

მურმან თავდიშვილი

ვიკტორ ნოზაძის  
„მეტყველებანი“



გამომცემლობა „უნივერსალი“  
თბილისი 2024

## ავტორისაგან

ერთხელ გამოჩენილმა მწერალმა ალექსანდრე კალანდაძემ მითხრა: - ვკითხულობ შენს ნაწერებს, მომწონს, ოღონდ მწირია შენი ნაღვანი, პროდუქტიული არა ხარ, ცოტას ბეჭდავო.

არაფერი მითქვამს, გულში კი გამეცინა: - შე კაცო, ყველა რედაქტორი და გამომცემელი შენი მეგობარია; რასაც წერ, ყველაფერს იოლად აქვეყნებ, ზოგ მასალას მეორეჯერაც, მე კი ნაშრომების დასტამბვა მიჭირს-მეთქი.

იმხანად ეგ მონოგრაფიაც მზადა მქონდა, ოღონდ გამოცემა მხოლოდ ახლავა მომიხერხდა...

ივლისი, 2023

რედაქტორი **რევაზ მიშველაძე**,  
რუსთაველის პრემიის ლაურეატი

© მ. თავდიშვილი, 2024  
ავტორის უფლებები დაცულია

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიბაოვსკაიას №4, ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02  
E-mail: universal505@ymail.com; gamomcemlobauniversal@gmail.com

ISBN 978-9941-33-624-9



3. 02209



### **არჩილ გოგელიას –**

*დიდებულ სპორტსმენსა და ჟურნალისტს – ეძღვნება ეგ წიგნი, რამდენადაც ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრების“ წინამძღოლობისას რედაქტორებსა და კორესპონდენტებს ვიკტორ ნოზაძის სიყვარულის „მოურჩენელი სენი“ გადაგვდო.*

## **ვიკტორ ნოზაძის „მეტყველებანი“**

### **წ ი ნ ა თ ე მ ა**

რომელმან შექმნა „ვეფხისტყაოსანი“, ერთგან ბრძანებს: „მზე მნათობთაცა დაჰფარავს, არცალა ნათლად ხომნია“.

რალაც ამგვარი უნდა მომხდარიყო და კიდევაც მოხდებოდა ქართულ მეცნიერებაში, თუ უზარმაზარი მეცნიერის (და არა მარტო რუსთველოლოგის) ვიკტორ ნოზაძის „განკითხვანი ვეფხისტყაოსანისა“ და სხვა ქმნილებანი იმგვარი რეკლამითა და ტირაჟით გამოეცათ ბოლშევიკურ საქართველოში, როგორც ჩვენი სხვა გამოჩენილი მკვლევრების ნარკვევები. ნათქვამია: „სანთელ-საკმეველი თავის გზას არ დაკარგავსო“. ასეცაა – არც დაუკარგავს, გარნა მის შუქს ხალხის გულამდე და გო-

ნებამდე მისვლა ერთობ დააგვიანდა. და ამაში ბრალი თვითონ ავტორს სრულიადაც არ მიუძღვის - „ქართლად“ უცხოეთიდან შემოპარული „განკითხვანის“ თითო-ოროლა ეგზემპლარი, აბა, რამდენს ეყოფოდა, რამდენს წარუძღვებოდა წინ „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ ლაბირინთებში გზის მანათობლად?

რაა მიზეზი, რომ ამ წიგნების დიდება ხალხში ლეგენდად დადის, ხოლო მათ ფიზიკურად თვით მეცნიერებათა აკადემიისა და საჯარო ბიბლიოთეკებშიც კი ვერ იპოვით?

მიზეზი სავსებით გასაგებია.

და იგი რომ უფრო ცხადი გავხადო, უპრიანია, აქ ერთი პარალელი მოვიშველიო.

შალვა დადიანის მამას როცა შეუტყვია, რომ მისი ვაჟი მწერლობაში სახელის დაგდებას აპირებდა, მიუხმია და აგრე უთქვამს: - შვილო, რაც დასაწერი იყო, უკვე სახარებასა და ვეფხისტყაოსანში წერია, ტყუილად ნულა ირჯებო.

იგივე შეიძლება ითქვას ღვთაებრივი ვიკტორ ნოზაძის ტომეულებზე. რაც კი რამ სამსჯელო და გამოსარკვევი გახლდათ პოემის შესახებ, „ვეფხისტყაოსანის განკითხვანი“ ყოველ მათგანზე ჯეროვან და დამაკმაყოფილებელ პასუხს გვაძლევს.

და, თუკი ამგვარ წიგნს საბჭოთა მეცნიერებაში მწვანე გზას მისცემდნენ, მაშინ ხომ, როგორც

თვით რუსთველი იტყოდა - „დამრჩების რა ნაცვალა?!“

გარდა ამისა, „განკითხვანის“ გამოცემის ვითარებაში გამომჟღავნდებოდა პოპულარული და დიდად ცნობილი ქართველი საბჭოთა მკვლევრების ჩავარდნები და კურიოზები (ამას ქვემოთ დავინახავთ). ერთი სიტყვით, აღსრულდებოდა დავით გურამიშვილის ნაწინასწარმეტყველევით:

**ამ ამბის თქმა გარჩევითა გულმან ამაღ არ მინება,  
ბევრი ავი გამოჩნდების ჩვენი, მაზე მერცხვინება.**

ეს კი არც დიქტატორულ მთავრობას აძლევდა ხელს. ადმინისტრაციულ-ბიუროკრატიული სტილით მომუშავე ქვეყანაში ყველაფერი გაკეთდა, რათა საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველოლოგ-მეცნიერთა ნამუშავეები მიფუჩიჩებულნიყო, უფრო დიდი და შთამბეჭდავი არ გამოჩენილიყო, ვიდრე ადგილობრივი, სამამულო-ბოლშევიკური მეცნიერების ნააზრევი. ამით მთავრობა ხალხს ეუბნებოდა: ხომ ხედავ, მკვლევრები სოციალიზმის პირობებში უკეთ და უფრო ნაყოფიერად მუშაობენ, ვიდრე საზიზღარ კაპიტალისტურ სამყაროშიო. ეს გახლდათ ამკარა პოლიტიკური ჩარევა მეცნიერებაში. ამის შემდეგ არც ისაა გასაკვირი, თუ უდიდესი წიგნთსაცავებიდან საგანგებოდ რატომაა ამოღებული და გამქრალი ის თითო-ოროლა ეგზემპლარიც კი,

უცხოეთიდან ჩვენამდე ძლივძლივობით რომ მოაღ-  
ნია.

რაც შეეხება ჩვენს ქართველ მეცნიერებს, ნა-  
მეტნავად რუსთველოლოგიის დარგის სპეციალის-  
ტებს, მათ ხელთ იგდეს შესანიშნავი ალიბი. ახლა  
რომ ჰკითხოთ, რად ჩაიდინეთ ამგვარი ეროვნული  
დანაშაული და ხალხის ფართო მასებს რად დაუმა-  
ლეთ ესოდენ ძვირფასი, უნიკალური ნაშრომი, ქარ-  
თული გენისა და აზრის ეს მომაჯადოებელი ნაჟუ-  
რიო, გულდაჯერებით მოგიგებენ: აბა, რა გვექნა,  
ჩემო ბატონო, პოლიტიკური დიქტატურის პირო-  
ბებში ვცხოვრობდით, ემიგრანტი მეცნიერის ნაშ-  
რომებს ვინ გამოგვაქვეყნებინებდა, მისი ხსენებაც  
კი აკრძალული იყო.

როგორ არ მოგაგონდეს აქ პონტოელი მსაჯუ-  
ლი პილატე: როცა ქრისტესა და კაცისმკვლელი ბა-  
რაბას საქმე განიხილა, მიხვდა: ქრისტე უდანაშაუ-  
ლო იყო, ბარაბა კი – ავაზაკი. დაინტერესებულ  
პირთა დიქტატს აღარ შეენინაალმდეგა (რისთვის  
გამოედო თავი?), სახეზე გულგრილობის ნიღაბი  
აიფარა, ხელი წყლით დაიბანა და თქვა: აი, მე ამ  
საქმისაგან ხელი დამიბანია და თქვენი საქმე თქვენ  
იციით.

ასე მისცა დასტური ავაზაკთა ავაზაკურ საქ-  
მეს.



„განკითხვანის“ მიმართ ჩვენი მეცნიერების პილატესეული პოლიტიკა დღესაც გრძელდება – კაცმა არ იცის, როდის, რა სახითა და რა ტირაჟით გამოვა ეს ჩვენი სანატრიონი. ამიტომაც გადავწყვიტე პოპულარული ენით მომეთხრო იმ ძირითადი შინაარსისა და იდეების, აღმოჩენა-მიგნებების შესახებ, რაც ამ ღვთაებრივი მეცნიერის ნასარჯშია დაუნჯებული.

აქვე ერთი შენიშვნაც:

დაინტერესებულ პოლიტიკოსთა და მეცნიერთა მიერ ჩვენში საგანგებოდ გავრცელებულია აზრი, თითქოსდა „განკითხვანი“ წმინდა რუსთველოლოგიური და მხოლოდ რუსთველოლოგიური საკითხებით იფარგლება. ესეც ინსინუაციაა, ხალხის შეცდომაში შეყვანის მცდელობაა, ვერაგული ტყუილია, რათა ღვთაებრივი ვიკტორ ნოზაძის ღვანლი დაკნინებულად წარმოჩინდეს. როგორც მკვლევარი, დაბეჯითებით და თამამად ვაცხადებ: „განკითხვანი ვეფხისტყაოსანისა“ დიდად შორდება საკუთრივ პოემის პრობლემატიკას და წარმოგვიდგება გლობალური მასშტაბის, უფართოესი მსოფლიო თვალსაწიერით შექმნილ გამოკვლევათა უწყვეტ ნაკადად, ტომეულთა სერიალად, რომელშიც ჩვენი ეროვნული პოემის დიდი თუ კნინი საკითხები მსოფლიო კონტექსტშია დანახული და გამორკვეული, ქართული ყოფითი რეალიები შეპირისპირებუ-

ლია მეზობელი ქვეყნების, ევროპის, საერთოდ დედამიწის ხალხთა შესაბამის მოვლენებთან და „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი საკითხები ამ საერთაშორისო ქრილშია დანახული. ამის გამოა, რომ ჩვენ ამ ტომეულებში ვეცნობით ამა თუ იმ საკითხის მსოფლიო და ქართულ (ლოკალურ) ვითარებას. აღნიშნული კიდეც განაპირობებს „განკითხვანის“, როგორც მსოფლიო მასშტაბის სამეცნიერო მონოგრაფიის, რაობას.

ამ თვალსაზრისით ვიკტორ ნოზაძე, შეიძლება ითქვას, ქართულ მეცნიერებაში ერთადერთია.

და აქ კვლავ მაცთუნებელმა პარალელმა წამოყო თავი:

როგორც მეოცე საუკუნის ქართულ პოეზიაში პირველი და ერთადერთია გალაკტიონი, ვინაც ერთადერთობის პრინციპი იმითაც გამოხატა, რომ ერთ ეგზემპლარად არსებული სახელი **გალაკტიონი** დაირქვა, ასევე მე-20 საუკუნის ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში პირველი და ერთადერთი ვიკტორ ნოზაძე. ვფიქრობ, არც ისაა შემთხვევითი, რომ მასაც ჩვეულებრივი სახელი ვიქტორი კი არ ჰქვია, როგორც ათასებს, არამედ ერთადერთ სახელად არსებული **ვიკტორი**.

„განკითხვანის“ პირველ ტომში, რომელსაც „ფერთამეტყველება“ ეწოდება, ავტორი თავის თავდაპირველ მიზანს ასე გვაუწყებს:

„ჩემი მღვივე წადილი იყო: „განკითხვანი ვეფხისტყაოსანისა“ განსაკუთრებული თანისთანობით დამებეჭდა. განზრახული რიგი ამ „განკითხვათა“ შემდეგი იქნებოდა: - ვეფხისტყაოსანის

1. ღმრთისმეტყველება
2. ვარსკვლავთმეტყველება
3. მზისმეტყველება
4. საზოგადოებათმეტყველება
5. ზნეობათმეტყველება
6. სიყვარულთამეტყველება
7. სიბრძნისმეტყველება
8. ფერთამეტყველება
9. ბუნებისმეტყველება

და ბოლოს, 10. დასკვნა: „ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა“.

ტომეულთა სახელწოდების მეორე ნაწილი – **მეტყველება** გულისხმობს და ნიშნავს **მცოდნეობას**. სახელწოდებანი გაკეთებულია ბუნებრივი ქართულისათვის დამახასიათებელი წარმოების მიხედვით. ხომ გვაქვს ძველთაგანვე ნაცნობი სიტყვები – ღვთისმეტყველება, ბუნებისმეტყველება...

სამწუხაროდ, ავტორმა ჩანაფიქრი ვერც სრულად განახორციელა და ვერც იმგვარად, როგორც ეჭმემარიტებოდა. „მეტყველებანი“ ამგვარი თანამიმდევრობით გამოვიდა:

1. ფერთამეტყველება – ბუენოს აირესი, 1953-1954
2. ვარსკვლავთმეტყველება – სანტიაგო დე ჩილე, 1957
3. ბუნებისმეტყველება – სანტიაგო დე ჩილე, 1957 (მეორე-მესამე გამოკვლევა ერთ წიგნად გამოვიდა)
4. მზისმეტყველება – სანტიაგო დე ჩილე, 1957
5. საზოგადოებათმეტყველება – სანტიაგო დე ჩილე, 1958
6. ღმრთისმეტყველება – პარიზი, 1963
7. მიჯნურთმეტყველება – პარიზი, 1974

დანარჩენი „მეტყველებანი“, იმედი უნდა ვიქონიოთ, ღვთაებრივი მკვლევრის არქივში იქნება დაცული და საბოლოოდ მაინც მონახავს თავის ადრესატს – საყვარელ მშობელ ერს, ვინაიდან, თუმცა ძველთა მეცნიერთა თაობა ერთგვარი გაღიზიანებით, შიშნეულობითა და გაუგებარი სიცივით შეხვდა „განკითხვანის“ ივერთ მინაზე შემობრძანებას, მაგრამ სიხარულით უნდა ითქვას: მკვლევართა ახალ თაობას შესანიშნავად ესმის მისი ავტორისა და „განკითხვანის“ გამოსვლას სასოებით ელოდება.

და მე კი, მე რომ დღეს საფრანგეთში – ლევილ-ში – მამყოფა, ღვთაებრივ ვიკტორ ნოზაძეს მისთვის კარგად გასაგები სახარების ენით საფლავში ჩავსძახებდი:

**„აღიარებ შენ, მამაო, რამეთუ დაჰფარე ესე ბრძენთაგან და მეცნიერთა და გამოუცხადე ესე ჩჩვილთა“ (მათე, II-25).**

## I. „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“

ნიგნის დასაწყისში მკვლევარი ავითარებს თვალსაზრისს, რომლის მიხედვითაც დედამინაზე არსებული ერები სამ ჯგუფად იყოფა: ა) ერები, რომლებიც კულტურის საწყისებს იძლევიან (ჩინელი, ინდოელი, სუმერი, ხეთი, ქალდეველი, ეგვიპტელი, ბერძენი...); ბ) ერები, რომლებიც ამ „აღმძვრელი“ ხალხების მიღწევებს ითვისებენ, საკუთარ ეროვნულ დამლას დაადებენ და გაითავისებენ. ამგვარ ერთა შორისაა მოხსენებული ქართველი ხალხი. „ქართველი ერი მიმწოდებელი არ იყო; მაგრამ იგი ამ კულტურის ერთი პირველ მიმღებთაგანი იყო – კულტურის მიღება და თავის საკუთარ ეროვნულ შეგნებაში მისი მონელება და გადაამუშავება, კულტურის მიმღეობის უნარი და მისი გაეროვნების ნიჭი ყველა ერს არ ახასიათებს“ (გვ. 4, 1); გ) ერები, რომლებსაც არც პირველი და არც მეორე უნარი არ გააჩნიათ (თურქული მოდგმის ხალხი და ტომები, რუსნი და ა.შ.).

ჩვენი ხალხის ეს თავისებურებაო, - წერს მოაზროვნე, - კულტურისა და ხელოვნების ყველა უბანზე ვლინდება, განსაკუთრებით კი „ვეფხისტყაოსანში“. ამიტომაც ამ პოემას მან უწოდა „მსოფლიო

კულტურასთან ქართული კულტურის დაქორწინების გენიოსური ქმნილება“ (4, 11).

საგულისხმოა დებადი, რომლის მიხედვითაც ორი უმთავრესი ფაქტორი აერთიანებდა ქართველ ტომებს საუკუნეთა მანძილზე: თავანკარა ტკბილ-ქართული და „ვეფხისტყაოსანი“. გამოკვლევის მე-5 გვერდი ამ მსჯელობას ეთმობა, ოღონდ ჩვენ შევჩერდეთ პოემასთან დაკავშირებულ საუბარზე. „მოხდა უშესანიშნავესი და უმაგალითო ამბავი – ერის მაღალი წრის, მკითხველთა ფენის, არისტოკრატიის და მდაბიო ხალხის ... ერთმანეთზე გადაჭდობა-გადაკავშირება, შედუღაბება – ვეფხისტყაოსანი საერთო ეროვნულ სულიერ სალაროდ შეიქმნა, ერის სულიერ გამომსახველად გადაიქცა, ერთგვარ „დაბადებად“, ანუ ბიბლიად გახდა იმ განსხვავებით, რომ შემდეგაც, ძალით გამუსულმანებული ქართული კუთხის ბიბლიად დარჩა იგი!“ (გვ. 5). ამის გამო იყო, რომ, როგორც სახარება, „ვეფხისტყაოსანიც“ სამზიფოვო წიგნად იქცაო.

ამრიგად, მკვლევრის ფიქრით, „ვეფხისტყაოსანი“ ქართველთათვის მეტს ნიშნავს, ვიდრე რომელიმე ქრისტიანული ერისათვის სახარება, ვინაიდან რელიგიური რწმენის მიხედვით დაფლეთილ და დანაწევრებულ საქართველოს ერთიან ქართულ სულისკვეთებას რაც უნარჩუნებდა, ეს იყო ორი ღვთითკურთხეული რამ: ქართული ენა და „ვეფხის-

ტყაოსანი“. ასე რომ, „ვეფხისტყაოსანი“ გახდა როგორც ერის შემკვრელ-შემაკავშირებელი ძალა, ისე კულტუროსნობის საზომ-საწონი. ამიტომ, რომ, ვიკტორ ნოზაძის აზრით, ორ ათეულზე მეტი ხალხური ქმნილება იძებნება, რომლებშიც ამ უკვდავი ნიგნის შესახებაა საუბარი. მას კი იმის ნიშნად, რომ ეს ქმნილება იყო ქართველი კაცის, საერთოდ ქართული ოჯახის კულტუროსნობის საზომი, მოჰყავს ცნობილი ხალხური ლექსი:

**ქალი მყავდა მშვენიერი,  
თავმორთული კაოსანი –  
გავათხოვე, გავატანე  
ჩემი ვეფხისტყაოსანი.  
ნაეკითხათ, ვერა ეგრძნოთ,  
თურმე, იყვნენ ვიროსანი;  
ისევ უკან დავიბრუნე  
ჩემი ვეფხისტყაოსანი.**

რატომ გაჰქუხს საქართველოში ეს ნიგნი? იმიტომ, რომ მასში სწორედ ის იდეები, თემები, სულისკვეთებაა გამოხატული, რაიც ქართველ ერს საუკუნეთა მანძილზე საკუთარ სათქმელად მიუჩნევიაო.

ცნობილია, რომ პოემაში ზოგი რამ ჩამატებულია, ზოგი სტროფიც – გადაკეთებული, ვიეთნი აკლია კიდევ და მათ გაფაციცებით დავეძებთ, თითქმის არაფერი ვიცით პოემის ავტორზე. თავისი



კვლევის მიზანმიმართულებიდან გამომდინარე, არც ერთი ეს საკითხი ვიკტორ ნოზაძეს არ მიაჩნია ხელისშემშლელ პირობად. „თუ რომელიმე ლექსი ყალბია ან ჩამატებული, ან მიმატებული რომელიმე მომდევნო საუკუნეში, მნიშვნელოვანი არაა, რადგან მთლიანად ვეფხისტყაოსანი საქართველოს შუა საუკუნეთა კულტურას გვიჩვენებს და მის ნათესავობას გვიმჟღავნებს. მიზანიც ესაა – მას გავეცნოთ“ (6. II).

მთელი რომ კარგად გაიგო, უნდა გაიგო მისი ნაწილი, ცალკეული შემადგენელი ელემენტი. „ვეფხისტყაოსნის“ გასაგებად უნდა სწვდებოდე მის ლექსიკას. ამიტომო „საჭიროა თითოეული სიტყვის გამოშიგვნა, სინათლეზე გადმოშლა და ცხადად მისი დანახვა“ (7, I). ამ ამოცანას მკვლევარი წარმატებით ართმევს თავს. ამიტომაცაა: ზოგიერთი სიტყვის შესახებ მისი მსჯელობა მთელ გამოკვლევად იქცევა ხოლმე. რომ დაგვანახვოს, თუ როგორ იცვლებოდა ამა თუ იმ სიტყვის შინაარსი საუკუნეთა წიაღ, მკვლევარს მოჰყავს ზოგი მაგალითი: ძველად **პატიჟი** ნიშნავდა **შენუხებას**, დღეს – **მონვევას**; ხრდალი ძველად – **ჭაკი** ცხენი, დღეს – **მშიშარა**; **ბოზი** – ძველად იყო **ლამაზი**, დღეს **გარყვნილს** აღნიშნავს...

ვიკტორ ნოზაძე, ვისაც საშუალება ჰქონდა მთელი მსოფლიო მწერლობის ნიმუშები წაეკითხა

და მათზე გამოთქმულ მოსაზრებებს დაჰკვირვებოდა, და ვისაც ქართველთაგან, ალბათ, ყველაზე მეტი უფლება ჰქონდა ამგვარი კლასიფიკაციისა, მსოფლიო ლიტერატურული ნიმუშების თავისებურ რიგს იძლევა:

1. გილგამეში; 2. ილიადა და ოდისეა; 3. შაჰ-ნამე; 4. ვეფხისტყაოსანი; 5. ღვთაებრივი კომედია; 6. დონ-კიხოტი; 7. შექსპირის ტრაგედიები; 8. გოეთეს „ფაუსტი“. კაცობრიობის მონინავე მხატვრული აზრი ამ ქმნილებათა სამყაროებზე გამოივლისო, - ფიქრობს მოაზროვნე.

ამ ექსკურსის შემდეგ, ვიდრე უშუალოდ ფერის პრობლემებზე გადავიდოდეს, მკვლევარი ბოდიშითა და კრძალვით დგას ქართული მეცნიერების (ყურადღება მიაქციეთ: არა მარტო რუსთველოლოგიის) შესასვლელთან და მკითხველს ემუდარება:

„ეს ჩემი კნინი ნაღვანი დეე იყოს ერთ მცირე არჩივად, რომელიც ქართული მეცნიერების ტაძარში მონინებითა, კრძალვითა და ბოდიშით შემაქვს“ (8, 1).

პირველყოფილი კულტურის ხანაში ადამიანი ექვს ან შვიდ ძირითად ფერს არჩევდაო, - ამბობს მეცნიერი. ჩემის მხრივ, შევნიშნავ: რუსებს აქვთ თქმა, სადაც ეს ფერები ცისარტყელას რიგზეა დალაგებული: „Каждый охотник желает знать, где сидит

фазан“. К – красный, О – оранжевый, Ж – желтый, З – зеленый, Г – голубой, С – синий, Ф – фиолетовый.

ფერთაგან დომინირებდა ორი – თეთრი და შავი. თეთრი – სიკეთის, დღის, სინათლის, ხოლო შავი – ღამის, სიბნელის, ბოროტების, უკეთურების გამომხატველი გახლდათ. შემდეგ მოყვანილია მაგალითები, რომ თითქმის ყველა რელიგიაში ღმერთი არის ნათელი, თეთრი, ბრწყინვალე. ფერებს თავისებური მნიშვნელობა ენიჭებოდა (8, II). ყოველ რელიგიაში ფერების დასაქმება თავისებური იყო. ზოგი რელიგიის მიხედვით, ღმერთია თეთრი, ეშმაკი – მწვანე, ადამიანი – ყვითელი, პირუტყვი – ლურჯი, ჯოჯოხეთის არსებანი – შავი ...

საგულისხმოა ფერთამეტყველება ინდოეთში. ძირითადი ინდური რელიგიის ბუდიზმის მიხედვით, - ამბობს ავტორი, - ბედნიერების, სვესვიანობის გამომხატველი ფერი გახლდათ ყვითელი. აქ თავს გვახსენებს ინდოთა მეფის ასულის ნესტან-დარეჯანის ჩაცმულობა საზეიმო ნადიმზე: „მას მზესა ტანსა ემოსნეს **ნარინჯისფერნი** ჯუბანი“. ციურ მნათობებსაც თავისებური შეფერადება ჰქონდა. შავი ფერი სატურნისაა, მიწისფერი – იუპიტერისა, წითელი – მარსისა, ყვითელი – მზისა, თეთრი – ვენერასი, ლურჯი – მერკურისა, მწვანე – მთვარისა; ყოველ მნათობს თავისი ლითონი შეესატყვისებოდა: მზეს – ოქრო, მთვარეს – ვერცხლი, ვენერას –

სპილენძი... შემდეგ მკვლევარი გამონვლილვით იკვლევს ფერთა სიმბოლიკას ინდოეთში, არაბეთში, საქართველოში, საერთოდ, ქრისტიანულ და მაჰმადიანურ სამყაროში. აქ აუარებელ ცოდნას მიიღებს გულისხმიერი მკითხველი. აქედან გამოვყოფთ შემდეგს: ქრისტიანულმა ეკლესიამ ფერები მხოლოდ მე-6 საუკუნიდან გამიჯნა, ხოლო ფერთა განსაკუთრებული სიმბოლიკა დამყარდაო პაპის ინოკენტი მესამის დროს (1216 წ.). დღესასწაულნი და დღენი ოთხ ძირითად ფერად დაიყო: თეთრი, მწვანე, წითელი, შავი. მკვლევრის დაკვირვებით, ქრისტიანულ რელიგიაში, ქრისტიანულ ქვეყნებში ძირითადად დამკვიდრდა ფერთა ამგვარი სიმბოლიკა:

**მწვანე** – გაზაფხულის, ბუნების ძალთა გამომღვიძების, უკვდავების სიმბოლო;

**ლაჟვარდი** – იმედი, სასოება;

**წითელი** – ქველობა, სათნოება, სისხლისღვრა მარტვილობაში;

**ძონი, წითელი** – მეფობის, სამართლიანობის სიმბოლო;

**თეთრი** – სიხარული, მშვიდობა, უმნიკვლობა, ღვთის პატივი;

**მოლურჯო** – ქრისტიანული სიბრძნე;

**ზაფრანისფერი** – მზიარებლობა, თანაზიარობა;

**რუხი** – სევდა, ურვა;

**იისფერი** – მონანიება;

**შავი** – სინანული და გლოვა.

მონღოლთა წარმოდგენით, მთელი მსოფლიო ხუთ ფერად განიყოფებოდა: 1. სამხრეთი – წითელი; 2. ჩრდილოეთი – შავი; 3. აღმოსავლეთი – ლურჯი; 4. დასავლეთი – თეთრი; 5. შუა ცა – იისფერი. „ყურულტაის საარჩევნო ოთხ დღეს, როდესაც ჩინგის ხანის მემკვიდრეს ირჩევდნენ ხოლმე, პირველ დღეს გამოცხადდებოდნენ თეთრი სამოსელით; მეორე დღეს – წითლად შემოსილნი; მესამე დღეს – ლურჯად; მეოთხე დღეს ამომრჩეველთ ეცვათ სტავრის სამოსელი, რომელზეც მსოფლიოს ოთხივე ფერის ნაჭრები იყო ჩაქსოვილი, როგორც სიმბოლო მონღოლთა ბატონობისა მთელს მსოფლიოში“ (12, 11).

ყოფილა ვითარება, როდესაც ფერებს განუსხვავებიათ სოციალური, ნაციონალური ერთეულები, აღმსარებლობა, საერო და სასულიერო პირები, სქესი, ასაკი, თანამდებობა და ა.შ. ყოველივე ამის თაობაზე მოთხრობილია გამოკვლევის მეათე-მეოცე გვერდებზე.

მრავალი ხალხის ისტორიიდან ცნობილია, რომ სოციალურ კასტებს სხვადასხვა ფერის ტანსაცმელი უნდა ეტარებინათ. ასევე მსოფლიო ლიტერატურაც გახაზავს იმას, რომ კეთილშობილნი არიან უფრო ფერადად და საზეიმოდ ჩაცმულ-დახურულ-

ნი. ამ სამოსს შეეფერება მათი სახე და თმა-წვერიც. კეთილშობილნი არიან თეთრ-ყირმიზნი, თმა-წვერ-წარბ-წამწამით შავნი; საშუალო სოციალური კასტის წარმომადგენლები-შავგვრემანნი, ხოლო მდაბიონი და მონანი – შავნი. ეს იმდენადაა საგულსხმიერო, რამდენადაც ამგვარ ვითარებას ვიკტორ ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანშიც“ ჭვრეტს. მართლაც, ავთანდილი, ტარიელი, ფრიდონი, ნესტან-თინათინი არიან თეთრ-ყირმიზნი, შავთვალწარბა. ვაჭარი ფატმანი არის – შავგვრემანი, ხოლო მონაზანგები – „შავნი, მართ ვითა ფისანი“.

„ვეფხისტყაოსანი“ ფერადი წიგნია, რამდენადაც აქ სხვადასხვა ფერი სულ ცოტა ასჯერ მაინცაა დასახელებული. ამას ემატება თვალთა პატიოსანთა ფერადობაც. ასე რომ, სამასჯერ მაინც არისო იგი მოხსენებული. შემდეგ მკვლევარი არკვევს, რომ **ფერს**, პოემის მიხედვით, აქვს მნიშვნელობანი: 1. ლინგვისტური. ფერი საერთოდ (წითელი, ლურჯი...); 2. ფილოსოფიური – არსი; 3. ფიზიკური – ჯანმრთელობა; 4. ესთეტიკური – სილამაზე; 5. სოციალური – ნოდების გამოსახვა; 6. მხატვრული – ფერადობის გამოხატვა; 7. ფერი – სხვადასხვაობა; 8. ფერი – მსგავსება (23. 1).

განსაკუთრებით საგულსხმოა **ფერის** ფილოსოფიური მნიშვნელობა ქართულში; პოემის მონაცემებთან ერთად გამოძიებულია სიტყვები: არა-

ფერი, ყველა-ფერი, ამ-ფერი... აქ ფერი ნამდვილად უდრის **არსს**.

შემდეგ გარკვეულია **შავის** მნიშვნელობა პოემაში. ზოგ მკვლევარს მოსდის შეცდომა, როცა ასმათი მონა-ზანგივით შავკანიანად წარმოუდგენია. ამ შეცდომისაგან დაზღვეული ვიქნებით, თუ შევისმენთ ვ. ნოზაძის მითითებას: ასმათის სიშავეს სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს, ის დარდით იყო გაშავებულიო - „ქალმან შავმან ვერა არგო; ვერცა ნყლულნი დაუშუშნა“: ასმათი – შავია, ესე იგი, მწუხარე და უბედური (23, 1). ტარიელი მწუხარეა – მას შავი ცხენი ჰყავს. ესეც დარდიანობის სიმბოლოა. შავი აცვია ინდოეთიდან მომავალ ქარავანს. იგი ფარსადანის გარდაცვალებას გლოვობს.

ვაზირი სოგრატი მეფემ გააკიცხა, დარბაზიდან გამოაძევა, გააშავა. გალახული ავთანდილს ეუბნება: „ვა, კარგი თავი უებრო, დავკარგე, **დავაშავითა**“. ზოგი მეცნიერი აქ დაშავებას, დანაშაულის ჩადენას ამოიკითხავს. ირკვევა, რომ ასე არაა. **დავაშავითა** ნიშნავს: საქმე გავაფუჭე, გავაშავე. მკვლევარი იშველიებს სახარებას: „ვერ ძალ გიძს ერთისა თემისა განსპეტაკებად, გინა დაშავებად“ (მათე, 5, 36), ესე იგი, ვეზირის სიტყვა ნიშნავს: უებრო თავი დავკარგე, ჭირ-დარდით გავაშავე, შავბნელი გავხადეო. ამრიგად, ყოვლად მიუღებელია აკ. შანიძის

თვალსაზრისი, თითქოსდა აქ უნდა ყოფილიყო „დავალ შავითა“.

შემდგომ მკვლევარი იძიებს შავ-რიდეს, შავ-ბედს, შავ-გულს, მონაზანგის სიშავეს და ა.შ.

შავი სიმახინჯის ფერიცაა. ასეთნი არიან მონაქაჯნი, „შავნი, მართ ვითა ფისანი“, „პირითა მით ქაჯებითა“; სწორედ შავ-მონას ეკისრება ავი საქმე, გრძნება, მკითხაობა, ჩხიბვა და ა.შ. ამიტომაცაა, ჯადოსნობის წიგნს **შავ წიგნს** რომ ეძახიან, სამაგიეროდ, კეთილი საქმეა საღმრთო წიგნი. იგი იწოდება **თეთრ წიგნად**. აქედან – სულიწმინდის **თეთრი მტრედის** სახით დახატვა, ხოლო ეშმაკეულისა – **ყორნის** სახით („შავი, მართ ვითა ყორანი“, „ყორანთა დასაყივარად“); შავი მონები შავი მაგიის, ნეგრომანტიის, მცოდნენი არიან (26, II), ოლონდ, სამართლიანად შენიშნავს მკვლევარი, თეთრ-წითელთან ერთად შავი უმაღლეს სილამაზეს აღნიშნავს. მაგ., როცა საუბარია თეთრ-ყირმიზ სახეზე, შავი თვალ-წარბ-წამწამ-თმის აღნიშვნა უმაღლეს სილამაზეს მოასწავებს. პოემაში შავს გამოხატავს **მურიც, ბნელიც**.

გარკვეულია ლების მნიშვნელობა: „დაალება, დაალურჯა“. გურიაში დღესაც გაიგონებთ – ცემით დამალილავაო. ესე იგი, ლილისფერი (ლურჯი) გამხადაო. ვიკტორ ნოზაძე ამით არ კმაყოფილდება და ფიქრობს, **ლები** ლურჯზე მეტია, შავიაო (28, II). მას



მოჰყავს პოემის ისეთი მაგალითები, სადაც ლები ლურჯზე მეტი, ესე იგი, შავი კი არაა, არამედ **ნყლულს** აღნიშნავს. ეს ვითარება კი მკვლევარს მხედველობიდან გამოჰპარვია. გამოთქმაში - „დამალურჯა, დამდვა ლები“ – ლები ნყლულსა ნიშნავს, ესე იგი დამალურჯა, დამანყლულა. პოემაში ამის კლასიკური მაგალითიც მოვძებნე:

**„არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსა ლ ე ბ ი ს ა“.**

თეთრთან დაკავშირებით ყველაზე საგულისხმოა ავთანდილის ჭარმაგოსან (თეთრ) ცხენზე მსჯელობა. პირველად ეს ცხენი მოხსენიებულია **თეთრად**, მეორედ – **ჭარმაგოსნადო** (თეთრი, შავად დანიშნული). აქ ღრმა აზრი ძევსო. თავდაპირველად ავთანდილი „ლხინით აღსავსე იყო და ბედნიერი, - ამას გამოხატავს: თეთრი ცხენი; ტარიელთან გაცნობის შემდეგ კი მისი ჭირის მოზიარე, თუმცა ამავე დროს იმედიანი თინათინის სიყვარულით. იგი მაინც დამნუხარებულია ნესტანის დაკარგვით. ამიტომ მისი ცხენი არის თეთრი, ოღონდ შავ ნიშნულებიანი“ (29, 1).

შემდეგ გამოძიებულია ზეზი, წითელი და მათი სიმბოლიკა. დასაბუთებულია სისხლის ცრემლის მეტაფორის მაღალი მხატვრული ღირებულება, დამაჯერებლადაა განმარტებული ძონისფერი, არღვანისფერი, ლალისფერი (30). ყვითელზე მსჯე-

ლობისას იშველიებს გოეთეს (სინათლესთან ყველაზე ახლოს მყოფი ფერიაო). დიდად საგულისხმევროა მიგნება: პოემაში ორგვარი ყვითელია – კარგი ყვითელი, ხასხასა ყვითელი (სიამის, სიხარულის სიმბოლო) და ცუდი ყვითელი, გახუნებული ყვითელი (სიბილწის, უსიამოვნების გამომხატველი).

ინტერესს იწვევს საკითხის ნოზაძისეული გაღრმავება: „ძლიერი, სუფთა, წმინდა ყვითელი ფერი ვტ-ში არის იაგუნდისა და ნარინჯის ფერი, ხოლო ქარვა, სპეტი, ამარტა ცუდი ყვითელი ფერია და ამ ფერებით სნეულის ცუდი, ავადი სახე აღინიშნება“ (31, 1). ეს დაკვირვება უტყუარია. აი, ერთი მაგალითი პოემიდან: „ბროლი და ლალი გასრულვარ ქარვისა უყვითლესადრე“.

სიყვითლე, ზაფრანისფრობა ავადობაა, მწუხარე კაცის ფერს ასახავს: **„ვარდი შექმნილა ზაფრანად, ან ია შეიკონების“**. ამ ფრაზის ირგვლივ მკვლევარი თავისებურ მოსაზრებას გვთავაზობს: ტარიელი ვარდივით სახეხასხასა იყო, დარდმა ზაფრანისფრად მოაყვითლა, ან კი იასავით გალურჯებულიაო. აქ ნაჩვენებია დარდიანი კაცის ფიზიკური და სულიერი განწყობილების უკუსვლა, დაღმასვლა ვარდიდან – იისაკენ. შემდეგ განხილულია იისფერისა და ლურჯის, როგორც გლოვა-მწუხარების სიმბოლოს, არსი; ყურადღება იმაზეა გამახვილებული, რომ ძირითად კაბად ნესტანს მუდამ

მწვანე აცვია. მწვანე კი იმედის, გაზაფხულის, ძალ-  
თა და სულთა აღდგენის, გამოღვიძების სიმბოლოა.

მეცნიერი საგანგებო ყურადღებას აქცევს ინ-  
დოეთის დროშას. ტარიელი ამბობს: „ავმართე  
დროშა მეფისა, ალმითა წითელ-შავითა“. მისი ფიქ-  
რით, ამგვარი არ იყო არც ინდოეთის, არც არაბე-  
თისა და არც ქართლის დროშა. ამგვარი დროშა სა-  
ერთოდ არ არსებობს. ის მხოლოდ სიმბოლური  
დროშაა, რაიც გამოხატავს სისხლის ღვრას (წი-  
თელი) და სიკვდილს (შავი).

თუ კონკრეტულ ცალკეულ ფერს მკვლევარი  
ზუსტ სიმბოლოს უძებნის, შერეულ ფერებს ძირი-  
თადად ბედნიერების, იმედის, მაღალი წრის აღ-  
მნიშვნელად წარმოისახავს, ესე იგი, დადებით  
მნიშვნელობას ანიჭებს.

ამრიგად, მკვლევრის აზრით, პოემაში ფერები  
„გვაქვს უთვალავი ფერითა“. ესენია: შავი, თეთრი,  
ზეზისფერი, წითელი, სისხლისფერი, ძონისფერი,  
ლალისფერი, არღავნისფერი, ყვითელი, წარინჯის-  
ფერი, ქარვისფერი, ზაფრანისფერი, სპეტისფერი,  
ამარტისფერი, ლურჯი, ლილისფერი, ლაჟვარდის-  
ფერი, იისფერი, მწვანე, თეთრ-ძონეული, შავ-მწვა-  
ნე, შავ-თეთრი, წითელ-შავი, წითელ-ყვითელი, წი-  
თელ-მწვანე, შავ-ყვითელი, ლურჯ-მწვანე. ავტორი  
ბოლოს დაასკვნის: ფერთა ეს მრავალფეროვანი  
გამმა იმაზე მეტყველებს, თუ რა დიდ ესთეტიკურ

სიმაღლეზე მდგარა მე-12 საუკუნის ქართველი საზოგადოება. ეს სიმდიდრე, ეს ნაირობა კულტურის სიმაღლის უტყუარი დასტურია, რაც პოემაში აღწუსხულია ავტორის, როგორც მხატვრის, მიერო. „ეს მხატვარი მარტოდ სდგას შუა საუკუნეთა მსოფლიო მწერლობის კალმით ფერწერითი ხელოვნების უუმაღლეს მწვერვალზე“ (36, 11).

ამის შემდეგ განხილულია ქსოვილნი და სამოსელნი ფერის, ხარისხის, იაფ-ძვირობის თვალსაზრისით.

სიმართლე რომ დაადგინო, აუცილებელია მონახო მისი სათავე. ამიტომაც სწორად იქცევა მკვლევარი, როცა აცხადებს: „შუა საუკუნეთა მანძილზე ძვირფას ქსოვილთა მანარმოებელი იყო ჩინეთი, ინდოეთი და სპარსეთი უმთავრესად – ამიტომაც ვეფხისტყაოსანის ძვირფას ქსოვილთა სახელებიც იქიდანაა შემოსული“ (37, 1).

მეტად ძვირფასია მკვლევრის მითითება, რომ თანამედროვე ქართულში ძველად არსებული საქონელი ან სხვა სახელით გვხვდება, ან დამახინჯებით, ან კიდევ სხვა ფერით. ეს კი სიმართლის დადგენაში დიდ დაბრკოლებას ქმნის და შეიძლება მკვლევარი ოდიოზურ ვითარებაშიც აღმოჩნდესო. ამის მკაფიო მაგალითია შემდეგი: ხევსურულ პოეზიაში, ასევე მთის რეგიონიდან გამოსულ მწერალთა ქმნილებებში ხშირად გვხვდება ხმალი – **დავით-**

**ფერული.** ფიქრობდნენ, რომ დავითფერულში დავითის მიერ დაფერილი ხმალი იგულისხმება. ამ ტიპის ხმლები დავითის მიერ ფერულს ან გაჭედილ-დაფერილსა ნიშნავსო. ბოლოს აღმოჩნდა, რომ დავითფერულად წოდებულ ხმალს, თურმე, უშვებდა ცნობილი ფირმა „დავით ფერარა“. ამის მერე გასაგები ხდება, თუ სხვაგვარად ამ ხმალს „ფრანგულს“ (ესე იგი, ევროპულს) რად უწოდებდნენ.

ამგვარი შეცდომებისა და კაზუსებისაგან დაზღვეულია ყოველი მკვლევარი, რომელიც გულდასმით გაეცნობა „ფერთამეტყველების“ ამ კარს.

პოემაში სხვადასხვა სოციალური წრის ადამიანები მოქმედებენ. ავთანდილი რაინდია, რიცარია, კაბალეროა, ოლონდ, როცა დასჭირდა, ვაჭრულად შეიმოსა. ამ გარეგნულ გარდასახვა-ფერიცვალებას აქვს სპეციფიკური მხატვრული ფუნქცია და, თუ კარგად არ ვიცით, რა განსხვავება იყო რაინდულსა და ვაჭრულ ტანსაცმელს შორის, ბევრი მნიშვნელოვანი მხატვრული კომპონენტი აუხსნელი დაგვრჩება. აი, ამისი ერთი მღვივე მაგალითი. დ.ჩუბინაშვილი და მერე სხვებიც ფრაზას - „ბროლ-ბადახში შეხვეული და გიშერი ასადაგეს“ ასე განმარტავდნენ: თინათინის ბროლ-ბადახშის ტუჩები და ავთანდილის გიშერა ულვაშებით შემკობილი ტუჩები შეერთდნენ, ერთმანეთს მიესადაგნენო. ერთი სიტყვით, ერთურთს აკოცესო.

რუსთველის მიჯნურობის კოდექსიდან გამომდინარე, ჩემთვის ყოვლად მიუღებელი და წარმოდგენელი იყო, რომ ავთანდილსა და თინათინს პირველსავე შეხვედრაზე ერთმანეთისათვის ეკოცნათ. ამიტომაც აღნიშნულ მკვლევრებს საკმაოდ ვრცელი სტატიით დავუპირისპირდი (იხ. „სკოლა და ცხოვრება“, 1988, 3). იმ ნარკვევებში მომყავდა აღმოსავლურ-არაბული ტანსაცმლისა და ჩალმა-ჩადრის აღწერილობანი და ვამტკიცებდი, რომ მეცნიერთა შეცდომებს იწვევდა არაბულ სამყაროში თავსახვევ-თავსაბურავის არსის გაუთვალისწინებლობა. იქვე განვმარტე: ბროლ-ბადახში ავთანდილ-თინათინის სახე – პირებია, გიშერი – თმა, ხოლო შეხვეული ნიშნავს იმას, რომ მათ პირისახეები და თმა არაბული წესისამებრ ჩალმა-ჩადრით (რიდით) აქვთ შეხვეული-მეთქი. ერთმანეთს რომ გულისნადები გაუცხადეს და სიყვარულში გამოუტყდნენ, ფიცი მისცეს, ამის მერე თმა და პირისახე გამოიჩინეს, შეხვეული თმა და პირისახე **ასადაგეს** – მარტივი გახადეს, ესე იგი, რიდე **მოიხადეს – მეთქი**. ეს თვალსაზრისი მეცნიერებმა გაიზიარეს. მაგრამ ჩემს წინარე მეცნიერებს ეს არ შეეშლებოდათ, ხოლო მე, თურმე, ღია კარების მტვრევა არ მომიწევდა, გულისყურით რომ გვექონოდა შესწავლილი ღვთაებრივი ვიკტორ ნოზაძის „ფერთამეტყველე-

ბა“. აი, რასა ბრძანებს მკვლევარი ამ წიგნის 114-ე გვერდზე:

„თინათინი და ავთანდილი –

**ერთგან დასხდეს, ილალობეს, საუბარი ასად აგეს;  
ბროლი-ბადახში შეხვეული და გიშერი ასადაგეს“**

(137).

თინათინი და ავთანდილი ერთად (ერთგან) დასხდნენ; იმხიარულეს (ილალობეს). საუბარი გაამრავლეს, გაასკეცეს (ასად აგეს); ბროლი და ბადახში შეხვეული (რაიმე ქსოვილით) უბრალოდ გახადეს (ასადაგეს), გაამარტივეს, ანუ ერთმანეთს აღარ ერიდებოდნენ (სიყვარულის ახსნის შემდეგ)“.

და აქ ჩემ თვალწინ კვლავ ისვეტება შალვა დადიანის კურთხეული მამის აჩრდილი, შვილს რომ ამუნათებდა: რაც დასანერი იყო, სახარება-ვეფხისტყაოსანში უკვე დაწერილიაო.

რასაკვირველია, არც იმის თქმა იქნებოდა სწორი, თითქოს ვიკტორ ნოზაძის უკლებლივ ყველა ახსნა-განმარტება უკრიტიკოდ მისაღებია! ასე, მაგალითად, თუმცა შესანიშნავად იძიებს **ტურფის** მნიშვნელობას, ოღონდ გაჭირდება დავეთანხმოთ, თითქოს ეს **ზედსართავი** სახელი ზოგჯერ **არსები-თი** სახელის როლშიც გამოდიოდეს და ნიშნავდეს **ძვირფას ქსოვილს**. იმ მაგალითებშიც კი, რომლებშიც მკვლევარს მოჰყავს, **ტურფის** ქსოვილად გაგე-

ბა ძნელია (39-43); სამაგიეროდ, დიდებულადაა გამოკვლეული **ჭრელი**. პოემის ენაზე იგი ნიშნავს ნაყმს, უზორს, ბროდერს, ვირკენს, მოქარგულს. მოყვანილია მაგალითები: „ადგა და კაბა ჩაიცვა, მჯობი ყოვლისა ჭრელისა“ (საუკეთესო ნაქარგებიანი კაბა); ამისდა მიხედვით, გადატანით, ჭრელი არის მოქარგული, ლაქარდიანი ენა: „ყმამან უთხრა: „მომისმინე, მართლად გითხრობ, არ თუ ჭრელად“. ასევე დიდებულადაა განმარტებული ნოხი, ფარდაგი, ორხაული, სტავრა, ატლასი, ზეზი, ლარი და სხვ. ამ მიზნით მკვლევარი იყენებს სულხან-საბას ლექსიკონსა და ქართულ ბიბლიას. ამ უკანასკნელს უდარებს სხვა ხალხების ბიბლიებს, ეკამათება ნ. მარსა და კ. კეკელიძეს, ავითარებს ი.აბულაძისა თუ ს. კაკაბაძის დაკვირვებებს და ადგენს სიმართლეს. აი, ნიმუში, თუ როგორ არკვევს **ხატაურის** ქსოვილის რაობას: „ხატაეთი, ხატაი, კატაი, კიტაი – ძველი სახელია ჩინეთის ერთი დიდი და კულტურული სახელმწიფოსი... ხატაური არის ხატაეთში დამზადებული ძვირფასი ქსოვილი“ (48, 1).

ჩემის მხრივ, დავსძენდი: ტარიელმა რომ ურიცხვი ხატაელები დაამარცხა, ხატაეთის ხან რამაზს შეანერა ხარკი, სადაც წინა პლანზე სწორედ ხატაური ქსოვილია წამოწეული:

**ხარაჯა დასდევს, შეჰკვეთეს დრაჰკანი ასჯერ ასია,**



**კვლა ხატაური მრავალი, სხვა სტავრა, სხვა ატლასია.**

კიდევ უფრო საინტერესოა ქსოვილ **შარდის** ეტიმოლოგია. ჩვენს მეცნიერებაში ამ მხრივ სრული დაბნეულობა სუფევდა. სულხან-საბას **შადი** ეჭეშმარიტებოდა, ხოლო **შარდი** გადამწერთა შეცდომა ეგონა. ვიკტორ ნოზაძე სავსებით სწორად მიუთითებს, რომ რითმაში უთუოდ უნდა იყოსო „რ“ ასო-ბგერა: შარდითა – ვარდითა – ნარდითა – განაზარდითა. სარიტმო კლაუზულაა **არდითა**. ყველაზე მეტად საკითხს მიუახლოვდა ს. კაკაბაძე. ფარდაგი **შარდი** კუნძულ **სარდინიაზე** მზადდებოდაო, მაგრამ ვიკტორ ნოზაძე ამბობს, რომ სპარსეთს კუნძულ სარდინიასთან არავითარი ურთიერთობა არა ჰქონია. მერე თავად იძლევა სწორ ორიენტირს: „სარდის, სარდეს ძველად იყო დიდი და შვენიერი ქალაქი მცირე აზიისა; იგი იყო ლიდის სამეფოს სატახტო ქალაქი... ეს ქალაქი ცნობილი იყო ქსოვილთა წარმოებით... ქსოვილთა დებვა გამოიგონეს ქალაქ სარდისში... ძველ ბერძნულ მწერლობაში ხშირად არის შექებული სარდის ქსოვილთა შეღებვის სიკარგე... ეგვიპტურ ენაზე ქალაქს (სარდეს, სარდი) ერქვა შარდინა“ (49, 11).

უმაღლეს ინტერესს იწვევს განმარტებანი ისეთი სიტყვებისა, როგორცაა კაბა, ჯუბა, ჯუბაჩა, ყაბაჩა, ნახლი, ზარქაში, ყარყუმი და სხვ.

პოემაში ერთგან ვკითხულობთ: თინათინსაო –

**გაძრცვილსა ტანსა ემოსნეს ყარყუმნი უსაპირონი.**

ბევრ მეცნიერსა და, რალა თქმა უნდა, მკითხველს ეგონა და ჰგონია, რომ **გაძრცვილსა** ნიშნავს შიშველს (იხ. სასკოლო გამოცემა, გვ. 51; 1937 წლის უნივერსიტეტის გამოცემა). „ფერთამეტყველების“ ავტორმა დაადგინა – **გაძრცვილი** ნიშნავს შემკულს, მორთულს (57, 1).

მკვლევარი საგულისხმოდ მსჯელობს ძონზე, პორფირზე, აყიყზე, რიდეზე, აჯილაზე, ზენარზე, სუდარაზე. აღსანიშნავია, რომ, თურმე, არაბულ სამყაროში სუდარა ყოფილა მკვდრის სახის შესახვევი, ზენარი კი – ტანისა. ასევე ძირისძირობამდეა გამორკვეული (გამოშიგნული, – როგორც თავად ავტორი იტყოდა) სიტყვები: ძაძა, ფლასი, ნაბადი.

გულითა მართლითა და პირითა ნათლითა მოღვაწე მკვლევარი ვერ იტანდა ფაქტებსა და მოვლენებზე ძალდატანებას. მას ზომაზე მეტი სიმკაცრით გაუკრიტიკებია შესანიშნავი პოეტი და გამორჩენილი რუსთველოლოგი კ. ჭიჭინაძე, მკვლევარი პ. ინგოროყვა, სხვებიც. რა თქმა უნდა, ამგვარ შემთხვევაში მოაზროვნეს ზურგს ყოველთვის ბაჯალლო სიმართლე უმაგრებს. აღნიშნულის საილუსტრაციოდ პირდაპირ სანიმუშოა (ქრესტომათიულია) მისი

მსჯელობა პოემაში დაცულ სიტყვაზე **მოლი**. ფატ-  
მანი ქაჯეთში აგზავნის გრძნეულ მონა-ზანგს:

**მან გრძნეულმან მოლი რამე წამოისხა ზედა ტანსა.**

**მოლი** სულხან-საბას განმარტებული არა აქვს; ი. აბულაძის მიხედვით, ესაა მოლივით მწვანე მოსასხამი; ჩუბინაშვილი – შავი წამოსასხამიო; ნოზაძის მითითებით, სიტყვა თვით პოემაშია განმარტებული: „შვიდა ზანგი პირშავი, თმა გრძელი, ტან-**ნაბდიანი**“.

აკად. კორნელი კეკელიძემ ყველა ზემონახსენები მკვლევარი გააკრიტიკა და აღნიშნა: „მე ვფიქრობ, რომ თავდაპირველ ტექსტში იყო არა „მოლი“ (გრამატიკული დამატება), არამედ „მოლიდ“ (შეკვეცილი ფორმა მოთხრობითი ქვემდებარისა): „მან გრძნეულმა **მოლიდ** რამე წამოისხა ზედა ტანსა“, ესე იგი, „მან, გრძნეულმა მოლიდმა, ტანზე რაღაც წამოისხა“. შემდეგი დროის უვიცმა გადამწერლებმა, რომელთაც ვერც „მოლიდ“ სიტყვის მნიშვნელობა შეიგნეს, ვერც მისი შემცველი ტაეპის კონსტრუქციას აუღეს ალლო, „მოლიდ“-ისაგან, ნებსით თუ უნებლიეთ, გამოიყვანეს „მოლი“ წამოსასხამის მნიშვნელობით“.

ამ მცდარ მოსაზრებას სასტიკი მეცნიერული სეტყვა დააყარა ღვთაებრივმა მკვლევარმა: „მაშასადამე, პროფ. კორ. კეკელიძის აზრით, „მოლი“ ყო-

ფილა „მოლიდ“, რაც არის იგივე „მულიდ“ ანუ მუსულმანურ სექტათა ისტორიაში დიდად ცნობილი ისმაელიტიანთ სექტის წევრი, ანუ ასასენი.

„მულიდი“, განმარტავს ს.ს. ორბელიანი, არის პარვით კაცის მკვლელი (ასასენი)... მართლაც: „ქვეყანა ალამუთისაში“ (სპარსეთში) მეთერთმეტე საუკუნეში დაარსდა ისლამური სექტა, რომლიც... საბრძოლო იარაღად ხმარობდა თავის წევრებს, რომელთაც მოწინააღმდეგეთა მოკვლა ევალებოდათ და არა მარტო მოპარვით, არამედ პირდაპირი მოსვლითა და მოწამვლითაც. ამ მუსულმანურმა სექტამ თავზარი დასცა მთელს მუსულმანურ ქვეყნებს და ევროპაში იგი ცნობილი იყო „ასასენ“-თა (მკვლელთა) სახელით. ამ სექტას მეტად წარმტაცი ისტორია აქვს... პროფ. კორ. კეკელიძის განმარტება გრამატიკულადაც რომ მისაღები იყოს, ესე იგი, ლექსი ასეთი ყოფილიყო... ასეთი განმარტება თავის თავად მაინც მიუღებელია. რატომ? მხოლოდ იმიტომ, რომ ფატმანს არ შეეძლო „მოლიდი“ ჰყოლოდა. მოლიდთა ანუ მულიდთა ორგანიზაცია იყო სახელმწიფოებრივი... და ეს მოლიდნი მხოლოდ ალამუთის ძლევამოსილ და განუსაზღვრელი ხელისუფლების მბრძანებელს ემორჩილებოდნენ ბრმადა და განუკითხავად, მოსმენითა და შეუკითხავად... ეს მულიდები არც ქაჯები ყოფილან, არც გრძნეულნი. და ფატმანს კი „მულიდი“ არაფრად არ

სჭირდებოდა, კიდევ მისი ყოლა რომ შესძლებოდა. ფატმანის შავი მონა-ზანგი არის გრძნეული, და არა „მიპარვით მკვლელი“. ალამუთელნი მულიდნი კი გრძნეულნი არა ყოფილან, ისინი თავისი მბრძანებლის სიტყვას მონურად ემორჩილებოდნენ და მისი შესრულებისათვის თავსა სწირავდნენ... კეკელიძის განმარტება სიტყვისა „მოლი“ სრულებით არაა დამაჯერებელი... თვით ვტ-ში ეს სიტყვა „მოლი“ განმარტებულია იქვე, – ეს შავი მონა, ზანგი, რომელმაც „მოლი რამე“ წამოისხა, იყო ტან-ნაბდიანი. ამ სიტყვით „ტან-ნაბდიანი“ გარკვეულია სიტყვა „მოლი“, რომელიც არის „ნაბადი“. რომ „მოლი“ არის „ნაბადი“ და არა „მულიდი“, ამას სხვა საბუთიც ამტკიცებს. სერაპიონ საბაშვილი იყო... ფირდაუსის „მეფეთა წიგნის“... კარგი მთარგმნელი... როსტომი (რუსტემ) სანადიროდ გავიდა; ნანადირევით მან ისადილა, მერმე –

**რაშსა მისცა საძოვარი, ხმალ-კაპარჯი ედვა წინა;  
მან დაიგო მოლი ქვეშა, – არსად უჩნდა მტერი ვინა...**

აი, სად გვხვდება სიტყვა „მოლი“... რა არის ეს „მოლი“? ნადირობისას როსტომი ლებს ხომ არ წაიღებდა?! დასაწოლად „მწვანე ბალახს“ ხომ არ მოთბავდა და მას დაიგებდა?! რასაკვირველია, „მოლი“ აქ არის ნაბადი, რომელი ნადირობაში თან მი-

აქვთ ხოლმე. ცხადია, ეს სიტყვა „მოლი“ არსებულა, და მას „ნაბადის“ მნიშვნელობა ჰქონია“ (76-77).

„ფერთამეტყველების“ ეს მიღწევა ახლაც გამოუყენებელია. პოემის სასკოლო გამოცემაში ვკითხულობთ (გვ. 538): „დასაშვებია კონიექტურა: „მოლი რამე წამოიციხო ზედა ტანსა“. მწვანე (მოლისფერი) ჯადოქრობის ფერია და რაღაც ჯადოსნურ ნივთიერებას გულისხმობს“.

არადა, როგორც ვ. ნოზაძემ გაგვირკვია, არავითარი ტექსტის შესწორება საჭირო არაა. ნათელია, რომ კ. კეკელიძის მარცხმა მაინც ვერ გვასწავლა ჭკუა.

ჩემის მხრივ, შევნიშნავ: არც ერთ ხელნაწერში რაიმე მინიშნებაც კი არ არის, რომ **მოლი მოლიდად** ვიგულისხმოთ. გარდა ამისა, თუმცა ვ. ნოზაძის არგუმენტები ისედაც უტყუარია, მაინც მივუთითებ ერთ საბუთს, რომელიც მას მხედველობიდან გამორჩენია. ფატმანი ავთანდილს ეხვეწება: ჭაშნაგირი ხვალ მეფის წინაშე დამასმენს, დავიღუპები. შენც რომ ავი რამე არ წაგეკიდოს, ამაღამვე აქედან გადაიკარგე. კიდევ უკეთესი კი ის იქნება, თუ შეგიძლია და იმ ყმას სიცოცხლეს გამოასალმებ, თორემ მე ვერაფერი მიშველისო. ხოლო, როდესაც ავთანდილმა ჭაშნაგირი მოკლა და დაბრუნდა, ფატმანი მუხლებზე შემოეხვია და უთხრა: შენ ჩემი და მთელი ჩემი ოჯახის მხსნელი ხარო. კი მაგ-

რამ, ისმის კითხვა: თუ ფატმანს „მულიდი“ ჰყავდა, მაშინ რაღა ხვენწა-მუდარას დაუნყებდა ავთანდილს; ჭაშნაგირს იმ მულიდს მოაკვლევინებდა და მორჩებოდა, ამდენს არ იდარდებ-ივაებდა. მაგრამ საქმე ისაა, რომ მულიდი კი არ ჰყოლია მონა-მსახურად, არამედ მონა-ზანგი, გრძნეული, რომელსაც შეუძლია ნეგრომანტია, შეუმჩნევლად ციხეში შესვლა-გამოსვლა.

იგრძნო რა, რომ ყოველგვარ სამეცნიერო ნოდებებსა და ხარისხებს მოკლებულმა მარტვილმა მკვლევარმა აღნიშნულ საკითხში აჯობა მეცნიერ-აკადემიკოსს, იქვე (გვ. 77) საშინელი, გაუმართლებელი სისასტიკით გააკიცხა კ.კეკელიძე, ნ. მარი, ს. კაკაბაძე და სხვები, უწოდა მათ „მოთამაშეები“ მეცნიერებაში, ყალბისმქმნელები, მკითხველის გამაბრუებელი სენსაციების მაძიებელნი და სხვ.

მკვლევარი იხილავს სიტყვებს: **ხარგა, მაზრები, ქუდი, ხლა, სარტყელი, სამხრე, ხელმანდილი** და სხვ. ბოლოს დაასკვნის:

„მეფურია წითელი ფერი – ძონეული და პორფირი. თინათინი, ავთანდილი, ნესტანი ძონეულს ატარებენ.

წითელი მეფურია – ლხინის აღმნიშვნელი და სიხარულის გამომაჩვენებელი – სიძეს წითელი ატლასის კარავს უდგამენ.

მეფურია ზეზი და მისი სპეტაკი ფერი, ყვით-ლითგადაკრული, მზის მეფობის სიმბოლოა და ნესტანის ყვითელი ანუ ნარინჯის ჯუბა მისი მეფური ღირსების გამომხატველია.

ნესტანის მწვანე სამოსელი ფერია გაზაფხული-სა, ნიშანია ახლად დანერგული სიყვარულისა, იმე-დისა.

ხოლო შავი რიდე, ძაძა, ხლა, ფლასი – უბედუ-რებისა და გლოვის ნიშანია.

ყველაფერი თავდება ზენართა და სუდართ...“ (82, 11).

ასევე გამოწვლილვით იკვლევს მკვლევარი თვალ-მარგალიტს. ის წერს: „ქართულ ენაში და ვეფხისტყაოსანშიც სიტყვას „თვალი“ სხვა და სხვა მნიშვნელობა აქვს, ხოლო აქედან ჩვენთვის საგუ-ლისხმოა მხოლოდ ორი: 1. თვალი ვით მხედველო-ბითი ორგანო, 2. თვალი ვით ძვირფასი ქვა. თვალი პატიოსანი ფრანგულად არის ძვირფასი ქვა. თვალი პატიოსანი გერმანულად არის კეთილშობილი ქვა; რუსულად – დრაგოცენნი კამენ; ქართულად – თვა-ლი პატიოსანი! არ ვიცი, რომელ ენაზე ეწოდება კი-დევ ეს სახელი ძვირფას ქვებს! მართლაც, ეს შესა-ნიშნავი სახელი „თვალნი პატიოსანნი“ ქართულ ენას მიეკუთვნება, – ყოველ შემთხვევაში იგი ევ-როპულ ენებს არა აქვს, და არც არაბულ-სპარსულ-ში მოგვეპოვება“ (86-87). ვფიქრობ, ეს არის ღვთა-



ებრივი მეცნიერის დიდფასი დაკვირვება, მის მიერ ქართული ენის სიდიადის წარმოჩინების ერთი რიგითი ცდა, რაც, უდავოა, მკვლევრისადმი პატივისცემითა და მოწინებით განგვაწყობს.

მერე განხილულია თვალი, სინათლე, თვალი რეტი, თვალით გაცდა, თვალი მლალავი, თვალის წუხილი, თვალი გონება, თვალი ღმრთისანი, წამი, თვალის მოწყვედა, თვალი-ნარგისი, თვალადი, წყაროს თვალი, ჭვრეტა, ჯავარი, წყალი, წყალ-ჯავარი, ჯავარსრულობა; ლალი და მისი ფუნქციები, ბადახში, იაგუნდი, აყიყი, ზღაპრული თვალი (ანთრაქი), ზურმუხტი, ფირუზი, ლაჟვარდი, ალმასი, ანდამატი და **ქვამაგარი**, ანუ ქართული საბჭოთა მეცნიერების ეს ლოდი შეფერხებისა. ამ უკანასკნელის შესახებ ავტორის მოსაზრება მით უფრო საინტერესოა, რომ სიტყვა-ცნების განმარტება-გამოძიებასთან ერთად სასტიკად ამათრახებს პოემის მეცნიერ-დამსახიჩრებელთ, რომლებიც, არ ესმოდათ რა „ქვა მაგარის“ არსი, ტაეპის შემცველ სტროფს ან ამახინჯებდნენ, ასწორებდნენ, ან სულაც აძევებდნენ პოემიდან. მკვლევარი ჩამოთვლის პოემის მტანჯველთ. ნიკო მარმაო „ვეფხისტყაოსანი სპარსულით გადმოთარგმნილად გამოაცხადა, და ბრიტანეთის მუზეუმში მისი დედნის პოვნა დაგვპირდა, – ილია ჭავჭავაძემ მას სათანადო პასუხი გასცა და მისი ნაცქაფავი აზრი დამარხა... ვეფხისტყაოსნის

წვალემა და ჯვარცმა მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულს დაიწყო – ალ.სარაჯიშვილმა კრებულში „მოამბე“ მთელი რიგი წერილები დაბეჭდა შემდეგი სათაურით: „ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები“ – ალექსანდრე სარაჯიშვილი ვტ-ის მცოდნედ ითვლებოდა, ოღონდ მას, სამწუხაროდ, არაფერი გაეგებოდა... გული გილონდება, თუ რაოდენ ბლაგვი დანით სჭრის იგი ვეფხისტყაოსანის ტექსტს (მისი მიმდევრები დღეს უკვე ბლაგვი შუბით ჩხვერავენ და ჭრიან პოემის ტექსტს – მ.თ.)... ვეფხისტყაოსანში არის ერთი (და განა ერთი) შესანიშნავი ლექსი –

**ვასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა.**

ალ. სარაჯიშვილმა ეს ლექსი დაჰკრულა. იგი სწერს: „მეტად უშნო და მოუხერხებელი სურათია: ჯერ ერთი, რომ „გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“ არსად ნახულა, და, თუ არ შმაგსა, საგანგებოდაც არვის ჩამოუდნობია, და მერე ისიც, რომ ქვის გასატეხად გრდემლი არ იხმარება“-ო... რა უნდა ითქვას ასეთ მკვლევარზე? უშნო და მოუხერხებელია თვით ალ. სარაჯიშვილის ნათქვამი, რომლითაც იგი მხოლოდ თავის უვიცობას აჩენს... იუსტინე აბულაძე, რომელიც აგრეთვე ვტ-ის მკვლევარად ითვლება... ამბობს: ...ტყვიის გრდემლი არ არსებობს, პირიქით, გრდემლი ბასრისა უნდაო!... ვეფხისტყაოსანის მე-26 გამოცემაში პროფესორი იუსტინე აბულაძე აღ-

ნიშნულ ლექსს ასწორებს... პროფესორმა აბულაძემ ეს ლექსი ასე შეასწორა:

**გატყვხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი სიტყვისა ლბილისა...**

აქ მომხდარი არის შეუწყნარებელი ბოროტმოქმედება: სიტყვისა და აზრის მკვლელობა, გულცივი და ავაზაკური. უვიცობა უვიცობაა!... კაცს ეპატივება, ხოლო მკვლელობა კი არა“ (105-106).

ასე კიცხავს ავტორი შემცდარ მეცნიერებს, ოღონდ შემდეგ დიდებულ პოეტსა და რუსთველოლოგ კ. ჭიჭინაძესაც მიადგა და პოეტი-მკვლევრის საოცრად კარგი ახსნა-განმარტებაც ისე გათელა, როგორც დიდოელმა ლექმა – ნაბადი: „კონსტანტინე ჭიჭინაძე... ეძებს გაამართლოს „გრდემლი ტყვისა ლბილისა“, და ამიტომ სწერს: „რუსთველმა, რა თქმა უნდა, იცოდა, რომ გრდემლი მაგარი უნდა და არა ლბილი, მაგრამ ის ამ სტრიქონში გრდემლს მჭედლის თვალსაზრისით არ მისდგომია. რუსთაველი აქ შეუდარებელი ხელოვნებით, რომელიც მხოლოდ დიდ პოეტს ახასიათებს, გვიხატავს, თუ რამდენად ლბილია, რა უნაზეს ფორმებშია მოქცეული მისი მაღალი ქალბატონის ღვთაებრივი ბუნება, იმავე დროს რამდენად ხელშეუმართავი და ლახვარივით გამგმირავია მისი გავლენა ადამიანზე, თუნდაც ამ უკანასკნელის გული ქვასავით მაგარი იყოს; ან შეიძლება აქ ნაგულისხმევია დედოფლის

მიერ ლბილად, გაღიმებით გამოთქმული სურვილი ხოტბის დაწერის შესახებ... აი, ნამდვილი ჩმახვა და იჭიბოჭია მკვლევარისა“ (106).

კიდევ შევნიშნავ: კ. ჭიჭინაძის მსჯელობის პირველი არა, ოღონდ მეორე ნაწილი საოცრად ზუსტი და აზრიანია, დღესაც გასაზიარებელი. პირველმა ნაწილმა – რუსთველმა იცოდა, გრდემლი მაგარი უნდა ყოფილიყო და არა რბილი ტყვიისაო – ვ. ნოზაძის გააფთრება გამოიწვია.

ღვთაებრივი მკვლევარი არ ინდობს სხვა მკვლევრებსაც, რომლებიც რუსთველისეულ გრდემლს თანამედროვე გრდემლს – ფოლადის სადგარს – უტოლებენ. იგი ნიშნისმოგებით დასძენს: „ოღონდაც: სამჭედურში თუ სამჭედლოში, სადაც ცხენებსა, ვირებსა, ჯორებსა და ხარებს ჭედავენ, – გრდემლი არის ფოლადის სადგარი, გარნა ვეფხისტყაოსანი სამჭედური არაა... რაღა უნდა მოეთხოვოთ ამგვარ მეცნიერთ, რომელთაც „სამჭედურის გრდემლი“ ვეფხისტყაოსანის „გრდემლისაგან“ ვერ გაურჩევიათ!?“ (106, 11). ასევე დაუნდობლად კილავს ვ. ნოზაძე უცხოეთში მოღვაწე მკვლევარ მიხეილ წერეთელსაც: „უცხოეთში, მგონია, მეტი საშუალება იყო, ეცადა მკვლევარს „გრდემლი ტყვიისა“ საკითხის შესახებ გამოძიება მოეხდინა... ვიდრე საქართველოში, გარნა ამისთვის არ გაისარჯა და თავი არ შეინუხა ბ-ნ მიხეილ წერეთელმა...

მან მარტივად გამოგვიცხადა: – „გასტეხეს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა“ (არის) უაზრო ფრაზა... „უაზრო ფრაზა“ არის არა ეს ლექსი ვეფხისტყაოსანისა, არამედ უაზროა ბ-ნ მ. წერეთლის ნათქვამი“ (106).

აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით მომხდარი კუროზი სამარცხვინო ლაქად დარჩება ქართული საბჭოთა მეცნიერების ისტორიაში. ერთმა კაცმა – ღვთაებრივმა ვიკტორ ნოზაძემ, ასკეტი ბერივით ჩაკეტილმა სამუშაო სენაკში, ერთობ იოლად გაარკვია ის, რასაც ვერაფერი გაუგო საბჭოთა მეცნიერთა მთელმა ბრიგადამ – აკადემიკოსებიდან დანყებული ხარისხის მაძიებლებით დამთავრებული.

„ფერთამეტყველების“ ავტორმა დაადგინა, რომ **„ტყვიის გრდემლი მართლაც არსებობდა“.** **„ტყვიის გრდემლი ალმასის სათლელი იარაღი იყო! ქვა მაგარი, ანუ ძვირფასი ქვა მაგარი, ალმასი იყო და არის! ტყვიის გრდემლით ალმასის გათლას „გატეხა“ ეწოდებოდა!“**

ამის შემდეგ მეცნიერს მოჰყავს მსოფლიოში ცნობილ მკვლევართა მითითებები იმის შესახებ, თუ რომელ ქვეყანაში როგორ თლიდნენ და აწახნაგებდნენ ქვა მაგარს, ანუ ალმასს, რათა მისგან ბრილიანტი მიეღოთ. არაბი მკვლევარი ტეიფაში (მე-13 საუკუნე) ამბობს: „ამეთვისტოს გათლისა და გან-

მენდისათვის იმავე ხერხს მიმართავდნენ, როგორც ზურმუხტის გათლის დროსო; ესე იგი, იწყებენ მის ხეხვას **ტყვიის მაგიდაზე**“ (107, 1). იგივე ტეიფაში იაგუნდზე ასე მსჯელობს: „ერთი განსაკუთრებული თვისება იაგუნდისა ისაა, რომ მის გასათლელად მას ხეხავენ მხოლოდ ტყვიის დაფაზე“ (იქვე). უეჭველია, ტყვიის იარაღი ძვირფას ქვათა გასათლელად არსებულა, ოღონდ რა სახისა იყო იგი – მაგიდა თუ ბორბალი? – აყენებს კითხვას ვ. ნოზაძე და სიტყვა **გრდემლის** შინაარსის გასაგებად მიმართავს „ქართული ენის ხაზინას“ – ქართულ ბიბლიას. იობის წიგნში (41, 15), თურმე, დაცულია სიტყვა **გრდემლი** და თანაც ჩვენთვის საჭირო შინაარსით: „გული მისი განფიცხდა ვითარცა ლოდი, ხოლო დადგა ვითარცა **გრდემლი უძრავად**“ (107, 11).

სულხან-საბაძე განმარტავს **გრდემლს**, როგორც ილეკროს საჭედს (ძირს სადებს). ესე იგი, – დაასკვნის მკვლევარი, – გრდემლი ყოფილა უძრავი დაფა ტყვიისა, რომელზედაც ძვირფას ქვებს თლიდნენ, ოღონდ ეს დაფა ყოფილა მრგვალი. იობის წიგნში ხომ მითითებულია: გული მისი ტრიალებდა როგორც წისქვილის ზედა ლოდი-დოლაბი, ხოლო თვითონ დადგა როგორც ქვედა უძრავი დოლაბიო.

ამრიგად, ტყვიის გრდემლი მკითხველისათვის მკაფიოდ გაათვალსაჩინოვა მკვლევარმა. ახლა

მოგველის ქვა მაგარის მისეული ახსნით მისაღები სიამოვნება. როგორც ითქვა, ქვა მაგარი აღმასია, დაუმუშავებელი. იგი დამუშავების შემდეგ ბრილიანტად – ესე იგი, გათლილ აღმასად – გადაიქცევა. არის თუ არა ლიტერატურაში ეს ფაქტი დამონმეზული? ყოფილა და აი, სანიმუშოდ მკვლევარს მოჰყავს ფრაზა ნიზამი განჯევის „ისკანდერ-ნამედან“: „ტყვიით სტეხენ უუმაგრეს აღმასს“, ანუ როგორც პოემის რუსულ თარგმანშია – „სვინცომ რაზბივაი-უტ კრეპჩაიშიი აღმაზ“.

გამარჯვებით გაამაყებული მკვლევარი აგრძელებს: „მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის ცნობილი ლექსი – გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვისისა ლბილისა – ნამდვილია, თავის ადგილზეა, სწორია და გასაგები...“ (108, 11).

და აქ გული მიმინვეს ცნობილი ფრაზის გადაკეთებისაკენ:

**არც არაფერი ამშვენებს ადამიანს ისე, როგორც მეცნიერებაში გამოჩენილი გმირობა!**

ყველაფერ ამას, რაიც ზემორე ითქვა, მხარს უბამს პოემაში მრავალგზის გამეორებული გამოთქმები – თლილი ქვა, განათალი, გათლილი, პირნმინდად განათალი და ა.შ. მაგ., „ბროლ-ბადახშისა თლილისა“, „ბროლი და ლალი გათლილი“... „გახეთქა ლალი გათლილი ანდამატისა კვერითა“. ესე იგი,

ლალის გასათლელად იხმარებოდა ანდამატის კვერი, ანუ ალმასის რუხი. როგორ თლიდნენ? „მუნ იდვა რიყე თვალისა, ხელნმიდად განათალისა“ და ა.შ.

როგორც კი ძვირფას თვალთა დამზადება ისწავლეს, მაშინვე გაჩნდნენ ყალბისმქმნელები, ხელოვნურ თვალთა დამამზადებელნიც. ამაზეც ხომ არ გვაქვს პოემაში მითითება? ირკვევა, რომ პოემა ამასაც ითვალისწინებს. აქ ნახსენებია „თვალი მრთელი“. სულხან-საბას განმარტებით, „მრთელი“ არის შეუმუსრავი, უნაკლებო, უსენო. „თვალი მრთელი“ – ნიშნავს უნაკლებო თვალს, ნამდვილ თვალს, არა-ყალბს... აშკარაა, ვეფხისტყაოსანის ხანაში თვალნი ყალბნი დიდად გავრცელებული ყოფილა, რადგან პოემაში განზრახ და განგებ არაერთხელ არის მითითებული და დაზუსტებული, რომ ესა თუ ის თვალი იყო „მრთელი“, ანუ ნამდვილი, არა-ყალბიო. მელიქ-სურხავმა ტარიელს უძღვნა გვირგვინი, ვერ დანადები ფასისა, იაგუნდისა **მრთელისა**, ყვითლისა, მეტად ხასისა (118).

შემდგომ ამისა, მკვლევარს გამოუძიებია ფაზარი, მინა, ჩინის ქვა. ამ უკანასკნელს პოემაში ამგვარ სიტუაციაში ვხვდებით: „ესე არაკი მართალი **ჩინს ქვასა** ზედა სწერია: „ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მტერია“.

ვ. ნოზაძის აზრით, აქ ჩინეთი (ქვეყანა) კი არა უნდა ვიგულისხმოთ, როგორც ეს საერთოდ გვეს-



მის, არამედ **ჩინის ქვა** (ფაიფური, პორცელანი), რომელზეც ეწერა აფორიზმიო (120).

მკვლევარს მხედველობიდან გამოჰპარვია მისთვის საჭირო ერთი არგუმენტი, რომელიც ქართულ მასალაშია: პოეტი ალ. ჭავჭავაძე ერთ თავის ლექსში წერს:

მაშ, მოდით ისევ ღვინითა  
დრო გავატაროთ ღვინითა:  
ქეიფი მაინც მოგვივა,  
გოგრითა ვსვათ თუ **ჩინითა**.

აშკარაა, ჩინი აქ ნიშნავს სასმისს, ჯამისებურ ჭურჭელს, იმავე პორცელანს.

მიუხედავად ამისა, ვ. ნოზაძეს მაინც ვერ დავეთანხმებით. საქმე ისაა, რომ ჩინეთში მართლაც არსებობდა წესი: მოედნებზე აღმართული ჰქონდათ ქვის სტელები, წარწერილი ბრძნული და ჭკუისსასწავლი დარიგებებით. ეს სცოდნია რუსთველსაც. გარდა ამისა, ვ. ნოზაძეს ამ შემთხვევაში უჩქარია. საერთოდ მას წესად აქვს – სადავო საკითხების გარკვევისას ჩახედოს „ამირანდარეჯანიანს“, „ვისრამიანს“, პოემისწინა ლიტერატურას. ამ შემთხვევაშიც რომ ეს ოქროს წესი დაეცვა, უზუსტობა არ მოუვიდოდა. გარნა აგრე არ გააკეთა. ამიტომაცაა, მხედველობიდან გამოეპარა, რომ ჩინეთში არსებული წარწერიანი ქვის ამბავი „ვისრამიანშიცაა“

მოთხრობილი. ეს კი, რაღა თქმა უნდა, რუსთველმა იცოდა. აი, ეს ფრაზა „ვისრამიანისა“: **„ჩინეთს ქვაზედა სწერია**, ვითა: მიჯნურთა ჯოჯოხეთი სამოთხედ უჩს“ (ქართული პროზა, 2, გვ. 346).

ამრიგად, „ჩინს ქვასა ზედა სწერია“ ნიშნავს: ჩინეთში ქვაზე წერია.

მკვლევარი ჩამოთვლის ყველა ქვას, ახარისხებს მათ ფერის, ფასის, კარატის შემცველობის მიხედვით და დაასკვნის: „თვალთა პატიოსანთა ფერების საშუალებით, სილამაზის გამოხატვის გარდა, ვეფხისტყაოსანის ძვირფასი ქვანი ვეფხისტყაოსანის საზოგადოების სიმდიდრესა და ცხოვრების დიდ კეთილყოფას გვისურათებს“ (122).

დიდად საგულისხმოა მარგალიტზე მსჯელობა. გამოძიებულია სიტყვის გენეზისი, როგორ ჩნდება იგი, გადმოცემულია მისი შვენებისა და ფასის ამბავი; ნათქვამია, რომ იგი არის თეთრიც, ალუბლისფერიც, იისფერიც, მწვანეც, ყვითელიც და ა.შ. მოთხრობილია, რომელი ქვეყანა ვაჭრობდა ამ საუნჯით. ნათქვამია, რომ ლოლია პაულინას, იმპერატორ კალიგულას მეუღლეს, რვა მილიონ ოქროს ფრანკად ღირებული მარტო მარგალიტების სამკაულები ჰქონია. მკვლევარი გვარწმუნებს:

**„მარგალიტი არის სილამაზის სიმბოლო.  
მარგალიტი არის ქალწულობის სიმბოლო.  
მარგალიტი არის შეუღლების სიმბოლო“ (123, 11).**

მკვლევრის მიერ მოხმობილი მსჯელობა დამარწმუნებელია, უდავოა. მერე ნაჩვენებია მარგალიტის მხატვრული ფუნქციები: გამოხატოს სამკაული, ძღვენი, პოეტური სიტყვა, ცრემლი, კბილნი...

მაგრამ, ვფიქრობ, მკითხველს დააინტერესებს მარგალიტი – როგორც მეუღლეობის სიმბოლო აღმოსავლურ ლიტერატურაში და ვეფხისტყაოსნის მარგალიტის პრობლემა.

აღმოსავლურ ლიტერატურაში „მარგალიტს აქვს უფრო განსაკუთრებული მნიშვნელობა... არის ქალწულობის, შეუღლების, და სქესობრივი კავშირის სიმბოლო. ნიზამის... ამავე სიტყვით დახასიათებული აქვს კიდევ სქესობრივი კავშირიც ... ხოსროვი ლაპარაკობს პოემაში: „ხოსროვ და შირინ“ – როგორ არ უნდა დავიჭიროთ ნედლი მარგალიტი? შემდეგ გვიანლა და ძნელი იქნება მისი გახვრეტა!... ეს შედარება ერთ ასულს ეხება, – და მარგალიტი აქ არის ქალწულობის სიმბოლო.

პოემა „ბარამ-გურიანში“... ზღაპრული დედოფალი ერთ ზღაპრულ მეფეს ეუბნება – რათა ჩააქრო შენი ცეცხლის მძვინვარება... გიბოძებ მე (ამ ასულთაგან) ერთ მარგალიტს (ასულს), ასე თქვა და თავის მხლებელ ასულთ თვალი მოავლო, და იგი, რომელი ამ აღერსისათვის კარგად ჩასთვალა, თითო მიიხმო და ნაზი ღიმილით გადმომცა. მთვა-

რემ, ჩემდა ნაბოძებმა, ხელი მომკიდა და ბნელ ჭალაში წამიყვანა... მარგალიტი უუძვირფასესი თავის ბუდეში იყო; მოვხსენი მარგალიტს ბეჭედი, კარი გავაღე, ასულს ვეხვეოდი გარიჟრაჟამდე... (128). მოყვანილია მეორე მაგალითიც: „ხეირმა შეერთო თავისი გადამრჩენელი ასული; ხეირმა მოარჩინა შაჰის ასული და იგიც შეერთო; ხეირმა განკურნა ვაზირის ასული და იგიც შეერთო; და აქ ნათქვამია ნიზამის მიერ: – აბა, შეხედეთ, რამდენი ძვირფასი მარგალიტი გახვრიტა ამ ლალმა; და ხოსროვის ტახტიც დაიმკვიდრა... ხან ვაზირის ასულთან იჯდა მთელი დღით... ხან შაჰის ასულთან ორ-ორი დღით... ხან ქურთის ასულთან სამი დღით (129).

მარგალიტის გახვრეტის ამბავი დაცული ყოფილა „ვისრამიანშიც“: „როდესაც ვისმა და რამინმა ერთმანეთს კოცნა დაუნყეს, ნათქვამია: „მათ აღისრულეს სურვილი, და რამინმა გახვრიტა ძვირფასი ჯავარი“. ძვირფასი ჯავარი მარგალიტს ნიშნავს და გამოხატავს ქალწულობის დაკარგვას (130).

ეს ყველაფერი სცოდნია ზურაბ ავალიშვილს, რომელსაც აღნიშნული ვითარება გამოუყენებია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი ადგილის გასამართავად. ავთანდილმა თინათინს უცხო მოყმის ამბავი მოუტანა და ხელმეორედ წასვლის წინ სთხოვა:

**სიცოცხლისა საიმედო ნიშანი რა წამატანე.**

ამის შემდეგ ნათქვამია:

**ქალმან მისცა მარგალიტი, სრულ ქმნა მისი სანადელი.**

ზ. ავალიშვილმა აქ ნახსენები მარგალიტის მიცემა სქესობრივ კავშირად ჩათვალა.

ვიკტორ ნოზაძე სავსებით მართებულად ამტკიცებს, რომ აქ სრულიადაც არ იგულისხმება სქესობრივი ურთიერთობა. ეს არის ნივთი – მარგალიტის სამკლავური, რომელიც საიმედო ნიშნად გაატანა ქალმა თავის სატრფოსო და მოჰყავს პოემის სხვა ადგილები, სადაც ავთანდილი ჰკოცნის და ეფერება მისთვის საყვარელ ნივთს – მარგალიტის სამკლავურს. „აღნიშნულ ლექსში მარგალიტი არის დაქორწინების სიმბოლო... „ქალმან მისცა მარგალიტი“ არის მხოლოდ სიყვარულის ნიშანი, შეუღლებისა და დაქორწინების სიმბოლო, დაპირება ცოლქმრობისა და არა თვით ეს სქესობრივი კავშირი დაქორწინების გარეშე, ანუ მრუშობა და სიძვა, რომელიც ვტ-ში სასტიკად არის დაგმოხილი“ (133, 1).

ჩემის მხრივ, შემოძლია შევნიშნო: ვ. ნოზაძეს მხედველობიდან გამოჰპარვია ერთი მისთვის დიდად საჭირო არგუმენტი. საქმე ისაა, რომ ტარიელის მონაყოლიდან ავთანდილმა გაიგო – ნესტანს ლომგმირისათვის სამკლავე გაუგზავნია, როგორც

„საიმედო რამ ნიშანი“, და ახლა მასაც სურს, რომ თინათინმა ნესტანს წაბაძოს. ასეც მოხდა: თინათინმა იგივე გააკეთა, რაც ნესტანმა. ესე იგი, დანიშნა თავისი სატრფო.

ვფიქრობ, ეს ფაქტი უტყუარია და ყველა სხვა მსჯელობაზე მართალი!

აღნიშნულ მარგალიტს სამკლავედ მიიჩნევს და ამ საკითხს საკამათოდ არ ხდის აკად. ალექსანდრე ბარამიძე.

ქართულ საბჭოურ მეცნიერებაში ერთი ამბავი ატყდა პოემის ერთ გამოთქმასთან დაკავშირებით. აი, ისიც: ფატმანმა ნესტანს წელზე თვალ-მარგალიტით გატენილი სარტყელი შემოარტყა, უთხრა:

**ვარქვი: „ჩემო, განლა სადმე გეხმარების ესე გვარი“.**

მართლაც, ამ თვალ-მარგალიტით დაიხსნა შემდგომ თავი ნესტანმა. ჩვეულებრივ **ესე გვარი** ესმოდათ, როგორც **ამგვარი, ამნაირი**. პროფ. ივანე ლოლაშვილმა, ჩვენმა დიდად ნიჭიერმა მკვლევარმა, სამართლიანად შეიტანა ეჭვი ამ გაგებაში და წამოაყენა აზრი, ხომ არ არის აქ **გვარი** სპარსული სიტყვა, იგივე თვალ-მარგალიტო (1965 წ.). ეს აზრი არ გაიზიარა აკ. შანიძემ. მან დაიჟინა – ესე გვარი ერთად უნდა ეწეროს და ნიშნავს **ამგვარს, ამნაირსო** (1966წ.). შემდეგ, ახალი საბუთების მოყვანით, მეც მივუთითე, რომ ყველგან, სადაც **ესეგვა-**

რი გვხვდება პოემაში, ნიშნავს **ამგვარს**, გარდა ამ ერთადერთი შემთხვევისა-მეთქი (1988 წ.).

მკვლევარმა მზია ანდრონიკაშვილმა გაარკვია, რომ სიტყვა **გვარი** ფალაური წარმოშობისაა (1966 წ.) და ქართულში გვხვდება ორივე შინაარსით, როგორც **გვარი** და როგორც **მარგალიტი**.

ვფიქრობ, ყველა ზემოაღნიშნულმა მეცნიერმა ღია კარები ამტვრია, ვინაიდან ყოველივე ამაზე ამომწურავ პასუხს გვაძლევს ვიკტორ ნოზაძე. „ფერთამეტყველების“ (1953 წელი) 133-ე გვერდზე დადგენილია გვარ-გოვჰარ-გუარის წარმოშობაც, მისი ფალაურობაც, მნიშვნელობაც; დასაბუთებულაა, რომ „თვალ-გვარი“ ძველ ქართულში ჩვეულებრივია და იგი გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც“. **ესე გვარი** ნიშნავსო **მარგალიტს**, **ესე მარგალიტს**.

ჩემის მხრივ, შემიძლია შევნიშნო: პოემის რამდენიმე ხელნაწერში, მათ შორის S-2829-შიც, რომელსაც მე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ვანიჭებ, კიდევ წერია ფორმა **გუჰარი (გუარი)**.

შემდეგ მეცნიერი მსჯელობს პოემის ვარდ-ყვავილთა ფერზე, ვარდის გავრცელების არეალზე. ვარდის ფერთან დაკავშირებით მოყვანილია გრ. რობაქიძის მსჯელობა ბაგრატიონთა დროშის სიმბოლიკაზე (139), საუბარია ნარგისზე (ნარცისზე), მოყვანილია ნარცისის ლეგენდაც; განმარტებულია **სპეტი**. ავესტას ენაზე ნიშნავსო „თეთრს“, სომხუ-

რად „სპიგაკ“ თეთრიაო. სომხური ქალაქი **სპიგაკი** თეთრ ქალაქს, სპეგაკსა ნიშნავს.

იყო დრო, როდესაც გამოთქმაში – ვარდთა და ნეხვთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების – **ნეხვი** საქონლის პატივი ეგონათ. რა თქმა უნდა, ვ.ნოზაძემ კარგად იცის, რომ ეს გახლავთ მყრალი ბალახის ერთი ჯიში **ნეხვა** (152). მკვლევარი აღწერს შვენების ხოტბას პოემაში, დაასკვნის, რომ „ქართული სილამაზე თავიდანვე ისე განთქმული და სასურველი იყო, რომ იგი ქართველი ერისათვის ეროვნული უბედურების ერთ მიზეზადაც გარდაიქცა: - ქართული სილამაზე გასაზიდი საგანი გახდა, და ძვირფასი ხარკი, რომელს ქართველი ხალხი მტერს აძლევდა. ამ საშინელმა მოვლენამ ხელი შეუწყო ქართველი ერის სისხლისაგან დაცლას... ჰეროდოტე გვიმონმებს: კოლხიდისა და მისი მეზობელი ქვეყნების მცხოვრებნი თითო ხუთწლეულში ას ასულსა და ას ვაჟს სპარსეთს უგზავნიდნენ (183. I). შემდეგ მოყვანილია ჩვენთვის არცთუ ისე ცნობილი მოსაზრებანი ქართველთა სილამაზეზე. მათი ავტორები არიან: სტრაბონი, მიქელ ფსელოსი, მარკო პოლო, რუი დე კლავიუსი, იოსაფატ ბარბარი, შარდენი, კაემპფერი; განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სომეხი პროფესორის პატკანოვის ცნობა: „მაჰ-აბაზ პირველის შემდეგ... მათი (ქართველების) რიცხვი, ჩვენ ვგულისხმობთ, რასაკვირველია, ქარ-



თველ ქალებსაც, შაჰისა და დიდებულთა ჰარემებში ისე დიდი იყო, რომ მათ (ქართველებმა) მნიშვნელოვანი გავლენა იქონიეს სპარსულ მაღალ წრეთა რასიულ თვისებებზე“ (184, I).

ვიკტორ ნოზაძის მითითებით, ქართველთა ახოვანებაზე წერენ: ფრანგი პიკო, არქანჯელო ლამბერტი, პიეტრო დელა ვალე, იოსებ დელაპორტი, იოსებ ემინი, ჟობერი, გობინო, მერაიერი, მილერი, უსპენსკი, ბოდენშტედტი, გამბა, ლობერტ პორტერი, ნაინერი. ეს უკანასკნელი მსოფლიოში ულამაზეს ხალხად შერაცხავს კოლხებს – იმერლებს, გურულებს, მეგრელებს, აჭარლებს. გერმანელი ო.ვეზენდოკი წერს: „გურულები, იმერლები, მეგრელები მართლაც არიან გამორჩეულად ლამაზი მოდგმისა...“ (185). ისინი, აქ ყველას ველარ ჩამოვთვლი, იმასაც კი ამბობენ, რომ: „ძველ ბერძნულ ქანდაკებათა ცნობილი პროფილები მოიპოვებიან მხოლოდ კავკასიის ერთ ნაწილში – ქუთაისსა და თბილისს შორისო“ (186, II).

