეს,
ანუ სუფევამ გულვებადმან	ნამდვლვე გინათუ	ანუ სიმრავლისათჳს ცოდვათა
საღმრთომან,	გულვებადისათჳს სამეფოდსა,	მათთაჲსა, ანუ
ანუ ცოდვათა განმრავლების	გინა სიმრავლისა ძლით	სასუფევედისათჳს ცათაჲსა,
ცნობამან,	ცოდვათაჲსა, ანუთ	ანუ სიყვარულისათჳს
ანუ სურვლმან ნამდვლ	ღმრთისამიმართისა ძლით	ღმრთისა ქმნეს. უკუეთუ არცა
სატრფიალოსმან,	სიყვარულისა ყვეს ესე, ხოლო	ერთი ამათ სამთა გულის-
ხოლო გარდა სხბა მიზეზი	არათუ რომელიმე	სიტყუათაგანი იქმნა მათდა
უსიტყურ არს” (1:6).	წინათქმულთა ამათ	წინამძღუარ, პირუტყულ არს
	განხილვათაჲ მათ შორის	გამოსლვაჲ მათი” (სინელი
	წინაძღოდა, უსიტყუ ვინაჲმე	1965: 22).
	განშორებაჲ მათი დაღვა” (A-	
	39: 10v).	

ამრიგად, ნაშრომის ამ ნაწილის მიზანი იყო ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის სხვა, მანამდე არსებულ რედაქციებთან მიმართების საკითხის კვლევა. პარალელურ ტექსტებზე დაკვირვებამ გამოავლინა შემდეგი:

1. *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის ძირითადი წყაროა პეტრე გელათელის თარგმანი. მისი ტექსტი ყველაზე არსებით, ფრაზეოლოგიურ და ლექსიკურ თანხვედრას, სწორედ პეტრე გელათელისეულ თარგმანთან ავლენს. შესაძლოა, ამის მიზეზი იყოს: პეტრე გელათელის თარგმანის, გელათური სკოლის ტრადიციისამებრ, ელინოფილური სტილი, რომელიც ანტონ კათალიკოსის ლიტერატურული გემოვნებისთვის მეტად შესაფერისი იქნებოდა.

2. ანტონ კათალიკოსი კარგად იცნობს *სათნოებათა კიბის* მანამდე არსებულ სრულ რედაქციებს: ა) მისი ტექსტის სტრუქტურული ორგანიზების პრინციპი და ვერსიფიკაცია იოანე პეტრიწისეული რედაქციის იდენტურია. ავტორი ქმნის იოანე პეტრიწისეული ტექსტის ორიგინალური სტროფების სემანტიკურად თანაფარდ მუხლებს, რომელთაც პარალელები არ ეძებნებათ პროზაულ ტექსტებში. ბ) იცნობს და იყენებს ექვთიმე ათონელისეულ თარგმანსაც; გ) არის შემთხვევები, როცა ერთი სტროფის ფარგლებში ჩანს ორივე პროზაული თარგმანის გავლენა.

& 2. სათნოებათა კიბის ანტონ კათალიკოსისეული ჩართული სტროფები

სათნოებათა კიბის იოანე პეტრიწისეული რედაქცია გამოსცა, შესავალი კვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. შესავალი კვლევა ძირითადად ეხება იოანე პეტრიწის ვინაობასა და მის ლიტერატურულ მემკვიდრეობას. კვლევაში იგი ასევე მსჯელობს იოანე პეტრიწისეული *სათნოებათა კიბის* ორიგინალურ ნაწილზე, განსაკუთრებით კი აქ გაშლილ ფილოსოფიურ კონცეფციებსა და მათ მიმართებაზე იოანე პეტრიწის ფილოსოფიასთან. ივ. ლოლაშვილის მიერ ორიგინალურ სტროფებად მიჩნეული ჩანართების მოცულობიდან გამომდინარე, მკვლევარი ტექსტს ნახევრად ორიგინალურ შრომად მიიჩნევს, თუმცა, როგორც უკვე ვნახეთ, ეს მთლად ასე არ არის. ნაშრომის ამ ნაწილში მიმოვიხილავთ ანტონ კათალიკოსისეული *სათნოებათა კიბის* ორიგინალურ ჩანართებსა და მათ ფუნქციას ტექსტში.

სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების სტრუქტურულ თავისებურებებზე საუბრისას ასევე აღვნიშნეთ, რომ ანტონ კათალიკოსის ტექსტი სტრუქტურულად ზუსტად ემთხვევა ცოტა მოგვიანებით სოფრონიუსის მიერ კონსტანტინოპოლში გამოცემულ რედაქციას. ეს გარემოება კი თავისთავად გვაფიქრებინებს, რომ შესაძლოა ანტონ კათალიკოსს ხელთ ჰქონოდა, ჩვენთვის ცნობილი ქართული რედაქციების გარდა, სხვა წყაროც. ამიტომ ანტონ კათალიკოსის ორიგინალური ნაწილის წყარო ვეძიეთ არა მხოლოდ ქართულ პროზაულ თარგმანებში, არამედ ჩვენ ხელთ არსებულ სხვა ტექსტებშიც: მეთიუ რადერის გამოცემულ ძველბერძნულ ტექსტში; პარაკლეტის მონასტრის ახალბერძნულ ტექსტში, რომელიც მინეს გამოცემისგან განსხვავებული რედაქციაა და სტრუქტურის მიხედვით ემთხვევა ანტონ კათალიკოსის რედაქციას, ასევე *სათნოებათა კიბის* სლავურ თარგმანში, რომელიც გამოცემულია 1898 წელს და გამოსაცემად მომზადდა СВЯТО-ТРОИЦКАЯ СЕРГІЕВА ЛАВРА –ში. ამგვარმა კვლევამ მაჩვენა, რომ თუნდაც ერთი სტროფი, რომელიც არ მომდინარეობს ქართული პროზაული თარგმანიდან, არ იძებნება ჩვენ ხელთ არსებულ არც ერთ სხვა ტექსტში. ანტონ კათალიკოსი ზოგ შემთხვევაში ქმნის მთელ სტროფს, ან სტროფებს, ზოგან ურთავს სტრიქონებს, ხან კიდევ იყენებს განსხვავებულ ტერმინებს ან სიმბოლოებს. ამ უკანასკნელზე ვრცლად სადისერტაციო ნაშრომის შესაბამის თავებში ვიმსჯელებთ. სწორედ ანტონის

რედაქციის სტილსა და სიმბოლურ სახისმეტყველებაზე საუბრისას აღვნიშნეთ, რომ ანტონის ორიგინალური ნაწილისთვის სპეციფიკური სიმბოლური მეტყველება დამახასიათებელია ზოგადად ანტონ კათალიკოსის მხატვრული აზროვნებისთვის, რაც კიდევ ერთ არგუმენტად შეიძლება გამოვიყენოთ იმის სამტკიცებლად, რომ ანტონის მიერ ჩართული სტროფები ორიგინალურია და თუკი მართლაც ჰქონდა ანტონ კათალიკოსს ხელთ განსხვავებული რედაქცია, მისი კვალი ჩანს მხოლოდ საფეხურთა თანმიმდევრობაში.

გამომდინარე იქიდან, რომ პროზაულ ტექსტთან შედარებით პოეტური ვერსიები ბევრად ნაკლები მოცულობისაა, დაისმის კითხვები: პროზაული ტექსტების საკმაოდ დიდი მოცულობის მასალის მიუხედავად, რატომ დასჭირდა ანტონ კათალიკოსს ორიგინალური სტროფების ჩართვა პოეტურ ტექსტში? რა დანიშნულება აქვს საკუთრივ ანტონისეულ ჩანართებს? ავითარებს იგი ამ ნაწილში ახალ იდეებს თუ უბრალოდ აფართოებს ნათქვამს? შევეცდებით აღვნიშნულ კითხვებს პასუხი გავცეთ თანმიმდევრულად.

პირველ რიგში, აღვნიშნავთ, რომ იოანე პეტრიწის ტექსტის მსგავსად, ანტონ კათალიკოსიც ყოველ თავს ურთავს შესავალ სტროფს, რომლითაც აცნობს მკითხველს წინამდებარე საფეხურის თემას, ხოტბას ასხამს ან აკრიტიკებს მას. ეს ორიგინალური სტროფები შეიცავენ ძირითადად აღმავალ-დაღმავალ, საკმაოდ რთულ კიდურწერილობას, რომელშიც იკითხება კონკრეტული საფეხურის დასათაურება. მაგალითად, პირველი თავის შესავალი სტროფი ასე გამოიყურება:

ვარდი არ მჭნარი ჭიალი კეთილ სულნელ
ლიმენა შუჭბის ოქროთ არხრწნადთსაკრები
ორ-გზის შედგომა სატრფოს ნამდვლსაწყურის
ტკბილულის ტვრთუთ სოფლით გამოსლვასაგან გ
ლტოლვა აქათ ღმრთივ იქა ზენადმი მიმყან.

ან კიდევ, მესამე თავის შესავალი სტროფი:

“თქმულთარე ზემ ო რთა ძვრ-ფას სპეკალთა
ჯაკინთ მჭვრე ე სე ეშესაბამვის
სულთმწმედი საქე ბ რკიად ეღვარ მბზინვარი
უცხოება იმიერ ღთოდვა ამრით

ხოლო ჯ არი **ს ა** ტვრთვა ქრისტეს მსგავსება.”

კიდურწერილობა ზოგ შემთხვევაში არის საკმაოდ რთული – ასეთია პირველი მაგალითი, ხოლო სხვა შემთხვევაში შედარებით მარტივი – ამის მაგალითად მეორე შემთხვევა გამოდგება. ციტირებული სტროფების აკროსტიხებად იკითხება შემდეგი: *ლტოლვისათვის სოჭლისგან და თვს უცხოებისა*. ეს არის ძირითადი პრინციპი, რომლითაც ანტონ კათალიკოსი სარგებლობს შესავალი ორიგინალური სტროფების შექმნისას. ერთი გამონაკლისია მთელ ტექსტში, მეცამეტე თავი, რომელიც მოწყინებას შეეხება, ხოლო შესავალი სტროფის კიდურწერილობაში იკითხება თავად ავტორის სახელი. თუმცა, საფეხურის თემატიკაზე ხაზგასმა, ტრადიციულად, აქაც არის:

“**ან**ტონი სახელ აქა კიდურ-წერილი

ტალს გულს მეღექსის მოწყინებისა მიერ,

ოდეს იხილო დაგინიშნავს მის შორის,

ნებსით კმტებით სუნიდისის კბენისათ,

იქიდამ გლოვის არ განყრას ნაბერწყალთას”.

სწორედ ამგვარი პრინციპით არის შექმნილი იოანე პეტრიწისეული ტექსტის შესავალი ორიგინალური სტროფებიც.

ანტონ კათალიკოსის ორიგინალური ჩანართები უფრო ხშირად ქართული პროზაული ტექსტის მასალას ავრცობს. ასე, მაგალითად:

“ტანჯვა მჰსჯავრითი აღჰვოცს ტყუილსა თულა,
მაგრა ნეტარნი ცრემლნი წარჰსწყმედენ, ჰსპოლვენ.
დუმილი საღმრთო ჭმუნვა თ სთათვს ცოდნათ
უკეთურსა მას ცრუსა ჩმჭულებასა
აღჰვოცს, განჰსდევნის ქრისტეს-მოყვარეთაგან”
(12:7).

