

ანზორ აბუანდაძე
ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი

შ ი ნ ა ა რ ს ი

ვეფხისტყაოსნის ავტორის ბიოგრაფიული მომენტების შესახებ

შესავალი

თავი 1 - შოთა რუსთველის ვინაობის ძიების ორი გზა

თავი 11 - დინასტიური პრობლემები საქართველოში X11 საუკუნის დასასრულს და

„ვეფხისტყაოსანი“

თავი 111 - ასახვის რუსთველისეული მეთოდები მიჯნურობისა, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტისა, და „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გაცხადებული რუსთველის მიჯნურობის ხასიათი

თავი 1V - ბერად აღკვეცის მიზეზი

თავი V - ვეფხისტყაოსნის ავტორი - სასულიერო მოღვაწე და პოეტი

თავი VI - „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის საერო ასპარეზზე დაბრუნების მიზეზი

თავი VII - „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მეჭურჭლეთუხუცესობის შესახებ

თავი VIII - რატომ დაუკავშირდა ეთმანეთს საერისკაცო სახელი „შოთა“ და სასულიერო ზედწოდება

„რუსთველი“

დამატება - ქართული სახელმწიფო სამართლის ერთი დებულება და „ვეფხისტყაოსანი“

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის ერთი საკითხი (ჰქონდა თუ არა ავთანდილს არაბეთის ტახტზე მემკვიდრეობითი უფლებანი)

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გადმოცემული მიჯნურობის თეორიის შესახებ

თავი 1 - მიჯნურობის თეორიის ერთ ადგილის გაგებისათვის

თავი 11 - მიჯნურობის თეორიის შედგენილობისა და სტროფთა რიგის შესახებ

დამატება 1 - მიჯნურობის თეორია და ე. ხინთიბიძის ნაშრომი „ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“

დამატება 11 - მიჯნურობის თეორია და ზ. გამსახურდიას გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის მიჯნურობის შესახებ“

რას ნიშნავს „ამირბარი“?

„ხელობის“ მნიშვნელობის დაზუსტებისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ მე-8 სტროფში

„გიაჯდია“, „გიაჯ დია“ თუ „იაჯ დია“?

„მეფედ რა დაჯდა“ თუ „მეფედ რა არ ჯდა“?

„ინდო-ხატაელთა ამბავის“ შესახებ

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ბიოგრაფიული მომენტების შესახებ

შესავალი

შოთა რუსთველის ვინაობის გარკვევა თავისთავად უდიდესი ინტერესის საგანია, მაგრამ გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მისი ბიოგრაფიული მომენტების გათვალისწინება „ვეფხისტყაოსნის“ სრულყოფილი და ყოველმხრივი შემეცნებისათვის.

როგორც იმდროინდელი სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული გარემოებისაგან ვერ გავმიჯნავთ „ვეფხისტყაოსანს“, ასევე ვერ გავმიჯნავთ მას მისი ავტორის პირადი ცხოვრებისაგან. შოთა რუსთველი გენიოსი იყო, ხოლო გენიოსთა ცხოვრება თითქმის ყოველთვის განსაკუთრებულია. ან გაღმერთება, ან შერისხვა, ან ორივე ერთად – აი, ხშირ შემთხვევაში გენიოსის ხვედრი, მისი თანამედროვე საზოგადოებიდან მიღებული. ეს კი ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ფაქტორია გენიოსის პირადი ცხოვრებისა, პირადი საზოგადოებრივი ურთიერთობისა, რაც, თავის მხრივ, რაღაც გავლენას მაინც ახდენს გენიოსის აზროვნებაზე, მის სულიერ სამყაროზე, და, ბოლოს, მის ქმნილებებზეც. ამიტომაც, რომ მეტწილ შემთხვევაში გენიოსთა ბიოგრაფიების ცოდნა მათ ქმნილებათა სრულყოფილ შეცნობაში გვეხმარება და ზოგჯერ ისეთ რამესაც გვიხსნის, რაც ბიოგრაფიის ცოდნის გარეშე სამარადჟამოდ ამოუცნობელი დარჩებოდა.

მაგრამ გენიალური ქმნილებანი გენიალულნი რჩებიან მათ ავტორთა ბიოგრაფიების გაუჩინარების შემდეგაც. საბედნიეროდ, ასეთია ჩვენი „ვეფხისტყაოსანიც“. და თუ მაინც ვესწრაფვით მისი ავტორის ბიოგრაფიის ცოდნას, ეს არა მხოლოდ ჩვენი დიდი წინაპრის წინაშე ვალის მოხდისათვის, ან ცნობისწადილის დაკმაყოფილებისათვის, არამედ იმის იმედიც, რომ ეს პოემაში რაღაც ახალს გვაპოვნინებს და შეგვაგრძნობინებს – უეჭველად ისეთივე დიდებულსა და საყურადღებოს, როგორც საერთოდ ყველაფერია „ვეფხისტყაოსანში“, ამიტომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ბიოგრაფიული მომენტების თუნდაც ზოგად ხაზებში აღდგენა ისეთივე მნიშვნელოვან ამოცანად უნდა ჩაითვალოს, როგორც რუსთველოლოგიის სხვა პრობლემების კვლევა.

თავი I

შოთა რუსთველის ვინაობის ძიების ორი გზა

მკვლევართა უმრავლესობა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს საერო პირად მიიჩნევს, რადგან ქართული კულტურის ეს სწორუპოვარი ქმნილება საერო ხასიათის ნაწარმოებს წარმოადგენს და იგი შექმნილია XII–XIII საუკუნეთა მიჯნაზე, როდესაც უჩვეულო აყვავებას მიაღწია ქართულმა საერო მწერლობამ. ამ მკვლევართა შეხედულებით პოემის ავტორის ზედწოდება „რუსთველი“ აღნიშნავს ან რუსთავის

მგლობელს, ან რუსთავის მკვიდრს. ამიტომ შოთა რუსთველს ამ სახელის მქონე ისტორიულად ცნობილ საერო მოღვაწეებს შორის ეძებდნენ.

„ვეფხისტყაოსანი“ რომ რელიგიური შინაარსის თხზულება ყოფილიყო, ან, ყოველ შემთხვევაში, არ ჰქონოდა მკვეთრად გამოხატული საერო ხასიათი, მაშინ მკვლევარები პოემის ავტორს ისტორიულად კარგად ცნობილ რუსთველებში, რუსთავის ეპარქიის მღვდელმთავრებში, დაუწყებდნენ ძებნას. სწორედ ასე მოიქცა მკვლევარი პროკოფი რატიანი, რომლის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი არის დიდად განსწავლული სასულიერო პირი, რუსთავის ეპარქიის ერთ-ერთი ეპისკოპოსი რუსთველი. (პ. რ ა ტ ი ა ნ ი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის, მნათობი, 1968, NN 2, 3, 4, 5. იხ. აგრეთვე პ. რ ა ტ ი ა ნ ი, ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი, 1975).

მაგრამ მისი მტკიცებანი, კერძოდ, ის, რომ სასულიერო პირს საერთოდ სრულიად თავისუფლად შეეძლო ასეთი ხასიათის ნაწარმოების შექმნა, მოკლებულია დამაჯერებლობას. პ. რატიანის კონცეფცია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ვინაობის შესახებ მცდარად იქნა მიჩნეული. (ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ე. მ ე ტ რ ე ვ ე ლ ი, ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისთვის (პ. რატიანის წერილის გამო), მნათობი, 1968, N 8; ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, ვ. დ ო ნ დ უ ა, მ. დ უ მ ბ ა ძ ე, ი. მ ე გ რ ე ლ ი ძ ე, შ. ბ ა დ რ ი ძ ე, რუსთველზე კლერიკალური თვალსაზრისის წინააღმდეგ, მნათობი, 1969, N11; ნ. შ ო შ ი ა შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ახალი თვალსაზრისის შესახებ, მნათობი, 1969, N 11).

მაგრამ ისტორიულად ცნობილ რუსთველებზე ყურადღების ასეთი გამახვილება მნიშვნელოვან მოვლენად უნდა ჩაითვალოს.

პ. რატიანი ეყრდნობა იმას, რომ ისტორიულად ცნობილი არ არის რუსთველის გვარწოდების არცერთი ერისკაცი. ეს მართლაც ასეა (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ორიოდ მეტად საეჭვო შემთხვევას), მაგრამ, როგორც ნ. შოშიაშვილი თავის სარეცენზიო წერილში ასაბუთებს, ასეთ რამეზე დაყრდნობა შეუძლებელია, რადგან „ისტორიულად უცნობი“ არ ნიშნავს „ისტორიულად არარსებულს“. საქართველოში, მისი მტკიცებით, შეიძლებოდა არსებულიყვნენ რუსთველის გვარწოდების ერისკაცები – მესხეთის რუსთავის პატრონები – სასულიერო რუსთველთა – კახეთის რუსთავის ეპარქიის მღვდელმთავართა პარალელურად. (ნ. შ ო შ ი ა შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 158).

მაგრამ კიდევაც რომ იყოს ცნობილი რუსთველის გვარწოდების მქონე ერისკაცთა არსებობა, მაინც არ შეიძლებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ვინაობის ძიებაში გვერდი აგვევლო რუსთველის ზედწოდების მქონე სასულიერო პირთათვის, თუმცა იმის გამო, რომ უმეტესი იმდროინდელი ლიტერატურული ძეგლები სასულიერო პირთა შექმნილია, თუმცა ეს „ვეფხისტყაოსანის“ ხასიათის გამო ყველაზე ნაკლებად არის ანგარიშგასაწევი.

პ. რატიანი თავის გამოკვლევას ამყარებს ძირითადად ისეთ მონაცემებზე, რომლებიც, ავტორის აზრით, შოთა რუსთველის ეპისკოპოსობის მიმანიშნებელია. კერძოდ, ტაეპში „მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი“ სიტყვა „ხელობას“ იგი განმარტავს, როგორც თანამდებობას, „სახელოს“, და ამის საფუძველზე „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ეპისკოპოსად მიიჩნევს, რადგან „რუსთველობა“ იყო სახელო, ანუ თანამდებობა, რუსთავის (ბოსტან-ქალაქის) ეპარქიის ეპისკოპოსისა. პ. რატიანს აგრეთვე მიაჩნია, რომ აღორძინების ხანის მოღვაწეები თეიმურაზ

ბაგრატიონამდე „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს სასულიერო პირად მიიჩნევდნენ, და ა.შ. დისკუსია პ. რატიანის ნაშრომის შესახებ ძირითადად ამ საკითხების ირგვლივ წარიმართა. სამაგიეროდ როგორც პ.რატიანის ნაშრომში, ისე მოპაექრეთა წერილებში ძალზე მცირე ადგილი დაეთმო იმის გარკვევას, არსებობდა თუ არა XII-XIII საუკუნეებში რაიმე კონკრეტული ისტორიული პირობები იმისათვის, რომ სასულიერო პირს დაეწერა ისეთი მკვეთრად საერო ხასიათის ნაწარმოები, როგორცაა „ვეფხისტყაოსანი“. ეს კი უმთავრესი საკითხია და მისი გარკვევა ძირითადად იმავე პერიოდის ლიტერატურულ-ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით შეიძლება, ხოლო აღორძინების ხანის მოღვაწეთა შეხედულებების მიხედვით „ვეფხისტყაოსანის“ ავტორის ვინაობაზე მსჯელობამ შეიძლება შეცდომამდე მიგვიყვანოს. ჯერ ერთი, არც ერთს მათ შორის არა აქვს აშკარად ნათქვამი, სასულიერო პირი იყო შოთა რუსთველი თუ საერო. და თუნდაც ჰქონდეს ნათქვამი, მისი უკრიტიკოდ მიღება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლება: რა გარანტია გვაქვს, რომ იგი ამ მოღვაწის სუბიექტური შეხედულება არ არის? შოთა რუსთველის ეპოქიდან აღორძინების ხანას 3-4 საუკუნე აშორებდა, ეს კი არც ისე მცირე დროა, თანაც იმფორმაციის სიმწირის პირობებში. არა მარტო დროის ფაქტორი, არამედ ისტორიული ძნელბედობის ფაქტორიც გვაფიქრებინებს, რომ აღორძინების ხანის მოღვაწეებს, შესაძლებელია, არავითარი მტკიცე ისტორიული საბუთი არ ჰქონდათ შოთას ვინაობის შესახებ. და სრულიად ადვილი შესაძლებელია, რომ ამ დროის ნებისმიერი მოღვაწისაგან შემოგვრჩენოდა შოთას ვინაობის შესახებ სრულიად სუბიექტური ცნობა, იმისდა მიხედვით, თუ ვინ როგორ ანგარიშს გაუწევდა, ერთი მხრივ, პოემის მკვეთრად საერო ხასიათს და, მეორე მხრივ, მისი ავტორის ზედწოდების სასულიერო ხასიათს.

ასე რომ, შოთა რუსთველის ეპისკოპოსობის შესახებ თვალსაზრისის დასასაბუთებლად ან უარსაყოფად საჭიროა არა იმ ნაკლებმნიშვნელოვან საკითხებზე მსჯელობა, თუ რას ფიქრობენ აღორძინების ხანის მოღვაწენი შოთა რუსთველის სოციალურ მდგომარეობაზე, არამედ პირველ რიგში იმის გარკვევა, არსებობდა თუ არა XII-XIII საუკუნეებში რაიმე კონკრეტული ისტორიული პირობები იმისათვის, რომ სასულიერო პირს დაეწერა ასეთი მკვეთრად საერო ხასიათის ნაწარმოები.

წინამდებარე ნარკვევი სწორედ ამ საკითხის გარკვევის ცდაა.

XII საუკუნის დასასრულის საქართველოს კონკრეტული ისტორიული ვითარების, ამავე ეპოქის სოციალურ-კულტურული გარემოს ამსახველი დოკუმენტების და „ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემების ურთიერთშეპირისპირების საფუძველზე ჩამოვყალიბეთ ასეთი ჰიპოთეზა:

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი არის ერთ-ერთი დიდგვაროვანი ქართველი დიდებული, რომელიც ახალგაზრდობის წლებში გარკვეული მიზეზების გამო გადავიდა სასულიერო ასპარეზზე, გახდა ეპისკოპოსი რუსთველი, ხოლო შემდეგ ასევე გარკვეული მიზეზების გამო დატოვა სასულიერო ასპარეზი და დაუბრუნდა საერო მოღვაწეობას.

ასევე გარკვეული მიზეზების გამო შემორჩა და ერთმანეთს დაუკავშირდა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის საერისკაცო სახელი „შოთა“ და სასულიერო ზედწოდება

„რუსთველი“, ხოლო საერისკაცო გვარი და სასულიერო სახელი კი დავიწყებულ იქნა.

წინამდებარე ნარკვევის ძირითადი ნაწილი ეთმობა იმის გარკვევას, თუ რა მიზეზით შეიძლება მოხვედრილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი (პოემაში ასახული მსოფლმხედველობის მქონე პირი) სასულიერო ასპარეზზე, და ამ სასულიერო პირის როგორი სულიერი ძვრები შეიძლება გამხდარიყო „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის საფუძველი.

ზემოაღნიშნული ჰიპოთეზა კარგად ხსნის ერთ ისეთ მნიშვნელოვან საკითხს, თუ რატომაა განცალკევებული სახელი „შოთა“ და ზედწოდება „რუსთველი“ იერუსალიმის ქართული ჯვრის მონასტრის ფრესკის წარწერაში, რითაც ეს წარწერა განსხვავებულია ანალოგიური ფრესკების წარწერებისაგან. კარგად ხსნის იმასაც, თუ რატომ მოხდა ამ წარწერის ძირითად ტექსტში მაინდამაინც სახელი „შოთა“, ზედწოდება „რუსთველი“ კი ძირითად ტექსტს გარეთ, ხოლო ამავე მონასტერში განწესებულ სააღაპე მოსახსენებელში მხოლოდ სახელი და თანამდებობა – „შოთა მეჭუჭლეთუხუცესი“.

თ ა ვ ი II

დინასტიური პრობლემები საქართველოში XII საუკუნის დასასრულს და „ვეფხისტყაოსანი“

როგორც ცნობილია, გიორგი III-მ, რომელსაც მე არ ჰყავდა, თავის სიცოცხლეშივე თანამოსაყრდელ დაისვა ერთადერთი ასული თამარი. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, მეფის ამ მოქმედებას ერთგვარი ოპოზიცია გამოუწვევია, რის გამოც გიორგი III-ის გარდაცვალების შემდეგ თამარის მეფედ კურთხევა ხელმეორედ გამხდარა საჭირო. ქალის მეფედ მართლაც უპრეცედენტო მოვლენა იყო იმ დროისათვის და არ შეესაბამებოდა სახელმწიფო სამართალს, ამიტომ ოპოზიციის არსებობა დასაჯერებელია.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ გიორგი III-ს თამარის მეფედ დასმა სუბიექტურად კი არ გადაუწყვეტია, არამედ წინასწარ დაეთათბირა საქართველოს უმაღლეს მოღვაწეებს: „განრჩევითა და გამორჩევითა, განგებითა და გაგონებითა ზენისა მის ხუედრისა შარავანდედთა მნებებელისათა მეფე ყო თამარ, თანადგომითა ყოველთა პატრიაქთა და ეპისკოპოზთა, დიდებულთა იმიერთა და ამიერთა,

ვაზირთა და სპასალართა და სპასპეტთა“. (ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 21).

ცხადია, ეს თათბირი იმის გამო იქნებოდა საჭირო, რომ სახელმწიფო სამართლის თანახმად ტახტზე ყოველთვის მამაკაცი ადიოდა და არა ქალი. ამიტომ სახელმწიფო სამართლის სუბიექტურად, თვითნებურად დარღვევა სახიფათო იყო, რადგან ასეთ საქციელს შეიძლება შინაური შფოთი მოჰყოლოდა და დინასტიის შეცვლის საფრთხეც კი წარმოშობილიყო.

გიორგი III-ის გარდაცვალების შემდეგ თამარი ხელმეორედ აკურთხეს მეფედ საქართველოს უმაღლეს მოღვაწეთა – „შემყრელთა შვიდთავე ამის სამეფოთა მეთქუ მეტყუთა“, (ქართლის ცხოვრება, 11, 1959, გვ. 25) „დიდებულთა შვიდთავე სამეფოთასა“, (იქვე, გვ. 26) „ყოველთა ერთხმაქმნილთა“ (იქვე, გვ.116) გადაწყვეტილებით.

სწორედ ასევე, უმაღლეს მოღვაწეთა თათბირზე გადაწყდა თამარის დაქორწინების საკითხიც: „შეიყარნეს შემჭირნენი და ზრახვა ყვეს წალმართისა და მოყვანა ქმრისა“. (იქვე, გვ. 35).

ერთი სიტყვით, როგორც გამეფება, ისე დაქორწინება თამარისა მოხდა საქართველოს უმაღლეს მოღვაწეთა აქტიური ჩარევით. მაგრამ თუკი თამარის გამეფების დროს ამ ჩარევის საჭიროება სახელმწიფო სამართლის დარღვევამ განაპირობა, მეორე შემთხვევაში (დაქორწინება) ჩარევის მიზეზი, როგორც ჩანს, სხვა იყო. საქმე ისაა, რომ ამ დროს თამარს მშობლები ცოცხალი არ ჰყავდა, იგი დარჩენილი იყო მამიდის ანაბარა, ამიტომ მისი დაქორწინების თავისთავად რთული საკითხი, ცხადია, უმაღლეს მოღვაწეთა „განჩვევითა და გამორჩევით“ უნდა გადაწყვეტილიყო.

თამარის მეუღლედ მოიწვიეს რუსეთიდან ყივჩაღთა ქვეყანაში გადმოხვეწილი, ექსორიაქმნილი რუსი უფლისწული გიორგი, რომელიც შემდეგ მისი უარყოფითი თვისებების საბაბით გააძევეს საქართველოდან.

მეორედ თამარი დააქორწინეს საქართველოს სამეფო კარზე აღზრდილ ოს უფლისწულზე, დავით სოსლანზე, რომელიც იყო „ორივე კერძოთა გუართაგან სახელმწიფო“, ბაგრატიონთა ნათესავი.

როგორც „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი გადმოგვცემს, თამარის ხელის სათხოვნელად მოდიოდნენ უცხოელ მეფეთა შვილები, უმეტესად გიორგი რუსის განდევნის შემდეგ, მაგრამ არც ერთი არ იქნა მიჩნეული ღირსეულად.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ მემატიაწიანი თამარის ქმრობის მსურველთა შორის არ ასახელებენ არავის ქართველთაგანს.

იმის მიზეზად, რომ თამარის საქმროს საქართველოს გარეთ ეძებდნენ და არა ადგილობრივ მკვიდრეთა შორის, მიჩნეულია საქართველოს სახელმწიფო სამართალი.

საქართველოს სახელმწიფო სამართლის შესასწავლად დიდი შრომა აქვს ჩატარებული ივ. ჯავახიშვილს. მისი თვალსაზრისით, „ქართული სახელმწიფო სამართალი და წესი მეფეებს ნებას არ აძლევდა თავისივე ქვეშევრდომი ქალი შეერთოთ, მას უნდა თანამეცხედრედ მეზობელ მეფეთა ასული მოეყვანა, ამასთანავე საქართველოს მეფეთ-მეფეთა გვარეულობის რძლობის ღირსი“ (ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი. ქართველი ერის ისტორია. III. გვ. 31. აგრეთვე – ქართული სამართლის ისტორია. წ. II. ნაკვ. 2, გვ. 188). ასევე უცხოელ უფლისწულებზე უნდა გათხოვილიყვნენ ქართველ მეფეთა ასულებიც.

საქართველოს სახელმწიფო სამართლის ამ დებულების შესახებ ისტორიულ წყაროებში პირდაპირი მითითება არ არსებობს, ხოლო ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროების გაანალიზება სამართლის ამ დებულების არსებობას საქართველოში ეჭვს ქვეშ აყენებს.

სპეციალურ დამატებაში – „ქართული სახელმწიფო სამართლის ერთი დებულება და ვეფხისტყაოსანი“ – დასაბუთებული გვაქვს, რომ ქართველი მეფეების უცხო სამეფო დინასტიებთან დანათესავების მიზეზად უნდა ჩაითვალოს არა სახელმწიფო სამართალი, არამედ მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისი. პოლიტიკური თვალსაზრისი კი უფრო ხშირად მეზობელი ქვეყნებისაკენ ორიენტაციაში გამოიხატებოდა. (ამ დებულების დასაბუთება წინამდებარე ნარკვევისათვის აუცილებლობას წარმოადგენს, მაგრამ განტვირთვის მიზნით ცალკე გვაქვს გატანილი).

რა პოლიტიკური თვალსაზრისით მოქმედებენ თამარის დაქორწინების მესვეურნი, თუ მის საქმროდ უცხო უფლისწულის მოწვევას სახელმწიფო სამართლის გამოვლინებად არ მივიჩნევთ?

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ **თამარის დაქორწინების საკითხს წყვეტდნენ არა თამარის მშობლები, არამედ საქართველოს დიდგვაროვანი მოღვაწენი**. ამ დროისათვის კი ჯერ კიდევ სრულიად ახალგაზრდა თამარის ხელისუფლება, როგორც ცნობილია, შესუსტებული იყო დიდგვაროვან ფეოდალთა მიერ. თამარი იძულებული გახდა, გადაეყენებინა მისი მამის მიერ დაწინაურებული „უგვარო“ ვაზირები – აფრიდონი და ყუბასარი. ამავე ხანებში მოხდა ყუთლუ-არსლანის ჯგუფის გამოსვლა, რომლის მიზანი იყო მეფის ცენტრალიზებული ხელისუფლების კიდევ უფრო შეზღუდვა თავისებური პარლამენტის ჩამოყალიბების გზით. ეს გამოსვლა თამარმა უვნებელყო. მაგრამ მაინც დიდ დათმობაზე წავიდა, -- ის ამის შემდეგ სახელმწიფო საქმეებს წყვეტდა დიდებულთა „თანადგომითა და ერთნებაობით“. ამავე ხანებში თამარმა უშედეგოდ სცადა კათალიკოსობიდან მიქაელ მირიანის ძის გადაყენება, რომელსაც ამ თანამდებობასთან ერთად მიტაცებული ჰქონდა ვაზირთა უპირველესის, მწიგნობართუხუცესის სახელოც. ერთი სიტყვით, მოხდა დიდგვაროვანთა გაძლიერება მეფის ხელისუფლების შესუსტების ხარჯზე.

ასეთ ვითარებაში, ცხადია, ისინი შეეცდებოდნენ, რომ თამარის დაქორწინების პრობლემა – ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი პოლიტიკური პრობლემა – **თავიანთ სასარგებლოდ** გადაეწყვიტათ, კერძოდ, მოეწვიათ ისეთი სასიძო, რომელიც მათს პოლიტიკურ გავლენას არ შეავიწროებდა. ასეთი სასიძო არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ქართველი დიდებული, რადგან, ჯერ ერთი, როგორც ი. ლოლაშვილი აღნიშნავს, „დიდგვაროვან ფეოდალებსა და გავლენიან სახელმწიფო პირებს არ სიამოვნებდათ თავზე წამოესვათ რომელიმე ქართველი დიდებულთაგანი“. (ი. ლოლაშვილი *რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები*. კრებული „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 46). მეორეც, ასეთ პიროვნებას თამარის ქმრად გახდომის შემდეგ არ გაუჭირდებოდა დიდებულთა შეზღუდვა, რადგან იგი პირველ რიგში საკუთარ მამულს ან მასთან ნათესაურად ან სხვა გზით დაკავშირებულ საერისთაოებს დაეყრდნობოდა. ქართველ დიდებულებს კი, როგორც ჩანს, სურდათ ისეთი სასიძო, რომელიც ისევ მათ უნდა დაყრდნობოდა და ამის გამო მათ გავლენაში უნდა მოქცეულიყო. ასეთი სასიძო შეიძლებოდა მოეძებნათ მხოლოდ უცხოელ უფლისწულთა შორის, თანაც გარკვეული შერჩევის საფუძველზე, რაც **დევნილი** უფლისწულის მოწვევით გამოიხატა.

მართლაც, დევნილი უფლისწულის, გიორგი რუსის, მოწვევა ნათლად ააშკარავებს, რომ თამარის დაქორწინების მესვეურ დიდებულებს უფრო პირადი ინტერესები ამოძრავებდათ, ვიდრე სახელმწიფოებრივი. გიორგი რუსს სამშობლოში არავითარი

დასაყრდენი აღარ ჰქონდა და ამის გამო საქართველოს პოლიტიკური კავშირისათვის ძლიერ რუსეთთან არ გამოდგებოდა. (გიორგი რუსს დახმარებისთვის მაშინაც კი არ მიუმართავს რუსეთისათვის, როდესაც საქართველოდან განდევნის შემდეგ კვლავ საქართველოში ბრძოლით დაბრუნება განიზრახა. იგი ისევ ზოგიერთ ქართველ დიდებულს შეუთანხმდა). იგი მის მომწვევ დიდებულებს უნდა დაყრდნობოდა და მათ გავლენაში მოქცეულიყო, რაც მეფის ცენტრალიზებულ ხელისუფლებას კიდევ უფრო შეასუსტებდა.

მეორე მიზეზი თამარის დაქორწინებისა უცხოელ უფლისწულზე შეიძლება იყოს გიორგი III-ის **ანდერძი თუ სურვილი**.

მართლაც, შეუძლებელია გიორგი III-ს თავის სიცოცხლეში არ ეფიქრა ისეთ უადრესად მნიშვნელოვან საკითხზე, როგორც თამარის დაქორწინება იყო.

გიორგი III-ისათვის მიუღებელი უნდა ყოფილიყო თამარის ქმრად რომელიმე ქართველი დიდებულის გახდომა, რაც გამოიწვევდა ამ დიდებულის საგვარეულოს **აღზევებას** და, შესაძლოა, სამეფო დინასტიის **შეცვლასაც, ან შინაარეულობის პოტენციური წყარო** გახდებოდა. გიორგი III-ს, რა თქმა უნდა, არცერთი ეს შედეგი არ სურდა. მას უნდოდა, თამარი ყოფილიყო შეუვალი სუვერენი და დინასტიაც მისივე ხაზით გაგრძელებულიყო. ამის გამო იყო, რომ მისი ძმისშვილი, ტახტის კანონიერი მემკვიდრე დემნა უფლისწული ამბოხების საბაბით საბოლოოდ ჩამოაშორა ტახტზე ფიქრს და ბაგრატიონთა საგვარეულო ერთადერთი ასულის ანაბარა დატოვა.

რასაკვირველია, გიორგი III არ დაუშვებდა რომელიმე დიდებულის ისე აღზევებას, რომ მისი საგვარეულოს წარმომადგენელს პრეტენზიები გასჩენოდა ტახტზე. ამ თვალსაზრისით ყველაზე საიმედო იყო თამარის დაქორწინება უცხოელ უფლისწულზე. საფიქრებელია, რომ თამარის საქმროს ძიების დროს თამარის მამიდამ და დიდგვაროვანმა მოღვაწეებმა **თავისებური** ანგარიში გაუწიეს გიორგი III-ის ამ ანდერძს თუ სურვილს.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ როგორც გიორგი III-ს, ისე დიდგვაროვან ფეოდალებს თამარის დაქორწინება სურდათ უცხოელ უფლისწულზე, მაგრამ სურდათ **სხვადასხვა** თვალსაზრისით: გიორგი III-ს სურდა ცენტრალიზებული ხელისუფლების განმტკიცება შინაარეულობის პოტენციური წყაროს გაჩენის საშიშროებისა და დინასტიის შეცვლის საშიშროების გარეშე, ხოლო დიდგვაროვან ფეოდალებს – ცენტრალიზებული ხელისუფლების შესუსტება უცხო უფლისწულზე ზეგავლენის მოხდენით. დიდგვაროვანმა ფეოდალებმა ეს სურვილი აშკარად გამოხატეს დევნილი უფლისწულის მოწვევით. ცხადია, გიორგი III რომ ცოცხალი ყოფილიყო, იგი თამარის ქმრად აირჩევდა რომელიმე ძლიერი ქვეყნის უფლისწულს და არა გიორგი რუსს.

ერთი სიტყვით, თამარის საქმროდ უცხო უფლისწულის მიწვევა მოხდა სახელმწიფო სამართლისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით. ეს მიზეზები რომ არა, თამარი, შესაძლოა, რომელიმე ქართველ დიდებულზე დაქორწინებულიყო.

მაგრამ ეს მიზეზები, ცხადია, ხელს ვერ შეუშლიდა იმ ქართველ დიდებულთა არსებობას, რომლითაც თამარის შერთვა სურდათ (თუნდაც ხელისუფლების ხელში ჩაგდების მიზნით, თავი რომ დავანებოთ თამარის არაჩვეულებრივ სულიერსა და ფიზიკურ მონაცემებს).

აქ უნდა გვითვალისწინოთ ერთი გარემოება.

თამარი თავის სიცოცხლეშივე გააღმერთა ქართველმა ხალხმა. ამის მიზეზი იყო მისი მეფობის დროს საქართველოს უდიდესი მიღწევები პოლიტიკურსა თუ კულტურულ ასპარეზზე. საქართველო უძლიერესი სახელმწიფო გახდა მის მეზობელ სახელმწიფოთა შორის. ქვეყანაში დამკვიდრდა მანამდე არნახული ბედნიერი ცხოვრება. თამარის სახელი განუზომელი სიყვარულით და ბრწყინვალე შარავანდებით შეიმოსა. თამარის ისტორიკოსის სიტყვით, თამარი იყო სამების მეოთხე წევრი, „სამგზის სანატრელი“, თამარი შედარებულია ღვთისმშობელთან.

საერთოდ, მეფის ღმრთისსწორობის იდეა ამ ეპოქის ქართულ ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროებში ჩვეულებრივი მოვლენაა, მაგრამ თამარი მაინც განსაკუთრებული სიძლიერით არის ღმრთის სწორად დასახული.

ამის გათვალისწინებით თითქოს საფიქრებელია, რომ ვერავის ადგილობრივ მკვიდრთაგანს ვერ უნდა გაებედა თამარის შერთვაზე ფიქრიც კი, და თითქოს საქართველოში არ უნდა არსებულებოდნენ მისი ქმრობის მსურველნი.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ, მართალია, თამარი უკიდურესად იყო გაღმერთებული და განდიდებული, მაგრამ, ჯერ ერთი, ეს იქნებოდა მისი მეფობის დაახლოებით მეორე ნახევარში, ე.ი. დაქორწინების შემდეგ; მეორეც, იგი გაღმერთებული უნდა ყოფილიყო, ძირითადად, დაბალი სოციალური ფენის მიერ, რასაც განაპირობებდა პატრონყმური იერარქია. რაც შეეხება დიდგვაროვან ფეოდალებს, რომლებიც მეფეზე მხოლოდ ერთი საფეხურით იდგნენ დაბლა, მათ კარგად უნდა სცოდნოდათ მეფის ღმრთისსწორობის იდეოლოგიური ხასიათი. დიდგვაროვანი ფეოდალები (მათ ნაწილი მაინც) თვითონ მიისწრაფოდნენ დამოუკიდებელი სამეფოს შექმნისაკენ, მეფედ გახდომისაკენ, ე.ი. „ღმრთისა სწორობისაკენ“, და, ალბათ, ბაგრატიონთა თანასწორად (ან თითქმის თანასწორად) მიიჩნევდნენ თავს. მათი ეს მისწრაფებანი მეტწილად ამბოხებითა და განდგომებით გამოიხატებოდა (ასევე იყო სხვა ქვეყნებშიც). ერთი სიტყვით, ოფიციალური იდეოლოგიის თანახმად გაბატონებული თვალსაზრისი მეფის ღმრთისსწორობის შესახებ ხელს ვერ შეუშლიდა დიდგვაროვან ფეოდალთა წარმომადგენლებს თამარის შერთვის სურვილი ჰქონოდათ.

საინტერესოა ამ თვალსაზრისით ისტორიული წყაროებისა და „ვეფხისტყაოსნის“ შედარება.

„ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის ცნობით, თამარის ხელს მრავალი უცხოელი უფლისწული ეძიებდა: „შვილნი ხელმწიფეთანი, -- ბრძენთა და ჰრომთანი, სულტანთა და სკვითთანი, სპარსთა და ოვსთანი“.

თამარი პირველად უცხოელ უფლისწულზე – გიორგი რუსზე დააქორწინეს. ამ ქორწინების საფუძველი ის არასწორი პოზიცია იყო ქართველი დიდებულებისა (და, ალბათ, გიორგი III-ისაც), რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ ფარსადანის მიერ ხვარაზმელი ზედსიძის მოწვევაში განაზოგადა რუსთველმა.

„ისტორიანი და აზმანის“ და „ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემების შედარებით ვღებულობთ:

საქართველოში მეფის ასულის ხელს ეძიებდა რამდენიმე უცხოელი უფლისწული, პომის მიხედვით კი ერთადერთი. ესე იგი, ნესტანის ხელის მამიებელი **ერთადერთი** უცხოელი უფლისწული განზოგადებული სახეა თამარის ხელის მამიებელი

რამდენიმე უცხოელი უფლისწულისა.

ანალოგიურად შეიძლება დავუშვათ, რომ ნესტანის ხელის მაძიებელი ერთადერთი ადგილობრივი დიდებული (ტარიელი) განზოგადოებული სახე უნდა იყოს თამარის ხელის მაძიებელი რამდენიმე ადგილობრივი დიდებულისა.

მაგრამ თუ ეს ასეა, რით უნდა აიხსნას, რომ მემატანე არც ერთ მათგანს არ ახსენებს?

ამის მიზეზი შეიძლება იყოს ან ის, რომ ოფიციალურად არ გამხდარა ცნობილი თამარის ხელის მაძიებელი ადგილობრივი დიდებულის არსებობა, ან ის, რომ მემატანე ერიდება მათ ხსენებას. (საყურადღებოა, რომ “ვეფხისტყაოსანშიც” ადგილობრივი დიდებულის მიჯნურობა მეფის ასულისადმი თავიდან ოფიციალურად ცნობილი არ იყო).

აქვე უნდა შევჩერდეთ „ისტორიანი და აზმანის“ ერთ ბუნდოვან ცნობაზე. როცა ჩამოთვლის თამარის ხელის მაძიებელ რამდენიმე უცხო უფლისწულს (პირველი ქმრის გაძევების შემდეგ), მემატანე აღნიშნავს:

„ხოლო ახლო მყოფთა ესევეთარი აქუნდა ტრფიალი, რომელ არცა უღირსთა უღირსობისა აქუნდა კდემა-რცხუნენა, აღარცა თვისა თვისობისა გავლენა“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 42).

ეს ნიშნავს: ხოლო თამარის ახლო მხილველებს, თამარის კარზე მყოფებს („ახლო მყოფთა“) ისეთი ტრფიალი ჰქონდათ თამარისა (თამარის ტრფობის გამო იმდენად იყვნენ ცნობამიხდილნი), რომ უღირსებს აღარ რცხვენოდათ თავიანთი უღირსობისა, თამარის ნათესავნი კი ნათესაობას ყურადღებას აღარ აქცევდნენ („თვისი“ - ნათესავი).

„ახლო მყოფთა“ შორის საერთოდ შესაძლებელია ვიგულისხმოთ როგორც საქართველოში ჩამოსული უცხოელი უფლისწულები, ისე ადგილობრივი დიდებულებიც. მაგრამ აქ საგულისხმებელია უცხოელი უფლისწულები. მართლაც, ისტორიკოსი ჯერ ჩამოთვლის იმ უფლისწულებს, რომლებიც საქართველოში არ ჩამოსულან და მხოლოდ შორიდან იყვნენ თამარის სილამაზის სმენისაგან გამიჯნურებულნი: „ამისთვის ხელდებიან ყოველნი მსმენნი ესრეთ სახებრწყინვალეებისა მისისანი“. (იქვე, გვ. 42). ესენი იყვნენ „ბერძენთა მეფისა მანოელისა შვილი, უხუცესი... გაჭრითა და გახელებით“. „ანტიოქელისა მეფისა შვილი“, სულტან ყიზილ-არსლანის ერთი შვილი (იქვე). ამას მოსდევს განსახილველი წინადადება („ხოლო ახლო მყოფთა...“), ამ წინადადების შემდეგ კი საქართველოში ჩამოსულ უფლისწულებზეა ლაპარაკი.

მაგრამ საქართველოში ორი უფლისწული ჩამოვიდა – სალდუხის ძის ძე მუტაფრადინი და შარვანშა აღსართანი. (პირველ ქორწინებამდე ბერძენთა მეფის დისწული ალექსიც იყო ჩამოსული, აგრეთვე „ოვსთა მეფეთა შვილნი“, მაგრამ განსახილველი წინადადება მეორე ქმრის ძიების ამბავს ეხება). გამოდის, რომ ამ ორის მიმართ არის თქმული მემატანის მიერ „უღირსნი“ და „თვისნი“ (ნათესავნი).

შარვანშა აღსართანი მართლაც თამარის ნათესავი იყო (პაპის დისწული). (ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 42). ასე რომ, მრავლობითი რიცხვის „თვისთა“-ში იგულისხმება მხოლოდ ერთი პირი – შარვანშა აღსართანი, (მართალია, დავით სოსლანიც თამარის კარზე იყო და მას ნათესავადაც ერგებოდა, მაგრამ შეუძლებელია იგი ასეთ უარყოფით კონტექსტში იგულისხმებოდეს), ხოლო მრავლობითი რიცხვის „უღირსთა“-ში მუტაფრადინი – ასევე ერთი პირი.

თუ ასეთ შეუთანხმებლობას რიცხვში საეჭვოდ მივიჩნევთ, მაშინ უნდა მივიღოთ, რომ მემატთანე ან ყველა უფლისწულს არ ახსენებს (რაც არ არის სარწმუნო, რადგან მას არათუ ჩამოსულები, არამედ სმენით გამიჯნურებულებიც არ გამოორჩენია), ან „ახლო მყოფთა“ შორის ადგილობრივ დიდებულებსაც გულისხმობს. თუ ეს ვარაუდი სწორია, მაშინ გამოდის, რომ თამარს ადგილობრივ დიდებულთა შორისაც ჰყოლია ნათესავები (რაც არ არის გამორიცხული), რომლებიც მის ხელს ეძიებდნენ, და ადგილობრივ დიდებულთა შორისაც ყოფილან მისი ხელის მადიებელი „უღირსნი“.

ერთი სიტყვით, „ისტორიანი და აზმანის“ ეს ცნობა არ არის მაინცდამაინც ნათელი.

საყურადღებოა აგრეთვე „ისტორიანი და აზმანის“ და „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი განსხვავება მსგავსი სიტუაციის ასახვაში.

„ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით თამარზე „გამიჯნურებული“ და „ხელქმნილია“ მხოლოდ უცხოელი უფლისწულები, ხოლო ადგილობრივი დიდებულების ხსენებაც არაა. „ვეფხისტყაოსანში“ **სრულიად საწინააღმდეგო** სურათს ვხედავთ: მეფის ასულს უმიჯნურდება ადგილობრივი დიდებული, ხოლო უცხო უფლისწულის მიჯნურობაზე ლაპარაკიც არაა.

რა თქმა უნდა, სურათი **უფრო რეალისტურია** პოემის მიხედვით: მეფის ასულს მასთან ახლოს მდგომი პირი უფრო გაუმიჯნურდებოდა (თუნდაც ერთი საფეხურით დაბლა მდგომი), ვიდრე გადამთიელი.

ცხადია, შეუძლებელი არაფერია უცხო უფლისწულთა გამიჯნურება-ხელქმნაში, და „ისტორიანი და აზმანის“ ჩვენება, ასე თუ ისე, ალბათ, სინამდვილეს შეეფერება, მაგრამ თუ დავუშვებთ, რომ საქართველოშიც ისეთივე სურათი იყო, როგორც პოემაშია, მაშინ ისმება კითხვა: როგორ უნდა ასახულიყო ეს ისტორიულ ნაწარმოებში? რა პრობლემის წინაშე აღმოჩნდებოდა „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი?

როგორც ცნობილია, მემატთანენი ერიდებოდნენ ადგილობრივ მაღალ ხელისუფალთა გრძნობებზე ლაპარაკს (გამონაკლისი შემთხვევის გარდა. მაგალითად, ლაშა-გიორგის სამიჯნურო თავგადასავალზე, რომელმაც დიდი როლი შეასრულა მის ცხოვრებაში, და, საერთოდ, საქართველოს პოლიტიკურ ვითარებაში, ლაპარაკია ისტორიულ თხზულებაში, რომელიც დაწერილია ლაშას ეპოქიდან მთელი საუკუნის შემდეგ, ხოლო ლაშასდროინდელ მატთანეში ამ მიჯნურობის ხსენებაც არაა). მემატთანეს რომ ამ შემთხვევაშიც დაეცვა დუმილი, ამით გამოირიცხებოდა მეფე-ქალის განსადიდებლად „მიჯნურობის მოტივის“ გამოყენება. მაგრამ რაკი არსებობდნენ თამარის ხელის მადიებელი უცხო უფლისწულები (მადიებელნი, და არა ამასთან ერთად გამიჯნურებულნიც), მემატთანეს შეეძლო მათთვის მიეწერა მიჯნურობაც. ამით იგი ადგილობრივ დიდებულთა რიდსაც დაიცავდა და თამარის განსადიდებლად „მიჯნურობის მოტივსაც“ გამოიყენებდა. შოთასთვის კი აქ პრობლემატური არაფერი იყო: იგი მხატვრულ ალეგორიულ ნაწარმოებს ქმნიდა და სინამდვილის ალეგორიული ასახვა შეეძლო. შესაძლოა, სწორედ ამიტომ მივიღეთ პოემაში მეფის ასულზე გამიჯნურების უფრო რეალისტური სურათი, ვიდრე ისტორიულ ნაწარმოებში.

ი. ლოლაშვილის მტკიცებით, საქართველოში არ არსებობდა თამარის შერთვის მსურველი ადგილობრივი დიდებული. იგი ყურადღებას ამახვილებს თამარის

სიტყვებზე, რომელიც მან თქვა დავით სოსლანზე დაქორწინების წინ: „მოწამე არს ჩუენდა ღმერთი, არაოდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა“. როგორც ი. ლოლაშვილი აღნიშნავს, „ეს ისტორიკოსის მიერ შემთხვევით წამოსროლილი სიტყვები კი არაა, არამედ თამარის ინტიმური ცხოვრების მაუწყებელი სიტყვებია“. (ი. ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 50).

„საერთოდ უნდა ითქვას, რომ ტარიელს ისტორიული ორეული არ ჰყავს... ტარიელის მსგავსი რაინდი თამარის კარზე არა ჩანს“. (იქვე, გვ.54). ნესტანთან შედარებით „თამარის მდგომარეობა უმწეოა. ობლადდარჩენილი ქალი რუსუდან დედოფლისა და დიდებულთა ზეგავლენის ქვეშაა მოქცეული... ერთი სიტყვით, ირკვევა, რომ თამარს ქალიშვილობაში არ ჰყავდა გულის რჩეული, სატროფო, რომელიც ტარიელივით თავს გამოიღებდა მისთვის“. (იქვე, გვ. 50).

ალბათ, ტარიელივით თავგამოდებული ადამიანი მართლაც არ არსებობდა თამარის კარზე (არც გიორგი რუსი, არც დავით სოსლანი არავის მოუკლავს), მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ საერთოდ გამორიცხულად ჩავთვალოთ ისეთი პირის არსებობა, რომელსაც ტარიელივით თავი კი არ გამოუდვია, არამედ დაემორჩილა უმაღლეს ხელისუფალთა გადაწყვეტილებას თავისი, და, შესაძლოა, თამარის სურვილის საწინააღმდეგოდაც. ისტორიულ ნაწარმოებში არ არის მოსალოდნელი ასეთი, თუნდაც გახმაურებული, ამბავის გადმოცემა, რომელსაც მნიშვნელოვანი მოვლენები არ გამოუწვევია. „ისტორიანი და აზმანის“ საერთო ხასიათის გათვალისწინებით სრულიად მოულოდნელი იქნებოდა მის ავტორს თამარზე დაეწერა, თამარი ამა და ამ პიროვნებას თანაუგრძნობდაო. არათუ ასეთ ოფიციალურ წყაროში, და ისიც შარავანდედით მოსილ მეფე-ქალზე, არამედ დღესაც, ჩვეულებრივ ცხოვრებაში დაქორწინებული ქალის მიმართ, არასასურველ ტონად ითვლება ლაპარაკი – გათხოვებამდე ესა და ეს (ან ამას და ამას) უყვარდაო.

რაც შეეხება თამარის სიტყვებს („მოწამე არს ჩუენდა ღმერთი, არაოდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა“), შეუძლებელია იმის მტკიცება, რომ იგი მაინცდამაინც რეალური ვითარების მაჩვენებელია. ეს არის ოფიციალურ მატთანში ჩაწერილი ოფიციალური პირის ნათქვამი ფრაზა. თამარს კიდეც რომ ჰყოლოდა გულის რჩეული, მაინც არ იქნებოდა საკვირველი ასეთი განცხადება. არც ისაა გამორიცხული, რომ ეს სიტყვები თამარს კი არ ეკუთვნოდეს, არამედ მემატთანის შეთხზული იყოს თამარის წმინდანობისაკენ მიდრეკილების საჩვენებლად. „ისტორიანი და აზმანი“ ხომ ამ მომენტიდან საკმაოდ ხანგრძლივი დროის შემდეგ დაიწერა.

მაგრამ თამარი შესაძლოა მართლაც არ იყო „ქმროსნობის მოწადინე“ (იგი ხომ ღმერთს იმოწმებს). მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ არ ყოფილან მისი ქმრობის მსურველნი, მასზე გამიჯნურებულნი. ასეთი პირები – უცხო უფლისწულები – კარგადაა ცნობილი. ასე რომ, თამარის სიტყვები არ ეწინააღმდეგება თვალსაზრისს საქართველოში თამარის ქმრობის მსურველთა (ან მასზე გამიჯნურებულთა) არსებობის შესახებ.

დასასრულ, შეიძლება გავაკეთოთ ასეთი დასკვნები: საქართველოს სახელმწიფო სამართალი არ ეწინააღმდეგებოდა თამარის ქმრად ადგილობრივი დიდებულის

გახდომას. თამარის შერთვის მსურველნი შეიძლებოდა არსებულიყვნენ ადგილობრივ დიდებულთა შორის, მაგრამ გარკვეული პოლიტიკური ვითარების გამო ამის მიღწევა არ შეეძლოთ. ისინი ისტორიის ფურცლებზე ვერ მოხვდნენ ან იმის გამო, რომ მათი სურვილი და მცდელობა ამ მიზნით ოფიციალურად არ გამხდარა ცნობილი, ანდა იმის გამო, რომ მემატთანე მათ ხსენებას ერიდება.

თამარის ქმრობის ერთ-ერთ ასეთ კანდიდატად (ან თამარზე გამიჯნურებულ ერთ-ერთ ადგილობრივ დიდებულად) შეიძლება მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი.

ასეთი დაშვებისათვის არსებობს გარკვეული საფუძვლები.

თ ა ვ ი 111

ასახვის რუსთველისეული მეთოდები მიჯნურობისა, როგორც საზოგადოებრივი ინსტიტუტისა, და პროლოგში გაცხადებული რუსთველის მიჯნურობის ხასიათი

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში რუსთველის მიერ თამარისადმი მიჯნურობის გაცხადება, როგორც არ უნდა გავიზიაროთ იგი, მაინც ფაქტია და იგი საჭიროა განვიხილოთ იმდროინდელი ეთიკური ნორმებისა და საზოგადოებრივი წარმოდგენების გათვალისწინებით. რუსთველის მიჯნურობის შესახებ რუსთველოლოგიაში არსებული სხვადასხვა აზრი ბოლოს დავიდა ამ მიჯნურობის ტრუბადურული, იდეალურული ხასიათის აღიარებამდე. ერთი შეხედვით, მართლაც შეუძლებელია ეს მიჯნურობა ბუნებრივ, ადამიანურ გრძნობად ჩაითვალოს, ისეთ გრძნობად, რომელიც მიჯნურობის ობიექტთან ცოლქმრულ კავშირს ისახავს მიზნად, თუნდაც იმიტომ, რომ პოემის შექმნის დროისათვის თამარი უკვე დავით სოსლანის მეუღლე იყო.

რუსთველის მიერ მიჯნურობის გაცხადება პროლოგში, როგორც ჩანს, არავითარ უარყოფით რეაქციას არ იწვევდა პოლიტიკურ წრეებში. წინააღმდეგ შემთხვევაში პოეტი ამ მიჯნურობას ან არ გააცხადებდა, ან პოემა (ყოველ შემთხვევაში პროლოგი მაინც) ვერ გადაურჩებოდა დაღუპვას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ასეთი მიჯნურობა ოფიციალურად იყო დაშვებული და სახელოვანი მეფე-ქალის განდიდებას ემსახურებოდა.

ასეთ სამიჯნურო პირობითობას, როგორც ჩანს, ღრმა ისტორიული ფესვები და მიზეზები აქვს და იგი გარკვეულ საზოგადოებრივ წიაღში არის აღმოცენებული და განვითარებული. ეს საკითხი კარგად არის გაშუქებული ნ. ნათაძის ნაშრომში „რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი“, რომელშიც გაანალიზებულია პოემის გმირთა მიჯნურობა და დადგენილია მისი რაობა.

ამ ნაშრომში მიღებული დასკვნების საფუძველზე ვეცდებით გავარკვიოთ, თუ როგორი იყო თვით რუსთველის თამარისადმი მიჯნურობის ხასიათი. ქვემოთ ვაჩვენებთ, რომ პროლოგში

რუსთველის მიერ განცხადებული მიჯნურობა არის **გამომახილი** იმ ბუნებრივი გრძნობისა, რომელიც ჰქონდა პოეტს თამარის მიმართ მის დაქორწინებამდე; და რომ პროლოგში განცხადებული მიჯნურობის იდეალური, ტრუბადურული ხასიათი არის მხოლოდ **ნილაზი**, რომელსაც პოეტმა თავისი ბუნებრივი გრძნობა ამოაფარა.

სანამ გადავიდოდეთ ამ ძირითადი დებულების დასაბუთებაზე, აღვნიშნოთ, რა საფუძველი არსებობს საერთოდ ასეთი მტკიცებისათვის.

დღეს უკვე საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ შექმნილია არა სპარსული ან ადრე არსებული პროზაული ნაწარმოების მიხედვით, არამედ საქართველოს კონკრეტული ისტორიული ვითარების გათვალისწინებით, და რომ მასში მხატვრულადაა გარდასახული საქართველოს ისტორიული სინამდვილე. ეს თვალსაზრისი ეყრდნობა ძირითადად იმ ფაქტს (გარდა სხვა მრავალი კულტურულ-ისტორიული ანარეკლისა), რომ პოემის სიუჟეტი აგებულია მეფის ერთადერთი ასულის გამეფებისა და დაქორწინების პრობლემაზე, ე. ი. იმავე პრობლემაზე, რაც საქართველოში იდგა თამარის დროს.

პოემის მიხედვით მეფეთა ერთადერთ ასულებს უმიჯნურდებიან **ქვეშევრდომები**. და ეს მიჯნურობა **იდეალური თაყვანისცემა** კი არ არის, არამედ **ბუნებრივ გრძნობა**, რასაც შემდეგში **ქორწინება** მოსდევს. ეს იმის მიმანიშნებელი უნდა იყოს, რომ საქართველოშიც ქვეშევრდომების ასეთივე ბუნებრივი გრძნობით გამიჯნურება თამარზე შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო.

პოემაში მეფის ასულები ქორწინდებიან თავისივე ქვეშევრდომებზე. არაბეთში ეს უმტკივნეულოდ ხდება, ხოლო ინდოეთში მეტად დრამატული ამბების შემდეგ, რასაც ზესიდმედ უცხო უფლისწულის მოწვევა იწვევს. ეს იმის მიმანიშნებელია, რომ საქართველოშიც თამარის დაქორწინება ქვეშევრდომებზე შესაძლებელი უნდა ყოფილიყო.

თამარის ქმრობის შესაძლო კანდიდატებიდან ერთ-ერთს – შოთა რუსთველის (და, ალბათ, არა მხოლოდ შოთა რუსთველის) საზოგადოებრივი მდგომარეობა გარკვეულად ემსგავსება პოემის გმირთა – ავთანდილისა და ტარიელის მდგომარეობას:

1. შოთა, ისევე როგორც ავთანდილი და ტარიელი, დიდგვაროვანი ფეოდალია;
2. შოთა, ისევე როგორც ავთანდილი და ტარიელი, სამეფო კართან დაახლოებულია;
3. შოთა, ისევე როგორც ავთანდილი და ტარიელი, გამიჯნურებულია თავის მეფის ერთადერთი ასულისადმი.

ეს უაღრესად ზოგადი ანალოგიებიც კი გარკვეულ საფუძველს იძლევა, რომ ვამტკიცოთ შოთა რუსთველის მიჯნურობისა და პოემის გმირთა მიჯნურობის (და არა პიროვნებათა) მსგავსება.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ აგრეთვე შემდეგი:

თამარის გამეფებასა და დაქორწინებასთან დაკავშირებულ ფარულ თუ აშკარა ბრძოლებში შოთა რუსთველი, ცხადია, თამარის მომხრეთა შორის იქნებოდა. ზოგი მკვლევარის აზრით, შოთამ ეს პოემა თამარის (და დავით სოსლანის) პოზიციათა განსამტკიცებლად შექმნა. მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია, რომ მხოლოდ ამ პოლიტიკურმა ვნებათა ღელვამ მისცა ბიძგი პოეტს, თუკი მას უფრო მძაფრად განცდილი პირადული მოტივიც არ ამოქმედებდა. ძნელი დასაჯერებელია, ეს უმძაფრესი განცდებით დატვირთული ნაწარმოები შექმნილიყო დიდი ადამიანური ტკივილის გარეშე, მხოლოდ ხელოვანის სპეციფიკური ტკივილით; ძნელი დასაჯერებელი, ამ უმძაფრესი განცდების მიღმა არ ჩანდეს თვით ავტორის **პირადი** სულიერი

მდეღვარებანი და ცხოვრებისეული შთაბეჭდილებანი; მნელი დასაჯერებელია, თვით ავტორს არ განეცადოს თავის გმირთა უაღრესად ხელშესახებად და რეალისტურად დახატული მიჯნურობით გამოწვეული განცდები და ტკივილები.

ხოლო როცა ვლაპარაკობთ შოთას პირად განცდებსა და ტკივილებზე, მნელია არ დაფუჯეროთ თვით პოეტს და მათ მიზეზად არ ჩავთვალოთ პოეტის ტანჯვის ის მიზეზი, რაზეც თვით ავტორი მიგვითითებს პოემის პროლოგში – მიჯნურობაზე თამარისადმი, ვისადმიც მიძღვნილია ეს უმძაფრესი განცდებით დატვირთული პოემა („მისი სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს, მიქია“). (იხ. აგრეთვე მორისხოურა, „ვეფხისტყაოსანი“, 1965, გვ. 18). დიდი ტკივილები კი შეეძლო გამოეწვია მხოლოდ ბუნებრივი სიყვარულის გრძნობას, რომელსაც გადაულახავი წინააღმდეგობა შეხვდა, და არა იდეალურ, უსაგნო ტრუბადურულ ტრფიალებას, რომელსაც ხელს არავინ უშლიდა და რომელიც ოფიციალურადაც კი იყო დაშვებული მეფე-ქალის განსაზღვრებით (თუნდაც მხოლოდ კარის პოეტებისათვის).

თავის ნაშრომში „რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი“ ნ. ნათაძე ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროების მონაცემების საფუძველზე არკვევს, თუ როგორი იყო მიჯნურობასთან და ქალის რაინდულ კულტთან დაკავშირებული ზნეჩვეულებანი რუსთველის თანამედროვე საზოგადოებაში, რომელიც საფუძველად დაედო „ვეფხისტყაოსნის“ სასიყვარულო მოტივს; ამასთანავე ავტორი არკვევს პოემაში ასახულ რუსთველური მიჯნურობის რაობას.

როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს, კლასიკური ხანის ქართულ საერო მწერლობაში ასახული მიჯნურობა „არ არის მხოლოდ გრძნობა, რომელიც ავტორს დაუნახავს, განუცდია, გაუნალიზებია და თავისი ბუნებრივი ნიჭის შესაბამისად ლიტერატურულად გამოუსახავს. ამ ეპოქის ქართული მწერლობის მიჯნურობა, გარდა ამისა, არის კულტურულ-ისტორიული მოვლენა, საზოგადოებრივი ინსტიტუტი, გარკვეულ წრეებში შემოღებული გართობა თუ ხელოვნება, რომლის შესახებ მრავალი, საზოგადოებაში გავრცელებული შეხედულება და აზრი არსებობს, რომელსაც გააჩნია თავისი საზოგადოებრივად დადგენილი წესები და, ალბათ, გამოხატვის მეტნაკლებად პირობითი ფორმებიც... რამდენადაც ეს პირობითობანი კულტურულ-ისტორიულ მოვლენას წარმოადგენს, ამდენად აუცილებელია მათი მიგრაციაც – ერთი საზოგადოებიდან მეორეში სესხება, გავლენა და მიბაძვა. ქართული კლასიკური ხანის საერო კულტურაც ამ მხრივ გამონაკლისი არაა. მის ცალკეულ წარმოდგენებსა და ინსტიტუტებს სხვა კულტურებში პარალელები და ხშირ შემთხვევებში, უთუოდ, წყაროებიც მოეპოვება“. (ნ. ნათაძე, რუსთველური მიჯნურობის და რენესანსი, 1965, გვ. 3-4).

კერძოდ, პარალელები არსებობს ქართულ საერო ლიტერატურასა და დასავლეთ ევროპულ სარაინდო ლირიკაში ასახულ მიჯნურობის მოტივებს შორის. ამავე დროს, როგორც ქართულ საერო, ისე დასავლეთ-ევროპულ სარაინდო ლიტერატურებში ასახული სამიჯნურო მოტივები გარკვეულ მსგავსებაშია არაბულ პოეზიაში ასახულ სამიჯნურო მოტივებთან, რაც ამ ორ კულტურაზე არაბული კულტურის გავლენის მაჩვენებელია.

მაგალითად, ქართული საერო ლიტერატურის ერთ-ერთი მოტივი, რომელიც სათავეს არაბულ პოეზიიდან ღებულობს, არის გაჭრის მოტივი. ეს მოტივი ქართულ კლასიკურ ლიტერატურაში მეტად გავრცელებული და სავალდებულო დეტალს წარმოადგენს მიჯნურობის დახასიათებისათვის.

არაბი ავტორის იბნ-ჰაზმის თხზულებაში „მტრედის ყელსაბამი“ არის ისეთი მოტივები და წარმოდგენები, რომლებიც, ერთი მხრივ, უკავშირდებიან ძველ არაბულ ტრადიციებს, ხოლო მეორე მხრივ, ტრუბადურულ პოეზიას და სარაინდო მიჯნურობას, რომელთა ანალოგიური მოტივები ქართულ ლიტერატურაშიც გვხვდება. ეს მოტივებია: 1. სიყვარულის, როგორც დამაუძღურებელი სენის წარმოდგენა; 2. სიყვარულის არ დაჩენა, სატრფოს სახელის არ გაცხადება; 3. სატრფოსაგან წყენის მუდმივად ატანა; 4. სიყვარულის წარმოდგენა, როგორც ყველაზე დიდი ნეტარებისა. („სიყვარულის ასე განცდა არ საჭიროებს შემზადებას რაიმე ლიტერატურული თუ საზოგადოებრივი ტრადიციის სახით. მაგრამ შუასაუკუნეთა კონკრეტულ პირობებში მისი ასე, თუ შეიძლება ითქვას, ოფიციალურად აღიარება, ე. ი. რელიგიური თვალსაზრისისაგან ემანსიპაცია ამ საკითხში, მაინც ტრადიციის ძიებას გვიკარნახებს“); (ნ. ნათაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27).

5. მიჯნური სიყვარულისაგან იღვევა, ხდება, ლოგინად ვარდება. („ასეთი სურათი რომ ძალიან ხშირი მოვლენა ყოფილიყო, ეს საეჭვოა, მაშასადამე, ეს მსჯელობა ასახავს რაღაც კონვენციას – მიღებულ აზრს, რომ სიყვარულით ადამიანი ჭკნება და უნდა ჭკნებოდეს“). (იქვე, გვ. 28).

„მოყვანილ წარმოდგენებში არც ერთი არაა იმდენად ბუნებრივი, ადამიანის ბუნებასთან ისე ცალსახად დაკავშირებული, რომ ყველა ამ შემთხვევაში (არაბულ პოეზიაში, ევროპაში, საქართველოში) მათი ურთიერთდამოუკიდებელი წარმოშობის თუ გაჩენის აუცილებლობა დავუშვათ. ეს თუნდაც იქიდან ჩანს, რომ ეს მოტივები არ მეორდება ყველგან და ყოველთვის, სადაც კი ვაჟისა და ქალის სიყვარული და მასთან დაკავშირებული ლირიკა არსებობს. ეს კონვენციონალური (პირობითი) მოტივებია“. (იქვე, გვ. 28).

ნ. ნათაძეს მოჰყავს არსებული შეხედულებანი არაბული პოეზიის გავლენისა დასავლეთ ევროპისა და საქართველოს კულტურაზე და ავითარებს მათ.

ის, რაც საქართველოსა და დასავლეთ ევროპის მიჯნურობის საზოგადოებრივ ინსტიტუტებს ამსგავსებს და ამ ორ კულტურას არაბული კულტურისაგან განასხვავებს, არის ქალის კულტი და სიყვარულის, როგორც ამამალღებელი ძალის წარმოდგენა.

ქართულ კლასიკურ ლიტერატურაში და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული მიჯნურობის კოდექსი მსგავსია იმ მიჯნურობის კოდექსისა, რომელიც მოქმედებდა დასავლეთ ევროპის რაინდულ ყოფაში და ასახვა ჰპოვა მათ ლიტერატურაში.

XI-XII საუკუნეთა და მათი ახლო ხანების დასავლეთ ევროპის ზოგიერთი რეგიონის რაინდული ყოფა, რომელმაც პროვანსული ლირიკა, ჩრდილოეთ საფრანგეთის ტრუბადურთა პოეზია და გერმანული მინეზანგი („სიყვარულის სიმღერა“) წარმოშვა, ერთიანი და ისტორიულად განსაზღვრული კონკრეტული კულტურის მატარებელი იყო. ამ საკარო ლირიკასაც თავის მეტნაკლებად მყარი ფორმები, თავისი პირობითობები ჰქონდა. სიყვარული ამ ორ კულტურაში და ამ პოეზიაში არაა მხოლოდ ბუნებრივი მოვლენა, რომელიც თავისი საკუთარი ბუნებრივი კანონების მიხედვით ჩნდება და არსებობს – ესაა გარკვეული წესებით შეზღუდული გრძნობა. შესაბამისად, ამ კულტურის სამიჯნურო ლირიკაც არაა იგივე, რაც სამიჯნურო ლირიკა საერთოდ – ესაა გარკვეული წესებით შინაარსობრივად და ფორმალურად შევიწროებული ლირიკა, რომელიც სიყვარულთან დაკავშირებულ ყველა განცდას კი არ ასახავს, არამედ მხოლოდ ზოგიერთს, და ისიც წინაწარ განსაზღვრული, სავალდებულო ფორმით... ყოველი

გადახვევა ამ პირობითი ნორმებიდან პოეზიაში ჩაითვლებოდა გემოვნების სიმდარედ, ხოლო რეალურ ცხოვრებაში კარისკაცური აღზრდა-განათლების – „კურტუაზობის“ ნაკლებობად“. (იქვე, გვ. 30).

დასავლეთ ევროპის რაინდულ ყოფაში მოქმედებდა მიჯნურობის გარკვეული კოდექსი, სამიჯნურო წესთა და პირობითობათა კომპლექსი, რომელსაც ანალოგია მოეპოვება ქართულ საერო ლიტერატურაში და კერძოდ „ვეფხისტყაოსანში“. მოვიყვანოთ მოკლედ ზოგიერთი მაგალითი.

1. ქალისადმი მსახურების წარმოდგენა, რომელიც ძირითადი დებულება იყო რაინდულ ყოფა-ცხოვრებაში, წამყვან როლს ასრულებს „ვეფხისტყაოსნის“ ორივე წყვილის – თინათინ-ავთანდილისა და ნესტან-ტარიელის ურთიერთობაში. „თინათინი არა მარტო ავალებს ავთანდილს რაინდულ სამსახურს, არამედ იმოწმებს კიდევ ასეთი სამსახურის არსებულ მცნებას, რომელიც ორივესთვის გასაგებია:

**ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამაღ ორად:
პირველ, ყმა ხარ, ხორციელი არვინა გყავს შენად სწორად,
მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად;
წადი, იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად“.** (129)

(„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი აქ და ქვემოთ, გარდა „ინდო-ხატაელთა ამბავის“ სტროფებისა, მითითებულია 1966 წლის საიუბილეო გამოცემის მიხედვით).

2. მიჯნურობა, პოემის მიხედვით, მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია და არა ზოგადად ადამიანის კუთვნილება, რაც მსგავსია რაინდული სიყვარულისა, რომელიც მხოლოდ არისტოკრატიული ვიწრო წრის კუთვნილება იყო:

**მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს, მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიმდიდრე, სიუხვე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა.
ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.** (23)

აქ, როგორც ნ. ნათაძე ამტკიცებს, „მიჯნურობა“ წარმოადგენს საზოგადოებრივი ინსტიტუტის ამსახველ ტერმინს – რაინდული, კურტუაზული, არისტოკრატიული სიყვარულის მსგავსს – და მასში არ იგულისხმება სიყვარულის გრძნობა საერთოდ, რაც სხვა სოციალური წრეების კუთვნილებაც არის (ფატმანის ტრფობა ავთანდილისადმი, ჩაჩნაგირის რომანი ფატმანთან, ქაჯთა ტრფიალი).

საერთოდ, სამიჯნურო წესებსა და პირობითობებს „რაინდულ-კურტუაზულ ყოფასა და პოეზიაში პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა“ ჰქონდა. „ცხოვრების ეს პირობითი სავალდებულო ფორმები იყო ძირითადი, რაც რაინდულ საკარო ყოფასა და კულტურას ამ წრის წარმომადგენელთა თვალსაზრისით არაცივილიზებული საზოგადოებებისა და ინდივიდების ცხოვრებისაგან განასხვავებდა. ამიტომ ამ ფორმის დაცვას ამ საზოგადოებაში სრულებით ძალდაუტანებლად, ყოველგვარი შინაგანი კონფლიქტების გარეშე“ ახერხებდნენ. (იქვე, გვ. 37).

3. კურტუაზიული სიყვარულის მეხოტბის – ტრუბადურისა და მინეზინგერის მთელი მოღვაწეობისა და ცხოვრების საფუძვლად მდებარე მცნებას ძალიან წააგავს შემდეგი სტროფის შინაარსი:

ხამს, მეღეჟე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ აბრკობდეს,
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნებდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს,
მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს. (18)

4. ევროპული სარაინდო ლირიკის წარმოდგენით, ღმერთს სურს და სიამოვნებს რაინდული მსახურება ქალისადმი. მსგავსი წარმოდგენაა გამოხატული სტროფში:

ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰვლობ ქვენათ ზესა.
შენ დაჰზადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა,
მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ აღმოჰვხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა! (801)

5. „სარაინდო პოეზიაში ხაზი გაესმის იმას, რომ სიყვარული მხოლოდ გონებრივად და სულიერად მომწიფებული კაცის და ქალის საქმეა (აქედან – გათხოვილი ქალის თაყვანისცემა), რომ, მინეზინგერ ჰარტმანის სიტყვით, „ეს არაა ბავშვების საქმე“. ამის ანალოგიური წარმოდგენის ამსახველი უნდა იყოს „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის სტროფი:

ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა;
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა;
ესე მღერასა ბედიტსა ჰგავს ვაჟთა ყმაწვილობასა. (26,1-3)

6. უმთავრესი მოტივი როგორც ევროპულ რაინდულ ყოფასა და პოეზიაში, ისე „ვეფხისტყაოსანში“, არის სიყვარულის წარმოდგენა, როგორც ამამაღლებელი და გამაკეთილშობილებელი ძალისა.

ეს არის არასრული სია იმ პირობითობებისა, კონვენციონალური მოტივებისა, რომლებიც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად აღმოცენდნენ და განვითარდნენ დასავლეთ ევროპასა და საქართველოში. ამის მიზეზია ამ ორ კულტურაზე არაბული კულტურის გავლენა.

მაგრამ „ევროპულ სარაინდო კულტურასა და ქართულ ფეოდალურ კულტურაში ერთი და იგივე არაბული ინსტიტუტი და პოეტური მოტივი ერთნაირს, არაბული წყაროსაგან განსხვავებულ ცვლილებას განიცდის, რაც, მაშასადამე, ამ ქრისტიანულ ფეოდალურ კულტურათა საერთო ნიშანთვისებებითაა განპირობებული. ეს საერთო სახეცვლილება მდგომარეობს სიყვარულის, როგორც ქალის სამსახურის წარმოდგენაში და მისი ამამაღლებელი ძალის დოქტრინაში თუ რწმენაში“. (იჭუე, გვ. 50). „ამ მოვლენის ასახსნელად უნდა დავყვარდნოთ მხოლოდ იმ ელემენტებს, რაც ამ ორ კულტურას – შუასაუკუნეთა ევროპისა და ამავე პერიოდის საქართველოს კულტურას – საერთო აქვს და რაც მათ სხვა კულტურებისაგან ასხვავებს. ეს

საერთოა ქრისტიანული რელიგია, ამ რელიგიაზე აღზრდილი და გამოკვებილი ეროვნული კულტურა, მისი ზნე-ჩვეულებანი, მსოფლმხედველობა და აზროვნების ჩვევები, რომლებიც განაპირობებენ არაბულ-სპარსული სამყაროდან ნასესხები მიჯნურობის ინსტიტუტისა და მიჯნურობის კულტის შეცვლას ერთი და იმავე მიმართულებით“. (იქვე, გვ.58).

„სამიჯნურო კულტის არსებობა იმ სახით, რა სახითაც ის ევროპისა და მე-12 საუკუნის საქართველოში გვაქვს, კულტურის ისტორიამ არ იცის. არ იცნობს მას არც მუსულმანური აღმოსავლეთი, არც ქრისტიანული აღმსარებლობის სხვა სახელმწიფოები – ბიზანტია, სომხეთი, ქრისტიანული მოსახლეობა სირიისა, ეგვიპტისა და სხვა“. (იქვე, გვ.59).

სამიჯნურო კულტის არსებობა საქართველოში ასახულია არა მარტო მხატვრულ ნაწარმოებებში, არამედ ისტორიულ თხზულებებშიც.

როგორც თამარის ისტორიკოსები გადმოგვცემენ, თამარის გულისათვის მრავალი ხელმწიფის შვილი გამხდარა „გაჭრით გამიჯნურებულნი და ხელქმნილნი“, რომელნიც „ვერღარა სათმობდეს სურვილსა მისსა“, „იყვნეს გაჭრანი მიჯნურთა ცოფქმნილთანი“. ნ. ნათამის მართებული თქმით, „თამარის მიჯნურობისგან მნახველ-მსმენელთა გახელების მოტივი ოფიციალური იდეოლოგიის მიერ ყოფილა სანქციონირებული. იგი არათუ არ ლახავდა მეფის ღირსებას, არამედ, პირიქით, გვირგვინოსნის განდიდების ერთერთი საშუალება იყო“. (იქვე, გვ. 91).

მემატიანე იმიტომ არ ასახელებს არავის ქართველთაგანს, თამარის სიყვარულით ხელქმნილს, რომ „ავტორი თამართან ახლოს მდგომ პირთა ხსენებას ერიდება, ან მხოლოდ იმიტომ, რომ ქვეშევრდომთა ტრფიალი თამარისადმი არ ყოფილა ოფიციალური იდეოლოგიის მიერ იმდენად მოწონებული“. (იქვე). „თამარისადმი, როგორც ქალისადმი, თაყვანების უფლება მის ქვეშევრდომთა შორის, როგორც ჩანს, მხოლოდ პროფესიონალ პოეტებს ჰქონიათ“. (იქვე). ეს ჩანს ჩახრუხადის ოდებში, სადაც თამარის მშვენიერების ხოტბა და მისდამი გატაცებული სიყვარულის აღსარება ერთ-ერთი წამყვანი მოტივია, ხოლო ყველაზე ძლიერად „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში, სადაც რუსთველი თამარისადმი მიჯნურობას აცხადებს. პროფესიონალ პოეტებს რომ მართლაც ჰქონიათ თამარისადმი ტრუბადურული თაყვანების უფლება, ეს უდავოა, წინააღმდეგ შემთხვევაში წარმოუდგენელია, როგორ გაბედა რუსთველმა ქვეყნის უზენაესი მმართველის, ქმრიანი ქალის მიჯნურობის ასე საქვეყნოდ გაცხადება.

დასავლეთ ევროპულის ანალოგიური ქალის რაინდული კულტის არსებობა საქართველოში იძლევა იმის საფუძველს, რომ რუსთველი მივიჩნიოთ ტრუბადურად, ხოლო მისი მიჯნურობა თამარისადმი – ტრუბადურულ, ანუ იდეალურ მიჯნურობად.

მაგრამ ეს საკითხის ერთი მხარეა. საკითხის მეორე მხარეა, თუ რას წარმოადგენს გრძნობათა ხატვის მხატვრულ-ფსიქოლოგიური მეთოდი რუსთველთან, რას წარმოადგენს პოემაში ასახული რუსთველური მიჯნურობა, „რამდენად დამოუკიდებელია იგი ბუნებრივი ადამიანური გრძნობის ხატვაში, რამდენად თავისუფალია იგი არა მარტო რელიგიური თვალსაზრისისაგან, არამედ ყოველი სხვა ტრადიციული, სოციალური და ლიტერატურული პირობითობებისაგან, რამდენადაა მისული იგი თავისთავად ინტერესებამდე ადამიანის გრძნობებისადმი, ე.ი. „ადამიანის აღმოჩენამდე“, რაც შუასაუკუნეთა დაძლიების ანუ რენესანსის ძირითადი ნიშანსვეტია“. (იქვე, გვ. 100).