გამოკვლევას დასრულებულ სახეს ანიჭებს ვრცელი დასკვნები, მითითებული ლიტერატურის სია (211 ერთეული), რომლის დიდი ნაწილი უცხოურ ენებზე არსებული წყაროებია; ფერთა და თვალთა დასახელების აღმნიშვნელი დანართები, ბოლოსიტყვა და სარჩევი.

აი, ვამთავრებ „ფერთამეტყველების“ ამ სქემატურ მიმოხილვას. წიგნს ვხურავ. ჩემს მესხიერებაში მოულოდნელად ენთება კონსტანტინე ჭიჭინაძის ნათქვამი: პოემის სიტყვებს –

**სამი ათასსა აჰკიდეს მარგალიტი და თვალები,  
თვალი ყველაი დათლილი იაგუნდი და ლალები –**

მკვლევარი ამგვარ განმარტებას ურთავს: „უკანასკნელ სტრიქონში **ყველაი** ისეთ შთაბეჭდილებას იძლევა, თითქოს პოეტი ამ თვალ-მარგალიტში ნელა ურევდეს ხელს“.

ასე მეჩვენება, თითქოსდა ამ ფერად-ფერად პატიოსან ქვებსა და თვალ-გოჰარში რუსთველთან ერთად ხელს ურევს და მათ ფეროვნებას ამონმებს ღვთაებრივი ვიკტორ ნოზაძეც.

## 2. „ვეფხისტყაოსანის პარსკვლავთმეტყველება“

მოტყინარე ვარსკვლავით ბრწყინვალე წიგნი „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება“ ვიკტორ ნოზაძემ დაწერა „ინგლისელი ნაზი ასულის ქართველი ერის მეგობარის ვეფხისტყაოსანის მთარგმნელის მარჯორი სკოტტ უორდროპის მოსახსენებლად“, - როგორც ამას გვაუწყებს სანტიაგო დე ჩილეში 1957 წელს ავთანდილ მერაბაშვილის შემწეობით გამოცემული წიგნი. „ამ ჩემი სუსტი ცდის შედეგადაც, მგონია, ვეფხისტყაოსანის ბევრი ლექსი იოლად გასაგები გახდება“, - ბრძანებს ღვთაებრივი მკვლევარი და იქვე იხსენებს მეთე საუკუნის ბიბლიის გადამწერის სტეფანოსის სიტყვებს: „გულს მოდგინება ფრიადი მაქუნდა, გარნა წერაიცა ესთენ ვეცადე; ღმრთისათვის შემინდევით; ოდეს ამას წიგნსა ვწერდი, გონებითა ვერ დაწყნარებით ვიყავ. შრომისათვის ლოცვა ყავნთ, დაკლებისათვის შემინდევით“ (3).

წინათქმაში ვ. ნოზაძე გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ მის შენიშვნას იმის თაობაზე, რომ საბჭოთა საქართველოში ჯერ კიდევ არ გამოუციათ ვეფხისტყაოსანის აკადემიური ტექსტიო, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაშინდელმა თავ-

მჯდომარემ აკად. ნ. მუსხელიშვილმა „ბოროტად მსუნთქავი ცილისნამება“ უწოდა. ნ. მუსხელიშვილს „ზარია ვოსტოკაში“ მოუთავსებია სტატია, სადაც ლაპარაკობს საბჭოთა საქართველოს მეცნიერების მიღწევებზე სოციალიზმის პირობებში, იმაზე, რომ, თურმე, ბრიუსელში საერთაშორისო ყრილობაზე მას ნახევრად ხუმრობით უთხრეს: საბჭოთა კავშირში მეცნიერნი წარმატებით მუშაობთ, რადგან თქვენ ცოტა თავგასართობი (ყავახანა, მიუზიკლი...) მოგეპოვებათ, და ამიტომ იმის მეტი არა დაგრჩენიათ-რა, შინ ისხდეთ და მუშაობდეთო. ამ ნათქვამს ნ. მუსხელიშვილმა დაუპირისპირა ვ.ნოზაძის „ბოროტად მსუნთქავი თქმა“. ვ. ნოზაძე დასძენს: „იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ ვტნის აკადემიური ტექსტი დაბეჭდილი არ არის, არ შეიძლება „ბოროტად მსუნთქავ ცილისნამებად“ ჩაითვალოს“ (5). ეს საქმე დღესაც მოუგვარებელია და, ამდენად, ჩემი მითითება ახლაც სამართლიანიაო.

ცა და ცის თალი მიწყვი აკვირვებდა ადამიანს. ამ მიუწვდომელი სამყოფელის, ზენაარის სადგომის ამბავი აინტერესებდა. ცაზე აჟიკჟიკებული ვარსკვლავნიც აოცებდა მას, ცდილობდა მათ გაგებას, ახსნას. ასე წარმოიშვა ასტრონომია და ასტროლოგია – ეს ორი ტყუბი დაი ცათმეტყველებისა. ასტრონომია ციურ მნათობთა მოძრაობა-თვისებათა წეს-რიგს, ხოლო ასტროლოგია მნათობ-ვარ-

სკვლავთა ბუნებასა და ადამიანზე ზეგავლენის ამბავსა სწავლობდა. ცის გაგების მცდელობამ წარმოშვა ვარსკვლავური მითოსი: დედამინა ურყევ სხეულად მიაჩნდათ, ცა – მიწყვი მოძრავად (8, 1).

ადამიანის თვალი ყველაზე ცხადად და უკეთ ამჩნევდა მზისა და მთვარის მოძრაობას. აქედან უფრო ნაირგვარი და რთული მთვარის მოქმედებაა: 7 დღის განმავლობაში იგი 7-ჯერ ამოდის და ნახევრად ჩანს; შემდეგი 7 დღით აღარ ჩანს; დამალული მხოლოდ სამი დღის შემდეგ გამოჩნდება ახალ მთვარედ – ნამგალა მთვარედ; სამჯერ შვიდი დღის მერე კი იგი ხდება სრული, ბადრი. ასე რომ, ოთხჯერ შვიდი დღის განმავლობაში ის ივსება და კლებულობს. ეს მოვლენა დაედო ლიბოდ თვის ანგარიშს – აქედან სახელწოდებაც: თთუე – თუთა – თუთარჩელა – მთვარე, ასე დაიბადა კალენდარი (8, 1). აღნიშნული მსჯელობის შემდეგ მოწოდებულია ზოდიაქოთა სწავლა. მას ერთვის ცის თალის ნახაზი (10, 11). ნათქვამია: თითეული ზოდიაქოს, ანუ თანავარსკვლავედის, გავლას მზე თითო თვეს ანდომებს. აქ საუბარია ზოდიაქოთა თვისებებზე, შვიდ მნათობზე, რომლებიც განაგებენ მსოფლიოს ბედს, მართავენ ბუნებისა და ადამიანის ბედს. ასე მიიღო რიცხვმა შვიდმა რელიგიური შინაარსი და გახდა წმინდა რიცხვი. ეს შვიდი მნათობია: მზე,

მთვარე, მერკური, ვენერა, მარსი, იუპიტერი, სატურნი.

მკვლევარი საინტერესოდ მოგვითხრობს ძველ მეცნიერთა მიღწევებზე ვარსკვლავთა შესწავლაში; მითითებულია, რომ დედამიწის თავისი ღერძის ირგვლივ მოძრაობის თეორია ქრისტემდე III საუკუნეში დაამუშავესო არისტარხოს სამოსელმა და სელევკოს სელევკიელმა, ოღონდ არ დაუჯერეს და ისევ-ისე ძველი მოძღვრება აღიარეს, რომ დედამიწა მსოფლიოს გულია და შვიდი ცა მნათობებითურთ მის ირგვლივ ტრიალებსო (20, II).

მკვლევარი მოგვითხრობს ასტროლოგიის განვითარებაზე საბერძნეთში, არაბეთში. მითითებულია, რომ არაბებს გამოუციათ **ალმანახები** (ალ – ნიშნავს „სა“ აფიქსს, მანახ – მანახე, მაჭვრეტინე, შემახედვინე). ესე იგი, **ალ-მანახ** იგივეა, რაც **საჭვრეტი**. ალმანახებში მითითებული იყო წესები, რომელთა მიხედვით შეგეძლო დაგედგინა: როდის იქნებოდა ომები, რევოლუციები, ჭირი და სენი; ალმანახი პატრონს აუწყებდა ამა თუ იმ მომენტის ბედნიერ თუ უბედურ წამს; იგი ურჩევდა, როდის, რა წამს არის ხელსაყრელი ამა თუ იმ საქმის დაწყება, როდის სჯობს ამა თუ იმ პირისათვის ცოლის შერთვა, სწავლის დაწყება, წინდაცვითა, ქორწილი, აბანოში წასვლა, ფულის სესხება, ცხვრის გაყიდვა... ერთი სიტყვით, ყველა ქმედება-ქცევას თავისი

დრო ჰქონდა დანიშნული. ამ წიგნში იჭვრიტებოდნენ (ალ-მანახ – საჭვრეტელი) და ისე მარჩიელობდნენ. საქართველოში მას ეძახდნენ **ეფრემვერდის**. სინამდვილეში კი მისი სახელი ყოფილა **ეფემერიდეები**, ანუ ასტროლოგიური ცხრილები (22,1).

აღმანახის მიხედვით, ადამიანის ბედი, ისე როგორც უმცირესი მწერისაც კი, ცაშია გადანყვეტილი. ამას განაპირობებს და განსაზღვრავს მისი დაბადების წამს ვარსკვლავთა ურთიერთგანლაგება და ურთიერთზემოქმედება, ციურ სხეულთა მოძრაობა და ზეგავლენა, მსოფლიო წესრიგში მისი გათვალისწინებულობა (მსოფლიო ჰარმონიაშია ჩაბმული მსოფლიოს უმცირესი ნაწილაკიც კი). დიდი და უსასრულო ამ წესრიგში განსაზღვრავს მცირეს, სასრულს და, პირიქით, უმცირესი და სასრული ქმნის უსასრულოს მასთან თანხმიერების გზით. როგორც ისაა განსაზღვრული, რომ მზე უნდა ამოვიდეს და მთვარე ჩავიდეს, ასევეა გაპირობებული ყოველი ნაწილაკის მოძრაობა და შენი თმის ღეროს ჩამოვარდნაც კი!

თურმე, არ მომხდარა, ასტროლოგიურ რჩევებს არ გაემართლებინოთ. „იმპერატორი ალექსი მესამე 1202 წელს ასტროლოგოსის რჩევით სწყვეტდა საკითხებს. ხალკედონში ყოფნისას მის წასაყვანად გემი მოვიდა. ასტროლოგოსებმა ურჩიეს არ-წასვლა, რადგან ვარსკვლავთა განლაგება უკეთური-

აო. არ ნავიდა... შემდეგ კი, ოთხ მარტს ... აცნობეს, ეს დღე ბედნიერი არისო, ოღონდ მზის ამოსვლამდე აბრძანდით გემზეო. იმპერატორი გემზე ავიდა. სწორედ ამ დროს მოხდა საშინელი მიწისძვრა. ბევრი ხალხი ჩაყლაპა მიწამ ... გემი კი გადარჩა“ (23, II).

ქრისტიანობა ცნობს ღმერთს. ამიტომ იგი შეებრძოლა ასტროლოგიას, რომელიც ბუნებრივი ძალების კვლევის შედეგებს გვამცნობდა და მეცნიერებას უახლოვდებოდა, ოღონდ მთლიანად ვერ დაძლია იგი. ამიტომ კომპრომისზე ნავიდა. „მნათობნი და ვარსკვლავნი იძლევიან, გვიცხადებენ მხოლოდ ნიშნებს ბედისას. ბედს კი თვით ღმერთი განაგებსო“ (24, I).

ასტროლოგიის ყველაზე პოპულარული ნაწილი იყო და ახლაც არის ჰოროსკოპი. ძველთა ქართველთა ჰქონიათ ასტროლოგიური წიგნები. ვ. ნოზაძე ერთ მათგანს კიდევც ასახელებს - „საეტლო მართალი და ჭეშმარიტი“. მერე მითითებულია ძველი ქართული ლიტერატურის წყაროებზე, საიდანაც ჩანს ქართველთა თაყვანება მზე-მთვარისა და ვარსკვლავებისადმი; დავით აღმაშენებელს ზედმინეწით სცოდნია არაბული ასტროლოგია-ჰოროსკოპი. მკვლევარს მოჰყავს შავთელის „აბდულმესიანის“ (სინამდვილეში იაკობ შემოქმედელის - მ.თ.) ფრაზა:



სწორად არს მზისა  
კირჩხიბსა ზისა ...

ამას ურთავს განმარტებას: „კირჩხიბი აქ არის ზოდიაკო ელ-სარტან, რომელში მზე შედის ანუ ჯდება 21 ივნისს და ეს არის მზის დიდი ბრწყინვალეობის დღე (29, 1).

ქართლად ასტროლოგიის აღორძინება მე-17 საუკუნიდან იწყება. ამ პერიოდში ასტროლოგია ისე გავრცელდა, რომ აკრძალვაც გამოუწვევია.

ამ წინასწარი მიმოხილვის შემდეგ მკვლევარი გვაუწყებს: არაბი მწერალი კალლიკანი (1211-1282) ამბობდა – ღმერთს არ სურდა, რომელიმე წიგნი უშეცდომო ყოფილიყო, გარდა ყურანისა. ამ კანონის მიხედვით, არც ჩემი წიგნი იქნება უშეცდომო, მაგრამ ზოგ რამეს უთუოდ გაარკვევს პოემის რთული პრობლემის – ვარსკვლავთმეტყველების – გზაზეო.

გურიაში დღემდეა შემორჩენილი ასეთი გამოთქმა. კეთილ, ადამიანთა დამხმარე და შემწე პირზე იტყვიან – ეს კაცი კი არა, კაცის ეტლიაო. ეჭვი არაა, **ეტლად** აქ იგულისხმება ზოდიაქო, რომელიც ძველ ქართველს **ბედის მმართველად** მიაჩნდა. ვ. ნოზაძე კი წერს: „ზოდიაკოთა მიენერება ბედის გადაწყვეტაში თანამონაწილეობა და ადამიანის ავ-

კარგი, მისი მარგებლობა და ზიანი მათზეცაა დამოკიდებული“ (105).

საერთოდ, ზოდიაქო, მნათობი, ვარსკვლავი – ყველა **ნათელს** გამოასხივებს და **ნათელს** უკავშირდება. ამიტომაც მკვლევარი იკვლევს ნათლის პრობლემას მსოფლიო და ქართულ საზოგადოებაში. ნათლის კულტი, მისი აზრით, ძველი ინდოეთიდან მოდის. „ვედას“ საღვთო წიგნში (ქრისტემდე 1500 წ.) ცასთან ერთად უგალობენ ნათლის ღვთაება „ვარუნს“. სპარსელთა ძველი საღვთო წიგნი „ავესტა“, რომელიც ზარატუსტრას მიეწერება, უმღერის ნათლის ღვთაება „აჰურას“. შემდეგ ვ. ნოზაძე იხილავს სხვადასხვა რელიგიას და ადგენს, რომ ყველა მათგანი ღვთაებას ნათელთან აკავშირებს. ქრისტიანთა რწმენითაც, ღმერთი ნათელია. შესაქმე გვარწმუნებს – ნათელი ღვთის განწესებით გაჩნდაო: „თქვა ღმერთმან: იქმენინ ნათელი; და იქმნა ნათელი“ (შესაქმე, I, 1-5). სახარების მიხედვითაც, ღმერთი ნათელია. ამიტომაცაა, ქრისტეს ერთი მცნება ასეთია: „ვინ შემომიდგეს მე, არა ვიდოდის ბნელსა“; ამიტომაცაა, სააქაოში კეთილ საქმეთა ჩამდენელი ღმერთს მიეახლება, ესე იგი, ნათელში მოხვდება. „არსენას ლექსი“ არსენაზე ამბობს: „აქაც კარგი კაცი იყო, იქ ნათელი დაადგესა“.

ნათლის მოძღვრება საყოველთაო მოძღვრებაა. ის იხილვის ისლამურ რწმენაშიც. ალაჰი არის წმინ-

და ნათელი. „ვეფხისტყაოსანშიც“ ასეა: ნათელი აქ წარმოსახავს ა) ფიზიკურ მოვლენას; ბ) პოეტურ შედარებას; გ) ასტროლოგიურ აზრს. მკვლევარს მოჰყავს მაგალითები, სადაც თინათინი, ავთანდილი, ტარიელი, ნესტანი ეპითეტ **ნათელით** გამოიხატებიან. ერთგან მკვლევარი ასე მსჯელობს: „ნესტანის შესახებ ტარიელი ამბობს – შენ სინათლე თვალთა ჩემთა... ეს თქმა „თვალთა ჩემთა სინათლე“, „ჩემი თვალის სინათლე“ დღესაც ჩვეულებრივ ხმარებაშია და მისი მნიშვნელობა ერთია: სინათლე აქვს თვალსაც... არისტოტელესი ამტკიცებდა, სინათლე საგანთაგან მოდის და ამით ხდება ხედვაო... ხოლო ვეფხისტყაოსანში ისევ ძველთა ძველი და ჩვეულებრივი შეხედულებაა გამოთქმული“ (34, 11).

„სინათლის სვეტი, ნათლის სვეტი“ ხშირად იხმარება ჩვენს ყოფასა და „ვეფხისტყაოსანშიც“. ძველად 7 მნათობის პატივსაცემად ლაკედომონში 7 სვეტი ყოფილა აგებული. ეს წესი სხვაგანაც ჰქონიათ. „ქართლის ცხოვრებაც“ გვაუწყებს 7 სვეტის ამბავს: იყო საკვირველი ხე მკურნალი. ხალხმა „მოკვეთნა ნაძვი იგი და ნაძვისაგან მისგან შემზადნა შვიდნი სვეტნი ეკლესიისანი“. ექვსი აღმართეს, მეშვიდე – ვერ ასწიეს. ამ დროს ვილაც ცეცხლის ზენარმოხვეული ჭაბუკი მივიდა წმ. ნინოსთან, ხელი მოჰკიდა ამ სვეტს და აღმართა. და „აჰა, იხილეს მათცა სვეტი იგი ცეცხლის სახედ ჩამოვიდა“. აქ

ნაძვიცა და სვეტიც გაქრისტიანებულიაო, – გვიმარტავს მეცნიერი. ეს წარმართული შეხედულება შემდეგ გაქრისტიანდა და გვაქვს ქართული ლიტურატიურის ნიმუშებში, მათ შორის, „ვეფხისტყაოსანშიც“. როსტევეან მეფე გლოვობს ავთანდილის გაპარვას:

**სად ნაჰხე და სად დაჰკარგენ სინათლისა ეგე სვეტნი?**

ძმადნაფიცები ქაჯეთზე საიერიშოდ ემზადებიან:

**მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეტითა.**

შემდეგ გარკვეულია **ელვის, შუქის** ფუნქცია და დანიშნულება, მოყვანილია პოემის მაგალითები. მკვლევრის დასკვნა ასეთია: „არ ვიცნობ არც ერთ თხზულებას არც აღმოსავლეთის, არც დასავლეთის მწერლობიდან, რომელში ასტროფიზიკური მოვლენანი ასეთი მდიდარი ხელოვნებით იყოს გამოყენებული“ (44, 11).

უმრავლესი საინტერესო მოსაზრებაა გამოთქმული „ვეფხისტყაოსნის“ **ცის** შესახებ. მკვლევარი ასე მსჯელობს: „კაცს სამ მოვლენასთან ჰქონდა ურთიერთობა: 1. ზესთა, 2. ხმელეთი და 3. ქვესკნელი. ამ შეხედულებიდან წარმოიშვა წმინდა რიცხვი სამი. სწორედ ამ სამით გამოიხატებოდა სამი მიუწვდომელი და გაუგებარი არსება... ამასთან დაკავ-

შირებით იზადება სამი ღმრთის არსებაც და იქმნება მოძღვრება სამების შესახებ. ...სამი ღმერთი, სამი ფიცი, სამი ჯვარი, სამი ლოცვა..." (45, 1).

განსაკუთრებით საინტერესო გამოდგა 7 მნათობის მქონე 7 ცის რწმენა. შვიდი ცა არის შვიდი მნათობის საფუძველი. ეს შვიდი ცა ქრისტიანობაშიც არის და ისლამურ ქვეყნებშიც. „პტოლემეაიოსის ასტრონომიაზე დამყარებით სჯეროდათ, დედამინა მთელი ქვეყნიერების შუაგულია და მის გარშემო ტრიალებენ ცანიო. ამ აზრს გამოთქვამს ავთანდილი, როდესაც იგი ტარიელს ემშვიდობება – არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყვიტ მბრუნავი“ (47, 11). მოყვანილია სხვა მაგალითები, სადაც ცა მბრუნავია. პოემაში ძალიან ხშირადაა ნახსენები 7 ცა: – რისხვით მობრუნდა ჩვენზედა ბორბალი ცისა შვიდისა; მთვარე უჯდა კიდობანსა, ცა მეშვიდე მასმცა ვეცი! პოემაში ნახსენებია 9 ცაც, ოლონდ ერთხელ. მეცხრე ცა ე.წ. ბროლის ცას, ზედა, ბოლო ცას გულისხმობს. მეცხრე ცა არის მართალთა, წმინდანთა ცა. რატომაა, რომ მხოლოდ ამ ერთადერთ შემთხვევაში იყენებს პოეტი მეცხრე ცას? ამის პასუხს ვ. ნოზაძე არ იძლევა. ვფიქრობ, ეს განაპირობა ბგერწერის მოთხოვნილებამ. ფრაზაში მთავარია პირველი სიტყვა **გეცრუო**. ამ სიტყვაში კი, ჟღერადობის თვალსაზრისით, ცენტრალურია „ც“. თუ რუსთველი მისთვის ჩვეულებრივ **შვიდ**

**ცას** გამოიყენებდა, გეცრუოსთან „ც“ ბგერის ალიტერაცია აღარ მოხდებოდა. ამიტომ აქ, ბგერწერის კანონიდან გამომდინარე, ათასგზის უმჯობესია **ცხრა ცა, ვიდრე შვიდი ცა:**

**გეცრუო, ღმერთმან მინა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი  
ციოთა!**

თანაც გეცრუოს „ცრ“ ახლოსაა ცხრის „ცხრ“ კომპლექსთან, რაიც სიცრუის შინაარსს შეგვახსენებს.

პოემაში ღვთის მაგივრად ხშირად გამოყენებულია **ცა**. ეს ბუნებრივია, ვინაიდან ღვთაება ცად მყოფად გახლავთ წარმოდგენილი. ამიტომ ხშირად „ცა წყალობისა მთოველი“ არის, მაგრამ ზოგჯერ მრისხანეცაა – „კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან“; ამის გამო **ცა** საფიცარიცაა: „აფიცე ღმრთითა და ციოთა“; ამიტომაცაა ცა სასუფეველი: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“; ამასთან დაკავშირებით გარკვეულია ასტრალური მნიშვნელობა სიტყვებისა: ზენა, ზესთა, ზენი, ზესი, ზეგარდმო. მკვლევარი დაასკვნის: „ვეფხისტყაოსანის ცა არის შუა საუკუნეთა ასტრონომიის ნიადაგზე წარმოდგენილი ცა: მრგვალი, მბრუნავი, შეუცვლელი, თავისი ბორბალით!... ცა არის თვითონ ღმრთის გამოსახულება... ბედისა თუ უბედობის

მომანიჭებელი... მეფეთა პატრონი... მიუღწევლობის სიმბოლო“ (53).

ამის შემდეგ განხილულია მნათობთა საკითხი. აქ განსაკუთრებით საინტერესოა მსჯელობა თინათინ-მნათობზე: თინათინზე პოემაში ნათქვამია, რომ იგი იყო –

### **სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული.**

ჩვეულებრივ ამას ასე განმარტავენ: თინათინი არის მზის დასის, გუნდის **დასელი**, წევრი. „დასული“ აქ არ ნიშნავს „დასელს“. დასელი არის დასის, ანუ გუნდის, წევრი, ოღონდ „დასული“ ამ სიტყვისაგან არ არის ნაწარმოები. „დასული“ ნიშნავს „სულის ჩამდგმელს“, „მაცოცხლებელს“. „მზისაცა დასთა დასული“ არის – მზის დასთა, ვარსკვლავთა სულის ჩამდგმელი“ (56, 11).

ჩემი მხრივ დავუმატებ: ვ. ნოზაძე რომ სწორია, ამას ადასტურებს შემდეგი – იმისათვის, რათა ნაბლი კარგად მოიხარშოს, ადუღებული წყალი კარგად მიუდგეს, მას კანს ცოტათი მოაჭრიან, სასულეს მისცემენ. ამას გურიაში უწოდებენ **დასულვას**. ნაბლი დავსულე, ნაბლი დასულა, ნაბლი დასული არის, – იტყვიან ხოლმე. ესე იგი, ნაბლს სული ჩაუდგეს, სულჩადგმული, დასული გახადეს.

ვრცელი კვლევა-ძიების შემდეგ მნათობთა გამოგამოტანილია დასკვნა: „მნათობნი აქ არიან მხო-

ლოდ მეფენი ან მეფის წულნი და არც ერთი სხვა ვინმე. ეს მოვლენა, რასაკვირველია, ბუნებრივია, რადგან მნათობნი სხვა ვარსკვლავთა შორის უდიდესნი და უბრწყინვალესნი არიან, ვითარცა მეფენი სხვა ადამიანთა შორის. მნათობნი არისტოკრატიულ წრეს ეკუთვნიან, ვით მეფენიც“ (58, 11).

ცალკე მსჯელობს ავტორი მზესა და მთვარეზე. „მზე ვეფხისტყაოსანში დასახელებულია ოთხასჯერ... ვეფხისტყაოსანის მზე რამდენიმე მნიშვნელობისა აღმოჩნდა:

1. მზე – სილამაზე, შვენება
2. მზე – პიროვნება, ანუ ნაცვალის სახელი
3. მზე – პირი, სუბიექტი
4. მზე – ხატი ღმრთისა
5. მზე – სიმართლისა წარმომადგენელი
6. მზე – ზრდილობის სიტყვა
7. მზე – ასტროლოგიური თეოლოგიის ღმერთი
8. და სხვა და სხვა“ (59, 1).

მთვარის შესახებ კი ნათქვამია: „მთვარე-ღმერთი მამაკაცი არის. მაგრამ ბევრ ხალხს მთვარე-ღმერთი დიაცად ჰყავს წარმოდგენილი... ზოგი მეცნიერი ხალხებს ამ რწმენის მიხედვით ანაწილებს – 1. ხალხნი, რომელნი მზეს მამაკაცად სთვლიან, და მთვარეს კი დედაკაცად, 2. ხალხნი, რომელნი მზეს დედაკაცად სთვლიან, და მთვარეს კი მამაკაცად, და 3. ხალხნი, რომელნი ორივე მნა-



თობს და-ძმად სთვლიან“ (59, 11). ქართველთ, როგორც ჩანს, მზე დიაცად წარმოედგინათ, ხოლო მთვარე – მამაკაცად. ლექსში „ნათელმა მთვარემა ბრძანა“ მზე დაი არის, მთვარე – ძმა, სხვა ლექსში ვკითხულობთ: „მზე დაწვა და მთვარე შობა, იავ, ნანინაო“, ხოლო მეგრული ლექსი გვამცნობს: „ბჟა დია ჩქიმი, თუთა მუმა ჩქიმი“. მაშასადამე, ქართველი ხალხის შეგნებით, მზე მდედრობითი, ხოლო მთვარე მამრობითი სქესისაა, – ოღონდ, სამართლიანად მიუთითებს მკვლევარი, – პოემაში ეს გაგება არა ჩანსო. იქ ერთი და იგივე პირი მთვარეც შეიძლება იყოს და მზეც. მაგალითად, მთვარეა თინათინი, რომელსაც – უგავს პირისა სინათლე მთვარისა მოვანებასა.

თინათინმა ავთანდილს მონა-ზანგი გაუგზავნა.  
მსახურმა სპასპეტს –

**მოახსენა: „გიბრძანებსო ტანი ალვა, პირი მანგი“.**

პირი **მანგი** არის როსტევეანის ასული. **მანგი** არის სპარსული სახელი მთვარისა. აქედანაა მთვარის მსგავსი **მანგალი** (ნამგალი, ნამგალა მთვარე), ესე იგი, ნახევარი მთვარე, ნახევარწრე. ასევე **მანგლისი** მანგლიდან წარმოქმნილი ჩანს.

მთვარეა ნესტანიც. როსტევეანი მას ასე მიმართავს: „მზიანი და მთვარიანი...“ მთვარეა ავთანდილი. იგია „საროსა მჯობი ნაზარდი, მსგავსი მზისა

და მთვარისა“. მთვარეა ტარიელიც: „აგერა, მივა, ნახეო, იგი მზეებრ და მთვარულად“. ოლონდ ვეფხისტყაოსანში მთვარე ღმერთი არაა. მასაც საერთო ღმერთი ჰყავს: „მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა“. სხვათა შორის, ამგვარი გამოთქმები ყოფილა „შაჰ-ნამეში“. მკვლევარს ისინიც მოჰყავს (65, 11). პოემაში გვექონია ადგილები, სადაც მთვარე დაუსახელებელია, ოლონდ იგულისხმება: „რა გაიზარდა, გაივსო, მზე მისგან საწუნარია“. იგულისხმება: რა გაიზარდა, გაივსო (მთვარე); ანუ აგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო? იგულისხმება: „რამ გაგავსო (მთვარე)“.

მკვლევარს დაუთვლია მზისა და მთვარის გამოყენების სიხშირე „შაჰ-ნამესა“ და „ვეფხისტყაოსანში“. პოეტიკით დაინტერესებულთათვის ამ სტატისტიკას აქვს აზრი: სპარსულ პოემაში ქალის სილამაზის საჩვენებლად უფრო მთვარეა გამოყენებული, მამაკაცისათვის – მზე. ქართულ პოემაში პირიქითაა – უფრო მეტად ქალია მზე, მამაკაცი – მთვარე. სპარსულ პოემაში მთვარე დაახლოებით 526 სტრიქონზე ერთხელაა ნახსენები, ქართულში – 175 სტრიქონზე. ესე იგი, სილამაზის წარმოსაჩენად „ვეფხისტყაოსანში“ მთვარე სამჯერ მეტადაა გამოყენებული. დაახლოებით იგივე სურათია ნიზამის შემოქმედებაშიც. აქ მთვარე მზეზე წინაა წამოწეული (71).

რატომღაც მკვლევარი ამ საინტერესო სტატისტიკას განზოგადებას არ უძებნის. უნდა ითქვას: სილამაზის დახატვას მზისა და მთვარის მეტაფორით ორი სხვადასხვა ხალხი განსხვავებულად იმიტომ ლამობს, რომ ამ მნათობებისადმი მათი ესთეტიკური დამოკიდებულება სხვადასხვაა. სპარსეთი ბევრად უფრო ცხელი ქვეყანაა, ვიდრე საქართველო. ბუნებრივია, ცხელ, ხვატიან ქვეყანაში გრილი, ბადრი მთვარე უფრო მეტ კეთილგანწყობას იხვეჭდეს, ვიდრე დამწველ-დამდაგველი, აუტანელი მზე; პირიქითაა საქართველოში, სადაც ზომიერი ჰავაა. აქ მზის ნათელი უფრო მეტ კეთილგანწყობას პოვებს, ვიდრე მთვარისა. ასეა თუ ისე, მკვლევარი დაასკვნის:

„სპარსულ-არაბულ მწერლობაში მთვარეს ეძლევა უპირატესობა, ხოლო ქართულ მწერლობაში მთვარეს მცირე მნიშვნელობა ენიჭება. სპარსულ-არაბულ მწერლობაში ბატონობს მთვარე; ქართულ მწერლობაში კი მთვარეს მეორე ადგილი უკავია, ვეფხისტყაოსანის ტახტზე ბრძანდება – მზე!“ (72, 1).

მკვლევარი გადადის გველისა და მთვარე-მზის ურთიერთობის მეტაფორის პრობლემაზე. გველი, გველვეშაპი, ვეშაპი ერთი და იგივე არსებაა. იგი მითოლოგიაშიც დამკვიდრდა. თითქმის ყველა ხალხის შეგნებით, გველი ქვეყნიერების დაბადებაში მონაწილეობს. არადა ეს გველვეშაპი ან დრაკონი

მანც უკეთურ არსებადაა წარმოდგენილი, მას ებრძვიან. გველი მიჩნეულია აგრეთვე მკურნალად. შუმერულ ნაწერებში გველი მოიხსენიება კვერთხზე დახვეულ მკურნალად. ამიტომაც, რომ წამლის, მკურნალობის სიმბოლოდ შემდეგ მთელს მსოფლიოში გავრცელდა ჯოხზე შემოხვეული გველი (72, 11).

ინდურ წმინდა წიგნ „ავესტაში“ გვხვდება სიტყვა „ვიშა“. „ვიშ“ ნიშნავს: „რომელი შხამს, გესლს ისვრის“. აქედანაა წარმოშობილი ქართული „ვეშაპი“ (74, 1). იგივე სიტყვა დამკვიდრებულა სომხურშიც. გველის ამგვარი გააზრება გადავიდა ქრისტიანობასა და ისლამში. წმინდა გიორგის ხატზე ასახულია მის მიერ გველეშაპის მოკვლის სცენა. რაკილა მზე და მთვარე სიკეთეს გამოხატავს, ხოლო გველეშაპი – ბოროტებას, ბუნებრივია, ისინი ერთმანეთს დაუპირისპირდნენ. მთელს მსოფლიოში გავრცელებულია რწმენა, რომ მზისა და მთვარის დაბნელებას იწვევს გველი. ინდოელთა წარმოდგენით, როცა გველი მთვარეს ან მზეს ყლაპავს (აბნელებს), ხალხი გარეთ უნდა გამოვიდეს და ყვირილითა და ღრიანცვლით დააფრთხოს გველი – ამით მზე ან მთვარე პირიდან გააგდებინოს. ჩინეთში მზის დაბნელებამდე ექვსი თვით ადრე ჩინეთის იმპერატორის მოხელე მთელს იმპერიაში მარზპანებს გზავნიდა და აფრთხილებდა: ამა და ამ დღეს მოხდება დაბნელება

და „მზე დაიხსენითო“. ისინიც საშინელ ხმაურს ტეხდნენ და გველს „აფრთხოებდნენ“. კორეაში ამ მიზნით ბოლო დროს ზარბაზნებსაც კი ესროდნენ თურმე ცას, რა არის, გველს პირიდან მზე გავაგდებინოთ (76, 1). როგორც მკვლევარი ირწმუნება, ოდესღაც საჩხერეში მასაც მიუღია მონაწილეობა გველისაგან მზის გადარჩენაში.

ამ ახსნა-განმარტების შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს პოემის სათანადო ადგილები და გვიჩვენებს ამ რწმენიდან გამომდინარე ან ამ რწმენაზე აგებულ მეტაფორათა არსს. „ვეფხისტყაოსანში“ ამგვარ გველებთან ერთად ჩვეულებრივი გველებიცაა. აი, მაგალითად:

**გველნი მოშლით მოეკეცნეს, ბალი შეღმა შე-რე-შენდა;  
დაჰკროები ამა ამბავსა, მართ ვითა გველ-ნაკებნია.**

მაგრამ ბევრად უფრო საინტერესოა გველისა და მთვარე-მზის ურთიერთობა.

**მზე ვეშაპსა დაებნელა, ზედან რამცა გაგვითენდა.**

აქ ვეშაპის მიერ მზის დაბნელება მეტაფორაა და ნიშნავს: ნესტანი მოიდრუბლა, სახე დაუნადვლიანდა, ესე იგი, მთვარე (პირისახე) დააბნელა ვეშაპმა (მწუხარებამ, სიმძიმელმა).

**დარჩა მთვარე გავსებული, გველისაგან ჩაუნთქმელი.**

ნესტანმა მელიქ-სურხავის ტყვეობიდან თავი დაიხსნა, გახარებული დარჩა. ესე იგი, მთვარესავით გაუნათდა სახე, ანუ გველისაგან ჩაუნთქმელი (არამწუხარე) დარჩა; მაგრამ ქალწული ისევ მალე ჩაუვარდა ხელში ქაჯებს. ავტორი შესძახებს:

**რა საბრალოა გავსილი მთვარე, ჩანთქმული გველისა!**

ესე იგი, ნესტანს კვლავ მოედრუბლა სახე, კვლავ „ჩანთქა გველმა“ – ანუ დააბნელა.

გმირებმა ქაჯეთი აიღეს, ნესტანი დაიხსნეს, ტარიელი მას შეეყარა:

**ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა.**

აქ მზე ტარიელია, მთვარე – აქამდე გველეშაპის (ქაჯეთის) მიერ ჩაყლაპული (დანაღვლიანებული) ნესტანი. „განთავისუფლდა ნესტანი-მთვარე, და შეხვდა იგი მზე-ტარიელს, დამარცხდა საპყრობილე-გველი...“ (79).

ამის შემდეგ ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს ზ. ავალიშვილს, რომელსაც ეგონა: რაკი გველეშაპის ამბავი ასე ხშირადაა პოემაში აღნიშნული, იგი წარმოშობით ინდური უნდა იყოს და სპარსეთის გზით მოხვედრილა საქართველოშიო. ვ.ნოზაძე ამ აზრს „უსაბუთოდ აკინჭილებულ“ თვალსაზრისს ეძახის. რატომ დასჭირდა რუსთველს ასე შორს წასვლა, როცა დაბნელების თქმულება და მისი პერსონაჟე-

ბი – მთვარე, მზე და გველი საქართველოშიც კარგად იყო ცნობილი (80,11).

შემდეგ მკვლევარი იხილავს დანარჩენი 5 მნათობის როლსა და შინაარსს პოემაში. აქედან დიდი ინტერესის შემცველია მისი შემდეგი მსჯელობა.

რუსთველმა იცის: ძველი ჰოროსკოპით ადამიანი ცას თუ შესძახებს თავის წადილს და თხოვნას კეთილ წამს, მაშინ ამ წადილის ასრულებაში კოსმიური ძალები თანაუგრძნობენ და დახმარებას გაუწევენ. ეს იმიტომ ხდება, რომ მსოფლიო წესრიგის გამოისობით უმცირესი ნაწილაკიც ბიორიტმულ კავშირშია უსასრულობასთან. ამიტომაც მათ შორის უწყვეტი კავშირია. ამ კავშირის ძალით ზესთას ესმის ადამიანისა და ადამიანზე ზემოქმედებს ზესთა. ავთანდილი 7 მნათობს შეჰგალობს და თინათინის სიყვარულში შემწეობას სთხოვს. ამ კავშირის მეოხებით „ავთანდილის სიყვარულის ამბავშიც მთელი ცა, უდიდესნი და ადამიანის ბედის წამყვანნი და ხელმძღვანელნი მნათობნი მონაწილეობას ღებულობენ და ამგვარად ავთანდილის კერძო პირადული სიყვარული ზოგადი მარადიული და მსოფლიური ბუნების მატარებელი ხდება, რადგან მნათობთა გარდა: მხეცნი, ქვანი, ყოველნი სულიერნი, ნადირნი, თევზნი, ნიანგნი, მფრინველნი, ინდო, არაბ, ბერძენი, ეგვიპტელი, – მაშასადამე: მთელი კაცობრიობა და მთელი ბუნება თანაზიარობს –

რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,  
მისვე ხმისა სიტკობსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,  
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან,  
იმღერს ლექსთა საბრალთა, ღვარისაებრ ცრემლნი  
სდიან.

მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულიერნი:  
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი,  
ცით მფრინველნი,  
ინდო-არაბ-საბერძნეთით, მაშრიყნი და მალრიბელნი,  
რუსნი, სპარსნი, მოფრანგენი და მისრეთით  
მეგვიპტელნი.

ციური ბუნება, მიწიერი ბუნება, კაცობრიული  
ბუნება, მთლიანად მთელი მსოფლიო ავთანდილის  
სიყვარულს ამონმებს, ეტრფის მას და ამკობს. ეს  
არის სიყვარულის გამარადისება, უზენაეს კვარ-  
ცხლბეკზე მისი აყვანა და დამკვიდრება, მისთვის  
მუდმივობის დამტკიცება...“ (89).

აღნიშნულ კონტექსტში, როგორცა ვხედავთ,  
ზემომოყვანილი მეორე სტროფი აუცილებელია და  
არაფრით არ ეთანხმება იმ მკვლევართა მოსაზრე-  
ბას, თითქოსდა იგი ინტერპოლატორის ნახელავია.  
აღმავალი ხაზი მცირიდან (აღამიანიდან) უსასრუ-  
ლომდე (კოსმოსამდე) ჰოროსკოპის რწმენას გამო-  
ხატავს და იგი ამიტომაც ავტორისეული გამოდის.

„ვეფხისტყაოსნის“ რთული მეტაფორული სამ-  
ყაროს წვდომაში უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება



ეტლთა (ზოდიაქოთა) საკითხების გარკვევას და მათ დაკავშირებას ამა თუ იმ სტრიქონთან.

შვიდ მნათობთა ცას ზევიდან აკრავს ე.წ. უძრავ ვარსკვლავთა ცა. ამ ცაში, შუა საუკუნეთა ასტრონომიის სწავლით, 1022 ვარსკვლავია. ამ ცაშია განლაგებული ვარსკვლავედნი (ზოდიაქონი). მათი რიცხვი თორმეტია. ყოველ მათგანს **ეტლი** ეწოდება. 21 მარტს ზამთრიდან მობრუნებული მზე შედის ვერძის ზოდიაქოში, ანუ ჯდება **ვერძის ეტლზე**. ერთი თვის შემდეგ იგი გადადის კუროს ეტლზე, შემდეგ შედის მარჩბივში და ა.შ. ნელინადში ის იცვლის 12 ეტლს. თუ მზე 12 ზოდიაქოს გავლას 1 წელს უნდება, ამ გზას მთვარე 1 თვეში გადის. ამა თუ იმ ზოდიაქოში მთვარის ან მზის ყოფნა აძლიერებს ამ ზოდიაქოს კეთილსა თუ ავ ზეგავლენას, რასაც კაცის ბედის გადანყვეტაში დიდი მნიშვნელობა აქვს.

ერთი ეტლიდან მეორეზე მზის გადაჯდომის ამბავი პირდაპირაა მითითებული „ვეფხისტყაოსანში“. ნესტანის ამბით გახარებული ავთანდილი ძმობილისაკენ მიიჩქარის –

**მონურვილ იყო ზაფხული, ქვეყნით ამოსლვა მწვანისა,  
ვარდის ფურცლობის ნიშანი – დრო მათის პაემანისა,  
ეტლის ცვალება მზისაგან, შეჯდომა სარატანისა.**

მზე ეტლს (ზოდიაქოს) იცვლიდა, მალე სარატანზე (ელ-სარტან) უნდა გადამჯდარიყო. ესე იგი, ახლოვდებოდა 21 ივნისი – მზის დიდი ბრწყინვალეობისა და ბედნიერების დასაწყისი. აქ ისიც ჩანს, რომ რუსთველი არაბულ სახელს (ელ-სერტანს) ხმარობს და არა ქართულ „კირჩხიბს“.

პოემაში ვხვდებით ზოდიაქო **ლომს**. ფატმანმა ნესტანი გააპარა, მელიქ სურხავს გადაუმალა. საამისოდ საუკეთესო ცხენზე შესვა გახარებული ქალი. ფატმანი ამხედრებულ ნესტანზე ამბობს:

**ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა უკეთესი!**

„ზოდიაქო ლომი არის მზის სადგური. ლომზე მზე ჯდება 23 ივლისს... როდესაც მზე მთელ თავის ძალას ავითარებს და ამით დიდი სიცხეც იწყება. მზე ამ დროს ულამაზესიც არის თავისი ბრწყინვალეობითა და ელვარებით... ამგვარად, ნესტანი უბრალოდ მზე კი არ არის, არამედ მზე, რომელიც ზოდიაქო ლომის ეტლშია, ლომზე ზის, და, მაშასადამე, უძლიერესი და უმშვენიერესია... ისედაც ყველა მნათობზე უკეთესი!“ (106).

ძველად ლომის ეტლს ხშირად მეფეთა და დიდკაცთა ჰოროსკოპში ათავსებდნენ... სირიასა და მესოპოტამიაში ამგვარი სახეებით ფულებსა და სხვა ძეგლებს ამკობდნენ... ქართველთათვის უფრო ისაა საყურადღებო, რომ მე-13 საუკუნის შუა ათეულებ-

ში რუმის, ანუ იკონიუმის, სელჩუკიანმა სულთანმა ყიასედინ ქაიხოსრო მეორემ (1236-1245) მოისურვა თავისი ცოლის სახე ფულებზე ამოჭრილიყო. მაჰმადიანთა კანონით ეს შეუძლებლად ჩასთვალეს. სულთანი იმით დაკმაყოფილდა, რომ დირჰემებზე ამ მანდილოსნის ჰოროსკოპი ამოაჭრევინა – სწორედ მზე და ლომი. ამ სულთნის ცოლი გახლდათ საქართველოს მეფე-დედოფლის რუსუდანის ღვიძლი ასული თამარ (დიდი თამარის ასულის ასული), გურჯი-ხათუნად წოდებული“ (106).

„ვეფხისტყაოსანში“ **ეტლი** გამოყენებულია როგორც ზოდიაქო და როგორც ბედი. პოემის ბედისმეტყველება ც დიდად საინტერესო მომენტებს გვიჩვენებს.

ვ. ნოზაძის აზრით, ბედის იდეა ყოველთვის და ყველა ხალხში იყო გავრცელებული. ბედი, ძველი წარმოდგენით, დამოკიდებულია ვარსკვლავთა მოძრაობასა და განლაგებაზე, მაგრამ ბედი ფატალური როდია. ვარსკვლავები კაცს უმყლავნებენ ბედს, მაგრამ, ამასთანავე, ლოცვით, გალობით, თხოვნით შესაძლებელია ბედის შეცვლა თუ მთლიანად არა, ნაწილობრივ მაინც. ადამიანს არ სურდა ვარსკვლავთა ყურმოჭრილი მონა ყოფილიყო. ამიტომაც გამოიგონა დებულება – ვარსკვლავნი გვიჩვენებენ მიდრეკილებას და შესაძლებლობას, მაგ-

რამ ისინი არ იწვევენ აუცილებლობასა და გარდაუვალობასო (131).

ებრაელთ სიტყვა ბედის გამოსახატავად ჰქონდათ სიტყვა „მაზალ“ (შდრ. მაზალო) და „მაზალტომ“. არაბებს აქვთ სიტყვა „ყისმეთ“. იგი ნიშნავს ნილს, ხვედრს, ბედს. ყველას აქვს თავისი წინასწარგანჩინებული ხვედრი და მას ეწოდება „ყადარ“ (ყადრი).

ამასთან დაკავშირებით მკვლევარს მოჰყავს კარრა დე ვოს ნათქვამი: მე მიხილავს უვიცი, რომელს ცა სწყალობს და ბრძენი ვინმე, ამ წყალობისაგან გამორიცხული. და მაშინ მივმხვდარვარ, რომ კაცს ხელთ არა აქვს თავისი ბედის მოგვარებაო (136, 1).

თვით სიტყვა „ბედი“ სპარსულია. სპარსულში იგი შესულა „ავესტადან“ - „ბაჰტ“. „შაჰ-ნამეში“ გვაქვს ამ ფორმით – ბად (ცუდი). გავიხსენოთ „შუშანიკის წამებიდან“ - „უბადოვო და უგულისხმოვო“. იგივე სიტყვა შესულა რუსულში და აქ „ბედა“ უბედურებას ნიშნავს.

„ვეფხისტყაოსანი“ აღიარებს ბედს. ის აცხადებს: „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს: მუშა მიწყევ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნებდეს; კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს...“

ერთი შეხედვით, თითქოს ბედისაგან დაწესებული სოციალური ურთიერთობის რიგი გაშეშებულია; თითქოს აქ კასტური წყობაა, სადაც მუშა მარადჟამს უნდა მუშა იყოს; მეომარი – მუდამ მეომარი; მიჯნური – ყოველთვის მიჯნური! მაგრამ ასე ჩანს მხოლოდ პირველი შეხედვით (139, I)... ფეოდალური წეს-წყობილების ეს წესი უცვლელი არ ყოფილა, მაგრამ ერთგვარი წესრიგი აუცილებელია. გერმანიის ერთი მონასტრის წინამძღვარს შეეკითხნენ: თქვენს მონასტერში რატომ მხოლოდ კეთილშობილთ იღებთო. მან უპასუხა: ღმერთი თითოეულზე ზრუნავს, მაგრამ ცდილობს, მდაბალი მაღალზე არ ამალდდეს, როგორც ერთ დროს სატანამ და კაცმა ჩაიღინეს... ვინ მოათავსა ერთ ბოსელში ხარები, თხები, ვირები? ხალხიც ერთ ჯოგად არ უნდა შეიყაროს, თორემ მოხდება ზნეობის გაველურება, როცა მდაბიოს გაამაღლებ, ხოლო მაღალს დაამდაბლებ. ღმერთი განყოფს ხალხს სხვადასხვა წოდებად, ისე ვითარცა ცაში ანგელოზნი მოწყობილნი არიან დასებად – უბრალო ანგელოზებად და მთავარანგელოზებად, ქერუბიმებად და სერაფიმებად. და ღმერთს ყველა უყვარს!

გლახობა, რაინდობა, მოქალაქეობა, სამღვდელეობა – ღვთის მიერ დადგენილია, რათა **ყოველ კაცს თავისი დანიშნულება ეცნო და ჰქონოდა.**

როცა ადამიანებს ეკარგებათ თავიანთი ფუნქცია და დანიშნულება ან უკარგავენ მას, ხდება ნგრევები, ომები, რევოლუციები და სხვა უბედურებანი. ამ დროს იოლი მოსალოდნელია, ოპერის დირექტორად სანტექნიკოსი დაჯდეს, ხოლო ბალერინას ჩაი აკრეფინონ.

მართალია, საზოგადოება დაყოფილი იყო ფენებად, დასებად, მაგრამ მათში გადასვლა არ იყო მიუღწეველი და შეუძლებელი. მართლაც, ავიღოთ „ვეფხისტყაოსანი“ – ავთანდილი სამეფო გვარის კაცი არ იყო, დიდებულთა წრეს ეკუთვნოდა, მაგრამ ხელმწიფე გახდა; ასმათი მსახური ქალი იყო, მაგრამ გახდა მეფე და ა.შ.

ასე რომ, ბედი „ვეფხისტყაოსანში“, მართალია, კაცის ცხოვრების გზას განაგებს, მაგრამ მთლად და ბოლომდე როდი განსაზღვრავს მას. თუკი პიროვნება ხელს გამოიღებს, ნიჭსა და უნარს გამოიჩენს, აღმაღლდება, ერთი წრიდან უფრო მაღალ წრეში შევა. ეს კი წინსვლის პირობაა, ცხოვრების განვითარების ფაქტორია.

ავთანდილისა და ბედის საკითხთან დაკავშირებით როცა მსჯელობს, მკვლევარი შეცდომაში შეჭყავს იმას, რომ აკადემიური ტექსტი არა აქვს ხელთ (რასაც თვითონვე უკიჟინებდა ქართულ მეცნიერებას). იგი წერს:

„ავთანდილი პირველად ბედის შესახებ სიცრუესთან დაკავშირებით ლაპარაკობს – რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბედობისა. ავთანდილი სიცრუეს უბედობის, ანუ უბედურების სათავედ სთვლის და ამიტომ მას გამოხს“ (141, 1).

ეს დებულება მცდარია. ავთანდილის აზრით, სიცრუე სიგლახე კია, მაგრამ ბედს რომ ვნებდეს, ამაზე არსად არაფერს ამბობს. პირიქით, ქაჯეთის ციხის აღებისას ტარიელს ეუბნება: ვაჭრულად ჩავიცვამ, შევალ და შევეტყუები, სიცრუით გავიტან ლელოსო. ფატმანთან ურთიერთობაშიც სიცრუეს მიმართავს, გარკვეულ დრომდე ატყუებს ამ დიაცს. ამ შემთხვევაში მას არავითარი უბედობა არ დამუქრებია. პირიქით, ამ დროებითი მოტყუებით მშვენივრად წაიყვანა თავისი საქმე – გასაგები გაიგო. აქ ვ. ნოზაძე შეცდომაში შეიყვანა ფრაზის უზუსტობამ. ტაეპში უნდა იკითხებოდეს არა **უბედობისა**, არამედ **უბადობისა**. **უბადობა** კი ნიშნავს სიგლახეს, სიცუედეს.

პოემით, ბედი არსებობს, ოღონდ იგი არაა უზენაესი. მას ღმერთი განაგებს და მბრძანებლობს. ავთანდილი ამბობს:

იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე ... რად შემასწარ ამა ბედსა...“

მართალია, ბედი განაგებს კაცის ცხოვრების გზას, ოღონდ მას არ უნდა დაემორჩილდეთ, საჭიროა ჩვენი ვცადოთ, ხოლო, თუ ღმერთს მოუნდება, გამარჯვება დაგვრჩება. ეს იდეა კლასიკური სიცხადითაა გამოვლენილი შემდეგ თქმაში:

**ბედი ცდაა, გამარჯვება ღმერთსა უნდეს,  
მო-ცა-გვხვდების.**

მაშასადამე, „ბედი არ არის ისეთი ძალა, რომლის გადალახვა არ შეიძლებოდეს“ (142, 1). ამის შემდეგ განხილულია ბედისადმი ცალკეულ გმირთა დამოკიდებულება. ამ მხრივ საინტერესოა ნესტანის მოსაზრებაც. იგი, ავ ბედში მყოფი, იბრძვის, ცდილობს, გადალახოს ბედის „სამძღვარი“:

**ვეცადო** რას, ნუთუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა.

ეს იგივეა, რაც ავთანდილის ზემონათქვამი:

**ბედი ცდააო.**

„დასკვნა. ვეფხისტყაოსანის შემომქმედი, მისი ყველა გმირი ბედის იდეას იზიარებს, მაგრამ არც ერთი მათგანი ამ ბედს გარდაუვალად არასთვლის... კაცს შეუძლია ბედს ებრძოდეს, ეცადოს, იმოქმედოს, გაიმარჯვოს, ოღონდ... იმ შემთხვევაში, თუ ამას ღმერთი მოისურვებს“ (145).



„ვეფხისტყაოსანში“ ბედის მაჩვენებლებია: ჰოროსკოპი, ანუ დაბადებით ბედნიერი ან უბედური, ეტლი, სვე, სვესიანობა.

ამ მხრივ პოემა ძირითადად იზიარებს იმ იდეებს, რაც მაშინელ ცივილიზებულ სამყაროში მონინავედ შეირაცხებოდა, იმეორებს ბედისმეტყველების იმ კონცეფციას, რაიც „ამირანდარეჯანიანსა“ და „ვისრამიანშია“. „ვისრამიანში“ აღწერილია უბედურების ეტლი. პირადად მე ამ მონაკვეთის კითხვისას გულში საშინელ შიშს შევიგრძნობ და ასე მეჩვენება, თითქოსდა კოსმოსი თავის რისხვიან ხელს მიშვერდეს:

„მოყვარულთა გაყრა დია მწარეა. ცასა ზედა მთვარე და მასკვლავნი აღარა ჩნდეს, ქვეყანა ლილის ფერად ქმნილიყო, ცა შავსა ფარდაგსა ჰგვანდა მთვარისა საფარად ამოკრულსა; ჰაერმან, თუ სთქვა, საგლოველი შეიმოსა მისისა საქმისათვის; მზემან და მთვარემან თავისა ლაშქრითა დასავლეთისაკე ილაშქრეს, მუნვე დაიმაღნეს, და უჩინო იქმნნეს; ეტლნი რკინისა კლდეთა გვანდეს და მასკვლავნი მათგან აბეზარ ქმნილთა; ვერძნი და მოზვერნი, დაღრეჯით დამალულნი, თრთოდეს ლომისა შიშითა და თვისა ადგილი დაეგდოთ; თუ სთქვა, ლომ უსულო დგას და მატყუბარი ორთა მოყვარეთაებრ მწოლთა დაჭედით უძრავ ქმნილიყვეს; კირჩხიბი გამწყრალი, კუდ-ამობზეკილი, ლომისა ჭან-

გთა ქუეშე იყო; ქალწული დიაცისაებრ დგა, ხელთა ტევანი დაეჭირნეს; სასწორი დაშლილი და დახლათული უხმარ ქმნილიყო; ღრიანკალი ერთგან მოდრეკილიყო, ვითა გველი გაცივებული; მშვილდოსანსა, ვითა კერპსა, მშვილდითა ომი არ შეეძლო; თხა ისრისაგან უშიშრად ქვე დანოლილიყო; წყლის საქანელ ჭასა შიგან შთაჭრილიყო და მისი მზიდავი ბედითად მომცდარი; თევზნი ბადისაგან დაბმული და ვითა ხმელთა ზედა გაჭრილი დაღრმისაგან უიმედო ქმნილიყო. ასეთითა ავითა ეტლითა და უბედურითა ნახა შაჰინ-შაჰ თავისი ცოლი. ღმერთმან ნუვის ზედან მოიღოს ასეთი ეტლი“ (148). სხვათა შორის, ზოდიაქოთა საომარი მდგომარეობა აღწერილი აქვს ბესიკს „რუხის ბრძოლაში“.

ასევეა „ვეფხისტყაოსანშიც“. აქაც არის ავი და კეთილი ეტლი, ოღონდ ეტლს (ვარსკვლავურ ბედს) განაგებს ღმერთი. ამასთან დაკავშირებულია მომავალი ბედი, თუ როგორ და რანაირად, ამ მიზნით განხილულია პოემის შემდეგი ცნებები: მოწვევადი, დავლათი და დავლა, ფათერაკი. ვრცლად ჩერდება ავტორი **წერასა და ბედისწერაზე**. რაკილა მიაჩნდათ, რომ ვარსკვლავნი არიან გამომაცხადებელნი ბედისა, მაშასადამე, ცად არსებობს წინასწარ დაწერილი „დაფანი ბედისა“. ესე იგი, ვარსკვლავნი, ეს იგივეა, რაც **წერილნი ცისანი**. ამ ნაწერს კითხულობენ ცისა და ვარსკვლავთა მცოდნენი. ეს

რწმენა ბევრმა რელიგიამ შეითვისა. მათ შორისაა ქრისტიანობაც: „არამედ გიხაროდენ, რამეთუ სახელები თქვენი დაინერა ცათა შინა“ (ლუკა 10, 20). მაჰმადიანთა რწმენით, კაცობრიობა ორ ნაწილადაა გაყოფილი: ისმაილიტელნი და სხვანი. ამ მეორე მხრის წარმომადგენელნი – წარმართნი და კერპთაყვანისმცემელნი – დაუზოგავად უნდა მოვსპოთ, ხოლო ისრაელთ და ქრისტიანთ უნდა მოვეპყრათ მოწყალებით, რადგან მათ აქვთ წმინდა წიგნი, რომელიც მოსესა და ქრისტეს ეკუთვნით“ (152). მაჰმადიანთა გაგებით, ყურანი ასლია, მისი დედანი არის ციური წიგნი (153).

პოემაში ამგვარ **ბედსა და წერაზე** ლაპარაკობს ფატმანი:

ან ამას იქით ვნატრიდე ჩემსა **ეტლსა და წერასა**.

ამის შემდეგ მკვლევარი იკვლევს **სოფელს, სანუთროს**, გვარწმუნებს, რომ „სანუთრო“ და „სოფელი“ „ბედს“ უტოლდება. მოყვანილია პოემის ფრაზა - „ადრე გამიტყდა სოფელი“, რაც ნიშნავს **ბედის ღალატს**. ასევე, **ცა და ცის ბორბალი** უდრის **ბედს, ბედის ტრიალს**; საგულისხმოა მსჯელობა „ნიშანზე“ (თილისმაზე). პოემაში გვხვდება ამგვარი „სიცოცხლისა ნიშანი“. ასეთივე მნიშვნელობა ჰქონია ძველად **ალმასს**. იგი ჯადოსნური ძალის

მქონედ მიაჩნდათ; მკვლევარი მსჯელობს „გრძნე-  
ბასა“ და „მისნობაზე“.

პოემაში დადასტურებულია წმინდა რიცხვები: 1, 3, 7, 9, 12. განსაკუთრებით ხშირად იყენებს რუს-  
თველი 7 ცას, 7 მნათობს. ყოველივე ამის შესახებ  
დამარწმუნებელი და უდავოა ვ.ნოზაძის მოსაზრე-  
ბანი. მკვლევარს საილუსტრაციოდ მოჰყავს ეს მა-  
გალითები: „ინდოეთს შვიდთა მეფეთა ყოვლი კაცი  
ხართ მცნობელი“; „მამაჩემი ჯდა მეშვიდე, მეფე  
მებრძოლთა მზარავი“; „შვიდი ტახტი სახელმწი-  
ფო“; „შეცოდება“ შვიდგზის თქმულა შესანდობ-  
ლად“; „გამოჩნდა მუნით მინდორი, სავალი დღისა  
შვიდისა“; „შვიდისა წლისა შეიქმნა ქალი წყნარი და  
ცნობილი“; „არ გაუშვა შვიდსა დღესა“; „ფრიდონ  
ტირს, მოთქვამს ხმა-მალლად, გაყრილი წლისა შვი-  
დისა“; „მთვარე დღისა შვიდისა“... ვ. ნოზაძე შენიშ-  
ნავს, რომ, თუ პოემაში **ცა** ჩვეულებრივ **შვიდია**,  
მხოლოდ ერთხელ არისო იგი **ცხრა**. ესე იგი, რუს-  
თველისათვის დამახასიათებელია **შვიდი ცის ხსე-  
ნება**, ამ შემთხვევაში, როგორც ზემორე ითქვა,  
„შვიდი ცის“ მაგიერ „ცხრა ცის“ გამოყენება ალი-  
ტერაციის მისაღწევად არის საჭირო.

აღნიშნულის შემდეგ მკვლევარი მსჯელობს ბე-  
დის საკითხზე აღმოსავლურ მწერლობაში. ეს ერ-  
თგვარი განყენებული საკითხია, რადგან იგი „ვეფ-  
ხისტყაოსანს“ სულაც არ ეხება, ოღონდ პოემის აღ-

მოსავლური ფონის გასათვალისწინებლად თავის-  
თავად ინტერესმოკლებული როდია, თუმცა, ვიმე-  
ორებ, პოემის საკითხთა კვლევის თვალსაზრისით,  
ახალს აღარაფერს იძლევა. ვიკტორ ნოზაძისეული  
სიღრმითა და სიფართოვით არის განხილული **ჭი-  
რისა** და **ლხინის** დიალექტიკური ურთიერთობა  
პოემაში. ეს მონაკვეთი რომ წაეკითხათ „ვეფხის-  
ტყაოსნის“ 1988 წლის აკადემიური გამოცემის მეს-  
ვეურებს, არ მოუვიდოდათ უხეში შეცდომა. ისინი  
წერენ: პოემაში სოფელი, სანუთრო, ბედი სულ მუ-  
დამ მუხანათია, მუხთალია, ღმერთი – კეთილი, ხო-  
ლო „ინდო-ხატაელთა ამბის“ მიხედვით, სოფელი,  
სანუთრო ხანდახან კეთილიც არისო. ამიტომაც ამ-  
ბავი არაა პოემის იდეური გაგრძელება, ის სხვისი  
დანერილიაო (იხ. რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი,  
1988, გვ. 6).

მითითებულ მონაკვეთში ვიკტორ ნოზაძემ  
გვიჩვენა (პოემის უდავო ნაწილიდან აუარებელი  
მაგალითის მოხმობით), რომ თვით რუსთველს, რო-  
გორც მოაზროვნეს, ახასიათებს რეალიზმი ცხოვ-  
რების გაგებაში. კერძოდ, იგი მიიჩნევს, რომ სოფე-  
ლი ხან გვატირებს, ხანაც – გვაცინებს, ხან ბედნიე-  
რებას მოგვგვრის, ხანაც უბედურებას შეგვამ-  
თხვევს; ვ. ნოზაძემ გვიჩვენა, რომ თვით პოემაშივე  
ხშირადაა მითითებული, რომ სოფელი ხან მუხთა-  
ლია, ხან – კეთილი, რომ ბედი ხან ჭირს იძლევა, ხან

– ლხინს; იმავე პოემის უდავო ნაწილით, ღმერთიც ხან კეთილია, ხან – მრისხანე. მკვლევარი დაასკვნის: „ჭირი და ლხინი – ორივე ღმრთის ნებაშია და იგი განაგებს მათ. ჭირსა და ლხინს იძლევა აგრეთვე ბედი, რომელიც აგრეთვე ღმრთის ხელშია. ჭირი ცვალებადია – იგი ლხინით შეიცვლება; და ლხინს გემო აქვს, ოდეს ჭირი გარდახდელია. ჭირს გაძლება უნდა. ლხინი მოდის!“ (188, II). მკვლევარი განაგრძობს მსჯელობას, რომ ჭირი და ლხინი ურთიერთშენაცვლებადია, ისევე, როგორც სიკვდილ-სიცოცხლის შენაცვლება სრულიად ბუნებრივ პროცესადაა ცნობილი „ვეფხისტყაოსანში“, ასევე მთელს აღმოსავლურ პოეზიაშიაო და ამის საილუსტრაციოდ ერთობ ეფექტური მაგალითი მოჰყავს: არაბი პოეტი ალ-მუტანაბი (915-965) ასე წერსო:

**ყველა მოკვდავია: ისიც, ვინც წამალი გამოგიწერა,  
და ისიც, ვინც იგი მიიღო და შინ მიიტანა,  
ისიც, ვინც იგი გაყიდა და ისიც, ვინც იყიდა იგი ...**

(189).

ავტორი საბოლოო დასკვნის სახით ამბობს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ბედის განგება სწამთ, მაგრამ ბედი რელატიურია, ღმერთზეა დამოკიდებული და მისი შეცვლა შეიძლება ადამიანის მხრივ შრომა-გარჯითა და კეთილ საქმეთა ჩადენით, ღვთის წინაშე დამსახურებით, ლოცვა-გალობით,

ხოლო ღვთის მიერ ამ დამსახურების აღიარებით.  
ეს იდეური რწმენა კლასიკური სიცხადითაა გამო-  
ხატული ფორმულაში –

**ბედი ცდაა, გამარჯვება ღმერთსა უნდეს,  
მო-ცა-გვხვდების.**

ამის გამოა: პოემის გმირები იბრძვიან, ბედს არ  
ემორჩილებიან, ცდილობენ და, ღვთის ნებით, კი-  
დევაც იმარჯვებენ.

### 3. „ვეფხისტყაოსანის ბუნებისმეტყველება“

ავტორი ამ გამოკვლევას უძღვნის **სომეხი ბე-  
ჟოას ქალს**. საქმე ისაა, რომ ამ ღვთისნიერ ადამი-  
ანს, „ვეფხისტყაოსნით“ გატაცებულს, 1702 წელს  
გადაუწერია პოემა. ეს არის ერთ-ერთი უძველესი  
ხელნაწერი. ექვთიმე თაყაიშვილი მიუთითებს, რომ  
ეს გადამწერი უვიცი და გაუნათლებელი ყოფილაო.  
ვიკტორ ნოზაძე წერს: ეს ყველაფერი მართალია,  
მაგრამ არაა მთავარი. „მთავარი და დიდად მნიშ-  
ვნელოვანი ის მოვლენა არის, რომ 1702 წელს ქ.  
შემახაში ქართულის ცუდად მცოდნე სომხის ქალს  
ვეფხისტყაოსანი გადაუწერია!“ („ვეფხისტყაოსა-  
ნის ვარსკვლავთმეტყველება“, ბუნებისმეტყველე-  
ბის განყოფილება, გვ. 190). ეს არის პოემის მთელს  
კავკასიაში პოპულარობის მეტყველი ფაქტი და  
უფიცი სომხის ქალს პოემისადმი დიდი სიყვარულის  
სამუქფოდ ვუძღვნი ამ გამოკვლევასო, – წერს  
მკვლევარი.

აღნიშნული ნარკვევის შესახებ ავტორი გულ-  
წრფელად აღიარებს: იგი სხვა ნაშრომებზე უფრო  
ნაჩქარევია და ბოლომდე მიყვანილი არ არისო  
(191). ეს რომ ასეა, ამაში ქვემოთ დავრწმუნდებით.  
ვ. ნოზაძის არც ერთი ნარკვევი იმდენ კრიტიკას არ



იმსახურებს, რამდენსაც „ბუნებისმეტყველება“, თუმცა ეს ნაშრომიც ისევე, როგორც სხვა დანარჩენი, უაღრესად საინტერესო და ფუძემდებლურია.

პოემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ცნებაა „მინა“. ძველი ქართველისათვის „მინა“ იყო „დედა“ – ღმერთი და დედა ნაყოფიერებისა. ძველი რწმენით, ადამიანი განკაცებული მინაა. მინა ბადებს შვილს (ადამიანს) და ბოლოს ისევ იბრუნებს. „მინა“ ვით დედაღმერთი, მოხსენიებულია ძველ ინდურ საღვთო წერილში (ვედა). „დედამინა“ გვიჩვენებს, რომ ოდესღაც ქართველებიც თაყვანსა სცემდნენ მინას (192).

პოემაში ჩანს **ფიცი მინაზე**: „მინამცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია“; „მინაცა თქვენი ავთანდილ, ისმინეთ, გინერ მე რასა“; განმარტება: ვფიცავ მინას, მე, ავთანდილი, ვწერ ამ წერილსაო. ქმნილებაში მინა გამოყენებულია **თაყვანებისათვის**: „მან დასდვა პირი მინასა“ – ანუ მინას აკოცა; „მან თაყვანი სცა, პირსა ქვე მინამდის დამდებარია“; „შორს უკუ დგა, თაყვანი სცა, ქვე მინამდის დაუვარდა“; მინა **სამარეა**: „ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მინა მე სამარი“; „მემცა მინა ვიაკვანე“; „მე სამარე გამითხარე, აქა მინა მიაკვანე“; **დამინება**: „ოდენ დავმინდი, დავნაცრდი“; **მინა-ქვეყანა**: „ყოველი პირი მინისა თქვენ ხრმლითა დაგიმონია“; **მინა ჩვეულებრივი გაგებით**: „ცრემლი

მინასა გარია“; **მინა-კავშირი**: „ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დამხსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მინასა, ჰერთა თანა ძრომასა“ (193-194).

მრავალგვარია პოემისეული წყლის მნიშვნელობა: **წყალი** არის **მდინარე, წყურვილის მოკვლის საშუალება, განმკურნებელი, ცეცხლთა დამშრეტელი, ცრემლი** (აქედან დასკვნა: ცდებოდა მკვლევარი სარაჯიშვილი და დღესაც ცდებიან მისი მიმდევრები, როცა ჰგონიათ, რომ წყალი პოემაში თითქოსდა ცრემლის მნიშვნელობით არ იხმარებოდეს). ვ. ნოზაძეს მოჰყავს ამის მაგალითები:

თვალთა ვითა **წყაროს თვალი**, ცრემლი ველთა მოადინეს.  
მუნ ვარდსა **წყლითა ცხელითა** რწყვენ, ტევრთა  
საგუბართა.

პოემა იცნობს ვარდისწყლის წყალს („საბანლად“); წყალს – გასართობად, „ფიქრთ გასართველად“: „უჭვრეტდის ჭავლსა წყლისასა“. „რა წყალი ნახის, გარდახდის, უჭვრეტდის ჭავლსა წყლისასა“. მკვლევარი ამას ასე ხსნის: წყალი ძველად ღმერთად ითვლებოდა და მას თაყვანსა სცემდნენ, ოღონდ ვეფხისტყაოსანში იგი დამშვიდების საშუალებააო.

მკვლევარი მსჯელობს სიტყვა **წყლიანის** შესახებ. პოემაში ეს სიტყვა ბევრჯერ გვხვდება: „კვლა

მოუბარი წყლიანი“, „წყლიანად მოუბნართა“, „ესე სიტყვა დაასრულა წყლიანმა და სიტყვანაზმა“; „ლალობა წყლიანი“. ძირითადად იგი **სიტყვასა და ენასთან** არის დაკავშირებული.

მეცნიერი მსჯელობს, თუ სხვადასხვა ხალხში რა დიდ პატივსა სცემდნენ სიტყვას, კარგად მოუბარს, ორატორს. ენის პატივისცემის ნიშნად ასახელებს ეგვიპტური ღმერთის („პტაჰ“) ქანდაკებას, რომელსაც „ვეებერთელა ენა აქვს პირიდან წინ გადმოგდებული“ (195); მისი აზრით, ენაწყლიანობა კარგად მეტყველებას ნიშნავს და ძველ საქართველოში იგი შექების საგანი ხდებოდაო. მოჰყავს გურიაში გავრცელებული წესი: „გურიაში ბავშვს, რომელი წერა-კითხვას იწყებს, მდინარეზე წაიყვანებენ, წყალში შეიყვანებენ, იქ ან ქვაზე დააყენებენ, სამჯერ მოატრიალებენ და პირველ ანბანს იქ ასწავლიან, რათა „წყალივით“ იკითხოს“ (196). მკვლევარს მხედველობიდან გამორჩენია ეგ. ნინოშვილის ცნობა, რომ, როცა მას წერა-კითხვის სწავლა დააწყებინებენ, მდინარეში ჩააყენეს.

მიუხედავად იმისა, რომ ვ. ნოზაძე ასე საინტერესოდ მსჯელობს წყალსა და წყლიანზე, მეტყველებასთან წყლის დაკავშირების ისტორიულ მექანიზმს მაინც ვერ გვიხსნის. ეჭვი არ მეპარება, რომ რაღაც სხვა, კიდევ უფრო საინტერესო საიდუმლო ძევს ამ კავშირში. ვინ იცის, იქნება წყალი, ქარ-

თველთა წარმოდგენით, მეტყველების, ორატორიის ღმერთიც იყო და, დღეს რომ ვამბობთ, **უნყალო** კაციაო, იქნებ, გულისხმობდეს უღვთო კაცს, იქნებ **მონყალეზა** ღვთიანი თვალით მზერას ნიშნავდეს?

ეს საკითხი, ვფიქრობ, კვლავ გამოსაკვლევეია.

„წყალს“ აქვს კიდევ ერთი განსაკუთრებული თვისება – გამოხატავს პატიოსან ქვათა სინმინდეს, ხარისხს. იტყვიან: წმინდა წყლის, პირველი წყლისა არისო. პოემაში მასთან ერთად გვხვდება ჯავარი – წყალ-ჯავარი (196); წყალი, პოემის მიხედვით, არის კავშირის ერთ-ერთი ელემენტიც: მიწა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი.

„ვეფხისტყაოსნის“ მცენარეები წიგნში ამგვარი თანამიმდევრობითაა მიმოხილული: **ხე** – მას პოემაში წმინდა მნიშვნელობა არა აქვს. **ხე-მცენარე**: „ჩამოვიდა, ცხენი ახსნა, მისგან ხესა გამობმული“; **ხე – შედარებისათვის**: „ავთანდილ მარტო ხე ვითა“;

მკვლევარი ამბობს: „ყველგან ამნაირ შემთხვევაში ტანი არის შედარებული ხესთან, ესე იგი, ტანი არის მაღალი, მაგარი, წერნეტი, მშვენიერი“ (197).

საგულისხმოა **ალვის** გამოკვლევა. პოემაში „ალვა“ ყოველთვის „ტანს“ ედარება. ალვა, ვ. ნოზაძის გამოკვლევით, ორგვარია. 1. ალვა (კვიპაროზი), პირამიდის მსგავსი ლამაზი ხე. იგი გამოხატავს ლამაზ ტანს, სხეულს, არის მშვენების, ახოვანების მე-

ტაფორა; 2. ალვა (ალოე), აგრეთვე ხე, ოღონდ სასაკმევლე, სურნელოვანი კვამლის მქონე, მუჯამარში რომ იწვის.

არსად პოემაში არ გვხვდება ჩვეულებრივი ალვა, საქართველოში რომ ყველგანაა გავრცელებული!

„აზიიდან „ალვა“ გადანერგეს ბერძნებმა პირველად კუნძულ კვიპროსზე (კიპრ) და ამ ხეს დაერქვა ევროპიულ ენებზე ამ კუნძულის სახელი ... და ქართულად – კვიპაროსი, კვიპაროზი, კიპარისი“ (198).

ამდენად, ალვა-ალვის ხე-კვიპაროსი, ანუ სარო, არ არის ჩვეულებრივი ალვის ხე.

ტანის ალვასთან შედარება უძველეს მწერლობაში ხშირია. არის იგი ფირდოუსისთანაც. მკვლევარს მოჰყავს აღნიშნული სპარსელი პოეტის ნიმუშები, სადაც ალვა ტანს გამოხატავს (200). იგივე მეტაფორა იხილვის „ვისრამიანში“, ე.წ. „აბდულმესიანში“, ანუ „არჩილ მეფის ქებაში“.

„ვეფხისტყაოსანში“ ალვა არის ედემის ხე: „ვით ედემს ალვა რგულია“; ალვაა თინათინი: „გიბრძანებსო ტანი ალვა“; ალვაა ნესტანი: „ჩემი სთქვა, სხვასა მიჰხვდაო იგი ალვისა ტანითა“; ავთანდილი ალვაა: „ჰგავსო ალვას, ედემის ხეს“; ალვაა ტარიელიც, ფრიდონიც (202). მაგრამ რამდენიმე შემთხვევაში ალვა არის ალოე, სურნელოვანი ხე: „ეყ-

ნოსა სული აღვისა, ქართაგან მონატანისა“; „აღვი-  
საგან სული მოჰქრის“; „დღე და ღამე მუჯამრითა  
ეკმეოდის აღვა თლილი“.

კვიპაროსს აქვს ორი სახელი: **აღვა** და **სარო**.  
სპარსულად მას ჰქვია **სარუ**, სომხურად – **საროი**,  
ქართულად – **სარო**.

პოემაში საროა ავთანდილი, ტარიელი, ნესტანი,  
სურხავის ვაჟი. აღვასა და საროს ავტორი ერთმა-  
ნეთს უნაცვლებს იმისდა მიხედვით, თუ ალიტერა-  
ციისა და აკუსტიკის საჭიროება რომელს მოით-  
ხოვს.

პოემაში იხსენიება ნარინჯი. ინდური მცენარე  
სპარსეთში გავრცელდა როგორც „ნარენჯ“. არაბი  
ისტორიკოსების აზრით, ნარინჯი მცირე აზიაში შე-  
იტანეს 912 წლის აგვისტოში. შემდეგ იგი შეიტანეს  
ესპანეთში. ფრანგულად ეწოდა – **ორანჟუ**, გერმა-  
ნულად **აპფელ-სინ** (აპფელ – ვაშლი, სინ - ჩინეთი).

პოემაში იგი ფერის აღსანიშნავადაა გამოყენე-  
ბული. ესე იგი, მაშინ ამ ხეს იცნობდნენ: „მას მზესა  
ტანსა ემოსნეს **ნარინჯის ფერნი** ჯუბანი“.

ხასხასა, სრული ნარინჯისფერი არისტოკრატი-  
ული ფერია, სიჯანსაღის, ბედნიერების სიმბოლო.

შემდეგ გამოკვლეულია ნუში, ლერნამი, ლელი,  
ვერხვი, ძენწა, ნა, ეკალი და ქაცვი, წნელი, ნარი, კე-  
ნარი, ჩალა. აქ აღნიშნულია, რომ **ჩალა** დღეს სი-

მინდისა ვიცით. ძველად კი სიმინდი არ იყო. ჩალას ეძახდნენ პურის ღეროს, ნანღევარსო (206).

მკვლევარს გამოუძიებია „ვეფხისტყაოსნის“ ცხოველები: ჯორი, თხა, აქლემი, ძაღლი, ვირი, რემა, ძროხა, ცხვარი, შველი. ყველა ეს განმარტება მართებულია და ტექსტის გახსნაში გვეხმარება. „ჯიქის“ განმარტებისას მეცნიერი აკრიტიკებს ნიკო მარს, რომელსაც „უნყალო ვითა ჯიქია“-ში დადასტურებული „ჯიქი“ აფხაზეთის ზემორე მცხოვრები ხალხი (ჯიქები) ეგონა, რადგან ერთ ისტორიულ წყაროში ამოეკითხა: „ხოლო კაცნი იგი მის ქვეყნისანი ფიცხელ გულითა და განფრდილ საქმეთა შინა ბოროტთა, უძღვები და ურწმუნონიო“ (209). ჯიქი ცხოველიაო, - მართებულად დაასკვნის მკვლევარი. შემდეგ კი იკვლევს ირემს, მოჰყავს ფრაზა - „შენთვის ასრე მომსურდების, წყაროსათვის ვით ირემსა“ – ეს შედარება ბიბლიიდანააო ამოღებული (209). ავტორი კონკრეტულად აქ არაფერს მიუთითებს. შევნიშნავ: ეს გამოთქმა არის „ფსალმუნში“, იხილვის „სახარებაში“, გამოყენებულია „ვეფხისტყაოსანში“, არის აღორძინების მწერლობაში, აქვს დ. გურამიშვილს, გამოუყენებია გალაკტიონსაც: „თავისუფლება სულს ისე მოსწყურდა, ვით დაჭრილ ირმების გუნდს წყარო ანკარა“.

საგულისხმო და ზუსტია გამოკვლევები სიტყვებისა – კანჯარი, ქურციკი, ავაზა, აზავერი, მე-

ლა, მგელი, ყარაყუმი. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია **ვეფხისა** და **ვეფხის ტყავის** შესახებ მსჯელობა.

ინდოთა ერთ-ერთ ღმერთს შივას ... ვეფხის ტყავი აცვია. ვეფხის ტყავი ხელმწიფობის სიმბოლოა. ნადირთა ტყავის ჩაცმა და ველად გაჭრა შუა საუკუნეების ლიტერატურაში ჩვეულებრივი ამბავია. ტარიელიც იცვამს ვეფხის ტყავს, - დასძენს მეცნიერი, - ტარიელს ეს ტყავი სრულიად სხვა მიზეზით აცვია: ეს ტყავი არის ნესტან-დარეჯანის მოსაგონარი სიმბოლო: „რომე ვეფხი შვენიერი სახედ მისად დამისახავს, ამაღ მიყვარს, ტყავი მისი კაბად ჩემად მომინახავს“. „ვეფხი არის შვენების გამოსახულება. ამ ვეფხს – მშვენების სიმბოლოს – ტარიელი ნესტანს ადარებს“ (213). როდის ჩაესახა ნესტანი-ვეფხის სახე გულში რაინდს? სწორედ მაშინ, როცა „გა-ცა-მწყრალი“ ნესტანი იხილა: „ქვეწვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირგამეხებული“. კარგად, სწორად გაუგია მკვლევარს ლომ-ვეფხის შეხვედრის სიმბოლიკაც. ვეფხის კოცნის სცენას ვ. ნოზაძე ადარებს ნიზამის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სცენას – მაჯნუნი ქურციკს თვალებში ჰკოცნის – ლეილის თვალებს აგონებს.

პოემაში ლომებად მოიხსენიებიან ტარიელი, ავთანდილი, ფრიდონი, საერთოდ მეფენი ანდა სამეფოდ განმზადებული ხალხი. ეს გასაგებიცაა, ვინაი-



დან: „ლომი ხშირადაა ღმერთის განსახიერება, მეფე ღმერთთა ინდოეთში „ინდრა“ ლომის სახითაა წარმოდგენილი; შემომქმედი სახეთა „ტვაშტარ“ – არის ლომი; მზე არის ლომი. ლომი არის მზის ზოდიაკო, მზის სახლი. ლომი არის მეფის გამობატულება“ (215).

ლომი პოემაში ხშირადაა ნახსენები. მკვლევარი სწორად ხსნის ამ მეტაფორის არსს: ლომი – ხელმწიფე, კაცთა შორის მეფე. საგულისხმოა დაკვირვება: ლომი ხშირად ზრდილობის სიტყვაა. რაკილა სახელს ტაბუ აქვს დადებული, ერთმანეთს ლომობით მიმართავენ და ეს ეტიკეტის დაცვააო. მოჰყავს საამრიგო მაგალითები: „მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები“; „დიაცმა უთხრა: „ჰე, ლომო“; „ნუ დაიმჩნევ, ლომო, წყლულსა“. საგულისხმოა მითითება: მამაკაცი არის ლომი, შეიძლება იგი შეუდარდეს ვეფხსაც, ოღონდ ქალი მხოლოდ ვეფხი შეიძლება იყოს, ლომი – არასოდეს. რატომ? „ლომთან დედაკაცი ვეფხისტყაოსანში არც ერთჯერ არაა შედარებული, და არა იმიტომ, რომ დედაკაცს ლომის ზოგი თვისება მაინც ... არა ჰქონდეს, არამედ იმიტომ, რომ ლომი არის სიბერნის ნიშანი. ძველად სწამდათ კიდევ, თუ ნორმალური დედაკაცი, რომელს შვილები ჰყავს, დედალ ლომს შეხვდებოდა, იგი უეჭველად გაბერნდებოდა“ (217).

მკვლევრის ფიქრით, ძველად მიაჩნდათ, რომ ცხოველმყოფელ ძალას გვანიჭებს ამ ძალის სხვისთვის წართმევა. ეს ძალა არის სისხლში. ყველაზე ძლიერი ცხოველია ლომი. ამიტომ ყველაზე მეტ ძალას, სასიცოცხლო ენერგიას იძლევა ლომის სისხლი. ამიტომაც არის, რომ ავთანდილი გონდაკარგულ ტარიელს ლომის სისხლს ასხამს და მოასულიერებსო (218). ასევე გამონვლილვითაა მოძიებული „ლომის“ გამოყენების მაგალითები ძველ ქართულ მწერლობაში. მკვლევარი მსჯელობს ცნობილი ფრაზის ირგვლივაც – **ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია**. მისი აზრით, ეს აფორიზმი არ უნდა განვაზოგადოთ, აქ საერთოდ კაცსა და ქალს შორის თანასწორობა კი არ იგულისხმება, არამედ სამეფო წრის ქალსა და კაცს შორის თანასწორობაო. „აქ საუბარია მხოლოდ ლომის ლეკვთა, ანუ მეფის ძეთა, მეფის ასულთა და ვაჟთა თანასწორობაზე“ (215). მკვლევარი ასე მსჯელობს: ზოგი ფიქრობს, თითქოსდა პოემაში სქესთა თანასწორობაა გამოცხადებული, რადგან აქ ბერძნული ფილოსოფიის გავლენაა, „რომლის მიხედვით მამათა და დედათა თანასწორობა იყო გამოცხადებული! (რაც თვითონ საბერძნეთში არ არსებობდა!) ... სინამდვილეში ეს თანასწორობა მხოლოდ მეფის ოჯახშია აღიარებული. მეფე-ლომის შვილნი, ვით ლომის ლეკვნი, ძუ თუ ხვადი, თანასწორნი არიანო!“ (216).

მკვლევარს შემდგომ მოჰყავს აღმოსავლური ლიტერატურის მაგალითები, სადაც იგივე აზრია გამოთქმული. მე-12 საუკუნის შირვანელი პოეტი ხაყანი: „შირვანის დედოფლის სეფვეტ-ოდ-დინასადმი მიძღვნილ ერთ ლექსში ამბობს – სახელმწიფო საქმეებში მეფენი, მამაკაცია თუ დედაკაცი, ვით ლომნი ბრძოლაში, ვით ძუ და ხვადი... ამიტომ მართალია აკადემიკოსი ნ. მარი, როდესაც ამბობს – რუსთაველის ამ ლექსს მახინჯად იყენებენ, რათა დაამტკიცონ, თითქო რუსთაველი მამა და დედათა თანასწორობის მომხრე ყოფილიყოს“ (216).

რა გვეთქმის?

საქმე ისაა, რომ აღმოსავლურ პოეზიაში მართლაც არ იგულისხმება ლომის ლეკვთა თანასწორობაში საერთოდ ქალ-ვაჟის თანასწორობა, ქალის ემანსიპაცია. ვ. ნოზაძეს ან გამორჩენია, ან საჭიროდ არ ჩაუთვლია, მიეთითებინა, რომ ლომის ლეკვთა თანასწორობაზე იმავე ვიწრო აზრით „შაჰ-ნამეშიცაა“ ნათქვამი და ამ თქმებს, ეჭვი არაა, რუსთველი კარგად იცნობდა, ოღონდ აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ რუსთველმა აღნიშნულ ფრაზას განზოგადებული შინაარსი მიანიჭა და ამას ამტკიცებს სხვა, გვერდითი მოვლენები. აქ გადამწყვეტია გამოთქმის კონტექსტი. ეს ფრაზა ნათქვამია თინათინის ტახტზე აყვანის წინ. გარდა ამისა, პოემის ქალნი თითქმის ყველაფერში (თვინიერ ცხენჯო-

მარდობა-სამამაცო ზნეთა) კაცებთან არიან გათანაბრებული: ისინი მამაკაცთა დარად და ზოგჯერ უფრო აქტიურადაც წყვეტენ სამეფოების ბედს (ნესტანი), შეუძლიათ დიდი როლი შეასრულონ ამა თუ იმ სახელმწიფოს ბედში (ფატმანი), მართონ სახელმწიფო (თინათინი), ზოგჯერ ისეთი რკინის ხელი გამოიღონ, რომ მეზობელ ქვეყნებს შიშის ცხრო შეჰყარონ (დულარდუხტი), მამაკაცზე ნაკლები მეგობრობა არ გაუნიონ ვაჟკაცს (ასმათი) და ა.შ. აღნიშნულ კონტექსტში გამოთქმა – ლეკვი ლომისა სწორია – კონკრეტულ შინაარსთან ერთად იძენს განზოგადებულ მნიშვნელობასაც. ალბათ, ამაზე თუ უთქვამს ლესინგს – გენიოსის კალამი ყოველთვის ბევრად უფრო მეტია, ვიდრე თვით გენიოსიო. სხვაგვარად რომა ვთქვა: გენიოსის კალამი მეტ აზრსა და განზოგადებას სძენს ნათქვამს, ვიდრე ამ გენიოსს თავდაპირველად ჰქონდა ჩაფიქრებული. ამიტომაცაა ნამდვილი პოეზია ორსახოვანი იანუსის მსგავსი: ერთი კუთხიდან შეხედავ – კონკრეტულ საქმეებზე გვემეტყველება, მეორე კუთხიდან განჭვრეტ – განზოგადებულ სიბრძნეს გვაზიარებს.

პოემაში **ლომთან** შეპირისპირებულია კატა: „ვით კატასა ხოცდა ლომსა“. ჩვეულებრივ ასე ესმოდათ და დღესაც ასე გვგონია, რომ **კატა** ჩვეულებრივი კატაა (შინაური ან გარეული, უფრო კი შინაური), ვეფხის მსგავსი პატარა ცხოველი. დაპი-

რისპირება ნიშნავს – ლომი ცხოველთა შორის უძლიერესი, კატა – ერთ-ერთი ყველაზე სუსტი. ვ. ნოზაძემ ამ გაგებაში ეჭვი შეიტანა და გამოაცხადა: კატა ბევრ ხალხში წმინდა ცხოველი იყო და რუსთველი მის მოკვლას სატრაბახოდ არ გახდიდაო. მოჰყავს ერთი საინტერესო მაგალითი: ერთხელ კატას მაჰმადის წამოსასხამზე ეძინა. მაჰმადს სადღაც მიეჩქარებოდა და, რა არის, კატა არ გავაღვიძოო, მოსასხამის ის ნაწილი მოსჭრა, „სადაც კატა ტკბილად განისვენებდა და ხრუტუნებდა!“ (220). აქვე შევნიშნავ: ჩვენს უდიდეს ესთეტს აკაკი განერელიას ზუსტად მსგავსი სცენა აქვს აღწერილი თავის ნოველაში „შამილის ერთი დღე“.

შემდეგ მკვლევარი მსჯელობს კატის გავრცელებაზე ვეროპაში, მის სახელწოდებაზე და ა.შ. ამის შემდეგ გვიცხადებს: კატა, ანუ **ყატა**, არაბული სიტყვაა და ნიშნავს უდაბნოს ქათამს. ვეფხისტყაოსანში ნახსენებია არა კატა, არამედ ყატა (უდაბნოს ქათამი). ბოლოს დასძენს: „კატა“ რომ აქ ფრინველი არის, ამას ზედმეტად გვიდასტურებს მეორე ლექსი, სადაც სწორედ ლომის მოკვლა ფრინველის მოკვლასთანაა შედარებული –

**ჭირად არ მიჩნდა ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სირისა**  
(320).

ამით ტარიელი ამბობს – როგორც ფრინველის (სირისა) მოკვლა, ისე არ მიძნელდებოდა ლომის მოკვლაო.

მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის „კატა“ არ არის არც შინაური და არც გარეული კატა. ვტნის „კატა“ არის არაბული სიტყვა „კატა“ (ყატა), რომლითაც უდაბნოს ქათამი, კაკბის ერთი ჯიში იწოდება“ (221).

ამ დიდებული და საინტერესო მსჯელობისადმი პატივისცემის მიუხედავად, ვერაფრით გავიზიარებ ამ მოსაზრებას. საქმე ისაა, რომ შედარებაში აშკარად ინაკვთება **სიძნელე – სიადვილის** დანყვილება-დაპირისპირება. ლომის მოკვლა ძნელია, კატისა – უადვილესი (განსაკუთრებით კი შინაურისა). შედარება გვიხსნის: ტარიელი ისე ძლიერია, რომ ლომს კატასავით იოლად კლავსო... ყატის (უდაბნოს ფრინველის) შეპყრობა, როგორც ვიცით, ერთობ ძნელია, სამაგიეროდ ერთობ იოლია შინაური კატის დაჭერაცა და მიხრჩობაც. გარდა ამისა, ხომ გვაქვს საყოველთაოდ ცნობილი გამოთქმა - „კატასავით მივახრჩვე“.

ტაეპი – **ჭირად არ მიჩნდა ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სირისა** – რუსთველისაც რომ იყოს, მაინც ვერ გამოდგებოდა უთუმცაო არგუმენტად, ვინაიდან ეს „სირისა“ ყატას კი არ გულისხმობს, არამედ ზოგადად ფრინველს. ამგვარი შედარება პოე-

მაში სხვაგანაცაა. ტარიელსაო, - ფიქრობს ავთან-  
დილი, ლომის მოკვლა ისე ეადვილება, როგორც  
ლომს ვაცის მოკვლაო. ესე იგი, ადვილად მოსაკ-  
ლავ სულიერთა შორისაა კატა, ვაცი, სირი.

ზოგ მეცნიერს პოემის ის სტროფი, სადაც **ნიან-  
გია** ნახსენები, ინტერპოლატორისა ჰგონია. ამის  
ერთ-ერთ საბუთად ის მოაქვთ, თითქოსდა სიტყვა  
ნიანგი გვიან შემოვიდა ქართულში, რუსთველის  
დროს მას **ხვითქი** ერქვაო (იხ. ალ. ლლონტის სტა-  
ტია „კრიტიკაში“, 1989, II).

ჩემი აზრით, კაცს არ შეუძლია უცილობლობით  
ამტკიცოს, რომ **ნიანგი** გვიან (მე-13 საუკუნის შემ-  
დგომ ხანაში) შემოვიდა ქართულში თუ უფრო ად-  
რე, ვინაიდან ჩვენ არა გვაქვს ქართულ სიტყვათა  
ისტორიული ლექსიკონები; რომც გვექონდეს, ვინ  
იქნება იმის თავდები, რომ ისტორიული ასპექტით  
ყველა სემანტიკური ოდენობა ზუსტად იქნება გა-  
მოძიებული!

