

აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი

შორენა ბარბაქაძე

სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ ლიტერატურაში

ფილოლოგიის (კლასიკური ფილოლოგია) დოქტორის აკადემიური ხარისხის

მოსაპოვებლად წარმოდგენილი

დ ი ს ე რ ტ ა ც ი ა

სამეცნიერო ხელმძღვანელი: ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, **პროფ. ნ. ჩიხლაძე**

ქუთაისი 2014

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი.....	3
თავი I. სინდისის ცნების განმარტებისათვის.....	12
თავი II. სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ ეპოსში.....	40
თავი III. სინდისიერების საკითხი ბერძენ ლირიკოსებთან.....	87
თავი IV. სინდისის ფენომენის ტრაგიკული და კომიკური ხედვა.....	102
თავი V. სინდისის ფენომენი და მისი ასახვა ძველბერძნულ პროზაში.....	148
დასკვნა.....	207
ბიბლიოგრაფია.....	213
ლექსიკონები და ენციკლოპედიური ცნობარები.....	238
ელექტრონული ბიბლიოთეკები.....	239
შემოკლებები.....	239

შესავალი

ადამიანები ხშირად საუბრობენ სინდისიერებასა და უსინდისობაზე, მაგრამ მაინც რა არის სინდისი? სინდისი, როგორც ცნობიერების ფენომენი, ყოველთვის არ არსებობდა და ის ცნობიერების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე გაჩნდა. პირველად ამაზე განაცხადა პაულ რემ 1885 წელს, შემდეგ – რუდოლფ შტაინერმა 1910 წელს და ფრიდრიხ ცუკერმა – 1929 წელს.

„სინდისი ზნეობრივი ცხოვრებისაკენ ერთგული მეგზური და მეგობარია, რომელიც გვიბიძგებს სწორი, სამართლიანი არჩევანისკენ; სულის მუდამ მნათი პატარა წერტილია უსაზღვრო შესაძლებლობებით. სუფთა სინდისი მუდმივი დღესასწაულია” (ილია II). წმინდა ეფრემ ასურის მიხედვით, ყურადღებით უნდა ვიყოთ სინდისის მიმართ, რათა ის ჩვენი მცველი იყოს და ყოველ ჯერზე გვიჩვენებდეს ჩვენს დაცემას: „ცოდვა ძირს დასცემს სინდისს, ხოლო სინანული კვერთხია მისთვის”.

ღირსი აბბა დოროთე ამბობს, რომ ჩვენ შეგვიძლია, ან მივაძინოთ სინდისი, ან საშუალება მივცეთ მას, “ანათებდეს და განგვანათლებდეს”, რა თქმა უნდა, თუკი დავემორჩილებით, რადგან, როცა ჩვენი სინდისი გვიბრძანებს რაიმეს გაკეთებას, ხოლო ჩვენ უგულვებელვყოფთ, მაშინ ჩვენ ვაძინებთ სინდისს და მას აღარ შეუძლია ჩვენთვის ცხადი იყოს მასზე მყოფი სიმძიმის გამო: “თუკი სანათი ფარდის უკან ანთია, ყველაფერი ძნელად გასარჩევი ხდება... დანაშაულის ჩადენის შემდეგ ვეღარ ვიგებთ, რას გვეუბნება სინდისი...სინდისი ღვთაებრივი რამ არის... ის ყოველთვის შეგვახსენებს სასარგებლოს, ჩვენ კი ვერ ვგრძნობთ ამას, თუკი უგულვებელვყოფთ და ვთრგუნავთ სინდისს”. მისივე აზრით, სინდისი არის ადამიანის სულიერი გრძნობა - ფაქიზი, ნათელი, კეთილისა და ბოროტის გარჩევის შემძლე. სინდისის მოტყუება უფრო ძნელია, ვიდრე გონების. ხიბლში ჩავარდნილ გონებას, რომელსაც ცოდვისმოყვარე ნებაც ეხმარება, ყველაზე მეტხანს სინდისი ებრძვის. სინდისი ბუნებრივი კანონია (აბბა დოროთე, მე-3 სწავლა).

მოციქული იოანე გვასწავლის: „საჭიროა შეწევნა ითხოვო. ვითხოვე, – ამბობ, – არ მომეცა. მაშ სხვებს როგორ მიეცემა? უფალთან არ არის მიკერძოება, რომ ერთს მისცეს, მეორეს კი – არა ყოველგვარი მიზეზის გარეშე. ის მზადაა, ყველას მიანიჭოს

შეწევნა, რადგან დიდად მოწყალეა. თუკი ვინმეს არ მიანიჭებს, მიზეზი მასში კი არა, მთხოვნელშია. ამ მიზეზებს შორის, შესაძლოა, ისეთებიც იყოს, რომელთა გამოცნობას ჩვენ ვერ შევძლებთ. მაგრამ არის გასაგები მიზეზები, რომლებსაც ყველა თვითონვე ხედავს“. ერთ-ერთ მათგანს წმიდა იოანე უწოდებს განცხადებულების (გაბედულების, კადნიერების) უქონლობას, ხოლო ამის მიზეზად იგი ასახელებს გულის, ანუ სინდისის გმობას (მხილებას, განკითხვას).

“ყოველი მცდარი აზრი, ადამიანის მიერ მიღებული, გავლენას ახდენს სინდისზე: განდრეკს მას სწორი გზისაგან. ნებსითი ცოდვები აბნელებენ, აბლაგვებენ, ახშობენ, აძინებენ სინდისს. ყოველი ცოდვა, აღსარებით აღუბოცელი, მძიმედ აისახება სინდისზე. მუდმივი და ნებსითი ცოდვილი ცხოვრება თითქოს კლავს სინდისს. თუმცა სინდისის მოკვლა შეუძლებელია. სახარებაში ნახსენები წინამსაჯული (მომჩივანი, მოდავე) კაცისა არის სინდისი, რადგანაც იგი წინ აღუდგება ჩვენს ყოველგვარ უსჯულო წამოწყებას (მათეს სახარება 5, 25).

საღმრთო წერილი ამბობს: „იხსნეს სულნი ბოროტისაგან მოწამემან სარწმუნომან“ (იგავ. 14,25). სარწმუნო მოწმე არის უმანკო სინდისი - იგი იხსნის სულს ცოდვებისაგან, ხოლო სიკვდილის შემდეგ - საუკუნო სასჯელისაგან. როგორც ქვა ლესავს დანის პირს, ისე ლესავს ქრისტე სინდისს: იგი ქრისტეს მცნებათა შესწავლით ნათლდება და მათი შესრულებით იხვეწება. სახარებით განათლებული და დახვეწილი სინდისი მკაფიოდ და დაწვრილებით უჩვენებს კაცს მის ცოდვებს - თუნდაც სულ მცირეს. „ნუ იხმარ ძალას სინდისზე, თორემ სულის მშვიდობას დაკარგავ: ცოდვა დაგატყვევებს და ხუნდებს დაგადებს (მოსე 5,10). წინასწარმეტყველი ასე გლოვობს მათ, ვინც სინდისი დათრგუნა და მტრად ექცა საკუთარ თავს: „ჰმლაგრა ეფრემმან მოსაჯულსა მისსა, დათრგუნა მსჯავრი, რამეთუ იწყო სლვად უკანა ამოთასა“ (მოსე, 5,11).

წმინდა მამები გვასწავლიან, რომ სინდისი უნდა დაიცვა საკუთარ თავთან მიმართებაში: „გახსოვდეს, რომ შენ ხარ ხატი და მსგავსება ღმრთისა, და ვალდებული ხარ, ეს ხატი თვით ღმერთს წარუდგინო წმინდად და შეურყვნელად. ვაი და ვაი, თუკი უფალი ვერ იცნობს თავის ხატს, ვერ იპოვის მსგავსებას თავის თავთან. მაშინ წარმოთქვამს იგი სასტიკ განაჩენს: „არა გიცნი თქვენ“ (მათ. 25,12), ხოლო დაუდუმებელი, მიუკერძოებელი მეთვალყურე და მოკარნახე ცოდვათაგან

განშორებისა და საკუთარი სულის დაცვისა, სახარების მიხედვით, არის სინდისი.

უმნიშვნელოვანეს სამართლებრივ დოკუმენტში, ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში, რომელიც გაერთიანებული ერების ორგანიზაციის გენერალურმა ასამბლეამ დაამტკიცა, სამჯერაა ნახსენები სიტყვა *სინდისი*. პრეამბულაში ლაპარაკია კაცობრიობის სინდისზე, პირველ მუხლში კი იმაზე, რომ ყველა ადამიანი იბადება თავისუფალი და თანასწორი თავისი ღირსებით და უფლებებით. მათ მინიჭებული აქვთ გონება და სინდისი და ერთმანეთის მიმართ უნდა იქცეოდნენ ძმობის სულისკვეთებით. მე-18 მუხლი ამბობს: „ყოველ ადამიანს აქვს უფლება აზრის, სინდისისა და რელიგიის თავისუფლებისა“ (ადამ.უფლ.დეკლ.1948: მუხლი 18). ამ დოკუმენტში სინდისს გაცილებით უფრო მაღალი სტატუსი აქვს მინიჭებული, ვიდრე ბევრი თანამედროვე ფილოსოფოსის და ფსიქოლოგის ნააზრევში. რელიგიური კუთვნილებისგან დამოუკიდებელი სინდისის თავისუფლებას ემყარება ყოველი ადამიანის უფლება – საჯაროდ დაიცვას თავისი აზრები და შეხედულებები. მასვე ემყარება ტოლერანტობის პრინციპი, რომლის გარეშეც წარმოდგენელია თანამედროვე მულტიკულტურული და გლობალიზებული სამყარო.

“როდესაც ადამიანს ვაძლევთ საშუალებას, თავად როგორც უნდა, ისე წარმოიდგინოს სინდისი და თავისუფლება, მხოლოდ მაშინ ხდება სინდისის თავისუფლების ცნება სამართლებრივად და პოლიტიკურად განხორციელებადი. ხოლო, როცა ამის საპირისპიროდ, ვცდილობთ, პოზიტიურად განვსაზღვროთ, თუ რას უნდა ნიშნავდეს თავისუფლება და სინდისი, მაშინ ხდება პოლიტიკური თავისუფლების დასამარება” (ფიხტე 1976:177–178). სწორედ ეს არის დასავლური და აღმოსავლური სამყაროს პოლარობის საფუძველი.

ძნელად თუ მოიძებნება მნიშვნელოვანი მოაზროვნე თუ მწერალი, სინდისის ბუნებასა და თავისებურებებზე თავისი შეხედულება რომ არ გამოეთქვა. სინდისის სხვადასხვა ასპექტს ეხებოდნენ ინგლისელი და ფრანგი მორალისტები, გერმანული იდეალიზმის წარმომადგენლები და სხვები.

უპირველეს ყოვლისა, მკაფიოდ უნდა გავმიჯნოთ ორი ცნება: სინდისი და ეთიკა. ეთიკა არ არის მუდმივი და უნივერსალური. ეთიკური ნორმები განსხვავებულია სხვადასხვა ქვეყნებში, საუკუნეებში, ათწლეულებსა და სოციალურ კლასებში. ისინი

იცვლებიან კულტურაზე, ეპოქაზე, ადამიანების საზოგადოებრივ მდგომარეობაზე და განათლებაზე დამოკიდებულებით. ის, რაც ეთიკურია ერთ კულტურაში, ამორალურია მეორეში. ეთიკა მრავალფეროვანია და მოძრავი, სინდისი კი არასდროს იცვლება. სინდისი ჭეშმარიტების ემოციური შეგრძნებაა ქცევებისა და ადამიანებთან ურთიერთობის სფეროში. სინდისი ერთგვაროვანია და არ არის დამოკიდებული კულტურაზე, ქვეყანაზე ან კონკრეტულ ადამიანზე. ეთიკა ფარდობითია, სინდისი - აბსოლუტური (შდრ. გრიფინი 1999: 123–134).

სინდისი გვეხმარება, განვასხვაოთ ერთმანეთისაგან კარგი/ცუდი. ამგვარად, იგი გვეხმარება შევაფასოთ ჩვენი ქცევა. სინდისი - ეს მდგომარეობაა, როცა ჩვენის ქცევის ხასიათი აშკარა ხდება. სინდისის მექანიზმის განვითარება, რომელიც აუცილებელია ნამდვილი წინსვლისათვის, ცნობიერების და თვითშემეცნების განვითარების პარალელურია. სინდისი ემოციებს ეფარდება, როგორც ცნობიერება - გონებრივ სფეროს (როულინგსი 2002: 49–51). სინდისის ხმის გაგონება ნიშნავს, შეიგრძნო ყველაფერი, რასაც გრძნობ გარკვეული ადამიანის, ან ცდომილების მიმართ. ყველაზე ხშირად იგი ამ ადამიანებში იწვევს სირცხვილის გრძნობას, ან ტკივილს, რადგან ჩვენ არ გვსიამოვნებს სიმართლის გაგება ჩვენს შესახებ. სინდისის ხმა აღვიძებს ყველაფერს ჩვენში, რასაც ვგრძნობთ ადამიანის ცდომილების, ან ქცევის მიმართ (სტრაუსი 2013: 223). ჩვენ ვცდილობთ, გამოვიყენოთ ყველაზე მრავალფეროვანი ხერხები, არასასიამოვნო შეგრძნებები რომ ავირიდოთ თავიდან. ყველაზე ხშირად ეს წარმოსახვაა, ნეგატიური ემოციები და განსაკუთრებით, თავის მართლება. სინდისი შეიძლება განიმარტოს, როგორც სიმართლის ემოციური შეგრძნება (გილი 1998:78 შმდ). ცნობიერება თვითშემეცნების ინტელექტუალური ნაწილია, ხოლო სინდისი - ემოციური. სინდისი მნიშვნელოვან როლს თამაშობს თვითსრულყოფის და თვითშემეცნების პროცესში.

როგორც ვნახეთ, საღმრთო წერილი და წმინდა მამები ხშირად და დაჟინებით საუბრობენ სინდისზე; საინტერესოა, როგორ არის საქმე ამ თვალსაზრისით წარმართულ რელიგიაში, ადრეული ადამიანის ყოფაში, უფრო კონკრეტულად, ძველ საბერძნეთში? როგორ აისახა და საერთოდ, აისახა თუ არა სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ მწერლობაში? როგორ განისაზღვრა სინდისის ცნება სხვადასხვა დროსა და სივრცეში? უცხო იყო თუ არა ძველი ბერძნებისათვის პიროვნული სინდისის ისეთი

განცდა, როგორც თანამედროვე ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი? რამდენად შეიძლება ძველბერძნული ლიტერატურის პერსონაჟთა საქციელის შეფასება სინდისის გაგების თანამედროვე სტანდარტების მიხედვით? იყო ბერძნებთან სინდისის აბსოლუტური საჯაროობა, თუ ისინი მხოლოდ საზოგადოებრივი მორალით ხელმძღვანელობდნენ? თანამედროვე მასშტაბების მორალური ფასეულობების გამოყენებისას ძველი ბერძნული ლიტერატურის გმირებისადმი, შეიძლება არ დაგვაქვოს სინდისის ქენჯნამ? სინდისის ფენომენი ძველბერძნული ლიტერატურის განუყოფელი ნაწილია? შეიძლება მასში დავინახოთ წინაპირობა რელიგიური მორალისა, რომელიც მოგვიანებით ჩამოყალიბდა ქრისტიანულ სარწმუნოებაში, როგორც „ღვთაებრივი ხმა“? შეიძლება მიანიჭო მაღალი ნდობა ბერძენთა მრავალრიცხოვან ღმერთებს, რომლებიც თავადაც ხშირად არ გამორჩეოდნენ უმწიკვლო ღირსებებით? და საერთოდ, როგორც ცნობილი რუსი ფილოლოგ-კლასიკოსი ვ.ნ. იარხო ერთ თავის არანაკლებ ცნობილ სტატიაში კითხულობს (იარხო1972), ჰქონდათ თუ არა ძველ ბერძნებს სინდისი? ამის გასარკვევად მკვლევარმა დრამატურგიიდან რამდენიმე პასაჟი შეარჩია. ჩვენ კი შევეცადეთ საკითხისათვის ნათელი ძველბერძნული ლიტერატურის გათვალისწინებით მოგვეფინა.

ძველბერძნულ აზროვნებას აკლია ჩვენი პიროვნული სინდისის მსგავსი ცნება (შდრ. იეგერი 1936:32). ეს ძნელად წარმოსადგენია თანამედროვე ადამიანისათვის, მაგრამ მაინც გადავწყვიტეთ, შევჭიდებოდით ისეთ რთულ, მაგრამ საინტერესო საკითხს, როგორც არის სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ ლიტერატურაში. ჩვენ განვიხილავთ ძველბერძნული ლიტერატურის პერსონაჟთა ქცევებსა და გამონათქვამებს, რათა გამოვიკვლიოთ, აინტერესებდათ თუ არა იმ ეპოქის ავტორებს ისეთი ფსიქოლოგიური მოვლენა, როგორცაა სინდისი; და თუ აინტერესებდათ, როგორ ასახავდნენ მას ლიტერატურაში. კვლევას წარვმართავთ ოთხი მიმართულებით: 1. მიმოვიხილავთ ჟანრის სპეციფიკას ჩვენთვის საინტერესო ასპექტებზე აქცენტირებით; 2. დავადგენთ სიტყვა სინდისის, ან სინდისის ცნების გამოყენების შემთხვევებს ცალკეულ ავტორებთან; 3. გამოვიკვლევთ ძველბერძენ პერსონაჟთა სინდისიერება/უსინდისობის ხარისხს ანტიკურობის კონტექსტში და 4. თანამედროვე ადამიანის ფსიქოლოგიის, თანამედროვე სტანდარტების გათვალისწინებით (რა თქმა უნდა, შესაძლებლობის ფარგლებში).

თემის აქტუალობა. უახლესი დროის ტექნოლოგიურმა განვითარებამ ადამიანი მრავალი გამოწვევის წინაშე დააყენა. თანამედროვე გლობალიზაციის ეპოქაში – თავისი საფრთხეებითა და შესაძლებლობებით – მას სულ უფრო მზარდი პასუხისმგებლობა ეკისრება ცივილიზაციის შენარჩუნებასა და მის მომავალზე. პასუხისმგებლობის ზრდა კი სინდისის განვითარებას ეფუძნება. სინდისის ფენომენის შესწავლა მნიშვნელოვანია არა მარტო ისტორიული, არამედ საზოგადოების განვითარების კანონზომიერების დადგენისა და მსოფლიოს მომავალი პროგრესის გზების დასახვის თვალსაზრისითაც, ხოლო თანამედროვე მსოფლიოში, სწრაფად განვითარებადი ტექნოკრატიული საზოგადოების მორალურ ფასეულობათა ასეთივე სისწრაფით ცვლის პირობებში, ინტერესის საგნად იქცა ანტიკური სამყარო, რომელშიც პირველად გამოიკვეთა სინდისის ცნება.

პრობლემის დამუშავების ხარისხი. სინდისის ფენომენი ბერძნული ლიტერატურული წყაროების მიხედვით მონოგრაფიულად და კომპლექსურად შესწავლილი არ ყოფილა. ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა თითქმის არ ეხება ამ საკითხს. უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში კვლევა–ძიება, ძირითადად, წარიმართება სინდისის ცნების დადგენის თვალსაზრისით და ჯერჯერობით მეცნიერებაში არ არსებობს ფუნდამენტური ნაშრომი, რომელიც საკითხს შეისწავლიდა ლიტერატურათმცოდნეობითი თვალსაზრისით; გამოიკვლევდა, როგორ მოხდა სინდისის ფენომენის დამუშავება ლიტერატურაში, როგორ ესმოდა ანტიკურობას სინდისის ფენომენი და როგორ აისახა იგი სხვადასხვა ეპოქის მწერალთა შემოქმედებაში. ლიტერატურული კრიტიკა ამ მიმართულებით, უმთავრესად, ცალკეულ ასპექტებს სწავლობს. მეცნიერთა ერთი ნაწილი ეხება სინდისის ფენომენის არსის კვლევას ანტიკურ საზოგადოებაში. ასეთებია: Rudolph Steiner im *Gesitesgang des Abendlandes*, Stuttgart 1985; Hiebel, F., *Die Botschaft von Hellas*, Bern 1953; Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon I.*, Berlin Frankfurt/M. 1948; Hoffmann, E., *Griechische Philosophie bis Platon.*, Heidelberg 1951; Zucker, F., *Syneidesis-Conscientia*, Jena 1928 და სხვები.

მეცნიერთა ნაწილი საერთოდ უარყოფს სინდისის ცნების ანტიკურ საზოგადოებასა და მწერლობაში ასახვას, როგორებიც არიან: Honecker, M., *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin New York. 2002; Picht, G., *Freiheit, Vernunft*,

Verantwortung, Stuttgart 1969; Schopenhauer, A., *Über die Grundlage der Moral*, In: Kleine Schriften.III.Band.Leipzig o/J; Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*. In: Werke in Zwei Bänden. München 1981. Band II.; Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur*, In:Das Unbewußte.Schriften zur Psychoanalyse.Frankfurt/M. 1960; C.G: Jung, *Gesammelte Werke*, B.10.Olten 1991; Kohlberg, L.,*Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt/M. 1996; Picht, G., *Freiheit, Vernunft, Verantwortung*. Stuttgart 1969; Fromm, E., *Märchen, Mythen, Träume*, Stuttgart 1980; Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.

მკვლევართა გარკვეული ჯგუფი ცდილობს, სინდისის ფენომენის ასახვა დაიძიოს მხოლოდ ძველბერძნული დრამატურგიის რამდენიმე პასაჟში. ასეთები არიან: В. Н. Ярхо, *Была ли у древних греков совесть?* (წიგნში: Античность и современность), Москва, 1972; Adkins, A. W. H. *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*. Ed. by Max Black. Ithaca: Cornell University Press, 1970; Burkert, Walter. *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996; Diehle, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Sather Classical Lectures No. 48. Berkeley: University of California Press, 1982; Greene, William Chase, *Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, 1944. Rpt. Gloucester, Mass: Peter Smith, 1968; Snell, Bruno. *The Discovery of Mind*, T. Rosenmeyer, tr., Oxford, 1953; Williams, Bernard. *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures No. 57. Berkeley: University of California Press, 1993 და სხვები.

ზოგნი თვლიან, რომ სინდისის ცნება პირველად ანტიკურ ფილოსოფიაში ჩნდება. მაგალითად, ასე ფიქრობენ: Yamagata, Naoko. *Homeric Morality*, New York: E. J. Brill, 1994; Vernant, Jean-Pierre, *The Origins of Greek Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1982; VersJnyi, Laszlo, *Man's Measure: A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*, Albany: State University of New York Press, 1974; Slatkin, Laura M. *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley: University of California Press, 1991; Jaynes, Julian, *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1976 და ა.შ.

გვხვდება ისეთი ნაშრომებიც, რომლებშიც ავტორები სინდისის ცნების ადგილის განსაზღვრას ცდილობენ წარმართულ და ქრისტიანულ რელიგიებში. მაგალითად,

ასეთ შრომათა რიცხვს განეკუთვნება: Jaeger, W., *Paideia* Bd.1. Berlin und Leipzig 1936; Stenzel, J., *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928; Hiebel, F., *Die Botschaft von Hellas*, Bern 1953; Вейнингер О., *Пол и характер*, Москва 1999; Honecker, M., *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin New York .2002; Kohlberg, Lawrence (1973), *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, *The Journal of Philosophy*, Vol. 70, No. 18); Stenzel, J., *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928.

ამ, თავისთავად ძალიან საინტერესო ნაშრომებში, არ ხდება სისტემური ანალიზი ყველა იმ ასპექტისა, რომლის კვლევაც აუცილებელია სინდისის ფენომენის სწორად გაგებისათვის. აქედან გამომდინარე, ნაშრომის **სამეცნიერო სიახლე** ის არის, რომ მასში კომპლექსურად, მონოგრაფიულად, საკვლევო პრობლემატიკის ზოგად თეორიული ასპექტის გათვალისწინებით შესწავლილია სინდისის ცნების ანტიკურ ლიტერატურაში დამკვიდრების ერთიანი პროცესი, დაზუსტებულია მისი როლი ანტიკურ საზოგადოებასა და მწერლობაში; გაანალიზებულია იგი ერთ იმპლიციდურ ჯაჭვად; საკითხი განხილულია მხატვრული ჟანრების კონსტექსტში; კვლევაში ჩართულია მითორიტუალური და ლიტერატურული კორელაციები.

ნაშრომის მეცნიერულ ორიგინალობად შეიძლება ჩაითვალოს ის, რომ ვცდილობ, განვიხილო ანტიკური პერსონაჟების „სინდისიერების“ საკითხი თანამედროვე სტანდარტების ჭრილში; ძველბერძნული ლიტერატურის გმირებს მივუსადაგო, რა თქმა უნდა, შესაძლებლობის ფარგლებში, თანამედროვე მორალური ფასეულობები.

ნაშრომის მიზანია, მაქსიმალურად ამომწურავად გაანალიზოს სინდისის ცნების ჩამოყალიბების, განვითარებისა და მხატვრულ ლიტერატურაში დამკვიდრების პროცესი. სინდისის ცნების შესწავლას ზოგადკულტუროლოგიური ფუნქციაც ეკისრება და თან საშუალება გვეძლევა, თვალი გავადევნოთ, როგორ „მუშაობენ“ ისინი კონკრეტულ ჟანრში, ამა თუ იმ მწერალთა შემოქმედებაში. სინდისის ფენომენის შეფასება ყოველი შემოქმედის მსოფლალქმის ზნეობრივ-ეთიკური და მორალური ფასეულობების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორია. ნაშრომის მიზანი სწორედ ამ ფაქტორის წამოწევაა.

სადისერტაციო ნაშრომის **პრაქტიკული მნიშვნელობა**. ნაშრომი გამოადგებათ არა მხოლოდ ლიტერატორებს, ისტორიკოსებს, ფილოსოფოსებს, არამედ

ფსიქოლოგებსაც. იგი დახმარებას გაუწევს ამ საკითხით დაინტერესებულ მეცნიერებს, სტუდენტებსა და მკითხველთა ფართო წრეს. დასკვნები შეიძლება გამოყენებულ იქნას უმაღლეს სასწავლებლებში ანტიკური ლიტერატურის სალექციო კურსების, სპეცკურსებისა და სპეცსემინარებისათვის, სახელმძღვანელოებისა და მონოგრაფიების შედგენისას.

სპეციფიკიდან გამომდინარე, კვლევის მეთოდოლოგიური და თეორიული საფუძველია შედარებითი ლიტერატურამცოდნეობისა და „ახალი ისტორიზმის“ კვლევითი მეთოდები და პრინციპები; სინდისის ცნების შემსწავლელი მკვლევარების მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო ლიტერატურა; სოციოლოგიური, ისტორიულ-შედარებითი მეთოდები, ლიტერატურული პროცესის სინქრონულ-დიაქრონული ანალიზის პრინციპი; კვლევის პროცესში გავითვალისწინე ანტიკური ეპოქის სხვადასხვა სახისა და ჟანრის ლიტერატურა სინდისის ფენომენზე თეორიული კუთხით და მხატვრულ შემოქმედებაში; მათი შეჯერების, თუ შედარება-შეპირისპირებითი მეთოდები.

სადისერტაციო ნაშრომი მოიცავს კომპიუტერზე აწყობილ 239 გვერდს. ნაშრომს თან ერთვის გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა (292 ერთეული), რომელთაგანაც უახლესი 2013 წელს განეკუთვნება). ნაშრომი შედგება შესავლის, 5 თავისა და დასკვნისაგან.

თავი პირველი. სინდისის ცნების განმარტებისათვის

Conscientia mille testes
(Quintilianus, Inst.orat.,7,3,4).
სინდისი ათასი მოწმეა
(კვინტ.,მჭევრ.სწავლ. 7,3,4).

ადრეულ ეპოქებში ადამიანებს ნაკლებად ჰქონდათ საშუალება, მონაწილეობა მიეღოთ საზოგადოებრივ პროცესებში. ყველაფერი იმართებოდა ზემოდან (ღმერთთა სამყაროდან) და ღვთაებრივი წესრიგის გამოხატულებად ითვლებოდა. თანდათანობით სულ უფრო მეტ ადამიანს უჩნდებოდა მმართველობის პროცესში ჩართვის სურვილი. მალე ინდივიდუალიზაციის პროცესი ისეთ უკიდურესობამდე მივიდა, რომ გაჩნდა გარკვეული ხიფათები კაცობრიობის განვითარებაში. გაჩნდა ამ ხიფათების მარეგულირებელი სინდისის ცნებაც. ეს მოხდებოდა გაცილებით უფრო ადრე, ვიდრე სინდისის ცნება წერილობით (დოკუმენტურსა თუ მხატვრულ) ძეგლებში დაფიქსირდებოდა. მისი ჩამოყალიბება ხანგრძლივი პროცესი იქნებოდა, რადგან, სავარაუდოდ, თავდაპირველად, სინდისს, სირცხვილს, სამართლიანობას და კიდევ ბევრ მორალურ ცნებას ერთი სიტყვით გამოხატავდნენ, მაგრამ თავად ეს ერთი სიტყვა ხშირად იცვლებოდა. მაგალითად, სინდისის ცნების გაჩენამდე ძველი კულტურები სიტყვა „გულს“ იყენებდნენ იქ, სადაც სიტყვა „სინდისის“ ადგილი იყო – გული კაცს საყვედურობს და ბრალს დებს, მაგალითად, ეგვიპტურ ტექსტებში.

ძველ აღთქმაში ხშირადაა საუბარი შინაგან გაორებაზე ადამიანის გულში, გულის წუხილსა და მღელვარებაზე. უფრო ადრეულ ქართულ თარგმანში გვხვდება გულის ქენჯნა , ხოლო შედარებით გვიანდელში – სინდისმა ჩაანაცვლა იგი. თუმცა ძველ აღთქმაში არც გულია ადამიანის მსაჯული და არც სინდისი; ეს ღმერთია, რომელიც ადამიანის გულს ესაუბრება. რა თქმა უნდა, უკვე უძველეს დროში იქნებოდა დანაშაულის, ცოდვის და სხვა ვნებების გამომხატველი სიტყვებიც, მაგრამ მათი არსი გარედან იყო განსაზღვრული და არა შიგნიდან. მაგალითად, ადამიანს აფრთხილებდნენ, იცავდნენ, სჯიდნენ ღმერთები. დანაშაულის ჩადენისას ღვთაებრივი არსებები იძიებდნენ მასზე შურს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ადამიანი მაშინ ჯერ კიდევ არ იყო შინაგანად თავისუფალი და მისი აზრით, ყველაფერი ზემოდან, ღმერთიდან მოდიოდა.

გეომეტრიული რენესანსის ეპოქის ბერძენისათვის უცხო იყო პიროვნული

სინდისის იმდაგვარი განცდა, როგორც ეს თანამედროვე ადამიანისთვისაა დამახასიათებელი. ის საზოგადოებრივი მორალით ხელმძღვანელობდა, რისი წარმოდგენაც თანამედროვე ადამიანისათვის საკმაოდ ძნელია.

სინდისის ცნობიერება და სინდისის ცნება ისტორიულად გაჩნდა იქ და მაშინ, სადაც და როდესაც კაცობრიობის ცნობიერება ამისთვის მომწიფებული იყო. ეს ისტორიული მომენტი შემოგვინახა ბერძნულმა მწერლობამ (დაწვრ. იხ. მომდევნო თავებში).

სინდისის რთულ ფენომენს სხვადასხვაგვარად ეძახიან და წარმოადგენენ. მას ავტორები მოიხსენიებენ ხან „ღვთაების ხმად ჩემში“, ხან „ღმერთის ინტერპრეტატორად“, ხან „შინაგანი მსაჯულად“, ან „უმაღლესი მსაჯულად“, ან კიდევ „ჩემში არსებულ ღვთიური ნების ორგანოდ“. საინტერესოა, რომ ყველა ამ დახასიათებაში კარგადაა მინიშნებული სინდისის ერთი არსებითი რამ – ის, როგორც წესი, ყოველთვის ჩემშია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სწორედ ის სჯის ჩემს საქციელს რაღაც ისეთი კრიტერიუმებით, რომლებიც აღარ არის მხოლოდ ჩემი. სინდისი ჩემი ზე-მეა, რომელიც ქცევის სწორ გზას მაჩვენებს, იწონებს, ან გმობს ჩემს საქციელს, ამ გმობისას კი სინდისის ქენჯნით მსჯის. სინდისი, ერთის მხრივ, შინაგანი სამსჯავროა, მეორეს მხრივ კი, ბიძგს აძლევს თვითშემეცნებას და ცოდვათა აღიარებას (ჰიბელი 1953:37).

სიტყვა *სინდისი*, რაც უნდა გასაკვირი იყოს, არ გვხვდება პლატონთან, თუმცა მისი დიალოგების მთავარი ფიგურა ეპოქის „მოარულ სინდისად“ წოდებული სოკრატესი იყო (შდრ. ვილემოვიც–მოლენდორფი 1948:77). ამ დროისთვის ბერძნულ ენაში აუცილებლად იქნებოდა მისი გამომხატველი რაიმე ტერმინი, რადგან მიღებული იყო ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა: „მე ეს ვიცი ჩემთან“ ანუ „მე ამას ვაცნობიერებ ჩემში“, რომელსაც ბერძნები მაშინ იყენებდნენ, როდესაც სურდათ გამოეხატათ, რომ კარგად აცნობიერებდნენ თავიანთ მნიშვნელობას, ან სისუსტეს, შეცდომას, ან სირცხვილს და ა. შ. (იქვე, 124). სოკრატესის დაიმონიონი ძალიან ჰგავს სინდისის ხმას, მაგრამ არ უნდა იყოს მთლად მისი იდენტური. ამაზე მიუთითებს სიტყვის ეტიმოლოგიაც, რომელიც დაკავშირებული უნდა იყოს სიტყვასთან ევდემონია (ბერძნ. ნეტარება, ბედნიერება). მისი გამაფრთხილებელი ხმა ესმის სოკრატესს მხოლოდ მაშინ, როდესაც მან, შესაძლოა, დაკარგოს ეს ევდემონია. ამასთან,

დაიმონიონი გმირს ეუბნება არა იმას, რა უნდა გააკეთოს, არამედ იმას, რა არ უნდა გააკეთოს.

სიტყვას *synesis* არისტოტელე იყენებს „ნიკომაქეს ეთიკაში“ დიანოეტიკური სათნოებების დახასიათებისას და მას ათავსებს სიბრძნესა (*Sophia*) და განსჯას (*phronesis*) შორის. *synesis* მხოლოდ სჯის, მაშინ როდესაც *phronesis* გვიბრძანებს, თუ რა უნდა გავაკეთოთ და რა – არა (არისტ. ნიკომ. ეთიკ., 6,1143a). საინტერესოა, რომ არისტოტელე “ნიკომაქეს ეთიკაში” ასევე იყენებს სიტყვას სინანული (*VII,1150a 22, 1150b 49*), რომელიც სინდისის ქენჯნის აუცილებელი თანმხლები განცდაა.

სიტყვა *syneidesis* გამოიყენეს ასევე დემოსთენემ, მენანდრემ, მოგვიანებით ფილონ ალექსანდრიელმა, აპოლონიუს ტიანელმა და ის ამავე ფორმით გვხვდება პავლეს ეპისტოლეებშიც. აღსანიშნავია, რომ სიტყვა *synesis-syneidesis* იონიური წარმოშობისაა. ეს არც არის გასაკვირი, ვინაიდან სწორედ იონიელთა ტომმა მისცა დასაბამი ანტიკურ დრამას და ფილოსოფიას – დასავლური კულტურის და ცნობიერების ამ ორ უმნიშვნელოვანეს წყაროსა და საფუძველს. როგორც გვიანმა ელინისტურმა სიტყვამ, მან რომაულ სამყაროშიც შეაღწია და გადაიქცა ლათინურ *conscientia*-დ. იგი ამ ფორმით გვხვდება ციცერონთან, სალუსტიუსთან, სენეკასთან და ვერგილიუსთან. ლათინურიდან *conscientia* მოგვიანებით გადავიდა სხვა ევროპულ ენებში. ბერძნული თავსართი *συν* (ლათ. *con*) ნიშნავს „ვინმესთან, რამესთან ერთად“. სიტყვაში *conscientia* ეს თავსართი მიანიშნებს მაღალ არსებაზე ადამიანში, რომელმაც „მასთან ერთად იცის“.

არც ძველ ებრაულს და არც არამეულს არ ჰქონდათ სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა. ფრიდრიხ ცუკერის მიხედვით, „როგორც ელინისტური ცნება – არა მარტო როგორც ელინისტური სიტყვა – შედის *syneidesis* გვიან ელინისტური ეპოქის ებრაულ და ახალი აღთქმის რელიგიებში“ (ცუკერი 1928). სეპტუაგინტა მას ძალზე იშვიათად იყენებს, ახალ აღთქმაში მას არ იცნობენ არც სახარებები და არც აპოკალიფსი; მოციქულთა საქმეში და არა პავლესეულ ეპისტოლეებში ის უფრო მთარული ელინისტური ფორმით გამოიყენება, მაშინ როდესაც პავლე *syneidesis* –ს რელიგიურ სიღრმეს ანიჭებს, თუმცა მას არ განიხილავს მხოლოდ ქრისტიანთა კუთვნილებად“ (ცუკერი 1928:9–17). ასე რომ, ახალი აღთქმის ავტორებიდან უპირველესად პავლე იყენებს სიტყვას „სინდისი“.

ფრიდრიხ ჰიბელის აზრით, ეს განპირობებული უნდა ყოფილიყო იმით, რომ პავლეს ელინისტური განათლება ჰქონდა მიღებული და მან ეს ცნება მაშინ საყოველთაოდ გავრცელებული გვიან ელინისტური ბერძნული ენიდან (კოინე) და ბერძნული ლიტერატურიდან აიღო, თუმცა, მისივე აზრით, ამ ფაქტს უფრო ღრმა, შინაგანი მიზეზიც უნდა ჰქონოდა, რაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი. ციცერონი სინდისს (conscientia) ფურიებთან (ანუ ერინიებთან) აიგივებდა (კანონების შესახებ). გვიანდელ ანტიკურობაში სინდისი ესმოდათ, როგორც *ღმერთის ხმა ადამიანში*, ან როგორც *ღმერთის ინტერპრეტატორი* და მას, ძირითადად, საბრალდებო ფუნქციას მიაწერდნენ (ჰონეკერი2002:129).

გვიანდელ სტოაში სინდისი გაგებული იყო, როგორც ერთგვარი გუმაგი ადამიანში, რომელიც მას ზნეობრივი და ინტელექტუალური საქმეებისკენ უბიძგებს. ის იყო *ღმერთი ადამიანში*. სენეკა 28–ე წერილში ლუცილიუსისადმი ასე მიანიშნებს სინდისზე: „რამდენადაც შეძლებ, დაუსაბუთე საკუთარ თავს, დაკითხე ის, ჯერ გახდი ბრალმდებელი, შემდეგ მსაჯული, ბოლოს კი დამცველი. ზოგჯერ შეაწუხე საკუთარი თავი“. 41–ე წერილშიც სინდისია ნაგულისხმევი: „არც ხელების ცად აპყრობაა საჭირო და არც ტაძრის გუმაგისთვის ხვეწნა, რომ მიგვიშვას ღმერთებთან სასაუბროდ, რათა მათ უკეთ მოგვისმინონ. ღმერთი შენს ახლოსაა, ის შენთანაა, ის შენშია. ასე გეტყვი ლუცილიუს: წმინდა სული მკვიდრობს ჩვენში (sacer intra nos spiritus sedet), ჩვენს კეთილ და ბოროტ საქმეთა დამკვირვებელი და გუმაგი. პავლეს მსგავსად, სენეკაც განასხვავებს წმინდა, კეთილ სინდისსა და არაწმინდა, ბოროტ სინდისს (სენეკ.წერ.ლუც.43.5).

ეპიქტეტოსი, როგორც მას ნიცმე უწოდებს, „ანტიკური ზნეობის ერთ–ერთი უდიდესი საოცრება“, შემდეგნაირად აღწერს სინდისს: „ზევსმა ყოველ ადამიანს მიუჩინა გუმაგი (ἐπίτροπον), კერძოდ, მფარველი სული (δαίμονα) და მას დააკისრა თვალმოუხუჭავად დააკვირდეს ადამიანს და არ მოატყუებინოს თავი ... ასე რომ, კარიც რომ დაახშოთ და შიგნითაც ჩააბნელოთ, ნუ იფიქრებთ და იტყვით, რომ მარტონი ხართ. თქვენ მარტონი არ ხართ, არამედ ღმერთია შიგნით და თქვენი მფარველი სული“ (ეპიქტ.დის.,I,14).

ფილონ ალექსანდრიელი (ძვ.წ.13–ახ.წ.54), ებრაული ელინიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, იყო პირველი ფილოსოფოსი, ვინც გააერთიანა სინდისის ძველი

აღთქმისეული და ელინისტური გაგება. მისთვის სინდისი, ერთი მხრივ, შინაგანი სამსჯავროა (როგორც მოგვიანებით კანტისთვის), მეორე მხრივ კი, იგი ბიძგს აძლევს თვითშემეცნებას და ცოდვათა აღიარებას. ფილონისთვის სინდისის ამოცანა ღმერთის ინტერპრეტირება და ადამიანის გაფრთხილებაა (ფილ.ალექს. დეკ.86–87; ასევე შდრ. ჰონეკერი2002:129).

სიტყვა *სინდისი* ახალ აღთქმაში დაახლოებით 31–ჯერაა ნახსენები (სხვადასხვა ბერძნულ ხელნაწერებში). ის ყველაზე ხშირად პავლეს ეპისტოლეებში გვხვდება. პეტრეს პირველ ეპისტოლეში სიტყვა სინდისი სამჯერაა ნახსენები (2,19; 3,16 და 21). მოციქულთა საქმეში, რომელიც პავლეს მოწაფის – ლუკა მახარებლის დაწერილია, სინდისი ორჯერ გვხვდება და ორივეჯერ თავად პავლეს პირითაა თქმული (საქმე მოციქულთა 23, 1 და 24, 16). ჰიბელის აზრით, პეტრე მოციქულის მიერ სიტყვა სინდისის ხსენება პავლესთან მისი თანამშრომლობის ანარეკლი უნდა იყოს. ამას გარდა, იოანეს სახარების ზოგიერთ ბერძნულ ხელნაწერში ერთ ადგილასაა ეს სიტყვა ნახსენები(8,9).

პავლე *სინდისს* (συνείδησις) ახსენებს შემდეგ ეპისტოლეებში: **რომაელთა** – ძმაო, მთელი ძალ–ღონით ეცადე, წმინდად დაიცვა სინდისი აზრითაც, სიტყვითაც და საქმითაც, დაე, მუდამ უმწიკვლო იყოს იგი და არასოდეს გამხელდეს და გქეჯნიდეს. თუ ასე მოიქცევი, სინდისი, როგორც შინაგან, ასევე გარეგნულ ქმედებებში გაძლიერდება, ყველაფრის ბატონ–პატრონად იქცევა და შენს ცხოვრებას კეთილად წარმართავს. სუფთა სინდისი კი შენს ცხოვრებასაც უმწიკვლობას შესძენს. სინდისი ადამიანებში ღვთის მიერ აღბეჭდილი კანონია, მათი გზის ჯეროვნად წარსამართად და მანათობლად (რომ. 2.15). სინდისი უმწიკვლოდ დაიცავი ოთხი მიმართულებით: ღმერთთან, საკუთარ თავთან, მოყვასთან და შენს ხელთ არსებულ ნებისმიერ საგანთან ურთიერთობაში. შენ ეს ყველაფერი ხელგეწიფება. შეგახსენებ უმთავრესს: ღმერთთან ურთიერთობისას გახსოვდეს ღმერთი და მისი თანდასწრებით იარებოდე. გაიცნობიერე, რომ ღვთის ძალი გიცავს, გატარებს და იმ დასასრულისკენ მიჰყავხარ, რისთვისაც ყოფიერება მოგანიჭა. თავი და ყოველივე საკუთარი ღვთისმსახურებას და მისი სახელის დიდებას მიუძღვენი. მასში იცხოვრე, მას მიენდე და მიანდე შენი ხვედრი - დროებითიც და მარადიულიც.

საკუთარ თავთან ურთიერთობისას - სამართლიანი იყავი და შენი ბუნების

ყოველ ნაწილს კუთვნილი მიაგე. სულმა, რომელიც ზეციურ და მარადიულ ღმერთს ეძიებს, დაე, იმეფოს სამშვინველსა და სხეულზე, რომელთა დანიშნულებაც დროებითი ცხოვრების უზრუნველყოფაა. სამშინველი სულის შეგონებებსა და გონებას დაემორჩილოს; თავყანი სცეს ღვთაებრივ ჭეშმარიტებას და მისით გაინათოს თავისი სამყარო - ნება ღვთის მცნებებს დაუქვემდებაროს და საკუთარი ვნებებისკენ გადახრის უფლება არ მისცეს; გული განსწავლოს, რათა მან მხოლოდ ღვთაებრივი საგნები დაიგემოვნოს, ისინი აღიბეჭდოს და მათს გამოხატვას ემსახუროს. ასე წარმართოს ყოფითი და საზოგადოებრივი საქმეები. სხეულსაც საჭიროებისამებრ მიაგე და ზომიერების დაცვა მკაცრად აიძულე. გახსოვდეს, ხორცისთვის ზრუნვას ნუ აქცევ ავხორცობად. თუ ასე მოიქცევი, საკუთარ თავს კეთილად მართავ და მისი ჭეშმარიტი სათნომყოფელი იქნები (რომ. 13,14); მოყვასთან ურთიერთობისას - ყველა ღვთის ხატებად მიიღე, სიკეთე უსურვე და შეძლებისამებრ კეთილი უყავი. ყველას წინაშე დამდაბლდი, მხიარულთან იმხიარულე და მწუხარესთან დამწუხრდი. ნურავის განიკითხავ და დაამცირებ, ნურც ფიქრით, ნურც გრძნობით. ვინც რჩევას და დამოდღვრას გთხოვს, ნუ დაუფარავ ჭეშმარიტებას, რაც იცი, მაგრამ ძალად მასწავლებელი ნუ იქნები. ყველასთან სიმშვიდე და თანხმობა დაიცავი. მზად იყავი, ნებისმიერი მსხვერპლის გასაღებად და ყოველნაირად ერიდე ვინმეს ცდუნებას. **ებრაელთა** – საგნების მიმართ - პატივით მოეპყარი ყველაფერს, როგორც ღვთის შექმნილს, რომელთაც უფალი გაძლევს. გაუფრთხილდი და ღვთის სადიდებლად გამოიყენე, დაკმაყოფილდი მათით და ჰმადლობდე უზენაესს. ნურაფერს მიეჯაჭვები, ყველაფერი მიიღე, როგორც გარეგნული ხერხი და საშუალება, რათა თავისუფლად განაგო ისინი და კეთილი წამოწყებისას არ დაბრკოლდე. ნუ განისვენებ მათით. საკუთარი ნივთებით თავს ნუ მოიწონებ, სხვისა კი ნუ შეგშურდება. ნუ იძუნწებ და მფლანგველი ნუ იქნები.

ამ ყველაფრის შესრულება თითქმის ყოველ ნაბიჯზე უწევს ნებისმიერს, ოღონდ სხვადასხვაგვარად. თუ სიკეთით იცხოვრებ, წმიდა პავლე მოციქულივით სინდისიც წრფელი გექნება (ებრ.13,18). ამის შესახებ კიდევ რამდენიმე რჩევას მოგცემ. რაც შეიძლება მკაცრად გაარჩიე საკუთარი საქმეები. ჩაულრმავდი მათ მიმდინარეობას და შემდეგ შეუბრალებლად განსაჯე საკუთარი თავი. რაც უფრო ღრმად ჩაწვდები შენში არსებულს, შენიდან მომდინარეს, მოიკვეთ არასწორს და სიმართლეში

განმტკიცდები, მით უფრო სწრაფად განიწმინდება სინდისი. ჭა რაც ღრმაა, მით წმინდა წყალი დგას მასში. როდესაც სინდისი ჭეშმარიტა და მცდარს შეიცნობს, მოინდომებს, მუდმივად პირველის თანახმად იმოქმედო, მეორეს შემთხვევაში კი დაგქეჯნის და გაგასამართლებს. მაგრამ ვიდრე ასეთი უნარის მფლობელი გახდება, ანუ ვიდრე მოიხვეჭს ჩვევას, რათა კეთილისა და ბოროტის გარჩევა შესძლოს და ამით საკუთარ თვალთახედვას შეიძენს, მანამდე სინდისი სხვა სულიერ ძალებზე, განსაკუთრებით კი, განსჯაზეა დამოკიდებული. განსჯა კი, ვიდრე გული ვნებებისგან განიწმინდება, ხშირად მოისყიდება ხოლმე ამ უკანასკნელთა მიერ და უამრავი ბოდიშით ცდილობს ფონს გასვლას. ეს სინდისს აბნელებს და აბნევს, რის შედეგადაც ის ხანდახან შავს თეთრად მიიჩნევს. ამიტომ ვიდრე ჯერ ისევ ვნებებს ებრძვი, საკუთარი თავის გამოძიებისას შენი საქმენი ღვთის სიტყვის წინაშე განიხილე და მათი ხარისხისა და ღირსების დასადგენად მისით იხელმძღვანელე. ამასთანავე ნუ დაიზარებ, ნურც დაირცხვენ და სულიერ მოძღვარს მიმართე (ებრ.5,14). სათნო ცხოვრებისა და ცხონების მოშურნენი ასედაც იქცევიან. ყოველნაირად ცდილობენ, არ შესცოდონ და სინდისი არ დაიმძიმონ. მიუხედავად ამისა, ხანდახან მაინც შემოგვეპარება არასწორი ფიქრი, გრძნობა, სიტყვა თუ ქმედება და შესამჩნევად თუ შეუმჩნევლად აბინძურებს სინდისს. ისე რომ, დღის ბოლოს სინდისი შარაზე მიმავალ მგზავრს ემსგავსება, მტვრით რომ ევსება თვალები, ცხვირი, პირი, თმა და მთელი სახე მტვრით ეფარება. ამიტომ ცხონების მოსურნემ საღამოს საკუთარი სინდისი უნდა გამოიძიოს და გაარკვიოს, შესცოდა თუ არა აზრით, სიტყვით ან საქმით და, მონანიებით განიწმინდოს. ანუ ისევე მოიქცეს, როგორც მტვრიანი მოგზაური, რომელიც იბანს. მოშურნე კი სინანულით, გულშემუსვრილებითა და ცრემლებით განიწმინდება.

ყველაფერი უნდა გამოვიძიოთ: კეთილიც და ბოროტიც, მართალიც და ტყუილიც. დაუკვირდი მას, რაც არსით ჭეშმარიტია, რამდენად ჭეშმარიტია განზრახვისა და გულისწადილის მიხედვით, სწორია თუ არა აღსრულებისას. კარგად განიხილე, თავის გამოსაჩენად, კაცთმოთნეობის, ან თავისმოყვარების გამო ხომ არ ჩაგიდენია. იყო კი ამის საჭიროება, ან ხომ არ იოცნებე და იტრაბახე, ღვთისთვის დიდების აღვლენა კი დაგავიწყდა. მართალი საქმე ჭეშმარიტად მართალია, თუ ის ღვთის ნებისადმი მორჩილებით და უფლის სადიდებლად კეთდება - სრული

თავგანწირვითა და თავდავიწყებით.

როდესაც არასწორ რაიმეს აღმოაჩენ, ამის გამომწვევი შინაგანი თუ გარეგანი მიზეზები განიხილე. გაიაზრე, როგორ სჯობდა მოქცეულიყავი, რათა არ შეგეცოდა და რატომ არ მოიქეცი ასე. შემდეგ კი საკუთარი თავის გარდა სხვა არავინ და არაფერი განსაჯო. გონივრულად განსაზღვრე, როგორ უნდა მოიქცე მომავალში, რათა ასეთ, ან მსგავს ვითარებაში აღარ შესცოდო. საკუთარ თავს დაუკანონე ეს და თვითშეღვათისა და კაცთმოთნეობის გარეშე იმოქმედე, რომ შენი გულის წიაღი უწმინდურებით არ გაანოყიერო.

კორინთელთა – როდესაც გამოძიებას დაასრულებ, მადლობა შესწირე ღმერთს წესიერი საქმისთვის და ნურაფერს მიითვისებ. ჭეშმარიტად ღმერთია, რომელიც შეიქმს თქვენში ნდომასაც და ქმედებასაც (კორ. 2,13). მის გარეშე არ შეგვიძლია სიკეთის ქმნა. უფლისადმი მადლობის აღვლენის შემდეგ დაივიწყე, რაც გაგიკეთებია, რათა წმიდა პავლე მოციქულის მსგავსად, დიდი გულმოდგინებით ვესწრაფოდეთ წინას ყოველივე უკეთური მოინანიე ღვთის წინაშე, შეაჩვენე საკუთარი თავი, რომ შენს ტრაპეზზე არასოდეს სწირავ უფალს წმინდა პურს, რომ ყველაფერი ნაგვიანი და ბზიანია. მტკიცედ გადაწყვიტე საკუთარი თავისთვის თვალყურის დევნება მეორე დღეს, რათა რაიმე უკეთური არ შემოგეპაროს, არა მარტო საქმითა და სიტყვით, ფიქრითა და გრძნობითაც.

ვინც ყოველივეს ყურად იღებს, ანუ გამოიძიებს სინდისს და თავის ქმედებებს, ამას მთელი დღის განმავლობაში აკეთებს. ასე რომ, საღამოს სინდისის გამოძიება მხოლოდ დღისით მოქმედებულის განმეორებით შესწორება და შევსებაა. ასეთი ქმედება საუკეთესო და ბუნებრივია, სინდისისგან უკეთურებას ვერ დაფარავ, თუ რაიმე უჯეროს შეამჩნევს, მაშინვე შეშფოთდება, განა ბუნებრივი არ იქნება, თუ თვითგანსჯით, გულშემუსვრილებითა და გამოსწორების გადაწყვეტილებით მაშინვე დავამშვიდებთ სინდისს. რატომ გადავდოთ ეს საღამომდე? (კორ. 3,13).

არის კიდევ ადგილები, სადაც ეპისტოლეებში syneidesis-ის მონათესავე სიტყვები გამოიყენება. თუმცა, არის თუ არა ბოლო ოთხი ეპისტოლეს (განსაკუთრებით ებრაელთა ეპისტოლეს) ავტორი თავად პავლე მოციქული, პროტესტანტულ თეოლოგიაში სადავოდ ითვლება, მაგრამ ამას ჩვენი ნაშრომისათვის არსებითი მნიშვნელობა არცა აქვს. ყველა შემთხვევაში ნათელია, რომ ახალ აღთქმაში

სწორედ პავლე მოციქულია სინდისის მაცნე. აღსანიშნავია, რომ თავად იესო ქრისტე ამ სიტყვას არც ერთხელ არ ახსენებს სახარებებში.

სინდისის პავლესეული ცნების გაგებისთვის საკვანძოა რომაელთა ეპისტოლეს მე-2, 14-16, სადაც პავლე სინდისს ახსენებს იქ, სადაც მას სურს მიუთითოს იმაზე, რომ ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა ჰპოვოს ქრისტე. აქვე ის ერთმანეთს ადარებს დასავლელ (ბერძენ და რომაელ) და აღმოსავლელ (ებრაელ) ადამიანებს: „ ვინაიდან, როცა წარმართნი, რომელთაც რჯული არ გააჩნიათ, ბუნებით რჯულისმიერს აკეთებენ, თუმცა რჯული არა აქვთ, თავიანთი თავის რჯული არიან. ისინი აჩვენებენ, რომ რჯულის საქმე გულებში უწერიათ, რასაც მოწმობს მათი სინდისი და აზრები, ხან ბრალს რომ სდებენ ერთიმეორეს და ხან ამართლებენ – იმ დღეს, როცა ჩემი სახარების მიხედვით ღმერთი განიკითხავს ადამიანთა დაფარულ ფიქრებს იესო ქრისტეთი (ახალი აღთქმა და ფსალმუნები: 330). აქ პავლე ერთმანეთისგან განასხვავებს კანონს, რომელიც ებრაელებს ჰქონდათ და სინდისს, რომელსაც წარმართებს მიაწერს და ამბობს, რომ ისინი თავადვე არიან საკუთარი თავის კანონი და სინდისი.

პავლე სინდისის სხვადასხვა ასპექტებს უსვამს ხაზს. ის ლაპარაკობს, სუფთა, სრულყოფილ, სუსტ, ბოროტ და ა.შ. სინდისზე, ტიმოთეს მიმართ პირველ ეპისტოლეში (1,5) კი პავლე „კეთილ სინდისზე“ საუბრობს და აღნიშნავს: „ხოლო მცნების მიზანია წმიდა გულით, კეთილი სინდისითა და უპირფერო რწმენით სიყვარული.“ პავლესთვის სინდისი თვითცნობიერების გამოხატულებაა ადამიანის სამშვიინველში და ის, მისივე სიტყვებით, იმდროინდელ დასავლეთში – ბერძნებსა და რომაელებში – ჩაისახა, რომელთა შორისაც ქადაგებდა უპირატესად პავლე ქრისტიანობას. თუ აღმოსავლეთში ქრისტესეული ჭეშმარიტებანი ღვთაებრივი გამოცხადების სახით იყო გარედან მიღებული, დასავლეთში ისინი განიცდებოდა ადამიანის სამშვიინველში, მის ცნობიერებაში. ჰიბელის აზრით, პავლეს განსხვავება სხვა მოციქულებისა და მახარებლებისგან ის იყო, რომ ამ უკანასკნელთ უფრო აღმოსავლურად ესმოდათ ქრისტიანობა, მაშინ როდესაც პავლე მას დასავლურად განიცდიდა და შიგნით ეძებდა (დაწვრ.იხ.ჰიბელი 1953:240). მისი აზრით, ამიტომაც ახსენებს თითქმის მხოლოდ პავლე და თან ასე ხშირად სიტყვა სინდისს თავის ეპისტოლეებში. პავლეს – წარმართთა მოციქულის (იქვე,22) გაგებით, სინდისის გამოღვიძება იყო დასავლეთში ის საფუძველი, რაც ადამიანებს ქრისტიანობის

მისაღებად

ამწიფებდა.

რაც შეეხება საკუთრივ ძველ აღთქმას, იგი არ იცნობს სიტყვა *სინდისს*, თუმცა ის უხვად გვამღევს შინაგანი ბრძოლისა და მაღალი ზნეობის მაგალითებს. აქ ადამიანის ქცევას ჯერ კიდევ გარეგანი კანონი არეგულირებს. ის მიუთითებს ადამიანს ნაკლოვანებებზე და არასწორ, ღმერთისთვის მიუღებელ საქციელზე. ასეთია, განსაკუთრებით, მოსეს კანონი, რომელიც ათი მცნების გარდა, მოიცავდა დაწვრილებით ნუსხას წესებისა, რომლებიც საზოგადოებრივი და პირადი ცხოვრების უკლებლივ ყველა სფეროს ეხებოდა.

ნეტარი ავგუსტინე სინდისს განიხილავდა როგორც ადგილს, სადაც ადამიანი ღმერთს ხვდება და მის ხმას ისმენს. იგი ამბობდა: ვინც სინდისს ყურადღებით დააკვირდება, იქ ღმერთს იხილავს (*Conscientiam attendat et ibi videt Deum*).

ქრისტიანობის დასაწყისი შემოდის *Synderesis* ან *Synteresis*-ის (ბერძნ. „თავისთავში შენახვა“) ცნება (იხ. ნიუ პაული 1998). მას იყენებს ორიგენე, შემდეგ კი წმინდა იერონიმე.

კანტი, რომელსაც იმდენი აქვს ნაფიქრი და დაწერილი ზნეობასა და სინდისზე, რომ მას ძნელად თუ შეეძრება ამ მხრივ სხვა რომელიმე მოაზროვნე, ფილოსოფოსისთვის დამახასიათებელი გაცემით წერს ცნობილ სიტყვებს „ორი რამ ავსებს სულს (მით უფრო ცინცხალი და მზარდი განცვიფრებით და მოწიწებით, რაც უფრო ხშირად დახანგრძლივად არის ფიქრი მათკენ მიპყრობილი) – ვარსკვლავიერი ცა ჩემს ზემოთ და მორალური კანონი ჩემში“ (კანტი 1870: 101).

მოგვიანებით, როცა სინდისის გაგება სუბიექტური გახდება, ზოგიერთი მოაზროვნე ვერ მიიღებს მორალური კანონების ამ სიტყვებში ნაგულისხმევ მარადიულობას და მათ ხსენებას საბუნებისმეტყველო კანონების გვერდით. კანტისთვის და გერმანული იდეალიზმის სხვა წარმომადგენლებისთვის სინდისის ობიექტურობა და მისი ადამიანის უშინაგნეს არსებასთან ერთობა არ წარმოადგენს წინააღმდეგობას.

ფიხტე აგრძელებს და ავითარებს კანტის მიერ აღებულ გეზს. მისთვის სინდისი არის „მისანი მარადიული სამყაროდან, რომელიც მე მაუწყებს, თუ ჩემი მხრივ როგორ უნდა დავემორჩილო სულიერი სამყაროს წესრიგს, ან უსასრულო ნებას, რომელიც თავადაა ამ სულიერი სამყაროს წესრიგი“. სინდისის ხმა მისი წინამძღოლია

ცხოვრებაში: „ჩემი სინდისის ხმა მე მიბრძანებს ყოფიერების ყოველ განსაკუთრებულ ვითარებაში, თუ რა უნდა გავაკეთო სწორედ ამ ვითარებაში და რას უნდა ვერიდო. ის მე თან დამყვება, თუ კარგად მივაყურადებ, ჩემი ცხოვრების ყველა ვითარებაში, არასოდეს ავიწყდება თავისი ჯილდო, როდესაც რაიმე მაქვს გასაკეთებელი. ის უშუალოდ მარწმუნებს და უცილობლად იმკის ჩემს აღფრთოვანებას: მე არ ძალმიძს მასთან კამათი. მისი მიყურადება, მისთვის პატიოსნად და მიუკერძოებლად, შიშის და ტვინის ჭყლეტის გარეშე დაჯერება, ესაა ჩემი ერთადერთი დანიშნულება, ესაა ჩემი არსებობის მთელი მიზანი“ (ფიხტე 1976: 90).

ფიხტესთან სინდისი კიდევ უფრო მაღალ რანგშია აყვანილი, ვიდრე კანტთან – ის მისთვის ჭეშმარიტების წყაროცაა: „მხოლოდ სინდისის ამ მითითებათა წყალობით იძენენ ჭეშმარიტებას და რეალობას ჩემი წარმოდგენები. მე არ ძალმიძს ყურად არ ვილო ისინი და არ დავემორჩილო მათ ისე, რომ უარი არ ვთქვა ჩემს დანიშნულებაზე“ (იქვე,91).

აბსოლუტური მნიშვნელობა, რომელსაც ფიხტე სინდისს ანიჭებს, კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩანს შემდეგ გამონათქვამში: „სინდისი არასოდეს ცდება და მას არც ძალუძს შეცდეს; ვინაიდან ის არის ჩვენი პირველქმნილი წმინდა *მეს* უშუალო ცნობიერება, რომელსაც სხვა ცნობიერება ვერ გასცდება; რომელიც ვერ შემოწმდება და ვერ გამართლდება სხვა რომელიმე ცნობიერებით; რომელიც თავადაა ყველა მრწამსის მსაჯული, მაგრამ თავს ზემოთ არანაირ უმაღლეს მსაჯულს არ ცნობს ... ის წყვეტს ბოლო ინსტანციაში და უაპელაციაოა. მოინდომო გასცდე მის ფარგლებს, ნიშნავს მოინდომო გახვიდე საკუთარი თავიდან, მოსწყდე საკუთარ თავს“ (ფიხტე 1978: 226).

ჰეგელი სინდისს მსოფლიო–ისტორიული ასპექტით განიხილავს, როგორც თანამედროვე თვითცნობიერი სამყაროსთვის დამახასიათებელ თვალსაზრისს, რომელიც ადრეულ ეპოქებს არ გააჩნდათ. მისთვის სინდისი არის უდიდესი შინაგანი სიმარტოვე, საკუთარ თავთან ყოფნა, სადაც ქრება ყოველივე გარეგნული და ყოველგვარი შეზღუდულობა; ეს არის სრული განმარტოება საკუთარ თავში. ადამიანი სინდისით უკვე არ არის შებოჭილი განსაკუთრებული მიზნებით და ამდენად, ადამიანის სინდისი მაღალი თვალსაზრისია თანამედროვე სამყაროსი, რომელმაც პირველად მიაღწია ამ ცნობიერებას, საკუთარ თავში ამ ჩაღრმავებას. წინამორბედ გრძნობად ეპოქებს საქმე ჰქონდათ გარეგნულთან და მოცემულთან, იქნებოდა ეს

რელიგია თუ სამართალი. სინდისი კი შეიცნობს საკუთარ თავს, როგორც აზროვნებას და იმას, რომ ეს ჩემი აზროვნება ერთადერთი აუცილებლობაა ჩემთვის“ (ჰეგელი 1990:178).

ჰეგელისთვის ყოველგვარი სინდისი ვერ გამოდგება ეთიკის საფუძვლად. ის ერთმანეთისგან განასხვავებს სუბიექტურ, ე. წ. ფორმალურ სინდისს, რომელიც მოკლებულია მისთვის აუცილებელ ობიექტურ შინაარსს და რომელიც არ არის შეუცდომელი და ჭეშმარიტ სინდისს, რომელსაც ის განსაზღვრავს, როგორც განწყობილებას – ინებო ის, რაც თავისთავად და თავისთვის სიკეთეა; ამიტომ ის ეფუძნება ურყევ პრინციპებს, რასაც მისთვის წარმოადგენს ობიექტური განსაზღვრებანი და მოვალეობანი (იქვე, 137)“.

ჭეშმარიტი სინდისის შინაარსი განსაზღვრულია ჭეშმარიტი სიკეთის კანონით. ყველაზე მეტად ჭეშმარიტი სიკეთე, ჰეგელის აზრით, სახელმწიფოს ზნეობრივ მოთხოვნებშია საძიებელი. სინდისი ჰეგელისთვის ყოველ კანონზე და მოვალეობაზე მაღლა დგას.

ჰეგელისთვის სინდისის თავისუფლება ხელშეუხებელია: „სინდისი, როგორც... ერთობა სუბიექტური ცოდნისა და იმის, რაც თავისთავად და თავისთვის არსებობს, არის წმიდათაწმიდა, რისი ხელყოფაც მკრეხელობაა“ (იქვე,179).

შელინგისთვისაც სინდისის რელიგიური განზომილება ჰქონდა. უფრო მეტიც, ის მას ღმერთთან დამაკავშირებელ უნარად მიიჩნევდა ადამიანში. ამაზე მიანიშნებს მისი სიტყვები: „სინდისი ერთადერთი ღია წერტილია ცისთვის ჩვენში“.

სინდისის იდეალისტურ გაგებას უკვე კანტის და გოეთეს ეპოქის შემდეგ მოჰყვა ისეთი შეხედულებები, რომლებმაც ეჭვქვეშ დააყენეს მისი ღვთაებრივი წარმოშობა. გაჩნდა სინდისის ნატურალისტური და სოციოლოგისტური თეორიები. მათ სინდისი ან მხოლოდ ნეგატიურად გაიგეს ლტოლვებთან კავშირში, ან აღზრდის და სოციალიზაციის პროდუქტად გამოაცხადეს. მაგალითად, ჰერბერტ სპენსერს სინდისი საზოგადოებრივი წესრიგის გათავისებად მიაჩნდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით აღსანიშნავია შოპენჰაუერის, ნიცშეს და ფროიდის როლი. ისინი, მართალია, ბოლომდე არ უარყოფდნენ სინდისის როგორც შინაგანი ხმის გამაფრთხილებელ და მიმთითებელ როლს და იმას, რომ მის წინააღმდეგ წასვლამ შეიძლება მძაფრი შინაგანი კონფლიქტები გამოიწვიოს ადამიანში, მაგრამ სინდისის წარმოშობასა და

ფუნქციონირებაზე მათ წინამორბედებისგან სრულიად განსხვავებული შეხედულებები ჰქონდათ. შოპენჰაუერმა სინდისს აბსოლუტურობის სტატუსი მოუხსნა, ნიცშემ მის წინააღმდეგ პირდაპირ გაილაშქრა, ფროიდმა კი ის ფსიქოლოგიური და სოციალურ-კულტურული განვითარების პროდუქტად გამოაცხადა.

შოპენჰაუერი მიიჩნევს, რომ სინდისი, რომელიც ადამიანებს ერთობ შთამბეჭდავი რამ ჰგონიათ, სინამდვილეში შედგება შემდეგი „ინგრედიენტებისაგან“: დაახლოებით 1/5 ადამიანური შიში, 1/5 ცრურწმენა, 1/5 აკვიატება, 1/5 პატივმოყვარეობა და 1/5 ჩვეულება“ და დასძენს, რომ ზოგადად, ყველა რელიგიური ადამიანი სინდისს უწოდებს საკუთარი რელიგიის დოგმებსა და წესებს (შოპენჰაუერი 1976: 584–585). მისთვის სინდისი აღარ არის *ლვთაებრივი ხმა* და იგი ყოფით რეალობად იქცა. სამაგიეროდ, მასთან *ლვთაებრივი ხმა* ჩანაცვლა ე. წ. თანალმობამ, რომელიც არ არის დამოკიდებული არც რელიგიურ დოგმებზე, არც მითებზე, ან აღზრდა-განათლებაზე. იგი პირველქმნილია. მყარად ზის ადამიანის ბუნებაში და ყველგან, ყველასთან, ყოველთვის ერთნაირად ვლინდება (იქვე, 606). თანალმობის შოპენჰაუერისეული აღწერა ძალიან ჰგავს მის წინამორბედთა მიერ სინდისის დახასიათებას.

აქ ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ ჩვეულებრივ, სინდისის ტრადიციული გაგება ქრისტიანული ეთიკის ფარგლებს არ სცილდება, მაშინ როცა თანალმობა ქრისტიანობაშიც გვხვდება, მაგრამ ძირითადად იგი მაინც ბუდიზმისათვისაა დამახასიათებელი. როგორც ჩანს, ამ საკითხში ქრისტიანულ დასავლეთს ბუდისტურმა აღმოსავლეთმა სძლია შოპენჰაუერში.

ნიცშემ სინდისის ფსიქოანალიზური გაგება შემოგვთავაზა. იგი სინდისს განიხილავს ნეგატიური ასპექტით, როგორც მტანჯველ მეხსიერებას და ბრალის ცნობიერებას და ამბობს: „სინდისის ქენჯნა მძიმე ავადმყოფობაა, რომელიც ადამიანს შეეყარა ყველა ცვლილებათა შორის იმ უდიდესი წნეხის ქვეშ, რომელიც მას ოდესმე განუცდია – იმ ცვლილებისა, რომლის შედეგად ის საბოლოოდ მოექცა საზოგადოების არტახებში“ (ნიცშე 1985: 211). ნიცშე უწოდებს სინდისის ქენჯნას ბნელ საქმეს, ბრალის ცნობიერებას, რომელმაც ამაყი, თავისუფალი და დამოუკიდებელი პიროვნება იმ შემთხვევაში და მოსაწყენ ცხოველურ არსებად აქცია, რომელსაც ჰქვია *ადამიანი* და

რომელიც კიდევ ერთხელაა გასათავისუფლებელი (იქვე, 228).

სინდისის ქენჯნის წარმოშობა, ნიცშეს მიხედვით, განაპირობა შემდეგმა მიზეზებმა: 1. ადამიანებს დააკარგვინეს ჯანსაღი ინსტინქტები; 2. მათ თავს მოახვიეს საზოგადოებრივი ორგანიზაცია და ზნე-ჩვეულებათა არტახები; 3. მათ წაართვეს ძველი წინამძღოლები – ქვეცნობიერი უტყუარობით მარეგულირებელი და წარმმართველი ლტოლვები; 4. ისინი დაიყვანეს აზროვნებამდე, დასკვნამდე, აღრიცხვამდე, მიზეზების და შედეგების კომბინირებამდე; 5. როცა ეს უბედურები თავიანთი ცნობიერების – მათი ამ ყველაზე საწყალი და მიზანს აცდენილი ორგანოს ამარა დატოვეს, მაშინ დაისადგურა დედამიწაზე უბადრუკობის და უსიამოვნების მანამდე გაუგონარმა განცდამ; 6. ადამიანები დაემსგავსნენ წყლის ცხოველებს, რომლებიც ეს–ეს არის ხმელეთზე გადავიდნენ და მთელი ძალით იწვნიეს ამ მკვეთრი ცვლილების შედეგები; 7. ამ დღეში მყოფ ადამიანებს ბოლომდე მაინც არ დაუკარგავთ ძველი ინსტინქტები, რომლებიც ზოგჯერ თავიანთ მოთხოვნებს აყენებდნენ, თუმცა ძნელად და იშვიათად თუ ხდებოდა მათი დაკმაყოფილება, რადგან, ძირითადად, ეს ინსტინქტები უკვე სხვა, ახალ და თავისებურ დაკმაყოფილებას ეძებდნენ; 8. ყველა ინსტინქტი, რომელიც გარეთ არ გამოდის, შიგნით მიიქცევა და ეს არის ის, რასაც ადამიანის შიგნით შესვლა ჰქვია. ასე ყალიბდება, ნიცშეს აზრით, ის, რასაც მოგვიანებით მის „სამშვინველს“ უწოდებენ და რომელიც მაშინ ჩნდება, როცა ფერხდება ადამიანის გარედან განმუხტვა.

სახელმწიფო გამალებით იცავდა თავს ძველი ინსტინქტებისაგან; შედეგად მივიღეთ ის, რომ ველური, თავისუფალი, მოხეტიალე ადამიანის ყველა ძველი ინსტინქტი ამუშავდა თავად ადამიანის წინააღმდეგ. ხოლო სინდისის ქენჯნის პირველწყაროდ სწორედ ამ ინსტინქტების (მტრობა, სისასტიკე, დევნა, თავდასხმა, ცვლილებები, ნგრევის ჟინი) მფლობელის წინააღმდეგ მოქცევა გახდა. „ადამიანმა, რომელმაც გარეშე მტრების და წინააღმდეგობათა არ არსებობის გამო საკუთარი თავი მოამწყვდია ზნე-ჩვეულებათა მძიმე ბორკილებში, რომელიც სულწასული გლეჯდა, დევნიდა, ღრღნიდა, ქანცავდა, ტანჯავდა საკუთარ თავს, თავისი საკნის გისოსებზე ხეთქებით დაფლეთილმა ამ მხეცმა, რომლის მორჯულებაც განუზრახავთ, ამ დაუკმაყოფილებელმა და უდაბნოს მონატრებით გათანგულმა ყეყეჩმა, ამ სევდიანმა და სასოწარკვეთილმა ტუსაღმა, გამოიგონა სინდისის ქენჯნა. და მასთან

ერთად შემოვიდა უდიდესი და უსაშინლესი ავადმყოფობა, რომლისგანაც კაცობრიობა დღესაც არ არის განკურნებული – ადამიანის დაავადება ადამიანით, როგორც ასეთით, როგორც შედეგი ცხოველური წარსულიდან ძალადობრივი მოწყვეტისა“ (იქვე, 230). და ეს სწორედ ის ნიციშე იყო, რომელიც წუხდა, რომ ეპოქას აღარ ჰყავდა დიდი მორალისტები, ნიციშესაგან „ ზნეობის საოცრებებად მონათლულები“.

ნიციშე, არსებითად, სინდისის ქენჯნის ძალაუფლებას ებრძოდა, ვინაიდან მიაჩნდა, რომ სწორედ მონათა მორალის გავლენით გახდა ადამიანი პატარა, სუსტი და უღიმღამო არსება. კათოლიკურმა ეკლესიამ ნიციშეს ბრძოლას დასავლურ-ქრისტიანული მორალის წინააღმდეგ იმით უპასუხა, რომ მისი ნაწერები დიდი ხნით აკრძალულ წიგნთა სიაში შეიტანა. ნიციშეს ზეკაცი, მართალია, სინდისს მთლად არ არის მოკლებული, მაგრამ მას უკვე არ აწუხებს სინდისის ქენჯნა. ის არის ავტონომიური და სუვერენული ადამიანი ე. წ. ბატონთა მორალით, ავთენტური სინდისით, რომელიც უკვე აღარ არის ობიექტური ინსტანცია, როგორც ის წინა ეპოქებისათვის იყო. ნიციშეს მიერ გათავისუფლებული ადამიანი, ფაქტობრივად, სინდისისგანაც თავისუფალია.

ფროიდისთვისაც სინდისში არაფერია ღვთაებრივი და მეტაფიზიკური. სინდისს ის აღზრდის პროდუქტად განიხილავს. სინდისის სახით არც ღმერთი ლაპარაკობს და არც ბუნების კანონი, არამედ მხოლოდ ადამიანის ზე-მე, რომელიც ადრეული ბავშვობის ბოლოს ყალიბდება მშობლების, ძირითადად, მამის მითითებების და აკრძალვების გათავისებით. ასე ხდება ბავშვის არაცნობიერიდან მომდინარე ლტოლვების საზოგადოების მოთხოვნებთან მისადაგება. სინდისის ჩამოყალიბების წინაპირობა ფროიდისთვის არის სიყვარულის დაკარგვის შიში, ანუ, როგორც ის თავად უწოდებს, სოციალური შიში (ფროიდი 1960:395), რაც ბავშვს აიძულებს დაემორჩილოს მშობლებს, მოგვიანებით კი- საზოგადოებას და მის ინსტიტუტებს. ფროიდის აზრით, ასე ითვისებს ყოველი ადამიანი მორალურ პრინციპებს, რომელთა კონტროლი და დაცვა სინდისის ამოცანაა. ე. წ. ლტოლვების რეზერვუარი გამუდმებით ცდილობს მათ დაკმაყოფილებას და ხშირად ამას ადამიანი მიჰყავს ისეთ მოქმედებამდე, რომელიც ზე-მეს პრინციპებს ეწინააღმდეგება და ბრალის ცნობიერებას თუ სინდისის ქენჯნას იწვევს. ისევე როგორც ნიციშესთვის,

ფროიდისთვისაც სინდისი ბრალის ცნობიერებასთან არის დაკავშირებული. ბრალის ცნობიერება კი, მნიშვნელოვანწილად, შიშით საზრდოობს. მას ფროიდი პირდაპირ სინდისის შიშსაც უწოდებს (იქვე, 79). სინდისი აქ უკვე აღარ არის ავტონომიური ზნეობრივი ინსტანცია ადამიანში და ის გაგებულია, როგორც ლტოლვებსა და *ზე-მეს* შორის კონფლიქტის გაცნობიერება.

ფროიდი ერთ–ერთ ლექციაში ეხება კანტის ზემოთ მოყვანილ გამონათქვამს. ვარსკვლავიერი ცის და მორალური კანონის შესახებ და ამბობს: „ კანტის ცნობილი გამონათქვამის კვალობაზე, რომელმაც ჩვენი სინდისი ვარსკვლავიერ ცას შეადარა, მორწმუნე ადამიანი შეიძლება ცდუნებას აჰყვეს და ორივე მათგანი შემოქმედის დიდებულ ქმნილებებად მიიჩნიოს. ვარსკვლავები, რასაკვირველია, დიდებული ქმნილებებია, ხოლო რაც შეეხება სინდისს, აქ ღმერთი უფრო ნაკლებად და დაუდევრად გაისარჯა, ვინაიდან ადამიანთა აბსოლუტურმა უმრავლესობამ ის მხოლოდ მოკრძალებული დოზით, ან ისეთი ხარისხით მიიღო, რომ ამაზე ლაპარაკიც არ ღირს. ჩვენ არავითარ შემთხვევაში არ უარვყოფთ ფსიქოლოგიური ქეშმარიტების იმ ნაწილს, რომელსაც შეიცავს მტკიცება, რომ სინდისი ღვთაებრივი წარმოშობისაა, მაგრამ ეს დებულება ახსნას ითხოვს. თუკი სინდისი ჩვენში არსებული რამაა, ეს თავიდანვე არ ყოფილა ასე, სექსუალური ცხოვრების საპირისპიროდ, რომელიც თავიდანვე იყო ჩადებული ადამიანის ცხოვრებაში. პატარა ბავშვი, როგორც ცნობილია, ამორალურია და მას არ გააჩნია არავითარი შინაგანი მუხრუჭები სიამოვნებისადმი ლტოლვის შესაკავებლად. გვიანდელი *ზე-მეს* როლს თავდაპირველად მშობლების ავტორიტეტი ასრულებს. მშობლების გავლენა ბავშვზე ემყარება მათი მხრიდან სიყვარულის გამოხატვას და დასჯის მუქარას, რაც შიშს იწვევს ბავშვში. ეს რეალური შიში უფრო გვიანდელი სინდისის შიშის წინამორბედი: სანამ ის ბატონობს, ზედმეტია *ზე-მეზე* და სინდისზე საუბარი. მხოლოდ შემდეგ იქმნება მეორადი სიტუაცია, როდესაც გარეგნული თავშეკავება შიგნით გადადის და, როდესაც მშობლების ინსტანციის ნაცვლად ჩნდება *ზე-მე*. ძალზე საყურადღებო გამოცდილებაა, რომ თითქოსდა ღმერთის მიერ მონიჭებული და ასე ღრმად ჩანერგილი მორალი ვლინდება, როგორც პერიოდული ფენომენი. ვინაიდან რამდენიმე თვის გავლის შემდეგ მთელი ეს მორალური მოჩვენება ქრება, *ზე-მესეული* კრიტიკა დუმს, *მერეაბილიტირებულია* და მომდევნო შეტევამდე კვლავ სარგებლობს

ადამიანის ყველა უფლებით (იქვე, 67).

ასე გაგებული სინდისი რომ ბოროტსა და კეთილს შორის განსხვავებას ვერ დაიტევს, ეს თავისთავად ცხადია. ნიცმეს და ფროიდს ეს ამოცანა სინდისისთვის არც დაუსახავთ. ადამიანი გმირად ჩაითვლება, თუ ბოროტმოქმედად – ეს მხოლოდ საზოგადოების იმ კანონებსა და ნორმებზე იქნება დამოკიდებული, რომლებსაც მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში საზომად გამოყენებენ. სინდისის კომპეტენცია ეს უკვე აღარ არის.

კარლ გუსტავ იუნგი სინდისს ეხება 1958 წელს გამოქვეყნებულ სტატიაში და გვთავაზობს სინდისის ახსნას ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით (მიმოხილვისათვის იხ. იუნგი 1991: 475–495). ის სინდისის აქტის განხორციელებისას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს თანდაყოლილ არქაულ წარმოდგენებსა და ქცევის ფორმებს ანუ ე.წ. არქეტიპებს. ფროიდი და მისი სკოლა, როგორც ცნობილია, უარყოფდა ამგვარი არქეტიპების არსებობას, ვინაიდან მათი დაშვება ფაქტობრივად მემკვიდრეობით მიღებული წარმოდგენების დაშვებას ნიშნავდა, რაც ფროიდისთვის აბსურდის ტოლფასი იყო. იუნგი კი, განსაკუთრებით სიზმრების ანალიზის მისეული პრაქტიკიდან, იცნობდა უამრავ მაგალითს, რომლებიც, მისი აზრით, აშკარად მიუთითებენ თანდაყოლილი ინსტინქტური ქცევის ფორმების და არქაული ლატენტური წარმონაქმნების არსებობაზე ადამიანის ფსიქიკაში, რომლებიც მისი ინდივიდუალური ცხოვრებიდან არ მომდინარეობენ. ხოლო, რაც შეეხება, სინდისის ფროიდისეულ გაგებას როგორც *ზე-მესი*, იუნგის აზრით, ესაა იგივე ზნე-ჩვეულებათა კოდექსი, რომლის სხვადასხვა ასპექტი ზოგიერთ შემთხვევაში პიროვნულ არაცნობიერშია ჩაძირული, თუმცა შესაძლებელია კოლექტიური არაცნობიერიდან იღებდეს დასაბამს.

სინდისი იუნგისთვის წარმოადგენს ერთგვარ ფსიქიკურ რეაქციას, რომელიც თავს იჩენს მაშინ, როდესაც ცნობიერება ტოვებს კონვენციურის, მიღებულის ჩარჩოებს, ზნე-ჩვეულებების სფეროს, ან მათ გვახსენებს. ამიტომ სინდისი, უპირველეს ყოვლისა, არის ფსიქიკური რეაქცია ზნეობრივი კოდექსიდან ნამდვილ, ან სავარაუდო გადახრაზე და, როგორც წესი, ნიშნავს უჩვეულოს, არმიღებულს და ამიტომ „უზნეოს“ წინაშე შიშს. შედეგად ვიღებთ ე.წ. სინდისის ქენჯნას. რამდენადაც ასეთი ქცევა ინსტინქტურად ხდება და საუკეთესო შემთხვევაში მხოლოდ

ნაწილობრივად გაცნობიერებული, ამდენად ის, იუნგის მიხედვით, თუმცა მორალურად ჩაითვლება, მაგრამ ეთიკური ვერ იქნება. ამ ბოლო კვალიფიკაციას ასეთი ქცევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაიმსახურებდა, გაცნობიერებული და ინდივიდუალობიდან მომდინარე რომ ყოფილიყო. ეს კი მაშინ მოხდებოდა, თუკი იქნებოდა პრინციპული დაეჭვება ორ შესაძლებელ მორალურ ქცევას შორის, ანუ თუ გვეჩვენებოდა მოვალეობებს შორის კონფლიქტი. ამ დროს ზნე-ჩვეულებათა კოდექსი ვერაფრით გვეხმარება. აქ მხოლოდ ეთოსის ძალა თუ გვიშველის, რომელიც მთლიანი ადამიანის გამოხატულებაა და საბოლოო გადაწყვეტილებას იღებს. ეთოსი იუნგისთვის არის განსაკუთრებული შემთხვევა ცნობიერი და არაცნობიერი ფაქტორების დაპირისპირების და თანამშრომლობისა.

იუნგის აზრით, მშვიდი, სუფთა სინდისი გვაქვს მაშინ, როდესაც გადაწყვეტილება, ან მოქმედება ზნე-ჩვეულებების შესაბამისია. ხოლო როცა გადაწყვეტილება ან მოქმედება ზნე-ჩვეულებათა საწინააღმდეგოა, ის განიცდება როგორც „უზნეო“ და გვაქვს სინდისის ქენჯნა. სინდისის ასეთ ფორმას, რომელიც ზნე-ჩვეულებებს ეყრდნობა, იუნგი უწოდებს სინდისის „მორალურ“ ფორმას (ლათ. mores – ზნე, ჩვეულება) და მას განასხვავებს სინდისის ეთიკური ფორმისგან, რომელიც მაშინ იჩენს თავს, როდესაც ორი, მორალურად მიჩნეული და ამდენად „მოვალეობად“ გაგებული გადაწყვეტილება ან ქცევა წინააღმდეგობაში მოდის ერთმანეთთან. ასეთი შემთხვევა, როგორც წესი, ზნე-ჩვეულებების კოდექსში არ არის გათვალისწინებული და უფრო ინდივიდუალურ ხასიათს ატარებს. ამ დროს აუცილებელია ისეთი გადაწყვეტილების მიღება, რომელიც არ არის მორალური ზნე-ჩვეულებების გაგებით და, შესაბამისად, გადაწყვეტილება ტრადიციული ზნე-ჩვეულებათა კოდექსიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ პიროვნების, ინდივიდუალობის არაცნობიერი სიღრმეებიდან. თუმცა მოვალეობათა შორის ასეთი კოლიზიები ზოგჯერ წყდება ზნე-ჩვეულებების შესაბამისი გადაწყვეტილებების მიღებით, ანუ ერთ-ერთის დათრგუნვის გზით, მაგრამ ეს ყოველთვის ვერ ხერხდება. როდესაც, იუნგის სიტყვებით, არსებობს „საკმარისი სინდისიერება“ მაშინ კონფლიქტს არ გაურბიან და თანმხვედრი არქექტივის წყალობით ხერხდება მისი შემოქმედებითი გადაწყვეტა, რომელსაც აქვს ისეთი მაიძულებელი ავტორიტეტი, რომ მას სამართლიანად შეიძლება ეწოდოს „ღვთის ხმა (იუნგი 1991: 494).