“სატანჯველისაგან მთავართაჲსა
ადივოცების ტყუილი, ხოლო
სიმრავლისაგან ცრემლითაჲსა
სრულიად წარწყმედების”
(A-39 87r)⁵⁹.

“არსადა ჰსტყუვოს ერმამან ოდესმე ვისდად,
ამად ვითარმედ უმანკო აქს გონება,
მაშა ტყუილი მზაკბართად შესმენილი

“არა უწყის ჩჩუღმან ტყუილი,
არცა სუღმან სიბოროტისაგან
დაკლებულმან” (A-39: 87r).⁶⁰

⁵⁹ „ტანჯვისაგან მთავართაჲსა ადივოცების ტყუილი, ხოლო სიმრავლისაგან ცრემლითაჲსა სრულიად წარწყმედების და მოისპოლვის” (სინელი 1965: 218).

⁶⁰ “ერმამან ჩჩუღმან არა იცის ტყუილი, არცა სუღმან განშორებულმან ბოროტისაგან” (სინელი 1965: 219).

არა მართალთა, ცრუთა ვერ დამმკვდრებთა
სუფევეისათა ჩმულებს არს თურე”
(12:8).

“შეუძლებელ არს სადა ჯმნა ჭამისგან,
თულა სიმშილი ნიადაგ საკმარ არს და.
მუცლის სიმაძღრე აკმობს ცრემლთა წყაროსა,
სიძვსა რტოთა აწარმოებს ყოველთა.
ამისთვის ღტოლვა ნოვაგთაგან ჯერ არსდა!”
(14: 10)

“კუალად ამისდა წამალ უმანკოება,
უპოვარება ან ქონა საჭიროთა,
საღმრთო სიმდაბლეს, ღმერთ-მამა-კაცის ხატი
და მორჩილ-ყოფა ყოველსა შინა განჰსჯით,
ნებათა თვსთა იძულებით არა ქმნა.
სიფიცხეს ბოროტს, უღმობელობას უღმრთოს
ემკაცრვე სოფლით ღტოლვილო, მონაზონო,
უცხოებისა უკმარად გარდამქცევსა,
სინანულისა არ მითვალვისა ნივთსა,
ღმრთის-შვილებისგან განმგრდომ, განმყოფ
მახვლსა”
(17:8,10)⁶².

“შიში განაკრთობს სულსა ქმნ-მდებარესა,
გამოხატებათა საესეთა შერეულ-ჰყოფს,
განჰსჯათ აყენებს, უცხო-ჰყოფს აპოდიქსის.
ამად ელიფას იტყვს გამოცდილებით:

“თუალთა წყაროსა, ნათლის-
ღებისა სწორსა, განაცმობს ესე
ვნება სულისა დიდი, ხოლო
მარხვისა ღმობა, წმიდა და
ტკბილი, შეჰმზადებს მისსა
განწმედილსა ჭურჭელსა, ესე
შეიტკბე, მონაზონო და გაქუნდენ”
(სტრ. 141)⁶¹.

„განჰკრთეს თმანი და ჳორცნი
ჩემნი “– იტყოდა ელიფას
ვერაგობასა ეშმაკისასა
მომთხრობელი” (A-39: 115v).⁶³

⁶¹ როგორც ვხედავთ, მსგავსი (და არა იდენტური) შინაარსის სტროფი არის პეტრიწისეულ ვარიანტშიც, ხოლო პროზაულ ტექსტებში საერთოდ არ იძებნება პარალელური ადგილები.

⁶² ანტონიეულ რედაქციაში მსჯელობა უფრო ვრცელია, ვიდრე სხვა ტექსტებში (ქართ. პროზაული, ბერძნ. სლავ.).

⁶³ “საზომისაებრ გლოისა ესე წარიდევნების და რაიზომცა იგი მოგუაკლდებოდის, მოშიშებად განმრავლდების. განჰკრთა გუამი ჩემი და შეძრწუნდეს თმანი ჩემნი – იტყოდა ელიფას მანქანებათა ზედა ამის მტერისათა, ეგრეთვე მე ვიტყვ” (სინელი 1965: 299).

გამიკრთეს თმითურთ ხორცნიო (შიშისაგან)”
(20:4).

“ეს სიმარტივე ანუ უმანკოება
უფერადოდ აქნდა ვიდრემე ადამს,
არა მკდეშელსა ჳორცთა უშერებისას,
არ განგებული იყო ესე სიბრძნითა,
ამად ვითარმედ არ ნებსით მარტივობდა”
(24:7).

“სამღებდელისა ლოცვსა უნიეთოსა
განსაზღებრებად ბრძენთგან ვისწავეთ ესთა,
არს თან-მყოფობით შეერთებად ორთა,
ესე იგი არს ღმრთისა და მლოცმელისა,
ამად უნიეთო ლოცვად დიდ სანატრელ” (28:1).

“ვინც თავისუფალ ბრალთაგან იქმნა კრძალვით
მოშიში ღმრთისა, მმარხმელი ვნებათაგან,
ამან მოიგო უვნებელობა საღმრთო,
წყარო და ძირი, დედა სიყვარულისა,
ამად გვრგვნი სიბრძნისა დიდ ნეტარ-არს”
(29:10).

მსგავსი მაგალითების დამოწმება *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეული ტექსტიდან მრავლად შეიძლება. ავტორი ცდილობს გასცდეს წყაროებს და უფრო გააფართოოს და განავრცოს სათქმელი.

სხვა შემთხვევაში ანტონ კათალიკოსი ორიგინალურ ჩანართს ქმნის, რათა დააკონკრეტოს, დააზუსტოს იოანე სინელისეული მსჯელობა. მაგალითად, ტექსტის მეორე საფეხურს, რომელშიც იოანე სინელი საუბრობს “სოფლიდან გასვლის” შემდეგ ამქვეყნიური საქმეების მიმართ გულგრილობაზე, ანტონ კათალიკოსი, აზრის გაძლიერების მიზნით, ასრულებს ორიგინალური სტროფით: “თუ სოფლით განჰჳმდ არზრუნვად, მონაზონო,

“პირველი თვთებად აღორძინებისა
ერმათაჲსა სიმარტივე უფერადოდ,
რომელი ვიდრემდე აქუნდა ადამს,
არა იხილა სიშიშუელე სულისა
თვსისად, არცა უშუერებად
ჳორცისა მისისად” (A-39: 129v).⁶⁴

“ლოცვად არს მის ძლითისაგერ
ვიდრემე მოქმედებისა
თანამყოფობად შეერთებად
კაცისა და ღმრთისად” (183v).⁶⁵

⁶⁴ “არარა არს მსგავსი სიწრფოებისად, ამისთჳსცა ვიდრემდის აქუნდა იგი ადამს, არა იხილა შიშულობად სულისა თვსისად, არცა უშუერებად ჳორცთა თვსთად” (სინელი 1965: 339).

⁶⁵ “ლოცვად ბუნებით შეერთებად არს ღმრთისა და კაცისად” (სინელი 1965: 483).

კუალად სოფლისათ მცხოვრებთა თანა ქცევა
და არაზრუნვა მათთვის შეუძლებელ-არს,
ხოლო თუზრუნვა გაქმს კორცთათვის და მშობელთ,
ბორბალთა მიერ ღელვათა იშთმზვივე” (2:10).

ან კიდევ, ავიღოთ მეხუთე საფეხური: იოანე სინელის მონათხრობს მონანულ
მონაზონზე, რომელიც აუცილებლად უნდა იყოს სიდატაკესთან დაწინდული,
ანტონ კათალიკოსი შემდეგნაირად აგრძელებს:

“მონანულისა თ სება არს საკუთარ
არა რას ქონვა, არა რასა მიღება,
მხოლოდ ღმრთის ოდენ მოგება არა სხებათა,
ნიადაგ დაჰსჯა თავისა, კდემვა, კდომბა,
ანუ სხეულით, ან ნებით უცხოება” (5:6).

სხვა მაგალითი: პირველ საფეხურში, სადაც მსჯელობაა სოფლიდან გასვლაზე,
იოანე სინელი ამბობს, რომ ასკეტური ცხოვრების სამი უმთავრესი საფუძველია
უმანკოება, მარხვა და სიწმინდე. ანტონი აგრძელებს აზრს და ახასიათებს
თითოეულს:

“რომელმან გყოს შენ ჰრჩეულ ქრისტეს მოწაფე,
ხოლო მეორემ – ანგელოს ზენა ხორცთა,
და მესამემან – ვნებათა ზედა მთავარ,
ხოლო სამთავე მხედრულ ნიადაგ სარკით
სატრფიალოის უოცნოსა მზისადმი” (1:9).

მსგავსი (მაგრამ არა იდენტური) შინაარსის შემცველი სტროფი გვხვდება
პეტრიწისეულ რედაქციაშიც:

“ სამნი შეიტკბენ, მონაზონო, და სცხოვნდე:
უმანკოება, სიწმიდე და მარხვაი
ერთი მოყუისა სიყუარულსა მოგართმევს,
ხოლო მეორე უსხეულოთა მიგრთავს
და მარხვა წმიდა ქუეყანით აღგამადლებს” (სტრ.10).

ზოგჯერ ანტონი აზრს აგრძელებს და აძლიერებს არა მთლიანი სტროფის
შექმნით, არამედ ერთი ან ორი სტრიქონის დამატებით:

“ნუსადა ტრედმან უმანკომან თვს შორის
შეიწყნაროსმცა მატლი დაუძინები

და ნივთი წმიდა შეამწიკდლოს მწვრემან” (9:10).

სხვაგან ანტონი მთელ სტროფს უძღვნის და ხოტბას ასხამს სათნოებას. მაგალითად, “მორჩილებას”:

“მორჩილებათ, ქრისტეს-ხატო ჩემს შორის,
სარწმუნოებით წარმოო შორის სხვსა
და სიყვარულითა ნამოქმედებო სიბრძნით,
უვნებელობის ადგილო უნივთოო
და საღმრთოს ცნობის ჰაერო საცურებლო” (4:5).

სათნოებათა კიბის ანტონისეულ რედაქციაში ხშირია ავტორისეული რემარკები, რომელიც შეიცავს გაფრთხილებას, მოწოდებას, დარიგებას:

“დაეუდებულთა სრულთაცა შორის ამან
ბოროტ-ვნებაჲმან ჰპოვა ადგილი შესღვს
და დაიმაღლა ასპიტი შორის მათსა,
გესლით მომკლველი სულეხსაცა სრულთასა,
ამად სიმკაცრე ჰჳამს მარადისი, ბრძენო”(9:5).

სხვა მაგალითი:

“მრავალთა ჰსცოდეს დიდთა მიერ ცოდებათა,
შეინანესვე მოქცეულთა ღმრთისადმი,
იმათი დაჰსჯა, ვითარცა მეძავთავე,
ღმრთის მეგობართა არს დაჰსჯა არა სხებათა,
ამას ემკაცრე განმკითხებლო ძმათაო!” (10:5).

ან კიდევ:

“ნაყროვნება არს შემოქმედი ნოვაგთა,
გემოვნებათა მადინებელი წყარო,
თუ სამე დაჰჳაშ თვალი მისი, სხვთ გაჰსჩნდის,
ხოლო თუ იგი განაქარვი, სხვთა გძლის.
ამისი მკაცრე თანა-გამს, მონანულო!” (14:3).