აი, ამ მხრივ ჩემთვის ფრიად მოულოდნელი აღ-  
მოჩნდა ვ. ნოზაძის მითითება:

„ავთანდილის მომხიბვლელ გალობაზე გამოვიდნენ –  
კლდით ნადირნი, წყალშიგ თევზნი, ზღვით ნიანგნი  
(968).

სახელი „ნიანგი“ არის სპარსული – ნიჰანგ; იგი  
არის „კროკოდილო“. ფირდოუსი „მეფეთა ნიგნში“

ნიანგს ხშირად ახსენებს და იქედან ჩანს, რომ ნიანგნი ზღვაში და მდინარეში ცხოვრობენ: - გმირთა დარტყმანი და ზართა ხმაური ისეთი იყო, რომ გამოიყვანდა ნიანგს ზღვის სიღრმიდანო“ (222).

აქედან ორი დასკვნა გამომაქვს: 1. თუ „შაჰ-ნამეში“ არის ნახსენები ნიანგი და თანაც ზუსტად ამავე ფორმით, იგი რუსთველსაც რომ ჰქონოდა, სრულიად მოსალოდნელია, ვინაიდან მაშინდელმა კულტურულმა საზოგადოებამ ცოტა უფრო უკეთ იცოდა ფირდოუსი, ვიდრე დღევანდელმა კულტურულმა საზოგადოებამ იცის პუშკინი. გარდა ამისა, ვისაც ოდნავი წარმოდგენა მაინც აქვს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „შაჰ-ნამეს“ ლიტერატურულ ურთიერთობებზე, მისთვის ნათელია, რომ რუსთველს აუცილებლად უნდა გამოეყენებინა სიტყვა ნიანგი; 2. თვით სახე-ხატი: ზღვიდან ნიანგთა გამოსვლა – ფირდოუსისაც ჰქონია და ეს სახეობრივი ელემენტი რუსთველსაც გამოუყენებია. ზღვიდან ნიანგთა გამოსვლის სახეობრივი მსგავსება ბევრ რასმე გვეუბნება.

ამ მითითებების შემდეგ ზემოაღნიშნული „სადავო“ სტროფის რუსთველურობას კიდევ ერთი მძლავრი არგუმენტი ეძებნება.

საინტერესო და საგულისხმოა მსჯელობა ხრდალზე, ტანაჯორზე, ცხენზე. მითითებულია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნისას გავრცელებული



იყო **ცხენოსანი** და არა **მხედარი**. ინტერესმოკლებული როდია მსჯელობა **ტაიჭსა** და **მერანზე**, ცხენზე, როგორც საჩუქარზე.

გამოკვლევის მნიშვნელოვანი კარია „ვეფხისტყაოსანის ფრინველნი“. **ყორანი** პოემაში გვხვდება როგორც ფრინველი და როგორც შავი ფერის აღმნიშვნელი ცნება; **ყვავი** მიჩნეულია ულაზათო და უშნო ფრინველად, ძაგების ღირსად. თუ ყორანს სიშავის ელვარება მაინცა ჰქონდა, **ყვავი** ამ ღირსებასაც მოკლებულია. ჩვეულებრივ ყვავს უპირისპირდება ბულბული. ბულბული ვარდის მომღერალ ფრინველადაა მიჩნეული. თუ ლამაზ მცენარეთა მეფედ ვარდია ჩათვლილი, მომღერალ ფრინველთა მეფედ ბულბულია ნაგულისხმევი. ავთანდილს ისე ტკბილი ხმა ჰქონდა, რომ „მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსა“ (229).

ამრიგად, ბუ უპირისპირდება ბულბულს, როგორც ცუდად მომღერალი.

პოემაში ნახსენებია გავაზი: „ვითა გავაზი გაფრინდა“. **გავაზი** მოდის არაბული **ღავაზ**-ისაგან. **ღავაზ** ნიშნავს შევარდნებს, ბაზი – შევარდენს. აქედანაა სიტყვა **ბაზიერი** – კაცი, ვინც ბაზებს (შევარდნებს) უვლის და მეთვალყურეობს. ფრაზა – „ვითა გავაზი გაფრინდა, არ გაშვებული ხეზითა“ დავას იწვევს. ბევრს ეჩოთირება „არ გაშვებული ხეზითა“ და მიმართავს კონიექტურას – „არს გაშვე-

ბული ხეზითა“. აქაოდა, გაფრინდა ძაფისაგან გამ-  
ვებული გავაზივითო.

სინამდვილეში გავაზით (შევარდნით) ნადირო-  
ბისას ხშირად შევარდენს მობმული ჰქონდა ხეზი  
(წვრილი მკედი) და ისე ანადირებდნენ. მკედის ერ-  
თი ბოლო პატრონს ეჭირა ხელში. ეს იმიტომ იყო  
საჭირო, რათა ფრინველი ნადირობისას ხელს არ  
გადაჰყოლოდა და არ გაქცეულიყო.

ავთანდილის შემთხვევა ისეთია, ნადირობის ეს  
ნესი აქ სიმბოლურ დატვირთვას იძენს და ქვეტექ-  
სტი დიდად აზრიანი გამოდის: ავთანდილიც გავაზ-  
სა ჰგავს. იგი ხეზით (ძაფით) ხელთ უპყრია თინა-  
თინს, პატრონს. ეს წვრილი ძაფი სიყვარულის ძა-  
ფია. პატრონმა – თინათინმა – ამ ხეზით დაჭერილი  
ავთანდილი ტარიელს (მოსანადირებელ საგანს) და-  
ადევნა. ავთანდილი სანადიროს იპოვის და არ დაი-  
კარგება, ვინაიდან იგი პატრონთან ხეზითაა დაკავ-  
შირებული. ამ ხეზის მეშვეობით გავაზი – ავთანდი-  
ლი – მალე ისევ პატრონს დაუბრუნდება.

დიდ ინტერესს იწვევს მსჯელობა არწივსა და  
ორბზე. ნათქვამია, რომ პოემაში არწივიცაა ნახსე-  
ნები და ორბიც. „არწივი არის არა მარტო ფრინ-  
ველთა მეფე; იგი ... ღვთიური ფრინველიც ... ზევ-  
სის წმინდა ფრინველი არის არწივი ... არწივ-ღმერ-  
თისაგან წარმოშობილად თვლიდნენ თავს მეფეები  
ბაბილონის, სპარსეთის, რომისა... ზოგი ბერძენი

მეფე არწივის სახელს ირქმევდა: „აეტოს“ (231). ვინ იცის, ინებ კოლხთა მეფე **აიეტიც** არწივთან იყოს დაკავშირებული, მით უმეტეს, რომ ხახულის მონასტერში ქართველებსაც გამოქანდაკებული ჰქონიათ ფრთაგაშლილი არწივი (230).

არწივი ძველად მიჩნეული იყო მზიდან ცეცხლის წამომღებად. ზოგი ხალხი მას ასე ეძახდა: **ფენიქს**. არწივ-ორბ-ფენიქსს, ძველი რწმენით, მკვდრეთით აღდგენა ძალუძს. ესე იგი, მას შეუძლია განჭაბუკება. მკვლევარს მოჰყავს პომის ის ადგილები, სადაც ეს ფრინველებია ნახსენები. ავთანდილმა ორბი ჩამოაგდო, ფრთები დააჭრა: „გარდახდა და ფრთენი დასჭრნა, წყნარად შეჯდა, არ აქშინდა“. ამის გამო ვ. ნოზაძე წერს: „ჩემი მონაფეოზის დროს ეს ლექსი ძალიან მაკვირვებდა: რად უნდოდა ავთანდილს ორბის ფრთები და რატომ დასჭრა მას ფრთები? ვერავინ ვერ ამიხსნა, ვერც ჩემმა მასწავლებლებმა. თურმე საკითხი იოლი ასახსნელი იყო... სწორი ფრენისათვის ისარს არწივის ფრთას უკეთებდნენ – ბაჰრამ ჯუბინემ (ჩუბინე) ამოარჩია ჭადარის ხისაგან გაკეთებული ისარი, რომელზეც მოწყობილი იყო არწივის ოთხი ფრთა და გასტყორცნა... რუსტიმმა აირჩია მძიმე ისარი... არწივის ოთხი ფრთით იყო იგი დასრულებული“ (234). „სამეგრელოს აღწერაში“ არქანჯელო ლამბერტი სწერს ... აქ, სამეგრელოში, მუდამ დაინა-

ხავთ, რომ ჰაერში დაფრინავენ არნივები, რომელ-  
თაც მეგრელები ხშირად მახით იჭერენ მხოლოდ  
იმისათვის, რომ არნივის ფრთა მიაბან ისარს“ (234).

ეტყობა, ღვთაებრივ მკვლევარს ხელთ არ ჰქო-  
ნია ს. კაკაბაძის რედაქტორობით გამოცემული  
„ვეფხისტყაოსანი – ნამდვილი და ჩანართი“ ტფ.,  
1913, სადაც ერთ ინტერპოლატორულ სტროფში  
(34) იკითხება:

გამხლტომს ირემსა ფერდსა ჰკრა **ისარი ორბის ფრთიანი**.

აქედან ნათელი ხდება, თუ რად სჭირდებოდა  
ავთანდილს ორბის ფრთა. ოლონდ მკვლევარი გაი-  
ტაცა **ფრთის** ამბავმა და საკუთრივ **ორბის** (ფენიქ-  
სის) სიმბოლიკა აღარ გაგვირკვია. „ინდო-ხატაელ-  
თა ამბავში“ რუსთველი ოსტატურად იყენებს ორ-  
ბის (ფენიქსის) შესახებ ძველ წარმოდგენას და ერთ  
მნიშვნელოვან სიტუაციას დიდი აზრით ტვირთავს.  
ვითარება ასეთია: ტარიელმა დაიმორჩილა მტერი –  
რამაზ ხატაელი; ციხეში ჩაკეტილი ინდოელები კი  
მანც ვერ „გამოენდვნენ“, იფიქრეს, ემანდ რაიმე  
ხიმანკლობას არ გვინწყობდნენო ხატაელნი. ისინი  
ათი წლის გადაკარგულ ტარიელს არსაიდან მოე-  
ლოდნენ და იმედიც გადანურული ჰქონდათ. მაშინ

– ტარიელ მიდგა, უყვილა: „მე მოველ მეფე თქვენით,  
თანა მყავს ჩემი მნათობი, პირი ელვათა მფენით,

## ჩვენ მოგვცა მალლით მაღალმან აწყა ორბისა

ფრთენიო,

გამოდით, თქვენი სიშორე არს ჩვენგან მოუთმენიო.

აქ ორბს ღრმა გააზრება ენიჭება: სამეფოს მოუკვდა მეფე-არწივი, მეფე-ორბი, ფარსადანი, რომელიც ძველი, ბებერი ორბივით გარდასულიყო. ახლა მისი სახით („სახითა მის მიერითა“) ინდოელთ გამოეცხადა განჭაბუკებული, თითქოს მკვდრეთით აღმდგარი ახალი ორბი-ფენიქსი – ტარიელი.

ვფიქრობ, ორბის ამგვარი სიმბოლური დატვირთვა რუსთველის სიდიადის კიდევ ერთი დასტურია.

ვ. ნოზაძე კონტექსტის გათვალისწინებით იკვლევს ფრინველებს: დურაჯს, გნოლს, ქორს, ჩიტს, შავარდენს, იხვს, ბატს, ტრედს, იადონს. ეს უკანასკნელი, პოემით, იგივე ბუღბულია.

ნიგნის ბოლოს მკვლევარი გვანვდის ზოგი სიტყვა-ცნების საანალიზოდ საჭირო ცნობებს. ესენია: ლოცვა მნათობთადმი (იულიუს მატერნუსისა), ნათესავი, ტომი, სახლი, ერი. ამ უკანასკნელ შემთხვევაში მკვლევარი გამოყოფს ერის რამდენიმე გაგებას: საომარი ძალა, ხალხი, სხვადასხვა საზოგადოებრივი ფენა, სავაჭრო ერი, დარბაზის ერი (აქედან - დარბაისელი).

ყურადღებას იპყრობს დაკვირვება, რომ „თემი“ ნიშნავს ქვეყანას, სამეფოს, მხარე-კუთხეს (243). დანართში საუბარია ალქიმიზაზე, დაქოლვაზე. „და-

ქოლვა არის უძველესი სასჯელი სიკვდილით. მოსეს რჯულში ჩამოთვლილია ის დანაშაული, რომლისთვისაც დაქოლვა იყო განწესებული – მრუშობა, სისხლის შერევა, მამათმავლობა, თვიურის დროს დედაკაცთან კავშირი, ბინობა, ან გასათხოვი ასულის უქალწულობა, დანიშნულის ღალატი, ღმრთის გმობა, ცრუ ღმერთთა თაყვანება, მამის გმობა, მკითხაობა-მარჩიელობა და სხვ. სიკვდილით დასასჯელის დაქოლვა ქალაქს, ან ბანაკს გარედ ხდებოდა. დამნაშავისათვის პირველად მონშეებს უნდა დაერთყათ ქვა, და შემდეგ მას ყველა ესროდა“ (244). ავტორი იძლევა „სამსალის“ განმარტებასაც. ბუდას მოძღვრებით, „რასაც კაცნი ქვეყანასა და სიცოცხლეს უწოდებენ, არის ნამდვილად მხოლოდ სვლა, პროცესი შექმნის და მოსპობისა, ანუ „სამსარა“ ... პროცესი დაბადებისა, სიცოცხლე-ცხოვრებისა და სიკვდილისა არის სამსარა და იგია არსებითად ტანჯვა, ვაება, ტკივილი, მწუხარება“ (245). ეს სიტყვა - „სამსარა“ პოემაში გვხვდება როგორც „სამსალა“ და ვ. ნოზაძე ფიქრობს, რომ შემოსულია სპარსეთის გზით.

ავთანდილი თინათინს იგონებს და ამბობს –

**რად სიცხე გულსა ნიადაგ მწვავს გმირთა სამს**

**ალებისა;**

**რად გული კლდისა ტინისა შემქმნია სამ სალებისა;**

**არ შეუძლია ლახვარსა დაჩენა სამსა ლებისა,  
შენ ხარ მიზეზი სოფლისა ასრე გასამსალებისა.**

მაჯამური რითმის პირველი სიტყვა ნიშნავს სამ ალს, მეორე – სამ სალ კლდეს, მესამე – სამ ნყულს, დაღურჯებას, მეოთხეშია საძიებელი სიტყვა – გასამსალება. შენ გამო სოფელი **სამსა-ლად** გადამექცაო.

იგივე სიტყვა რუსთველმა გამოიყენა „ინდო-ხატაელთა ამბავშიც“. ეს კიდევ ერთხელ გვიჩვენებს, რომ „ამბავიც“ რუსთველის ნაკალმარია. აქ ვკითხულობთ:

**ავთანდილ იტყვის: „მომკლაო სოფლისა მე სამსალამა“.**

ოღონდ „ამბავში“ რუსთველი ამ სიტყვას მეტ დატვირთვას, მეტ ფილოსოფიურ შინაარსს ანიჭებს. საქმე ისაა, რომ ტარიელის საბოლოო ბედნიერებით გახარებული სპასპეტი ინდოეთში მხიარულობდა, ნადიმობდა, საჩუქრებს იღებდა. და აი, დადგა ტარიელ-ნესტანთან განშორების წამიც და კვლავ, ეს უკვე მერამდენედ, სახასიათო ამინდი შეიცვალა, კვლავ სიმძიმელმა მოიცვა იგი. ამ ვითარებაში ამბობს: „მომკლაო სოფლისა მე სამსალამა“. ამ შემთხვევაში სამსალა ნიშნავს სოფლის ტრიალს; ამ სიტყვაში ავთანდილი კარგიდან ავში

და პირუკუ წარამარა გადასვლის ფილოსოფიურ დებადს აწნავს.

გარდა ამისა, ნაკვლევს ერთვის „ნაკის“ განხილვა, საასტრონომიო ცნობები და სხვ. ორივე გამოკვლევას თან ახლავს მითითებული ლიტერატურის სია, სულ 308 ერთეული. აქედან უმეტესობა უცხოურ ენებზე არსებულია.



## 4. „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“

გამოკვლევის აღნიშნულ ტომს (სანტიაგო დე ჩილე, 1957) ავტორი ვახტანგ მეექვსეს უძღვნის. მასში მიმოხილულია შემდეგი საკითხები: მზე რელიგიაში, მზის თაყვანება წინა აზიაში, აზიაში საერთოდ, ეგვიპტეში, ევროპაში; მზე ქრისტიანობაში, ასტროლოგიური თეოლოგიის მზე, მაჰმადიანურ განხრათა და სექტათა მზე, მზის ძენი; მზე ფილოსოფიაში, კერძოდ, პლატონურ ფილოსოფიაში, სხვადასხვა ფილოსოფიურ სკოლაში; მზის ასტროლოგიურ-ფილოსოფიური სწავლანი, მზე ნეოპლატონიზმში, ქრისტიანული თვალსაზრისები ნათლის შესახებ, ისლამი ცათა შესახებ; მზე მწერლობაში წარმოდგენილია შემდეგნაირად: მზე უძველეს მწერლობაში, კლასიკურ მწერლობაში, რომაულ ლიტერატურაში, ცა და მზე ქრისტიანულ ბერძნულ მწერლობაში, ცა და მზე იტალიურ მწერლობაში, მზე პოლიტიკასა და ხელოვნებაში; ქართული მზე, მზე ქართულ წარმართობაში, ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში, ქართულ საერო მწერლობაში.

როგორცა ვხედავთ, მკვლევარს კოლოსალური მსოფლიო მასალა შეუსწავლია, დაუსისტემებია, სათანადო საფანელი შეუმზადებია, რათა მართე-

ბულად გაეაზრებინა „ვეფხისტყაოსანის მზიური შვენება“, როგორც თვითონ უწოდებს პრობლემას.

ამის შემდგომ გარკვეულია პოემაში მზის, როგორც მნათობის, არსი და რაობა. კერძოდ, მზე, როგორც მნათობი, მზე, როგორც ადამიანის მშვენების გამომხატველი, მზე და ღმერთი, მზე – ხატი ღვთისა, ხატი მზიანი ღამისა და სხვ.

მკითხველისადმი მიმართვაში ავტორი ასე მსჯელობს: ღვთაებრივი დანტეს ბევრი ლექსი ბუნდოვანი ან გაუგებარია. მკვლევართა აზრით, ეს იმიტომ, რომ იმჟამინდელი ღვთისმეტყველება დღეს აღარ გვესმის. მიუხედავად ამისა, დანტეს ეს „ბუნდოვანი“ ადგილები არავის ამოუღია ტექსტიდან. იგივე ითქმის „ვეფხისტყაოსანზეც“. „გაუგებარ ლექსთა სიბნელეს ხშირად იმ იოლ საბუთს მიაწერენ, თითქო ლექსი ჩამატებულია და ყალბი, რიოში ან გადამწერთაგან უვიცად დამახინჯებულიო“. მეტწილად ამგვარი სიძნელე ჩვენი უვიცობაა (გვ. 7, I). ნაშრომის I ნაწილი მზის ისტორიაა, რაიც ჯერ არავის დაუნერია და პირველად ეს მე ვცაადე, ოღონდ წინასწარადებული რაიმე დებადის უქონლად ვიკვლევდი და დასკვნას თვით მასალა მაძლევდაო (გვ. 7, II). მზისა და მთვარის განღმრთობის შესახებ მსჯელობის შემდეგ ნათქვამია: „მთვარის ღმერთობა იმ ხანას ეკუთვნოდა, როცა ადამიანი მონადირე იყო, ხოლო მზის ღმერთობა მაშინ დაინ-

ყო, როდესაც კაცი სასოფლო მეურნეობაზე გადავიდა“ (8).

საინტერესოა, რომ, თურმე, ქრისტემდე მე-9 საუკუნის **ბაბილონში 65 000-მდე ღმერთს თვლიდნენ, ინდოეთში – რამდენიმე მილიონს (9)**. უკვე გარკვეულია, რომ იაპონიასა და ჩინეთში იმპერატორები ცის შვილებად, მზის შვილებად შეირაცხებოდნენ (13); სპარსული მაზდეანობის მიხედვითაც, მზე-ცეცხლი არის მეფეთა სიმბოლო, ნიშანი; ეგვიპტეში კი ფარაონმა ამენჰოტეპმა სცადა ერთადერთ ღმერთად მზე დაემკვიდრებინა. თვით მას კი ეწოდა „ეხ-ენ-ატონ“ – სული მზისა (19, I).

ევროპაშიც ზე-ღმერთსა სცემდნენ თაყვანს. „სოლ“ არის მზე, მზე-ღმერთი რომაელთა“; ჰერმეს ტრისმეგისტოსის სწავლების მიხედვით, მზე არის მეორე ღმერთი, რომელსაც **ყოვლად ძლიერის შემდეგ** თაყვანება ეკუთვნის. ამ სწავლების თანახმად, **მზე არის მხოლოდ მეორე არსი, რომელს ზემოთ ღმერთი ჰყავს (28, I)**. **მზე არის მეორე ღმერთი, რომელსაც უზენაესის შემდეგ უნდა ევედრო (54, II)**. აღნიშნული სწავლა ერთობ მნიშვნელოვანია შემდეგი მოსაზრებით:

დღევანდელი ტექსტებით, ავთანდილი უგალობს და ევედრება „შვიდთა მნათობთა“, მათ შორის წინა პლანზეა წამოწეული და, სამართლიანადაც, მზე. ოღონდ, ზემოაღნიშნული სწავლების მი-

ხედვით, **მზეს, როგორც მეორე ღმერთს, წინ უნდა უსწრებდეს პირველი, ნამდვილი ღვთისადმი გალობა.** ეს გახლავთ წმინდა ქრისტიანული დამოკიდებულება მნათობებისა და ღვთის ურთიერთობისადმი. ღვთისადმი აღვლენილი გალობის სტროფი კი დღევანდელ აკადემიურ ტექსტებში არსად ჩანს. სინამდვილეში კი იგი მოსალოდნელი იყო. თურმე, ამგვარი სტროფიც შეუთხზავს რუსთველს, ოღონდ მკვლევრებს ეს პოეტური აბზაცი რუსთველისეულად ვერ უცნიათ. აღნიშნული მსჯელობის შემდეგ კარგად გასაგები ხდება, რომ მზისადმი გალობა-ვედრებას წინ უნდა უძღოდეს **ღვთისადმი ვედრება-გალობის გამომხატველი შესანიშნავი სტროფი „ცად არის“:**

იტყვის, თუ: „ჩემი ხელ-მქმნელი, ღმერთო, მზეა და  
**ცად არი;**  
ვინ პირი მსგავსად მის მზისა შექმენ და შეა-**ცა-დარი;**  
უმისოდ სულდგმულობასა, გულო, ვით შეე**ცადარი,**  
ვა, სიცოცხლისა სოფელმან აროდეს არ დამ**ცა დარი“.**

სტროფი დაცულია ყველა უმნიშვნელოვანეს და უძველეს ხელნაწერში).

ამის შემდეგ წავა მზისა და სხვა ვარსკვლავებისადმი ვედრება. სხვათა შორის, ამავე თანამიმდევრობას იცავს რუსთველის თანამედროვე და თითქმის მისი ტოლი ფრანცისკო ასიზელი (იტალია,

1182-1226), როდესაც თხზავს ლექსს „ქება ძმა მზისა“. ლექსში ჯერ საუბარია უზემთაესზე (ღმერთზე), მერე კი მზეზე, მთვარეზე და ა.შ. (იხ. ვ. ნოზაძე, 77, 1).

შემდეგ მკვლევარი უჩვენებს, თუ როგორ თანდათან დაამარცხა ქრისტიანულმა ღმერთმა მზე-ღმერთი: „მეორე საუკუნეში, როცა სურდათ ერთი რომელიმე ღმერთი ყველა ღმერთზე მაღლა დაეყენებინათ, იტყოდნენ: იოვი აეტერნო, ანუ იუპიტერი მარადი, საუკუნო.

მესამე საუკუნეში „იუპიტერი მარადი“ მზემ შესცვალა და მზის შესახებ ამბობდნენ: სოლ აეტერნუს – მზე საუკუნო, მარადი.

მეოთხე საუკუნის დამლევს უკვე იტყვიან: დეუს აეტერნუს – ღმერთი მარადი ... აი, ეს ღმერთი გახდა მარადი, და ამით წარმართულმა რელიგიამ უკვე მოიხარა ქედი ქრისტიანობის წინაშე.

312 წელს იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა ბრძოლის წინა დღით გამოცხადება იხილა: მზე ჩადიოდა; ჩამავალი მზის თავზე ცაში გამოჩნდა ნათელის ჯვარი შემდეგი წარწერით: „ამით გაიმარჯვებ“.

სულ მცირე ხნით აღიარებული მზე მარადი ჩავიდა. ჯვარმა გაიმარჯვა.

იმპერატორმა კონსტანტინე დიდმა (274-337) ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხა-

და“ (30, I). მაგრამ მზე მაინც უკვდავი დარჩა. ქრისტიანობამ წარმართობა დაამარცხა, ოღონდ მისგან ბევრი რამ შეითვისა. კერძოდ, ქრისტიანული შობა და აღდგომა დაუკავშირა მზის დაბადების დღეს 25 დეკემბერს (31-32).

იმისათვის, რათა უჩვენოს პ. ინგოროყვას დებულების (რუსთველი მანიქეველიაო) უსაფუძვლობა, მკვლევარი გამოწვლილვით იხილავს მანიქეიზმის არსს, მოჰყავს და იმონმებს მსოფლიოში ცნობილ სპეციალისტებს. აღსანიშნავია, რომ ვ. ნოზაძემ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ამ კონცეფციის დაძლევისა და რუსთველოლოგიის დონის შემდგომ ამაღლებაში.

ჩვენს მეცნიერებაში აღიარებულია, რომ, თუ რომელიმე ფილოსოფიურ სისტემას ემყარება რუსთველი, ეს არისო ნეოპლატონიზმი. ამიტომაც საინტერესოა ნეოპლატონიზმის ვ. ნოზაძისეული განხილვა და მზის ადგილი ამ სისტემაში. „ნეოპლატონიზმი წარმოიშვა ალექსანდრიაში, გაიზარდა და დავაჟკაცდა რომში, გარდაიცვალა ათინაში“ (55, II). პლოტინი გახლდათ ნეოპლატონიზმის სულისმდგმელი. მისი მოძღვრების თანახმად, არსებობს სამება: ერთი, ანუ ღმერთი (გავიხსენოთ რუსთველის თქმა - „ჰე, ღმერთო, **ერთო ...**“); იგი წარმოქმნის **გონებას**. გონება კი – თავის მხრივ – სულს. ამრიგად, სამება ასეთია: **ერთი, გონება, სული. ერ-**

თის ფიზიკური ხატი კი არის მზე (56-57). ერთი წარმოქმნის **გონებას**; გონება – **სულს**, სული – **ბუნებას**. ბუნების წარმომადგენელი ფლობენ ქვემოთა სულს. ეს მინიერი სული ჰბაძავს თავის ციურ სულს, ოღონდ ეს წაბაძვაა და არა სრულყოფილება. შდრ. რუსთველის - „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან; **მართ მასვე ჰბაძვენ**, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“, სადაც სწორედ ადამიანურ სიყვარულზეა საუბარი, ოღონდ ამ სიყვარულმა ღვთაებრივ სიყვარულს უნდა წაბაძოსო. პლოტინის აზრით, **ერთმა** წარმოქმნა ყველა არსება. ყველა არსება ატარებს სახეს (ფორმას), რადგან არსი, სუბსტანცია არის სახე, ფორმა (57, I). გავიხსენოთ რუსთველის თქმა – „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შექმენ **სახე ყოვლისა ტანისა**“ (სახე ყოვლისა ტანისა არის ფორმა – ელგ. ხინთიბიძე).

მზე „ვეფხისტყაოსანში“ დაახლოებით იმგვარადვეა გამოხატული, როგორც მას წარმოიდგენდა დიონისე არეოპაგელი. თვით დიონისეს კი რუსთველი ხშირად ესესხება, ერთგან სახელდებითაც ახსენებს. დიონისეს მიხედვით, სახიერება არის ღმერთი და მისი ხატი არის მზე. მზის ნათელი არის ღვთის მხოლოდ სიმბოლო (62, II).

მკვლევარი დაასკვნის: „ქრისტიანულ ფილოსოფოსთა სწავლაში ღმერთი წარმოდგენილია ვითარცა ნათელი უხილავი და მიუწვდომელი, ხოლო მზე

კი არის ამ ნათელის მარტოოდენ ხატი. ის, რაც ღმერთი არის საიქაო, გონების მხარეში, სააქაო ქვეყანაში არის მისი ხატი – მზე“ (65, 1).

შემდგომ მკვლევარი იკვლევს ცა და მზეს ქრისტიანულ ბერძნულ მწერლობაში. აქ ერთგან მკვლევარი მიუთითებს, რომ მთელი ახალი აღთქმა პირველად **ბერძნულად** დაინერა, ხოლო მათეს სახარება – **არამეულად** (73). ვფიქრობ, აღნიშნული რაღაც პარალელს ავლენს მცხეთაში აღმოჩენილი ბილინგვის ორენოვან წარწერასთან. სერაფიტის ეპიტაპიაც ხომ **არამეულ** და **ბერძნულ** ენებზეა შესრულებული. აღნიშნული ასპექტით კვლევა-ძიება, ვფიქრობ, ნაყოფიერი უნდა გამოდგეს.

საგულისხმოა მკვლევრის ნეიტრალური მითითება: დანტეს „ღვთაებრივი კომედის“ სამივე ნაწილი – 33 სტროფისაგან შედგება, რაკილა ქრისტეც 33 წლისა აღესრულაო (78, 1).

ეს მითითება რუსთველის მკვლევრებმა უნდა გაითვალისწინონ. „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგი სადღეისოდ მიჩნეული კანონიკური ტექსტით 31 სტროფს შეადგენს (სასკოლო გამოცემის მიხედვით - 32). ხომ არაა სადმე ხელნაწერებში მიმოფანტული და მიფუჩეჩებული რუსთველის კიდევ ერთი სტროფიც?

სხვათა შორის, როგორც რუსთველს, ისე დანტესაც მზე გამოჰყავს ღვთაების ხატად (80, 1). გარ-



და ამისა, ქართველ მკვლევრებს დანტესა და რუს-თველთან ქრისტიანული აღმსარებლობის ასპექტით ბევრი მსგავსება აღმოუჩენიათ და გამოუვლენიათ. არც ის არის დასავიწყებელი, რომ ეპილოგში ხუთი სტროფიდან რუსთველის **სამია**. ასევე „მათ **სამთა** გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანერთის მონება“. ქაჯეთის ციხეს **სამი** კარი აქვს. **სამი** რაინდი სამას მოლაშქრეს **სამად** გაიყოფს და **სამი** მხრიდან შეუტევს; თინათინი ავთანდილს **სამ** წელიწადს მისცემს უცხო მოყმის საძებრად. ეს სამი წელი შემდეგ სამ თვედ „მიიყარა“. **სამი** თვის სავალს გმირები ხშირად **სამ** დღეში გაივლიან და ა.შ.

ეჭვი არაა, რუსთველი გადაკვრითა და „შეფარვით“ მიგვითითებს მის ქრისტიანულ აღმსარებლობასა და სამებაზე, ერთი ღმერთის სამსახოვნებაზე. არც ისაა ყურადღებიდან გამოსაშვები, რომ დანტეს სტროფს შეადგენს **სამი** სტრიქონი.

ყველაფერი ეს კიდევ და კიდევ მიგვანიშნებს, რომ რუსთველს პროლოგში უნდა ჰქონოდა არა 32 (როგორც ეს სასკოლო გამოცემაშია ნარმოდგენილი), არამედ 33 სტროფი. მართლაც, ხელნაწერებში დაცულია ერთი მშვენიერი სტროფი, რომელიც ერთგვარად ასრულებს და აგვირგვინებს პლატონის ცნობილ მოსაზრებას სახელმწიფოს შესახებ, სადაც მიჯნური უნდა მიჯნურობდეს ისე, როგორც მეომარი უნდა გულოვნებდეს და მუშაკი – მუშაკობდეს.

ამ პლატონური იდეის გამომხატველ სტროფს მოჰყვება სადავო და საძიებელი სტროფი. კონტექსტის გასათვალისწინებლად მომყავს ორივე:

რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას  
უბნობდეს:  
მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;  
კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და  
გამოსცნობდეს,  
არცა ვისგან დაინუნოს, არცა სხვასა უნუნობდეს.  
თუ მიჯნურსა მიჯნურობა ეტლად მომცა რათგან  
ბედმან,  
მე მით ვიცან საქმე მათი თავით ჩემით შენახედმან.  
სიტყვა კარგი გამოვაგე ლექს-მრავალმან, ენა  
მეტმან,  
შეიზომნეს ჭირნი მათნი ჭირთა ჩემთა მეთედმან.

აღსანიშნავია, რომ სტროფი დაცულია უძველეს და უმნიშვნელოვანეს შემდეგ ხელნაწერებში – S-2829, H-757, H-54, H-4499 და სხვ.

ასევე ბევრის მომცემი და ბევრგზის საგულისხმო ორიენტაციის მომცემია ვ. ნოზაძის მომდევნო მსჯელობებიც. მკვლევარი იხილავს მზეს ფირდოუსის პოეზიაში და სწორადაც იქცევა, ვინაიდან ფირდოუსის შემოქმედებას რუსთველი ზედმინევნით იცნობდა.

ფირდოუსისთანაც მზე ღვთაების შექმნილია. ღმერთი უფალია მზისა და მთვარისა; მან შექმნა

მზე, მთვარე, მინა და დრონი. მომაბეზრებლად ხშირად იმეორებს მგოსანი, რომ ალაპი არის შემქმნელი მზისა, მთვარისა, სატურნისა, მარსისა და სხვათა (83, II).

პირდაპირი კვლევის საგანს ზოგჯერ კიდევ შორდება მკვლევარი და ამგვარ გადახვევასაც აკეთებს: ფირდოუსიმ თავისი თხზულება „შაჰ-ნამე“ შაჰ მაჰმუდს მიუძღვნა. როცა შაჰმა პოემის ნაწყვეტი წაიკითხა, ისე აღტაცებული დარჩა, რომ მის დამწერს აბულ ყასიმ მანსურს ფირდაუსი, ანუ სამოთხისდარი უწოდა. ეს წოდება მანსურს ბოლომდე შერჩა (84, I). შემდეგ მოყვანილია აუარებელი მასალა, სადაც ნაჩვენებია, რომ ფირდოუსი მზეს იყენებს ქალის ღანვთა შესადარებლად. მზე მსგავსი დედაკაცის ღანვთა (გავიხსენოთ: ავთანდილი თინათინის ღანვებს მზეს ადარებს).

ამრიგად, - დაასკვნის ავტორი, - მზე თითქმის ყველა ხალხის (განურჩევლად რელიგიური მიდრეკილებისა) წარმოსახვით იყო მეფის სიმბოლო, ღვთის ფიზიკური ხატი და „განა გასაკვირია, რომ ქართველნი მეფენი, და კერძოდ, თამარ მეფე მზედ ყოფილიყო გამოცხადებული? განა გასაკვირია, შაჰ-ნამეში და ვეფხისტყაოსანში მეფეს და მეფის წულს მზე ეწოდებოდეს?“ (93, I).

თავისთავად საინტერესო და შემეცნების თვალსაზრისით ნაყოფიერია თავი „მზე ხელოვნე-

ბაში“, სადაც ახსნილია, თუ რად აგებდნენ შენობებს პირით მზისაკენ, ქუჩებს მიმართავდნენ აღმოსავლეთით, რატომ სრულდებოდა ლოცვა აღმოსავლეთისაკენ პირმიქცევით; აქვე მიმოხილულია ქართული მზე, საუბარია მზისა და მთვარის სქესზე, კერძოდ, ნათქვამია, რომ მთვარე მამაკაცად, მზე – დედაკაცად ითვლებოდა. მთვარე მამაკაც ღმერთად დასახული იქნა მაშინ, როცა ქართველები ჯერ კიდევ ნადირობისა და მწყემსობის პირველ ხანაში იმყოფებოდნენ და ცხოვრობდნენ რომელიღაც ცხელ ქვეყანაში (100). აქვე არ შეიძლება არ გაგვახსენდეს ამ აზრის განმამტკიცებელი უძველესი სიტყვა **წყალობა, მიწყალობა, წყალობა გაიღე ...** ეს სიტყვა იმ ხალხში შეიძლებოდა გაჩენილიყო, რომელიც ოდესღაც ცხელ, უწყლო ადგილებში ცხოვრობდა.

თავდაპირველად ივ. ჯავახიშვილს წმ. გიორგი მთვარის ღვთაება ეგონა. შემდეგ მან აზრი შეიცვალა, როცა მზეს მიანიჭა პირველი ადგილი და არა მთვარეს. იმ ხანებში ოჯახის უფროსი დიაცი გახლდათ. ამიტომაცაა, რომ მზე მდებრობითი სქესისაა. მზისაგან ბევრი სიტყვაა ნაწარმოები: მზეგრძელი (იგივე დღეგრძელი), მზით-ევი, მზერაცო, -ფიქრობს მკვლევარი (102-103).

სანამ უშუალოდ „ვეფხისტყაოსნის“ მზეს შეეხებოდეს, სწავლული მსჯელობს მზის არსზე ქარ-

თულ ქრისტიანულ მწერლობაში; იხილავს „ცხოვრების“ ტიპის ქმნილებებს. აქ გამოვლინდა: როგორც სასულიერო, ისე საერო მწერლობაში მზე არის არა ღმერთი, არამედ ღვთის ფიზიკური ხატი, სახე.

აღნიშნულის შემდეგ ავტორი არკვევს მზის ფუნქციას „ვეფხისტყაოსანში“. აქ მზე გამოყენებულია, ვითარცა მნათობი (პირდაპირი გაგებით); შემდეგ ნაჩვენებია მზისა და მთვარის ურთიერთობა (ფიზიკური მოვლენები) და ამ ურთიერთობათა პოეტური ასახვა პოემაში. ესაა: მზე – სიცოცხლის სიმბოლო, სიცოცხლის ტრიალის სიმბოლო, მზის ეტლზე (ზოდიაქოზე) შესვლა და ამ მოვლენის ამსახველი მეტაფორები. ამ მხრივ საგულისხმოა მკვლევრის მსჯელობა ერთ სტროფთან დაკავშირებით. ფატმანს მელიქ სურხავის ტყვეობიდან თავდახსნილმა ნესტანმა მიაკითხა. ფატმანმა იგი საუკეთესო ცხენზე შესვა და გააპარა.

შევე ფიცხლად საჯინბოს, ავხსენ ცხენი **უკეთესი,**

შევეუკაზმე, ზედა შევსვი, მხიარული, არ მოკვინესი.

ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა **უკეთესი!**

ნახდა ჩემი ჭირნახული; ვერ მოვიმკი, რაცა ვთესი.

მესამე ტაეპი მეტაფორაა. ნესტანი ჰგავდა ლომის ზოდიაქოში შესულ მზესო. ეს კი ხდება 23 ივლისს, როცა მზე ყველაზე ბარჩხალაა, ყველაზე ძლიერი და ლამაზია. ამგვარ მზეს ჰგავდა გახარებული ნესტანო.

აღნიშნულ სტატიაში რითმად ერთი და იგივე სიტყვა გამეორდა – **უკეთესი**.

ჩემი მხრივ, შევნიშნავ: დადასტურებული მაქვს რუსთველის სტილის ერთ თავისებურება – გარკვეულ შემთხვევებში სტროფში პოეტი არ ერიდება ორი ერთნაირი სიტყვის ხმარებას (ამგვარი სტროფი პოემაში ათამდე მაინცაა). ეს იმიტომ ხდება, რომ კატრენი ამას ადვილად იტანს. ეს მომენტი ვ. ნოზაძეს მხედველობიდან გამორჩენია, ოღონდ მაინც ერთობ საინტერესოდ მსჯელობს და ამტკიცებს, რომ აქ ორივეგან **უკეთესი** უნდა იყოს და ჩასწორება (კონიექტურა) მიუღებელია. ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს პ. ინგოროყვას იმის გამო, რომ ამ უკანასკნელმა მეორე **უკეთესი** ასე შეასწორა – **უზეშთესი**. ვ. ნოზაძე წერს: „ეს შესწორება სწორი და მისაღები არაა იმის მიუხედავად, რომ ამ შაირში ორჯერ არის ნახმარი რითმა: „უკეთესი“. ამ შესწორების უარსაყოფად შემდეგი საბუთის მოტანა შეიძლება:

1. „უზეშთესი“ აქ რითმას აკოჭლებს, გარნა ეს საბუთი მაინც და მაინც გამოსადეგი არაა, რადგან

შესუსტებული რითმა არა ერთია თვით სხვა შაირ-შიც;

2. „უზეშთესი“ („უზეშთაესი“) ნიშნავს – უმაღლესი. რასაკვირველია, იგულისხმება: სხვა რომელიმეზე უმაღლესი თავისი მდებარეობით, თუ მდგომარეობით. მზე მნათობთა „უზეშთაესი“ უნდა იყოს სხვა მნათობთა უმაღლესი ან თავისი მდებარეობით, ან მდგომარეობით. ეს თქმა მზის შესახებ არ იქნებოდა სწორი, რადგან ასტრონომიულად მზეს მეოთხე ადგილი უკავია. მაშასადამე, მზე არ არის „უზეშთესი“; არც ასტროლოგიურად იქნებოდა ეს თქმა სწორი, რადგან მზე ასტროლოგიაში, ანუ უფრო ზუსტად, ასტროლოგიურ თეოლოგიაში, არ არის „უზეშთესი“ – მზე აქ არის ან პირველი ღმერთი, ან მეორე სხვა მნათობთა შორის. და არა „უზეშთესი“.

3. „უზეშთესი“ არის ცნობილი ქრისტიანული ცნება, რომელიც სასუფეველს, უმაღლეს სამყოფელს გამოსახავს, რაც აღნიშნულ შაირს სრულე-ბით არ უდგება;

4. მზე ასტროლოგიურად და ესთეტიკურად არის „უკეთესი“. „უკეთესი“ არის მზის სახელი და ამით მზის სილამაზე აღინიშნება. ეს თვით ვეფხისტყაოსანშია განმარტებული, როდესაც ავთანდილი თინათინის შესახებ ამბობს –

მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა (810).

„უკეთესი მზე“, ანუ ულამაზესი არის თინათინი.

5. მზე არის „უკეთესი“, ანუ ულამაზესი, როცა იგი მთელ თავის ბრწყინვალეობას და ძალას აჩვენებს 23 ივლისიდან, - ანუ, როდესაც ის ზოდიაკო ლომზე ჯდება;

6. ალბათ რომელიმე გადამწერს თვალში მოხვდა ორჯერ რითმა „უკეთესი“ და მეორე „უკეთესი“ უსაბუთოდ შეასწორა „მზე უბეშეთესად“, რაც ახლა პ.ინგოროყვამ გაიზიარა, და რითაც დარღვეულია ამ შაირში მზის ასტროლოგიური და ესთეტიური მნიშვნელობა. ამ შაირში „მზე მნათობთა უკეთესი“ არის მზე ყველა მნათობზე ულამაზესი. და ეს ასე უნდა დარჩეს“ (129, II).

რაკილა ლომი (ზოდიაქო) მზეს როცა შეეყრება, გვაქვს ზაფხული და სითბო, ბედნიერება, ეს ასტრონომიური და ასტროლოგიური მოვლენა პოემაში პოეტურადაა გამოყენებული. აქ ხშირადაა საუბარი ლომისა (მამაკაცის) და მზის (ქალის) შეყრაზე, შეერთებაზე, მათს ერთად ყოფნის ბედნიერებაზე. თინათინი ავთანდილს ეუბნება - „მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე“; „მას ლომსა ნახვა უხარის მის მზისა მოკამათისა“; „თაყვანი სცა ლომთა ლომმან მზეთა მზესა“ ...



ავთანდილმა ნესტანის ასავალ-დასავალი გაიგო. ამ დროს მოახლოებული იყო „ეტლის ცვალება მზისაგან, შეჯდომა სარატანისა“. ესე იგი, მზე მალე უნდა გასულიყო **სარატანის** (კირჩხიბის) ზოდიაქოში (22 ივნისი – 23 ივლისი).

მზისა და სატურნის (კრონოსის) ურთიერთობა ასტრალური ხასიათისაა. მზე არის მაცოცხლებელი, გამაბედნიერებელი, სატურნი – შავი ვარსკვლავი, შავი ბედის მომტანი. მზეს შეუძლია ძალა დაატანოს მას და მისი ბოროტება შეზღუდოს. ამიტომ, თუ კრონოსი მარტო დარჩა, მზის მზერა მოიშორა, უბედურება მოხდება. ეს გააზრება ჩანს პოემაში. ქაჯეთში გმირები შეიჭრნენ –

მაშინ ქაჯეთს მოინია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:

**კრონოს, წყრომით შემხედველმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა.**

შემდეგ საუბარია მზისა და ვეშაპის ურთიერთობის მეტაფორულ შინაარსზე. ძველად მიჩნეული იყო: მზეს ვეშაპი ყლაპავდა და იგი ბნელდებოდა. ნესტანის დამწუხრება სწორედ ამ მეტაფორითაა გამოხატული: „მზე ვეშაპსა დაებნელა“. ესე იგი, ნესტანი მწუხარებას შეეპყრო. მკვლევარი მსგავს მაგალითებს პოულობს ქართულ „ვისრამიანშიც“, „ბარამგურიანშიც“. ავტორი ცდილობს, კამათის

საგნად გადაქცეული გამოთქმის **მზის წვერვა** შინაარსის გახსნას. ავთანდილი თინათინს ეუბნება:

ყმამან ჰკადრა: „სიახლითა შევრთე ჭირი შვიდსა მე რვა,  
ცუდი არის დამზრალისა გასათბობლად წყლისა ბერვა,  
ცუდი არის სიყვარული, **ქვეით კოცნა, მზისა წვერვა,**  
თუ გეახლო, ერთხელ ვა და რა მოგშორდე, ათასჯერ ვა!

მკლევარი მსჯელობს ამ გამოთქმის ირგლივ, აკრიტიკებს პ. ინგოროყვასეულ კონიექტურას – **შორით კოცნა**. ავტორი ფიქრობს: ძველად მზის ამოსვლისას მნათობს ხელზე კოცნით მიესალმებოდნენო. მას შეესატყვისებაო ლათინური ტერმინი „ადორაციო“ (თაყვანება). ამასთანავეა დაკავშირებული ის, რომ მკვდარს მზეს არ აჩვენებდნენ, მას მზის ჩასვლის შემდეგ მარხავდნენ, რათა უწმინდური სხეული (მკვდარი ასეთად იყო მიჩნეული) მზეს არ სჩვენებოდაო.

შემდეგ ავტორი დაასკვნის: „მაშასადამე, აღნიშნული შაირი შემდეგნაირად განიმარტება – ცუდია, ამაჟოა, უსარგებლოა მზის წვერვისას, ანუ მწერვალიდან მზის ამოსვლის დროს ქვეით კოცნა, ანუ ხელზე კოცნაო“ (134).

თვით **მზის წვერვა** მკვლევარს სწორად გაუშინაარსებია; სწორია მისი ის მოსაზრებაც, რომ ტექსტში უნდა დარჩეს ხელნაწერების იკითხვისი – ქვეით კოცნა, ოღონდ სტროფის შინაარსი **მზის**

**წვერვას** ამონწვერვის შინაარსს კი არ ანიჭებს, არამედ, პირიქით, ჩანწვერვის, ჩანწურვის, ჩასვლის შინაარსს. ვნახოთ, რას ამბობს სტროფი: 1. ავთანდილი თინათინს ეუბნება: შენთან ახლოს მყოფს შვიდ ჭირზე რვა ჭირი მემატება; 2. დამზრალი და გაყინული წყლის გასათბობად სულის ბერვა არ ივარგებს. ასე იგი კიდევ მეტად გაცივდება; 3. ასევე ცუდია სიყვარული, იმგვარი, როცა სიყვარულის საგნის, ვთქვათ მზის, ჩასვლისას (მზის წვერვა) ხელზე კოცნას ვმართავთ, რადგან ეს წესი (ქვეით კოცნა) უნდა დილით, მზის ამოსვლისას და არა ჩასვლისას; 4. შენთან თუ ვარ, მაშინ ერთხელ ვიძახი ვაის, რომ მოგშორდები – ათასჯერ.

ამრიგად, სტროფის შინაარსობრივი კონსტრუქცია ასეთია: როგორც გაყინულ წყალს გასათბობად სულის ბერვას არვინ დაუწყებს, ასევე მზის ჩასვლისას ხელზე კოცნას არვინ დაიწყებს.

ამრიგად, კონტექსტში **წვერვა** ნიშნავს ჩასვლას, **ამონწვერვა** კი – **ამოსვლას**.

თინათინის მზიური მშვენების ჩვენებისას მკვლევარი კიდევ ერთ შესანიშნავ გააზრებას გვთავაზობს; თინათინის შესახებ პოემაში ვკითხულობთ, რომ იგი არის – სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული. სასკოლო გამოცემაში, აგრეთვე ბევრგან სხვაგან **დასული** განმარტებულია, როგორც **წვერი**. ესე იგი, თინათინი არისო

**მზის დასთა წევრი.** აღნიშნულ განმარტებას თუ მივიღებთ, მაშინ წინააღმდეგობაში ვვარდებით. პოეტი ყველგან ამბობს, რომ თინათინი არის მზე, მზეზე უკეთესი, მზეზე მეტიო და უცებ იგი მზის დასის წევრი გახდა? გარდა ამისა, მაშინ ფრაზის I ნახევარი უპირისპირდება II ნახევარს. I ნახევარში წერია, რომ თინათინი არის სოფლისა მნათი მნათობი, ესე იგი, მზე. II ნაწილით კი მისი მნიშვნელობა ეცემა, იზღუდება – მზისაცა დასთა (ესე იგი, ვარსკვლავების) ერთი რიგითი წევრი? ეს ყოვლად შეუძლებელია. პირიქით კი შეიძლებოდა ყოფილიყო, რომ პოეტური გაზვიადების აღმასვლა მოეცა რუსთველს. და, რომ ეს ასე ყოფილა, ამას გვიტმკიცებს ვ. ნოზაძე თავისი მორიგი მიგნებით.

მზე ითვლება მზის დასის მამოძრავებელ, მომწესრიგებელ, ხელმძღვანელ და სულისჩამდგმელ მნათობად, ის არის მზის დასის ხორიფეოსი, ხელმძღვანელი. „მზე, ვითარცა მეუფე მსოფლიოსი, მნათობთა და ვარსკვლავთა დასს მეთაურობს, მათ ხელმძღვანელობს, მათ სულს უდგამს. ასევე თინათინიც – მზეც. ამნაირად, მზე არის მნათობთა ხელმძღვანელი, მათი სულის ჩამდგმელი, მათი მაცოცხლებელი, მათი პატრონი“ (136).

ამრიგად, თურმე, რუსთველს ტაეპში გამოუყენებია ჰიპერბოლიზაციის აღმავალი (და არა დაღმავალი) ხაზი. თინათინი არის –

სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული.

მზე მზის დასის (ვარსკვლავების) სულისჩამდგმელი რომაა, მკვლევარი ამაზე არ წყვეტს მსჯელობას და ახალ არგუმენტსაც გვთავაზობს: „ს.ს. ორბელიანის ლექსიკონში მოიპოვება ერთი სიტყვა: „დასულავს“ – სულიერს ჰყოფს. ეს სიტყვა წარმოშობილია სიტყვისაგან „სული“; აქედან, თუ არ ვცდები, წარმომადგარია სიტყვა „დასული“, რაც არის სულიერად მყოფელი, სულის ჩამდგმელი, მაცოცხლებელი“ (136, II). მკვლევრის მითითებით, იგივე სიტყვა გამოყენებული ჰქონია ი. შავთელსაც. თამარსო - „წმიდად აქვს სული დასთა დასული“. დასთა დასული აქაც დასთა მასულიერებელიაო (136). სინამდვილეში ეგ ფრაზა ეკუთვნის იაკობ შემოქმედელს (XVII ს.).

შევნიშნავ: „სახალხო განათლებაში“ დავსტამბე წერილი, სადაც სასკოლო გამოცემის ზემომოყვანილი მცდარი კომენტარი გავაკრიტიკე. მაშინ ვ. ნოზაძის ამ შესანიშნავ მოსაზრებას არ ვიცნობდი. ამიტომაც დასულის კომენტატორს ამგვარი მოსაზრებით დავუპირისპირდი: **დასული** უნდა ნიშნავდეს-მეთქი სულისჩამდგმელს, მაცოცხლებელს. ამას მაფიქრებინებს გურიაში დღემდე შემორჩენილი სიტყვა **დასულვა**. როცა ნაბლს ხარშავენ, მობარშვის წინ მას სასულეს მისცემენ, ცოტათი კანს

ააჭრიან, ესე იგი, დასულავენ, ანუ სულს ჩაუდგამენ; ჰაერის შიგნით მოხვედრის შემთხვევაში იგი უკეთ იხარშება. ასე რომ, **დასულიც** გასულიერება, სულის ჩადგმა არის-მეთქი.

ბარემ აქვე ითქვას: სრულიად მიუღებელია და ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს დავით ჩუბინაშვილის განმარტება – დასული – იგულისხმება დასმული, ესე იგი, დაჯდენილიო (იხ. ქართულ-რუსული ლექსიკონი).

შემდეგ მკვლევარი იხილავს მეფეთა და მეფენულთა მზიურ შვენებას. იგი სამართლიანად დაასკვნის: „მზე – მეფეთა შვენების გამოსახებაა“.

შემდეგ ავტორი პირმზიანობის მეტაფორას იკვლევს და დაასკვნის: „ვეფხისტყაოსანში მზე და მთვარე არიან მხოლოდ მეფენი და დედოფალნი და მათნი სწორნი და სხვა არავინ“ (151).

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ მზიურ სამყაროს რაოდენობრივი შეფარდების გათვალისწინებით უდარებს „შაჰ-ნამეს“, „ვისრამიანს“, ნიზამის ქმნილებებს და დაასკვნის: „ვერც ერთი პოეტური თხზულება ვერც ერთი ქვეყნისა ვეფხისტყაოსანის მზიურ პოეზიას ვერ მიუდგება, მას ვერ შეეტოლება. ვეფხისტყაოსანი მზიური პოემაა და მზიური შვენებით აღსავსე“ (152, II).

მკვლევარს დაუდგენია პოემის ერთი ლიტერატურული ეტიკეტი: „გმირები ერთმანეთს სახელს

არ ეძახიან ... ესაა საკარისკაცო ზნეობა და ეტიკეტი, ყოფა-ქცევის წესი“. ისინი ერთმანეთს ასე მიმართავენ – მზეო! (ან: ლომო!)... მზე... სიტყვა-პასუხის სავალდებულო თქმაა“ (153, 1). მოყვანილია საამრიგო მაგალითები (გვ. 153-154).

გამოარკვევს რა პოემის სხვადასხვა ფრაზაში მზის მნიშვნელობას, მეცნიერი დაასკვნის: მზე არის ხატი – ღმრთისა; მზიანი ღამისა, ერთისა, ერთარსებისა, უჟამოსა ჟამისა; ის გამომხატველია მეფობისა, დაუმარცხებლობისა; ის არის ციერთა უფალი, ამამაღლებელი, სვის მომცემი, ბედის შემცვლელი, სიყვარულში შემწე ვაჟისათვის (169).

ფილოსოფიური სიბრძნით გამოირჩევა სატროფოსადმი ნესტანის წერილი, მონერილი ქაჯეთიდან. ამ უსტარში ერთი ყველაზე ღრმააზროვანია ეს პოეტური აბზაცი:

ღმერთსა შემვედრე, ნუ თუ კვლა დამხსნას სოფლისა  
შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
მომცნეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჭხდე მას ჩემსა  
ნდომასა,  
დღისით და ღამით ვჭხედვიდე მზისა ელვათა  
კრომასა.

აღნიშნული სტროფიდან მკვლევარი იძიებს სამ უმნიშვნელოვანეს ტერმინს: **შრომას**, **ძრომასა** და

გამოთქმებს – **ცეცხლსა დამხსნას და კვლა დამხსნას.**

კვლევისას მეცნიერი იმონმებს ბიბლიურ ნიგნებს, საბა ორბელიანის ლექსიკონს, სხვა წყაროებს და ამტკიცებს: „შრომა“ არის მწუხარება, ჭირი. ამ შინაარსით ეს სიტყვა გასაგებია ნესტანის თქმაში – ტარიელ, სთხოვე ღმერთს, რათა მან დამხსნას, მომაშოროს კვლა სოფლის შრომასა, ანუ ქვეყნის ჭირსა და მწუხარებასაო (169, II).

დამხსნას ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა – ვ. ნოზაძის აზრით, გულისხმობს კავშირის ელემენტებს. ბერძენი ფილოსოფოსი ემპედოკლე ფიქრობდა, რომ ყველაფერი შედგებოდა ოთხი ელემენტისაგან: ცეცხლი, ჰაერი, მიწა, წყალი. ამათი თვისებაა: 1. სითბო, 2. სიცივე, 3. სიხმელე, 4. სინესტე. სხვათა შორის, ბერძნულ მითოლოგიაში **ნესტის** იყო წყლის ღმერთი. იქნებ, ქართული **ნესტიც** მას უკავშირდებოდესო, - აყენებს პრობლემას მკვლევარი.

ნესტანი იზიარებს ამ კონცეფციას, როცა ტარიელსა სთხოვს, ღმერთს შეევედრე, რათა ამ ოთხ კავშირს დამხსნასო, ესე იგი, მომკლასო (170).

**ჰაერთა თანა ძრომასა** – ზოგ მეცნიერს ვერ გაეგო. ნ. მარმა **ძრომა** ასე გაასწორა: ძრწომა. რა თქმა უნდა, ხელნაწერის გასწორება როდია გამოსავალი! სიტყვა „ძრომას“ აქვს ასეთი მნიშვნელობაც – სუნთქვა, ცოცხლად ყოფნა. ე.ი. ტარიელმა



უნდა სთხოვოს ღმერთს, რომ ნესტანს წაართვას ჰაერთა თანა ძრომის (სუნთქვის) საშუალება, ანუ მოკლას (171, 1).

**კვლა დამხსნას** აღნიშნულ სტროფში ყველაზე დიდ საიდუმლოს ინახავს. ნესტანი ტარიელს სთხოვს – ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ **კვლა** დამხსნას სოფლისა შრომასა.

რას ნიშნავს კვლა?

„კვლა“ ნიშნავს შემდეგს: ისევ, ხელმეორედ, განმეორებით. ამრიგად, ნესტანი ტარიელსა სთხოვს: ღმერთს შევედრე ჩემთვის, რათა სოფლის მწუხარებას ხელმეორედ დამხსნასო. ესე იგი, ნესტანი აღიარებს: მე ძველად, ოდესღაც, ვიყავი ცოცხალი არსება, მერე მოვკვდი და მერე ისევ დავიბადე, გავჩნდი. ახლა ისევ ცოცხალი ვარ და ვეხვეწები ღმერთს, რათა მან **კვლავ** მომკლასო.

ამრიგად, აქ ვეჩხებებით „პალინგენესის“ პრობლემას.

**პალინგენესი** არის შეხედულება ხელახლა დაბადების შესახებ. ამ რწმენის მიხედვით, ზებუნებრივ ძალას შეუძლია ერთი გვამის სიკვდილის შემდეგ ამ გვამში არსებული სულის ხელახლა ჩასახლება ახლად დაბადებულ გვამში. სულის შეხიზვნის ამგვარი იდეა ინდოეთიდან გავრცელდა. სულის გვამიდან გვამში გადასახლება ხდება მისი განწმენდის მიზნით. დაბადება, შობა არის ტანჯვა, წამება

სულისათვის, ვინაიდან სული ცაშია, ვარსკვლავებზეა ან ღმერთთანაა. ამიტომ გვამის დაბადებისას სული იძულებული ხდება თავის სამშობლოს მოსწყდეს, დაბადებულ ტანში ჩადგეს და ამგვარად მოვიდეს ამ ცოდვილ ქვეყანაში, ანუ, კეთილი საიქიოდან ბოროტ სააქაოში დაივანოს (173).

საგულისხმოა, რომ აღნიშნული შეხედულება ინდოეთიდან მთელს მსოფლიოში გავრცელდა, ხოლო ნესტანი სწორედ ინდოეთის მეფის ასულია, ბრძნულად განსწავლული მამიდა დავარის მიერ, „ვინ გრძნებთა ცაცა იცის“.

მაგრამ ვ. ნოზაძე არ ფიქრობს, რომ აღნიშნულ თქმაში იგულისხმება პალინგენესის იდეა. მისი აზრით, **კვლა** ნიშნავს არა მხოლოდ ცნებას – **ისევ, ხელმეორედ**, არამედ სხვა ცნებასაც – **მერმე, მასუკან**. აქაო, - დასძენს მეცნიერი, - „**კვლა**“ ნიშნავს მასუკან, მერმე. ესე იგი, როცა ღმერთი მომკლავს, მერმე მომცეს ფრთები მზეზე ჩემი სულის ასაფრენადო (174).

ოღონდ მკვლევარს მხედველობიდან გამოჰპარვია ერთი მნიშვნელოვანი გარემოება. ეს **კვლა** წერია არა მას შემდეგ, რაც ნესტანი სიკვდილს მოითხოვს, არამედ ამის წინ. დავაკვირდეთ სტროფს:

ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ **კვლა** დამხსნას სოფლისა  
შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;

მომცეს ფრთენი და ავფრინდე, მივხვდე მას ჩემსა  
ნდომასა,  
დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა.

ამრიგად, **კვლა** წინაა ნახსენები და მერე მოდის კავშირის დაშლის მოთხოვნა. ასე რომ, აქ, როგორცა ჩანს, მართლაც იხილვის პალინგენესის იდეა.

ზოგ მკვლევარს მზე და ღმერთი გაუთანაბრებია. კერძოდ, პ. ინგოროყვამ მზე და ღმერთი ერთ სიბრტყეზე დააყენა. მზე იგივე ღვთაება არისო. ეს დებულება არ გაიზიარა და სავსებით დამაჯერებლად უარყო კ. კეკელიძემ. კ.კეკელიძის აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ სასტიკად განარჩევს ღმერთსა და მზეს. და მას მოჰყავს საამისო მაგალითები. ამასვე ამტკიცებდა ზურაბ ავალიშვილიც, კერძოდ, იგი ფიქრობდა, რომ ვეფხისტყაოსნის მზე ღვთისგანაა შექმნილი და არ უდრის თვით ღვთაებას. ვ. ნოზაძეც ადასტურებს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მზე არის ღვთაების ხილული ხატი, ფიზიკური სახე, მისი ნიშანი და არა თვით ღვთაება.

შემდეგ მკვლევარი იკვლევს დიონისე არეოპაგელის შეხედულებას ღვთისა და მზის თაობაზე. ეს იმდენად არის საჭირო, რამდენადაც რუსთველი ეყრდნობა და კიდევაც ასახელებს ამ მოაზროვნეს. დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერიის) მიხედვითაც, ღმერთმა შექმნა ცა და მზეც. მზე არის ღვთის ბრწყინვალე ხატი ... მზე არის ღვთის სუსტი ასლი

(187). პოემაში კი პირდაპირ არის მითითებული, რომ რუსთველი იცნობდა ფილოსოფოსთა მოსაზრებებს ღვთისა და მზის ურთიერთობაზე – **ჰე, მზეო, ვის ხატად ღვთისა გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანიო**. ერთი ასეთი წინა ფილოსოფოსი გახლავთ დიონისე არეოპაგელი, ვინც ამტკიცებს, რომ მზე ღვთის ხატია, სახეა, მზე არის სიმბოლო ღვთისა.

ვ. ნოზაძე იკვლევს რუსთველის ცნობილ ფორმულას – ხატი მზიანი ღამისა. „მზიანი ღამის“ პრობლემას უამრავი მკვლევარი შეეხო, ოღონდაც, ვფიქრობ, „მზისმეტყველებაში“ წარმოდგენილი მოსაზრებიდან შორს ან ძალიან შორს არავინ წასულა. აი, როგორ ხსნიდა ამ პრობლემას ამ ტომის ავტორი: ავთანდილი მზეს მიმართავს –

**იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისად  
ღამისად,  
ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“.**

ერთარსება ერთი ღმერთია, სამეზაა, მარადიული ღვთაებაა. აი, ამ ღმერთის ხატად ითვლება ფიზიკური მზე, ოღონდ მზე ითვლება ასევე **მზიანი ღამის** ხატად, სახედაც. რა არის მზიანი ღამე?

ძველების წარმოდგენით, დედამიწის ქვემოთ ღამეა. როცა მზე ჩადის, იგი ამ ღამეს ანათებს. ესე იგი, დედამიწის ქვედა მხარეში დგას **მზიანი ღამე**

(190). მაგრამ ასე მარტივად არ წყდება პოემის სა-  
ძიებელი თქმა. აქ უფრო ღრმა შინაარსი აქვს მზიან  
ღამესო, - დასძენს მკვლევარი. დიონისე არეოპაგე-  
ლის მიხედვით, ღმერთი ნათელია, ოღონდ არა ისე  
სუსტი, როგორც მზე, მისი ხატი და კოპიო, ასლი,  
არამედ ზენათელი. ეს ნათელი არის ჩვენთვის მი-  
ულწეველი, შეუცნობელი, უხილავი და ... ამიტომაც  
ბნელი, წყვდიადი, კუპრივით ღამე. აი, ეს წყვდიადი  
არის მზიანი ღამე, ხოლო ხილული მზე კი არის მისი  
სახე, ხატი, სუსტი ფიზიკური გამოსახულება. მარ-  
თალია, მისთვის თვალის გასწორება გვიჭირს, მაგ-  
რამ ეს შესაძლებელია, ხოლო ღვთის ზენათელ სი-  
კაშკაშეს თვალს ვერ გავუხსნორებთო. ამგვარი გან-  
მარტებით გასაგები ხდება თქმა –

### **ჰე, მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად.**

ვ. ნოზაძე რომ არ ცდება, ამას ამტკიცებს ერთი  
უბრალო რამ: სხვაგან მკაფიოდაა მითითებული,  
რომ მზე – ეს არის ღვთის ასლი, სახე, ხატი! მაშასა-  
ღამე, მზიანი ღამეც ღვთაების გამომხატველი  
აღუზიაა.

ამრიგად, „უხილავი, ბნელი, წყვდიადი, „მზიანი  
ღამე“ არის თვითონ ღმერთი, ღმერთი ნათელი,  
ღმერთი უხილავი ნათელი და მისი ხატი კი არის ხი-  
ლული მზე. ეს დებულება არის ქრისტიანული მის-  
ტიკური დებულება. ესაა მისტიციზმი“ (191).

ამის შემდეგ სავსებით სწორად იქცევა მკვლევარი, რომ შეგვახსენებს დანტეს პოემის შესაბამის ადგილს. დანტე „პარადისოში“ (კანტო 28) ხედავს ერთ ბრწყინვალე წერტილს, ისეთი ნათლის ძალის მქონეს, რომ მზერას ვერც კი უსწორებს და თვალებს ხუჭავს. ეს არის ღვთის გამოსახულება და მან დანტეს თვალები დაუბნელა, დააბრმავა (დანტეს მზერა ბეატრიჩემ გამოუსწორა). „ვეფხისტყაოსანში“ ამ „ბრწყინვალე წერტილს“ ეწოდება „მზიანი ღამე“ (192).

მკვლევარი არ დასჯერდა საკუთარ კვლევას და ცნობილ თეოლოგებსაც სთხოვა შემწეობა „მზიანი ღამის“ შინაარსის დადგენაში. კერძოდ, მან მიმართა დიონისე არეოპაგელის რუსულად მთარგმნელ მეცნიერ ბერს ილუმენ გენადის. მამა გენადიმ ასე უპასუხა:

„მზიანი ღამე“ არის ღვთის კათაპატიკური და აპოფატიკური დახასიათება. მზიანობა არის დადებითი სიმბოლო ღვთაებრიობისა, წყვდიადი – უარყოფითი. ღმერთი მოიცავს უწვრილმანეს სიკეთიდან უმაღლეს სიკეთემდე ყოველივეს – ეს კი გამოიხატება სიტყვით მზიანობით, უბრწყინვალესი ნათელით; იგი შეიცავს აგრეთვე უწვრილმანეს ნაკლოვანებებიდან და უარყოფითიდან უდიდეს ნაკლოვანებამდე ყველაფერს. ეს კი გამოიხატება უდიდესი ნაკლოვანების სახელით – წყვდიადი, ღამე.

მაშასადამე, ღმერთი არის მზიანი ღამე, მზიანი წყვდიადი (194, II). ღვთაებრივი ბრწყინვალეების, ნათლის შემეცნების გზაზე ჩვენ, მოკვდავთ, თვალის გვიბნელდება, გონებაც, მთელი არსება, ჩვენი მინიერი არსება არის ღამე, წყვდიადი. ამრიგად, მზიანი ღამე ღმერთია, ოღონდ ეს ტერმინი გულისხმობს ღმერთს (ნათელს) მოკვდავებთან (სიბნელესთან) მიმართებით (195, 1).

დაახლოებით ამგვარივე პასუხი მოუვიდა ვ. ნოზაძეს პროფ. რენე დრაგესაგან. „მზიან ღამეს“ იგი განმარტავს, როგორც ოქსიმირონის (გარეგნულად სანინააღმდეგოთა შეერთება) გზით შექმნილ ცნებას. ასეთი გამოთქმებია: მჭევრმეტყველი სიჩუმე, გაუგონარი გაგონილი, ნათელი ღამე. ოღონდ აქ ერთი მომენტია საყურადღებო. რ. დრაგე ვ. ნოზაძეს ამცნობს, რომ „მზიანი ღამის“ მსგავსად შეიძლება ასეც თქმულიყო - „**მზე ბნელი**“ (196, II).

საოცარია, რომ ვ. ნოზაძეს აღარც კი უცდია, დაედგინა, ხომ არ არის „ვეფხისტყაოსანში“ „მზიანი ღამის“ პარალელურად გამოყენებული ამ ოქსიმირონული ფიგურის მეორე სახე – **მზე ბნელი?**

თურმე, პოემაში ამგვარი გამოთქმაც გვექონია, რაც კიდევ ერთ შესანიშნავ არგუმენტს იძლევა **მზიანი ღამის** არსის შესაცნობად და პრობლემის ახალი კუთხით განსაჭვრეტად. მზე ბნელი პოემაში რამდენიმეჯერაა ნახსენები. ერთ ადგილას – დღეს-

დღეობით ინტერპოლაციად მიჩნეულ სტროფში, რომელიც, ჩემი, აზრით, რუსთველურია:

ზღვათა და ხმელთა არ მორჩა, გაგზავნა ყოვლგნით  
მძებნელი;  
ზღვათა ნავი და კატარღა, თემ თემად-გზათა მტკებნელი,  
ამბავს ვუცდიდი შავ-გული ახალთა ცრემლთა მდენელი,  
ვისცა ენახოს ნათელად ღრუბლის შეკრული **მზე ბნელი**.

ასევე „მზე ბნელი“ ნახსენებია ავთენტიკურ სტროფშიც:

რა წამოსრულხარ, მას აქათ შენგან ჩვენია **მზე ბნელი**.

კიდევ ერთხელ გვხვდება „მზე ბნელი“ ინდო-ხატაელთა ამბავში:

იგიცა წახდა ინდოეთს, გახდა მთვარე და **მზე ბნელად**.

ამრიგად, ამ კუთხითაც ინდო-ხატაელთა ამბავი რუსთველისაა!

მკვლევარი ფიქრობს, რომ პოემაში ერთი მნიშვნელოვანი საკითხია მზისა და სულის ურთიერთობა. ათასეული წლების წინათ და ახლაც ხალხები ვერ ურიგდებიან აზრს, რომ სიკვდილთან ერთად კაცის სიცოცხლე მთლიანად ისპობა. ამიტომაც აღიარეს მეორეგვარი სიცოცხლე, რომელსაც სული განაგრძობს. ამის მჭევრმეტყველი მაგალითი ისევ ქართულ თქმაშია, რაიც რატომღაც აღარ მოჰგონებია მკვლევარს. **გარდაცვალება** ნიშნავს სხვად რამედ შეცვლას და არა **სიკვდილს**. უკვე უძ-



ველეს ქვეყნებში მიაჩნდათ, რომ სიკვდილის შემდეგ ხორცი, ტანი კვდება, განიმქრევა, ხოლო სული ცაში მიდის. ვარსკვლავთა სასუფეველში, ანუ ცაზე ადიოდნენ გმირთა, მეფეთათვის, როგორც ღვთის წარმომადგენელთათვის, დალუპულთა, რელიგიისათვის თავდადებულთა სულები. მეფე-იმპერატორთა სულები, რასაკვირველია, მზეზე ადიოდნენ. ერთი სიტყვით, ვარსკვლავნი იძლევიან სულს და კაცის სიკვდილის მერე იგი ისევ მათ უბრუნდება (197, 11). მერე ეს რწმენა უფრო გაფართოვდა – ყველა კეთილი კაცის სული ადის ვარსკვლავზე. ამის შემდეგ გაჩნდა „ჩემი ბედის ვარსკვლავის“ რწმენა. მართალთა და კეთილთა სულის ცაზე, ვარსკვლავებსა ან მზეზე აყვანაში მონაწილეობენ მეფეთა ნიშნის მატარებელი ფრინველნი: ორბნი და არწივნი (198, 1).

ამ აზრს იზიარებს როგორც ქრისტიანი, ისე მაჰმადიანი და ეს იდეა დღესაც ცოცხალია, - დაასკვნის მეცნიერი.

მნათობებზე სულთა ცხოვრების რწმენა დაცულია დანტეს „დივინა კომედიაშიც“ (199, 1).

ქაჯეთში ჩამწყვდეული ნესტანი ტარიელს ეხვეწება, ღმერთს ჩემთვის შეევედრე, რათა „ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი“. მეორეგან ისევ ითხოვს: „მომცნეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჰხვდე მას

ჩემსა ნდომასა“. „სულის ასვლა ცაში ... ხდება ... ფრთებით, ფრინველის მეოხებით“ (199, II).

მართლაც, „ინდო-ხატაელთა ამბის“ ერთ-ერთ სტროფში პირდაპირაა ნათქვამი, ღმერთმა ჩვენ გვარგუნა ორბის ფრთენი და აგვამალლაო.

სხვათა შორის, ის პლატონი, რომელსაც ესოდენ კარგად იცნობს რუსთველი, თავის „ფედროსში“ მსჯელობს **სულის ფრთებზე**, მათ ურთიერთობაზე (199, II).

ფსალმუნში პირდაპირაა ნათქვამი: „ვინმცა მცა მე ფრთენი ვითარცა ტრედისანი, და აღვფრინდე მე, და განვისვენო“ (54, 6-7). ეჭვი არაა, ამ ფიგურის გამოსხივება იგრძნობა ნესტანის თქმაში –

**„მომცეს ფრთენი და აღვფრინდე, მივჭხვდე მას ჩემსა ნდომასა“.**

პტოლემეაიოსის ეპისკოპოსი სინესიოსი თავის გალობაში ამბობს: ღმერთო, დამხსენი ესე კავშირნი (ცეცხლი, მინა, ჰაერი, წყალი), რომელთა მეოხებით ბუნება სულს მინისაკენ იზიდავს და შემადლებინე ეს გვამი, კავშირთა ელემენტები, დავაგდო და სწრაფი ფრენით მივსწვდე შენს წიაღს (200, I).

ნესტანის წერილში მსგავსი აზრები უხვადაა მიმოხეული.

მკვლევარს მოჰყავს ძველი ქართული ლიტერატურის სათანადო ნიმუშები, რომლებშიც ხორცისა-

გან სულის თავდაღწევის შესახებაა საუბარი. ამგვარი ნიმუშები განსაკუთრებით ბევრია XI საუკუნიდან (200).

სულნი რომ ზეცას რბიან, ანუ მიფრინავენ, ეს „ვეფხისტყაოსანშიც“ გვხვდება და ნიზამის ქმნილებებშიც. ტარიელი ხატაეთში თავის მეომრებს ასე აგულიანებს: **„ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“**. ამ რწმენის ენათმეცნიერულ-სემანტიკური არგუმენტია ქართული სიტყვა **აღმაფრენა**. სხვათა შორის, ეს სიტყვა პოემამიცაა: ღვთის სიყვარული არისო, - ნერს რუსთველი, - „საქმე საზეო, მომცემი **აღმაფრენათა**“. როცა საუბარია ოქროზე, ნათქვამია, რომ იგი კაცს - „კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა“. სადა ფრინდება სული? – მზეზე. ნესტანი ამბობს: **„დლითა და ლამით ვხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“**.

მაგრამ აქ დგას საკითხი: ყველას სული ადის მზეზე?

არა! მამულის, მეფისათვის დაცემულთა სული ადის ცაზე, შეუერთდება რომელიმე ვარსკვლავს, ხოლო მეფეთა ვარსკვლავი კი მზეა. ტარიელი მეომრებს არწმუნებს: **„ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“**, ხოლო ნესტანის, როგორც მეფის ასულის, სული მზეზე მკვიდრდება.

იგივე ნესტანი ფიქრობს, რომ ტარიელის სულიც მზის წილია, რამეთუ ტარიელი მეფეთა გვარისაა:

**მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი, განალამცა მას ეახელ მისი ეტლი, არ თუ ნბილი!**

და იქვე გნახავ მეცო.

ესე იგი, ორივე მზის წილია, რადგან ორივე მეფეთა ჯიშისაა.

მზის ამგვარ გაგებაში პ. ინგოროყვამ მანიქეიზმი შენიშნა. ამას სასტიკად აუღელვებია ვ. ნოზაძე. იგი ზომაზე მეტად მწარე ეპითეტებით „ამკობს“ მანიქეიზმის თეორიის ავტორს:

**„არავითარი მწვალებლური“ იდეა ვეფხისტყაოსანში არ არის; იგი არის მხოლოდ თვით პ. ინგოროყვას თავში, რომელიც ამ მწვალებლური იდეით ვეფხისტყაოსანსა და მკითხველს აწვალებს“ (205, I).**

შემდეგ ვ. ნოზაძე იშველიებს კ. კეკელიძის დებულებას, რომლის მიხედვითაც, პოემაში არაფერია მანიქეისტური, არამედ ეს იდეა არისო ნასესხები ნეოპლატონიზმიდან (205, I). ოღონდ კ. კეკელიძის ამ პრინციპულად მართებულ აზრს არ ეთანხმება (და სამართლიანადაც) იმ ნაწილში, სადაც ნათქვამია, რომ ეს იდეა ნეოპლატონიკოსებისააო. ვ. ნოზაძე ამტკიცებს და გვიჩვენებს, რომ ნეოპლატონიზმამდე დიდი ხნით ადრე ეს ასტროლოგიური

იდეა ფრიად გავრცელებული ყოფილა მსოფლიოს ხალხებში (207-210).

შესანიშნავად ახსნა მკვლევარმა გამოთქმა, თუ რატომ არის ტარიელი **მზის ეტლი**. ინდოთა ამირ-ბარი არის მეფე, ლომთა ლომი. ესე იგი, ის გახლავთ **მეფე** და **ლომი**. მეფეთა ვარსკვლავი მზეა. მზის ეტლი, ანუ ბინა-ზოდიაქო, არის **ლომის** თანავარსკვლავედი. ლომში შესული მზე არის უნათლესი, უკეთესი. ეს უკეთესი დრო გრძელდება 23 ივლისიდან 23 აგვისტომდე. ამ დროს მზე და ლომი (ზოდიაქო) ერთად მოძრაობენ, ერთმანეთს ამშვენებენ.

ნესტანის აზრი ასეთია: ტარიელის სული მზეზე ავა. ნესტანის სულიც ასევე. მზე ლომის ზოდიაქოა. და ისინი **მზე-ნესტანი** და **ლომი-ტარიელი** ისევე დაამშვენებენ ერთურთს, როგორც მზე და ლომი ამშვენებენ ერთმანეთს ლომის ზოდიაქოში მზის ყოფნისას.

სხვათა შორის, ვ. ნოზაძეს შეეძლო მოეცა გააზრება პროლოგ-ეპილოგის რამდენიმე თქმისა აღნიშნული მიგნების ბაზაზე. რატომღაც მას ეს არ გაუკეთებია. ვსინჯოთ ჩვენ. პროლოგში დავით სოსლანი **ლომია**, თამარი – **მზე**. ისინი ერთმანეთს ისე არიან შედარებულ-შეკავშირებულნი, როგორც ლომის ზოდიაქოში შესული **მზე** და **ლომის ზოდიაქო**.

ვის ჰშვენის, - **ლომსა**, - ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა,  
- **მეფისა მზის თამარისა ...**

აქ გამოკვეთილია სინტაგმა – მეფე **მზის** (თამარის) **ლომი**.

მზის ლომი არის **ლომის ზოდიაქო**. ლომის ზოდიაქოს თავს ევლება **მზე**. პროლოგის ამ იდეასთან გადახმიანება შეინიშნება ეპილოგში:

ქართველთა ღმრთისა **დავითის**, ვის – **მზე** – მსახურებს სარებლად.

დავით სოსლანს, ქართველთა ღმერთს, ლომის ზოდიაქოს ბედზე დაბადებულს, მზე (თამარი) თავს ევლება, თავს დაჰფოფინებს. და იქვეა ზმით გამოხატული თვით თამარის სახელიც: „**ზართამარებლად**“.

წიგნს ერთვის თავისთავად საინტერესო „თეოლოგია მზისა“ და მითითებული ლიტერატურის სია, სულ 249 ერთეული, რომელთა დიდი უმეტესობა უცხოურენოვანია.

დიახ, ეს წიგნიც სხვებივით საინტერესო, ბევრის ამხსნელი და განმმარტებელია.

ამთავრებთ ამ წიგნის კითხვას და ასე გეჩვენებთ: „ვეფხისტყაოსანში“ რუსთველის ჯადოსნური ხელით ამობარჩხალებული მზე „მზისმეტყველების“ კაბადონზე ღვთაებრივ მეცნიერულ სინათლედ დაღვრილა.

## 5. „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებრივი მნიშვნელობა“

სანტიაგო დე ჩილეში 1958 წელს ავთანდილ მერაბაშვილის ხელშეწყობით გამოვიდა ვიკტორ ნოზაძის მომდევნო, ერთობ მნიშვნელოვანი ნაშრომი, რომელიც გამონვლილვით მიმოიხილავს „ვეფხისტყაოსანში“ გამოსახული საზოგადოების ყველა მნიშვნელოვან საკითხს. აღნიშნული ტომის შესწავლის შემდეგ მკითხველისათვის პოემის საზოგადოების ავანჩავანი, როგორც იტყვიან, მზიან ხელისგულზე წარმოდგება, ხოლო მკვლევართათვის ტექსტის მანამდე ბევრი ბუნდოვანი ადგილი ნათელი და გასაგები გახდება. ტომის I ნაწილი ეძღვნება სათნო ქართველ დედებს – ვ. ნოზაძის მშობელსა და კატო მერაბაშვილს, მეორე – ავტორის მეგობრებს: შ. ქიქოძეს, გ. ფაღავას, ტ. გვარამიას, ლ. რუხაძეს, ვ. იმნაძეს; მესამე – ავტორის მამა ვანოს, გრ. ფხალაძეს, კ. გაფრინდაშვილს, ი. მერაბაშვილს, კ. დადიანს, ლ. ახმეტელს, ბ.ქვლივიძეს, მ. და ლ. მამულიაშვილებს, შ. და ი. ფალავებს.

ავტორი აქაც ერთგულია კვლევის საკუთარი მეთოდისა. ეს მეთოდი შესავალში თავადვე გაუცხადებია: „აქ თითოეულ სიტყვას უნდა ჩაეჭიდო; თითოეული ცნება უნდა გამოძებნო და მისი შინა-

არსი გახსნა. სწორედ ამ მიმართულებით შევეცადე ეს მიძიმე ამოცანა შემესრულებინა, შეძლებისამებრ“ (3).

თუ პოემას საზოგადოებრივი წყობილების თვალსაზრისით გადაიკითხავ, მყისვე თვალში გეცემა შემდეგი: აქ საზოგადოება ემყარება პატრონ-ყმურ წესრიგს. ეს წესრიგი რუსთველს გაუიდეალეზია და ცამდე აწეული აფორიზმით გამოუცხადებია: „სჯობან ყოვლთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“. ესე იგი, პატრონყმური სიყვარული სიყვარულის ყველა სხვა სახეობაზე (დედაშვილური, მშობლიური, პატრიოტული, ინტიმური ...) უფრო სამჯობინაროაო.

რუსთველური ფეოდალიზმის (პატრონყმობის) არსში უკეთ გასარკვევად მკვლევარი მიმოიხილავს მსოფლიო ფეოდალიზმის ისტორიას, გვიჩვენებს მის კლასიკურ ევროპულ მაგალითებს, მის ზოგადსაკაცობრიო და ამა თუ იმ კონკრეტული ქვეყნისათვის დამახასიათებელ სპეციფიკურ თვისებებს. ეს ერთობ გვიადვილებს საკითხის არსში წვდომას. აღნიშნული მიზნით ვიკტორ ნოზაძე იყენებს ცნობილ ევროპულ, აზიელ და კავკასიელ მეცნიერებს, მათს მოსაზრებებს. ამ ფონზე იგი გვიჩვენებს, თუ რით ემსგავსება „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოება ამა თუ იმ კონკრეტული ქვეყნის ფეოდალიზმს, რითი განსხვავდება მათგან. დასავლეთ ევროპაში



პატრონყმობის ნარმოშობას მეექვსე-მეშვიდე საუკუნეებიდან ვარაუდობენ. საქმე ისაა, რომ ამ პერიოდიდან ფრანკთა ქვეყნებში ომების გამოისობით ბევრი გადატაკდა. ისინი ეძიებდნენ მფარველებს. ასე შეიქმნა ძლიერის მიერ სუსტის მფარველობის ინსტიტუტი. პატრონისა და ვასალის ეს ურთიერთობა აისახა ტერმინით „პატროცინიუმი“. ამ ურთიერთობის აღგებრის ერთი მნიშვნელოვანი მხარეა: ვასალუსი პიროვნულად სრულიად თავისუფალია. ის მონა არაა. მას შეუძლია სხვა პატრონი მოძებნოს. იგი თავისი, საკუთარი ნებით ემსახურება პატრონს. ეს „თავისუფლება“ გახლდათ მძლავრი ძრავა პატრონყმური ურთიერთობისა. ქართველისათვის **პატრონის** შინაარსი გასაგებია. შესაძლოა, მისთვის ოდნავ ბუნდოვანი იყოს სიტყვა „ვასუს“, რაიც ნიშნავს – ყმანვილს, ახალგაზრდა მოსამსახურეს, მონას, ოღონდ **ვასალუსში** ნაგულისხმევი მონა თავისუფალი კაცია და არა „რაბი“ (6, II).

პატრონი ხშირად ვასალს მინას (ფეოდას) აძლევდა სამსახურის სანაცვლოდ. ამ მიღებას ნყალობა (ბენეფიციო) ეწოდება. **ვასალუსს** ქართულად შეესატყვისება **ყმა, მონა**. მერვე საუკუნიდან გვხვდებიან ძალიან მდიდარი ვასალეებიც. ახლა უკვე მათაც, თავიანთი მხრივ, ჰყავთ ვასალეები. ამ ხნიდან **ვასალუსი** უკვე დიდად საპატიო ცნებაა (აღბათ, იმიტომაც, რომ იგი მოიცავს პატრონის

შინაარსსაც). მეცხრე საუკუნის ბოლოს კი უკვე მთელი სისტემა ჩამოყალიბდა ერთგვარი კიბის სახით – უზენაესი პატრონი (მეფე), დიდებული (ერთბამად მონაცა და პატრონიც), მძლავრი თავადი (მონა-პატრონი), აზნაური, გლეხი, მონა („რაბ“). სისტემის სრული სახე ჩანს სამის ურთიერთობაში. ესე იგი, სისტემის არსი რომ მკაფიოდ დავინახოთ, აუცილებელია კიბის სამი საფეხური: მეფე – ვაზირი – დიდებული. „ვეფხისტყაოსანში“ ყველაზე ნათლად და მკაფიოდ ეს სისტემა ჩანს ფორმულაში, რომელიც ქაჯთა ქალაქის აღწერისას ჩამოუყალიბებია რუსთველს. დულარდუხტი ხელმწიფე-ქალია, მისი მონაა, ვასალია მთავარსარდალი როშაქი; როშაქს კი, თავისი მხრივ, ათასობით ვასალი-მონა ჰყავს:

**როშაქ მონაა, თავადი მონისა ბევრ-ათასისა.**

აქ კარგადაა ჩანს როშაქის ერთდროულად პატრონობაცა და მონობაც. ამიტომ გაუგებრობაა ვ. ნოზაძის მითითება: „ქაჯეთის სამეფოს დიაცი-მეფე დულარდუხტი არის მეფე უზენაესი და არც მის ყმათა შესახებ არის რაიმე მოხსენიებული“-ო (17, II).

პატრონყმური ურთიერთობა არა მარტო ეკონომიკურ, არამედ იურიდიულ პირობებსაც ეყრდნობა: ფორმდებოდა ვასალიტეტური ხელშეკრულება (ამის ცერემონიალი სხვადასხვა ქვეყანაში

სხვადასხვაგვარად ტარდებოდა). ამიტომაცაა: „პატრონის მიტოვება ცალმხრივად ვასალს არ შეეძლო, ხოლო ჩამოთვლილი იყო ის შემთხვევა, როცა ვასალს ნება ეძლეოდა, თავისი პატრონი დაეტოვებინა“ (7,1).

პატრონყმობა არა ოდენ ფეოდალთა შორის სუფევდა, არამედ თვით სახელმწიფოთა შორისაც. ერთი სახელმწიფო პატრონობის ფარმანს აძლევდა მეორეს. მეორე კი პირველს ხარკს უხდიდა, სამხედრო საქმეებში შეენეოდა. კავშირის ცალმხრივი დარღვევა არ შეიძლებოდა. ამ შემთხვევაში პატრონი დასჯიდა ყმადნაფიც ქვეყანას. სწორედ ამგვარ სიტუაციას ვხედავთ „ვეფხისტყაოსანში“. ინდოეთსა და ხატაეთს შორის გაფორმებული ყოფილა ვასალიტეტური ხელშეკრულება. არსაიდან ჩანს, რომ პატრონი ინდოეთი თავის ვალდებულებებს არ ასრულებდეს და არღვევდეს. სამაგიეროდ, კარგად ჩანს, რომ ვასალი (ხატაეთი) არღვევს პირობას, ფიცსა ტეხს და ცალმხრივად გადის კავშირიდან. ამას მოჰყვება ინდოეთის მხრივ გაფრთხილება, ხოლო ბოლოს – ურჩი და მოღალატე ვასალური ქვეყნის დასჯაც (ტარიელის სამხედრო ექსპედიცია ხატაეთში).

ვასალურ ხელშეკრულებას ევროპაში ეწოდებოდა „კომენდაციო“, „რეკომენდაციო“ – წარდგენა პატრონის წინაშე (8, II). მართალია, ვ. ნოზაძე ამის

მაგალითს რატომღაც აღარ დაეძებს პოემაში. არა-  
და აქ ამის მკაფიო მაგალითიცა გვაქვს. როცა ავ-  
თანდილი გაიპარება, წერილში (ანდერძში) როსტე-  
ვანს ერთგვარი რეკომენდაციით წარუდგენს შერ-  
მადინს და სთხოვს, ავთანდილის მაგიერ მას გაუნი-  
ოს პატრონობა.

ამრიგად, „რეკომენდაციო“ დადასტურდა პოე-  
მაშიც. თუ ეს წარდგენა არ მოხდებოდა, ისე ვასა-  
ლის პატრონი ვასალის მონასთან პატრონყმურ  
ურთიერთობას ვერ დაამყარებდა. ამ ვითარებას  
ასახავს ცნობილი თქმა: „ჩემი ვასალის ვასალი არ  
არის ჩემი ვასალი“.

ასეა „ვეფხისტყაოსანშიც“: ავთანდილის მონა  
შერმადინი როსტევანის მონა ხდება მხოლოდ ავ-  
თანდილისეული წარდგინების შემდეგ.

პატრონი ვალდებული იყო ვასალისათვის სარ-  
ჩო გაეჩინა, მისთვის მფარველობა გაეწია, გამოქო-  
მაგებოდა, ტანსაცმელი მიეცა, დაესაჩუქრებინა.  
ყოველივე ამას ვხედავთ პოემაშიც.

ამ ასპექტით საგულისხმოა როსტევან-ავთან-  
დილის ნადირობა: პატრონი ეუბნება ყმას – მე ჩემს  
12 მონას ვიახლებ, რათა ნადირობაში შემეწიონ,  
შენ კიდევ შენი შერმადინი იახლე, ის გეყოფა, რად-  
განო „ერთაი შენი შერმადინ არს მათად დასადა-  
რებლად“. საგულისხმოა, რომ, თუმცა როსტევანი  
აშკარად ხედავს, ერთაი შერმადინ მის 12 მონას

სჯობს, მაინც ვერ ბედავს, შერმადინი თავის „მომხრედ“ აიყვანოს, ვინაიდან ის ითვლება ავთანდილის საკუთრებად. აქაც მოქმედებს წესი - „ჩემი ვასალის ვასალი არ არის ჩემი ვასალი“.

აღნიშნულიც გვიჩვენებს, თუ რაოდენ არაკომპეტენტური არიან ის ტექსტოლოგები, რომლებიც სტროფს „ერთაი შენი შერმადინ“ ავთენტიკურად არ ცნობენ.

თუ მამულიანი კაცი თავის მამულზე უარს იტყოდა და მას მეფეს ან რომელიმე დიდ სენიორს გადასცემდა, ეს უკვე ნიშნავდა, რომ იგი ვასალი ხდებოდა. ამ შემთხვევაში იგი პატრონისაგან საარსებო მამულებს (ან იმასვე, ან სხვას) იღებდა, ოღონდ მათ შორის უკვე პატრონყმური დამოკიდებულება მყარდებოდა. როგორცა ჩანს, უკან მიცემული მამული „ვეფხისტყაოსნის“ ენაზე არის „საკარგავი“ და პოემაში ზემოაღნიშნული მოვლენაც იხილვის: ტარიელის მამა სარიდანმა თავისი ნებით მოიხადა მეფის გვირგვინი და ინდოეთის დიდი ნაწილის მფლობელ ფარსადანს გადასცა. ამით მან დიდი პატრიოტული ნაბიჯი გადადგა. გახარებულმა ფარსადანმა ის გვერდით მოისვა, გაერთიანებული ქვეყნის მთავარსარდლობა მიუბოძა და „საკარგავად“ (საჭმელად, სარჩოსათვის) მისცა „საკარგემო“.