ნ. ნათამე კარგად ასაბუთებს, რომ რუსთველი იცნობდა და იყენებდა იმ სავალდებულო დეტალებსა და ლიტერატურულ პირობითობებს, რომლებიც იმდროინდელ საქართველოში არსებობდა და რომელთა ანალოგიური მოტივები დასავლეთევეროპულ სარაინდო ლიტერატურაში გვხვდება. მაგრამ რუსთველი არ რჩება ამ პირობითობათა ტყვეობაში. მისი გმირების განცდები ყველგან **დამაჯერებელი და ფსიქოლოგიურად მოტივირებულია**. ველად გაჭრა, გახელება თუ ცრემლების ღვრა თითქმის ყოველთვის **ბუნებრივი ფაქტორითაა მოტივირებული და ოდენ პირობითობებს არ წარმოადგენს**.

მაგალითად, ტარიელი ნესტანს 200 მხლებელით დაეძებდა, მაგრამ როდესაც ყველა შემოეცალა და იმედი გადაიწყვიტა, უნესტანოდ სამშობლოში დაბრუნება ემძიმა. ე.ი. ტარიელის ველად გაჭრას აქვს ფსიქოლოგიური გამართლება. რუსთველი არ უარყოფს კონვენციებს, მაგრამ, როგორც ნ. ნათამე აღნიშნავს, „კონვენცია მხოლოდ მანამდეა დაშვებული, სანამ იგი ძირითად ხაზს, - ფსიქოლოგიური მოტივიზაციის ხაზს არ ეწინააღმდეგება“. (იქვე, გვ. 95).

„ვეფხისტყაოსანში“ ასახული მიჯნურობის „ფსიქოლოგიური ხაზის“ დეტალური ანალიზის შემდეგ ნ. ნათამე აკეთებს ასეთ დასკვნას: „კონვენციების (როგორც ლიტერატურულის, ისე საზოგადოებრივის, რაინდულ-წოდებრივის) როლი რუსთველის მთავარ გმირთა ტრფობის ხატვაში მცირეა. მთავარი აქცენტი მოდის გრძნობის ნამდვილი ცვალებადი ბუნების შეცნობაზე, ინტუიტიურ წვდომაზე, რომელშიც ავტორი კონვენციებისაგან თავისუფალია და თავისი შინაგანი სამყაროს, თავისი დაკვირვებისა და გამოცდილების კარნახით მოქმედებს. ადამიანთა რეალური გრძნობა – ისეთი, როგორც ის ნამდვილად არის და როგორადაც მას ინტუიციით, გამოცდილებით თუ დაკვირვებით ვიცნობთ – ავტორის ინტერესის ცენტრია, მისი ცნობიერი ორიენტაციის საგანია“. (იქვე, გვ. 95).

შეიძლება თუ არა გავავრცელოთ ეს დასკვნა „ვეფხისტყაოსნის“ იმ ნაწილზე, კერძოდ პროლოგზე, სადაც რუსთველი თამარისადმი თავის მიჯნურობას აცხადებს? აქაც ხომ, როგორც თვით პოემაში, მიჯნურობა გამოხატულია იმ სავალდებულო დეტალებითა და კონვენციებით, რაზეც ზემოთ იყო ლაპარაკი.

თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ-დათხეული... (4.1)

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

ჩემმან ხელქმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლამაზმა ნები... (4,9)

თვალთა მისგან უნათლოთა ენატრამცა ახლად ჩენა;
აჰა, გული გამიჯნურდა, მიხვდომია ველთა რბენა!
მიაჯეთ ვინ, ხორცთა დაწვა კმარის, მისცეს სულთა ლხენა.
სამთა ფერთა საქებელთა ლამის ლექსთა უნდა ვლენა. (10)

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

როგორც ავთანდილი თინათინისათვის და ტარიელი ნესტანისათვის, რუსთველიც თამარისათვის ცრემლდათხეულია, ხელქმნილია, მისთვის მკვდარია, დაუძლურებულია, გამიჯნურებული და ველად გაჭრილია, მას თამარის ქება უბრძანეს, იგი მხოლოდ თამარს აქებს, თამარია მისი სიცოცხლე.

მაგრამ ავთანდილ-თინათინისა და ტარიელ-ნესტანის მიჯნურობა რაინდულ, კურტუაზიულ სიყვარულს მხოლოდ ლიტერატურული კონვენციებით ემსგავსება და ისინი არ ეწინააღმდეგებიან სიყვარულის ნამდვილ ბუნებას, გრძნობის ხატვის ფსიქოლოგიური მოტივაციის ხაზს. როგორც ალ. ბარამიძე აღნიშნავს პოემის გმირების სიყვარულს „არაფერი აქვთ საერთო არც აღმოსავლურ სუფისტურ-მისტიკურ მიჯნურობასთან, ან ეროტიკასთან, არც დასავლურ უსაგნო რაინდულ ტრფიალებსთან ან ეგრეთწოდებულ პლატონურ (სულიერ) გატაცებასთან“. მათი სიყვარული „ამქვეყნიური, ბუნებრივი, მიწიერი, ხორციელი სიყვარულია, ოღონდ მაღალზნეობრივი და ამამაღლებელი“. (ალ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, რუსთველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 132).

ბუნებრივია, დავუშვათ, რომ რუსთველის მიჯნურობაც თამარისადმი, რომელიც პროლოგიაშია ასახული, ტრუბადურულ მიჯნურობას მხოლოდ ლიტერატურული კონვენციებით ემსგავსება. აქაც, ისევე, როგორც პოემის გმირთა მიჯნურობის ხატვისას, კონვენციები არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს სიყვარულის ნამდვილ ბუნებას და რუსთველის მიჯნურობასაც თამარისადმი პოემის გმირთა ბუნებრივი, რეალური სიყვარულის მსგავსი უნდა იყოს. ნ. ნათაძის სიტყვით, რუსთველის მიჯნურობა „ისე დრამატულად და ისეთი ვნებითაა პროლოგში გამოხატული, რომ ეჭვს აღძრავს ამ მოტივის წმინდა კონვენციონალურ ხასიათში. ამაზე დაბეჯითებით მსჯელობისათვის საბუთი არ არსებობს, მაგრამ შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს აქ მეტი სუბიექტივიზმია, ვიდრე კონვენცია“. (ნ. ნ ა თ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41).

დავუშვათ ერთი წუთით, რომ ეს მართლაც ასეა – რომ რუსთველი თამართან იყო გამიჯნურებული არა როგორც ტრუბადური, არამედ როგორც ჩვეულებრივი ადამიანი, პოემის გმირთა მსგავსი. რა სახით გაამჟღავნებდა მაშინ ის თავის მიჯნურობას?

ცხადია, იგი ამას არ დაწერდა აშკარად, პირდაპირ, იგი თავის ამ გრძნობას ან საერთოდ არ გაამჟღავნებდა, ან რაღაცას ამოფარებდა.

რა იყო ეს „რაღაც“? ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ ეს იყო მაღალ, არისტოკრატიულ საზოგადოებაში მიღებული წარმოდგენები მიჯნურობაზე, ოფიციალური სანქციონირება ქვემევრდომი პროფესიონალი პოეტის გამიჯნურებისა მეფე-ქალისადმი, ე. ი. ტრუბადურული სიყვარული. აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ რუსთველს თამარი შექებული ჰყავს „შეფარვით“ თვით პოემაში („მისი სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია“), ცხადია, ნესტანისა და თინათინის სახით. პოემის გმირები – ნესტანი და თინათინი – ნამდვილი, ბუნებრივი, მიწიერი, ხორციელი სიყვარულის ობიექტები არიან და არა რაინდულ-ტრუბადურულის. სწორედ ასევე – ამგვარივე სიყვარულის ობიექტი უნდა იყოს ნესტანისა და თინათინის სახეში შეფარვით ნაგულისხმევი „პროლოგის გმირი“ თამარიც.

„ვეფხისტყაოსანში“, ფაქტიურად, სამი გამიჯნურებული წყვილია: არაბეთში – თინათინი და ავთანდილი; ინდოეთში – ნესტანი და ტარიელი; პროლოგის მიხედვით (ანუ საქართველოში) – თამარი და პოემის ავტორი.

თ ა ვ ი 1V

ბერად აღკვეცის მიზეზი

გავიხსენოთ წინა პარაგრაფში მიღებული დასკვნები:

1. საქართველოს სახელმწიფო სამართალი არ ავალდებულებდა ქართველ მეფეთა შვილებს აუცილებლად უცხოელ მეფეთა შვილებზე დაქორწინებულიყვნენ, ამიტომ თამარის დაქორწინება ქვეშევრდომზე პრინციპულად შესაძლებელი იყო.

2. თამარის ქმრობის ძიება ქვეყნის გარეთ გამოწვეული იყო განსაკუთრებული პოლიტიკური ვითარებით.

3. საქართველოში შეიძლებოდა არსებულიყვნენ თამარის შერთვის მსურველი ქვეშევრდომები.

4. შოთა რუსთაველის მიჯნურობა თამარისადმი, რომელიც პროლოგშია განცხადებული, წარმოადგენდა არა იდეალურ, ტრუბადურულ ტრფიალებს (რომელიც ოფიციალურად იყო დაშვებული), არამედ რეალურ, ბუნებრივ სიყვარულის გრძნობას, რომელსაც პოემის პროლოგში იდეალური, ტრუბადურული ტრფიალების ნიღაბი აქვს აფარებული.

ამ დასკვნების საფუძველზე შოთა რუსთაველი შეიძლება ჩაითვალოს თამარის შერთვის მსურველ ერთ-ერთ ქართველ დიდებულად.

თუ გავითვალისწინებთ შოთა რუსთაველის ბრწყინვალე განათლებასა და შეუდარებელ ნიჭიერებას, ყოველგვარ ეჭვგარეშე შეიძლება დავუშვათ, რომ სამეფო კარზე და საერთოდ საქართველოს საზოგადოებრივ წრეებში მისთვის განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექციათ. ამას გვაფიქრებინებს ისიც, რომ შოთა ახალგაზრდობის წლებში აქტიური და ენერგიული, და ამდენად, ადვილად შესამჩნევი პიროვნება უნდა ყოფილიყო. იგი ხომ შემდეგში ვაზირი მეჭურჭლეთუხუცესი გახდა.

ახლა შეუძლებელია იმის მტკიცება, უპასუხა თუ არა თამარმა შოთას მიჯნურობას ამავე გრძნობით, მაგრამ ის კი თავისუფლად შეიძლება დავუშვათ, რომ თამარიც, ისევე როგორც სხვა პირები, ინტერესით და ყურადღებით უნდა მოჰქცეოდა შოთას, როგორც ბრწყინვალე განათლებისა და ნიჭის მქონე პიროვნებას. ამას კი გამიჯნურებულ პოეტში, შესაძლოა, გარკვეული იმედი და ერთგვარი ილუზიებიც წარმოეშვა.

ამ მდგომარეობაში მყოფ პოეტზე მეტად მძიმედ უნდა ემოქმედა თამარის პირველ ქორწინებას გიორგი რუსზე, მით უფრო, რომ ამ ქორწინებას თვით თამარიც ძლიერ ეწინააღმდეგებოდა („შემდგომად მრავლისა ცილობისა თვინიერ ნებისა მისისა ყვეს ქორწილი“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 120).

ანალოგიისათვის გავიხსენოთ, თუ რა დაემართა თამარის ხელის მამიებელ ერთ ოს უფლისწულს გიორგი რუსზე თამარის დაქორწინების შემდეგ. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი გადმოგვცემს: „ხოლო მე ესეცა გაუწყო საბრალო და საძნაური საქმე: რამეთუ მოსრულ იყვნეს ოვსთა მეფეთა შვილნი, შუენიერნი და სახეკეთილნი მოყმენი, მოჰაჯენი და მთხოვნელნი, ღირსნი და მონდობილნი ჭაბუკობისანი, ვითარ: „ღირს რამცა ვიყავით მოწონებად და მიხდომად ბედსა ამას საზესთოსა!“ და ვინაცა უქმ იქმნა განზრახვა მათი, წარსულთა თვისად მამულად ერთსა მათგანსა შეემთხვა მოუთმენელი სურვილი და სიყვარული თამარისი. რომლისთვის ვერ გამძლე, მივრდომილი საგებლად ბნედსა შინა, მიიწია აღსასრულად ნიქოზს საყდარსა შინა წმიდისა რაჟდენისსა, რომელი მუნვე დაკრძალეს“. (იქვე, გვ. 38).

ცხადია, თუ ერთმა რიგითმა ბედისმამიებელმა ასე ღრმად განიცადა იმედის გაწბილება, მით უმეტეს მძიმედ განიცდიდა მას პოეტი შოთა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი ოსი უფლისწულის ამბავს ჰიბერბოლურად აგვიწერს, რაც განპირობებულია იმდროინდელი სამიჯნურო პირობითობებით (თამარის განსაღიდელად მიჯნურობის მოტივის გამოყენებით), მაგრამ ეს მთლად ასე, ალბათ, არ არის, რადგან ოსი უფლისწული არა მხოლოდ „გახელებულა“ სიყვარულისაგან, არამედ მომკვდარა კიდევ. მაგრამ, შესაძლოა, იგი მოკვდა არა თამარის სიყვარულის, არამედ ავადმყოფობის მიზეზით, ხოლო ისტორიკოსმა ეს თამარის სიყვარულს დაუკავშირა გასაგები მოსაზრებებით. ასეთი დაშვება უფრო დამაჯერებელია, მაგრამ ცხადია ისიც, რომ თამარის ხელის უწყალო მიებას ოსი უფლისწულის ავადმყოფობა მომაკვდინებლად გაუძლიერებია. ასეა თუ ისე, ამ ეპიზოდში რეალური ვითარების რაღაც ანარეკლი ნამდვილად ჩანს.

ერთი სიტყვით, უდაო უნდა იყოს, რომ შოთა ძალიან მძიმე სულიერ კრიზისს გადაიტანდა თამარის გიორგი რუსზე დაქორწინების გამო, თუკი იგი (შოთა) მართლაც გამიჯნურებული იყო თამარზე. და ეს სულიერი კრიზისი მით უფრო ძლიერი იქნებოდა, რომ ამ ქორწინებას ეწინააღმდეგებოდა თვით თამარიც.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით სრულიად ადვილი შესაძლებელი ხდება ის აზრი, რომ ამ ძლიერი სულიერი კრიზისის დროს შოთა აღკვეცილიყო ბერად, თავი შეეფარებინა ეკლესიისათვის - ქართული ფილოსოფიური აზროვნების სავანისათვის - როგორც იმედგადაწყვეტილ მიჯნურს და როგორც დიდ მოაზროვნეს.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ბერად აღკვეცა არც ისე უცნაურ ნაბიჯს წარმოადგენდა, როგორც დღეს შეიძლება მოგვეჩვენოს. სასულიერო ასპარეზზე ახალგაზრდა დიდებულის გადასვლა სრულიად არ იყო იშვიათი მოვლენა, და ეს ნაბიჯი იმდროინდელ, ქრისტიანული იდეოლოგიით გამსჭვალულ ატმოსფეროში საზოგადოებრივი აზრის მიერ, ალბათ, დადებით შეფასებასაც ღებულობდა. იმდროინდელ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში სასულიერო პირებს უდიდესი ხვედრითი წონა ჰქონდათ, ხოლო კულტურისა და აზროვნების უმესანიშნავესი მონაპოვარნი უპირატესად სამონასტრო ცხოვრების წიაღში იქმნებოდა.

ბერად აღკვეცისა და სასულიერო ასპარეზზე მისი ყოფნის შესაძლებლობის საკითხს ქვემოთ კვლავ შევხებით. ამჯერად კი, რადგან მისი ბერად აღკვეცა კონკრეტულად დაუკავშირეთ მიჯნურობას, ამ საკითხს განვიხილავთ პოეტის მიჯნურობის თეორიის გათვალისწინებით.

შოთას მიჯნურობის თეორიაში, რომელიც პოემის პროლოგშია მოცემული, მიჯნურთა გაყრის შესახებ ლაპარაკია 26-ე სტროფში:

ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა:
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა,
ესე მღერასა ბედიტსა ჰგავს, ვაჟთა ყმაწვილობასა,
კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა. (26)

მიჯნურთა გაყრა, რუსთაველის შეხედულებით, ნამდვილი მიჯნურობის გამომცდელია. კარგი მიჯნური ისაა, ვინც გაყრის გამო სოფელს დათმობს. აღსანიშნავია, რომ გაყრის შემთხვევაში რუსთაველს კარგი მიჯნურის ერთადერთ სწორ საქციელად მხოლოდ „სოფლის თმობა“ მიაჩნია. მართლაც, თუკი ამ შემთხვევაში მიჯნური სოფელს არ დათმობს, იგი ფაქტიურად დაემსგავსება იმ მიჯნურს, რომელსაც „დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა“, ამ უკანასკნელის მიჯნურობა კი, რუსთაველის შეხედულებით, არ არის ნამდვილი მიჯნურობა, იგი ვაჟთა ყმაწვილურ გატაცებას ჰგავს.

სოფლის თმობა, სოფლის მოძულება, „ვეფხისტყაოსანში“ ნიშნავს სიცოცხლის დათმობას, ცხოვრებისაგან განდგომას („თავსა გადავჰკარ, მო-ცა-ვკალ, დავხსენ სოფლისა თმობასა“; „ვისთვის ვკვდები, ვერ მიჰხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ“ და სხვა), ხოლო ძველ ქართულ ძეგლებში ეს სიტყვები ბერად აღკვეცის შემთხვევაშიც იხმარება.

თუ გავითვალისწინებთ ბერ-მონაზვნური ცხოვრების სპეციფიკას, ბერად აღკვეცა „სოფლის თმობის“ ერთ-ერთ კერძო სახედ უნდა მივიჩნიოთ. ბერად აღკვეცით გამორიცხული ხდება „დღეს ერთის, ხვალე სხვის“ სურვილი, რუსთაველი კი სწორედ ამაზე ამახვილებს ყურადღებას მიჯნურთა გაყრის შემთხვევაში. ამიტომ, თუმცა მოყვანილ სტროფში რუსთაველი „სოფლის თმობაში“ ბერად აღკვეცას არ გულისხმობს. საინტერესოა, რომ ვახტანგ VI ამ ტაეპს ასე განმარტავს: კარგი მიჯნური ის არის, „ვინც სოფელს დათმობს და მუდამ სასუფეველს ეძებს“. (ა. შ ა ნ ი ძ ე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, გვ. 14). მაგრამ არაფერი არ არის შეუძლებელი იმაში, რომ იძულებითი და საბოლოო გაყრის დროს ნამდვილი მიჯნურის ვალი თვითონ შოთას ბერად აღკვეცით („სოფლის თმობის“ კერძო სახით) მოეხადა, რაც, ამასთანავე, კიდევ უფრო შეუწყობდა ხელს მის დაახლოებას ფილოსოფიური და მხატვრული აზროვნების სავანეებთან - ეკლესია-მონასტრებთან.

ამგვარად, შოთას მიჯნურობის თეორია არ ეწინააღმდეგება ტრაგიკული, უშედეგო მიჯნურობის გამო მისი ბერად აღკვეცის ჰიპოთეზას.

თ ა ვ ი V

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი – სასულიერო მოღვაწე და პოეტი

ქართულ ისტორიულ წყაროებში მრავალია შემთხვევა, რომ მაღალი მდგომარეობის ერისკაცი სასულიერო ასპარეზზე გადავიდა და ცნობილი სასულიერო მოღვაწე გახდა. მაგალითად, შეიძლება გავიხსენოთ თუნდაც იოანე მთაწმინდელი, რომელმაც დატოვა „ყოველივე დიდება ამის სოფლისა... მონაგებნი და სიმდიდრე და განსუენება, მეუღლე და შვილნი თვისნი და ნათესავნი და რაოდენიცა რად არს ამის სოფლისაჲ სრულიად მოიძულა“ და ბერად აღიკვეცა. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ამის მიზეზი უნდა ყოფილიყო რაღაც უკმაყოფილება საერო ხელისუფალთა მიმართ. ბერად აღკვეცის შემდეგ იგი ცნობილი სასულიერო მოღვაწე გახდა. საფიქრებელია, რომ მას საერთოდ ჰქონდა მიდრეკილება უფრო სამონაზვნო, ვიდრე საერისკაცო ცხოვრებისადმი.

შოთას, შესაძლოა, განსაკუთრებული მიდრეკილება არ ჰქონდა სასულიერო მოღვაწეობისადმი, მაგრამ მისთვის უცხო და მიუღებელი არ უნდა ყოფილიყო საერთოდ საეკლესიო-სამონასტრო ცხოვრება, რადგან საეკლესიო მოღვაწენი ერის სულიერ მწყემსებს წარმოადგენდნენ და უდიდეს როლს ასრულებდნენ ერის ცხოვრებაში, ხოლო ეკლესია-მონასტრები კულტურის ძირითადი კერები იყო. შოთა შეიძლება წარმოვიდგინოთ არადოგმატიკურად მოაზროვნე, მაგრამ გულწრფელ ღვთისმსახურად; თანამედროვე გამოკვლევების თანახმად, იგი „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით წარმოგვიდგება, როგორც პროგრესული შეხედულებების მქონე აქტიურად მოაზროვნე ქრისტიანი.

როგორც საერო, ისე სასულიერო ცხოვრებას ჰქონდა პოზიტიურ-ნეგატიური მხარე, და ესა თუ ის პიროვნება, რომლის წინაშეც ცხოვრების ამ ორი წესის არჩევანი წამოიჭრებოდა, ცხადია, იმ წესს აირჩევდა, რომელშიც მეტს ხედავდა პოზიტიურს. ხოლო ეს „ხედვა“ ამ პიროვნების კონკრეტულ ცხოვრებისეულ გამოცდილებასა და შთაბეჭდილებებს უნდა განესაზღვრა. მაგალითად, იოანე მთაწმინდელი ბერად აღიკვეცა, ჯავახიშვილის აზრით, რაღაც უკმაყოფილების გამო საერო ხელისუფლებასთან. ხოლო შოთას ბერად აღკვეცის მიზეზებზე ზემოთ ვმსჯელობდით.

როგორც ზედწოდება „რუსთველი“ გვიჩვენებს, შოთა გარკვეული დროის შემდეგ ეპისკოპოსი, რუსთავის ეპარქიის მღვდელმთავარი გამხდარა. ეს სულაც არ არის საკვირველი, თუ გავითვალისწინებთ შოთას დიდსა და უნივერსალურ განათლებას, ღრმა განსწავლულობას ქრისტიანულ ლიტერატურაში და სხვა ღირსებებს, აგრეთვე მის დიდგვაროვნებას. ამ სრულიად არაორდინარულ სასულიერო პირს დიდი ყურადღება და პატივისცემა უნდა დაემსახურებინა როგორც სასულიერო, ისე საერო წრეებში. შოთასთვის, როგორც გენიალური მოაზროვნისა და უდიდესი ნიჭის მქონე არისტოკრატისათვის, ყურადღება უნდა მიექცია სამეფო კარს, და, პირველ რიგში, მეფე თამარს, არა მარტო ბერად აღკვეცამდე, არამედ შემდეგაც. ეს მით უფრო სარწმუნოა, რომ, როგორც თამარის ისტორიკოსები იუწყებიან, თამარი განსაკუთრებულ მზრუნველობასა და ყურადღებას იჩენდა ბერ-მონაზვნებისა და ეკლესია-მონასტრებისადმი. იგი, ალბათ, ინტერესითა და ყურადღებით უნდა მოჰკიდებოდა ბერად აღკვეცილ შოთასაც, რომელსაც ადრეც იცნობდა, როგორც სამეფო კართან დაახლოებულ უდიდესი ნიჭისა და განათლების მქონე არისტოკრატს.

ყოველივე ზემოაღნიშნულ გარემოებას, ალბათ, გარკვეული როლი უნდა შეესრულებინა შოთას დანიშვნაში მაღალ საეკლესიო თანამდებობაზე, რუსთველ ეპისკოპოსად.

შეეძლო თუ არა შოთას, თუ მას ეპისკოპოსად მივიჩნევთ, დაეწერა ისეთი მკვეთრად საერო ხასიათის ნაწარმოები, როგორც „ვეფხისტყაოსანია“, რომლის მთავარი მოტივი მიჯნურობაა?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა შეიძლება შოთას პირადი ცხოვრებისა და იმდროინდელი კულტურულ-საზოგადოებრივი ვითარების გათვალისწინებით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, შოთას გადასვლა სასულიერო ასპარეზზე, როგორც ჩანს, მისმა ტრაგიკულმა მიჯნურობამ განაპირობა. მეორე მხრივ, საქართველოში ამ დროს აღმოცენებული იყო და წარმატებით ვითარდებოდა საერო ლიტერატურა. ითარგმნებოდა „ვისრამიანი“, იქმნებოდა ორიგინალური ნაწარმოებები „ამირანდარეჯანიანი“, „დილარგეთიანი“, „აბდულმესიანი“, თამარის ოდები და სხვა. ამავე დროს საქართველოს განათლებული წრეებისათვის კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი არაბული და სპარსული ლიტერატურა, რასაც აღმოსავლეთთან მჭიდრო კავშირი განაპირობებდა. ერთი სიტყვით, საქართველოში შექმნილი იყო საერო ლიტერატურის აღმავლობისა და მისადმი დიდი ინტერესის ატმოსფერო. ბერად აღკვეცამდე, ცხადია, შოთაც, ალბათ, აქტიურად მონაწილეობდა ამ დიდ ლიტერატურულ პროცესში.

ცხადია, ბერად აღკვეცის შემდეგაც არ გაუნელდებოდა მისადმი ინტერესი შოთას, როგორც გენიალურ პოეტსა და მოაზროვნეს, რადგან კარგად უნდა დაენახა, თუ რა დიდ შესაძლებლობებს შლიდა საერო ლიტერატურა შემოქმედის წინაშე. ადვილი წარმოსადგენია, რომ სასულიერო ასპარეზზე მყოფ ამ გენიალურ პოეტსა და მოაზროვნეს ამ დროს შეექმნა საერო ხასიათის ნაწარმოები, რომელშიც გამოხატულებას ჰპოვებდა მისთვის ყველაზე ახლობელი და ყველაზე ღრმად განცდილი თემა – მიჯნურობა, მით უფრო, რომ ეს თემა ლიტერატურაში ამ დროისათვის უკვე ძალზე პოპულარული იყო. იმდენად პოპულარული, რომ იგი შესულა ოფიციალურ მატრიანშიც, როგორც თამარის განდიდების ერთ-ერთი საშუალება. აქვე ზედმეტი არ იქნება გავიხსენოთ, რომ საერო ლიტერატურის ისეთი ნიმუში, როგორიცაა „აბდულმესიანი“, შექმნილია სასულიერო პირის მიერ, ხოლო ამ ეპოქის ევროპაში სარაინდო-სამიჯნურო ნაწარმოებებს სასულიერო პირებიც ქმნიდნენ. აღორძინების ხანის საქართველოში კი „ვეფხისტყაოსნის“ გადამწერები და გამგრძელებლები იყვნენ სასულიერო პირებიც (იოსებ თბილელი, ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილი და სხვ.).

ერთი სიტყვით, არაფერი არ არის დაუჯერებელი იმაში, რომ ტრაგიკული მიჯნურობის გამო ბერად აღკვეცილ გენიალურ პოეტსა და მოაზროვნეს საერო ლიტერატურის მკვეთრი აღმავლობის ხანაში შეექმნა „ვეფხისტყაოსანი“ – მიჯნურობის ქებათაქება.

მაგრამ აქ ჩნდება ერთი მნიშვნელოვანი კითხვა. როგორც ვიცით, „ვეფხისტყაოსანის“ პროლოგში გაცხადებულია რუსთველის მიჯნურობა თამარისადმი. და ეს მიჯნურობა აღიქმება, როგორც ოფიციალურად დაშვებული პირობითობის გამოვლინება მეფე-ქალის განსადიდებლად, ე. ი. ტრუბადურული, იდეალური მიჯნურობა. როგორც ჩანს, სწორედ ამ ოფიციალურად დაშვებულ პირობითობას ამოაფარა რუსთველმა თავისი ნამდვილი ადრინდელი გრძნობა თამარისადმი. მაგრამ ასეთი მოქმედება შესაძლებელი იყო მხოლოდ სამხედრო-ფეოდალური არისტოკრატის წარმომადგენლისათვის და არა მღვდელმთავრისათვის. ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად კი ამ დროს (მიჯნურობის გაცხადების დროს) შოთა უკვე სასულიერო პირია, რუსთველი ეპისკოპოსი. გამოდის, რომ სასულიერო პირს გამოუყენებია ერისკაცთა შესაძლებლობანი მეფე-ქალის განდიდებისათვის. ვნახოთ, აქვს თუ

არა რაიმე გამართლება ამ დიდ წინააღმდეგობას შოთას ცხოვრებისას, რომელიც ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად წარმოგვიდგება.

ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად დიდი მნიშვნელობა აქვს იმის გარკვევას, თუ როდის არის დაწერილი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგი, პოემის დაწერამდე თუ მის შემდეგ. შალვა ნუცუბიძე ფიქრობდა, რომ პროლოგი პოემის შექმნის შემდეგაა დაწერილი. „პროლოგი გეგმა არაა და იგი უმეტესად დამთავრებული თხზულების შემდეგ იწერება“. (შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი საკითხისათვის. „ცისკარი“, 1965, N 2, გვ. 127).

ამ თვალსაზრისის სისწორე ჩანს პროლოგის ზოგიერთი სტროფიდან, რომლებშიც პოეტი პოემას იხსენებს, როგორც უკვე დაწერილს:

**დავჯე, რუსთველმან, გავლექსე, მისთვის გულ-ლახვარ-სობილი,
აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი (7,3-4)**

**ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები. (9,3)**

მისი სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს, მიქია (19,4)

ამ სტრიქონებში პოეტი ლაპარაკობს უკვე დასრულებულ ნაწარმოებზე, რომელიც უკვე გალექსილი, აქამდის ამბად ნათქვამი, უკვე წყობილი მარგალიტია და რომელშიც პოეტს შეფარვით თამარის სახელი უქია. ძნელი დასაჯერებელია, ასეთი რომ პოეტს დაწერის წინ ეთქვა.

მაგრამ პროლოგში არის სტრიქონებიც, სადაც თითქოს პოეტის მზადება ჩანს პოემის დასაწერად:

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

**მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი:
ვის მორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი. (8,1-2)**

იმის გასარკვევად, მართლაც მზადება არის თუ არა ამ სტრიქონებში გამოხატული პოემის შესაქმნელად, გავიხსენოთ, როგორ მიმართავს პოეტი მკითხველებს:

თამარს ვაქებდეთ, მეფესა სისხლისა ცრემლდათხეული. (4,1)

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი. (7,1)

მით შევეწივნეთ ტარიელს... (6,3)

ცხადია, ამ სტრიქონებში პოეტი მოუწოდებს მკითხველებს არა პოემის შეთხზვაში დასახმარებლად, არამედ პოემის წაკითხვის საშუალებით თამარის საქებრად, ტარიელის შესაწევნად, რაც მისი ამბის გაცნობის გამო შეუშრობელი ცრემლის დენით გამოიხატება. ავტორი თითქოს მკითხველის გვერდითაა, თითქოს მკითხველთან ერთად ეცნობა ტარიელის ამბავს, თითქოს მკითხველთან ერთად ათხევს ცრემლს.

მკითხველთან ასეთი ინტიმური დამოკიდებულების გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას, თუ რატომ ლაპარაკობს პოეტი თავის საქმიანობაზე აწმყო დროში, ისე, თითქოს პოემა ჯერ არ ჰქონდეს შექმნილი და ახლა იწყებდეს წერას, ამით რუსთველი ცდილობს კიდევ უფრო მჭიდრო კონტაქტი დაამყაროს მკითხველთან. იგი თითქოს მკითხველთან ერთად არა მარტო ეცნობა პოემას, არმედ ქმნის კიდევაც მას.

ერთი სიტყვით, გაცილებით უფრო დასაჯერებელია ასეთი ახსნა, ვიდრე ის, რომ პოეტს პოემის დაწერის წინ ეთქვა, პოემა უკვე დავწერეო: „დავჯე, რუსთველმან, გავლექსე...“; „ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი...“; „აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი...“ და სხვა. ამიტომ შეიძლება მივიღოთ, რომ პროლოგი დაწერილია პოემის დასრულების შემდეგ.

პროლოგში, როგორც ვიცით, რუსთველის მიჯნურობაა გაცხადებული. გამოდის, რომ რუსთველი თავის მიჯნურობაზე ლაპარაკობს პოემის დასრულების შემდეგ. ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ეპისკოპოსი რუსთველი მეფე-ქალის განსადიდებლად იყენებს ერისკაცთა შესაძლებლობას - ოფიციალურად დაშვებულ იდეალურ, ტრუბადურულ გამიჯნურებას თამარისადმი. და ეს ხდება „ვეფხისტყაოსნის“ დასრულების შემდეგ.

გავადევნოთ თვალი შოთას ცხოვრების გზას ამ მომენტამდე (ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად):

შოთა, ისევე როგორც ავთანდილი და ტარიელი, იყო დიდგვაროვანი ფეოდალი, სამხედრო-არისტოკრატიის წარმომადგენელი, სამეფო კართან დაახლოებული. იგი, როგორც ავთანდილი და ტარიელი, გამიჯნურებული იყო თავისი მეფის ერთადერთ ასულზე. თამარის დაქორწინების შემდეგ შოთა ბერად აღიკვეცა, „სოფელი დათმო“, რითაც მან ნამდვილი მიჯნურობის ვალი აღასრულა („კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“).

ამის შემდეგ მის წინაშე უნდა დამდგარიყო ერთადერთი სწორი ამოცანა – თავის თავში ჩაეხშო სიყვარულის გრძნობა, მაგრამ, ცხადია, ისე, რომ ეს მორალურად ყოფილიყო გამართლებული.

სიყვარულისაგან „განკურნების“, სიყვარულის დავიწყების კათარზისული პროცესი ხდება ადამიანში სხვა გრძნობების, სხვა ინტერესების გაჩენით, სხვა საგანზე ყურადღების გადართვით. ასეთი სხვა საგანი, სხვა გრძნობისა და ინტერესების აღმმგრელი ბერად აღკვეცილი ამ დიდი მოაზროვნისათვის უნდა გამხდარიყო ფილოსოფიური და თეოლოგიური ლიტერატურა, რომელთა კიდევ უფრო ახლოს გაცნობისა და ღრმად შესწავლისათვის შოთას გაცილებით მეტი დრო და შესაძლებლობა გაუჩნდებოდა. „ვეფხისტყაოსანში“ კარგად ჩანს რუსთველის უნივერსალური განათლება, მისი ღრმა განსწავლულობა ანტიკურსა და ქრისტიანულ ნააზრევებში, მისი დროის ქართულ და მეზობელ ქვეყანათა კულტურის მიღწევებში. ყველაფერი ეს შოთასთვის ყრმობის ასაკიდანვე, აღზრდისა და განათლების მიღების პერიოდში უნდა ყოფილიყო ძირითადად ცნობილი, მაგრამ ბერად აღკვეცის დროისათვის შოთა უკვე აზროვნების სიმწიფის ხანაში უნდა ყოფილიყო, როდესაც ადამიანის გონება ყველაზე

ინტენსიურად, აქტიურად და ამავე დროს კრიტიკულად აღიქვამს ყველაფერს. ასეთ დროს ადამიანს ყველაზე დიდი მიდრეკილება აქვს ფილოსოფიურ აზროვნებაში ჩაღრმავებისაკენ. დასაშვებია, რომ ბერად აღკვეცის შემდეგ შოთას ცხოვრება სწორედ ასეთი გზით წარიმართა.

ფილოსოფიურ აზროვნებაში ჩაღრმავებას და აგრეთვე სასულიერო სამყაროს სპეციფიკურ ატმოსფეროს შოთასთვის თანდათან უნდა გაეყუჩებინა ერისკაცობაში მიღებული უმძაფრესი სულიერი ტკივილები და განცდები.

სწორედ ამ დროს შოთას, როგორც ცნობილ პოეტს (შეუძლებელია „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის წინ შოთა ცნობილი პოეტი არ ყოფილიყო; შეუძლებელია „ვეფხისტყაოსანი“ მისი პირველი ნაწარმოები იყოს), სთხოვეს თამარის ქების შექმნა. ამ თხოვნაში, ცხადია, ნაგულისხმევი იქნებოდა, რომ შოთა, როგორც სასულიერო პირი, რელიგიური შინაარსის ნაწარმოებს დაწერდა. მაგრამ სწორედ ამის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს მე-4 სტროფი, სადაც ნათქვამია, რომ შოთასათვის უბრძანებიათ არა რელიგიური შინაარსის ქების შექმნა, არამედ თამარის საქებრად „თქმა ლექსებისა ტკბილისა, ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა“. როგორც ანტონ ფურცელაძემ შენიშნა ამის შესახებ, შოთა რუსთველი რომ ეპისკოპოსი ყოფილიყო, ასეთი ქების შექმნას არავინ დაავალებდაო. გავარკვიოთ, რა არის ამ წინააღმდეგობის მიზეზი.

ამისთვის გავანალიზოთ მე-4 სტროფი:

**მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლებსებისა ტკბილისა,
ქება წარბთა და წამწამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა,
ბროლ-ბალახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა.
გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა! (5)**

ჯერ სიტყვა „მიბრძანეს“ შესახებ.

„მიბრძანეს“ (პირდაპირი მნიშვნელობით) შეეძლო ეთქვა კარის პოეტს, რომლის ძირითად მოვალეობას ოდების შეთხზვა შეადგენდა, და არა სასულიერო პირს, რომელსაც სულ სხვა მოვალეობანი ჰქონდა, თუნდაც ის ცნობილი პოეტი ყოფილიყო. ასე რომ, სტროფის მიხედვით, შოთა რუსთველი მოჩანს როგორც კარის პოეტი, ერისკაცი.

მაგრამ აქ „მიბრძანეს“ არ ნიშნავს ბრძანებას პირდაპირი გაგებით, არამედ თქმას, თხოვნას. როგორც აკაკი შანიძე აღნიშნავს, ფეოდალურ საქართველოში სიტყვამიგების გარკვეული წესი არსებობდა: „უფროსი უმცროსს უბრძანებს, უმცროსი უფროსს კი ჰკადრებს ან მოახსენებს, ხოლო სწორი სწორს ეტყვის, ეუბნების“. (ა. შ ა ნ ი ძ ე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1966, გვ. 252).

ეს წესი „ვეფხისტყაოსანსაც“ თავიდან ბოლომდე გასდევს. შანიძეს მოჰყავს ამის მრავალი მაგალითი. დავიმოწმოთ ერთ-ერთი: ავთანდილი და სოფრატი როსტევანს ეკითხებიან „დადრეჯილობის“ მიზეზს. როსტევანი შესჩვილებს მათ, რომ მისი ჭმუნვის მიზეზია ვაჟიშვილის არყოლა და რომ არაბეთში კაცი არ არის, რომ მისებრი „სამამაცონი ზნენი“ ჰქონდეს. მეფის ამ ჩივილს პოეტი უწოდებს „ბრძანებას“:

ყმა მეფისა ბრძანებასა ლალი წყნარად მოისმენდა (64.1)

„მეფე ყველაზე დიდი კაცია სახელმწიფოში და მისი უბრალო საუბარიც კი ბრძანებაა სხვებისთვის“, -- აღნიშნავს შანიძე. (სხვათა შორის, ეს დღესაცაა შემორჩენილი თავაზიან მიმართვებში. მაგ.: „რა ბრძანეთ?“ ე. ი. „რა თქვით?“).

ასე რომ, მე-4 სტროფში სიტყვა „მიბრძანეს“ არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით. იგი აქ ნიშნავს თქმას, თხოვნას. შოთასთვის რომ თამარის ქების შექმნა ეთხოვათ, იგი მაინც ისე დაწერდა – „მიბრძანესო“. ეპისკოპოსს ასეთ რამეს ვერ უბრძანებდნენ (როგორც კარის პოეტისათვის შეეძლოთ ებრძანებინათ), ხოლო თხოვნა მისთვის, როგორც პოეტისთვის, შეეძლოთ. ამგვარად, სიტყვა „მიბრძანეს“ შოთას ეპისკოპოსობას არ ეწინააღმდეგება.

მაგრამ განსახილველ სტროფში მთავარი სხვა არის: ვისთვისაც უნდა ეთხოვათ თუ ებრძანებინათ თამარის ქების შექმნა, სასულიერო თუ საერო პირისათვის, ცხადია, ნაგულისხმევი იქნებოდა, რომ თამარი უნდა ექოთ, როგორც ბრძენი და სახელოვანი მეფე და არა როგორც მხოლოდ ლამაზი ქალი. ეს ამოცანა პოეტური მეტყველების წყალობით, სიმბოლურად თამარის მშვენიერების ქებასთან გაიგივდა. ამიტომ ანტონ ფურძელაძის არგუმენტი, შოთა რუსთველი რომ ეპისკოპოსი ყოფილიყო, თამარის წარბ-წამწამის ქებას არავინ დაავალებდაო, არ არის სწორი, რადგან ტექსტის არასწორ გაგებას ემყარება.

მე-4 სტროფის ბოლოს სტრიქონში ნათქვამია, თუ რა გამოიწვია ამ დავალებამ პოეტში:

გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა! (5,4).

ეს სტრიქონი შეიძლება ორგვარად გავიგოთ: 1. პოეტი დავალებით გამოწვეულმა სიხარულმა „გასტეხა“, დააძაბუნა; 2. ამ დავალებით გამოწვეულმა სიამოვნებამ „გასტეხა“ პოეტის ნებისყოფა და თამარის ქების შექმნაზე თანხმობა განაცხადებინა.

უფრო სწორი მეორე გაგება ჩანს. მე-4 სტრიქონი შოთას ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტის გამოშატეველი უნდა იყოს. არაა გამორიცხული, რომ დავალება პოეტმა სწორედ სასულიერო პირთაგან მიიღო თამარის დიდი ღვთისმოსაობის და ეკლესია-მონასტრებისადმი განსაკუთრებული მზრუნველობის გამო.

შოთას ცხოვრების ამ უმნიშვნელოვანესი მომენტის გამოძახილი უნდა იყოს მე-9 სტროფის „საჭოჭმანები საქმეც“:

**ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელიხელ საგოგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები (9,1-3)**

პოემის „სპარსულობისა“ და „ნათარგმანობის“ ამბავი დამაჯერებლადაა უარყოფილი. (ა. ზ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 64-75. მ ო ს ე გ ო გ ი ბ ე რ ი ძ ე, რუსთველი, პეტრიწი, პრელუდიები, 1961. გვ. 52-53. ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ი ვ ი ლ ი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, 1956, გვ. 31-36, და სხვები).

განვიხილოთ, რატომ მიაჩნია პოეტს საჭოჭმანებ საქმედ პოემის შექმნა.

ამ კითხვაზე შეიძლება რამდენიმე შესაძლო პასუხი გაიცეს: 1. სარწმუნოებრივი თვალსაზრისით, რადგან პოემაში ასახულია სპარსული გარემო და მაჰმადიანური სარწმუნოების დადებითი გმირები, რასაც შეეძლო გულისწყრომა გამოეწვია ქრისტიანულ წრეებში. 2.

პოლიტიკური თვალსაზრისით, რადგან პოემაში მხატვრულად არის გარდასახული საქართველოს ისტორიული სინამდვილე, რასაც შეეძლო მმართველი წრეების გულისწყრომა გამოეწვია. 3. „ხელოვნების“ თვალსაზრისით, რაც გამოიხატება იმით, რომ პოეტი თითქოს ეჭვს გამოთქვამს თავისი პოეტური ხელოვნების სრულფასოვნებაში.

პირველი თვალსაზრისი (სარწმუნოებრივი) საფუძველს მოკლებულია, რადგან იმდროინდელ საქართველოში სპარსულ თემებზე დაწერილი ნაწარმოებები დიდი პოპულარობით სარგებლობდა და ამ მხრივ შოთას არაფერი არ უნდა ჰქონოდა საჭოჭმანო.

რაც შეეხება მეორე თვალსაზრისს (პოლიტიკურს), ესეც გამოსარიცხია შემდეგი მიზეზის გამო: როგორც თვით პოეტი აცხადებს, ეს პოემა თამარის საქებრად არის დაწერილი, მისი სახელი პოემაში შეფარვით არის შექმნილი (შეფარვით, ე. ი. სხვა სახელით, და არა ფარულად). თამარის ქება კი პოლიტიკური თემაა. რაკი პოემაში თამარია სხვა სახელით შექმნილი, ეს იმას ნიშნავს, რომ პოემაში გადმოცემული ამბავიც თამართან დაკავშირებული ამბავია. პოეტს თამარის ქების შექმნა ასეთი „ამბავის“ საშუალებით სასახელო საქმედ მიაჩნია („ესე მიჩს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია“). როგორც ვხედავთ, პოეტი ღრმადაა დარწმუნებული, რომ თამარის ქება პოემაში გადმოცემული ამბავის საშუალებით არათუ უსიამოვნებას, არამედ დიდ სახელს მოუტანს. ამიტომ გამორიცხულად უნდა ჩაითვალოს ის თვალსაზრისიც, თითქოს პოეტი პოლიტიკური მოსაზრებით მიიჩნევდეს საჭოჭმანებ საქმედ პოემის შექმნას.

არაა სწორი არც მესამე თვალსაზრისი, თითქოს პოეტი ეჭვს გამოთქვამდეს თავისი პოეტური ხელოვნების სრულფასოვნებაში. პოეტი არათუ ეჭვს გამოთქვამს, არამედ დიდად აქებს თავის ხელოვნებას: „ვთქვენი ქებანი... არ-ავად გამორჩეული. ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული“; „ესე მიჩს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია“ და სხვა. იგი აგრეთვე თავის პოემას „წყობილ მარგალიტს“ უწოდებს. ასე რომ შოთასთვის დამახასიათებელია თავისი ხელოვნების სიდიადის სრული შეგნება და არა ეჭვი. ამის გამო მესამე თვალსაზრისიც გამორიცხულად უნდა ჩაითვალოს.

საბოლოოდ ვდებულობთ, რომ შოთას თავისი პოემა ხელოვნების თვალსაზრისით „წყობილ მარგალიტად“ მიაჩნია. პოლიტიკური თვალსაზრისით სასახელო საქმედ, ამავე დროს კი ამბობს, რომ პოემის შექმნით „საჭოჭმანები საქმე“ გააკეთა.

ამ წინააღმდეგობის ახსნა თავისუფლად შეიძლება ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად წარმოდგენილი შოთას ცხოვრების იმ მომენტის გათვალისწინებით, რომელზეც ზემოთ ვმსჯელობდით. თამარის ქების დავალებამ, რომელიც მისცეს სასულიერო ასპარეზზე მყოფ პოეტს, „გასტეხა“ იგი, თანხმობა განაცხადებინა და ახალი ქების შექმნა გადააწყვეტინა. მაგრამ მისგან, როგორც სასულიერო პირისაგან, ცხადია, მოელოდნენ რელიგიური შინაარსის ქებათა შექმნას, ან, ყოველ შემთხვევაში, ისეთ ქებათა შექმნას, რომელიც ასე მკვეთრად საერო ხასიათისა არ იქნებოდა. დავალების შესრულება „ვეფხისტყაოსნის“ სახით სასულიერო პირისაგან მართლაც „საჭოჭმანო საქმე“ უნდა ყოფილიყო სამღვდელთაგანთან ავტორის დამოკიდებულების თვალსაზრისით.

რატომ მაინცდამაინც ასეთი საერო ხასიათის ნაწარმოები უნდა შეექმნა თამარის საქებრად სასულიერო ასპარეზზე მყოფ შოთას და არა რელიგიური ხასიათისა? შოთასდროინდელ საქართველოში გავრცელებული იყო და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სპარსული ლიტერატურა, რომელშიც უცხო იდეოლოგია და უცხო წესჩვეულებანი იყო ასახული. ამ

პოპულარობის მიზეზი, ცხადია, იყო ქართული ქრისტიანი მკითხველების მიერ ამ ნაწარმოებთა შეფასება მხატვრული ოსტატობის თვალსაზრისით. ამავე თვალსაზრისით, და არა იდეოლოგიურით, უნდა დაეფასებინა ეს ნაწარმოებები მით უმეტეს შოთას, როგორც უდიდეს ხელოვანს. მისთვის ცხადი უნდა ყოფილიყო, რომ საერო ლიტერატურა ხელოვნების თვალსაზრისით უფრო მეტი შესაძლებლობების მქონე იყო და უფრო დიდ გასაქანს იძლეოდა, ვიდრე სასულიერო ლიტერატურა. შოთას უნდა ეგრძნო, რომ სრულფასოვანი ნაწარმოების შესაქმნელად საჭირო იყო მხატვრული ლიტერატურის ამ ორ სფეროს შეეცხო და გაემდიდრებინა ერთმანეთი. (შედარებისათვის გავიხსენოთ, თუ როგორც გაამდიდრა ქრისტიანული სასულიერო ლიტერატურა წარმართულმა ანტიკურმა ფილოსოფიამ). დადებითი – თეოლოგიური სამყაროდან, დადებითი – საერო სამყაროდან, -- ამ ორი კომპონენტის სინთეზი ჩანს სწორედ „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის სისტემაში, რომელიც, თავისთავად უდიდეს პოეტურ ხელოვნებასთან ერთად, გვაძლევს ამ გენიალურ პოემას. ეს აზრი ქვეცნობიერად თუ სრულიად გაუცნობიერებულად უნდა მოსვლოდა სწორედ შოთას, რომელიც კარგად იცნობდა ამ ორივე სამყაროს ავ-კარგს, როგორც ლიტერატურით, ისე პირადი ცხოვრებისეული პრაქტიკით. და თუ „ვეფხისტყაოსანში“ საერო თითქოს ჩრდილავს რელიგიურს, ამ მოჩვენებითობის მიზეზი უნდა იყოს ის, რომ ასეთი სინთეზი შედარებით უცხოა მკითხველისათვის, რომელიც შეჩვეულია მკვეთრად გამიჯნულ საერო და სასულიერო ნაწარმოებებთან შეხვედრას.

რუსველოლოგიური გამოკვლევების საფუძველზე შოთა წარმოგვიდგება, როგორც პროგრესული შეხედულებების მქონე აქტიურად მოაზროვნე ქრისტიანი, რაც ამ პოემას განასხვავებს სხვა ქართული საერო ნაწარმოებებისაგან, რომელშიც რელიგიური მსოფლმხედველობა, შეიძლება ითქვას, პასიურია და მხოლოდ ავტორთა ღვთისმოსაობას გვიჩვენებს (რა თქმა უნდა, ეს არაა საკმარისი პირობა, რომ შოთა სასულიერო პირად ჩავთვალოთ, რადგან შოთა – ერისკაცის ფილოსოფიური აზროვნებაც თეოლოგიურ სფეროში იტრიალებდა).

თამარისადმი მიძღვნილი ნაწარმოების მხატვრულ ქარგად რომ საქართველოს ისტორიული სინამდვილე აიღო შოთამ, ესეც კანონზომიერია, თამარის გამეფებისა და დაქორწინების პრობლემა ხომ ერთ-ერთი ყველაზე მძლეწარე ფურცელი იყო საქართველოს ისტორიაში, რასაც ძლიერი სახელმწიფოს ერთადერთი მემკვიდრის, თამარის, განუმეორებელი სულიერი და ფიზიკური ღირსებანი განაპირობებდა. საკვირველიც კი იქნებოდა, რომ ამ ვითარებას ლიტერატურული ასახვა არ ეპოვა საერო ლიტერატურის ასეთი მკვეთრი აღმავლობის პერიოდში. ამ ისტორიულ ვითარებაში შოთაც ერთ-ერთი ძირითადი ფიგურა იყო, როგორც თამარის მიჯნური დიდგვაროვანი ფეოდალი. ასე რომ თამარისადმი მიძღვნილი ნაწარმოების შესაქმნელად შოთას წინაშე გადაშლილი იყო ყველასათვის საინტერესო და მიმზიდველი, ხოლო თვით შოთასათვის ყველაზე ახლობელი და ყველაზე მძაფრად განცდილი თემა. დანარჩენი კი მისი უაღრესად მდიდარი პოეტური ფანტაზიისა და უზადო პოეტური ხელოვნების საქმე იყო.

უეჭველია, შოთა, როგორც ნამდვილი ხელოვანი, მთელი არსებით ჩაინთქმებოდა პოემაზე მუშაობაში, მთელი არსებით შეესისხლებოდა საკუთარი ქმნილების სამყაროს. ყოვლად შეუძლებელია, თავისი გმირების ასეთი მძაფრი, უაღრესად ხელშესახებად დახატული და ფსიქოლოგიურად უზადო განცდები რუსთველს პასიური მთხრობელივით გადმოეცა, მით

უფრო, რომ ეს შრომა მის ერისკაცობისდროინდელ განცდებსა და მიძინებულ ტკივილებს აღვიძებდა. ეს განცდები და ტკივილები უკვე აღარ გაქრებოდა დროის გასვლასთან ერთად, რადგან ახლა უკვე მისი გამაყუჩებელი აღარაფერი იყო: ბერად აღკვეცისას თუ ეს ტკივილები მას თეოლოგიური ლიტერატურითა და ფილოსოფიური აზროვნებით გატაცებამ გაუყუჩა, ამ დროისათვის მისთვის აზროვნებისა და ყურადღების საგანი მხოლოდ პოემა იყო, რომელსაც, პირიქით, გაყუჩების ნაცვლად უნდა განეახლებინა ეს განცდები და ტკივილები. პოეტში აღორძინდა თამარისადმი მიჯნურობა, მაგრამ ეს მიჯნურობა ახლა უკვე ოდენ სულიერი იყო, რადგან იგი სავსებით გამორიცხავდა მომავალ ფიზიკურსა და მეუღლეობრივ კავშირს მიჯნურობის ობიექტის მიუწვდომლობის გამო. მაგრამ მთავარი ისაა, რომ ამ აღორძინებულმა მიჯნურობამ პოეტში საერო სულისკვეთება აღორძინა. პოემიდან ჩანს, თუ როგორი სიმპათიით არის ავტორი განწყობილი საერო ცხოვრებისადმი. შოთას საბოლოოდ უნდა დაენახა, რომ მისი, როგორც დიდი ხელოვანისა და თავისუფალი მოაზროვნის, ნამდვილი სამოქმედო ასპარეზი იყო სისხლსავსე საერო ცხოვრება და არა ოდენ სულიერი ცხოვრების მქადაგებელი ეკლესია. ეს სულისკვეთება დროის გასვლასთან ერთად თანდათან უნდა გაძლიერებულიყო პოეტში და პოემის დასრულების დროისათვის აპოგეისათვის მიეღწია.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით შეიძლება დავუშვათ, რომ პოეტი ამ დროისათვის მხოლოდ ფორმალურად იყო სასულიერო პირი, მას მხოლოდ სამოსელი ჰქონდა საეკლესიო, ხოლო სულით კვლავ იმ სამყაროში იყო დაბრუნებული, რომელიც უდიდესი სულიერი კრიზისის ჟამს მიატოვა და რომელიც უდიდესი შთაგონებით გარდასახა პოემაში. და არაფერი არ არის შეუძლებელი და საკვირველი იმაში, რომ ამ დროს იგი ერთი წუთით გამოსთიშავდა სინამდვილეს, სინამდვილეს სასულიერო სამყაროს სახით, და თავის სულის პროდუქტში, „ვეფხისტყაოსანში“, დაეწერა თამარის სიყვარულით შთაგონებული სტრიქონები, დაეწერა ისე, როგორც დაწერდა, ერისკაცი რომ ყოფილიყო. ერისკაცთათვის კი, როგორც ზემოთ გვქონდა ნაჩვენები, ამ დროს ოფიციალურად იყო დაშვებული თამარისადმი მიჯნურობის გაცხადება. (პროლოგში რუსთველის მიერ გაცხადებული მიჯნურობა რომ ცალსახად ტრუბადურულ, იდეალურ მიჯნურობად მივიჩნიოთ, მაშინ მართლაც მოულოდნელი და არადადამაჯერებელი იქნებოდა სასულიერო პირისაგან ასეთი საქციელი).

შოთას სულიერ გარდაქმნათა სურათის ასეთი „აღდგენის“ გზით შესაძლებლად გვესახება აიხსნას ჩვენი ჰიპოთეზის ძირითადი (და ფაქტიურად ერთადერთი) წინააღმდეგობა, -- მიჯნურობის გაცხადება სასულიერო პირის მიერ.

აქ შევეცადეთ, ეს წინააღმდეგობა ჩვეულებრივი ადამიანის პოზიციებიდან გაგვემართლებინა. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ საქმე ეხება გენიოსს. გენიოსს კი „გამართლება“ არ სჭირდება. გენიოსის ქმედებანი ზოგჯერ ჩვეულებრივ მოკვდავთათვის გაუგებარი და არაკანონზომიერია. (ცხადია, აქ არ იგულისხმება ბოროტმოქმედება და დანაშაული). გენიოსი მეტწილად ჩვეული საზოგადოებრივი წარმოდგენების მიღმა დგას.

ხსენებული წინააღმდეგობა შესაძლებელია სხვაგვარადაც აიხსნას.

ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად, შოთამ „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის შემდეგ დატოვა სასულიერო ასპარეზი და დაუბრუნდა საერო მოღვაწეობას (ამის შესახებ ქვემოთ). ერისკაცად კვლავ გახდომის შემდეგ „ვეფხისტყაოსნის“ გავრცელების გამო მისი ავტორისადმი საზოგადოებრივი ინტერესის გაზრდის პერიოდში, ცხადია, პოემის ავტორს მოიხსენიებდნენ იმ ზედწოდებით,

რაც პოემის პროლოგშია ფიქსირებული. ამის გამო ამ ზედწოდებას (პოემის ავტორთან მიმართებაში) უნდა დაეკარგა სასულიერო შინაარსი და, ფაქტიურად, ლიტერატურულ ფსევდონიმად უნდა ქცეულიყო. „შოთა რუსთველი“ ამ პერიოდში, ალბათ, გაიაზრებოდა არა როგორც შოთა-ეპისკოპოსი, არამედ როგორც შოთა-პოეტი. „რუსთველის“ ასეთი შინაარსობრივი ცვლილების გამო არ არის გამორიცხული პოეტს საერო ასპარეზზე დაბრუნების შემდეგ სხვა ნაწარმოებები ისევ იგივე ზედწოდებით (უკვე როგორც ლიტერატურული ფსევდონიმით) დაეწერა.

მაგრამ ხომ შეიძლება ეს უფრო ადრე მომხადრიყო, „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნამდე? ე. ი. ეპისკოპოსის რუსთველად ყოფნის დროს შოთას დაეწერა არა „ვეფხისტყაოსანი“, არამედ სხვა ნაწარმოები (ან ნაწარმოებები), რაშიც „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსად დაფიქსირებული იქნებოდა ავტორის რუსთველობა, რაც ამ ზედწოდებას ლიტერატურულ შინაარსს მიანიჭებდა, ლიტერატურულ ფსევდონიმად აქცევდა, ხოლო საერო ასპარეზზე დაბრუნების შემდეგ დაეწერა „ვეფხისტყაოსანი“ ლიტერატურულ ფსევდონიმად ქცეული იმავე ზედწოდებით.

ეს თვალსაზრისი (რომ „რუსთველს“ „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნამდე დაუმკვიდრდა ლიტერატურული შინაარსი) გაცილებით უფრო სარწმუნოა, თუ გავითვალისწინებთ შემდეგ ფაქტს: საქმე ისაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თავის თავს მოიხსენიებს მხოლოდ ზედწოდებით, სახელის გარეშე, იმ ზედწოდებით, რომელიც მანამდეც ჰქონდათ სხვა პირებს და შემდგომშიც. სახელით იგი თავის პიროვნებას არ აკონკრეტებს. ამ შემთხვევაში მხოლოდ „რუსთველის“ ხმარება, როგორც ჩანს, საკმარისი ყოფილა იმის მისახვედრად, თუ ვინ იყო ეს რუსთველი. ეს მწერლობაში ჩვეულებრივი ამბავია. მაგალითად, მრავალი ადამიანი ატარებდა და ატარებს ისეთ სახელებსა და გვარებს, როგორცაა აკაკი, ილია, ვაჟა, გალაქტიონი, ბარათაშვილი, გურამიშვილი და ა. შ., მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მათი ხსენებისას მწერლობასთან დაკავშირებით მკითხველი ყოველთვის ხვდება, ვისზეა ლაპარაკი. ანალოგიურად – რადგან პოემაში ავტორი თავის თავს მხოლოდ „რუსთველად“ მოიხსენიებს სახელის გარეშე, უნდა ვიფიქროთ, რომ მას „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნამდე დაუმკვიდრებია ამ ზედწოდებით თავისი თავი, როგორც პოეტს. აქედან გამომდინარე, პოემის პროლოგში „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თავის თავს „რუსთველს“ რომ უწოდებს, ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ იგი ამ დროსაც სასულიერო პირია, ეპისკოპოსი რუსთველი.

თუ ეს ასეა, მაშინ შეიძლება დავუშვათ, რომ პოემის პროლოგში თავის მიჯნურობაზე ლაპარაკობს არა სასულიერო პირი, არამედ ყოფილი სასულიერო პირი, რომელიც, მართალია, თავის თავს სასულიერო ზედწოდებით მოიხსენიებს, მაგრამ ეს ზედწოდება უკვე ლიტერატურული შინაარსის მქონეა და არა სასულიეროსი.

ამით, ცხადია, თავისთავად იხსნება ჩვენს ჰიპოთეზაში არსებული წინააღმდეგობა – მიჯნურობის გაცხადება სასულიერო პირის მიერ.

•

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ტარიელის სახეში დავით სოსლანია ნაგულისხმევი. ამის სასარგებლოდ მართლაც მეტყველებს პოემის ზოგიერთი მონაცემის შედარება საქართველოს ისტორიულ სინამდვილესთან. ეს დასაშვებია თუნდაც მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ ეს პოემა თამარის ქებას წარმოადგენს. მართლაც, რუსთველი თვითონვე მიუთითებს, რომ პოემის

გმირ ქალში (თუ ქალებში – თინათინსა და ნესტანში) თამარი იგულისხმება: „მისი (თამარის) სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს, მიქია“. ამის საფუძველზე ასევე უნდა ეგულისხმათ რუსთველის თანამედროვე თუ შემდგომი დროის მკითხველებს. „ვეფხისტყაოსანში“ დრამატულ ამბებს ბედნიერი დასასრული აქვს: თინათინი ქორწინდება ავთანდილზე, ხოლო ნესტანი ტარიელზე. საქართველოშიც თამარის გამეფებასა და მის დაქორწინებასთან დაკავშირებული ამბები ბოლოს ბედნიერად დასრულდა – თამარი დაქორწინდა დავით სოსლანზე. ამიტომ თუ თინათინი და ნესტანი განზოგადოებული სახეებია თამარისა, ავთანდილი და ტარიელი სოსლანის განზოგადოებული სახე უნდა იყოს.

როგორ უთავსდება ეს დასკვნა ჩვენს ჰიპოთეზას? (ჩვენი ჰიპოთეზისათვის უკეთესი იქნებოდა შოთას და ტარიელის იდენტურობა). გამოდის, რომ შოთა თვითონ იყო გამიჯნურებული თამარზე, მაგრამ პოემაში დავით სოსლანია ნაგულისხმევი. როგორ უნდა აიხსნას ეს წინააღმდეგობა?

როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული, თამარის საქმროდ უცხო უფლისწულის ძიება მოხდა სახელმწიფო სამართლისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით. ეს მიზეზები, რომ არა, შესაძლოა, თამარი რომელიმე ადგილობრივ დიდებულზე დაქორწინებულიყო. მაგრამ ეს მიზეზები, ცხადია, ხელს ვერ შეუშლიდა ადგილობრივ დიდებულებს თამარის შერთვის სურვილი გასჩენოდათ (თუნდაც ხელისუფლების ხელში ჩაგდების მიზნით, თავი რომ დავანებოთ გამიჯნურების ფაქტორს).

ამ პირთა შორის შეიძლება ვიგულისხმოთ დავით სოსლანიც.

თამარის ქმრად გიორგი რუსის მოწვევამ ამ პირთა იმედებს ბოლო მოუღო. მათზე (და მათ შორის დავით სოსლანზეც) მეტნაკლებად მძიმედ უნდა ემოქმედა ამ ქორწინებას, მით უფრო, რომ გიორგი რუსის მოწვევას თვით თამარიც ძლიერ ეწინააღმდეგებოდა.

ეს სიმძიმე (ამ პირთათვის საერთო) პოემაში განზოგადებულია ტარიელის სიმძიმის სახით.

ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად, ამ ქორწინების შემდეგ შოთა ბერად აღიკვეცა. ასეთი მდგომარეობის გამო გიორგი რუსის განდევნასა და ახალი საქმროს ძიებას შოთა შედარებით ინერტულად უნდა შეხვედროდა. ახლა მისი სურვილი იქნებოდა თამარის საქმრო ღირსეული პიროვნება ყოფილიყო სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით და თამარისათვისაც მისაღები ადამიანი თვალსაზრისით. საქართველოს მთავრობის არჩევანი დავით სოსლანზე შეჩერდა, რამაც შემდგომში დადებითი შედეგები გამოიღო. იგი თამარის ღირსეული მეუღლე და გონიერი მოღვაწე გამოდგა. ამიტომ იგი შოთასთვისაც დადებითი პიროვნება უნდა ყოფილიყო.

თამარის პირველ ქორწინებასთან დაკავშირებული სიმძიმე მეტნაკლებად საერთო უნდა ყოფილიყო თამარის შერთვის მსურველ ქართველ დიდებულთათვის, კერძოდ შოთასა და დავით სოსლანისათვის. ამიტომ პოემაში ასახული მიჯნურობა და მასთან დაკავშირებული სულიერი ტკივილები შოთას საკუთარი გრძნობების გამოძახილია, თუნდაც ტარიელში იგი დავით სოსლანს გულისხმობდეს და არა საკუთარ თავს. სწორედ ამიტომ არის, რომ ეს მიჯნურობა, ეს ტანჯვა, ასე ბუნებრივად, ასე ხელშესახებად, ასე ფსიქოლოგიური დამაჯერებლობით არის გადმოცემული პოემაში.

•

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ზედწოდებიდან ჩანს, რომ იგი დანიშნული ყოფილა რუსთა ვის (ბოსტან-ქალაქის) ეპარქიის ეპისკოპოსად. იგი უკვე მღვდელმთავარი რუსთველი ყოფილა პოემის დაწერის დროს თუ არა, პროლოგის დაწერის დროს მაინც. პროლოგი კი, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პოემის დაწერის შემდეგ ჩანს დაწერილი.

საეკლესიო კანონის თანახმად, სასულიერო პირი ეპისკოპოსად შეიძლება დაენიშნათ 35 წლის ასაკში. (დიდი სჯულის კანონი, 1975, გვ. 133). თუ გავითვალისწინებთ, რომ შოთა თამარზე მცირედ უფროსი უნდა იყოს, 1160-70 წლებში დაბადებული, პოემის შექმნის დრო არ გასცილდება რუსთველოლოგიაში მიღებულ 1200-იან წლებს.

აღსანიშნავია, რომ სასულიერო ხარისხების მინიჭებისათვის დადგენილი ასაკის მინიმუმის დარღვევა საქართველოში არ ყოფილა გამორიცხული. გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში მოთხრობილია, რომ გრიგოლი, რომელიც დიდი ნიჭითა და გონიერებით გამოირჩეოდა, მღვდლად აკურთხეს საჭირო ასაკის მიღწევამდე. უასაკობის გამო გრიგოლს არ უნდოდა მღვდლად კურთხევა, მაგრამ მას გაახსენეს ბიბლიური სოლომონის სიტყვები: „სიბერისა პატიოსნებად არა მრავალი ჟამი არს და არც რიცხვი დღეთა აღრაცხილ, ხოლო მცხოვანება არს გონიერებად კაცისა და ჰასაკ სიბერის ცხოვრებად უბიწოდ“. „და შენ მოგცა ქრისტემან კეთილი მოხუცებულობად გონებისად და აწ ნულარა ურჩ იქმნები, არამედ მორჩილ ექმენ ბრძანებასა ქრისტესა“. (გიორგი მეჩულე, გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება; ქართული პროზა, I, 1982, გვ. 218.)

აქცენტი აქ მოდის გრიგოლ ხანძთელის გონიერებაზე და არა მის მორწმუნეობაზე, რაც გასაგებია, რადგან, მაგალითად, ყოველ თუნდაც ღრმად მორწმუნეს არ შეიძლება დაჰქონოდა „კეთილი მოხუცებულობად გონებისად“, ნიჭიერება და გონიერება, რის გამოც იგი შეიძლება სასულიერო წოდების მინიჭების ღირსი გამხდარიყო საჭირო ასაკის მიღწევამდე. არ არის გამორიცხული, რომ შოთაც, როგორც დიდად განსწავლული, ნიჭიერი და გონიერი პიროვნება, ეპისკოპოსი გამხდარიყო საეკლესიო კანონით დადგენილ 35 წლამდე.

თ ა ვ ი VI

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის საერო ასპარეზზე დაბრუნების მიზეზი

თუ სწორია ჩვენი ჰიპოთეზა შოთას ბერად აღკვეცის მიზეზის შესახებ, მაშინ შოთას საერო ასპარეზზე დაბრუნება უნდა მივიჩნიოთ მისი ბიოგრაფიის ლოგიკურ მომენტად. ყოველ შემთხვევაში, შოთას ბერად აღკვეცის მიზეზის გათვალისწინებით მისი საერო ასპარეზზე დაბრუნება ძნელი ასახსნელი არაა. (აქ უნდა ავღნიშნოთ წინასწარ, რომ შოთას ცხოვრების ამ მომენტების გათვალისწინებით ადვილად იხსნება ის გაუგებარი ფაქტი, თუ რატომაა შოთას ფრესკის წარწერაში ერთმანეთისაგან დაცილებული სახელი და ზედწოდება, რატომაა ძირითად ტექსტში სახელი „შოთა“ და არა ზედწოდება „რუსთველი“. ამის შესახებ – ნარკვევი ბოლოს).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთველში „ვეფხისტყაოსანზე“ მუშაობის დროს აღორძინდა საერო სულისკვეთება. პოემიდან ჩანს თუ როგორი სიმპათიითაა პოეტი განწყობილი საერო ცხოვრებისადმი. შოთას საბოლოოდ უნდა დაენახა, რომ მისი, როგორც დიდი ხელოვანისა და თავისუფალი მოაზროვნის, ნამდვილი სამოქმედო ასპარეზი იყო საერო ცხოვრება.

„ვეფხისტყაოსნიდან“ კარგად ჩანს შოთას დამოკიდებულება რელიგიისადმი (რასაც, სხვათა შორის, დღესაც იზიარებს ნებისმიერი რანგის ადამიანთა უმეტესობა).

ადამიანისათვის აუცილებელია ღვთის რწმენა, მაგრამ ამისათვის არ არის აუცილებელი სასულიერო პირად ყოფნა;

ადამიანისათვის აუცილებელია სულიერი ამაღლება, მაგრამ ამისათვის არ არის აუცილებელი ხორცის დათრგუნვა.

სწორედ ასეთნი არიან „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები. (მაგალითად, ტარიელს სასულიერო პირნი – „მუყრნი და მულიმნი“ მოხსენებული ჰყავს როგორც „მჩმახელნი: „სრულნი მუყრნი და მულიმნი მე გარე შემომცვიდიან... არ ვიცი, რას ჩმახვიდიან“. ტარიელს, ჩანს, არ სჭირდება ისინი, მას სჭირდება ღმერთი: „თმოზა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვჰკადრე სიტყვა სამუდარი. ვთქვი თუ: ღმერთო, ნუ გამწირავ, აჯა ჩემი შეისმინე, მომეც ძალი დათმობისა, ცოტად ვითა აღმადგინე“, - ამბობს იქვე იგი).

შოთასთვის ცხადი უნდა ყოფილიყო, რომ ღვთის შესაცნობად, სულის განსასპეტაკებლად, იმქვეყნიური სასუფევლის მოსაპოვებლად არ არის აუცილებელი სასულიერო პირად ყოფნა, საეკლესიო სამსახური.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით ერისკაცად დაბრუნება შოთას არ შეიძლებოდა მიეჩნია ღვთის წინაშე ჩადენილ ცოდვად.

პოეტში აღორძინებული ეს საერო სულისკვეთება საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, რომ შოთას დაეტოვებინა სასულიერო ასპარეზი და საეროს დაბრუნებოდა. მაგრამ პოეტის ამ სულიერ ძვრებს, როგორც ჩანს, უნდა დამატებოდა სამღვდელოების გარკვეული ნაწილის მძაფრი რეაქცია მის მიმართ „ვეფხისტყაოსნის“ გახმაურების შემდეგ.

რუსთველისადმი სამღვდელოების დამოკიდებულების შესახებ გვიანი საუკუნეების მიხედვით შეიძლება ვიმსჯელოთ. შემონახულია ცნობები „ვეფხისტყაოსნისადმი“ სამღვდელოების როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ. მკვლევართა ერთი ნაწილი უარყოფითი დამოკიდებულების მიზეზად მიიჩნევს სამღვდელოების ამ ნაწილის მიერ პოემაში არაქრისტიანული, ერეტიკული აზრების დანახვას. მკვლევართა მეორე ნაწილის აზრით, სასულიერო პირები პოემას უარყოფითად იმიტომ ეკიდებოდნენ, რომ მასში უაღრესი სიმპათიითაა დახატული საერო ცხოვრება, რასაც შეეძლო მკითხველშიც ასევე სიმპათია გამოეწვია საერო და არა სასულიერო ცხოვრების მიმართ; მას, როგორც სამიჯნურო ნაწარმოებს, ეკლესიის მსახურთა აზრით, ქრისტიანთა ცხოვრებაზე მავნე ზეგავლენის მოხდენა შეეძლო.

უფრო დამაჯერებელი და არგუმენტირებული ეს უკანასკნელი თვალსაზრისია. თეოლოგიური ბრალდებების წაყენება პოემისადმი არცერთ წყაროში არ დასტურდება. რაც შეეხება უცნობი ინტერპოლატორის სიტყვებს, პოემა „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულადო“, მკვლევართა ნაწილის აზრით, არც აქ ჩანს თეოლოგიური ბრალდება (მ. გ. უ. გ. უ. შ. ვ. ი. ლ. ი., პოლემიკა რუსთველის გარშემო, 1966, გვ. 15-24), თუმცა ასეთი რამ გამორიცხული არაა.

ცნობილია, რომ საეკლესიო პირებიც იყვნენ პოემის გადამწერლები და ზოგჯერ გაგრძელებათა ავტორებიც. „ვეფხისტყაოსანი“ რომ ერეტიკული ნაწარმოებად ყოფილიყო მიჩნეული, მაშინ, ცხადია, ისინი ეკლესიისაგან შერისხვის შიშით ვერ გაბედავდნენ არათუ პოემის გაგრძელებათა შექმნას, არამედ გადაწერასაც.

საერთოდ, საერო ხასიათის ნაწარმოებებს აღორძინების ხანის ერისკაცი მწერლებიც კი „უსარგებლო ლაყბობას“ უწოდებდნენ საღვთო ნაწარმოებებთან შედარებით და თავის თავს უსაყვედურებდნენ საერო ნაწარმოებთა შექმნის გამო.

ონანა მდივანი-ქობულაშვილი საერო და სასულიერო ნაწარმოებებს ასე ადარებს ერთმანეთს: „ვითარცა იაგუნდთა შორის კენჭი, ანუ მთოვარეთა შორის ვარსკვლავნი, ნათელსა შორის ბნელი და ვარდთა თანა ასკილნი, ესრეთ შორს არიან საერონი საღრმთოთა წერილთა მიერ“. (მ. გ უ გ უ შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ 13).

ეს იყო აღიარებული თვალსაზრისი. ეს თვალსაზრისი ჩანს ანტონ I-ის მიერ რუსთველის შეფასებაში. ანტონი შოთას ბრძენსა და საკვირველ პოეტს უწოდებს და გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ მოენდომებინა, მაღალი ღვთისმეტყველი იქნებოდაო. იგი წუხილს გამოთქვამს, რომ შოთა საერო ნაწარმოების შექმნის გამო „ამაოდ დაშვრა“:

**შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის-მოყვარე ფრიად,
ფილოსოფოსი, მეტყველი სპარსთა ენის,
თუ სამ სწადოდა, ღვთის-მეტყველიცა მაღალ,
უცხო საკვირველ პიიტიკოს-მესტიხე,
მაგრამ ამაოდ დაშვრა, საწუხ არს ესე.**

ანტონი „ამაოდ დაშვრომაზე ლაპარაკობს იმდენად, რამდენადაც შოთას თემატიკა არ არის საღვთისმეტყველო, არამედ „ვეფხისტყაოსანი“ საერო ნაწარმოებია და განათლებულ კათალიკოსს არ შეუძლია საყვედური არ უთხრას ასეთ კაცს საერო თემატიკით გატაცებისათვის, რომელიც, მისივე აზრით, რომ სდომებოდა, იქნებოდა „ღვთისმეტყველიცა მაღალ“. (იქვე, გვ. 40).

