

**ელგუჯა ხინთიბიძე**

**ვეფხისტყაოსნის  
იდეურ-მსოფლმხედველობითი  
სამყარო**

**თბილისი 2009**

**„ქართველთა“**





## ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვა -----	5
შესავალი, I	
გოგალი პრინციპებისა და მეთოდისათვის -----	7

I.	მეთოდური შენიშვნები <i>ვეზნისტყარსნის</i> შესწავლისათვის -----	7
II.	მეთოდური შენიშვნები რუსთაელის მსოფლმხედველროგის კვლევისათვის -----	15
III.	აოეგის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები და ორიგინალრობა -----	34
IV.	<i>ვეზნისტყარსნის</i> მდინიერული კვლევა და შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემატიკა -----	38
V.	არისტოტელე და რუსთაელი -----	41
VI.	შენიშვნები გურამიშვილის მიმართებისათვის რუსთაელთან -----	49
VII.	მსოფლიო სივილიზაციის პროსესი და <i>ვეზნისტყარსანი</i> -----	59

## შესავალი, II

რუსთაელი, მისი პოემა, მისი ეპოქის აგროვნება -----	65
---	----

I.	შოთა რუსთაელი (საენიქლოპედიო ესკიზი) -----	65
II.	<i>ვეზნისტყარსნის</i> მხატვრული სტრუქტურა და ე.წ. გაბრძელებების პრობლემა -----	72
III.	ალაშიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში და რენესანსული ესთეტიკა (ქაულ კრისტელერის „რენესანსული აგროვნება“ და ალექსეი ლოსევის „აღორძინების ესთეტიკა“) -----	87

# ნაწილი პირველი

ასტროლოგიური ნაპაღი *ვეფხისტყაოსანში*----- 115

მთვარის მოვანება----- 116  
 ავთანდილის „ქალნი ზეციარნი“----- 139  
*ვეფხისტყაოსნის* კრონოსი----- 182  
 ნესტანის ცხრა და შვილი ცა----- 196  
*ვეფხისტყაოსნის* ასტრალური სიმბოლიკის ერთი ნიმუში  
 („მზე მახრუნეებს, არ გამიშვებს“...)----- 209

# ნაწილი მეორე

*ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსება----- 227

{ *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების მიმართებისათვის  
 ქრისტიანულ ლოთაეზსთან----- 227  
*ვეფხისტყაოსნის* „საღმრთოთა სხეულთათვის“----- 227  
 მზე - „ხატი ღმრთისა“----- 240  
 „მზიანი ღამე“----- 243  
 „უქამო ქამი“----- 264  
 „ერთარსებისა ერთისა“----- 271  
 „ბუნება-ზიარო“----- 288  
 „სამებისა... მისწორებული და აღმატებული“----- 293  
*ვეფხისტყაოსნის* „სახე ყოველისა ტანისა“----- 306  
 ქრისტიანული სიმბოლიკის რეპრეზენტაცია  
*ვეფხისტყაოსანში* („ღღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“  
 ანუ „ღღესასწაულს კი ის ღღე არ ჰგავდა“)----- 338

ღმრთისმშობლისათვის ანუ „შიში შვიძეს სიყვარულსა“

+ (*ვეფხისტყაოსნის* ფრაგმენტოლოგიური მიმართებისათვის .  
 ქართულ სასულიერო მწერლობასთან )----- 347

# ნაწილი მესამე

• ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის ეთიკურ  
 შეხედულებებში----- 361

ეთიკის ძირითადი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*----- 361  
 + ქართული ეპოსი და *ვეფხისტყაოსანი*----- 362  
 + ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები----- 369  
 + *ვეფხისტყაოსნის* იდეალურ გმირთა გნოზა  
 ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით----- 373  
 + სიკეთისა და ქველმოქმედების არსი *ვეფხისტყაოსნის*  
 ეთიკურ კონსტრუქციაში----- 376  
 + არისტოტელეს ეთიკასთან რუსთველის ეთიკური  
 შეხედულებების მიმართებისათვის----- 384  
 სიკეთე და ქველმოქმედება არისტოტელეს  
 ეთიკური სისტემაში----- 387  
 + არისტოტელეს „საშუალო“ და *ვეფხისტყაოსანი*----- 392  
 • მიჯნურობის თეორია *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში----- 395

სანიმოს მოკვლის გადაწყვეტა – საუკეთესო	
საშუალო შექმნილ სიტუაციაში	409
თაიშირი ქაჯეთის სიხსტან – ხერხისა და	
გმირობა-მამასობის საუკეთესო შეხამება	410
სიუხვის არისტოტელესული გაგება და <i>ვეზისტყარსანი</i>	413
ვაჟასობის არისტოტელესული გაგება და <i>ვეზისტყარსანი</i>	416
სხვა მიმართებანი არისტოტელეს ეთიკასა და	
<i>ვეზისტყარსან</i> შორის	418
არისტოტელეს დიდსულოვანი და რუსთველის	
იდეალური გმირები	419
რუსთველის ეთიკური შეხედულებების სხვა წყაროები	425
რამ განაპირობა <i>ვეზისტყარსნის</i> მორალური	
კონსტრუქციის დაყრდნობა არისტოტელეს ეთიკაზე?	430
რა გმით შეიძლება მისუღიყო რუსთველი	
წმინდა არისტოტელესთან?	433
<b>„პართალი საპართლის“ ცნებისათვის</b>	439

• „პლატონისგან სწავლა-თქმული“ და მისი	
მსოფლგზავლოებითი ღებვირთვა	474

## ნ ა წ ი ლ ი გ ე ო თ ხ ე

ალაბიანის ფილოსოფია <i>ვეზისტყარსანში</i>	
(„იგია ლხინი სოფლისა“)	497
<i>ვეზისტყარსნის</i> „მოსალოება“	497

შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები	
<i>ვეზისტყარსანში</i> (ავთანდილი – ლხინი, ნიეთი და ვალი)	519

ერთი ფსიქოლოგიური პასაჟი <i>ვეზისტყარსანში</i> („მედგრად	
პირნი მოუქუმნა“)	535

• <i>ვეზისტყარსნის</i> მეტაფიზიკის კონსტრუქციის	
ინტერპრეტაციისათვის („შემომხედნა, მოვეწონე...“)	550

ავთანდილი და ლანსელოტი	582
------------------------	-----

შოთა რუსთველისა და ღანბე ალიგიერის	
სიყვარულის კონსტრუქციითა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის	
(“მივეგებვი, მომეგებოს, ამიტირდეს, ამატიროს“)	604

რუსთველი, ღანბე, პეტარაკა	
(სიყვარულის გადააზრება შუა საუკუნეებიდან რენესანსამდე)	614

## ნ ა წ ი ლ ი გ ე ხ უ თ ე

<i>ვეზისტყარსანი</i> : შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის	
ჰარმონია	657

*ვეფხისტყაოსანი* და ლიტერატურული აზრის პროცესი შუა  
საუკუნეებში ----- 660

რუსთველის მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების  
რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის პროცესი ----- 683

ქართული აზროვნების ხასიათი რუსთველის წინაღობიწოდელ  
ხანაში ----- 683

სიახლე XII-XIII საუკუნეების ქრისტიანულ  
აზროვნებაში და რუსთველი ----- 706

არისტოტელეს ფილოსოფია და შუასაუკუნეების  
აზროვნების შერყევა ----- 715

არეოპაგიტისა და *ვეფხისტყაოსანი* ----- 723

ასტროლოგია – შუასაუკუნეების მემკვიდრეობა ----- 730

ქრისტიანული დოგმატიკის პროცესი რენესანსული  
ფგით ----- 739

აღაშიანი – ახალი აზროვნების ქვაკუთხედი ----- 746

დასკვნისათვის ----- 752

ჩემი თვალსაზრისი და სხვა კონსტრუქციები  
რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ----- 754

*ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო ეპროკულ-  
ქრისტიანული სივლილიზაციის პროცესში  
(„რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“) ----- 761

\*\*\* ----- 787

**Summary** ----- 789

მითითებული ლიტერატურა  
სამეცნიერო ლიტერატურა ----- 793

პირველწყაროები (ბამონაძეები, ხელნაწერები) ----- 824

საკმეებლები: ----- 836

პირთა სახელები ----- 836

საზნობრივი საკმეებელი ----- 847

თხზულებანი ----- 851

ბიბლიური წიგნები ----- 856

*ვეფხისტყაოსანი* (ბანსილული და დამონებული  
სტროფები) ----- 857

წინამდებარე მონოგრაფია აგრძელებს და ამთლიანებს ჩემს კვლევა-ძიებებს *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობით სამყაროზე. მონოგრაფიაში წარმოდგენილია *ვეფხისტყაოსნის* კონკრეტული საკვანძო მხატვრული სახეების, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური დებულებების და იდეურ-თემატური მოტივების კვლევა. მიღებული შედეგები განზოგადებულია დღევანდელი რუსთველოლოგიური მეცნიერების სრული გათვალისწინებით და ჩამოყალიბებულია ახლებური კონცეფცია *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრულ სტრუქტურაში გამოვლენილ ავტორისეულ მსოფლმხედველობაზე, რომელიც თემისურად ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

რუსთველის მსოფლმხედველობა წარმოადგენს მრავალსაუკუნოვანი ქართული ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული ამრის კანონმომიერ განვითარებას და დაგვირგვინებას. მასში ეროვნული ფესვების ბაზაზე ასახულია აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მსოფლმხედველობითი ტენდენციები: მაღალგანვითარებული ქართული ლიტერატურული ამროვნების ნიადაგზე ქრისტიანული რელიგიის მსოფლალქმამი შემოგანილია XII-XIII საუკუნეების ინტელექტუალურ წრეებში უაღრესად პოპულარული ანტიკურ-ბერძნული, კერძოდ ნეოპლატონური და არისტოტელიანური, ფილოსოფიური ელემენტები. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობითი ფენომენი გიპოლოგიურად შეესაბამება ქრისტიანული ამროვნების განვითარების ეტაპს გვიანდელი შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპაში. *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეებისეულია, ხოლო მისი რუსთველური გადაწყვეტა უახლოვდება რენესანსის ეპოქის ამროვნებას. გრადიციული ქრისტიანული იდეალი – კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობის, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შეერთების რწმენა – რუსთველის შემოქმედებაში ჰარმონიულად ერწყმის ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობის შემეცნებას, ადამიანური სამყაროს სილამაზეში დარწმუნებას, ადამიანური ვონებისადმი

ნდობის გამოცხადებას. რუსთველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, შუა საუკუნეებისა და რენესანსის მიჯნაზე ღვას.

*ვეფხისტყაოსანი* მისი თანამედროვე და უშუალოდ მომდევნო თუ წინამორბედი დიდი ლიტერატურული ქმნილებებიდან პირველად გამოკვეთს ყველაზე მეტი ვააზრებითა და თანმიმდევრობით ახალ მსოფლშეგრძნებას, რომლის არსი შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული იდეალების ჰარმონიაში მდგომარეობს: შუასაუკუნეების გრანსცენდენტურ მსოფლშეგრძნებაშია მოაზრებული რომანტიკული შეფერილობის რეალისტური ხედვა. რუსთველი მისი თანამედროვე ეპოქის ახალი აზროვნების ადრეული აფეთქებაა. იგი, ადამიანის გონების – პოეტის თანამედროვე ეპოქის მიერ აღმოჩენილი უდიდესი საოცრების – მოიმედე, ცხოვრებისეულ სილამაშეს, სიძლიერეს, უმაღლეს სულიერ-ემოციურ იდეალებსაა მინდობილი და ოცნებობს კაცობრიობის ბედნიერებაზე. ამ ბედნიერებას კი ადამიანის მიერ ადამიანის სიყვარულში ხედავს. სიყვარული და მეგობრობა რუსთველის მიერ იმ იდეალადაა ქცეული, რაც ღეთაებრივ ამაღლებულობას ანიჭებს ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფას. ხოლო არსი ადამიანური ყოფისა, მისი შემეცნებითი სიკოცხლე სწორედ ამ ადამიანურ ურთიერთობაში – მეგობრობასა და სიყვარულშია დანახული.

\*\*\*

ბოდიში მინდა მოვიხადო მკითხველის წინაშე იმის გამო, რომ მონოგრაფიის სხვადასხვა ნაწილში მოგჯერ მიხდება ერთი და იმავე ფაქტების მოხმობა ან ჩემი პოზიციის, თუმცა სხვადასხვა ნიუანსით მავრამ მაინც, განმეორება. ამ უხერხულობას ვერ ავუცი, რამდენადაც ჩემი კონსტრუქცია რუსთველის იდეურ-მსოფლმხედველობით სამყაროზე ძირითადად ემყარება პოემისეული საკვანძო მხატვრული სახეების და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური თუ ეთიკური ცნებების ახლებურ ინტერპრეტირებას და თითოეული მათგანის მოაზრებას რუსთველის მსოფლმხედველობით სისტემაში.

აქვე მინდა აღენიშნო, რომ მონოგრაფიაში სასკენი ნიშნები ხშირად არ არის დასმული ჩვენში მიღებული ნორმების შესაბამისად. მოგჯერ ეამჯობინებ მათგან ტექსტის განგვირთვას, მოგჯერ კი მათ გამოყენებას წინადადებაში აზრობრივი აქცენტის გამოსაკვეთად.

აგრეთვე მინდა, რომ მკითხველი გაკვირვებული არ დარჩეს წინამდებარე მონოგრაფიაში *შუა საუკუნეების* ორგვარი დაწერილობით (*შუა საუკუნეები; შუასაუკუნეების..*). *შუა საუკუნეებს* (*Middle Ages, Средние века*), როცა წინადადებაში განსამღვრებად იქცევა (მაგ. შუასაუკუნეების ფილოსოფია), უფრო მუსტად – როცა შეესაბამება უცხოური ენების *Medieval//Средневековая*, ეწერ ერთად: *შუასაუკუნეების*. ასევე, როცა *შუა საუკუნეებს* წინ განსამღვრება *გვიანდელი* ან *ადრინდელი* დაემატება, ისევე ერთად ვწერ (*გვიანდელი შუასაუკუნეები* და *არა გვიანდელი შუა საუკუნეები*).

# შესავალი, I

## ზოგადი პრინციპებისა და მეთოდოლოგიისათვის

### I. მეთოდური შენიშვნები *ვეფხისტყაოსნის* შესწავლისათვის

*ვეფხისტყაოსანი* ქართული პოეტური აზროვნების უმაღლესი გამოვლინებაა. რუსთაველის შემოქმედება კი აგვირგვინებს რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის მრავალსაუკუნოვან პროცესს ძველ საქართველოში. ბუნებრივია, ამ თხზულების თანამედროვე ეპოქისათვის ინტერპრეტირება და მიწოდება იმ ნიშნით უნდა მიმდინარეობდეს, რომ შევიცნოთ და სწორად გაეიაზროთ ის მაღალი მხატვრულ-ემოციური და იდეური სამყარო, რაც *ვეფხისტყაოსანს* ერთი მხრივ ქართული აზროვნების ბენიგში ათავსებს და ამავე დროს მსოფლიოს საუკეთესო ლიტერატურულ ქმნილებათა გვერდით მიუჩენს ადგილს.

ძირითადად ამ ნიშნითაა წარმართული *ვეფხისტყაოსნის* ინტერპრეტირება და მიწოდება ახალგაზრდობისადმი. წინა პლანზეა წამოწეული ის მაღალი იდეალები, რაც პოემაშია გამოხატული: სიყვარული, მეგობრობა, გმირობა, ოპტიმიზმი. გმირთა სახეები გახსნილია იმგვარად, რომ წარმოჩნდეს დადებითი, თანამედროვეობის პოზიციიდან მისაბაძი თვისებები: ერთგულება მეგობრობასა და სიყვარულში, თავდადება სამშობლოსადმი, გმირობა და მამაცობა და სხვა. ამას ერთვის იმ აფორისტული სიბრძნის წარმოჩენაც, რაც *ვეფხისტყაოსანში* ფართოდაა ჩაქსოვილი.

მიუხედავად ამისა, ვფიქრობ, რომ ყოველივე ეს მაინც არ არის საკმარისი რუსთველის პოემის იდეურ-მხატვრული სამყაროს სათანადოდ გააზრებისათვის. *ვეფხისტყაოსნის* აღმდგომარეობაში არსებითია პოემის თანამედროვეობის პოზიციიდან წაკითხვა. ამ პოზიციიდან მიდგომისას ბუნებრივია გამოიყოფა ის დადებითი, პოზიტიური, რაც თანამედროვე ადამიანის მორალური და ინტელექტუალური სახის ერთგვარად მისაბაძი მოდელის პრეგენზიას ქმნის. პოემის ინტერპრეტირება თანამედროვე ლიბერალური პოზიციიდან ხდება, რეალისტურ პლანში წყდება. ეს კი თავისებურ დაღს ასვამს *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სამყაროს გააზრებას. თანამედროვე რთული ლიბერალური ხასიათების, წინააღმდეგობრივი რეალისტური სახეების, ლიბერალურაში გადასული ცხოვრებისეული კონფლიქტების ფონზე *ვეფხისტყაოსანი* ერთგვარად სწორხაზოვნად და, ამდენად სქემატურად და გამარტივებულად წაიკითხება. ამ გარემოებამ არ შეიძლება შეუცნობელი უკმარისობის გრძნობა არ დაგოვოს თანამედროვე ახალგაზრდაში (შდრ. 387, გვ.17), რომლისთვისაც ძნელია საკუთარი ინიციატივით გამოვიდეს ამ ჩარჩოდან და პოემისეული იდეურ-მხატვრული სამყარო ისტორიულ ასპექტში წაიკითხოს.

ჩემი აზრით, პოემის ამგვარი ინტერპრეტაცია არ არის მხოლოდ თანამედროვე სკოლის, *ვეფხისტყაოსნის* სწავლების სპეციფიკა. იგი განპირობებულია საზოგადოდ ჩვენი რუსთველოლოგიური მეცნიერებით. უმრავლეს შემთხვევებში პოემის იდეურ-ესთეტიკური სამყაროსადმი ამგვარი მიდგომა ჩანს მთელ რიგ გამოკვლევებში, რომლებიც რუსთველის პოემას ეძღვნება.

ვფიქრობ, რომ ეს ცალმხრივობა პოემის ინტერპრეტაციისას, ის უკმარისობა, რაც პოემის მხოლოდ ამ ერთი კუთხით წაკითხვას ახლავს, მოიხსნება, თუ *ვეფხისტყაოსანს* გვიანდელი შუასაუკუნეების იდეურ-ესთეტიკური პრინციპების დონეზე გავიზრებთ. ამოსავალი რუსთველის ფენომენის შეცნობაში უნდა იყოს არა თანამედროვე ლიბერალური პრინციპები, არამედ შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის (უფრო ზუსტად, შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი პერიოდის) მსოფლმხედველობითი და ესთეტიკური პოზიცია. ამ კუთხით არა ერთსა და ორ მომენტზე უნდა გამახვილდეს ყურადღება. შევჩერდები ზოგიერთ მათგანზე:

1. შუასაუკუნეების ლიბერალურა, ისე როგორც საზოგადოდ მთელი ხელოვნება, უაღრესად პირობითია. ლიბერალური პროგრესი ამ პირობითობის თანდათანობით მოხსნაშიც



მდგომარეობს. რენესანსის ეპოქა ლიტერატურაში ამ პირობითობისაგან გათავისუფლების დიდი ეტაპია. მაგრამ თავის მხრივ ამ ეპოქის ლიტერატურასაც თავისი პირობითობა ახასიათებს. უფრო სწორად იგი ქმნის ახალი გიჟის პირობითობას, აღრინდელი შუასაუკუნეების ხელოვნებისაგან განსხვავებულს (შდრ. 387, გვ.12). ეს პროცესი პირობითობის რღვევისა გრძელდება. იგი გადადის ეპოქიდან ეპოქაში, სტილიდან სტილში, ერთი ლიტერატურული მიმართულებიდან მეორეში. იგი შეიმჩნევა თვით ერთი ლიტერატურული მიმართულების ფარგლებშიც კი. ხელოვნება და ლიტერატურა თანდათან უახლოვდება სინამდვილეს, გამმიჯნავი საზღვრები თანდათან ვიწროვდება (დ. ლიხაჩოვი – 386, გვ. 50–55).

*ვეფხისტყაოსანი* ლიტერატურული პროცესის ამ საერთო პროგრესში უნდა იქნას მოაზრებული. ერთი მხრივ პოემაში ნაწილობრივ მოხსნილია აღრინდელი შუასაუკუნეების ღრმა პირობითობა – სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნება, როგორც მეტყველების კარდინალური სტილი. პოეტისეული მხატვრული სამყარო მხოლოდ მეორეულ პლანში კი არ ასახავს სინამდვილეს, როგორც ეს აღრინდელი შუასაუკუნეების ლიტერატურას ახასიათებს, არამედ უშუალოდაც. პოეტის ასახვის საგანი სინამდვილეა, რეალური სამყაროა და არა სიმბოლური კატეგორიები, რომლის მიღმაც უნდა დანახულიყო რეალური, ამქვეყნიური. მეორე მხრივ კი, პოემისეული სინამდვილე შემდგომი ეპოქების ლიტერატურული სტილისაგან განსხვავებით მაინც პირობითია. რამდენადაც პოემა თავისუფალია აღრინდელი შუასაუკუნეების სიმბოლურ-ალეგორიული სტილის, როგორც ასახვის ერთადერთი ფორმისაგან, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ იგი სინამდვილეს ასახავს ისევე უშუალოდ და რეალისტურად, როგორც შემდგომი ეპოქების და თვით თანამედროვე ლიტერატურა და საზოგადოდ ხელოვნება. ამ შთაბეჭდილების ფონზე კი, ე.ი. იმ პირობითობის შეუნიშნავად, რაც *ვეფხისტყაოსანს* შემდგომი ეპოქების ლიტერატურული პროცესისაგან განსხვავებით გააჩნია, პოემისეული სამყარო, მხატვრული სახე და პერსონაჟი სქემატურია, ცალმხრივია: ჩვენი თანამედროვეობისათვის დამახასიათებელი, ანუ სიმანდვილესთან მაქსიმალურად მიახლოებული ლიტერატურული სახის მსგავსი არ არის. ეს იმიტომ, რომ რუსთველისეული სინამდვილის ასახვა პირობითია (კონვენციონალურია). ეს პირობითობა სხვადასხვა განზომილებით მკლავდება. ამჯერად ყურადღებას მხოლოდ რუსთველის პერსონაჟებზე გავამახვილებ.

პირობითობაა ის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირი იდეალურია, მას არა აქვს ნაკლი, სისუსტე. ამ გმირის თვით ადამიანური სისუსტეც ამაღლებულია (მაგალითად, გარიელის მრავალჯერადი დაბნედა). პირობითობაა, რომ იდეალური გმირის ყოველი თვისება ჰიპერბოლურია, გაზვიადებულია (უბოძოდ დიდი სილამამე, გმირობა, სიყვარული, მწუხარება). პირობითობაა ისიც, რომ გმირი თავისი იდეალური თვისებებით გამოცალკევებულია, დაუქვემდებარებელი დროისა და გარემოს ცვალებადობისაგან, შემთხვევითობისაგან (გმირთა სილამამე, სიყვარული უჭკნობი და უბერებელია; მიზნისაკენ სწრაფეას ხელს არ უშლის ეამთა სვლა და ცვალებადობა და სხვა ცხოვრებისეული გარემოებანი). საინტერესოა, რომ რუსთველისეული პირობითობის ამ სტილს ვერ ამჩნევს, მხარს ვერ უბამს *ვეფხისტყაოსნის* გაგრძელებათა, კერძოდ, “ხვარაზმელთა ამბის” ავტორი. სიუჟეტის მისეული განვითარების მიხედვით, ინლოეთში გამეფებული გარიელი ავად გახდა, დიდი ხნით ლოგინად ჩაეარდა. ქვეყანას მტერი, ხვარაზმელები, შემოესია და გარიელს არ შეუძლია საწოლიდან წამოდგომა, ხელში იარაღის აღება. დაბოლოს, პირობითობაა პერსონაჟის სახის სისრულის, მთლიანობის შექმნაში. რუსთველი ახერხებს, რომ გმირი წარმოადგინოს გარკვეული კუთხით, მოგჯერ ერთადერთი თვისებითაც კი და მის სახეს მაინც პერსონაჟისეული მთლიანობა, სისრულე მიანიჭოს. ასე მაგალითად: პოემის იდეალურ გმირთა შემდგომ, ე.წ. მეორეხარისხოვან, პერსონაჟებში ერთ-ერთი ძირითადი ფიგურაა შერმადინი. მკითხველის მოგადი შთებუქდილება ისეთია, რომ შერმადინი პოემის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პერსონაჟია. მის სახეს კი რუსთველი მხოლოდ ერთადერთი თვისებით ამკობს – იგი ერთგული ყმაა ავთანდილისა. ამ თვისების იქეთ არ არის შერმადინის, როგორც პერსონაჟის, ხასიათი, თავგადასავალი, მოქმედება. მაგრამ იგი მაინც სრულყოფილი პერსონაჟია. მასში გაიდუალებულია ის კუთხე, რომლითაც იგი მკითხველის ცნობიერებაში შემოდის. სხვა მხარე სამოგადოდ არ ჩანს და არც შეინიშნება, რომ არ ჩანს, რამდენადაც საჭიროება არ არის სხვა მხარეზე მინიშნებისა. ამგვარადვეა შექმნილი ასმათის სახეც, მხოლოდ ასმათის იდეალური თვისება – მსახურისეული ერთგულება, უფრო უართოდ იშლება, ასმათი მოქმედებს (ამ სიგყვის პირდაპირი მნიშვნელობით) თავისი როლის შესრულებისას. ამავე დროს ეს უაღრესად მთლიანი და სრულყოფილი პერსონაჟი იქმნება ამ ერთადერთი თვისების გაიდუალებით. ამის იქით ასმათს არა აქვს სიცოცხლე,

თავგადასავალი. ვერც ამ პირობითობას ხედავს პოემის გაგრძელებათა, ამ შემთხვევაში “ინლო-ხაგაელთა ამბის”, ავტორი. იგი ასმათს საქმროს გამოუძებნის და თავის მეუღლესთან ერთად ინლოეთის ერთ მეშვიდედში გაამეფებს.

რა თქმა უნდა, პოემისეულ პირობითობას თავისი მოტივირება აქვს. რუსთველისეული ჩანაფიქრი მოითხოვს უნაკლო იდეალურ გმირთა სახეების შექმნას და უჭკნობი, უბერებელი გრძნობებითა და სილამაზით მათ შემკობას. ამჯერად ჩვენთვის არსებითი ისაა, რომ ამ პირობითობის შეუნიშნავად, დაუნახავად და გაუაზრებლად რუსთველისეული გმირი გადარბობდა, სქემატური და სწორხაზოვანი მოგვეჩვენება და, ამდენად, რუსთველისეული მხაგერული ფენომენი ჩვენი ცნობიერების მიღმა დარჩება.

2. ერთ-ერთი უმთავრესი სიახლე, რაც რენესანსის ეპოქის მსოფლმხედველობამ მოიგანა, იყო აღზეება ადამიანისა, ე.წ. ემუაზა, გამოყოფა ადამიანის უპირატესობისა და ღირსებისა, ადამიანის მოთაქება სამყაროს ცენტრში. ეს იდეა სხვადასხვა მოდუსითა და ინტენსივობით მუშავდებოდა ევროპული რენესანსის სამივე დიდი ინტელექტუალური მოძრაობის – ჰუმანიზმის, პლატონიზმისა და არისტოტელიანიზმის მიერ. ადამიანის კონცეფციამ ფიზიკური და მორალური სრულქმნილების იდეალი მოიგანა. რენესანსის ეპოქის არისტოტელიანულ მოაზროვნეთა მტკიცებით, მორალური სრულქმნილება უმაღლესი ღირებულებაა და მიზანი ადამიანის სიცოცხლისა მორალურ აქტშია საძიებელი. ამ რენესანსული იდეალის ფორმირება გვიანდელ შუასაუკუნეებში დაიწყო და *ვეფხისტყაოსნის* პრიორიტეტი ევროპული აზროვნების წინაშე სწორედ იმაში ჩანს, რომ ეს რენესანსული იდეალი მასში საკმაოდ ადრე და მთელი სისრულითაა ჩამოყალიბებული.

ეს პოზიცია უნდა იქნას გათვალისწინებული, როდესაც რუსთველისეულ იდეალურ გმირზე ვმსჯელობთ. *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ფიზიკურ-მორალური სრულქმნილება არ არის ჩვეულებრივი ლიტერატურული პერსონაჟის დასახასიათებლად მოხმობილი დადებითი თვისებები. იგი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანის კონცეფციის გიჟის განაცხადია, შუასაუკუნეების აზროვნების განვითარებაში ფილოსოფიური სიახლეა. ამქვეყნიური ყოფის იდეალი, ღვთაებრივი სრულქმნილების ფილოსოფიის აგმოსფეროში ადამიანური სრულქმნილების კონცეფციის შემოგანა, ადამიანური ყოფის იდეალის მორალურ აქტში მოაზრება (“არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!” – 792) არის იმ პირობითობის საფუძველი, რაც

რუსთველის იდეალურ გმირს მოსაავს. რუსთველის იდეალური გმირი ამ თვალსაზრისით ფილოსოფიური კატეგორიაა.

მხოლოდ ამგვარ ასპექტში და კაცობრიობის აზროვნების განვითარების ამგვარ ჭრილში დანახული რუსთველის იდეალური გმირი გააყვამდებს იმ ადგილს, რაც უნდა მიეკუთვნოს რუსთველს იდეურ-ესთეტიკური ფენომენის ფორმირების პროცესში. ხოლო ამ ასპექტს ჩამოცილებული და თანამედროვე ლიტერატურის დადებითი პოზიციიდან დანახული რუსთველის იდეალური გმირი ესთეტიკურად ერთგვარად დეფორმირებული გამოჩნდება.

3. ადამიანის კონცეფციამ, ემფაზამ ადამიანზე რენესანსულ აზროვნებაში ადამიანის პრივილეგიისა და ღირსების გამოყოფა და აქცენტირება მოითხოვა. ამ ღირსებათაგან კი თავდაპირველად ადამიანური გონება, ლოგიკა და სიბრძნე გამოიკვეთა. ჰუმანისტებმა სიბრძნისა და აზროვნების ანტიკური მოდელებისაკენ მისწრაფება მთელ ეპოქას გადასდეს. ფილოსოფია, ლოგიკა, ადამიანური შემეცნება ეპოქის ძირითად სააზროვნო სტილად იქცა. ადამიანური ლოგიკა კი ღვთაებრივი დოგმატიკის შეცნობიდან თანდათანობით მის გადამოწმებასაც შეუდგა. ამან კი გონება რწმენას, ღვთაებრივ ნებას დაუპირისპირა, რამაც XIII საუკუნის ევროპის ინტელექტუალური ყოფის კარდინალური პრობლემა დააყენა: რწმენისა და გონების ურთიერთობა, ღვთაებრივი ნების ავტორიტეტისა და გონების დაპირისპირება. პრიმატი ნებისა თუ გონებისა – აი, საკითხი, რომლის გადაჭრასაც ცდილობს XIII საუკუნის ინტელექტუალური ევროპა.

ამ ფონზე უნდა განვიხილოთ *ვეფხისტყაოსნის* ე.წ. გონების კულგის და აფორიზმების სიბრძნის საკითხი. *ვეფხისტყაოსნის* სიბრძნე არ უნდა იქნეს დაყვანილი XVII–XVIII საუკუნეების დიდაქტიზმამდე. ამ სიბრტყიდან დანახული იგი უბრალოდება, თავის სპეციფიკას კარგავს. გონების, ადამიანური ლოგიკის, ანტიკური სიბრძნის პრიმატი რუსთველისათვის მსოფლმხედველობითი პოზიციიაა. ადამიანური ლოგიკა და მოქმედება იჭერს ღვთაებრივი სასწაულის ადგილს. რუსთველისეული მოქმედების პრინციპი – გამოთვლა, გაანგარიშება და დასაბუთება ცვლის შუასაუკუნეობრივი ყოფის პრინციპს – ღვთაების მოწყალების ლოდინს. თინათინი და ავთანდილი ლოგიკური მსჯელობით და ძიებით ცდილობენ ამოხსნან როსტევეანის საიდუმლო – ბოროტი სული, ეშმა ეჩვენა მეფეს, თუ კაცი, ადამიანი. ნესტანი და გარიელი მათი სიყვარულის გადასარჩენად ღვთაებრივ სასწაულს არ ელიან, მოქმედების გეგმას ადგენენ, მოსალოდნელ წინააღმდეგობებს

გათვლიან, საკუთარ ლოგიკას ენდობიან. არც აეთანდლილი ელოდება ღვთაებრივ სასწაულს და ნესტანის ასაველ-დასაველის ძებნას იმ ადგილიდან იწყებს, სადაც იგი ფრიდონმა ნახა. იქითკენ მიდის, საითკენაც იგი ზანგებმა წაიყვანეს. ქაჯეთის ციხის კარიბჭესთან მიახლოებული გარიელიც არ ფიქრობს, რომ ზეციდან მოვლენილი ანგელოზი მოჰგვრის მას ნესტანს. იგი გვემას ადგენს: გათვლის, თუ როდის გააღებენ მცველები ციხის კარებს; როგორ უნდა მივიდნენ ახლოს მეციხოვნეებთან, რომ მათი მეომრობა და საბრძოლო წყობა არ გამოჩნდეს; რაგომ სჯობს, რომ სამხედრო ოპერაცია სამი სხვადასხვა მხრიდან ჩაგარდეს.

ამავე დროს მოქმედების ეს ლოგიკური ხაზი არ შეიძლება გაუთანაბრდეს თანამედროვე ადამიანის საქმიანობის ჩვეულებრივ პრინციპს. რუსთველის ეპოქისათვის იგი მსოფლმხედველობითი გარდატეხაა და თანაც მტკიცებაა ამ ახალი მსოფლმხედველობითი პოზიციისა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გარდატეხა რუსთველის ღონებე დასრულებული ჯერ კიდევ არ არის. ეს ერთხელ კიდევ ასაბუთებს იმას, რომ რუსთველი მზა ფორმით კი არ იღებს და იმეორებს ახალ მსოფლმხედველობით პოზიციას, არამედ ასაბუთებს მას. გადასვლა ამ ახალ პოზიციაზე ვლინდება შემდეგ გარემოებაშიც: პრაქტიკულად შემოთავაზებული უკომპრომისო მოქმედების, ლოგიკის ფილოსოფია სიგყვიერად, თეორიულად უფრო მოკრძალებულია, გრადიციასთან მორიგებულია. რუსთველი ამ პრობლემებზე მსჯელობისას არ გამორიცხავს ღმერთის ნებას, სურვილს (“ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხედების” – 904), მაგრამ პერსონაჟთა მოღვაწეობაში, პრაქტიკულ მოქმედებაში, მასზე აქცენს არ აკეთებს.

4. პრივილეგია ადამიანური შემეცნებისა განსაკუთრებით რენესანსის ეპოქის პლაგონისგთა მიერ გამოიკვეთა. შემეცნება არ იყო გაამრებული მხოლოდ ინტელექტუალურ აქტად, პლაგონისა და არისტოტელეს ანტიკური იდეალის კვალდაკვალ სიბრძნის წვდომა პრაქტიკულ და ეთიკურ სფეროებშიც ხდებოდა. ასე რომ, ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად სიყვარული და მეგობრობა იქნა მოაზრებული და ადამიანური ურთიერთობის ეს უმაღლესი ფორმები შემეცნებითი სიცოცხლის ყველაზე უფრო ინტიმურ, ღვთაებრივი წარმოშობის განცდად იქნა მიჩნეული.

რუსთველისეული სიყვარულისა და მეგობრობის იდეას უთუოდ ამ ფონზე სჭირდება გაამრება. სხვაგვარად იგი სიყვარულისა და მეგობრობის ჩვეულებრივ, ემპირიულ

გამოვლენამდე დაიყვანება, ხოლო ამ ფონზე კი სწორხამოვანი და, ამდენად, პრიმიტიული გამოჩნდება. ისტორიულ ასპექტში, გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნების პროცესში, სიყვარულისა და მეგობრობის რუსთველისეული ხატვა ფილოსოფიური დებულებაა, მსოფლმხედველობითი პოზიციის გამოვლენაა: სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია ადამიანი შემეცნებითი სიცოცხლის უმაღლესი, უწმინდესი, ღვთაებრივი და, ამავე დროს, რეალური ფორმებით – სიყვარულითა და მეგობრობით. ამგვარად დანახული ადამიანი უკვე კაცობრიობის მთავარი ფილოსოფიური კითხვის ეპოქისეული გადაჭრაა. ეს გარემოება მოითხოვს, რომ რუსთველისეული სიყვარული და მეგობრობა იყოს არა უბრალო, ემპირიული, რეალისტური (ნატურალისტურის გაგებით), არამედ პირობითამდე ამაღლებული და იდეალური.

არც სიყვარულისა და მეგობრობის ერთმანეთისაგან მკვეთრი გამიჯვნა და პირველ თუ მეორე მოტივად მათი დახარისხება არის მიზანშეწონილი. უმჯობესი იქნება სიყვარულისა და მეგობრობის საერთო საფუძველის წარმოჩინება, რასაც რუსთველი თვალნათლივ ავლენს. რუსთველისეული სიყვარული და მეგობრობა ერთ საფუძველზე აღმოცენდება. ესაა *მოწონება*, თანაც მოწონება პირველი ნახვისთანავე. ასე მოეწონა გარიელს ნესტანი და დაიბნა. ასევე მოეწონათ გარიელსა და ფრიდონს ერთმანეთი პირველი ნახვისთანავე: “შემომხედნა, მოვეწონე, სიარული დაითმინა” (598), – ამბობს გარიელი. ავთანდილის და ფრიდონის ურთიერთმოწონებას გახაზავს რუსთველი პირველი შეხვედრისთანავე: “თვით უსახოდ ფრიდონს ყმა და მოეწონა ყმასა ფრიდონ” (988). მაშასადამე, საფუძველი ამ დიდი სიყვარულისა და მეგობრობისა, რომელიც გმირებს ერთმანეთთან აკავშირებს, ესთეტიკური ფენომენია, მშვენიერის ინტელექტუალური განცდაა. გმირებიც არ ცდილობენ ინტელექტუალური პოზიციიდან ერთმანეთისაგან გამიჯნონ სიყვარული, რომელიც მათ, ერთი მხრივ მიჯნურთან, ხოლო მეორე მხრივ მეგობართან აკავშირებთ. დიდი სიყვარულის გამომხატველი გიპური მეგაფორით ამბობს ავთანდილი გარიელზე: “ვერ დაეღვები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად” (790). სხვა შემთხვევაში კი თინათინსა და გარიელთან დამორებას იგი ორი მზის მიგოვებას აღარებს. რუსთველის პოზიციიდან, სიყვარული და მეგობრობა ის სულიერი საბელია, რომელიც ადამიანებს ერთმანეთთან აკავშირებს და მათ ყოფას ინტელექტუალურ-შემეცნებითი ფორმით ღვთაებრივს

ხდის. ეს კი შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში ახალი მსოფლმხედველობითი კრედოა, ის სიახლეა, რასაც მომავალში ეპოქის ახლებური ხედვა აიგაყებს და კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში რენესანსული იდეალის სახელით დაამკვიდრებს.<sup>1</sup>

## II. მათოღური მენიშვნები რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლავისათვის

რუსთველი, როგორც მოაზროვნე, ძველი საქართველოს ყველაზე დიდი ფენომენია. *ვეფხისტყაოსანში* ასახულია XII საუკუნის საქართველოსა და მოწინავე ქრისტიანული სამოგადოების არსებითი სააზროვნო პრობლემები. რუსთველის მსოფლმხედველობითი სისტემა მრავალმხრივია. იგი წარმოადგენს პოეტის სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური, ფილოსოფიური, რელიგიური, ეთიკური და ესთეტიკური შეხედულებების ორგანულ მთლიანობას. ამ მსოფლმხედველობითი სისტემის შესწავლა მრავალგვარ სირთულესთანაა დაკავშირებული. ამ სირთულეთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ მსოფლმხედველობა რუსთველის პოეტური შემოქმედების მხოლოდ უკუპლანია. ის რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებანი, რომელთა შესახებაც ამჯერად ჩვენ ვმსჯელობთ, პოემაში, ისევე როგორც ყველა მხატვრულ ნაწარმოებში, არ არის უშუალო ასახვის, მწყობრი ლოგიკურ-ფილოსოფიური მტკიცების საგნად ქცეული. პოეტური, ესთეტიკური იდეალია ის პირდაპირი, უშუალო მიზანი, რომლის სრულყოფა პოეტის, როგორც ხელოვნის, უპირველესი ამოცანაა: ეს გარემოება არ ნიშნავს იმას, რომ მსოფლმხედველობითი სისტემა არ იყოს რუსთველის შემოქმედების არსებითი, უმთავრესი მომენტი. იგი მხოლოდ იმაზე მიუთითებს, რომ ეს მსოფლმხედველობითი სისტემა უნდა ვეძიოთ პოემაში უკანა პლანზე, არა უშუალო გამოსახვის საგნად, არამედ ესთეტიკურის საფუძველად. თავისთავად მსოფლმხედველობა თითქმის ყველა მოაზროვნე-პოეტის შემოქმედების უმთავრესი მომენტია. ესთეტიკური პოზიცია და

<sup>1</sup> უფრო დაწვრილებით იხილეთ წინამდებარე მონოგრაფიის ქვეთავებში: „ვეფხისტყაოსნის მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის“ და „ახალი თვალსაზრისი ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის კონცეფციის თაობაზე“.

პოეტური ხელოვნება ამ მსოფლმხედველობითი კრედოს გამოსახვას ემსახურება. ესთეტიკური პოზიცია ეფუძნება მსოფლმხედველობით კრედოს, პოეტური ხელოვნება კი ამ ესთეტიკური პოზიციის ხორცმესხმის საშუალებაა.

ამრიგად, სწორედ ის გარემოება, რომ მსოფლმხედველობა პოეტის შემოქმედების უკუფენაა, ართულებს მხატვრული ნაწარმოების მსოფლმხედველობითი პრობლემების შესწავლას. რუსთველის შემოქმედებაში ამას სხვა სირთულეც ერთვის. ჩვენ არა გვაქვს სრულყოფილი წარმოდგენა იმ სააზროვნო გარემოზე, რომელშიც ჩამოყალიბდა პოეტის მსოფლმხედველობა. დეკალურადაა შესასწავლი ამ პერიოდის საქართველოს და მისი მემობელი ქვეყნების, აგრეთვე მთელი დაწინაურებული მსოფლიოს მოაზროვნე სამოგალოების ინტერესები და მისწრაფებები.

დაბოლოს, კიდევ ერთი გარემოებაა არსებითი: დასადგენია პოემის თითოეული მხატვრული სახის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნებისა თუ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური ტერმინის რუსთველისეული მნიშვნელობა. ამგვარი კვლევა-ძიება კი, თავის მხრივ, დაკავშირებული უნდა იქნას პოემის მთელი მხატვრული სტრუქტურის შესწავლასთან, რამდენადაც რუსთველისეული ყოველი მხატვრული სახის ჭეშმარიტი ამოსხნა მხოლოდ *ვეფხისტყაოსნის* საერთო მხატვრული სტრუქტურის გააზრებით შეიძლება მოხერხდეს.

*ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი სისტემის ყოველი მკვლევრის წინაშე უპირველეს ყოვლისა ამ გიჰის სიძნელეები დგას. ბუნებრივია, რომ ამის გამო რუსთველის მსოფლმხედველობის მკვლევართა მოსაზრებების უკრიგიკოდ გაზიარება შეუძლებელია. უფრო მეტიც, *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობის თაობაზე არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურაში დღეისათვის უფრო მეტია მიუღებელი, ვიდრე მისაღები. მიუხედავად ამისა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი სისტემის კვლევა უთუოდ რუსთველოლოგიური ლიტერატურის შესწავლით უნდა დაიწყოს. უნდა იქნას გამოწვლილვილი ის რაციონალური, მისაღები, რაც ამ მდიდარ სამეცნიერო ლიტერატურაშია და უნდა იქნას უარყოფილი ის მცდარი, მიუღებელი, რაც მასში გვხვდება. ამ თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობა ექნება იმ პოლემიკის გათვალისწინებასაც, რასაც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ცალკეულ საკითხებზე არაერთგზის პქონია ადგილი. ეს პოლემიკა მომავალ მკვლევარს მეთოდურად დააკვალიანებს საკითხთა მცდარ და მისაღებ დასმაში. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ რუსთველის



მსოფლმხედველობის შესწავლის დღევანდელ ეტაპზე უფრო მნიშვნელოვანი იქნება არა კრიტიკა გამოთქმული მოსაზრებებისა, არამედ თვით მცდარ მოსაზრებებში მართებული მომენტის მიგნება და გამოყენება მომავალი კვლევა-ძიებისათვის.

რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხებზე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ბევრი რამ თქმულა<sup>1</sup>. ხშირ შემთხვევაში მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით კვლევის საგნად ქცეულია *ვეფხისტყაოსნის* ცალკეული სტროფი ან მოტივი, ან პრობლემა. მაგრამ მკვლევართა მიდგომა ამ საკვლევი პრობლემისადმი უმრავლეს შემთხვევაში ცნობიერად თუ ქვეცნობიერად მაინც რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ზოგადი შეხედულების ფონზე წარიმართება. ასეთი შეხედულება ზოგჯერ საერთოა მკვლევართა მთელი რიგისათვის, რადგანაც იგი გარკვეული ეპოქის თვალსაზრისია. ზოგჯერ იგი რომელიმე მეცნიერის პირადი დამოკიდებულებაა რუსთველის მსოფლმხედველობითი სამყაროსადმი. ასე რომ, ყოველი მკვლევარის თვალსაზრისში გასარკვევად სასურველია იმ პოზიციის გათვალისწინება, რომელზეც იგი დგას. ამგვარი პოზიცია რუსთველის მსოფლმხედველობის მიმართ კი არცთუ მცირეა.

ჩვენამდე მოღწეული უბევლესი კრიტიკული შეხედულება რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ჩანს პოემის შესავალში ჩართულ ფსევდო-რუსთველურ სტროფში<sup>2</sup>:

პირველ თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,  
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,  
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,  
არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად.

იგივე ამრი, ეახტანგ VI „თარგმანების“ თანახმად, საკმაოდ გავრცელებული ყოფილა საქართველოში XVII–XVIII საუკუნეების მიჯნაზე. ამავე თვალსაზრისს ავითარებს გიმოთე

<sup>1</sup> წინამდებარე მონოგრაფიაში გათვალისწინებულია რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი პრობლემების ირგვლივ გამოთქმული თითქმის ყველა მოსაზრება, რომლებიც მეცნიერული თვალსაზრისით მეტ-ნაკლებად ღირებულად მივიჩნიე. საგანგებო კვლევისა და კრიტიკის საგნადაა ქცეული მხოლოდ ის თვალსაზრისები, რომელთაც რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის ფორმირებაში თავიანთი პოპულარობით ან ორიგინალური ხედვით მნიშვნელოვანი წვლილი შეიგანეს.

<sup>2</sup> სტროფი ხელნაწერებში სხვადასხვა ვარიანტითა და მრავალგვარი დამახინჯებით იკითხება. მომყავს, ჩემი ფიქრით, ამრობრივად უფრო სარწმუნო ვარიანტული იკითხვისებით.

მთავარეპისკოპოსი და ითვალისწინებს ანგონ კათალიკოსი. იგივე აზრი სამეცნიერო-პუბლიცისტურ ლიგერატურაში დიდხანს შემორჩა და ჩანს თვით XX საუკუნის პირველ ათეულ წლებშიც. *ვეფხისტყაოსნის* 1937 წლის საიუბილეო პერიოდის შემდეგ (მაშასადამე 1940-იანი წლებიდან) ეს თვალსაზრისი სამეცნიერო ლიგერატურაში იშვიათად თუ იჩენს თავს.

ძველ საქართველოშივე არსებობდა სხვაგვარი დამოკიდებულება რუსთველის მსოფლმხედველობის მიმართ. მისი ჩამოყალიბება ვახტანგ VI-ის სახელთანაა დაკავშირებული. ვახტანგი *ვეფხისტყაოსნის* 1712 წლის გამოცემაზე დართულ საკუთარ კომენტარებში მიუთითებს პოემის ალეგორიულ-მისტიკური განმარტების შესაძლებლობაზე. უფრო კატეგორიული ფორმა ვახტანგის აზრს მისცა მამუკა ბარათაშვილმა 1731 წელს მოსკოვში დაწერილ ნორმატიკული პოეზიის სახელმძღვანელოში – “ჭაშნიკი”. ვახტანგის თვალსაზრისი არც ძველმა ქართულმა სამღვდელოებამ გაიზიარა და არც XIX საუკუნის ქართულმა მეცნიერებამ. ზოგი თანამედროვე მკვლევარი მიდის ვახტანგის მინიშნებული გზით და *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობაში ალეგორიულად ღვთაებრივ სიყვარულს ხედავს. საზოგადოდ რუსთველის პოემის მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება XX საუკუნის ბოლო ათწლეულების სამეცნიერო ლიგერატურაში საკმაოდ პოპულარულია (43).

რუსთველის რელიგიური პოზიციის ანგიქრისტიანულად შეფასების საერთო განწყობილებამ XX საუკუნის I ნახევარში რუსთველის მსოფლმხედველობაზე რამდენიმე თეორია წარმოშვა. მათგან აღსანიშნავია: რუსთველის მაჰმადიანობის თეორია, რომლის არგუმენტები ყველაზე მეტად ნიკო მარის ნაშრომებში თუ მიიგნება; მანიქეველობის თეორია, რომლის ფორმირება პავლე ინგოროყვას სახელთანაა დაკავშირებული; რუსთველის სოლარისტობის თეორია, რომელიც პოპულარული იყო საბჭოთა კავშირის მწერლების პირველ საკავშირო ყრილობისა (1934წ.) და რუსთველის პირველი იუბილის (1937წ.) წლებში; პოეგის მსოფლმხედველობის სპარსულ სეფასიანობასთან დაკავშირება, რომელსაც იუსტინე აბულაძე მიმართავდა. რუსთველის შემოქმედებაში ანგიქრისტიანული ელემენტების შენიშვნა ხელს უწყობდა რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიური პოზიციის დუალისტურად და პანთეისტურად მოაზრებას. ამ უკანასკნელ თვალსაზრისს ჯერ კიდევ 1937 წელს ავითარებდა ივანე ჯავახიშვილი. პანთეისტური ელემენტების არსებობას *ვეფხისტყაოსანში* მხარს უჭერდნენ შალვა ნუცუბიძე, ალექსანდრე ბარამიძე, შალვა ხიდაშელი. ეს უკანასკნელი პანთეიზმს

რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციის საფუძვლად თელიდა.

XIX საუკუნიდან იღებს სათავეს რუსთველის შემოქმედების ძველი ქართული ლიგერატურისა და კულტურის საერთო განვითარების მაგისტრალურ ხაზთან დაკავშირების ცდა. ამ პოზიციიდან ყალიბდება რუსთველის ქრისტიანობის თეორია. ჯერ კიდევ პლატონ იოსელიანი შენიშნავდა, რომ რუსთველის პოემა, ისე როგორც მთელი ქართული კულტურა, გამსჭვალულია ქრისტიანობით. რუსთველის ქრისტიანობის და მის შემოქმედებაში ქრისტიანული დეტალების არსებობის მტკიცება ყველაზე მკაფიოდ კორნელი კეკელიძის სახელთანაა დაკავშირებული. როგორც ჩანს, ამ თეორიის მეცნიერულ გაფორმებაში მნიშვნელოვანი როლი კალისტრატე ეკაშვილსაც შეუსრულებია. ამ პოზიციამე დააფუძნა მთელი თავისი კონცეფცია რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ვიკტორ ნოზაძემ. ეს თვალსაზრისი ყველაზე მეტად პოპულარულია თანამედროვე რუსთველოლოგთა შორის. თუმცა სხვადასხვა მკვლევარს, ისევე როგორც კ. კეკელიძესა და ვ. ნოზაძეს, სხვადასხვაგვარად ესმით ქრისტიანობასთან რუსთველის მიმართების ბოგიერთი პრინციპული საკითხი. კ. კეკელიძის თვალსაზრისით, რუსთველი ე.წ. ბიბლიური ქრისტიანიზმის მიმდევარია, რაც მეცნიერის აზრით, იმაში გამოიხატება, რომ პოემაში ჩანს წმინდა მამათა დოგმატიკის ერთგვარი უგულვებელყოფა; ხოლო ეს უკანასკნელი გარემოება ერთ-ერთი მიზეზია რუსთველისადმი აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის დაპირისპირებისა. ვ. ნოზაძის აზრით კი, *ვეფხისტყაოსნის* რელიგია ჩვეულებრივი ორთოდოქსულ-დოგმატიკური ქრისტიანობაა და პოემისადმი ქართული ეკლესიის დაპირისპირებას ადგილი არ ჰქონია (184).

სამეცნიერო ლიგერატურაში ძალზე პოპულარულია აზრი იმის შესახებ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძობებისაგან, რომ იგი არ ცდილობს რომელიმე სარწმუნოების ამალვებას ან დამცირებას. პირველად ეს აზრი ოლივერ უორდროპმა გამოთქვა და იგი პოპულარული გახდა რუსთველის პირველი იუბილის წლებში.

რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებში შეიძლება გამოიყოს რამდენიმე თვალსაზრისი, რომლებიც რუსთველის ფილოსოფიურ შეხედულებებს შეეხება. ასეთებია: რუსთველის ნეოპლატონიკოსობის თეორია (სათავეს პლატონ იოსელიანისაგან იღებს); ელინიზმი, როგორც რუსთველის ფილოსოფიის საფუძველი (კონსტანტინე კაპანელი); სტოიციზმი, როგორც რუსთველის ფილოსოფია (პოლისრონ ცინცაძე);

არეოპაგიტიკა, როგორც რუსთველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საფუძველი (ამ თეორიის შექმნა დაკავშირებულია შალვა ნუსუბიძის სახელთან; თანდათანობით იგი პოპულარული გახდა); რუსთველის მსოფლმხედველობის ჰუმანისტურ და რენესანსულ აზროვნებად მოაზრება (ამ კუთხიდან შეფასება რუსთველის შემოქმედებისა პირველად გვხვდება კონსტანტინე ბალმონგის გამოკვლევაში: „დიდი იტალიელები და რუსთველი“ – 325). რუსთველის მიმართება რენესანსულ მსოფლმხედველობასთან თავისებურად გადაიზარა შალვა ნუსუბიძემ. მან რენესანსის საწყისები რუსთველს დაუკავშირა, აღმოსავლეთში გადმოიგანა და აღმოსავლური რენესანსის თეორია შექმნა. ეს თეორია, თავისებურად გადამუშავებული, თავის დროზე ძალზე პოპულარული იყო საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეობაში.

რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ახალი თვალსაზრისის ძიებისაკენ სწრაფვა ჩანს 1966 წელს რუსთველის საიუბილეო დღეებში გამოქვეყნებულ ლიტერატურაში. შენიშნავენ, რომ რუსთველის რელიგიური აღმსარებლობა ქრისტიანობაა, მაგრამ რუსთველი თავიდან ბოლომდე არ მისდევს ქრისტიანულ აზროვნებას; რომ რუსთველი ძირითადად ეფუძნება ანტიკურ ფილოსოფიას და ამის ბაზაზე იქმნება ავტორის ახლებური – რენესანსული ხედვა, რომლის ქვაკუთხედი ამქვეყნიური სინამდვილისადმი რეალურობის დაბრუნება და ადამიანის ახალი იდეალია (176).

XX საუკუნის 60-იანი წლების მეორე ნახევრიდან *ვეფხისტყაოსნის* საკითხებზე ჩემ მიერ გამოქვეყნებულ შრომებში ის თვალსაზრისია ჩამოყალიბებული, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის მაგისტრალური ხაზი არის ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების განვითარება იმ გზით, რა გზითაც წარიმართა ეს აზროვნება გვიანდელი შუასაუკუნეების დასავლეთ ევროპაში რენესანსისაკენ. რუსთველი ავითარებს XII საუკუნის ქართულ სამოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრს. იგი დგას გვიანდელი შუასაუკუნეების მოწინავე, ინტელექტუალური ქრისტიანული აზროვნების ბაზაზე. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა სწორედ იმ საკითხებს მოიცავს, რაც XII–XIII საუკუნეების ქრისტიანულმა აზროვნებამ დასვა დღის წესრიგში; ხოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტის სიღრმითა და თავისებურებებით რუსთველი ევროპული რენესანსის ეპოქის აზროვნების დონემდე მალდდება.

რუსთველის მსოფლმხედველობაზე შექმნილი ამ დიდი სამეცნიერო ლიტერატურით სარგებლობა შესაძლებელია

მხოლოდ მეთოდურად მართებული პოზიციის მიგნების შემდეგ, სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ერთმანეთშია აღრეული ამ პრობლემების სხვადასხვა ასპექტი. ზოგიერთ მათგანზე დაწვრილებით უნდა შევჩერდეთ:

1. რუსთველის მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას იმთავითვე თავს იჩენს ერთი საკითხი: რას ვიკვლევთ – რუსთველის მსოფლმხედველობას თუ *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილ მსოფლმხედველობით იღებებს? იდენტურია თუ არა რუსთველის, XII საუკუნის ქართველი მოქალაქის, პირადი აღმსარებლობა და მსოფლმხედველობითი შეხედულებანი *ვეფხისტყაოსანში* გამოვლენილი რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებებისა? ეს საკითხი ყოველთვის სათანადოდ არ არის გააზრებული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში. აპრიორულად მიიჩნევენ რა იდენტურად რუსთველის პირად რელიგიურ აღმსარებლობას და *ვეფხისტყაოსანში* ასახულ მსოფლმხედველობით იღებებს, ზოგჯერ ამ უკანასკნელზე მსჯელობენ რუსთველის პირადი აღმსარებლობის პოზიციიდან.

რუსთველი ქრისტიანი აღმსარებელი უნდა ყოფილიყო. იგი XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს მკვიდრია, ამ სახელმწიფოს აპოლოგეტი; თეისტი: აღიარებს ღმერთის არებობას და სულის უკვდავებას; იენობს და ეყრდნობა ქრისტიანობის პირველწყაროს – ბიბლიას; ირონიით უცქერის მაჰმადიან ღვთისმსახურთ; მისთვის ნაცნობია ქრისტიანული რიგუალური პრაქტიკა, მოციქულთა სიბრძნე და მთელი სასულიერო მწერლობა. უფრო მეტიც, შეინიშნება ფრაბეოლოგიური მიმართებები *ვეფხისტყაოსანსა* და რუსთველამდელ ქართულენოვან პატრისტიკას შორის.

მაგრამ სხვადასხვაა მწერლის პირადი მსოფლმხედველობა და მის ნაწარმოებში (უპირატესად ეპიკურ ნაწარმოებში) ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი კონცეფცია. ეს ორი მოვლენა *ყოველთვის* ერთმანეთს არ ემთხვევა. სხვა საქმეა, რომ ნაწარმოების პერსონაჟთა ამროვნება *თითქმის ყოველთვის* რაღაც ნაწილია ავგორის პირადი შეხედულებებისა. მაგრამ, ჯერ ერთი, ერთი თხზულების ფარგლებში ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები ვერ ამოწურავს მწერლისეულ ამროვნებას და, მეორეც, იგი (თხზულებაში ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები) უფრო ხშირად გამოხატულებაა არა ავგორის მოქალაქეობრივი პოზიციისა, არამედ მისი შემოქმედებითი ამროვნებისა.

*ვეფხისტყაოსანი* რამდენადმე საშუალებას იძლევა გავაცალკევოთ ავგორისა და პერსონაჟთა ამროვნება. პოემის

პროლოგში, ეპილოგში (თუ ამ უკანასკნელს რუსთველისეულად მივიჩნევთ) და ლირიკულ გადახვევებში *ვეფხისტყაოსნის* ლირიკული გმირის პოზიცია უშუალოდ ისახება და შესაძლებელი ხდება მისი შედარება პოემის იდეალურ გმირთა შეხედულებებთან. მაგრამ პოემის ლირიკული ნაწილი არ არის ისე ტყვადი, რომ გმირთა ამროვნების ყველა დეტალი შევეუპირისპიროთ საკუთრივ ავგორის თვალსაზრისს. მიუხედავად ამისა, შეიძლება ითქვას, რომ პოემის ლირიკულ და ეპიკურ ნაწილებში განვითარებული თვალსაზრისები ერთმანეთს არ ეწინააღმდეგება. პირიქით, პროლოგში გააზრებული ყველა საკითხი ამგვარადეა გადაწყვეტილი საკუთრივ პოემაში. არც რელიგიურ დეტალიზაციაში ემიჯნება პოემის ლირიკული გმირი ნაწარმოების იდეალურ გმირებს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ, ერთი მხრივ პოემის გმირთა გარეგნულ, ოფიციალურ რელიგიურ აღმსარებლობას და, მეორე მხრივ იმას, რომ პოემის ლირიკული გმირის რელიგიური განცდა თითქოს უფრო ნაზია და უფრო სევდიანი).