ევროპაში ჩვეულებრივი იყო პატრონთა სიუხვე ბოძებისას. ამ გზით მტრის გულსაც მოინადირებ-

დნენ ხოლმე. „ჰამბურგ-ბრემენის ეპისკოპოსმა ადალბერმა თავისი დაუძინებელი მტერი დიუკი მანგნურ საქსონელი თავის ვასალად გაიხადა დიდი მამულის ბოძებით 1066 წ.“ ეს იყო პოლიტიკური იარაღიო, - წერს ვ. ნოზაძე (11,1).

ამის შემდეგ აღარაა გასაკვირი, თუ რატომ წვრთნის როსტევიანი თავის ასულს ამგვარად: „უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების, უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების“; „მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია“ და ა.შ.

„ვეფხისტყაოსნის“ პატრონცმობის არსს უფრო დაწვრილებით ვ. ნოზაძის შემდეგი კლასიფიკაცია გვაგებინებს. მან ასე ჩამოაყალიბა ქართული პატრონცმობა:

მეფე – უმაღლესი წრე;

- 1. დიდებულნი
- 2. მთავარნი = მაღალი წრე
- 3. ერისთავნი

- 1. საპატიო კაცნი
- 2. სასახლის მოხელენი = მაღალი წრის მეორე საფეხური
- 3. მოსამართლენი

1. აზნაურნი, ციხე-მამულიანნი
2. აზნაურნი, უმამულონი
3. აზნაურნი, მსახურნი = მაღალი წრის მესამე საფეხური
4. ქოთლოსანნი
5. აბჯროსანნი
6. კარვოსანნი

1. მსახურნი – დაბალი წრის პირველი საფეხური
1. გლეხნი – დაბალი წრის მეორე საფეხური
1. მონანი – დაბალი წრის უმდაბლესი საფეხური (11, II).

მკვლევარი გვაფრთხილებს: მართალია, რომ **პატრონისაგან** მივიღეთ ცნება **ბატონი**, მაგრამ მათ შორის დიდი ზღვარიაო. **პატრონცმობა** სრულიად სხვა რამ არის, **ბატონცმობა** – სხვა. ეს უკანასკნელი საქართველომ არ იცის ჩვენში რუსთა დამკვიდრებამდეო.

ზემოაღნიშნული სრულიად საკმაოა, რათა ავტორი გადავიდეს პოემის საზოგადოების ანალიზზე. ჯერ განხილულია პატრონცმობა ინდოეთში. პოემა მეფე-დიდებულთა ამბავს აღწერს. ამიტომაც საზოგადოების ქვედა საფეხურზე არსებული ვითარება არაა წარმოჩენილი, ოღონდ აქ წყობილების სისტემა მაინც კარგად ჩანს.

როცა „ორგული და მოლაღატე“ რამაზ ხატაელი შეასირცხვილეს კავშირის ცალმხრივი განწყვეტის გამო, ინდოეთის ხელისუფალთ იგი შეინწყალეს, მეტიც, შემოსეს. შემოსვა იყო ერთგვარი ჯილდო.

ზოგს შეიძლება გაუკვირდეს - „ორგული და მოლა-  
ლატი“ რა ჯილდოს ღირსი იყო! აქ საჭიროა გა-  
ვითვალისწინოთ ამ „ჯილდოს“ მეორე მხარეც. ვ.  
ნოზაძე კარგად ხსნის ამ „ჯილდოს“ არსს. საქმე  
ისაა, რომ აღნიშნული ინვესტიტიურით შეწყალეუ-  
ლი ხდება ვასალი, ანუ ყმა. ამის შემდეგ ხატაეთს  
შეაწერეს ხარკი - „დრაჰკანი ასჯერ ასია, კვლა ხა-  
ტაური ათასი, სხვა სტავრა, სხვა ატლასია“.

შემდეგ ავტორი მსჯელობს ფარსადან-სარიდა-  
ნის ურთიერთობაზე, ყმადნაფიცობის აქ გამოხა-  
ტულ არსზე. ამ შემთხვევაში ყოველი მისი დასკვნა  
ზუსტი და მართებულია, გარდა ერთისა. ვ. ნოზაძე  
ერთგვარად ამცირებს ტარიელის მამა სარიდანს,  
როცა თვით ტარიელს, მამამისის ამბის მთხრო-  
ბელს, არ უჯერებს და აცხადებს: სარიდანს რალაც  
ფარული მიზეზი უნდა ჰქონოდა, რომ თავისი სამე-  
ფო ფარსადანის ქვეყანას შეუერთაო (14, 1). არადა  
ავტორის მიზანი გასაგებია: მან დაგვიხატა მძლავ-  
რი მეფე-პატრონი სარიდანი, ვისაც ვერვინ აწუხებ-  
და „ვერ ცხადი, ვერცა მპარავი“, ხოლო, როდესაც  
ქვეყანა გააერთიანა, პატრონი მოძებნა, ეს იმიტომ  
კი არ უქნია, რომ ვინმე აშინებდა ან რაიმე გასაჭი-  
რი ადგა, არამედ პატრიოტული მოსაზრებითა და  
შეგნებითო. ავტორს ამგვარი ვითარება იმიტომ  
სჭირდება, რომ მერე, მოგვიანებით, გვითხრას: შე-  
ხედეთ, ტარიელის მამამ თუ უანგაროდ გააერთია-



ნა ინდოეთი და გააძლიერა, ახლა ფარსადანი ამ გაერთიანებულსა და გაძლიერებულ ინდოეთს მთლიანად ლუპავს – გადამთიელს აბატონებს ინდოეთშიო. თუ ამ დაპირისპირების ალგებრას ვერ ჩავსწვდებით, სიმართლე ხელიდან არაგვიდან ამოყვანილი კალმახით გაგვისხლტება.

ამიერიდან მეფე-პატრონია ფარსადანი, სარიდანი კი – მეფე-ვასალი. ამ მეფე-ვასალს აქვს თავისი მამული და იქ ჰყავს ათასობით ყმა. როცა სარიდანი გარდაიცვლება, მისი თანამდებობა და ვალდებულებანი, ასევე ქონებაც ტარიელს გადასცეს. ამის შემდეგ მეფე-პატრონი კვლავ ფარსადანია, მისი ყმა-მეფე კი – ტარიელი.

იგივე სურათია არაბეთშიც: როსტევეანი არის „ღმრთისა სწორი“ მეფე-პატრონი; მისი ყმაა, მონაა მეფე-ყმა ავთანდილი. აი, სად ჩანს ეს: როდესაც ავთანდილი თავის მამულში მივიდა - „სიხარული შიგან გახდა სამეფოსა, მოეგებნეს დიდებულნი, ძღვენსა სძღვნიდეს იეფოსა“.

პოემით პატრონყმობა ისე მაღლაა აზიდული, რომ, როგორც იტყვიან, უფრო მაღლა მხოლოდ ღმერთია. როგორც თინათინი, ისე ავთანდილი მას სიყვარულზე წინ აყენებს. თინათინი სატრფოს უცხადებს:

ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამაღ ორად:

**პირველ, ყმა ხარ**, ხორციელი არავინ გყავს შენად  
სწორად,

**მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ ...**

ავთანდილიც იმეორებს:

**პირველ, ყმა ვარ**, წასლვა მინდა პატრონისა  
სამსახურად ...

**მერმე, ცეცხლი დაუვსია**, აღარა მწვავს გულსა მურად.

ამრიგად, რუსთველის გაგებით, პატრონყმური მოვალეობა პირველხარისხოვანია, აუცილებელია, სიყვარული კი – დამატებითი, მეორეხარისხოვანი. ამიტომ სავსებით გასაგებია არსი თქმისა – „სჯობან ყოვლთა მოყვარულთა პატრონ-ყმანი მოყვარულნი“.

„ამგვარად, ვტნის მიხედვით, პატრონისადმი სამსახური არის თანამდებობა, ლაშქრობა, ნადირობა, მოკითხვა, ძღვენი და დავალების შესრულება. სამსახური უნდა იყოს ერთგული, თავდადებული, სახელოვანი“ (18, II).

სამუქფოდ, პატრონი უნდა იყოს სათნო, მშობლური, ტკბილი, მონყალე, უხვი, კეთილი ... ავთანდილი როსტევეანს ასე ახასიათებს: „პატრონი ჩემი გამზრდელი, ღმრთისაგან დიდად ცხოველი, მშობლური, ტკბილი, მონყალე, ცა, წყალობისა მთოველი!“ ამის საფუძველია ერთგულება: „ხამს მეფეთა ერთგულობა, ყოფა გვმართებს ყმასა ყმურად“.

პატრონყმობის მამოძრავებელია პირადი სიყვარული. მათ შორისაა კრძალვა, რიდი, ფაქიზი ურთიერთობა. პატრონს ყმა ხმლით ვერ შეეხება: „ვით მოიხმაროს მონამან პატრონსა ზედა ხრმალია?“ „პატრონობით შემებრალნეს, ამაღ ხელი არ შევახე“.

შესანიშნავად გაურკვევია ავტორს ტარიელის თქმა: „ტარიელ არს მემამულე, სხვასა მართებს არად არა!“

გარკვეულია, რომ ტარიელი სრულიად სხვაგვარი ყმაა. ის არ არის იმგვარი ვასალი, ვინც პატრონს შეეწყნარება და ამის შედეგად მიიღებს ფეოდალს, მიწას. ის ისეთი ყმაა, ვინც თავისი მამულით შეეწყნარა ფარსადანს. ამიტომ მას აქვს „მკვიდრი“, მამისაგან მემკვიდრეობით მიღებული, მამული. ამ მამულზე კი ხელი ვერ ექნება ვიღაც გადამთიელსო. გარდა ამისა, ტარიელი მამაკაცია. ძველ საქართველოში კი მემკვიდრედ, სამეფო ტახტის მომავალ მპყრობლად მკვიდრი მამულის მქონე მეფეთა გვარის მამაკაცი ითვლებოდა. ამრიგად, ტარიელი ორმაგად მართალია და მას ორგვარად ეკუთვნის ტახტი (20-23). ეს იცის ნესტანმა და ამიტომაც ასწავლის ტარიელს – ჩემს თავს ნუკი ენუკვი მამაჩემს, არამედ კუთვნილი ტახტი მოსთხოვე. ამის შემდეგ კი თვითონ მამაჩემი მოგცემს წინადადე-

ბას, მე შემირთო, და ერთად დავსხდებით ტახტზეო:

**„მე და შენ დავსხდეთ ხელმწიფედ,  
სჯობს ყოვლსა სიძე-სძლობასა“.**

როგორც ინდოეთში, ისე არაბეთში მეფე-ვასალებს აქვთ თავიანთი „საკარგემო“, სადაც ისინი თავიანთ თავს მეფეებად მიიჩნევენ. მეფის წინაშე სამსახურის დროს კი ისინი მეფის სასახლეში არიან. ამ დროს მათს მამულს განაგებს მათი ყმა-ვასალები (გაზრდილები).

მკვლევარი იკვლევს „ვეფხისტყაოსნის“ პატრონყმობის სადაურობას და ადგენს: აქ ასახული პატრონყმობა ბევრი რამითა ჰგავს ევროპულს, მაგრამ აქვს მხოლოდ ქართულისათვის დამახასიათებელი თვისებები და ამიტომ იგი მხოლოდ და მხოლოდ ქართულიაო (28, 1). შემდეგ მკვლევარი იძიებს ცნებებს: პატრონი-მეფე; პატრონი-ვასალი-მეფე; პატრონი-თავადი; პატრონი-ფეოდალი და ა.შ. ასე რომ, პოემაში პატრონი რამდენიმე ცნებას გამოხატავს:

1. პატრონი – მეფე უზენაესი
2. პატრონი – მეფე ფეოდალი, მეფე-ყმა
3. პატრონი – ყმა, ვასალი
4. პატრონი – მფარველი
5. პატრონი – მესაკუთრე, მფლობელი (32).

მეფე-პატრონი ღვთის მიერაა დასმული. „მის-  
გან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა“. აქვე გახსნილია მეფის ღვთის მიერ წარმომავლობა, მისი „მზის წილობა“. არ აქვს მნიშვნელობა, კაცია თუ ქალი, რაკი მეფეა, ღვთის სწორია.

ერთმა მკვლევარმა გამოთქვა აზრი: რაკილა პოემაში სიტყვა „ხანი“ გვხვდება, იგი მონგოლთა ხანაშია დანერილიო, რადგან ეს სიტყვა საქართველოში ამის შემდეგ გავრცელდაო. ვ. ნოზაძე გვიჩვენებს, თუ რამდენად სახიფათოა ცალკეული სიტყვის საქართველოში შემოსვლა დაფუკავშიროთ ჩვენში ამა თუ იმ ერის სამხედრო შემოჭრას. იგი წერს: „ხატაეთი, ხათა, ხათაი, ხითაი, კიტაი იყო ჩინეთის ერთი სამფლობელოთაგანი. ხატაეთის მეფეთა სახელწოდება-ტიტული იყო „ხაყან“. ჩინგის ხანის დროს (1155-1227) ამ ქვეყნის მეფეებს ერქვათ „ალტუნ-ხან“ (36, II).

მკვლევარი უჩვენებს, რომ პოემის მეფეთა ეპითეტები ზუსტად ემთხვევა ბიბლიასა და ქართულ ისტორიულ მასალებში დაცულ ეპითეტებს (37-38).

საინტერესოა „ვაზირის“ ამბავი. სიტყვა სპარსულ-არაბულია, ნიშნავს მრჩეველს. ვაზირთა ინსტიტუტი არაბეთში გაჩნდა მეათე საუკუნის დამდეგს. პირველად ვაზირი იყო ერთი, ხოლო, როდესაც მათი რიცხვი გაიზარდა, პირველს დაერქვა „დიდი ვაზირი“. ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით,

საქართველოში ვაზირს დიდი მნიშვნელობა მიუღია და ეწოდებოდა რამდენიმე კაცს. თამარის მთავრობაში იყო ოთხი ვაზირი. 1212 წლიდან თამარმა გააჩინა კიდევ ერთი – ათაბაგი (39, 1).

„ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვითაც, ვაზირი ოთხია. ტარიელი რომ ნესტანის გათხოვებასთან დაკავშირებით თათბირზე მიიწვიეს, მეფე-დედოფლის ახლოს უკვე იჯდა სამი ხასი (ვაზირი), ტარიელი – მეოთხეა. ესაა სამთავრობო უმაღლეს მოხელეთა კრებული, შემდგარი ოთხი მინისტრისაგან. ამ ფაქტს რატომღაც, ვ. ნოზაძე პოემის დასათარიღებლად აღარ იყენებს. ვფიქრობ, აქ ჩვენ საამისოდ კიდევ ერთი არგუმენტი გვაქვს: პოემა დაწერილია 1212 წლამდე, რადგან, 1212 წლის შემდეგ რომ შეთხზულიყო, მაშინ ინდოეთის სამეფო თათბირზე ოთხ ვაზირს კი არ ვიხილავდით, არამედ – ხუთს, რაკილა 1212 წლიდან თამარ მეფემ მეხუთე ვეზირის თანამდებობაც შემოიღო; მაგრამ, როგორც სამართლიანად ფიქრობს ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანში“ სიტყვა „ვაზირმა“ მნიშვნელობა დიდად გაიფართოვა. ტარიელი ხატაეთში ომის დროს ამბობს: „გვერდით დავისხენ ვაზირნი, ვიუბნეთ, გავიზრახენით“; „მეკეთა ესე თათბირი, ვაზირთა ნავაზირები“; სხვაგან კი ამბობს: „გული ასრე გამიმხეცდა, არ ვუსმენდი არც ვაზირსა“. ამ დროს ტარიელს ორი მონა და ასმათი ჰყავს. რა თქმა უნდა, ესენი

ვაზირები (მინისტრები) არ არიან; აქ **ვაზირი** ზოგადი სიტყვაა და ნიშნავს მრჩეველს, დამრიგებელს. ქვაბში ასმათი ტარიელს ეუბნება: რადგან ღმერთს შენი ვაზირობა ჩემზე მოუგდია, ერთ რასმე გეტყვი და დამიჯერეო. ასმათი კი, როგორც ვიცით, ვაზირი არაა. ესე იგი, პოემით **ვაზირი** ნიშნავს საზოგადოდ მრჩეველს. ამგვარი ვაზირი კი სარდალს ან მეფეს შეიძლება ასობითაც ჰყოლოდა. ამიტომაც გაუგებრობაზეა აგებული ვ. ნოზაძის ერთი მოსაზრება, რომელიც მერე სხვებმაც გაიზიარეს და „ინდო-ხატაელთა ამბის“ დასასამარებლად მარჯვედ გამოიყენეს: „მეტად გადაჭარბებული ან წარყვნილი უნდა იყოს ერთ შაირში ნათქვამი ხატაეთის მეფის მიერ, როდესაც იგი ტარიელს მოახსენებს –

**მერმე ხუთასი ვაზირი მყავს აქათ ნაუვალა“ (39 I).**

გარდა ამისა, შემოძლია მივუთითო „რუსუდანიანი“, სადაც ასევე 500 ვაზირია გამოყვანილი. ორივე შემთხვევაში 500 ვაზირი ნიშნავს სამეფო „კამარილიას“, რომლის რიცხვიც, რა თქმა უნდა, დიდი იქნებოდა. ეს მეფის სიდიადეზეა დამოკიდებული.

ვ. ნოზაძის წიგნში გამოძიებულია „უსტასარა“. ამ სიტყვით უხმობენ ვაზირ სოგრატს. **უსტა** უდრის ოსტატს, მასწავლებელს. **სარაი** – სასახლეა. ესე იგი, **უსტასარა** არის სასახლის უფროსი, სახლთუხუცესი.

„სპასპეტი“ სპარსულია და ნიშნავს ლაშქრის ხელმძღვანელს. ის ჯერ კიდევ „შუშანიკის ნამება-შია“ ნახსენები; „სპასალარი“ სპარსულია, ნიშნავს ლაშქრის უფროსს, ოღონდ სპასპეტზე ნაკლებია. „ამირსპასალარი“ არის სპასალარების უფროსი, ანუ მთავარსარდალი, სამხედრო მინისტრი. „ამირბარი“ არის ჰოფმაისტერი, შინაგან საქმეთა მინისტრი, ოღონდ ინდოეთში იგი ითვლება სახმელეთო ჯარების უფროსადაც. ავთანდილი არაბეთის ამირსპასალარის ძეა, სპასპეტია; ტარიელი ინდოთა ამირბარია, თანაც მთავარსარდალია.

ცალკეული სიტყვების გამოდევნებითა და გარკვევით ვ. ნოზაძე სწვდება პოემის ტერმინ-თანამდებობათა არსს და პერსონაჟთა ვინაობას კარგად გვითვალისწინებს. ასე, მაგალითად, „მოლარე“ ნაწარმოებია სიტყვისაგან „ლარი“. „ლარი“ არის ძვირფასეულობა. სა-ლარ-ო ისაა, სადაც დევს ეს ძვირფასეულობა; მოლარეა ის, ვინც ამ ლარსა და სალაროს განაგებს; „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, მოლარე არის სანოლის გამგეცა და ხაზინის მცველიც (43, II). მონარქის კარზე ყველაფერს თავისი წესრიგი უნდა ჰქონოდა. ამ საქმეს განაგებდა მანდატური. მის ხელქვეით იყვნენ: ამირეჯიბი, მესტუმრე და სხვანი. მანდატური ნახსენებია „ინდოხატაელთა ამბავში“: „მანდატური არვის სცვიდის, ბოლო ვინ ჯდის ანუ თავად“. ეს არის ჰიპერბოლა:



ნესით მეფის ახლოს (თავში) უნდა მსხდარიყვნენ დიდებულნი და ვაზირნი, მერე – უფრო დაბალი საფეხურისანი. ახლა კი ისეთი ზარ-ზეიმი იდგა ინდოეთში, ისეთი სიხარული მორეოდა ყველას, რომ მანდატური წესრიგსაც კი აღარ აქცევდა ყურადღებასო. ამგვარი, სიხარულით გამონვებული, გაზვიადება პოემის სხვა ნადიმთან დაკავშირებითაც გვხვდება: ხატაეთში გამარჯვებულ ტარიელს ნადიმი მოუწყვეს. ფარსადანი ისე გახარებული იყო, რომ „არვისი ბრძანა მეფემან არცა გაშვება მთრვალისა“. ასე რომ, მანდატურიანი სტროფი, ისევე როგორც მთელი „ამბავი“, პოემის ორგანული ნაწილია; „ეჯიბი“ ნიშნავს მეკარეს. ეჯიბების უფროსს ეწოდება ამირეჯიბი. ეჯიბის, ანუ მეკარის, წინარე მეფესთან ვერვინ შევიდოდა. მართლაც, ათანდილმა როსტევანს ჯერ ეჯიბი შეუგზავნა, მერე თვითონ შევიდა.

სიტყვა „ჭაშნაგირის“ განმარტებაში აზრთა სხვაობაა. ზოგი მეცნიერი მას ადამიანის სახელად მიიჩნევს, ზოგიც – დეგუსტატორად (ჭაშნიკი). ვ. ნოზაძის აზრით, იგი არის მემუსიკეთა და მროკავთა უფროსი. მკვლევარი აქ ეყრდნობა საბა ორბელიანს (45, 1); „მარზპანი“ არის საზღვართა ოფიცერი, „ამილახორი“ კი მთავარი მეჯინიბე (ამირ ახორი – ახორის, საჯინიბოს უფროსი). მისი მოვალეობა იყო: ტრანსპორტის, ცხენების, საზიდრების ორ-

განიზება, სამხედრო საქმისათვის საჭურვლის მომარაგება და ა.შ. „მეკარე“ იგივე ეჯიბია; „კარსამცველი“ – იგივე დარაჯი, გუშაგი; „ჯალაბი“ სახლეულია (მასში ხშირად შედიან მსახურნიც); „წინაშემდგომელი“ მოხსენებულია „ქართლის ცხოვრებაშიც“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაშიც“. პოემაში იგი აღნიშნავს მეფის ან დიდებულის პირადი განკარგულების აღმასრულებელს; „მოურავი“ – მზრუნველია, საურავის დამაურვებელია. პოემაში სოგრატი თავის თავს მოურავს უწოდებს; „უხუცესი“ უფროსია. არის ვაჭართუხუცესი, მონათუხუცესი; „გზირი“ არის საპოლიციო მოხელე, პოემით – სოფლის მამასახლისისა და მოხელეთა განკარგულების მიმტან-მომტანი; „ციხოვანი“ ნიშნავს ციხის უფროსთაც და მცველთაც; „ბაზიერი“ – მონადირე ფრინველთა გამწვრთნელია; „მარეკი“ და „მრეკელი“ ტყიდან ნადირთა გამომდევენელია; „სარანგი“ წესრიგის დამცველია; ავტორი იხილავს ცნება „დიდებულს“ და აცხადებს, რომ იგი სუფთა ქართული ტერმინია. მას ეძახდნენ განსაკუთრებით გამორჩეულს, დანიანურებულს. იგი აზნაურებზე აღმატებული ყოფილა. ერთსა და იმავე გვარში შეიძლებოდა ერთი ან რამდენიმე დიდებული ყოფილიყო, ოღონდ გვარის ყველა წევრი – არა (53. I). ამის შესაბამისი არაბული ტერმინიც გვქონია პოემაში. ესაა „ხასი“. ვერ დავეთანხმებით ავტორს, როდე-

საც ცდილობს „დიდებულსა“ და „ხასს“ შორის მაინც მონახოს სხვაობა „ხასის“ სასარგებლოდ (54, 1). ჩემი დაკვირვებით, პოემაში ასეთი რამ არსად არ შეინიშნება. „ხასი“ მთლიანად ემთხვევა „დიდებულს“. საგულისხმოა, რომ, როგორც პოემაში, ისე „ამბავშიც“ დიდებული, ხასი, ვაზირი ერთმანეთს უტოლდება. ეს ნიშნავს იმას, რომ „ამბავიც“ პოემის ორგანული ნაწილია. ავტორის მართალი დასკვნით, „წარჩინებულ დიდებულთა ინსტიტუტი არის ფეოდალური ქართული ცხოვრების გამოსახულება“ (56. 1); პოემაში „თავადი“ თავისებური შინაარსის ტერმინია. იგი ნიშნავს „მეთაურს“, „თავს“, „უფროსს“. ავთანდილი შერმადინს ეუბნება: „ჩემ წილ დაგაგდებ პატრონად, თავადად ჩემთა სპათასა“; „როშაქ მონაა, თავადი მონისა ბევრ-ათასისა“. აქ თავადი ყველგან ლაშქართუფროსია; ავთანდილი გულანშაროში „ვაჭრობს, თავადობს და თავსა მალავს ამითა“. აქ თავადი ვაჭართა უფროსს აღნიშნავს; ავტორი სწორად განმარტავს გმირის, ჭაბუკის, სხვა სიტყვების არსს. განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ სპარსული წარმოშობის ჭაბუკი (ჩაბუქ) იმასვე აღნიშნავს, რასაც ევროპული „კავალერი“, „რიცარი“. ევროპაში კავალერთა ორდენში შედიოდნენ სათანადო ცერემონიალის შესრულებით. შემდეგ ეს კავალერები სიამოვნებით ატარებდნენ თავიანთი სატრფოების სამკლავურებს, თავსა-

ფარს, ხელმანდილებსა და სხვ. რამდენადაც უფრო დაფხრენილ-დახეული იქნებოდა ეს სანატრიონები ომში, იმდენად უფრო საპატიო იყო. გავიხსენოთ ტარიელი, რომელიც ატარებდა ნესტანის ნაქონ სამკლავურს და ამ ნივთით ამაყობდა; ასევე ავთანდილი – მკლავზე თინათინისაგან ნაბოძები მარგალიტის სამკლავე აქვს, რომელსაც ხშირად ჰკოცნის.

მკვლევარი ადასტურებს, რომ პოემაში „ყმა“ მრავალ მნიშვნელობას ატარებს. ესაა ვაჟი, ახალგაზრდა, მამაკაცი, მონა, ვასალი, ჭაბუკი; თითქმის იგივეა „მოყმე“, ოღონდ ერთი განსხვავებით: ის არასოდეს ნიშნავს მონას, ვასალს. სიყმე კი ნიშნავს ყმისათვის დამახასიათებელს და არა ახალგაზრდობასო, - გვაუწყებს მკვლევარი.

ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებაზე დაყრდნობით ვ. ნოზაძე ერთურთისაგან ასხვავებს ცნებებს – **ლაშქარი** და **ლაშქარნი**. ლაშქარი ომის დროს მონვეულ ჯარს ერქვა, ხოლო ლაშქარნი კიდევ რაინდთა ჯგუფსო (72-73).

მართლაც, ავთანდილი რომ ნადირობას გავიდა, მთელი ქვეყნის ჯარს ხომ არ გაიყვანდა? ესე იგი, მას იქ გაუყვანია არა **ლაშქარი**, არამედ **ლაშქარნი** (კავალერთა ჯგუფი).

ბრძანა: „მინდორს შევჯდებო“, **ლაშქარნიცა** დაერაზმა.

სხვაგან ავთანდილი ამბობს:

დავყარენ ჩემნი ლაშქარნი ...

**მონა** წარმოდგება არაბული „მუ, ანნა“-დან, ნიშნავს დამორჩილებულს. ქრისტიანობა და მაჰმადიანობა მონობას ებრძოდნენ, მაგრამ მას ორივე რელიგია ურიგდებოდა. ისე კი, ორივე რელიგიის მიხედვით, მონათა გათავისუფლება სიკეთედ მიიჩნეოდა. ამიტომაცაა, ანდერძში ავთანდილი რომ აცხადებს: „ათავისუფლე მონებიო“, მაგრამ ამ ღვანლს მეორე მხარეცა ჰქონდა: მიჩნეული იყო, რომ მონათა გათავისუფლება სულის ცხონების საქმეს შეეწეოდა. ამიტომაც გასაგებია ავთანდილის ზემორე მოყვანილი სიტყვების მომდევნო თქმა - „მიღვნიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები“.

მონებს მოიპოვებდნენ შემდეგი გზებით: ყიდვით, ქარავანთა იავარქმნით. აღმოსავლეთის ყველა ქალაქში იყო მონათა ბაზარი. ყველა არისტოკრატიულ ოჯახში აუცილებლად საქმიანობდა მონაზანგი. 924 წელს აბისინიელი (აბაში) მონა ღირდა 18 დინარი; ულამაზესი შავი მონა დიაცი – 300 დინარი. თუ დიაცმა როკვა და სიმღერაც იცოდა, მაშინ მისი ფასი აღწევდა 13 000 დინარამდეც კი (77).

სიტყვა „ზანგი“ მოდის სიტყვისაგან „ზინჯ“. ასე ეწოდებოდა ზანზიბარელ (აფრიკელ) მცხოვრებთ. ევროპული „ნეგრიც“ შავსა ნიშნავს. „ზანგად“, ჩვე-

ულებრივ, მოიაზრებოდა შავკანიანი, ზანზიბარელი, ეთიოპი, ნეგრი (78,1). ავთანდილს თინათინმა წერილი გაუგზავნა მონა-ზანგის ხელით; დავარის დავალებით ორმა ზანგმა ნესტანი წაიყვანა ზღვის ჭიპისაკენ (ცენტრისაკენ) გადასაკარგავად. მონა-ზანგნი „ვეფხისტყაოსანში“ არიან „შავნი, მართ ვითა ფისანი“ ან „შავნი, მართ ვითა ყორანი“. ეს მონანი არიან ნამდვილი მონები („რაბი“). სხვა შემთხვევაში კი **მონა** გამოსარკვევია, თუ რასა ნიშნავს. იგი შეიძლება იყოს ავთანდილიც, შერმადინიც, მოციქული, მოლაშქრე, მსახური, დასტაქარი, წინაშემდგომელი, ხადუმი, მოლაშქრე, ვაჭარი, საჭურველთმცვირთველი, ვასალი, ზრდილობის სიტყვა ...

ვ. ნოზაძე გვიჩვენებს, რომ ქართულ კავალერულ ინსტიტუტს ბევრი მსგავსება აქვს ევროპულთან. მისი განვითარება შეაფერხა მონგოლთა შემოსევამ, მაგრამ თავისი განვითარების დასაწყის და შუა სტადიაშიც კი ერთობ მომხიბვლელი გახლდათ ... (84, 1).

ფეოდალთა საზოგადოებას ახასიათებს სიუხვე, დიდად შესარგი სმა-ჭამა, როცა ღვინო ნადიმზე მიღებით მოედინება. ეს სურათი პარალელს პოულობსო, - წერს ვ. ნოზაძე, - ევროპულ ცხოვრებაში, აქაურ ფეოდალთა ყოფაში. მას მოჰყავს პარალელური მაგალითები. გიორგი ვიტტელსბახერის ქორწილში 1475 წ. მარტო სტუმართა ცხენების

რიცხვმა მიაღწია 9000; რვა დღის განმავლობაში მთელ ქალაქს აჭმევდნენ და ასმევდნენ; 1496 წ. ქალაქ აუგსბურგის მეპურის ქალიშვილის ქორწილში დაიკლა 20 ხარი, 49 თხა, 500 ფრინველი, 1006 ბატი, 46 ხბო, 95 ღორი ... (85). ამიტომ, - დასძენს მკვლევარი, - არ უნდა გავიოცოთ, არც უნდა გაგვიკვირდეს, თუ „ვეფხისტყაოსანში“ ნადიმ-ქორწილებზე წრეშეუნერელ სიუხვეს ნავანყდებითო.

პოემაში, რაინდულ-ფეოდალური საზოგადოების გარდა, ასახულია ვაჭართა ყოფაც.

ქართველთა შორის ვაჭრობა ბოლო ხანამდე, თვით რევოლუციამდეც კი, საჩოთირო საქმედ ითვლებოდა. ეს ფეოდალური ფსიქოლოგია ძირითადი მახასიათებელია ქართველი კაცისა და იგი დღესაც მოქმედებს. ამგვარი ტენდენცია ჩანს პოემაშიც. „თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი“, - ამბობს ავთანდილი და თითქოს მთელი ქართველი ერიც. ესეც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ამ იდეის შემცველი პოემა არ შეიძლება სპარსულ-აღმოსავლური იყოს, რამეთუ აღმოსავლეთის ქვეყნებში ვაჭრობა და ვაჭრები ოდითგანვე პატივით იყვნენ მოსილი. სპარსულ ამბავში არ შეიძლება ვაჭართა დაცინვა ასე მაღალ დონეზე აეყვანათ.

ვაჭართა წარმომადგენლები არა მარტო ჯაბანნი არიან, არამედ ანგარებიანნიც. გმირ რაინდებს გზად ყველა ემონებოდა, „შეჰფრფინვიდიან“. ამ

ფონზე კი - „მუნ ვაჭარმან ოქროს ფასად ცხენი მისცა, არ უძღვანა“ და ეს მაშინ, როცა მაღალი წრისათვის, არისტოკრატიისათვის ძღვენი და ჩუქება არის დაურღვეველი ზნეობა (86, 1).

ფული და ოქრო ფეოდალურ საზოგადოებაშიც დიდძალი ჩხრიალებს, ოღონდ იქ ის თავის ავთების ვერ ავლენს. სავაჭრო ქალაქ გულანშაროში კი ხადუმები ყვითელმა საშინელებამ მოალორა, დაავიწყა შიში და კრძალვა ხელმწიფისა და ნესტანი გამოაპარეს. რუსთველი სწორედ სავაჭრო ქალაქში ამბობს ოქროს შესახებ: „ნახეთ, თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“.

სავაჭრო სახელმწიფოში სულ მუდამ და ყველგან ვხედავთ ბაზრის ხალხს, ქალაქის ერს, მოვაჭრეთ. ვაჭრები „იყიდიან, გაჰყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ“. აქ არის ცხოვრების თავისებური წესი და ნირი. ავტორი არკვევს ამ ქალაქ-სახელმწიფოს ცხოვრებას, ზნე-ჩვეულებებს, მოქალაქეთა რაობას. ყველაფერი ეს მოხერხებულია შემდეგი ცნებების განმარტებით: ნირი, სავაჭრო ძღვენი, ქარვასლა, ბაზარი, შუკა, მოედანი, დიდვაჭარნი და ა.შ.

პოემაში ნათქვამია, რომ გულანშაროში მოსულ სტუმარ ვაჭარს ჯერ აქაური დიდვაჭრისათვის უნდა ენახებინა საქონელი, საუკეთესო იმას უნდა შეესყიდა. მხოლოდ ამის შემდეგ ჰქონდა ნება, ქალაქში გაეტანა სავაჭრო ნივთები. ვ. ნოზაძეს მოჰ-



ყავს მალიკ ჯოვანელის ცნობა: ჩინგის ხანი პირველი გახსნიდა მოსულ ვაჭართა საქონელს. ამის შემდეგ შეეძლოთ პატრონებს მისი გაყიდვაო (88, 1).

უცხოელ ვაჭართათვის დამხვედურთ მზადა ჰქონდათ ქარვასლა (ქარავან სარაი – ქარავნის სასახლე). ეს ქარვასლა ადგილობრივ ვაჭარს ეკუთვნოდა. მასვე ევალებოდა სტუმართა დაყენება, ჩამობარგება. პოემაში ასეც არის.

### **მოუკაზმნა ქარვასრანი, დააყენა მათი ბარგი.**

ხელოსანნი და ვაჭრები ადრე დიდად პატიოსანნი იყვნენ. მე-11 საუკუნიდან გამამაძალდნენ, იტყუებოდნენ ნონაშიც, ფასშიც. ამის რეციდივს პოემაშიც ვხედავთ, სადაც თვალ-მარგალიტის ხსენებისას ხშირია ასეთი თქმა: „სამოცი ლიტრა ანონით, არ ნაკლულითა“; „თვალი ხელმართლად ნათალი“; „მარგალიტი მართალი“ და ა.შ. ესე იგი, იმ დროს არსებულა არამართალი მარგალიტიც, ნაკლული ნონაც და სხვ.

ბაზარს არაბულად „შუკა“ ეწოდება. ამგვარი შუკაცაა პოემაში ნახსენები; „მეედანი“ არაბულსპარსულია, ქართულია მერე ან ფორი, გაშლილი ადგილი. აქ თამაშობდნენ ჩოგანბურთსა: „მერმე ვიბურთვი მოედანს“...

როგორც მრჩეველთა ჯგუფს ერქვა „დარბაზის ერნი“, ისე ვაჭრებს ეწოდებოდათ „ქალაქის ერნი“.

ესენია ვაჭრები და ხელოსნები. „ქალაქის კრებულნი“ კი ნიშნავს ქალაქის საბჭოს, სინედრიონს.

შემდეგ გამოწვლილვითაა განხილული ცნებანი: ვაჭართუხუცესი, დიდვაჭარნი; განხილულია ვაჭართა და მეფის ურთიერთობა, დედაკაცი ვაჭრობაში, ვაჭართა სამოსელი, მონური სამოსი, ხელოვანნი – ხელოსანნი, მუშა, მებაღე, მეჯოგენი, ქალაქი ... აქ მკვლევარი საგულისხმო მითითებას იძლევა: „ცხადია, მულღაზანზარი და გულანშარო საზღვაო სავაჭრო ქალაქებია ... ორივე ეს ქალაქი არის აგრეთვე ქალაქი-სამეფო, ქალაქი-სახელმწიფო“ (96, 1). გულანშაროს შესახებ ამის თქმა, იქნებ, არც იყოს მთლად ზუსტი. საქმე ისაა, რომ მებაღე მკაფიოდ ეუბნება ავთანდილს: ეს სახელმწიფო ცხენით ათი თვის სავალია ირგვლივო, ხოლო ეს ქალაქი გულანშაროა, სახელმწიფოს დედაქალაქიო. 10 თვის გარს შემოსავლელი ქალაქი-სახელმწიფო, ვფიქრობ, არასოდეს არსებულა. მკვლევარი იქვე წერს: „მულღაზანზარი და გულანშარო უეჭველია ნამდვილნი ქალაქი არიან, მაგრამ მათი აღმოჩენა, რადგან სახელი მათი მოგონილია, მეტად ძნელია. ამ მიმართულებით კვლევა სცადა ალექსანდრე სვანიძემ, ოღონდ უშედეგოდ“ (97). ცნება „ქარავანზე“ მსჯელობისას მეცნიერი მიუთითებს, რომ ქარავანთა დამცველებს, გამყოლებს ეწოდებოდათო „მაყარი“. „ვეფხისტყაოსანში“ ამ ცნებას გამოხა-

ტავს „ბადრაგა“. „საქარავნო გზები და ხიდები მოვლილი იყო; მანძილიდან მანძილამდე დარჭობილი გახლდათ გზის მათითებელი ბოძი ან აგებული იყო მეჩეთის მსგავსი შენობა“ (99, 1). რაკი ზოგი ქარავანი დიდ მანძილზე იყო გადაჭიმული, ქარავანთუხუცესი დაძვრისა ან შედგომის სიგნალს იძლეოდა უზარმაზარი დოლის მეოხებით, რომელსაც ერქვა „კუსი“. „კვესი“ პოემაშიცაა ნახსენები.

მეკობრეთა შესახებ მსჯელობაში მკვლევარი მიუთითებს, რომ ამ „ხელობას“ ძველად არ თაკილობდნენ არც დიდებულნი და ხელისუფალნიო. „უკანასკნელი ბუდე მეკობრეთა აღჟიროში მხოლოდ 1830 წლებში იქნა განადგურებული“ (100, 1). მკვლევარი მიუთითებს: დიდკაცნი და ხელისუფალნი რომ კადრულობდნენ მეკობრეობას, ეს „ვეფხისტყაოსანშიც“ კარგად ჩანს. რომაქი არის ქაჯეთის მეფის მთავარსარდალი, დიდი კაცი, საპატიო მოხელე. ის ერთხელ 100 მონას იახლებს და ქარავანთა სალენლად გაემართება. სწორედ ამ დროს შემთხვევით ჩაიგდებს ხელში ნესტანს.

მკვლევარი გადადის საჭურჭლე-საფასეთა დახასიათებაზე. პოემის საზოგადოება მდიდარზე მდიდარია. ამიტომაც ნაირგვაროვანია სახელდება იმ ქონება-სიმდიდრისა, რაც პოემაში ტრიალებს. ეს სახელებია: საჭურჭლე (ოქრო-ვერცხლი, თვალმარგალიტი, ძვირფასი ნივთები, ქსოვილი ...), ჭურ-

ჭელი (თასები, ჯამები, ჭიქები, ოლონდ ძვირფასიო); „ფულთა შორის ვეფხისტყაოსანში ყველაზე უფრო ხშირად დასახელებულია ოქრო, მაგრამ ვით ფული – მხოლოდ 12-ჯერ. სხვაგან იგი არის სამკაული ან ჭურჭელი. საგანგებოდ ჩერდება მკვლევარი ოქრო-ვერცხლის თავზე გადაყრის წესზე. ფირდოუსის პოემაში „ოქროსა და თვალთ იმდენს აყრიდნენ თავზეო, რომ კაცი მათში იმალებოდაო და ძვირფასი გროვიდან ძლივს თავს აღწევდაო, ნაბიჯს ველარა სდგამდაო“ (105, I). შემდეგ მკვლევარი მიუთითებს ამ ცერემონიალის შესახებ „ქართლის ცხოვრებაში“. ვახუშტი წერს: მეფედ ქართველნი მხოლოდ ამ წესის შესრულების შემდეგ უხმობდნენ კაცს, მანამ არაო. „მამასადამე, საქართველოში მეფის ცნობისა და აღიარების ნიშანი იყო: ტახტზე ასვლა, შეფიცვა დიდებულთა და სხვათა, დალოცვა კათალიკოსის მიერ და სხვათაგან, და, რაც მთავარია: ოქრო-ვერცხლის თავზე გადაყრა, რომლის გარეშე, ვახუშტის თქმით, მეფე მეფედ არ იწოდებოდაო“ (105, I).

თუ ამ მითითებით ვიხელმძღვანელებთ, მაშინ ვნახავთ: დღევანდელ აკადემიურ ტექსტებში თინათინის კორონაციის სცენას აკლია ეს აუცილებელი მომენტი – თინათინისათვის თვალ-გვარის თავზე გადაფრქვევის სცენა. არადა, ვახუშტის მიხედვით, „თვინიერ მისსა არა“ იქნებოდა თინათინი მეფედ

ხმობილი. ხომ არ არის სადმე ხელნაწერებში მიმალულ-მიჩქმალული სტროფი, რომელიც თინათინის კორონაციის ამ მეტად აუცილებელ მომენტს აღწერს? საბედნიეროდ, არის და მის შესახებ მე უკვე მივუთითე (იხ. ჩემი „გარდააყარეს გუარი“, ჟურნ. „ისტორია და საზოგადოებათმცოდნეობა“ სკოლაში“ 3, 1988). აქ ამის შესახებ მსჯელობას ვერ გავშლი. მხოლოდ სტროფს მოვიყვან:

**მერმე მოვიდნეს ლაშქარნი მის მზისა დამლოცველია,  
რომე აივსო სრულობით მინდორი, მთა და ველია.**

**პირველად წადგა ავთანდილ, სოგრატ მასთანა**

**მღველია,**

**გარდააყარეს გუარი; სთქვა: „ნიჩბით დასაგველია“.**

(იხ. ს. კაკაბაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11).

ჩემი ეს კანონიერი მითითება დარჩა „ხმად მლაღადებლისა უდაბნოსა შინა“. როგორცა ვხედავთ, ან „გარდაცვლილი“ კაცი ვ. ნოზაძე ეფექტურად გვეხმარება ჭეშმარიტების დაბინავებაში, ხოლო ბევრი „ცოცხალი“ რუსთველოლოგი ხელს გვიშლის მის დადგენაში.

ვ. ნოზაძის აზრით, „ოქროს სარტყელი“ ორგვარად უნდა გავიგოთ. იგი ხან მართლაც ოქროს ქამარია, ხანაც ოქროთი გატენილი სარტყელი (106, I).

ნიგნში საუბარია ოქროს ჯამზე, გობზე, ტახტზე, დრაჰკანზე, წითელზე. ამ უკანასკნელზე სა-

უბრისას ავტორი გვამცნობს: „ვინაიდან ფულს ხშირად ნაკლულს სჭედდნენ ხოლმე და, ამას გარდა, ფული იცვითებოდა, შემოდებული იყო ანგარიშის სიზუსტისათვის ფულის აწონვით ანგარიში. ვეფხისტყაოსანში ფულს არა მარტო სთვლიან, არამედ აწონითაც ანგარიშობენ“ (108, I). ეს მსჯელობა მოჰყვა გარჩევას ფრაზისა - „სამოცი ლიტრა წითელი აწონით, არ ნაკლულითა“.

პოემაში ნახმარი „პერპერა“ მეათე საუკუნიდან იხმარებოდა. ის წარმომდგარია ბერძნული სიტყვისაგან „ჰეიპერპერონ“ (ოქროს ფული). ზაქარია ყაზვინელი წერს: პერპერა არის ოქროს ფული, რომელიც საქართველოში იჭრებოდაო; სავსებით მართებულად განმარტავს ივ. ჯავახიშვილი, რომ ხატაური „ვეფხისტყაოსანში“ ნიშნავს ქსოვილს. ვ. ნოზაძე არ იზიარებს ამ აზრს და წერს: „ერთჯერ იგი არის ფული, მეორეჯერ: ჩინური ქსოვილი“. მისი საამრიგო მსჯელობა არაა დამაჯერებელი. ფარსადან მეფემ ხატაელ რამაზს ხარაჯა დაადო:

ხარაჯა დასდევს, შეჰკვეთეს დრაჰკანი ასჯერ ასია,  
კვლა **ხატაური** მრავალი, სხვა სტავრა, სხვა ატლასია.

ჯერ ერთი, „ხატაური“ აქ მოექცა ქსოვილთა რიგში; მეორეც, თუ დრაჰკანი ასჯერ ასი შეჰკვეთეს, ხატაურს მრავალს (უფრო მეტს) ვეღარ შეაწერდნენ. თანაც პოემაში სხვა ადგილას აშკარადაა

მითითებული, რომ ხატაური მძიმე ქსოვილია: „ფერხთა ქვეშე **ხატაურსა** უფენენ და მინად უქმან“. შემდეგ გარკვეულია ვერცხლის, დრამის, რვალის რაობა. სავსებით სწორია მეცნიერი, როცა აცხადებს: „ავთანდილი შერმადინს უბარებს –

**მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ოქრო, ვერცხლი და რვალია.**

აქ სიტყვა „რვალის“ ნაცვლად, ხელნაწერის მიხედვით, პ. ინგოროყვას ჩაუნერია: „თვალია“. ასეთი შესწორება მისაღები არაა: ასო „რ“ ყველა რითმაშია: „სასურვალია“. „მთრვალია“, „გარდაუვალია“ და „რვალია“. რითმის მიხედვით, აქ უნდა იყოს „რვალია“ და არა „თვალია“.

მერე მკვლევარი გვიჩვენებს, რომ „რვალი“ ნახსენებია ქართულ ბიბლიაში.

შემიძლია დამატებითი არგუმენტიც წარმოვადგინო ვ. ნოზაძის სასარგებლოდ: რუსთველს ახასიათებს ე.წ. **არეალის შევიწროებისა და არეალის გაფართოების** ხერხის ხშირი მომარჯვება. აი, არეალის შევიწროების მაგალითი:

ჩემთა მჭვრეტელთა მოეცვა **ქალაქი, შუკა და ბანი.**

ქალაქი უფრო ფართო არეალია, შუკა (ბაზარი) შედარებით ვიწრო, ბანი კი – ყველაზე ვიწრო.

აი, არეალის გაფართოების მაგალითი:

სრულად ნათლითა აევსო **სახლი, შუკა და უბანი**.

სახლი ყველაზე ვიწრო ადგილია, შუკა – უფრო ფართო, უბანი კი – კიდევ მეტი.

ამგვარი მაგალითი პოემაში უამრავია. ერთ-ერთი ასეთი მაგალითია ზემოხსენებული სტრიქონი, სადაც გვაქვს არეალის შეზღუდვა, შევიწროება, დიდიდან (უკეთესიდან) მცირისაკენ (უმდარესისაკენ) სვლის კანონზომიერება:

მიეც გლახაკთა საჭურჭლე: **ოქრო, ვერცხლი და რვალი**.

პოემით, ოქრო უძვირფასესია, ვერცხლი – შედარებით მდარე, რვალი (ბრინჯაო) ღირსებით მესამეა. „რვალის“ მაგიერ თუ „თვალს“ ჩავსვამთ, მაშინ ყველაფერი აირევა – არც არეალის შევიწროება გვექნება და არც გაფართოება. საქმე ისაა, რომ, პოემით, თვალ-მარგალიტი უფრო ძვირფასია, ვიდრე ოქრო-ვერცხლი და, რაკილა „ვერცხლი“ ოქროსა და თვალს შორის მოექცა, უკვე არც აღმავალი და არც დაღმავალი სვლა აღარ გამოდის.

საინტერესოა პოემის სანყაო-საზომთა საკითხიც. **ლიტრა** ბერძნულია. თავდაპირველად 64 მიხნალს უდრიდა (327, 45 გრამი). ფრიდონმა ავთანდილს გაატანა სამოცი ლიტრა ოქრო. მაშასადამე, დაახლოებით 19620 გრამი, ანუ თითქმის ოცი კილოგრამი; დრამა – ლათინურია და დრახმასავით



სამ-ნახევარ გრამს უდრიდა. დრამა ნონის უმცირესი ერთეულია; ჯამი სპარსულია, ნიშნავს ლითონის თეფშს, სასმისადაც იხმარებოდა; „თასი“ სპარსულია (ტას, ტასე, ტაზი). აქედან უნდა იყოს ქართული **ტაშტიც** და რუსული **ტაზიკიც**. მკვლევარი იხილავს ჭიქას, დოსტაქანს, რუბს, კოკას, გობს, ტაბაკს, ბიჯსა და პაშტას. ამ უკანასკნელის შესახებ დაასკვნის, რომ „პაშტა“ მცირეს ნიშნავსო. არადა, „ვისრამიანის“ მიხედვით, იგი ნიშნავს კარგაძალს. ნიგნში განხილულია სიტყვები: უტევანი, მოედანი (ფორი), ტყვია, რკინა, კვესი, ხვარაზმული, ბასრი. ეს უკანასკნელი ქალაქ „ბასსორას“ სახელისაგან წარმომდგარა. **ბასრაში** დამზადებული საქურველი განთქმული ყოფილა. პოემაში ნახსენებია ბასრი ხმალი და ხრმალი ბასრისა; შემდეგ მკვლევარი მსჯელობს წყალობა-თაყვანების წესებზე, იხილავს „წყალობას“, მოჰყავს ილიას მოსაზრება ამ სიტყვასთან დაკავშირებით. ავტორი პოემაში ასხვავებს ბუნებრივ, ზებუნებრივ-რელიგიურ და პოლიტიკურ-ეკონომიურ წყალობას (117-119); დამოსვაშემოსვა ძველ სპარსელ მეფეთა ჩვეულება ყოფილა. ჯილდოს ნიშნად საკუთარ ტანისამოსს აჩუქებდნენ ხოლმე. მოგვიანებით ეს იყო „ხალათის ბოძება“, რაც მთლად თანამედროვე ენაზე არის მედლით ან ორდენით დაჯილდოება. ხშირად იგი გამჩუქებლის უზენაესობის დადასტურებაც ყოფილა.

გიორგი მეათეს მიაართვეს შაჰ-აბასის ხალათი. მან თავისი არ გაიხადა, ისე გადაიცვა იგი ზემოდან. უთხრეს: ყაენს ენყინებაო. მან უპასუხა: მისი ხალათი რომ ჩავიცვა, მერე სხვა რამეებსაც მომთხოვს და ასე სჯობსო (120, 1). პოემაში შესამოსლის ბოძება არის პატივიც, ჯილდოც, უზენაესობის ნიშანიც. ნიგნში გამონვლილვითაა განხილული თაყვანების ნესები და პოზები: მიწამდე დავარდნა, პირის მიწაზე დაკარება, ფეხთა მოხვევა, ფეხთა კოცნა, ხრმალზე ამბორი, ხელზე კოცნა, ფეხზე დგომა, მუხლმოყრა, თავის მოხრა, ქედის დადრეკა, ნაბიჯის უკან გადადგმა, ცხენიდან ჩამოხტომა და მუხლებზე დავარდნა, ცხენის ფერხთ მოხვევა, თითით ხვეწნა (სამი თითის ყელზე მიდება ანდა ერთი თითის მეორე ხელში დაჭერა). ამის შემდგომ განხილულია პოემის „ზნენი“: ქება-ხოტბა. ხოტბა მოდის არაბული ხოტბაჰ-ისაგან. თავდაპირველად აქებდნენ ღმერთს, მერე – მეფეს, შემდეგ კი ვინმე პიროვნებას. ასეა პოემაშიც. ჯერ შექებულია ღმერთი, მერე – დავით სოსლანი და თამარი. ცდება მკვლევარი, როცა თამარისადმი თქმულად წარმოადგენს სტრიქონს –

**მას, არა ვიცი, შევჰკადრო შესხმა ხოტბისა, შერისა**  
(125, 11).

ეს სიტყვები ხომ დავით სოსლანს ეხება და არა თამარს?

შემდეგ განხილულია თინათინის, ავთანდილის, ნესტანის, შერმადინის, ტარიელის ქება; ქება გმირთა, ქება შეხვედრისას და ა.შ. განმარტებულია სიუხვის არსი, ნაჩვენებია, რომ ამ მხრივ რუსთველი იმეორებს საყოველთაოდ გავრცელებულ იდეას სიუხვის გამოჩენის აუცილებლობაზე; გარკვეულია ძღვნის არსი. ძღვენთან დაკავშირებით მკვლევარი წერს: „როგორც კი მეფეს ან პრინცს ბავშვი შეეძინებოდა, ყველა მხრივ თავის საბრძანებელში მეფე ან პრინცი შიკრიკებს აგზავნიდა და ხალხს ატყობინებდა შვილი შემეძინაო – რეკავდნენ ზარებს, ლოცულობდნენ ახალდაბადებულისა და დედისათვის; ხალხი ზეიმს მართავდა, მოედნებზე ღამით ჭიაკოკონას გარშემო როკავდნენ; სახლის ნათესავები და მეგობრები ძღვენსა და საჩუქრებს უგზავნიდნენ“ (134, 11). ამ ძველი წესის აღწერით მკვლევარი კიდევ ერთ არგუმენტს იძლევა დღემდე სადავოდ ქცეული ერთი რუსთველური სტროფის სასარგებლოდ. საქმე ეხება პოეტურ აბზაცს, რომელშიც ნათქვამია, რომ ნესტანის დაბადებისას ფარსადანმა წერილებით ყველა მხარეს დაგზავნა შიკრიკები და მთელ ქვეყანას შეატყობინა ეს ამბავიო:

წიგნი წიგნსა ეწეოდა, დედოფალი ოდეს შობდა,  
მოციქული – მოციქულსა, ინდოეთი სრულად სცნობდა;  
მზე და მთვარე განსცხრებოდეს, სიხარულით ცა  
ნათობდა;  
ყოვლი არსად შემოსრული მხიარული თამაშობდა.

როგორცა ვხედავთ, აღნიშნული სტროფი ძველი მსოფლიოს წესის კონტექსტში ბუნებრივად თავსდება. მას ყოველგვარი ეჭვი უნდა ჩამოშორდეს!

ბოლოს ავტორი დაასკვნის: „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არის პატრონყმური-ფეოდალური. საზოგადოების წყობის უმაღლეს საფეხურზე სდგას მეფე, და განსაკუთრებით აღსანიშნავია – მეფე-დედაკაციც. მეფე არის სუზერენი, ანუ უზენაესი ხელისუფალი, კეისარი. მეფე არის პატრონი, რომელიც მამულსა და საკარგყმოს თავის ყმებს უბოძებს. მეფე არის პატრონი და მას ჰყავს ყმანი, ანუ ვასალები. პატრონ-მეფის ქვემოდ სდგას მისი ყმა, რომელიც, თავის მხრივ, არის პატრონი თავისი ყმებისა – ვასალებისა. ყმა-პატრონს ჰყავს კიდევ თავის მხრივ ყმანი. ყმანი არიან პატრონნი თავიანთი ყმებისა, ანუ ვასალებისა.

ამგვარი საზოგადოებრივი წყობა ცნობილია 1) ევროპაში, 2) საქართველოში და 3) ვეფხისტყაოსანში.

აღმოსავლეთის ქვეყნებს პატრონყმური, ანუ ფეოდალური, წყობა არა ჰქონიათ და, მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არ შეიძლება იყოს არც სპარსული, არც არაბული, არც ინდური და არც სხვა რომელიმე აღმოსავლეთის ქვეყანისა.

ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არ არის არც ბიზანტიური, არც სომხური და არც სირიული, რადგან ამ ქვეყნებში არც ევროპული და არც ვეფხისტყაოსნური საზოგადოებრივი წყობა არ არსებულა.

ვეფხისტყაოსანის საზოგადოება არ არის არც ევროპული გავლენით შექმნილი, რადგან იგი ევროპულ ფეოდალურ საზოგადოებას არ იცნობდა და რაიმე გავლენა ევროპის მხრივ შეუძლებელია. მაშასადამე: ვეფხისტყაოსანის პატრონყმური საზოგადოება არის ქართული“ (136-137).

აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ვ. ნოზაძის ყოველი წიგნი იქითკენ მიისწრაფვის, რათა დაამტკიცოს, რომ პოემა ეროვნულ ქართულ ნიადაგზეა ამოზრდილი. ამ მხრივ „საზოგადოებათმეტყველებას“ ვერც ერთი მისი წიგნი ვერ შეეძრება. მკვლევარმა ქართული პატრონყმური ინსტიტუტისა და დიდებულთა წრის ანალიზით ბრწყინვალედ ცხადყო „ვეფხისტყაოსნის“ ქართული ეროვნული ხასიათი.

საგულისხმოა ნარკვევი „ვეფხისტყაოსანის ეს-ხატოლოგია“. ბიბლიის ესქატოლოგიის (ცხოვრების ბედნიერი დასასრულის იდეის) რკვევისას ავტორი ამბობს, რომ აქ ნათქვამია: სამართლიანი პატრონის ხელში მგელნი იცხოვრებენ თიკნებთან ერთად, ვეფხვნი განისვენებენ თხებთან და ა.შ. ქართული ბიბლიის თარგმანში კი ეს ამ ფორმითაა ნათქვამი – მაშინ ძოვდეს მგელი კრავთა თანა და ვეფხი თიკანთა თანა განისვენებდეს... მგელნი და კრავნი ძოვდენ ერთბამად. ბიბლიური ესქატოლოგია შემდეგ მწერლობაშიც გადავიდაო. მოყვანილია მაგალითები ფირდოუსის გენიალური პოემიდან: ცხვარი და მგელნი ერთად სვამენ წყალსა; ცხვარი და მგელი ერთად დადიოდნენ; შენი სიკეთის წყალობით მგელი და ცხვარი მიგყავს წყლის სასმელად ერთად; ცხვარნი და მგელნი ერთ ოჯახს შეადგენდნენ (14-141).

რუსთველიც იყენებს ამ იდეას: „შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთგან ძოვდეს“.

ჩემი ყურადღება მიიქცია იმან, რომ ამ მხრივ რუსთველი არ მიჰყვება არც ფირდოუსის, არც სხვა სპარსელ პოეტებს. იგი იმეორებს ქართული ბიბლიის ფორმას „ძოვდეს“. სპარსელ პოეტებთანაა მგლისა და ცხვრის **წყლის ერთად სმა**, ქართულ ბიბლიაშია – „მაშინ **ძოვდენ** მგელნი კრავთა თანა“. სპარსელი პოეტები ბიბლიის პატარა უზუსტობას

ერთგვარად ასწორებენ, რუსთველი კი იცავს ბიბლიურ თქმას, თუმცა **მგელი არ შეიძლება ბალახსა ძოვდეს...**

პოემის საზოგადოების ზნე-ჩვეულებებზე საუბრისას მთელი სიღრმითაა განხილული მეგობრობისა და სიყვარულის ამბავი. ამ მიზნით გათვალისწინებულია ბერძნულ-რომაული მეგობრობა, შემდეგ – ქრისტიანული მეგობრობის არსი. ავტორი სრულყოფილად ახასიათებს ბერძნულ-რომაულ მეგობრობას, გვიჩვენებს მის ფესვებს, იდეურ პათოსს, შინაარსსა და ფორმებს. იგი სამართლიანად დაასკვნის: ბერძნულ-რომაულ სამყაროში მეგობრობა პირველ ადგილზე იდგაო; ბერძნულ ფილოსოფიურ სკოლათა ისტორია, ამავე დროს, მეგობრობის ისტორიაც არისო (157). ასევე გამოწვლილვით მსჯელობს ქრისტიანულ მეგობრობაზე: ქრისტიანობამ მეგობრობაში დიდი ცვლილება შეიტანა, უარყო იგი და ქრისტიანული იდეალით შეცვალა. რა არის ეს იდეალი? ქრისტესა და სახარების მეგობრობა არის **სიყვარული**. მართლაც, სახარების უმთავრესი მცნებაა – „ღმერთი არს სიყვარული“. აქედან გამომდინარეობს მეორე დებადიც – „გიყვარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი“. ქრისტიანობამ შემოიღო ცნებები: ძმა, ძმობა, საძმო... აქ უკვე მეგობრობამ უკან დაიხია, წინ წამოვიდა სიყვარული, ხოლო სიტყვა მეგობრისა და ამხანაგის

ნაცვლად – **ძმა და თვისი, მოყვასი, მოყვარე.** დავიმახსოვროთ ეს მნიშვნელოვანი მომენტი!

ამრიგად, რომაულ-ბერძნული მეგობრობისა და ქრისტიანული სიყვარულის არსი მკვლევარმა გამონვლილვით და ზუსტად განიხილა, ოღონდ ეს მიღწევა ველარ გამოიყენა განმაზოგადებელი დასკვნისათვის. ჩვენ ვცადოთ:

იყო დრო, როდესაც სადავო საკითხად მიიჩნევდნენ, თუ რა არის „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი თემა – მეგობრობა თუ სიყვარული? ორივე ეს გრძობა ისე ფართოდ, ისე ყოვლისმომცველად, ისე მაღალმხატვრულადაა წარმოდგენილი პოემაში, რომ დაბნევა სრულიადაც არ იყო გამორიცხებული. მართლაც, თუ მიჯნურობის კოდექსი აქ კონკრეტულადაა ჩამოყალიბებული („მიჯნურსა თვალად სიტურფე“...), ასევე მკაფიოდ არის ჩამოყალიბებული მეგობრობის კოდექსი („სამი არის მოყვრისაგან“...). გარდა ამისა, ტარიელი მიჯნურია, მაგრამ ასევე დიდი მეგობარია; ავთანდილი მეგობარია, მაგრამ ასევე დიდი მიჯნურია... მეტიც, პოემაში არის ადგილი, სადაც მეგობრობა ერთგვარად მიჯნურობაზე მაღლაც კია დაყენებული, როგორც ერთობ უანგარო გრძობა. ავთანდილი ტარიელს ეუბნება:

**ამა დღემან დამავინყა გული ჩემი ვინ დაბინდა,  
დამიგდია სამსახური მისი, იქმნას რაცა გინდა;**



**იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასჯერმცა მინა მინდა,  
შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა.**

ესე იგი, სიყვარული უბრალო მინაა, ხოლო მეგობრობა – ძვირფასი მინა, იაგუნდიო.

ამიტომაც იყო, რომ აკად. ნ. მარიც კი დაიბნა, როცა პოემის ცენტრალურ თემად მეგობრობა გამოაცხადა. ჭეშმარიტების დასადგენად აუცილებელია ვ.ნოზაძის ზემონახსენები ნარკვევის მონაცემთა გათვალისწინება.

როგორც ითქვა, ბერძნულ-რომაული **მეგობრობა** ქრისტიანობამ **სიყვარულით** შეცვალა. თუ ადამიანთა ურთიერთობაში ადრე მეგობრობა იკავებდა უმთავრეს ადგილს, ამიერიდან ტახტზე ავიდა **სიყვარული**. ამით ქრისტიანულმა იდეოლოგიამ ძველი იდეოლოგია დაამარცხა.

რუსთველი ქრისტიანი მწერალია. ის იზიარებს არა ძველ, ბერძნულ-რომაულ იდეას, არამედ ახალ, თანამედროვე, ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას და ყველა კეთილშობილური განცდის საფუძვლად დებს სიყვარულს, როგორც უზენაეს განცდას, ღვთისაგან მონიჭებულ მადლს, სათნოებათა სათნოებას. მისი აზრით, სიყვარულს აქვს სხვადასხვა ასპექტი, გამოვლინების სხვადასხვა ფორმა. ეს ფორმებია: პატრონყმური მეგობრობა, მეგობრობა, ინტიმური სიყვარული, დედმამიშვილური სიყვარული, მშობლიური გრძნობა, პატრიოტიზმი და ა.შ.

ამიტომაცაა, ეს უნივერსალური სიყვარული უდევს საფუძვლად მეგობრობასაც:

გული მისცეს გულისათვის, **სიყვარული გზად და ხიდად.**

ამრიგად, სიყვარული არის არსი, შინაარსი, ხოლო მისი გამოხატვის ფორმა ნაირგვარია. ამ აზრით, გასაგებია, რომ ყველა გრძნობას თანაბარ პატივს მიაგებს ავტორი, ოღონდ გრძნობათა გრძნობად მიიჩნევს სიყვარულს, ისე როგორც ამას აკეთებს ქრისტიანული რელიგია. ამიტომაცაა, პოემის სათაური „ვეფხისტყაოსანი“ სიმბოლოა სიყვარულისა, პროლოგში მეგობრობაზე მხოლოდ ერთი სტრიქონია თქმული, ხოლო სიყვარულზე მთელი კონცეფციაა ჩამოყალიბებული: აქვეა განმარტებული ცნება მიჯნურობა, მისი წარმომავლობა, ქართული შესატყვისი და ა.შ. ავთანდილის ანდერძში კი პირდაპირაა დამონმებული ქრისტიანული მოციქულები: „ნაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ. „სიყვარული აღგვამაღლებს“, ვით ეჟვანნი, ამას ჟღერენ“. ამ ანდერძში ავთანდილი მეგობრობის პირობად სიყვარულს სახავს. რუსთველი, ზუსტად ისე, როგორც ქრისტიანობა, სიყვარულის დამბადებლად მიიჩნევს ღმერთს: „შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ

მისსა წესსა“. არსად მსგავსი რამ არაა ნათქვამი მეგობრობაზე.

ამრიგად, თუ გავითვალისწინებთ ისტორიულ ვითარებას, როცა ბერძნულ-რომაული **მეგობრობიდან** ქრისტიანული სამყარო **სიყვარულისაკენ** შემობრუნდა და იმასაც, რომ რუსთველი მისდევს არა ძველ, არამედ მისი დროისათვის ახალ მსოფლმხედველობას, გასაგები იქნება, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ყველაზე მაღალი ტახტი თუ რად უპყრია სიყვარულს.

ახლა ერთი საოცარი ფაქტის შესახებ. პოემა იცნობს სიტყვას „გობი“. ეჭვი არაა, რუსთველის დროს ფართოდ იხმარებოდა „მეგობარიც“. მიუხედავად ამისა, პოემაში ეს სიტყვა ნახსენებაც არაა, ხოლო ამხანაგი ორიოდეჯერ არის გამოყენებული. სამაგიეროდ წამდაუნუმ გვხვდება სიტყვები: **მოყვასი, მოყვარე, ძმა, მოძმე, ძმადნაფიცო...**

ამ უცნაურ საიდუმლოს ფარდა აეხდება, თუ ზემორეთქმულს გავიხსენებთ: რაკილა ქრისტიანობამ მეგობრობა უკანა პლანზე გადაიტანა და წინ სიყვარული წამოაყენა, ბუნებრივია, დაივიწყა ცნებები: მეგობარი, ამხანაგი და წინა პლანზე წამოაყენა შესაბამისი ცნებანი: **ძმა, ძმობა, მოყვარე, მოყვასი...** ვფიქრობ, ახლა ნათელია, თუ რად დაუვიწყია რუსთველს სიტყვები – მეგობარი და ამხანაგი და მოუმარჯვებია მოყვასი და მოყვარე...

ვ. ნოზაძე იხილავს პატრონყმურ მეგობრობას, გმირთა ურთიერთობის ალგებრას და სავსებით სწორად ბრძანებს, რომ ავთანდილ-ტარიელის პირველივე შეხვედრაზე ურთიერთმონონება დაფუძნებული იყო იმაზე, რომ ორივე მიჯნური გახლდათო (161). ზემორე თქმულის ფონზე დიდად საგულისხმოა მკვლევრის დასკვნა: ავთანდილი ტარიელს დახმარებას ჰპირდება არა როგორც მეგობარი, არამედ როგორც მიჯნური – მიჯნურს. ტარიელი პირდაპირ აღნიშნავს ამ ვითარებას: „მაგრა წესია მიჯნურსა მიჯნური შეებრალეების“.

სიყვარულთან დაკავშირებით პოემაში მოხსენიებულია სიტყვა „დაგვა“, „დადაგული“, რაც დამწვარსა ნიშნავს. გათვალისწინებულია მისი ისტორიული შინაარსი. ძველად პირუტყვს, რომ არ დაკარგულიყო, დაგავდნენ. დაგვა – ცხელი შანთით ხორცის ამონვა. გარდა ამისა, სპარსეთსა და საქართველოში უკანასკნელ ხანებამდე ყოფილა შემორჩენილი შეყვარებულთა დადაღვის წესი – ვაჟი ქალიშვილის სახელს ან მის ემბლემას ამოიწვავდა მკლავზე. ამის თაობაზე ლაპარაკობს შარდენიც (163). პოემაშიც ამგვარი დადაგვაა, ოღონდ არა ხორციელი, არამედ სულიერიო.

მეგობრობის შემდეგ მკვლევარი იხილავს სიტყვა მოყვასს. ებრაელთა შორის მოყვასი ყოფილა მხოლოდ ისრაელი, არაისრაელი არ შეიძლებოდა

ყოფილიყო მოყვასი. ბიბლიამ კი ამ სიტყვას მეტი სივრცე მისცა. მოყვასია ყველა, ვინც ისრაელში სახლობს. ქრისტიანობამ კიდევ მეტად გაზარდა და გააფართოვა მისი შინაარსი – მოყვარე, გინდა მოყვასია მეგობარი, ამხანაგი, ადამიანი, ადამის ძე საერთოდ. რატომ გააკეთა ეს? იმიტომ, რომ, ქრისტიანობის მიხედვით, ყველა ღვთის შვილია. ამიტომაც გავრცელდა ცნობილი დებადი – „შეიყვარე მოყვასი შენი ვითარცა თავი თვისი“. საგულისხმოა, რომ **მოყვარე** მეგობარს, მოძმეს აღნიშნავს, ოღონდ მას ძირად უდევს **სიყვარული**. ამრიგად, ქრისტიანობის მეოხებით მეგობრობას გამოხატავს სიყვარულის გამომსახველი სიტყვა.

ვ. ნოზაძის აზრით, **მოყვრობა** „ვეფხისტყაოსანში“ სავსებით გათავისუფლებულია **მიჯნურის** შინაარსისაგან და მხოლოდ მეგობრობას, მეგობრულ სიყვარულს გამოსახავს. ამ დებულების შემდეგ სავსებით გასაგებია მისი თვალსაზრისი: პროლოგის ისეთი სტროფები, სადაც **მოყვრობა მიჯნურობას** ნიშნავს, არაა რუსთველისო. მაშასადამე, ესაა სტროფები, სადაც გვხვდება თქმები – „რა მოშორდეს მოყვარესა“, „დათმოს წყრომა მოყვრისაგან“, „მოყვარესა აყივნებდეს“ და სხვ. (173).

რა თქმა უნდა, ამ აზრს ვერაფრით გავიზიარებ. საქმე ისაა, რომ, თუმცა რუსთველის ენაზე **მოყვრობა** ძირითადად მეგობრულ სიყვარულსა ნიშ-

ნავს, იგი მთლიანად როდია გათავისუფლებული **მიჯნურობის** გაგებისაგან. ამის მაგალითი პოემაში ათობითაა. ამ მაგალითებით სავსეა „ვისრამიანიც“.

ვ. ნოზაძე სამართლიანად აკრიტიკებს ზურაბ ავალიშვილს, რომელსაც პოემის ერთი ადგილი კასუისტური სიყვარულის გამომსახველად მიუჩნევია. ავალიშვილს მცდარად გაუგია შემდეგი ადგილი: ავთანდილი გულანშაროში შევიდა. მას –

**ზოგნი ნდომით შეჰფრფინვიდეს, ზოგნი იყვნეს**  
**სულ-წასრულად,**  
**მათთა ცოლთა მოიძულეს, ქმარნი დარჩეს გაბასრულად.**

ავთანდილი გულანშაროელი კაცების ნდომის საგანი შეიქნა, ესე იგი, სამამათმავლო საგანო. ვ. ნოზაძე მკაცრად შენიშნავს: „ავალიშვილის მიერ ამ ლექსის განმარტება არის სავსებით ყალბი, რიოში. ზოგნი ნდომით შეჰფრფინვიდეს, ანუ სიყვარულითა და აღტაცებით რომ უცქეროდნენ ავთანდილს... ეხება ცოლთ, ეხება დედაკაცთ, რომელთაც, ავთანდილის სილამაზით გატაცებულეებმა, ქმარნი მოიძულეს და ამით ეს ქმარნი გაბასრულნი, ანუ შერცხვენილნი, დარჩნენო. არც მეტი, არც ნაკლები!“ (178)

ასე ნათელი და მკაფიოა ვ. ნოზაძის მსჯელობა ამ საკითხზე სხვაგანაც (179-180).

შემდეგ ავტორი მსჯელობს ძმადნაფიცობასა და დადნაფიცობაზე. ქმნის რა სათანადო ისტორიულ ფონს, გადადის პოემაზე და ამ საკითხს შესანიშნავად იკვლევს. ბოლოს დაადგენს: „ვეფხისტყაოსანის მეგობრობა-მოყვრობა და ძმობა-ძმადნაფიცობა არის ქართული ცხოვრების ნაყოფი და ეს რომანი ქართულ ზნე-ჩვეულებაზეა აგებული“ (186, 1).

„ვეფხისტყაოსანის ჩვეულებანი“ იმ მხრივან საინტერესო, რომ გარკვეულია კოცნის ამბავი საერთოდ და პოემაში (191-194), აქვე გარკვეულია ტარიელის მიერ ვეფხისტყაოსანის კოცნის საკითხიც. ვეფხისტყაოსანის ნესტანის სიმბოლო. ამ სიმბოლოს კოცნა მოუნდა ტარიელს. აქ რუსთველი მხატვრულ ფიგურას სესხულობს ნიზამისაგან. „ლეილმაჯუნუნიანში“ უდაბნოდ გაჭრილი მაჯუნუნი მონადირისაგან ყიდულობს ქურციკს, რომლის თვალებიც ლეილის თვალებს აგონებს და ჰკოცნის მას. „გარნა ამ ორ სურათს შორის განსხვავება მეტისმეტად ჭარბია: ვტნის სურათი უფრო დიდია, ძლიერი, ამალღებული და ნარმტაცი“ (199, 11).

ამგვარი სიმბოლური კოცნა, ავტორის ფიქრით, ავთანდილსაც უხდება. სპასპეტმა თინათინის მკლავზე ნაბამი მარგალიტის სამკლავე „პირსა დაიდვა, აკოცა, ცრემლი სდის ვითა ბისონი“. აქ მარგალიტი თინათინის სიმბოლოა; მარგალიტის კოცნა თინათინის კოცნაა; ესაა სიყვარულითი სომბო-

ლიური კოცნა“ (195, 11). ასევე სიმბოლურია ამბორი, როდესაც თინათინის მსგავს ვარდებსა ჰკოცნის ავთანდილი. ესაა გულითადი კოცნა. მაგრამ რომანში აღწერილია უგულო „მტლამტლუში“, – ფიქრობს მკვლევარი. ამის ნიმუშად კი მოჰყავს ავთანდილ-ფატმანის კოცნა-ხვევნა. შემდეგ მეცნიერი გვიჩვენებს მამაშვილურ, მეგობრულ, სხვა სახის ამბორის ნიმუშებს. ასევე საგულისხმოდაა ახსნილი მისალმებანი.

სიტყვა „სალამ“ ნიშნავს ჯანმრთელად ყოფნას; ქართულია „გამარჯვება“, რომელიც სულ სხვა შინაარსს გვიმჟღავნებს. „ს“ ფულზეც ყოფილა ამოჭრილი და ნიშნავდა „სალამს“. „სალამ“ ფართოდ გავრცელდა მთელს მსოფლიოში და, ვგონებ, „სალვე“, რომელიც კარის ზღურბლთან ან სადარბაზოებში ეწერა ძველ და ახალ ევროპაში, კეთილი სურვილის გამომხატველია. აქედანვე უნდა წარმოდგებოდეს სიტყვა „სალუტიც“.

პოემაში გვხვდება ფიცის ფორმულები. აქ არის ფიცი ღმერთზე, ცაზე, მიწაზე, სჯულზე, თავზე, სიკვდილზე, ზენაარზე და სხვ. მოვიყვან ზოგ საგულისხმო მითითებას. პოემით, ხატაელნი არიან უპირონი, „ინდო-ხატაელთა ამბის“ მიხედვით, „პირბოზნი“. ვ. ნოზაძის დაკვირვებით, ასეთივე აზრისაა ხატაელებზე (ჩინელებზე) ნიზამიც. „ისკანდერნამეში“ იგი წერს, რომ ჩინელს არ რცხვენია დაი-



ვინცოს ფიცი-მტკიცო. „ეტყობა, ჩინელთა მიმართ ასეთი აზრი მთელს აღმოსავლეთში ყოფილა გაგრცელებული“ (202). აქ ნოზაძე ცდება. ამ ბოლოს გაირკვა: ხატაელი ნიშნავს თურქმენს, თურქს (ცაიშვილი, თავდიშვილი).

მკვლევარი ადგენს: **ზენაარი** არის სპარსული სიტყვა და ნიშნავსო 1. შეწყალებას, შებრალებას. 2. აღთქმას, ფიცს. მოყვანილია მაგალითები „ვისრამიანიდან“, „ქართლის ცხოვრებიდან“, „შაჰ-ნამედან“ (204). შემდეგ ნაჩვენებია ეს სიტყვა პოემის კონტექსტში (205). მასუკან ნაჩვენებია, რომ იმავე მნიშვნელობითა და ფორმით იგი გვხვდება „ინდო-ხატაელთა ამბავშიც“ (106, 1). აქედან დასკვნა: პოემა და „ამბავი“ ამ მხრივაც ერთიანია, ორივე რუსთველის ნაკალმარია.

მკვლევარს ყოველმხრივ განუხილავს სისხლის არსი. კერძოდ, სისხლი და სიცოცხლე, სისხლის ცრემლები, სისხლი ლომისა. აქ გატარებულია აზრი: ძველად სწამდათ, რომ სისხლი სიცოცხლის მომანიჭებელი იყო, განსაკუთრებით – ლომის სისხლი. ამიტომაც არის, ავთანდილი გულშემოყრილ ტარიელს ლომის სისხლით მოასულიერებსო (216).

ვ. ნოზაძე საკმაოდ ფართოდ მსჯელობს ცნობილ თქმაზე – „უსისხლოდ მოვკალ იგი ყმა, თუმცა ხმდა სისხლისა დენით“ (220-222), მაგრამ ბოლოს აღიარებს: „ამ ლექსს ვსტოვებ განუმარტებლად.

იქნებ ეს ლექსი დამახინჯებულია? იქნებ შერყვნილია? ან იქნებ მე არ მესმის იგი! დაე, ჩემზე უკეთესმა მცოდნემ განმარტოს იგი“ (222, 11).

მკვლევარ ალექსი ჭინჭარაულს დაუჯერებლად მიაჩნია, რომ ფრიდონისა და ავთანდილის ტირილზე ფრიდონის ლაშქარი ატირდება. ამიტომ ამის აღმნიშვნელი სტროფი ნაყალბევად წარმოუდგენია. ამგვარი შეცდომა არ მოუვიდოდა მას, ვ. ნოზაძის ამ გამოკვლევის ერთი მონაკვეთი – „ვეფხისტყაოსნის ტირილი“ რომ ჰქონოდა ნაკითხული. ვ. ნოზაძის აზრით, კლასიკურ და შუა საუკუნეთა ეპოსში ტირილი, თმა-წვერის გლეჯა, ტანსაცმლის შემოხვევა, მთელი ლაშქრის ტირილი, უფრო მეტიც, თვით ცხოველთა ტირილიც კი ჩვეულებრივი ამბავი ყოფილა. მას მოჰყავს ამისი მაგალითები (223). „მხოლოდ საძაგელ მტერს არ ატირებს ჰომეროსი; მისი საყვარელი გმირები კი ტირიან...“ (225). ერთი გმირი ტირის 22 წლის განმავლობაში; „ხალხის ან ლაშქრის ტირილი უკვე მოისმის ჰომეროსის ეპოსში... ფრანგულ ეპოსში ტირის მთელი ლაშქარი; გერმანულში ტირის მხოლოდ მაშინ, როცა ბელადი ტირის... კიდევ მეტი, ტირიან ცხენები, ტირის ლომი“... (225, 11). „ტირილისა და ახვის შემდეგი მიზეზია: გრძნობიარობა, სიფაქიზე და თანაგრძნობა, თანალმობა, გულშემატკივრობა“ (227, 1). მკვლევარი ლ. ბესარი მიუთითებს: „ტირილის მოტივი არის

განუყრელი ნაწილი კლასიკური და რომანული ეპოსისა“ (228, 1).

ახლა ვნახოთ, როგორაა საქმის ვითარება რუსთველისათვის კარგად ცნობილ „შაჰ-ნამეში“. აქ „ტირილი, სახის დაკანვრა, თმების დაგლეჯა, სამოსელთა შემოდლღება, თავში ცემა... ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება... ტირიან... არა მარტო გმირნი... სპანი და ლაშქარნი, არამედ ცხენებიც“ (228, 11).

ყოველივე ეს იმაზე მეტყველებს, რომ რუსთველი თხზავდა საერთაშორისო სტანდარტების დონეზე. რა ვუყოთ, თუ ეს დონე ზოგ მკვლევარს არ მოსწონს.

შემდეგ ვ. ნოზაძე გვიჩვენებს პოემის უამრავ მაგალითს, სადაც ეს „კოლექტიური ტირილია“ აღწერილი და ერთ-ერთ მაგალითად და სწორედ კლასიკურ მაგალითად მიიჩნევს ალ. ჭინჭარაულის მიერ პოემიდან „გაძეგებულ“ სტროფს (240).

საგულისხმოა ნარკვევი პოემის სიცილის შესახებ. „ვეფხისტყაოსანი“ არის „არისტოკრატიული პოემა. ამიტომ აქ მხოლოდ სიცილსა და ღიმილს, და მრავალთა სიცილის შემთხვევაში, მხოლოდ თქართქარსა, ანუ შეხმობილ, შეხმატკბილებულ სიცილსა ვხვდებით“ (242, 1).

აქვე მკვლევარი სამართლიანად აკრიტიკებს მ. გოგიბერიძის მიერ ერთი სტრიქონის არასწორ გაგებას. „ხმა შაქრის ფერად გაუხდა“-ში მ. გოგიბე-

რიცხე ხედავს ხმის ფერს („ცვეტ“). ხმა შაქრისფერი გაუხდაო. ვ. ნოზაძის სამართლიანი მითითებით, „ფერი“ აქ „კოლორს“, „ცვეტს“ როდი ნიშნავს, არამედ **მსგავსს**. ესე იგი, **ხმა შაქრის მსგავსად დაუტკბაო** (243, 1).

შემდეგ მკვლევარი მსჯელობს იმაზე, რომ პოემაში გმირები ერთმანეთს სახელდებით არ მიმართავენ. ამ მხრივ სახელებს ტაბუ ადევს. სახელის ნაცვლად ისინი იყენებენ ასეთ მიმართვებს: მეფეო, ხელმწიფეო, მაღალო, ლომო, გმირო, მონყალეო...

„ვეფხისტყაოსანს“ განმსჭვალავს სახელის ძიების მოტივი. ვ. ნოზაძის აზრით, ეს მოტივი ფართოდაა გაშლილი „შაჰ-ნამეში“. ლეოპარდი, ვისაც ლომთან უნდა ებრძოლა, ამბობს: „დაე, დაღვაროს მან ჩემი სისხლი ბრძოლაში, ეს უმჯობესია, ვიდრე სიცოცხლე ნაძრახი“; ყველაზე უკეთესია დატოვო დიდი სახელი... (247, 1); „როდესაც მე ჩემს პოემას დავასრულებ, – ამბობს ფირდოუსი, – მთელი ქვეყანა იქნება სავსე ჩემი სახელით. ან მე აღარ მოვკვდები, ვიცოცხლებ მარად, ვინაიდან მე მოვფანტავ ჩემს სიტყვათა თესლს და, ვისაც აქვს გრძნობა, სული და რწმენა, ჩემი სიკვდილის შემდეგ მე ქება-დიდებას შემასხამს“ (247, 1). ვ. ნოზაძეს აღარ აგონდება, რომ ფირდოუსიზე ადრე იგივე აზრი თითქმის იმავე სიტყვებით გადმოცემული აქვს ჰო-

რაციუსს („ძეგლი“). ეს აზრი ისე მოსწონებია პუშკინს, რომ საკუთარი „ძეგლი“ აუგია.

შემდეგ მოყვანილია ის აურაცხელი აფორიზმი, რომლებიც სახელის ძიებას უკავშირდება „ვეფხისტყაოსანში“.

მკვლევარი პოემაში აფიქსირებს ქართველთა (აგრეთვე მსოფლიოს სხვა ხალხთა) ან გარდასულ ჩვეულებებსაც. ესაა ნივთის **პირსა და თვალზე დადება**; თაყვანების, პატივისცემის, სიყვარულის გამოცხადების ნიშნად ძველად, თურმე, მოყვასისაგან გამოგზავნილ ბარათს ან ნივთს რასმე თავზე, სახესა ან თვალზე დაიდებდნენ. ეს წესი დაცულია პოემაში. ტარიელი ნესტანისეულ სამხრეს პირზე დაიდებს – „პირსა დაიდვა, და-ცა-ბნდა“; თინათინისეული მარგალიტის სამკლავე ავთანდილმა „პირსა დაიდვა, აკოცა“; ტარიელმა ნესტანის უსტარი მიიღო. თვითონვე გვაუწყებს – „თვალთა დავიდევ უსტარი...“

ყოველივე ამის შემდეგ ჩემთვის ნათელი ხდება, თუ რატომ იყო, რომ ჯარში წასული ჩემი ძმის მიერ გამოგზავნილ წერილებს დედაჩემი სიყვარულით ლოყას დაადებდა, მერე გულში ჩაიკრავდა და შემდეგლა გახსნიდა...

მკვლევარი იხილავს საბლის ან წნელის ყელზე მოხვევის ჩვევას. ეს არისო მორჩილების ნიშანი. მართლაც, ავთანდილი ასმათს ეუბნება: „ან, დაო,

შენთა ხელთაა ჩემი საბელი ყელისა“. ლათინურად საბელი არის „ფუნის“ (აქედან ფუნიკულორი). თუ თოკი არ იყო, ღვლერჭი უნდა გამოეყენებინათ. რამაზ მეფე ტარიელს დამორჩილებას ჰპირდება – „მით გვაბია ყელსა წნელი“-ო. ტარიელმა როსტევა-ნის წინაშე „ამოიღო ხელმანდილი, მოინასკვა ზედან ყელსა“; დიდი მწუხარება ძველად სრევითა და ტყეებით გამოიხატებოდა, ტანსაცმელს იხევდნენ და ნაჭრებს ისვრიდნენ ხოლმე. პოემიდან მაგალითად მოყვანილია სტრიქონები: „ლაშქართა შიგან შეიქმნა ხმა ტირილისა დიდისა, ზოგთაგან ხოკა პირისა, ზოგთაგან სრევა რიდისა“ (249, 1).

მკვლევარმა მტკიცედ დაადგინა, რომ პოემაში არ არის რაიმე კანონზომიერება „შენ“ და „თქვენ“ ნაცვალსახელთა გამოყენებაში (251-256).

„საზოგადოებრივი გართობანი“ წარმოდგენილია ნადიმობაზე მსჯელობით. აქ საგულისხმოა შემდეგი: როგორც მაჰმადიანურ ქვეყნებში, ისე ბიზანტიაშიც ნადიმზე მამაკაცი ცალკე ისხდნენ, დედაკაცი – ცალკე. ეს ვითარება ასახულია „შუშანიკის ნამებაშიც“. „ვეფხისტყაოსანში“ კი უკვე ქალ-ვაჟნი ნადიმზე ერთმანეთის პირისპირ სხდებიან. აქედან სათანადო დასკვნაც: „ვეფხისტყაოსანი, თუმცა იქ ისლამური ქვეყნებია და გმირები ვითომც მაჰმადიანები არიან, გვიჩვენებს, რომ არსებითად ნადიმობის შემთხვევაში საქმე გვაქვს არა

ისლამურ, არა ბიზანტიურ, არა ევროპულ წესთან, არამედ ქართულ ზნე-ჩვეულებასთან“. ეს დიდფასი დაკვირვება მოწოდებულია წიგნის 265-ე გვერდზე.

„ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებაში ნადიმებს ამშვენებენ მგოსნები, მუტრიბნი. ისინი მღერიან, უკრავენ. ეს წესი მთელ აღმოსავლეთში იყო გავრცელებული. ტრუბადურები დიდად პატივცემულნი იყვნენ ევროპაშიც. ვ.ნოზაძეს მოჰყავს საინტერესო მაგალითი. არაბი მგოსანი კაბი წინასწარმეტყველ მაჰმადის დაცინვისათვის სიკვდილმისჯილი გახლდათ, მაგრამ, როდესაც მაჰმადმა მისი სიმღერა მოისმინა, აღფრთოვანებულმა მგოსანს თავისი მოსასხამი უბოძა. ხალიფა მუავიამ (661-680) მას ამ მოსასხამში ათი ათასი დირჰამი შეაძლია, მაგრამ უშედეგოდ. მხოლოდ კაბის სიკვდილის შემდეგ იგდო იგი ხელთ. ხალიფას მიცვალების მერე ეს სამოსი მის საგვარეულო საუნჯეში ინახებოდა. 1258 წელს მონგოლებმა (უფრო სწორად: ქართველებმა და სომხებმა) ბაღდადი აიღეს და მაჰმადის წამოსასხამი ხალიფის სასახლესთან ერთად ცეცხლს მისცეს (268, 1). აქვე განმარტებულია ცნებანი: მგოსანი, იადონი, მუტრიბი, მუშაითი, აჯაბნი, ჩანგი, ებანი, ბარბითი, ნა, ჩალანა, ბუკი, ნიშა, ნიშაგი, ფანოსი, წინწილი, ეჟვანი, დაბდაბი, დაფი, ნობა, ნობათი, ქოსი, ტაბლაკი, კვესი (სანთებელა) და კვესი (ლითონის დიდი თეფშები) და სხვ. ამის შემდეგ

განმარტებულ-გამოძიებულია როკვა; ღვინის სმის ამბავი. თუმცა წინასწარმეტყველმა მაჰმადმა ღვინოს ქება უძღვნა, მალე მანვე აკრძალა იგი. მიუხედავად ამისა, მგოსნები არას დაგიღვედათ და არაბულ პოეზიაში ასე შეიქმნა ღვინის კულტი, ღვინის პოეზია. ლალისფერ სითხეს უმღეროდნენ რუდაქი, ბესტამი, ხეირი, ფირდოუსი (თუ სვამს მელა – ლომი გახდება), დაყიყი (დაყიყის მხოლოდ სამი რამ აქვს ამორჩეული: ტურები ღია-ლალისფერი, ჰანგი ჩანგისა, ღვინო წითელი), ომარ ხაიამი (ღვინით გამბანეთ, თუ ოდესმე მიხილოთ მკვდარი), სენაი, ხაყანი, ომარ ფარეთი (თუ ამ სასმელით მორწყავთ მიწას, სადაც მკვდარია დამარხული, ის გაცოცხლდება), კირმანი (განმიბანეთ გვამი სამიკიტნოს ნექტარით, ჩემი საკაცე გასდევით მთვრალთა მხრებზე, ახლოს დამმარხეთ სამიკიტნოსთან), ხოლო არაბი მგოსანი იბნ იამანი ამბობდა: ცარიელი ჭიქა ლოდზე მიძიმეა, მსუბუქდება ლალისფერი ღვინით სავსე (285-286). ამ ფონზე სავსებით გასაგებია, რომ, ქართველი ავტორის ქმნილების მიხედვით, ღვინოს სვამენ არაბეთშიც, ინდოეთშიც, მულ-ლაზანზარშიც. ერთი სიტყვით, ყველგან, ოღონდ ღვინოს სვამენ ქართული სტილით (288, 11).

საგულისხმოა და „ვეფხისტყაოსნის“ საზოგადოებრივი ცხოვრების მრავალფეროვნებას გვისურათხატებს თამაშობათა განხილვა. ჯერ მოხმოები-



ლია თამაშობათა მაგალითები ევროპული და ისლამური ქვეყნებიდან. ამ ფონის გათვალისწინებით უკვე ვერკვევით „ვეფხისტყაოსნის“ თამაშობებში; ასევე მიმოხილულია ნადირობის ამბავი ევროპაში, ისლამურ ქვეყნებში, საქართველოში და, ბოლოს, „ვეფხისტყაოსანში“. ნადირობასთან დაკავშირებით ვ. ნოზაძეს შესანიშნავად გაურკვევია ერთი საკითხი, რამაც მოგვიანებით რუსთველოლოგთა კამათი გამოიწვია და გამოიწვია, ვფიქრობ, იმიტომ, რომ მკვლევრებს ნაკითხული არა ჰქონდათ ვ. ნოზაძის ეს ნარკვევი. საქმე ეხება ტარიელის საძებრად გაჭრილ ავთანდილს, რომელმაც

**ისრითა მოკლის ნადირი, როსტომის მკლავ-უგრძესითა.**

აღ. ბარამიძისა და კ. ჭიჭინაძის აზრით, აქ იგულისხმება: ისრით მოკლა ნადირი ავთანდილმა, ვისაც როსტომის („შაჰ-ნამეს“ გოლიათი) მკლავზე უფრო გრძელი მკლავი ჰქონდაო. აკ. შანიძის მითითებით, აქ იგულისხმება: როსტომის გრძელ მკლავზე უფრო გრძელი ისრით მოკლა ნადირი. აკ. შანიძეს საკვებით მართებულად მოჰყავს პარადიგმული მაგალითები პოემიდან, საიდანაც გრამატიკულად მტკიცდება, რომ „მკლავ უგრძესითა“ თავდაპირველად ყოფილა ამგვარად წარმოდგენილი – „მკლავს უგრძესითა“ და ნიშნავს: **მკლავზე უგრძესითა**. ესე იგი, როსტომის მკლავს (მკლავზე) უგრძესი ისრითა

მოკლის ნადირი. მკვლევარს არც კი გახსენებია ვ. ნოზაძე, რომელიც აკაკი შანიძეზე დიდი ხნით ადრე მკაფიოდ მიუთითებდა: „ვეფხისტყაოსნის როსტომი არის ფირდაუსის რუსტემი. რუსტემი იყო გმირი და მეფე ზალის (ქართულში – ზაალის) შვილი. ფირდაუსს ეს რუსტემი ასე აქვს აღწერილი: ზალის შვილი რუსტემ იჯდა ტახტზე, თავისი აღვისხებული ტანით, მხრებითა და გმირის მკლავებით... გმირნი განითლდნენ ვით ვარდნი, როდესაც დაინახეს ეს ბავშვი (რუსტემი) ასეთი მკლავებითა და ასეთი ბეჭებით. ფეჰლევანი რუსტემი, მაღალი ტანითა და გრძელი მკლავებით... ზალ მისჩერებოდა თავის შვილს; განცვიფრებული იყო მისი განთქმული მკლავებით და მისი მკერდით... ამ ლომმა (რუსტემმა) მოჰკლა ერთ ბრძოლაში ათას სამოცი გმირი... როდესაც გმირებმა დაინახეს რუსტემის მკერდი, მისი მკლავები... შეშინდნენ... აი, ეს ფირდაუსის გმირი რუსტემი, თავისი გრძელი მკლავებით, არის ვტნის როსტომი – მკლავ-უგრძესი, ანუ მეტად გრძელი მკლავებით. მაშასადამე, ამ ლექსის განმარტება არის შემდეგი – ავთანდილმა მოჰკლა ნადირი იმ ისრით, რომელიც როსტომის მკლავზე უფრო გრძელი იყო.