და ბოლოს:

“არავინ აღჰჳდა თავსა კიბისას ყმაჲ,
უკეთუ არა აიარა ბიჯებით.
ეგ-სახედ ჩემნცა პურისადმი და წყლისა
პირველად ჰსპობით ძნელ-სადნობთა ჭამადთა
მისლვად ბიჯებით გვიგმს, არა განუსჯელად! (14:9).

მაგალითების დამოწმება უხვად შეიძლება, თუმცა, საკითხის სიცხადისთვის, ვფიქრობთ, მოყვანილი მასალა საკმარისია.

ზოგ შემთხვევაში ანტონ კათალიკოსი მუხლზე დართული ორიგინალური სტრიქონით ერთგვარად აჯამებს მთელი სტროფის სათქმელს:

“მეცხრეს ჟამს ამან ვნებამან აღიხილნა

და დროს ტრაპეზის ზე აღხლტნა სარეცელით,

ხოლო ღოცვისას დაამძიმა სხეული,

ტქნარებით კსირით მიჰსტაცა მუკლი პირით

და გულს-მოდგინე სული უძღურ-ჰყო ხორცებრ”(13:7).

ხოლო სხვაგან ორიგინალური სტროფით აჯამებს მთელ საფეხურს:

“შეუძლებელ-არს სრულად ჯმნა ჭამისგან,

თუღა სიმშილი ნიადაგ საჭმარ-არსდა,

მუცლის სიმაძღრე ავმობს ცრემლთა წყაროსა,

სიძესა რტოთა აწარმოებს ყოველთა,

ამისთვის ღტოლვა ნოვაგთაგან ჯერ-არსდა” (14:10).

ერთეულ შემთხვევაში ანტონ კათალიკოსი ავითარებს ტექსტში წამოჭრილ პრობლემასთან დაკავშირებულ ახალ აზრს. ამის მაგალითია მეთერთმეტე თავის წინამდებარე სტროფი, რომელიც ეძღვნება დუმილის სათნოებას:

„ვინათგან სიტყვა პსიხისა გონიერის

გამოხატება არს, განჰსჯა, გამოჩინება,

რამეთუ ამას საქმობს გულის-ჭმის-ყოფა,

პირველით ნივთთა სრულად სავსედ განმყოფი,

მეორით მსახდური და სხუთ მესილოგიზმე

ამათი კმევა წესიერ დროებითად

არს არა ცოდება...” (11:8,9)

ზემოთ დამოწმებული მასალა გვაფიქრებინებს, რომ *სათნოებათა კიბის* ანტონისეული რედაქციის ივანე ღოლაშვილისეული შეფასება არ არის ზუსტი. მეკვლევარი წერს: „ანტონი პროზაულ ტექსტს ოდნავ ამოკლებს, იყენებს საკუთარ სიტყვებსაც, მაგრამ ძირითადად იმეორებს თავის წყაროს.... ასე, რომ ანტონის რედაქცია თითქმის სიტყვა-სიტყვით ემთხვევა პეტრიწული (პეტრე გელათელისეული ი.მ.) ტექსტის ექსცერპტებს. მისი (ანტონის) ორიგინალობა მხოლოდ იამბიკურ ლექსად გაწყობაში გამოიხატება” (პეტრიწი 1968: 94).

შეიძლება წყაროდ გამოყენებული ტექსტებიდან გადახვევა არ იყოს ხშირი და ვერ შეგვიქმნას ორიგინალური ნაწარმოების განცდა (რასაც არც უნდა ველოდოთ, რადგან საქმე გვაქვს ნათარგმნი ტექსტის გადამუშავებასთან), თუმცა, ვერც იმას ვიტყვით, რომ აღნიშნულ ტექსტში არაფერია ორიგინალური.

ამრიგად, ანტონ კათალიკოსისეულ *სათნოებათა კიბეში* ჩართულ სტროფებს სხვადასხვა დანიშნულება აქვს: ა) შესავალი ორიგინალური სტროფების შექმნის მიზანი წინამდებარე საფეხურის თემის გაცნობა-შემკობაა, იოანე პეტრიწის ტექსტის ანალოგიით; ბ) სხვა შემთხვევაში ანტონ კათალიკოსი აზრის დაზუსტება-გაგრძელების მიზნით ქმნის ორიგინალურ სტროფებს თუ სტრიქონებს; გ) სხვაგან მუხლის ან მთელი საფეხურის აზრის შეჯამებაა; დ) ზოგან ამგვარი ჩანართები შეიცავენ გაფრთხილებას, მოწოდებას, დარიგებას; ე) ერთეულ შემთხვევაში კი ავტორისეული შეხედულებაც ჩანს.

თავი VI

იოანე სინელის *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანების მნიშვნელობა ბიზანტიური და ქართული ფილოლოგიისთვის

სათნოებათა კიბე შუა საუკუნეების ერთ-ერთი ყველაზე სრულყოფილი და პოპულარული ზნეობრივი სახელმძღვანელოა. მასში გაერთიანებულია ქრისტიანული ეთიკური პრინციპები სისტემურად ჩამოყალიბებული ფორმით, გამოკვეთილი აქცენტებითა და ღრმად თეოლოგიური მსჯელობებით. მართალია, კიბის სიმბოლოს, სულიერი პროგრესის შინაარსით, აქტიურად იყენებდნენ სხვა ავტორებიც: ფილონ ალექსანდრიელი, სირიელი მამები, გრიგოლ ნოსელი, მაგრამ იოანე სინელმა პირველმა მოგვცა **სულიერი აღმასვლის მასშტაბური და სრულყოფილი სურათი** (კორდოჩკინი 2003: 22-23). სწორედ ეს არის ერთი მნიშვნელოვანი განმასხვავებელი ნიშანი, რომელიც გამოარჩევს *სათნოებათა კიბეს* ამ ჟანრის ლიტერატურაში. კიდევ ერთ სპეციფიკურ მახასიათებელს წარმოადგენს *სათნოებათა კიბის* ფსიქოლოგიური შინაარსი – *კლემაქსში* ჩანს დახვეწილი, ღრმა ფსიქოლოგიზმი, ადამიანთა ბუნების, მათი შინაგანი მდგომარეობის საუცხოო ცოდნა (ბეზარაშვილი 1989: 143). იოანე სინელი ხშირად არიდებს თავს მკითხველისთვის დეტალური ინსტრუქციების მიცემას იმის შესახებ, თუ რა ჭამოს, როდის და რამდენი, რა დრო გამოჰყოს ძილისთვის, რა სიხშირით ილოცოს, რა ფორმულები უნდა გამოიყენოს მლოცველმა და სხვა. მისი ინტერესია არა გარეგნული, ფორმალურად გამოხატული ასკეტიზმი, არამედ მორჩილება და გულის სიწმინდე (უეარი 1982: 9).

ნაწარმოებში დასმული საკითხების მასშტაბურობა ტექსტის დაწერისთანავე იწვევდა აღფრთოვანებას მკითხველში. კერძოდ, იოანე სინელის ბიოგრაფი, მისი თანამედროვე რაითის მონასტრის ბერი დანიელი, რომლის მიერ დაწერილი იოანე სინელის ცხოვრება წინ უძღვის ტექსტს, *სათნოებათა კიბეს* მოსეს ათ *მცნებასთან*, ხოლო ავტორს თავად მოსესთანაც კი ათანაბრებს: “და გარდამოჰდა ახალი იგი ღმთის-მხილველი ჩუენდა მომართ გონებითა მთით სინით და გჳჩუენნა ჩუენ მანცა ღმრთივ-წერილნი იგი ფიცარნი” ან კიდევ, “ერთითა ოდენ არა იქმნა მსგავს (იოანე სინელი) მოსესა, რამეთუ არა მოიწია მის ზედა ვერშესლვაჲ ზეცისა მას იერუსალჴმსა, ვითარი იგი მოსე ქუეყანასა იერუსალჴმსა ვერ შევიდა (სინელი, 1965:13).

ამდენად, სულაც არ არის მოულოდნელი, რომ ნაწარმოები ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში ითარგმნა მსოფლიოს მრავალ ენაზე: “ბიბლიას და ლიტურგიკულ წიგნებს თუ არ ჩავთვლით, არ იყო სხვა შრომა აღმოსავლურ ქრისტიანულ სამყაროში, რომელიც იმდენჯერ იქნებოდა შესწავლილი, გადაწერილი და ნათარგმნი, რამდენჯერაც იოანე სინელის *სათნოებათა კიბე*” – წერს კალისტოს უეარი, *სათნოებათა კიბის* ცნობილი მკვლევარი და აგრძელებს - იგი პოპულარული იყო სამონასტრო საზოგადოებების გარეთაც – ბერძნებში, ბულგარელებში, სერბებში, რუსებში და მთლიანად მართლმადიდებლურ სამყაროში. *სათნოებათა კიბის* პოპულარობა აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროსთვის უტოლდება დასავლეთში თომას კემპენელის (Thomas von Kempen) *ქრისტეს იმიტაციის* (*The Imitation of Christ*) პოპულარობას (უეარი 1982:1).

თხზულება ასეთივე პოპულარობით სარგებლობდა შუა საუკუნეების ქართველ მკითხველთა შორისაც, რაზეც, პირველ რიგში, რედაქციათა და ხელნაწერთა სიმრავლე მიუთითებს.

ქართულად ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ეპოქაში ნათარგმნი თუ გადამუშავებული ტექსტის ექვსი რედაქცია. ქართული კულტურის დიდ მესვეურთა გაუნელებელი ინტერესი ამ ტექსტის მიმართ არ ცხრება საუკუნეების მანძილზე. როგორც ცნობილია, *სათნოებათა კიბე* პირველად პრეათონურ პერიოდში თარგმნეს. ამ ინფორმაციას გვაწვდის ექვთიმე ათონელი *სათნოებათა კიბის* მისეულ თარგმანზე დართულ ანდერძში. ანდერძშივე საუბრობს იგი ტექსტის ხელმეორედ თარგმნის მიზეზზე: „ვინაჲთჳან უკუე პირველსა მას თარგმანსა მრავალი მრუდად დაეწერა და მრავალი დაეგდო, ამისთჳს მე, გლახაკჳან ეფთჳმე, ბრძანებითა წმიდისა მამისა ჩემისა იოვანწსითა ვთარგმნე ესე.“ (სინელი 1965:1). როგორც ანდერძიდან ირკვევა, ექვთიმე ათონელი *სათნოებათა კიბეს* კვლავ თარგმნის “პირველი” თარგმანის უზუსტობისა და ნაკლულოვანების გამო. “იოანე სინელის ტექსტის ქრისტიანული ზნეთსწავლულება, ბუნებრივია, თავისთავად წარმოადგენდა ინტერესის საგანს სასულიერო მწერლობისთვის” (ბეზარაშვილი 1987:150) - ამდენად, ექვთიმე ათონელისნაირი მასშტაბური მოღვაწე, რომლის მიზანიც იყო ქართველთა კულტურული ლეგიტიმაცია – მათი ბერძნებთან “სწორ-მყოფელი” საგანმანათლებლო საქმიანობა – თარგმანის მეშვეობით “უგუნურებისა ჩუენისა გონიერ-ყოფა და განბრძნობა” (დობორჯგინიძე 2012: 7), რაც გულისხმობდა შუა საუკუნეების ქართულ სააზროვნო სივრცეში ახალი და დიდი ცოდნის

შემოტანას, ვერ დაუშვებდა ესოდენ დიდი მნიშვნელობის ტექსტის “მრუდე” და “ნაკლულევანი” ქართული თარგმანის არსებობას. მით უფრო, რომ თარგმანს სრულად დაეკისრა კულტურული ემანსიპატორის ფუნქცია... თარგმანისას ქართულ ენაში სრულფასოვნად გადმოიტვიფრება ორიგინალის ყველა სიმდიდრე. ამ გზით თარგმანი ორიგინალის ტოლფასად, შესაბამისად, ქვეყნის კულტურული ძლიერების სიმბოლოდ იქცევა (დობორჯგინიძე 2012: 7). პოსტათონურ პერიოდში, ეპოქის ახალი მოთხოვნიდან გამომდინარე, *სათნოებათა კიბე* კიდევ ერთხელ ითარგმნა. ამჯერად ტექსტი, გელათის ლიტერატურულ-საღვთისმეტყველო სკოლის ტრადიციების გათვალისწინებით (ბერძნულ დედანთან თარგმანის მაქსიმალურად დაახლოება, ფილოსოფიურ ტერმინთა დაზუსტება და ა.შ.), თარგმნა პეტრე გელათელმა. უფრო მეტიც, იგი სხვადასხვა ეპოქის დიდი მოღვაწეებისთვის პოეტური შთაგონების წყაროდ კი ხდება და საფუძველი ეყრება პოეტური რედაქციების შექმნას. *სათნოებათა კიბე* სამჯერ გადამუშავდა პოეტურად.