დამატებით შევნიშნავთ, რომ „ამაოდ დაშვრა“ უნდა გაგებულ იქნას, როგორც „დაშვრა ამოთათვის“. ამ სიტყვებს ანტონი ხმარობს იოსებ თბილელის მიმართ, რომელმაც საერო ნაწარმოებები შექმნა. „დაშვრა ამოთათვის“ ნიშნავს საერო, ამქვეყნიური, ამაო ცხოვრებისათვის დაშვრომას (ნაწარმოებთა შექმნას), ამაო საქმისათვის დაშვრომა კი ამაოდ დაშვრომაა. ასე რომ ანტონის სიტყვები ასე უნდა გავიგოთ: ამაოდ დაშვრა, (რადგან დაშვრა ამოთათვის), საწუხ არს ესე.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ გადმოცემა ანტონის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ნაბეჭდი ეგზემპლარების განადგურების შესახებ უსაფუძვლოდაა მიჩნეული. (იქვე, გვ. 34-44).

საეკლესიო მოღვაწეთა ნაწილი კარგად ხედავდა „ვეფხისტყაოსნის“ ღირსებებს, მაგრამ საეკლესიო მოვალეობის გამო იძულებული იყვნენ, სამწყსოს წინაშე იგი უარყოფითად დაეხასიათებინათ. მ. გუგუშვილის თქმით, „ანტონის სიტყვები... რუსთველის ამაოდ დაშვრომაზე... ქართული ეკლესიის საჭეთმპყრობლის მიერ გაღებული ხარკია იმ იდეოლოგიის წინაშე, რომელსაც თვით ემსახურებოდა“. (იქვე, გვ. 41).

მაგრამ ფანატიკურად განწყობილი საეკლესიო პირები „ვეფხისტყაოსანს“ ებრძოდნენ, როგორც „ბოროტ ლექს“, ქრისტიანთა ცხოვრებაზე მავნე გავლენის მომხდენს.

ვახტანგ VI-მ, რომელიც დიდად აფასებდა „ვეფხისტყაოსანს“, პოემა საღმრთოდ განმარტა, რათა ის დაეცვა თავდასხმებისაგან. როგორც ჩანს, ვახტანგს ზოგიერთი თავისივე განმარტების თვით არ სჯეროდა, მაგრამ თავს იმით იმართლებდა, რომ განმარტება ასე სჯობსო. „თუ უნდა ასეც არ იყოს, და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასე სჯობს? ღმერთისა და კაცის წინ, მე ასე მიჯობინებია და ამას იქით მკითხველთ იცით, მე უბრალო ვიყავ და კიდევ უფრო უბრალო ვარ. ქვეყნის უფროსი დამშლელი ხამს და ამად დავშვერ“. (ა . შ ა ნ ი ძ ე , დასახ. ნაშრომი, გვ. 10).

ვახტანგის სტამბაში საღვთო ნაწარმოებები იბეჭდებოდა. მ. გუგუშვილის აზრით, ვახტანგმა პოემას საღმრთოდ განმარტება იმიტომაც მისცა, რომ მისი დაბეჭდვა მოეხერხებინა. (მ. გუგუშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27).

ვახტანგის კომენტარებს, როგორც ჩანს, ძლიერ აღუშფოთებია გარკვეული საეკლესიო წრეები. ტიმოთე გაბაშვილი ამგვარი კომენტარების ავტორებს (ალბათ, ვახტანგსაც) „უმეცართ“ უწოდებს. უდავოდ ფანატიკურად განწყობილი საეკლესიო პირების აზრის გამომხატველია ტიმოთე გაბაშვილის სიტყვები შოთა რუსთაველის შესახებ: „ესე იყო მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმინდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა სამღვთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი...“

ყველაზე ძველ პირდაპირ ცნობად „ვეფხისტყაოსნისადმი“ უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ მიჩნეულია უცნობი ინტერპოლატორის სტროფი:

**პირველ თავი დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად.
უხმოთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად,
თუ უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად.**

ან ვარიანტით:

... არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად.

აქაც იგივე თვალსაზრისია გამოხატული, რომ „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც საერო ნაწარმოები, მიუღებელია ბერმონაზვნური ცხოვრებისათვის.

უფრო ადრეულ პერიოდში პოემისადმი დამოკიდებულების შესახებ მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას. მაგალითად, მონღოლებისდროინდელ მემატიანეს, ჟამთააღმწერელს, საფიქრებელია, იგივე აზრი უნდა ჰქონოდა პოემასა და მის ავტორზე, რაც ტიმოთე გაბაშვილს. ამას გვაფიქრებინებს მისი აზროვნების სტილი. მაგალითად, იგი მონღოლების სახით საქართველოზე თავსდატეხილ უბედურებას ღვთის მიერ მოვლენილ სასჯელად თვლის და ამბობს: „რამეთუ ვინათგან ჩუენ შევაწეხეთ ღმერთი საქმითა ბოროტითა, ეგრეთვე ღმერთმან ადავსო გული ჩუენი მწუხარებითა და წინაშე მტერთა ჩუენთა სირცხვილეულ გვყო“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ.165). „მძვინვარვარენი განსაცდელნი აღიმვროდეს საქართველოს საზღვართა, უკეთურებისათვის მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ ყოველი ასაკი ბერთა და ყმათა, მეფეთა და

მთავართა, დიდთა და მცირეთა მიდრკა სიბოროტეთა. რამეთუ დაუტევეს სიმართლე და ჭეშმარიტება, ვინათაგან თვით მღვდელთა მიერ იხილვებოდა არაწმიდება, ვინათაგან ყოველი ერი იქმოდეს სიბილწესა“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 186). ამ სიტყვის გასწვრივ ერთ ხელნაწერზე მიუწერიათ კიდევ: „ეჰა, ქრისტიანო, აქაცა იხილე ნაყოფი ცოდვისა და მოიქეც“.

ამ უკეთურობებში ჟამთააღმწერელი ძირითადად გულისხმობს საერო, ამო ცხოვრებით გატაცებას, „წარმავალი საწუთროს“ შეყვარებას, საღვთო სწავლათა დავიწყებას. „წარმავალი საწუთროს“ შეყვარებაში კი არამცირედი წვლილი, ცხადია, საერო ნაწარმოებებს და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანს“ უნდა კუთვნებოდა, ისევე როგორც ბერმონაზვნური ცხოვრებისადმი მიდრეკილებაში საღვთო წიგნებს. ჟამთააღმწერელი, რომელიც ყოველგვარი უბედურების წყაროდ საღვთო სწავლის დავიწყებას თვლის, ალბათ, უარყოფითად უნდა მოჰკიდებოდა „ვეფხისტყაოსანს“, როგორც საერო სისხლსავსე ცხოვრების მადიდებელს, რომელმაც, ტიმოთეს სიტყვით, „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება და განრყვნა ქრისტიანობა“.

თუ დავუშვებთ, რომ მონღოლების დროს პოემის დევნის საბაზი იყო მისი ვითომცდა ბოროტი და ბილწი გავლენა, რის გამოც ვითომდა საქართველოს ღვთის რისხვა დაატყდა, ასეთი საბაზი არ უნდა ჰქონოდათ თამარის ეპოქაში, „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გავრცელების დროს, რადგან საქართველო ამ დროს ძლიერსა და გამარჯვებულ სახელმწიფოს წარმოადგენდა და ქვეყანაში სარწმუნოებრივი შემწყნარებლობა სუფევდა. მაგრამ სამღვდელოების ერთი ნაწილი მას მაინც უარყოფითად უნდა შეხვედროდა, როგორც ბერმონაზვნული ცხოვრებისათვის მიუღებელ არასაღმრთო ნაწარმოებს და ხალხის ამქვეყნიური წარმავალი ცხოვრებით მეტისმეტი გატაცების შესაძლო ბიძგის მიმცემს.

მართალია, ამ დროს დიდი პოპულარობით სარგებლობდა სპარსული საერო ლიტერატურა, მაგრამ სამღვდელოებას ამ მხრივ შიში უფრო „ვეფხისტყაოსნისა“ უნდა ჰქონოდა, ვიდრე, მაგალითად „ვირსამიანისა“, რადგან ქართველი ადამიანის მიზამდვის საგანი – და ამის გამო მასზე ზეგავლენის მომხდენი – ცხადია, „ვეფხისტყაოსანი“ და მასში გამოხატული მიჯნურობისა და მეგობრობის უკეთილშობილესი იდეები უნდა ყოფილიყო და არა „ვისრამიანი“, რომელიც, მართალია, მხატვრული თვალსაზრისით ბრწყინვალე ნაწარმოებია, მაგრამ მორალურად მიუღებელია ქართველი ადამიანის ბუნებისათვის (და-ძმის ცოლქმრობა, პათოლოგიის ზღვარამდე მისული სიყვარული და სხვა. მისაბამი შეიძლება ყოფილიყო მხოლოდ ვისისა და რამინის მიჯნურობის სიძლიერე. „ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით, თამარისათვის ხელდებოდნენ როგორც „...რამინი ვისისათვის...“, აგრეთვე „ვეფხისტყაოსანში“: თინათინს „გვერდსა დაუსვეს ავთანდილ, სურვილსა მოეკლა ვისსა... ნუ ექვ მიჯნურთა მათებრთა ნუცა თუ რამინს და ვისსა“). ამასთანავე „ვეფხისტყაოსანი“ ქართული სულის, ქართული ყოფიერების, ქართული მორალის გამომხატველია, და ამის გამო ქართველ ადამიანს სწორედ მასთან უნდა ეგრძნო სულიერი სიახლოვე და არა, ვთქვათ, „ვისრამიანთან“. ამდენად ქართველ ადამიანზე ზეგავლენის მომხდენი (საეკლესიო თვალსაზრისით – მავნე ზეგავლენის) პირველ რიგში „ვეფხისტყაოსანი“ უნდა ყოფილიყო, რასაც უნდა განესაზღვრა მისადმი სამღვდელოების გარკვეული ნაწილის უარყოფითი დამოკიდებულება.

ზ. ჭიჭინაძის გადმოცემით, „ვეფხისტყაოსანს“ სდევნიდა თამარის დროინდელი კათალიკოსი იოანე. ამის შესახებ ზ. ჭიჭინაძეს ერთ ისტორიულ ხელნაწერ წიგნში წაუკითხავს, რომელიც შემდეგ დაკარგულა. ამ ხელნაწერებში ეს ამბავი ასე ყოფილა გადმოცემული: „ოდეს

განვრცელდა ღვარძლით სავსე წიგნი „ვეფხისტყაოსანი“, ამის გამო შოთა რუსთველი არცხვინა იოანე კათალიკოზმან. მტერმან იუკადრისა. კათალიკოზმან არა მიჰხედნა და ზეგარდმო მადლსა ნიჭითა, სიტყვითა წმინდითა და გონებრივითა სამღვთოის ძალით ამხილებდა შოთას რუსთველს, რათა არ აღმოსცედნენ მიმზამავენი ლექსისა მის უბოროტესისა და არა დაითესოს და დაიდრას თესლი უბოროტესი და გამრყენელი ქრისტიანობისა ამისა“. (ყურნ. „რუსთაველი“, 1918, N1, გვ.7). იოანე კათალიკოსს თამარისათვისაც მოუხსენებია, „რომ ვეფხისტყაოსანი პირდაპირ თქვენზე გახლავთ დაწერილიო, რომელიც გარცხვენთ თქვენა და ქრისტიანობასაც შემუსრამსო“.

(იქვე). რამდენად შეესაბამება ეს ცნობები სინამდვილეს, ძნელი სათქმელია, რადგან არ არის ცნობილი, მართლაც არსებობდა თუ არა ის ხელთნაწერი წიგნი, ან თუ არსებობდა, იყო თუ არა იგი სანდო ისტორიული წყარო, მაგრამ თვით ეს ცნობები საერთოდ დაუჯერებელი და გამოსარიცხი არ არის.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ საეკლესიო პირთა მიერ საერო ცხოვრებისა და მისი განმადიდებელი საერო წიგნის შეფასებაში კარდინალური ცვლილებანი არ მომხდარა (ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში XII-XVIII სს.), შეიძლება დავუშვათ, რომ რუსთველის დროინდელი სასულიერო პირების აზრი „ვეფხისტყაოსანისა“ და მის ავტორზე ნაწილობრივ მაინც დაემთხვეოდა ტიმოთე გაბაშვილის აზრს. შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გამოჩენას სასულიერო პირთა ერთი ნაწილი უარყოფითად უნდა მოჰკიდებოდა. ეს მით უფრო სარწმუნო გახდება, თუ დავუშვებთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი თვით იყო სასულიერო პირი და ევალეობდა ასეთი ნაწარმოებების გარკვეული დევნა, არათუ შექმნა. ასეთ სიტუაციაში კი მოსალოდნელია შოთას წინააღმდეგ სასულიერო მოღვაწეებს გარკვეული ხასიათის ბრძოლებიც კი წამოეწყოთ, უკიდურეს შემთხვევაში, მისი თანამდებობის, -- ეპისკოპოს რუსთველობის – მაძიებლებს მაინც.

ერთი მხრივ, სამღვდელოების გარკვეული ნაწილის უაყოფითი რეაქცია (გარეგანი ფაქტორი), მეორე მხრივ, პოეტში აღორძინებული საერო სულისკვეთება (შინაგანი ფაქტორი) საკმარისი საფუძველი უნდა გამხდარიყო, რათა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს დაეტოვებინა საეკლესიო ასპარეზი და დაბრუნებოდა საერო მოღვაწეობას, საგვარეულო მამულს. ეს ნაბიჯი პოეტს – „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული მსოფლმხედველობის მქონე პირს – არ შეიძლებოდა მიეჩნია ღვთის წინაშე ჩადენილ ცოდვად, რადგან მისთვის, როგორც მისი პოემის გმირებისათვის, მთავარი უნდა ყოფილიყო ღვთის წრფელი რწმენა, და არა მაინცდამაინც საეკლესიო ღვთისმსახურება.

შოთას გაერისკაცების შესახებ ვარაუდი გამოთქმული აქვს პ. რატიანსაც თავის ნაშრომში, როდესაც იგი განიხილავს შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის საკითხს. მაგრამ რატიანის ეს სხვათა შორის გამოთქმული ვარაუდი არ არის მის კონცეფციასთან ორგანულ კავშირში, პირიქით, ეწინააღმდეგება, და გამოთქმულია მხოლოდ შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის გასამართლებლად. ამას ნათლად დავინახავთ, თუ გავიხსენებთ რატიანის კონცეფციის ძირითად ხაზებს: რატიანს მიაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ეპისკოპოსობა სრულიად კანონზომიერი მოვლენაა, რომ ასეთი ნაწარმოები უფრო სასულიერო პირს შეეძლო დაეწერა, ვიდრე საეროს, რადგან ყოველგვარი განათლება სასულიერო პირთა ხელში იყო. პ. რატიანი მთლიანად ეწინააღმდეგება შოთას და თამარს შორის სიყვარულის დანახვას პროლოგში, თუმცა

იმასაც აღნიშნავს, ეპისკოპოს შოთას რომ თამარი ჰყვარებოდა, ამაში შეუძლებელი არაფერია, რადგან ეპისკოპოსიც ადამიანიაო. (პ. რ ა ტ ი ა ნ ი, ცისკარი, 1969, N11, გვ. 134). პ. რატიანის კონცეფციით შოთა ღრმა მოხუცებულობაშიც ეპისკოპოსი ყოფილა, რის დამამტკიცებლადაც ჯვრის მონასტერში შოთას ფრესკას მიიჩნევს, სადაც მოხუცებულ შოთას, პ. რატიანის შეხედულებით, მღვდელმთავრის (რუსთველი ეპისკოპოსის) პორფირ-ბისონი აცვია. (შოთას გაერისკაცების შესახებ სხვათა შორის გამოთქმული ვარაუდი პ. რატიანს წინააღმდეგობაში აქცევს: თუკი ღრმა მოხუცებულობაშიც შოთა ეპისკოპოსი რუსთველი იყო, როდისღა გაერისკაცდა იგი?). პ. რატიანის მტკიცებით, ეპისკოპოსი შეიძლებოდა მეჭურჭლეთუხუცესადც დაენიშნათ. (შოთას გაერისკაცების შესახებ ვარაუდი სწორედ ამის გამო აქვს გამოთქმული რატიანს. თუკი მცდარი გამოვიდოდა მისი მტკიცება ეპისკოპოსის მეჭურჭლეთუხუცესად დანიშვნის შესაძლებლობის შესახებ, ასეთი დაშვებით მაინც გაემართლებინა შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობა.)

პ. რატიანის ეს ვარაუდი, ისევე როგორც მთელი მისი კონცეფცია, უარყოფილი აქვს ნ. შოშიაშვილს შემდეგი აგრუმენტებით:

„ჯერ ერთი: შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის ალაპი და შოთა რუსთველის ფრესკა სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთდროულადაა მიჩნეული. შოთას ალაპიც დაუწესეს (სადაც ის მეჭურჭლეთუხუცესადაა მოხსენიებული) და სვეტზეც გამოსახეს (სადაც ის რუსთველადაა წოდებული) ერთი და იგივე დამსახურებისათვის (სვეტის დახატვისათვის) და ერთდროულად ისევე როგორც გრიგოლ დრანდელს გაუჩინეს ალაპი და სვეტზეც დახატეს. ასე რომ, იერუსალიმის მასალების მიხედვით, მეჭურჭლეთუხუცესიცა და რუსთველიც შოთა ერთდროულადაა. მეორე: იერუსალიმის ფრესკაზე, სადაც შოთა რუსთველადაა მოხსენიებული (და სადაც მას, პ. რატიანის მტკიცებით, მღვდელმთავრის სამოსელი აცვია), ის იმდენად ხანდაზმულია, რომ მისი ბერობიდან გაერისკაცება და მეჭურჭლეთუხუცესად გახდომა ამ ასაკში ძნელი წარმოსადგენია. მესამე: აკი თვით პ. რატიანი ამტკიცებს, რომ შოთამ თავისი ცხოვრების ბოლო წლები ჯვრის მონასტერში გაატარაო. როგორღა შევათავსოთ ამასთან მისი გაერისკაცება? და მეოთხე: თავისთავად მიუღებელია, რომ ეპისკოპოსმა დატოვოს ბერობა. ეს დარღვევა საეკლესიო კანონისა და ასეთ პირს უმაღლეს სახელმწიფო პოსტზე მეფე არ დანიშნავდა“. (ნ. შო შ ი ა შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობაზე ახალი თავლასწრისის შესახებ, მნათობი, 1969, N11, გვ. 178). ნ. შოშიაშვილის ამ არგუმენტებიდან ჩვენს გამოკვლევას ეხება მხოლოდ პირველი და მეოთხე, და მათი ახსნა ჩვენი გამოკვლევის ორგანულ ნაწილს შეადგენს, რაც ქვემოთ იქნება წარმოდგენილი).

ასე რომ თუ პ. რატიანის ზემოხსენებულ ვარაუდს გავითვალისწინებთ, ჩვენი შეხედულება შოთას ეპისკოპოსობისა და შემდეგ მისი გაერისკაცების შესახებ ფორმალურად ახალი არაა, ახალია მხოლოდ ამ შეხედულების დამტკიცების გზა.

თ ა ვ ი VII

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მეჭურჭლეთუხუცესობის შესახებ

დღეს უკვე დადგენილად ითვლება, რომ იერუსალიმის ქართული ჯვრის მონასტრის ფრესკაზე გამოსახული შოთა რუსთველი ამავე მონასტრის სააღაპე წიგნში შეტანილი შოთა მეჭურჭლეთუხუცესია. სხვა ისტორიულ პირთა მსგავსად შოთა რუსთველი ჯვრის მონასტრის წინაშე დამსახურებისათვის ფრესკაზეც გამოუსახავთ და მისთვის მოსახსენებელიც განუწესებიათ. ერთი სიტყვით, საკმაო მეცნიერული საბუთიანობით დასტურდება XVIII საუკუნის საეკლესიო მოღვაწისა და მოგზაურის ტიმოთე გაბაშვილის ცნობილი სიტყვები: „ჯვარის მონასტერი დაძველებულა და გუმბათის ქვეით სვეტნი გაუახლებია და დაუხატვინებია შოთა რუსთველს, მეჭურჭლეთუხუცესს, თითონაც შიგ ხატია მოხუცებული“ (ტ. გაბაშვილი, მიმოსვლა, გვ. 80).

დადგენილად ითვლება აგრეთვე ის შუალედი, რომელსაც ეკუთვნის შოთას ფრესკა და მოსახსენებელი. ეს შუალედი XII საუკუნის მიწურული და XIII საუკუნის პირველი ნახევარი.

ელ. მეტრეველი მოსახსენებელთა ანალიზის შედეგად ადგენს, რომ შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის მოსახსენებელი შეტანილია სააღაპე წიგნში მისსავე სიცოცხლეში. (ე. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, გვ. 53). სხვადასხვა ისტორიული წყაროს მიმოხილვის შედეგად ელ. მეტრეველი აღნიშნავს:

„იერუსალიმში ჩასული პილიგრიმები თუ საქართველოდან გარკვეული დავალებით გაგზავნილი პირები ზრუნავდნენ დაკარგული მამულების გამოსყიდვაზე (ნიკ. გულაბერისძე). დაკარგული უფლებების აღდგენაზე, მონასტრის გადასახადების დაფარვაზე (ანასუღლი), და ბოლოს მონასტრის ინვენტარზე, შემკულობაზე, შენობის წესრიგზე და მისი მხატვრობის განახლებაზე (შოთა რუსთველი). ზრუნვის ეს ფაქტები აისახა მონასტრის აღაპებში, თამარის ისტორიკოსთან და ჯვარის მონასტრის კედლის მხატვრობაში შოთა რუსთაველის ფრესკის სახით. ერთი სიტყვით, თუ ჯვარის მონასტრის კედელზე როდისმე იყო შოთა რუსთველის გამოსახვის საჭიროება, მხოლოდ მისსავე დროს, მისსავე დამსახურებისათვის, ვინაიდან ჯვარის მონასტერს მისი არსებობის ყოველ მონაკვეთში თავისი მზრუნველები და ქომანგი ჰყავდა, რომელთაც ასევე დატოვეს თავისი კვალი წერილობით ძეგლებსა და მხატვრობაშიც“ (იქვე, გვ. 58).

ამ მართებული დასკვნის შედეგად შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ შოთა რუსთველი ნამდვილად იყო მეჭურჭლეთუხუცესი, და, მეორეც, მეჭურჭლეთუხუცესად შოთა იყო მოხუცებულობის დროს.

შოთა რუსთველის მეჭურჭლეთუხუცესობის თარიღის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს. პავლე ინგოროყვას იგი ამ თანამდებობაზე მიაჩნია 1245-50 წლებში; (პ. ინგოროყვა, თხუზულებანი, ტ. I, გვ. 664). სარგის კაკაბაძეს – 1212-24 წლებში, (ს. კაკაბაძე, შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. გვ. 131). ნოდარ მოშიაშვილს – 1105-20 წლებში (ნ. მოშიაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 146). მკვლევართა ერთი ნაწილი შოთა რუსთველს თამარის დროის მეჭურჭლეთუხუცესად მიიჩნევს XII საუკუნის მიწურულს, რაც არასწორი უნდა იყოს თუნდაც შემდეგი მიზეზის გამო: მეჭურჭლეთუხუცესად შოთა ყოფილა მოხუცებულობის დროს (ჯვრის მონასტრის მასალების მიხედვით), მაგრამ შეუძლებელია შოთა მოხუცებული ყოფილიყო თამარის დროს, XII საუკუნის ბოლო წლებში, რადგან ძნელი დასაჯერებელია „ვეფხისტყაოსანი“ მოხუცებულს დაეწერა; ძნელი დასაჯერებელია ფრესკაზე გამოსახულ ამ ბრძენ მოხუცს თავის თავზე ეთქვა: „აჰა, გული

გამიჯნურდა, მიჰხვდომია ველთა რბენა“, თუნდაც ეს მიჯნურობა იდეალურ თაყვანისცემად მივიჩნოთ, რაც, როგორც ზემოთ იყო დასაბუთებული, მთლად ასე არ ყოფილა.

შოთას ყოფნა მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობაზე დასაშვებად უნდა მივიჩნოთ სარგის კაკაბაძისა და ნოდარ შოშიაშვილის თარიღების მიხედვით, ლაშა-გიორგის მეფობის დროს.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა გავიაზროთ ლაშა-გიორგისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის დამოკიდებულების საკითხი. მართალია, ამის შესახებ არ მოიპოვება არავითარი კონკრეტული ისტორიული თუ ლიტერატურული ცნობა, მაგრამ საკითხის ასე დაყენებისათვის არსებობს რეალური ლოგიკური საფუძველი. ჯერ ერთი, შოთა რუსთველი ცხოვრობდა იმავე ეპოქაში, რომელშიც ლაშა-გიორგი; მეორეც, შოთა მაღალი გვარის წარმომადგენელი იყო, რასაც ცხადყოფს მისი მეჭურჭლეთუხუცესობა და თამართან დამოკიდებულების ამსახველი სტროფები. ასე რომ შოთას აუცილებლად უნდა ჰქონოდა რაღაც ურთიერთობა ლაშა-გიორგისთან. როგორ შეიძლება გავიაზროთ ეს ურთიერთობა?

ლაშა-გიორგი, როგორც დადგენილია თანამედროვე ისტორიულ მეცნიერებაში, თავისუფალი მოაზროვნე იყო. ეს ირკვევა ისტორიული ცნობების გაანალიზებით, რომელთაც გვაწვდიან ლაშა-გიორგის დროინდელი მემატიანე და ჟამთააღმწერელი.

ჟამთააღმწერელი ლაშა-გიორგისადმი მეტად უარყოფითად არის განწყობილი, რასაც გარკვეული მიზეზი აქვს, კერძოდ, მისი უკიდურესად კლერიკალური მსოფლმხედველობა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ მონღოლების სახით საქართველოზე თავსდატეხილ უბედურებას იგი ღვთის მიერ მოვლენილ სასჯელად თვლის. „რამეთუ ვინათგან ჩუენ შევაწუხეთ ღმერთი საქმითა ბოროტითა, ეგრეთვე ღმერთმან აღავსო გული ჩუენი მწუხარებითა და წინაშე მტერთა ჩუენთა სირცხვილელ გვყო“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 154). „მძვინვარენი განსაცდელნი აღიძვროდეს საქართველოს საზღვართა, უკეთურებისათვის მკვიდრთა ქართლისათა, რამეთუ ყოველი ასაკი ბერთა და ყრმათა, მეფეთა და მთავართა, დიდთა და მცირეთა მიდრკა სიბოროტეთა. რამეთუ დაუტოვეს სიმართლე და ჭემმარიტება, ვინათგან თვით მღვდელთა მიერ იხილვებოდა არაწმიდება, ვინათგან ყოველი ერი იქმოდეს სიბილწესა“. (იქვე, გვ.155)

აი, ასეთი აშკარად ტენდენციური თვალსაზრისით ახასიათებს ჟამთააღმწერელი ლაშა-გიორგისაც. მისი გადმოცემით ლაშა-გიორგი თვითონვე აძლევდა ცუდ მაგალითს თავისი სამეფოს მკვიდრთ.

ჟამთააღმწერელის სიტყვით, ლაშა-გიორგი „იყო ყოველთა მეფეთა უმეტეს უხვი და არავისთვის მოშურნე. მლოცველ, მმარხველ და განმკითხველ და მოწყალე. არამედ უკანასკნელ მიდრკა სიბოროტედ თანამიყოლითა უწესოთა კაცთათა“. ლაშა-გიორგიმ, რომელიც „შეაცთუნეს... უწესოთა კაცთა. განიშორნა ვიზირნი სანატრელისა დედოფლისა და დედისა წესთა მასწავლელნი, შეიყუარნა თანამოჰასაკენი მოსმურობითა და დედათა უწესოთა თანა აღრევითა...“ (იქვე, გვ.157).

ლაშას ასეთი მოქმედებით აღმფოთებული ივანე ათაბაგი და ვარამ გაგელი ზაქარიას-მე ლაშა-გიორგის დამუქრებიან კიდევ: „არა თავს ვიდებთო, ეტყოდეს, შენსა მეფედ ყოფასა, უკეთუ არა განეყენო ბოროტთა კაცთა სიახლესა და ავსა წესსა, რომელსა იქმ“. (იქვე).

შემდეგ ჟამთააღმწერელი განაგრძობს: „რამეთუ იყო ესე ლაშა-გიორგი მხნე, ახოვანი, ძლიერი, ლალი, ამპარტავანი, თავხედი, თვითნება... უხვი, სახიობის მოყუარე, ღვინის მოყუარე, და გემოთ მოყუარე. და მშვიდობა იყო სამეფოსა შინა მისსა, და შექცეული იყო სმასა და ჭამასა,

რომლისთვისაც დასწერენ მამანი ვითარმედ: „სამნი არიან მიზეზნი ვნებათაგანი, რომელთაგან იშვებიან ყოველნი ბოროტნი: გემოთმოყუარებაჲ, ვეცხლისმოყუარება და დიდების-მოყუარება. ამათნი პირშომნი არიან: სიძვანი, მრუშობანი, რისხვა, მწყნარობა, ამპარტავნობა“. ამით ბოროტისაგან გამოვლენ ხორცთმოყუარებანი, უწესოდ ნებისა მიდევნებანი... ვითარცა წინასწარმეტყუელიცა იტყვის: „ჭამა იაკობ, განძღა, განსხვა, განსუქნა, და დაუტევა ღმერთი შემოქმედი თავისი და განუდგა ღმერთსა მაცხოვარსა თავისსა“. ეგრეთვე იქმნა ნათესავსაცა ამას შინა ქართველთასა, რამეთუ განძღეს და იშუებდეს და უწესობად მიდრკეს სიძვათა შინა და მთვრალობათა უგნურნი კაცნი, **მეფისა კარსა ზედა არ-ყოფისა-ღირსნი და აწ კარსა ზედა მყოფნი**. დაღათუ კათალიკოსთა ორთავე და თავადთა ამის სამეფოსათა, და უმეტეს ივანე ათაბაგსა უმძიმდათ საქმე ესე, არღარა ინებეს მას თანა სამარადისო ყოფა, არამედ განეშორნეს და თვის-თვისად იყოფვოდეს. ამისათვის აღმოცენდეს მიზეზნი, ცოდვათა სიმრავლითა, საქართველოს მოოხრებისანი“. (იქვე, გვ. 157)

ჟამთააღმწერელი არ არის ლაშას თანამედროვე, ამიტომ მას ლაშას შესახებ მხოლოდ ზეპირი თუ წერილობითი გადმოცემანი უნდა სცოდნოდა. ლაშაზე, როგორც ჩანს, მის მეფობაში ორი აზრი არსებობდა, რომელთაგან ერთი, კლერიკალური, მის ქვეევებს მხოლოდ სამრახისად მიიჩნევდა და უარყოფითად აფასებდა. სწორედ ამ ორი აზრის გამოძახილი უნდა იყოს ლაშას თანამედროვე მემატანის სიტყვები – ლაშა-გიორგის ქებისა არ უნდა გვრცხვენოდესო. „ვიტყოდეთ ქებასა მისსა წინაშე ყოველთა კაცთა; არც ვტყუოდეთ, არცა გვრცხვენოდეს“. (ქართლის ცხოვრება, 1, გვ 370). ეს სიტყვები მიმართული უნდა იყოს ლაშას მოწინააღმდეგეთა მისამართით.

როგორც ლაშა გიორგის დროინდელი მემატანე გადმოგვცემს, ლაშა-გიორგი თავის ასაკთან შედარებით ჭკვიანი, დარბაისელი ყოფილა, „დამხედვარი მეტად ჟამისა და ასაკისა მისისა“. (იქვე). ამიტომ საფიქრებელია, რომ მისი თავისუფალი აზროვნება არ წასულა ისე უარყოფითი გზით, როგორც ჟამთააღმწერელი გვარწმუნებს.

ლაშა-გიორგის მიერ „რინდთა“, ანუ სუფიზმის მიმდევართა მფარველობა, სამღვდელეობასთან მწვავე დამოკიდებულება და, საერთოდ, ამქვეყნიური სიამოვნებისაკენ მისწრაფება ლაშა-გიორგის თავისუფალ მოაზროვნედ გვისახავს. (ლაშა-გიორგის თავისუფალი აზროვნების შესახებ უფრო ვრცლად იხ., ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, ტ. III, გვ. 28-35.)

ამასვე მოწმობს მისი სამიჯნურო თავგადასავალი, რომელსაც ქვემოთ ცალკე შევეხებით.

ლაშას ამ თავისუფალ აზროვნებას ჟამთააღმწერელი ძალიან ტენდენციურად უდგება, რაც მის უკიდურეს კლერიკალურ თვალსაზრისს შეესაბამება. (შედარებისათვის გავიხსენოთ ასევე კლერიკალური თვალსაზრისით შეფასება შოთა რუსთველისა ტიმოთე გაბაშვილის მიერ: „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმაც ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება და გარყუნა ქრისტიანობა“.)

ლაშას თავისუფალი აზროვნების გათვალისწინებით შეიძლება დავუშვათ, რომ მას დიდი სულიერი სიახლოვე უნდა ეგრძნო შოთასთან, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთან და თავისუფალ მოაზროვნესთან. მის თვალში დიდი ცოდვა არ უნდა ყოფილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მიერ სასულიერო ასპარეზის მიტოვება. ლაშასთვის მთავარი უნდა ყოფილიყო მისი გენიალური ნიჭი, მისი თავისუფალი და პროგრესული აზროვნება, ამიტომ ლაშასთვის

სრულიად ბუნებრივი მოქმედება ჩანს საერო ასპარეზზე დაბრუნებული შოთას დანიშვნა თავის ვაზირად, მეჭურჭლეთუხუცესად, რასაც არ ჩაიდენდა სხვა ჩვეულებრივი ღვთისმოსავი მეფე.

მეორე მხრივ, ლაშას დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი მისი ავტორისადმი შეიძლება გააზრებულ იქნას ლაშას ცხოვრების ერთი მნიშვნელოვანი მომენტის გათვალისწინებით.

როგორც ჟამთააღმწერელი გადმოგვცემს, ლაშამ „შეიყუარა ფრიად“ ერთი ველისციხელი ქმრიანი ქალი, „ფრიად ქმნულკეთილი“, და იგი თავის სასახლეში მოიყვანა. კათალიკოსნი, ეპისკოპოსნი და ვაზირნი წინააღმდეგენ მეფის ამ საქციელს და მას რელიგიური ბრალდება წაუყენეს: „არა ჯერ არს, რათა მხევალი გესუას და არა ცოლი, ვითარცა დასწერს მოციქული პირი ქრისტესი პავლე: „ქორწილი წმიდა არს და საწოლი შეუგინებელ, ხოლო მსიძავნი და მემრუშენი საჯნეს ღმერთმან“. „ხოლო მეფესა არა ენება, არცა უსმინა, -- გადმოგვცემს მემატთანე, -- ამისთვის წარგუარეს ქალი იგი, დედა დავითისი, და ქმარსავე მისსა მისცეს“. მაგრამ ლაშა მაინც მისი ერთგული დარჩა სიკვდილამდე. „ხოლო არცა მაშინ ექორწინა მეუღლესა, არამედ ეგო უქორწინებლად“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 156).

ამ ქალისაგან ლაშას დარჩა უკანონო შვილი დავითი, რომელიც შემდეგ საქართველოს მეფე გახდა რუსუდანის შვილთან, ნარინ დავითთან ერთად.

ასეთი მწარე სამიჯნურო თავგადასავალის გადამტან მეფეს, საფიქრებელია, ძალიან ღრმად უნდა განეცადა „ვეფხისტყაოსანი“, მიჯნურობის ქებათაქება, და მის ავტორთანაც დიდი სულიერი სიახლოვე უნდა ეგრძნო. საფიქრებელია, რომ მას, როგორც ძლიერ მეფეს, უნდა დაეცვა კიდევ „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ავტორი კლერიკალური თავდასხმებისაგან. შესაძლოა, მისი დამოკიდებულების გამწვავების ერთ-ერთი მიზეზი სამღვდელთაგანთან ესეც ყოფილიყო.

ერთი სიტყვით, ლაშა-გიორგისთვის სრულიად ბუნებრივი მოქმედება იქნებოდა შოთას დანიშვნა თავის ვაზირად, მეჭურჭლეთუხუცესად. შესაძლოა, სწორედ შოთასაც გულისხმობდა მემატთანე, როცა წერდა, ლაშას კარზე „არა-ყოფისა-ღირსნი“ იყვნენო.

ლაშასა და შოთას დამოკიდებულების ასეთი გააზრება ამაგრებს ს. კაკაბაძისა და ნ. შოშიაშვილის შეხედულებას შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის თარიღის შესახებ. შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობა ლაშა-გიორგის დროს დასაშვებად იმიტომაც მიგვაჩნია, რომ შოთა ამ დროს იქნებოდა 55-60 წლისა, ე. ი. ხანშესული, თუმცა არც ისე ღრმად. ეს გაცილებით უფრო მისაღებია, ვიდრე შოთას მოხუცებულობის და მეჭურჭლეთუხუცესობის წარმოდგენა თამარის დროს.

ჯერ კიდევ ზუსტად დადგენილი არ არის, როდის მოხდა ჯვარის მონასტრის მოხატულობის განახლება და შოთას ფრესკის შესრულება. ელ. მეტრეველს მიაჩნია, რომ ეს მოხდა XII-XIII საუკუნეთა მიჯნაზე, ხოლო ინგოროყვას – 1245-50 წლებში.

გარდა ამისა, ელ. მეტრეველს გამოთქმული აქვს ერთი მეტად საყურადღებო მოსაზრება. როგორც ცნობილია, ჯვარის მონასტრის სვეტებზე გამოსახულია სამი მომხატველი: შოთა რუსთველი, გრიგოლ (გაბრიელ) დრანდელი და არსენი. წარწერა სამივე შემთხვევაში ერთნაირი ტიპისაა: „ამისა დამხატავსა შოთას შეუნდვნეს ღმერთმან, ამინ. რუსთველი“. „ამისა დამხატავსა არსენ ავრის, გრიგოლს და მისთა დედამამათა შეუნდვნეს ღმერთმან, ამინ“. „ამისა დამხატავსა პატრამესა, დრანდელ მთავარეპისკოპოსს გ~ბლს და მისთა მამა-დედათა შეუნდვნეს ღმერთმან, ამინ“.

სამივე შემთხვევაში ერთნაირი ფრესკული კომპოზიციას: თითოეული დამხატველი მავედრებელთა პოზაშია და კომპოზიციის მეორეხარისხოვანი ადგილი უჭირავთ, ხოლო კომპოზიციის მთავარი ნაწილია წმინდანთა გამოსახულებანი. როგორც ელ. მეტრეველი აღნიშნავს, „დამხატველთა სამივე წარწერაში აქცენტია გაკეთებული მითითებით ნაცვალსახელზე: „ამისა დამხატავსა...“, რაც გვაფიქრებინებს, რომ აქ მონასტრის მთლიანი მოხატვა კი არ იგულისხმება, არამედ კერძოდ იმ კომპოზიციებისა, სადაც დამხატვენი არიან გამოსახული. ეკლესიისათვის მნიშვნელობა ჰქონდა წმინდანების დახატვას კედელზე. დამხატველისათვის კი ეს საშუალება იყო საკუთარი თავის გამოხატვისა ეკლესიის კედელზე. ეს იყო დამხატველთა შრომის ანაზღაურების ერთი სახე. ამგვარი მხატვრული კომპოზიცია დამხატველის მოსახსენებელი იყო ამავე დროს. რაკი ეს ასეა, მაშინ დამხატველის გამოსახულება მოხატვის თანადროულია და მოხატვასთან უნდა იყოს უშუალოდ დაკავშირებული. სხვათა შორის, საეკლესიო მხატვრობაში გავრცელებული ეს წესი ჩვენ გვაგონებს გადამწერებთან გავრცელებულ ტრადიციას. გადამწერი შენდობას ითხოვს იმ წმინდანისაგან, თუ წმინდა მამისაგან, რომლის ცხოვრება ან ნაწარმოები მან გადაწერა“. (ე. მეტრეველი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 165).

ელ. მეტრეველის ამ დასკვნის საფუძველზე შეიძლება დავუშვათ, რომ მონასტრის განახლება ხდებოდა არა მაინცდამაინც ერთდროულად, ერთბაშად, არამედ ნაწილ-ნაწილ, იმ დროს, როდესაც გამოჩნდებოდა მონასტრის კეთილდღეობისათვის მზრუნველი პირი, ამიტომ რაიმე ცნობის აღმოჩენა მონასტრის მხატვრობის განახლების შესახებ ჩვენთვის საინტერესო შუალედში (XII საუკუნის დასასრულიდან 1250 წლამდე) არ იქნება იმის ნიშანი, რომ მაინცდამაინც ამ დროს მოხდა მონასტრის მთლიანი განახლება და ე. ი. შოთას ფრესკის შესრულება. ასეთი ცნობის საფუძველზე შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის თარიღის დადგენაც ამიტომ უეჭველად ვერ მიიჩნევა. უფრო სწორი იქნება შოთას ფრესკის შესრულების თარიღის განსაზღვრა შოთას მეჭურჭლეთუხუცესობის თარიღის დადგენის შედეგად.

თ ა ვ ი VIII

რატომ დაუკავშირდა ერთმანეთს საერისკაცო სახელი „შოთა“ და სასულიერო ზედწოდება „რუსთველი“

როგორც ცნობილია, შოთა არის არაკალენდარული სახელი და ის არ შეიძლება რქმეოდა სასულიერო პირს. მაგრამ თუ მივიღებთ, რომ რუსთველი ჩვენს შემთხვევაში ეპისკოპოსის ზედწოდებაა, მაშინ გამოდის, რომ ეპისკოპოსს არაკალენდარული სახელი რქმევია. განვიხილოთ, რა არის ამ წინააღმდეგობის მიზეზი.

ზემოაღნიშნული ჰიპოტეზის თანახმად, “ვეფხისტყაოსნის” ავტორის ცხოვრება იყოფა სამ მონაკვეთად:

პირველი მონაკვეთი მოიცავს ბავშვობისა და ახალგაზრდობის წლებს, ბერად აღკვეცამდე.

მეორე მონაკვეთი მოიცავს სასულიერო ასპარეზზე ყოფნის პერიოდს.

მესამე მონაკვეთი მოიცავს საერო ასპარეზზე დაბრუნების შემდგომ პერიოდს.

თუ მივიღებთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ნამდვილად შოთა ერქვა, მაშინ ცხადია, მას ეს სახელი უნდა რქმეოდა პირველსა და მესამე მონაკვეთებზე. ბერად აღკვეცის შემდეგ მისი ეს სახელი შეიცვლებოდა რაიმე კალენდარული სახელით, ხოლო საერო ასპარეზზე დაბრუნების შემდეგ მას კვლავ დაუბრუნდებოდა საერისკაცო სახელი შოთა. ამგვარად „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს შოთა უნდა რქმეოდა თავისი სიცოცხლის ყველაზე ხანგრძლივი დროის განმავლობაში.

ამასთანავე მესამე მონაკვეთზე, როგორც ჩანს, შოთა აქტიურ პოლიტიკურ მოღვაწეობას შედგომია – გამხდარა ვაზირი მეჭურჭლეთუხუცესი (ცხადია, იგი პირველ და მეორე მონაკვეთებზე ვაზირი ვერ გახდებოდა, ჯერ ახალგაზრდობის გამო, ხოლო შემდეგ სასულიერო პირად ყოფნის გამო).

გარდა ამისა, სწორედ მესამე მონაკვეთზე უნდა აღძრულიყო ფართო საზოგადოებრივი ინტერესი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისადმი, რადგან ამ დროს ექნებოდა ფართო გავრცელება „ვეფხისტყაოსანს“. ამ დროისათვის ვინც კი დაინტერესდებოდა, თუ ვინ იყო პოემის ავტორი, გაიგებდა, რომ მას ერქვა შოთა.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს შოთა ერქვა თავისი სიცოცხლის ყველაზე ხანგრძლივ მონაკვეთზე, აქტიური პოლიტიკური მოღვაწეობის ხანაში და „ვეფხისტყაოსნის“ გავრცელების გამო მისადმი საზოგადოებრივი ინტერესის გაზრდის დროს. ამიტომ სავსებით კანონზომიერია, რომ ეს საერისკაცო სახელი დავიწყებას გადაურჩა, ხოლო სასულიერო სახელი დავიწყებას მიეცა.

ახლა ვნახოთ, რა მიზეზით გადაურჩა დავიწყებას „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სასულიერო ზედწოდება, ხოლო მისი საერო გვარი თუ გვარწოდება დავიწყებული იქნა. აქაც კანონზომიერ მოვლენასთან გვაქვს საქმე.

მართალია, საერო გვარი თუ გვარწოდება შოთას უნდა ჰქონოდა ყველაზე ხანგრძლივად, ე. ი. პირველ და მესამე მონაკვეთებზე, ხოლო სასულიერო ზედწოდება უფრო ნაკლები დროის განმავლობაში, მხოლოდ მეორე მონაკვეთზე, მაგრამ სწორედ ამ მონაკვეთზე დაიწერა „ვეფხისტყაოსანი“, შოთას სასულიერო ზედწოდება კი სწორედ ამ პოემამ შემოგინახა. ამის გამო, პოემის ავტორისადმი საზოგადოებრივი ინტერესის გაზრდის დროს, ცხადია, მას მოიხსენიებდნენ პოემის მიხედვით, როგორც რუსთველს. სასულიერო ზედწოდების დავიწყებისაგან გადარჩენა განაპირობა პოემაში მისმა მოხსენიებამ.

ერთი სიტყვით, უდაო უნდა იყოს, რომ შოთა რუსთველის საერისკაცო სახელისა და სასულიერო ზედწოდების დავიწყებისაგან გადარჩენა სრულიად კანონზომიერ მოვლენას წარმოადგენს.

მაგრამ ისმება კითხვა: თუკი სახელი შოთა და ზედწოდება რუსთველი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს სხვადასხვა დროს ეკუთვნოდა, როგორ მოხდა მათი დაკავშირება?

ეს დაკავშირება უნდა მოეხდინათ საზოგადოებრივ წრეებს, რომელთათვისაც საეკლესიო კანონების ნიუანსები ნაკლებად იყო ცნობილი, ე. ი. საერო წრეებს. სასულიერო პირები, რომლებმაც კარგად იცოდნენ, რომ „შოთა“ არაკანონზირებული სახელი იყო, ხოლო „რუსთველი“ სასულიერი ზედწოდება, ასეთ შეერთებას არ დაუშვებდნენ, რადგან ეს საეკლესიო კანონის დარღვევა იქნებოდა.

ეს დასკვნა, თეორიული მსჯელობის შედეგად მიღებული, დოკუმენტურად დასტურდება იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში არსებული შოთას ფრესკის წარწერით.

ამ წარწერამ აზრთა დიდი სხვადასხვაობა გამოიწვია, რაც განპირობებული იყო წარწერის უჩვეულო კონსტრუქციით: წარწერის ძირითად ტექსტში იხსენიება სახელი „შოთა“, ხოლო „რუსთველი“ ტექსტს გარეთაა. ეს მოვლენა იმდენად არაბუნებრივად მოსჩვენებია ამ წარწერის პირველ გამომქვეყნებელს ნ. ჩუბინაშვილს, რომ მას „შოთაც“ ტექსტს გარეთ გამოუტანია: „ამისა დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან, ამინ. შოთა რუსთველი“.

ამის შემდეგ ეს წარწერა ალ. ცაგარელმა ასეთი სახით გამოაქვეყნა: „ამისა დამხატველსა შოთას შეუნდოს ღმერთმან, ამინ. რუსთველი“. აქ სიტყვა „რუსთველი“ წინადადების გაგრძელებას წარმოადგენს და იგი „ამინ“-ის შემდეგაა მიწერილი, ამიტომ ზოგმა მეცნიერმა იგი გვიან მიწერილად მიიჩნია. ორიგინალური შეხედულებისა იყო კ. კეკელიძე, რომლის აზრით, „შოთა რუსთველი“ პორტრეტს ეკუთვნის, ხოლო „ამის დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან, ამინ“ – ტაძრის მომხატველს.

წარწერა ზუსტი სახით გამოაქვეყნა იერუსალიმის ექსპედიციამ 1960 წელს. აღმოჩნდა, რომ „რუსთველი“ ტექსტის გაგრძელებას კი არ წარმოადგენს, არამედ ცალკეა მიწერილი პორტრეტზე. „რუსთველი“ ისევე აწერია შოთას პორტრეტს, როგორც ექვთიმე და გიორგი მთაწმინდელების პორტრეტებს „წმინდა ეფთჳმი ქართველი“ და „წმიდა გიორგი ქართველი“. ძირითადი ტექსტი კი ჩვეულებრივად მთავრდება სიტყვით „ამინ“.

ამით თითქოს გაუგებრობა მოისპო, მაგრამ თუ შევადარებთ შოთას ფრესკის წარწერას ჯვარის მონასტერში არსებულ მომხატველთა ფრესკების ანალოგიურ წარწერებს, დავრწმუნდებით, რომ დაეჭვებისათვის საფუძველი ისევ არსებობს.

დრანდელი მთავარეპისკოპოსის ფრესკაზე ასეთი წარწერაა: „ამისა დამხატველსა პატრადქესა, დრანდელ მთავარეპისკოპოსს გ~ბლს და მისთა დედა-მამათა შეუნდვენ ღმერთმან, ამინ“.

არსენის ფრესკის წარწერა ასე იკითხება: „ამისა დამხატავსა არსენავრის (?), გრიგოლს და მისთა დედა-მამათა შეუნდვენ ღმერთმან, ამინ“.

როგორც ვხედავთ, სამივე წარწერა ერთნაირად იწყება „ამისა დამხატავსა“, და ერთნაირადვე მთავრდება – „შეუნდვენ ღმერთმან, ამინ“.

ფრესკული კომპოზიციებიც ერთნაირია სამივე შემთხვევაში: ორი წმინდანის ფერხთით მავედრებლის პოზაშია მომხატველი (არსენის ფრესკაზე მავედრებლის პოზაშია არა მარტო არსენი, არამედ მისი შვილიც, მაგრამ ეს არაა არსებითი განსხვავება). ერთი სიტყვით, სამივე ფრესკული კომპოზიცია ერთმანეთის მსგავსია. განსხვავებაა მხოლოდ ის, რომ შოთას პორტრეტს ცალკე წარწერა აქვს, ძირითადი წარწერის გარდა.

პორტრეტზე, ვინაობის ამგვარი მიწერა რომ აუცილებელი ყოფილიყო (ასეთი სახის ფრესკული კომპოზიციისათვის), მაშინ ასეთივე წარწერები უნდა ჰქონოდა დრანდელისა და არსენის პორტრეტებსაც. ფრესკაზე გამოსახული პიროვნების ვინაობის აღსანიშნავად, ცხადია, ძირითადი წარწერებიც კმაროდა და პორტრეტებზეც ვინაობის ცალკე მიწერა სრულიად ზედმეტი იყო.

რა თქმა უნდა, უფრო ბუნებრივი შემთხვევები გვაქვს დრანდელისა და არსენის ფრესკების წარწერებში, სადაც ერთ ტექსტშია სახელიც, გვარიც, ზედწოდებაც და თანამდებობაც (არსენის ფრესკაში გვარი, ზედწოდება თუ თანამდებობა, აღარ იკითხება, დარჩენილია აღდგენის შემდეგ „ავრის“).

ისმება კითხვა: რატომ არ არის ასევე ბუნებრივად შესრულებული შოთას ფრესკის წარწერაც? რატომ არ არის ძირითად ტექსტში შეტანილი სიტყვა „რუსთველი“?

ამის მიზეზი შეიძლება იყოს ის, რომ ან „რუსთველი“ გვიანაა მიწერილი, ან სწორია ჩვენი თეორიული მსჯელობით მიღებული დასკვნა იმის შესახებ, რომ სასულიერო პირებს არ შეეძლოთ ერთმანეთისათვის დაეკავშირებინათ არაკალენდარული სახელი „შოთა“ და სასულიერო ზედწოდება „რუსთველი“. (ეს არ შეიძლება ითქვას აღორძინების ხანის სასულიერო მოღვაწეებზე, რადგან ამ დროისათვის შოთას უკვე ერისკაცად თვლიდნენ და, როგორც ჩანს, ზედწოდება „რუსთველიც“ სასულიერო ზედწოდების პარალელურ საერო ზედწოდებად მიაჩნდათ).

ეს წარწერა კი სწორედ მონასტერშია შესრულებული.

„რუსთველი“ რომ გვიან არ შეიძლება იყოს მიწერილი, ამას ქვემოთ კვლავ შევეხებით, ამჯერად კი აღვნიშნავთ, რომ, როგორც საკმაო საბუთიანობით არის დამტკიცებული, წარწერები შოთას ფრესკაზე („რუსთველის“ ჩათვლით) შესრულებულია ფრესკის მოხატვის დროსვე.

მაგრამ, ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად, ეს სახელი და ზედწოდება „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს ცხოვრების სხვადასხვა მონაკვეთზე ეკუთვნოდა. მაშ რატომ მოხვდა ისინი ერთმანეთის გვერდით, ერთდროულად შოთას ფრესკაზე? რატომ არ არის წარწერაში „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ის სახელი და ზედწოდება (თუ გვარი), რომელიც მას **ერთსა და იმავე პერიოდში** (წარწერის შესრულების დროს) ეკუთვნოდა?

განვიხილოთ, რატომ მოხვდა ფრესკის წარწერაში სახელი „შოთა“ და წარწერის გარეთ - „რუსთველი“. როგორც ვნახავთ, აქაც ყველაფერი კანონზომიერების ფარგლებშია.

ჯერ შოთას შესახებ.

როგორც წარწერიდან ჩანს, შოთას ფრესკა შესრულებულ იქნა ჯვრის მონასტრის წინაშე დამსახურებისათვის, კერძოდ, მონასტრის მოხატვისთვის („ამისა დამხატავს“) (იგულისხმება, სულ მცირე, იოანე დამასკელის და მაქსიმე აღმსარებლის ფრესკების მოხატვა). ამავე დამსახურებისათვის, როგორც გამორკვეულია, მისი მოსახსენებელი შეუტანიათ სააღაპე წიგნში მის სიცოცხლეშივე. ალაპი განწესებულია შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელზე, ესე იგი მონასტერი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს მოუხატვინებია მეჭურჭლეთუხუცესობის დროს. მაგრამ ამ დროს მას ერქვა სახელი შოთა (მესამე მონაკვეთზე). ამიტომ სწორედ შოთას სახელზე უნდა განეწესებინათ ალაპი და ფრესკის წარწერაც შოთას სახელზე უნდა შეესრულებინათ. „ამის დამხატავი“ სწორედ „შოთა“ იყო და არა „რუსთველი“. ამგვარად, ფრესკის წარწერაში „შოთას“ სრულიად კანონიერი ადგილი უჭირავს.

ახლა ვნახოთ, რა მოტივით არის მიწერილი შოთას პორტრეტზე „რუსთველი“. აკი იგი ამ ფრესკის შესრულების დროს უკვე რუსთველი აღარ იყო.

ამის გასარკვევლად ზოგად ხაზებში მაინც გავიაზროთ ჯვარის მონასტერში დამკვიდრებული ძმობის დამოკიდებულება შოთასთან, როგორც საერთოდ დიდ მოაზროვნესთან, და კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთან, და როგორც მონასტერზე მზრუნველ დიდი თანამდებობის მქონე მოღვაწესთან.

ჯვარის მონასტრის მამები, როგორც ჩანს, დიდად აფასებდნენ შოთა რუსთველს მონასტრისადმი გაწეული მზრუნველობისათვის, კერძოდ, მისი მოხატვინებისათვის. ამას მოწმობს ის, რომ შოთას ფრესკა წარწერებითურთ და სააღაპე მოსახსენებელი, ცხადია, ჯვრის

მონასტრის მამათა თანხმობით თუ ინიციატივით არის შესრულებული. ეს იყო ყველაზე დიდი დაფასება მათგან. ისიც უეჭველია, რომ თავის მხრივ შოთაც დიდად აფასებდა ჯვარის მონასტერსა და მის პერსონალს, როგორც ქართული კულტურისა და აზროვნების კერას იერუსალიმის წმინდა მიწაზე, საქართველოდან დაშორებით, საქართველოსადმი მტრულად განწყობილი არაქრისტიანული ქვეყნების გარემოცვაში.

შოთას ჩასვლას ჯვარის მონასტერში ცხოველი ინტერესი უნდა გამოეწვია დამხვდურთა შორის, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი იყო დიდი თანამდებობის მქონე პირი; მეორეც, შოთა წარუშლელ შთაბეჭდილებას მოახდენდა მათზე თავისი ღრმა განსწავლულობითა და სიბრძნით. ცხოველი ინტერესი უნდა გამოეწვია იმასაც, რომ შოთა იყო ყოფილი მღვდელმთავარი, და ეკლესიიდან განდგომილი ეს უდიდესი მოაზროვნე ახლა მათ წინაშე იდგა როგორც მონასტრის მზრუნველობისათვის აღძრული პირი.

შოთასადმი ინტერესი ძლიერი იქნებოდა მაშინაც, თუ იერუსალიმში თვით კი არ იყო ჩასული, არამედ მის მიერ გაგზავნილი პირი, მონასტრის მოხატვინების დავალებით.

რა უნდა სცოდნოდათ ჯვარის მონასტრის მამებს შოთას ადრინდელი ცხოვრების შესახებ შოთას ფრესკის შესრულების მომენტში?

შოთას ფრესკაზე მიწერილი სიტყვა „რუსთველი“ შესაძლებლობას გვაძლევს გამოვიტანოთ შემდეგი დასკვნები:

1. ჯვარის მონასტრის მამებს სცოდნიათ, რომ ეს პიროვნება ერთ დროს ატარებდა ეპისკოპოსის ზედწოდებას „რუსთველს“. შოთა ამ დროსაც რომ „რუსთველი“ ყოფილიყო, ე. ი. „რუსთველი“ მისი საერიკაცო გვარწოდება ყოფილიყო, მაშინ საკითხავია, რატომ არ დაწერდნენ ერთად „შოთა რუსთველს“? რა მოსაზრებით იხელმძღვანელებდნენ მათი დაცილებისას?

2. ჯვარის მონასტრის მამებს ისიც სცოდნიათ, რომ ეპისკოპოსის ზედწოდება „რუსთველი“ შოთას ეპისკოპოსობის დატოვების შემდეგაც შერჩენია და მის სახელს სამუდამოდ დაკავშირებია. ეს რომ არ სცოდნოდათ, რაღა აზრი ექნებოდა ფრესკაზე „რუსთველის“ მიწერას? შოთა ხომ უკვე აღარ იყო თანამდებობით რუსთველი.

3. ცხადია, მათ ისიც ეცოდინებოდათ, რომ „რუსთველობის“ შენარჩუნების მიზეზი იყო შოთას ლიტერატურული მოღვაწეობა, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნა, რომელშიც სწორედ ამ ზედწოდებით იხსენიებს ავტორი თავის თავს: „მე, რუსთველი, ხელობითა...“, „დავჯე რუსთველმან გავლექსე...“ შეუძლებელია, მათ არ სცოდნოდთ სასულიერო ზედწოდების შენარჩუნების ეს მიზეზი.

ერთი სიტყვით, ფრესკაზე სიტყვა „რუსთველის“ არსებობა იმას ადასტურებს, რომ ჯვარის მონასტრის მამები, თუ ადრე არა, ფრესკის შესრულების მომენტში მაინც, შოთა მეჭურჭლეთუხუცესს იცნობდნენ, როგორც ავტორს „ვეფხისტყაოსნისას“.

მაგრამ, რაც მთავარია, ჯვარის მონასტრის მამებს, როგორც ჩანს, სურვებიათ იმის მინიშნება, რომ ფრესკაზე გამოხატული პირი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი იყო. მართლაც, ეს სურვილი რომ არ ჰქონოდათ, მაშინ რაღა საჭირო იქნებოდა „რუსთველის“ მიწერა? მაშინ ხომ მის **იმჟამინდელ გვარს** მიაწერდნენ. მაგრამ „რუსთველის“ მიწერით ხაზს უსვამდნენ იმას, რომ ფრესკაზე გამოსახული პირი, რომელსაც შოთა ერქვა, იყო „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი, რადგან სწორედ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორობის გამო შეუნარჩუნდა მას ეს ზედწოდება. მართალია, მათ შეეძლოთ პირდაპირ აღენიშნათ („რუსთველის“ გამოუყენებლად), რომ ფრესკაზე გამოსახული პირი იყო

„ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი, მაგრამ „რუსთველი“ სასულიერო ზედწოდება იყო და, როგორც ჩანს, ამან შეასრულა გადამწყვეტი როლი.

მიზეზი იმისა, თუ რატომ სურდათ ჯვრის მონასტრის მამებს ამის მინიშნება, შეიძლება იყოს შემდეგი:

1. ისინი პატივს სცემდნენ შოთას, როგორც დიდ პოეტს და მოაზროვნეს.

2. მათ ჰქონდათ პროპაგანდისტური განზრახვა.

არ არის გამორიცხული, ეს ორივე მიზეზი ერთდროულადაც არსებულებო.

განვიხილოთ ეს შესაძლო მიზეზები.

1. ჯვრის მონასტრის მამები, მათი ნაწილი მაინც, რომ პატივს სცემდნენ შოთას, როგორც დიდ პოეტსა და მოაზროვნეს, ამაში არაფერია შეუძლებელი და გამოსარიცხი. სამღვდლოების ნაწილი ამგვარ დამოკიდებულებას იჩენდა „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართ აღორძინების ხანაშიც, და, ალბათ, შოთას სიცოცხლეშიც. პოემის მიმართ კეთილად და მტრულად განწყობილი სასულიერო პირების არსებობა ჩვენამდე მიღწეულ წყაროებში ბევრგან არის დადასტურებული.

შოთას ფრესკის შემსრულებელნი რომ პატივს სცემდნენ შოთას, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს, ამის ერთ-ერთ არგუმენტად შეიძლება ჩაითვალოს მათ მიერ შოთას მფარველ წმინდანად შუა საუკუნეთა უდიდესი თეოლოგი მოაზროვნეების შერჩევა, თუ, რა თქმა უნდა, სწორია ზოგიერთი მკვლევარის ეს შეხედულება.

ზოგიერთ მკვლევარს მიაჩნია, რომ შოთას ფრესკულ კომპოზიციაზე გამოსახული ორი მფარველი წმინდანი – იოანე დამასკელი და მაქსიმე აღმსარებელი – სპეციალურად შოთასათვის არის შერჩეული. აქ იგულისხმება, რომ შოთა მონასტრის საერთო განახლებაში მონაწილეობდა, ამიტომ მისთვის საგანგებო ფრესკული კომპოზიცია შეასრულეს.

მაგრამ არსებობს მეორე შეხედულება, რომლის თანახმადაც შოთამ მხოლოდ ეს ორი წმინდანი დაახატვინა, რის გამოც იგი მათ წინაშე მავედრებლის პოზაში გამოხატეს (ელ. მეტრეველი). უფრო სწორი ეს შეხედულება ჩანს, თუმცა არც პირველი შეხედულებაა ხელაღებით უარსაყოფი.

პირველ შეხედულებას იზიარებს პ. ინგოროყვა, რომელიც შოთას ფრესკულ კომპოზიციას ასე ხსნის: იოანე დამასკელი აქ წარმოდგენილია როგორც სიმბოლო პოეზიისა, ხოლო მაქსიმე – სიმბოლო ფილოსოფიისა. ისინი სპეციალურად შოთას ფრესკაზე არიან გაერთიანებულნი, სხვა მხრივ კი მათ არაფერი აკავშირებს, არც მოღვაწეობის დრო და არც ასპარეზი, როგორც სხვა მფარველ წმინდანთა შემთხვევაშია. იოანე დამასკელი ისევე აღიარებული პოეტია ქრისტიანულ მსოფლიოში, როგორც ჰომეროსი ანტიკურ მსოფლიოში. ამიტომ პოეზიის სიმბოლოდ საეკლესიო გამოსახულებაში იოანე დამასკელი უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. მაქსიმე აღმსარებელი კი კომენტატორია დიონისე არეოპაგელისა, რომლის კომენტარებში წინ წამოწეულია დიონისეს მსოფლმხედველობის პლატონური ელემენტები, შოთას პოემაში კი სახელდახელოდ მხოლოდ ეს ორი ფილოსოფოსია – დიონისე არეოპაგელი და პლატონი, ხოლო რადგან არ არსებობდა დიონისე არეოპაგელის გამოსახვის ტრადიცია ქართულ ეკლესიაში, ამიტომ მის ნაცვლად წარმოდგენილია მისი ალტერ ეგო მაქსიმე აღმსარებელი. (პ. ინგოროყვა, თხზ., ტ. I, გვ. 825-830).

შოთას ფრესკულ კომპოზიციაში ასეთი „გამჭვირვალე სიმბოლიკის“ დანახვას არ იზიარებს ალ. ბარამიძე. როგორც ის აღნიშნავს, იოანე დამასკელი, მართალია, სასულიერო პოეტი იყო,

მაგრამ პირველ რიგში იგი ცნობილია, როგორც ქრისტიანული დოგმატიკის უდიდესი სისტემატიზატორი. „შოთას ფრესკის სიმბოლიკა რომ ასეთი გამჭვირვალე ყოფილიყო, როგორც მას პ. ინგოროყვა სახავს, მას სხვებიც შეამჩნევდნენ“. (ა. ზ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები, ტ. 5, გვ. 408).

შ. ნუცუბიძის აზრით, ჯვარის მონასტრის მამებმა შოთა რუსთველს „ეკლესიასთან შესარიგებლად სწორედ ქრისტიანული დოგმატიკის მესაიდუმლენი შეურჩია. ესენი იყვნენ – საეკლესიო დოგმატიკის მეთაური მაშინდელ მსოფლიოში იოანე დამასკელი... შუა საუკუნეების საქრისტიანო აზროვნების ალამდარი, და მაქსიმე აღმსარებელი – არეოპაგეტიკის მესაიდუმლე“. (შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთი საკითხისათვის, ცისკარი, 1965, N 2, გვ. 136).

შ. ნუცუბიძემ, როგორც ჩანს, შემდეგ აზრი შეიცვალა. თუ იგი ამბობდა, რომ ჯვარის მონასტრის მამებმა შოთას მფარველი წმინდანები „შეურჩიაო“, შემდეგში მას მეორე თვალსაზრისი გაუზიარებია, რაც ჩანს მისი გამონათქვამიდან: შოთამ „ფრესკული კომპოზიციის ოსტატებს იერუსალიმის ქართულ ტაძარში იდეურობით გამსჭვალული შესანიშნავი სურათები მოახატვინა“. (შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, კრიტიკული ნარკვევები, გვ. 89). შ. ნუცუბიძე ამ ფრესკულ კომპოზიციაში ხედავს შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარების გზას, რაც გამოიხატება იმაში, რომ მაქსიმე აღმსარებელმა არეოპაგეტიკური წიგნების კომენტირებით შესაძლებელი გახადა ეს წიგნები მისაღები ყოფილიყო საეკლესიო დოგმატიკის მამამთავრის იოანე დამასკელისათვის, რამაც გზა გაუხსნა არეოპაგეტიკულ მოძღვრებას მომავალი საუკუნეებისაკენ. „რუსთველმა, თავისი მოღვაწეობის იმ ნაწილში, რომელიც იერუსალიმთანაა დაკავშირებული, გვიჩვენა იშვიათი სიზუსტით ცოდნა მაქსიმე აღმსარებლის მიერ არეოპაგეტიკაში იმ სინათლის შეტანის შესახებ, რომელმაც გასაგები გახადა საკვანძო მომენტი ანტიკურობასა და მის ქრისტოლოგიურ მემკვიდრეობას შორის“. (იქვე, გვ. 88). შ. ნუცუბიძის აზრით, ჯვარის მონასტერში რუსთველი „ცოდვათა შესუბუქების“ ღაღადისს იყო მიცემული, „ამ განწყობილებამ წარმართა მისი შთაგონება ეკლესიის ისეთ ავტორიტეტულ „მერჩულესაკენ“, როგორც იყო იოანე დამასკელი, მაგრამ მისკენ რუსთველს მეგზური სჭირდებოდა, ამ საქმეთა შინა გამობრძმედილი. იგი მან მაქსიმე აღმსარებელში დაინახა“. (იქვე, გვ. 91).

როგორადაც უნდა გავიზიაროთ შოთას ფრესკის კომპოზიცია, ერთი რამ ცხადია: შოთას მფარველი წმინდანები წარმოადგენენ არა მხოლოდ წმინდანებს, არამედ შუა საუკუნეების დიდ მოაზროვნეებს, განსხვავებით სხვა ანალოგიური ფრესკული კომპოზიციების მფარველი წმინდანებისაგან. ეს არ შეიძლება შემთხვევითი მოვლენა იყოს.

თუ ეს ფრესკები შოთამ მოახატვინა, მაშინ ცხადია, ადვილი გასაგებია, რატომ მაინცდამაინც წმინდანი-მოაზროვნენი შეარჩია მან. მაგრამ თუ ეს წმინდანი მოაზროვნენი ჯვარის მონასტრის მამათა მიერ არის შერჩეული სპეციალურად შოთასთვის ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი იცნობდნენ და აფასებდნენ შოთას, როგორც პოეტს და მოაზროვნეს. ხოლო შოთა, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, ცნობილი უნდა ყოფილიყო „ვეფხისტყაოსნით“. ამ პოემით კი იგი ცნობილია, როგორც „რუსთველი“. ამიტომ ჯვარის მონასტრის მამებს თუ სურდათ, რომ მინიშნება ყოფილიყო შოთას, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის შესახებ, მათ ეს მინიშნება შეეძლოთ სიტყვა „რუსთველის“ პორტრეტზე მიწერით.

მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თვით შეხედულება, რომ ჯვარის მონასტრის მამებმა შეარჩიეს მფარველი წმინდანები სპეციალურად შოთასათვის, არადაამაჯერებელი ჩანს (თუმცა არა შეუძლებელი), ამიტომ ამ შეხედულებაზე დაყრდნობილი არგუმენტი იმის შესახებ, რომ

ჯვრის მონასტრის მამები აფასებდნენ შოთას, როგორც პოეტს და მოაზროვნეს, არადამაჯერებელი გამოდის (თუმცა არა შეუძლებელი).

2. ახლა ვნახოთ, რა პროპაგანდისტული განზრახვა შეიძლებოდა ჰქონოდათ ჯვრის მონასტრის მამებს შოთას „რუსთველობის“ მინიშნებით.

საკუთარი იდეოლოგიის განმტკიცებისათვის გამიზნული პროპაგანდა ყველა გაბატონებული რელიგიის დამახასიათებელი ნიშანია. ქრისტიანულ ძეგლებში აღწერილი მრავალი „ცხოვრებანი“, მარტვილობანი და სასწაულები ამ პროპაგანდის ერთ-ერთ გამოხატულებას წარმოადგენს.

საქართველოში, რომელიც ორი რელიგიის საზღვარზე იმყოფებოდა, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ამგვარი პროპაგანდა, რადგან ხშირად ხდებოდა, რომ მეზობელი მაჰმადიანური ქვეყნების პოლიტიკურ მძლავრობას მაჰმადიანობის ძალით გავრცელება მოსდევდა ხოლმე, რასაც არა მარტო სარწმუნოებრივი, არამედ ეროვნული მნიშვნელობაც ჰქონდა, რადგან ამ მდგომარეობას შეიძლებოდა ეროვნული გადაგვარებაც მოჰყოლოდა. მაგალითად, VIII საუკუნის ქართველთა სარწმუნოებრივ-ეროვნული თვითშეგნების ამამაღლებელ ნაწარმოებად ივ. ჯავახიშვილი სამართლიანად მიიჩნევდა იოანე საბანისძის ნაწარმოებს აბო ტფილელის მარტვილობის შესახებ. (ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, II, გვ. 90).

ამ ნაწარმოებში ნათლად ჩანს, თუ რა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა იოანე საბანისძე აბოს გაქრისტიანებას. ტომით არაბმა და სჯულით მაჰმადიანმა აბომ ქრისტიანობა მიიღო მაჰმადიანთა მძლავრობის ხანაში, როდესაც საქართველოში ქრისტიანობა არაბთა მხრივ დიდ დევნას განიცდიდა. „შენთვის ფრიად დამიკვირდების ჩუენ, რამეთუ ჟამსა ამას ოდენ მეფობისა ისმაიტელთა დიდებისა, შენ ნებსით სიმდაბლე ქრისტესთვის აღირჩიე და მახვილითა პყრობილი იგი შჯული განაგდე და ჭემმარიტი იგი აღიარე“, - მიმართავს იოანე საბანისძე აბოს. ამ ამბავმა, ავტორის გადმოცემით, ქრისტიანობის (და ამასთან დაკავშირებით ეროვნული თვითშეგნების) დიდი განმტკიცება გამოიწვია. „ვითარ-მე გაქებდე შენ, ლუაწლის მძლეო წმიდაო მოწამეო? რამეთუ შენ, ახალი ეგე ქრისტეს მორწმუნე, მოძღუარ ჩუენდა იქმენ, სწავლულნი უფრომს გულისხმიერ ჰყვენ, შერყეულნი უფრომს განამტკიცენ, განმტკიცებულნი განამხიარულენ, წარმართნი წადიერ ჰყვენ ქრისტეს მონებად“. (იქვე)

შესაძლოა, სწორედ ამგვარი პროპაგანდისტული განზრახვა ჰქონდათ ჯვრის მონასტრის მამებს, როდესაც ფრესკის წარწერაში სიტყვა „რუსთველის“ შეტანით ხაზი გაუსვეს იმას, რომ ეს მომხატველი და ეკლესიისთვის მზრუნველი პირი შოთა იყო ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“, რუსთველი, „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა“. პროპაგანდისტული მოსაზრებებით ყოველთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ასეთ „მოქცევებს“. შოთა რუსთველი, რომელმაც ბერ-მონაზვნური ცხოვრებისათვის მიუღებელი წიგნი დაწერა და სასულიერო ასპარეზიც მიატოვა, ისევ ეკლესიის მზრუნველი და პატივისმცემელი გახდა. ამ დიდად განსწავლული გენიალური მოაზროვნისა და სახელგანთქმული პოეტის ასეთი საქციელი ეკლესიის მამებს, ძნელი დასაჯერებელია, პროპაგანდისტული მიზნებისათვის არ გამოეყენებინათ. ეს იყო მეტად ხელსაყრელი შემთხვევა ქრისტიანული რელიგიის მიმზიდველობის, ძლევამოსილების და ცხოველმყოფლობის მტკიცებისათვის. შესაძლოა, ჯვრის მონასტრის მამებს იმედი ჰქონდათ, რომ ამ დიდი პიროვნების „გულის მობრუნება“ ეკლესიაზე, იოანე საბანისძის სიტყვებით რომ

ვთქვათ, „სწავლულთ უფროსს გულისხმიერ ჰყოფდა“, „შერყეულთ უფროსს განამტკიცებდა“ და „განმტკიცებულთ განამხიარულებდა“.

თუ ყოველივე ზემოთქმულს შევაჯამებთ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ არსებობდა გარკვეული საფუძველი სიტყვა „რუსთველის“ შეტანისათვის შოთას ფრესკულ კომპოზიციაში ფრესკისა და ძირითადი წარწერის შესრულების თანადროულად. მაგრამ რადგანაც საეკლესიო კანონის თანახმად, არ შეიძლებოდა არაკალანდერული სახელისა და სასულიერო ზედწოდების დაკავშირება, ამიტომ „შოთა“ და „რუსთველი“ განცალკევებით უნდა დაეწერათ, ე.ი. არ დაეკავშირებინათ ფორმალურად მაინც. ძირითად ტექსტში უნდა დარჩენილიყო „შოთა“, რადგან „ამის დამხატვა“ სწორედ „შოთა“ იყო, ხოლო სიტყვა „რუსთველის“ მიწერის ერთადერთი ადგილი, ცხადია, თვით პორტრეტი იქნებოდა.

