

თვალსაზრისი OPINION

ეკატერინე კობახიძე
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ანტიკურობის კიდევ ერთი რეცეფცია ვეფხისტყაოსანში

ანტიკური ტრადიცია რუსთაველთან სხვადასხვა ნაშრომშია გამოკვლეული (ასათიანი 1996; Gordeziani 1996; ზარიძე 1998; ზ. ხინთიბიძე 2005; Chintibidse 2005; ე. ხინთიბიძე 2009; Gurchiani 2017).

ვეფხისტყაოსანში გამოვლენილია როგორც ანტიკური ფილოსოფიის (პლატონი (კეკელიძე 1998, 180; ნოზაძე 1983, 338-339; თვარაძე 1997, 446-465), არისტოტელე (ე. ხინთიბიძე 2009, 314-316, 527-534; რუსთაველი 2006, 488), ანაქსაგორა (რუსთაველი 2006, 488) და ა.შ.), ისე ლიტერატურული თუ მითოლოგიური სიუჟეტებისა და პერსონაჟების, როგორცაა: მოლი (ლოლაშვილი 1960, 143-149; Chintibidse 2005, 213-233; ზ. ხინთიბიძე 2005, 167-182; Z. Khintibidze 2007, 48-56), ორფეოსი (ინგოროყვა 1938, 51) თუ ტროას ცხენი (ზ. ხინთიბიძე 2014) და სხვ. არაერთი რეცეფცია.¹ მიუხედავად ამისა, რუსთაველის თხზულებაში ბერძნულ-რომაული ტრადიციის კვალის აღმოჩენა კვლავაც გრძელდება, რის ნათელ მაგალითსაც, ჩემი ვარაუდით, ვეფხისტყაოსანში ბერძნული მითის რეცეფციის კიდევ ერთი, ახალი შემთხვევა უნდა წარმოადგენდეს.

რეცეფციის ეს მაგალითი უკავშირდება ავთანდილის თავგადასავლის იმ ეპიზოდს, რომელიც გადმოცემულია თავში „წასლვა ავთანდილისაგან ნესტან-დარეჯანის საძებრად და ქარავანთან შეყრა“ (სტროფები 1034-1069).² კვლევისათვის საჭირო აქცენტების გამოსაკვეთად მოკლედ გადმოვცემ ეპიზოდის შინაარსს.

ტარიელისთვის „წამლის“ ძებნაში ავთანდილი ზღვის ნაპირს ოთხი მონის თანხლებით უახლოვდება. აქ იგი მდიდრული საქონლით

1 რუსთაველთან ანტიკურობის რეცეფციის შესახებ მასალა იხ.: რუსთველი 2013.

2 ტექსტი დამოწმებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: შოთა რუსთაველი 2009.

დატვირთულ ქარავანს და სასოწარკვეთილ ვაჭრებს გადაეყრება. მათი ნაამბობიდან ირკვევა, რომ ბაღდადელ მოქარავნებს, რომელთაც რჯული ღვინის სმას უკრძალავს („აროდეს გვისმან მაჭარნი“ 1040 ბ), ზღვის ნაპირას გულწასული ადამიანი უნახავთ. გონზე მოსული კაცს მათთვის ზღვაზე მოთარეშე სასტიკი მეკობრეების შესახებ მოუთხრია. მოგზაური აფრთხილებს ვაჭრებს, რომ თუ ისინი ზღვაში შევლენ, სიკვდილი არ ასცდებათ: „თუ შეხვალთ, დაგხოცენ, კიდე ცოცხალ ვარ მე ბარე?!“ (1041 დ). უცნობის თქმით, ეგვიპტიდან მომავალ მის ხომალდზე „ყველაი წახდა“ (1042 დ), რადგან „მუნ მეკობრეთა დაგხოცენ“ (1042 გ). მეკობრეებთან შესაძლო შეხვედრით შეშინებულ მოქარავნებს ავთანდილი დახმარებას აღუთქვამს და ჰპირდება, რომ მარტო გაუსწორდება მძარცველებს: „მე მივინდობ სისხლთა თქვენთა, შემოვისხამ და-ცა-მწვთების“ (1044 გ).

ზღვაში შესულ ვაჭართა ხომალდს ცოტა ხანში მეკობრეები შეეგებებიან – „კიოდეს და მოდიოდეს, იზახდეს და ბუკსა ჰკრესა“ (1047 ა). ავთანდილი კიდევ ერთხელ ამხნევეს ვაჭრებს და უმეორებს, რომ იგი მარტოც მოერევა მოწინააღმდეგეს: „მარტო მნახეთ ვით შევება, ვით ვიხმარნე ლომნი მხარნი!“ (1049 გ), მართლაც, ავთანდილი მეკობრეებს დაუნდობლად გაუსწორდება. „ლომს მკლავნი არ უდრკებოდა“ (1051 დ) – „მათ ლაშქართა გულ-უშიშრად ასრე ხოცდა ვითა თხასა, ზოგი ნავსა შეანარცხის, ზოგსა ჰყრიდა შიგან ზღვასა“ (1053 ა-ბ).

ავთანდილი შეიწყალებს მათ, ვინც მას სჯულს შეავედრებს: „ზოგთა ჰკადრეს ზენაარი, ნუ დაგხოცო, შენსა სჯულსა! არ დახოცნა, დაიმონნა, დარჩომოდა როცა წყლულსა“ (1054 ბ-გ).

რუსთაველი ამ სტრიქონებს ერთ შეგონებასაც ურთავს: „კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვეხ ვითა მთრვალი! არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა ძალი“ (1055 ა-ბ).

ამრიგად, ამ ეპიზოდის სიუჟეტს ორიოდე ფრაზით თუ შევაჯამებთ, შეიძლება მოკლედ ვთქვათ, რომ გადაცმული მთავარი გმირი, სიკეთეს, ჩაგრულთა ქომაგს რომ განასახიერებს, მარტოდმარტო ისწრაფვის ბოროტებასთან შესაბამელად. ღვთის შემწეობით იგი ადვილად ამარცხებს სასტიკ მეკობრეებს, ნაწილს – დახოცავს, ნაწილს – ზღვაში გადაყრის, ხოლო ნაწილს – დაიმონებს. სიკეთე სძლევს ბოროტებას, რომელიც ღვთის განგებით, უთანასწორო ბრძოლაში მარცხდება.

ვეფხისტყაოსნის ამ ეპიზოდის ანტიკურობასთან კავშირის წარმოსაჩენად მეკობრეებსა და მეკობრეობასთან დაკავშირებული რამდენიმე საყურადღებო ინფორმაციის მოხმობაა აუცილებელი.

დავიწყოთ ისტორიული რეალობით.

მეკობრეობას, რომელიც, შეიძლება ითქვას, ზღვაოსნობასთან

ერთად იშვა, ჯერ კიდევ უძველესი, ზღვაზე გაბატონებული ცივილიზაციები მისდევდნენ. ამის უადრეს მაგალითს ე.წ. ზღვის ხალხები, ძვ.წ. XIV საუკუნეში მცხოვრები ზღვაზე მოთარეშე ტომები წარმოადგენდნენ. საყურადღებოა, რომ თავდაპირველად, სანამ სახელმწიფოს პოლიტიკურ-ინსტიტუციონალური სისტემა ჩამოყალიბდებოდა, მეკობრეობა საზოგადოდ არ აღიქმებოდა სამარცხვინო ქმედებად და მას კომერციული საქმიანობის განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევდნენ (Camporeale 1998, 36-49).