ამდენად, ნათელია, რომ *სათნოებათა კიბე* არის შუა საუკუნეების აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში და, მათ შორის, საქართველოშიც ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ტექსტი. მის მნიშვნელობაზე მსჯელობას ორი მიმართულებით წარემართავთ: ერთი მხრივ, ტექსტის ქართული თარგმანების სტრუქტურის სპეციფიკაზე მითითებით, რომლითაც იგი სცდება ქართული ფილოლოგიის ინტერესის ფარგლებს და მნიშვნელოვანი ხდება ბიზანტიური ლიტერატურის მკვლევართათვისაც და მეორე მხრივ, საკუთრივ ქართული თარგმანების მნიშვნელობისა და ადგილის განსაზღვრით, რომელიც, ვიმედოვნებთ, მცირედენ წვლილს შეიტანს ქართულ ფილოლოგიურ კვლევებში.

როგორც აღვნიშნეთ, *სათნოებათა კიბის* ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის სტრუქტურა არ ემთხვევა აქამდე გამოცემულ არც ერთ ბერძნულ ტექსტს. სწორედ ამიტომ იგი უაღრესად მნიშვნელოვანია საკუთრივ ბერძნულენოვანი ტექსტის მკვლევართათვისაც. ბერძნულ ტექსტში XXIII თავშია შეტანილი *Περὶ τῆς ἀκεφάλου ὑπερηφανίας* (ამპარტავანებისათვის), რომელიც სინადვილეში უნდა იყოს XXII თავის შემადგენელი ნაწილი, სადაც საუბარია ცუდად-მზუაობრობაზე, ანუ ქედმაღლობაზე (*Περὶ τῆς πολυμόρφου κενодиζίας*). მკვლევარი მ. ცინცაძე შენიშნავს, რომ იოანე სინელი ტექსტშიც მიუთითებს იმაზე, რომ ამპარტავნება და ცუდად-მზუაობრობა მას ერთ ვნებად მიაჩნია, ამიტომ მოსალოდნელია, რომ ავტორი მას ცალკე არ გამოყოფდა. XXIII თავი, სადაც

შეტანილია აღნიშნული ნაწილი, დასათაურებულია შემდეგნაირად: *Περὶ ἀκαθάρτων λογισμῶν τῆς βλασφημίας (გამოუთქმელთა გულის-სიტყუათათჳს გამოხისათა)*. მკვლევარი ფიქრობს, რომ ეს შემდეგდროინდელ გადამწერთა შეცდომა უნდა იყოს. ეს “შეცდომა” პეტრე გელათელსაც აქვს შენიშნული, თუმცა, მაინც მისდევს ბერძნულ ტექსტს და აღნიშნული თავი XXIII საფეხურში შეაქვს. ექვთიმე ათონელის ანდერძში ვკითხულობთ შემდეგს: “...თავნი ვითარცა აქა იყვნენ, ეგრე დასხენით, რამეთუ მეცა ვითარცა მიპოვნიან, ეგრეთ დამისხნიან ყოველნი წითლითა” – სწორედ ამ ანდერძის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ რომელიღაც ბერძნულ ხელნაწერში, რომლითაც ექვთიმე ათონელი სარგებლობდა თავების მიმდევრობა არ იყო არეული (ცინცაძე 1965: 45-47). *სათნოებათა კიბის* ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის სტრუქტურა, როგორც უკვე აღინიშნა, არ ემთხვევა აქამდე გამოცემულ არც ერთ ტექსტს. ეს ფაქტი უადრესად მნიშვნელოვანია თვით ბერძნული ტექსტის სტრუქტურის რეკონსტრუქციისათვისაც, რადგან ბერძნული კრიტიკული ტექსტის მომზადების შემთხვევაში, შესაძლოა, ღირებული აღმოჩნდეს ქართული თარგმანის სტრუქტურის გათვალისწინებაც, რადგანაც გარდა საკუთრივ იოანე სინელის მითითებისა, რომ ეს ორი ვნება სხვადასხვა არ ჰგონია, შინაარსობრივადაც უფრო ლოგიკურია ექვთიმე ათონელისეული თავთა თანმიმდევრობა. უფრო მეტიც, პროფ. მ. ცინცაძის მართებული შენიშვნით, ექვთიმეს განმარტებიდან ისიც ირკვევა, რომ მან იცის სხვა ბერძნული ტექსტის არსებობის შესახებ, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სხვაგვარია (ცინცაძე 1966: 45-47). რომ არა ავტორის რეზერვა, შესაძლოა ექვთიმე ათონელისეული *სათნოებათა კიბის* სტრუქტურის “გადახრა” ჩვენ ხელთ არსებული ბერძნული ტექსტებიდან, აგვეხსნა, როგორც ექვთიმეს თავისებური მთარგმნელობითი მეთოდი. ხშირ შემთხვევაში, სპეციალურ ლიტერატურაში გავრცელებული მოსაზრება ექვთიმე ათონელის მთარგმნელობით მეთოდთან დაკავშირებით (კლება-მატეების პრინციპი), ეყრდნობა მისი თარგმანების არაკრიტიკულ ტექსტთან შედარების საფუძველზე მიღებულ დასკვნებს. უკანასკნელმა კვლევებმა, კერძოდ კი, პროფესორ ელგუჯა ხინთიბიძის სპეციალურმა გამოკვლევამ ექვთიმე ათონელის ორი თარგმანის ბერძნულ ტექსტთან მიმართების თაობაზე, გამოავლინა ის მეთოდოლოგიური შეცდომა, რაც ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის არაკრიტიკულ ბერძნულ ტექსტთან შედარებისას იჩენს თავს (ხინთიბიძე 1969:144-151).

სათნოებათა კიბის მნიშვნელობას საკუთრივ ქართული ფილოლოგიისთვის ბევრი ფაქტორი განსაზღვრავს. გამოვყოფთ რამდენიმეს:

აღსანიშნავია, უპირველეს ყოვლისა, მკითხველის, ასე ვთქვათ, რეციპიენტის ფაქტორი, ვინაიდან *სათნოებათა კიბე*, პირველ რიგში, პრაქტიკული დანიშნულებით შექმნილი ცოცხალი თხზულებაა. ცნობილია, რომ აღმოსავლურ ეკლესიებში დიდი მარხვის პერიოდში ხმამაღლა კითხულობენ იოანე სინელის ტექსტს (უეარი 1982:1). რაც შეეხება პოეტურ რედაქციებს, გარდა წმინდა ესთეტიკური დატვირთვისა (მკითხველის ამაღლებული განწყობის შექმნა), ვფიქრობთ, პრაქტიკული დანიშნულებაც ჰქონდა - განსაზღვრული რიტმით, რითმით ხელს უწყობდა ტექსტის შედარებით მარტივად დამახსოვრებას. ეს ფუნქცია იკვეთება სხვა შემთხვევებშიც, როდესაც საქმე გვაქვს შუა საუკუნეების ლიტურგიკული დანიშნულების პოეტურ ტექსტებთან. ამდენად, სრულიად შესაძლებელია, რომ შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველი *კლემაქსის* პოეტურ ტექსტებს ზეპირადაც კი იმახსოვრებდა.

იოანე სინელის *კლემაქსი* არის საუკუნეების განმავლობაში დაგროვილი პრაქტიკული გამოცდილების ოსტატური შეზავება ტრადიციასთან და ცოდნასთან. როგორც კალისტოს უეარი მიუთითებს, როცა იოანე სინელი ქმნიდა *სათნოებათა კიბეს*, სამონასტრო ცხოვრება, როგორც ჩამოყალიბებული ინსტიტუცია, უკვე არსებობდა და ჰქონდა დიდი, სამსაუკუნოვანი ტრადიცია, რეგულაციები და წერილობითი ტექსტები. ამდენად, იოანე სინელმა მოახდინა პრაქტიკული სამონასტრო ცხოვრების მდიდარი გამოცდილებისა და წინარე ლიტერატურული ტრადიციის ერთგვარი სინთეზი. ამ კუთხით, იგი ჰგავს მაქსიმე აღმსარებელს, რომელმაც ქრისტოლოგიაში მიაღწია იმავეს, რასაც იოანე სინელმა ასკეტურ თეოლოგიაში (უეარი 1982: 59). *სათნოებათა კიბის* თარგმანებით შუა საუკუნეების ქართულ სააზროვნო სივრცეში შემოდის არა მხოლოდ ეპოქის ერთი უმნიშვნელოვანესი ასკეტურ-მისტიკური ნაწარმოები, რომელშიც დიდი სულიერი გამოცდილება ჰარმონიულად არის შეზავებული წინარე ლიტერატურულ ტრადიციებთან, არამედ ამ ტექსტში გამოყენებული მნიშვნელოვანი ანტიკური თუ მედიევალური წყაროებიც. იოანე სინელი ხშირად თავადვე მიუთითებს *სათნოებათა კიბეში* გამოყენებულ წყაროებზე. ასეთებია, გრიგოლ დვთისმეტყველი, იოანე კასიანე, ეფრემ ასური, ორიგენე, ევაგრე პონტოელი. ასევე ხშირად მიმართავს აპოფთეგმებს – ანტონი დიდს, იოვანე

მოკლეს, აბბა სერაპიონს და სხვა. გარდა იმ წყაროებისა, რომელზეც პიპდაპირი მითითებაა ტექსტში, სამეცნიერო ლიტერატურაში *სათნობათა კიბის* არაერთი სხვა წყაროა გამოვლენილი: მარკოზ მონაზონის (უეარი 1965: 458-459), ღაზელი მამების – ბარსანოფეს, იოანე ღაზელის და დორეთე ღაზელის (ფოლკერი 1968: V,7), აბბა ისაიას, აბბა ბარსანუფის (ბოგდანოვიჩი 1968: 156-157), ნილოს სინელის (ბუხვალდი 1982: 400), იოანე მოსხის (პროხოროვი 1985: 254) შრომები, აგრეთვე, პლატონის *ფედონი* (კორდოჩკინი 2003: 20-21). გარდა ზემოთ დასახელებული წყაროებისა, *სათნობათა კიბეში*, ჩვენი აზრით, ჩანს ცნობილი მითოლოგემა – ოდისეუსის მიერ სცილასა და ქარიბდას შორის გავლა, ანუ ორ ბოროტებას შორის ნაკლები ბოროტების არჩევა, რაც მოგვიანებით აისახა ასევე, პლატონის *პროტაგორაში*. ჩანს სხვა წყაროც – ნეოპლატონური თეორია ბოროტის უარსობის შესახებ, რომელიც კონცეპტუალურად დაამუშავა ფსევდო დიონისე არეოპაგელმა.