ეს შეხედულება „გრძელ-მკლავიანობის“ შესახებ ალბათ ინდოეთიდან არის გადმოცემული. განთქმულ რელიგიურ პოემაში „ბჰაგავაჯიტა“ ანუ:

„გალობანი უფლისადმი“ ნათქვამია: – ო, გმირნო, გრძელ მკლავიანო! გმირნო გრძელმკლავებიანო... იგივე გამოთქმა „გრძელ-მკლავიანო“ ნახმარია უდიდეს ეპოპეაში „რამაიანა“ (295, 11).

ამ დიდებული წიგნის ყველა დასკვნა და დებულება, ნარკვევების მთელი შუქი ერთ ფოკუსში იყრის თავს: „ვეფხისტყაოსანი არის ქართულ ნიადაგზე წარმოშობილი რომანი“ (302, 11).

## 6. „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“

*რუსთველის სიტყვის იცი მიგნება,  
ღრმად სწვდები აზრებს, შოთას დანათესს.  
საქართველოში შენმა წიგნებმა  
ვარსკვლავებივით შემოანათეს!*

24.2.62. თბილისი.

ასე სწერდა უცხოეთში მცხოვრებ ვიკტორ ნოზაძეს კომუნისტებისაგან სასტიკად დაშინებული რომელიღაც ქართველი პატრიოტი, აღტაცებული მკვლევრის ტომეულებით. რა ზუსტად, რა კარგად, რა გერგილიანად უთქვამს ამ ანონიმ ავტორს – შენმა წიგნებმა საქართველოში ვარსკვლავებივით შემოანათესო. ამ პოეტს რომ ნოზაძის მომდევნო გამოკვლევის – „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“ (პარიზი, 1963) – გამოქვეყნების შემდეგ გაეგზავნა ეს ლექსი, მასში უსათუოდ ჩასწერდა, რომ ამ ვარსკვლავებში მაინც ყველაზე მეტი სხივმოსილებით, პირველი სიდიდის ვარსკვლავივით „ღმრთისმეტყველება“ ბრწყინავსო.

მართლაცდა, ეს არის „ფრიად მნიშვნელოვანი მონუმენტური გამოკვლევა“ (ალ. ბარამიძე) როგორც მოცულობით (დიდი ფორმატის 560 გვერდი),

ისე იდეურ-შინაარსობრივადაც. ეს იმდენად კოლოსალური ძალისა და მნიშვნელობის გმირული გამოკვლევაა, რომ მან საბჭოთა იმპერიული მეცნიერების გათოშილი კედელიც კი გააღლო და საბჭოთა მეცნიერთაგან მოქალაქეობრივი წესიერებითა და ზნეობით უფრო გამორჩეული მკვლევარი აკადემიკოსი ალექსანდრე ბარამიძე აიძულა გენიალურ ნაშრომს **სამგზის** დადებითად გამოსხმაურებოდა. უნდა დავუჯეროთ ალ. ბარამიძეს, როდესაც გვარწმუნებს: ეს მაშინ დიდი ვაჟკაცობა იყო. აკადემიკოსი ბრძანებს: აკაკი პაპავა და სხვა უცხოელი ქართველები დიდი ინტერესით ელოდებოდნენ ამ წიგნზე ქართველ რუსთველოლოგთა გამოსხმაურებას. აკ. პაპავა წერდა: „უკვე მივიღე ერთი სასიამოვნო ცნობა: 29 მაისს 1964 წლისა უნივერსიტეტის სამეცნიერო სესიაზე წაკითხული იქნა ვრცელი დადებითი რეცენზია დრ. ვიკტორ ნოზაძის მეხუთე წიგნზე („ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“)“ ... მეც სიამოვნებით მინდა დავადასტურო, - დასძენს ალ. ბარამიძე, - რომ აკაკი პაპავას მიერ პარიზში გაგზავნილი ცნობა სწორია და შეეხება სწორედ ჩემს მოხსენებას, რომელიც წავიკითხე თბილისის უნივერსიტეტის ... სამეცნიერო სესიაზე 1969 წლის 25 მაისს - „ერთი ახალი რუსთველოლოგიური ნაშრომის შესახებ“. ამ მოხსენება-რეცენზიის დაბეჭდვა მაშინ, სამწუხაროდ, არ მოხერხდა.

იგი შემოკლებული სახით მხოლოდ ახლახან გამოქვეყნდა გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“ (7.7.87)“. ჩემი მხრივ, დავსძენ: ალექსანდრე ბარამიდის აღნიშნული ვრცელი მოხსენება მთლიანად დაისტამბა „მაცნის“ ენისა და ლიტერატურის სერიაში (4. 1988). რა თქმა უნდა, 1975 წელს გარდაცვლილი თავდადებული მკვლევრის უსამშობლოდ დასერილ სულს მტლად ველარ დაედებოდა ეს დაგვიანებული გულთბილი შეფასება.

თუ რა ძალის მეცნიერ-რუსთველოლოგი გახლდათ ვ. ნოზაძე, ამის მისახვედრად კმასაყოფია ერთი ფაქტის მოყვანა. მას შეეძლო ერთი მწუთხე ნკეპლა შემოეკრა ჩვენი რუსთველოლოგიური მრავალკაციანი აპარატისათვის და უკულმა დატრიალებული სამეცნიერო ჩარხი წალმა აებრუნებინა. ალ. ბარამიძე ვაჟკაცური გულახდილობით მოგვითხრობს:

„1960 წლის 4 აგვისტოს ვიკტორ ნოზაძე მწერდა სანტიაგოდან/ჩილედან: „დიდებული საქმე წამოუწყვია თქვენს ინსტიტუტს – ვეფხისტყაოსანის ვარიანტთა სრული კრებულის გამოქვეყნება. უმორჩილესად გთხოვთ მომანოდოთ ეს გამოცემა“. რასაკვირველია, თხოვნა შევუსრულე და ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა და ძირითად ბეჭდურ გამოცემთა ხუთივე წიგნი დროულად გავუგზავნე. ამის თაობაზე ვ. ნოზაძე გახარებული წერდა: „მადლობა

ღმერთს, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ გამოსცა ვეფხისტყაოსანის ვარიანტებიო“ („კავკასიონი“, XI, გვ. 48), მაგრამ მკაცრად (და სამართლიანად!) დაგვეტუქსა: „ეს საგმირო საქმე ამგვარი დიდი გამოცემის შესრულებული არის! მაგრამ რა! ამდენი იმუშავეს, ამდენი იღვანეს, ასეთი დიდი საქმე გააკეთეს, დაუფასებელი შრომით საჭირო და აუცილებელ გამოცემას ხორცი შეასხეს და ... სამწუხაროდ, უნდა აღვიარო, რომ ამ ძვირფას თაფლში ფისი ჩაურეის და კარგადაც ათქვიფეს იგი!“ (გვ. 123). ვ. ნოზაძე აცხადებს, რომ გამოცემის ორგანიზატორებმა დაარღვიეს ძეგლის გამოცემის მიღებული წესი და „სრულიად უკანონოდ, თვითნებურად გააძევეს ტექსტიდან ასეობი § (ქხ), 2 (იოტა), უ (უმარცვლო), ...“ (იქვე). რაც მართალია, მართალია, ორთოგრაფია გავამარტივეთ, ანგარიში არ გავუწიეთ იმას, რომ წართა და ხანით დანერგილი ერთი და იგივე სიტყვა მნიშვნელობით ზოგჯერ ერთმანეთისაგან განსხვავდება. მაგალითად, სხვაა ჭელი (სხეულის ნაწილი, რუსული „რუკა“) და ხელი (შმაგი). ჩვენ ვაფასებთ ვიკტორ ნოზაძის აღსარებას „პირუფერულობა იყო ჩემი სახელმძღვანელო“ პრინციპიო („კავკასიონი“, XI, გვ. III), მაგრამ დაუმსახურებლად, უმართებულოდ და უადგილოდ გვეჩვენება მისი გამომწვევი ირონიული მსჯავრი: „ასეთი დიდი შრომა, დაუფასებელი მუშაობა და ასეთი მძი-

მე შეცდომა, რომლის აცილება მეტად იოლი იყო, მართლაც სავალალოა! ალბათ ფიქრობდნენ: ვითარ გამოვცეთ ძველი ტექსტი ისე, როგორც ბეჭდავენ საერთოდ „**დამპალი დასავლეთი ევროპის ბურჟუაზიული მეცნიერები!**“ ... საგოდებელია!“ (იქვე, გვ. 124, კურსივი ჩემია – ა.ბ.). თქმულს იმას დავსძენთ, რომ აღნიშნული შეცდომა უკვე გამოსწორებულია ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ შედგენილი ვარიანტების ნუსხით“ (მაცნე, 4, 1988, 19-20).

„ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“ შესავალში მკვლევარი თავს იმხნეებს ჰეგელის ცნობილი აფორიზმით: კვლევისას შიში – არ შევცდეთ, განა უკვე არ არის შეცდომა? ამის მერე გვამშვიდებს: ხშირად ჩემს გამოკვლევაში გარეშე მასალა თვით პოემის მასალას სჭარბობს, გარნა ეგ განგებ გავაკეთე, რათა მკითხველს შეეძლოს თვითონვე ვრცლად გაეცნოს პარალელურ მასალას და, თუ ჩემს დასკვნებში ეჭვი შეეპარა, თავად გააკეთოს დასკვნებიო (უნყებულება მკითხველთათვის).

ავტორი მიმოიხილავს საკითხის ისტორიას და პოემის ამ მხრივ „მჩხრეკელთა“ მოსაზრებებს შეგვახსენებს. პირველი კრიტიკოსი პოემის თავში დართული ანტირუსთველური სტროფის ანონიმი ავტორია, რომლის აზრითაც, პოემა, ერთი შეხედვით, კარგი და სასიამოვნოა, სულის მარგებელია,



მაგრამ, თუ კარგად ჩაუკვირდებით, პირიქითაა: სულის გამრყენელი და სააუგოაო. ამგვარი მოსაზრების ახსნას ვიკტორ ნოზაძე შესანიშნავი პარალელის გავლებით ახერხებს: ვორმისის გერმანული ტაძრის შესასვლელში გამოქანდაკებულია დიაცი, რომელსაც ჰქვია „დედაკაცი-ქვეყანა“. ამ ქანდაკებას წინიდან თუ შეხედავ, თვალ-ტანად ტურფა დედაკაცს იხილავ; მაგრამ უკნიდან მისი ტანი მოფენილია ჯოჯოებით, გველებით, ხვლიკებით და ათასგვარი საშინელებით (11).

ეს ქანდაკება-სიმბოლო ამქვეყნიური ცხოვრების ბერულ-მონასტრული ახსნა-განმარტება და განხილვაა. დაახლოებით ამგვარადვე განიხილავს მშვენიერ საამქვეყნო სასიყვარულო რომანს რომელიღაც ქართველი ბერიო. ამგვარ „მჩხრეკელთაგან“ დაცვაც კი დასჭირვებია პოემასო. და ამის ნიმუშად მოყვანილია ვახტანგ მეექვსის ცნობილი კომენტარები (12). ვიკტორი იხილავს პოემის დევნისა და მისი ანტონ კათალიკოსის მითითებით დაწვის შესახებ არსებულ მოსაზრებებს და კატეგორიულად უარყოფს მათ. ასე უპირისპირდება იგი წითელ საბჭოთა მეცნიერებს, რომლებიც ეკლესიის მესვეურთ ბრალს სდებენ მკრეხელობაში – პოემის დევნასა და დაწვაში. ოღონდ არც საბჭოთა და არც უცხოელ რუსთველოლოგებს არ დაუყენებიათ პრობლემა: ნათქვამია – კვამლი უცეცხლოდ არ იქნებაო.

პოემის წიგნთა დაწვისა და მოსპობის მსგავსი რა-  
ლაც, უდავოა, მომხდარა, მაგრამ ვ. ნოზაძეც მარ-  
თალია – ნუთუ უგანათლებულესი ანტონ ბაგრატი-  
ონი პოემის სიდიადეს ვერ ჩასწვდა? აქ რალაც სხვა  
საიდუმლო იმალება და აი, ვაყენებ ასეთ მოსაზრე-  
ბას: ხომ არ იყო პოემისათვის მოწყობილი „აუტო-  
დაფე“ რალაც ჩარტისტული მოძრაობის მსგავსი  
რამ? საქმე ისაა, რომ ყურადღებას არვინ აქცევს  
ერთ გარემოებას – ყველა ცნობა ხაზგასმით მიუ-  
თითებს, რომ დაიწვაო **ნაბეჭდი წიგნები** და არა  
ხელნაწერები. იქნებ მორწმუნე ქრისტიანებმა ვერ  
აიტანეს, რომ ვახტანგ მეექვსის რელიგიურ წიგნთა  
საბეჭდავ სტამბაში ეს საერო-საკარისკაცი და სა-  
მიჯნურო პოემა დაისტამბა? ან იქნებ პოემის გა-  
დამწერმა-კალიგრაფებმა მოაწყვეს ნაბეჭდი წიგ-  
ნების დაწვა, რათა მათ საარსებო საშუალება და  
ხელობა არ დაჰკარგვოდათ?

იმისათვის, რომ პოემის ხელნაწერთა დევნის  
კონცეფცია ჩააფლავოს, პარიზელი მკვლევარი არ-  
კვეს საქართველოს ბერთა ყოფას, აღნიშნავს,  
რომ რელიგიით ბერებს, მღვდლებს არათუ ეკრძა-  
ლებოდათ დაქორწინება, არამედ, პირიქით, ამას  
კიდევაც მოითხოვს იგიო. მერმე მოჰყავს გამოთ-  
ქმანი წმინდა წიგნებიდან, სადაც ოჯახი და ცოლ-  
ქმრული სარეცელი წმინდადაა გამოცხადებული;  
ამავე დროს, ამტკიცებს, რომ ქრისტიანობა საამ-

ქვეყნო ცხოვრებას არ გამობდა, არ დევნიდა, პირიქით. და მოჰყავს სახარება-დავითნის ისეთი გამოთქმანი, როგორცაა – **ღვინო ახარებს გულსა კაცი-სასა** და ა.შ. ამიტომო, – დასძენს, – არ შეიძლებოდა ყოველივე ამის ხოტბაშემსხმელი პოემა ძველ საქართველოში ედევნათო. მეტიც, ავტორი ამტკიცებს, რომ პოემა არაფერს ისეთს არ ქადაგებს, რაც მწვალებლობად, თუნდაც ორთოდოქსული ქრისტიანული დებულებებიდან გადახვევად შეიძლება მოინათლოსო (16-18).

შემდეგ მკვლევარი იხილავს ახალი დროის „მჩხრეკელთა“ (კრიტიკოსთა) ნააზრევს. აქ სიტყვა მივცეთ აკად. აღ. ბარამიძეს: „ვიკტორ ნოზაძე იხილავს ვეფხისტყაოსნის უაღრესად მნიშვნელოვან პრობლემას – პოემის თეოლოგიას, პოემის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ საკითხებს. ამის თაობაზე, როგორც ცნობილია, აზრთა დიდი სხვადასხვაობა სუფევს. შესავალში მოკლედ მიმოხილულია საკითხის ისტორია და გამოტანილია შემდეგი დასკვნა: „მაშ ასე: ამ მიმოხილვით გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია ყოფილა თურმე ქრისტიანული; ბიბლიურ-ქრისტიანული და ბიბლიურ-თეოლოგიური; ასტრალური, სოლარული; მზიური და პოეტური ერთად; წარმართული კულტი მზისა; ღმერთიც და მზეც ქართული; წარმართულ-პაგანური; ჰელინისტურ-ჰელინური; ნეოპლატონური, წარმართულ-

ფილოსოფიური; წარმართული სეფასიანური; დუალისტური (კეთილისა და ბოროტის ღმერთი); აბსოლუტური კეთილის რწმენა; მანიქეური; ერეტიკოსურ-მისტიკოსური; მაჰმადიანურ-მუსულმანური; სუფისტური; არაბულ-არისტოტელეებრივი; დეისტური; თეისტური; სტოიკური; თავისუფალი აზროვნებისა; ათეისტური, მატერიალისტური; პანთეისტური; მატერიალისტურ-პანთეისტური; ახალი გაგება ღმერთისა; და სხვა რამ კიდევ, მხოლოდ წვრილმანი გადახრითო“. მკვლევარი განაგრძობს: „მაშ ასე: ჩვენ გავიგეთ კიდევ, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია ყოფილა – არც ერთი რელიგია; არც ერთი ოფიციალური რელიგია; უარყოფა ქრისტიანობისა; უარყოფა დოგმატიურ-ეკლესიური ქრისტიანობისა; უარყოფა დოგმატიური ქრისტიანობისა; ქრისტიანობის სრული უყურადღებობა; არაა ეკლესიურ-ქრისტიანული ღმერთი; არავითარი სოლარიზმი; არავითარი ღმრთეება მზისა; არავითარი წარმართობა; არავითარი ნეოპლატონიზმი; არავითარი ელინიზმი, არავითარი მისტიციზმი და ერესი; არავითარი დუალიზმი; არავითარი მაჰმადიანობა-ისლამი; არავითარი სუფიზმი; არავითარი პანთეიზმი; არავითარი ათეიზმი; არავითარი პიროვნული ღმერთი; არავითარი მატერიალისტური-პანთეიზმი და სხვა და სხვა არავითარი...“ (გვ. 33).

მოყვანილი ამონაწერის შემდეგ ავტორი ირონიულად შენიშნავს: „რაო, რა ბრძანეთ? გამორჩათ ჩვენ მკვლევარებს რომელიმე რელიგია?! ნუთუ?! როგორ არა! ჯერ არავის უბრძანებია: ვეფხისტყაოსანის რელიგია არისო: ბუდთიზმი, შინტოიზმი, ტაოიზმი, ტანტრიზმი; კუნგ-ფე-ფეიზმი, - და კიდევ რამდენი „იზმია“!!! ამასაც მოვესწრებით!“ დასასრულ ავტორი კითხულობს: „განა შესაძლებელია შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი ამდენ სხვადასხვა მსოფლმხედველობის მატარებლად დაისახოს? ნუთუ წარმოსადგენია ასეთი სხვადასხვაობა და ნაირნაირობა ერთი და იგივე თხზულების შესახებ?! როგორ უნდა აიხსნას ეს საკვირველი და უცნაური მოვლენა?! რით განიმარტოს ეს საოცარი და განსაცვიფრებელი ამბავი?!“

დასმულ კითხვას ავტორი იქვე თვითონვე უპასუხებს: „ბრძანდებოდეთ სულგრძელ და მაპატივით, შემინდვით – ამის მიზეზი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: თვით ვეფხისტყაოსანის არა შესწავლა და გამორკვევა-გამოკვლევა, არამედ ზერელედ მისი განხილვა!“

მკვლევარი ხშირად უბრუნდება ამ კითხვას და ყოველთვის ერთსა და იმავეს იმეორებს. იგი ბრალსა სდებს ქართველ მეცნიერებს პრობლემის შეუსწავლელად ნაჩქარევი და ზერელე დასკვნების გამოტანაში. „ქართველი მკვლევარები ვეფხისტყაო-

სანის გაგებაში დაიბნენ, - დაიბნენ, ვინაიდან მათ არ სცადეს ამ რომანის ბეჯითად და გულითადად გამონვლილვა, დანვრილებით შესწავლა“. მართალია, ჩვეულებრივ მკვლევარი კონკრეტულად აკრიტიკებს ხოლმე ამა თუ იმ ქართველი მეცნიერის მოსაზრებას ვეფხისტყაოსნის რელიგიისა და ფილოსოფიის შესახებ, მაგრამ არა იშვიათად იგი მაინც საერთოდ მსჯელობს ქართველ მეცნიერებზე და მეტისმეტად მკაცრი კილოთი ამბობს: „ხომ ნახეთ, თუ როგორ აწამეს ქართველმა მკვლევარებმა შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი“. ვ. ნოზაძის სიტყვით, ვეფხისტყაოსნის „თეოლოგიური ფილოსოფიის“ გამოსაძიებლად საჭიროა „მკვეთრად განვითარებული პასუხისმგებლობის გრძნობა და, ამასთანავე, დიდი ცოდნა ისტორიული თეოლოგიისა“, რაც, მისი აზრით, ქართველ მკვლევრებს აკლიათ.

ჩემი ფიქრით, ავტორი შეუფერებელი კილოთი აკრიტიკებს რიგი ცნობილი რუსთველოლოგის შეხედულებას ვეფხისტყაოსნის თეოლოგიისა და ფილოსოფიის საკითხებზე. იგი უდიერად ახსენებს ნ. მარს, იუსტ. აბულაძეს, პ.ინგოროყვას, შ.ნუცუბიძეს... საკმაოდ მოურიდეblად ეპყრობა საზღვარგარეთელ ქართველ რუსთველოლოგ მიხ. წერეთელს, ზ. ავალიშვილსა და სხვათ.

აქ სანიმუშოდ მოვიყვანთ რამდენიმე ამონა-  
წერს, თუ როგორ ახასიათებს პარიზელი მკვლევარ-  
რი პავლე ინგოროყვასა და შალვა ნუცუბიძეს. იგი  
აკრიტიკებს ვეფხისტყაოსნის მანიქეურობის თეო-  
რიას და ამასთან დაკავშირებით ეხება შოთას სახის  
საორბელოს ბარელიეფზე გამოქანდაკების ვერსი-  
ას. ამას მკვლევარი უწოდებს „გონების აღმამფო-  
თებელ და გულის შემზარავ ზღაპარს“. „დიახაც,  
დიდად გაუგებარი ამბავია, - ასკვნის, - რომელიც  
არც ერთ ეკლესიაში არ მომხდარა და რა ყველაფე-  
რი უცნაური და გასაოცარი რამ მაინც და მაინც  
ქართული ეკლესიის ისტორიაში ხდება? ოღონდაც  
ეს ასე არ არის“.

შ. ნუცუბიძეზე მკვლევარი ამბობს, რომ იგი მი-  
სი საყვარელი მეცნიერია, დამსახურებული მკვლე-  
ვარი, აკადემიკოსი და პროფესორი, მაგრამ დაუნ-  
დობლად აკრიტიკებს მას და მრავალი შეუფერებე-  
ლი ეპითეტიტ ამკობს. მკვლევრის სიტყვით, შ. ნუ-  
ცუბიძემ ვეფხისტყაოსანი გადათარგმნა „თავის  
გემოზე“, პოემა ამ თარგმანით მეტისმეტად დაამა-  
ხინჯა და ამ „დასახიჩრებული თარგმანიდან უფრო  
მეტად დახეიბრებული დასკვნა მოგვცა“. ვეფხის-  
ტყაოსანს შ. ნუცუბიძე არჩევსო თავისი რუსული  
თარგმანის მიხედვით „და დიდ უცნაურ რამეს  
გვასწავლის“, „განსაცვიფრებელს“, რასაც „ვეფ-  
ხისტყაოსანთან არაფერი საერთო არა აქვს“. შ. ნუ-

ცუბიძის შეხედულებანი ვეფხისტყაოსანზე დამყარებულია მის რუსულ „რიოშ და მახინჯ თარგმანზეო“. ავტორს დაულაგებია შ. ნუცუბიძის მიერ სხვადასხვა დროს გამოთქმული მოსაზრებანი რუსთველის მსოფლმხედველობის თაობაზე. ამის მიხედვით, რუსთველი გამოდისო **ნარმართი, ათეისტი, ქრისტიანი** (ახსენებსო თვითონ ძე-ღმერთს), **პანთეისტი, პანთეისტ-მატერიალისტი...** მკვლევარი შენიშნავს, რომ თავის აკვიატებულ შეხედულებათა გასამართლებლად შ. ნუცუბიძე „არ ერიდება არც დიონისე არეოპაგელის, არც პეტრინის და არც ვეფხისტყაოსანის შაირთა დამახინჯებას, სამწუხაროდ და სავალალოდ ... ქართული მეცნიერებისათვის ...“ საკვირველიაო, ამბობს მკვლევარი, „როგორ გამოატყვრინა“ ნუცუბიძემ ვეფხისტყაოსანიდან „ათეისტური იდეები“, როგორ და „პროფ. შ. ნუცუბიძემ ვეფხისტყაოსანი რუსულად თარგმნა მრუდედ და ამ ლექსურ თარგმანში მან თავისი საკუთარი იდეები ჩაანასკვა; ახლა ამ რუსულ მრუდ თარგმანს რუსულ ენაზევე განიხილავს და რუსულის მკითხველს ისეთ რამეს უმტკიცებს, რომ კაცს თმა (თუ აქვს) ყალყზე დაუდგება!“ (იხ. „ლიტ. საქ.“ 7 აგვისტო, 1987).

მართალია აკად. ალ. ბარამიძე: მაგარი და მწარე სიტყვებია, მაგრამ – სამართლიანი!



რატომ მოუვიდათ ეს ჩვენს მეცნიერებს? – გე-  
ბადება მტანჯველი კითხვა. ამის ერთგვარ ახსნა-  
განმარტებას ასე ჩამოვაყალიბებთ: ქართველ საბ-  
ჭოთა მეცნიერებს ერთი ასეთი მავნე წესი აქვთ:  
რაიმე დებულების სამტკიცებლად განსახილველი  
თხზულებიდან 2-3 ანდა, უკეთეს შემთხვევაში, 3-6  
მაგალითს მოიყვანენ და მერე მყარ დებულებას გა-  
მოაცხობენ, ოღონდაც ხომ შეიძლება, რომ ტექ-  
სტში თუნდაც ერთი მაგალითი იყოს ისეთი, რაიც  
ენინაალმდეგება ამ 2-3 ან 5-6 მაგალითს? განა იმ  
ერთი საგანგებო შემთხვევის შესასწავლად დრო არ  
უნდა დაიხარჯოს? განა იმ ერთი შემთხვევის შეუს-  
წავლელად მყარი დასკვნის გამოტანა შეიძლება?  
განა ასე მოიქცეოდა ოდესმე ლუი პასტერი? არავი-  
თარ შემთხვევაში! ერთი გამონაკლისი მაგალითიც  
რომ შეენიშნა, საკითხს გადაწყვეტილად არ ჩათ-  
ვლიდა.

აღნიშნული ვითარება იწვევდა და ახლაც იწ-  
ვევს ქართველი საბჭოთა მეცნიერების ჩავარ-  
დნებს. აი, ამისი მკაფიო საილუსტრაციო მაგალი-  
თი. ის შედარებით ახალი მაგალითია და ამიტომაც  
ცაა საგულისხმო. „ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელი  
აკადემიური გამოცემის (1988) წინასიტყვაობაში,  
რომელიც ცნობილ რუსთველოლოგთა მთელს ბრი-  
გადას ეკუთვნის, ვკითხულობთ: პოემაში წუთისო-  
ფელი, სანუთრო **ყოველთვის** მუხანათია, კაცის

სისხლისმსმელია, ღმერთი კი – კეთილი, მოწყალე, შემცოდე. „ინდო-ხატაელთა ამბავში“ კი სოფელი კეთილად არის გამოყვანილი. ამიტომაც პოემა და „ამბავი“ ერთმანეთს იდეურ-ფილოსოფიურად უპირისპირდებაო. ეს ნათლად მეტყველებს, რომ პოემა რუსთველისაა, „ამბავი“ კი სხვისიო.

აქაც იგივე წითელი ქარის ავადმყოფობაა. 2-3 ან 3-6 მაგალითის საფუძველზე გამოტანილია მყარი დასკვნა: რუსთველის კონცეფციით, **სოფელი ყოველთვის ავია, ღმერთი ყოველთვის – კეთილი.**

ეს არის რუსთველის თეოსოფიის სრული გაუგებრობა. საკმარისია პოემა ყურადღებით წაიკითხო, **ყველა** სათანადო გამოთქმა გაჩხრიკო, რომ დარწმუნდე:

რუსთველის კონცეფციით, **სოფელიცა და ღმერთიც ხან კეთილია, მოალერსეა, მოწყალეა, ხანაც მრისხანეა, შურისმაძიებელია, სისხლის მხვრეპელია.**

აი, ერთ-ერთი მყვირალა მაგალითი პოემიდან, სადაც **სოფელი** (სანუთრო) ხან კეთილია, ხან – ავი:

სანუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხვდების:

**ზოგჯერ მზეა და ოდესმე ცა რისხვით მოუქუხდების.**

განმარტება: სანუთრო (სოფელი) ხან დარიანია, ხანაც ავდრიანი, ხან მოალერსეა, ხან კი ავი დედინაცვალიო.

ამგვარი მეცნიერული აპენდიციტი არ დაემართებოდათ საბჭოთა მკვლევრებს, ვიკტორ ნოზაძის მსგავსად რომ მოქცეულიყვნენ. როგორ იქცევა ეს ღვთაებრივი მკვლევარი? იხილავს არა 3-6, არამედ **ყველა სათანადო** მაგალითს მთელი პოემიდან. მეტიც, ინტერპოლატორული სტროფებიდანაც კი და შემდეგ გამოაქვს მართებული დასკვნები. აი, რითი გვჯობია იგი ჩვენ, საქართველოელ მკვლევრებს. ამის შესახებ აკად. ალ. ბარამიძე სამართლიანად ბრძანებს: „მკვლევარი გამოთქვამს სავსებით სწორ მოსაზრებას იმის თაობაზე, რომ ვეფხისტყაოსნის საკითხები საზოგადოდ, კერძოდ კი, რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები შესწავლილი უნდა იქნეს მთელი პოემის მონაცემთა საფუძველზე, მთლიანობაში, და არა ტენდენციურად გამოკრებილი თუ საგანგებოდ გამოგლეჯილი ცალკეული შაირებისა და ცალკეული ტაეპების მიხედვით“. ავტორი წერს: „არა, მართლა არ შეიძლება ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობის გარკვევა და დადგენა ზოგი და ზოგი შაირის გამოგლეჯით, მისი გარჩევით და აქედან განზოგადებული დასკვნის გამოტანით. ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა და, კერძოდ, მისი რელიგიის საკითხი უნდა გამოირკვეს მთლიანად ვეფხისტყაოსანის შესწავლით, მთლიანად ყველა სათანადო შაირის გამოკვლევით და,

როცა ეს საქმე შესრულებული იქნება, მაშინ მოი-  
მარჯვეთ, ბატონებო, თქვენი ცოდნა კლასიკური  
თუ არაბული ფილოსოფიისა და ყველა სწავლა,  
რაც თქვენ მოგესურვებათ!“ (ლიტ. გაზეთი).

„ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველების“ დე-  
დააზრი ისაა, რომ პოემას თავიდან-ბოლომდის  
მსჭვალავს მართლმადიდებლური ქრისტიანული  
თეოლოგიის თვალსაზრისი, რომ ვეფხისტყაოსანი  
მთლიანად და განუხრელად დგას ქრისტიანული  
აღმსარებლობის ნიადაგზე, რომ ქრისტიანობაა  
ვეფხისტყაოსნისა და მისი ავტორის რელიგია და  
ფილოსოფია“ (ალ. ბარამიძე). მაშინ რატომაა, რომ  
პოემაში არაა ნახსენები ქრისტე, სამება, სხვა  
ქრისტიანული ავტორიტეტები? ამაზე მკვლევარი  
საგულისხმო ანალოგიის გავლებით გვიპასუხებს.  
იგი წერს: „ბიზანტიელი მწერლები, რომლებიც  
ქრისტიანები იყვნენ, თავის რომანებს ისე სწერ-  
დნენ, რომ ამ რომანთა მიხედვით ვერასოდეს ვერ  
გაიგებთ, მათი დამწერი ქრისტიანი იყო თუ წარ-  
მართი... ამ წესს მისდევს შოთა რუსთაველიც“ (34,  
11). რამ გამოიწვია პოემის ავტორის ამგვარი პოზი-  
ცია? ამის მიზეზად მკვლევარი მიიჩნევს იმას, რომ  
„საქართველო კავკასიური იმპერია იყო, შედგენი-  
ლი სხვა და სხვა რელიგიის აღმსარებელ ხალხთა-  
გან და საიმპერიო პოლიტიკა რელიგიურ შემწყნარ-  
ებლობას, მომთმენობას საჭიროებდა. ამისი გა-

მოსახვა სწორედ ვეფხისტყაოსანშიც გვაქვს... რომანი შეეძლო თავისუფლად წაეკითხა: მაჰმადიანს, არმენო-გრიგორიანს (სომეხს სჯულით), წარმართს... ვერც ერთი მასში თავისი რწმენის შემლახველ აზრს ვერსად შეხვდებოდა... სწორედ ეს გარემოება გახდა იმის მიზეზი, რომ ქართველი მკვლევარები ვეფხისტყაოსანის გაგებაში დაიბნენ“ (35, 1). არადა, მეორე მხრივ, „ვ.-ტყაოსანი გოდორი კი არ არის, რომელში სხვა და სხვა ფილოსოფიური შეხედულება, ნაირ-ნაირი რელიგიური რწმენა... ზნენი და ჩვეულებანი ერთად ჩაყრილნი და ჩატენილ-ჩაჭეჭყილნი იყვნენ!... ვ.-ტყაოსანის საზოგადოების მსოფლჭვრეტა არის ხატი ქართული განათლებული საზოგადოების მსოფლმხედველობისა“ (35, 1).

ქართველ მეცნიერთა აზრის სიჭრელეში თავს იმით ვინუგეშებო, – წერს ვ.ნოზაძე, – რომ ასე დაჰმართესო დანტეს. ისიც გამოაცხადესო პროტესტანტად, რომის პაპიზმის მტრად, ერეტიკოსად, რევოლუციონერად და, ასე გასინჯეთ, სოციალისტადაც კიო. მკვლევარი ეგჟენი არუ უფრო შორსაც წასულა. მას რომის პაპის პიუს მეცხრისათვის საჩუქრად გაუგზავნია წიგნი სათაურით – „დანტე – შერეტიკოსი, რევოლუციონერი და სოციალისტი“ (35, II). მეტიც, მან დანტე გნოსტიკოს-მანიქეანადაც გამოაცხადაო (იქვე); მაგრამ პაპმა, რომელიც

დანტეს უკეთესად იცნობდა, ვიდრე თვით ეს ავტორი, ამ წიგნის მიღებიდან რაღაც სამიოდე წლის შემდეგ ზეიმისას დანტეს საფლავზე თავისი ხელით დაანყო ყვავილები, ხოლო პაპმა ლეონ მეცამეტემ ზეპირად იცოდა „დივინა კომედია“: „მას თავის სასთუმალთან ედო ჯვარი, სახარება და დივინა კომედია!“

ამის შემდეგ აღარაა გასაკვირი, რომ ვ. ნოზაძე ესდენი გააფთრებით, ერთგვარი აგდებითა და ცინიზმითაც კი აკრიტიკებს პაოლო ინგოროყვას თეორიას რუსთველის მანიქევლობის შესახებ და შალვა ნუცუბიძის გამოთქმას, შოთა ათეისტიად.

მართალია, ალ. ბარამიძემ სწორად ბრძანა: „ავტორის თანახმად, ქრისტიანული ღმრთისმეტყველება და ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება „უმჭიდროესი“ და „გაუბზარავი“ კავშირით არიან ერთმანეთთან გადახლართული“-ო, მაგრამ ვერ გვიჩვენა აღნიშნულის მექანიზმი, რომელიც ვიკტორ ნოზაძეს ესოდენ მშვენივრად აქვს ახსნილი. ნოზაძის წიგნის მთავარი არსი ესაა: „ვეფხისტყაოსანი“ უმღერის ამქვეყნიურ ქვეყანას, უმღერის სააქაო ბედნიერებას, მაგრამ არც საიქიო ცხოვრება ავიწყდება. ერთი სიტყვით, როგორც ერთი კარგი თანამედროვე პოეტი წერს: „ამ ქვეყანას ვენაცვალე, ის ქვეყანაც არის, მგონი!“ და ეს წარმოდგენა სააქაო და საიქიო ცხოვრებაზეო, – ბრძანებს ვ. ნო-

ზაძე, – ქრისტიანულ-ორთოდოქსულია, დადასტურებულია ბიბლიურ ნიგნებშიო. „ყოველ ეჭვის გარეშე: ვეფხისტყაოსანი არის სიყვარულისა და მოყვრობა-მეგობრობის რომანი – იგი გრძნობად ქვეყანას ეხება და სწორედ ამ მიწიური მიზანის საქმეს ემსახურება, სიყვარულისა და ლხინის გამარჯვებას უგალობებს; თუმცა მას არც სიკვდილისა და საიქიოს საკითხები აქვს უყურადღებოდ მიგდებული, რადგან გმირთა მოქმედება და საუბარი ამასაც ეხება, რადგან სიკვდილი ბუნებრივია და საიქიოს რწმენაც ამ ბუნებრივ და გარდაუვალ სიკვდილთან არის დაკავშირებული“ (37, 1).

უამდებულებოდ, ვფიქრობ, გაურკვეველი დარჩება მთელი ის მსჯელობა, რაიც ამ დიდ ნიგნშია დაუნჯებული.

„ვეფხისტყაოსანში“ ნახსენებია პლატონი, დიონისე არეოპაგელი და სხვა ფილოსოფოსები; ბუნებრივია, პოემა ითვალისწინებს ძველ ბერძნულ და, საერთოდ, მსოფლიო ფილოსოფიასაც. ამიტომაცაა, ვ. ნოზაძე იკვლევს ფილოსოფიურ-რელიგიურ სწავლათ, ჯერ – პლატონიზმსა და ნეოპლატონიზმს, სადაც განსაკუთრებით საგულისხმოა მსჯელობა მატერიისა და კოსმოსის ურთიერთობაზე. პლოტინოსის მიხედვით, მსოფლიო სულმა ყველაფერი გამოიყვანა მატერიის წყვდიადიდან და მას სახე („ფორმა“) მისცა... ყველა არსება შესდგება სა-

ხისა (ფორმისა) და ნივთისაგან (მატერია), სული არსებებს აძლევს სახეს (41, 1). გავიხსენოთ რუსთველის – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ **სახე ყოვლისა ტანისა**“ (=სულს). განსაკუთრებით გაფაციცებით სწავლობს მკვლევარი დიონისე არეოპაგელის შემოქმედებას, რადგან, მისი მოსაზრებით, პოემის მსოფლმხედველობა ემყარება დიონისე არეოპაგელის ქრისტოლოგიას. რუსთველმა ეს საგანებოდ კიდევ აღნიშნაო: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს“. მკვლევარი უამრავ პარალელს ავლებს პოემასა და არეოპაგელის ფილოსოფიას შორის. განსაკუთრებული ინტერესის შემცველია რუსთველისა და დიონისეს ერთობა, როცა საქმე ეხება ღვთის დამტკიცებადი (კატაფატიკური) და უარყოფადი (აპოფატიკური) სახელეზის მოხმობას. საგანგებო აღნიშვნის ღირსია ის, რომ, ორივე მოაზროვნის მიხედვით, ბოროტება არ მოდის ღვთისაგან; ბოროტება არის კეთილის შემთხვევითობა.

ვ. ნოზაძეზე ადრე დიონისე არეოპაგელი და რუსთველი ერთმანეთს დაუკავშირა აკად. შალვა ნუცუბიძემ, ოღონდ მან დიონისე ერეტიკოს-მწვალებლად გამოაცხადა. ამიტომაც მასთან დაკავშირებული რუსთველიც ერეტიკოსი იყო. „დიონისე არეოპაგელმა შექმნა მისტიკოსური და ასკეტოსური მოძღვრება, რომელი ქრისტიანობაში გაბატო-



ნებუღიცი იყო, მაგრამ, რომ დიონისე არეოპაგელი **ერეტიკოს-მწვალებელი** ყოფილიყო, ეს არ არის მართალი და მხოლოდ იმისთვის გამოგონილია, რომ აკად. შ. ნუცუბიძემ გაამართლოს თავისი დებულება, თითქო მისტიკა და ერესი იყო რენესანსის საფუძველი, მისი გამომწვევიო!“ (58, 11). ბევრ უცხო ავტორზე მიმინვდება ხელი, რომ მოვიშველიო, მაგრამ რალა შორს წავიდეო, – ამბობს ვ. ნოზაძე და კ. კეკელიძეს იმონმებს: „დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება და პიროვნება ეკლესიაში ერეტიკულად არ არის და არც ყოფილა მიჩნეული... არც შეიძლება ჩათვლილი ყოფილიყო“ (58, 11).

კი მაგრამ, რად სჭირდებოდა შ. ნუცუბიძეს დიონისესა და, ამის ბაზაზე, რუსთველის ერეტიკოსობა? იმად, რომ შემდეგ მისი მწყალობელი სტალინისა და კომუნისტური პარტიის წინაშე რუსთველი რევოლუციონერად, სოციალისტად, ორთოდოქსული ქრისტიანობის მტრად, მწვალებლად გამოეყვანა და შემდეგ ამ საფუძველზე აეხსნა მისი ეკლესიის მიერ დევნა! ილინცურად შ. ნუცუბიძე კომუნისტ-ლენინელთა საამებლად ეკლესიასაც ურტყამდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ **ერთი** (=ღმერთს) დიონისე არეოპაგელისეულ გაგებას ატარებს (61-62), მაგრამ მკვლევრის ძიება მწვერვალს აღწევს, როდესაც ამ „ერთს“ გვერდით ამოუყენებს რუსთველის თქმას „**ერთ-არსებისა ერთისა**“ და ამბობს: „ავ-

თანდელი თავისი მოგზაურობისას მზეს ეუბნება, შენ ხარო ხატი – ერთ-არსებისა ერთისა... (836), ანუ ღმერთისა, რომელიც არის ერთ არსება. აი, **ერთი** – ეს არის სწორედ ის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიის **ერთი**, რომელს აქ ჩვენ გავეცანით. რატომ უნდა ვიფიქროთ ასე? იმიტომ, რომ ეს ცნება **ერთი** დაკავშირებულია ცნებასთან **ერთ-არსება**, ხოლო ცნება **ერთ-არსება** ქრისტიანული თეოლოგიისა არის“ (64, II). კ. კეკელიძემაც მახვილად შენიშნა, რომ ცნება **ერთ-არსებას** აზრი აქვს ქრისტიანული თეოლოგიის ბაზაზე, იგი სამსახოვანი და ერთარსება ღვთის ტერმინია. **ერთ-არსებას** აზრი აქვს **სამებასთან** დაკავშირებით, უამისოდ იგი უაზრო ცნებააო. ხოლო მზე რომ ღვთის ხატად ითვლება, ეს უკვე „მზისმეტყველებაში“ აქვს ვ. ნობაძეს გარკვეული. მკვლევარი დაასკვნის: „რუსთაველის **ერთი** და **ერთ-არსება** არის არა ბიბლიური, არამედ ქრისტიანული ცნება, ვინაიდან „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“ არ იცისო ბიბლიურმა თეოლოგიამ. წინააღმდეგ შემთხვევაში, „ამას ყოველს თავი კიდევ რომ დავანებოთ, ვეფხისტყაოსანში მოხსენიებული აღარ იქნებოდა დივნოსი“ (65, I).

მკვლევარი სასწაულებრივად ნათელ შუქსა ჰფენს თეოლოგიის მიუვალ და შორეულ კუნძულებსაც. ის იკვლევს სიტყვა „ღმრთეების“ შინაარსს არეოპაგელთან, ქართულ რელიგიურ მწერ-

ლობაში, შემდეგ – „ვეფხისტყაოსანში“ და გვისაბუთებს, რომ სამივეგან იგი **სამებას** აღნიშნავს (68, I). საგულისხმოა, რომ ეგ სიტყვა ამავე შინაარსით გვხვდება „ინდო-ხატაელთა ამბავშიც“. ესე იგი, „ამბავი“ და პოემა ამ მხრივაც ერთ სიბრტყეზე ძევს.

ხომ დიდებულად გაარკვია ვ. ნოზაძემ, რომ „ერთარსებისა ერთისა“ სამსახოვან და ერთარსება ქრისტიანულ ღმერთს გულისხმობს, მაგრამ, როგორცა სჩვევია, ამით როდი დაკმაყოფილდა. საგულისხმო ისტორიული ცნობები მოგვანოდა ცნება „სამების“ შესახებ: „ცნება „სამება“ („ტრის“, „ტრიონიტას“, „ტროიკა“) ბერძნულად პირველად იხმარა მამა თეოფილე ანტიოხელმა, ხოლო ლათინურად მამა ტერტულიანუსმა (დაახლ. 222წ.). რელიგიის პროფ. ე.ვ. ჰოპკინი ამბობს – იესო ქრისტესათვის და მოციქული პავლესათვის სწავლა სამების შესახებ უცხო იყო; სამების გამო სწავლა პირველად ჩნდება იოანეს სახარებაში“ (74, II). ამის შემდეგ უამრავი მაგალითი მოჰყავს ქართული სასულიერო მწერლობიდან, სადაც „ერთარსება ერთი“ და „სამება-ერთარსება“ ერთნაირი შინაარსითაა ნახსენები. აი, ეს თქმანი: „სამებისა ერთარსებისა“, „სამებასა ერთარსებასა“, „სამებისა წმიდისა ერთ არსებისა“, „სამებით ცნობილსა და ერთარსებით დიდებულსა“, „ქებასა აღვაგლენდეთ ერთისა ღმრთისა მიმართ,

სამეხისა ერთ-არსებისა“, „ერთ არსებად სამეხაო“... (80-82); არც ამით კმაყოფილდება და საერო მწერლობიდანაც გამოუჩხრეკია მსგავსი მაგალითები: „სამეხით ერთმან“, „ერთ არსებასა სამ სახიერსა“, „სამეხით ერთმან, არსებით ერთმან“... (82-83); იშველიებს საისტორიო მწერლობასაც: „იცან შენ სამეხა ერთ არსება“, „ადიდეთ სამეხა ერთ არსება“ (83-84). გარდა ამისა, მოჰყავს მაგალითები, რომ სამსახოვანი და ერთარსება ერთი (ღმერთი) ძველ ქართულ ლიტერატურაში შედარებულია მზესთან. ამ ორ არგუმენტს იგი მჭიდროდ ჩაჰკიდებს ხელს და აცხადებს: „**ერთარსება** არის ღმერთი სამეხა, და მზე, ხილული მზე კი არის ხატი ამ სამეხისა; ამიტომ, როდესაც ავთანდილი იტყვის –

**„ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად“**

იგი განგვიმარტავს შემდეგს დებულებას: ჰე, მზეო, როგორც თქვეს: შენ ხარო ხატი მზიანისა ღამისა (ღმერთისა); შენ ხარო ხატი **ერთ-არსებისა**, ანუ ხატი იმ ღმერთისა“ – **ერთისა**, რომელი არის სამეხა... რომელი არის უჟამოსა ჟამისა... ვეფხისტყაოსანის არც ერთ ხელნაწერში ეს შაირი არც გადაკეთებული და არც დამახინჯებული არ არის“ (84, 1).

ასე მკაცრად რომ იკვლევს და იძიებს სიმართლეს, ვ. ნოზაძე არავის უკარგავს ღვაწლს. მის მიერ

სასტიკად გაკრიტიკებული შ. ნუცუბიძის ცნობილ თეორიას (ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორია) იგი დადებითად აფასებს, თუმცა იქვე დასძენს: ამ საკითხს კვლავ სჭირდება ძიებაო („კავკასიონი“, II, გვ. 19).

საერთოდ, ვ. ნოზაძე ერთობ მძლავრად ავითარებს კ. კეკელიძის მკრთალ მოსაზრებას რუსთველისა და არეოპაგელის შეხვედრების თაობაზე და რუსთველის ქრისტიანულ აღმსარებლობაზე – მან დამატებითი ახალი მასალებით დამარწმუნებლად დაასაბუთა თავისი ძირითადი დებულება, რომ ვეფხისტყაოსნისა და მისი ავტორის რელიგიური მსოფლმხედველობა ქრისტიანობაა და რომ რუსთველი, უწინარეს ყოვლისა, არეოპაგიტული თეოლოგიის ნიადაგზე დგას (ალ. ბარამიძე).

იმისათვის, რათა გაარკვიოს არსი თქმისა „ნათელთა სახემან“, მეცნიერი იკვლევს ნათლის პრობლემას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მსოფლგაგებაში. ესაა ინდური, ჩინური, ირანული, სემიტურ-ეგვიპტური, ბერძნული ნათელი; შემდეგ მოდის მსჯელობა „ნათელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ სწავლაში“ – პლატონის, ფილონის, სტოელების, გნოსტიკოსების, პლოტინის, პროკლეს ბიბლიური ნათელი და სხვ. (86-96). ნოზაძეს შეუხსნავლია ნათლის საკითხი წმინდა მამათა მოძღვრებებში, განსაკუთრებით ფართოდ – ნეტარ ავგუსტინესა და დიონისე არეოპაგელთან. ამ უკანასკნელის

სწავლაში საგანგებოდ გახაზავს მითითებას – **მზე არის სახე, ანუ ხატი ნათელისა სახიერებისა, ღმერთისა, რომელიც არის არხეტიპოსი, ანუ პირველი სახე, პირმშო სახე, პირველადი ნიმუში; ეს გამოიხატება ხატივით, რომელიც არის მზე** (98, 1). შემდგომ ამისა, მიმოხილულია ნათლის საკითხი „ქართლად“, სადაც ბევრს რასმე საგულისხმოს ნაანყდება ჩაკვირვებულ-ჩაძიებული მკითხველი, გამონვლილვითაა განხილული ნათელი ისლამში (102-105). ყოველივე ამის შემდეგ ავტორი გადადის „ვეფხისტყაოსნის“ ნათელზე.

ამ ცოდნის ფონზე იხილავს თქმას – „ღმერთმან გული განმინათლა“. ღმერთი, სახარების მიხედვით, ანათებს კაცის მთელ გვამს. ესე იგი, გულსაც. მათე 6, 22: ყოველი გვამი შენი ნათელ იყოს. აქედან: გულის ბნელის განათება. „ვეფხისტყაოსანის ყველა ხატოვანი თქმა, რაც გულის განათლებას ეხება, საღმრთო წერილისა და ხალხური სიტყვის ნიადაგზეა შექმნილი“ (109, 1).

მართალია, „მზიანისა ღამისად“ მკვლევარმა განიხილა „მზისმეტყველებაში“, მაგრამ მას თეოლოგიურ ნაშრომშიც ვერ აუვლიდა გვერდს. იმ ნაშრომიდან ჩვენ უკვე ვიცით, რომ „მზიანი ღამე“ არის ღმერთი, რომელიც ქრისტიანულ ლიტერატურაში განიმარტებოდა არა მარტო კატაფატიკურად (დამტკიცებადი ცნებებით) ან მარტო აპოფატიკურ-

რად (უარყოფადი ცნებებით), არამედ ორივეს შეერთებითაც – კატაფატიკურ-აპოფატიკურად. ქრისტიანული ღმერთი არის **მზეცა** და **ლამეც**. იგი ნათელია და, ამავე დროს, დიდი, მიუწვდომელი სინათლის გამო გაუგებარია, ბნელია, ლამეა. აქ მხოლოდ ისაა საგულისხმო, რომ ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს თავის კიდევ ერთ მსხვერპლს, შესანიშნავ ესთეტსა და მოაზროვნე გიორგი ნადირაძეს, ვისი აზრითაც, „მზიანი ლამე“ არ წარმოადგენს ღვთაების არც არსებითს, არც შემთხვევით ნიშანს... „მზიანი ლამე“ არ არის „ცნება“, -ო და ამიტომ მას ესთეტიკურ-მხატვრულ ფენომენად იაზრებს (111).

ვ. ნოზაძე წერს: „რა გვეთქმის ამის გამო, გარდა იმისა, რომ განსვენებული თვითონ პოეტურად განიცდიდა ამ „მზიან ლამეს“ და სიტყვით ზედმეტად იხარჯებოდა. და სინამდვილეში კი, არც მიქელანჯელოს, არც ჰესიოდოსს ამ „მზიან ლამესთან“ არავითარი კავშირი არა აქვს და იგი არ ეკუთვნის „პოეტურ რეზერვუარს“, არამედ იგი არის სრულიად გარკვეული ცნება თეოლოგიის ფილოსოფიიდან და არა „პოეტური სურათი“, როგორც ეს ბევრს ეჩვენება!“ (111, II).

და აქ კვლავ მეორდება ცნობილი მსჯელობა: „იქ, სადაც ღმრთეებრი ნათელი არის, იგი – ღმერთი არის კაცთათვის მიუწვდომელი, **ბნელი, წყვიადი, ლამე. აი, ეს არის მზიანი ლამე, ნათელი ლამე**

= **ღმერთი ერთი და სამება**. მაშასადამე: **მზიანი ღამე არის ის ღმერთი ნათელი**, რომელი არის უხილავი ჩვენთა თვალთათვის, ხოლო აქაური, სააქაო, ამ-ქვეყნიური მზე კი არის ხატი, ხილული მზე-ხატი უხილავისა, არის ხატი მზიანი ღამისა, ანუ როგორც ეფრემ მცირეს თარგმანშია ნათქვამი – **ხატყვენეს ნივთიერნი ესე ნათელნი უნივთოსა ნათელისა-ო**. ესე იგი: თვითონ ღმერთი არის უნივთო ნათელი, ხოლო ნივთიერნი ნათელნი (მზე, მნათობნი, ვარსკვლავნი) არიან ხატნი ამ უნივთო ნათელისა, ღმერთისა, რადგანაც: რასაც ჩვენ ვხედავთ, არის ხატი უხილავისა: „საჩინონი ხატნი არიან ხილულნი ესე უხილავთა მათთვისა“-ო.

მხოლოდ ამ ნიადაგზე არის გასაგები ვეფხისტყაოსანის ლექსი:

**... ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად.**

ამ ლექსით ნათქვამია: მზე ხილული არის ხატი მზიანი ღამისა, ხოლო მზიანი ღამე კი არის თვითონ ღმერთი“ (115).

საგანგებო აღნიშვნის ღირსია: ვ. ნოზაძეს არ გამოჰპარვია პეტრე ლარაძის ერთი გამოთქმა დავით აღმაშენებელზე. იგი იყო „**უჟამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი**“. ესე იგი, დავითი იყო **უჟამო ჟამის** (ღვთის) მოტრფიალე და **მზიანი ღამით** (ღვთით) სვიანიო.



პ. ლარაძემ ან თვითონ იცოდა „მზიანი ღამის“ მნიშვნელობა, ანდა რუსთველის გამოთქმა შესანიშნავად გაუგიაო, - ბრძანებს მკვლევარი (116).

„მზიანისა ღამისად“ გამოთქმასთან დაკავშირებით მეცნიერებაში მოხდა ერთი კურიოზი. ეს კურიოზი ვ. ნოზაძეს მხედველობიდან არ გამოჰპარვია.

მ. წერეთელმა და კ. კეკელიძემ, ვერ გაიგეს რა თქმა „მზიანისა ღამისად“, იგი ასე გადააკეთეს: პირველმა - „მზიარისა სამისად“; მეორემ - „მზიანისა სამისად“. ვ. ნოზაძის რისხვა კი თავს დაატყდა მხოლოდ ერთ მათგანს – მ.წერეთელს. ალ. ბარამიძის აზრით, ეს იმიტომ, რომ აკად. კ. კეკელიძის კონიექტურას იგი არ იცნობდაო (მაცნე, 4, 1988, გვ. 15). ამ კონიექტურით მ.წერეთელმა რუსთველს მოხსნა ანონიმი ბერის „საშინელი“ ბრალდება - „არ ახსენებს სამებასა“-ო.

ამ თეორიიდან ვ. ნოზაძე ქვას ქვაზე არ ტოვებს. „ამ განმარტების მიხედვით: „მზიარისა სამისად“ არის სამის მოზიარე. ვინ არის „სამის“ მოზიარე? რა არის **სამის** მოზიარე? ... მზე ყოფილა ხატი **მზიარისა სამისა!** ეს შეუძლებელია, რადგან **მზე აქ არის ჩვენი მზე, რომელს ავთანდილი მიმართავს და მას სთვლის მხოლოდ ხატად და არა მოზიარედ ვინმესი, ან რაიმესი, მით უმეტეს მოზიარედ მზიარისა სამისა, რომელიც თურმე სამება ყოფილა!**“ ასეთი თქმა არსად შემხვედრია. რომც

არსებულისყო, მაშინ ხომ ეცოდინებოდათ იგი ქრისტიან გადამწერლებს და, თუ ეცოდინებოდათ, ამ გასაგებ „სამებას“ გაუგებარი „მზიანისა ღამისად“-ით რაღად შეცვლიდნენო?

სავსებით ლოგიკური შეკითხვაა.

მკვლევარი კიდევ მეტი სიამაყით დაასკვნის: **მზიანი ღამე** არის უხილავი ღმერთი, ხოლო **ფიზიკური მზე** – ხატი (სახე) მისი (117, II).

სამებასთან დაკავშირებით კიდევ ერთი კურიოზიც მოხდა. პოემის დამდგენმა პირველმა კომისიამ მართებულად გაასწორა ხელნაწერთა ერთი აშკარა უხეში შეცდომა. იყო - „ვნახე, ორნივე (მეფე და დედოფალი) ერთგან სხდეს **სახითა** ოდენ სამითა“. გასწორდა ასე - „**ხასითა** ოდენ სამითა“. მართლაც, ნესტანის გათხოვებასთან დაკავშირებულ თათბირზე ტარიელს მეფე-დედოფალთან სადარბაზოდ დახვდა **სამი ხასი** (დიდებული). აღნიშნულის თაობაზე ალ. ბარამიძემ ისაუბრა „კომუნისტში“ (1962, 25.3). ვ. გაბესკირიამ ეს შესწორება უარყო. ამ პაექრობას გასცნობია ვ. ნოზაძე. იგი წერდა: „ღიახაც მესიამოვნებოდა ასეთი მტკიცება, რომლის ძალით ამ ლექსში **ერთ-არსება სამპიროვან ღმერთად** არის დანახული და მომეცემოდა ჩემი დებულების გასამაგრებელი ზედმეტი საბუთი, ოღონდ ეს ასე არ არის“-ო (მაცნე, 4, 1988, გვ. 15).

როგორცა ვხედავთ, ჭეშმარიტ მკვლევარს მეცნიერული თოხი კი არ უჭირავს ხელში, რა არის, თავისკენ მოითოხნოს, არამედ მეცნიერული ბარი, რათა სისწორით დაბაროს.

ზოგი მეცნიერი ადრეც და ახლაც ღვთაების რუსთველურ დახასიათებას („უცნაური“, „უთქმელი“...) აკავშირებს ნეოპლატონიზმთან და გამოაქვს დასკვნა რუსთველის ნეოპლატონიკოსობის სასარგებლოდ. ვ. ნოზაძემ გამოიკვლია ღვთაების ეს ეპითეტები და დაადგინა: აღნიშნული ტერმინები ფილოსოფოს ფილონის შემდეგ გავრცელდა და შემდეგ ყველამ იხმარა. ისინი გავრცელდა წმინდა ნერილშიც – ფსალმუნში, სახარებაში, შემდეგ – ქრისტიანულ ფილოსოფიაში (120). ყველაზე მკაფიოდ ეს ტერმინები გამოიყენა არეოპაგელმა: „ვინ უძლოს კაცობრივითა სიტყვითა ქებად ცხორებასა მას **უთქმელისა და გამოუთქმელისა?**“ იგი – ღმერთი **„გამოუთქმელ არს იგი და უცნაურ“** – აი, ბრძენი დივნოსის გამოთქმები (121, I). იგივე თქმანი ამ ავტორს სხვაგანაც გამოუყენებია: „ზეშთა ერთ-მთავრობაი **უთქმელი ... უცნაური**“ (121).

ასე რომ, აღნიშნული აღუზიების გამოყენების გამო რუსთველის ნეოპლატონიკოსად გამოცხადება არ ივარგებს.

ეს დებულება კიდევ მეტად სარწმუნო ხდება, როდესაც მკვლევარი „უცნაურ“ და „გამოუთ-

ქმელს“ პოულობს რუსთველამდე ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც: „უხილავსა და გამოუთქმელსა“, „გამოუთქმელ არს ხატი ღმრთეებისა“, „მიუწვდომელო და გამოუღეველო, უხილავო და გამოუთქმელო“ („სიბრძნე ბალავარისა“); „ღმრთაებითა უცნაურო“ („ალექსიანი“).

ამრიგად, დაასკვნის მკვლევარი, „ცნება „უცნაური“ და „უთქმელი“ არის თეოლოგიური ფილოსოფიისა და იგი ვეფხისტყაოსანში არის ქრისტიანული ფილოსოფიიდან შეთვისებული“ (122).

ავთანდილი ამბობს: „**ზის** უკვდავი ღმერთი ღმერთად“.

მკვლევარი იკვლევს სიტყვებს **ზის**, **მჯდომარე** წმინდა წერილში და ადგენს: „ზის“ და „ჯდომა“ ღვთის ქრისტიანული გააზრებაა და ავთანდილიც ქრისტიანული ფილოსოფიის ენით ლაპარაკობს.

ავთანდილი ამბობს: შენ, მზეო, ხარ ხატი ღვთისა, ერთ-არსებისა ერთისა, მის **უჟამოსა ჟამისა**. ვ. ნოზაძეს უამრავი მაგალითი მოჰყავს რუსთველამდე ქრისტიანული ლიტერატურიდან, სადაც „უჟამო ჟამი“ აღნიშნავს ღმერთს (127). აქედან დასკვნაც:

„ჩვენი მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ – ღმერთისა. 2. ჩვენი მზე არის ხატი „ერთისა“ – ღმერთისა. 3. ჩვენი მზე არის ხატი „ერთ-არსებისა“ – ღმერთისა. 4. ჩვენი მზე არის ხატი „უჟამოსა ჟა-

მისა“ – ღმერთისა. ყველა ეს დებადი არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფილოსოფიისა“ (127, II).

უმნიშვნელოვანესია სტროფის - „**ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს**“ – გამოძიება. ეს შაირი არისო, - ბრძანებს ავტორი, - პოემის რელიგიურ-ფილოსოფიური შეგნებისა და გაგების ბოქლომი (კართა გასაღები). „შევეცადოთ მოვხსნათ დასაკეტელი კართა ...“ (128, I).

აქ არის კეთილისა და ბოროტის ურთიერთობის პრობლემა, ოღონდ რანაირადაა ასახული? ამ მიზნით მკვლევარი იხილავს კეთილისა და ბოროტის ურთიერთობას ზარათუშტრას დროიდან დღემდე (129-135). ავტორის განხილვით, ქრისტიანობამდელი რელიგიები დუალიზმს უთმობდნენ ადგილს. ქრისტიანობას კი, - გვარწმუნებს ავტორი ქრისტიან და უცხოელ მეცნიერთა მოშველიებით, - დუალიზმთან კავშირი არა აქვს. რაკი ღმერთმა შექმნა ყველაფერი, ამიტომ მის მიერ შექმნილი არ შეიძლება იყოს ბოროტი. ბოროტი შეიძლება იყოს კაცის **ნებსით** მოქმედებაში (ტერმინი **ნებსითი** მოქმედება ვ. ნოზაძისაა და, ვფიქრობ, ბევრად უკეთესად გამოხატავს აზრს, ვიდრე დღეს გავრცელებული **ნებისმიერი**, რაც რუსული **ლიუბოის** შინაარსს უფრო ატარებს). ესე იგი, ბოროტება იქ იწყება, როცა კაცი ღვთაებისაგან გარბის, იჯმნის. ბორო-

ტება მაშინ დაიწყო, როცა ადამმა და ევამ ხელი აიღეს ღვთის მცნებაზე, იჯმნეს მისგან.

ბოროტება არის სულის დაზიანება, ესე იგი, ნაკლიო, - ამტკიცებს ბასილ დიდი. ამასვე მიუთითებს იოანე პეტრიწონელიც. „ყველა წმიდა მამა და ყველა თეოლოგოსი ერთსა და იმავეს ამბობს ...“ (136, II). ქრისტიანობა ბოროტებას ნაკლად თვლის, შემთხვევითობად აღიარებს და ამიტომ აქედან გამომდინარეობს **სრული იმედი ბოროტების მოსპობისა**. ბოროტების მოსპობის **სრული იმედი** – ეს არის სავსებით ოპტიმისტური შეხედულება, რაც ქრისტიანობის ნიშანდობლივი თვისებაა“. იგივე იდეაა გამოხატული „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც კეთილი იმარჯვებს, რადგან ბოროტება მოკლეა, მცირეა, შემთხვევითია, სიკეთე კი გრძელია, ძირითადია, საფუძვლიანია. და, რაკილა რუსთველი ამ საკითხში დიონისეს ემყარება, ბუნებრივია, მკვლევარი „გაფოთებული“ იკვლევს და იძიებს არეოპაგელის ფილოსოფიურ სამყაროს.

მკვლევარი აღნიშნავს: დივნოსი რომ არეოპაგელია, ეს ვახტანგ მეექვსემ აღნიშნაო. ვახტანგი კი რასა ბრძანებდა?

ა) ღმერთს ყველა კეთილად დაუბადებია, მაგრამ, თუ კაცი ავს იზამს, მისივე ბრალიაო.

ბ) დიონისეს აზრი კიდევ გამოუყენებია და კიდევ გვეუბნება, მისი წიგნი მიკითხავსო.

ამ მითითებას ეთანხმება ვ. ნოზაძე, შემდეგ კი აღნიშნული სტროფის ყოველ სიტყვა-ცნებას არჩევს. პირველი ცნებაა „დაფარული“. „დაფარული“ ცნობილი ყოფილა იოანე მტბევარისათვისაც: **„გუ-უნყნეს საიდუმლონი დაფარულნი“** (137, II). „საიდუმლონი დაფარულნი“ ეხება ღვთისმეტყველებას, თეოლოგიას. ახლა რა არის დაფარული? - „ღმერთი კარგსა მოავლინებს“ და „ბოროტსა არ დაბადებს“. ცალკეულ ამ გამოთქმას და მის აზრს იხილავს ავტორი (138-139) დიონისეს ნააზრევის ფონზე და დაასკვნის, რომ „დიონისე არეოპაგელი და ვეფხისტყაოსანის დივნოსი ერთი და იგივე პიროვნება არის“.

დიონისე არეოპაგელი ბრძანებს: ბოროტება არ გამოდის ღვთისგან და, თუ წარმოიშვება, მაშინ ბოროტება აღარაა. ზუსტად იმეორებს ამ თეოსოფიურ დებადს თინათინი: „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ დიონისეც ზუსტად ასე კითხულობს: „ვითარ სახიერებამან ინება დაბადება მისი (ბოროტისა)“? (140, I).

დიონისე სხვაგან ამბობს: **ბოროტება ღმერთში არ არისო**. ამასვე გაიძახიან პოემამშიც: „თქვეს: **„ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენნი მზანი!“**

დიონისე წიგნში „საღმრთოთა სახელთათვის“ მიუთითებს: „არცა მარადის მოძრავ და მარადის

მასვე ზედა მყოფ არიან ბოროტნი“. ეფრემ მცირის თარგმანით, მუდმივი არაა ბოროტების მოძრაობა, თავჩენა, ანუ ბოროტება ხანმოკლეაო. „ვეფხისტყაოსანშია“: „ვცან სიმოკლე ბოროტისა“. „და ბოროტი დაუდგრომელ არს“ („მალუმ ინსტაბილიტე ესტ“) იგივეა, რაც ფატმანის მიერ თქმული - „ვცან სიმოკლე ბოროტისა“.

ფატმანი ამბობს: „ვცან სიმოკლე ბოროტისა, **კეთილია შენი** (ღმერთო) **გრძელი**“.

დიონისეს მიხედვით, კეთილობა ღვთაებისაგან მოდის. ამიტომ იგი ხანგრძლივი, მარადიული და გრძელია. აქაც ფატმანი და დიონისე ერთგვარად მსჯელობენ.

ამ შემთხვევაში ვ. ნოზაძეს საშუალება აქვს ერთ ტექსტობრივ საკითხსაც გადასწვდეს. ზოგ ხელნაწერში წერია: „კეთილია **მისი** გრძელი“, ზოგან - „კეთილია **შენი** გრძელი“. ბატონი ვიკტორი ბრძანებს: „უფრო სწორია და საჭირო იქნებოდა თქმა: „კეთილია **შენი** გრძელი“ და არა „მისი“, რადგან წინა სტრიქონში ფატმანი იტყვის: „ღმერთო, რა გამსახურო, განმინათლდა რათგან ბნელი“ (141). მართლაც, ეს პერიოდი ღვთისადმი მიმართვაა, მას ფატმანი ამბობს და უნდა არა **მისი**, არამედ – **შენი**.

ბოროტის სიმოკლეზე და სიკეთის გრძელობის შესახებ პოემაში კიდევ ბევრგანაა საუბარი. ავთანდილი ამბობს: „**უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა,**



მით ოხერია“. სპასპეტივე იმეორებს: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“. ამრიგად, ავთანდილიც ზუსტად იმეორებს დიონისეს დებადს: ბოროტება მოკლეა, სიკეთე – გრძელი.

აქედან კარგად გამოჩნდა, - მსჯელობს მკვლევარი, - რომ არეოპაგელი და რუსთველი არ ცნობენ დუალიზმს, ორი სანყისის (კეთილისა და ბოროტის) არსებობას. დიონისე-რუსთველის მიხედვით, არსება აქვს სიკეთეს, ბოროტებას – არა. მანიქეიზმი კი, მკვლევრის აზრით, დუალისტური რწმენაა. ამიტომაც ცდება პ. ინგოროყვა, როდესაც რუსთველს მანიქეველად აცხადებსო (143, I).

დაბოლოს, ღვთაებრივი მკვლევარი დაასკვნის:

„1. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი არის დიონისე არეოპაგელი;

2. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი არის ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი;

3. ვეფხისტყაოსანში დასახელებული დივნოსი, იგივე დიონისე არეოპაგელი, ქრისტიანი თეოლოგოსი და ფილოსოფოსი თავის შეხედულებას გვასწავლის შაირში 1492 –

**ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს:**

**ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ**

**დაბადებს.**

**ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან გრძლად**

**გააკვლადებს (1492).**

4. დასახელებული დივნოსის, ანუ დიონისე არე-  
ოპაგელის, შეხედულებას იმეორებს თინათინი –

რად ემდურვი ღმერთსა ... რად დასწამებ სიმ-  
ნარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა, ბორო-  
ტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა (113).

5. დივნოსის შეხედულებას იმეორებს ავთანდი-  
ლი –

უმსგავსო საქმე ყოველი მოკლეა, მით ოხერია (1090).  
ბოროტსა სძლია კეთილმან, - არსება მისი გრძელია  
(1361).

6. დივნოსის რწმენას იზიარებს ფატმანიც –

ვსცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი  
(1435).

7. დივნოსის მოძღვრების მიმდევარნი არიან  
არაბნი –

თქვეს: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენნი მზანი“  
(1509).

8. ვეფხისტყაოსანის თეოლოგიური ფილოსო-  
ფია არის ქრისტიანული, რომლის თანახმად, არსე-  
ბობს მხოლოდ ერთი პრინციპი: თვითსახიერება,  
თვითკეთილობა = ღმერთი, დასაბამი კეთილისა,  
საწყისი კარგისა.

9. ვინაიდან ვეფხისტყაოსანის შეხედულებაში არსებობს მხოლოდ ერთი პრინციპი კეთილისა და იგი ბოროტის პრინციპს არა სცნობს, მის „სიმოკლეს“ გვაჩვენებს, ამიტომ შეუძლებელია ვეფხისტყაოსანის შეხედულებაში რაიმე დუალისტური დებულების აღმოჩენა.

10. თითქო ვეფხისტყაოსანის რელიგია იყოს პაგანური, მაჰმადიანური, მანიქეური, თეისტური, პანთეისტური, და სხვა ნაირ ნაირი რამე, სიმართლეს არ შეეფერება და არის ვეფხისტყაოსანის გაუგებლობით, ზერელე განხილვით ანდა სხვა მოსაზრებით გამონვეული.

11. ვეფხისტყაოსანის რელიგიური შეხედულება მარტო ამ რვეულში გარჩეულ შაირებზე დაყრდნობით არის ქრისტიანული.

12. აქედან კიდევ ის დასკვნაც მოდის, რომ ვეფხისტყაოსანში პესიმიზმს არავითარი საფუძველი არა აქვს, მიუხედავად სოფლის = ბედის უკუღმართობისა და ბოროტის გაბრძოლებისა, აქ გამარჯვებულია კეთილი: ძლევა მოსილია ოპტიმიზმი.

ვეფხისტყაოსანში პესიმიზმი დამარცხებულია.

პესიმიზმი, მარტივად რომ ითქვას, არის რწმენა, რომლის თანახმად, ეს ქვეყანა, ეს სოფელი ბოროტებით არის სავსე; იგი კეთილს სჯობნის და ამიტომ ავობას, ცუდობას დაუპყრია ყოველივე და

ამიტომაც სიცოცხლე აღარ ღირს, ვინაიდან ცხოვრება დიდად უგემურია.

პესნიმიზმით აღსავსეა „ეკლესიასტე“, რომელი ყოველივეს და ყველაფერს ამაყოებად, ფუჭად და ცუდად ჰრაცხს –

**ეკლესიასტე 1,2: ამაყოება ამაყოთა, თქვა ეკლესიასტე (მქადაგებელმა), ამაყო ამაყოთა და ყოველივე ამაყო.**

მაგრამ ყველაზე უფრო მკაცრად, მკაფიოდ და მჭევრმეტყველურად ეს პესნიმიზმი გამოხატული აქვს მესამე ათასეულ წლებში ქრისტეს წინ ეგვიპტელ ფილოსოფოსს იპოუერ-ს: **ნეტავ დადგებოდეს ის დღე, როდესაც კაცობრიობა აღარ იარსებებს; როცა აღარ გაამრავლებენ შთამომავლობას; ოდეს შესწყდება ყოველი ჩამიჩუმი ქვეყანაზე და აჰა, აღარ იქნება საჭირო ბრძოლა ...**

ეს აზრი განმეორებულია არა ერთის მიერ – თეოგნის, ჰეგესიას ... შოპენჰაუერ – გარნა ამ აზრს ვერ პოვებთ ვეფხისტყაოსანში, სადაც ბოროტის გზა მოკლეა; სადაც ჭირი ლხინად იქცევა, სადაც იმარჯვებს კეთილი; სადაც იხარებს სიხარული; სადაც ბრძოლა ლხინით სრულდება; სადაც სიყვარული ბრწყინვალე ძლევა მოსილებით დაგვირგვინებულია“ (144, II).

მკვლევარი იხილავს 185-ე შაირს „ავსა კარგად ვერვინ შეცვლის“. ამის თაობაზე აკად. აღ. ბარამი-

ძე წერდა: სტროფის „მეოთხე ტაეპი ასე იკითხება: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“. ავტორის სიტყვით, „ეს დებულება სრული უარყოფა არის ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობისა და რელიგიური შეხედულებისა ავისა და ბოროტის გამო და ამიტომ იგი ყალბად უნდა ჩაითვალოს“ (ლიტ. საქ.). ალ. ბარამიძე აღნიშნულის თაობაზე არავითარ მითითებას არ იძლევა და არ ვიცო, ეთანხმება თუ არა ვ. ნოზაძეს. მე კი, რა თქმა უნდა, მას ვერაფრით დავეთანხმები. სტროფი უდავოდ რუსთველისაა.

ვ. ნოზაძის ერთ-ერთი არგუმენტი (მონოდებული წინა წიგნებში) ასეთია: 180-ე სტროფში ნათქვამია - „ამას შიგან წელიწადი სამი სამ თვედ მიიყარა“. ესე იგი, სამი თველა დარჩა დრო დათქმულ ვადამდე და სადავო სტროფში კი „თვენი ესხნეს ორანილა“ კი საიდანლა გაჩნდაო?! აქ მკვლევარს მხედველობიდან გამოჰპარვია 180-ე და 183-ე სტროფებს შორის არსებული 181-ე სტროფი, რომელიც გვიხსნის, თუ სად გაქრა ერთი თვე:

მიხვდა რასმე ქვეყანასა უგემურსა, მეტად მქისსა,

**თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს**, ვერას შვილსა ადამისსა.

როგორცა ვხედავთ, სამი თვიდან ერთი („თვე ერთი“) დახარჯვია ავთანდილს „მეტად მქისე“ ქვე-

ყანაში სიარულისას. ამის მერე სრულიად ბუნებრივია 183-ის (1988 წლის აკად. გამოცემა) თქმა - „თვენი ესხნეს ორანილა“.

ვ. ნოზაძის მთავარი არგუმენტი მაინც ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დებადია. იგი თვლის, რომ, რუსთველის ფილოსოფიით, შესაძლებელია „ბოროტი სცვალო კეთილად“. ნოზაძე წერს: „ღმერთის ნება თავისუფალია და ... შეუძლია ბოროტი კეთილად შესცვალოს ... მაგრამ ადამიანსაც ევალება ღმერთს მიჰბაძოს და მანაც სცვალოს ბოროტი კეთილად – ამიტომ ეუბნება ტარიელი რამაზ მეფეს – ბოროტი სცვალო კეთილად, გყვენ სპანი ხრმალმახულები“ (1652). ანუ: რამაზ, ყოველთვის ბოროტად იქცეოდი, ... ახლა კი ბოროტი შესცვალე კეთილად და შენნი მეომარნი, სპანი იქნებიან ხრმალ-მახვილიანნი, გამარჯვებულნიო (148, II).

მეცნიერი მართალი იქნებოდა, ტარიელის ეს სიტყვები რომ ბოროტ რამაზს მიემართებოდეს. ოღონდ მას აქ შეცდომა მოსვლია. საქმე ისაა, რომ ამას ტარიელი ბოროტ რამაზს კი არ ეუბნება, არამედ კეთილ ასმათს, მისგან მეშვიდე სამეფოთი დაჯილდოებულ ქალაშავას:

**კვლავცა უბრძანა ტარიელ: „კმარს შენი ჭირთ**

**ნახულები;**

**გვახსოვან შენი ჩვენზედა თვალი ცრემლ-ნაფახულები.**

**სჯობს, მოისმინო ნათქვამი, ქნა ჩემგან გაზრახულები:**

**ბოროტი სცვალ კეთილად, გყვენ სპანი ხრმალ  
მახულეზი“.**

ამრიგად, რუსთველის კონცეფციით, ასევე ამ სტროფის თვალსაზრისით, ბოროტ რამაზს კი არ შეუძლია საკუთარი თავის ხელახლა შობა და კეთილად მოქცევა, არამედ კეთილ ასმათს ძალუძს თავის სამეფოში ბოროტება დათრგუნოს და სიკეთე გააბატონოს. აი, ამ დავალებას იღებს იგი ტარიელისაგან.

ასე რომ, საკუთარი ბოროტი ბუნების შეცვლა არავის ძალუძს, თუ მას გარეშე ძალა (ღმერთი ან ღვთაებრივი რამ სხვა ძალა) არ დაეხმარება.

სხვათა შორის, მკვლევარს მიუგნია ამ დებულების პირველწყაროსათვის ბიბლიაში: „სწორედ ასეთივე აზრია ბიბლიაში გამოთქმული: ესაია 7, 16 – დაუტეოს ბოროტი და შეიყვაროს კეთილი... 1 პეტრე 3, 11 – მოაქციენ ბოროტისაგან და ქმენინ კეთილი... დიონისე არეოპაგელიც ასევე ფიქრობს... ბოროტი შეიძლება კეთილად შეიცვალოს! ანგელოზთ უხარიათ, – ამბობს დიონისე, – როცა ბოროტი კეთილ ცხოვრებას უბრუნდება: „უმძიმს ბოროტთათვის და მხიარულ არიან ცხორებასა ზედა კეთილისა მიმართ მოციქულისა“... იგივე დიონისე ერთ წერილში ამბობს: „ვლოცულობ მათთვის... რათა ისინი კეთილს მიუბრუნდნენ“... მაშასადამე, ტარიელი

თავისი თქმით: „ბოროტი სცვალო კეთილად“ საღმრთო წერილის დებულებასა და დიონისე არეოპაგელის აზრს იმეორებს“ (146, 1).

ამ დებულებათა ფონზე ვ. ნოზაძისათვის ყოვლად მიუღებელია ავთანდილის აზრი: „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“ (149, 11).

მაგრამ აქ ავტორს მოსდის ერთი მეთოდოლოგიური შეცდომა: მას ავინყდება, რომ რუსთველი რომელიმე მკაცრად განსაზღვრული ფილოსოფიური სისტემის ფუძემდებელ-ფუნდამენტალისტი კი არ არის ან თუნდაც ადეპტი, არამედ იგი მხატვრულ სახეთა დიდოსტატი, ესთეტიურ სახეთა სისტემის ორგანიზატორია. ესა თუ ის ფილოსოფიური დებადი მისთვის მაშინაა აქტუალური და „ვარგი“, თუ ამა თუ იმ კონკრეტულ პუნქტში რა აზრის გამოხატვა ესაჭიროება. დიონისე არეოპაგელის დებულებათა გაზიარება სულაც არ უშლის მას ხელს, თუ ეს მხატვრულმა სიტუაციამ და ამოცანამ მოითხოვა, წინ აღუდგეს მის საყვარელ ამ თეოლოგს და სანინააღმდეგო მოსაზრებაც განავითაროს. ვფიქრობ: ვ. ნოზაძის ამ დებულებას აზრი მაშინ ექნებოდა, რუსთველი რომ წმინდა წყლის ფილოსოფიური მოღვაწე ყოფილიყო. რაც შეეხება სადავო სტროფს, იგი არც ერთ ხელნაწერში საეჭვოდ არ გამოიყურება, 1988 წლის აკადემიურმა გამოცემამ



ის თამამად ცნო ავთენტიკურად; მასში გვხვდება აშკარად რუსთველური თემები („ამად სულთქვამს, არა იშობს“; თვით აფორიზმად ქცეული თქმა – „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“) და სხვ. რაკილა სამი თვის აღმნიშვნელ სტროფს მოსდევს კიდევ 1 თვის გასვლის აღმნიშვნელი სტროფი, „თვენი ესხნეს ორანილა“ აუცილებელიც კია: იგი ციფრობრივ მონაცემებს (უკუსვლას – 3, 2, 1) აგვირგვინებს: ჯერ სამი თვე დარჩენია დათქმული ვადის ამონურვამდე სპასპეტს, შემდეგ 1 თვე კვლავ თვალ და ხელშუა გაუქრა და აი, უკანასკნელი ციფრი – 2 თველა შერჩა. აწი დროა რაღაც მკვეთრი სვლა გააკეთოს, რაღაცა გადანყვიტოს. დროის თანდათანობითი შემცირებით და ციფრების დასახელებით რუსთველი გვძაბავს, გვალელვებს, გვაფორიაქებს, ინტერესს გვიღვიძებს, თუ რას მოიმოქმედებს ვეფხისტყავიანი მოყმის ვერ მპოვნელი ავთანდილი. ამ კრიტიკულ ჟამს დაძაბულობა კულმინაციურ წერტილს აღწევს და აი, აქ გამოუჩნდება მას ხატაელი მაცნეები, რომლებიც უცხო მოყმის კვალზე დააყენებენ.

ამავე წიგნში ვ. ნოზაძეს უამრავი მაგალითი მოჰყავს და გვარწმუნებს, რომ პოემა უხვად სარგებლობს ქართული ბიბლიით. ზემოაღნიშნული იდეაც – „ავსა კარგად ვერვინ შესცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იშობს“ ბიბლიიდან მომდინარე ყოფი-

ლა, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ იგი რუსთველისეულია. ამის შესახებ მიმითითა მოვსეს ხორენაცმა. დიდი სომეხი ისტორიკოსი წერს: „საღვთო წერილში ნათქვამია **ებრაელთა მიმართ, ბოროტის გამოსწორება შეუძლებელია**; ამ შემთხვევაშიც ასე მოხდა. ხომ ვერ მოიშორებს ჯიქი ლაქებს, ანდა ეთიოპელი შავ კანს, ასევე **მინიერი ადამიანი ვერ გამოიცვლის ზნეს**“ (სომხეთის ისტორია, თბ., 1984, გვ. 174).

ამრიგად, უკვე ვიცით პოემის ერთი დებულების წყარო – „ებრაელთა მიმართ“. ახლა ჩავხედოთ ლოპუხინის „ტალკოვანია ბიბლიას“, სადაც განმარტებულია წყაროს „ებრაელთა მიმართ“ მე-6 თავის IV-VI მუხლები. აქ ნათქვამია: სულიერად დაცემული, **ბოროტისაკენ მიდრეკილი ადამიანის გამოსწორება შეუძლებელია** („ტალკოვანია ბიბლია“, პეტერბურგი, 1911-1913, ებრაელთა მიმართ, გვ. 455-456).

ვ. ნოზაძე იკვლევს გამოთქმას – „გონებამან დაფარული“ (158-159) და საინტერესო მაგალითების მოხმობით გვარწმუნებს, რომ იგია **ღმერთი**, რომელიც დაფარულს, ჩვენგან მიუწვდომელს, გვიცხადებს. ღმერთი რომ დაფარულის მცოდნე გონებაა, ეს გამოხატულია სტერეოტიპულ თქმაში – **ღმერთმანი** (ღმერთმან იცის). აღნიშნულის შემდეგ აი, რა საბუთიანობით აბურთავებს ვ.ნოზაძე

მოსე გოგიბერიძეს, რომელიც ნესტან-დარეჯანის სახის ესთეტიკური ანალიზისას შიფრავდა ქალიშვილის სიტყვებს:

**ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგვყარნა სოფელმან და ჟამმან  
კრულმან?  
ველარ გნახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან,  
ნეტარ რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან  
დალახვრულმან!  
გაგვიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან  
(1295).**

„კითხულობ ამ ტაეპს და არ იცი, რა თქვა და რა ადიდო: კონტრაპუნქტით შესრულებული მუსიკა ლექსისა, სიბრძნე ბედისწერის გამგებელი გონებისა, უმტკიცესი სიყვარულით დამწვარი გული თუ საზღვართან მისული გულწრფელობა შეყვარებულისა!

ასეთი დიდი გულისა და გრძნობის პატრონი ენას ნებას არ მისცემს, თქვას ყოველივე, რასაც გრძნობს. დიდი გრძნობა მორცხვია. ახლა კი იგი, ტყვე ქაჯეთის ციხისა, გრძნობს მოთხოვნილებას შეყვარებულს უთხრას ყველაფერი, განუცხადოს დაფარული... ახლა მის საქციელს ხელმძღვანელობს გონება. ეს განცხადება არის, ამავე დროს, კოლოსალური ფიცი, ფიცი ერთგულებისა, ფიცი ზნეობისა, ფიცი სიმტკიცისა, ფიცი იმ გმირობისა, რომლის ჩადენა დედაკაცს, როგორც მომავალ

ცოლსა და დედას, შეუძლია მოიმოქმედოს ამ ქვეყნად. ვისაც ასეთი ზნეობრივი მშვენიერებითა და სიდიადით დაჯილდოებული ქალი თავის სულს, გონებას და გულს მიართმევს მსხვერპლად, იმის მარადიულ ერთგულებას იგი დიდი სიამოვნებით შეეწირება“-ო და სხვა...

ასე მსჯელობს პროფ. მოსე გოგიბერიძე.

ნესტანის დახასიათებას არ ვეხები, არც მის „კონტრაპუნქტით თქმულ აღსარებას“, – ყურადღებას ვაჩერებ მხოლოდ ლექსზე: „გაგიცხადა და მალული გონებამან დაფარულმან“.

პროფ. მოსე გოგიბერიძის მთელი მსჯელობა ამ „გონება დაფარულისა“ გამო მხოლოდ ამ ლექსის გაუგებლობით აიხსნება. პროფესორს ჰგონია, ნესტანის **გონება** ტარიელს „განუცხადებს დაფარულს“-ო. მაგრამ უდროოდ განსვენებული მეცნიერი სრულიად არ ჩაფიქრებია იმას, თუ რა ჰქონდა ნესტანის „**გონებას**“ „დაფარული“?! პროფ. მ. გოგიბერიძეს ჰგონია: ნესტანი „ენას ნებას არ მისცემს, თქვას ყოველივე, რასაც გრძნობს. „დიდი გრძნობა მორცხვია“-ო. მაგრამ ქაჯეთის ციხეში მყოფი ტყვე ნესტანი კი ახლა „გრძნობს მოთხოვნილებას შეყვარებულს **უთხრას ყველაფერი, განუცხადოს დაფარული**“.

უმაგალითო, უიგავო, უშესანიშნავესია ნესტანის წერილი, – ეს ეჭვმიუტანელია! – მაგრამ ნეს-

ტანს არაფერი, სრულიად არაფერი „დაფარული“  
 ტარიელისათვის გასაცხადებლად არა ჰქონია რა.  
 პირველ დღიდანვე მათ უყვარდათ ერთმანეთი: თა-  
 ვიდანვე ნესტანი ტარიელსა სწერს – „შენგან ჩემი-  
 სა ქმრობისა წინასაც ვიყავ მდომია“-ო (შაირი 378).  
 ნესტანმა ტარიელს სიყვარული შეჰფიცა (შაირი  
 413). და ტარიელმაც ნესტანს სიყვარული შეჰფიცა  
 – „ზედან წიგნსა საფიცარსა შეჰვფიცე და შემომ-  
 ფიცა“ (შაირი 417). მათ სურთ ერთმანეთის ცოლ-  
 ქმარი გახდენ და ინდოეთის ტახტზე დაბრძანდენ  
 (შაირი 537). და სწორედ იმიტომ, რომ ნესტანის  
 დედ-მამამ მისი ხვარაზმშას შვილზე გათხოვება გა-  
 დასწყვიტა, იწყება ნესტანისა და ტარიელის შეთ-  
 ქმულება, რომლის შედეგად ნესტანს გადაჰკარგა-  
 ვენ, და ტარიელი კი ამის შემდეგ მის ძებნაშია. მაშ,  
 ვიკითხოთ: რა „დაფარული“ უნდა გაუცხადოს ნეს-  
 ტანის გონებამ ტარიელს?! არაფერი „დაფარული“  
 ნესტანს არა ჰქონდა და ამიტომაც მას ვერ განუც-  
 ხადებდა! აქ ნესტანის გონება არაფერ დაფარულს  
 არ აცხადებს. აქ ღმერთმა „გონებამ განუცხადა“  
 ტარიელს „დაფარული“; ღმერთმა = გონებამ მოი-  
 ნადინა ნესტანის ამბავი გამჟღავნებულისყო და ეს  
 მოხდა კიდეც ავთანდილის მოღვაწეობის შედეგად.  
 აი, რაზედ ლაპარაკობს ნესტანი; აი, რა **გონებას**  
 გულისხმობს იგი! ეს **გონება** არის ღმერთი. ამიტო-  
 მაც პროფ. მოსე გოგიბერიძის ლამაზი სიტყვები,

ამაღლებული მჭევრმეტყველება და „კონტრაპუნქტით თქმული აღსარება ნესტანისა“ ლამაზი შეცდომაა!

საერთოდ უნდა ვთქვა: ვეფხისტყაოსანის შაირთა გაუგებლობის შედეგად ბევრი ჭიანი და ხენეში ნაყოფი არის გაჩენილი ჩვენს რუსთველოლოგიაში, – სავალალოდ!“ (160-161).

გამოთქმაში „ვინ არს ძალი უხილავი“ **ძალი** ვ. ნოზაძეს ღვთის ძალად, ღვთაებად მიაჩნია (161), ხოლო „**ზეგარდმო არსნი**“ – ანგელოზებად (162, I). ეს ძალი, – ამბობს მკვლევარი, – უხილავია, ესე იგი, ღვთაებისმიერია. ამის საბუთად მოჰყავს ავთანდილის სიტყვები: „ვინ არს ძალი უხილავი, შემნე ყოვლთა მიწიერთად“. აქედან – თხოვნა ღვთისადმი, ხილულ ადამიანს მისცეს ძალი – ღვთაებრივი ენერგია: „**ძლევა** მეც დათრგუნვად მე სატანისა“; „მომეც **ძალი** დათმოვისა“; „**ძალი** ნურა მოგაკლდების“ და ა.შ. „ყველა დაბეჭდილ ვეფხისტყაოსანში სწერია: „ძალი უხილავი“. პ. ინგოროყვას იგი ერთი ხელნაწერის მიხედვით შეუსწორებია ამგვარად: „ვინ არს ძალთა მეცნიერი“ (ვ.ტ. 1953წ.). მკვლევარი აკრიტიკებს ამნაირ უხემ ჩარევას ტექსტში. ამ ძალას კაცს ღმერთი აძლევს. ამიტომ ეს კაცი თავისი ძალით არ უნდა ქედმაღლობდეს: „კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვებ ვითა მთრვალი! არას გარგებს ძლიერება, თუ არ შეგწევს ღმრთისა

ძალი“. ეს გაფრთხილება ბიბლიაში მრავალგან ყოფილა დაფიქსირებული: **1 მეფეთა 2, 10:** „ნუ იქადინ ძლიერი ძალითა თვისითა“; **იერემია 9, 23-4:** ნუ იქადინ ძლიერი ძლიერებისა თვისისა, რამეთუ ამათ შინა არს ნება ჩემი, იტყვის უფალი; ზუსტად ვეფხისტყაოსნისებური გაგების ნიუანსითაა დაფიქსირებული ეს სიტყვა „ინდო-ხატაელთა ამბავში“: „შემიბრაღე, მისსა ძალსა ვინცა გხვენა“ (ღვთის გულისათვის შემინყალეო). იქვე ხატაელნი იმეორებენ: „ნუ დაგვხოცო მისსა ძალსა, ვინცა აგრე დაგარჩინა“. ღვთის ძალას გაფიცებ, ნუ დაგვხოცავო.

ამგვარად, პოემაშიცა და ამბავშიც ეს „უხილავი ძალი“ ღვთაებრივი ძალაა და მასზე ფიციც ჩვეულებრივია. ეს კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ „ამბავიც“ რუსთველის ნაკალმარია.