ამგვარი გადაწყვეტა პიროვნების სიღრმისეულ საფუძვლებიდან და მისი მთლიანობიდან მოდის და ცნობიერსაც მოიცავს და არაცნობიერსაც. იუნგისთვის ის ინდივიდუალურ მე-ზე ძლიერია. აქვე უნდა ითქვას, რომ იუნგი არ აზუსტებს, თუ როგორია თანმხვედრი არქექტივის ჩართვის პრინციპი ეთიკური სინდისის აქტის განხორციელებაში და საბოლოოდ მაინც ბუნდოვანი რჩება არქექტიპების მნიშვნელობა და საჭიროება სინდისის ფენომენის გასაგებად.

იუნგი ორი სახის სინდისს განასხვავებს – მორალურს და ეთიკურს. პირველ ემყარება ზნე-ჩვეულებათა გათვალისწინებას და მათგან მომდინარე გაფრთხილებას, მეორე კი მოვალეობათა კოლიზიას და მის გადაწყვეტას მესამე თვალსაზრისის მოძებნით. ეთიკური სინდისი ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებით მორალზე ძლიერია და მისი მხრიდან წინააღმდეგობის შემთხვევაში მას ძალუძს ამ უკანასკნელის დაძლევა. ეთიკური სინდისის იმპერატიული ძალა იუნგთან ცნობიერების და ინდივიდუალური

მე-ს ძალასაც აღემატება, მაგრამ ეს უკვე აღარ არის ნამდვილი „ხმა ღვთისა“, როგორც ის წინა ეპოქებს ესმოდათ, არამედ ეს ხმა მხოლოდ სუბიექტური, ფსიქოლოგიური მნიშვნელობისაა და მომდინარეობს არა ფიზიკური უმაღლესი ცნობიერებიდან, არამედ მისი წყარო, უპირატესად, არაცნობიერშია საძიებელი.

საინტერესოა ერის ფრომის შეხედულებები სინდისზე. თუმცა მთლიანობაში ის ფსიქონალიზურ მიდგომას ემყარება, მაგრამ სინდისის ზოგიერთი ასპექტი მას განსხვავებულად აქვს დანახული. ფრომი ხშირად ახსენებს სინდისის ხმას. ის განასხვავებს ავტორიტარულ და ჰუმანისტურ სინდისს. მისი აზრით, ავტორიტარული სინდისი არის შიგნით გადასული ხმა გარეგანი ავტორიტეტისა – მშობლების, ან სახელმწიფოს, ან სხვა რამისა, რაც მოცემულ კულტურაში ავტორიტეტადაა მიჩნეული. სინდისი ქცევის უფრო ქმედითი რეგულატორია, ვიდრე გარეგანი ავტორიტეტების წინაშე ყოველგვარი შიში, ვინაიდან ავტორიტეტს შეიძლება გაექცე, საკუთარ თავს კი ვერ გაექცევი. ავტორიტარული სინდისი შეესატყვისება იმას, რაც ფროიდმა აღწერა როგორც ზე-მე (დაწვრ. იხ. ფრომი 1954 : 158).

ჰუმანისტური სინდისი არ არის ავტორიტეტის ხმა, რომელიც შიგნითაა გადატანილი, რომელსაც ვცდილობთ, თავი მოვაწონოთ და რომლის უკმაყოფილებისიც გვეშინია. ის ჩვენი საკუთარი ხმაა, რომელიც ყველა ადამიანში

ლაპარაკობს და რომელიც არ არის დამოკიდებული გარეგნულ სასჯელსა და წახალისებაზე. ჰუმანისტური სინდისი განსჯის იმის შესახებ, ვფუნქციონირებთ თუ არა ჩვენ, როგორც ადამიანები; ის ჩვენ გვაუწყებს საკუთარ თავზე, კერძოდ იმაზე, წარმატებულები ვართ, თუ წარუმატებელნი ცხოვრების ხელოვნებაში. ის, მართალია, ცოდნაა, მაგრამ გრძნობებსაც შეიცავს, ვინაიდან მთლიანად პიროვნების რეაქციაა და არა მარტო ჩვენი ინტელექტის. ჰუმანისტური სინდისი „ჩვენი ჭეშმარიტი მეს ხმაა, რომელიც მოგვიწოდებს, ვიცხოვროთ ნაყოფიერად, სრულად და ჰარმონიულად განვითარდეთ. ის არის ჩვენი მთლიანობის გუმაგი... მას სამართლიანად შეგვიძლია ვუწოდოთ ჩვენზე მზრუნველობის მოსიყვარულე ხმა (იქვე, 173).

ფრომის აზრით, თუ ავტორიტარული სინდისი იფარგლება ადამიანის მორჩილებით, მისი თავდადებით, მოვალეობით ან საზოგადოებრივი შეგუებით, ჰუმანისტური სინდისის მიზანია ადამიანის პროდუქტიულობა და ბედნიერება, ვინაიდან ბედნიერება პროდუქტიულობის შედეგია. ფრომი აღნიშნავს, რომ იგი ავტორიტარულ და ჰუმანისტურ სინდისს ცალ-ცალკე მხოლოდ იმიტომ განიხილავს, რომ აჩვენოს მათი დამახასიათებელი ნიშნები, მაგრამ სინამდვილეში ისინი ცალ-ცალკე კი არ არიან, არამედ ერთი და იმავე პიროვნების შიგნით თანაარსებობენ. ფრომი ასევე საუბრობს ბიოფილურ სინდისზე, რომლის მიზანია ცხოვრების სიყვარული. ბიოფილური სინდისი ცხოვრებით და სიხარულითაა ნასაზრდოები, ის უფრო სიცოცხლეზე ფიქრობს, ვიდრე სიკვდილზე. ბიოფილური მორალის ნიმუში ფრომისთვის არის სპინოზას ეთიკაში გამოთქმული აზრი: „ თავისუფალი ადამიანი ყველაზე ნაკლებად სიკვდილზე ფიქრობს; მისი სიბრძნე სიკვდილზე ფიქრი კი არა, სიცოცხლეზე ფიქრია“ (ფრომი 1979:44). ბიოფილური სინდისი, როგორც მისი დახასიათებიდან ჩანს, გარკვეულწილად, ენათესავება ჰუმანისტურ სინდისს, უფრო მეტიც, შეიძლება მისი იდენტურიც კი იყოს. რაც შეეხება სინდისის წარმოშობას, ფრომი ამბობს, რომ სინდისის განვითარება იოდიპოსის კომპლექსის შედეგია (ფრომი 1980:52). აქ, რა თმა უნდა, ავტორიტარული სინდისი იგულისხმება. ხოლო ჰუმანისტური სინდისის წარმოშობაზე ფრომი არაფერს გვეუბნება.

მარტინ ჰაიდეგერი გვთავაზობს სინდისის ონტოლოგიურ ანალიზს, რომელიც, მისი აზრით, წინ უნდა უსწრებდეს სინდისის განცდის ფსიქოლოგიურ აღწერას და მის ბიოლოგიურ ახსნას, რაც ჰაიდეგერისთვის მის გაუქმებას უდრის. ასევე ემიჯნება

ჰაიდეგერი სინდისის თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას და ღმერთის არსებობის არგუმენტად, ან ე. წ. ღვთაებრივი ცნობიერების გამომხატველად, მის გამოცხადებას (ჰაიდეგერი 1986:269).

სინდისის ონტოლოგიური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ის არის ძახილი. სინდისის ძახილი გამოიხმობს ადამიანის თავისთავადობას უპიროვნობაში დაკარგულობიდან. ადამიანის არსებობა სინდისში საკუთარ თავს უხმობს. იგი მომხმობელიც თავადაა და მოხმობილიც. სინდისი ვლინდება, როგორც ზრუნვის ძახილი. სინდისი თავისთავად კი არა, თავისთავადობიდან მოდის. ამდენად, მორალის ფესვები საძიებელია არსებობის მიზნის ონტოლოგიურ ხასიათში. ჰაიდეგერი სპეციფიკურ ადამიანურს ტრანსცენდენტურ არსებებში (ღმერთი ან აბსოლუტური ღირებულებები) კი არ ეძებს, არამედ ცდილობს თავად ადამიანის არსებობაში იპოვოს ხელშესახები ფენომენი, რომელიც მას საკუთრივ ადამიანური ყოფიერებისკენ მოუწოდებს. სწორედ ეს ფენომენია, მისი აზრით, სინდისი. ხოლო ის, რასაც სინდისის ძახილი აცხადებს, არის ადამიანური არსებობის ბრალეულობა. აქ ფაქტობრივი ბრალი კი არ იგულისხმება, არამედ თავად ადამიანური ყოფიერების არსებითი მდგომარეობა. კერძოდ, ის, რომ ადამიანი ანტინომიური არსებაა: ერთი მხრივ, მან თავად უნდა შექმნას თავისი სპეციფიკური ყოფიერება და, მეორე მხრივ, ის უკვე დგას ყოფიერებაში საკუთარი ძალისხმევის გარეშე, რის გამოც მას არ შეუძლია საკუთარი თავის ბოლომდე დამლევად და ამიტომ უჩნდება ბრალეულობის ცნობიერება (სტეგმიულერი 1978: 171–172).

ჰაიდეგერმა სინდისს, თუმცა ღმერთზე აპელირების გარეშე, მაგრამ მაინც, დაუბრუნა ძველი შარავანდედი, როგორც საკუთრივ ადამიანური ყოფიერების უმნიშვნელოვანეს შემომქმედს და მისთვის სინდისი პრაქტიკულად ადამიანობის სინონიმი გახდა.

სინდისის გაგებაში თავისი წვლილი უდევს თანამედროვე ფსიქოლოგიასაც. XX საუკუნეში განვითარების ფსიქოლოგიამ დაიწყო მორალური მსჯელობის უნარის და მისი განვითარების ემპირიული შესწავლა, რაც, განსაკუთრებით, შვეიცარიელი ფსიქოლოგის ჟან პიაჟეს სახელს უკავშირდება. მოგვიანებით, კოგნიტური განვითარების პიაჟესეულ მოდელზე დაყრდნობით, ამერიკელმა ფსიქოლოგმა ლორენს კოლბერგმა გამოყო მორალური ქცევის საფეხურები (დაწვრ. იხ. კოლბერგი 1996). ამ საფეხურებს, კოლბერგის აზრით, გადის ყველა ადამიანი, მიუხედავად იმისა,

თუ რა კულტურულ გარემოშია ის აღზრდილი, და ამასთან, გადის ერთი და იმავე თანმიმდევრობით, რომელიმე საფეხურის გამოტოვების გარეშე. კოლბერგი თავის თეორიას უწოდებს კოგნიტური განვითარების თეორიას და ამით ხაზს უსვამს, რომ ეს ეხება მხოლოდ მორალური საკითხების გააზრებას, მათზე მსჯელობას და არა – მორალური განვითარების აფექტურ და ქცევით კომპონენტებს. ვინაიდან, მისი აზრით, მორალური მსჯელობა კოგნიტურ განვითარებას ეფუძნება. სხვა სიტყვებით, მისთვის მორალური მსჯელობის და მორალური ქცევის აუცილებელი წინაპირობა ლოგიკური აზროვნებაა. თუმცა, ცოდნა აუცილებლობით არ გადადის ქცევაში. პიაჟეს მსგავსად, კოლბერგთანაც მორალური ცნობიერების განვითარების საფეხურები შეესატყვისება ადამიანის იმ კოგნიტური პროცესების განვითარების საფეხურებს, რომელთა საფუძველზეც ის მორალური კონფლიქტებისა და საერთოდ, მორალური საკითხების შესახებ მსჯელობს. მორალური ცნობიერების ერთი საფეხურიდან მეორეში გადასასვლელად ადამიანმა შემდეგ სამ სფეროში უნდა გააკეთოს პროგრესი:

- ✓ უნდა გაფართოვდეს მისი სოციალური პერსპექტივა ეგოცენტრიულიდან სხვა ადამიანებისა და ადამიანთა ჯგუფების მოთხოვნათა რეალიზებამდე;
- ✓ მორალური თვითშეგნება უნდა გაძლიერდეს და ადამიანმა უნდა ისწავლოს მორალური ნორმების შემოწმება და დასაბუთება;
- ✓ საკუთარი მოქმედების წესების დასაბუთების უნარი უნდა გაუმჯობესდეს, ანუ, ეგოცენტრიულმა, სიამოვნება–უსიამოვნებაზე დაფუძნებულმა დასაბუთებებმა თანდათანობით ადგილი უნდა დაუთმოს უფრო აბსტრაქტულ, პოსტკონვენციური ნორმებისათვის დამახასიათებელ დასაბუთებებს.

ამ საფეხურების შესაბამისად, კოლბერგი გამოყოფს მორალური მსჯელობის სამ ძირითად საფეხურს, რომელთაც აქვთ ქვესაფეხურებიც (თითოს ორ–ორი). ჩვენ მათ მოკლედ დავახასიათებთ: 1. პრეკონვენციური დონე ძირითადად დამახასიათებელია 9 წლამდე ასაკის ბავშვებისათვის, ზოგიერთი მოზარდისთვის და მრავალი ახალგაზრდა და ზრდასრული დამნაშავეისათვის. ამ საფეხურზე ბავშვი პირველად იგებს, რომ საკუთარის გარდა, სხვების მოსაზრებებიც არსებობს. პირველი ქვესაფეხურია დასჯაზე და მორჩილებაზე ორიენტაცია, მეორე კი, როგორც კოლბერგი უწოდებს, – ინსტრუმენტულ–შეფარდებითი ორიენტაცია, რაც იმას გულისხმობს, რომ

ადამიანები სხვებს ისევე ექცევიან, როგორც სხვები მათ; 2. კონვენციური დონე მოიცავს ახალგაზრდების და ზრდასრულების უდიდეს ნაწილს. პირველი ქვესაფეხურია ე. წ. ინტერპერსონალური თანხმობა ანუ *კარგი ბიჭი/მშვენიერი გოგო*-ორიენტაცია, რაც ნიშნავს, რომ სხვათა მორალური მოლოდინები აღიარებულია და მათი იგნორირება ბრალის განცდას იწვევს. მეორე ქვესაფეხურს წარმოადგენს კანონსა და წესრიგზე ორიენტაცია; 3. პოსტკონვენციურ დონეს აღწევს 20 წელს გადაცილებულ ზრდასრულთა მხოლოდ მცირე ნაწილი. პირველი ქვესაფეხურია საზოგადოებრივ ხელშეკრულებაზე ორიენტაცია, როდესაც ზნეობრივი ნორმების გადასინჯვა ხდება და მხოლოდ ისეთები ნარჩუნდება, რომლებიც კარგადაა დასაბუთებული. მიიღება საყოველთაო სამართლიანობისა და სარგებლის უზრუნველყოფაზე მიმართული ნორმები. ამ დონეს, კოლბერგის მიხედვით, აღწევს ადამიანთა დაახლოებით მეოთხედი. მეორე ქვესაფეხურია უნივერსალურ ეთიკურ პრინციპებზე ორიენტაცია. ამ საფეხურს, კოლბერგის თანახმად, აღწევს ადამიანთა 5 %-ზე ნაკლები. აქ ორიენტაცია ხდება ადამიანთა შორის ურთიერთპატივისცემაზე და მორალის შესახებ გონებისეულ თვალსაზრისზე. ამ საფეხურზე სწორი მოქმედება თავად ადამიანის მიერ არჩეული უნივერსალური ეთიკური პრინციპების თანხმიერია. ასეთი პრინციპების მაგალითად კოლბერგს მოჰყავს კანტის კატეგორიული იმპერატივი და პრაქტიკული ეთიკის ოქროს წესი. კოლბერგმა მოგვიანებით გამოთქვა ვარაუდი უფრო მაღალი – მე-7 საფეხურის არსებობის შესახებ, რაც მორალური მსჯელობების ტრანსცენდენტალურ დაფუძნებას გულისხმობდა, მაგრამ ეს საფეხური მას სისტემატურად არ შეუსწავლია.

კოლბერგის თეორია იმით არის საინტერესო, რომ აქ ავტორი ცდილობს ემპირიული კვლევისთვის ძალზე ძნელად მისაწვდომი სფეროს – ადამიანური ზნეობის ემპირიულ შესწავლას. კოლბერგმა მიზნად დაისახა, აღეწერა ადამიანის მორალური განვითარების საფეხურები, თუმცა მას საყვედურობდნენ ხოლმე, რომ ხშირად იცვლიდა აზრს და მის თეორიასა და ემპირიულ მონაცემებს შორის ყოველთვის არ იყო სრული შესაბამისობა; რომ მორალი მხოლოდ მორალურ მსჯელობებზე არ დაიყვანება და ხასიათის თვისებების გამომუშავებასაც გულისხმობს. კოლბერგის ერთ-ერთი კრიტიკოსია კეროლ გოლიგანი, რომელმაც ტიპურად მამაკაცური სამართლიანობის მორალის გვერდით ქალური ზრუნვის მორალის გამოყოფის საჭიროებაზე მიუთითა. გოლიგანი კოლბერგს საყვედურობდა,

რომ ის ცდებისათვის მხოლოდ მამაკაცებს იყენებდა. კოლბერგის აზრით, მორალური განვითარების უმაღლეს დონეს მხოლოდ ადამიანთა 5 % აღწევს.

ნიცშეს და ფროიდის შემდეგ თითქოს შეირყა სინდისის პოზიციები, ვინაიდან მან დაკარგა ის აბსოლუტურობა და სიმაღლე, რასაც ჯერ კიდევ ინარჩუნებდა XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე. ეს, რასაკვირველია, მათი ბრალი არ იყო. სინდისის ასეთი გაგება ეპოქამ მოიტანა და ისინიც ეპოქის შვილები იყვნენ. თუმცა, მეორე მხრივ, მათაც დიდი გავლენა მოახდინეს საკუთარი შეხედულებებით თავიანთ და მომდევნო ეპოქებზე. საკუთარ სინდისზე აპელირებამ უკვე დაკარგა ის უტყუარობა და დამაჯერებლობა, როგორც მას პავლესთან, ლუთერთან, ან თუნდაც ფიხტესთან ჰქონდა. სინდისის მოწმედ მოხმობა თვითნებური გახდა და მეტად აღარ იყო ადამიანის შინაგანი ბირთვის გამოხატულება, რომელიც მხოლოდ სხვა ადამიანებისა და სამყაროს წინაშე პასუხისმგებლობას ემყარება. მე-19 საუკუნემ მრავლად მოგვცა მაგალითი იმისა, თუ როგორ უხმობდნენ მოწმედ სინდისს მკვლელები და მათი მსხვერპლი, თავისუფლების მტრები და მისი მედროშეები; სინდისი მორჩილების მიზეზიც ყოფილა და დაუმორჩილებლობისაც; სინდისს იშველიებდნენ მოწმედ მხდალებიც და მამაცებიც, მორჩილი მასელებიც და პიროვნებებიც, სამშობლოს დამცველი ჯარისკაცებიც და დამპყრობლებიც; სინდისს ფარად იყენებდნენ ბოროტმოქმედები, წინააღმდეგობის მოძრაობის მებრძოლები და თავისუფლების გამირები; სინდისს უხმობდნენ და უხმობენ თანამედროვე ტოტალიტარიზმის ტირანებიც და დისიდენტებიც; მილიონობით ადამიანს უსწრაფებდნენ სიცოცხლეს და თავისუფლებას ფეხქვეშ თელავდნენ გენერლები და დიქტატორები და ამას კარგად ათავსებდნენ თავიანთ სინდისთან. გაჩნდნენ სინდისის მიზეზით სამხედრო სამსახურის, თუ ომში მონაწილეობის უარყოფელნი, სინდისის პატიმრები და სინდისის გამო წამებულნი; თითქოს, გლობალისტებიც მართლეს არიან თავიანთი სინდისის წინაშე და ანტიგლობალისტებიც. თანამედროვე ინდივიდუალისტურ ეპოქაში სინდისს ყველა თვითნებურად იყენებს. მან თითქოს საბოლოოდ დაკარგა პირვანდელი ობიექტურობა.

ლუთერისთვის წარმოუდგენელი იყო ადამიანი სინდისის გარეშე. მისთვის სინდისის დაკარგვა ადამიანობის დაკარგვას უდრიდა. თანამედროვე ადამიანი კარგად იცნობს სინდისის გაჩუმების და სინდისის ჩახშობის უამრავ ფაქტს. ეს მისი

ყოველდღიური გამოცდილებაა. ამიტომ ადამიანის და ადამიანობის სინდისის საზომით განსჯა სრულიად უცხო გახდა დღევანდელიობისთვის. დღეს სინდისი, ერთი მხრივ, უფრო და უფრო კარგავს მნიშვნელობას, მეორე მხრივ კი სწორედ დღეს, როდესაც მთლიანად ადამიანზე და მის გადაწყვეტილებებზე ხდება დამოკიდებული ცივილიზაციის ბედი, ის სულ უფრო მეტად საჭირო ხდება. მხოლოდ მას შეუძლია მოიქცეს უპასუხისმგებლოდ, ვისაც პასუხისმგებლობა აკისრია (შდრ. იონასი 1980:176). კანტის ცნობილი შეგონება – შენ ძალგიძს, რამეთუ შენ გმართებს – იონასმა შეაბრუნა თანამედროვე და მომავალი ეპოქებისათვის: შენ გმართებს, რამეთუ შენ იქმ, რამეთუ შენ ძალგიძს, ანუ შენი უდიდესი უნარი უკვე მოქმედებს“. აქ *უნარის მოქმედების* ქვეშ იონასი გულისხმობს სამყაროში ჩვენი მოქმედების შედეგებს, რომლებიც ჩვენი პასუხისმგებლობის აუცილებლობას განაპირობებენ. როდესაც ამ შედეგებით კითხვის ნიშნის ქვეშ დგება საერთოდ ყოფიერების შესაძლებლობა, ყველაფერი უკან იხევს, წინ პასუხისმგებლობა მოდის და უპირველეს ამოცანად იქცევა. იონასი არ გამოირიცხავს, რომ მომავალში, შესაძლოა, კვლავ პლატონის გზა აირჩიოს კაცობრიობამ და პასუხგაუცემელი რჩება შეკითხვა: პლატონის გზა უფრო მეტად ხომ არ შეესაბამება ყოფიერების ჭეშმარიტებას, ვიდრე ჩვენი? “ (იქვე, 230–231).

სინდისზე საუბარი მხოლოდ მაშინაა გამართლებული, თუ ადამიანს პასუხისმგებლობის მატარებელ არსებად ვიაზრებთ, ანუ თუ ვაღიარებთ მის თავისუფლებას - მიიღოს ზნეობრივი გადაწყვეტილებები. თავისუფლების და პასუხისმგებლობის გარეშე ძნელია სინდისზე საუბარი. ასე გაგებული სინდისი თავისუფალი პიროვნების განუყოფელი ატრიბუტი, მისი უმნიშვნელოვანესი საყრდენია. თუ ადამიანს პასუხისმგებლობას და თავისუფლებას ჩამოვაცილებთ და მხოლოდ ბიოლოგიურად, ფსიქიკურად, ან სოციალურად დეტერმინირებულ და მანიპულირებად არსებად წარმოვადგენთ, მაშინ სინდისი დიდი ილუზია იქნება და მასზე საუბარი – მხოლოდ ფარისევლობა, როგორც ეს ნიცშეს მიაჩნდა. სწორედ ამას გულისხმობს გერმანელი ფილოსოფოსი გეორგ ფიხტი როდესაც ამბობს: „ ადამიანს სინდისი აქვს არა როგორც ბუნებრივი ნიჭი, არამედ როგორც ღვთის წყალობა და თუ ის ამ წყალობას ზურგს შეაქცევს, მაშინ გონებით დაჯილდოებული არსებიდან მივიღებთ თანამედროვე ანთროპოლოგიის ინტელექტუალურ ცხოველს; მისი სინდისი გადაიქცევა ეგოისტური ინტერესების იმ ნიღბად, რომელსაც, უსასრულო

თვით ილუზიის შემდეგ, ფსიქოანალიზის და სოციოლოგიის წყალობით, ბოლოსდაბოლოს გაგვიფრავთ; და მაშინ ჩვენი თავისუფლება გადაიქცევა ჩვენი განმსაზღვრელი საზოგადოებრივი სტრუქტურების უბრალო რეფლექსად“ (ფიხტი 1969:168).

ლუთერისთვის სინდისის თავისუფლება რელიგიურ გრძნობასთან იყო დაკავშირებული. როდესაც დღეს სინდისის თავისუფლებაზე ლაპარაკობენ, გულისხმობენ დამოუკიდებელი ინდივიდუუმის თავისუფლებას, რომელიც ყოველგვარ კონფესიურ კუთვნილებაზე მაღლა დგას და რომელიც დემოკრატიული საზოგადოების საფუძველია. თავდაპირველად რეფორმაციის წიაღში გაჩენილმა და რელიგიური შინაარსით დატვირთულმა სინდისის თავისუფლების ცნებამ დიდი ხანია დაკარგა ეს რელიგიური შინაარსი. სინდისის თავისუფლება გადაიქცა სამართლებრივ და პოლიტიკურ ტერმინად და ადამიანის საყოველთაო უფლებად. ამიტომაც არ არის შემთხვევითი, რომ მე-20 საუკუნის უმნიშვნელოვანესი სამართლებრივ დოკუმენტში, ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაციაში, როგორც ვნახეთ, სამჯერაა ნახსენები სიტყვა *სინდისი*. რელიგიური კუთვნილებისგან დამოუკიდებელი სინდისის თავისუფლებას ემყარება ყოველი ადამიანის უფლება – საჯაროდ დაიცვას თავისი აზრები და შეხედულებები.

წინამდებარე თავში შევეცადე, წარმომედგინა ყველა ის ძირითადი შეხედულება, რომელიც კაცობრიობის განვითარებაში დაფიქსირებულა ანტიკურობიდან დღემდე სინდისის ცნების განმარტების თვალსაზრისით. როგორც ჩვენი მიმოხილვიდან ჩანს, რამდენჯერმე შეიცვალა მისადმი დამოკიდებულება ღვთიურიდან – ყოფითამდე, კეთილ საქმეთა დამკვირვებლიდან – ბოროტ საქმეთა დამკვირვებლამდე, აღზრდის პროდუქტიდან – ყეყეჩის მოგონილამდე, მფარველი სულიდან - მტანჯველ მეხსიერებამდე, სირცხვილიდან – ღვთის წყალობამდე და ა. შ.

ამავე თავში მოკლედაა მიმოხილული თანამედროვე ფსიქოლოგიაში მიმდინარე კვლევები, რომლებიც ცდილობენ ემპირიულად შეისწავლონ მორალური მსჯელობისა და მორალური ქცევის განვითარების საფეხურები ადამიანში. აღნიშნული თეორიების საფუძველზე მომდევნო თავებში ვცდილობ, ლიტერატურული ჟანრების მიხედვით შევისწავლო სინდისის ფენომენის დამუშავების ხარისხი ძველბერძნულ მწერლობაში. ხოლო პირველ თავში

მეცნიერულ მოსაზრებათა ანალიზის საფუძველზე გამოკვეთილი თეორიული კვლევის ეს ზოგადი სურათი საშუალებას მომცემს, თვალსაჩინო გავხადო სინდისის ფენომენის ინტერპრეტაციის კანონზომიერებანი სხვადასხვა ჟანრებში. ვფიქრობთ, ამით თავიდან ავიცილებთ შემდგომში, ყველა ცალკეულ შემთხვევაში, თეორიული საფუძვლის კვლევისა და ანალიზის აუცილებლობას.

თავი მეორე. სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ ეპოსში

Conscia mens recti fama mendacia ridet

(Ovidii, *Metamorphoeson*, 7, 128).

მშვიდად ის არის, ვისი სინდისიც სუფთაა

(ოვიდიუსი. *მეტამორფოზები*, 7, 128).

ეპოსის არსის გააზრებისას არისტოტელესთვის მთავარი იყო გავრცელებულობა, რომელშიც იგულისხმება: ა) მოქმედების დროის მოცულობა, ანუ წარმოდგენილი ინფორმაცია ეპოსში არ არის შეზღუდული სამოქმედო დროით. ამიტომ მან შეიძლება დაიტოს არაერთი მოვლენა; ბ) ეპიკოსი პოეტი გვაწვდიდა არა ისტორიულ ამბავს,

კონკრეტული ისტორიული პირის ქრონოლოგიურად თანმიმდევრულ ბიოგრაფიას, არამედ საკმაოდ ვრცელ, მნიშვნელოვან ინფორმაციას, რომლის შემოქმედიც თავად იყო; გ) ეპოსს შეუძლია გადმოსცეს ერთსა და იმავე დროს მომხდარი მოვლენა, რაც მას საშუალებას აძლევს ასახოს სამყარო მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. ეს ეპოსის დიდი უპირატესობაა; დ) ეპოსი არის მხატვრული ინფორმაციის ვრცელი სისტემა, რომელიც გადმოგვცემს საგანთა, მოვლენათა და ცოცხალ არსებათა მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი ურთიერთმიმართებების პოეტურად მოდელირებულ სამყაროს; დ) აქ შეიძლება იყოს ბევრი გმირი და ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე შეუძლია ეპიკოსს გადმოსცეს ამ გმირის თავგადასავალი დაბადებიდან გარდაცვალებამდე. შესაბამისად, ეპოსს აქვს საშუალება, მთელი ცხოვრება ასახოს, დაიტიოს გმირის შესახებ ყველანაირი ინფორმაცია – ტრაგიკული/კომიკური, მნიშვნელოვანი/ნაკლებმნიშვნელოვანი; მისცეს შეფასება გმირის საქციელს – ღირსეული/უღირსი, პატიოსანი/უპატიოსნო, კარგი/ცუდი და ა. შ. (შდრ. არისტ. პოეტ.1459b29; არისტ.პოეტ.1459b32....) (მიმოხ. იხ. გორდეზიანი 2002: 31–33).

ანტიკური ეპოსი არის განსჯა ადამიანის მორალურ კანონზე. ამდენად, მან დასაბამი მისცა ანტიკურ ეთიკას, რომელიც თვითონაც იქცა მის ცნებითად გაფორმებულ დასრულებად (საიდი 1999: 67). მორალური კანონი მოიაზრება, როგორც იდეალური წარმოდგენა სრულყოფილი (ღირსეული, სათნოებით სავსე) ცხოვრების შესახებ. ეს ის არის, რისკენაც უნდა მიმართავდეს ადამიანი თავის ცნობიერ ძალისხმევას და რაც წარმოადგენს მის ქმედებათა შეფასების უმაღლეს კრიტერიუმს (ვიტმარში2001:401).

ეპოსში არ გვხვდება სიტყვა *სინდისი*, ან რაიმე პირდაპირი მსჯელობა სინდისის ცნებაზე, მაგრამ აქ არსებობს გმირთა ქცევების გარკვეული კოდექსი, მორალური კანონი, რომელიც აისახა ეპიკოსების: ჰომეროსის, ჰესიოდეს, აპოლონიოს როდოსელის პოემებში. ისინი ბევრი თვალსაზრისით იყვნენ პირველები, მათ შორის იმითაც, რომ შეიცავდნენ ამ კანონს (შდრ. გილი 1998:261). რას წარმოადგენდა ეს კანონი და ჰქონდა თუ არა მასში რაიმე ფორმით ადგილი სინდისს?

ჰომეროსი (ძვ. წ. მე–8 ს.) ითვლება ძველი ბერძნებისა და რომაელებისათვის საყოველთაოდ აღიარებულ ესთეტიკურ ავტორიტეტად და ცხოვრების მასწავლებლად. პლატონი აღნიშნავს, რომ ამ პოეტმა ელადა აღზარდა (პლატ.,

სახელმწ., 606 e, 24; 562). ჰომეროსი თავის პოემებში „ილიადა“ და „ოდისეა“ უმღერის გმირებსა და გმირულ ეთოსს. გმირები განსაკუთრებული არსებები არიან, ნახევრადღმერთები, რომლებიც იშვინენ ადამიანებისა და გმირებისაგან, შესაბამისად, მათი მორალური კრედიტ სხვაგვარია, განსაკუთრებული. ღვთაებრივი წინაპრები არ ტოვებენ გმირებს ყურადღებისა და ზრუნვის გარეშე. გმირები, თავის მხრივ, ხშირად მიმართავენ მათ, სარგებლობენ ღვთაებათა მფარველობით, იღებენ მათგან პირდაპირ მითითებებს ამა თუ იმ ქმედებათა შესახებ. „ღვთაებრივი“, „ღმერთის მსგავსი“ - გმირის ყველაზე ტიპური და ადეკვატური განსაზღვრებებია, რომლებსაც ჰომეროსი იყენებს. გმირებს გააჩნიათ ღვთაებრივი საწყისი, მაგრამ ისინი არ არიან ღმერთები. ერთი ძალზე არსებითი პუნქტით განსხვავდებიან გმირები ღმერთებისაგან: მიწიერი წინაპრებისაგან მათ მემკვიდრეობით ერგოთ მოკვდავობა. ეს გმირების მთავარი სატკივარია. მათთვის არ არის საკმარისი, ნახევრად ღმერთები რომ არიან.

ჰეროიკული ეთოსის არსი სწორედ გმირების ღმერთებთან გათანაბრებაში მდგომარეობს (ადკინსი 1970:345 შმდ.). ამისთვის გმირმა ბევრი რამ უნდა გააკეთოს, მათ შორის, შეეცადოს, დაძლიოს საკუთარი მოკვდავობა, მაგრამ ეს შეუძლებელია. აპოლონი დიომედესს აფრთხილებს: „გონს მოდი, შესდექ! არ გაივლო გულში ფიქრადაც, ღმერთს გაუტოლდე! არასოდეს დაემსგავსება ქვემეთრევ კაცთა ჯილაგს მოდგმა უკვდავ ღმერთების!“ (ჰომ.ილ.5;440-443)¹. გმირთა მოკვდავობა იმ მოირობის მიერაა განსაზღვრული, რომელთაც ზევსსაც კი ეშინია (ჰომ.ოდ., 3; 236-238).

რადგანაც უკვდავების მოპოვება ფიზიკურად შეუძლებელია, გმირები იწყებენ ზრუნვას, ისე იცხოვრონ, რომ თავიანთი, ღმერთის სადარი, ქმედებებითა და გმირობებით მოიპოვონ უკვდავება. სწორედ ასე მოინიშნება საგმირო ეთიკის სივრცე.

გმირის ზნეობრივ-ანთროპოლოგიური არსი განსაზღვრავს ევროპული კულტურის იდეალური ადამიანის არქეტიპურ სახეს. გმირს შუალედური ადგილი უკავია ღმერთებსა და ადამიანებს შორის, რომლებიც სხვადასხვა მხარეს ექაჩებიან მათ. ამ ონტოლოგიური გაორებულობის გამო მისი არსებობა პრობლემური, მერყევი ხდება: იგი წარმოდგენილია არა როგორც ფაქტი, არამედ როგორც ალტერნატიული

¹ ციტატები მოგვყავს რომან მიმინოშვილის (ჰომეროსის „ილიადა“) და პ.ბერამის (ჰომეროსის „ოდისეა“) თარგმანების მიხედვით.

შესაძლებლობები, რომელთა შორის არჩევანი განისაზღვრება მისი საკუთარი, შეგნებული, გააზრებული ძალისხმევით (დაწვრ.იხ.ბოურა 1966).

გმირის არსებობა გამართლებულად იქცევა მხოლოდ ზნეობრივი ამოცანის შესრულების შემდეგ. გმირი თითქოს იმყოფება კიბეზე, რომლის ვერტიკალურ მდგომარეობას განაპირობებს მისი მოძრაობა: იგი შეიძლება ზევით ადიოდეს და ამით ზრდიდეს მის მდგომარეობასთან დაკავშირებულ რისკებს, ან შეიძლება დაბლა ეშვებოდეს ისე, რომ მთლიანად არ სპობდეს ამ რისკებს, მაგრამ ამცირებდეს მათ (ჯულიანი 1976:171–178).

ერთადერთი რამ, რასაც გმირი ვერ აკეთებს ისე, რომ საკუთარ თავს რაიმე არ დაუშავოს, ერთ ადგილზე დგომაა. ჰომეროსის გმირს გმირად აქცევს ის, რომ იგი თავს აიგივებს საკუთარ ღვთაებრივ ნახევართან და იღებს ზემოთ ასვლის, ღმერთთან მიახლება–მიახლოების გადაწყვეტილებას. საკუთარ სიცოცხლეს, რომლის წარმავლობასაც ის ვერ ცვლის, ავსებს აზრით, რომელიც სცდება მის საზღვრებს. იგი ყველაფერს დებს სასწორზე ღვთაებრივი უკვდავების სივრცეში რომ აღმოჩნდეს. გმირი არჩევანს უკვდავი საქმეების სასარგებლოდ აკეთებს.

მაგრამ რომელია ამდაგვარი უკვდავი საქმეები? ჰომეროსის მიხედვით, ესენია: **1. სიკვდილის შიშის დაძლევის უნარი**, რაც მეომრის სიმამაცეში ვლინდება. თავისი სიმამაცით გმირი თითქოს განაცხადებს, რომ ამაო ბუნება ვერ შეზღუდავს მის მოღვაწეობას. გმირებს ესმით, რომ ომი ცუდი რამ არის: „მხოლოდ უკეთურს, უთვისტომოს და უსახლკაროს უყვარს სისხლისღვრა, დამღუპველი კაცთა მოდგმისა!“ (ჰომ.ილ.9; 63–64). ისინი მეზრძოლნი არიან არა იმიტომ, რომ არ აფასებენ სიცოცხლეს, არამედ იმიტომ, რომ მათთვის არსებობს უფრო ძვირფასი რამ, ვიდრე ეს ამაო ცხოვრებაა – უკვდავებისკენ სწრაფვა; **2. დიადი საქმეების კეთება**. ასეთია საქმეები, რომლებიც მნიშვნელოვანია ქვეყნისა და ხალხისათვის, რომელსაც გმირები წარმოადგენენ. გმირისათვის დამახასიათებელია ვინმესთან გაჯიბრების სულისკვეთება „მსურდა, სხვისთვის მეჯობნა, მიწყვი ბრძოლის გზებით აღვსებულს“ (ჰომ.ილ.6; 208). იგი მამაცურად მიდის ისეთ საქციელზე, რომლის გაკეთებასაც ხშირად ცდილობენ, მაგრამ ვერ ახერხებენ ჩვეულებრივი ადამიანები. მაშინაც კი, როცა იგი, ერთი შეხედვით, ჩვეულებრივ რამეს აკეთებს, სხვებზე გაცილებით უკეთ ასრულებს ამას. მას ხიბლავს დიდი, საგმირო საქმეებით თავის გამოჩენა. გმირი არის

პირველი იმ საქმეებში, რომლებიც გამოხატავენ ღმერთების ნებას და რომლებიც ძალიან ფასობენ ადამიანებს შორის; 3. **პატივი და ღირსება** გმირებისთვის ყველაზე მთავარია. ამასთან, პატივი შეესაბამება დამსახურებას. აქილევსმა სწორედ ეს ღირსების ხელყოფა ჩათვალა ყველაზე დიდ შეურაცხყოფად: „რისხვა შემძირავს სულს, როგორც კი გამახსენდება, ვით შემიგინა პირისწყალი არგიველთ შორის ატრიდმა, თითქოს ვინმე ბილწი ბოგანო ვიყო!“ (ჰომ.ილ. 9; 646–648). ნესტორის სიტყვები აგამემნონისადმი ამასვე ადასტურებს: „გმირს, უკვდავნიც რომ განადიდებენ, ჯილდო წაჰგვარე, მაგრამ ახლა მაინც, მეფეო, ერთდ ვიფიქროთ, ვით მოვალბოთ პელიდის გული, საამო ძღვენით, ალერსიან, მეგობრულ სიტყვით“ (ჰომ. ილ.9; 110–111);

4. **უკვდავი დიდების წყურვილი**. მატერიალურ ჯილდოსთან ერთად, და ზოგჯერ მასზე უფრო მეტადაც, დიდება წარმოადგენს პატივისცემას, ის მისი გარეგნული დადასტურებაა. საქმეთა სიდიადე იმითაც განისაზღვრება, თუ რამდენ ხანს ემახსოვრებათ ისინი და ილაპარაკებენ მათზე, იქნებიან ამ საქმეებით აღფრთოვანებული და მიბაძვენ მათ. გმირისთვის საერთოდ მნიშვნელოვანია, თუ რას ილაპარაკებენ მასზე, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც ის აღარ იქნება. გმირია ის, ვისაც სურს დარჩეს თაობათა მეხსიერებაში, სურს, რომ მის შესახებ იწერებოდეს სიმღერები, რომ მას ძეგლებს უდგამდნენ. როდესაც ოდისევსი არწმუნებს აქილევსს, ბრძოლას დაუბრუნდეს, ოდისევსის არგუმენტი: „შენ, როგორც უკვდავ ღმერთს, ისე გცემს ჯარი პატივს“ (ჰომ.ილ. 9, 302–303); აქილევსი საყვედურით ეუბნება აპოლონს, რომელმაც ტროელებს მიმალვის საშუალება მისცა: “შენ მე დიდება გამომტაცე” (ჰომ.ილ.22;18); ჰექტორის უარის მთავარი არგუმენტი ანდრომაქეს შინ დარჩენის თხოვნაზე არის ის, რომ „ტროას ომით იგი დიდებას მოუტანს საკუთარ თავსაც და მშობელ მამასაც“ (ჰომ. ილ. 6, 445–446); პრიამოსი ჰექტორს სთხოვს, დაბრუნდეს ქალაქში, რათა „არ აჩუქოს ძღვევის დიდება პელიდს!“ (ჰომ.ილ. 22,57–58); ჰექტორი კი თვლის, რომ „ასჯერ უფრო კეთილშობილური იქნება“ დაბრუნება აქილევსზე გამარჯვებით, ან მასთან ბრძოლაში დაღუპვა ტროას კედლებთან (ჰომ.ილ.22;205): „უაზროდ, უსახელოდ სულს როდი დავთმობ, ისეთ საქმეს ვიქმ, რომ ხმა მისწვდეს შთამომავლობას!“ (ჰომ. ილ. 22;296–305). მოკლე ცხოვრება დიდებაში, თუ დიდებას მოკლებული ხანგრძლივი ცხოვრება - ასეთია გმირის დილემა. რადგან დიდების

საზღვრები არ არის დაწესებული, იგი შეიძლება გრძელდებოდეს თაობებში, ხოლო ხანგრძლივი ცხოვრება, რა გრძელიც არ უნდა იყოს იგი, მაინც მკაცრად გამოზომილი და ძალზე მწირია, ამიტომ არჩევანი დიდებით აღსავსე ხანმოკლე ცხოვრების სასარგებლოდ მოწმობს არა მარტო გმირის სულიერ სიმდიერეზე, არამედ სწორ გათვლაზეც.

გმირები დიდგვაროვანთა წრეს მიეკუთვნებიან. უფრო ზუსტად რომ ვთქვათ, ისინი ქმნიან კეთილშობილთა ფენას, განსაკუთრებულ სამყაროს, სადაც ყველაზე მეტად ფასობს სიმამაცე, პატივი და დიდება. ისინი უსაზღვროდ აფასებენ თავიანთ არისტოკრატიზმს, ფაქიზად უფრთხილდებიან იმას, რაც ამაღლებს მათ სხვებთან შედარებით. ისინი ამაშიც ღმერთებს ბაძავენ. აიგივებენ რა საკუთარ თავს კეთილშობილურ ქცევასთან, ღირსებასა და დიდებასთან, რომლებშიც ხდება მისი განსახიერება, გმირები ახდენენ თავიანთი სურვილის – ღმერთებისადმი მსგავსების – რეალიზებას საქმეებში. მაგრამ გმირებისათვის არ არის საკმარისი, თვითონ იცოდნენ საკუთარი თავის ფასი. გმირი საზოგადოებრივი ფიგურაა; იგი წარმოადგენს გვარს, ფენას, ხალხს და მას აუცილებლად სჭირდება ამის აღიარება სხვათა მხრიდან, პატივისცემის ყველანაირი გარეგნული ნიშნები. გმირი არ განასხვავებს საკუთარ შინაგან სამყაროსა და საკუთარ საჯარო სტატუსს. ერთი აისახება მეორეში. ჰარმონიის შენარჩუნება გმირების ქმედებებსა და მათ სახალხო აღიარებას შორის განსაზღვრავს „ილიადის“ დრამატიზმს, შეადგენს მისი ესთეტიკური წყობისა და ზნეობრივი პათოსის

საფუძველს(ვერნანტი1982:90–92).

ჰომეროსის გმირი ვერ იგრძნობს თავს გმირად, თუ სახალხოდ არ ხდება ამის აღიარება. მისთვის საერთოდაც გაუგებარია, რა აზრი აქვს საზოგადოებრივი საქმეების კეთებას, თუ ამას არ მოჰყვება გმირის აღიარება. მორალური კმაყოფილებისა და მატერიალური ჯილდოს, ინტიმური გრძნობისა და გარეგნული ბედნიერების, სუბიექტურობისა და საზოგადოებრივის გამიჯვნა მათთვის დამახასიათებელი ჯერ კიდევ არ არის. ეს ადამიანის სხვა (უფრო გვიანი) ტიპებისა და სხვა ისტორიულ დროთა ნიშნებია (სხვა ავტორებთან რომ შეგვხვდება მოგვიანებით).

ეს ის სამყაროა, ის მორალური კოდექსია, რომელშიც „ილიადასა“ და „ოდისეას“ გმირები ცხოვრობენ. ცნება ἄρετή (სათნოება), რომელიც ცენტრალური ცნება გახდა ანტიკურ ეთიკაში, ჰომეროსთან გამოიყენება “ვარგისიანობის”, კეთილსაიმედოობის

მნიშვნელობით და არისტოკრატიული წარმოშობის ადამიანის დახასიათებისას მოიცავს იმ თვისებებს, რომლებიც კეთილშობილად წარმოაჩენენ მას – პირველ რიგში, ძალას, ვაჟკაცობას, მაღალ სულს, პირველობისკენ სწრაფვას; სიმსუბუქეს სირბილში, ოსტატობას ბრძოლაში, ბრწყინვალე ჭკუას (ჰომ.ილ.15; 641–642). ნ. გნედიჩი სიტყვას ἀρετή თარგმნის, როგორც მამაცობას, ღირსებას. მამაცობის, ვაჟკაცობის ცნება ჰომეროსთან აღნიშნავს კონკრეტულ თვისებებს, რომლებიც ძალიან ფასობს გმირულ სამყაროში. ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა თვისება გაერთიანებულია მასში იმ კრიტერიუმით, რომ ისინი ძალიან ფასეული არიან და მთლიანობაში გამოჰყოფენ, ამაღლებენ ადამიანს, უკვე ანიჭებენ მას ეთიკურ ელფერს.

გმირი - კეთილშობილი (ἐσθλός) და ამავდროულად კარგი (ἀγαθός), საუკეთესო (ἀριστος). კეთილშობილება ორგანულია მისთვის, ცუდს, სიმდაბლეს (κακός) ის თითქოს იცილებს, არ იკარებს.

ზნედაცემულობა გმირული ეთოსის ლოგიკის ჩარჩოებში არ იმსახურებს სერიოზულ დამოკიდებულებას, თუნდაც ისეთი რაიმეს სახით, რასთანაც საჭიროა ბრძოლა (ირადი 1998: 105–109). გმირს არ შეუძლია ეჭვი შეიტანოს გმირულ ღირებულებებში. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გმირული თვითდამკვიდრება მას ადვილად, ბრძოლის გარეშე ეძლევა. გმირს შეუძლია წინააღმდეგობებისა და ცდუნების დაძლევა. რა წინააღმდეგობები და ცდუნებაა ეს? როგორც ჰომეროსის პოემებიდან ვგებულობთ, ეს შეიძლება იყოს: ა) ბრმა ბუნებრივი მისწრაფებანი (აქილევსი დიდი ძალისხმევის შედეგად და არც თუ ღმერთების დახმარების გარეშე, ახერხებს საკუთარი განრისხების შეკავებას, რომ არ აღმართოს ხმალი აგამემნონზე; ჰექტორი იძულებულია დაძლიოს შიში აქილევსის დანახვისას, რისთვისაც აგრეთვე საჭირო გახდა ათენას ჩარევა); ბ) მატერიალური ცდუნება (აქილევსი უარს ამბობს აგამემნონის საჩუქრებზე, რომლებსაც იგი თავაზობს მას მიყენებული შეურაცყოფის საკომპენსაციოდ); გ) ოჯახური ურთიერთობები (ჰექტორი სამხედრო ღირსების გამო იძულებულია გადააბიჯოს ცოლისა და მცირეწლოვანი ვაჟის სიყვარულს, მოხუცი მამისადმი სიბრალულის გრძნობას) და სხვა.

გმირი იმკვიდრებს თავს საკუთარი ბუნებისა და ცხოვრებისეულ გარემოებათა მეშვეობით. ამიტომ მას უნდა შეეძლოს მათზე ბატონობა, მათი მოთოკვა. ჰომეროსთან

უკვე დასახულია ის ხაზი, რომელიც აკავშირებს ჰეროიკულ ეთოსს ვნებათა დაოკებასთან, ცდუნებების გადალახვასთან, მოტივების ბრძოლასთან (ოტტო 1978:56–57). გმირი წარმოადგენს ადამიანს, რომელსაც შეუძლია, საჭიროების შემთხვევაში, ის ფასეულობები, რომლებიც მას ღმერთებს ამგვანებენ, დააყენოს იმ მოტივებზე მაღლა, რომლებიც მისი პირადი, ამქვეყნიური ცხოვრებითაა განპირობებული.

ამ ტიპის მორალსა და ეთიკაში არ შეიძლებოდა ადგილი არ ჰქონოდა სინდისიერებას. შევეცდებით, საკითხი შევისწავლოთ არა მხოლოდ ანტიკურობის, არამედ თანამედროვე სტანდარტების პოზიციიდან, თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკის გათვალისწინებით. განვიხილავთ ამ თვალსაზრისით: 1. ჰომეროსის ეპოსის მთავარი პერსონაჟების ქმედებებს; 2. ჰომეროსის ღმერთების სინდისიერების საკითხს; 3. ჰომეროსთან ხალხის (მასის) სინდისიერების ხარისხს; 4. შევეხებით თავად პოეტის „სინდისს“.

1. ჰქონდათ თუ არა სინდისი ჰომეროსის გმირებს? საკითხის შესწავლისათვის კვლევა წარვმართეთ იმ მთავარი პერსონაჟების ქმედებათა შეფასებისაკენ, რომლებიც კრიტიკულ სიტუაციებში ვარდებიან და რომელთა გადაწყვეტილებებზე დიდადაა დამოკიდებული ომისა და ქვეყნის ბედი. ესენია: **აქილეუსი**. ჰომეროსის გენიოსობა ჩანს პოემის დასაწყისშივე, როცა მას უცებ შევყავართ მოქმედებათა ფოკუსში და ზედმეტი მიკიბზ–მოკიბვის გარეშე აღნიშნავს, რომ ეს არის გმირი, რომლის „დამსახურებაა“ ყველაფერი, რაზეც შემდეგში უნდა მოგვითხროს, რადგან მან (აქილეუსმა) „აქაველთ თავს დაატეხა ვნება ულევო, გმირთა სულები გადახვეწა ქვეშეთის მხარეს, გვამნი დაყარა ყვავ–ყორანთა დასაყირავად და ძაღლთა წილად...“ (ჰო. ილ. 1, 2–5). ჩემი მიზანი არ არის თუნდაც უზოგადეს შტრიხებში აქილეუსის ღვაწლისა და დანაშაულის გამოკვლევა ბერძენთა თუ ტროელების წინაშე. ეს უკვე ბევრჯერ გამხდარა შესწავლის საგანი. მე გმირის ქმედებები მხოლოდ სინდისიერების ასპექტით მაინტერესებს. მოვიძიე რამდენიმე საკვანძო მომენტი, რომლებითაც ვფიქრობდი, რომ კრიტიკულ სიტუაციებში გმირის რეაქციებზე საუბრის საშუალება მომეცემოდა. პირველი მნიშვნელოვანი მომენტი აქილეუსის ცხოვრებაში დგება მაშინ, როცა იგი, აგამემნონზე გაბრაზებული, უარს ამბობს ომში მონაწილეობაზე, წარუძღვება თავის მირმიდონელთა ტომს, იქვე, ბრძოლის ველთან ახლოს დაბანაკდება და შორიდან ადევნებს თვალ–ყურს, როგორ ვითარდება

ბრძოლის ველზე მოვლენები. ამავე დროს, თავის დედას, თეტისს თხოვს, ზევსთან უშუამდგომლოს და შვილის შეურაცხყოფისათვის ტროელების მხარე დაიჭიროს: „არგიველები გემებამდე, ზღვამდე მიჭექყოს, მოსრას და მოსპოს. დაე, მეფის შეიცნონ ფასიც, იგრძნოს ატრიდმაც ქედმაღალმა – რა დააშავა, რომ შეურაცხჰყო გულუმხნესი აქაველთ შორის!“ (1,408 – 413).

უნდა შეეწუხებინა თუ არა ამ შემთხვევაში აქილევსი სინდისის ქენჯნას? ვფიქრობ, ნაკლებად, რადგან, როგორც ჩანს, მის ინტერესებში სულაც არ შედიოდა ეს ომი შემდეგი მიზეზების გამო: 1. განა მოვსულვარ, რომ ტროელებს, შუბისმტყორცნელებს შევრკინებოდი? 2. მე არ მახსოვს მათგან ზიანი; 3. გვაშორიშორებს ჩრდილის დამფენი მთაგრეხილი, ზღვა– მოგუგუნე; 4. შენდა შემხიდე შევიკრიბეთ, შენს სახეიროდ(მიმართავს აგამემნონს); 5. მენელაოსის ნამუსისთვის ვიბრძვი, პირძალლო (1,150–159).

აგამემნონის, ომის მხედართმთავრის წინაშე, აქილევსი ნაკლებად გრძნობს ვალდებულებებს, რადგან: ა) იგი აქილევსის იმ ნადავლის მიტაცებას ცდილობს ყოველთვის, რომელიც მას, ბრძოლით დაქანცულს, აქაველებმა მიუძღვნეს (1,161); ბ) შერკინებების სისასტიკე ყოველთვის აქილევსის მკლავების ხარჯზე წყდებოდა, მაგრამ გაყოფის დროს უდიდესი წილი აგამემნონს მიჰქონდა (1,165–167); გ) შინ დაბრუნება სურს აქილევსს, ფთიაში, რადგან ძალიან ტკბილია სახლში დაბრუნება (1,169–170); დ) აგამემნონისაგან შერცხვენილს არ სურს მისი განძი ამრავლოს (1,171); ე) აგამემნონმა დაამდაბლა, მამაცთა მეფემ, ჯილდო წაართვა, და თვითონვე დაეპატრონა (1,505–507); ვ) აგამემნონმა რამდენჯერმე გაუშეორა, რომ ყველაზე მეტად აქილევსი ძულდა ბელადთა შორის: „დე, ყველა ძრწოდეს, ვინცა ეცდება გამიტოლდეს და გამეჯიბროს“ (1,186–187).

აქედან გამომდინარე, მაშინ, როცა გმირი არ გრძნობს ვალდებულებას ხალხისა და ბელადის წინაშე, არც იმაზეა პასუხისმგებელი, რაც შეიძლება მის უპასუხისმგებლო საქციელს მოჰყვეს. ამიტომ იღებს აქილევსი ბრძოლის ველის მიტოვების გადაწყვეტილებას გულდამშვიდებული, სინდისის ქენჯნის გარეშე. ერთადერთი ვალდებულება, რაც მას აუღია, ქალღმერთ ათენას დამორჩილება და მისი სურვილების ასრულება: „ვალად მმართვესო, რაც უნდა რისხვით ვმპვინვარებდე,

დავყვები ნებას, ვინც ღმერთს მორჩილებს, მოწყალებას მისგანვე ელის“ (1, 217–219). ათენას კი სურს აქილევსმა რისხვა დათმოს, დაშოშმინდეს, დაემორჩილოს.

ჩემთვის საინტერესო საკითხის კვლევისათვის მნიშვნელოვანია გამოვკვეთოთ ის სურათი, რომელიც აქილევსის ტროას ომიდან განაპირებას და ზევსის მისადმი მხარდაჭერას მოჰყვა: სიმამაცე ზევსმა შემატა ტროელთა ჯარს და მათ ღრმა სანგრებისკენ გადარეკეს აქაველები. მათ ტროელები ისე მიჰყვებოდნენ ფეხდაფეხ, როგორც მწევარი მისდევს ხოლმე ლომს ან ველურ ტახს და მუსრი გაავლეს უკუქცეულებს. ტროელებმა მრავალ მამაც ბერძენ მეომარს მოუღეს ბოლო. ბერძნები, სანგრებს თავშეფარებულნი, ხელებაწვდილნი ღმერთებს შემწეობას თხოვდნენ. ამ დროს აგამემნონს „ცრემლი სდიოდა, ვით მთის ნაკადს – შავი ტალღები“ (9, 14). რაც შეეხება აქილევსს, აგამემნონის აზრით, ზევსმა მას, ერთ მოკვდავს ანაცვალა ხალხი – აქაველთა ტომი (ერთ ხალხის ფასად) (9, 116–117).

აქილევსი ამ დროს „გულს იტკბობდა მჟღერი ფორმინგით (9,186)...სულს იამებდა, უმღეროდა გმირთა დიდებას“ (9, 189)...ნუგბარით პირს იტკბობდა (9, 217), წმინდა ზვარაკს ცეცხლში წვავდა (9,220), ნადიმობდა და მის სუფრას არაფერი აკლდა გულის საამოდ (9,226–227). აგამემნონისაგან გაგზავნილ ელჩობის ორატორული ხელოვნებით გამორჩეულ, გმირის ომში ჩაბმაზე დასაყოლიებელ სიტყვას აქილევსი „ფუჭ ჭრიჭინს“ (9,310) უწოდებს და არ მალავს, რომ ქვეყნად ატრიდი ყველაზე მეტად ძულს, რომ ვერავინ და ვერაფერი გულს ვერ მოულობს, თუნდაც საქმე ქვეყნის გასაჭირს შეეხებოდეს, რადგან ბერძნებში ერთი ფასი აქვს მხდალსაც და მეომარსაც, უსულგულოს და ძალგულოვანს, ყველა ერთია – უქმად კვდება, თუ საქმე მოკლავს (9, 318–319). მისი ერთ–ერთი მთავარია არგუმენტი – ომი ლამაზთნიანი ელენესათვის მიმდინარეობს, მაგრამ „მეც ხომ მიყვარდა (ქრისეისი)!“ და „წამგლიჯეს ხელიდან“ (343–344).

ამიტომ აქილევსი მშვიდად უარს ამბობს ომში მონაწილეობაზე და შინ დაბრუნებას განიზრახავს. იქ მან საკმაოდ დატოვა ყოველივე და ტროადანაც ბევრი მიქონდა ოქრო, სპილენძი, რკინა, დიაცნი. „რაკი ვერაგმა ერთხელ შეძლო ჩემი შერცხვენა, მეორედ სიტყვით ვერ შემბორკავს, კმარა, გამცილდეს!“ (9, 375–376). აქილევსის გადაწყვეტილება მტკიცეა და შეუვალი: „ვერ მომიბრუნებს გულს ამითაც (განძით) აგამემნონი, სულის ამომგდებ ბოდმას სანამ არ გამიქარწყლებს“ (9,385–386),

რადგან „შეიძენ ყოველს: ხარებს, ცხოვარს ვერცხლისმატყლიანს... მაგრამ სულს როდი დაიბრუნებ, სულს ვერ მოიხვეჭ, ვედარ დაიჭერ, თუ ბაგიდან ერთხელ გაფრინდა (9, 408–409), „ჩემი რისხვა გარდუვალია“ (9,426).

ვერც უზარმაზარი განძით მოახერხეს აქილევსის დაყოლიება, ვერც თბილი სიტყვებით („ვით ღმერთს გადიდებენ აქაველები... 9,603), ვერც იმ საშიშროების ჩვენებით, რომელიც ბერძნებს შეიძლებოდა თავს დატეხოდათ, თუ ისინი ამ ომს აქილევსის ჩაურთველობის გამო ვერ მოიგებდნენ. უფრო მეტიც, მან საომრად შემართულებს საღამოს ტკბილი სარეცელი და მეორე დღეს შინ დაბრუნება შესთავაზა (ფაფუკ საწოლზე მოისვენეთ.. ხვალ სისხამ დილით შინ გავწიოთ...9, 618–619).

მიუხედავად ამისა, გარკვეულწილად, აქილევსი მაინც ზრუნავს ხალხზე და ელჩობას რჩევას აძლევს, იმ უბედურ ჟამს როგორ გადაარჩინონ განწირული სპა და დაიცვან გემები, რადგან ვედარავინ მოესწრება ილიონის აღსასრულს ორი მიზეზის გამო: 1. მფარველი ხელი დააფარა მეხისმტყორცნელმა (9,686); 2. ამაღლდა სიმტკიცე ტროელი ხალხის (9,687).

მნელი სათქმელია, რამდენად ელოდნენ დანაელები გმირი აქილევსისაგან ასეთ პასუხს, მაგრამ ფაქტია, რომ თავზარდამცემი იყო მათთვის ეს პასუხი და თან დაასკვნეს: „ისეც ამაყი, ამ ამბის შემდეგ კიდევ უფრო გაამაყდება“ (9,698–699).

გადაწყვეტილება აქილევსმა შეიცვალა მხოლოდ პატროკლოსის გარდაცვალების შემდეგ. მისი ახსნა ასეთია: „ვივიწყებთ ხოლმე წარსულს, თუნდაც უმწარესს, რისხვას ჩავიხშობთ, თუ მოითხოვს საჭიროება“ (18,111–12). ნაწარმოებში არსად ჩანს, რომ პატროკლოსის გარდაცვალებამდე სინდისის ქენჯნას განიცდიდა აგამემნონი უამრავი ბერძენის გარდაცვალების გამო. არც პატროკლოსთან დაკავშირებით განიცდის რაიმე მსგავსს. ეს უფრო სინანული და გულისტკივილია მეგობრის დაკარგვის გამო. აქვე ჩნდება სულ სხვა დამოკიდებულებაც ქალის მიმართ. თუ მანამდე ქრისეისისადმი მისი მიმართება მენელაოსის ელენესადმი დამოკიდებულების რანგშია აყვანილი, ახლა აცხადებს: „კიდევ არა ერთ ქალს –ტროელს, დარდანელს დარდით და ოხვრით ვაკაწვრინებ სახეს, ნაზ ღაწვებიდან ხელით ცრემლებს მოვაწმენდინებ!“ (18,122–124). აქვე ჩნდება ახალი მიზეზი ომში ჩაბმისათვის (პატროკლოსისათვის შურისძიების გარდა) – მშვიდად მოვკვდები, მაგრამ მანამდე სახელს მოვიხვეჭ“ (18,120–121).

აქილევსს დედა, თეტისიცი ურჩევს – „ცუდი როდია, მოძმეთა დახსნა სიკვდილისა და გასაჭირისაგან“ (18,128–129), მაგრამ მხოლოდ პატროკლოსის გარდაცვალების შემდეგ. აქილევსი ზრუნავს იმაზე, რომ როგორმე მეგობრის გვამი მაინც იხსნას შეურაცხყოფის, დასახიჩრებისა და ხალხის სათრევ–საგინებლად სარზე აგებისაგან, რომ გმირმა სირცხვილი არ ჭამოს. იგი ასე მიმართავს საკუთარ თავს: „თუ ტროის ძალთა სათამაშოდ იქცა პატროკლოს, თუ დასახიჩრდა, წაიბილწა, სირცხვილი შენდა!“ (18, 179–180).

აქილევსის ბერძნები წინაშე პასუხისმგებლობის საკითხი კიდევ უფრო მაღლდება მაშინ, როცა ჰომეროსი აღწერს ჰექტორისა და ტროელთა რეაქციას გმირის ომში დაბრუნებაზე: „იმ დროს, როს მტრობდა აგამემნონს ქველი ვაჟკაცი, ესოდენ მძლავრნი როდი იყვნენ აქაველები...როდი ისურვებს ველზე დაყოვნდეს...ეცდება ციხე დააქციოს, ცოლნი წაგვგვაროს!...არ დაგვინდობს...ვინ გაექცევა...მრავალ ტროელს დაფლეთენ ძალნი და ყვავ–ყორანნი (18,255–270). ტროელები ცდილობენ, ღამე მოედანზე გაათიონ, რადგან მაშინ მათ აქილევსისაგან დაიცავს „კოშკი, კარიბჭე და ვეება საკლიტურები, მტკიცედ შეკრულნი“ (18,273–275). გამოდის, ტროელებმა კარგად იციან, აქილევსს რომ უარი არ ეთქვა ომში მონაწილეობაზე, ტროა გაცილებით ადრე, გაცილებით ადვილად დამარცხდებოდა და ბევრი აქაველი გადარჩებოდა.

ჩემთვის განსაკუთრებით საინტერესოა „ილიადადან“ ის ადგილი, სადაც აქილევსი აშკარად ნანობს ჩადენილს და გარკვეულწილად, სინდისის ქენჯნასაც განიცდის, როცა აგამემნონს მიმართავს: „ატრიდო, უფრო კარგი იყო, რომ ცოტა ადრე აქ შევხვედროდით, რაკი ორივ ტყვე ქალწულისათვის ავენთეთ ჩვენდა სავალალოდ სულის მღრნელ ბოღმით“ ((19,58–59). უფრო მეტიც, აქილევსი აღიარებს, ქრისეისი და მისთვის ატეხილი დავა რომ არა 1. „ამდენი გმირი მიწას კბილით აღარ დაღრნიდა, მტრისგან მოკლული, როს ჯიუტად დავნებდი რისხვას; 2. ჰექტორი ლაღობს ამის გამო; 3. აქაველებს დიდხანს ემახსოვრებათ ჩვენი დამღუპველი ქიშპობა (19, 60–65).

ამის შემდეგ აქილევსი თავადავე თავაზობს შერიგებას აგამემნონს და ურჩევს, იმოქმედონ ისე, როგორც „მოითხოვს გარდუვალობა“ (66), ანუ შერიგდნენ, რისხვა დათმონ, ომში ჩააბან აქაველები და მტერს ჭკუა ასწავლონ.

აგამემნონი. უდაოდ, აქილევსი „ილიადას“ მთავარი მოქმედი გმირია. თუნდაც იმიტომ, რომ პოემის მთავარი თემაა აქილევსის რისხვა. ამით იწყება და მთავრდება

ყველაფერი, ამასთან ფოკუსირდება პოემის მთელი სიუჟეტი. შესაბამისად, რადგან ამ რისხვის მეორე მხარეს აგამემნონი დგას, ისიც ნაწარმოების ერთ–ერთი მთავარი პერსონაჟი და აქაველთა მხედართმთავარია. შევეცადე გამერკვია, განიცდის თუ არა სინდისის ქენჯნას მხედართმთავარი მომხდარზე, თუნდაც მას შემდეგ, რაც ბრძოლას ბრძოლაზე აგებს და უწინასწარმეტყველეს, რომ წაგებათა სერია მანამდე გაგრძელდებოდა, სანამ აქილევსი ბრძოლაში არ ჩაებმებოდა. ანუ მოახდინა თუ არა მან თავისი „დანაშაულების“ აღიარება – ან მაშინ, როცა ქურუმი ქრისე შეურაცხყო და ამის გამო აპოლონის რისხვა დაიტეხა თავს, ან მაშინ, როცა აქილევსი განარისხა, მისი შეკავება ვერც შეძლო და დიდად არც უცდია; ან მაშინ, როცა აქილევსთან განძით გაგზავნილი ელჩობა გმირისასგან სასტიკი უარით დაბრუნდა; თვლის თუ არა, რომ მას, როგორც ლიდერს რომელსაც ყველაზე მეტი პასუხისმგებლობა ჰქონდა ქვეყნისა და ხალხის წინაშე, პირადული უნდა დაეთმო და გამარჯვება ნაკლები დანაკლისით მოეპოვებინა; ერთხელაც დგება თუ არა სინანულის ისეთი მომენტი, როგორც ეს აქილევსის შემთხვევაში ვნახეთ.

დავიწყებ იმის აღნიშვნით, რომ ეს ის ტიპაჟია ჰომეროსის განსხვავებულ ხასიათებს შორის, რომლის მთავარი თვისება სიამაყე და ქედმაღლობაა. შესაბამისად, ამ ტიპის ადამიანებისაგან, როგორც წესი, სინდისის ქენჯნა და საკუთარი დანაშაულის აღიარება ძნელად მოსალოდნელია. მისი რეაქცია კალქანტის მისნობაზე – რატომ გაუწყრა სპას აპოლონი, ასეთია – ზეწამოიჭრა, განრისხებული, გული ავსებოდა ბოღმით და ბრაზით, აალებული თვალებიდან ცეცხლას ყრიდა და მისანს ღვარძლიანად უთხრა: „შე ყიამყრალო! სასიკეთო რომ არ დაგცდება, და გეამება ხალხს აუგი აუწყო მხოლოდ!...“ (1, 106–108). მიუხედავად ამ რეაქციისა და კიდევ, მიუხედავად იმის აღიარებისა, რომ მისთვის ქრისეისი ვიღაც რიგითი გასართობი გოგონა კი არა, საყვარელი ქალი იყო, რომელიც ლამის კლიტემნესტრას ერჩია და სურდა, შინ წაეყვანა, რადგან მას „ვერავინ სჯობს ვერცა მშვენებით, ვერც გონებით და ვერცა საქმით (1, 110–15), გარკვეული პერიოდის შემდეგ აგამემნონი მიიღებს გადაწყვეტილებას – „მაინც ვთმობ, რაკი არ ჩანს ხსნა არსაიდან, ვინძლო მხედრობას ავაცილო გაცამტვერება“ (1,116–17). ძნელი სათქმელია, იმუშავა თუ არა ამ გადაწყვეტილების მიღებაში აგამემნონის „შინაგანმა ხმამ“. ჰომეროსი ამაზე არაფერს ამბობს. მაგრამ მწერალი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ გადაწყვეტილება

მხედართმთავარმა არცთუ უანგაროდ და არა მხოლოდ ჯარზე ზრუნვით მიიღო: მან სანაცვლოდ სხვა საუნჯე (აქილევსის წილი ბრისეისი) მოითხოვა იმ საბაბით, რომ „საკადრისია არგიველთა შორის მე დავრჩე მთლად გამარცვული? თქვენ ხომ ხედავთ, ვთმობ, რაც მეზადა!“ (1, 118–120). უფრო მეტიც, უარის მიღების შემთხვევაში დაემუქრა აქილევსს – თვითონ მოვალე, დავეუფლები სიმდიდრეს შენსას, აიანტის, ოდისევსისა, ვაი – უბედურს, ვისაც რისხვით თავს დავატყდები“ (1, 137–139).

აგამემნონმა თავდაპირველად კი მშვიდად გაუშვა აქილევსი სიტყვებით: „არად მიღირხარ! რა ბედენაა რისხვა შენი!..დე ყველა ძრწოდეს, ვინცა ეცდება გამიტოლდეს და გამეჯიბროს!“ (1,180–187). მაგრამ როგორი იყო მისი განცდები, როცა მისანმა კალქანტმა აქილევსის გარეშე ომის წაგება უწინასწრმეტყველა? როგორ მიიღო მან, ყველაზე ქედმაღალმა აქაველთ შორის, საკუთარი სიტყვების უკან წაღების, აქილევსისათვის ელჩობის გაგზავნისა და უზარმაზარი განძის შეთავაზების, ანუ, ფაქტობრივად, მობოდიშების გადაწყვეტილება? იმუშავა თუ არა ამ შემთხვევაში მისმა სინდისმა გარკვეული როლი? ამაზე ეპიკოსი კვლავ დუმს. მაგრამ დეტალურად აგვიწერს ამ დროს აგამემნონის განცდებს: ცრემლი სდიოდა, ვით მთის ნაკადს – შავი ტალღები, ციცაბო კლდიდან რომ მოჰყვება და მოემსხვრევა. გმინვა აღმოხდა და ასე მიმართა გმირმა არგიველებს: „დიადმა ზევსმა გარდუვალი ვნება მარგუნა... მიმუხთლა. ახლა მაიძულებს არგოსს გაქცევას სახელგატეხილს და ამდენი ხალხის დამღუპველს!“ (9, 15–20).

საბრალდებულო სიტყვა წარმოთქვა „აზრის სიღრმით გამორჩეულმა“ ნესტორმა. მისი აზრით, კაცს, რომელსაც ზევსმა არგუნა კვერთხი, კანონი, სამართლის დადგენა, ხალხისათვის რჩევის მიცემა, ევალება სიტყვის თქმაც და სიტყვის მოსმენაც. მან საერთო გულისწყრომა გამოხატა იმასთან დაკავშირებით, რომ აგამემნონმა ბრისეს ასული ძალით წაგლიჯა გმირ აქილევსს, რისხვით ანთებულს და ამით მან ომისა და ქვეყნის ბედი წინასწარ გაწირა დამარცხებისათვის (9, 95–108). და მთელი ჯარის ტკივილი ჩადო მოხუცმა ერთ ფრაზაში: „რა არ ვცადე, რომ ეს არ გექნა!“ სავარაუდოდ, აქ უნდა ველოდოთ გმირისაგან სინდისის ქენჯნას, რაც ვფიქრობ, გარკვეულწილად იგრძნობა აგამემნონის სიტყვათა შორის. მაგალითად: „მოხუცო, მცდარად როდი იტყვი ცოდვათა ჩემთა“. რასაც მოსდევს აღიარება: 1. „დიახ, შევცოდე, როს მივენდე გულს აღბორგებულს და მზად ვარ თვითონ ვზლო ეს ცოდვა უზომო ძღვენით“; 2.

ვფიცავ ზენაარს – მის (ბრისეისის) სარეცელზე არ ავსულვარ, არც შევხებია, როგორც სჩვევია მოკვდავთ შორის კაცსა და დიაცს; 3. ტროელ ქალთაგან, ვინც გულს უნდა, ის აირჩიოს; 4. გავუტოლებ ჭაბუკ ორესტესს, ერთადერთ ჩემს ძეს, ფუფუნებით შობილს და ნაზარდს; 5. ჩემს სახლში სამი ტურფა ასულია – ქრისოთემისი, ლაოდიკე, იფიანასა. გულის საამოდ ვინც ეგულვოს, ძღვენი არ მინდა, ისე შეირგოს, წაიყვანოს პელევსის სახლში. მზითევს კი ისეთს მივცემ, არვის რომ არ ხვდომია; 6. შვიდ აყვავებულ და ხალხსავსე ქალაქს ვუბოძებ...იქ ცხოვრობს ხალხი საქონლით და ცხვრებით მდიდარი, და კვერთხის მფლობელს გადაუხდის ხარკს აურაცხელს (9,130–154).

აგამემნონი ყველაფერს იღებს, ყველაფერს თმობს, უკან მიაქვს საკუთარი სიტყვები, რომელიც გამომავალია სახალხოდ უთხრა აქილევსს. ამოდენა დათმობისათვის მიზეზი შეიძლება სინდისის ქენჯნა იყოს ხალხისა და სამშობლოს წინაშე ჩადენილი ცოდვისათვის და აგამემნონი თავადვე აღიარებს, როგორც ვნახეთ, რომ ეს ცოდვაა, რაც მან ჩაიდინა. რა თქმა უნდა, არის სხვა, უფრო დიდი მიზეზი – რადაც არ უნდა დაუჯდეს, მოიგოს ეს ომი და შინ როგორც გამარჯვებული მხედართმთავარი, ისე დაბრუნდეს. ტროას დანგრევის შემდეგ კი კარგად იცის, რომ დაკარგულ სიმდიდრესაც შეივსებს და უამრავ ლამაზ ქალსაც ჩაიგდებს ხელში. მაგრამ აქვე, რამდენიმე სტრიქონის შემდეგ ჩნდება კიდევ ერთი მიზეზი, რომელიც აქ ჩამოთვლილთაგან პირველს თითქოს აუფერულებს, სადაც ისევ ჩნდება აგამემნონის ხასიათის ცნობილი თვისება – სიამაყე და ქედმაღლობა: უნდა დამითმოს! (და არა ვთხოვ, დამითმოს)!... მას ეს მართებს (და არა ეს მე მჭირდება)! ...ძალაუფლებით და ასაკითაც მეტი ვარ და ვამაყობ კიდევ! (და არა ვნანობ ჩადენილს, ან სინდისის გრძნობა მაწუხებს უდანაშაულო ადამიანების დაღუპვის გამო) (9, 160–161).

სხვაგან, როცა უკვე აქილევსი რისხვას დაიცხრობს და ბრძოლაში ჩაებმება, აგამემნონი კიდევ ერთხელ აძლევს შეფასებას საკუთარ საქციელს და აღნიშნავს, რომ მართალია, მას ხშირად მწარედ საყვედურობდნენ აქაველები, მაგრამ დამნაშავე იყო არა თვითონ, არამედ ზევსი, ერინისი და ბედისწერა: „ამირიეს ღმერთებმა ჭკუა. რა უნდა მექნა, ყველაფერი იკისრა ღმერთმა – ზევსის ასულმა ატემ – წყენამ, კაცს რომ აბრმავებს. უღმობელს ნაზი ტერფები აქვს, ფეხით მიწის მტვერს არც კი ეხება, გადაივლის მოკვდავთა თავებს და სწყლავს, ადვილად აქცევს მრავალს თავის ბადეში“ (19, 85–94). ეს მითუმეტეს არ არის გასაკვირი მაშინ, როცა, როგორც ცნობილია, მას

ზევის, ყველა კაცსა და ღმერთზე უზენაესის შეცდენაც კი შეუძლია (19, 95–99). ამის საილუსტრაციოდ აგამემნონი ჰყვება ჰერას, ზევისა და ალკმენეს ჰერაკლეზე მშობიარობის ამბავს. მართალია, საკუთარი ჭკუის არევა აგამემნონმა ღმერთებს დააბრალა (ვერ ვივიწყებდი ატე–წყენას, ბრმად რომ მაქცია), მაგრამ საკუთარი წილი დანაშაული მაინც აღიარა აქილევსისა და ჯარის წინაშე: „ რაკი შევცოდე, რაკი ჭკუა მომტაცა ზევსმა, მინდა უზღვავი საზღაურით ვზღა ცოდვა ჩემი!...“ (19, 137–138). და ხელმეორედ შესთავაზა ფეხმარდს უთვალავი განძი, რომლითაც დატვირთული, აგამემნონისგან გაგზავნილი ელჩობა ერთხელ უკვე უარით გამოისტუმრა აქილევსმა. საერთოდაც, სინანულის განცდა, სესაზლოა, სინაგანი მსაჯულიტ გამოწვეული, ხშირად გასდევს ნაწარმოებს ლაიტმოტივით. მაგალითად, მეორე სიმღერაში აგამემნონი კიდევ ერთხელ აღიარებს: „ტყვე ქალისათვის წავეკიდე ფეხმარდ აქილევსს, დავცილდი ჩემდა სავაგლახოდ ალეღვებული. თუკი ოდესმე შევრიგდებით, უეჭველია, ველარაფერი ვერ ააცდენს ტროას დაღუპვას“. ამით აგამემნონი, ერთი მხრივ, აღიარებს მოწინააღმდეგის ძალას, რასაც შეიძლება დაუკავშირდეს ამ ომის პოტენციური მომგების უნებური ნეიტრალიზაცია მისი მხრიდან და ამასთან დაკავშირებული მოვლენების გამო სინდის ქენჯნა. ასეთივე სტრიქონები „ილიადაში“ რამდენჯერმე მეორდება (5,45–449; 7, 38–48; 10, 400–406....).

მენელაოსი. ნაწარმოებში რამდენჯერმეა ხაზგასმული, რომ მართალია, მენელაოსის ცოლისა და ოჯახის ღირსების ხელყოფის გამო ატყდა ომი, მაგრამ ომის მიზეზი მაინც არა მენელაოსის, არამედ პარისის უღირსი საქციელია „ აი, რა უნდა ალექსანდროსს, ომის მიზეზს“ (3,87)... (პარისზე იხ. ქვემოთ). პარისს თავად ტროელები საყვედურობენ და მენელაოსის მამაკაცურ ხიბლს აღიარებენ: „ ნახე, რა კაცის ათქვირებულ ცოლს დაეუფლე“ (3, 53). ასე რომ, თითქოს არ უნდა გვქონდეს მენელაოსის სინდისიერების დღის წესრიგში დაყენების აუცილებლობა. მაგრამ საინტერესოა, რომ მიუხედავად იმისა, ნაწარმოებში არსად არ არის მინიშნება მენელაოსის რაიმენაირ დანაშაულზე, თავად მენელაოსი თვლის თავს დამნაშავედ. იგი აღნიშნავს, რომ დარდი სერავს მის გულს საზარი, და დიდი ხანია ფიქრობს: „დროა შერიგდნენ ტროელები და არგიველნი. ბევრი გხვდათ ჭირი ალექსანდროსისა და ატრიდის ქიშპობის გამო “ (3, 96–100).

პირველმა ალექსანდროსმა დააყენა ტროელებისა და აქაველების შერიგების საკითხი იმ საბაბით, რომ ამ ქიშპობამ ყველას უბედურება მოუტანა. მან მოითხოვა, ეხმოთ პრიამოსისათვის, რადგან მის შვილებს ველარავინ ენდობოდა და ფიცი დაედოთ ერთგულებისა და ზავის დაურღვევლობის შესახებ. ამით მან, როგორც, ნებისთ თუ უნებლიეთ, ომის მიზეზმა, შესაძლოა, სინდისი დაიმშვიდა, აქაველთა და ტროელთა სპა გაახარა, რადგან მათ იგრძნეს, ბოლო ეღებოდა ომის სატანჯველს.

მენელაოსისადმი ტროელების კეთილგანწყობა კიდევ არა ერთხელ ჩნდება პოემაში. მაგალითად, როცა იგი ძლევს ალექსანდროსს, აფროდიტე გააპარებს ამ უკანასკნელს ბრძოლის ველიდან და იგი მშვენიერი ელენეს სანთიობოში ნებივრობს. ამ დროს, გაგიჟებული მენელაოსი მინდორში დაძრწის ალექსანდროსის ნახვის იმედით. სწორედ ამ დროს აღნიშნავს ჰომეროსი, რომ ტროელებს არ შეეძლოთ მისთვის პარისის ადგილსამყოფელი ეჩვენებინათ, თუმცა აქვე დასძენს, რომ ამას აკეთებდნენ არა პარისის სიყვარულით, ან მისადმი მეგობრული გრძნობით, „მათაც კი სძულდათ, ვით სიკვდილი აუცდენელი“ (3, 454). ასე რომ, აშკარაა, მენელაოსის სინდისი სუფთა იყო.

ელენე. ფაქტობრივად, ომის მიზეზი (თუ საბაბი?) ელენეა, მაგრამ ძნელი სათქმელია, იკვეთება თუ არა პოემაში მისი დანაშაული იმდენად, რომ შემიძლია მის სინდისსა თუ უსინდისობაზე ვილაპარაკო. დასკვნების გამოსატანად მივყვები მოვლენებს თანმიმდევრულად. პირველად ელენე „ილიადაში“ ჩნდება მაშინ, როცა მას (ომის სცენების ფარდაგზე მქსოველს) მულის სახით ირისი გამოეცხადება და ამცნობს ტროელთა და აქაველთა გადაწყვეტილებას ბრძოლის შეწყვეტის შესახებ. ამავე დროს, ქალღმერთი ელენეს ატყობინებს, რომ მხოლოდ პარისსა და მენელაოსს სურთ შეერკინონ რვალის შუბებით, რათა გამარჯვებულს ელენე დარჩეს სახუკვარ მეუღლედ (3, 130–138).

საინტერესოა ელენეს რეაქცია ამ ინფორმაციაზე. მას „სულში ჩაეღვარა გრძნობა უტკბესი – ფიქრი ქალაქზე, პირველ ქმარზე, ნათესავებზე...მდულარე ცრემლი თვალზე მოადგა“ (3,139–140, 143). ამის შემდეგ ჰომეროსი, რომელმაც კარგად იცოდა, როგორც ჩანს, რომ გემოვნებაზე არ დაობენ, არ აღწერს, როგორი გარეგნობა ჰქონდა ქალს, რომლის გულისთვისაც 10 წლიანი ომი მიმდინარეობდა, მაგრამ იყენებს სიქოლოგიურ მომენტს – აჩვენებს, როგორ მოქმედებს მშვენიერი ელენეს სილამაზე

მოხუც, მრავლის მნახველ ტროელებზე, რომელთაც ბრძოლა უკვე არ შეეძლოთ, მაგრამ ბჭობის დროს მძლეობდნენ სიტყვით „ვით ქალებში ჭიჭინობელა“ (3,151). მათი ვერდიქტი ასეთია: „ვერ გაამტყუნებ, რომ ტროელნი და აქაველნი ასეთ ქალისთვის ომს და ხანგრძლივ ტანჯვას ითმენენ: მართლაც რომ ქალღმერთს შეედრება იგი მშვენიებით!“ (3,156–157). ამ ეპიზოდით ჰომეროსმა არ დატოვა ეჭვი – მართლა მშვენიერი იყო თუ არა ელენე: თუ ასეთ ბევრის მცოდნე მოხუცებზე, ვერაფრით რომ ველა გააკვირვებ და აღანტებ, იმოქმედა ქალის სილამაზემ, ესე იგი, მართლა მშვენიერი ყოფილა. ამავე დრო, ეს ეპიზოდი ხსნის, როგორ შეიძლებოდა აღმოჩენილიყო ქალი ასეთ გაუგებრობაში, რომ შესაძლოა, ამ დროს მისი დანაშაული ამ დავიდარაბის შექმნაში არც არაფერი ყოფილიყო – ასეთი ლამაზი ქალები თავისდაუნებურად ხდებიან მამაკაცთა ტრფიალებისა და აღფრთოვანების, შესაბამისად, მათ შორის დავის და მწვავე კონკურენციის ობიექტები. პოემაში ვერც

ვიპოვე ისეთი ადგილი, სადაც ავტორი ელენეს ადანაშაულებს და რომელიც საშუალებას მომცემდა ჩემი კვლევის ობიექტი აქტიურად გამხდარიყო ელენე ჩემთვის საინტერესო საკითხის კონტექსტში. მოხუცი პრიამოსი, უპირველესი ტროელი, ტროას მეფე, რომელსაც ყველაზე დიდი სასაყვედურო შეიძლებოდა ქონოდა ქალისადმი, თბილად მიმართავს მას (საყვარელო ჩემო ასულო...3, 162) და ასე ამშვიდებს: „შენ უბრალო ხარ, ბრალი ღმერთებს მიუძღვით მხოლოდ: შემოგვისიეს აქაველნი, ცრემლის მომტანნი“ (3,164–165). ვერავინ იტყვის, რომ ელენე შეიძლებოდა მოეხიზლა პარისის ქონებას (ატრიდებს სიმდიდრე დიდძალი ჰქონდათ), ან მეფისწულის სილამაზეს – მენელაოსიც არანაკლები იყო. ამაზე მიანიშნებს თუნდაც იმავე პრიამოსის სიტყვები, როცა ბრძოლის ველზე მენელაოსს მოჰკრა თვალი: „დიდებული ყრმა ახოვანი...აქაველთ შორის მასზე მაღალი მეომარი სხვაც შეიმჩნევა, მაგრამ ასეთი მშვენიერი თვალს არ უნახავს და არც ასეთი სვიანი ყრმა: მეფეს ჰგავს იგი (3, 169–170). არც იმაზე აკეთებს სადმე ჰომეროსი მინიშნებას, რომ პარისის ერთი ნახვით შეყვარებამ აცდუნა ქალი. ომს ამკარად ორი მიზეზი ჰქონდა: 1. ტროელების თავხედობა და ბერძნული ოჯახის შეურაცხყოფა; 2. დიდი განძის ხელში ჩაგდების დაუოკებელი ჟინი. და ელენეს ქმედება აქ არაფერ შუაშია (ელენეს სილამაზისაგან განსხვავებით), და აქ ქალის სინდისი შეიძლება სუფთა ყოფილიყო. მთავარი „დამნაშავე“ მხოლოდ მშვენიერი ელენეს მშვენიერებაა.