რაც შეეხება „რუსთველის“ მოუხსენებლობას სააღაპე მოსახსენებელში – „ამავე ორშაბათსა აღაპი შოთასა მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ. ვინ შეცვალოს, შემცაცვალეულ არს სჯულისაგან ქრისტეანეთაჲსა“ – ეს ადვილი ასახსნელია. სააღაპე მოსახსენებელში არაფერი არ არის თქმული აღაპის განწესების მიზეზის გამო. აღაპის განწესების (და ფრესკის შესრულების) ერთადერთი მიზეზი კი, როგორც გამორკვეულია, იყო მონასტრისადმი შოთას მზრუნველობა, კერძოდ, მოხატვა. რაკი ეს მიზეზი არაა მინიშნებული, მით უმეტეს არ იყო მოსალოდნელი იქ შოთას პოეტობისა და მოაზროვნობის, ე. ი. „რუსთველობის“ მინიშნება.

ფრესკის წარწერისა და სააღაპე მოსახსენებლის შედარებისას ყურადღებას იცქევს აგრეთვე ისიც, რომ სააღაპე მოსახსენებელში მოხსენიებულია შოთას თანამდებობა (მეჭურჭლეთუხუცესობა), ხოლო ფრესკის წარწერაში – არა.

ამის შესახებ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ჯვარის მონასტრის მამებს შეეძლოთ, გარდა პორტრეტზე „რუსთველის“ მიწერისა, ფრესკის ძირითად წარწერაში შეეტანათ შოთას საერისკაცო გვარი და თანამდებობა, ან ერთ-ერთი მაინც, მაგრამ შოთას ვინაობის აღნიშვნისათვის „რუსთველიც“ სრულიად საკმარისი იყო. მართალია, დრანდელის ფრესკის წარწერაში არის მისი სახელიც (გრიგოლი თუ გაბრიელი), გვარიც (პატრადე), ზედწოდებაც (დრანდელი) და თანამდებობაც (მთავარეპისკოპოსი), ხოლო არსენის ფრესკის წარწერაში გვარი თუ თანამდებობა გადაშლილია და ასე იკითხება – „ავრის“, მაგრამ ამ შემთხვევებში მთავარი იყო ამ პირთა მხოლოდ ვინაობის აღნიშვნა, შოთას ფრესკის წარწერაში კი, ვინაობის მოხსენიების გარდა, როგორც ვთქვით, სიტყვა „რუსთველი“ სხვა მიზანსაც ემსახურება.

თუ „რუსთველს“ საერისკაცო გვარწოდებად მივიჩნევთ, მაშინ ანალოგიური ფრესკების გათვალისწინებით არავითარი გამართლება არ ეძებნება „შოთასა“ და „რუსთველის“ დაცილებას და სიტყვა „რუსთველი“ გვიან მიწერილად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თუ „რუსთველი“ გვიან არის მიწერილი, ის აუცილებლად საერისკაცო გვარწოდება ყოფილა. ამ შემთხვევაშიც შესაძლებელია „რუსთველის“ მიჩნევა სასულიერო ზედწოდებად. მართლაც, თუ „რუსთველი“ (სასულიერო ზედწოდება) ფრესკის შესრულების მომენტში კი არ არის მიწერილი, არამედ გვიან, ამის მიზეზი მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რომ ფრესკის შესრულების მომენტში შოთა ამ ზედწოდებას უკვე აღარ ატარებდა.

მაგრამ იმის დაშვება, რომ „რუსთველი“ გვიან არის მიწერილი, თავისთავად საეჭვო და არადასაჯერებელია. მართლაც, რით უნდა აიხსნას მაშინ, რომ წარწერა ის შემსრულებლებს მხოლოდ სახელის ანაზარა დაუტოვებიათ? თუ ამ მომენტში შოთა უკვე აღარ იყო „რუსთველი“,

საერისკაცო გვარი ხომ მაინც ექნებოდა? მართალია, კედლის მხატვრობაში მხოლოდ სახელის მოხსენიების მაგალითებიც ხშირია, მაგრამ იერუსალიმის ორი დანარჩენი ანალოგიური ფრესკის (დრანდელისა და არსენის) გათვალისწინებით, შოთას ვინაობის ასეთი იგნორირება, ცოტა არ იყოს, უცნაური და არადაამაჯერებელი ჩანს.

დამატებით შეიძლება აღინიშნოს შემდეგი:

თუ გავითვალისწინებთ საკმაოდ გავრცელებულ შემთხვევებს, რომ ხელნაწერთა გადამწერები თავად აკეთებდნენ სავედრებელ მინაწერებს თავიანთი შრომის საზღაურად (კერძოდ, გადაწერისათვის), ანალოგიურად შეიძლება დაუშვათ, რომ შოთამ თავად მიაწერინა, ან თავად შეადგინა ფრესკაზე მისაწერი ტექსტი და თავად განაცალკევა თავისი სახელი და თავისი ყოფილი სასულიერო ზედწოდება. სხვათა შორის, ამ დაშვებისათვის არსებობს გარკვეული საფუძველი, -- რუსთველი პოემის ტექსტშიც რამდენჯერმე მიუთითებს თავის თავზე და თავის საქმიანობაზე: „დავჯე, რუსთველმან გავლექსე...“, „მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა“. ასევე შესრულებულ საქმეზეა მითითება ფრესკის წარწერაში: „ამისა დამხატავსა...“.

თუ მართლაც თავად შოთამ შეადგინა საკუთარი ფრესკის წარწერის ტექსტი, ამ შემთხვევაშიც, ცხადია, ძალაში რჩება სახელისა და ზედწოდების განცალკევების მიზეზი და ფრესკის წარწერაში მათი ადგილების მნიშვნელობა.

ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის ბიოგრაფიული მომენტების შესახებ ზემოთ წარმოდგენილი ჰიპოთეზის საფუძველზე ნათელი ეფინება იერუსალიმის ჯვარის მონასტერში შოთას ფრესკისა და სააღაპე მოსახსენებელთან დაკავშირებულ აუხსნელ საკითხებს.

1968-70, 1991

დ ა მ ა ტ ე ბ ა

ქართული სახელმწიფო სამართლის ერთი დებულება და „ვეფხისტყაოსანი“

როდესაც ვლადიმერ ვლადიმეროვი „ვეფხისტყაოსანში“ ქართული ყოფიერების ასახვაზე, ცხადია, აქ იგულისხმება, რომ პოემაში ასახულია ქართული სამართალიც, როგორც ქართული ყოფიერების განუყოფელი ნაწილი. პოემის სრულყოფილი შემეცნებისათვის, რა თქმა უნდა, აუცილებელია მისი ცოდნაც.

ძველი ქართული სამართალი არ ამოიწურება მხოლოდ ჩვენამდე მოღწეული სამართლებრივი დოკუმენტებით. სამართლის ზოგიერთი დებულების დადგენა შესაძლებელია სხვადასხვა სახის ისტორიული წყაროების მიხედვითაც. ეს კარგად ჩანს ივ. ჯავახიშვილის ნაშრომში „ქართული სამართლის ისტორია“. მაგრამ სამართლის დებულებათა ასეთი წესით

დადგენა ზოგჯერ მეტად გამძნელებულია წყაროების სიმცირის ან ბუნდოვანების გამო, და ისიც შეიძლება მოხდეს, რომ ზოგიერთი ისეთი ისტორიული მოვლენა მივიჩნიოთ სამართლის გამოვლინებად, რომელიც სინამდვილეში სულ სხვა რამის შედეგი იყო. სწორედ ასეთი შესაძლებელი ცდომილებანი უნდა მივიღოთ მხედველობაში, როდესაც სამართლის ამ დებულებებს ვიყენებთ „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი სადავო საკითხის გარკვევისათვის.

ქართული სამართლის ამა თუ იმ დებულების პოემაში არაზუსტი სახით მოხვედრა მხატვრული თვალსაზრისით არაფრით არ შეიძლება იქნას გამართლებული, თუკი, რა თქმა უნდა, საქმე არ გვექნება ავტორის შეგნებულ ნაბიჯთან, მის პოლემიკურ მიზანდასახულობასთან, მის გაცნობიერებულ პოზიციასთან. მაგრამ ამ შემთხვევაში აუცილებლად გამოჩნდება, თუ რას უპირისპირდება ავტორი, თუ რა დებულება არის მისთვის მიუღებელი. ეს კი იმაში დაგვარწმუნებს, რომ პოეტი ამ დებულებას იცნობდა, და რომ ეს დებულება ქართულ სინამდვილეში ნამდვილად არსებობდა.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით ისიც დასაშვებია უნდა იყოს, რომ თუკი სამართლის რომელიმე დებულების არსებობა ისტორიული წყაროებით არასაკმარისადაა დასაბუთებული, ხოლო „ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემები ამ დებულების არსებობას ეწინააღმდეგება, მაშინ უპირატესობა „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენებას უნდა მიეცეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში შესაძლებელია პოემის ესა თუ ის ეპიზოდი მცდარად იქნას გააზრებული.

ქვემოთ სწორედ ასეთ შემთხვევას განვიხილავთ.

ივ. ჯავახიშვილი ქართული სახელმწიფო სამართლის კვლევის შედეგად ადგენს, რომ „ქართული სახელმწიფო სამართალი და წესი მეფეებს ნებას არ აძლევდა, თავისივე ქვეშევრდომი ქალი შეერთოთ. მას უნდა თანამეცხედრედ მეზობელ მეფეთა ასული მოეყვანა, ამასთანავე საქართველოს მეფეთ-მეფეთა გვარეულობის რძლობის ღირსი“. (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 111, გვ. 31; იხ. აგრეთვე ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი სამართლის ისტორია, წ.11, ნაკვეთი 11, გვ. 188). ასევე უცხოელ უფლისწულებზე უნდა გათხოვილიყვნენ ქართველ მეფეთა ასულებიც.

საქართველოს სახელმწიფო სამართალი ამ დებულების შესახებ ისტორიულ წყაროებში პირდაპირი მითითება არ არსებობს, ხოლო ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროების გაანალიზება სამართლის ამ დებულების არსებობას საქართველოში ეჭვქვეშ აყენებს.

ივ. ჯავახიშვილი ეყრდნობა იმ ფაქტებს, რომ XIII საუკუნემდე ყველა ცნობილ შემთხვევაში ქართველ მეფეთა შვილები გარეშე ქვეყნის მეფეთა შვილებზე ქორწინდებოდნენ: „ბაგრატ IV-ის დედა ნაშობი იყო ბრწყინვალეთა მათ ძლიერთა და დიდთა მეფეთა არშაკუნიანთა...“, მისმა შვილმა კი ბერძენთა მეფის რომანოზის ასული ელენე მოიყვანა ცოლად, ხოლო როცა დაქვრივდა, მეორე ცოლად ოვსთა მეფის ასული ბორენა, დურღულელის და, შეირთო. დავით აღმაშენებელმა თავისი ერთი ქალი შირვანშას მიათხოვა, მეორე კატაი საბრძნეთში მისცა რძლად“. (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი სამართლის ისტორია, წ.11, ნაკვეთი 11, გვ. 188).

ეს ფაქტები ივ. ჯავახიშვილმა ქართული სახელმწიფო სამართლის გამოვლინებად მიიჩნია და ეს ასეცაა მიღებული თანამედროვე ქართულ ისტორიოგრაფიაში.

ქვემოთ შევეცდებით დავასაბუთოთ, რომ ქართველი მეფეების უცხო სამეფო დინასტიებთან დანათესავების მიზეზად საგულვეტელია არა სახელმწიფო სამართალი, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისი.

პოლიტიკურ თვალსაზრისს რომ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ასეთ დროს, ეს კარგად აქვს დასაბუთებული ივ. ჯავახიშვილს. მოვიყვანოთ ამის რამდენიმე მაგალითი.

1. ბაგრატ IV-ის მეფობის დროს საქართველოს ურთიერთობა ბიზანტიასთან გამწვავებული იყო. ამის გამო დედამისი მარიამ დედოფალი კონსტანტინეპოლში წავიდა. მან სხვა საქმეებთან ერთად ბაგრატის დაქორწინების საკითხიც მოაგვარა და მას თანამეცხედრედ ბერძენთა კეისრის ასული მოჰგვარა, რითაც, ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით, „ქვეყანას მშვიდობა მოუტანა“.

„დაწიოკებული და ხშირის ომებით მოქანცული ქვეყნისთვის კეისრის მოყვრობა და მეგობრობა ნამდვილი სალბუნი იყო“. (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 111, გვ.139).

2. ბაგრატ IV-ის აქტიური ჩარევით მისი დისშვილი (სომეხთა მეფის ასული) სულტან ალფ არსლანის მეუღლე გახდა, ხოლო მანამდე ბაგრატმა თავისი ასული მართა ბერძენთა მეფეს მიათხოვა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს, „სპარსეთის სულტნისა და ბიზანტიის კეისრის ბაგრატ მეფესთან დამოყვარებას საქართველოსათვის მშვიდობიანობა და მყუდროება უნდა მოეტანა და ძლიერ მეზობელ სახელმწიფოთა შემოსევებისაგან უნდა უზრუნველყო“. (იქვე).

3. დავით აღმაშენებელმა თავისი უფროსი ასული თამარი შირვანშას მიათხოვა, უმცროსი კი საბერძნეთის მეფის რძლად გაგზავნა. „ორსავე შემთხვევას საქართველოს პოლიტიკურს მდგომარეობაზე ძალიან კარგად უნდა ემოქმედა: შირვანის და საბერძნეთის მხრით საქართველო უზრუნველყოფილი იქნებოდა და დავით აღმაშენებელს შეეძლო მთელი თავისი ძალღონე სამეფოს შინაური საქმეებისთვის, თურქების განდევნისა და საქართველოს საბოლოო გაერთიანებისთვის მოეხმარებინა“. (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 11, გვ.198).

4. დავით აღმაშენებელმა გადაწყვიტა მუდმივი ლაშქრის შექმნა და ამისთვის საქართველოში ყივჩაღები ჩამოასახლა, რადგან „მისი მეუღლე გურანდუხტ დედოფალი იყო ასული ყივჩაღთა უმთავრესისა ათრაქა შარადანის-ძისა“ და ამის გამო ისინი მისი ერთგული იქმნებოდნენ. (იქვე, გვ. 199).

ერთი სიტყვით, აშკარაა, რომ მეზობელი ქვეყნების სამეფო დინასტიებთან დანათესავების დროს პოლიტიკურ თვალსაზრისს გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მინიჭებოდა, რადგან ასეთი ქორწინებები დადებითად მოქმედებდა ქვეყნის პოლიტიკურ მდგომარეობაზე.

მაგრამ იყო თუ არა ეს ქორწინებები სახელმწიფო სამართლის გამოვლინებაც?

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, ქართული სახელმწიფო სამართლის ამ დებულებას საფუძვლად ედო ის, რომ „საქართველოს მეფეებს თავიანთი საგვარეულო დიდ და მაღალ მეფეთა ჩამომავლად მიაჩნდათ. ამიტომ, რასაკვირველია, თავის „სამეფო სახლს“ ღირსებითაც განსაკუთრებული მნიშვნელობისა და პატივის მქონებლად თვლიდნენ. ამისდა გვარად არამცთუ ადგილობრივი, ყოველი უცხოელი, მეფური ჩამომავლობის ბატონიშვილიც კი თავისი სახლის ღირსად არ მიაჩნდათ“. (ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი სამართლის ისტორია, წ.11, ნაკვეთი 11, გვ. 187).

მართალია, ქართველი მეფეები თავიანთ საგვარეულოზე მაღალი წარმოდგენისა იყვნენ და, ალბათ, მართლაც არ თვლიდნენ ყველა სამეფო დინასტიას თავისი გვარის ღირსად. მაგრამ, პრაქტიკულად, როგორც ჩანს, ამას ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ პოლიტიკურ თვალსაზრისთან შედარებით. ეს იქიდან ჩანს, რომ ქართველ მეფეებს სხვადასხვა დროს თავისი გვარის ღირსად მიუჩნევიათ თითქმის ყველა მეზობელი სახელმწიფოს სამეფო დინასტია: ბიზანტიის, ოვსეთის, სპარსეთის, სომხეთის, ყივჩაღეთის, შირვანის და ა. შ., ხოლო ერთ დროს

კი (თამარის საქმროს შერჩევის დროს) თითქმის ყველა მათი წარმომადგენელი დაუწუნებიათ: „ბერძენთა მეფისა მანოელისა შვილი“, (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ.42), „სულტან ყიზილ-არსლანის შვილთაგანი ერთი“, (იქვე), მუტაფრადინ, სალდუხის ძის ძე, (იქვე, გვ.43), შარვანშა აღსართან. (იქვე, გვ. 44).

ასე რომ, თავის საგვარეულოზე ქართველი მეფეების მაღალი შეხედულება სახელმწიფო სამართლის ზემოაღნიშნული დებულების არსებობის მყარ საბუთად ვერ ჩაითვლება. ისტორიულ-ლიტერატურულ წყაროებში არის რიგი ფაქტები, რომლებიც ექვექვემ აყენებენ სახელმწიფო სამართლის ამ დებულების არსებობას საქართველოში.

უპირველეს ყოვლისა უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველ მეფეთა ოჯახის წევრების დაქორწინებათა შესახებ ერთეული მაგალითებია ცნობილი. ხშირად არა ჩანს, ვისზე იყო დაქორწინებული ესა თუ ის მეფე, თავი რომ დავანებოთ მეფეთა ოჯახის ყველა წევრს.

ჩვენთვის უცნობი ეს ქორწინებები რომ ყოველთვის უცხო სამეფო სახლთან დანათესავებას არ წარმოადგენდა, ამას თითქოს ადასტურებს დემნა უფლისწულის მაგალითი. სტეფანოს ორბელიანის ცნობით, დემნას ცოლად ჰყავდა მანდატურთუხუცესისა და ამირსპასალარის ივანე ორბელის ასული. საგანგებოდ აღსანიშნავია, რომ ამ ცნობას გვაწვდის არა ქართული, არამედ სომხური წყარო. დემნას ქორწინება იმიტომ გამხდარა სტეფანოს ორბელიანის ყურადღების საგანი, რომ დემნა იყო სიმე ამბოხების მეთაურისა, რასაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ამბოხების მოწყობაში. ქართველ მემკვიდრეებს ამ მნიშვნელოვანი გარემოების გამოც კი არა აქვთ მოხსენიებული ეს ქორწინება. და რა არის გასაკვირი, რომ სხვა ქორწინებებისთვისაც დუმილით აევლოთ გვერდი. სავარაუდებელია, რომ ამ უცნობ ქორწინებათა უმრავლესობა ნაკლები პოლიტიკური მნიშვნელობისა უნდა ყოფილიყო.

დემნა უფლისწულის დაქორწინებას ქვეშევრდომზე ივ. ჯავახიშვილი იმით ხსნის, რომ დემნას სამეფოდ არ ამზადებდნენ. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, 11, გვ.243, სქოლიო) მაგრამ ხომ შეიძლება იგი მეფედ გამხდარიყო, თუ გიორგი III მოულოდნელად გარდაიცვლებოდა (დემნას მამაც ხომ ექვსი თვის მეფობის შემდეგ გარდაიცვალა), სხვა მემკვიდრე კი არ არსებობდა, რადგან გიორგი III-ს მცირეწლოვანი ასული ჰყავდა მხოლოდ. ამასთანავე, სამეფო ტახტი სამართლით სწორედ დემნას ეკუთვნოდა და არა გიორგი III-ს (და მის მემკვიდრეებს, თუკი ასეთები დაიბადებოდნენ), რადგან დემნა იყო შვილი დემეტრე მეფის უფროსი შვილისა.

დემნას რომ მეუღლედ ქვეშევრდომის ქალი ჰყავდა, ეს სრულებითაც არ აფიქრებდათ ამბოხებულ დიდებულებს, რომელთაც დემნას გამეფება სურდათ. მართალია, გამეფების შემდეგ შეიძლებოდა „აღედგინათ სამართალი“ და მისთვის რაიმე გზით სხვა, მეფური ჩამომავლობის, ქალი შეერთოთ, მაგრამ ასეთი რამ გამორიცხულია: დემნას სიმამრი ხომ ამბოხების მეთაური იყო.

ახლა განვიხილოთ შემდეგი ისტორიულად ცნობილი ფაქტი.

როდესაც უცოლო მეფემ ლაშა გიორგიმ ველისციხელი გათხოვილი ქალი „თვისად მიიყვანა და შეიყუარა ფრიად“, მას წინ აღუდგნენ ტახტის ბედით დაინტერესებული უმაღლესი ქართველი მოღვაწენი. მაგრამ ლაშასთვის სახელმწიფო სამართალი კი არ შეუხსენებიათ, არამედ მხოლოდ რელიგიური ბრალდება წაუყენეს: „არა ჯერ არს, რათა მხევალი გესუას და არა ცოლი,

ვითარცა დასწერს მოციქული პირი ქრისტესი პავლე: „ქორწილი წმიდა არს და საწოლი შეუგინებელ, ხოლო მსიძავნი და მემრუმენი საჯნეს ღმერთმან“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 156).

როგორც ცნობილია, ლაშა გიორგი სარწმუნოებრივ საკითხში მაინცა და მაინც არ იზღუდავდა თავს, ამიტომ საერო და სასულიერო ხელისუფალთათვის ცხადი უნდა ყოფილიყო, რომ მასზე ზემოქმედების მოსახდენად არ იკმარებდა მხოლოდ რელიგიური მცნების შეხსენება და უეჭველად სახელმწიფო სამართლის დარღვევაშიც ამხელდნენ, ამის საბაბი რომ ჰქონოდათ.

გარეშე ქვეყნის მეფეთა შვილებზე ქორწინება რომ სახელმწიფო სამართალი ყოფილიყო, ეს კარგად ეცოდინებოდა ლაშა გიორგისაც – იგი ხომ თავის დას, რუსუდანს, შირვანის შაჰზე ათხოვებდა – და თავისი დაქორწინების საკითხში აღარ შეეცდებოდა ისეთი ნაბიჯის გადადგმას, რაც მიუღებელი იყო როგორც ზნეობრივი (რელიგიური), ისე სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით. ლაშას, როგორც ჩანს, მიაჩნდა, რომ ამ ერთი წინააღმდეგობის (რელიგიურის) გადალახვას შეძლებდა და ველისციხელ ქალს ცოლად მოიყვანდა. (როგორც ცნობილია, ამ ქალის წაგვრის შემდეგ ლაშამ ცოლის შერთვა ვეღარ მოასწრო, ისე გარდაიცვალა).

XIII საუკუნის შუახანებიდან ცნობები ქართველ მეფეთა ქვეშევდომებზე დაქორწინების შესახებ უფრო მრავლად ჩანს.

ივ. ჯავახიშვილის აზრით, დავით ნარინის პირველი ცოლი, ემენელას-ძის ასული თამარი, იყო ქართველი. (ივ. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, ქართველი ერის ისტორია, 111, გვ.149; ემენელას-ზე ივ. ჯავახიშვილს მიაჩნიადამახინჯებულ ფორმად ამაწელის-ზისა, რომელიც ცნობილია თამარის დროს). მის ქართველობას იგი იმით ამტკიცებს, რომ ერთ სიგელში თამარი ამბობს – დავით მეფის ცოლობამ სახელოვან-მყოფი. (შეწირულობის დაწერილი დავით ნარინის მეუღლისთამარ დედოფლისა გელათისადმი, ქართული სამართლის ძეგლები, 11, გვ. 75). ჯავახიშვილის აზრით, თამარი ასე იმიტომ ამბობს, რომ მისი, როგორც ადგილობრივი მკვიდრის, მეფეზე გათხოვება არ შეიძლებოდა. მაგრამ მეფის დაქორწინება ქვეშევდომზე საერთოდ ჩვეულებრივი მოვლენაც რომ ყოფილიყო, თამარს მაინც შეეძლო ასე ეთქვა, რადგან მისი გადედოფლება, ცხადია, მაშინაც „სახელოვან-ყოფა“ იქნებოდა.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ შემდგომ შემთხვევებში, როდესაც ქართველი მეფეები ქართველ ქალებს ირთავენ, ჯავახიშვილი სამართლის ამ დებულებას უკვე აღარ ახსენებს, შეიძლებოდა ვიგულისხმოთ, რომ სამართლის ამ დებულების არსებობის ზღვრად მას სწორედ ეს შემთხვევა მიაჩნდა.

ამის შემდეგ პარალელურად გრძელდება ქართველი მეფეების ქორწინებები როგორც უცხოელ მეფეთა ასულებზე, ისე ადგილობრივ მკვიდრებზე. (მივაქციოთ ყურადღება: პარალელურად გრძელდება!)

ულუ დავითის პირველი ცოლი იყო ჯიგდა-ხათუნი, (ქართლის ცხოვრება, 11, 229-230), მეორე – ქართველი, ივანე ათაბაგის ქვრივი, რაჭის ერისთავის ასული გვანცა, (იქვე, გვ.237), მესამე კი მონღოლი, ესუქნი. (იქვე, გვ.251)

ნარინ დავითს პირველ ცოლად ზემოთ ხსენებული თამარი ჰყავდა (ივ. ჯავახიშვილის გამორკვევით), მეორე ცოლად კი საბერძნეთის მეფის პოლიალოდოსის ასული. (იქვე, გვ.2261, 295).

დიმიტრი თავდადებულს (ულუ დავითის შვილს) სამი ცოლი ჰყავდა: ტრაპიზონის მეფის ასული, „თათრის ასული“ და მესამე – ქართველი, ბექას ასული ნათელი. (იქვე, გვ. 285).

ვახტანგ II-ს (დავით ნარინის ძეს) ცოლად ჰყავდა ყაენის და ოლჯათი, (იქვე, გვ.289, 293, 297), რომელიც შემდეგ ცოლად ჰყავდა დიმიტრი თავდადებულის შვილს დავით VIII-ს. (იქვე, გვ. 297, 309).

ვახტანგ III-ს ცოლად ჰყავდა შაბურის-ძის ასული. (იქვე, გვ.308).

გიორგი VII-ს (გიორგი ბრწყინვალის შვილიშვილს) – ქუცნა ამირეჯიბის ასული ნათია, (იქვე, გვ.472). მის შვილიშვილს ვახტანგ IV-ს -- ფანასკერტელის ასული (იქვე, გვ.475) და ა. შ.

როგორც ვხედავთ, ზოგი მეფე უცხოელ მეფის ასულზე ქორწინდებოდა, ზოგი კი ადგილობრივი დიდებულის ასულზე. ეს პარალელური ქორწინებები იმის მაჩვენებელია, რომ მეფეთა ქორწინებებს მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისი ედო საფუძვლად და არა სახელმწიფო სამართალი. (პოლიტიკური თვალსაზრისით შეიძლება მეფე ქვეშევრდომის ასულზეც დაქორწინებულიყო, მაგალითად, განდგომილი საერისთაოს მშვიდობიანი შემორიგების მიზნით და ა. შ.) საყურადღებოა ისიც, რომ როცა ქართველი მეფეები ქართველ ქალებს ირთავენ ან ცდილობენ შერთვას (ლამა გიორგი), არაფერი არ არის თქმული სახელმწიფო სამართლის დარღვევის შესახებ.

მოყვანილი არგუმენტები, მართალია, სავსებით ვერ უარყოფენ სამართლის განსახილველი დიდებულების არსებობას საქართველოში, მაგრამ ექვს ქვეშ აყენებენ. „ვეფხისტყაოსნის“ ანალიზი კი გვიჩვენებს, რომ არც არაბეთსა და არც ინდოეთში სამართლის ამ დებულების არსებობა არა აქვს ნაგულისხმევი პოემის ავტორს, რაც, უეჭველად, საქართველოში არსებული ვითარების გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს. მკვლევარები არაბეთისა და ინდოეთის სიტუაციებს სამართლის ამ დებულების გათვალისწინებით განიხილავენ, რის შედეგად პოემის ზოგიერთი ეპიზოდი არასწორად და ხელოვნურად გამოდის გააზრებული. ეს განსაკუთრებით ითქმის ინდოეთის რთული სიტუაციის შესახებ, რადგან სწორედ იქ წარმოიშვა კონფლიქტი უცხოელი უფლისწულის მოწვევის გამო.

არაბეთისა და ინდოეთის სიტუაციათა ვრცელი ანალიზი მოცემული აქვს მკვლევარ ივ. სურგულაძეს ნაშრომში „ტახტის მემკვიდრეობის საკითხი ვეფხისტყაოსნის მიხედვით“.

ივ. სურგულაძის შეხედულებით, ქართული სახელმწიფო სამართლიდან არაბეთის შემთხვევაში ორ გადახვევას აქვს ადგილი: 1. ვაჟის მაგიერ ქალია ტახტზე, 2. ზედსიძედ მოყვანილია სახელმწიფოს ქვეშევრდომი და არა გარეშე სახელმწიფოს უფლისწული. (ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, ტახტის მემკვიდრეობის საკითხი ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთველს“, 1966, გვ. 94)

განვიხილოთ, სწორია თუ არა ეს შეხედულება.

ქალის გამეფება მართლაც სახელმწიფო სამართლის დარღვევა იყო არაბეთში, ამიტომ მეფე როსტევეანმა ეს ნაბიჯი დამოუკიდებლად და თვითნებურად კი არ გადადგა, არამედ წინასწარ მოეთათბირა თავის ვაზირებს. ამ თათბირის აღწერით რუსთველი წარმოადგენს როსტევეანს როგორც ბრძენ, სამართლიან, ამოდ მოუბარ და თავმდაბალ მეფეს:

**მეფემან უხმნა ვაზირნი, თვით ზის ლალი და წყნარია,
გვერდსა დაისხნა, დაუწყო მათ ამო საუბარნია. (34,3-4)**

**უბრძანა: „გკითხავ საქმესა ერთგან სასაუბნაროსა,
რა ვარდმან მისი ყვავილი გაახმოს, დაამჭნაროსა,**

იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა.
მზე ჩაგვისვენდა, ბნელსა ვჭვრეტთ ღამესა უთენაროსა. (35)

მე გარდასრულვარ, სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია,
დღეს არა, ხვალე მოგკვდები, სოფელი ასრე მქმნელია,
რალა იგი სინათლე, რასაცა ახლავს ბნელია?
ჩემი ძე დავსვათ ხელმწიფედ, ვისგან მზე საწუნელია. (36).

ვაზირები მეფის გადაწყვეტილებას თინათინის გამეფების შესახებ ეთანხმებიან, მაგრამ ეთანხმებიან, არა მხოლოდ მეფისადმი მორჩილებისა და პატრონყმური მოვალეობის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ თინათინის გამეფება მათაც სწორ საქციელად მიაჩნიათ:

არ გათნვეთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვითქვამს კვლა დია,
შუქთა მისთაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია, (39,2-3)

აცხადებენ ისინი. გარდა იმისა, რომ თინათინმა „იცის მეფობა“ და მისი საქმენიც მზის შუქის მსგავსია, ვაზირები მის გამეფებას სხვა, ზოგადი არგუმენტებითაც ამართლებენ:

თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაზადია...
ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია. (39, 1, 4)

ერთი სიტყვით, როსტევანი თინათინის გამეფების შესახებ (ე. ი. სამართლის დარღვევის შესახებ) თავის ვაზირებს მოეთათბირა და მათი სრული და შეგნებული მხარდაჭერაც მიიღო.

გავიხსენოთ, - საქართველოშიც თამარის გამეფება ასევე მოხდა, სახელმწიფო მოღვაწეთა წინასწარი თათბირით: „განჩვეითა და გამორჩვეითა, განგებითა და გაგონებითა... თანადგომათა ყოველთა პატრიარქთა და ებისკოპოზთა, დიდებულთა იმიერთა და ამიერთა, ვაზირთა და სპასალართა და სპასპეტთა“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 21).

როგორც საქართველოში, ისე – პომის მიხედვით – არაბეთში, ქალის გამეფებასთან დაკავშირებული თათბირის ჩატარება, როგორც ჩანს, იმის გამო იყო საჭირო, რომ ქალის გამეფება სახელმწიფო სამართლის დარღვევას წარმოადგენდა.

როსტევანი რომ ამ შემთხვევაში ვაზირებს ეთათბირება, ამაზე ივ. სურგულაძე საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს, მაგრამ არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რატომ აღარ ეთათბირება ვაზირებს როსტევანი, როდესაც თავის ასულს ქვეშევრდომზე აქორწინებს, თუკი ესეც სახელმწიფო სამართლიდან გადახვევა იყო.

გავიხსენოთ, როგორ აცხადებს როსტევანი ავთანდილს თინათინის ქმრად და არაბეთის მეფედ (თინათინის თანამეფედ):

მართ მეფემან სპათა ბრძანა ავთანდილის თაყვანება:
ესეაო მეფე თქვენი, ასრე იქმნა ღმრთისა ნება,
დღეს ამას აქვს ტახტი ჩემი, მე - სიბერე, ვითა სნება,

ჩემად სწორად მსახურებით, დაიჭირეთ ჩემი მცნება. (1532).

ხოლო ადრე ტარიელს ასე ეუბნება:

მე სიძესა ავთანდილის უკეთესსა ვჰპოვებ ვერა. (1512, 1)

როგორც აქედან ჩანს, როსტევანი მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი ნებით წყვეტს თინათინის ქვეშევრდომზე დაქორწინების საკითხს და არა ვაზირთა თანადგომით და თანხმობით. თუკი ამ მოქმედებას სამართლის დარღვევად ჩავუთვლით როსტევანს, მაშინ გაუგებარია, რამ შეცვალა იგი ასე მოულოდნელად. თუკი თინათინის გამეფების დროს სამართლის დარღვევა თავის ვაზირებს შეუთანხმა, თავმდაბლურად „გვერდსა დაისხნა“ ისინი და „ამო საუბრით“ გაანდო თავისი განზრახვა, რატომ ასევე არ მოიქცა იგი თინათინის ქვეშევრდომზე დაქორწინების შემთხვევაში?

საინტერესოა ვაზირების პოზიციაც ამ ორ ეპიზოდში. თუ წინათ მათ გადაწყვეტილება თინათინის გამეფების შესახებ სხვადასხვა არგუმენტით გაამაგრეს, ახლა მხოლოდ პატრონყმური სიხარულით შეხვდნენ თინათინის ავთანდილზე დაქორწინების ამბავს:

**ლაშქარნი და დიდებულნი დადრკეს, მდაბლად ეთაყვანნეს,
მოახსენეს: „მიწად ვექმნეთ, ვინცა მიწად მიგვიყვანნეს,
მორჩილ-ქმნილნი დაგვადიდნეს, ურჩნი მკვდართა დაგვაგვანნეს,
მტერთა მკლავნი შეაძუნტნეს, გულნი ჩვენნი აგულვანნეს“. (1533)**

ამ სიტყვებში არავითარი არგუმენტები არა ჩანს ამ ქორწინების გასამართლებლად. აქ რომ სამართლის დარღვევას ჰქონოდა ადგილი, ალბათ, ახლაც მოიშველიებდნენ რაღაც არგუმენტებს, როგორც წინა შემთხვევაში. თუ მაშინ თქვეს თინათინზე – „თუცა ქალია“, მაგრამ მეფობის ღირსი არისო, და მოიყვანეს სათანადო არგუმენტები, ახლაც ამგვარად შეეძლოთ ეთქვათ ავთანდილზეც – თუმცა გარეშე ქვეყნის უფლისწული არ არის, მაგრამ თინათინის ქმრობის ღირსი არისო და მოიყვანდნენ სათანადო არგუმენტებს.

აღსანიშნავია, რომ არც თინათინი და ავთანდილი ხედავენ სამართლის რაიმე დარღვევას მათ ქორწინებაში. როდესაც თინათინი ავთანდილს უცხო მოყმის მოსაძებნად გზავნის, ეუბნება:

**შენგან ჩემი სიყვარული ამით უფრო გაამყარე...
მერმე მოდი, ლომო, მზესა, შეგეყრები, შემეყარე. (130, 1, 4)**

**ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,
მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი, -
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი!
შენი მკვლიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქნარი. (132).**

თინათინს მათი შეუღლების გზაზე ერთადერთ წინააღმდეგობად მიაჩნია სიყვარულის გაქრობა და არა სხვა რამ, კერძოდ სამართალი. ამიტომ იგი ფიცს დებს, რომ ავთანდილს არასოდეს უღალატებს. თუ მან სხვა ქმარი შეირთო, ეს მხოლოდ და მხოლოდ მისივე ბრალი იქნება და ღალატისთვის ღირსი იქნება „ქვესკნელს იყოს დასანთქმარი“.

გავიხსენოთ აგრეთვე, როგორ გულმშვიდად ანდობს ავთანდილი შერმადინს, რომ თინათინი ცოლობას შეჰპირდა, სამართლის ამ მოსალოდნელ დარღვევას არც შერმადინი შეუშფოთებია.

კიდევ ერთი ეპიზოდი: ფრიდონი ქორწილს უხდის ნესტანსა და ტარიელს. ავთანდილის უანგარო დახმარებით მიზანი უკვე მიღწეულია. ახლა უკვე ტარიელი სთავაზობს დახმარებას ავთანდილს, თუკი მას თინათინზე დაქორწინებაში რაიმე წინააღმდეგობა შეხვდება და ამის გამო საჭირო გახდება „ტკბილი სიტყვა“ ან „ხრმალი“. „თუ შენ შენს ცოლსა ვერ შეგერთავ, მე ჩემსა არ ვექმარები“, (1458, 4) – ამბობს იგი. ავთანდილმა ეს რომ მოისმინა,

**მას გაეცინეს, გაღიმდა, შევნიღოდა მხიარულობა,
თქვა თუ: „მეშველი რად მინდა? მჭირს არავისგან წყლულობა.
ჩემი მზე არცა ქაჯთა ჰყავს, არცა სჭირს ღვინ-ნაკლულობა. (1459, 2-4)**

**ჩემი მზე ტახტსა ზედა ზის, მორჭმული ღმრთისა ნებითა,
საკრძალავი და უკადრი, ლადი, არვისგან ვნებით-ა,
არცა რა უმძიმს ქაჯთაგან, არცა გრძნეულთა გრძნებითა,
მას ზედა შველა რად მინდა, რად მეჭვ, რასაცა თნებითა? (1460)**

ქვეშევრდომზე დაქორწინება რომ სახელმწიფო სამართლის დარღვევა ყოფილიყო არაბეთში, ავთანდილს, როგორც ქვეშევრდომს, ოდნავ მაინც შეეპარებოდა ეჭვი მისი მიზნის რეალობაში. მაგრამ ავთანდილის სიტყვებში სრული გულდამშვიდება ჩანს.

ამგვარად, მოყვანილი მაგალითები მოწმობს, რომ სახელმწიფო სამართლის განსახილველი დებულება არაბეთში არ არსებობდა. ამიტომ თინათინის დაქორწინება ავთანდილზე სამართლის დარღვევად არ შეიძლება ჩათვალოს.

●

არაბეთთან შედარებით ძალზე რთულია ვითარება ინდოეთში, სადაც ერთმანეთთან მჭიდროდ არის გადახლართული მოქმედ გმირთა სურვილები, უფლებანი და ვნებანი, ეს კი ამნელებს იმის გარკვევას, რაც პირდაპირ არ არის თქმული და კონტექსტშია საძიებელი. გარდა ამისა, მთელი რიგი ეპიზოდები და გამონათქვამები სხვადასხვაგვარადაა მკვლევართაგან გააზრებული, რის გამოც მიღებულია ისეთი საკითხების სხვადასხვაგვარი გააზრება, როგორცაა ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებები, ფარსადანის შეხედულება ქალის გამეფებასა და ზედსიძის უფლებებზე და სხვა.

ინდოეთში დრამატული ამბები ნესტანის ქმრად უცხოელი უფლისწულის მიწვევამ გამოიწვია. რა იყო უცხოელი უფლისწულის მოწვევის მიზეზი?

ინდოეთის სიტუაციის ანალიზი საშუალებას გვაძლევს გამოვიტანოთ ორი დასკვნა:

1. უცხოელი უფლისწულის მოწვევას საფუძვლად დაედო პოლიტიკური თვალსაზრისი, კერძოდ, ეს იყო ერთადერთი საშუალება იმისათვის, რათა განხორციელებულიყო ფარსადანის დინასტიური სურვილები.

2. უცხოელი უფლისწულის მოწვევა არ წარმოადგენდა სახელმწიფო სამართლის გამოვლინებას. სახელმწიფო სამართლის ასეთი დებულება ინდოეთში არ არსებობდა.

განვიხილოთ ინდოეთში არსებული ვითარება.

ინდოეთის მეფემ, ფარსადანმა, რადგან მას შვილი არ ჰყავდა, შვილობილად მოიყვანა ინდოეთის ერთ-ერთი სამეფოს ყოფილი მეფის შვილი, ტარიელი. ასულის შეძენის შემდეგ, როდესაც ტარიელი 12 წლის შეიქნა, ხოლო ნესტანი შვიდისა, ფარსადანმა გადაწყვიტა თავისი ასული გაეზარდა სამეფოდ, ამიტომ მან ტარიელი მისსავე მშობლებს დაუბრუნა.

**მეფე ქალსა ვით ხედვითა მეფობისა ქმნისა მწთომსა,
მამასავე ხელთა მიმცეს, (321, 2, 3) –**

იგონებს ტარიელი. მაგრამ ტარიელი მაინც სამეფო კარზე იზრდებოდა, ინდოეთის მეფე და დედოფალი მას შვილივით ზრდიდნენ:

**თხუთმეტისა წლისა ვიყავ, მეფე მზრდიდა, ვითა შვილსა,
დღისით ვიყავ მის წინაშე, გამიშვებდის არცა ძილსა” (325, 1-2)**

მამის გარდაცვალების შემდეგ ტარიელს აძლევენ ამირბარის თანამდებობას.

მიუხედავად ასეთი სიახლოვისა სამეფო კართან და გამორჩეულობისა, ფარსადანს სრულიადაც არ მიაჩნია იგი ინდოეთის მომავალ მეფედ. ფარსადანს თავისი ასულის გამეფება აქვს გადაწყვეტილი. „რათგან ქალია სამეფოდ ჩვენგანვე სახელდებული“, – ეუბნება იგი თავის მეუღლეს. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ მშობლები ნესტანს სახელმწიფო საქმეებში რევენ, სამეფოდ წვრთნიან. სწორედ ნესტანის დავალებით გაილაშქრა ტარიელმა ხატაელთა წინააღმდეგ. ნესტანმაც კარგად იცის, რომ იგი ინდოეთის მეფე უნდა გახდეს:

**ამას ვბრძანებ: ვინცა გინდა ეპატრონოს ინდოეთსა,
ეგრეც მე მაქვს პატრონობა (520, 1-2) –**

ამბობს იგი.

მაგრამ ინდოეთის ტახტზე პრეტენზიები აქვს ტარიელს. თავის მემკვიდრეობით უფლებებს იგი ფარსადანს ასე უსაბუთებს (ხვარაზმას შვილის მოკვლის შემდეგ):

**იცით, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია! –
ერთილა მე ვარ მემკვიდრე, -- ყველაი თქვენ მოგხდომია:
ამოწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია;
დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავის არ მონდომია! (557)**

ვერ გათნევ, თქვენმან კეთილმან, აწ ეგე არ მართალია:
ღმერთმან არ მოგცა ყმა შვილი, გიზის ერთაი ქალია,
ხვარაზმმა დასვა ხელმწიფედ, დამრჩების რა ნაცვალია?
სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მე მერტყას ჩემი ხრმალია?! (558)

შენი ქალი არად მიწდა, გაათხოვე, გამარიდე!
ინდოეთი ჩემი არის, არვის მივცემ ჩემგან კიდე.
ვინცა ჩემსა დამეცილოს, მისით მასცა აღმოვფხვრიდე.
სხვას მეშველსა გარეგანსა, მომკალ, ვისცა ვინატრიდე! (559)

როგორც ვხედავთ, ტარიელი მეტად კატეგორიული ტონით აყალიბებს თავის უფლებებს. ამჯერად ჩვენი საკითხისათვის არ არის მთავარი, რა უდევს საფუძვლად ტარიელის მემკვიდრეობით უფლებებს. მთავარი ისაა, რომ ტარიელს ნამდვილად აქვს მემკვიდრეობითი უფლებანი. ეს კარგად იცის ნესტანმაც. იგი ტარიელის ამ უფლებებს „სამართლიანს“ უწოდებს. გავიხსენოთ, როგორ არიგებს იგი ტარიელს ხვარაზმმას შვილის მოკვლის დავალების მიცემისას:

იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა, ჩემსა მამასა,
ჰკადრე თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა,
ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა...“

ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნუცა ნდომა,
ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდომა“. (537)

ისმება კითხვა: იცოდა თუ არა ფარსადანმა ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებების შესახებ? იგი ხომ არსად არ ამჟღავნებს ამას, უფრო მეტიც, ყოველთვის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ინდოეთში ტახტის მემკვიდრე არავინაა.

ცხადია, თუკი ნესტანმა იცოდა ამის შესახებ, მით უფრო უნდა სცოდნოდა ფარსადანს. გარდა ამისა, ინდოეთში ტახტის პრობლემა ისე მწვავედ იდგა ვაჟი მემკვიდრის არარსებობის გამო, რომ შეუძლებელია მეფე-დედოფალს შორის არ ყოფილიყო მსჯელობა, თუ ვის შეიძლებოდა ჰქონოდა რაიმე საფუძველი პრეტენზიების წამოყენებისათვის ინდოეთის ტახტზე. შეუძლებელია მათ მხედველობიდან გამორჩენოდან ტარიელი, რომელსაც ადრე სამეფოდაც კი ზრდიდნენ. ცხადია, ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი ნაკლები იურიდიული ძალისა იყო, ვიდრე პირდაპირი მემკვიდრისა. ამ თვალსაზრისით, იგი შეიძლება ითქვას, ჩრდილში იდგა. სწორედ ამის გამო მის უფლებებზე თვალის არიდება ფარსადანს თავისუფლად შეეძლო მანამდე, სანამ თვით ტარიელი ან მისი მომხრენი ამის შესახებ ოფიციალურად არ განაცხადებდნენ. საერთოდ კი ტარიელი არც წამოაყენებდა თავის პრეტენზიებს ინდოეთის ტახტზე, ფარსადანს რომ ნესტანის საქმროდ უცხოელი უფლისწული არ მოეწვია. ამ მომენტამდე არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენდა ამ უფლებათა წამოყენება, რადგან ნესტანზე დაქორწინება ტარიელს ისედაც გახდიდა ინდოეთის მეფედ. ამ ქორწინების იმედი კი ტარიელსაც ჰქონდა და ნესტანსაც. ნესტანმა და ტარიელმა ერთადერთი გამოსავლი მემკვიდრეობითი უფლებების წამოყენებაში დაინახეს.

ტარიელმა კარგად იცოდა (ან შემდეგ მიხვდა), რომ ფარსადანი თვალს არიდებდა მის უფლებებს. ამიტომ ამბობს იგი ფარსადანის მიმართ მწარე ირონიით:

მემცა დაშლა ვითა ვჰკადრე, რათგან იგი ვერ მიმხვდარა?

არ იცის, თუ ინდოეთი უჰატრონოდ არ გამხდარა?

ტარიელ არს მემამულე, სხვასა მართებს არად არა. (527)

როგორც ვხედავთ, ფარსადანი უგულვებელყოფდა ტარიელის მემკვიდრეობით უფლებებს, თვალს არიდებდა, ოფიციალურად „არ იცოდა“ ამის შესახებ. სწორედ ეს არის გადამწყვეტი მნიშვნელობის დეტალი ინდოეთის სიტუაციაში, რაზედაც მკვლევარებს სათანადო ყურადღება არ მიუქცევიათ.

მაგრამ ფარსადანი არა მარტო ამას არიდებდა თვალს, არამედ ნესტან-ტარიელის მიჯნურობასაც, როგორც ეს შენიშნული აქვთ მთელ რიგ მკვლევარებს (მაგალითად, ალ. ბარამიძეს), და ესეც გადამწყვეტი მნიშვნელობის დეტალია ინდოეთის ვითარებაში.

ახლა ამ ორი დეტალის გათვალისწინებით ვნახოთ, თუ რატომ მაინცდამაინც უცხო უფლისწული მოიწვია ფარსადანმა ნესტანის საქმროდ.

ივ. სურგულაძე ასახელებს სამ მიზეზს, რომელთა გამო ტარიელი ვერ გახდებოდა ნესტანის ქმარი: 1. ამ შეხედულებას ხელს უშლიდა სახელმწიფო სამართალი. 2. მორალის თვალსაზრისით მათი შეუღლება მიუღებელი იყო, რადგან ტარიელი, როგორც ფარსადანის შვილობილი, ნესტანს ძმად ერგებოდა. ამავე დროს ისინი, როგორც ჩანს, ნათესავებიც იყვნენ. 3. „ფარსადანს ტარიელი იმიტომაც არ ენდომებოდა სიძედ, რომ იგი პრეტენზიას აცხადებდა ინდოეთის ტახტზე, ფარსადანის სურვილი იყო ინდოეთის ტახტის უცილებელი მფლობელი მისი შვილი ყოფილიყო“. (ი. ს. უ რ გ უ ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 99,100).

უპირველეს ყოვლისა, გამოსარიცხია მეორე მიზეზი, რომლის მიხედვით ტარიელის დაქორწინება ნესტანზე მიუღებელი იყო მორალის თვალსაზრისით. გამოსარიცხია იმიტომ, რომ შეუძლებელია რუსთველს თავისი საყვარელი გმირები ასეთი, მორალურად მიუღებელი საქციელის ჩამდენად გამოეყვანა. ნესტანი და ტარიელი ბოლოს ხომ მაინც შეუღლდნენ. (შ.დრ. ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, ნარკვევები, V, გვ. 107).

სწორია ივ. სურგულაძის მესამე თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ფარსადანს იმიტომ არ უნდოდა ტარიელი სიძედ, რომ მას ინდოეთის ტახტზე მემკვიდრეობით უფლებანი ჰქონდა. ერთი შენიშვნაც: ტარიელი პრეტენზიას არ აცხადებდა, როგორც სურგულაძე წერს. პრეტენზიის გაცხადება გვიანდელი ამბავია, როგორც ეს ბარამიძემ აღნიშნა ამასთან დაკავშირებით. (იქვე, გვ.117).

მართლაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ფარსადანი აპირებდა თავისი ასულის გამეფებას, ამიტომ იგი თვალს არიდებდა ტარიელის მემკვიდრეობით უფლებებს. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ტარიელი სასურველი სასიძო არ იყო მისთვის.

არსებობს მოსაზრება (ალ. ფოცხიშვილი, ნ. მელიქიშვილი), რომ ტარიელი ფარსადანისათვის სასურველი სასიძო იყო. ეს დასკვნა გამოაქვთ იმ ნადიმის ეპიზოდიდან, რომელიც ფარსადანმა გაუმართა ხატაეთიდან გამარჯვებით დაბრუნებულ ტარიელს. ფარსადანი დედოფალს ეუბნება, რომ „ომით მოსრული ტარიელ საჭკრეტლად სასურვალაო“, და რატომღაც დედოფალს

ნადიმზე ნესტანის მოყვანას ავალეხს. რათა ტარიელმა ის ნახოს: „რადგან ქალია ჩვენგანვე სამეფოდ სახელდებული, ვინცაღა ნახავს, მან ნახოს, აპა, ხე, ედემს ხებული“. ისე ჩანს, თითქოს მეფეს უნდა თავისი ასული ტარიელს ანახოს და მოაწონოს. ნადიმის დროს ნესტანის პირდაპირ დასვეს ტარიელი. როგორც ალ. ფოცხიშვილი აღნიშნავს, „ისეთი შთაბეჭდილება მექმნება, რომ მეფე-დედოფალი (ნესტან-დარეჯანის მშობლები) ზედმეტადაც კი ირჯებიან, რათა ტარიელს თავიანთი ქალიშვილი მოაწონონ: პირდაპირ უსვამენ მას... შიგადაშიგ კომპლიმენტებსაც არ იშურებენ ტარიელის მიმართ“. (ა. ფოცხიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ზოგი სადაო საკითხის გარშემო, 1991, გვ. 90).

ტარიელისადმი ფარსადანის ასეთ კეთილგანწყობას თუ დავუშვებთ, მაშინ გამოდის, რომ სრულიად მოულოდნელი და გაუგებარი რამ ხდება ნესტანის საქმროს შესარჩევად მოწვეულ თათბირზე. ხსენებული მკვლევარების აზრით, ფარსადანი მოელოდა, რომ ტარიელი ნესტანის ხელს ითხოვდა ამ თათბირზე. როგორც ნ. მელიქიშვილი წერს, „ფარსადანმა მისცა შანსი ტარიელს თავისი ხვაშიადის გასამჟღავნებლად...“ (ნ. მელიქიშვილი, ტარიელისა და ფარსადანის კონფლიქტი ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1987, N 1-4, გვ. 308). ტარიელმა „ეს შესაძლებლობა ხელიდან გაუშვა“. (იქვე, გვ. 306). ხოლო ალ. ფოცხიშვილი წერს: „ფარსადანმა ყველაფერი გააკეთა იმისათვის, რომ ტარიელს ნესტანი მოსწონებოდა. უფრო მეტიც, იგი ერთ წუთსაც არ ჰკარგავს – ტარიელს მეორე დღესვე (წინა დღის შთაბეჭდილებებით გაბრუებულს) იწვევს სათათბიროდ, რათა ნესტანის საქმრო შეარჩიონ, და დარწმუნებულია, ტარიელი თვითონ გამოითხოვს ნესტანის ხელს, მაგრამ ეს არ მოხდა, რის გამოც მეფე-დედოფალი იძულებულნი არიან არჩევანი, მათი აზრით საუკეთესო კანდიდატზე – ხვარაზმშას შვილზე -- შეაჩერონ“. (ა. ფოცხიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 91).

პატივცემული მკვლევარები ტარიელის ასე მოქცევის მიზეზს არ იკვლევენ. „ახლა ნუ შევუდგებით იმის კვლევა-ძიებას, რატომ მოიქცა ასე ტარიელი“. (იქვე, გვ. 98). არც კვალიფიკაციას აძლევენ მის საქციელს, რა იყო ეს – მორიდება, შეცდომა თუ სხვა რამ. თავად ტარიელი კი ამას სხვანაირად ხსნის: „რომე პირველვე დაესკვნათ, მათ ესე შეეტყვებოდა, ერთმანეთსაცა უჭკრეტდეს, სიტყვაცა აგრე სწებოდა, ჩემგან დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა“. „შევიღებამცა ვინ ჰკადრა, რადგან თვით იყო მნდომელი“. ტარიელის გელწრფელობაში ან მის მიერ სიტუაციის შეფასების უნარში ეჭვის შეტანა სრულიად უსაფუძვლოა, მაგრამ ალ. ფოცხიშვილს ტარიელის გულწრფელობაში ეჭვი შეაქვს: „მოდით, იმის გარკვევასაც ნუ შევუდგებით, რამდენად გულწრფელია ტარიელი, როცა ამბობს: „შევატყვე, წინასწარ ჰქონდათ გადაწყვეტილი ხვარაზმშას შვილის სასიძოდ მოწვევა და დაშლას აზრი არ ჰქონდაო“. (იქვე, გვ. 99). ხოლო ნ. მელიქიშვილს მიაჩნია, რომ ტარიელი ამ შემთხვევაში აშკარად ცდებოდა: „ტარიელი... რატომღაც დარწმუნებულია, რომ მეფესა და დედოფალს წინასწარ აქვთ ყველაფერი გადაწყვეტილი“. (ნ. მელიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 306).

სინამდვილეში ტარიელის მიერ გამოთქმული აზრი გაცილებით ლოგიკურია და, შეიძლება ითქვას, რეალური ვითარების გამომხატველიც, ვიდრე ის, რომ მორიდებისა თუ დაბნეულობის გამო წამიერად შეყოყმანებულ ტარიელს ფარსადანმა ფაქტიურად გონს მოსვლა არ აცალა (აკი მისი სასურველი სასიძოდ იყო!), და იმწამსვე გადაწყვიტა ხვარაზმშას შვილის მოწვევა სასიძოდ, კაციც კი აფრინა დაუყონებლივ მის მოსაწვევად. ისიც დაუჯერებელია, რომ ასეთი მცირე გაუგებრობა – თათბირზე ტარიელის წამიერი დაბნეულობით გამოწვეული – რუსთველს

ტარიელისა და ფარსადანის დიდი კონფლიქტის მიზეზად დაესახა. მათ კონფლიქტს, ცხადია, ეს უბრალო ყოფითი დეტალი კი არა, ღრმა და სერიოზული მიზეზი აქვს (თუ პოემას კარგად დავუკვირდებით), რაც რუსთველისათვის ცნობილი მძაფრი ისტორიული მოვლენის გამოძახილი უნდა იყოს.

რაც შეეხება ნადიმის ეპიზოდს, სადაც მეფე-დედოფალმა ნესტანი და ტარიელი წინასწარგანზრახულად შეახვედრეს ერთმანეთს, ამის მიზეზი შეიძლება იყოს მეფის განზრახვა, თათბირის წინ თავისი თვალით ეხილა ტარიელისა და ნესტანის დამოკიდებულება და ამის გათვალისწინებით გადაეღა შემდგომი ნაბიჯი. ასეა თუ ისე, ნადიმის ეპიზოდს ისეთი გააზრება სჭირდება, რომელიც წინააღმდეგობაში არ მოვა მოვლენათა შემდგომ განვითარებასთან, კერძოდ, გაუგებარსა და არალოგიკურს არ გახდის თათბირზე ფარსადანისა და ტარიელისა ქცევას, ხოლო ფარსადანისა და ტარიელის კონფლიქტს არ გააუბრალოებს და ოდენ ყოფით მიზეზზე არ დაიყვანს.

ცხადია, ფარსადანის საქციელს საფუძვლად უდევს დინასტიური ზრახვები. იგი ტარიელის მემკვიდრეობით უფლებებს თვალს არიდებს, რაც გვიჩვენებს, რომ ტარიელი სასურველი სასიძო არაა მისთვის.

ამ შემთხვევაში ფარსადანი იგივე სურვილით მოქმედებდა, როგორც გიორგი III საქართველოში. დემნას ამბოხების ჩახშობის შემდეგ გიორგი III-მ დემნას თვალები დასთხარა და გამოასაჭურისა, რომ შთამომავლობა აღარ გასჩენოდა (დემნა, მართალია, ცოლიანი იყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, შვილები ჯერ კიდევ არ ჰყავდა, რადგან მისი შთამომავალი არავინ გამოჩენილა შემდეგში, როდესაც პოლიტიკური კრიზისები დგებოდა საქართველოში). დემნა კი ერთადერთი მამაკაცი იყო გიორგი III-ის შემდეგ ბაგრატიონთა ოჯახში. აქედან კარგად ჩანს გიორგი III-ის სურვილი: მას სურდა თავის ასულს, თამარს, ვერავინ შედავებოდა ტახტზე და დინასტია საკუთრივ მისივე ხაზით გაგრძელებულიყო.

მაგრამ დაუბრუნდეთ ინდოეთის ვითარების განხილვას.

როგორც ვთქვით, ტარიელი სასურველი სასიძო არ იყო ფარსადანისათვის დინასტიური მოსაზრების გამო. მაშ ვინ უნდა შეერჩია მას ნესტანის საქმროდ? ცხადია, ერთ-ერთი ინდოელი დიდებული, რომელიც ვერ შეეცილებოდა ნესტანს სუვერენობაში, ან გარეშე ქვეყნის უფლისწული, რომელიც ამავე პირობით უნდა მიეღოთ. ფარსადანი გარეშე ქვეყნის უფლისწულს მართლაც ასეთ პირობებს უყენებს:

**შესთვალეს: „გახდა უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოელი;
არს ერთი ქალი სამეო, არ კიდევ-გასათხოელი,
თუ მოგვეცემ შვილსა სამისოდ, სხვასა ნულარას მოელი“. (507, 2-4).**

ე. ი. ფარსადანს ხვარზმშას შვილი უნდოდა მხოლოდ ნესტანის ქმრად („სამისოდ“) და არა ინდოეთის მეფედ. ამის იმედი ხვარზმშას არ უნდა ჰქონოდა („სხვასა ნულარას მოელი“).

ინდოეთში ნესტანის შესაფერი საქმრო მხოლოდ ტარიელი იყო, რადგან მას ყოველგვარი ღირსებანი ჰქონდა, ფარსადანის ქვეშევრდომებს ყველას სჯობდა, ამასთანავე მეფურად იყო აღზრდილი. მაგრამ თუ ამას არ გაუწევდა ანგარიშს ფარსადანი და ნესტანის ქმრად სხვა ინდოელ დიდებულს ამოირჩევდა, ეს იქნებოდა ძალზე გამომწვევი მოქმედება ტარიელის

მიმართ და ამას შეიძლება მეტად უარყოფითი შედეგები მოჰყოლოდა, რადგან ამით ფარსადანი აშკარად გათელავდა ფეხქვეშ ტარიელის არა მარტო მემკვიდრეობით უფლებებს, არამედ მის გრძნობებსაც.

ერთი სიტყვით, ასეთი გზა ფარსადანისათვის არ იყო ხელსაყრელი. ამიტომ მან გადაწყვიტა ისეთი გზის გამოიხატა, რომლითაც გვერდს აუვლიდა ტარიელს ზედმეტი ხიფათის გარეშე და, საჭიროების შემთხვევაში, უკან დასახევადაც გამოდგებოდა.

ეს გზა იყო უცხოელი უფლისწულის მოწვევა.

ვაჩვენოთ, საიდან ჩანს ეს.

როდესაც ფარსადანი თათბირს მართავს ნესტანის გათხოვების შესახებ, ამბობს, ნესტანის ქმარი ინდოეთის პატრონი და ტახტის მფლობელი უნდა იყოსო:

**აწ ჩვენი ქალისათვის ქმარი გვინდა, სად მოვნახოთ,
რომე მივეცეთ ტახტი ჩვენი, სახედ ჩვენად გამოვსახოთ,
სამეფოსა ვაპატრონოთ, სახელმწიფო შევანახოთ. (502, 1- 3)**

სინამდვილეში, ფარსადანს ნესტანის ქმარი ინდოეთის პატრონად და ტახტის მფლობელად კი არ უნდა, არამედ მხოლოდ უბრალო ზედსიძედ, ნესტანის თანამეფედ, ისევე, როგორც არაბეთში როსტევანს ავთანდილი უნდოდა, ხოლო საქართველოში თამარის ქმარი იყო. სუვერენ ხელმწიფედ ფარსადანს განზრახული აქვს ნესტანი დასვას (როგორც არაბეთსა და საქართველოში). ფარსადანის ეს განზრახვა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, კარგად ჩანს ხვარაზმშასადმი მისი შენათვალიდან.

ერთი სიტყვით, ფარსადანს რაც გულში აქვს, თათბირზე იმის საწინააღმდეგოს ამბობს.

რატომ სჭირდება ფარსადანს ასეთი არაგულწრფელი დიპლომატია?

თათბირზე ფარსადანის მსჯელობის აზრი ასეთია: ტახტის ვაჟი მემკვიდრე არ არსებობს, ხოლო ქალის გამეფება სამართლით არ შეიძლება. ამიტომ უნდა მოიყვანონ ზედსიძე, რომელიც შეძლებს ქვეყნის მართვას. ზედსიძედ კი უმჯობესი იქნება ხვარაზმელთა ძლიერი სახელმწიფოს უფლისწული, რადგან ასეთი დაკავშირება ინდოეთს პოლიტიკურად გაამდიერებს.

ასეთი მსჯელობა მისაღები უნდა ყოფილიყო ტარიელისათვის, როგორც სახელმწიფო მოღვაწისა და დიდი ვაზირისათვის, და მიუღებელი უნდა ყოფილიყო, როგორც ტახტზე უფლებების მქონე პირისა და ნესტანის მიჯნურისათვის. ფარსადანმა კი, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, არც ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი „იცოდა“ ოფიციალურად და არც მისი მიჯნურობა, ე. ი. ფარსადანი ტარიელთან ფორმალურად მართალი იყო.

თათბირის დროს ტარიელს შეეძლო ასე მოქცეულიყო: ან წამოეყენებინა თავისი მემკვიდრეობით უფლებანი, ან ნესტანის ხელი თვითონ ეთხოვა, ან – ორივე ერთად. მაგრამ ფარსადანს იმედი აქვს, რომ ტარიელისათვის ასე მოქცევა უხერხული იქნება. ფარსადანის ვერაგული ზრახვა დასაწყისში მართლდება. სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი, ფარსადანი ასე რომ ჩქარობს ხვარაზმშას შვილის ჩამოყვანას, სანამ ტარიელი გონს მოვიდოდეს და გზას იპოვიდეს:

**კვლა გაგზავნეს სვანი კაცნი სასიძოსა მოყვანებად,
დავედრეს თუ: „ნუ აყოვნებთ, მოდით ჩვენად ნაბრძანებად“. (509, 1-2)**

საინტერესოა, რომ ასევე იჩქარეს თამარის საქმროს, გიორგი რუსის ჩამოყვანაც საქართველოში. ზანქან ზორაბაბელმა „მსწრაფლ მისრულმან ცვალებითა ჰუნეთათა წამოიყვანა და მოიყვანა უწინარეს პაემნისა“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 37).

ტარიელს რომ თავისი უფლებანი წამოეყენებინა, ან ნესტანის ხელი ეთხოვა, ფარსადანს უკან დახევა შეეძლო. იგი ტარიელს ეტყოდა, მე არ ვიცოდი ეს, თორემ შენზე უკეთეს სასიძოს ვის ვიპოვიდიო. ფარსადანი მართლაც ასე ამბობს, ოღონდ უკვე ხვარაზმშას შვილის მოკვლის შემდეგ:

თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა შემაგებინე? (555,2)

ფარსადანის არაგულწრფელობა ამ სიტყვებშიც კარგად ჩანს: მან ადრეც კარგად იცოდა, რომ ტარიელს „მისი ქალი უნდოდა“.

ფარსადანს, მართალია, შეეძლო ამ შემთხვევაში უკან არ დაეხია და უარეყო ტარიელის მოთხოვნები, მაგრამ ეს აშკარა მტრობას ჩამოაგდებდა მათ შორის, რაც ფარსადანისათვის არ იყო ხელსაყრელი.

ერთი სიტყვით, ფარსადანის დიპლომატიურმა ფანდმა მიზანს მიაღწია: მას იმედი ჰქონდა, რომ ტარიელი წინააღმდეგობას ვერ გაუწევდა, ხოლო თუ გაუწევდა, უკან დახევაც შეეძლო საქმის გამწვავების გარეშე.

ფარსადანი თათბირის დროს ტარიელს სიმართლეს უმაღლავს: მას სურს თავისი ასულის სუვერენობა, თათბირზე კი ამბობს, ინდოეთის ტახტი ხვარაზმშას შვილს უნდა გადაეცესო. ფარსადანს რომ თათბირზე სიმართლე ეთქვა, ნესტანი სუვერენი ხელმწიფე იქნება მის მეუღლედ ხვარაზმშის შვილის გახდომის შემდეგაცო, მაშინ ტარიელს შეეძლო წინააღმდეგობის გაწევა თავისი უფლებების წამოუყენებლადაც, ეთქვა, რომ ქალის გამეფება არ შეიძლება, რომ ქალი ვერ შეძლებს ქვეყნის მართვას, (საკითხავია, შეეძლო თუ არა ვაზირს, კერძოდ ტარიელს, თათბირზე მეფის წინააღმდეგ გამოსვლა. როგორც ჩანს, შეეძლო, რადგან თათბირის შედეგი რომ შეიტყო, ნესტანი საშინლად განრისხდა ტარიელზე, რომელმაც წინააღმდეგობა არ გაუწია მეფეს. ტარიელს ვრცელი განმარტება დასჭირდა, რათა ნესტანისათვის აეხსნა ამის მიზეზი). ამით წინააღმდეგობა გაეწეოდა ნესტანის ქმრად ხვარაზმშას შვილის მოწვევასაც, რადგან, თუკი ნესტანის სუვერენობაზე არ დაეთანხმებოდნენ ფარსადანს, მით უმეტეს ფარსადანი არ ისურვებდა ხვარაზმშას შვილის სუვერენობას. ტარიელისათვის ასეთი წინააღმდეგობის გაწევა უხერხული არ იქნებოდა, რადგან საკუთარ თავზე არ ექნებოდა ლაპარაკი. ცხადია, ფარსადანს აქაც შეეძლო უკან დაეხია (რაც მის გეგმას ჩაშლიდა ნესტანის სუვერენობის შესახებ), ან უარეყო ტარიელის არგუმენტები (რაც მის დამოკიდებულებას გაამწვავებდა ტარიელთან), მაგრამ ფარსადანისათვის უმჯობესი იყო ტარიელის მოტყუება, რადგან ამით მას ზოგად სათქმელს წაართმევდა, ხოლო ტარიელისაგან წინააღმდეგობის გაწევა თავისი უფლებების წამოყენებით და თავისი მიჯნურობის გამჟღავნებით ნაკლებმოსალოდნელი იყო.

ფარსადანის ვარაუდი პირველად გამართლდა, - ტარიელმა მართლაც ვერ ჰკადრა წინააღმდეგობის გაწევა. („ვთქვი: ჩემგან დაშლა ამისი არ ითქმის, არ საქმნელია“; „ჩემგან დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა“, „შეცილებამცა ვინ ჰკადრა, რათგან თვით იყო

მნდომელი“; „დამეშალა, ვერ დავშლიდი, დამრჩებოდა უმეცრობა“). როგორც ჩანს, სწორედ ამიტომ ჩქარობს ფარსადანი სასიძოს ჩამოყვანას, სანამ ტარიელი გონს მოეგებოდეს და გზას იპოვიდეს. ფარსადანს იმედი აქვს, რომ ნესტანის დაქორწინების შემდეგ ტარიელი ბედს შეურიგდება.

ფარსადანისაგან ტარიელის ასეთი მოტყუების მიზეზის გათვალისწინებით გასაგები ხდება, თუ რატომ არ გაამეფა ფარსადანმა ნესტანი წინასწარ, დაქორწინებამდე, როგორც ეს როსტევეანმა გააკეთა არაბეთში და გიორგი III-მ საქართველოში.

ამგვარად, უცხო უფლისწულის მოწვევა ფარსადანს სჭირდებოდა იმისათვის, რომ გზიდან ჩამოეცილებინა ტარიელი, როგორც ინდოეთის ტახტზე უფლებების მქონე პირი. მართალია, არც ეს გზა იყო მაინცადამაინც საიმედო, მაგრამ სხვა გზას, კერძოდ, ნესტანის დაქორწინებას სხვა ინდოელ დიდებულზე, რომელიც ნესტანს ვერ შეეცილებოდა სუვერენობაში, - გაცილებით სჯობდა, რადგან ტარიელის წინააღმდეგობის შემთხვევაში უკან დასახევი მშვიდობიანი გზა მაინც რჩებოდა.

ერთი სიტყვით, ხვარაზმშას შვილის ზედსიძედ მოწვევა ფარსადანისათვის აუცილებელი ნაბიჯი იყო (რათა არ ჩაშლოდა დინასტიური გეგმები), და ამ ნაბიჯს იგი მაშინაც გადადგამდა, თუ მივიჩნევთ, რომ უცხო უფლისწულზე ქორწინება არ იყო სახელმწიფო სამართლის გამოვლინება.

ახლა ვაჩვენოთ, რომ ხვარაზმელი უფლისწულის ზედსიძედ მოწვევა სახელმწიფო სამართლის გამოვლინება არ იყო და რომ ფარსადანს შეეძლო ნესტანი ტარიელზე დაექორწინებინა სამართლის ყოველგვარი დარღვევის გარეშე.

დავიწყოთ ნესტანის შეხედულებით.

ნესტანს სრულიადაც არ ჰგონია, რომ მისი ტარიელზე დაქორწინება სამართლის დარღვევაა. თავის პირველ წერილში იგი ტარიელს ასე სწერს:

შენგან ჩემისა ქმრობისა წინაცა ვიყავ მნდომია. (371, 1)

სხვა წერილში იგი ამგვარადვე ამბობს:

შენმან მზემან, თავი ჩემი არვის მართებს უშენოსა. (487, 4)

ნესტანის ასეთი თვითდაჯერებული სიტყვები იმის მიმანიშნებელია, რომ ქვეშევრდომზე მისი დაქორწინება სახელმწიფო სამართლის დარღვევას არ წარმოადგენდა.

როდესაც ფარსადანი ხვარაზმელი უფლისწულის მოკვლას შეიტყობს, იგი ტარიელს უთვლის:

თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა შემაგებინე? (555, 2)

ივ. სურგულაძის აზრით, ფარსადანი ამას იმ განზრახვით ამბობს, რომ „ტარიელმა კარგად შეიგნოს თავისი მოქმედების სიმძიმე და ტარიელმა და ნესტანმა იფიქრონ, თითქოს შესაძლებელი იყო მათი ქორწინების მშვიდობიანი მოგვარება“. (ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ.

102). აქ ი. სურგულაძე გულისხმობს, რომ ფარსადანს შეეძლო სამართალი „მშვიდობიანად“ დაერღვია.

ფარსადანს რომ ეს სამართლის დარღვევად მიეჩნია, იგი ზემოთ მოყვანილ სიტყვებთან ერთად ტარიელს უეჭველად აგრძნობინებდა, რომ უცხო უფლისწული სამართლის თანახმად იყო მოწვეული, რათა ტარიელს კიდევ უფრო კარგად შეეგნო „თავისი მოქმედების სამძიმე“.

ივ. სურგულაძის აზრით, ტარიელი და ნესტანი იმიტომ არ ამხელენ თავის გრძნობებს, რომ მათ არა აქვთ შეუღლების იმედი (სამართლის თანახმად). „ნესტანისა და ტარიელის დუმილი... გამოწვეული იყო მათი უიმედობით. (იქვე).

არც ეს არის სწორი: ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ მოყვანილი მაგალითებით ჩანს, ნესტანს არავითარი უიმედობა არ ემჩნევა; მეორეც, მიჯნურობის გაუცხადებლობა რუსთველის მიჯნურობის კოდექსის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია; მესამეც, არაბეთში სწორედ ასევე მალავდნენ მიჯნურობას ავთანდილი და თინათინი, თუმცა უიმედობა არც მათ ეტყობოდათ.

როდესაც ნესტანი და ტარიელი თათბირობენ, თუ როგორ დააღწიონ თავი შექმნილ მდგომარეობას, ნესტანი ურჩევს, რომ ტარიელმა მოითხოვოს მხოლოდ ინდოეთის ტახტი, ხოლო ნესტანის სიყვარული არ ახსენოს:

**ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნუცა ნდობა,
ამით უფრო მოგცემის სამართლისა შენ მოხდობა (538, 1-2)**

ივ. სურგულაძის აზრით, ნესტანი ასე იმიტომ ურჩევს ტარიელს, რომ მათ შეუღლების იმედი „სამართლით“ არა აქვთ, რადგან ტარიელი ინდოეთის ქვეშევრდომია. (იქვე, გვ. 99).

ნესტანის სიტყვების აზრის ასახსნელად გავიხსენოთ: იგი გამოთქმულია ტარიელის ფარსადანთან თათბირის შემდეგ. ნესტანი და ტარიელი ახლა საბოლოოდ დარწმუნდნენ, რომ ფარსადანი თვალს არიდებს ტარიელის მემკვიდრეობით უფლებებს, და, ცხადია, იმასაც მიხვდნენ, რომ სწორედ ამის გამო არ სურს ფარსადანს სასიძოდ ტარიელი.

ნესტანის რჩევის აზრი ასეთია: თუ ტარიელი ნესტანის ხელს ითხოვს, ფარსადანი მას უარს ეტყვის, რადგან ტარიელის სიძობა ხელს არ აძლევს. ფარსადანის დადანაშაულება, როგორც მამისა, ამ შემთხვევაში შეუძლებელი იქნება. იმიტომ ტარიელმა მხოლოდ თავისი უფლებანი უნდა წამოაყენოს, ტახტი მოითხოვოს, რაც მოხსნის ნესტანის გამეფების შესაძლებლობას, ან სხვა ზედსიძის მოყვანას. ტარიელმა უნდა მოითხოვოს ნესტანის წესისამებრ გათხოვება. ხოლო როცა ტარიელი გამეფდება, ფარსადანი მას, პირიქით, შემოეხვეწება ნესტანის შერთვას:

**ქმნას მეფემან ყელმოტებით შემოხვეწა, შემოკვდობა,
ხელთა მოგცეს თავი ჩემი, შეგვფეროდეს ერთგან სხდობა (538, 3-4)**

თუ ტარიელი ერთდროულად მოითხოვს ინდოეთის ტახტს და ნესტანის ხელს, არც ეს იქნება სწორი, რადგან მაშინ გამოდის, რომ იგი ურიგდება ნესტანის დარჩენას მამის სახლში, ე. ი. იმას, რომ ნესტანი არის „სამეო“, ძის მოვალეობის შემსრულებელი, ტახტის მემკვიდრე. ერთი სიტყვით, ტარიელის ასეთი მოთხოვნა გამოვა წინააღმდეგობის შემცველი. რაც საქმეს გაართულებს. უმჯობესია მხოლოდ ინდოეთის ტახტის მოთხოვნა.