ეს ძალი არის უხილავი, ვინაიდან ღვთაება უხილავია, იგი მზიანი ღამეა. ეს იდეაც რუსთველს ბიბლიიდან აქვს აღებული. **იოანე 1,18:** ღმერთი არა ვინ სადა იხილა; **კოლასელთა 1, 15:** რამეთუ იგი არს ხატი ღმრთისა უხილავისა; **I ტიმოთე 6, 17:** რომელი არ ვინ იხილა.

იმ სახელთა შორის, რომლებიც ღმერთს მიეკუთვნება, პირველ ადგილზეა **სახიერი**, ანუ **კეთილი**, – ამბობს დიონისე არეოპაგელი. ამიტომაც გასაგებია, ეს ცნება პოემაშიც რომაა:

მან (დავარმა) ეგრე თქვა: „უბრალო ვარ, უწყის ღმერთმან **სახიერმან!**“

ღმერთი, ავთანდილის ენით, არის „**ყოფილი, მყოფი**“. **გამოცხადებაშია (1, 4)**: ღმრთისაგან, რომელი არს და რომელი იყო და რომელი მომავალ არს; **იქვე (4, 8)**: ღმერთი ყოვლისა მპყრობელი, რომელი იყო, რომელი არს და რომელი მომავალ არს.

**ღმერთსა ცხოველსა** პოემისა ნიშნავს **ცოცხალ ღმერთს**. ცნებით „ცოცხალი“ ქრისტიანული ღმერთი უპირისპირდება მკვდარ, უსულო, გამოქანდაკებულ კერპებს. **ფსალმუნი 17, 6**: ცოცხალ არს უფალი; **იერემია 10, 10**: ჭეშმარიტ არს ღმერთი ცხოველი; **მათე 16, 16**: ქრისტე, ძე ღმრთისა ცხოველისა. ამასვე იმეორებს დიონისე არეოპაგელიც: ღმერთი არს ცხოველი. რაკი მეფე ღვთაებრივი წარმოშობისაა, ამიტომ როსტევანიც არის „ღმრთისაგან დიდად ცხოველი“, ანუ ღვთის მიერ დიდად სულ-შთაბერილი, მისგან დაყენებული, მისით ზურგმობმული. აქ ავტორი აკრიტიკებს ვახტანგ მეექვსისა და თეიმურაზ ბატონიშვილის უზუსტო განმარტებას (166 II).

„ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ – აქ საგულისხმოა თეოლოგიური ტერმინი **დაუსაზღვრებს**. ის აღმოჩნდა ბიბლიურ-ქრისტიანული თქმა. ღმერთია ყველაფრის საზღვრის დამდები. **ფსალმუნი 147, 3**: რომელმან დაჰ-



სხნა საზღვარნი; **იქვე, 73, 17:** შენ შეჰქმენ ყოველნი საზღვარნი ქვეყანისანი. სინურ მრავალთავში პირდაპირაა მითითებული რუსთველის ეს ტერმინი: „ვხედავ ბუნებისა საზღვრის დამდებელსა უფალსა“. მამა გრიგოლ ნოსელიც ასევე მიუთითებს: ღმერთმა ყველაფერი გარკვეულ საზღვრებში მოათავსა და როგორც დროში, ისე სივრცეში ამ ყველაფერს საზღვარი დაუსაზღვრაო. ამგვარი მაგალითები მკვლევარს უხვად მოჰყავს (172-173).

ამავე წესით არკვევს მკვლევარი თეოლოგიურ თქმებს: „ტკბილად მხედი“ (კეთილად შემხედავი), „უფალო უფლებათაო“ (ღმერთთა ღმერთი, „ვლადიკა ვლადიკ“). ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ნოზაძეს მოჰყავს მაგალითი „წმ. ნინოს ცხოვრებიდან“ – „შენ ხარ ღმერთი ღმერთთაი და უფალი უფლებათაი“. „მაჰმადიანთა ღმერთს – ალაჰს – 99 სახელი მიენერება და მათ შორის ეს სახელი „უფალი უფლებათა“ არ მოიპოვება... „უფალი უფლებათაი“ არის ქრისტიანული“ (177).

**მაღალი** ღვთის ეპითეტია (მოყვანილია მაგალითები ბიბლიიდან), მაგრამ კიდევ არის ერთი ასეთი თქმაც – **მაღლით მაღალი** – „ელ ელიონ“. **დაბადება 14, 19:** „მაღლით-მაღალი, უფალი ცისა და ხმელეთისა“. ორივე ეს გამოთქმა გვაქვს პოემაში: „ილოცავს, იტყვის: „მაღალო, ღმერთო...“ „ინდოხატაელთა ამბავში“ კი გვაქვს: „ჩვენ მოგვცა **მაღ-**

**ლით მაღალმან** ნყალობა მისი ზენიო“. ესე იგი, ამ მხრივ „ამბავიც“ რუსთველის ნაკალმარი გამოდის.

„ბუნება ზიარი“ განხილულია ბიბლიურ ნიგნთა ფონზე და დადგენილია, რომ ბუნება = ღმერთს. ღმერთთან ზიარება კი ქრისტიანული დებადია. მაქსიმე აღმსარებელი პირდაპირ მიუთითებს: „ვიყვნეთ ზიარ ღმრთეებრი ბუნებისა, რათა შევიდეთ მარადიულობაში“ (181, 1). ამის შემდეგ უკვე ნათელია აზრი ფრაზისა.

რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, **ბუნება ზიარსა**.

ესე იგი, ავთანდილი არის ღვთაებასთან ნაზიარები, ნილნაყარი.

ავტორი ამ დებულებას იმიტაც ამტკიცებს, რომ მას ერთ-ერთ ხელნაწერში შეუნიშნავს ასეთი ვარიანტიც – „გონება ზიარსა“. გონება კი, ავტორისავე ახსნით, **ღმერთია**. მაშასადამე, რომელიღაც გადამწერს უფიქრია, იქნებ მკითხველმა ვერ გაიგოს **ბუნება ზიარიო** და მკითხველისათვის უფრო გასაგები სინონიმით შეცვალო – **გონება ზიარი** (182, 1).

„მფლობელო გულის თქმათაო“ – აქაც ღმერთი იგულისხმება. ფსალმუნი 7, 9: რომელი განიხილავს გულსა; რომაელთა 8, 29: რომელი იგი გამომეძიებელ არს გულთა: **იოანე ოქროპირი**: „კაცი პირსა ხედავს, ხოლო ღმერთი – გულთა“.

განგების საკითხის გადაწყვეტისას მეცნიერი განგებისა და ფატუმის განუსხვავებლობაში ადანაშაულებს აკადემიკოსებს კ. კეკელიძესა და ალ. ბარამიძეს. ვ. ნოზაძე ფიქრობს, რომ ნეოპლატონიზმი სრულიად გამორიცხავს ფატალიზმს. კ. კეკელიძე კი რუსთველს ერთდროულად ნეოპლატონიკოსადაც თვლის და ფატალისტადაც (194, I). ამ წინააღმდეგობამ კი იმიტომ იჩინა თავი, რომ „კორ. კეკელიძეს და პროფ. ალ. ბარამიძეს „განგება“ „ფატალიზმად“ გამოუცხადებიათ“-ო (194, I). ამის შემდგომ ავტორი ცდილობს საკითხის განათებას: „ვეფხისტყაოსანში განგება არის ღმერთის ნება, თვითონ ღმერთი და მის ხელშია ყოველივე, – მის გარეშე არაფერი არა ხდება; მის გადაწყვეტილებას ვერავინ გადალახავს. ეს იციან ვეფხისტყაოსნის გმირებმა, მაგრამ ისინი თავიანთი მიზნებისათვის მაინც ომობენ; მათ რწამთ განგება, სჯერათ, რომ განგების გარეშე არაფერი არ შეიძლება გაკეთდეს, – და რომ კაცმა არ იცის, თუ მას ღმერთმა რა გადაუნწყვიტა, – ამიტომ კაცმა თავისი ნება უნდა მოიხმაროს თავისი სურვილისამებრ; კაცმა არ იცის, თუ განგებამ მას რა დაუნიშნა; ამიტომ მან თავისი ნებით უნდა იმოქმედოს; კაცის მოვალეობა მოქმედებაა, ცდაა, – და, თუ ეს განგების გადაწყვეტილებაშიც არის, გამარჯვება უზრუნველყოფილია. ასეთია ღმერთისა და კაცის, განგებისა და ადამიანის

ურთიერთობა ქრისტიანობაში, ქართულ მსოფ-  
ლმხედველობაში და ვეფხისტყაოსანშიც – ბედი  
ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-  
გვხვდების (903). აი, ეს არის ვეფხისტყაოსანის  
„განგების“ დედააზრი“ (196).

მე კი დავსძენ: ბედისა და განგების ურთიერ-  
ობის ამ შესანიშნავ განმარტებას ქართული ანდა-  
ზაც ეთანხმება – „ცდა ბედის მონახევრეაო“. აქაც  
იგულისხმება ვ. ნოზაძის მიერ ზემორე თქმული.

რატომღაც ვ. ნოზაძეს ავიწყდება და აქვე არ  
იყენებს მისივე შესანიშნავ მსჯელობას ნიგნის 231-ე  
გვერდზე. არადა ეს მსჯელობა აღნიშნულ სიტუა-  
ციას კიდევ მეტად გაანათებდა. თეოლოგიურ თქმა  
„ღმერთმან ქმნას“ რომ იხილავს, ავტორი წერს:  
„ტარიელი ავთანდილს ეუბნება, ჩემს საძებრად წა-  
მოსულხარ – ღმერთმან ქმნა და გიპოვნევარ, შენცა  
ცდილხარ მამაცურად“ (300). ღმერთის ნება, ღმერ-  
თის წყალობა იყო, რომ მე შენ მიპოვნე, მაგრამ,  
შენ, ავთანდილ, ღმერთის ნების გარდა, თვითონაც  
მამაცურად ცდილხარო. ამ წინადადებაში მკაფიოდ  
აღნიშნულია ღმერთის ნებისა და კაცის ნების ურ-  
თიერთობა...“ ღმერთმა მოისურვოს, – ეს არის ერ-  
თი დებულება, გარნა თუ კაცმა არა ქმნა, მან მოქ-  
მედება არ მოისურვა... ეს მეორე დებულებაა“ (231).

ამრიგად, აქაც ის იგულისხმება, რაც რუსთვე-  
ლის ზემორეგანხილულ თქმაში – „ბედი ცდაა, გა-

მარჯვება ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გვხვდების“ და ხალხურ ანდაზაში – „ცდა ბედის მონახევრეაო“.

**არსთა მხედი** და **არსთა მხადი** იგივე ტკბილად მხედია, – ამტკიცებს მკვლევარი (196 და 204).

„ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისი – **„რომელმან შექმნა** სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“ პირდაპირი განმეორებაა ბიბლიური თქმისა: „რომელმან შექმნა... ძალითა მიერ თვისითა... ძალითა შენითა დიდითა“. დაბადება 14, 22: რომელმან შექმნა ცაი და ქუეყანაი. შემდეგ ვ. ნოზაძე სავსებით იზიარებს გ. იმედაშვილის აზრს, რომ პოეტის ყველა გამოთქმა გამოხატულება უნდა იყოს ღვთაებაზე ქართულ სასულიერო პოეზიაში შემუშავებული ტრაფარეტისაო და მოჰყავს სათანადო პარალელები: „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მაღალნი ძალითურთ, და შექმნა ქვეყანაი...“ „რომელმან სიბრძნით დაამყარნა სამყარონი ყოვლით ძალითურთ“, „რომელმან დასაბამსა ქმნა ცაი და ქუეყანაი“. ასე რომ, „რომელმან შექმნა სამყარო“ არის ბიბლიური და ქრისტიანული თეოლოგიის დებულება (203, I). ასევე ბიბლიურ-ქრისტიანულია „შემოქმედი“, „დამბადებელი“.

ავთანდილი როსტევანსა სწერს: პლატონს უთქვამსო, რომ სიცრუე და ორპირობა ავნებს ჯერ ხორცსა და მერე სულსაო. პლატონის იდეით, ბო-

როტება ხორცისაგან მოდის და მერე გადაედება სულსაც.

განმარტებულია „ხორციელი“ და გარკვეულია: ნიშნავს კაცს, ადამიანს. ეს არის ბიბლიური თქმა; „მინა ცუდი“ ნიშნავს ნივთს, საგანს, რისგანაც ღმერთმა შექმნა ადამი. მინა განაკაცა ღმერთმა და თავის დროზე ისევ მიწად იქცევა. ამიტომაც ამბობს ავთანდილი: „მე, გლახ, რა ვარ, მინა ცუდი, თავით ჩემით რამცა ვქმენი?“ კაცი რომ მიწისგან არის შექმნილი – ეს უძველეს შუმერულ ლიტერატურაშიცაა ცნობილი (210); „ზეგარდმო არსნი“ არისო ანგელოზები; „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა“ ბიბლიიდან ყოფილა ამოღებული. ფსალმუნი 113, 24: „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქვეყანაი მისცა ძეთა კაცთასა“; „სახითა მის მიერთა“, ესე იგი, ღვთის სახით შექმნაო ხელმწიფე. იგივე ნერია ბიბლიაში: შექმნა ღმერთმან კაცი ხატად და მსგავსად თავისაო; იგივე იდეა ისესხა მაჰმადიანობამ: ალაჰმა შექმნა ადამიანი თავისი სახის მიხედვითო; „სახე ყოვლისა ტანისა“ – ღმერთმა ყველაფერი შექმნა, ყველაფერს მისცა სახე-ფორმა და განაგებს მას; მკვლევარს მოჰყავს მ. გოგიბერიძის აზრი, რომლის მიხედვითაც „სახე ყოვლისა ტანისა“ უნდა ავხსნათ არისტოტელური გაგებით. ამ გაგებით კი ტანი (მატერია) ადრეც იყო, ის ღმერთს არ შეუქმნია; მან ამ არსებული ტანიდან შექმნა ფორ-

მა, სახე. ესე იგი, გააფორმა მატერიაო. ამ მოსაზრებას იოლზე იოლად ანგრევს ვ. ნოზაძე, როდესაც წერს: მთელი ეს მსჯელობა მცდარია, ვინაიდან მ. გოგიბერიძე ფრაზას კონტექსტიდან მოწყვეტით, იზოლირებულად განიხილავს, არ ითვალისწინებს წინარე სტრიქონებს, კერძოდ, ტაეპს: „რომელმან **შექმნა სამყარო** ძალითა მით ძლიერითა“. ესე იგი, ღვთისაგან ყოფილა შექმნილი ორივე – მატერიაცა და მისი ფორმაც. „აქ ლაპარაკია არა მარტო „სახის“, „ფორმის“ შექმნაზე, იმ მატერიის გაფორმებაზეც, რომელიც უკვე არსებობდა უწინარეს შექმნისა, არამედ თვით მატერიისა და მისი სახის შექმნაზე. მატერიის შექმნა და მისთვის სახის მიცემა არის „დაბადება“ – დაბადება I, 27: და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხატად თვისად შექმნა იგი... და აქ „არაბული არისტოტელობა“ არაფერ შუაში არ არის, საჩინოა!“ (215); ხელმწიფე ღვთისაგან დასმულია („მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე“). ამიტომ მისი შვილი, ქალია თუ ვაჟი, სამეფოს მემკვიდრეა. თინათინიც – თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დაბადია.

საგულისხმოა **მეცხრე ცის** არსის ანალიზი, სადაც მკვლევარი შესანიშნავად იყენებს დანტეს „ვიტა ნოვას“ მონაცემებს. ნესტანი ტარიელს ეფიცება – „გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა“. თუ მოგატყუო, მეცხრე ცაში ჯდომა

არ მომიწიოსო. მეცხრე ცა არის მართალთა, ნმინ-  
დანთა ცა. „ვიტა ნოვას“ 31-ე თავში დანტე ბეატრი-  
ჩეს გარდაცვალების გამო წერს – ბეატრიჩე ნავიდა  
უზეშთაეს ცაში, სამეუფოში, სად ანგელოზთ აქვთ  
მშვიდობა. ცნობილია დანტეს შეხედულება ცათა  
შესახებ. ამ ლექსის მიხედვით, ბეატრიჩემ გაიარა  
რვა ცა და დამკვიდრდა მეცხრეში, ანგელოზთა თა-  
ნა. გარდაცვლილთა სული მნათობების გზით ადიან  
ცაში, მნათობებზე განიწმინდებიან და მიაღწევენ  
მეცხრე ცას. ეს დებადი ასტროლოგიურია. ნესტანი  
საერთოდ ასტროლოგიურად მსჯელობს. ეს გასა-  
გებია. მისი მზრდელი მამიდა დავარი იყო ასტრო-  
ლოგი, „ვინ გრძნებთა ცაცა იცის“ (217-218).

ბევრ მეცნიერს (მაგ. პაოლო ინგოროყვას) ყალ-  
ბი ჰგონია ეპილოგის თამამი თქმა: „ქართველთა  
ღმრთისა დავითის...“ დავით სოსლანს ასე თამამ  
ეპითეტს ვერ მოარგებდნენ, აქ უთუოდ თამარი  
იგულისხმებაო და კიდევაც უხეშად ჩაასწორა ტექ-  
სტი. ვ. ნოზაძე იკვლევს მეფეთა ღვთის სწორობის  
ისტორიას მსოფლიოში და ამტკიცებს: „ქრისტიან-  
ული შეგნებით... ეს სახელი არც ისე გასაკვირვე-  
ლია, – იგი გამართლებულია“ (222). ამგვარი თქმე-  
ბი პოემაში სხვაგანაც არისო: ერთ ხელნაწერში  
როსტევიანზე ნათქვამია – „ღმერთი და ღმრთულებ  
ცხოველი“. სხვაგან – „სრული ჰინდონი ავთანდილს  
და ფრიდონს **ღმრთად** ხადოდიან“. საკითხის ისტო-



რიიდან მოყვანილია მაგალითები: ანტონ ჭყონდი-  
დელი თამარ მეფეს ასე მიმართავდა: ღმრთისა  
სწორს მეფეთა მეფეს თამარს. თამარის მამა გიორ-  
გიზე ერთი ისტორიკოსი წერს: „სახედ ჩენილი  
ღმრთისა“. ერთგან დავით სოსლანიც კია **ღმერთად**  
წოდებული თამართან ერთად და, რაც ერთობ სა-  
გულისხმოა, როგორც პოემაში, ისე აქაც წინ წამო-  
წეულია დავითი: „ღმრთისაგან ღმერთქმნილნი **და-  
ვით და თამარ**“ – „ისტორიანი და აზმანი“ (220).

როდესაც მკვლევარი იხილავს თეოლოგიურ  
ცნებებს – წადილი, წყალობა, ნუ გეშის, მიუთი-  
თებს: „ამგვარი თქმა ნეოპლატონიზმს არ გააჩნია...  
ქრისტიანულ რწმენაში კი ჩვეულებრივნი არიან“  
(230, II).

„მასვე ძალ-უც განკურნება“ – ღმერთი არის  
მკურნალი კაცთა. იოანე ოქროპირი: „ღმერთი არს  
მკურნალი ჩვენი“. ვეფხისტყაოსანშიც ასეა:  
„წყლულსა, მისგან დაკოდილსა, მასვე ძალ-უც გან-  
კურნება“. ნოზაძეს ავიწყდება პროლოგის მაგალი-  
თი. რუსთველი ღმერთს შესთხოვს: „ანუ მომცეს  
**განკურნება**, ანუ მინა მე სამარი“. „მართალს  
ბრჭესა“, „წაღმართულია“, „განმკითხველო, გამი-  
კითხე“ – ღვთის ეპითეტებია და მათ არსს ხსნის ავ-  
ტორი უამრავი მაგალითის მოშველიებით (234-  
235).

საგანგებოდ მსჯელობს ვ. ნოზაძე „ობოლთა მლხენელზე“ (ღმერთზე). მოყვანილია მეტყველი მაგალითები, რომ ობოლთა დაცვას ყურადღება მიაქცია ქრისტიანობამ. მონასტრებში მათ ჰქონდათ ცხოვრების ყველა პირობა; საქართველოშიც ასე იყო. თამარ მეფის თქმა – „მე ვარ მამა ობოლთა“ სწორედ ამის დასტურიაო. ობოლ-ქვრივთა დახმარება ქრისტიანული ზნეობრივი კანონი იყო. „ვეფხისტყაოსანი“ სრულად იზიარებს ამ თვალსაზრისს. ავთანდილის ანდერძის ერთი ზნეობრივი პუნქტია – „შენ დაამდიდრე ყოველი, **ობოლი**, არას მქონები“; ქაჯთა მეფე იყო ობოლთა მამა: „მოგვიკვდა შემწე ქვრივისა, შემწყნარებელი **ობლისა**“. ვ. ნოზაძის ეს ნარკვევი საშუალებას იძლევა, აღნიშნული ასპექტით დავაყენო საკითხი: ამ მხრივ ეთანხმება თუ არა „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ პოემას?

აღმოჩნდა, რომ ამ ზნეობრივი კანონის აღნიშვნითაც „ამბავი“ პოემის იდეურ ნიადაგზე დგას: „თქვენი სიცოცხლე მალხინა ღმერთმან **ობოლთა მლხენელმან**“; „ობოლ-ქვრივნი მოასხენით, ყველაკაი დაამდიდრეთ“; „ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს“.

ფილიგრანული სიზუსტითაა განხილული თეოლოგიური ცნებები: ღმერთსა შემვედრე, აჯა, ხელაპყრობა, სუფევითმცა ხართ, რისხვა მალლისა, თვალნიცა მრისხვენ, ღმერთსა ჰგმობს, ღმერთი

მზღველია, ცოდვათა შემსუბუქება (248-251). ზუსტად მიუთითა მკვლევარმა წყარო ავთანდილის ამ სიტყვებისა: „შეცოდება **შვიდგზის** თქმულა შესანდობლად“. ეს წყაროა ლუკას სახარება 17, 4: „დალაცათუ შვიდ გზის დღესა შინა შეგცოდოს და შვიდ გზის მოაქციოს და გრქუას შენ: შევინანე, მიუტევე მას“. სხვათა შორის, იგივე განმეორებულია ისლამშიც (251, I); შემდეგ განკითხულია ცნებები: შენდობა, შეცოდება, ნანვა, მადლი, დიდება, მსხვერპლშენირვა, სანამებლად, სიმტკიცე სჯულისა, ჰკადრა სრულსა. ავტორი დაასკვნის:

„ჩვენ გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის –

**ერთი**, ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიისა;

არის იგი ერთარსება, ანუ წმინდა სამება; არის იგი ნათელთა სახე; არის იგი უცნაური და უთქმელი; არის იგი უკვდავი და უჟამო ჟამისა; არის იგი გონება; ძალი უხილავი; არის იგი სახიერება; სავსება ყოველთა, არის იგი საზღვართა დამსაზღვრებელი; ცხოველი; ტკბილი, კურთხეული და სხვ.

ჩვენ გავიგეთ, რომ ვეფხისტყაოსანის ღმერთი არის შემოქმედი, არახილულისა და ხილულის დამბადებელი და სხვა... არის პიროვნება... იგი არის შემოქმედი, დამბადებელი; წადილი და ნება მისი... ყველგან მოქმედებს; იგი არის წყალობის მომცემი;

უხვი; იგი არის სამართლიანი; მართალი ბჭე; განმკითხველი; მზღველი, გარნა შემანდობელი და არ გამწირავი და სხვა... ყველა ამ დებულებას გავეცანით ვეფხისტყაოსანში. მათი გამოცნობა და გაცნობა ადვილი არ იყო, ვინაიდან ვეფხისტყაოსანი თეოლოგიური თხზულება არ არის, მხატვრულად ქსოვილი ნაწარმოებია, რომლის სიტყვათა თუ თქმათა გამოსხნა და გაგება მკვლევარს დიდ ჭირში აგდება... მახსენდება ძველი ერთი ბერძნული ლექსი – ვილაპარაკებ მათთვის, რომელთ უფლება აქვთ მისმინონ. უვიცნო, თქვენ ყურებს კარები ჩამოჰკიდეთ...“ (260).

პოემაში ხშირად ვხვდებით ანგელოზებსა და სამოთხესთან დაკავშირებულ ცნებებს: ცისა ძალთა დასი (ანგელოზთა დასი), სამოთხე (ედემი), ედემის ოთხივე მდინარე (ბისონი, ჯეონი, დიჯლა, ევფრატი). ოთხივე მდინარე თვალსა და ცრემლთანაა დაკავშირებული. ვ. ნოზაძის ვარაუდით, შესაძლოა, სამოთხის მდინარე იყოს **ფისონი**, ფაზისი, რიონი; მეორე არის **ამუდარია**, მესამე – **ტიგროსი**, მეოთხე – **ევფრატი**, დღესაც ამ სახელით ცნობილი (268-269).

სიკვდილთან დაკავშირებულ თეოლოგიურ თქმებს შეადგენს: „მისგან ყოველი გასწორდეს“ და „ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა“. ავტორის აზრით, ეს გაგება არის აღიარება მსოფლიოში გავრცელებული

დებულებისა, რომ სიკვდილი ყველას ხვედრია. ამ ზოგადკაცობრიული იდეის საილუსტრაციოდ მოყვანილია ინდური თქმულება კისოგიტამზე: კისოგიტამს ბავშვი მოუკვდა, ყველას ემუდარებოდა, ყმანვილის გადასარჩენ-გასაცოცხლებელი წამალი მიეცათ. ბუდასაც მიმართა ამ თხოვნით: მან უთხრა – დაგიმზადებ წამალს, ოღონდ მდოგვის მარცვლები მომიტანეო. ქალმა დიდად გაიხარა: – ამაზე ადვილი რა არისო. ბუდამ გააფრთხილა: – ოღონდ მდოგვის მარცვლები იმგვარი სახლიდან იყოს, სადაც არც შვილი, არც ქმარი, არც დედა, არც მამა ან მონა არ მომკვდარაო. დაიმედებული დედა გზას გაუდგა. ათასი სახლი შემოიარა, ყველგან მისცეს მდოგვი, ოღონდ არც ერთი არ აღმოჩნდა ისეთი სახლი, სადაც ვინმე არ ყოფილიყო მკვდარი. დიაცი ბუდასთან დაბრუნდა და უთხრა: ცოცხალნი ცოტანი არიან, მკვდარნი – ბევრნიო. ამით ბუდამ მიახვედრა ქალს, რომ სიკვდილს წინ არაფერი უდგას.

სიკვდილის გარდუვალობაზე მსჯელობს დავით მეფსალმუნე: „ვინ არს კაცი, რომელი ცხოვნდეს და არ იხილოს სიკვდილი?“ (88, 47); ჰომეროსი: ყველას განუყრელი ბოლოა სიკვდილი. ძველ აღთქმაში სიცოცხლე ნახსენებია 166-ჯერ, სიკვდილი – 354-ჯერ; რომაელ მწერალ მარკუს მანილუსს უწერია: დაბადებიდანვე ვკვდები. იგივე განუმეორებია

ფირდოუსისაც – სიკვდილს ვეკუთვნით დაბადების დღიდანვე.

ვ. ნოზაძე მარჯვედ არკვევს ტერმინ „კავშირ-ნის“ არსს, თუმცა ამ კვლევისას მთლად ორიგინალური როდია. ოღონდ საქმე ისაა, რომ იგი პოემის მთელ სამყაროს არკვევს და მხოლოდ ორიგინალურ მიგნებებზე როდი აქვს კურსი აღებული. „კავშირნის“ რკვევისას იგი იყენებს სულხან-საბა ორბელიანს, ემპედოკლეს, იოანე პეტრინსა და სხვათ. მინა, წყალი, ჰაერი, ცეცხლი – „ეს ოთხი ნივთიერება ითვლება ყოველი ცოცხალი და არაცოცხალი არსების საფუძვლად...“ – ამბობენ მ.გ. სააკაშვილი და ა.პ. გელაშვილი თავიანთ „საქართველოს მედიცინის ისტორიაში“ (279, I). ტარიელის თქმა – ..დამშლიან ჩემნი კავშირნი“ აღნიშნავს, რომ ჩემი გვამის, სხეულის შემადგენელნი ასონი, ანუ კავშირნი ცეცხლი, მინა, ჰაერი და წყალი დაიშლებიან და ჩემი ტანი მოკვდებაო. იგივე შეხედულება გამოთქმული აქვს ნესტანსაც. ღმერთმა დამხსნასო ცეცხლსა, წყალსა და მინასა, ჰაერთა თანა ძრომასა. ესე იგი, ღმერთმა მომკლასო. მკვლევარი იყენებს ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილსაც: თუ ამ ოთხი ელემენტიდან ოთხივეს შეზავება თანაბარია, ადამიანი ჯანმრთელადაა. თუ თანაფარდობა დაირღვა, ავადააო (280, I).

სიკვდილის გარდუვალობა ყველა მოფილოსოფოსო მწერალს განუცხადებია, ოღონდ განსხვავება მხოლოდ გამოთქმის წესშია, მის სიძლიერეში, ხარისხსა და სილამაზეში. „ვეფხისტყაოსანში“ იგი უმაღლესი ოსტატობით არის გამოხატულიო, – დასკვნის მეცნიერი. ამის მაგალითად მოყვანილია ფირდოუსისა და იაპონური ზნეობის ერთი დებულება. ორივეგან ვკითხულობთ – დიალაც სჯობს სიკვდილი ნაზრახ სიცოცხლეს. რუსთველმა იგი ქართული სიტყვის მაღლით შემოსა და დიდოსტატურად გამოხატაო.

სიკვდილი გარდუვალია. ამიტომ იგი მუდამ უნდა გვახსოვდეს. სიკვდილისათვის კეთილი საქმეებით უნდა ემზადებოდე. ქრისტიანობამ ეს მოკლე ფორმულით გამოხატა – მემენტო მორი! (ამ სათაურის ლექსიც კი აქვს ტერენტი გრანელს). იგივე შეხედულება არის პოემაშიც – „სცთების და სცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად“. სიკვდილი, გარდა კავშირთა დაშლისა, სხვა ტერმინითაც გამოიხატება – „გაყრა ხორცთა და სულისა“. ამგვარი გამოთქმა „შუშანიკის წამებაშიცაა“ დადასტურებული.

**დადება თავისა** – აგრეთვე სიკვდილს აღნიშნავს. ძველად ამ წესს აღასრულებდა სიკვდილმისჯილი საჯალათო კუნძზე **თავის დადებით**. ქრისტიანობის დროს ბევრს დაადებინეს თავი. ამ დროს

ცნება **თავდადება** ამალღებული შინაარსი შეიძინა. ვ. ნოზაძე იხსენებს გიორგი მონაზონის „ხრონოგრაფიდან“ ერთი **ქრისტიანი ქალის თავდადების** ამბავს. ქალს ურჯულო მაჰმადიანთან ცხოვრება არ ენადა. ამიტომ ხერხს მიმართა. მხედარს უთხრა: მალამო მაქვს, ნავისვამ და შენი ხმალი ვერას დამაკლებსო. ასე მოაკვლევინა თავი. იგივე მოტივი აკაკიმ „ბაში-აჩუკში“ გამოიყენაო (284). სხვათა შორის, საკითხი უფრო ღრმად გამოკვლეული აქვს ი. გრიშაშვილს თავის „ბოჰემაში“. ეს ტერმინი **თავდადებული** გვხვდება პოემაში. ტარიელი როსტევეანს ეუბნება, რომ ავთანდილმა ჩემთვის თავი დადოო. უფრო ადრე სადავოდ მიჩნეულ სტროფშიცაა ეს ტერმინი: „ესეა მონა შერმადინ, ზემოდცა სახელდებული, თანაშეზრდილი, ერთგული და მისთვის **თავდადებული**“. ამ მხრივაც ეს სტროფი ავთენტიკური გამოდის. „ერთ მკვლევარს, სახელდობრ ვლადიმერ კერძევაძეს, ესე ლექსი ცუდად ესმის და რახარუხით გვაუწყებს –

„სიცოცხლისათვის თავის დადება – აი რუსთაველის იდეალი, რომელიც განაპირობებს მთელ მის ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობას. ძნელია სიცოცხლის მგზნებარე სიყვარული ამაზე უკეთ გამოიხატოს... თუ რელიგიური მსოფლმხედველობის მიხედვით ადამიანმა მხოლოდ საიქიო ნეტარებისათვის უნდა იზრუნოს, რუსთაველი, პირიქით, ამ-



ქვეყნიური სიცოცხლისათვის თავდადებას ქადაგებს“-ო... სიცოცხლე არის სიცოცხლე, ხოლო თავის დადება კი არის სიკვდილი, ან სიკვდილისათვის მზა ყოფნა; ვლ. კერძევაძის „სიცოცხლისათვის სიკვდილი“ უცნაური რამეა და მხოლოდ მიდმოდება. ავთანდილი ასე არ ლაპარაკობს და არც შეეძლო ასეთი რამ ეთქვა: საჭირო არისო „სიცოცხლისათვის თავისა დადება“-ო! ავთანდილისათვის „თავისა დადება“ სრულებითაც არ ნიშნავს რაღაც უაზრო ჩმახვას „სიცოცხლისათვის თავის დადების“ შესახებ. უბრალო, ჩვეულებრივი მკითხველისათვისაც კი გასაგებია, თუ რას ნიშნავს „მისთვის თავისა დადება“! აქ მსჯელობა თინათინს შეეხება: სჯობსო სიცოცხლეს გაუძლო, იცოცხლე და „მისთვის“, ანუ თინათინისათვის, თავი დადევიო, ოღონდ შენი სიყვარულიო –

**„მაგრა დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კვლა დება, ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება“**  
(285).

იქვე მკვლევარი ასე მსჯელობს: ქართველ კაცს სიკვდილისა არ ეშინია, ოღონდ სძაგს. ინდოელი რაბინდრანათ თაგორი კი წერს: და, რადგან მიყვარს ეს სიცოცხლე, ვუწყი: სიკვდილიც მეყვარება. რუსთველის გმირები ხშირად ნატრობენ სიკვდილს, – ოღონდ გამნარებული სიცოცხლის გამო. ქარ-

თველ კაცს სრულიად სხვა ბუნება აქვს. ქუთაისში სამსონ ქებაძეს კუბო გამოუფენია სახელოსნოში. ხალხს მის წინააღმდეგ ამბოხება მოუწყვია. ევროპასა და ამერიკაში კი კუბო ხშირად მორთულ-მოკაზმული ფანჯრების მიღმა დგას, შიგ თოჯინებია ჩასვენებული და ეს არვის აღაშფოთებს (286, II).

**თავის მოკვლა** ყველა რელიგიით აკრძალულია, მიჩნეულია სატანურ ქმედებად. ასეა პოემაშიც.

„მოვკვდები მე სიკვდილითა ორითა“ – თეიმურაზ ბატონიშვილს ასე ესმის: სააქაოს და საიქიოს სიკვდილიაო. თუ კაცი თავს მოიკლავს – ეს ერთი სიკვდილია. ამით რომ სულს წაიწყმედს – ეს მეორეო. ვ. ნოზაძე არ ეთანხმება. იგი წერს: „სიცოცხლე არის სამნაირი: 1. ხორციელი (გვამისა და სულის ერთობა); 2. სულიერი (პნევმატური, გაისტიგ, სპირიტუალური, დუხოვნაია) და 3. საუკუნო სიცოცხლე (საიქიო სიცოცხლე).

ამ სამნაირ სიცოცხლეს უპირისპირდება სამგვარი სიკვდილი: 1. ხორცთა (გვამის, ტანის) სიკვდილი; 2. სულიერი სიკვდილი (დიდი მძიმე ცოდვა, მომაკვდინებელი ცოდვა); და 3. საუკუნო სიკვდილი (წარწყმედა, საუკუნო ჯოჯოხეთური წარწყმედა). სწორედ ამ მესამეს, საუკუნო სიკვდილს, ეწოდება მეორე სიკვდილი“ (289, II).

შემდეგ ავტორს მოჰყავს მეორე სიკვდილის აღმნიშვნელი პასაჟები ბიბლიიდან (290). განსაკუთ-

რებით მარჯვეა მაგალითი გიორგი ათონელის ცხოვრებიდან (მე-11 საუკუნე): ყმათათვის, რომელნი **ორსავე სიკვდილსა** თვალთ ხედვენ – სულისა და ხორცთათვისა, და არა აქვს ნუგეშინის მცემელი. მკვლევარი დაასკვნის: „ორი სიკვდილი“ რელიგიური მნიშვნელობისაა და არის იგი ქრისტიანული“ (290, II).

კარგად გაუაზრებია მკვლევარს ხმით მოთქმის არსი ვეფხისტყაოსანში, მოჰყავს სათანადო მაგალითები და დაასკვნის: „ეს არის გლოვის პოეზია!“

ზოგ მკვლევარს აოცებდა პოემაში დაფიქსირებული გლოვის წესები: შავი ფლასით შემოსვა, თმის შეკრეჭა, ცხენ-სახედრის შავად შეღებვა. ყველაფერი ეს ეთანხმება ქართველებისა და მათი მეზობელი ხალხების წესებსო, – ბრძანებს მეცნიერი (294).

თავის ერთ-ერთ სტატიაში მკვლევარი ალ. ჭინჭარაული ამბობს: გლოვის რა გამოხატულებაა „სრევა რიდისა?“ ამგვარ პათეტიკურ კითხვას არ დასვამდა მკვლევარი, მას რომ „ღმრთისმეტყველების“ 295-ე გვერდისათვის ჰქონოდა თვალი დაკრული, სადაც ბიბლიის უამრავი საამრიგო მაგალითია მოყვანილი. იქვეა განზოგადებაც: „ძველად დიდი გლოვისა და უაღრესი მნუხარების გამოსახატავად მიღებული იყო სამოსელის ტანზე შემოხევა, ტანსაცმელის დაგლეჯა“. გლოვის ნიშანი ყოფილა ღილების ჩახსნაც, მკერდის გამოჩენაც, საყელოების

გადახევა, რაიც გვხვდება „მაჰ-ნამეშიც“, „ვისრამი-ანშიც“, თეიმურაზ პირველთანაც (296).

საბჭოთა მკვლევარ ალ. ჭინჭარაულს ეგონა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ის სტროფები, რომლებშიც თანალმოზაა გამოხატული, ყალბისმქმნელისაა. ვერც ამ დებულების წამოყენებას გაბედავდა იგი, „ღმრთისმეტყველების“ 297-ე გვერდზე შემდეგი სიტყვები რომ წაეკითხა: პოემის გმირები არათუ მიუმტკივნებენ (თანალმოზას გამოუხატავენ ურთიერთს), არამედ კიდევაც **მოითხოვენ მომტკივნებას**. ხატაელი ძმები ავთანდილს სთხოვენ, დაჭრილი მესამე ძმის გამო მოგვიმტკივნეო. ტარიელი ფრიდონის დიდებულთა დახოცვის გამო ატირდა. „ავთანდილცა მიუმტკივნა, ეტყვის დიდსა სიმძიმისა“. ინდოეთის მეფის ფარსადანის ქვრივს – „ავთანდილ და ფრიდონ ჰკადრეს დედოფალსა მიმტკივნება“ (297). აი, აქაც გამოჩნდა: პოემა და „ამბავი“ ამ მხრივაც ერთიანია!

პოემაში დაფიქსირებულია ძველი ჩვევა, როცა მკვდარს ტანს ზენრით შეუხვევდნენ, სახეს – სუდარით: „ვა, სანუთრო ბოლოს თავსა ასუდარებს, აზენარებს“. ავთანდილი ანდერძში წერს, თუ მოვკვდე, „ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან“-ო.

გლოვის წესი ყოფილა ბნელს ჯდომა. ძველი ქართული ლიტერატურის ნიმუშებიდან მკვლევარს

მოჰყავს მაგალითები, როცა 40 დღეს ან 1 წელიწადს ისხდნენ ბნელში. ტარიელი მამის გარდაცვალების გამო „წელიწადამდის ბნელსა“ ჯდა (301-302). ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი შესანიშნავად განმარტავს ერთ მანამდე გაუგებარ ადგილს. ავთანდილის გაპარვის გამო როსტევეან მეფე გაიძახის: „ან სახლად მმართვეს სენები“-ო. 1957 წელს დაბეჭდილ პოემას **სენი** ასე განუმარტავს – ავადმყოფობა. აკ. შანიძეს „სენები“ მიუწერია სიტყვასთან **სენი**. ესე იგი, მასაც ჰგონებია, რომ **სენი** და **სენები** ერთი და იგივეა და უდრის ავადმყოფობას. ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს ამგვარ გაგებას და მხარს უჭერს მარჯორი უორდროპისა და მის მრჩეველთ, რომელთაც **სენები** გაუგიათ როგორც **სენაკები** (მცირე სახლაკი, ბნელი საჯდომი). სწორად გაუგია სიტყვა ვ. ბერიძესაც: „ამიერიდან სასახლის მაგიერ სენაში, ბნელში უნდა ვიცხოვროო“ (303).

როგორც ტარიელი „წელიწადამდის ბნელსა“ ჯდა მამის საგლოვად, ისე როსტევეანი ბნელ სენაკს მიიჩნევს მისთვის შესაფერისად ავთანდილის გაპარვის გამო. ვ. ნოზაძეს კარგად გახსენებია **სენაკების**, ანუ **კელიების**, აღწერა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ მიხედვით.

ანდერძში ავთანდილი მეფეს სთხოვს, ჩემი საჭურჭლიდან ზოგი **ხანაგათა**, ზოგიც **ხილთა** ასაგებად მიეციო. **ხანაგა** ღარიბ-ღატაკთა თავშესაფა-

რია და იგი სავსებით გასაგებია, მკითხველს უფრო აკვირვებს, თუ **ხიდის ასაგებად** ასე რაღად გამოი-  
დო თავი პერსონაჟმაო?! „წამკითხველმა შეიძლება  
იფიქროს: აქ ხიდის ამბავი ლექსის გამართვისათ-  
ვის არისო... შეცდებით, თუ ამ საკითხს ასე მარტი-  
ვად შეხედავთ“. შემდეგ იგი გვიყვება **ხიდის** მეტად  
საინტერესო თავგადასავალს. ძველად მდინარე  
წმინდად ითვლებოდა, ამიტომ მასზე ხიდის გადება  
მისი შეურაცხყოფა გახლდათ. ცოდვის გამოსას-  
ყიდლად ხიდის ამგები მსხვერპლსა სწირავდა. ძვე-  
ლად ხიდთა ცნობილი მშენებლები ბერები იყვნენ.  
რომის მღვდლის საპატიო ზედწოდება ყოფილა  
პონტიფეკს (ხიდის მშენებელი). იყო ამ წოდების  
ტაციობა. იგი შემდეგ იმპერატორებმა მიითვისეს,  
მეხუთე საუკუნიდან – რომის პაპმა. დღეს ეს სახე-  
ლი მხოლოდ რომის პაპის კუთვნილებაა (307, I).

მალე ხიდების, საავადმყოფო-ხანაგების აშენე-  
ბა ქრისტიანულ სიქველედ გადაიქცა. „წმინდა იოა-  
ნეს ძმობის პირდაპირი მოვალეობა იყო ხიდთა და  
ხანაგათა აშენება. „შაჰ-ნამეშიც“ ხიდების აგება  
ზნეობრივ მოვალეობადაა გამოცხადებული“. ამრი-  
გად, ხიდის ხსენება რუსთველს კიდევ ერთხელ  
აკავშირებს ქრისტიანობასთან.

მკვლევარმა შესანიშნავად გახსნა არსი თქმისა  
„კარგი საეშმაკო“. აკად. ალ. ბარამიძე ამის თაობა-  
ზე წერდა: „სავსებით დამარწმუნებლად არის დასა-

ბუთებული და გააზრიანებული 879-ე სტროფის მესამე ტაეპის ის რედაქცია, რომელიც საუკეთესო ხელნაწერებს... შემოუნახავთ: უბოროტო ვის ასმია, რაცა კარგი საეშმაკო?“ (ლიტ. საქ.).

აღნიშნული ტაეპის გააზრებაზე ფეხი წაიტეხეს ისეთმა მეცნიერებმა, როგორებიც არიან მიხ. წერეთელი, ვუკ. ბერიძე. ამ ვერგაგებამ გამოიწვია ის, რომ მათ **საეშმაკო** გაასწორეს ასე – **უეშმაკო**. ერთი სიტყვით, უხეშად გადააკეთეს ტექსტი. აქაოდა, რაც კარგია, ის უეშმაკოაო. არადა ყველა გამოცემაში ასე წერია: **რაცა კარგი საეშმაკო** ან: **რაც ა კარგი საეშმაკო**. შემდეგ ვ. ნოზაძე იკვლევს სიტყვა **კარგი**-ს მნიშვნელობას და ადგენს: გარდა ჩვეულებრივი გაგებისა (კეთილი), იგი, თურმე, ძველად ნიშნავდა **რიგს, საქმეს**. ბიბლიაში **კარგი** (რიგი) ბევრჯერაა გამოყენებული. **გამოსლვათა** 28, 17: და აქვს მას ქსოვით **ანთრაკი** ოთხ **კარგად: კარგი** ერთი იყოს ანთრაკთა სარდიონი, პაზიონი და სამარაგდონი. და **კარგი** მეორე ანთრაკი, და საფირონი, და ისპი, და **კარგი** მესამე ლიგვირონი და აქატე, და ამეთვისონი. და **კარგი** მეოთხე ოქრო, ანთრაკი და ბივრილიონი. აქ საქმე ეხება ისრაელთა მღვდელთმთავრის სამკერდეს, რომელზედაც სიმბოლოდ გამოხატული იყო ისრაელთა 12 ტომი და მათი გამომხატველი თვალი პატიოსანი 4 რიგად (4 კარგად). **პირველი რიგი** არის **კარგი პირველი**,

შემდეგ მოდის **კარგი მეორე**, **კარგი** მესამე და ბოლოს – **კარგი** მეოთხე. ამგვარად, ბიბლიაში სიტყვას „კარგი“ აქვს მნიშვნელობა „რიგი“. ს. ორბელიანიც ხმარობს სიტყვას „კარგი“ ანგელოზთა რიგის ჩამოთვლისას: „ხოლო ზეცისა ძალთა ცხრა დასობითა **კარგნი** ესრეთ განიყოფებიან: **პირველი კარგი**: საყდარნი, სერაბინნი და ქერობინნი; **მეორე კარგი**: უფლებანი, ძალნი და ხელმწიფებანი; **მესამე კარგი**: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი. აი, ამ მნიშვნელობას ატარებს „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი „კარგიც“. თ. ბატონიშვილსაც განუმარტავს ეს ადგილი: **კარგი საეშმაკო** – ეშმაკისა მიერ გარიგებულიო. ვ. ნოზაძე საბოლოოდ დაასკვნის: „დ. კარიჭაშვილი მართალი იყო, როდესაც ეს ლექსი განმარტა ასე: „კარგი აქ ნიშნავს კეთილს კი არა, არამედ განკარგულებას, გარიგებას, საქმეს“. მაშასადამე, რაც არის საეშმაკო რიგისა, ის კეთილი საიდან იქნებაო! აქ ვ. ნოზაძე ტექსტოლოგებსაც ეხმარება, როცა ფრაზის მართებულ დანერილობასაც გვთავაზობს: „უბოროტოვის ასმია, რაც-ა კარგი საეშმაკო?“

სამნუხაროდ, მკვლევარს **კარგის** (რიგის) სიბრტყეზე დაუყენებია ტერმინი **საკარგავიც**. სამართლიანად შენიშნავს ალ. ბარამიძე: ნოზაძეს არ ესმის ვეფხისტყაოსნის შესანიშნავი სოციალური ტერმინის **საკარგავის** მნიშვნელობაო (ლიტ. საქ.).



ვ. ნოზაძე მარჯვედ არკვევს ვეფხისტყაოსნისეულ მნიშვნელობას სიტყვებისას: ბელზებელი, მტერი, მტერ-დაცემული (ავი ზნით, ეპილეუსიით შეპყრობილი), შობილი (ღვთის მიერ გაჩენილი), უშობელი (სატანა), უჩინარი, უჩინო, ქაჯი, მისანი, გრძნეული, დევი. განსაკუთრებით საგულისხმოა, რომ ვ. ნოზაძე პოემიდან უსამართლოდ გაძევებულ დევთა ომის ამსახველ სტროფს („დევთა ყვირილი“) რუსთველისეულად მიიჩნევს. იგი წერს: „საინტერესოა ვეფხისტყაოსანში აღწერილი ეს ბრძოლა, ასე მოკლედ და ასე მკვეთრად, ასე ხატოვანად, შევადაროთ შაჰ-ნამეს ამგვარსავე სურათს თაჰმურასის (ქართული: თეიმურაზ) ბრძოლას: ოდეს მდევებს შეება – შავნი დევნი მოინევდნენ ყვირილით და მათი ძახილ-ზრიალი ზეცამდის აღწევდა. ჰაერი დაბნელდა, მინა გაშავდა და ადამიანთა თვალნი წყვიდადში გაეხვივნენ (322, II).

ამითაც დასტურდება, რომ „დევთა ყვირილი“ ავთენტური სტროფია.

ფრაზაში „შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“ მკვლევარი ინტერესდება ცნება „მწყობრის“ არსით. მისი აზრით, უნდა იყოს არა **მწყობრი**, არამედ **მწყობი** (სხვათა შორის, ასეცაა ბოლო აკად. გამოცემებში). მწყობი სამყაროსი, აგრეთვე ციურ დასთა, არისო ღმერთი. **მწყობისა** იმიტომაც უნდა იყოს, რომ რითმაში ზუსტად ეს სიტყვა ჯდებაო:

უბედო – ბისა

ძმო – ბისა

ბრძნო – ბისა

მწყო – ბისა

მწყო-ბრისა კი აქ სუფთა სარითმო კლაუზულას „ბისა“ არღვევსო. აღნიშნული „დარღვევა“ რომ რუსთველური კანონზომიერებაა, ეს მე მაქვს შენიშნული და ამის თაობაზე ქვემოთ მოგახსენებთ. რაც შეეხება ვ. ნოზაძეს, უნდა ითქვას: მისი მსჯელობით, სადავო ადგილას უნდა იჯდეს სიტყვა **მწყობრისა**, ოღონდ „გასუფთავებული“ ფორმით – **მწყობისა**.

ვ. ნოზაძეს მოჰყავს ივანე ჯავახიშვილის აზრი, რომ ბერძნული **ორქესტრი** ძველი ქართულით **მწყობრი** იყო (357, I). ვ. ნოზაძეს უხვად მოჰყავს მაგალითები ძველი ქართული მწერლობიდან. აი, ზოგი მათგანი: „ნარმიყვანე მე შენ თანა ნეტარსა მაგას სამკვიდრებელსა შენსა და შემრთე **მწყობრსა** მაგას და განწყობილსა“. ცხადია, აქ **მწყობრი** ანგელოზთა გუნდიაო. ანგელოზთა მწყობრის შესახებ სწავლა ეკუთვნის დიონისე არეოპაგელს. ეს მოძღვრება მას განვითარებული აქვს ნაშრომში „ზეცათა მღვდელმთავრობისათვის“. არეოპაგელის ციური იერარქიის მიხედვით, არსებობს 9 დასი, რომელიც განიყოფება სამ-სამ დასად. პირველ კარგში (რიგში) შედის საყდარნი, სერაბინნი და ქე-

რობინნი; მეორე რიგში, ანუ კარგში – უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი; მესამეში – მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი – ესაა **მწყობრნი** ანგელოზთა. ზესთ მწყობრი – კი არისო ღმერთი, რომელმაც მოაწყო „მწყობრნი“. ზესთ ეკუთვნის არა **მწყობრთა**, არამედ სიტყვას **მწყობრი**, ოღონდ „ეს ლექსთწყობა არ მაკმაყოფილებს, როგორც უკვე აღვნიშნე – „რ“ აქ ზედმეტია. იგი ლექსს არღვევს“ (364, II).

ტყუილად შიშობს სწორუპოვარი მკვლევარი. ამგვარი ზედმეტი ასო-ბგერების რუსთველურად წმინდა რითმაში გარევა რუსთველური კანონზომიერება აღმოჩნდა. კერძოდ, რუსთველს ახასიათებს „წმინდა“ რითმებისაკენ მიდრეკილება: **ნათურ-ქალსა**, **ნასუ-ქალსა**, **ნაბუ-ქალსა**, **არცა ქალსა**; **ხილობა**, **შემოყრილობა**, **დაღრეჯილობა**, **ცილობა** და ა.შ. მაგრამ, რუსთველური კანონით, ეს წესი შეიძლება შეამღვრიოს ან დაარღვიოს მხოლოდ სწორმა ბგერებმა: **ლ, რ, მ, ნ**. განსაკუთრებით ითქმის ეს „რ“ ნარნარა ბგერაზე, რომლიც, ავტორის გაგებით, ფონიკურ დონეზე არც კი ისმის და „წმინდა“ რითმაში დისონანსი ვერ შეაქვს. აი, ამის პარადიგმული მაგალითები: **შეუშრობილი – შობილი**. | **სართიმო წყვილეულში ზედმეტადაა ჩართული „რ“**; **აბრკმობდეს – აშიკობდეს**. | **წყვილეულში ზედმეტი**ა „მ“;

ამ თვალსაზრისით საუკეთესო მაგალითია შემდეგი:

**ოცია – დაუხოცია – შეუტყორცია – გაგვიხოცია,**

სადაც სარიტმო კლაუზულაა „ოცია“, ხოლო მესამე სარიტმო ერთეულში ჩაემატა „რ“ – შეუტყორცია. რუსთველის გაგებით, „რ“ არ იწვევს რიტმის დისონანსს, რადგან იგი ვიბრანტია და მისი ვიბრირება ფონიკურად განმასხვავებელ დონეს ვერ ქმნის.

მსგავსი მაგალითი უხვად მაქვს, ოღონდ თქმული სრულიად საკმარისია იმის ნათელსაყოფად, რომ ვ. ნოზაძეს ტყუილად ეშინია „მწყობრთა მწყობრისა“-ში ე.წ. „ზედმეტი“ „რ“ ასო-ბგერისა.

ახლა იმის თაობაზე, თუ რატომაა აუცილებელი **მწყობრისა-ში „რ“ ასო-ბგერა.**

ჯერ კიდევ შ. ლლონტმა შესანიშნავად დაადგინა ერთი რუსთველური კანონი. პოეტი ცდილობს ერთი და იგივე სიტყვა სხვადასხვა მორფოლოგიური ფორმით დაუკავშიროს ერთმანეთს და ამგვარი სინტაგმების მეოხებით ერთგვარი ბგერწერული ეფექტი შექმნას. ალიტერაცია, კ. ჭიჭინაძის აზრითაც, მგოსნის უპირველესი საზრუნავია. ამისთვის იგი, შ. ლლონტის დაკვირვებით, უხვად, უანგარიშოდ, უღევად იყენებს ამის მსგავს კლიშეებს: **კაც-მან კაცი, კაცით კაცამდის, დისა დობა, საზღვარ-**

**სა დაუსაზღვრებს, ღმერთი ღმერთად** და ა.შ. ეჭვი არაა, აღნიშნული კანონზომიერება მოქმედებს საკამათო სინტაგმაშიც: **მწყობრთა მწყობრისა**, სადაც ალიტერაციულ-ევფონიური კანონი აუცილებლობით მოითხოვს ორივე სიტყვაში გაჟღერდეს „რ“ ბგერა. მით უფრო, რომ სტრიქონის მეორე კარედში სამჯრად მეორდება „რ“ და ამ „რ“ ბგერის აუცილებლობის ლოზუნგი წამოისროლა სიტყვამ – „შერთვა“, რომელიც მძლავრი ქრისტიანულ-თეოლოგიური მცნება-ტერმინია და აქ აქცენტი ამ სიტყვაზე მოდის:

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს // **შერთვა** ზესთ **მწყობრთა მწყობრისა**.

ამგვარად, **მწყობრთა მწყობრი** არის ღმერთი და ეს ღმერთი უნდა გამოიხატოს სიტყვით **მწყობრი** (მწყობარი). ეს **მწყობრი** (მწყობარი) ისეთივე პოეტური ლიცენციაა, გრამატიკული გადახვევაა, როგორც იმავე თავში ნახმარი სიტყვა „მომდებრისად“: „ჩემთა ცეცხლთა **მომდებრისად**“.

არსებობს ცეცხლთა **მომდები** და არა **მომდებრი**, ოღონდ რითმის სიზუსტისათვის რუსთველი აკეთებს ხელოვნურ ფორმას „მომდებრისად“ (მომდებარისად).

სამწუხაროდ, თანამედროვე რუსთველოლოგიაში არ გაიზიარა აღნიშნული სიტყვის ფონეტიკურ-ევფონიური მნიშვნელობა და უპირატესობა მიანი-

ჭა ხელნაწერთა ერთ ნაწილში დაფიქსირებულ სიტყვას „წყობისა“. ამით კი სტრიქონის აზრი დაადაბლა: ფილოსოფოსთა ცოდნის პრაქტიკული გამოყენებით ჩვენ შევერთვით ანგელოსთა დასს, წყობასო. ვ. ნოზაძის სამართლიანი თქმით კი, შევერთვით ანგელოსთა დასის მომწყობს, ესე იგი, ღმერთს („ორდინადორ სუპრემო“ – უზენაესი მომწყობი, მწყობი). ღმერთთან ზიარების ცნობილი ქრისტიანული დებულება კი პოემაში ათასგზისაა დაფიქსირებული. ვ. ნოზაძის შიში რითმაში „ზედმეტი“ „რ“ ასო-ბგერის არსებობაზე, ვფიქრობ, დღემდე აშინებდათ საბჭოთა რუსთველოლოგებს. ჩემი ზემორე წარმოდგენილი მსჯელობის შუქზე ეს შიში უნდა გაქრეს.

აღნიშნულის შემდეგ მკვლევარი მსჯელობს **შერთვაზე**. როგორ ხდება შერთვა (ზიარება) ღმერთთან, მწყობრთა მწყობრთან? ეს ხდება სიყვარულის, ეროსის მეოხებით. ოღონდ არა ყოველგვარი სიყვარულის გზით, არამედ რომელიღაც მისი სახის შემწეობით. რომელია იგი? ვ. ნოზაძე იკვლევს ამ საკითხს წმინდა მამების მოძღვრებაში (371-381) და დაასკვნის: „ღმერთმა კაცს მისცა საშუალო მდგომარეობა ორ მსოფლიოს შორის და მიანიჭა მას შესაძლებლობა თავისი სიყვარული აირჩიოს და მიმართოს ეს სიყვარული თავისი არჩევანით: ან უზენაესისაკენ, ციური მხარისაკენ, ან მდაბიურისაკენ,

მიწიური მხარისაკენ. ეს კაცზეა დამოკიდებული. პირველ შემთხვევაში კაცი აღმართულია; მეორე შემთხვევისას – მოღუნული, მოკუნტული. პირველია სიყვარული = ეროსი, მიმართული ღმერთისაკენ; მეორეა – მიწიერი სიყვარული; პირველია კარიტას; მეორე – კუპიდას.

ვეფხისტყაოსანის ერთ რომ ვთქვათ, კარიტას = სიყვარული არის „საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“, ხოლო კუპიდას = სიყვარული არის „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცსა ჰხვდებიან“...

კარიტას = სიყვარული არის ვეფხისტყაოსანის „მიჯნურობა პირველი“ და იგი არის კარიტას = სიყვარული „გვართა ზენათა“ ტომისა, ან მაღალ არსებათა ტომის, მაღალ კაცთა სიყვარული, რომელიც არის „ძნელად სათქმელი, საჭირო, გამოსაგები ენათა“, ანუ ძნელად ერთ გამოსათქმელი, გამოსარჩევი. კუპიდას = სიყვარული მიწიერია, ოღონდ მაინც მაღალი ხარისხის, თუ მას სიძვა და მრუშობა თან არ ახლავს და მოსიყვარულენი შორით ბნდებიან“ (381). აღსანიშნავია, რომ აღნიშნული მოსაზრება მთლიანად არის გაზიარებული და ერთგვარად განვითარებულიც ზვიად გამსახურდიას წიგნში „ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე“ (თბ., 1984, გვ. 100-101).

ვ. ნოზაძე ასე აგრძელებს თავის ამ მშვენიერ მსჯელობას: „წმინდა მამა ავგუსტინუსის თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსანის შესავალი რომ განვი-

ხილთ, აქ ვნახავთ, რომ „მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა... იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“ ყოფილა კარიტას = სიყვარული; ხოლო მეორე გვარი მიჯნურობა, მიჯნურობანი ქვენანი, „რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან“ – ყოფილა კუპიდას = სიყვარული. პირველი არის საზეო; მეორე – მიწიერი; ოღონდ ეს მიწიერი სიყვარულიც არის კარგი, „თუ ოდეს არ სიძვენ“.

ავგუსტინუსი განაგრძობს – რაც ღმერთმა შექმნა, ყველაფერი კარგია. თუ კუპიდიტას, რომელიც მიიდრიკება მიწიურისაკენ, შექმნილისაკენ; არც იგია ცუდი; ესეც კარგია, ოღონდ შემოკლებულია, შემცირებულია მისი სიკეთე, რადგან იგი არც სავსებით დამაკმაყოფილებელია და არც საბოლოო, – იგი მხოლოდ დროებითია, წარმავალი და ამავეო, ფუჭი. კარიტას კი, სიყვარული ღმერთისა მიმართ, დაკავშირებული მარადიულობასთან, არის უხრწნადი, მუდმივი, რომელიც ღმერთთან და მარადისობასთან გვაერთიანებს. კაცი მოკვდავია და გახრწნადი, მაგრამ ღმერთთან ზიარებით, ღმერთთან გაერთიანებით კაცი საუკუნო ცხოვრებას, მუდმივ ცხოვრებას აღწევს. ამგვარად, კარიტასსა და კუპიტიდას შორის განსხვავება არის არა ბუნებაში, არა არსებაში, არამედ ამ სიყვარულის საგანში, სიყვარულის ობიექტში“ (381, II).



აღნიშნულ თეორიას სამართლიანად იზიარებს და თავისებურად აზუსტებს ზ. გამსახურდია (იხ. მისი ზემოდასახელებული წიგნის გვ. 100-102).

ზოგ მეცნიერს მიაჩნდა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ღვთაებასთან ზიარება სუფიზმიდან არისოს ნაესესხები. ამ დებულებას ვ. ნოზაძე მარჯვედ აქარწყლებს, როდესაც უჩვენებს, რომ, სუფიზმის მიხედვით, ღმერთთან ზიარება პიროვნებას შეუძლია ამქვეყნადაც. „ვეფხისტყაოსანში“ კი ყველგან ლაპარაკია ღმერთთან შეერთებაზე (შერთვაზე) მხოლოდ სიკვდილის შემდეგ. ამის გამო პოემას არაფერი აქვსო სუფისტური (386, I).

აღნიშნული საკითხის გარკვევის შემდეგ ბუნებრივი იყო, მკვლევარს გახსენებოდა ცნობილი გამოთქმა – „ერთსა მიჰხვდეს საზიაროდ“. ასეც მოხდა. მან ეს თქმა დიდებულად დაუკავშირა **შერთვის** ცნებას და აქაც მარჯვედ გვიჩვენა, რომ ერთთან (ღმერთთან) ზიარება, მასთან შერთვა ხდება სიკვდილის შემდეგ და რომ ეს არის ქრისტიანული თეოლოგიური ფოლოსოფიის ერთ-ერთი მყარი დებულება. **ზიარება** და **შერთვა** რომ იდენტური ცნებებია, საამისო მაგალითები მკვლევარს უხვად მოჰყავს ქრისტიანული ლიტერატურიდან. აი, ერთი მათგანი: ცხორება საბა პალესტინელისა: ამისათვის უწინამძღუროთა მათ **ზიარებასა** და მის თანა **შერთვასა** ყოვლადვე უვარ ვჰყოფთ (390, I). აქვეა

განხილული **დიდება, უკვდავი საჩუქარი**. ეს ცნებებიც უზენაესთან ზიარებას, შერთვას გულისხმობს.

ღმერთთან ზიარების შედეგად (ზოგი რელიგიით ან რწმენით) პიროვნება მთლიანად ითქვიფება მასში, კარგავს პიროვნულ მეობას. ქრისტიანულით კი პიროვნული სული ინარჩუნებს ავტონომიას, ინდივიდუალობას. რას გვეუბნება პოემა ამ თვალსაზრისით? ვ. ნოზაძემ აქაც დიდებულად დაამტკიცა, რომ პოემა წმინდა ქრისტიანულ თეოლოგიურ პოსტამენტზე დგას, რომ აქ ღმერთთან გაერთიანება ხდება პიროვნების დაუკარგავად. მაგალითად, ავთანდილს სჯერა, რომ იგი ტარიელს საიქიოში შეხვდება, როგორც პიროვნება პიროვნებას და ეშინია, მის წინაშე იქ სიცრუისათვის არ შერცხვეს; ნესტანიც ფიქრობს, რომ იგი და ტარიელი ამდენი ტანჯვის გადატანისათვის ღმერთს კი ეზიარებიან, მაგრამ საიქიოს ერთმანეთს შეხვდებიან როგორც მკაფიო ინდივიდები. ეს კი ნესტანს შვებასა ჰგვრის (392-393).

ამის შემდეგ მკვლევარი იკვლევს, თუ როგორ ერთვის კაცის ინდივიდუალური სული ღმერთს. ეს, თურმე, ქრისტიანული და „ვეფხისტყაოსნისეული“ გაგებით, ხდება სულის **აღმაფრენის** გზით. სად მისი სული **აღმაფრენის** წესით? **მუნ. მუნ**, რუსთველისა და ბიბლიის მიხედვით, არის საიქიო. ტარიე-

ლი ფრიდონის დიდებულებს არწმუნებს: თუმცა თქვენმა მოძმეებმა ჩემთვის (ღვთაებრივი მეფისათვის) თავი განირეს, ეს მე მტკივა, მაგრამ, მეორე მხრივ, მიხარია, რომ მათ **მუნ** უკვდავი საჩუქარი ერგოთ. ესე იგი, საიქიოში უკვდავებას ეზიარენო. აქ აშკარაა, რომ ტარიელს მათი უკვდავება წარმოდგენილი აქვს, როგორც პირად-ინდივიდუალური სულიერი უკვდავება. „საერთოდ კი, ქრისტიანული თვალსაზრისით: „სულის უკვდავება იმაში მდგომარეობს, რომ ხორცთაგან სულის გაცილების, განყრის შემდეგ, სული საიქიოში განაგრძობს არსებობას ერთ არსება პიროვნული, თვითშეგნებითი, გონივრულ-ზნეობრივი, რომელსაც ახსოვს თავისი წარსული ცხოვრება. სულის უკვდავება არის სააქაო ცხოვრების საიქიოში გაგრძელება, მაგრამ სხვა სახით და სხვა პირობებში, თავისი თვითშეგნების დაუკარგავად და თავისი პიროვნების მოუსპობელად“... „და ეს რწმენა არის ხალასი ქრისტიანული“ (400, II).

ამის შემდეგ განხილულია პოემის ცნება **მას საუკუნოსა**. ბიბლიის, აგრეთვე ქრისტიანობის მიხედვით, არსებობს ამქვეყნიური და იმქვეყნიური სამყარო. ამქვეყნიური წარმავალია, იგი წარხდების; საუკუნო, იმქვეყნიური კი მარადიულია, წარუვალთ. ოღონდ **საუკუნო** ცხოვრებაში არის ორი განყოფილება: სამოთხე და ჯოჯოხეთი. ასე რომ,

**საუკუნო** ზოგადი ტერმინია და გულისხმობს ორივეს.

საგულისხმოა ვ. ნოზაძის დაკვირვება: ავთანდილი სიტყვა-სიტყვით იმეორებს გრიგოლ ხანძთელის ნათქვამს – „კდემულ იყვნენ და სრულიად ჰრცხვენის ამას სანუთროსა და მას საუკუნესა“... ავთანდილიც ხომ ამბობს: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა (სააქაოში) და მერმე სულსა“ (საიქიოში). ან კიდევ: „პირის პირ მარცხვენს, ორნივე, მივალთ მას საუკუნოსა“. „მას საუკუნოსა“ პოემისეული გაგებით დაფიქსირებული ყოფილა ქართულ „ვისრამიანშიც“. „მოგკვდები და მას საუკუნესა კალთასა მოგეკიდები“; „მას საუკუნოსა ჩემისა ფიცისა გამტეხელობისათვის ასრევე ლხინსა არ მოველი“. იმისათვის, რათა „ვისრამიანისა“ და პოემის ტერმინ „საუკუნოს“ იდენტურობა დაედგინა, მკვლევარს ბევრი უშრომია. იგი წერს: საჭირო იყო პოემისა და ქართულ-სპარსული ვისრამიანების შედარება ამ ტერმინის ასპექტით. არც სპარსული ტექსტი მქონდა და არც სპარსული ვიცოდი. ამიტომ „გადავწყვიტე ამ საკითხისა გამო მიმეწერა ჩინებული რუსთველოლოგისათვის და ქართული ლიტერატურის მაღალ ხარისხოვანი მეცნიერისათვის. ეს გახლდათ აკადემიკოსი პროფესორი ალ. ბარამიძე – თვით ქართული ვისრამიანის ერთი გამომცემელთაგანი... ალ. ბარამიძემ მომწერა (ჩილეში):

„...ქართული „მას საუკუნოსა“ ჩვეულებრივად უდრის სპარსულის „იმ ქვეყანაში“, საიქიოში. აზრი სისწორითაა გადმოცემული. ტერმინი კი მართლაც ქართველი მთარგმნელისაა და, შეიძლება ითქვას, ერთგვარად ქრისტიანული აღმსარებლობის იერი დაჰკრავს“-ო.

ასეთია პროფ. ალ. ბარამიძის პასუხი და, როგორც ხედავთ, იგი ერთგვარ სიფრთხილეს იჩენს. მას შემდეგ, რაც მე ცნება „მას საუკუნოსა“ გავიცანინი, ასეთ სიფრთხილეს ვერ გამოვიჩინე: ქართულ „ვისრამიანში“ ცნებას „მას საუკუნესა“ არამც თუ „ქრისტიანული აღმსარებლობის იერი დაჰკრავს“, არამედ იგი არის სავსებით ქრისტიანული ცნება, როგორც ეს არის თვით ვეფხისტყაოსანში“ (409).

ამრიგად, გაირკვა: ცნება „მას საუკუნესა“ სპარსულში არაა. იგი ტექსტში შეუტანია ქართველ მთარგმნელს. ესე იგი, გაუქრისტიანებია ტექსტი. მაშასადამე, პოემაში ეს ტერმინი ქართულ-ქრისტიანული აღმოჩნდა.

ყოველივე ეს კი არაფრით არ ეგუება ზოგი საბჭოთა მეცნიერის მიერ რუსთველის ათეისტად გამოცხადებას. ამიტომაცაა ამ შემთხვევაში ვ. ნოზაძე განიზმატებული: „განა შეიძლება იმ ფიქრმა თუნდაც გაიელვოს, თითქოს აქ ათეიზმია, ან უარყოფა საიქიოსი?! მაგრამ არის პატივცემული მკვლევარი, რომელიც გვიმტკიცებს: რუსთველს

ათეისტური იდეები ჰქონდა და საიქიო ცხოვრებას უარყოფდაო, – ამტკიცებს ამას სხვა უხამს და საკვირველ დებულებათა გარდა! ეს მკვლევარი გახლავს ჩემს თვალში დიდად პატივცემული და დამსახურებული მეცნიერი, აკადემიკოსი პროფესორი შალვა ნუცუბიძე“.

იმისათვის, რათა კომუნისტებისაგან შეჭახრაკებული შ. ნუცუბიძე უხემ შეცდომებში ამხილოს, ავტორი განაგრძობს: „პროფესორმა შალვა ნუცუბიძემ თვითონ დასწერა „ვეფხისტყაოსანი“. ესე იგი, გადათარგმნა თავის გემოზე და ახლა ამ თავის ვეფხისტყაოსანს არჩევს ამ რუსული თარგმანის მიხედვით და დიდ უცნაურ რამეს გვასწავლის; იმას, რასაც ვეფხისტყაოსანთან არაფერი საერთო არა აქვს... პროფ. შ. ნუცუბიძე ბრძანებს – „მისმა (რუსთაველის) ათეისტურმა იდეებმა და საიქიო ცხოვრების უარყოფამ იგი საეკლესიო რეაქციას შეაძულა“-ო... და ეს ათეისტური იდეები რუსთაველს, თურმე, დიონისე არეოპაგელისაგან ჰქონია შეთვისებული... მაგრამ ამაზე არ შეჩერებულა ჩვენი პატივცემული პროფესორი. იგი იმავე წიგნში შემდეგს გვასწავლის – „ვ ზაპრედელნოი სფერე“ უნდა გაგრძელდეს მინიერი სიყვარული, შვენიერება და ბედნიერება მინიური უნდა გაგრძელდეს სიკვდილის შემდეგაც“-ო... განზრახ არ გადავთარგმნე ცნება „ვ ზაპრედელნოი სფერე“. რა არის იგი? იგი

შეიძლება იყოს „საიქიო ცხოვრება – „ზაგრობნაია ჟიზნი“, რომელიც რუსთაველმა თურმე უარყო, პროფ. შალვა ნუცუბიძის თქმით! სხვაგვარი განმარტება თვითონ გვიბრძანოს.

ყოველ შემთხვევაში: პროფ. შ. ნუცუბიძის სწავლით, რუსთაველი უარყოფს „ზაგრობნაია ჟიზნი“-ს და აღიარებს, როგორც ვნახეთ, „ზაპრედელნაია სფერა“-ს... იქნებ სხვას, ოღონდ მე ეს არ მესმის!

ასე გვიქადაგა პროფ. შ. ნუცუბიძემ 1947 წელს და მერე კი, 1958 წელს გამოგვიცხადა – ...ღმერთი, რომლის შესახებ ლაპარაკობს რუსთაველი პოემის მთელ სიგრძეზე, სულ სხვანაირია შედარებით საეკლესიო ქრისტიანულ ღმერთთან. ეს – პანთეისტური ღმერთია... ერთ ადგილას შ. ნუცუბიძე ამბობს – „ასეთ სერიოზულ საკითხში ფანტაზიით ვარჯიშობას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს“-ო.

ჭეშმარიტებაა: „არ შეიძლება ჯერ კონცეპციები შექმნა და მერმე მას ძალით მიუყენო ფაქტები...“ ეს ბრძანა აკადემიკოსმა... და ეს სიტყვები სწორედ მის „კონცეპციებს“ მიუდგებოდა და რა კარგი იქნებოდა, რომ ამისათვის თვითონ მას მიექცია თავისი კეთილი ყურადღება“ (412, I).

**მუნ თანა წასატანისა** არისო, – გვმოდღვრავს დიდებული მკვლევარი, – საიქიოს წასაღები ცოდვები; **ყოფაცა მქონდეს ჟამისად** – ნიშნავსო მარადჟამულ ყოფნას საიქიოში, ოღონდ – სამოთხე-

ში, ესე იგი, უკვდავებას. ავტორი იზიარებს აკ. შანიძის თვალსაზრისს, რომ უნდა იყო არა **ღმრთებრისად**, არამედ **ღმრთებრი სად**, სადაც ღვთაებააო. **სოფლით გაღმა გაეზიჯა** ნიშნავსო სიკვდილს, საიქიოში შესვლას; **მზისა ელვათა კრთომასა** ნიშნავსო ნესტან-ტარიელის, როგორც მეფეების, სულის ნავსაყუდელს. მეფე-ღვთაების სულის სავანე, ნავსაყუდელი მზეა (ასტრალური გაგებით). ამიტომაც ისინი, ასტროლოგიური ცოდნით აღსავსე ნესტანის აზრით, მზეზე შეხვდებიან ერთმანეთსო.

ერთგვარად გაუგებარი ხდება, როგორ ვერ შეამჩნია ბიბლიის საუკეთესო მცოდნე ვ. ნოზაძემ სტროფებში – „ღმერთს შემვედრებენ მრავალნი“ და „დამხსნას ბნელსა და ნათელი“ – ბიბლიური, კერძოდ, ფსალმუნისეული მოტივები და რატომ გამოაცხადა ისინი ინტერპოლაციად (418). „ამ შაირში გარკვევით დაპირისპირებულია ორი დებულება: ბნელი სააქაო და ნათელი საიქიო. ასეთი დამოკიდებულება გნოსტიკოსთა სალაროდან არის ნასესხები და ვეფხისტყაოსანის მსოფლგაგებას სრულებით არ შეესაბამება“ (418, II). ვ.ნოზაძის სიმცდარის დასამტკიცებლად აქ უნდა მოვიშველიოთ დ. გურამიშვილის „ზუბოვკა“. საერთოდ მიჩნეულია (ზ. გამსახურდია და სხვები), რომ დ.გურამიშვილი ხალას ბიბლიურ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს წუთისოფლისა და საიქიოსადმი. ამ გაგებით იგი თითქოს



კიდევ აგრძელებს და ბევრგზის ნათლად გვიხსნის რუსთველის „ბნელ“ ადგილებს. მართლაც, „ზუზოვკის“ მიხედვით, დავითი ბნელში, ჭაობში, ხაროში ზის (ესე იგი, ამ სოფლად, სააქაოში) და ქრისტელმერთს ეაჯება, „ნამიყვანე მანდაო“, ესე იგი, საიქიოს, სამოთხეში, ცად.

თუ ამგვარად მივუდგებით საქმეს, მაშინ ზედმეტად მკაცრი და მიკერძოებული გამოდის ნოზაძისეული თვალსაზრისი რუსთველის ორი კონგენი-ალური სტროფის მიმართ.

ვიკტორ ნოზაძე ამბობს: „ვ.-ტ-ის სოფელი = სააქაო თუმცა ნუთიერია და გარდამავალი კაცი-სათვის, იგი მაინც „ბნელი“ არ არის, ესე იგი, არ არის უკუსაგდები, დასაგმობი, გასაკიცხავი, – წინაუკმოდ: ამ ქვეყანაში მოქმედებენ და იბრძვიან ვ.-ტ-ის გმირები სიყვარულისა და სიკეთისა, ლხინისა და ბედნიერებისათვის, აქ არის სოფლის = ქვეყნის დამტკიცება, დადასტურება, თუმცა არც საიქიო არის უარყოფილი, ვით სიკვდილის შედეგად გაგრძელება სიცოცხლისა“ (418, II).

ყველაფერი ეს სწორია, ოღონდ მკვლევარს მხედველობიდან გამოჰპარვია აღნიშნული სტროფების ადგილი და პოზიცია პოემაში: მას შემდეგ, რაც ნესტანი თავის თავს დაუდასტურებს, რომ მისი გამოხსნა შეუძლებელია და ამქვეყნად ტარიელ-თან ბედნიერებას ვეღარ ეღირსება, სწორედ ამის

შემდეგ აცხადებს აღნიშნულ ორ ტროფში ჩაფენილ აზრს – რაკილა აქ, ამ სოფელში, ერთმანეთს ვეღარ გავაბედნიერებთ, მაშინ, დაე, მოვშორდე ამ „ბნელ“ სამყაროს და იმ „ნათელ“ სამყაროში, სამოთხეში, მაინც ვიყოთ ბედნიერი. ამ კონტექსტში სულაც აღარ გამოდის ნესტანი საამქვეყნო ცხოვრების გნოსტიკოსურად მგმობელი.

ამრიგად, ძნელია ვთქვათ, რომ ეს შაირი პოემის მსოფლმხედველობას „სავსებით ეურჩება“, პირიქით, აძლიერებს და ეთანხმება, ხაზს უსვამს იდეას, რომ კარგია სააქაო ბედნიერება ამ „ბნელ“ სოფელში, მაგრამ, რაკილა ეს არ ხერხდება, მაშინ შეევედრე, ჩემო ტარიელ, ღმერთს, რომ დროულად დამხსნას ამ სოფელს და იმქვეყნად მაინც ვიყო შენთან ერთად ბედნიერიო.

მკვლევარს კვლევის აღმასის სადავეები ხელთ უპყრია, როდესაც შალვა ხიდაშელის მიერ პოემაში მატერიალისტური ტენდენციების ძიებას ეხება. „ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს არა მარტო „საერო მსოფლმხედველობა“, არამედ „საეკლესიო მსოფლმხედველობა“-ც. ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა „რეალობას“ – ნამდვილობას არა მარტო „ამქვეყნიურ, მატერიალურ სამყაროში ხედავს“, არამედ „იმქვეყნიურშიც“ (419).

საგულისხმოა, რომ ზუსტად იგივე დებულება შეიძლება მივუყენოთ დ. გურამიშვილსაც. მკვლე-

ვარი შემდეგ დიდებულად აგრძელებს: „ვეფხისტყაოსანის მსოფლმხედველობა არის მთლიანი, ჰარმონიული, დაფუძნებული „ამქვეყნიურზე“ და „იმქვეყნიურზე“. ვეფხისტყაოსანი სიცოცხლის რომანია, მთლიანი ცხოვრების ამსახველი და მართლაც გასაკვირველი იქნებოდა, მასში ჩვენ არ შევხვედროდით, ამ ცოცხალი სააქაო ცხოვრების გარდა, წარმოდგენას საიქიო ცხოვრებაზეც“ – პირდაპირ ოქროს სიმართლით ანათებენ ვიკტორ ნოზაძის ეს სიტყვები.

ამის შემდეგ მკვლევარი იკვლევს პოემის იმ ტერმინებს, რომლებიც წინასწარგანჩინებას გამოხატავს. განხილულია ტარიელის ცნობილი თქმა: „ღმერთმა ერთი რად აცხოვნოს, თუ მეორე არ წაწყმიდოს“. ღმერთმა ერთი რად უნდა აცხოვნოს? იმად, რომ წინდანინ იცის: ეს ერთი კაცი კეთილი იქნება; მეორე რად უნდა წაწყმიდოს? იმად, რომ იცის: ეს მეორე კაცი ბოროტი იქნება (425, II); ამ რიგისაა ტერმინი „შესახულიც“: „ღმერთი მოგვცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა“. წყალობა ღმერთს შენთვის წინდანინ დაუსახავს, რადგან იცის, რომ კეთილი ხარ.

ზოგმა მკვლევარმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ ეპილოგის სტროფი „ესე ასეთი სოფელი“ თითქოსდა ყალბი იყოს. ვ. ნოზაძე წერს: „ამ ლექსში დიდი აზრია და იგი არც ყალბია, რადგან იგი ვეფხისტყა-

ოსანის მსოფლმხედველობის ერთი დასკვნათაგანია“ (427, 1).

„ორისავე“, „ორსავე“, „ორისავ“ ცნობილი გამოთქმებია სააქაო და საიქიო ცხოვრების აღსანიშნავად. ამ ცნებას („ორისავე“) ვხვდებით ჯერ კიდევ გიორგი მერჩულის... დებულებაში: „რაითა ნაცვლად უფალი მოიგოთ სასოდ **ორისავე** ცხოვრებისაი“. ან კიდევ: „უხვება მისთაი არა დაგაკლდეს **ორსავე** სოფელსა“-ო.

„ორისავე ცხოვრება“, „ორისავე სოფელსა“, „ორსავე სოფელსა“ ერთსა და იმავეს აღნიშნავს: სააქაო და საიქიო ცხოვრებას... „ქართლის ცხოვრებაშიც“ ჩანს ამგვარი თქმა: „ღმერთო, დაიცევ დედოფალი მარიამ **ორსავე ცხოვრებასა** შინა მისსა, ამინ“. სხვაგან „ორსავე ცხოვრების“ ნაცვლად გვაქვს „ორივე სოფელი“, სადაც პირველი სოფელი არის ჩვენი ქვეყანა, მეორე – „მას საუკუნოსა“.

არავითარი ეჭვი არ შეიძლება აღიძრას იმის გამო, რომ ცნება „ორისავე“, „ორსავე“, „ორთავე“, „ორისავ“ არის იგივე ვეფხისტყაოსანის ცნება „ორისავ“. არც ის არის სადავო, რომ ეს ცნება არის ქართული და ქრისტიანული, თუმცა შეხედულება სააქაო და საიქიო ქვეყნების შესახებ ცნობილია ისლამშიც – **ყურანი 12, 102**: შენა ხარ ჩემი შემნე ამ ქვეყანაში და იმ ქვეყანაში.

რას ნიშნავს: „ორისავ იყო მხლებელი“?

„თუ ადამიანს კარგი ბედი აქვს, მას ეს კარგი ბედი ორივე მხარეში, სააქაოშიც და საიქიოშიც თან გაჰყვება და თან ეახლება“ (428).

აღნიშნულთან დაკავშირებით რატომღაც მკვლევარს აღარ ახსენდება ნესტანის თქმა – „მოკვდები სიკვდილითა ორითა“. ორსავე ცხოვრებაში მცხოვრები, ნესტანის გაგებით, შეიძლება მოკვდეს ორი სიკვდილით. ერთია სააქაო, ფიზიკური, ხოლო მეორე – ნაწყმედა, საიქიო სიკვდილი, როცა სულის ნაწყმედისათვის სამოთხეს ვეღარ ეღირსება. თუ ტარიელი ქაჯეთის ომში მოკვდებოდა, ნესტანი ერთი სიკვდილით (ფიზიკურად) აქვე მოიკლავდა თავს. თვითმკვლელობა კი, ქრისტიანობით, სატანური საქმეა, სულის ნაწყმედაა. ესე იგი, მეორე სიკვდილის პირობაა.

აი, ასე უკავშირდება ერთმანეთს ორი თეოლოგიური ცნება – „ორსავე ცხოვრებასა“ და „სიკვდილითა ორითა“.

ვ. ნოზაძე კვლავ და კვლავ დაჟინებით ამტკიცებს, რომ, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თვალსაზრისით, პოემის წინააღმდეგ არავითარი ბრძოლა არ მომხდარა საქართველოშიო. პოემის არც ერთ ძველ კრიტიკოსს კრინტიც არ დაუძრავს ამ საკითხზე. აქედან გამოდისო ვახტანგ მეექვსის კომენტარი: „ეს საღმრთოც არის და საეროცო“. სხვათა შორის, თავისი პატრონის ამ აზრს იმეორებს დ.

გურამიშვილიც: რუსთველის იგავთ ხე ორმხრივ ნა-  
ყოფს იძლევა – საეროსა და სასულიეროს ერ-  
თდროულად. აღნიშნულ თვალსაზრისს ახალი არ-  
გუმენტებით იცავს და აღრმავებს ზ. გამსახურდია  
(იხილეთ მისი ზემოდასახელებული ნაშრომი, გვ.  
14, 21 და სხვ.). სავსებით უჭერდა მხარს ვ. ნოზაძის  
თვალსაზრისს შესანიშნავი მკვლევარი ივ. ლოლაშ-  
ვილიც (შ. რუსთაველი, საიუბილეო კრებული, თბ.,  
1966, გვ. 86).

ვ. ნოზაძე არაერთხელ უბრუნდება საკამათო  
საკითხს, ზოგჯერ მერამდენედაც კი, ახლა სხვა ავ-  
ტორის მცდარი მოსაზრების გასაკილავად. აი, რასა  
წერს იგი ერთგან:

„1934 წ. მალაქია ტოროშელიძე ვეფხისტყაოსა-  
ნის გამო სწერდა –

ამ პოემის დამწერის „ფილოსოფიურ-რელიგიუ-  
რი მსოფლმხედველობა ხასიათდება სოლარიზმით-  
ო... მზე ვეფხისტყაოსანში არის ღვთაების ემანა-  
ცია“-ო.

განა ეს მისი ნათქვამია?! ესმოდა მას: რა არის  
სოლარიზმი და რა არის ემანაცია? და მერმე  
ბრძნულად დაასკვნის –

„ამ თავისებური სოლარული პაგანიზმით შოთა  
რუსთაველი მალლა დგას როგორც ქრისტიანობის,  
ისე მუსულმანობის წესობრივ რელიგიურობაზე“-ო.

„სანყალი მალაქია! სანყალი ვეფხისტყაოსანი!“  
(442, II).

ამის შემდეგ სასტიკი კრიტიკის ქარცეცხლი თავს ატყდება შ. ნუცუბიძეს. შ. ნუცუბიძეს მოუნადინებია, პეტრინის ნააზრევი განემარტა ჩვენთვის და მის მსოფლმხედველობაში არსებული იდეები რუსთველისათვის მიენერა. „იგი (იოანე პეტრინი) გაბედულად გაჰყვა „ნარმართული“ ფილოსოფიის გზას და საქართველოში საფუძველი ჩაუყარა მზისა და ფერის იმ სოფლგაგებას, რომელიც ერთი საუკუნის შემდეგ მე-12-13 საუკუნეთა მიჯნაზე რუსთაველის პოეტურ სოფლგაგებაში უკუიფინა“-ო... შემდეგ შ. ნუცუბიძე პეტრინს მიაწერს შეხედულებას, რომლის მიხედვით – „მზე გამოცხადებულია „ერთად“, რომელსაც ეზიარება... ყოველი“-ო... პეტრინი მიმართავს ქრისტიან მონინააღმდეგეთ. „თუმცა სიტყუაი სივრცდომი არ (...) ინარებოდა გიჩუნემცა თქუნთა ულუმპიანთა ძლევანი“ – ე.ი. თუ სიტყვის გაგრძელება უსიამოვნებას არ გამოიწვევდა, გიჩვენებდით **თქვენთა – ქართველ ოლიმპიელთა - სიძლიერესაო**. ვინ არიან ეს ქართველნი ოლიმპიელნი („ულიმპიანნი“)? ცხადია, აქ ლაპარაკია ქართველ წარმართობის ღმერთებზე, რომელთა ახსნას... პეტრინი შეასრულებდა, „კეთილ-ბრჭეთა“ „მიხვედრის“ იმედი რომ ჰქონდეს“-ო. – ასე მსჯელობს შ. ნუცუბიძე.

მაშასადამე, პროფ. შ. ნუცუბიძის აზრით, „ქართველნი ოლიმპიელნი“ ყოფილან „ქართველი წარმოშობის ღმერთები“!

მაგრამ აქ ხდება საოცარი რამ:

პეტრინს ასე აქვს დანერილი: „გიჩუენემცა თქუენტა ულიმპიანთა ძლევანი“... როგორც ვნახეთ: პეტრინის ტექსტში სიტყვა „ქართველნი ოლიმპიელნი“ სრულიად არ არის... თვითონ პროფ. შ. ნუცუბიძემ ჩაუმატა ეს სიტყვა „ქართველნი“. და ამის შემდეგ მოგვართვა დასკვნა –

„ცხადია, რომ აქ ლაპარაკია ქართველ წარმართობის ღმერთებზე“-ო.

გავიდა საკმაო ხანი და შ. ნუცუბიძეს შემდეგში წარბი არ შეუხრია და თავისი „ფილოსოფიის“ მეორე ტომის მე-30 გვერდზე კი სულ სხვა რამ გვითხრა – თურმე ეს „ქართველნი ოლიმპიელნი“ ახლა ქართველნი სასულიერო მოღვაწენი ყოფილან: ...ერთი ეს გვიბრძანეთ, ჩემო ბატონო – „ქართველნი“ ოლიმპიელნი, რომელნიც „ქართველი წარმართობის ღმერთები“ იყვნენ, როგორ გადაიქცნენ (ერთი აზრის დაბეჭდვიდან მეორე აზრის დაბეჭდვამდე) ოცი წლის მანძილზე „ქართველ ლიტერატურულ ოლიმპიელებად“?... ვინ არიან „ქართველნი ოლიმპიელნი“? სადაურნი არიან „ლიტერატურული ოლიმპიელნი“? როგორ გახდნენ „ქართველნი ოლიმპიელნი“ „ქართველ ლიტერატურულ



ოლიმპიელებად“? ეს ისეთი საიდუმლო ამოცანაა, რომლის ამოხსნას პროფ. შ. ნუცუბიძის მეტი ვერავინ შესძლებს...

გარნა „საქმე“ ამით არ თავდება.

რათა ერთხელ აკინძილებული აზრი დაასაბუთოს, პროფ. შ. ნუცუბიძე განზრახ სხვა ხერხს მიმართავს. მან იპოვა პეტრინის ტექსტში სიტყვა „არდი“.

„ეს არის მზე „არდი“-ო, – გვეუბნება პროფ. შ. ნუცუბიძე და დაასკვნის – „ეხლა თავის წარმართულ სოფლგაგების ცენტრალურ მომენტს – მზეს – ის (პეტრინი) ძველი ქართული წარმართული სახელწოდებით – „არდით“ გამოხატავს“-ო... და რათა თავის დებულებას მეტი ნონა და ფასი დასდოს, ამ საკითხისათვის პროფ. ივანე ჯავახიშვილს იმონებს – „პროფ. ივ. ჯავახიშვილი გამოსთქვამს მოსაზრებას ტერმინი არდადეგის გარჩევისას, რომ მზეს ქართულად ოდესღაც „არდი“ უნდა ჰქმეოდა, მაგრამ ფიქრობს: „ეს სახელი... ჩვენამდის მოღწეულ ძეგლებში რომ აღმოჩნდეს, ძნელი მოსალოდნელიაო“. პეტრინის თხზულება ივ. ჯავახიშვილის მოსაზრებას ადასტურებს – და ეხლა ხელთა გვაქვს ძეგლი, რომელშიც „არდი“ მზის მნიშვნელობით იხმარება“-ო, – გვეუბნება პროფ. შ. ნუცუბიძე...

აბა, ვინ დაიჯერებს ამას, რომ პროფ. ივ. ჯავახიშვილი პეტრინის ნაწერებს არ იცნობდა და, თუ იქ სიტყვა „არდი“ ნახა მზის მნიშვნელობით, ამას არ აღნიშნავდა?!...

მაგრამ, ვთქვათ, უუძველეს დროში, „ოდესღაც“ მზეს ქართულში მართლაც ერქვა „არდი“, მაგრამ რა შუაშია და რა დამოკიდებულება აქვს პეტრინის მიერ ხმარებულ სიტყვას „არდი“ უძველეს შესაძლებელ სახელთან „არდი“?... ვკადნიერდები და ჩემს საყვედურს გამოვთქვამ პროფ. სვიმონ ყაუხჩიშვილის მიმართ, რომელმაც ძალიან კარგად, ზედმინევნით იცოდა, თუ რას ნიშნავს პეტრინის მიერ ხმარებული სიტყვა „არდი“ და მან არ მიუთითა პროფ. შ. ნუცუბიძეს მის ნამდვილ მნიშვნელობაზე, მით უმეტეს, რომ იოანე პეტრინის მეორე ტომს აწერია: „ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა“-ო.

მე კი მგონია, პროფ. ს. ყაუხჩიშვილს არც კი ნაუკითხავს პროფ. შ. ნუცუბიძის წერილი მის დაბეჭდვამდე. სხვა გვარი ახსნა შეუძლებელია, ვინაიდან პროფ. სვ. ყაუხჩიშვილმა შესანიშნავად იცის, რომ პეტრინის მიერ ხმარებული სიტყვა „არდი“ არის ბერძნული სიტყვა და თვითონ სვ. ყაუხჩიშვილსავე იგი ასე აქვს განმარტებული – არდი (არტი) – **უმალ, მყის.**

აბა, ახლა რა სადავოა, რომ პეტრინონის მიერ გამოყენებულ სიტყვას არდი მზესთან სრულებით არავითარი კავშირი არა აქვს!