ამგვარად ჩემი აზრით, პირველ რიგში საჭიროა მხოლოდ *ვეფხისტყაოსანში* ასახული რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების კვლევა და არა რუსთველის პირადი, ოფიციალური მსოფლმხედველობისა. ძნელი სათქმელია, როგორ მიმართებაშია ისინი ერთმანეთთან, ემთხვევიან თუ არა ერთმანეთს. ეს საკითხი სპეციალურ კვლევას და თანაც რუსთველის პიროვნებაზე დამატებით მასალას მოითხოვს, რაც წინამდებარე მონოგრაფიაში ჩემს უშუალო მიზანს არ წარმოადგენდა. აქედან გამომდინარე, წინამდებარე ნაშრომში ჩვენი მსჯელობა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე თუ რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიურ შეხედულებებზე პირობითია : ყველა შემთხვევაში იგულისხმება *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობა, პოემაში ჩამოყალიბებული ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებები.

2. *ვეფხისტყაოსანში* გამოხატული რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებების მიმართება პოეტის პირად მსოფლმხედველობასთან კიდევ ერთი გარემოების გათვალისწინებას მოითხოვს. პიროვნება და მოაზროვნე, განსაკუთრებით მამინ, როდესაც წარსული საუკუნეების დიდ წარმომადგენლებთან გვაქვს საქმე, ხშირად ერთმანეთს ემიჯნება. ყოველ შემთხვევაში ასე იყო გვიანდელ შუა საუკუნეებში. ამ ეპოქის დიდი მოაზროვნეები, შეიგანეს რა ეჭვი რელიგიური დოგმატიკის მთელ რიგ პუნქტებში, ეყრდნობოდნენ საუკუნეთა მანძილზე უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებას

ორმაგი ჭეშმარიტებისა, რომლის მიხედვითაც სხვა არის რელიგიური ჭეშმარიტება, ხოლო სხვა – ფილოსოფიური. ეს მოძღვრება ერთგვარი სტიმული იყო ფილოსოფიური აზრის განვითარებისა შუა საუკუნეების თეოლოგიურ-დოგმატიკური აზროვნების პირობებში. იგი სანქციას აძლევდა იმდროინდელ მოღვაწეებს, რომ გონების, ლოგიკის პოზიციიდან ეჭვის ქვეშ დაეყენებინათ რელიგიური დოგმატები, მაგრამ შინაგანად ყოფილიყვნენ მორწმუნე აღმსარებლები. თუმცა ეს პოზიცია თანამედროვე თვალსაზრისით ძნელი წარმოსადგენია, მაგრამ არა გვაქვს საბუთი ეჭვი შევიგანოთ შუა საუკუნეების დიდ მოაზროვნეთა „კეთილსინდისიერებასა და რწმენის სიწმინდემი“ (431, გვ. 98). ავეროესისა და ავეროიმზის დიდი მცოდნის ერნესტ რენანის აზრით, თვით ავეროესი, რომელსაც თავისი ფილოსოფიური შეხედულებების გამო როგორც თანამედროვენი, ასევე შემდგომი საუკუნეების მოღვაწენი ურწმუნოდ ნათლავდნენ, სავსებით შესაძლებელია, რომ შინაგანად მორწმუნე მაჰმადიანი ყოფილიყო (431, გვ. 98).

რელიგია შუა საუკუნეების ადამიანთა აზროვნების ძალზე ფაქიზი, სათუთი და ღრმად ფარული გამოვლენა იყო. სწორედ რომ გაიაზრო მათი დამოკიდებულება რელიგიური სისტემისადმი, იმ ეპოქის ცხოვრებით უნდა იცხოვრო, რაც ცხადია, შეუძლებელია (431, გვ.98). თუ გვსურს ობიექტურად ვიმსჯელოთ რუსთველის პოემაში ჩამოყალიბებულ მსოფლმხედველობით შეხედულებებზე, უნდა დავივიწყოთ ჩვენი სუბიექტური წარმოდგენები რუსთველის პიროვნებაზე. მაშინაც კი, როდესაც დარწმუნებული ვართ, რომ სწორად გვესმის *ვეფხისტყაოსანში* გამოვლენილი რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებები, *შესაძლებელია* ჯერ კიდევ ცოტა ვიყოდეთ რუსთველის პირად რელიგიურ აღმსარებლობაზე და ოფიციალურ მსოფლმხედველობით მრწამსზე.

3. შუა საუკუნეების ქრისტიანი ავტორის, *როგორც მოაზროვნის*, ქრისტიანულ დოგმატიკასთან დამოკიდებულებაზე მსჯელობისას შემდეგი გარემოებაც უნდა გავითვალისწინოთ. როდესაც შუა საუკუნეების დიდი მოაზროვნე რაიმე ნიუანსით უპირისპირდებოდა ორთოდოქსულ დოგმატიკას, ეს იმას არ ნიშნავდა, რომ იგი ამ რელიგიის წინააღმდეგ იბრძოდა. ინდივიდი თავისი შინაგანი რწმენით ქრისტიანია მაშინაც კი, როდესაც მისეული გაამრება ქრისტიანობისა არ თანხვდება ორთოდოქსულ წარმოდგენებს. ქრისტიანული რელიგიის ისგორია არაერთ დიდ მოაზროვნეს იცნობს, რომელიც რელიგიის საკუთარი გაგებით არ ეთანხმებოდა იმ პერიოდში გავრცელებულ შეხედულებებს.

ებრძოდნენ რა ქრისტიანულ ორთოდოქსიას, ეს მოღვაწეები ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ კი არ იბრძოდნენ; მათ ჭეშმარიტად შიანდათ მხოლოდ საკუთარი ქრისტიანული მრწამსი. ზოგიერთი ასეთი მოაზროვნე ეკლესიამ შეაჩვენა, ზოგს გაჰყვა ორთოდოქსული აზროვნება, ხოლო ზოგს, მართალია, მისი თანამედროვეობა დაუპირისპირდა, მაგრამ შემდეგ ქრისტიანული აზროვნება მაინც მათი გზით განვითარდა. გავრცელებული ქრისტიანული შეხედულებებიდან გამიჯვნა და ზოგიერთი რელიგიური დოგმის თავისებურად გაგება არ ნიშნავს ურწმუნობას (ამ სიტყვის ჭეშმარიტი მნიშვნელობით და არა ორთოდოქსული თვალსაზრისით). ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიის მიხედვით, თვით „მოციქულმა პაულემ მოსწყვიტა *ევანგელე* მშობლიურ ნიადაგს“, ახლებურად გაიაზრა იგი, ახალი გზი მისცა ქრისტიანულ რელიგიას. მამასადამე, იგი დაუპირისპირდა გავრცელებულ ქრისტიანულ შეხედულებებს. იმდროინდელი ქრისტიანები ერთხმად არ გაჰყოლიან მოციქულს. უფრო მეტიც, მას ერთხანს ქრისტიანადაც კი არ თვლიდნენ (348, გვ. 231).

შუა საუკუნეების *მოაზროვნის* მიერ ქრისტიანობის ინდივიდუალური გაგება, მიუხედავად იმისა ეთანხმება თუ არა იგი ორთოდოქსულ დოგმატიკას, ინდივიდის თვალსაზრისით, ქრისტიანობის ფარგლებში რჩება. უფრო მეტიც: ინდივიდის თვალსაზრისით, იგი ქრისტიანობის ერთადერთი ჭეშმარიტი გააზრებაა.

4. რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისას ერთმანეთისაგან უნდა განცალკევდეს პოეტის რელიგიური და ფილოსოფიური შეხედულებები. რა თქმა უნდა, რელიგიური და ფილოსოფიური მსოფლმხედველობით პოზიციამში ერთიანადაა წარმოდგენილი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ მათზე მსჯელობაც ერთიანად შეიძლებოდა, ამ ორი რაობის ერთმანეთისაგან განსხვავებისა და განცალკავების გარეშე. ყოველ შემთხვევაში, გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეს რომელიმე რელიგიის პოზიციამე დგომა ხელს არ უშლის თავისი ფილოსოფიური პოზიციით ისწრაფოდეს ანტიკური აზროვნებისაკენ. იგულისხმება კი, რომ ეს ანტიკური ელემენტი მის მიერ საკუთარი რელიგიური სამყაროს წიაღშია შემოგანილი, მასთან მეტ-ნაკლებად მორიგებული და შეგუებულია; მიუხედავად იმისა, პრინციპული პოზიციიდან შეიძლება თუ არა ამ ორი რაობის ერთმანეთთან შეგუება. ასე რომ, წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევარისა, რუსთველის ქრისტიანობა არ გამორიცხავს პოეტის ფილოსოფიურ შეხედულებებში ანტიკური აზროვნების კვალს და არც ცალკეულ



შემთხვევებში ანტიკური ფილოსოფიის პოზიციის გაზიარება მიუთითებს ქრისტიანული აღმსარებლობიდან განდგომას, ან მასში ეჭვის შეტანას.

5. კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება. გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეებთან ხშირად მრავალი რელიგიური და ფილოსოფიური ელემენტი იჩენს თავს. თითოეულ ამგვარ ნიუანსს აზროვნების განვითარების პროცესში თავისი გავრძელება შეიძლება ჰქონდეს. გვიანდელი შუასაუკუნეების ზოგიერთი ამგვარი ტენდენცია შემდგომში გარკვეულ მოძღვრებებსა და თეორიებამდე იქნა მიყვანილი. მაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს, რომ შესაბამის მოძღვრებასა და თეორიაზე მსჯელობა შეიძლებოდა გვიანდელი შუასაუკუნეების მოღვაწესთან, რომელთანაც ამგვარ ნიუანსებს ვხედავთ. არ შეიძლება მოაზროვნეს მივაწეროთ ის თეორია, რასაც იგი არ აყალიბებს და რასთანაც შეიძლება მივიღეთ ამ მოაზროვნესთან გამოვლენილი ზოგიერთი ტენდენციის შემდგომი ფილოსოფიური ინტერპრეტაციით და განვითარებით. ასე რომ, პანთეისტური ნიუანსი ან ტენდენცია, რომელიც შეიძლება შევნიშნოთ რუსთველის პოემაში, უფლებას არ გვაძლევს ვილაპარაკოთ რუსთველის პანთეიზმზე.

ამავე რიგისაა კიდევ ერთი მოვლენა. როდესაც პოეტის რელიგიურ-ფილოსოფიურ შეხედულებებს ვიკვლევთ, ვცდილობთ მის თხზულებაში ჩამოყალიბებული სხვადასხვა დებულება ერთმანეთს შევუფარდოთ, დავეუკავშიროთ, ერთი სისტემის ფარგლებში მოვაქციოთ. ამ მეთოდს მიმართავენ ზოგჯერ ჩვენში რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის დროსაც; ყველაზე მეტად გაურბიან პოეტის აზროვნებაში ორი ან მეტი განსხვავებული ფილოსოფიური ნაკადის არსებობის აღიარებას. ამგვარი მიდგომა არამცთუ პოეტის, თვით ფილოსოფოსის შემოქმედებისადმიც კი არ იქნებოდა გამართლებული.

შუასაუკუნეების აზროვნების ისტორიის ერთი ცნობილი სპეციალისტის აზრით, ძველი მოაზროვნეები „ხშირად ფილოსოფოსობდნენ იმგვარად, რომ არ იზღუდებოდნენ რომელიმე სისტემით. იხილავდნენ ერთსა და იმავე საგანს“ სხვადასხვა თვალსაზრისით და „არ ფიქრობდნენ იმ წინააღმდეგობაზე, რომელიც შეიძლებოდა წარმოქმნილიყო თეორიის სხვადასხვა რგოლებს შორის“. არ არის საჭირო ამ წინააღმდეგობათა მორიგება, რამდენადაც თვითონ ავტორები „ნაკლებად წუხდნენ ამაზე“ (431, გვ. 79).

ეფიქრობ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი სამყაროს მკვლევარები ზოგჯერ მეთოდურად მცდარ გზას

ირჩევენ, როდესაც გაურბიან პოემის ავტორის შეხედულებებში ორი ისეთი ნაკადის შენიშვნას, რომლებიც ფილოსოფიის ისტორიის შემდგომ ეტაპზე ერთმანეთისაგან გაიმიჯნა და ერთმანეთს დაუპირისპირდა.

6. რუსთველის მსოფლმხედველობაზე შექმნილ სამეცნიერო ლიტერატურაზე მუშაობისას კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება. პოეტის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები არ უნდა გავაიგივეოთ პოეტი-მოაზროვნის საკუთარ პოზიციასთან. ეს შეცდომა მეტ-ნაკლები კატეგორიულობით ახასიათებს რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევის თითქმის მთელ ისტორიას: იმაზე დაყრდნობით, რომ აღმოჩნდა რუსთველის პოემასა და ბიბლიას შორის მრავალრიცხოვანი ლიტერატურული პარალელი, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი მსოფლმხედველობითი შეხედულებები მთლიანად ბიბლიურ ქრისტიანობაზე იქნა დაყვანილი; იპოვეს ნეოპლატონური ელემენტი *ვეფხისტყაოსანში* გამოთქმულ ფილოსოფიურ დებულებებში და რუსთველიც გამოაცხადეს ნეოპლატონიკოსად; გაირკვა, რომ რუსთველი ბოგჯერ ეყრდნობა და იმოწმებს კიდევ არეოპაგიტულ ფილოსოფიას და რუსთველის მსოფლმხედველობაც დაყვანილ იქნა არეოპაგიტულ აზროვნებაზე. ამ მეთოდური შეცდომის შედეგები ბოგჯერ საკმაოდ მძიმეა: მიგნებულ იქნა მაჰმადიანური რელიგიისათვის დამახასიათებელი ელემენტები *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებაში და რუსთველიც გამოცხადდა მაჰმადიანად; აღმოჩნდა სტოიკურ ფილოსოფიასთან მონათესავე აფორიზმები *ვეფხისტყაოსანში* და რუსთველიც მიიჩნეს სტოიკოსად.

წარსული საუკუნეების ყველა ქრისტიანი და ბევრი არაქრისტიანი მოაზროვნე ბიბლიას ეყრდნობოდა. უფრო მეტიც, თვით განსხვავებულ რელიგიათა გარეგნული შედარება ადასტურებს, რომ მათში ძალზე ბევრია საერთო ელემენტი. მაგრამ შეიძლება ამის გამო ეს რელიგიები ერთმანეთთან იქნეს გაიგივებული? აი, რას ამბობს ამის თაობაზე ქრისტიანული დოგმატიკის ცნობილი სპეციალისტი ა. პარნაკი: «*„საკუთარი“ ქრისტიანულ რელიგიაში არის იესო ქრისტე, მისეული შემეცნება ღმერთისა, მისი ძალა, მისი სიკვდილი, მისი ცხოვრება... ხოლო რაც შეეხება „გადმოღებულს“, გარკვეული თვალსაზრისით კი ყველაფერი გადმოღებულია, განსაკუთრებით მაგერიალური მხარე – უნდა განვასხვაოთ, რა არის გადმოღებული: ფაქტები, ... თუ კონკრეტული წარმოდგენები (მაგ., წარმოდგენა იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე), თუ იდეები. შემდეგ, უცხო შეთვისებულია როგორც... ფორმა, თუ როგორც იდეა... როგორც სიმბოლო, თუ როგორც*

რელიგიური ფანტაზიის გამოსაცოცხლებელი ესთეტიკური სამკაული. შემდეგ, *საჭიროა გამოკვლევა, თუ რა ადგილი უჭირავს გადმოღებულს: ცენგრშია იგი მოქცეული თუ პერიფერიაში, დოგმატში თუ კულტში, რელიგიურ სასუბართა შორის თუ „დაბალი“ საფეხურის რელიგიაში... პირველ რიგში უნდა ვაირკვეს ისიც, რა მნიშვნელობა და ფასეულობა ჰქონდა თავის დროზე სხვა რელიგიებში მათგან გადმოღებულ ელემენტს* (348, გვ. 224).

7. რუსთველის მსოფლმხედველობაზე გამოთქმული მოსაზრებები ზოგჯერ გენდენციური ხასიათისაა. გენდენციური მიდგომა ყოველი საკვლევი საკითხისადმი, რაგინდ კეთილშობილური არ უნდა იყოს ეს გენდენცია, ობიექტური მეცნიერული ძიებისათვის საშიანოა. გენდენციურია ჩვენამდე ლიგერატურულად გაფორმებული სახით მოღწეული პირველივე კონცეფცია რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე – ვახტანგ VI-ს თვალსაზრისი. იმისათვის რომ სასულიერო წოდების ერთი ნაწილის დაპირისპირებისაგან, საეკლესიო მოღვაწეთა რომელიღაც წრის დევნისაგან გადაერჩინა, ვახტანგმა პოემა მისტიკურად განმარტა. მეფე-კომენტატორს კეთილშობილური აზრი ამოძრავებდა. ამიგომ იყო, რომ მისი „თარგმანის“ (705) შესავალი ნაწილის დასასრულს სჯულმდებელი მეფე გამოგეხილად წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“, ხოლო უფრო ქვევით აგრძელებდა: „ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი სამს და ამაღ დაეშვერო“ (705, გვ. სპმ).

გენდენციურია რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ის მოსაზრებაც, რომელიც *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის აზროვნების ყოველ დეტალში ცდილობს ამოიკითხოს ორთოდოქსული ქრისტიანული შეხედულებები. ეს გენდენციაც უადრესად კეთილშობილურ და ფაქიზ ჩანაფიქრს ემყარება: რუსთველს მჭიდროდ უკავშირებს ისტორიულ საქართველოს. ამგვარი თვალსაზრისის ფორმირებაში გამოიხატა ქართული სამოგადოების სამართლიანი რეაქცია იმ არამეცნიერულ კონცეფციებზე, რომლებიც ქართული პოეტური სიგყვისა და აზროვნების მწვერვალს აცხადებდნენ მაჰმადიანად, ურჯულოდ, განდგომილად.

მიუხედავად ამგვარი პოზიციისა, აღნიშნული კონცეფციის საყრდენი დებულებაც არ არის მეცნიერულად არგუმენტირებული. თუ *აპრიორულად ვიმსჯელებთ*, რუსთველის აზროვნება უნდა დაუკავშირდეს არა მოგადად ორთოდოქსულ დოგმატიკაზე დაყვანილ ქართულ ქრისტიანობას, არამედ ქართული

ქრისტიანული აზროვნების განვითარების კონკრეტულ გამოვლინებას, რომელიც შეიძლება აღმოცენებულიყო XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და კულტურულ ვარემოში. არ შეიძლება ქართული ქრისტიანული აზროვნების თქვესმეტსაუკუნოვანი ისტორიის წარმოდგენა განვითარების, ეტაპების, სახეუკლილებების გარეშე. ქართული ეკლესიის ისტორიის ფაქტებზე ზერელე თვალის გადავლება და გვარწმუნებს, რომ თვით ქართული ეკლესიაც კი არ იყო ყოველთვის ორთოდოქსული დიოფიზიტობისა და მართლმადიდებლობის თანამედროვე გაგებით: „ქართული საეკლესიო-საღვთისმეტყველო აზროვნება პირველ ხანებში იზიარებდა არიანულ და ნესტორიანულ იდეოლოგიას“ (113, გვ. 47). შემდეგშიც გადაუხრელად არ გაპყოლია იგი ქალკედონურ ორთოდოქსიას და „მეექვსე საუკუნის ნახევრამდე, სომხებთან ერთად მტკიცე დარაჯად უდგას ანტი-ქალკედონურ ან მონოფიზიტურ თეოლოგიას“ (113, გვ. 47)<sup>1</sup>. მართალია, კირიონ ქართლის კათალიკოსმა VII საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესია გამიჯნა მონოფიზიტური აღმოსავლეთისაგან, მაგრამ იგი ერთბაშად არ გადასულა კანონიკურ ქალკედონიგობაზე. ქართლში გაბატონდა თავისებური ლოიალური დიოფიზიტობა, რომელიც თავის ეკლესიაში იგუებდა მონოფიზიტებსაც და ნესტორიანებსაც (20). ამის შემდეგ ქართული ეკლესია მკვეთრად უახლოვდება ბიზანტიურ დიოფიზიტობას. მაგრამ მართლმადიდებლური ორთოდოქსიის პოზიციიდან ქართული ეკლესია ყოველთვის არ იყო პედანტურად მუსტი. კერძოდ, ქართველთა პოზიცია კათოლიკური და მართლმადიდებლური შეხედულებების ურთიერთობაზე თავდაპირველად არ იყო მკაცრად კანონიკური ბიზანტიურ-მართლმადიდებლური თვალსაზრისით. „საქართველოში თავდაპირველად არ იზიარებდნენ საბერძნეთის რიგორისტულ და კონსერვატულ-რიგუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ. აქ ბატონობდა მეორე მიმართულება – ლიბერალურ-სპირიტუალური“ (113, გვ. 486). საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ქართული და მსოფლიო მართლმადიდებლური ეკლესიის დიდი წმინდა მამა გიორგი მთაწმინდელი 1065 წელს ბიზანტიის სამეფო კარზე ბერძნული და რომაული საეკლესიო განხეთქილების

<sup>1</sup> ქართველ ისტორიკოსთა აზრით, მონოფიზიტური მიმართულება ქართლის ეკლესიაში VI საუკუნის დასაწყისიდან 70-იან წლებამდე ბატონობდა (213, გვ. 276). ქართული ეკლესიის ისტორიკოსთა თვალსაზრისით, ეს პერიოდი დაახლოებით 30 წლით უნდა შემოიფარგლოს – 520-551წ.წ. (312, გვ. 384).

თაობაზე მსჯელობისას ლოიალურ პოზიციას იჭერს და აშკარა სიმპათიას გამოხატავს რომაული ქრისტიანობისადმი. რაც თავის მხრივ კათოლიკურ ეკლესიას სათანადოდ დაუფასებია და ეს მონაკვეთი „გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრების“ ქართული აგიოგრაფიული თხზულებიდან XIII საუკუნეში უთარგმნია ლათინურ ენაზე და შეუგანია დიდ საეკლესიო კრებულში – „რწმენის საუნჯე“ (297). XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული სამოგადოებაც თავისი რელიგიური შემწყნარებლობით აშკარად განსხვავდებოდა ამ პერიოდის ბიზანტიური ქრისტიანობისაგან.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ კანონიკურ-ორთოდოქსული პოზიციიდან ასეთი გადახრები არ არის დამახასიათებელი მხოლოდ ქართული ეკლესიისათვის. ყველა ნაციონალურ ეკლესიას სხვადსხვა ეპოქაში ჰქონდა თავისი გადახვევები საერთო საეკლესიო მოძღვრებიდან. უფრო მეტიც, თვით ქრისტიანული დოგმატიკა არ იყო ყველა ეტაპზე და ყველა ეპოქაში ორთოდოქსული, ამ ცნების გვიანდელი შინაარსით, რამდენადაც ქრისტიანული ორთოდოქსული შეხედულებები სხვადსხვა ეპოქაში სხვადსხვა იყო (493; 494).

თუ საქართველოს ეკლესიის ისტორიის ფორმალური ნიშნებიდან ყურადღებას გადავიგანთ ქართული ქრისტიანული ამროვნების შინაგან თავისებურებებზე, უთუოდ შევნიშნაეთ ქართული ამროვნების ეროვნულ კოლორიტს, რომელიც არცთუ უყოყმანოდ მისაღებია ქრისტიანული დოგმატიკისთვის. ქრისტიანული თვალსაზრისისთვის, რომელიც სამოგადოდ ჩქმალავს ნაციონალურ სამღვრებს ხალხებს შორის (348, გვ. 240), არ უნდა ყოფილიყო ბუნებრივი ის ეროვნული მოძრაობა, რომელიც ქართულმა სასულიერო წოდებამ VIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან წამოიწყო. გაო-კლარჯეთის ლიგერატურულ წრეში (X საუკუნე) უკვე აშკარად გამოჩნდა: „ქართველები დაღვომიან ღვთისმასახურების სრული გაეროვნების გზას, არა მარტო ენის მხრით, არამედ შინაარსითაც“ (113, გვ. 55).

ამგვარად, თუ რუსთველის ამროვნების ფორმირებაზე პოეგის ქრისტიანულ თეოლოგიურ-აღმსარებლობით პოზიციასთან მიმართების თვალსაზრისით ვიმსჯელებთ, ქართულ ქრისტიანულ ამროვნებაში უნდა შევნიშნოთ განვითარების სხვადსხვა ეტაპები, მისი მჭიდრო კავშირი ამა თუ იმ ეპოქის სოციალურ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ-კულტურულ აგმოსფეროსთან. ამასთანავე, რუსთველის ქრისტიანობასთან დამოკიდებულების კვლევისას ერთმანეთისაგან უნდა განცალკევდეს ქრისტიანობაში ერთ მთლიანად არსებული აღმსარებლობითი და მსოფლმხედველობითი მხარე. რუსთველის ქრისტიანული

აღმსარებლობიდან გამიჯვნაზე მსჯელობისათვის საფუძველი არ არსებობს; მაშინ, როცა მის შემოქმედებაში ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ეპოქის ახალი იმპულსით განვითარება იგრძნობა, რაც სხვადასხვა ეპოქის ქრისტიანულ ორთოლოქსიასთან ყოველთვის თანხმობაში შეიძლება არ მოდიოდეს და მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში საკუთრივ რუსთაველის ეპოქის ქრისტიანული აზროვნების ეტაპს უკავშირდებოდეს.

8. თანამედროვე ეპოქამ, ქართული საზოგადოებრივი აზრის განვითარების თანამედროვე, უფრო ბუსტად მეოცე საუკუნის უკანასკნელი ათწლეულების, ეტაპმა *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-თემატური სამყაროს ინტერპრეტირებისას კიდევ ერთი ახალი ტენდენცია გამოკვეთა. მარტივად რომ ვთქვათ, შეინიშნება სწრაფვა, რომ პოეტის იდეურ ჩანაფიქრში ამოკითხულ იქნას შუასაუკუნეების რელიგიური მრწამსის ერთი ძირითადი თემა: მონანიება – გზა ამაღლებისაკენ – ამაღლება; ანდა სხვაგვარად: ამაღლება მონანიების გზით.

საუბარი ამ ტენდენციაზე არ შემიძლია არ ღავიწყო მისდამი ჩემი შინაგანი პატივისცემის გამოხატვით, რაც განპირობებულია, ერთი მხრივ, მოკრძალებით შუასაუკუნეების ამ ღიადი იდეალისადმი – მონანიების სათნოებისადმი; და, მეორე მხრივ, პატივისცემით საზოგადოებრივი აზრისადმი, რომელიც ყოველთვის თავისი ინტერესების რეალიზებას ცდილობს და საკუთარი ეროვნული მეობის გამოხატულების უმაღლესი ნიშან-სვეტების ეპოქისეული მისწრაფების დონეზე გადააზრებისაკენ ისწრაფვის. ასე იქცეოდა ქართული საზოგადოებრივი აზრი მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, როცა *ვეფხისტყაოსანში* ქართული ერის ისტორიის ოქროს ხანის ალეგორიულ გამოხატვას ხედავდა. ასევე, მეოცე საუკუნის შუა წლების ლიტერატურული კრიტიკა რუსთაველის პოემაში წინ წამოწედა თავისი ეპოქისათვის ფასეულ და საოცნებო მაღალ იდეალებს: პატიოტიმბს, გმირობას, თავდადებას და ერთგულებას. მეცნიერული თვალსაზრისით *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყაროს ძირითადი ღატვირთვა არც საქართველოს ისტორიის ალეგორიულ გამოხატვაში და არც პატიოტიმბისა და გმირობის იდეების დემონსტრირებაში არაა საძიებელი. მაგრამ ამავე დროს მასში არის ის მინიშნებები, რომელთა გაიღიალება და გაფეტიშება სცადა მითითებული ეპოქების საზოგადოებრივმა აზრმა, რათა თავისი საკუთარი ინტერესი ამოეკითხა მისთვის უმაღლეს ნაციონალურ ფასეულობაში.

ამავე სიბრტყეზე უნდა განვიხილოთ მეოცე საუკუნის უკანასკნელი ათწლეულების რუსთველოლოგიური პრობლემებით დაინტერესებული საზოგადოების ერთი ნაწილის ზემოთ ფორმირებული გენდენცია. მეოცე საუკუნის ქართული საზოგადოებრივი აზრი, ცდილობდა რა საბჭოთა იდეოლოგიიდან გაქცევას, ბუნებრივია რომ იცქირებოდა ისტორიული საქართველოს მსოფლმხედველობით სამყაროსაკენ. ამ ხედვის არეში ყველაზე უფრო ნათელი და მაღალი სვეტი *ვეფხისტყაოსანია*. ბუნებრივია, რომ *ვეფხისტყაოსანში* შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიური იდეალების მწყობრი სისტემის ამოკითხვა საზოგადოებრივი ინტერესის შეკეუთად იქცა. ამ საზოგადოებრივი ინტერესითაა შთაგონებული ის რუსთველოლოგიური წერილები, რომლებშიც არის ცდა *ვეფხისტყაოსანის* სიუჟეტური ხაზის დედააზრად მონანიების გზით ამალღების თემა იქნას დანახული. (ზოგი პოემაში ხედავს სინანულს ჩადენილი აქტის, ანუ სასიძოს მკვლელობის გამო; ზოგიც უფრო შორს მიდის და ფიქრობს: პოემა ეძღვნება იმის გამოხატვას, რომ გმირებმა ჩაიდინეს ცოდვა და მისი გამოსყიდვისთვის გაიარეს საგანჯველი).

ეს თვალსაზრისი ამჯერად მხოლოდ მეთოდური პოზიციით მინდა განვიხილო. მეცნიერული თვალაზრისით, მხატვრული ნაწარმოების სათქმელი უნდა ამოვიკითხოთ იმაში, რაც მასში არის თქმული, ან რამედაც არის მინიშნებული. მინიშნება თავის მხრივ, უმთავრეს შემთხვევებში შეიძლება იყოს სიტყვიერი, ან სახიერი: პერსონაჟის ქმედებით გამოხატული. არის *ვეფხისტყაოსანში* გამოხატული ჩადენილი ქმედების გამო გმირთა მონანიება?

ზოგი თვლის, რომ პოემაში ეს სინანული აშკარად გამოთქმული არ არის და არც წუხილია გამომზეურებული, მაგრამ იგი შეფარვითაა გამოხატული. ჯერ ერთი, შეფარვით გამოხატვა მაინც გამოხატვაა. ამდენად უნდა მივუთითოთ პოემაში ის პასაჟები, ან ის გამონათქვამები, სადაც ეს შეფარვით მეტყველებაა. ასეთი პასაჟები და გამონათქვამები პოემაში არ ჩანს. მეორეც, და რაც არსებითია, უნდა ავხსნათ, რატომ უნდა მიემართა რუსთველს ქრისტიანული მრწამსის ძირითადი თემის შეფარვით, დამალვით, მხოლოდ მინიშნებით დემონსტრირებისათვის? ის ხომ ქრისტიანული ეპოქის, ქრისტიანული ქვეყნის, ქრისტიანული აღმსარებლობის მწერალია? *ვეფხისტყაოსანში* ქრისტიანული თეოლოგიის ბევრი არსებითი თემაა თქმული და დემონსტრირებული, მაგრამ არა შეფარვით, არამედ უშუალოდ, გაცხადებულად!

ზოგი თვლის, რომ გმირები, კერძოდ გარიელი, თვითონ ხედავენ თავიანთ ჩადენილ უსამართლობას და დანაწიებით შეაფასებენ კიდეც თავიანთ ჩადენილს. მიუთითებენ, გარიელმა მრავალი წლის შემდეგ შეაფასა თავისი საქციელი და თქვა: „სულთა ვჰყილდი გულისათვის, კოშკი ამაღ გამებაზრა“ (539).

ისევ მეცნიერულ-ლიტერატურათმცოდნეობითი კვლევა-ძიების მეთოდის ანბანური ჭეშმარიტება უნდა გავიხსენოთ: ლიტერატურული პასაჟი უპირველეს ყოვლისა, უნდა განხილულ იქნას იმ კონტექსტში, რომელშიაც არის იგი ავტორის მიერ მოთავსებული. გარიელის შემოთ მოყვანილი ნათქვამი, რომელზედაც არის დამყარებული, და შეიძლება ითქვას, დაკიდებული, *ვეფხისტყაოსნის* იდეური ხაზის შემოთავაზებული ინტერპრეტირება, არასწორადაა გაგებული. გარიელი არ ამბობს იმას, რაც მის სიტყვებში დაინახეს. იგი არ ამბობს: სულიერს (სულს) ვყილდი ხორციელისათვის (გულისთვის). და ეს შეცდომა იმიტომ ხდება, რომ ნათქვამი არაა წაკითხული იმ კონტექსტში, რომელშიაც იგი მოათავსა ავტორმა.

გარიელი ამ სიტყვებს არ ამბობს სასიძოს მკვლევლობის კონტექსტში. ანუ ეს სიტყვები მის მიერ თქმული არაა იმ დროს, როცა იგი უამბობს ავთანდილს მის მიერ სასიძოს მოკვლამდე: არც უშუალოდ იმის წინ, რომ ამ ფაქტის შეფასებისათვის წინასწარ ამზადებდეს ავთანდილს, ან უშუალოდ სასიძოს მოკვლის ამბის მბობის შემდეგ, რომ აფასებდეს თავის საქციელს. გარიელის ეს სიტყვები გაისმის იმ დროს, როცა მას ჯერ კიდევ სიტყვა არა აქვს დაცდენილი თავისი ამ ქმედების (სასიძოს მოკვლის), ან მისი მოსალოდნელობის შესახებ. ასე რომ, ეს სიტყვები არ უკავშირდება გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლას.

მეორეც, ამ შემთხვევაში არ უნდა დავუშვათ, რომ ესაა სასოწარკვეთილი გარიელის ამოძახილი, რომელიც საერთოდ გამოხატავს მის განწყობას. გარიელის ნაამბობი მწყობრი, ქრონოლოგიური და ლოგიკური გადმოცემაა ამბის მსვლელობისა. იგი არ ჰგავს გონებაწართმეული ადამიანის არათანმიმდევრულ მბობას, ან ბოდვას. თვით გარიელის დაბნედა ამ ეპიზოდში უშუალო კავშირშია იმ სათქმელთან, რომელსაც იგი მაშინ ამბობს: გარიელმა ავთანდილს ნესტანის მოძღვნილი სამკლავის ან სამხრის ამბავი უთხრა: „თქვა: „მე მაქვს სამხრე, რომელი კელა წინას მკლავსა მას ების!“ (500), იგი მოიხსნა და დაიბნა.

და რაც მთავარია, ეს სიტყვები („სულსა ვჰყილდი...“) ისეთ კონტექსტშია მოყვანილი, რომ ლოგიკურად ასრულებს რაღაცის მბობას და მას ლოგიკურად მისდევს გადასვლა იქ თქმულის პასუხზე. დაუუკვირდეთ : გარიელი უამბობს ავთანდილს, რომ იგი იხმო თავისთან განრისხებულმა ნესტანმა, რომელსაც მის გათხოვებაზე სასახლის გადაწყვეტილების ამბავი შეეცყო. მას აბრალებდა ამ გადაწყვეტილებაზე ნების დართვას. ნესტანი არ უსმენდა გარიელს, ემუქრებოდა. გარიელმა, როგორც იქნა, მიიპყრო ქალის ყურადღება. დაუფიცა, შეევედრა, რომ მისთვის მოესმინა. უამბო, რაც მოხდა სასახლეში ; დაუსაბუთა, რომ არ შეეძლო გადაწყვეტილების დაშლა ; უთხრა, რომ მისი მაშინდელი



დუმილი ხერხი იყო, რომელიც მან მოიგონა. ასე ევედრებოდა, ეხვეწებოდა, უმტკიეებდა იგი ნესტანს მის ერთგულებას... ამას უშუალოდ ებმის ტარიელის სიტყვები ავთანდილისადმი: „სულსა ვჰყილდი გულისათვის, კოშკი ამაღ გამებაზრა“ – და ამბის მბობის გავრძელება იმაზე, რომ მისმა ვედრებამ, ხვეწნამ, მტკიეებამ ნესტანზე იმოქმედა:

„იგი წვიმა და-რე-ნელდა, რომე პირველ ვარდი აზრა;

ვნახე, ძოწსა მარგალიტი გარე ტურუად მოემაზრა.

მიბრძანა, თუ: „იგე საქმე მემცა მართლად რად მებაზრა?!“ (539)!

ასე რომ, ეს სიტყვები უშუალოდ შეეხება და გადმოსცემს ტარიელის მიერ ნესტანის დაწყნარებას და შემორიგებას. ამ კონტექსტის ნაწილია კომპოზიციურადაც და შინაარსითაც.

დაბოლოს, რას ამბობს სიტყვები – „სულსა ვჰყილდი გულისათვის, კოშკი ამაღ გამებაზრა“? ტარიელს მონამ ასმათის წერილი მოართვა: „მოსულას გიბრძანებსო“. ტარიელი წავიდა. დაუუკვირდეთ მის ნაამბობს: „ბაღჩა შეველე, კოშკი დამხვდა...“ (521). იქვე ნამტირალევი ასმათი ნახა. ტარიელი აგრძელებს მბობას: „შინა კოშკად შემიყვანა“ (523). ასმათმა ფარდაგნიც აზიდნა და ტარიელმა იხილა: „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირ-გამეხებული...“ (525). თუ რა ამბავი დატრიალდა კოშკში, უკვე ვთქვით: რას აბრალებდა, როგორ ემუქრებოდა ნესტანი და როგორი ლოცვა-ფიცით, ვედრებით, თხოვნით და მტკიეებით ცდილობდა ტარიელი ნესტანის გულის მოღობას. თვითონ ასე ახასიათებს თავის ქმედებას: „სულსა ვჰყილდი გულისათვისო“ – სულს ვეფიცებოდი, სულს ვთავაზობოდი, ანუ სულს ვყილდი მისი გულის მოსაგებად, მისი გულის მოღობისათვისო. ამიტომაც კოშკი (სადაც ისინი იყვნენ) ბაზრად გავიხადეთ: „კოშკი ამაღ გამებაზრა“.

ამ სიტყვებს („სულსა ვჰყილდი გულისათვის...“) არავითარი კავშირი არა აქვს ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლის გამო სინანულის გამოხატავსთან!

საზოგადოდ უნდა ითქვას: გემოთ განხილული ტენდენცია *ვეფხისტყაოსნის* იდეური შინაარსის განმარტებისა (ამაღლება მონანიების გზით) ემყარება სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოვლენილ *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციურ-სტრუქტურულ პარალელებს ჯადოსნური ზღაპრის კომპოზიციასთან: დაკარგვა – ძებნა – პოვნა. სტრუქტურის მსგავსება არ ნიშნავს ამ სტრუქტურაში ჩადებული იდეურ-მსოფლმხედველობითი დაგვირთვის იგივეობას. აშკარაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სტრუქტურული მოდელი ემყარება როგორც ჯადოსნური ზღაპრის, ასევე საზოგადოდ ეპიკური ჟანრის მოდელს. (ეს უკანასკნელი თავისი გენეზისით პირველ მათგანთან უნდა იყოს კავშირში). უფრო მეტიც, მე ვფიქრობ, რომ

<sup>1</sup> პოემის ტექსტის ციტირება ყველა შემთხვევაში ხდება *ვეფხისტყაოსნის* ხელნაწერთა ვარიანტებიანი 1966 წლის გამოცემით (715).

*ვეფხისტყაოსანში* ეპიკური ჟანრის კომპოზიციაში (არაბეთის ამბავი: ავთანდილის თავგადასავალი) ჩასმულია ზღაპრის სტრუქტურული მოდელი (ინდოეთის ამბავი: მზეთუნახავის დაკარგვა, ძებნა, პოვნა). მაგრამ ასეა თუ ისე, ვიმეორებ, ერთია სტრუქტურა და სხვაა ამ სტრუქტურაში მოამბრებული სათქმელი. ამავე სტრუქტურაში *ვეფხისტყაოსანში* ახალი შინაარსი, ახალი ამრი, ახალი ფილოსოფიაა. ესაა დიდი პოეტის ახალი ამროვნება, ნოვატორობა, ახალი მსოფლმხედველობა. სხვა შემთხვევაში რუსთველი არ იქნება რუსთველი და *ვეფხისტყაოსანი* იქნება ზღაპარი.

### III. პოეტის ლიტერატურულ-ფილოსოფიური წყაროები და ორიგინალობა

მხატვრული ნაწარმოების, ლიტერატურული ძეგლის ფილოსოფიურ-ლიტერატურული წყაროების გამოვლენა აუცილებელი და პირველი ეტაპია მისი ორიგინალობისა და თავისთავადობის დასადგენად. ჩვენში მოგჯერ ძალზე პრიმიტიულად და მეთოდურად არასწორად აყენებენ საკითხს – ამჯობინებენ ვიკელით და გამოვაფლინოთ *ვეფხისტყაოსნის* უნიკალურობა, ორიგინალურობა, მისი ეროვნულობა და პოეტური განუმეორებლობა და არა მისი მიმართებები სხვადასხვა ლიტერატურულ და ფილოსოფიურ წყაროსთან, მხატვრულ სტრუქტურასა თუ საამბროვნო ნაკადთან. საკითხის ამგვარად დასმა, ე.ი. იმის თქმა, ლიტერატურული ძეგლის შესწავლისას რა ვიკელით და რა არა, უკვე არასწორია. როცა საქმე ეხება კაცობრიობის კულტურულ შედეგებს, ადამიანური გენიის უნიკალურ გამოვლინებებს, მათ ირგვლივ დასმული ყველა პრობლემა მეცნიერული დამუშავებისა და შესწავლის საგნად უნდა იქცეს. დიდი ლიტერატურული ქმნილება, უპირველეს ყოვლისა, იმითაა დიდი, რომ იგი თავისივე ხალხის, თავისი ეპოქის და, საზოგადოდ, კაცობრიობის კულტურული მემკვიდრეობის შედეგი და კუთვნილებაა. ამიგომაც ამ ღონის

ლიგერატურული ქმნილების შესწავლისას ყველაზე დიდი ამოცანაა მისი ადგილის დადგენა თავისი ხალხის შემოქმედებით სამყაროში, ეპოქის აზროვნების პროცესში და კაცობრიობის კულტურული მემკვიდრეობის საგანძურში. ამ ადგილის დადგენა, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ იმ მიმართებების გამოვლენას გულისხმობს, რომლებიც ლიგერატურულ ქმნილებას აკავშირებს იმ კულტურულ-სააზროვნო სამყაროსთან, რომლიდანაც იგი აღმოცენდა. ხოლო შემდეგ ამის საფუძველზე – იმ თავისთავადობის გამოვლენას, რაც ამ ნაწარმოებს შეაქვს კაცობრიობის კულტურულ პროცესში.

საკითხის ამგვარად დასმა მოგვაგონებს ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი ლიგერატურათმცოდნეობის ცნობილ პრობლემას – ამა თუ იმ მწერლის შემოქმედებაში გრადიციულისა და ნოვატორულის ურთიერთმიმართების საკითხს. წარსული საუკუნეების დიდ ლიგერატურულ ქმნილებაში იმის გამოვლენა, თუ რა არის გრადიციული, ავტორის ნოვატორობასაც გაარკვევს. ყველა დიდი ლიგერატურული ძეგლი გრადიციას ეფუძნება, ნოვატორული ამ გრადიციის წიაღში იზადება. რა თქმა უნდა, სხადასხვაგვარია გრადიციულისა და ნოვატორულის შეფარდება სხვადასხვა ეპოქაში და სხვადასხვა ავტორთან. გრადიციული და მისი გამოვლენა განსაკუთრებით ფასეულია შუასაუკუნეების ლიგერატურული ქმნილებისათვის. საქმე ისაა, რომ შუასაუკუნეების აზროვნებაში გრადიციული უფრო მდგრადია, ძლიერია, არსებითია. შუასაუკუნეების ავტორი, როგორც წესი, ერთგულია გრადიციული მსოფლშეგრძნების, გრადიციული ფორმის, ლიგერატურული სახეების, ლიგერატურული თემატიკის მიმართ. მისი ნოვატორობა უფრო ხშირად ამ გრადიციულის გამოვლენის ნიუანსებში, მის ახლებურად რეალიზებაში და გააზრებაში იჩენს თავს. შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქისაკენ მიმავალ გზაზე ნოვატორულის წილი თანდათანობით იზრდება. *ვეფხისტყაოსანი* სწორედ ამ ეპოქას განეკუთვნება და იმის დადგენა, თუ რა არის მასში ნოვატორული და ორიგინალური ამ ეპოქის ლიგერატურულ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების პროცესთან მიმართებით, უნდა გამოვლინდეს უპირველეს ყოვლისა იმ სააზროვნო ბაზისზე მითითებით, ანუ იმ ლიგერატურულ-ფილოსოფიური წყაროების გამოვლენით, რომელსაც პოემა ემყარება. სწორედ ამიგომ მივიჩნევ მნიშვნელოვნად ის, რომ ერთმანეთისაგან განსხვავდეს *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა და ამ პრობლემების რუსთველისეული გადაწყვეტა. ჩემი დასკვნით,

ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა  
გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი  
გრაფიკული პრობლემატიკაა. მაგრამ ამ პრობლემების  
რუსთველური გადაწყვეტა არის შუა საუკუნეებისათვის  
ახლებური, ნოვატორული (იმგვარი, რომელსაც დაამკვიდრებს  
რუსთველის შემდეგ რენესანსის ეპოქა) და ამდენად რუსთველის  
ეპოქისათვის ორიგინალური.

პოეტი, გარდა ცალკეული გამონაკლისებისა, ფილოსოფოსი  
არ არის. მაგრამ თითქმის ყველა პოეტს აქვს მეტ-ნაკლებად  
პოზიტიური მიმართება კაცობრიობის ფილოსოფიურ  
სიბრძნესთან, მით უმეტეს, თუ ცნებას ფილოსოფია ფართოდ  
გავიგებთ და პირობითად მასში შუასაუკუნეების თეოლოგიასაც  
და, საზოგადოდ, სხვა ეპოქის მსოფლმხედველბასაც მოვიაზრებთ.  
რა თქმა უნდა, სხვადასხვა პოეტის დამოკიდებულება ამგვარად  
ფართოდ მოაზრებულ კაცობრიობის ფილოსოფიურ სიბრძნესთან  
სხვადასხვაგვარია. იშვიათად, მაგრამ არის შემთხვევები, როცა  
პოეტი ერთი ფილოსოფიური სისტემის ფარგლებში რჩება და მეტ-  
ნაკლებად მწობრად გალექსავს ხოლმე ამა თუ იმ პრობლემაზე  
გარკვეული მოძღვრების თვალსაზრისს. უფრო ხშირია  
შემთხვევები, როცა პოეტის მიერ სხადასხვა ფილოსოფიური  
მოძღვრება, ფილოსოფოსი თუ თეოლოგი გამოყენებულია  
წყაროდ: მათგან მომდინარეობს გარკვეული პოეტური სიბრძნე –  
მწერლის ცალკეული გამონათქვამები. ზოგჯერ ნაწარმოების  
რომელიმე მხატვრული სახე, პერსონაჟი თუ კომპოზიციურ-  
სიუჟეტური რგოლი მთავონებულია კონკრეტული თეოლოგიურ-  
ფილოსოფიური პოზიციით. ასეთი შემთხვევები შედარებით უფრო  
ხშირია ანტიკურ და შუასაუკუნეების ლიტერატურაში. რენესანსის  
და მომდევნო ეპოქების ლიტერატურულ ქმნილებებში უმეტეს  
შემთხვაში უფრო თავისუფალი დამოკიდებულება მედაენდება  
კაცობრიობის ფილოსოფიურ სიბრძნესთან. ფილოსოფიური  
ელემენტი მათში უპირატესად ჩანს ავტორის  
მსოფლმხედველობით პოზიციამში, ასევე მხატვრულ სახეებსა და  
ტერმინოლოგიაშიც.

კითხვას ხშირად ამგვარად სვამენ: შეიძლება თუ არა  
პოეტი, და მწერალი საზოგადოდ, პოზიტიურ დამოკიდებულებას  
აუღწეოს ერთმანეთის საპირისპირო ფილოსოფიურ  
მოძღვრებებთან? არის თუ არა მოსალოდნელი ფილოსოფიური  
ეკლექტიკაში დიდ პოეტთან? სპეციფიკურია შემთხვევები, როცა  
მწერალი წერს ფილოსოფიურ გრაქტაგს, ან გალექსავს  
რომელიმე ფილოსოფიურ მოძღვრებას. სხვა შემთხვევებში  
პოეტის დამოკიდებულება კაცობრიობის სიბრძნისადმი

თავისუფალია. შენიშნულია, რომ გასული საუკუნეების არათუ მხოლოდ პოეტები, არამედ საზოგადოდ მოამბროვნები ხშირად იმგვარად ფილოსოფოსობდნენ, რომ არ იზღუდებოდნენ რომელიმე ფილოსოფიური სისტემით, თანაც ნაკლებად წუხდნენ იმ წინააღმდეგობებზე, რომლებიც შეიძლებოდა ამ გზით წარმოქმნილიყო მათ ნააზრევში (431, გვ. 79).

უფრო მნიშვნელოვანი სხვა გარემოებაა: პოეტის მსოფლმხედველობითი პოზიცია იკვეთება არა იმდენად მის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ გამონათქვამებში, არამედ უპირატესად ნაწარმოების მხატვრულ სტრუქტურაში, კომპოზიციასა და სიუჟეტში, პერსონაჟთა სახეების მთლიანობაში. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოეტის აფორისტული სიბრძნე, ცალკეული პოეტური ფრაზა შეიძლება უფრო თავისუფალი თუ შემთხვევითი იყოს. მწყობრი მსოფლმხედველობითი პოზიცია კი უპირატესად ნაწარმოების მხატვრულ სტრუქტურაში ჩანს.

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში კი არცთუ იშვიათად წაეაწყდებით საკითხისადმი საპირისპირო დამოკიდებულებას. ბოგიერთი მკვლევარი რუსთველის პოემიდან ამოგლეჯილი რომელიმე გამონათქვამის მისეულ ინტერპრეტაციაზე აუქმნებს პოეტის მსოფლმხედველობის პრინციპული საკითხების კვლევას. უფრო არსებითი ჩემი აზრით, მაინც ის არის, რომ თვით პოეტის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გამონათქვამის, აფორიზმის, მხატვრული სახის თუ გერმინის ინტერპრეტაცია უნდა მოხდეს არა ტექსტისაგან მოწყვეტით, დამოუკიდებლად, აბსტრაქტულად, არამედ პოემის შესაბამის კონტექსტში. ხოლო თვით კონტექსტის სწორი გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ნაწარმოების ერთიან მხატვრულ სისტემაში. საქმე ისაა, რომ არათუ ცალკეული ფილოსოფიური გამონათქვამი და მხატვრულ-თეოლოგიური სახე, არამედ თვით სიგყვანა პოლისემიური. მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობა მოცემულ კონტექსტში, წინადადებაში უნდა დადგინდეს.

რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში რუსთველის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური გერმინის თუ მხატვრული სახის მნიშვნელობის ამოსაცნობად ხშირ შემთხვევაში მხოლოდ და მხოლოდ ანალოგიის მეთოდი გამოიყენება: *ვეფხისტყაოსნის* ამა თუ იმ გერმინს პოემაშიც იმავე მნიშვნელობით მოიაზრებენ, რასაც იგი ნიშნავს ქართული სასულიერო ლიტერატურის რომელიმე სხვა ძეგლში. ამგვარი კვლევა ყოველთვის არ მიგვიყვანს მართებულ დასკვნამდე. ანალოგიის მეთოდი არ შეიძლება ჩაითვალოს ზუსტი პასუხის მიღების გამართლებულ ხერხად, განსაკუთრებით მხატვრული ნაწარმოების შესწავლის

დროს. ანალოგია მხოლოდ დამხმარე მეთოდად შეიძლება გამოდგეს, რომლის შედეგი უნდა შემოწმდეს შესაბამის კონტექსტთან და ნაწარმოების მთლიან მხატვრულ სტრუქტურასთან მიმართებაში.

#### IV. ვეფხისტყაოსნის მისწავლის კვლევა და შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემატიკა

*ვეფხისტყაოსნის* (ისე როგორც ანტიკური და შუასაუკუნეების ლიტერატურის ყველა დიდი პოეტური ქმნილების) შესწავლა სხვადასხვა პოზიციიდან ანუ სხვადასხვა ასპექტით შეიძლება მოხდეს. განსაკუთრებით მკვეთრად უპირისპირდება ამ მხრივ ერთმანეთს ორი ასპექტი – კვლევა ჩვენი თანამედროვე მსოფლშეგრძნებისა და ესთეტიკის პოზიციებიდან და პოეტის თანამედროვე ეპოქის შესაბამისი პრინციპებიდან. მე ვფიქრობ, *ვეფხისტყაოსანი*, ისევე როგორც შუასაუკუნეების სხვა დიდი ძეგლი, შეიძლება განხილულ იქნას ჩვენი თანამედროვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების პრინციპებზე დაყრდნობითაც, რამდენადაც დიდი პოეტური ქმნილება, როგორც წესი, არ იკეცება ერთი ეპოქის ჩარჩოებში და სხვადასხვა ეპოქას ეხმიანება. მაგრამ *ვეფხისტყაოსნის* მეცნიერული შესწავლა, უპირველეს ყოვლისა, პოეტის თანამედროვე თეოლოგიური აზროვნების და მხატვრულ-ესთეტიკური პრინციპების პოზიციიდან უნდა ხდებოდეს. სამწუხაროდ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ძალიან დიდხანს საპირისპირო ტენდენცია მძლავრობდა. XX საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულებში გამოჩნდა საზოგადოდ ძველი ქართული ლიტერატურის და კერძოდ, *ვეფხისტყაოსნის* შუასაუკუნეების თეოლოგიურ და ესთეტიკურ პრინციპებზე დაყრდნობით კვლევის ცდები. თეორიულად გააბრდა კიდევ ასეთი კვლევის აუცილებლობა როგორც საკუთრივ რუსთველოლოგიური (290), ისე მთლიანად ძველი ქართული მწერლობის შესწავლისას (310). თუმცა ჯერჯერობით რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში კვლევისადმი ამგვარი მიდგომის სურვილი უფროა გამოკვეთილი, ვიდრე მისი სწორი პრაქტიკული განხორციელება. უფრო მეტიც, ხშირად შუასაუკუნეების თეოლოგიურ-ესთეტიკური პრინციპების სამუშაო პრობლემად სადღება ის, რაც თეოლოგიისა და შუასაუკუნეების

ლიგერატურის სფეროში ჩვენი თანამედროვე ლიგერატურათმცოდნეობის და ფილოსოფიური მეცნიერების აქტუალური და მოღური თემაა.

ვფიქრობ, რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში ყოველთვის არაა სათანადოდ გააზრებული შუასაუკუნეების თეოლოგიის პროცესი. მსჯელობენ რა რუსთველის ქრისტიანობაზე და ვეფხისტყაოსნის ცალკეულ თეოლოგიურ სახეებსა და გერმინებზე, პოემის ტექსტში ეძიებენ არა კონკრეტულად რუსთველის ეპოქის ქრისტიანობის ცალკეული გამოვლინებების ანარეკლს, ანუ რუსთველის ეპოქის თეოლოგიური თუ სხვა ინტელექტუალური წრეების წინაშე წამოჭრილი პრობლემების კვალს, არამედ ქრისტიანული თეოლოგიის დასაბუთებას ზოგადად – ქრისტიანული არსის რაობისა და ქრისტიანული დოგმატიკის ფორმულირებას. თუ აპრიორულად ვიმსჯელებთ, ვეფხისტყაოსნის ქანრობრივი სპეციფიკიდან და სიუჟეტის განვითარების ძირითადი ხაზიდან გამომდინარე არაა მოსალოდნელი, რომ პოემაში ღიად ან შეფარვით ქრისტიანული რელიგიის არსებითი პრობლემები ყოფილიყო დასმული. ამავე დროს, ვფიქრობ სავსებით დასაშვებია, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობით პოემიკაში გარდა პოეტის, როგორც პიროვნების, პირადი ქრისტიანული აღმსარებლობისა, არეკლილიყო ქრისტიანული თეოლოგიის პროცესის ის პრობლემები, რომლებიც აქტუალური იყო გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის (XI–XIII ს.ს.).

როდესაც ვეფხისტყაოსანში წმინდა ფილოსოფიურ ნაკადზეა საუბარი, ცდილობენ ერთმანეთს დაუპირისპირონ ერთი მხრივ პლატონურ-ნეოპლატონური და მეორე მხრივ არისტოტელიანური<sup>1</sup>. უფრო მეტიც, ორივე ნაკადის ერთდროულად არსებობა პოემაში შეუძლებლად მიაჩნიათ. ამგვარი პოზიციის ემყარება ახალი დროის ფილოსოფოსთა წარმოდგენას პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის ერთმანეთთან მიმართებაზე. ეს უკანასკნელი კი თავისთავად მომდინარეობს

---

<sup>1</sup> გერმინ “არისტოტელიანურში” ჩვენ მოვიაზრებთ შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, რომელიც არისტოტელეს ფილოსოფიის პრინციპებზე დაყრდნობით ცდილობდა თეოლოგიის ძირითადი პრობლემების ინტერპრეტირებას, და იმ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას, რომელიც არისტოტელეს სახელით ვრცელდებოდა შუა საუკუნეებში. ამ გერმინისაგან გარკვეული ნიუანსური სხვაობით ვიყენებთ გერმინს “არისტოტელური”, საკუთრივ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე, მისგან მომდინარე ფილოსოფიურ ნაკადზე მისათითებლად.

რენესანსის ეპოქის პლატონიკოსთა პოლემიკიდან სქოლასტიკისა და მისი საყრდენი ფილოსოფიის – არისტოტელიზმის მიმართ. რუსთველის ეპოქის – გვიანდელი შუასაუკუნეების ინტელექტუალური პოზიციისათვის კი პლატონურ-ნეოპლატონური და არისტოტელიანური ფილოსოფიური ნაკადების შეუთავსებლობა და მათ შორის პოლემიკა არაა გიჟური მოვლენა. ამგვარი პოლემიკის მხოლოდ ჩანასახებს შეიძლება წაეაწყდეთ შუასაუკუნეების ზოგიერთ მოაზროვნესთან. სხვა საქმეა, რომ ზოგიერთი თეოლოგი უპირატესად ნეოპლატონურ სააზროვნო ნაკადს ემყარება, ზოგი კი არისტოტელიანურს. მათ დონეზე ამ ორი მიმართულების შეუთავსებლობა, როგორც წესი, არაა გააზრებული. უფრო მეტიც, არისტოტელიანური და ნეოპლატონური გვიანდელი შუასაუკუნეების თეოლოგებთან ერთადაა წარმოდგენილი, ზოგიერთთან ერთის, ხოლო სხვებთან კი მეორის უპირატესობით. იმდროინდელ სქოლასტიკოსთა ენით რომ ეთქვათ, ორივე ნაკადი ერთად ფილოსოფოსთა ან “გარეშე ფილოსოფოსთა” სიბრძნეა, რომლის შეგუებასაც ისინი ცდილობენ ქრისტიანულ დოგმატიკასთან. ზოგჯერ არისტოტელიანური ფილოსოფია პლატონის, როგორც ფილოსოფიის მეუფის სახელით და ავტორიტეტით მოდის. ზოგჯერაც კი, უფრო გვიანდელი შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში, ანტიკურ ფილოსოფიურ ნაკადს არისტოტელეს ავტორიტეტი ჩაუდგება სათავეში. ასე რომ, თუ აპრიორულად ვიმსჯელებთ, რუსთველის ეპოქის მოაზროვნისთვის პლატონურ-ნეოპლატონურისა და არისტოტელიანურის მკვეთრი დაპირისპირება არაა მოსალოდნელი. პირიქით (მით უმეტეს, პოეტის და არა ფილოსოფოსის მიერ), ბევრად უფრო ბუნებრივია მათი შეთავსება და ღვთაებრივ ჭეშმარიტებასთან ერთად ერთიან ფილოსოფიურ სიბრძნედ გააზრება.

ჩვენთან, რუსთველოლოგიურ წრეებში, რუსთველის ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან მიმართების კვლევისას ზოგჯერ კიდევ ერთ გაუგებრობას აქვს ადგილი. თუ მკვლევარი ეძიებს *ვეფხისტყაოსანში* არისტოტელიანურ ნაკადს, თვლიან, რომ იგი რუსთველს არისტოტელიანულად მიიჩნევს. ანალოგიურად აფასებენ *ვეფხისტყაოსანში* ნეოპლატონური ფილოსოფიის ელემენტების კვლევასაც. საკითხისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ყოველთვის მართებული არაა. პირადად მე პირველ რუსთველოლოგიურ მონოგრაფიაში საგანგებო კვლევის საგნად ვაქციე *ვეფხისტყაოსნის* კავშირი შუასაუკუნეების არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ მიმართულებასთან. ეს იმიტომ, რომ ეს მხარე, ნაკლებად იყო შესწავლილი და ამ კუთხით ბევრი



რამ ჩანდა გამოსაეღინებელი. ეს გარემოება არ ნიშნავს, რომ მე უარყოფილ რუსთველის მიმართებას ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან (რასაც თვალნათლივ ადასტურებს იმავე მონოგრაფიის საგანგებო ქვეთავი “არეოპაგიტიკა და ვეფხისტყაოსანი” და უფრო მოგვიანებით გამოქვეყნებული გამოკვლევა „პლატონის დამოწმება ვეფხისტყაოსანში და მისი მსოფლმხედველობითი დატვირთვა“), ანდა იმას, რომ რუსთველს არისტოტელიანულად ან ნეოპლატონიკისად ვთვლიდე. საზოგადოდ, ჩემი აზრით, თუ მკვლევარი საკუთარ კონცეფციას გვთავაზობს რაიმე მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ფილოლოგიური ან ფილოსოფიური პრობლემის ირგვლივ, იგი ამ კონცეფციის არგუმენტირებისას უნდა ემყარებოდეს საკუთარ კვლევა-ძიებას (რასაც მე მიემართავ რუსთველის არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან და საკუთრივ პლატონის ფილოსოფიასთან, ასევე *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიური მსოფლმხედველობის გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებასთან მიმართების კვლევისას); ხოლო ამასთან ერთად, შესაძლებელია, ვფუძნებოდეს შესაბამის სამეცნიერო ლიტერატურაში არგუმენტირებულ დებულებებს (პირადად მე ვიზიარებ და ვეყრდნობი ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში დასაბუთებულ თვალსაზრისს რუსთველის არეოპაგიტიკასთან, როგორც ქრისტიანულ-ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ნაკადთან, მიმართებაზე). სხვა შემთხვევაში ამა თუ იმ სამეცნიერო გამოკვლევაში ჩამოყალიბებულ კონცეფციას არ შეიძლება ეწოდოს ორიგინალური. იგი მხოლოდ სხვათა თვალსაზრისის გაზიარება ან მოდერნიზება იქნება.