მეკობრეობას ხმელთაშუა ზღვაში მისდევდნენ: ფინიკიელები, ბერძნები, ეტრუსკები, რომაელები და სხვა ხალხები. რაც შეეხება აღმოსავლეთის ქვეყნებს, კერძოდ, ინდოეთს, არაბეთსა და სპარსეთს, მკვლევრები მიუთითებენ, რომ უძველესი დროიდან იქ მეკობრეობასთან დაკავშირებულ ტერმინთა და ცნებათა ისეთი აღრევა დასტურდება, რომ შეუძლებელია მათ ე.წ. სამართლებრივ კონტექსტზე მსჯელობა და იმის განსაზღვრა, სად იგულისხმება მეკობრე და სად – მებღვაური (Risso 2001, 195). მეკობრეობის თემა არც საქართველოსთვის იყო ინტერესს მოკლებული. როგორც ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავს, მემატიანის ცნობით, მეფეთა მეფის თამარის დროს საქართველოს სახელმწიფოში:

„საყდართა და მონასტერთა დაღეწასა ვერ ვინ იკადრებდა, **ქარავანსა ვერ ვინ ძარცუიდა** ამერი და იმერი“ უეჭველია, ეს სიწყნარე და უშიშროება, ერთის მხრით, საკანონმდებლო კრებისგან გიორგი მე III-ის დროს **მეკობრეობისა** და წარმდებობითი პარვისათვის შემოღებული უღმობელი სასჯელის შედეგი უნდა ყოფილიყო, მეორეს მხრით, საქართველოს კეთილდღეობისა და კულტურული ვითარების საერთო წარმატების გამოძღვანებელიც უნდა იყოს. (ჯავახიშვილი 1929, 199)

ამრიგად, იმ ხალხებთან, რომელთა ყოველდღიურობა ზღვაოსნობას და ვაჭრობას უკავშირდებოდა, ინფორმაცია მეკობრეებზე სხვადასხვა სახის წერილობით წყაროებში უძველესი დროიდან მოიპოვება (Ormerod 1996). ამასთან, მეკობრეები ჩანან მხატვრულ ნაწარმოებებშიც, რომლებიც ასახავს როგორც ისტორიულ მოვლენებს, ისე ლეგენდებსა და მითებს. ამ უკანასკნელთა შორის ყველაზე არქაულსა და ამავდროულად, დასავლურ და აღმოსავლურ სამყაროში საკმაოდ პოპულარულ სიუჟეტს წარმოადგენს მითი დიონისესა და ტირსენიელ მეკობრეებზე. ეს ნარატივი ჯერ კიდევ ე.წ. ჰომეროსის ჰიმნებშია დადასტურებული. მეშვიდე დითირამბში (*Hom. Hymn. 7*) ტირსენიელი მეკობრეების მიერ დიონისეს გატაცების, ღმერთის მიერ მათი დამარცხებისა და დელფინებად გარდასახვის ამბავია მოთხრობილი. ანტიკურობაში ამ პოპულარული მითის ლიტერატურული და მუშავების ყველა ჩვენამდე მოღწეული შემთხვევა ჩემ მიერ სხვადასხ-

ვა ნაშრომში იქნა შესწავლილი (კობახიძე 2007, 280-282; Kobakhidze 2008; Kobakhidze 2018).

საინტერესოა, რომ სხვადასხვა საუკუნის ავტორები მითის განსხვავებულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობენ.

მაგალითად, ჰომეროსის ჰიმნის მიხედვით, შეზარხოშებული დიონისე ტირსენიელებს ხელთ შემთხვევით ჩაუვარდება. მეკობრეებს არ გაუმართლათ – ისინი „ავი ბედით იყვნენ დევნილნი“ – οὐδὲ μὴ οὐκ αὖτε κακὸν μῦθον ἐξάλυσοντες (*Hom. Hymn. 7. 49-51*). ლვთაებამ „უიღბლო“ მეკობრეები დასაჯა და დელფინებად გადააქცია, გარდა მესაჭე აკეტოსისა, რომელიც დიონისეს ეთაყვანა.

სატირულ დრამაში *კიკლოპები* ევრიპიდე ტირსენიელ მეკობრეებს ღმერთების ხელში ზრმა იარაღად წარმოაჩენს და მათ დანაშაულს ზევსის მეუღლის ვერაგობით ხსნის. სწორედ ჰერამ მოუვლინა მისთვის საძულველ დიონისეს, ტირსენიელი მეკობრეების სახით, ახალი განსაცდელი (*Eur. Cyc. 13-14*).

ოვიდიუსის *მეტამორფოზებში*, სადაც პომის სულისკვეთებიდან გამომდინარე, მთელი ყურადღება მეკობრეების დელფინებად გარდასახვისკენაა მიმართული, დიონისეს მიერ მეკობრეების დასჯა მათი „უღვთობითა“ გამოწვეული (*Ov. Met. III, 576*).

წინა შემთხვევებისაგან რადიკალურად განსხვავებულია ტირსენიელი მეკობრეებისა და დიონისეს გატაცების მიმართ დამოკიდებულება გვიანანტიკურობაში, კერძოდ, ნონოს პანოპოლისელის ეპიკურ თხზულებაში *დიონისიკა*, სადაც ამ მითს თხზულების 45-ე თავში საკმაოდ მოზრდილი პასაჟი ეთმობა. პოემაში მეკობრეები – ჰიპერბოლიზებულ ბოროტებად, ხოლო დიონისე ამ ბოროტებასთან მეზრძოლ გმირად წარმოგვიდგება (*Nonnus, Dion. 45-105-196*):

ზღვაზე მოხეტიალე ტირსენიელთა ვაჟიშვილები
უცხოელთა და მეზღვაურთა მკვლელები და განძის გამტაცებლები იყვნენ.

ყველა ცხვრის ფარას იტაცებდნენ ზღვისპირეთიდან
და ცოცხალ-მკვდარი იყო ის მწყემსი, რომელიც ცდილობდა ნახირის გადარჩენას.

მწყემსებთან ერთად სხვა მოქალაქეებსაც ბლომად ხოცავდნენ.

თუკი რომელიმე ვაჭარს, რომელიც ზღვით მიცურავდა ან სიდონიის მხრიდან მომავალ ფინიკიელს დაინახავდნენ, სიცოცხლაზე,

არეტუზაში მიჰყავდათ გაძარცვული და

ბორკილასხმული გასაყიდად (ქონების მოსაგებად)

მაგრამ დიონისემ შეიცვალა იერი და ეშმაკობით

ტირსენიელები გააცურა (105-120).³

3 Τυρσηῶν ποτε παῖδες ἐναυτίλλοντο θαλάσση, ξεινοφῶνοι, πλωτῆρες ἀλήμονες, ἄρπαγες

დიონისე ძვირფას სამკაულს აისხამს და მეკობრეებს ნაპირთან მოიტყუებს. ტირსენიელები მარტომყოფ ვაჟს დაატყვევებენ და ხომალდზე აიყვანენ.

ხომალდზე ასული დიონისე თავის **ღვთაებრივ ძალას** უჩვენებს მეკობრეებს: გემბანზე უეცრად ღვინის შადრევანი ამოხეთქავს, ხომალდს სურო დაფარავს, ანძას ვაზი შემოეხვევა, ნიჩბებს ყურძნის მტევნები დაამძიმებს, გრძელი ბაგირები გველებად გარდაისახება, ხარები და ლომები (დიონისეს წმინდა ცხოველები) საშინელ ღრიალს მორთავენ. **თავზარდაცემული** მეკობრეები ზღვაში გადაცვივდებიან და დელფინებად გარდაისახებიან.⁴

ადვილად შესამჩნევია, რომ ჰომეროსის, ევრიპიდეს და ოვიდიუსის შესაბამისი პასაჟებისაგან განსხვავებით, დიონისე ნონოსთან უდანაშაულო მსხვერპლი როდია, რომელიც მეკობრეებს შემთხვევით, ღვინით გაბრუებული გადაეყარა, არამედ ნადავლზე გახელებულ ავაზაკებთან მებრძოლი გმირი, რომელიც თავად უგებს მახეს მეკობრეებს (Nonnus, *Dion.* 45,120-168).