ნესტანის რჩევის აზრი გასაგებია უცხო უფლისწულზე ქორწინების „სამართლის“ გარეშეც.

განვიხილოთ შემდეგი არგუმენტი, რომელიც ნათლად ცხადყოფს სამართლის ამ დებულების არარსებობას ინდოეთში. ნესტანი დარწმუნებული იყო, რომ იგი უნდა გამხდარიყო სუვერენი მეფე. მშობლები მას სამეფოდ ამზადებდნენ („რათგან ქალია ჩვენგანვე სამეფოდ სახელდებული“). მაგრამ როდესაც ხვარაზმელი უფლისწულის მოწვევას გაიგებს, იგი აღშფოთდება. მას ჰგონია, რომ ეს გამოიწვევს სპარსთა გაბატონებას ინდოეთში, სპარსთა მიერ „ინდოეთისა ჭამასა“. „ესე ამზად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“, -- ამბობს იგი.

საკითხავია, თუკი უფლისწულის მოწვევა სახელმწიფო სამართლის მიხედვით ხდებოდა, რატომ გაუჩნდებოდა ნესტანს ასეთი ეჭვი? სამართლის მიხედვით ხომ ისიც ცნობილი იქნებოდა, რომ უცხო უფლისწულის მოწვევა ამ თვალსაზრისით საშიშარი არ უნდა ყოფილიყო. ნესტანის ეჭვი სპარსთა გაბატონების შესახებ იმას გვიჩვენებს, რომ უცხო უფლისწულის მოწვევა მისთვის მოულოდნელი იყო.

ი. სურგულაძე შეხედულებით, ნესტანი განზრახ შავად ხატავს მდგომარეობას, რათა სასიძოს მოკვლა გაამართლოს. „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ნესტანი ამ შემთხვევაში შავი ფერებით ხატავს სურათს: თუკი ნესტანი სუვერენი იქნებოდა, ხვარაზმმას შვილის სიძეობა არ გამოიწვევდა უცხოელების ინდოეთში გაბატონებას, ისე, როგორც დავით სოსლანის მეფობას არ გამოუწვევია უცხოელების ბატონობა საქართველოში. კიდევ მეტი: ჩამოსიძებული მირიანი (IV საუკუნე, ასფაგურის ქალის ქმარი) თვითონ იყო სუვერენი, მაგრამ მის მეფობასაც არ გამოუწვევია სპარსელების გაბატონება. პირიქით: თვითონ მირიანი გაქართველდა“ (იქვე, გვ. 97).

დავუშვათ, ეს ასეა, მაგრამ საკითხავია, როგორ შეეძლო ნესტანს განზრახ შავად დაეხატა ყველასთვის ნათელი ამბავი, რომ უცხო უფლისწულის მიწვევა სამართლის მიხედვით არაფერს ცუდს არ გამოიწვევდა? და ამ არასწორი, ფაქტიურად თვალთმაქცური არგუმენტით გამართლებინა დიდი დანაშაული?

„შავად დახატვა“ ნესტანს მხოლოდ მაშინ შეეძლო, თუ ხვარაზმმას შვილის მოწვევას სახელმწიფო სამართალი კი არ ედო საფუძვლად, არამედ მხოლოდ პოლიტიკური თვალსაზრისი.

მაგრამ იქნებ ამით ნესტანმა სახელმწიფო სამართლის წინააღმდეგ გაილაშქრა, მისი გადასინჯვა მოითხოვა? ასეთი დაშვება შეუძლებელია, რადგან იგი და ტარიელი, პირიქით, ფარსადანს სდებენ ბრალს საერთოდ სამართლის დარღვევაში, ე. ი. საერთოდ სამართლის დამცველებად გამოდიან.

ნესტანის აზრით, ფარსადანის წინააღმდეგ მათი ამბოხება არის „ქმნა მართლისა სამართლისა“. ხოლო ტარიელი ფარსადანს სამართლის დარღვევას უსაყვედურებს:

მაგრა თვით იცით, ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართალისა. (556, 3)

ვერ გათნევ, თქვენმან კეთილმან, აწ ეგე არ მართალია. (558, 1)

და ა. შ.

და ბოლოს, თუკი უცხო უფლისწულის მოწვევა სახელმწიფო სამართალს წარმოადგენდა, მაშინ საკითხავია, როგორ მოხდა, რომ იქ, სადაც ეს სამართალი დაირღვა, ე. ი. არაბეთში, ამ

საქმეს თავმდაბალი მეფე წყვეტს სრულიად სუბიექტურად, ხოლო სადაც არ დარღვეულა, ე. ი. ინდოეთში, იქ ამ საკითხზე თათბირს მართავს ქედმაღალი მეფე?

ეს წინააღმდეგობა ადვილად მოიხსნება, თუ დავუშვებთ, რომ სამართალი არც ერთგან დარღვეულა და არც მეორეგან აღსრულებულა; რომ ასულისათვის საქმროს შერჩევა სამართალს საერთოდ არ განეკუთვნებოდა და ამ საკითხს თვით მშობლები წყვეტდნენ, რა თქმა უნდა, ძირითადად პოლიტიკური თვალსაზრისით. უფრო კი ისაა სავარაუდებელი, რომ თათბირი იმ შემთხვევაში იმართებოდა ძირითადად, როცა მეზობელი ქვეყნის სამეფო ოჯახთან დანათესავება უნდა გადაწყვეტილიყო (რაზეც მის პოლიტიკურ სარგებლიანობას განიხილავდნენ), მით უმეტეს მაშინ, როდესაც ზედსიძეს იწვევდნენ, რომელსაც არსებული სამეფო დინასტია უნდა გაეგრძელებინა. ყოველ შემთხვევაში, ეს ასე მოხდა თამარის დაქორწინებისას საქართველოში, ხოლო პოემის მიხედვით – ნესტანისა ინდოეთში. თუმცა ამ ორივე შემთხვევაში თათბირი გამოწვეული იყო აუცილებლობით: საქართველოში იმით, რომ თამარს მშობლები ცოცხალი არ ჰყავდა, ხოლო ინდოეთში ფარსადანი ფარულ ბრძოლას აწარმოებდა ტარიელის წინააღმდეგ და ეს თათბირი ფაქტიურად მხოლოდ დიპლომატიური ფანდი იყო.

მართალია, ფარსადანი, პოემის მიხედვით, კეთილად არის განწყობილი ტარიელისადმი და ამიტომ თითქოს მოულოდნელია ისეთი დასკვნის გამოტანა, რომ იგი ფარულად ბრძოლას აწარმოებდა ტარიელის წინააღმდეგ, მაგრამ აქ საქმე ეხება ტახტის მემკვიდრეობის საკითხს, ეს კი ფეოდალურ საზოგადოებაში უდიდეს მტრობასა და სისხლისღვრას იწვევდა უფრო ახლობელ ადამიანთა – ძმათა და მამაშვილთა შორისაც კი. გავიხსენოთ თუნდაც დემეტრესა და მისი შვილის დავითის, გიორგი III-ისა და მისი ძმისშვილის დემნას მაგალითები.

ამგვარად, როგორც ინდოეთისა და არაბეთის სიტუაციების განხილვამ დაგვარწმუნა, რუსთველს არ ჰქონია ნაგულისხმევი ამ ქვეყნებში სახელმწიფო სამართლის ზემოთ განხილული დებულების არსებობა, რაც, უეჭველია, ქართული ყოფიერების ანარეკლს უნდა წარმოადგენდეს.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულია, რომ, სახელმწიფო სამართლის თანახმად, ქართველ მეფეებს მეზობელი ქვეყნის მეფეთა ასულები უნდა შეერთოთ, ქართველ მეფეთა ასულები კი მეზობელი ქვეყნების უფლისწულებზე უნდა გათხოვილიყვნენ. „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევარები უშვებენ, რომ ხვარაზმელი უფლისწულის მოწვევა ინდოეთში სამართლის ამ დებულების თანახმად მოხდა, ასეთი დაშვება კი, ცხადია, ინდოეთის სიტუაციის არასწორ გააზრებას იწვევს.

1973, 1992

„ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის ერთი საკითხი

((ჰქონდა თუ არა ავთანდილს არაბეთის ტახტზე მემკვიდრეობითი უფლებანი))

XII საუკუნის დამლევს საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრების ერთ-ერთი ყველაზე მღელვარე მომენტი გამოწვეული იყო თამარის გამეფებისა და დაქორწინების პრობლემით. სწორედ ასეთივე პრობლემა დგას „ვეფხისტყაოსანის“ არაბეთსა და ინდოეთში. ამ ორ ქვეყანაში მსგავსი პრობლემის სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტის შედარება-დაპირისპირებით რუსთველი ცხადყოფს ინდოეთის მეფის უგუნურ მოქმედებას და ამით ამჟღავნებს თავის პოზიციას საქართველოში ამავე პრობლემის გადაწყვეტის მიმართ. როგორც აკად. ალ. ბარამიძე აღნიშნავს: „რუსთაველი ამხილებს ფარსადანის პოლიტიკურ სიბეცესა და მისი ყოფა-ცხოვრებითი თვალსაზრისის კონსერვატიზმს, სამაგიეროდ დიდებული პოეტი აღტაცებაში მოჰყავს როსტევანის სიბრძნესა და ადამიანურ კეთილშობილებას. ეჭვი არაა, რომ გაანალიზებული ამბები რუსთაველს შთააგონა XII საუკუნის საქართველოს კონკრეტულმა ისტორიულმა სინამდვილემ“. (ა. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ. 178).

საერთოდ ერთნაირი პრობლემის სხვადასხვაგვარი გადაწყვეტის შედარება-დაპირისპირება ერთ-ერთის მცდარობის ჩვენების მიზნით მაშინ არის ლოგიკურად გამართლებული, როდესაც ეს პრობლემა მსგავს სიტუაციებშია წამოჭრილი. ამიტომ, თუ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მიზანი მართლაც ასეთი დაპირისპირება იყო, მაშინ მოსალოდნელი იქნებოდა არაბეთისა და ინდოეთის საწყისი სიტუაციებიც ერთნაირად დაეხატა. მაგრამ, ტრადიციული გაგების თანახმად, პოემაში არაბეთისა და ინდოეთის ვითარებანი ერთმანეთისაგან განსხვავდება. ასე რომ, საქმე გვაქვს გარკვეულ შეუსაბამობასთან.

გავიხსენოთ, როგორი მსგავსება-განსხვავებაა ტრადიციული გაგებით არაბეთისა და ინდოეთის სიტუაციებს შორის. არაბეთის მეფეს როსტევანს არ ჰყავდა ვაჟი, რომელზეც მემკვიდრეობით უნდა გადასულიყო სამეფო ტახტი. მას ჰყავდა ერთადერთი ასული. სწორედ ასეთ მდგომარეობაში იყო ინდოეთის მეფე ფარსადანიც.

არაბეთის მეფის ასულზე გამიჯნურებული იყო მეფის გაზრდილი და არაბეთის უპირველესი რაინდი ავთანდილი. ასევე – ინდოეთის მეფის ასულზეც გამიჯნურებული იყო მეფის გაზრდილი და ინდოეთის უპირველესი რაინდი ტარიელი.

ეს არის ძირითადი მსგავსებანი არაბეთისა და ინდოეთის სიტუაციებს შორის.

მაგრამ ტრადიციული გაგების თანახმად, ამ ორი ქვეყნის სიტუაციებს შორის არსებობდა შემდეგი განსხვავება: ავთანდილი არაბეთის ერთ-ერთი რიგითი დიდებული იყო, ტარიელს კი ინდოეთის ტახტზე მემკვიდრეობითი უფლებანი ჰქონდა.

ეს არ არის მცირე განსხვავება. ეს ისე დიდი განსხვავებაა, რომ, შეიძლება ითქვას, დანარჩენ მსგავსებებს ჩრდილავს კიდევ. მართლაც, თუ გავითალისწინებთ ფეოდალური წყობილებისათვის დამახასიათებელ წინააღმდეგობებს, ადვილად დავრწმუნდებით, რომ ინდოეთი გარდაუვალად იდგა პატრონყმური ჰარმონიის რღვევის საშიშროების წინაშე: მეფეს ვაჟი მემკვიდრე არ ჰყავდა, ქვეყანაში კი არსებობდა ტახტზე უფლებების მქონე პირი, რომელსაც მეფე უფლებელყოფდა.

ასეთი საშიშროების წინაშე არ იდგა არაბეთის მეფე. მის ასულს ტახტს არავინ ეცილებოდა და თუ მის გამეფებას ქვეყნის დიდებულნი დაეთანხმებოდნენ, როსტევეანს შეეძლო გულმშვიდად ყოფილიყო.

ეს ნარკვევი იმის დასაბუთების ცდაა, რომ ინდოეთისა და არაბეთის სიტუაციებს შორის არსებითად სრული მსგავსება იყო ტახტის მემკვიდრეობის საკითხშიც, კერძოდ, ავთანდილსაც ასევე ჰქონდა არაბეთის ტახტზე მემკვიდრეობითი უფლებანი, როგორც ტარიელს ინდოეთის ტახტზე. ეს პოემამი პირდაპირ არაა ნათქვამი, მაგრამ მისი ზოგიერთი მონაცემი გვაფიქრებინებს, რომ რუსთველის თანამედროვე მკითხველისათვის ეს თავისთავად გასაგები უნდა ყოფილიყო.

ასეთი გაგებით ლოგიკურად გამართლებულია როსტევეანისა და ფარსადანის დაპირისპირება, რადგან საქმე ეხება ერთანირ სიტუაციაში ერთნაირი პრობლემის სხვადასხვაგვარ გადაწყვეტას.

განვიხილოთ არაბეთის ტახტზე ავთანდილის მემკვიდრეობის საკითხი.

პოემის მიხედვით, ინდოეთის სახელმწიფო შედგებოდა შვიდი სამეფოსგან. ერთი სამეფო ეკუთვნოდა ტარიელს, მანამდე კი მის მამას, რომელმაც ეს სამეფო ინდოეთის ექვს სამეფოს შეუერთა.

ასევე, არაბეთის ერთ-ერთ სამეფოს მფლობელად, ყმა-მეფედ, ჩანს ავთანდილი. (ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებრივ-მეცნიერული გამოკვლევა, გვ. 16-17, 31, 73. გ. სოსელია, საქართველოს სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი წყობილება ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, გვ. 15, 124, 134-135. უნდა ითქვას, რომ ეს ავტორები მხოლოდ ფაქტს აღნიშნავენ; მათ არ უცდიათ ამ ფაქტის გათვალისწინებით ავთანდილის როლისა და ადგილის დადგენა არაბეთის სიტუაციაში.)

დავიმოწმეთ ამის დამადასტურებელი მაგალითები.

რადგან ინდოეთის სახელმწიფო რამდენიმე სამეფოსაგან შედგებოდა, ამიტომ ფარსადანი იწოდება როგორც „მეფეთა ზედა მფლობელი“.

**ინდოეთს შვიდთა მეფეთა ყოვლი კაცი ხართ მცნობელი;
ექვსი სამეფო ფარსადანს ჰქონდა, თვით იყო მპყრობელი,
უხვი, მდიდარი, უკადრი, მეფეთა ზედა მფლობელი. (306)**

პოემამი არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, შედგებოდა თუ არა არაბეთი რამდენიმე სამეფოსაგან, მაგრამ საფიქრებელია, რომ ასე იყო, რადგან არაბეთის მეფე როსტევეანიც იწოდება, როგორც „მეფეთა ზედა მფლობელი“. თინათინი ეუბნება როსტევეანს:

**... მეფე ხარ, მეფეთა ზედა მფლობელი,
შორს არი თქვენი საზღვარი ბრძანება-მიუთხრობელი. (113)**

ფრაზა „მეფეთა ზედა მფლობელი“ ინდოეთის შემთხვევაში რეალური შინაარსის გამომხატველია, ასევე უნდა იყოს ის არაბეთის შემთხვევაშიც. მართლაც, არაბეთის ერთ-ერთი სამეფო ეკუთვნოდა ავთანდილს. ეს სამეფო არაბეთის სატახტო ქალაქიდან ოცი დღე-ღამის სავალით არის დაშორებული, როდესაც ავთანდილი უცხო მოყმის სამეზობლად წავიდა, პირველად თავის სამეფოში გაიარა:

გამოემართა ავთანდილ, მოყმე მხნე, ლაღად მავალი,
ოც დღე იარა, ღამეცა დღეს ზედა წართო მრავალი. (146, 1-2)

რა მოვიდა, სიხარული შიგან გახდა სამეფოსა,
მოეგებნეს დიდებულნი, ძღვენსა სძღვნიდეს იეფოსა. (147, 1-2)

ქალაქი ჰქონდა მაგარი საზაროდ სანაპიროსა (148, 1)

ავთანდილი თავის სამეფოში სამი დღე დარჩა და თავის „ვაზირს“, შერმადინს, თავისი სამეფო ჩააბარა:

ყმამან მუნ დაჰყო სამი დღე ამოსა სანადიროსა,
გაზრდილი მისი შერმადინ დაისვა სავაზიროსა. (148, 3-4)

ჩემ წილ დაგაგდებ პატრონად, თავადად ჩემთა სპათასა,
ამა საქმესა ვერა ვიქმ მე განდობასა სხვათასა. (153, 3-4)

ეუბნება იგი შერმადინს.

აღსანიშნავია, რომ ავთანდილის „სამეფო“ იმდენად დაშორებული იყო არაბეთის სატახტო ქალაქს, რომ საშიშროებაც კი არ არსებობდა, როსტევეანს შეეტყო ვითომცდა „სალაშქროდ და სანაპიროდ“ წასული ავთანდილის იქ არყოფნა.

ავთანდილი თავის ქვეშევრდომებს ასეთ ანდერძს უტოვებს:

გემუდარები ამისთვის, ვარ თქვენი შემომხვეწელი,
მე დამახვედროთ სამეფო მტერთაგან დაულეწელი (165, 3-4)

თავისი „სამეფოს“ „საჯდომი და ტახტი“ ავთანდილმა შერმადინს დაუტოვა. დიდებულებსაც და სპასაც შერმადინი ამის ღირსად მიაჩნიათ:

ყოველთა ჰკადრეს: „თუცა ყოფა ჩვენ უმისოდ გვეარმისცა,
უშენოსა საჯდომი და ტახტი მისი ვისმცა მისცა?“ (174, 1-2)

ეუბნებიან ისინი შერმადინს.

ერთი სიტყვით, ავთანდილს მიეკუთვნება ყველა ის ატრიბუტი, რაც შეეფერება მეფეს (ყმამეფეს): მას აქვს „სამეფო“, „საჯდომი და ტახტი“, ჰყავს „ვაზირი“, „ხასნი და დიდებულები“, რომელნიც მას „ძღვენსა სძღვნიან“ და სხვა. (იხ. აგრეთვე ვ. ნოზამე, „ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება“).

ამასთან დაკავშირებით საჭიროა გაირკვეს, რა მნიშვნელობით იხმარება ტერმინი „სამეფო“ პოემაში და რას წარმოადგენენ „სამეფოს“ ძეგლობელები.

ალ. ბარამიძეს მიაჩნია, რომ ტაეპში – „ერთი სამეფო საკარგავად, უბოძა ამირბარობა“, - „სამეფო“ არ არის ნახმარი თავისი პირვანდელი მნიშვნელობით... აქ სამეფო ნიშნავს კარგ, დიდ, საუკეთესო („საკარგემო“) სამფლობელო ადგილს, დიდ საკარგავს. ხოლო ტაეპში, სადაც ავთანდილზეა ლაპარაკი – „რა მოვიდა, სიხარული შიგან გახდა სამეფოსა“, „სამეფოდ ნაგულისხმევია ავთანდილის საკუთარი სამფლობელო მამული“. (ა . ბარამიძე , დასახ. ნაშრომი, გვ. 170).

სინამდვილეში აქ საქმე ცოტა სხვაგვარად უნდა იყოს. „ვეფხისტყაოსანში“ „სამეფო“ იხმარება მხოლოდ ორი მნიშვნელობით: იგი ერთ შემთხვევაში აღნიშნავს დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს, სახელმწიფოს (მაგალითად, არაბეთის სამეფო, ინდოეთის სამეფო, მულღაზანზარის სამეფო და სხვა), მეორე შემთხვევაში კი ყოფილ დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს, რომელსაც თავის დროზე სათავეში დამოუკიდებელი მეფე ედგა. ეს აშკარად ჩანს ინდოეთის შვიდი სამეფოს მაგალითით: ინდოეთი თავიდან შედგებოდა ექვსი სამეფოსაგან. შემდეგ მეფე სარიდანმა თავისი დამოუკიდებელი სამეფო შეუერთა ინდოეთის სახელმწიფოს და ამიერიდან ინდოეთი შვიდ სამეფოდ იწოდებოდა, ე. ი. სარიდანის ყოფილი დამოუკიდებელი სამეფო ინდოეთის ერთ-ერთ რიგით სამეფოდ იქცა. აქედან ცხადია, რომ დანარჩენი ექვსი სამეფოც თავის დროზე ისეთივე დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული იქნებოდა, როგორც სარიდანის სამეფო იყო. ეს ჩანს იქიდანაც, რომ ფარსადანის დროს ექვსივე სამეფოს ყოფილი მეფეთა საგვარეულოები უკვე ამოწყვეტილი იყო.

**ერთი-და მე ვარ მემკვიდრე, - ყველაი თქვენ მოგხდომია,
ამოწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია, - (557, 2-3)**

ეუბნება მეშვიდე სამეფოს ერთადერთი მემკვიდრე ტარიელი ფარსადანს.

ამგვარად, ტაეპში „ერთი სამეფო საკარგავად, უბოძა ამირბარობა“, „სამეფო“ „საკარგავს“ კი არ ნიშნავს, არამედ აქ თქმულია, რომ „სამეფო“ (ყოფილი დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული) გაიცა, როგორც საკარგავი, საკარგავის სახით. ასევე საკარგავის სახით მიიღო ინდოეთის ერთ-ერთი სამეფო ასმათმაც.

პოემაში არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რომ ავთანდილის „სამეფო“ გავიგოთ როგორც „მამული“ და არა როგორც ყოფილი დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული. როგორც ინდოეთის შემთხვევაში, აქაც „სამეფო“ იმას ნიშნავს, რომ იგი ერთ დროს დამოუკიდებელი პოლიტიკური ერთეული იყო, რომელსაც სათავეში დამოუკიდებელი მეფეები ედგნენ.

ახლა განვიხილოთ, რას წარმოადგენენ „სამეფოთა“ მფლობელები „ვეფხისტყაოსანში“.

ჯერ ასმათის შესახებ. ასმათმა, მიუხედავად იმისა, რომ დაბალგვარიანი იყო, დიდი დამსახურებისათვის მიიღო ინდოეთის ერთ-ერთი სამეფო, ცხადია, საკარგავის სახით. ასე რომ, იგი, მართალია, სამეფოს ფლობს, მაგრამ მეფური წარმოშობისა არ არის.

რაც შეეხება სარიდანს, როცა მან თავისი დამოუკიდებელი სამეფო ინდოეთის ექვს გაერთიანებულ სამეფოს შეუერთა, ფარსადანმა ასეთი დიდი დამსახურებისათვის „საკარგავად“ ერთი სამეფო მისცა, მაგრამ რომელი იყო ეს სამეფო?

ზოგი მკვლევარის აზრით, სარიდანმა „საკარგვად“ თავისივე სამეფო მიიღო, ზოგის აზრით კი, რომელიღაც სხვა სამეფო დანარჩენი ექვსი სამეფოდან. მაგალითად, როგორც ალ. ბარამიძე აღნიშნავს, - „ვეფხისტყაოსანში არ არის ნათქვამი, თითქოს სარიდანს საგანგებოდ დაუტოვეს თავისი ყოფილი ქვეყანა, თავისი ყოფილი სამეფო“. „ინდოეთის მეშვიდე ნაწილზე უარის თქმის გამო, სარიდანს სამფლობელოდ მიეცა შესაფერისი ერთი რომელიღაც საკარგავი (თუგინდ საკარგმყო) მამული და არა თავისი ყოფილი ქვეყანა“. (ა. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 78-79).

ეს მომენტი სწორედ აქვს გაგებულ ვიქტორ ნოზაძეს, რომელიც ასაბუთებს, რომ სარიდანს თავისი სამეფო დარჩა, როგორც სამკვიდრო მამული, ხოლო „საკარგვად“, გაწეული სამსახურისათვის, მიიღო სხვა სამეფო. (გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება, გვ. 14-15).

ერთი სიტყვით, სარიდანს ებოძა ის, რაც არ ჰქონდა, და არა ის, რაც ჰქონდა. მართლაც, სარიდანს რომ საკუთარი სამეფო მიეღო საკარგვად (ე. ი. თავიდან რომ ჩამორთმეოდა), ეს იქნებოდა დიდი უმადურობის გამოჩენა ფარსადანის მხრივ. პოემის მიხედვით, ფარსადანი სარიდანს დიდი პატივისცემით მოეპყრო - „დაიჭირა სწორად თავსა“, მისცა უმადლესი თანამდებობანი, - ამირბარობა და ამირსპასალარობა, - ხოლო მისი ვაჟი იშვილა და სამეფოდ გაზრდა დაუყო. მას რომ სარიდანისათვის ჯერ ჩამოერთმია მისი სამეფო, ხოლო შემდეგ საკარგვად ეწყალობებინა, ეს ვერაფერი პატივისცემა იქნებოდა. ერთი სამეფოს პატრონი (საკარგავის სახით მიღებულის) „უგვარო“ ასმათივე კი გახდა. ან კიდევ: თავისი მშობლიური, მდიდარი და ძლიერი სამეფოს (ასეთადაა დახასიათებული სარიდანის სამეფო) სხვა რომელიღაც სამეფოზე გაცვლა, ძნელი დასაჯერებელია, სარიდანს პატივისცემად მიეღო. უნდა დავასკვნათ, რომ სარიდანი, ხოლო შემდეგ ტარიელი, ფლობდა ორ „სამეფოს“, რომელთაგან ერთი იყო სამკვიდრო მამული (საკუთარი სამეფო), მეორე კი „საკარგავი“, რომლის ჩამორთმევაც შეიძლებოდა. სწორედ სამკვიდრო სამეფო მამულის მფლობელობა შეადგენდა ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებების საფუძველს. ტარიელი იყო სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი და სამკვიდრო მამულად ჰქონდა იგივე სამეფო, სადაც წინათ მისი საგვარეულო მეფობდა (მაგრამ ამაზე ქვემოთ).

ახლა ავთანდილის შესახებ.

ავთანდილის მამულს ეწოდება „სამეფო“. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი მამული ერთ დროს დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა და მას სუვერენი მეფეები განაგებდნენ. მაგრამ ისმება კითხვა: არის თუ არა ავთანდილი ამ მეფეთა შთამომავალი? იქნებ ავთანდილიც ასევე ფლობს „სამეფოს“, როგორც არამეფური წარმოშობის „უგვარო“ ასმათი ფლობდა?

ჯერ ერთი, პოემაში არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ავთანდილს სამეფო მიღებული აქვს საკარგავის სახით. მეორეც, ავთანდილი არის „ძე დიდებულთა დიდგვართა, ზრდილი მეფეთა შვილობით“, ე. ი. დიდგვარიანი დიდებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი წინაპრები ამ მამულს ადრიდანვე ფლობდნენ. უნდა დავასკვნათ, რომ ავთანდილი იყო სამკვიდრო (სამეფო) მამულის პატრონი და არა მოსაკარგავე, როგორც ასმათი. მაგრამ ავთანდილის სამეფოსაც, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ადრე სუვერენი მეფეები მართავდნენ. გამოდის, რომ ავთანდილი სწორედ იმ სუვერენი მეფეების შთამომავალია. ავთანდილის სამეფოში ჯერ კიდევ შემორჩენილია დამოუკიდებელი სამეფოს კვალი: ავთანდილს აქვს „საჯდომი და ტახტი“, ჰყავს „ხასნი და დიდებულები“, „ვაზირი“ და სხვა.

მაგრამ აქ წარმოიშობა კითხვა: თუკი ავთანდილი სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელია, რატომ არ იწოდება მეფედ? პოემაში ხომ მეფედ იწოდება სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი ტარიელი!

ამ საკითხის გასარკვევად განვიხილოთ, რას აღნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“ „მეფე“; რატომ იწოდება ტარიელი მეფედ, ავთანდილი კი არა.

საგულისხმოა, რომ პოემაში „მეფე“ აღნიშნავს მხოლოდ ქვეყნის სუვერენ მფლობელს და არა დამოკიდებული, ვასალური სამეფოს პატრონს. „მეფე“ არ ეწოდება არც ავთანდილს და არც ტარიელს. ტარიელი მეფედ სულ სხვა მიზეზით არის წოდებული.

(მართალია, პოემაში „მეფე“ ზოგჯერ ვასალური სამეფოს მფლობელსაც აღნიშნავს, მაგრამ ასეთი წოდება აშკარად პირობითი და ფიქციურია. კერძოდ, ასეთი შემთხვევა გვაქვს სტრიქონში: „ინდოეთს შვიდთა მეფეთა ყოვლი კაცი ხართ მცნობელი“. ინდოეთს შვიდი მეფე არ ჰყავდა. იქ იყო ერთი სუვერენი მეფე ფარსადანი და ერთიც ვასალი მეფე სარიდანი (შემდეგ ტარიელი). დანარჩენი სამეფო საგვარეულოები მთლიანად ამოწყვეტილი იყო, ე. ი. დანარჩენ ხუთ მეფეში იგულისხმება ხუთი სამეფოს ახლანდელი მფლობელები, არამეფური წარმოშობის პირები, მოსაკარგავენი. მაშასადამე, აქ გვაქვს ერთგვარი გადახრა, პირობითობა, ფიქცია. „მეფეთ მეფე“, „მეფეთა ზედა მფლობელი“ ნახმარია როგორც მეფის განმადიდებელი ფრაზები).

ახლა ვნახოთ, რატომ იწოდება ტარიელი მეფედ, ხოლო ავთანდილი არა.

ტარიელი ყველგან წოდებულია არა როგორც საკუთარი სამეფოს, სამკვიდრო მამულის ან საკარგავის მეფე, არამედ როგორც მეფე სრულიად ინდოეთის, მეფეთ მეფე, ინდოეთის ხელმწიფე:

ლაშქარნი ფრიდონს მეფედ და მიხმოზდნენ მეფეთ-მეფობით – (613, 1)

ამბობს ტარიელი თავის თავზე.

ფრიდონი ასე მიმართავს ტარიელს:

**შენ მაღალი ინდოთ მეფე, ჩემსა რადმე ხარ მოსული,
სახელმწიფო საჯდომი და ტახტი გმართებს, სრაცა სრული. (624, 3-4)**

მოსრულხარ ჩემად წყალობად მეფე ინდოეთს მჯდომელი. (628, 2)

ტარიელი ამ ეპიზოდებში არ იყო ინდოეთის მეფე, მაგრამ თუ ასე იწოდება, ეს იმიტომ, რომ მას უკვე ოფიციალურად აქვს განცხადებული თავისი მემკვიდრეობითი პრეტენზიები ინდოეთის ტახტზე და იგი პოემის გმირებს (ავთანდილს, ფრიდონს, როსტევეანს) ინდოეთის მეფედ მიაჩნიათ.

ტარიელს რომ მეფე ეწოდებოდეს, როგორც თავისი სამკვიდრო მამულს ან ერთ-ერთი სამეფოს მფლობელს, ეს იქნებოდა იმის გამომრიცხავი საბუთი, რომ ავთანდილიც ტარიელივით სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენლად მიგვეჩნია.

ალ. ბარამიძეს იმის საბუთად, რომ ავთანდილი არ იყო ვასალი მეფე (როგორც ტარიელი), მოჰყავს ადგილები პოემიდან, სადაც ხაზგასმულია ავთანდილის ყმობა. „თინათინმა რომ უცხო

მოყმის ძებნა დაავალა მას, საგანგებოდ გააფრთხილა, ორმაგად მოგეთხოვებაო ჩემი სამსახური: პირველ ყმა ხარ, მეორედ კი მიჯნურიო. ავთანდილიც ყოველ საჭირო დროს ხაზს უსვამდა თავის ყმურ მდგომარეობას და მზადყოფნას სამსახურებრივი მოვალეობის შესასრულებლად. მან შერმადინს განუმარტა: „პირველ ყმა ვარ, წასვლა მინდა პატრონისა სამსახურადო“, ხოლო ფრიდონს შემდეგი სიტყვებით გააცნო თავისი ვინაობა: „მე ვარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით“. (ა . ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 171).

ტარიელის ასეთი „ყმოზა“ პოემაში არ ჩანს. მეტიც, პოემაში, ერთი მხრივ, ხაზგასმულია ავთანდილის „ყმოზა“, მეორე მხრივ, ტარიელის „მეფოზა“. მაგრამ აქ არ უნდა გავაკეთოთ დასკვნა, რომ ავთანდილი არ იყო ტარიელის დარად სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი, ყმა-მეფე. აქ გასათვალისწინებელია შემდეგი გარემოება:

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ტარიელი იწოდება არა საკუთარი („მეშვიდე“) სამეფოს მეფედ, არამედ სრულიად ინდოეთის მეფედ. ფაქტიურად ტარიელი სრულიად ინდოეთის მეფე არ იყო არც მაშინ, როდესაც ინდოეთში იმყოფებოდა (მაშინ ფარსადანი მეფობდა) და არც მაშინ, როდესაც გაჭრილი იყო ველად და არც ის იცოდა, ფარსადანი ცოცხალი იყო თუ არა. ტარიელი ინდოეთის მეფე გახდა მხოლოდ მაშინ, როდესაც

**დედოფალმან მათ ცოლ-ქმართა თვითო ხელი დაუჭირა,
ზედა ტახტსა მეფისასა ერთგან დასმა დაუპირა. (1634, 1-2)2**

„ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემის მიხედვით

**ტარიელს და ცოლსა მისსა მიჰხვდა მისი საწადელი, -
შვიდი ტახტი სახელმწიფო, საშვებელი გაუცდელი. (1565, 1-2)**

და თუ ტარიელი ამ მომენტამდეც სრულიად ინდოეთის მეფედ იწოდება, ეს რუსთაველის ერთგვარ მიკერძოებად უნდა მივიჩნიოთ. ტარიელის „მეფოზა“ და „მეფეთმეფოზა“ ინდოეთში დაბრუნებამდე თუმცაღა სამართლიანია, მაგრამ მაინც ფიქციური ამბავია.

ამის გათვალისწინებით ადვილი ასახსნელია, თუ რატომ არ იწოდება ტარიელი „ყმად“: მართლაც, ტარიელის „ყმოზა“, ერთი მხრივ, და სრულიად ინდოეთის „მეფეთმეფოზა“, მეორე მხრივ, რა თქმა უნდა, შეუთავსებელი იქნებოდა. სინამდვილეში ტარიელსაც ისეთივე ადგილი ეჭირა პატრონყმურ იერარქიაში, როგორც ავთანდილს, ისიც ისეთივე „ყმა“ იყო, როგორც ავთანდილი.

საყურადღებოა, ისიც, რომ ავთანდილი ტარიელთან შედარებით საერთოდ დაქვემდებარებულად არის გამოყვანილი, რაც თითქოს იმიტომაცაა, რომ ტარიელი მეფური წარმოშობისა იყო, ავთანდილი კი რიგითი დიდებული. მაგრამ ასევე დაქვემდებარებულად გამოიყურება ტარიელის წინაშე ფრიდონიც, თუმცა იგი არათუ რიგითი დიდებული, არამედ სუვერენი მეფეა.

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ვიქტორ ნოზაძის დაკვირვება „ვეფხისტყაოსანში“ მზის რაობის შესახებ. მზე „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც ცნობილია, ძალზე ხშირად არის გამოყენებული პიროვნებათა მშვენიერებისა და სიდიადის აღსანიშნავად. როგორც ვ.ნოზაძე აღნიშნავს, „პიროვნება ვითარცა მზე ვტნ-ში არის აგრეთვე პოლიტიკური და სოციალური

ღირსების მაჩვენებელი და ამიტომ მზე არის აქ მხოლოდ მეფე, ან მეფის სწორი, და სხვა არავინ“.
(*გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის მზისმეტყველება, გვ. 144*). „თინათინ, ნესტან, ავთანდილ, ტარიელ, ფრიდონ და სხვა მეფენი თუ მეფისწულნი – ყველა მზე და მზის შესადარია. მაგრამ მზეს არ ედარება არც ასმათი, არც ფატმანი, არც შერმადინი, თუ უსენი და არც სხვა არავინ, ვინც მეფის შთამომავალი ან მისი სწორი არაა. მზესთან შედარების უპირატესობა მხოლოდ მეფეებსა და მეფის სწორთ ეკუთვნით“. (*იქვე, გვ. 135*.)

ამ თვალსაზრისითაც ავთანდილი მეფეთა და მეფის სწორთა შორის ხვდება. მართალია, იგი თინათინზე დაქორწინების შემდეგ იწოდება მეფედ, მაგრამ იგი მზესთან არის შედარებული მანამდეც, „ემობის“ დროს.

ამგვარად, არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რომ ავთანდილი სამეფო გვარეულობის წარმომადგენლად არ მივიჩნიოთ. ავთანდილი მეფური წარმოშობის *იყო*. (*იხ. აგრეთვე გ. სოსელია, დასახ. ნაშრ., გვ. 134-135*). პოემის გმირები, ძმადნაფიცები, „სამი მნათობი“ – ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი, – სამივენი მეფური წარმოშობისანი არიან.

ახლა გადავიდეთ ძირითად საკითხზე: ჰქონდა თუ არა ავთანდილს არაბეთის ტახტზე მემკვიდრეობითი უფლებანი.

ამის გასარკვევად მივმართოთ ანალოგიას, – გავიხსენოთ, რას ეყრდნობოდა ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი.

ტარიელი თავის უფლებებს ინდოეთის ტახტზე ფარსადანს ასე უსაბუთებს: იცით, ინდოეთში რამდენი „სრა-საჯდომია“ (სამეფოა), ყველა ეს „სრა-საჯდომი“ თქვენ დაგრჩათ, რადგან მათი პატრონები (სამეფო გვარეულობანი) ყველა ამოწყდა, ერთადერთი მემკვიდრე მე ვარ დარჩენილიო.

იცით, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია! –

ერთი-ღა მე ვარ მემკვიდრე, - ყველაი თქვენ მოგხდომია:

ამოწყდა მათი ყველაი, მამული თქვენ დაგრჩომია;

დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავის არ მონდომია. (557)

ერთი სიტყვით, ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი ეყრდნობა იმას, რომ ის არის ინდოეთის ერთ-ერთი სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი. შეიძლება იმისთვის დაგვემატებინა ისიც, რომ ტარიელი თითქოს ფარსადანის საგვარეულოს გვერდით შტოს წარმომადგენელია (ფარსადანი ამბობს ტარიელზე: „თვით ჩემივე გვარი არსა“), ან ის, რომ ტარიელი ერთ დროს ფარსადანის ნაშვილვე იყო და გასამეფებლად იზრდებოდა. მაგრამ არც ერთი ეს არგუმენტი არ მოჰყავს ტარიელს. იგი საკმარის არგუმენტად მიიჩნევს იმას, რომ ინდოეთის შვიდი სამეფო საგვარეულოდან მხოლოდ ისღა არის დარჩენილი. აქედან ისე ჩანს, რომ, ინდოეთში არსებული წესის თანახმად, ძირითადი სამეფო საგვარეულოს გადაშენების შემთხვევაში ტახტზე შეიძლება დასულიყო ერთ-ერთი ვასალი, თუკი იგი რომელიმე სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი იქნებოდა. მაგრამ, როგორც ი. სურგულაძე აღნიშნავს, „ტახტის მემკვიდრეობის ასეთი წესი იურიდიულად ნაძალადევად გამოიყურება და ის ისტორიულ პრაქტიკაში არც საქართველოში და არც რომელიმე სხვა ქვეყანაში არ გვევლება“. (*ი. სურგულაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 99*).

ასეთი წესი ინდოეთში, ალბათ, მართლაც არ არსებობდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ტარიელი, როგორც ტახტის ერთადერთი მემკვიდრე, ამ წესის თანახმად, ოფიციალურად იქნებოდა ცნობილი, - თუ აღიარებული არა, - და ფარსადანი ვეღარ მოახერხებდა მის უფლებებზე თვალის არიდებას. (ფარსადანი რომ თვალს არიდებს ტარიელის უფლებებს, ეს არის გადამწყვეტი მნიშვნელობის დეტალი ინდოეთის ვითარებაში).

თუ ასეთი წესი მართლაც არ არსებობდა ინდოეთში, მაშინ ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი უნდა გავიზიაროთ როგორც „მართალი სამართლის“ გამოვლინება. „მართალი სამართალი“ ძველ ქართულ წყაროებში გავრცელებული სპეციალური იურიდიული ტერმინია და ნიშნავს სამართლებრივ განაჩენს, გამოტანილს ისეთ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომელსაც ამ კონკრეტულობის გამო არ ითვალისწინებს არსებული ზოგადი სამართალი. (ელფუჯა ხინთიბიძე. „მართალი სამართლის“ ცნებისათვის. „მაგნე“, 1969, N2, გვ. 153-172). მართლაც, ინდოეთის სამეფო ტახტი, დაუწერელი კანონის თანახმად, ტარიელს უფრო უნდა მიკუთვნებოდა, როგორც სამეფო საგვარეულოებთან ერთადერთ შემორჩენილ მემკვიდრეს სახელმწიფოში, აგრეთვე ფარსადანის ყოფილ ნაშვილევს, ვიდრე უცხო ქვეყნის უფლისწულს ან სხვა რომელიმე რიგით დიდებულს. სწორედ „მართალი სამართლის“ დარღვევას აბრალებენ ტარიელი და ნესტანი ფარსადანს. „მართალი სამართალითა“ გამართლებული პოემაში უდანაშაულო პირის, ხვარაზმშას შვილის, მკვლელობა:

რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყვედლად.

ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად (535, 3-4) –

ეუბნება ნესტანი ტარიელს.

ერთი სიტყვით, როგორც უნდა გავიგოთ ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებანი – ინდოეთში არსებული წესის გამოხატულება თუ „მართალი სამართლის“ გამოვლინება, - ფაქტი ისაა, რომ ტარიელი თავის თავს ინდოეთის ტახტის მემკვიდრედ მიიჩნევს **მხოლოდ იმ არგუმენტით**, რომ იგი ინდოეთის **ერთ-ერთი** სამეფოს მეფეთა შთამომავალია.

სწორედ ასეთივე მდგომარეობაა არაბეთში: როსტევანს ვაჟი მემკვიდრე არ ჰყავს, ხოლო ავთანდილი არაბეთის ერთ-ერთი სამეფოს მეფეთა შთამომავალია (როგორც ზემოთ ვნახეთ). გამოდის, რომ ავთანდილსაც ისეთივე მემკვიდრეობითი უფლებანი უნდა ჰქონოდა, როგორც ტარიელს. (ამის გათვალისწინებით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენენ სხვა მსგავსებანი ავთანდილსა და ტარიელს შორის: ორივე უპირველესი რაინდია თავის ქვეყანაში, ორივე მეფის გაზრდილია, ორივე მეფის ერთადერთი ასულის მიჯნურია, ორივე ამირსპასალარის ძეა და სხვა.)

მაგრამ ისმება კითხვა: თუკი რუსთველმა ავთანდილი მემკვიდრეობითი უფლებების მქონედ იგულისხმა, რატომ არ არის ეს პირდაპირ თქმული?

ამის ასახსნელად საჭიროა გავიხსენოთ, თუ როგორი თანამიმდევრობით უამბობს ტარიელი თავის თავგადასავალს ავთანდილს. იმასაც დავაკვირდეთ, თუ როდის და რატომ არის საერთოდ ნათქვამი პოემაში ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებების შესახებ.

ტარიელი თავის თავგადასავალს ასეთი თანამიმდევრობით უამბობს ავთანდილს: ტარიელის მამამ, სარიდანმა, თავისი დამოუკიდებელი სამეფო შეუერთა ინდოეთის ექვს გაერთიანებულ

სამეფოს, რამაც ძალიან გაახარა ინდოეთის მეფე ფარსადანი. ასეთი დიდი დამსახურებისათვის ქვეყნის წინაშე ფარსადანმა იგი უმაღლეს თანამდებობაზე დანიშნა და „საკარგვად“ ერთი სამეფოც უბოძა, ხოლო ტარიელი იშვილა, რადგან თვითონ შვილი არ ჰყავდა.

შემდეგ დაიბადა ნესტანი. ფარსადანმა გადაწყვიტა იგი გაეზარდა გასამეფებლად და ამიტომ ტარიელი უკან დაუბრუნა მამას. მაგრამ ტარიელი ისევ სამეფო კარზე იზრდებოდა. მეფე და დედოფალი მას ისევ შვილივით ზრდიდნენ.

მამის გარდაცვალების შემდეგ, როცა ტარიელი 16 წლისა იყო, მას უბოძეს მამის თანამდებობანი და „საკარგავი“.

ამის შემდეგ ერთმანეთს ფარულად გაუმიჯნურდნენ ტარიელი და ნესტანი. ტარიელმა ნესტანის დავალებით წარმატებით ილაშქრა ხატაეთში.

ამის შემდეგ ფარსადანმა გადაწყვიტა ნესტანის დაქორწინება და სავაზიროდ ტარიელიც დაიბარა (სხვა ვაზირებთან ერთად), თუმცა თვითონვე წინასწარ ჰქონდა ყველაფერი გადაწყვეტილი. ფარსადანმა და მისმა მეუღლემ თავიანთი გადაწყვეტილება გააცხადეს ხვარაზმშას შვილის მოწვევის შესახებ. ტარიელი იძულებული გახდა დათანხმებულიყო.

ნესტანმა რომ ამ თანხმობის ამბავი გაიგო, განრისხებულმა თავისთან დაიბარა იგი და მოლაღატეობა დასწამა. ტარიელმა აუხსნა თავისი უდანაშაულობა, და მათ მდგომარეობიდან გამოსავალის ძებნა დაიწყეს.

გავიხსენოთ, რომ ამ ამბავს ტარიელი უყვება ავთანდილს.

სწორედ ამ დროს ახსენებს **პირველად** ტარიელი თავის მემკვიდრეობით უფლებებს. **ახსენებს** ისე სხვათა შორის, თითქოს ამის შესახებ ავთანდილს უკვე უნდა სცოდნოდა მისი მონათხრობის მიხედვით:

მემცა დაშლა ვითა ვჰკადრე, რადგან იგი ვერ მიმხვდარა?

არ იცის, თუ ინდოეთი უპატრონოდ არ გამხდარა?

ტარიელ არს მემამულე, სხვასა მართებს არად არა. (527, 1-3)

თუ რატომ არ გამხდარა ინდოეთი უპატრონოდ და რატომ არის ტარიელი „მემამულე“, ანუ მემკვიდრეობითი უფლებების მქონე, ამის შესახებ კიდევ უფრო გვიან ეუბნება ტარიელი ავთანდილს, როცა მოჰყავს თავისი შენათვალი ფარსადანისადმი. („იცით, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია...“) ეუბრება არა სპეციალურად, თავისი უფლებების ავთანდილისათვის დასაბუთების თვალსაზრისით, არამედ თავისი ამბის ქრონოლოგიური გადმოცემის საჭიროებისდა მიხედვით. ეს კი იმას მიუთითებს, რომ ტარიელის უფლებათა შესახებ ავთანდილს ადრევე შეეძლო მიხვედრა მისი მონათხრობის მიხედვით, კერძოდ, იმით, რომ ტარიელი ერთ-ერთი სამეფო საგვარეულოს ერთადერთი წარმომადგენელი იყო და ერთ დროს ინდოეთის მეფეს ნაშვილვეი ჰყავდა.

მეორე მხრივ, ტარიელი თავისი მემკვიდრეობითი უფლებების შესახებ ამბობს მხოლოდ გარკვეულ ეპიზოდთან, კერძოდ, ხვარაზმშას შვილის ნესტანის ქმრად მოწვევასთან დაკავშირებით. მანამდე არავითარ საჭიროებას არ წარმოადგენდა ამ უფლებათა წამოყენება (და საერთოდ ამ საკითხზე ლაპარაკი), რადგან ნესტანზე დაქორწინება ტარიელს ისედაც გახდიდა ინდოეთის მეფედ. ამ ქორწინების იმედი კი ტარიელსაც ჰქონდა და ნესტანსაც. ხვარაზმშას

შვილის მოწვევის შემდეგ ტარიელსა და ნესტანს დარჩათ ერთადერთი გზა - ტარიელის მემკვიდრეობითი უფლებების გამოყენება. მათი გეგმების თანახმად, ტარიელს ტახტი უნდა მოეთხოვა, რის შემდეგ ფარსადანი, პირიქით, შემოეხვეწებოდა ტარიელს სიძობას.

ახლა ვუპასუხოთ ზემოთ დასმულ კითხვას: თუკი რუსთველმა ავთანდილი ტარიელის მსგავსად მემკვიდრეობითი უფლებების მქონედ იგულისხმა, რატომ არ არის ეს პირდაპირ თქმული?

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ტარიელს თავისი უფლებების წამოყენება არ დასჭირვებია ხვარაზმას შვილის მოწვევამდე. სწორედ ასევე არ დასჭირვებია და არც სჭირდებოდა ავთანდილს თავისი უფლებების წამოყენება, რადგან როსტევანს თინათინის საქმროდ სწორედ იგი ჰყავდა ამორჩეული და სხვა არავინ მიუწვევია. პოემის სიუჟეტის განვითარების მიხედვით ავთანდილის მემკვიდრეობით უფლებებზე ლაპარაკი საჭირო არ იყო. საჭირო არ იყო იმიტომაც, რომ რუსთველის თანამედროვე მკითხველს, როგორც ჩანს, ამის მიხედვით თავისთავად შეეძლო, შეეძლო ისე, როგორც ავთანდილმა შეძლო ამის მიხედვით ტარიელის მონათხრობის მიხედვით, კერძოდ, იმით, რომ ტარიელი ერთ-ერთი სამეფო საგვარეულოს წარმომადგენელი იყო. შესაძლებელია, მკითხველის ამ მიხედვრას ხელს უწყობდა გარკვეული ისტორიული ანალოგიებიც.

მსგავსი შემთხვევები, როდესაც რუსთველი პირდაპირ არ მიუთითებს იმას, რაც თავისთავად გასაგები უნდა ყოფილიყო მკითხველისათვის, პოემაში სხვაც არის.

მოვიყვანოთ ამის ორიოდ მაგალითს.

როგორც ცნობილია, გიორგი III-ს გვიან შეეძინა ასული თამარი. ისტორიულ თხზულებაში „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი“ ნათქვამია: გიორგი III-ს „შვილი არა ესუა და მისთვის მწუხარე იყო უშვილობისათვის. მერმე ინება ზეგარდმო მოწყალებამან და იწყო მობერვად ნიავმან ამომან და იშვა მათგან ქალი ქმნულ კეთილი, ყოვლითურთ უნაკლო და შესატყვისი. ამას დაარქუა სახელი თამარ“. (ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 115)

პოემის მიხედვით, ასევე გვიან შეეძინა ასული ფარსადანსაც. მანამდე კი ტარიელი იშვილა, რომელიც ასულის შეძენის შემდეგ ისევ თავის მამას დაუბრუნა.

მაგრამ პოემაში არაფერია ნათქვამი, ასევე გვიან შეეძინა თუ არა ასული როსტევანსაც, მაგრამ ეს რომ ნაგულისხმევი აქვს პოეტს, აშკარაა. მართლაც, თინათინი როცა „გაიზარდა“, როსტევანი უკვე მოხუცი იყო.

**„მე გარდასრულვარ, სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია,
დღეს არა, ხვალე მოგკვდები...“ (36, 1-2) —**

ამბობს იგი, თუ მივიღებთ თინათინის ასაკად 15-20 წელს, ხოლო როსტევანისას 50-55 წელს, მაშინ როსტევანს თინათინი უნდა შესძენოდა 30-40 წლის ასაკში, ეს კი საკმაოდ გვიანი ასაკია მეფისათვის, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ადრე აქორწინებდნენ ხოლმე.

როსტევანსაც რომ გვიან შეეძინა ასული, ეს თავისთავად გასაგები უნდა ყოფილიყო რუსთველის თანამედროვე მკითხველისათვის, მით უფრო, რომ ინდოეთის მსგავს სიტუაციაში ზუსტი ისტორიული ანალოგია გვაქვს: როგორც ფარსადანს, ასევე გიორგი III-საც ერთადერთი ასული გვიან შეეძინათ. (გიორგი III-ს შეეძინა გამეფებიდან დაახლოებით 15 წლის შემდეგ).

მეორე მაგალითი: პოემაში პირდაპირ არ არის მითითებული, ჰყავდა თუ არა როსტევეანს ნაშვილევი ავთანდილი. მაგრამ ეს კარგად ჩანს, რადგან როსტევეანი ავთანდილს თავის „გაზრდილს“ უწოდებს, მას „ავთანდილ უჩს, ვითა შვილი“. ამასთან ავთანდილი ძალიან ახლოს არის სამეფო კართან. სწორედ ასევე ახლოს დგას სამეფო კართან და სწორედ ასევე „გაზრდილს“ და „გამზრდელს“ უწოდებენ ერთმანეთს ფარსადანი და ტარიელი. ინდოეთის შემთხვევაში ეს რეალური ვითარების გამოხატულებაა, - ფარსადანს ტარიელი მართლაც ნაშვილები ჰყავდა. ასევე უნდა იყოს ეს არაბეთის შემთხვევაშიც. (იხ. აგრეთვე გ. სოსელია, დასახ. ნაშრომი, გვ. 134-135).

ამგვარად, როსტევეანისა და ფარსადანის წინაშე ერთნაირი პრობლემა - ასულის გამეფება და დაქორწინება - არსებითად ერთნაირ სიტუაციაში იყო დასმული. რუსთველს ავთანდილის მდგომარეობა იმგვარადვე ჰქონდა ნაგულისხმევი, როგორც ტარიელისა, კერძოდ, ავთანდილს ისევე ჰქონდა მემკვიდრეობითი უფლებანი, როგორც ტარიელს; ავთანდილიც ისევე ჰყავდა ნაშვილები როსტევეანს, როგორც ტარიელი ფარსადანს.

ამგვარი გაგების საფუძველზე ლოგიკურად გამართლებული ხდება რუსთველის მიერ როსტევეანისა და ფარსადანის დაპირისპირება ფარსადანის უგუნური და არასწორი მოქმედების ჩვენების მიზნით. მართლაც, ერთნაირ სიტუაციაში ერთნაირი პრობლემა ერთნაირად უნდა გადაწყვეტილიყო სწორად, კერძოდ, ისე, როგორც როსტევეანმა გადაწყვიტა, - მან ასულიც გაამეფა და ავთანდილის მემკვიდრეობითი უფლებებიც დაიცვა თავის ასულზე მისი დაქორწინების გზით. ეს არსებულ კონკრეტულ სიტუაციაში ერთადერთი სწორი გამოსავალი იყო.

მართლაც (კიდევ ერთხელ დავუკვირდეთ ინდოეთისა და არაბეთის სიტუაციებს), ორივე მეფეს თავ-თავისი ასულის გამეფება სურდა, მაგრამ ორივე სახელმწიფოში არსებობდა სამეფო ტახტზე უფლებების მქონე პირი. კონფლიქტი გარდაუვალი ჩანდა. პატრონყმურ ჰარმონიას დარღვევა ემუქრებოდა. საჭირო იყო გზის გამონახვა მდგომარეობის განსამუხტავად. გზა კი თავისით გამოჩნდა: ორივე მეფის ასული გაუმიჯნურდა ტახტზე უფლებების მქონე პირებს. ეს ბედნიერი შემთხვევა როსტევეანმა გონივრულად, რეალისტურად შეაფასა. მან გამოიჩინა ხელმწიფისათვის ეგზომ საჭირო სიბრძნე და სამართლიანობა, მცირე რამ დათმო - თავისი ასულის სრული სუვერენობა, მაგრამ შეინარჩუნა დიდი რამ - პატრონყმური ჰარმონია.

ფარსადანმა კი ეს ბედნიერი შემთხვევა არათუ გამოიყენა, არამედ, პირიქით, წინაღუდგა მას, რადგან არაფრის დათმობა არ სურდა, რის გამოც ყველაფერი დაკარგა და ინდოეთიც კატასტროფამდე მიიყვანა. (სხვათა შორის, ასეთი მოვლენა, - როდესაც დიქტატორული მთავრობა არავითარ დათმობაზე არ მიდის პოლიტიკური ოპოზიციის მიმართ, რის გამოც ყველაფერს კარგავს ხოლმე, - დღესაც არაიშვიათია ჩვენს თანამედროვე მსოფლიოში).

ამგვარად, როსტევეანისა და ფარსადანის დაპირისპირება ფარსადანის უგუნური გადაწყვეტილების ჩვენების მიზნით ზემოთ მოყვანილი გაგების საფუძველზე ლოგიკური და სამართლიანია.

ამასთან ამკარად იკვეთება რუსთველის თვალსაზრისიც სახელმწიფოში სამართლიანობის დიდი მნიშვნელობის შესახებ.

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გადმოცემული მიჯნურობის თეორიის შესახებ

თ ა ვ ი I

მიჯნურობის თეორიის ერთი ადგილის გაგებისათვის

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გადმოცემულ მიჯნურობის თეორიაში განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მე-20 და 21-ე სტროფები:

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

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან. (21)

ტრადიციული გაგების თანახმად, ამ სტროფების პირველ ექვს ტაეპში ლაპარაკია ზეციური გვარტომობის მქონე მიჯნურობაზე, ბოლო ორ ტაეპში კი პოემაში ასახულ, „ხორცთა მხვდომ“, სამქვეყნო მიჯნურობაზე („ქვენა ხელობაზე“) რომელიც თავისი საუკეთესო გამოვლინების დროს („შორით ბნედის“ დროს) „ზეციური“ მიჯნურობის ბაძვას.

წინამდებარე ნარკვევი ამ შეხედულების გადასინჯვის ცდაა.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მიჯნურობის ხასიათის გარკვევა ადვილია იმდენად, რამდენადაც ამისათვის საკმაოდ ნათელსა და დიდ მასალას თვით პოემა გვაწვდის (მხედველობაში რომ არ მივიღოთ პროლოგის 23-31-ე სტროფები), ხოლო რაც შეეხება „პირველ“ მიჯნურობას, -- რომელსაც, ტრადიციული გაგებით, პოეტი ემიჯნება და რომლის ბაძვას წარმოადგენს პოემაში ასახული მიჯნურობა, - მისი რაობის გარკვევისათვის მასალა ძალზე მცირეა, იგი მხოლოდ ექვს ტაეპშია მოცემული. აქ „პირველი“ მიჯნურობა ხასიათდება როგორც ძნელად სათქმელი, ძნელად მისახვედრი, საზეო, აღმაფრენის მომცემი საქმე და ა.შ.

დახასიათების ასეთი არაკონკრეტულობა და სიმცირე, აგრეთვე ტექსტის სირთულე გახდა „პირველი“ მიჯნურობის ნაირგვარი ინტერპრეტაციის მიზეზი.

მკვლევართა უმრავლესობას მიაჩნია, რომ „პირველ“ მიჯნურობაში ნაგულისხმევია ქრისტიანული საღმრთო სიყვარული; ზოგის აზრით, მასში სუფიური სიყვარული იგულისხმება (კ. კეკელიძე, ზ. ავალიშვილი), ზოგის აზრით კი, მიჯნურობის იდეა, მეტაფიზიკური მიჯნურობა (შ. ნუცუბიძე, ნ. ნათაძე).

ამ საკითხის სწორი გადაწყვეტა, ცხადია, ტექსტში არსებული ტერმინების მნიშვნელობათა გარკვევით იყო შესაძლებელი.

შ. ნუცუბიძის შეხედულებით, „ზენა გვარი“ ნიშნავს პლატონის ფილოსოფიურ ტერმინს – „იდეას“. „პლატონისტურს, განყენებულს, არასაამქვეყნო სიყვარულის თეორიას რუსთაველმა დაუპირისპირა საამქვეყნო სიყვარულის თეორია, რომელიც ხორცთანაა დაკავშირებული... ეს დაპირისპირება, აშკარაა, გულისხმობს პლატონის თეორიას, რომლის მიხედვით მიჯნურობა (სიყვარული) „გვართა ზენათა“, ე. ი. იდეათა „ტომია“, ანუ მაგვარი და მასთან პირველ იდეათა“.

(შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, 11, გვ. 166).

ნ. ნათაძემ, რომელმაც ამ საკითხს ვრცელი გამოკვლევა უძღვნა, პირველ რიგში ტექსტში მოცემული ტერმინების („პირველი“, „ტომი“, „გვარი“) მნიშვნელობანი დააზუსტა. (ნ. ნათაძე, ვეფხისტყაოსნის პროლოგის კომენტარისათვის, მოამბე, 1963, N2, გვ. 171-172; ი. აგრეთვე ნ. ნათაძე, რუსთაველური მიჯნურობა და რენესანსი, 1966, გვ. 129-162). ასეთმა ანალიზიმ იგი სწორ დასკვნამდე მიიყვანა იმდენად, რამდენადაც ამის საშუალებას ტრადიციული გაგება აძლევდა.

სანამ ტრადიციული გაგების კრიტიკაზე გადავიდოდეთ, საკმაოდ ვრცლად უნდა შევეხოთ ნ. ნათაძის შეხედულებას.

ნ. ნათაძე პირველ რიგში განიხილავს მე-20 სტროფის პირველ ეტაპს „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ და მასში ნახმარი ტერმინების ახსნას ძველი ქართული ფილოსოფიური ლიტერატურის (კერძოდ, იოანე პეტრიწის შრომები) მონაცემებში ეძიებს. ამ ძიების შედეგად მას გამოჰყავს ასეთი დასკვნა: „ტომიც და გვარიც რუსთაველის მოყვანილ ტაეპში კონკრეტული ფილოსოფიური ტერმინებია და აზრიც სავსებით კონკრეტული: „ტომი გვართა ზენათა“ ნიშნავს: „ზეციურ სახეთა გვარი“ ანუ „ზეციურ იდეათა გამაერთიანებელი იდეა“, „ზეციურ იდეათა იდეა“, „ყველაზე ზოგადი ანუ (რაც პლატონისა და ნეოპლატონიკოსებისათვის ერთი და იგივეა), ყველაზე მაღალი ზეციურ იდეათა შორის“. სიტყვა „პირველი“ მაშინ რიგით ნომერს კი არ აღნიშნავს, არამედ „ტომის“ სინონიმი გამოდის: „პირველი“ იერარქიის სათავეში მდგომს აღნიშნავს, ისევე, როგორც „ტომი“... ამგვარად, წინადადება სავსებით გამართული გამოდის: სიტყვას ჩამოვადებ მიჯნურობაზე – ზეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესზე მათ შორის. თანამედროვე პუნქტუაციის მიხედვით, მაშასადამე, განსახილველი სტრიქონი ასე უნდა დაიწეროს:

ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“. (ნ. ნათაძე, რუსთაველური მიჯნურობა და რენესანსი, 1966, გვ. 134).

შემდეგ ავტორი განაგრძობს: „ფილოსოფიური ცნებები და წარმოდგენები, რომელთაც აქ რუსთაველი იყენებს, პლატონის ცნობილი ცნებები და წარმოდგენებია. პლატონისათვის უმაღლესი იდეა, სამყაროს იერარქიის მწვერვალი, „იდეათა იდეა“ იყო სიკეთის იდეა, რომელიც მისთვის (განსაკუთრებით კი ნეოპლატონიკოსებისათვის) აგრეთვე ჭეშმარიტებაც იყო და მშვენიერებაც. რუსთაველმა ამ იერარქიაში სიკეთის ადგილას მიჯნურობა დააყენა. ეს თავისებური მეტაფიზიკური ქათინაური მიჯნურობისადმი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სრულებით ორიგინალური აზრია, რომელიც არ ყოფილა გამოთქმული არც ანტიკურ ფილოსოფიაში, არც აღმოსავლეთის პოეზიაში“. (იქვე, გვ. 136).

შემდეგ ნ. ნათაძე განიხილავს ორ საკითხს: ა) რა წყაროები იგულისხმება მაღალ და დაბალ მიჯნურობაზე მითითებაში (20-21 სტროფები) და ბ) რაა ამ სტროფების საერთო აზრი, ანუ რაში მდგომარეობს მათში გამოთქმული კონცეფცია.

ამ უკანასკნელი საკითხის განხილვისას ავტორი მსჯელობს ტრადიციულ გაგებაში არსებულ შემდეგ წინააღმდეგობაზე:

„როგორაა, რომ პირველ სიყვარულს, რომელსაც რუსთველი ახსენებს („ზეციურ სიყვარულს“), რუსთველი ემიჯნება ვითარცა მაღალსა და მიუწვდომელს, და, მაშასადამე, თავის იდეალურ გმირთა გრძნობები სრულიად შეგნებულად მეორე რანგში ჩამოჰყავს. თავისთავად ამაში შეუძლებელი არაფერია: აკი თვით რუსთველიც დიდი გატაცებით გვიხატავს მეორე და მეათე რანგის სიყვარულს (ფატმანის ეპიზოდი), რომელსაც ის თვითონვე ერთგვარი ათვალწუნებით ეკიდება. მაგრამ როცა ვიცნობთ რუსთველის დამოკიდებულებას თავისი მთავარი გმირებისადმი და მათი იდეალურობის, სრულყოფის მნიშვნელობას ავტორისათვის, ამგვარი დამოკიდებულება მათი მიჯნურობისადმი, პროლოგში გამოთქმული, პარადოქსალურად გვეჩვენება“. (იჭუ, გვ. 140).

შემდეგ ავტორი იწყებს ძიებას, თუ რას წარმოადგენს ის მიჯნურობა, რომელსაც რუსთველი ემიჯნება ვითარცა მიუწვდომელს.

„ვთქვათ, სიტყვები „მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ გავიგეთ არა როგორც პოეტური ჰიპერბოლა, რომელსაც მიჯნურობის განდიდება აქვს მიზნად, არამედ პირდაპირ, მეტაფიზიკურად. მაშინ იგი აღნიშნავს არა ადამიანში რეალურად მოცემულ გრძნობას, არამედ მეტაფიზიკურ მიჯნურობას, მიჯნურობის იდეას... მაგრამ ეს გაგება წინააღმდეგობაში მოდის N20 სტროფის 3-4 ტაქტთან: ამ ტაქტებში მიჯნურობა იდეა კი აღარაა, არამედ საქმე („საქმე საზეო“), რომელსაც ადამიანი შეიძლება „ეცადოს“. (იჭუ).

„დავუშვათ ახლა, რომ „მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ მხოლოდ ფიგურალური გამოთქმაა, ჰიპერბოლა, ხოლო ნამდვილი საგანი მსჯელობისა ადამიანთა რეალური სიყვარულია (თავისთავად იგულისხმება, რომ ეს სპირიტუალიზებული სიყვარულია), მაშინ ვიღებთ იმ პარადოქსალურ მდგომარეობას, რომელიც მარმა შენიშნა: რუსთველი პროლოგში ახსენებს ადამიანთა შორის მიჯნურობის ისეთ მაღალ სახეს, რომელსაც თვით იგი ვერ სწვდება და რომლის ოდენ „ბაძვას“ წარმოადგენს პოემაში ხოტბაშესხმული სიყვარული. პარადოქსალურობას კიდევ უფრო აღრმავებს ის, რომ პლატონისეული სიყვარული – ერთადერთი რუსთველის კულტურულ-ისტორიულ გარემოში ცნობილი სიყვარული, რომელზეც შეიძლება „ძნელად სათქმელის“, „ჭკვიანთათვის ვერმისახვდომის“ და „ენათათვის საჭირო გამოსაგების“ თქმა – არაა ხორცთა ურთიერთობის გამომრიცხველი სიყვარული (სქოლიოში: „აქ არ თამაშობს როლს, რომ ხორციელ სიყვარულში პლატონი სულ სხვას გულისხმობს, ვიდრე რუსთველი“). (ხორცთა კავშირი მთავარი და აუცილებელი არაა, თორემ დაუშვებლად იგი არ ითვლება. საქმე ისაა ოღონდ, მან ჩვენი გულისყური არ მოსწყვიტოს უმაღლესი სიკეთისა და მშვენიერების ჭვრეტას, რომელსაც სატრფოს ხორციელი სილამაზის უკან ვხედავთ). მაშასადამე, თვით ხორციელი ურთიერთობის შემცვლელი სიყვარულიც კი, ოღონდ სპირიტუალიზებული, უმაღლესი მეტაფიზიკური მშვენიერებისა და სიკეთის სახეში მქონე, რუსთველისათვის ვერმისაწვდომია და შეგნებულად უარსაყოფი. ფორმალურად თუ ვიმსჯელებთ ტექსტის ამგვარ გაგებას წინ არაფერი ელოდება, მაგრამ პოემის განწყობილება-მიზანდასახულობისა და მასში აღწერილი სიყვარულის ხასიათის მიხედვით, ასეთი დაშვება შეუძლებლად გვეჩვენება“. (ნ . ნ ა თ ა ძ ე, ვეფხისტყაოსნის პროლოგის კომენტარისათვის, მოამბე, 1963, N2, გვ. 171-172).

ერთი სიტყვით, როგორც არ უნდა გავიგოთ ის მიჯნურობა, რომელსაც რუსთველი ემიჯნება ვითარცა მიუწვდომელს, - როგორც მიჯნურობის იდეა, თუ როგორც სპირიტუალისტური სიყვარული, - მაინც წინააღმდეგობას ვაწყდებით. ამ წინააღმდეგობის მიზეზი განსახილველი სტროფების ტრადიციული გაგებაა, რომელსაც ნათამეც იზიარებს. მაგრამ ამაზე ქვემოთ. ჯერ კი ვნახოთ, როგორ გამოსავალს პოულობს ნათამე ამ წინააღმდეგობიდან.

ნ. ნათამე სამართლიანად თვლის, რომ შეულებელია ბაძვის საგანი სპირიტუალისტური სიყვარული იყოს, ამიტომ იგი ცდილობს იმ წინააღმდეგობის ახსნას, რომელსაც იმ შემთხვევაში ვღებულობთ, თუ ბაძვის საგნად ჩავთვლით მეტაფიზიკურ მიჯნურობას, მიჯნურობის იდეას. (წინააღმდეგობა იმაში მდგომარეობს, რომ მე-20 სტროფის 3-4 ტაქების მიხედვით მიჯნურობა იდეა კი აღარაა, არამედ საქმე, რომელსაც ადამიანი შეიძლება ეცადოს.)

იგი წერს: „ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი, როგორც ჩანს, პოეტის სიტყვახმარების ერთგვარ არასიზუსტეში, მის დიფუზურობაში უნდა ვეძებოთ. „პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ მართლაც მეტაფიზიკური აზრითაა ნახმარი და ნიშნავს არა ადამიანებს შორის მაღალ სიყვარულს, არამედ ზეციურ სიყვარულს, სიყვარულის იდეალურ პროტოტიპს. მაგრამ უზუსტობა იმაშია, რომ ამ გამოთქმას რუსთველი ხმარობს არა იმის სათქმელად, რომ იგი იდეალური პროტოტიპის შესახებ მსჯელობას იწყებს, არამედ იმის სათქმელად, რომ იწყება მსჯელობა საერთოდ სიყვარულზე (ახალ თემაზე), რომელშიც ადამიანთა სიყვარული და სიყვარულის იდეალური პროტოტიპი გადიფერენცირების გარეშე რჩება. „საზეო“ და „აღმაფრენის მომცემ“ საქმედ თვით სიყვარულის იდეა კი არა, არამედ მისკენ სწრაფვა უნდა ვიგულისხმოთ“. (ნ. ნათამე, რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი).

ერთი სიტყვით, ნ. ნათამეს მიაჩნია, რომ ის მიჯნურობა, რომელსაც რუსთველი ემიჯნება ვითარცა მიუწვდომელს, არის არა სპირიტუალისტური სიყვარული, არამედ მიჯნურობის იდეა, მიჯნურობის იდეალური პროტოტიპი, რომელსაც რუსთველის „მეტაფიზიკური ქათინაურის“ თანახმად, სამყაროს იერარქიის მწვერვალზე დგას. მაგრამ არადამაჯერებელია ასეთი გაგებით წარმოშობილი წინააღმდეგობის მისი ზემოთ მოყვანილი ახსნა.

როგორც აღვნიშნეთ, ამის მიზეზი არის 20-21-ე სტროფების ტრადიციული გაგება, რომლის თანახმადაც ამ სტროფების პირველ ექვს ტაქებში ლაპარაკია „ზეციურ“ მიჯნურობაზე, ბოლო ორ ტაქებში კი პოემაში ასახულ მიჯნურობაზე, რომელიც „ზეციური“ მიჯნურობის ბაძვას წარმოადგენს. ამგვარი გაგება კი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არასწორია.

შევეცდებით დავასაბუთოთ შემდეგი დებულება:

მე-20 და 21-ე სტროფების პირველ ექვს ტაქებში ლაპარაკია არა „ზეციურ“, მიუწვდომელ სიყვარულზე, არამედ პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაზე, ბოლო ორ ტაქებში კი პოეტი ლაპარაკობს ქალისა და კაცის ქვენა, ხორციელ ურთიერთობაზე, რომელიც საუკეთესო გამოვლინებების დროს მხოლოდ და მხოლოდ ბაძვას პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობისა.

ამ დებულების დასაბუთებისათვის განვიხილოთ შემდეგი საკითხი:

რატომ არის შეუძლებელი 21-ე სტროფის ბოლო ორ ტაქებში („ვთქვენე ხელობანი ქვენანი...“) ლაპარაკი იყოს პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაზე. რა მიზეზით იქნა მიჩნეული ამ ტაქებში ნახსენები „ქვენა ხელობა“ პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობად.

გავიხსენოთ, როგორ იწყება მსჯელობა მიჯნურობის შესახებ, რუსთველი პირველად ახსენებს „მიჯნურობას“, რომელიც არის „ტომი გვათა ზენათა“ (ზეციურ იდეათა იდეა), შემდეგ ზოგადად ახასიათებს მას და აგრძელებს:

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან,
ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან,
მართ მასვე ჰბადვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან. (21)

ისმება კითხვა: რას ჰბადვენ, „თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან?“ ცხადია, „მას ერთსა მიჯნურობასა“. ასევე იგებს ამ სტროფის აზრს მკვლევართა უმრავლესობა. მბადველი, ცხადია, არის „ხელობანი ქვენანი“.

ამგვარად, „ხელობანი ქვენანი“, რომელიც ხორცთა მხედომი ტრფიალებაა, თავის საუკეთესო გამოვლინებების დროს („შორით ბნდის“ დროს) „პირველ“ მიჯნურობას ემსგავსება. მაგრამ მხოლოდ საუკეთესო გამოვლინებების დროს! დანარჩენ შემთხვევაში, ე. ი. მაშინ, როცა „შორით არ ბნდებიან“ („ოდეს... სიძვენ“), „ქვენა ხელობა“ წარმოადგენს სიძვას. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუკი სწორია ტრადიციული გაგება და „ქვენა ხელობა“ პოემის გმირთა მიჯნურობაა, მაშინ გამოდის, რომ პოემის გმირთა მიჯნურობა ისეთი მიჯნურობაა, რომელიც ზოგჯერ სიძვაში გადადის. მაგრამ ძნელი დასაჯერებელია, რომ რუსთველს თავის იდეალურ გმირებზე ასეთი რამ ეთქვა! ალბათ, სწორედ ამიტომ არის, რომ მკვლევარები მეტწილად გვერდს უვლიან და ნაკლებ ყურადღებას უთმობენ აშკარად ნათქვამს, რომ „ქვენა ხელობა“ ისეთი ხორციელი ტრფიალებაა, რომლის მიმდევარნი ზოგჯერ სიძვენ! აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ რუსთველი კატეგორიულად მიჯნავს მიჯნურობას სიძვისაგან: „ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში“. ე. ი. რუსთველის აზრით, მიჯნურობა არასდროს არ უნდა გადადიოდეს სიძვაში.