## V. არისტოტელე და რუსთველი

ნათლად მინდა გამოვკვეთო ჩემ მიერ ზემოთ ჩამოყალიბებული დებულება: არისტოტელიანური ან არეოპაგიტული ნაკადის გამოვლენა რუსთველის მსოფლმხედველობაში ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველი არისტოტელიანულია ან მისი მსოფლმხედველობა

არეოპაგიტიკაა. უფრო კონკრეტულად: ჩემ მიერ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობით სისტემაში გამოვლენილია შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქების არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ ნაკადთან მიმართების სხვადასხვა ასპექტი. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მე რუსთველს არისტოტელიანულად ვთვლიდე. ამის ნათელყოფა უფრო საგნობრივი იქნება წინამდებარე საგანგებო ნარკვევში არისტოტელიანურ ფილოსოფიურ ნაკადთან რუსთველის მიმართების და არისტოტელეს ფილოსოფიიდან *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი სისტემის განსხვავების თაობაზე.

არისტოტელეს პოპულარობისა და სამოგადოებრივი აზრის განვითარებაზე მისი ფილოსოფიის გავლენის თვალსაზრისით ძნელია მოიძებნოს უფრო საინტერესო ეპოქა, ვიდრე გვიანდელი შუასაუკუნეები, კერძოდ, XII-XIII საუკუნეები იყო. XII საუკუნის განათლებული ევროპის თვალში არისტოტელე უპირველესი ავტორიტიეტია. უფრო ადრე მან ეს დიდი სახელი, როგორც ცნობილია, არაბულ სამყაროში მოიპოვა. ამ თვალსაზრისით კი განსაკუთრებით იქცევს ყურადღებას XII საუკუნის დიდი არაბი ფილოსოფოსის ავეროესის ეპოქა.

როგორც ჩანს, XII-XIII საუკუნეებში არისტოტელეს ამგვარი ავტორიტიეტის ლოკალიზება დასავლეთ ევროპითა და არაბული სამყაროთი არ იქნება სწორი. არისტოტელე უდიდეს ავტორიტიეტს მოიპოვებს აღმოსავლეთის ქრისტიანობაშიც, კერძოდ საქართველოში. გვიანდელი შუასაუკუნეების ქართული ამროვნების განვითარებაზე იგივე ფაქტორები ახდენდა გავლენას, რაც იმავე ეპოქის დასავლეთ ევროპული ამროვნების ფორმირებაზე. ეს იყო საუკუნეების მანძილზე ქართულ ენაზე სრული სახით თარგმნილი და გადამუშავებული დიდი ბერძნულენოვანი პატრისტიკა, XI საუკუნის ბიზანტიური სქოლასტიკა, არაბული მეცნიერება და ფილოსოფია და ახალწარმოჩენილი ანტიკური ლიბერალურ-ფილოსოფიური იდეალი. ქართულ ინტელექტუალურ სფეროში XII საუკუნიდან დაწყებული არისტოტელეს ავტორიტიეტი იზრდება და ეს ავტორიტიეტი დამყარებულია არა მხოლოდ ქრისტიანულ დოგმატიკაში გამოყენებულ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე, არამედ “ჭეშმარიტი არისტოტელეს”, “ახალი არისტოტელეს” აღმოჩენაზეც. აღმოსავლურ ქრისტიანობაში ქრისტიანული დოგმატიკის ყველაზე დიდ სახელმძღვანელოდ მიჩნეული იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“, რომელიც ფართოდ უღებდა დოგმატიკის კარს არისტოტელეს დიალექტიკას, X საუკუნიდან დაწყებული XII საუკუნემდე სამჯერ ითარგმნა ქართულ ენაზე.

მეორე მხრივ კი XI–XII საუკუნეთა მიჯნაზე იოანე პეტრიწი ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნის საკუთრივ არისტოტელეს ორ რიგორიკულ-ლოგიკურ ტრაქტატს: „ტოპიკა“ – Τὰ τοπικά და „განმარტებათა შესახებ“ – Περὶ ἔργων αἰδᾶς. არისტოტელე შემოდის ამავე პერიოდის ქართულ ენაზე როგორც წარმართული ნეოპლატონიზმის გზით, კერძოდ, პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიური ელემენტების“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანით, ასევე არაბული არისტოტელიანელებით, კერძოდ, ავეროესის სრული სამედიცინო კურსის თავისუფალი გადამუშავებით („წიგნი სააქიმოჲ“). არისტოტელეს უდიდესი ავტორიტეტი ამ პერიოდის ქართული სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური ამრისათვის გამოიხატება, ერთი მხრივ იმით, რომ იგი ქართულ ორიგინალურ ფილოსოფიაში უდიდეს ადგილს იჭერს (იოანე პეტრიწი), მეორე მხრივ იმით, რომ იგი თამარ მეფის სამეფო კარზე XII საუკუნის დასასრულისთვის ქართველ მეხოტბეთა (ჩახრუხაძე და შავთელი) მიერ უპირველესადაა აღიარებული როგორც საერო, ასევე საეკლესიო ავტორიტეტთა შორის.

არისტოტელეს ფილოსოფია გამხდარა ერთი არსებითი მსოფლმხედველობითი წყარო შოთა რუსთველისათვისაც.<sup>1</sup> როგორც ზემოთ მივუთითებდით, რუსთველის პოემაში შეინიშნება გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკის ახლებური, რენესანსული პოზიციით გადაწყვეტა. რუსთველის მსოფლმხედველობის ცენტრალურ საკითხებს სწორედ ის პრობლემები წარმოადგენს, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებში განვითარებულმა სქოლასტიკამ და არაბულმა არისტოტელიზმმა თანდათანობით მოიგანა. რუსთველი ამ პრობლემებს ადამიანური ლოგიკის, ამქვეყნიური სინამდვილის რეალობად მოაზრების, ადამიანურ გრძნობათა სამყაროს სიდიადის პრიმატით წყვეტს. ამ რთულ მსოფლმხედველობით პოზიციამზე მდგარი პოეტისათვის თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ბაზისს ძირითადად სამი სააზროვნო მიმართულება ქმნის: მაღალგანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგია (XII საუკუნის ქართული სასულიერო ლიტერატურა მოიცავდა აღრინდელი

<sup>1</sup> ამჯერად რუსთველის არისტოტელესთან მიმართების მხოლოდ იმ პრობლემატიკაზე ვამახვილებ ყურადღებას, რომელიც წინამდებარე მონოგრაფიაში საგანგებო კვლევის საგანია. როგორც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოვლენილია, რუსთველი არისტოტელეს მეხედულებებს სხვა სფეროებშიც ემყარება, რომელთა შორის უფრო მნიშვნელოვანია პოეტის ლიტერატურულ-ესთეტიკური პოზიციის მიმართება არისტოტელეს „პოეტიკასთან“.

შუასაუკუნეების თითქმის მთელ ქრისტიანულ ბერძნულენოვან მწერლობას, მრავალგზის სხვადასხვა სტილით თარგმნილს, გადამუშავებულსა და გადაამრებულს ქართული ეროვნული თვალთახედვით), პლატონურ-ნეოპლატონური ფილოსოფია, რომელიც რუსთველთან მოდის უმთავრესად V საუკუნის ქრისტიანი მისტიკოს-ნეოპლატონიკოსი ფსევდო დიონისე არეოპაგელის ნაწერებით, და არისტოტელეს ფილოსოფია, ანუ ის ფილოსოფია, რომელსაც გვიანდელი შუასაუკუნეები არისტოტელურს უწოდებდა. პოეტი არისტოტელეს არ ახსენებს, მაგრამ ის პრინციპები, რომელზე დაყრდნობითაც მოქმედებენ მისი პოემის გმირები, ის მსოფლმხედველობითი პოზიცია, რომელზედაც თვითონ დგას, ამოდის არისტოტელური პოზიციიდან, ანდა გიპოლოგიურად უკავშირდება იმ შეხედულებებს, რომლებსაც დასაველეთ ევროპაში, და კერძოდ იტალიაში გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის არისტოტელიანელები ავითარებდნენ. ეს გარემოება უფრო საყურადღებო გახდება, თუ გაეითვალისწინებთ, რომ პოეტი მოღვაწეობს XII-XIII საუკუნეების მიჯნაზე.

რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში* ასახვა უპოვია არისტოტელეს მოძღვრებას სულის რაობაზე. არისტოტელეს მოძღვრების თანახმად, სული არ არის იგივე სხეული, მაგრამ არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად, სული სხეულის არსია (ἢ οὐσία) მისი განხორციელება ანუ დასრულებაა (ἢ ἐντελέχεια); სული არის სხეულის ფორმა (τὸ εἶναι σώματος εἶδος). სულის არისტოტელესეულმა განმარტებამ შუასაუკუნეების მოამბროვნეთა ყურადღებაც მიიპყრო. იგი თავისებურად გამოვლინდა ბიზანტიურ პატრისტიკასა და სქოლასტიკაში. აქედან კი ქართულენოვან სასულიერო მწერლობაშიც გადმოვიდა, კერძოდ, იოანე პეტრიწის თარგმანებით. სულის არისტოტელესეული ღეუინიცია გაიზიარა არაბულმა არისტოტელიზმმა, კერძოდ, ავიცენამ და ავეროესმა. გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეულ გაამრებას პირველად ალფრედ ინგლისელი დაეყრდნო. XII საუკუნის მეორე ნახევრიდან იგი პოპულარული ხდება. სულის არისტოტელესეული განმარტება გაიზიარეს და საკუთარ კონცეფციებს მოარგეს თომა აკვინელმა, იოანე დუნს სკოტმა, მაისგერ ეკპარტმა. თავისი პოემის დასაწყისში პოეტი მიმართეს ღმერთს: “ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოელისა განისა” (2). არისტოტელესეული ფილოსოფიური გერმინოლოგიის გათვალისწინებით, რუსთველისეული მიმართვა ღმერთისადმი ამგვარად შეიძლება გადმოვცეთ: ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექქმენი ყოველი სული. ამ

მიმართვას კი პოეტი იქვე გადაზრდის ღმერთისადმი საკუთარი სულის ვედრებაში: „შენ ღამიფარე, ძლევა მეც ღათრგუნვად მე საგანისა; მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკედიდმე გასაგანისა, ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ (2). ამგვარად, რუსთველი იცნობს სულის არისტოტელესეულ განსაზღვრებას, იმ თვალსაზრისს, რომელიც ევროპის თეოლოგიურ აზროვნებაში პოპულარული გახდა XIII საუკუნიდან. რა თქმა უნდა ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს რუსთველმა უცვლელად შემოიგანა სულის არისტოტელესეული გაგება ქრისტიანულ თეოლოგიაში. რუსთველის მიერ სულის არისტოტელესეული დეფინიციისა მოხმობილი, ხოლო სულის შესახებ ზოგადი ქრისტიანული წარმოდგენა უცვლელადაა შენარჩუნებული. კერძოდ, რუსთველის აზრით, თანახმად ქრისტიანული მრწამსისა, ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, რაც ეწინააღმდეგება სულის არისტოტელესეულ კონცეფციას.<sup>1</sup>

*ვეფხისტყაოსანში* ჩანს არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების სხვა დეტალებიც, რომლებიც შუა საუკუნეებში პოპულარული იყო და მეცნიერულ ცოდნად ითვლებოდა. რუსთველის პოემაში ასახულია ემპედოკლეს ფილოსოფიიდან მომდინარე და შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში დამკვიდრებული მოძღვრება ბუნების საგანთა ოთხი საწყისი ელემენტის შესახებ (წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა). ამ შეხედულების დიდი პოპულარობა უპირველეს ყოვლისა იმით იყო განპირობებული, რომ იგი ფართოდ გააშუქა არისტოტელემ. *ვეფხისტყაოსანში* სიკვდილი გაამრებულია, როგორც სხეულის დაშლა სწორედ ამ ოთხი ელემენტისაგან, სულის მათგან გათავისუფლება და ამაღლება (სტრ. 1304).

რუსთველის პოემაში გამოვლენილია არისტოტელეს „მეტაფიზიკიდან“ მომდინარე და შუა საუკუნეებში უაღრესად პოპულარული კიდევ ერთი შეხედულება – მოძღვრება არსებობის მიზეზებზე. არისტოტელეს “მეტაფიზიკაში” ჩამოყალიბებულია მოძღვრება ყოველი არსების და საგნის ჭეშმარიტად არსებობის ოთხი მიზეზის შესახებ: მიზეზი მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი და დასრულებადი მიზეზი ანუ მიზანი. შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში ეს თეორია პოპულარულია მისი სახეშეცვლილი ფორმითაც. ამ მოდიფიცირებული თეორიის თანახმად, ზემოჩამოთვლილ ოთხ მიზეზს სათავეში უდგას მიზნობრივი ანუ დანიშნულებითი მიზეზი. რუსთველი, როგორც ჩანს, იცნობს

<sup>1</sup> უფრო დაწვრილებით იხ. წინამდებარე მონოგრაფიის ქვეთავში: „*ვეფხისტყაოსნის* „სახე ყოვლისა განისა“.

მიზეზთა თეორიის ამ ორივე ნაირსახეობას. მის პოემაში იხსენიება მაგერიალური მიზეზი (“ნიეთი”) და დანიშნულებითი მიზეზი (“ვალი”) (სგრ. 148) და თანაყ არა როგორც მხოლოდ მიზეზი თავისთავად, არამედ როგორც ყოველგვარი მიზეზი სამოგადოდ, ანუ როგორც სათავე მიზეზთა რიგისა. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველი შუასაუკუნეების მეგაფიზიკურ წიაღსელაში არ იჭრება. იგი სქოლასტიკის პოზიციიდან არ მოიხმობს ამ გერმინოლოგიას. მის გამონათქვამში მხოლოდ ცოდნა ჩანს ამ შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკისა, რომელსაც ამ პერიოდში არისგოგელეს ფილოსოფიას უწოდებდნენ. სხვა მხრივ, იგი თავისი ეპოქის, ახალი აზროვნების, რენესანსული სულისკვეთების პოეტად რჩება, რომელიც ადამიანს ყოველგვარ შესაძლებელ სქოლასტიკურ ღეფინიციაზე მაღლა აყენებს.<sup>1</sup>

რუსთველის აზროვნების არისგოგელეს ფილოსოფიასა და გვიანდელი შუასაუკუნეების არისგოგელიზმთან მიმართების თვალსაზრისით კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია ეთიკის ძირითადი პრობლემების დასმა *ვეფხისტყაოსანში*. რუსთველისთვის, ისევე როგორც მოგვიანებით ევროპელი არისგოგელიანელებისთვის, ამქვეყნიური სრულქმნილების ეთიკური იდეალი ადამიანური ფილოსოფიის ცენტრში დგას. პოემის მიხედვით, ამქვეყნიური ყოფა თავისთავადი ღირებულების მოვლენაა. ადამიანური სრულქმნილება არ არის გააზრებული როგორც მხოლოდ და მხოლოდ გზა იმქვეყნიურ სასუფეველში შესასვლელად, იგი თავისთავად არის იდეალი ამქვეყნიური ყოფისათვის. რუსთველის მიხედვით ეთიკური ქცევის ნორმები არ არის დამოკიდებული მომავლისადმი იმედსა თუ შიშზე.

რუსთველი თეორიულადაც მოიაზრებს სრულქმნილი ადამიანის, იდეალური პიროვნების აუცილებელ სულიერ და ფიზიკურ მნეობებს, ანუ, არისგოგელეს სიგყვებით, ἀρετή-ს და მისი პოემის იდეალურ პერსონაჟებს შეამკობს კიდევ ამ თვისებებით. რუსთველის მიერ დახასიათებულ მნეობათა (სგრ. 23) ღიდი უმრავლესობა ეთანხმება არისგოგელეს “ნიკომაქეს ეთიკაში” ჩამოყალიბებულ მოძღვრებას ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ სრულქმნილებათა თაობაზე. რუსთველთან თავისებურებას ქმნის რაინდული ეთიკისათვის დამახასიათებელი ორიოდ სპეციფიკური თვისება. საერთოა რუსთველსა და არისგოგელეს შორის: სიბრძნე – σοφία, სიუხვე – ἐλευθεριότης, სიმდიდრე – πλοῦτος, გონება – σύνεσις, დათმობა – ἔχρησταια,

<sup>1</sup> უფრო დაწვრილებით იხილეთ წინამდებარე მონოგრაფიის ქვეთავში: „შუასაუკუნეების სქოლასტიკური გერმინები *ვეფხისტყაოსანში*.“

“მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა” – ἀνδρεία, მოცალეობა – თჯიღჳ. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის, რომ მოცალეობა – თჯიღჳ რუსთველსაც არისგოგელეს მსგავსად, თავისუფალ და თვითკმარ შემეცნებით მოღვაწეობად ესმის და მას პიროვნების ფიზიკურ-ზნეობრივ სრულქმნილებათა შორის მიუჩენს ადვილს (იხ. მონოგრაფიის გვ. 306-337).

განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებას, რომ ზემოთ ჩამოთვლილი ყველა მზნეობრივ-ფიზიკური სრულქმნილება პოემაში გახსნილი და გააზრებულია არისგოგელეს ეთიკური კონცეფციის გათვალისწინებით. არისგოგელეს ეთიკური მოძღვრების საფუძველში ძევეს ე. წ. „საშუალის“ ცნობილი დოქტრინა. ფილოსოფოსის აზრით, ყოველგვარი მოქმედების, მზნეობრივი სრულქმნილების და სათნოების უმაღლესი ნორმა ყოველთვის არის საშუალი, რომელიც თავისუფალია ორი უკიდურესობისაგან – სიჭარბისა და უკმარისობისაგან. თითქმის ყველა საუკეთესო თვისება, ყოველი პრინციპული ქმედება რუსთველის პოემის გმირებისა ეფუძნება ამ თვალსაზრისს (იხ. მონოგრაფიის გვ. 392-395).

პოემაში გაიდიალებული სიყვარული საუკეთესო საშუალია ორ უკიდურესობას – დვთაებრივ სიყვარულსა და სიძვას შორის. პოეგის ამგვარი პოზიცია ჩანს არა მხოლოდ პოემის პერსონაჟთა მხატვრული სახეების ანალიზით, არამედ რუსთველისეულ სიყვარულის თეორიაშიც, რომელიც თეორიულადაა ჩამოყალიბებული *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში (სგრ. 20–22).

არისგოგელეს აზრით სიუხვე არის საშუალი ორ უკიდურესობას – მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის. იგი უპირველესია ეთიკურ სრულქმნილებათა რიგში და ხალხში ყველაზე დიდი პოპულარობით სარგებლობს. რუსთველის პოემაში სიუხვის თაობაზე ასახულია სწორედ ეს თვალთახედვა და მითითებულია ზემოდასახელებულ ორივე უკიდურესობაზე: “საბოძვარ-ხშირობასა” და “სიძუნწეზე” (სგრ. 61–62).

არისგოგელეს მტკიცებით ინტელექტუალურ სრულქმნილებათა შორის უპირველესი არის გონება. გონება რუსთველის აზრითაც მიჩნეულია ადამიანობის უმაღლეს, საუკეთესო გამოვლინებად.

არისგოგელეს აზრით ყველაზე უფრო აუცილებელი ცხოვრებისათვის არის მეგობრობა. შემთხვევითი არ არის, რომ ფილოსოფოსი თავის ეთიკურ თხზულებათა რამდენიმე წიგნს სწორედ მეგობრობას უძღვნის. ის თვალსაზრისი, რომელიც

მეგობრობაზე *ვეფხისტყაოსანში* არის ჩამოყალიბებული, გვაფიქრებინებს, რომ რუსთველი იცნობდა ბერძენი ფილოსოფოსის შესაბამის მოძღვრებას<sup>1</sup>.

არისტოტელემ შექმნა თავისებური მოდელი იდეალური პიროვნებისა, რომელსაც იგი დიდსულოვანს უწოდებს. *ვეფხისტყაოსნის* ე.წ. იდეალური პერსონაჟები, თავიანთი ქცევით ხშირ შემთხვევაში პრინციპულად ემსგავსებიან არისტოტელესეული დიდსულოვანის სახეს.

რუსთველის პოემაში არისტოტელესეული ნაკადი შეინიშნება არა მხოლოდ ეთიკური კონცეფციების ცალკეული დეტალების მსგავსებაში, არამედ უფრო პრინციპულადაც: *ვეფხისტყაოსანში* ეთიკის ძირითადი პრობლემები გააზრებულია არისტოტელეს ეთიკური იდეალის მიხედვით, სწორედ იმ იდეალის მიხედვით, რომელიც უაღრესად პოპულარული იყო გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა ევროპის ქრისტიანულ აზროვნებაში: *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების მიხედვით, უმაღლესი სიკეთე, მსგავსად არისტოტელური ეთიკური კონცეფციისა, ბედნიერებაში მდგომარეობს და ამ ბედნიერების შინაარსი არის ადამიანი და სიცოცხლე. პოემაში ქველმოქმედებაც, არისტოტელეს კვალობაზე, გააზრებულია როგორც საშუალება სიკეთის ანუ ბედნიერების მისაღწევად. ასე რომ, რუსთველის გმირები იბრძვიან ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის, ხოლო გზა და საშუალება ამ ბედნიერების მისაწლევად მათ მიაჩნიათ ქველმოქმედებად და სათნოებად.

ამგვარად, არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაზე დაყრდნობით რუსთველს თავისებური გარდატეხა შეაქვს შუასაუკუნეების გრადიციულ ეთიკურ იდეალში და ამ გზით მიისწრაფვის იმ გზის აზროვნებისაკენ, რომელიც დასავლეთში რენესანსის ეპოქაში დამკვიდრდა.

მემოთ თქმული არ უნდა იქნას გაგებული იმგვარად, თითქოს რუსთველი იყოს არისტოტელიანიელი. რუსთველთან არისტოტელური (ისევე როგორც პლატონური) შემოგანილია ქრისტიანულ თეოლოგიურ სისტემაში. რუსთველისათვის არისტოტელური ნაკადი მხოლოდ ერთი წყაროა საკუთარი, ორიგინალური, ქართულ ეროვნულ ფესვებზე აღმოცენებული და ქრისტიანული აზროვნების წიაღში ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობითი კომპიციისა, რომელიც თავისთავად რუსთველის დროისათვის ახლებური სიტყვაა

<sup>1</sup> უფრო დაწერილებით იხილეთ: წინამდებარე მონოგრაფიის ქვეთავში: „*ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობის კონცეფციის ინტერპრეტაციისათვის.“



## VI. მენიშვნები ბურაშივილის მიმართებისათვის რუსთველთან

*ვეფხისტყაოსნის* კვლევისას ძალზე მნიშვნელოვანია შემდგომი ეპოქის დიდ ქართველ ხელოვანთა რუსთველის შემოქმედებისადმი დამოკიდებულებების მართებული გააზრება. ამიტომაც, რომ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ხშირია შემთხვევები, როცა *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი სისტემის ცალკეული კომპონენტის ინტერპრეტირებას დავით გურამიშვილის პოეზიიდან ცდილობენ. დიდი პოეტური შემოქმედება უმთავრეს შემთხვევებში ნამდვილად ახდენს გავლენას იმავე ხალხის შემდგომი პერიოდის პოეზიაზე. მაგრამ ამავე დროს ყველა დიდი ხელოვანი თავისი ეპოქის ნაყოფია და მის შემოქმედებაშიც ყველა დიდი ზოგადსაკაცობრიო პრობლემა ახლებურ გააზრებას ან ნიუანსს შეიძენს. უფრო დეტალურად – გურამიშვილის მიმართებისათვის რუსთველის პოეზიასთან.

დავით გურამიშვილის შემოქმედების სრულყოფილი შესწავლისათვის ერთი დიდი პრობლემა, რაც საფუძვლიან დამუშავებას მოითხოვს, “დავითიანის” წყაროების საკითხია. მართალია, მწერალი ახალგაზრდობის ასაკში მოწყდა თავის სამშობლოს და ქართულ ნიადაგს, მაგრამ მისი კონტაქტი ქართულ ეროვნულ კულტურასთან გრძელდებოდა რუსეთში ვახტანგის ლიტერატურული წრის მეშვეობით. პოეტი საქართველოდან გაგაცების შემდეგ ცხოვრობდა რუსეთში, უკრაინაში და რუსეთის არმიასთან ერთად აღმოსავლეთ ევროპის ქვეყნებში. ბუნებრივია, ამ გარემოების გამო, მოსალოდნელია მის შემოქმედებაში რუსული, უკრაინული და ევროპული წყაროების გამოყენებაც. დღეისათვის გამოვლენილია გურამიშვილის შემოქმედების რამდენიმე წყარო (იხ. 114, გვ. 638–661). ესენია:

1. ბიბლია, ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები (იხ. 218).
2. ხალხური სიგყვიერება: ქართული, რუსული, უკრაინული, სომხური სასიმღერო ხმები და ლექსები.
3. აღორძინების ხანის ქართული მწერლობა: არჩილის, ვახტანგ VI, თეიმურაზ II, მამუკა ბარათაშვილის, სულხან-საბას ზნეობრივი მოძღვრება და პოეტური მემკვიდრეობა.
4. ძველი ქართული სასულიერო მწერლობა, კერძოდ კი ქართული ჰიმნოგრაფია.

5. რუსეთში მთარული მწეობრივი მუხედულებანი ; კერძოდ, ოჯახური ცხოვრების თაობაზე.

6. ამ წყაროთა გარდა დავით გურამიშვილის პოეზიაში, როგორც ეს დღეისთვის არაერთგმისაა დასაბუთებული, ამკარად ჩანს მრავალმხრივი მიმართება *ვეფხისტყაოსანთან*.

დავით გურამიშვილის მიმართება რუსთველის პოეზიასთან ძალზე რთული და მნიშვნელოვანი საკითხია. რთულია ეს საკითხი იმიტომ, რომ ეს დამოკიდებულება არ არის ერთგვაროვანი და სწორხაზოვანი. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია გურამიშვილის მიერ რუსთველის პოეზიის სიღიადის აღიარება. დავითი ქართველ პოეტთა პლეადას რუსთველით იწყებს (“ქართველთ უფალთა მეგვარგომობის იგავი”, 18). “დავითიანის” შესავალ კარში – “ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება” – დაუფარავად აცხადებს: “ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ვნახეო და” (სტრ. 4)<sup>1</sup>, ხოლო თავის პოეზიას რუსთველისეულ “ყმაწვილ მონადირეთა” მოშიაირობას ამსგავსებს:

მე ყრმათა მგავსად მომიქდა ნამცერვეთ წალკოგთა მცერვეანი,  
ბზაკალითა და წიწკიგით მონადირეთში რევენი (სტრ. 6).

ხედავს რა რუსთველის დაუძლეველ სიმაღლეს, იგი უდიდესი მოკრძალებითა და თავმდაბლობით წერს: “მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიგს – ჩალის ძირსა” (სტრ. 7). თავისი შემოქმედება რუსთველის მაღალ პოეზიასთან შედარებით ბავშვურ თამაშად მიაჩნია (სტრ. 5).

დავით გურამიშვილი იძლევა რუსთველის შემოქმედების თავისებურ გახსნა-გაამრებასაც. გურამიშვილისეული გაგება *ვეფხისტყაოსნისა* უდაოდ ვახტანგ VI კომენტარებითაა დავალებული. დავითი რუსთველის შემოქმედების ორპლანიანობაზე მიუთითებს. ეს ორპლანიანობა საერო და სასულიერო დანიშნულება უნდა იყოს, ანუ რუსთველის

<sup>1</sup> ტექსტს „დავითიანიდან“ ყველა შემთხვევაში ვიმოწმებთ დავით გურამიშვილის თხზულებათა სრული კრებულის 1955 წლის გამოცემიდან (629).

სიყვარულის ორმხრივი ახსნის შესაძლებლობა: პირდაპირი, ამქვეყნიური გაგება; ან მისტიკურ-ალეგორიული გააზრება. გურამიშვილი წერს:

ოდესღაც ბრძენმან რიგორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,  
ფესვ ღრმა-ყო, მრგონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.

ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა (სგრ. 4).

გურამიშვილის პოეტური სიტყვა აშკარად დავალიანებულია რუსთველის დიდი პოეზიით. ეს პირველ რიგში “დავითიანის” ლექსიკაში იგრძნობა. პოეტი თავის ლირიკულ შედეგში “ზუბოვკა” მშვენიერი ქალის ხილვით გამოწვეულ სულიერ განცდებს ამგვარად გადმოსცემს:

მისმან ეშხმან *დაცამლეწა*, შემემუსრა ძვალი.

ციტირებული ტაქის “დაცამლეწა” აშკარად ეხმიანება *ვეფხისტყაოსანში* ფრიდონის მიერ ნესტანის ხილვით გამოწვეული საკუთარი სულიერი განცდების გადმოსცემას (253, გვ. 213).

„სიხარულმან ამაჩქარა, ამათრთოლა, და-ცა-მლეწა“ (630).

*ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, გარიელი ნესტანის პირველი წერილის ხილვას ასეთი სიტყვებით გადმოსცემს:

„წიგნი ვნახე, მისი იყო, *ვისი მდაგავს ცეცხლი გულსა*“ (379).

გარიელის ამ ემოციების ერთგვარი ანარეკლი იგრძნობა დავით გურამიშვილის სიტყვებში:

შენ სურვილის საკმილითა გულს *მიდაგავ ცეცხლის ალით*  
 (“ადამის საჩივარი”, 20).

გურამიშვილის საწუთროსადმი ჩივილიც ლექსიკურ პარალელს ავლენს *ვეფხისტყაოსანთან* :

რუსთველი:

ვაჲ, საწუთროო, სიცრუვით თავი საგანას აღარე! (1213).

გურამიშვილი:

ჟუ, შენ, ცრუო საწუთროვო, რად არ მპულდი, რად მიყვარდი?!

(„ამ წიგნთა გამლექსავეის გვარისა და სახელის გამოცხადება“, 17).

„დავითიანის“ ლექსიკის მიმართება *ვეფხისტყაოსანთან* ამ შემთხვევაშიც უნდა ჩანდეს:

რუსთველი:

„მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია“ (1323).

გურამიშვილი:

მგგავსად-მგგავსადმან იპოვა გოლი... (“მხიარული ზაფხული”, 38).

რუსთველისეული ლექსიკა ფიგურირებს გურამიშვილის ახლებურ სიმბოლურ სახეებშიც. რამდენიმე მაგალითი:

დავით გურამიშვილის მისტიკურ პოეზიაში მნიშვნელოვანია მზეთა-მზის სახე, რაც სიმბოლურად მამა-ღმერთზე, ყოვლის შემქმნელზე მითითებაა:

ღმერთთა ღმერთობით, მზეთა-მზედ მამას ვსახ თქმად სასმინადა

(წიგნი ა, 349).

ფიგურალური გამოთქმა “მზეთა-მზე” გურამიშვილთან რუსთველიდან უნდა მოდიოდეს (253, გვ. 210). თუმცა *ვეფხისტყაოსანში* მას მისტიკური გააზრება არა აქვს და მეგაფორულად თინათინს მიუთითებს:

მას ავთანდილ თაყუანის-სცა – ლომთა ლომმან მზეთა მზესა (687) <sup>1</sup>.

გურამიშვილთან გვხვდება რუსთველისეული მისტიკურ-თეოლოგიური სახეების სრულყოფილი ანალოგიებიც. პირველ რიგში ასეთია რუსთველისეული სახელი უმუნაესი არსებისა “მზიანი ღამე”. ღვთაების სახელი “მზიანი ღამე” შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფაგიკა-აპოფაგიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში და რუსთველისეული “მზიანი ღამეც” არეოპაგიტულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შექმნილი სახელია ღვთაებისა. დიონისე არეოპაგელის გავლენა გურამიშვილისეულ მისტიკასაც ეტყობა. კერძოდ, როგორც მითითებულია (175, გვ. 224), სწორედ არეოპაგიტული ფილოსოფიის ბაზაზე უნდა იყოს შექმნილი “ღაფითიანში” დამოწმებული სახელი “საიდუმლო ღღე”, რაც რუსთველისეული “მზიანი ღამის” თანაფარდი ცნებაა:

შენ გვედრები, ცისკარო *საიდუმლოსა ღღისაო*,  
ნათელო შარავანდულო საცნაურისა მზისაო... (წიგნი ა, 432).

სხვა შემთხვევაში რუსთველისეული “მზიანი ღამე” ღვთაების სახელად უშუალოდაა დამოწმებული გურამიშვილის მიერ. ლექსში “ამიცანად იგავი, ასახსნელად აღვილი” ღავითი წერს (ნაწყვეტი მომყავს „ღავითიანის“ გამოცემების მიხედვით – 629; 630) :

ვირემღის განახლდებოდა ძველი ღღე-ღამე მზიანი,

იჟღელი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი.

“ძველი ღღე” ბიბლიური სახელია ღვთისა (“წინასწარმეტყველება დანიელისი”, 7, 22). ეს სახელი დიონისე არეოპაგელის მიერ კატაფაგიკურ-აპოფაგიკური თეოლოგიის საფუძველზეა გააზრებული და *საკუნესა* და *კამზე* დაიყვანება (“საღმრთოთა სახელთათვის”, X, 1). გურამიშვილი რუსთველისეულ *მზიან ღამეს* (“ღამე მზიანი”) ბიბლიური *ძველი ღღის* გვერდით ღვთაების, კერძოდ მამა ღმერთის, სახელად მოიაზრებს. მაშასადამე, ჩემი აზრით, გურამიშვილი ამ შემთხვევაში ლაპარაკობს არა ძველი *ღღე-ღამე მზიანის*, ანუ

---

<sup>1</sup> შენიშნულია, აგრეთვე, რომ “მზეთა მზე” დასტურდება “ისტორია და ამბანში” და თეიმურაზ I-ის “ლეილმაჯუნეიანში” (253, გვ.210).

ძველი დღე მზიანის და ძველი ღამე მზიანის შესახებ (შღრ. 253, გვ. 230), არამედ ძველი დღის და ღამე მზიანის შესახებ, რომლებიც ერთმანეთის პარალელური ცნებებია. ამიგომაც, ჩემი აზრით, „დავითიანის“ გამოცემებში, ტექსტის თანამედროვე პუნქტუაციით გამართვის მიზნით, ამ სტროფის „ღღე-ღამე“ ღეფისით კი არ უნდა იყოს დასტამბული, არამედ „ძველ დღესა“ და „ღამე მზიანს“ შორის გირე, ან მძიმე უნდა იყოს დასმული (უმჯობესია მძიმის დასმა): „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე – ღამე მზიანი“. (შღრ. 137, გვ. 165-166; 164, გვ. 105-106)<sup>1</sup>. არის ცდა გურამიშვილის ამ სტროფის „ღამე მზიანის“ ქრისტე ღმერთად გააზრებისა (იხ. 164, გვ. 107-108), რაც ტექსტზე ხელოვნური ძალდატანებით ხდება. გურამიშვილი არ წერს – ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე ღამე მზიანად, „დავითიანში“ გარკვევით იკითხება: „ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე ღამე მზიანი“. ქრისტე ღმერთზე მითითებად გურამიშვილი იქვე სხვა მხატვრულ სახეს ქმნის – „ახალი დღე“:

ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე – ღამე მზიანი,  
იუქლი კალობედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი;  
ახალმან ღღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკამზიანი,...

---

<sup>1</sup> ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი (რომელიც თანდათანობით მუსტდებოდა – 292; 294, გვ. 54) სპეციალურ ლიტერატურაში პოპულარული ხდება: ერთი მხრივ მკვიდრდება აზრი, რომ გურამიშვილი რუსთველის „მზიანი ღამის“ ანალოგიით ქმნის ღვაების სახელს „ღამე მზიანი“ (და არა „ძველი დღე-ღამე მზიანი“) და მას „ძველი დღის“ (მამა ღმერთის აღმნიშვნელ) პარალელურ სახელად იყენებს; მეორე მხრივ შენიშვნის სახით აღნიშნულია, რომ გურამიშვილი თავის ავტოგრაფში „ძველ დღესა“ და „ღამე მზიანს“ შორის სასვენ ნიშანს არ სვამს. მიინდა მიუუთითო შემდეგ გარემოებაზე:

ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების პუბლიკაციებში სასვენ ნიშნები თითქმის ყველა შემთხვევაში დასმულია რედაქტორ-გამომცემელთა მიერ პუნქტუაციის თანამედროვე ნორმების მიხედვით. გურამიშვილის ავტოგრაფში (S – 1598) კი უპირატესად მხოლოდ განკვეთის ნიშნებია დასმული, რაც სტრიქონში ცემურაზე მიუთითებს ან სტრიქონის დასრულებაზე. „დავითიანის“ ზემოთ დამოწმებულ სტროფში ჩვენს ხელთ არსებულ გამოცემებში „ღღე-ღამე“ ღეფისითაა დასტამბული (629, გვ. 157, 630, 173) და ამ მხატვრული სახის კომენტატორებიც რუსთაველის „მზიანი ღამის“ ანალოგიურ სახედ გურამიშვილის „ძველი დღე-ღამე მზიანს“ ასახელებენ (253, გვ. 230). ჩემი კომენტარი ამ ვითარების გასწორებისკენაცაა მიმართული: გურამიშვილის „ღამე მზიანი“ არის რუსთველის „მზიანი ღამის“ ანალოგიური მხატვრული სახე (უფრო მუსტად: მისი განმეორება); და პოეტის ზემოთ დამოწმებული ფრაზა თანამედროვე პუნქტუაციით უნდა ამგვარად გაიმართოს: „ძველი დღე, ღამე მზიანი“, ან „ძველი დღე – ღამე მზიანი“.

სანამ დღე ძველი დღეს ახალს ჩვენ დღედ არ გავცივითენებდა,...

“დავითიანში” რუსთველის ამროვნების ანარეკლი სხვა, არაპირდაპირ შეხვედრებშიც შეინიშნება.

პოეტი თავის ცნობილ დიდაქტიკურ შეგონებაში “სწავლა მოსწავლეთა” ათ სხვადასხვა ხელობას ჩამოთვლის:

მიჯნური, მწყემსი, კელმწიფე, გლახაკი, გინა მკენელია,  
მოლაშქრე, ვაჭარ, ხუცესი, ოსტაგი, ბრძენ-მსიგყველია,  
ათისავე თვითო მოგითხრა, რომელი რისაც მქნელია.  
რომელიც გინდა, იქონე, ერთ-ერთს მოჰკიდე კელია!

(წიგნი ა, 39).

გამოთქმულია ჩემი ამრით სარწმუნო მოსამრება, რომ “მიჯნურის” ცალკე ხელობად გამოყოფის ამრი გურამიშვილს *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგმა შთაავონა (175, გვ. 222). მართლაც, არჩილ მეფე, რომელიც ამ შემთხვევაში დავითის ერთი ძირითადი წყარო უნდა იყოს, ხელობათა ჩამოთვლისას მიჯნურობას საერთოდ არ ახსენებს. მეორე მხრივ კი, *ვეფხისტყაოსანში* იკითხება:

რაცა ვისცა ბელმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს,  
მუშა მიწვივ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს ;  
კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,  
არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს (11).

გურამიშვილის დამოკიდებულება რუსთველზე შაირის მდინარებასა და რითმაშიც ჩანს. გურამიშვილისეული დაბალი შაირი მოგჯერ თითქმის უცვლელად გაიმეორებს რუსთველის დაბალი შაირის რითმებს (253, გვ. 220).

გურამიშვილი:

ამაზედ იყო მგლოვარე, ცრემლი ამისთვის *მდიოდა*;  
სამი კელმწიფე ზედი-ზედ მოკვდენო, – გული *სტკიოდა*;  
თავისას, თავის ქვეყნისას უბედურობას *ჩიოდა*

(წიგნი ა, 480).

რუსთველი:

გახილი მესმა. შევხედენ, მოყმე ამაყად ყიოდა,  
შემოარბევდა მღვის პირ-პირ, მას თურე წყლული *სტკიოდა*;  
ხრმლისა ნატეხი დასვრილი აქვს, სისხლი *ჩამოსდიოდა*,  
მგერთა ექაღდა, წყრებოდა, იგინებოდა, *ჩიოდა* (596).

გურამიშვილის მიმართებაში რუსთველთან გასათვალისწინებელია კიდევ ერთი გარემოება. “დავითიანის” მთელი სიმბოლოკა, თვით პოეტის ამრით, რუსთველისეულ ამროვნების ხაზს მიჰყვება. საქმე ისაა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გურამიშვილს ვახტანგ VI-ის კვალდაკვალ, *ვეფხისტყაოსანი* სიმბოლოურ-ალეგორიულ ქმნილებად მიაჩნდა, მასში იგი იგავურ მეტყველებას ხედავდა. ანალოგიურ ხაზზე აგებს დავითი საკუთარ შემოქმედებასაც. “დავითიანიც”, თვითონ

ავტორის მითითებით, უპირატესად სიმბოლური ნაწარმოებია, იგაჟია. მამასადაჟე, გურამიშვილი აბროჟენების იმაჟე მოდელს აჟითარებს, რასაც მისი აბრით, რუსთველმა მიმართა. დაჟუეკირდეთ პოეჟის შეხედულებას რუსთველის პოეზიაჟე და თავის საკუთარ ქნარჟე, რაც „დაჟითიანის“ დასაწყის სტროჟებში (“ამ წიგნთა გამლექსაჟის გჟარისა და სახელის გამოცხადება”) ერთმანეთჟე მიჟრით არის გამოთქმული:

ამისთვის მე არ შეესძებჟე, რაც დაჟრგეჟ იგაჟთ ხე ველად,  
უჟრო აღელიად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად (3).  
ოდესაც ბრძენმან რიგორმან შოთამ რგო იგაჟთ ხეო და,  
ჟესე ღრმა-ყო, შრგონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.  
ორგზითჟე ნაყოჟს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა (4).

ამგჟარად, რუსთველის პოეზიის გაჟლენა დაჟით გურამიშვილის შემოქმედებაჟე აშკარაა. მაგრამ ამასთან ერთად, ისიც უნდა ითქჟვას, რომ გურამიშვილი არ არის რუსთველის უბრალო მიმბაძველი. გურამიშვილის დამოკიდებულება რუსთველთან დიდი ხელოვანის მიმართებაა თავის დიდ წინამორბედთან. გურამიშვილთან დაძლეულია ის დიდი გაჟლენა რუსთველის პოეზიისა, რომელსაც შებოჭილი ჰქონდა მთელი ქართული პოეზია XVIII საუკუნემდე.

გურამიშვილი ახალი ეპოქის დიდი მწერალია. იგი ახალ სიგჟყვას ამბობს ქართული პოეგური სიგჟყვის განვითარებაში. და ეს ახალი სიგჟყვა უკჟვე განსხეაჟეებულია რუსთველის ხელოვნებისაგან.

დაჟით გურამიშვილის გამოსელა რუსთველის პოეგური ჩარჩოდან პირველ რიგში გურამიშვილის ლექსში ჩანს. „დაჟითიანი“ უკჟვე აღარ არის მხოლოდ რუსთველური შაირით დაწერილი. გურამიშვილი მხარს უბამს თავისი ეპოქის მისწრაჟებას, ეძიებს სიახლეს ქართულ ვერსიჟიკაციაში. აგრძელებს სულხან-საბას, “ნარგიზოვანის”, ვახგანგ VI-ს, მამუკა ბარათაშვილის ხაზს. რუსთველისეულ მადალ და დაბალ შაირს გვერდით ამოუყენებს ახალ პოეგურ საზომებს. მძლავრად იყენებს ხალხურ სასიმღერო ჰანგებს, ქართულ, რუსულ, უკრაინულ ფოლკლორს და საკუთარ სალექსო საზომებს სასიმღერო მოგიჟეებჟე აწყობს. იგი ქმნის ახალ, მანამდე უცნობ საზომებსაც, რომელთაგან მოგიერთი მათგანი ქართულ პოეზიაში დამკვიდრდება. ამით დაჟით გურამიშვილი დაასრულებს XVIII საუკუნის ხაზს ქართულ ვერსიჟიკაციაში და საბოლოოდ დაუსეამს წერგილს რუსთველისეული ლექსის ბაგონობას (იხ. 277, გჟ. 11–13). გურამიშვილის ეს დიდი დამსახურება სწორად შენიშნა აკაკი წერეთელმა. მან დაჟით გურამიშვილს უწოდა “პირველი

მწერალი, რომელმაც... საკუთარი გმით მოინდომა მსვლელობა” და თავი დააღწია რუსთველის მონურ მიმბაძველობას (261, გვ. 87).

სიახლე დავით გურამიშვილის მხაგვრული მეტყველებისა გროპიკაშიც ჩანს. გურამიშვილი აღარ მისდევს რუსთველის მეტაფორულ სტილს. მეტაფორის ადგილს “დავითიანში” შედარება იჭერს. გურამიშვილთან სამოგადლო ძლიერ შემცირებულია პოეტური სამკაულის როლი. ამით იგი მნიშვნელოვნად განსხვავდება ვეფხისტყაოსნისაგან. პოეტს თვითონ ჰქონდა გაამრებული თავისი პოეზიის ეს თავისებურება: „დავითიანის” გემოთ დამოწმებული სიტყვები ამ მხრივაც ყურადსაღებია:

ამისთვის მე არ შევსძებნე, რაც დავრგვე იგავთ ხე ველად,  
უფრო ადვილად აღვლიან ზედ ყრმანი დასარხეველად.

დაბოლოს, გურამიშვილისა და რუსთველის განსხვავება ყველაზე მეტად მსოფლმხედველობაში ჩანს. რუსთველი და გურამიშვილი ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული ეპოქის დიდი მოაზროვნეები არიან. რუსთველი ასრულებს შუასაუკუნეების საქართველოში სამოგადლოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ხანგრძლივ პროცესს. მისი მსოფლმხედველობა ქრისტიანული აზროვნების განვითარების იმ ეტაპს შეესაბამება, როცა ამქვეყნიური, ადამიანური იდეალი დამოუკიდებელ ღირსებას შეიძენს; როცა ადამიანური, სამყაროსეული სილამამე და მშვენიერება ესთეტიკური აზროვნების ცენტრში დადგება; როცა ადამიანის რეალური ყოფიერება მსოფლმხედველობრივ ფენომენად იქცევა. ეს შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქაა. რუსთველიც ამ ახალი ეპოქის დიდი წარმომადგენელია. დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობა კი უშუალო გაგრძელებაა XVII–XVIII საუკუნეების ქართული ქრისტიანული აზროვნებისა. XIII საუკუნიდან დაწყებული ცნობილმა პოლიტიკურმა კატასტროფამ საქართველო ჩამოამორა ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ევროპულ ხაზს, თავის თავში ჩაკეცა, საკუთარი მეობის გადარჩენაზე აოცნება. კაცობრიობის პროგრესს საუკუნეების განმავლობაში მოწყვეტილი აზროვნება XVII–XVIII საუკუნეებში თავიდან იხედება ეროვნულ-ქრისტიანული კულტურის ძირებში, ხედავს მასში თავისთავადობას, სულის სიღრმემდე იმსჭვალება ბიბლიური მრწამსის სიღიაღით. გურამიშვილიც აგრძელებს თავისი ხალხის ლიგერატურულ-ფილოსოფიური აზრის ამ პროცესს. იგი მისტიკური ხედვით იცქირება ბიბლიური თემატიკის ძირებში, ოცნებობს სულის საუკუნო სასუფეველზე; ახალი ეპოქის თვალთ უცქერის ამ ძველ მოგივებსა თუ თემატიკას და



მხატვრული სიგყვის ახალი სიძლიერით აცოცხლებს ბიბლიურ ფენომენს.

ეს სიახლე და განსხვავება რუსთველის იდეურ-პოეტიკური სამყაროსაგან განსაკუთრებით მკაფიოდ გურამიშვილისა და რუსთველისეულ სიყვარულის კონცეფციების შედარებისას ჩანს. სიყვარული კი *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი სისტემის ცენტრალური ღერძია. გურამიშვილთან სიყვარულის თემა არაა წარმმართველი, ცენტრალური. ამავე დროს იგი აშკარადაა დაკვალიანებული ვახტანგ მეექვსისაგან მომდინარე სიყვარულის ალეგორიული, თუ ორმხრივი (ღვთაებრივი და ამქვეყნიური) გააზრების თეორიით, რაც გურამიშვილთან უმთავრესად მამუკა ბართაშვილის „ჭაშნიკის“ გზით მოდის (ღმერთის სიყვარულის ალეგორიული, ან ამქვეყნიური ცოლქმრული სიყვარულის ასახვა). ეს ალეგორიზმი „დავითიანში“, ერთი მხრივ, ამქვეყნიურის, საწუთროს შეყვარების და მისი დაძლევის, დათმობის გზით ღმერთის, მაცხოვრისაკენ სწრაფვაში გამოვლინება (*სიმღერა „საყვარელმან სიგყვა ავი მითხრა გულ-საწვაჲ“*). მაგრამ უფრო საინტერესოა გურამიშვილის სხვა სიმღერა – „ზუბოვკა“, რომლის სიყვარულის ალეგორიზმი მხოლოდ იმავე საწუთროს გმობის ალეგორიზმით არ აიხსნება, წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევარის თვალსაზრისისა (253, გვ. 214). უფრო მართებული უნდა იყოს კ. კეკელიძის მიერ მითითებული აშკარა ალეგორიული წარმოსახვა იესო ქრისტესი: პოეტი ელის საგრფოს მეორედ მოსვლას („კიდეე მოვალ“), მისგან „უკვდავების წყლის“ და „ცხოვრების პურის“ ბოძებას; ეს ის საგრფოა, რომელსაც „ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს კელშეკრულსა“ (117, გვ. 655). გურამიშვილის „ზუბოვკის“ ამ შეხვედრებს ქრისტიანულ მისტიკასთან ერთი მაგალითი მინდა მეც დაეუმატო: „ზუბოვკის“ სტრიქონში – „ვკითხე: მშეო, სიღამ მოხვალ, ხარ სად წამაჲალი“ – პარალელს ვხედავ ცნობილ ბიბლიურ კითხვაში „საიდან მოსულხარ და სად მიღიხარ?“ (მსაჯ. 19, 17), რომელსაც შუა საუკუნეებში დიდ თეოლოგიურ დატვირთვას ანიჭებდნენ.

მაგრამ ამავე დროს არც იმის უგულებელყოფა შეიძლება, რომ „ზუბოვკის“ პირველ ნაწილში ქალის რეალური სიყვარულის ცოცხალი განცდაა გადმოცემული (253, გვ. 213):

ზუბოვკიღამ მომავალმან ვნახე ერთი ქალი,  
მეტად ტურფა, შევნიერი, მაზე დამრჩა თვალი.  
შავ თვალ-წარბას, პირად თეთრსა ასხდა შავი ხალი,  
მისმან ეშხმან დაცამლეწა, შემიმუსრა ძვალი.

ეს თითქოსდა ავტობიოგრაფიული ეპიზოდისადაც ამოტივტივებული სახე უხეში ძალდატანების გარეშე ქრისტე

ღმერთზე ალბათ არ გადაიყვანება, რასაც შემდგომი პასაჟებიც ადასტურებს:

ასე მითხრა: „ჩამომეხსენ, გამეცალე მარი,  
არ მინდისხარ, არ მიყვარხარ, სხვა მყავს კარგი მყვარი...“

ასე რომ, ქალი-საგრაფოს გურამიშვილისეული გაამრება მხოლოდ „ჭაშნიკის“ ნორმატივებით ძნელად აიხსნება. მე ვფიქრობ, გურამიშვილთან სიყვარულის და ქალის ალეგორიულ გაამრებაში სხვა მსოფლმხედველობითი ნაკადიც დომინირებს, რაც ერთგვარად გვიანდელი შუასაუკუნეების დასასრულიდან მომდინარე ევროპულ-ქრისტიანულ ლირიკას ეხმიანება. შენიშნულია, რომ ევროპულ ლიტერატურაში XIII საუკუნიდან დაწყებული გრუბადურთა ლირიკის ამქვეყნიური სიყვარული, ქალი, ახალი სტილის პოეზიაში და უპირატესად დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში გადაამრდება ღმერთთან ამამალლებლად, მედიუმად. ამგვარ გაამრებას ამქვეყნიური სიყვარული ევროპულ პოეზიაში დიდხანს ინარჩუნებს: ამქვეყნიური სიყვარული, ქალი მედიუმია – კაცს ამალლებს საუკუნო, ღვთაებრივ სამყარომდე. ამგვარი ალეგორიის უმაღლესი სახე წმინდა ქალწული მარიაშია. მეორე მხრივ იმავე ევროპულ ლიტერატურაში ეს ქალი გაამრდება ადამიანის მაცდუნებლად, ღვთაებრივისადმი სწრაფვის გზაზე ხელისშემშლელადაც (512, გვ. 99-128). ჩემი აზრით, ამგვარი ტენდენციები – ქალი-მედიუმი, სასუფეველამდე, ღვთაებამდე ამამალლებელი საგრაფო – უნდა ჩანდეს გურამიშვილის „ზუბოვკაშიც“. საქმე ისაა, რომ ამ საამროვნო სტილში ქალი ყოველთვის არაა მხოლოდ საკუთრივ მედიუმი, ანუ მესამე პერსონა კაცსა და ღმერთს შუა; არამედ უპირატესად ქალი-საგრაფო თვითონ გადაამრდება ღვთაებად, ქრისტედ. ამგვარი ტენდენცია თვით დანტე ალიგიერთანაც ჩანს.

ჩემი აზრით, ეს საამროვნო ნაკადიც უნდა განაპირობებდეს გურამიშვილის „ზუბოვკის“ - ამქვეყნიური სიყვარულის მისტიკურ გადაამრებას. ამგვარ ამამალლებლად ესახება მას ზუბოვკის გზაზე ნახული „პირად თეთრი, შავ თვალ-წარბა ქალი“:

ქვესკნელსა ვარ, ვერა გხედავ, მეგულეები ცადა;  
გვაჯები, ნუ გამწირავ, წამიყვანე მანდა!  
სიკვდილის დროს მე მის მეტი არაფერ მყავს მშველი,  
მან გამიღოს სამყოფისა კარი შესასვლელი.

ამ გზით გარდაისახება „ზუბოვკაში“ ამქვეყნიური ქალისადმი გრუფიალი ღვთაებრივ სიყვარულში, ქრისტედ ღმერთისადმი მისტიკურ გრუფიალში :

ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა,  
სახით ვხედავ ჩემთვის მკედარსა, სისხლით გაბასრულსა.

ამგვარად, სიყვარულის აშკარად ამქვეყნიური, რეალისტურად ხატოვანი ნაკადის ასევე აშკარად მისტიკური გადააზრება გურამიშვილის „ზუბოვკაში“ მე შესაძლებლად მიმაჩნია აისსნას ევროპულ ლირიკასა და ეპიკაში გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან და რენესანსის ეპოქიდან მომდინარე ქალი-მედიუმის სააზროვნო ნაკადით. სხვა საკითხია ეს ნაკადი დავით გურამიშვილთან მართლაც ევროპული ლირიკიდან შემოდის, რაც თავისთავად ძალზე საინტერესოა და გამორიცხული არ არის<sup>1</sup>. თუ იგი ქართული – ვახტანგ მეექვსიდან მომდინარე სიყვარულის ალეგორიული გადააზრებით ჩამოყალიბდება, რაც ასევე ძალზე საინტერესო იქნება: უშუალოდ ქართული სააზროვნო ნაკადის განვითარებაში იმავე მიმართულების ჩამოყალიბება, რაც ევროპულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში განხორციელდა. ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული – ქალი ამადლებს ლირიკულ გმირს სასუფეველამდე, შეპყავს მასში და იქ ეს ქალი – ეს სიყვარული უკვე ღმერთია, მაცხოვარია; რადგანაც, როგორც იოანე ღვთისმეტყველი იცყვის, «ღმერთი სიყვარული არს» (I იოანე, 4, 8).

ამავე დროს, ევროპული ლირიკის ამ ხაზიდან, ისევე როგორც სიყვარულს ალეგორიული გააზრებიდან, რუსთველისეული სიყვარულის პოზიცია განსხვავებულია<sup>2</sup>.

## VII. მსოფლიო სივილიზაციის პროცესი და ვეზისტყაოსანი

დიდი მოაზროვნე, და კერძოდ დიდი პოეტი, თითქმის ყოველთვის მრავალპლანიანია. სხვადასხვა კუთხიდან შეიძლება მისი დანახვა, სხვადასხვა პოზიციიდან შეიძლება მისი წაკითხვა. ამდენად იგი სხვადასხვა ეპოქას ეხმიანება. ამიგომავ, რომ

---

<sup>1</sup> არსებობს თვალსაზრისები გურამიშვილის პოემის გიპოლოგიურ პარალელებზე ფრანგ და გერმანულ ლირიკოსებთან – ფრანსუა ვიიონთან (XVI ს.) და იოჰან ვიუნთერთან (XVIII ს.) (ა. ენდლერი – 509); ისევე როგორც გურამიშვილთან რუსული გზით შემოსულ ევროპული ბუკოლიკური პოემის ნაკადთან (დ. რეიფილდი – 578, გვ. 118).

<sup>2</sup> დაწერილებით იხილე ამავე მონოგრაფიის ქვეთავი: „რუსთველი, დანტე, პეტრარკა“.

სხვადასხვა ეპოქის ესთეტიკური ხეღვა დიდ პოეტთან საკუთარი პოზიციის ანარეკლს პოულობს; სხვადასხვა ამროვნებითი სტილი დიდ მოაზროვნესთან თავისი სისტემის ელემენტებს ეძიებს და ხშირ შემთხვევაში არცთუ უნაყოფოდ. უფრო მეტიც, ყოველი ეპოქა ყოველ დიდ მოაზროვნეს თავისებურად კითხულობს, ყოველ დიდ პოეტს თავისებურად აღიქვამს. აქედან გამომდინარე, გამართლებულია *ვეფხისტყაოსანში* როგორც რეალისტური გენდენციების, ასევე მისტიკური ელემენტების ძიება. ეს გარემოება სიგყვის პოლისემიურობით, ამრის მრავალპლანიანობით, პოეტური მეტყველების ფართო დიაპაზონითაც შეიძლება აიხსნას. მაგრამ პოლისემიური სიგყვა ავტორისეულ საწყის პოზიციაში უპირატესად კონკრეტული მნიშვნელობის მაგარებელია, ხოლო ამრი გარკვეული ტევადობის შემცველია. როდესაც ნაწარმოების ისტორიულ-ლიტერატურულ და რელიგიურ-ფილოსოფიურ თუ ესთეტიკურ განხილვას ვისახავთ მიზნად, სწორედ ეს ავტორისეული საწყისი პოზიცია არის საძიებელი და დასადგენი. ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ და მხოლოდ ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ძეგლის ავტორის დროინდელი ეპოქის მსოფლშეგრძნების გათვალისწინებით, იმ სააზროვნო-ესთეტიკური სტილის პოზიციაზე დადგომით, რომელსაც ეკუთვნოდა პოეტი თუ მოაზროვნე. ამ კონკრეტულ გარემოებაში ჩამოყალიბებული სიბრძნე, კონკრეტულ ესთეტიკურ სტილზე დაყრდნობით შექმნილი მხატვრული სახე, როცა იგი გენიოსი მოაზროვნის და ხელოვანის შემოქმედების ნაყოფია, მაღლდება კონკრეტულობიდან, გასცდება თავის ეპოქას და შესაძლებელი ხდება მისი გააზრება, ინტერპრეტირება სხვადასხვა სააზროვნო სიბრტყის და სხვადასხვა ესთეტიკური სტილის ღონეზე.

რუსთველი გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნეა. *ვეფხისტყაოსანი* ქართული ქრისტიანული ამროვნების პროცესში გამოჩნდა გარკვეულ ეტაპზე, როდესაც ქართულ სინამდვილეში ისახებოდა იმ გიპის მსოფლშეგრძნება, რამაც შემდგომ განვითარებაში, ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური ამრის პროცესის მაგალითზე, კაცობრიობა რენესანსის ეპოქამდე მიიყვანა. ამიტომაც მიმაჩნია, რომ რუსთველის მსოფლმხვევლობითი სამყაროს, *ვეფხისტყაოსნის* ესთეტიკური მოდელის ავტორისეული პოზიციის ღონეზე სწორი დანახვა შესაძლებელია შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი ამროვნების სიბრტყეზე. ამ კონკრეტულ ეპოქაში, ამ სააზროვნო და ესთეტიკურ სტილზე დაყრდნობით შექმნილმა რუსთველისეულმა პოეტურმა სახემ ზოგადსაკაცობრიო

დაგვირთვა შეიძინა, ამაღლდა თავის ეპოქაზე, შეეხმიანა სხვადასხვა სააზროვნო და ესთეტიკურ სტილს.