მიუხედავად ამისა, ელენე აშკარად განიცდის ყველაფერ იმას, რაც მის ირგვლივ ხდება: „ ნეტავ სიკვდილი მღირსებოდა, როცა გამოვყევ შენს შვილს, დავტოვე საქორწინო, ტკბილი საწოლი, ძმები, ასული საყვარელი და მეგობრები. ასე არ მოხდა და ამიტომაც ცრემლად ვიღვრები...მაზლი ერქვა (აგამემნონზე) და, ვაგლახ–უღირსს, მყოლოდა მაზლად“ (3,173–180). ეს აშკარად სინანულია იმის გამო, რაც დაკარგა, მაგრამ არა სინდისის ქენჯნა, თუმცა თავს უღირსად თავადვე მოიხსენიებს.

ელენეს ჯერ კიდევ (10 წლის შემდეგ) ფაქიზი დამოკიდებულება ბერძნებისადმი კარგად ჩანს იმაში, თუ როგორ უხასიათებს თითოეულ ბერძენ ბელადს პრიამოსს – ყველას მოეფერა, ყველა ღირსეულად წარმოაჩინა, ყველას საკადრისი სიტყვა მიაზლო: აგამემნონი – სვიანი მეფე, ძალგულოვანი; ოდისევსი – ჭკუაუხვი, მრავალთ მრავალი ხრიკითა და სიბრძნით აღსავე; აიანტი – აქაველთ ბურჯი; იდომენევსი – ქედუხრელი გმირი.....(3, 195–243).

როცა ელენემ მეომართა შორის თვალი ვერ მოჰკრა საკუთარ ძმებს – პოლიდეკოსსა და კასტორს, აღნიშნა: “ იქნებ... არა სურთ ჩაერიონ ქმრების დავაში, ჩემი მტანჯველი, მწველ სირცხვილით შეწუხებულებს!“ (3,241–242). უდაოდ, ელენე არ გაურბის თავის წილ პასუხისმგებლობას და მისი განცდები სინდისის ქენჯნასა და სინანულს შორის ზღვარზე გადის. ეს მით უმეტეს თვალში საცემია მაშინ, როცა კარგად ვერ გაურკვევია, პარისტან უნდა, თუ მენელაოსთან. თავს ერთთანაც კარგად უნდა გრძნობდეს და მეორესთანაც. შესაძლოა, ეს მისი ქალური, კეკლუცი ბუნების ბრალია (შდრ. გორდეზიანი 2003: 35–37), მაგრამ ორად გაყოფილი ქალის ბედნიერების საკითხი, რა თქმა უნდა, კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას და სავარაუდოდ, პარისტან ყოფნით გამოწვეული სიხარულის ყოველ განცდას შემდეგ მენელაოსისაგან შორს ყოფნით გამოწვეული სინანულის გრძნობა ჩაანაცვლებს. ელენე საკუთარ თავს თვითონვე უწოდებს მრავალ ვაების მომგვრელ ქალს (6,344) და ნატრობს: „ნეტავ იმ დღესვე, როცა ქვეყნად მშობელმა მშობა, მძვინვარე გრიგალს გავეტაცე უდაბურ მთაზე, ან ზათქიანი ზღვის ტალღებში ჩავეგდე უმაღ, ზვირთი მშთანთქავდა, ეს ამბებიც არ მოხდებოდა“ (6, 345–348). ხოლო მოგვიანებით საყვედურს სწორედ ქმრის უნიათობის გამო გამოთქვამს: „ რა იქნებოდა, უფრო ქველი ქმარი მოეცათ (ღმერთებს), ეგრძნო სირცხვილი, ეცნო ტავისი მოვალეობა! ეს ბედოვლათი ბედოვლათად დარჩება მუდამ, როდი სერჩება! რაც ეკუთვბის, იმას მოიმკის!“ (6, 350–354).

პარისი. მთავარი დამნაშავე, ომის გამომწვევი, რა თქმა უნდა, ალექსანდროსია. შესაბამისად, ჩემთვის ყველაზე საინტერესო „ილიადას“ პერსონაჟებიდან სწორედ მისი აზრების, შინაგანი განცდების მიდევნება, მისი „შინაგანი მსაჯულის“ არსებობა–არარსებობის საკითხის გარკვევაა.

თავდაპირველად მინდა ვთქვა იმის შესახებ, როგორ შეფასებას აძლევენ სხვები პარისის საქციელს, შემდეგ კი ვნახავ, როგორ შეფასებას აძლევს საკუთარ საქციელს თავად პრიამოსის ძე. ჰექტორისათვის ძმის საქციელი სრულიად მიუღებელია. იგი მისთვის მექალთანე, მაცდუნებელი, მხდალი და უძლურია. მაგრამ გმირისათვის კიდევ უფრო მიუღებელია ის, რომ ამ მხდალმა და უძლურმა პარისმა მოახერხა, ხალხი შეეკრიბა, უცხო ტომებთან შეპარულიყო, მოეტაცა ქალის და ოჯახის ღირსება: „ეს შესძელ ხალხის, მამაშენის საუბედუროდ, შენს ბედზე შესძელ, შენდა ჭირად, საამოდ მტერთა (3, 40–51). ჰექტორი უამრავი ჭირის მიზეზად ასახელებს ალექსანდროსს და ეუბნება, რომ არა აფროდიტეს მადლი – ლამაზი თმები და იერი, მტვრად იქცეოდა. მკაცრია და შეუვალი ჰექტორის განაჩენი ძმის მიმართ: „მხდალნი ყოფილან ტროელები, თორემ ქვის ქიტონს შემოგავლებდნენ ესოდენი ჭირის მიზეზო!“ (3,50–57). აღსანიშნავია, რომ ამ სიტყვების შემდეგაც კი ჰომეროსი ბოლომდე ვერ იმეტებს თავის ერთ–ერთ საყვარელ გმირს და მაინც „ღვთაებრივ ალექსანდროსად“ მოიხსენიებს მას.

პარისის რეაქცია ძმის ამ სიტყვებზე რამდენიმე ნიშნითაა გამორჩეული: **ა) იგი ეთანხმება ძმას** („ჰექტორ, სწორი ხარ“ 3,59) და აღნიშნავს, რომ მას აქვს პარისის ყვედრების უფლება: „მკერდში შენ გიცემს გული მტკიცე, როგორც სეკირა – ხის მჭრელის ხელით ხეს რომ აპობს და როცა გემის ძელებს გამოთლის, ძალას აძლევს მოწადინებას... ასევე ურყევ სულს ფლობ“ (3,59–63); **ბ) ეთანხმება მხოლოდ ნაწილობრივ**, რადგან მისი აზრით, არ შეიძლება ოქროვან აფროდიტეს სასიყვარულო მადლის დამცირება: „ღვთაების ჯილდო არასოდეს დაიწუნება, რადგან თვით გვაძლევს, ვერ მოვიხვეჭთ ჩვენი სურვილით!“ (64–67); **გ) აქ უფრო თავის მართლებათაა**, ვიდრე სინანულის განცდა, ან სინდისის ქნჯნა; **დ) პარისი თანახმაა მენელაოსს შეერკინოს**, ოღონდ არ იმიტომ, რომ ეს თავდ სურს, არამედ იმიტომ, რომ ეს ჰექტორის მოთხოვნა; **ე) პარისი თავის პირად მტერსა და მოწინააღმდეგე მენელაოსს ღვთაებრივად და გმირად** (3, 69) მოიხსენიებს და ამით მის ღირსებებს აღიარებს, რაც გმირისაგან ღირსეული საქციელია.

სხვაგან ჰექტორი ნატრობს, „მიწამ პირი ყოს და პარისი თან ჩაიტანოს. კრონიდმა შობა ტროის, პრიამეს და მის შვილთა დასაღუპავად. მას რომ ჰადესის ჯურღმულებში მოვესწრო შთანთქმულს, ვგონებ, გულს ყველა სატანჯველი გადამეყრება!“ (6,282–285). მაგრამ არის ადგილები, როცა ჰექტორი ამაყობს თავისი ძმით და გამოთქვამს წუხილს იმის გამო, რომ მასზე აუგ სიტყვას ამბობენ ხოლმე ისინი, ვინც მისთვის ღვრის უწყალოდ სისხლს და ოფლს: „ალალმართალ კაცს ვის შეუძლია ომში დაგცინოს. მეგრძოლი ხარ მართლა მამაცი. მხოლოდ აყოვნებ, გეზარება შრომა“ (6, 521–525).

ჰექტორისაგან განსხვავებით პრიამოსი არასოდეს აღიარებს საკუთარი შვილის დანაშაულს და გულშემატკივრობს მას შინაც და ბრძოლის ველზე. „ილიადაში“ ვერ მოვიძიებ თუნდაც ოდნავი მინიშნება პრიამოსისაგან, პარისის საყვედურს რომ დაემსგავსებოდა. პირიქით, მოხუცს ელდა ეცა, როცა მენელაოსისა და ალექსანროდის შერკინების შესახებ შეიტყო და ყოველთვის მოიხსენიებს მას „საყვარელ შვილად“ (3,307; 5; 45; 7, 89).

პარისს ცოდვილად მოიხსენიებს აგამემნონი (3, 289) და საკუთარი დანაშაულის „ხარკით მაინც“ გამოსყიდვას თავაზობს. მენელაოსისათვის პარისი „ოჯახის შემგინებელი“ და ღმერთს საკუთარი ხელებით მის დამარცხებაში შემწეობას თხოვს, რომ ამიერიდან „მოერიდოს შორეული შთამომავლობაც კეთილი სტუმარ–მასპინძლობის ბოროტად ზღვევას“ (3, 350–356).

მიუხედავად შეუბრალებელი საბრძოლო ბატალური სცენების სიუხვისა, შეიძლება თამამად ითქვას, რომ ყველაზე სასტიკი სცენა, ვფიქრობ, აფროდიტესაგან საკუთარი რჩეული გმირის, პარისის ხსნის შემდეგ გამარჯვებული, მაგრამ ქალღმერთისაგან ძლეული მენელაოსის ნადირივით ველზე გაჭრა და პარისის ძიება მაშინ, როცა ეს უკანასკნელი ელენეს სამთიობოში ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე ნებივრობს, ყველაზე ლამაზი ქალის, მენელაოსის ყოფილი ცოლის, აწ უკვე პარისის მეუღლის, მშვენიერი ელენეს მკლავებში განცხრომის მოლოდინში (3, 380–385). შესაძლოა, პარისის ყველაზე ნამდვილი, ნიღაბჩამოცლილი სახე სწორედ ეს არის?!

ელენეს დამოკიდებულება პარისისადმი ორმაგი სტანდარტია. არის მომენტები, როცა ჰომეროსი გვიყვება მისი პარისისადმი ტრფიალების მწველი ალის შესახებ,

მაგრამ გვხვდება ამის საწინააღმდეგო ადგილებიც პოემაში. მაგალითად, ქალს, ბრძოლის ველის ცქერით გართულს, არ სურს სამთიობოში, პარისთან დაბრუნება. აფროდიტე მუქარით აიძულებს მას წასვლას („ ხმა გაიკმინდე, უბედურო, თორემ მე ძალმიძს ისე უზომოდ შეგიძულო, როგორც მიყვარდი! ორივე ხალხის მძვინვარებას შენკენ მოვმართავ და არ აგცდება საშინელი სიკვდილი ხვედრად!“ 3, 413–416). დაბრუნებული ელენეს პარისისადმი მიმართული პირველი სიტყვებია: „ბრძოლის ველიდან ნეტა მოსვლა არ გღირსებოდა ჩემი ქმრის ხელით დაღეწილს და განადგურებულს! ავი ტრაზახით აგვიკელი – გმირ მენელაოსს ორთაბრძოლაში დავჯაბნიო ძალით და შუბით? ახა წადი და ერთხელ კიდევ გამოიწვიე! თუმცა არ გირჩევ, გიჯობს სახლში იძინო მშვიდად, არ მიეკარო მენელაოსს ქერათმებიანს. ასე უგნურად შერკინება არა გაბედო, ძრწოდე, ოროლმა არ დაგძლიოს ვინძლო გმირისა!“ (3, 425–435).

ვფიქრობ, ელენეს ამ სიტყვებში ყველაფერი ერთადაა თავმოყრილი: წყენა მშვიდი, ოჯახური ცხოვრების, ღირსების აყრის გამო; სინანული გმირი მენელაოსის დაკარგვისა და ჯაბანა, უპასუხისმგებლო პარისის მეუღლეობის გამო; გაცრუებული და თავისდაუნებურად გაცემული იმედი იმისა, რომ ბრძოლის ველზე მენელაოსი ძლევდა ალექსანდროსს და ქალს შინ დაბრუნების საშუალება მიეცემოდა. აქ არ არის შიში ახალი ქმრის დაკარგვის გამო (არ მიეკარო...არ დაგძლიოს...). ეს უფრო დაცინვაა პარისის უნიათობისა და უთავმოყვარეობის გამო.

ალექსანდროსის რეაქცია ამ ყველაფერზე ასეთია: „ნუ დამიღონებ, მეუღლეო, გულს საყვედურით...მო, დაწვეთ ახლა, ვიგრძნოთ სიტკბო ტრფიალებისა! მკერდში არასდროს აღმგზნებია ასეთი ალი. არც იმ ბედნიერ დღეს, როდესაც გამოგტაცე ლაკედემონის ქალაქიდან სწრაფი ხომალდით და კრანაეში შეგვაერთა ტკბილმა ალერსმა...შენი წადილი გულით ახლაც ალამპრებულა!“

ტროელების დამოკიდებულება მეფისწულის მიმართ კარგად ჩანს ეპიზოდში, როდესაც მენელაოსი მინდვრად გაჭრილი ნადირივით ეძებდა პარისს. ჰომეროსი ხაზგასმით აღნიშნავს, რო ტროელებს და მათ მოკავშირეებს არ შეეძლოთ მისი კვალის ჩვენება, მაგრამ არც ის სურდათ, რომ „ დაემალათ მეგობრულ გრძნობით, მათაც კი სძულდათ (პარისი), ვით სიკვდილი აუცდენელი “ (3, 451–454).

პარისმა კიდევ ერთხელ აჩვენა უღირსი საქციელი, როცა ბრძოლა წააგო, მაგრამ მიცემული პირობის მიხედვით ელენე მენელაოსს არ დაუბრუნა. არც უფიქრია პირობის შესრულებაზე. უფრო მეტიც, მშვიდი სინდისით განაგრძობს ელენესთან ნებივრობას. არც საკუთარი ღირსება ადარდებს (ფიცისგამტეხელი), არც ქვეყნისა და ხალხის ბედი. ჰომეროსის გმირთაგან ტროას ომში დანაშაულის ყველაზე მეტი წილი პარისზე მოდის. ჰომეროსის გმირთაგან საკუთარ დანაშაულს ყველაზე ნაკლებად სწორედ პარისი გრძნობს და აღიარებს.

ჰექტორი. უპირველესად, ჰექტორი იცავს საკუთარი ხალხისა და ქვეყნის ინტერესებს. მას, როგორც ბრძენი ჰელენოსი ამბობდა, „ტვირთი აწვა ყველაზე მეტი, ზრუნვა ტროელთა მხედრობაზე, ლიკიელ ხალხზე, ომშიც, ბჭობაშიც ერთნაირად იყო ჩინებული“ (6, 75–79). ის, ისე როგორც აქილევსი, იძულებითაა ომში ჩაბმული და როგორც აქილევსი აფიქსირებს ამას ხშირად აგამემნონთან, ისე ჰექტორი ახსენებს პარისს, როგორც კი გმირს ამის შესაძლებლობა მიეცემა (იხ. ზემოთ). ელენე ასე მიმართავს მათ: „ალექსანდრესსეცდომისატვის , უღირს ქალისთვის, ღმერთმა გვარგუნა ავი ხვედრი: სიკვდილის მერეც შემდგომ თაობებს შემოვრჩებით უღირს სიმღერად“ (6, 356–358). ამ ცოდვაში კი ჰექტორს წილი არა აქვს. სუფთაა მისი სინდისი. და ეს იცის ყველამ. ამას ყველა აღიარებს.

როგორ არის საქმე ოჯახის, ცოლ–შვილის წინაშე? რამდენად მართალია გმირი ანდრომაქესა და საკუთარ შვილთან მიმართებაში? რას ნიშნავს ანდრომაქეს საყვედური – „ეგ სიმამაცე გლუპავს, კაცო გასაოცარო: არ გეცოდება არცა ჩვილი, დედაც ბედშავი! დაგიქრივდები, უბედური არგიველები თავს დაგესხმიან. ვაგლახ, შენგან დატევებულსა მიწამც გამისკდეს! ვეღარასდროს შვებას ვერ ვპოვებ, თუ ბედისწერამ დაგვაშორა, ხვედრად ვაება არ ამცილდება. არც მამა მყავს, არც სათნო დედა! ..ჩემმა ძმებმაც ერთ დღეს ჰადესში სავანე ჰპოვეს....ჰექტორ, შენა ხარ ჩემი ყველა – მამაც და დედაც! შენ ჩემი ძმაც ხარ ერთადერთი, ქმარიც უბადლო! ნუ წახვალ, დარჩი, შემიბრალე, ნუ დამიობლებ შვილს და შენს ცოლსაც ნუ დასტოვებ ქვრივ–ობრად!“ (96, 407–433).

ჰექტორის არგუმენტაცია ასეთია: 1. ეს ყველაფერი მასაც აშფოთებს, მაგრამ ტროელთა წინაშე სირცხვილს სად გაექცეს? 2. ბრძოლიდან ლაჩრულად ვერ გაიპარება;

3. ყოველთვის პირველი იყო ტროელთა შორის, მუდამ სახელი და დიდება წყუროდა თავისი თავისა და მამისათვის და ვერც ახლა უღალატებდა ამას.

ეს არგუმენტები იმუშავებდა მხოლოდ სამშობლოსთან მიმართებაში და არა ცოლ-შვილთან დამოკიდებულებაში, რაც ეჭვქვეშ დააყენებდა მათ წინაშე ჰექტორის სინდისიერების საკითხს, რომ არა კიდევ ერთი არგუმენტი: „ერთხელაც მართლა რომ დაინგრეს ტროა, ყველა ცუდ დღეში ჩავარდება, მაგრამ გულს მიკლავს არა პრიამეს, დედის, ჰეკაბეს, საყვარელ ძმათა და უმამაცეს მოყმეთა ბედი, არამედ შენი, მეუღლეო, მყოფადი შენი! ტყვედ გაგიტაცებს აქაველი, თავისუფლებას წაგართმევს ძალით და არგოსში უცხო ქალთათვის მოჰყვები ქსოვას... წყაროებიდან წყალს მოიტან მკაცრი იძულებით! ცრემლმორეულს გნახავს ვინმე და იტყვის ასე: „ ეს ხომ

ჰექტორის ცოლიაო, ის სიმამაცით ცხენოსან ტროელთ ყველას ჯობდა ტროაში მებრძოლთ...!“ (6. 450–461). და მაშინ, ჰექტორის აზრით, ანდრომაქეს გულში გაკრავს ძველი სევდა, ქმარს გაიხსენებს და გაიფიქრებს – ხომ ამხსნიდა მონობის უღელს! (6, 462–465). ჰექტორმა დაამშვიდა მეუღლე – შინ წასულიყო და ოჯახისათვის მიეხედა, ბრძოლას კი თავად მიხედავდა (6, 490–495).

როცა ჰექტორი გარდაიცვალა, ტროელებმა ის ისე დაიტირეს, აშკარა იყო, ჰექტორთან ერთად საკუთარ ბედსაც და ტროასაც დატიროდნენ. ჰექტორმა ვალი მოიხადა ყველას წინაშე და სუფთა სინდისით გარდაიცვალა.

ოდისევსი. საკმაოდ საინტერესოა ამ თვალსაზრისით ოდისევსის სახის განხილვა. იგი არის მოხერხებული, ბრძენი, გამჭრიახი, მაგრამ ოდისევსის სახე გაცილებით მეტს მოიცავს, ვიდრე უბრალოდ გონიერება და ეშმაკობაა. საინტერესოა, რომ რაციონალური ადამიანისათვის დამახასიათებელ ყველა თვისებას: განსჯას, სიფრთხილეს, ლტოლვას, მაგრამ ყველა შემთხვევაში გმირი ამ თვისებებს იყენებს კარგი საქმისათვის, როცა სურს ა. ტროას გადარჩენა სურს; ბ. აქილევსის დაბრუნება; გ. მეგობრების გადარჩენა; საკუთარ ოჯახში დაბრუნება და ა.შ.

ჰომეროსთან ხშირია ამა თუ იმ მოლენის შეფასებისაკენ სწრაფვა. ადამიანებს სურთ განსაზღვრონ, რა არის კარგი და რა ცუდი, რა არის საუკეთესო და რა არის ყველაზე უარესი. შემფასებლად წარმოგვიდგებიან პოემათა პერსონაჟები ან თავად პოეტი. ამ შემთხვევაში, რა თქმ უნდა, დიდია პირობითობის ხვედრითი წონა. ბრძოლის ველზე სამშობლოსათვის გამოჩენილი სიმამაცე კარგია, მაგრამ

ოპოზიციაში: ომი/მშვიდობა რა თქმა უნდა, მშვიდობაა საუკეთესო. ადამიანური ყოფის ავ-კარგის გადმოცემის პროცესში თავისთავად ისმის იმ საზოგადოების საკითხი, რომელშიც მოკვდავებს უხდებათ ცხოვრება. გმირს შეზღუდულ სივრცესა და დროში შეუძლია გამოამჟღავნოს თავის კარგი და ცუდი თვისებები, ამიტომ ადამიანებისთვის მთავარია ისაა, რაც აქ უნდა განიცადონ, აქ მიწაზე როგორ იცხოვრებენ; მით უმეტეს, რომ მათ კარგად იციან, ვერასდროს ამაღლდებიან ღვთიურ სფერომდე, ხოლო „სულთა სამეფოში“ მათ იქაურ ყოფაზე შეიძლება აისახოს ამქვეყნად ჩადენილი საქმეები (შდრ. გორდეზიანი 2002:110). შესაბამისად, როცა ისინი ცდილობენ, იცხოვრონ სწორად, მიუხედავად იმისა, იციან თუ არა რაიმე სინდისის ცნების შესახებ, ისინი ძალაუვნებურად ცხოვრობენ სინდისიერად (მამაცურად იბრძვიან სამშობლოსთვის, იცავენ საკუთარ, ოჯახის, ხალხის ღირსებებს და ა.შ.) და პირიქით, როცა გმირები არასწორად ცხოვრობენ (არღვევენ გმირულ მორალს), ნებისთ თუ უნებლიედ ისინი უსინდისოდ იქვევან, მიუხედავად იმისა, თავად აცნობიერებენ ამას

თუ

არა.

ჰომეროსთან შეიძლება გამოვყოთ რამდენიმე ტიპის საზოგადოება: ველური – ითაკა, ლესტრიგონები, კიკლოპები (ოდისევისი იტაკაში კითხულობს: სად მოვხვდი, „მომალადე, ველურ და უსამართლო“ ხალხში (13, 200)? ჩვეულებრივი – მაგალითად, იგივე ითაკა, რომელიც არც განვითარებით გამოირჩევა და არც განსაკუთრებული სიმდიდრე-ბრწყინვალეობით; მაღალგანვითარებული კრეტა, მიკენი, პილოსი, ტროა, ტროადა. აქ მცხოვრებთა ქცევა მაღალი ცივილიზაციის ყველა ნიშანს ატარებს; იდეალური – ფეაკთა კუნძული, სადაც მეფე და დედოფალი ერთნაირ პატივში არიან, ურთიერთობები მოწესრიგებულია, ადამიანები თბილები, დახვეწილები, იდეალურები არიან (ჰომ.ოდ. 9,5–11). საზოგადოებათა ამ სხვადასხვაობაში ჩნდება ერთი პრინციპი – ადამიანები მით უფრო სწორად (სინდისიერად) ცხოვრობენ, რაც უფრო იდეალურად განვითარებულია საზოგადოება, ან რაც უფრო განუვითარებელი; ხოლო ჩვეულებრივ, ან კარგად განვითარებულ საზოგადოებაში უსინდისო საქციელთა რაოდენობა საკმაოდ დიდია.

2. ჰომეროსის ღმერთების სინდისიერების საკითხი. ორიოდე სიტყვით გვინდა შევეხოთ ღმერთების სინდისიერების საკითხს ჰომეროსთან, თუკი საერთოდ შეიძლება საკითხის ასე დავსვათ და არავინ შემოგვედაოს. რაოდენ მნიშვნელოვანაც

არ უნდა იყოს არქაული რელიგიის თუ რაციონალიზმის ელემენტები ჰომეროსთან, ღმერთთა მოქმედების ძირითად განმსაზღვრელ მექანიზმად პოემებში პოეტური წარმოსახვა და მითთა თხზვის უწყვეტი პროცესია მიჩნეული (შდრ. გორდეზიანი 2003: 105შმდ.).

ჰომეროსის შესაძლებლობებს, შეაღწიოს ირაციონალურ ღვთაებრივ სფეროში, აქვს საზღვარი, რომლის შემდეგაც იწყება ფანტაზიის თამაში. ბუნებრივია, ჰომეროსმაც და მისმა აუდიტორიამაც მშვენივრად იცოდნენ, რომ ბევრი სიმღერა ღმერთზე, ჰომეროსის მიერ იყო შექმნილი მსმენელის გასართობად; ასევე ფანტაზიის ნაყოფი იყო ღმერთების კინკლაობა, რადგან, რა თქმა უნდა, პოეტი ვერაფრით შეიტყობდა, რას აკეთებდნენ ღმერთები ტროას ომის დროს და საერთოდ. მითთა თხზვის პროცესი ინდივიდუალური პოეტის მიერ დაკავშირებულია პირობითობისა და ფანტასტიკის სფეროში გადასვლასთან. არც მსმენელსა და არც მკითხველს, თუკი იგი მხოლოდ ესთეტიკური და არა ეთიკური პრინციპით მიუდგებოდა პოემებს, არ დაებადებოდა კითხვა – საიდან იცოდა პოეტმა ღმერთთა ინტიმური ცხოვრების, დიალოგების შესახებ. მათ კარგად იცოდნენ, რომ მიჰყვებოდნენ პოეტის წარმოსახვას და ვერ მოსთხოვენ მას ნათქვამის დამამტკიცებელი საბუთის წარმოდგენას. ამიტომ ამ სცენებს არა აქვთ კავშირი ჭეშმარიტ რწმენასთან. ისინი პოეტის მხატვრული შემოქმედების და არა რელიგიის სფეროა. ეს არის მათი გაადამიანურების, მხატვრული ნაწარმოებების სტრუქტურისა და კანონებისათვის მორგების სურვილი. ამის შემდეგ კი ისინი შეიძლება იყვნენ ბრძენნი, მხიარულები, საშიშნი, სასაცილონი, ან თუნდაც, სინდისიან–უსიდისონი. ჰომეროსის ანთროპომორფული ღმერთები ჩვეულებრივი პერსონაჟები არიან. მათი მოქმედება პოემებში იმავე მექანიზმზეა დაფუძნებული, რაზეც ჩვეულებრივი მოკვდავებისა. სწორედ ამ ჩვეულებრივობის პოზიციებიდან გვინდა ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ახლა ღმერთების პრიზმაში წარმოვადგინოთ.

„ოდისეაში“ ნათქვამია, რომ „ყველა ადამიანს ესაჭიროება ღმერთები“ (ოდ.3,48), რადგან გაჭირვებაში სწორედ მათ შესთხოვენ დახმარებას მოკვდავნი. და ღმერთებიც, „რაოდენ მაღლაც არ უნდა იდგნენ ჩვენზე თავიანთი სიდიადით, სახელოვნებითა და ძალით, დაჰყვებიან ხოლმე მათ ვედრებას (ილ. 9,497–498). თავს უფლებას მივცემთ, იქიდან გამომდინარე, რომ ეს მწერლის ფანტაზიით შექმნილი ღმერთი–პერსონაჟებია, დავსვათ შეკითხვა – რამდენად სინდისიერად ექცევიან ხოლმე ისინი ადამიანებს?

ამის ნათელსაყოფად გავიხსენებთ რამდენიმე პასაჟს პოემებიდან: 1. ზევსი აგამემნონს შეცდომაში შემყვან სიზმარს მოუვლენს „მთავარ როლში“ ნესტორით, რომელიც ყველას აღმატება გონიერებით და სიბრძნით და რომელსაც მხედართმთავარი ყველაზე მეტად ენდობა (ილ. 2, 55–70). გმირი ცდება სიზმრის ინტერპრეტაციისას. სიზმარს, უფრო სწორად, ნდობის იმ ფაქტორს, რომელიც ნესტორს უკავშირდება, შეცდომაში შეჰყავს აგამემნონი. ამით მას, თეტისის თხოვნით, აქილევსის ღირსების ხელყოფისათვის სჯის უზენაესი ღმერთი, მაგრამ შედეგად დაისაჯა არა მხოლოდ აგამემნონი. ამ შეცდომას მოჰყვა უდანაშაულო ადამიანთა დიდი მსხვერლი, რაც არც ჰომეროსს ანაღვლებს დიდად და შესაბამისად, არც თავად უზენაესს; 2. მენელაოსისა და პარისის შერკინებისას გამარჯვებული გამოდის მენელაოსი, მაგრამ აფროდიტე ყველაფერს გააკეთებს, რომ თავის საყვარელ პარისს სირცხვილი და ხიფათი ააცილოს, ხოლო მაშინ, როცა გაგიჟებული და კიდეც ერთხელ დამცირებული მენელაოსი მხეცივით დარბის ბრძოლის ველზე და დაეძებს პარისს, აფროდიტე მშვიდად ელენეს სამთიობოში შესვლას შთააგონებს. მას იქ პარისი ელოდება (ილ. 2. 24–56); 3. აღარაფერს ვამბობთ აფროდიტეს სამარცხვინო ღალატზე, რომელზეც მოხუცი დემოდოკოსი მოგვითხრობს; 4. პოსეიდონს აქვს ოდისესზე გაბრაზების მიზეზი (მან თვალები დატხარა მის შვილს – ცალთვალა კიკლოპს), მაგრამ არც კიკლოპი მოქცეულა მთლად კეთილსინდისიერად – ჯერ ოდისევსის რამდენიმე მეგობარი შესანსლა, მერე შეპირდა – რომ გავიღვიძებ, რამდენიმეს კიდეც ზედ დავაყოლებო. ასეთ სიტუაციაში ხომ არ დაელოდებოდნენ კიკლოპის მორიგ მოშიებას? რამდენად სინდისიერად იქცევა ამ შემთხვევაში პოსეიდონი, როცა მრავალჭირნახულ მებრძოლებს შინ დაბრუნების საშუალებას არ აძლევს?

ამგვარად, გარკვეულწილად, ჰომეროსის პოემებში შეიძლება ვისაუბროთ არა მხოლოდ გმირების, არამედ ღმერთების სინდისიერებაზეც, რაც კიდეც ერთხელ მოწმობს იმას, რომ, ჰომეროსის ეპოსში, რომელიც აზროვნების განვითარების ისტორიაში უშუალოდ ბერძნული ფილოსოფიის აღმოცენების შემამზადებელ ეტაპად შეიძლება ჩაითვალოს, ხდება რელიგიურ–მითოლოგიურის, რაციონალურისა და მხატვრულ მითოლოგიურის შერწყმა.

3. ხალხის სინდისი. ჰომეროსის ეპოსი არისტოკრატიული ეპოსია. მისი მთავარი გმირები ან ღმერთების შთამომავალნი არიან, ანუ გმირები (ნახევრადღმერთები), ან

მეფის, ბელადების, არისტოკრატების. მიუხედავად იმისა, რომ ჰომეროსმა მოახერხა გმირთა ამ სიმრავლეში ყველა პერსონაჟისათვის გამორჩეული, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ხასიათი მიეცა, ყველანი ისინი არიან ერთნაირად ახოვანები, ლამაზები, პატრიოტები, ჭკვიანები, იციან მეგობრობა, ერთგულება და ა.შ. მაგრამ ჰომეროსის პოემებში არანაკლები ფუნქცია აქვთ მდაბიო წარმოშობის ადამიანებს, რომლებზეც გადადის ბრძოლის მთელი სიმძიმე და დოვლათი ნაკლები ხვდებათ, რომელთაც ისევე შეუძლიათ იყვნენ ერთგულები, ვაჟკაცები, პატრიოტები, როგორც მათ ბელადებს. უბრალოდ, მათ არა აქვთ სახელები. მათ უბრალოდ ჰქვიათ „ხალხი“. თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენ არ შეგვიძლია დავაყენოთ მათი სინდისიერების საკითხი. ამის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითად შეიძლება მოვიტანოთ თერსიტოსის ეპიზოდი ილიადას პირველ სიმღერაში. იგი პირველი ადამიანია, რომელიც ხმას ამოიღებს უსამართლობის წინააღმდეგ, სამართლიანობის დადგენას მოითხოვს მხედართმთავრისაგან, რომელიც ცდილობს, დაიცვას არა მხოლოდ საკუთარი, არამედ თანამებრძოლების უფლებები. იგი იქცევა ისე, როგორც ამას საკუთარი სინდისი უკარნახებს. არ ფიქრობს იმაზე, რა გართულება შეიძლება მოჰყვეს მის გამოსვლას. მას სხვანაირად არ შეუძლია. ფიქრობთ, იმაზე უფრო დასაფასებელია უბრალო თერსიტოსის „ბრალიანი“ აგამემნონის და საერთოდ, ძლევამოსილი ბელადების წინააღმდეგ წასვლა, ვიდრე აქილევსის წასვლა აგამემნონის წინააღმდეგ. თუმცა ხშირად მასთან მასა, როგორცაა ოდისევსის მეგობრები, ან სასიძოვები, თავად იქცევიან არასწორად და ამისათვის შესაფერის სასჯელსაც იმსახურებენ.

4. ჰომეროსის სინდისი. და ბოლოს, გვინდა აღვნიშნოთ, რომ თავად ჰომეროსი, როგორც შემოქმედი, უაღრესად სინდისიერად ჰყვება ტროას ომის ამბავს. გარდა იმისა, რომ იგი, ძვ.წ. მე-8 საუკუნის ავტორი, მაქსიმალურად მიახლოებულად აღადგენს ძვ.წ.მე-14-13 სს.-ის ტროას ომის ამბავს, არ ცდილობს, შექმნას ე.წ. მტრის ხატი, როგორც ჩვეულებრივ, ხდება ხოლმე (ავტორები ყოველთვის ცდილობენ, ისტორიული ომების აღწერისას საკუთარი ხალხი უფრო წარმოაჩინონ, ნებისით თუ უნებლიედ) და ობიექტურად ცდილობს ერთნაირად სიმკატიურად დაგვიხატოს ორივე ბანაკი – მისი საკუთარი აქაველები, და ბერძენთა ძლევამოსილი მოწინააღმდეგე – ტროელები. ამით, შეიძლება ითქვას, მისი, როგორც მწერლის სინდისი სუფთაა – არც ტროელები დაამცირა, არც აქაველები. წინააღმდეგ შემთხვევაში, სრულიად გაუგებარი

იქნებოდა, რატომ მოუნდნენ ბერძნები „საშუალო სიძლიერის, ან სუსტი“ მოწინააღმდეგის განადგურებას მთელი 10 წელი.

ჰესიოდე (ძვ. წ. მე-8 ს. დასასრული – მე-7 ს. დასაწყისი), ორი პოემის – „თეოგონია“ და „სამუშაონი და დღენი“ ავტორი, ჰომეროსის მსგავსად, ესთეტიკური სტილის პოეტია. ჩემთვის განსაკუთრებით საინტერესოა პოემა „სამუშაონი და დღენი“, რომელიც, ჰომეროსის საგმირო ეპოსისაგან განსხვავებით, წარმოადგენს დიდაქტიკური ეპოსის პირველ და კლასიკურ ნიმუშს. განსხვავებაა მათ შორის ზნეობრივ ფასეულობათა თვალსაზრისითაც.

მოსალოდნელი იყო, რომ დიდაქტიკური ხასიათის ნაწარმოებში, სადაც ავტორი უამრავ რჩევა-დარიგებას იძლევა სხვადასხვა ცხოვრებისეულ მომენტებზე და ზოგადად ასწავლის სწორად ცხოვრებას ადამიანებს, აქვს მათთვის სხვადასხვა საკითხზე ჭკუის დარიგების და რჩევის მიცემის ამბიცია, იქნებოდა რაიმე მინიშნება მაინც – რას ნიშნავს სინდისიერი ცხოვრება და სინდისი საერთოდ, როგორ უნდა იქცეოდეს სინდისით მცხოვრები ადამიანი. სამწუხაროდ, პირდაპირი გაგებით ასეთი რჩევა-დარიგება პოემაში არ შეგვხვედრია, მაგრამ რამდენიმე ნიუანსს მივაქციე ყურადღება, როცა სტრიქონთა შორის სინდისიერებასა თუ უსინდისობასთან დაკავშირებით აზრის ამოკითხვა იყო შესაძლებელი. მაგალითად, ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ის ადგილი, სადაც ჰესიოდე მსჯელობს მეხუთე, რკინის საუკუნის შესახებ და სიტყვებს – „არ ვყოფილიყავ ნეტავ კაცი მეხუთე მოდგმის, მისი მოსვლის წინ მოვმკვდარიყავ ან მის მერე გავჩენილიყავ“² (174–175) მოსდევს ასეთი განცხადების გაკეთების მიზეზების ჩამონათვალი. მათ შორის არის: ამ მოდგმას ჯაფა-ტანჯვისაგან მოსვენება არ უწერია; თანხმობა მოიძლება მამა-შვილს შორის; წაეკიდება დამხვდური სტუმარს და მოყვარეს დათმობს მოყვარე; განქარდება და-ძმობის სიტკბო; მოხუცებულ მშობლებს პატივს არ მიაგებენ; უპატრონოდ დააგდებენ და სხვა. ამ მიზეზთა შორის დასახელებულია ასეთიც – „კეთილი კაცი, პატიოსანი, ფიცის ერთგული, აღარავის მოეწონება“ (190).

ჰესიოდემ თავისი პოემა მიუძღვნა პერსესისა და მსაჯულთა მხრიდან სამართლიანობის ხელყოფას. ჰესიოდეს ეს ფაქტი აჰყავს ეპიკურ სიმალლეზე, რომელიც აგრეთვე ეთიკურ სიმალლედ იქცა. პერსესის საქციელში მან დაინახა ფაქტი,

² ჰესიოდეს ციტატების თარგმანი ჩემია შ.ბ.

რომელიც იმსახურებს საყოველთაო ყურადღებას და უდიდეს მნიშვნელობას ყველასთვის, ვისაც აღელვებს ზოგადად ადამიანის ბედი. ჰესიოდე პოემას იწყებს ჰიმნით ზევსისადმი, რომლის ნებით ხდება ყველაფერი (42,8) და რომლის დამსახურებაც, ჰესიოდეს მიხედვით, იყო ის, რომ პერსესმა კრაზი განიცადა. ზევსისაგან ასეთი სასჯელი კი მან დაიმსახურა ცხოვრების არასწორი წესის გამო, რადგან, ჰესიოდეს მიხედვით, შეუძლებელია სამართლიანობის ხელყოფა დაუსჯელი დარჩეს (ჰეს.სამ.და დღ.61,15).

პერსესის საქციელს ჰესიოდე განაზოგადებს და ამბობს, რომ პერსესის საქციელი არ გამომდინარეობს უბრალოდ მისი ხასიათის თვისებებისაგან. ეს უფრო მძიმე შემთხვევა – ადამიანის დაცემის ტიპური გამოხატულებაა. ჰესიოდეს მიხედვით, ადამიანები განწირულნი არიან მძიმე შრომისათვის, ავადმყოფობების, ტანჯვისა და ათასგვარი უბედურებისათვის, რადგან ეს არის ზევსის სასჯელი არა მხოლოდ პრომეთეს საქციელის, არამედ ადამიანების მხრიდან არაკეთილსინდისიერად ცხოვრების გამო. ჰესიოდე ჰყვება მითს ხუთი საუკუნის შესახებ, რომლებიც წარმოქმნიან თანმიმდევრობას, ადამიანთა დაბლა დაშვებას, დეგრადაციას რომ წარმოაჩენს – ოქროს საუკუნიდან (ადამიანები ღმერთებისგან რომ ცხოვრობდნენ, მშვიდად და შრომის გარეშე, ახლოსაც არ ეკარებოდათ სიბერე, ისე კვდებოდნენ, თითქოს იძინებდნენ), ვერცხლის (როცა ადამიანებს არ სურდათ პატივი მიეგოთ ღმერთებისათვის), სპილენძის (როცა საკუთარი ხელების ძალამ საშინელმა დაღუპა ადამიანები” (153), გმირთა (როცა ადამიანთა მოდგმის ხარისხობრივი გაუარესების ეს ხაზი შეწყდა ზევსის მიერ გმირების იმ თაობის შექმნით, რომელიც წინა თაობებზე სამართლიანიც და უკეთესიც იყო, თუმცა „ისინიც დაღუპა ავბედითმა ომმა და საშინელმა ბრძოლამ” (161), რკინის საუკუნამდე (რომელსაც ჰესიოდემ განადგურება უწინასწარმეტყველა, როცა საბოლოოდ განვითარდება ყველა მისთვის დამახასიათებელი, ზემოთ ჩამოთვლილი ნაკლოვანება). მართალია, ამ ჩამონათვალში არ არის ასეთი: „როცა ადამიანები მოიქცევიან უსინდისოდ“, მაგრამ სხვა რა სახელი შეიძლება დაერქვათ ადამიანებს, რომლებიც არ ცნობენ მამა-შვილობას, სტუმართ-მოყვრობას, და-ძმობას, მოხუც მშობლებს პატივს არ მიაგებენ, თუ ბოროტმოქმედებს არ ექნებათ არავის შიში, თუ ადამიანებს აღარ შერცხვებათ, არც სინანული შეაწუხებთ ჩადენილის გამო, თუ პატიოსან კაცს ბოროტს ამჯობინებენ, თუ უღსრი ღირსეულს

გათელავს, ცილს დასწამებს და თან ცრუ ფიცით დაამტკიცებს ცილისწამებას, ვფიქრობ, ამას, ყველაფერს ერთად, ჰქვია უსინდისობა, ხოლო ჰესიოდეს ეს სტროფი (174–201) უსინდისობის კლასიკური დახასიათებაა.

ამ ზნეობრივი აპოკალიფსის შედეგი ასეთია: „შარაგზებიან მიწიდან მაშინ მიაშურებენ ოლიმპოს მწვერვალს კრძალვა (αιδώς), სირცხვილი, სინდისი (νέμεσις) და ნემესისი (სამართლიანი შურისგება, ჩივილი), მშვენიერ სხეულს შეიმოსენ თეთრი სამოსით, კაცთ დატოვებენ და უკვდავთა დასს შეერთვიან: ადამიანებს დარჩებათ ტანჯვა საზარელი და არ იქნება ხსნა არსაიდან“.

ჰესიოდე თავის ჩართულ იგავ–არაკში ბულბულისა და ქორის შესახებ ჰყვება: „ქორმა ჩაასო ბრჭყალები ბულბულს და ეუბნება მას: „უბედურო, რას წიწინებ? მე ხომ შენზე ბევრად უფრო ძლიერი ვარ: როგორადაც არ უნდა იმღერო, სადაც მინდა, იქ წაგიღებ“ (207–208). თუ ამ იგავ–არაკის მორალს, როგორც ხდება ხოლმე, ადამიანებზე გადავიტანთ, შეიძლება დავადგინოთ, რომ თუ შენზე უფრო სუსტს ისე ექცევი, როგორც გინდა, ატრიალებ მას საკუთარ ნება–სურვილზე, ხარ ცუდი, ასე უსინდისოები იქცევიან. სწორედ ასე, უსამართლოდ, უსინდისოდ მოქცევა, იმ გზიდან გადახვევა, რომელზეც დგას სამყაროს წესრიგი და რომელიც კარნახობს ადამიანებს მოწიწებით დამოკიდებულებას ღმერთებისადმი და სამართლიან დამოკიდებულებას ერთმანეთისადმი, არის, ჰესიოდეს აზრით, ყველა უბედურების საერთო მიზეზი.

არ შეიძლება ძალითა და ეშმაკობით ღმერთების მიერ დაწესებული კანონების და წესების გვერდის ავლა. არ შეიძლება ღმერთების მოტყუება იმ იფიქრით, თითქოს შენ მათზე ეშმაკი ხარ, და არ შეიძლება საკუთარი სარგებლობისათვის ზრუნვა კანონისა და სამართლიანობის გვერდის ავლით. ყველაფერი მიდის შეკითხვამდე: „რა მართავს ადამიანებს - მუშტი, ძალა თუ სიმართლე, კანონი?“ თავისი დიაგნოზის საილუსტრაციოდ ჰესიოდე მოგვითხრობს ორი ქალაქის შესახებ, რომელთაგან ერთ-ერთი - ჰყავის, მეორე კი ინგრევა: იქ, სადაც სასამართლო სამართლიანია და „არასდროს გადავა სიმართლეს, იქ სახელმწიფოც ჰყავის და ადამიანებიც აყვავებულნი არიან“ (226–227), ხოლო მათ კი, ვინც „ბოროტ ქედმაღლობასა და უპატიოსნო საქმეებშია გახლართული“ (238), დიდი უბედურება, შიმშილი, ჭირი და უამრავი სხვა გასაჭირი შეჰყრიათ, - იქამდე, რომ „ქალები ველარ შობენ შვილებს“ (244).

უსამართლო (უსინდისო) გზა, რომელსაც შესდგომია პერსესი და რომელიც იქცა მის უბედურებათა მიზეზად, ცუდი გზაა, ბოროტების გზა. მაშ, რომელი გზა იქნებოდა სწორი? სიკეთის, სათნოების, სინდისიერების ძნელი, მაგრამ შრომის კეთილმოქმედი გზა - ასეთია ჰესიოდეს პასუხი: „ბოროტებისაკენ გზა არა არის ჩვენგან შორს. მაგრამ სათნოება დაამორეს უკვდავმა ღმერთებმა, მძიმე ოფლით: ციცაბო, მაღალი და გრძელი გზაა სათნოებამდე” (α' ρετη) (288–290).

უსაქმურობა და უსამართლობა იმგვარადაა ერთმანეთთან დაკავშირებული, რომ უსაქმურობა წარმოშობს შურს სხვისი სიმდიდრისა და კეთილდღეობისადმი, წარმოშობს ისეთივე მდგომარეობის ტყუილითა და ძალით (ანუ უსინდისოდ) მიღწევის ცდუნებას. რა უნდა ქნან რკინის საუკუნის “გაფუჭებულმა”, უსინდისო ადამიანებმა, უპირველესად, პერსესმა, რომელიც ამ საუკუნის ტიპიური წარმომადგენელია? ჰესიოდეს განაჩენი ასეთია: უნდა იყვნენ სამართლიანები, „ყური უგდონ სიმართლის ხმას და დაივიწყონ ძალადობაზე (უსინდისობაზე) ფიქრი” (275).

ზევსს „ადამიანებისთვის დაწესებული აქვს კანონი” (νόμος): მხეცები „ჭამენ ერთმანეთს”, „ადამიანებს კი კრონიდმა სიმართლე (δικη) უბოძა” (279–280). სიმართლე, სამართლიანობა ჰესიოდეს ესმის, როგორც ფიცის ერთგულება, მიუკერძოებელი სასამართლო, კანონის დაცვა. იგი უკავშირებს მას სამართალწარმოებას და ამით მან ეთიკურ-იურიდიული მნიშვნელობა მიანიჭა ამ ცნებას.

ჰესიოდე ამბობს, რომ მხეცების, ფრინველებისა და თევზებისათვის უცნობია სიმართლე, ამიტომ ისინი ულმობელნი არიან ერთმანეთის მიმართ, ხოლო ადამიანებს ზევსმა უბოძა სიმართლე, როგორც უმაღლესი სიკეთე, და იქვე განმარტავს, თუ რაში მდგომარეობს ეს სიკეთე: „როდესაც ვინმემ იცის ჭეშმარიტება და სწორად (τα δίκαια) იძლევა ჩვენებებს” (280).

ჰესიოდე აამაღლებს სამართლიანობას, როდესაც ის იქცევა სათნოების უპირატეს განსახიერებად. ჰესიოდემ სამართლიანობის (რომელიც მას ესმოდა, როგორც კანონის დაცვა და პატიოსანი სასამართლო) მეშვეობით განსაზღვრა საზოგადოებრივი მორალის ძირითადი დომინანტი (ბეკერი 2004:198–200). რატომ სამართლიანობა, წესიერება, სინდისიერება? იმიტომ, რომ სამართლიანობის კანონს ადამიანებისთვის აწესებს ზევსი და თავად ზევსი წარმოადგენს მის უპირველეს დამცველს (280–281). ჰესიოდესთან ზევსი ასრულებს ეთიკურ ფუნქციას. აქ ზევსი თავად არის წესიერების

და სამართლიანობის მაგალითი. შესაბამისად, იგი სჯის უსამართლოებს, არაწესიერებს, უსინდისოებს და იცავს სამართლიანი, წესიერი, სინდისიერი ცხოვრების წესის მიმდევართ.

ადამიანებს, ჰესიოდეს მიხედვით, მხოლოდ ერთი გზა აქვთ საიმისოდ, რომ მიუახლოვდნენ ღმერთებს, ეზიარონ მათ უკვდავებას: მათ უნდა დაიცვან ღმერთების მიერ დადგენილი კანონები და დაიმსახურონ მათი კეთილგანწყობა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ისინი შეიძლება ისეთ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ, რომელშიც აღმოჩნდნენ რკინის საუკუნის ადამიანები მთლიანად და, კერძოდ, თვით ჰესიოდეს უმცროსი ძმა პერსესი.

რა უშლის ხელს ადამიანებს, რომ იარონ ღმერთების მიერ დაწესებული სიმართლის გზით? ღმერთებმა დაუწესეს ადამიანებს სიმართლისა, მაგრამ თვითონ ისინი უკვე უშუალოდ აღარ მონაწილეობენ ადამიანთა საქმეებში, არ აძლევენ მათ პირდაპირ მითითებებს, არამედ მხოლოდ თვალყურს ადევნებენ, თუ როგორ იქცევიან ისინი. ჰესიოდე ამბობს, რომ ამ მიზნით დედამიწაზე ყველგან დადიან ზევსის მიერ წარგზავნილი უკვდავი მცველები, „ადამიანთა მართალ და ბოროტ (სინდისიერი და უსინდისო შ.ბ.) საქმეთა დამკვირვებლები” (254), სამართლიანობის სადარაჯოზე დგას „ზევსის მიერ შობილი დიადი ქალწული დიკე” (256), რომელიც უმაღვე „ამცნობს მას ადამიანთა სიცრუეზე” (260).

ღმერთები მონაწილეობენ ადამიანთა საქმეებში, აფასებენ, აჯილდოებენ მათ და სჯიან მათ მოგვიანებით. თვითონ საქმეები კი, გადაწყვეტილებები იმის თაობაზე, სათნოებისკენ იქნან ისინი მიმართული თუ ბოროტებისაკენ, თვითონ ადამიანთა კომპეტენციაშია. ის, რომ ჯილდოსა და სასჯელს ასეთი არა აშკარა ხასიათი აქვს, შეიცავს არასწორი არჩევანის შესაძლებლობას (ბიჩი 1958:2078–283). სათნოების გზაზე ორი ერთმანეთთან მჭიდროდ დაკავშირებული წინააღმდეგობა დგას - ცდუნება და სისულელე. პრომეთეს მიერ მათთვის მოპარული ცეცხლის გამო ადამიანები, როგორც ზევსი ამბობს, „შეიყვარებენ იმას, რაც მათ ღუპავთ” (58). სწორედ ამ მიზნით შექმნა მან პანდორა და მისი ყუთი. ყველაფრის იოლად და სწრაფად მოპოვების სურვილი უბიძგებს ადამიანს ბოროტებისკენ მიმავალ გზაზე, რომელიც არის პირველი, უახლოესი გზა, რადგან “ძალიან ახლოს მდებარეობს (288). ასეთი ადამიანი ხელმძღვანელობს უშუალო იმპულსებით, ბრმა ვნებებით, იგი ვერ იხედება წინ. მას

„ჭკუა აქვს დაბინდული ხარბი ლტოლვით ანგარებისადმი და გულიდან სირცხვილი გამოდევნილი აქვთ“ (323–324). და მართალია, „მხოლოდ ხანმოკლე დროის მანძილზე გაერთობა თავისი სიმდიდრით“ (326, „უპატიოსნობისთვის ადრე თუ გვიან მძიმე სასჯელი ელოდება“ (333–334). მიუხედავად ამისა, სიხარულის ეს ხანმოკლე ვადა, ის ფაქტი, რომ სასჯელი შეიძლება გვიან დადგეს, შეადგენს ცუდი, მანკიერი საქციელის მოტივებს. “და ბოლოს ამპარტავანს აუცილებლად შეარცხვენს სამართლიანი დასასრული. გვიან, როდესაც უკვე დაისჯება, მიხვდება ამას ბრიყვი” (217–218). ყველას არ შეუძლია დასასრულის დანახვა, დანახვა იმისა, რაც დაფარულია: სულელებმა არ იციან, რომ ზოგჯერ ნახევარი უფრო მეტია, ვიდრე ყველაფერი (10 ;40–41). თუ საქციელი მანკიერია და ბოროტი, თუ ადამიანს შერცხვება და სინანულის განცდა დაეუფლება, თუ ეს ის არის, რაც საბოლოოდ სასჯელს დაიმსახურებს, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა აქ ნახსენები სიტყვა *სინდისი*, შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ამ კონტექსტში უსინდისობის წილი ადვილი შესამჩნევია (სპრინკლი 1994:455შმდ.).

ჰესიოდე ადამიანს განიხილავს ზნეობრივ-საგანმანათლებლო პერსპექტივაში. მისთვის ადამიანი არის ყველაზე საუკეთესო, ვისაც შეუძლია თვითონ განსაჯოს და წინასწარ განჭვრიტოს, თუ რა გამოვა ამა თუ საქმიდან. პატივისცემის ღირსია ის, ვინც ყურს უგდებს კარგ რჩევებს. ხოლო ის, ვისაც თვითონაც არაფერი ესმის და სხვის რჩევასაც გულთან ახლოს არ იკარებს, სრულიად უსარგებლო ადამიანია (293–297).

შეიძლება ითქვას, რომ ჰესიოდე კარგ რჩევებს იძლევა, ანუ თავად ეპიკოსი კარგი მრჩეველია („მე კი, ო, პერსეს, მსურს სუფთა სიმართლე გითხრა“ (9–10). შესაბამისად, ვინც მის პოემებს კარგად, სწორად წაიკითხავს, სწორად ცხოვრების წესსაც გაიგებს და პოეტის

	სინდისიც	სუფთა	იქნება.
--	----------	-------	---------

აპოლონიოს როდოსელი (ძვ.წ. მე-3 ს.). „არგონავტიკა“. აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ აფროდიტე მედეას ხელით, ფაქტობრივად, ანადგურებს აიეტის სამფლობელოს და ეხმარება ბერძნებს. შესაბამისად, აქ ზედმეტი ძეხვის გარეშეც ადვილი მისახვედრი იყო, რომ „მსუყე“ მასალასთან გვექნებოდა საქმე. ძალიან ადვილი იყო მედეა/იასონის სინდისიერება/უსინდისობის საკითხი დაგვეყენებინა.

სანამ საქმეში ღმერთები ჩაერევინ, არგონავტები თათბირობენ, როგორ დაეპატრონონ ოქროს საწმისს. იასონის რჩევით ისინი გადაწყვეტენ, ძალმომრეობაზე

უარი თქვან, ჯერ ტკბილი სიტყვით სცადონ, მოთაფლონ, მოინადირონ მეფის გული, რადგან „ხშირად რბილი და კეთილი სიტყვით მოგვარებულა საქმე ისეთი, რაც ქედმაღლური ქიშპით და ბრძოლით ძალზე ძნელად თუ მორიგდებოდა“³ (3, 188–189). მისიის შესრულებას არგონავტები ტყუილით იწყებენ. ისინი აიეტ მეფეს, რომელმაც არგონავტებს გულლიად გაუღო კარი და გულით უმასპინძლა, უყვებიან გამოგონილ ამბავს იმის შესახებ, როგორ შემთხვევით აღმოჩნდნენ მეფის კარზე, ხოლო როცა მისვლის რეალური მიზანი გაამჟღავნეს, აიეტი ბრაზით აღივსო, უსმენდა, მაგრამ ბოლმა ახრჩობდა, ბორგავდა, გულზე ცეცხლმოდებული, და წარბთა ქვეშ ნალვერდალივით ღვიოდნენ მისი კუმტი თვალები (3, 366–370). კოლხთა მეფის ასეთი რისხვის მიზეზი აპოლონიოსს არა აქვს მოტივირებული, მაგრამ დიოდოროსი გვიხსნის რომ აიეტს უწინასწარმეტყველეს: ოქროს საწმისის წალება და შენი აღსასრული ერთი იქნებაო (6, 47, 6). როდოსელის მოტივი – ტახტის დასაკუთრება გინდათო, ნაკლებ სარწმუნოა. ისიც საეჭვოა, აიეტს არ სცოდნოდა ოქროს საწმისის ფასი და ის, რომ უბრალო საწმისის უბრალო ჭალაში დაკიდება–არდაკიდებაზე არ ექნებოდა მეფეს ასეთი რეაქცია: „დატოვეთ მიწა და გააბრუნეთ ხომალდი უკან! მე თქვენ გიჩვენებთ საწმისს და ფრიქსეს! ვერ ეღირსებით თქვენ იმის ხილვას!“ (3, 372–374).

აიეტი თავად უსვამს ხაზს, რომ მათი ბედი იყო, ჭერქვეშ რომ მიიღო და მისი პურ–მარილი იგემეს. ამიტომ ხელს არ ახლებდა მათ, როგორც სტუმრებს. აქ უკვე შეიძლება დავაყენოთ არგონავტების სინდისიერების საკითხი რამდენიმე მიზეზის გამო: 1. თავიდანვე ცუდი განზრახვით მივიდნენ აიეტთან; 2. ტყუილებით ყურები გამოუჭედეს კაცს, რომელიც ქვეყნის უპირველესი მმართველი იყო; 3. და რომელმაც გულუხვად უმასპინძლა მათ; 4. როცა შეატყვეს, მოთაფლული სიტყვები აღარ ჭრიდა, ძალით დააპირეს მიზნის მიღწევა; 5. ნერვიც არ შეტოკვებიათ, როცა ნახეს, როგორი იყო აიეტის რეაქცია ოქროს საწმისის წალებაზე და როცა მიხვდნენ, რას ნიშნავდა იგი მისთვის.

შედარებით სინდისიერად იქცევა იასონი, რომელიც ბოდიშს უხდის გაბრაზებისათვის აიეტს, უხსნის, რომ ისინი გასამდიდრებლად არ ჩამოსულან მასთან, რომ მისმა ბოროტმა ბედმა და ავმა მეფემ გაწირეს იგი, რომ მთელს ელადას

³ ციტატები მოგვყავს აკაკი ურუშაძის თარგმანების მიხედვით.

მოდებს აიეტ მეფის დიდებას და თავისი სამსახურიც შესთავაზა: საკრომატების დაპყრობა თუ სხვა ტომების დამორჩილება და მისი სკიპტრის ქვეშ ქედის მოხრა (3, 386–395). ძნელი სათქმელია, იასონი მიზანმიმართულად ლამობდა მეფის გულის მოგებას, თუ გულწრფელი იყო, ამ სიტყვებს როცა წარმოთქვამდა. მაგრამ ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ მან აიეტს დავალებების შესრულებაზე თანხმობა მისცა მანამდე, სანამ მედეასაგან დახმარების იმედი ექნებოდა, სანამ მედეა თავად შესთავაზებდა კრიტიკული სიტუაციიდან გამოსავალს (3,428–429).

საინტერესოა, რომ მედეა საკუთარი მამის წინააღმდეგ გალაშქრებას და მის ღალატს ფიქრში, მაგრამ მაინც, იწყებს მაშინვე, როგორც კი იასონი და არგონავტები სასახლეს დატოვებენ: „დალუპავენო შმაგი ხარები, ან თვით სასტიკი აიეტ მეფე“ (3, 459–460).

ამ მომენტიდან პოემაში აიეტის ღალატის ორი ხაზი ვითარდება: ა) მედეასი ბ) იასონის და მუშავდება ოქროს საქმისის წაღების ორი გეგმა, რომელნიც საბოლოოდ ერთმანეთს კვეთენ: 1. მედეასი, რომელიც ჯადოსნური წამლების საშუალებით განიზრახავს იასონის დახმარებას; 2. არგოსის, რომელმაც იასონს ჰეკატესაგან გაწვრთნილი გრძნეული ქალის (რომელიც ჯადოსნურ წამლებს ამზადებს და იქვე, ახლოს ცხოვრობს) დახმარება შესთავაზა. ასევე პარალელურად მზადდება მედეასათვის ეროსისა თუ კიპრიდას შეჩენის გეგმა ა) ღმერთებისაგან ბ) ისევ არგოსისაგან. ყველა ამ გეგმის ცენტრალური ფიგურა, ერთადერთი მხსნელი მედეაა (შდრ.ჰანთერი 1993:378შმდ.). ღმერთების, არგონავტების და თავად მედეას გეგმაშიც. ამავე თავში კიდევ ერთი გეგმა აქვს თავად აიეტს, რომელიც ამ გეგმას გაუმხელს სასახლის გარეთ, გაშლილ მინდორში საქვეყნო საქმის განსასჯელად შეყრილ კოლხებს: „რაწამს დაგლეჯენ ცეცხლისმფრქვეველი ხარები მოყმეს, ვინც თავხედურად დაიტრაბახა ეგზომ საშიში საქმის მოხდენა, ტყიან გორაკზე მუხნარს გაკვაფავ, მოვზიდავ შეშას, ზვინებს აღვმართავ, და ისეთ კოცონს ავაბრიალებ, რომ ცეცხლის ალი ცას ასკდებოდეს, ხალხსა და ხომალდს დავწვავ ერთიან, რათა ერთბაშად გამოისყიდოს ეს თავხედური ცოდვა ყოველმა, ვინც განიზრახა მსგავსი საქმე“ (3, 86–590). აიეტის დამოკიდებულება ასეთია: „სხვისი ქონების გატაცებაში ვინც ასე კარგად გაწაფულია, აყწობს ფარულად ვერაგულ ხრიკებს, სხვის ნაოფლარზე აღმართავს ხელებს, – გაწყდება ყველა...განუკითხველად დაისჯება“ (3, 592–595). აქ არ

არის ნახსენები სიტყვა სინდისი, მაგრამ არის საუბარი უსინდისო ქმედებაზე, რომელიც, როგორც წესი, ისჯება ხოლმე (პიერსი 1955:22).

ჩემთვის ნაკლებ საინტერესოა, რითი იყო მოტივირებული მედეას ამ ტიპის საქციელი – სიყვარულით, იძულებით, შეცდენით, ღმერთების ჩარევით თუ სხვა. მით უმეტეს, ეს საკითხები ბევრჯერ გამხდარა კვლევისა და შესწავლის ობიექტი. ჩემთვის გაცილებით საინტერესოა, თავად ამ საქციელის შეფასების მომენტი – იყო თუ არა იგი არა კეთილსინდისიერი აქტის მიმართ. დამატებითი არგუმენტი, რამაც საბოლოო გადაწყვეტილება მიაღებინა, იყო სიზმრად მოვლენილი ხილვა – გმირი საწმისისათვის კი არა, მედეას წასაყვანად ჩამოვიდა კოლხეთში. შიშით გამოღვიძებულის პირველი ფიქრი იყო, დაემორჩილებინა თავხედი გულისთქმა, უცხოელს შორს მისგან, საბერძნეთში მოენახა თავისი ტოლი და სწორი, მას კი აქ დარჩენოდა მისდა ნუგეშად თავისი მშობლები და უბიწობა (3, 620–230). სირცხვილის გრძნობამ გააშეშა: „წინ წავიდოდა ერთი ნაბიჯით და უბიძგებდა სირცხვილი უკან, ნამუსის გრძნობა ბოჭავდა, მაგრამ თავხედი ვნება წინ ეწეოდა“ (3,651–652). ეს ის იშვიათი შემთხვევაა ბერძნულ ეპოსში, როცა ავტორი შეფარვით კი არ იძლევა მასალას გმირის სინდისიერებაზე სასაუბროდ, არამედ პირდაპირ ახსენებს სიტყვას ნამუსი, სინდისი (3,653).

მედეას ტყვილები იწყება დასთან, ქალკიოპესთან საუბრით, როცა გამოსაცდელად – იქნებ, თავად მთხოვოს უცხოელების დახმარება საკუთარი შვილების ხსნის მიზნითო, – ეუბნება: „დაო, მე შენი შვილებისათვის მიღელავს გული და მიპყრობს შიში, ვაითუ მამამ ყველანი უცხო სტუმრებთან ერთად დაღუპოს“ (3, 688–689). მასვე თავისი პირით ათხოვინებს – შეაზავოს რამე წამალი მათ საშველად: „იღონე რამე, რომ ამარიდო ღვიძლი შვილების გვამების ხილვა“ (3, 702). და აქვე თხოვს: „ხომ ვერ დაიხსნი უცხო სტუმარსაც იმ საშინელი განსაცდელისგან? ჩემი შვილების გულისათვის მაინც...“ (3, 719–720). მედეა დახმარებას აღუთქვამს დას და მისი პირველი რეაქცია სიხარულისგან ბორგვა იყო. მაგრამ ქალკიოპეს წასვლის შემდეგ ავტორი კიდევ ერთხელ აღნიშნავს, რომ „მედეას ისევ შიში და სირცხვილი კლავდა: ეს რა ვიკისრე, როგორ იქნება მამის ზურგს უკან სტუმრის შველაო!“ (3, 742–743).

ხაზგასმით მინდა აღვნიშნო, რომ თუ ევრიპიდეს „მედეაში“ მიმდინარეობს დაუსრულებელი შინაგანი ჭიდილი დედასა და შეურაცხყოფილ ქალს შორის,

აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკაში“ ეს ჭიდილი სინდის/უსინდისობას, სირცხვილ/უსირცხვილობას, წესიერ/არაწესიერ საქციელს შორის მიმდინარეობს. ამ ჭიდილში ქალის გული ღელავდა, როგორც კედელზე მტოკავი არეკლილი სხივი (3, 760). ხან ჯადოსნური წამლის დამზადება სურდა იასონისთვის, ხან თავის მოკვლა, ხან მწუხარების გულში ჩაკვლა და ბედს შეგუება, ბოლოს კი დაასკვნა, რომ მისდა შავბედად, საუბედუროდ ჩამოიყვანეს ამ გადამთიელ ვაჟკაცთა გუნდი (3, 776–778).

მართალია, მედეას აფიქრებს, როგორ შეძლებს მშობლებისაგან ფარულად წამლის დამზადებას და იასონისათვის მიცემას, რა პასუხს გაცემს მამას, რა ცბიერება დაიცავს მისი რისხვისგან, მაგრამ ყველაფერს გადაწონის ის აზრი, რომ იასონის დაღუპვა და მისი დასამარება ერთი იქნება და იღებს გადაწყვეტილებას: „მაშ, განქარდეს ქალწულის კდემა!“ მართალია, შინაგანი ჭიდილი მერეც გრძელდება („სიცილს დამაყრის მოცლილი ხალხი...დამგმობენ კოლხი ქალები, თავისიანებს მოსჭრა თავიო, განა იქნება ქვეყნად სირცხვილი, ამ ჩემს სირცხვილზე მძიმე და მწველი?...ნეტა მესტუმროს სიკვდილი მხსნელი, ვიდრე შემიტყონ საქმე სამრახი და უსაშველოდ მომეჭრას თავი“ 3, 792–8001), მაგრამ გადაწყვეტილება უკვე მიღებულია – გადაარჩია ბალახ–ბულახი, სურდა ესინჯა სამსალის გემო, სურდა სიურპრიზი გაეკეთებინა იასონისათვის და თავისივე ხელით მიერთმია (3, 807–808).

მოგვიანებით მედეა კიდევ ერთხელ ტყვილს და ცბიერ სიტყვას მაშინ ამბობს, როცა თავის მხევლებს უხსნის, რომ უცხოელების დახმარება მას მისმა დამ და არგოსმა თხოვეს, ამიტომ და მხოლოდ ამიტომ იასონისთვის დაამზადა მავნე სამსალა, რაც მას არაფრად გამოადგება (3,910).

უნდა აღინიშნოს, რომ პოემაში მედეა, მართალია, დიდი გრძნობის გამო აკეთებს ყველაფერს, მაგრამ მოქმედებს გონებით და სრულიად გააზრებულად. ყველა მისი ნაბიჯი წინასწარაა გათვლილი და გამიზნული, რაც, ჩემი აზრით, ზრდის მის დანაშაულს ყველასა და ყველაფრის წინაშე, ვისაც და რასაც მან უღალატა. მაგრამ ვერ ვიტყვი, რომ არ განიცდის სინდისის ქენჯნას. ყველა ქმედების შემდეგ მას უკან ექაჩება და ახედებს შინაგანი ხმა, რომელიც მის გარკვეულ მსაჯულად გვევლინება (საიბი 1994:67–70).

როცა იასონი მიხვდება, რომ მედეას თავს დაატყდა ღმერთების რისხვა და ვნება შეჰყრია, როგორც თავად როდოსელი აღნიშნავს, **პირმოთნე** სიტყვას ეუბნება ქალს და

იყენებს რა მის გრძნობას, ტყვილებით აბრუებს მედეას: „მე ხომ არა ვარ ისე თავხედი, როგორც ბაქია მამაკაცები...გადამიშალე გული... იმისთვის არ მოვსულვარ, რომ უმსგავსო საქმით შევლახო აქაურობა.....შენს ფეხთ ვემხოები...“ (3, 980–990). ამ პირველი სიტყვიდან აშკარაა, რომ იასონი შორსაა იდეალების, გრძნობის, რომანტიზმისაგან. მედეაში იგი ხედავს არა შეყვარებულ მეფის ასულს, არამედ ჯადოქარს, რომელსაც შეუძლია მას სანუკვარი წამალი მისცეს. მისთვის სულერთია, ეს ქალი შეყვარებულია თუ არა, სწორად იქცევა, თუ დანაშაულს ჩადის, ღალატის ფასად უჯდება თუ არა ეს ყველაფერი. მისთვის მთავარი მიზნის მიღწევაა. დიდ გრძნობას უპირისპირებს რაციონალურად გათვლილ სიტყვას, თავგანწირვას – გარიგებას: „თუ დამიხსნი, დახმარებისთვის მეც გადაგიხდი სამაგიეროს...ელადას მოვფენ დიდებას შენსას და სხვა გმირებიც შენ გადიდებენ“ (3,990). ძნელი საფიქრებელია, რომ მედეა, რომელსაც არც დიდება აკლდა და არც არაფერი ამქვეყნად, მოეხიბლა ამგვარ შეთავაზებას, დიდი გრძნობისაგან რომ არ ჰქონოდა დახშული გული და გონება. მოგვიანებით იგი რამდენჯერმე გაიფიქრებს: „ასეთ მავნე და საშიშ საქმეში გავხდით მტრების თანაზიარი“ (3, 1162). იქნებ, ეს სწორედ ის არის, რისი აღიარებაც ბერძენ ეპიკოსებს ჯერ კიდევ არ უცდიათ–შინაგანი ხმა, მსაჯული, ანუ სინდისის ქენჯნა?!

ყოველ შემთხვევაში, ავტორი მეოთხე წიგნის დასაწყისში ამბობს: მუზავ, შენვე მიაჩნე მედეას ტანჯვა, კოლხეთის მეფის ასულის ბედი, ამბავი მისთა ზრახვათა მწველთა! ჩავარდნილი ვარ საგონებელში, ჩემს თავში ორი აზრი ტრიალებს: არ ვიცი, მისი ბედუკუღმართი სიყვარულისა გითხრათ ამბავი თუ სირცხვილისა, რომ ის გაიქცა და მიატოვა კოლხეთის მიწა (4, 1–5). თუ ავტორს ვენდობით, ერთია, რომ შერცხვა სხვებთან, მაგრამ მედეა იტანჯება ყველაფერი იმის გამო, რაც მან ჩაიდინა. მისი დანაშაული აიეტის წინაშე სამმაგია: როგორც მშობლის, როგორც მეფის და როგორც საწმისის მფლობელის წინაშე და სამი მიმართულებით ვითარდება: შერცხვენა, განძის დაკარგვა, ქვეყნის ძლიერების შერყევა. მედეამ გაანადგურა აიეტი როგორც მამა, როგორც მმართველი და დიდი განძის მფლობელი. თუ გავითვალისწინებთ, იმასაც, რომ ამას ემატება დანაშაული დედის, დის, ძმის (რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო დანაშაული), ქვეყნის წინაშე, ადვილი მისახვედრია მედეას ტანჯვის მიზეზი, მისი განცდები და შესაბამისად, სინდისის ქენჯნა. ვფიქრობ, სწორედ ამას

მიანიშნებდეს აპოლონიოსის ზემოთ მოყვანილი სიტყვები – არა ვიცი, რომელს უნდა ვუმღერო, მედეას ტანჯვას თუ სირცხვილსო და მედეას მოგვიანებით ნათქვამი: „ო, უცხოელო, ზღვას ჩაეყლაპე, ნეტავ კოლხეთში შემოსვლის დღემდე!“ (4, 33). არც სიხარული, არც აღტაცება.

მეორეს მხრივ, იგივეს ვერ ვიტყვით იასონის შესახებ – რომ მას აწუხებს სინდისი ჩადენილის გამო, რომ ასე მზაკვრულად და არა ღირსეულად და გამირულად მოიპოვა სანუკვარი საწმისი; რომ ქალის ხელით და დახმარებით მოხდა ეს ყველაფერი (თავადვე აღიარებს: „ამ გონიერი, კეთილშობილი ქალის შეწევნით აღსრულდა) და ეს სულაც არ ეთაკილება. პირიქით, ამაყად აცხადებს: „მას ერთს უმაღლის სიცოცხლეს და წარმატებას მთელი ელადა 4,197); რომ მას მედეა სულაც არ უყვარს იმ გრძნობით და განცდით, როგორც ცდილობს თავი აჩვენოს. არც არგონავტები განიცდიან სინდისის ქენჯნას. საინტერესოა, რომ სწორედ კოლხეთის ნაწილში წავიდა ეპიკოსი თავისი გამირების დეკეროიზაციის გზით და წარმოაჩინა ისინი მარიონეტებად მედეას ხელში, რომლებსაც არანაირი გამირობა აქ არ ჩაუდენიათ და ვერც ვერაფერს მიაღწევდნენ, რომ არა მედეა და შიგნიდან გატეხილი ციხე.

პოემაში კიდევ ერთი საინტერესო მომენტი ჩვენი კვლევის თვალსაზრისით: როცა საკუთარი სურვილიც აისრულეს და მედეას დახმარებით სამარცხვინო დამარცხებაც თავიდან აიცილეს, იწყეს მსჯელობა და მათი დავის და განსჯის საგანი მედეას თან წაყვანა/არწაყვანა იყო. აიეტის სასახლეში ყოფნისას ორი შესაძლო გზიდან – პატიოსნად მიედწიათ მიზნისთვის თუ ვერაგულად, მათ ეს უკანასკნელი აირჩიეს. ასეთივე ვერაგული გეგმა დაისახეს მედეას მიმართაც. არც უფიქრიათ, რომ ქალის უკან დაბრუნება მისი სასტიკად დასჯის (თუნდაც სიკვდილით) და სირცხვილის ტოლფასი იყო. მეფის ასული შემფოთებული კითხულობს: „რა განაჩენი გამომიტანეთ და რას მიპირებთ? იქნება შენმა ოქროს საწმისმა გამოგილაყა თავი სავსებით? ან ახლა იქნებ აღარ გაღელვებს შენი სიტყვები, თქმული ოდესღაც, როდესაც შიში კანკალებდა? სადღაა ფიცი შეჩვენებულო? სად გაგეფანტა დაპირებანი, ტკბილი სიტყვები მოქარგულები, რომელთაც ვენდე, ასე უღირსად ასე ურცხვად რომ აგედევნე, ვნებას ავეყვი ქარაფშუტულად, დავთმე მამული, მამის სასახლე, ზურგი ვაქციე ჩემთა მშობელთა – რაც არის ქვეყნად ყველაზე მაღლა? უცხო კაცებთან მოვცურავ შორეთს...გიშველე გაჭირვებაში, გამოგიწოდე მხსნელი მარჯვენა, და განა ჩემით არ

სძლიე ცეცხლისმფრქვეველი ხარები მაშინ?...ოქროს საწმისი, შენი მიზანი ჩემი სიგიჟით არ იგდე ხელში? ო, მე უგნურმა ეს რა სირცხვილი თავს დავატეხე ქალების მოდემას!“ (4,355–376). აქ აშკარად სინანულია, რომელიც, ჩვეულებრივ, სინდისის ქენჯნას ახლავს თან.

ამ სიტყვებში ყველაფერი ერთადაა თავმოყრილი – საკუთარი და იასონის საქციელის შეფასება, სინანული და თავის შველის ინსტიქტი. მედეა ფიცს ახსენებს იასონს და მისი გატეხის შემთხვევაში თხოვს, ხმალი იშიშვლოს და ყელი გამოლადროს ქალს, რათა თავისი სისულელისთვის მიიღოს შესაფერისი ჯილდო. ძალიან მალე მიხვდა და აღიარა მედეამ, რომ რაც ჩაიდინა, სისულელე და უნამუსო საქციელი იყო, რომლისთვისაც მკაცრად დაისჯებოდა, მაგრამ არსად ელოდა იმაზე მძიმე სასჯელი, ვიდრე შინ, მამის სახლში დაბრუნების შემთხვევაში. მაგრამ იასონსაც უწინასწარმეტყველებს: „ შენა გგონია, შენ უკეთესი მოგელის ხვედრი? ...დღე დაგიდგება, მეც გამიხსენებ, მაგრამ გვიანლა იქნება...ეგზომ იოლად მოპოვებული ოქროს საწმისი, როგორც სიზმარი, ჩაღებ...სამშობლოდან გაგაძევებენ...ჩემთა ვნებათა წყაროვ, იასონ! ღალატისათვის გაგაწამებენ, როგორც მაწამე შენი მზაკვრობით! მაგ სამარცხვინო გარიგებისთვის თქვენც დაგერღვევათ მალე სიმშვიდე!“ (4, 380–405). ამ ეპიზოდში აშკარად იჩენს თავს იასონის ცალმხრივობა, სიმხდალე და უმადურობა. მედეამ შური უნდა იძიოს გაუგონარი საშუალებით, რადგან გაუგონარია იასონის უმადურობაც. კიდევ ერთ უსინდისო საქციელზე მიდის მედეას რისხვით შეშინებული იასონი: ამშვიდებს ქალს, რომ ეს მისთვის, მედეასათვის კეთდება, რადგან თუ ხელჩართული ბრძოლა გაიმართება, ყველას უაზრო სიკვდილი ელის; მტრის საჯიჯგნად დარჩება მედეა; ეს გარიგება მხოლოდ ხერხია, რითაც დადევნებული აფსირტოსის დაღუპვას შეძლებენ (4, 400–410).

კიდევ ერთი მზაკვრული გეგმა მომწიფდა მედეას თავში – მოიტყუოს ძმა და ცბიერებით ჩაიგდოს ხელში, და იასონისათვის მიცემული, ყოველგვარი სინდისიერების ნორმას და ზღვარს გადასული დავალება: „მოკალი (აფსირტოსი), მე ნუ მომერიდები, თუ შენი საქმე ასე მოითხოვს! შემდეგ შენ იცი, შეები კოლხებს და გამოსცადე მარჯვენა შენი“ (4, 419–420).

ძნელი მისახვედრი არ არის, რომ იასონი არ არის როდოსელის საყვარელი გმირი. არ ფარავს მის ვერაგობასა და სიმხდალეს თუ სისასტიკეს და ამორალურობას.

სამაგიეროდ, რამდენადაც ეს შესაძლებელია, ცდილობს, შეარბილოს მედეას საქციელი და მეტი სიმპათიით ხატავს, ვიდრე სხვა ბერძენი პოეტები, ერთხმად რომ ძრახავენ ქალს სისასტიკისთვის. მაგალითად, ლეონიდე ალექსანდრიელი ამბობს, ეჭვი სიგიჟეზე უარესია, ვიღას ენდონ ბავშვებიო? „შენ ქვაშიაც კი მძვინვარებ, ქალო!“ – მიმართავს უცნობი პოეტი მედეას ქანდაკებას. არქიასი ერთ–ერთ ეპიგრამაში მერცხალს ეუბნება: „ ზღვა და ხმელეთი გადმოგილახავს, ო, მოჭიკჭიკე მერცხალო ჩემო, დაბრუნებულხარ და გაგიმართავს ახლა მედეას სურათზე ბუდე! შენა გგონია, შენს უცხო ბარტყებს გადააფარებს მშობლიურ კალთას, ვინც საკუთარი არ შეიბრალა, დაკლა თავისი ბასრი მახვილით? (ბერძნული ანთოლოგია1884: 106). მაგრამ სასტიკ განაჩენად გაისმის მედეას მამიდის, კირკეს სიტყვები მედეასადმი: „შე უბედურო...საქმე გაუგონარი მოგიხდენია...ხარ ჩემი ნათესავი, ამიტომ ბოროტს არ შეგამთხვევ, მაგრამ დატოვე სასახლე ჩემი და შენს უცხოელს გაჰყევი ჩქარა, სამარცხვინოდ რომ ასდევნებიხარ, მამის სურვილის საწინააღმდეგოდ... და არ მოგიმართავ ხელს არც საზიზღარ ამ შენს ზრახვებში, არც გაქცევაში (4, 740–748).

ერთხელ კიდევ მოუწია საკუთარი თავის შეთავაზება იასონისა და არგონავტებისათვის და საკუთარი დამსახურებების შეხსენება თავის გადარჩენის მიზნით ფეაკთა მეფე ალკინოესთან სტუმრობისას, როცა ერთხელ კიდევ დაემუქრა კოლხეთში დაბრუნების საფრთხე. ერთხელ კიდევ აღიარა საკუთარი დანაშაული: „ შევცოდე...დავლუპე სამშობლო...ხიზანად ვიქეც...“ (4, 1020–1025).

ერთხელ კიდევ უღირსად (უსინდისოდ) მოიქცნენ არგონავტები – მედეა იძულებული გახდა, თავად შეებრალებინა თავი დედოფალ არეთესათვის, რომ კოლხებისთვის არ გადაეცათ იგი. ერთხელ კიდევ გამოუტანა სასტიკი განაჩენი ქალმა არგონავტებს და იასონს: „ხართ საბრალონი...არც კი გრცხვენიათ, რომ თქვენს წინაშე უცხო დედოფალს ვევედრებოდი მუხლმოდრეკილი! გამოგეცადათ ჯერ თქვენთა ხმალთა ფხიანობა და შუბთა კვეთება, შესტაკებოდით კოლხთა მხედრობას, ოქროს საწმისზე გადარეულნი, თუნდ შეყრილიყო მთელი კოლხთა მხედრობა აიეტ მეფის წინამძღოლობით! თქვენ ვაჟკაცობა დაგვიწყებიათ, კანკალებთ მუჟა ლაშქრის წინაშე“ (4,1045-1050). თავის მხრივ, ერთხელ კიდევ გაიმეტა მედეამ საკუთარი ხალხი უცხოტომელთაგან დასამცირებლად: პირველად ეს ჩაიდინა თავისი სიყვარულის, ხოლო მეორედ – საკუთარი თავის გადასარჩენად.

ვერ ვიტყვი, რომ უსინდისოდ იასონი და არგონავტები მხოლოდ კოლხეთში, მხოლოდ მედეასა და აიეტის წინაშე იქცევინან. ასევე მოიქცნენ ისინი კუნძულ ლემნოსზე, ლემნოსელ ქალებთან სტუმრობისას. ლემნოსელებმა მათ გულიც გადაუშალეს, თავიანთ გაჭირვებაზეც უთხრეს, სუფრებიც გაუშალეს, უხვი საჩუქრებიც მისცეს და თბილადაც მოასვენეს. საპასუხოდ, მაცნე ეთალიდემ მაცდური სიტყვით დაიყოლია ჰიფსიპილე, რომ ლემნოსელებს თავშესაფარი მიეცათ უცხო სტუმრებისათვის; არგონავტებს, ლამაზი ლემნოსელი ასულების დანახვისას, აღარც საქმე ახსოვდათ და აღარც საკუთარი ცოლები, სანამ ჰერაკლემ არ შეახსენა მათ: „უგუნურებო! განა თვისტომთა სისხლის დაღვრისთვის ვართ განკიცხულნი? თუ უცხო ქალთა სიყვარულს ვეძებთ, საკუთარ ცოლთა მიმტოვებულნი?“ (1, 868–869). მერე კი უბოდიშოდ დატოვეს ქალთა კუნძული.

ჩვენ სინდისიერების საკითხის შესწავლა „არგონავტების“ ყველაზე კრიტიკული ეპიზოდებიდან დავიწყეთ, თუმცა მათი სინდისიერების საკითხის დაყენება შეიძლება ა) გაცილებით უფრო ადრეც, ვიდრე ისინი კოლხეთში ჩავიდოდნენ: 1. კუნძულ ლემნოსზე ქალებთან და ჰიფსიპილესთან ურთიერთობისას; 2. ბებრიკთა მეფესთან; 3. ჰერაკლესთან დამოკიდებულებაში და ბ) კოლხეთის ეპიზოდის შემდეგაც: 1. აფსირტოსის მკლელობა; არგონავტებიანავები სირტში. მაგრამ პროდუქტიული არგონავტების სინდისიერებაზე მსჯელობა, როგორც მოსალოდნელი იყო, სწორედ კოლხეთის ეპიზოდში აღმოჩნდა.

ამგვარად, მეორე თავში ჩატარებული კვლევისა და ანალიზის შედეგად დგინდება:

1. სიტყვა *სინდისი* არ არის ნახსენები ეპოსში. ამ ჟანრში სიტყვა *სინდისის* იშვიათად, ან თითქმის არ გამოყენება იმაზე მეტყველებს, რომ მორალი არ არის გამიჯნული ემანსიპირებული რეალობისაგან, და არა იმაზე, რომ იგი საერთოდ არ არსებობს. ამ ეპოქის მორალი ჯერ კიდევ ჩაწერილია თვით პრაქტიკული ცხოვრების ენაში. გმირებს აქვთ სინდისი, მაგრამ მათ არ გააჩნიათ წარმოდგენა ამის შესახებ. ეპოსს საერთოდ არ გააჩნია ასეთი ცნება, იგი უცხოა ჰეროიკული ეთოსისათვის;
2. ძნელია ეძებო სინდისი იქ, სადაც იგი არ არსებობს და ვერავინ პოულობს. მაგრამ არ არსებობდა ცნობიერებაში, თორემ მის საზოგადოებაში არსებობაზე მიანიშნებს: ა) უკვე ჩადენილზე ხშირად წუხან ეპოსის გმირები; ბ) ისინი იქცევინან

კარგად, ან ცუდად; შესაბამისად, მათ აქვთ კეთილი, ან ბოროტი სინდისი; მათ ჰქონდათ ქცევის კოდექსი და რელიგიური წესები, რომლებიც არეგულირებდა ადამიანთა მოქმედებას. ეს ხდებოდა გარედან და არა შინაგანი გადაწყვეტილებიდან გამომდინარე.

3. მიუხედავად ამისა, ისინი ძალიან გვანან ჩვენი დროის სინდისიან, ან უსინდისო ადამიანებს.