გარკვეული ეჭვის აღმძვრელია თვით ტერმინიც – „ქვენა ხელობა“. (სიტყვა „ქვენას“ ზ. გამსახურდია განმარტავს არა როგორც „მდაბალს“, „უღირსს“, არამედ როგორც „მიწიერს“, „ამქვეყნიურს“. (ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე, გვ. 99). ეს საკითხი ქვემოთ ვრცლად იქნება განხილული. იხ. დამატება 11. აქ მხოლოდ წინასწარ ვიტყვით, რომ ეს სიტყვა აქ ორივე მნიშვნელობით გაიგება, თუმცა მასში უფრო „მდაბლის“ მნიშვნელობა დომინირებს). მართლაც, ძნელი დასაჯერებელია, რომ რუსთველს, რომელიც თავის იდეალურ გმირებს უსაზღვროდ აღზევებული ეპითეტებით ამკობს, პოემის დაწყებამდე მათი მიჯნურობისათვის „მიჯნურობა“ კი არ ეწოდებინა (თუნდაც ქვენა), არამედ უბრალოდ – „ქვენა ხელობა“, და ისიც დაემატებინა, რომ მისი მიმდევარნი ზოგჯერ სიძვენ.

ცხადია, „ქვენა ხელობის“ მიჩნევა პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობად ორგანულ კავშირში ვერ არის რუსთველის მხატვრულ პრინციპებთან, თუნდაც მხოლოდ ტერმინის გათვალისწინებით (მხედველობაშიც რომ არ მივიღოთ, ის, რომ „ქვენა ხელობას“ სიძვაც ახასიათებს).

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა პავლე ინგოროყვას შეხედულება. იგი მე-20 და 21-ე სტროფებს ჩანართად მიიჩნევს. მისი თვალსაზრისით, ინტერპოლატორმა პოემის გმირთა მიჯნურობას „ქვენა ხელობა“ უწოდა, რათა დაემცირებინა იგი. (პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, ტ.1, გვ.

41). ფაქტობრივად, მართლაც პოემის გმირთა მიჯნურობის დამცირებაა, როდესაც მას „ქვენა ხელობას“ ვუწოდებთ.

განსახილველი ტაეპების ტრადიციულ გაგებას ხელი შეუწყო სხვადასხვა გარემოებამ. უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარ გაგებაში კარგად ჩანს მკვლევართა სურვილი, პოეტის პირითვე ემტკიცებინათ, რომ ის, რუსთველი, ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი სამყაროს მომღერალი და ამსახველი იყო.

ტრადიციულ გაგებაში გარკვეული შეასრულა მცდარმა წაკითხვამ: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი“, რაც გაგებულია ასე: პოემაში „ვთქვენ“, ე. ი. ავსახე, ქვენა ხელობანიო. აქ „ვთქვენ“ გაიგება ისე, როგორც მე-4 სტროფში: „ვთქვენი ქებანი“.

მაგრამ ბოლო გამოცემებში ეს წაკითხვა გასწორდა რამდენიმე ხელნაწერის მიხედვით:

„ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან“.

აქ „ვთქვენ“ იგივე მნიშვნელობისაა, როგორც „ვთქვა“ მე-20 სტროფში: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“, ოღონდ გულისხმობს მრავლობით რიცხვში დაყენებულ ობიექტს – „ხელობანი ქვენანი“, ანუ - „ვთქვა“, ესე იგი ვიტყვი მიჯნურობის შესახებ; „ვთქვენ“, ესე იგი, ვიტყვი „ქვენა ხელობათა“ შესახებ.

შეცდომის მეორე წყაროა ის ტრადიციული შეხედულება, თითქოს პროლოგში სხვადასხვა სახის „მიჯნურობაზე“ იყოს დაპარაკი, სინამდვილეში, როგორც ქვემოთ დავინახეთ, პროლოგის მიხედვით სხვადასხვა სახისაა არა „მიჯნურობა“, არამედ საერთოდ ქალისა და კაცის სასიყვარულო დამოკიდებულება. ეს სამი სახეა: 1. მიჯნურობა (უმაღლესი სახე), 2. ქვენა ხელობა და 3. სიძვა.

ქვემოთ დავინახავთ, რომ „მიჯნურობა“ პროლოგის მიხედვით (და მით უმეტეს პოემის მიხედვით) არ არის და არც შეიძლება იყოს „პირველი“ ან „მეორე“, „მაღალი“ ან „მდაბალი“, „საზეო“ ან „ზენა“.

გადავიდეთ ამის დასაბუთებაზე.

ა) ჯერ „პირველისა“ და „ერთის“ შესახებ.

მე-20 სტროფის „პირველი“ („ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“) ნიშნავს არა მიჯნურობის რიგით ნომერს, არამედ, როგორც ნ. ნათაძემ დაასაბუთა, „მიჯნურობის“ (მიჯნურობის იდეის) საპირველეს, უპირველესობას სხვა იდეათა შორის.

„პირველი“ ნახმარია აგრეთვე 27-ე სტროფში: „არს პირველი მიჯნურობა არ დაჩენა ჭირთა, მალვა...“ აქ ადვილი შესამჩნევია, რომ ლაპარაკია არა პირველ ნომერ მიჯნურობაზე, არამედ მიჯნურის თვისებათა შორის პირველ თვისებაზე.

გასარკვევია, რას ნიშნავს „ერთი“ შემდეგ ტაეპში: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან...“ აქ „ერთი“ თითქოს იმ „პირველ“ მიჯნურობაზე მიუთითებს, რომელზეც წინა სტროფში იყო ლაპარაკი. თანამედროვე ქართულით ამ ტაეპის შინაარსს ასე გადმოსცემენ: „იმ პირველ მიჯნურობას ჭკვიანნი ვერ გაიგებენ“. მაგრამ თუ კარგად დავუკვირდებით, შევამჩნევთ, რომ აქ „ერთი“ შეეხება არა უშუალოდ სიტყვა „მიჯნურობას“, არამედ საგანთა შორის ერთ-ერთ საგანს, რომელიც ამ შემთხვევაში მიჯნურობაა.

რომ გასაგები გახდეს ეს მსჯელობა, დავუკვირდეთ ტაეპის აზრს: მიჯნურობის გაგება მხოლოდ მიჯნურებს შეუძლიათ. აქ მიჯნური ნიშნავს არა-ჭკვიანს. სხვაგვარი გაგება აქ შეუძლებელია. ჭკვიანს თეორიულად ყველაფრის გაგება შეუძლია, მაგრამ იგი ვერ გაიგებს

მიჯნურობას, რადგან მიჯნურობის გასაგებად (შესაცნობად, შესაგრძნობად) გამიჯნურებაა საჭირო, ხოლო გამიჯნურება იგივე გაშმაგებაა, გახელებაა, ე. ი. ჭკუიდან გადასვლაა. ასე გამოდის „მიჯნურის“ განმარტებიდან: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან“. აგრეთვე 1094-ე სტროფის მიხედვით, სადაც „შმაგი“ და „უჭკუო“ სინონიმებს წარმოადგენენ: „ხვაშიადთა ვერ-მმაღავსა, უჭკუოსა, შმაგსა, რეტსა“. აქედან: უჭკუო—შმაგი—მიჯნური. ან პირიქით: ჭკვიანი—არაშმაგი—არამიჯნური.

აქედან ცხადია, რომ მიჯნურობაა ერთადერთი საგანი, რომელსაც ჭკვიანი ვერ იგებს. ამის მიხედვით ადვილი ასახსნელია, რას ნიშნავს „ერთი“ განსახილველ ტაეპში: მას ერთ საგანს, ერთ მოვლენას, - მიჯნურობას, ჭკვიანნი ვერ გაიგებენ. მაშასადამე, განსახილველი ტაეპი თანამედროვე პუნქტუაციის მიხედვით ასე უნდა გასწორდეს:

მას, ერთსა, მიჯნურობასა, ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.

ზემოთქმულიდან გამოდის, რომ არც მე-20 და 27-ე სტროფების „პირველი“ და არც 21-ე სტროფის „ერთი“ არ გვიჩვენებს მიჯნურობის რიგით ნომერს, არ გვიჩვენებს, რომ არსებობს „მეორე“ მიჯნურობაც, „მესამეც“ და ა. შ. ამ რიგით ნომერს კი რუსთველი იქვე, შაირობის თეორიაში, ხმარობს.

ბ). პროლოგის არც ერთ სტროფში არ ერთვის სიტყვა „მიჯნურობას“ რაიმე განმასხვავებელი ეპითეტი, არც ერთ სტროფში არ არის მითითებული, თუ რომელ მიჯნურობაზეა ლაპარაკი (ასევეა პოემის ძირითად ნაწილშიც. მაგრამ ამ თვალსაზრისით პროლოგის მონაცემები უფრო საინტერესოა, რადგან ის წარმოადგენს პოემის ერთგვარ თეორიულ ნაწილს). დავიმოწმოთ ამ ტერმინის შემცვლელი ტაეპები:

20 - I: ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა.

21 - I: მას, ერთსა, მიჯნურობასა, ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.

22 - I: მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა.

23 – I, IV: მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა...

ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა”.

25 – I, II: მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი, მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი”.

26 – I: ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში.

27 – I, IV: ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა...

კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა.

28 – I: არს პირველი მიჯნურობა არ დარჩენა ჭირთა, მალვა.

28 – III: არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს.

31 – IV: არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს, თუ კაცსა ეახლების.

თუ რუსთველი გულისხმობდა, რომ მიჯნურობა სხვადასხვა სახისაა, მაშინ საკითხავია, რატომ არსად უთითებს, რომელ არ როგორ მიჯნურობაზეა ლაპარაკი ამა თუ იმ სტროფში?

გ) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, პროლოგის მიხედვით შეინიშნება, რომ რუსთველი ასხვავებს ქალისა და კაცის სასიყვარულო დამოკიდებულების სამ სახეს: 1. მიჯნურობა, 2. ქვენა ხელობა და 3. სიძვა. ამ თვალსაზრისის დასაბუთებისათვის განსაკუთრებით საინტერესოა 23-ე სტროფი:

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

როგორც ნ. ნათაძე სამართლიანად იღნიშნავს, აქ მიჯნურობა ზოგადად ადამიანის კუთვნილება კი არაა, მხოლოდ რჩეულთა, მხოლოდ სრულყოფილ ადამიანთა ხვედრია. (ნ. ნათაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 39). სტროფში ჩამოთვლილი თვისებები კარგად გვიჩვენებს, თუ რომელ სოციალურ ფენას ეკუთვნიან ეს რჩეულნი. ეს არის ფეოდალური არისტოკრატია. მაგრამ, როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს: „რუსთველს რომ სიყვარული გრძნობა მხოლოდ ამ სოციალური წრის და ამ თვისებებით შემკული პიროვნებების მონოპოლიად მიეჩნია, ე. ი. ეთქვა, რომ სხვა წრეში და უფრო დაბალი ხარისხის პიროვნებებში სიყვარულის გრძნობა არ არსებობს, ეს ფაქტიურად შეუძლებელია: აკი თვით გვიხატავს „არასრულყოფილი“ ფატმანის ტრფიალებას ავთანდილისადმი, რომ აღარაფერი ვთქვათ ქაჯთა ტრფიალზე, ჩაჩნაგირის რომანზე ფატმანთან. მაშასადამე, აქ იდეალური და არაიდეალური ადამიანების გარჩევაზე კი არ არის ლაპარაკი სიყვარულის უნარის განცდის მხრივ, რამდენადაც თვით სხვადასხვა სიყვარულის გარჩევაზე. მაშასადამე, მიჯნურობა, რომელზეც პროლოგშია ლაპარაკი, ესაა სწორედ ამ იდეალური ადამიანებისათვის დამახასიათებელი მიჯნურობა და არა სიყვარულის სხვა სახეები. სახელს „მიჯნურობა“ პროლოგის ამ სტროფში ავტორი სწორედ ამ სპეციფიკურ, „მდიდარ“, „მოცილილ“ და „მძლეთამძლე“ მოყმეთა კუთვნილ სიყვარულს, კურტუაზულ, არისტოკრატიულ სიყვარულს უწოდებს“. (ნ. ნათაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ.39).

როგორც ვხედავთ, ნ. ნათაძე სამართლიანად ასხვავებს მიჯნურობას „სიყვარულის სხვა სახეებისაგან“, მაგრამ ბოლომდე არ რჩება თანამიმდევრული, რადგან „ქვენა ხელობაც“ მიჯნურობად მიაჩნია (თუმცა ამაში ტრადიციული გაგებაა დამნაშავე, რომელიც მეტად მტკიცედაა დამკვიდრებული). მაშ რომელიდაა „სიყვარულის სხვა სახეები?“ ცხადია, რუსთველი „ქვენა ხელობას“ უწოდებს ისეთ სიყვარულს, რომელიც განსხვავებულია, ერთი მხრივ, მიჯნურობისაგან – კურტუაზული, საკარისკაცო, არისტოკრატიული სიყვარულისაგან, და, მეორე მხრივ, სიძვისაგან. და იგი, „ქვენა ხელობა“, ზოგჯერ ამ არისტოკრატიულ სიყვარულს – მიჯნურობას ჰბაძავს, ზოგჯერ კი სიძვაშიც გადადის. (სწორად შენიშნავს გ. სოსელია: ნესტანი და თინათინი მაღლა დგანან არა მარტო მეძავ ქალზე, მათსა და მეძავს შორის საფეხური კიდევ არის“. იხ. მისი „საქართველოს საზოგადოებრივი და სახელმწიფო წყობილება ვეფხისტყაოსნის მიხედვით“, გვ. 108, 1956, სოხუმი. თუმცა მასაც პოემაში ასახულ მიჯნურობად „ქვენა ხელობა“ მიაჩნია). ეს უკანასკნელი კი მიჯნურობის ცნებასთან შეუთავსებელია.

დ). პოემიდან თითქოს ჩანს, რომ მიჯნურობა ზოგჯერ დაბალ სიყვარულსაც ეწოდება. მაგალითად, ამ ტერმინს რუსთველი ხმარობს ავთანდილ-ფატმანისა და ტარიელ-ასმათის

ეპიზოდებში. მაგრამ ორივე შემთხვევაში ტერმინი „მიჯნურობა“ ნახმარია ირონიულად, პირველ შემთხვევაში ფატმანის სააშიკო წერილის იუმორით სავსე დახასიათების დროს:

დაწერა წიგნი საბრალო, მის მის ყმისა მისართმეველი,
მისისა მიჯნურობისა, მისთა პატიჟთა მცნეველი,
მისთა მსმენელთა გულისა შემძვრელი, შემარხეველი,
უსტარი შესანახავი, არ ცუდად დასახეველი. (1072)

იუმორი ჩანს აგრეთვე ტარიელ-ასმათის ეპიზოდში. ვითომცდა სააშიკოდ მოსული ასმათის საქციელმა ტარიელი მეტად განაცვიფრა:

კარსა შევდექ, ქალი წინა მომეგება, თაყვანის-მცა;
მითხრა: „მოსვლა თქვენს წინაშე კურთხეულ არს, ვინცა ღირსმცა!“
გამიკვირდა, მიჯნურისა თაყვანება ექმნა ვისმცა?
ვთქვი: „არ იცის აშიკობა, თუმცა იცოდა, წყნარად ზისმცა!“ (365)

მივე, დავეჯე ტახტსა ზედა; ქალი მოდგა ნოხთა პირსა,
ჩემსა ახლოს დასაჯდომლად თავი მისი არ აღირსა;
ვარქვი: „მინდა რად ზი შენ, თუ სიყვარული ჩემი გჭირსა?“
მან პასუხი არა მითხრა, ჩემთვის ჰგვანდა სიტყვა-ძვირსა. (366)

ერთი სიტყვით, ორივე ამ ეპიზოდში ტერმინი „მიჯნურობა“ აშკარად ირონიულად არის ნახმარი და დაბალ სიყვარულს – ერთ შემთხვევაში ნამდვილს, მეორე შემთხვევაში გათამაშებულს – არ აღნიშნავს. შესაძლებელია სწორედ ეს იყოს ის „ბაძვა“, რომელზეც ლაპარაკია 21-ე სტროფში.

ე). ტერმინ „მიჯნურობას“ რუსთველი იყენებს 81-ე სტროფში:

მეფესა ესე ამბავი უჩს, ვითა მღერა ნარდისა,
უხარის ეგრე სიკეთე მისისა განაზარდისა,
აქვს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა.

აქ „მიჯნურობას“ აქვს მეტაფორული და არა ზოგადად სიყვარულის მნიშვნელობა.

ვ). საყურადღებოა გრეთვე 24-ე სტროფის მონაცემებიც:

მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი,
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი,
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნუვინ გარევეთ ერთმანეთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი? (24)

პოეტის სიტყვები – მიჯნურობას და სიძვას „ნუვინ გარევთ ერთმანეთსა“-ო, თითქოს იმას მიუთითებს, რომ მიჯნურობა და სიძვა ერთმანეთთან ახლოს დგანან და მათ შორის თითქოს არ არის საგულვებელი სიყვარულის სხვა სახის არსებობა. მაგრამ ამ სტროფში რუსთველი იმასაც ამბობს, რომ მიჯნურობის შედარებაც კი არ შეიძლება სიძვასთან და მათ შორის დიდი ზღვარი ძევს. არადამაჯერებელია ნ. ათაძის შეხედულება, თითქოს ამ სტროფის მიხედვით მიჯნურობისა და სიძვის განსხვავება რუსთაველისათვის „ძალიან ფაქიზია. (იქვე, გვ. 39).

არადამაჯერებელია იმიტომ, რომ „ძალიან ფაქიზსა“ და „დიდ ზღვარს“ შორის მართლაც დიდი ზღვარი ძევს. მიჯნურობა და სიძვა რუსთაველთან სიყვარულის ორი უკიდურესი სახეა, და თუ მაინც ხდებოდა „გარევა“, ეს, ალბათ, მხოლოდ იმიტომ, რომ მიჯნურობაც და სიძვაც ზოგადად ქალისა და კაცის სასიყვარულო დამოკიდებულება იყო. (ცხოვრებისეულ პრაქტიკაში სწორედ ამგვარადვე ხდება ზოგჯერ ორი ურთიერთსაპირისპირო მოვლენის – სიკეთისა და ბოროტების აღრევა).

ზ). საინტერესო პარალელიც შეინიშნება მიჯნურობის თეორიისა და შაირობის თეორიის შორის.

ისევე, როგორც ქალვაჟური სიყვარული, მელექსეობაც სამი სახისაა.

პირველია შაირობა. ვინც შაირობის მოთხოვნებს ვერ ასრულებს, მას „მოშაირე არა ჰქვიან“. ასევე სიყვარულის პირველი სახეა მიჯნურობა. ვინც მიჯნურობის წესებს ვერ ასრულებს, იგი მიჯნური ვერ იქნება: „ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა“; „მიჯნურობა სხვა რამეა“ და სხვა.

მეორე და მესამე სახის მელექსეს ფაქტიურად მოშაირე არა ჰქვიან. კერძოდ, მეორე მელექსე არის „ცოტაი“ მოშაირე, „ნაწილი მოშაირეთა“, რომელიც მოშაირეობას ესწრაფვის, მაგრამ ეს საქმე არ ძალუძს:

**მეორე ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა,
არ ძალუძს სრულქმნა სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა,
ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა,
დიდსა ვერ მოკვლენ, ხელთა აქვთ ხოცა ნადირთა მცირეთა. (16)**

შევადაროთ: „ქვენა ხელობაც“ (სიყვარულის მეორე სახე) მიჯნურობას მხოლოდ ბაძავს, მას ესწრაფვის. ის მიჯნური, რომელიც სამიჯნურო წესებს ვერ ასრულებს, ამ „ქვენა ხელობის“ მიმდევარს ჰგავს:

**ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა,
დღე ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმოზდეს გაყრისა თმოზასა,
ესე მღერასა ბედითსა ჰგავს, ვაჟთა ყმაწვილობასა (26, 1-3)**

ცხადია, რუსთველს თავისი თავი „მეორე“ მელექსედ არ მიუჩნევია. ასევე არ მიიჩნევდა ის „მეორე“ სიყვარულს – „ქვენა ხელობას“ – პოემის გამირთა მიჯნურობად.

იმ სტროფში, რომელშიც მესამე მელექსეზეა ლაპარაკი, 1-3 ტაქტში შაირობის და მოშაირის ხსენებაც არაა, ხოლო მე-4 ტაქტში (თუ ის მესამე მელექსეზეა), მას „მოშაირე არა ჰქვიან“.

მესამე ლექსი კარგი არს სანადიმოდ, სამღერელად,
სააშვიკოდ, სალალობოდ, ამხანაგთა სათრეველად,
ჩვენ მათიცა გვეამების, რაცა ოდენ თქვან ნათელად,
მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად. (17)

მართალია, რუსთველი მესამე მელექსეზე უფრო გულთბილად ლაპარაკობს, ვიდრე „მესამე“ სიყვარულზე – სიძვაზე, მაგრამ უფრო ზუსტი პარალელების არსებობა იქ, სადაც ლაპარაკია სრულიად სხვადასხვა თემაზე, მოსალოდნელი არც არის.

თ). ერთადერთი სტროფი, სადაც თითქოს ნათქვამია, რომ მიჯნურობა არის ორგვარი, კერძოდ, საღმრთო და მიწიერი, - არის 22-ე სტროფი:

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კვკლუცთა ზედა ფრფენითა.

ამ სტროფის მიხედვით მიჯნურობა თითქოს არის ორგვარი: 1. საღმრთო მიჯნურობა („ზოგთა“ მიჯნურთა „აქვს საღმრთო სიახლე“), და 2. მიწიერი, ქვენა მიჯნურობა („კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება“). როგორ უნდა გავიგოთ ამ სტროფში მიჯნურობის ეს ორგვარობა?

უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველის ეპოქაში არ ჩანს ცნება „საღმრთო მიჯნურობა“, იგი წარმოიშვა აღორძინების ხანაში, როცა „მიჯნურობა“ უკვე გაგებულ იქნა როგორც „სიყვარული“ – ზოგადად. აღორძინების „საღმრთო მიჯნურობა“ ნიშნავდა რუსთაველის ეპოქის „საღმრთო ტრფიალს“, „საღმრთო სიყვარულს“.

აღსანიშნავია, რომ ვიქტორ ნოზაძე, რომელიც თითქმის ყველა ტერმინს დიდი დაკვირვებით განიხილავს ძველი და ახალი აღთქმების, წმინდა მამათა ნაწერების და სხვა ლიტერატურული ძეგლების გათვალისწინებით, ამ შემთხვევაში - ტერმინ „მიჯნურობასთან“ დაკავშირებით ცოტა არ იყოს უცნაურად იქცევა, - იგი ტერმინ „მიჯნურობას“ ყოველგვარი კომენტარის გარეშე უიგივებს ტერმინ „სიყვარულს“ და ამ უკანასკნელი ტერმინის რაობას არკვევს. (გ. ნოზაძე, *ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება*, გვ. 375-381). ცხადია, ეს ამბავი უნდა მიეწეროს ტრადიციული გაგების ძლიერ მტკიცედ დამკვიდრებას, რის თანახმად მე-20 სტროფის პირველ ტაეპში ლაპარაკია „ზეციურ“ - ვ. ნოზაძის გაგებით - ქრისტიანულ საღმრთო მიჯნურობაზე.

ფაქტიურად ამ სტროფშიც არა გვაქვს ეს ტერმინი. აქ ლაპარაკია მხოლოდ მიჯნურზე, რომელსაც აქვს „საღმრთო სიახლე“.

როგორც ნ. ნათაძე ასაბუთებს, ამ სტროფში ნაგულისხმევია სუფიზმი. სუფიზმი არის „ვნებიანი პერსონალური სიყვარული (უკეთ – ტრფობა, სწრაფვა) ღმრთის მიმართ, მასში გათქვეფა, მასთან ერთყოფა, რაც საკუთარი მეობის დაკარგვით, ნებისა და ცნობიერებისაგან განთავისუფლებით მიიღწევა... ეს პერსონალური სიყვარული ღმრთისადმი ეროტიკული პოეზიის ენით გამოიხატება: ღმერთია მისტიკოსის სატრფო, რომელთან სიშორით იგი იტანჯება და რომელსაც იგი ხორციელი ვნების არსენალიდან აღებული სახეებით მიმართავს... ამგვარად,

ხორციელი სქესობრივი სწრაფვის გამომხატველი ყველა ლექსი შეიძლება გაგებულ იქნას მისტიკურად, როგორც ღმრთისადმი სწრაფვის გამომხატველი, ხოლო მისტიკური ლექსი, თუ მის ალეგორიულ აზრს ვერ მივხვდებით, ხორციელი სატრფოსადმი მიმართული გვეგონება. სუფიური გაგება მიჯნურობისა არც მიწიერ, ხორციელ სიყვარულს გამორიცხავს. მიწიერი სიყვარულის ერთი გამართლება ისაა, რომ ლამაზი სატრფო, ისევე როგორც ყველა არსებული, ღვთის ემანაციაა და ამდენად მისი ტრფობა ისევე ღვთისადმი ტრფობაა... მეორეც, მიწიერი სიყვარულის აზრი იმაშია, რომ ტრფობას, თავდავიწყებას გვაჩვენებს და მით უფრო მაღალი ტრფობისათვის გვამზადებს“. (ნ. ნ ა თ ა მ ე, ვეფხისტყაოსნის პროლოგის კომენტარისათვის, გვ. 174).

„რომ ეს სტროფი ამ სუფიურ სიყვარულს ეხება, ეს ეჭვს გარეშეა: პირველ ორ ტაეჰში რუსთველი ტერმინ „მიჯნურობის“ ეტიმოლოგიას და მნიშვნელობის ზუსტ განმარტებას იძლევა... შემდეგ ორ სტრიქონში მოცემულია ენციკლოპედიური განმარტება ამავე ტერმინისა... ხაზგასმით აღსანიშნავია, რომ რუსთველისათვის რაიმე მსჯავრის მიწერას ამ სტროფში მოხსენებული ორნაირი მიჯნურობის შესახებ არავითარი საფუძველი არა აქვს (თავისი მსჯავრი „ქვენა“ და „ზენა“ მიჯნურობის შესახებ მან ზემოთ უკვე გამოთქვა). ეს სტროფი მხოლოდ ტერმინის („მიჯნურის“) ზუსტსა და მიუდგომელ განმარტებას შეიცავს“. (იქვე, გვ. 175).

თუ განსახილველ სტროფში მართლაც სუფიზში იგულისხმება, მაშინ ვითარება ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: რუსთველი გვაძლევს „მიჯნურის“ ეტიმოლოგიას, გვეუბნება, რომ „მიჯნური“ არაბული წარმოშობის სიტყვაა, და ამასთან დაკავშირებით იმასაც გვეუბნება, თუ როგორია არაბეთში სიყვარულის ერთერთი და ძირითადი სახე. ამიტომ მე-3 – 4 ეტაპის „ზოგში“ პოემის მიჯნური კი არ იგულისხმება, არამედ სუფიური სიყვარულის მიმდევარი, არაბული საზოგადოების წევრი (ცხადია, აქ იგულისხმება ისტორიული არაბეთი). ამგვარად, აქ მიჯნურობა ნახმარია სუფიური სიყვარულის მნიშვნელობით – ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით.

დამატებით შეიძლება აღინიშნოს, რომ ამ სტროფში მიჯნურობის ორგვარობა ძალიან ჰგავს მე-12 სტროფში შაირობის ორგვარობას. შაირობა მელექსეობის პირველი და უმაღლესი სახეა (მეორე და მესამე მელექსეს „მოშიარე არ ჰქვიან“), მაგრამ იგი მაინც ორგვარია – საღმრთო („საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი“) და საერო („კვლა აქაცა ეამების“). სწორედ ასევე, მიჯნურობაც სიყვარულის პირველი და უმაღლესი სახეა (მეორე და მესამე სახეა „ქვენა ხელობა“ და სიძვა), მაგრამ ისიც ორგვარია – საღმრთო („ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე“), და მიწიერი („კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება“).

როგორც ჩანს, რუსთველი გულისხმობს, რომ „საღმრთო“ (საეროსთან ერთად) შეიძლება იყოს მელექსეობისა და სიყვარულის მხოლოდ და მხოლოდ უმაღლესი სახეები – შაირობა და მიჯნურობა, და არა მეორე და მესამე სახისა. ან, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, საღმრთო და საერო ნაწარმოების შექმნა შეუძლია მხოლოდ მოშიარეებს, ანუ პირველ მელექსეებს, და არა მეორე და მესამე რანგისას. ეს უკანასკნელი მხოლოდ საერო ნაწარმოებებს თუ შექმნიან. ხოლო ღმრთისადმი სიყვარული (სუფიური გაგებით) შეიძლება შევადაროთ მხოლოდ და მხოლოდ მაღალადამიანურ, წმინდა, შორით მზნედ სიყვარულს – მიჯნურობას და არა ხორციელი სიყვარულის სხვა, დაბალ სახეებს.

ერთი სიტყვით, 22-ე სტროფი ამოვარდნილია პროლოგის საერთო მდინარეებიდან, როგორც ეტიმოლოგიური ექსკურსი, და მასში ხსენებული ორგვარი მიჯნურობა პროლოგის დანარჩენ

სტროფებზე ვერ გავრცელდება. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი ჩანართად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან ტერმინ „მიჯნურობასთან“ სიტყვა „საღმრთო“ რუსთველის ეპოქაში არ იხმარებოდა. მას იყენებდნენ მხოლოდ აღორძინების ეპოქაში, როდესაც „მიჯნურობამ“ სიყვარულის, ტრფობის ზოგადი მნიშვნელობა შეიძინა.

ამგვარად პროლოგის მრავალი მონაცემი მოწმობს იმას, რომ მიჯნურობა რამდენიმე სახის კი არ არის, არამედ ქალ-ვაჟური სიყვარულის ერთ-ერთი კერძო და ამასთანავე უმაღლესი სახეა. იგი არის გარკვეული საზოგადოებრივი ფენის, სახელდობრ, ფეოდალური არისტოკრატის კუთვნილება, ამ საზოგადოებაში მოქმედი, გარკვეული პირობითობების შემცველი საზოგადოებრივი ინსტიტუტი.

ქალვაჟური სიყვარულის მეორე სახეა „ქვენა ხელობა“, მესამე კი – სიძვა. ამასთან, „ქვენა ხელობის“ პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობად მიჩნევა არ შეესაბამება არც პროლოგის მონაცემებს და არც რუსთველის მხატვრულ პრინციპებს.

ახლა გადავიდეთ ძირითად საკითხზე: როგორ ხასიათდება მიჯნურობა 20-21-ე სტროფის საწყისი ეტაპების მიხედვით და როგორ შეესაბამება ეს დახასიათება პოემაში ასახულ მიჯნურობას.

განვიხილოთ პირველი ტაეპი:

ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა.

ნ. ნათაძის განმარტებით მისი აზრი ასეთია: „სიტყვას ჩამოვადებ მიჯნურობაზე – ზეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესზე მათ შორის“.

ეს განმარტება ეყრდნობა „ტომისა“ და „გვარის“ იმ მნიშვნელობებს, რომლებსაც ნ. ნათაძე იმოწმებს შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით გამოსულ იოანე პეტრიწის შრომებზე დართული ლექსიკონიდან (აგრეთვე მოჰყავს ამ ფილოსოფიურ ტერმინთა შემცველი ტექსტებიც პეტრიწის შრომებიდან). ეს მნიშვნელობანია: „ტომი“ არის ბერძნული „გენოს“-ის თარგმანი და ნიშნავს თანამედროვე ფილოსოფიურ ტერმინს „გვარი“. ხოლო პირველი ტაეპის „გვარი“ არის ბერძნული „ეიდოს“-ის თარგმანი და ნიშნავს „იდეას“, „სახეს“. ესე იგი – „ტომი გვართა ზენათა“ ნიშნავს: „ზეციურ სახეთა გვარი“, ანუ „ზეციურ იდეათა გამაერთიანებელი იდეა“, „ზეციურ იდეათა იდეა“, „ყველაზე ზოგადი, ანუ (რაც პლატონისა და ნეოპლატონიკოსებისათვის ერთი და იგვეა) ყველაზე მაღალი ზეციურ იდეათა შორის“. (ნ. ნათაძე, *რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი*, გვ. 134).

რაც შეეხება განსახილველი ტაეპის „პირველს“ (ვთქვა მიჯნურობა – „პირველი...“), ამასთან დაკავშირებით ტაეპის ნ. ნათაძისეული განმარტება დაზუსტებას მოითხოვს.

„პირველი“, ნათაძის მართებული მტკიცებით, არ არის მიჯნურობის რიგითი ნომერი, რადგან ამას ხელს უშლის „და“ კავშირი.

„პირველის“ მნიშვნელობას ნათაძე ასე განმარტავს: „პირველი“... „ტომის“ სინონიმი გამოდის: „პირველი“ იერარქიის სათავეში მდგომს აღნიშნავს, ისევე როგორც ტომი მისი ზემოთ განხილული ტერმინოლოგიური მნიშვნელობით“ (იგულისხმება „ტომის“ მნიშვნელობა პირველ ტაეპში – „ყველაზე ზოგადი იდეა“).

იმის გამო, რომ ნათამეს სიტყვა „პირველი“ ნაგულისხმევი აქვს ცალკე აღებული სიტყვა „ტომის“ სინონიმად, იგი თავის განმარტებაში სიტყვა „პირველს“ (ისევე, როგორც „ტომს“) ცალკე უკავშირებს სიტყვებს „გვართა ზენათა“. ასეთი დაკავშირება („პირველი... გვართა ზენათა“) არასწორია, რადგან სიტყვები „გვართა ზენათა“ მხოლოდ „ტომის“ მსაზღვრელია. „პირველს“ თუ დავაკავშირებთ სიტყვებთან „გვართა ზენათა“, მაშინ უნდა გვეკონდეს „პირველი გვართა ზენათა შორის“, ან „პირველი გვართაგან ზენათა“.

სინამდვილეში „პირველი“ არის სინონიმი არა ცალკე აღებული სიტყვა „ტომისა“, არამედ ფრაზისა – „ტომი გვართა ზენათა“ (მიჯნურობა არის „პირველი“ და „ტომი გვართა ზენათა“). „ტომი გვართა ზენათა“, ანუ „ზეციურ იდეათა იდეა“, თვით არის „პირველი იდეა“, ანუ, თუ ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, - „პირველი“.

ამგვარად, ნ. ნათამის განმარტება ასე უნდა დაზუსტდეს:

სიტყვას ჩამოვადებ მიჯნურობაზე, რომელიც არის „პირველი“ (ანუ „პირველი იდეა“) და ზეციურ იდეათა იდეა.

ასეთი დაზუსტება, შეიძლება ითქვას, ფორმალური ხასიათისაა და ნათამის განმარტების ზოგად აზრს არ ცვლის.

ნ. ნათამე პირველ ტაეპში რუსთაველის მსოფლმხედველობის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მომენტს ხედავს. რაც იმით გამოიხატება, რომ რუსთაველმა სამყაროს იერარქიის სათავეში სიკეთის იდეის ადგილზე დააყენა მიჯნურობის იდეა. განვიხილოთ, თუ რამდენადაა შესაძლებელი ამ შეხედულების გათვალისწინებით პირველ ტაეპში პოემის იდეალურ გმირთა მიწიერ, ამქვეყნიურ მიჯნურობაზე იყოს ლაპარაკი.

როგორც ნ. ნათამემ დაასაბუთა, განსახილველ ტაეპში ფიგურირებენ პლატონური წარმოდგენები იდეათა შესახებ.

პლატონის ფილოსოფიის თანახმად, არსებობს ორი სამყარო. ყოველივე ამქვეყნიურს იდეათა სამყაროში შეესაბამება „მიზეზები“ ანუ „იდეები“. ამქვეყნიური საგნები და მოვლენები მათი შესაბამისი იდეების ანარეკლები, ლანდებია, ისინი მუდმივ ცვალებადობას განიცდიან, იბადებიან და კვდებიან, რადგან მატერიასთან არიან ნაზიარებნი, ხოლო მათი იდეები არავითარ ცვლილებას არ განიცდიან, მუდმივად არსებობენ და აბსოლუტურად სრულყოფილნი არიან.

სწორედ ამ იდეების შესახებ არის ლაპარაკი განსახილველ ტაეპში („ზენა გვარი“ – ზეციური იდეა) ან უფრო სწორად, ამ იდეათა შორის პირველ იდეაზე, უმაღლეს იდეაზე. თავისთავად იბადება აზრი, რომ ეს იდეა არის მიჯნურობის იდეა, რადგან ტაეპში ლაპარაკია მიჯნურობაზე. ამიტომ ტერმინში „მიჯნურობა“ აქ თითქოს უნდა ვიგულისხმოთ მიჯნურობის იდეა.

მაგრამ პლატონი და ნეოპლატონიკოსები ამქვეყნიურ იდეას და მის ზეციურ იდეას ძირითადად სხვადასხვა ტერმინით ან განმასხვავებელი ეპითეტებით გამოსახავდნენ (სიკეთე და სიკეთის იდეა ანუ კეთილობა; მშვენიერება და მშვენიერების იდეა, ანუ მშვენიერება თავისთავად, თავის თავში და სხვა). მაგალითად: „სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოდ კეთილობისად, ვითარცა სოკრატე „ფედროსა“ შინა აღმოაჩინა“. (იოანე პეტრიწი, შრომები, გვ. 102). განსახილველი ტაეპის ტერმინი „მიჯნურობა“ კი ყველა სხვა შემთხვევაში ამქვეყნიურ მიჯნურობას გამოხატავს და არა მის იდეას. ამიტომ ამ ტაეპშიც იგი ამქვეყნიური მიჯნურობის გამომხატველ ტერმინად უნდა მივიჩნიოთ. მასში „მიჯნურობის იდეის“ დანახვა შეუძლებელია.

მართალია, „მიჯნურობას“ მესამე ტაეპის მიხედვით მიეკუთვნება ეპითეტი „საზეო“ („იგია საქმე საზეო“), მაგრამ ის არ არის „იდეის“ მაჩვენებელი ეპითეტი. „საზეოს“ ზოგჯერ განმარტავენ როგორც „ზეციურს“, რაც შეცდომაა. „ზეციურის“ აღსანიშნავად ძველ ქართულში იხმარებოდა „ზენა“, „ზემთა“ და არა „საზეო“. „საზეოს“ აკაკი შანიძე განმარტავს, როგორც „ცად ამყვანს“. „ზეციური“ და „ცად ამყვანი“ კი, ცხადია, განსხვავებული შინაარსის ცნებებია. „საზეო“ ანუ „ცად ამყვანი“ ისეთ მოვლენაზე ითქმის, რომელიც ამქვეყნიურია. მაგრამ იმდენად მაღალია, რომ მასთან ზიარება ადამიანს ცამდე ამაღლებს. გავიხსენოთ, მაგალითად, „ისტორიანი და აზმანი“, სადაც თამარზე დაქორწინება მიჩნეულია, როგორც „საზესთო ბედი“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 38). რუსთველის მიზანდასახულობის მიხედვით პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაც ამამაღლებელია, „საზეოა“.

ერთი სიტყვით, განსახილველ ტაეპში **ამქვეყნიურ მიჯნურობასა და მის ზეციურ იდეას** შორის ტოლობის ნიშანია („მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“). გასარკვევია ამ იგივეობის მიზეზი.

შესაძლოა ორგვარი გაგება.

ა) როდესაც ვლაპარაკობთ „იდეის“ შესახებ (პლატონის მოძღვრების თანახმად), თავისთავად იგულისხმება, რომ ამ იდეას შეესაბამება მისი მიწიერი ორეულების სიმრავლე. ამა თუ იმ იდეის ადგილი იდეათა იერარქიაში განსაზღვრავს მისი მიწიერი ორეულების ადგილს ამქვეყნიურ სამყაროში. მაგალითად, პლატონი უმაღლეს იდეად სიკეთის იდეას თვლიდა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მას ამქვეყნიურ სამყაროში უმაღლეს მოვლენად სიკეთე მიაჩნდა. ნ. ნათაძის შეხედულებით, რუსთველმა ამ ფილოსოფიაში თავისებური კორექტივი შეიტანა და სიკეთის იდეის ადგილზე მიჯნურობის იდეა დააყენა. თუ ეს სწორია, მაშინ ამ კორექტივის მიზანი რუსთველისათვის მიწიერი მიჯნურობის განდიდება უნდა ყოფილიყო. ამიტომ განსახილველ ტაეპში მიჯნურობის იდეასთან ერთად ამ უკანასკნელის საშუალებით განდიდებული ამქვეყნიური მიჯნურობაც უნდა ვიგულისხმოთ. ამ ტაეპის განმარტება – „სიტყვას ჩამოვაგდებ მიჯნურობაზე – ზეციურ იდეათა იდეაზე“ - ასე შეიძლება დაზუსტდეს: „სიტყვას ჩამოვაგდებ მიჯნურობაზე, რომლის იდეა არის ზეციურ იდეათა იდეა“. მაგრამ ასეთი დაზუსტების საფუძველს ტექსტი ფორმალურად არ იძლევა.

ბ). ამ იგივეობის შინაარსი უფრო ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ რუსთველის მხატვრულ მეთოდებს, მის პოეტურ სამყაროს.

დავუბრუნდეთ ისევ პლატონურ და ნეოპლატონურ წარმოდგენებს იდეათა შესახებ. ყოველივე ამქვეყნიური მის ზეციურ იდეას ჰბამავს, როგორც ასლი, ანარეკლი, ლანდი. ჩვენს შემთხვევაშიც, პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობა მის ზეციურ იდეას ჰბამავს. მაგრამ ამქვეყნიური მიჯნურობა რომ მიჯნურობის ზეციურ იდეის ბამავა, ეს არის პლატონური ფილოსოფიის ოდენ განმეორება და მის პოეტურობას პლატონური ფილოსოფიის პოეტურობა განსაზღვრავს. საკუთრივ რუსთველისა აქ არაფერია, არც ფილოსოფია და არც პოეზია. რუსთველი კი პირველ რიგში პოეტია, და მნელი დასაჯერებელია, რომ ისეთი უმნიშვნელოვანესი მსჯელობის დაწყებისას, როგორიცაა მსჯელობა მიჯნურობაზე, იგი მიჯნურობის პოეტური შესხმისათვის პლატონური ფილოსოფიის პოეტურობის ამარა დარჩენილიყოს.

ირკვევა, რომ განსახილველ ტაეპში, ე. ი. მიჯნურობაზე მსჯელობის დასაწყისშივე, როგორც მოსალოდნელი იყო, საქმე გვაქვს რუსთველისათვის ისეთ ორგანულად დამახასიათებელ პოეტურ ხერხთან, როგორიცაა ჰიპერბოლა. რუსთველი ამქვეყნიურ მიჯნურობას (პოემაში ასახულს) ჰიპერბოლურად უიგივებს მიჯნურობის ზეციურ იდეას, რომელიც აბსოლუტურად სრულყოფილია და ამავე დროს იდეათა იერარქიის სათავეში დგას. ეს არის მიჯნურობის უკიდურესი ჰიპერბოლური განდიდება. (ნათამე პირველ ტაეპში ჰიპერბოლას ერთ-ერთ ვარიანტად მიიჩნევს, მაგრამ ჰიპერბოლურად განდიდებად სპირიტუალისტურ სიყვარულს მიიჩნევს და არა პოემის გმირთა მიჯნურობას).

ასეთ „არალოგიკურ“ ჰიპერბოლურ გაიგივებას, შეიძლება ითქვას, ზუსტი ანალოგია ეძებნება პოემაში.

გავიხსენოთ, მაგალითად, ჩვენი პოემისათვის ისეთი ტევადი ცნება, როგორიცაა მზე. მზე – „მნათობთა უკეთესი“, „უმძლესთა მძლეთა მძლე“, „ხატი ღმრთისა“, „მზიანი ღამისა“, „ერთარსება ერთისა“, „უჟამო ჟამისა“... და აი, ამ მზეს პოეტი ჰიპერბოლურად უიგივებს ამქვეყნიურ, ხორციელ ადამიანებს – პოემის გმირებს:

კვლაცა ჰკადრა (ავთანდილმა თინათინს): „აჰა, მზეო, რათგან ღმერთმან მზედ დაგადა, მით გმორჩილებს, ზეციური მნათობია რაცა სადა (134, 1-2)

სხვა ძე არ ესვა მეფესა მართ ოდენ მარტოდ ასული, სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული. (33, 1-2)

მზემან მეტი რაღა გიყოს, აჰა, ბნელი გაგითენე. (372, 4)

... რათგან, მზეო, ჩემთვის ნათლად აღმოხდები. (375, 2)

და სხვა.

ამ ტაეპებში მზესთან მარტო შედარებას არა აქვს ადგილი. მათში პოემის გმირებს ენიჭებათ მზის, როგორც კოსმიური მნათობის, სპეციფიკური თვისებები; მზეს მორჩილებენ სხვა მნათობები, მზე ამოდის და ათენებს დღეს და ა. შ.

სწორედ ამგვარი შემთხვევა გვაქვს განსახილველ ტაეპში. ამქვეყნიური მიჯნურობა ჰიპერბოლურად გაიგივებულია მის ზეციურ იდეასთან. ეს არის სრულიად კანონზომიერი პოეტური მოვლენა, და ასეთი პოეტური ხერხის გამოყენება მიჯნურობის შესხმისათვის მიჯნურობაზე მსჯელობის დასაწყისშივე რუსთველისაგან, ცხადია, მოსალოდნელი იყო.

ამგვარად, განსახილველი ტაეპი „ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ შეიძლება ასეთ ფილოსოფიურ-მხატვრულ ელემენტებად „დავშალოთ“:

1. მასში ლაპარაკია იდეის (მიჯნურობის იდეის) შესახებ. ამიტომ იგულისხმება, რომ ამქვეყნიური (პოემაში ასახული) მიჯნურობა მის ბაძვას წარმოადგენს. ეს ბაძვა პლატონურ ფილოსოფიას ეკუთვნის და მის პოეტურობას პლატონური ფილოსოფიის პოეტურობა განსაზღვრავს. საკუთრივ რუსთველისა აქ არაფერია, არც ფილოსოფია და არც პოეზია.

2. მიჯნურობის იდეა იდეათა შორის უპირველესია. აქ ჩნდება რუსთველის საკუთარი ფილოსოფია. როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს, „რუსთველის ეს კონცეფცია შეიცავს მხოლოდ მეტაფიზიკურ (ონტოლოგიურ) ელემენტს. ესაა ის ნაკლებ არგუმენტირებული, მაგრამ დიდი გაქანების ონტოლოგიურ კონსტრუქციათა შექმნის სტილი, რომელიც პლატონური ფილოსოფიისათვისაა დამახასიათებელი და მას „მეტაფიზიკურ პოეზიად“ ხდის. თუ რუსთველს პლატონის კონსტრუქციებში თავისებური კორექტივი შეაქვს, სახელდობრ, თუ სამყაროს პროტოტიპ იდეათა სათავეში რუსთველი პლატონისეული სიკეთის იდეას მაგიერ „მიჯნურობის“ იდეას აყენებს, ასეთ დებულებას, ცხადია, არავითარი ლოგიკური არგუმენტი არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს, ისევე როგორც არ შეიძლება ჰქონდეს ლოგიკური არგუმენტი ამ კონცეფციის ავტორის – პლატონის დებულებას, რომ უმაღლესი იდეა არის სიკეთის, ანუ ჭეშმარიტების, ანუ მშვენიერების იდეა. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, რუსთველის ფორმულა „მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ არაა მხოლოდ მეტაფიზიკური კომპლიმენტი ამ გრძნობისადმი, რომლის მიმართაც რუსთველი აშკარა მიკერძობებას იჩენს – სწორედ ისევე, როგორც არაა მხოლოდ კომპლიმენტი სიკეთის, მშვენიერებისა და ჭეშმარიტებისადმი პლატონის ხსენებული კონცეფცია. ეს უკანასკნელი არის მეტაფიზიკურ მკაფიო ცნებებში ჩამოყალიბებული ემოცია, სურვილი თუ რწმენა, რომელიც სამყაროში სიკეთის, სილამაზის, ჭეშმარიტი შემეცნების ბატონობას ხედავს და სურს, რომ ხედავდეს. ამ კონცეფციაში ლოგიკური ხარვეზები არაა – პლატონს ვერვინ შედავებია იმაში, რომ იდეათა იდეა არის სიკეთე და არა ვთქვათ, მორიდება; ამიტომ, მიუხედავად იმისა, რომ სიკეთის პრიმატს აქ არგუმენტები არა აქვს, ეს კონცეფცია მაინც ფილოსოფიას ეკუთვნის დროის კვალობაზე და არა პოეზიას: ამის შესაბამისად რუსთველის ორიგინალური დებულებაც – რომ სიყვარულია იდეათა იერარქიის მწვერვალი, ე. ი. სამყაროს სათავე და არა სიკეთე ან ჭეშმარიტება, არის მეტაფიზიკურ ცნებებში ჩამოყალიბებული ემოცია და, მიუხედავად თავისი უსაბუთობისა, ფილოსოფიას ეკუთვნის“. (6.5 ა თ ა ძ ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 143-144).

პლატონის ფილოსოფიაში რუსთველის მიერ შეტანილი კორექტივის მიზანი, რა თქმა უნდა, ამქვეყნიური მიჯნურობის განდიდებაა. რუსთველმა რომ მიჯნურობის იდეა დააყენა იდეათა იერარქიის მწვერვალზე, ამით ის თქვა, რომ ამქვეყნიად მიჯნურობაა ყველაზე მაღალი მოვლენა, რაც პოემაშიც ასეა ნაჩვენები.

რუსთველის ეს კონცეფცია პლატონის ფილოსოფიის კორექტირებითაა მიღებული, ამიტომ ამ კონცეფციის პოეტურობას ისევ პლატონური ფილოსოფიის პოეტურობა განსაზღვრავს.

3. თუ დავუშვებდით, რომ განსახილველ ტაეპში ტერმინი „მიჯნურობა“ მიჯნურობის იდეას ნიშნავს, მაშინ ზემოთ მოყვანილი ორი ელემენტით დასრულდებოდა ამ ტაეპის ანალიზიც. გამოვიდოდა, რომ რუსთველი მიჯნურობის ფილოსოფიური დახასიათებისათვის იყენებს პლატონის ფილოსოფიას, პოეტური დახასიათებისათვის – პლატონის ფილოსოფიის პოეტურობას, მაგრამ თუ პირველ შემთხვევაში პლატონის ფილოსოფიაში საკუთარი კორექტივი შეაქვს, მეორე შემთხვევაში მხოლოდ პლატონის ფილოსოფიის პოეტურობის ამარა რჩება, რაც დაუჯერებელია. დაუჯერებელია, რომ ისეთი უმნიშვნელოვანესი მსჯელობის დაწყებისას, როგორცაა მსჯელობა მიჯნურობაზე, რუსთველს მიჯნურობის პოეტური შესხმისათვის რაღაც საკუთარი პოეტური ხერხი არ გამოეყენებინოს.

და, აი, სწორედ ამ ხერხს ავლენს განსახილველი ტაეპის „პირველ“ მიჯნურობაში პოემის გმირთა მიჯნურობის დანახვა. აქ იკვეთება რუსთველის ერთ-ერთი ბრწყინვალე პოეტური სახე; აქ ჩნდება რუსთველის საკუთარი პოეზია მიჯნურობის პოეტური შესხმისათვის. რუსთველი ამქვეყნიურ მიჯნურობას (პოემაში ასახულს) ჰიპერბოლურად უიგივებს მიჯნურობის ზეციურ იდეას, რომელსაც ამავე დროს იდეათა იარაღის მწვერვალზე აყენებს. ეს გაიგივება იმავე პოეტური ხერხითაა შესრულებული, როგორც პოემის გმირთა მზესთან ჰიპერბოლური გაიგივება. (გავიხსენოთ: თინათინი იყო „სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული“. ანდა: „კვლაცა ჰკადრე (ავთანდილმა თინათინს): აჰა, მზეო, რათგან ღმერთმან მზედ დაგბადა, მით გმორჩილებს, ზეციური მნათობია რაცა სადა“, და სხვა.). ასეთი ჰიპერბოლური გაიგივების გამოყენებამ განსახილველ ტაეპში მიჯნურობაზე მსჯელობის დასაწყისშივე ერთმანეთზე მჭიდროდ გადააჯაჭვა ფილოსოფია და პოეზია. ფილოსოფია და პოეზია ასევე მჭიდროდაა გადააჯაჭვული თვით პოემაში, რომლის მთავარი თემა სწორედ მიჯნურობაა.

ამგვარად, თუ მივიღებთ, რომ განსახილველ ტაეპში ნახმარი ტერმინი „მიჯნურობა“ პოემის გმირთა ამქვეყნიურ, მიწიერ მიჯნურობას ნიშნავს, აქ ყველაფერი რიგზე აღმოჩნდება როგორც ფილოსოფიური, ისე მხატვრული თვალსაზრისით.

ნ. ნათაძე რომ ამ ტაეპის „მიჯნურობა“ მიჯნურობის იდეად მიაჩნია, ამის მიზეზი იყო მისი დგომა ტრადიციულ თვალსაზრისზე, რის მიხედვითაც „პირველი“ მიჯნურობა რაღაც არახორციელი, „ზეციური“ მიჯნურობაა და იგი ბაძვის საგანია პოემის გმირთა მიჯნურობისათვის, ანუ „ქვენა ხელობისათვის“. ამის გამო ნ. ნათაძეს მიაჩნდა, რომ მე-20 სტროფში აუცილებლად ლაპარაკი უნდა ყოფილიყო მეტაფიზიკურ მიჯნურობაზე, რადგან მასში რეალური მიჯნურობის (ცხადია, სპირიტუალისტურის) დანახვა უფრო დიდსა და გადაულახავ წინააღმდეგობას წარმოშობდა. მაშინ გამოდიოდა, რომ რუსთველი შეგნებულად ემიჯნება ადამიანთა მაღალ, სპირიტუალისტურ სიყვარულს, ვითარცა მიუწვდომელს, ეს კი, ნ. ნათაძის მართებული მტკიცებით, შეუძლებელია დავუშვათ, თუ გავითვალისწინებთ „რუსთველის დამოკიდებულებას თავისი მთავარი გმირებისადმი და მათი იდეალობის, სრულყოფის მნიშვნელობას ავტორისათვის“. (იქვე).

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ჭეშმარიტებამ თავი მაინც ვერ დამალა: ნ. ნათაძე ამ ტერმინში (პირველი ტაეპის „მიჯნურობაში“) ადამიანთა მაღალ სიყვარულსაც ხედავს, მაგრამ ამას რუსთველის „სიტყვახმარების ერთგვარ არასიზუსტეს“ და „დიფუზურობას“ მიაწერს. „პირველი და ტომი გვართა ზენათა“, როგორც ნ. ნათაძე აღნიშნავს, „მართლაც მეტაფიზიკური აზრითაა ნახმარი და ნიშნავს არა ადამიანებს შორის მაღალ სიყვარულს, არამედ ზეციურ სიყვარულს, სიყვარულის იდეალურ პროტოტიპს. მაგრამ უზუსტობა იმაშია, რომ ამ გამოთქმას რუსთველი ხმარობს არა იმის სათქმელად, რომ იგი იდეალური პროტოტიპის შესახებ მსჯელობას იწყებს, არამედ იმის სათქმელად, რომ იწყება მსჯელობა საერთოდ სიყვარულზე (ახალ თემაზე), რომელშიც ადამიანთა სიყვარული და სიყვარულის იდეალური პროტოტიპი გადიფერენცირების გარეშე რჩება“. (იქვე).

როგორც ზემოთ დავინახეთ, აქ არავითარ „სიტყვახმარების არასიზუსტეს“ და „დიფუზურობას“ არა აქვს ადგილი. ეს რუსთველისაგან არც არის მოსალოდნელი. რუსთველი განსახილველ ტაეპში პოემის გმირთა მიჯნურობას გულისხმობს მხოლოდ და სხვას არაფერს.

საერთოდ კი უდავოდ მისაღებია და ჩვენს თვალსაზრისსაც არ ეწინააღმდეგება ნ. ნათამის დაკვირვება, რომ ქართული ფილოსოფიური შეხედულებანი და ქრისტიანული გააზრებანი „ტრფიალისა“ და „სიყვარულის“ შესახებ „რუსთველის პოეტურ ასოციაციებს კვებავენ“ (იქვე).

„ეს სამი ტერმინი შინაარსობრივად ვერ გათანაბრდება. მიუხედავად ამისა, როგორც ჩანს, ერთზე მსჯელობისას პოეტის მეორის და მეორეზე ფილოსოფიაში გამოთქმულის ასოციაციები მოსდევს, სახელდობრ, მიჯნურობაზე ლაპარაკისას ის მეტაფიზიკური კონცეფციაც უდგას თვალწინ, რომელიც ეხება ზოგადად სწრაფვას, ტრფიალს, როგორც სამყაროს შემკვრელსა და მამომრავებელ ძალას“. (იქვე).

ამგვარად, მე-20 სტროფის პირველ ტაეპში „ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ გაცილებით მეტი ლოგიკურობით შეიძლება დავინახოთ პოემის იდეალურ გმირთა „მიწიერი“ მიჯნურობა, ვიდრე „ქვენა ხელობაში“. ასეთი გაგება, ერთი მხრივ, გამორიცხავს იმ წინააღმდეგობას, რომელიც ტრადიციული გაგების საფუძველზე წარმოიშობა, მეორე მხრივ, სრულ შესაბამისობაშია რუსთველის იდეურ მიზანდასახულობასთან და, რაც მთავარია, მის მხატვრულ პრინციპებთან.

მე-20 სტროფის დანარჩენ ტაეპში მით უფრო არაფერია ისეთი, რაც მათში პოემის გმირთა „მიწიერი“ მიჯნურობის დანახვას ეწინააღმდეგებოდეს.

ჯერ მე-3-4 ტაეპებს შევხვით, რომელზეც ნაწილობრივ ზემოთაც იყო აღნიშნული. ამ ტაეპის მიხედვით, მიჯნურობა არის არა იდეა, არამედ „საქმე“ (აღმაფრენის მომცემი საზეო საქმე), რომელსაც ადამიანი შეიძლება „ეცადოს“. ამასთანავე, ტერმინ „მიჯნურობაზე“ ნათქვამია, რომ იგი არის „საზეო“, რომელიც ნიშნავს არა „ზეციურს“, არამედ „ცად ამყვანს“ (ა. შანიძე), და იგი აღნიშნავს ისეთ მოვლენას, რომელიც ამქვეყნიურია, მაგრამ იმდენად მაღალია, რომ მასთან ზიარება ადამიანს ცამდე ამაღლებს. მაგალითად, „ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით თამარზე დაქორწინება მიჩნეულია როგორც „საზესთო ბედი“. „ღირს რამცა ვიყავით მოწონებად და მიხდომად ბედსა ამას საზესთოსა“, – ამბობენ თამარის ხელის სათხოვნელად მისული „ოვსთა მეფეთა შვილნი, შუენიერნი და სახე-კეთილნი მოყმენი“, რადგან „უქმ იქმნა განზრახვა მათი“. (ქართლის ცხოვრება, 11, გვ. 38). რუსთველის მიზანდასახულების მიხედვით პოემის გმირთა მიჯნურობა მართლაც ამამაღლებელია, „საზეოა“.

ახლა განვიხილოთ დანარჩენი ტაეპები.

მე-2 ტაეპში მიჯნურობაზე ნათქვამია, რომ ის არის „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“. ცხადია, ამის თქმა ყოველგვარ მისტიკურსა და რეალურად არსებულისაგან განსხვავებულ სიყვარულზე შეიძლება, მაგრამ თუ აქ პოემაში ასახულ ამქვეყნიურ მიჯნურობაზეა ლაპარაკი, მაშინ ვერ ვიტყვით, რომ ტაეპში მოცემული დახასიათება მხოლოდ ცარიელი სიტყვებია.

მიჯნურობა, როგორც სიყვარულის უმაღლესი სახე, არ შეიძლება რუსთველს მართლაც ძნელად გამოსათქმელად არ მიეჩნია, ისევე როგორც საერთოდ ყოველგვარი უმაღლესი რამ. რუსთველი რაღა რუსთველი იქნებოდა, რომ სწორად „ძნელად გამოსათქმელს“ არ შესჭიდებოდა და პოემაში „ადვილად გამოსათქმელი“ „ქვენა ხელობა“ აესახა! აკი იმ სტროფშიც, სადაც ტრადიციული გაგებითაც პოემაში ასახულ მიჯნურობაზეა ლაპარაკი, რუსთველი მიჯნურობას ძნელად საცოდნელს უწოდებს: „მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი“.

სიყვარული, როგორც ადამიანში ბუნებრივად მოცემული გრძნობა, თავისთავად რთულია. მით უფრო რთული და ძნელად სათქმელი იქნებოდა იგი, თუ მას გარკვეული პირობითობანი და გამოვლენის მკაცრად რეგლამენტირებული ფორმები დაემატება, რომელთაც სწავლა, ცოდნა სჭირდება, რამდენადაც ისინი გრძნობათა ბუნებრივ მდინარებას ყოველთვის არ ითვალისწინებენ. ცხადია, მიჯნურობა, როგორც ასეთნაირად გართულებული სიყვარულის გრძნობა, მართლაც „ძნელად გამოსათქმელი“, „საცოდნელად ძნელი გვარი“ და ენის მერ „საჭირო გამოსაგები“ უნდა ყოფილიყო. ასე რომ ამ ტაეპში ლოგიკური თვალსაზრისით არავითარი წინააღმდეგობა და შეუსაბამობა არ წარმოიშვება, თუ თუ მასში პოემის იდეალურ გმირითა „მიწიერ“ მიჯნურობას ვიგულისხმებთ.

მე-4 ტაეპში ნათქვამია, რომ მიჯნურობას „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“.

ამ ტაეპს ორგვარად განმარტავენ: 1. ვინც მიჯნური გახდება, მას მრავალი წყენა შეხვდება. 2. ვინც მიჯნური გახდება, მას მას მრავალი წყენა ასცილდება. ორივე ამ განმარტებით ეს ტაეპი მჭიდროდ უკავშირდება პოემის მონაცემებს.

ახლა განვიხილოთ 21-ე სტროფის 1-2 ტაეპები:

**მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან.**

როგორც ზემოთ ავღნიშნეთ, პირველი ტაეპი თანამედროვე პუნქტუაციის მიხედვით ასე უნდა გასწორდეს:

მას, ერთსა, მიჯნურობასა, ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.

ეს ნიშნავს, რომ „მას“, ერთ რამეს, ერთ საგანს, მიჯნურობას, ჭკვიანნი ვერ გაიგებენ. ჭკვიანს თეორიულად ყველაფრის გაგება შეუძლია, მაგრამ იგი ვერ გაიგებს მიჯნურობას, რადგან მიჯნურობის გასაგებად გამიჯნურებაა საჭირო, ხოლო გამიჯნურება იგივე გაშმაგებაა, გახელება, ე. ი. ჭკუიდან გადასვლაა, როგორც ამას ტერმინ „მიჯნურის“ განმარტება გვიჩვენებს: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“. გავიხსენოთ აგრეთვე, რომ 1094 სტროფის მიხედვით „უჭკუო“ და „შმაგი“ სინონიმებია; „ხვაშიადთა ვერ-შმაღვასა, უჭკუოსა, შმაგსა, რეტსა“.

„ჭკვიანი“ სწორედ იმას მიგვანიშნებს, რომ აქ ლაპარაკია პოემაში ასახულ მიჯნურობაზე. მართლაც, „ჭკვიანი“ ნიშნავს გაუმმაგებელს, გაუმიჯნურებულს. გამოდის, რომ იმ მიჯნურობას, რომელზეც აქაა ლაპარაკი, ახასიათებს შმაგობა, ხელობა. შმაგობა და ხელობა კი სწორედ პოემაში ასახულ მიჯნურობას ახასიათებს.

მეორე მხრივ, მიჯნურობისაგან მიჯნურის გაგების მოტივი ან, პირიქით, გაუმიჯნურებულისაგან („ჭკვიანისაგან“) მიჯნურის ვერგაგების მოტივი პოემაში ხშირად გვხვდება. „შენცა გჭირან ჭირნი ჩემნი, არ მიმართლო, არ მიკვირდეს?!“ – ეუბნება ტარიელი ავთანდილს. ასევე ავთანდილსაც მიაჩნია, რომ ტარიელს უნდა უკვირდეს, რომ მან

(ავთანდილმა) თინათინის მოშორებებს გაუძლო: „არ გიკვირს, გავძელ ვერ-ჭვრეტა მისისა მე ღიმილისა?!“.

გავიხსენოთ აგრეთვე, თუ როგორაა მოტივირებული ავთანდილის საყვედური ვაზირისადმი:

**ჰე, ვაზირო, შეგეტყვების სიყვარული არ თურ იცი,
ანუ სხვაგა არ გინახავს მოყვარობა და არცა ფიცი.
თუ გინახავს, უმისოსა ლხინი ჩემი ვით ამტკიცი?! (737, 2-4)**

საყურადღებოა შემდეგი სტრიქონებიც: „მაგრა წესია, მიჯნურსა მიჯნური შეებრალების“. „ხამს მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად“.

განსაკუთრებით საინტერესოა შემდეგი ეპიზოდი: ტარიელის დასახმარებლად მეორედ წასულ ავთანდილს ტარიელი პირობისამებრ ქვაბში არ დახვდა. განაწყენებული ავთანდილი, რომელმაც ტარიელის გულისათვის თავისი სატრფო მიატოვა და „ღმრთისა სწორნი მოიმდურნა“, ქვაბში დახვედრილ ასმათს ტარიელზე საყვედურს ეუბნება. ასმათი უხსნის, რომ ტარიელმა დიდი ტანჯვის გამო დაცდა და ფიცის გასრულება ვერ შეძლო. სიყვარულისათვის იგი ავთანდილს ამართლებს კიდევ, რადგან ცნობაზე მყოფმა („ცნობილმა“) ავთანდილმა „არ იცის“, თუ როგორი „ცეცხლი სწვიდიან“ ტარიელს:

**შენ უმართლე ხარ, ემდურვი, შენ გაეყარე ძმობილსა,
მაგრამ ვით ითქმის, ვით გახდა, ვითა გაიმბო ცნობილსა!
ენა დაშვრების, გაცვთების, გულსა შეელმის ღმობილსა (839, 1-3)**

ასმათი ცნობაზე მყოფი („ცნობილი“) ავთანდილისთვის ტარიელის ტანჯვის ახსნას უძნელეს საქმედ თვლის: „ვითა გაიმბო ცნობილსა! ენა დაშვრების, გაცვთების...“

ანალოგიური აზრია გამოთქმული განსახილველი 21-ე სტროფის 1-2 ტაეპებშიც: მიჯნურობის (ან მიჯნურობით გამოწვეული ტანჯვის) გაგება („მიხვედრა“) არ შეუძლია „ჭკვიანს“ (არა-შმაგს, არა-მიჯნურს, ცნობაზე მყოფს, „ცნობილს“), თუნდაც ენა დაშვრეს...

მსგავსი მაგალითების დამოწმება მრავლად შეიძლება, მაგრამ მოყვანილი მაგალითებიც საკმარისია იმისათვის, რომ დავინახოთ განხილული ტაეპების ორგანული კავშირი პოემის მონაცემებთან.

ამგვარად, ზემოთ განხილული ექვსი ტაეპიდან არცერთი არ ეწინააღმდეგება თვალსაზრისს, რომ მათში პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაზეა ლაპარაკი. ყველა ის თვისება, რაც „პირველ“ მიჯნურობას ახასიათებს, ახასიათებს აგრეთვე პოემაში ასახულ მიჯნურობასაც.

მაგრამ აქ წამოიჭრება ორი კითხვა.

1. საქმე ისაა, რომ ტრადიციული გაგების თანახმად პოემაში ასახული მიჯნურობა „ზეციურ“ მიჯნურობას ჰბაძავს. ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ზემოაღნიშნული მსგავსებანი „პირველ“ მიჯნურობასა და პოემაში ასახულ მიჯნურობას შორის იმ ბაძვის შედეგია?

ამ კითხვაზე უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ, რადგან ლოგიკურად შეუძლებელია „ქვენა ხელობა“ პოემის გმირთა მიჯნურობა იყოს.

2. ზემოთ განხილულ ექვს ტაეპში არაფერია თქმული იმის შესახებ, რომ ამ „პირველ“ მიჯნურობას ხორციელი ლტოლვაც ახასიათებს. „ქვენა ხელობაზე“ კი ნათქვამია, რომ ის „ხორცთა მხვდომი“ ტრფიალებს. სწორედ ასეთი ტრფიალებს ასახული პოემაშიც. არის თუ არა ეს საკმაო საფუძველი იმისათვის, რომ პოემაში ასახულ მიჯნურობად „ქვენა ხელობა“ მივიჩნიოთ და არა „პირველი“ მიჯნურობა?

საქმე ისაა, რომ პოემის გმირთა მიჯნურობისათვის არსებითი ნიშანია სატროფოს სულიერი და ფიზიკური შვენებით გამოწვეული სულიერი ლტოლვა, ანუ „შორით ბნედა, სორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა“; „ქვენა ხელობისთვის“ კი მთავარი დამახასიათებელი ნიშანი ხორციელი ლტოლვაა: „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან“.

მაგრამ „ქვენა ხელობას“ ზოგჯერ შორით ბნედაც ახასიათებს. აქედან ცხადია, რომ „ქვენა ხელობისათვის“ ხორციელი ლტოლვა პირველადია, შორით ბნედა კი მეორეული.

პოემის გმირთა მიჯნურობისათვის, პირიქით, შორით ბნედაა პირველადი, ხორციელი ლტოლვა კი მეორეული. და, რა თქმა უნდა, რუსთველი პოემის გმირთა მიჯნურობას არ დაახასიათებდა მეორეული ნიშნის მიხედვით, და მას ხორცთა მხვდომ სიყვარულს არ უწოდებდა.

ამგვარად, მართალია, ზემოთ განხილულ ტაეპში ხორციელი ლტოლვა არაა მოხსენებული, მაგრამ ეს სრულებითაც არ ნიშნავს, რომ მათში პოემის გმირთა მიჯნურობა არ იგულისხმება.

დასასრულ შეგვიძლია დავასკვნათ:

მე-20 და 21-ე სტროფების პირველ ექვს ტაეპში ლაპარაკია პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაზე, ბოლო ორ ტაეპში კი სიყვარულის დაბალ სახეობაზე, რომელსაც რუსთველი „ქვენა ხელობას“ უწოდებს.

თ ა ვ ი II

მიჯნურობის თეორიის შედგენილობისა და სტროფთა რიგის შესახებ

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის შესახებ მრავალი მოსაზრებაა გამოთქმული. ზოგი მკვლევარი ყალბად აცხადებდა მთელ პროლოგს, ზოგი – სტროფების დიდ ნაწილს, ზოგი სტროფთა რიგს ცვლიდა. მაგრამ თავდაპირველ სახესთან ახლოს უნდა იყოს პროლოგი იმ მოცულობით და სტროფთა რიგით, როგორც დღეს არის აღიარებული და რომელიც ხელნაწერთა შეჯერების საფუძველზეა მიღებული. მაგრამ საბოლოოდ გადაწყვეტილად პროლოგის საკითხი, რა თქმა უნდა, არ ითვლება. ჯერ კიდევ ექვს იწვევს პროლოგის მთელი რიგი წაკითხვები, სტროფთა თანამიმდევრობა, შედგენილობა, პუნქტუაცია და სხვა.

ყალბი სტროფების არსებობა პოემაში, ცხადია, არ არის სასიამოვნო, მაგრამ გაცილებით სჯობია ყალბი სტროფები დარჩეს პოემაში, ვიდრე თუნდაც ერთი ნამდვილი რუსთველური სტროფი განიდევენოს. ამიტომ ყოველი სტროფის უკუგდებისათვის ძალზე ფრთხილი კვლევაა საჭირო, აუცილებელია ყოველი მოსაზრების გათვალისწინება და საბოლოო გადაწყვეტილების მიღება მხოლოდ მაშინ, როცა სრულიად ეჭვიმუტანელი არგუმენტი გამოჩნდება, ან როცა სხვადასხვა არგუმენტები ერთმანეთს შეავსებენ და შეეთანხმებიან.

პროლოგში არის ისეთი სტროფები, რომელთა რუსთველურობა არცერთი მკვლევარისათვის არ არის საეჭვო, მაგრამ არის ისეთი სტროფებიც, რომელნიც მეტნაკლებად იმსახურებენ მკვლევართა ეჭვს. ასეთ სტროფებს მიეკუთვნება 28-31-ე სტროფები.

ეს სტროფები, რომელთა ჩანართობაზეც ბევრი რამ მეტყველებს, ერთი ავტორის ნახელავი ჩანს. მათ, ეტყობა, გამოუწვევია მიჯნურობის თეორიის სტროფთა რიგის ცვლილება, რაც ნაყალბევი სტროფთა ავტორსავე უნდა ეკუთვნოდეს.

ინტერპოლატორის მიერ მიჯნურობის თეორიაზე უძველეს დროს ჩატარებული რედაქტორული ოპერაციები ასე წარმოგვიდგება:

დღევანდელი 27-ე სტროფის თავდაპირველი ადგილი იყო მე-20 და 21-ე სტროფებს შორის. შემდეგ 27-ე სტროფში გამოთქმული აზრის გასავრცობად წარმოიშვა 28-31-ე სტროფები, მაგრამ რადგან მათი ჩართვა მოუხერხებელი იყო 21-ე სტროფის წინ, ამიტომ ისინი დაერთო პროლოგის ბოლო ნაწილს. მაგრამ რომ არ გაწყვეტილიყო კავშირი ამ დანართ სტროფებსა და მათ „წყაროს“ – ახლანდელ 27-ე სტროფს შორის, ამიტომ იგი (27-ე სტროფი) გადმოტანილ იქნა თავის პირვანდელი, 21-ე სტროფის წინა ადგილიდან დანართი სტროფების წინ.

წინასწარ უნდა აღინიშნოს შემდეგი:

თუ 20-ე სტროფში საღვთო, ზეციურ სიყვარულს ვიგულისხმებთ, მაშინ მე-20 და 21-ე სტროფებს შორის 27-ე სტროფის მოთავსება შეუძლებელი იქნება, რადგან 27-ე სტროფში მიწიერ, პოემაში ასახულ მიჯნურობაზეა ლაპარაკი. მაგრამ, როგორც წინა თავში დავასაბუთეთ, მე-20 სტროფში რუსთველი პოემის გმირთა მიჯნურობაზე ლაპარაკობს და ამ სტროფის შემდეგ 27-ე სტროფის გადმოტანა არათუ რაიმე წინააღმდეგობას წარმოშობს, არამედ ორგანულად ჩაერთვის და სტროფების კომპოზიციას კიდევ უფრო შეკრულსა და დასრულებულს ხდის.

მოვიყვანოთ ეს სტროფები, თანმიმდევრულობის ჩემეული ვარიანტით.

**I. (20). ვთქვა მიჯნურობა – პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა,
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა,
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.**

**II. (27). არს პირველი მიჯნურობა არ დარჩენა ჭირთა, მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ზნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.**

III. (21). მას, ერთსა, მიჯნურობასა, ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებთან;
ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელი ხორცთა ხვდებთან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებთან.

რა საფუძვლები არსებობს 27-ე სტროფის ამ ადგილზე, - მე-20 და 21-ე სტროფებს შორის, - მოთავსებისათვის?

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, „შორით ბნედის“ შესახებ.

როგორც 21-ე სტროფში ჩანს, „ქვენა ხელობათა“ მიმდევარნი მიჯნურობას „შორით ბნედით“ ჰბაძვენ. მაგრამ მიჯნურობას რომ „შორით ბნედა“ ახასიათებს, ეს ჩანს არა მე-20, არამედ 27-ე სტროფში. ასე რომ 27-ე სტროფის პირვანდელი ადგილის კვალი დარჩენილია 21-ე სტროფში. ინტერპოლატორს, გადაუტანია რა 27-ე სტროფი სხვა ადგილზე, ვერ შეუნიშნავს, რომ „შორით ბნედა“ ახლანდელ 21-ე სტროფში ჰაერში გამოკიდული დარჩენილა.

(სხვათა შორის, 21-ე სტროფის „შორით ბნედა“ კიდევ ერთი საბუთია იმისა, რომ მე-20 სტროფში პოემის გმირთა მიჯნურობაზეა ლაპარაკი. მართლაც, „ქვენა ხელობათა“ მიმდევარნი მე-20 სტროფის „პირველ“ მიჯნურობას „შორით ბნედით“ ჰბაძვენ, მაგრამ „შორით ბნედა“ 27-ე სტროფის მიხედვით პოემის გმირთა მიჯნურობას ახასიათებს).