სხვადასხვა ეპოქა სხვადასხვა დაგვირთვას ანიჭებს პოეტურ სიტყვას და თითოეული ეპოქისათვის უფრო ფასეულია მასში თავისი სააზროვნო და ესთეტიკური განწყობის ამოკითხვა, ვიდრე თავდაპირველი, ავტორისეული კონკრეტული ჩანაფიქრის კონსტატირება. საქმე ის არის, რომ კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში ღირებულებათა თანდათანობითი გადაფასება ხდება. ის, რაც გარკვეულ ეპოქაში ახლებური და განვითარებადი ანუ პროგრესული იყო, ცივილიზაციის პროცესის სხვა ეტაპზე კარგავს თავის პროგრესულობას, მოგჯერ მიმზიდველობასაც. უფრო მეტიც, რომელიმე ეპოქის სააზროვნო-ესთეტიკური განწყობილებისათვის იგი ბანალურად, მოძველებულად და რეგრესულადაც კი შეიძლება იქცეს.

რენესანსული ფენომენი ევროპული ცივილიზაციის გაზაფხული იყო. თანამედროვე ადამიანის მსოფლშეგრძნების ფორმირება არსებითად რენესანსის ეპოქაში მოხდა. ინარჩუნებს თუ არა დღეისათვის რენესანსული ფენომენი თავის აღრინდელ მიმზიდველობას? იქნება თუ არა მომავალ ეპოქებშიც რენესანსული იდეალი ისეთივე ამაღლებული, როგორადაც მას დღეს მივიჩნევთ? ამ კითხვაზე ცალსახა დადებითი პასუხის გაცემა დღესდღეობით არადამაჯერებელი იქნება. ამას ადასტურებს ევროპული რენესანსის ფენომენსა და კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესზე მისი გავლენის შედეგებზე უკანასკნელი ათწლეულების სამეცნიერო ლიგურატურაში გამოკვეთილი ტენდენცია (იხ. 338).

რენესანსული მსოფლშეგრძნების ძირითადმა ტენდენციამ – პიროვნების ავტონომიის დამკვიდრებამ, აქცენტის გადატანამ ინდივიდუუმზე და ინდივიდუალურზე – თანდათანობით შეასუსტა გარემომცველ სამყაროსთან ადამიანის ორგანული კავშირის შეგრძნება. ანალიტიკური აზროვნების პრიმატმა, რომელიც რენესანსმა დაამკვიდრა, პრინციპულად გადააფასა ანტიკური და შუასაუკუნეების ეპოქების სტრუქტურა: მითოსი შეავიწროვა ლოგოსმა, გრძნობა და ინტუიცია – გონებამ და რაციონალიზმმა, ღმერთების სამყარო – მიზეზ-შედეგობრივი კანონის პრინციპმა (505, გვ. 67–68). რენესანსულმა რაციონალიზმმა მიზნად დაისახა მოეცვა, შეესწავლა და აეთვისებინა ყველაფარი, რაც უპირისპირდებოდა მას სხვა კულტურის, გარემოს თუ ადამიანური ბუნების სახით (550). აქედან გამომდინარე ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ახალი დროის ანუ რენესანსის და შემდგომი ეპოქების ადამიანმა გადააჭარბა საკუთარი სუბიექტივიზმის

სიღრმის შეფასებაში და თავისი თავი ღმერთის ადგილას დააყენა, რითაც საკუთარი დასამარება მოამზადა (503, გვ. 83). მღვარი, რომელსაც მიაღწია თანამედროვე ცივილიზაციამ, იმდენად მკაფიოდ წარმოჩინდა თავისი უარყოფითი პოზიციიდან, რომ ონგოლოგიურ ეთიკას უკვე ეჭვი შეაქვს ადამიანის არსებობის აუცილებლობის ჭეშმარიტებაში. გამოთქმულია შიში, რომ ადამიანი, როგორც ცოცხალი არსების სახეობა, არ გამოდგა, ცუდი გამოვიდა (513, გვ. 33). რენესანსის ეპოქაში ორ ძირითად ეტაპს გამოპყოფენ. პირველს (XIII–XIV საუკუნეები) “ჭეშმარიტი რენესანსის” სახელით ნათლავენ, შემდგომ ეპოქას “დაცემის ხანად” მიიჩნევენ. ეპოქათა გამმიჯნავ ძირითად მოვლენად თელიან მანქანურ ტექნიკაზე ორიენტირებას, რაც ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება რენესანსულ სულს და რაც შემდეგ თანდათანობით საზოგადოების გოგალურ მექანიზაციაში გადაიზარდა (334, გვ. 174, 182). მეცნიერება და ტექნიკა გადაიქცნენ ახალ კერძებად, რომლებიც ემსახურებიან მოგების, შემოსავლისა და წარმატების ახალ ღვთაებას (507, გვ. 188). კაცობრიობის ამ გზით სულამ მოიგანა ტექნიკის გასახელმწიფოებრიობა, მისი მმართველობასთან გადაჯაჭვა და მათი ადამიანთა თავზე შემმუსვრელ ლოდად ჩამოკიდება (507, გვ. 188). მოგებისაკენ გამიმზული ყოველგვარი ქმედება მეცნიერებისა მიმართულია ბუნების წინააღმდეგ. თანამედროვე ადამიანსა და ბუნებას შორის დაპირისპირებამ იმ ღონემდე მიაღწია, რომ ფილოსოფიურ დისკუსიებში საკითხი ამგვარადაც დაისმის: ხომ არ იქნებოდა ბუნება ადამიანის გარეშე უკეთესი (549, გვ. 329–338). ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ რენესანსული გენდენცია მეცნიერების განვითარებისა იქამდე მივიდა, რომ ჭეშმარიტების სახელით გზა გაეხსნა ყოველგვარ სიგიჟეს, რითაც მოახლოვდა ადამიანურობის და თვით ადამიანის აღსასრული (523, გვ. 37–42). აუცილებელია იმის აღნიშვნაც, რომ თვითონ რენესანსული ამროვნების არსი პრინციპულად ეწინააღმდეგება ამგვარ გენდენციას. უფრო მეტიც, თვით რენესანსის ეპოქის ფილოსოფოსებთან და მოღვაწეებთან ძალიან ადრე, დანტე ალიგიერიდან დაწყებული, წარმოჩნდა ადამიანური ბუნების შენარჩუნების და დაცვის აუცილებლობის მოტივები (338, გვ. 91).

ამგვარად, ზოგიერთი მეცნიერის თვალსაზრისით, ევროპული ცივილიზაცია ჩიხში შევიდა: მეცნიერულმა მსოფლმხედველობამ თითქოსდა განზრახ მოშალა სიმბოლური კავშირი სამყაროსეულ მაკროკოსმოსსა და ინდივიდუუმის მიკროკოსმოსს შორის. ადამიანის რელიგიურ-სიმბოლური ბუნების ამგვარი შევიწროება კი უმტკივნეულოდ არ ჩაივლის

(591, გვ. 18–19). სხვა მკვლევართა დაკვირვებით, კაცობრიობის განვითარებულ ნაწილშიც უკვე გარკვევით ჩანს მიდრეკილება იქითკენ, რომ განახლდეს კავშირი ირაციონალურ სამყაროსთან (ასტროლოგია, პარაფსიქოლოგია), ისევე იქნას მოპოვებული საყრდენი რომელიმე რელიგიაში და მყუდროება ოდიტგანვე დამკვიდრებულ გრადიციაში. ადამიანს სჭირდება რელიგიური თანადგომა. მისთვის აუცილებელია იცოდეს, რომ მისი პიროვნებით ვინმე დაინტერესებულია. ადამიანისათვის აუცილებელია, რომ ვინმე ეუბნებოდეს: მე მესმის შენი; შენ უკეთ იქნები (586, გვ. 21). ზოგი მეცნიერი იმედოვნებს შუასაუკუნეების თეოლოგიის ორიენტირების აღდგენით და მოგვიწოდებს, რომ ღრთა ვიფიქროთ ადამიანზე მის თეოლოგიურ ასპექტში, რომელსაც იგი ყოველთვის განეკუთვნებოდა (551, გვ. 151).

ასე რომ, კაცობრიობის განვითარების დღევანდელ ეტაპზე უკვე დაწყებულია გადაფასება იმ წვლილისა ევროპული ცივილიზაციის პროცესში, რომელიც რენესანსულმა ფენომენმა მოიგანა. ხვალინდელი ინტერესი და სწრაფა, როგორც ჩანს, პირველ ეტაპზე ისევე შუასაუკუნეების, მისი თეოლოგიური და ირაციონალური ამროვნებისაკენ იბრუნებს პირს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ ახალი გენდენცია, რომელიც თანამედროვე ეპოქის მსოფლმხედველობაში ისახება, კაცობრიობის კულტურულ მემკვიდრეობაში უპირატესად იმ ელემენტებს მიაპყრობს ყურადღებას, რომელიც შუასაუკუნეობრივ ფენომენს ემსგავსება.

ეპოქის მსოფლშეგრძნების ამ ახლებური გენდენციის დონეზე ვეფხისგყაოსანშიც ის პასაჟები და პოემის იმგვარი ინტერპრეტირებაა უფრო მიმზიდველი, რომელიც უფრო მეტ კონტაქტს შუასაუკუნეობრივთან, მისტიკურ-ირაციონალურთან წარმოაჩენს. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვეფხისგყაოსანის ისტორიულ-ფილოლოგიური ინტერპრეტირებისას, კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის ადგილის დადგენისას მიეჩქმალთ პოეგის აშკარა მიმართება რენესანსული ამროვნების ფენომენტთან. ეს იქნება გოლფასი ევროპული ქრისტიანული ამროვნების განვითარებაში რუსთველის ადგილის უარყოფისა. მეორე მხრივ, ჩემი მტკიცებით, რუსთველი ევროპული ცივილიზაციის პროცესში შუასაუკუნეებიდან რენესანსულ ამროვნებაზე გარდამავალ ხანას უკავშირდება. ამდენად მისი შემოქმედება ევროპული რენესანსის გარიჟრაჟის მოვლენაა. ამ გარემოებას ორგვარი გააზრება სჭირდება.

პირველი ის არის, რომ ესაა რუსთველის ობიექტური ადგილი კაცობრიობის ცივილიზაციის პროცესში. ახალი ცივილიზაცია,

რომელიც შესაძლებელია მომავალში მოვიდეს ევროპული ცივილიზაციის ნანგრევებზე, თვით მასთან დაპირისპირების შემთხვევაშიც კი უთუოდ რენესანსის მემკვიდრე იქნება (516, გვ. 106, 143–144). მეორე – ეს არის რუსთველური მსოფლმხედველობითი სამყაროს მიმზიდველობა და მომხიბვლელობა თანამედროვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების ახალი გენდენციების პოზიციიდან. საქმე ისაა, რომ, როგორც შემოთავაზებულია, ჩემი თვალსაზრისის თანახმად, *ვეფხისტყაოსანში* შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის თავისებური ჰარმონიაა. მასში შუასაუკუნეების თეოლოგიური და ირაციონალური ხედვის მაღალი იდეალები დაპირისპირების გარეშე ერწყმის ინტელექტუალური ადამიანის პრივილეგიის, ადამიანური სილამაზის რეალობის იმდროისათვის ახალ ფენომენს. ეს ჰარმონია ახლებურ სიღრმეებს წარმოაჩენს თანამედროვე ეპოქის ახლადჩასახული გენდენციის – რენესანსულის მობერებისა და შუასაუკუნეობრივისაკენ ლტოლვის ფონზე.



## შესავალი, II

რუსთველი, მისი პოემა, მისი ეპოქის ავროვნება

### I. შოთა რუსთველი (საენციკლოპედიური შესავალი)

შოთა რუსთველი XII-XIII საუკუნეების მიჯნის საქართველოს სამეფო კარის პოეტია. უშუალო ბიოგრაფიული ცნობები პოეტის შესახებ არ შენახულა. მისი ვინაობა (რუსთველი) დადასტურებულია პოემის პროლოგში, ხოლო სახელი, შოთა, მხოლოდ XVII საუკუნის დასაწყისისა და შემდგომი დროის ქართულ ლიტერატურულ წყაროებში. პოემა დაწერილი უნდა იყოს თამარ მეფისა და დავით სოსლანის გეობის ხანაში, დაახლოებით 1189–1207 წლებში. რუსთველის ვინაობის თაობაზე შექმნილ მრავალ ხალხურ გადმოცემასა და მეცნიერულ ვარაუდთა შორის დღეისათვის უფრო პოპულარულია ის თეალსამრისი, რომლის თანახმადაც *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი არის იერუსალიმის ჯვრის ქართველთა მონასტრის კედელზე გამოხატული და სააღაპე წიგნში მოხსენებული მეჭურჭლეთუხუცესი შოთა რუსთველი.

*ვეფხისტყაოსანი* ლირიკული პასაჟების შემცველი ეპიკური თხზულებაა. პოემის სიუჟეტი არაბეთსა და ინდოეთში ვითარდება. ეს ორი ამბავი კომპოზიციურად გამთლიანებულია. მთლიანობა კი მიღწეულია ერთმანეთისაგან ორგანულად გამომდინარე სიუჟეტური რკალებით; იმგვარად, რომ ერთ სიუჟეტურ რკალში მეორეა ჩასმული, მეორეში – მესამე და ასე შემდეგ. ამბის გადმოცემა ინგერესის თანდათან გაძლიერების პრინციპს ექვემდებარება. პოემის კომპოზიციაში არ ჩანს სიუჟეტის განვითარების ამ სისგემიდან გადახვევა. მსგავსად რენესანსული ეპოქის ლიტერატურის საერთო სპეციფიკისა, ყველა მიმოხვრა *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტში მკაცრადაა მოტივირებული და ავტორის ჩანაფიქრს დამორჩილებული.

ამ სიუჟეტზე აფუძნებს რუსთველი თავის უთვალაუფურებიან პოეტურ შენობას. აი, მისი პრინციპული, თუმცა ცალკეული კომპონენტები: ადამიანი, შემკული ადამიანობის საუკეთესო გამოვლინებებით, ყველა უმაღლესი

მორალურ-ფიზიკური ღირსებით – თვალად გურფა, მხნე და ვაჟკაცი, ასაკით ყრმა, ბრძენი და რიგორი, უხვი, დამთმობი და მოაზროვნე-შემმეცნებელი. ადამიანი, მეცას თვალმიპყრობილი – ღვთაებრივი აზრის, უზენაესის ნება-სურვილის მჭვრეტელი. ვარსკვლავებით მოჭედილი ზეცა, მიწყივ მბრუნავი თანავარსკვლავედები და მათში დაუსრულებელი მოხეციალე მნათობები, ხან წყრომით მზირალნი, ხან სიგკბოსა და სიკეთის გადმომფრქვევნი – ღვთაებრივ გონებათა ჯაჭვის ხილული დაბოლოებანი, ღვთაებრივი ჩანაფიქრის მაუწყებელნი. უზენაესი, ყოვლისშემძლე, უფლებათა უფალი, ყოველთათვის გკბილად მხელი. და ისევ ადამიანი, გმირი, ბედნიერებისათვის მებრძოლი, ამქვეყნიური ბოროტების მძლეველი, შემკული ადამიანურ ემოციათა უწმინდესი და ღვთაებრივი ფენომენით – სიყვარულითა და მეგობრობით, როგორც ადამიანური არსის უმაღლესი გამოვლინებით.

ადამიანი, რომელიც რუსთველს შემოყავს პოემაში, ყველა შემთხვევაში ერთი კუთხით დანახული, ერთი პრინციპით დახატული არ არის. მკვეთრად განსხვავებებიან, ერთი მხრივ ცხოვრებისეული პერსონაჟები (ფაგმანი, უსენი, ვეზირები, ვაჭრები, მსახურები), რომლებიც მათთან დაკავშირებული ეპიზოდებითურთ ნაწარმოების მხოლოდ ცალკეულ დეტალებს ავსებენ, და, მეორე მხრივ, იდეალური გმირები – არა ცხოვრებიდან აღებულნი, რეალურ-ნატურალურად არსებულნი, არამედ პოეტის ფანტაზიით შექმნილნი და ამდენად იდეალურნი – იდეაში არსებულნი. ამგვარი იდეალური ტიპაჟი იქმნება ცხოვრებისეული პერსონის საფუძველზე ავტორისეული პირობითობისა და ჰიპერბოლიზების პრინციპით. ამდენად იქმნება ახალი სინამდვილე, ახალი რეალობა, პოეტისეული სამყარო. იდეალური ადამიანის დაყენება საკუთარი პოეტური სამყაროს ცენტრში არის გამოხატულება რუსთველის სწრაფვისა ახალი ეპოქისაკენ. ადამიანის დანახვა მხოლოდ დადებითი კუთხით და ამ დადებითის ჰიპერბოლიზება მსოფლმხედველობრივი განაცხადია გრადიციულ რეალობათა გადასაფასებლად. პოეტი ეძებს ფარულ ნიუანსებს გმირის სულიერ სამყაროში, ხედავს პიროვნებისეულ ჭიდილს საკუთარ მესთან და ნაცვლად მოთხრობილი ამბის გარეგნული, ფაბულური მხარისა, ლიგერატურული ინგერესის გადაგანას ცდილობს პერსონაჟის ფსიქიკაზე. ეს კი უკვე რენესანსული აზროვნების დონეა.

ადამიანური ნეგარების უმაღლეს სახედ და, ამდენად, უმაღლესი სიკეთის ეთიკურ კატეგორიად, თანახმად ქრისტიანობის მორალური კონცეფციისა, რუსთველი მიიჩნევს

სიყვარულს. მაგრამ პოეტი ცდილობს ამ ეთიკური სისტემის ახლებურ გადააზრებას და სიყვარული, რომელიც *ვეფხისტყაოსნის* პოეტური სამყაროს ცენტრში დგას, ღვთაებრივი ამაღლებულობისა და შინაარსის მქონე ამქვეყნიური, ადამიანური გრძნობაა. სამიჯნურო თემატიკით რუსთველი ტიპოლოგიურად ახლოს დგას თავისი თანამედროვე ეპოქის ევროპულ საერო ლიტერატურასთან. მაგრამ სიყვარულის, როგორც ადამიანური გრძნობის ხატივით, რუსთველი ამ ფარგლებში ვერ ეტყევა. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ადამიანის ბუნებრივი გრძნობაა და თავისუფალია ევროპული კურგუამული სიყვარულის სავალდებულო და ნორმირებული პირობითობისაგან. პოემის შეყვარებულ წყვილთა მოქმედება სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში ახალი გზით მიდის. იგი ახერხებს იდეალური მიჯნურის ორი – ერთმანეთისგან განსხვავებული ხასიათის შექმნას (გარიელი, ავთანდილი). აღმოსავლური ეპიკისათვის დამახასიათებელი ველად გაჭრილი, გახელებული მიჯნურის გრადიციული სახის გვერდით ქმნის არანაკლებ ამაღლებული იდეალური მიჯნურის ნოვატორულ სახეს (სურვილთა დამთმობი, გულისთქმაზე გონებით ამაღლებული მიჯნური). თავისებური ვარიაციების ცდა რაინდისა და მიჯნურის იდეალური სახის შექმნაში შეინიშნება რუსთველის თანამედროვე ევროპულ რომანშიც (კრეტიენ დე გრუა). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული იმდროინდელ ევროპულ სარაინდო ლირიკასა და რომანთან შედარებით სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განცდის უფრო მაღალ საფეხურზე დგას. ამ თვალსაზრისით რუსთველის პარალელად მხოლოდ დანტე ალიგიერი და პეტრარკა შეიძლება გამოდგეს, იმ თავისთავადობის გათვალისწინებით, რაც სიყვარულის დანტესეულ მისტიკურ გააზრებას თან ახლავს. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული შუასაუკუნეობრივიდან ახალი ეპოქის იდეალისაკენ ისწრაფვის. ამ ასპექტითაც რუსთველი რენესანსული აზროვნების ღონემღე მალდდება.

რუსთველისეული სიყვარული ძალიან ფართო გრძნობაა, რომელიც გარკვეული კუთხით მოიცავს საკუთრივ მიჯნურობასაც და მეგობრობასაც. *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილია მეგობრობის ახლებური, ორიგინალური, ავგორისეული კონცეფცია, რომლის ჩამოყალიბებაში ოთხი ძირითადი ფაქტორი ღომინირებს. ესენია: ხალხური ძმადნაფიცობის გრადიციით გამოხატული ქართული ეროვნული ძირები, ქართული ქრისტიანული ეთიკის გრადიციით მოგანილი მოყვასის სიყვარულის იდეა, რუსთველის დროინდელი ფეოდალური და სამხედრო არისტოკრატის რაინდული ეთიკა, ანტიკური ფილოსოფიიდან გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და

რენესანსის ეპოქაში ნამემკვიდრევი არისტოკელეს მოძღვრება მეგობრობაზე. ვეფხისტყაოსნის თანახმად, სიყვარული და მეგობრობა ის ფენომენია, რომელიც ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფას ღვთაებრივ ამაღლებულობას ანიჭებს.

ვეფხისტყაოსანში თავისი ასახვა უპოვია XI-XII საუკუნეთა ქართული სახელმწიფოს სოციალური ყოფის ინსტიტუტს, რომელსაც პატრონჟიმობას უწოდებენ. პოეტის აზრით, სახელმწიფოებრივი წყობის უმაღლეს პრინციპად ცენტრალიზებული მონარქიაა მიჩნეული. ამასთან, პოეტი ავითარებს ქალის თაყვანისცემის პრინციპს, მხარს უჭერს ტახტზე მეფის ასულის ასვლის შესაძლებლობას, დამოუკიდებლობას ანიჭებს ქალიშვილს საგრაფოს შერჩევაში და მეფის ოჯახში მემკვიდრე ასულისა და ძის ინტელექტუალურ და უფლებრივ თანასწორობას ქადაგებს.

რუსთველი მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკით გვიანდელ შუასაუკუნეებს უკავშირდება, ხოლო ამ პრობლემების გადაწყვეტის სიღრმითა და თავისებურებებით რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონეზე დგას.

პოეტის რელიგია ქრისტიანობაა. იგი XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს მკვიდრი და აპოლოგეტია. აღიარებს ღმერთის არსებობასა და სულის უკედავებას, იცნობს და ეყრდნობა ქრისტიანობის პირველწყაროს – ბიბლიას. ირონიით უცქერის მაჰმადიან ღვთისმსახურთ. მისთვის ნაცნობია ქრისტიანული რიგუალური პრაქტიკა, პაელე მოციქულის სიბრძნე და მთელი სასულიერო მწერლობა. პოეტი ხშირად ემყარება ბიბლიურ სიბრძნეს, ესესხება ბიბლიურ სახეებს. ითვალისწინებს ქრისტიანული მისტიკის ძირითად პრინციპებს და იცნობს ქრისტიანული სქოლასტიკის არსებით პრობლემებს. ავითარებს ქართული ჰიმნოგრაფიისა და აგიოგრაფიის მდიდარსა და მაღალმხატვრულ გრადიციებს. იყენებს ქართული სასულიერო მწერლობის და, უპირატესად, ჰიმნოგრაფიის საღვთისმეტყველო გერმინოლოგიას. ფრაბეოლოგიურადაც კი ეხმიანება ქართულ პატრისტიკულ ლიტერატურას. ქრისტიანულ დოგმატიკასთან მის დამოკიდებულებაში იგრძნობა გათვალისწინება იმ მაღალგანვითარებული სქოლასტიკის მიღწევებისა, რომელიც ამ პერიოდის განათლებული საზოგადოების თვალში როგორც ბიზანტიაში, ასევე დასავლეთ ევროპაში ქრისტიანული მოძღვრების მეცნიერებად ითვლებოდა და რომელსაც ქართულ ენაზე გზა გაუხსნა იოანე პეტრიწმა.

ბიბლია და სასულიერო მწერლობა არ არის რუსთველის ერთადერთი სააზროვნო წყარო. იგი, ისევე როგორც ამ

პერიოდის მოწინავე ინტელექტუალური ქრისტიანობა, ემყარება ბევლ ბერძნულ ფილოსოფიას. მის მსოფლმხედველობას ამკარად ატყვია ერთი მხრივ ანტიკური (როგორც პლატონის, ასევე არისტოტელეს) ფილოსოფიის და მეორე მხრივ ნეოპლატონური (კერძოდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის) მისტიკის ღრმად გააზრება და განვითარება. პოემაში დიდ ბერძენ ფილოსოფოსზე უშუალო მითითებით მოყვანილია პლატონის ფილოსოფიური დებულება ეთიკური მანკის გამო ადამიანის ამქვეყნიურ და შემდგომში მისი სულის იმქვეყნიურ განჯვამზე. არისტოტელური *ვეფხისტყაოსანში* უპირატესად იკვეთება ეთიკის და პოეტიკის სფეროებში. პოემაში ჩანს განვითარება და ახლებურად გააზრება არისტოტელესეული მეგობრობის კონცეფციისა და სულის რაობის დეფინიციისა. დიონისე არეოპაგელი პოემაში დასახელებულია. უმზნავეს არსებაზე მსჯელობისას გამოყენებულია არეოპაგეტული მეთოდი – კატაფატიკა-აპოფატიკა. მოყვანილია არეოპაგელის დებულება კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმიმართებაზე, კერძოდ ბოროტის სუბსტანციურად არ არსებობაზე და, რაც მთავარია, ეს უკანასკნელი თეზისი *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განვითარების ფილოსოფიური მოგივირებაცაა. ამგვარად, რუსთველის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობაში ჩანს თავისებური სინთეზი არეოპაგელიდან მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და გვიანდელ შუასაუკუნეებში არისტოტელიანურის სახელით ცნობილი მეტაფიზიკური აზროვნებისა და მისი მაღალგანვითარებული ქრისტიანული თეოლოგიის ბაზაზე გააზრება. ამ თავისებურებითაც ჩანს, რომ პოეტის მსოფლმხედველობაში რენესანსული ჰორიზონტები იკვეთება და მის პარალელად ევროპულ ლიტერატურაში ისევე დანტე ალიგიერი წარმოჩინდება.

ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში დარწმუნება, ადამიანური სამყაროს სილამაზის ჭეშმარიტი შემეცნება, ადამიანური გონების, ინტელექტისადმი ნდობის გამოცხადება რუსთველის შემოქმედებაში უშუალოდ ერწყმის გრადიციულ ქრისტიანულ იდეალს – სულის უკვდავების, კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიულობისა და სიკვდილის შემდეგ ამ უსასრულო ღვთაებასთან შერწყმის რწმენას. ესეც რენესანსული იდეების პირველი აფეთქების თავისებურებაა. ამგვარი დარწმუნება ორმაგ – ადამიანურ და ღვთაებრივ – იდეალში შინაგანი სიღიადისა და სიმშვიდის ღრმა განცდით უნდა ყოფილიყო გარემოცული. ეს მსოფლმხედველობითი თავისებურებაც უნდა განაპირობებდეს იმ დიდ პოეტურობას, რასაც *ვეფხისტყაოსანი* ღღემდე ინარჩუნებს.

*ვეფხისტყაოსნის* პოეტიკური სამყარო უშუალოდ აგრძელებს და ავითარებს ერთი მხრივ ქართული ხალხური პოეზიისა და მეორე მხრივ მდიდარი ქართული სასულიერო ლიტერატურის – ჰიმნოგრაფიის გრადიციებს. ამავე დროს იგი საზრდოობს აღმოსავლური, სპარსულ-არაბული ეპიკისა და ლირიკის მდიდარი გრადიციებით. რუსთველის ესთეტიკური ფენომენი უპირატესად ჰიპერბოლური და სიმბოლური პოეტური სახეებით იქმნება (ასტრალური სიმბოლიკა, ცხოველთა სამყაროს სიმბოლიკა, ძვირფას, პაგიოსან ქვათა და მცენარეთა სამყაროს სიმბოლიკა). პოეტური სემანტიკიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეგაფორული მეტყველება, აგრეთვე განმეორება, პარალელიზმი, ეპითეტი. რუსთველს გრადიციულ პოეტიკაში შეაქვს საკუთარი ხელწერა. განსაკუთრებით საგრძნობია იგი პოეტური ლექსიკის (არსებითი სახელისაგან გზნური და ზედსართავეული ფორმების წარმოება: „მზე აღარ მგეობს” – სტრ. 822, „ენა ენდა” – 1048, „ღისაგანცა უფრო ღესი” – 253) და პოეტური სინგაქსის სფეროში (მოქმედების ექსპრესიულობის გამოსახატავად გზნური ფორმების სიუხვე და მაკაემირებელ სიგყვათა შემცირება: „მგერთა ექაღდა, წყრებოდა, იგინებოდა, ჩიოდა” – 596).

*ვეფხისტყაოსანი* ქართული პოეტიკის ნორმად ითვლება ლექსთწყობის სფეროშიც. შუასაუკუნეების ეპიკური სტილისაგან განსხვავებით, აქ მოხსნილია მონოტონურობა, რაც მიიღწევა რუსთველური პოეტური საზომის – შაირის ორი ვარიანტის მონაცვლეობით. ამ სალექსო ფორმის საწყისები დასტურდება არა მხოლოდ ქართულ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში, არამედ თვით ლიტერატურულ გრადიციამში ჯერ კიდევ IX საუკუნიდან. რუსთველთან იგი სრულყოფის გენიგს აღწევს. მაღალი შაირი – 16 მარცვლიანი სტრიქონის თითოეული ნახევარტაეპი ცეზურებით დაყოფილია 4 მარცვლიან მუხლად (4/4/4/4) – უფრო ექსპრესიული რიგით ხასიათდება, ხოლო დაბალი შაირი (3/5//3/5; 5/3//5/3) თავისი შედარებით ღივრი რიგმიკით უპირატესად ეპიკურ მბობასა და ფილოსოფიურ სენტენციებს მიესადაგება. შენიშნულია, რომ რუსთველისეული მაღალი შაირის სიმეტრიული სტროფები დაბალი შაირის ასიმეტრიული სტროფებით შენაცვლებისას გადადის მაქსიმალური ჰარმონიის ანუ ე.წ. ოქროს კვეთის შეფარდებაში: ნახევარტაეპის მარცვალთა რაოდენობა – 8 ისეთ მიმართებაშია ღიდ რიგმულ მონაკვეთში მარცვალთა რაოდენობასთან – 5, როგორც ეს უკანასკნელი მარცვალთა რაოდენობასთან მცირე მონაკვეთში – 3). რუსთველური შაირის თითოეული სტროფი ოთხი სტრიქონისაგან

შედგება, რომლებიც ერთმანეთთანაა შერითმული. რითმა უპირატესად ორ და სამმარცვლიანია, თუმცა გვხვდება ოთხ და ხუთმარცვლიანი რითმებიც.

*ვეფხისტყაოსანში* პოპულარობა ქართულ საზოგადოებაში, როგორც ჩანს, საკმაოდ ადრე მოიპოვა. ყოველ შემთხვევაში, XIV საუკუნის დასასრულიდან მოყოლებული ქართულ ხელნაწერთა აშიებზე უკვე ვხვდებით პოემის ცალკეულ გაეჭთა მინაწერებს. პოემის ხელნაწერები და ფრაგმენტები ჩვენამდე მხოლოდ XVI საუკუნის გასულიდანაა მოღწეული. ყველა ძველი ხელნაწერი შეიცავს ე.წ. ვრცელი რედაქციის ტექსტს. პოემის პირველ ბეჭდურ, 1712 წლის, გამოცემაში დასტამებულია ე.წ. მოკლე რედაქციის ტექსტი, რომელიც ვრცელი რედაქციის კრიტიკული გადამუშავებით უნდა იყოს მიღებული. მოკლე რედაქციას ვრცელთან შედარებით დასასრულში აკლია 3 დიდი ამბავი, რომელთაც გავრძელებებს უწოდებენ. ისინი რუსთველის ხელიდან გამოსული არ უნდა იყოს, ყოველ შემთხვევაში, ჩვენამდე მოღწეული სახით.

*ვეფხისტყაოსნის* გავრცელება საქართველოს საზღვარს გარეთ XIX საუკუნიდან იწყება. თუმცა, როგორც უკანასკნელი დროის ერთი გამოკვლევით ირკვევა, რუსთველის პოემის მთავარი შეყვარებული წყვილის ამბავი სიუჟეტურ წყაროდაა გამოყენებული შექსპირის თანამედროვე ინგლისელ დრამატურგთა მიერ (533ა). XIX საუკუნეში შესრულდა პოემის პირველი რუსული და ევროპული თარგმანები. დღესდღეობით რუსთველის პოემა თარგმნილია მსოფლიოს მრავალ ენაზე და ზოგიერთ მათგანზე – რამდენიმეჯერ.

\*\*\*

*ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს კვლევა, რასაც წინამდებარე მონოგრაფია ისახავს მიზნად, მრავალგვარ სირთულეთა შორის აწყდება ისეთებსაც, რომლებიც უშუალოდ და ვიწროდ მსოფლმხედველობის პრობლემატიკას არ განეკუთვნება, ანდა საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* სფეროს ცდება. ერთი ამათგანია თვითონ პოემის მთლიანობის საკითხი – სად იწყება და სად მთავრდება *ვეფხისტყაოსანი*? ამ საკითხზე საყრდენი თვალსაზრისის არქონის შემთხვევაში პოემის მხატვრულ სისტემაზე და მასში ასახულ მსოფლმხედველობით კონცეფციაზე მსჯელობა წინააღმდეგობრივი აღმოჩნდება. პოემის დასაწყისის ანუ პროლოგის პრობლემა რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში პრინციპულად გადაწყვეტილად შეიძლება ჩაეთვალოს (ძირითადად ნიკო მარის საგანგებო გამოკვლევებზე დაფუძნებით – 408). უფრო რთულია პოემის დაბოლოების საკითხი. მეორე რიგის საკითხთაგან საგანგებოდაა ყურადღება მისაქცევი რუსთველის მიმართებაზე მისი ეპოქის ამროვნებასთან. ჩვენში ამ საკითხზე ხშირად მარტივად მსჯელობენ – რუსთველი შუასაუკუნეების პოეგია, ან *ვეფხისტყაოსანი* რენესანსული პოემაა – და ამ ზოგადი განზომილებით ცდილობენ დასკვნების გამოგანას. ამ

პრობლემებზე ჩემი პოზიციის დასაბუთებას ეძღვნება წინამდებარე *შესავლის* ბოლო ორი ქვეთავი.

## II. *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურა და ე. წ. გაბრკელებების პრობლემა

რუსთველოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე დონე *ვეფხისტყაოსნის* მკვლევარისაგან სწორ მეთოდურ პოზიციაზე დგომას მოითხოვს. პოემის ცალკეულ პრობლემებზე XVIII საუკუნისა და XIX საუკუნის დასაწყისის კომენტატორთა აზრი იმიტომაც არის მნიშვნელოვანი, რომ ისინი ხშირ შემთხვევაში შუასაუკუნეების საქართველოს პოზიციასა და ხედვას აფიქსირებდნენ. XX საუკუნის დასაწყისიდან ცნობილმა რუსთველოლოგებმა პოემის კვლევის წრე თანდათანობით გააფართოვეს რელიგიურ-ფილოსოფიური, სოციალურ-ეთიკური და ლიტერატურულ-პოეტიკური ინტერპრეტაციების მრავალფეროვნებით. ესეც მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა, რამდენადაც რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებები ფართო თვალსაწიერის ბაზაზე დადგა. მეორე მხრივ, ერთი და იმავე პრობლემების განხილვისას მკვლევართა პოზიციების სიჭრელემ რუსთველოლოგიურ ძიებებში სუბიექტივიზმი დაამკვიდრა. პოემის საკითხებზე გამოთქმული მოსაზრებების უმრავლესობა უპირატესად ეყრდნობა სუბიექტურ-ანალიტიკურ მსჯელობას, რომელიც ძირითადად თანამედროვე საღი აზრის პოზიციიდან ცდილობს შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქების ურთულესი ეთიკური, სქოლასტიკური და პოეტიკური საკითხების გარკვევას; ანდა *ვეფხისტყაოსნის* ცალკეულ მხატვრულ სახეს თუ რუსთველოლოგიურ ცნებას ადვილად მიუსადაგებს წარსული საუკუნეების ნებისმიერი ეპოქის შემთხვევით მიგნებულ რომელიმე კონცეფციას. ამგვარ გამოკვლევებს ერთგვარად ზიანიც კი მოაქვთ რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარებისათვის, რამდენადაც დილეგანტიზმის ფონს აფართოებენ და ამკვიდრებენ. რუსთველოლოგიური მეცნიერების პროგრესი მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული კვლევა-ძიების სწორ მეთოდოლოგიაზე. თავისთავად სწორი მეთოდოლოგია არ არის რაღაც ერთი მართებული მიდგომა, პოემის ყველა კუთხით და ასპექტით შესწავლას რომ მიესადაგება. რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის სხვადასხვა სფერო სხვადასხვაგვარ მიდგომას საჭიროებს და სწორი მეთოდოლოგია თითოეული სფეროს მიმართ



სხვადასხვა პოზიციის შერჩევას და სხვადასხვა ნიუანსის გათვალისწინებას მოითხოვს. სწორ მეთოდურ პოზიციამზე ღვთაება ერთგვარად საჭიროა რუსთველის რელიგიურ-ფილოსოფიური პოზიციის კვლევისას, ასევე პერსონაჟთა ხატვის რუსთველურ ხელწერაზე თუ პერსონაჟთა მოქმედების ძირითად პრინციპებზე მსჯელობისას. მკაცრ მეთოდურ მიდგომას მოითხოვს პოემის მხატვრულ სახეთა თუ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ცნებათა გახსნა. ვფიქრობ, რომ ასევე მნიშვნელოვან შედეგებამდე მიგვიყვანს სწორი მეთოდური პოზიციის გათვალისწინება რუსთველოლოგიის ძირითადი ტექსტოლოგიური საკითხების კვლევისას. ამ თვალსაზრისით ყურადღება მინდა შევაჩეროთ პოემის ე.წ. გაგრძელებების პრობლემაზე.

საკითხი ეხება *ვეფხისტყაოსნის* ე. წ. გაგრძელებების (ინდო-ხატაელთა ამბავი, ხვარაზმელთა ამბავი, გმირთა სიკვდილის ამბავი) რუსთველისადმი კუთვნილების საკითხს. ადვილად წყდება ბოლო ორი გაგრძელების საკითხი. ტექსტის კრიტიკული წაკითხვა უშუალოდ მიუთითებს, რომ ეს ორი ამბავი ერთი ციკლია, რომელიც აგრძელებს წინამაჟღერ ამბავს და სხვა ავტორის ხელიდან გამოდის. კერძოდ, გაგრძელებათა ამ ციკლში აშკარად შეინიშნება ერთი პროლოგი და ერთი ეპილოგი, რომლებიც შეიცავს ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის ცნობებს: ეს ხვარაზმელთა ამბავი “მათ ლომთა” ამბის ნაწილია, რომელიც გაულექსავი დარჩა სარგისს (?) და მას რუსთველისთვის წერს “ვინმე მესხი მელექსე”.

პროლოგი:

ესე ამბავი ნარჩომი მათ ლომთა მორჭმით მგონეთა,  
გალექსვა აკლდა ხვარაზმთა, მეტად ვერ მოვიგონეთა...  
ძველნი ნარჩომნი ამბავნი ლექსად ვთქვენ, გაიხარენით.  
სარგისს დაურჩა უთქმელად, მას ესე დავაბარენით...(648, გვ. 286).

ეპილოგი:

გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა...  
ვისწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისა და მისა...(648, გვ.330).  
უფრო რთულია “ინდო-ხატაელთა ამბის” რუსთველისადმი კუთვნილების საკითხი. უხეშად თუ დავაჯგუფებთ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ამ საკითხის სამგვარი გადაწყვეტა ჩანს:

ა) რუსთველს პოემა უნდა დაესრულებინა დაახლოებით იმგვარად, როგორც შეამოკლა *ვეფხისტყაოსნის* ძველი ხელნაწერებით მოღწეული ტექსტი ვახტანგ მეფის ცნობილმა გამოცემამ; ე.ი. “ინდო-ხატაელთა ამბის” გარეშე. ამ თვალსაზრისის არგუმენტირებას ახდენენ სხვადასხვა კუთხით:

“ინდო-ხაგაელთა ამბის” შინაარსობლივი და ლექსიკურ-პოეტური უსუსურობა და პოემის სიუჟეტური რკალის არაბეთში დახურვის მართებულობა (კ. კეკელიძე – 120, გვ. 160-170)<sup>1</sup>; ნესტანისა და გარიელის ციკლი ეუჟმნება გრადიციულ მითოლოგიურ სქემას: დაკარგვა-ძებნა-პოვნა (108, გვ. 649-651; 109, გვ. 111-119), ეს სქემა კი პოემაში იხურება ინდო-ხაგაელთა ამბამდე; *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის ძირითადი ფილოსოფიური ქვეტექსტის (არეოპაგიტული ფილოსოფია: ბოროტის სუბსტანციური არ არსებობა და მასზე სიკეთის გარდაუვალი გამარჯვება) „ინდო-ხაგაელთა ამბამდე“ დასრულება და ე.წ. ალორძინების ხანის მოღვაწეთა რწმენა, რომ რუსთველის ხელიდან *ვეფხისტყაოსანი* დასრულების გარეშე (ე.ი. ე.წ. გაგრძელებების გარეშე) გამოვიდა (ხ. ზარიძე – 79, გვ. 216-228; 80, გვ. 188-202) და სხვ.

ბ) რუსთველს პოემა უნდა დაესრულებინა დაახლოებით იმგვარად, როგორც გამოსცა იგი კომისიამ 1937 წელს (იხ. 711); ე.ი. „ინდო-ხაგაელთა“ ამბით. ამ თვალსაზრისის ძირითად არგუმენტად მიაჩნიათ ის, რომ საკუთრივ *ვეფხისტყაოსანში* მინიმუმებულია იმაზე, რაც გაიშლება „ინდო-ხაგაელთა ამბავში“ (ინდოეთში მგერია), და რომ პოემის ძირითად ამბავს – ნესტანისა და გარიელის ამბავს – დასრულება სჭირდება („მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ“ – 540) (კ. ჭიჭინაძე, ა. ბარამიძე – 29, გვ. 400, 409). „მთლიანი *ვეფხისტყაოსნის* პრობლემის“ გადაწყვეტა შესაძლებელია არეოპაგიტული ფილოსოფიის ამგვარი განვითარებაყ: მოპოვებულ ბედნიერებას ისევ სიავე მოსდევს, ქაჯეთის ციხის დამხობით გამოხატულ სიკეთის გამარჯვებას ბოროტების სხვაგან დამკვიდრება – მტრის ინდოეთში გამოჩენა შეიძლება მოსდევდეს. (197, გვ. 12). „ინდო-

---

<sup>1</sup> უფრო მეტიც, დღეისათვის *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განვითარების კომპოზიციურ თავისებურებათა შორის უკვე გამოვლენილია ე. წ. დისტანციური სტრუქტურული სიმეტრია – ეპიკური გრადიცია, მომდინარე პომეროსის ეპოსის სტრუქტურული სიმეტრიის პრინციპებიდან, რაც, თავის მხრივ, „ილიადის“ ერთგვარ კომპოზიციურ ჩარჩოს წარმოადგენს (ზ. ხინთიბიძე). ასევე ურთიერთსიმეტრიულია პოემის საწყისი და დამასრულებელი სცენები („ინდო-ხაგაელთა ამბამდე“) *ვეფხისტყაოსანში*. კერძოდ, დასაწყისში: ა) (ლხინი არაბეთში – თინათინის გამეფება), ბ (როსტევან მეფისა და უცხო მოყმის შეხვედრის უშედეგო მცდელობა), გ (ავთანდილის წასვლა არაბეთიდან უცხო მოყმის საძებნელად); დასასრულში: ვ (ავთანდილის დაბრუნება არაბეთში უცხო მოყმესთან ერთად), ბ (როსტევანისა და უცხო მოყმის შეხვედრა), ა (ლხინი არაბეთში – თინათინის ქორწილი) (იხ. 303, გვ. 73-76).

ხატაელთა ამბის” კვალი ქართულ მწერლობაში საკმაოდ ადრე შეინიშნება (შ. ონიანი – 199) და სხვ.

ვ) საკითხის კიდევ ერთი, მესამე გადაწყვეტა კომპრომისულია. ითვალისწინებს რა ორივე ბემოთ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს, თვლის, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბავი” სიუჟეტურად რუსთველს ეკუთვნის, იგი სიუჟეტის კანონზომიერი დასრულებაა, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეული ფორმით იგი გამგრძელებლის ხელიდანაა გამოსული; მამასადაამე, იგი *ვეფხისტყაოსნის* რესტავირებული ნაწილია. არგუმენტები ამგვარია: სიუჟეტის მიხედვით ინდო-ხატაელთა ამბავი *ვეფხისტყაოსნის* ნაწილია, რამდენადაც მასში მოთხრობილი ამბავი პოემის წინა ეპიზოდებში ნაგულისხმეია. ამ მონაკვეთის ზოგი სტროფი, ტაეპი, ფორმა და აფორიზმი პოეტური ოსტატობითაც ძნელად თუ განსხვავდება რუსთველურისაგან. მეორე მხრივ კი, „ინდო-ხატაელთა ამბავში” იკითხება სამი ისეთი სტროფი (1795-1797) – ავთანდილისა და ფრიდონის შედარება კათოლიკოსთან და აწყურის ეპისკოპოსთან – რომლის არარუსთველურობაში ეჭვის შეგანა ძნელია. მათი ამოღება კი არღვევს სიუჟეტის განვითარების მწყობრ ხაზს. ამას მედ ერთვის „ინდო-ხატაელთა ამბის” მთელი რიგი სტროფების ამკარად დაბალი მხატვრული ღირებულება (29, გვ. 409-424).. ამ ორი ერთმანეთის საპირისპირო ტენდენციის შეთავსება შეიძლება იმ შემთხვევაში, თუ „ინდო-ხატაელთა ამბავს” ჩავთვლით *ვეფხისტყაოსნის* რესტავირებულ ნაწილად. იგი სიუჟეტურად რუსთველს ეკუთვნის, მაგრამ ჩვენამდე მოღწეული ფორმით ინტერპოლატორის რესტავირებაა – ვ. ბერიძე (35, გვ. 140), ალ. ბარამიძე (29, გვ. 424-427), ს. ცაიშვილი (257, გვ. 36-40).

ვფიქრობ, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბის” რუსთველურობის პრობლემის გადაწყვეტაში საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* და „ინდო-ხატაელთა ამბის” მხატვრული სტრუქტურების ერთმანეთთან შედარება უნდა იყოს ორიეგირი.

მხატვრული სტრუქტურა ძალზე მომცველი ცნებაა. პოეტის მხატვრული სტრუქტურაა მისი პოეტიკური ხელოვნებაც: ლექსთწყობა, ტროპიკა, პოემის სიუჟეტური კომპოზიცია და სხვა; პოემის ენობრივი სამყაროც: ლექსიკა, მორფოლოგია, სინტაქსი...; მხატვრულ-გამომსახველობითი თავისთავადობა: გიჟაჟი, მხატვრულ-ფილოსოფიურ-რელიგიური სახეები და ცნებები; პოეტის სამოგადობრივ-პოლიტიკური, რელიგიური და ფოლოსიფიური პოზიცია, მისი გამოხატვის ხელწერა და სხვ.

მიმბაძველი სწორედ მისაბაძავის მხატვრული სტრუქტურის მიბაძვას ცდილობს. ამიტომ ემსგავსება მიმბაძველის

პროდუქცია სწორედ იმას, რასაც ბაძავს. ამიგომაცაა რთული მიმბაძველის გამოვლენა. მეორე მხრივ, ხშირად სწორედ ისევ გამოავლენს მიმბაძველს, რომ იგი ბაძავს: ცდილობს ისევე გააკეთოს, როგორც ორიგინალის ავტორი აკეთებს. ამავე დროს, მიმბაძველი ყველაფერს ვერ ბაძავს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა იგი არ ცდილობს, სიყალბე ჩაიდინოს და თავისი ნასაქმი ჭეშმარიტ ავტორისეულად გაასაღოს. უფრო ხშირად, და კერძოდ *ვეფხისტყაოსნის* პრობლემატიკის შემთხვევაში, მიმბაძველი ინტერპოლაგორია, გამგრძელებელია და დროთა სელამ მიაჯაჭება მისი შემოქმედება ორიგინალს იმდენად, რომ დღეს მათი ერთმანეთისგან გამიჯუნა გვიჭირს. სწორედ ამიგომაც *ვეფხისტყაოსნის* შემთხვევაში მიმბაძველს (უფრო მუსტად, ინტერპოლაგორს, გამგრძელებელს) აქვს თავისი ხელწერა, თავისი ფილოსოფია, თავისი მხატვრული სტრუქტურა, რისი ამოცნობა და ორიგინალისგან გამიჯუნაა ის მართებული მეთოდური მიდგომა, რომელზე დაყრდნობითაცაა აუცილებელი საკითხის კვლევა ფილოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე დონეზე.

რა არის „ინდო-ხატაელთა ამბავში“ მიბაძვა რუსთველისა, იმგვარივე მხატვრული სტრუქტურის შექმნის ცდა, როგორიც *ვეფხისტყაოსანშია*? ესაა უპირველეს ყოვლისა ლექსთწყობა. ძნელია (თუმცა არა შეუძლებელი) განსხვავება იპოვო რუსთველის შაირსა და გამგრძელებლის შაირს შორის; რაც იმითაა გამოწვეული, რომ რუსთველის ლექსმა მოიცვა მთელი აღორძინების ეპოქის ქართული პოეზია. ზოგი მკვლევარი ცდილობს ლექსის ექსპრესიულობითაც გამოარჩიოს რუსთველური სტროფები. ლოგიკა მარტივია: რაც კარგია მხატვრულად, აბრობრივად რუსთველისაა. რაც სუსტია – არარუსთველურია. ამგვარი მიდგომა არ გამოდგება კრიტერიუმად. კარგი (ძლიერი) და ცუდი (სუსტი) ლექსი სუბიექტური კატეგორიებია. რაც ზოგჯერ ჩვენი ამრით კარგია, სხვისი ამრით – სუსტია. მეორეც, არაა აბსოლუტური ის თეზა, რომ რუსთველის რომელიმე სტროფი არ შეიძლება იყოს ერთგვარად სუსტი. უფრო მცდარია ამრი, რომ გამგრძელებელი ვერ დაწერს რამდენიმე მხატვრულად და აბრობრივად ძლიერ და ამდენად ნამდვილ რუსთველურ სტროფს.

ასევე ძნელია რუსთველურისა და ინტერპოლაგორის ნადვაწის გამიჯუნა ენობრივი ნორმებით: ლექსიკა, სიტყვათწარმოება, მორფოლოგია და სინტაქსური წყობა. მიზეზიც იგივეა: რუსთველის *ვეფხისტყაოსანი* არის ნორმა, რომლის საფუძველზე დგას მთელი ქართული საერო პოეზია თვით XVIII საუკუნემდე. თუმცა, რა თქმა უნდა, ამ პერიოდის ყველა პოეტი და ყველა გამგრძელებელი ერთნაირად ვერ გაიმეორებს რუსთველის

ენობრივ ნიუანსებს. აქაც შეიძლება განსხვავდეს კარგი მიმბაძველი და სუსტი მიმბაძველი. ჩემი აზრით ამიგომაა, რომ სიგყვათწარმოების რუსთველური მოდელები თანაბრადაა გამოყენებული ვეფხისგყაოსნის სრულ ტექსტში, „ინდოხაგაელთა ამბის“ ჩათვლით (შდრ. 141, გვ. 108).

ასე რომ, ვეფხისგყაოსნის მხატვრული სტრუქტურის ის ელემენტები, რაც აითვისა ქართულმა საერო მწერლობამ, რაც გააგრძელა შემდეგმა საუკუნეებმა, რუსთველისა და მიმბაძველ-გამგრძელებლის განსასხვავებლად არ გამოდგება. ასეთია ვეფხისგყაოსნის ლექსწყობა, გროპიკა, ენობრივი სტრუქტურა (მორფოლოგია, სიგყვათწარმოება, სინტაქსი...), თვით ამბავი პოემისა (ქართული საერო მწერლობა ხომ საუკუნეების მანძილზე აგრძელებდა ვეფხისგყაოსნის ამბავს).

ჩემი აზრით, რუსთველის პოემის მხატვრული სტრუქტურა და გამგრძელებლის მხატვრული სტრუქტურა უპირატესად ორი ძირითადი მიმართულებით უნდა განსხვავდნენ ერთმანეთისაგან: პირველი ესაა ვეფხისგყაოსნის მხატვრული სტრუქტურის უფრო ფარული, შინაგანი ნიუანსები; რუსთველის ხელწერის ის სიღრმისეული სამყარო, რაც ზედაპირზე არ ჩანს და რაც ინტერპოლატორის მიბაძვის საგნად ვერ იქცევა. მეორე – თვითონ გამგრძელებლის, ინტერპოლატორის საკუთარი მხატვრული სტრუქტურა. რამდენადაც გამგრძელებელი არაა ყალბისმქმნელი და საგანგებოდ არ ცდილობს რუსთველისად გაასაღოს თავისი ნასაქში, იგი ინარჩუნებს საკუთარ სამყაროს, რაც უპირველეს ყოვლისა, შეიძლება მისი მსოფლმხედველობით – რელიგიურ, ფილოსოფიურ, ეთიკურ, სოციალურ... პოზიციამ; მის საკუთარ დამოკიდებულებაში სინამდვილისადმი, საგანთა და მოვლენათა წყობისადმი.

დავიწყოთ ამ უკანასკნელით. ვეფხისგყაოსნის შემთხვევაში ამის ყველაზე ნათელი მაგალითია მესხი მელექსის შემოქმედება. ასრულებს რა ე. წ. „გმირთა სიკედლის ამბავს“, თავის მსოფლმხედველობრივ კრედოსაც ნათლად აყალიბებს:

გასრულდა მათი ამბავი ვითა სიზმარი ღამისა! –

გარდახდეს, გავლეს სოფელი, - ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა! -

ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა.

ვწერ ვინმე მესხი მელექსე მე რუსთველისად ამისა (1596).

ამ მსოფლმხედველობითაა გამსჭვალული მთელი ეს „ამბავი“: გმირები დაბერდნენ, ჩამოჰკნენ, სილამამეც დაკარგეს; გარიელს ძლიერი მკლავი დაუსუსტდა; სიყვარულიც გაუცივდათ და გაუგრილდათ; და ბოლოს „მიწად მიწვეს, მიიძინეს“. ყველაფერი ეს აბსოლუტურად ეწინააღმდეგება რუსთველის

მსოფლმხედველობით პოზიციას: სიყოცხლე, ახალგაზრდობა, სილამაზე, სიყვარული უბერებელია...

როგორია ამ კუთხით „ინდო-ხაგაელთა ამბის“ მიმართება საკუთრივ ვეფხისტყაოსნისადმი? პასუხი ერთადერთია : ამკარად შეინიშნება ორი სხვადასხვა პოზიცია. საგანგებო ყურადღებას საჭიროებს რამდენიმე გარემოება:

1. ერთი მნიშვნელოვანი სიახლე, რომლის სამეფო კარზე დამკვიდრებასაც რუსთველი ცდილობს, არის ქალის თავისუფლება საკუთარი საქმროს არჩევანში, ანუ ქორწინების დაფუძნება ქალ-ვაჟის სიყვარულზე და არა სამეფო კარის გადაწყვეტილებამზე. ესაა საფუძველი თინათინისა და ავთანდილის შეუღლებისა. ამისთვის იბრძვიან ნესტანი და გარიელი და საწაღელს აღწევენ. ქალ-ვაჟის სურვილის იგნორირება მეფე-დედოფლის სურვილით და სამეფო კარის გადაწყვეტილებით ქალის გათხოვების გრადიციის დაცვა ანგრევს ფარსადანის სამეფოს ბედნიერებას. როგორია ამ თვალსაზრისით „ინდო-ხაგაელთა ამბის“ პოზიცია? საპირისპირო; ძველი, გრადიციული, რომლის წინააღმდეგ იყო მიმართული რუსთველის ნოვატორობა: ინდოეთში გამეფებული გარიელი ასმათს საქმროს გამოუძებნის და, მიუხედავად ასმათის მორიდებული უარისა, გაათხოვებს:

მოიყვანეს კარგი მოყმე, გონიერი, არ ხელია;

ასმათ მისცეს, მიუძღვების, დაუჭირა სახელია. (იხ. 713, სტრ. 1653)

2. რუსთველის პოლიტიკური შეხედულებების ერთი ძირითადი თემაა ცენტრალიზებული მონარქიის იდეალიზაცია. ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ერთმეფობის ფეტიშიზაციას პოეტი უნიკალური ფაქტითაც ახდენს. გარიელის მამა, ინდოეთის ერთი მეშვიდედის მეფე, „მებრძოლთა მმარავი“, თავისი ნებით შეეწყნარება დანარჩენი ინდოეთის მეფეს, ექვსი სამეფოს მფლობელ ფარსადანს. სარიდანის ეს ქმედება პოემაში მოწონებულია. რუსთველის ფაეორიტი გმირები გარიელი და ნესტანი იბრძვიან ამ გაერთიანებული ინდოეთის გაძლიერებისა და პრესტიჟისათვის (ხაგაელთა დამარცხება, ნაციონალური სამეფო კარის შენარჩუნების მოტივირება: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა“, „ხვარაზმშა დავსეა ხელმწიფედ, დამრჩების რა ნაცვალია?“).

ზოგი თანამედროვე მკვლევარი სათანადო ყურადღებას არ აქცევს იმ ფაქტს, რომ სარიდანის ეს ქმედება – ინდოეთის ერთი მეშვიდედის ნებაყოფლობით შეერთება ქვეყნის ძირითადი ნაწილისადმი – ცენტრალიზებული ნაციონალური სახელმწიფოს პრინციპის გამოხატულება და მხარდაჭერაა. ეს ფაქტი სხვა პოზიციიდანაა ინტერპრეტირებული: „თუ მომხდარა, რომ ვისმე ოდესმე შთამომავლობით მეფობა საკუთარი ნებით გაეცვალოს სხვა მეფის

სამსახურზე?” მკვლევარი ყურადღებას აქცევს იმას, რომ გარიელი გვიამბობს იმ ამბავს, რომელიც მის მეხსიერებაში ზუსტად არ შემორჩა; და ცდილობს დაგვარწმუნოს, რომ სარიდანს სამეფო ჩააბარებინეს, ალბათ მისი სურვილის წინააღმდეგ. შესაძლოა, „სამეფოს ჩააბარების სანაცვლოდ აღუთქვეს, რომ მის შვილს „ინდოეთის გახტის მემკვიდრედ ამზადებენ“... (136, გვ. 6-7). *ვეფხისტყაოსნის* გექსტის ამგვარი ინტერპრეტირება ფილოლოგიური კვლევა-ძიების მართებულ მეთოდოლოგიას არ ემყარება. მხატვრული ნაწარმოების სიუჟეტში (განსხვავებით საისტორიო ქრონიკისაგან) არ უნდა ამოვიკითხოთ ის, რასაც ავტორი არც წერს და რაზედაც არც მიგვანიშნებს. რუსთველი არც საკუთარი სიგყვით, არც გარიელის და არც რომელიმე პერსონაჟის პირით არ მიგვანიშნებს, რომ სარიდანს წაართვეს მეფობა ძალით თუ მოგყუებით. პირიქით, გარიელი გვარწმუნებს, რომ მამამისს ვერც ცხადად, ვერც შეპარვით ვერვინ ჰკადრებდა წყენას:

„მამა-ჩემი ჯდა მეშიდედ, მეფე მებრძოლთა მზარავი,  
სარიდან ერქვა სახელად, მგერთა სრვად დაუფარავი;  
ვერვინ ჰკადრებდა წყენასა, ვერ ცხადი, ვერცა მპარავი” (314).

„ინდო-ხაგაელთა ამბავი” რადიკალურად ეწინააღმდეგება *ვეფხისტყაოსნის* ენცერალიზებული სახელმწიფოს ერთმეფობის პრინციპს და მხარს უჭერს ერთიანი ენცერალიზებული მონარქიის დაყოფის თემას. ამ ამბის მიხედვით ინდოეთის გახტზე გარიელის ერთ-ერთი პირველი ქმედებათაგანი ინდოეთის ერთი მეშვიდედის ასმათისა და მისი ქმრისადმი ჩუქებაა:

„აწ ინდოეთს სამეფოსა მეშიდედა, – ერთსა წილსა, –  
ზედა დაგვამ; შენი იყოს, გემსახურებდი ტკბილი ტკბილსა”(1649).  
იგი კაცი გაადიდეს, აქეს მეფობის სახელია. (იხ. 713, სტრ. 1653).

3. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურის ფარული, შინაგანი ნიუანსების გამგრძელებლის მიერ ვერ შეცნობა, ვერ დანახვაა:

ა) გამგრძელებელი ვერ ხედავს და ვერ ბაძავს პერსონაჟის ხაგვის რუსთველისეულ პრინციპს. რუსთველი ზოგ შემთხვევაში გმირს ხაგავს მხოლოდ გარკვეული კუთხით, მხოლოდ იმ სპექტრში, რომლითაცაა იგი საინტერესო პოემის ძირითადი სიუჟეტური რკალის შეკვრისათვის (294, გვ. 44-45). საკუთრივ *ვეფხისტყაოსანში* ასმათის გასაოცარი პერსონა ინარჩუნებს პერსონაჟისეულ სრულყოფილებას მიუხედავად იმისა, რომ დახატულია მხოლოდ ერთი კუთხით. იგი მკითხველის ცნობიერებაში შემოდის, როგორც იდეალური ერთგული მსახური და ამ ერთი თვისების გარდა არაა ნაჩვენები ასმათის ცხოვრების, სიცოცხლის, თავგადასავლის არცერთი ნიუანსი. ამ პირობითობას ვერ ხედავს და პერსონაჟის ხაგვის რუსთველისეულ სტილს ვერ ინარჩუნებს „ინდო-ხაგაელთა ამბავი”, რომლის მიხედვითაც

ასმათს ბიოგრაფია შეექმნება: საქმროს გამოუძებნიან, გაათხოვებენ და ინდოეთის ერთ მეშვიდედში გაამეფებენ.

ბ) რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნულია (29, გვ. 420), რომ „ინდო-ხაგაელთა ამბავი“ დასაწყისშივე სვამს საკითხს იმის შესახებ, თუ რა ენაზე დაამყარეს კონტაქტი არაბეთიდან ინდოეთისაკენ მიმავალმა გმირებმა ინდოეთიდან მომავალ ვაჭრებთან; კითხვას ენის შესახებ, რომელიც არც ერთხელ არ დაუსვამს რუსთველს, როცა ერთმანეთთან ამეგობრებდა ინდოელ გარიელს, არაბ ავთანდილს და მულღა-ბანზარელ ფრიდონს. მართლაც, რუსთველისეული მხატვრული სტილისთვის დამახასიათებელი პირობითობა – რეალური, ადამიანური სამყაროს ამალღებული იდეალების, მოვლენებისა და საგნების ხაგვა რეალურ-ემპირიული, სინამდვილისეული წერილმანების გარეშე – საურთიერთო ენის პრობლემის იგნორირებაშიც გამოვლინდება. პოემის პერსონაჟები ერთმანეთთან კონტაქტს ამყარებენ მშვენიერის ხილვის ესთეტიკური განცდის, ამალღებულის ესთეტიკური ფენომენის ენაზე. ამას გამგრძელებელი, ამ შემთხვევაში „ინდო-ხაგაელთა ამბის“ ავტორი, ვერ ხედავს და ვერ წვდება. იგი სხვა ლიტერატურული აზროვნების, სხვა მხატვრული სტილის ბაზაზე დგას და სინამდვილის ემპირიული მოვლენების ასახვის პოზიციიდან წერს:

უცხოურად ეუბნების, მათ ვერა ქმნეს მათი ცნობა,  
არ ესმოდა ინდოური, არაბულად ყვეს უბნობა (იხ. 713, სტრ.

1581).

გ) სხვა შემთხვევაში რუსთველოლოგიური ლიტერატურაც ვერ წვდება *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სისტემის ერთ ნიუანსს. როსტევეანის მიერ ოთხმოცი ათასიანი ლაშქრის გაგზავნა ინდოეთში იმის არგუმენტადაა მოხმობილი, რომ „ინდო-ხაგაელთა ამბავი“ რუსთველისეულია: „რა საჭირო იყო ისეთი ფართო სამზადისი, რასაც ადგილი აქვს პოემის მიხედვით, თუკი საქმე ასე ადვილად მოგვარდებოდა?... პოემით განასკვულია ისეთი კვანძი, რომ აუცილებელია მისი გახსნა. მკითხველი მოელის უკანასკნელ, გადამწყვეტ ბრძოლებს, ინდოეთის განთავისუფლება გარეშე მტრებისაგან და გარიელის გახელმწიფება უნდა მომხდარიყო ძმადნაფიცთა საბოლოო თავგამოდების შედეგად“ (29, გვ. 401). ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* დიდ მოყმეთა მიერ გარდახდილ ომებს ახასიათებს ერთი ნიუანსი, რომელიც ეჭვის ქვეშ აყენებს „ინდო-ხაგაელთა ამბავში“ აღწერილი ომის რუსთველურობას. საქმე იმას ეხება, რომ რუსთველი უპირატესად აღწერს მხოლოდ იმ ომებს, როდესაც პოემის მოყმე-რაინდები



უთანასწორო პირობებში იბრძვიან. ამის ჩანაფიქრიც ნათელია: გამოკვეთოს გმირთა დიდი ძალა და საომარი შემართება. ასეთია:

ავთანდილის ომი მეკობრეთა წინააღმდეგ:

„თქვენ ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი,

შორს ისრითა არ დაგხოცნენ, ჩაიხშენით თანა კარნი;

მარტო მნახეთ, ვით შევება, ვით ვიხმარნე ლომნი მხარნი!“

(1040).

გარიელის ომი ხატაელთა წინააღმდეგ. მიუხედავად იმისა, რომ ინდოეთის ამირსპასალარმა ხატაელთა დასასჯელად დიდი ლაშქარი დაძრა, სიუქეტი იმგვარად ვითარდება, რომ გარიელი იძულებული გახდა, ძირითად ლაშქარს ჩამომორებოდა, მცირე რაზმით შესულიყო ხატაეთში და მგერს უთანასწორო ომში შეებოდა :

„შიგან ასრე გავერივე, გნოლის ჯოგსა ვითა ქორი,

კაცი კაცსა შემოვსგყორცი, ცხენ-კაცისა დავდგი გორი;

კაცი ჩემგან შენაგყორცი, ბრუნავს ვითა განაჯორი,

ერთობ სრულად ამოვწყვიდე წინა კერძი რაზმი ორი (450).

ქაჯეთის წინააღმდეგ ომი, მოსალოდნელი იყო, გმირებს დიდი სამხედრო უპირატესობით დაეწყით: ქაჯთა მეფე დიდი ლაშქრით შორეულ ქვეყანაში იყო წასული. გმირები ქაჯეთზე საომრად ფრიდონის სამეფოსგან მიდიოდნენ. მეფე ფრიდონს, ბუნებრივია, დიდი ლაშქრის გამოყვანა შეეძლო. მაგრამ რუსთველმა სიუქეტის სხვაგვარი განვითარება ამჯობინა. სიგყვა ფრიდონმა აიღო:

„ქაჯეთს ერთხელ მეც ყოფილ ვარ, პნახავთ, თქვენცა

გემაგრების:

ყოვლგნით კლდეს, გარეშემო მგერი ვერა მოადგების;

თუ იღუმალ არ შევუვალთ, ცხადად შებმა არ ეგების,

მით ლაშქარი არად გვინდა, – რაზმი მალვით ვერ მოგვეყვების“.

(1387).

და რუსთველმა ქაჯეთის ციხე-ქალაქის წინააღმდეგ, რომლის

„გვირაბის კარსა ნიადაგ მოყმე სცავს არ პირ-ნასები,

ათი ათასი ჭაბუკი დგას, ყველაკაი ხასები,

ქალაქის კართა სამთავე – სამათას-სამათასები“ (1243),

სამი გმირი სამასი კაცით დაძრა: „თვით სამასსა ცხენოსანსა წაიტანდეს, გმირთა დარსა“ (1388).

ერთგვარად გამონაკლისია გარიელისა და ფრიდონის ბრძოლა ფრიდონის „ბიძასქენის“ წინააღმდეგ. სიუქეტის ლოგიკური განვითარება მოითხოვდა, რომ ფრიდონის მომჯობინების მომლოდინე გარიელს და ფრიდონს ბრძოლა მოლაღაგე „ბიძასქენის“ წინააღმდეგ მომზადებული დაეწყით:

„მოჯობდა, ომი შეეძლო, ხმარება ცხენ-აბჯარისა;

დაეკაზმეთ ნავი, კატარდა და რიცხვი სპათა ჯარისა“ (616).

მაგრამ თვით ამ ომშიც რუსთველი გარიელის ბრძოლის იმ ეპიზოდს აღწერს, როცა უთანასწორო პირობებში, რიცხობრივად უპირატესი მგრის წინაშე აღმოჩნდა :

„ნავი წინა მომეგება, არა ვიცი, შეიდი თუ რვა.  
ფიცხლა ზელა შევეჯახე, მათ დაიწყეს ამოდ ცურვა;  
ქუსლი ვკარ და დაუქცივე, დაიზახნეს დიაკურ ვა!“  
(617).

ასე რომ, არაა მოსალოდნელი, რუსთველს, სამოგალოდ, ქაჯეთის ციხის აღების შემდეგ გარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი სხვა ომში შეიყვანა, და რომ კერძოდ იმ ბრძოლის დეტალური აღწერა წამოეწყო, რომელსაც ოთხმოცი ათასიანი არაბთა მხედრობა სამი სწორუპოვარი ჭაბუკის წინამძღოლობით ინდოეთის გასათავისუფლებლად წამოიწყებდა. სწორედ ამ დიდი სამხედრო უპირატესობის გამო, უფრო რუსთველურად ეღერს სიუჟეტის ის განვითარება, და კვანძის იმგვარი გახსნა, როგორც პოემაში ჩანს „ინდო-ხაგაელთა ამბის“ დაწყებამდე:

სამ თვე ვლეს, – ღმერთმან მათებრი სხვა ნურა ნუ  
დაჰბადოსა!

მოეგებნიან, მგერობა ვერაინ დაიქალოსა! (1577).

დ) *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტი ნათლად მეტყველებს, რომ რუსთველი ერთგულია მეტყველების მხაგვრული სტილის საკუთარი კონცეფციისა: “გრძელი სიგყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი” (12). პოემაში სიუჟეტის განვითარების ძირითადი ხაზიდან არაა არც ერთი გადახვევა. ყოველი ეპიზოდი პოემის კომპოზიციაში შემოდის მხოლოდ იმ მოცულობით, რითაც აუცილებელია სიუჟეტის განვითარებისათვის. არც ერთი ეპიზოდის განახლება და გაგრძელება სიუჟეტის სხვა მონაკვეთში არ ხდება. ეპიზოდური ამბები თავიანთი უამრავი საინტერესო კუთხით პოემაში განვითარების გარეშე იხურებიან. რუსთველი ყვება მხოლოდ იმას, რაც სიუჟეტის ძირითადი რგოლის მოძრაობისათვის არის აუცილებელი. ასე რომ, აღარაა თქმული, თუ როგორ დაიგირეს და დაკრძალეს არაბეთში გარიელის მიერ დახოცილი როსტევეანის რჩეული. მხლებელი მონადირეები, „მონა თორმეტი“; როგორი იყო ხვარაზმეთის სამეფო კარის რეაქცია ხვარაზმეას ძის მუხთალი მკვლელობის გამო? რა მოუვიდა გარიელის მიერ დაჭრილ და ავთანდილის მიერ მიგოვებულ ხაგაელ მონადირე დიდებულს, გადარჩა? არ უხმეს უკან დათხოვილ ლაშქარს შურის საძიებლად მისმა ძმებმა? რა მოხდა ქაჯეთში მეფე დულარდუხტის და „გრძნების მცოდნელი“ ქაჯების ლაშქრის უკან დაბრუნების შემდეგ? როგორ შეეგუენ დანგრეული ციხე-ქალაქის ხილვას? ეს და ამ რიგის სხვა კითხვები *ვეფხისტყაოსანში* უპასუხოდ რჩებიან! რუსთველი მოგვითხრობს

მხოლოდ იმას, რაც აუცილებელია ძირითადი ამბის სათქმელად. იგი ერთხელ თქმულს უკან აღარ უბრუნდება. ცნობისმოყვარეობას არ ანაცეალებს სიუჟეტის განვითარების ძირითად სამს. „ინდო-ხაგაელთა ამბის“ აუგორს არ ესმის *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციის ეს თავისებურება (მის კეაღს მისდევს ზოგი რუსთველოლოგიც: „შინაარსობრივად ინდო-ხაგაელთა ამბაჲი *ვეფხისტყაოსნის* ბუნებრივი ნაწილია, ნაგულისხმეჲია წინა ეპიზოდებით და საერთო მწყობრიდან გამოურიცხავია” – 29, გვ. 409). იგი რუსთველის ერთხელ თქმულს თავიდან უბრუნდება. გარიელის მიერ ერთხელ დამარცხებულ რამამ მეფეს ხელში კელავ ააღებინებს ხმალს და ახალ ამბავს წამოიწყებს. ეს უკვე *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სისტემის დარღვევაა, სხეა სტილია, სხვისი ნაღვაწია.

ე) *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურის ამ თავისებურებას უფრო პრინციპულად უნდა მიექცეს ყურადღება: რა არის ის ძირითადი სიუჟეტური ხაზი *ვეფხისტყაოსანში*, რომლისგან გადახვევის არც ერთი შემთხვევა არ გვხვდება? აქედან გამომდინარე: რა არის ის ძირითადი თემა პოემისა, რომლის დასრულების შემდეგ აღარაა მოსალოდნელი, რუსთველი გაყოლოდა მკითხველის ცნობისმოყვარეობის მოთხოვნებს? ესაა სიყვარულის თემა. რომ სიყვარულია *ვეფხისტყაოსნის* ძირითადი იდეა, ამას საგანგებო მგკიცება არ სჭირდება. რუსთველმა პროლოგში თეორიული განხილვის საგნად საკუთარი პოემის სწორედ ეს ძირითადი იდეა აქცია. სად მთავრდება *ვეფხისტყაოსანში* ეს თემა? იგი მთავრდება გარიელისა და ნესტანის შეერთებით და ამამე დაფუძნებული ავთანდილისა და თინათინის სიყვარულის რკალის შეკვრით. სწორედ ამას მოსდევს პოემაში როსტევეანის პირით თქმული: „ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ წახდომა“ (1543). აქ დამოწმებული „ბოლოდ“, ჩემი ამრით, პოემის სიუჟეტური რკალის დახურვაზეც მიუთითებს და არც ისაა შემთხვევითი, რომ ეს ბოლო სენგენცია სწორედ იმ მეფის მიერაა თქმული, ვინც ხსნის პოემის სიუჟეტურ რკალს და იმავე სამეფო კარზე და იმავე ეპიზოდის – თინათინის გამეფების ფინალში.

რუსთველი ამის შემდეგ სიუჟეტურ ხაზს აღარ გააგრძელებს. ამას მოწმობს მისი პოემის მხატვრული სტრუქტურა: რუსთველი ძირითადი სიუჟეტური ხაზის განვითარებიდან არასოდეს არ უხვევს. იგი არც ერთხელ არ მიჰყვება მკითხველის ინგერესის მოთხოვნებს. მას თავისი სათქმელი აქვს და ამ სათქმელის დასრულების შემდეგ სიუჟეტის ისევ გაგრძელება მისგან მოულოდნელია.

რომ შუასაუკუნეების პოეტის მიერ სიუჟეტის განვითარების ეს მკაცრი მოღელი გააზრებული იქნებოდა, ამის დამადასტურებლად ასეთი პარალელური მაგალითი მინდა მოვიგებო.

XII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში (დაახლ. 1180 წ.) იწერება ევროპული კურტუაზული ლიტერატურის ერთი ტიპური ნაწარმოები „ლანსელოტი, ანუ ურმის რაინდი“. კრეტიენ დე გრუას რომანი დაუსრულებელი დარჩა და იგი ბოლომდე მიიყვანა კრეტიენის მოწაფემ გოდფრუა დე ლეინიმ. მკვლევარები კამათობენ იმის თაობაზე, თუ რა არის ამ თხზულების სიუჟეტის განმსაზღვრელი – სასიყვარულო ინგრივა თუ ადათ-წესების სამართლებრივი საკითხი. ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ მოჰყავთ ის არგუმენტი, რომ ადათ-წესობრივი ინგრივით იწყება, ვითარდება და მთავრდება თხზულების ნარატიული სიერცე (559, გვ. 48). მიუხედავად იმისა, რომ ძალზე დიდი იყო სურვილი, რომ ლანსელოტისა და გვინივერას სიყვარულის ისტორია რომანში გაგრძელებულიყო, რაც განახორციელეს კიდეც გამგრძელებლებმა დაწყებული უკვე XII საუკუნის დასასრულიდან, თხზულება მთავრდება სწორედ ადათ-წესობრივი სამართლებრივი ინგრივის დასრულებით. გაურკვეველი რჩება დედოფალ გვინივერასა და სწორუპოვარი რაინდის ლანსელოტის სასიყვარულო ინგრივის ბედი: მომავალი პერიპეტიები და დასასრული. რომანის ამ სტრუქტურაში მოაზრება მკაცრად იყო განსაზღვრული მათი ავტორების მიერ. გოდფრუა, რომანის დამამთავრებელი, გარკვევით წერს: „ბაგონებო, თუ კიდე მეგს ვიტყვი, გადაეცდები ჩემი სიუჟეტის მსვლელობას. ამიტომ ვასრულებ ჩემს შრომას; აქ მთავრდება ამბავი. მწერალმა გოდფრუა დე ლეინიმ დაასრულა ურმის რაინდი. ნურვინ გაკილავს მას იმის გამო, რომ კრეტიენის შრომა გააგრძელა, რადგან მან ეს გააკეთა კურთხევით თვითონ კრეტიენისა, რომელმაც დაიწყო ეს ნაწარმოები. იგია პასუხისმგებელი ყველაფრისა, რაც ხდება ლანსელოტის გყვეობის მომენტიდან, ანუ რომანის ბოლომდე. არის რა ყველაფერი დასრულებული, მას არაფრის მიმატება, არც არაფრის მოკლება აღარ სურს ამბისათვის ზიანის მიყენების შიშით“.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> ვიმოწმებთ A. Foulet-K.P. Uitti –ს გამოცემის (Paris: Bordas, 1989) თანამედროვე ფრანგულზე გადამუშავებულ ვარიანტს ინტერნეტის საშუალებით – <http://www.princeton.edu/~lancelot/translation.html> – სტრიქონები 7120-7134:

Seigneurs, si j' en disais davantage,  
Je dépasserais l'étendue de mon sujet,

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურა ვერ იგუებს „ინდო-ხაგაელთა ამბავს“. ამ დასკვნას კიდევ დაზუსტება სჭირდება: „ინდო-ხაგაელთა ამბავი“ არ არის *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის ნაწილი. პოემის *სიუჟეტი* მთავრდება არაბეთში თინათინისა და ავთანდილის ქორწილით. ამბის შემდგომი განვითარება, შემდგომი მოქმედება *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურით არ მოიაზრება. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველის მიერ ბოლოსიგყვაში არ თქმულიყო, რომ ინდოეთში გმირები ბელნიერად დაქორწინდნენ და გამეფდნენ. შესაბამისი სტრიქონები პოემის ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებშიც მოიპოვება:

გარიელს და ცოლსა მისსა მიჰხვდა მათი საწადელი  
შვიდი გახტი სახელმწიფო, საშეებელი გაუცდელი.

მათ პატიეთა დააეიწყებს ლხინი ესე აწინდელი,

ყოლა ლხინთა ვერ იამებს კაცი ჰირთა გარდუხდელი (1578).

ამის თქმა მოსალოდნელი იყო, მაგრამ ამისათვის სიუჟეტის ახალი რკალის გახსნა *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურით გამორიცხულია.

სიუჟეტის განვითარების დასრულების შემდეგ ამგვარი ბოლოსიგყვა საეხებით მოსალოდნელია ნარატიული სტილისათვის. ამგვარი მოდელი შეინიშნება ქართული ზღაპრის სტრუქტურაშიც (რა თქმა უნდა, პარალელურად იმ სხვა მოდელისა, როდესაც ძირითადი სიუჟეტური რკალის დახურვით, ბოლოსიგყვის გარეშე თავდება ზღაპარი). მიუთითებ მხოლოდ ერთ გიპურ მაგალითზე:

ქართული ზღაპარი „დედაბრის შვილი“ დეტალურად მოგვითხრობს, თუ როგორ ეხმარება დედაბრის შვილი ხელმწიფის შვილს ცხრა დევ ძმის ერთადერთი დის ცოლად შერთვაში: როგორ სახიფათო გზას არ გაივლის, ვის არ

---

C' est pourquoi je vais mettre un terme à mon travail;

Ici même s' arrête le récit.

Godefroi de Leigni, le clerc,

A terminé LA CHARRETTE;

Que nul ne songe à le blâmer

S' il a continué Chrétien,

Car il l' a fait avec l' approbation

De Chrétien, qui commença l' oeuvre:

Lui est responsable de tout ce qui suit

Le moment où Lancelot fut emmuré,

C' est-à-dire jusque à la fin du conte.

Voilà son oeuvre à lui'; il ne veut rien y ajouter,

Ni retrancher, par crainte d' endommager le conte.

დაემეგობრება, რა სიძნელეებს არ გადალახავს. ყველაფერი დაწვრილებითაა მოთხრობილი. სიუჟეტი იხურება ამგვარი დეტალური მბობით: დედაბრის შვილი დათქმულ დროს მიიყვანს დევკაეიანის გაგაცეხულ დას ცხრა დევთან და იქ მძევლად დატოვებულ ხელმწიფის შვილს შერთავს: „მიიწურა დედაბრის შვილის მისვლის დროც, მიიწურა იმათი გზაც, დევები ძლივს ელოდნენ დაღამებას, რომ დაეგლიჯათ ხელმწიფის შვილი ნაწილ-ნაწილ. ხელმწიფის შვილი კი იჯდა და გასცქეროდა გზას, სად და როდის გამოჩნდება დედაბრის შვილიო. ბოლოს გამოჩნდნენ. წინ დედაბრის შვილი მოდიოდა, უკან ექვსი უცხო მოჰყვებოდა (გზაში შეძენილი მეგობრები – ე. ხ.) და მოჰყავდათ ქალები. მოჰგვარეს ხელმწიფის შვილს მმეთუნახავი. გააჩაღეს დევებმა ქორწილი, მოხადეს ასკოიანებს“. სიუჟეტის ამგვარ დახურვას მოსდევს შემდგომი ამბის მოკლედ, სიუჟეტის გაგრძელების გარეშე მბობა – ბოლოსიგყვა იმაზე, თუ როგორ დაბრუნდნენ გმირები ხელმწიფესთან და როგორ გამეფდა ხელმწიფის შვილი: „ქორწილის შემდეგ გასწიეს ხელმწიფესთან, აქაც გადაიხადეს ლხინი და იცხოვრეს ყველამ ტკბილად. მალე ხელმწიფის შვილი ხელმწიფედ გახდა; დედაბრის შვილი თავის ვეზირად გაიხადა და სხვებიც უფროსებად, ზოგი რისა და ზოგი რისა. ჭირი იქა, ლხინი აქა“ (768, გვ. 158).

ზღაპრის სიუჟეტს ასე კონკრეტულად იმის დასადასტურებლად ვიმოწმებ, რომ, საზოგადოდ, ეპიკური თხრობის სტილის ისეთი მოდელიც არსებობს, რომელშიც ნარატიული სივრცის დახურვის შემდეგ, სიუჟეტის განვითარების გარეშე რამდენიმე სიგყვით ითქმება გმირთა შემდგომ კეთილ ბედზე, რაც თავისებური ბოლოსიგყვაა. არც ისაა შემთხვევითი, რომ ჩვენ ამის საილუსტრაციოდ ქართული ხალხური ზღაპარი მოვიხმეთ. *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტში უთუოდ იგრძნობა ქართული ზღაპრის გავლენის კვალიც. გავიხსენოთ თუნდაც დევების ქვაბში გარიელის მომლოდინე ასმათის მიერ ავთანდილის დამალვა. ეს ხომ ქართული ზღაპრის სიუჟეტური რეალია (იხ. 111, გვ. 212-214) : დევების გამოქვაბულში დამხვდური ქალი სტუმრად მისულ კაცს მალაღეს, სანამ დევს არ დაითანხმებს, სტუმარს არაფერს ვაწვებო. უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ დაკარგვა-ძებნა-მიგნების სქემა რუსთველის პოემაში ხალხური ზღაპრის მოდელზეა აგებული. ქართული ზღაპრით ამბის გასაგებად სახიფათო გზაზე სამი ძმა მიდის. უფროსი ამოად ეძებს, შუათანაც უნაყოფოდ ბრუნდება. უმცროსი ძმის მოგზაურობაა წარმატებული. *ვეფხისტყაოსნითაც* სამმა ძმობილმა ცალ-ცალკე ეძებეს დაკარგული ნესტანი. მხოლოდ მესამემ – უმცროსმა იპოვა და ეს

მისი, ავთანდილის უმცროსობა რუსთველმა სწორედ მაშინ დააფიქსირა, როცა გმირმა სანატრელ კვალს მიაგნო (294, გვ. 134). პირველი სიგყეები, რომლითაც გულანშაროდან წამოსული ავთანდილი თავის ძმობილებს შეეხმინა, ასეთი იყო:

დაწერა: "ფრიღონ, მაღალო, სვე-სრულო, მეფეთ-მეფეო,  
ლომისა მსგავსო ძალ-გულად, მზეო შუქ-მოიეფეო,  
მოვლენილო და მორჭმულო, მგერთა სისხლისა მრქეფეო,  
უმცროსმან ძმამან შორი-შორ სალამი დავიყუეფეო! (1318)

ისევე პირველ სიგყევას დაუბრუნდეთ: რუსთველი სიუეეგის განვითარებას არაბეთში შეყვარებულ წყვილთა შეუღლებით ასრულებს. ამის შემდეგ სიუეეგის ისევე გაგრძელებას ეწინააღმდეგება საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურა. *ვეფხისტყაოსნის* ამ ძირითადი გექსტოლოგიური პრობლემის მხატვრული სტრუქტურის ანალიზით გადაჭრა კი ფილოლოგიური კვლევის მეთოდურად ერთადერთი გამართლებული პოზიციანაა.

### III. ალამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში და რენესანსული ესთეტიკა (*პაულ კრისტელერის „რენესანსული ამროვნება“ და ალექსეი ლოსკინის „ალროპინების ესთეტიკა“*)

საყოველთაოდ ცნობილია რენესანსის ეპოქის მიღწევები პოეზიასა და ლიტერატურაში, ფერწერასა და სკულპტურაში, ისტორიოგრაფიასა და პოლიტიკურ ამროვნებაში, ბუნების მეცნიერებებში. ამ ეპოქამ ახალი სიგყვა თქვა კაცობრიობის ამროვნების განვითარებაში და გადამწყვეტი როლი შეასრულა თანამედროვე ადამიანის ფორმირებაში.

მისი წვლილი და მნიშვნელობა ხელოვნებისა და მეცნიერების ცალკეულ დარგთა განვითარებაში მრავალმხრივი შესწავლის საგანია. სპეციფიკური კვლევის ობიექტია საკუთრივ რენესანსულის პრობლემა, ანუ სამოგადოდ რენესანსული ამროვნების თავისებურებისა და თავისთავადობის, რენესანსული მსოფლმეგრძნების, მისი წყაროებისა და მისი მეობის საკითხი. XX საუკუნის II ნახევრის ფილოსოფიურ მეცნიერებაში ამ საკითხის კვლევისას გონის მიმცემად ითვლება ერნსტ კასირერის, პაულ კრისტელერის, ეტიენ ჟილსონის, ბრუნო ნარდისა და სხვათა შრომები. ევროპული რენესანსის სწორედ ეს ასპექტი არის ფართო განხილვის საგანი ცნობილი რუსი მეცნიერის,

ფილოსოფიის ისტორიის ცნობილი მკვლევარის ალექსეი ლოსევის მონოგრაფიაში „აღორძინების ესთეტიკა“ (მოსკოვი, 1978).

ა. ლოსევი მსოფლიო ფილოსოფიური აზროვნების დიდი მკვლევარია. ამას ადასტურებს მისი 400-მდე მეცნიერული გამოკვლევიდან რამდენიმე სახელწოდების დასახელება: „სახელის ფილოსოფია“ (388), „მუსიკა როგორც ლოგიკის საგანი“ (389), „პლოტინის რიცხვის დიალექტიკა“ (390), „რიხარდ ვაგნერის პრობლემა წარსულში და აწმყომში“ (391), „ენის ნიშანთა თეორიის აქსიომატიკა“ (392), „სიმბოლოს პრობლემა და რეალისტური ხელოვნება“ (393), „ისტორიის ანტიკური ფილოსოფია“ (394), „აღორძინების ესთეტიკა“ (395), „ელინისტურ-რომაული ესთეტიკა“ (396), შვიდგომეული „ანტიკური ესთეტიკის ისტორია“ (397).

ა. ლოსევის წიგნში „აღორძინების ესთეტიკა“ ესთეტიკის ცნება არ არის ვიწროდ, სპეციფიკურად გააზრებული და არ გულისხმობს მოძღვრებას მხოლოდ მშვენიერების, ან კიდევ სინამდვილის მხატვრულად ასახვის კანონების შესახებ. აღორძინების ესთეტიკაში ა. ლოსევი აერთიანებს რენესანსის ეპოქის მსოფლმეგრძნებას, რენესანსულ აზროვნებას საზოგადოდ. ამიტომ, რომ ნაშრომი რენესანსის ეპოქის ფორმირების, განვითარების და დასრულების ისტორიულ ჭრილშია მოაზრებული: პროტორენესანსი XIII საუკუნის და მომზადება რენესანსისა XIV საუკუნეში, აღრინდელი აღორძინება, მაღალი რენესანსი, გვიანდელი აღორძინება, რენესანსის ესთეტიკის დაშლა (XV - XVI საუკუნეებში) და რენესანსული ესთეტიკის სიკვდილი. თითოეული მონაკვეთი რენესანსული აზროვნების განვითარების ამ ხანგრძლივი ეპოქისა განხილულია მრავალმხრივად. ცალკე ქვეთავებადაა გამოყოფილი ბემომითითებულ ზოგიერთ მონაკვეთში აღორძინების ფილოსოფია, მეცნიერება, რელიგია, ხელოვნება და ლიტერატურა. ზოგიერთ შემთხვევაში კონკრეტულადაა შესწავლილი ცალკეული მაგისტრალური ფილოსოფიური მიმართულებანი: პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი; იდეალიზმი და მატერიალიზმი; XVI საუკუნის იტალიური პანთეიზმი. საგანგებო კვლევის საგანია აღორძინების რამდენიმე უდიდესი წარმომადგენლის აზროვნება. ესენია - ლეონ ბაგისტა ალბერტი, ნიკოლოზ კუზანელი, ლორენცო ვალა, პიეტრო პომპონაცი, სანდრო ბოტიჩელი, ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო, ფრენსის ბეკონი, ალბრეხტ დიურერი, მაგიას გრიუნევალდი, სავონაროლა. თემატიკის ფართო მასშტაბით ხელვა ა. ლოსევს არც ერთხელ არ აცდენს თავის საკვლევ ობიექტს. იგი ყველა შემთხვევაში იკვლევს



რენესანსის ესთეტიკას ფართო გაგებით, აღორძინების მსოფლმეგრძნებას, მის ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ საფუძველს.

რენესანსი კაცობრიობის მეხსიერებაში დარჩა კეთილშობილური სულის ეპოქად, რომელიც მოკრძალებითა და პატივისცემით ეპყრობოდა როგორც ანტიკურობას, ასევე შუასაუკუნეებს და მაინც არ თვლიდა სავალდებულოდ არც ანტიკის და არც შუასაუკუნეების სუბსტანციურ აღიარებას. ამიგომაც იყო იგი ასეთივე პატივისცემით გამსჭვალული მუსიკი მეცნიერებებისა და მაგერიალიზმის იმ განვითარების მიმართ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა საკუთრივ რენესანსის ეპოქაში (გვ. 101). რენესანსის მოღვაწეებს შეეძლოთ ყველაზე უფრო მაღალი, სულიერი, მოგჯერ თვით პლატონური იდეები შეეერთებინათ იმგვარ ცხოვრებისეულ, მსიარულ, ნელი თამაშის განწყობილებასთან, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ საერო და ამქვეყნიური (გვ. 50). ეს ორი განზომილება აღორძინების ესთეტიკური სულისა თითქმის ყველა შემთხვევაში გასდევს რენესანსულის ყოველ გამოვლინებას, რომელზეც ა. ლოსევი მიუთითებს (გვ. 53 - 65).

რენესანსი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური პერსონის განდიდებაა. სიახლე, რომელიც ამ ეპოქამ მოიგანა, სილამაზის პრიმატში, თანაც გრძნობითი სილამაზის პრიმატში მდგომარეობს. რენესანსის ესთეტიკური აზროვნება, თითქოსდა, პირველი იყო, რომელიც ადამიანურ თვალთახედვას ენდო: სუბიექტურ-გრძნობიერად აღქმული სურათი ჩათვალა არა ილუზიად, მხედველობით ცდუნებად ან მჭვრეტელობით ემპირიზმად, არამედ ნამდვილ, ჭეშმარიტად არსებულად. ენდო საკუთარ თვალთახედვას ანტიკური კოსმოლოგიისა და შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიის გარეშე: სამყარო ღმერთმა შექმნა; მაგრამ, მთავარი ის არის, რომ ლამაზია ეს ქვეყანა; რა უთვალავი ფერია ადამიანურ ცხოვრებაში, ადამიანური სახის ცოცხალ გამოხედვაში და ადამიანური სულის ჰარმონიაში.

ამქვეყნიური სილამაზის ამ რენესანსულ აღმოჩენაში არსებითია არა აღმოსაჩენი - ბუნება, არამედ აღმომჩენი - მხაგერული გრძნობა. აქ უკვე იმსხვრევა შუასაუკუნეობრივი ნილაბი და ჩვენს წინაშე წარმოდგება ახალი დროის შემოქმედი, რომელიც ქმნის თავის საკუთარ კანონებს. ასე რომ, რენესანსი ერთი მხრივ შეიძლება განიმარტოს როგორც სტიქიური თვითდამკვიდრება ადამიანური პიროვნებისა; მაგრამ ამავე დროს ხშირ შემთხვევაში ეს პროცესი არის არა სტიქიური, არამედ მძაფრი თვითდაფუძნება, თანაც იმის მეგრძნებით, რომ ასეთი აბსოლუტიზაცია შეუძლებელია. მხოლოდ ამ დასკვნამდე

შეიძლება მიიყვანოს რენესანსის მკვლევარი ჯორდანო ბრუნო პანთეიმმა, რომელშიც ადამიანი გათქეფილია კოსმიურში და ინდივიდი აღარ ასრულებს ძირითად როლს, და კოპერნიკის პელიოცენტრულმა სისტემამ, რომლითაც ადამიანი და მთელი მისი პლანეტა განიმარტება უსასრულო სამყაროს უმცირეს ნაწილაკად. ასე რომ, რენესანსულს აქვს მეორე განზომილება: ყველა დიდი მოაზროვნე მაღალი აღორძინებისა თვითდამკვიდრებადი ადამიანური პიროვნების სიღრმესთან ერთად თვით გრაფიზმამდე ამბლღებული სიმძაფრით გრძნობს ადამიანური სუბიექტის შეზღუდულობას და უმწეობას. ამის ყველაზე დიდ მაგალითებს იძლევა შექსპირი, რომელიც ამავე დროს წარმოადგენს ამგვარი აბსოლუტური ინდივიდუალიზმის შეუბრაღებელ კრიტიკასაც. ამგვარად, რენესანსული ინდივიდუალიზმი, ერთი მხრივ, ფლობს ბავშვური, ყმაწვილური ხასიათის ყველა ნიშანს. მას ახასიათებს უშუაღობა და გულუბრყვიღობა, რომელიც იყავს კატეგორიული დასკვნებისაგან. მეორე მხრივ, აღორძინების ესთეტიკას, ეფუძნება რა ადამიანურ პერსონას, ბრწყინვალედ ესმის ამგვარი აბსოლუტიზირებული სუბიექტის შეზღუდუღობა. მაშინ როცა, იგივე თვისება – ადამიანური სუბიექტის შეზღუდუღობის გაცნობიერება – უკვე აღარ ჩანს შემღგომი პერიოდის, ბურჟუაზიული სამოგადოების ესთეტიკაში. თავის თავის სტიქიურად დამამკვიდრებელი სუბიექტი რენესანსის ეპოქაში ჯერ კიდევ არ კარგავს გონებრივ ორიენტაციას, ჯერ კიდევ შეგნებული აქვს თავისი უსუსურობა კოსმოსისა და უსასრულო ცხოვრების წინაშე. ამაში მღგომარეობს მთელი ყმაწვილური სიღამაზე აღორძინების ესთეტიკისა.

ა. ლოსევის აზრით, ამგვარი სინთეზურად გააზრებული ესთეტიკის ფილოსოფიური საფუძველი არის ნეოპლატონიზმი, ხოლო აღორძინების ესთეტიკის ადგილი ნეოპლატონური ესთეტიკის საერთო სისტემაში ამგვარად შეიძლება იქნას დანახული: ანტიკური ნეოპლატონური ესთეტიკა კოსმოლოგიურია, შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონური ესთეტიკა კი – თეოლოგიური. რენესანსული ნეოპლატონიზმი არ კმაყოფიღდება არც ანტიკური პოღითეიზმით, არც შუასაუკუნეობრივი მონოთეიზმით. მას საერთო აქვს ანტიკურ ნეოპლატონიზმთან – ცდიღობს გაამართღოს, აამაღღოს და წარმოაჩინოს აღმაგებუღება მაგერიაღური ყოფისა და ამისთვის იყენებს ანტიკური ნეოპლატონიზმის, პლატონისა და პროკღეს, იღეაღისღურ კატეგორიებს. მას აქვს საერთო შუასაუკუნეობრივ ნეოპლატონიზმთანაც – კულღი თვითმყოფადი და უნივერსაღური

პიროვნებისა, რომელიც არ დაიყვანება ბუნებრივ და მაგერიალურ მოცემულობებზე. მაგრამ უმთაერესი რენესანსულ ესთეტიკაში არის იმგვარი პიროვნება, რომელიც აბსოლუტურია არა ზეციურ, არამედ თავის წმინდა ადამიანურ არსებობაში. ანტიკური მოდელების თანახმად, ინდივიდუალური ადამიანი მოიაზრება მხოლოდ და მხოლოდ მაგერიალურად, ბუნებრივად, ხორციელად. შუასაუკუნეობრივი მოდელების თანახმად, იგი მოიაზრებს თავის თავს როგორც პიროვნებას, თანაც უსასრულოდ მიზანდასახულს საკუთარი თავის აბსოლუტიზაციის ამ ამაყ ინდივიდუალიზმში. ამის გამო რენესანსული ესთეტიკა არ არის არც კოსმოლოგიური და არც თეოლოგიური. იგი ანთროპოცენტრულია. ამას ისიც უნდა დავმაგოს, რომ აღორძინების ანთროპოცენტრიზმში გამოირჩევა არგისტული ხასიათით. რენესანსული ადამიანი მოიაზრებდა თავის თავს უპირველეს ყოვლისა შემოქმედად და მხატვრად, მსგავსად იმ აბსოლუტისა, რომლის შექმნილადაც წარმოიდგენდა საკუთარ თავს (გვ. 93 - 94).

უკანასკნელი ათეული წლების მანძილზე აღორძინების ეპოქის გაგებაში ბევრი რამ შეიცვალა. ა. ლოსევის წიგნი მხარს უჭერს ამ ახალ პოზიციებს. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია რენესანსის ამროვნების შუა საუკუნეებთან მიმართების საკითხი. ძველი დროის საუნივერსიტეტო პრაქტიკა შუა საუკუნეებსა და რენესანს ერთმანეთს მკვეთრად უპირისპირებდა. მიჩნეული იყო, რომ შუა საუკუნეები სასულიერო დოგმატიკის ბაგონობაა, მეცნიერებისა და ხელოვნების განუვითარებლობა, მისტიკა და ბნელეთია; მაშინ როცა რენესანსი ამ შუასაუკუნეობრივ ბნელეთს მკვეთრად ემიჯნება და, ნათელ ანტიკურობაზე დაყრდნობით, კაცობრიობას თავისუფალ და ამქვეყნიურ ფილოსოფიას შესთავაზებს. ა. ლოსევის დასკვნით, ეს კონცეფცია თავისი აბსტრაქტული კატეგორიებიდან ზოგიერთ მათგანში შეიძლება სწორი იყოს, მაგრამ დღეისათვის მდგომარეობა ცოცხალი უფრო რთულად ჩანს და ევროპაში შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე მკვეთრი გადასვლის ამ აბსტრაქტული სქემის გამეორება უკვე დიდი ხანია შეუძლებელია (გვ. 13). ა. ლოსევი იზიარებს იმ თვალსაზრისს, რომ აღორძინება, მსგავსად ყმაწვილისა, რომელიც უჯანყდება თავის მშობლებს და ეძებს მხარდაჭერას პაპებთან, მზად იყო დაევიწყებინა ყოველივე, რითაც შუა საუკუნეებიდან იყო დავალებული და გადაეჭარბებინა ანტიკურობის მნიშვნელობა (გვ. 40). ამავე დროს ა. ლოსევის ისიც აქვს შენიშნული, რომ მიუხედავად რენესანსული ესთეტიკის შუასაუკუნეობრივ ორთოდოქსიასთან კავშირისა, ეს

ორთოდოქსია მთელი აღორძინების ეპოქის განმავლობაში უცვლელი არ დარჩენილა. შუასაუკუნეობრივი გრადიცია რენესანსის ეპოქაში შეირყა მთელი თავისი სიღრმით და აღორძინების ხანის სულიერი რევოლუციის შემდეგ ველარასოდეს დადგა ფეხზე სრულყოფილი შუასაუკუნეობრივი დოქტრინის სახით (გვ. 65).

სიახლე აღორძინების ეპოქის ამროვნების შუასაუკუნეების სქოლასტიკასთან დამოკიდებულების საკითხში კარგად ჩანს რენესანსის ეპოქისათვის არისტოტელეს ფილოსოფიის მნიშვნელობის ახლებურად დანახვაში. აღორძინების მკვლევართა შორის გრადიციულად დამკვიდრებული იყო აზრი, რომ რენესანსის ეპოქის ფილოსოფია იყო არისტოტელესთან ბრძოლა, რომ ნეოპლატონიზმში აღორძინების ამროვნებაში მკვეთრად უპირისპირდება და აძევებს არისტოტელეს. ამგვარი შეხედულება, როგორც ჩანს საფუძველს იღებს თვით აღორძინების ეპოქიდან: რენესანსის დიდი წარმომადგენლები, უმხედრდებოდნენ რა შუასაუკუნეების წარმომადგენლებს, გამოხატავდნენ თავიანთ გულისწყრომას შუასაუკუნეების ფილოსოფიის მთავარი ავტორიტეტის მისამართით. დღეისათვის რენესანსის მკვლევარნი მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ რეალური სურათი უფრო რთულია: ერთი მხრივ, ადრინდელი რენესანსის იმ წარმომადგენელთა თეოლოგია, რომლებსაც სქოლასტიკოსთა სახელით მოიხსენიებდნენ და მათ ფილოსოფიას არისტოტელიანურად თვლიდნენ, როგორც გამოირკვა, ფართოდ ეყრდნობა ნეოპლატონიზმსაც. მეორე მხრივ, რენესანსის ეპოქის ცნობილი წარმომადგენლები, რომლებიც პლატონური ფილოსოფიის პოზიციებიდან ილაშქრებდნენ შუასაუკუნეობრივი არისტოტელეს წინააღმდეგ, დაფუძნებულნი აღმოჩნდნენ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე. ითვალისწინებს რა ამ ახლებურ დამოკიდებულებას არისტოტელიზმისადმი, ა. ლოსევი საგანგებოდ ჩერდება იმ დამსახურებაზე, რაც არისტიტელეს ფილოსოფიას კერძოდ მის ეთიკურ და ლოგიკურ გრაქტაგებს, მიუძღვის რენესანსის ეპოქის ამროვნების ფორმირებაში (გვ. 44-45).

ა. ლოსევის მონოგრაფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ქართული რენესანსის საკითხს. ა. ლოსევი დაწვრილებით მიმოიხილავს და ეყრდნობა შალვა ნუსუბიძის თეორიებს აღმოსავლური რენესანსის და არეოპაგიტიკის პრობლემებზე. იზიარებს ამ თეორიების სამ ძირითად თემის: 1. აღმოსავლურ-დასავლური რენესანსის საფუძველად მიიჩნევს ანტიკური ნეოპლატონიზმის შემდგომ გადამუშავებას – არეოპაგიტიკას. 2. აღიარებს გვიანდელი შუასაუკუნეების

ქართველ მოაზროვნეთა პრიორიტეტს დასაველეთ ევროპის წინაშე არეოპაგიტული იდეების ქადაგებაში. 3. სარწმუნოდ თელის ფსევდო დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციას. ამასთან ერთად უაღრესად მნიშვნელოვნადაა მიჩნეული ქართველ მკვლევართა ღვაწლი დასაველური რენესანსის ძირეული პრობლემების კვლევის საქმეში. შ. ნუცუბიძის უზარმაზარი დამსახურება ის არის, – წერს ა. ლოსევი, – „რომ მან უაღრესად ენერგიულად და რეალური ფაქტების მომარჯვებით დაასაბუთა აღმოსაველეთის გავლენა დასაველეთზე, დასაველური რენესანსის საწყის ეტაპზე“. (გვ. 27). „ქართული ალორძინების მკვლევარებმა დაასაბუთეს, – განავრძობს მეცნიერი, – რომ ქართველი მოაზროვნეები იყვნენ მოთავენი ნეოპლატონური და არეოპაგიტული რენესანსისა ევროპაში, რომ მათ ამ თვალსაზრისით უთუოდ ეკუთვნით პრიორიტეტი, და რომ ამ შემთხვევაში მათ რამდენიმე საუკუნით გაუსწრეს დასაველეთ ევროპას. ამაზე კამათი შეუძლებელია“ (გვ. 37). „მაღვა ნუცუბიძესთან ერთად, – წერს სხვა ადგილას ა. ლოსევი, – არეოპაგიტიკის ავტორად პეტრე იბერის გამოცხადება ჩვენს სავსებით სარწმუნოდ მიგვაჩნია“ (გვ. 23).

ამასთან ერთად, ა. ლოსევი, ფიქრობ, სავსებით სწორ პოზიციამზე ღვას, როდესაც არ ეთანხმება არეოპაგიტიკის და XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიის შეფასებაში ზოგიერთი მკვლევარის თვალსაზრისს: 1. ა. ლოსევის აზრით, შ. ნუცუბიძე ცდება, როდესაც ნეოპლატონიზმსა და არეოპაგიტიკას თელის ერეტიკულ და ანგისაექლესიო მოძღვრებად. ა. ლოსევის აზრით, არეოპაგიტული მისტიკა ზოგჯერ მართლაც ეღვა ოფიციალურ ღვთისმეტყველებას ოპოზიციამში, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ არეოპაგიტიკაში შეღის არა მხოლოდ მისტიკური თხზულებანი, არამედ წმინდა საექლესიო ორთოდოქსიის გრაქტაგებიც (გვ. 25). ასევე არ არის სწორი ევროპული რენესანსის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულ ერესად მიჩნევა, თუმცა იგი ზოგიერთ შემთხვევაში მართლაც იყო განსაკუთრებული გიპის ქრისტიანობა, ხოლო ზოგჯერ სავსებით დამორებული ქრისტიანობისაგან. ამ თვალსაზრისით დასაველურ რენესანსს ახასიათებს გაუგებარი სიჭრელე. საკმარისია დავასახელოთ რენესანსის სამი ღიდი წარმომადგენელი, სამივე ნეოპლატონიკოსი: პაპის კარღინალი ნიკოლოზ კუმანელი, ჭემმარიგად საერო ფილოსოფოსი მარსილიო ფიჩინო და ერეტიკოსად შერაცხული და კოცონზე დამწვარი ჯორღანო ბრუნო (გვ. 28). 2. ა. ლოსევის მითითებით, ანგისგორიზმია იოანე პეტრიწის შემოქმედებაში მაგერიალისტურ-ათეისტური

ელემენტების ძიება და მისი შემოქმედების წარმართულ, ერეტიკულ ან პანთეისტურ ხასიათზე ლაპარაკი. ამ შემთხვევაში იგი მხარს უჭერს ქართული მეცნიერების მოსე გოგიბერიძისა და კორნელი კეკელიძის თვალსაზრისს, რომლებიც იოანე პეტრიწის ფილოსოფიას ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე განმარტავენ (გვ. 33). 3. ა. ლოსევი ილაშქრებს შ. ნუცუბიძის ცდის წინააღმდეგ, გამოვლენილ იქნას რუსთველის შემოქმედებაში თავისებური მაგერიალიზმის ელემენტები და ამ გზით გამოცხადდეს იგი ერეტიკოსად, რათა დასავლური რენესანსის სათავეში მოექცეს. მისი შენიშვნით, რუსთველის შემოქმედებაში არ ჩანს მაგერიალიზმი და იგი არ ყოფილა არავითარი ერეტიკოსი. საზოგადოდ მაგერიალიზმი და ათეიზმი, როგორც მეტ-ნაკლებად ანგარიშგასაწევი ფილოსოფია, ამ დროისათვის დასავლურ რენესანსში არ არსებობდა (გვ. 31).

რენესანსის ეპოქასთან დაკავშირებული პრობლემატიკის განხილვა დღეისათვის მრავალი პოზიციიდან ხდება. ამიგომაა, რომ თითოეულ საკითხზე სამეცნიერო ლიგერაგურაში აზრთა სხვადასხვაობაა. ბუნებრივია ა. ლოსევის მონოგრაფიაშიც, რომელიც კარდინალურ პრობლემებს ასეთი სისრულით იხილავს, არის საკამათო დებულებებიც. წინამდებარე ნაშრომის სპეციფიკიდან გამომდინარე, ყურადღებას გაეამახვილებ ორიოდე საკითხზე:

1. ა. ლოსევის მონოგრაფიაში გაზიარებულია აღმოსავლური რენესანსის თეორია, რომელიც საფუძველს იღებს შ. ნუცუბიძის წიგნიდან „რუსთველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (1947 წ.), ხოლო მთავრდება ნ. კონრადის თეორიით და ვ. ეირმუნსკის გამოკვლევით შუა აზიურ, კერძოდ უზბეკურ, რენესანსზე. ა. ლოსევის მითითებით, ნ. კონრადმა გააკეთა ყველაფერი იმისათვის, რომ ჩვენ გვეჩონდეს სრული უფლება და ვისაუბროთ ჩინურ აღორძინებაზე ჯერ კიდევ VII–VIII საუკუნეებში (გვ. 17). თავის მხრივ ა. ლოსევი იწონებს ნ. კონრადის პოზიციას, რომელსაც აღორძინების ცნება ესმის ფართოდ და საჭიროდ თვლის მის ერთგვაროვნებას ყველა ქვეყანაში. ამრიგად, ასკენის ა. ლოსევი ნ. კონრადის კვალდაკვალ, აღორძინებას მისთვის დამახასიათებელი ადამიანის ავტონომიით და აგრეთვე მოძღვრებით ადამიანის თვითმყოფადი და ბუნებრივი არსის თაობაზე ადგილი ჰქონდა არა მარტო ევროპაში, არამედ ჩინეთშიც თანაც უფრო ადრე, ვიდრე ევროპაში (გვ. 17). მიუხედავად მთელი იმ მიმზიდველობისა, რაც აღმოსავლური რენესანსის თეორიას გააჩნია (აღმოსავლეთის პრიოპიეტეტი ევროპის მიმართ, ეროვნული კულტურების

რენესანსის იდეა), ვფიქრობ, წმინდა მეცნიერული პოზიციიდან საჭიროა შემდეგ გარემოებებს მიექცეს ყურადღება:

რენესანსს, როგორც ეპოქას და მსოფლშეგვრძნებას, აქვს თავისი სპეციფიკური ნიშნები, რომელთაგან ზოგიერთი არსებითია: ქრისტიანული აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე თანდათანობით და სტიქიურად ხდება ეჭვის შეტანა შუასაუკუნეობრივ თვალსაზრისში ადამიანის არსზე (ადამიანის ამქვეყნიური ყოფის მიჩნევა ძირითადად მხოლოდ იმქვეყნიური, საუკუნო სულიერი ცხოვრების მოსამზადებელ ეტაპად) და ამქვეყნიური, მიწიერი, ხორციელი არსებობის ფასეულობათა რეალობად მიჩნევა. ეპოქა, რომელიც ამ იმპულსით იწყება და შუასაუკუნეების ადამიანს ახალი ღროის, თანამედროვე ეპოქის მიჯნამდე მიიყვანს, სპეციფიკურია სააზროვნო წყაროებითაც: ქრისტიანული თეოლოგიის განვითარების მაღალი დონე, ანტიკური, ბერძნულ-რომაული, ფილოსოფიურ-ეთიკური იდეალი. უფრო კონკრეტულად, როგორც სპეციალური გამოკვლევები და მათ შორის ა. ლოსევის მონოგრაფია ცხადყოფს, რენესანსის აღრეული ეტაპის ფილოსოფიას ახასიათებს ადამიანის პრივილეგიასა და ღირსებაზე ქრისტიანული ესთეტიკური იდეალის ცალკეული მომენტების შერწყმა (ან გადასინჯვა) ფართო გაგებით პლატონიზმის (ანტიკური პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი, არეოპაგიტიკა, ავგუსტინიზმი) და არისტოტელიანიზმის (ბერძნული არისტოტელიზმი, არაბული არისტოტელიზმი, შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკა) კამათითა თუ სიმჟონიით ჭეშმარიტებად მიჩნეულ პოსტულატებთან.

რა თქმა უნდა, ფართო გაგებით აღორძინებაა კულტურისა და ლიტერატურის დაწინაურება საზოგადოდ ყველა ქვეყანაში; მით უმეტეს თუ იგი ადამიანის ამქვეყნიური, საერო იდეალის პრიმაგით ხასიათდება. ამ ფართო მნიშვნელობით გამართლებულია საუბარი ჩინურ და ირანულ აღორძინებაზე, ბიზანტიურ და მუსლიმანურ რენესანსზე. მაგრამ სპეციფიკური გააზრებით, რენესანსი შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ იმ გიპის აზროვნებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIV-XVI საუკუნეების ევროპაში. მართალია, კულტურული აღორძინება სხვადასხვა ქვეყანაში სხვადასხვაგვარი იყო და არ არის საჭირო ყველა შემთხვევაში მათი ერთგვაროვნების ძიება, მაგრამ ამავე დროს იყო გარკვეული ეპოქა ქრისტიანული აზროვნების განვითარებისა, რომელმაც სხვადასხვა ქვეყანაში ერთი გიპის აზროვნების მოდელი მოიგანა და სწორედ მას ეწოდა რენესანსი: იტალიური რენესანსი, ფრანგული რენესანსი, საზოგადოდ ევროპული რენესანსი. ამიგომაც, მეცნიერული თვალსაზრისით,

არ იქნება ზუსტი ამ ცნების იმ ქვეყანათა კულტურული დაწინაურების მიმართ გამოყენება, რომლებიც აღორძინების ამ სპეციფიკურ ტიპს არ ემსგავსებიან. წინააღმდეგ შემთხვევაში ეს ტერმინი აღარ გამოდგება იმ სპეციფიკურობაზე მისათითებლად, რაც მას აშკარად აქვს.

ამგვარი აღრევის კარგი მაგალითია რუსთველის დაკავშირება აღმოსავლურ რენესანსთან. აღმოსავლური რენესანსის თეორიით, რუსთველის აზროვნება ისტორიულად, კონკრეტულად ცნობილი რენესანსული ეპოქის აზროვნებისაგან განსხვავებით, დაუკავშირდა აღმოსავლურ რენესანსს და მოექცა ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის და ნაფოის რიგში. ამით კი რუსთველის მსოფლმხედველობა დაშორდა ევროპულ რენესანსს და მიჩნეულ იქნა აღმოსავლურ მოვლენად, რაც მცდარ წარმოდგენას იძლევა რუსთველის შემოქმედებაზე საზოგადოდ<sup>1</sup>.

2. უფრო დაწვრილებით გვინდა შევჩერდეთ მეორე საკითხზე.

ა. ლოსევის დასკვნით, აღორძინების ესთეტიკის საფუძველი, ის მოძღვრება, რასაც ეყრდნობოდა აღორძინების ესთეტიკა თავიდან ბოლომდე, არის პლატონიზმი და ნეოპლატონიზმი. მხოლოდ იგი განსხვავდება ანტიკური და შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონიზმისაგან თავისი ჰუმანისტური და საერო ხასიათით. ასე რომ, აღორძინების ესთეტიკა არის ჰუმანისტური ნეოპლატონიზმი<sup>2</sup>.

მართლაც, პლატონიზმი რენესანსული აზროვნების ერთი ძირითადი ფილოსოფიური მიმდინარეობა იყო. მას ძალზე დიდი გავლენა ჰქონდა რენესანსულ ლიტერატურაზე. რენესანსული პლატონიზმი, როგორც ფილოსოფია, იყო უაღრესად ღრმა მოძღვრება როგორც იდეების სიმდიდრით, ასევე თავისი მიმდევრების ფილოსოფიური პროდუქციით. მაგრამ პლატონიზმი არ იყო ერთადერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა ევროპული აღორძინების ეპოქისა. აქედან გამომდინარე, რენესანსული აზროვნება და ხელოვნება არ შეიძლებოდა დაფუძნებულიყო მხოლოდ და ყველა შემთხვევაში პლატონიზმზე. აკი სავსებით სამართლიანად შენიშნავს თავისი მონოგრაფიის სხვადასხვა მონაკვეთში ა. ლოსევი, რომ რენესანსი მაინც გარდამავალი ეპოქაა და მასში ერთმანეთის საწინააღმდეგო ელემენტების

---

<sup>1</sup> ამ საკითხზე უფრო კონკრეტულადაა საუბარი ქვეთავში - „რუსთველის მსოფლმხედველობა და შუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესი“.

<sup>2</sup> ა. ლოსევის ამ თვალსაზრისის მიმოხილვა იხილეთ მ. მახარაძის მონოგრაფიაში - 151, გვ. 49-58.



არსებობაა საგულეებელი (გვ. 160); რომ რენესანსში ერთმანეთთანაა შერწყმული არეოპაგიტიკა და არისტოტელიზმი (გვ. 29); რომ რენესანსულმა ესთეტიკამ დიდი ენთუზიაზმით გამოიყენა თავისი მიზნებისათვის არსებითად ყველაფერი დადებითი, რაც იშვიათად იუდაისტურ, ქრისტიანულ და მუსლიმანურ თეოლოგიაში, უარყო რა ამავე დროს ყოველივე სპეციფიკური და აბსოლუტური ამ რელიგიებისა (გვ. 96); და რომ აღორძინების ესთეტიკა დიდ პატივს სცემდა შუასაუკუნეობრივ მემკვიდრეობას (გვ. 29, 96).

ევროპული აღორძინება უაღრესად ხანგრძლივ ეპოქას მოიცავდა. ხანგრძლივი იყო ეს ეპოქა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი გრძელდებოდა სულ მცირე სამ საუკუნეს მაინც, არამედ თავისი გარდაცეხებით ამროვნების პროცესში: ადრინდელი რენესანსის ადამიანი თავისი ესთეტიკური კონცეფციით არსებითად შუასაუკუნეების მკვიდრია, მაშინ როცა რენესანსის ეპოქის დასასრულის ამროვნება უკვე ახალი, თანამედროვე დროის იდეალებს სახავს. რენესანსის ეპოქა წინააღმდეგობრივია არა მხოლოდ ქრონოლოგიური პოლუსებით. რენესანსული ესთეტიკა ერთმანეთის საწინააღმდეგო რელიგიურ შეხედულებებზე შენდებოდა – აღორძინების პროცესგანიშნულ, მარსილიო ფიჩინოსა და ნიკოლოზ კუმანელის კათოლიციზმი, ლუთერისა და კალვინის რეფორმატორული იდეები. სავსებით სწორია ა. ლოსევის შენიშვნა: აღორძინების ესთეტიკა უაღრესად მრავალგვარი და მრავალწახნაგოვანია, არ შეიძლება მისი მონოტონურად, ერთგვაროვნად, ერთსახოვნად მიჩნევა.

ბუნებრივია, მთელი ეს გასაოცარი სიჭრელე და მრავალგვარობა რელიგიური, ეთიკური, კოსმოლოგიური და სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებებისა ვერ დაეყრდნობოდა მხოლოდ ერთ ფილოსოფიურ მიმართულებას. ამ თვალსაზრისს ნათლად ადასტურებს ა. ლოსევის მონოგრაფია: ნეოპლატონიზმი არ ყოფილა ესთეტიკური მოძღვრების ერთადერთი ფორმა აღორძინების ეპოქისათვის. ამ ხანგრძლივი ეპოქის განმავლობაში ჩვენ ვხვდებით ელინისტური ამროვნების სხვადასხვა გიჟებს, ზოგჯერ უაღრესად პირდაპირსა და დაჯერებულს (გვ. 99). ა. ლოსევი თვლის, რომ რენესანსის ეპოქაში კონსერვატორულ არისტოტელიზმს ებრძვის უფრო ცოცხალი და მხიარული პლატონიზმი (გვ. 92). მაშასადამე, რენესანსული მსოფლშეგრძნება იქმნება სხვადასხვა ფილოსოფიურ მიმართულებათა ურთიერთობის, ბრძოლის საფუძველზე. პლატონურ და არისტოტელურ იდეებს შორის აღორძინების ეპოქაში არ იყო ყოველთვის ბრძოლა, იყო ცდა

მათი მორიგებისა. რენესანსის დიდი მოღვაწე არისტოტელიანელი პიეტრო პომპონაცი იყენებდა პლატონისგან ნაწერებს და ეკამათებოდა, ან ითვისებდა ზოგიერთ მათ იდეას (გვ. 359-362). ა. ლოსევის შენიშვნით, რენესანსული ესთეტიკის ფილოსოფიურ-თეორიულ ტიპს საფუძველი ეყრება XIII საუკუნის ფილოსოფიაში ე. წ. სქოლასტიკის წარმომადგენლებთან – თომა აკვინელთან, ბონავენტურასთან, ულრიხ სტრასბურგელთან (გვ. 103). თანამედროვე გამოკვლევების საფუძველზე კი თომა აკვინელის ფილოსოფია უნდა იქნეს მიჩნეული შუასაუკუნეობრივი არისტოტელესა და შუასაუკუნეობრივი ნეოპლატონიზმის, კერძოდ არეოპაგიტიკის, სიმფონიის ცდად. აღორძინების ხანის პლატონისგებიც კმაყოფილებით აღიარებენ მათი ფილოსოფიური აზროვნების ჩამოყალიბებაში შუასაუკუნეების სწავლულების და არისტოტელეს ფილოსოფიის გავლენას (მარსილიო ფიჩინო, პიკო დელა მირანდოლა). რენესანსული პლატონიზმის კიდევ სხვა წყაროებს წარმოადგენდა შუასაუკუნეობრივი მისტიციზმი და აეგუსტინიზმი. საზოგადოდ, ფილოსოფიის სწავლებას რენესანსის ეპოქაში თავიდან ბოლომდე არისტოტელიანელები წარმართავენ.