ამ ეპიზოდში ნონოსის დიონისე, მკვლევართა აზრით, სცდება მითიური დიონისეს ფარგლებს და მის სახეში აშკარად ჩანს ეპიკური გმირისთვის დამახასიათებელი ნიშნები. კერძოდ, რაუზის თქმით, ნონოსის დიონისე შეიძლება გაიგივებული იყოს ალექსანდრე მაკედონელთან, „რომელიც მსოფლიოს იპყრობს სიმართლით და მისთვის ბრძოლით“ (Rouse 1940, XIV).

ვფიქრობ, *ვეფხისტყაოსნის* ზემომოყვანილ ეპიზოდსა და *დიონისიაკას* მოცემულ პასაჟს შორის გარკვეული პარალელები შეინიშნება. განვიხილოთ ეს ე.წ. „მსგავსებები“:

1. **სიუჟეტური ფონი** – მოქმედება ორივე შემთხვევაში ღია ზღვაში ხდება;
2. **ოპოზიციის მთავარი ფიგურანტები** – ბოროტებასთან მებრძოლი უშიშარი გმირი (დიონისე – *დიონისიაკა* / ავთანდილი – *ვეფხისტყაოსანი*) და მეკობრეები;
3. **მეორენაირისხოვანი პერსონაჟები** (მწყემსები, ვაჭრები – *დიონისიაკა* / ვაჭრები – *ვეფხისტყაოსანი*);

ὄλβου, πάντοθεν ἀρπάζοντες ἐπάκτια πάεα μῆλων: καὶ πολὺς ἔνθα καὶ ἔνθα δορικτῆτων ἀπὸ νῆων εἰς μόρον ὑδατόεντα γέρωα ἐκκλίνδεται ναύτης ἡμιθανῆς, ἕτερος δὲ προασπίζων ἕο ποιμνὴς ἀμφιλαφῆς πολῆσι φόνω φοινίσσεται ποιμῆν. ἔμπορος εἰ τότε πόντον ἐπέπλεεν, εἴ ποτε Φοῖνιξ ἄνω Σιδονίης ἀλιπόρφυρα πέπλα θαλάσσης εἶχεν, ὑπὲρ πόντοιο λαβῶν Τυρσηνὸς ἀλίτης ἀπροιδῆς πεφόρητο ῥηφενέων ἐπὶ νῆων: καὶ τις ἀνήρ νῆποινον ἀπειρονα φόρπον ὀλέσσας εἰς Σικελίην Ἀρέθουσας ἀνήρ πορθμεύετο Φοῖνιξ δέσμιος, ἀρπασμένοιο λιπόπτολις ἄμμορος ὄλβου. ἀλλὰ δόλφ Διόνυσος ἐπίκλοπον εἶδος ἀμείψας Τυρσηνοὺς ἀπάφησε:

დიონისიაკას პასაჟები თარგმნილია სტატიის ავტორის მიერ.

4 ლომის სიმბოლიკის შესახებ *ვეფხისტყაოსანში* იხ. სულავა 2005, 208-217

4. **მეკობრეთა განსაკუთრებული სისასტიკე** („მკვლევები“ „ბლომად ხოცავდნენ“ – დიონისიაკა / „თუ შეხვალთ, დაგხოცენ“, „ყველაი წარხდა“ – ვეფხისტყაოსანი);
5. მთავარი გმირი **მარტოდმარტო** უმკლავდება მრავალრიცხოვან მეკობრეებს;
6. მთავარი გმირი **თვითონ მიდის** მათთან საბრძოლველად;
7. მთავარი გმირი **სჯის** უსამართლობის ჩამდენს;
8. მთავარი გმირი **თავს ასალებს** სიმდიდრის მფლობელად/ვაჭრად;
9. მთავარი გმირის **ბრძოლა საოცარია** და თავზარს სცემს მოწინააღმდეგეს;
10. მეკობრეები იხოცებიან და **ზღვაში ცვივიან**;
11. მთავარი გმირი **ყველას არ ხოცავს**, ინდობს მათ, ვინც მას **აღიარებს** (დიონისიაკა) / **რჯულს შეავედრებს** (ვეფხისტყაოსანი);
12. მთავარ გმირს **ზებუნებრივი ძალა** აქვს (თავადაა ღვთაებრივი არსება – დიონისიაკა / ღვთის შემწეობა აქვს ვეფხისტყაოსანი).

ვეფხისტყაოსნის ტექსტში არის სხვა დამატებითი დეტალებიც, რაც, ჩემი აზრით, ასევე იმსახურებს ყურადღებას:

1. **ლომის სიმბოლიკა** – დიონისიაკაში ესაა დიონისეს წმინდა ცხოველი, რომელიც ღრიალით შიშის ზარს სცემს მეკობრეებს, ხოლო ვეფხისტყაოსნის ამ ეპიზოდში „ლომნი მხარნის“ პატრონი თავად ავთანდილია – „ლომს მკლავნი არ უდრკებოდა.“⁵
2. **ღვინის სიმბოლიკა** – დიონისიაკაში, გარდა იმისა, რომ დიონისე თავად არის ღვინის სიმბოლო, დამატებით ღვინის შადრევანიც ამოხეთქავს მეკობრეთა ხომალდზე. რაც შეეხება ვეფხისტყაოსანს, შეიძლება ითქვას, რომ ეს კონკრეტული ეპიზოდი იწყება და სრულდება ღვინის ალუბით – დასაწყისში ვაჭრები საკუთარ თავს წარადგენენ და აღნიშნავენ, რომ

5 საყურადღებოა, რომ შუა საუკუნეებში ბერძნული მითოლოგიის საფუძვლიან ცოდნას ფლობდნენ უმაღლესი იერარქიის მქონე სასულიერო პირები. მაგალითად, „ეფრემის ერთ-ერთი კოლოფონი გვაწვდის საინტერესო ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ ამა თუ იმ თხზულების მითოლოგიური პასაჟის თარგმნისას ქართველი მწიგნობარი კონსულტაციისათვის ანტიოქიის პატრიარქსაც კი მიმართავდა. იოანე დამასკელის თხზულების *სიტყუად სატფურებისათვის იერუსალემისა თარგმნისას* ეფრემი ვერ გაერკვა ერთ პასაჟში, სადაც მინიშნება იყო ჰერაკლეზე, კერძოდ, მისი მეცხრე გმირობის ერთ-ერთ უიშვიათეს ეპიზოდზე – ჰერაკლეს ჩასვლა ვეშაპის მუცელში მეფე ლეომადონის ასულის გადასარჩენად და შიგთავსის სიმბურვალისაგან თმის გაცვენა. ამ პასაჟის გაგებაში ეფრემს დაენმარა ანტიოქიის პატრიარქი, იოანე V ოქსიტესი, და საკმაოდ დეტალური ინფორმაციაც მიაწოდა ეფრემს – დაუსახელა ამ მხატვრული სახის წყარო, ლიკოფრონის პოემა *ალექსანდრას კომენტარები* – ოთხმეზური 1997, 78-80.

ისინი ღვინოს არ სვამენ („აროდეს გვისმან **მაჭარნი**“ 1040 ბ), ამბავს კი ასრულებს შეგონება: „კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვებ ვითა **მთრვალი!**“ (1055 ა).