მე-20 სტროფში ნათქვამია, რომ ვინც მიჯნური გახდება, მას მრავალი წყენა მოელის. ამ წყენათა შესახებ ლაპარაკია მხოლოდ 27-ე სტროფში: ჭირი (ანუ ტანჯვა), მარტობა, შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა, წყრომათა ატანა, შიში და კრძალვა. ამის შემდეგ სრულიად ლოგიკური გადასვლაა: თუკი მიჯნურობა ამდენი წყენის მომტანია და ასეთი მტანჯველი გრძნობაა, როგორღაა ის საზეო და აღმაფრენის მომცემი საქმე? და იქვე პასუხია: ამას ვერ გაიგებს „ჭკვიანი“, ე. ი. არა-შმაგი, არა-მიჯნური; ამის გაგება მხოლოდ გამიჯნურებულს შეუძლია!

მაშასადამე, 27-ე სტროფი მჭიდრო კავშირშია როგორც წინა (მე-20), ისე შემდგომ (21-ე) სტროფებთან.

დამატებით შეიძლება ითქვას, რომ 27-ე სტროფში ჩამოთვლილია მიჯნურობის პირველი თვისებანი. პირველ თვისებებზე კი მოსალოდნელია სწორედ პირველ რიგში ყოფილიყო თქმული, ე. ი. იმ სტროფების წინ, რომლებშიც აგრეთვე მიჯნურობის თვისებებზეა ლაპარაკი. 27-ე სტროფის ახალ ადგილზე მოთავსება ამ თვალსაზრისითაც გამართლებულია.

იმის მიზეზად, რამაც გამოიწვია 27-ე სტროფის გადატანა თავისი პირვანდელი ადგილიდან, უნდა მივიჩნიოთ, 28-31-ე სტროფების ჩანართობა. ინტერპოლატორს, როგორც ჩანს, გაუვრცია 27-ე სტროფში გამოთქმული აზრი 28-31-ე სტროფებში, მაგრამ რადგან ამ სტროფების მოთავსება 21-ე სტროფის წინ მოუხერხებელი იყო, ამიტომ ისინი პროლოგის ბოლო ნაწილისათვის დაურთავს, მათ წინ კი გადაუტანია ამოსავალი 27-ე სტროფი.

მრავალჯერ აღუნიშნავთ, რომ 28-31-ე სტროფებში იგივე აზრია სხვადასხვა ვარიაციით განმეორებული, რაც 27-ე სტროფში გვაქვს. 27-ე სტროფის მიხედვით მიჯნურს მიჯნურობა არ უნდა დააჩნდეს, რაც გამოიხატება მიჯნურობით გამოწვეული ჭირის დაფარვასა და არ-დაჩენაში; თავის სატრფოს არ უნდა ახსენებდეს სხვებთან, მას მხოლოდ „თავის-წინ“ (მარტო) უნდა იგონებდეს და შორით ეტრფოდეს:

არს პირველი მიჯნურობა არ-დაჩენა ჭირთა, მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში კრძალვა.

მოსე გოგიბერიძის სიტყვით, „სიყვარულის კლასიკური თეორიის ყველა მომენტი აქ აღნიშნული“. (მ. გ. ო. გ. ი. ბ. ე. რ. ი. მ. ე. რ. უ. ს. თ. ა. ვ. ე. ლ. ი. გ. ვ. გ. 106).

თითქმის იგივე აზრია განმეორებული 28-ე სტროფშიც. მასში ნათქვამია, რომ მიჯნური თავის გრძნობებს არ უნდა ამ ამჟღავნებდეს, მიჯნურობას უნდა ჰფარავდეს:

ხამს თავისსა ხვაშიადასა არვისთანა ამჟღავნებდეს,
არ ბედითად, „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს,
არსით აჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს,
მისთვის ჭირი ღბინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს.

ამ სტროფს პირდაპირ აგრძელებს 29-ე სტროფი, რომელშიც ნათქვამია, თუ რატომ არის მიჯნურობის გამჟღავნება ცუდი საქციელი:

მას უშმაგო ვინ მიენდოს, ვინ მოყვარე გაამჟღავნოს?
ამის მეტი რამცა ირგო: მას ავნოს და თვითცა ივნოს.
რათამელა ასახელა, რა სიტყვითა მოაყივნოს?
რა ჰგავა თუ მოყვარესა კაცმან გული არ ატკივნოს!

იგივე მსჯელობა გრძელდება მომდევნო 30-ე სტროფშიც:

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

31-ე სტროფში ისევ 27-ე სტროფში გამოთქმული აზრია განმეორებული, ითვალისწინებს აგრეთვე პოემის მონაცემებს მიჯნურის „გაჭრის“ შესახებ:

თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლების;
სიარული, მარტოობა შვენის, გაჭრად დაეთვლების;
იგონებდეს, მისგან კიდე ნურაოდეს მოეცლების,
არ დააჩნდეს მიჯნურობა, სჯობს, თუ კაცსა ეახლების.

ერთი სიტყვით, 27-ე სტროფი წარმოადგენს ნამდვილ შესავალს 28-31-ე სტროფებისას. ამიტომ ინტერპოლატორის მიერ ამ სტროფის გადატანა თავისი შეთხზული 28-31-ე სტროფების წინ მოსალოდნელი იყო.

ახლა ვნახოთ, საიდან ჩანს 28-31-ე სტროფების არარუსთველურობა. ჯერ გავიხსენოთ, რას ამბობენ მათზე მკვლევარები.

კ. კეკელიძე: „ზედმეტია იმაზე ლაპარაკი, რომ იმის დიდი ნაწილი, რაც მიჯნურობის შესახებ პროლოგშია ნათქვამი (28-31), ე. წ. აღორძინების ხანის დოქტრინიორულ-მორალიზატორული სულისკვეთების ანარეკლი და გამომჟღავნებელია“ (კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, მველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 11, 1952, გვ.103).

კ. კეკელიძე ამ სტროფებში ხედავდა წინააღმდეგობებს პოემის მონაცემებთან.

ნიკო მარს პროლოგის რამდენიმე სტროფი მიაჩნდა ჩანართად, მათ შორის 28-31-ე. მაგრამ არც ერთი სტროფი არ უარუყვია ისე ხელაღებით, როგორც 29-ე და 30-ე: „მათი შინაარსის უბრალო გაცნობაც კი საკმარისია, რომ არ მივაკუთვნოთ ისინი რუსთაველს“. (ნ. მ ა რ ი, დასაწყისი და ბოლო სტროფები. ძიებანი, XI, გვ. 52. რუსულ ენაზე).

28-31-ე სტროფების შესახებ პ. ინგოროყვა წერს: „ჩვენ სრულიად ყალბი წარმოდგენა უნდა გვექონდეს რუსთველის გენიალურ ხელოვნებაზე, რომ მას მივაწეროთ ასეთი ტექსტი... ეს ვულგარული რეზონიერობა, და ამავე დროს ულაზათო განმეორება ერთისა და იმავე ფრაზებისა სამი სტროფის მანძილზე, ცხადია, არ ეკუთვნის შოთას, ამ უცთომელს პოეტს. ამ სტროფების სიყალბეს ამხელს, გარდა მისი საერთო ვულგარული სტილისა და შინაარსისა, აგრეთვე ფორმალური ნიშნები: საკმაოა აღვნიშნოთ, რომ ამ ყალბ დამატებაში წარმოდგენილია დარღვევა ქართული რითმის ისეთი ელემენტარული კანონისა, როგორიცაა ერთმარცვლოვანი (ვაჟური) რითმის ხმარება ორსა და მრავალმარცვლოვან სიტყვებში: „გაამჟღავნოს - ივნოს“. ამისი სხვა მაგალითი არ არის ვეფხისტყაოსანში, არათუ ნამდვილ ტექსტში, არამედ ჩამატებულ ადგილებშიაც“. (პ. ი ნ გ ო რ ო ყ ვ ა, თხზულებანი, ტ. 1, გვ. 50).

ეს სტროფები პ. ინგოროყვას მიაჩნია რუსთველისადმი მიმართულ პოლემიკად, სადაც ინტერპოლატორი პოეტს უსაყვედურებს, რომ მან თამარისადმი მიჯნურობის გაცხადებით თამარი კი არ ასახელა, არამედ, მოაყივნა. რუსთველი წერს, თამარს ვაქებ, „ესე მიჩს დიდად სახელადო“, მაგრამ რადგან წინა სტროფებში ლაპარაკობს თამართან გამიჯნურებაზე, ეს, ინგოროყვას მტკიცებით, ინტერპოლატორს მიაჩნია თამარის შერცხვენად: „რათამელა ასახელა, რა სიტყვითა მოაყივნოს?“ (იქვე, გვ. 50-52).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ პ. ინგოროყვა ყალბად აცხადებს აგრეთვე მე-20, 21-ე და 22-ე სტროფებს, მაგრამ მათ შესახებ – განსხვავებით ზემოთ მოყვანილი მკაცრი შეფასებისა – მხოლოდ იმას ამბობს, რომ „ეს ჩანართი დაწერილია რთული თავისებური ენით, რომელიც დიდად დამორებულია რუსთველის ნათელ ენა“. (იქვე, გვ.48).

პროლოგის ზოგი სტროფი, და მათ შორის განსახილველი სტროფებიც, მეტად ფრთხილად, მაგრამ საკმაო საფუძვლიანობით უარყოფილი აქვს ვიქტორ ნოზამესაც. (ვ. ნ ო ზ ა მ ე, ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება, გვ. 173-174).

დამატებით შეიძლება აღინიშნოს, რომ 28-31-ე სტროფების არარუსთველურობა ზოგიერთ სუსტ და გაუგებარ, უფრო სწორედ, უცნაურ ფრაზაშიც ჩანს (თუმცა არ არის გამორიცხული, ამის მიზეზი ტექსტის გვიანდელი დამახინჯება იყოს). მაგალითად, 30-ე სტროფში არის ასეთი ფრაზა: „თუ არ უყვარს, რად არა სძულს?“ ამის მიხედვით გამოდის, რომ მიჯნურს სატრფო თუ

არ უყვარს, უნდა სძულდეს. აქ არ-სიყვარული, არ-მიჯნურობა გაიგივებულია სიძულვილთან. აქ ამ ფრაზის ავტორს, ალბათ, იმის თქმა უნდოდა, რომ კაცმა სატრფო არ უნდა უწოდოს მას, ვინც არ უყვარს. თუმცა შესაძლებელია სწორი იყოს პ. ინგოროყვას გასწორება: „თუ არ უყვარს, რათა სძულს?“ მაგრამ ისიც საეჭვოა, რომ ლოგიკური ფრაზა არალოგიკურით შეეცვალათ გადამწერლებს. გადამწერლები ხომ უმეტესად მათთვის გაუგებარ, და ამის გამო მათთვისვე ულოგიკო ფრაზას გასაგებით ცვლიდნენ. საეჭვოა აგრეთვე ამ ტაეპის მეორე ნაწილიც: „რად აყივნებს, რაცა სძულსა?“ – აქ ხომ ადამიანზეა ლაპარაკი. არცთუ ისე ზუსტია ბოლო ტაეპიც: „ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“.

28-31-ე სტროფების რაობისათვის საჭიროა გავითვალისწინოთ აგრეთვე ისიც, რომ 20- 27-ე სტროფებში თხრობა მიმდინარეობს ამდღეული ტონით, მხატვრული დონე მაღალია, შემდეგ კი, 28-ე სტროფიდან, ერთბაშად კლებულობს მხატვრული დონე და ასე მიედინება ბოლომდე. ამ თვალსაზრისით პროლოგის დამთავრება 26-ე სტროფით (თუ 27-ს გადავიტანთ 21-ის წინ) გაცილებით უფრო ლოგიკური და მიზანშეწონილია. მაშინ მიჯნურობის თეორია ასეთი ფრაზით დამთავრდება: „კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა“. ასევე მოკვეთილად მთავრდება შაირობის თეორიაც: „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“.

ერთგვარი ყურადღების ღირსია აგრეთვე მიჯნურობის თეორიის ფორმალური მხარეც. ადვილად შესამჩნევია, რომ 20-27-ე სტროფების ყოველ პირველ ტაეპში ნახსენებია „მიჯნურობა“ და „მიჯნური“, ხოლო 28-31-ე სტროფების პირველ ტაეპებში არც ერთხელ:

- 20 – I. ვთქვა მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა - პირველი და ტომი გვართა ზენათა.
- 21 – I. მას, ერთსა, მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა ს ა, ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან.
- 22 – I. მ ი ჯ ნ უ რ ი შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა.
- 23 – I. მ ი ჯ ნ უ რ ს ა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა.
- 24 – I. მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი.
- 25 – I. ხამს მ ი ჯ ნ უ რ ი ხანიერი, არ-მეძავი, ბილწი, მრუმი.
- 26 – I. ამა საქმესა მ ი ჯ ნ უ რ ი ნუ უხმობს მიჯნურობასა.
- 27 – I. არს პირველი მ ი ჯ ნ უ რ ო ბ ა არ დაჩენა ჭირთა, მალვა.

- 28 – I. ხამს თავისაა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს.
- 29 – I. მას უშმაგო ვინ მიენდოს, ვინ მოყვარე გაამჟღავნოს.
- 30 – I. მიკვირს, კაცი რად იფერებს საყვარლისა სიყვარულსა.
- 31 – I. თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლების.

განსახილველი სტროფები ამ ფორმალური მხარითაც გამოირჩევიან. რა თქმა უნდა, ეს, სრულიად ადვილი შესაძლებელია, შემთხვევითობას მიეწეროს, მაგრამ ამაშიც აშკარად ჩანს პოეტური ინერციის რაღაც უეცარი ცვლილება 28-ე სტროფიდან.

ერთი სიტყვით, თუ 28-31-ე სტროფებს ჩანართად ჩავთვლით, ადვილი გასაგები გახდება 27-ე სტროფის გადაადგილების მიზეზი თავისი პირვანდელი ადგილიდან.

გადამწერთა და ინტერპოლატორთა მიერ სტროფების გადაადგილების შემთხვევები ხელნაწერებში სხვაგანაც არის. მოვიყვანთ დამახასიათებელ მაგალითებს ს. ცაიშვილის

წიგნიდან „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია“. ერთ ძველ ხელნაწერში (S - 2829, 1688 წ.) „ხვარაზმელთა ამბავის“ ეპილოგში არის ორი სტროფი, რომლებიც ეკუთვნის წინა ეპიზოდის „ინდო-ხატაელთა ამბავის“ (ფაქტიურად პოემის) ეპილოგს: „ფრიდონცა ესვა მოყვარედ, მათ წინა მოიყვანია“ და „ყოვლთა სწორად წყალობასა, ვითა თოვლსა, მოათოვდეს“. პირველი სტროფი მეორე ეპილოგში შეცვლილია, ერთი სტრიქონი გადაადგილებულია, ერთი კი მთლიანად შეცვლილია. (როგორც ს. ცაიშვილი აღნიშნავს, „ეს არის უტყუარი საბუთი იმისა, თუ როგორ იქმნებოდა პოემის ახალი პლასტები, მთელი ჩანართი ეპიზოდი, რომლის დაბოლოებას კვლავ იმავე სტროფებით ცდილობდნენ, რომლითაც წინა ეპიზოდი იყო გათავებული. სხვა ხელნაწერებს რომ გადავხედოთ, უფრო განმტკიცდება ეს მოსაზრება“. (ს. ცაიშვილი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, 1, გვ. 256). ს. ცაიშვილი იმოწმებს აგრეთვე „ზაზასეულ“ ხელნაწერს, სადაც გმირთა ანდერძების (დანართი ეპიზოდი) ეპილოგში ორი სტროფი განმეორებულია უკვე „ხვარაზმელთა ამბავის“ ეპილოგიდან. (იქვე).

ერთი სიტყვით, სტროფების გადაადგილება დანართის მიზეზით „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებში დოკუმენტურად დასტურდება.

ამგვარად პროლოგში გადმოცემული მიჯნურობის თეორიის სტროფული შედგენილობა და რიგი წარმოგვიდგება ასეთი სახით:

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

II. (27). არს პირველი მიჯნურობა არ-დარჩენა ჭირთა, მალვა,
თავის-წინა იგონებდეს, ნიადაგმცა ჰქონდა ხალვა,
შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა,
დათმოს წყრომა მოყვრისაგან, მისი ჰქონდეს შიში, კრძალვა.

111. (21). მას, ერთსა, მიჯნურობასა, ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;
ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან;
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.

IV. (22). მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა.

V. (23). მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეუთა მებრძოლთა მძლეობა.

ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა.

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

VII. (25). ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილწი, მრუში,
რა მოშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს სულთქმა, უში,
გული ერთსა დააჯეროს, კუმტი მიხვდეს, თუნდა ქუში;
მძულს უგულო სიყვარული, ხვევნა, კოცნა, მტლაშა-მტლუმი.

VIII. (26). ამა საქმესა მიჯნური ნუ უხმობს მიჯნურობასა:
დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სთმობდეს გაყრისა თმობასა;
ესე მღერასა ბედიტსა ჰგავს, ვაჟთა ყმაწვილობასა.
კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა.

1970, 1985

დამატება – I

მიჯნურობის თეორია და ე. ხინთიბის ნაშრომი „ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“

წინა ნარკვევებში გამოქვეყნებული იყო ნ. ნათაძის ზოგიერთი დებულება, კერძოდ, ინტერპრეტაცია მე-20 სტროფის პირველი ტაეპისა: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“. გაითვალისწინა რა ტერმინების „ტომისა“ და „გვარის“ მნიშვნელობანი ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, ნ. ნათაძემ დაასაბუთა, რომ აქ ლაპარაკია პლატონურ-ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან გამომდინარე ცნებაზე – მიჯნურობის იდეაზე. მაგრამ ამ ინტერპრეტაციის შეთავსებამ 20-21-ე სტროფების ტრადიციულ გაგებასთან ნ. ნათაძის კონცეფციაში გარკვეული წინააღმდეგობანი გამოავლინა.

ნ. ნათაძის შეხედულება „პირველ“ მიჯნურობაში მიჯნურობის იდეის დანახვის შესახებ არასწორად მიიჩნია მკვლევარმა ე. ხინთიბიძემ, თუმცა „ტომისა“ და „გვარის“ განმარტება მასაც სწორად მიაჩნია. ე. ხინთიბიძის შეხედულებით „პირველ“ მიჯნურობაში მიჯნურობის იდეა კი არ იგულისხმება, არამედ ქრისტიანული საღმრთო სიყვარული.

სანამ ე. ხინთიბიძის ამ შეხედულებას განვიხილავდეთ, მოკლედ შევხვით მის ნაშრომს „ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“.

ე. ხინთიბიძე ასაბუთებს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ეთიკა, პოემის გმირთა მორალურ-ზნეობრივი პრინციპები „არ ეთანხმება ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს“. ავტორის აზრით, რუსთაველი ახალ ეთიკას გვთავაზობს, ახალ ზნეობრივ სისტემას ქმნის, (ე. ხინთიბიძე, ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, მიმოხილველი, N 6-9, გვ. 18). „რომელიც მართალია აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ პრინციპულად და თვისობრივად განსხვავდება მისგან“. (იქვე, გვ. 7). „რუსთაველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული ზნეობისა და ქრისტიანული მორალისა, მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეესრულებინა არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას“. (იქვე).

თავის ამ შეხედულებას მკვლევარი ასაბუთებს საინტერესო პარალელებით, რომლებსაც პოულობს „ვეფხისტყაოსანის“ ეთიკურ საფუძვლებსა და არისტოტელეს ეთიკურ თეორიებს შორის. ავტორის დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსანში“ ჩაქსოვილი ეთიკური პრინციპები სიკეთისა და ქველმოქმედების (სათნოებითი მოქმედების) რაობის გაგებაში მკვეთრად განსხვავდება ყველა სხვა ეთიკური შეხედულებებისაგან, (კერძოდ ქრისტიანულისაგან) და პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკას. (იქვე, გვ. 18-27). ავტორის მტკიცებით, „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია არისტოტელეს „საშუალის“ თეორია; (იქვე), არისტოტელეს მოძღვრება ზნეობრივ-ფიზიკური სრულქმნილების შესახებ; (იქვე, გვ. 41-48). სიუხვის შესახებ; (იქვე). ვაჟკაცობის შესახებ; (იქვე, გვ. 43-45). „მართალი სამართლის“ შესახებ; (იქვე, გვ. 46-47). დიდსულოვნების შესახებ. (იქვე, გვ. 48-52).

მკვლევარი საინტერესოდ მსჯელობს იმის შესახებ, თუ რამ განაპირობა რუსთაველის მორალურ-ზნეობრივი კონცეფციის დაყრდნობა არისტოტელეს ეთიკაზე, რა გზით შეიძლებოდა მისულიყო რუსთაველი წმინდა (და არა ქრისტიანულ-სქოლასტიკურ) არისტოტელესთან და რა ადგილს იკავებს რუსთაველი შუა საუკუნეების აზროვნების განვითარებაში.

წინასწარ უნდა შევნიშნოთ, რომ ზოგიერთი პარალელი „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულ რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებებსა და არისტოტელეს თეორიებს შორის არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ იმით, რომ რუსთაველი არისტოტელეს ეყრდნობოდა. ესა თუ ის მორალურ-ზნეობრივი პრინციპი თვით ცხოვრებისეულ სინამდვილიდანაც თავისუფლად შეიძლება მოხვედრილიყო რუსთაველის აზროვნების სისტემაში. თვით ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, რომ „არისტოტელეს ეთიკა არის არა ხელოვნური ზნეობრივი იდეალის დამსახავი მოძღვრება, არამედ არისტოკრატიულ საზოგადოებაში რეალურად არსებული ზნეობის განზოგადება. არისტოტელეს ეთიკა ძირითადად გამოხატავს მისი თანამედროვე ადამიანების შეხედულებებს ზნეობრივ ცხოვრებაზე. მსოფლიო აზროვნების ისტორია ამ იდეებს არისტოტელეს სახელით იმიტომ იცნობს, რომ იგი არისტოტელემ გაიაზრა ფილოსოფიურად და ჩამოაყალიბა როგორც სისტემა. ამდენად, მასში საზოგადოდ ძალზე ცოტაა უცხო, სპეციფიკური, განსხვავებული და საკვირველი თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც“. (იქვე, გვ. 23).

ერთი სიტყვით, თუ „ვეფხისტყაოსანში“ არისტოტელეს ეთიკის კვალს ვეძებთ, უნდა გავითვალისწინოთ არისტოტელეს ფილოსოფიის მხოლოდ სპეციფიკური ელემენტები და არა ზოგადი ეთიკური პრინციპები, რომლებიც მან ჩამოაყალიბა რეალურად არსებული ზნეობის განზოგადებით. ამ თვალსაზრისით კი ე. ხინთიბიძის ზოგიერთი პარალელი საეჭვოა.

მოვიყვანოთ ასეთი საეჭვო პარალელის ერთი მაგალითი.

ე. ხინთიბიძის მტკიცებით, არსიტოტელეს „საშუალის“ თეორიას კვალი დაუჩნევია რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებზე.

არსიტოტელეს „საშუალის“ თეორიის თანახმად, სრულქმნილი, საუკეთესო წარმოადგენს საშუალებას ორ ბოროტებას - სიჭარბესა და უკმარისობას შორის. (სიუხვე საშუალება მფანტველობას და სიძუნწეს შორის, სიამაყე – თავმომწონეობასა და მორჩილებას შორის, მახვილგონიერება – ხუმრობასა და უხეშობას შორის, თავმდაბლობა – მორცხვობასა და ურცხვობას შორის, და სხვა). ამ საშუალის მიგნება ძნელია, ამიტომ არის ზნეობრივი სრულქმნილება იშვიათი, სანაქებო და საუკეთესო მიღწევა. (იქვე, გვ. 28). „მოდვრება „საშუალის“, როგორც მისი განუყოფელი ნაწილის, ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი მომენტია დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკურ სისტემაში“. (იქვე, გვ. 29).

როგორც ე. ხინთიბიძე აღნიშნავს, „ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებაში ორგანულადაა ჩაქსოვილი არსიტოტელეს შეხედულება საშუალებზე, როგორც საუკეთესოზე“. (იქვე). მკვლევარის აზრით, პოემაში გვხვდება „საშუალის“ თეორიის შემდეგი გამოვლინებები: 1. პოემის გმირთა მიჯნურობა („ქვენა ხელობა“) არის „საშუალი“ საღმრთო მიჯნურობასა და და სიძვას შორის (20-21-ე სტროფების მიხედვით). 2. ტარიელის მიერ ხვარაზმშას შვილის მოკვლა არის „საშუალი“ (ანუ საუკეთესო ვარიანტი) ორ უკიდურესობას – ხვარაზმელთა მთლიანად ამოწყვეტასა და სრულ უმოქმედობას შორის. 3. ტარიელის თათბირი ქაჯეთის ციხის აღებისას არის „საშუალი“, ანუ საუკეთესო, ფრიდონისა და ავთანდილის გეგმებს შორის და ა. შ.

ასეთი „საშუალი“ ქმედებანი ორ უკიდურესობას შორის, ანუ ქმედების უკეთესი ვარიანტის შერჩევა, არ უნდა იყოს მაინცდამაინც არსიტოტელეს გავლენის შედეგი. იგი, ალბათ, არსებობდა ნებისმიერ საზოგადოებაში არსიტოტელემდეც და მის შემდგომაც გაუცნობიერებელი სახით. ორ უკიდურესობას შორის საუკეთესო ვარიანტის შერჩევა, არსიტოტელეს მოძღვრების ცოდნის გარეშე, არ გაუჭირდებოდა თუნდაც ჯუნგლებში მცხოვრებ ადამიანს, თუ იგი, რა თქმა უნდა, საღად იაზროვნებდა, და ამ ცხოვრებისეული სინამდვილის ფილოსოფიურ თეორიად ჩამოყალიბება - თუ გენიალურად იაზროვნებდა.

მთავარი ისაა, რომ მკვლევარი „საშუალის“ თეორიის გამოვლინებას ხედავს 20-21-ე სტროფებში. მისი აზრით, პოემის გმირთა მიჯნურობა („ქვენა ხელობა“) არის „საშუალი“ საღმრთო მიჯნურობასა („ტომი გვართა ზენათა“) და სიძვას შორის.

განვიხილოთ ეს შეხედულება.

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, „პროლოგის მიჯნურობის პირველი სახეობა არის ღვთაებრივი სიყვარული, მისტიკური ელფერით შეფერილი ქრისტიანული სიყვარული ღმერთის მიმართ“. (იქვე, გვ. 31).

ამის შესახებ პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინი „მიჯნურობა“ რუსთველის ეპოქაში ნიშნავდა მხოლოდ ქალისა და კაცის სიყვარულს. ეს ტერმინი სიყვარულის ზოგადი მნიშვნელობით მოგვიანო საუკუნეებში დამკვიდრდა. ამის გამო პირველ ტაეპში საღმრთო სიყვარულის დანახვა არ არის გამართლებული.

მაგრამ არის თუ არა ეს გამართლებული აზრობრივად, კონტექსტის მიხედვით?

ნ. ნათაძის დასაბუთებით, პირველ ტაეპში ლაპარაკია პლატონურ-ნეოპლატონური ფილოსოფიის ცნებაზე – „იდეაზე“. „გვარი“ ნიშნავს „იდეას“. „ტომისა“ და „გვარის“ მნიშვნელობანი, ხინთიბიძის თქმით, „სავსებით სწორადაა დასაბუთებული ნ. ნათაძის მიერ

იოანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომებით“. (იქვე). მაგრამ ფაქტიურად, ე. ხინთიბიძე „გვარს“ სხვანაირად იგებს, არა როგორც პლატონური ფილოსოფიის სპეციფიკურ ტერმინს – „იდეას“, არამედ როგორც ღვთაებრივ მცნებას, იდეას, მოძღვრებას. ამის შესაბამისად იგი პირველი ტაქსის ნათადისეულ განმარტებას – „ვიტყვი მიჯნურობაზე – ზეციურ იდეათა იდეაზე და უპირველესზე მათ შორის“ – შემდეგნაირად ცვლის: „ვიტყვი მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივ მცნებათა (იდეათა) შორის პირველი („პირველი... გვართა ზენათა“) და ამ ცნებათა იდეათა იდეა, გვარობითი ხასიათის ცნება („ტომი გვართა ზენათა“). (იქვე, გვ. 32). (აქ ე. ხინთიბიძე იმეორებს ნ. ნათაძის შეცდომას „პირველისა“ და „ტომის“ სინონიმობის შესახებ. სინამდვილეში სინონიმობია „პირველი“ და „ტომი გვართა ზენათა“).

ამ ღვთაებრივ მცნებებში, ხინთიბიძის შეხედულებით იგულისხმება შემდეგი მცნებები: გიყვარდეს ღმერთი შენი, გიყვარდეს მოყვასი შენი, არა კაც კლა, არა იპარო, არა იმრუშო, და სხვა. ხინთიბიძეს მოჰყავს მაგალითები, სადაც ნაჩვენებია, რომ ამ მცნებათა შორის „პირველი და დიდი მცნება“ სწორედ ღმერთისადმი სიყვარულია. „შეიყუარო ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნება. და მეორე მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“. (მათე, 22, 37-39).

როგორც ვთქვით, ე. ხინთიბიძე ეთანხმება ნ. ნათაძის განმარტებას „ტომისას“ და „გვარისას“, მაგრამ ნათაძის დამოწმებულ ტექსტებში (იოანე პეტრიწის შრომებიდან) „ტომი“ და „გვარი“ პლატონური ფილოსოფიის ცნებებს გულისხმობს და არა ღვთაებრივ მცნებებს. მათი გაიგივება კი არასწორია.

მაგრამ დავუშვათ, რომ ე. ხინთიბიძე (და აგრეთვე ზოგიერთი სხვა მკვლევარი) მართალია და „პირველ“ მიჯნურობაში მართლაც ქრისტიანული საღმრთო სიყვარული იგულისხმება. ვნახოთ, როგორ შეუთავსდება ეს „საშუალის“ იმ სქემას, რომელიც ე. ხინთიბიძეს მოჰყავს.

როგორც ვთქვით, ე. ხინთიბიძე იზიარებს ტრადიციულ შეხედულებას, რის თანახმადაც რუსთაველი ემიჯნება, ერთი მხრივ, „პირველ“ მიჯნურობას, მეორე მხრივ კი, სიძვას, და ამტკიცებს, რომ პოემის გმირთა მიჯნურობა არის „საშუალი“ საღმრთო მიჯნურობასა და სიძვას შორის.

თუ პოემის გმირთა მიჯნურობა მართლაც ასეთი „საშუალია“, მაშინ ამ მიჯნურობიდან უკიდურესი გადახრა ერთ მხარეს უნდა გვამლევდეს საღმრთო სიყვარულს, მეორე მხარეს კი სიძვას. ვნახოთ, ასე არის თუ არა ეს.

როგორც პოემის მონაცემები გვიჩვენებს და „მიჯნურობის თეორიის“ მთელი რიგი სტროფებიც მოწმობს, პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობა არის ბუნებრივი, ადამიანური სიყვარულის გრძნობა ქალსა და კაცს შორის. ოღონდ მაღალზნობრივი და ამამაღლებელი. ამ მიჯნურობის ძირითადი დამახასიათებელი ნიშანია სატრფოს სულიერი და ფიზიკური სრულქმნილებით გამოწვეული სულიერი ლტოლვა, ანუ, პროლოგის მიხედვით რომ ვთქვათ, „შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით ალვა“. ერთი სიტყვით, პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობა გულისხმობს როგორც სულიერ, ისე ფიზიკურ ურთიერთობას მიჯნურთა შორის, ოღონდ მასში სულიერი ლტოლვა დომინანტობს, მასში სპირიტუალიზმის დონე მაღალია.

თუ ამ მიჯნურობიდან ფიზიკურ ლტოლვას გამოვრიცხავთ, მივიღებთ მხოლოდ სულიერ ლტოლვას, ანუ სპირიტუალისტურ სიყვარულს, ხოლო თუ სულიერ ლტოლვას გამოვრიცხავთ, მივიღებთ მხოლოდ ხორციელ ურთიერთობას, ან, რუსთველის სიტყვით, „უგულო სიყვარულს“, „ხვევან-კოცნას, მტლამა-მტლუმს“, ანუ სიძვას. ამგვარად, პოემის გმირთა მიჯნურობიდან უკიდურესი გადახრა ერთ მხარეს გვაძლევს არა საღმრთო სიყვარულს, არამედ სპირიტუალურ სიყვარულს, მეორე მხარეს კი – სიძვას.

ამრიგად, პოემის გმირთა მიჯნურობა არის „საშუალი“ არა საღმრთო სიყვარულსა და სიძვას შორის, არამედ სპირიტუალისტურ სიყვარულსა და სიძვას შორის.

არისტოტელეს „საშუალის“ თეორიას თუ მაინცდამაინც ქრისტიანულ საღმრთო სიყვარულს მივუყენებთ, მაშინ მივიღებთ, რომ საღმრთო სიყვარული უკიდურესი გადახრაა ამქვეყნიურ სიამოვნებათა სიყვარულისაგან; ხოლო მეორე უკიდურეს გადახრად მაშინ სატანისადმი, ბოროტებისადმი სიყვარული უნდა ვიგულისხმოთ. მართლაც, ყოველ ბუნებრივი კანონების მიხედვით მცხოვრებ ადამიანს (თუგინდ „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარ გმირებს) უყვარს ცხოვრება, ამქვეყნიური სიამოვნებანი (მშვენიერება, ძალაუფლება, სიმდიდრე, ლხინი, გართობა და სხვა), იგი ცდილობს კეთილი იყოს ყველას და ყველაფერს მიმართ (მასში ვლინდება საღმრთო საწყისი), მაგრამ ზოგჯერ, ნებით თუ უნებლიეთ, სცოდავს კიდეც, ბოროტ საქმესაც სჩადის (მასში ვლინდება ბოროტება, სატანა, ან მასში სიკეთე კლებულობს). ერთი სიტყვით, ბუნებრივი სიყვარული ცხოვრებისადმი შეიცავს როგორც საღმრთო, ისე სატანურ წილს. ამიტომ ამ სიყვარულიდან უკიდურესი გადახრა ერთ მხარეს მოგვცემს საღმრთო სიყვარულს, ხოლო მეორე მხარეზე – სატანისადმი, ბოროტებისადმი სიყვარულს.

ცხადია, რომ „საშუალის“ სქემაში ქრისტიანული საღმრთო სიყვარული და პოემის გმირთა მიჯნურობა ერთად ვერ ჩაისმება.

ამგვარად, მე-20 და 21-ე სტროფების შინაარსი (რუსთველის მხატვრული პრინციპებისა და მიზანდასახულების გათვალისწინებით), აგრეთვე მათში გამოყენებული ტერმინები ეწინააღმდეგება თვალსაზრისს, რომ ამ სტროფებში ქრისტიანულ სიყვარულზე და მისგან გამიჯვნაზე არის ლაპარაკი.

1972-1074

დამატება II

მიჯნურობის თეორია და ზვიად გამსახურდიას გამოკვლევა „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურობის შესახებ

1984 წელს გამოიცა ზვიად გამსახურდიას წიგნი „ვეფხისტყაოსნის ინგლისური თარგმანები“. მასში რამდენიმე საყურადღებო საკითხია განხილული რუსთველის მსოფლმხედველობის შესახებ და მნიშვნელოვანი დასკვნებიცაა მიღებული. მაგალითად, პირველ თავში „შესაქმის გაგება ვეფხისტყაოსანში“ ავტორი თვალსაჩინოდ ავლენს სამეხობ

კვალს პოემის პირველ და 792-ე სტროფებში. ავტორი ასკვნის, რომ „რუსთველი არის თეისტი ქრიტიანი მოაზროვნე. შესაქმის გაგება, როგორც ეს მოცემულია პროლოგშიც და პოემის სხვა ადგილებშიც, წმინდა ბიბლიურ-ქრისტიანულია... რუსთველის ნააზრევი მჭიდრო კავშირშია აღმოსავლეთის ეკლესიის მამების ნააზრევთან“. (ზ. გ ა მ ს ა ხ უ რ დ ი ა, ვეფხისტყაოსნის ინგლისური თარგმანები, 1984, გვ. 60).

ზ. გამსახურდიას ნაშრომში საყურადღებო გამოკვლევაა დაბეჭდილი „ვეფხისტყაოსნის“ მიჯნურობის შესახებაც.

ავტორი სამართლიანად უარყოფს რუსთველოლოგიაში გამოთქმულ იმ თვალსაზრისს, თითქოს რუსთველი გაემიჯნა საღვთო სიყვარულს და ამსოფლიურ, მიწიერ, სქესობრივ სიყვარულს უმღერა. მას გამოაქვს დასკვნა, რომ „რუსთველისათვის ადამიანურ სიყვარულში გამოსჭვივის საღვთო სიყვარული, სიყვარული მისთვის ერთიანობაა“. (იქვე, გვ. 100). რუსთველმა „კარგად იცის, რომ ღვთისადმი სიყვარული განუყოფელია მოყვასისადმი სიყვარულისაგან“. (იქვე, გვ. 89). „პოეტისათვის საღვთო და ადამიანური მიჯნურობა ერთი მთლიანობაა“. (იქვე, გვ. 98). „რამდენადაც რუსთველს რომანიული ქარგა აქვს მოცემული, წინა პლანზეა წამოწეული მიჯნურობის ამსოფლიური ასპექტი, ხოლო საღვთო ასპექტი ფარული მამოძრავებელი ძალაა“. (იქვე, გვ. 101).

ზ. გამსახურდიას წიგნში (და მთელი რიგი სხვა ავტორების გამოკვლევებში) რუსთველი წარმოგვიდგება როგორც ჭეშმარიტი ქრისტიანი, ქრისტიანულ ლიტერატურაში კარგად გარკვეული შემოქმედი. რუსთველი, ცხადია, იცნობს და იაზრებს ქრისტიანულ თვალსაზრისს სიყვარულზეც. ამის დასტურად მარტო იმის გახსენებაც იკმარება, რომ იგი ამ საკითხში იმოწმებს მოციქულებს (782-ე სტროფი). მაგრამ ასეთი პირდაპირი მითითებაც რომ არ გვექნოდა, მაინც შეიძლებოდა გვეგულისხმა, რომ რუსთველი ქრისტიანულ შეხედულებას იზიარებდა საღვთო და ადამიანური სიყვარულის (რომლის კერძო სახეა ქალვაჟური სიყვარული) განუყოფელი ერთიანობის შესახებ. ასეთი დაშვების საფუძველს იძლევა ის უეჭველი ფაქტი, რომ პოემა ქრისტიანული სულით არის გამსჭვალული.

ზ. გამსახურდია თავის დასკვნებს ძირითადად აყრდნობს პროლოგის მონაცემებზე, განსაკუთრებით 20-21-ე სტროფებზე. იგი იზიარებს ამ სტროფების ტრადიციულ გაგებას, რის მიხედვითაც პოემაში ასახული მიჯნურობა არის „ქვენა ხელობა“, რომელიც ბაძავს „პირველ“, „ზენა“ მიჯნურობას.

მაგრამ ზ. გამსახურდიას ზემოთ მოყვანილი დასკვნებისათვის სრულიად საკმარისია გათვალისწინება პოემის საერთო ქრისტიანული სულისა (და სხვა მონაცემებისაც), ხოლო 20-21 სტროფების დამოწმება ამ თვალსაზრისით იმ გაუგებრობის შედეგია, რასაც ამ სტროფების ტრადიციული გაგების მეტად მტკიცე დამკვიდრება იწვევს.

როგორც ჩვენს ნარკვევში ვაჩვენეთ, „პირველ“ მიჯნურობაში იგულისხმება პოემაში ასახული მიჯნურობა (ანუ ქალვაჟური სიყვარულის უმაღლესი სახე), რომელსაც ბაძავს სიყვარულის უფრო დაბალი სახე – „ქვენა ხელობა“, ზოგჯერ სიძვაში რომ გადადის. პოემის გმირთა მიჯნურობა პოემის დასაწყისშივე რუსთველის მიერ ჰიპერბოლურად არის განდიდებული, რაც სავსებით შეესაბამება მის მხატვრულ პრინციპებს და ანალოგია ეძებნება პოემის ძირითად ტექსტში.

თავისთავად სწორი თვალსაზრისი, რომ პოემაში ასახულია საღვთო და ადამიანური სიყვარულის განუყოფელი ერთიანობა, ზ. გამსახურდიამ დააფუძნა 20-21-ე სტროფების ტრადიციულ გაგებაზე, რამაც გამოიწვია ზოგიერთი ტერმინისა და ფრაზის ახლებური, მაგრამ ნაწილობრივ სწორი გააზრებანი.

განვიხილოთ ზოგიერთი მათგანი.

21-ე სტროფის „ქვენას“ იგი განმარტავს როგორც „ამსოფლიურს“, „სააქაოს“, როგორც ანტონიმს სიტყვისა „ზენა“, და იმოწმებს მაგალითს პოემიდან: „ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰვლობ ქვენათ ზესა“. (იქვე, გვ. 99).

ეს განმარტება საერთოდ მისაღებია, მაგრამ აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ „ქვენას“ განსახილველ სტროფში არა მხოლოდ ეს ერთი მნიშვნელობა აქვს, - მას აქვს მეორე მნიშვნელობაც – „მდაბალი“ (აქამდე მხოლოდ ამ მნიშვნელობით აღიქვამდნენ ამ სიტყვას). მართლაც, აქ „ქვენა“ ნიშნავს ამსოფლიურს, მიწიერს იმდენად, რამდენადაც უპირისპირდება „ზენას“, „ზეციურს“ („ტომი გვართა ზენათა“); მაგრამ ის ნიშნავს მდაბალსაც, რამდენადაც უპირისპირდება „ამამაღლებელს“, „მაღალს“ („საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“). მიწიერი თავისთავადაც „მდაბალია“ ზეციურთან შედარებით. თუ ტაეპების კონტექსტს გავითვალისწინებთ, უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ტერმინში უფრო „მდაბლის“ მნიშვნელობა დომინირებს, რამდენადაც აქ ლაპარაკია სიყვარულზე, რომელიც ზოგჯერ სიძვაში გადადის („თუ ოდეს არ სიძვენ“). მართალია, „ქვენა ხელობა“ მაღალ სიყვარულსაც ჰბამავს, მაგრამ მის „მდაბლად“ განსაზღვრაში აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა სიძვასთან კავშირს აქვს.

„ქვენა ხელობის“ განმარტებისას ერთგან ზ. გამსახურდია „ხელობის“ შესახებ ამბობს, რომ „ხელობა“ წმინდა, ამამაღლებელ სიყვარულს გულისხმობს, და საბუთად მოჰყავს ფრაზა „მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი“. (იქვე, გვ. 162). ეს არაა სწორი, რადგან ფრაზაში „მისთვის ვხელობ“ მართლაც წმინდა, ამამაღლებელი სიყვარულია ნაგულისხმევი, მაგრამ ეს „ქვენა ხელობის“ შესახებ ვერ გავრცელდება, რადგან შეუძლებელია წმინდა, ამამაღლებელი სიყვარული ზოგჯერ სიძვაში გადადიოდეს.

დაბალი სიყვარული – „ქვენა ხელობა“ - ტერმინოლოგიური თვალსაზრისით მიგვითითებს, რომ მას ახასიათებს მიჯნურობის თვისებათაგან მხოლოდ ერთი გარკვეული თვისება – ხელობა, შმაგობა (და თანაც ასეთი „ქვენა“ ხელობა არის „ქვენა“ მიჯნურობისათვის დამახასიათებელი „ზენა“ ხელობისაგან განსხვავებით). ეს თვისება მიჯნურობისა და „ქვენა ხელობის“ შეხების წერტილია.

რაც შეეხება „შორით ბნედას“, იგი მხოლოდ ბაძვის საშუალებაა დაბალი სიყვარულისათვის. არსაიდან ჩანს, რომ დაბალ სიყვარულს – „ქვენა ხელობას“ - ახასიათებს ის თვისებები, რომლებიც ჩამოთვლილია 23-ე სტროფში, ამ სტროფიდან კი აშკარად ჩანს, რომ „მიჯნურობა“ წარმოადგენს მხოლოდ ფეოდალური არისტოკრატის კუთვნილ, გარკვეული პირობითობების შემცველ სიყვარულს (ისევე როგორც დასავლეთ ევროპაში რაინდული, კურტუაზიული სიყვარული იყო გარკვეული საზოგადოებრივი ფენის კუთვნილება), რაც კარგად არის დასაბუთებული ნ. ნათაძის მიერ („რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი“).

ახლა რაც შეეხება „ჭკვიანს“.

ზ. გამსახურდია სამართლიანად უარყოფს ამ სიტყვის გაგებას „ბრძენის“ მნიშვნელობით. იგი „ჭკვიანში“ გულისხმობს ჩვეულებრივ ადამიანს, მიწიერ ჭკუა-გონებაზე დაყრდნობილ.

ამსოფლიური ჭკუის კაცს, განსხვავებით ბრძენისაგან, რჩეულისაგან. (იქვე, გვ. 103-106). ავტორის თვალსაზრისით, რუსთველი აქ ამბობს, რომ იგი პოემაში იგავურად ასახავს ამქვეყნიურ სიყვარულს, რადგან მხოლოდ მისი გაგება შეუძლიათ „ჭკვიანებს“, ამსოფლიური ჭკუის ხალხს, ხოლო მისი გაგება მხოლოდ რჩეულებს, ბრძენებს ხელეწიფებათ. იგი წერს: „ამრიგად, 20-21-ე სტროფებში ნათლად არის თქმული შემდეგი. პოეტი გვეუბნება: მე იმის გამო არ ვწერ უშუალოდ, იგავთა გარეშე საზეო მიჯნურობაზე, პირველ მიჯნურობაზე, რომ იგი არის „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“ (ე. ი. ძნელად გამოსათქმელი და ძნელად გასაგები ადამიანისათვის), რომ „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“, „ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. აი, ყოველივე იმის მიზეზი, თუ რატომ აარიდა შოთამ თავი საზეო მიჯნურობაზე უშუალო საუბარს და რად მიმართა იგავურ ენას!“ (იქვე, გვ. 103).

სინამდვილეში აქ „ჭკვიანი“ არც ბრძენს ნიშნავს და არც ბრძენისაგან განსხვავებულ ამსოფლიური ჭკუის კაცს. როგორც ჩვენს ნარკვევში ვაჩვენეთ, იგი ნიშნავს გაუმიჯნურებელს, გაუშმაგებელს. ტაეპი „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ უნდა გავიგოთ ასე: მიჯნურობას ვერ გაიგებენ ისინი, რომლებიც თავად არ არიან გამიჯნურებულნი. ამის მსგავსი აზრი პოემაში ძალიან ხშირად გვხვდება და მაგალითებიც მოგვაქვს თავის ადგილზე.

სიტყვა „ჭკვიანი“ რომ აქ გაუმიჯნურებელს ნიშნავს, ამას მოწმობს მრავალი მონაცემი. გავიხსენოთ, რომ მიჯნური ნიშნავს „შმაგს“ („მიჯნური შმაგსა გვიქვიან“). გავიხსენოთ აგრეთვე ის ეპიზოდი, სადაც ავთანდილზე „გამიჯნურებული“ ფატმანი ასე ამბობს თავის თავზე:

თავი მოვიკალ უთმინოდ სიყვარულითა შენითა. (1093, 4)

ესეგვარი დია მიხვდეს სიტყვა-მცდარსა, ენა-მეტსა,

ხვაშიათდა ვერ-მმაღავსა, უჭკუოსა, შმაგსა, რეტსა (1094, 1-2)

საიდანაც ცხადია, რომ „უჭკუო“ და „შმაგი“ (ანუ მიჯნური) სინონიმებს წარმოადგენენ: უჭკუო-შმაგი-მიჯნური, ან პირიქით: ჭკვიანი-არა-შმაგი-არამიჯნური.

ალბათ, ყველაზე მართებული იქნება „ჭკვიანი“ ამ ტაეპში განიმარტოს, როგორც „მშვიდი“.

კიდევ უფრო თვალსაჩინოდ წარმოჩნდება „ჭკვიანის“ მნიშვნელობა, თუ ტაეპში „მიჯნურობის“ ნაცვლად მის მნიშვნელობას „შმაგობას“ ჩავსვამთ: „მას, ერთსა, შმაგობასა, ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“. ასეთი ჩასმით ტაეპის აზრი სავსებით ნათელი ხდება.

პროლოგში „პირველ“ მიჯნურობაში ქრისტიანული საღვთო სიყვარული რომ არ იგულისმება, ამას მოწმობს შემდეგი გარემოება.

სიტყვა „მიჯნურს“ რუსთველი განმარტავს როგორც „შმაგს“. მაშასადამე „მიჯნურობა“ არის შმაგობა, ხელობა. სიტყვა „მიჯნურობა“, ცხადია, ასევე უნდა განიმარტოს მე-20 სტროფის პირველ ტაეპშიც. ე. ი. „პირველი“ მიჯნურობაც შმაგობაა, ხელობაა (ამ განმარტების სისწორეს ადასტურებს ტერმინი „ხელობანი ქვენანიც“, რომელიც მზაძველია „პირველი“ მიჯნურობისა, ანუ „ზენა ხელობისა“). გამოდის, რომ თუ „პირველი“ მიჯნურობა ქრისტიანული საღვთო სიყვარულია, მაშინ ქრისტიანულ საღვთო სიყვარულს უნდა ახასიათებდეს შმაგობა, ხელობა. ვნახოთ, ასეა თუ არა ეს.

გავიხსენოთ, რომ 782-ე სტროფში რუსთველი სიყვარულის შესახებ იმოწმებს მოციქულებს, - როგორც დადგენილია, პავლე მოციქულს. პავლე მოციქულთან კი ქრისტიანულ სიყვარულს სწორედ სიმშვიდე და „სიჭკვიანე“ ახასიათებს და არა შმაგობა და ხელობა:

„4. სიყვარული სულგრძელ არს და ტკბილ, სიყვარულსა არა ჰშურნ, სიყვარული არა მაღლოინ, არა განლაღნის,

5. არა სარცხვენელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი,

6. არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ ჭეშმარიტებასა ზედა;

7. ყოველსა თავს-იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა მოითმენნ“. (მათე, 13, 4-7).

სწორედ ამგვარი იყვნენ ქრისტიანული საღვთო სიყვარულით შეპყრობილნი დიდი სასულიერო მოღვაწენი, როგორც ამას მოწმობენ მათ შესახებ დაწერილი მრავალი თხზულებანი. ისინი სწორედ სულიერი სიმშვიდით, თავმდაბლობით, მოთმინებით, სულგრძელობით გამოირჩეოდნენ.

გავიხსენოთ აგრეთვე: „და მაქუნდეს-ღათუ წინასწარმეტყელებაჲ, და უწყოდე ყოველი საიდუმლოჲ, და ყოველი მეცნიერებაჲ... და სიყვარული არა მაქუნდეს, არავე რა ვარ“. (მათე, 13, 1).

მაშასადამე, ყოველმხრივ განსწავლულ ადამიანს, რომელმაც ყოველი საიდუმლო, ყოველი მეცნიერება იცის, თუკი არა აქვს სიყვარული, ეს ცოდნა, ეს განსწავლა არაფერში არგია. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანული საღვთო სიყვარული არათუ გონს აკარგვინებს და აშმაგებს, არამედ, პირიქით, ნამდვილ ფასს სძენს ადამიანის ცოდნასა და განსწავლას.

ამგვარად, 20-21-ე სტროფებში არსებული ტერმინების ის ახალი განმარტებანი, რომლებიც მოცემულია ზ. გამსახურდიას წიგნში, ვერ ადასტურებს, რომ „პირველ“ მიჯნურობაში ქრისტიანული საღვთო სიყვარული იგულისხმება. ამდენად პოემის გმირთა მიჯნურობისა და ქრისტიანული საღვთო სიყვარულის განუყოფელი ერთიანობა ამ სტროფებით ვერ დასტურდება. იგი დასტურდება პოემის საერთო ქრისტიანული სულით.

1986

რას ნიშნავს „ამირბარი“?

ამირბარი „ვეფხისტყაოსანში“ ერთ-ერთი უფროსი ვაზირის აღმნიშვნელი ტერმინია. ეს თანამდებობა ინდოეთის მეფემ ფარსადანმა მიანიჭა ტარიელის მამას, სარიდანს, ხოლო შემდეგ – ტარიელს.

მკვლევართა ერთ ნაწილს ამირბარი მიაჩნია სპარსულ ტერმინად, რაც სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს სახლის უფროსს (სამეფო სასახლის უფროსს), ანუ სახლთუბუცესს. მეორე ნაწილის აზრით, ამირბარი არაბული ტერმინია – ამირბაჰრ – რაც ნიშნავს ზღვის ამირას, ანუ საზღვაო ფლოტის უფროსს, ადმირალს.

ორივე ეს განმარტება საკმაო საფუძველს ემყარება. ამას თუნდაც ის გვიჩვენებს, რომ როგორც პირველ, ისე მეორე განმარტებას ცნობილი მეცნიერები ემხრობიან: პირველს ნიკო ჩუბინიშვილი, ნიკო მარი, დავით კარიჭაშვილი, სარგის კაკაბაძე, პავლე ინგოროყვა... მეორეს:

თეიმურაზ ბაგრატიონი, დავით ჩუბინიშვილი, იუსტინე აბულაძე, აკაკი შანიძე, ვიქტორ ნოზაძე.

ამირბარის შესახებ საინტერესო მოსაზრებანი აქვთ გამოთქმული პავლე ინგოროყვას და აკაკი შანიძეს.

პ. ინგოროყვა თავის შეხედულებას ამყარებს იმ ანალოგიაზე, რომელიც შეინიშნება საქართველოში ისტორიულად ცნობილ მმართველობის აპარატსა და „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულ მმართველობის აპარატს შორის: საქართველოში ზოგჯერ ერთ პირს ორი თანამდებობა ეკავა - ამირსპასალარობა და მანდატურთუხუცესობა, რის შესახებ „ხელმწიფის კარის გარიგებაშიც“ არის მითითებული: „ამირსპასალარი საპატიო ვაზირი არის. და პატივი მისი და მანდატურთუხუცესისა სწორი არის, და ესეც იქმნების, რომ ორივე ერთსა ჰქონდეს“. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვითაც, ასეთი წესი არის ინდოეთში, ოღონდ იქ ამირსპასალარობასთან შეთავსებულია არა მანდატურთუხუცესობა (ასეთი ტერმინი პოემაში არაა), არამედ ამირბარობა. „თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირსპასალარობა“. ერთი სიტყვით, ამ ანალოგიის საფუძველზე, პ. ინგოროყვას აზრით, „ამირბარი“ ნიშნავს „მანდატურთუხუცესს“ (სახლთუხუცესს). (პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, ტ. 1. გვ. 562).

აკაკი შანიძე წერს: „არაბულში ორი ჰ არის: ერთი რბილი, მეორე მაგარი, რომელთაც ანბანის რიგის მიხედვით არჩევენ: ჰა-ჰავვაზ რბილია, ქართული ჰაეს მსგავსი, ჰა-ჰუტტი კი მაგარი, აფხაზური ჰაეს მსგავსი ჰარა სიტყვაში („ჩვენ“). ბაჰრში, რომელიც ზღვას ნიშნავს, ჰ მაგარია (ჰა-ჰუტტი). მაგრამ ქართულ გამოთქმაში იგიც ისევე იკარგება, როგორც რბილი ჰ... ამირ-ულ-ბაჰრი ჩვეულებრივი სამხედრო ტერმინია არაბულში და ნიშნავს „ზღვათა ვაზირს“. „ვეფხისტყაოსანში“ ნათქვამია, რომ ინდოეთში ამირბარს ამირსპასალარობაც აქვსო. ამირსპასალარი ხმელეთის ჯარების უფროსია, ამირბარი – საზღვაო ძალების უფროსი, რომელმაც ამავე დროს სახმელეთო ძალებიც ემორჩილებოდა. იგი იყო ადმირალიც და გენერალისიმუსიც. მაშასადამე, მას ემორჩილებოდა ინდოეთის ყველა სამხედრო ძალა ზღვაზე თუ ხმელეთზე. აღსანიშნავია, რომ ადმირალ სიტყვა, რომელიც ევროპის ენებშია გავრცელებული, იმავე არაბული ამირბარისაგან მოდის, როგორც ეს კარგად ცნობილია სპეციალურ ლიტერატურაში“. (ა. შანიძე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1966, გვ. 179).

ამირბარის მნიშვნელობის გარკვევისას, რა თქმა უნდა, მთავარია „ვეფხისტყაოსნის“ მონაცემების გათვალისწინება. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა პ. ინგოროყვას ზემოთ მოყვანილი შეხედულება, რომელიც მას, როგორც ჩანს, აღარ განუვითარებია.

დღეს უკვე საყოველთაოდ აღიარებული ჭეშმარიტებაა ის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულია იმდროინდელი საქართველოს საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრება. როგორც არაერთგზის აღნიშნულა, ქართულ ისტორიულ წყაროთა ჩვენების იდენტურია პოემაში აღწერილი მეფედ კურთხევა, ვაზრობა, დარბაზობა და სხვ. ეს მსგავსებანი იმდენად დიდია (პოემის სიუჟეტისაც კი), რომ მრავალმა მკვლევარმა პოემის პერსონაჟებში ქართული ისტორიული პირებიც ამოცნობას კი სცადა. ცხადია, გარკვეული მსგავსებანი უნდა იყოს „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებულ სამოხელეო ტერმინებსა და საქართველოში რეალურად არსებულ სამოხელეო ტერმინების შორისაც.

პოემაში რუსათველის მიერ სამოხელეო ტერმინების გამოყენება გარკვეული კანონზომიერებით ხასიათდება. რით გამოიხატება ეს კანონზომიერება?

როგორც ცნობილია, რუსთაველის ეპოქის საქართველოში დამკვიდრებული იყო შემდეგი მთავარი სამოხელეო ტერმინები: მწიგნობართუხუცესი, ამირსპასალარი, მანდატურთუხუცესი, მეჭურჭლეთუხუცესი, ამირახორი, მეჯინებითურთუხუცესი, ჩუხჩარხი, სპასალარი, სპასპეტი, ამირეჯიბი, ეჯიბი, მანდატური, ერისთავი, მარზაპანი და სხვა. ამ მთავარ სამოხელეო ტერმინთაგან პოემაში გამოყენებულია მხოლოდ **არაბულ-სპარსული წარმოშობის** ტერმინები: ამირსპარსალარი, სპარსალარი, სპასპეტი, ამირახორი, ეჯიბი, მარზაპანი. მხოლოდ ერთადერთ გამონაკლისს წარმოადგენს ამირბარი – ეს სამოხელეო ტერმინი საქართველოში არ არსებობდა, ყოველ შემთხვევაში, რუსთაველის ეპოქაში. ტერმინი „ამილბარი“ ისტორიულ წყაროებში ჩანს XI საუკუნიდან, მაგრამ, ი. სურგულაძის დაკვირვებით, „ამირბარობა ფეოდალური საქართველოს სამოხელეო აპარატის რეალურად არსებული სახელო არასოდეს ყოფილა. ამასთანავე, ეს ტერმინი ხშირად იხმარებოდა; უმთავრეს შემთხვევაში მისი საშუალებით გადმოსცემდნენ უცხო ქვეყნის სამხედრო შინაარსის სახელოს, სარდლის მნიშვნელობით“. (ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, **სახელმწიფოსა და სამართლის საკითხები „ვეფხისტყაოსანის“ მიხედვით, 1977, გვ. 152**). აშკარაა, ტერმინი „ამილბარი“ „ვეფხისტყაოსანის“ გავლენით დამკვიდრებულა გვიანი საუკუნეების საქართველოში, ზოგჯერ როგორც საკუთარი სახელი, ზოგჯერ კი სამხედრო მეთაურის არაოფიციალური სახელწოდება.

თუ გავითვალისწინებთ რუსთაველის მიერ სამოხელეო ტერმინების ხმარების ზემოაღნიშნულ პრინციპს, ცხადი ხდება, რატომ შემოიტანა რუსთაველმა „ამირბარი“, არაბულ-სპარსული გამონაგონი სამოხელეო ტერმინი. საქართველოში რუსთაველის დროს უფროსი ვაზირები იყვნენ მწიგნობართუხუცესი, ამირსპარსალარი, მანდატურთუხუცესი და მეჭურჭლეთუხუცესი. აქედან არაბულ-სპარსული წარმოშობის ტერმინი მხოლოდ ერთია – ამირსპარსალარი. რუსთაველს კი გარკვეული სიუჟეტური მოსაზრებების გამო მეორე ტერმინიც სჭირდებოდა, უფროსი ვაზირის გამომხატველი. თუ რატომ სჭირდებოდა, ამას ქვემოთ განვიხილავთ, ჯერ კი გამოვრიცხოთ ის ვაზირები, რომლებიც არ შეიძლება იგულისხმებოდეს ამირბარში.

თუ დავუშვებთ, რომ რუსთაველს პოემის გარემოს აღწერისას მხედველობაში ჰქონდა საქართველოს სახელმწიფოებრივი სისტემა – ეს კი სრული უეჭველობით არის დამტკიცებული რუსთაველოლოგიაში – მაშინ შეუძლებელია ამირბარი ზღვათა ვაზირს ნიშნავდეს, რადგან ასეთი ვაზირი საქართველოში არ არსებობდა. ამიტომ ამირბარში რუსთაველს უნდა ეგულისხმა რომელიმე სხვა ქართული უფროსი სავაზირო ტერმინი.

პირველ რიგში უნდა გამოირიცხოს მწიგნობართუხუცესი, რადგან ამ თანამდებობაზე ინიშნებოდა სასულიერო პირი, ძირითადად ჭყონდიდელი, ხოლო სარიდანი და ტარიელი ერისკაცები იყვნენ.

გამოდის, რომ ამირბარში უნდა იგულისხმებოდეს დანარჩენი ორი ტერმინიდან ერთ-ერთი – მანდატურთუხუცესი ან მეჭურჭლეთუხუცესი.

იმის გასარკვევად, თუ, კერძოდ, რომელი იგულისხმება ამირბარში, გავიხსენოთ რატომ მიანიჭა მეფე ფარსადანმა სარიდანს (შემდეგ კი ტარიელს) მაინცდამაინც ორი თანამდებობა და არა ერთი, ან, ვთქვათ, სამი.

პოემის მიხედვით სარიდანმა თავისი დამოუკიდებელი სამეფო შეუერთა ინდოეთის სახელმწიფოს და ამით ხელი შეუწყო ინდოეთის ერთიანობასა და სიძლიერეს. ამ დიდი დამსახურებისათვის ფარსადანს მისთვის, ცხადია, **უდიდესი** ჯილდო უნდა გადაეცა და

უმაღლეს თანამდებობრივ საფეხურზე უნდა დაეყენებინა. მართლაც, მან სარიდანნი „დაიჭირა სწორად თავსა“, „საკარგვად ერთი სამეფო უბოძა და, ამავე დროს, ორი სავაჭირო თანამდებობაც მიანიჭა - ამირბარობა და ამირსპასალარობა. ცხადია, ამირბარობა და ამირსპასალარობა (ერთდროულად) ინდოეთში იყო ის **უმაღლესი** თანამდებობრივი მდგომარეობა, რის მიღწევაც კი შეეძლო დიდებულს. ამ სახელოთა შეერთება ინდოეთში წესიც კი იყო: „თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირსპარსალარობა“.

საიდან მოიტანა რუსთაველმა ასეთი წესი? რა თქმა უნდა, საქართველოს სახელმწიფოებრივი მმართველობის პრაქტიკიდან. საქართველოშიც ის **უმაღლესი** თანამდებობრივი მდგომარეობა, რის მიღწევაც კი შეეძლო ქართველ დიდებულს, იყო ერთდროულად **ორი სავაჭირო სახელოს ფლობა** – ამირსპარსალარისა და მანდატურთუხუცესისა. როგორც „ხელმწიფის კარის გარიგებაში“ ნათქვამია, „ამირსპარსალარი საპატიო ვაჭირი არის... და პატივი მისი და მანდატურთუხუცესისა სწორი არის, და ესეც იქმნების, რომ ორივე ერთსა ჰქონდეს“. (ე. თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი, **ხელმწიფის კარის გარგება, 1920, გვ. 19**).

იმის გასარკვევად, შესაძლებელია თუ არა ამირბარში მანდატურთუხუცესი იგულისხმებოდეს, საჭიროა გავიხსენოთ, რა ევალეობდა ძველ საქართველოში მანდატურთუხუცესს და შევამოწმოთ, **ჩანს თუ არა ამირბარის საქმიანობაში მანდატურთუხუცესის მოვალეობის კვალი**.

„მანდატურთუხუცესი“ ბერძნული წარმოშობის გაქართულებული ტერმინია. ბიზანტიაში პროტომანდატორი კეისრის სეფელაშქრის და მონა-სპეების უფროსი იყო. საქართველოში „მანდატურების მოვალეობას წარმოადგენდა ვაჭირობის დროს სავაჭირო ოთახის დაცვა. მანდატური აგრეთვე საპატიო კაცის გამყოლია მგზავრობაში. აქ ის მიმოსვლისა და სახელმწიფო ფოსტის მოხელედ ჩანს... სიგელების გაცემაც მანდატურთუხუცესის თანდასწრებით ხდებოდა. მანდატურთუხუცესის სახელისუფლებოს შეადგენდა აგრეთვე დარბაზობის დროს სტუმრების მიწვევა, მათი დახვედრისა და მიღების თადარიგის მოვალეობა. მაგრამ მის უმთავრეს ფუნქციას სახელმწიფო უშიშროებისა და წესრიგის დაცვა წარმოადგენდა, იგი სახელმწიფოს შინაგან საქმეთა, ფოსტისა და მიმოსვლის უმაღლესი ხელისუფალი იყო“. (ი. დ ო ლ ი ძ ე, **ძველი ქართული სამართალი. 1953, გვ. 30**).

მანდატურთუხუცესი და ამირსპარსალარი თანაბარი რანგის ვაჭირები იყვნენ. ამასთანავე, ეს ორივე თანამდებობა ერთმანეთთან მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული, რადგან ამირსპარსალარი უმაღლესი სამხედრო ხელისუფალი იყო, ხოლო მანდატურთუხუცესის ერთერთ მთავარ ფუნქციას სახელმწიფო უშიშროების დაცვა წარმოადგენდა. ამიტომ გასაგებია, თუ რატომ ეჭირა ხშირად ერთ პირს ეს ორი თანამდებობა.

ცხადია, არც ისაა საკვირველი, რომ სახელმწიფოებრივი მმართველობის ეს პრაქტიკა „ვეფხისტყაოსანშიცაა“ ასახული. რადგან პოემის სიუჟეტის მიხედვით საჭირო იყო სარიდანს უმაღლესი საერო თანამდებობრივი მდგომარეობა ჰქონოდა ინდოეთში, რუსთაველმა ეს გაიაზრა **ქართული ტრადიციისამებრ** (ეს ესეც იყო მოსალოდნელი), ეს ტრადიცია კი გულისხმობდა ორი სავაჭირო თანამდებობის – მანდატურთუხუცესობის და ამირსპარსალარობის – ერთი პიროვნებისათვის გადაცემას. მაგრამ რადგან „მანდატურთუხუცესი“ არაბულ-სპარსული ტერმინი არ იყო, ამიტომ რუსთაველმა მის ნაცვლად გამოიყენა სპარსული კომპოზიტი – „ამირ-ბარი“, რაც ნიშნავს „სახლის უფროსს“, „სასახლის უფროსს“, „სახლთუხუცესს“.

მანდატურთუხუცესს ისეთი ფუნქციები ჰქონდა, რომ იგი ახლოს უნდა მდგარიყო სამეფო კართან, „სახლთან“, დაეცვა სახელმწიფო საიდუმლოებანი და უშიშროება. „სახლის უფროსი“, „სახლთუხუცესი“ სწორედ ასეთი თანამდებობის პირზე შეიძლებოდა თქმულიყო. ასე რომ „ამირბარი“ მანდატურთუხუცესის საქმიანობის გამომხატველი სიტყვების სპარსულ თარგმანად შეიძლება მივიჩნიოთ.

მაგრამ აქ ერთმანეთში არ უნდა ავურიოთ მანდატურთუხუცესის რუსთველისეული გააზრებით მიღებული „ამირ-ბარი“ – „სახლის უფროსი“ – „სახლთუხუცესი“ და გვიანფეოდალურ საქართველოში წარმოშობილი ტერმინი „სახლთუხუცესი“.

„სახლთუხუცესი“ გვიანფეოდალურ საქართველოში მეფის პირველი ვაზირი იყო და ჰქონდა სამეურნეო, საფინანსო, საკონტროლო, ადმინისტრაციული და სამდივნო ფუნქციები. (ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, საქართველოს სახელმწიფოს და სამართლის ისტორიისათვის, გვ. 171). როგორც ცნობილია, ამ დროისათვის საქართველოს პოლიტიკურმა, სოციალურმა და ეკონომიკურმა ცვლილებებმა გამოიწვია მმართველობის აპარატის ცვლილებანიც. ძველი სამოხელეო ტერმინები ახლებით შეიცვალა, შეიცვალა ფუნქციებიც. იმის გასაგებად, თუ რომელი ძველი სავაზირო სახელო შეცვალა სახლთუხუცესმა, არ გამოდგება მათი მოვალეობის შედარება, რადგან მაშინ, როგორც ი. სურგულაძე აღნიშნავს, „სახლთუხუცესი გაერთიანებული საქართველოს თითქმის ყველა ვაზირისა და აგრეთვე სხვა მოხელის ფუნქციების გაერთიანების შედეგად წარმოშობილ თანამდებობად უნდა მივიჩნიოთ“. (იქვე, გვ. 174).

გვიანდელი „სახლთუხუცესი“ არ წარმოადგენს ტერმინოლოგიურ და ფუნქციონალურ მემკვიდრეს „მანდატურთუხუცესისას“. ვახუშტის ცნობით, ტერმინი „მანდატურთუხუცესი“ როსტომ მეფემ შეცვალა თურქული ტერმინით „ეშიკაღასბაში“. ეშიკაღასბაშის მოვალეობა იყო საპოლიციო აპარატის ხელმძღვანელობა, მაშინ როცა მანდატურთუხუცესის მოვალეობანი გაცილებით მრავალფეროვანი იყო. „ეშიკაღასბაში“ შედგენილი სტყვავა. „ეშიკ“ ნიშნავს ზღურბლს, „აღ“ ბატონს. ესე იგი მანდატურთუხუცესი შეცვლილია ისეთი ტერმინებით, რომლის ქართული თარგმანი მოგვაგონებს „ამირბარის“ ქართულ თარგმანს – „სახლის უფროსს“. და თუკი გვიანფეოდალურ ხანაში „მანდატურთუხუცესი“ ასე გაიზარეს, მით უფრო შეიძლებოდა რუსთველის ეპოქაში გაცილებით მრავალფეროვანი და მნიშვნელოვანი შინაარსის მქონე ეს ტერმინი რუსთველს გაეაზრებინა როგორც „სახლის უფროსი“, „სამეფო სასახლის უფროსი“, ანუ სპარსულად „ამირბარი“.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ი. სურგულაძის დაკვირვება. მას მოჰყავს ოთხი საბუთი (1722 წლის, ვახტანგ VI-ის პერიოდის, 1790 და 1805 წლების), რომლებშიც ამილბარი დადასტურებულია, როგორც სახლთუხუცესის საკუთარი სახელი, და აღნიშნავს: „საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ოთხივე შემთხვევაში სახლთუხუცესია ნახსენები და ოთხივეჯერ მისი სახელი ამილბარია... როგორც ჩანს, „ამილბარი“ სახელი გამხდარა. ხომ არ შეიძლება აქედან ვიფიქროთ, რომ ამილბარი სახლთუხუცესთან დაუკავშირებიათ იმიტომ, რომ „ამილბარი“ თავისი შინაარსით სახლთუხუცესადაც გაუაზრებიათ?“ (ი. ს უ რ გ უ ლ ა ძ ე, სახელმწიფოსა და სამართლის საკითხები „ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, გვ. 152).

ტერმინ „ამირბარის“ შექმნის საჭიროება, როგორც აღვნიშნეთ, გამოწვეული იყო იმით, რომ პოეტს უნდოდა შეექმნა „მანდატურთუხუცესის“ შესაბამისი სპარსული ტერმინი და იგი

გამოყენებინა პოემაში სხვა სპარსული ტერმინების გვერდით სიუჟეტური ჩანაფიქრის გათვალისწინებით.

მაგრამ მთელი ეს მსჯელობა სულ ამაო იქნებოდა, ტარიელის საქმიანობა რომ ზღვათა ვაზირის საქმიანობას ჰგავდეს პოემაში. ასეთ რამეს პოემაში ვერ აღმოვაჩინთ. მართალია, ტარიელი ერთხელ მონაწილეობს საზღვაო ბრძოლაში, მაგრამ არა როგორც ზღვათა ვაზირი, არამედ როგორც ფრიდონის მეგობარი რაინდი (ტარიელი ამ დროს ველად გაჭრილია, ინდოეთში არაა). საზღვაო ბრძოლაში ავთანდილიც მონაწილეობდა, თუმცა ის ამირბარი არ იყო.

რაც შეეხება მანდატურთუხუცესის საქმიანობას, იგი პოემაში ნამდვილად შეინიშნება.

გავიხსენოთ ერთი ეპიზოდი: როდესაც ინდოეთში ნესტანის შესართავად ხვარაზმშას შვილი მოდის, ფარსადანი დახვედრის თადარიგის ბრძანებას იძლევა (თითქოს უმისამართოდ):

**მეფემან ბრძანა: „მოკაზმეთ კარვითა მოედანია,
გამოისვენოს სიძემან, დაყოს ცოტაი ხანია“. (544, 1-2)**

ეს საქმე ტარიელმა შეასრულა (ან, უფრო სწორად, ტარიელის ხელმძღვანელობით შესრულდა):

მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა. (545, 1)

და შემდეგ:

**მე დავშვერ, ვითა წესია საურავ-გარდახდილისა;
შინა წამოვე, მაშვრალსა ქმნა მომნდომოდა ძილისა. (546, 1-2)**

აქ ტარიელი ჩანს სტუმრების დახვედრისა და მიღების თადარიგის მოვალეობის აღმსრულებელი, რაც სწორედ მანდატურთუხუცესის ფუნქციებში შედიოდა.

დამატებით შეიძლება აღინიშნოს, რომ ფარსადანმა ეს საქმე (სტუმრების დასახვედრად თადარიგის დაჭერა) ტარიელს დაავალა არა როგორც ზოგადად ერთერთ დიდ ვაზირს, არამედ როგორც კონკრეტულად ამირბარს, რომლის „საურავში“ (თანამდებობით გათვალისწინებულ საქმიანობა-საზრუნავში), როგორც ჩანს, შედიოდა სტუმრების დასახვედრად თადარიგის დაჭერაც. ტარიელმა რომ ეს დავალება სწორედ **სამსახურებრივი** თვალსაზრისით შეასრულა, კარგად ჩანს ზემოთ დამოწმებული ტაეპიდან. ტარიელი ამბობს:

მე დავშვერ, ვითა წესია საურავ-გარდახდილისა.

ამ ტაეპის „საურავი“ სწორედ ის „საურავია“, რომელზეც ლაპარაკია ფარსადანის სიტყვებში, როდესაც მან ტარიელს მამის თანამდებობა – ამირბარობა უბოძა:

შენ გქონდეს ამირბარობა, ქმნა მისვე საურავისა. (329, 4)

არიგად, ცხადია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ამირბარისა და ისტორიული მანდატურთუხუცესის „საურავები“ ერთ კონკრეტულ საკითხში ერთმანეთს ზუსტად ემთხვევა, რაც იმას მოწმობს, რომ ამირბარის საქმიანობაში აშკარად ჩანს მანდატურთუხუცესის მოვალეობათა კვალი.

საბოლოოდ შეიძლება გამოვიტანოთ ასეთი დასკვნები:

1. რუსთველი თავის პოემაში იყენებს საქართველოში დამკვიდრებულ მხოლოდ არაბულ-სპარსული წარმოშობის მთავარ სამოხელეო ტერმინებს.
2. მეფე ფარსადანს ტარიელის მამისათვის უნდა მიენიჭებინა უმაღლესი თანამდებობრივი მდგომარეობა მისი დიდი დამსახურებისათვის. რუსთველმა ეს უმაღლესი თანამდებობრივი მდგომარეობა გაიაზრა ქართული ტრადიციისამებრ, რაც გულისხმობდა ერთი პირისათვის ორი სავაზირო თანამდებობის – მანდატურთუხუცესობისა და ამირსპასალარობის გადაცემას. მაგრამ რადგან მანდატურთუხუცესი არაბულ-სპარსული ტერმინი არ იყო, ამიტომ რუსთველმა შექმნა და გამოიყენა ტერმინი „ამირბარი“, რაც მანდატურთუხუცესის შინაარსის სპარსული თარგმანია.
3. პოემაში ტარიელის საქმიანობა შეესაბამება, ერთი მხრივ, ამირსპასალარის მოვალეობას, მეორე მხრივ კი, მანდატურთუხუცესისას, და არა ზღვათა ვაზირისას.