თელის რა რენესანსის ესთეტიკას ჰუმანისტურ ნეოპლატონიზმად, ამით ა. ლოსევი უკვე მიუთითებს, რომ აღორძინების ესთეტიკა ვერ დაეფუძნებოდა მხოლოდ ერთ ფილოსოფიურ მიმდინარეობას, თუნდაც ნეოპლატონიზმს ან პლატონიზმს. მაგრამ ხომ არ იქნება უმჯობესი ვიმსჯელოთ არა ე. წ. ჰუმანისტურ პლატონიზმზე, არამედ აღორძინების პერიოდში ჰუმანისტებისა და პლატონისტების იდეებსა და მოღვაწეობაზე ცალ-ცალკე. ფარავდა კი ერთმანეთს ჰუმანისტური და ნეოპლატონური იდეები? ვფიქრობ, ამ კითხვაზე არაორაზროვნად პასუხობს თვითონ ა. ლოსევი: „ზოგ შემთხვევასი ნეოპლატონიზმი და ჰუმანიზმი იყო ერთი მთლიანი; სხვა შემთხვევაში ისინი წარმოადგენდნენ რაღაც განსხვავებულს, მაგრამ მაინც თავსდებოდნენ ერთი ფილოსოფიური გააზრების ფარგლებში; მესამე შემთხვევაში ისინი ერთმანეთს არა მარტო მკვეთრად უპირისპირდებოდნენ, არამედ საზოგადოდ ვერ თავსდებოდნენ ერთად. ასე რომ, რენესანსის ესა თუ ის მოღვაწე რჩებოდა ნეოპლატონიკოსად და არ იყო ჰუმანისტი, ანდა პირიქით რჩებოდა ჰუმანისტად, მაგრამ აღარ იყო ნეოპლატონიკოსი“ (გვ. 108-109). ამგვარად, ვფიქრობ, რომ ამ შემთხვევაში ა. ლოსევის დეფინიცია არ უნდა იყოს ბუსტი, ჰუმანიზმი აღრინდელი რენესანსის ეპოქაში პლატონიზმისა და არისტოტელიანიზმის გვერდით დამოუკიდებელი მიმართულება იყო. ჰუმანისტურ

მოძრაობას გააჩნდა, უპირველეს ყოვლისა, ლიგერატურულ-კულტურული საფუძველი და ხასიათი და, აქედან გამომდინარე, ჰქონდა არაპირდაპირი, თუმცა ძლიერი გავლენა ალორძინების ეპოქის ფილოსოფიური აზროვნების განვითარებაზე. ჰუმანიზმი თავისთავად არ იყო დაყრდნობილი რომელიმე ერთ კონკრეტულ ფილოსოფიაზე, თუმცა აღრინდელი ჰუმანისტების მიზმიდევლ, მაგრამ ბუნდოვან წარმოდგენებს პლაგონისტები და არისტოტელიანელები ითვისებდნენ და გადაზრდიდნენ ხოლმე მეთოდური ხასიათის ფილოსოფიურ მჭვრეტელობაში (543, გვ. 138).

ჩემი აზრით, ეს უკანასკნელი პრობლემა უფრო მრავალმხრივად განხილული პაულ კრისტელერის მონოგრაფიაში „რენესანსული აზროვნება“ (543). პაულ კრისტელერი რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიის, ლიგერატურისა და ესთეტიკის ცნობილი მკვლევარია. საკმარისია დავასახელოთ მისი რამდენიმე ფართოდ ცნობილი გამოკვლევა: „კლასიკურობა და რენესანსული აზროვნება“ (540), „ნარკვევები რენესანსულ აზროვნებაზე და წერილები“ (542), „მარსილიო ფიჩინოს ფილოსოფია“ (538), „ადამიანის რენესანსული ფილოსოფია“ ე. კასირერთან და ი. რანდოლთან ერთად (491), „ნარკვევი რენესანსულ ფილოსოფიებზე“ ი. რანდოლთან ერთად (537), „ფლორენციული პლაგონიზმი და მისი კავშირი ჰუმანიზმთან და სქოლასტიკასთან“ (536), „ფილოსოფიური გრაქტაგი ბოლონიიდან მიძღვნილი გვიდო კავალკანტისადმი“ (541), „პეტრარკას «ავეროისტები»“ (539) და სხვ.

ნაშრომი, რომელსაც ჩვენ ამჯერად მიმოვიხილავთ – „რენესანსული აზროვნება“ (1961 წ.), პაულ კრისტელერის აღრინდელი წიგნის – „კლასიკურობა და რენესანსული აზროვნება“ (1955 წ.) – გადამოწმებული და გაფართოებული გამოცემაა. ეს უკანასკნელი შრომა პუბლიკაციაა ლექციების ციკლისა, რომელიც წაკითხული იყო კოლუმბიის უნივერსიტეტის ობერლინის კოლეჯში კლასიკური ფილოსოფიის განყოფილებაში. ამან განაპირობა წიგნის ხასიათიც. როგორც ავტორი მიუთითებს, თავისი ლექციების ძირითად ამოცანად იგი თვლიდა ეჩვენებინა კლასიკურ მეცნიერებათა და ანტიკური წყაროების გავლენა და ზემოქმედება რენესანსის ეპოქის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზროვნებაზე. ამ ტენდენციითაა დაწერილი „რენესანსული აზროვნების“ პირველი ოთხი თავი, რომელიც 1955 წელს გამოცემული ლექციების ციკლიდან გადმოვიდა ამ წიგნში ოდნავ შესწორებული სახით. ესენია „ჰუმანისტური მოძრაობა“, „არისტოტელიანური გრადიცია“, „რენესანსული პლაგონიზმი“ და „პაგანიზმი და ქრისტიანობა“. რენესანსულმა აზროვნებამ გარდა

ანტიკურის ზემოქმედებისა განიცადა საკუთრივ შუასაუკუნეების დიდი გაულენაც და ამროვნების ისტორიაში მოიგანა თავისი საკუთარი იდეებიც. სწორედ ამ მომენტების წარმოსაჩენად შეავსო პაულ კრისტელერმა თავისი წიგნი „რენესანსული ამროვნება“ ორი ახალი თავით: „ჰუმანიზმი და სქოლასტიკი იტალიურ რენესანსში“ და „ადამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში“. პირველი მათგანი ეძღვნება რენესანსული ჰუმანიზმისა და არისტოტელიანიზმის შუასაუკუნეობრივი წინამორბედების განხილვას. უკანასკნელი თავი კი მიზნად ისახავს წარმოაჩინოს რენესანსის ეპოქის მთავროვნეთა მიერ მოგანილი ახალი იდეები, რომლებიც თავს იყრიდა უპირატესად პლატონისგან ირგვლივ, და უჩვენოს მათი მომდინარეობა კლასიკური წყაროებიდან და ჩამოყალიბება ამროვნების ახალ, რენესანსულ მოდელებად.

ვფიქრობ, რომ პაულ კრისტელერის წიგნის ამ უკანასკნელ თავს განსაკუთრებული ინტერესით წაიკითხავს ქართველი მკითხველი, რამდენადაც მასში მოკლედ და ნათლადაა დახასიათებული ბევრი ისეთი მიმდინარეობა, რომელთა არსის სწორად გააზრება აუცილებელია XII-XIII საუკუნეების ქართული სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მკვლევართათვის. თქმა არ უნდა, რომ იმ ძირითადი მიმართულებების შესწავლა, რომლებიც განსამღვრავდნენ იტალიური ამროვნების განვითარებას აღრინდელი რენესანსის პერიოდში, რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის დამუშავებისას გიპოლოგიური თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია. ამთავითვე ჩანს, რომ *ვეფხისტყაოსანში* იგრძნობა და რუსთველის მსოფლმხედველობაში ყალიბდება ის ელემენტები, რაც რენესანსის აღრინდელი პერიოდის ამროვნებაში მოიგანა სამივე დიდმა ინტელექტუალურმა მოძრაობამ – ჰუმანიზმმა, პლატონიზმმა და არისტოტელიანიზმმა – და რაც ამ მიმდინარეობათა დიდმა წარმომადგენლებმა – ფრანჩესკო პეტრარკამ (1304-1374), ჯანოცო მანეგიმ (1396-1459), მარსილიო ფიჩინომ (1433-1499), პიკო დელა მირანდოლამ (1463-1494), პიეტრო პომპონაციმ (1462-1525) – თეორიული განსჯისა და კონცეფციური ფორმულირების საგნად აქციეს. ამ პერიოდის ჰუმანიზმის ძირითადი პრინციპებიდან *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება: 1. მისწრაფება ანტიკური სიბრძნისა და ამროვნების ანტიკური მოდელებისაკენ; 2. ადამიანის პრივილეგიისა და ღირსების გამოკვეთა. ამავე ეპოქის პლატონიზმთან რუსთველს აახლოებს: 1. ემთაზმა შემეცნებაზე და სიყვარულისა და მეგობრობის ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად გააზრება; 2.

რელიგიურ-ფილოსოფიური გოლერანტობა, ანუ შემწყნარებლობა. *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება ამავე ეპოქის არისტოტელიანიზმისათვის დამახასიათებელი ძირითადი მომენტებიც: 1. მორალური სრულქმნილების იდეალის დაყენება ადამიანური ფილოსოფიის ცენტრში; 2. ამქვეყნიური ყოფის თავისთავადი ღირებულება და ეთიკური ქცევის ნორმების დამოუკიდებლობა მომავლისადმი იმედსა და შიშზე.

ქვემოთ წარმოდგენილია პაულ კრისტელერის წიგნის „რენესანსული აზროვნება“ VI თავის „ადამიანის ფილოსოფია იტალიურ რენესანსში“ ჩემ მიერ შესრულებული ოდნავ შემოკლებული თარგმანი.

\*\*\*

«იტალიური რენესანსის მიღწევები მშვენიერ ხელოვნებებში (პოეზია და ლიტერატურა, ისტორიოგრაფია და პოლიტიკური აზროვნება, ბუნების მეცნიერებანი) საყოველთაოდ ცნობილია. მაგრამ წელიწადი რენესანსული იტალიისა სწავლულებასა და ფილოსოფიაში, ვფიქრობ, უფრო ნაკლებადაა გააზრებული. მეთექვსმეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ბუნების ფილოსოფოსთა ერთმა ჯგუფმა, რომლის კულმინაცია ჯორდანო ბრუნო იყო, რა თქმა უნდა, ყურადღება მიიპყრო, თანაც უპირატესად თავისი გავლენით აღრეული მეცნიერების წარმოშობაზე. და მაინც ყურადღება მინდა გაეამახვილო რენესანსული აზროვნების აღრეულ ფაზაზე, რომელიც დიდი ხანია ჩემი მეცნიერული კვლევის ძირითად საგანს შეადგენს. აქ აქცენტი გადამაქვს არა ბუნების ფილოსოფიაზე, არამედ ადამიანის ფილოსოფიაზე. მოკლედ მიმოვიხილავე სამ ძირითად მიმართულებას, რომელიც განსაზღვრავდა იტალიური აზროვნების განვითარებას 1350 – 1520 წლებში. ესენია: პუმანიზმი, პლატონიზმი და არისტოტელიანიზმი!»

ჩვენს თანამედროვე დისკუსიებში გერმინი „პუმანიზმი“ ერთი იმ ლომუნტაგანი გახდა, რომელიც სწორედ თავისი ბუნდოვანების გამო თითქმის ყოველთვის მომხიბლავია. ყველა პიროვნება, რომელიც დაინტერესებულია ადამიანური ფასეულობებით, დღეს პუმანიზტად იწოდება და ძნელად თუ იპოვით მსოფლიოში ადამიანს, რომელსაც პრეტენზია არ ჰქონდეს, რომ ამ აზრით იგი პუმანიზტია. რენესანსის ეპოქაში პუმანიზმს სულ სხვა გააზრება ჰქონდა. რა თქმა უნდა, რენესანსის ეპოქის პუმანიზტებიც იყვნენ დაინტერესებულნი ადამიანური ფასეულობებით, მაგრამ ეს შემთხვევითი გახლდათ მათ ძირითად საქმიანობაში, რაც არსებითად იყო შესწავლა და მიბაძვა კლასიკური, ბერძნული და ლათინური ლიტერატურისა. იტალიური რენესანსის ეს კლასიკური პუმანიზმი იყო უპირველეს ყოვლისა კულტურული, ლიტერატურული და საგანმანათლებლო მოძრაობა და, თუმცა მას ჰქონდა გარკვეული გავლენა რენესანსულ აზროვნებაზე, მისი ფილოსოფიური იდეები არ შეიძლება მთლიანად

<sup>1</sup> გერმინი „არისტოტელიანიზმი“ (და არა „არისტოტელიზმი“ ავტორისეულია: „Humanism, and Aristotelianism“. ანალოგიურია, აგრეთვე „ავგუსტინიანიზმი“ (augustinianism) – მთარგმნელის შენიშვნა).

იქნას გამოცალკევებული ლიტერატურული ინტერესებისაგან. გერმინი „ჰუმანიზმი“, გამოყენებული რენესანსის ეპოქის კლასიციკური მოძრაობის მიმართ, შექმნილი იყო მეცხრამეტე საუკუნის ისტორიკოსების მიერ, თუმცა გერმინები „ჰუმანიტარული (მეცნიერებანი)“ (humanities) და „ჰუმანისტი“ წარმომობილია საკუთრივ რენესანსის დროს. ჯერ კიდევ რამდენიმე ძველი რომაელი ავტორი იყენებდა გერმინს „სტულია ჰუმანიტაგის“ (Studia humanitatis), რათა კეთილშობილ საქმიანობად დაესახათ პოეზიის, ლიტერატურის და ისტორიის კვლევა. ეს გამოთქა აღდგენილი იყო ადრეული იტალიური რენესანსის მკვლევართა მიერ მეცნიერებათა იმ დარგების ჰუმანური ღირებულებების გამოსაკეთად, რომლებსაც ისინი ამუშავებდნენ: გრამატიკა, რიტორიკა, პოეზია, ისტორია და ეთიკური ფლოსოფია. მალე ამ საგანთა პროფესიონალ მასწავლებლებს უწოდეს „ჰუმანისტები“ (humanista); გერმინი პირველად გამოჩნდა XV საუკუნის დამლევის დოკუმენტებში და საზოგადო გავრცელება მოიპოვა XVI საუკუნეში.

იტალიური ჰუმანიზმის ფუძემდებლად საზოგადოდ მიჩნეულია პეტრარკა, რომელსაც, რასაკვირველია, ჰყავდა რამდენიმე წინამორბედი; თუმცა, თანახმად გავრცელებული აზრისა, არც ერთი ჯემმარტივი წინამორბედი. ვებს ვარეშეა, რომ პეტრარკა პირველი რეალური ფიგურაა იტალიელ ჰუმანისტთა შორის. მიუხედავად ამისა, რამდენიმე ნიშანდობლივი ტენდენცია იტალიურ ჰუმანიზმისა წინ უსწრებს პეტრარკას სულ მცირე ერთი თაობით მაინც. ჩასახვა და გაფურჩქენა იტალიური რენესანსისა, ჩემი აზრით ორი, ან უფრო სწორად სამი, განსხვავებული ფაქტორით გახლდათ განპირობებული. ერთი ფაქტორი იყო ადგილობრივი იტალიური გრადიცია შუასაუკუნეობრივი რიტორიკისა, რომელიც მუშავდებოდა მასწავლებელთა და ნოტარიუსთა მიერ და გადაეცემოდა თაობიდან თაობას, როგორც წერილების, დოკუმენტებისა და სიგეების შედგენის ტექნიკა. მეორე ფაქტორი იყო ე. წ. შუასაუკუნეობრივი ჰუმანიზმი, შესწავლა კლასიკური ლათინური პოეზიისა და ლიტერატურისა, რომელიც აყვავდა სკოლებში მეთორმეტე საუკუნეში, განსაკუთრებით საფრანგეთში, და რომელშიც ამ პერიოდისათვის იტალიამ მხოლოდ მოკრძალებული წვლილი შეიტანა. მეცამეტე საუკუნის დასასრულისათვის ლათინური კლასიკის სწავლება შემოღებული იყო იტალიურ სკოლებში და შერწყმული ადგილობრივ რიტორიკულ გრადიციასთან, რასაც უფრო მეტი პრაქტიკული საფუძველი ჰქონდა. ამგვარად დაიწყო ლათინური კლასიკის სასწავლო დამუშავება: მუსტი მიბაძეა კლასიკოსთა ავტორებისა, დამკვიდრებული მათ საფუძვლიან ცოდნაზე, მიჩნეული იყო საუკეთესო ვარჯიშად მათთვის, ვისაც სურდა ლაპარაკი და წერა კარგად, პროზით იქნებოდა ეს თუ ლექსად, ლათინურად თუ ხალხურ ენაზე. მესამე ფაქტორი ამ განვითარებას დაემატა მეთოთხმეტე საუკუნის მეორე ნახევარში. ეს გახლდათ შესწავლა კლასიკური ბერძნული ლიტერატურისა, რომელიც თითქმის უცნობი იყო დასავლური შუასაუკუნეებისათვის, მაგრამ ასწლეულების მანძილზე მუშავდებოდა ბიზანტიის იმპერიაში და მოგანილი იყო იტალიაში აღმოსავლეთიდან როგორც გაძლიერებული პოლიტიკური, საეკლესიო და მეცნიერული კონტაქტების შედეგები.

ნაყოფი სასწავლო ინტერესების ამ კომბინაციისა იყო ჰუმანისტური სწავლება, რომელიც მოიყვანა ლათინურ და ბერძნულ გრამატიკას, მჭევრმეტყველებას, პოეზიას, ისტორიასა და მორალის ფილოსოფიას. ჰუმანისტებმა დაიკავეს ყველა ამ დარგის კათედრები უნივერსიტეტებში, დაამტკიცეს მათი უპირატესობა სხვა მეცნიერებებთან შედარებით და მოიპოვეს თითქმის სრული კონტროლი სამუალო სკოლებზე, რომლებშიც ყოველთვის გრამატიკა და რიტორიკა იყო სასკოლო პროგრამის საფუძველი.

წინააღმდეგ გაერსელებული ამრისა, ჰუმანისტები არ იყენენ უბრალოდ ყველა ღაჯუფუებისაგან განმე გამღვარი მწერლები (პეტარარკა ამ შემთხვევაში არ არის გიჟური მოვლენა). ჰუმანისტთა უმრავლესობა ეკუთვნოდა საში პროფესიული ჯგუფიდან ერთ-ერთს, ზოგჯერ კი ერთზე მეტს. ისინი იყენენ მასწავლებლები უნივერსიტეტებსა და საშუალო სკოლებში, ან მდივნები თაეადთა სასახლეებსა თუ ქალაქებში, ანდა – დიდგვაროვანნი თუ მდიდარი დილტანტები, მათი თანამედროვეობისათვის მოღური ინტელექტუალური ინტერესებით შეპყრობილნი. ამ პროფესიული და სოციალური მდგომარეობით ადვილად აიხსნება მათი ლიტერატურული პროდუქციის დონე და შინაარსი. ჰუმანისტები მოღეაწეობდნენ კლასიკური ბერძენი და ლათინელი აეგორების გამომცემლებად, მთარგმნელებად და კომენტატორებად; წერდნენ გრამატიკისა და ფილოსოფიის საკითხებზე; თხზავდნენ სიგყეებს, წერილებს, პოემებს, ისტორიულ შრომებსა და მხობალურ გრაქტატებს.

რენესანსული სწავლელების ჩარჩოში ჰუმანიზმს ამქარად ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა. რა თქმა უნდა, არ იქნება სწორი ეივარაუდოთ, როგორც ამას თანამედროვე მეღეღეარები ჩადიან, რომ ჰუმანიზმი წარმოგვიდგენს რენესანსული მეცნიერებისა და ფილოსოფიის სურათს და რომ ის აპირებდა ან ყოველ შემთხვევაში იმეღონებდა გამოერიცხა თუ მოეხსნა მთელი ის გრადიცია შუასაუკუნეობრივი სწავლებისა, რომელსაც სამოგადოდ აკაეშირებენ ტერმინთან „სქოლასტიზმი“. ჰუმანიზმი წარმოიშეა და გაერსელდა რიტორიკული და ფილოსოფიური მეცნიერების შემომღულულ არეალში. იმ პრეტენზიებით, რასაც საკუთარ სფეროში ავლენდნენ, ჰუმანისტებს შეეძლოთ ყოფილიყენენ აგრესიულნი თაეიანთი კოლეგების მიმართ სხეა დარგებში, მაგრამ მათ არაეითარ შემთხვევაში არ შეეძლოთ მიეწოდებინათ ამ სხეა დარგებისათვის კელეის საგანი, რომელიც მოხსნიდა თემას, მოგანილს შუასაუკუნეობრივი გრადიციით. ჰუმანიზმი იყო და რჩებოდა კულტურულ და ლიტერატურულ მოძრაობად, რომელიც შემოსაზღვრული იყო თაეისი კლასიკური და ლიტერატურული ინტერესებით. მისი გავლენა დანარჩენ დარგებზე, როგორიც იყო ბუნების ფილოსოფია, თეოლოგია, სამართალი, მედიცინა და მათემატიკა, შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ და მხოლოდ გარეგნული და არაპირდაპირი.

თუმეა ეს არაპირდაპირი გავლენა მრავალი თვალსაზრისით ძალზე მნიშვნელოვანი გახლდათ, განსაკუთრებით კი ფილოსოფიური ამროვნების თვალსაზრისით, რაც ჩვენს უპირველეს ინტერესს შეადგენს. რენესანსის პერიოდის ჰუმანისტური მოძრაობა ასაზრდოებდა ფილოსოფოსებს ისტორიული კლასიციზმისა და ლიტერატურული ელგვანტობის ახალი მოღეღებით, დამატებითი კლასიკური წყაროებით და, აქედან გამომდინარე, ბეერი ძეული იღეითა და ფილოსოფიით, რომელიც ამ გმით აღორძინდა და აღღა ან შეერწყა სხეა ძეელ ან ახალ დოქტრინას. უფრო მეტიც, მართალია, ჰუმანიზმი თაეისთაედ არ ეყრდნობოდა რომელიზე კონკრეტულ ფილოსოფიას, მაგრამ იგი შეიყაენა რამდენიმე არსებით იღეას, რომლებიც უადრესად მნიშვნელოვანი იყო რენესანსული ამროვნებისათვის. ერთ-ერთი ასეთი კონცეფიია ემყარებოდა ჰუმანისტების რწმენას, რომლის თანახმადაც კლასიკური ანტიკურობა იყო მრავალი თვალსაზრისით სრულყოფილი ერა და მას მოსდევდა ხანგრძლივი პერიოდი დაქეითებისა, წყეღიადი, ანუ შუა საუკუნეები და რომ მათი ეპოქის ვალი და ხეღერი იყო მოეხდინა აღორძინება ანუ რენესანსი კლასიკური ანტიკურობის, მისი სწავლელების, ხეღონებისა და მეცნიერების. ამგვარად, ჰუმანისტებმა თეითონ შეუწყვეს ხელი გაფორმებულიყო კონცეფიია რენესანსისა, რომელიც ასე მწეაეედ იქნა გაკრიტიკებული ზოგიერთი თანამედროვე ისტორიკოსის მიერ.

უფრო მნიშვნელოვანი იყო ემუაზა ადამიანზე, რომელიც დამახასიათებელი იყო რენესანსული ჰუმანიტების კულტურული და საგანმანათლებლო პროგრამისათვის და რომელსაც უნდა შეეყვარებინა ისინი თვით ჩვენი თანამედროვე „ჰუმანიტებისათვისაც“. როდესაც რენესანსის დროინდელი ჰუმანიტები უწოდებდნენ თავიანთ ნაშრომებს „ჰუმანიტარულს“ ან „სტულია ჰუმანიტაგის“, ამით ისინი აცხადებდნენ პრეტენზიას, რომ ამ ნაშრომებს შეაქეთ წვლილი ადამიანის სასურველ განათლებაში და აქედან გამომდინარეობს მათი სასიცოცხლო მნიშვნელობა საკუთრივ ადამიანისათვის. ამგვარად, ისინი მიუთითებდნენ ადამიანისა და მისი ღირსების ძირითად საზრუნავზე და ეს მთავონება საესებით ნათელია მათი ნაწერების უმრავლესობაში. როდესაც პეტრარკა, რომელსაც ჩვენ უწოდებთ პირველ დიდ ჰუმანიტს, ცნობილ წერილში აღწერს თავის მოგზაურობას ენტუქსის მთაზე, გვიამბობს, რომ ბრწყინვალე ხედით ვაოცებულმა ჯიბიდან ამოიღო ავეუსტინეს „აღსარებანი“, სახელდახელოდ გადაშალა და იპოვა შემდეგი პასაჟი: „ადამიანები მიდიან, რათა დატკბენ მთების მწვერეალებით, მღვის ბობოქრობით, მდინარეთა დინებით, ოკეანეთა სანაპიროთი და ვარსკეაეთა ორბიტებით და უგულებელყოფენ საკუთარ თავს“. „მე ვაოცნებული დავრჩი“, – განაგრძობს პეტრარკა, – „დაეხურე წიგნი და განერისხდი საკუთარ თავზე, რადგან ჯერ კიდევ მხიბლავდა ამქვეყნიური საგნები. მიუხედავად იმისა, რომ დიდი ხანია ესწავლობდი წარმართი ფილოსოფოსებისაგან: არაფერია საოცარი, ვიდრე სულისა, რომელთან შედარებითაც, თუ ის ღიაღია, არაფერი არ არის ღიაღი“<sup>1</sup>. ამგვარად, პეტრარკა გამოხატავს საკუთარ რწმენას, რომ ადამიანი და მისი სული ინტელექტუალური მნიშვნელობის ჰუმანიტები საზომები; მაგრამ გამოთქვამს რა ამ ამრს, იგი უყრდნობა როგორც ავეუსტინეს, ქრისტიან კლასიკოსს, ასევე წარმართ კლასიკოსს სენეკას.

დაახლოებით XV საუკუნის შუა წლებში ფლორენციელმა ჰუმანიტმა ჯანოყო მანეტიმ შეადგინა ერეელი გრაქტაგი ადამიანის ღირსების და უპირატესობის თაობაზე, რომელიც დაწერილი იყო როგორც შეგნებული პასუხი პაპი ინოკენტი III-ის გრაქტაგზე კაცობრიობის უშწეო მდგომარეობის შესახებ. მანეტის შრომა საესეა ციყერონისა და ლექტანციუსის ციტატებით. ადამიანის ღირსება რჩება ფაეორიგულ თემად გვიანდელი ჰუმანიტებისათვისაც. არც ერთი მათგანი არ გამოხატავს კაემირს ადამიანზე ამ მრუნეასა და ანტიკურობით აღფრთოვანებას შორის უფრო ნათლად, ვიდრე დიდი ავეგორი, რომელსაც უწოდებდნენ ადგილობრივ ჰუმანიტს.<sup>2</sup> მაკიაველისათვის, რომელსაც თავისი იძულებითი განმარტოების დროს ჩვევად ჰქონდა საღამური სამოსი ჩაეყვა და ისე ესაუბრა ანტიკოს მწერლებთან, ფასეული იყო ანტიკოსთა მოძღერება, რადგანაც ისინი ჰუმანურის მაგალითები იყენენ და მათღამი მიბაძვის ცღა არ იყო ამო. ადამიანური ბუნება ხომ ყოველთვის ერთი და იგიეა<sup>3</sup>.

თუ ჰუმანიტურ მოძრაობას ვაანდა ლიტერატურულ-კულტურული საფუძეელი და ხასიათი და აქედან გამომდინარე მხოლოდ არაპირდაპირი, თუმეა ძლიერი გავლენა ფილოსოფიური ამროენების განვითარებაზე, ადრეული რენესანსის მეორე დიდი ინტელექტუალური მოძრაობა, პლაგონიზმი, ფილოსოფიური იყო თავისი წარმომობით და ამასთანავე ჰქონდა შემთხვევითი, მაგრამ ძალზე მნიშვნელოვანი გავლენა რენესანსულ ლიტერატურაზე.

<sup>1</sup> Francesco Petrarca, *La Familiari*, ed. V. Rossi, vol I. Florence. 1933, p. 159; cf. A u g a s t i n e, *Confessions*, X, 8; Seneca, *Epistles*, 8,5.

<sup>2</sup> L. O i s c h k i, *Machiavelli the Scientist*, Berkeley, Cal., 1945.

<sup>3</sup> *Discorsi*, III, 43.



ლიტერატურული პროდუქციისა და თანამოაზრეთა რაოდენობის მისეღვით პლატონიზმი არ იყო ისე ფართო მიმდინარეობა, როგორც ჰუმანიზმი. მაგრამ ის იყო უფრო ღრმა როგორც იდეების სიმდიდრით, ასევე მისი მიმდევრების გამოსვლებით. რა თქმა უნდა, პლატონიზმს ჰქონდა საკუთარი ცენტრი იმგვარ არაოფიციალურ და ღრობებით წრეში, როგორც იყო ფლორენციის პლატონური აკადემია, ასევე მეთექვსმეტე საუკუნის ცნობილ ლიტერატურულ აკადემიებსა და პლატონური ფილოსოფიის რამდენიმე საუნივერსიტეტო კათედრაზე. მიუხედავად ამისა, საკუთრივ პლატონიზმს არ გააჩნდა მნიშვნელოვანი ადმინისტრაციული და პროფესიული მხარდაჭერა, რომლითაც ყოველმხრივ სარგებლობდა ჰუმანიზმი და არისტოტელიანიზმი. პლატონიზმის გავლენა უფრო განპირობებული იყო საკუთრივ მისი იდეების მიმზიდველობით, რომელიც სხვადასხვა სიღრმითა და გულწრფელობით აისახებოდა ცალკეულ მოაზროვნეთა და მწერალთა განცდებსა და მისწრაფებებში და რომელიც, როგორც ეს ზოგჯერ ხდება, უბრალოდ მოდამი იყო ხოლმე გადაზრდილი.

იტალიური რენესანსის პლატონიზმი, თავისი განვითარების მენიგში მარსილიო ფიჩინოსთან, ფლორენციის აკადემიის ლიდერთან, და მის მეგობარ და მოწაფე ჯიოვანი პიკო დელა მირანდოლასთან მრავალი თვალსაზრისით ჰუმანიტური მოძრაობის განმტკიცებას წარმოადგენდა. როგორც ფიჩინოს, ასევე პიკოს მიღებული ჰქონდათ სრულყოფილი ჰუმანიტური განათლება და დაწაფული იყვნენ ჰუმანიტების სტილისტურ და კლასიკურ ნორმებს. მათ მიერ პლატონისადმი უპირატესობის მინიჭებას წინამორბედი პყავს პეტრარკასა და სხვა აღრინდელი ჰუმანიტების სახით. ისევე როგორც ჰუმანიტები მუშაობდნენ სხვა კლასიკოს ავტორთა შრომებზე, ფიჩინოც ცდილობდა ეთარგმნა და განემარტა პლატონისა და აღრინდელ ნეოპლატონისტთა ნაწერები. მისი ცდა, აღედგინა და აელორძინებინა პლატონიზმის მოძღვრება, ასახაეს ანტიკური ხელოვნების იდეების და სწავლელების აღორძინების ზოგად ტენდენციას. ერთ თავის წერილში პლატონური ფილოსოფიის მისეულ აღორძინებას ფიჩინოს აღარტებს გრამატიკის, პოეზიის, რიტორიკის, ფერწერის, სკულპტურის, არქიტექტურის, მუსიკისა და ასტრონომიის რენესანსს, რომელიც განსორციულდა იმავე საუკუნეში<sup>1</sup>. რა თქმა უნდა, რენესანსულ პლატონიზმს, აღრინდელი ჰუმანიზმის გრადიციებისა და ინტერესების გარდა, სხვა ფესვებიც ჰქონდა. ერთი ასეთი წყარო იყო არისტოტელიანიზმი თუ სქოლასტიკი გეიანდელი მუასაუკუნეებისა, რომელიც ისევე რჩებოდა წარმმართველ ფილოსოფიურ მოძღვრებად უნივერსიტეტებსა და სხვა სკოლებში. დაბეჯითებით ეიცით, რომ ფიჩინომ, როგორც ფლორენციის უნივერსიტეტის სტუდენტმა, ამგვარი წერტნა მიიღო. არც იმაში შეიძლება ეჭვის შეტანა, რომ პიკომ ისწავლა სქოლასტიკა პადუისა და პარიზის უნივერსიტეტებში. ამგვარმა წერტნამ ღრმა კვალი დატოვა მათ აზროვნებასა და ნაწერებში და მისცა მათ შესაძლებლობა აღრინდელი ჰუმანიტების დილექტანტური და ბუნდოვანი წარმოდგენები გადაეზარდათ სერიოზული და მეთოდური სახის ფილოსოფიურ მჭვრეტელობაში, რომელსაც შეეძლო გავლენა მოესდინა პროფესიონალ ფილოსოფოსებზე და რომელსაც სერიოზულად თელიდნენ თვით მოწინააღმდეგენიც. ამგვარად, ფიჩინომ და პიკომ მიატოვეს აღრინდელი ჰუმანიტების ზედაპირული პოლემიკა სქოლასტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ და კმაყოფილებით აღიარეს, რომ ვაღში არიან არისტოტელესა და მუასაუკუნეობრივი მოაზროვნეების წინამე-საინტერესო მიწერ-მოწერაში ერმოლოა ბარბაროსთან პიკომ დაიცვა მუასაუკუნეების ფილოსოფოსები და იმ თვალსაზრისზე დადგა, რომ ფილოსოფიური შინაარსი ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე

<sup>1</sup> Opera Omnia, Basel, 1576, I, p. 944.

ლიგერატურული ფორმა<sup>1</sup>. რენესანსული პლატონიზმის სხვა წყარო, რომელიც განასხვავებს მას როგორც ჰუმანიზმისაგან, ასევე არისტოტელიანიზმისაგან, შუასაუკუნეობრივი მისტიციზმის და აეგუსტინიანიზმის შემკვიდრება გახლდათ. მეცამეტე საუკუნის შემდეგაც კი, როდესაც არისტოტელიანიზმი ფილოსოფიისა და თეოლოგიის სწავლებაში უკვე წარმმართველი ძალა იყო, აეგუსტინიანიზმი თავისი ძველი სახით შემორჩა ფრანცისკანელ თეოლოგთა შორის, ხოლო უფრო ბუნდოვანი ფორმით – მზარდი პოპულარობის რელიგიურ ლიგერატურაში, რომელიც ვითარდებოდა ერისკაცთა რელიგიურ წრეებში. მრავალი გარემოება მიუთითებს იმაზე, რომ ფიჩინო განიცდიდა ამ რელიგიური სპირიტუალიზმის ძლიერ გავლენას; ხოლო პიკოს გვიანდელი ნაწერები და მისი ნათესაობა საეონაროლასთან გვიჩვენებს, რომ მასაც ჰქონდა მსგავსი მისწრაფებები. თუ ჩვენ სათანადოდ შევაფასებთ იმ გარემოებას, რომ ფიჩინოს აკადემია მრავალი თვალსაზრისით ემსგავსებოდა ერისკაცთა იმგვარ ასოციაციას, რომელშიც კლასიკური სწავლეობა და საერო ფილოსოფია რელიგიური ატმოსფეროთი საფუძვლიანად იყო შეესებული, უკეთ გავიანზრებთ იმ შთაბეჭდილებას, რომელიც ამ აკადემიამ მოახდინა მედიჩების ფლორენციის განათლებულ წრეებსა და შემდგომი თაობების წარმოდგენებზე<sup>2</sup>.

ამ დამატებითი ფილოსოფიური და რელიგიური სამუალებების წყალობით, პლატონიზმმა მეძლო გარდაესახა ადრინდელ ჰუმანიზმთან ზოგიერთი ბუნდოვანი იდეა და შთაგონება განსაზღვრულ და დახევენილ სპეკულაციურ თეორიად. რენესანსის ეპოქის პლატონისტებთან უფრო მეტი სისტემური ფილოსოფიური გამოხატვა ჰქონდა ემუამამ ადამიანზე, რომელიც ერთ-ერთი ყველაზე დამახასიათებელი შთაგონება იყო ადრინდელი ჰუმანიზტური აზროვნებისათვის.

ფიჩინოს ძირითადი ფილოსოფიური შრომა, *პლატონური თეოლოგია*, შეიცავს რამდენიმე პასაჟს, რომლებშიც ხაზგასმულია ადამიანის უპირატესობა და ღირსება. ადამიანი არის ამალღებული სხვა ქმნილებათა შორის თავისი ხელოვნებისა და ოსტატობის მრავალფეროვნებით. თავისი აზროვნებითა და სურვილებით ადამიანი მსჭვალავს სამყაროს ყოველ ნაწილს, თუმცა დაკავშირებულია ყოველ მათგანთან და წილნაყარია მათთან. ადამიანის სული მიქცეულია როგორც ღმერთის, ასევე სხეულის მიმართ, ანუ როგორც გონითი, ასევე ნივთიერი სამყაროს მიმართ. ამგვარად, ის მონაწილეობს როგორც ღროში, ასევე მარადისობაში. ეს იდეები ხორცმესხმულია ფიჩინოსეული უნივერსალური იერარქიის სქემაში, რომელშიც ადამიანური სული იჭერს პრივილეგიურ, ცენტრალურ ადგილს: ღმერთი, ანგელოზებრივი გონი, რაციონალური სული, ღირსება და სხეული. მისი ცენტრალური პოზიციის გამო სულს შესწევს სინამდვილის მაღალ და დაბალ, ანუ გონითსა და მატერიალურ ნაწილებს შორის შუამავლობის ძალა. ისესხა რა ბევრი ელემენტი თავისი სქემისა ნეოპლატონური გრადიციიდან, ფიჩინომ შეგნებულად შეცვალა იგი ამ გადამწყვეტი თვალთახედვით, ადამიანური სულის ცენტრალური პოზიციით. „იგი (სული) არის უმუნაესი სასწაული ბუნებაში. ყველა სხვა საგანი ღმერთის ქვემოთ არის მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მარტივი არსება, მაგრამ სული არის ყველა საგანი ერთად... ამის გამო მას საესებით შესაბამისად შეიძლება ეწოდოს ბუნების ცენტრი, შუა მუხლი ყოველი საგნისა, მსოფლიოს ელიტა, სახე ყოველივესი, კვანძი და შესაყარი სამყაროსი“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Opera Omnia, Basel, 1572, pp. 351 – 358; Q. B r e e n, „Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric“, Journal of the History of Ideas, XIII (1952), 384 – 426.

<sup>2</sup> P. O. Kristeller. Studies (1956), 99 – 122.

<sup>3</sup> Opera, p. 131.

იგივე იდეებია წამოწეული და განეითარებული პიკოს მიერ ცნობილ *სიკყვამი* ადამიანის ღირსებაზე. პიკო საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას ცხოვრების გზის არჩევამი ადამიანის თავისუფლებაზე. აქედან გამომდინარე, ადამიანს აღარ უჭირაფს რაიმე ფიქსირებული ადგილი უნივერსალურ იერარქიაში, არც თვით პრივილეგირებული ცენტრალური ადგილი. იგი მთლიანად გამოყოფილია ამ იერარქიიდან და წარმოადგენს სამყაროს საკუთარ თავში. ამ კონცეფციის ილუსტრირებისას პიკო ამბობს, რომ ადამიანი იყო შექმნილი უკანასკნელად ყველა საგანთა შორის, როდესაც ღმერთს უკვე ღარიგებული ჰქონდა ყველა ნიჭი სხვა არსებათათვის. „დაბოლოს, საუკეთესომ მოღვაწეთა შორის გადაწყვიტა, რომ მას, ვისაც არ შეიძლება რაიმე საკუთარი მიეცეს, უნდა მიეცეს მერწყმული სახით ყველაფერი, რაც ეკუთვნის ინდივიდუალურად თითოეულს... და მიმართა მას ამგვარად: ჩვენ მოგეცით მენ, ადამ, არა განსაზღვრული ადგილი, არა საკუთრივ შენი ფორმა, არა კონკრეტულად შენი ნიჭი, რათა შენ შეგეძლოს გქონდეს შენი საკუთარი ადგილი, ფორმა, ნიჭი, ის რასაც შენ ინებებ... შესაბამისად თავისუფალი განსჯისა, რომლის უფლებებშიც განგაწესე. მენ არა ხარ შემზღვეული რაიმე კავშირით, შენ თვით განაწესებ საკუთარი ბუნების ზღვარს... არც ბეციურად, არც მიწიერად, არც მოკვდავად, არც უკვდავად არ შემეჭმინხარ, შენ ხარ ფორმის მიმცემი და შემეჭმნელი საკუთარი თავის. შენ შეგიძლია დამდაბლდე ცხოველურ სამყარომდე, შენ შეგიძლია აგრეთვე ამაღლდე გონების რაციონალიზმიდან უფრო მაღალ სფეროებად, რომელიც არის ღვთაებრივი“<sup>1</sup>.

დამოკიდებულება ადამიანისადმი და მისი ცხოვრების აზრი განაპირობებს აგრეთვე ფიჩინოს მეორე არსებით თეორიას, უკვდავების დოქტრინას, რომელსაც უძღვნის იგი თავისი ძირითადი ფილოსოფიური შრომის, *პლატონური თეოლოგიის*, უდიდეს ნაწილს. ფიჩინო არც უარყოფს და არც ამცირებს ცხოვრებისეული პრაქტიკული მოღვაწეობის მნიშვნელობას, მაგრამ ის ხაზგასმით აცხადებს, რომ ძირითადი მიზანი ადამიანის ცხოვრებისა არის შემეცნება. შემეცნებით წვდება იგი სულიერ განცდებს, რომელიც იწყება ჩვენი გონების გამოყოფილებით ვარც სამყაროსაგან, ხოლო შემდეგ წინ მიიწევს ცოდნისა და ოცნების სხვადასხვა საფესურისაკენ, მიაღწევს რა დაბოლოს ღვთაების უშუალო ხილვასა და განცდას. რამდენადაც ეს საბოლოო შეერთება ღმერთთან იშვიათად მიიღწევა ამქვეყნიური ყოფისას, ფიჩინო უშეებს არსებობას მომავალი ცხოვრებისა, რომელშიც ეს მიზანი მიიღწევა პერმანენტული სახით ყველას მიერ, ვინც გამოიჩინა სათანადო მონღომება ამქვეყნიური ყოფისას. ასე რომ, სულის უკვდავება გახდა ფიჩინოს ფილოსოფიის ცენტრი, რამდენადაც უკვდავება საჭიროა გასამართლებლად ადამიანის არსებობის მისეული ინტერპრეტაციისა, რომელიც შემეცნებისაკენ უსასრულოდ სწრაფვამი მდგომარეობს. თუ არა უკვდავება, ეს სწრაფვა ამაო იქნებოდა, ხოლო ადამიანის არსებობა დარჩებოდა ყოველგვარი მისაწვდომი დასასრულის გარეშე. მეორე მხრივ ფილოსოფია, რომელიც ამგვარად კონცეტრირდება უკვდავების თეორიის ირგვლივ, პირველ ყოვლისა უკავშირდება ადამიანსა და მის მიზნებს, როგორც ამქვეყნიურ, ისე მომავალ სიცოცხლეში. ეს დამოკიდებულება ადამიანისადმი და მისი სულის უკვდავებისადმი ნათელს ჰყენს ფიჩინოს ცნობილ გამოზნაოქვამებს, რომლებზეც გააოცა ზოგიერთი თანამედროვე თეოლოგი. საზოგადოდ იგი ამბობს, რომ „ადამიანი თავყანს სცემს მარადიულ ღმერთს მომავალი სიცოცხლის გულისათვის“<sup>2</sup>. ერთგან კი

<sup>1</sup> G. Picò della Mirandola, De Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno, e Scritti Vari, ed. E. Garin, Florence, 1942, pp. 104-106.

<sup>2</sup> Opera, p. 1754

გაკვირვებით შესძახებს: „რად გვირდებათ თქვენ, თეოლოგებო, მიაწეროთ მარადიულობა ღმერთს, თუ არ მიაწეროთ მას თქვენთვის, რათა თქვენი საკუთარი მარადიულობით ხარობდეთ ღვთაებრივ მარადიულობაში“<sup>1</sup>. ასევე აკავშირებს ფიჩინო უკვდავების დოქტრინას ადამიანის ღირსებასთან, როცა იგი ასაბუთებს, რომ ადამიანი, ყველაზე სრულქმნილი ცხოველთა შორის, უკვდავებისაგან განმარტული ამ ცხოველებზე უფრო საყოფად იქნებოდა; მას წაერთმეოდა საკუთარი არსებობის ბუნებრივი დასასრულის მიღწევის შესაძლებლობა<sup>2</sup>.

ცენტრალური ადგილი სამყაროში და სულის უკვდავება ის პრივილეგიებია, რომლებშიც პოტენციურად ყოველ ადამიანურ არსებას უღვევს წილი, თუმცა მათი ჭეშმარიტი ღირებულება დამოკიდებულია პიროვნების ინდივიდუალურ და ერთპიროვნულ ცდაზე და მის წილზე შემეცნებით სიოცხლში. მიუხედავად ამისა, თავის სიყვარულის და მეგობრობის თეორიაში ფიჩინო ფილოსოფიურ მნიშვნელობას ანიჭებს რამდენიმე პიროვნებას შორის ურთიერთობას... ის, რა თქმა უნდა, არ კიცხავს და არ გმობს სექსუალურ სიყვარულს, თუმცა მისი სახელგანთქმული თეორია პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობისა უმთავრესად ეხება სულიერ ურთიერთობას ორ ან მეტ პიროვნებას შორის იმ წელიწადის გზით, რომელიც თითოეულ მათგანს ინდივიდუალურად აქვს შემეცნებით ცხოვრებაში. ფიჩინო აცხადებს, რომ ჭეშმარიტ მეგობრობაში ყოველთვის მონაწილეობს არა ნაკლებ სამი პარტნიორისა: ორი ადამიანური არსება და ღმერთი, რომელიც საფუძველს უყრის მათ მეგობრობას<sup>3</sup>. ამ გზით ფიჩინო აფუძნებს პირდაპირ კავშირს ადამიანური ურთიერთობის უმაღლეს ფორმასა და შემეცნებითი სიოცხლის ყველაზე უფრო ინტიმურ და პირადულ განცდას შორის. აქედან გამომდინარე იგი აცხადებდა, რომ ამგვარად გაგებული მეგობრობა იყო სულიერი საბელი, რომელიც აკავშირებდა თავისი პლატონური აკადემიის წევრებს ერთმანეთს შორის და მასთან, მათ საერთო მოძღვართან. პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობის ამ თეორიას ჰქონდა უსაზღვრო მიზმიდევლობა ფიჩინოს თანამედროვეებსა და მეთექვსმეტე საუკუნის შემდგომ თაობებში, რომლებშიც დაუსრულებლად წერდნენ ამის შესახებ როგორც პროზად, ასევე ლექსად. გერმინმა „პლატონური სიყვარული“ ამის შემდეგ შეიძინა ერთგვარად უცნაური ნიუანსი და, რა თქმა უნდა, ძნელი იქნება დაცვა ყველა გამოხდომისა, რომლებსაც შეიცავს გვიანდელი რენესანსის გრაქტაგები სიყვარულზე. ასე თუ ისე, საგულისხმო ის არის, რომ თავისი წარმომართ დოქტრინას ჰქონდა სერიოზული ფილოსოფიური მნიშვნელობა და იგი იმიტომ აიტაცეს, რომ განათლებულ პიროვნებებს მათი პერსონალური გრძნობებისა და განცდების მეტ-ნაკლებად შედაპირული სულიერი ინტერპრეტაციის საშუალებით უზრუნველყოფდა. ამ თეორიის საკმაოდ რთულმა ფონმა, რომელსაც ჰქონდა თავისი ფესვები სიყვარულისა და მეგობრობის ანტიკურ თეორიებში, საქველმოქმედო და სულიერი ძმობის ქრისტიანულ გრადიუიში და საკარო სიყვარულის მუასაუკუნეობრივ კონცეფციებში, შემლო მისი პოპულარობის გამრდა იმ პერიოდისათვის, როცა ყველა ეს მიმდინარეობა ჯერ კიდევ შეგად ცხოველი იყო.

ფლორენციელი პლატონისტებისათვის კონცეფცია ადამიანისა და მისი ღირსებისა არ იყო შემოზღუდული ინდივიდთა მხოლოდ პიროვნული განცდებითა და პირადული ურთიერთობით, არამედ მას აგრეთვე მიეყვადით

<sup>1</sup> Opera, p 885.

<sup>2</sup> Supplementum Ficinianum ed. P. O. Kristeller, Florence, 1937, p 10 f,

<sup>3</sup> Opera, p. 631. P. O. Kristeller, The Philosophy of Marsilio Ficino, 1943, p. 279.

აღამიანთა სოლიდარობის შეგნებულ გაამრებადღე, რომელიც გარკვეულ მორალურ და ინტელექტუალურ ელდებულებას უწესებდა თითოეულ ინდივიდს. ეს მიდგომა ჩაქსოვილია ფიჩინოს შეხედულებაში რელიგიასა და მის სხედასხვა სახეობაზე. ის აღნიშნავს, რომ, რა თქმა უნდა, ქრისტიანობა არის ყველაზე უფრო სრულყოფილი რელიგია; მაგრამ იგი აგრეთვე ამტკიცებს, რომ რელიგია, როგორც ასეთი, არის ბუნებრივი ყველა ადამიანისათვის და განასხვავებს მათ ცხოველისაგან. სამყაროს მშვენიერებაში რელიგიათა წელილის მრავალფეროვნება და ყოველი რელიგია, თუნდაც არაპირდაპირ და გაუამრებლად მიანიც, დაკავშირებულია ერთთან, ჭეშმარიტ ღმერთთან. პიკო მიდის უფრო შორს და გახაზავს, რომ ყოველ რელიგიას და ფილოსოფიურ გრადიციას აქვს წილი უნივერსალურ ჭეშმარიტებაში. წარმართი, იუდეველი და ქრისტიანი თეოლოგები და აგრეთვე ყველა ფილოსოფოსი, რომლებიც თითქოს რომ ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს, პლატონი და არისტოტელე, აეიყენა და ავეროუსი, თომა აკვინელი და ღუნს სკოტი და სხვა მრავალი, ბეგრჯერ ჩაწედომიან ჭეშმარიტებას. ჩართო რა დებულებები ყველა ამ ავტორისაგან თავის ცხრაას თემისში, პიკოს ფარული მიზანდასახულება იყო ჭეშმარიტების ამ უნივერსალურობის ჩვენება. ეს კი ამართლებს მის ცდას გააერთიანოს და დაიციას ასე მრავალი წყაროდან მომდინარე დოქტრინები. პიკოს ამ სინკრეტიზმმა, რომელიც საეხებით სწორადაა გახაზული ერთ-ერთ უკანასკნელ გამოკვლევაში<sup>1</sup>, მართლაც შექმნა ნიადაგი რელიგიურ-ფილოსოფიური შემწყნარებლობის ფართო კონცეფციისათვის.

განსხვავებული სახითაა გამოხატული კაცობრიობის სოლიდარობა *ჰუმანიტას* (humanitas) ფიჩინოსეულ კონცეფციაში. ეს ლათინური გერმინი ორამროენია, რამდენადაც იგი ნიშნავს ორივეს – ჰუმანურ რასას და ჰუმანურ გრძნობებს, როგორც პიროვნულ სრულქმნილებას. ეს ორამროენება ანარეკლია ჰუმანიტას ანტიკურ-რომაული სტოიკური იდეალისა, რომელიც აერთიანებდა კულტურული დახვეწილობის ნორმებსა და სხვა ადამიანთა, როგორც თანაარსებათა, ღრმა პატივისცემას<sup>2</sup>. ფიჩინო დაეყრდნო ამ კონცეფციას და განაავითარა იგი. იგი იწყებს ამოსავალი დებულებით, რომ სიყვარული და ნიმიბდელიობა წარმოადგენს სამყაროს ყოველი ნაწილის გამაერთიანებელ ძალას. იგი მიუყენებს მას კონკრეტულად კაცობრიობას, როგორც ერთ-ერთ ბუნებრივ სახეობას. ადამიანი ამტკიცებს თავის თავს ჰუმანური რასის წევრად სხვა ადამიანის, როგორც მისი თანასწორის, სიყვარულით, თავისი ჰუმანურობით. თუ იგი არაჰუმანური და სასტიკია, თავის თავს ამორებს კაცობრიობის ერთიანობას და შელახავს საკუთარ ადამიანურ ღირსებას. „რაგომ არიან ყმაწვილები უფრო სასტიკნი, ვიდრე მოხუცები?“ – ეკითხება ფიჩინო წერილში გომამო მინერბეგის, – „რაგომ არიან უგუნური უფრო სასტიკნი, ვიდრე მახვილგონიერები? იმიგომ, რომ ისინი არიან, ასე ვთქვათ, უფრო ნაკლებად ადამიანები, ვიდრე სხვანი. ამიგომაც უწოდებენ სასტიკ ადამიანს არაჰუმანურს, მხეტს. სამოგადოდ მათ, ვინც დაცილებულნი არიან ადამიანის სრულყოფილ ბუნებას ასაკის, სულიერი მანკის, სხეულებრივი სისუსტის ან ეარსკვლავთა მწყურალი პოზიციის გამო, სპულთ ჰუმანური მოდგმა და უგულველყოფენ მას, როგორც უცხოს და გარემეს. ნერონი იყო, როგორც ამბობენ, არა ადამიანი, არამედ ურჩხული, მსგავსი ადამიანისა მხოლოდ თავისი გარეგნობით. იგი რომ ნამდელი ადამიანი ყოფილიყო, ეყვარებოდა სხვა ადამიანები, როგორც წევრები ერთი . და იმავე სხეულისა. რადგანაც

<sup>1</sup> E. A n a g n i n e, G. P i c o della Mirandola, Bari, 1937.

<sup>2</sup> E. v o n J a n, „Humanite“. Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, LV, 1932, 1 – 66. J. N i e d e r m a n n, Kultur, Florence, 1941, pp. 29 ff, 72 ff

ინდივიდუალურად ადამიანები ექვემდებარებიან ერთ იდეასა და შეადგენენ ერთ სახეობას. ისინი თითქოს ერთ ადამიანს წარმოადგენენ. ამდენად, მე მწამს, რომ ბრძენნი უწოდებენ საკუთრივ ადამიანის სახელით მხოლოდ იმ ერთს ყველა სხვა სათნოებათა შორის, რომელსაც უყვარს და რომელიც ეხმარება ყველა ადამიანს, როგორც ძმებს განმგებულთ გრძელ მწკრივებად ერთი მამისაგან; სხვა სიგყვიით (ისინი უწოდებენ) ჰუმანურს<sup>1</sup>.

ფიჩინოს უკვდავების თეორია განიცდის ჰუმანური სოლიდარობის ამგვარი გააზრების გავლენას. ფიჩინო უშვებს, რომ ღვთაების უშუალო ხილვა ამქვეყნიური ყოფისას შეიძლება მიღწეულ იქნას მხოლოდ ზოგიერთი ინდივიდის მიერ, მაგრამ ეს არ ჩაითვლება ყოველი ადამიანისათვის დამახასიათებელი ბუნებრივი სურვილის საკმარის აღსრულებად. იმისათვის, რომ ეს სურვილი აღსრულდეს, თუ ყველასთვის არა, იმ ადამიანისათვის მაინც, ვინც ცდილობს მიმართოს თავისი სწრაფვა ღმერთისაკენ, საჭიროა დაცულ იქნეს მომავალი ცხოვრების პოსტულატი. ფიჩინო ორივენესთან ერთად არ გეასწავლის, რომ მოხდება ყოველი სულის საბოლოო ხსნა, მაგრამ ის გვგოვებს ჩვენ იმ შთაბეჭდილებით, რომ გონიერი ნაწილი კაცობრიობისა მიაღწევს საუკუნო ბედნიერებას, მიწიერი არსებობისა და ადამიანური სიციცხლის ჭეშმარიტ მიზანს.

მესამე ინტელექტუალურ მიმდინარეობას ადრეული რენესანსისა, არისტოტელიანიზმს, გადგმული ჰქონდა ფესვი გვიანდელი შუასაუკუნეების სასწავლო გრადიციამი. იტალიის უნივერსიტეტებში არისტოტელეს ფილოსოფიის სწავლებამ უცვლელი ადგილი მოიპოვა დაახლოებით მეცამეტე საუკუნის დასასრულისათვის. ეს მოძღვრება თავიდანვე დაკავშირებული იყო მედიცინასთან და არა თეოლოგიასთან. ამგვარად ის ბრუნავდა ბუნების ფილოსოფიის, უფრო ნაკლებად ლოგიკის ირგვლივ. ე.წ. თეორია ორმაგი ჭეშმარიტებისა, რომელიც ამ სკოლას ახასიათებდა, მოწოდებული იყო ელიარებინა ეკლესიის ავტორიტეტი დოგმატური თეოლოგიის სფეროში და იმავე დროს შეენარჩუნებინა დამოუკიდებლობა ფილოსოფიური აზრისა ბუნებისმეტყველების საზღვრებში. ეს არისტოტელიანელი ფილოსოფოსები ბევრ პუნქტში არ ეთანხმებოდნენ ერთმანეთს და დაყოფილნი იყვნენ მრავალ ოპოზიციურ სკოლად. თუმცა მათ ჰქონდათ ერთი და იგივე პრობლემატიკა, ერთი და იგივე პირველწყაროები და იგივე მეთოდი. ჰუმანისტებისა და პლატონისტებისაგან განსხვავებით, არისტოტელიანელები წარმოადგენდნენ ფილოსოფიის სწავლებას რენესანსის ბოლომდე და მათი მრავალრიცხოვანი კომენტარები და გრაჟტაგები ასახავენ ამ სწავლების მეთოდებსა და საგანს. მათი წვლილი რენესანსის ინტელექტუალურ ცხოვრებაში იყო უფრო ღიდი, ვიდრე მეკლევართა უმრავლესობას წარმოუდგენია და მათთვის არავითარ შემთხვევაში არ იყო ისე უცხო თავიანთი დროის ახალი პრობლემები, როგორც ამას ხშირად ამტკიცებენ. რა თქმა უნდა, რენესანსული არისტოტელიანიზმი განვითარდა შუასაუკუნეობრივი არისტოტელიანიზმის გრადიციიდან ყოველგვარი წყვეტილობის გარეშე, მაგრამ მან შეითვისა აგრეთვე ბევრი არსებითი ელემენტი თავისი დროის ჰუმანიზმისა და პლატონიზმისა.

ამის ილუსტრირება ადვილად შეიძლება იტალიური რენესანსის სახელგანთქმული არისტოტელიანელი ფილოსოფოსის პიეტრო პომპონაციის მაგალითზე. მან წრთობა პადუაში მიიღო და შემდგომში თავის ყველაზე უფრო პროდუქტიულ წლებში მუშაობდა ფილოსოფიის პროფესორად ბოლონიამი. პომპონაცი მედმიწვევით კარგად იცნობდა თავისი შუასაუკუნეობრივი წინამორბედის იდეებსა და შრომებს და განიხილაედა ნაწილობრივ იმავე

<sup>1</sup> Opera, p. 635.

პრობლემებს არგუმენტაციის იმავე მეთოდებით და არისტოტელეს იმავე ტექსტების საფუძველზე. მიუხედავად ამისა, არისტოტელეს ბერძენი კომენტატორების და არისტოტელური ანტიკური აზრის, განსაკუთრებით სტოიციზმის, ცოდნით იგი დაეალებული იყო ჰუმანიტებისაგან. პომპონაცი იყენებდა აგრეთვე პლატონისგან ნაწერებს და ეკამათებოდა ან ითვისებდა ბოგიერთ მათ იდეას. ეს ნათესაობა პომპონაციისა თავისი დროის ჰუმანიტებისა და პლატონისგებთან განსაკუთრებით თვალნათლივია მისეულ ადამიანის კონცეფციაში.