4. ეპოსში ცნობები სინდისიერი ქმედებების შესახებ მრავალფეროვანია; (ყოველდღიური ცხოვრება, რელიგია, მითოლოგია, პიროვნებები, ღმერთები, ხალხი, ავტორები);

4. მიუხედავად ზოგადად არსებული ტენდენციისა, რომელიც იკვეთება სინდისიერი საქციელისადმი დამოკდებულებაში და ავტორთა მიერ გამოვლენილ ინტერესში, გარკვეული განსხვავება ავტორთა შორის მაინც არსებობს და ძირითადად ემთხვევა ჟანრის (ეპოსის) მახასიათებლებს, კერძოდ:

ა) ეპიკური სულისკვეთებიდან გამომდინარე, რომელიც პერსონაჟებს ყველზე ხშირად საბრძოლო დაპირისპირების მონაწილეებად წარმოადგენს, ეპოსში ყველაზე ხშირად სინდისის შეფასების საშუალება სწორედ საბრძოლო სცენების დროს მათი ჩართულობისას გვეძლევა;

ბ) ცნობათა მხატვრული ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით, გამოვლენილია შემდეგი ტენდენციები: ცენტრალური გმირების მოქმედებას ეპოსში განსაზღვრავს აზროვნების ინდივიდუალობა, გამოხატული გმირის ხასიათის მაკოორდინებელი შტრიხისა და, აქედან, გამომდინარე, მისი არჩევანის ინდივიდუალობაში. ეს არჩევანი კი შეიძლება შეფასდეს როგორც სინდისიერი, ან უსინდისო.

გ) შესაბამისად, აქ გადამწყვეტი და განმსაზღვრელი ამბის ინდივიდუალობაა და არა გმირის ხასიათი. მაგრამ ზემოთ მოტანილი მსჯელობიდანაც კარგად ჩანს, რომ ეპიკოსებს აინტერესებთ, ვინ არის მათი გმირი და ისინი სრულიადაც არ არიან უსახური, ნაკლებად დასამახსოვრებელი, მოვლენებს, თუნდაც განსაკუთრებულს, „შეწირული“ ადამიანები. მათ, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი რჩებიან ტრადიციულ ამბავთან დაკავშირებული თვისებების მატარებელ პერსონაჟებად, აქვთ ხასიათი, რომელიც განსაზღვრავს მათივე სინდისიერი/უსინდისო ქმედებებს.

დ) ეპოსის ღმერთებსაც აქვთ, ან არა აქვთ სინდისი. მაგრამ მათი ყოველი

მიითთება გმირებისადმი შეიძლება შეფასდეს, როგორც „ღვთიური ხმა,“ „შინაგანი ხმა“, ანუ სინდისი.

თავი მესამე. სინდისიერების საკითხი ბერძენ ლირიკოსებთან

Οι άνθρωποι σε όλη τη χώρα που αναζητούν άνδρες!
Ποιος είναι στα αλήθεια - είναι με βάση τη συνείδησή

Η καρδιά και η αντληψή ότι, μαζί με όλους τους άλλους,
τον επίγειο ένα πλοίο.
(Theognis 1082b)

„
მთელს ქვეყანაზე რომ ეძებო კაცნი,
რომელთაც მართლ-სინდისზე აქვთ
დაყრდნობილი
გული და ცნება, მათ, ყველას ერთად, დაიტევდა ერთი
ხომალდი“.

(თეოგნისი,1082b).

ბერძენ ლირიკოსთა ნაწარმოებები ჩვენამდე საკმაოდ ფრაგმენტულად არის მოღწეული იმისათვის, რომ ჩემთვის საინტერესო საკითხი საფუძვლიანად შევისწავლო, მაგრამ გავითვალისწინე, რომ ამ ფრაგმენტთა დიდი ნაწილი ზოგადსაკაცობრიო საკითხებს ეხება (შდრ. ლოიდი 2003: 304–15); ამასთან, ჩვენი აღნიშნული თემით დაინტერესება განაპირობა სწორედ ბერძენი ლირიკოსის, თეოგნის მეგარელის „თეოგნიდეას“ ჩვენამდე მოღწეულმა ერთმა ფრაგმენტმა: „ვისაც მართლ–სინდისზე აქვთ დაყრდნობილი აზრი და გრძნობა, მათ, ყველას ერთად, დაიტევდა ერთი ხომალდი“ (თეოგნისი,1082b). თუნდაც ეს ერთი ფრაგმენტი საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ თავდაყირა დაეყენებინა ჩემი წინასწარი განწყობა იმასთან დაკავშირებით, რომ დრამამდე ბერძნულ ლიტერატურაში სინდისის ცნება არ შემოდის. მიუხედავად იმისა, რომ ამ მოსაზრებას ბევრი მეცნიერი იზიარებს (იარხო).

ლირიკის, როგორც მხატვრული ლიტერატურის ერთ–ერთი ძირითადი ჟანრის, მახასიათებლებად ნიშანთა ასეთი ერთობლიობა ითვლება: მუსიკასთან და ცეკვასთან სიახლოვე; მეტრულ–რიტმული და ფონეტიკური სტრუქტურირება; სიმოკლე და შეკრულობა; სურათოვნება; ენთუზიასტური პოეტური სახე; სუბიექტურობა; რეფლექსიურობა; რელიგიური, სოციალური, პოლიტიკური ფუნქცია (შდრ. გორდეზიანი 2002:168). ამასთან, მათ ხშირად ახასიათებთ მომენტალურობა, ანუ ცოცხლობენ მანამ, სანამ აქტუალობას ინარჩუნებენ. აქედან გამომდინარე, მათი ნაწილი ბევრი სხვა და ამ მიზეზითაც დაიკარგებოდა, მაგრამ რაც შემოგვრჩა, დღესაც არ კარგავენ აქტუალობას, თუნდაც მათი სოციალურ–პოლიტიკური როლის გამო (გოული 2004:38–41), რამაც მიიქცია კიდევ განსაკუთრებით ჩვენი ყურადღება. სინდისიერები საკითხის დამუშავების ხარისხის საჩვენებლად მიზანშეწონილად

ჩავთვალეთ, კვლევა წარმემართა ელინური ლირიკის იმ პოეტური ფორმების მიხედვით, რომელთაც ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში ელინები შემდეგ სახეებად აჯგუფებდნენ: ელეგია, იამბი, მელიკა (პიროვნული და საგუნდო, ანუ ქორიკა).

ა.მელიკა

საპფო, (ძვ.წ. მე-7-6 სს.). საპფომ გადატრიალება მოახდინა ყველაფერში. მან შეცვალა მსოფლიო. მსოფლალქმის სტანდარტი. მან შეცვალა ბევრი რამესადმი დამოკიდებულება. სინდისისადმიც. მაგალითად, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ელენეს საქციელი ხშირად გამხდარა განკიცხვის საგანი. აქ შეიძლება ისიც ვიგულისხმოთ, რომ მას ჰქონდა ყველაფერი – სიმდიდრე, დიდება, სახელი, მყუდრო ოჯახი, ქმრის პატივისცემა და სიყვარული, ჰყავდა შვილი. მან კი, ვნებისაგან თუ სიყვარულისაგან შეპყრობილმა, ისარგებლა მენელაოსის შინ არ ყოფნით, უბოდიშოდ მიატოვა ყველა და ყველაფერი და ტროელ პარისს უკანმოუხედავად, სინდისის ქენჯნის გარეშე გაჰყვა ტროაში. ამას მოჰყვა ათწლიანი ომი, სისხლისღვრა და უამრავი უდანაშაულო ადამიანის დაღუპვა. ამ საქციელს, ყველა მორალური კანონის (დაწერილის თუ დაუწერელის) გათვალისწინებით, შეიძლებოდა დარქმეოდა უსინდისო, მაგრამ საპფოსათვის იგი მშვენიერია. მერე რა, რომ „ მიწიერთაგან რჩეულთა შორის დატოვა ქმარი, თავის ასული, საყვარელი დათმო მშობლები, და გაემართა პირველხილვის ცთუნებით ტროად“. ეს მოხდა კიპრისის ნებით. ხოლო თუ ასეა, „ წმინდაა გრძნობა მინდობილი ღვთაების ნებას...“ . არა თუ უსინდისო და არასწორია საპფოსთვის ელენეს საქციელი, არამედ მშვენიერიც, მიუხედავად იმისა, რომ მან „რჩეულთა შორის დატოვა ქმარი, თავის ასული, საყვარელი დათმო მშობლები და გაემართა პირველხილვის ცდუნებით ტროად“⁴ (16ლპ).

საპფო თვლის, რომ მარტო სიმდიდრე არაფერია, უფრო მეტიც, სახიფათოა,

მაგრამ თუ სიმდიდრე სწორი, სინდისიერი გზით არის მოპოვებული და სიქველესთან თანაზიარი, მაშინ სულ სხვაა: მხოლოდ სიმდიდრე სახიფათო მოსამანეა, მაგრამ სიმ-

⁴ ციტატები მოგვყავს ნანა ტონიას თარგმანის მიხედვით.

დიდრე სიქველესთან თანაზიარი, ბედნიერების მწვერვალით მოგვევლინება (148ლპ). პოეტი ქალის აზრით, სიმდიდრეს აუცილებლად უნდა ახლდეს ღირსება, რადგან თუკი სიმდიდრეს ღირსება არ დააგვირგვინებს, ცუდია, ერთად – მწვერვალია ბედნიერების(37).

საპფოსათვის მხოლოდ გარეგნული სილამაზე არაფერს ნიშნავს. მთავარი ადამიანის წესიერება და შინაგანი სიქველეა: ვინც ლამაზია, გარეგანი თვისი იერით გვხიბლავს მხოლოდ, ვინც კეთილია სულით, უმაღლეს მშვენიერად მოგვეჩვენება (50ლპ). თუ ადამიანი ღირსეულია, წესიერი, მისი სურვილებიც ასეთივეა. მაშინ ადამიანის სიტყვებიც და საქციელიც ღირსეულია და თამამი, არც სხვებს აყენებს ასეთი ადამიანი შეურაცხყოფას. ხოლო ვისაც ასეთი რამ არ გააჩნია, დარცხვნილიც იქნება და სიმართლის თქმაც გაუჭირდება: ღირსებითა და სათნოებით სავსე სურვილი რომ გქონდეს, განა წარმოთქვამდი საძრახის სიტყვებს? მაშინ თვალეზაც არ დახრიდი დამორცხვებული და გამანდობდი წრფელი გულით ნათქვამ სიმართლეს(ძბლ2013:45).

თავად საპფომ, შეიძლება ითქვას, იცხოვრა სწორად, სინდისიერად. ვგულისხმობთ: მან დაასრულა ეპოსიდან მემკვიდრეობით მიღებული ქალისადმი მისოგენური დამოკიდებულება; გააქტიურა ქალები და ჩართო ისინი საზოგადოებრივ ცხოვრებაში; შეიქმნა საპფოს პოეტურ ქარგაზე აჭრილი ქალთა პოეზია, რომელიც ნაკლებად უწევს ანგარიშს მამაკაცთა პოეზიას და აუდიტორიას; საპფოს აღიარებით და მამაკაც პოეტებთან გატოლებით ქალებმა პრეტენზია განაცხადეს მაღალ ინტელექტუალიზმსა და პოეტურ შესაძლებლობებზე და სხვა (მიმოხ. იხ. ნ. ტონია1976). ყოველივე ეს, ჩვენი აზრით, გვადლევს საშუალებას, ვისაუბროთ საპფოს ფენომენზე, რომელშიც მისი სინდისიერების საკითხს საკმაოდ დიდი სივრცე უჭირავს.

ალკეოსი (ძვ. წ. მე-7-6 სს.). ალკეოსის ცხოვრების წესი გვადლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ მის შემოქმედებაში წესიერი ადამიანის კულტი იქნებოდა. იგი მოუწოდებდა ხალხს, ებრძოლათ ტირანიის წინააღმდეგ, თავად მონაწილეობდა ტირან მირსილოსის წინააღმდეგ შეთქმულებაში, რომელიც გასცა მისმა მეგობარმა პიტაკოსმა. ალკეოსი გაადევს, მაგრამ პიტაკოსმა დააბრუნა იგი და განაცხადა: „პატიება ჯობს არპატიებას“. იგი საბრძოლო სიმღერებს წერდა და პოლიტიკურ ბრძოლებშიც იყო ჩართული. იგი არასოდეს ყოფილა ტირანთა კარის პოეტი. მის

სიმღერებში სათქმელი პირდაპირი და უშუალოა.

პირველ რიგში ჩემი ყურადღება მიიპყრო სიმღერამ ელენესა და თეტისის ურთიერთდაპირისპირებაზე. ალკეოსისთვის აქ მთავარია თეტისის სიყვარული და ერთგულება აქილევსის მამის, პელევსისადმი. ამ სიმღერით იგი პასუხობდა ცნობილ სიმღერებს ელენეს შესახებ. ალკეოსი საპფოსაგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციას გვთავაზობს. მისთვის ელენეს საქციელი არაგონივრული და არაკეთილსინდისიერია. იგი ასე მიმართავს ქალს: „შენ კი ელენე, შეიწირე ფრიგიელები, ტროა დაემხო (ელენე და თეტისი). სიმღერაში „პარისი და ელენე“ ალკეოსი კვლავ ადანაშაულებს ელენეს, რადგან იგი „ვნებააღვსილი სტუმართმოყვარულ ადათთა დამრღვევს გაჰყვა ხომალდით“; მან „ჩვილი ასული სასახლეში ობლად დატოვა, დათმო მეუღლის სარეცელი, ნათელმოსილი“. სავალალო იყო შედეგი – განისვენებენ შავ მიწაში ტროას მინდორზე მეგრძოლი ძმები. მრავალი ეტლი განადგურდა ბრძოლის ქარცეცხლში, თვალნათიერი ვაჟკაცების გმირული მოდგმა პირქვე დაემხო გათელილი. აქილევსი კი ხარობდა სისხლით“ (პარისი და ელენე; ძმლ2013:46–50).

ჩვენამდე ფრაგმენტულად მოღწეულ ერთ სიმღერაში ალკეოსი დანანებით ამბობს, რომ ღარიბი კაცი ყოველთვის დასჯილი და დათრგუნულია, რადგან „ამბობენ, თურმე არისტოდამოსს ერთხელ სპარტაში წარმოუთქვამს მართალი სიტყვა: „ფულია კაცი“, ღარიბს პატივი და სიკეთე არ მიეგება (360ლპ). მას არა აქვს სურვილი იმ საკრებულოში მიიწვიონ, სადაც მისი მამა და წინაპრები ბჭობდნენ ხოლმე ქალაქის ბედზე და სადაც ახლა მხოლოდ ბოროტებას დაუსადგურებია: „ახლა იქ მხოლოდ ბოროტის მზრახველ მოქალაქეთა შუღლი ბატონობს (130ლპ).

შესაძლოა, ჩვენი თემისათვის ყველაზე საინტერესო იყოს ფრაგმენტი, სადაც პოეტი საუბრობს იმის შესახებ, რომ ბოროტი საქციელის გამო ადამიანი დაიტანჯება. და რა უნდა იყოს ეს დამტანჯველი, თუ არა შინაგანი ღვთაებრივი ხმა, ანუ მისი საკუთარი სინდისი: არ გვეკადრება ბოროტებით აღვივსოთ სული, ვერას მივაღწევთ და ამაოდ დავიტანჯებით(130ლპ).

სიმონიდესი (ძვ. წ. 556–468 წწ.). სიმონიდესი მოღვაწეობდა თესალიაში, როგორც ტირანთა კარის პოეტი. ცნობილია, რომ მან 56–ჯერ მოიპოვა გამარჯვება დითირამბულ ასპარეზობაზე, როგორც ჩანს ხალხს ძალიან მოსწონდა მისი თრენოსები, ეპინიკიები და რაც მთავარია, ეპიგრამები. ჩვენი ყურადღება მიიპყრო

ერთმა ფრაგმენტმა, ფრაგმენტი საინტერესოა რამდენიმე მიზეზის გამო: 1. პოეტი თვლის, რომ ცხოვრება ყველასათვის ერთნაირად ხანმოკლეა – კეთილისთვისაც და ბოროტისთვისაც; 2. ღირსეულ კაცად ყოფნა ძნელია, მაგრამ არც არის საჭირო, რადგან უზადონი მხოლოდ ღმერთები არიან; 3. როგორც კი გაუჭირდება, კეთილიც მიდის არასწორ საქციელზე და ბოროტი ხდება: „ადამიანებს აქვთ მცირე ძალი, ამას სწრაფვა, ხანმოკლე ჟამი, ჯაფას ცვლის ჯაფა, გარდაუვალი და ზიარი არის სიკვდილი, ასეთი ხვედრი ერთნაირად მოელის ყოველს, კეთილს და ბოროტს. ძნელია იყო კარგი კაცი ხელით, ფეხით თუ გონიერებით, ისე უზადო, ვით კვადრატი...თვით პიტაკოსის გამონათქვამს: „ღირსეულ კაცად ყოფნა ძნელია“ – არ ვიზიარებ...ღმერთთა ხვედრია უზადობა. კაცი ბოროტი რომ არ იყოს, არც შეიძლება, რამეთუ იგი განუკურნებელს დაუთრგუნავს უზადრუკობას. თუ ულხინს მოკვდავს – კეთილია, უჭირს – ბოროტი...ვერ აღვივსები იმ ცრუ იმედით, რომ... ოდესმე ვპოვო კაცი დაუძრახავი....კაცი ბოროტი ნუ იქნება, მოუქცეველი (ძბლ2013:91)

ბაკვილიდესი (ძვ. წ. 505–450 წწ.). ბაკვილიდესი საგუნდო ლირიკის თვალსაჩინო წარმომადგენელია. იგი ეპინიკიებთან ერთად, არის ავტორი მრავალრიცხოვან სენტენციათა, რომელთა მორალი გასაგები და უზრალაოა, როგორც ეს: „ძნელია ერთობ გამარჯვებათა მოპოვება წესიერად და დაუმარცხებლად და აქვს ყველაფერს თავი და ბოლო (ათენელთათვის. თესვისი) (ძბლ 2013:43–45).

პრაქსილა (ძვ. წ. მე-5 ს.). ანტიპატროს თესალონიკელი პრაქსილას 9 პოეტ ქალთა შორის პირველ ადგილას მოიხსენიებს. პრაქსილას მორალი ასეთია: ისმინე, მოყვასო, ადმეტოსის სიტყვა: გიყვარდეს კეთილი, უგვანს ნუ ენდობი, მცირედ სიხარულსაც ვერ მოგვგრის უგვანი. ყოველი ქვის ძირს მორიელს უფრთხილდი, ჩემო მეგობარო“. (ძბლ2013:111)

ბ. იამბი, ელეგია, ეპიგრამა.

არქილოქოსი (ძვ. წ. მე-7 ს.). დიდია ბერძნული პოეზიის განვითარების სფეროში პოეტური „მეს“-ს სრული ძალით წარმოჩენის თვალსაზრისით. არქილოქოსის პოეზიაში შემოქმედის ფიქრი, შეხედულება ამა თუ იმ საკითხზე ნათლად იკვეთება. პოეტის აზრით, ადამიანებს სხვადასხვა მისწრაფება აქვთ, მაგრამ საჭიროა

ყველაფერში ზომიერების დაცვა. არ არის მიზანშეწონილი მისწრაფება ქონების ან სახელის მოხვეჭისაკენ, მთავარია შეინარჩუნო სიცოცხლე. არქილოქოსი წარმოგვიდგენს ომის სისასტიკეს და ახდენს ტრადიციული ე.წ. ომის რომანტიკის გაუფასურებას. იგი გვიამბობს მის მიერ ბრძოლის ველზე მიგდებული ფარის, ახოვანი, მაგრამ უგუნური სტრატეგოსის შესახებ, მაგრამ პოეტი დაუნდობელია მოლაღატე, უსინდისო ახლობლებისადმი (ძბლ2013:113).

სემონიდესი (ძვ.წ. მე-7 ს.–ის მე-2 ნახევარი). არქილოქოსის უმცროსი თანამედროვე სემონიდესი ჩვენთვის ცნობილია ე. წ. „სატირით ქალებზე“ და რამდენიმე პესიმისტური ხასიათის ფრაგმენტით. „სატირა ქალთათვის“ ჩვენთვის მნიშვნელოვანია შემდეგი ასპექტების გამო: იმ მრავალრიცხოვან ნაკვს შორის, რომელზეც პოეტი ქალთა დახასიათებისას ამახვილებას ყურადღებას (ზოგი უსუფთაოა, ზოგიც უწესრიგო, ზოგი ბოროტი.....) , არსად არ არის ოდნავი მინიშნებაც კი სინდისიერება/უსინდისობაზე, თუნდაც სტრიქონთა შორის შეიძლება ამოვიკითხოთ პოეტისა დამოკიდებულება იმ ტიპის ქმედებებისადმი, რომელთაც შეიძლება უსინდისო საქციელი ვუწოდოთ (ძბლ2013:121).

კალინოსი (ძვ. წ. მე-6 ს.). კალინოსი ბერძენი ელეგიკოსი პოეტია. შემორჩენილია მისი მხოლოდ 21 სტრიქონი, რომელშიც პოეტი თანამოქალაქეებს მოუწოდებს კიმერიელების წინააღმდეგ საბრძოლველად, მაგრამ მისი მიმართვის ტონი საკმაოდ უხეში და დაუნდობელია. მისი აზრით, საპატიო საქმეა ნამდვილი მამრისთვის გულადად მამის, ბავშვების და ცოლის, სამშობლოს სახელით ბრძოლა. ხოლო მათ, ვინც ასე არ ფიქრობს, პოეტი არაწესიერებად თვლის და შემოუძახებს: „როდემდე იქნებით ასე დაცემულნი, სულს როდის ჩაიდგამთ? ან მეზობლებისაც აღარ გრცხვენიათ, ყმაწვილნო კაცნო?! ამგვარად რომ ყრიხართ დაუძლურებულნი, ნუთუ უგუნურნო, გგონიათ, მშვიდობა სუფევს, როს ომებს მოუცავთ მიწა?!“...კალინოსი წერს, რომ სიკვდილს ვერავინ აცდება, ვერცერთი კაცი, ხოლო ამგვარი ლაჩრობით ხალხის სიყვარულსაც ვეღარ მოიპოვებს, ცოტა დაიტირებს ასეთ ადამიანს და მრავალი – ბრძოლაში მოკლულს, რადგან მამაცი მამრია ხალხისთვის ყველაზე ძვირფასი, დაღუპულს იგლოვებს მწარედ, ცოცხალს კი შერაცხავს ღმერთად“. სწორედ ასეთი ვაჟკაცი მამრია, კალინოსის აზრით, ქალაქის მტკიცე ბალავარი, ბრძოლაში მარტოც რომ დარჩეს იგი, როგორც ლაშქარი, ისე დააცხრება მომხდურს.

ასეთია კალინოსის საგმირო მორალი. მისი აზრით, ახალგაზრდები, ვისაც კი ძალა შეწევს, სინდისიერად უნდა ემსახურონ თავიანთ სამშობლოს (მზლ 2013:127).

სოლონი (ძვ.წ. მე-7-6 სს.). ათენის სოციალურ-პოლიტიკური სტრუქტურის რეფორმატორი და კანონმდებელი სოლონი, რომელიც სწორად და კანონიერი გზით ცხოვრებას ურჩევდა თანამოქალაქეებს და კანონებსაც თვითონვე უდგენდა, პოეზიაშიც ცდილობდა სწორად ცხოვრებაზე საუბარს (შდრ.ადკინსი 1970:45-49) . მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითს: „მაქვს წადილი ქონებისა, მაგრამ მისი უსამართლოდ მოპოვება არ მსურს, რადგან შემდეგ უთუოდ აღსრულდება სამართალი“ (37-38); „მუდმივად ზევსს თავს ვერ აღწევს ვერავინ, ვისაც კი ცოდვილი სული აქვს, მთლად წარმოაჩენს ბოლოს და ბოლოს“ (17-28); „თვით მოქალაქეებს სურთ დალუპონ დიდი ქალაქი უგუნურებით, ქონების მოპოვების ჟინს აყოლილებს და ხალხის იმ წინამძღოლთა უსამართლო ზრახვას, რომელთაც დიდი ზვიადობის გამო მრავალი უბედურების დათმენა მოიმზადეს“ (43); „თუკი უბედურება დაითმინეთ, თქვენივე ცუდი კაცობით მოგივიდათ, ეს ხვედრი არ დააბრალოთ ღმერთებს“ (113); „მდიდარი ავკაციც ბევრია ქვეყნად და ლატაკი ვაჟკაციც, ჩვენ კი სიქველეს ჩვენსას არასოდეს გავცვლით ფულზე. რამეთუ გრძელია სიქველის არსება, ფული კი ამქვეყნად დღეს ერთსა აქვს და ხვალ კი ვინმე სხვასა აქვს სულაც“ (მზლ2013:134); სალამისს გავსწიოთ, ჩვენივე მიწისთვის ვიბრძოლოთ უშიშრად, ნულარ ვატარებთ მხრებით ამ აუტანელ სირცხვილს (იქვე,134). სირცხვილი მოდის მაშინ, როცა ადამიანი სინდისის ქენჯნას განიცდის (დაწვრ. იხ. პირველი თავი).

მიმნერმოსი (ძვ. წ. მე-7-6 სს.). მიმნერმოსიც სოლონის თანამედროვეა, მაგრამ მის დროს მისი მშობლიური ქალაქი კოლოფონი მიდიელებს ჰქონდათ დაპყრობილი, პოლიტიკური ცხოვრება ჩამცხრალი იყო, პოეტი – ამქვეყნიურ განცხრომას მისცემოდა, და სიამეებზე წერდა, მაგრამ ზოგჯერ გამოერეოდა ასეთი „მორალური“ სტრიქონებიც:

„ნურც უცხოელისთვის იქნები ავი და ნურც შენიანისთვის, ნუ იქმ ავსა და ბოროტს, მუდამ მართალი იყავ“ (მზლ2013:137).

ქსენოფანესი (ძვ. წ. მე-6 ს.). ბერძენი ფილოსოფოსის, პოეტისა და რაფსოდის ჩვენამდე მოღწეული ფრაგმენტებიდან ყურადღებას იპყრობს ე. წ. „სილები“, სუბიექტური

ხასიათის სატირული ნაწარმოებები, რომლებშიც გაკრიტიკებულია ტრადიციული რელიგია და სახელოვანი ადამიანები, მათ შორის, ჰომეროსი და ჰესიოდე. ასე მაგალითად: „ღმერთებს მიაწერეს ჩვენმა ჰომეროსმაც და ჰესიოდემაც, რაც კი სამარცხვინო და გასაკიცხია ადამიანებში – ქურდობა, სიბილწე, ერთმანეთისათვის ტყუილის კადრება“ (მბლ 2013:142).

ელინისტური პოეზია. თეოკრიტოსი (ძვ.წ. 305–270/275 წწ.). იმ დამსახურების გამო, რომ თეოკრიტოსმა პოეზია ეპიკური ჟანრის ტყვეობისაგან გაანთავისუფლა და ბევრი ნოვაცია დაამკვიდრა (დიპლი 1982:477მმდ.), მას „ მცირე ჟანრის ჰომეროსს “ უწოდებენ. მისი ყველა ნაწარმოები გაერთიანებულია ერთი სახელწოდებით – იდილიები. ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის მცირედი ცნობები, რომელსაც თეოკრიტოსი გვაწვდის სინდისიერებასთან დაკავშირებით: მე-16 იდილიაში თეოკრიტოსი საუბრობს ადამიანის უპირველეს მოვალეობაზე – სამშობლოს დაცვაზე და კიცხავს იმ ადამიანებს, ვისაც პატიოსან ცხოვრება დავიწყებითა და მხოლოდ ქონების მოხვეჭაზე და საკუთარ კეთილდღეობაზე ზრუნავენ: „ქველ საქმეთათვის ვით უწინ, არვინ ირჯება, ლაპარაკი კი – გიყვარდეს! მარტო ქონებას იხვეჭენ, ხელი – ჯიბეში, თვალი კი ვერცხლის სამებრად გაურბით, დაჟანგულ გროშსაც კი სხვისაკენ უქმად არ გადააგდებენ,

სწორედ ისინი ამბობენ, ჯერეთ თავო და თავოო!“ პოეტის აზრით, ქონების დაგროვებას მხოლოდ მაშინ აქვს ფასი, თუ გაცემ და მადლს იზამ: „უგნურნო, რის მაქნისია თვითონ ათასი ოქროც კი, თუ შეინახავ. ქონება საქონებლად კი არ არის! ბევრს სულისათვის გაცემენ, ბევრს – ვინმე მომღერლისათვის, ზოგით სიკეთეს უზამენ ნათესავს, ზოგით გარემუს...“ ადამიანი მხოლოდ ღირსეული, სინდისიერი ცხოვრებით ფასობს. მხოლოდ ასეთ დროს გადაეცემა მისი სახელი თაობიდან თაობას, ხოლო მათ ქონებას სხვები დაეპატრონებიან: „მათ კი რა შერჩათ აქამდე! მრავალნი, ვისაც აქ დარჩა სიმდიდრე, დამიწდებოდა უღირს გვამთა შორის, კაცთაგან დიდი ხნის დავიწყებული,... ცოცხლებს მუზების შეწევნით კარგი სახელი დარჩებათ, ხოლო ქონებას – მოკვდება კაცი – სხვები ხარჯავენ“ (მბლ 2013:221–224).

ტროას ომის გმირების დიდებაზე საუბრობს თეოკრიტოსი მე-17 იდილიაში და ამბობს, რომ მათ სახელი შერჩათ, რადგან ისე იცხოვრეს, როგორც ღირსეულ ადამიანს

შეჰფერის, ხოლო პრიამოსის სასახლიდან წამოღებული მათი სიმდიდრე დიდი ხანია ფერფლმა დაფარა (ძბლ2013; 230).

კალიმაქოსი (ძვ. წ. 315–230 წწ.). ალექსანდრიელ მეცნიერ–პოეტა შორის ერთ–ერთი გამორჩეული იყო კალიმაქოსი. იგი, ალექსანდრიის ბიბლიოთეკის მეორე ბიბლიოთეკარი, მოგვიანებით პტოლემიოს ფილადელფოსის სამეფო კარის მგოსანიც კი გახდა, მაგრამ არ დამონებია ფუფუნებას, სასახლის კარის ცდუნებებს და ნაირგვარ სიმდაბლეთ, რაც მის პოეზიაშიც კარგად ჩანს. მაგალითად, ჰიმნში ზევსისადმი იგი წერს: „სიმდიდრე მხოლოდ ვერ აღამაღლებს კაცთა, თუ ზნესრულობაც არ აქვთ, ეგრეც ზნესრული ქვეყნად, უქონლად კეთილს ვერ იქმს... მოგვეც სიქველე ღმერთო, მასთან სიმდიდრეც მოგვეც“ (ძბლ: 287); ხოლო ერთ–ერთ ეპიგრამაში ამბობს: „ ყველა წყაროდან წყალს არ დავლევ “ (იქვე,290), რაც მის გარკვეულ მორალურ პრინციპებზე უნდა მიანიშნებდეს.

ასკლეპიადეს სამოსელი (ძვ. წ. მე–3 ს.). ძირითადად ეპიგრამებს წერდა, მისი ორმოცამდე ეპიგრამა Anthologia Palatina-მ შემოგვინახა. ჩვენი ყურადღება მიიქცია მისმა ერთმა სტრიქონმა: „ჯერ ოცდაორისიც არ ვარ – ცხოვრებით გავზეზრდი უკვე“. მართალია, პოეტის ასეთი განწყობის მიზეზი ეროსი იყო, მაგრამ თუ საერთო კონტექსტს გავითვალისწინებთ, მისი განწყობა მაინც არასწორი ცხოვრებისაგან უნდა იყოს გამოწვეული.

ბიონი (ძვ. წ. მე–3 ს.). ბიონი ბუკოლიკური პოეზიის უმთავრესი წარმომადგენელია, რომელიც ბევრ რამეში ბაძავს თავის მასწავლებელს, თეოკრიტოსს, მათ შორის, იმაშიც, რომ წერს ძირითადად, სიყვარულზე, მაგრამ ხანდახან ცხოვრების არსზეც ჩაფიქრდება ხოლმე. მაგალითად, ერთ მცირე ზომის ჩვენამდე მოღწეულ ლექსში იგი ამბობს, რომ რადგან ცხოვრება ერთხელ და ხანმოკლე გვეძლევა, ათას თავის მტვრევას ჯობია, იგი სიამეში გავატაროთ: „ორმაგი ჯამი და ორმაგი სიცოცხლე რომ ებოძებინა კაცთათვის კრონიდესს, ან კიდევ მოირას, ისე, რომ პირველი სიტკბოში გაგვევლო და შემდეგ ჯაფაში გაგვევლო მეორე, მაშინდა ნახავდა იმ შრომის საფასურს მშრომელი ვაჟკაცი. და რაკი ღმერთებმა ეს ერთი სიცოცხლე გვარგუნეს ამქვეყნად, სიცოცხლე, რომელიც საოცრად მწარეა და მეტად ხანმოკლე, რაღაზედ ვირჯებით, საწყალნო, ნეტავი, რაღად ვღვრით ამდენ ოფლს. ათასგვარ საქმეში, ნეტავი, რაღა

ვდებთ სულსა და გოდებას, მუდამყამ სხვადასხვა სიმდიდრის მსურველი რადა ვართ, ნეტავი. იმად, რომ არ გვახსოვს, მოკვდავად შობილნი რომ გავჩნდით მიწაზე და ჟამიც მცირე და ხანმოკლე რომ მოგცა უკვდავმა მოირამ“ (ძბლ, 311). **პინდაროსი (ძვ. წ. მე-7-6 სს.)** ძველი ბერძნული საგუნდო ლირიკის უდიდესი წარმომადგენელია. მას უკვეთავდნენ ოდებს კორინთოსის, როდოსის, არგოსის, კირენეს თუ ეგინას მკვიდრნი. ალექსანდრიელმა მეცნიერებმა შეადგინეს პინდაროსის თხზულებათა სრული კრებული 17 წიგნად, რომლებიც დაყოფილია ჟანრების მიხედვით. მისი პოეტური შემოქმედება მრავალფეროვანი იყო . იგი წერდა ჰიმნებს, პეანებს, დითირამბებს, ეპინიკიებს და სხვა. ჩვენამდე შედარებით სრულყოფილად მოაღწია პინდაროსის ოთხმა წიგნმა, რომელიც მოიცავს 45 ოდას და ფრაგმენტებს. ოდები ეძღვნება ოლიმპიურ, პითიურ, ნემეურ და ისთმოსურ ასპარეზობათა გამარჯვებულებს. ჩვენც ამის მიხედვით წარმოვადგენთ ჩვენთვის საინტერესო პასაჟებს პინდაროსის შემოქმედებიდან.

ოლიმპიური ოდები.

ოლიმპიური I. „პელოფსი“. თუ ჩვენ ჩავთვლით, რომ გარკვეულ საფეხურზე ბევრი ბერძენი და შემდგომდროინდელი ავტორისათვის სინდისის ხმა იყო ღვთაებრივი ხმის ადეკვატური, ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ქვემოთ მოცემული პასაჟი სწორედ ამდაგვარ მინიშნებას აკეთებს? „ო, როგორ ცდება, ვინც იმედოვნებს, რომ ღმერთის ნებას დაემალება! (სინდისს?!) (ს.3; 63-64; ძბლ12).

ოლიმპიური II. “ნეტართა კუნძული”. მთელს ამ ოდაში ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ბიწიერი კაცი ისჯება თავისი ბიწიერებისათვის, ხოლო ამ ბიწიერებაში შეიძლება მოვიაზროთ უსინდისო საქციელიც: „სიქველით შემკულ კეთილდღეობას მოაქვს სიკეთე, იგი მწვავე და ღმრა განსაცდელს შეამსუბუქებს. სწორედ ეს არის უბრწყინვალესი ვარსკვლავი, ჭეშმარიტი ნათელი კაცთა მოდემისტვის! ო, რომ იცოდეს ამ დიდებული მადლით ცხებულმა ის, რაც მოელის: რომ ბიწიერი ისჯება, რომ ზევსისეულ საუფლოში შეცოდებისთვის მიწის ქვეშ სიტყვის აღმსრულებელი საბედისწერო განჩინებით გაასამრთლებს...ღირსეულ კაცებს უზრუნველი ხვდებათ ცხოვრება, ფიცის წმინდად აღმსრულებელნი ღმერთებისაგან პატივდებულთა შორის ტკბილად განისვენებენ...სხვა ეწამება დაუსაბამოდ“ (ე.3;55-

65;ძბლ16–18).

ამ ოდაში ასევე პინდაროსი ხაზს უსვამს იმას, რომ წესიერ და პატიოსან კაცს ხალხი შეიყვარებს, ხოლო ვისაც ეს არ ძალუძს, მათგან იგი შურს იმსახურებს: „ასი წელია, რაც ამ ქალაქს არ მოვლენია თერონზე მეტად მოყვასთმოყვარე და წყალობათა გამღები კაცი. მის დიდებაზე უმართებულოდ ამალღებულა შური, რამეთუ ბოროტებით დაუცხრომელ ადამიანებს ბილწსიტყვაობით ღირსეულთა დიდებული საქმეების მიჩქმალვა უნდათ. მაგრამ ვის ძალუძს განთქვას ის სიამე და სიხარული, რაც თერონს სხვისთვის მიუძღვნია?“ (ა.5;93–100; ძბლ25).

ოლიმპიური IV. „ერგინოსი“. ამ ოდაში პინდაროსი ქებას ასხამს მათ, 1. ვინც იცის სტუმარ–მასპინძლობის წესი და ტრადიციას იცავს: „სტუმარ–მოყვასთა მიღწევების ტკბილი უწყებით განიხარებენ კეთილშობილნი“ (ა.1;4–5;ძბლ26);

2. ვინც ცრუობს: „როდი წავბილწავ სიცრუით სიტყვას: განსაცდელია კაცთა გამოცდა!“ (ს.4;17–18ძბლ26); 3. ვინც სწორ გზას გაივლის, სიქველესაც ის მიაღწევს: „და

ის ვაჟკაცი, ვინც მუშტი–კრივით მიაღწია სიქველის მწვერვალს, გარდმოუვლინე შინაურთა და უცხოელთა პატივისცემა და სიყვარული, რადგან სწორია მისი გზა და მზვობისაგან თავისუფალი, დიდებულად ფლობს კეთილშობილი წინაპრების ნათელი აზრით შთაგონებულ სიბრძნეს“ (ე.5; 87–94; ძბლ43).

ოლიმპიური VIII. „ეკოსი“. პინდაროსისთვის განათლებულ ადამიანს შესწევს მხოლოდ ძალა, ნეტარებას მიაღწიოს, რადგან გაუნათლებელი სულით ღარიბია: „იოლად იძენს ახალ ცოდნას განათლებული, უგუნურია, ვინც სიბრძნეს არ ეზიარება, რამეთუ სული აქვს უმეცარს უღარიბესი. მხოლოდ განსწავლულს შეძლებს ძალი, ნათლად შეიგრძნოს, რა გზით მიაღწევს წმინდა შებმათა სანეტარო დიდებას კაცი“ (ე.3; 60–63;ძბლ47).

ოლიმპიური XIII. „ბელეროფონი“. განსაკუთრებით მისაღები პოეტისათვის ის ქალაქია, სადაც წესრიგი, ქალაქის დედაბოძი სუფევს: „ვადიდებ იმ ჭერს, რომელიც უყვართ ქალაქის მკვიდრებს, რომელიც სტუმრებს იღებს კეთილად...სადაც სუფევს წესრიგის ოქროს ასულნი – კეთილგანგება და მისი დები: სამართლიანობა და მშვიდობა. ეს არის ქალაქის მყარი დედაბოძი, კაცთა სიუხვის შემწყნარებელი, რაც განარიდებს ქედმაღლობას გარდამეტების ბიწიერ დედას“ (ს.1; 4–8; ძბლ65–66).

პითიური ოდეები.

პითიური I. „ ეტნა“ . პინდაროსისათვის დიადემის ღირსია წარმატებული კაცი, რომელიც თავის წარმატებისთვის ხალხის სიყვარულს და აღიარებას დაიმსახურებს: „მჭევრმეტყველებსა და მომღერლებს გადაეცემა და არ ეძლევა დავიწყებას კეთილმოსურნე სიქველე კროსოსისა, ხოლო სპილენძის ხარით კაცთა უმოწყალოდ მდაგავ ფალარისს თან სდევს საზარი მიეთ–მოეთი. ჭერის ჩანგები ბავშვთა მომხიბლავ ქოროებში მას სიმღერებით არ სცემენ თაყვანს. წარმატებათა მიღწევაა პირველი ჯილდო, მეორე ძღვენი – განდიდება; ხოლო თუ კაცმა დაიმსახურა წარმატებაც და განდიდებაც, უდიადესი დიადემით შეიმოსება“ (ე.5; 90–100; ძბლ80).

პითიური III. “ ასკლეპიოსი” . ამ ოდაშიც ჩვეული მონდომებით უმღერის პოეტი კაცთა სიქველეს, რომელსაც გენიოსები ასხამენ ხოტბას და ამით ამ ადამიანთა სახელებს უკვდავიყოფენ: „თუკი მოკვდავი ჭემმარიტების გზას შეიცნობს, მართებს ღმერთისგან გარდმოვლენილი სიკეთით თნევა. მცირე–უბადრუკ საქმეებში, ამაღლებული –ამაღლებულში – ასეთია ჩემი განგება....სიქველე ხოტბით უკვდავიყოფა – ეს კი რჩეულთა ხვედრია მხოლოდ“ (ე.5, 102–109; ძბლ93).

პითიური IV. „ არგონავტები “. აქ საინტერესოდ გვეჩვენება ის აზრი, რომ ქალაქის დანგრევა და არევა უსუსურსაცმეუძლია, მაგრამ შემდგომ მასში წესრიგის აღდგენა ძალიან ძნელი საქმეა: „იარას კურნავს სათნო ხელი. ქალაქის შემვრა უძლურსაც ძალუმს, ხოლო წესრიგის კვლავ აღდგენა ძნელია ერთობ, თუ ცისიერი ბელადის გზას არ გაანათებს....ჰომეროსს უთქვამს: „საქმეს უდიდეს პატივს მიაგებს ღირსეული მაუწყებელი“ (ე.12;275–280;ძბლ108).

პითიური V. „ბატოსი“. პინდაროსს მიაჩნია, რომ სიმდიდრე მხოლოდ მაშინ არის კარგი, თუ მას სწორად მოიპოვებ და სწორად დახარჯავ. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქცევა იგი უდიდეს ძალად: „ვრცელია ძალა სიმდიდრისა, თუ მოკვდავს ბედით მიეგება მართოს ეს ძალა წმინდა სიქველეს შეუღლებული, ძალა, რომელიც ყოველთვის სასურველი არის მეგზური“ (ს1;1–5; ძბლ110).

პითიური VI. „ანტილოქოსი“. ანტილოქოსის ქებისას პოეტი ხაზს უსვამს იმას, რომ მან სიმდიდრე გონიერებით მოიხვეჭა და არა უპატიოსნო გზით: „გონიერებით იხვეჭს სიმდიდრეს, მზვაობრობით და უსამართლობით როდი გალია სიყმაწვილე“ (ს.6;47–49; ძბლ118).

პითიური X. “პერსევს ჰიპერბორეელი“. აქაც პინდაროსისათვის მისაღებია ის

მმართველი, რომელიც ქალაქს კეთილშობილად მართავს: „კეთილშობილებს მართებთ ქალაქთა მემკვიდრეობით მიღებული ერთგული მართვა“ (ე.4;70–73.ძბლ138).
პითიური XI. “ზომიერება”. ამ ოდაში პინდაროსი მოუწოდებს ადამიანებს, ზომიერება დაიცვან ყველგან და ყველაფერში, მათ შორის, რისხვაშიც, რომ არ მიიღონ არასწორი გადაწყვეტილებები და უსამართლოდ არ მართონ ქალაქი: „არ მიეგება კაცს ზევსისგან ნათელუწყება, და მაინც ბნელში ქედმაღლობით მივემართებით, და მაინც მრავალს განვიზრახავთ, რადგან ჩვენს სულში უსირცხვილოდ დავანებულან ცრუ და ამაო იმედები. იცავს წინასწარჭვრეტის გზებს და ბილიკებს. და მონაგარის ძიებისას გვმართებს დავიცვათ ზომიერება, რადგან სიმმაგით უმაღლესია მიუწვდომელი მწვერვალების მძაფრი სურვილი“ (ე.3 40–50;ძბლ200).

ისტმოსური

ოდები.

ისტმოსური I. “იოლასი და კასტორი”. პინდაროსი კიდევ ერთხელ წამოჭრის სიქველის საკითხს და ოდის გამირებთან ერთად სიქველესაც ხოტბას ასხამს: „ვინც მთელი სულით მიისწრაფვის სიქველისაკენ და მოიპოვებს ამ სიკეთეს თავისი ძალის და წყალობის უხვად გაღებით, დაუშურველი ხოტბის შესხმის ღირსია იგი. ...ყოველი ღვაწლის საფასური ერთობ ტკბილია ჟამიერისთვის... და მხოლოდ იგი, ვინც ბრძოლების თუ შებმათა ჟამსა აღზევდება დიდების თხემზე, ხოტბაშესხმული მშობლიური თუ უცხო მიწის მოსახლეთაგან კეთილი სიტყვით იხვეჭს უმაღლეს ბედნიერებას“ (ა.3.41–51;ძბლ 203–204).

ისტმოსური VIII . „თეტისის ქორწინება“. გამირების ოსტატობითა და ღირსეული გამარჯვებებით მოხიბლული პოეტი უმდერის ღირსეულ ვაჟკაცს, რომლის უკვდავყოფაც მის სიმღერებში აუცილებლად მოხდება: „ღირსეულ ვაჟკაცს სიკვდილის მერმეც უნდა ეცოცხლა ღვთაებათა საგალობლებში“ (ს.1. ძბლ234).

ამგვარად, მესამე თავში გამოვლენილი მასალა შემდეგი დასკვნების საფუძველს გვიქმნის:

1. არქაიკაში ელინთა ფსიქოლოგიაში არსებითი გარდატეხა მოხდა, რამაც საზოგადოების ინდივიდუალიზაციის ტენდენციების გაძლიერებაში, პოლისის ეთიკის ინტერპრეტაციის მრავალგვარობით მოქალაქის პიროვნული პასუხისმგებლობის პოზიციებიდან, ადამიანის ცხოვრების დანიშნულებისა და აზრის გაგებაში მრავალფეროვნებით პოეტური „მეს“ აქტიურად ჩართვით იჩინა თავი.

შეიცვალა ადამიანების ფსიქოლოგიაც. პირველად ლიტერატურულ ჟანრში გაჩნდა სიტყვა *სინდისი*.

2. ლირიკის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ავტორთა ძირითადი ყურადღება მიმართულია ინდივიდებისა და მათი ყოველდღიურობისაკენ. სარბიელზე გამოდიან პიროვნებები, მათი ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრების ამსახველი დეტალები, გარკვეული ვნებებისაკენ ლტოლვა, საბრძოლო და სპორტული თვისებები. სწორედ ამ კონტექსტმა მოგვცა სინდისზე საუბრი საშუალება.

თავი მეოთხე. სინდისის ფენომენის ტრაგიკული და კომიკური ხედვა

ἢ τὸν νεοτὸν, ὅτι τὸν νοῖα δὲ ἐν' εἰργασμένον

Εὐριπίδης. "Ὀρέστης"(396).

„შენმა სინდისმა უნდა გითხრას, რომ შენ მე მიღალატე“

ევრიპიდე. „ორესტესი“(396).

ბერძნული ტრაგედიის სიუჟეტი არ არის მწერლის მიერ გამოგონილი, ანუ ფიქციონალური. პოეტები, უპირატესად, მიმართავენ მითოსს, ან ძალზე იშვიათად, ისტორიულ მოვლენებს. მაყურებლისათვის ასეთ დროს ნაკლებად საინტერესოა, რა მოხდება სცენაზე სიუჟეტის განვითარების თვალსაზრისით (ეს მათთვის ყველა შემთხვევაში ნათელი იყო, რადგან ყველა კარგად იცნობდა მითოლოგიასაც და

ისტორიულ მოვლენებსაც⁵). მათთვის საინტერესო იყო – როგორ შეძლებდა მწერალი ამ ნაცნობი სიუჟეტის ტრაგიკულ ხორცშესხმას, როგორ კონცეფციას ჩადებდა ამა თუ იმ გმირში (დაწვრ.იხ. გორდეზიანი 2002:304–315).

ტრაგიკოსები, ჩვეულებრივ, ირჩევდნენ ისეთ ეპიზოდებს თუ ამბებს, რომლებიც პოეტებს საშუალებას აძლევდა აესახათ რაღაც უჩვეულო, არც მთლად ორდინალური, რომელიც ნაკლებად ჯდება გარკვეული ლოგიკის ფარგლებში (ადკინსი 1972:238–245). ტრაგიკოსი მწერლები ახდენდნენ ტრადიციული ამბებისა და სახეების აქტუალიზაციას, კორექტირებას თავისი კონცეფციის შესაბამისად. ისინი ქმნიდნენ განზოგადებულ, ზოგადადამიანურ, ყველასა და ყველაფერზე მაღლა მდგომ სახეებს (ჯოუნსი 1962: 311-324) ეს კი ნიშნავდა იმას, რომ აქ ხდებოდა პირდაპირი დიდაქტიკის სრული იგნორირება. მიუხედავად ამისა, ამ ტრაგედიებს, სწორედ ზოგადსაკაცობრიო პრობლემებზე პათოსის გამო, ჰქონდა დიდი აღმზრდელობითი დატვირთვა; იგი არასოდეს სცილდებოდა ზოგადდამიანურს და არასოდეს დადიოდა კონკრეტულ პიროვნულობამდე (შდრ. (ლატაჩი 1997:10 შმდ.). ამავე დროს, ტრაგედიაში პოეტმა სიამოვნება უნდა მიანიჭოს მაყურებელს თანაგრძნობის (Ηλεία) და შიშის (fobou) საშუალებით (არისტ. პოეტ.1453 b 10 შმდ). ამ დროს ხდება ვნებათა განწმენდა, ანუ კათარსისი, რაც ადამიანს ანიჭებს დროებით განმუხტვას ვნებათაგან და სავსებით სპეციფიკურ, ტრაგიკულ სიამოვნებას (შადევალდტი 2003:966 შმდ). რაც მთავარია, მაყურებელი ხედავს, რომ თუმცა გმირმა, ანუ საერთოდ ადამიანმა, ე.ი. თავადაც, დაითმინა უდიდესი ტანჯვა, მორალურად იგი რეაბილიტირებულია. ამ გმირს კი ჰქონდა ერთდროულად ტიპური ხასიათიც, ე.ი. მას ჰქონდა ამა თუ იმ ტიპისათვის საჭირო ნიშნების ერთობლიობა და ამასთან, ინდივიდუალური ხასიათიც, ანუ ისეთი თვისებაც, რომელიც მას მკვეთრ ინდივიდუალურობას ანიჭებდა. გავიხსენოთ ისიც, რომ ესქილეს, სოფოკლეს და ევრიპიდეს ტრაგიკული გმირის სრულიად განსხვავებული კონცეფციები ჰქონდათ: ესქილე ხატავდა ნახევრად ღმერთებად თავის გმირებს, სოფოკლე – იდეალურებად, ანუ ისეთებად, როგორებიც უნდა იყვნენ ადამიანები, ხოლო ევრიპიდე – როგორებიც ისინი რეალურად არიან. ჩვენ გვინტერესებს: გმირთა ამ კონცეფციაში, მათ ტიპურ თუ ინდივიდუალურ

⁵ ცნობილი ფაქტია – როდესაც ფრინიქოსმა დაწერა დრამა „მილეტის აღება“ და ის დაიდგა, მთელი თეატრი ცრემლად დაიღვარა. ამისათვის (ანუ საკუთარი უბედურების შესხენებისათვის) ავტორი დაჯარიმდა 1000 დრაქმით. ამას ჰყვება ჰეროდოტოსი (6, 21).

ხასიათებში ჰქონდა თუ არა რაიმე როლი სინდისის ფენომენს? ჰქონდათ თუ არა ძველ ბერძნებს სინდისი? ვ. იარხო თვლის, რომ ასე დასმული კითხვა გამოუცდელ მკითხველს შეიძლება არა მარტო პარადოქსალურად, არამედ არაბუნებრივადაც მოეჩვენოს, რადგან თანამედროვე მასშტაბების მორალური ფასეულობების გამოყენებისას ძველი ბერძნული ლიტერატურის გმირებისადმი, ჩვენ არ შეიძლება არ დაგვაეჭვოს სინდისის ქეჯნამ აქილევსში, რომელმაც ჰექტორის სხეული შეურაცხჰყო, ან ორესტესში, რომელმაც საკუთარი დედა მოკლა, ან თუნდაც ნეოპტოლემოსში, რომელმაც ფილოქტეტესის ნდობა სიცრუით მოიპოვა (იარხო 1976).

მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ ძველ ბერძნულ ტრაგედიაში სინდისის ფენომენი მისი განუყოფელი ატრიბუტია; მასში სურთ დაინახონ წინაპირობა რელიგიური მორალის, რომელიც შემდეგ ჩამოყალიბდა ქრისტიანულ სარწმუნოებაში. ლეოპოლდ შმიდტმა (შმიდტი 1956) მიუძღვნა სპეციალური კვლევა „სინდისის მოძრაობებს“ ძველ ბერძნულ ტრაგედიაში და ვრცელ თეოლოგიურ ლიტერატურაზე დაყდნობით განსაზღვრა სინდისი, როგორც „ღვთაებრივი ხმა“, რომლის მეშვეობითაც ღმერთი მიმართავს ადამიანს, უბიძგებს მას მოქმედებისკენ, ან აფრთხილებს, იცავს მისგან, მოქმედების დასრულების შემდეგ კი ან აქებს გმირს, ან კიცხავს. ფილოლოგ-ათეისტისთვის მსგავსი განმარტება, რა თქმა უნდა, მიუღებელია. იარხო ასევე სვამს კითხვას — შეიძლება თუ არა მიაწიქო ასეთი მაღალი ნდობა მრავალრიცხოვან ბერძენ ღმერთებს, რომლებიც ხშირად თვითონვე არ გამოირჩეოდნენ უმწიკვლო ღირსებით, ხოლო უბრალო ადამიანებს სულ სხვა მოთხოვნებს უყენებდნენ და ამდაგვარ „უმწიკვლობას“ მოითხოვდნენ?

მეორე მხრივ, „ღვთაებრივი ხმა“, რომელიც ადამიანის სულში ისმოდა — ეს სულ სხვა რამ არის, ვიდრე გარე ჩარევა ძველბერძნული ლიტერატურის გმირის ბედში კონკრეტული ღმერთის, ან წინასწარმეტყველის მიერ (სტრაუსი 2013:289–299). უკვე მარტო ამ ერთი მიზეზის გამო შეიძლება უარყო კლასის მცდელობა, გააიგივოს სინდისის ფენომენთან მერმისის გაფრთხილება ეგისტოსის მისამართით, აგრეთვე სასიძოებისაკენ მიმამართული გალიფერსისა და ფეოკლიმენესის ვედრება ჰომეროსის „ოდისეაში“; ჰერმესის მუქარა ესქილეს „მიჯაჭვულ პრომეთეში“, ან ტირესიასის — სოფოკლეს „ანტიგონეში“ და რომ არცერთ ამ პასაჟში არ არსებობს სინდისის

იარხოს მიხედვით, მაშინ, ამავე მიზეზით უნდა უარყოთ ერინიების გაიგივება სინდისთან ესქილეს „ორესტეაში“, ან უფრო ზუსტად, „ქოეფორების“ ფინალში. ტრაგედია „ევმენიდების“ განმავლობაში ერინიები დროდადრო ჩნდებიან ხოლმე და ბოლოს გადაწყვიტენ, სამუდამოდ დასახლდნენ ათენის აკროპოლისში. ეს სულ არ მიესადაგება ორესტესის სინდისის პერსონიფიკაციას. იარხოს ამ შეხედულებას ეთანხმებიან ის მკვლევარებიც, რომლებიც თვლიან გმირს სინდისის ქენჯნის მსხვერპლად „ქოეფორების“ ფინალში. თუმცა ამ ბოლო სცენაში ერინიები არ არიან მოჩვენებები, თითქოს ჩასახულები ორესტესის დაავადებულ სინდისში (ესქ.ქოეფ.1051). ორესტესი ამბობს, რომ ის მშვენივრად განასხვავებს ამ „მრისხანე, გაბოროტებულ ფრინველქალებს, გველებით შემოხვეულებს, სისხლმდინარე თვალებიდან“ (1048-1050, 1054, 1058), თუმცა გუნდი მათ ვერ ხედავს განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ ერინიები „ქოეფორებში“ არ გამოსულან სცენაზე. მათი წამიერი გამოჩენა გააფუჭებდა მხატვრულ ეფექტს „ევმენიდებში“, სადაც ჰიფია წინასწარ აღწერს მათ თითქმის ისეთივე სიტყვებით (ესქ.ევმ.48, 52, 54), როგორც ორესტესი და უკვე მეორედ ამზადებს მაცურებლებს ამ საშინელი სანახობისათვის. ვერც ორესტესი (ის უკვე გრძნობს სიგიჟის მოახლოებას) და ვერც გუნდი ვერ ხედავენ რაიმე საფუძველს, გაკიცხონ ადამიანი, რომელმაც იხსნა არგოსის მიწა ორი ტირანისაგან (ესქ.ქოეფ.973, 1044-1047); მაგრამ ახლახანს დაღვრილი სისხლი ორესტესს გონებას ურევს (შდრ. სტრ. 1022, სადაც გამოთქმა φέρεις δνσάρκτοι ხასიათდება, როგორც გონებაზე კონტროლის დაკარგვა). ამაში ძველი ბერძნები ხედავდნენ ერინიების მოქმედების შედეგს. მაგრამ არანაირ „პიროვნების გაორებაზე“, შინაგან რეფლექსზე აქ სიტყვაც კი არ არის ნათქვამი, რადგან ესქილეს არც ერთ პერსონაჟს ასეთი თვისებები არ ახასიათებს. საკმარისია, ორესტესმა გაიაროს სარიტუალო განწმენდა (ესქ.ევმ. 280-283), მისი გონება შესაშურ სიმტკიცეს იძენს.

უფრო პროდუქტიული, ვიდრე სინდისის ძებნა იქ, სადაც მასზე ერთი მითითებაც კი არ არის გაკეთებული, გვეჩვენება გზა, რომელიც ფრიდრიხ ცუკერმა აირჩია. მისი კვლევების გამოჩენის დრო სულ არ იყო შემთხვევითი: ზუსტად მე-20 საუკუნის ოციანი წლების დასასრულსა და ოცდაათიანი წლების დასაწყისში

⁶ ციტატები მოგვეყვას გიგლა სარიშვილის თარგმანების მიხედვით.

გერმანულ მეცნიერებაში დიდი ინტერესი გაჩნდა ძველ საბერძნეთის შინაგანი სამყაროსადმი, რომელიც ძალიან განსხვავდებოდა თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკური სამყაროსგან. ამ საკითხებს იკვლევდნენ აგრეთვე ედ. ფრენკელი, ბრუნო სნელი, ი. შტენცელი, რომლებმაც დაადგინეს დიდი განსხვავება ადამიანის ბუნების გაგებაში, მის სულიერ და ინტელექტუალურ სახეში, საზოგადოებრივ ფუნქციებში ანტიკურსა და ახალ დროში.

ცუკერის ნაშრომი მოიცავს ლექსიკის და ფრაზეოლოგიის კვლევას, რომელიც დაკავშირებულია ცნებასთან *სუაენდიც* და მის მონათესავე სიტყვებთან (ცუკერი 1963: 96–117). მან აჩვენა, რომ სინდისის ფენომენტთან მიმართებაში ანტიკურობამ გაიარა დიდი გზა, სანამ მივიდა გააზრებამდე *სუაენდიც* – *conscientia*, როგორც ადამიანის უნარი შინაგანი თვითშეფასებისა (ცუკერი 1969: 289–305). ამავე დროს, მას უფრო მეტი ეჭვი შეაქვს ტრადიციულ წარმოდგენაში, რომ ლათინური *conscientia* არის ბერძნული *სუაენდიც*, რომელიც თითქოს წარმოიქმნა ბერძნულ ფილოსოფიურ ლექსიკონში და რომ ცნება *conscientia* პირველად ჩამოყალიბდა რომაულ სასამართლო მჭევრმეტყველებაში და აქედან ჯერ გადავიდა ციცერონის და სენეკას ფილოსოფიაში, ხოლო შემდეგ – ბერძნულ პროზაში (ჩვენ ზემოთ ვცდილობთ ვაჩვენოთ, რომ ბერძნულ პროზამდეც გვხვდება მწერლობის სხვა ჟანრებში – ეპოსში, ლირიკაში, ასევე დრამატურგიაში ამ სიტყვის გამოყენების შემთხვევები, შესაბამისად, ვფიქრობ, ეჭვქვეშ შეიძლება დავაყენოთ ცუკერის ეს განცხადება სიტყვა „სინდისის“ პირველად რომაულ სასამართლოში გამოყენების და ბერძნულ პროზაში აქედან სესხების შესახებ).

ცუკერის აზრით, თუკი ფორმალური ნიშან-თვისებით ვიმსჯელებთ, სინდისის ფენომენი სულაც არ შეხებია ბერძნულ ტრაგედიას, ამიტომ ცუკერმა თავის ნაშრომში მცირე ყურადღება დაუთმო მას.

თუმცა, ამავე დროს, ატიკური ტრაგედიის მრავალი ეპიზოდი შეიძლება მოეჩვენოს თანამედროვე მკითხველს ჩვენი და ძველი ბერძნების ზნეობრივი მსგავსების უდაო მტკიცებულებად. ამიტომ განვიხილავთ ძველბერძნული ტრაგედიისა ზოგიერთი პერსონაჟის ქცევასა და გამონათქვამებს, რათა გამოვიკვლიოთ, აინტერესებდათ თუ არა ათენელ დრამატურგებს ისეთი ფსიქოლოგიური მოვლენა, როგორცაა სინდისი და თუ აინტერესებდათ, როგორ

უნდა დავიწყოთ კლასიკური პასაჟით, რომელიც მოყვანილია ჩვენთვის საინტერესო ყველა ნაშრომში, თუნდაც ჩვენს მიერ უკვე ნახსენები ეპიზოდი ევრიპიდეს „ორესტესში“. აქ მენელაოსის შეკითხვაზე, თუ რა დაავადება კლავს ორესტესს, ყმაწვილი პასუხობს: ἢ σὺνεῖς, ὅτι σὺνοῖδα δένειν εἰργασθένος (396). ამ პასაჟში ნაცვალსახელი არ არის, და სულაც არ არის საჭირო მისი მიმატება, რადგან პირდაპირი დამატება δεινὰ და მიმღეობა εἰργασθένος გვაძლევენ ქვეყნობილ წინადადებას: „...მე (კარგად) ვიცი, რომ ჩავიდინე საშინელება“. ზმნა σὺνοῖδα აქ განიხილება ასე: [კარგად] ცოდნა. ასე ის მრავალჯერაა დამოწმებული ევრიპიდეს თანამედროვე წყაროებში და თვით ევრიპიდეს მიერაც (ევრ. მედ. 495; ჰიპ. 425). თუმცა, σὺνεῖναι უკუქცევით ნაცვალსახელთან მიცემით ბრუნვაში თვითონ ჯერ კიდევ არ განსაზღვრავს სინდისის ფენომენის წარმოქმნას. არისტოფანეს ქალად გადაცმული მნესილოქოსი მრავალ ცოდვას აღიარებს (არისტ. თესმ. 477), მაგრამ იგი ჯერ კიდევ შორს არის სინდისის ქენჯნისაგან. ამ კონსტრუქციის გამოყენება პირდაპირი დამატებით არაფრით არ განსხვავდება პროზაული ანალოგიური მაგალითებისგან (ქსენ.ანაბ.24; პლატ.ფედრ.235 c), სადაც არავინ დაიწყებს სინდისის ძებნას.

რაც შეეხება არსებით სახელს σὺνεῖς-ს, პინდაროსთან ის გხვდება, როგორც „გონივრული აზრის“ აღმნიშვნელი, ხოლო ევრიპიდესთან შვიდ შემთხვევაში ერთი მნიშვნელობა აქვს: „გონიერი“, „გაგების უნარი“, „გაგება“. მაშინ რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ 396-ე გვერდზე „ორესტესში“ არსებითი სახელი σὺνεῖς გამოყენებულია სხვა, უჩვეულო მნიშვნელობით? უფრო სწორი ხომ არ იქნება მივყვეთ პოლენცის და ბილს, რომლებიც თარგმნიან აქ σὺνεῖς-ს გერმანული სიტყვით die Einsicht, რაც ნიშნავს ორესტესის მიერ საკუთარი მდგომარეობის გაგებას?

ისინი, ვინც ორესტესის სიტყვებში, ჩვეულებრივ, ეძებს მისი აღელვებული სინდისის მტკიცებულებას, ამბობენ, რომ ევრიპიდემ ტანჯული ყმაწვილი ასახა არა რეალური ერიწიების დევნის გამო (მაგალითად, „ევმენიდებში“), არამედ დაავადების გამო, რომელიც მას შიგნიდან შთანთქავდა. მაგრამ ასეთი ახსნა საჭიროებს დაზუსტებას (იხ. ქვევით); უნდა შევთანხმდეთ, რომ ერიწიები ორესტესისთვის არის ხილვა, მოჩვენება (σῆμα, φάσματα–259, 407). ისინი სიგიჟის შეტევების დროს ევლინიებიან გმირს და რა შუაშია აქ სინდისი? აქ უბრალოდ ორესტესის მდგომარეობის

კლინიკური სურათია. ორესტესის ასეთივე მდგომარეობა ნაჩვენებია ტრაგედიაშიც „იფიგენია ტავროსელეზში“ (ევრ.იფ.ტავრ.281-308): „ხელები უკანკალებს, თავი ხან ზევით, ხან ქვევით ეშვება, ტუჩებზე ქაფია, მას ერვენება გველებით შემოხვეული ერინიები, ტავრიდების ჯოგი მას ერინიები ჰგონია (299). უდაოა, ეს ავადმყოფის ბოდვაა, მაგრამ ორესტესის სინდისზე ამ ტრაგედიაში არავინ საუბრობს.

ასევე არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ სინდისის ქენჯნამ „ორესტეაში“ დედის მკვლელი სრულ შემოიღობამდე მიიყვანა. იმის შემდეგ, რაც გუნდი (321-327) შეევედრა ერინიებს, ორესტესის გონება აღარ იმღვრევა, რჩება მხოლოდ ფიზიკური სისუსტე, როგორც ექვსდღიანი შიმშილის შედეგი. თავის აღიარებას (396) ორესტესი ჯანსაღ გონებაზე აკეთებს და ამიტომ $\sigma\nu\psi\sigma\iota$ -სა და ორესტესის შეურაცხყოფაში არანაირი კავშირი არ არსებობს. $\Sigma\nu\psi\sigma\iota$ -ის მნიშვნელობა ამ პასაჟში უნდა ავხსნათ გმირის ქცევიდან და მეტყველებიდან გამომდინარე, მისი ურთიერთობით სხვა გმირებთან, გმირის ქმედების მოტივაციიდან. ასევე არ უნდა დავივიწყოთ ამ სიტყვის ისეთი მნიშვნელობები, როგორცაა: „გააზრება“, „გაგება“. გაგვიადვილებს თუ გაგვირთულებს ის ორესტესის ქცევის ინტერპრეტაციას?

თუ შევადარებთ ორესტესის ფიქრებს ესქილესთან და ევრიპიდესთან, ერთ საინტერესო კანონზომიერებას აღმოვაჩინოთ: ევრიპიდეს ორესტესი ხშირად იგივე არგუმენტებს მოიხმობს, რასაც ესქილეს ორესტესი, მაგრამ ეს უკანასკნელი არგუმენტებს არ უარყოფს, ხოლო შემდეგში მათ დიდ მნიშვნელობას აძლევს თავის სასარგებლოდ. მართლაც, ესქილეს ორესტესი იქვე, მისი ამოცნობის შემდეგ მალევე განმარტავს მიზეზებს, რომლებმაც უბიძგა მას სამშობლოში დაბრუნებულიყო. მათ შორის არის აპოლონის წინასწარმეტყველება და ტანჯვა, რომლითაც ის დაემუქრა ორესტესს დაუმორჩილებლობის შემთხვევაში. ორესტესი სვამს შეკითხვას: „განა შეიძლება ასეთ წინასწარმეტყველებას არ დაემორჩილო?“ (ესქ.ქოეფ.,297). ამ მონოლოგის შემდეგ ორესტესი, ელექტრა და გუნდი მოკლულ აგამემნონს ეხმიანებიან: ის უნდა მოევლინოს ელექტრას შურისძიებაში მოკავშირედ, არა მარტო თავისი თავის, არამედ ასევე დაობლებული და ღირსებააყრილი ბავშვების გამო (315-318, 329-337, 345-371, 456-460, 479-509). გუნდი და ელექტრა თან უბიძგებენ მას შურისძიებისაკენ და თან გონებისაკენ მოუხმობენ; მოუწოდებენ, რომ მან უნდა „ჩაატოს გონებაში“ მასზე დაკისრებული ასევე დიდი პასუხისმგებლობა. ამიტომაც

ორესტესი თავის სიმართლეში დარწმუნებული იყო; იგი დედის მკვლელობის შემდეგ ჩადენილის სამართლიანობას ამტკიცებდა, უფრო სწორად, ცდილობდა, ამის დამტკიცებას, სანამ ჯერ კიდევ სრულ ჭკუაზე იყო (1026).

ევრიპიდე კი ტრაგედიის დასაწყისში ორესტესს უკვე მძიმედ დაავადებულს წარმოგვიდგენს, მაგრამ ის დროდადრო გონს მოდის. ამ მომენტებს ის გამონათქვამები მიეკუთვნება, რომლებიც შეიძლება უპირისპირდებოდეს ზევით მოყვანილ მოტივებს „ქოეფორებიდან“: ორესტესი კიცხავს ლოქსიას, რომელმაც მას ბინძური საქციელისკენ უბიძგა(ევრ. ორესტ. 285); ამავე დროს, გმირი ფიქრობს, რომ თავად მამაც კი შეევედრებოდა, არ მოეკლა დედა, ამით ხომ მკვდარს უკვე ვეღარ გააცოცხლებდა! ხოლო ცოცხლად დარჩენილი (ე.ი. ორესტესი), გადაეშვა ღრმა უბედურებებში (288-293). ასე რომ, გონს მოსული ორესტესის პირველი მონოლოგი წარმოადგენს მცდელობას, გაიაზროს, შეაფასოს, გაიგოს მომხდარი... მაგრამ რატომ და როგორ ხდება ეს გააზრება, ევრიპიდე არ გვიჩვენებს. ჩვენ მხოლოდ ვვარაუდობთ, რომ ორესტესს საკმარისი „სცენური“ დრო ჰქონდა ფიქრისათვის, სანამ გუნდი ასრულებდა პირველ სტასიმონს. ამის შემდეგ ორესტესი მენელაოსთან დიალოგში კვლავ ამბობს, თუ რა ტანჯავს, აწამებს, აშფოთებს მას (388). ეს, რა თქმა უნდა, არის არა იმდენად საქციელი, როგორც მოგონება, ფიქრი მასზე, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეს ის „გააზრებაა“, „გაგებაა“, რომელსაც ორესტესი უწოდებს სიტყვას $\sigma\upsilon\lambda\epsilon\iota\varsigma$ (396).

უნდა აღინიშნოს, რომ ასეთი ახსნა მენელაოსისთვის გაუგებარია: როგორც მე-5 საუკუნის ყველა ათენელი, ისიც დაავადებას თვლის, როგორც ღვთაების ჩარევას და მზად არის აღიაროს ის სინანული, რომელიც ორესტესს მთლიანად მოიცავს და რომელიც ორესტესის გაგიჟების წყაროა (397-399). მისთვის უფრო გასაგებია ის „წმინდა ქალწულები“, ევმენიდები, რომელთა მათი ზემოქმედება უბრალო მოკვდავებზე ყველასათვის კარგად ცნობილია (408-410); მენელაოსის აზრით კი სწორედ ისინი ტანჯავენ ორესტესს სიგიჟის შეტევებით (411), თავს ხილვებს ახვევენ მას (407, შეად. 423). რა თქმა უნდა, ამ ტრადიციულ აზრს ორესტესის დაავადების წარმოშობაზე ემხრობა ელექტრაც (36-38) და გუნდიც, რომელიც ევედრება ევმენიდებს, ორესტესი სიგიჟისაგან გაანთავისუფლოს (316-327). ამიტომაც უჩვეულო ახსნაა 396; უჩვეულო იმიტომ კი არა, რომ აქ შემოდის ცნება „სინდისი“, არამედ იმიტომ, რომ ის დაავადების მიზეზს ხედავს არა გარე, ღვთაებრივ ფაქტორში, არამედ

ესქილეს ორესტესში გააზრების პროცესი და გადაწყვეტილება დედის მკვლელობამდე ხდება, ხოლო ევრიპიდეს ორესტესში – დედის მკვლელობის შემდეგ. ამავე დროს, ორესტესი თავდაპირველად სულ არ არის დარწმუნებული თავის სიმართლეში, როგორც ამტკიცებს თავის მოქმედებას ესქილეს ორესტესი „ქოეფორების“ ფინალში (973-1006, 1027-1033). აი, სწორედ ამით აიხსნება ევრიპიდეს ტრაგედიის პირველ სცენებში ესქილეს ორესტესის არგუმენტების უარყოფა, რომელსაც ევრიპიდეს გმირი მიჰყავს ორესტესს–ამდე, ანუ ჩადენილის „გააზრებამდე“. შეიძლება, ჩვენ დიდ მნიშვნელობას ვანიჭებთ იმას, თუ როგორ ვთარგმნოთ ბერძნული ორესტესი და მთელი ჩვენი პოლემიკა არის მხოლოდ სიტყვათა ჭიდილი, უსაგნო კამათი?

გავიხსენოთ, რომ რუსულ ენაში სიტყვები „co-знание“ (გააზრება) და „co-весть“ (სინდისი) აგებულია მსგავსი და ბერძნულიდან ძველი რუსი მთარგმნელები გადმოცემდნენ სიტყვით сѣвъсть არა მარტო συείδησις–ს, არამედ, აგრეთვე εἶδησις, εννοια, διάνοια, γνῶμη–ს. ყველასათვის ნათელია, რომ სინდისი ადამიანში ვერ გაიღვიძებს, სანამ ის ჩადენილს არ გააზრებს. და ხომ არ გაიღვიძა მან ევრიპიდეს ორესტესშიც? ამაზე მხოლოდ ასე შეიძლება ვუპასუხოთ: გააზრება სუფთა ინტელექტუალური ფენომენია, სინდისი კი ემოციაა. ადამიანი შეიძლება მშვენივრად ხვდებოდეს, რომ ნებისმიერი მკვლელობა დანაშაულია, მაგრამ თუ ის საზოგადოებას მოლაღატისგან, ან ყაჩაღისგან გადაარჩენს, მას არ დატანჯავს არანაირი სინდისი ქენჯნა. პირიქითაც ხდება: ადამიანმა ცოლი ეჭვიანობის ნიადაგზე მოკლა. შემდეგ მან გააზრა, თუ როგორ დაეცა ზნეობრივად, ის ვეღარ პოულობს სიმშვიდეს. ის ვერც იპოვის სინდისის სიმშვიდეს, სანამ არ მოიხდის სამართლიან სასჯელს. ამიტომ, სწორად რომ შევაფასოთ ევრიპიდეს ორესტესის მდგომარეობა, უნდა გავიგოთ, სურს კი მას დანაშაულის მონანიება, თუ პირიქით, უნდა გაექცეს პასუხისმგებლობას. პირველ შემთხვევაში ჩვენ უნდა ვაღიაროდ ორესტესში სინდისის ექვივალენტი, მეორეში კი — უბრალოდ საკუთარი მდგომარეობის გააზრება, რომელიც აიძულებს ორესტესს, თავის გადარჩენაზე იზრუნოს. მივუბრუნდეთ ტექსტს 396 ლექსის შემდეგ: ალბათ, შვილი სწორია, რომ ამ სიტყვებში ხედავს არა კითხვას, არამედ მენელაოსის მხრიდან ფაქტის კონსტანტაციას. მენელაოსმა ჯერ კიდევ ვერ მოასწრო ორესტესის

დაავადების ყველა დეტალის გამოკვლევა, როგორც ახალგაზრდამ, რომელიც სულ ახლახანს აპოლონს კიცხავდა და ახლა კი მისი დახმარების იმედს გამოთქვამს. მას ხომ აპოლონმა უბრძანა დედის მოკვლა (414-420).

მონოლოგში ტინდარესის წინაშე ორესტესი კვლავ იშველიებს აპოლონის სურვილს – შური ეძია მამის მკვლელ დედაზე და მას არ შეეძლო არ დამორჩილებოდა ღვთაების ნებას (591-599). მას არ შეეძლო არ დამორჩილებოდა. ასეთი ახსნა უკვე უახლოვდება „ქოეფორების“ მოტივირებას (271-275, 297). ესქილეს არგუმენტებთან კიდევ უფრო ახლოსაა ორესტესი ევრიპიდესთან, სადაც ის ამბობს, რომ მამის გამო იძია შური (547, 563), დედამ ხომ შეურაცხველი მეუღლის საწოლი, როდესაც ეგისტოსთან უღალატა, და ბოლოს მოკლა გმირი იმის გამო, რომ თავისი დანაშაული დაემალა (557-563, 573-578, 1235-1237). აქედან მომდინარეობს ორესტესის შიში მოკლული მამის წინაშე, რომელიც თავის ერინიებს გამოუგზავნიდა, თუკი შვილი დედის საქციელს გაამართლებდა (580-584). ორივე ეს მოტივი გამოყენებულია „ქოეფორებში“ (434, 479, 273-285, 293, 324-326, 925), რათა განამტკიცოს ორესტესის გადაწყვეტილება და გაუმაგროს სული. მაგრამ ჩვენ გვახსოვს, რომ ევრიპიდეს ორესტესი, ბოდვებისაგან რომ განთავისუფლებულიყო, ამ მოსაზრებას ეჭვის თვალთ უყურებდა და თანდათანობით ჩადენილის „გააზრებას“ უახლოვდებოდა. ახლა უკვე ეს ყველაფერი გვიანაა.

ესქილეს ორესტესი, მიუხედავად მოქმედების მზაობისა, გამიშვლებული დედის მკერდის დანახვისას წამიერ მღელვარებას განიცდის (ქოეფ. 896-899) და ევრიპიდეს ტინდაროსი ცრემლებს ვერ იკავებს (ორესტ. 526-529). თავად ორესტესი ამას სხვაგვარად იხსენებს. მისი აზრით, მოღალატე ცოლის მოკვლით მან სამსახური გაუწია მთელს ელადას; თორემ ქალები იმ აღვირახსნილობამდე მივიდოდნენ, რომ ნებისმიერი მიზეზის გამო ქმრების მოკვლავს დაიწყებდნენ, შემდეგ კი მკერდს შვილებს უჩვენებდნენ და ასე მოიპოვებდნენ მათში შველასა და შეწყალებას (565-570). თუ ესქილესთან აგამემნონის შვილები გამოუვალ მდგომარეობას მიჰყავს განწირულ ყვირილამდე: „რა ვქნათ, ზევს? (ქოეფ. 409), ევრიპიდეს ორესტესი თავისი პროზაული შეკითხვით: „რა უნდა მექნა?“ (ორესტ. 551), მოკლებულია ორაზროვნებას და მიმართულია მხოლოდ მის დაცვაზე: „არ თქვა, რომ ეს ცუდად გაკეთებულია, არამედ

თქვი, რომ ჩემთვის ეს ჩადენილი შემობრუნდა საუბედუროდ⁷ (600).

მონანიების არანაირი კვალი არ სჩანს ორესტესის მეორე მონოლოგშიც, სადაც უპირატესობა ენიჭება მენელაოსის ვალს მოკლული აგამემნონის შვილის წინაშე და ორესტესის საქციელი თავისებური ვაჭრობის საგანი ხდება, „დავუშვათ, მე ჩავიდინე უსამართლობა, მაგრამ, სამაგიეროდ, ამ უბედურებისათვის მე შენგანაც უნდა მივიღო რაღაც უსამართლო. მამაჩემმა, აგამემნონმა, მთელს ელადაში ჯარი შეკრიბა და ტროაზე უსამართლოდ გაილაშქრა: მას თავად არაფერი ცუდი არ ჩაუდენია, მას მხოლოდ სურდა უსამართლობა გადაერჩინა, შენი ცოლის მიერ ჩადენილი“ (646-650).

ან კიდევ: „გადამიხადე მე ჩემი დახმარებისთვის, იმრომე ჩემი გადარჩენისთვის მხოლოდ 1 დღე და არა 10 წელი. რაც შეეხება ავლისში მყოფ ჩემი დის მსხვერპლად შეწირვას, დე, იყოს ასე: ჰერმიონეს მოკვლა აღარ დასჭირდება“ (655-659).

განაჩენის გამოტანისას ორესტესის ქცევა მოულოდნელი მხრიდან შემობრუნდება: თუ კი ატრიდი უნდა დაილუპოს, რატომღა არ უნდა გაიყოლიოს მენელაოსის მოღალატე ცოლი და ქალიშვილი, კიდევ უკეთესი იქნება შური იძიო გამყიდველზე, თავად კი გადარჩე (1163-1176).

ჩვენ შეგვიძლია ნებისმიერად შევაფასოთ ორესტესის ზნეობრივი მხარე, მაგრამ ძნელად თუ მოვიპოვებთ მის არგუმენტებსა და მოქმედებებში გაღვიძებული სინდისის ოდნავ ნიშანსაც. მიუხედავად იმისა, რომ გვსურს გავიგოთ, როგორი წარმოდგენა ჰქონდათ ძველბერძენ ტრაგიკოსებს სინდისზე, უფლება არა გვაქვს, არ მივიღოთ მათ მიერ გამოყენებული პერსონაჟის ხატვის პრინციპები და თავს მოვახვიოთ დრამატურგის გმირებს ისეთი გააზრება, რაც ტექსტით არ მტკიცდება.

ერთი ანტიკური კომენტატორის სიტყვებით, „ეს გმირები უვარგისი ხალხია“ და რატომ უნდა ველოდებოდეთ მათგან სინდისის ქენჯნას? ძირითადად, უნებლიე დანაშაულის ჩადენისას, ისინი იყენებდნენ სულ სხვა განმარტებებს და წარმოდგენებს, და არა სინდისს. მაგალითად, ახალგაზრდა დედინაცვალს შეუყვარდა საკუთარი გერი (ევრიპიდე. „ჰიპოლიტოსი“). მას მშვენივრად ესმის ამ ვნების დანაშაულებრივი ხასიათი, ალბათ, უნდა ტანჯავდეს სინდისი, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ამ სიყვარულის შესახებ გაიგო ჰიპოლიტოსმა და მან უარყო ის. ფედრას ქცევის შეფასებაში განსაზღვრულ როლს თამაშობენ ცნებები αἰσχος და αἰσχυρ (ევრ.ჰიპ.246,

⁷ ციტატების თარგმანები ჩემია შ.ბ.

331, 404, 408, 411, 420, 420, 499, 503, 505, 692), მაგრამ ისინი არა ქალის შინაგან მდგომარეობას გამოხატავენ („როგორ შემემლო მე გერის შეყვარება?“), არამედ რაღაც ობიექტურ კრიტერიუმებს, რომლებიც თან სდევნენ პატივმოყვარე გმირს. სირცხვილი და უპატივცემულობა — აი რა უბიძგებს ფედრას სიკვდილისაკენ. ამაზე ის საღად მანამ ამბობს, სანამ საკუთარ თავს საბოლოო განაჩენს გამოუტანს: „მე არასოდეს არ შევურახჰყოფ ჩემს სახლს კვიპროსზე, არ ვეახლები ტერესს შერცხვენილი, რათა სიცოცხლე გადავირჩინო (ჰიპ.719-721).

ანალოგიურად, გონს მოსული ჰერაკლე, ცოლისა და შვილების მკვლელობის შემდეგ არ ეკითხებოდა თავის თავს: „ეს რა ჩავიდინე?“ გმირი ფიქრობს, თუ როგორ იცხოვრებს ის შემდეგში, რადგან ადამიანების თვალში დამნაშავეა (1152, 1279 -1290, 1301, 1423). ჰერაკლეს შინაგან მდგომარეობას ყველაზე უკეთ გამოხატავს ერთი ფრაზა: „მე მრცხვენია ჩადენილი უბედურებების“ (1160). სირცხვილი გრძნობაა, რომელიც ახლოსაა სინდისთან, თუმცა ეს ერთი და იგივე არ არის. სირცხვილი ნიშნავს შეფასებას გარედან, სინდისი კი – შიგნიდან. გამოთქმა – არც სირცხვილი, არც სინდისი, კარგად გადმოსცემს მათ შორის სხვაობას. ასევე მშვენივრად გამოიხატება ის არსებით სახელში αἰσχος და მისგან წარმოებულ სიტყვებში: αἰσχος და αἰσχύω.

როგორც ცობილია, პირველი მნიშვნელობა ზედსართავი სახელისა αἰσχος არის: უშნო, ფიზიკურად მახინჯი (II, II, 216, ჰომ.ჰიმნ.აფრ.197; მიმ.1,6; სემ., 7,7) და αἰσχος ἔπεια: სასირცხვილო სიტყვებია არა იმისთვის, ვინც წარმოთქვამს, არამედ მისთვის, ვისაც მიმართავენ, ვინც არის ლანძღვის საგანი (II, III, 38). αἰσχύω ნიშნავს „დამახინჯებას“ (შეად. II, VIII, 24, 27): საუკეთესო ხერხია, გალანძღო დაცემული მტერი, დაასახიჩრო მისი გვამი (II, XVIII, 180).

კლასიკურ ეპოქაში ლექსიკური ბუდე, რომელიც შემჭიდროვებულია ძირთან αἰσχος - ინარჩუნებს ორ ნიშან-თვისებას: 1) გარეგანი, კონკრეტულად ხილული „სამარცხვინო“ შედეგები რაღაც მოქმედების; 2) დაშავებულის შეფასება მისი „სამარცხვინო“ შედეგით. ამის დასამტკიცებლად საკმარისია მოვიყვანოთ რამდენიმე მაგალითი: 492 წ. ელადაში გალაშქრებული სპარსელთა ფლოტი ათონთან ქარიშხალმა შეაჩერა. ფლოტმა დაკარგა 300 გემი და 20 000 ადამიანი, რის გამოც სპარსელებმა უკან დახევა გადაწყვიტეს. „ასე რომ, ამ ჯარმა განიცადა სამარცხვინო დამარცხება და დაბრუნდა აზიაში“, ასკვნის ჰეროდოტოსი (VI, 45); თუმცა ჩვენი აზრით, აქ არაფერია

სამარცხვინო, ფლოტი ხომ სტიქიის მსხვერპლი გახდა. სოფოკლესთან მენელაოსი ამბობს, რომ ატრიდები „სამარცხვინო სიკვდილით“ დაიღუპებოდნენ (სოფ.აიას.1059), რომ არა ათენას ჩარევა, თუმცა ადამიანი საკუთარი სიკვდილის სახეობას არ ირჩევს, მოულოდნელი სიკვდილი გააფთრებული მტრის ხელით მენელაოსს სასირცხვილოდ წარმოუდგენია. ზუსტად ასევე, ევრიპიდეს ჰერაკლე გადაწყვეტს, დაიტოვოს შინ ისრები, რომლითაც მან ახლობლები დახოცა. ხომ შეიძლება, ის უიარალო მტრის ხელში აღმოჩნდეს და სამარცხვინოთ დაიღუპოს (1384). აქაც, ჩვენი აზრით, სირცხვილია თავს დაეცე დაუცველ ადამიანს. ჰერაკლეს აზრით კი, სირცხვილია გახდე თავდასხმის მსხვერპლი, როცა შეგიძლია შეეწინააღმდეგო.

აქედან ნათლად ჩანს, რომ ფედრასთვის, ჰერაკლესათვის, აიასისათვის მთავარი მამოძრავებელი მოტივებია არა „შინაგანი ხმა“, არამედ ზნეობრივი ნორმები, რომლებიც ხელმისაწვდომია შეფასებისათვის და შემოწმებისათვის გარედან (მორვუდი1997:71–73). ასეთივე მდგომარეობაშია სოფოკლეს ნეოპტოლემოსი, რომელშიც თანამედროვე მკითხველი უფრო ხედავს გამარჯვებულ სინდისს.

შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ თავდაპირველად ნეოპტოლემოსმა საკმაო სიმძნელე განიცადა, როდესაც ჯერ მოწმე გახდა ფილოქტეტესის მძიმე დაავადების შეტევისა და შემდეგ მისი ბრაზიანი გამოსვლა მოისმინა. მისი სამჯერადი გამოთქმა (Ω Ζεῦ τι δράσῃ, Οἴσι, τι δράσῃ; τι σπᾶμεν; 908, 969, 974) მდგომარეობის სრულ სირთულეს ასახავს და განცდას ნეოპტოლემოსისა, რომლისთვისაც აუცილებელი გახდა სასირცხვილო მოქმედების შესრულება (906). აგრეთვე, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ტრაგედიის პირველ ნახევარში ნეოპტოლემოსმა ოდისევსის ზეწოლით სძლია თავის ეჭვებს (86-95, 100-109). „მოიშორა ყველანაირი სირცხვილი“, გადაწყვიტა მოქმედება (120); ის იქცევა ზუსტად ისე, როგორც გადაწყვიტა: გმირი აღტაცებით უამბობს ფილოქტეტესს გამოგონილ მტრობაზე ატრიდებთან; მონაწილეობას იღებს „სპექტაკლში“, რომელსაც გაითამაშებს ოდისევსის მიერ გამოგზავნილი მზვერავი. ნეოპტოლემოსი აჰყვება გუნდს იმ იმედით, რომ ფილოქტეტესი მალე დაბრუნდება სამშობლოში. შესაძლოა, ამ დროს ნეოპტოლემოსში მიმდინარეობს სულიერი შინაგანი ჭიდილი (906, 966), მაგრამ სოფოკლე გმირს არ აძლევს საშუალებას, გასცეს თავი არც სიტყვით, არც შესტით.

აარ არის რთული აღმოვაჩინოთ მიმართულება იმ შინაგანი ბრძოლისა,

რომელიც მიიყვანს ნეოპტოლემოსს საბოლოო გააზრებამდე—თუ როგორ შეუთავსებელია მისი მოქმედება მისსავე ბუნებასთან: ნეოპტოლემოსის აზრებში ἀσχηρὸς ხდება ისეთი ცნება, როგორცაა ეს სიტყვა ფედრას ფიქრებში (ფილ.906, 909, 972, 1228, 1234, 1249). ნეოპტოლემოსი უარს აცხადებს, კვლავ ატყუოს ფილოქტეტესი, უბრუნებს მას ისარს და უკვე იქცევა იმ სენტენციით, რაც გააჟღერა ფილოქტეტესმა მათი პირველ გაცნობისას: „ღირსეულთათვის სამარცხვინო გულისამრევია, ღირსშესანიშნავი კი – დიდებული“ (475). ნეოპტოლემოსისთვის უკვე წარმოდგენელია სამარცხვინო თავისი ბუნებისაგან უკან დახევა (შეად. 902). ამაზე მან ადრეც რთულად მიიღო გადაწყვეტილება. უნდა ვთქვათ თუ არა აქ გმირის შინაგან სასამართლოზე საკუთარ დანაშაულებრივ განზრახვაზე, თუ გარედან მოხვეულ სამარცხვინო ქცევაზე, რომელიც ეწინააღმდეგება მის ჭეშმარიტ ბუნებას? პირველ კითხვაზე პასუხი იქნება უარყოფითი, ხოლო მეორეზე – დადებითი. და ეს, ჩვენი აზრით, ერთადერთი სწორი პასუხია.

ახლა კი რამდენიმე სიტყვა იმ გარეგან სიმპტომებზე, რომლის მეშვეობითაც ათენელი ტრაგიკოსები ზოგჯერ გადმოგვცემენ თავიანთი გმირების დათრგუნულ სულიერ მდგომარეობას და გარკვეული სურვილისა თუ მონდომების შემთხვევაში, ისინი, შესაძლებელია მივიღოთ, როგორც სინდისის აღწერითი დახასიათება მაგალითად, აისი ვერც კი წარმოიდგენს, ყველაფრის შემდეგ როგორ უნდა ჩახედოს მამას თვალებში (სოფ.აიას.462); ოიდიპოსმაც არ იცის, თუ როგორ შეხედავს დედას და მამას აიდში (სოფ. ოიდ.1371; ფილ.929, 935). ფედრას რცხვენია თავისიბოდვაში წარმოთქმული სიტყვების (ევრ.ჰიპ. 244) და ითხოვს, მისი სახე დამალონ, ზუსტად ისე, როგორც ჰერაკლე თავს იფარავს საწვიმარს, რადგან ვერ უყურებს ადამიანებს თვალებში(1199).

მსგავსი მაგალითები მხოლოდ იმას გვიჩვენებს, თუ როგორ თრგუნავს ადამიანს გამოაშკარავებული მოქმედება, რომელმაც მას სირცხვილი მოუტანა (დევისი 1988: 46–შმდ.). სინდისი კი ითვალისწინებს გმირის თვითშეფასებას, რომელიც სულ არ არის დამოკიდებული იმაზე, გარშემო მყოფნი იზიარებენ თუ არა მის საქციელს. ამის ილუსტრირება შეიძლება ორი გამონათქვამით იმავე ბერძენი ავტორებიდან: სოფოკლეს დეიანეირა ორიენტირებულია გარე შეფასებაზე. ის თვლის, რომ სასირცხვილო მოქმედება, სიბნელეში ჩადენილი, არ არის სასირცხვილო

(სოფ.ტრაქ.ქალ.596).

თუ ტრაგედიის გმირთა ქმედებებს შევაფასებთ ასე: ადამიანმა, რომელმაც სასირცხვილო რამ ჩაიდინა, შეიძლება დაუმალოს ეს სხვებს, მაგრამ ის მუდამ შეიგრძნობს სირცხვილს საკუთარ თავში, მაშინ ბერძნულ ტრაგედიაში ვიპოვით მხოლოდ 3 ადგილს, სადაც სინდისის გამოვლენის სიმპტომებზე შეიძლება ვისაუბროთ:

პირველი და უფრო ადრეული, შემჩნეული და გამოყოფილი კლასის მიერ, გუნდის სიტყვებია ესქილეს „აგამემნონში“: „სიზმრის მაგივრად გულიდან მოედინება ტანჯვა უბედურებების გახსენებისას“ (179). როგორც ესქილეს ახასიათებს, აქ სულიერი მდგომარეობა გამოხატულია როგორც ფიზიკური პროცესი, რომელიც ადამიანის „შიგნით“ ვითარდება;

მეორე მაგალითია ფედრას მსჯელობა მოლაღატე ცოლებზე: „როგორ შეუძლიათ მათ უშიშრად უყურონ ქმრებს თვალებში, სიბნელე ხომ თანამონაწილეა და თვით ოჯახის კერაც ალაპარაკდება, რათა ამხილოს ღალატში? (ევრ.ჰიპ. 415-418). მიუხედავად იმისა, რომ დანაშაული სიბნელეშია ჩადენილი და მოწმეები და მხილველები არ არიან, დამნაშავე თავს მშვიდად მაინც ვერ იგრძნობს.

და ბოლოს, მესამე მაგალითია ნეოპტოლემოსის კითხვა: როგორ გაბედავს ის შეხედოს თვალებში ადამიანს, რომელსაც შეგნებულად ატყუებს? (სოფ.ფილ. 110). სხვათა შორის, იგივე აზრი ნეგატიურად გამოხატულია ერთ-ერთ ფრაგმენტში დიფილოსის ახალ კომედიაში: „ვისაც არ რცხვენია საკუთარი თავის, როცა მას გააზრებული აქვს ცუდი საქციელი, ნუთუ მას მაშინ შერცხვება, როცა მასზე არაფერი არ ეცოდინება? (ფრ. 92 Edm.). აქაც ქცევის კრიტერიუმია არა გარშემო მყოფთა აზრი, არამედ საკუთარი უნარი ზნეობრივი შეფასებისა. და ამ შემთხვევაში, ის, როგორც ჩანს, არ არის. სამივე მოტანილ შემთხვევაში ხასიათდება გმირის შინაგანი მდგომარეობა, რომელიც დამახასიათებელია „უსუფთაო“, „შემფოთებულ“ სინდისისათვის.

მსგავსი მაგალითები უფრო გამონაკლისია. ისინი მხოლოდ ამტკიცებენ, რომ სინდისის ფენომენმა მხოლოდ მე-5 საუკუნიდან დაიწყო ბერძენი ფილოსოფოსების და ორატორების ყურადღების მიქცევა და მან ვერ მოახდინა ვერანაირი ზემოქმედება ათენელი ტრაგიკოსების მხატვრულ აზროვნებაზე (იხ.აგრეთვე ბოულბი 2007:354 შმდ).

მიუხედავად ზემოთქმულისა, გადავწყვიტეთ, თამამი ექსპერიმენტი ჩაგვეტარებინა და დრამის პერსონაჟების ქმედებებისათვის სინდისიერება/უსინდისობის თვალსწრისით შეფასება გარედან, თანამედროვე ადამიანის პოზიციებიდან მიგვეცა –რამდენად სინდისიერად იქცვიან ისინი კრიტიკულ სიტუაციებში? სამაგალითოდ შევარჩიეთ ესქილეს, სოფოკლეს, ევრიპიდეს, არისტოფანეს რამდენიმე პიესა. მიმოხილვას შეგნებულად დავიწყებთ ევრიპიდეს ტრაგედიებით, რადგან ევრიპიდე ის ავტორია, რომელიც ყველაზე ახლოს მივიდა რეალური ადამიანის რეალურ ვნებებთან და ჩავთვალეთ, რომ ყველაზე საინტერესო მასალას სწორედ მისი შემოქმედების ანალიზი მოგვცემდა.

ევრიპიდე. „ალკესტისი“ (ძვ.წ.438) ევრიპიდეს ჩვენამდე მოღწეული ყველაზე ადრინდელი ტრაგედიაა. მისი სიუჟეტი აღებულია ლოკალური თქმულებიდან, რომელიც ევრიპიდემდე, როგორც ჩანს, არ სარგებლობდა პოპულარობით: აპოლონმა დაიყოლია მოირები, მეფე ადმეტოსის სიკვდილის დადგომის ჟამს თუ ვინმე მის მაგივრად ისურვებდა ჰადესში ჩასვლას, ადმეტოსისათვის სიცოცხლე გაეხანგრძლივებიათ. შვილის სანაცვლოდ სიკვდილზე უარი თქვეს მშობლებმა, მაგრამ ამ უცნაურ „შეთანხმებაზე“ დათანხმდა მეფის ერთგული მეუღლე ალკესტისი. ადმეტოსის სინდისიერების საკთხის დაყენება თანამედროვე გადასახედიდან ძნელი არ უნდა იყოს: ყველა თავმოყვარე მამაკაცი ქალისათვის სიკვდილს თავის მოვალეობად და ღირსეულ საქციელად მიიჩნევს; ადმეტოსი კი არ თხოვს ახლობლებს – გაიღონ ასეთი მსხვერპლი მის მაგივრად, არამედ, ითხოვს მათგან მის ნაცვლად გარდაცვალებას, უფრო მეტიც, იგი ბრალს დებს მამას უგულობაში და ალკესტისის სიკვდილში. ამაზე უარს ამბობს ადმეტოსის მამა ფერესი, რომელიც თვლის, რომ მან შვილი სახლის ბატონად შობა და გამოზარდა, მაგრამ სულაც არ ფიქრობს მის მაგივრად გარდაცვალებას, „რადგან ეს წესი არ სმენია წინაპართაგან, რომ მამა შვილის ნაცვლად მოკვდეს, არც ელინთაგან“ და რადგან ყველას უყვარს სიცოცხლე (ევრ.ალკ. 681–684)⁸. საცნაურია მისი ირონია: თუკი იგი ასეთ ერთგულ ცოლებს იპოვის, შეუძლია საერთოდ არ მოკვდეს. ადმეტოსს სულაც არქენჯნის სინდისი და მამას განრისხებული თხოვს, თვალთაგან გაეცალოს. მაგრამ რაც დრო გადის, ადმეტოსი უფრო და უფრო განიცდის ალკესტისის სიკვდილს. მისმა

⁸ თარგმანი ჩემია შ.ბ.

ცხოვრებამ აზრი დაკარგა. დარდობს, მაგრამ არ ნანობს. აქ არ ჩანს სინანული ჩადენილის გამო. აქ ჩანს ცოლის გარდაცვალებით გამოწვეული ტანჯვა; ადმეტოსი უარს ამბობს თითქოს ჰერაკლეს მიერ შეთავაზებულ ახალ ქალზე, მაგრამ არ არის ტანჯვა, გამოწვეული ჩადენილის გამო; რაც უფრო მძაფრად აღიქვამს თავს დამტყდარ უბედურებას, უფრო და უფრო განიცდის ცოლის გარდაცვალებას. მაგრამ არსად ჩანს, რომ ყველაფერს სხვაგვარად გააკეთებდა, ამის საშუალება რომ მისცემოდა.

ევრიპიდე. „ჰიპოლიტოსი“ (მვ.წ.428). მოქმედება ხდება ტროიძენში, სადაც გაიზარდა ათენის მეფის, თესევსის შვილი ამადონ ჰიპოლიტესაგან, ჰიპოლიტოსი, რომელიც შეუყვარდა თესევსის ახალგაზრდა ცოლს, ფედრას. საინტერესოა, რომ სირცხვილი აკავებს ქალს, გამოიაშკარაოს თავი. იგი ცდილობს, ჩაიხშოს გულში მოძალებული გრძნობა, არ სურს იყოს ქმრის მოღალატე და შემარცხვენელი ქალი. იგი წუხს იმაზე, როგორ ირღვევა ხოლმე მოკვდავების ცხოვრება: „თვით შეგნების ბუნების გამო არ ვიქმთ უფრო ცუდს, რადგან საღი განსჯის უნარი ბევრს აქვს. მაგრამ ეს ასე უნდა განვიხილოთ: ის, რაც სწორია, ვიცით და თან შევიცნობთ კიდეც, ვერ კი ვასრულებთ: ერთნი სიზარმაცის გამო, მეორენი – რაღაც სიამოვნების, რომელსაც თავად ვირჩევთ სწორის ნაცვლად. სიამოვნება კი ბევრია ცხოვრებაში: გრძლად ლაპარაკი, მოცალოება, საამური ბოროტება და სირცხვილი.“ (ევრ.ფედრ. 375–385).

ფედრას აშკარად სიკვდილი ურჩევნია ასეთ მდგომარეობაში ყოფნას: „ეროსო...ნურასოდეს მომეველინები სიავით და ნურც ჭარბად მოხვალ, რადგან არც ცეცხლი და არც ვარსკვლავები არ არიან უფრო მწველნი აფროდიტეს ისარზე“ (125–133). ფედრას მდგომარეობა განსაკუთრებით მძიმეა, როცა ჰიპოლიტოსი აღშფოთებას ვერ მალავს და ლანძღავს ფედრასაც და მთელს ქალთა მოდგმასაც ასეთი უწმინდური საქციელისათვის. ფედრას რეაქცია ასეთია: იგი იშორებს ყველას და თავს იხრჩობს. ძნელი სათქმელია, რცხვენია – რას იტყვის ხალხის, ქმრის თუ რცხვენია შინაგანი ხმის, მსაჯულის გამო? არ ჩანს. ფაქტია, რომ საკუთარი თავი დაისაჯა ჩადენილის გამო. რატომ არ შეიძლება იყოს ეს სინდისის ამოქმედების შედეგი?

ფედრა შეძლებისდაგვარად მალავს და უძალიანდება ამ საძრახისი სიყვარულის გრძნობას. და თუმცა პასუხისმგებლობას ტრაგიკოსი აკისრებს არა მას, არამედ ამ ყველაფრის ინსპირატორ აფროდიტეს (რომელმაც ჰიპოლიტოსის დასჯა განიზრახა

⁹ ციტატების თარგმანი ჩემია შ.ბ.

მისი ძალის არ ცნობის და ნადირობის ქალღმერთის აღიარების გამო), როგორც ჩანს, ფედრა მაინც იღებს საკუთარ თავზე გარკვეულ პასუხისმგებლობას, ან სინანულს, ჩადენილის გამო. მას კიდევ ერთი „ცოდვა“ აკისრია: ძიძისთვის გაცემულმა ინფორმაციამ უნებურად იმსხვერპლა თესვესიც. და როგორც არ უნდა ვამტკიცოთ, რომ აქ სინდისი არაფერ შუაშია, ძნელი დასაჯერებელია, მაშინ რატომ მოიკლა ქალმა თავი – სიყვარულისთვის, სირცხვილისთვის? ტრაგედიაში ურთიერთგადაჯაჭვულ ვნებათა დემონსტრაციაა – ეჭვი, სირცხვილი, სინანული, სინდისის ქნეჯნა და ამით ევრიპიდემ კიდევ ერთხელ გვითხრა: ტრაგედიაში ურთიერთგადაჯაჭვულ ვნებათა სირთულე, ფაქტობრივად, ადამიანთა ტანჯვით აღსავსე ცხოვრების ანარეკლია. ეს ცხოვრებაა.

ევრიპიდე. „ჰეკაბე“ (ძვ.წ.428–423წწ.). ამ ტრაგედიაში ტროას ომის თქმულებათა სიუჟეტური ელემენტები და სახეებია გამოყენებული. ჰეკაბე, პრიამოსის მეუღლე, ბერძნების ტყვედ ჩავარდნილი, ზედიზედ კარგავს შვილებს – პოლიდოროსს (რომელსაც პოლიმესტორი მოკლავს და ზღვაში ჩააგდებს) და პოლიქსენესს (რომელსაც ბერძნები მსხვერპლად შეწირავენ და მასაც ნეოპტოლემოსი განგმირავს). ჰეკაბე სამაგიეროს მისი შვილების მკვლელს იმით გადაუხდის, რომ თავად მას, ტროელ ქალებთან ერთად, თვალებს დათხრის, ხოლო მის უდანაშაულო შვილებს დახოცავს.

ცნობილია, რომ ევრიპიდეს ამ ნაწარმოებში აინტერესებს ის მექანიზმი, რომელიც ადამიანს ნებით აწირინებს საკუთარ სიცოცხლეს; ადამიანის განცდები თავისუფლების დაკარგვის და მონად ქცევის საფრთხის გამო (შდრ. გორდეზიანი 2003:404–407).

ჩვენ დავინტერესდით, დაისვა თუ არა ჰეკაბეს სინდისიერების საკითხი მას შემდეგ, რაც ეს უკანასკნელი დახოცავს პოლიმესტორის უდანაშაულო შვილებს. აღმოჩნდა, რომ ჰეკაბე, ერთ დროს ბედნიერი და შვილების მოყვარული დედა, ისე იქცა სისხლიან შურისმგებლად, არა თუ სინდისის ქნეჯნას არ განიცდის, ამით გარკვეულ სიამოვნებასაც კი იღებს. არც პოლიმესტორი ნანობს პრიამოსისაგან მისთვის ჩაბარებული პოლიდოროსი რომ მოკლა, ანუ ბავშვი, რომელზე ზრუნვაც თავად იკისრა. არც გამხეცებული და სახედაკარგული ტროელი ქალები იტანჯებიან იმის გამო, რომ მიეხმარენ ჰეკაბეს უდანაშაულო ბავშვების დახოცვაში. როგორც ჩანს, ომს

ადამიანები სხვა განზომილებაში გადაჰყავს. მათთვის ომიანობის დროს სხვა კანონები მუშაობს, მათთვის მორალი ომში სხვა რამეს ნიშნავს. ევრიპიდემ გვითხრა, რომ ომს შეუძლია ისეთი ექსტრემალური სიტუაციების შექმნა, როდესაც ხალხის მიერ უდანაშაულო ქალწულის მოკვლის მოთხოვნა, მეფის მიერ სტუმართმოყვარეობის, მიცემული პირობის არგატეხვის წმიდათადწმიდა წესის დავიწყება, დაუსჯელობის იმედით თუ სიხარბით ბავშვთმკვლელობის საშინელი დანაშაულის ჩადენა და ქალების ისეთი გამძვინვარება, რომ სისხლიან შურისგებამდე მიდიან, ჩვეულებრივი ამბავი ხდება. ჩვეულებრივი ამბავი კი სინანულს (შესაბამისად, სინდისის ქენჯნას) არ ექვემდებარება.

ევრიპიდე. „ჰერაკლე“ (ძვ.წ. 421–415 წწ.). ამ ტრაგედიაში ჰერაკლეს თავგადასავლის რამდენიმე ეპიზოდი ერთ დრამატულ ორგანიზმად არის გამთლიანებული. მოქმედება ხდება თებეში, სადაც ჰერაკლეს ცოლს, მამობილს – ამფიტრიონს და სამ მცირეწლოვან ვაჟს ამბოხის შედეგად გამეფებული ლიკოსი, რომელსაც ჰერაკლე მკვდარი ჰგონია, სასიკვდილოდ ჰყავს გამზადებული. ჰერაკლე ბრუნდება, ამოჟლეტს ლიკოსსა და მის ამაღას, მაგრამ ჰერა მას სიგიჟეს მოუვლენს და საკუთარ ცოლ–შვილსაც დაახოცვინებს. ჩვენთვის საინტერესო ეს ტრაგედია სწორედ ამის შემდეგ ხდება. ჰერაკლე, იატაკზე დამხობილი, გონების აღრევის შემდეგ ძილს მოუცავს. იგი ნელ–ნელა მოდის გონს. გმირი შეძრწუნებულია სიგიჟისას ჩადენილი გაუგონარი დანაშაულის გამო. მის სიცოცხლეს აზრი აღარ აქვს და თავის მოკვლას განიზრახავს.

უძლეველი გმირიდან აღარაფერია დარჩენილი. იგი ცხოვრებაზეა ხელჩაქნეული და თავს დამნაშავედ გრძნობს. გმირი მოვლენილი სიშმაგის შედეგად თავადვე სპობს ცოტა ხნის წინ მის მიერვე მოტანილ სიკეთეს. აქ კონფლიქტის განვითარება უკვე ეყრდნობა პრინციპს: ერთმანეთს უპირისპირდება ერთი გმირის ორი მდგომარეობა: სიშმაგე, რომელიც მას თავისივე ხელით ასპობინებს საკუთარ ბედნიერებას და საღი განსჯა, რომელიც მას გააცნობიერებებს, თუ რაოდენ დამაქცეველია ჩადენილი დანაშაული.

უდაოდ, ავტორს ამ პიესაში აინტერესებს სიგიჟის ფენომენი (მიმოხილვისთვის იხ. დიანოსაშვილი 2001:72), მისი გარეგნული სტიმულატორი, მოქმედების ბუნება. ჩვენ კი გვაინტერესებს სიგიჟის შემდეგ განვითარებული მოვლენები – აკისრებს თუ

არა დრამატურგი სიგიჟის შედეგად ჩადენილ დანაშაულზე გმირს მორალურ პასუხისმგებლობას.

ფაქტია, რომ ჰერაკლე იტანჯება ჩადენილის გამო და დიდი უბედურების დათმენა უხდება, მით უმეტეს, რომ მას ამ დანაშაულის ჩადენის არანაირი მოტივაცია არ ჰქონდა. მაგრამ შეუძლებელია, ალბათ, ადამიანს პასუხი მოთხოვო სიშლეგისას ჩადენილის გამო (თანამედროვე სასამართლოც უმსუბუქებს დამნაშავეებს დანაშაულს, თუ იგი აფექტის დროსაა ჩადენილი). მით უმეტეს, რომ გმირმა ამ დანაშაულით ყველაზე მეტად საკუთარ თავს ავნო. ამიტომ გვაჩვენა ევრიპიდე, რომ გმირი იტანჯება და დარდობს მომხდარის გამო, მაგრამ არ ნანობს და ვერც ინანებდა იმას, რისი გაკეთება მას აზრადაც არ მოსვლია. შესაბამისად, სინდისიერების საკითხის დაყენებაც ამ ტრაგედიაში უადგილოდ გვეჩვენება. ამიტომაცაა, როგორც ჩანს, ევრიპიდე გმირის რეაბილიტაცია რომ მოახდინა – თვითმკვლელობისთვის ვერ გაწირა. მეგობარი სიკეთედ მოუვლინა და შემდგომი ცხოვრების გზა აჩვენა.

ევრიპიდე. „ორესტესი“ (ძვ.წ.408). თუ ჩვენამდე მოღწეული კლასიკური ეპოქის ტრაგედიებით ვიმსჯელებთ, მათში ყველაზე ხშირად მოქმედი ფიგურა ორესტესია. იგი მონაწილეობს ესქილეს ორ, სოფოკლეს ერთ და ევრიპიდეს ოთხ ტრაგედიაში. იგი გამორჩეული გმირია თავისი ფუნქციით, ცხოვრებით. ბავშვი იყო, როცა კლიტემნესტრამ მამამისი მოკლა. იგი იზრდება ერთადერთი მიზნით – შური იძიოს საკუთარ დედაზე. ამას კი მოახერხებს იმით, რომ ჩაიდენს უფრო შემზარავ დანაშაულს – კლავს დედას. ამ დროს სასახლეში მოდის ელენე, რომელსაც ვერ დაუჯერებია, თუ შვილებმა მოკლეს დედა და თავადაც ემინია, არ გახდეს იმ ადამიანთა მსხვერპლი, რომელთაც ომის და უდანაშაულო ადამიანების დალუპვის მიზეზად იგი მიაჩნიათ.

ტინდარეოსი, ელენესა და კლიტემნესტრას მამა, დამნაშავეების დასჯას ითხოვს. მენელაოსი ვერ ეხმარება ძმისშვილებს. ორესტესი და პილადესი ცდილობენ, დაარწმუნონ თანამოქალაქენი ამ საშინელი შურისგების უფლებამოსილებაში. სახალხო კრებამ და–ძმის ჩაქოლვის გადაწყვეტილება თვითმკვლელობით შეცვალა. მაშინ მათ ელენეს მოკვლით მიკენელების გულის მოგება და ჰერმიონეს მძევლად აყვანით მამისათვის, მენელაოსისათვის შვილის მოკვლის მუქარით დახმარების გაწევის

იძულება

გადაწყვიტეს.

ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესოა, როგორ იხსნის დრამატურგი თავის გმირებს

განსაცდელისაგან. მთავარია, რას განიცდიან ისინი ამდენი ბოროტების ჩადენისა თუ დაგეგმვის შემდეგ. ფაქტია, რომ მთავარი პერსონაჟები, თუმცა მათი ბედი მაყურებელს

აღელვებს, ვერ იმსახურებენ სიმპატიასა და თანაგრძნობას. შესაძლოა, ამ გმირებს რომ სინდისის ქენჯნა განეცადათ, მოენანიებიათ საკუთარი დანაშაული, მაყურებელი მათ მიმართ უფრო კეთილგანწყობილი იქნებოდა. მაგრამ ისინი უფრო ნერვიული, ფსიქოპათიური ტიპის ადამიანებს განეკუთვნებიან.

ერინები აქაც დევნიან ორესტესს. შეიძლება ისინი გმირის სინდისის ადეკვატურნი იყვნენ? მით უფრო, რომ რაც ესქილესთან ვიზუალურად აღიქმება, აქ თავად გმირშია, მაგრამ ვფიქრობთ, ისინი მაინც უფრო ორესტესის სულიერ აშლილობას და ფსიქიკურ მდგომარეობას უფრო შეესაბამებიან, ვიდრე შურისგების ქაღალდითაა მიერ განხორციელებული დევნის ჭეშმარიტ ფაქტს, ან სინდისის, ანუ გმირის „მინაგანი მსაჯულის“ ხმას. ავტორს აინტერესებს სულიერად დაავადებული ადამიანების ფსიქოლოგია. ასეთი ადამიანების რიცხვი კი ომისდროინდელ საბერძნეთში ბევრი იქნებოდა. კითხვაზე „ აქვს თუ არა ორესტესს გამართლება? “ ევრიპიდე მორაზროვანი პასუხი გასცა, რომლითაც მან გამიჯნა ერთმანეთისაგან საზოგადოების პოზიცია და ღმერთის უზენაესი ნება. შესაბამისად, კითხვაზე „ იმართლებს თუ არა ორესტესი თავს?“ პასუხი ასეთია: დრამის გმირების მორალია: „არაფერია საკუთარ სიცოცხლეზე მნიშვნელოვანი! გადაირჩინე თავი, რითაც შეგიძლია! “ ამ მორალის მქონე გმირებისაგან კი ჩადენილის გამო ტანჯვას აღარ უნდა ველოდოთ.

ევრიპიდე. „იფიგენია ავლისში“ (მგ.წ. 405–400 წწ.) ევრიპიდე ერთ–ერთი უკანასკნელი ტრაგედიაა, რომელშიც იგი ამუშავებს აგამემნონის მიერ საკუთარი ქალიშვილის, იფიგენიას ქაღალდით არტემისისათვის მსხვერპლად შეწირვის თემას. აგამემნონი ამ ნაბიჯზე მიდის იმის გამო, რომ მისანი კალქასის წინასწარმეტყველებით ავლისში დაბანაკებული, ტროასკენ მიმავალი ჯარი ტროაზე გალაშქრებას მხოლოდ ამ შემთხვევაში შეძლებდა. აგამემნონი კლიტემნესტრასა და იფიგენიას ავლისში მიიწვევს აქილევსზე გათხოვების ცრუ მიზეზით და ქორწილის მოლოდინით აღტკინებულ შვილს საკუთარი ფეხით ეშაფოტზე ასვლას შესთავაზებს.

ჩვენი პრობლემატიკის თვალსაზრისით ტრაგედიაში რამდენიმე საინტერესო

გმირია. ეს, პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, აგამემნონია.

ევრიპიდე. „მედეა“ (ძვ.წ. 431). ევრიპიდეს ამ ტრაგედიაში მედეას უსინდისოდ მოექცა მტელი სამყარო. ამის თქმის მის საშუალებას გვაძლევს: ა. იასონის რალატი და სხვა ქალის ცოლად მოყვანის განზრახვა; ბ. მისთვის უცხო კორინთელთაგან დამცირება; გ. უცხო ქვეყანაში მარტოსულობა და მეგობრის ვერ მოძებნა; დ. მეფისაგან ქალაქის და სვილების სასწრაფოდ დატოვების ულტიმატუმი; ე. სიყვარულში მარცხის განცდა.

ვ. „ვინც ყველაფერი იყო მისთვის, ვისაც მთელი სიცოცხლე შესწირა, თურმე უკანასკნელი ყოფილა კაცთა შორის“ (225–226); იასონისგან დიდი სიყვარულის სანაცვლოდ მატერიალური კეთილდროების შეთავაზება (596–597). ეს მიზეზები საკმარისი აღმოჩნდა იმისათვის, რომ შური ეძია არა მხოლოდ იასონზე, არამედ მტელსა სამყარო, მათ შორის, საკუთარ თავზეც, რადგან „სუსტია ქალი, მაგრამ თუ შეუგინეს ღირსება და შეუბღალეს სარეცელი, თუ უსინდისოდ მოექცნენ, მისებრ მწარედ ვერავინ იძიებს შურს“ (620–622);

სოფოკლე. „ანტიგონე“ (ძვ.წ.442). სოფოკლეს პერსონაჟები, როგორც ვიცით იდეალურნი არიან, მიუხედავად იმისა, რომ მსგავსად ჩვეულებრივი ადამიანებისა მათაც ახასიათებთ როგორც დადებითი ისე უარყოფითი თვისებები. მათ იდეალურობაში იგულისხმება ის, რომ ისინი იდეალურნი არიან გადაწყვეტილებების მიღებაში და მათი ქმედების შემდეგ ადამიანებს ეუფლებათ ჰუმანიზმისა და ურთიერთკეთილგანწყობილების გრძნობა. სოფოკლეს ტრაგედიაში „ანტიგონე“ აქცენტირებულია ანტიგონესა და კრეონის დაპირისპირება თუ კონფლიქტი, რომელსაც შეიძლება ითქვას, მივყავართ ამ ორი პერსონაჟის ერთგვარ იდეურ-ფილოსოფიურ ომამდე. რთულია რაიმე ითქვას კრეონისა და ანტიგონეს სინდისზე, რადგანაც მათი ქმედება ერთდროულად შეიძლება ჩაითვალოს როგორც სინდისიერად, ასევე პირიქით. გააჩნია, რა რაკურსით შევხედავთ აღნიშნულ საკითხს. კრეონი იქცევა ისე, როგორც მეფეს ეკუთვნის, დასაწყისშივე ამბობს „არარა არის იგი მეფე, ვისაც მოყვასნი მიუჩნევა სამშობლოზე უპირატესად...არც არასოდეს მოსისხლე მტერს მშობელი ქვეყნის არ ვუმეგობრებ, რადგან მჯერა, რომ სამშობლოა ყოველი მისი მოქალაქის საყრდენი მტკიცე“. კრეონის ბრძანება მნიშვნელოვანწილად არის გამართლებული და შესაბამისად სინდისიერიც, რადგან იგი მთელი ქალაქის

სიკეთეზე ზრუნვითაა განპირობებული და მას, როგორც მმართველს, უფლება აქვს გამოსცეს კანონი თუ ბრძანება, რომლითაც მოღალატე, თუნდაც დაღუპული, სამაგალითოდ დაისაჯოს (შდრ. რემი 1994:80–89). სახელმწიფოსა და მისი მმართველის ძალა საზოგადოების ინტერესებიდან გამომდინარე გადაწყვეტილების განხორციელებაშია, თუნდაც ეს ტრაგიკულ მოვლენათა მთელ წყებას წარმოქმნიდეს და, ბოლოს და ბოლოს, თავად მმართველს საშინელ დარტყმად შემოუბრუნდეს თავისი ყველაზე ახლობელი ადამიანების დაღუპვის სახით. „ვინც თავში დასვა თვით ქალაქმა, ხამს მორჩილება მისი მცირე, მართალი თუ მრუდი საქმისაც...ანარქიაზე უფრო ცუდი არაფერია. ის ანადგურებს ქალაქებსაც, ანგრევს სახლებსაც, ის აიძულებსერთმანეთის მხარდამხარ მეზობლ ჯარს დაიშალოს, უკუიქცეს, ძალაუფლების მორჩილება – მხოლოდ ის იხსნის სწორად მართული ხალხის კრებულს“ (136–144). მეორე მხრივ, ასეთივე წარმატებით შეგვიძლია ვისაუბროთ ანტიგონეს სინდისზე. ის, როგორც მოქალაქე უსამართლოდ იქცევა, არ ემორჩილება მმართველის ნებას თუმცა როგორც დას, მას სინდისი აწუხებს თავისი დაუკრძალავი ძმის გამო, რომლის გვამიც სვავეებისა და ძაღლებისათვის საჯიჯგნადაა განწირული. ტრაგედიის ორივე გმირს სურს სამართლიანი იყოს, თუნდაც იმიტომ, შემდგომი სინდისის ქენჯნა თავიდან აიცილონ, მაგრამ უსამართლობას ჩადიან, რადგან სრულიად სამართლიანი მხოლოდ ღმერთები შეიძლება იყვნენ, მხოლოდ მათ შეუძლიათ განასახიერონ აბსოლუტური ნორმა, რასაც როგორც არ უნდა ეცადოს ადამიანი, ვერასოდეს მიაღწევს. თუკი ადამიანი სამართლიანობისა და სრულყოფილებისაკენ ისწრაფის, მაშინ იგი მიისწრაფის მისთვის ილი ზღვარის გადალახვისკენ (სზელისკი 1971:66–69). ეს ეხება ტრაგედიაში როგორც კრეონს, რომელიც პოლისის კანონს აბსოლუტური ნორმის მნიშვნელობას ანიჭებს, ასევე ანტიგონესაც, რადგან მას სურს, ის, რასაც ღვთიურ კანონად მიიჩნევს, აბსოლუტურ ნორმამდე და ჭეშმარიტებამდე აღამაღლოს, თანაც, ადამიანის მიერ გამოცემული კანონის დაკნინების გზით: „ჰადესის კანონის წინაშე ერთია ყველა“ (75), თუმცა პოლისის კანონიც ხომ ღმერთის კანონია! აქედან გამომდინარე, ორივენი, შესაძლო მეტ-ნაკლებობით, მაგრამ მაინც ადამიანთა და ღმერთთა გამყოფი ზღვარის გადალახვისკენ მიისწრაფიან. ანტიგონეს არ უნდა დაემორჩილოს პოლისის კანონს, ხოლო კრეონს არ სურს დაემორჩილოს ქალის გულის კარნახით განცხადებულ

ღვთაებრივ კანონს, ანუ ადათს. შესაბამისად, ორივე გმირი უმკაცრესად ისჯება და აქ მნელია ასე მარტივად რომელიმეს სინდისსა თუ სინდისობაზე საუბარი.

„ანტიგონე,“ სოფოკლეს სხვა ტრაგედიებისაგან განსხვავებით, რომლებშიც აშკარად იკვეთება ერთი მთავარი მოქმედი გმირი, ორი გმირის ტრაგედიაა. თუმცა, კონფლიქტის სტიმული და მსხვერპლი ანტიგონეა. სოფოკლესათვის, ალბათ, კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ანტიგონეს მიერ გადატანილი ტანჯვის შედეგი. მართალია, ტრაგედიაში ანტიგონესა და კრეონის ხაზი ურთიერთგადაჯაჭვულია, მაგრამ მაინც შეიძლება დავინახოთ თითოეული მათგანის განვითარების კანონზომიერება. პირველის პოზოციას, პირობითად, ჰუმანური და კეთილგონიერი, ხოლო მეორესას – ანტიჰუმანური და არაკეთილგონიერი შეიძლება ვუწოდოთ. ანტიგონეს ბოლომდე არ აქვს გათვითცნობიერებული თავისი საქციელის სამართლიანობა, მაგრამ სიკვდილთან შეხვედრის წინ იგი დაეჭვებულია კიდევ საკუთარი არჩევანის სისწორეში და იმასაც კი ამბობს, რომ ამგვარადვე შეიძლებოდა არ მოქცეულიყო არც ქმრის, არც შვილის მიმართ: „რომ ვყოფილიყავ შენი დედა, ან ცოლი შენი, ველზე მენახე დაგდებული ყვავ-ყორნის კერძად, თებეს კანონთა წინააღმდეგ არ დაგმარხავდი. მე ხომ შემეძლო სხვას შევრთოდი და წარმომეშვა მე ახალ ქმრისგან...მაგრამ ეხლა, როცა ჰადესის უკუნ სიბნელეს მიეფარენ მშობელნი ჩემნი, ჩემთვის ღვიძლი ძმა აღარასოდეს წარმოიშობის. ამიტომაც საღვთო წესისამებრ დაგმარხე, ძმაო.“ აქ აშკარად იკვეთება თავის მართლების, შესაბამისად, სინანულის, აქედან გამომდინარე, სინდისის ქენჯნის პოზიცია. ქალი მიჰყვება საკუთარი გულის კარნახს, რომელიც მას მოუწოდებს, „ჰქონდეს წილი სიყვარულში და არ სიძულვილში,“ ანუ ანტიგონე შინაგანად წინააღმდეგია ადამიანთა გამთიშველი სიძულვილისა, რომელსაც შეუძლია მოკვდავი თვით ღმერთის მიერ დადგენილი კანონის უგულვებელყოფამდეც კი მიიყვანოს: „განა რომელი ღმერთის კანონს გადავედ ურჩი, ანდა რომელ ღმერთს სასოებით აღვუპყრო თვალნი და ვთხოვო დამხსნას ამ განსაცდელს საბედისწეროს, როცა ღვთის გმობად ჩამეთვალა ღვთისმოსავობა?!“ მისი იარაღი მისივე თავგანწირვაა, რაც თითქოსდა ღვთაებრივი ჭეშმარიტების ძახილად გვევლინება. რაც უფრო მეტად ახლოვდება მისი აღსასრული, მით უფრო მეტი თანამგრძნობი უჩნდება მის კაცთმოყვარეობას, მისი სიკვდილი და შემდგომში განვითარებული მოვლენები, თუნდაც კრეონის კრახი, წარმოადგენს, არსებითად,

ჰუმანურობის და კეთილგონიერების სრულ რეაბილიტაციას (ბერი 2004: 35შმდ.). ტრაგედიის გმირი იტანჯება იმისათვის, რომ ადამიანებში კაცთმოყვარეობის გრძნობა გამოეღვიძებინა (ო'რეგანი 1992:24–32). ღმერთიდან მომდინარე ამ გრძნობის ხელყოფა ზვიადობაა, რომელიც ისჯება (ფოლვი 2003:76–83). ამას სავსებით არაორაზროვნად გვაუწყებს ქოროს ფინალური სიტყვები: „ბედნიერებისათვის უმთავრესი კეთილგონიერებაა. ხამს, არ განუდგეთ ღმერთთა კანონებს, დიდი სიტყვები ქედმაღალთ დიდი დარტყმებით მიუზღავენ. და სწავლობს კეთილგონიერებას თვით ხანდაზმულიც“ (57–62).

სინდისი არასოდეს ცდება და მას არც ძალუძს შეცდეს; ვინაიდან ის არის ჩვენი პირველქმნილი წმინდა *მეს* უშუალო ცნობიერება, რომელსაც სხვა ცნობიერება ვერ გასცდება; რომელიც ვერ შემოწმდება და ვერ გამართლდება სხვა რომელიმე ცნობიერებით; რომელიც თავადაა ყველა მრწამსის მსაჯული, მაგრამ თავს ზემოთ არანაირ უმაღლეს მსაჯულს არ ცნობს ... ის წყვეტს ბოლო ინსტანციაში და უაპელაციაოა. მოინდომო გასცდე მის ფარგლებს, ნიშნავს, მოინდომო გახვიდე საკუთარი თავიდან, მოსწყდე საკუთარ თავს (ჰოლი 2006:19–25).

რამდენად საინტერესო აღმოჩნდა სინდისის ფენომენი კომედიოგრაფოსებისთვის? რეალურ ცხოვრებაში ესა თუ ის ამბავი, ან მოვლენა ერთისთვის შეიძლება იყოს სასაცილო, სხვებისთვის – ნაკლებად, ან საერთოდ არ იწვევდეს სიცილს, მაგრამ თუ კომედიური პიესა კარგია, იგი მაყურებლის საერთო სიცილს უნდა აღწევდეს (შდრ. კრაჩი 1949:13–17).

არისტოტელეს მიხედვით, „კომედია მიბაძვავა უფრო ცუდთა, თუმცა არა მთელი სიცუდისა, სასაცილო ხომ მხოლოდ ნაწილია სიუმნოვისა. რამეთუ სასაცილო არის რაიმე შეცდომა და სიმახინჯე ტკივილის არგამომწვევი და დაღუპვის არმომტანი, როგორც, მაგალითად, სასაცილო ნიღაბი, მახინჯი და დაბრეცილი, თუმც ტკივილის გარეშე“ (არისტ. პოეტ. 1449a32 შმდ.). აქედან გამომდინარე ა) უსინდისობა, ან უსინდისო ადამიანები შეიძლება ჩაითვალოს უფრო ცუდებად და მათი სცენაზე წარმოსახვა (მიბაძვა) დააკმაყოფილებს არისტოფანესეული განსაზღვრების პირველ მოთხოვნას; ბ) რამდენად შეიძლება სინდისი/უსინდისობა იყოს „სიუმნოვის“ ნაწილი და ამდენად, სასაცილო? შეიძლება, იმ შემთხვევაში, თუ უსინდისობა არ არის იმ დოზით, რომ იწვევდეს ტკივილს, ან ვინმეს დაღუპვას და მხოლოდ მცირედი

„ზარალით“ შემოიფარგლება. მაშინ არისტოტელეს განსაზღვრების მეორე პუნქტიც დაცული იქნება და კომედიაც მაყურებლისათვის ერთდროულად იქნება საინტერესო, ჭკუისსასწავლებელი და სასაცილო.

ძნელია, ზუსტად ჩამოთვალო ამდაგვარ შემთხვევათა, სიტუაციათა ყველა ის ტიპი, რომელთაც შეუძლიათ გააცინონ მაყურებელი. ამასთან, თუ კომედიის სიუჟეტი ისე აიგება, რომ იქნება უსინდისობით გამოწვეული შეუსაბამობა კონფლიქტის სერიოზულობასა და მისი გადასაჭრელი საშუალებების არასერიოზულობას, ან პირიქით, მოჩვენებითა და არსებულ, იდეალსა და სინამდვილეს, შეუძლებელსა და შესაძლებელს შორის (შდრ. გორდეზიანი 2002:469; ტრაგერი 269 შმდ.), უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს მაყურებელთა საერთო აღფრთოვანებასა და სიცილს გამოიწვევდა. ქვემოთ შევეცდებით სწორედ ამის დემონსტრირებას.

კლასიკურ კომედიაზე მსჯელობისას ჩვენთვის ერთადერთ წყაროს არისტოფანეს შემოქმედება წარმოადგენს. მის თვალწინ გაიარა პელოპონესის ომის მთელმა საშინელებამ, ათენის დაცემამ, იმედგატეხილობის წლებმა. შემდეგ დაიწყო პოლისის აღმავლობა, აღიარებულ ფასეულობათა გადასინჯვა (იულია 2002:257–283). ამან განსაზღვრა კიდევ ის, რომ არისტოფანე პოლიტიკური კომედიის უდიდესი წამომადგენელია, რომლის ძირითადი მიზანია, გამოავლინოს თავის თანამედროვე ცხოვრებასა და პიროვნებებში მანკიერებანი, რომელთაგან განკურნების მის მიერ შემოთავაზებული საშუალება სიცილია (ჰეილმანი 1978:322–328). იგი დასცინოდა მათაც კი, ვისაც თავის მეგობრებად თვლიდა, ქალაქს, რომელიც ძალიან უყვარდა, თანამოქალაქეებს, რომელთა გარეშეც არასდროს უცდია ცხოვრება. არც ათენელებს გასჩენიათ არასდროს მისი ქალაქიდან გაძევების სურვილი, რადგან მისი დაცინვის მიზანი, ილია ჭავჭავაძესავით, სარკეში ჩახედინება და ნაკლზე მინიშნება იყო გამოსწორების მიზნით, და ეს არ იყო დაცინვა დაცინვის, დათრგუნვის, ანგარიშსწორების მიზნით (როსივაჩი 1998:35–37). ვერავინ შეძლო არსიტოფანესათვის ანგარიშის გასწორება დაცინვის ამ პათოსის ობიექტები როცა ხდებოდნენ, მათ შორის ვერც პოლიტიკურმა პირებმა, ერთ–ერთმა მისმა „საყვარელმა სამიზნემ“, კლეონმა, რომელიც კიდევ მრავალ სხვა „სამიზნესთან“ ერთად, იძულებული იყო, გულიანად ეცინა საკუთარ ნაკლოვანებათა მხილებაზე, საკუთარ თავზე, საკუთარ უსინდისობებზე. სწორედ პოლიტიკური სინდისიერების საკითხი მივიჩნიეთ

ყველაზე საინტერესო შესწავლის საგნად არისტოფანეს კომედიებში.

ელექტრა და სინდისიერების გრადაცია ესქილედან ევრიპიდემდე.

ბერძნული ტრაგედიის ერთ-ერთი გამორჩეული პერსონაჟის, ელექტრას მაგალითზე სინდისიერების საკითხის საინტერესო გამოვლინებასთან გვაქვს საქმე იმ ტრაგედიებში, რომლებშიც შურისგების სურვილით შეპყრობილი ელექტრაა გამოყვანილი. ესენია: ესქილეს „ქოეფორები“, სოფოკლეს „ელექტრა“ და ევრიპიდეს „ელექტრა“. აღსანიშნავია, რომ ელექტრას ტრაგედიები მიუძღვნა ყველა ბერძენმა ტრაგიკოსმა, რომელთა ნაწარმოებები ჩვენამდე მოვიდა (ესქილემ, სოფოკლემ, ევრიპიდემ), მაგრამ კიდევ უფრო საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ელექტრასადმი მიძღვნილი სამივე ბერძენი ტრაგიკოსის ამ ნაწარმოებმა მოაღწია ჩვენამდე. ეს საშუალებას გვაძლევს ვაჩვენოთ, როგორ სხვადასხვაგვარად იყენებდნენ ერთსა და იმავე მითოლოგიურ სიუჟეტს ავტორები.

ელექტრა ტროასადმი მიძღვნილი მითოლოგიური ციკლის ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟია, რომლის სახელსაც ბერძნული ტრაგედია ძმასთან, ორესტესთან ერთად, დედაზე შურისძიებას უკავშირებს მამის მკვლელობის გამო. ბერძენი ტრაგიკოსები, როგორც ცნობილია, სხვადასხვარ გმირებს ხატავდნენ (მიმოხილვისათვის იხ. გორდეზიანი, ბერძნული ლიტერატურა, 2001:123-128). სხვადასხვაგვარი იქნება, რა თქმა უნდა, მათ გმირებში სინდისიერების ხარისხიც.

ამ შემთხვევაში მხატვრული რეალიზაციის მოდელი საინტერესოა იმით, რომ ოპოზიციის წევრები ქალისა და კაცის წყვილებით არის წარმოდგენილი: ერთის მხრივ-კლიტემნესტრა/ეგისტოსი; მეორეს მხრივ -ელექტრა/ორესტესი. წყვილებს აერთიანებს ფუნქციები.შესაბამისად, ცოლ-ქმარი (კლიტემნესტრა-ეგისტოსი) და და-ძმა (ელექტრა-ორესტესი) წარმოგვიდგებიან, როგორც ნეგატიური და პოზიტიური ფუნქციებით აღჭურვილი ბინარული ოპოზიციის წევრები.

ესქილე და-ძმის შურისძიების თემას შეეხო თავისი ტრილოგიის „ორესტეა“ მეორე („ქოეფორები“) და მესამე („ევმენიდები“) ტრაგედიებში. მასთან ელექტრა შურისმაძიებელი გმირია, რომელიც დამოუკიდებლად ადგენს შურისგების მზაკვრულ გეგმას, საკუთარი არგუმენტებით თვითდაჯერებული და აპოლონის მხარდაჭერით კიდევ უფრო შეგულიანებული. ესქილეს პერსონაჟები, მართალია ღმერთების მიერ არიან მართული, მაგრამ არა მარიონეტულად. ისინი ყოველთვის

აკეთებენ იმის ანალიზს, რაც სურთ გააკეთონ. ელექტრაც და ორესტეც გაცნობიერებულად მოქმედებენ, რაც მათ ინდივიდუალობას კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს. ეს ის ბედნიერ შემთხვევაა, როცა ადამიანებისა და ღმერთების სურვილების თანხვედრა ხდება.

შურისძიების ქალღმერთების, ერინიებისგან დევნილმა დელფოს ტაძარში აპოლონისგან განწმენდა და პატიება მიიღო. მაგრამ აქ არ გვაქვს უფრო გვიანდელი ადამიანისათვის დამახასიათებელი სინდისის ქენჯნა. ერინიებიც და აპოლონიც გარედან მოქმედებენ და ხილვაში ევლინებიან მას. სინდისი კი შიგნიდან მოქმედებს და მისი წინაპირობა ადამიანის მიერ საკუთარი საქციელის გაცნობიერებაა. მას შემდეგ, რაც აპოლონმა ორესტესს ურჩია ათენასთან ეძებნა მიტევება და ერინიები განდევნა თავისი ტაძრიდან, ეს უკანასკნელნი მისდევენ მას ათენამდე. თუმცა ერინიებიც და აპოლონიც თანახმანი არიან წარსდგნენ ქალღმერთ ათენას სამსჯავროს წინაშე, მაგრამ ათენა უარს ამბობს თავის უფლებაზე და ათენელ უხუცესთაგან ქმნის არეოპაგოსის („არესის ბორცვი“) სამსჯავროს. პირველად ხდებიან ადამიანები მსაჯულები. რასაც აქამდე ღმერთები აკეთებდნენ, ამიერიდან ადამიანთა საქმე ხდება. ამიერიდან ღმერთებიც ადამიანთა სამსჯავროს ემორჩილებიან. არეოპაგოსის სამსჯავროზე უფროსი ერინია ბრალმდებელი იყო, აპოლონი კი დამცველი. ათენამ ყველაზე ბოლოს მისცა ხმა და მან ეს ღიად გააკეთა ორესტესის სასარგებლოდ (ვინაიდან უძველესი წესის მიხედვით, ხმათა თანაბარი განაწილების შემთხვევაში ბოლო ხმა ბრალდებულის სასარგებლოდ უნდა ყოფილიყო მიცემული). ერინიები ჯერ წინააღმდეგობას წევენ, მაგრამ ათენა მათ შემოირიგებს, ათენში ევმენიდების კულტს აფუძნებს და თავად მიუძღვება პირველ პროცესიას, რომელიც მოთვინიერებულ ერინიებს (შურისმაძიებლებს) – ამიერიდან ევმენიდებს (კეთილგანწყობილებს) – მიაცილებს თავიანთ საცხოვრისამდე არეოპაგოსის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მდებარე მღვიმეში.

მართალია, ესქილე არსად არ ახსენებს სიტყვას *სინდისი*, მაგრამ ერინიები და ევმენიდები მომდევნო ეპოქებში არაერთხელ გამოიყენეს ბოროტი, შურისმაძიებელი სინდისის და კეთილი სინდისის სინონიმებად. გარდა ამისა, ერინიების ევმენიდებად მეტამორფოზის აღწერილი მოტივი კარგად გადმოსცემს ღმერთების მიერ მართული საზოგადოებიდან ადამიანთა საზოგადოებაზე გადასვლის დაწყებას (არნოტი

1989:633–638).

ესქილეს, სოფოკლესა და ევრიპიდეს შესაბამის ტრაგედიებში ელექტრას სახეში გარკვეულ გრადაციასთან გვაქვს საქმე „consentias“ თვალსაზრისით.

ესქილეს ელექტრაში, ძირითადად, იკვეთება შურისგების სურვილი, მაგრამ ამ აქტის მთავარი აღმსრულებელი ორესტესია. როგორც კი მკვლელობის აქტის აღსრულება იწყება, ელექტრა სცენიდან ქრება. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ესქილეს „ქოეფორებში“ ელექტრას როლი შურისგებაში პასიურია. დასაწყისშივე მამის საფლავთან მდგარი ფიცით წარმოთქვამს “ჩვენ ვართ ლტოლვილნი, მათხოვარი ჩვენივ დედისა, მან ეგისტევეზე, შენს ჯალათზე გაგვცვალა, მონის ხვედრია ჩვენი ხვედრი, ხოლო ორესტესი უქონელია და უწილო, თავად ისინი შენგან მონაგარ სიმდიდრეზე ლალობენ, მამავ... მოსისხლეთ, დე, შურისგების ჟამი ეწიოთ... მკვლელს სიკვდილითვე საზღაური მიაგოს ბედმა... მკვლელი დიაცი, რომელსაც ხმოვენ დედაჩემად, მაგრამ დედური აღარაფერი შერჩენია ღვთისაგან წყეულს ... მძულს იგი, ვინც დედაა კანონიერი, ვისგანაც ვიშვი და სასტიკი მერგო შვილობა“ (131-7.) ვერც იმას უარვყოფთ, რომ სწორედ ელექტრამ მიიყვანა ორესტე გადაწყვეტილებამდე - გასწორებოდა მამის მკვლელებს განუწყვეტელი შეძახილებითა და წაქეზებით „დე, მოიპოვე მამის ბინა მტკიცე მარჯვენით!... აღიმართოს მათ თავებზე ხელი ზევსისა, როგორც ნაჯახი!... კვლავ გაჩნდებოდა მაშინ რწმენა. უსამართლოთა სამსჯავროზე ვუხმოთ სამართალს! არ ძალმიძს მიტევება, კუდის ქიცინი. სულში მგელი მყავს დამწყვდეული დედაჩემისათვის“ (190-6).

სავსებით ნათელია, რომ ელექტრასათვის უპირველესი საზრუნავი შურისგების წყურვილი და მისი სისრულეში მოყვანაა. მას არავითარი სინდისის გრძნობა არ აწუხებს, უკეთეს შემთხვევაში „დაქვეითებული“ აქვს, მისთვის მიზანი ამართლებს საშუალებას, ელექტრა ვერანაირად ვერ „ღებულობს“ იმ ფაქტს რომ აგამემნონი „ხელმწიფურად“ არ წასულა იმ ქვეყნად და იქვეა ნათქვამი, რომ „ვერ განკურნავს სასახლის წყლულებს უცხო წამალი, თუ არა მისი მოსისხლეობა.“ (122).

დაუფარავი სიხარულითა და იმედით ეგებება ელექტრა შინ დაბრუნებულ ძმას, როგორც ატირებულის ნუგეშს, რომელიც ვალდებულია მოიპოვოს მამის ბინა მტკიცე მარჯვენით. „ქოეფორების“ გმირი ქალი თავს უფლებას არ აძლევს შეიყვაროს ან მოხიბლოს ვინმე, შვას მონაგარი, ერთი სიტყვით, იყოს ქალური და იზრუნოს

საკუთარ ბედნიერებაზე მანამ, სანამ შურისგების აქტი არ განხორციელებულა, ხოლო როცა მკვლელები დაისჯებიან, თავისუფლად ამოისუნთქავს და მაშინ და წარმოთქვამს: „ჩემი ქორწილის ბედნიერ დღეს, ძვირფასო მამავ, მშობლიური სახლის მთელ მონაგარს შენ შემოგწირავ და უწინარეს შენს საფლავს ვეთაყვანები“(400-2).

როცა ჩვენ ხაზს ვუსვამთ იმას, რომ ესქილეს „ქოეფორებში“ ელექტრას როლი შურისგებაში შედარებით სუსტია, ვგულისხმობთ, რომ იგი ფიზიკურად არ მონაწილეობს მკვლელობის აქტის განხორციელებაში, მაგრამ ფსიქოლოგიურად აქტიურად ზემოქმედებს ორესტესზე, არ აძლევს მას წამიერი მოდუნების და დაფიქრების საშუალებას, რადგან სავარაუდოდ, ელექტრას გულის კუნჭულში ემინია კიდეც, რომ მისმა ძმამ სინდისის ქენჯნის გამო გადაიფიქროს შურისგება და ორესტესს იქვე ათქმევინებს : “რა გარდავიხდი გარდასახდელს /მოვკვდები მშვიდად.“ თავად ესქილეს ელექტრაც, ფაქტობრივად, მზად არის სამაგიერო გადაუხადოს მამის მკვლელ დედას სინდისის ყოველგვარი ქენჯნის გარეშე.

სოფოკლეს ტრაგედიაში „ელექტრა“ ყურადღება გადააქვს ელექტრას და ორესტესის ტანჯვის ჩვენებაზე. მათთვის შურისგება სულიერი თვითდამკვიდრების და გარკვეული თვალსაზრისით, თვითგადარჩენის ერთადერთი გზაა. სოფოკლეს გმირები,საკუთრივ ელექტრა ,სინდისიერებით ნაკლებად დაიკვებნის,მისთვის მნიშვნელოვანია შურისძიების წყურვილი დაიკმაყოფილოს და სხვა არაფერზე იფიქროს. სოფოკლესთან ელექტრას როლი დაპირისპირებაში და მისი სინდისის განცდის ხარისხი უკვე აშკარად იზრდება. სოფოკლე თავისი პიესის სიუჟეტურ მოდელად სრულიად აშკარად იღებს ესქილეს „ქოეფორებს“. ამას გვიჩვენებს ის , რომ მისი პიესის სიუჟეტური ღერძი (თავისი დასაწყისითა და დასასრულით), არსებითად, ემთხვევა ესქილესას, მაგრამ მსგავსება, ფაქტობრივად, ამით ამოიწურება. ტრაგიკული კონფლიქტის არსის გააზრებასა და განვითარებაში სოფოკლე სავსებით განსხვავებული გზით წავიდა (გროუტი 2010:1185–188).

სოფოკლეს ელექტრა არა მარტო ახერხებს ძმის დაყოლიებას მარჯვედ მოშველიებული არგუმენტებით, არამედ მკვლელობაშიც აქტიურ მონაწილეობას იღებს იმითი, რომ შეძახილებით მოუწოდებს ძმას: “თუ შეგიძლია კიდეც ერთხელ ჩასცე მახვილი(1439); „მარჯვედ დაარტყი“(1417).

ჩვეულებრივ, ლიტერატურის ისტორიაში სოფოკლეს ელექტრა უქმროდ

დამჭკნარი ქალის სახედ გაიაზრება. ერთადერთ , რაც მას ცხოვრებაში ამომრავებს და სტიმულს აძლევს, შურისგებაა, თუნდაც ამ შურისგების განხორციელებისათვის დასჭირდეს ძმის, ორესტესის, დის, ქრისოთემიდას და თავისი საკუთარი თავის შეწირვა (870-1057).

სოფოკლესთან ელექტრა, შეიძლება ითქვას, კიდევ უფრო აქტიური შურისმგებელი და დაუნდობელია, რაც ვლინდება კიდევ შემდეგ სცენაში - როცა ორესტე კლავს დედას, კლიტემნესტრა შებრალებას თხოვს მას, მაგრამ ელექტრა დაუნდობლად მიახლის: “შენ შეიცოდე მისი მამა?”(1411).

ამ პიესაში, ესქილესაგან განსხვავებით, არა მარტო ცენტრალური გმირია შეცვლილი, არამედ უკანა პლანზეა გადატანილი თვით აპოლონის ნების აღსრულების მოტივიც. თავად ორესტესისათვის, თუმცა იგი აპოლონის რჩევის მიხედვით მოქმედებს, შურისგება არის სასჯელი ვერაგობისთვის, ადამიანთა ურთიერთობებში დადგენილი კანონის ხელყოფისათვის, ცოდვის შეგნებულად ჩადენისათვის. მისი სიტყვები შურისგების აღსრულების შემდეგ, არსებითად, გამართლებაა აგამემნონის მის მიერ დაღვრილი სისხლისა: „კარგი იქნება ასე რომ დაისაჯოს ყველა, ვინც კი ესოდენ ხელყოფს კანონებს, უნდა მოკვდეს. მაშინ ვერაგობა, ალბათ, არ იქნებოდა ბევრი“ (1505-7).

სამაგიეროდ, ელექტრასათვის შურისგება არა მარტო უმაღლესი სამართლის აღსრულებაა, არამედ იმ ადამიანებისგან განთავისუფლებაც, რომელთაც მას მოუკლეს ახალგაზრდობა და ბედნიერება. იმ დეტალში, რომ ორესტესი საკუთარი დის გარეგნულ ჩაფერფვლას შენიშნავს, აშკარადაა ნაჩვენები, თუ რაოდენ იმოქმედა ელექტრაზე უბედურებამ და შურისძიებისაკენ ესოდენ დაუოკებელმა ლტოლვამ. ელექტრას მძიმედ ტრაგედიის აშკარად ცენტრალური გმირის, პარტიებს პიესაში ყველაზე მეტი ადგილი უჭირავს. იგი, ფაქტობრივად, სულ სცენაზეა და, თუმცა თავისი ხელით არ ადასრულებს მკვლელობის აქტს, მისი მონაწილეობა შურისძიებაში ერთობ აქტიურია, იგი არის ამ აქტის სული და გული. მისი აგრესიულობისა და უკომპრომისობის მოტივაციისათვის სოფოკლეს კლიტემნესტრა გამოჰყავს ეგოისტ, გულქვა სახედ, რომლისთვისაც მთავარია დაასაბუთოს საკუთარი დანაშაულის უფლებამოსილება (ან „უდანაშაულობა“). რომელსაც შეუძლია საკუთარი თავის გადარჩენისათვის შვილის დაღუპვის ცნობითაც კი გაიხაროს, ქალიშვილი

პირდაპირობისა და მამის გლოვისათვის სასტიკად დასაჯოს. მოცემულ დრამაში სოფოკლეს უფრო აინტერესებს ის, რაც ხდება შურისგების მოლოდინში ადამიანებში, და არა თავად შურისგება, ან რაც მას მოჰყვება. აქ დრამატურგმა, ძირითადად ელექტრას ვნებათაღელვის წარმოჩენით გვიჩვენა, თუ როგორ ათამაშებს ადამიანს მის ცხოვრებაში მოჩვენებითისა და რეალურის მუდმივი ცვალებადობა. თუმცა პიესის თავშივე ყველაფერი გარკვეულია, ჩვენ ვიცით, რომ ორესტესი დაბრუნდა მიკენში შურისგების აღსასრულებლად, მაგრამ თავად ელექტრა ამას მხოლოდ ტრაგედიის ფინალში იგებს. როგორც ჩანს, სოფოკლეს ამ ტრაგედიაში განსაკუთრებით აინტერესებდა ადამიანის სულიერი მდგომარეობის ინტენსიური და კონტრასტული ცვალებადობების, სხვადასხვა ადამიანების სულიერ მდგომარეობაზე ერთსა და იმავე ინფორმაციის განსხვავებული ეფექტის ჩვენება. არსებითად, აქ სოფოკლეს უფრო ის სურს გვაჩვენოს, თუ როგორია გმირის რეაქცია იმაზე რაც ხდება, ვიდრე ის, თუ რა ხდება საერთოდ (ბაქსტონი 1999:162–182).

ტრაგედიაში სოფოკლე აშკარად დაშორდა ე.წ. იდეალური ადამიანის წარმოსახვის პრინციპს. ვერ ვიტყვით, რომ ტრაგედიის ფინალი ორესტესისა და ელექტრას მოქმედების ჰუმანური შედეგების დემონსტრაცია იყოს (გოლდჰილი 2012:85შმდ.) პირიქით სოფოკლე აქ გვიჩვენებს, თუ რაოდენ არაჰუმანური და შეუბრალებელი შეიძლება გახადოს შურისგების ტვირთმა ადამიანები. პიესის ბოლოს ვერც ყოველგვარ სათნოებამოკლებულ ელექტრას, ვერც მერყევ და დის ბრძანებების თითქმის მექანიკურად აღმსრულებელ ორესტესს ვერ თანაუგრძნობს მკითხველი თუ მაყურებელი. საინტერესოა სოფოკლეს ტრაგედიასთან მიმართების თვალსაზრისით ევრიპიდესთან ტრადიციული ამბის ფაბულის ზოგადი სქემა არ შეცვლილა, მან არსებითად შეცვალა, ამ ამბის მრავალი ელემენტი, დაწყებული მოქმედებისა და შურისგების ადგილებიდან, დამთავრებული ცალკეული პერსონაჟებით. რაც მთავარია ევრიპიდესთან წარმოდგენილია ტრაგიკული კონფლიქტის სავსებით ახალი გაგება. ესქილესათვის მთავარი იყო ღმერთის ნებით ტრადიციულად თაობიდან თაობაში გარდამავალი დანაშაულისა თუ ცოდვის პოლისისა და სამყაროს მომცველი სამართალწესრიგისათვის დაქვემდებარების წარმოჩენა. მასთან ორესტესი და ელექტრა ამ ნების სავსებით ნათლად გამაცნობიერებელ და ამდენად თავისი მოქმედების სისწორეში ბოლომდე დარწმუნებულ გმირად წარმოგვიდგება.

ევრიპიდესთან ელექტრას როლი შურისგებაში წამყვანია. უფრო მეტიც, დაპირისპირებული მხარის ნეიტრალიზაცია თავად ქალის მიერ შედგენილი გეგმითა და მისივე აქტიური მონაწილეობით ხდება. შურისგების ელექტრასეული გეგმა ასე გამოიყურება - “უთხარით დედას , რომ შვილიშვილი დაეზადა”(657); „იგი მოვა შვილიშვილის სანახავად და ერთად დავიტირებთ მის ბედს“(658);“ აქვე ჰპოვებს თავის აღსასრულს“ (660).

ევრიპიდეს ელექტრა სიცოცხლის ბოლოსაც არ ინდობს დედას ბრალდებით: “შენ რომ გულიც ისეთივე ლამაზი გქონოდა, როგორიც სახე! შენ მამაკაცთა შორის საუკეთესო მოკალი. შენ ამბობ, რომ შურისძიების გამო აიღე დანა ხელში? სხვები მოატყვილე, მე კი კარგად გიცნობ. ქალიშვილიც კარგად იყო, ქმარიც-ახალი წასული, შენ კი ოქროსფერი კულულებით უკვე იმშვენებდი თავს სარკის წინ...ალბათ, ღმერთებს შესთხოვდი, რომ ქმარი შინ არ დაბრუნებულიყო...თუ ეგისტოსზე ნაკლები იყო კაცი, რომელიც ელადამ ბელადად დასახა? “(1070-)

თუკი სოფოკლეს ყურადღება გადააქვს ელექტრას და ორესტესის ტანჯვის ჩვენებაზე, რომლისთვისაც შურისგება სულიერი თვითდამკვიდრების და, გარკვეული თვალსაზრისით, თვითგადარჩენის ერთადერთი გზაა, ევრიპიდე ცდილობს წარმოგვიდგინოს და-ძმის ბედი, რომელნიც მოვლენათა განვითარების, დედისა და მისი ახალი ქმრისადმი უსაზღვრო ზიზღის და მათგან დათმენილი შეურაცხყოფის გამო ისეთ დანაშაულამდე მივიდნენ, რაც მათვე თრგუნავს და სავსებით უმწეოდ აქცევს (დევისი 1988:321-335). ევრიპიდე შეეცადა, ხაზგასმით რეალურ ადამიანებად წარმოედგინა თავისი გმირები. ყოფითი სულის შემოსატანად მას მოქმედება გლეხის სახლში გადააქვს, სადაც თანაარსებობენ მეფის ასულის ამბიციები და საოცარი სიღარიბე. ამ კონტრასტს აწონასწორებს ევრიპიდეს მიერ მოგონილი გლეხის სახე, რომელიც მატერიალური უკმარისობის კომპენსაციას სულიერი ღირსებებით ახდენს. თავად ელექტრა, რომელიც, ჩვეულებრივ, უქმროდ დამჭკნარი ქალის სახედ გაიაზრებოდა, ამ პიესაში ერთი ქმრიდან მეორის ხელში გადადის. კლიტემნესტრა სულაც არ არის წარმოდგენილი შეუვალ და უგულო ქალად, იგი თურმე ყველანაირად ცდილობდა ელექტრას გადარჩენას, ეგისტოსს ვერაგულად რომ არ მოეკლა. ის უმაღლესი ეხმაურება ელექტრას მოწვევას და მოდის თავისი არარსებული შვილიშვილის მოსანახულებლად. ამასთანავე კლიტემნესტრა

ცდილობს, არ გაამწვავოს შვილთან საუბარი. ყოველივე ამის შემდეგ სავსებით ბუნებრივია ელექტრასა და ორესტესის რეაქცია დედის მოკვლაზე, მათი წუხილი, სასოწარკვეთილება და სინდისის ქენჯნა. კასტორი და პოლიდეკესი პიესის ბოლოს არ ტოვებენ და—მმას მარტოს კატასტროფის წინაშე. ისინი ტრაგიკული მკვლელობის აღმსრულებელთ ხსნის გზისაკენ მიუთითებენ. ამდენად, ევრიპიდეს პიესის ფინალი, გარკვეული თვალსაზრისით, ელექტრასა და ორესტესის რეაბილიტაციას გვთავაზობს და, შემზარავი მკვლელობის მიუხედავად, მყოფადში საშინელებათა მოლოდინისაგან გვათავისუფლებს(ვოლი1998:145–156).

ამგვარად, როგორც ვნახეთ, ელექტრას სახის გააზრების თვალსაზრისით, სინდისიერების კუთხით, ტრაგიკოსებთან საქმე გვაქვს გარკვეული გრადაციის პროცესთან. ესქილესთან შედარებით სუსტი, სოფოკლესთან - ოდნავ გამძაფრებული და ევრიპიდესთან - მკვეთრად გამოხატული.

პოლიტიკური სინდისიერების საკითხი არისტოფანეს კომედიაში „მხედრები“ (ძვ.წ.425–424). კომედიის დასაწყისში არისტოფანე წერს: „სწორედ მაგიტომაც მიაღწევ დიდებას, წამხდარი, თავხედი რომა ხარ...დიდი კაცი შეიძლება გახდეს, თუ ხარ თაღლითი, თანაც ურცხვი“ (180–182).¹⁰

არისტოფანეს კომედია „მხედრები“ კომედიოგრაფოსის პოლიტიკურ კომედიათა რიცხვს განეკუთვნება. როგორც ყოველთვის, არისტოფანეს ეს კომედიაც მის თანამედროვე ათენში შექმნილ მდგომარეობაზეა, და როგორც ყოველთვის, პოეტი ახერხებს მას მარადიული სიმწვავე და აქტუალობა მისცეს ყველგან, ყველა დროსა და სივრცეში, რადგან თემები, რომელსაც იგი ეხება, ზოგად ადამიანური ბუნებისაა. ეს არის დრამატული პამფლეტი, შესაძლოა, ყველაზე უფრო გაბედული, რაც კი სცენაზე ოდესმე დადგმულა (ჰუბარდი1991: 67–73), რადგანაც ერთდროულად რამდენიმე სამიზნე ჰყავდა შერჩეული გასაშარჟებლად: მხედრები (კომედიაში – გუნდი), რომლებიც ათენის ჯარის არისტოკრატიულ ნაწილს შეადგენდნენ; შესაძლოა, ათენელი სტრატეგოსები ნიკიასი და დემოსთენესი (კომედიაში – ძველი მსახურები); დემაგოგები (კომედიაში – აგორაკრიტოსი), განსაკუთრებით, დემაგოგი კლეონი, ცნობილი სამხედრო და პოლიტიკური მოღვაწე (კომედიაში – პაფლაგონიელი მეტყავე), რომლის მიმართაც არისტოფანეს მტრობისთვის ორი მიზეზი ჰქონდა: კერძო

¹⁰ ციტატები არისტოფანეს „მხედრებიდან“ მომყავს ლ.ბერმენიშვილის თარგმანის მიხედვით(2002).

და საზოგადო; ხალხი (კომედიასი – დემოსი), რომელიც ისე გამოჩერჩეტებულა, რომ მას ადვილად ატყვილებენ (ვფიქრობ, ზოგჯერ თავს თვითონვე, საკუთარი ნებით იტყვილებს) და ყვლეფენ თვალთმაქცი და გაიძვერა მსახურები.

თავდაპირველად, მნიშვნელოვანია ხაზგასმით აღვნიშნოთ, რომ თვალის ერთი გადავლებითაც აშკარაა, მოვლენები, რომელზეც დრამატურგმა ააგო თავისი პიესა, მისი დროის ერთ კონკრეტულ ინციდენტს ეხება, მაგრამ ამავე დროს, მოიცავს მოვლენათა მთელ არეალს, რომელიც კრისტალიზდება ამ ინციდენტის გარშემო.

ამ კონკრეტულ ინციდენტს შეიძლება დავარქვათ – კლეონის ქმედებანი და პოლიტიკური წარმატებები ძვ. წ. 425 წელს. ამ წელს კლეონი მეორედ აირჩიეს სენატორად. ამან მას საშუალება მისცა განუსაზღვრელი ზეგავლენა ჰქონოდა საბჭოზე, რომელიც აკონტროლებდა საზღვაო ფლოტის ადმინისტრაციას. მან მოიგო პელოპონესის ომი და ათენში ტრიუმფით დაბრუნდა (გორდეზიანი 2002: 144). კლეონმა უპატიოსნოდ მოიგო არჩევნებიც, ომიც, მიიღო პოლიტიკური ლიდერობაც. ამ უპატიოსნოდ მოგებულმა ვერდიქტმა მისცა არისტოფანეს მიზეზი კომედიის შესაქმნელად, ჩვენ კი – სტატიის დასაწერად.

ამ ტიპის წარმატება იმ წრეებში, რომელშიც არისტოფანე ტრიალებდა, სავარაუდოდ, საკმაოდ სკანდალური უნდა ყოფილიყო, მაგრამ როგორც ჩანს, კლეონს ჰქონდა ის პიროვნული ხიბლი, რომელსაც, გარკვეული დროით, მაგრამ მაინც მოაქვს წარმატება მასების თვალში (დოვერი 1972: 89). არისტოფანე ცდილობს, შექმნას კლეონის ნამდვილი, ანუ ანტიდემოკრატიული, ბრაზიანი კაცის პორტრეტი ისე, რომ ეს ყველაფერი მოარგოს კომიკურ სცენას. როგორც ამბობენ, კლეონი პირველ რიგებში იჯდა და საკუთარ თავზე გულიანად (ან მოჩვენებით გულიანად) იცინოდა (იეგერი 2001:58).

ამ დროს ხალხს არ სჯეროდა, რომ არსებობდა ე. წ. პატიოსანი დემოკრატია. რაც შეეხება პოლიტიკოსებს, ისინი თავს აჩვენებდნენ, თითქოს ამ ყველაფერს ხედავდნენ და შეცვლა მთელი გულით უნდოდათ, სინამდვილეში კი ისინი ცდილობდნენ დემოკრატიის ოლიგარქიით ჩანაცვლებას.

მე მაინტერესებს, რა სურდა არისტოფანეს ეთქვა თავისი პიესით „მხედრები“? დემოკრატიის მახინჯი მხარეების ჩვენება და რეფორმირება უნდოდა, თუ ათენელთათვის სიცრუეზე დამყარებული ცხოვრებაზე მინიშნება და მათი

გამოსწორება? დგას თუ არა პიესაში მოქმედი პერსონაჟების: ა) გუნდის, ბ) მსახურების და გ) დემოსის (რადგანაც თითოეულს პოლიტიკური პროტოტიპი–სამიზნე ჰყავს) პოლიტიკური სინდისიერების საკითხი?

საკითხის ასე დაყენება, ანტიკური ლიტერატურის გმირების მიმართ თანამედროვე ეთიკური პრინციპების და მორალურ ფასეულობათა თავს მოხვევა, შესაძლოა, ვინმეს პარადოქსალურად და არაბუნებრივად მოეჩვენოს. სინდისის ფენომენი ანტიკური ეთიკის განუყოფელ ატრიბუტად მიაჩნიათ იმ მკვლევარებს, რომლებიც მასში იმ რელიგიოზური მორალის წინაპირობას ხედავენ, რომელიც ქრისტიანულ სარწმუნეობაში ჩამოყალიბდა (სილვი 2000: 203-213). ცუკერის ნაშრომმა, რომელიც ცნება συείδησις-ის ლექსიკისა და ფრაზეოლოგიის დაწვრილებით ანალიზს ისახავს მიზნად, აჩვენა, რომ ანტიკურმა სამყარომ განვლო ძალიან დიდი გზა, სანამ ადამიანი სინდისის, როგორც შინაგანი თვითშეფასების ფენომენს აღიარებდა (ცუკერი 1998).

როგორც ვიცით, სიუჟეტის ძირითადი მონახაზი ასეთია: მოხუცი და გამოშტერებული ბატონი დემოსი (ხალხი) ხელში ჩაუგდია ახალ მსახურს, პაფლაგონიელ მეტყავეს (კლეონი), ატყუებს მას თავხედურად და საკუთარ ჭკუაზე ატრიალებს. ძველი მსახურები (ნიკიასი, დემოსთენე) კონკურენტის დამარცხებაზე ოცნებობენ. ამ საწადელს ისინი აღწევენ მეძებვე აგორაკრიტოსის (მოედნის, აგორის რჩეული) საშუალებით, ათასგვარი ხრიკებით.

გუნდი. ამ სიუჟეტის თანამონაწილე არის გუნდი, რომელიც შედგება მხედრებისაგან და რომელთა მიხედვითაც პიესას სახელი შეურჩია დრამატურგმა. სწორედ მისკენ მივმართავთ ახლა ჩვენს ყურადღებას. საჭიროა თუ არა მივიღოთ აზრი, რომ იმ დროისათვის, როცა ეს წარმოდგენა იდგმებოდა, გუნდი კომპლექტდებოდა ახალგაზრდა მამაკაცებით, რომლებიც ეკუთვნოდნენ იმ კლასს, რომელნიც ათენის ცხენოსანთა ჯარში მსახურობდნენ? ვფიქრობ, ეს არასწორი ინტერპრეტაციაა.

მართალია, პიესაში გუნდი შედგება ახალგაზრდა მხედრებისაგან, მაგრამ კომედიაში ყველა გუნდი, ამის მსგავსად, თავის უფლებებს წარუდგენს პერსონაჟს, რომელიც არის შეთხზული, მონაგონი, მწერლის ფანტაზიის ნაყოფი. მაგალითად, ხომ არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ გუნდი პიესაში აქარნელები“

ყოველ შემთხვევაში, როგორც არ უნდა ყოფილიყო გუნდის შემადგენლობა ძვ. წ. 424 წელს ლენეების ფესტივალზე, გუნდი სცენაზე წარმოადგენდა ახალგაზრდა ათენელ მხედრებს. შესაბამისად, რადგან აუდიტორიას აწუხებდა, ვისთვის იყო შექმნილი დრამატული ამბავი, სწორედ ეს ახალგაზრდა მხედრები იყვნენ, ვინც მოქმედებაში მონაწილეობის მისაღებად ჩნდებოდნენ. ძნელი დასაჯერებელია, რომ პიესაში, რომელსაც არისტოფანემ სახელი სწორედ მხედრების მიხედვით შეურჩია, პოეტი მისცემდა მათ რაიმე ტიპის, მით უმეტეს, კომიკურ როლს წინასწარ მათგან თანხმობის მიღების გარეშე (შდრ..

შეუძლებელია, სცენაზე დრამატურგს მეტ-ნაკლებად გროტესკულად წარმოედგინა არისტოკრატის აყვავება, განსაკუთრებით, მისი სამხედრო ფუნქციის, რომელიც ათენელთა სიამაყის ობიექტი იყო. ამ დროისათვის ათენის ცხენოსანთა ჯარი დაახლოებით 30 წლის შექმნილი თუ იქნებოდა. იგი დღითიდღე ფართოვდებოდა და არისტოფანეს დროს მოიცავდა ას ეპარქიას და ათ ფილარქსს. მხედრები ამყოფდნენ თავიანთი ცხენებით, იარაღით, ოსტატობით და ფესტივალს თავიანთი გამოჩენით დამატებით ხიბლს სძენდნენ. ფიდიასმა პართენონის ფრიზზე უკვდავყო მათი პორტრეტი.

უბრალო ხალხს უყვარდა მხედრების დიდების მოყვარეობასა და ელეგანტურობაზე ხუმრობა, მაგრამ ეს სულაც არ უშლიდა ხელს მათით აღფრთოვანებულიყვნენ, რადგან ესენი ის ახალგაზრდები იყვნენ, რომლებმაც ბევრი სასიკეთო რამ გააკეთეს თავიანთი ქალაქისათვის, როგორც, მაგალითად, ძვ. წ. 431 წელს, პელოპონესის ომში, როცა ათენის კედლებთან მომდგარი მტერი უკუაგდეს და ბევრი სხვა.

მხედრები არისტოფანეს დროის ათენში შესაშური რეპუტაციით სარგებლობდნენ (შდრ. ზიმერმანი 1998: 56–67). მათ ჰქონდათ ზეგავლენა, იყვნენ ახალგაზრდები, ხმაურიანები, საკუთარ თავში დარწმუნებულები, ასე რომ, ადვილად არავის მისცემდნენ სცენაზე მათი დაცინვის უფლებას. სავარაუდოდ, არისტოფანესა და მხედრებს შორის უნდა მომხდარიყო წინასწარი შეთანხმება – ყოფილიყვნენ მოკავშირეები არა კავალერიის, არამედ კლეონის განქიქების მიზნით. კომედიაც სწორედ ამაზე მიანიშნებს. პიესის დასაწყისში მხედრებს დიდი დატვირთვა აქვთ, მერე

კი, როცა ეს განქიქება იწყება, პიესის მეორე ნაწილში, მათი კრიტიკის შემცველი პარტია ნულამდეა დაყვანილი (შდრ. დობროვი 2001: 133–141). არისტოფანემ მხედრები პიესაში გამოიყენა მხოლოდ ბრწყინვალე ცხოვრების და იუმორის დემონსტრირებისათვის. მათ შემოაქვთ კომედიაში თავიანთი ვნებები, ჟინი, სიყვარული, თავიანთი ახალგაზრდობა, პატრიოტიზმის თუ დაცინვა–მხიარულების ღირიული ნოტები; მაგრამ იქ, სადაც პოლიტიკა ჩნდება, სადაც მკვეთრადაა ხაზგასმული პოეტის ექსტრავაგანტული განზრახვა, გუნდი უჩინარდება. შესაბამისად, ძნელია ამ კომედიაში მათი პოლიტიკური სინდისიერების საკითხზე მსჯელობა.

მსახურები. რაც შეეხება დრამატულ პერსონაჟებს. ძნელია ხელაღებით ამტკიცო, რომ ორი მსახური, რომლებიც მეტყავე–კლეონზე თავდასხმის ორგანიზებას ახდენენ, განასახიერებს მაშინდელი საზოგადოების რომელიმე კლასს, ან პოლიტიკურ პერსონას. შესაძლოა, პიესის დასაწყისში ხელნაწერებში დაცული სახელები დემოსთენესი და ნიკიასი, გამომცემელთა მინაწერი იყოს, პილოსის ექსპედიციასთან ალუზიის მიზნით, რადგან პიესაში გმირები ამ სახელებით არ ჩნდებიან. ამდენად, ისინი მოკლებული უნდა იყვნენ ისტორიულ ინდივიდუალობას.

ინტრიგა, რომელიც პიესაში შემოაქვთ მსახურებს, არ გულისხმობს რომელიმე პოლიტიკური პარტიის ინტერესების დაცვას. კლეონს ჰყავდა ოპონენტები, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ რომელიმე კონკრეტული პარტია გამოდიოდა მის წინააღმდეგ და ებრძოდა მას. შესაბამისად, არც არისტოფანეს პერსონაჟები უნდა წარმოადგენდნენ რომელიმე კონკრეტულ პოლიტიკურ პარტიას. და მაინც, არის კომედიაში ერთი ადგილი, სადაც მათ მიერ წარმოთქმული სიტყვები შეიძლება ანტი–დემოკრატიულ გამოსვლად ჩავთვალოთ (742ff).

მსახურთა პოლიტიკური სინდისიერების საკითხის გასარკვევად შევეცდები შევქმნა მათი პორტრეტი: 1. **პაფლაგონიელი მეტყავე.** მას სხვები ასე ახასიათებენ: „ცბიერია, თაღლითი, მუდმივად პამპულაობს, ალლო აულო ბატონის ხასიათს და დაუწყო ფერება, ლიქნა, ლაქუცი „ (245–250); „სხვის გაკეთებულს თავისად ასაღებს, ცილს წამებს მსახურებს; საჩუქრებს თხოულობს, ყველას ცემით ემუქრება“ (270–272); „მდიდრები მის დანახვაზე ძრწიან, ღარიბებს მისი ეშინიათ; საზოგადო ქონება შეჭამა, მთელი ქალაქი თავდაყირა დააყენა“ (274–276); „გადასახადებს უღარაჯებს; ათენი

ყვირილით დააყრუა, ლაფში ამოსვარა ქალაქის სახელი; უვარგის წადებს სისხლის ფასად ყიდდა“ (305–310); „ყველგან ქრთამს მოელის, მშვიდობა არ სურს“ (315), „განა რამეს გამოაპარებ, ყველაფერს ხედავს, ერთი ფეხი პილოსში აქვს, მეორეთი იმყოფება სახალხო კრებად; ...ეტოლიაში აფათურებს ხელს, აზრს – კლოპიდემი“(74–79); „ავია, თაღლითი და გაიძვერა (85)“.