ამრიგად, „ამირბარში“ იგულისხმება რუსთველის ეპოქის საქართველოში რეალურად არსებული სავაზირო სახელო – მანდატურთუხუცესი, და არა ზღვათა ვაზირი, რომელიც საქართველოში არც რუსთველის დროს და არც შემდგომ არ არსებობდა.

1971, 1992

„ხელობის“ მნიშვნელობის დაზუსტებისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ მე-8 სტროფში

ჯერ კიდევ არ არსებობს ერთსულოვანი აზრი იმის შესახებ, თუ როგორი აზრით არის ნახმარი სიტყვა „ხელობა“ „ვეფხისტყაოსნის“ მე-8 სტროფში. მკვლევარები ამ სიტყვას სამი სხვადასხვა მნიშვნელობით განმარტავენ: 1. გიჟობა, შმაგობა; 2. თანამდებობა, საქმიანობა; 3. ხელოვანება, პოეტობა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ყოველი სადავო სიტყვის მართებული განმარტება თავისთავად მნიშვნელოვანი ამოცანაა, მაგრამ, გარდა ამისა, ბოლო წლებში ზოგიერთი მკვლევარისათვის მე-8 სტროფში სიტყვა „ხელობის“ ესა თუ ის მნიშვნელობა გახდა ერთ-ერთი საყრდენი არგუმენტი რუსთველოლოგიური პრობლემის გადაჭრისათვის. ამიტომ ამ სიტყვის ექვიმიუტანელ ახსნას კიდევ უფრო დიდი მნიშვნელობა მიენიჭა.

დავიწყოთ „ხელობის“ პირველი მნიშვნელობის გარჩევით: გიჟობა, შმაგობა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მე-8 სტროფში სიტყვა „ხელობა“ ტრადიციული გაგებით და ძირითადი ხელნაწერების თანახმად (ხანით დაწერილი და არა ჯარით) ნიშნავს „გიჟობას“, „შმაგობას“.

საერთოდ ეს განმარტება სწორია, მაგრამ არა სრულყოფილი. ასეთი, მეტად ზოგადი, განმარტება ზოგჯერ გაუგებრობას იწვევს: აი, რას წერს, მაგალითად, მკვლევარი ჯ. ლომაშვილი: „თუ მიღებული იქნება მერვე სტროფის პირველ და მეორე ტაეპებში ნახმარი სიტყვების

„ხელობითა“ და „ხელის“ შმაგობის მნიშვნელობით განმარტება, მაშინ დიდ უაზრობასთან გვექნება საქმე... ყველა, ვინც იცნობს შ. რუსთველის პოეტურ გენიას, ხომ ერთხმად აღიარებენ და ამტკიცებენ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი უდიდესი მხატვარია, შეუდარებელი ოსტატი, დიდი მოაზროვნე, ბრძენი, უდიდესი გენიოსი და ნუთუ ასეთმა გენიოსმა პოეტმა თავის თავზე საქვეყნოდ თქვა, რომ სიგიჟით თუ სიშმაგით ვწერო ამ პოემას?“ (ჟურნ. მნათობი, 1969, N 4, გვ. 142). მსგავს აზრს იგი იმეორებს აგრეთვე „ცისკრის“, „ლიტერატურული საქართველოს“ და „საბჭოთა ხელოვნების“ ფურცლებზე).

ასეთი შეხედულება, რომ თითქოს „ხელობის“ შმაგობად გაგება რუსთველს შეურაცხყოფდეს და ამცირებდეს, რა თქმა უნდა, მცდარია და ამასთანავე იშვიათი, მაგრამ მსგავსი გაუგებრობის წარმოშობის შესაძლებლობას მაინც გარკვეული ანგარიში უნდა გაეწიოს. (საგულისხმოა, რომ ეს შეხედულება ჯ. ლომაშვილს თავის „წერილებში“ აღარ შეუტანია). ასეთი გაუგებრობის მიზეზი კი მე-8 სტროფის „ხელობის“ ამგვარი განმარტების მეტად ზოგადი ხასიათია. ამიტომ საჭიროა დავაზუსტოთ „ხელობის“ განმარტება – „გიჟობა, შმაგობა“ (აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ სიტყვები „გიჟი“ და „გიჟობა“ „ვეფხისტყაოსანში“ არ გვხვდება).

ვნახოთ, რის გამომხატველია „ხელი“ და „შმაგი“ პოემაში. თუ დავაკვირდებით და გავაანალიზებთ იმ სტრიქონებს, სადაც ეს სიტყვებია ნახმარი, შევნიშნავთ, რომ სიტყვები „ხელი“ და „შმაგი“ ზოგჯერ იხმარება ადამიანის პათოლოგიური მდგომარეობის, არანორმალური აზროვნების ან მოქმედების გადმოცემისა და დახასიათებისათვის, ხოლო ზოგჯერ – ემოციური მნიშვნელობით: ადამიანის გრძნობების, განცდების, სულიერი მღელვარების აღსანიშნავად. ამ სიტყვებს პოემაში აქვს შემდეგი მნიშვნელობანი:

პათოლოგიური: გიჟი, შეშლილი, ჭკუანაკლული, სულელი.

ემოციური:

1. განრისხებული, გამწყრალი, გაგულისებული;
2. სულიერი მღელვარებით შეპყრობილი –
 - ა) მიჯნურობის გამო;
 - ბ) მეგობრობისა და თანაგრძნობის გამო;
 - გ) მშვენიერებით, სილამაზით, სიამაყით აღტაცების გამო.

დავიმოწმოთ დამახასიათებელი მაგალითები, რომლებშიც ყველაზე ნათლად ჩანს ამ სიტყვათა მნიშვნელობების ასეთი დაყოფა. (არ მოგვყავს ისეთი მაგალითები, სადაც „ხელსა“ და „შმაგს“ ერთდროულად აქვს რამდენიმე ზემოაღნიშნული მნიშვნელობა).

„შმაგი“ და „ხელი“ პათოლოგიური მნიშვნელობით: გიჟი, შეშლილი, ჭკუანაკლული, სულელი:

შმაგი:

ზოგჯერ შმაგად წამოვიჭრი, სიტყვა მცთარი წამერია (345, 3)

აგრე შმაგი არ ვაზირად, არად ვარგხარ არცა სხვად რად. (748, 4)

სწყუროდეს, წყალსა ვინ დაღვრის, კაცი უშმაგო, ცნობილი. (908, 1)

ესეგვარი დია მიხვდეს სიტყვა-მცდარსა, ენა-მეტსა,

ხვაშიადთა ვერ-მმაღავსა, უჭკუოსა, შმაგსა, რეტსა. (1094, 1-2)

ხელი:

რაცა გითხრა, მომისმინე, ბრძენი გეტყვი, არა ხელი. (654, 1)

ესე ამბავი მას თანა ვთქვი დიაცურად, ხელურად. (1194, 1)

„შმაგი“ და „ხელი“ ემოციური მნიშვნელობით –

1. განრისხებული, გამწყრალი, გაგულისებული.

შმაგი:

საუბარმან უმეცარმან შმაგი უფრო გააშმაგოს. (212, 2)

ერთი კაცი შემაქცევრად შენად ვითა დაგელია,

გეახლოს და არ გაშმაგდე, თუცა ჭირი არ გაკლია. (270, 2-3)

ვითა ქაჯი, დაგვემალე, მონებიცა დავაფეთეთ,

ამან უფრო გაგვაშმაგნა, თავი სრულად გავაშეთეთ. (285, 3-4)

ხელი:

ველარ გავუძელ, იგიცა მოგვკალ გულითა ხელითა. (900, 4)

(აქ რომ „ხელი“ განრისხებულს ნიშნავს, ამას მოწმობს მომდევნო სტროფის სტრიქონები: „რაზომსაცა ვამშვიდებდი, ვეფხი ვერა დავამშვიდე, გაგგულისდი, მოვიქნიე, ვჰკარ მიწასა, დავაწყვიდე“. (901, 1-2)

2. სულიერი მღელვარებით შეპყრობილი –

ა) მიჯნურობის გამო:

შმაგი:

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,

მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა. (22, 1-2)

რა შემომხედნის, შევხედნი, ცეცხლმან დამიწყის შრეტასა,

კაცთა კრძალვასა ვაწვევდი გულსა, შმაგსა და რეტასა. (477, 1-2)

ხელი:

ვარ მიჯნური, ხელი ვინმე გაუძლებლად სულთა დგმისად. (247, 1)

ძოდან ხელ-ქმნილსა გიჭვრეტდი კუბოსა შიგან მჯდომია. (371, 3)

შემოსცინნა: „აგრე სჯობსო შენთვის ხელთა სასურველად“. (1245, 4) ბ)

მეგობრობისა და თანაგრძნობის გამო:

შმაგი:

მის ყმისა ცეცხლი მედების, ვტირი ცრემლითა ცხელითა,

შემებრალნეს და გავშმაგდი, გავხე გულითა ხელითა. (990, 1-2)

ხელი:

ეტყვის: „ვერა მცნობ ავთანდილს შენტვის გაჭრილსა და ხელსა?“ (861, 3)

მსჯის გამრავლება ხელ-ქმნისა სულთქმისა ზედი-ზედისა. (843,3)

ერთმანეთი დაავიწყდა, მისთვის გახდნენ ვითა ხელნი. (1125, 3)

როსტან მათითა გაყრითა ხელთაგან უფრო ხელდების. (1560, 1)

გ) მშვენიერებით, სილამაზით, სიმამაცით აღტაცების გამო:

შმაგი:

ვაზრობ, იგიცა და დაშმაგდენ, თუ ბრძენთა ნახონ ისი სად. (973, 3)

ჰკადრეს ქება უსაზომო მას ტურფასა საქებელსა,

ვისი ჭკვრეტა გააშმაგებს კაცსა ბრძენსა ვითა ხელსა. (1037, 2-3)

ხელი:

იგი მეხვივნეს, მშვენოდეს, ვახელებ გულთა ხელთასა. (472, 2)

ნახვა მჭკვრეტელთა ახელებს, ტანი ლერწამობს რხევითა. (967, 4)

მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ რუსთველი „ხელსა“ და „შმაგს“ იყენებს როგორც პირდაპირი (პათოლოგიური), ისე გადატანითი (ემოციური) მნიშვნელობით, რითაც ხაზს უსვამს თავისი გმირების გრძნობათა სიძლიერეს, მათ სულიერ დამაბულობას. პოემის გმირების გრძნობები ისე ძლიერია, რომ მათ ქცევასა და აზროვნებას პოეტი პათოლოგიურ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანის ქცევასა და აზროვნებას ამსგავსებს. მაგრამ ამ სიტყვების მეტაფორული ხასიათი აშკარად ჩანს: სინამდვილეში პოემის გმირები საღ აზროვნებას და ქცევას ინარჩუნებენ უკიდურესი სულიერი დამაბულობის ჟამსაც. მაგალითად, როდესაც ავთანდილმა ცნობამიხდილი ტარიელი ნახა და მოასულიერა, მათი საუბარი ლოგიკური თვალსაზრისით ისე სრულყოფილად წარიმართა, რომლის მსგავსი მხატვრულ ლიტერატურაში იშვიათად გვხვდება. ტარიელი ამ უმძიმეს მომენტშიც ინარჩუნებს საღი აზროვნების უნარს.

„ხელისა“ და „შმაგის“ სხვადასხვა მნიშვნელობის დადგენა საშუალებას იძლევა მე-8 სტროფში ნახმარი სიტყვის აზრი დაზუსტდეს რამდენიმე მნიშვნელობის გამორიცხვის შედეგად.

მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი;

ვის მორჩილებს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი,

დავუძღვრდი, მიჯნურთათვის კვლა წამალი არსით არი,

ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი.

ცხადია, აქ „ხელი“ (უფრო სწორად, მისგან ნაწარმოები „ხელობითა“), არ შეიძლება ნახმარი იყოს პათოლოგიური მნიშვნელობით – „გიჟი, შეშლილი, ჭკუანაკლული, სულელი“, არც შემდეგი ემოციური მნიშვნელობით – „განრისხებული, გამწყრალი, გაგულისებული“. მისი

მნიშვნელობა შეიძლება ავარჩიოთ დანარჩენი სამი მნიშვნელობიდან – „ძლიერი მღელვარებით შეპყრობილი ა). მიჯნურობის გამო, ბ). სხვისი მეგობრობისა და მწუხარების თანაგრძნობის გამო (ამ შემთხვევაში – პატრონყმური სიყვარულისა და ერთგულების გამო) და გ). მშვენიერებით, სილამაზით. სიმამაცით აღტაცების გამო.

თუ მხედველობაში მივიღებთ მე-8 სტროფის მე-3-4 სტრიქონებს, სადაც მიჯნურობისგან დაუძღვრებაზეა ლაპარაკი, შეიძლება დავასკვნათ რომ „ხელი“ („ხელობითა“) ამ სტროფში ნიშნავს დარჩენილი სამი მნიშვნელობიდან ერთადერთს – „ძლიერი მღელვარებით შეპყრობილი მიჯნურობის გამო“.

მიღებული მნიშვნელობის მიხედვით მე-8 სტროფი ასე აიხსნება: მე, რუსთველი, მიჯნურობის გამო ძლიერი მღელვარებით შეპყრობილი – ვაკეთებ ამ საქმეს (ვწერ პოემას): ვისაც „ჯარი სპათა“ მორჩილებს, მისი მიჯნურობის გამო ვარ ძლიერი მღელვარებით შეპყრობილი („მისთვის ვხელობ“), მისთვის მკვდარი ვარ. დავუძღვრდი (მიჯნურობისაგან), მიჯნურისთვის კი ჯერჯერობით არ არსებობს წამალი, რომელიც ან განმკურნავდა, ან მომკლავდა.

განიხილავს რა „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მიჯნურობას, ცნობილი ფსიქოლოგი ავლიპ ზურაბაშვილი სამართლიანად აღნიშნავს, რომ პოემაში „მიჯნურობა არა მარტო ემოციური გზნებაა, არამედ უპირველს ყოვლისა პიროვნების შემოქმედებითი განწყობაა აქტიური მოქმედებისათვის“. (ა. ზ უ რ ა ბ ა შ ვ ი ლ ი, შოთა რუსთაველი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, გვ. 69).

რუსთველისათვის ამ შემთხვევაში „აქტიური მოქმედება“ იყო პოემის შექმნა. „ავტორს სურს აღიჭურვოს მიჯნურის გზნებით და სულიერი ცეცხლით, შემოქმედებით დასახული მიზნის კეთილად დაგვირგვინებისათვის“. (იქვე).

სხვა საქმეა, თუ რამდენადაა საჭირო შემოქმედებითი პროცესისათვის მიჯნურის გზნება, მაგრამ რამდენადაც პოემაში მართლაც მიჯნურობა არის გმირთა მოქმედების მთავარი წარმმართველი ძალა, რაც გარკვეული კონცეფციის ხასიათსაც კი ატარებს, ამიტომ ეს კონცეფცია (თუნდაც პირობითი) არ შეიძლება არ გავავრცელოთ თვით პოეტზეც, რომელიც პოემის შექმნას მიჯნურის გზნებით აპირებს. ამიტომ სიტყვა „ხელობის“ ზემოთ დადგენილი მნიშვნელობით გაგება მე-8 სტროფს ორგანულად აკავშირებს პოემის მსოფლმხედველობასთან, რაც ამგვარი გაგების სისწორეზე მიუთითებს.

რაც შეეხება „ხელობის“ გაგებას მე-8 სტროფში თანამდებობა-საქმიანობის მნიშვნელობით (მიუხედავად იმისა, რომ ეს სიტყვა ამ მნიშვნელობით, საფიქრებელია, მართლაც იხმარება სხვადასხვა ადგილას), ის ბოლო ხანებში საკმაო სისრულითა და საბუთიანობით არის უარყოფილი, იმ პოლემიკასთან დაკავშირებით, რაც წარმოიშვა პროკოფი რატინის გამოკვლევის („ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის“) გამო. (ყურნ. მნათობი, 1968, N 8.; 1969, N 11).

მესამე შეხედულების თანახმად მე-8 სტროფის „ხელობა“ ნიშნავს ხელოვანებას, პოეტობას. მაგრამ თუ თეიმურაზ ბაგრატიონი და ნიკო მარი ამის შესახებ გაკვრით შენიშნავდნენ, მკვლევარი ჯ. ლომაშვილი ამ აზრს საკმაოდ ხშირად და ვრცლად იმეორებს. ჯ. ლომაშვილის აზრით, „ხელობითა“ არის შემოკლებული „ხელოვანებითა“. მას მოჰყავს მაგალითი, სადაც თითქოს რუსთაველი ხელოვანებას ასევე შემოკლებით ხმარობს. 98-ე სტროფში ავთანდილი ტარიელის შესახებ ამბობს:

რა ჭირნი დასთმნა, ვერ იტყვის აწ ენა ესე ხელისა.

ამ სტრიქონს ჯ. ლომაშვილი ასე განმარტავს: „ხელოვანის, მხატვრის, მწერლის ენაც კი ვერ იტყვის იმ ჭირთა თმენას, რაც ტარიელს გარდახდენია“. (ჟურნ. მნათობი, 1969, N 4, გვ. 144). მაგრამ ასეთი განმარტება სწორი იქნებოდა, ამ სიტყვებს რომ რუსთაველი ამბობდეს თავის თავზე და არა ავთანდილი. ავთანდილი, რომელიც ამ სტრიქონში თავის თავს ხელს (იხ. ხელის 2-ბ მნიშვნელობა) უწოდებს, ამბობს, ტარიელს რაც ჭირი გადახდა, ჩემი ენა („ენა ესე“) ვერ იტყვისო: „ენა ესე“ ავთანდილისაა. „ხელი“ რომ აქ მართლაც ხელოვანს ნიშნავდეს, მაშინ საკითხავია, რა საჭირო იყო ნაცვალსახელი „ესე“, ან ვის უნდა მიეკუთვნოს იგი? (მაშინ, ასე უნდა ყოფილიყო: „ვერ იტყვის ენა ხელისა“).

მე-6 სტროფში რუსთველი აღნიშნავს, რომ პოემის შექმნისათვის სჭირდება ექვსი რამ: ენა, გული, ხელოვანება, ძალა, შეწევნა ღმერთისაგან (რომელიც უკვე აქვს, ე. ი. პოეტური ნიჭი) და გონება.

აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება.

ძალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება.

ამ ექვს პირობას პოეტი ნებისმიერი რიგით ჩამოთვლის და არ ჩანს, რომელ მათგანს ანიჭებს უპირატესობას. (ამ სტრიქონების შესახებ ჯ. ლომაშვილი წერს: „მ. რუსთაველი ევედრება ღმერთს, რათა მან მისცეს მას გონება, ძალი, ენა და გული, რაც მთავარია, ხელოვანება...“ (იქვე). ამ ციტატაში სიტყვები „რაც მთავარია“ სრულიად უსაფუძვლოდ არის ნახმარი.

თუ გავითვალისწინებთ, რაოდენ მძაფრი განცდებია გადმოცემული მე-8 სტროფში, ცხადია, პოემის ავტორი თუ რომელიმე პირობას დააყენებდა ყველაზე წინ, ლოგიკური იქნებოდა ეს ყოფილიყო „გული“ და არა „ხელოვანება“.

საბოლოოდ შეიძლება დავასკვნათ, რომ მე-8 სტროფის „ხელი“ („ხელობა“) არ ნიშნავს არც ხელოვანება-პოეტობას და არც თანამდებობა-საქმიანობას. მე-8 სტროფში იგი, ცხადია, არ არის ნახმარი არც პათოლოგიური მნიშვნელობით (გიჟი, შეშლილი, ჭკუნაკლული, სულელი). იგი ნახმარია ემოციურ მნიშვნელობათაგან ერთ-ერთით: სულიერი მღელვარებით შეპყრობილი მიჯნურობის გამო.

1971

„გიაჯდია“, „გიაჯია“, თუ „იაჯ დია“?

ტარიელთან მეორედ შეხვედრის შემდეგ ნესტანის საძებრად წასულმა ავთანდილმა ზღვის პირას მოქარავნენი ნახა, რომლებიც მეკობრეთა შიშით ზღვაში ველარ გადიოდნენ. ავთანდილი მოქარავნეებს გაუძღვა, შეხვედრილი მეკობრეები დაამარცხა და გახარებულ მოქარავნეებს მეკობრეთა ქონება გადასცა. ავთანდილმა გადაწყვიტა მათთან დარჩენილიყო და ვაჭრულად შემოსილიყო, როგორც ქარავანის პატრონი.

ერთსა ვიაჯი, მიაჯეთ სააჯო არ-საკრძალავი:
საქმე რამე მიც თქვენშიგა თავისა დასამალავი. (1045, 3-4)

ჟამამდის ჩემსა ნუ იტყვით არ თქვენსა პატრონობასა,
თვით თავადია ჩვენი-თქვა, ნუ მიხმობთ ჭაბუკობასა.
მე სავაჭროსა ჩავიცვამ, დავიწყებ ჯუბაჩობასა,
თქვენ შემინახეთ ნამუსი, თქვენსა და ჩემსა ძმობასა. (1046)

ვაჭრები სიხარულით დაეთანხმნენ ავთანდილს.

ესე საქმე ქარავანსა გაეხარნეს მეტად დია:
მოვიდეს და თავყვანის-სცეს, ჰკადრეს: „ჩვენი იმედია,
რაცა აჯა ჩვენ გვმართებდა, იგი თქვენვე გიაჯია,
მას ვმსახუროთ, ვისი პირი მზისა პირად გაგვიცდია“. (1047)

ამ უკანასკნელ სტროფში ყურადღებას იქცევს მესამე ტაეპის სარიტმო სიტყვა „გიაჯია“, რომელიც ასეთი ფორმითაა მოცემული ხელნაწერთა უმრავლესობაში. მხოლოდ ორი ძველი ხელნაწერი იძლევა ფორმას „გიაჯდია“, ერთი გვიანდელი ხელნაწერი კი – „გვიჯდია“-ს.

„გიაჯია“ შესულია შემდეგ ბეჭდურ გამოცემებში: ვახტანგის (1712 წ.), ბროსეს (1841 წ.), ჩუბინოვის (1860 წ.), კაკაბაძის (1927 წ.) და საიუბილეო (1966 წ.). დანარჩენ ძირითად ბეჭდურ გამოცემებში კი არის „გიაჯდია“. (პ. ინგოროყვას 1970 წლის გამოცემაშია „გიწადია“).

ამ სიტყვის გარშემო ერთ დროს კამათი გაიმართა ა. შანიძესა და კ. ჭიჭინაძეს შორის. 1956 წელს ა. შანიძე აღნიშნავდა, რომ ახალ გამოცემებში უნდა შესულიყო „გიაჯია“ და არა „გიაჯდია“. „მართალია, ამ შემთხვევაში რითმა აღარ იქნება კარგი, მაგრამ სჯობს, რომ ნაკლები რითმა იყოს, მაგრამ ფორმა სწორი, ვიდრე კარგი რითმა და მიღებული ფორმა“. (ა. შანიძე, ვეფხისტყაოსნის საკითხები, გვ. 111).

ასეთი გასწორება კ. ჭიჭინაძემ მიუღებლად მიიჩნია რითმის დამახინჯების გამო (კ. ჭიჭინაძე, რუსთაველი და მისი პოემა, გვ. 266), რის შემდეგ ა. შანიძე უფრო ვრცლად შეეხო ამ სიტყვას: „განა რუსთველი რითმის გულისთვის უსწორო ფორმას ხმარობს? არა, არ ხმარობს. მართალია, მას მოეპოვება ლიცენციები, მაგრამ ეს ლიცენციები არ ეხამუშება ყურს. „გიაჯდია“ კი მეტისმეტია და, თუ კ. ჭიჭინაძის ყურს ჰსიამოვნებს, მე რა უნდა ვქნა? მკითხველს კი მოვახსენებ, რომ გასწორება აუცილებელია, რადგანაც „გიაჯდია“ არ არის მართებული ფორმა. უნდა: გიაჯია, ან იაჯდია. თუ უკანასკნელს მივიღებთ, მას დამატება მიცემითში უნდა დაუდგეს; ეს ერთი. ამას გარდა, მაშინ ბოლო ა კითხვითი იქნება. მაშასადამე, მთელი რთული წინადადება ასეთ სახეს მიიღებს:

რაცა აჯა ჩვენ გვმართებდა, მასვე თქვენცა იაჯდი-ა?

ან ასე:

...იმას თქვენვე იაჯდი-ა?

აქ მაინც რიცხვში შეუთანხმებლობის ამბავი იქნებოდა ერთგვარად საჩოთირო (თქვენ იაჯდი, ნაცვლად ამისა: თქვენ იაჯდით), მაგრამ ამას როგორმე შეურიგდებოდით. ხოლო თუ გვინდა, რომ სიტყვის წინ მდგომი გ დარჩეს ფორმაში და დ-ც, მაშინ საჭირო იქნებოდა: გვიაჯდია. ამ შემთხვევაში ეა ჯგუფი ია-ს მოგვცემდა გამოთქმაში (გვიაჯდია), მაგრამ ამით არა დაშავდებოდა-არა, ფორმის დამახინჯება კი არ გამოვიდოდა, როგორც იმ შემთხვევაში, თუ დავტოვებდით გაიაჯდია-ს. მე თუ გაიაჯია-ს დავუჭირე მხარი, ეს იმიტომ, რომ ასე იკითხება მრავალ ხელნაწერში და აქედან გამოცემებშიც... ვითომ ყველა შეცდა? არა მგონია“. (ა. შანიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 138-139).

1966 წლის და შემდგომ გამოცემებში (პ. ინგოროყვას გამოცემის გარდა) შევიდა ფორმა „გიაჯია“, რაც გრამატიკულად უსწორო „გიაჯდია“-სთან შედარებით მართლაც მისაღებია, მაგრამ საერთოდ ისიც მიუღებელია, შემდეგი ორი მიზეზის გამო:

1. დარღვეულია რითმა. საერთოდ „ვეფხისტყაოსანში“ სარიტმო ბერათა ჯგუფში არასოდეს თანხმოვანი „დ“ არ იცვლება თანხმოვნით, თუნდაც ფონეტიკურად მსგავსით (თ, ტ), ჩვენს შემთხვევაში კი („გიაჯია“) იგი შეცვლილია ფონეტიკურად სრულიად განსხვავებული თანხმოვნით „ჯ“. საეჭვოა, ასეთი შეცვლა რუსთველს ეკუთვნოდეს.

2. რაც მთავარია, „გიაჯია“ არის თურმეობით ფორმაში. ეს კი განსახილველი ტაეპის კონტექსტში სრულიად შეუფერებელია.

ერთი სიტყვით, ორივე ფორმა – „გიაჯდი“-ც და „გიაჯია“-ც – მიუღებელია. მიუღებელია აგრეთვე ა. შანიძის მოყვანილი შესაძლო გასწორებანი: იაჯდი-ა და გვიაჯდი-ა, რადგან ისინი იწვევენ წინა სიტყვების შეცვლასაც.

როგორც ჩანს, აქ უნდა ყოფილიყო „იაჯ დია“ (ა. შანიძეს ეს ფორმა არ მოჰყავს. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მას რამდენიმე შესაძლო ფორმა მოჰყავს და აღნიშნავს მათ ნაკლს. მოსალოდნელი იყო „იაჯ დია“-ც მოყვანა და მისი ნაკლიც აღნიშვნა, მაგრამ რადგან არ მოუყვანია, საფიქრებელია, რომ ეს ფორმა მას მხედველობიდან გამორჩა, ან იმდენად მიუღებლად მიიჩნია, რომ მასზე ყურადღება აღარ შეუჩერებია). განვიხილოთ, რამდენად სწორია ასეთი წაკითხვა – „იაჯ დია“.

რაც აჯა ჩვენ გვმართებდა, იგი თქვენვე იაჯ დია.

„ვეფხისტყაოსანში“ გრამატიკული დარღვევები საკმაოდ ხშირია, განსაკუთრებით სარიტმო შემთხვევაში. აქაც არის გრამატიკული დარღვევა, მაგრამ იგი უფრო გამართლებულია, ვიდრე არსებული წაკითხვები, რომელთაგან ერთში ასევე გრამატიკული დარღვევაა („გიაჯდია“), მეორეში კი – რითმა და აზრიც („გიაჯია“ თურმეობითია).

რაც შეეხება შეუთანხმებლობას რიცხვში, იგი ამ ვარიანტშიც რჩება („იგი თქვენვე იაჯე“, ნაცვლად ამისა: „იგი თქვენვე იაჯ(ე)თ“), და, როგორც ა. შანიძე აღნიშნავს, მასთან შერიგება შეიძლება (იხ. ზემოთ).

დასასრულ უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი გასწორებით ვლემულობთ სარიტმო სიტყვის გამეორებას პირველ და მესამე ტაეპებში („...მეტად დია“, „...იაჯ დია“) მაგრამ ასეთი შემთხვევები „ვეფხისტყაოსანში“, თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება როგორც დაბალ, ისე მაღალ შაირში. მოვიყვანოთ მაღალი შაირის მაგალითი:

**აწ, მეფეო, არ ეგების ჩვენი სხდომა თქვენად სწორად.
სახელმწიფო საჯდომი და სხვა დაუდგა ტახტი შორად.
ქვემოთ დასხნა ავთანდილ და ცოლი მისი მათად სწორად (1541, 1-3)**

ერთი სიტყვით, ამ ნაკლოვანებების მიუხედავად, ზემოთ მოყვანილი გასწორებული ვარიანტი უფრო მისაღები ჩანს, ვიდრე არსებული ვარიანტები – აშკარად დამახინჯებული („გიაჯდია“) და კონტექსტისა და რიტმის თვალსაზრისით შეუსაბამო („გიაჯია“) წაკითხვებით.

1971

„მეფედ რა დაჯდა“ თუ „მეფედ რა არ ჯდა“

ტარიელი თავისი თავგადასავლის თხრობას იწყებს იმის გადმოცემით, თუ როგორ დამთავრდა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი ინდოეთში.

ინდოეთი შვიდი სამეფოსაგან შედგებოდა. აქედან ექვსი უკვე გაერთიანებული იყო ფარსადანის მეფობის ქვეშ. მეშვიდე სამეფო კი დამოუკიდებელი იყო და იქ ტარიელის მამა სარიდანის მეფობდა. სარიდანმა გადაწყვიტა, თავისი სამეფოც შეეერთებინა გაერთიანებული ინდოეთისათვის, რამაც დიდად გაახარა ფარსადანი. ფარსადანმა იგი „დაიჭირა სწორად თავსა“, უბოძა ამირბარობა და ამირსპასალარობა, აგრეთვე ერთი სამეფოც „საკარგვად“. ტარიელი ამას ასე გადმოგვცემს:

**ერთი სამეფო საკარგვად, უბოძა ამირბარობა,
თვით ამირბარსა ინდოეთს აქვს ამირსპასალარობა,
მეფედ რა დაჯდა, არა სჭირს ხელისა მიუმწვდარობა;
სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კვისარობა. (311)**

აქ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მესამე ტაეპის დასაწყისი: „მეფედ რა დაჯდა“. ხელნაწერები მნიშვნელოვან სხვაობებს არ აჩვენებენ: „რა მეფედ დაჯდა“, „რა მეფე დაჯდა“, „მეფე რა დაჯდის“, „მეფე რა დაჯდა“, „მეფე რა დაჯდეს“.

ძირითად ნაბეჭდ გამოცემებში მიღებულ იქნა „მეფე რა დაჯდა“, 1966 წლის საიუბილეო გამოცემაშია „მეფედ რა დაჯდა“. მ. წერეთლის კონიექტურით: „მეფედ-და დაჯდა“.

ერთი სიტყვით, ხელნაწერთა მიხედვით განსახილველ ტაეპში ლაპარაკია „მეფედ დაჯდომაზე“. მაგრამ სინამდვილეში სარიდანის მეფედ კი არ დამჯდარა, არამედ მეფობა დათმო და ფარსადანის ვაზირი გახდა.

საფიქრებელია, რომ აქ ტექსტი არ არის მოღწეული თავისი პირვანდელი სახით.

თუ გავითვალისწინებთ კონტექსტს, შეიძლება დავუშვათ, რომ ზმნისწინ „და“-ს მაგიერ უნდა ყოფილიყო ნაწილაკი „არ“, ე. ი. „დაჯდა“-ს მაგიერ „არ ჯდა“.

მეფედ რა არ ჯდა, არა სჭირს ხელისა მიუმწვდარობა;

სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა.

ამ ორ ტაეპში მოკლედ და დაწურვილად არის გადმოცემული სარიდანის გადადგმული ნაბიჯი და ამ ნაბიჯის შედეგი.

პირველი ნაწილი - „მეფედ რა არ ჯდა“, გადმოგვცემს სარიდანის ნაბიჯს, რაც ვრცლად იყო გადმოცემული წინა 307-309 სტროფებში; მეორე ნაწილი კი - „არა სჭირს ხელისა მიუმწვდარობა, სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა“ - გამოხატავს სარიდანის მიერ გადადგმული ნაბიჯის შედეგს, რაც ვრცლად იყო გადმოცემული წინა 310-ე სტროფში და 311-ე სტროფის 1-2 ტაეპებში.

როგორც ტარიელი გადმოგვცემს, სარიდანმა საკუთარი სურვილით დაუტევა მეფობა. „არ ჯდა“ სწორედ საკუთარი სურვილის გამოხატველია: არ ჯდა, ე. ი. ჯდომა აღარ ინდომა, დამჯდარი არ გაჩერდა.

ფორმასთან „ჯდა“ შეიძლება ვიგულისხმოთ ზმნისწინი „და“ ან პრეფიქსი „ი“, მაგრამ ამ შემთხვევაში არც ერთი არ იგულისხმება. მართლაც „არ (ი)ჯდა“ ტაეპის მეორე ნაწილში მოითხოვს „არ სჭირდა“-ს: მეფედ რა არ იჯდა, არ სჭირდა ხელისა მიუმწვდარობა. „არ (და)ჯდა“-ც მიუღებელია, რადგან ეს ითქმება ადამიანზე, რომელიც არ იჯდა და არც მერე დაჯდა. „არ ჯდა“ კი (უზმნისწინოდ და უპრეფიქსოდ) ითქმება ადამიანზე, რომელიც იჯდა, მაგრამ ჯდომა აღარ ინდომა, დამჯდარი არ გაჩერდა. „მეფედ რა არ ჯდა“ ზედმიწევნით სწორად გამოხატავს სარიდანის გადადგმულ ნაბიჯს.

1971

ინდო-ხატაელთა ამბავის შესახებ

მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ გაირკვა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ 1712 წლის გამოცემა ვახტანგ მეექვსის მიერ ხელოვნურად შემოკლებული ტექსტია, საეჭვოდ აღარ უნდა ითვლებოდეს

რუსთველურობა ინდო-ხატაელთა ამბავისა, რომელიც, როგორც ჩანს, ვახტანგს შეცდომით მოუკვეცია პოემისათვის. ამის სასარგებლოდ მრავალი ფაქტორი მეტყველებს - შინაარსობრივი, მხატვრული და სხვა, რაც ხშირად აღინიშნება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში.

ინდო-ხატაელთა ამბავის პოემის ძირითად ტექსტში შეტანის მოწინააღმდეგენი ძირითადად აღნიშნავენ ამ ეპიზოდის ზოგიერთ მსოფლმხედველობრივ წინააღმდეგობას, აგრეთვე ზოგ ფორმას, რომლებიც დამახასიათებელი არ არის რუსთველისათვის, აგრეთვე სუსტ ადგილებს და ა. შ. მაგრამ, როგორც ს. ცაიშვილი აღნიშნავს, „ინდო-ხატაელთა ეპიზოდის ძირითად ნაწილთან მიმართებისას მაინც მთავარია შინაარსობრივი მომენტი. პოემის ლოგიკური დასასრული უცილობლად ითხოვს დაახლოებით ისეთ ფინალს, როგორც ეს ინდო-ხატაელთა ამბავშია მოცემული“. (ს. ცაიშვილი, ლიტერატურული წერილები, 1966, გვ. 124). ამავე დროს, ინდო-ხატაელთა ამბავის ტექსტის სრული და ექვმიუტანელი აღდგენის შემდეგ სრულიად ადვილი შესაძლებელია, მდგომარეობა შეიცვალოს და ამ ეპიზოდიდან გაქრეს ისეთი სტროფები და წაკითხვები, რომლებიც შეიცავენ ზოგიერთ არარუსთველურ იდეურ კონცეფციას და არარუსთველურ ფორმებს. ამიტომ უპირველეს ამოცანად ამ ეპიზოდის ტექსტის დადგენა უნდა ჩაითვალოს.

ყოველ შემთხვევაში, უმჯობესია „ვეფხისტყაოსანში“ ზოგიერთი ჩანართი სტროფი და დამახინჯებული წაკითხვა დარჩეს, ვიდრე ნამდვილი რუსთველური სტროფები მათ გადაჰყვეს. თავის შემოქმედებაში სუსტი და ძლიერი გამოვლინება ყოველ ხელოვანს აქვს, მაგრამ მხოლოდ ძლიერი ფასდება, მხოლოდ ძლიერი არსებობს ჭეშმარიტი არსებობით.

ინდო-ხატაელთა ამბავში არის ჭეშმარიტად რუსთველური სტროფები (მეტი წილი), მაგრამ არის სუსტი სტროფებიც. ეს სუსტი სტროფები ზოგჯერ შინაარსს მოწყვეტილნი არიან და მკაცრი კრიტიკული მიდგომით შეიძლება ჩანართად ჩაითვალოს. მაგრამ არის ისეთი სუსტი სტროფებიც, რომლებიც შინაარსის ორგანულ ნაწილს შეადგენენ და მათი მოცილება ყოვლად შეუძლებელია. ასეთებია, მაგალითად ინდო-ხატაელთა ამბავის დასაწყისი სტროფები:

ქედსა ზედა გარდმოადგა მეტად დიდი ქარავანი,
კაცები და სახედრები ერთობ იყო შაოსანი;
გარეშემო მოეკვეცნეს უკანამო დალალანი;
მეფე ბრძანებს: „მოასხითო, ჩვენ დავეოვნოთ აქა ხანი“. (1579)

მოასხნეს იგი ვაჭარნი და მათი უხუცესია;
უბრძანა: „ვინ ხართ, შავითა ტანი რად შეგიგლესია?“
მათ მოახსენეს: „სით მოვალთ, მუნ ასრე დანაწესია,
ინდოეთს მისრით მოსრულთა გვივლია გზა უგრძესია“. (1580)

გაეხარნეს მათ ვაჭართა ინდოეთით მომავლობა,
მაგრა თავი უმეცარ ყვეს, არა მისცეს ყოლა გრძნობა;
უცხოურად ეუბნების, მათ ვერა ქმნეს მათი ცნობა,
არ ესმოდა ინდოური, არაბულად ყვეს უბნობა. (1581)

უბრძანეს: „გვითხარ, ვაჭარნო, ამბავი ინდოეთისა“.

მათ ჰკადრეს: „ზეცით მოსრულა ინდოეთს რისხვა ზეცისა;
დიდსა და წვრილსა ყველასა ცრემლი სდის მსგავსი წვეთისა,
მას შიგან მყოფსა ბრძენსაცა ცნობა აქვს ვითა შეთისა“. (1582)

პირველი, რაც თვალში ხვდება ნკითხველს, არის ამ სტროფების უბრალოება, პოეტური სამკაულების სიმწირე, მაგრამ თუ ეს სტროფები რუსთველისას არა ჰგვანან, **არც ჩანართ და დანართ სტროფებს ჰგვანან**. ჩანართი და დანართი სტროფებისაგან ისინი განსხვავდებიან თხრობის ლაკონურობით, ამბის განვითარების ლოგიკურობით, ბუნებრიობით, ნათელი და ზუსტი გამოთქმებით. ამიტომ მათი რუსთველისად მიჩნევა სრულიადაც არ დაამცირებს რუსთველის სახელს. შეუძლებელია ასე გრძელი პოემის ყოველი ადგილი თანაბარი სიძლიერით იყოს დაწერილი. და მართლაც, პოეტურად ღარიბი სტროფები პოემის იმ მონაკვეთებშიც გვხვდება, რომელთა რუსთველურობა არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ამ სტროფებში მხოლოდ ღარიბი პოეტური აქსესუარია გამოყენებული, სხვა მხრივ კი თითქმის ყველაფერი რიგზეა, რაც არ ითქმის ჩანართ და დანართ სტროფებზე.

ეს რაც შეეხება დასაწყის სტროფებს. შემდეგ კი თხრობა თანდათან რუსთველისათვის ჩვეულ კალაპოტში დგება და **ადრინდელი სიდიადით** მიედინება. უფრო სწორად, სრული ადრინდელი სიდიადით იდინებს, როდესაც ყველა დამახინჯებული ადგილი გასწორდება და ჩანართი სტროფები მოსცილდება.

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ინდო-ხატაელთა ამბავი გადარჩენილი ფრაგმენტების მიხედვით არის აღდგენილი, რაც გამოწვეული უნდა ყოფილიყო ადრეულ საუკუნეებში ბოლო თავების დაზიანებით. (ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, 1 გვ. 258). შესაძლებელია ეს მართლაც ასე მოხდა, მაგრამ მაშინ აღდგენილად უნდა ჩაითვალოს არა მთელი სტროფები (მაგალითად, დასაწყისის), არამედ მხოლოდ ცალკეული სიტყვები - გარკვეული სტროფების დასაწყისები ან დასასრულები, რადგან სიტყვების დაზიანება ძირითადად იქ არის მოსალოდნელი. ამავე დროს, თუკი ასეთი დაზიანება-აღდგენა მართლაც მოხდა, ის პირველ რიგში ბოლო ნაწილს უნდა შეეხებოდა („ქორწილი ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა“) და არა ინდო-ხატაელთა ამბავს, ყოველ შემთხვევაში მის დასაწყისს მაინც. ამიტომ, თუ მივიღებთ, რომ ინდო-ხატაელთა ამბავი რუსთველს ეკუთვნის, ისიც უნდა მივიღოთ, რომ მას უფრო ნაკლებად უნდა განეცადა დაზიანება-აღდგენა, ვიდრე „ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ქორწილს“. ასე რომ, გამოთქმა - „ფრაგმენტებიდან აღდგენილი“ - მეტად მკაცრი ჩანს, და ის შედარებით სუსტი სტროფები, რომლებიც ინდო-ხატაელთა ამბავში ორგანულად არიან ჩართულნი, რუსთველისად უნდა მივიჩნიოთ და არა ხელნაწერთა დაზიანების გამო შემდგომში ჩამატებულად, რუსთველის სავარაუდო სტროფების შემცვლელად.

საკვირველია, რატომ არ ენანებათ ინდო-ხატაელთა ამბავის მოწინააღმდეგეებს ამ ეპიზოდში არსებული მთელი რიგი ბრწყინვალე სტროფები, თავი რომ დავანებოთ მის ორგანულ შინაარსობრივ კავშირს პოემასთან, მის ლოგიკურ სრულყოფილებას, კომპოზიციურ მთლიანობას. ამ თვალსაზრისით ხომ შედარებაც კი არ შეიძლება ინდო-ხატაელთა ამბავისა „ხვარაზმელთა ამბავთან“.

ინდო-ხატაელთა ამბავს მეტი ქომაგი რომ ჰყავდეს, ალბათ, უკვე ბევრი რამ იქნებოდა აღდგენილი და გასწორებული, რაც ამ ეპიზოდში ბევრ არარუსთველურ ფორმასა და იდეურ შეუსაბამობას გამორიცხავდა. ძირითადი ტექსტის აღდგენა-გასწორებითაც ხომ ასე ხდებოდა. ქვემოთ მოგვყავს გასწორებათა რამდენიმე შესაძლებელი ვარიანტი.

**1. გარდაუკოცნა პირი და ბაგეთა ვარდი თხელები,
ვარდსა დაუტყლეს ბაგითა, გახდა ალვისა მთხელები,
ნესტანჯარს ეტყვის: „რადღა ვთქვათ სიტყვები ზედით ხელები?
ჩვენ ყოვლთა გვმართებს ნეტარძი ათასი, არ ერთხელები“. (1629)**

ზოგიერთი ხელნაწერი „მთხელების“ ნაცვლად იძლევა წაკითხვას „ხელები“. მაგრამ „გახდა ალვისა ხელები“ უაზრობაა. ამიტომ ეს სიტყვა უნდა გაიყოს: „ხე ლები“, - „გახდა ალვისა ხე ლები“. „ლები“ იუსტინე აბულადის განმარტებით, არის „ცემისაგან დაღურჯებული ხორცის კანი, ნაცემი ადგილი“. (ი. ა. ბ. ულ. ა. მ. ე, რუსთველოლოგიური ნაშრომები, გვ. 306). ვიქტორ ნოზაძის შეხედულებით, „ლები“ შავს ნიშნავს. ამის დამასაბუთებელი მაგალითების მოყვანის შემდეგ ვ. ნოზაძე აკეთებს ასეთ დასკვნას: „ზოგ შემთხვევაში ლები არის ცემისაგან შავი, ზოგ შემთხვევაში ლები არის სულიერი ტანჯვისა და გლოვისაგან შავი, და ეს მხოლოდ გულს ეხება... მაშასადამე: სიტყვა ლები არის ხორციელი და სულიერი ტკივილის გამოსახულება.“ (ვ. ნ. ზ. ა. მ. ე, ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, გვ. 28).

როგორც არ უნდა განიმარტოს „ლები“, იგი განსახილველ სტროფში კარგად ესადაგება კონტექსტს. „ვარდსა დაუტყლეს ბაგითა, გახდა ალვისა ხე ლები“, - ვარდი დაიტყლიჟა, ხოლო ალვის ხე ნაცემს, დაშავებულს დაემსგავსა.

გავიხსენოთ აგრეთვე ტარიელის სიტყვები, დედოფალმაო „ვითა შვილი გარდამკოცნა, დაწვი ვარდი დამილება“. აქაც დალებება კოცნასთან არის დაკავშირებული, როგორც განსახილველ შემთხვევაში.

მართალია, ასეთი გასწორების შედეგად სარითმიო ბგერათა ჯგუფს „თხელები“ მოაკლდა ერთი ასო „თ“, მაგრამ ამ სრულიად შეუძენველი დანაკლისის ხარჯზე აზრი გაიმართა და ნათელი გახდა.

(აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია ტოვებს „მთხელები“).

**2. მათ მოახსენეს: „ტურფაო, ჩვენ - ცუდად დაღორებულნი,
რამაზის ხელმწიფისანი აქა დარაჯად რებულნი“. (1602)**

სწორი ჩანს ვ. ჭიჭინაძის გასწორება: „...ვართ ცუდად დაღორებულნი“, რომელიც ეყრდნობა რამდენიმე ხელნაწერს. მაგრამ უმჯობესი იქნებოდა სიტყვა „აქას“ ნაცვლად ყოფილიყო „ვართო“: „რამაზის ხელმწიფისანი ვართო დარაჯად რებულნი“. ეს უფრო რუსთველურია („გარდახდეს, ჰკადრეს: „ჩვენ ვართო მობაღდადენი ვაჭარნი“ 1031). მაგრამ ასეთი წაკითხვა ხელნაწერებში არა ჩანს.

3. თაყვანი-სცეს და დალოცეს, ყოვლთა ხმა ერთად იერეს,

**ღმერთსა შეჰვედრეს ზახილით, სვე მათი გააძლიერეს,
თავები დახსნეს სიკვდილსა, სიცოცხლე ამით მიერეს.
ტარიას ხრმაღნი ვერ გაძლეს, ჯეროთ ხორცი მოიმშვიერეს. (1616)**

აქ გაურკვეველია მე-3 ტაეპში „სიცოცხლე ამით მიერეს“ (კ. ჭიჭინაძის მიხედვით „სიცოცხლე ამის-მიერეს“). საყურადღებოა ორი გვიანდელი ხელნაწერის (1802 და 1833 წწ) წაკითხვა „იმედ“. როგორც ს. ცაიშვილი ადგენს, 1833 წლის ხელნაწერის ძირითადი ნაწილი გადაწერილია ვახტანგისეული გამოცემიდან, ხოლო დამატებები სხვა რომელიღაც ხელნაწერებიდან. ხოლო 1802 წლის არის ერთადერთი ხელნაწერი, რომელიც ინდო-ხატაელთა ამბავით მთავრდება. იგი ვახტანგის გამოცემის ხელნაწერებთან შეჯერების ნაყოფი უნდა იყოს. (ს. ცაიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 283). ამის გამო წაკითხვა „იმედ“ შესაძლებელია რომელიმე ძველი ხელნაწერიდან მომდინარეობდეს.

1802 წლის ხელნაწერში არის „იმედ მიერეს“, ხოლო 1833 წლისაში - „იმედ მიაერეს“, რაც შეიძლება აღდგენილ იქნას „იმედიერეს“ ან „იმედნიერეს“. მაშინ განსახილველი ტაეპი ასე გასწორდება:

თავები დახსნეს სიკვდილსა, სიცოცხლე იმედიერეს (იმედნიერეს).

„სიცოცხლე იმედიერეს“ („იმედნიერეს“) ნიშნავს: სიცოცხლე იმედად დაისახეს, სიცოცხლის იმედი მიეცათ. ეს, მართალია, ხელოვნური ფორმაა, მაგრამ რუსთველი ხელოვნურ ფორმებს ხშირად მიმართავს, თუნდაც ამავე სტროფში - „მოიმშვიერეს“.

გავიხსენოთ აგრეთვე:

კარგა ჰქმენო, - დაუმაღლა, ბრძანებანი უიმედნა (61).

(აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემაშია „ამის-მიერეს“).

4. ინდო-ხატაელთა ამბავში შეინიშნება ისეთი სუსტი სტროფები, რომლებიც მოთავსებულნი არიან ერთმანეთის უშუალოდ გამაგრძელებელ მხატვრულად ძლიერ სტროფებს შორის. ამიტომ ისინი ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებენ.

როდესაც ინდოეთიდან მომავალი ვაჭრებისაგან ფარსადან მეფის სიკვდილი გაიგეს, ნესტანი და ტარიელი დიდ მწუხარებას მიეცნენ:

**რა ვაჭარმან ესე სიტყვა თქვა, საქმენი გააკვლადნა,
ქალმან დიდნი დაიკვივლნა, ფიცხლა თავსა მოიხადნა.
ტარიელცა დაიზახნა, დაფარულნი გააცხადნა,
ნარგისთაგან ნაწვიმარი ღვარი ადგა, თოვლი გადნა. (1588)**

**ქალი საბრალოდ მამასა სტირს, ბულბულისა მსგავსია,
თმა გაიგლიჯა, გაყარა, ღაწვი ცრემლითა ავსია,**

ვარდი შექმნილა ზაფრანად, ლალი მართ ვითა ხავსია,
მზესა ღრუბელი ეფარვის, ამაღ ნათელი დავსია. (1590)

ამ ორ ნამდვილ რუსთველურ სტროფს შორის, სადაც მეორე სტროფი პირველის პირდაპირი გაგრძელებაა, მოთავსებულია შემდეგი სტროფი:

მომკალ, ქალსა თავ-შიშველსა თუ მზე ვითა ეურჩოსა!
სული ვარდსა დავამსგავსე, თავ-მოხდილი ყაყჩოსა,
თუ ბრძენიცა მაქებარი მისი იხმობს ვირებ „ჩოსა“,
ჰგავს თუ ტყუბი მარგალიტი ზის ბროლისა ხარხაჩოსა. (1589)

ძნელი დასაჯერებელია, ასეთი ნაწვალევი სტროფი რუსთველს ჩაერთოს იქ, სადაც შინაარსის მიხედვით ამის საჭიროება სრულებით არ იყო და, ამავე დროს, თხრობასაც წყვეტდა და ადუნებდა. შთაბეჭდილება ისეთი იქმნება, რომ ეს სტროფი ჩანართია და რუსთველს არ ეკუთვნის.

კიდევ უფრო უარესი მდგომარეობაა 1612 და 1615 სტროფებს შორის:

ყოვლთა მისცეს ზენაარი, მიუყარნეს მუხლნი წინა:
„ნუ დაგვბოცნო, მისსა ძალსა, ვინცა აგრე დაგარჩინა!“
ტარიელ დგას დაყმუნებით, რამაზ წინა მოეფინა.
ღმერთი ალხენს მონანულთა, არ შეუნდობს კაცი ვინა! (1612)

ტარიელ მოტკბა, ღმრთისავე მსგავსად იგ წაღმართულია;
„აღარ დაგბოცო“, უბრძანა, - ძლეული შიშმან თუ ღია, -
წაღმავე წაგრებს საქმესა, რაცა უკუღმა სთულია, -
„ნაქმარი მრუდი ყველაი აწ ჩემგან გამართულია“. (1615)

ამ ორ სტროფს ერთმანეთთან ძალიან მჭიდრო კავშირი აქვთ, რაც განხორციელებულია შემდეგი ორი ტაეპით:

ღმერთი ალხენს მონანულთა, არ შეუნდობს კაცი ვინა! (1612- 4)
ტარიელ მოტკბა, ღმრთისავე მსგავსად იგ წაღმართულია. (1615-1)

მაგრამ მათ შორის არის ორი სტროფი, რომლების ჩანართის შთაბეჭდილებას სტოვებენ:

კაცი ცრემლითა შეინდობს, თუ ცოდვა მის თანაც არსა,
ვით ნინეველნი ისხემდეს თავსა მტვერსა და ნაცარსა,
ამით დაეხსნეს რისხვასა, ზეცით მოსრულსა ნაცარსა.
წაღმავე წაგრებს სოფელი კვლა მისგან უკუნაცარსა. (1613)

**ბრძენთა ვინმე მოსწავლემან საკითხავი ესე ვპოვნე,
ესეაო მამაცისა მეტის-მეტი სიგულოვნე;
„ოდეს მტერსა მოერიო, ნულარ მოჰკლავ, დაიყოვნე;
გინდეს სრული მამაცობა, ესე სიტყვა დაიხსოვნე“. (1614)**

პირველი სტროფი („კაცი ცრემლითა შეინდობს...“) ეწინააღმდეგება რუსთველის მსოფლმხედველობას. (ფუკ. ბ ე რ ი ძ ე, რუსთველოლოგიური ეტიუდები, გვ. 90-91). ამასთან, იგი ძალიან ჰგავს იმ ჩანართ სტროფებს, რომელთა ავტორებს რითმებზე ვარჯიშობა თვითმიზნად ჰქონდათ გახდილი.

მეორე სტროფი („ბრძენთა ვინმე მოსწავლემან...“) აშკარა და უსუსური გადამღერებაა რუსთველის ცნობილი სტროფისა, რომელიც ასევე რამაზ მეფის შეწყალებას ეხება:

**რამაზ მეფე მას წინაშე შეპყრობილი მოვიყვანე;
ტკბილად ნახა ხელმწიფემან, ვითა შვილი სააკვანე.
ორგული და მოღალატე ნამსახურსა დავაგვანე.
ესე არის მამაცისა მეტის-მეტი სიგულვანე. (461)**

რამაზ მეფის პირველი და მეორე შეწყალება რუსთველს ერთი და იგივე ლოგიკური პრინციპით აქვს გადმოცემული. ამ პრინციპს „ბრძენთა ვინმე მოსწავლის“ ჩანართი სტროფი არღვევს.

მართლაც, პირველ შემთხვევაში ტარიელის მიერ რამაზ მეფის შეწყალება გამართლებულია იმიტომ, რომ „ესე არის მამაცისა მეტის-მეტი სიგულვანე“. რაც შეეხება მეფე ფარსადანს, მან რამაზ მეფე **ღმრთის მსგავსად** შეიწყალა.

ტარიელი ფარსადან მეფის კითხვაზე - „შეუნდობო ხატაელსა, მას აქამდის შენამტერსა?“ - ასე პასუხობს:

**მე ვჰკადრე: „ღმერთი ვინათგან შეუნდობს შეცოდებულსა,
უყავით თქვენცა წყალობა მას ღონე გაცუდებულსა“. (463, 1-2)**

ტარიელმა რააზ მეფეს თვითონ **მამაცობის** გამო შეუნდო, ხოლო **ღმრთის მსგავსად** შენდობა ფარსადანს დაანება, რადგან ფარსადანი მეფე იყო, „ღმრთისა სწორი“, და სწორედ მას შეეფერებოდა ღმრთის მსგავსად შენდობა.

აღსანიშნავია, რომ მეფის „ღმრთის სწორობა“ გავრცელებული თვალსაზრისია როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, ისე იმდროინდელ წერილობით ძეგლებში.

მეორე ეპიზოდში ტარიელი თვითონ არის „ღმრთისა სწორი“ ხელმწიფე (რადგან ფარსადანი გარდაცვლილია), ამიტომ უკვე მისი ჯერია, რომ **ღმრთის მსგავსად შეუნდოს** რამაზ მეფეს. მართლაც, ამ ეპიზოდში ტარიელის მოქმედება - მონაწილე მტრის შევრდომება - გამართლებულია იმით, იგი ღმერთს ბაძავს („ტარიელ მოტკბა, ღმრთისავე მსგავსად იგ წადმართულია“), ჩანართი სტროფის ატორი კი „ბრძენთა ვინმე მოსწავლე“) ტარიელის ამ მოქმედებას **ისევ მამაცობით** ამართლებს, რაც ამ ეპიზოდში სრულიად ზედმეტი და

არაბუნებრივია. როგორც ჩანს, ჩანართის ავტორს რუსთველის პრინციპების **ვერგაგების** გამო ამ ეპიზოდში **მამაცობის მოუხსენებლობა დეფექტად მიუჩნევა** და მისი „გამოსწორება“ უცდია.

„ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემის შესავალში ინდო-ხატელთა ამბავის არარუსთველურობის საჩვენებლად მოყვანილია ის სტროფები, რომლებიც, როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, აშკარა ჩანართებს წარმოადგენენ ინდო-ხატელთა ამბავში და ამიტომ ამ სტროფების მიხედვით ინდო-ხატელთა ამბავის შეფასება სრულიად დაუშვებელია. აი, ნაწყვეტი ამ შესავლიდან:

„ნიშანდობლივია ინდო-ხატელთა ამბისა და პოემის ნამდილი ნაწილის აზრობრივი შეუსაბამობა. მაგალითად, რუსთველის მიხედვით, სოფელი გამწირავია, სამაგიეროდ ადამიანს მზრუნველობს და მფარველობს ღმერთი („ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“, „ვამ, სოფელო... მაგრამ ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა“). ინდო-ხატელთა ამბით კი, „წაღმავე წაგრებს სოფელი კვლა მისგან უკუნაცარსა“ (წუთისოფელი წაღმავე წაგრებს მისგან უკუღმა დაგრეხილს).

თვალში საცემია „ვეფხისტყაოსნის“ უდავო ნაწილისა და ინდო-ხატელთა ამბის ერთი მოტივის აზრობრივ-შინაარსობრივი და ტექსტობრივი სრული დამთხვევა-განმეორება. ტარიელმა რომ ხატაეთი დაიმორჩილა, რამაზ მეფე ტყვედ შეიპყრო, მაგრამ მონანულს დანაშაული აპატია და თავისი საქციელი ამგვარად ახსნა:

ორგული და მოღალატე ნამსახურსა დავაგვანე,

ესე არის მამაცისა მეტისმეტი სიგულვანე! (461, 3-4)

ანალოგიური შემთხვევა განმეორებულია „ინდო-ხატელთა ამბავში“. ამ „ამბითაც“ ტარიელმა შეიწყნარა დამარცხებული და მონანული რამაზი. საყურადღებოა შეწყნარების საბუთიანობა.

ბრძენმან ვინე მოსწავლემან საკითხავნი ესე ვპოვნე:

„ესეაო მამაცისა მეტისმეტი სიგულოვნე:

ოდეს მტერსა მოერიო, ნულარ მოჰკლავ, დაიყოვნე;

გინდეს სრული მამაცობა, ესე სიტყვა დაიხსოვნე“. (1614)

შედარებიდან აშკარად ჩანს, რომ „ინდო-ხატელთა ამბავში“ სიტყვა-სიტყვით არის განმეორებული ერთი მთელი პოეტური ტაეპი, ოღონდ ის, რაც ძირითად ტექსტში თქმულია პირდაპირი ფორმით („ესე არის“), „ინდო-ხატელთა ამბავში“ გადმოცემულია ირიბულად („ესეაო“). ეს სრულებით არ არის შემთხვევითი. ინტერპოლატორი იმოწმებს „საკითხავ“ წყაროს და იქედან სესხულობს თავის სათქმელს, მოჰყავს ციტატა. მაშასადამე, ამ ციტატების ავტორები სხვადასხვა პირებია“. (ვეფხისტყაოსანი, აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემა, 1988, გვ. 6).

აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია სავსებით სწორად მიიჩნევს, რომ ეს სტროფები არარუსთველურია, მაგრამ გაუგებარია, რატომ მოჰყავს ეს სტროფები ინდო-ხატელთა ამბავის არარუსთველურობის საბუთად. ეს სტროფები ხომ ყოველნაირი თვალსაზრისით აშკარად ზედმეტია და იმ სტროფებს შორის არის ჩამატებული (ანუ ჩამატებულია ინდო-ხატელთა ამბავში), რომლებიც ერთმანეთთან ძალზე მჭიდრო აზრობრივი კავშირი აქვთ. კომისიამ რომ ასეთი მარტივი რამ ვერ შენიშნა, ეს უნდა მიეწეროს მის წევრთა აშკარა ტენდენციურ მიდგომას ინდო-ხატელთა ამბავისადმი.

კომისიას ინდო-ხატაელთა ამბავის არარუსთველურობის საბუთად მოჰყავს 1589-ე სტროფში კათალიკოს-მაწვეერელის ხსენება:

„ერთგან ინდო-ხატაელთა ამბავში ავთანდილი და ფრიდონი შედარებული არიან კათალიკოსთან და მაწვეერელთან (აწყურის ეპისკოპოსთან). ასეთი შედარება სრულიად მოულოდნელი და შეუფერებელია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისათვის“. (იქვე).

ეს არგუმენტიც არ უნდა იყოს მისაღები. კათალიკოს-მაწვეერელის ხსენება მართლაც ერთგვარად მოულოდნელია განსახილველ ეპიზოდში, მაგრამ ფაქტია, მოხსენებულია, და ვისაც უნდა ეკუთვნოდეს ეს სტროფი, რუსთველს თუ სხვას, ამას მაინც გაანალიზება სჭირდება.

ჯერ კიდევ პროკოფი რატიანმა გაიხსენა (თავისი კონცეფციის დაცვასთან დაკავშირებით), რომ თამარის (და შოთას) დროინდელ კათალიკოსს მიქაელს „მოვერაგებული“ ჰქონდა **მაწვეერელობაც**. (მ. რ ა ტ ი ა ნ ი, ვეფხისტყაოსანი და მისი ავტორი, გვ. 400). ეს არის მყარი ისტორიული ფაქტი და ამას ანგარიში უნდა გაეწიოს „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევისას.

შესაძლოა, მაწვეერელობა სხვა დროსაც (გვიან საუკუნეებში) ჰქონდა რომელიმე კათალიკოსს, მაგრამ ეს ცნობილი არაა. ცნობილია მხოლოდ ერთადერთი შემთხვევა, და ამას ადგილი ჰქონდა სწორედ შოთას მოღვაწეობის ხანაში. სწორედ ეს ისტორიული რეალია უნდა იყოს ასახული ინდო-ხატაელთა ამბავში. საკვირველი სწორედ ის იქნებოდა, რომ გვიან საუკუნეებში ვინმე ინტერპოლატორს გახსენებოდა შოთას დროინდელი შემთხვევითი ფაქტი (კათალიკოს მიქაელს რომ „მოვერაგებული“ ჰქონდა მაწვეერელობა).

ინდო-ხატაელთა ამბავში კათალიკოს-მაწვეერელის მოხსენიება სწორედ იმას მიგვანიშნებს, რომ ეს სტროფი (და, ცხადია, ინდო-ხატაელთა ამბავი) შექმნილია სწორედ შოთა რუსთველის მოღვაწეობის ხანაში და სხვა უტყუარ მონაცემებთან ერთად (შინაარსობრივი აუცილებლობა, მხატვრული დონე) კომპლექსში უტყუარად ადასტურებს, რომ ინდო-ხატაელთა ამბავი რუსთველს ეკუთვნის.

ხოლო რაც შეეხება იმას, რომ ავთანდილისა და ფრიდონის შედარება კათალიკოს-მაწვეერელთან ვითომდაც რუსთველისათვის შეუფერებელია, ამის მყარი, ობიექტური არგუმენტი არავის მოუცია, ამაზე მსჯელობა სუბიექტურ შეფასებას არ გაცვილებია და ისეთივე ღირებულებისაა, როგორც საწინააღმდეგო სუბიექტური შეხედულება, რომ რუსთველს ასეთი შედარების დაწერა შეეძლო.

ისიც გავიხსენოთ, რომ არაქრისტიანულ ინდოეთში ხვარაზმშას შვილთან საზეიმო შეხვედრა შედარებულია აღდგომის (აღვსების) დღესასწაულთან: „მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, ჰგვანდა, არს **აღვსებისა**“. ეს შედარება რომ ინდო-ხატაელთა ამბავში ყოფილიყო, ეს იქნებოდა ერთ-ერთი მთავარი არგუმენტი ინდო-ხატაელთა ამბავის არარუსთველურობის სამტკიცებლად.

ამგვარად, აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ გამოცემულ „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალში მოყვანილი მთავარი არგუმენტები სრულიად არასაკმარისია, მეტიც, სრულიად მიუღებელია ინდო-ხატაელთა ამბავისათვის კომისიის მიერ გამოტანილი მკაცრი განაჩენის გასამართლებლად.

ინდო-ხატაელთა ამბავის კვლევის საქმეში დიდი და მნიშვნელოვანი წვლილი აქვს შეტანილი შერმადინ ონიანს. იგი დამაჯერებლად ასაბუთებს ამ ეპიზოდის რუსთველურობას.

რაც შეეხება მის დამოკიდებულებას ზემოთ განხილული სტროფებისადმი (კათალიკოს-მაწვევერელის და „ბრძენთა ვინმე მოსწავლემან“), მას ეს სტროფები რუსთველისად მიაჩნია და მათ გასწორებას ცდილობს. კერძოდ, იგი „კათალიკოს-მაწვეველს“ ცვლის „კათოლიკე მაწვევერელით“.

მაგრა ექმნეს სულის ღებლად, კათოლიკე მაწვევერელად.

„ეს ნიშნავს: ავთანდილი და ფრიდონი ტარიელს და ნესტანს გაუხდნენ დამაშვიდებლად („სულის მღებლად“) და მთავარ მრჩეველ-მაწვეველად („კათოლიკე მაწვეველად“) ინდოეთში სალაშქროდ, ინდოეთში წასასვლელად“. (შ. ონიანი, ინდო-ხატაელთა ამბავი ვეფხისტყაოსანში, გვ. 156).

შ. ონიანს ეს ცვლილება იმიტომ შეაქვს, რომ ისიც იზიარებს გავრცელებულ აზრს, ვითომდაც რუსთველისაგან მოსალოდნელი არ იყო „კათალიკოს-მაწვევერელის“ ხსენება, რაც სინამდვილეს არ შეესაბამება.

რაც შეეხება 1613 სტროფს, იგი პირველ ორ ტაეპს ასე ცვლის:

ბრძენმან ვინმე მასწავლელმან საკითხავნი ესე ვჰპოვნე.

ესე არის მამაცისა მეტის-მეტი სიგულოვნე...

„ახალ ქართულზე ის ასე უნდა გადმოვცეთ: რომელიმე ბრძენმა მასწავლებელმა წასაკითხად განკუთვნილი ეს შეგონებანი („საკითხავი“) უნდა ნახო“. (იქვე, გვ.176).

ამასთან, „ესეაო“-ს იგი ცვლის - „ესე არის“, რათა აქ რუსთველის ტაეპის დამოწმება არ გამოვიდეს.

მაგრამ ამ სტროფის გასწორება არაფერს ცვლის, თუნდაც ეს მართებული იყოს. იგი არაა რუსთველის, იგი ჩანართია ინდო-ხატაელთა ამბავში, რადგან ამ სტროფში დარღვეულია რამაზ მეფის შეწყალების ლოგიკური პრინციპი და სრულიად ამოვარდნილია ამ ეპიზოდის რუსთველისეული ლოგიკური მდინარებიდან, რაც ზემოთ დავასაბუთეთ.

რუსთველოლოგთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს „ხუთასი ვაზირის“ საკითხიც.

ხატაეთის მეფე რამაზი, შეიტყობს რა ტარიელისა და ნესტანის დაბრუნებას ინდოეთში არაბეთის ლაშქრით, თავის მხლებლებთან ერთად ეახლება ტარიელს და ინდოეთში შემოსევის გამო პატიებას ითხოვს:

**ვიაჯი, მომკალ მე ხოლე, ყველაი ჩემი ბრალია,
მერმე ვაზირი ხუთასი მყავს აქათ წაუვალაი,
თავები დაჭერ, ადინე სისხლი მართ ვითა ღვარია,
სპა უბრალოა, ნუ დაჰხოც, ვტირ ამაღ გულმდღუღარია. (1611)**

ვაზირთა ასეთი არაჩვეულებრივი სიმრავლე ზოგ რუსთველოლოგს ინდო-ხატაელთა ამბავის არარუსთველოლოგიურობის ერთ-ერთ საბუთად მიაჩნია. აი, რას წერს, მაგალითად, აკად. ალ. ბარამიძე: „ვაზირების ასეთი მრავალრიცხოვნება არაბუნებრივია, ხელოვნურად არის შექმნილი

და ინტერპოლატორობის ნიშანდობლივ დაღს ატარებს“. (ა. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, 1966, გვ.464).

ხუთასი მართლაც ფანტასტიკური რიცხვია, თუ „ვაზირს“ აქ გავიაზრებთ მისი პირდაპირი მნიშვნელობით, როგორც სახელმწიფო მოხელეს, მინისტრს. მაგრამ ყოვლად შეუძლებელია, რომ ამ სტროფში „ვაზირს“ პირდაპირი მნიშვნელობა ჰქონდეს. იგი, მრავალი რუსთველოლოგის აზრით, ნიშნავს მრჩეველს. ამ მნიშვნელობით „ვაზირი“ და „ვაზირობა“ პოემაში ხშირად არის გამოყენებული. ასეა აქაც.

მაგრამ არაა გამორიცხული, ინდო-ხატაელთა ეპიზოდისადმი ნეგატიურად განწყობილმა რომელიმე რუსთველოლოგმა აქ „ვაზირის“ მრჩეველად გაგებაც არ მიიჩნიოს საკმარისად და მეფისათვის ხუთასი მრჩეველის ყოლა მაინც დაუჯერებლად, ხელოვნურად, ინტერპოლატორებისათვის დამახასიათებელ გაზვიადებად აღიქვას და კვლავ გამოიყენოს ინდო-ხატაელთა ამბავის არარუსთველურობის საბუთად.

მაგრამ ისტორიული თვალსაზრისით აქ არაფერია დაუჯერებელი.

გავიხსენოთ, ვინ იყვნენ ეს მრჩეველები - „ხუთასი ვაზირი“.

რამაზ მეფესთან ერთად მოსული „ხუთასი ვაზირი“ (ხუთასი მრჩეველი) წინა სტროფში ნახსენები იგივე ხუთასი ცხენოსანია („გამოჩნდა ხუთასი ცხენოსანანი“). ისინი შეუიარაღებელნი იყვნენ („მოვიდეს, აჩნდა უაბჯროდ, არცა თუ ჰქონდა დანანი“). ცხადია, ეს არ იქნებოდა რამაზ მეფის მცველი რაზმი, რადგან რამაზ მეფე მოვიდა არა საბრძოლველად, არამედ შეწყალების სათხოვნელად. ისინი უნდა ყოფილიყვნენ ხატაელი დიდებულები და მეფესთან დაახლოებული პირები. რამაზ მეფის სიტყვით გამოდის, რომ მათი რჩევით თუ წაქეზებით მომხდარა ინდოეთში შემოსევა და ამისათვის პასუხისმგებლობას, რა თქმა უნდა, მათაც აკისრებს.

მაგრამ ისმება კითხვა: შეეფერება თუ არა ისტორიულ სინამდვილეს, რომ მეფეს ასეთი დიდი ლაშქრობა ამდენი მრჩეველის რჩევით გადაეწყვიტა?

ამაზე პასუხს მოგვცემს თუნდაც ერთი ცნობილი შემთხვევა რომელიც გადმოცემულია „ვეფხისტყაოსნის“ ეპოქის ახლო დროინდელ ისტორიულ თხზულებაში „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. ერთ-ერთი ლაშქრობის შემდეგ გიორგი 111 „დაჯდა სიხარულად და განსუენებად და ნადირობად... და ვინათგან უღონო იქმნეს ლაშქარნი და დიდებულნი ამის სამეფოსანი, მკადრებელნი (იტყოდეს) ესრეთ: „არა არს ღონე დარჩომისა ჩუენისა თვინიერ ლაშქრობისა და რბევისა“. და მომსმენელმან მეფემან... უბრძანა ტაოელთა, კლარჯთა, და შავშთა მორბევა ოლთისისა და ბანისა, მესხთა და თორელთა - კარისა და აშორნისა, და ამირსპასალარსა და სომხითართა - მტკუარს აქეთ ვიდრე განძამდის, თვით ხასაგანიანთა, ლიხთ-იმერთა და ქართველთა - განძას დამართებით მტკუარის პირი იმიერ და ამიერ ხოლთამდის, ჰერთა და კახთა - ალაზნის შესართავით ვიდრე შარვანამდის. იქმნა ესევეთარი უცხო ლაშქრობა, რომლისა სიგრძე არაოდეს ვის ეხილვა“. (ქართლის ცხოვრება, 11, 1959, გვ. 15-16).

შესაძლებელია, სინამდვილეში ეს მასშტაბური ლაშქრობა მოხდა არა „ლაშქართა და დიდებულთა“ მოთხოვნით და რჩევით, არამედ მეფის პირადი შეხედულებით, მაგრამ მემატრიანის ეს ჩვენება იმას მოწმობს, რომ „ლაშქართა და დიდებულთა“ ასეთი ინიციატივა საერთოდ შესაძლებელი ყოფილა.

ამ ისტორიული ფაქტის მსგავსად შეიძლებოდა ხატაეთშიც „ლაშქარნი და დიდებულნი“ ყოფილიყვნენ ინდოეთში შეჭრის მომთხოვნნი და ინიციატორნი, და ტარიელთან პატიების

სათხოვრად მისულ რამაზ მეფეს მათთვის ვაზირნი, ანუ მრჩეველნი სწორედ ამის გამო ეწოდებინა. (პომის ავტორს, როგორც ჩანს, ამ ეპიზოდში გათვალისწინებული აქვს საქართველოს ისტორიული რეალობა).

ამგვარად „ხუთასი ვაზირი“ (ანუ ხუთასი მრჩეველი) არც ტერმინოლოგიური და არც ისტორიული თვალსაზრისით არაფერს დაუჯერებელს არ შეიცავს და მისი მიჩნევა ინდო-ხატაელთა ამბავის არარუსთველურობის ერთ-ერთ საბუთად არ გამოდგება. ამიტომ ტექსტის სისწორეში ეჭვის შეტანაც არაა გამართლებული. (შ. ონიანს ამ სტროფში ტერმინ „ვაზირის“ ხმარება, გინდაც ის „მრჩეველის“ მნიშვნელობით გავიგოთ, მაინც არ მიაჩნია სწორად და ტექსტს ასე ასწორებს: „მერმ მევაზირე ხუთასი...“). (შ. ონიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 172-173).

აქ ინდო-ხატაელთა ეპიზოდის მხოლოდ რამდენიმე საკითხი განვიხილეთ. ეს, რა თქმა უნდა, ძალზე მცირეა იმასთან შედარებით, რაც გასაკეთებელია, მაგრამ აქედანაც ნათლად ჩანს, რომ ინდო-ხატაელთა ამბავს იმაზე მეტი ყურადღება და გულისხმიერება სჭირდება, ვიდრე დღეს იჩენენ მის მიმართ ჩვენი რუსთველოლოგები.

ინტენსიური, ობიექტური მეცნიერული ანალიზის შემდგომ ინდო-ხატაელთა ამბავი, უეჭველია, „ვეფხისტყაოსნის“ სრულიად სრულფასოვანი ნაწილი გახდება, როგორც შინაარსობრივი, ისე მხატვრული თვალსაზრისით.

1971, 1992