პომპონაციის ინტერესი ადამიანისადმი უკვე გამოხატულია იმ ფაქტში, რომ მსგავსად ფიჩინოსა, უკვდავების პრობლემას ის უძღვის თავის ერთ მნიშვნელოვან ფილოსოფიურ შრომას. მისი უაღრესად გამომწვევი პოზიციის შედეგად ეს ტრაქტატი გახდა საწყისი წერტილი არისტოტელიანულ ფილოსოფოსებსა და თეოლოგებს შორის გაცხოველებული წინააღმდეგობისა, რომელიც გაგრძელდა ათეული წლების მანძილზე. მისეულ მიდგომაში უკვდავების პრობლემისადმი, პომპონაცი პლატონისგებთან ერთად თელის, რომ ადამიანს ცენტრალური ადგილი უკავია სამყაროში: „მე ეუშვებ, რომ ჩვენი განხილვის საწყისად უნდა გახდეს შემდეგი: ადამიანი არის არა მარტივი, არამედ მრავალმხრივი, არა მყარი, არამედ ორმაგი ბუნებისა და მოთავსებულია მოკვდავი და უკვდავი საგნების შუაში... აქედან გამომდინარე ძველები მართებულად ათავსებდნენ მას მარადიულ და წარმავალ საგნებს შორის, რამდენადაც ის წილს იყრის ორივე ბუნებაში. და ამგვარად არსებობს რა შუაში, მას შეუძლია ორივე ბუნება მიიღოს“<sup>1</sup>. მიუხედავად ამ ამოსავალი დებულებისა, პომპონაცი შემდგომი ანალიზისას მრავალი თვალსაზრისით მკვეთრად უპირისპირდება ფიჩინოს. ადამიანის ინტელექტი თავისი სუბსტანციით, რა თქმა უნდა, არ არის მაგერიალური, მაგრამ მისი ცოდნა არის სრულად შემზღვეული ნივთიერი საგნებით. აი, ასეთნაირად უჭირავს ადამიანის ინტელექტს შუა ადგილი წმინდა ანგელოზურ გონებასა და ცხოველთა სულს შორის. არ არის არავითარი არგუმენტი იმის დასამტკიცებლად, რომ ადამიანს ცხოვრებაში შეუძლია მისწვდეს გონითი სამყაროს საგნების ცოდნას. აქედან გამომდინარე, შეუძლებელია რაიმე გონიერული დასაბუთება სულის უკვდავებისა, თუმცა უკვდავება მიღებულ უნდა იქნეს, როგორც რწმენის საგანი.

ამგვარად, პომპონაციისთან ინტერევა ჭერების იდეალი, რომელიც თავის აუცილებელ დასრულებას მომავალ ცხოვრებაში პოულობდა. იგი ცვლის მას მორალური სრულქმნილების (სათნობის) იდეალით, რომელიც შეიძლება მიღწეულ იქნას ამქვეყნიურ სიციცხლეში. ამგვარად, ადამიანის ღირსება არის არა მხოლოდ დაცული, არამედ მასში ადამიანის ახლანდელ, მიწიერ ცხოვრებასაც ენიჭება მნიშვნელობა, რომელიც დამოკიდებული არ არის მომავლის რაიმე იმედზე ან შიმშე. პომპონაცი აყალიბებს ამ თვალსაზრისს მარტივ დებულებებში, რაც პლატონს და ძველ სტოიკოსებს მოგვაგონებს; ასევე სპინოზასა და კანტს: „არსებობს ორი სახე დაჯილდოებისა და დასჯისა: ერთია არსებითი და განუყოფელი, მეორე – შემთხვევითი და განყოფილი. არსებითი ჯილდო სათნობისა არის თავად სათნობა, რომელიც ადამიანს ბედნიერს ხდის, რადგანაც ადამიანის ბუნებას არ შეუძლია მიაღწიოს რაიმე უფრო მაღალს, ვიდრე არის სათნობა. მხოლოდ იგი ანიჭებს ადამიანს უენებლობას და განამორებს მისგან ყოველგვარ წუხილს... საწინააღმდეგო თვისებები ახასიათებს უკეთურობას. სასჯელი უკეთური კაცისა არის თავად უკეთურობა, რომელიც ყველაზე დიდი საცოდაობა და უბედურებაა. შემთხვევითი ჯილდო არსებით ჯილდოსთან შედარებით არასრულყოფილია, რადგანაც ოქრო ბევრად

<sup>1</sup> De Immortalitate Animae ed. and tr. William Henri Hay II, Haverford, 1938, ch. 1, and III.

უფრო უკმარია, ვიდრე სათნოება. შემთხვევითი დასჯა კი უფრო ნაკლებად მძიმეა, ვიდრე არსებითი დასჯა; რამეთუ სასჯელი არის შემთხვევითი დასჯა, როცა დანაშაული არის არსებითი დასჯა, ხოლო დანაშაულის დასჯა არის ბევრად უფრო მძიმე, ვიდრე სასჯელი. აქედან გამომდინარე, არა უშავს, თუ მოგჯერ შემთხვევითს ყურადღება არ ექცევა, თუკი არსებითი ძალაში რჩება. უფრო მეტიც, როცა სიკეთე შემთხვევით ჯილდოს მიიღებს, მისი არსი დამყარებული ჩანს და თავის სრულყოფილებას აღარ ინარჩუნებს. მაგალითად, თუ ვინმე კეთილს იქმს ყოველგვარი ჯილდოს მოლოდინის გარეშე, ხოლო მეორე – ჯილდოს მოლოდინით, საქციელი ამ უკანასკნელისა არ ჩაითვლება ისე დიდად, როგორც პირველის. ამგვარად, ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით ჯილდოს, არის უფრო არსებითად დაჯილდოებული, ვიდრე ის, ვინც მიიღებს. მსგავსად ამისა, ის, ვინც მოქმედებს ამორალურად და მიიღებს შემთხვევით სასჯელს, ჩანს, დასჯილია უფრო ნაკლებად, ვიდრე ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით სასჯელს. რამდენადაც დასჯა დანაშაულისა არის უფრო ღიდი და უფრო ცუდი, ვიდრე სასჯელი და როცა სასჯელი დაედება დანაშაულს, უკანასკნელი მყირდება. ამგვარად, ის, ვინც არ მიიღებს შემთხვევით სასჯელს, არის უფრო არსებითად დასჯილი, ვიდრე ის, ვინც მიიღებს”<sup>1</sup>.

ყურადღების გამახვილება მორალურ სრულქმნილებაზე. როგორც ადამიანური ყოფის დამოუკიდებელ მიზანზე, პირველ სიბრტყეზე ინდივიდუალური ქცევის ნორმას ათავსებს. ასე რომ, პომპონაცი, ფიჩინოს მსგავსად, სავსებით თანმიმდევრულად მიდის იმ აზრამდე, რომ არსებობს კაცობრიობის სოლიდარობა და რომ მის ინდივიდს სწორი ქმედობის გზით შეაქვს თავისი წყვეტილი უნივერსალურ სიკეთეში. „უნდა დაეუშვათ და მკაცრად დაეხსომოთ, რომ მთელი ჰუმანური მოდგმა შეიძლება შეედაროს ერთ ინდივიდს”<sup>2</sup>. ყველა ინდივიდს შეაქვს წვლილი კაცობრიობის სიკეთეში, ისე, როგორც ჩვენი სხეულის ყოველ ნაწილს მთელი ორგანიზმის კეთილდღეობაში: „მთელი ჰუმანური მოდგმა ერთ სხეულს ჰგავს. ეს სხეული მრავალი ნაწილისაგან შედგება, თითოეულ მათგანს განსხვავებული ფუნქცია აქვს. მაგრამ ყოველი მათგანი განკუთვნილია კაცობრიობის საერთო კეთილდღეობისათვის”<sup>3</sup>.

მამასადამე ადამიანის მიზანი იმგვარად უნდა განისაზღვროს, რომ ის მისაღები იყოს ყველა ადამიანისათვის ან ყოველ შემთხვევაში – მრავალი ინდივიდისათვის. ეს თვალსაზრისი შთააგონებს ფიჩინოს დაუმტკიცებლად დაუშვას მომავალი ცხოვრება, რომელშიც მრავალი ინდივიდი მიაღწევს ღვთაების ხილვას, რასაც ამქვეყნიურ სიცოცხლეში მხოლოდ იშვიათი უმცირესობა თუ შესძლებს. იგივე თვალსაზრისი განაპირობებს პომპონაციის მტკიცებას, რომ უპირველესი მიზანი ადამიანის სიცოცხლისა უნდა ვეძიოთ მორალურ აქტში და არა შემეცნებაში. ეს განცხადება მით უფრო საინტერესოა, რომ იგი ვარიანტია არისტოტელეს მოძღვრებისა. ყოველი ადამიანი, ასაბუთებს პომპონაცი, ვარკვეული ხარისხით ავლენს სამ ინტელექტუალურ ტალანტს: მჭერეკლეობით, მორალურს და ტექნიკურს. თუმცა წილი, რომელიც ადამიანებს აქვთ ამ ინტელექტუალურ ტალანტებში ყოველი მათგანისათვის სხვადასხვაა. მჭერეკლეობითი ინტელექტი არ არის დამახასიათებელი საკუთრივ ადამიანისათვის, როგორც ასეთისათვის, არამედ, როგორც არისტოტელე იტყოდა, განკუთვნილია ღმერთებისათვის. მიუხედავად იმისა, რომ ყოველ ადამიანს აქვს რაღაც მისგან, მხოლოდ ძალზე მყირენი ფლობენ, ან შეუძლიათ ფლობდნენ მას სავსებით და სრულყოფილად. მეორე მხრივ, ტექნიკური

<sup>1</sup> L. c. ch. 14. p. 49 and XXVIII f.

<sup>2</sup> *ibid.*, pp. 43 and XXIY,

<sup>3</sup> *ibid.*, pp. 43 and XXY.



ინგლექტიცი არ არის დამახასიათებელი ადამიანისათვის, რამდენადაც მასთან აგრეთვე წილნაყარია ბევრი ცხოველი. „პრაქტიკული ინგლექტი ჭეშმარიტად ეკუთვნის ადამიანს. რადგანაც ყოველ ნორმალურ ადამიანურ ქმნილებას შეუძლია მისი სრულყოფილი მიღწევა. ადამიანს ამის მიხედვით უწოდებენ აბსოლუტური მნიშვნელობით კარგს ან ცუდს მაშინ, როცა თანახმად მჭვრეტელობითი ან ტექნიკური ინგლექტისა, პიროვნებას შეიძლება ეწოდოს კარგი ან ცუდი გარკვეული მნიშვნელობით და კვალიფიკაციით, რადგანაც ადამიანს ეწოდება კარგი ან ცუდი თავის სათნოებასა და უკეთურობასთან მიმართებით. კარგ მეტაფიზიკოსს უწოდებენ არა კარგ ადამიანს, არამედ კარგ მეტაფიზიკოსს და კარგ არქიტექტორს უწოდებენ არა აბსოლუტური მნიშვნელობით კარგს, არამედ კარგ არქიტექტორს. ამიგომაა, რომ ადამიანი არ ბრამობს, როცა მას არ უწოდებენ მეტაფიზიკოსს, ფილოსოფოსს ან ღურგალს. მაგრამ იგი შეურაცხყოფილია, როცა მასზე ამბობენ, რომ ქურდია ან თავმეუკავებელი, უსამართლო, სულელი, ანდა სხვა ამგვარი მანკიერება ახასიათებსო; რადგანაც ჩვენს ხელთაა იმის შესაძლებლობა, რომ ეიფოთ კარგი ან ცუდი ადამიანი, მაშინ როცა ფილოსოფოსობა ან არქიტექტორობა არც ჩვენს განმგებლობაშია და არც აუცილებელია ადამიანისათვის. აქედან გამომდინარე, ყველა ჰუმანური ქმნილება შეიძლება და უნდა იყოს უბიწო, მაგრამ ყველა არ უნდა იყოს ფილოსოფოსი, მათემატიკოსი და სხვა მისთანანი. ამგვარად, პრაქტიკული ინგლექტისდა მიხედვით, რომელიც დამახასიათებელია ადამიანისათვის, ყოველი ადამიანი უნდა იყოს სრულყოფილი. ხოლო იმისათვის, რომ ადამიანთა მთელი მოღვმა იქნას შენარჩუნებული, ყოველი პიროვნება უნდა იყოს მორალურად უბიწო და რამდენადაც შესაძლებელია მანკიერებისაგან თავისუფალი“<sup>1</sup>.

ამგვარად, მე ვცდილობდი მეჩვენებინა, რომ სამივე ძირითადი ინგლექტუალური მიმდინარეობა აღრეული რენესანსისა ეხებოდა ადამიანური ცხოვრების მიზანს და ადამიანის ადგილს სამყაროში, და რომ ამ ინგერესმა პოვა თავისი გამოხატულება არა მარგო პიროვნული ქუევის ნორმებში, არამედ აგრეთვე ადამიანური ურთიერთობების და კაცობრიობის სოლიდარობის ძლიერ გრძნობაში. ჰუმანისტურ მოძრაობას, რომელიც თავის საწყისში იყო არაფილოსოფიური, მოქმონდა ძირითადი, მაგრამ ჯერ კიდევ ბუნდოვანი იდეები და შთაგონებანი და ამასთან ერთად ანტიკური პირველწყაროებიც. პლატონისტები და არისტოტელიანელები, რომლებიც სპეკულაციური ინგერესებით და განათლებით პროფესიონალი ფილოსოფოსები იყვნენ, წამოსწევდნენ ხოლმე ამ ბუნდოვან იდეებს, ავითარებდნენ მათ გარკვეულ ფილოსოფიურ დოქტრინებამდე და მიუჩენდნენ მნიშვნელოვან ადგილს თავიანთ დეტალურად დამუშავებულ მეტაფიზიკურ სისტემებში.

აღრეული რენესანსის ინგლექტუალური მიმდინარეობები არსებობას მეთექსვმეტე საუკუნის პირველი მეოთხედის შემდეგაც განავრძობდნენ, თუმცა ისინი ამ პერიოდიდან დაწყებული თანდათანობით უფრო და უფრო იზრდილებოდნენ, თავდაპირველად რეფორმაციიდან განვითარებული თეოლოგიური დაპირისპირებულობით, სოლო შემდგომში იმ განვითარებით, რომელმაც თანამედროვე მეცნიერების და ფილოსოფიის აღმოცენება მოიგანა. მიუხედავად ამისა, აღრეული რენესანსის შემკვიდრეობამ ფექტურობა შეინარჩუნა სულ მცირე მეთვრამეტე საუკუნის დამლევამდე. რენესანსული ჰუმანიზმი ცხოველი დარჩა დასაყვლეთ ევროპის საგანმანათლებლო და კულტურულ ტრადიციებსა და ისტორიულ და ფილოლოგიურ მეცნიერებაში. რენესანსულმა პლატონიმმა პლატონისა და პლოტინის გავლენა გადმოსცა

<sup>1</sup> Ibid., p. 45 and XXVI.

ყველა იმ მოაზროვნეს, რომელიც ცდილობდა დაეცვა რამდენადმე იდეალისტური ფორმა ფილოსოფიისა; ხოლო რენესანსულმა არისტოტელიანიზმმა, თუმცა ნაწილობრივ შეცვლილმა ექსპერიმენტული ფიზიკისა და მეცნიერების მიერ, შთაგონება მიანიჭა თავისუფალი აზრის ბევრ გვიანდელ მიმდინარეობას. უკანასკნელ საუკუნეში, რომელშიც საუბუქელი ჩაეყარა ჩვენი თანამედროვეობის ასე ბევრ აზრს, ის ძველი იდეები და ტრადიციები ღრმა დაეიწყებას მიეცა, გამონაკლისს მხოლოდ ერთეული განათლებული სპეციალისტები წარმოადგენდნენ. თანამედროვე პოზიტივიზმში, განმტკიცებული მეცნიერული პროგრესითა და მატერიალური კეთილდღეობის ზრდით, მიზეზი უნდა იყოს ყველა სხვა იდეის მეტ-ნაკლებად მწყობრიდან გამოსვლისა. მიმდინარე საუკუნის საოცარმა მოვლენებმა მაინც შეარყიეს ჩვენი რწმენა პოზიტივიზმის საკმარისობაზე, რომ არაფერი ვთქვათ ჭეშმარიტებაზე. საინტერესოა, არის კი მისი პრინციპები იმდენად ფართო, რომ მათ სათანადოდ ახსნან ჩვენი ცოდნა და წინ წაუძღვენ ჩვენს სწრაფვას? ჩვენ შედმეგად თავმდაბალი ვაუხდით ჩვენი საკუთარი მიღწევების მიმართ და ამიტომაც – უფრო მსურველნი, ვისწავლოთ წარსულიდან. იმ გრძელ რიგში ფილოსოფოსებისა და მწერლებისა, რომლებიც დასაუღური აზროვნების ისტორიასა და ტრადიციას ქმნიან, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ადრინდელი იტალიური რენესანსის ჰუმანისტებს, პლატონისტებს და არისტოტელიანებს. ბევრი მათი იდეა დღეისათვის უბრალოდ ისტორიის ცნობისმოყვარეობის საგანია, ხოლო ზოგიერთი მათგანი შეიცავს მარადიული ჭეშმარიტების ჩანასახს და ამგვარად შესაძლებელია გახდეს შთაგონება და მოწოდება დღევანდელი იტალიისა და კაცობრიობის დანარჩენი ნაწილისათვის».

# ნაწილი პირველი

## ასტროლოგიური ნაკაღი *ვეფხისტყაოსანში*

რუსთველის პოემაში ესოდენ ჭარბად ჩაქსოვილი ასტრალური ელემენტი მრავალ მკვლევარს აფიქრებდა: ზოგი *ვეფხისტყაოსნის* მნათობებს ღმერთებად თვლიდა; ზოგი რუსთველს ასტროლოგს, ასტროლოგიური ცოდნის აპოლოგეტს უწოდებდა; ზოგიც კიდევ ასტრონომად მიიჩნევდა. წინამდებარე ნაწილში წარმოდგენილმა კვლევა-ძიებამ დამარწმუნა, რომ არც ერთი ამ მოსაზრებათაგანი არ იყო მართებული. ამ პრობლემის კვლევისას გამოვლინდა ის კოსმოლოგიური მოდელი, რომელსაც ემყარება *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი წარმოდგენა სამყაროზე: რუსთველისეული კოსმოლოგიური სისტემის ცენტრში დგას ერთი ღმერთი, მაგრამ იგი უშუალოდ არ ერევა ამქვეყნიურ საქმეებში, ადამიანურ სამყაროში. ღმერთსა და ადამიანებს შორის დგანან ზეციური ძალები, ასტროლოგიური მნათობები, რომლებიც ღვთაებრივი ამრის, ღვთაებრივი ჩანაფიქრის მიხედვით განაგებენ ამქვეყნიურ საქმეებს. სამყაროს აგებულების ეს სქემა საზოგადოდ დამახასიათებელია ძველი რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემებისათვის, მაგრამ რუსთველისეული ნიუანსით, ზეციურ ძალებში კონკრეტულად მნათობების დანახვით, იგი უკავშირდება რუსთველის თანამედროვე ეპოქაში, გვიანდელ შუასაუკუნეებში, როგორც ქართულ, ასევე დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროში გავრცელებულ შეხედულებებს.

ავთანდილი დიდი ხნის განმავლობაში ეძებდა უცხო მოცემს. მთელი ქვეყანა მოიარა და ბოლოს, როგორც იქნა, მიაგნო მის კვალს. ასმათი შეჰპირდა ავთანდილს დახმარებას. იგი მოეთათბირა უკან დაბრუნებულ გარიელს და ავთანდილის მოსაყვანად გაემართა:

ქალი ადგა და წავიდა მის ყმისა მოსაყვანებლად;  
“არ ეწყინაო” უამბობს, არს მისად მაგულვანებლად,  
ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსაყვანებლად;  
იგი რა ნახა გარიელ, თქვა მშისა დასაგვანებლად (282).

მოყვანილ სტროფში ყველაფერი ნათელია, გარდა ერთი გამოთქმისა: “მოჰყვანდა ვით მთვარე მოსაყვანებლად”. ამ კონტექსტში უცნობია სიტყვა *მოვანება*. *ვეფხისტყაოსნის* 1957 წლის გამოცემაზე დართული აკაკი შანიძის ლექსიკონის მიხედვით, *მოვანება* არის “შუქის გარს მოვლება, ბაკმი” (241, გვ. 370). მაგრამ ტექსტი მაინც არ არის ნათელი: რას ნიშნავს მთვარის სვლა შუქის გარს მოსაყვანებლად? ანდა რა განაპირობებს გარიელის შესახვედრად მომავალი ავთანდილის მოსაყვანებელ მთვარესთან შედარებას? არც *ვეფხისტყაოსნის* წინა გამოცემებზე დართული იუსტინე აბულაძის ლექსიკონი იძლევა ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს. ამ ლექსიკონის მიხედვით *მოვანება* ნიშნავს მთვარის გაყვებას (10, გვ. 369). კონტექსტით არც ეს განმარტება მართლდება: რატომაა ავთანდილი შედარებული გასაყვებად მიმავალ მთვარესთან? თუ გროპული მეტყველების კვალდაკვალ ჩავთვლით, რომ ავთანდილი მთვარეა, ხოლო გარიელი – მზე, მაშინ მზესთან შესახვედრად მიმავალი მთვარე, *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, კი არ უნდა ივსებოდეს, არამედ პირიქით – უნდა ილეოდეს (“მზესა მთვარე შეეყაროს, დაილევის, და-ცა-ჰნების” – 127,2). ალბათ, სწორედ ამ უხერხულობას გრძნობდა იუსტ. აბულაძე, როდესაც 282-ე სტროფის *მოსაყვანებელს* საგანგებოდ განმარტავდა: “მოსაყვანებელი – 280,3 დიდებით გამოსაბრწყენი, მოსაბრძანებელი; სრული ელვარებით გამოჩინებული” (10, გვ. 370). ეს განმარტება კი საკმაოდ ბუნდოვანია. რატომ ნიშნავს *მოსაყვანებელი* მოსაბრძანებელს, თუ

მოვანება მთვარის გავსებაა? ანდა, რას ნიშნავს მთვარის დიდებით გამოსაბრწყინად, სრული ელვარებით გამოსაჩინებლად სელა?

*მოვანება* პოემის არცთუ იშვიათი სიგყვაა. იგი ორიოდ აღვიღას კიდევ გვხვდება მთვარესთან კავშირში. ერთი მათგანი ვარიანტული წაკითხვაა (სგრ. 264), მეორე კი:

თინათინ ადგა, მივიდა, მიჰყვა მამისა ნებასა,  
უგავს პირისა სინათლე მთვარისა მოვანებასა(107).

დანარჩენ შემთხვევაში ეს სიგყვა სხვადასხვა ფორმითაა ნახმარი: მოივანებ, მოვეანა, მონავეანი, ნავეანები.

ყმა მეფესა მოახსენებს: “მიკვირს, სხვასა რად რას ჰბრძანებ!

რად არ გინდა ნახვა მზისა, ანუ რადღა აგვიანებ?

მიეგებვი მხიარული, სახლსა თქვენსა მოიყვანებ,  
შემოიმოს შუქთა მისთა, ნათლად *გარე მოივანებ*”(1533).

ფრიდონ შეჯდა, ავთანდილის მახარობლად გაექანა,

ესდენ დიდი სიხარული გაეხარნეს მასცა განა!

წავიდა და წამოუძღვა, მოიყვანა, მოჰყვა თანა,

მაგრა ირცხვის მეფისაგან, *შუქი ბნელად მოვეანა* (1528).

შემაველო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა;

გამოჩნდა მთვარე *ნათლითა გარე შუქ-მონავეანი*თა,

ფარდაგსა შიგან მჯდომარე შესამოსლითა მწვანითა,

საკვირველი და ღარიბი, უცხო პირითა, განითა(411).

ქალსა რა ესმა ამბავი, მიჰხვდა წადილი ნებისა,

*განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავეანებისა* (703).

*ვეფხისტყაოსნის* გამოცემებზე დართულ ლექსიკონებში უფრო ხშირად *მოვანება* განმარტებულია როგორც *მთვარის გავსება*. ამ განმარტებას მხარს უჭერს ბროსეს, ჩუბინაშვილის და ფალავანდიშვილის 1841წ., ჩუბინაშვილის 1860 წ. და კ. ჭიჭინაძის 1934წ. გამოცემები. ამ გაგებას ეყრდნობა აგრეთვე *ვეფხისტყაოსნის* ზოგი სხვა გამოცემაც (მაგ., ს. კაკაბაძისა) და ზოგიერთი თარგმანიც (მაგ., მ. უორდროპისა). როგორც ზემოთაუც დავიმოწმეთ, *მოვანებას* მთვარის გავსებად განმარტავს იუსტინე აბულაძეც.

*მოვანების* განმარტება როგორც მთვარის გავსება, რომელიც უკანასკნელ დრომდე ძალზე პოპულარული იყო, სულხან-საბა ორბელიანისაგან მოდის. სულხან-საბას ლექსიკონის მისეღვით *მოვანება* მთვარის გავსებაა. როგორც ჩანს, განთქმული ლექსიკოგრაფის კვალს გაჰყენენ *ვეფხისტყაოსნის* განმმარტებლები.

როდესაც საბა *მოვანებას* მთვარის გავსებად განმარტავს, იგი წყაროს არ ასახელებს; თუმცა საგულვეტელია, რომ მას სწორედ *ვეფხისტყაოსანი* აქვს მხედველობაში. მაგრამ *ვეფხისტყაოსანში* არაფერია ისეთი ნათქვამი, რომელიც

მიუთითებდეს, რომ *მოვანება* მაინცდამაინც მთვარის გავსებას ნიშნავს. ერთი კია, *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით მოვანებულ მთვარეს განსაკუთრებით ძლიერი ნათება აქვს. ძლიერი ნათებისაგან მის ირგვლივ შუქიც კი არის შემოვლებული. ასეთი ძლიერი ნათება, კი ბუნებრივია, მთვარეს გავსების პერიოდში ჰქონდეს. აქედან შეიძლება კაცმა იფიქროს, რომ მოვანებული მთვარე სავსე მთვარეა. სავარაუდოა, რომ ასე ფიქრობდა სულხან-საბაყ. ამიგომაა, რომ სულხან-საბამ სიგყვა მოვანება დააცილა იმავე ფუძის სხვა სიგყვებს: დაეანება, ვანება, ვანი, სავანე. საბას ლექსიკონით: დაივანა ნიშნავს *დაისადგომა; ვანი და ვანა* – სადგომს; *სავანე* – დასასადგურებელს. მაშასადამე საბას მიხედვით, *მოვანებას* არავითარი კავშირი არა აქვს იმავე ფუძის სხვა სიგყვებთან და მათგან განსხვავებით იგი მთვარის მიმართ იხმარება და მთვარის გავსებას ნიშნავს.

საბას გაამრება სწორი არ არის. ჯერ ერთი, *მოვანება* არ შეიძლებოდა ასე დასცილებოდა იმავე ფუძის სხვა სიგყვებს. *მო* მზნისწინი ფუძეს მნიშვნელობას ვერ შეუცვლიდა. მეორეც, საბას აზრით, მთვარესთან მიმართებით იხმარება მხოლოდ *მოვანება*, ხოლო *დაეანება*, ან *ვანება* მთვარესთან მიმართებით არ არის ნახმარი, რადგანაც მათი მნიშვნელობა განსხვავდება *მოვანების* მნიშვნელობისაგან; ე. ი. საბას მიხედვით, *მთვარის მოვანებას* არ შეიძლება შეენაცულოს *მთვარის დაეანება*, ან *მთვარის ვანება*.

მაგრამ *მთვარის მოვანება* არის ცნება, რომლის პარალელურად ძველ ქართულ მწერლობაში იხმარება *მთვარის ვანება*. ბასილი დიდის “ექუსთა ღღეთაჲს” გიორგი ათონელისეულ თარგმანში იკითხება: “და ეგრეთვე კუალად, რაჟამს *მთოვარემან ივანის* და მზე რაჟამს გარე-შემოწერიან მათ, რომელთა-იგი შემსველ კალოებ ეწოდების, ანუთუ წყმათა და წყალთა ჰაერისათა სიმრაველესა მოასწავებენ, ანუთუ ქართა სასტიკთა აღძრვასა” (617, გვ. 68).

იგივე იკითხება “ექუსთა ღღეთაჲს” უძველეს ქართულ თარგმანში: “და ეგრეთვე კუალად *მთოვარემან რაჟამს ივანის* და მზე რაჟამს გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი ჰრქვან შეცვანი, მოასწავებელ წყმათა ღიდ-ღიდთა და აღძრვასა ქართა ფიცხელთასა” (741, გვ. 82).

ეჭვი არაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის მთვარის მოვანება* და “ექუსთა ღღეთაჲს” *მთვარის ვანება* ერთი და იგივე ცნებებია.

აქედან გამომდინარე არ არის სწორი მოვანების ასე მკვეთრად დაშორება *ვანება//დაეანებისაგან*.

გარდა ამისა, *მოვანება* ქართულ მწერლობაში არის ტერმინი, რომელიც გარდა მთვარისა სხვა ციური მნათობების

მიმართაც იხმარება. თუ *მოვანება მთვარის გავსებას* ნიშნავს, მაშინ სრულიად მოულოდნელია *მზის მოვანება*, რასაც ქართული ლიტერატურა იცნობს. “იოსებ-ზილიხანიანი”(673):

თუ შენ ღართო მზესა ნება, ვფიცაჲ, მართებს მოვანება... (381,2).

ბაზიყას წინ მოეგებნეს, ნასეს *მზის მოვანებია*... (282,2)  
“შაჰ-ნამე” (752).

რა გათენდა, საწუთროსა *მზე აღმოჰკადა მონაჲანი*... (3188,1).  
„შაჰნაჲანი”(742):

საწოლს შევიდა კელმწიფე ნახა *მზის მოვანებანი*...(553,2)

მაშასადამე, *მოვანების* განმარტება, როგორც მთვარის გავსება, სწორი არ არის.

საბა ერთ-ერთი პირველთაგანი იყო, რომელმაც *მოვანება* საკუთრივ *მთვარის გავსების* მნიშვნელობით შემოიგანა ქართულ მწერლობაში. საბას რედაქტირებულ “ქილილა და დამანაში” ერთ ადგილას იკითხება: “ამა დიდებულსა ხელმწიფესა საჯალაბოთა მოფარდაგულთა სრათა გურფად შეენიერი ცოლი უჯდა... პირისა მისისა სიკეკლუცე *ათხუთმეგისა დღისა მთვარისა მოვანებასა მისტაკებდა*” (692, გვ. 379). ამ კონტექსტში საბა *მოვანებას* აშკარად *გავსების* მნიშვნელობით ხმარობს. უაღრესად საინტერესოა ის გარემოება, რომ “*მოვანება*” საბას დედანში არ იკითხებოდა. ეს სიტყვა კონტექსტში საბას ჩართულია. მოყვანილი ციტატის შესაგყვისი ადგილი, ვახტანგ მეექვსის თარგმანში, რომლისგანაც საბას რედაქცია მომდინარეობს, ასე იკითხება: “ამ ხელმწიფეს დიდებულს არამში ფარდას უკან ერთი ლამაზი ცოლი ყვანდა რამ... პირით სულის მიმცემი ლამაზობის საქმით *თხუთმეგის ღამის მთვარისაგან სილამაზეს მოსტაკებდა*” (723, გვ. 412-413).

სულხან-საბას დიდმა ავტორიტეტმა ქართულ ლექსიკოგრაფიაში განამტკიცა *მოვანების მთვარის გავსებად* განმარტება. თვით “ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში” *მოვანება* განმარტებულია როგორც *მთვარის გავსება* (228, სვ. 668).

*მოვანების* გრადიციულ განმარტებაში (მთვარის გავსება) ეჭვი შეიგანა აკაკი შანიძემ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მან *მოვანება* განმარტა, როგორც შუქის გარს მოვლება, ბაკმი. აკაკი შანიძის განმარტება ნაწილობრივ გაიზიარა ილია აბულაძემ. წმ. ბასილი დიდის “ექსუთა დღეთაჲს” უძველეს ქართულ რედაქციაში ნახმარი *ვანება* მან განმარტა, როგორც *მორტყმა, მოცვა, მოვლება*. მხოლოდ ილია აბულაძის აზრით *მოვანება//ვანება* არის არა მაინცდამაინც შუქის გარს მოვლება, როგორც ამას აკ. შანიძე ფიქრობს, არამედ საერთოდ მორტყმა, მოვლება შუქის თუ სხვა რაიმესი (9, გვ. 241).

*ვეფხისტყაოსნის* მოვანების განმარტება როგორც შუქის გარს მოვლება, არ უნდა იყოს ზუსტი. გარდა იმისა, რომ, როგორც აღვნიშნეთ, ამ განმარტებით არ არის მთლად ნათელი 282-ე სტროფის კონტექსტი, აღნიშნულ განმარტებაში ეჭვის შეტანის უფლებას გვაძლევს შემდეგი გარემოებანი:

1. უდავოა, რომ *მოვანების* შუქის გარს მოვლებად განმარტებისას ძირითადად *ვეფხისტყაოსნის* 411 და 1533 სტროფებს ეყრდნობიან (“გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მონაევანითა”; “შემოიშოს შუქთა მისთა, ნათლად გარე მოივანებ”). მაგრამ ამ ორი კონტექსტის მიხედვით *მოვანება* შეიძლება იყოს მხოლოდ *მოვლება* და არა *შუქის გარს მოვლება*; რადგანაც ორივე კონტექსტში გარკვევითაა საუბარი *შუქის გარე მოვანებაზე* და, რომ *მოვანება* არა უბრალოდ *მოვლებას*, არამედ მაინცაღამაინც *შუქის გარს მოვლებას* ნიშნავდეს, მაშინ კონტექსტის ხაზგასმა *შუქის გარე მოვანებაზე* მოულოდნელი იქნებოდა.

ხოლო თუ *მოვანება* საზოგადოდ მოვლებას, მორტყმას, მოცვას ნიშნავს, მაშინ გაუგებარია *ვეფხისტყაოსნის* 107, 282 და 703 სტროფები. რას ნიშნავს: “უგავს პირისა სინათლე მთვარისა მოვანებასა” // მოვლებას (მორტყმას, მოცვას)? ან “... მოპყვანდა, ვით მთვარე მოსაევანებლად” // მოსაველებად (მოსარტყამად, მოსაყვად)? ან “ განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნაევანებისა” // მონაველებისა (მონარტყამისა, მონაყავისა)?

2. *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით მოვანებული მთვარე არის განათებული, ნათელ მოუენილი (107, 703), მის ირგვლივაც კი შუქი ბრწყინავს (411, 1533). მაშასადამე, მოვანებული მთვარისათვის დამახასიათებელია დიდი სიძლიერით ნათება და ირგვლივ შუქის მოუენა. რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ *მოვანება* დიდი სიძლიერით ნათება და შუქის გარს მოვლებაა. დასახელებული თვისებები არის *მოვანებული მთვარის ნიშანი* და არა *მთვარის მოვანების არსი*. მოვანებულ მთვარეს შეიძლება კიდევ სხვა ნიშნებიც ჰქონდეს (თავისებური ნიშანია ისიც, რომ მთვარეს თურმე, ახასიათებს სელა მოსაევანებლად – 282). ნიშანი შეიძლება მრავალი იყოს, მაგრამ არსი მოვლენისა, რომლისგანაც მისი სახელწოდება *მოვანება* უნდა იყოს შექმნილი, მხოლოდ ერთი იქნება. პოეტურ მეტყველებაში შესაძლებელია მოვლენა მოგანილი იყოს არა მის არსზე მისათითებლედ, არამედ მის რომელიმე ნიშანზე ყურადღების გასამახვილებლად. ფიგურალურ გამოთქმებში საკმაოდ ხშირად მოვლენის რომელიმე ნიშანს ამ მოვლენის არსის მნიშვნელობა ენიჭება.



3. უაღრესად საინტერესოა “ექუსთა დღეთაჲს” ბეგმით მოყვანილი კონტექსტი. არ უნდა იყოს სწორი ილია აბულაძის განმარტება, რომლის მიხედვითაც “ექუსთა დღეთაჲს” *ივანის* ნიშნავს *მოირტყამს, მოიყავს, მოივლებს*.

კონტექსტი მიუთითებს: “რაქამს მთოვარემან// მთოვარე ივანის”. თუ *ვანებას* გავიგებთ, როგორც მორტყმას, მოცეას, მოვლებას, მაშინ ტექსტი ამგვარად უნდა წაეიკითხოთ: როცა მთვარე მოირტყამს // მოივლებს//მოიყავს. ამგვარად კი ტექსტი ბუნდოვანია, რადგანაც მითითებული არ არის, თუ რას მოირტყამს მთვარე. არის ცდუნება ვიფიქროთ, რომ მთვარე მოირტყამს მზის სხივს, რადგანაც კონტექსტი ასე გრძელდება: “რაქამს მთოვარემან ივანის და მზე რაქამს გარე-მოადგის მას...”. მაგრამ ასეთი გაგება არ არის სწორი, რადგანაც წინადადების მეორე ნაწილი აღარ შეეხება მთვარეს. აქ ნათქვამია არა ის, რომ მზე გარემოადგება მთვარეს, არამედ ის, რომ “მზე... გარე-მოადგის მას, რომელთა-იგი ჰრქვან შეცვანი”. მაშასადამე, მზის გარე მოდგომას მთვარის მოვანებასთან არავითარი კავშირი არა აქვს. აქ საუბარია ორ მოვლენაზე: “მთოვარემან რაქამს ივანის და მზე რაქამს გარე-მოადგის მას, რომელთა იგი ჰრქვან შეცვანი” და მითითებულია, რომ ეს ორი მოვლენა “მოასწავებელ წუშათა დიდ-დიდთა და აღძრვასა ქართა ფიცხელთასა”. მაშასადამე, სხვა არის მთვარის ვანება და სხვა არის მზის გარს-მოდგმა “შეცვანის” მიმართ. რომ ეს ორი მოვლენაა, ამამე მეტყველებს მრავლობითის ფორმა: ესენი (ეს ორი მოვლენა) “*მოასწავებელ წუშათა დიდ-დიდთა ...*” და არა *მოასწავებ*.

რომ აქ ამჟღავნად ორ მოვლენასთან გვაქვს საქმე და რომ “მთვარის ვანება” სხვა მოვლენაა და მზის გარე-მოდგომა “შეცვანზე” სულ სხვა, ამას კიდევ უფრო ნათლად მიუთითებს “ექუსთა დღეთაჲს” გიორგი მთაწმიდლისეული რედაქციის ბეგმით მოტანილი ნაწყვეტი (617, გვ. 68).

ამასვე ამბობს სადავო კონტექსტის ბერძნული დედანი: “Ὅμοιος δὲ καὶ ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμβάνεται· καὶ τῷ ἡλίῳ δὲ ὅταν αἰ λεγόμενα ἕλκας περιγραφῶσιν, ἡ ὕδατος ἕριου πλῆθις, ἡ πνευματῶν βιαιῶν κίνησις ὑποφαινοῦσιν (819, 125B) აქ ამჟღავნად ჩანს, რომ მთვარის ირგვლივ მზის სხივის მოვლებამე საუბარი არ არის. სხვა არის “მთოვარემან ივანის” და მისი ბერძნული შესატყვისი ...ἡ σελήνη περιλαμβάνεται... და სხვა არის – მზის შემოსაზღვრა კალოს მიერ ... τῷ ἡλίῳ δε ὅταν αἰ λεγόμενα ἕλκας περιγραφῶσιν...

ასევე ესმის ეს კონტექსტი თხზულების ლათინურ ენაზე მთარგმნელს:

«Similiter etiam cum undelibet restagnat luna, et areae, quas vocant, solem circumscribunt, tunc aut aquae aerae abundantiam, aut vehementium ventorum motum significant» (იქვე).

ასევეა გაგებული კონტექსტი რუსულ თარგმანშიც:

«Подобным образом, когда луна кажется увлажненною, или когда солнце окружают, так называемые венцы, сие служит признаком или множества воздушной воды, или движения сильных ветров» (798, გვ. 102).

მოყვანილი კონტექსტის „ვანების“ ილ. აბულაძისეული განმარტება, როგორც განმმარტებელი მიუთითებს, უპირეტესად ამ თხზულების სომხურ რედაქციას ემყარება (8, გვ. 241). შესაბამისი თხზულების სომხური თარგმანი ამ შემთხვევაში საძიებელი ლექსიკური ერთეულის განსამარტავად არ გამოდგება. რამდენადაც ამ თხზულების არც ქართული თარგმანები მომდინარეობენ სომხურიდან და არც სომხურია დამოკიდებული ქართულზე (7, გვ. 24; უფრო დაწვრილებით იხ. 289, გვ. 23).

ამგვარად არასწორი და არამუსტია *ვეფხისტყაოსნის მოვანების* ორივე განმარტება: 1. მოვანება – მთვარის გავსება, 2. მოვანება – შუქის გარს მოვლება.

ასტრონომ გ. თევზაძის მიერ *ვეფხისტყაოსნის მთვარის მოვანება* გაგებულ იქნა ირადიაციის მოვლენად, რომელიც ახასიათებს ახალ მთვარეს და რომლის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მოკაშკაშე ნამგალი (ან მოგჯერ მთვარის ბნელი დისკო) მის რეალურ სიდიდესთან შედარებით უფრო დიდად გვეჩვენება (84; 83, გვ. 14-35). ვუიქრობ, *მთვარის მოვანების* ამგვარი გააზრება არასწორია. გარდა იმისა, რომ გაუგებარია, თუ რატომ უნდა შერქმეოდა ამ ასტრონომიულ მოვლენას სახელად მოვანება; ჩემი აზრით, საკმარისია აღინიშნოს ის, რომ არც ერთი ნიშანი, რომელიც *ვეფხისტყაოსნისა* და საზოგადოდ ძველი ქართული მწერლობის მიხედვით *მთვარის მოვანებისთვისაა* სპეციფიკური, არ ახასიათებს *მთვარის ირადიაციის მოვლენას*: 1. მოვანებული მნათობი არის საკუთარ საბრძანებელში მოსვენებული, ტახტზე მჯდომი (“შაჰნამე, 552, 2744, 3203; “შვიდი მთიები”, 134, 1268, 1291, 1674; და სხვ.). 2. მოვანებული მთვარე მთელი ძალით ანათებს, მისი მთელი პირისახეა განათებული (*ვეფხისტყაოსანი*, 107, 703, “იოსებბილიხანიანი” 77; არჩილი: „მთვარე იჯდა ბაკსა შუა, პირი ბადრი მოევანა“). 3. მოვანებულ მნათობს შუქი აქვს *ირველივე* მოვლებული (*ვეფხისტყაოსანი* 411, 1533; თეიმ. I, „იოსებბილიხანიანი“ 296; შვიდი მთიები” 1673 და სხვ.). 4. მნათობისათვის ნიშანდობლივია სელა მოსავენებლად

(*ვეფხისტყაოსანი* 282, „*შიდი მთიები*“ 134). 5. მოვანება გარდა მთვარისა ახასიათებთ სხვა მნათობებსაც („*შიდი მთიები*“ 134) და კერძოდ მშეს („*იოსებზილიხანიანი*“ 282, 381, 474; „*შაჰნამე*“ 2744, 3188; „*შაჰნავაზიანი*“ 533 და სხვ.).

მთვარის მოვანების//მთვარის ვანების არსის გასარკვევად აუცილებელია სიგყვა *ვანების//მოვანების* ლექსიკური მნიშვნელობის დადგენა.

*ვანი, ვანება, დავანება და სავანე* ძველ ქართულ მწერლობაში საკმაოდ გავრცელებული სიგყებია. მათი მნიშვნელობა ეჭვს არ იწვევს. *ვანი* და *სავანე* სადგომს, ბინას, მოსასვენებელ ადგილს ნიშნავს; ხოლო *ვანება* და *დავანება* – ვანის დაღებას, დასაღვურებას, დაბინავებას, დაფუძნებას. მხოლოდ და მხოლოდ ამ გაგებითაა ეს სიგყეები ძველ ქართულ ლიტერატურაში. მიუთითებ უმნიშვნელოვანეს წყაროებზე (სათანადო კონტექსტები იხ. 289, გვ. 25-28):

*ბიბლიური წიგნებო*: დაბაღება, 26, 17; იერემია, 14, 8; მარკოზი, 2, 83; ლუკა, 2, 7; საქმე მოციქულთა, 10, 6; 10, 18; 28, 23. *ქართული აგიოგრაფია*: „*შუმანიკის წამება*“ (658, გვ. 15, 21); „*ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა*“ (681, გვ. 31); „*ჰაბოს წამება*“ (671, გვ. 45); „*სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება*“ (620, გვ. 107); „*ვრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება*“ (626, გვ. 145); „*იოანე ზედაზნელის ცხოვრება*“ (611, გვ. 154). *სასულიერო მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები*: „*ბალაეარიანი*“ (614, გვ. 8, 62); ანდრია კესარია-კაპადუკიელის „*თარგმანებაჲ იოვანეს გამოცხადებისაჲ*“ (606, გვ. 106); ამონიოსის „*მოსრვაჲ სინა რაითის მამათაჲ*“ (605, გვ. 268); ეფრემ ასურის „*სინანულისათჳს*“ (641, გვ. 3); ეფრემ ასურის „*იონაჲსთჳს*“ (642, გვ. 47); ფსევდო დიონისე არეოპაგელი (696, გვ. 17, 37). *ქართული საისტორიო და სამართლის ძეგლები*: „*მეფეთა ცხოვრება*“ (679, გვ. 39, 132); „*სამართალი ბექასი*“ (722, გვ. 444). *ქართული საერო მწერლობის ძეგლები*: „*დიდმოურავიანი*“ (674, სტროფი 200); „*ნარგიზოვანი*“ (687, სტრ. 2); ბესიკი (621, გვ. 32, 115); „*რუსუდანიანი*“ (720, გვ. 563); სულხან-საბა ორბელიანის „*სწავლანი*“ (693, გვ. 24, 98, 100); ტიმოთე გაბაშვილის „*მიმოსლვა*“ (623, გვ. 7, 18).

*ვანი/სავანე* ქართველებს გეოგრაფიულ სახელადაც უქცევიათ. საჩხერის რაიონში სოფელს, რომელშიაც აკაკი წერეთელი იზრდებოდა, *სავანე* ჰქვია; ხაშურის რაიონში არის სოფელი *სავანისუბანი* (242, გვ. 331), ხოლო *ვანი* ქალაქია იმერეთში. ეჭვი არაა, რომ ეს გოპონიმები სემანტიკურად დასასვენებელ ადგილს, სადგომს უკავშირდება (იხ. 764, გვ. 10).

მამასადამე, *ვან* ძირს ერთადერთი მნიშვნელობა აქვს ქართულში და იგი სადგომს, ბინას, დასასვენებელს ნიშნავს. ასე უსმის ეს სიტყვა თანამედროვე ქართულსაც. ასეთი უნდა ყოფილიყო ამ სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობაც:

*ვან* ძირი წარმოშობით ინდოევროპული უნდა იყოს. სანსკრიტში *wasana* ცხოვრება-საეცხოვრებელს ნიშნავს. დადასტურებულია იგი ირანულში *wahana*-ს სახით, რომელიც აგრეთვე საეცხოვრებელს ნიშნავს (323, გვ. 537). აქედან უნდა გადასულიყო იგი, ერთი მხრივ, ქართულში და, მეორე მხრივ, სომხურში (აჭარიანის ამრით, იგი ირანულიდან სომხურში გადავიდა, ხოლო სომხურიდან – ქართულში – 323, გვ. 541). სომხურშიც იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ სიტყვას, რაც ქართულში. *ვან* (ვანქ) სომხურში ნიშნავს მონასტერს, სამყოფელს, საეცხოვრებელს, სახლს, სასტუმროს, ქოხს, კარავს, ბოგას, ბოსელს (448, გვ. 402).

ამრიგად *ვან* ძირი ქართულში ინარჩუნებს იმ მნიშვნელობას, რომელიც ამ ძირთან დაკავშირებულია სანსკრიტში, ირანულსა და სომხურში. *ვან* ძირიდან ნაწარმოებ ქართულ სიტყვებში – ვანება, ღავანება, ვანა, ვანი, სავანე – ეს მნიშვნელობა დაკულია.

სავარაუდებელია, რომ ამავე ძირიდან ნაწარმოები *მოვანება* (მო-ვან-ებ-ა) თავის თავდაპირველ გაგებაში შეიცავდეს *ვან* ძირის ძირითად მნიშვნელობას. ამ ვარაუდს ამტკიცებს ის გარემოება, რომ როგორც აღვნიშნეთ, *მოვანებას* ქართულშივე ენაცვლება *ვანება* (მთვარის მოვანება // მთვარის ვანება).

გარდა ჩემს მიერ „ექუსთა დღეთაჲსა“-ის ორი ქართული რედაქციიდან მოყვანილი ამონაწერებისა, *მთვარის მოვანება* // *მთვარის ვანების* მონაცვლეობას ქართულ მწერლობაში ადასტურებს XVI–XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიაც. „იოსებ-ზილიხანიანში“ *მთვარის მოვანების* გაგებით გვხვდება *მთვარის ვანება* (673, სგრ. 77, 474). ანალოგიური შემთხვევა გვაქვს თანიაშვილების გალექსილ „ამირანდარეჯანიანშიც“ (655, სგრ. 2128).

ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში გვხვდება გერმინი *მოვანე*, რომელიც ნაწარმოები ჩანს *ვან* ძირზე მო-ე აფიქსის დართვით. *მოვანე* გერმინი შეიცავს *ვან* ძირის გაგებას. *მოვანე* ნიშნავს ვანის მკვიდარს, სავანეში დამკვიდრებულს (ქრისტიანული ძმობის წევრს). იხილეთ ნათარგმნი აგიოგრაფიული თხზულება „*პოვნაჲ წმიდათაჲ ანანიამისი, აზარიამისი, მისაელისი*“ (703, გვ. 84) და იოანე ოქროპირის „*მარხვისათჳს და იონამსთჳს*“ (669, გვ. 101).

აქედან გამომდინარე, თავდაპირველად *მოვანებას* დაახლოებით იგივე გაგება უნდა ჰქონოდა, რაც *დავანებას*. მათ შორის ისეთივე ნიუანსური განსხვავებაა სავარაუდებელი, რაც *მოსვენებასა* და *დასვენებას* შორის.

მაშასადამე *მოვანება* უნდა ნიშნავდეს: ვანის დაღებას, დავანებას, სავანეში შესვლას, სადგომში (ვანში) დამკვიდრებას.

შეიძლება თუ არა მთვარესთან მიმართებით ვანის დაღებაზე, სავანეში შესვლაზე, სადგომში დამკვიდრებაზე საუბარი?

რა თქმა უნდა, დღევანდელი მეცნიერული ასტრონომიის გაგებით, მთვარესთან დავანებას არავითარი კავშირი არა აქვს. მთვარე განუწყვეტელ მოძრაობაშია, ერთი მხრივ დედამიწის გარშემო, მეორე მხრივ დედამიწასთან ერთად მზის გარშემო ; დასასრულ, მზის სისტემასთან ერთად შორს, უსასრულობაში... მთვარეს ვანი არა აქვს, იგი არასდროს ივანებს, მთვარის დავანება ყოვლად შეუძლებელია.

მაგრამ ასე როდი ფიქრობდნენ ძველად.

ძველი წელთაღრიცხვის დაახლოებით მეორე ათასწლეულიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის XVII საუკუნის ჩათვლით ადამიანთა შეხედულებებს ციურ სამყაროზე განაპირობებდა დღეისთვის მკვდარი მეცნიერება *ასტროლოგია*. იგი დღევანდელი ასტრონომიისაგან განსხვავებით არ იყო მეცნიერება მხოლოდ ზეციურ სამყაროზე. ასტროლოგია ზეციური და ამქვეყნიური ცხოვრების ყოველ დეტალს ერთიანად განიხილავდა, ერთმანეთზე დამოკიდებულად თვლიდა და წინასწარმეტყველებდა ცალკეული პიროვნებისა და მთლიანად კაცობრიობის ბედს ზეცაში მნათობთა განლაგებაზე დაკვირვებით. ასტროლოგია თავდაპირველად აღმოსავლეთის ხალხების, კერძოდ ქალდეელების რელიგია უნდა ყოფილიყო. აქედან გადავიდა ეგვიპტეში და ანგიკურ საბერძნეთში, საბერძნეთიდან – რომში. ქრისტიანულ ეპოქაში მან თანდათანობით დაკარგა რელიგიურობა და რომიდან ბიზანტიაში გავრცელდა, როგორც მეცნიერება. (აღმოსავლური ქრისტიანობა თავდაპირველად განიცდიდა ორიგენეს დიდ გავლენას, *ორიგენემ* გამონახა საერთო ენა ასტროლოგიასთან; დასავლეთის ეკლესიაში კი დიდი ნდობით სარგებლობდა *ავგუსტინეს* შეხედულებები, რომელიც ასტროლოგიის მოწინააღმდეგე იყო). ბიზანტიიდან ასტროლოგია არაბეთში გავრცელდა. მთელი ძალით აღდგა ასტროლოგია აღორძინების ხანაში და თვით XV საუკუნემდე დიდი რწმენით სარგებლობდა. კოპერნიკის, ჯორდანო ბრუნოს და გალილეო

გალილეის აღმოჩენებმა ასტროლოგიას, როგორც მოძღვრებას, მეცნიერული საფუძველი გამოაცალეს.

ასტროლოგიური შეხედულებით მეციურ სამყაროში შვიდი მნათობი (ცთომილი) მოძრაობდა: მზე, მთვარე, იუპიტერი, ვენერა, მარსი, სატურნი, მერკური. მათი სახელწოდებანი, საბას ლექსიკონის ( 694; 695) და ძველი საკითხავის („ეგლთათუს“– 639) მიხედვით ასეთია: მზე, მთვარე (მთვარე), ღია (მუშთარი), აფროდიტი (მთიები), არია (მარიხი), კრონოსი (ზოპალი), ერმი (ოტერიდი). *ვეუხისტყაოსნის* მიხედვით კი – მზე, მთვარე, მუშთარი, ასპირომი, მარიხი, ზუალი, ოტარიდი<sup>1</sup>. ამ ცთომილთა მოძრაობის არე ციურ თაღზე 12 ნაწილადაა დაყოფილი. მათ ზოდიაქო, ანუ ბურჯი, ან ეგლი ეწოდება. სახელწოდებანი, საბასა და ძველი საკითხავის („ეგლთათუს“) მიხედვით, ასეთია: ვერძი, კურო, მარჩბივი (გყუბი), კირჩხიბი, ლომი, ქალწული, სასწორი, ღრიანკალი, მშვილდოსანი, თხის-რქა, მერწყული (წყლის საქანელი), თევზი. როგორც ცთომილები, ასევე ბურჯები ასტროლოგიაში დაყოფილია სხვადასხვა თვალსაზრისით. ცთომილები არიან: კეთილნი, ბოროტნი და ზოგჯერ კეთილნი და ზოგჯერ ბოროტნი; დღისა და ღამისა; მამრობითი და მდედრობითი და სხვ. ასტროლოგია ყურადღებას აქცევს იმას, თუ რომელი მნათობი რომელ ბურჯშია, როგორი გეომეტრიული კუთხით უცქერის იგი სხვა მნათობს და ამის მიხედვით რა ინტენსივობით მოქმედებენ ისინი ერთმანეთზე, რომელი მნათობის ძალა ჭარბობს ამა თუ იმ მომენტში, კეთილის თუ ბოროტის და სხვა. ამრიგად, მნათობთა განლაგებაზე დაკვირვებით ასტროლოგები წინასწარმეტყველებდნენ ამქვეყნიურ ამბებს. ეს წინასწარმეტყველება ქმნის ასტროლოგიური განგების ცნებას. ასტროლოგიური თვალსაზრისით ყველაფერი, რაც ამ ქვეყანაზე ხდება, ზეცაზე მნათობთა განლაგებით წინასწარაა გადაწყვეტილი.

ცთომილების ბურჯებში განლაგებისა და მათი ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ ასტროლოგიამ მრავალი თეორია იცის, ყურადღებას შევაჩერებ მხოლოდ ერთ მათგანზე, რომელსაც ჩვენ საძიებელ საკითხთან უშუალო მიმართება აქვს. ეს არის ცთომილთა სავანების (სადგომი, სახლი) თეორია (Теория жилищ, domicilia, oici)<sup>2</sup>. ყოველი ცთომილი თორმეტიდან ერთ ან ორ ბურჯში თავს ისე გრძნობს, როგორც საკუთარ სახლში. ყოველ მნათობს ზოგიერთ ბურჯში აქვს საკუთარი ბინა,

<sup>1</sup> იხ. *ვეუხისტყაოსანი*. სტროფები 958–965.

<sup>2</sup> ამ თეორიის შესახებ იხ. 487, გვ. 182–192; 368, გვ. 240–340

სადგომი, სავანე. დაივანებს რა ცთომილი თავის სადგომში, იგი ძალიან გახარებულია. ეს სიხარული მას ანიჭებს განსაკუთრებულ ბრწყინვალებას, განსაკუთრებულ ძალას. კეთილ ცთომილს უდიდდება ქველმოქმედების უნარი, ბოროტს კი – ბოროტმოქმედების უნარი. საინტერესოა პრინციპი ამ შეხედულების შექმნისა. რამ გამოიწვია, რომ ცთომილს, ცის კამარაზე ამ დაულაღვად მოხეციალვ მნათობს, მიუჩინეს საკუთარი ბინა? თვით ცთომილის საერთაშორისო სახელწოდებაც – პლანეტა – ხომ დაუსრულებელ ხეციალს ნიშნავს (planetes ნაწარმოებია ბერძნული სიტყვიდან πλάνης, ητις, – მოხეციალვ, მოგზაური, ყარიბი). ამის თაობაზე ჩვენ წინაპრებს ასეთი წარმოდგენა პქონიათ: მართალია, ამჟამად პლანეტები შეუჩერებლივ მოძრაობენ, მაგრამ ეს მოძრაობა ხომ ოდესღაც დაიწყო? და სწორედ ის ადგილებია მშობლიური კერები პლანეტებისათვის, რომლებიც მათ ეკავათ მაშინ, როდესაც ისინი საიდუმლო ძალამ მოძრაობაში მოიყვანა. ამ პრინციპს დიდხანს არ შეეძლო ეარსება; მით უფრო, რომ ბერძნული ფილოსოფიის გიგანმა არისტოტელემ წამოაყენა თემისი მეციური სამყაროს მარადიული მოძრაობის შესახებ. მაგრამ ასტროლოგთა წისქვილს წყალი დაასხა ბიბლიამ: როდესაც შემოქმედი ღმერთი მეციურ თაღს ქმნიდა, მან ხომ ყოველ ვარსკვლავს და მათ შორის ყოველ პლანეტას თავისი ადგილი მიუჩინა... სწორედ ეს ადგილებია ცთომილთა სადგომები. შესაქმეთა წიგნმა არისტოტელეს მიერ განწირული სავანეთა თეორია იხსნა. და აი, სავანეთა თეორიამ კლასიკურ ანტიკურ ასტროლოგიაში ასეთი სახე მიიღო: მზე ყველაზე მეტად მცხუნვარე ივლისშია. მამასადამე, ივლისში იგი სწორედ თავის სავანეშია. თითოეულ თვეს თითო ბურჯი შეესატყვისება. ბურჯებს, როგორც თვეებს, დაკანონებული მიმდევრობა აქვთ. ივლისის თვეს შეესატყვისება ლომის ბურჯი. მზის სავანე ლომია. რომელი ბურჯი უნდა იყოს მთვარის სავანე? ამოსავალი პრინციპი ასეთია: ქვეყნის გაჩენისას ახალი მთვარე უნდა ყოფილიყო (ამიგომაა, რომ თვეც და მთვარის წელიც ახალი მთვარით იწყება). მამასადამე, ქვეყნის გაჩენისას მთვარე ახლოს უნდა ყოფილიყო მზესთან (მთვარე რაც უფრო უახლოვდება მზეს, მით უფრო ილევა). ე.ი. მთვარის სავანე ლომის მეზობლად უნდა იყოს. ლომის გვერდით, ერთი მხრივ, კირჩხიბია (იენისი), მეორე მხრივ – ქალწული (აგვისტო). ამავე დროს, რადგანაც მზე დღის მნათობია, ხოლო მთვარე ღამის, მთვარისა და მზის სადგომებს შორის ბურჯები ორ ნაწილად უნდა იქნეს გაყოფილი: დღის ბურჯებად და ღამის ბურჯებად. აქედან გამომდინარე, მთვარის სადგომი შეიძლება იყოს მხოლოდ კირჩხიბი. მერწყულიდან

კირჩხიბის ჩათვლით იქნება ღამის ბურჯები (იანვარ—ივნისი), ლომიდან თხის რქის ჩათვლით კი — ღლის ბურჯები (ივლისი—დეკემბერი). დანარჩენ ცთომილებს ორ-ორი სადგომი აქვთ — ერთი ღლის და ერთი ღამის. ასე რომ, ცთომილთა სავანეების საერთო სურათი ასეთია: მზის — ლომი, მთვარის — კირჩხიბი, მერკურის — მარჩბივი და ქალწული, ვენერას — კურო და სასწორი, მარსის — ვერძი და ღრიანკალი, იუპიტერის — თევზი და მშვილდოსანი, საგურნის — მერწყული და თხის რქა.