სათნობათა კიბის გავლენების საფუძვლიანი ძიება შუა საუკუნეების თუ გვიანი პერიოდის ქართულ ტექსტებში, საფიქრებელია, ბევრ შემთხვევაში მოგვცემს საინტერესო შედეგს, რადგანაც ბიზანტიურ ფილოლოგიაში ანალოგიური კვლევის შედეგად გამოვლინდა, რომ იგი გავლენას ახდენს შუა საუკუნეების ისეთ ავტორიტეტულ მოაზროვნეებზე, როგორებიც არიან: ისიხი სინელი (ბეკი 1959: 164-165), ფილოთეოს სინელი, ანასტასი სინელი, თეოდორე სტუდიელი (ბოგდანოვიჩი 1968: 159-160), სვიმეონ ახალ ღვთისმეტყველი (ბეკი 1959: 585), ანდრია კრიტელი (პროხოროვი 1985: 256), აგრეთვე, შედარებით გვიანი პერიოდის მოღვაწეები – გრიგოლ სინელი, გრიგოლ პალამა (ბოგდანოვიჩი 1968: 168-169) და სხვ. უფრო მეტიც, მოგვიანებით, XIX საუკუნის ცნობილი დანიელი ფილოსოფოსი, თეოლოგი და პოეტი სორენ კირკეგორი იოანე კლემაქსის და ანტი-კლემაქსის ფსევდონიმებით აქვეყნებს რამდენიმე ნაშრომს, პარალელურად კი აქტიურად იკვლევს იოანე სინელის ტექსტს. რუსი ლიტერატურათმცოდნეები *სათნობათა კიბის* კვალს ხედავენ, აგრეთვე, XIX საუკუნის რუსი კლასიკოსების, თეოდორ დოსტოვესკისა და ნიკოლოზ გოგოლის, შემოქმედებაშიც. ამ გავლენის კვალი ყველაზე თვალსაჩინოდ ჩანს რომანში *ძმები კარამაზოვები*, ხოლო გოგოლის *შინელის* მთავარი პერსონაჟის, აკაკის, პროტოტიპად სწორედ *სათნობათა კიბის* ერთ-ერთი ეპიზოდის ამავე სახელის მქონე პერსონაჟი, აკაკი, მიაჩნიათ (კორდოჩკინი 2011). *სათნობათა კიბე* გავლენას ახდენს მომდევნო პერიოდის ცნობილ მოღვაწეებზე. ქართული

ლიტერატურიდან ჩვენ მხოლოდ რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანს* დავასახელებთ, რომელთან *სათნობათა კიბის* მიმართების კვლევას ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე ჰქონდა გარკვეული ტრადიცია. ჩვენ, ჩვენი მხრივ, ამგვარი გავლენის, თუ რემინისცენციის ორ შემთხვევას ვხედავთ.

იოანე სინელის ტექსტი გამოირჩევა ამაღლებული პოეტური ენით, ტროპული მეტყველების ორიგინალური ფორმებით, მრავალფეროვანი სიმბოლური სახეებითა თუ რიტორიკული და სტილური ფიგურებით. ნაწარმოებში, კლასიკური სიუჟეტის არარსებობის გამო, ესთეტიკური სიამოვნების მინიჭების ფუნქცია აკისრია მოღიანად სტილსა და ენას. კალისტოს უეარის შეფასებით *სათნობათა კიბე* რიტმული პროზის ნიმუშია და ახლოს დგას პოეზიასთან (უეარი 1982: 10). თხზულებაში დიდი სულიერი გამოცდილება გადმოცემულია არა რთული მსჯელობით და შინაგანი თვითსრულყოფის ღრმა ფსიქოლოგიური ანალიზით, არამედ სადა, ცოცხალი ენით და სხარტი, ლაკონიური, აფორისტული ფორმით, სენტენციებით, მორალური შეგონებებით სათნობათა შესახებ. ალბათ ესეც იყო ერთ-ერთი მიზეზი ამ თხზულების ასეთი პოპულარობისა (ბეზარაშვილი 1987:129). ქართველი მთარგმნელები, ერთმანეთისგან განსხვავებული მთარგმნელობითი ტექნიკის მიუხედავად, ორივე პროზაული თარგმანის შემთხვევაში ტექსტის მხატვრული ღირებულების, ექსპრესიულობისა და პოეტურობის შენარჩუნებას, რომელსაც ქმნის შუა საუკუნეების მხატვრულ-გამომსახველობითი სტილისთვის ნიშანდობლივი რიტორიკული ფიგურების: **ეპითეტის, შედარების, პერსონიფიკაციის, გამეორების, ჰიპერბოლის, გრადაციის, რიტორიკული შეკითხვის, ანასტროფის, ეპანაფორის, ანტითეზის, პარომოიონის, ჰენდიადისის, პარონომასიის** და ა. შ. ხშირი გამოყენება, მეტ-ნაკლები წარმატებით ართმევენ თავს.

ესოდენ მაღალმხატვრული ტექსტი აუცილებლად დატოვებდა წარუშლელ შთაბეჭდილებას და მოახდენდა შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველის ესთეტიკური გემოვნების ფორმირებას. ბერძნული ტექსტის სწორედ ეს სტილური მრავალფეროვნება აქვთ შენიშნული *სათნობათა კიბის* ქართული ლექსითი რედაქციების ავტორებსაც, რადგანაც, როგორც ირკვევა, ქართული ლექსითი ვერსიები შემთხვევითი მოვლენა არ უნდა იყოს. იოანე სინელი ხანდახან ახდენს თავისი ტექსტის რიტმიზაციას და *კლემაქსის* თითოეული საფეხური მთავრდება ლექსითი რეზიუმეთი (ბეზარაშვილი 1989: 146). აღსანიშნავია ისიც, რომ იოანე სინელის კლემაქსის ბერძნულ თუ სხვაენოვან

მრავალრიცხოვან ვერსიებს შორის არ ჩანს მისი პოეტური ვერსია. როგორც ჩანს, ამგვარი ტრადიცია ჯერჯერობით მხოლოდ ქართულში გვხვდება (ბეზარაშვილი 1987: 142). ბერძნულ ტექსტთან ერთად, *სათნოებათა კიბის* პოეტური რედაქციების ავტორებს ლექსითი რედაქციების შესაქმნელად ფაქტობრივად ჰქონდათ მზა მაღალმხატვრული მასალა, ქართული პროზაული თარგმანების სახით.

სინელის თხზულების მაღალმხატვრულ სტილს ქმნის სიმბოლურ სახეთა ორგინალური გამოყენებაც. ავტორი ცალკეულ სიმბოლოთა მყარ, ტრადიციულ სემანტიკას, არც ისე იშვიათად, ტვირთავს ახალი მნიშვნელობებით. მაგალითად, მნათობები სიმბოლურად განასახიერებენ, როგორც ღმერთს, ასევე წმინდანებსაც. *ახალ აღთქმაში* ცისკრის ვარსკვლავი ქრისტესთან არის დაკავშირებული. ქართველი ჰიმნოგრაფების (იოანე მინჩხი, მიქელ მოდრეკილი, იოანე მტბევარი და სხვების) შემოქმედებაში კი იგი წმინდანსაც მიემართება (გრიგოლაშვილი 2002:99): ὁ δὲ μεγάλῃ σελήνῃ, ὁ δὲ τῷ λαμπρῷ ἡλίδ προσηύκασι” (P.G. Vol. 88: 881C): “და ერთი იგი მთიებსა მსგავს არს და მეორე – დიდსა მას მთუარესა და მესამე– ბრწყინვალესა მას მზესა; და ამათ ყოველთა საყოველი ცათა შინა არს” (სინელი 1965: 242);

ანტონ კათალიკოსი
პირველი მბრძოლი ბრწყინვალესა
მთიებსა
მეორე ხოლო აღესილსა **მთოვარესა**
გარნა მესამე თვთ შმწნიერსა **მზესა**
ემსგავსნეს 182ავი ჳმებითა მამათათა
ვისწავეთ 182ავი 182 ანგელოსებრი
გვარი.

იოანე პეტრიწი
ვითარ ცისკარი ნათლისაგან წინა
ვალს,
ეგრეთ მარხვა ჩანს სიწმიდისა
პირველად.
მერმე აღმოვალს მზე იგი
სიმაართლისა
და განანათლებს გონებასა წმიდასა
და ბნელსა ნისლსა მოხუეულსა
წარსდევნის (სტრ. 149).

ივანე ლოლაშვილი ფიქრობს, რომ ექვთიმე ათონელის თარგმანის ციტირებულ პასაჟში გადმოცემულია “გათენებისა და მზის ამოსვლის ბუნებრივი სურათი”, რომელიც იოანე პეტრიწმა სულ სხვაგვარად გაიაზრა. პეტრიწთან “მზე იგი სიმაართლისა” მეტაფორული ცნებაა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს (პეტრიწი 1968: 143). ამ აზრის საილუსტრაციოდ მას მოჰყავს ჰიმნოგრაფიული ტექსტები, სადაც ქრისტე გააზრებულია, როგორც “მზე სიმაართლისა”. მზე

სიმართლისა და ცისკრის ვარსკვლავი ძველ ქართულ მწერლობაში მართლაც განასახიერებდა ქრისტეს, თუმცა, ციტირებულ პასაჟებში საჭიროა კონტექსტის გათვალისწინება, იმისათვის, რომ არ დაიკარგოს საკვლევი პასაჟის აზრი. სინამდვილეში, ციტირებულ ტექსტებში საუბარია სულიერი ღვწის სხვადასხვა ეტაპზე მყოფ ასკეტთა შესახებ, რომლებიც ვნებას ებრძვიან იმის შესაბამისად, თუ რომელ საფეხურზე იმყოფებიან: ერთნი “შრომითა და ოფლითა კორციელთა ჰბრძოდის ამას მძლავრსა”, მეორენი – “მარჯვითა და მღვდარებითა ეწყებოდის მას”, ასევე, “სიმდაბლითა და ურისხველობითა და წყურვილითა წინააღუდგებოდის”, ხოლო მესამეთ – “საღმრთოთა ნიჭითა და გამოცხადებითა შეეკრას მძლავრი იგი” (სინელი 1965: 242) და სწორედ მათ ადარებს იოანე სინელი ცისკრის ვარსკვლავს, სავსე მთვარესა და მზეს. უფრო მეტიც, იოანე სინელის ტექსტი გრძელდება სწორედ იმ ინფორმაციით, რომელსაც შეიცავს ზემოთ ციტირებული სტროფი იოანე პეტრიწის რედაქციიდან: “პირველად ცისკარი აღელის, მერმე ნათელი მოეფინის და მაშინდა გამობრწყინდის მზედ” (სინელი 1965: 242). ამგვარად, საანალიზო სტროფი არც იოანე პეტრიწისეული ჩანართია და მნათობთა სიმბოლიკაც მიემართება სიძვის ვნებასთან ბრძოლის სხვადასხვა საშუალებასა და ეტაპს.

სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების ტერმინოლოგია მნიშვნელოვან მასალას იძლევა შუასაუკუნეებში მთარგმნელობითი პრაქტიკის დაზუსტება-განვითარების ჩვენების თვალსაზრისით. კერძოდ, ერთი ტექსტის სხვადასხვა თარგმანი, რომელიც შესრულებულია სხვადასხვა ეპოქაში, განსხვავებული ლიტერატურული სტილით, გვაძლევს ცნებითი ენის ჩამოყალიბებაზე დაკვირვების საშუალებას: ადრეულ ეტაპზე ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია ნაკლებად სისტემურია და არ ჩანს მკაცრად ორგანიზებული ტერმინოლოგიური აპარატი (ერთსა და იმავე სიტყვას ექვთიმე ათონელი სხვადასხვა ქართულ შესატყვისებს უძებნის ან კიდევ, სხვადასხვა ბერძულ ტერმინს ერთი და იმავე ქართული ფორმით თარგმნის), რაც ექვთიმეს ეპოქისთვის და მისი თარგმანების მიზანდასახულობის გათვალისწინებით, ბუნებრივია. პეტრე გელათელის თარგმანში კი, როგორც მოსალოდნელიც იყო, უკვე ჩანს სისტემურად ჩამოყალიბებული ცნებითი ენა. რაც შეეხება, ანტონ კათალიკოსის რედაქციას, მისი წყარო ზოგ შემთხვევაში მანამდე არსებული პროზაული თარგმანებია (ძირითადად, პეტრე გელათელის თარგმანი), ზოგჯერ კი, არა მაინცდამაინც პეტრიწისეული (როგორც ამას სამეცნიერო

ლიტერატურაში ხშირად მიუთითებენ), არამედ ზოგადად შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიაში შემუშავებული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია, რომლის ღრმა და საფუძვლიანი ცოდნა დასტურდება ტექსტში.

ამრიგად, *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანები მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ქართული, არამედ ბიზანტიური ლიტერატურის მკვლევართათვისაც ექვთიმე ათონელის ანდერძში დაცული უნიკალური ინფორმაციით და მისეული თარგმანის სტრუქტურით. მეორე მხრივ, *სათნოებათა კიბის* ქართული თარგმანების, გადამუშავებებისა და ხელნაწერთა სიმრავლე, რითაც ქართული კულტურული სივრცე უერთდება შუა საუკუნეების აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროს და რაც განპირობებულია ტექსტის მსოფლმხედველობით, სტრუქტურული თავისებურებით, ღრმა ფსიქოლოგიური თუ თეოლოგიური შინაარსით, სტილით და სხვა მრავალი ფაქტორით, თავისთავად განსაზღვრავს *სათნოებათა კიბის* მნიშვნელობას შუასაუკუნეების ქართული ლიტერატურისა და მის მკვლევართათვის.

ძირითადი დასკვნები

სათნოებათა კიბის ქართული თარგმანების ოთხი ძირითადი რედაქციის კომპლექსური ლიტერატურულ-ისტორიული და თეორიული ანალიზის შედეგად მიღებულ ძირითად დასკვნებს ქვემოთ პუნქტებად წარმოვადგენთ:

1) იოანე სინელის *სათნოებათა კიბე* შუა საუკუნეების აღიარებული მორალური სახელმძღვანელოა. ქრისტიანულმა მსოფლმხედველობამ მემკვიდრეობად მიიღო ანტიკურ კულტურაში ჩამოყალიბებული და თეორიულად კარგად გააზრებული მორალურ-ეთიკური პრინციპები, რომელმაც ახალი მსოფლმხედველობის წიაღში გარკვეული ტრანსფორმაცია განიცადა. შესაბამისად, *სათნოებათა კიბის* მსოფლმხედველობრივი ასპექტების სრულფასოვნად შესწავლა შესაძლებელია მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფიის, ბიბლიისა და ადრეული პერიოდის ქრისტიანული პატრისტიკის კონტექსტში. *სათნოებათა კიბის* თარგმანებით ქართველი მკითხველი ეცნობოდა არა მხოლოდ ასკეტურ-მისტიკური ჟანრის ბრწყინვალე ძეგლს, არამედ იმ მრავალფეროვან წყაროებსაც, რომელსაც თხზულება ეყრდნობა. ამ ძეგლის თარგმნით ქართულ სააზროვნო სივრცეში შემოდის სრულიად ახალი, უნიკალური ცოდნა. ბუნებრივია, რომ ტექსტი გავლენას ახდენს მომდევნო ეპოქის ლიტერატურაზეც. გავლენის კვალი ჩანს *ვეფხისტყაოსანშიც*.

2) სპეციალურ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს *სათნოებათა კიბის* კომპოზიციის, არქიტექტონიკის საკითხი. ტექსტის საფეხურების სისტემატიზაცია ძირითადად სწორხაზოვნად არის გაგებული, როგორც სათნოებათა მოპოვება ან ვნებების დაძლევა. ჩვენი აზრით, ტექსტის სტრუქტურა არ დაიყვანება ოდენ ვნებებთან ბრძოლასა და სათნოებების მოპოვებაზე, რადგან ამა თუ იმ ვნების დაძლევა, იმავე დროს, გულისხმობს საპირისპირო სათნოების მოპოვებასაც და პირიქით. პეტრე გელათელის თარგმანი, თავების თანმიმდევრობის მიხედვით, მისდევს მინეს კრებულში დაბეჭდილ ბერძნულ ტექსტს. ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის სტრუქტურა კი არ მიჰყვება აქამდე გამოცემულ არც ერთ ბერძნულ ტექსტს. მთარგმნელი ტექსტზე დართულ ანდერძშივე მიუთითებს, რომ მას განსხვავებული ბერძნული დედანი აქვს ხელთ. ეს ფაქტი უადრესად მნიშვნელოვანია თვით ბერძნული ტექსტის რეკონსტრუქციისთვისაც. ამასთანავე, ექვთიმეს შენიშვნიდან ისიც ირკვევა, რომ მან იცის სხვა ბერძნული ტექსტის არსებობის შესახებ, რომელშიც თავთა

თანმიმდევრობა განსხვავებული იყო. პოეტურ ტექსტებში თავების მიმდევრობა განსხვავდება ორივე ნათარგმნი პროზაული თხზულებისაგან. ამ მხრივ, განსაკუთრებით საინტერესოა ანტონ კათალიკოსისეული რედაქცია, რომელიც სტრუქტურულად ემთხვევა ცოტა მოგვიანებით, 1883 წელს, კონსტანტინეპოლში ბერი სოფრონიუსის მიერ გამოცემულ ტექსტს. რთული სათქმელია, რა პრინციპით ალაგებს ანტონი თავებს, მით უფრო, რომ ხელთ არ გვაქვს კრიტიკულად დადგენილი ბერძნული ტექსტი, რომელშიც გათვალისწინებული იქნებოდა ხელნაწერთა საკმარისი რაოდენობა. ეს ფაქტი შემდეგი ვარაუდის საშუალებას გვაძლევს: ა) ანტონი აზრობრივად აწყობს საფესურებს, თემატურად აწყვილებს მათ ბ) ხელთ ჰქონდა ჩვენთვის უცნობი სხვა წყარო, რომელშიც თავთა თანმიმდევრობა სწორედ ისე იყო ორგანიზებული, როგორც მან და ცოტა მოგვიანებით, ამ ტექსტის სხვა გამომცემლებმა, სოფრონიუსმა და არქიმანდრიტმა ეგნატემ, დააღაგეს.

3) *სათნობათა კიბის* ქართული თარგმანების მხატვრული სტილის ორიგინალურ ბერძნულ ტექსტთან მიმართების კვლევამ აჩვენა, რომ, მხატვრული თვალსაზრისით, ბერძნულ ორიგინალს ქართული თარგმანები არ ჩამოუვარდება. უფრო მეტიც, ქართულად ტექსტის ესთეტიკური მხარე კიდევ უფრო გაძლიერებულია მისი პოეტური (ლექსითი) რედაქციების შექმნით.

4) *სათნობათა კიბის* სიმბოლიკის ანალიზმა გამოავლინა, რომ იოანე სინელი, რიგ შემთხვევაში, ცალკეულ მყარ, ტრადიციულ პარადიგმულ სახეებს ახალი სემანტიკით, მნიშვნელობით ტვირთავს. რაც შეეხება ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის ქართული სტროფებს, მათში ავტორი არ ქმნის მისთვის უჩვეულო, ახალ სიმბოლურ სახეებს, რაც კიდევ ერთხელ გვაფიქრებინებს, რომ აღნიშნული სტროფები არის ანტონისეული და მათი შექმნისას ავტორი არ ეყრდნობა სხვა წყაროს. მით უფრო, რომ ამ სტროფების წყარო არ ჩანს არც ბერძნულ და არც ჩვენ ხელთ არსებულ სლავურ ტექსტებში.

5) ფილოსოფიურ ტერმინებზე დაკვირვება აჩვენებს: ა) აღრეულ ეტაპზე ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია ნაკლებად სისტემურია, არ ჩანს მკაცრად ორგანიზებული ტერმინოლოგიური აპარატი: ერთსა და იმავე სიტყვას ექვთიმე ათონელი სხვადასხვა ქართულ შესატყვისს უძებნის ან, პირიქით, სხვადასხვა ბერძნულ ტერმინს ერთსა და იმავე ქართული ფორმით თარგმნის,

რაც ექვთიმეს ეპოქისთვის, მისი თარგმანების მიზანდასახულობის გათვალისწინებით, ბუნებრივია. ბ) პეტრე გელათელის თარგმანში, როგორც მოსალოდნელი იყო, უკვე ჩამოყალიბებული ჩანს ცნებითი ენა. გ) ანტონ კათალიკოსის რედაქციაში ტერმინების წყარო ზოგ შემთხვევაში მანამდე არსებული პროზაული თარგმანებია (ძირითადად, პეტრე გელათელის თარგმანი), ზოგჯერ კი შუა საუკუნეების ქართულ ფილოსოფიურ ტექსტებში შემუშავებულ-დადგენილი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგია. გვხვდება შემთხვევები, როცა ანტონ კათალიკოსი უკვე არსებულ ტერმინს ტრადიციული მნიშვნელობით კი არ იყენებს, არამედ ცვლის მის შინაარსს.

6) პარალელურ ტექსტებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის ძირითადი წყარო პეტრე გელათელის თარგმანია. შესაძლოა, ამის მიზეზი იყოს: პეტრე გელათელის თარგმანის, გელათური სკოლის ტრადიციისამებრ, ელინოფილური სტილი, რომელიც მეტად ახლო და მიმზიდველია ანტონ კათალიკოსის ლიტერატურული გემოვნებისთვის. აღსანიშნავია, ასევე, რომ ანტონ კათალიკოსი კარგად იცნობს *სათნოებათა კიბის* მანამდე არსებულ რედაქციებს: მისი ტექსტის სტრუქტურა და ვერსიფიკაცია იოანე პეტრიწისეული რედაქციის იდენტურია. ანტონი კარგად იცნობს და იყენებს ექვთიმე ათონელისეულ თარგმანსაც. ტექსტების შეპირისპირების პროცესში ასევე გამოჩნდა, რომ იოანე პეტრიწისეული ვარიანტის ორიგინალად მიჩნეულ სტროფებს, რიგ შემთხვევებში, ეძებნება შესაბამისი პარალელური ადგილები პროზაულ ტექსტში.