2. მეძეხვე აგორაკრიტოსი. უშუალოდ მის დახასიათებას რომ აღარც შევუდგეთ, საკმარისია მისი წინამორბედის „გმირობათა“ იგივე ნუსხა ჩამოვწეროთ და მივუმატოთ სიტყვა „უფრო“: წინამორბედზე უფრო თაღლითია, უფრო ცბიერი, გაცილებით ლაქუცა, მყვირალა და ა.შ. მისი ქმედებები გვიჩვენებს, რომ მან ყველა რაუნდში მოწინააღმდეგესთან ორთაბრძოლა სწორედ ამ თვისებებით მოიგო (a. მოატყუა საბჭო მაცდური სიტყვებით და საქმეებით; b. დემოსთან, ხელჩართულ ორთაბრძოლაში დაჩაგრა გაიძვერა და ფლიდი მეტყავე). ამიტომ მისი იმედი აქვთ: „ცხადი არის, დაგამხობს და დაგამრცხებს ყველაფრით, თაღლითობით, თავხედობით, ემმაკობით, სიცრუით“ (330-335); მისი ყველაზე დიდი დამსახურებაა ის, რომ მეტყავეზე „გაცილებით უფრო საზიზღარია“(228);

3. ძველი მსახურები. ამათ დახასიათებას არ გვთავაზობს არისტოფანე, მაგრამ მათივე შეხედულებიდან კარგად ჩანს ამ ორთა მენტალიტეტი. მათი აზრით,“ დიდი კაცი შეიძლება გახდეს, თუ ხარ თაღლითი, თანაც ურცხვი, მოედნის პირმშო“ (181–182). ხალხის მართვა, მათივე აზრით, ძალიან ადვილია: „რასაც აკეთებ, ის აკეთე, აურიე და თან ფარსად ქმენ ყველა საქმე. დემოსი ეცადე მუდამ გადმოიბირო დათაფლული ენით“ (213–215). და კიდევ, „ხალხის მართვისათვის აუცილებელია გამყინავი ხმა, ცუდი გვარი და წრე აგორის“ (218–219).

საინტერესოა ე. წ. კალათების სცენა, სადაც დემოსის წინ მეტყავე/მეძეხვის ხელჩართული ორთაბრძოლაა მის მოსახიბლად გამართული. მსახურებს სურთ დემოსი მოხიბლონ და მისი კეთილგანწყობა მოიპოვონ კალათებში ჩაყრილი ათასნაირი ხარახურის, როგორც რაღაც ძვირფასის მიწოდებით: „დემოსი: „ჩავხედოთ, რა არის. მეძეხვე: ვერ ხედავ, მამიკო, რომ ცარიელია? მოგეცი, რაც მქონდა. დემოსი: ხალხის მოყვარული არის ეს კალათი. მეძეხვე: მაშ, პაფლაგონელის კალათიც იხილე. ხომ ხედავ? დემოსი: ყოველგვარ სიკეთით სავსეა! რამხელა ნამცხვარი დაუტოვებია, / მე კი ჩამომიჭრა აი, ამოდენა! მეძეხვე: ასე არ გიკეთებს, უკვე რახანია?! რასაც

მიიღებდა, იქიდან პატარას შენ გიწილადებდა, დიდს დაიტოვებდა. დემოსი: მაშ, შე საზიზღარო, ასე მატყუებდი? გვირგვინით გმოსავდი, საჩუქრებს გაძლევდი! /აფლაგონელი: მე ხომ სახელმწიფოს გულისთვის ვქურდობდი! დემოსი: ახლავე მომეცი გვირგვინი, ეს უნდა შევმოსო. მეძებხვე: სასწრაფოდ მოგვეცი, შე ბილწო!“ (1;1215-1225).

თუ ჩვენ სინდისად ვაღიარებთ ადამიანის შინაგან ხმას, შინაგან მსაჯულს, რომელიც ადამიანს თავს ახსენებს არა მაშინ, როცა იგი ფიქრობს – რას იტყვის სხვა, ან მაშინ, როცა რაიმეს შიშის გამო აკეთებს, არამედ მხოლოდ მაშინ, როცა ადამიანი თავის თავთან მარტო რჩება და ყოველგვარი აფიშირების გარეშე, საკუთარ თავთან მკაცრი დიალოგი აქვს საკუთარივე თავისა და ქმედებების გამო. მიუხედავად იმისა, რომ ზემოთ წარმოდგენილ პერსონაჟებს ბევრი რამ აქვთ საკუთარ თავთან საკამათო, მათი შინაგანი მსაჯული ჯერ კიდევ დუმს.

დემოსი. დემოსი არისტოფანესთან ტეტია მოხუცია, ანჩხლი, ფხუკიანი, გამოყრუებული (116). არისტოფანესათვის ამ პიესაში მთავარი საგანი იყო სახელმწიფოს სიმბიმის ცენტრის გადატანა და ადამიანთა ხასიათის შეცვლა, ანუ ნამდვილი პოლიტიკური რევოლუცია (რუსო1994: 167). პოეტი ცდილობს მხოლოდ მორალური რეფორმების გატარებას. დემოსი დემოსად რჩება, ის არ ღალატობს თავის თავს, უფრო სწორად, საკუთარ ფორმას არ იცვლის, უბრალოდ საჭიროა, თვალი მეტად გაახილოს, კარგ მრჩეველს მოუსმინოს და საკუთარი ძლიერება მიმართოს ქვეყნის ჯანმრთელი და მშრომელი ცხოვრებისაკენ. ასე ფიქრობს არისტოფანე.

რაც შეეხება დემოსის პოლიტიკური სინდისიერების საკითხს. მისი დროებითი სიმახინჯის მიზეზი, კომედიოგრაფოსის აზრით, დევს არა მისსავე საკუთარ ბუნებაში, არამედ საწყის შეცდომაში – სულელურად ენდოს ყველას და ყველაფერს, განსჯისა და განკითხვის გარეშე, რაც (და კიდევ ბევრი უწესრიგობა ქვეყანაში) თავის მხრივ, არისტოფანეს აზრით, ომის შედეგია. ზნე-ჩვეულებების ფატალური შეცვლა იწვევს ყველა უბედურებას. ერთდროულად ამისივე პროდუქტიც და შედეგიც უნდა იყოს, არისტოფანეს მიხედვით, საძაგელი კლეონიც. ამდენად, „მხედრები“ ნაკლებად იძლევა დემოსის პოლიტიკურ სინდისიერებაზე მსჯელობის საშუალებას, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გარკვეულ ქარაფშუტულ, უპასუხისმგებლო დამოკიდებულებას სახელმწიფოსა და საქმის მიმართ (მიმოხ.იხ. ვიკერსი 1997).

თუმცა ამას ხელი არ შეუშლია არისტოფანესათვის წარმატებაში. ცნობილია, რომ ამ პიესით არისტოფანემ გაიმარჯვა. მან იმათი გულიც კი მოიგო, ვინც კლეონს თავის ლიდერად აღიარებდა და სულაც არ აპირებდა მის მიტოვებას. შესაძლოა, ამ ჯილდოთი, ერთი მხრივ, სურდათ ნიჭიერი პოეტის განდიდება და მეორე მხრივ, სამუღველი პატრონის (კლეონის) დამცირება. ყველა შემთხვევაში, მათი ე. წ. პოლიტიკური სინდისი სუფთა იქნებოდა. **სინდისი და ქალთა ემანსიპაციის პროცესი არისტოფანეს კომედიებში.** ძველ ბერძულ კომედიაში ქალთა ემანსიპაციის პროცესი საფუძვლიანად არის წარმოდგენილი (დეტალური მიმოხილ. იხ.ჩიხლაძე 2003). კომედიაში „თესმოფორიაძუსები“ ქალთა თვითგამოხატვისაკენ ლტოლვა ვლინდება სპეციალური ქალთა რიტუალის დროს და მათი რისხვის დატეხვით იმ კონკრეტულ პიროვნებებზე, რომლებიც ხელყოფენ ქალთა რიტუალის საკრალურობას; კომედიაში „ლისისტრატე“ უკვე მოცემულია აშკარა დაპირისპირება ქალთა ნებისა მამაკაცების მისწრაფებასთან – რადაც არ უნდა დაუჯდეთ, იომონ; ხოლო კომედიაში „ქალთა კრება“, ფაქტობრივად, ქალთა ნებით მყარდება სრული გინოკრატია და ძირეულად იცვლება, თუ შეიძლება ასე ითქვას, საზოგადოებრივი ფორმაცია. ჩვენთვის საინტერესო ფენომენის გამოვლენის ფორმის ანალიზისთვის განვილავთ თითოეულს აღნიშნულ კომედიათაგან უფრო დეტალურად.

„თესმოფორიაძუსებში“ ორი ოპოზიციური ასპექტი შეიძლება დავაფიქსიროთ: 1. ოპოზიცია ქალი/მამაკაცი; 2. ოპოზიცია სინდისი/უსინდისობა. პირველი ოპოზიცია თავს იჩენს კონკრეტული მამაკაცის, ევრიპიდეს, როგორც ქალთა ღირსებების შემლახველის წინააღმდეგ: ევრიპიდემ, ქალების აზრით, „ჭუჭყში ამოსვარა ქალის სახელი, დაამცირა და შეურაცხყო იგი. სადაც კი გუნდი, პოეტი და მაყურებელი ნახა, ყველგან ქალის ლანძღვას მიჰყო ხელი“ (386–389)¹¹. შესაბამისად, ქალები თვლიან, რომ ევრიპიდე მათი უპირველესი მტერია და შეიძლება ითქვას, აყენებენ მისი სინდისიერების საკითხს შემდეგი მიზეზის გამო: ევრიპიდე ხატავს თავის ტრაგედიებში მხოლოდ სასტიკ, მოღალატე ქალებს, ხოლო ღირსეულებზე და ერთგულებზე არაფერს ამბობს. გამოიყვანა ისინი მკვლელებად, მოღალატეებად, ჭორიკნებად, ლოთებად, ერთი სიტყვით, მამაკაცის თავს დატეხილ უბედურებად.

¹¹ ციტატების თარგმანი ჩემია შ.ბ.

ქალებმა დაკარგეს მამაკაცთა ნდობა, სამუდამოდ დამთავრდა სიმშვიდე ევრიპიდეს წყალობით (386–432). ამიტომ ქალებმა ევრიპიდე თავინთ საერთო მტრად აღიარეს. რამდენად სერიოზულად აღიქვამდნენ ძველ საბერძნეთში ქალებზე წერას, ჩანს პოეტ აგათონის სიტყვებში: „ვინც ქალებზე დრამის შექმნას გადაწყვეტს, ის თავადაც მათი ხვედრის გამზიარებელი უნდა იყოს (151–152). რადგან ევრიპიდეს ეს „შნო“ არ აღმოაჩნდა, არც უფლება ჰქონდა, ქალებზე ტრაგედიები შეექმნა. ევრიპიდეს „აწუხებს სინდისის ქენჯნა“, ინანიებს „დანაშაულს“ და პირობას დებს, რომ ამიერიდან აღარასოდეს მოისმენდნენ ქალები მისგან ავად თქმულს. ამ კომედიაში დასმულია ერთი კონკრეტული მამაკაცის, ევრიპიდეს, სინდისიერების საკითხი. ევრიპიდეა ქალთა მოძულეობის კვინტენსაცია.

კომედიაში „ლისისტრატე“ ასევე ორი ოპოზიციის წარმოდგენილი – ქალი/კაცი და სინდისი/უსინდისობა. პირველი ოპოზიციის წევრებს წარმოადგენენ მამაკაცები, რომლებიც ომის ჟინით არიან შეპყრობილნი და მთელი საბერძნეთის ქალები, რომლებიც ლისისტრატეს ხელმძღვანელობით ომის შეწყვეტას ითხოვენ.

ქალები პრეტენზიებს უყენებენ მამაკაცებს და შესაბამისად, აყენებენ მათი სინდისიერების საკითხს შემდეგი მიზეზების გამო: ომით პირველ რიგში ქალები ზარალდებიან და იტანჯებიან – შვილებს უმამოდ ზრდიან, ხოლო დავაჟკაცებულთ ბრძოლის ველზე აგზავნიან; სძინავთ სულ მარტო, ახალგაზრდები ალერსის გარეშე ბერდებიან. ქმრებს კი შეუძლიათ სიბერეშიც ახალგაზრდა ქალები მოიყვანონ (100; 110; 525; 595). მიუხედავად იმისა, რომ კაცები თვლიან „ძნელია მათთან ცხოვრება, მაგრამ ამ წყეულ ქალთა გარეშეც ფასი არა აქვს ჩვენს არსებობას“. ამიტომ ისინიც აღიარებენ და ინანიებენ „დანაშაულს“ და ფიცს დებენ, რომ ომს აღარასოდეს გააჩაღებენ.

ამ კომედიაში ქალები მამაკაცების სინდისიერების საკითხს აყენებენ, მაგრამ მათი მიზანია არა მამაკაცთა ნეიტრალიზება, არამედ მხოლოდ ომის წარმოების ჟინის ნეიტრალიზაცია, რადგან აღიარებენ, რომ მათაც სჭირდებათ მამაკაცები.

კომედიაში „ქალთა სახალხო კრება“ (ძვ.წ. 492) ქალები აყენებენ მამაკაცთა სინდისიერების საკითხს და პრაქსაგორას ხელმძღვანელობით უპირისპირდებიან არა ერთ კონკრეტულ მამაკაცს, ან მამაკაცთა ჯგუფს, არამედ იმ, მათი აზრით უსამართლო სისტემას და ფორმაციას, რომელიც მამაკაცებმა შექმნეს და რომლიდანაც, არსებითად, გარიყული არიან ქალები. შესაბამისად, დგება მათი სინდისიერების საკითხიც, რადგან

ქალებს მიაჩნიათ, რომ ქალაქს უსინდისონი (მამაკაცები) მართავენ და სახელმწიფო მათ გამო ნგრევის პირასაა მისული. ისინი თვლიან, რომ თავად უკეთ მართავენ სახელმწიფოს, რადგან თავს არავის მოატყვილებიებენ, რადგან თავად არიან ყველაზე დიდი მატყურები; არ ადიწყებენ ქალაქების მარცვას და არც თავიანთ შვილებს გაიმეტებენ ადვილად ომისათვის; არც ხაზინას დააცარიელებენ და უყაირათოდ გახარჯავენ სახელმწიფო ქონებას. მათი ლოზუნგია: „ერთ მუჭად შევიკრათ, ფხიზლად ვიყოთ, რომ კაცებმა არ დაღუპონ საერთო საქმე ქვეყნის ხსნისა“ (483–490).

არისტოფანეს ამ კომედიაში ქალები გვევლინებიან არა მარტო უსამართლო პოლიტიკური სისტემის, არამედ, ფაქტობრივად, მთელი ფორმაციის შემცვლელებად. არისტოფანეს ზემოთ მოყვანილ კომედიებში, ქალთა ემანსიპაციის საკითხი დაუკავშირდა ოპოზიციას ქალი/კაცი. პარალელურად ვითარდება ოპოზიცია სინდისი/უსინდისობა, ხოლო ორივე ეს ოპოზიცია, როგორც ვნახეთ ურთიერთმიმართებაში: ქალები სვამენ მამაკაცთა სინდისიერების საკითხს. თავად ყოველთვის სინდისს შეესაბამებიან, მამაკაცები – უსინდისობას. ამასთან, კომედიიდან კომედიამდე იზრდება მამაკაცთა უსინდისობის მასშტაბები: „თესმოფორიამუსებში“ საქმე მხოლოდ ერთი კონკრეტული მამაკაცის ერთ კონკრეტულ უსინდისო საქციელს უკავშირდება; ლისისტრატეში – მამაკაცთა ჯგუფის მხოლოდ ერთ, მაგრამ შედარებით მასშტაბურ „დანაშაულს, ხოლო კომედიაში ქალები სახალხო კრებაზე“ – მამაკაცთა დანაშაულს მთელი სახელმწიფოსა და ქვეყნიერების წინაშე. სამივე შემთხვევაში, მამაკაცები ნანობენ საკუთარ დანაშაულს, „ინანიებენ“ და ქალთა ნებას დაჰყვებიან.

სინდისის (ზოგადად, და მათ შორის, პოლიტიკური სინდისის) ფენომენმა, რომელმაც ფილოსოფოსების და ორატორების არსებითი ყურადღება საბერძნეთში მიიპყრო ძვ. წ. მე-5 საუკუნეში, ვერ იქონია ზეგავლენა არისტოფანეს მსოფლმხედველობაზე. ამას, შესაძლოა, ასეთი ახსნა მიეცეს: ჯერ კიდევ პოეტის შეგნებაში არსებობს რწმენა ღმერთების მიერ სამართლიანად მართული სამყაროს და დასასჯელთა ობიექტურად ღვთისაგან დასჯის შესახებ. აქ სინდისის, როგორც შინაგანი მსაჯულის ადგილი, ჯერ კიდევ არ არის. პოლიტიკური სინდისის ცნება ან ჯერ კიდევ არ არსებობს, ან უბრალოდ უგულვებელყოფილია.

ამგვარად, როგორც ვნახეთ

1. ტერმინის დონეზე სინდისი დრამაში დაფიქსირებული არ არის, მაგრამ თვით

ამ მორალური გრძნობის გამოვლენის ფორმები დრამატურგებისთვის კარგად იყო ცნობილი.

2. დრამატურგები დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ მონანიებას დანაშაულის ჩადენის გამო, რაც სინდისის თავისებური გამოვლენა უნდა იყოს. ისინი, უნდათ თუ არ უნდათ ტრაგედიის გმირებს, არსებობენ ბუნების მოვლენათა მიმდინარეობაში და არ არიან განსაზღვრულნი ტრაგიკული გმირების არჩევანით, მათი თავისუფალი ნებით. მათზე მხოლოდ ის არის დამოკიდებული, თუ როგორ ურთიერთობაში იქნებიან ამ ტიპის მოვლენებთან.

3. ტრაგედიის „თემატური ინტერესი“ სინდისის ფენომენის მიმართ, გამომდინარე ჟანრის სპეციფიკიდან, ძირითადად ვლინდება ღმერთებისა და ადამიანების, ან თავად ადამიანების მძაფრ ურთიერთმიმართებაში.

4. მასალა სინდისის ფენომენის შესახებ არისტოფანესთან მთლიანად შეესაბამება კომედიის სულისკვეთებას.

თავი მეხუთე. სინდისის ფენომენი და მისი ასახვა

ძველბერძნულ პროზაში

ὁ μὲν γὰρ νεμεσητικὸς λυπεῖται ἐπὶ τοῖς ἀναξίως εἰς πράττουσιν,
ὁ δὲ φθονερός ὑπερβᾶλλον τοῦτον ἐπιπᾶσι λυπεῖται,
ὁ δ' ἐπιχαίρεκακος τοσοῦτον ἐλλείπει τοῦ
λυπεῖσθαι ὥστε καὶ χαίρειν
(Αριστοτέλης, Ἠθικά Νικομάχεια, 1108b)

სინდისიანი კაცი იტანჯება მაშინ, როდესაც ხედავს,
რომ კეთილდღეობაში იმყოფებიან უღირსი ადამიანები.
(არისტოტელე. ნიკომაქეს ეთიკა, 1108 b).

ძველბერძნული პროზა რამდენიმე მიმართულებით განვითარდა, რომელთაც, ჩვეულებრივ, ანტიკური ლიტერატურის ფარგლებში განიხილავენ. ამასთანავე, ისინი კავშირში არიან ანტიკურ სამყაროში მეცნიერული აზრის განვითარებასთან (გროუტი 2010:431-433). ამგვარ ძირითად მიმართულებად შეიძლება მივიჩნიოთ იგავ-არაკი, ისტორიოგრაფია, ფილოსოფია, მჭევრმეტყველება. ქვემოთ ჩვენი საკითხის პროზაში დამუშავების ხარისხს სწორედ ამ მიმართულებების მიხედვით წარმოვადგენთ.

1. იგავ-არაკი

იგავი ჰგავს ზღაპარს (ეყრდნობა გამოგონილ ამბავს), გავს ქარაგმასაც (ატარებს თავის თავში დაფარულ აზრს), მაგრამ განსხვავდება ორივესაგან იმით, რომ მისი ძირითადი მიზანია ადამიანებისთვის მორალური ნორმების, სოციალური მოვალეობების თუ პოლიტიკური სიმატლის დადგენა და შთაგონება (ოსბორნი 1996: 43-46). ნამდვილი მეიგავე არც ნარატორია და არც ალეგორისტი. ის მასწავლებელია, „მორალის გამსწორებელი, ნაკლის ცენზორი და ღირსება-სათნოების შემქმნელი“ (გაირსი 1993:78-82). სწორედ ამაში მდგომარეობს იგავის ზღაპართან და ქარაგმასთან უპირატესობა. იგავისტი ქმნის მხიარული ფერებით, მაგრამ აუცილებლად მასში გატარებულია სწორი ცხოვრების მითითება-ინსტრუქცია. ნამდვილი იგავისტის ამ ორ ძირითად დანიშნულებაზე მიაწინებს ესოპეს მთავარი მიმბაძველის, ფედრუსის სიტყვები: *Duplex libelli dos est: quod risum movet, Et quod prudenti vitam consilio monet*; სწორედ ამ ორი ნიუანსის (სიცილის და სწორად ცხოვრებაზე გაფრთხილების) ერთობა

განაპირობებს ესოპოსის იგავების მომხიზვლელობასაც და ფუნქციასაც. ესოპოსის (ძვ. წ. 620–560) იგავები, მიუხედავად ათასწლეულების გასვლისა, აქტუალურობას არც დღეს კარგავს და მსოფლიოს უამრავ ენაზეა თარგმნილი (მიმოხილვისათვის იხ. ბაქსტონი 1999: 180; 538).

მართალია, სხვადასხვა იგავი ესოპოსამდეც გვხვდება ჰესიოდესთან, არქილოქოსთან (შდრ. გილი 1998:159–167)), მაგრამ როგორც დამოუკიდებელი ლიტერატურული ჟანრი, იგი, უნდა ვივარაუდოთ, პირველად ესოპოსმა ჩამოაყალიბა და ესოდენ პოპულარული გახადა მთელს ანტიკურ სამყაროში. ესოპოსი თავის იგავებს პროზაული ფორმით ქმნიდა. ამდენად, იგი ბერძნული პროზის ფუძემდებლადაც შეიძლება მივიჩნიოთ.

მართალია, ბევრი იგავი ესოპოსის შემდეგაა დაწერილი, კერძოდ, შუა საუკუნეებში, მაგრამ ყველა მათგანი სამართლიანად სარგებლობს ესოპოსის სახელით, რადგან მან შექმნა უზარმაზარი კორპუსი იგავებისა, ერთ ყაიდაზე, ერთ ქარგაზე, ერთი სტილით და ყველა შემდგომდროინდელი თუ მანამდელი იგავი მისი ინოვაციის წყალობაა. ასე რომ, ჩვენი ავტორი სამართლიანად ითვლება არ მხოლოდ იგავ-არაკების მამად, არამედ ყველაზე დიდ მორალისტადაც (შდრ. ედმუნდსი 1990:237–243).

ედკინსის აზრით, იგავი შეიქმნა საბერძნეთში, ადამიანების საქმეების პაროდირებით. „ainos“, როგორც იგავს მოიხსენიებდნენ, ნიშნავს შენიშვნას, შემჩნევას, ან უფრო, მიჩქმალულ – შეფარულ საყვედურს; ან სიმხიარულეს თუ ოხუნჯობას, მწერლობაში გამოხატულს, უპირატესად, ცხოველთა მეშვეობით. და სადაც კი გვაქვს ესოპოსის, ან მის მიმზამველთა იგავები, ეს ყოველთვის ასეა“ (ედკინსი2003:45).

ესოპოსის იგავის კონსტრუქცია იპყრობს ერთ, ან რამდენიმე წუთიან ყურადღებას ამბის თხრობაზე, მორალის დედუქციაზე, პერსონაჟის დახასიათებაზე. თხრობა მოიცავს მხოლოდ ერთ მარტივ მოქმედებას და არ შეიცავს ბევრ დეტალს, ბევრი მოვლენით განპირობებულს. მასში ჩადებული მორალი თუ გაკვეთილი იმდენად მარტივია, რომ ყველა მკითხველისათვის ერთნაირად გასაგებია და არ იძლევა იგი სხვადასხვა ინტერპრეტაციის საშუალებას. ცხოველები თუ გამოგონილი პერსონაჟები ატარებენ მხოლოდ მათთვის დამახასიათებელ, ყველასათვის ცნობილ თვისებას. მაგალითად, მელა ყოველთვის ეშმაკია, კურდღელი – მშიშარა, ლომი –ძლევამოსილი,

მგელი – ბოროტი, ხარი – ძლიერი, ცხენი – ამაყი, ვირი – მომთმენი. ამ მოკლე ტექსტში, როგორც წესი, ყოველთვის ბუნებრივად გამოსჭვივის მორალი.

ესოპოსის თხრობაში სწორედ მორალი დომინირებს, რაც განასხვავებს მას სხვა მითოლოგისტებისაგან. მასთან არ არის რაიმეს ზედმეტი ახსნა, ან სიღრმეების ჩვენება, როგორც სხვა ჟანრებში ხდება ხოლმე. ავტორი მორალზე მიგვანიშნებს სადად, ლაღად, მაგრამ მრავლისმთქმელად.

ცნობილია, რომ ტრაგედიასა და კომედიას შეუძლია შეასრულოს კათარსისის, ანუ განწმენდის ფუნქცია. მაგრამ არა ჭკუის სწავლებით, ფეხების ბაკუნით და მორალზე ლექციების ჩატარებით. თუ ადამიანებს ეცოდინებათ, რომ თეატრში მისულებს ამდაგვარ რამეს შესთავაზებენ, ნაკლები ენთუზიაზმით, ან საერთოდ არ წავლენ იქ. დიდაქტიკა აქ თავიდანვე უნდა გამოვრიცხოთ. რასაც ვერ ვიტყვით იგავის ჟანრზე ზოგადად და ესოპოსის იგავებზე კონკრეტულად. მისი პირდაპირი დანიშნულება გარკვეულ შეგონებამდე ადამიანის მიყვანა, სწორედ ჭკუის სწავლება და მორალის დადგენა, ანუ იმის მინიშნებაა, როგორ უნდა ვიცხოვროთ სწორად.

ამბობენ, რომ გარეგნულად ესოპოსი იმდენად უფორმო იყო (გრძელი თავით, ბრტყელი ცხვირით, სქელი, უფორმო ტუჩებით, დაგრებილი ფეხებით, კუზიანი ზურგით), რომ ჰომეროსის თერსიტოსი მასთან შედარებით ულამაზესი გეგონებოდათ. მაგრამ ამ ყველაფრის საწინააღმდეგოდ, მის იგავ-არაკებში ჩადებულია სწორი ცხოვრების ისეთი წესი, რომ შეიძლება თამამად ვთქვათ – ესოპოსის იგავები არის ეთიკის ნორმა, სივრცე, სადაც მორალური ცნებებია თავმოყრილი. იგი გვამღევეს სამაგალითო და პოპულარულ მესიჯს პრაქტიკული ეთიკის შესახებ; ჩვეულებრივ, გამაფრთხილებელი, შეფარული ფორმით გვეუბნება, უნდა მივყვეთ, თუ არ მივყვეთ ამა თუ იმ მოქმედებას ამა თუ იმ კონკრეტულ სიტუაციაში. ძვ. წ. მე-2 საუკუნის რიტორი თეონოსი თავის

Progymnasmata-ში აღნიშნავს: „ესოპოსის იგავი არის გამოგონილი ამბავი, რომელიც ხატავს (ბამავს) რეალობას და რომლისგანაც აუცილებლად უნდა რიამე ვისწავლოთ, მივიღოთ კარგი გაკვეთილი“.

ამასთან, ესოპოსის იგავის ენა არის მარტივი, რიტორიკულ გადახვევების გარეშე. აზრი მკითხველისათვის ადვილად გასაგებ ენაზეა ფორმულირებული (კერკე 2010:35 შმდ.). შედგება მხოლოდ რამდენიმე წინადადებისაგან – ზუსტად იმდენისაგან, რომ

მთავარი გზავნილი (მორალი) გასაგები გახდეს.

ესოპოსის იგავ–არაკები, როგორც ფორმა სინდისიერებაზე ჩაფიქრებისათვის. არის თუ არა სინდისის ადგილი ესოპოსის იგავებში, მის მორალში? ესოპოსის იგავები არის მეგობრობაზე, სამართლიანობაზე, ერთგულებაზე და ა. შ. მაგრამ როგორც მოსალოდნელი იყო, განსაკუთრებულად გამოკვეთილად არ შემხვედრია იგავები სინდისის ქონა–არქონაზე და სტრიქონთა შორის დავიწყე ძიება. შედეგმა მოლოდინს გადააჭარბა.

როცა ესოპოსის იგავებზე ვმსჯელობთ, უნდა გავითვალისწინოთ ორი რამ: ა) ფაბულა, ცოცხალი მაგალითი; ბ) დასკვნა, შეგონებითი ნაწილი, თუმცა, ერთი მეორისაგან გამომდინარეობს. თითქმის 350–მდე იგავის შესწავლის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ნახევარზე მეტი იძლევა მასალას სინდისიერებაზე სასაუბროდ. თვალსაჩინოებისათვის მოვიყვან რამდენიმე მაგალითს¹²: არწივი და მელა¹³. იგავი დასაწყისშივე ბადებს ეჭვს არწივისა და მელას უცნაურ მეგობრობასა და კეთილ მეზობლობასთან დაკავშირებით. მალევე ამჟღავნებს არწივი თავის ნამდვილ ბუნებას, სიტყვიერ შეთანხმებას არღვევს და მელას ლეკვებს თავის მართვევებს მიუტანს შესაჭმელად. ცოტა ხანში მელა ამჟღავნებს თავს იმით, რომ დარდობს არა საკუთარ შვილებზე, არამედ იმაზე, რომ მაღლა–მაღლა მფრინავი არწივისათვის სამაგიეროს გადახდა გაჭირდებოდა. შურისგების ერთადერთი, მისთვის ხელმისაწვდომი „ფორმა“ წყევლა–კრულვა აღმოჩნდა, რამაც მალევე უწია არწივისა და მის ქვემოთ ჩამოცვნილ მართვევებს, რომლებიც მელამ გადასანსლა. არაკი გვასწავლის, ფიცის გამტეხი მოძმის განაჩენს რომ გაექცეს, ღვთის განაჩენს ვერსად დაემალეზაო. თუ ასე დავსვამთ საკითხს (როგორც, ჩვეულებრივ, კითხულობენ ხოლმე იგავების ახსნისას) – როგორ ადამიანებს მოგვაგონებს ამ იგავის პერსონაჟები, პასუხი რამდენიმე შეიძლება იყოს, მათ შორის ასეთიც – უსინდისოს. აქ ირღვევა დაუწერელი ეთიკის რამდენიმე კანონი: არ უნდა უღალატო მეგობარს; არ უნდა გატეხო დადებული ფიცი; არ უნდა გამოიყენო შენი ავი ზრახვებისათვის არავინ, მით უმეტეს, შენზე სუსტები. მართალია, მორალი ფიცის გამტეხზეა, მაგრამ ჩემთვის საინტერესოა ის ნაწილი, როცა მეიგავე ღვთისაგან მოვლენილ სასჯელზე საუბრობს. ეს სასჯელი კი შეიძლება იყოს არა ქმედებაში

¹² იგავ–არაკები მოგვეყავს ტაუნსენდი 1982–ის მიხედვით

¹³ ესოპოსის იგავ–არაკების თარგმანი ჩემია შ.ბ.

გამოვლენილი, არამედ შინაგან (ღვთაებრივ) ხმაშიც გამჟღავნებული, რომელიც არ გაძლევს მშვიდად ცხოვრების გაგრძელებას საშუალებას. თუ ყველა ერთად დიდი ხანია უკვე თანხმდება, რომ იგავებში ალეგორიულად არის ბევრი რამ ნათქვამი, არც ის უნდა გამოვრიცხოთ, რომ ეს „შინაგანი ხმა“ სწორედ სინდისი იყო.

თხა და მელა. ამ იგავში ესოპოსი გვიყვება, როგორ გამოიყენა წყლის დასაღვეად ჭაში ჩასული თხა ჭიდან ამოსასვლელად (წყურვილის მოკვლის შემდეგ) მელამ, როცა გზა ველარ იპოვეს. აქ მორალი კი გვასწავლის, ჭკვიანმა კაცმა საქმე ჯერ კარგად უნდა აწონ–დაწონოს და მერე შეუდგეს მის აღსრულებასო, მაგრამ ავტორზე რაიმე, მის მიერ არ განზრახულის თავზე ძალად მოხვევის გარეშეც აშკარაა, ასეთივე წარმატებით შეიძლება დავაყენოთ მთავარი პერსონაჟის სინდისიერების საკითხი შემდეგი მიზეზების გამო: საქმეზე ჩავიდნენ ერთად; როგორც კი გაუჭირდა, მელას ტყავში გახვეულმა, სავარაუდოდ, კარგი სახის მქონე ადამიანმა, მაშინვე ხელი აიღო სინდისზე და მშვიდად, სინდისის ქენჯნის გარეშე მიატოვა მეგობარი გაჭირვებაში. უფრო მეტიც, გამოიყენა იგი და როგორც კი თავი სამშვიდობოს იგრძნო, „თხა ვიღას ახსოვდა!“, იქით მოუგო ნიშნი. სავარაუდოდ, როცა ამ იგავ–არაკის არსზე დავფიქრდებით, წამყვანი სწორედ ეს მორალი უნდა იყოს და არა „საქმის წინასწარ აწონ–დაწონა“.

მელიები. იგავი იმ მელაზე მოგვითხრობს, კუდი რომ შემთხვევით მოძვრა და საკუთარი ნაკლის დასაფარად თანამომძმეებს ურჩია, კუდეები დაეძროთ – საერთო ჭირმა იქნება საკუთარი შემიმსუბუქოსო. აშკარად იმ ადამიანზეა იგავი, რომელიც სინდისზე ხელაღებული ყველაფერზე მიდის საკუთარი კეთილდღეობისათვის. თან ამას ისე აკეთებს, ვითომ სხვაზე შესტკიოდეს გული. აქ გმირის მოქმედება ასეთ ეტაპებს გადის: გაუჭირდა, დაჭირდა, იტყვილება, უბედურებაში ხვევს სხვას, არა ერთს, არამედ მთელ სამელიეთს.

მელა და ქაცვი. არაკი ამბობს: მელა ღობეზე მიძვრებოდა, რომ არ ჩამოვარდნილიყო, ქაცვს მოეჭიდა, ეკალი შეერჭო და როცა განაწყენება გამოხატა, ქაცვის პასუხი იყო: „განა არ იცი, მე თვითონ სხვებს ვებლაუჭები და ვეძიბგილავებო?“ და აქვეა მორალიც: „ზნებოროტი კაცისაგან სიკეთეს ნუ მოელიო“. თუ ზნებოროტებაში სინდისის არქონასაც ვიგულისხმებთ (და რა თქმა უნდა, ვიგულისხმებთ), გამოდის, ესოპოსის მიხედვით, ამ ტიპის ადამიანი გამოსწორებას არ ექვემდებარება და მისგან,

გარდა უსინდისობისა, სხვას არაფერს არ უნდა ველოდოთ.

დედაბერი და მკურნალი. იგავი ყველა, როგორ გამარცვა დედაბერი, რომელსაც თვალები ტკიოდა და ვერ ხედავდა, მკურნალმა ექიმმა, ხოლო როცა მოხუცს თვალი აუხილა, მოწმეები მოიყვანა და დედაბერს საფასური მოსთხოვა. არაკი გვასწავლის: ბოროტი კაცის ზნეა – ყველას თვალი აუხვიოსო. აქ პროტაგონისტის სინდისიერების საკითხი რამდენიმე თვალსაზრისით შეიძლება დადგეს. იგი უსინდისოდ იქცევა: 1. როგორც ადამიანი ადამიანის მიმართ; 2. როგორც ადამიანი მოხუცის, მით უმეტეს, ქალის მიმართ; 3. რაც მთავარია, როგორც ექიმი საკუთარი პაციენტის მიმართ, რომელსაც ერთი ხელით კურნავს და მეორე ხელით ძარცვავს; 4. ერთ ჩადენილ დანაშაულს მეორეს ამატებს – სასამართლოს შეკრებს და მიუხედავად იმისა, რომ კუთვნილ გასამრჯელოზე ბევრად მეტი სახლიდან უჩუმრად მკურნალობისას ხელს გაატანა, მკურნალობის საფასურს ითხოვს.

ძაღლები და მათი პატრონი. იგავის პროტაგონისტია კაცი, რომელიც უავდრობის გამო საკუთარ მამულში ჩაკეტილი, შინაურ ცხოველებს დაერია და ჯერ ცხვრები დაკლა, მერე – თხები, ბოლოს ხარები. შეშინებული ძაღლები გარბიან – „მარჩენალი ხარები არ დაინდო და ჩვენ დაგვინდობსო?!“ იგავის მორალი ასე ჟღერს: ყველაზე მეტად მას უნდა ერიდოს კაცი, ვინც თავისიანებს არ ინდობსო. აქ რამდენიმე პასაჟი იპყრობს ჩვენს ყურადღებას: ადამიანი გაჭირვების ჟამს დაერევა ხარებს; არადა, ეს „გაჭირვების ჟამი“ უბრალოდ უამინდობაა; დაერევა ხარებს, რომელსაც როგორც წმინდა ცხოველს, ისე უყურებდნენ ძველი ბერძნები და მხოლოდ მსხვერპლშეწირვისას კლავდნენ; დაკლა მუშა ხარები, რომლებითაც თავს ირჩენდა და რომელთაც, ალბათ, ბევრი სიკეთე ჰქონდათ პატრონისათვის გაკეთებული.

ჩიტებზე მონადირე და გველი. ჩიტებს დადარაჯებული კაცი გველისგან დაიკბინება და სინანულით იტყვის: „სხვისი მახეში გაბმა მსურდა და თვითონვე გავებიო“. არაკი გვეუბნება – ვინც სხვას უმზადებს სასჯელს, იმავე სასჯელის მსხვერპლი თავადვე გახდებაო. როგორც ჩანს, ესოპეს ამ იგავით სურდა სამაგალითოდ გაეხადა ის, რომ უსინდისო საქციელი – სხვისთვის ბოროტების მომზადება – დაუსჯელი არ დარჩებოდა.

იგავი წინასწარმეტყველი იმ ქურუმებზეა, სხვისი ბედის რჩევით, ათასი ტყუილ – მართლით რომ თავს ყოველგვარი სინდისის ქენჯნის გარეშე ინახავენ და საკუთარი

ბედი კი ვერ უწინასწარმეტყველებიათ.

ესოპოსის იგავებში მორალი შეიძლება იყოს ერთი, მაგრამ საფუძველი დაიძიება ბევრი მორალური გაკვეთილისათვის. ერთ მორალურ შეგონებამდე მათი დაყვანა, ვფიქრობ, საკმარისი არ უნდა იყოს. მაგალითად, იგავი **ლომი, ვირი და მელა** გვიყვება, როგორ დაგლიჯა ლომმა ვირი ერთობლივად მოპოვებული ნანადირევის სამ ტოლ ნაწილად გაყოფის გამო, ხოლო ჭკუანასწავლმა მელამ მთელი ნანადირევი ლომს დაუდო, თავისთვის მხოლოდ მცირედი იწილადა და შეკითხვაზე – ვინ გასწავლა ეგრე გაყოფაო? – ვირის ბედმაო, უპასუხა. მართალია. ამ იგავის შეგონებაა: წინა კაცი უკანას ხიდიაო, მაგრამ ასევე შეიძლება აქედან ვისწავლოთ, რომ 1. უფრო ძლიერები ხშირად მშვიდად ახდენენ საკუთარი ძალის დემონსტრირებას მასზე სუსტების მიმართ; 2. უსინდისო საქციელსაც კი მათ მიუტევებენ და შიშით, თუ კიდევ სხვა მიზეზებისა გამო ანგარიშს უწევენ; 3. შესაბამისად, შეიძლება არასწორი საქციელისათვის მათგან ქებაც კი დაიმსახუროთ (ლომი, მელას საქციელით კმაყოფილი, ასე მიმართავს მას – „ნადირთა შორის უკეთილშობილესო“!); 4. უსინდისობას თუ ძალაუფლებაც დაერთვის, ყველაზე ცუდი შედეგიც მაშინ დგება.

ჩიტებზე მონადირე და ტოროლა. მონადირის მიერ დაგებულ მახეში გაება ტოროლა, რადგან ეგონა, მონადირე მართლა ქალაქს აშენებდა იმ მახით, როგორც მონადირემ უთხრა. ასე მიმართა მახეში გაბმულმა მობრუნებულ მონადირეს: „შენ თუ ასეთ ქალაქს აშენებ, არა მგონია, აქ ცხოვრების ერთი მსურველი მაინც გამოჩნდესო. შეგონება ამბობს: „ყველაზე ცუდი ქალაქის თავი ის არის, ვინც თავისსავე ქალაქს ანადგურებსო“. ეს იგავი ძალზე კარგ მასალას იძლევა ჩემთვის საინტერესო პრობლემატიკაზე მსჯელობის თვალსაზრისით. დავიწყებ იმის აღნიშვნით, რომ აქ უსინდისობის მასშტაბი ფართოვდება და უკვე საქმე ერთი ადამიანის კი არა, მთელი ქალაქის მიმართ ჩადენილ არასწორ საქციელს ეხება. ძალიან ნაცნობია ქალაქის თავების მიერ საკუთარი ქალაქებისადმი უსინდისო დამოკიდებულება, არასწორი მართვის შედეგად განადგურებული ქალაქები, დაჩაგრული და უმიზეზოდ „გისოსებში გამოკეტილი“ ადამიანები, რომელთაც უსასოობის, უსუსურობის და არასამართლიანობის განცდა აქვთ.

მოვალე. ერთი ლატაკი ათენელი, რომელიც დედალორის გაყიდვას ცდილობდა, მუშტარს ასე უხასიათებდა ცხოველს: მისტერიის დღესასწაულზე ნეზვებს მოიგებს,

ხოლო პანათენაურის დღესასწაულებზე კი – ტახებსო. იქვე შეაშველეს: „ჯერ სადა ხარ, მალე ბახუსის დღეები დადგება და ნახავ, ეგ ღორი თიკნებსაც მოიგებსო“. არაკის შეგონება ასეთია: „ზოგიერთები გამორჩენისათვის ტყუილსაც არ ერიდებიან“. აქ რამდენიმე ნიუანსი იქცევს ჩვენს ყურადღებას: პროტაგონისტი აშკარად ცრუობს; ცრუობს გამორჩენის მიზნით; ცრუობს სხვების შეცდომაში შესაყვანად და თავისთვის მათ ხარჯზე სიკეთის მოპოვების მიზნით. ამასთან, ცრუობს ყოველგვარი ტანჯვის, განცდის, ანუ სინდისის ქენჯნის გარეშე. პარალელური შეგონებაც და გაკვეთილი, რომელიც ამ არაკიდან უნდა მივიღოთ, ალბათ, შეიძლება ასეთიც იყოს: კაცმა თუ სინდისზე ხელი აიღო, ღორმა შეიძლება თიკანიც კი შვასო.

ამგვარად, ჩვენ მიმოვიხილეთ ესოპოსის ასეული იგავიდან მხოლოდ რამდენიმე, თუმცა, ვფიქრობ, დასკვნისათვის მათი ანალიზი საკმაოდ მასალას იძლევა: 1. იმ მრავალ საჭირბოროტო თემებს შორის, რომელიც ესოპოსის იგავებში მუშავდება, სინდისიერების საკითხიც შეიძლება მოვიაზროთ; 2. მართალია, ვერ ვიპოვე მორალში გამოტანილი ვერცერთი პირდაპირი მინიშნება, თუ ტექსტში დაფიქსირებული ვერც ერთი სინდისთან დაკავშირებული სიტყვა, მაგრამ თუ კარგად დავუკვირდებით, თავად ეს მცირე, ხშირად რამდენიმე წინადადებისაგან შედგენილი ტექსტი, როგორც ვნახეთ, ხშირად იძლევა მასალას ზოგადად სინდისიერებაზე ჩაფიქრებისათვის; 3. იგავ–არაკების ჟანრი, თავისი ფორმის სპეციფიკურობის, სიმოკლე–სიმარტივის გამო არ საჭიროებს ჩაღრმავებას, ფსიქოლოგიური განცდების ჩვენებას, მაგრამ სიტყვათა და წინადადებათა შორის ბევრ სხვა ეთიკურ საკითხთან ერთად ესოპოსი გვაძლევს მშვენიერ ლიტერატურულ–მორალურ გაკვეთილებს სინდისიერებასთან დაკავშირებით, რაც, უდაოდ, ზრდის ამ საინტერესო ავტორის მნიშვნელობას და დამსახურებას არა მხოლოდ მსოფლიო მწერლობაში შეტანილი წვლილის გამო, არამედ მისი, როგორც მასწავლებლისა და მორალისტის მნიშვნელობას ადამიანების სწორად აღზრდის თვალსაზრისით. ამიტომაც რჩება იგი დღემდე წიგნების იმ პირველ ათეულში, რომლებიც ბავშვებმა უნდა წაიკითხონ, შემდგომში რომ კარგად ესმოდეთ, როგორ უნდა იცხოვრონ სწორად. ამგვარად, შეიძლება თამამად ვამტკიცოთ, რომ ესოპოსის იგავები არის სივრცე სინდისიერებაზე ჩასაფიქრებლად.

2. ისტორიოგრაფია

ისტორიული ამბების შემონახვის სურვილი, გარკვეულწილად, შეიძლება დავინახოთ ბერძნულ ეპოსშიც, მაგრამ იგი, რა თქმა უნდა, ვერ ჩაითვლება ისტორიულ თხზულებად, რადგან მასში დომინირებს პოეზია, მხატვრული აზროვნება და არა ისტორიული მოვლენების თანმიმდევრული გადმოცემისაკენ სწრაფვა შდრ. გროუტი 2010313–316). საბერძნეთში, უკვე არქაიკის ეპოქაში, აღმოცენდა ტრადიცია, პროზაული ფორმით შექმნილიყო ამ ლეგენდარული ამბების შესახებ კვაზი თუ ფსევდო-ისტორიოგრაფიული ხასიათის თხზულებები (მიმოხილვისათვის იხ. დიკეი 1996). მათ ავტორებს ლოგოგრაფოსები ეწოდათ. პირველი ნაბიჯები ჭეშმარიტი ისტორიოგრაფიისაკენ მაშინ გადაიდგა, როცა საბერძნეთის ისტორიის შესახებ სისტემური ხასიათის ნაშრომების შექმნა დაიწყო. აქ ამბები და მოვლენები გადმოცემულია ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით, უძველესი დროიდან მწერლის თანამედროვე ეპოქამდე. პირველი ასეთი სერიოზული ნაბიჯის გადამდგმელად **ჰეროდოტოსია** (დაახლ. ძვ. წ. 484–424) მიჩნეული. მისი „ისტორია“ ბერძენ-სპარსელთა ომების (ძვ.წ. 500–449 წწ.) შესახებ მოგვითხრობს, მაგრამ ეს არ არის გაუთავებელი ბრძოლის ამსახველი მოსაწყენი ამბავი; ამ წიგნს უბრალოდ ისტორიასაც ვერ დაარქმევ, ვერც გეოგრაფიას, ან ეთნოგრაფიას, ვერც რომანს, ან ნოველათა კრებულს (ვერნანტი 1991:215–221). ჰეროდოტოსს სურს, შეიმეცნოს სამყარო (და იგი ამას ბავშვური გულბრყვილობით აკეთებს); გაარკვიოს ყველა დროისათვის აქტუალური პრობლემა: რატომ უპირისპირდება აღმოსავლეთი დასავლეთს, სად უნდა ვეძებოთ ამ კონფლიქტის მიზეზები (და დასმულ კითხვებს თავისებურად პასუხობს). აქვე მისი მსოფლმხედველობაც მქდავანდება (მიმოხ.იხ.დოვერი 1997:378–389).

ჩვენს კვლევას დავიწყებთ თავად **ჰეროდოტოსის, როგორც ისტორიკოსის, სინდისზე საუბრით**. იგი თავიდანვე ამბობს: „ ეს მართალია თუ არა, არა ვიცი, რაც მითხრეს, იმას ვწერ (4, 195)¹⁴. მწერალი მკაფიოდ მიჯნავს თავისი თვალთ ნანახს გაგონილისაგან და თავს იზღვევს გარკვეული სამეცნიერო უსინდისობისაგან (თუმცა წიგნი ჯერ კიდევ მხატვრულისა და სამეცნიეროს ზღვარზეა). მართალია, ჰეროდოტოსი ყველანაირად ცდილობს თავისი საყვარელი ათენის განდიდებას, მაგრამ მაინც ინარჩუნებს ობიექტურობას. ისტორიკოსი თავისი თხზულების დასაწყისში ამბობს, რომ მისი „ ისტორია“ მიზნად ისახავს იმას, რომ არ იქნეს

¹⁴ ციტატები მოგვყავს მანანა ფხაკაძის თარგმანების მიხედვით (2013).

დავიწყებული და განუდიდებელი ადამიანთა დიდი და საოცარი საქმეები რომლებიც აღასრულეს როგორც ელინებმა, ისე ბარბაროსებმა. ჰეროდოტოსის აზრით, ღირსება, უღირსობები და სხვა სიქველენი თუ ნაკლოვნებები არ არის რომელიმე ერთი, ან რამდენიმე ხალხის პრივილეგია. ნაკლსა და ღირსებას ყველა თანაბრად ატარებს. იგი არ ამცირებს მტერს. ცდილობს, არ იყოს მიკერძოებული. აქებს სპარტელებს. არ ახასიათებს სეპარატიზმი; ლაპარაკობს სპარსელი ქსერქსესის ადამიანურ ღირსებებზე და ობიექტურად აფასებს მას (7, 136; თუმცა, ამის გამო პლუტარქოსმა მას „ბარბაროსთა მოტრფიალე“ უწოდა).

მწერალი თვლის, რომ ჩადენილ დანაშაულს აუცილებლად მოსდევს სასჯელი; შეიძლება სასჯელი რამდენიმე თაობის შემდეგ წამოეწიოს დამნაშავის შთამომავლობას. ისჯება ისიც, ვინც გადააჭარბებს შურისძიებისას. ისჯება განდიდების ზღვარგადასული სურვილი, „რადგან ღმერთი სხვას არ რთავს ნებას, რომ თავის თავზე დიდი აზრისა იყოს (7, 10). ჰეროდოტოსი თვლის, რომ ისტორიის მამოძრავებელი ძალა ადამიანია. ადამიანის ურთიერთობებს კი წარმართავენ მათი ვნებები და ნაკლოვანებები, კონტაქტები, მტრობა. ყველაფერს განსაზღვრავს შემდეგი კატეგორიები: სამართლიანობა/უსამართლობა; დანაშაული/სასჯელი; სიქველე/ლაჩრობა; ანგარება/უანგარობა; შური/დიდსულოვნება. ამ ჩამონათვალში არ არის ოპოზიცია სინდისი/უსინდისობა. თუმცა მის მიერ ჩამოთვლილი ღირსება/მანკიერებების ამ ტიპის ოპოზიციად კვალიფიცირება ძალიან ადვილად შეიძლება. როგორ არის ამ თვალსაზრისით საქმე იმ ისტორიულ გმირებთან, რომლებიც, ფაქტობრივად, კრავენ თხზულების კომპოზიციას: კროისოსი–კიროსი–კამბისესი–დარიოსი–ქსერქსესი? რა ხდება ამ დიაქრონულ–სინქრონულ კვლევაში ჩართულ ექსკურსებსა და ამბებში, რომელთაც თავად ავტორი *დამატებებს* (prostekai) უწოდებს და რომლებშიც მოთხრობილია ადამიანების, გამორჩეულთა და ჩვეულებრივების, თავგადასავალი?

ლიდიის მეფე კროისოსი (ძვ.წ. 560–546 წწ.) – ძალიან მდიდარი იყო, კეთილი და მოწყალე ხელმწიფე. ხალხს იგი უყვარდა. კროისოსი დაისაჯა არა საკუთარი დანაშაულისათვის, არამედ მისი წინაპრის – გიგესის, რომელმაც მოკლა მეფე კანდავლესი, ცოდვისათვის.

სპარსეთის მეფე კიროსი (ძვ.წ.559–530 წწ.) – ძლევამოსილი და ჭკვიანი მეფეა,

სპარსეთის სამეფოს დამაარსებელი, მაგრამ გაუმაძღარი და ხშირად ქვეყნებს იპყრობს არა ბრძოლით, არამედ მზაკვრობით. იგი და მისი თანამებრძოლები მასაგეტების დედოფალმა, ტომირისმა, მორიგი ბრძოლისას მოკლა, ტიკი სპარსელების სისხლით აავსო, მკვდარ კიროსს თავი მოჰკვეთა, ტიკში ჩააყოფინა და დაამატა: „გამეხი, სისხლისმსხმელო კიროს!“

სპარსეთის მეფე კამბისესი (ძვ.წ. 530–522წწ.) – საკმაოდ სამართლიანი და გულჩვილი მეფეა, შეუძლია მტერსაც კი სათანადო პატივი მიაგოს, თუ იმსახურებს(ფსამენიტოსი), მაგრამ შეუძლია სასტიკად მოექცეს ხალხს, რომელსაც მისთვის არაფერი დაუშავებია, გარდაცვლილის მიმართაც კი იყოს შეუბრალებელი. მისი პირველი ცოდვა სწორედ ეგვიპტის დაპყრობის შემდეგ სამეფო აკლდამიდან გამოთრეული ამასისის დაბალზამებული გვამის შეურაცხყოფა იყო. მეორე – ეთიოპელებზე გალაშქრებისას ჩაიდინა. მან სასტიკად დასაჯა ეგვიპტელი ქურუმები, რომლებმაც გაბედეს და საკუთარი ღმერთის, აპისის დაბადება იზეიმეს მაშინ, როცა კამბისესის ჯარს უბედურება შეემთხვა. მან ჯერ აპისესად შერაცხულ შავ ხბოს ჩასცა მახვილი და სიცოცხლეს გამოასალმა, ხოლო შემდეგ კამბისესმა გასცა ბრძანება, ქურუმები გაემათრახებინათ, ქუჩაში მოზეიმეები კი ხმლებით აეკუწათ, არავინ დაენდოთ. იმის გამო, რომ კამბისესმა ჯერ სპარსელების, შემდეგ კი ეგვიპტელების წმინდა ადათები დაარღვია, იგი გაგიჟდა და მის დანაშაულს ბოლო აღარ უჩანდა – საკუთარი და–ძმაც კი მოკლა. ერთხელაც, როცა მორიგი სიგიჟის დროს კამბისესი ცხენს მოახტა, მის ქარქაშს წვერი მოსტყდა და გაშიშვლებული მახვილი თემოში შეერჭო. მხოლოდ მაშინ აღიარა: „ღმერთები ჩემი ცოდვებისთვის მსჯიანო“. არც შვილები დარჩენია. ხალხმა გადაწყვიტა: არ არის საჭირო, ერთმმართველი გვყავდეს. განუსაზღვრელი ძალაუფლება ძნელი მოსათოკია. თავნებობა და ადამიანური შური ყოველგვარი ბოროტების დასაბამია. დაე, თვითონ ხალხმა მართოს თავისი თავი...მხოლოდ ხალხის მმართველობისას, ანუ თანასწორუფლებიანობისას იზეიმებს სამართლიანობა(12,35–45).

სპარსეთის მეფე დარიოსი (ძვ.წ. 522–486) – ჰეროდოტოსი ჰყვება, რომ იგი მეფედ გახდა მეჯინიზის ეშმაკობის წყალობით, მაგრამ როგორც კი გამეფდა, კეთილსინდისიერად არია ეს ფაქტი – გამოაქანდაკებინა ცხენიანი მხედარი წარწერით: „დარიოსმა, ჰისტასპესის ძემ, სპარსელთა სამეფო ტახტი მოიპოვა თავისი

ცხენისა და მეჯინიბე ოიბარესის წყალობით“. სპარსელების აზრით, როგორც ჰეროდოტოსი ამბობს, კიროსი იყო მეფე-მამა, კამბისესი – მეფე-ბატონი, ხოლო დარიოსი – მეფე-მეწვრილმანე. კიროსი კეთილი და მზრუნველი იყო, კამბისესი – მკაცრი და უყურადღებო, დარიოსი – ყველაფერში გამორჩენის მამიებელი. იგი პატივს ცემდა ერთგულ მეგობრებს (ძოპიროსი), სურდა ჰყოლოდა იმდენი მეგობრობით ერთგული მეგობარი, რამდენი მარცვალზე ბროწეულის ნაყოფში იყო, მაგრამ შეეძლო ყოფილიყო გულქვა – მამას, სამი შვილის ომისგან გადარჩენა და ერთ-ერთის დატოვება რომ სთხოვა, დარიოსმა სამივე მოუკლა და სამივე დაგიტოვეო – უთხრა (5,12). სამაგიეროდ, შეუძლია საკუთარი ჯარი კრიტიკულ სიტუაციაში მიატოვოს თავის გადარჩენის მიზნით (ლაშქრობა სკვითიაში). დარიოსი ერთადერთი მეფეა, რომელიც შედარებით მშვიდად, უბრალოდ, ელადაზე ლაშქრობისთვის მზადებისას გარდაიცვალა.

სპარსეთის მეფე ქსერქსესი (ძვ. წ. 480– 327წწ.) – ცდილობდა, დაეპყრო წინაპართაგან დარჩენილი, დაუპყრობელი მიწები, პირველ რიგში კი, საბერძნეთი, რომ შემდეგ „მზეს მხოლოდ მისი ქვეყანა გაენათებია“. მას შეეძლო ყოფილიყო ერთდროულად ძალიან კეთილიც და შეუბრალებელიც. მაგალითად, როცა პითიოსმა მთელი თავისი ქონება საბერძნეთზე გალაშქრებისათვის შესთავაზა, არ აიღო ეს ქონება, უარი უთხრა, იქით დაუმატა 7000 სტატერი და საკუთარ მეგობრად აღიარა; მაგრამ როცა იმავე პითიოსმა ომში მიმავალ 5 ვაჟთაგან ერთის შინ დატოვება სთხოვა, განრისხებულმა ქსერქსესმა უფროსი ვაჟი შუაზე გააპოზინა, სარდედან მომავალი გზის მარჯვნივ და მარცხნივ დაადებინა და ჯარს მათ შორის გავლა უბრძანა. სამაგიეროდ, მან დიდი პატივით დაკრძალა მხედართმთავარი და საკუთარი ნათესავი, არტაქსიესი. ქსერქსესის ბრძანებით, გარდაცვლილის საფლავს ყველა მებრძოლმა თითო პეშვი მიწა მიაყარა (13,33).

ჰეროდოტოსი ამბობს, რომ საბერძნეთზე გალაშქრებისას სპარსელების უზარმაზარ ლაშქარს, რომელთაგან მხოლოდ ქვეითი მილიონ შვიდი ათასი კაცი იყო, და რომელთაც ყველაზე მეტად მეფის ეშინოდათ, მოუგო ქვეყანამ, სადაც კანონების უფრო ეშინოდათ, რომელთაც იცოდნენ თავისუფლების ფასი, რომელთათვისაც სახელი ფულზე უფრო მეტი იყო, არად მიაჩნდათ სიცოცხლე, თუ მათი არავის შურდა, უპატიო მოპყრობისთვის თავს იკლავდნენ და რომელნიც შეკითხვაზე – აქილევსი

უფრო გინდა იყო თუ ჰომეროსი? –პასუხობდნენ: „როგორ გგონიათ, უკეთესი რომელია, იყო ოლიმპიელი გამარჯვებული თუ მისი გამარჯვების მაუწყებელი მაცნე?“ (თემისტოკლეესი); ხოლო თუ ათენს რომელიმე ახლადგამომცხვარი ტირანის ბატონობა დაემუქრებოდა, ან კლავდნენ, ან პოტენციურებს – პატივით ამევენდნენ (I,14,27).

ჰეროდოტოსი ყველა ამბავს, როგორ გახდა ქურდი ამასის მეფე. ისტორიკოსი ამბობს, რომ ამასისი, რომელიც ადრე ქურდი იყო, მეფე აპრიესთან მსახურობდა. აპრიესის წინააღმდეგ ეგვიპტელები აჯანყდნენ. მან შეამბოხებთთან ამასისი გაგზავნა და იარაღის დაყრა უბრძანა. აჯანყებულებმა ამასისი მეფედ გამოაცხადეს და მანაც აპრიესზე თავდასხმისათვის მზადება დაიწყო. როცა ამასისი მეფე გახდა, ყველა სამისნოს, ვინც მას ადრე ქურდობაში ადანაშაულებდა, ეთაყვანებოდა და მდიდარ შესაწირს უზღვნიდა, ხოლო ვინც მას ამართლებდა, არაფრად აგდებდა. თავად იგი კარგი მეფე გამოდგა. ეგვიპტე მის დროს ჰყვოდა. მან ასეთი კანონი გამოსცა: თითოეულ ეგვიპტელს წელიწადში ერთხელ უნდა მოეხსენებია, რითი ცხოვრობდა. ვინც ამას ვერ ახერხებდა, სიკვდილით სჯიდნენ.

ჩართულ ამბავში – პოლიკრატოსის ბეჭედი – ისტორიკოსი ჰყვება, რომ პოლიკრატესზე იღბლიანი მმართველი ქვეყნად არ მოიძებნებოდა. ეს ამინებდა მის მეგობარ ამასისს, რომელმაც კარგად იცოდა, რომ სულ გამარჯვებს ვერავინ შეინარჩუნებდა და ამიტომ თუ ბედი გინდობს, თავად უნდა დაიტეხო უბედურება თავს, რომ ღმერთებისგან უფრო მეტი უბედურება არ შეგემთხვესო. პოლიკრატოსი საზარელი სიკვდილით დაისაჯა და მისი გვამი ჯვარს აცვეს (4,76).

ექიმი დემოკედესის ამბავში ჰეროდოტოსი მოგვითხრობს, როგორ იქცა პოლიკრატოსის ექიმი მონად, როგორ შეძლო მან თავისი მკურნალობით დარიოსის, მისი ცოლის და კიდევ ბევრი ადამიანის მორჩენა. მაგრამ მიუხედავად იმ ბევრი სიკეთისა, რომელიც მან დარიოსის სამეფო კარზე დათესა, ვერაფრით მოიპოვა საკუთარ სამშობლოში, საბერძნეთში ჩასვლის უფლება, სანამ ეშმაკობით არ დაიძვრინა თავი უმადური მეფისაგან.

ამბავში „გახსოვდეს ათენელები!“ ბერძნებმა გადაწვეს ლიდის დედაქალაქი სარდე. როცა ამის შესახებ მეფე დარიოსმა შეიტყო, ზევსს სთხოვა, მიეცა მისთვის შესაძლებლობა, რომ ათენელებისათვის სამაგიერო მიეზღო. მსახურს კი, რომელიც

ნადიმისას, როცა ის მაგიდას უჯდებოდა, სავარძლის უკან იდგა, უბრძანა წარმოეთქვა – „მეფე, გახსოვდეს ათენელები!“

როგორც ვნახეთ, ჰეროდოტოსი ცდილობს, ობიექტური შეფასება მისცეს ისტორიულ პირებს; როგორც ჩანს, მან უკვე კარგად იცის, რომ ეს გაცილებით უფრო საფრთხილო საქმეა, ვიდრე მითოლოგიური გმირების ამბების მოყოლა და მათი ქმედებებისათვის შეფასების მიცემა. ეს ცნობილი ადამიანები ჰეროდოტოსის „ისტორიაში“ ხან სინდისიერად იქცევიან, ხან უსინდისოდ, როგორც, ჩვეულებრივ, ხდება ხოლმე. ისტორიკოსისთვის კანონიერად მართული ქალაქი და სამართლიანი ცხოვრების წესი ყველაფერზე მაღლა დგას. ხოლო ცოდვის ჩამდენთათვის ამ ცოდვის შეხსენება, თუნდაც ეს შემხსენებელი „ღვთიური ხმა“ კი არა, სკამს უკან მდგარი მსახური იყოს, ღიად გვაძლევს მასთან სინდისზე საუბრის საშუალებას.

თუკიდიდესი (დაახლ. ძვ.წ. 460–396 წწ.). თუკიდიდესი აღწერს თავის თანადროულ ისტორიულ პერიოდს – პელოპონესის ხანგრძლივ ომს დემოკრატიულ ათენსა და ოლიგარქიულ სპარტას შორის, რომელმაც დიდი გავლენა იქონია საბერძნეთის ისტორიაზე. ჩვენ, რა თქმა უნდა, არ გვანტერესებს თუკიდიდესის ნაშრომის განხილვა ისტორიკოსის თვალთახედვით. ჩვენთვის უფრო საინტერესოა ჭკვიანი, განათლებული, პოლიტიკოსის დამოკიდებულება მრავალი ქვეყნისათვის სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე საჭირობოროტო საკითხებისადმი; გამორჩეულ პოლიტიკურ მოღვაწეთა „ფსიქოლოგიური პორტრეტები“ სინდისიერების ჭრილში. აქ საკვანძო ხაზი მიჰყავს შემდეგ პიროვნებებს: პერიკლესი – კლეონი – ბრასიდასი – ალკიბიადესი.

პერიკლესი¹⁵, რომელიც ალკმეონიდების გვარიდან იყო, ათენელები, როგორც არავის, არასდროს, ისე ენდობოდნენ და უჯერებდნენ. იგი იყო ერთ–ერთი იმ 10 სტრატეგოსთაგან, რომელთაც ყოველწლიურად ირჩევდნენ. იგი ყოველი წლის ბოლოს იხსნიდა უფლებამოსილებას და ანგარიშს აბარებდა ხალხს. პერიკლესი ხალხს არწმუნებდა თავის სისწორეში; არასოდეს ეპირფერებოდა თანამოქალაქეებს. არგუმენტირებულად, მიკობზ–მოკიბვის გარეშე აუწყებდა საფრთხის შესახებ და გამოსავლის გზებზე მიუთითებდა. ყოველთვის იცავდა ზომიერებას, არ კარგავდა წონასწორობას. სწორი გზიდან რომ არ გადაეხვია, პერიკლესი მეგობრობდა ყველაზე

¹⁵ ციტატები მოგვყავს ლევან გორდეზიანის თარგმანის მიხედვით (2013).

ჭკვიან ადამიანებთან. მას ახასიათებდა 4 სიქველე: ჭკუა–გონიერება; მჭევრმეტყველება–დარწმუნების ნიჭი; პატრიოტიზმი; უნაგარობა. იგი იყო ათენის სულისა და სიდიადის განსახიერება. მას სურდა ათენში დაემკვიდრებინა თავისუფლების სიყვარული. იგი თვლიდა, რომ „სამარცხვინო არ იყო სიღარიბე, მაგრამ უნდა რცხვენოდეთ იმ ადამიანებს, რომლებიც არაფერს აკეთებენ სიღარიბის დასაძლევად“ (II,2,24). მოკავშირეები მას საერთო ხარჯების თვითნებურად ხარჯვაში ადანაშაულებდნენ, მარგამ პერიკლესი ამბობდა: „ ათენი თავის თავზე იღებს მთელი საბერძნეთის დაცვას სპარსელებისაგან; ათენელები თავიანთ წილს სისხლით იღებდნენ და მომავალშიც თავის თავზე აიღებენ უსაფრთხოების გარანტიას“. მოკავშირეებმა კი ამისათვის უნდა გადაიხადონ იმით, რითაც შეუძლიათ, ანუ მატერიალური ფასეულობებით. გადახდილი თანხა ეკუთვნის მას, ვისაც გადაუხადეს. ათენელებმა უნდა შეასრულონ თავიანთი მოვალეობა გადახდილი თანხის სანაცვლოდ; ხოლო ის, თუ რაში და როგორ დახარჯავს კუთვნილ თანხას ათენი, ეს მხოლოდ ათენელთა საქმეა (II,6,57). პერიკლესმა მთელი ეს თანხა ათენის აღმშენებლობისაკენ მიმართა და შრომა იქცა ქვეყანაში უმაღლეს სიქველედ. ამ უზარმაზარი სახსრების განმგებელი პერიკლესის კეთილსინდისიერება არავის აეჭვებდა (ვისაც აეჭვებდა, ეჭვებს იგი იოლად აქარწყლებდა). მთელმა ათენმა იცოდა, რომ პერიკლესის ოჯახში ზედმეტი არაფერი იხარჯებოდა. ყოველი შემოსავალ–გასავალი მკაცრად გათვლილ–გაზომილი იყო. სწორად იცხოვრა და ღვთის რისხვაც არ დაიტეხა თავს, მაგრამ შავი ჭირის ეპიდემიამ კი იმსხვერპლა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ თუკიდიდესი თავის მეთოდს უწოდებდა „აღწერას“ (იგი არ ალამაზებდა და არ აზვიადებდა ამბებს), უნდა ვიფიქროთ, რომ ისტორიკოსმა პერიკლესის მაქსიმალურად პროტოტიპთან მიახლოებული ფსიქოლოგიური პორტრეტი შექმნა ლიდერისა, რომელმაც სწორად, სამართლიანად, სინდისიერად იცხოვრა და და იქველმოქმედა. ამით თუკიდიდესს სურდა, ამ ნაშრომს სარგებლობა მოეტანა სამომავლოდ (I,24,1; II, 42), რომ პარადიგმა გამხდარიყო მომავალი ტაობებისათვის. როგორ უნდა იცხოვრო სწორად, სინდისიერად.

თუკიდიდესი თვლის, რომ ადამიანებს, განურჩევლად გვარისა, ჯიშისა, სქესისა, ასაკისა აქვთ მსგავსი თვისებები: ეგოიზმი, სხვებზე ბატონობის სურვილი, უფრო მეტის მითვისებისაკენ სწრაფვა; მათ ახასიათებთ შური, შურისძიება, სისასტიკე,

უფუნური ოცნებები (II, 35,2; II, 42, 4; III, 45, 5; VI, 24,3). ამასთან, ადამიანის ბუნებრივი თვისებაა, დაიმორჩილოს თავისზე სუსტი. ეს ისტორიული განვითარების კანონია. თუ სახელმწიფოს მეთაურები მოახერხებენ გარკვეული დროით მოთოკონ ხალხის ქედმაღლობა, სახელმწიფოში მკვიდრდება კეთილდღეობა (I,3,27). ისტორიკოსს აინტერესებს ადამიანთა საქციელის განსჯა, შესაბამისად, ჩვენც გვეძლევა საშუალება შეფასება მივცეთ მის პერსონაჟებს ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით.

ქსენოფონესმა (დაახლ. ძვ.წ. 430–355), რომლისთვისაც ყველაზე დიდი ავტორიტეტი იყო სოკრატე, მეცნიერების აზრით, მისგან შეითვისა ზნეობრივ–მორალური ასპექტი. „ანაბასისით“ ქსენოფონოსი წარმოგვიდგება, როგორც ისტორიკოსი და როგორც ლიტერატორი. მისი თვალსაწიერი ძალიან ფართოა; ერთი მხრივ, მას აინტერესებს უცხო ქვეყნის ადათ–წესები, ზნე–ჩვეულებები; მეორე მხრივ, ის ადამიანები, რომლებთანაც უხდებოდ ურთიერთობა. ქსენოფონოსი არის პირველი ბერძენი პროზაიკოსი, რომელიც აღწერს პიროვნებათა ხასიათებს (ვიტმარში 2001:182). ქსენოფონესი საუბრობს სპარსი კიროსისა და ბერძენი წინამძღოლების – კლეარქოსის, მენონის, პროქსენოსის შესახებ, თუმცა აიდეალებს მათ და ამდენად, ეს სახეები ჩვენთვის ნაკლებად საინტერესოა. „ჰელენიკაში“ მორალისტური კონცეფცია სჭარბობს ისტორიულს. ავტორის ზოგადი ტენდენცია ასეთია: სანამ სპარტა იცავდა ღვთიურ კანონებს (შესაბამისად, უსმენდა „ღვთიურ ხმას“, ანუ ცხოვრობდა სინდისიერად), იგი ვითარდებოდა და იფურჩქნებოდა; როცა მას ამპარტავნება შეეყარა, დაიწყო მისი დაქვეითება. „აგესილასი“ ჩვენთვის ყველაზე უფრო საინტერესო შეიძლება იყოს, თუ გავითვალისწინებთ მის დიდაქტიკურ, ზნეობრივ–მორალურ ხასიათს, მაგრამ აგესილასის ზედმეტად იდეალურად წარმოდგენილი სახე ასევე ნაკლებად იძლევა ჩვენთვის საინტერესო ასპექტით მსჯელობის საშუალებას. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა მისი პედაგოგიურ–პოლიტიკური ხასიათის რომანი „კიროსის აღზრდა“ („კიროპედია“), რომლის ცენტრშია სპარსეთის დამაარსებლის, კიროსის აღზრდა, აზროვნების წესი, მისი საქციელის ანალიზი. ქსენოფონესის აზრით, ღირსეული მეფე რომ იყო, ყველას უნდა აღემატებოდე არა მხოლოდ გონებითა და ნიჭით, არამედ ზნეობით (II,10,2). მისი, ისე როგორც ბევრ ბერძენ პოლიტიკოსთა აზრით, პედაგოგიკა პოლიტიკის ნაწილია. აუცილებელია, სახელმწიფომ აკონტროლოს ადამიანთა მაღალი ზნეობა და მორალი (I,4,15).

თუ ზოგადად ისტორიოგრაფოსთა სინდისზე ვისაუბრებთ, შეიძლება ითქვას, რომ ისინი ცდილობენ, არ დაამახინჯონ ფაქტები, იყვნენ ჟამთასვლის ობიექტურად აღმწერები, თუმცა ფაქტია, რომ ჯერ კიდევ მათი ისტორია უფრო ავტორის წარმოსახვით შექმნილი ისტორიებია, ვიდრე ნამდვილი. ამისაგან ისინი ჯერ კიდევ შორს არიან. მაგრამ ბევრი მოვლენის სანდოობა ძველბერძენ ისტორიკოსებთან არაერთგზის დამტკიცებულა, რაც გვაძლევს მათ სამეცნიერო კეთილსინდისიერებაზე საუბრის საშუალებას, ხოლო ამ ისტორიებში დახატული რეალური პირები ისეთი დინამიკით, ცხოველმყოფელობით, ადამიანური კუთხით, ზოგადსაკაცობრიო თვისებებით თუ პრობლემებით არიან წარმოდგენილი, რომ თანამედროვე ადამიანის ფსიქიკის გათვალისწინებითაც შესაძლებელია მათზე მრავალი კუთხით საუბარი, მათ შორის, მათ სინდისიერება/უსინდისობაზეც.

3. ფილოსოფია

ცნობილია, რომ სინდისის ცნება და სიტყვა სინდისი *συνείδησις* ფორმით პირველად დემოკრიტემ გამოიყენა (შდრ. დილს–კრანცი: ფრაგმ. B 297). სიტყვა სინდისი, რაც უნდა გასაკვირი იყოს, არ გვხვდება პლატონთან, თუმცა მისი დიალოგების მთავარი ფიგურა სოკრატეს ეპოქის „მოარული სინდისი“ (ვილამოვიც–მოლენდორფი 1948:36) იყო და ამ დროისთვის ბერძნულ ენაში მისი ჩანასახი უკვე არსებობდა, ვინაიდან ჩვეულებრივი იყო ისეთი გამოთქმები, როგორცაა: „ მე ეს ვიცი ჩემთან “ ანუ „ვაცნობიერებ ამას ჩემში“. ამას ბერძენი ამბობდა მაშინ, როდესაც ცდილობდა გამოეხატა, რომ აცნობიერებს თავის მნიშვნელობას, სისუსტეს, შეცდომას და ა.შ. (ვილამოვიც–მოლენდორფი 1948). სოკრატეს *დაიმონიოსი* თუმცა ძალიან ჰგავს სინდისის ხმას, მაგრამ არ არის მისი იდენტური. ამაზე მიუთითებს სიტყვის ეტიმოლოგიაც. ის *ევდემონიასთანაა* (ბერძნ. ნეტარება, ბედნიერება) კავშირში და მისი გამაფრთხილებელი ხმა ესმის სოკრატეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც მან, შესაძლოა, დაკარგოს *ევდემონია* (შდრ. ჰოფმანი 1951:124). ამასთან, *დაიმონიონი* იმას კი არ ეუბნება მას, თუ რა გააკეთოს, არამედ იმას, თუ რა არ გააკეთოს.

სიტყვას *synesis*–ს არისტოტელე იყენებს „ნიკომაქეს ეთიკაში“ დიანოეტიკური სათნოებების დახასიათებისას და მას ათავსებს სიბრძნესა (*Sophia*) და განსჯას

(phronesis) შორის. *synesis* მხოლოდ სჯის, მაშინ როდესაც *phronesis* გვიბრძანებს, თუ რა უნდა გავაკეთოთ და რა არა (არისტ. ნიკ. ეთ. 1143 a)¹⁶. საინტერესოა, რომ არისტოტელე „ნიკომაქეს ეთიკაში“ ასევე იყენებს სიტყვას *სინანული* (VII,1150a 22, 1150b 49), რომელიც სინდისის ქენჯნის აუცილებელი ელემენტია.

პლატონი (ძვ.წ. 429/8–347/8). პლატონი იმ ფილოსოფოსთა რიცხვს განეკუთვნება, რომელთაც გარდატეხა მოახდინეს აზროვნების განვითარებაში. პლატონის შემოქმედება მოიცავს სულიერი ცხოვრების ყველა სფეროს და არის მრავალმხრივი ინტელექტუალური ინტერესების, მასშტაბური ფილოსოფიური აზროვნებისა და არაორდინალური მწერლური ნიჭის გამოვლინება (ლესკი 1971:136–140). ზნეობრიობისა და სათნოების ქადაგება პლატონის მთელ შემოქმედებას ლაიტმოტივად გასდევს. ინდივიდუალური ეთიკის საკითხებს პლატონი განიხილავს „ფილებოსში“, ხოლო სოციალური ეთიკის თეორიებს – „სახელმწიფოში“. ფილოსოფოსი ცდილობს, ინდივიდუალური სათნოება და საზოგადოებრივი სამართლიანობა ერთმანეთთან შეახამოს (დევისი 1988:345–348). ერთი მხრივ, იგი აცხადებს, რომ ქალაქის პოლიტიკური ცხოვრებაში მონაწილეობა ადამიანს აიძულებს, რომ ზნეობრივ ფასეულობებზე თქვას უარი, ან თავის ეთიკურ პრინციპებს შეეწიროს („აპოლოგია“); მეორე მხრივ, ფილოსოფოსი სათნოებას სწორედ პოლიტიკურ კონტექსტში განიხილავს და მას სახელმწიფოს შესახებ თავის მოძღვრებას უკავშირებს, სახელმწიფო წყობილებასა და სხვადასხვა სათნოებათა ერთობის იდეალად წარმოგვიდგენს („სახელმწიფო“).

პლატონის აზრით, სამართლიანობა სიქველეა და სიბრძნე, უსამართლობა კი – უმეცრება და ბიწიერება. თუმცა, მისივე თქმით, უსამართლობას დიდი ძალა აქვს. კითხვაზე, როგორი თანაფარდობა არსებობს სამართლიანობასა და უსამართლობას შორის, ფილოსოფოსი პასუხობს, რომ უსამართლობა ძლიერია, მაგრამ სამართლიანობა უფრო ძლიერია, რადგან უსამართლობა სხვა არა არის რა, თუ არა უმეცრება. სახელმწიფო არ შეიძლება უსამართლო იყოს, უსამართლოდ იპყრობდეს სხვა სახელმწიფოებს და ბევრი ხალხიც ჰყავდეს დამონებული.

როცა ერთი სახელმწიფო მეორეზე ძლიერი ხდება, სამართლიანობის გარეშე იძენს ძალას თუ სამართლიანობის წყალობით? თუ სამართლიანობა სიბრძნეა, მაშინ

¹⁶ ციტატები მოგვყავს თამარ კუკავას თარგმანების მიხედვით (2003).

სამართლიანობის წყალობით, ხოლო თუ არა, მაშინ უსამართლობის მეოხებით. თუ სახელმწიფო, ლაშქარი, ან ამა თუ იმ ბოროტი ზრახვით გაერთიანებულ ავაზაკთა, მპარავთა თუ ავკაცთა ხროვა, ვერაფერს მიაღწევს, თუ ეს ხალხი უსამართლოდ იქცევა; თუ წესიერად და სამართლიანად ექცევიან ერთმანეთს, მიაღწევენ წარმატებებს, რადგან უსამართლობა განხეთქილების, სიძულვილისა და შინააშლილობის სათავეა, სამართლიანობა კი – ერთსულოვნებისა და მეგობრობისა¹⁷.

რაშიც არ უნდა გამოვლინდეს, სახელმწიფოში, ხალხში, ლაშქარსა თუ სხვაში, უსამართლობის ძალმოსილება იმნაირია, რომ, უწინარეს ყოვლისა, შეუძლებელს ხდის მათ ერთობლივ მოქმედებას, რამდენადაც ეს მოქმედება თვით უსამართლობაზეა დამოკიდებული, რაც დასაბამს აძლევს საყოველთაო განხეთქილებას, შინააშლილობას, შუღლსა და მტრობას თვით სამართლიან მოწინააღმდეგეთა მიმართაც. ერთ კაცშიც რომ იჩინოს თავი, ქმედითობის უნარს წაართმევს ხალხს, გათიშავს, გააორებს და მტრად გადაჰკიდებს საკუთარ თავსაც და სამართლიან, წესიერ ხალხსაც. სამართლიანი ადამიანები გაცილებით უფრო ბრძენნი, უკეთესნი, ქმედითნი არიან, უსამართლოებს კი მოქმედების ძალა არ შესწევთ.

უფრო უკეთესია თუ არა სამართლიანთა ხვედრი, თუ უფრო ბედნიერნი არიან უსამართლონი? ეს, პლატონის თქმით, ძალზედ მნიშვნელოვანია, და უნდა ჩავუღრმავდეთ, რადგან ეს არ არის უბადრუკი წვრილმანი, არამედ ის, თუ როგორ უნდა ვიცხოვროთ. ყოველ საგანს თავისი დანიშნულება, შესაბამისად, თავისი ღირსება აქვს. მათ შორის, სულსაც. მისი დანიშნულებაა მზრუნველობა, მმართველობა, რჩევა, თათბირი და სხვა მისთანანი. სულის გარდა სხვა რამ ისეთი არ არსებობს, რასაც შეიძლება ყოველივე ეს მივაწეროთ. ანუ სულსაც თავისი ღირსება აქვს. უკეთური სული ცუდი მზრუნველი იქნება, ცუდი მმართველი და წარმმართველი, კეთილი სული კი ღირსეულად გაართმევს თავს ყოველივე ამას. ე.ი. სულის ღირსება სამართლიანობაცაა, ნაკლი კი – უსამართლობა. მაშასადამე, სამართლიანი სულისა და კაცის ცხოვრება ღირსეული იქნება, უსამართლოსი – უღირსი. ვინც ღირსეულად ცხოვრობს, ბედნიერია და ნეტარი, ვინც არა – პირიქით. ნიღაბს ამოფარებული ვისაც უნდა, იმას მოიყვანს ცოლად, ხელთ იგდებს მართვის სადავეს, ვისაც უნდა, იმას გაათხოვებს, იმას დაუკავშირდება, თანაც, ყოველივე ამას

¹⁷ ციტატები მოგვყავს ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანის მიხედვით (2013).

თავისდა სასარგებლოდ და ხელის მოსათბობელად გამოიყენებს, ვინაიდან სულაც არ ეთაკილება უსამართლობა. აუცილებლად სძლევს თავის მოცილებას; რაკილა სძლევს, თვითონაც გამდიდრდება და მეგობრებსაც გააბედნიერებს, თავბედს აწყვევლინებს მტერს.

ადამიანები მუდმივად ამტკიცებენ, რომ კეთილგონიერება და სამართლიანობა მშვენიერია, მაგრამ ამავე დროს, სამძიმოც. მხოლოდ საყოველთაო აზრი და კანონიერება თუ მიიჩნევს თავაშვებულებასა და უსამართლობას სამარცხვინოდ. მაგრამ ხშირად თუ უსამართლო მდიდარია, პატივშია, თუ სამართლიანი ღარიბია – ქედმაღლურად უყურებენ. მაგრამ პოეტები თვლიან, რომ ბოროტებასა და ბიწიერებაზე ადვილი არა არის რა: „ბიწიერება ურიცხვია, რომელიც გნებავს ამოირჩიე, გზაც მოკლეა მისკენ სავალი, სიქველის ბჭეს კი მხოლოდ ოფლის ღვრითა და წამებით თუ შეიძლება, რომ მიეახლო“. თანაც, სიქველისკენ მიმავალი გზა გრძელია და
ნარეკლიანი.

როგორი უნდა იყოს ადამიანი, ან რა გზა უნდა აირჩიოს, რომ ღირსეულად გალიოს წუთისოფელი. როგორც პინდაროსი იტყოდა: „როგორ მივუდგე ამ მიუდგომელ ციხე-კოშკს, ან ვით მოვექცე თხემზე? ჭემმარიტების თუ სიყალბის გზით?“ პლატონის აზრით, თუ არა ვართ სამართლიანი, ნიღაბი მაინც უნდა გავიკეთოთ სამართლიანის და მოჩვენებითი იმიჯი შევიქმნათ, თუ გვსურს ხალხთაგან დაფასება და პატივი გვქონდეს. ყველას რომ თავიდანვე ემსჯელა და ჩვენც სიყრმითგანვე დავერწმუნებინეთ, იძულებული აღარ ვიქნებოდით, ფხიზლად გვჭეროდა თვალი, რათა ერთმანეთისთვის აღგვეკვეთა უსამართლო ნაბიჯის გადადგმა, და ყოველი ჩვენგანი თვითონვე იქნებოდა საკუთარი თავის მეთვალყურე, იმის შიშით, ვაითუ უსამართლობა შემომეპაროს სულში და, ამრიგად, უდიდესი ბოროტების მოქმედი შევიქნეო.

უსამართლო საქციელი ხშირად არის უსინდისო საქციელის ადეკვატური, რადგან, იგი: 1. ბიწიერია; 2. მასაც მოსდევს ჯერ შიში; 3. მერე სინანული; 4. მასაც ახლავს უკეთური სული, რომელიც ცუდისკენ უბიძგებს ადამიანს; 5. ორთავეს აკლია ღირსეული სული, რომელიც კარგისკენ უბიძგებს ადამიანებს და ა.შ. თუ საკითხს ასე მივუდგებით, მაშინ შეიძლება ამ შემთხვევაშიც ვამტკიცოთ, რომ პლატონთან, ირიბად, მაგრამ მაინც, დამუშავდა სინდისიერების საკითხი.

არისტოტელე. „ნიკომაქეს ეთიკა“. ეთიკას, როგორც მეცნიერებას, საფუძველი ჩაუყარა არისტოტელემ. სახელწოდება „ეთიკა“ მის მიერ არის შემოტანილი. ის წარმოებულია ბერძნული სიტყვიდან „ეთოს“, რაც ჩვევას, ჩვეულებას ნიშნავს, რადგან არისტოტელე ვარაუდობდა, რომ ეთიკური თვისებები ჩვეულების საფუძველზე წარმოიშობა (შდრ.კოლბერგი 1973:89–96). მის მრავალ მოსაზრებას დღესაც, 23 საუკუნის შემდეგ, არ დაუკარგავს მნიშვნელობა. ნაშრომი გამოდგება სახელმძღვანელოდ როგორც ცხოვრებაში, ისე მეცნიერებაში. მისმა ეთიკამ დიდი გავლენა მოახდინა კაცობრიობის აზროვნებისა და ზნეობის ჩამოყალიბებაზე, განსაკუთრებით, ქრისტიანული რელიგიის ზნეობის ჩამოყალიბებაზე (მიმოხ.იხ.ლოსვეი 1968).

არისტოტელესათვის უცხო იყო საკითხთა ზერელე, ზედაპირული განხილვა. იგი ცდილობდა, ყველგან გამოეყენებინა დასაბუთების მეთოდი. კერძოდ, ეთიკებში ის ფართოდ იყენებს არა მხოლოდ ლოგიკურ დასაბუთებას, არამედ – ფსიქოლოგიურსაც. ყოველი მისი მოსაზრება ეთიკებში მის მიერ ადამიანის ფსიქიკის ღრმა შესწავლის საფუძველზე არის მოცემული და მასთან შეთანხმებული.

არისტოტელეს ეთიკის ძირითადი პრობლემაა ადამიანი, მისი დანიშნულება, არსი, მიზნის გარკვევა. და ეს საკვებით გასაგებია, რადგან ეთიკა სწორედ ადამიანის ეთიკაა და ის, როგორც მეცნიერება, გასაგები იქნება მაშინ, როდესაც დადგინდება და გაირკვევა ადამიანის არსი. არისტოტელემ იცოდა, რომ ამისათვის საჭირო იყო ადამიანი სპეციფიკის, მისი თავისებურებების დადგენა, რაც განასხვავებს ადამიანს მცენარეული და ცხოველური სამყაროსაგან.