3. **ღვთის ძალის წყალობით ზებუნებრივი ქმედებების დემონსტრირება** – დიონისიაკაში დიონისე ღვთაებრივ ძალას ფანტასტიკური გარდასახვების მეშვეობით წარმოაჩენს: სურომოვლებული გემბანი, ღვინის შადრევანი, გველებად ქცეული ბაგირები და ა.შ. რაც შეეხება ავთანდილს, მიუხედავად პოემის წინა მონაკვეთებში მრავალჯერ გამოვლენილი მამაცობისა და ფიზიკური ძალისა, აქ მისი გმირობა აშკარად კულმინაციას აღწევს და ერთგვარად ჰიპერბოლიზებულია: „ერთმანეთსა შემოსტყორცის რვა ცხრასა და ცხრა ჰკრის რვასა“ (1053 გ).
4. **თხის სიმბოლიკა** – ტრადიციულად, დიონისეს სამსხვერპლო ცხოველი იყო **თხა**, მის **ერთ-ერთ ეპითეტს**, **პავსანიასის მიხედვით (Paus. ix. 8. § 1), „თხათა მხოცველი“ (Aigobolos-Αἰγοβόλος) წარმოადგენდა**. ამ სახელით მას ტაძარიც კი ჰქონდა ბეოტიკაში (Viscardi 2016, 117-118), ავთანდილის მიერ მეკობრეების კვლა **თხების ხოცვასა** შედარებული.
5. **ბუკი** – „დიონისეს“ მეკობრეები ტირენიელები არიან, რომელთაც ანტიკური წყაროების ცნობით, მიეწერებათ საბრძოლო საყვირის გამოგონება, რაც მოგვიანებით ეტრუსკი მეკობრეების ეპითეტადაც კი იქცევა (კობახიძე 2007, 119 და შმდგ.), კერძოდ ეტრუსკებს „**აჰოსთაპიუკთაი**“ (მესაყვირე მეკობრეები) შეერქვათ პოლუქსთან, ფოტიუსსა და ჰესიხოსთან; **ვეფხისტყაოსნის** მეკობრეებიც ბუკის ძლიერი ხმით სცემენ თავზარს მოწინააღმდეგეს.

ამრიგად, ჩემი აზრით, ორივე თხზულებიდან მოყვანილი ამონარიდებიდან აშკარა ხდება, რომ **ვეფხისტყაოსნის** ავტორი იცნობდა მითს დიონისესა და ტირსენიელი მეკობრეების შესახებ, მეტიც - მისი ლიტერატურული დამუშავების იმ ვარიანტს, რომელიც ნონოსის **დიონისიაკაშია** წარმოდგენილი.

რომელი წყარო უნდა ყოფილიყო ამ შემთხვევაში რუსთაველისთვის დასაყრდენი?

ზოგადად, მიჩნეულია, რომ ამ პერიოდის ქართველი მწერლებისა და, მათ შორის, **ვეფხისტყაოსნის** შემქმნელისათვის ანტიკურობის შესახებ ინფორმაცია ხელმისაწვდომი იყო შუა საუკუნეებში შესრულებულ სხვადასხვა თარგმანთა კომენტარების წყალობით.

ამ ნაწარმოებთა შორის განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობდა *ელინთა ზღაპრობანი* – გრიგოლ ნაზიანზელის სიტყვების ნონოსის (ფსევდო-ნონოსის), მეექვსე საუკუნის მოღვაწის, მიერ შესრულებული კომენტარები, სადაც შუა საუკუნეების მკითხველისათვის უკვე გაუგებრად ქცეული ბერძნული მითოლოგიური ნარატივებისა და პერსონაჟების განმარტებები იყო მოცემული. ეს კომენტარები დართული აქვს გრიგოლ ნაზიანზელის შემდეგ თხზულებებს: *ეპიტაფიად დიდისა ბასილისთვის, ნათლისღებისათვის ანუ გაცხადებისათვის, ივლიანეს პირველი განქიქებისა, ივლიანეს მეორე განქიქებისა, კვიპრიანესთვის*. ქეთევან ბეზარაშვილის აზრით, სწორედ ამ კომენტარების ქართულმა თარგმანებმა „შექმნა ახალი თვალთახედვა შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველისათვის და მოამზადა საფუძველი ქართული საერო ლიტერატურის განვითარებისათვის“ (ბეზარაშვილი 2005, 90).

ეს კომენტარები თავდაპირველად თარგმნა ექვთიმე ათონელმა მეათე საუკუნის ბოლოს, მათგან მხოლოდ ფრაგმენტი შემოგვრჩა, ორასიდან სულ შვიდიოდე სიუჟეტს რომ ასახავს (ოთხმეზური 2004, 167). კომენტარების თარგმანში განსაკუთრებული წვლილი მიუძღვის ევრემ მცირეს. ამ ორი მოღვაწის მიერ ფსევდო-ნონოსის კომენტარების ქართულად გადმოღების სტილის შესახებ შესახებ თამარ ოთხმეზური განმარტავს:

ექვთიმესეული ანტიწარმართული ინტერპოლაციების, აგრეთვე, მისი თვალსაზრისით, ქრისტიანთათვის მიუღებელი პასაჟების კლების შედეგად, აქ თავად ექვთიმეს ტენდენციური პოზიცია და მისი დიდაქტიკურ-სამოძღვრო მისია უფროა გამოკვეთილი, ვიდრე ფსევდო-ნონეს კომენტართა წარმართული სამყარო. მაშინ როდესაც ევრემის თარგმანი ამ მხრივ ტოლერანტულია (ოთხმეზური 2004, 167-168).

სიმონ ყაუხჩიშვილი მიუთითებს, რომ ნონოსის კომენტარებს იცნობდა როგორც იოანე პეტრიწი, ისე შოთა რუსთაველი. მეცნიერი ვარაუდობდა, რომ ეს უკანასკნელი კომენტარების ევრემისეულ თარგმანს ეყრდნობოდა (ყაუხჩიშვილი 1940, XXXIX-XLVIII).

ჩვენამდე გრიგოლ ღვთისმეტყველის მხოლოდ სამი სიტყვის ფსევდო-ნონოსეული კომენტარების ქართულმა თარგმანმა მოაღწია: *ზღაპრობანი დიდისა ბასილისა ეპიტაფიად შინა შემოღებულნი, ზღაპრობანი კუალად იესუსინი და ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი*. ეს უკანასკნელ ილია აბულაძემ საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერთა კოლექციებზე მუშაობისას ერთ-ერთ ხელნაწერში აღმოჩინა (აბულაძე 1941, 3).

ეს ხელნაწერი (N1490) შეიცავს გრიგოლ ნაზიანზელის ნაშრომების ეფრემ მცირეს მიერ შესრულებულ თარგმანს, რომელსაც დართული აქვს ნონოსის კომენტარებიც. მასში *ზღაპრობანი დიდისა ბასილისა ეპიტაფიად შინა შემოღებულნისა და ზღაპრობანი კუალად იესუსინის კომენტარებთან ერთად მოცემულია კომენტარები ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანისა*, რის გამოც ხელნაწერი წარმოადგენს ელინთა ზღაპრობანის უფრო დიდ და ვრცელ ვერსიას.