7) *სათნოებათა კიბის* ანტონ კათალიკოსისეული რედაქციის ჩართული სტროფების ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ ორიგინალური სტროფების შექმნის მიზანი განსხვავებულია: ა) შესავალი სტროფების შემთხვევაში – წინამდებარე საფეხურის თემის გაცნობა-შემკობა, იოანე პეტრიწის ტექსტის ანალოგიით; ბ) სხვაგან ანტონი, აზრის დაზუსტება-გაგრძელების მიზნით, ქმნის ორიგინალურ სტროფებს, თუ სტრიქონებს; გ) რიგ შემთხვევაში, სახეზე გვაქვს მუხლის, ან მთელი საფეხურის აზრის შეჯამება, ან, მკითხველის გაფრთხილება; დ) იშვიათად ანტონ კათალიკოსი საკუთარ აზრსაც ავითარებს, რომელიც არ მიჰყვება ორიგინალ ტექსტს.

გამოყენებული ლიტერატურა:

- A-711:** ანტონ კათალიკოსი *სათნოებათა კიბე*.
- A-39:** იოანე სინელი *სათნოებათა კიბე* (პეტრე გელათელის თარგმანი).
- S-3731** ანტონ კათალიკოსი *პროლოგი ათორმეტთა თტუეთა*.
- აბაკელია 1997:** აბაკელია ნ. *სიმბოლო და რიტუალი ქართულ ეულტურაში*. თბილისი: 1997.
- აბულაძე 1938:** აბულაძე ი. *რუსთაველის ხანის ქართულიდან ნათარგმნი ძველი სომხური მწერლობის ძეგლები*. ენიმკის მოამბე, III, 1938.
- ავერინცევი 1977:** Аверинцев С. *Символика раннего Средневековья*. Семиотика и художественное творчество. Москва: «Наука», 1977.
- ანტონ კათალიკოსი 1972:** ანტონ კათალიკოსი *წუბილსიტყვაობა*. (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა რ. ბარამიძემ). თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1972.
- არისტოტელე 1984:** *The Complete Works of Aristotle*. (Barnes, J. - ed.). Princeton: ”Princeton University Press”, 1984.
- არისტოტელე 2003:** არისტოტელე *ნიკომაქეს ეთიკა*. თბილისი: “თსუ გამომცემლობა”, 2003.
- აპოფთეგმური კრებულები:** *Apophthegmata 188avit188, 188avit188ture alphabetica*, PG 65:71-440. English translation: *The Sayings of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*. Translated with a foreword by Benedicta Ward; preface by Metropolitan Anthony of Sourozh. Kalamazoo, Mich: “Cistercian Publications”, 1984.
- Apophthegmata* (188avit188ture anonyma) (e cod. Coislin. 126), ed. F. Nau, *Histoires des solitaires egyptiens*, Revue de ‘Orient Chretien 12-14, 17-18 (12:1907; 13:1908; 14:1909; 17:1912; 18:1913) 12:48-68, 171-181, 393-404; 13:47-57, 266-283; 14:357-379; 17:204-211, 294-301; 18:137-146. English translation: *The wisdom of the Desert Fathers: the Apophthegmata Patrum* (the anonymous series). Translated by Benedicta Ward; foreword by Archbishop Anthony Bloom. Oxford: “S.L.G. Press”, 1975.
- Les apophthegmes des peres*. Collection systematique, chapitres i-ix (Syst.), ed. J.- C. Guy, se 387. 1993.
- The Wit and Wisdom of the Christian fathers of Egypt*. The Syrian version of the Apophthegmata Patrum (Syr.). Tr. By E.A.W. Budge. London: “Oxford University Press”, 1934.
- ბარამიძე 2013:** ბარამიძე, მ. *ზოგიერთი სინონიმი იოანე სინელის კიბის ქართულ პროზაულ თარგმანებში*. ”ზიზანტიოლოგია საქართველოში-4”. თბილისი-ბათუმი-კაპადოკია, 24-30

- სექტემბერი, 2013.
- ბეზარაშვილი 1987:** ბეზარაშვილი ქ. იოანე სინელის "კლემაქსის" უცნობი ქართული ვერსია. ჟ. მაცნე (ელს), №4, 1987.
- ბეზარაშვილი 1989:** ბეზარაშვილი ქ. იოანე სინელის "კლემაქსის" ახალგაძოვლებილი ქართული ვერსია. ჟ. მაცნე (ელს), №3, 1989.
- ბეზარაშვილი 2004:** ბეზარაშვილი ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 2004.
- ბეკი 1959:** Beck H.-G. *Kirche und theologische 189avit189ture im Byzantinischen Reich*. Handbuch der alterertumswissenschaft, Abt. 12. T. II. Bd. I, 1959.
- ბერაძე 1943:** ბერაძე პ. ქართული იამბიკოს შესახებ. ჟ. საქართველოს სსრ. მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. IV, №6, 1943.
- ბოგდანოვიჩი 1968:** Богдановић Д. Јован. *Лествичник у византијској старој српскј књижевности*. Београд, 1968.
- ბუაძე 2014:** ბუაძე თ. ეთიკის ფილოსოფიურ-რელიგიური ასპექტები. ჟ. გული გონიერი, №7, 2014.
<http://www.orthodoxtheology.ge/guligonieri2/>
- ბუხვალდი 1982:** Buchwald W. *Tusculum-Lexicon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters*. München – Zürich, 1982.
- გაბიძაშვილი 2011:** გაბიძაშვილი ე. ნათარგმნი ჰიმნოგრაფია. შრომები III. თბ., 2011. http://www.dzeglebi.ge/statiebi/sxva/natargmni_himnografia.html
- გაბრიელაშვილი 2012:** გაბრიელაშვილი ლ. ბოროტების გამომხატველ სიმბოლოთა სახელდებისათვის (ვეშაპის სიმბოლიკა ბიბლიური წიგნებისა და "189ავიტ გარეჯელის ცხოვრების" მიხედვით); VI საერთაშორისო სიმპოზიუმი – ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები. შუა საუკუნეების ლიტერატურული პროცესი. საქართველო, ევროპა, აზია. მასალები, ნაწილი I, 2012.
- გარიტი 1956:** Garitte G. *Catalogue des manuscrits georgiens litteraires du mont Sinai*. Louvain, 1956.
- გერმანი 1854:** Герман (Осеикий). *Преподобный Иоанн Лествичник и его Лествица постепенного нравственного усовершенствования*. С.П.Б. 1854.
- გრანტი 2004:** Grant R. M. *Augustus to Constantine: the rise and triumph of Christianity in the Roman world*. London: "Westminster John Knox Press", 2004.
- გრიგოლაშვილი 2002:** გრიგოლაშვილი ლ. წმინდანის თემა ძველ ქართულ მწერლობაში. კრ. ძველი ქართული ლიტერატურის პრობლემები. მიძღვნილი ლევან მენაბდის დაბადებიდან 74-ე წლისთავისადმი, 2002.
- გრიგოლაშვილი 2012:** გრიგოლაშვილი ლ. *სიძლი ქრისტესი*. იაკობ ცურტაველის "შუშანიკის წამება" და ადრექრისტიანული კულტურა. თბილისი: "ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა",

2012.

- გრიფინი 1976: Griffin M.T. *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: “Clarendon Press”, 1976.
- დათაშვილი 2011: დათაშვილი ღ. ზღვის ქრისტიანული სიმბოლოება და ქართული ლიტერატურა. ჟ. სემიოტიკა. (განთავსებულია 22 მაისიდან, 2011); მის.: <https://semioticsjournal.wordpress.com/2011/05/22/%E1%83%9A%E1%83%90%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%93%E1%83%90%E1%83%97%E1%83%90%E1%83%A8%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%9A%E1%83%98-%E1%83%96%E1%83%A6%E1%83%95%E1%83%98%E1%83%A1%E1%83%A5%E1%83%A0%E1%83%98/>
- დაფი 1999: Duffy J. *Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the Heavenly Ladder of John Climacus*. Dumbarton Oaks Papers, No. 53, 1999.
- დესილი 2002: Deseille P. *La Dottrina Spirituale di Giovanni Climaco*. Giovanni Climaco e il Sinai. Comunità di Bose. “Edizioni Qiqajon”, 2002.
- დობორჯგინიძე 2012: დობორჯგინიძე ნ. ღონგვისტურ-ჰერმენევტიკული მეტატექსტები. თბილისი: “ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 2012.
- ევაგრე პონტოელი 1981: Evagrius Ponticus *The praktikos, Chapters on prayer* (Translated by John Eudes Bamberger). Kalamazoo, Mich: “Cistercian Publications”, 1981.
- ევანსი 2014: ევანსი ჯ. რ. ფილოსოფია და თეოლოგია შუა საუკუნეებში. თბილისი: “ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 2014.
- ევსევი კესარიელი 1954, 1956: Eusebius of Caesarea *Praeparatio evangelica* (ed. K. Mras, ed. K. Mras). Eusebius Werke, Band 8: *Die Praeparatio evangelica*. GCS 43.1 & 43.2. Berlin: “Akademie-Verlag”, 1954, 1956.
- ზარინი 1993: Зарин С.М. *Иоанн Лествичник*. Христианство. Энциклопедический Словарь. Т.И.М., 1993.
- იაზიკოვა 1995: Языкова И.К. *Богословие Иконы*. Москва. Общедоступный Православный Университет, 1995.
- იოანე დამასკელი 2000: იოანე დამასკელი *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა*. თბილისი: “სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა”, 2000.
- იოანე კასიანე: John Cassian *The Eight Principal Vices*. available from <https://orthodoxword.files.wordpress.com/2010/02/4598919-saint-john-cassianon-the-eight-principal-vices-philokalia.pdf>
- იოანე ოქროპირი 1991: იოანე ოქროპირი *სიტყვა მარხვის შესახებ*. ჟ. ჯვარი ვახისა, №4, 1991. <http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/oqropiri/markhva.htm>
- იოანე პეტრიწი 1968: იოანე პეტრიწი *სათნოებათა კიბე* (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა). თბილისი: “საბჭოთა საქართველო”, 1968.
- იოანე სინელი 1902: იოანე სინელი *ღირსისა მამისა ჩუენისა იოანე სინა-მთის*

მამასახლისისა კლემაქსი, რომელ არს კიბე. ფოთი, 1902.