მეტი კიდევ! პროფ. სვ. ყაუხჩიშვილი თავის ნერილში („შესავალი“), რომელშიც ჩინებულად არის გარჩეული პეტრინის გადარჩენილი ხელნაწერები, ა-ხელნაწერის შესახებ ამბობს –

„ა-ხელნაწერის... ზედაყდის შიგნით დაკრულია კონვერტი, რომელშიც ჩანყობილია ცალკე ქაღალდეები, სადაც **იოანე პეტრინის** მიერ ნახმარი ზოგიერთი სიტყვაა განმარტებული“ – და მათ შორის სიტყვა „არდი“: – „არდი ან, მაგრა არდი არ უნდაო, არტი უნდაო, რომელ არს ან“...

მაშ, ასე: სიტყვა „არდი“ არის ბერძნული „არტი“ და ნიშნავს იგი: „უმალ“, „მყის“, „ან“. ეს სიტყვა „არდი“ სულხან საბა ორბელიანსაც აქვს განმარტებული ლექსიკონში. აქ სამი არდი არის: არდი – აქ (კავშირი), რაც იგივე ბერძნული „არტი“ არის და არა „მზე“; 2. არდი - შინაური ვარდკაჭკაჭა (ბალახი) და არა „მზე“; 3. არდი - ცხენის ოფლა და არა „მზე“!

ეს სიტყვა „არდი“ პეტრინის რამოდენჯერმე აქვს ნახმარი: „არდი ფრუდ იქმნას წესი და დგომი არსთაი“... ანუ: **მაშინვე** = არდი = მყის მოისპოს არსთა წესიერი მდგომარეობა“-ო. „ამათ და ესევითართა ყოველთა სუეტნი სიბრძნისანი ყოველნი,

პლატონურნი დიდნი და ჭეშმარიტებით ღმრთის-  
მეტყუელნი, **არდი** უჩინო ჰყოფენ“-ო... „დაუთანა-  
ეზს ყოველთა ხელთქმნულთა და იდელობრივთა  
**არდი** უჩინო ყოფასა“-ო...

მაქვს თუ არა სრული უფლება ამის შემდეგ  
ვთქვა, რომ პროფესორმა შალვა ნუცუბიძემ პეტ-  
რინი დაასახიჩრა, დაამახინჯა, როდესაც მან **არდი**  
**მზედ** გაასალა და ამაზე მთელი მსჯელობა ააგო და  
დასკვნა გამოიტანა იოანე პეტრინის „ნარმართო-  
ბის“ შესახებ? პროფ. შ. ნუცუბიძემ მოინდომა წარ-  
მოესახა ჩვენთვის რუსთველი, მდგომი წარმართუ-  
ლი მატერიალიზმის პოზიციაზე და ამ „წმინდა მიზ-  
ნის“ მისაღწევად იგი არ ერიდება არც დიონისე  
არეოპაგელის, არც პეტრინის და არც თვითონ ვეფ-  
ხისტყაოსანის შაირთა დამახინჯებას, სამწუხაროდ  
და სავალალოდ ქართული მეცნიერებისათვის“  
(445-446).

ამრიგად, ვ. ნოზაძემ დაგვარწმუნა: კომუნის-  
ტებისაგან შეჭახრაკებული მეცნიერი შ. ნუცუბიძე  
ყოველგვარ ანტიმეცნიერულ თაღლითობას მიმარ-  
თავდა (ზუსტად ისე, როგორც ზოგი სხვა ქართვე-  
ლი მეცნიერიც), რათა კომუნისტთა ბელადისა და  
თავისი მეგობრის სტალინისათვის ეამებინა, რუს-  
თველი როგორმე რომელიღაც მატერიალიზმთან  
დაეკავშირებინა და ამით მატერიალისტი კომუნის-  
ტებისათვის საყვარელ მგოსნად გაეხადა. შ. ნუცუ-

ბიძემ კარგად იცოდა, რომ ასე ღრმა შემონმებას დილეთანტი და გუდამშიერი კომუნისტები მას ვერ მოუწყობდნენ და სიმართლის გამოსაძიებლად სიქემში ვერ ჩაჰყვებოდნენ, მაგრამ ერთში კი შეცდა – ის კი ველარ მოიფიქრა, რომ საზღვარგარეთელი თავისუფალი ქართული მეცნიერება გამონახავდა ძალას და ამ ფსევდომეცნიერულ „ბლეფს“ ამხილებდა ვიკტორ ნოზაძის ენით!

მკითხველმა სხვა რამესაც უნდა მიაქციოს ყურადღება: ორი მეგობარი მეცნიერი – ყაუხჩიშვილი და ნუცუბიძე – სცემს პეტრინის შრომებს, ერთმანეთთან თანამშრომლობენ, მაგრამ ერთმანეთის ნაშრომებს კი არ კითხულობენ. ერთსა და იმავე წიგნში ყაუხჩიშვილს განმარტებული აქვს „არდი“ (არტი) სწორად და იმავე წიგნში ნუცუბიძის ზღაპარს ამ სიტყვასთან დაკავშირებით გულგრილად კითხულობს. იგივე ნუცუბიძე კი უტიფრად არიდებს თვალს ყაუხჩიშვილის მიერ სიტყვის მართებულად ახსნას ან სულაც არ კითხულობს მეგობარი მეცნიერის შრომას. გარდა ამისა, შ. ნუცუბიძე იკვლევს სიტყვას და ცალი თვალითაც არ იხედება ქართული სიტყვების პირველ სალაროში – სულხან ორბელიანის ლექსიკონში! განა ამაზე დიდი მეცნიერული მკრეხელობა იქნება? აი, მეცნიერული ბლეფი, აი, მეცნიერული მზაკვრობა, რასაც დაჩვეული გახლდათ საბჭოთა მეცნიერება და ამ ნესს მრავა-

ლი ვერ იშლიდა მთელი სიცოცხლის განმავლობაში.  
კარგად უთქვამს მურმან ლებანიძეს:

**მე მივაკითხავ საბას ტალავარს,  
სად სიტყვა „ზაკვაც“ განიმარტების;  
ვით ღრიანკალი მართლად არა ვალს,  
არც ძაღლის კუდი განიმართების.**

მართალიც არის: 70 წლის განმავლობაში გაუ-  
კულმართებულ გონებასა და მეცნიერულ სინდისს  
ერთბაშად რა გამოასწორებს!

შემდეგ ვიკტორ ნოზაძე ჭმუჭნის და თელავს  
სხვა პროკომუნისტურ „მეცნიერს“: „ვლადიმერ  
კერძევაძეს ჰგონია, შოთა „რუსთაველის იდეები...  
თავისი პროგრესიულობით ჩვენს დიად საბჭოთა  
ეპოქას ეხმაურება“-ო... „შოთა რუსთაველი თავის  
მოწინავე ჰუმანისტურ-ეთიკური შეხედულებებით  
გამოვიდა რელიგიურ-ასკეტური მორალის ბატონო-  
ბის პერიოდში, როდესაც ამ ქვეყნის და ყოველი-  
ვე ამქვეყნიურის მოძულეობა, სხეულისა და ადამიან-  
ური, ხორციელი გრძნობების დათრგუნვა, მიწიერ  
ბედნიერებასა და სიხარულზე ხელის აღება – მო-  
რალურ დამსახურებად ითვლებოდა“-ო... თურმე,  
ვლ. კერძევაძის აზრით – „„დამპყრობელთა წინა-  
აღმდეგ გამარჯვებით დამთავრებულმა ომმა სა-  
ქართველოში ღმრთისა და ტრანსცენდენტური  
ქვეყნის ანუ საიქიოს ნაცვლად ყურადღების ცენ-

ტრში დააყენა ადამიანი და მის ამქვეყნიურ ხორციელ არსებობასთან დაკავშირებული მოვლენები. ადამიანმა შეიგნო თავისი ძლიერება, ღირსება და მშვენიერება. იგი იმსჭვალება ამქვეყნიური, მინიერი სიყვარულით. ადამიანმა ცნო ამქვეყნიური არსებობის სრულფასოვნება და ბედნიერებასაც ამქვეყნად დაუნყო ძიება. ამასთან ადამიანის ხორციელი მშვენიერება ქების ობიექტი გახდა. მოკლედ, შემუშავებას იწყებს საეკლესიო მსოფლმხედველობის საწინააღმდეგო ჰუმანისტური იდეოლოგია“-ო...

ხომ გაიგეთ, მკითხველო: ყველაფერი ეს მომხდარა მეთორმეტე საუკუნეში.

რას შვრებოდა ქართული საზოგადოება „დამპყრობელთა წინააღმდეგ გამარჯვებით დამთავრებულ ომამდე“?! თურმე ეს საზოგადოება მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთზე ფიქრობდა; თურმე მხოლოდ საიქიოზე ოცნებობდა; თურმე ხორციელ არსებობაზე არა ზრუნავდა; თურმე თავისი ძლიერება, ღირსება და შვენიერება არ გაეგებოდა; თურმე მინიური სიყვარული მას არაფრად მიაჩნდა; თურმე ხორციელი შვენიერების ქება არც ითქმოდა... და იყო „გამარჯვებულ ომამდე“ ქართველი ხალხი... პირუტყვი... არა, ბატონებო! ეს ქართველი ხალხის ისტორია არ არის – ეს არის ვლადიმერ კერძევაძის ნაღრძობი გონების უშვერი ზღაპარი!“ (460).

ჩემი მხრივ, უნდა შევნიშნო: ვლ. კერძევაძეს, როგორცა ჩანს, არ ნაუკითხავს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“, საიდანაც მკაფიოდ ჩანს, რომ მერვე-მეცხრე საუკუნეებში უკვე შეუნიშნავთ ადამიანის ფიზიკური სილამაზის ეშხი. შემთხვევითი როდია, რომ სასულიერო მწერალიც კი (გ. მერჩულე) ხოტბას აღუვლენს გრიგოლის სხეულებრივ, ფიზიკურ მშვენიერებას და თან არაერთგზის! მეორეც, არც ისაა შემთხვევითი, რომ მინიერი სიყვარულის ძლიერებას სწორედ ამ სასულიერო ნაწარმოებში **სამი** მკაფიო ეპიზოდი ეძღვნება. განა მეფე აშოტ კურაპალატი რომ „სიძვის დიაცს“ თვით ეკლესიაშიც კი მიაკითხავს გამოსაყვანად, ამაზე არ მიუთითებს?

ყველაფერი ეს ვლ. კერძევაძის ყურადღების მიღმა დარჩა ისე, როგორც მრავალი კომუნისტურად შეაღვირებული კალმოსნის ყურადღების მიღმა. ამიტომაც დაატყდა მას თავზე ვ. ნოზაძის რისხვა.

ვლ. კერძევაძეს წამოსცდა, რომ სასულიერო პირები და რელიგია ხოტბას ასხამდნენ სულიერ სიძლიერეს, ხოლო რუსთველმა ფიზიკურს უმღერაო. ამის გასაბათილებლად ვ. ნოზაძე მიუთითებს ბიბლიის მეოთხე და მეექვსე წიგნებს, ქართულ სასულიერო მწერლობას, სადაც უთვალავგზის გვხვდება ფიზიკური სიძლიერისა და სილამაზის



ქება; ამასთანავე, ნოზაძე მიუთითებს მრავალ რაინდულ წიგნზე, რომლებიც საეკლესიო მოღვაწეებს დაუწერიათ (461). აქვე, ისიც სათქმელია, რომ ზოგი მეცნიერი რუსთველსაც საეკლესიო პირად მიიჩნევს.

ვ. ნოზაძე გვიჩვენებს: ვლ. კერძევაძეს ვერ გაუგია ისეთი თეოლოგიური ტერმინები, როგორცაა „გონება“, „ცნობა“ და სხვ. კერძევაძე ასე დაასკვნა: „რუსთველის ქრისტიანულ მოღვაწედ აღიარება ეწინააღმდეგება მისი პოემის მთელ აზრთა წყობას“. ამაზე ვ. ნოზაძე შენიშნავს:

„ბოლოს და ბოლოს, ყველას შეუძლია წამოროშოს სისულელე და ისეთი, რომელიც არამც თუ თბილისში, არამედ მთელს საქართველოშიც არ დაეტევა და უცხოეთსაც მიაღწევს!“ (462).

ზოგჯერ ამკარა სისულელეს ვ. ნოზაძე ემფატიკური კომენტარებით ამკობს. „ვლ. კერძევაძე გვეუბნება – „აღსანიშნავია ისიც, რომ რუსთაველის კონცეფციით მატერიული მარადიული გამოდის, რაც ყოვლად შეუთავსებელია ღმერთის მიერ არარაობისაგან სინამდვილის შექმნის რელიგიურ მოძღვრებასთან“-ო... აი, რქუა რუქამ არაკი! ...„რუსთაველმა არსებითაც მოხსნა ღმერთი, როგორც ტრანსცენდენტური ძალა, და მისი ატრიბუტები ბუნებას მიაწერა. ამით რუსთაველი მივიდა ღმერთისა და ბუნების იდენტიფიკაციამდე, ანუ პან-

თეისტურ-მატერიალისტურ კონცეფციამდე“-ო. მააშ, აბააა!!!“ (462-463).

და ბოლოს, ვ. ნოზაძე ეხება რენესანსის საკითხს საქართველოში: ახლავ, – ბრძანებს იგი, – დიდ მოდაშია შეხედულება, რომ საქართველომ გაუსწრო ევროპას და უფრო ადრე შექმნა რენესანსის საფუძვლებიო. მკვლევარი უარყოფს ჩვენში არათუ რენესანსის არსებობას, არამედ მის შესაძლებლობასაც კი. ეს შეხედულება ანგარიშგასაწევია. ყოველ შემთხვევაში, მისი უკუგდება ძნელდება. საკითხის სინათლისათვის საჭიროა ტერმინ **რენესანსის** მკაცრი დეფინიცია. **რენესანსი** – მიხ. ჭაბაშვილის უცხო სიტყვათა ლექსიკონის მიხედვით, არის მეცნიერებისა და ხელოვნების აყვავება, აღორძინების ხანა. თუ ამგვარ მარტივ განსაზღვრებას მივიღებთ, მაშინ ჩვენში მართლაც ყოფილა რენესანსი მე-12 საუკუნეში. მაგრამ არის კი ეს განსაზღვრება რენესანსის არსის მაჩვენებელი?

ვიკტორ ნოზაძე განმარტავს რენესანსის მთავარ არსს და აღნიშნული განმარტების ფონზე ქართული, ანუ ე.წ. აღმოსავლური რენესანსის, ნუცუბიძისეული თეორია უმწეოდ გამოიყურება. აი, რა არის **რენესანსი** სინამდვილეში: **ეს არის უკვე არსებული კულტურის, ოღონდ შემდეგ დავიწყებულის, ნაცარწყარის ხელახალი აღორძინება. ძველი ბერძნული კლასიკური ჰუმანისტური**

**კულტურა შუა საუკუნეებში დაიმარხა, დაინავლა, მტვერნაყრილი დარჩა. გარკვეული საუკუნეებიდან კი ეს მტვერი გადაფერთხეს და მოხდა მიმქრალის ხელახალი აღორძინება, რენესანსი.**

აი, რა არის სინამდვილეში რენესანსი.

რაც შეეხება აღმოსავლეთსა და საქართველოს, „არც დასჭირვებია და არცა ჰქონია „რენესანსი“ – სარენესანსო აქ არაფერი იყო, რადგან ბერძნული კლასიკური კულტურა აქაც, ავად თუ კარგად, ყოველთვის ცოცხლობდა“ (463, II).

ვფიქრობ, ძნელია რენესანსის თაობაზე ამ სამართლიან თვალსაზრისს რაიმე არგუმენტი დაუპირისპირდეს. ჩვენ, ყველანი, მოტყუებული დავრჩით შ. ნუცუბიძის თეორიის ელვარებით. იგი კი იმიტომ ელვარებდა, რომ რენესანსის, როგორც ტერმინის, არსი არასწორად მოგვაჩეჩეს. არასწორად მონოდებული ცნების შუქზე მომხიბვლელად გამოჩნდა ქართული რენესანსის (რომელიც საუკუნეებით უსწრებდა ევროპულს) თეორია. მაგრამ ტყუილი, რაც უნდა ბრწყინვალე იყოს, მაინც ტყუილია და მას ბრწყინვალე, მაგრამ მაინც მოკლე ფეხები აქვს.

გარდა აღნიშნულისა, ვ. ნოზაძეს სამართლიანად არ მიაჩნია ჩვენში გაბატონებული შეხედულება, თითქოსდა ქართული შუა საუკუნეები ბნელეთით იყოს მოცული: „კორ. კეკელიძე (და ბევრი

სხვა(ც) ამ ქარბად გავრცელებულ შეხედულებას იზიარებს და შუა საუკუნეთა ვითარებას ასე ახასიათებს – „საშუალო საუკუნეთა ბნელეთით მოცული გონებრივი ცხოვრებაო“... რასაკვირველია, ეს ასე არ იყო“ (464, II).

ამ ნაშრომშიც ისევე, როგორც სხვაგან („კავკასიონი“) ვ. ნოზაძე ხშირად და ძალიან მწვავედაც აკრიტიკებს პ. ინგოროყვას არათანმიმდევრულ კონცეფციებს, უწოდებს მის მსჯელობებს მრუდე სარკეში არეკლილ სინამდვილეს, „რუსთველიანას“ ეძახის **ზღაპარს**, ხოლო „რუსთველიანას ეპილოგს“ – ლამაზ ზღაპარს: „სრულიად მიუკიბ-მოუკიბავად და პირდაპირ უნდა აღვნიშნო, რომ მკვლევარ პავლე ინგოროყვას „რუსთველიანას ეპილოგიც“ ჩემთვის არის მხოლოდ **„ლამაზი ზღაპარი“** და ეს თავისი სილამაზით პირველ ზღაპარს უთუოდ სჯობნის“ (მაცნე, გვ. 18).

არ შემიძლია, არ დავძლიო ჩემი კეთილი გრძობები პავლე ინგოროყვას მიმართ და არ ვაღიარო: ჩემთვისაც პ. ინგოროყვას ბიოგრაფიული მოსაზრებანი (ზოგი მეცნიერულიც) რუსთველის შესახებ არის პოეტურად დანერგილი რომანტიკული ზღაპარი.

გამოკვლევის უდავოდ დიდფასი ნაწილია თეოლოგ გრიგოლ ფერაძისადმი მიძღვნილი „ბიბლია და ვეფხისტყაოსანი“ (469-531). აქ საინტერესოა

შემდეგი: მონახულია ყველა ფრაზეოლოგიური, იდეური და ფორმოზრივი დამთხვევა ბიბლიისა და „ვეფხისტყაოსნისა“, გააზრებულია მათი როგორც იდეური, ისე ფორმალურ-ხატობრივი და ესთეტიკური არსი, რითაც მკვლევარი გვარწმუნებს, რომ რუსთველის ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია ბიბლიურ-ქრისტიანულია, ხალასი ბიბლიურ-ქრისტიანული, რაც სავსებით შეესაბამებოდაო ქართველი კაცის, ქართველი ერის იდეურ და მხატვრულ-ესთეტიკურ წარმოდგენებს. მკვლევარი წერს: „პატრონყმური ქართული საზოგადოების მცირეს, გარნა ძვირფას სამკითხველოს ეკუთვნოდა სასულიერო წიგნი – ბიბლია – და საერო წიგნი – ვეფხისტყაოსანი. შუა საუკუნეთა პატრონყმური, ანუ ფეოდალური, საზოგადოებისათვის ბიბლია იყო მისი სულიერი საკვები, მისი რელიგიური შეგნებისა და გრძნობის დამაკმაყოფილებელი, ხოლო ვეფხისტყაოსანი იმავე საზოგადოების ფილოსოფიურ-რელიგიური, პოლიტიკური და სოციალური შეგნებისა და სიყვარულის გრძნობის ესთეტიკური გამომხატველი... სასულიერო ბიბლია და საერო ვეფხისტყაოსანი ქართული საზოგადოების მოთხოვნილებას სავსებით აკმაყოფილებდა, ერთიმეორეს ავსებდა და ამ საზოგადოებას ამკობდა და ამშვენებდა... ვეფხისტყაოსანი თავის თავად ქართველი ხალხის მეორე ბიბლია იყო“ (469, 1).

აი, ზოგი საგულისხმო პარალელი: შესაქმე: „ვექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩვენდა“; ქრისტიან მამათა მიხედვით, ადამი ბიბლიაში კაცის ზოგად სახელად იხმარება. სწორედ ასეა იგი გამოყენებული პოემაშიც: „ვინმცა ჰგვანდა ხორციელი სოფელს შვილი ადამისი“; პოემაში იხმარება სიტყვა „მეგვიპტელი“ სწორედ ისე, როგორც ეს ბიბლიაშია; იგივე ითქმის სიტყვებზე: „სპარსნი“, „თამარ“; პალესტინის ქალაქი **გაბაონი** იყო კეთილმოწყობილი ქალაქი-ბაღი, აუზებით დამშვენებული. სწორედ ამ ქალაქზეა ლაპარაკი პოემაში: „მუნ იზრდებოდა ტანითა, გაბაონს განაზარდითა“; „ნიეველთა“ ამბავი ბიბლიიდანაა აღებული პოემაშიც; პოემის „ურია ლევი“ გულისხმობს შესაქმის ცნობილ ამბავს (34). ლევი იყო კაცი, სავსე გულისწყრომით, მრისხანე, ცოფიანი. მკვლევარი აკრიტიკებს აკ. შანიძის მიერ („ლევი“) **მეზვერე ლევის** დანახვას. „ლუკას სახარების მეზვერეს („ლევი“) არავითარი კავშირი არა აქვს ვეფხისტყაოსანის „ლევი“-თან“. რა თქმა უნდა, მეხარკე ლევი აქ არაფერ შუაშია. მრისხანე როსტევეანი აქ საკუთარ თავს ადრის მწყრომარე, ბრაზიან, გაფიცებულ ლევს შესაქმის 34-ე თავიდან.

გამოთქმაში „წყენაო ჭირთა ბადე“ ვ. ნოზაძეს საჭიროდ მიაჩნია შესწორების შეტანა – **მბადე** უნდა ეწეროსო. „ქართლის ცხოვრებაშიაო“: „ვითარ **მბადი**

ყოველთა ძალთა“. აქ მე უნდა შევნიშნო: არც ერთ ხელნაწერში „მ“ არა ჩანს, ყველგანაა „ბადე“.

თავის მხრივ, არც ვ. ნოზაძეა მართალი, როცა ეპილოგის **დავითს** („დავითის ქნანი ვითა ვთქვენე, სიჩალხე სიხაფეთანი“) ფსალმუნის ავტორ დავით წინასწარმეტყველად და იერუსალიმის დამაარსებლად მიიჩნევს. არა, აქ ნაგულისხმევია არა **დავითის ქნარი** (ფსალმუნი), არამედ **დავით სოსლანის ქმნანი** (საქმენი); „გოლიათი“ პოემაში ორჯერაა ნახსენები. „გოლიათი“ იყო ფილისტიმელთა გმირი; დულარდუხტს „უსხენ წვრილნი ძმისწულნი როსან და ერთი **როდია**“. ძმისწული აღნიშნავს ძმისშვილს. საქმენი მოციქულთანი გვეუბნება (12, 13): გამოვიდა **მხევალი** ერთი სმენად, რომელსა ერქვა **როდია**... რუსულ ბიბლიაში ყოფილა: „სლუჟანკა, იმენემ როდა“. ცნობილი ყოფილა მე-17 საუკუნის მხატვარი და მომღერალი ქალი **როდია** მიქელაძე. მისი სურათი შეუსრულებია კასტელის; პოემაში ნახსენებია **კაენი** და **სალამანი**. მის ამ მწუხარებას ვერ გაუძლებდა ვერცე კაენი, ვერც – სალამანიო. **კაენმა** ძმა მოკლა. ღმერთმა დაწყევლა. იგი იქცა მანანწალად და ტანჯულად. სალამანიც ბიბლიიდან ამოღებული სახელი ჩანსო, – ამბობს მკვლევარი; **ჰინდო** შავს გულისხმობს; **ჰინდო** იგივეა, რაც ნეგრი, ზანზიბარელი, აბაში. აბაში იგივე აბისინიელია, ეთიოპელია. ქართული ბიბლიით, **ჰინდო** ნიშნავს ეთიო-

პელს. ფსალმუნი 67, 30. ბერძნულში ამ ადგილას იკითხებაო აეთიოპია, გერმანულში – მავრთა ქვეყანა. ასე რომ, **ჰინდი** არ ნიშნავს ინდოეთის მცხოვრებს, იგი ასე შავი („შავნი მართ ვითა ყორანი“) არააო.

პირადად მითქვამს და ახლაც ვიმეორებ: პოემაში ორი სრულიად სხვადასხვა ხალხი გამოხატულია ერთი სიტყვით – ინდო. ეს არის დიდი შეცდომა. საჭიროა განსხვავება – **ჰინდო** უნდა ვუნოდოთ ნეგრებს, აბაშელებს; **ინდო** – ინდოელებს (ტარიელს, ნესტანს, სარიდანს, ფარსადანს) ანდა, პირიქით, ოლონდ განსხვავება უნდა იყოს. ეს კი ჯერჯერობით არც ერთ გამომცემელს არ გაუკეთებია.

„მოაბადნი“-ს განმარტებისას ვ. ნოზაძე პ. ინგოროყვას ერთ კურიოზულ შეცდომაზე მიუთითებს: „საკვირველი რამ ხდება ვეფხისტყაოსანის კვლევის დარგში. მკვლევარნი თავის მოსაწონ დებულებათა დაუსაბუთებელ გადმოსროლას და ყოყორობას მიეჩვივნენ: აი, რა ახალი და განსაცვიფრებელი რამე ვთქვიო! აი, რა შესანიშნავი რამ აღმოვაჩინეო!

ეს ყოვლად შეუწყნარებელი და დასაგმობი მოვლენა ხშირად უყურადღებოდ რჩება და მკითხველი, რომელიც რომელიმე საკითხში განწრთნილი არ არის, აღტაცებულია ასეთი მკვლევარის მიერ. მაგალითისათვის ავიღოთ სიტყვა „მოაბადნი“.



მკვლევარი პავლე ინგოროყვა შოთა რუსთაველს ასე გვაცნობს – „პოეტი თუმცა იცნობს ქრისტიანულსა და პლატონურ მწერლობას ქართული წყაროების საშუალებით, მაგრამ მისი განათლების წრე უფრო **აღმოსავლეთს** ეკუთვნის.

შოთას, როგორც ცნობილია, პოემაში მოხსენებული ჰყავს ყრუდ „მოაბადნი“ (ხელნაწერში – ყ. სტრ. 7775-კბ და 796-კრ). ვინ არის ნაგულისხმევი ამ „მოაბადთა“, მეცნიერთა სახელით? თვით ტერმინი „მოაბადის“ სადაურობა გვიჩვენებს, რომ აქ იგულისხმება აღმოსავლეთის, კერძოდ, სპარსული, ფილოსოფიური ან რელიგიური თხზულებანი“-ო, – ბრძანა პ. ინგოროყვამ ეს და თავმომწონედ ჩაიარა. რომელი „სპარსული“, რომელი „ფილოსოფიური“, რომელი „რელიგიური თხზულებანი“??? – ამაზე, თუ გნებავთ, თქვენ თვითონ იტყხეთ თავი, მე ამისათვის არა მცალიაო! მე ვთქვი და გავათავეო!... ცოდვა გამხელილი სჯობია: არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ ფილოსოფიურ თხზულებას, რომელსაც ერქვას „მოაბადნი“; არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ ფილოსოფიურ სკოლას, რომელს ერქვას „მოაბადნი“; არ ვიცნობ არც ერთ სპარსულ რელიგიურ თხზულებას, რომელს ეწოდებოდეს „მოაბადნი“. დიდად სასიამოვნო იქნებოდა, თუ მკვლევარი პავლე ინგოროყვა ამ საკითხში მეც და სხვასაც გაგვანათლებდა!“ (482).

შემდეგ მკვლევარი მიუთითებს, რომ სულ ტყუილად დაუყენებია პ. ინგოროყვას ამდენი ფილოსოფიურ-ფილოლოგიური ბუქი. **მოაბადნი** ყოფილა ძველი ქართული სიტყვა და მისი განმარტება მოცემული ჰქონია სულხან ორბელიანსაც. ეს არის **მეზადური**. „ცნება „მოაბადი“ არის ქართული და ქრისტიანული და „მოაბადნი“ არიან „მეთევზენი“, „მეზადური“, რომელნიც თევზებს იჭერენ. ეს „მეთევზენი“ კი არიან ის ცნობილი მეთევზენი, რომელნიც იესო ქრისტემ თავის პირველ მიმდევრებად გახადა... პროფ. კ. კეკელიძე შემდეგს ამბობს – „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ არის შემოკლებული სახელი თამარის პირველი ისტორიისა, რომელიც უცნობს ეკუთვნის და რომლის მთლიანი სათაურია – „რომელმან წყლისა **მოაბადნი** რიტორთა მძლედ გამოაჩინნე ყოველთა, ენა უტყვი მეტყველ ჰყავ ანგელოზთა მთავრისა მიერ, ანცა განმარტე ენაი ბრგუნილი ისტორიათა და აზმათა მეტყველებასა შინა შარავანდედთასა“. აკად. პროფ. კ. კეკელიძე განმარტავს... აქ აღნიშნული **მოაბადნი** არიან ქრისტეს მონაფეები... მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უბრალო მეთევზეები იყვნენ, სძლიეს წარმართთა განსწავლულ რიტორებს... ლექსიკონში ამ სიტყვას „მოაბადი“ სიმ. ყაუხჩიშვილი განმარტავს ასე: „მეთევზე“, „მეზადური“... მა-

შასადამე, „მოაბადნი“ არიან ქრისტეს მონაფენი = მეთევზენი“ (484, II).

დულარდუხტ ქაჯთა მეფის შესახებ პოემაში ნათქვამია: „დულარდუხტ არის დიაცი, მაგრა კლდე, ვითა ლოღია“. საქმეში ღრმად ჩაუხედავ კაცს ეს **კლდე** ჩვეულებრივი სიტყვა ჰგონია. თურმე, იგი ღვთის ეპითეტი ყოფილა. და, რაკილა დულარდუხტი ხელმწიფეა, ხელმწიფე კი ღვთის სახეა დედამინაზე, ისიც **კლდეა**.

ვ. ნოზაძის ყურადღებას იპყრობს, რომ პოემაში არ გვხვდება არც „ელჩი“, არცა „დესპანი“. სამაგიეროდ, ხშირადაა ნახმარი სიტყვა **მოციქული**. მოციქული ხელშეუხებელი იყო. გულანშაროდან გაპარულ ნესტანს რომ ქაჯები ნაანყდებიან, ქალი თავს დესპანად გაასაღებს, აქაოდა, ხელი არ მახლონო: „გულანშაროთ მოციქული ქაჯეთს მივალ, მერიდენით“. პოემაში **მოციქული** ნიშნავს მთხრობელს, ქრისტიანულ აპოსტოლს. პოემაში გამოყვანილია მაჰმადიანური ქვეყნები. ამ ქვეყნებში კი აღიარებენ მხოლოდ ერთ მოციქულს. ეს არის მაჰმადი. პოემაში კი ნათქვამია: „ნაგიკითხავს, სიყვარულსა **მოციქულნი** რაგვარ სწერენ?“ ბევრი მოციქული კი ქრისტიანულ მოციქულებს გულისხმობს. „მამასადამე, – დაასკვნის ღვთაებრივი მკვლევარი, – ის მოციქულნი, რომელთაც ავთანდილი თავის ანდერძში იხსენიებს, არიან ქრისტიანნი მოციქულნი“

(489, II); ტერმინ **აღვსების** თაობაზე ვ. ნოზაძე ეთანხმება კ. კეკელიძესა და სხვათ, რომელთა აზრით, აქ იგულისხმება **აღდგომა ქრისტესი**; პოემაშია: „**ნიგნსაცა** აგრე სწერია“. ნიგნს უწოდებდნენ როგორც **ყურანს** ისე **ბიბლიას**, მაგრამ, რაკილა აზრი – **მოყვარე მტერი ყოველი მტრისაგან უფრო მტერია** – იძებნება ბიბლიაში, ხოლო ყურანში არსად გვხვდება, აქ ნიგნი უნდა ნიშნავდესო ბიბლიას. სხვაგან წერია – მოციქულებს სწორად უთქვამთ: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. ამ თქმას მკვლევარი ხედავს მოსეს სჯულის ნიგნში (10, 12), პოემის თქმასთან უფრო ახლოს კი არისო ისო ზირაქის ნათქვამი: შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისასა; შემდეგ საუბარია ბიბლია-ვეფხისტყაოსნის შემდეგი თქმების ერთობაზე: „თხა და მგელი ერთგან ძოვდეს“, კეისარი, სკიპტრა, გვირგვინი, კრული. პოემაში ვკითხულობთ: „მამა ყოველი ძისაგან ითავსებოდა“. აკ. შანიძე ფრაზის კონკრეტულ-მინიერ შინაარსს სწორად გადმოსცემს – ყოველი მამა იცვლება ძის, შვილის მიერო, მაგრამ იგი მინიერი განმარტების შირმის მიღმა ვეღარ იხედება. ვ. ნოზაძე ამ ფრაზის მეორე, ტრანსცენდენტურ, იგავურ აზრსაც აცხადებს: „მამა ყოველთა (მამა-ღმერთი) ძისაგან (იესო ქრისტესაგან) ითავსებოდა, ესე იგი, მამა-ღმერთი ძე-ღმერთში თავსდება... არის ქრისტიანული ღმრთისმეტყველების დებუ-

ლება“ (498, I), მაგრამ შემდეგ იმავე გვერდზე ავტორი უკან იხევს და ისევ აკ. შანიძის მიწიერ განმარტებამდე ეშვება, ავინყდება, რომ ლიტერატურული სახე ორმაგი (პირდაპირი და გადატანითი) მნიშვნელობისაა და იმიტომაც სჯობს ფილოსოფიას, სადაც ცნებას მხოლოდ ერთი მკაცრად განსაზღვრული მნიშვნელობა ენიჭება. პოემით, გმირებს, მეფეებს ხშირად ადგამენ გვირგვინს. ვ. ნოზაძე წერს: 1. გვირგვინი არის სამეფო სიმბოლო და, ამასთანავე, ქრისტიანული. ისლამის ქვეყნებში გვირგვინის დადგმის წესი არ არსებობდა. სამაჰმადიანოში იხმარება ტურბანი (501, I).

„ზღვისა ჭიპთან“ დაკავშირებით ნათქვამია: იგი ნიშნავს ამა თუ იმ ზღვის ცენტრს. ჰომეროსის **ზღვისა ჭიპი** გულისხმობს ხმელთაშუა ზღვის ცენტრს, რუსთველისა კი – ინდოეთის ზღვისასო. ეს ტერმინი იცის ქართულმა ბიბლიამ და რუსთველსაც იქიდან აქვს აღებულიო. ამის შემდეგ მკვლევარი წერს: „არაჩვეულებრივი და განსაცვიფრებელი წიგნი მივიღე. იგი დაუნერია აკადემიკოს შალვა ნუცუბიძეს... „ტვორჩესტვო რუსტაველი“... აკად. პროფ. შალვა ნუცუბიძე სწერს – ავთანდილმა ჩაიცვა სავაჭრო სამოსელი და ვაჭრებთან ერთად გემით მივიდა „ხმელთაშუა ზღვის სანავთსადგურო ქალაქში, ყველა მონაცემით, როგორც აღინიშნა, იტალიაში“-ო... ეს ამბავი გაგვიმ-

ჟღავნა შ. ნუცუბიძემ და არც კი მოიხსენია, რომ ასეთი აზრი გამოსთქვა უფრო ადრე ალექსანდრე სვანიძემ და უფრო ზუსტად გვითხრა: გულანშარო არისო ვენეცია, ქაჯთა ქალაქი – გიბრალტარი და სხვ. თვითონ ნუცუბიძე ვერ ბედავს, ბრძანოს: გულანშარო ვენეცია არისო. მაგრამ მაინც ავთანდილი მიიყვანა იტალიის ერთ-ერთ ქალაქში. და, აი, იქ გაიცნო მან ფატმანი. და ინყება ნამდვილი ზღაპარი, პ. ინგოროყვას ზღაპარზე უფრო ზღაპრული...

აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე განმეორებით გვაჯერებს და გვიმტკიცებს – „ნესტანის საძებნელად წასული ავთანდილი გზაში ხვდება სავაჭრო ქარავანს, უერთდება მას და გადასწყვეტს მასთან ერთად შევიდეს ხმელთაშუაზღვის დიდ სავაჭრო ქალაქში“-ო. ეს ქალაქი თურმე ყოფილა გულანშარო და ამ იტალიურ ქალაქში მიუყვანიათ ზანგებს ნესტანი, მჯდარი კიდობანში, რომელიც ინდოეთის ნაპირიდან გავიდა ზღვად... სამჯერ განგვიმარტა ეს ამბავი შ. ნუცუბიძემ და შემდეგ დაიწყო „მაჟორნოე ოპისანიე როლი კუპერჩესტვა ვ ობშჩესტვე ი გოსუდარსტვე“... ყველაფერს აღწერს შ. ნუცუბიძე „მაჟორულად“ და უმთავრესად თავისი ფანტაზიის მიხედვით, მაგრამ მას გადაავიწყდა ერთი ასეთი ფანტაზია: ნესტანი ჩასვეს კიდობან-ნავში ინდოეთის სანაპიროზე. ამ ნავმა ცოტა იარა თუ ბევრი ინდოეთის ოკეანეში, მერმე ამოცურდა ხმელეთზე, შე-

ცურდა ირანის მიწა-წყალზე; ისრიალა თუ ასრია-  
ლეს ეს ნავი ხმელეთით და მშვიდობიანად მიადგა  
იგი ხმელთაშუაზღვის სანაპიროს, სადაც ის კვლავ  
ჩაიცურდა ზღვაში, გადასცურა ხმელთაშუა ზღვა და  
ამოვიდა იტალიის ერთ-ერთ სავაჭრო ქალაქში! ამ  
ქალაქს დაარქვა რუსთაველმა გამაოგონებული სა-  
ხელი „გულანშარო“ და სწორედ ამ იტალიის სავაჭ-  
რო ქალაქის სანაპიროზე ფატმანმა თავის მონებს  
ნესტანი შეაპყრობინა! მერმე იმავე ქალაქს მიცურ-  
და გემით ავთანდილი და იქ ფატმანისაგან გაიგო  
ნესტანის ამბავი!

არ მოგნონთ ეს ჩემ მიერი ფანტაზია?! მეორეს  
მოგახსენებთ მოკლედ: ინდოეთის სანაპიროდან გა-  
სული კიდობანი ნესტანისა აფრინდა ინდოეთის  
ოკეანიდან და პირდაპირი საჰაერო გზით ჩაფრინ-  
და იტალიის ერთ-ერთ სავაჭრო ქალაქთან.

უკაცრავად, ბატონო მკითხველო! თუ ასეთ  
ფანტაზიას არ მივმართავთ, ისე ყოვლად შეუძლე-  
ბელია გავიგოთ, როგორ მოხდა, რომ ინდოეთის სა-  
ნაპიროდან ზღვაში გასული კიდობანი იტალიას მი-  
ადგა!?? ან იქნებ ვეფხისტყაოსანის ინდოეთი არ  
არის ინდოეთი და იგი ხმელთაშუაზღვის სანაპირო  
ქვეყანა არის?! თუ ეს ასეა, მაშინ რაღა არის და სად  
ხატაეთი – კიტაი (კიტაეთი)?! მაშ, ხატაეთიც სადმე  
ხმელთაშუაზღვის სანაპიროზე უნდა მოვძებნოთ,  
არა?! ეს კი სრულიად არღვევს ვეფხისტყაოსანის

პოლიტიკურ გეოგრაფიას და ყირამალა აყენებს საზღვაო მიმოსვლის ისტორიასა! ცნობილია და უდავოა – საზღვაო გზა ინდოეთიდან ევროპისაკენ გაიკვლიეს მხოლოდ მე-15 საუკუნის დასასრულს. ეს მოვლენა არავის უნდა დაავინყდეს და მით უმეტეს აკად. პროფ. შ. ნუცუბიძე არის მოვალე, ეს იცოდეს!“ (505).

დიახ, ყოველნაირად ცდილობს შ. ნუცუბიძე იტალიის რენესანსს მიუახლოვოს (თუნდაც ცურვით, თუნდაც ფრენით) რუსთველისეული „რენესანსი“, მაგრამ, როგორცა ვხედავთ, ამ წადილს ვ. ნოზაძე უქარწყლებს.

ვ. ნოზაძის კვლევის მიხედვით, ბიბლიურია ანდა ბიბლიური კონტექსტის მქონე პოემაში ნახმარი სიტყვები: სანთელი, ცვილი, ბაზმა, ხატვა ხატისა. ამის შემდეგ მოყვანილია ბიბლია-ვეფხისტყაოსნის ნათესავ აზრთა პარალელები, სულ – 141 ერთეული; შემდეგ – თქმათა ერთობა, სულ – 35 ერთეული. მოვიყვან, ჩემი ფიქრით, საგულისხმო ფაქტებს:

პოემა: ამაღ რომე შეცოდება **შვიდ გზის** თქმულა შესანდობლად.

ლუკა 17, 4: დადაცათუ **შვიდ გზის** დღესა შინა შეგცოდოს და **შვიდ გზის** მოაქციოს და გრქევას შენ: შევინანე, მიუტევე მას.

პოემა: ბოლოდ ყოვლი დამალული საქმე ცხადად გამოცხადდეს.



მათე 10, 26: არა არს დაფარული, რომელი არა გამოჰსჩნდეს, და არცა საიდუმლო, რომელი არა გამოჰსცხადნეს.

პოემა: შიში ვერ გიხსნის სიკვდილსა, ცუდნილა დაღრეჯანია.

ისო ზირაქისა 9, 16: ნუ იშიშვი შიშსა სიკვდილისა.

პოემა: ტარიას ხრმალნი ვერ გაძღეს, ჯერთ ხორცი მოიმშიერეს.

ერემია 46, 10: შეჭამნეს მახვილმან და განძღეს...

პოემა: ბოროტი სცვალო კეთილად.

ფსალმუნი 33, 15: მოიქეც ბოროტისაგან და ქმენ კეთილი.

პოემა: სისხლისა ცრემლდათხეული.

მარკოზი 23, 35: სისხლი დათხეული.

პოემა: სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა.

ფსალმუნი 52, 4: რომელნი შეჰსჭამენ ერსა ჩემსა...

განაკვეთში „ვეფხისტყაოსანის ისლამი“ საუბარია ისლამურ-მაჰმადიანურ ქვეყნებსა და ტერმინებზე. ეს ტერმინებია: ნავროზობა, მუსაფი, მაქანი, მობალდადენი ვაჭარნი, მეგვიპტელი ვაჭრები. **მეგვიპტე** მეორენაირად არის **მისრეთი**. ორივე ეს ტერმინი დაცულია პოემაში. მუსაფი იგივე ყურანია, მუყრი არის მოლა, ქადაგი; მულიმი იგივე მოლაა, მუალემ (მასწავლებელი); ხანაგა არის მაჰმა-

დიანური მონასტერი; მიზგითა – იგივე მესგიდ, ანუ სამლოცველო.

ძალიან საინტერესო ჩანს წიგნის ბოლოსიტყვა, სადაც ვიკტორ ნოზაძე საუბრობს მამუკა თავაქარაშვილის ცნობილ ნახატზე – „ავთანდილი მიზგითას ილოცავს“. აქ დახატულია: მიზგითას თავზე ჯვარი აქვს დასმული. „ქრისტიანული ჯვარით არის შემოკობილი სამლოცველო და მამუკა თავაქარაშვილი მას „მიზგითას“ უწოდებს!

შეუძლებელია მამუკა თავაქარაშვილს არ სცოდნოდა, რომ ქრისტიანული ეკლესია არ არის „მიზგითა“;

წარმოუდგენელია მამუკა თავაქარაშვილს არ სცოდნოდა, რომ ისლამურ მიზგითას არ შეიძლება გუმბათზე ჯვარი ჰქონოდა!

ეს იქნებოდა დიდი შეგმანება, მკრეხელობა, გმობა. მაგრამ ასეთი სურათის დახატვისათვის მამუკა თავაქარაშვილს გარკვეული მოსაზრება ანუხებდა და ეს იყო: სრული სისწორით ვეფხისტყაოსანის იდეური შინაარსის მკითხველისათვის ჩვენება!...

ისლამური მიზგითა, გადაკეთებული ქართულ ეკლესიად, მართლაც არის ვეფხისტყაოსანის ქრისტიანული რელიგიის ამსახველი.

მთელი ეს წინამდებარე ჩემი წიგნი ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ საკითხთ გამორკვევას მიეძღვნა და შეძლებისამებრ დავადგი-

ნე, რომ ვეფხისტყაოსანის რელიგია არის ქრისტიანული.

პოეტ და მხატვარ მამუკა თავაქარაშვილს უეჭველია, კარგად ესმოდა, რომ ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფიურ-რელიგიური მრწამსი ქრისტიანულია, მაგრამ ისიც კარგად იცოდა, რომ ამ რომანში გმირები მაჰმადიანად არიან გამოყვანილი. ამიტომ მან ეს ორი სრულიად სხვა და სხვა მოვლენა გამოხატა მაჰმადიანური სამლოცველოს – მიზგითას – სახით და ვეფხისტყაოსანის ქრისტიანობის საჩვენებლად ეს მიზგითა ქართულ გემოზე ააგო და მას ქართული გუმბათი და ჯვარი გაუკეთა“ (543, I).

ბოლოს მკვლევარი დაასკვნის:

„ვეფხისტყაოსანი, ჩასმული ისლამურ ჩარჩოებში, – გარეგნულად მაჰმადიანური – არის შინაგანად და მსოფლმხედველობრივად ქართული ქრისტიანული და ამ ქართული ქრისტიანული კულტურის უნარჩინებულესი ძეგლი“ (544, I).

ქართულ-ქრისტიანულისა და ისლამურის ამგვარი სიმბიოზის მაგალითები მკვლევარს ნუმინმატიკის სფეროდანაც მოჰყავს:

„ბაგრატ მესამის (908-1014) ვერცხლის მონეტა-ფული, არაბულ ყაიდაზე მოჭრილი, რომლის წინაპირს აქვს არაბული წარწერა: „არა არს ღვთაება გარდა ერთი ალლაჰისა, არა ჰყავს მას თანა განმზრახი“, ხოლო ფულის ზურგზე, ცენტრში არაბუ-

ლად: „მუჰამადი, მოციქული ალლაჰისა“... მაგრამ ამავე ფულს... ქართული ასომთავრულით აწერია: „ქრისტე, ადიდე ბაგრატ აფხაზთა მეფე“.

„თამარ მეფის მონეტას წინაპირზე აწერია: „თამარ“, გარშემო აგრეთვე ქართულად: სახელითა ღმრთისაითა იქნა ჭედაი ვეცხლისი ამის ქორონიკონსა 407 - 1187წ. ხოლო გარშემო – არაბულად: „განადიდოს ღმერთმან დიდება მისი, განაგრძოს ჩრდილი მისი და განამტკიცოს კეთილ-დღეობა მისი“ (544).

და კიდევ ერთი, საბოლოო დასკვნა-დაგვირგვინება ვიკტორ ნოზაძის ნაშრომისა:

„ვეფხისტყაოსანი არის ქრისტიანული კულტურის მატარებელი ისლამურ და არა ისლამურ ქვეყნებში, სადაც მისი გმირები მოღვაწეობენ.

უმძლავრესი და შვენიერი ბერძნულ-ბიზანტიური კულტურა, დიდი და შესანიშნავი ისლამური კულტურა, შეჯვარედინებული და დამყნული ქართულ მიწაზე, ქართული ბრძენი ხელით, იძლევა ქართული ეროვნული კულტურის ლამაზ ხეს, ნვენსავსე და კეთილ-გემრიელი ნაყოფით, რომლის მსგავსი არც მახლობელ, არც შორეულ მეზობელ ქვეყანას არ მოუცია. ქართული კულტურა არის წარმტაცი და მომხიბლველი ასული სხვა ასულთა შორის და ამ ასულის სახე ვეფხისტყაოსანში თვალის დაბრმავებამდე ბრწყინვალეებს“ (545, I).

ამრიგად, ვიკტორ ნოზაძემ მართლაც დაგვარწმუნა: პოემის თეოლოგია-ღვთისმეტყველება არის ხალასი ბიბლიურ-ქრისტიანული, სადაც დომინირებს ღვთისადმი სიყვარული და ღვთაებრივი სიყვარულისადმი საყოველთაო ბაძვის მოთხოვნა, დიას, სწორედ იმ სიყვარულისადმი, რომლის ძალითაც მოძრაობენ ვარსკვლავები (დანტე ალიგიერი).

## 7. „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთმეტყველება“

*მნამს, რომ უფრორე ამაღლდება სიმღერა თქმული  
იმნაირ პირზე, ვინც დიდებით სხვაზე სრულია.*

*ბაირონი*

ყველას ახსოვს გიორგი ლეონიძის უცნაური ტიპი – ნატვრისთვალის მაძიებელი ელიოზი, რომელიც თავისი შორეული სანატრიონის ძებნაში ხეზე მჯდომი იანვრის სუსხმა გაჰყინა. იმ ელიოზსა გვაგონებს თავისი სანატრიონის მძებნელი ვიკტორ ნოზაძე, ვინც „მიჯნურთმეტყველების“ ტომზე მუშაობისას ელიოზისებურად გარდაიცვალა. თვითმხილველი გვაუწყებს: „ნავედი, ვნახე, თბილებში გახვეული ლინოტიპს ეჯდა, ძლივს ლაპარაკობდა... ვუთხარი: ვიკტორ, თუ გინდა, რომ საქმე განაგრძო, საჭირო დროსაც უნდა გაჩერდე-მეთქი! ისევ ძველებურად წიგნის დასრულების აუცილებლობა ახსენა (მეჩქარება, ხომ უნდა დავასრულო ბოლოს და ბოლოს ეს წიგნი), მაგრამ დაუმატა: მართლაც ცუდად ვარ, რამოდენიმე წუთის სამუშაო დამრჩა და მერე დავწვებიო. რამოდენიმე დღის შემდეგ საავადმყოფოში გადაიყვანეს: 23 აპრილს გრძნობა დაჰკარგა; ბოღვაში ლინოტიპის მუშაობაში ხმარებულ ფრანგულ ტერმინებს ბუტბუტებდა. 24-ს გარ-

დაიცვალა“ (მიხეილ ქავთარაძე, როგორ მუშაობდა ვიკტორ ნოზაძე, მიჯნურთმეტყველება, 421, II).

როგორცა ვხედავთ, „ვეფხისტყაოსნის“ ამ დაუ-  
ლალავ მიჯნურს სიკვდილმა აღარ დააცალა „მიჯ-  
ნურთმეტყველების“ მთლიანად აწყობა და გამოცე-  
მა. დასრულებით კი წიგნი, როგორც ეს მკითხვე-  
ლისადმი ავტორის მიმართვაში ჩანს, ჯერ კიდევ  
1967 წელს დაუსრულებია. მისი ბეჭდვა კი დაუნყია  
1973 წელს ლევილში. თვითონვე წერს: „ამ წიგნის  
გამოცემა ჩემგან დამოუკიდებელ მიზეზთა გამო  
დაგვიანდა, – სხვა სამუშაოთა შესრულების გამო, –  
არა უშავს“ (მიჯნურთმეტყველება, 8).

ნაშრომი გამოვიდა 1974 წელს.

„ვ. ნოზაძის ყველა რუსთველოლოგიურ ნაშ-  
რომს ლაიტმოტივად გასდევს დებულება, რომ ვეფ-  
ხისტყაოსანს თავიდან ბოლომდის მსჭვალავს მა-  
ლალი და წმინდა ეროვნული, ქართული სულისკვე-  
თება. „მიჯნურთმეტყველებაში“ ერთგან განზოგა-  
დებულად განცხადებულია: „ვეფხისტყაოსანის  
ქვეყნები, თუმცა გარეგნულად ისლამური არიან,  
მათი ზნე-ჩვეულება და ცხოვრების წესი არ არის  
ისლამური. აქ არსად ისლამური ცივილიზაციის  
ნიშნები არა ჩანს. ყველგან აქ: არაბეთში, ინდოეთ-  
ში, გულანშაროში რუსთაველის მიერ დახატული  
საზოგადოება არ არის ისლამური ცივილიზაციის  
შვილი“. იგი ქართულ-ქრისტიანულიაო (გვ. 370-

371). ვიკტორ ნოზაძის რწმენით, რუსთველის მსოფლმხედველობის საფუძველთა საფუძველია ქრისტიანული აღმსარებლობა და მაღალზნეობრივი, ქართულ, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებული ყოვლისმომცველი თავისუფალი სიყვარული.

ვიკტორ ნოზაძე ფიქრობს (და ფიქრობს სავსებით სამართლიანად), რომ „ვეფხისტყაოსანი არის მიჯნურობა-სიყვარულის პოემა-რომანი“ (მიჯნურთმეტყველება, გვ. 411), „ვეფხისტყაოსანი არის მიჯნურობის პოემა“ (იქვე, გვ. 412). რუსთველის პოემის ეს ჟანრობრივი სტატუსი კიდევაც განსაზღვრავს, მკლევრის მოსაზრებით, მის სიუჟეტურ კონსტრუქციასა და იდეურ-მხატვრულ შინაარსს... ვეფხისტყაოსნისეული სიყვარული „არ ემსგავსება არც აღმოსავლურ ხორცად, ხოციელ სიყვარულს – „ამორ კარნის“, არც აღმოსავლურ მიჯნურობას, ანუ სოფისტურ სიყვარულს, არც დასავლურ კურტუაზიულ სიყვარულს“... „იგი არის მხოლოდ და მხოლოდ ვეფხისტყაოსანური, ქართული და მისი სიღრმიდან გამოზრდილი“ (გვ. 274). „თავისთავადი, თვითმყოფი“, „ქართული და ქართული“, „ვეფხისტყაოსანური და რუსთაველური“... ვეფხისტყაოსნის გმირთა მიზანია „სიყვარულით ოჯახის შექმნა, საცოლქმარო კერის დაფუძნება“ (გვ. 161). „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურობის მიზნობრივი მიზეზი, – ნერს ვ. ნოზაძე, – არის დაქორწინება, ოჯახის შექ-



მნა სიყვარულის ნიადაგზე“ (გვ. 412). ეს არისო... „ახალი შეხედულება სიყვარულზე და ოჯახზე“... „ვეფხისტყაოსანის სიყვარული არის ქართული ეროვნული ხასიათით აღბეჭდილი და ქართული იდეალით აღბეჭდილი“... ამ განსჯის გვირგვინია: „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურობა-სიყვარული არის განთავისუფლება ადამიანთა გრძნობისა საზოგადოებრივი არტახებიდან – არის პიროვნულობის აღმალლება და მის უფლებათა განმტკიცება... არის რეაქცია ვისრამიანის წინააღმდეგ, უკუგდება და დაგმობა ვისრამიანული მიჯნურობისა“ (გვ. 115). ვისრამიანსა და ვეფხისტყაოსანს შორის დიდი უფსკრულია, რამდენადაც ვისრამიანის მიჯნურობა უცხოური მოდემისაა, ხოლო „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურობა არის უმნიკვლო, უბინო, აღმატებული სიყვარული, ქართული...“ (გვ. 115)“, – ასე წერს აკად. ალექსანდრე ბარამიძე („მაცნე“ – ენისა და ლიტერატურის სერია, 4, 1988, გვ. 8-9).

„ვეფხისტყაოსანი“, მართალია, ქართულ სიყვარულს ასახავს, ოღონდ ეს სიყვარული დაფუძნებულია სიყვარულის ქრისტიანულ გაგებაზე, სახარების ცენტრალურ დებულებაზე – ღმერთი არს სიყვარული (9).

სხვათა შორის, ვ. ნოზაძე სხვადასხვა წიგნში და სხვადასხვა ადგილას მიუთითებს, რომ ეს დებადი უმთავრესია დიონისე არეოპაგელთანაც, იმ

თეოლოგთან, ვისაც რუსთველი ხშირად ეყრდნობაო (11, I).

რაკილა რუსთველი ქრისტიანულთან ერთად ბრწყინვალედ იცნობდა მაჰმადიანურ მოძღვრებას სიყვარულზე, სავსებით ბუნებრივია, მკვლევარი ითვალისწინებდეს მაჰმადიანური სიყვარულის ამბავსაც. როგორც რუსთველისათვის უმაღლესი სიყვარულის ობიექტი ღმერთია, ეს ასევეა ისლამშიცო და მოჰყავს ომარ ხაიამის (1040-1123) ერთი რობაი:

**არც ერთ სამოცდათორმეტ (რელიგიურ)**

**განხრათაგანი ჩემსას**

**არ ეთანხმება; არც რომელიმე რწმენა, – მხოლოდ**

**სიყვარული**

**ღმრთეებრი.**

**წმინდანი, ცოდვილი, მართალი, მორწმუნე, ურწმუნო –  
ყველა შენკენ მოისწრაფის, ღმერთო! (11, II).**

ვ. ნოზაძე იკვლევს სიყვარულის საკითხს ძველ ბერძენ ბრძენკაცთა ნააზრევში (არისტოტელე, ეპიკურე, პლუტარქე და ა.შ.) და საბოლოოდ გამოაქვს დასკვნა: ალექსანდრიული ბერძნული მწერლობა შეკუმშულად ასე ხასიათდება: ა) შეყვარებულთა სილამაზის ჩვენება; ბ) პირველ შეხვედრისთანავე ლამაზთა შორის სიყვარულის ღმერთის გამოჩენა და ჩარევა; გ) მოთხრობა, თუ როგორ ეშლებათ მათ ხელი და რაგვარ ბრკოლდებიან შეყვარე-

ბულნი მათი სურვილის მიღწევაში; დ) აღწერა ტან-  
ჯვა-მნუხარება-ჭირისა დაბრკოლებულ სიყვა-  
რულში; ე) ქალწულობის დაცვა და გადარჩენა,  
საფრთხე-ძალადობის მიუხედავად (18, 1).

ამ დასკვნას დიდი მნიშვნელობა აქვს. იგი გან-  
ზოგადებული დებულებაა და ეს სქემა ძირითადად  
ემთხვევა „ვეფხისტყაოსნის“ სქემას: აქაც იგივე  
სურათი იხილვის.

საგულისხმოა არაბული შეხედულებანი: სიყვა-  
რულში აუცილებელია ერთგულება; საყვარლის  
მოშორება აუტანელია; თუ გამუდმებით მასზე არ  
ფიქრობ, არცა ხარ მეტრფე; სიყვარულის შემოტე-  
ვისას არც უნდა დაიძინო; მისთვის ქონებაც უნდა  
განწირო; სიყვარული არ უნდა გაამჟღავნო; სიყვა-  
რულის მოძალეებისას არ უნდა შეძრწუნდე სიკვდი-  
ლის წინაშეც კი; სიყვარულმა უნდა დაგამჭლეგოს;  
სატრფოს მეტრფე ყველგან და ყველაფერში ხე-  
დავს; სატრფოსთან ახლო ყოფნა ბედნიერებაა;  
მეტრფე სატრფოს მზერას თვალს ვერ უსწორებს;  
აშიკის მაშიკთან ახლოს ყოფნა ისევე შემანუხებე-  
ლია, როგორც განშორება (24, 1).

ყველა ეს დებულება, თუკი ჩავუკვირდებით, შე-  
იძლება „ვეფხისტყაოსნის“ მაგალითებითაც დავა-  
საბუთოთ.

ვიკტორ ნოზაძემ მკაფიოდ განასხვავა და გა-  
მიჯნა ევროპულ-ადიულტერული და ვეფხისტყა-

ოსნური საამქვეყნო ტრფიალი. მკვლევრის აზრით, მთელი ტრუბადურული პოეზია ადიულტერულ სიყვარულზე აღმოცენდა და მაშინაც კი, თუ ქმარმა იცოდა, რომ მის ცოლს (ქალბატონს) მეტრფე ჰყავდა, აშიკი მაინც უნდა ცდილიყო ამ სიყვარულის გასაიდუმლოებას. „მეტრფეს ხშირად შემწეობას აძლევდა რომელიმე გულითადი მეგობარი (შუამავალი) და, ვინაიდან „საიდუმლოება“ არის „სეკრეტი“, ამიტომ ამ პირს „სეკრეტარიუს“ ეწოდებოდა“ (29, II).

აქვე საგულისხმოა შემდეგი ფაქტორიც: ქალბატონი წარმოდგენილი იყო ვითარცა უზენაესი პატრონი, სიუზერენი, ხოლო მეტრფე კი – როგორც ყმა. სწორედ ეს იწვევდა იმას, რომ აშიკი სრულიად ემორჩილებოდა მაშეკს. ამ მხრივ „ვეფხისტყაოსანი“ ჰგავს ევროპულ კურტუაზიულ რომანებს.

სიყვარულზე საუბრისას ვ. ნოზაძეს არ ავინყდება, გვაუნყოს უცნაური, არაორდინალური, ზოგჯერ კომიკური თქმებიც კი ამ საკითხთან დაკავშირებით. მას მოჰყავს ძველი ბერძენი ავტორის ჰიპონაქტეს ნათქვამი: ორ დღეს არის ქალი სასიამოვნო: ქორწილის დღეს და დასაფლავების დღესო (34, I).

ბიზანტიურ მწერლობაში სიყვარულის საკითხზე მსჯელობისას ნოზაძეს მოჰყავს მეხუთე საუკუნის ავტორის მუსეოს პოემა „ჰერო და ლეან-

დრეს“ სიუჟეტი. ეს იმითაა საინტერესო, რომ გვაგონებს ქართული ხალხური ლექსის „თაფარავნელი ჭაბუკის“ სიუჟეტს: ჰელესპონტის გაღმა-გამოღმა ცხოვრობენ შეყვარებულნი. ასული ჰერო ღამით ჩირაღდნით უნათებდა სატრფოს და ისიც ამ ნიშანზე გადასცურავდა ხოლმე ზღვას. ერთ ღამეს ქარიშხალმა ჩირაღდი ჩაუქრო და ლეანდრემ ნაპირს ველარ მიაღწია, დაიხრჩო. ჰერომაც თავი მოიკლა (42). კიდევ მეტი: ამ სიუჟეტის მქონე ქმნილება გაცილებით ადრე დაუნერია რომაელ პუბლიუს ოვიდიუს ნაზონს.

როცა არაბულ მწერლობაში სიყვარულის საკითხზე მსჯელობს, ვ. ნოზაძე დიდი გატაცებით გვანვდის არა მარტო საგულისხმო გამონათქვამებს, არამედ ორიგინალურ ფიგურებსაც. ასე, მაგალითად, ომაიადების ხანის (661-750) მგოსან ვად-აჰსალ-იამანს ეკუთვნის შესანიშნავი პოეტური ფიგურა:

**ქალმა მითხრა: არ შემოხვიდე ჩემს სამყოფელში –  
მამაჩემი ეჭვიანია!  
ვუთხარი: მე თვითონ ვეძებ გართობას მისთვის,  
მიპყრია ხმალი,  
ბასრი და მოკლე;  
მან ბრძანა: სასახლე გვაშორებს ჩვენ!  
ვუთხარი: გადავლახავ მაღალ კედელს.  
მან მომიგო: ზღვა ვრცელი განოლილა ჩვენ შორის.  
მივუგე: მე ვარ მარჯვე მცურავი.**

მან რქვა: გველეშაპის მყლაპავი შვიდი ძმა  
მდარაჯობს.

ვარქვი: ვარ ძლევამოსილი და მძლეთამძლე.  
წარმოთქვა: ლომი არის დაყუნცული ჩვენ შუა.  
დავაიმედე: ვარ მეორე ლომი, სასიკვდილოდ რომ  
კოდავს.

მან ბრძანა: ალაჰია ჩვენ ზემოთ!  
ვკადრე: ალაჰი მოწყალეა, შეგვინდობს.  
მას აღმოხდა: შეუძლებელია ახალი რაიმე გითხრა.  
მაშ, მოდი,  
როცა ღამის მოსაუბრენი ჩაიძინებენ! (56, 1).

ხოლო, ხალიფა მუ-ავიიას ერთ-ერთ ცოლთა-  
განს, პოეტური ნიჭით მომადლებულს, დამასკოს  
სასახლეში ასე დაუწერია:

მე მირჩევნია შალის სამოსი და უდარდო გული  
აბრეშუმის სამოსელს.

მე მირჩევნია კარავი, უდაბნოს ქარი რომ არხევს, ამ  
სასახლის

სიმაღლეთ.

მე მირჩევნია გაშლილ ველზე აქლემით სიარული  
ჯორის რბილ

ნაბიჯებს.

მე მირჩევნია ძალღი, სტუმრის მოსვლას რომ  
მახარებს, აქაურ

წინწილათა ხმას.

მე მირჩევნია ერთი ლუკმა პური ქოხის კუთხეში  
ნამცხვრის ნაჭერს.

მე მირჩევნია წერწეტა ვაჟკაცი ამ ჩემს ლენჩსა და  
მსუქან ქმარს.

შემდეგ მკვლევარი აყენებს ერთ მნიშვნელოვან კითხვას: ვინ იყვნენ სიყვარულის ეს მაგალობლები? და თვითონვე იძლევა პასუხს: ესენი გახლდათ კლერკები, სასულიერო პირები, მოხეტიალე აედები, მასწავლებლები (და ყველანი აღზრდილნი იყვნენ ეკლესიაში, სასულიერო მწერლობის წიაღში). ამის შემდეგ საუბრობს ლათინური პოეზიის წარმომადგენელ სევილიელ ეპისკოპოს ისიდორეზე (570-636), რომელიც წერდა სიტყვებს, რაიც ერთგვარ წინასიტყვად გამოადგება შუა საუკუნეთა პოეზიასო:

**ზოგი ამათვანი არის სასულიერო, ზოგი კი საერო,  
აიღე იმ ლექსთაგან და წაიკითხე, რაც უფრო  
მოგწონს.**

ახლა გავიხსენოთ, იგივე იდეა რანაირად მოგვანოდა დავით გურამიშვილმა, როდესაც რუსთველის პოემაზე მსჯელობდა:

**ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,  
ორგზითვე წაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოიჩხეოდა.**

ესე იგი, რუსთველის პოემა ერთდროულად სასულიეროცაა და საეროცო.

აი, როგორ ესმოდათ შუა საუკუნეებში პოეზიის არსი.

მკვლევარი გამოწვლილვით გვესაუბრება და გვიხსნის **მინეზინგერული** სიყვარულის არსს. ამგვარი „სიყვარულის ხელოვნებაში ოთხი საფეხური ითვლებოდა: „მეტრფე იდგა **მორიდებულთა საფეხურზე**, როცა იგი სიყვარულს გულში ატარებდა, მალავდა და მის გამოცხადებას ვერ ბედავდა. 2. როცა ეს **მორიდებული** ქალბატონის ნდობას დაიმსახურებდა და ქალბატონი მეტრფის სიყვარულის ამბავს შეიტყობდა, იგი ადიოდა მეორე საფეხურზე – **მთხოვნელის, მვედრებლის საფეხურზე**. 3. თუ სატრფო ნებას დართავდა **მთხოვნელს**, იგი მისი სიყვარულის მსახურებაში დამდგარიყო, მაშინ ის ხდებოდა **მოსმენილი** და ბოლოს 4. თუ ქალბატონი მას შეინყნარებდა, მას მიანიჭებდა უდიდეს მონყალებას და იგი გახდებოდა მეტრფე... აი, აქ მივედით ისეთ მოვლენასთან, რომელი ჩვეულებრივი მკითხველისათვის გასაკვირველი იქნება. **ეს სიყვარული, ანუ სიყვარულის მსახურება, ასულს, გაუთხოვარ ქალს, ქალწულს არ მიეკუთვნება, არც მიენერება. მინეს მსახურება შუასაუკუნეთა მანძილზე ეკუთვნის მხოლოდ და მხოლოდ გათხოვილ დედაკაცს, რაინდის მეუღლეს.** ქალიშვილნი, ასულნი დიდი ზრუნვით იყვნენ დაცულნი და კარჩაკეტილნი... იმ ხანად სიყვარული იბადებოდა და იზრდებოდა გათხოვილ დედაკაცთა მიმართ და ბევრი იმასაც ფიქრობდა, რომ ცოლ ქმრობა სიყვა-



რულის სამარე არისო. ამიტომ იყო სიყვარულის ეს ოთხსაფეხურიანი გზა ძნელი და ერთგულების გამოცდის ხანაც გრძელი. ამ გამოცდაში შედიოდა აგრეთვე ქალბატონის სურვილის ასრულება, მისი ჭირვეულობით ძნელ დავალებათა შესრულება... ჯვაროსნობაში ქალბატონის ბრძანებით მონაწილეობის მიღებას კიდევ არა უჭირდა რა, მაგრამ მრავალია ისეთი მაგალითი, როცა მეტრფე იძულებულია თავისი ქალბატონის საპატივცემოდ გაუგონარი სიგიჟეც კი ჩაიდინოს. ლიხტენშტაინი თავის ნიგნში „ქალთა მსახურება“ – ამაზეც მოგვითხრობს:

„ჯერ კიდევ ყმანვილი იყო ულრიხ, როცა მან თავისი ქალბატონი აირჩია, და მალე მისი სიყვარული ისე გაულვივდა, რომ ქალბატონის მიერ საბანაოდ ხმარებული წყალის დაღვევისას აღტაცებული იყო... ერთ დღეს მან გაიგო, რომ მის ქალბატონს მისნი ბაგენი არ მოსწონდა და ამიტომ ტუჩების ოპერაცია გაიკეთა. ექვსი კვირის განმავლობაში იტანდა იგი საშინელ ტკივილებს... ერთ ტურნირში მას თითი გაუფუჭეს... თითი მოედუნა და გაუხმა. არც ეს მოეწონა მის ქალბატონს და დაზიანებულმა თითი სულ მოიჭრა... და ლექსთან ერთად თავის ქალბატონს გაუგზავნა – ბედნიერი ვიქნებოდე, თუ ამ თითს შეინახავდიო“ (85-86).

ადიულტერულ (ქმრიანი ქალბატონის მიმართ აღძრულ) სიყვარულში მთავარია არა სიყვარულის ობიექტის ფიზიკური დაპყრობა, არამედ მისი სულიერი დამონება, როდესაც საკუთარი სულის სიღრმეში გიზგიზებს სიყვარული და ეს სახმილი, ეს ქურა რაინდს აწრთობს, ზნეობრივად აღამაღლებს. ამგვარი გააზრება სიყვარულს მხოლოდ სასახლის პოეზიაში მიეცა. „სასახლურ პოეზიაში პირველად და მრავალხმიანად ის ცნობაა შეგნებული, რომ მარადქალური გვიზიდავს“ (88, I). ამ ვითარებაში დედაკაცი თანდათან სწყდება მინიერ, ქალურ საწყისს და თანდათან უერთდება ციურ, მარადქალურ, წმინდა საწყისს. და საბოლოოდ ამას მამაკაცი შეიძლება „მიჰყავდეს განწმენდისაკენ, კაცის ღირსების ამაღლებისაკენ“ (88, I). ამგვარი სიყვარულის დროს ქალი არ არის განსხეულებული, ის მხოლოდ იმდენადაა საჭირო, რამდენადაც საბაბს აძლევს რაინდს, თავისი გრძნობები გამოამყლავნოს. ალემან არტმან ფონ აუეს (1170-1210) პოეზიაში ქალისადმი სამსახური ღვთისმსახურებაშია გადაზრდილი, ხოლო სწრაფვა წარმავალისადმი – მარადიულისადმი სწრაფვაში. იგივე შეიძლება ითქვას სხვა ევროპულ პოეტებზეც.

ამასობაში სასახლის პოეზიამ თანდათანობით შეიმუშავა და გააფორმა მარადქალურის, მიუნვდომელი სინმინდის, უბინო ქალწულის, ციერი

ქალბატონის წმინდა მარიამის კულტი, რაც გადა-  
ეწნა ადიულტერულ სიყვარულს და ასე მივიღეთ  
წმინდა მარიამ-მერის – ამ ცისფერი, შორეული  
ასულის – იდეალი, მარად რომ თავისკენ მიიზიდავს  
მამაკაც პოეტ-მინეზინგერთა ლეგიონებს და მათ  
სულს უსპეტაკებს. მართებულად შენიშნავს ალა  
იასტრებიცკაია: „ქალის კულტი განსაკუთრებული  
ძალით ღვთისმშობელი მარიამისადმი, ქრისტიანუ-  
ლი მითოლოგიის „პირველი ქალბატონისადმი“  
თაყვანისცემით გამოიხატა. მარიამის, „ახალი  
ევას“, პატივისცემა განსაკუთრებით მეთერთმეტე  
საუკუნიდან ძლიერდება“ (იხ. მისი XI-XII საუკუნეე-  
ბის დასავლეთი ევროპა, თბ., 1981, გვ. 94-95).

ბარემ აქვე ითქვას: ყოველივე ეს დაჟინებით მი-  
უთითებს იმაზე, რომ დროა ბოლო მოეღოს ჩვენში  
გავრცელებულ სულელურ ზღაპარს გალაკტიონ  
ტაბიძის მერის ციკლის ლექსების გმირის პროტო-  
ტიპად მერი შერვაშიძის მიჩნევის შესახებ. არაფე-  
რი საერთო ამ ქალბატონს გალაკტიონის პოეზიას-  
თან არა აქვს: გალაკტიონის მერის სახე-ხატი  
მსოფლიო მერიანას ქართული ვარიანტია. ამის გა-  
მოცაა, რომ ქართველი მგოსნის ყველა ლექსში მე-  
რი (იგივე მარიამი) არის წმინდა, შორეული, ცისფე-  
რი, მიუწვდომელი, პოეტის სულის განმწმენდელი  
და ა.შ.

ვ. ნოზაძემ დაადგინა, რომ ცნება **მიჯნურობა** და **მიჯნური** პირველად გვხვდება „ვისრამიანსა“ და „თამარიანში“, აგრეთვე თამარ მეფის ისტორიკოსთა ნაშრომებში, მანამდე – არსად! შემდეგ სარწმუნოდაა დასაბუთებული, რომ **მიჯნური** და **მიჯნურობა** ქართულ ნიადაგზე შექმნილი წმინდა ქართული ტერმინებია, აი, როგორ მიგვიღია ისინი:

ძველი არაბები თვლიდნენ, რომ ღმერთი ადამიანს უბოძებს ნიჭს, უნარს. ამგვარი უნარით შეპყრობილი არის გიჟი, შეთი. ამგვარ ადამიანს არაბები უწოდებენ შეპყრობილს, ანუ **მაჯნუნს**. ამგვარ შეპყრობილ-შეყვარებულებს (მაჯნუნებს) ხშირად ვხვდებით არაბულ პოეზიაში. რუსთველიც მკაფიოდ აცხადებს: „**მიჯნური შმაგსა** გვიქვიან არაბულითა ენითა“. მიჯნური არისო შმაგი, გიჟი, შეთი. რა ინვევს სიშმაგეს? „მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა“. იმიტომაც ირევა, რომ „მას“ ვერ ეზიარებაო. ეს „მისისა“ არის **ღმერთი**.

და, მართლაც, წინა სტროფში საუბარია ღვთისადმი სიყვარულზე: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“. ღვთის მიჯნურობას ჭკვიანები (უბრალო, ამქვეყნიური ადამიანები ვერ მისწვდებიან, ვერ ეზიარებიანო).

ესაა **მიჯნურისა** და **მიჯნურობის** ფილოსოფიურ-აზრობრივი პლანი. ახლა მის ფორმობრივენობრივ ხასიათზე: „არც „ვისრამიანის“ სპარსულ-

მა ორიგინალმა და არც საერთოდ კლასიკურმა სპარსულმა ენამ სიტყვა **მაჯნუნ**-ისაგან ნაწარმოები ზმნა ან ცნება არ იცის; ქართული „ვისრამიანის“ **მიჯნურს, გამიჯნურებას** და მისთანათ სპარსულ ორიგინალში არსად არ შეესაბამება **მაჯნუნთან** დაკავშირებული რაიმე სიტყვა; შეიძლება სპარსულში შევხვდეთ გამოთქმას, ვთქვათ, ასეთს: **უ მაჯნუნნ შოდ** („ის მაჯნუნი გახდა“), მაგრამ ეს მხოლოდ მეტაფორული გამოთქმა იქნება და არა ენობრივი მოვლენა“... ქართულში კი „გამიჯნურდა“, „მიჯნურობს“, „გამიჯნურება“ გაზმნავებული სიტყვააო.

ამრიგად, უცხოური კერძო სახელისაგან **მაჯნუნი** ქართულმა ენამ აწარმოა ახალი სახელი, საზოგადო არსებითი სახელი **მიჯნური**, ხოლო ამ უკანასკნელისაგან ზმნები: **გამიჯნურდა, მიჯნურობს** და სახელზმნა **გამიჯნურება, გამიჯნურებული...**

ასე მოძებნა მკვლევარმა რუსთველური მიჯნურობის პირველი ზანდუკის ოქროს გასაღები. ამის შემდეგ მას აღარ უძნელდება უძნელეს საკითხზე მსჯელობა. და იგი იხილავს ფრაზას: **„ვთქვა მიჯნურობა პირველი“**. მიჯნურობა პირველი – ეს არის ღვთის სიყვარული. ტომი გვართა ზენათა – კი არისო ანგელოზნი.

საღვთო სიყვარული ჩვეულებრივი ადამიანი-სათვის არის საძნელო (საჭირო) საქმე: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“. ამ სიყვარულის აღსაწერად სიტყვათა გამონახვა, გამოძებნა, გამოგება ადვილი როდია. ეს პირველი (საღვთო) მიჯნურობა – „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“. ესე იგი, ეს საზეო სიყვარული აღმაფრენის, ექსტაზის მომცემია; მას „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. მისმა მცდელმა უნდა აიტანოს ბევრი გასაჭირი.

რატომ არის საღვთო სიყვარული ძნელი, მძიმე, წყენათა მომგვრელი?

„ეს არის საკითხი **მისტიკური სიყვარულისა**, რომლის აღწერა არც ისე იოლია. მისტიკოსები იტანჯებიან ღმერთისადმი სიყვარულით...“ ეს სიყვარული თვით მეტრფისათვისაც კი გაუგებარია, მაგრამ მაინც ესაა **ნეტარი ტანჯვა**. ეს „საზეო“ ტრფიალი ერთდროულად აღმაფრენის მომცემიცაა და დაცემასაც იწვევს. საქმე მარტო ის კი არ არის, რომ საკუთარ გვამს ტანჯავს მისტიკოსი, ის იმის გამოც იტანჯება, რომ თავს ღვთის სიყვარულის ღირსად არა თვლის, ან კიდევ, ღმერთი არ თვლის მას თავისი სიყვარულის ღირსად (93, II). და ეს განმარტება, მეტი რომ არ შეიძლება, ისე ზუსტად „მოეთავსება“ დ. გურამიშვილის „ზუბოვკას“ (სამწუხაროდ, ვ. ნოზაძეს ამ შემთხვევაში გურამიშ-

ვილის ეს ლექსი როგორღაც მხედველობიდან გამოჰპარვია). „ზუბოვკის“ ლირიკული გმირი შეეყარა ქალს (ეგზოთერული პლანი ლექსისა). მას სიყვარულსა სთხოვს. ის კი შორს დაიჭერს. არ ხარო ჩემი ღირსი. ამან ზნეობრივი ჭმუნვა შეჰყარა ლირიკულ გმირს. შემდეგ ეს „ქალი“ უკვე ცაში ჩანს. პოეტი კი ამბობს: „ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა“. ბოლოს კი ჯვარცმულსა და ხელშეკრულს, მკვდრეთით აღმდგარ ქრისტეს, რომელიც ცად ეგულვის, პოეტი შესთხოვს:

**ან, შენ, ჩემო საყვარელო, იმყოფები სადა?  
ქვესკნელსა ვარ, ვერა გხედავ, მეგულვები ცადა;  
გეაჯვები, ნუ გამწირავ, წამიყვანე მანდა!**

იგივე მოტივი მეორდება დ. გურამიშვილის მრავალ სხვა ლექსშიც. ავიღოთ „სიმღერა“. აქაც ქრისტე არ კადრულობს, არ იყვარებს ადამიანს:

**მე ვარდი ვარ, ბულბულთ მრთავი,  
ყვავს რად მოგცე თავი?!  
მე მისთვის არ მიკადრა მან,  
შეირთო სხვამ, პირ-ბადრამან.**

ყოველივე ამის შემდეგ გავიხსენოთ მეხტილდ ფონ მაგდებურგის (1212წ.) ნათქვამი:

„ტკბილო ბატონო, შვენნიერო ჭაბუკო, სანატრელო ახალგაზრდა იესო, საყვარელო ქმარო, ჩემო

ტკბილო იესო ქრისტე...” (ამოღებულია „მიჯნურ-თმეტყველებიდან“, გვ. 96, II).

როგორც ვხედავთ, ერთი მისტიკოსი პოეტი-სათვის რომ ქრისტე „შენიერი“ ჭაბუკია, მეორისათვის იგი მომხიბვლელი ზუბოვკელი ქალია. და, როგორც ზვიად გამსახურდია წერს, ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა მისტიკურ ლიტერატურაში.

ვ. ნოზაძე სამართლიანად დაასკვნის: არსებობს ორგვარი სიყვარული – ქალბატონისადმი სიყვარული „ფრაუნმინნე“ და ღვთისადმი ტრფობა – „გოტტესმინნე“. „ვეფხისტყაოსანში“ „გოტტესმინნე“ პირველ ადგილზე დგას, როგორც მიჯნურობა ღვთის მიმართ; ხოლო დედაკაცისადმი სიყვარულზე, ანუ „ფრაუნმინნეზე“, აგებული არის თვით პოემა (94, I), მაგრამ ეს ხორციელი, ამქვეყნიური სიყვარული არის ამაღლებული, რაკილა მაღალ, ღვთაებრივ, პირველ სიყვარულსა ჰბაძავსო (ზუსტად ამ თვალსაზრისს იმეორებს და ახალი არგუმენტებით ამტკიცებს ზვიად გამსახურდია თავის „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველებაში“, ოღონდ იგი საამქვეყნო სიყვარულშიც ღვთის სიყვარულის ალეგორიას ხედავს).

„მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ – **მას ერთსა** იგივეა, რაც **მას ღმერთსა**. რატომ ვერ ეზიარებიან ჭკვიანნი? იმიტომ, რომ მისტიკური სიყვარული არაა დამოკიდებული ჭკუა-



გონებაზე. ამგვარი სიყვარული ჭკვიანთათვის სი-  
გიჟედ აღიქმება. მკვლევარი „სიყვარულ პირველს“  
ხედავს „დივინა კომედიამიც“ – ესააო **სიყვარული  
მარადი.**

„ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცსა  
ჰხვდებიან“ – აქ სიტყვა „ხელობანი“ სულაც არაა  
ხელობა ან ხელოვნება. აქ ლაპარაკია ხელობა-სი-  
გიჟეზე. ეს ხელობა-სიგიჟე არის ქვენანი, ესე იგი,  
არა ღვთის, არამედ დიაცის სიყვარულის ნიადაგზე  
აღმოცენებული; მაგრამ ეს არაა გარყვნილება, თუ-  
კი – „მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შო-  
რით ბნდებიან“.

ესე იგი, თუ „ხელობანი ქვენანი“ (ამქვეყნიური  
გიჟობა) „ზენა ხელობას“ (ღვთაებრივ გიჟობას)  
ჰბაძავს, იგი მოსაწონია, სასიკეთოა, მისასალმებე-  
ლია. აქედან რუსთველური კონცეფცია სააქაო სიყ-  
ვარულისა: სიძვა სხვაა, იგი სხვაა, შუა უზის დიდი  
ზღვარი. ჭეშმარიტი ამქვეყნიური სიყვარული  
ღვთაებრივი რამაა, თუ მიჯნურნი არ სიძვენ, არ  
ბოზობენ და დაქორწინებამდე შორით ბნდებიან,  
შორით ინვიან სიყვარულის ცეცხლით (94, II).

ვიკტორ ნოზაძე ამის შემდეგ თამამად აკრიტი-  
კებს ყველას, ვინც ალლო ვერ აულო და ვერ მის-  
წვდა რუსთველურ კონცეფციას პირველი (საღ-  
ვთო) მიჯნურობის შესახებ: „პროფესორმა მარმა  
გააძევა შაირი: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი

ვერ მიჰხვდებიან“, გააძევა სრულიად უსაფუძვლოდ. პროფესორი მარი ამბობდა – იგი იმდენად ყალბია, არ ეკუთვნის შოთას, რომ მის შესახებ მართლაც საჭირო არ არის განმარტებაო. მისი აზრით: ჩნდება ახალი, უცხო რუსთავის პოეტისათვის, მომენტი, სახელდობრ: წარმოდგენა სიყვარულზე ღმერთისადმი. და ეს ღმერთისადმი მიჯნურობა დაპირისპირებულია და დანინააღმდეგეებული არის არა მარტო კაცის ყოველგვარ სიყვარულთან, არამედ არის ერთად ერთი უზენაესი გვარი სიყვარულისა; მასთან შედარებით კაცური (კაცობრივი) სიყვარული დიდად გაიდევალებული მის გამოცხადებაში, არის მხოლოდ რაღაც მიმბაძავი, მეორე ხარისხოვანი. არაფერი ამის მსგავსი შოთას არ შეეძლო ეთქვა... შოთა არის მგალობელი სწორედ კეთილშობილური და ამაღლებული სიყვარულისა, თუმცა ეს სიყვარული მინიერია; შოთა არ უპირისპირებს მას არავითარ ზეციურს და მასში არ ხედავს არავითარ მდაბალს. არამც თუ ეს ლექსი („მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“), არამედ მასთან დაკავშირებული მესამე („ვთქვა მიჯნურობა პირველი“)... და მეხუთე („მიჯნური შმაგსა გვიქვიან“...) დაწერილნი არიან შოთასათვის უცხო თემაზე...“ – ასე მსჯელობდა ნ. მარი. შაირნი კი არ არიან ყალბნი, არამედ მთელი ეს მსჯელობა არის ყალბი, რიოში“ (95, II).

პოემის საღვთო და საერო სიყვარულის არსს ზედმინევნიტ ზუსტად და ადვილად გასაგები ენით გვიხსნის გამოკვლევის ეს პასაჟი:

„ჩვენ უკვე ვიცით, რომ არაბულად მიჯნურს ჰქვია შმაგი, გიჟი –

**მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა...**

ისიც ვიცით, თუ რატომ შმაგობს... იმიტომ, რომ ღმერთის, მის მიღწევას თავისი სიყვარულით ვერ ახერხებს და ამით წყენას, ანუ მწუხარებას, განიცდის.

**მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიჰხვდომისა წყენითა.**

მაგრამ არიან ისეთები, რომლებიც ღმერთთან ახლოს მიდიან, – მას თავისი სიყვარულით უახლოვდებიან; ისინი თავიანთი აღმაფრენით დაშვრებიან, ესე იგი, დაიღლებიან:

**ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა.**

ღმერთი ბადებს მიჯნურობა-სიყვარულს, მასვე ძალუძს მისი აღმოფხვრაც. ამიტომ ეხვეწება ავთანდილი მას, ნუ აღმოფხვრი ჩემს გულში ამ სიყვარულსო... ავთანდილის სიტყვით რომ გავიმეოროთ, „იგია მზრდელი ყოვლისა დანერგულ-დათესილისა“. მის ძალაუფლებაშია მიჯნურობის წყლულის განკურნება: „ღმერთსამცა ვით არ შეეძლო კვლა

განკურნება წყლულისა?“ ამიტომაცაა, ავთანდილი გაბედულად რომ ეუბნება ტარიელს: რაკი ღმერთმა დანერგა თქვენს გულში სიყვარული, იგი მოგცემს განკურნების წამალსაც და, თუ „თქვენ ერთმანერთს არ მიჰხვდეთ, მე სულნი ამომხადენით!“

ამის შემდეგ მკვლევარი დაასკვნის, რომ, პოემით, არის სამი სახის მიჯნურობა: ა) მიჯნურობა ღვთაებრივი, მისტიკური; ბ) მიჯნურობა ადამიანური, მიწიერი, ამაღლებული; გ) მიჯნურობა ხორცადი, მრუმობა-სიძვა, ეროტიკული (100, II).

აღნიშნულის შემდეგ მკვლევარი გადადის მიჯნურთა ზნეობის მიმოხილვაზე. პოემაში გაცხადებულია:

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.

აღნიშნულ სტროფში იმთავითვე ყველაფერი გასაგები იყო და დავას არაფერი იწვევდა, გარდა ორი ხაზგასმული ცნებისა. ზოგი მეცნიერის აზრით, მესამე ტაეპში **სიმდიდრე** კი არ უნდა ყოფილიყო, არამედ ზოგიერთი ხელნაწერის იკითხვისი – **სიმდაბლე** (ამ ბოლოს ეს აზრი გაიზიარა ბატონმა ნოდარ ნათაძემაც). ამასთანავე, **მოცალეობა**, ზო-

გის აზრით, ნიშნავს დროის ქონას, **მოცლილობას**. ამ უკანასკნელის შესახებ საშუალება მქონდა ჩემი აზრი გამომეთქვა (იხ. ჟურნ. „სკოლა და ცხოვრება“, 4, 1988), სადაც აღვნიშნავდი, რომ აქ **მოცლილობაზე** კი არაა საუბარი, არამედ **მოცალე-ობაზე** (ჯუფთობაზე, შესატყვის ნყვილეულზე-მეთქი). რუსთველის აზრით, მიჯნური უნდა იყოს სატრფოს შესატყვისი, ცალი, „პარა“, „ნაპარნიკი“, მენყვილე, შესადარი, ჯუფთი. საქმე რომ მოცლილობაზე მიდგეს, მაშინ ავთანდილი ვერასოდეს გახდება მიჯნური, რადგან ყოველთვის მოუცლელი და საქმით დაკავებულია.

ვ. ნოზაძეს ორივე განმარტება მიაჩნია შესაძლებლად, მაგრამ უფრო **მოცლილობისაკენ** იხრება; რაც შეეხება სიმდიდრეს, უნდა აღვნიშნოთ: ყოველთვის მიმაჩნდა და ახლაც მგონია, რომ აქ აუცილებლად უნდა იყოს **სიმდიდრე** და არავითარ შემთხვევაში – **სიმდაბლე**. ჯერ ერთი, მომდევნო სიტყვა **სიუხვე** აუცილებლობით მოითხოვს სიმდიდრეს. რუსთველმა კარგად იცის, რომ სიუხვის განხორციელება ძალუძს მდიდარს. არას მექონი ვერ იუხვებს; მეორეც, რუსთველის საზოგადოებაში არ შეიძლებოდა ტურფა, ბრძენი, ტკბილმოუბარი, გონიერი, მძლეთა მეზრძოლთა მძლევნი კაცი ღარიბი ყოფილიყო. ასეთი ყოველმხრივ შემკული პიროვნება სიმდიდრესაც (ამ სიკეთესაც) მოიმკიდა. ასეც

არის: ავთანდილი, ფრიდონი, ტარიელი – მდიდრები არიან სწორედ მატერიალური თვალსაზრისით. დიდად მიხარია, რომ ჩემს ამ თვალსაზრისს წარმოუდგენელი ძალით ამყარებს ვ. ნოზაძე, როცა ბრძანებს: „მიჯნური უნდა იყოს ბრძენი, ჭკვიანი. იგი უნდა იყოს მდიდარი; აქ განსამარტებელი არის სიტყვა „მდიდარი“. სახარებაში ცნებას „მდიდარი“ აქვს მნიშვნელობა: ძლიერებისა, უმაღლესობისა, „მაიესტეტობისა“, – რუსულად: „ველიჩიე“. „მდიდარი“ არის ნივთიერი სრულყოფის, დიდი ქონების ადამიანი, მაგრამ ამ ცნებას აქვს დამატებითი მნიშვნელობაც. სახელდობრ: ძლიერი ძალაუფლებისა და ღონის, ძლიერების მქონებელი, რაც უდრის გერმანულ ცნებას „რაიხ“. მაგალითად – „დერ რაიხე კოენიგ“ არის მდიდარი მეფე, რაც ნიშნავს ძლიერი, მორჭმული, ან „რაიხერ გოტტ“ – ღმერთი ძლიერი; დიდი ქონების პატრონი და, ამასთან, ხელგამწილი და უხვი“ (101, I).

დამატებით აღვნიშნავ: გამოკვლევის სხვა ადგილებში ვ. ნოზაძეს მოჰყავს მიჯნურთა ზნეობის გამომხატველი აღმოსავლური კოდექსები. ჩემი ყურადღება მიიპყრო იმან, რომ **ყველა კოდექსში** ხაზგასმულია: მიჯნური უნდა იყოსო მდიდარი:

„ძველ ინდურ სანსკრიტულ მწერლობაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ საკითხს, თუ როგორი უნდა იყოს მეტრფე-შეყვარებული-მიჯნური. „პანკა-

საიაკა“-ში ნათქვამია – შეყვარებული უნდა იყოსო: სათნოიანი, ლმობიერი, ნებიერი, მჭევრმეტყველი, თავაზიანი, ლამაზი, **მდიდარი**, გონიერი... „შრნგარატილაკა“-ს მიხედვით, მეტრფე უნდა იყოს: უხვი, კარგი სახლიდან, სიყვარულში განვრთნილი, ხელოვნებათა მცოდნე, ახალგაზრდა, **მდიდარი (ქონებით)**, გმირი, მომთმენი... ყველა თხუზულებაში („რუდრათა“, „შრნგარატილაკა“, „კავიალამკარა“ და სხვა) მეტრფისათვის სავალდებულო თვისებად არის აღნიშნული – კეთილშობილება, ანუ წესნიერება, **სიმდიდრე (ქონებით, ფულით)**, უხვობა...“ (105).

ვფიქრობ, ამიერიდან მაინც აღარ გახდება სადავო, საძიებელ ადგილას რა უნდა ეწეროს – **მდიდარი** თუ **მდაბალი**!

მკვლევარი გამონვლილვით იხილავს მომდევნო სტროფებსაც, ოღონდ საყოველთაოდ მიღებული და აღიარებული იდეებისაგან განსხვავებულს აქ არაფერს ბრძანებს. ამიტომ მე ყურადღებას მხოლოდ სადავოდ მიჩნეული ადგილების მისეულ ინტერპრეტაციას მივაქცევ.

სტროფში –

ხამს, თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს,  
არ ბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, **მოყვარესა აყივნებდეს**.