სწორედ ელინთა ზღაპრობანის ამ ვრცელი ვერსიის მეშვეობით, ილია აბულაძის თქმით, შესაძლებელია დაიძებნოს ჩახრუხაძის, შავთელის, რუსთველის და სხვათა თხზულებებში ელინური მითოლოგიური ინფორმაციის სესხების წყარო (აბულაძე 1941, 3 შმდგ.). ამ დასკვნას სხვა მეცნიერებიც იზიარებენ, რომელთა შეხედულებით, ეფრემის აზროვნების მიმართულებამ საფუძველი მოუშადა დადებითი მიმართების დამკვიდრებას ელინური განათლებისადმი და მისი ლიტერატურული და ფილოსოფიური ფორმებისადმი ორიგინალურ ქართულ ლიტერატურაში. ამ პროცესებმა XI-XII საუკუნეებში განაპირობა ქართული საერო ლიტერატურის მეტად მაღალი დონე და განსაკუთრებით, მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი ძეგლის, შოთა რუსთაველის *ვეფხისტყაოსნის*, მსოფლმხედველობა (ბეზარაშვილი 2005, 90 და შმდგ.).

ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით დამაჯერებელია ორფევსის მითის რეცეფცია *ვეფხისტყაოსანში*, რომელიც არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ლექსიკურადაც თანხვედება N1490 ხელნაწერში გადმოცემულ ამბავს (აბულაძე 1941, 4).

რაც შეეხება დიონისეს შესახებ ინფორმაციას, იგი საკმაოდ მრავალფეროვანი სახით გრიგოლ ნაზიანზელის ორი თხზულების კომენტარების თარგმანში გვხვდება. ესაა *ზღაპრობანი კუალად იესუსინი და ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი*. ზევსისა და სემელეს ვაჟის შესახებ ხელნაწერებში სხვადასხვა ადგილას მოთხრობილია: მითი დიონისეს დაბადებაზე (*ზღაპრობანი კუალად იესუსინი* – 4) (აბულაძე 1941, 14-15); ტიტანების მიერ მისი სხეულის დანაწევრებაზე (*ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი* – 78) (აბულაძე 1941, 44), ფალიკურ დღესასწაულებზე (*ზღაპრობანი კუალად იესუსინი* – 6) (აბულაძე 1941, 15); *ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი* – 39) (აბულაძე 1941, 37); დიონისეს ოსირისთან გაიგივებაზე ეგვიპტეში (*ზღაპრობანი კუალად იესუსინი* – 19) (აბულაძე 1941, 18) და იკარიოსის ამბავი (*ივლიანეს პირველისა განქიქებისა ზღაპრობანი* – 66) (აბულაძე 1941, 42).⁶

6 ივლიანეს მეორისა განქიქებისა ზღაპრობანიში, თუკი ტექსტის ბერძნულ ვერსიას

ამ ტექსტის უფრო გვიანდელი გამოცემები შეიცავს ახლად აღმოჩენილ პასაჟებს სხვა ხელნაწერებიდან (გამყრელიძე და ოთხმეზური 1989; ოთხმეზური 2004), თუმცა მიუხედავად იმისა, რომ „ელინთა მეზლაპრობაში“ ზოგადად დიონისეს ხსენება საკმაოდ ხშირია, დიონისესა და ტირსენიელი მეკობრეების შესახებ მითი დამოწმებული არ არის. შესაბამისად, „ელინთა ზლაპრობანი“ „ვეფხისტყაოსნის“ ამ პასაჟის რეცეფციის წყაროდ ვერ ჩაითვლება, რაც, ჩემი ვერსიის შესაბამისად, არც იყო მოსალოდნელი. **ამ შემთხვევაში საქმე ეხება არა ზოგადად ბერძნულ მითზე დამყარებულ რეცეფციას, არამედ რუსთაველის მიერ მითის კონკრეტული, დამკვიდრებული ვერსიისგან საკმაოდ განსხვავებული, ნონოსისეული მხატვრული ინტერპრეტაციის გადამუშავებას.**

საბოლოო დასკვნებამდე ძალზე მნიშვნელოვანია, გავანალიზოთ, რას წარმოადგენს ნონოსის დიონისიაკა შუა საუკუნეების ქრისტიანი მკითხველისათვის.

ეპიკური თხზულება, რომელიც ნონოს პანოპოლისელმა, ეგვიპტეში მოღვაწე პოეტმა, სავარაუდოდ, IV-V საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნა, ადრექრისტიანულ ეპოქაშიც საკმაოდ პოპულარულ თხზულებას წარმოადგენდა. ამაზე მეტყველებს მეექვსე საუკუნის პაპირუსის ფრაგმენტი ეგვიპტიდან, რომელიც დიონისიაკას რამდენიმე სიმღერას შეიცავს (Schorrock 2005, 383) და ამავე საუკუნის პოეტისა და ისტორიკოსის, აგათიას სქოლასტიკოსის მიერ *ისტორიებში დიონისიაკას* მოზრდილი პასაჟების მეხსიერებით ციტირება (Agath. Hist. 4.23.25).

განსაკუთრებით საყურადღებოა, რომ მიუხედავად თხზულების წარმართული შინაარსისა, შუა საუკუნეების კონსტანტინეპოლში იგი საკმაოდ აღიარებულ და „კითხვად“ ნაწარმოებად რჩებოდა (Lind 1978).

გვიანანტიკურობაში, შუა საუკუნეებსა და აღორძინების ეპოქაში დიონისიაკას არა მხოლოდ კითხულობდნენ, არამედ მის რეციპირებასაც ახდენდნენ (Tissoni 2016). ნონოსის თხზულებას ეცნობოდნენ არა მხოლოდ საერო, არამედ სასულიერო პირებიც. კერძოდ, ცნობილია, რომ დიონისიაკას ტექსტის გადაწერა XII საუკუნის ცნობილმა ერუდიტმა და მეცნიერმა, ბიზანტიელმა ბერმა, მაქსიმუს პლანუდესმა დაუკვეთა.⁷

დიონისიაკას მიმართ „ტოლერანტული“ დამოკიდებულების საინტერესო და მრავლისმეტყველ მაგალითს წარმოადგენს ის ფაქტი, რომ შუა საუკუნეების იტალიაში აღმოჩენილ და ამჟამად ბრიტანეთის მუზეუმის კუთვნილ ერთ-ერთ ბერძნულ ხელნაწერში, რომლის

დავეყრებით, დიონისეს და არიადნეს ამბავი იყო მოთხრობილი – Smith 2001, 69.

7 ეს ხელნაწერი 1423 წელს ფრანჩესკო ფილელფომ ჩაიტანა ფლორენციაში, სადაც დღესაც ინახება. Schorrock 2005, 383.

კოლოფონი მიუთითებს, რომ მისი გადაწერა 972 წელს დასრულდა (ეს არის ყველაზე ძველი ნიმუში, რომელიც ბრიტანეთის მუზეუმის კოლექციას ეკუთვნის), **გრიგოლ ნაზიანზელის და ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის გვერდით ნონოსის თხზულებები, მათ შორის, დიონისიაკა არის შეტანილი** (<https://www.bl.uk/collection-items/sermons-of-gregory-of-nazianzus>).