- იოანე სინელი 1965: იოანე სინელის „კლემაქსი“ თარგმნილი ბერძნულიდან ექვთიმე ათონელის მიერ (XII საუკუნის ხელნაწერების მიხედვით). მ. ცინცადის დისერტაციის დანართი. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების 1916 სტიტუტე, 1965.
- იოანე სინელი: იოანე სინელი კლემაქსი (Νεοελληνική ἀπόδοσις: Ἰερὰ Μονὴ Παράκλητος (ახალბერძნული (კათარევეუსა) ტექსტი მომზადებული პარაკლეტის მონასტერში) – <http://docplayer.gr/336106-Klimax-toy-avva-ioannoy-kathigoymenoy-ton-monahon-toy-oroys-sina.html>
- იოანე სინელი 1898: Преподобного Отца Аввы Иоанна, Игумена Синайской Горы. *Лествица*. “Свято Сергіева Лавра”, 1898.
- იოანე სინელი 1959: John Climacus *The Ladder of Divine Ascent* (Translated by Archimandrite Lazarus Moore). “Harper&Brothers”, 1959.
- კაჰანი 2009: Kahan A. S. *Mind vs. money: the war between intellectuals and capitalism*. “Transaction Publishers”, 2009.
- კეკელიძე 1927: კეკელიძე კ. *უცხო ავტორები ძველს ქართულ მწერლობაში*. ჟ. თსუ მოამბე, №8, 1927.
- კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. *უცხო ავტორები ძველს ქართულ მწერლობაში*. ეტიუდები, №V, 1957.
- კეკელიძე 1980: კეკელიძე კ. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*. ტ. I. თბილისი: “მეცნიერება”, 1980.
- კლემენტი ალექსანდრიელი 1960: Clement of Alexandria *Stromata*. I-VI, Band II, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS 52, 1960.
- კორდოჩკინი 2003: Kordochkin A. *John Climacus and Spiritual Tradition of the IV-VII Centuries*. Ph.D. diss., University of Durham, 2003.
- კორდოჩკინი 2011: Кордочкин А. *ИОАНН ЛЕСТВИЧНИК*. Православная Энциклопедия, Том XXIV. опубликовано: 11 марта 2011г; URL - <http://www.pravenc.ru/text/471351.html>
- კრუმბახერი 1897: Krumbacher K.(ed.). *Geschichte der Byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527-1453)*. 2nd ed. München, 1897.
- კუკავა 1978: კუკავა თ. *პროლოგი ათთორმეტთა თვეთა*. თბილისი: “საბჭ. საქართველო”, 1978.
- კუკავა 1996: კუკავა თ. (რედ.) *პოეტური ქმნილებანი* (ანტონ პირველი-ბაგრატიონი). თბილისი: “სულხან საბა ორბელიანის სახ. უნ-ტის გამ-ბა”, 1996.
- ლემეტრა 1802: Lemaître J. *Contemplation chez les grecs at autres orientaux chretiens*. DS. Vol.2 pt.2. col. 1802.
- ლივინგსტონი 1912: Livingstone R. W. *The Greek genius and its meaning to us*. Oxford : “Clarendon Press”, 1912.

- ლორენცი 2003: Lorenz H. *Ancient Theories of Soul*. The Stanford Encyclopedia of philosophy. Accessed October 23, 2003; available from <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/ancient-soul/>
- ლოსკი 1972: Лосский В. *Очерк мистического богословия восточной церкви*. Богословские труды. М. 1972.
- მართლმადიდებლური... 2010: *Православная Энциклопедия*. под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. Т. XXIV, 2010. опубликовано: 11 марта 2011г: <http://www.pravenc.ru/text/471351.html>
- მეიენდორფი 1974: Meyendorff J. *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: "Fordham University Press", 1974.
- მელიქიშვილი 1975: მელიქიშვილი დ. *იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი*. თბილისი: "თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 1975.
- მელიქიშვილი 2011: მელიქიშვილი დ. *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან*. თბილისი: "თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა", 2011.
- მეტრეველი 1950: მეტრეველი ელ. (შემდ.) Н კოლეკცია, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. 4. თბილისი, 1950.
- ნაკუდაშვილი 1996: ნაკუდაშვილი ნ. *ჰიმნოგრაფიული ტექსტის სტრუქტურა*. თბილისი: გამომცემლობა "მეცნიერება", 1996.
- ნაუ 1902: Nau F. *Note sur la date de la mort de S. Jean Climaque*. Byzantinische Zeitschrift, t. XI, 1902.
- ნეტარი ავგუსტინე 1995: ნეტარი ავგუსტინე *აღსარებანი* (ლათინურიდან თარგმნა და შენიშვნები დაურთო ბაჩანა ბრეგვაძემ). თბილისი: გამომცემლობა "ნეკერი", 1995.
- ორბელიანი 1991: ორბელიანი სულხან-საბა *ლექსიკონი ქართული* (რედ. ი. აბულაძე), I. თბილისი: გამომცემლობა "მერანი", 1991.
- ორბელიანი 1993: ორბელიანი სულხან-საბა *ლექსიკონი ქართული* (რედ. ი. აბულაძე), II. თბილისი: გამომცემლობა "მერანი", 1993.
- პალადი ჰელენოპოლელი 1774: Palladius *La storia lausaica* (ed. G. J. M. Bartelink). Florence, 1974. English translation: Palladius *The Hausiac History* (Translated and annotated by R. T.Meyer). New York: "Paulist Press", 1964.
- ბერძნული... 1961: *A Patristic Greek Lexicon* ed. G.W.H. Lampe. Oxford: "Clarendon Press": 1961.
- პატროლოგია გრეკა 1964: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Migne J. P. (ed), Vol. 88, col. 532. 1964.
- პატროლოგია გრეკა 1960: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Migne J. P. (ed). Vol. 90, col 321. 1960.
- პერი 2014: Parry R. *Ancient Ethical Theory*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), 2014. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/ethics-ancient/>
- პეროტა 2004: Perrotta C. *Consumption as an Investment: The fear of goods from*

- პლატონი 1967: Hesiod to Adam Smith. London: "Routledge", 2004.
Plato *Phaedo*. Platonis opera, vol. 1. Ed. J. Burnet. Oxford: "Clarendon Press", 1967.
- პლატონი 1967: Plato. *Protagoras*. Plato in Twelve Volumes, Vol. 3, translated by W.R.M. Lamb. London: "William Heinemann Ltd" 1967.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0178%3Atext%3DProt.%3Asection%3D358d>
- პლატონი 1997: Plato *Complete Works* (Cooper J. M., Hutchinson D. S. --eds.). Indianapolis: "Hackett", 1997.
- პლატონი 2003: პლატონი *სახელმწიფო* (ძველბერძნულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ). თბილისი: "ნეკერი", 2003.
- პოპოვა 2011: Попова Т. *Лествица Иоанна Синайского в славянской книжности*. Саарбрюкен, 2011.
- პროხოროვი 1985: Прохоров Г.М. *Лествица*. Словарь книжников и книжности Древней Руси, Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXXIX, 1985.
- საკოსი 1964: Sakkos S.N. *Peri Anastasion Sinaiton*. Thessalonica, 1964.
- სილაგაძე 1997: სილაგაძე ა. *ძველი ქართული ლექსი და ქართული პოეზიის უძველესი საფეხურის პრობლემა*. თბილისი: "თსუ გამომცემლობა", 1997.
- სიმბოლოთა... 1971: *A Dictionary of Symbols* (ed. Cirlot J.E.). London: "Routledge & Kegan Paul Ltd", 1971.
- სიმბოლოთა... 2007: *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*, ტ. II, (შეადგინეს - აბზიანიძე ზ. ელაშვილი ქ.). თბილისი: გამომცემლობა "ბაკმი", 2007.
- სიმბოლოთა... 2011: *სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია*, ტ. I, (შეადგინეს - აბზიანიძე ზ. ელაშვილი ქ.). თბილისი: გამომცემლობა "ბაკმი", 2011.
- სოხაძე 2002: სოხაძე ნ. *გრიგოლ დიდის "დიალოგონი"*. თბილისი: გამომცემლობა "ქართველოლოგი", 2002.
- სულაგა 2006: სულაგა ნ. *ქართული პიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა*. თბილისი: გამომცემლობა "ზეკარი", 2006.
- უეარი 1965: Ware K. *The Ascetic writings of Mark the Hermit*. Ph.D. diss., Oxford, 1965.
- უეარი 1982: Ware K. *"The Ladder of Divine Ascend" by John Climacus* (Introduction). London: "SPCK", 1982.
- უცხო... 1989: *უცხო სიტყვათა ლექსიკონი*, (შეადგინა და წინასიტყვა დაურთო მიხეილ ჭაბაშვილმა, მე-3 შესწ. და შეეს. გამოც.). თბილისი: გამომცემლობა "განათლება", 1989.
- უტიე 1973: Outtier B. *Les Enseignements des pères, un Recueil géorgien traduit de l'arabe*. Bedi Kartlisa/ Revue de Kartvélogie, vol. 31, 1973.
- ვოლკერი 1968: Völker W. *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*. Wiesbaden, 1968.

- შანიძე 1960:** შანიძე მ. *ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით*. ძველი ქართული ენის ძეგლები, II, 1960.
- შოთა რუსთაველი 1966:** შოთა რუსთაველი *ვეფხისტყაოსანი* (ა.შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით). თბილისი: გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1966.
- ჩუბინაშვილი 1961:** ჩუბინაშვილი ნ. *ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, სისტემისაგან საბა-სულხან ორბელიანისა* (რედ. ალ. ღლონტი). თბილისი, 1961. <http://meskhi.net/lexicon/>
- ცინცაძე 1965:** ცინცაძე მ. *იოანე სინელის „კიბის“ ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი და მისი ენა*. საკანდიდატო დისერტაცია, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი, 1965.
- ცინცაძე 1995:** ცინცაძე მ. *იოანე სინელის „კლემასის“ მეორე ქართული პროზაული რედაქციის ხელნაწერთა (H-1669 და A-39) ურთიერთმიმართებისათვის*. შრომები (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტი), I (კუპანიტარულ მეცნიერებათა სერია), ბათუმი: „აჭარა“, 1995.
- ცინცაძე 2008:** ცინცაძე, მ. *მხატვრული გამოსახვის ხერხები იოანე სინელის „კლემასში“*. “წმინდა ანდრია პირველწოდებულის გზით”. 2-4 მაისი, 2008.
- ცინცაძე 2009:** ცინცაძე, მ. *ბერძნული ლექსიკა იოანე სინელის კლემასის – საშოთხის კიბის პეტრე გელათელისეულ თარგმანში*. “ბიზანტიზმის საკვლედი საქართველოში 2” (ედვება აკადემიკოს გრიგოლ წერეთლის ხსოვნას). II, 2009.
- ცინცაძე 2013:** ცინცაძე მ., ბარამიძე მ. *მარგინალური განმარტებები იოანე სინელის „კლემასის“ პეტრე გელათელისეულ თარგმანში*. ფილოლოგიური მაცნე (ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქართული ფილოლოგიის დეპარტამენტი), I, 2013.
- ძველქართულ... 2010:** *ძველქართულ-ძველბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის დოკუმენტირებული ლექსიკონი*, I (დ. მედიქიშვილი, ა. ხარანაული, ლ. გიგინეიშვილი, გ. ჯუღელი). თბილისი: “ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა”, 2010.
- ჭელიძე 1996:** ჭელიძე ე. *ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია*, I. თბილისი: გამომცემლობა “მეცნიერება”, 1996.
- ჭელიძე 2012:** ჭელიძე ე. კომენტარები ტექსტზე: წმ. გრიგოლ პალამა – აღსარება მართლმადიდებლური სარწმუნოებისა. ჟ. გული გონიერი, 1 (4), 2012.
- ხინთიბიძე 1969:** ხინთიბიძე ე. *ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი*. თბილისი: “თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა”, 1969.
- ხინთიბიძე 2009:** ხინთიბიძე ე. *ვეფხისტყაოსნის იდეურ - მსოფლმხედველობითი სამყარო*. თბილისი: გამომცემლობა

”ქრონოლოგი”, 2009.

ხორუჟი 1998:

Хоружий С. К *Феноменологии аскезы*. Москва: “Издательство Гуманитарной литературы”, 1998.