როგორ ესმოდა არისტოტელეს ადამიანის არსებობის, სიცოცხლის აზრი? შეიძლება ითქვას, რომ არისტოტელე ოპტიმისტი იყო და მისი ოპტიმიზმი არ იყო უბრალო გატაცების და აღზნების შედეგი. ეს იყო ცხოვრებაზე, ადამიანზე ღრმად დაკვირვების შედეგი. იგი წერდა: „ სიცოცხლე თავისთავად არის სიკეთე და სიამოვნება (არისტ. ნიკ.ეთ.1170a). ეს დასკვნა ფსიქოლოგიური დაკვირვების შედეგია და ის ეხება ადამიანის არსებობის არა ცალკეულ მონაკვეთს, არამედ მის არსებობას სიცოცხლის მანძილზე და ის მიაჩნია მას სიკეთედ და სიამოვნებად (დაწვრ. იხ. თ. კუკავას შესავალი სტატია წიგნში: არისტ. ნიკ. ეთ., 3–24).

არისტოტელე განიხილავს ისეთ მნიშვნელოვან პრობლემებს, როგორცაა,

მაგალითად, ადამიანის არსი, დანიშნულება, გონებისა და აზროვნების, სულის, სათნოების, ბედნიერება–უბედურების, ეგოიზმისა და ალტრუიზმის, სიამოვნების, თავშეკავება–თავშეუკავებლობის, სამართლიანობის, ზომიერებისა და სხვა პრობლემებს. მათ შორის, სინდისის.

მკვლევართა შორის ამ ბოლო ხანებში დამკვიდრდა თვალსაზრისი, რომ არისტოტელეს ეთიკაში ადგილი არა აქვს სინდისის ცნებას. ვფიქრობთ, ეს თვალსაზრისი სწორი არ უნდა იყოს. არისტოტელეს, შესაძლებელია, ჯერ კიდევ არ ჰქონდა დამკვიდრებული შესაბამისი ტერმინი, მაგრამ სინდისის, როგორც ასეთის, არსებობა მან კარგად იცოდა. მისთვის ცნობილია აგრეთვე სინდისისათვის დამახასიათებელი ძირითადი ნიშნები. მაგალითად, მან კარგად იცის მონანიების გრძნობის არსებობის შესახებ, როცა დამნაშავე ნაწილს ჩადენილი დანაშაულის გამო და ცდილობს მის გამოსწორებას. ასეთი დამნაშავეს გამოსწორება ადვილია (1150a), ფიქრობს არისტოტელე. მოვიყვანთ შესაბამის პასაჟს: „არსებობს ისეთი თვისებაც, როცა კაცი შეიძლება იყოს სუსტი, მაგრამ რაშიც უმრავლესობა ძლიერია, და პირიქით, ძლიერი იყოს იმაში, რაშიც სხვები სუსტნი არიან. ამათგან სიამოვნებებში ზოგი თავშეუკავებელია, ზოგი თავშეუკავებელი, ტანჯვაში კი ზოგი სუსტია, ზოგიც ამტანი. შუა ადგილი უკავია თვისებებს, რაც უმრავლესობისათვის არის დამახასიათებელი, თუნდაც ისინი უფრო მეტად უარესისაკენ იხრებოდნენ. სიამოვნებათაგან ზოგი აუცილებელია, ზოგი არა, მაგრამ გარკვეულ საზღვრამდე. გადაჭარბება და ნაკლებობა არაა აუცილებელი არც ვნებებში, არც ტანჯვაში. მაგრამ ზოგი ზედმეტი მონდომებით ეძიებს გადაჭარბებულ სიამოვნებას, თანაც წინასწარი განზრახვით მხოლოდ სიამოვნების მიღების და არა სხვა რაიმე მიზნით. ასეთი ადამიანი თავაშვებულია. ის არ ინანიებს და ამიტომ განუკურნებელია. საერთოდ, განუკურნებელია ის კაცი, ვინც სხეულებრივ ტანჯვას გაურბის არა სისუსტის, არამედ წინასწარი განზრახვის გამო“ (არისტ.ნიკ.ეთ. 1103 b).

არისტოტელესთან ვხვდებით სინდისის გრძნობის აღმნიშვნელ ტერმინსაც „ნემესისი“. არისტოტელემ იცის სინდისის გამოვლენის სხვა ფორმებიც. კერძოდ, სინანულის, გამოწვეული იმის გამო, რომ კეთილდღეობაში იმყოფებიან უღირსნი და პირიქით, ღირსეულნი არ არიან სათანადოდ დაფასებული (1108b): „შურსა და ღვარძლიანობას შორის სინანულია, რაც შედეგია იმ ტანჯვისა და სიამოვნებისა, რაც

ჩვენს ახლობლებს გადახდათ. სინდისიანი კაცი იტანჯება მაშინ, როდესაც ხედავს, რომ კეთილდღეობაში იმყოფებიან უღირსი ადამიანები. ამ შემთხვევაში შურისანი გადაჭარბებულად იტანჯება ყოველთვის, ხოლო ღვარძლიანი ჩამორჩება როგორც ტანჯვაში, ისე სიხარულში“ (1145b).

აქვე ვხვდებით სინდისის გამოვლენის სხვა ფორმებსაც. ეს არის სირცხვილის გრძნობა, როგორც დანაშაულის ჩადენის შედეგი (1128b): „არ იქნებოდა მიზანშეწონილი, რომ მორცხვობაზე გვემსჯელა, როგორც რაღაც სათნოებაზე, რადგან ის უფრო ვნება უნდა იყოს, ვიდრე თვისება; იგი განისაზღვრება როგორც შიში ცუდი სახელის გამო; წარმოიშობა რაღაც მოახლოებული საფრთხის წინაშე შიშის გამო; ვისაც რცხვენია, წითლდება, ხოლო ვისაც სიკვდილისა ეშინია, ფითრდება. ორივე სხეულებრივი მოვლენაა, ვიდრე თვისება, ამიტომ უფრო ვნება უნდა იყოს, ვიდრე თვისება“ (1137a).

არისტოტელეს აზრით, ეს ვნება ეხება მხოლოდ ახალგაზრდას, რადგან ახალგაზრდები ვნებით ცხოვრობენ, შეცდომებს უშვებენ და ამიტომ უნდა იყვნენ მორცხვები. მათ სირცხვილის გრძნობა აკავებთ. ფილოსოფოსი აქებს მორცხვ ახალგაზრდებს, მაგრამ არა მოხუცებს, რომლებიც მორცხვობენ: „ისინი არაფერს ჩადიან ისეთს, რის გამოც უნდა რცხვენოდეთ. სირცხვილი არც პატიოსან ადამიანს უნდა ახასიათებდეს, რადგან სირცხვილს ცუდი საქმეები იწვევს“ (1110b).

არისტოტელეს მიაჩნია, რომ რადგან პატიოსანი კაცი ასეთ საქმეებს არ ჩადის, ამიტომ ის არც მორცხვია: „ცუდია ის, ვინც რაიმე სამარცხვინოს ჩადის. მაგრამ უაზრობა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ვინც ცუდს ჩადის და რცხვენია, ის პატიოსნად უნდა ჩაგვეთვალა“ (1128a).

მწერალი აღნიშნავს, რომ სირცხვილი თან სდევს ნებაყოფლობით მოქმედებას, პატიოსანი კაცი კი ნებაყოფლობით არასოდეს ჩაიდენს რაიმე ცუდს. სირცხვილის გრძნობა შეიძლება ჩაითვალოს პატიოსნების საფუძვლად, თუ ადამიანს შერცხვებოდა ცუდი მოვლენების, მაგრამ ამას არავითარი კავშირი არა აქვს სათნოებასთან, რადგან: „თუ ურცხვობა ცუდია, ასევე ცუდია ურცხვობა ცუდი მოქმედების ჩადენისას“.

მიუხედავად ამისა, არისტოტელესთვის პატიოსანი ვერ გახდება ის, „ვისაც ცუდი მოქმედების რცხვენია“. მისთვის არც არც თავშეკავებაა სათნოება, ის რაღაც ნარევია.

არისტოტელე თვლის, რომ უზნეოს არ აწუხებს სინდისი, რადგან ის არ ინანიებს

და მისდევს წინასწარ არჩევანს, ხოლო თავშეუკავებელი ყოველთვის ინანიებს, შესაბამისად, მას აქვს სინდისის განცდა. მაშასადამე, ასკვნის ფილოსოფოსი, მდგომარეობა ისეთი არაა, როგორც კითხვის დაყენების დროს ითქვა, რადგან უზნეო განუკურნებელია, თავშეუკავებელი კი – განკურნებადი. უზნეობა ჰგავს ისეთ ავადმყოფობებს, როგორცაა წყალმანკი და ჭლეტი, ხოლო თავშეუკავებლობა და უზნეობა ჰგავს ეპილეფსიით დაავადებულს. პირველი ქრონიკული უზნეობაა, ხოლო მეორე – პერიოდული. საინტერესოა, რომ იქ, სადაც არისტოტელე ლაპარაკობს საღ აზრზე, იგი იყენებს სიტყვას *სიუნესის*, რასაც აქვს სინდისის მნიშვნელობაც.

ამგვარად, არისტოტელეს მიხედვით, სირცხვილის გრძნობა დამნაშავეს აქცევს პატიოსან კაცად. სირცხვილის გრძნობას თან სდევს გაწითლება, ხოლო შიშს – გაყვითლება. საერთოდ, არისტოტელეც ხშირად აღნიშნავდა ამა თუ იმ მოვლენის ტერმინის არარსებობას. იგივე უნდა ითქვას სინდისის ტერმინის შესახებაც. მაგრამ თვით ამ მორალური გრძნობის გამოვლენის ფორმები მისთვის კარგად იყო ცნობილი. იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს მონანიებას დანაშაულის ჩადენის გამო. ეს სინდისის თავისებური გამოვლენა უნდა იყოს.

ადამიანის ხასიათის შინაგანი და გარეგანი მხარეების შესწავლა ფილოსოფიაში პირველად დაიწყო სოფისტებმა და სოკრატემ, ლიტერატურაში კი – ევრიპიდემ. თუმცა, უშუალოდ ადამიანის, როგორც პიროვნებისა და ინდივიდის გააზრება იწყება მხოლოდ ძვ. წ. მე-4 საუკუნის ბოლოს, თეოფრასტოსის ეპოქაში.

ეპიკურეიზმი და სინდისი. ეპიკურეს (ძვ.წ. 342–270) მთლიან მოძღვრებაში განსაკუთრებით გამოირჩევა მისი ეთიკური შეხედულებები, რომელშიც ყველაზე რელიეფურად აისახა ელინიზმის ეპოქის თავისებურებანი და ამ მოაზროვნის ორიგინალობაც. ეპიკურეს ეთიკური თვალსაზრისი, ძირითადად, გადმოცემულია მენეკევსისადმი წერილში. ადამიანის ცხოვრების საზრისი ბედნიერების მიღწევაშია, ამისათვის ახორციელებენ ადამიანები თავიანთ სურვილებს, რომელნიც იყოფიან ბუნებრივ და უქმ, ფუჭ სურვილებად. მისი აზრით, ფუჭი, ამაო სურვილებისაგან განთავისუფლება სავალდებულოა, რადგან ისინი იწვევენ შფოთვის და სულიერ დაბნეულობას: “ყველაფერს, რასაც ჩვენ ვაკეთებთ, იმისთვის ვაკეთებთ, რომ არ განვიცადოთ ტკივილი და არ ჩავვარდეთ განგასში. როცა ეს ბოლოს და ბოლოს მიღწეულია, მაშინ ჩვენი სულის ყოველგვარი შფოთვა გაიფანტება“ (დიოგენ.

ლაერტ.,9.128).

ეპიკურეს განსაზღვრებით, ყოველი სიამოვნება არ ჩაითვლება სიკეთედ, და პირიქით, ყოველი უსიამოვნება და ტკივილი არ არის ბოროტება. მთავარია ის, რაც მათ შედეგად მოსდევს, უფრო ზუსტად, მთავარი ის არის, თუ რა არის ჩვენი მისწრაფების საგანი: „ისეც ხდება, რომ ჩვენ სიკეთეს ვუყურებთ როგორც ბოროტებას და პირიქით, ბოროტებას როგორც სიკეთეს.... როცა ჩვენ ვამბობთ სიამოვნებააო საბოლოო მიზანი, ამაში ვგულისხმობთ არა ავხორცობას და გრძნობად სიამოვნებას, როგორც ამას ფიქრობენ ისინი, ვინც არ იცის, არ იზიარებს ან ცუდად ესმის ეს ჩვენი მოძღვრება ...ჩვენ ვგულისხმობთ სხეულის ტანჯვათაგან და სულის შფოთვისაგან თავისუფლებას (დიოგენ. ლაერტ. 10, 131). ჩვენს ცხოვრებას სასიამოვნოდ ხდის „ არა უსასრულო სმა და ზარზეიმი...არამედ მარტო საღი მსჯელობა იმაზე, თუ რა მივიღოთ და რა უარვყოთ, როგორ განვდევნოთ ყალბი წარმოდგენებისა და ჩვენი სულის მღელვარების მიზეზები“.

მასასადამე, ყველაზე უმაღლესი სათნოება გონიერი ქცევა ყოფილა. ის თვით ფილოსოფიაზე უფრო ძვირფასიც კია, რადგან მისგან წარმოიშობა ყოველნაირი სიკეთე: „გონიერება გვასწავლის: არ შეიძლება ტკბილად იცხოვრო, თუ გონიერად არ ცხოვრობ“, ე.ი. სიმართლით, ზნეობრივად, და პირიქითაც, არ შეიძლება გონიერად იცხოვრო, სიმართლითა და ზნეობრივად, თუ არ ცხოვრობ სიტკბოებით. ეს ასეა იმის გამო, რომ ყველა სიკეთე ტკბილი ცხოვრების მსგავსია და მისგან განუყოფელი.

ეპიკურეს აზრით, სულიერი ტანჯვა გაცილებით აღემატება სხეულებრივს, რადგან სხეულებრივი ტანჯვა მხოლოდ წამიერი ტკივილია, სული კი იტანჯება წარსულითაც, აწმყოთიც და მომავლითაც. ამიტომ სულიერი ტკივილი უფრო ძლიერია და აღმატებული (დიოგ. ლაერტ. 10, 136–137). ეპიკურესთვის ყველაზე მყარი და ხანგრძლივი სულიერი სიამოვნება ვლინდება სიკეთეში, შემეცნებაში, ჭეშმარიტ მსჯელობებში, მეგობრობაში და ეს არის გზა ნეტარებისაკენ, ხოლო ნეტარების უმაღლესი ფორმა არის სულის აღუშფოთველობა, სიმშვიდე, ატარაქსია.

ა. ლოსევი თვლის, რომ ეპიკურემ დაძლია ცალმხრივი სენსუალიზმი უკვე იმითი, რომ სინამდვილის აბსტრაქტული მხარე, ატომები, სიცარიელე, სამყაროს არსებად გამოაცხადა და რომ ეს მოძღვრება სრულიადაც არ არის „ელემენტარული სენსუალიზმი და მცოცავი ემპირიზმი“ (ლოსევი 1979: 221). ეს კაგრად ჩანს ეპიკურეს

ესთეტიკურ იდეებში. ეპიკურე ცდილობდა ეჩვენებინა გრძნობადი სამყაროს მშვენიერება, ამით მან დაძლია სენსუალიზმი და თავისი ესთეტიკა „ანტიკური აზროვნების შესანიშნავ მიღწევად გადააქცია“ (იქვე, 239).

ეპიკურე ასწავლიდა თანამოქალაქეებს: არავითარი სიამოვნება თავისთავად არ არის ბოროტება. ბოროტებად გადაიქცევა იგი, როცა მიზანი არაკეთილშობილურია და საზღვრები კი გონიერებას სცილდება. უსამართლობა ეპიკურესთვის თავისთავად არ არის ბოროტება. ეს არის იმ ეჭვით გამოწვეული შიში, რომ ადამიანმა შეიძლება ვერ დაფაროს თავისი საქციელი, რომელიც დასჯას ექვემდებარება. სამართლიანობა ყველასთვის ერთი და იგივეა, მარგამ როცა მას იყენებენ გარკვეულ დროსა და ადგილას, გარკვეულ გარემოებებში, ის უკვე ყველასათვის აღარ იქნება სამართლიანობა (დიოგე. ლაერ. , 10, 151).

ეპიკურეს აზრით, არსებობს „ბუნებრივი სამართალი“, რაც გულისხმობს ადამიანებს შორის ხელშეკრულების დადებას სარგებლიანობის მიხედვით. ეს ის მიზანია, რომელსაც ზიანი არ შეიძლება მოჰყვეს (დიოგ.ლაეტ., 10, 150). ადამიანის უმაღლესი ბედნიერება და სიბრძნე ისაა, მოიპოვოს ინდივიდუალური თავისუფლება, დამოუკიდებლობა, სულის სიმშვიდე. ბედნიერება სიამოვნებისაკენ სწრაფვაში კი არ არის, არამედ ტანჯვისაგან განთავისუფლებაში. ადამიანი ბედნიერებას ვერ აღწევს უსამართლობით, სამართლიანობის დაცვა კი ნიშნავს ადამიანთა საზოგადოებრივი ხელშეკრულების, შეთანხმების დაცვას, რომლის ძირითადი პრინციპია: არავის არ მიაყენო ზიანი და არც თავად განიცადო ვინმესაგან. ხოლო თუ სამართლიანად იცხოვრებ, ბოროტებას თავიდან აიცილებ, ხოლო ჩადენის შემთხვევაში – იტკივებ, ე.ი. ეპიკურეელთათვის კარგად ნაცნობი ყოფილა სინდისის ფენომენი, როგორც მოვლენა და არა ცნება, შესაბამისად, აქ არ ხდება მისი ადეკვატური ერმინით გამოხატვა.

სტოელების სინდისი. ელინიზმის ეპოქის ერთ–ერთი დიდი ფილოსოფიური სკოლა, სტოიციზმი ფილოსოფიაში პრევალირებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთიკას, ახალ სოციალურ–ისტორიულ ვითარებაში ადამიანის ზნეობრივი სრულყოფის ამოცანას სახავდა და მას უქვემდებარებდა ბუნების ფილოსოფიასაც. სტოიციზმი (ძვ.წ. მე–3–2 სს.) სამ ეტაპად (ადრინდელი ბერძნული სტოიციზმი, შუა სტოა, რომაული სტოიციზმი) და სამ ნაწილად (ფიზიკა, ლოგიკა, ეთიკა) ვითარდებოდა. ჩვენი თემიდან გამომდინარე, მხოლოდ ადრინდელ ბერძნულ სტოიციზმზე და

პლატონის, არისტოტელეს და ეპიკურეს შემდეგ სტოელების სიახლე ეთიკის დარგში აქსიოლოგიური პრინციპის დანერგვაში გამოიხატა. მათ ქცევები ღირებულების ასპექტით შეაფასეს და ასეთად განსაზღვრეს ის ადამიანური ქმედებანი, რომელნიც მიმართულნი არიან თვითშენახვისაკენ და განისაზღვრებინან ადამიანის ბუნებრივი სწრაფვით – დაიცვას და გადაირჩინოს საკუთარი თავი. მხოლოდ გონების შესაბამისი ქცევები არის ეთიკური. გონება კარნახობს ადამიანს ყველაზე ბრძნულ პრინციპს: „იცხოვრე შესაბამისად ბუნებისა!“

დიოგენე ლაერტელის ცნობით, სტოელები ეთიკაში განიხილავდნენ საკითხებს: განზრახვის, სიკეთის და ბოროტების, სათნოების და მიზნის და ა.შ. შესახებ (32. 7,84). სტოელები უარყოფდნენ ეპიკურული ეთიკის ძირითად პრინციპს, რომლის მიხედვით, ყოველი ცოცხალი არსების პირველი ლტოლვა ტკბობისა და სიამოვნებისაკენ არის მიმართული. ამის საპირისპიროდ მათ წამოაყენეს პენონის მიერ ფორმულირებული პრინციპი („ადამიანური ბუნების შესახებ“): ადამიანის ცხოვრების საბოლოო მიზანია ადამიანის ცხოვრების სათნოებასთან შესაბამისობაში ყოფნა. ჩვენ მთლიანი ბუნების ნაწილი ვართ და უნდა შევიკავოთ თავი ყველაფრისაგან, რასაც ბუნების ზოგადი კანონი კრძალავს“. სტოელებმა აღადგინეს სიკეთის, როგორც უმაღლესი გონითი იდეალის აპოლოგია. მათ სიკეთის ცნება; სოკრატეს მიხედვით; ოთხ ძირითად სათნოებად დაანაწევრეს: კეთილგონიერება, ზომიერება, სამართლიანობა და სიმამაცე. მას უპირისპირდება ბოროტება სიკეთის საწინააღმდეგო ნიშნებით: არაგონიერება, თავაწყვეტილობა, უსამართლობა, სიმხდალე. სიკეთისა და ბოროტების ვნებათაგან გამოირიცხა ყველაფერი, რაც დაკავშირებულია ადამიანის ბიოლოგიურ ყოფასთან და „გარეშე სიკეთესთან“. ჭეშმარიტ სიკეთედ არ შეიძლება ჩაითვალოს სიამოვნება, ჯანმრთელობა, ძალა, სიმდიდრე, პატივისცემა. ხოლო ისეთი მოვლენები, როგორცაა ტანჯვა, ავადმყოფობა, სიღარიბე, მარტოობა, არ შეიძლება ბოროტებად ჩაითვალოს, რადგან სასიკეთოდაც შეიძლება მათი გამოყენება და საზიანოდაც. ისინი ჩვენზე არ არიან დამოკიდებულნი, გვინდა თუ არ გვინდა, არსებობენ ბუნების მოვლენათა მიმდინარეობაში და სრულიადაც არ არიან განსაზღვრულნი ჩვენი არჩევანით, ჩვენი თავისუფალი ნებით. ჩვენზე მხოლოდ ის არის დამოკიდებული, თუ როგორ დამოკიდებულებაში ვიქნებით ამ რიგის

მოვლენებთან.

ჩვენში არის ცხოველური ნაწილი და ამის გამო დამოკიდებულნი ვართ გარეშე მოვლენების გრძნობად შეფასებებთან, ამდენად, ისინი ჩვენში იწვევენ სიამოვნებას ან უსიამოვნებას. მაგრამ რადგანაც ადამიანი გონებით ცხოვრობს და გონებით თავისუფლდება გარეშე გრძნობადისაგან, მას ბედნიერებას ანიჭებს საკუთარი შინაგანი არსების სრულყოფა, მოქმედება, რომელიც მუდმივად მოითხოვს ადამიანის განვითარებას შინაგანი სრულყოფის გზით და რაშიც მას ხელს ვერ შეუშლის ვერც ზეციერი და ვერც მიწიერი ძალები. ადამინს ბუნებაში მყოფს არ შეუძლია მთლიანად განთავისუფლდეს გარეშე მოვლენებისგან. მასში ცხოველური ინსტიქტური ლტოლვებიც მოქმედებენ და გონიერი შინაგანი მიზნობრივი მისწრაფებანიც. სწორედ ამ უკანასკნელზეა დამოკიდებული ადამიანის, როგორც მორალური არსების, რეგულირება, საწინააღმდეგო მისწრაფებათა შორის არჩევანის გაკეთება. სწორედ აქ იჩინა თავი სტოელებთან აქსიოლოგიურმა მიდგომამ. გონებამ უნდა შეაფასოს ქცევის საგანიცა და ქცევის შინაგანი საფუძველიც, მისწრაფებათა მოტივებიც. ამ დროს გაირკვევა, რომ ის მოვლენები და საგნები, რომელნიც შეესაბამებიან ჩვენი სიცოცხლის საზრისს, ჩვენს ცხოვრებას, შესაბამისნი აღმოჩნდებიან ბუნებასთანაც და საქმე გვაქვს დადებით ღირებულებებთან. პირიქით, თუკი ამგვარი შესაბამისობანი არ არის, მაშინ ისინი უარყოფით ღირებულებებად შეფასდებიან.

ადამიანები იყოფიან სიკეთის მქონე და მანკიერ არსებებად, იმის გამო, რომ ჩვეულებრივ, ადამიანები, თუმცა სიკეთისაკენ ისწრაფვიან და ბოროტებას, ბიწიერს ერიდებიან, მაგრამ რამდენადაც ადამიანში მარტო ლოგოსი კი არ ბატონობს, არამედ აფექტებიც, ამიტომ ბიწიერი ხდება ის, ვინც ვერ ახერხებს ბიწიერებათა მიზეზისაგან განთავისუფლებას, გონიერების ზომას გადასული აფექტების დაძლევას. აფექტები სულის ისეთო მოძრაობებაა, როცა მოზღვავებული გრძნობების გამო თავის შეკავება ვერ ხერხდება, როცა ადამიანი, ქრისტიანობის მაგალითის მიხედვით, იმ მორბენალს ემსგავსება, რომელიც ფინიშის ხაზთან კი მივიდა, მაგრამ ინერციით, თავშეუკავებლად კვლავ აგრძელებს სირბილს.

აფექტები იყოფიან სიკეთის მქონე და მანკიერ არსებებად, იმის გამო, რომ ჩვეულებრივ ადამიანებში მარტო ლოგოსი კი არ ბატონობს, არამედ აფექტებიც, რომლებიც ინდივიდუალური სულიერი მოძრაობის შედეგია და ზევით განხილული

სიკეთისა და მანკიერების ოთხი ფორმის შესაბამისად აფექტებიც ოთხ კლასად იყოფა: აწმყოსთან შესაბამისი – მწუხარება და სიამოვნება, მომავლისაკენ მიმართული – ძლიერი სურვილი და შიში. როცა ადამიანთა ქცევები აფექტებად არის შეფასებული, ისინი უთანაბრდებიან მანკიერებათა ოთხ კლასს: არაგონიერებას, თავშეუკავებლობას, უსამართლობას და სიმხდალეს. და არსად არ არის აქ სინდისის ადგილი. თუმცა, სტრიქონთა შორის წაკითხვა კვლავ გვაძლევს მისი „პოვნის“ და ამოკითხვის საშუალებას.

თეოფრასტოსი (ძვ.წ.მე-4-3 სს.). ჩვენი ყურადღება მიიპყრო თეოფრასტოსმა, რომელიც მოღვაწეობდა ძვ.წ. 371–311 წლებში, რესოსში, კუნძულ ლესბოსზე. იგი იყო არისტოტელეს მოწაფე და მეგობარი, ენციკლოპედიური გონების მქონე ადამიანი. ამიტომაც აღიარა იგი არისტოტელემ თავის მემკვიდრედ, უანდერძა ათენის პერიპატეტიკოსთა სკოლა, რომელსაც 34–35 წლის განმავლობაში ედგა სათავეში. მის ლექციებს ელადის სხვადასხვა პოლისიდან უამრავი მსმენელი ესწრებოდა. მან, როგორც რეალობის ამსახველმა, სოფისტებისა და არისტოტელეს კვალდაკვალ განაგრძო ადამიანზე, როგორც ობიექტზე დაკვირვება. ამ დაკვირვების შედეგები შემოგვინახა მისმა პატარა წიგნმა სახელწოდებით „ხასიათები“¹⁸, რომელიც ყველა დროისა და ავტორის საყვარელი საკითხავი წიგნია.

წიგნის დაწერის თავდაპირველი მიზანი მეცნიერული არ ყოფილა. მაგრამ რა მიზანი ჰქონდა ამ წიგნის დაწერას? 1. იგი დაიწერა პოლიკლესისათვის; 2. მისი ფუნქცია შეიძლება ყოფილიყო არისტოტელეს „პოეტიკასა“ და სხვა ნაწარმოებებში გამოტოვებული ადგილების შევსება; 3. მან დასაბამი დაუდო პერიპატეტიკურ ჟანრს (დაწვრ. იხ.: თეოფრასტოსი 2013:13).

თეოფრასტოსის „ხასიათები“ წარმოადგენენ სოციალური ნაკლისა და სისუსტეების ჩანახატებს, თუმცა, არა საზიზღარ მანკიერებებს (ჰანსენი 1997:78 შმდ.). ეს არა კონკრეტული პიროვნებების, არამედ ზოგადი სოციალური ტიპის რეალური აღწერაა. იგი მოღვაწეობდა ახალი ატიკური კომედიის აღორძინებისა და არსებული მორალური ტიპების სრულყოფილების ხანაში. იყო მენანდროსის მასწავლებელი და მეგობარი. ეს ხასიათები განკუთვნილი უნდა ყოფილიყო სცენაზე წარმოსადგენად და ემსახურებოდა უკვე არსებული მორალური კომიკური სახე-ტიპების დახვეწას. აქ

¹⁸ ციტატები მოგვყავს ნათია გათენაშვილის, ნინო თაზიაშვილის, ნინო ქუთელიას, ალექსი ნიკოლოზიშვილის თარგმანის მიხედვით (2013)

მხოლოდ იმიტაციაა იმისა, თუ როგორ იქცევა ესა თუ ის ტიპი სხვადასხვა სიტუაციაში (შდრ. ჰოუე 1970:46–49); ბიჩი 1958 : 135–140). ძველი ბერძნები დადგენილი ნორმებიდან ყოველგვარ გადახრას მანკიერებად მიიჩნევდნენ. ავტორი აღწერს მხოლოდ უზნეო ხასიათებს, როგორც ჩანს იმიტომ, რომ ეს ნაწარმოები უკავშირდება ახალ ატიკურ კომედიას. ტრაგედიის მისიაა კეთილშობილთა აღწერა, კომედიისათვის კი საჭიროა სასაცილო, ექსცენტრული, ან უზნეო ტიპი. აქ ავტორს ორი მიზანი აქვს – გაართოს და დაარიგოს მაყურებელი. ეს წიგნი, გარკვეულწილად, ჰგავს ჰეროდოტოსის „ისტორიას“, პლატონის „რესპუბლიკას“, „არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკას“.

ნაშრომში განხილულია სულ 30 ხასიათი (ტიპი). ესენია: თვალთმაქცობა, მლიქვნელობა, ლაყობა, ხეპრობა, ფარისევლობა, უტიფრობა, ყბედობა, ამბავთმთხველობა, კადნიერება, სიძუნწე, უზნეობა, უტაქტობა, მეტიჩრობა, სიჩლუნგე, უხეშობა, ცრუმორწმუნეობა, ბედისმდურება, უნდობლობა, სიბინძურე, აბეზარობა, ცუდმედიდობა, წუწურაქობა, ტრაბახი, ქედმაღლობა, სიმხდალე, ოლიგარქოსობა, ოფსიმათია, ავსიტყვაობა, სულმდაბლობა, ანგარება.

ადამიანის 30 თვისება, ნაკლი, მეტ–ნაკლებად მძიმე, მთელი გალერეა ადამიანისათვის დამახასიათებელი სისუსტეების, დეტალურად აღწერილი და დახასიათებული „ტიპების“ თითქმის სრულყოფილი პორტრეტები. და მათ შორის არ არის ცალკე გამოყოფილი **უსინდისობა**. ვიფიქრეთ, რომ ლოგიკურად ამ ტიპების თეოფრასტოსისეულ დახასიათებაში ადვილად სინდისის დახასიათებაც ჩაჯდებოდა.

შევარჩიეთ რამდენიმე ისეთი „ხასიათი“, რომელიც მოგვცემდა საბაბს პარალელურად სინდისიერება/უსინდისობაზე ჩასაფიქრებლად. ასეთებად, თეოფრასტოსის მიერ შემოთავაზებული ხასიათებისაგან, ჩავთვალოთ 11 მათგანი: თვალთმაქცობა, მლიქვნელობა, უტიფრობა, კადნიერება, სიძუნწე, უზნეობა, ქედმაღლობა, ოლიგარქოსობა, ავსიტყვაობა, სულმდაბლობა, ანგარება. რადგან თანამედროვე გადასახედიდან ჩვენი და ძველი ბერძნების შეხედულება შეიძლება სხვადასხვანაირი იყოს, შევეცადეთ, ყველაფრისთვის თავისი სახელი დაგვერქმია და სტრიქონებს შორის ჩვენთვის საინტერესო პრობლემა ამოგვეკითხა. ამისათვის ასეთ ხერხს მივმართეთ: იმ ადგილას, სადაც თავისი ტიპებისათვის მიკუთვნებულ სიტყვას ხმარობს ავტორი, ჩავსვით სიტყვა **უსინდისობა**. მიღებული შედეგი ასეთია:

უსინდისოს კრეფსითი პორტრეტი

თვალთამეცობა/უსინდისობა

უსინდისო არაკეთილმოსურნეების სიძულვილს საგულდაგულოდ მალავს. პირში თუ აქებს, ზურგსუკან მათვე ამაგებს. მოჩვენებით წუხილს გამოთქვამს თავისი მტრების გამო, თუ ისინი სასამართლოში წააგებენ. თუ ვინმეს სასწრაფო საქმე გამოუჩნდება მასთან, უსინდისო სხვა დროისათვის იბარებს იმ მიზეზით, რომ ახლახანს დაბრუნდა სახლში, უკვე გვიანია და უქეიფოდ ბრძანდება. თავის საქმეებს არავის ანდობს. მათზე არც საუბრობს, თითქოს გუნებაში არაფერი ედოს...თუ უსინდისომ რაიმეს ყური მოჰკრა, უაობს, არაფერი გამიგიაო; რაიმე შემთხვევას გადაეყრება და არაფერი გამიგიაოიტყვის. უკვე მოგვარებულ საქმეზე სიტყვას თუ გადაუკრავენ, ეგეთი არაფერი მახსენდებაო....ხრიკებითა და ორჭოფობით გამოირჩევა...მისი საქციელი ერთი შეხედვით მარტივი, მაგრამ მზაკვრულია. უსინდისოს ასპიტზე მეტად უნდა ერიდოს ადამიანი (შდრ. თეოფრასტოსი 2013:20–21).

მლიქვნელობა/უსინდისობა

უსინდისობა არის საქციელი თავისი არსით უღირსი, მაგრამ უსინდისოსთვის სასარგებლო. უსინდისო გამოიცნობა ისეთი ყბედობითა და ფაციფუცით, რაც, მისი აზრით, გამოადგება (შდრ. იქვე, 23–24).

უტიფრობა/უსინდისობა

უსინდისობა სამარცხვინო სიტყვათა და საქმეთა ერთგულეა. უსინდისო კი აი, ასეთი ადამიანია: ის იოლად იფიცებს, არც საკუთარ თავზე ცუდის მოსმენა ადარდებს და არც

გინებას ერიდება. თავისი ბუნებით, შეიძლება ითქვას....ყველაფერზე წამსვლელია. ოინბაზთა წარმოდგენებზე შესასვლელად კრებს სპილენძის მონეტებს, გადადის ერთი მაყურებლიდან მეორეზე. ეკამატება მათ, ვინც სანახაობას უკვე დაესწრო და სურს, წარმოდგენა უფასოდ ნახოს. ფლობს სამიკოტნობსა და ბორდელებს, კრეფს გადასახადებს და არანაირ სამარცხვინო საქმეზე უარს არ ამბობს..მშობელ დედას არ აჭმევს. უსინდისოს იჭერენ და სვამენ ციხეში ქურდობის გამო. ის ციხეში უფრო მეტ დროს ატარებს, ვიდრე საკუთარ სახლში. უსინდისო ისეთი ადამიანია, ვინც თავის გარშემო იკრებს ბრბოს და ...ლანძღავს გამვლელსა და გამომვლელს....ამ ადამიანს შეუძლია მოიქცეს ერთობ შეუსაბამოდ: იყოს როგორც მოპასუხე, ისე მოსარჩელე. შეუძლია დაიფიცოს და მაინც უარყოს სიმართლე...უსინდისო უარს არ ამბობს, ისარგებლოს მაწანწალათა შემწეობით, ან ასესხოს ფული მატ სარგებლით (დღეში ითხოვს ერთ დრაქმას და ერთნახევარ ობოლს), ...შეუძლია შემოიაროს დახლები და აკრიფოს მოსაგებელი თავისი სარგებლისათვის (შდრ. იქვე, 39–40).

კადნიერება/უსინდისობა

უსინდისობა კარგი სახელის უგულვებელყოფას გულისხმობს სათაკილო ანგარების წილ. უსინდისო კი აი, ასეთი ადამიანია: თავდაპირველად მიდის იმასთან, ვინც უკვე გამარცვა და მისგან ფულს სესხულობს....როცა ყასაბთან მიდის, ახსენებს თუკი ოდესმე მისთვის სასიკეთოდ გარჯილა და ...ხორცის ნაჭრებს უსასყიდლოდ იყრის აბგაში. ...სტუმართა თხოვნით სტუმრებისავე ფულით ყიდულობს ადგილებს თეატრში და მათსავე ხარჯზე ესწრება წარმოდგენას....თუ ვინმემ სარფიანად ივაჭრა, უსინდისო სთხოვს, რომ მოგების ნაწილი მას დაუთმოს. არ ეთაკილება, მეზობლის სახლში მივიდეს, ისესხოს ქერი, თივა... და აიძულოს სესხის გამცემი, თავად მიართვას ეს ყველაფერი სახლში...შეუძლია აბანოში მთელი წყალი ამოხაპოს მეაბანოეს საყვედურის მიუხედავად და გამოსვლისას მას უთხრას: მე ვიბანავე, შენ კი ვერაფერს მიიღებო (შდრ. იქვე, 52–53).

სიძუნწე/უსინდისობა

უსინდისო ისეთი ადამიანია, ვინც მოვალეს სახლში მიდის, თვის გასვლამდე ნახევარ ობოლოს სთხოვს, ფსონის ნადიმზე ითვლის, თითოეულმა რამდენი თასი დალია და არტემისს ყველაზე მცირე შესაწირს სწირავს....თუ მსახური თეფშს გატეხავს,

დაიანგარიშებს ღირებულებას და ყოველდღიური საკვებიდან გამოაკლებს...თუ რამეს გაყიდის, ისეთ ფასს დაადებს, რომ ვერავინ იფიქრებს ყიდვას. არავის რთავს ნებას, ლეღვი ჭამოს მისი ბაღიდან, ან მის მიწაზე გაიაროს, ან მიწაზე დაყრილი ფინიკი აიღოს. ის ყოველდღიურად ადევნებს თვალს, დევს თუ არა ადგილზე სასაზღვრო ქვები. ქონებას ყადაღას ადებს ვალის გამო და გამოსძალავს მევახშურ პროცენტს. ...ცოლს უკრძალავს, ვინმეს ასესხოს მარილი, ან ფთილა ლამპისთვის...რადგან მიაჩნია, რომ ამ წვრილმანების დაკარგვა წლიურად დიდ დანაკლისს იწვევს. და საერთოდ, უსინდისობის ფული ზარდახშებში დამტვერილია და მათი მოსარგები გასაღები – ჟანგმოდებული...(შდრ. იქვე, 56–57).

უზნეობა/უსინდისობა

არ არის რთული უსინდისობის გამოცნობა – ესაა უხამსი ხუმრობები და სამარცხვინო საქციელი. უსინდისო კი აი ასეთი ვინმეა: კეთილშობილ ქალს რომ გადაეყრება, მისალმების ნიშნად მოსასხამს აიწვევს და თავის ასოს უჩვენებს....თუ ვინმემ დიდი საქმე წააგო სასამართლოზე, იქიდან გამოსულს უსინდისო დახვდება და გამარჯვებას მიულოცავს...(შდრ. იქვე, 59–60).

ქედმაღლობა/უსინდისობა

უსინდისობა, შეიძლება ითქვას, არის ზიზღი ყველას მიმართ, საკუთარი თავის გარდა. უსინდისო კი ასეთი ადამიანია: ...თუკი სამსახურს გაუწევს ვინმეს, ითხოვს, რომ კარგად დაიხსომოს (შდრ. იქვე,109).

ოლიგარქოსობა/უსინდისობა

უსინდისობა არის ძალაუფლებისადმი ისეთი სწრაფვა, რომელშიც აუცილებლად მოიაზრება ანგარებაც. ...მთელი ჰომეროსიდან ერთადერთი კარედი დაიმახსოვრა: “ მრავალმეფობა არ ეგების, ერთი ხამს მეფე “. აი, როგორი ზნეობრივი მოძღვრებებით ქადაგებს ის მუდამ: „საჭიროა ჩვენ თავად შევიკრიბოთ და ვიმსჯელოთ, როგორ დავაღწიოთ თავი მდაბიოთა ბრბოსა და ბაზარს “; „ უარი უნდა ვთქვათ სახელმწიფო მოვალეობებზე და არ უნდა დავუშვათ ლანძღვა თუ ქედმაღლობა ამ ადამიანებისაგან “, და კიდევ: „ ამ ქალაქში ან მათ უნდა იცხოვრონ, ან ჩვენ! “ „ ბრბო ხომ მუდამ

უმადურია და მხოლოდ იმას ეთაყვანება, ვინც ფულსა და სახაზინო საჩუქრებს გადასცემს“. საუბრობს იმაზე, თუ როგორ რცხვენია, როცა მის გვერდით სახალხო კრებაზე ჯდება ვინმე საბრალო და ჭუჭყიანი მათხოვარი... (შდრ. იქვე, 117–119).

ავსიტყვაობა/უსინდისობა

უსინდისობა არაკეთილმოსურნე ადამიანის მიერ საუბრისას გამოვლენილი თვისებაა. ...როცა ვინმეს აუგად იხსენიებენ, ეს ადამიანი ამბობს: „ეს კაცი ყველაზე მეტად მძულს. ის სახითაც საზიზღარია და მის მსგავს ნაძირალებს მეორეს ვერ იპოვით“...თავის ცოლს ბავშვის გაჩენის შემდეგ საჭმლისთვის მხოლოდ სამ სპილენძის ფულს თუ უწყალობებს...აიძულებს ცივი წყლით დაიბანოს. როცა ხალხშია, იმ კაცს, ვინც ახლახანს წავიდა, აუგად იხსენიებს და თუ დაიწყებს, ვეღარ ჩერდება. მისი ოჯახის წევრებსაც გადაწვდება. მიცვალებულებსაც არ ინდობს. უსინდისოსათვის სხვათა მაგება დემოკრატიაცაა, სიტყვის თავისუფლებაც და დამოუკიდებლობაც. ცხოვრებაში მისთვის ამაზე უფრო სასიამოვნო არაფერია (შდრ. იქვე, 125–127).

სულმდაბლობა/უსინდისობა

უსინდისობა ეს არის მისწრაფება სულმდაბლისკენ, უსინდისო კი ასეთია: პატიოსან ადამიანებზე იტყვის, ბუნებით პატიოსანი ხალხი არ არსებობსო, ამით ხომ ყველა ერთნაირიაო. წესიერ კაცზე დაცინვით ამბობს: „ ეს რა პატიოსანი ყოფილაო“. ნაძირალას თავისუფალს უწოდებს და თუკი ვინმე ბრალს დასდებს, იტყვის, რომ რაც ითქვა, მეტწილად სიმართლეა, თუმცა რაღაცას მაინც უარყოფს...იტყვის: აღარავინ გვეყოლება, ვინც საკუთარ თავზე აიღებს საერთო კეთილდღეობაზე ზრუნვას, თუკი ისეთ ადამიანებს გავწირავთ, როგორც ეს კაცია. „ უსინდისო მფარველობს არამზადებს, მონაწილეობს საქმეთა გარჩევაში და მოწინააღმდეგე მხარეთა ნათქვამს დამახინჯებულად იგებს. უსინდისობა სიმდაბლის დაა და უთუოდ ჭეშმარიტია ანდაზა

„ მსგავსი მსგავსთან მიდისო “ (შდრ. იქვე, 129–131).

ანგარება/უსინდისობა

უსინდისობა უკადრისი თვისების გამოვლინებაა. უსინდისოს კი ასეთ ადამიანზე იტყვიან: ის სტუმრებს მასპინძლობს, თუმცა სუფრასთან საკმარისი პური არ მიაქვს,

ხოლო მათ, ვისაც სურთ მის სახლში დამე გაათიონ, ფულს ართმევს. როცა ღვინოს ყიდის, წყალში აზავებს და ისე აძლევს მეგობრებს...თუ ქალაქიდან დესპანად მიემგზავრება, სახლში დატოვებს სახაზინოდან გზისთვის მიღებულ ფულს, საკვების ფულს კი მეგობარი დესპანებისაგან ისესხებს... მონას იმაზე მეტ ტვირთს ჩამოკიდებს, ვიდრე შეუძლია ატანა.....სხვისი მონებით სარგებლობს მოგზაურობისას, თავისას კი აქირავებს...თუ მეგობრებიდან ვინმე ქალიშვილს გაათხოვებს, სასწრაფოდ მიდის ქალაქიდან, რომ საჩუქრის გაგზავნა არ დაჭირდეს... (შდრ. იქვე, 135–137).

თუ კარგად დავაკვირდებით, ექსპერიმენტმა, ვფიქრობთ, გაამართლა, რადგან ყველა ცალკეულ შემთხვევაში ძალიან ლოგიკურად ჩაანაცვლა ავტორისეული ესა თუ ის „ ხასიათი“ ჩვენს მიერ წარმოდგენილმა *უსინდისობის* დახასიათებამ თეოფრასტოსის ტექსტის მცირეოდენი შეცვლის შემდეგ. შედეგად, თეოფრასტოსის ტიპების უმრავლესობის გაერთიანებით მივიღეთ თეოფრასტოსის მიერ დახატული კიდევ ერთი ახალი ტიპი – უსინდისო, რომელიც ყველა მანამდე წარმოდგენილ თვისებათა კრებითი სახეა, ანუ უსინდისო ერთდროულად შეიძლება იყოს თვალთმაქციც, მლიქვნელიც, უტიფარიც, კადნიერიც, მუნწიც, უზნეოც, ქედმაღალიც, ოლიგარქოსიც, ავსიტყვაც, სულმდაბალიც, ანგარებიანიც და ა.შ.

4. ბიოგრაფიული ჟანრი (ლიტერატურული პორტრეტი)

პლუტარქოსი ხატავს გამორჩეულთა ადამიანურ პორტრეტებს. იგი ხდის მითოლოგიურ და ლიტერატურულ ლეგენდებს უფრო ადამიანურს. პატარ–პატარა ნიუანსებით ხატავს პორტრეტს და თითქოს შეგიძლია თვალეზში ჩახედო, იგრძნო, მისი ცხოვრებით იცხოვრო (ჰილი 2002:209შმდ). ერთნაირად გამოაქვს კარგიცა და ცუდიც. აქედან გამომდინარე, რა თქმა უნდა, ჩავთვალეთ, რომ აქ აუცილებლად უნდა მოგვეძებნა მასალა ჩვენი თემისათვის.

შევეცადე, შემენარჩუნებინა პლუტარქოსისეული სინკრესისი (შედარება) და სწორედ ასე წარმომედგინა ნაშრომში ჩემთვის საინტერესო პრობლემა – ჰქონდა თუ არა სინდისი დიდ ადამიანებს (პლუტარქოსის მიხედვით)¹⁹.

¹⁹ ციტატების თარგამნი ჩემია შ.ბ.

თესვესი/რომულუსი

თესვესს შეეძლო მშვიდად ემეფა ტროიძენში, მაგრამ, საკუთარი არჩევანით, ვისიმე ძალდატანების გარეშე, დიად გმირობათა შესასრულებლად გაემურა. რომულუსი ნამდვილმა შიშმა და უკიდურესმა ტანჯვამ გახადა მამაცი და დიდ საქმეთ იძულებით მიჰყო ხელი.

თესვესი ბოროტმოქმედთა წინააღმდეგ გაემურა არა იმისთვის, რომ აწყენინეს, არამედ სხვების დასაცავად.

რომულუსი და რემუსი კი, სანამ ტირანი მათ არ მოექცა უსამართლოდ, გულგრილად უცქერდნენ, ვით ჩაგრაჲდა იგი სხვებს.

თესვესმა გეზი უცვალა სახელმწიფო წყობას დემოკრატიისაკენ, მაგრამ მისი შეცდომა გადაჭარბებული ლმობიერება და კაცთმოყვარეობა იყო. კაცი მმართველი უნდა იყო და არა დემაგოგი.

რომულუსმა გეზი უცვალა სახელმწიფო წყობას ტირანიისაკენ და მეტისმეტად მოუჭირა ღვედები. მისი შეცდომა საკუთარი თავის სიყვარული და უსაზღვრო სისასტიკე იყო.

თესვესმა რისხვა დაატეხა თავის შვილს ტრფობის, ეჭვიანობის, ქალისაგან უმოწყალოდ დაწამებული ცილის გამო, მაგრამ მერე სინდისის ქენჯნასაც განიცდიდა და თან მისი წყრომა ცარიელ სიტყვებს, ლანძღვასა და ბებრულ წყევლა-კრულვას არ გასცილებია. ყველა სხვა, რაც მოხდა, ყრმის უბედურ ხვედრს უნდა მიეწეროს.

რომულუსმა რისხვა დაატეხა თავს საკუთარ ძმას, თავშეუკავებელი გაშმაგებით და ამის მიზეზი არ იყო საერთო საქმის გარჩევისა და განსჯის დროს ჩამოვარდნილი უთანხმოება. ასეთი რისხვა მხოლოდ დიდი საბაზით შეიძლება იყოს გამოწვეული. არც უნანია.

თესვესმა ერთ ადგილსამყოფელზე შეკრიბა და იქ დაამკვიდრა ძალზე ბევრი სამოსახლო – ამით გაანადგურა მრავალი ქალაქი, რომლებიც ძველ მეფეთა და გმირთა სახელებს ატარებდა.

რომულუსი მტრებს აიუბულებდა, დაენგრიათ საკუთარი საბუდარი და გამარჯვებულებს შეერთებოდნენ, იგი არარსებულს ქმნიდა. ისე მოიპოვა ერთბაშად ქვეყანა, სამშობლო, სამეფო, შთამომავლობა, ოჯახი და ნათესაობა, რომ არავინ მოუკლავს და არ დაუღუპავს; პირიქით, უსახლკაროებს და უთვისტომოებს

ეხმარებოდა. ავაზაკები და ბოქორტმოქმედები მას არ დაუხოცავს, მაგრამ ტომები
ომით დაიმორჩილა, ქალაქები აიღო და ტყვექმნილი მეფეებითა და სარდლებით
ტრიუმფი დაიმშვენა. **თესევსს** ძნელია ვინმემ ააცილოს მამისმკვლელის ბრალდება
გულმავიწყობისა და დაუდევრობის გამო.
რომულსმა რომ ძმა მ ოკლა, დავას იწვევს. მან დალუპვისაგან იხსნა დედა, ხოლო
უპატიური მონობისათვის განწირული პაპა ენეასის ტახტზე დასვა და მრავალი
სამსახური გაუწია.
თესევსის მიერ ქალთა გატაცებანიც მოკლებულია კეთილსახიერ საფუძვლებს.
ხშირად ჩადიოდა ამას. მან მოიტაცა არიადნე, ანტიოპე, ანაქსო, ხოლო სიბერეში
შესულმა – ნორჩი, უსაკო და უმწიფარი ელენა. თეზევსი ამას მრუმობის ტრფილით
ჩადიოდა.

რომულსმაც თითქმის რვაასამდე ქალი მოიტაცა, მაგრამ თავისთვის, როგორც
ამბობენ, მხოლოდ ერთი – ჰერსილია დაიტოვა, დანარჩენები კი მოქალაქეთაგან
ღირსეულებს დაუნაწილა. მოტაცებული ქალების მიმართ გამოჩენილი
პატივისცემითა და სამართლიანობით დაამტკიცა, რომ 2 ტომის გასაერთიანებლად
ჩადენილი ძალმომრეობა და დუსამართლობა ფრიად კეთილი და გონივრული საქმე
იყო.

თესევსის ქორწინებებს თენელებისათვის არ მოუტანია მეგობრული კავშირი და
სასარგებლო ურთიერთობა სხვა ტომებთან. პირიქით, ქორწინებანი გახდა მტრობის,
ომების, მოქალაქეთა ხოცვა-ჟლეტის მიზეზი.
რომულსმა ქორწინებას მოკრძალება, სიყვარული და სიმტკიცე დაუდო საფუძვლად
და არცერთ ქმარს არ გაუბედავს მიტოვება ცოლისა და არცერთ ცოლს – ქმრისა.

ევმენე/სერტორიუსი

ევმენეს მრავალი მოშურნე ედავებოდა წინამძღოლობას და თვითონ თავისი
წარმატებით მოიპოვა პირველობა.
სერტორიუსს მისი პატიოსნებისა და ღირსების გამო ყველა მისმა თანამებრძოლმა
ერთსულოვნად მიანიჭა ძალაუფლება.

ევმენეს მხოლოდ ისინი ემორჩილებოდნენ, რომელტაც თვითონ არ სეეძლოთ სარდლობა და მხოლოდ პირად გამორჩენის სურვილი ამოზრავებდათ. სერტორიუსს მიჰყვოდა ხალხი, რომელიც სამართლიან საქმედ მიიჩნევდა მის გამგებლობაში ყოფნას. ევმენემ მხოლოდ იმის შემდეგ მიიღო წინამძროლობა, რაც სამეფო კარის მდივნობისათვის შეიზიზღეს. სერტორიუსმა ძალაუფლებას მიაღწია როგორც წესიერმა, აღიარებულმა სენატორმა და სარდალმა. ევმენეს მისი ბუნების გამო ბევრი ფარული და ასკარა მტერი ჰყავდა. სერტორიუსს ცხადად არავინ მტრობდა და ფარულადაც მხოლოდ რამდენიმე თანამებრძოლმა შეუტია, ისიც ბოლო ხანებში. ევმენეს მოშურნეთა მიზეზით გამარჯვება დიდი განსაცდლს უქადდა. სერტორიუსისათვის მტრის ძლევა საფრთხის დასასრული იყო.

სოლონი/პოპლიკოლუსი

ამ ორთა შეპირისპირება არაცერთს არა ჰგავს. მეორე ბაძავდა პირველს და პირველმა წინასწარ იგულისხმა მეორე. სოლონს ვერც მისმა შვილებმა ვერც, მათმა თანამდებობემდა ვერ მოუტანეს განსაკუთრებული დიდება. პოპლიკოლუსი თავისი ღირსებების და თვისებების გამო რომაელთა შორის წარჩინებული იყო სიცოცხლეშიც და გარდაცვალების შემდეგაც (24 ; 1) ტელოსი დაიღუპა როგორც მამაცი და პატიოსანი ადამიანი. პოპლიკოლუსი დაეცა ომში მტერთან ბრძოლისას და ზუსტად იმ სიკვდილით გარდაიცვალ, როგორსაც ნატრობდა სოლონი: „დე, ნუ დარცება სიკვდილი დაუტირებელი!“ და აცხადებს პოპლიკოლუსს ბედნიერად, რადგან მისმა სიკვდილმა შეძრა არა მხოლოდ ახლობლები, არამედ ათასობით ადამიანი. მათ იგი როგორც ღვიძლი შვილი ისე დაიტირეს. სოლონი ამბობს: „ მდიდარი ვიყო, მინდა, მაგრამ არ მსურს ამ ქონებას უპატიოსნოდ ვფლობდე“, რადგან მოვა შურისძიების დრო, რომლისიც სოლონს ძალიან ეშინოდა. პოპლიკოლუსი არა მხოლოდ ფლობდა პატიოსნად ქონებას, არამედ ხარჯავდა მას პატიოსნად, რადგან აძლევდა ღარიბ-ღატაკებს. გამოდის, სოლონი იყო ყველაზე ჭკვიანი, პოპლიკოლუსი – ყველაზე

ბედნიერი. კეთილშობილება და ღირსება, რომელსაც სოლონი საუკეთესო სიმდიდრედ თვლიდა, პაპლიკუსმა კიდეც მოიპოვა და კიდეც შეინარჩუნა მთელი ცხოვრება(24;1).

სოლონი ითხოვდა იმ ადამიანების დასჯას, ვისაც ტირანულ ზრახვებს შეამჩნევდნენ. იგი წერდა, რომ ხალხი იმ მმართველს გაჰყვება, რომელიც არ ეცდება მის დათრგუნვა-დატერორებას.

პოპლიკოლუსი ითხოვდა ტირანების სიკვდილით დასჯას. შექმნა დემოკრატიული გარემო ქვეყანაში და თავადაც არ საგებლობდა ზედმეტი უფლებებით (25.2).

სოლონმა გაათავისუფლა ადამიანები ვალებისაგან, რამაც მათ მიანიჭა გარკვეული თავისუფლება. სოლონი პირველი იყო, მას მიჰყვებოდნენ. მან შექმნა წესიერი კანონები, მაგრამ დაუცველად დატოვა ისინი, ათენიდან წავიდა და სახელმწიფოც თავზე დაემხო.

პოპლიკოლუსი რომში დარჩა და ყველაფერს თვალყურს ადევნებდა. მან ქვეყნიდან გააძევა ტირანები, სასტიკად სჯიდა მალაქტებს, შექმნა ქვეყანაში თბილი, მეგობრული, წესიერი გარემო. მან ღირსება და წესიერება, პატიოსნება გახადა უპირველეს მოვალეობად (26;3).

სოლონის ომში მამაცობაზე არაფერი გვსმენია. მან კანონების წერაც გართობის მიზნით დაიწყო –სასამართლოზე წამოთქვა სიტყვა.

პოპლიკოლუსი თავდა იძლეოდა ომში მამაცობის მაგალითებს და გონივრულად მიუძღოდა ხალხს. შეიძლება ვინმე შემოგვედავოს, რომ **სოლონმა** დაუბრუნა ათენს სალამინი, ხოლო **პოპლიკოლუსმა** დაკარგა ის მიწები, რომლებსაც რომაელები უკვე ფლობდნენ, მაგრამ ქვეყნის კარგი მმართველიც ხომ ის არის, რომელიც თავის ქვეყანას საფრთხეს თავიდან ააცილებს. იმ მიწებზე უარის თქმით კი **პოპლიკოლუსმა** რომს სიმშვიდე შეუნარჩუნა, პორსენუსიც სათავისოდ განაწყო და დაიმეგობრა, ამას კი რომისათვის უამრავი სიკეთე მოჰყვა (27;4).

პერიკლოსი/ფაბიუს მაქსიმუსი

ორთავემ დატოვეს სამოქალაქო და სამხედრო ღირსებების საუკეთესო მაგალითები. და მაინც, **პერიკლოსი** ქვეყნის სათავეში მაშინ იდგა, როცა ათენელი ხალხი კელიცხოვრების მწვერვალზე იყო მისი უშეცდომო და წარმატებული ქმედებების

გამო, რაც მთელი სახელმწიფოს წარმატებაზეც აისახა. ამ დროს ქალაქი დღესასწაულების ორგანიზატორს უფრო საჭიროებდა, ვიდრე მხედართმთავარს – დამპყრობელსა თუ დამცველს.

ფაბიუსმა რომი ძნელბედობის ჟამს ჩაიბარა. მან ვერ უზრუნველჰყო ქალაქის უსაფრთხოება, მხოლოდ გააუმჯობესა მისი მდგომარეობა. მის თვალწინ ილუპებოდნენ, კლავდნენ, მდინარეები გარდაცვლილთა გვამებს ვეღარ იტევდა, მაგრამ იგი იქცა ადამიანებისათვის სანდო დასაყრდენად. მისი სჯეროდათ, მას მიჰყვებოდნენ, ერთგულებდნენ და არ უშვებდა რომ ისედაც გაუბედურებული სახელმწიფო საბოლოოდ განადგურებულიყო

შესაძლოა, საკუთარი ბედნიერებით აღტკინებული ხალხის მართვა ისე ოსტატურად, როგორც ამას **პერიკლოსი** ახერხებდა, უფრო ძნელი იყოს, ვიდრე, მშვიერი, დაჩაჩანაკებული ერის, მაგრამ მაინც ჭეშმარიტად ღირსეულ ადამიანად უნდა ჩაითვალოს **ფაბიუს მაქსიმუსი**, რომელიც არ დაეცა სულით და არ მიატოვა საკუთარი გეგმები(28;1).

პერიკლოსი უფრო მკაცრი და შეუვალი მმართველი იყო, ვიდრე **ფაბიუსი**. იგი არავის პატიობდა შეცდომებსაც კი, არათუ დანაშაულს მისსა და ქვეყნის წინაშე. პერიკლოსს შეეძლო ურჩები უბოდიშიდ და სინდისის ქნეჯნის გარეშე გადაესახლებინა, სასტიკად დაესაჯა, ხოლო **ფაბიუსის** კეთილშობილება და მომთმენლობა ხშირად ხდებოდა სახელმწიფოში არეულობის მიზეზი. არასდროს განიცდიდნენ რომაელები ისეთ უბედურებებს, რაც თავს დააყდათ მისი მმართველობის დროს, რომ **ფაბიუსი** ისეთივე შეუვალი მმართველიყოფილიყო ბოროტებთან, როგორც **პერიკლოსი** იყო. (29;2).

პერიკლოსი არასდროს იღებდა ქრთამს, თუნდაც ქვეყნის სასარგებლოდ. ბევრჯერ უცდიათ მოკავშირეებს, მაგრამ არასდროს მისი ღირსება ამით არ შელახულა. ამ მხრივ მისი სინდისი სუფთა იყო. **ფაბიუს მაქსიმუსმა** გამოისყიდა საკუთარი ხარჯებით ტყვეები და ამთ უნებურად დიდი ზიანი მიაყენა საკუთარ ხალხს (30;3).

ორივენი კარგი მეომრები და მხედართმთავრები იყვნენ. ორივემ ბევრჯერ დაამტკიცა საკუთარი მამაცობა და პატიოსნება ქვეყნის წინაშე, მაგრამ **ალკიბიადესი**, როგორც მმართველი, იყო უხეში, ბილწსიტყვა, ამით ცდილობდა ბრბოს სოცვარულის მოპოვებას, მაგრამ სამაგიეროდ კეთილგონიერთა სიძულვილს იმსახურებდა. **მარციუსი** იყო უკიდურესად მკაცრი, ქედმაღალი, ოლიგარქიაზე გაგვიჟებული, და ამის გამო ხალხის სიძულვილს იმსახურებდა. სამარცხვინოა ხალხის მოტყევა ძალაუფლების ხელში ჩაგდებისა თუ შენარჩუნების მიზნით, მაგრამ დაშინებაზე, დაჩაგვრასა და ძალადობაზე დაფუძნებული ზეგავლენა სამარცხვინოც არის და არაკეთილსინდისიერიც(41;1).

ალკიბიადესი სახელმწიფო საქმეებში ძალიან ეშმაკი იყო და მატყუარა. ამაში მას ადანაშაულებს თუკიდიდესიც, რომ მან ბოროტად და უსინდისოდ მოატყვილა სპარტანელი ელჩები, ამან კი მშვიდობის შეწყვეტა და ატენის ომში ხელახალი ჩართვა გამოიწვია.

მარციუსი იყო ღია და პირდაპირი მმართველი და მისმა ასეთივე (სიცრუეზე აგებულმა) საქციელმა გახადა სახელმწიფო უფრო ძლიერი და და მრისხანე არგოსელებთან და მანტინელებთან ალკიბიადესის მიერ დადებული ზავის წყალობით. ამ ორი არა ღირსეული საქციელიდან უფრო ცუდი მეორეა, რადგან **ალკიბიადესმა** ტყვილი თქვა პატივმოყვარეობის, სახელმწიფოებრივი ჯიბრის და ინტერესების გამო, ხოლო **მარციუსმა** – იმდაგვარი მრისხანების ნიადაგზე, რომლისგანაც კარგს არაფერს არ უნდა ელოდე. მარციუსმა იტალიის დიდი ნაწილს დაურღვია მაშინ სიმშვიდე, საკუთარ სამშობლოზე განრისხებულმა, თითქოს ისე, სხვათაშორის დალუპა ბევრი უდანაშაულო ქალაქი(41;2).

ალკიბიადესის რისხვაც იქცა ათენელთათვის ბევრი უსიამოვნების მიზეზი, მაგრამ როგორც კი ათენელებმა მოინანიეს საკუთარი საქციელი, იგიც დაცხრა და უცებ გახდა მათ მიმართ კეთილგანწყობილი, მივიდა მაშინდელ სტრატეგოსებთან, რომლებთანაც არანაირი მეგობრული გრძნობა არ აკავშირებდა და ფასეული რჩევები მისცა მათ. **მარციუსმა** ჯერ აიძულა მთელი სახელმწიფო ეტანჯა, ხოლო შემდეგ ყველას დაუმტკიცა, რომ შეურიგებელი ომი წამოიწყო არა სამშობლოში დასაბრუნებლად, არამედ მის გასანადგურებლად (42;3).

ალკიბიადესი გადავიდა ათენელების მხარეზე იმის გამო, რომ ძულდა სპარტელები იმ სასჯელებისთვის და წამებისთვის, რაც მათ წამოიწყეს მის წინააღმდეგ. **მარციუსს** კი არანაირი საფუძველი არ ჰქონდა, დაეტოვებინა ვოლსკები, რომლებიც მას მალიან კარგად ექცეოდნენ.

ალკიბიადესი, ამბობენ, სირცხვილისა და სინდისის (42;3) გარეშე იღებდა ქრთამს, ხოლო შემდეგ სამარცხვინოდ იკმაყოფილებდა თავის ვნებას სიმდიდრისაკენ. მას შეეძლო ხალხი თავი სასიკეთოდ განეწყო, მიუხედავად იმისა, რომ სახელმწიფოს ბევრი ცუდი გაუკეთა. ამიტომ ხშირად ირჩევდნენ სტრატეგოსად. **მარციუსი**, პირიქით, ქრთამს არასდროს არ იღებდა. უფრო მეტიც, ისიც კი ვერ აიძულეს, საპატიო ჯილდო აეღო. აი, რატომ ძულდა ის ხალხს ვალების გამო განხეთქილების დროს. ყველა ამბობდა, რომ ის არ ავიწროებდა ხალხს გამორჩენის მიზნით, არამედ სძულდა ისინი. ანტიპატროსი ყვება, რომ არისტოტელეს ჰქონდა საოცარი ხიბლი. ამის მსგავსი არაფერი ჰქონდა **მარციუსს**. ამიტომ მისი კეთილსინდისიერი საქციელიც კი ხშირად იწვევდა ხალხის აპატიას. უსაშველოდ ამაყი და თვითკმაყოფილი იყო. ამას ძნელად ეგუებოდნენ ადამიანები. და მიუხედავად მისი ბევრი გმირობის და დამსახურებისა, თანამდებობა, რომლისკენაც მისწრაფოდა არც კი აღირსეს. პირველის შემულებას ხალხი ვერ ახერხებდა, მიუხედავად იმისა, რომ ბევრი უსიამოვნება მიაყენა მათ. მეორეს პატივს სცემდნენ, მაგრამ არ უყვარდათ (43;3). **ალკიბიადესს** ერიდებოდნენ, ანგარიშს უწევდნენ, ვერავინ ბედავდა მისი თანდასწრებით მის წინააღმდეგ გალაშქრებას, ზურგსუკან თუ მოიქავენდნენ გულს.

მარციუსს რომაელები არ ერიდებოდნენ, არც ანგარიშს უწევდნენ. იგი უპატიოსნოდ მოექცა მათ, ვინც ენდობოდა და არ აუხსნა საკუთარი საქციელის სისწორე, თუკი ასეთი არსებობდა და მხოლოდ რისხვის დასაოკებლად არ წამოიწყო ომი. უკან არ დაიხია არც ქვეყნის, არც ხალხის წინაშე. მხოლოდ დედის ტხოვნა ილო ყურს. ყველას წინასეუპატიოსნად მოიქცა დედა და ცოლიც ხომ იმავე სამშობლოს ნაწილი იყვნენ (44,4).

ალკიბიადესი არ მალავდა, რომ პატივი ახარებდა, ხოლო ცუდი დამოკიდებულება არონებდა. ამიტომ ცდილობდა, ყველასთვის ესიამოვნებინა. **მარციუსს** კი ქედმაღლობა არ აძლევდა საშუალებას, ნორმალური ურთიერთობები

დაემყარებინა, მაგრამ როცა საწადელს ვერ აღწევდა, ძალიან განიცდიდა და მრისხანებდა (44;5).

ემილიოს პაველი/ტიმოლეონტი

ორივენი იყვნენ საოცრად პატიოსანნი თავიანთ ქმედებებში, მაგრამ ემილიოსში ეს თვისებები ბავშვობიდან, ოჯახიდან, მამიდან მოდიოდა, ხოლო ტიმოლეონტმა ისინი თავად შეიძინა, საკუთარი ძალისხმევით. მაშინ რომში რომაელები გამოირჩეოდნენ თავშეკავებულობით, სინდისიერებით, კანონმორჩილებით, ხოლო საბერძნეთში ყველა გაფუჭდა, ვინც კი ფეხი სიცილიაზე დაადგა – იყვნენ უსინდისოები, ხარბები, ავები. ემილიოსმა უზარმაზარი სახელმწიფო დაიპყრო, მაგრამ განძისკენ არ გაუხედავს, საკუთარი ქონება არ გაუმდიდრებია ერთი დრაქმითაც კი – სხვებს დაურიგა ყველაფერი.

ვერ ვიტყვით, რომ სირაკუზელებისაგან სახლი და საჩუქრები ტიმოლეონტმა დაუმსახურებლად მიიღო, მაგრამ ჯობია ასეთ დროსაც არ აიღო, რადგან მაშინ ღირსება უმაღლეს საფეხურზე ადის (40;2).

პელოპიდესი/მარკელუსი

ორივენი იყვნენ ერთნაირად წესიერები, პატიოსნები, მამაცები, ენერგიულები, დიდსულოვნები. განსხვავება, მაინც ალბათ იყო ის, რომ (31 ;1). პელოპიდესი არასოდეს აყენებდა სისხლის გუბეებს დაპყრობილ ქალაქებში, არავის სჯიდა და მთელ ქალაქს არ იმონებდა. მარკელუსი სისხლისღვრის მოწყობის ოსტატი იყო. სამაგიეროდ მარკელუსი ქმედებებში ვერცერთ ისეთს ნახავთ, რომელიც ტყვილზე და ვერაგობაზე იქნება დაფუძნებული, ხოლო პელოპიდესმა ტირანები თებეში სწორედ ასე გაანადგურა(31;1).

პელოპიდესმა სპარსელებიც კი უკუაგდო ჰანიბალის მეთაურობით. მარკელუსს ასეთივე წარმატება არ ჰქონია, მაგრამ მას ჰქონდა გამორჩეული ნიჭი – ჯარი აღეფრთოვანებინა, ომის სისწორეში დაერწმუნებინა, შეეკრა და ერთიანი ძალით საბრძოლველად განეწყო. მაშინ, როცა ადამიანები თავს ბედნიერად თვლიდნენ, თუ როგორმე ჰანიბალის რისხვას გადაურჩებოდნენ, მარკელმა ასწავლა მათ, რომ სირცხვილი და უსინდისობა იყო, მტრისთვის ზურგი ეჩვენებინათ, ბრძოლის

ველიდან გაქცეულიყვნენ, ერთი გოჯი მიწაც კი მტრისთვის რომ არ უნდა დაეთმოთ და ედარდათ, ოდნავადაც კი თუ დაუთმობდნენ მტერს ბრძოლებში. **მარკელუსს** არ მოუგია **პელოპიდესის** მსგავსი ომები (იგი არასდროს დამარცხებულა), მაგრამ იყო მარტო (პელოპიდესს ჰყავდა მრჩევლები), არც საქმეს უყოფდა ვინმეს და არც დიდებას. მან გაილაშქრა ჰანიბალის წინააღმდეგ, პირველმა მხედართმთავრებს შორის შეცვალა სიფრთხილე სიმამაცითა და თავგანწირვით და საერთოდ შეცვალა ომის მსვლელობა (32;2).

პელოპიდესი მოკავშირეებმა დაასაფლავეს. **მარკელუსი** – მტერმა, რომელმაც მოკლა იგი და თავადვე შეეშინდა თავისი საქციელის, როცა რიგით ჯარისკაცში ცნობილი რომელი მხედართმთავარი აღმოაჩინა. ორთავე დაიტირეს გულით, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ მათ წესიერად, სინდისიერად იცხოვრეს, თუმცა მტრისაგან ამის აღიარება, ალბათ, უფრო დასაფასებელია (33;3).

არისტიდესი/მარკუს კატონი

ორივემ ცხოვრებმა დაიწყეს, როგორც სრულიად უცნობებმა და არაფრით გამორჩეულებმა, მაგრამ მწვერვალებს მიაღწიეს სწორედ თავიანთი სინდისიერების, ზნეობრივი და მორალური, გამორჩეულად მოწესრიგებული ხასიათის თვისებების გამო (28;1). ომში კი იყვნენ ორივენი გამორჩეულები, მაგრამ სახელმწიფო საქმეებში **არისტიდესი** ხშირად განიცდიდა მარცხს. **კატონი** კი, არა მხოლოდ საკუთარი სიტყვების წყალობით იგებდა ყველა სასამართლო პროცესს, არამედ იმიტომაც, რომ მას არასოდეს არ ჩაუდენია უსინდისო საქციელი, არასოდეს აუღია საკუთარ თავზე არაწესიერი საქმე და არასოდეს გამოუტანია უამართლო განაჩენი (29.2).

არისტიდესი მხოლოდ სახელმწიფო საქმეებით იყო დაკავებული და ოჯახისადვისა არ ეცალა. სახელმწიფოს ძლიერება კი ოჯახის ძლიერებაზე დგას. მან ვერ უზრუნველყო საკუთარი ოჯახის კეთილდღეობა, თუნდაც მატერიალურად და შექმნა არასწორი წარმოდგენა, რომ თუ პატიოსანი ხარ, აუცილებლად იქნები ღარიბი. შესაბამისად, საკითხავია, არის კი ამდაგვარი პატიოსნება საჭირო? მას თავისუფლად შეეძლო სინდისიერად გამდიდრებულიყო, თუნდაც ერთი ბეჭედი აემრო გარდაცვლილი სპარსელის თითიდან, ან ერთი კარავი მაინც რომ მიეთვისებინა (31;4).

მარკუს კატონმა სახელმწიფოც გააძლიერა და საკუთარი ოჯახიც უზრუნველყოფილი

ჰყავდა. ჰესიოდე ხომ არ გამორიცხავს სამართლიანობისა და სიმდიდრის ერთობას? ჰომეროსი კი ამბობს, რომ მას ოჯახის ყოველდღიური ყოფა, მინდვრებში შრომა არ იზიდავს და შუა ზღვაში გასულ გემზე ფუსფუსი ურჩევნია. **კატონმა** იმდენად უზრუნველყო საკუთარი ოჯახი სამართლიანი შრომით, რომ მისი ოჯახის წევრები დიდხანს იკავებდნენ (მეხუთე თაობის ჩათვლით) სერიოზულ სახელმწიფო პოსტებს, ხოლო არისტიდეს შთამომავლობა იძულებული გახდა ან ემათხოვრა, ან შარლატანობით **ერჩინა** **თავი** (30;3). **არისტიდესს** უამრავი ომები აქვს მოგებული, მხოლოდ მარათონის და სალამინის ბრძოლების დასახელებაც საკმარისი იქნებოდა, მაგრამ სახელსა და დიდებას იგი იმათ უტოვებდა საკუთარი ნებით, ვინც აქეთკენ უფრო მეტი ჟინით მიისწრაფოდა. თავად არისტიდე ამ ყველაფერზე მაღლა იდგა. მას არ აწუხებდა პატივმოყვარეობა. შესაბამისად, როცა დაუთმო ყველაფერი თემისტოკლოსს, მან ამით ათენი გადაარჩინა. **მარკუს კატონს**, პირიქით, განდიდების მანია ჭირდა. მას არა მხოლოდ ის მოწონდა, რომ სხვები აქებდნენ, არამედ თავადაც ხშირად უყვარდა საკუთარი თავის ქება. იყო ძალიან ამბიციური. შესაბამისად, მან ამდაგვარი ხასიათით მტრებიც გაიმდიდრა და როცა მან სციპიონს არ დაუთმო, რომი დიდი საფრთხის წინაშე დააყენა (32;5). **არისტიდესმა** სუფთად, შავი ლაქების გარეშე განვლო მთელი ცხოვრება. **კატონმა** რამდენჯერმე არასწორი საქციელი ჩაიდინა, თუნდაც საკუთარი ახალი ქორწინებით ძალიან ახალგაზრდა და მდაბიო წარმოშობის ქალზე, იგი უღირსად მოექცა ქვეყანასაც, ოჯახსაც და უსინდისოდ – უფროს ვაჟს პირველი ქორწინებიდან (33;6).

ფილოპემენოსი/ტიტუსი

ფილოპემენოსს საბერძნეთისათვის ბევრი სიკეთე გაუკეთებია, მაგრამ ეს სიკეთე ვერ შეედრება **ტიტუსის** მიერ გაკეთებულს, რადგან პირველი ბერძენი იყო და საბერძნეთისათვის იღწვოდა; მეორე არ იყო ბერძენი და საბერძნეთისათვის მაინც იღწვოდა. როცა **ფილოპემენოსი** არ დაეხმარა თანამოქალაქეებს მტერთაგან თთავდასხმის დროს და კრეტაზე წავიდა, სწორედ მაშინ **ტიტუსმა** საბერძნეთის შუაგულში გაიმარჯვა ფილიპუსზე და მთელი ქვეყნის მოსახლეობას მისცა თავისუფლება. თუ ყურადღებით თვალს გავადევნებთ მათ მიერ წარმოებულ ომებს,

აღმოვაჩინეთ, რომ აქაველმა **ფილოპემენოსმა** უფრო მეტი ბერძენი დალუპა, ვიდრე მაკედონელმა **ტიტუსმა**. რაც შეეხება შეცდომებს, ორივე შემთხვევაში ეს გამოიწვია ხასიათის თვისებებმა **ტიტუსთან** – პატივმოყვარეობამ და ადვილად ფეთქებადობამ, ფილოპემენოსთან – სიჯიუტემ და გულღრმობამ. **ტიტუსმა** შეუნარჩუნა ფილიპუსს მეფური ღირსება და და გულმოწყალება გამოიჩინა ეტოლიელების მიმართ. **ფილოპემენოსის** გულღრმობამ აიძულა იგი, საკუთარი ქალაქისათვის წაერთმია უახლოესი დასახლებები; ერთი ყოველთვის კეთილგანწყობილი იყო იმათ მიმართ, ვისაც ერთხელ დაეხმარა, ხოლო მეორე მრისხანების დროს ნებისმიერის მიმართ შეიცვლიდა კეთილგანწყობას. მაგალიტად, მართალია **ფილოპემენოსი** სპარტასადმი კეთილგანწყობილი იყო, მაგრამ შემდეგ თვითონვე დაანგრია მისი კედლები შეამცირა მისი ტერიტორიები და შეუცვალა (გაამკაცრა) კანონები. ამანვე დალუპა, როგორც ჩანს, რადგან მესალიაში იმაზე ადრე შეიჭრა მრისხანებისგან, ვიდრე ამის საშუალებას გარემოებები იძლეოდა (23;1).

ფილოპემენოსის გამარჯვებები მხოლოდ მისი დამსახურება იყო, ხოლო **ტიტუსის** – მთელი ძლევამოსილი რომის, რომელიც მაშინ აყვავების ხანაში იყო. **ფილოპემენოსმა** ეშმაკობით დაამარცხა ეშმაკობითვე ცნობილი კრეტელები, ხოლო მამაცობით – მამაცობითვე სახელგათქმული სპარტელები. თავად აშენებდა, წესებს ადგენდა; ტიტუსს – მზამზარეული ხვდებოდა. ფილოპემენოსი თავად იძლეოდა მამაცობის და წესიერების მაგალითებს; ტიტუსი – არა. უფრო მეტიც, არქედემე დასცინოდა მას, რომ როცა მაკედონელებთან ბრძოლისას მე ხმაღს ხელი ვსტაცე, ტიტუსი ხელებაპყრობილი დახმარებას ღმერთებს თხოვდაო (23;2).

ფილოპემენოსს არ სჭირდებოდა თანამდებობებზე არჩევა კარგი საქმეების საკეთებლად. საჭირო დროს იგი თავად იღებდა პასუხისმგებლობას და კარგი საქმეებისა კეთებას მაშინაც ახერხებდა, როცა უბრალო მოქალაქე იყო. **ტიტუსმა**ც ბევრი სიკეთე გამოიჩინა ბერძენის მიმართ, მაგრამ უფრო ძნელია შენი კეთილშობილებით მტერი გააკვირვო და გააგიჟო (როგორც ამას **ფილოპემენოსი** აკეთებდა), ვიდრე დამპყრობილისადმი გამოიჩინო გულმოწყალება (როგორც **ტიტუსმა**) (24;3).

ლისანდროსი/სულა

ლისანდროსიცა და სულაც წარმატებულნი იყვნენ თავიანთი მოღვაწეობით, მაგრამ მხოლოდ **ლისანდროსმა** მოახერხა ყოველგვარი ზეწოლის გარეშე ხალხს მიეღო, თანამდებობებზე აერჩია, რადგან იგი არასდროს არავის არაფერს აიძულებდა, კანონს არ არღვევდა და სინდისიერად ცხოვრობის მაგალითებს იძლეოდა. როცა ქვეყანაში არეულობაა, პირველკაცობად გახდომა არ ნიშნავს, რომ მართლა საუკეთესო ხარ. **ტიტუსი** მაშინ გავიდა, როცა რომში არაფერი იყო დალაგებული. იგი თავს ინიშნავდა ხან კონსულად, ხან პროკონსულად, ხან დიქტატორად, მაგრამ ყოველთვის ახერხებდა დარჩენილიყო ტირანად. მას 10 წელი ხელიდან იარაღი არ გაუშვია ძალაუფლების შესანარჩუნებლად. მაშინ როცა **ლისანდროსს** ხალხი ირჩევდა, ითხოვდა, იგი თანამდებობებს თავად თმობდა, მაგრამ ისევ თხოვდნენ, რადგან ხალხს ჭირდებოდა ლიდერი, რომელიც იმ თვისებებს ფლობდა, რაც მას გააჩნდა. სინდისიერება მათ შორის ერთ–ერთი მთავარი იყო (39;1).

ლისანდროსი ცდილობდა სახელმწიფოში წესრიგის დამყარებას ახსნით, წესიერებით, საუკუთესო მაგალითების მიცემით და არა **სულასავით** ძალმომრეობით. რა თქმა უნდა, საბერძნეთის პირველი ქალაქი უნდა ემართა არა უბრალოდ მამაც ადამიანს, არამედ ყველა ღირსებით შემკულს. საჭირო იყო იმის ცოდნა, რა თვისებები და ღირსებები ჰქონდა ლიდერს, და არა იმისი, ვინ იყო იგი წარმოშობით. საპატივცემულო სწორედ თვისებებია და არა გვარიშვილობა. მეგობრების მიმართაც **ლისანდროსი** უფრო შემწყნარებელი იყო, ვიდრე **სულა**, რომელიც თავად აწიოკებდა ხშირად საკუთარ მეგობრებს. და რადგან თავის საუკუთესო მეგობრებს და ახლობლებსაც არ ინდობდა **სულა**, სხვები იძულებული იყვნენ მისთვის თვალებში ეცქირათ, მისი შინებოდათ, მორიდებოდნენ, რომ ცუდად არ მოხვედროდნენ თვალში და მორიგი მსხვერპლი არ გამხდარიყვნენ (40;2).

ლისანდროსსა და სულას სხვადასხვაგვარი დამოკიდებულება ჰქონდათ ფულისა და გართობების მიმართ. აქაც ჩანს, რომ ერთი ნამდვილი მმართველი იყო, მეორე – ტირანი. **ლისანდროსს**, მიუხედავად იმ სიმდიდრისა და ძალაუფლებისა, რომელსაც იგი ფლობდა, საკუთარი თავისთვის არასდროს მიუცია უფლება, მოშვებულიყო, პატარა ბიჭივით „ეცელქა“, მისთვის შეუფერებელი საქციელი ჩაედინა. ყოველთვის იქცეოდა ღირსეულად, ზომიერად, თავშეკავებულად, ნამდვილ–სპარტანულად. ხოლო **სულა** უსინდისოდ ყვლეფდა სახელმწიფო ხაზინას, მერე კი ყიდდა

თავისუფლებას, კონფისკაციას უკეთებდა მდიდართა სახლებსა და ქონებას (41;3). თუმცა ომებში **სულას** ვერ შეედრებოდა **ლისანდროსი**, მაგრამ **სულას** მეგობრები და მოკავშირეები **სულასავით** უსინდისოები იყვნენ, თან კვიმატი ენა ჰქონდათ(42;4); მაგრამ თუ **ლისანდროსს** ყველა მის წამოწყებაში გვერდით ედგნენ თანამემამულეები, **სულა** იყო გაძევებული, მტრებისგან დამარცხებული. და სწორედ მაშინ, როცა მის ცოლს დევნიდნენ, მისი ოჯახი დააწიოკეს და სახლი გადაუწვეს, სწორედ ამ დროს მან ტოლი არაფერში დაუდო მითრიდატოსს და მანამდე არ გაუწვდინა მარჯვენა მორიგების ნიშნად, სანამ მის პირობებს არ დათანხმდა. აქ **სულამ** საზოგადო პიროვნულზე მაღლა დააყენა და მხოლოდ მაშინ მისცა თავს შურისძიების უფლება, როცა მითრიდატოსს ათქმევინა, რომ იგი ტოვებდა აზიას, გადასცემდა რომაელებს ფლოტს, უბრუნებდა ვიფინიას და კაპადოკიას მათ მეფეებს. ეს **სულის** სიძლიერის უიშვიათესი მაგალითი იყო. მთლად მარტლები რომ ვიყოთ, ერთს უნდა გადავცეთ ჯილდო თავშეკავების, სინდისიერებისა და კეთილგონიერებისათვის, ხოლო მეორეს –ვაჟკაცობისა და მამაცობისათვის (43;5).

კიმონოსი/ლუკულუსი

კიმონოსი ახალგაზრდობაში იყო თავშეუკავებელი, სწრაფად, დაუფიქრებლად იღებდა გადაწყვეტილებებს. **ლუკულუსი** ახალგაზრდობაში გამოირჩეოდა თავშეკავებულობით, წესიერებით და გონიერებით, მაგრამ ამ თვალსაზრისით ის უფრო მაღლა დგას, ვინც წლების განმავლობაში უკეთესისკენ შეიცვალა, უკეთესი თვისებები კიდევ უფრო განავითარა, ხოლო უარესი – დაივიწყა (44;1). ორივე ერთნაირად მდიდარი იყო, მაგრამ ისინი სხვადასხვანაირად იყენებდნენ თავიანთ ქონებას. არ შეიძლება ერთმანეთს შეადარო ათენის სამხრეთ კედლის მშენებლობა, რომელიც **კიმონოსის** თანხებით დასრულდა და ნეაპოლში ის კომპები, რომლებიც **ლუკულუსმა** აღმართა თავისი აღმოსავლური მონაპოვრით. **კიმონოსის** სუფრა მასპინძლობდა ყველას, ვისაც ეს სჭირდებოდა, განსაკუთრებით, ღარიბ–დატაკებს; **ლუკულუსის** სუფრებზე კი მხოლოდ რამდენიმე წარჩინებულს ნახავდით (45;1).

ლუკულუსს ჯარისკაცები გაურბოდნენ, მოკავშირეები ტოვებდნენ, ჯარი აუმხედრდა, იგი ძულდათ მისი მძიმე ხასიათის გამო; ხოლო **კიმონოსის** ქმედებები მოკავშირეებში

აღფრთოვანებას იწვევდა. მან სამშობლოს ერთდროულად სამი სამსახური გაუწია: მტერთან ზავი დადო; მოკავშირეებთან ლიდერობას მიაღწია; სპარტელებთან – თანხმობას. თუმცა, როგორც პლარონი ამბობს, ბოლოს ხალხმა ისიც სასამართლომდე მიიყვანა და მოითხოვეს, 10 წლის განმავლობაში მისი ხმა აღარ გაეგონათ (45;2).