ამ, ერთი შეხედვით, სრულიად მოულოდნელი შემთხვევის მიზეზს, სავარაუდოდ, უნდა წარმოადგენდეს ის ფაქტი, რომ დღეს **ფსევდო-ნონოსად წოდებული ნონოსის, გრიგოლ ნაზიანზელის კომენტატორისა და დიონისიაკას ავტორის ნონოს პანოპოლისელის ერთმანეთისგან გამიჯვნის საკითხი შუა საუკუნეებში საერთოდ არ განიხილებოდა.** მით უმეტეს, რომ ნონოსი, მიუხედავად დიონისიაკას, ერთი შეხედვით, არაქრისტიანული შინაარსისა, იყო ავტორი სხვა ნაშრომისა, რომლის სათაურია *იოანეს სახარების პერიფრაზი*. ლექსად შეთხზულ ამ ნაწარმოებში ნონოსი ავლენს ქრისტიანული ეგზეგეტიკის და მათ შორის, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებების ღრმაცოდნას, რაც თანამედროვე მეცნიერებაში დაწვრილებითაა შესწავლილი. საყურადღებოა, რომ თხზულებაში სახარების კომენტატორთა ვერსიები კრიტიკულადაც კია შეფასებული (Simelidis 2016). ამ ბოლო ხანს დიონისიაკასა და იოანეს სახარების პერიფრაზის ტექსტების შედარების შედეგად საკმაოდ მოულოდნელი დასკვნა გაკეთდა – ნონოსმა ჯერ იოანეს სახარება გალექსა და შემდეგ შექმნა დიონისიაკა! (Cameron 2001, 181).

რაც შეეხება ნონოსის სარწმუნოების საკითხს, ამაზე დავა მეცნიერებაში დღესაც მიმდინარეობს (ეგეტაშვილი 2011, 24-25), თუმცა, საფიქრებელია, რომ ნონოსის დიონისიაკა შუა საუკუნეების ქრისტიანი მკითხველისთვის არ აღიქმებოდა წარმართობის ე.წ. „პროპაგანდად“, არამედ ანტიკური ტრადიციის ერთგვარ „გახსენებად“, რაც მისი ავტორის მიმართ არსებული ნდობითა და იმ პერიოდში ნეოპლატონური ფილოსოფიის გავლენის გაძლიერებით შეიძლება აიხსნას. ნეოპლატონური ფილოსოფიის კონტექსტში ნონოსის აღქმა ბუნებრივად ჩაითვლება, თუკი გავიზიარებთ იმ გავრცელებულ მოსაზრებას, რომ ნონოსის დიონისიაკამ, ქრისტიანულ პოეზიას ნეოპლატონიკური მოდელების მიღებისკენ გზა გაუკვალა (Hernández de la Fuente 2014, 88).

ამრიგად, რუსთაველის *ვეფხისტყაოსანში*, რომელშიც **ნეოპლატონიზმის** კვალზე არაერთი მკვლევარი მიუთითებს (Иოსელიანი 1870, 2), სავსებით ბუნებრივად გამოიყურება შუა საუკუნეებში პოპულარული, ნეოპლატონური სულისკვეთებით გამსჭვალული დიონისიაკას რეცეფციის არსებობა.

იოანეს სახარების პერიფრაზის ავტორის მიერ (რომელიც შუა საუკუნეებში დამკვიდრებული შეხედულებით, გრიგოლ ნაზიანზელის კომენტატორ ნონოსთან იყო გაიგივებული) შექმნილი **დიონისიაკა არ წარმოადგენდა იმდროინდელი ქრისტიანული საზოგადოებისათვის მიუღებელ, წარმართულ თხზულებას**. შესაბამისად, მისი გამოყენება, ციტირება თუ რეცეფცია XII საუკუნის საქართველოში არ იქნებოდა ზედმეტად თამამი თუ მკრეხელური საქციელი.

როგორ შეიძლება გასცნობოდა რუსთაველი ნონოსის დიონისიაკას?

ზოგადად, XI-XII საუკუნეების ქართული ლიტერატურის მკვლევართა მიერ თავის დროზე სამართლიანად იყო შენიშნული, რომ ამ პერიოდის თხზულებებში მრავლადაა ისეთი ადგილები, რომლებიც ბერძნული სამყაროდან მომდინარეობს და დღემდე დაუდგენელია, რა გზით აქვთ მწერლებს ეს ცნობები მოპოვებული. „ასეთი მოვლენები, ცხადია, მარტო ზეპირი გადმოცემის ნაყოფი არ უნდა იყოს. ისინი უფრო ლიტერატურული გზით უნდა იყვნენ შემოსული ჩვენში“ (აბულაძე 1941, 8-9).

ამ ფონზე, თხზულების პოპულარობიდან გამომდინარე, დიონისიაკას ერთ-ერთი ხელნაწერი ან ნაწარმოების შინაარსის შემცველი რაიმე ვერსია, კონსტანტინეპოლიდან შეიძლებოდა მოხვედრილიყო საქართველოშიც, რის კვალსაც, ჩემი აზრით, აშკარად შეიცავს ვეფხისტყაოსნის ზემოთ განხილული სტროფები.

თუ გავიზიარებთ პლატონ იოსელიანის მოსაზრებას, რომელიც რუსთაველის მიერ ნეოპლატონური ფილოსოფიის ცოდნას შემდეგნაირად ხსნის: „უეჭველია, რომ რუსთაველს ბერძნული ენა შეეძლო ესწავლა ათენში..., და როდოსზეც, სადაც ამ ეპოქაში ყვაოდა მეცნიერება ნეოპლატონიკოსთა სისტემით“ (იოსელიანი 1870), შესაძლებელია ისიც დავუშვათ, რომ რუსთაველმა ბიზანტიაში ყოფნისას წაიკითხა დიონისიაკა ან სხვა გზით შეიტყო შინაარსი ამ მონუმენტური თხზულებისა, რომელიც შუა საუკუნეებში ეპოსის გარკვეულ ეტალონს წარმოადგენდა.

ამგვარად, როგორც არ უნდა იყოს რუსთაველის მიერ ნონოსის დიონისიაკას შესწავლის გზა, აშკარაა, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორი იცნობდა ნონოს პანოპოლისელის თხზულებას, რომლის 45-ე წიგნის რეცეფციასაც, ჩემი აზრით, წარმოადგენს თავი „წასლვა ავთანდილისაგან ნესტან-დარეჯანის საძებრად და ქარავანთან შეყრა“. საყურადღებოა, რომ ეს ეპიზოდი და მისი დიონისური ალუზიები კარგად ესადაგება **თხზულების სიუჟეტის შემდგომ განვითარებასაც**, რომელიც ასახავს ავთანდილის თავგადასავალს გულანშაროში (თავები

43-52), სადაც „სმა, გახარება, თამაში, ნიადაგ არს“ (43; 1075 ბ), სადაც ცხოვრობს ფატმან ხათუნი „**მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი**“ (43; 1086), ვისთან ერთადაც ვაჭრად გადაცმული, პირობითად რომ ვთქვათ, დიონისეს ნილაბმორგებული ავთანდილი ღვინის სმას, დროსტარებას და სასიყვარულო ვნებას ეძლევა, რითაც გაწონასწორებული და ბრძენი სპასპეტი თითქოს ერთგვარ წარმოდგენაში, დიონისურ სანახაობაში მონაწილეობს.

დასასრულ, შეიძლება დამატებით ისიც აღინიშნოს, რომ დიონისეს შესახებ ინფორმაცია ჯერ კიდევ ანტიკური ხანის საქართველოში უხვადაა დადასტურებული. ამაზე ქვეყნის მთელ ტერიტორიაზე მოპოვებული ადგილობრივი თუ იმპორტირებული ხელოვნების ნიმუშები მეტყველებს.

ამ მხრივ გამორჩეულია ძალისას მოზაიკა, რომელიც ასახავს მითს დიონისესა და არიადნეს შესახებ, მცხეთის აკლდამაში აღმოჩენილი პანის ბრინჯაოს ქანდაკება, დიონისესა და არიადნეს ტერაკოტული ქანდაკებები სარკინეთში, დიონისეს ბრინჯაოს ქანდაკება სოფელ კოდისწყაროდან, ვერცხლის სარკეშემკული დიონისეს მიერ არიადნეს გაღვიძების რელიეფით სამთავროდან და სხვ. (ციციშვილი 1995, 18-23).