საგულისხმოა **მოყვრის მოყივნების** კიცხვა. მკვლევარი სატრფოსათვის სახელის გატეხვის რუსთველისეული კიცხვის სამართლიანობას ძველი ქართული სამართლის კოდექსითაც ადასტურებს. ძველი კანონებით, თურმე, **მოყივნება** ისჯებოდა. „ბეჟა მანდატურთ უხუცესის, ათაბაგის სამართლის ძალით, „მოყივნება“ ისჯება (მუხლი 19) – „თუ მოაყივნოს და შეარცხვინოს, სისხლი ნახევარი მისცესო“. მუხლი 23 – „თუ დედანულმან დედა-ნულისა ცოლსა უარშიო უყოს და მოაყივნოს, – გინა ნებითა, – გინა უნებლითა, – და განუმჟღავნდეს, გინა მეყვისსაგან, დაუურვოს ცოლის ქმარსა, სრული სისხლი მიეცეს, და ბატონმა მისმან ნიფხავით ოდენ შიშველი და ყელ-საბლიანი უბანთა ზედა განჭირებული მოავლოს“-ო (103, I).

როგორც ითქვა, ევროპული და აღმოსავლური რომანების მსგავსება-განსხვავების ძიებისას მეცნიერმა მაშინვე შენიშნა უმთავრესი: „პირველი განსხვავება და მთავარი ის არის, რომ, კურტუაზიული სიყვარულის წესის თანახმად, სატრფო უნდა ყოფილიყო ქალბატონი, გათხოვილი ქალი, მაღალი წრის დედაკაცი. არც ინდურ, არც ირანულ, არც ქართულ მწერლობაში სატრფო არ არის ქალბატონი, გათხოვილი ქალი“ (105, I). ასევე საინტერესო ჩანს ავტორის შემდეგი დაკვირვება: „ვეფხისტყაოსანში გვაქვს სამ-გვარი რომანი – 1. რომანი დრამატიუ-



ლი (ნესტანისა და ტარიელისა); 2. რომანი მშვიდი და წყნარი (თინათინისა და ავთანდილისა); 3. რომანი ეროტიკული (ფატმანისა). მაგრამ რომანი ჩვეულებრივად სიყვარულის საქმეში დაბრკოლებათა გადალახვას, სიყვარულისათვის ბრძოლას გულისხმობს და, ამისდა მიხედვით, ვეფხისტყაოსანში ჩვენ გვაქვს მხოლოდ ორი ნამდვილი რომანი – ნესტანისა და ფატმანისა“ (იქვე).

რუსთველისეული მიჯნურობის უკეთ გასაგებად საჭიროა მკვლევრის კიდევ ერთ დაკვირვებას ვიცნობდეთ. მისი აზრით, პლატონის შემდეგ მსოფლიოს მოედო იდეა, რომ სიყვარულს ღმერთი ბადებს და ავრცელებს. ეს სიყვარული კი არაფერია, თუ არა მსგავსი სულების ერთი ნახევრის მეორე ნახევართან შეერთება. მსგავსი რაკი მსგავსს იცნობს, მათ შორის სიყვარული წამიერად, მყისიერად მყარდება. აქედან: ვისისა და რამინის, ტარიელ-ნესტანის პირველივე ნახვისთანავე დაბნედა-შეყვარება. მოყვარულ სულთა ორი ნახევარსფერო ერთმანეთს დაეძებს და აჰა, იპოვეს კიდევ ერთმანეთი, ტარიელ-ნესტანის გვამებში ჩასახლებულებმა. ამ ორი სულის ერთობა და სიყვარულით შედუღება, შერთვა, შეერთება იმთავითვეა ღვთით განსაზღვრული. ამიტომაცაა, ავთანდილი რომ ასე თამამად ეუბნება ტარიელს: **ღმერთს თქვენი დაშორება თუ უნდოდეს, მაშინ თავიდანვე აღარ შეგყრიდა-**

**თო; თუ მე თქვენ ერთმანეთს არ შეგახვედროთ, თავი მომკვეთეთო.**

ამ მსოფლიო კონტექსტში „ჯდება“ პოემის სიყვარულიც. ვ.ნოზაძე წერს: გერმანელი მინნეზინგერის ჰაინრიხ ფონ მორუნგენის ლექსში სიყვარული, რომელიც არის წინასწარ დადგენილი ვაჟსა და ასულს შორის, ღვთისაგან დაბადებული, გადალახავს დროსა და სიკვდილს და საიქიოში მარადიულად იარსებებს (107, II). მეორე გერმანელი მწერალი ნიკოლაუს ლენაუ ამბობს: „როცა ორი ადამიანი ერთმანეთს ეკუთვნის, როგორც ჩვენ, მაშინ შეიძლება კიდევაც იმედი ჰქონდეთ მათ, რომ ისინი კვლავ ერთმანეთს შეხვდებიან. ჩვენს ბედნიერებას ვერაფერი დააბრკოლებს. ჩვენ მათ იქ (მუნ, საიქიოში) მოვიპოვებთ“ (108, I). ტარიელსაც ასეთი სინამდვილის რწმენა აქვს, როდესაც ამბობს: **„აქა გაყრილი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით“**. სხვათა შორის, შეყვარებულ სულთა ერთობის მსგავსი იდეა არეკლილია ვასილ ბარნოვის „ტკბილ დუდუკებში“.

განსაკუთრებული აზრობრივი დატვირთვა აქვს თავს „მაჯნუნობა“ და „მიჯნურობა“ (115), სადაც გარკვეულია ამ ორი ცნების არსი და ნაჩვენებია მათი გარეგნული ფორმობრივი მსგავსება და დიდი შინაგანი სხვაობა.

მკვლევარი წერს: არაბულად „მაჯნუნ“ არის გიჟი; ეს იყო ზედმეტი სახელი არაბული თქმულების პოეტი-პერსონაჟის ყაისისა. ყაისს უყვარდა ლაილა, არ შერთეს, სხვაზე გაათხოვეს. ქალს ქმარი არ უყვარდა. ყაისი ჩამოხმა, გაგიჟდა, უდაბნოს მიაშურა, „გაიჭრა“, მხეცთა თანა დაიდო ბინა. ლაილას ქმარი გარდაიცვალა. ქვრივი ყაისს მიაშურებს, მაგრამ მალე კვდება. მას ყაისიც გადაჰყვება. ეს თქმულება უიღბლო სიყვარულისა შემდეგ მთელს არაბეთს მოეფინა და ასე შეიქმნა მისი მრავალი ვარიანტი.

ყაისისა და ლაილას ამბავი ყველაზე უკეთ დაამუშავა ნიზამი განჯევიმ 1188 წელს შირვანის შაჰის აღსართანის დავალებით. ეს აღსართანი თამარ მეფის ვასალი გახლდათ. ნიზამის გენიამ ახალი, უფრო ძლიერი სიცოცხლე მიანიჭა ამ თქმულებას. ნიზამიმ საკმაოდ რეალისტურ თქმულებას მეტი მისტიციზმი და ღვთაებრივი ელემენტი შესძინა. ყაისსა და ლეილას ერთმანეთი სკოლაში შეუყვარდებოდათ. დედ-მამა ლეილას მალავს. ყაისი ტირის, დადის ქუჩებში, სასიყვარულო ლექსებს გალობს, ხდება პოეტი, გიჟი-პოეტი. მას უკან დასდევენ და მისძახიან: მაჯნუნ, მაჯნუნ (გიჟი, ხელი). ყაისის მამამ ლეილის მამას სარძლო სთხოვა. ლეილის მამა უარზეა: გიჟს როგორ შევრთო ასულიო?! მამა შვილს შეჰპირდა: ლეილას თავი დაანებე, სხვას

შეგრთავო. მაჯნუნი უდაბნოში გარბის. იგი ლეი-  
ლაზე ლექსებსა თხზავს, ხშირად იბნიდება, გული  
მისდის. მამამ ავადმყოფი შვილი წმინდა ადგილას,  
მექაში, მიიყვანა, სთხოვა: ღმერთს შეევედრე, ამ  
სიყვარულისაგან მიხსენო. შვილმა პირიქით შეს-  
თხოვა: ღმერთო, კიდევ მეტად გამიძლიერე სიყვა-  
რულიო. ყაისი ისევ გაიჭრება. მამა მიდის უდაბნო-  
ში და ჭკუას არიგებს. ამაოდ! ყაისს შეიბრალებს და  
შემწეობას აღმოუჩენს მდიდარი და ძლიერი ნაუფა-  
ლი. ნაუფალი ებრძვის ლეილის მამას ქალის წასარ-  
თმევად. როდესაც ყაისი ხედავს, რომ ნაუფალი  
იმარჯვებს, სასონარკვეთილებაში ვარდება. როცა  
ლეილის მამა იმარჯვებს, გახარებულია. დამარ-  
ცხებული მამა ნაუფალს ევედრება, უკანასკნელ  
მონას მიეცი ჩემი ასული, ოღონდ იმ გიჟს ნუ მის-  
ცემო. მაჯნუნი ვერ ლებულობს ლეილას, ოღონდ  
ამაზე აღარ ნუხს. მონადირე ტყეში შვლებს დაკ-  
ვლას უპირებს. ყაისი ეტყვის: მათი თვალები ლეი-  
ლის თვალებს მაგონებენ და ნუ დახოცავო! ერ-  
თხელ ყაისს აცნობეს: ლეილა გათხოვდაო. ყაისი  
თავს მინას ურტყამს. მერმე მხეცებთან მეგობ-  
რობს, ლეილა მას წერილს უგზავნის. მისი კითხვი-  
სას ყაისი დაბნდება. იგი ბალახით იკვებება. დედაც  
ესტუმრა ტყეში, მალე დედაც მოუკვდა. შემდეგ ბი-  
ძას ყაისთან ლეილა მიჰყავს. ყაისი ახლოსაც არ მი-  
დის ქალთან. ის მარტო ლექსებს გალობს ლეილა-

ზე. სევდით მოცული ლეილა შინ ბრუნდება. ერთ-ერთ სტუმარს ყაისი ეუბნება: მე ვარ სიყვარულის შაჰინ შაჰიო, სიყვარული ჩემი არსებააო. მალე ლეილაც გარდაიცვალა. ყაისმა იგი საფლავზე დაიტირა. ბოლოს თვითონაც ლეილას საფლავზე დალიასული.

შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს ნ. მარის სიტყვები: „მე ყურადღებას ვაქცევ განსაკუთრებით ერთ ხაზს, რომელიც უდიდესი განვითარებით ჩანს მხოლოდ აღმოსავლეთის რომანტიკოსებთან; ეს არის ნასვლა ტყეში მხეცებთან, გაველურება... სასონარკვეთილებისაგან, შორს გულქვა ადამიანებისაგან და ცხოვრება განუშორებელი აზრით თავის საგანზე, სახელდობრ, სატრფოზე, და ერთი ღრმა გრძნობით, სახელდობრ, მისდამი სიყვარულით. ამ მოტივზე დამყარებული არის მთელი ცნობილი რომანი „ლეილა და მეჯნუნ“ და თვით ვეფხისტყაოსანის მთავარი გმირი ამგვარ შეყვარებულთა ტიპის წარმომადგენელი არის“... (119, II). შემდეგ მკვლევარი თვითონ ბრძანებს:

„რომ ვთქვა: აკადემიკოსი ნიკო მარრი არ იცნობდა ნიზამის პოემას „ლაილა და მეჯნუნ“-ს, ვინ დამიჯერებს!

რომ ვთქვა: აკადემიკოსი, პროფესორი ნიკო მარრი არ იცნობდა რუსთაველის პოემას „ვეფხისტყაოსან“-ს, ვინ დამიჯერებს!“

მაგრამო, როგორც გინდათ იფიქრეთ და, ნიკო მარის ეს დასკვნა „არის მხოლოდ ზერელე დასკვნა და, რასაკვირველია, თავიდან ბოლომდე მცდარი და გაუმართლებელი, ყალბი, რიოში“ (129, II).

შემდეგ მეცნიერი თავად იძლევა ახალ დასკვნას:

„რა მსგავსებაა პოემა „ლაილა და მაჯნუნ“-სა და ვეფხისტყაოსანს შორის? – ერთად ერთი და ისიც არა არსებითი; ეს ის, რომ ყაისის-კაისი სოფელს გაექცა და უდაბნოში ცხოვრობს, მხეცებთან ერთად დაიარება, და ამ შემთხვევაშიც ეს მსგავსება ორივე ფეხზე მოიკოჭლებს, რადგან ყაისი თუ მხეცებს იმეგობრებს, მათთან ერთად ცხოვრობს, მათ მფარველობს, თავის ლუკმას უნაწილებს, – ტარიელიც სოფელს გასცილდა, ტყედ და ველად რბის, მაგრამ, – პირიქით, – მხეცებსაც ხოცავს, ნადირსაც კლავს საჭმელად... მათი „გაჭრის“ მიზეზიც სულ სხვადასხვა სიყვარული არის... მაჯნუნი კაისის სატრფო იქვე არის, დედმამის ბანაკში! ტარიელის სატრფო გადაკარგული არის... მაჯნუნს ეხმარება ნაუფალი... და, როცა გამარჯვების სასწორი ნაუფალის მონინააღმდეგის მხარეზე გადაინევს, – ეს მაჯნუნს ახარებს. ყაისს რომ ლაილას შერთვის სურვილი ჰქონოდა, ცხადია, იგი ნაუფალის გამარჯვებას ინატრებდა...

ტარიელი კი... ქაჯეთის ციხეს იპყრობს და ნესტანს ათავისუფლებს, მას ცოლად ირთავს! (120, I).

მკვლევრის სამართლიანი აზრით, „გაჭრა“ ყველა მწერალთან ერთნაირია. ესაა ტყე-ღრე და ნადირთა, მხეცთა ასპარეზი, მაგრამ მთავარია მოტივი და მიზნები, ქცევები. აქ კი სრული განსხვავებაა. და ეს განსხვავება გულისხმობს **მაჯუნობისა და მიჯნურობის** კარდინალურ სხვაობას.

„მაჯუნუნ ყაისის სიყვარული სულ სხვაგვარი არის, და მას მიზნად არა აქვს თავის სატრფოსთან შეერთება; მაშინ, როცა ტარიელის სიყვარული სულ სხვაგვარი არის და მას მიზნად დასახული აქვს სატრფოსთან შეერთება და მისი შერთვა.

ყაისის სიყვარული მაჯუნობით განისაზღვრება.

ტარიელის სიყვარული მიჯნურობით შემოიფარგლება.

მაჯუნობასა და მიჯნურობას შორის ვეებერთელა უფსკრული არის ჩახეთქილი.

და როგორც თვითონ ლაილა ამბობს –

მიახლოება გაფუჭებაა; იგი სიყვარულის რელიგიაში დასაგმობია – ეს არის მაჯუნობა, ხოლო ტარიელისა და ნესტანის მიჯნურობა არის ცეცხლადი სწრაფვა მიახლოებისა და შეერთებისათვის“ (120, I).

მაშინ, როცა ხალხის, ბრბოსათვის მაჯუნუნ-ყაისის სიგიჟე ჩვეულებრივი უარყოფითი შინაარსის

შლეგობაა, ნიზამისა და მაჯნუნისათვის ეს „მაჯნუნობა“ არის უუმალლესი სიცხადე, ნათელმხილველობა, ღვთაებასთან დაკავშირებისა და ზიარების კარიბჭე. ესაა ზურგის შექცევა ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის, სააქაო ტანჯვის შეგრძნება და ამ გზით ზენაართან ნეტარი სიახლოვის მიღწევა; საამქვეყნო დაღუპვა ნიზამისათვის ბოროტება კი არ არის, არამედ უმალლესი ბედნიერების გზა. ყაისი გაურბის ლეილასთან შეხვედრას და ამ დაშორების ტანჯვით ზენაარულ სიყვარულს ეზიარება. იგი საერთოდ უარყოფს ამქვეყნიურ, მდაბალ სიყვარულს, და ამქვეყნიური მდაბალი სიყვარულითა და ტანჯვის გზით ზენაარულ სიყვარულს „მო-ცა-იპოვებს“, იგი, ნიზამისა არ იყოს, ღვინოს არ იგემებს, არამედ მხოლოდ ღვინის სუნით კმაყოფილდება. ლეილასთან შეყრას არც ლამობს მაჯნუნი. მისთვის საკმარისია ლეილას შორეული ტრფიალება. ლეილას ქმარი საგანგებოდ მოკლა ნიზამიმ. თითქოს ამით ხელ-ფეხი გაუხსნა სატრფოებს შესაერთებლად, მაგრამ არა: მეტრფეებს ნაბიჯიც არ გადაუდგამთ შესაერთებლად: ლეილა თავის კარავში დარჩა, ყაისი – უდაბნოში. რატომ? იმიტომ, რომ მათი სიყვარულის აბსოლუტურობა თავიდანვე გამოირიცხავდა მინიერ სიყვარულს. თვითონ ნიზამი აღნიშნავს: ყაისის სიყვარული არისო ვით მისტერია, რომელიც არ განიმარტება. მაჯნუნიც აღიარებს



ერთგან: სიყვარული ლეილასადმი არ ამოიგლიჯება გულიდან და ამ საიდუმლოს ვერავინ განმარტავს; იგი შევიდა გვამში დედის ხსენთან ერთად და დატოვებს ჩემს გვამს სიკვდილთან ერთად.

სხვაგვარად რომა ვთქვათ: ლეილ-მაჯნუნის ამქვეყნიური სიყვარული არის ანარეკლი, ფუტლიარი ნამდვილი, საღმრთო, ზენაარული სიყვარულისათვის. ამქვეყნად ისინი გარეგნული სიყვარულის როლს თამაშობენ, რა არის, ზენაარულ, ნამდვილ სიყვარულს ეზიარონ. „მაჯნუნის მაზოხიზმი და თავისი თავისადმი სიძულვილი არასოდეს მისთვის თვითმიზანი არ არის, არამედ არის მხოლოდ საშუალება, რათა ამით გათავისუფლდეს თავისი „მე“-საგან და თავისი ტყვეობისაგან, ტუსალობისაგან ამ გარდამავალ, წარმავალ მოჩვენებით სანუთროს აჩრდილში, ამა სოფლისაგან წამება-ტანჯვა სიყვარულში და სიყვარულით საჭირო არის, აუცილებელი არა ზნეობრივი მოსაზრებით... არამედ კანონს გზისა სურს ამგვარად, რასაც მაგალითი გვიჩვენებს: ნიჟარა უნდა დაიტანჯოს მარგალიტისათვის, რომელს იგი შინაგანად ატარებს... ასევე ლალი დაჭირული არის ქვაში, რომლისგან იგი უნდა განთავისუფლდეს: ასევე წარმავალი ვარდი გარდაიქცევა წარუვალ ვარდისწყალად; ამგვარადვე მაჯნუნი უნდა გახდეს თავისუფალი თავისი ტანჯვა-წამებით“ (121, II).

ამრიგად, მაჯნუნი არის „სულის ერთი სახე, რომელიც მონანიებითა, მსხვერპლითა და მორჩილებით, თავისი თავის უარყოფით ღმერთთან გაერთიანებისაკენ მიისწრაფის... არ დაგვაზინყდეს, რომ ნიზამი განჯელი სუფისტი იყო!“ (122, I).

სხვათა შორის, ნიზამის დასახასიათებლად მოყვანილია შემდეგი ცნობა: პოეტი იყო ნამდვილი ღვთისმოსავი, ფანატიკოსი, ამაყი, მოყვარული ქმარი და მამა, ვისაც მთელ სიცოცხლეში ღვინის ნვეთიც კი არ გაუხინჯავსო.

მაჯნუნობის არსის აღსაქმელად არ იქნება ზედმეტი, მოვიყვანოთ თეოლოგ-ფილოსოფოსის ალ-ლაზალის თქმა: **სიყვარული უფრო მეტია, ვიდრე საყვარელი.** მაჯნუნი იმიტომ გაურბის ლეილას, რომ საყვარელთან ყოფნა მას წაართმევს და დაავიწყებს ღვთისადმი სიყვარულს, ხოლო საყვარლის შორიდან ჭვრეტა გამუდმებით შეახსენებს ზენაარს და გაუძლიერებს საღვთო სიყვარულს.

ასე რომ, **მაჯნუნიზმი** – ეს არის ღმერთთან გაერთიანების (ზიარების) სულისკვეთება.

ამის შემდეგ მკვლევარი თავს ნებას აძლევს, დაასკვნას: „ნიზამის“ მაჯნუნობა“ სავსებით დაშორებული არის ვეფხისტყაოსანის „მიჯნურობისაგან“.

ნიზამისეული მაჯნუნობა არის მისტიციზმის ნაყოფი.

რუსთველისებური მიჯნურობა არის ცხოვრებისეული და რეალური.

მიჯნურობა არის არაბულ-სპარსული და სუფისტური.

მიჯნურობა არის ქართული და ქრისტიანული“ (122, II).

ვიკტორ ნოზაძე ზოგჯერ მსოფლიო რომანისტიკის ისეთ საკითხებსაც ეხება, რომლებიც „ვეფხისტყაოსანში“ არ ჩანს, ოღონდ ამ ცალმხრივი შედარების დროსაც ბევრ რასმე ცხადგვიყოფს და ბევრ რამეში გვარკვევს. ერთ-ერთი ასეთი საკითხია ე.წ. წარმოსახვითი სიყვარულიც.

მოყვანილია საამრიგო მაგალითები: პარისს სხვისი აღწერილობით შეუყვარდება ელენე; „შაჰნამეში“ ბეჟანმა მოისმინა რა მანიჟანის სილამაზის აღწერა, ქალი წარმოსახვით შეიყვარა. „ვისრამიანში“ შაჰ მოაბადს უყვარს ჯერ კიდევ დაუბადებელი ვისი და ა.შ.

ამგვარი რამ ცნობილია სანსკრიტული ლიტერატურიდანაც. ამგვარი დამახინჯებული, პათოლოგიური სიყვარული „ვეფხისტყაოსანში“ არ გვაქვს, „ვინაიდან ვეფხისტყაოსანის სიყვარული არის ნამდვილი სიყვარული, სალი, მრთელი“ (126, II).

მკვლევარი წარმატებით უდარებს ერთმანეთს „ვისრამიანსა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ სიტყვა-ცნე-

ბების თვალსაზრისით: მოყვარე, მოყვარული, საყვარელი, მიჯნური... გამოაქვს ჯეროვანი დასკვნები; გამონვლილვით იხილავს პოემის სიყვარულის სხვადასხვა სახეს; გარკვეულია მიჯნურობა-ხელობის არსი და ვითარება მსოფლიო ლიტერატურაში, „ვეფხისტყაოსანში“ (140-143).

ვ. ნოზაძე ისევე, როგორც მთელი რუსთველოლოგიური მეცნიერება, მიიჩნევს, რომ ტაეპებში –

**მე, რუსთველი, ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი:  
ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა, მისთვის ვხელობ,  
მისთვის მკვდარი.**

იგულისხმება **თამარ მეფე**. იგი წერს: „მე, რუსთველი, ხელობითა – ესე იგი: სიგიჟით ამნაირ საქმეს ვშვრები; მისთვის, ვისაც სიმრავლე სპათა ემორჩილება, ვარ გაგიჟებული, ვარ გახელებული და ვარო მისთვის მკვდარი... მისი „ხელ-მქმნელი“ არის მეფე თამარი“ (143, II).

ეს გახლავთ მთელი რუსთველოლოგიის აქილევსის ქუსლი!

უნდა ვაღიარო: ამ ქუსლს ისარი პირველად მე ვსტყორცნე. ჯერ კიდევ 1989 წლის ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრების“ პირველ ნომერში გავხსენი ზემოაღნიშნული ტაეპების საიდუმლო, როდესაც დავადგინე: ფრაზაში – „ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპათა“ იგულისხმება არა დიაცი, ქალი, თამარ მეფე,

არამედ მამაკაცი, რაინდი. ეს რაინდი არის ტარიელი – ინდოთა სპა-ჯარის მთავარსარდალი და ტახტის კანონიერი მემკვიდრე, ავტორის მთავარი და საყვარელი პერსონაჟი, ვისთვისაც ხელობს და გიჟდება რუსთველი (დანვრილებით იხ. ზემოდასახელებული წყარო). ამიტომაც ზემომოყვანილი დებადი ვ. ნოზაძისა უნდა ჩაითვალოს რუსთველოლოგიაში მცდარად დამკვიდრებული მოსაზრების ინერციად.

მეცნიერი მართებულად იკვლევს ცნებებს: შმაგი, შეთი. ჩემთვის სასიამოვნოა აღვნიშნო: ზუსტად ამგვარივე გაგებითა და შინაარსით ეს ტერმინები დაცულია „ინდო-ხატაელთა ამბავშიც“. ესე იგი, ვ. ნოზაძის მსჯელობა კიდევ ერთ არგუმენტს გვაძლევს პოემის ამ დაბოლოების სასარგებლოდ.

გამოკვლევაში კარგადაა გამოძიებული ტერმინი „გაჭრა“ (148-161). კერძოდ, დადგინდა, რომ „გაჭრა“, „ვეფხისტყაოსნის“ გარდა, არის ინდურ, სპარსულ, ბერძნულ, რომაულ, კელტურ, საერთოდ ევროპულ ლიტერატურაში და ნიშნავს **ძებნას, ძიებას**. საგულისხმოა, რომ „გაჭრა“ ერთნაირადაა მონოდეებული „თამარიანსა“ და „ვეფხისტყაოსანში“. იკვლევს რა „გაჭრის“ არსს ფორმოზრივი თვალსაზრისით, მკვლევარმა აღმოაჩინა სხვადასხვა ლიტერატურაში ამ ტერმინის აზროზრივ-შინაარსოზრივი სხვაობაც: აღმოსავლელ მისტიკოსთა ქმნი-

ლებებში გაჭრას არ აქვს მკაფიოდ გამოხატული მიზანი, რუსთველის „გაჭრა“ კი გულისხმობს **ძიებას, მოპოვებას და შერთვას**. რუსთველის „გაჭრა“ ნიჰამისეული „გაჭრისაგან“ ძირეულად განსხვავდება.

დიდოსტატურად გამოუძიებია მკვლევარს პირველივე ნახვით შეყვარების „მექანიზმი“. თვალახმის მისტიციზმის მიხედვით, შეყვარება ხდება ერთი შეხედვისთანავე. კრეტიენ დე ტრუა ამბობს: სიყვარულის ისარი გაივლის თვალში და ჩაეშვება გულში! პლატონის მიხედვითაც, ადამიანის სინათლე-სურათი თვალში შედის, საიდანაც იგი გულში ჩადის, მერე გადადის სულში. ეს არის წადილის, სურვილის შეჭრა. მესამე საუკუნის ინდურ „კამასუტრამში“ ნათქვამია: სიყვარული ჩნდება თვალის გზით; ამას მოსდევს ჩაშვება გულში. პროვანსული თქმით, თვალნი არიან გულთა შესანიშნავი შიკრიკნი. სიყვარულის მეორე ეტაპია ღიმილი. ღიმილი ჭამს გულს, მესამე ეტაპია კოცნა. „პირველი კოცნა გულს დაჭრის; მეორე კოცნა – მას ამრთელებს“ (170, I).

ეს მოწონება, თვალახმა, არის სადა ადამიანური ამბავი და მისი ძირები არ უნდა ვეძიოთ პლატონის ანდა ინდოეთის ფილოსოფიაში (171, II).

შემდეგ გარკვეულია სიყვარულის **ისრის, ლახვრის**, სხვა იარაღების (დანა და ა.შ.) ხმარების წესი

მსოფლიო ლიტერატურასა და „ვეფხისტყაოსანში“ (172-179). ამ ლახვრით ან დანით, ან ისრით იჭრება გული და ასე ჩნდება **სიყვარულის წყლული**. ნაჩვენებია, რომ ზოგჯერ მხოლოდ ტერმინი **წყლულია** ნახმარი და იგულისხმება **სიყვარულის წყლული**. მკვლევარი იკვლევს სხვა ტერმინებს: მიჯნურობის სენი, განკურნება, მკურნალი. „სიყვარულის სენი“, „მიჯნურობის სენი“ უბრალო და მარტივი თქმა არ არის, არც მარტო პოეტური გამოგონება, – ეს სენი სიყვარულისა ნამდვილად არსებობს და იგი არაბულ მედიცინაში ცნობილი იყო“ (182, 1).

მხატვრულ ლიტერატურაში, მათ შორის „ვეფხისტყაოსანშიც“, ხშირად აღწერილია ამ სენით დაბნედა, სიკვდილისაკენ გადახრა, მაგრამ, როგორცა ჩანს, სიყვარულის გამო სიკვდილი დაგმობილი იყო. ამის შესახებ ავთანდილიც უკიჟინებს დაბნედილ ტარიელს: ეს ცუდი საქმეა, საძრახისი, ღმერთი არ მოიწონებსო. ამას პარალელი ეძებნება და ეს არ გამოორჩენია ვ. ნოზაძის მახვილ თვალს:

„რომაელი დიდი მწერალი პუბლიუს მარო ვირგილიუსის მიერ აღწერილ ჯოჯოხეთში არსებობს ველი, სადაც... დახეტილობენ სულნი იმ ადამიანთა, რომელნიც სიყვარულის გამო გარდაიცვალნენ... დიდებულ დანტესაც სიყვარულის შედეგად გარდაცვალებულნი ან მოკლულნი ჯოჯოხეთში

ჰყავს გამოყვანილნი. ერთი სული დანტეს ჯოჯოხეთში ეუბნება –

**და ჩემი გული აღვსილია ან განძარცული  
ჩემი სხეულის უკურნებელ სიყვარულითა...**

რა ხდება ვეფხისტყაოსანში?

ნესტანი უარყოფს სიკვდილს მიჯნურობისა გამო და ტარიელს ასე ამუნათებს: **ბედითი ბნელა სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია?** (188, II).

შაირის – „შენ სიცოცხლე გამინამე“ განმარტებისას მკვლევარი იყენებს ალექსი ჭინჭარაულის მართებულ მოსაზრებას. „შენ სიცოცხლე გამინამე“ არის – შენ სიცოცხლე დამიდასტურე, დამიმონმე, მიწყალობეო (190, II).

ოსტატურად განუმარტავს ავტორს სიყვარულის გამომხატველი სხვა ფიგურული თქმანიც: ცეცხლი მედების, ცეცხლი მწვავს... სიყვარულის ცეცხლის ამბავთან დაკავშირებით მოყვანილია ერთი არაბი პოეტის შემთხვევა: მას მონა ქალი შეჰყვარებია. ქალს უარი უთქვამს. ვაჟს მისი სახლისათვის ცეცხლი წაუკიდებია, სასამართლოში კი თავი ასე უმართლებია:

**„გამიჯიუტდა მონაქალი იგი! გული ჩემი  
ცეცხლით ინვოდა; ვერავითარი საშუალება ვედარ  
მოვნახე სიყვარულს გავქცეოდი ან უძილობას;  
გადავწყვიტე მისი სახლის კართან მივსუ-**



ლიყავ... მაშინ ჩემი გულის ცეცხლიდან გამოვარდა ნაპერწკალი, რომელმაც კარს ცეცხლი წაუკიდა, მაგრამ ყველაფერი ეს მოხდა ჩემდა უნებურად.

მსაჯულს პოეტი მოეწონა, მისი ლექსიც. მისი დასჯის ნაცვლად მსაჯულმა ჯარიმა თვითონ გადაიხადა“ (197, II).

მეორე არაბ პოეტს თავისი სატრფოსათვის ასე უთქვამს:

**შენი სიყვარულის ცეცხლით დაწვი და გადაბუგე მთელი ჩემი სხეული, ოღონდ ერთსა გთხოვ: გულს ნუ დამინვაჲ, იქ შენ იმყოფები (197, II).**

ერთი სიტყვით, მოყვანილია მაგალითები, სადაც **ცეცხლი** და **წვა** სიყვარულის ტერმინებია. შემდეგ ნაჩვენებია, რომ იმავე ცნებებით აზროვნებს რუსთველიც: ცეცხლი, ცხელი ცეცხლი, ცეცხლი ნელი, ცეცხლი მწვავე, წვა, იწვის... ეს ტერმინები „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვეულებრივი ლექსიკაა.

ერთი შეხედვით, უფრო ძნელი ასატანია ცეცხლი მწველი, დიდი, სწრაფი, მაგრამ ასე როდი ყოფილა სინამდვილეში. დიდი სატანჯველი არის სწორედ **ცეცხლი ნელი**. ინდოეთის მეფის ფარსადანის ცეცხლი ყველას ცეცხლზე მეტია, ვინაიდან მან დაკარგა სასიძო ხვარაზმშა, ასული ნესტანი, ამირბარი და შვილობილი ტარიელი, შემოესია მტერი – ყველა-

ფერი ეს მას აუტანელ ცეცხლს უნთებს. მან ბრძანა: „ჰე, ღმერთო, რად ცეცხლსა მომიდებ **ნელად?**“

სხვათა შორის, **ნელი ცეცხლით** წვავენ, ესე იგი, სასტიკად ტანჯავენ კლაასს შარლ დე კოსტერის „ტილ ულენშპიგელში“ (თბ., 1990, გვ. 196).

მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ **ცეცხლი ნელი** ზოგჯერ გულისხმობს სასიამოვნო ცეცხლსაც: ინდოეთის დედოფალმა ნესტან-ტარიელის ხილვით გაიხარა, თქვა: „ცეცხლი დამევისო ცხელი, ან დამწვა მე ნელმან“; ფატმანმა ნესტანი ნახა და „ედებოდა ცეცხლი ნელი“. აქაც **ნელი ცეცხლი** საამო ცეცხლია.

ასევე სიყვარულისაა ალი, სახმილი (ბუხარი, ღუმელი), მური, ავლი, წინწალი, დადაგვა; სიყვარულის ნიშნად ბევრი მეტრფე ტირის, სახეს, მკლავებს, გულმკერდს იდაღავს. ასე ვრცელდება ტატუირება. ტატუირების 17 მიზეზს ასახელებენ. აქედან მთავარია სიყვარულის დაღი (211, II).

ერთ-ერთ სტატიაში, რომელიც ოთხიოდე წლის წინათ გამოქვეყნდა, შევეცადე დამედგინა პოემის ერთი მნიშვნელოვანი კანონზომიერება – **ბრძანების კანონზომიერება**. ამ წესის მიხედვით, პოემაში მოყმე პატრონის უნებურად, პატრონის ბრძანების თვინიერ არაფერს აკეთებს. შემდეგ აღვნიშნე, რომ ეს წესი გატარებულია ყველგან, ოღონდ ორიოდე შემთხვევაში ირღვევა-მეთქი. მოვიყვანე ის ადგი-

ლიც: არაბთა მეფემ და მისმა მხლებლებმა უცნაური მოყმე შენიშნეს. ქვეთავის მეორე სტროფი ასე მთავრდება:

**ნახეს და ნახვა მოუნდა უცხოთა სანახავისა.**

ესე იგი, მეფეს გულში მისი ნახვის სურვილი აღეძრა, ოღონდ ეს არავისთვის არ უცნობებია და არც არავისთვის დაუვალებია, ის ყმა მომგვარეთო. ჩვენს ნაბეჭდ ნიგნებში კი რასა ვკითხულობთ?

**წავიდა მონა საუბრად მის ყმისა გულმდულარისად –**

ასე იწყება მესამე სტროფი.

ეს გახლავთ მითითებული კანონის დარღვევა, რაც მოსალოდნელი არაა. ამის შემდეგ დავაყენე საკითხი: ხომ არ არსებობს ხელნაწერულ მემკვიდრეობაში სადმე მიჩქმალული სტროფი, რომელიც ბრძანების კანონზომიერებას აღადგენს და ტექსტს ბუნებრივ მდინარებას მიანიჭებს-მეთქი?

ასეთი ტექსტი მართლაც აღმოჩნდა. აი, ისიც:

მეფემან ბრძანა: „ვინ არის უცხო პირად და ტანადო?!“

**უბრძანა ერთსა მონასა:** „ნადი ფიცხლად და ჯანადო; გიბრძანებს, უთხარ, ვერ გიცნობ ჩვენთა ლაშქართა

თანადო,

ვინცა ხარ, მოდი წინაშე, შენ ჩემგან მონაყვანადო“.

ამრიგად, შენიშნულმა კანონზომიერებამ უსამართლოდ მიფუჩეჩებული რუსთველური სტროფი მიმაგნებინა.

აქ აღსანიშნავია შემდეგი: მაშინ ვ. ნოზაძის „მიჯნურთმეტყველებას“ არ ვიცნობდი, თორემ ერთ შესანიშნავ არგუმენტსაც შევსძენდი ჩემს მსჯელობას. მკვლევრის ამ წიგნმა საოცარი ახალი და უზუსტესი არგუმენტი მომცა. თურმე, ევროპულ ლიტერატურაშიც გაბატონებული ყოფილა „ბრძანების კანონზომიერება“ და, რაც მთავარია, ზემოაღნიშნულის მსგავსი სიტუაციაც კი არსებულა. „მიჯნურთმეტყველების“ 223-ე გვერდზე მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს კრეტიენ დეტრუას რომან „პერსევალზე“. კერძოდ, ერთ-ერთ საკითხთან დაკავშირებით მოჰყავს რომანის საგულისხმო ეპიზოდი: პერსევალი შუბზე დაყრდნობილი გარინდებული იდგა. შორიახლო მეფეს კარავი დაეცა, თურმე. მეფის მსახურნი მას მისჩერებოდნენ. საგრემორმა შენიშნა უცნობ რაინდს მიშტერებული მსახურნი და ჰკითხა: რას აკეთებთო?

– ბატონო, – უპასუხეს მათ, – ჩვენი ბანაკის გადაღმა დავინახეთ რაინდი, რომელსაც ცხენზე მჯდარსა სძინავს!

– აღჭურვილია?

– დიახ, ბატონო, გეფიცებით!

– მე მას დაველაპარაკები და მეფესთან მოვიყვანო, – თქვა საგრემორმა. იგი იმწამსვე მეფისკენ გაექანა და გამოაღვიძა იგი.

– უფალო! გარეთ ერთ შევალის სძინავს ცხენზე აღმჯდარს!

მეფემ მას **უბრძანა**, წასულიყო და იგი უეჭველად მასთან მიეყვანა.

საგრემორი წავიდა, მივიდა:

– ბატონო, – უთხრა მან, – მეფესთან უნდა წამობრძანდეთ!

უცნობი რაინდი არც კი განძრეულა; ვერც კი გაიგონა მისი ნათქვამი. საგრემორი გაბრაზდა. იძრო შუბი და სარკენად მიეჭრა. დაეჯახნენ ურთიერთს. საგრემორი დამარცხდა. მეორე მიგზავნილი რაინდიც დაამარცხა პერსევალმა. მესამეს კი გაჰყვა ხელმწიფესთან.

ვ. ნოზაძე დასძენს: „ტარიელისა და პარსევალის ყოფა-ქცევა ერთი და იგივე არის... პარსევალს მოუნდომეს მეფესთან მიყვანა, ისე როგორც ტარიელს, მაგრამ პარსევალმა ორი წამყვანი დაამარცხა, ხოლო ტარიელმა მდევერები დახოცა. ამ ორ სურათში მთავარი არის სიმბოლური ყოფა: პარსევალის და ტარიელის თავის სატრფოზე ფიქრში არიან გართული“ (224).

ამრიგად, როგორცა ვხედავთ, მსოფლიო ლიტერატურაში აღმოჩნდა „ვეფხისტყაოსნის“ უცხო

მოყმის ნახვის მსგავსი და იდენტური პასაჟი, თითქმის მსგავსი ნიუანსებით დატვირთული და აქ უმთავრესია ის, რომ ორივეგან იხილვის ჩემ მიერ მითითებული „ბრძანების კანონზომიერება“ – ორივეგან მეფის ნებართვითა და ბრძანებით მიდიან უცხო მოყმის დასაძახებლად.

ეს კიდევ ერთხელ გვარწმუნებს: ჩემ მიერ აღდგენილი „ბრძანების კანონზომიერების“ შემცველი სტროფი რუსთველისაა და მასთან ზერელე რუსთველოლოგებს ხელი არა აქვთ.

თურმე, გამოთქმები: „ჯაჭვნი მაბიან, რკინანი“, „ძალი არ მქონდა ჭამისა“, „ღონე არ მქონდა ძილისა“ და სხვა სასიყვარულო გამოთქმები ყოფილა. ეს ფიგურები არის რუსთველთან, არის მსოფლიო ლიტერატურის ნიმუშებშიც (224-227).

როგორ გადაწყვიტა ვ. ნოზაძემ ზესთა სიყვარულისა და ამქვეყნიური სიყვარულის ურთიერთობის პრობლემა პოემაში?

„საკითხი, რომელიც ევროპულ შუასაუკუნეთა მწერლობაში ხშირად წარმოდგენილა, – საკითხი ღმერთისა და სოფლის, ქვეყნის ურთიერთობის შესახებ და გადაწყვეტილა იგი ან მისტიკოსური მიმართულებით, ან ამსოფლური მიდრეკილებით; – საკითხი ეგრეთ წოდებულ „გოტტ-ველტპრობლემ“-ისა = ღმერთისა და სოფლისა, ვეფხისტყაოსანში გადაწყვეტილი არის ღმერთისა და სოფლის

ჰარმონიის ნიადაგზე; არც მარტო მისტიციზმი, არც მარტო ამქვეყნიურობა, არამედ მათი სრული შეხმატკბილება, მთლიანი ჰარმონია და ამით მოხსნილი არის ღმერთისა და სოფლის დაწინააღმდეგობა. ეს არის ვეფხისტყაოსანის ფილოსოფია, რითაც იგი დასავლეთისა და აღმოსავლეთის მწერლობისაგან სავსებით განსხვავდება, განირჩევა და არის ხოლო ვეფხისტყაოსანური“ (236, I).

ეს დებულება რომ გაეთვალისწინებინათ, უკანასკნელი აკადემიური „ვეფხისტყაოსნის“ (1988) გამომცემელი ასეთ უხეშ შეცდომას აღარ დაუშვებდნენ:

„ნიშანდობლივია ინდო-ხატაელთა ამბისა და პოემის ნამდვილი ნაწილის აზრობრივი შეუსაბამობა. მაგალითად, რუსთველის მიხედვით, სოფელი გამწირავია, სამაგიეროდ ადამიანს მზრუნველობს და მფარველობს კეთილი ღმერთი („ნუ გეშის, ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“. „ვაჰ, სოფელო... მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა“), ინდო-ხატაელთა ამბით კი, „ნაღმავე წაგრებს სოფელი კვლა მისგან უკუ ნაცარსა“ (წუთისოფელი წაღმავე წაგრებს სხვა დროს მისგან უკუღმა დაგრეხილს“ (იხ. გვ. 6).

როგორც სათანადო ადგილას მივუთითე, კომენტატორებს კარგად არ გაუთვალისწინებიათ პოემის ტექსტობრივი მონაცემები: პოემის უდავო ნა-

წილშიც გვაქვს სოფლის ქება ღმერთის ქებასთან ერთად და მეორე ნაწილშიც გვაქვს სოფლისა და ღვთის ქება და ეს ისევე, როგორც ის, რომ პოემის უდავო ნაწილში გვაქვს სოფლის გმობა და ღვთის მიმართ უკმაყოფილების გამოხატვა ისევე, როგორც მეორე ნაწილში. აი, ის უდავო სტროფი, რომელიც აკადემიური გამოცემის კომენტატორებს მხედველობიდან სრულიად გამოჰპარვიათ და რომელშიც არაორაზროვნად, ნათლად, მკაფიოდ არის გამოხატული რუსთველის ნამდვილი კონცეფცია ამ საკითხში:

**საწუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხვდების:  
ზოგჯერ მზეა და ოდესმე ცა რისხვით მოუქუხდების.**

ასე ასწავლის თინათინი ავთანდილს.

ამრიგად, წინააღმდეგ რუსთველოლოგებისა, პოემის უდავო ნაწილში ნათქვამია: სოფელი, საწუთრო **ხან ტკბილია, ხან მწარეო**. სხვათა შორის, პოემის იმავე უდავო ნაწილში ღვთის შესახებაც იგივეა ნათქვამი: ზოგჯერ მომცემო **პატიუთა**, ზოგჯერ **კეთილთა** მზათაო.

ასე რომ, მართალია ვ. ნოზაძის თეორიული დანასკვნის და ჩემი ტექსტობრივი მაგალითები, ხოლო მტყუანი – ბოლო აკადემიური გამოცემის კომენტატორი.



საგულისხმოა მსჯელობა **გულზე** – სიყვარულის ამ ძრავაზე. „საკვირველი არ არის, რომ ვტყვი, რომლის ტაძარი არის გული, „გული“ ბევრჯერ იყოს მოხსენებული. და მართლაც სიტყვა „გული“ მარტო და სხვა სიტყვასთან დაკავშირებულად ოთხასჯერ (და მგონი მეტჯერ) არის აღნიშნული“ (240, I). შემდეგ მოყვანილია საილუსტრაციო მასალა კონკრეტული განმარტებებით, ზუსტად არის დადგენილი პოემის ის მთავარი ადგილი, სადაც გულის რუსთველისეული ფილოსოფიური კონცეფცია ამკარად ილანდება:

**გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან;  
რა გული წავა, იგიცა წავლენ და მისკენ მიდიან;  
უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან.**

შესანიშნავად შეუნიშნავს ავტორს, რომ პოემაში „გული“ ზოგჯერ პერსონიფიცირებულია, გაპიროვნებულია და გამოხატავს თვითონ პიროვნებას, ადამიანს. ისეთი გამოთქმები, როგორცაა **გულსა ეტყვის** გულისხმობს **საკუთარ თავს ეტყვის** (241, II). საგულისხმოა, რომ ეს საინტერესო და მრავლისმეტყველი ფაქტი შეუმჩნევია ცნობილ ქართველ ფსიქოლოგ ალ. ფრანგიშვილსაც (იხ. მისი „ვეფხისტყაოსნის ხალხურობის საკითხისათვის“, თბ., 1968, გვ. 24).

აქვე შევნიშნავ: ვიკტორ ნოზაძეს როგორღაც მხედველობიდან გამორჩენია, ჩემი ფიქრით, გულთან დაკავშირებული ყველაზე საგულისხმო და დიდად ღრმააზროვანი მეტაფორა **გულშავი, შავგული** („გულო შავგულო, დაბმულხარ, ნუ აეხსნები, ანები“ და სხვ.). „ვისრამიანზე“ დაყრდნობით გავარკვიე ამ მეტაფორის შინაარსი. ის უკავშირდება ყაყაჩოს და აღნიშნავს არსებას, რომელსაც გულში ბალღამი უდუღს, გარეგნულად კი მომხიბვლელია. ზუსტად ასეთია ყაყაჩო. გარეგნულად (ტანით) იგინითლად ხასხასებს და მომხიბვლელად ლამაზია, ოღონდ გული კი შავი აქვს, თითქოს „ნავდელში“ იყოს ამონებული (დანვრილებით იხ. მ. თავდიშვილი, „გულშავი და... ყაყაჩო“, გაზ. „ლიტერატურა და სხვა“, 1991, 6).

უნდა ვაღიარო: ჩემს საყვარელსა და სანატრელ მეცნიერს ძალზე იშვიათად, მაგრამ ზოგჯერ მაინც ესთეტიკური ალლო ღალატობს. ვისის მაგივრად მიქეინმა რამინს წერილი გაუგზავნა. ეს არის უმაღლესი ხელოვნებით შემკული სასიყვარულო უსტარი. რათა „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი ადგილის – „ან საყვარელსა მიუწერს“ – მხატვრული ოსტატობა უმაღლესად წარმოაჩინოს, ვ. ნოზაძე ამ ბართს აკნინებს: „ასე დაღვლარჭნილი, პრანჭია-მანჭია ენით არის დანერილი... წერილი“-ო (245, II). და აქ თამამად უნდა განვაცხადო: სულაც არაა საჭი-

რო გენიალური „ვისრამიანის“ დაკნინება „ვეფხისტყაოსნის“ ასამაღლებლად. ორივე რომანს თავისი ესთეტიკურ-მხატვრული მწვერვალები აქვს; პირადად კი მგონია: ენადაუშრომელი სარგის თმოგველის თარგმანის ბევრი ადგილი ისეა დაწერილი, ქართულად ჯერჯერობით მსგავსი რამ არც დაწერილა და საკითხავია, ოდესმე დაინერება თუ არა!

რა თქმა უნდა, შესანიშნავად იხილავს მკვლევარი ლეილას წერილს მაჯნუნისადმი და სამი შეყვარებული ქალის მიერ მამაკაცებისადმი მიწერილი სასიყვარულო ბარათების შედარება-შეპირისპირებით ბევრს რასმე საგულისხმოს გვეუბნება. შემდეგ მიმოიხილავს ევროპულ მწერლობაში არსებულ მსგავს წერილებსაც.

მკვლევარს დაუდგენია: ძველად შეყვარებულებს შორის აუცილებელი ყოფილა შუამავალი. მოყვანილია სიყვარულის თეორეტიკოსის იბნ ჰაზმის ნარკვევი „შუა მქმნელთა“, ანუ შუამავალთა, შესახებ და იგი დიდებულადაა მიყენებული ქართული პოემისადმი; სამართლიანად მსჯელობს ავტორი ფრაზის „ლეკვი ლომისა სწორია – ძუ იყოს თუნდა ხვადია“ აღმოსავლურ და ევროპულ მოდიფიკაციებზე. ნიზამის „ისკანდერ-ნამეში“ ვკითხულობთ: ლომი ბრძოლაში სწორია – ძუ იყოს თუნდა ხვადია; ქურთები ამბობენ: ლომი ლომია, ძუ იყოს თუნდა

ხვადია. იგივე ნიზამი „ლეილმეჯნუნიანში“ ამკაფი-  
ოებს აფორიზმის თავისეულ გაგებას:

**შეაბი ქალსა მახვილი ნელზე –  
ქალად დარჩება ის სარეცელზე;  
თუნდ ძუ ლომივით ჰქონდეს მას ძალი,  
მაინც ქალადა შობილა ქალი.**

ესე იგი, ნიზამისათვის თანასწორია ლომის ძუ და ხვალი ლეკვები, თორემ ქალი და კაცი – არავითარ შემთხვევაში! როგორც ადრე იყო ნათქვამი, ვ.ნოზაძე არ იზიარებს კ. კეკელიძის მაღალ აზრს რუსთველის აფორიზმის შესახებ და ისევ თავის ძველ მოსაზრებას იმეორებს: არავითარი თანასწორობა კაცსა და ქალს შორის აქ არ არისო (254-255). ვფიქრობ, აქ ვ. ნოზაძე რამდენადმე პედანტურად მიუდგა აფორიზმის შინაარსს.

მკვლევარი კარგად არკვევს სიმბოლური კოცნის ამბავს. საამისო მაგალითებად მოხმობილია ტარიელის მიერ ვეფხისა, ხოლო ავთანდილის მიერ ვარდების კოცნა. ამის პარალელურად (და სწორედ ეს ხდის მის მსჯელობას დამაჯერებლად) მას მოჰყავს სიმბოლური კოცნის მაგალითები აღმოსავლური ლიტერატურიდან (255-257).

სიყვარულის სიმბოლო – ვეფხი, ვ. ნოზაძის ღრმა გამოკვლევით, არის პანთერა, ანუ ბარსი (და არა ზოლებიანი ვეფხვი). მკვლევარი დასძენს:

„ვეფხისტყაოსანის დასურათებაში, რაც მხატვარმა ზიჩმა შეასრულა, ვეფხი დახატულია, როგორც „პანთერა“. არ ჰყოლია მას ცუდი მრჩეველი“ (159, I). შემდეგ მკვლევარი მიდის დასკვნამდე, რომ ხალხებიანი ვეფხი იგივე ავაზაა. მართლაც, პოემაში ეს ორი სიტყვა სინონიმებად მოჩანს: „ვეფხი-ავაზა პირქუშად ზის, წყრომა ვერ ვუგრძენითა“, – ამბობს ფატმანი ნესტანზე.

და აქ შევეჩქებეთ უზარმაზარი მნიშვნელობის საკითხს.

მკვლევარი ეძებს ევროპულ ლიტერატურაში პანთერა-ვეფხის ამბავს და ადგენს: პანთერა-ავაზა-ვეფხი არისო სიმბოლო ქალბატონისა; სიმბოლო სიყვარულისა; ინგლისში 1125 წელს დაწერილ ლექსში **პანთერა** არის ღვთისმშობელ მარიამის ხატის (261, II).

მკვლევარი დაასკვნის:

„1. „პანთერა“ არის ვეფხი.

2. „პანთერა“ – „ვეფხი“ არის სიმბოლო სილამაზისა.

3. „პანთერა“ – „ვეფხი“ არის სიმბოლო ქალბატონისა; იგი არის სიმბოლო სატრფოსი.

4. „პანთერა“ – „ვეფხი“ არის სიმბოლო რელიგიური“ (162, II).

რა მეთქმის?

საყურადღებოა შემდეგი: თუმცა ვეფხის ამბავს დიდი ხანია იკვლევენ, არ მახსოვს, ვინმეს ერთმანეთთან დაეკავშირებინოს „ვეფხისტყაოსნის“ ვეფხი და გენიალური ქართული ხალხური „ლექსი ვეფხვისა და მოყმისა“ სწორედ რელიგიური ასპექტით.

ვიციტ, რომ ნესტან-დარეჯანი ტარიელს გაუბრაზდა და **ვეფხის მრისხანება** უჩვენა: „ქვე წვა ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი, პირგამეხებული“. სხვაგან ვხედავთ: „ვეფხი-ავაზა პირქუშად ზის, წყრომა ვერ ვუგრძენითა“.

ესე იგი, ნესტანი პოემაში ყოველთვის გაბრაზებულ, მწყრომარე, მრისხანე ვეფხს უკავშირდება, პირველად მოყმე ტარიელის მიერ გაბრაზებულს.

რა ხდება ხალხურ ბალადაში?

მოყმემან პირტიტველამან გააბრაზა ვეფხვი. „ვეფხვი რამ წამომიფრინდა, **თვალნი მარისხნა ხვთისანი**“. აქ მოცემულია ნადირთღვთაების რისხვის მოტივი.

მაშასადამე, პოემისა და ბალადის იდენტური ადგილები ნადირთღვთაების რისხვის მოტივით ერთმანეთს იმეორებს. ზემორე ითქვა, რომ რელიგიური გაგებით **ვეფხი** იყო **წმ. მარია**ს სიმბოლო. ისიც ვიციტ, რომ ნადირთღვთაება არასოდეს ყოფილა მამაკაცი, იგი ყოველთვის იყო ქალი. ვფიქრობ, არსებობს სიღრმისეული (და არა გარეგნული) ნათესაობა პოემასა და ბალადას შორის სწორედ

აღნიშნული ასპექტით. ეს საკითხი შემდგომ დამუშავებას მოითხოვს. მე მხოლოდ საკითხი დავაყენე.

ვ. ნოზაძე აყენებს პოემის ერთ უმნიშვნელოვანეს საკითხს, თუ „სიყვარულის ურთიერთობაში პირველობა ვის ეკუთვნოდა: ქალს თუ ვაჟს“ და არკვევს, რომ „შაჰ-ნამეში“ აქტიურობს ასული რუდაბე; ასული თუმიანი აქტიურობს როსტომთან სიყვარულში, ასევე იქცევიან: გულნარა და მანიჟანი, შირინი და ზულეიხა; ასევეა ძველ გერმანულ პოემებში (265).

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანი“ გარეგნულად ალიკვალში მისდევს იმ დროის მსოფლიო ლიტერატურას. აქაც ქალები აქტიურობენ (თინათინი, ნესტანი, ფატმანი). ოღონდაც ამ გარეგნულმა ერთიანობამ არ უნდა მოგვატყუოს, – გვაფრთხილებს მკვლევარი და მართალიც არის, რადგან სრულიად სხვაგვარია მსოფლიო ლიტერატურის შედეგებში გამოყვანილ დიაცთა აქტივობა (ისინი უხეში, შიშველი სქესობრივი ჟინით არიან ატანილნი, ზუსტად ისე, როგორც ფატმანი), ხოლო თინათინ-ნესტანის აქტიურობა და „სიყვარული წმინდა არის, ვით ლამპარი“ (274, 1).

ავტორი ადგენს კიდევ ერთ განსხვავებას: ევროპულ რომანებში ვაჟებიც რომ თანხმდებიან ქალის სიყვარულს და ტრფობაზე ლაპარაკობენ, ეს ლაპარაკი არის მკვდარი საუბარი, უგულო, უნადი-

ნო, გარეგნული, ზრდილობიანი ქცევის დასტური; „ვეფხისტყაოსანში“ კი მამაკაცები გულს გარეთ კი არ საუბრობენ, ზრდილობისათვის კი არ მიჰყვებიან სიყვარულში ქალებს, არამედ ნამდვილი ტრფობით გულანთებულნი, თუმცა აქვე უნდა ითქვას: ჩვენი პოემაც იცნობს **ზრდილობისათვის სიყვარულს**: ასმათის სატრფიალო ბარათს ტარიელმა ზრდილობის გულისათვის უპასუხა.

სატრფო-ქალებს მიჯნური ვაჟები სამსახურს უწევენ. გარეგნულად მსოფლიო ლიტერატურის ნიმუშებსა და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის მსგავსებაა, შინაარსობრივად კი მათ შორის უფსკრულია განოლილი. ევროპულ, გინდა აზიურ რომანებში ვაჟკაცები ქალებს ემსახურებიან „ფორმალური თავის გამორჩენის“ მიზნით, ამგვარ სამსახურს რაიმე სასარგებლო და კონკრეტული მიზანი არა აქვს. ერთმა ევროპელმა რაინდმა თითიც კი მოიჭრა, რადგან იგი მის „ქალბატონს“ უშნოდ ეჩვენებოდა. „ვეფხისტყაოსნის“ ვაჟკაცთა სამსახური აზრითა და შინაარსითაა სავსე. აქ უმთავრესი არასოდეს არაა თავის გამორჩენა, არამედ მთავარია საჭირო საქმის შესრულება და ამის შემდგომ – თავის გამორჩენა. ესე იგი, ევროპული ლიტერატურის ნიმუშებში ფორმალიზმია გაბატონებული, ქართულ პოემაში – შინაარსი. „სამსახური“, „გმირობა“ ვეფხისტყაოსანში არ არის კურტუაზიული მნიშვნელობი-



სა; „სამსახური“ და „გმირობა“ აქ ვეფხისტყაოსანურია და უეჭველად ქართული ცხოვრების ნიშანდობლივი თვისება“ (279, II).

აქედან გამომდინარეობსო, – გვმოდვრავს სწავლული, – რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არა გვაქვს „ქალის კულტი“, რაკილა ქმრიანი, დაკავებული ქალბატონის გაღმერთება არსად არისო. ესე იგი, **ქალის კულტისათვის** საჭიროა უმიზნოდ, უანგაროდ, პლატონურად იყოს მამაკაცი ქმრიანი ქალბატონით გატაცებული და მას აღმერთებდეს ისე, თავისთავად, იდეისათვისო. ამგვარი გაიდება კი ქართულ პოემაში არსად ჩანსო. მართალია, არ ჩანს, ოლონდ, ვფიქრობ, ვ. ნოზაძე საკითხს ცალმხრივად უდგება. რატომ უნდა ვიფიქროთ, რომ ქალის კულტი, ქალის დიდება მაინცადამაინც ქმრიანი ქალბატონის იდეალურ ტრფიალებას გამოხატავს? რატომ არ შეიძლება, იგი გამოხატავდეს ქალწულის, გასათხოვარი ქალის გაღმერთება-ამაღლებას და მისთვის რაინდის თავდადებას, როგორც ეს „ვეფხისტყაოსანშია“?

ამიტომაც ვ. ნოზაძის ცნობილ გამოლაშქრებას კ. კეკელიძის, ალ. ბარამიძის, სხვა მეცნიერთა მიერ აღიარებული „ქალის კულტის“ წინააღმდეგ გამართლებულად ვერ მივიჩნევ.

ვ. ნოზაძე ზოგჯერ თხრობის დედაძარღვს მიატოვებს და რაიმე მნიშვნელოვან ცნობას შემოგ-

ვთავაზებს, რომელსაც ქართულ ადათებთან, ჩვენს ისტორიულ ცხოვრებასთან რაიმე კავშირი აქვს. ასეთია, მაგალითად, მისი ეს დაკვირვება: საქართველოში ძველად ყოფილა ჩვეულება – თუ ვაჟი და ქალი ერთად დანვებოდნენ და შუაში ხმაღს ჩაიდებდნენ, ეს იყო მათი უმნიშვნელობის გარანტია. ამგვარი ჩვეულება, მიგვითითებს მკვლევარი, დაფიქსირებულიაო „ტრისტან და იზოლდაში“. ესე იგი, ეს წეს-ჩვეულება საერთო ზოგადსაკაცობრიო ჩანსო (295, I).

ჩვენში შემუშავებულია წარმოდგენა, თითქოსდა აღმოსავლეთის ქვეყნებში ქალი, დიაცი შეზღუდული, შევიწროებული იყო, საზოგადოებაში გამოსვლა ეკრძალებოდა, ხოლო ევროპის ქრისტიანულ ქვეყნებში, პირიქით, ქალი თავისუფალი, ცხოვრებით გალალეული გახლდათ. ვ. ნოზაძის წარკვევი ამ წარმოდგენას თავდაყირა აყენებს. მას მოჰყავს შთამბეჭდავი მაგალითები და მკვლევართა მოსაზრებები, საიდანაც ჩანს: ძველად (დაახლოებით V-I საუკუნეებში) აღმოსავლეთის ქალები ბევრად უფრო თავისუფლად გრძნობდნენ თავს, ვიდრე ბერძენი დიაციები. „ცოლი თავის ქმარს ვერ ნახულობდა ხოლმე საწოლის გარეშე; დედაკაცები ცალკე ოთახში ჭამდნენ პურს“. ეს ბერძნული გავლენა დასტყობია ქართულ ყოფასაც. მკვლევარი იხსენებს ეპიზოდს „მუშანიკის წამებიდან“: „ოდეს

ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?“ შემდეგ კი წერს: „არაბი მეცნიერები ამტკიცებენ: ეს წესი არაბთა შორის გავრცელდა სპარსეთიდან და ბიზანტიიდანო... აბასიდთა ხანაში (750-1258) ჩადრის ხმარება დამკვიდრდა და დედაკაცი ჰარემში მოთავსდა“ (319, II).

ამრიგად, ქალთა მდგომარეობა რომ არაბულ სამყაროში შეიზღუდა, ეს მოხდა ძალიან გვიან და ისიც ბერძნულ-ბიზანტიური სამყაროს ზეგავლენით. დედაკაცთა მდგომარეობა რომ ევროპულ ქრისტიანულ ქვეყნებში ავბედითი იყო, მკვლევარს ამის მეტყველი მაგალითები მოჰყავს. ცნობილ ჰუმანისტ ერasm როტერდამელს (1467-1536) უთქვამს: როცა ასულმა იცის მისალმება, ხელის დაჭერა, გაღიმება, ხელის ჩამოსართმევად მარჯვენა ხელის ნაცვლად მარცხენას არ გამოგიწვდის და სიცილის დროს პირს ქაფშიასავით არ დააღებს – იგი უკვე გასათხოვად მზად არისო; ჟან-ბატისტ მოლიერი ამბობდა: საკმარისია ასულმა გაარჩიოს ტანსაცმელი ფეხსაცმლისაგან – ამის მეტი მას არა მოეთხოვება რაო (321, II).

ფილოსოფოსი ეუბულოსი იტყოდა ხოლმე: უბედურია, ვინც ცოლს მეორედ ითხოვს. ვინც ამ სიგიჟეს პირველად სჩადის, მას ეპატიება, რადგან არ უწყოდა, რა უბედურებაშიც დგამდა ფეხს; ხოლო ეს ქმედება არ ეპატიება მეორეჯერ შემრთველს,

რადგან მან ხომ კარგად იცის, დედაკაცი რა ბარახლოცაა!

კარცინუსს უთქვამს: რატომ ლაპარაკობენ ქალზე ამდენ სისაძაგლეს? განა საკმაო არ არის მოკლედ ითქვას, რომ იგი ქალია?!

და ყველა ამგვარ გამოთქმას „ავვირგვინებს“ არტურ შოპენჰაუერი (1788-1860): „დედაკაცი არის ხვასტაგი, გრძელი თმითა და მოკლე იდეებით“ (234, II).

ვ. ნოზაძე ასე მსჯელობს: ამგვარია ქალის აღმოსავლურ-დასავლური გაგება. ეს გაგება რუსთველმაც გაიზიარა, ოღონდ არა ყველა ქალის, არამედ ქალაქელი ქალის მიმართო. ესე იგი, მსოფლიოში ქალის შესახებ გავრცელებული მდაბალი აზრი რუსთველმა დიფერენცირებულად მიუყენა ქალთა ერთ ნაწილს, ხოლო მეორის შესახებ (ასმათი, ნესტანი, თინათინი) მაღალი აზრი შეიწყნარაო.

ვფიქრობ, ეს თვალსაზრისიც ფრიად ახალი და ორიგინალურია რუსთველოლოგიაში.

გამოკვლევის 326-ე გვერდზე დადგენილია: პოემის მიხედვით, **მშობელი** ნიშნავს **მამას**. ამის გარკვევას ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ, როცა ქაჯეთში ტყვედ მყოფი ნესტანი სატრფოსა სწერს – „ნადი, ინდოეთს მიჰმართე, არგე რა ჩემსა მშობელსაო“, – თურმე, გულისხმობს, რომ ამ დროს ნესტანის მამა ფარსადანი თუმცა მტრისაგან (რამაზ ხატაელი) შე-

ვინროებულია, ოღონდ **ჯერ კიდევ ცოცხალია**. ესე იგი, ცნებაში **მშობელი** არ იგულისხმება **დედა**.

ვ. ნოზაძემ სამართლიანად გააკრიტიკა ნიკო ჩუბინაშვილის მოსაზრება, რომ **დიაცი** არის **გლესი**. ქალი ეწოდებაო ქალწულს, ხოლო დიაცი – ქმრიან დედაკაცს (322, II; აგრეთვე 335, II).

უნდა შევნიშნო: რუსთველის ენით ძირითადად ეს ასეა: დიაცი ქმრიანია, ქალი – ასული, ქალწული. ოღონდ „ქალის“ ამგვარი აბსოლუტიზება არ ივარგებს (როგორც ამას სჩადის ვ. ნოზაძე გამოკვლევის 337-ე გვერდის I სვეტში), რადგან **ქალი** ყოველთვის არც რუსთველის ენაზე ნიშნავს ქალწულს, გაუთხოვარს. საქმე ისაა, რომ ინდოეთისაკენ მიმავალი ან ინდოეთში მისული ნესტანი უკვე ქმრიანია (ტარიელმა და ნესტანმა ქორწილი გადაიხადეს კიდევ და რამდენიმე თვის ცოლ-ქმარნი არიან), მაგრამ ინერციით რუსთველი მაინც **ქალს** უწოდებს ნესტანს. ნესტანმა გაიგო მამის სიკვდილის ამბავი: „**ქალმან** დიდნი დაიკივლნა“; „**ქალი** საბრალო მამასა სტირს“ და სხვ.

თვით რუსთველიც მკაფიოდ აცხადებს, რომ ეს „ქალი“ არის „ცოლი“ ტარიელისა: „ტარიელ და ცოლმან მისმან“.

ვფიქრობ, დიდმნიშვნელოვანია, რომ ვ. ნოზაძემ სიტყვა „ძე“ ორი შინაარსით გაიაზრა: ძე – როგორც შვილი (სულ ერთია, ვაჟი თუ ქალი) და რო-

გორც მემკვიდრე. ესე იგი, სიტყვას იმ დროს ჰქონია **ბიოლოგიური და სოციალურ-კულტურული** შინაარსი.

პირველის მაგალითია: „სხვა ძე არ ესვა მეფესა“; „ჩემი ძე დავსვათ ხელმწიფედ“;

მეორის მაგალითია: „არს ერთი ქალი საძეო“. ესე იგი, **სამემკვიდრეოდ** მიჩნეული ქალი არისო.

მკვლევარი სიყვარულის აბოზოქრებასთან ერთად ნამოჭრის ქალის მომწიფების საკითხს. ეს იმდენადაა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც უნდა გაირკვეს, რატომ არის, რომ ნესტან-დარეჯანი, ჯერ კიდევ 13 წლისა, უკვე პირველ სატრფიალო წერილსა წერს.

ტარიელი ნესტანის შესახებ ამბობს: „იგი ასრე მოიწიფა, მე შემეძლო შესლვა ომსა“.

ქალის მომწიფებას სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარად უყურებდნენ. ასაკი ასე მერყეობდა: 8, 9, 10, 13, 15 წელი.

ძველი ქართული მედიცინის თანახმად, „ქალის მომწიფების სხვა მაჩვენებლებთან ერთად მნიშვნელობა ენიჭებოდა თვიურის მოსვლას... თვიურის მოსვლის ხანად 14-15 წელი ითვლებოდა“ (333, II). ივ. ჯავახიშვილი ბრძანებს: ასულის მომწიფების ხანა იყო 12, ვაჟისა – 15 წელი.

„1103 წლის საეკლესიო დადგენილების თანახმად, საქართველოში მომნიფების ხანად ასული-სათვის ითვლებოდა თორმეტი წელინადი“ (334, I).

მაშასადამე, სიყვარულის აფეთქებისას ნესტანი იყო 13, ხოლო ტარიელი – 18 წლისა.

ჩვენში ყალბი, რიოში, მცდარი წარმოდგენაა გავრცელებული სიტყვა „გათხოვებაზე“. საქმის ვერ მცნობნი ტერმინში ხედავენ ქალის დროებით თხოვებას (ატდალჟით). ამ გაგებით, ქართველნი ასულს ათხოვებდნენ ვინმესო. ასე ცუდი შინაარსისა გამოდიოდა ეს ცნება. ვ. ნოზაძემ შესანიშნავად გაარკვია, რომ **გათხოვება** სულ სხვა შინაარსის შემცველი ყოფილა: ძველად ქალის საქმროსათვის მიცემა მშობლების პრეროგატივა იყო. საქმრო ვალდებული გახლდათ საცოლე კი არ **ეთხოვა** (დროებით ესარგებლა), არამედ **ეთხოვნა** (თხოვნა) ქალის მშობლებისათვის. **გათხოვება** მიღებული ყოფილა სიტყვა **გათხოვნებისაგან**, სადაც ამოსავალია **თხოვნა** (342-343).

როცა ქალის გათხოვების საკითხს ეხება, ვ. ნოზაძე აკრიტიკებს დ. ბენაშვილისა და ალ. ბარამიძის თვალსაზრისს, რომ ინდოეთში ნესტანის გათხოვებას მშობლები ნყვეტენო ქალის დაუკითხავად, ხოლო არაბეთში ეს საკითხი ჰუმანურად წყდება: როსტევანი ითვალისწინებს ასულის წადილსაცო. ვ. ნოზაძე ამგვარ თვალსაზრისს „मितოსად“ რაცხს

და აცხადებს: არც როსტეევანს უკითხავს თინათინისათვის, გსურს თუ არა ავთანდილი ქმრად გყავდესო! ასე რომ, გათხოვების წეს-კანონი ერთნაირია ინდოეთშიც, არაბეთშიცა და მაშინდელ საქართველოშიცო. „და გრძელი მსჯელობა იმ მითოსის შესახებ, თითქოს ფარსადანი იყოს კონსერვატორი და დესპოტი, ზედმეტია!“ (346).

ვფიქრობ, ვ. ნოზაძე აქ ცდება და, რამდენადაც ვიცი, ამ კრიტიკაზე აკად. ალ. ბარამიძემ მას პასუხი ვერ გასცა. არადა მას ამის შესაძლებლობას აძლევდა თვით პოემის ტექსტი: ტარიელმა როსტეევანს ვითარება გააცნო, აუხსნა – თქვენს ქალსა და ავთანდილს ერთმანეთი უყვართო. მაშინ როსტეევანმა განაცხადა: არაფერი მაქვს საწინააღმდეგო; თუ ერთმანეთზე გული აქვთ დაჯერებული, წინააღმდეგ არ წავალო. მეფემ საგანგებოდ მიუთითა:

**რადმცა ვჰკადრე შეცილება, რასცა ოდენ იგი ჯერა.**

თუ თინათინს გული აქვს ავთანდილზე შეჯერებული, რად დაფუშალო ეს ბედნიერებაო!

ქორწინების, ქორწილის ერთ-ერთი ცნებაა **მაყარი**. მკვლევარი იძიებს ამ სიტყვის გენეზისს: არაბული **მუყარი** ეწოდებოდა ქალის მომტაცებელი სასიძოს შემწეებს, მეგობრებს, გამყოლთ. სიტყვის სემანტიკის მეორე ეტაპზე – ქარავანთა მცველებს, გამყოლებს; შემდეგ ქალთა მოტაცების წესი გადა-



ვარდა, მაგრამ მუყარ-მაყარი მაინც შერჩა სიძის (მოგვიანებით ქალისაც) მხლებლებს სახელადო. **მაყარ-**იდან მოდის სიმღერა **მაყრულიც**.

საინტერესოა ტერმინ **ხელისმომკიდის** ამბავიც: ხელი ძველად იყო სიმბოლო ხელისუფლებისა. ეს იყო პატივისცემაც. მაღალი მდაბალს (ან პირიქით) ხელს რომ მოჰკიდებდა, ეს იყო პატივი.

ბიზანტიაში, სასახლის წესრიგის თანახმად, იმპერატორთან შემსვლელი წეს-რიგის გამგეს (ეჯიბს?) მბრძანებელთან შეჰყავდა **ხელმოკიდებული**. ამ წესზეა საუბარი კრეტიენ დე ტრუას რომანებშიც. ეს წესი ყოფილა როგორც გერმანელთა, ის ფრანგთა საზოგადოებაშიც. ეს წესია დადასტურებული „ვეფხისტყაოსანშიც“. როსტევეანს თინათინი ტახტზე აჰყავს **ხელდასმით**. ტარიელმა ასმათს **ხელი მოჰკიდა**, ახლოს დაისვა; ასმათს ტარიელთან ავთანდილი **ხელმოკიდებით** მიჰყავს; ტარიელ-წესტანი თინათინს **ხელს ჰკიდებს** და ტახტზე სვამს; ინდოეთის დედოფალმან მათ ცოლქმართა **თვითო ხელი დაუჭირა**, ზედა ტახტსა მეფისასა ერთგან დასხმა გაუპირა“.

ქორწინების წესებზე საუბრისას ვ. ნოზაძე იხსენებს ერთ ჩვეულებას, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ დროს ჯერ კიდევ არ იყო ჩვენში დამკვიდრებული. ეს არის ნეფე-დედოფლის ლოგინში სახალხოდ ჩანოლა. „როგორც კი ცოლ-ქმარნი საბანს წა-

იხურავდნენ, ამით პატარძალი უკვე ცოლი ხდებოდა... შემდეგ ეს წესი იმით შერბილდა, რომ ცოლქმარნი დამსწრეთა წინაშე ტანისამოსიანნი წვებოდნენ, ხოლო ძველი წესი მეჩვიდმეტე საუკუნემდე გაგრძელდა“... ადგომის შემდეგ კი ცოლს საჩუქრებს უძღვნიდნენო (350, II).

შენიშნავ: მკვლევარს მხევდელიობიდან გამორჩენია, რომ ეს წესი მე-19 საუკუნემდე, თვით ნიკ. ბარათაშვილის დროსაც, არსებობდა. აი, როგორ აღწერს „მერანის“ ავტორი თავისი დის კატო ბარათოვის გათხოვების ამბავს: „რასაკვირველია, მეორე დღეს, პატარძლის ჩვეულებისამებრ, კატო ქვეშაგებში იწვა. – მესამე დღეს ადგა. მზითევი გაშინჯეს... მეოთხე დღეს ნიშნები მოართვეს დედამთილმა, მაზლებმა, მულებმა და რძალმა...“ (იხ. ნ. ბარათაშვილის წერილი ზაქარია ორბელიანისადმი 1844 წლის აგვისტოს).

ერთი სიტყვით, სტუმრები ესწრებოდნენ დაქორწინებულთა პირველ ღამეს, როდესაც უნდა გარკვეულიყო, იყო პატარძალი ქალწული თუ არა – ამით დაცული იქნებოდა საზოგადოებრივი ზნეობა. ამ წესს ეწოდებოდა „საჯარო თანდანოლა“. იგი აღწერილი აქვს თეიმურაზ პირველსაც (351).

მდაბიოთა შორის ქორწინების პირველ ღამეს კარის ჭუჭრუტანიდან იყურებოდნენ. ყველას ენადა დარწმუნებულიყო, რომ პატარძალი უმანკო

გახლდათ. ყოფილა მეორე ჩვეულებაც: ქორნილის ღამის შემდეგ, დილით, უნდა გამოეფინათ სისხლიანი ზენარი და ხმამაღლა დაეძახათ: „ჩვენ მას ქალწულად ვთვლითო!“ ეს წესი, - დასძენს ვ. ნოზაძე, - დღესაც არსებობს ესპანეთშიო.

რატომღაც ვ. ნოზაძეს არ მოჰგონებია, რომ აღნიშნული წესი დღემდე დაცულია ყუბანის კაზაკებში. ამაზე მეტყველებს მიხ. შოლოხოვის, ლ.ტოლსტოისა და სხვათა მოთხრობები, რომლებიც კაზაკთა ცხოვრებას შეეხება.

გამოკვლევის ავტორი ირწმუნება, რომ ამგვარი სისხლიანი ზენრის გამოფენას საჩხერეშიც შესწრებია (351, II).

მკვლევარი შემდეგ საუბრობს არანმინდა, ეროტიკული ტრფობის ანარეკლზე პოემაში: „ეროტიკული მისწრაფება ვ.ტყ-ის საზოგადოებისათვის უჩვეულო არ ყოფილა“, ოღონდ ამ ხაზს არ გაჰყვლია რუსთველი, რადგან ეს არ იყო მისი მიზანიო. პოემა ამ მხრივაც ისე მდიდარია ნიუანსებით, რომ **ლაციცსაც** კი გვიჩვენებს. ლაციცი – ეს არის „სიყვარულის წინასწარი თამაში“. ეროტიკა, ანუ მთვლემარე სქესობრივი ენერგიის აღძვრა, გამოღვიძება, გაძლიერება, სიყვარულის ხელოვნების აღმძვრელი ქმედება. საქმე ისაა, რომ ამ ხერხს წარმატებით იყენებს ფატმანი, რათა ქმარი, უსენი, მოტეხოს, მოარბილოს და ისე შეაპაროს ტყვე ქალ

ნესტანის შინ დამალვის ამბავი. ფატმანი ავთან-  
დილს მოუთხრობს:

მივე მარტო, ქმარსა ჩემსა ველალობე, **ველაციცე**.

მკვლევარი იშველიებს ს. ორბელიანს, რომ „ლა-  
ციცი“ არის აშიკთ თამაშობა. „ველაციცე“ – ხელით  
გათამაშება. ამ სიტყვის გაგება ძნელი არის, თუ არ  
გვეცოდინება, რა არის „თამაშობა“, „ხელით გათა-  
მაშება“. აღნიშნული რომ ზუსტად გავიგოთ, ვ. ნო-  
ზაძე გვაგზავნის ეროტიზმის კულტურის ისტორი-  
ის გამომხატველ წიგნებში ჩასახედავად, რომელთა  
მოკლე შინაარსიც იქვე მოჰყავს: „გერმანულ ენაზე  
ეს ცნება გადმოღებული არის სიტყვით „ფორშპი-  
ლე“, ანუ „წინასწარი თამაში“; ქართულად ამას შე-  
იძლება ვუწოდოთ კიდევ „მანქანება“, რაც არის,  
საბას სიტყვით: „მრავალსახე ხერხის ქცევა“, ესე  
იგი: მრავალგვარი ხერხის გამოყენება. გერმანული  
„ფორშპილე დერ ლიიბე“; გადმოითარგმნება -  
„სიყვარულის მანქანება“, ანუ „სიყვარულის წინას-  
წარი თამაში“, რაც არის „ლაციცი“, „ლაციცობა“...

პირველყოფილ ხალხთა შორის შეყვარებული  
წყვილი ერთად არის დაწოლილი; ისინი ერთმანეთს  
ეაღერსებიან, მაგრამ ეს სქესობრივ ურთიერთო-  
ბას არ იწვევს. ძველ ინდოეთში ეს „აღერსობა ერ-  
თმანეთთან“ არის უკვე მომზადება მამაკაცისა და  
დედაკაცისა სქესობრივი მოქმედებისათვის. რით

გამოიხატება ასეთი მომზადება? – ხელების ერთი მეორის ტანზე შეხებით, მათი ჩაცურ-ამოცურებით; ერთი მეორეზე გადასკვნით ხელთა, ან ბარკალთა დაკანვრით, ფრჩხილთა ტანში ნაზად ჩარჭობით; ფრთხილი კბენით ღანვებზე, ან კბილთა შეხებით; ქვემო ტუჩის მონოვით; თმის მოქაჩვით... და, რასაკვირველია, კოცნითაც ...

ინდოეთის სიყვარულის თეორეტიკოს კანდრაკალას შედგენილი აქვს „კალენდარი სიყვარულისა“, რომელში წარმოდგენილია ყოველდღიური, ან ყოველღამური „ლაციცი“. მაგალითად, პირველ ღამეს ლაციცი გამოიხატება კისერზე ხელების მოხვევით, თავზე კოცნით, ძუძუზე კოცნით, კბილთა ტუჩებზე მიდებით, ენის თამაშით, ღანვებზე კოცნით ...

სპარსულ ეროტიკულ კულტრას ახასიათებს ერთსა და იმავე დროს რამოდენიმე დედაკაცთან ლაციცი. აქ არაა განსაკუთრებული გრძნობა რომელიმე ერთი დედაკაცისადმი, - აქ აღინიშნება მხოლოდ სქესობრივი უმაღლესი სიამოვნება. კოლექტიური ლაციცი, „წინასწარი თამაში“ არ არის თავანწყვეტილი გარყვნილება, „ორგია“ ... არამედ გულმოდგინე მეცადინეობა ვნების აღელვებისათვის, რაც თანისთანობით ძლიერდება ... საკითხს აღარ გავალრმავებ; საკმაო ითქვა იმის გასაგებად: თუ რა არის „ლაციცი“ (361, I).

სწორედ ამგვარი ლაციცი დასჭირდა ფატმანს ქმრის „შესაბმელად“: „უსენ მარტო არის; მას ფატმანი „ელაციცება“ ... უეჭველია, ფატმანი უსენს ეხვევა, კოცნის, ხელებს უსვამს პირისახეზე, ტანზე, ერთი სიტყვით, „ლაციცობის“ ყველა თამაშს მიმართავს, რათა თავისი ქმარი დაიპყროს, მოაჯადოოს და მხოლოდ შემდეგ ნესტანის მასთან ყოფნის საიდუმლოება ფიცის ჩამორთმევით გაანდოს, ხოლო ეს კეთილშობილური მიზანი ასულდგმულებდა ფატმანს ამ შემთხვევაში – როგორმე ნესტანისათვის უსენის დახმარებით შემწობა გაენია. ამისათვის მან გამოიყენა „ლაციცობა“ (361, II).

ეროტიკული გამაღიზიანებელია სურნელოვანი ზეთებიც. „ვეფხისტყაოსნის“ სხვადასხვა ადგილას გვხვდება ლაციცის ეს ტექნიკაც. „სურნელოვანი ზეთები, სურნელება-სუნამონი ეკუთვნიან ეროტიკულ კულტურას და ისინი არიან აღმძვრელნი და გამაღიზიანებელნი ეროტიკული ქმედობისა და „სიყვარულის თამაშს“ მიეკუთვნებიან.

სურნელის, სუნამოს ხმარება ყველგან იყო გავრცელებული, ძველი ეგვიპტიდან დაწყებული... ჰომეროსის ილიადაში აღწერილი არის, ზევსის მეუღლე ჰერა როგორ ემზადება თავის ქმართან მისასვლელად: ჰერამ ამბროსიით გაიწმინდა ტანი... იცხო ნელსაცხებელი ზეთისა, ნაზი და ამბროსიული ძალი, სურნელოვანი ფესვების წვენით გაჟღენთი-

ლი, რაც ცასა და ხმელეთს საამო სურნელებით აღავსებდა. ამით მოამზადა მან შვენიერი ტანი; თმა დაივარცხნა და დააწყო ბრწყინვალე კულულებად, ლამაზი და ამბროსიის სუნამოთი მოსხურებული ... სუნამოთა გამოყენება სიყვარულის საქმეში ცნობილია სანსკრიტულ მწერლობაში ... სპარსეთში იხმარებოდა „ინა“, რომელს მამაკაცის თესლის სუნი აქვს, - ეროტიკულად მოქმედებსო... ცნობილი არაბი მწერალი შეიხ ნეფზაუი თავის თხზულებაში „სურნელოვანი ნალკოტი სულის დასასვენებლად“ სასიყვარულო ურთიერთობაში სურნელებას დიდ მნიშვნელობას მიაწერს და ამბობს – სურნელის ხმარება როგორც დედაკაცს, ისე მამაკაცს სიყვარულისაკენ იწვევსო. როდესაც დედაკაცი შეიყნოსავს იმ სურნელებას, რომლითაც მოფრქვეული არის მამაკაცი, ჰკარგავს გრძნობას და ხშირად ამ სურნელებათა ხმარება არის მძლავრი საშუალება, რომლითაც მამაკაცს დედაკაცი დაუპყრიაო... ფატმანი ავთანდილის მოსახიბლავად ირთვებოდა და მას ექნებოდა, რასაკვირველია, სურნელება, სუნამოც. უეჭველია, ფატმანი ამ სურნელებას ხმარობდა და დილით ავთანდილსაც კი მიუძღვნა – მრავალი ფერი სურნელი“ (363, I).

სქესობრივი დაუკმაყოფილებლობის მიზეზია სქესობრივი ჰარმონიის უქონლობა. ამ დროს ცოლი

ღალატობს ქმარს და ქმარი – ცოლს. ასე ხსნის ვ. ნოზაძე ფატმანის ღალატს ქმრისადმი (364).

ამრიგად, ფატმანის სახის გაგებას ვ. ნოზაძემ საფუძვლად სექსოლოგიურ-სამედიცინო დებულება დაუდო, ხოლო ნ. მარი და ალ. ბარამიძე სოციალურ მოტივს მიაკუთვნებენ პირველობას. ეს გასაგებიცაა. ვ. ნოზაძე კაპიტალისტურ, თავისუფალ საზოგადოებაში ცხოვრობდა და არ იყო შეზღუდული ე.წ. „სოციალური“ იდეებით. ნ. მარი და ალ. ბარამიძე კი საბჭოთა პერიოდის მეცნიერები იყვნენ და დრომ მათ შეხედულებებს სათანადო ანაბეჭდი დაატყო. ამიტომაცაა, რომ მათ შორის ფატმანის სახით გაგებაში კამათი უნდა გაშლილიყო და აკი გაიშალა კიდეც (იხ. მაცნე, 4, 1988, გვ. 9).

არა ორი პოზიციის შესარიგებლად, არამედ სიმართლის გასაცხადებლად უნდა ვთქვა: ცალ-ცალკე, დამოუკიდებლად ორივე პოზიცია სწორია, ოღონდ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ მათი ამოსავალი წერტილი სხვადასხვაა. ვფიქრობ, ორივე თვალსაზრისი უნდა გაერთიანდეს, როდესაც ფატმანის გარშემო ვსაუბრობთ. საქმე ისაა, რომ მთლად არც სოციალურ-მორალური საფუძვლის უკუგდება ივარგებს, რადგან, თუ ამას ვიქმთ, მაშინ თვალ და ხელშუა გაგვიქრება ის სიძვა-მრუშობა, რომელსაც პროლოგში თეორიულად აძაგებს რუს-



თველი და პოემაში მისი კონკრეტული ფაქტი უნდა ყოფილიყო ნაჩვენები.

ძალზე საყურადღებოა მეცნიერის ერთი ასეთი დაკვირვება: მელიქ-სურხავი მაჰმადიანია, ოლონდ მის ანდა მისი შვილის მრავალცოლიანობაზე კრინტიც არაა დაძრული; ინდოეთის მეფეს, ნესტანის მამას, დიდხანს შვილი არ უჩნდებოდა, რადგან ერთი ცოლი ესვა; არაბი როსტევეანი ქვრივია, ცოლი არა ჰყავს.

ამრიგად, თუმცა მაჰმადიანურ სამყაროს აღწერს, სინამდვილეში რუსთველი ქართულად აზროვნებს, ქართველ მეფეთა ტიპებს, ქართველ მეფეთა ყოფას ხატავს. ამიტომაცაა: მათ თითო ცოლი ჰყავთ. „მაშასადამე, ვეფხისტყაოსანის ქვეყნები, თუმცა გარეგნულად ისლამურნი არიან, მათი ზნე-ჩვეულება და ცხოვრების წესი არ არის ისლამური“ (370, II).

აკად. აღ. ბარამიძე ბრძანებს: „ადრე, „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველებაში“ ... ვ. ნოზაძე ამტკიცებდა: „რუსთველი აღიარებს სამონასტრო პოეზიას, რომელიც საამებელია აგრეთვე გამგები საერო საზოგადოებისათვის“. „მიჯნურთმეტყველებაში“ ეს თვალსაზრისი არსებითად არის შეცვლილი. აქ ნათქვამია, რომ რუსთველის პოემის „საზოგადოება მართლაც ქრისტიანული არის თავისი ზნეჩვეულებით, მაგრამ არა ბერმონაზნური, ასკე-

**ტოსური ცხოვრებით**, არამედ თავისუფალი, ჩვეულებრივი, ზოგად ქრისტიანული ზნით წარმოდგენილი“ (იხ. იგივე „მაცნე“, გვ. 10).

ვფიქრობ, ვ. ნოზაძის ამ ორ დებულებას შორის **არავითარი** წინააღმდეგობა არ არის. ემიგრანტი მეცნიერის ლოგიკა მწყობრი და თანამიმდევრულია. „ღმრთისმეტყველებაში“ ნათქვამია, რომ პოეტი აღიარებს სამონასტრო პოეზიას, პირველ სიყვარულს. ღვთისადმი ტრფიალს, რომელიც საამოა გამგები, ვარგი პიროვნებისთვის, ასევე გამგები, განათლებული, მაღალი საზოგადოებისათვისო. „მიჯნურთმეტყველებაში“ კი დასძენს, რომ პოემაში გამოხატული საზოგადოება (ავთანდილის, ტარიელის, ფრიდონის, ჭაშნაგირის, უსამის ... საზოგადოება) თავისი ზნე-ჩვეულებით ქრისტიანულია, ოღონდ არა ბერმონაზვნურ-ასკეტური და ჩაკეტილიო. ესე იგი, ისინი კარგი გაგების ქრისტიანული ნესებით ცხოვრობენო.

ვიმეორებ: აქ ვერავითარ წინააღმდეგობასა და პოზიციათა ცვლას ვერ ვხედავ!

რამდენიმე ღარიბი სიტყვით ამ დიდი წიგნის უმთავრესი და უმოკლესი დასკვნა ასე შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

**„ვეფხისტყაოსანი“ არის სიყვარულის რომანი; უმთავრესი ხოტბა ეკუთვნის ღვთაების სიყვარულს, პირველ მიჯნურობას; ხოტბა ეკუთვნის**

ამქვეყნიურ ამაღლებულ სიყვარულსაც, რომელიც წმინდა ოჯახის შექმნით გვირგვინდება და ამ სინმინდის გამო ჰბაძავს პირველ, საზეო სიყვარულს, ღვთაებრივ მიჯნურობას; ამგვარი სააქაო, მიწიერი სიყვარულის ბოლო გამარჯვებაა, შერთვაა; დასაგმობია ბილნი სიყვარული, სიძვა-მრუშობა, რომელიც არ ჰბაძავს მალალ, პირველ, ღვთაებრივ სიყვარულს; პოემაში გამოხატულია ქართული ხასიათი, ქართული ტრფიალება და ნაჩვენებია, თუ „როგორ უყვარდათ საქართველოში“.

\* \* \*

აქ ვამთავრებ ვიკტორ ნოზაძის „მეტყველება-თა“ განხილვას. როგორც მისი ძმის, ბატონი გიორგი ნოზაძის, „მიჯნურთმეტყველებაზე“ დართული ცნობიდან ჩანს, მოსალოდნელია ოდესმე მაინც ვიხილოთ ბრწყინვალე რუსთველოლოგის კიდევ ერთი წიგნი - „ვეფხისტყაოსანის სიბრძნისმეტყველება“ – და მაშინ, თუ ცოცხალი დავრჩი, ამ საინტერესო ნაშრომის მიმოხილვასაც შევეცდები. და თუნდაც მისი მიმოხილვა ვეღარ მოვახერხო, ეს დიდი დანაკლისი არ აღმოჩნდება ჩვენი მეცნიერებისათვის, მაგრამ ვინ შეავსებს რუსთველოლოგიის იმ დანაკლისს, რაიც უსაშველოდ დიდ მეცნიერს უნდა

ამოვესო თავისი გრანდიოზული გეგმითა და განუხორციელებელი ნაშრომებით? ან ვინღა დაწერს „ვეფხისტყაოსანის გონებათმეტყველებას“, „ვეფხისტყაოსანის სულთამეტყველებას“, „ვეფხისტყაოსანის მჭევრმეტყველებას“, „ვეფხისტყაოსანის ფსიქოლოგიისმეტყველებას“, „ვეფხისტყაოსანის ნებათმეტყველებას“, „ვეფხისტყაოსანის ცნებათმეტყველებას“, „მშვენებათმეტყველებას“, „ტანთმეტყველებას“, „გულთამეტყველებას“? ვინღა დაეჭიდება ესოდენ უზარმაზარსა და მძიმე „საჯილდაო ქვას“ და მას ვიკტორ ნოზაძის მიერ მონიშნულ სამანამდე ციმციმ მიიტანს?

ამის შემძლებად დღევანდელ საქართველოში ორად ორი კაცი მეგულება, ოლონდ არც ერთი მათგანი აღნიშნული უღლის გამწევი არაა: ერთს პოლიტიკოსობის ჭია შესძრომია და ღრღნის, მეორეს – სიღარიბისა.

რალა დამშთენია?

ისევ და ისევ მომავალს მივაპყრო იმედიანი მზერა და შევცახო: „ჰეი, ვინ მოღის მანდ მომავლიდან?“

**1990 – 1991 წლები**

## სარჩევი

ვიკტორ ნოზაძის „მეტყველება“

წ ი ნ ა თ ქ მ ა .....	5
1. „ვეფხისტყაოსანის ფერთამეტყველება“.....	14
2. „ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთ- მეტყველება“ .....	59
3. „ვეფხისტყაოსანის ბუნებისმეტყველება“ .....	96
4. „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ .....	121
5. „ვეფხისტყაოსანის საზოგადოებათ- მეტყველება“ .....	159
6. „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ ...	220
7. „ვეფხისტყაოსანის მიჯნურთ- მეტყველება“ .....	350

**Тавдишвили Мурман Мелитонович**

**«РЕЧИ» ВИКТОРА НОЗАДЗЕ**

(на грузинском языке)

Тбилиси

2024

დამკაბადონებელი  
**ნანა დუმბაძე**

ყდის დიზაინერი  
**ირაკლი უშვერიძე**



გამომცემლობა „**უნივერსალი**“

თბილისი, 0186, ა. ჰოლიტაოვსკაიას №4. ☎: 5(99) 17 22 30; 5(99) 33 52 02

E-mail: [universal505@ymail.com](mailto:universal505@ymail.com); [gamomcemlobauniversali@gmail.com](mailto:gamomcemlobauniversali@gmail.com)