ნიკიასი/კრასუსი

ნიკიასმა მოიპოვა ქონება უფრო წესიერი, ნაკლებ სამარცხვინო გზით, ვიდრე კრასუსმა, რომელიც მშვიდად, სინდისის ქენჯნის გარეშე იღებდა ქრთამებს სენატში გამოსვლისათვის, ამცირებდა მოკავშირეებს, ხელს აფარებდა დამნაშავეებს. თუმცა ნიკიასი, რომელიც ბუნებით არ იყო გამორჩეულად მამაცი, იძულებული იყო, დამსმენთა ინსტიტუტი აემუშავებინა და მათთვის გადაეხადა გაწეული სამსახურისათვის, რაც, თავისთავად არცთუ ღირსეული საქციელია. ლიკურგოსმა კი თქვა ერთხელ: მიუხედავად იმისა, რომ დიდხანს ვმოღვაწეობდი, მიხარია, რომ მასამართლებთ ქრთამის მიცემისათვის და არა ალებისათვის (34;1). ნიკიასი აპურებდა ათასობით ადამიანს, კრასუსი კი ქონებას ხარჯავდა დღესასწაულების მოწყობაზე, თეატრალურ წარმოდგენებზე, ღმერთებს წირავდა, მაგრამ ეს ყველაფერი ზრვაში წვეთი იყო იმასტან შედარებით, რა ქველმოქმედებასაც ნიკიასი ეწეოდა ტავის სამსობლოში. ადამიანებს ხშირად არ ესმით, რომ არასწორი გზით, უსინდისოდ მოპოვებული ქონება არასწორადაც იხარჯება (34;1) ნიკიასი სახელმწიფოს მართვის საქმეებშიც არ იყო მზაკვარი, არასამართლიანი, მოძალადე. პირიქით, იგი თავად ხშირად აღმოჩენილა ალკიბიადთა ემმაკობის ობიექტი. კრასუსი კი ცნობილი იყო თავისი არამდგრადი ხასიათითა და დამოკიდებულებით მტრებისა თუ მოკავშირეების მიმართ. იგი თავადაც არ ძალავდა, რომ კონსულად მივიდა მოძალადეობის გზით – დაიქირავა 4 ადამიანი, რომ ისინი თავს დასხმოდნენ კატონსა და დომიციანუსს. მან თავად მუშტაბით “გაურჩია“ საქმე სენატორ ლუციუს ანიუსს და გააძევა. კრასუსის ეს ტირანული თვისებები ყველასათვის იყო ცნობილი, მაგრამ ნიკიასი ხშირად ამბობდა უარს კონფლიქტზე წასვლაზე, რატა კომფორტულად ეგრძნო თავი, მაშინაც კი, თუ ამით სახელმწიფო ინტერესები ზარალდებოდა (35;2).

სახელმწიფოში, სადაც აქტიურად მოქმედებს ზნე-ჩვეულებების

სრულყოფილების იდეა, პირს, რომელიც აღჭურვილია უმაღლესი ძალაუფლებით და ხელისუფლების სათავეშია, არა აქვს უფლება გზა დაუთმოს უღირს ადამიანებს, ხოლო თანამდებობები – უპრინციპოებს და გამოუცხადოს ნდობა მათ, ვინც ამის ღირსი არ არის, როგორც ამას აკეთებდა ნიკიასი. მან აღაზევა კლეონი, რომელიც დიდს არაფერს წარმოადგენდა და მოარალურადაც არამდგრადი პიროვნება იყო. მან საკუთარ სიმშვიდეს და კეთილდღეობას შეწირა სახელმწიფო ინტერესებიც, როცა გამოუცდელ და თვითკმაყოფილ კლეონს ჩააბარა მთელი სამხედრო საქმე. ამით მან დაკარგა არა საკუთარი დიდება, არამედ თავისი ხალხის თავისუფლება და დამოუკიდებლობა. მიუხედავად ამისა, ხალხს იგი მაინც უყვარდა, კრასუსისაგან განსხვავებით. მასზე კომიკოსი პოეტი იტყოდა: „ ის ყველგან პატიოსანია, სადაც იარაღი არ არის“. ეს მისი თვისებები არაფერს ნიშნავდა იმ რომაელებისათვის, რომლებიც ომში ძალით წაიყვანეს კრასუსის ძალაუფლების სიყვარულისა და პატივმოყვარეობის გამო. კრასუსის წყალობით დაზარალდა სახელმწიფო, ხოლო ნიკიასი თავად დაზარალა სახელმწიფომ (36;3). როცა უარს ამბობს სამართლიანობაზე, იმ უსამართლობასაც სიფრთხილით და პატივისცემით უნდა მოეპყრა, რომ ბუმერანგი ნაკლები სიმძიმით მოგიბრუნდეს უკან (37;4). გარდაიცვალა ნიკიასი ღირსეულად, ხოლო კრასუსი – მტრისაგან სამარცხვინო მოწყალების მიღების მოლოდინში (38;5).

პლუტარქოსის ლიტერატურული პორტრეტები იძლევიან კარგ მასალას სინდისის ფენომენტთან დაკავშირებით. მის „პარალელურ ბიოგრაფიებს“ საფუძვლად უდევს ადამიანის სახე, რომელიც ისწრაფვის სრულყოფილებისაკენ, თავისთვის საუკეთესოსადმი, და მხედველობაში აქვს ის, რომ საუკეთესო არის ისეთი კარგი რამ, რასაც ვერავინ წაართმევს და რაც მისცემს მას საშუალებას, მიაღწიოს ადამიანისათვის ხელმისაწვდომ უკვდავებას - უკვდავს გახდის მის სახელს ადამიანთა შორის. ეს დაკავშირებულია ადამიანის თვისებებთან, რომლებიც ახასიათებენ მის უნარს – გადალახოს შიშის გრძნობა (სიმამაცე), შეიკავოს თავისი გრძნობითი მიდრეკილებები (ზომიერება), დაუმორჩილოს ისინი გონების მოთხოვნებს (სიბრძნე, გონიერება), გაწონასწორებულად ააგოს ურთიერთობები თანამოქალაქეებთან, პატივი სცეს კანონებს (სამართლიანობა). საუბარია თვისებებზე, რომლებიც დამკვიდრდნენ კულტურის ისტორიაში, როგორც ანტიკურობის ოთხი კარდინალური სათნოება.

საზოგადოებრივ ცნობიერებაში მათი გამოყოფა ტერმინოლოგიურადაც და ცნებითი საფუძველის თვალსაზრისითაც მოხდა ჯერ კიდევ ფილოსოფიამდელ სტადიაზე (ჰოფმანი 1951:339–353). ბერძნებმა არა მარტო შეიმუშავეს სათნოების ცნება. ამავდროულად, ისინი აცნობიერებდნენ, რომ სათნოებაში მდგომარეობს მათი ძალა. ჰეროდოტოსის “ისტორიაში” ვკითხულობთ: „სიღარიბე ელადაში უხსოვარი დროიდან არსებობს, მაშინ, როდესაც სიმამაცე შეძენილია თანდაყოლილი სიბრძნითა და კანონებით. სწორედ ამ სიმამაცით იცავს თავს ელადა სიღარიბისა და ტირანიისაგან” (17). სწორედ სათნოებისკენ სწრაფვამ, რომელიც ორგანულადაა დაკავშირებული ანტიკურობის თვითშეგნებასთან, მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრამისი, როგორც ევროპული კულტურის აკვნის ადგილი, მათ შორის, სინდისის ფენომენის ადგილიც პირველად საბერძნეთში და ამაში დიდი პლუტარქოსის წვლილიც. თუ მისი ლიტერატურული პორტრეტების მაგალითზე ვიმსჯელებთ, როგორც ერთი ცნობილი ინგლისელი იტყოდა, შეიძლება დავასკვნათ: სინდისის რჩენა მეტად ძვირი ჯდება.

5. მჭევრმეტყველება

ბერძნული მწერლობის ისტორიაში ცალკე ლიტერატურულ ჟანრად გამოიყოფა მჭევრმეტყველება. მასში თავისთავად ჩადებულია ესთეტიკური ზემოქმედების, ანუ მხატვრულობის პრინციპი. იგი, როგორც ჟანრი, ძვ. წ. მე-5 საუკუნიდან იწყებს განვითარებას ათენის დემოკრატიული სახელმწიფოს ზრდასთან ერთად. თავად დემოკრატიული სახელმწიფოს სტრუქტურა ითხოვდა თითქმის ყველა მოქალაქისაგან მჭევრმეტყველების ჩვევებს, რადგან მათ ხშირად უხდებოდათ გამოსვლა სასამართლო პროცესებზე, სახალხო კრებებზე, საზეიმო შეხვედრებზე, დღესასწაულებზე და ა.შ. შესაბამისად, ისინი ეხებოდნენ მიმდინარე, საჭირბოროტო, აქტუალურ, მწვავე საკითხებს (ტეჯერა 1997:432–437). მათ გამოსვლებს ხშირად შეჰქონდათ კორექტურა პროცესთა მიმდინარეობასა და გადაწყვეტილებების მიღებაში. ხშირად ორატორთა მსჯელობის საგანი ადამიანთა ზნეობა იყო. საინტერესოა, რამდენად ეხებოდნენ ისინი სინდისიერების საკითხს? სამაგალითოდ მოვიტანთ მთელს ანტიკურ სამყაროში ერთ–ერთი უდიდესი მჭევრმეტყველის,

დემოსთენესის (ძვ.წ. 384/322) სიტყვებს. იგი თავის სიტყვებში ერთნაირად ეხებოდა პოლიტიკას, მორალს და ეკონომიკას; უკომპრომისოდ ამხელდა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში გადადგმულ ყველა მცდარ ნაბიჯს. ამ დროს ათენში დიდი თანხები იხარჯებოდა დაქირავებული ჯარის შენახვაზე. ამან გამოიწვია ხაზინის დაცარიელება. მოკავშირეები ათენს ფულს აღარ უხდიდნენ. გამდიდრდნენ ისინი, ვინც კარგად აულო ალლო შექმნილ მდგომარეობას. მდიდრები მზად იყვნენ საკუთარი კეთილდღეობის მიზნით პირი შეეკრათ მტერთან. დემოსთენესი მათ მოლალატეებად თვლიდა, მორალურ დეგრადაციაზე ალაპარაკდა და ამ სენს გადამდებს უწოდებდა (სიმორიების შესახებ, XVIII, XIX). დემოსთენესი არ ერიდებოდა კონკრეტული პირებისა და ფაქტების გამოაშკარავებას. მან სწორად, ანუ სინდისიერად იცხოვრა. ამის შესაფასებლად მოვიყვანთ მისი ცხოვრების კრედოს სიტყვიდან „გვირგვინის შესახებ“. დემოსთენესი თვლის, რომ ა) ყოველ წესიერ მოქალაქეს ორი თვისება უნდა ახასიათებდეს – ზნეკეთილობა და ერთგულება: „მე მუდამყამს ეთგული ვიყავი...არასოდეს თქვენთვის არ მილალატია...“; ბ) ყველამ უნდა აირჩიოს პოლიტიკური მოღვაწის პირდაპირი და სამართლიანი გზა. „მე თავიდანვე ავირჩიე ასეთი გზა – ჩემი სამშოლოს ღირსების, ძლიერებისა და კეთილი სახელის დაცვა“; გ) არ უნდა გიხაროდეს სხვების (მტრის) წარმატებები: „მე არ ვულოცავ ზეაწეული მარჯვენით საამო ამბავს (გამარჯვებას) იმათ, რომელნიც ამ საქციელის შესახებ აუწყებენ ვისაც ჯერ არს...არც ჩვენი სახელმწიფოს წარმატებები მომისმენია გულისხეთქვით, თავჩაქინდრულს, როგორც ამ უწმინდურებს, რომლებიც დასცინიან ქვეყანას“; დ) არ უნდა წახვიდე შენი ქვეყნის წინააღმდეგ. ეს უღირსი საქციელია. ამით დასცინი საკუთარ თავსაც: „განადიდებენ იმას, რაც სხვათა ძლიერებას აძლევს ხელს ბედკრული ბერძნების ხარჯზე. ისინი ამტკიცებენ, რომ მარადყამს ასეთი ვითარება უნდა შევინარჩუნოთ“ (დემოსთ. გვირგვ. შეს.321–324).

6. მხატვრული პროზა

ბერძნული რომანი ემიჯნება თავის სინამდვილეს, უკვე ამ ფაქტით, სინამდვილისაგან გამიჯვნით, იგი წარმოადგენს თავისი ეპოქის დოკუმენტს, ეპოქის დამახასიათებელი ტენდენციის ასახვას (გინზბურგი 1991:144–150). ეს უკვე ღირსებაა მისი. მაგრამ ბერძნულ რომანს აქვს უფრო მნიშვნელოვანი ღირსებაც: როგორც არ ცდილობს იგი

გაექცეს სინამდვილეს, ამას ყოველთვის ვერ ახერხებს (სტიუარტი 1990; 201–202). . საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ მკითხველის ცნობისმოყვარეობის დაპყრობა არასდროს არ შეადგენს ბერძნული რომანის თვითმიზანს (დაწვრ.იხ. ჰეინესი 2002). ეფექტური სცენები, მძაფრი კოლიზიები აქ არასდროს იქმნება იდეური კომპრომისის, ზნეობრივი პრინციპების დაქვეითების ხარჯზე. პირიქით, სახალისო ფაბულა გამოყენებულია ყოველთვის მორალურ ფასეულობათა გასარკვევად – სიკეთისა და სიავის, სათნოებისა და მზაკვრობის, ჭეშმარიტი სიყვარულისა და ავხორცული ვნებების გასამიჯნად. საინტერესოა, ხდება თუ არა ბერძნულ რომანში სინდისიერებისა და უსინდისობის გამიჯვნა; რამდენად შეესაბამება ჭეშმარიტებას ნიცშეს განცხადება: „რომანი სხვა არაფერია, თუ არა „ბერძნული ლიტერატურის საბოლოო დეგრადირებული ფორმა“. „ისინი მორალს არაფრად აგდებენ, პიროვნების უკვდავების შესახებ სურვილებს კლავენ ჩვენში იმით, რომ გვიჩვენებენ „კარგი ბედისწერის“ გამარჯვებას ფაქტებზე“ (ნიცშე 2000:109)? ამის გარკვევას **ჰელიოდოროსის „ეთიოპიკის“ მაგალითზე შევეცდები**. უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ მხრივ ჰელიოდოროსი, სხვა ბერძენი რომანისტების მსგავსად, ყოველთვის ვერ აღწევს თავს გარკვეულ სქემატიზმს, გმირთა კეთილებად და ბოროტებად დაყოფის მარტივ თვალსაზრისს. რიტორიკის სიჭარბეც აფერმკრთალებს გმირთა ინდივიდუალობას, მაგრამ სახეები მაინც ცოცხალია და საინტერესო. აქ ჟანრის კანონი მუშაობს – პირობითობა, მისი სპეციფიკა, რომელიც გულისხმობს არა რეალური სინამდვილის აღწერას, არამედ განსაკუთრებული სინამდვილის შექმნას, სადაც რეალური და ირეალური უჩვეულოდა იქნება შეხამებული.

პირველად **დემენეტემ** მიიქცია ჩემი ყურადღება. ეს იყო კვლევითი, მაგრამ ავსული ქალი, რომელიც ფლობდა ცდუნების იშვიათ ხელოვნებას და ქალთა შორის ყველაზე მეტად მას შეეძლო მამაკაცის მოჯადოება. იგი, საკუთარი შვილის მოვლის მიზნით და მისი სილამაზით მოხიბლულმა, ცოლად შეირთო ბერიკაცმა, კნემონის მამამ. ქალი კი გერს გაუმიჯნურდა და ყველანაირად ცდილობდა ყურადღების მიქცევას. ვერაფერი რომ ვერ გააწყო, შურისგებას შეუდგა: ჯერ ლოგინში ჩაწვა და შინ დაბრუნებულ ქმარს მოუყვა, როგორ ჩასცხო წიხლი მუცელში გერმა და თან როგორ სცემა მუშტებით. კნემონმა მამის რისხვა დაიტეხა თავს. მაგრამ ამან ქალის გული ვერ დააცხრო და ხელახლა დაუგო მახე. მსახურის გამოყენებით კნემონი დაარწმუნა, რომ

დემენეტეს საწოლში საყვარელი ჰყავდა და შეაგულიანა, რომ ოჯახის შემრცხვენს გასწორებოდა. საძინებელში შევარდნილ კნემონს კი იქ საკუთარი მამა დახვდა და დედინაცვალი, რომელიც „გულწრფელ“ ცრემლებს ღვრიდა, თან ქმარს არწმუნებდა, აი, რომ არ გჯეროდა, მაგისაგან ყველანაირ საფრთხეს უნდა ველოდოთო. ამას შედეგად მოჰყვა ის, რომ მამამ საბოლოოდ მოიძულა შვილი და გააგდო ქალაქიდან (24–60). მთელ ამ ისტორიაში ჩემთვის საინტერესო იყო ამბის გაგრძელება: 1. ერთ დღესაც დემენეტემ იგრძნო სინდისის ქენჯნა, ქმარს გამოუტყდა საკუთარ დანაშაულში და დასჯა თავადვე თხოვა' 2. სანამ კნემონის მამა დასჯიდა ავსულს, ღმერთებმა დასაჯეს იგი იმით, რომ ღრმა ჭაში ჩავარდა და ჩაიხრჩო. **თესბე.** უკეთესი ხვედრი არც თესბეს ერგო. ეს ის თესბეა, რომელიც უნამუსოდ უწყობდა ხელს ერთის მხრივ, საკუთარი ქალბატონის ავხორცობასა და მეორეს მხრივ, კნემონის ინტრიგათა ქსელში გახლართვას. სწორედ მისი მონაწილეობით მოხდა მამა–შვილს შორის საბოლოო განხეთქილება. მაგრამ აქაც მნიშვნელოვანი ჩემთვის ის ფაქტი იყო, რომ რაღაც პერიოდის გავლის შემდეგ ისიც სინდისის ქენჯნამ შეაწუხა და საკუთარი დანაშაულის გამოსწორებას იმითი შეეცადა, რომ კნემონის მამასთან აღიარა, როგორ მოუწყო ვაჟს ყველაფერი, ხოლო შემდეგ გაეშურა მის მოსამძებნად და საკუთარ ქვეყანაში, საკუთარი მამისათვის დასაბრუნებლად. თესბესაც თავისი ქალბატონის ხვედრი ერგო. აღიარა, მაგრამ მაინც დაისაჯა – მახვილით განიგმირა უცხო ქვეყანაში, უცხოს ხელით, ველზე, ისე, რომ დამტირებელიც არავინ ჰყავდა. **თიამისი.** როგორ გასაკვირდაც არ უნდა მოგვეჩვენოს, თიამისი, ყაჩაღთა უფროსი, ერთ–ერთი ყველაზე სიმპატიური პერსონაჟია მთელს ამ რომანში. იგი კი ძარცვავს ხალხს, მაგრამ სამართლიანადაც იქცევა, წესსა და კანონს არ არღვევს, რაც მისი არ არის, ხელს არ ახლებს და რაც ყველაზე მთავარია, სწორედ მისი და მის „თანამებრძოლთა“ მიმართ იყენებს ჰელიოდოროსი სიტყვას *სინდისი* (3,12,14).

საერთო კანონზომიერება, რომელიც ჩვენთვის საინტერესო პრობლემის თვალსაზრისით რომანის გმირებში შეიძლება დავიძიოთ, ასეთ სქემას ეფუძნება:

1. გმირი ჩადის დანაშაულს და არ ჩანს, რომ დარდობს (სინდისის ქენჯნის გარეშე);

2.წლების მერე დარდობს ჩადენილს (არ ჩანს, რატომ);

3.გმირი ითხოვს დასჯას.....მაგრამ სანამ კანონი დასჯის, ღმერთები სჯიან.

აქ ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ გვიან, მაგრამ მაინც ნანობებენ გმირები ჩადენილ დანაშაულს, რაც სინდისის ქენჯნაზე მიანიშნებს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს „შინაგანი ხმა“ გმირებში იმდენად ძლიერია, რომ თავადვე ითხოვენ საკუთარი თავის დასჯას.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ

1. პროზა პირველი ლიტერატურული ჟანრი აღმოჩნდა, სადაც პირველად ხდება სინდისზე, როგორც ცნებაზე ლაპარაკი, ყოველგვარი შეფარვისა და სტრიქონთა შორის ძებნა–კითხვის გარეშე;

2. პროზა, რომელიც რამდენიმე ჯგუფად წარმოვადგინეთ, აგრეთვე იცავს გარკვეულ თემატურ კანონზომიერებას. ფილოსოფიურ–რიტორიკული პროზა ყურადღებას აპყრობს მსჯელობას სინდისის ცნებაზე (ფილოსოფიური მიმართულებით) და პიროვნებების სინდისიერებაზე (მჭევრმეტყველება); ისტორიული პროზა – რეალური ისტორიული პერსონაჟების სინდისიერ/უსინდისო ქმედებებს; მხატვრული პროზა – სასიყვარულო თავგადასავლებში ქალი და მამაკაცი პერსონაჟების სინდისიერებას და ა.შ.

დასკვნა

ნაშრომის ამ მონაკვეთში შეჯამებულია საკვლევო პრობლემატიკის – სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ ლიტერატურაში – შესწავლის შედეგად მიღებული დებულებები. დასკვნები ჩვენ ყოველი თავის შემდეგ წარმოვადგინეთ. აქ მოკლედ

გადმოვცემთ კვლევის შედეგად მიღებულ ძირითად ასპექტებს. ჩვენი კვლევის უმთავრესი მიზანი იყო გაგვერკვია, რა ფუნქცია ჰქონდა სინდისის ფენომენს ანტიკურ მწერლობაში; ჰქონდათ თუ არა ძველბერძნული მწერლობის პერსონაჟებს სინდისი და ექვემდებარებოდა თუ არა მათი ქმედებები სინდისიერ/უსინდისო ქმედებებად დაყოფის თანამედროვე სტანდარტებს.

განხილული მასალა სინდისის ფენომენის ძველბერძნულ მწერლობაში დამუშავების შესახებ შემდეგი შემაჯამებელი დასკვნების გაკეთების საშუალებას გვაძლევს:

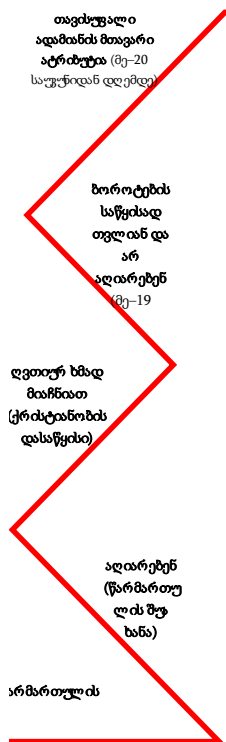
სინდისის განვითარება მჭიდროდაა დაკავშირებული თვით ცნობიერების განვითარებასთან. ამიტომ იგი შედარებით გვიან ჩნდება კაცობრიობის განვითარებაში. ადამიანებს ჰქონდათ ქცევის კოდექსი და რელიგიური წესები, რომლებიც არეგულირებდა ადამიანთა მოქმედებას, მაგრამ ეს ხდებოდა გარედან და არა შინაგანი გადაწყვეტილებიდან გამომდინარე.

ადამიანში სინდისის გამოვლინება მოხდა ძველ საბერძნეთში და იქვე გაჩნდა პირველად სინდისის აღმნიშვნელი სიტყვა *xinesis/sinesis* და *sineidesis*. სიტყვა *სინდისი* პირველად გამოიყენა არა ევრიპიდემ (ძვ. წ. მე-5 ს.), არამედ თეოგნის მეგარელმა (ძვ.წ. მე-7-6 სს.). ამან სულ ცოტა ორი საუკუნით ადრე გადაწია ბერძნებში სინდისის ცნების და ძველბერძნულ ლიტერატურაში მისი შემოტანის თარიღი, ვიდრე ეს დღემდე იყო აღიარებული სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ანტიკურობიდან მოყოლებული დღემდე სინდისის ცნება სხვადასხვანაირად იყო აღქმული სხვადასხვა ეპოქებში, სხვადასხვა ავტორების მიერ. რამდენჯერმე შეიცვალა „სინდისისადმი“ დამოკიდებულება ღვთიურიდან – ყოფითამდე, კეთილ საქმეთა დამკვირვებლიდან – ბოროტ საქმეთა დამკვირვებლამდე, აღზრდის პროდუქტიდან – ყეყეჩის მოგონილამდე, მფარველი სულიდან - მტანჯველ მეხსიერებამდე, სირცხვილიდან – ღვთის წყალობამდე და ა. შ. სქემატურად ეს ინფორმაცია ასე შეიძლება წარმოვადგინოთ:

სინდისის ცნება ანტიკურ ეპოქაში	სირცხვილი	სამართლიანობა	გული	გულის ქენჯანა	სინდისის ქენჯანა	ღმერთი	შინაგანი ხმა	დაახლოებით
სინდისის ცნება ანტიკურობის შიშობაში	ღმერთების ხმა ჩემში	ღმერთის ინტერპრეტატორი	შინაგანი მსაჯული	უწაღესი მსაჯული	გუშაგი	ჩემში არსებული ღვთაური ნების ორგანო		1/5 ადამიანური შიში
	ჴე-მე	ქეშმარიტების წყარო	ღვთის მიერ აღბეჭდილი კანონი	შინაგანი სიმართლე	სრული განმარტობა საკუთარ თავთან	ერთადერთი ღმერთის ცხოვრება ჩვენში		1/5 ცრურწმენა
	ღრმა აგადმყოფობა	აღწერის პროდუქტი	ყვეების მოგონილი	თანაღმობა	ბრალის ცნობერება	ღვთის წყალობა		1/5 აკვიტება
სინდისის ცნება ანტიკურობის შიშობაში	შინაგანი სამსაჯურო	მე ეს ვიცი ჩემთან	მე ამას ვაცნობიერებ ჩემთან	ღმერთის ხმა ადამიანში	ღმერთის რტერპრეტატორი	გუშაგი ადამიანი		1/5 პატემოყვარება
	ბრალ მდებელი	მსაჯული	დამცველი	კეთილ საქმეთა დამკვირვებელი ჩვენში	ზოროტ საქმეთა დამკვირვებელი ჩვენში	კეთილ საქმეთა დამკვირვებელი ჩვენში		1/5 პატემოყვარება
	რადაც სიბრძნისა და განსხვავების შორის	შინაგანი სამსაჯურო	მფარველი სული ადამიანში	გულის ფიკციურ დასაწერი	თანდაყოლილი უმარი	ონტოგენეზში შექმნილი		1/5 ჩვეულება
	მორალური კანონი ჩემში	ჩურჩულით ლაპარაკობს ღმერთი ჩვენს მკერდში	მისანი მარადული სამყაროდან	ბნელი საქმე	საკუთარი რელიგიის დოგმები და წესები	სირცხვილი		

ჩვენთვის საინტერესო ფენომენმა განვითარების სხვადასხვა ეტაპები გაიარა – არ ცნობა/არ აღიარებიდან ადამიანის მთავარ ატრიბუტად ქცევამდე, რაც, მეტი თვალსაჩინოებისთვის, დიაგრამით გამოვსახეთ:



ძველი ბერძნებისათვის უცხო იყო პიროვნული სინდისის ისე განცდა, როგორც ეს თანამედროვე ადამიანისათვის არის დამახასიათებელი. იგი მხოლოდ

საზოგადოებრივი მორალით ხელმძღვანელობდა. ძველბერძნულ აზროვნებას აკლია ჩვენი პიროვნული სინდისის მსგავსი ცნება, რაც ძნელად წარმოსადგენია თანამედროვე ადამიანისათვის.

ინფორმაცია სინდისის შესახებ ძველბერძნულ ლიტერატურაში შეესატყვისება ანტიკურ სამყაროში ჩამოყალიბებულ ძირითად აზრს იმის თაობაზე, რომ სინდისი თვითმყოფად მორალურ ფასეულობას წარმოადგენდა, რომელიც, ამავდროულად მონაწილეობდა ანტიკური კულტურის საერთო ღირებულებების, გმირთა მორალის ფორმირების პროცესში.

ძველბერძნულ ლიტერატურაში ასახულია სინდისის გამოვლენის არა ერთი რომელიმე ასპექტი, არამედ მისი გამოვლინების ყველა ტიპი (ღმერთების, ხალხის, ავტორთა, პერსონაჟების სინდისი).

ცნობები სინდისზე ასახულია ძველბერძნული ლიტერატურის ყველა პერიოდში, რაც ადასტურებს მის მუდმივ აქტუალობას.

ძველბერძნულ ლიტერატურაში სინდისის ფენომენი წარმოადგენს არა უბრალოდ ასახვის, არამედ ანალიზის და მხატვრული ინტერპრეტაციის ობიექტს.

ინფორმაცია სინდისის შესახებ წარმოდგენილია ყველა ჟანრში, რაც მეტყველებს სინდისის ფენომენის მნიშვნელობაზე ანტიკურ სამყაროსა და ლიტერატურაში.

სინდისის ფენომენზე მუდმივი აქცენტირება ცხადყოფს ბერძნული ცივილიზაციის მხრიდან სინდისის, როგორც ანტიკური მორალის მყარ შემადგენელ ნაწილად აღქმას.

სინდისის ფენომენი ანტიკურ მხატვრულ ლიტერატურაში სრულყოფილად აისახა და რეალიზაციის მრავალფეროვანი ფორმები გვიჩვენა. მან ანტიკურ ლიტერატურაში ასახვა ჰპოვა როგორც ინდივიდუალური პერსონაჟის, ასევე საზოგადოების დონეზე; როგორც ყველაზე უფრო ექსტრემალურ სიტუაციებში, ისე ყოფითის დონეზე გამოვლინების სახით.

სინდისის შესახებ ინფორმაციის საბოლოოდ „გაფორმება“ ხდება ჟანრობრივი და ქრონოლოგიური პრინციპების ურთიერთქმედებით, რაც, ცხადია, არ გამორიცხავს მწერლის ინდივიდუალურ მიდგომას. ავტორები სინდისის ფენომენზე მსჯელობისას მიმართავენ ან მითოლოგიურ ტრადიციას, ან რეალურ ისტორიულ პერსონაჟებს და

ხშირად ახდენენ ამ ფენომენისათვის დამახასიათებელი ელემენტების ინტენსიფიკაციას.

ეპოსში, რომელიც, არსებითად, წარმოადგენს სამყაროს, მისი მრავალმხრივი მოდელირების ცდას, სინდისი წარმოგვიდგება როგორც ეპიკური სისტემის და გმირების მორალური კოდექსის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ელემენტი.

ლირიკულ პოეზიაში სიტყვა *სინდისი* გვხვდება, მაგრამ საკუთრივ სინდისის ცნება არ უნდა ყოფილიყო პოპულარული, სამაგიეროდ, პოეტების წყალობით ძალზე აქტიურად შემოვიდა ლიტერატურაში სინდისიერების პრობლემები და იგი სწორად ცხოვრების წესს გაუთანაბრდა.

სინდისი ფენომენი ყველაზე უფრო რელიეფურად გამოიკვეთა ბერძნულ დრამაში, სადაც ერთმანეთისაგან განსხვავდება ამ ფენომენის ორგვარი – ტრაგიკულ და კომიკური აღქმა. პირველ შემთხვევაში იგი დაკავშირებულია ტრაგედიისათვის დამახასიათებელი ტანჯვის თანაზიარებასთან, ხოლო მეორეში – კომიკური კოლიზიების მასტიმულირებელ ოპოზიციასთან –სინდისიანი გმირი/უსინდისო გმირი; ქალი/კაცი; კარგი პოლიტიკოსი/ცუდი პოლიტიკოსი.

ტრაგიკული ინტერპრეტაციის თვალსაზრისით ესქილესთან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს სინდისის ფენომენის შურისგებაში (კლიტემნესტრა, ორესტესი, ელექტრა), გვაროვნულ დაპირისპირებაში (დანაიდები/ეგვიპტიდები), ტირანისა და მის წინააღმდეგ ბრძოლაში (პრომეთე, ზევსი) ჩართვის მომენტი.

სოფოკლეს ამ მხრივ უფრო იზიდავს მმართველის (ოიდიპოსი, კრეონი), დაჩაგრული ქალის (ანტიგონე, ელექტრა) სინდისიერების საკითხი.

ევრიპიდე ამ ფენომენის რეალიზაციაში მეტ ყურადღებას აქცევს ქალის – ძლიერის, სუსტის, შეურაცხყოფილის, უარყოფილის – სინდისიერების სხვადასხვაგვარ ჩვენებას, რომელიც თავს იჩენს სამშობლოსათვის თავგანწირვის (იფიგენის), დედისა და მამინაცვლის მოკვლისას ინიციატივის ხელში აღების (ელექტრა), ან მოღალატე ქმარსა და ამ ღალატის გამამართლებელ საზოგადოებაზე შურისძიების მომენტებში (მედეა, ფედრა).

კომედიაში (არისტოფანესთან) სინდისის ფენომენი დაუკავშირდა ა) ქალთა ემანსიპაციის პროცესს ქალების წინაშე მამაკაცთა კაპიტულაციის მოთხოვნის მომენტებს კონკრეტული მამაკაცთან („თესმოფორიადუსები“), ან ზოგადად

მამაკაცებთან („ლისისტრატე“, ქალბი სახალხო კრებაზე“); ბ)პოლიტიკური
სინდისიერების საკითხს („მხედრები“).

ელინისტური ეპოქიდან მოყოლებული დრამის კონცეფციაში არ არის მძაფრი
ვნებები და სინდისის ფენომენის ასახვაც ყოფით სიტუაციებსა და გაუგებრობებს
დაუკავშირდა და ნაკლებად საინტერესო აღმოჩნდა მხატვრული დამუშავების
თვალსაზრისით.

ბერძნულმა პროზამ შემოგვთავაზა სინდისიდ ფენომენის ასახვის სხვადასხვა
დონე, რომელიც შეესაბამებოდა სხვადასხვა კონტექსტს. თუკი ისტორიკოსები
ძირითადად ისტორიული რეალობის გათვალისწინებით იფარგლებიან
(ჰეროდოტოსი, თუკიდიდესი, ქსენოფანესი), ბერძენი ფილოსოფოსებისათვის
მნიშვნელოვანი ხდება მსჯელობა სინდისის ცნებაზე და მის დანიშნულებაზე
საზოგადოებაში. ფილოსოფიური აზროვნება მიდის იმ თეორიულ დასკვნამდე, რომ
იდეალურ საზოგადოებაში იქნებიან მხოლოდ სინდისიანი ადამიანები
(არისტოტელე, პლატონი).

ანტიკური რომანის ავტორები ახალი კუთხით წარმოაჩენენ ამ ფენომენს. მან
ძირითადად გამოვლინება ჰპოვა ქალისათვის სიყვარულში და კაცისათვის
მასტიმულირებელი ფუნქციის კონტექსტებში.

იგავ-არაკულ მორალს დაემატა კიდევ ერთი – სინდისზე მსჯელობის დღემდე
შედარებით მიჩქმალული მომენტები (ესოპოსი), ხოლო ბიოგრაფიულმა ჟანრმა
(პლუტარქოსი) და თეოფრასტოსის „ხასიათებმა“ მოგვცეს უსინდისოს კრეფსითი
პორტრეტის შექმნის საშუალება.

ჟანრიდან ჟანრში სინდისზე მსჯელობას თან ახლავს თემის „მორგება“ ჟანრის
ჩარჩოებისთვის, რაც ხშირ შემთხვევაში იწვევს გარკვეული ასპექტების
ტრანსფორმაციას. ეს ტენდენცია თანაბრად ვრცელდება ყველა ჟანრში და ეპოქაში, რაც
კიდევ ერთხელ ცხადყოფს ძველბერძნული ლიტერატურის საერთო კულტურულ
პრინციპებს. სინდისი ღრმა ფენომენია და იგი კიდევ დიდხანს მისცემს მიზეზს
როგორც რეალურად არსებულ საზოგადოებას, ისე მის ამსახველ ლიტერატურას, ამ
ფენომენზე ყურადღების შესაჩერებლად.

ექსპერიმენტმა – სინდისის ფენომენი ძველბერძნულ მწერლობაში განგვეხილა
არა მხოლოდ ანტიკურობის კონტექსტში, არამედ თანამედროვე საზომების

მიხედვითაც, გაამართლა, ხოლო მკვლევართა ერთი ჯგუფის მოსაზრება – ძველი ბერძნული მწერლობის პერსონაჟებში, შესაბამისად, ძველ ბერძნულში სინდისის არსებობა/არარსებობის შესახებ კითხვის ნიშნის ქვეშ დაყენების შესახებ უნდა გადაიხედოს. წინამდებარე ნაშრომი სწორედ ამგვარი რევიზირების მოკრძალებული ცდაა.

ბიბლიოგრაფია

ანტიკური ეპოქის ავტორები

1. Achilleus Tattius, *The Adventures of Leucippe and Clitophon*, translated by Gaslee.
2. Aeschylus. Vol.I, *Persians. Prometheus. Suppliant Maidens. Seven against Thebes*,
Translated by Herbert Weir Smyth, 1926.
3. Aeschylus. Vol.II, *Agamemnon. Libation bearers. Eumenides*. Translated by Herbert Weir
Smyth, 1957.
4. Aesop, *Three Hundred and Fifty Aesop's Fables*
5. *Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley University of
California Press.
6. Ann Arbor: University of Michigan Press.
7. Appolonios Rhodius, *Argonautica*, ed. R.C. Seaton, Oxford 1954.
8. Archilochus, Semonides, Hipponax, *Greek Iambic Poetry from the Seventh Centuries BC*,
ed. And translated by Douglas E. Gerber, 1999.
9. Aristophanes, vol.I, *Acharnians. Knights*. Edited and translated by Jeffrey Henderson, 1998.
10. Aristophanes, vol.II, *Clouds. Wasps. Peace*. Edited and translated by Jeffrey Henderson,
1998.
11. Aristophanes, vol.III, *Birds. Lysistrata. Women at the Thesmophoria*. Edited and
translated by Jeffrey Henderson, 2000.
12. Aristophanes, vol.IV, *Frogs. Assemblywomen. Wealth*. Edited and translated by Jeffrey
Henderson, 2002.
13. Aristophanes. *The Clouds, The Wasps, The Peace, the Birds, the Frogs*, with an English
translation by B.B. Rogers (1924). 1968, 437.
14. Aristotle, vol. XIX, *Nicomachean Ethics*, Translated by H. Rackham.
15. Aristotle. *Poetics with an English translation* W. Humilton Fyfe LCL (1927), 1965.
16. Callimachus, Aratus, Lycophron, Hymns, Epigrams. *Phaenomena. Alexandra Musaeus*,
Aetia, Iambi, Hecale and orther, translated by A. W. Maier, G.R. Mair, 1921.

17. Callimachus, Aratus, Lycophron, Hymns, Epigrams. Phaenomena. Alexandra, translated by A. W. Maier, G. R. Mair, 1921.
18. Chariton. Callirhoe. Edited by G. P. Goold. Cambridge. Mass. And London, Loeb Classical Library, 1995.
19. Contributors: Westview Press.
20. Demosthenes, vol. I, Olynthiacs 1-3. Philip 1. On the Peace. Philippic 2. On Halonnesesus. On the Chersonese. Philippics 3,4. Answer to Philip's Letter. On Organization. On the Navyboards., Translated by J.H. Vince, 1930.
21. Demosthenes. De corona. William Watson Goodwin. Bristol Classical Press, 1982.
22. Euripides, vol. I, Cyclops. Alcestis. Medea, Translated by David Kovacs, 1994.
23. Euripides, vol. II, Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba, Translated by David Kovacs, 1995.
24. Euripides, vol. III, Suppliant Women. Electra. Heracles, Translated by David Kovacs, 1998.
Euripides, vol. IV, Trojan Women. Iphigenia among the Taurians. Ion, Translated
25. Flaccus Valerius. Argonautic. Ed. Courtney. E. Teubner. Leipzig. 1970, 256.
26. George Fyler, Townsend Harrison Weir, 1982.
27. Greek Lyric, I, Sappho and Alcaeus, Translated by David A. Campbell, 1982.
28. Greek Lyric, II, Anacreon, Anacreontea, Choral Lyric from Olympus to Alcman, Translated by David A. Campbell, 1988.
29. Heliodoros Aethiopica. Ed. R. M. Rattenbury Paris. Les Belles Lettres 1960.
30. Herodotus. Historiarum Libri. Ed. H. Stein. Berlin. Bd. 1. 190L. 205. Bd. 2 1877, 231.
31. Hesiod, Works and Days, Oxford. At the Clarendon Press. 1970.
32. Hesiod. Theogony. Ed. With Prolegomena und Commentary by M. L. West. Oxford. At the Clarendon Press, 1978.
33. Homer. Opera. T. I-II. Illiadis. Libr. I-XII. XII-XXIV: ed. D.B. Monro. TH. W. Allen (SCBO Oxford. 1920).

- 34.Homer. Opera. T. II-IV. Odyssea Libr. I-XII. XII-XXIV. Ed. T.H. W. Allen (SCBO).
Oxford. 1917.
- 35.Longus. Daphnis and Chloe. Ed. M.D. Reeve. Teubner. Leipzig. 1982. Macmillan.New
York.
- 36.Pindar, vol. I, Olympian Odes. Pythian Odes, Translated by William H.Race, 1997.
- 37.Pindar, vol. II, Nemean Odes. Isthmian Odes Fragments, Translated by William H. Race,
1997.
- 38.Plato. Republic. Recogn. J. Burnet. Oxford. Clarendon Press. 1967.
- 39.Plutarch (Plutarchus). Vitae Parallelae, Ed. Zeigler K.Leipzig, the Penguin Collection,
Trans.Scott I., 1994.
- 40.Plutarch: The Lives of the Noble Grecians and Romans. Trans. Dryden J. Modern Library.
New York. Publication year: 1932.
- 41.Poetae Melici Graeci, ed. D.L.Page. Oxford University Press, 1962.
- 42.Quintillian. The Institutio Oratoria: with an English translation by H. E. Butler.
Cambridge: Mass Harvard University Press. 1920.
- 43.Rowman and Littlefield.rpt. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- 44.Sappho of Lesbos, Poems. Bibliotheca Augustana , ed. U. Harsch, 2003.
- 45.Socrates. Scholastichus. Documenta Catholica Omnia. De Rebus Laicorum. Migne JP.
Patrologia Graeca DCO (MPG. 06700300842). Trans. Philip S. 1819-1893.
- 46.Sophocles. Tragodiae. Ed. ADain and P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres. 1955-1972.
- 47.Theophrastos, Testament(Diathekai) [= Diog. Laert. 5.51ff.] Bibliotheca Augustana, ed. U.
Harsch, 2000/2002).
- 48.Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thoughts and influence.
Commentary by Sharples. Brill, 1998.
- 49.Thucydides, vol.I-IV, History of Peloponnessian War, Translated by C. F. Smith,1920.
- 50.Xenophon Ephesius. Ephesiaca. ed. G. Dalmeyada. Paris: Les Belles Lettres,1962.
- 51.Xenophon of Ephesus. Ephesiaca. (TR.). Swain S. Oxford University Press, 1999.
- 52.Xenophon. Xenophon in Seven Volumes, 4. Harvard University Press, Cambridge,
MA;William Heinemann, Ltd., London, 1979.

- 53.ანტიკური ლირიკა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გიგლა სარიშვილმა, თბილისი 1988.
- 54.აპოლონიოს როდოსელი, „არგონავტიკა“, თარგმანი აკაკი ურუშაძისა, თბილისი 1970.
- 55.აპოლონიოს როდოსელი. *არგონავტიკა*. თარგმანი ლ.ბერძენიშვილის, ვ.ურუშაძის, ნ.შამუგიასი. გამ. „ბაკურ სულაკაური“. თბილისი 2013.
- 56.არგონავტები, თხრობა და კომენტარები რისმაგ გორდეზიანისა, თბილისი 1999.
- 57.არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, თარგმანი თამარ კუკავასი, თბილისი 1994.
- 58.არისტოტელე, პოეტიკა, თარგმანი სერგი დანელიასი, თბილისი 1979.
- 59.არისტოფანე, კომედიები, თარგმანი ლევან ბერძენიშვილისა, თბილისი 2013.
- 60.არისტოფანე, კომედიები, ტომი I, აქარნელები, მხედრები, თარგმანი ლევან ბერძენიშვილისა, ლოგოს პრესი, თბილისი 2002.
- 61.არისტოფანე, კომედიები, ტომი II, ღრუბლები, კრაზანები, თარგმანი ლევან ბერძენიშვილისა, ლოგოს პრესი, თბილისი 2004.
- 65.დემოსთენესი, ფილიპიკები, თარგმანი გიგლა სარიშვილისა, თბილისი 1984.
- 62.ევრიპიდე, ბაკხი ქალები, იფიგენია ავლისში, თარგმანი ზ. კიკნაძის და გ. სარიშვილისა, თბილისი 1979.
- 63.ევრიპიდე, მედეა, თარგმანი ზაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 1999.
- 64.ევრიპიდე. ტრაგედიები.თარგმანი ლ. ბერძენიშვილის, ბ. ბრეგვაძის, ზ.კიკნაძის, გ. სარიშვილის, ნ. ტონიასი, თბილისი 2013.
- 65.ელადის მუზა, ბერძენი ავტორები, თარგმანი რომან მიმინოშვილისა, თბილისი 1963.
- 66.ესქილე, ტრაგედიები, სპარსელები, თარგმანი გიგლა სარიშვილისა, თბილისი 1978.
- 67.ესქილე, მიჯაჭვული პრომეთე, ორესტეა, თარგმანი გ. სარიშვილისა, თბილისი 2013.
- 68.თეოფრასტოსი, ხასიათები, თარგმანი ნ. გათენაშვილის, ნ. თაზიაშვილის, ნ. ქუთელიასი, ა. ნიკოლოზიშვილის, თბილისი 2013.
- 69.ლონგე, დაფნისი და ქლოა, ფრანგულიდან თარგმანა იროდიონ ქავჭარაძემ, თბილისი 1970.

70. პინდაროსი, ოდები და ფრაგმენტები, ძველი ბერძნულიდან, თარგმანი ნანა ტონიასი, თბილისი 2003.
71. პინდაროსი, ოდები, თარგმანი ლევან გორდეზიანისა, თბილისი 2013.
72. პიხტი 1969 – Picht G. (1969), *Freiheit, Vernunft, Verantwortung*, Stuttgart.
73. პლატონი, ადრეული დიალოგები, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 2013.
74. პლატონი, სახელმწიფო, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 2003.
75. პლატონი, სახელმწიფო, თარგმანი ბაჩანა ბრეგვაძისა, თბილისი 2013.
76. პლუტარქოსი, პარალელური ბიოგრაფიები. თარგმანი, შესავალი წერილი და განმარტებები ა. ურუშაძისა, თბილისი 1957.
77. ქსენოფონი, თხოვლებანი, თარგმანი ქეთევან ჯაველიძის, ვახტანგ ურუშაძისა, თბილისი 2013.
78. ძველი ბერძნული ლირიკა, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა გიგლა სარიშვილმა, თბილისი 1978
79. ჰელიკონი, ძველი ბერძნული ლირიკა, შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა ნანა ტონიამ, თბილისი 2002.
80. ჰელიოდოროსი, ეთიოპიკა, გიგლა სარიშვილის თარგმანი, თბილისი 1972.
81. ჰეროდოტე, ისტორია, თარგმანი მანანა ფხაკაძისა, თბილისი 2013.
82. ჰეროდოტოსი, ისტორიები, თარგმანი თინათინ ყაუხჩიშვილისა, თბილისი 2007.
83. ჰომეროსი, ილიადა, თარგმანი რომან მიმინოშვილისა, თბილისი 1979.
84. ჰომეროსი, ოდისეა, თარგმანი ზურაბ კვიციანიძისა და თამაზ ჩხენკელის, თბილისი 2011.

სამეცნიერო ლიტერატურა

1. ადამი 1971 – Parry Adam (1971)(Ed.), *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*, Oxford: Clarendon Press.
2. *ადამიანის უფლებათა საყოველთაო დეკლარაცია*, გაერთიანებული ერების გენერალური ასამბლეა, 1948 წლის 10 დეკემბერი.
3. ადამსი 1912 – Jane Addams (1912), *A New Conscience and an Ancient Evil*, Publisher:

4. ადკინსი 1969 – Adkins A. W. H. (1969), *Threatening, Abusing and Feeling Angry in the Homeric Poems*, Journal of Hellenic Studies.
5. ადკინსი 1970 – Adkins A. W. H. (1970), *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values, and Beliefs*, Ed. by Max Black. Ithaca: Cornell University Press.
6. ადკინსი 1972 – Adkins A. W. H. (1972), *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece: From Homer to the End of the Fifth Century*, New York: Norton.
7. ადკინსი 1975 – Adkins, A. W. H. (1975), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Chicago: University of Chicago Press.
8. აუსტინი 1994 – Austin Norman (1994), *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*. Ithaca: Cornell University Press.
9. აილსი 1999 – Johnston Sarah Iles (1999), *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press.
10. აკრილი 1981 – Ackrill L.J. (1981), *Aristotle the Philosopher*, New York.
11. არნოტი 1989 – Peter D. Arnott (1989), *Public and Performance in the Greek Theatre*, Publisher: Routledge.
12. აქვინელი 2002 – Thomas Aquinas (2002), *On Law, Morality, and Politics*, Publisher:
13. ბარეტი 2002 – James Barrett (2002). *Staged Narrative: Poetics and the Messenger in Greek Tragedy*, University of California Press.
14. ბატერვუთი 1966 – Butterworth, E. A. S. (1966), *Some Traces of the Pre-Olympian World in Greek Literature and Myth*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
15. ბაქსტონი 1999 – Richard R. Buxton (1999), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press.
16. ბეერი 2004 – Josh Beer (2004), *Sophocles and the Tragedy of Athenian Democracy*, Publisher: Praeger.
17. ბეკერი 2004 – Marilyn Beker (2004), *Screenwriting with a Conscience: Ethics for Screenwriters*, Lawrence Erlbaum Associates.
18. ბელფიორე 2000 – Elizabeth S. Belfiore (2000), *Murder among Friends: Violation of Philia in Greek Tragedy*, Oxford University Press.

19. ბერლინი 19881– Normand Berlin (1981), *The Secret Cause: A Discussion of Tragedy*, University of Massachusetts Press.
20. ბიჩი 1958 – Waldo Beach (1958), *Conscience on Campus: An Interpretation of Christian Ethics for College Life*, Association Press.
21. ბლუმფილდი 2008 – Paul Bloomfield (2008), *Morality and Self-Interest*, Oxford University Press.
22. ბოულბი 2007 – Rachel Bowlby (2007), *Freudian Mythologies: Greek Tragedy and Modern Identities*, Oxford University Press.
23. ბოურა 1966 – Bowra C. M. (1966), *Heroic Poetry*, Rpt. New York: Saint Martin's Press.
24. ბრემერი 1993 – Bremmer Jan N. (1993), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press, 4th Printing for Mythos Series.
25. ბურგესი 2001 – Burgess Jonathan S (2001)., *The Tradition of the Trojan War in Homer & the Epic Cycle*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
26. ბურგჩარდტი 1992 – Carl R. Burgchardt(1992), *The Voice of Conscience*, Greenwood Press.
27. ბურკეტი 1977 – Burkert Walter (1977), *Greek Religion. Trans. John Raffan*. Cambridge.
28. ბურკეტი 1982 – Burkert, Walter (1982), *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. First Paperback Printing. Berkeley: University of California Press.
29. ბურკეტი 1992 – Burkert Walter (1992), *The Orientalizing Revolution and Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Translated by Margaret E. Pinder and Walter Burkert, Cambridge, Mass.: Harvard U. P.
30. ბურკეტი 1996 – Burkert, Walter (1996), *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
31. ბურკეტი Burkert, Walter (1972), *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Trans. Peter Bing. Berkeley: University of California Press, Trans. of Homo Necans, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
32. გაგარინი 1976 – Gagarin M. (1976), *Aeschilian Drama*, Berkeley, University of California Press.

33. გაინსი 1993 – Douglas L. Cairns (1993), *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Clarendon Press.
Christopher Pelling.
34. გალაგერი 1991 – Lowell Gallagher (1991), *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance*, Stanford University.
35. გარლანდი 1985 – Garland Robert (1985), *The Greek Way of Death*, Ithaca, N.Y.:
Cornel University Press.
36. გილი 1998 – Christopher Gill (1998), *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Clarendon Press.
37. გლეი 1983 – Clay Jenny Strauss (1983), *The Wrath of Athena: Gods and Men in the "Odyssey,"* Princeton: Princeton University Press.
38. გოლდვოტერი 1960 – Barry Goldwater (1960), *The Conscience of a Conservative*,
Publisher: Hillman Books.
39. გოლდჰილი 2012 – Simon Goldhill (2012), *Sophocles and the Language of Tragedy*,
Oxford University Press.
40. გორდეზიანი 1997 – გორდეზიანი რ. (1997), *ბერძნული ცივილიზაცია*, ტ. I.
„მერანი“.თბილისი.
41. გორდეზიანი 1998 – გორდეზიანი რ. 1998, *ბერძნული ცივილიზაცია*, ტ. II.
„მერანი“.თბილისი.
42. გორდეზიანი 2002 - გორდეზიანი რ. (2002) *ბერძნული ლიტერატურა*.
გამომცემლობა “ლოგოსი”, თბილისი.
43. გრინვოლტი 1995 – Kent Greenawalt (1995), *Private Consciences and Public Reasons*,
Oxford University Press.
44. გრიფინი 1999 – Jasper Griffin (1999), *Sophocles Revisited: Essays Presented to Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford University Press .
45. გროუტი 2004 – George Grote (2004). *Plato, and the Other Companions of Sokrates:*
Volume 2.
46. გროუტი 2010 – George Grote (2010), *A History of Greece* , Cambridge Library
Collection, Classics).

47. დაბი 1996 – Francis M. Dunn (1996), *Tragedy's End: Closure and Innovation in Euripidean Drama*, Oxford University Press.
48. დევისი 1988 – Michael Davis (1988), *Ancient Tragedy and the Origins of Modern Science*, Southern Illinois University Press.
49. დევისი 1988 – Michael Davis (1988), *Ancient Tragedy and the Origins of Modern Science*, Southern Illinois University Press.
50. დიკეი 1996 – Eleanor Dickey (1996), *Greek Forms of Address: From Herodotus to Lucian*, Contributors: Publisher: Clarendon Press.
51. დილვეთი 1994 – Dilworth Thomas (1994), *The fall of Troy and the slaughter of the suitors: Ultimate symbolic correspondence in the Odyssey*, Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature Jun. Vol. 27 No. 2.
52. დიუე 2006 – Casey DuÉ (2006), *The Captive Woman's Lament in Greek Tragedy*, University of Texas Press .
53. დიჰლე 1982 – Diehle Albrecht (1982), *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Sather Classical Lectures No. 48. Berkeley: University of California Press.
54. დობროვი 2001 – G. Dobrov (2001), *Figures of Play: Greek Drama and Metafictional Poetics*, Oxford.
55. დობროვი 2001 – Gregory W. Dobrov (2001), *Figures of Play: Greek Drama and Metafictional Poetics*, Oxford University Press.
56. დოდსი 1973 – Dodds E. R. (1973), *The Greeks and the Irrational*, Sather Classical Lectures, Vol. 25. 1951. Rpt. Berkeley: University of California Press.
57. დოვერი 1972 – Dover K.J.(1972), *Aristophanes' Comedy*, Berkeley, Los Angeles.
58. დოვერი... 1997 –K. J. Dover E. L. Bowie, Jasper Griffin, M. L. West (1997), *Ancient Greek Literature*, Oxford University Press.
59. ებელინგი 1963 – Gerhard Ebeling (1963), *Word and Faith*, Fortress Press.
60. ელიადე 1963 – Eliade M. (1963), *Myth and Reality*, Trans. W. Trask. New York.

61. ერბსი 1986 – Erbse H. (1986), *Untersuchungen zur Funktion der Gotter im homerischen Epos*, Berlin and New York.
62. ერლანდი 1935 – Ehnmark Erland(1935), *The Idea of God in Homer*. Publisher: Uppsala.
63. ეტემა2007 – James S. Ettema (2007), *Custodians of Conscience: Investigative Journalism and Public Virtue*, Columbia University Press.
64. ვაიტი 1963 – Evelyn-White Ed. (1963), *Hesiod, the Homeric Hymns, and Homerica*, Cambridge, Mass.: Loeb series, new and revised edition.
65. ვებსტერი 1953 – T. B. L. Webster (1953), *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester University Press.
66. ვებსტერი 1976 – Webster T.B.L.(1967), *The Tragedies of Euripides*, London, Methuen.
67. ვეინინგერი 1999 – Вейнингер О. (1999), *Пол и характер*, Москва.
68. ვერნანტი 1974 – Vernant Jean-Pierre (1974), *Myth and Society in Ancient Greece*, Trans. by Janet Lloyd. Ithaca: Cornell University Press.
69. ვერნანტი 1982 – Vernant Jean-Pierre (1982), *The Origins of Greek Thought*, Ithaca: Cornell University Press.
70. ვერნანტი 1988 – Vernant Jean-Pierre (1988), *Myth and tragedy in ancient Greece*, Cambridge, Mass.: Zone Books.
71. ვერნანტი1991 – Vernant Jean-Pierre (1991), *Mortals and Immortals, Essays*. Cambridge, Mass.: Zone Books.
72. ვერსჟნი 1974 – VersJnyi Laszlo (1974), *Man's Measure: A Study of the Greek Image of Man from Homer to Sophocles*, Albany: State University of New York Press.
73. ვილამოვიც-მოლენდორფი 1948 – Wilamowitz-Moellendorff U. (1948), *Platon*, I., Berlin Frankfurt/ Москва.
74. ვილბორგი 1955 – Vilborg (ed.) (1955), *Leucippe and Clitophon, A commentary*, 1955
75. ვილიამსი 1993 – Williams Bernard (1993), *Shame and Necessity*, Sather Classical Lectures No. 57. Berkeley: University of California Press.
76. ვიტმანი 1969 – Whitman Cedric H. (1969), *Homer and the Heroic Tradition*, New York: W. W. Norton.

77. ვიტმარში 2001 – Tim Whitmarsh (2001), *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*, Oxford University Press.
78. ვოლი 1998 – Victoria Wohl (1998), *Intimate Commerce: Exchange, Gender, and Subjectivity in Greek Tragedy*, University of Texas Press.
79. ზანკერი 1994 – Zanker Graham (1994), *The heart of Achilles: characterizatton of personal ethics in the Iliad*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
80. ზეკერი 1963 – Fr. Zecker (1963), *Semantica, Rhetorica. Ethica*. Berlin.
81. ზელენეკი 1998 – Michael X. Zelenak (1998), *Gender and Politics in Greek Tragedy*, Publisher: Peter Lang.
82. ზუნცი 1963 – G. Zuntz (1963), *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press.
83. თომასი 1982 – MacCary W. Thomas (1982), *Childlike Achilles: Ontogeny and Phylogeny in the Iliad*. New York: Columbia University Press.
84. თუკიდიდე, ისტორია, თარგმანი ლევან გორდეზიანისა, თბილისი 2013.
85. იაკობსი 2001 – Jonathan Jacobs (2001), *Law And Politics*, Cornell University Press.
86. იამაგატა 1994 – Yamagata Naoko 91994), *Homeric Morality*, New York: E. J. Brill.
87. იანი 1997 - Morris Ian (1997), *Darkness and Heroes*, Oxford University Press.
88. იარხო 1972 – В. Н. Ярхо (1972). Античность и современность, Москва.
89. იეგერი 1936 – Jaeger W.(1936), *Paideia* . Bd.1. Berlin und Leipzig.
90. იეგერი 1963 – Jaeger W. (1963), Demosthenes, Der Staatsmann und sein Werden.
91. იოსეფი 1953 – Bertram Joseph (1953), *Conscience and the King: A Study of Hamlet*, Chatto and Windus.
92. ირადი 1998 – Malkin Irad (1998), *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*. Berkeley: University of California Press.
93. იუნგი 1976 – იუნგი კ.გ. (1976), *ანალიზური ფსიქოლოგიის საფუძვლები*. სიზმრები, ტ. 5. თბილისი.
94. იუნგი 1991 – C.G: Jung (1991), *Gesammelte Werke*, , B.10.Olten .
95. კარლი 1963 – Frederick R. Karl (1963), *The Politics of Conscience*, Southern Illinois University Press.

96. კარპენტერი 1962 – Carpenter Rhys. (1962), *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, University of California Press.
97. კაჩადურიანი 2010 – Herant Katchadourian (2010), *Guilt: The Bite of Conscience*, Stanford General Books.
98. კენფილდი 1977 – J. Douglas Canfield (1977), *Nicholas Rowe and Christian Tragedy*, University Presses of Florida.
99. კერკე 2010 – Leslie Kurke (2010), *Aesopic Consations: Popular Tradition, Cultural Dialogue, and the Invention of Greek Prose*. Princeton University Press.
100. კირიაკიძე 1998 – Kyriakidou M. (1998), *The feminist Movement in Greece*. King's College, University of London.
101. კირკი 1965 – Kirk G. S. (1965), *Homer and the Epic*, Cambridge University Press Paperback.
102. კირკი 1973 – Kirk G. S. (1973), *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Sather Classical Lectures, Vol. 40. University of California Press.
103. კიტო 1954 – Kitto H.D.F. (1954), *Greek Tragedy*, Garden City, New York, Doubleday.
104. კოკერი 1998 – Christopher Coker (1998), *War and the Illiberal Conscience*,
105. კოლბერგი 1973 – Kohlberg Lawrence (1973), *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, Journal of Philosophy (The Journal of Philosophy, Vol. 70, No. 18).
106. კოლბერგი 1996 – Kohlberg L.(1996), *Die Psychologie der Moralentwicklung*. Frankfurt/ Москва.
107. კონახერი 1967 – Conacher D.J. (1967), *Euripidean Drama; Myth, Theme and Strucutre*, Toronto.
108. კობლატაძე გ. 1986 – კობლატაძე გ. (1986) *ლიტერატურის მკოდნეობა არისტოტელეს მოძღვრებაში*, თბილისი.

109. კრატი 1949 – Joseph Wood Krutch (1949), *Comedy and Conscience after the Restoration*, Columbia University Press.
110. ლამბერტონი 1965 – Lambertson Robert (1965), *Homer the Theologian: Neoplatonist*
111. ლატაჩი 1996 – Latacz Joachim (1996), *Homer, His Art and His World.*, J. Holoka, trans.
112. ლეიტერი 2007 – Brian Leiter, Neil Sinhababu (2007), *Nietzsche and Morality*. Oxford University Press.
113. ლეონი 1963 – Golden Leon (1963), *Dios apate and the unity of Iliad*, Mnemosyne Vol. 42, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
114. ლესკი 1961 – Lesky Albin (1961), *Gottliche und menschliche Motivation im homerischen Epos*. Heidelberg: C. Winter.
115. ლესკი 1978 – Leskey A. (1978), *Greek Tragedy*, Translated by H.A.Frankfort, London, New York.
116. ლეფკოვიჩი 1986 – Lefkowitz Mary R. (1990), *Women in Greek Myth*, Paperback
117. ლილუაშვილი 2001 – ლილუაშვილი ზ. (2001), *აქილევსის სახე ჰომეროსთან და მისი რეცეფციები ანტიკურ ლიტერატურაში*, „ლოგოსი“, თბილისი.
118. ლოველი 1990 – Edmunds Lowell (1990), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
119. ლონსდეილი 1989 - Lonsdale S. H. (1989), *If Looks Could Kill: παπταίνω and the Interpenetration of Imagery and Narrative in Homer, CJ*.
120. ლოსევი 1963 - Лосев А. Ф. (1963), *История античной эстетики. Ранняя классика*. 1-е изд. Искусство, Москва.
121. ლოსევი 1968 - Лосев А. Ф. (1968), *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*, 1-е изд. Искусство, Москва.
122. ლოსევი 1975 - Лосев А. Ф. (1975), *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*, 1-е изд. Искусство, Москва.
123. ლოჯი 1986 - Lodge D. (1986), *Working with Structuralism*, Routledge: London.
124. ლუკაქსი 1971 - Lukács G. (1971), *The Theory of the Novel*, Trans. Bostok A., London: Merlin Press.

125. მაკმულენი 1966 - Macmullen R. (1966), *Enemies of the Roman order*, Cambridge.
126. მაკქუინი 1990 - MacQueen B. (1990), *Myth, Rhetoric, and Fiction: A Reading of Longus's Daphnis and Chloe*, Lincoln. NE.
127. მარიო ერაზმო 2004 – Mario Erasmo (2004), *Roman Tragedy: Theatre to Theatricality*, University of Texas Press.
128. მარკი 1987 – Edwards Mark W. (1987), *Homer*, Johns Hopkins University Press.
129. მეისონი 1979 - Mason H. J. (1979), Longus and the Topography of Lesbos, *TAPA* 109.
130. მელეტინსკი 1986 - Мелетинский Е. М. (1986), Введение в историческую поэтику эпоса и романа. гл. Начало романа,. Античный роман. Античное влияние на средневековый роман, Искусство, Москва.
131. მიკელსონი 1991– Jon D. Mikalson (1991), *Honor Thy Gods: Popular Religion in Greek Tragedy*, University of North Carolina Press.
132. მილი 1992 – Милль Дж. С.(1992), *Порабощение женщин /Феминизм: проза, мемуары. письма*, Москва.
133. მილსი 1997 – Sophie Mills (1997). *Theseus, Tragedy, and the Athenian Empire*. Clarendon Press.
134. მიულნერი 1996 – Muellner Leonard (1996), *The Anger of Achilles: Menis in Greek Epic*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
135. მიჩელი 1980 – Basil Mitchell (1980), *Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience*, Clarendon Press.
136. მოიერი 2011–Dean Moyar (2011), *Hegel's Conscience*, Oxford University Press.
137. მორვუდი 1997– James Morwood (1997), *Medea; Hippolytus; Electra; Helen*. Euripides, Clarendon Press.
138. მორისონი 1992 – Morrison James V. (1992), *Homeric misdirection: false predictions in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
139. ნადარეიშვილი 2008 – ნადარეიშვილი ქ. (2008), *ქალი კლასიკურ ათენსა და ბერძნულ ტრაგედიაში*, „ლოგოსი“, თბილისი.

140. ნატცელი 1992 – Natzel S. (1992), *Klea gynaikon, Frauen in den Argonautika des Apollonios Rhodios*, Trier.
141. ნეიგი 1990 – Nagy Gregory (1990), *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
142. ნეიგი 1999 – Nagy Gregory (1999), *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore: The Johns Hopkins Univ. Press.
143. ნილსონი 1964 – Nilsson Martin P. (1964), *A History of Greek Religion*, New York: W. W. Norton & Co.
144. ნიცშე 1981 – Nietzsche F. (1981), *Zur Genealogie der Moral*, In: Werke in Zwei Bänden. München. Band II.
145. ნიცშე 2000 – Friedrich Nietzsche (2000), *The Birth of Tragedy*, Trans. Douglas Smith, Oxford.
146. ნორთი 1966 – North Helen (1966), *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
147. ოსბორნი 1996 – Osborne Robin (1996), *Greece in the Making, 1200- 479 BC*. London and New York: Routledge.
148. ოტტო 1978 – Otto Walter F. (1978), *The Homeric Gods: The Spritual Significance of Greek New York: Octagon Books*.
149. პარი 1961 – Mary Parr (1961), *James Joyce: The Poetry of Conscience: A Study of Ulysses*, Inland Press.
150. პელინგი 1997 – Christopher Pelling (1997), *Greek Tragedy and the Historian*, Oxford University Press.
151. პიერსი 1955 – C. A. Pierce (1955), *Conscience in the New Testament: A Study of Syneidesis in the New Testament, in the Light of Its Sources and with Particular Reference to St. Paul, with Some Observations regarding Its Pastoral Relevance Today*, SCM Press.
152. ჟირარდი 1977 – Girard RenJ. (1977) *Violence and the Sacred*, Trans. Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

153. რედფილდი 1994 – Redfield James M.(1994), *Nature and culture in the Iliad: the tragedy of Hector*, Expanded ed. Durham: Duke University Press.
154. რეიდმაკერი 2005 – Adriaan Rademaker (2005), *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Publisher:Brill.
155. რეიკი 1957 – Theodor Reik (1957), *Myth and Guilt: The Crime and Punishment of Mankind*, Publisher: George Braziller.
156. რეში 1994 – Rush Rehm (1994), *Greek Tragic Theatre*, Publisher: Routledge.
157. რინგერი 1998 – Mark Ringer (1998), *Electra and the Empty Urn: Metatheater and Role Playing in Sophocles*, University of North Carolina Press.
158. როდე 1966 – Rohde Erwin (1966), *Psyche: the Cult of Souls and Belief in Immortality Among the Greeks*, Vol. II. Trans. from the 8th Ed. by W. B. Hillis. New York: Harper Torchbooks.
159. როზენმეიერი 2001 – Patricia A. Rosenmeyer (2001), *Ancient Epistolary Fictions: The Letter in Greek Literature*, Cambridge University Press.
160. რორტი 1980 – Rorty A. O. (ed.) (1980), *Esseys on Aristotles's Ethics*, Berkley
161. რორტი 1992 – Rorty A. O. (ed.) (1992), *Esseys on Aristotles's Poetics*, Princeton.
162. როულინგსი 2002 – Elizabeth Trapnell Rawlings (2002), *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, Cornell University Press.
163. საიბი 1994 – Philip Seib (1994), *Campaigns and Conscience: The Ethics of Political Journalism*, Praeger Publishers.
164. საიდი 1999 – Suzanne Saïd (1999), *A Short History of Greek Literature*, Publisher: Routledge.
165. ტონია 2008 – ტონია ნ. (2008), *ანტიკური სამყაროს პოეტებსები*. „ლოგოსი“. თბილისი.
166. ჯულიანი1976 – Jaynes Julian (1976), *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, Boston: Houghton Mifflin Co.

167. ველტონი 1996 – J. Michael Walton, Peter D. Arnott (1996), *Menander and the Making of Comedy*, Publisher: Praeger.
168. ვიკერსი 1997 – Michael Vickers (1997), *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, University of Texas Press.
169. თორნტონი 1997 – Bruce S. Thornton (1997), *Eros: The Myth of Ancient Greek Sexuality*, Westview Press.
170. იულეა 2002 – V. Ulea (2002), *A Concept of Dramatic Genre and the Comedy of a New Type: Chess, Literature, and Film*, Southern Illinois University Press.
171. კაროლინე 2009 – Alexander Caroline (2009), *The War that Killed Achilles: The True Story of Homer's Iliad and the Trojan War*, New York: Viking.
172. კრაზი 1949 – Joseph Wood Krutch (1949), *Comedy and Conscience after the Restoration*, Columbia University Press.
173. ლევერი 1956 – Katherine Lever (1956), *The Art of Greek Comedy*, Methuen.
174. ლეიპი 2004 – Susan Lape (2004), *Reproducing Athens: Menander's Comedy, Democratic Culture, and the Hellenistic City*, Princeton University Press.
175. ლესკი 1971 – Lesky (1971), *Geschichte der griechischen Literatur (GGL)*, Bern, Munchen.
176. ლოიდი 2003 – G. E. R. Lloyd (2003), *In the Grip of Disease: Studies in the Greek Imagination*, Oxford University Press.
177. ლოიდ-ჯოუნზი 1985 - Lloyd-Jones H. (1985), *Psychoanalysis and the Study of the Ancient World*, In: Freud and the Humanities Horden P. ed. London.
178. ლონგი 1986 – Timothy Long (1986), *Barbarians in Greek Comedy*, Southern Illinois University Press.
179. ნაიდენი 2013 – F.S. Naiden (2013), *Smoke Signals for the Gods: Ancient Greek Sacrifice from the Archaic through Roman Periods*, Oxford University Press.
180. ნორმანი 1975 – Austin Norman (1975), *Archery at the dark of the moon: poetic problems in Homer's Odyssey*, Berkeley: University of California Press.
181. ო'რეგანი 1992 – Daphne Elizabeth O'Regan (1992), *Rhetoric, Comedy, and the Violence of Language in Aristophanes' Clouds*, Oxford University Press.

182. რეკვორდი 1987 – Kenneth J. Reckford (1987), *Aristophanes' Old-And-New Comedy*, Vol. 1. University of North Carolina Press.
183. რემდოლი 1914 – Hastings Rashdall (1914), *Is Conscience an Emotion? Three Lectures on Recent Ethical Theories*, Houghton Mifflin.
184. როსივაჩი 1998 – Vincent J. Rosivach (1998), *When a Young Man Falls in Love: The Sexual Exploitation of Women in New Comedy*, Publisher: Routledge.
185. სეგალი 1996 – Segal E. (1996), *Oxford Readings in Aristofanes*, Oxford.
186. სეილი 1994 – Sale William Merritt (1994), *The government of Troy: Politics in the Iliad*. Greek, Roman & Byzantine Studies Spring. Vol. 35 No.1.
187. სვაინი 2006 – Lucas Swaine (2006), *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*, Columbia University Press.
188. სვეინი 1999 – Simon Swain (1999), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford University Press.
189. სზელსკი 1971 – John Von Szeliski (1971), *Tragedy and Fear; Why Modern Tragic Drama Fails*, University of North Carolina Press.
190. სილკი 1998 – M.S Silk (1998), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford University Press.
191. სილკი 2000 – Silk M.S.(2000), *Aristophanes and the Definition of Comedy*, Oxford.
192. სკინერი 2012 – Joseph E. Skinner (2012), *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*, Oxford University Press.
193. სნელი 1953 – Bruno Snell (1953), *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Harvard University Press.
194. სოლომონი 1985 – Robert C. Solomon (1985), *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press.
195. სომერსტეინი 2002 – Alan H. Sommerstein (2002), *Greek Drama and Dramatists*, Publisher: Routledge.

196. სომერსტეინი 2002 – Alan H. Sommerstein (2002), *Greek Drama and Dramatists*, Publisher: Routledge.
197. სოფოკლე. თებეს ტრაგედიები. თარგმანი გიორგი ხომერიკისა, თბილისი 2013.
198. სპრინკლი 1994 – Robert Hunt Sprinkle (1994), *Profession of Conscience: The Making and Meaning of Life-Sciences Liberalism*, Princeton University Press.
199. სტალკინი 1991 – Slatkin, Laura M.(1991), *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*, Berkeley: University of California Press.
200. სტაუტი 2011 – Lynn Stout (2011), *Cultivating Conscience: How Good Laws Make Good People*, Princeton University Press.
201. სტეგმიულერი 1978 – Stegmüller W.(1978), *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*,
202. სტელი 2010 – Gregory A. Staley (2010), *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford University Press.
203. სტენცელი 1928 – Stenzel, J. (1928), *Platon der Erzieher*. Leipzig.
204. სტიუარტი 1990 – Stewart S.(1990), *Greek Sculpture*, Volume 1, New haven and London.
205. სტრაუსი 2013 – Jonathan Strauss (2013), *Private Lives, Public Deaths: Antigone and the Invention of Individuality*, Fordham University Press.
206. ტაგარაკისი 1976 – Tsagarakis, O. (1976), *Nature and Background of Major Concepts of Divine Power in Homer*, Prentice Hall.
207. ტაპლინი 2003 – Oliver Taplin (2003), *Greek Tragedy in Action* , Routledge.
208. ტეჯერა 1997 – V. Tejera (1997), *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*, Greenwood Press.
209. ტონია 2003 – ტონია ნ. (2003), *ქალთა პორტრეტები*. „ლოგოსი“, თბილისი.
210. ტონია 1991 – ტონია ნ. (1991), *ანტიკური ლიტერატურული ტრადიციები და თანამედროვეობა*, „ლოგოსი“. თბილისი.
211. ტონია 1991 – ტონია ნ. (1991) *საფოს პოეტური სამყარო*. თსუ გამომც, თბილისი.

212. ტრეილი 1990 – Traill David A. (1990), *Unfair to Hector?* Classical Philology Vol. 85.
213. ურუშაძე 1976 – ურუშაძე ა.(1976), *ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებაში*, თბილისი.
214. ფეიბლმენი 1962 – James Feibleman (1962), *In Praise of Comedy: A Study in Its Theory and Practice*, Russell & Russell.
215. ფინლეი 1954 – Finley M. I. (1954), *The World of Odysseus*, New York.: Viking.
216. ფიხტე 1798 – Fichte J.G.(1798), *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, Jena Leipzig.
217. ფოლეი 2003 – Helene P. Foley (2003), *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton University Press.
218. ფორდი 1992 – Ford Andrew (1992), *Homer: The Poetry of the Past*. Ithaca: Cornell University Press.
219. ფრენკელი 1975 – Frankel H. (1975), *Early Greek Poetry and Philosophy.*, Trans. M.Hadas and J. Willis. New York: Harcourt, Brace, Javonovich.
220. ფროიდი 1960 – Freud S. (1960), *Das Unbehagen in der Kultur*. In:Das Unbewußte, Schriften zur Psychoanalyse. Frankfurt/ Москва.
221. ფროიდი 1961 – Freud S.(1961), *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, In:Gesammelte Werke, Bd.XV. Frankfurt/ Москва.
222. ფროიდი 1976 – Freud S.(1976), *Totem und Tabu*, Frankfurt/ Москва. Hamburg.
223. ფრომი 1980 – Fromm E.(1980), *Märchen, Mythen, Träume*. Stuttgart.
224. ყაუხჩიშვილი 1958 - ყაუხჩიშვილი ს. (1958), *ბერძნული ლიტერატურის ისტორია*. ტ.1, თსუ გამომცემლობა, თბილისი.
225. ყაუხჩიშვილი 1971 – ყაუხჩიშვილი ს. (1971), *ანტიკური ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი.
226. შარპლსი 1998 – Sharples B. (1998), *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thoughts and influence*.
227. შონლეინი 1969 – P.W. (1969), *Schönlein Zur Entstehung eines Gewissenbegriffes bei Griechen und Römert-Rheinisches Museum*, v.112.

228. შოპენჰაუერი 1977 – Schopenhauer A. (1977), *Über die Grundlage der Moral*, In: Kleine Schriften.III.Band.Leipzig o/J.
229. შტაინერი 1962 – Steiner George (1962), *Homer: A Collection of Critical Essays*, Twentieth Century Views. Prentice Hall.
230. შტენცელი 1928 – Stenzel J. (1928), *Platon der Erzieher*. Leipzig 1928.
231. შტრაუსი 2007 – Strauss Barry (2007), *The Trojan War: A New History*, Simon & Schuster Paperback.
232. ჩედვიკი 1967 – Chadwick H. M. (1967), *The Heroic Age*. Cambridge.
233. ჩეიზი 1968 – Greene William Chase (1968), *Moira: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Gloucester, Mass: Peter Smith.
234. ჩიხლაძე 2006 – ჩიხლაძე ნ. (2006), *პრომეთეს მხატვრული სახის ოპოზიციების გენეზისი და ფორმირება*, „ლოგოსი“, თბილისი.
235. ჩიხლაძე 2003 – ჩიხლაძე ნ. (2003), *ამაძონების მოტოვი ანტიკურ ლიტერატურაში*, „ლოგოსი“, თბილისი.
236. ცანავა 2005 – ცანავა რ. (2005), *მითორიტუალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ეთნოლოგიური პარალელები*, „ლოგოსი“ თბილისი.
237. ცუკერი 1966 – Zucker, F.(1966), *Syneidesis-Conscientia*, Gesammelte Schriften. Göttingen.
238. ძველი ბერძნული ლირიკა, თარგმანი ეკუთვნის ნანა ტონიას, თამარ კალატოზს, ლევან ბერძენიშვილს, გიორგი ხომერიკს , მანანა ღარიბაშვილს, დალილა ბედიანიძეს, გიორგი ქაჯაიას, თბილისი 2013.
ძველი ბერძნული პროზა, თარგმანი ქ.აბესაძის, ვ.ასათიანის, შ.ასათიანის, ს.ბერიკაშვილის, ნ.გათენაშვილის, ქ.გარდაფხაძის, თ.დულარიძის, ნ.თაზიაშვილის, თ.თარხნიშვილის, დ.ნადიბაიძის, ა.ნიკოლოზიშვილის,

- ნ.რატიანის, გ.სარიშვილის, ა.ტრაპაიძის, ნ.ქუთელიას, თ.ჭეიშვილისა, თბილისი 2013.
239. წერეთელი 1935 – წერეთელი გრ. (1935), *ბერძნული ლიტერატურის ისტორია*, თბილისი.
240. ქელიძე 1982 – ქელიძე მ. (1982), *ფილოსოფიის ისტორიის მეცნიერების სათავეებთან*, თბილისი.
241. ჯინჯოლი 2000 – Kim Jinyo (2000), *The Pity of Achilles: Oral Style and the Unity of the Iliad*,
242. ჯონსი 1994 – Jones P. V. (1994), *The past in Homer's Odyssey*, Journal of Hellenic Studies Vol. 112.
243. ჯოუნსი 1962 – John Jones(1962), *On Aristotle and Greek Tragedy*, Oxford University Press.
244. ჰაგი 2002 - Hägg T. (2002), *Epiphany in the Greek novels: the employment of a metaphor*, Eranos .
245. ჰადასი 1999 - Hadas M. (1999), *Heliodorus: An Ethiopian Romance*, University of Pennsylvania Press.
246. ჰაიდეგერი 1986 – Heidegger M. (1986), *Sein und Zeit*, Tübingen.
247. ჰაიეთი 1949 - Highet G. (1949), *The Classical Tradition: Greek and Roman Influence on Western Literature*, Oxford: Oxford University Press.
248. ჰაიეტი 1985 – Gilbert Highet (1985), *The Classical Tradition: Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford University Press.
249. ჰამილტონი 1990 - Hamilton A. C. (1990), *Northrop Frye: Anatomy of his Criticism*, Toronto: University of Toronto Press.
250. ჰანტერი 1983 - Hunter R. (1983), *A Study of Daphnis and Chloe*, Cambridge: Cambridge University Press.

251. ჰანტერი 1985 - Hunter R. (1985), *The New Comedy of Greece and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press.
252. ჰანტერი 1993 - Hunter R. (1993), *The Argonautica of Apollonius: literary studies*. Cambridge.
253. ჰანტერი 1997 - Hunter R. (1997), *Longus and Plato*, Picone M., Zimmermann B. eds. *Der antike Roman und seine mittelalterliche Rezeption*. Basel: Birkhäuser Verlag.
254. ჰანტერი 1998 - Hunter R. (1998), *Studies in Heliodorus*, Cambridge: Cambridge University
255. ჰანტერი 2005 - Hunter R. (2005), *Philip and Philosopher on the Aethiopia of Heliodorus*, In: *Metaphor and the Ancient Novel*. ed. Harrison S. et al. 123-38. *Ancient Narrative. Supp.* 4.
256. ჰანსენი 1997 - Hansen W. (1997), *Idealization as Process in Ancient Greek Story* In: *Symbolae Osloenses*.
257. ჰანსენი 1998 - Hansen W. (1998), *Anthology of Popular Greek Literature*, Bloomington and Indianapolis.
258. ჰანტერი 1983 - Hunter R. (1983), *A Study of Daphnis and Chloe*, Cambridge/London.
259. ჰანტი 1985 - Barbara Joan Hunt (1985), *The Paradox of Christian Tragedy*, Publisher: Whitston .
260. ჰარდერი 1993 - Harder M.A. , Regtutt R. F. (1993), *Callimachus*.
261. ჰარტმანი 1981 - Hartman G. (1981), *Saving the Text*, Baltimore: Johns Hopkins UP.
262. ჰეგელი 1990 - Гегель (1990), *Философия права*. Москва.
263. ჰეილმანი 1978 - Robert Bechtold Heilman (1978), *The Ways of the World: Comedy and Society*, University of Washington Press.
264. ჰეინესი 2002 - Katharine Haynes (2002), *Fashioning the Feminine in the Greek Novel*, Publisher: Routledge .
265. ჰიბელი 1953 - Hiebel F. (1953), *Die Botschaft von Hellas*. Bern.
266. ჰიბელი 1976 - Hiebel F.(1976), Paulus Fichte, J.G., *Die Bestimmung des Menschen*. Leipzig.
267. ჰილი 2002 - Thomas E. Hill Jr. (2002), *Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives*, Publisher: Clarendon .

268. ჰიმელფარბი 1952 – Gertrude Himmelfarb (1952), *Lord Acton: A Study in Conscience and Politics*, University of Chicago Press.
269. ჰოგანი 1991 – James C. Hogan (1991), *A Commentary on the Plays of Sophocles*, Southern Illinois University Press.
270. ჰოდგკინსი 2002 – Christopher Hodgkins (2002), *Reforming Empire: Protestant Colonialism and Conscience in British Literature*, University of Missouri Press.
271. ჰოლი 2006 – Edith Hall (2006), *The Theatrical Cast of Athens: Interactions between Ancient Greek Drama and Society*, Oxford University Press.
272. ჰონეკერი 2002 – Honecker M. (2002), *Einführung in die Theologische Ethik*, Berlin
273. ჰონეკერი 2002 – Honecker M. (2002), *Einführung in die Theologische Ethik*. Berlin New York.
274. ჰოუე 1970 – Daniel Walker Howe (1970), *Harvard Moral Philosophy*, Harvard University.
275. ჰოფმანი 1951 – Hoffmann E. (1951), *Griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg.
276. ჰოფმანი 1951 – Hoffmann E. (1951), *Griechische Philosophie bis Platon*, Heidelberg.
277. ჰუბარდი 1991 – Hubbard T.K. (1991), *The Mask of Comedy, Aristophanes and the Intertextual Parabasis*, Cornell.
278. ჰუგი 1973 – Lloyd-Jones Hugh (1973), *The Justice of Zeus*, University of California Press.

ლექსიკონები და ენციკლოპედიური ცნობარები:

279. სულხან-საბა ორბელიანი 1966 - სიტყვის კონა I, II, გამ. საბჭოთა საქართველო, თბილისი.
280. უცხო სიტყვათა ლექსიკონი 1973 - თბილისი.
281. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი 1950-1964 - 8 ტომად, საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა, თბილისი.

282. Дворецкий И.Х., Древнегреческо-Русский Словарь, т. I, II. гос. изд. иностранных и национальных словарей, М. 1958.
283. Δημητράκος Δ., Μέγα Λεξικόν όλης της Ελληνικής Γλώσσας, 9 τόμοι, εκδ. οργανισμός Ελληνική Παιδεία, Αθήνα 1964.
284. Δρανδάκης Π. Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια, εκδ. οργανισμός Φοίνιξ, Αθήνα 1964.
285. The Oxford Classical. Oxford University Press 1991.
286. Краткая Литературная Энциклопедия. Т.5, Москва 1978.
287. Райкрофт Ч., Критический словарь психоанализа /Пер.с англ. Л. В.Топоровой, И. Н. Гвоздева./ Санкт-Петербург 1995.
- Wortetbuch der Literatur Wilssenschaft. HRSG. C. Trager, Leipzig 1986.

ელექტრონული ბიბლიოთეკები:

288. ამაღონ ონლაინ ბიბლიოთეკა – [www. Amazon. Com./research/library](http://www.Amazon.Com./research/library)
289. გეილი 1998 – Gail Bixler-Thomas (1998). Perspectives from the Ancients through modern Times. [www. Brailleworks.com/Resources/Famo. Times MA November](http://www.Brailleworks.com/Resources/Famo.TimesMANovember)
290. კემბრიჯის უნივერსიტეტის ონლაინ ბიბლიოთეკა – [www. Lib. Cam. Ac. Uk./research/libraries](http://www.Lib.Cam.Ac.Uk./research/libraries)
291. ოქსფორდის უნივერსიტეტის ონლაინ ბიბლიოთეკა – [www. Ox. Ac. Uk./research/libraries](http://www.Ox.Ac.Uk./research/libraries)
292. ქვესტია ონლაინ ბიბლიოთეკა – [www.questia. Com](http://www.questia.Com)

შემოკლებები

AAASzeged: Acta antique et archaeological.Szeged.

Bibliothek. Forschung und Praxis. Munchen.

CIAnt: Classical Antiquity. Berkeley.

Fuhrmann, Rhetorik: M. Fuhrmann, Die antike Rhetorik, Zurich 1984.

Philologus: Philologus. Zeitschrift fur klassische Philologie. Berlin.

RLAC: Reallexikon fur Antike und Christentum. Stuttgart.

U. P.: University Press.

YCIS: Yale Classical Studies. New Haven.