საყურადღებოა, რომ ძალისას მოზაიკის ერთ-ერთ დაზიანებულ ფრაგმენტზე, რომელიც ფრიგიდარიუმის იატაკზეა შემორჩენილი, ჩანს დელფინის გამოსახულებაც (ციციშვილი 1995, 22), რაც, გამომდინარე ნაგებობის სავარაუდო საკულტო დანიშნულებისა, შემთხვევითი დეკორაცია არ უნდა იყოს, არამედ შინაარსობრივად უნდა უკავშირდებოდეს მოზაიკაზე გამოსახული კომპოზიციის მთავარ გმირს, დიონისეს და ღვთაების მიერ დელფინებად ქცეულ ტირსენიელ მეკობრეებზე მიანიშნებდეს.

ამრიგად, ჩვენი აზრით, ქართულ სინამდვილეში მითს დიონისესა და ტირსენიელი მეკობრეების შესახებ, გარკვეული ტრადიცია ჰქონდა ხელოვნებასა და ზეპირ გადმოცემებში, რამაც *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის მითის ლიტერატურული ინტერპრეტაციით დაინტერესება და რეცეფციისთვის *დიონისიაკადან* ამ კონკრეტული პასაჟის შერჩევა განაპირობა.

დამოწმებანი

- აბულაძე, ილია. 1941. ელინთა ზღაპრობანი. *ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის (ენიმკის) მოამბე X*: 1–53.
- ასათიანი, ვალერი. 1966. ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში. თბილისი: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- ბეზარაშვილი, ქეთევან. 2005. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მნიშვნელობა ქართული სიტყვიერი კულტურისათვის. *ლიტერატურული ძიებანი*, 26 (I): 79–94.
- გამყრელიძე, ალექსანდრე და თამარ ოთხმეზური, გამომცემები. 1989. *ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები*. თბილისი: მეცნიერება.
- გეგეაშვილი, ნესტან. 2011. „მითოპოეტური მოდელები და სახე-სიმბოლოები ნონოს პანოპოლისელის „დიონისიაკაში“ ფილოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია.
<http://old.press.tsu.ge/GEO/internet/disertaciebi/Ph.D%20Thesis%20-%20bolo.pdf>
- „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში დადასტურებული უკლებლივ ყველა სტროფი. 1960–63. <http://saunje.nekeri.net/rustaveli/versions/vt-all.html>
- „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის ვერსია. 1988. <http://saunje.nekeri.net/rustaveli/versions/vt-aca.html>
- ზარიძე, ხვთისო 1988. „ბრძენი დივნოს გააცხადებს...“ *ლიტერატურული ძიებანი* 19: 216–228.
- თვარაძე, რევაზ. 1997. *პლატონი ქართულ ნააზრევში*. თბილისი: „გადასახედი“.
- ინგოროყვა, პავლე. 1938. „რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა“. *კრებულში რუსთაველის კრებული – 750*, რედ. პავლე ინგოროყვა და კორნელი კეკელიძე, 1–80, ტფილისი: სახელგამი.
- კარბელაშვილი, მარიამ. 2008-2009. „ყოველმან ქართველმან იცის, რა არის წიგნი „ვეფხისტყაოსანი“: *რუსთველოლოგია V, ეძღვნება შალვა ნუცუბიძის დაბადების 120 წლისთავს*, 54–168.
- კეკელიძე, კორნელი 1958. *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. II. თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა.
- კობახიძე, ეკატერინე. 2007. *ეტრუსკები ანტიკურ ლიტერატურაში*. თბილისი: ლოგოსი.

- ლოლაშვილი, ივანე. 1960. ჰომეროსი, შავთელი, რუსთაველი. *მნათობი* 2: 143–149.
- ნოზაძე, ვიქტორ. 1963. *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება*. პარიზი. ოთხმეზური, თამარ. 1997. ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის, შ-1276-ის, ერთი მთარგმნელისეული სქოლიოს შესახებ. *კრებულში ი. ჯავახიშვილის 120 წლისთავისადმი მიძღვნილი ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული*. თბილისი.
- ოთხმეზური, თამარ. 2004. ფსევდონონეს კომენტარები – ქრისტიანთა გზამკვლევი ბერძნულ მითოლოგიაში. *კრებულში II საერთაშორისო სიმპოზიუმის „ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები“ მასალები (ნაწილი II)*. თბილისი.
- „რუსთველი.“ *ანტიკურობის რეცეფცია ქართულ ლიტერატურაში*. 2013. შემდგენლები: ნანა ტონია (პროექტის ხელმძღვანელი), გვანცა კოპლატაძე, ეკა კობახიძე, ზაზა ხინთიბიძე, მაია დანელია და გიორგი უგულავა. <http://classicaltradition.tsu.ge/>
- სულავა, ნესტან. 2005. „ლომის მეტაფორა ვეფხისტყაოსანში.“ *ლიტერატურული ძიებანი* 26 (I): 208–217.
- ყაუხჩიშვილი, სიმონ, გამომც. 1940. *იოანე პეტრიწის შრომები*, ტ. I: XXXIX-XLVIII.
- შოთა რუსთაველი. 2009. *ვეფხისტყაოსანი*. ტექსტი გამოსაც. მოამზადა, განმარტებანი, კომენტარები და ლიტერატურული გარჩევა დაურთო ნოდარ ნათაძემ; რედ. ალექსი ჭინჭარაული; გამომც. რედ. თამარ ჯავახიშვილი; მხატვ. ლევან სილაგაძე. თბილისი: ანბანი. <http://www.nplg.gov.ge/saskolo/index.php?a=term&d=18&t=19707>
- ციციშვილი, ირაკლი. 1995. „ადრეკლასობრივი პერიოდის საზოგადოების ხელოვნება.“ *წიგნში ქართული ხელოვნების ისტორია*, 18-23. თბილისი: ისტორიისა და კულტურის ძეგლთა დაცვის საზოგადოების გამ-ბა.
- ხინთიბიძე, ელგუჯა. 2009. *ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო*. თბილისი: „ქართველოლოგი“
- ხინთიბიძე, ზაზა. 2005. *ჰომეროსი და რუსთველი, კომპოზიციური ორგანიზაციის ჰომეროსისეული პრინციპები და ეპიკური ტრადიცია*, თბილისი: ლოგოსი.
- ხინთიბიძე, ზაზა. 2014. „კლასიკური ტრადიციის პაროდირებული ალუზია, როგორც კომპოზიციური ფუნქცია რუსთაველის ვეფხისტყაოსანში.“ *ქართველოლოგი* 6 (21): 197–206.
- ჯავახიშვილი, ივანე. 1929. *ქართული სამართლის ისტორია*. წიგნი მეორე. ნაკვეთი მეორე. ტფილისი: ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა.

- Chintibidse, Sasa. 2005. Ein Fall der Rezeption von Homers Odyssee in Rustvelis Vepxistqaosani. *Georgica* 28: 213–233.
- Chintibidse, Sasa. 2009. Über Aristoteles’ “Homerische Einheit” und die dramatisch-strukturelle Einheit von Rustvelis Vepxistqaosani (Tradition und Innovation). *Georgica* 31: 120-131.
- Cameron, Alen. 2000/2001. The Poet, the Bishop, and the Harlot. *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 41: 175–188.
- Camporeale, Giovannangelo. 1998. La vocazione marittima degli Etruschi. In *Gli Etruschi, e l’Europa*, 36–49. Milano: Fabbri.
- Gordesiani, Rismag. 1996. Georgien. In *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike. Rezeptions und Wissenschaftsgeschichte* 14, eds. Hubert Cancik, Helmuth Schneider and Manfred Landfester, Stuttgart: J. B. Metzler.
- Gurchiani, Ketevan. 2017. Classical Reception in Georgia: An Introduction. In *A Handbook to Classical Reception in Eastern and Central Europe*, eds. Zara Martirosova Torlone, Dana LaCourse Munteanu, Dorota Dutsch, 541-547 Hoboken. NJ: John Wiley & Sons.
- Hernández de la Fuente, David. 2014. Poetry and Philosophy at the Boundaries of Byzantium (5th–7th centuries). Some Methodological Remarks on the Nonnians. In *New Perspectives on Late Antiquity in Eastern Roman Empire*, eds. Ana de Francisco Heredero, David Alejandro Hernández de la Fuente, Susana Torres Prieto, 81–100. New Castle Upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Иоселиани, Павел. 1870. Шота Руставели. *Кавказ* 13: 2–4.
- Khintibidze, Elguja. 2005. Reference to Plato in The Man in the Panther’s Skin and its World View Purport. *The Kartvelologist* 12, 66–82. Tbilisi.
- Khintibidze, Zaza. 2007. Compositional Function of the Circe-Myth in Greek-Roman, Medieval European and Georgian Epic Traditions: Typological Similarity or Literary Reception. *Phasis, Greek and Roman Studies*, vol. 10 (2), 48-56.
- Khintibidze, Zaza. 2009. Aristotle’s Conception of the Artistic Unity of Homer’s Epic and Rustaveli’s The Man in the Panther’s Skin. *The Kartvelologist* 15: 78–98.
- Khintibidze, Zaza. 2010. Towards the Relation of Rustaveli’s Poetic Theory to the Classical Tradition. *The Kartvelologist* 17 (2): 119–137.
- Kobakhidze, Ekaterine. 2008. Tyrhsenian Pirates. *Phasis, Greek and Roman Studies*, vol. 11: 73-79. Tbilisi: Logos.
- Kobakhidze, Ekaterine. 2018. Etruscan Symbols in Greek Literature.” *International Journal of Linguistics, Literature and Culture*, vol. 5, 2: 1–16.
- Lind, I. R. 1978. Nonnos and His Readers. *Res Publica Litterarum*, I: 159–170.

- Ormerod, H. A. 1996. *Piracy in the Ancient World*. Liverpool: The University Press of Liverpool.
- Otkhmezuri, Tamar. 2002. *Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii, Versio Iberica (Corpus Christianorum Series Graeca 50, Corpus Nazianzenum 16)*. Turnhout Brepols Publishers, Leuven University Press.
- Risso, Patricia. 2001. Cross-Cultural Perceptions of Piracy: Maritime Violence in the Western Indian Ocean and Persian Gulf Region during a Long Eighteenth Century. *Journal of World History* 12 (2): 293–319.
- Rouse, W. H. D, trans. 1940. A Mithological Introduction. In *Nonnos: Dionysiaca*, vol. I, Books 1–15. Loeb Classical Library 344. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940.
- Schorrock, Robert. 2005. Nonnus, *A Companion to Ancient Epic*, ed. John Miles Foley, 274–285. Padstow: Blackwell publishing.
- Sermons of Gregory of Nazianzus. *British Library*. <https://www.bl.uk/collection-items/sermons-of-gregory-of-nazianzus>
- Simelidis, Christos. 2016. *Nonnus and Christian Literature*. In *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, ed. Domenico Accorinti, 289–307. Leiden: Brill.
- Smith, Jennifer Nimmo, trans. 2001. *A Christian's Guide to Greek Culture: The Pseudo-Nonnus Commentaries on Sermons 4, 5, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Tissoni, Francesco. 2016. The Reception of Nonnus in Late Antiquity, Byzantine and Renaissance Literature. In *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, ed. Domenico Accorinti, 691–713. Leiden: Brill.
- Viscardi, Giuseppina Paola. 2016. Constructing Humans, Symbolizing the Gods: The Cultural Value of the Goat in Greek Religion. In *Animals in Greek and Roman Religion and Myth. Proceedings of the Symposium Grumentinum Grumento Nova (Potenza), 5–7 June 2013*, eds. Patricia A. Johnston, Attilio Mastrocinque, Sophia Papaioanou, 115–140. Newcastle Upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing.

აბსტრაქტი

ABSTRACT

Ekaterine Kobakhidze

Ivane Javakhishvili Tbilisi State University

A Further Case of Classical Reception in *The Knight in the Panther's Skin*

Greek-Roman traces are still being discovered in Rustaveli's work, as, in this author's view, is clearly demonstrated by one more case of reception of Greek myth found in the *Knight in the Panther's Skin*. The article discusses an episode of Avtandil's adventure described in the chapter "Avtandil's Departure from Phridon to Seek Nestan-Daredjan" (verses 1034–1069), where the main character, disguised as a merchant and epitomizing benignity, defends the oppressed, and all alone strives to battle pirates and, with the help of God, easily defeats them, killing some and throwing into the sea or enslaving others.

Pirates appear in fictional works which depict historical events, as well as in legends and myths. Amongst the latter, the most archaic and at the same time quite popular plot in both the Western and Eastern worlds is the myth about Dionysus and the Tyrrhenian Pirates. This narrative is upheld in the Homeric hymns and is referenced by Euripides, Ovid and Nonnus. It is noteworthy that authors of different centuries offer various interpretations of the myth. In contrast to relevant passages belonging to Homer, Euripides and Ovid, Dionysus, as characterized by Nonnus, is not an innocent victim, who, drunk on wine, accidentally encounters pirates, but is instead a hero fighting greedy, trophy-hunting freebooters, who himself sets a trap for the pirates. Certain parallels can be observed between the above-mentioned episode of the *Knight in the Panther's Skin* and the given passage of the *Dionysiaca*, that goes well beyond the level of typological similarity. By comparing extracts from these two works, it becomes evident that the author of the *Knight in the Panther's Skin* was familiar with the myth of Dionysus and the Tyrrhenian Pirates, as well as with that variant of literary adaptation presented in the *Dionysiaca* of Nonnus.

It is noteworthy that in Late Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance, the *Dionysiaca* was not only read but appropriated. The work of Nonnus was studied not only by secular people, but by clerics, too. Differentiation between the so called pseudo-Nonnus, the commentator of the Gregory of Nazianzus, and the author of the *Dionysiaca* Nonnus of Panopolis was not discussed in the Middle Ages, especially since Nonnus, notwithstanding the non-Christian content of the *Dionysiaca* at first sight, was an author of another work, titled *Paraphrase of the Gospel of John*. This work, written in verse, reveals a deep knowledge of works of Gregory of Nazianzus, which is well-explored in modern scholarship. The *Dionysiaca* of Nonnus was not perceived by Christian readers of the Middle Ages as “propaganda” of paganism, but as a tribute to ancient tradition, which can be explained by their trust in its author and the advancement of Neoplatonism. In the context of Neoplatonism, the perception of Nonnus seems natural if we share the widespread view that the *Dionysiaca* of Nonnus paved the way for the endorsement of Neoplatonic models in Christian poetry. Hence, it seems quite organic that Rustaveli’s *Knight in Panther’s Skin*, where traces of Neoplatonism are pointed to by a number of scholars, might have used the *Dionysiaca*, permeated with the spirit of Neoplatonism.

Moreover, the myth about Dionysus and the Tyrrhenian Pirates has some tradition in Georgian arts and oral retelling, which determined the interest of the author of the *Knight in Panther’s Skin* to literarily interpret the myth and led to the reception of this passage from the *Dionysiaca*.