ასეთი იყო სავანეთა თეორიის კლასიკური სახე. შემდგომ ეპოქებში სხვადასხვა ქვეყანაში ასტროლოგთა სხვადასხვა წრეში, ისე როგორც ასტროლოგიის ყველა თეორიამ, სავანეთა თეორიამაც სხვადასხვა სახე მიიღო. თითოეული ცთომილი ცის თაღზე მოძრაობისას შედის არა მხოლოდ თავის სავანეში, არამედ სხვა ცთომილების სავანეებში. იმ გარემოებას, თუ რომელი ცთომილი რომელ სადგომშია, მნიშვნელობა ენიჭება ასტროლოგიური მკითხაობისათვის (728, 22r-23r; 730, 88r - 88r). განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა მთვარის დანარჩენ ცთომილებთან შეხვედრას. მთვარე როდის, რომელი ზოდიაქოს რომელ გრადუსზე, რომელ ცთომილს შემოეყრება და როდის რომელს გასცილდება, ამასაც მნიშვნელობა მიენიჭა (728, 18r-20r). მოგვიანო ხანაში მთვარის სადგომები ერთგვარად ზოგადი ხასიათის სახელიც გახდა. ცის რკალი 28 ნაწილად დაჰყვეს და თითოეულ ნაწილში ამა თუ იმ ცთომილის დამკვიდრებას და ამ მოვლენის მნიშვნელობას ადამიანებისათვის მთვარის სადგომები უწოდეს (მღრ. 466, გვ. 370).<sup>1</sup>

მაშასადამე, ასტროლოგიური გაგებით, მთვარეს აქვს სადგომი, სავანე, სახლი, სადაც ზოგჯერ იგი შედის, სადაც მთვარე დაივანებს. მთვარის სავანეში შესვლის აღმნიშვნელ ტერმინად ქართველებს უნდა გამოეყენებინათ *მოვანება // ვანება*. ესე იგი, მთვარის *მოვანება*, მისი თავდაპირველი ასტროლოგიური გაგებით, უნდა ნიშნავდეს მთვარის სავანეში დამკვიდრებას, დადგომას. მაგრამ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მოვანებული ცთომილი და კერძოდ მოვანებული მთვარე, ერთ უაღრესად მნიშვნელოვან თვისებას იძენს. იგი ძალიან გახარებულია. ეს

<sup>1</sup> იხ. "მთვარის სადგომებში შესვლა, სიზარცხე და სიკეთე" (728, 20 v - 23r; 730, 80r-84r): "აწ ეს დამტკიცებულა ყოველთ ფილოსოფოსთა და მუნაჯიბთაგან, რომ ზოდიაქოს მერვე ცის კრკალსა, რომელსა ვკვიანი ჰქვიან და ეს განყოფილი არს ოცდარვა ვერძად და თვით ვერძი თორმეტი მართაბა არის და ორმოცდათერთმეტი ნაწილი აქუს, ფილოსოფოსთ ეს განყოფილება ვარსკვლავთათუს უქნიათ. (730 - მერვე ცაში მარსკვლავნი დამტკიცებულ არს) სხვადასხვა უფლება (730 პაგიოსნება) აქუთ დაბადებულთ ზედა და ამ უფლებას (730 პაგიოსნებას) ჰქვიან მთვარის სადგომები".



სიხარული კი მას ანიჭებს განსაკუთრებულ ბრწყინვალეობას, განსაკუთრებულ ძალას. მოვანებული ცთომილი გადმოაფრქევს თავის ბრწყინვალეობას, ნათელს. თვალნათლივ დასანახი ასეთი მოვლენა მშის და განსაკუთრებით მთვარის მიმართ არის. ამიგომაც მთვარის მიერ ბრწყინვალეობისა და სიძლიერის ასტროლოგიური გადმოაფრქვევა დაუკავშირდა მთვარის გავსებას და უპირატესად კი მის ირგვლივ შუქის მოვლეობას, რასაც ხშირად აქვს ადგილი ბუნებაში (მღრ. 84; 83; გვ. 25-26): მნათობის ირგვლივ მოვლებული ნათელი, ბაკმი, მოაზრებულ იქნა სავანედ. ეს დაკავშირება თავდაპირველად ქართულ სამყაროში არ მომხდარა. ამ მოვლენას ასტროლოგიურ შეხედულებებში საკმაოდ ადრე უპოვნია გამოხატულება. ამავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე ბასილი დიდის „ექუსთა დღეთაჲს“ ჩვენ მიერ უკვე დამოწმებულ ნაწყვეტში.

„ექუსთა დღეთაჲში“ ბასილი დიდი ბუნების მოვლენების ასახსნელად ასტროლოგიურ ელემენტებს იყენებს. „მოსწავებანი იგი მნათობთანი, – წერს იგი, – სარგებელ არიან ცხოვრებისათვის კაცთაჲსა“ (741, გვ. 82). მხოლოდ ბასილი ამგვარ გამოძიებაში ზომიერების დაცვას მოითხოვს: „რაჲამს არავინ გარდაჰქედს საზომსა გამოძიებისათვის, ჰჰოო მათგან სარგებელი მრავლად გამოცდილებითა“ (იქვე). ეს ის დროა ქრისტიანული აზროვნების განვითარებაში, როდესაც ორიგენეს კვალზე აღმოსავლეთის ეკლესიის უდიდესი წარმომადგენლები ასტროლოგიას თანდათანობით გმას უხსნიან ორთოდოქსული მოძღვრებისაკენ. ამიგომაც ბასილიც ასტროლოგიურ მკითხაობას ბიბლიური სიგყვების დამოწმებით იწყებს და აგრეთვე ცდილობს, ასტროლოგიურ ელემენტებს ბუნების მოვლენებში რეალური ახსნა მისცეს. იგი განაგრძობს: „ესრეთ იხილო, რომელი გიჩვენა უფალმან, რაჲამს-იგი თქუა, ვითარმედ „*მამთარი* ყოფად არს, რაჲამს *ცაჲ მრუმლოვის და წითელ არს*“ (მთ., 16,3). რამეთუ რაჲამს აღმოჰქედის მზე მრუმედ, დაბნელდის მცხინვარებაჲ იგი მისი და ჩანნ ფერი იგი მისი წითელ და ნაკუერცხლის-ფერ, და სიმრქემან ჰაერისამან ქმნის ესევეითარი სახილავი თუალთათვის. და რაჲამს არა განიბნისი ზრქელი ესე ჰაერი, მდგომარე, მცხინვარებისაგან მშისაჲსა, მოასწავის, ვითარმედ სიმრავლემან ქუეყანისა ორთქლისამან ვერ შეუძლო შეზავებად ჰაერსა, და მოილო წჷმაჲ ადგილთა მათ, რომელთა შინა შეკრბის იგი“ (იქვე).

სწორედ ამ კონტექსტში წერს წმ. ბასილი ჩვენთვის საინტერესო მოვლენაზე: “Ὅμοίως δὲ καὶ ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμβάνεται. καὶ τῷ ἡλίῳ δὲ ὄταν αἰ λεγόμεναί ἔλαες περιγραφῶσιν, ἢ ὕδατος ἄερου πληθός, ἢ πνευμάτων βιαιῶν κινήσιν ὑποφαίνουσιν. | (და

მსგავსად ამისა, როცა მთვარე მოივანებს და ანდა როცა მგეს ეგრეთ წოდებული კალო შემოერგყმის, მოასწავებენ ან დიდ წვიმას, ანდა ძლიერი ქარის ქროლას).

ამ შემთხვევაში მთვარის მოვანებაზე // ვანებაზე მითითებით ბასილი მიუთითებს ბუნების იმ მოვლენაზე, როდესაც მთვარის შუქი გადმოფენილია მის ირგვლივ. რომ ეს ასეა, ამას ამტკიცებს შემდეგი გარემოებანი:

1. ქართული რედაქციების „რაქამს მთოვარემან ივანის“ // „მთოვარემან რაქამს ივანის“ ბერძნულ დედანში იკითხება; „ἐπειδὴν ἡ σελήνη περιλαμπάσκειται . περι-λαμπάσκει ნიშნავს *ირგვლივ გადმოღვრას, ირგვლივ გადმოფენას*. ასევე არის გაგებული ეს სიტყვა ლათინურ თარგმანში: „restagnat luna“. restagnio ნიშნავს *ნაპირებიდან გადმოღვრას*.<sup>1</sup>

2. მოგანილ კონტექსტში მოსალოდნელი დიდი წვიმის ან ქარის გამოსაყენებლად ორ მოვლენაზეა მინიშნებული. ეს ორი მოვლენა ერთი და იმავე მნიშვნელობის მაგარებელი იმიტომაა, რომ მოვლენებს ერთმანეთში საერთო აქვს, და ერთი და იმავე არსის შემცველია. ეს გარემოება კი კონტექსტის სწორი გახსნის საშუალებას იძლევა. მზის მიმართ ნათქვამია, რომ მას ირგვლივ შემოერგყმის კალო. მაშასადამე, ანალოგიურ ვითარებასთან უნდა გვექონდეს საქმე მთვარის მიმართაც. მზის ირგვლივ კალოს შემორგყმა (კალო – ოლაჯ)<sup>2</sup> ნიშნავს მზის ირგვლივ მანათობელი

<sup>1</sup> არ არის ეს კონტექსტი სწორად გაგებული რუსულ თარგმანში: «Когда луна кажется увлажненной». Увлажненный იგივე увлажненный არის прич. страд. прош. вр. მზიდან увлажнить//увлажнить, რაც ნიშნავს დანაშავს, დაქაშავს, დაგენიანებას მორწყვას (იხ. 440, увлажненный, увлажнившийся, увлажнить, увлажниться; 357, увлажнивать). ეს თარგმანი ბერძნული περιλαμπάσκειται-ის და ლათინური restagnat-ის არასწორი გაგებიდან მომდინარეობს. περι-λαμπάσκει, ნიშნავს რა ირგვლივ გადმოღვრას, ირგვლივ დასხმას, ირგვლივ დაფენას, გარკვეულ კონტექსტებში იგი უნდა გავიგოთ, როგორც ირგვლივ წყლის დაღვრა. ასევე restagnio შეიძლება ნიშნავდეს როგორც ნაპირებიდან გადმოსიქვას, ისევე წყლით დაფარვას. რუსული თარგმანი ამ უკანასკნელ გაგებას ეყრდნობა. კონტექსტი ასეთ გაგებას არ ამართლებს. ასეთი გაამრებით მოვლენის არსი გაურკვეველია.

<sup>2</sup> ბერძნული კონტექსტის („και ἡ ἥλιος ἔχει θάλασσαν αἰ λεγόμενα ὄλαჯα περιγροφῶσιν“) ὄλαჯα არის მრავალ. რიცხვის სახელობითი სიტყვის ἡ ὄλαჯα. იგი ანტიკურ ბერძნულში გაგებულია, როგორც მეორე ატიკური კანკლედობის სიტყვა ἡ ὄλαჯა, ἡ ὄლა, ἡ ὄლა, მაგრამ ბიზანტიურ პერიოდში იგი უკვე მესამე კანკლედობით იბრუნვის ἡ ὄლაჯა, ἡ ὄლაჯა. ამ რიგისა ჩვენ კონტექსტში დამოწმებული ὄლაჯა. ἡ ὄლაჯა ანტიკურ ბერძნულში ნიშნავს 1. საღვწი კალო, 2. წრე, დისკო, 3. მანათობელი წრე, გვირგვინი. საღვთო წიგნებში დადასტურებული ὄლაჯა ქართულად ყველა შემთხვევაში ითარგმნება როგორც კალო (იხ. მთ. 3, 12; ლკ. 3, 17; და სხვ.). გიორგი მთაწმიდელი ამ სიტყვას მოყვანილ კონტექსტში სწორედ კალოდ თარგმნის: „და მზე რაქამს გარე-შემოწერიან მათ, რომელთა-იგი

წრის, გვირგვინის შემოვლას, მზეზე ბაკის (ბაკის) მოღებას. მთვარის ანალოგიურ მდგომარეობაზე მიუთითებს მთვარის მოვანება // ვანება.

2. რომ მოგანილ კონცექსტში *მთვარის ეანებაზე* მითითებით საუბარია მთვარიდან შუქის გადმოღვრაზე და მის ირგვლივ მანათობელი წრის გაჩენაზე, ამას მიუთითებს შემდეგი გარემოება: ასტროლოგიაში მზის და მთვარის ირგვლივ გაჩენილი მანათობელი წრე არის სწორედ ამინდის გამოსაცნობი ნიშანი. მოგვიანებით ასტროლოგიურ საკითხავებში დაკონკრეტდა მთვარის და მზის ამგვარი ნათება რომელ თვეში რას მოასწავებდა (ან რამდენი დღის იყო მთვარე ამგვარი ნათებისას). განირჩეოდა ნათება თავისი ფერის მიხედვითაც. განასხვავებდნენ მთვარის ირგვლივ მოვლებული წრის რაოდენობასაც (ერთი, ორი თუ მეტი). XVI–XVIII საუკუნის ქართული ხელნაწერები ამ მოვლენას კალოს გაჩენას ან ბაკის მოღებას უწოდებენ. დაფიქრებთ მხოლოდ ერთ მაგალითს (731, 306v – 307v; 726. იხ. 289, გვ. 35):

ჩვენამდე შემონახულია XVIII საუკუნის ერთი *სამთვარეო წიგნი*, რომელშიც მთვარისა და მზის ბაკის მოღების შემთხვევაზე არის ყურადღება გამახვილებული:

„...ინვარსა... თუ *მთოვარესა ბაკი მოედვას*, ხუასტაგმან იკეთოს და მაფხულიცა კეთილი იქნეს... თუ *მზისა ბაკი* იყოს, ანასდათ დიდი წვიმა მოვიდეს თებერვალსა შინა... მარგსა შინა დიდი ღვარი იქნას... თებერვალსა... თუ *მთოვარესა ბაკი მოედვას*, წვმა და ყინვა იყოს. თუ *მზისა ბაკი* იყოს, ბოსტანი დაშაუდეს...“ და ასე შემდეგ (729, 1r–2r).

ამგვარად, მთვარის მოვანება // ვანება ნიშნავს მთვარის სადგომში შესვლას, დავანებას. მოვანებული // ვანებული მთვარე კი თანდათანობით *გადააზრდა* ირგვლივ გვირგვინივით ნათელ მოვლებულ მთვარედ. მოგვიანო ხანაში მთვარის მოვანება // ვანება იხმარება ძირითადად მთვარიდან გადმოფრქვეულ ნათებაზე მისათითებლად. ქართულ სინამდვილეში ამ გაგების დამკვიდრებას ისიც შეუწყობდა ხელს, რომ მთვარის ირგვლივ მოფენილი ნათელი გააზრებულ იქნებოდა მთვარის სავანედ, მთვარის მოვანება კი, ამ ნათელ საყანეში შესვლად. მაგრამ ამ ტერმინის გაგების ცვლილება მარგო ქართულ ნიადაგზე არ შეიძლება აიხსნას. ასეთივე ნიუანსების მაგარებელი უნდა იყოს ამ მოვლენის აღმნიშვნელი ბერძნული და ლათინური ტერმინები. περι-λυσάζω, რომელიც ჩვენ განემარტეთ როგორც ირგვლივ

---

შემდეგ კალოებ ეწოდების...“ აქ კალო შეიძლება გავიგოთ მხოლოდ როგორც წრე, მომრგვალებული მოედანი და არა სალეწი ადგილი.

გადმოღვრა, ირველივ გადმოფენა, ძირეულად დაკავშირებულია - λυμνάჯω მზნასთან, რომლის ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის *დადგომა, დიდხანს უმოძრაოდ ყოფნა, დიდი ხნით შეჩერება. ἢ λυμνα* კი ნიშნავს *დამღვარ წყალს, გუბეს*. ასევე ლათინური *restagno* || *stagnio*-ს კავშირი აქვს *stagnum*-თან, რაც ნიშნავს *დამღვარ წყალს, გუბეს*. ამ მზნის ფუძე კი დაკავშირებული უნდა იყოს *stat* ძირთან (*statio, onis* – დგომა, სადგომი).

ამ მნიშვნელობით უნდა იხმარებოდეს *მთეარის მოვანება* რუსთველთანაც. ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანიც:

რუსთველისათვის ნაცნობია ასგროლოგიის ძირითადი საკითხები. კერძოდ, იგი კარგად იცნობს ჩვენს მიერ ზემოთ განხილულ საეანეების თეორიას.

როგორც აღვნიშნეთ, საეანების თეორიის მიხედვით მზის საეანე ლომის ბურჯია. მზე ზეცაში მთელი წლის ხეგიალის შემდეგ საბოლოოდ ლომის ბურჯში მოივანებს. ეს შეხედულება თავიდან ბოლომდე სიმბოლურად გასდევს *ვეფხისტყაოსანს* (იხ. 91). გარიელი ლომი და ნესტანი მზე უნდა შეხვდნენ ერთმანეთს, უერთმანეთოდ ისინი ვერ იქნებიან, რადგან ლომი მზის საეანეა, ლომი მზის სადგომია, ბინაა. ლომმა და მზემ ერთმანეთი დაკარგეს, ისინი ერთმანეთს დაეძებენ. დაუუკვირდეთ *ვეფხისტყაოსნის* სგროფებს:

„ცნა ამირბარმან, წაეიდა ლომი მის მზისა მძებნელად“ 1586, 1 (713)  
აქ ლომი და მზე მხოლოდ გარიელისა და ნესტანის მეტაფორული სახეები კი არაა, ამასთან ერთად აქ პარალელია აგრეთვე გაუღებული ლომის ეგლის (ბურჯის, ზოდიაქოს) და მზე მნათობის (ყოთმილის) ასგროლოგიურ შეყრასთან, ლომში შესასელელად მზის ასგროლოგიურ ხეგიალთან.

პოემის ფინალში გარიელისა და ნესტანის ერთმანეთთან შეყრა იგივე ასგროლოგიური სახეებითაა გახსნილი, მზე მნათობის მიერ დაკარგული ლომის ეგლის პოენასთანაა შედარებული (1458, 3): „... რათგან მიჰხვდა დაკარგული ლომი მზესა წახლომილსა“.

ლომისა და მზის ასგროლოგიურ შეყრასთანაა შედარებული მეტაფორულად თინათინისა და ავთანდილის საბოლოო შეერთებაც (1531, 4): „გვაღე, შეგყრი, ლომო, მზესა, თავი მისკე არე, მარე“.

დაბოლოს, როგორც შენიშნულია, *ვეფხისტყაოსანში* უშუალოდ მითითებულია მზის ლომის ეგლში ასგროლოგიურ „შეჯდომამე“ და ლომის, როგორც მზის საეანის, მზესთან შეერთებამე (1201, 3):

ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე, მნათობთა უმეგესი.

და 1305, 1-2: ნესტანი მიმართავს გარიელს – ლომს:

„მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი,  
განაღამცა მას ეახელ მისი ეგლი, არ თუ წბილი!“<sup>1</sup>

ამგვარად, რუსთველი კარგად იცნობს სავანეების ასტროლოგიურ თეორიას.

რუსთველმა *მთვარის მოვანების* შესანიშნავი მხატვრული ხატი დაამკვიდრა ქართულ პოეზიაში. კერძოდ, XVI–XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა ხშირად ესესხება ამ რუსთველურ სახეს. როგორ ესმით ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის უკანასკნელი პერიოდის პოეტებს *მთვარის მოვანება*?

XVI–XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში მოვანებული მთვარე მიჩნეულია მოსვენებულ, დავანებულ, საკუთარ საბრძანებელში შესულ, გახტმე მჯდომ მნათობად, რომელსაც ბრწყინვალებისაგან ირგვლივ ნათელი აქვს შემოვლებული. რა თქმა უნდა, *მთვარის მოვანება* ყველგან გამოყენებულია როგორც მხატვრული სახე, შედარება თუ მეტაფორა. ამიგომაც ყველა შემთხვევაში ამ სახის მნიშვნელობა აშკარად ცხადი არ არის.

გვხვდება კონტექსტები, რომლებშიაც მოვანებული მნათობის სახე გამოყენებულია გმირის მოსვენების, დავანების, საკუთარ საბრძანებელში შესვლის აღსანიშნავად; ანდა მოვანებულ მნათობთან შედარებულია გმირი, რომელიც დიდებულად ზის თავის გახტმე, ან მოსვენებულია საწოლში, ან ზის თავის ცხენზე (შდრ. 253, გვ. 330–31): „შაჰნამე“ (751, სგრ. 2744; 752, სგრ. 3188, 3203), „შიდი მთიები“ (757, სგრ. 1143, 1268, 1291, 1569, 1674), გალექსილი „ამირანდარეჯანიანი“ (655, სგრ. 2079), „შაჰნავაზიანი“ (742, სგრ. 553).

ზოგ შემთხვევაში მოვანებული მნათობის მხატვრული ხატი მოგანილია უპირატესად გმირის გაბრწყინებული სახის დასახატად, იმის გადმოსაცემად, რომ გმირი ბრწყინვალებას აფრქევს ირგვლივ. ასეთ კონტექსტებში მოვანებულ მნათობთან შედარებულია სახემე ირგვლივ ბაკმოდებული გმირი, ანდა *მოვანებისაგან* ნაწარმოებია გმნა მოევანა და შუქის მიმართაა ნახმარი, რაც უნდა ნიშნავდეს: შუქი სავანედ მოველო, შემოერგყა: „იოსებ-მილიხანიანი“ (673, სგრ. 28, 77, 206, 474),

<sup>1</sup> „შენ ხარ მისი წილი“ სხვადასხვა მკვლევარის მიერ სხვადასხვაგვარადაა განმარტებული. ვფიქრობ, რომ აქაც ასტროლოგიური შეხედულებები ირეკლება. წილი ნიშნავს წილხედომილს, ხეედრს. ნესტანი მიმართავს გარიელს–ლომს: ... შენ ხარო მშის წილხედომილი. აქაც მნათობთა სავანეების თეორიასთან გვაქვს საქმე. მშის წილხედომილი 12 ეგლს შორის არის ლომი. ლომი მშის ხვედრია ისევე, როგორც კირჩხიბი მთვარისა და ასე შემდეგ.

„ლეილ-მაჯუნნიანი“ (656, სგრ. 192), თეიმურაზ პირველის „იოსებ-ბილიხანიანი“ (656, სგრ. 296), „შვიდი მთიები“ (757, სგრ. 1745), გალექსილი „ამირანდარეჯანიანი“ (655, სგრ. 1137, 2128), „შაჰნავაზიანი“ (742, სგრ. 653), არჩილის „ვისრამიანი“ (610, სგრ. 375), თეიმურაზ მეორე (657, სგრ. 13).

ზოგიერთ კონტექსტში მნათობის მოვანება მიუთითებს მოსვენებულ, გახგმე მჯდომ გმირს, რომელსაც შუქი ირგვლივ აქვს მოფენილი (მდრ. 253, გვ. 330-31). მაშასადამე, ამგვარ კონტექსტებში ჩანს მოვანებული მნათობის ორივე ნიშანი: მისი შეჩერება, საკუთარ საბრძანებელში შესვლა და მისგან გადმოფრქვეული ბრწყინვალეობით მის ირგვლივ ნათელის მოვლება (ან საზოგადოდ მის ირგვლივ ნათელის მოვლება): „შაჰნამე“ (751, სგრ. 552), „შვიდი მთიები“ (757, სგრ. 1479, 1673), არჩილის „ვისრამიანი“ (610, სგრ. 258).<sup>1</sup>

დაბოლოს, გვხვდება ერთი კონტექსტიც, რომელშიაც პირდაპირ მითითებულია, რომ მნათობის მოვანება ნიშნავს მის სავანეში შესვლას, დავანებას, დადგომას, ზეცაში ხეგიალის შემდეგ დასვენებას: „შვიდი მთიები“ (757):

ყმა გახგმედ ჯდა მზისა გვერდით, ვითა მთვარე მოვანებით,  
თქვეს მჭკრეტელთა: „მათად ხლებად მზე და მთვარე მოვა  
ნებით;

ყად მთიებო, კამს, დაბინდლეთ. დაშვრით რებით, მოვანებით!  
სხვა რამე გვერდეს ჩვენ არმადნად, თქვეს მათ შუქი  
მოვანებით“ (134).

მოგანილ სგროფში სიგყვა მოვანებით მაჯამად არის გამოყენებული. პირველ სგროფში იგი ნიშნავს მთვარის საკუთარ სავანეში ჯდომას. ხოლო მეოთხე სგროფში – ირგვლივ შუქის მოფენას. ყველაზე მეტად საინტერესოა მესამე სგრიქონი. აქ ავტორი მიმართავს ციურ მნათობებს: დაშვრით რებით (სიარულით) და მოვანებითო (დავანებით).<sup>2</sup>

მაშასადამე, როგორც მოსალოდნელი იყო, XVI–XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში მოვანებული მთვარე წარმოდგენილია სავანეში შესულ მნათობად, რომელსაც დიდი ბრწყინვალეობით ირგვლივ შუქი აქვს გადმოფრქვეული.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> სათანადო კონტექსტების დამოწმება იხ. 289, გვ. 38-40

<sup>2</sup> ტექსტის გადმომცემელი აკად. კ. კეკელიძე კი მე-3 სგრიქონის *მოვანებას* ამგვარად ანაწევრებს: მოვ ან ებით, რაც, ვფიქრობ, არ უნდა იყოს მართებული.

<sup>3</sup> აღნიშნული პერიოდის ქართულ პოეზიაში გვხვდება კონტექსტები, რომლებშიაც გარკვევით არ ჩანს რას მიუთითებს მთვარის მოვანება. მაგალითად: „შაჰნავაზიანი“ 565კ: „განსა შაეი მეემოსა, თავსა მოშლით მონავანი“. მსგავს მაგალითებს აღარ ვეხებით. არჩილი, როგორც ჩანს, ალბათ თვლის, რომ მოვანებული მთვარე საესე მთვარეა. დავიმოწმებთ ერთ მაგალითს არჩილის

ამგვარად, ვფიქრობ, ეჭვს გარეშეა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მთვარის მოვანება ნიშნავს ამ მნათობის საეანეში, სადგომში შესვლას. საკუთარ ბინაში დაეანებული მთვარე კი მთელი ძალით გადმოაფრქვევს თავის ბრწყინვალებას და მის გარშემო ნათელი დგება. სწორედ მნათობის ირგვლივ მოელებული ნათება, რისი ხილვაც მეციურ თაღზე საკმაოდ ხშირად შეიძლება, იქნა გააზრებული სავანედ, რომელშიაც მთვარე არის შებრძანებული. *მოვანებული მთვარე არის სადგომში დაეანებული მთვარე, რომელსაც ძლიერი ბრწყინვალებით ირგვლივ ნათელი აქვს მოფენილი*<sup>1</sup>.

ამგვარი გააზრებით კი *ვეფხისტყაოსნის* მემთ მოყვანილი სტროფები გასაგები ხდება.

მშვენიერ მხატვრულ სახეს ქმნის რუსთველი, როდესაც ასმათის მიერ გარიელის შესახვედრად აეთანდილის წაყვანას მთვარის მოსაგანებლად წასვლას აღარებს. მთვარე ხომ ცის კამარაზე დიდი ხნის ხეგიალის შემდეგ მზის მახლობლად (მზის სადგომის – ლომის გვერდით) საკუთარ ბინაში, სადგომში (კირჩხიბში) მოივანებს. ასევე აეთანდილიც, რომელმაც საში წელი იხეგიალა, მოვლო მთელი ქვეყნის პირი, მზის გვერდით, გარიელის გვერდით მოსაგანებლად მიდის: „ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსაგანებლად“.

107 და 103 სტროფებში – „უგავს პირისა სინათლე, მთვარისა მოვანებასა“ და „განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავანებისა“ – მითითებულია მოვანებული მთვარის მიერ გადმოაფრქვეულ ნათელზე.

411 და 1533 სტროფებში – „გამოჩნდა მთვარე ნათლითა გარე შუქ-მონავანითა“ და „შემომოს შუქთა მისთა, ნათლად გარე მოივანებ“ – მოვანებული მთვარის ირგვლივ სავანესავით ნათლის შემორტყმაზეა აქცენტი გადატანილი.

---

გალექილი „ვისრამიანიდან“ (610). *მთვარე იჯდა ბაკსა შუა, პირი ბადრი მოუვანა*. ამ შეხედულებასაც ასტროლოგიური საფუძველი აქვს: როგორც აღვნიშნეთ, როდესაც მნათობი მოივანებს, მაშინ იგი ყველაზე მეტად ბრწყინავს და ყველაზე მეტად აფრქვევს თავის ძლიერებასა და ბრწყინვალებას. ეს გარემოება საკმარისი იყო, რომ ზოგადი წარმოდგენით მოვანებული მთვარე გადააზრებულიყო სავსე მთვარედ, მაგრამ ეს გადააზრება ზუსტი არ არის. მოვანება სულ სხვა მოვლენაა, რომელიც გარდა მთვარისა და ნარჩენ ეჭვს მნათობსაც ახასიათებს.

1 ზოგიერთი მკვლევარი, ეხება რა ჩემს თვალსაზრისს *მთვარის მოვანებაზე* (იხ. 83), ანგარიშს ვერ უწევს იმ გარემიებას, რომ ჩემი აზრით რუსთველის ამ მხატვრული სახის შინაარსში მოიაზრება როგორც მნათობის საკუთარ საბრძანებელში შესვლა, ასევე მის ირგვლივ შუქის გადმოაფრქვევა.

1528 სტროფით კი, „მაგრა ირცხვის მეფისაგან, შუქი ბნელად მოევანა“, ავთანდილის ირგვლივ სავანესავით მოვლებული შუქი ბნელია. აქ შედარებით გვიანდელი ასტროლოგიური შეხედულება გვაქვს, რომლის მიხედვითაც კალო, ან ბაკი, რომელიც მთვარის, ან მზის ირგვლივ ჩნდება, განსხვავებულია ფერის მიხედვითაც.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ *მოვანება* ერთგან გვხვდება „თამარიანშიც“. ეს სიტყვა არც ამ ძეგლის გამომცემლების მიერ არის სწორად განმარტებული.<sup>1</sup> მიუხედავად იმისა, რომ „თამარიანის“ სათანადო კონტექსტი საკმაოდ ბუნდოვანია<sup>2</sup>, აქაც *მოვანება*, უთუოდ მნათობის სავანეში შესვლას და მთელი ძალით შუქის გადმოფრქვევას ნიშნავს:

მოუბარისა მის მდუღარისა დილარგეთისგან აღშფოთებულად  
ბროლისა ველსა, თვალ-უწდომელსა, ინდონი იყენეს დამონებულად.  
შუქნი კრთებიან, ემუქუებიან, გუალ იჩინებს დაქადებულად.  
გულისა ნებო, მშეო, ინებო, თამარ ჩანს შენად რუსხა მკლებულად.  
თუ *მოვანება* გწადდეს, თუ ნება, ვისგან უფრო აქვს დამეგებულად,  
ვის ძოწეული, ვარდ-გაწეული დაწვი უმწყაბრობს განბრწყინებულად,  
ვინ ჩნდეს სამყაროს, ალვა აყაროს, ან თამარ ჩნდების განმთავრებულად,  
მეშურნობდეს, რად მიმყვანობდეს, რომე ვინ იყო მოშორებულად  
(იხ. 755, გვ. 456).

კონტექსტში საუბარი უნდა იყოს ზეციურ მნათობთა სავანეებში თამარის მოვანებაზე. მას, თურმე, „გუალ იჩინებს დაქადებულად“, მაგრამ თამარმა მგესთან უნდა მოივანოს: „გულისა ნებო, მშეო, ინებო, თამარ ჩანს შენად რუსხა მკლებულად“. აქვე მინიშნებულია, რომ მოვანება მას უფრო აქვს „დამეგებულად“, „ვის ძოწეული, ვარდ-გაწეული დაწვი უმწყაბრობს განბრწყინებულად“.

XVI–XVIII საუკუნეებში, როგორც ჩანს, უფრო სწორი წარმოდგენა ჰქონდათ მთვარის მოვანებაზე. ამიგომაც *ვეფხისტყაოსნის* შესაბამისი კონტექსტებიც სათანადოდ ესმოდათ. ამას ადასტურებს *ვეფხისტყაოსნის* ხელნაწერებზე დართული ლექსიკონები. ხელნაწერებში: A – 855, H – 302, H – 1205, H – 933, S – 1586, S – 2781, S – 4732, Q – 376, ლიგ. მუზეუმის – 12914 – *მოვანება* განმარტებულია როგორც „აღვიღზედ, ბინაზედ მისვლა“, ხოლო *ნავენები* როგორც „ნაადგილიბი“. ამასვე უჭერს მხარს Q – 279 ხელნაწერის განმარტებაც: „*მოვანება* – დაყენება,

<sup>1</sup> ნ. მარი მას საერთოდ არ განმარტავს, ხოლო ივ. ლოლაშვილი განმარტავს იუსტ. აბულაძის სიტყვებით: „დიდებით და ბრწყინვალედ გამოჩინებული. . .“ (143, გვ. 546).

<sup>2</sup> ნ. მარი ამ სტროფს „თამარიანის“ დანართად მიიჩნევს.



ანუ შეფარება სადმე სახლში მგზავრისა“ და ლიგ. მუზეუმის 12914 ხელნაწერი: „მოსაყენებლად – დასასადგურებლად, გაესებად“ (იხ. 654).<sup>1</sup>

ნაწილობრივ სწორად ესმის *ვეფხისტყაოსნის* მემოთ ახსნილი კონტექსტები თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. სიგყვას *მოსაყენებლად* თეიმურაზი განმარტავს, როგორც „დასასადგურებლად, სავანესა მოსაყენებლად“ (613, გვ.40); ამავე რიგისა არის მისი მითითება: „ნათლად ნავანები – ნათლად დასასადგურებელი“ (613, გვ.84). მაგრამ შედარებით ბუნდოვანია სხვა განმარტებანი.

საინტერესოა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის სილ. ხუნდაძისეული განმარტება: *მოვანება* (მთვარისა) – „მთვარის ბაკმი, მთვარის გარშემო გაშუქებული არე, მთვარის სამყოფი ადგილი; სავანი, სავანე“ (709, გვ. 193).

იუსტ. აბულაძე *ვეფხისტყაოსნის* პირველ გამოცემაში სიგყვას *ნავანები* სავსებით სწორად უკავშირებდა *ვანს*. თავის მეორე გამოცემაში მან კიდევ უფრო დაამუსგა საკუთარი აზრი. იგი წერდა: „*მოვანება*“ 672; 1367,4; 1363,4 (ძირი – სომხ. *ვან* – სახლი, სადგური, საბრძანებელი, მონასტერი, სავანე ადგილი) აქედან იხ. *ნავანები*“ (710). მაგრამ იქვე *ნავანებს* განმარტავდა, როგორც „დიდებულად გამოჩვენებული, გინა გამობრწყინებული“ (*იქვე*). შემდეგ გამოცემებში იუსტ. აბულაძემ უარყო *მოვანების ვან-*თან კავშირი და, როგორც მემოთ აღენიშნეთ, საბას განმარტება გაიზიარა.

როგორც ჩანს, *მოვანების* სწორი გაგება თანდათან გაბუნდოვანდა ქართველი ხალხის მეხსიერებაში.

ამგვარად, მთვარის *მოვანება* აღნიშნავს მთვარის საკუთარ სადგომში, სავანეში შესვლას. მოვანება ახასიათებს არა მხოლოდ მთვარეს, არამედ დანარჩენ მნათობებსაც, მათ შორის მზეს. რადგანაც, ასტროლოგიური გაგებით, მოვანებული მნათობი

---

<sup>1</sup> ესარგებლობ *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ *ვეფხისტყაოსნის* ლექსიკონიანი ხელნაწერებიდან ამოწერილი ბარათებით. ხელნაწერთა ლექსიკონების ერთი ნაწილი (Q-734, Q-1210, საქ. ცენტრ. არქ. 289 და 798, ქუთაისის ისტ. მუზეუმის 204) ვახტანგ VI გამოცემულ *ვეფხისტყაოსანზე* დაყრდნობით სიგყვა მოვანების არასწორ განმარტებას იძლევა: „მოვანება სწავლება არს“. სავსებით სწორად შენიშნა აკაკი შანიძემ, რომ ვახტანგის გამოცემაში ეს შეცდომა ბეჭდვის დროს უნდა იყოს გაპარული, იგი წერს: „*მცნება* – სწავლება (გლ), მცნება სწავლება არს (უო). პირველ გამოცემაში ამ სიგყვის ნაცულად მოვანება იყო დაბეჭდილი, მაგრამ უთუოდ აშკარა შეცდომაა, რაიც, ახსნიდან ჩანს („სწავლება არის“) და ტექსტიდანაც, სადაც მოვანება კი არ არის, არამედ მცნებული: „შენცა სცან ესე მცნებული“ (უო). ამ გამოცემაში შეცდომა გასწორებულია“ (705).

გამოსცემს განსაკუთრებულ სიძლიერეს, მოვანებაც ასტრალურ სამყაროში ხილულ მოვლენას – მნათობიდან შუქის გადმოფრქვევას, ამ მნათობის ირგვლივ შარავანდედის სავანესავით მოვლებას დაუკავშირდა. ასეთივე შინაარსისაა შესაბამისი ბერძნული და ლათინური ტერმინებიც. ქართულში მეორე გააზრებას პირველი არ გამოურიცხავს. ჩვენს ლიტერატურულ ძეგლებში მოვანებული მთვარე წარმოდგენილია, როგორც საკუთარ სადგომში მოსვენებული ირგვლივ შუქგადმოფენილი (და, ზოგიერთ კონტექსტში, სავსე) მნათობი.

აღნიშნულ ასტროლოგიურ გაგებას ეყრდნობა რუსთველიც. იგი მთვარის მოვანების ასტროლოგიური მოვლენის მოშველიებით უაღრესად მიმზიდველ მხატვრულ სახეებს ქმნის.

აეთანდილმა საგრფოსაგან ძნელი დავალება მიიღო. რაინდი შორეულ გზაზე გამგზავრების წინ საკუთარ ყმას – შერმადინს მოეთათბირა: ლაშქრის და დიდებულთა პაგრონობა დააეალა. ყმამ იწყინა პაგრონის თათბირი:

“ჩემად ნაცვლად დაგაგლებო”, – ესე სიტყვა ვით მიბრძანე?  
რაგვარა ვქმნა პაგრონობა? რამც გიფერე, რამც გიგვანე?  
შენ მარგოსა გიგონებდე, მემცა მიწა ვიაკვანე!  
სჯობს ორნივე დავიკარგნეთ, წამოგყვები, წამიგანე!” (162).

აეთანდილმა შერმადინს დაუსაბუთა თავისი გადაწყვეტილების სამართლიანობა და დაამშვიდა ერთგული ყმა:

“განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;  
მარგოება ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი;” (165).

და ცის ძალთა დასის მოიძედე გმირი დაადგა უსასრულო გზას. ოთხიოდე წლის შემდეგ, როდესაც მეკობრეებთან უთანასწორო ბრძოლიდან გამარჯვებული გამოვიდა, რაინდმა კვლავ გაიხსენა *ზეციურ ძალთა დასი*. ვაჭრები უზომოდ იყვნენ აღტაცებულნი აეთანდილის გამარჯვებით:

მოეგებნეს, აკოცებდეს თავსა, პირსა, ფერხთა, ხელსა;  
ჰკადრეს ქება უსაზომო მას გურფასა საქებელსა,  
– ვისი ჭვრეგა გააშმაგებს კაცსა ბრძენსა, ვითა ხელსა:  
“შენგან დავჰრჩით ჩვენ ყველანი ფათერაკსა ეზომ ძნელსა”(1049).  
ყმამან უთხრა: “მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა,  
ვისგან ძალნი ზეციერნი გააგებენ აქა ქმნადსა,  
იგი იქმან ყველაკასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხადსა;  
ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწევნადსა” (1050).

ამგვარად, აეთანდილის მრწამსი მტკიცედ ჩამოყალიბებული და გარკვეულია. იგი დარწმუნებულია, რომ ყოველგვარ საქმეს, რომელიც ამქვეყნად ხდება, *ძალნი ძეციერნი*, ანუ *ცისა ძალთა დასი* განაგებს. მას სწამს, რომ თუ *ცისა ძალთა დასი* დაიფარავს, უვნებელი იქნება. კერძოდ სწამს, რომ მისი გამარჯვება ბრძოლაში და მეკობრეთაგან ვაჭრების გადარჩენა *ზეციურ ძალთა მიერ* იყო განგებული.

მაშასადამე, *ძალნი მეციერნი*, ანუ *ცისა ძალთა დასი*, ე. ი. ზეციურ ძალთა გუნდი, ან ზეციურ ძალთა მხედრობა, ავთანდილის ამრით, არის ის, რაც განაგებს ამქვეყნად ყველაფერს. ავთანდილი ზეციურ ძალთა მოიმედება.

რა არის ეს *ძალნი მეციერნი*, რომელიც განხილული ეპიზოდების მიხედვით, ავთანდილის რწმენის ქვაკუთხედად ჩანს?

*ვეფხისტყაოსნის* გამოცემებზე დართული ლექსიკონებიდან დასმულ კითხვას მხოლოდ აკაკი შანიძის ლექსიკონი პასუხობს. ა. შანიძე წერს: “*ძალ-ი: ძალნი მეციერნი* 1050, 2, *ცისა ძალთა დასი* 164,2 *ანგელოზები*” (241, გვ. 393). მაშასადამე, ა. შანიძის ამრით, რომელიც რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში თანდათანობით გავრცელდა, *ძალნი მეციერნი* ანგელოზები ყოფილან. აღნიშნული მოსაზრების დასაბუთება სცადა ვიკტორ ნოზაძემ. “*ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველებაში*” იგი წერდა: “ავთანდილი ამით ამბობს – თუ *ცისა ძალთა დასი*, ანუ ანგელოზები მიცავენ, მარგობა ვერას მიზამს... (181, გვ.150). “*ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველებაში*” კი მკვლევარმა *ცისა ძალთა დასი* და *ძალნი მეციერნი* საგანგებო კვლევის საგნად აქცია და დაასკენა: “რა უნდა იყოს ეს “*ცისა ძალთა დასი*”? ამ კითხვის გარჩევამ ჩვენ დაგვანახვა, რომ “*ცისა ძალთა დასი*” არის ანგელოზთაგან შემდგარი *დასი*” (184, გვ. 265). პოემის მეორე ეპიზოდის განხილვის შედეგადაც ასეთივე დასკვნაა გაკეთებული: “აქ *ძალნი მეციერნი* არიან ანგელოზები” (იქვე). მკვლევარი ასე აჯამებს თავისი კვლევის შედეგებს: “ამგვარად: “*ცისა ძალთა დასი*”, *ძალნი მეციერნი* არიან ქრისტიანული ანგელოლოგიის ცნებანი” (იქვე).

*ძალნი* ქრისტიანული გერმინოლოგიით ანგელოზთა ერთ-ერთი სახის სპეციალური სახელია. ძველი და ახალი აღთქმის საფუძველზე ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიერ ანგელოზები დაყოფილია სამ იერარქიად, თითოეული იერარქია კი სამ სახედ. ანგელოზთა საშუალო იერარქიის მეორე სახის სახელწოდებაა *ძალნი*. ანგელოზთა სახეების სრული განრიგება ასეთია: უმაღლესი იერარქია – სერაფიმნი, ქერობიმნი და საყდარნი; საშუალო იერარქია – უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი; დაბალი იერარქია – მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი (696, გვ. 118-131). ანგელოზთა ეს დაყოფა გამიარებულია როგორც საერთოდ შემდეგდროინდელ ქრისტიანობაში, ისე ქართულ ღმრთისმეტყველებაში<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> შდრ.: *სულხან-საბა ორბელიანი* (690, გვ. 303): “ხოლო მეცისა ძალთა ცხრა დასობათა კარგნი ესრეთ განიყოფიან: პირველი კარგი: საყდარნი, სერაბინნი

ძალნი ზეციური კი ანგელოზთა საერთო სახელად გამოიყენება ღვთისმეტყველებაში. ამის თაობაზე უსევდო დიონისე არეოპაგელს თხზულებაში “ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათჳს” სპეციალური თავი აქვს დაწერილი: თუ რაასათჳს ყოველთა ზეცისა არსებათა საზოგადოდ ძალნი ზეცისანი სახელ-ედებიან. ავგორი გადმოგვცემს, რომ საზოგადოდ ყოველგვარ ზეციურ არსებებს ღვთისმეტყველებაში საერთო სახელად ზოგჯერ ზეციურ ძალებს ვუწოდებთო, თუმცა ამით ანგელოზთა კონკრეტული სახეების ერთმანეთში აღრევას ადგილი არა აქვსო.

ძალნი ზეცისანი ანგელოზების აღმნიშვნელი სახელია XI საუკუნის ქართველ მწერალთა მეტყველებაშიც. დავეუკვირდეთ ეფრემ მცირის ერთ-ერთ სქოლიოს, რომელიც მას იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ საკუთარ თარგმანზე დაურთავს (A24, 53v): „ვიეთნიმე უკუე იგყან, ვითარმედ პირველ ყოველთა დაბადებულთა დაიბადნეს ანგელოზნი, ვითარცა ღმრთისმეტყველი გრიგოლი იგყვის, ვითარმედ პირველად მოიგონა ანგელოზნი იგი ძალნი ზეცისანი და მოგონებაჲ იგი საქმე იყო“ (86, გვ. 96).

მართლაც, X–XII საუკუნეების ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ძალნი და კერძოდ ზეცათა ძალნი უპირატესად ანგელოზთა აღმნიშვნელ სახელად იხმარება. ასე მაგალითად: იოანე მგბევეარის საგალობლებში ძალნი ზეციური ანგელოზებს ნიშნავს. ამავე გაგებით გადასულა იგი სასულიერო ლიტურაგურიდან საერთო მწერლობაში. კერძოდ, ე. წ. “აბდულმესია” ზეციურ ძალებს ანგელოზების მნიშვნელობით იცნობს. დაეიმოწმებ სათანადო სტროფებს (761):

აქვს სასოება მას, სათნოება, სარწმუნოება სიყვარულითა.

მადლთა გალანგი, სავსედ ბალანგი შეუკრებიეს თვით

სურვილითა.

ქველის საქმითა ვკვირობ აქ მითა, რაც ოდენ მესმის იღუმალითა.

უსხეულონი ზეცისა ძალნი მისთვის იშვებენ სიხარულითა (22).

ლომს ძლიერება, მშეს ბრწყინვალება, მუშქს სურნელება მენგან

მიეცა;

ყანდაარს შაქარ, მალრიბს ოქროს ქან, ბარანს მარგალიტ-სადაფი ეცა.

ქვეყნის მნათენი, მოკამათენი, ბაზიყად გექმნეს სურვილით რეცა.

წმიდათ მემწყობრე, მათთან მოსაგრე, ზეცისა ძალთა ხარ მოდასეცა

(58).

ღმერთმან და ძემან, ღმრთისა სიბრძნემან, ყო ეს უადრეს სულთა

ყოველთა,

ნათლად ცხორებად, არ განშორებად ზეცისა ძალთა, გუნდთა

---

და ქერობინნი; მეორე კარგი: უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი; მესამე კარგი: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი”.

ცხოველთა,  
მნელ გარიგისად, ვითარ იგი სად ცხორებდა ჩვენთვის ქვეყნად  
ქვე-ველთა,  
ალაგო სახლად, სწავლის თან-სახლად ასურვა ენა მისი მსმენელთა  
(77).

ამგვარად, თითქოს უეჭველია, რომ *ძალნი მეციერნი ვეუხისგყაოსანი* ანგელოზებს უნდა ნიშნავდეს. მაშასადამე ავთანდილი თვლის, რომ ამ ქვეყნად ყოველგვარ საქმეს ანგელოზები განაგებენ... მაშასადამე ავთანდილი უსასრულო მოგზაურობებში და უთანასწორო ბრძოლებში ანგელოზთა მოიმედება. მაგრამ...

ანგელოზთა არსებასა და მოღვაწეობაზე რელიგიური თვალსამრისის შესწავლა და მასთან *ვეუხისგყაოსნის* მიმართება დამარწმუნებლად გვიჩვენებს, რომ ავთანდილის *ძალნი მეციერნი* უშუალოდ ანგელოზებზე არ უნდა მიუთითებდეს და აი, რაგომ:

1. *ძალნი მეციერნი* ანგელოზთა ერთ-ერთი მოგადი სახელია. მაგრამ ანგელოზებს გააჩნიათ სხვა მოგადი სახელებიც. კერძოდ, *მეის არსებანი* (“თუ რაფსათუს ყოველთა *მეისა არსებათა* საზოგადოდ ძალნი მეცისანი სახელ-ედებთან” – ფსევდო დიონისე არეოპაგელი); ხოლო ამ მეციურ არსებათა ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელი მთელს სასულიერო თუ საერო ლიტერატურაში არის *ანგელოზები* (ἄγγελος – მაცნე). ავთანდილი არც ერთხელ არ უწოდებს თავის *ცისა ძალთა დასს მეციურ არსებებს* ან *ანგელოზებს*. საზოგადოდ *ანგელოზებს* არ მიმართავს, მათთან კონტაქტს არ ამყარებს პოემის არც ერთი გმირი.<sup>1</sup>

*მეციერნი ძალნის* პარალელურად ანგელოზთა აღმნიშვნელ მოგად სახელად სასულიერო ლიტერატურაში და

---

<sup>1</sup> *ვეუხისგყაოსნის* პირველ სტროფში დამოწმებული *მეგარდმო არსნი*, ჩემი აზრით, ანგელოზთა სამყაროს, მეციურ არსებებს უნდა ნიშნავდეს (მდრ. ვ. ნოზაძე – 184, გვ. 210-212). მაგრამ, რასაკვირველია, ეს გარემოება არაფერს ამბობს იმის საწინააღმდეგოდ, რომ *ვეუხისგყაოსნის* გმირები არც ერთხელ არ მიმართავენ ანგელოზებს. პოემის შესავალში რუსთველი ბიბლიური ენით მეტყველებს ღმერთის მიერ ქვეყნის შექმნაზე და იგი, დამოუკიდებლად იმისა, თუ რა მრწამსის მაგარებელი იყვნენ პოემის გმირები, ამ ამბავს გადმოსცემდა ისე, როგორც ბიბლიაშია მოთხრობილი: “დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუქყანა” (“შესაქმე” 1, 1).

კერძოდ ბიბლიაში კიდევ რამდენიმე სახელი იხმარება. ესენია: *ანგელოზნი ღუთისანი*, ან *წმიდა-ნი*, ან *სულ-ნი*. გარდა ამისა *ძალნი გეციერნი* სასულიერო ლიტურაგურაში ხშირ შემთხვევაში დამოწმებულია ისეთ კონტექსტებში როგორცაა: *ძალნი ანგელოზთანი*, ანდა *უხორცონი ძალნი გეცისანი*, საიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ანგელოსთა დასთან გვაქვს საქმე. მაგალითად: აგიოგრაფიაში: “წმიდა არს უფალი და *ძალნი ერთა ანგელოზთანი...*” (“ქსენებაა და ცხორებაა წმიდისა ღომენგისი” – 770, გვ. 94). ჰიმნოგრაფიაში: “*უხორცოთა ძალნი* მარგაკდილნი იტყოდეს, ვითარ ნათელს იღებს ნათლისა შემოქმედი” („დასდებელნი ნათლის-ღებისანი“ – 762, გვ. 229); იოანე მტბეპარი: “მეცას უხორცოთა გუნდნი... რომელიცა იყო დაფარულ *ძალთაგან გეცისა უხორცოთა*” (762, გვ. 57) და სხვა; “*აბდულმესია*”: “*უსხეულონი გეცისა ძალნი* მისთვის იშვებენ სიხარულითა”. ავთანდილის *ძალნი გეციერნი* კი არც ერთხელ არ არის ნახსენები, როგორც *უსხეულონი ძალნი*, ანდა *ანგელოზთა ძალნი*. *ვეფხისტყაოსანი* საერთოდ არ იცნობს ამგვარ სახელებს.

მეორეც, როგორც აღვნიშნეთ, ანგელოსთა დასი ღუთისმეტყველებაში მიღებული თვალსაზრისით ცხრა სახეაა დაყოფილი: სერაფიმი, ქერობიმი, საყდარნი, უფლებანი, ძალნი, კელმწიფებანი, მთაერობანი, მთაერანგელოზნი და ანგელოზნი. ანგელოზთა ეს სახელწოდებანი ქრისტიანულ ლიტურაგურაში მიღებული, განმკვიცებული და დამკვიდრებულია. სასულიერო მწერლობაში, სადაც ანგელოზებზეა საუბარი, უფრო ხშირად დამოწმებულია ანგელოზების ცალკეულ სახეთა სახელებიც. მაგალითად: ფსევდო დიონისე არეოპაგელი: “... უპირატეს მისსა დასდებენ *მთაერ-ანგელოზთა* შემკულებასა *მთაერობათა* თანა და *კელმწიფებათა* და *ძალთა* და სხუათა მათ...” (696, გვ. 116); “ემცვალებლობდეთ... ნამღვიღვე ძლიერთა მათ სახილველთა საღმრთოთა *კელმწიფებათა* და *ძალთა* მხილველობითა...” (696, გვ. 116); და სხვა მრავალი. კიმენურ ძეგლებში: “...ანგელოზთა შეეშინენ, ეშმაკნი შეპრწუნდელ, *მთაერობანი* და *ძალნი* დაეცნენ...” (“განსუენებაა იოვანისი”) (677, გვ. 201) და სხვა. ქართულ ჰიმნოგრაფიაში: “*მთაერობანი, კელმწიფებანი* და *ძალნი...* აქებენ სამებასა სამგუამოვნებასა, მამასა, ძესა და წმიდასა სულსა” („დასდებელნი ყოველთა წმიდათანი“) (762, გვ. 427) და სხვ. *ვეფხისტყაოსანში* კი, საზოგადოდ, არსად, არც ერთ შემთხვევაში არ ჩანს ანგელოზთა არც ერთი სახის სახელი.

ამასთან ერთად, ბიბლიაში ნახსენებია ანგელოზთა საკუთარი სახელებიც: გაბრიელ (დან. 8,16; 9, 21; ლუკ. 1,19. 26), მიქაელ (დან. 10,13. 21; 12,1; იუდ. 9; აპოკ. 12, 7), რაფაელ (გობ. 3,

22), იერემიელ (3 ეზდრ. 4, 36), ურიელ (3 ეზდრ. 5, 19). გარდა ამისა ქრისტიანული მწერლობა იცნობს კიდევ ანგელოზებს: სალათიელს, იეგუდიელს და ბარაქიელს (428; 466). ანგელოზებს საკუთარი სახელებით იცნობს მაჰმადიანური რელიგია; ესენია: მთავარანგელოზები – ჯაბრაილი, მიქაილი, ისრაფილი, აზრაილი; ანგელოზები – ნაქირი და მუნქარი (საფლავის ანგელოზები), რიდვანი (სამოთხის დარაჯი), მალიქი (ჯოჯოხეთის დარაჯი) და სხვ. მრავალი (412, გვ. 100). რუსთველის პოემა კი არ იცნობს ანგელოზთა არც ერთ საკუთარ სახელს.

2. ქრისტიანული შეხედულებით ანგელოზები სულიერი, მაგრამ უსხეულო, ან გარკვეული ეთერიული სხეულის მქონე არსებებია. ისინი მოგჯერ ღებულობენ ხილულ სახეს, მაგრამ ეს მათი ღროებითი და შემთხვევითი ფორმაა. ეს უკანასკნელი ღროებითი ფორმა კი ადამიანურ სახეს ჩამოგავს, მაგრამ მათი გამოჩენა-გაქრობის სისწრაფე და თავისებურება ცხადყოფს, რომ ისინი ზეადამიანური არსებანი არიან. ქრისტიანულ მწერლობასა და ხელოვნებას სახიერი წარმოდგენა ანგელოზებზე სწორედ მათი ღროებითი და შემთხვევითი ფორმით აქვთ. ბიბლიის ჩარჩოებზე ანგელოზთა სახედ იყვნენ *ფრთოსანი ქერობიმები*. ასევე უძველეს ტაძრებში გამოსახული იყვნენ ქერობიმები უმარმაზარი ფრთებით. ქერობიმების სახით აგვიწერს ანგელოზებს წინასწარმეტყველი იეზეკიელიც თავის ურმის თელის ცნობილ ხილვაში (იეზეკ. 1). იეზეკიელის აღწერით, ქერობიმები ადამიანის სახისა იყვნენ, მხოლოდ ოთხი სახით და ოთხი ფრთით. ადამიანის სახის მარჯვნივ იყო ლომის სახე, ხოლო მარცხნივ ბვარაკისა და არწივის. წყვილი ფრთით ისინი ფრინავდნენ, ხოლო მეორე წყვილით სახეს იფარავდნენ. წინასწარმეტყველ ესაიას ხილვაში სერაფიმნი უფრო მარტივადაა გამოსახული (ესაია, 62). ესაიამ იხილა ექვსფრთიანი სერაფიმები. წყვილი ფრთით იფარავდნენ სახეს, მეორე წყვილი ფრთით – ფეხებს, ხოლო მესამე წყვილი ფრთით ფრინავდნენ. უფრო მარტივად იყო გამოსახული ანგელოზები მორწმუნეთა ფანგაზიაში. უძველესი ხელოვნება ანგელოზებს გამოხატავდა მოზრდილი ყმების სახით, წელზე გინგლით შეკრული მოსაცმელით. პირველ საუკუნეებში ანგელოზებს გამოსახავდნენ ჩვეულებრივი ადამიანების სახით, მხოლოდ მათაც წელზე გინგლით შეკრული სპეციალური, მორთული მოსაცმელი ეცვათ. ასეა გამოხატული მე-2 საუკუნის ფრესკებზე მთავარანგელოზები გაბრიელი და რაფაელი. მე-4 საუკუნიდან ანგელოზებს გამოსახავენ ადამიანების სახით მხოლოდ შარავანდედისებრი ნათებით, ბაკმით და ფრთებით. მე-6 საუკუნიდან ხელოვნებაში ანგელოზები გვევლინებიან მწირის,



ყარობის სახით კვერთხით ხელში. მე-8 საუკუნიდან ანგელოზებს ხატავენ ფრთებით, ბაკით და ხელში კვერთხით, რომელიც მოგჯერ ჯერით ბოლოვდება. მოგვიანებით კი ქრისტიანულ ეკლესიაში დამკვიდრდა ანგელოზთა გამოსხატვა ფრთიანი მიშველი ბავშვების სახით, ანდა მხოლოდ ფრთებიანი ბავშვის თავით (428; 466).

აი, ამგვარი სახეებით წარმოედგინათ ადამიანებს ანგელოზები უძველესი დროიდან დღემდე. გვხვდება თუ არა *ვეფხისტყაოსანში* ამგვარი სურათები? იცნობს თუ არა *ვეფხისტყაოსანი* იეზუიტების ჩვენების მაგვარ ქერობიშებს, ესაიას ჩვენების მაგვარ სერაფიშებს, სპეციალურ მოსაცემელში მორთულ, წელზე გინგლამშემოვლებულ ყრმებსა თუ მამაკაცებს. ფრთოსან და ბაკიან ადამიანებს, კვერთხიან მამაკაცებს, ან ფრთოსან მიშველ ბავშვებს? ხომ არ ჩანს *ვეფხისტყაოსანში* საერთოდ რაიმე გაურკვეველი ეთეროვანი სხეულის მქონე, ანდა უხორცო სულიერი არსებანი, ანდა საერთოდ რაიმე ფორმის მქონე არსება, რომელიც უეცრად გაჩნდება ხოლმე რომელიმე სიგუაყიაში და ასევე უცნაურად და უეცრად გაქრება? არა, არავეითარი ამგვარი რუსთველის პოემამ არ იცის.<sup>1</sup>

3. ახლა დაუუკვირდეთ იმ გარემოებას, თუ როგორია ანგელოზთა მოქმედების ფორმები, როგორ ერევიან ისინი ამქვეყნიურ ამბებში და როგორ ეხმარებიან ადამიანებს. მიემართოთ ისევ ბიბლიას.

ა) ბიბლიაში გარკვევით ჩანს, რომ ანგელოზები ეშვებიან მიწაზე, მიდიან ადამიანებთან და წარმართავენ მათ მოქმედებას. ასე გამოეცხადა *ანგელოზი უფლისა ღვთისა* ეგვიპტელ აგარს, აბრაამის ცოლის სარას მხევალს, და ურჩია მას დაბრუნებულიყო სასახლეში და დამორჩილებოდა სარას, დამდაბლებულიყო მის წინაშე (შეს. 16,7 - 13). ორი ანგელოზი მივიდა სოდომში ლოთთან და გამოიყვანეს ლოთი თავისი ორი ქალიშვილით ქალაქიდან, რადგანაც სოდომი უნდა განადგურებულიყო (შეს. 19). ანგელოზი მახვილით ხელში ეახლა ბალამს და მოუწოდა უკან დაბრუნებულიყო გზიდან (რიცხვ. 22,31 - 35). ასევე მახვილმემართული ანგელოზი გამოეცხადა ისუს ნავეს ძეს (ისუ ნავ. 5, 13 - 15). ანგელოზი ეახლა გედეონს და მოუწოდა გაეთავისუფლებინა თავისი ხალხი (მსაჯ. 6, 11 - 23). ანგელოზი მოეველინა აგრეთვე მანოეს უშილო ცოლს და აღუთქვა მას ვაჟის

<sup>1</sup> რა თქმა უნდა, ანგელოზი (ან ღვთისმოსი) არ იყო უაგმანის გრძნეული მონა, რომელმაც, "მოლი რამე წამოისვა ზედა ტანსა" და ფანტასტიკურად შეფრინდა ქაჯეთის ციხეში.

შეძენა (მსაჯ. 13,3 – 5). ასევე გამოეცხადა *ანგელოზი უფლისა* მთელ ებრაელ ხალხს (მსაჯ. 2,1) და სხვ.

ბ) მოგჯერ ადამიანებს ზეციდან ესმით ანგელოზთა ხმა. ეს ხმა მოუწოდებს მათ გონივრული მოქმედებისაკენ. ასე მაგალითად: აგარს ზეციდან მოუწოდა და ანუგეშა ანგელოზმა (შეს. 21, 17). ასევე ანგელოზის ხმამ ააღებინა ხელი აბრაამს მისი შვილის, ისაკის, მსხვერპლად შეწირვაზე (შეს. 22, 11. 12).

გ) არის კიდევ მესამე გზა ანგელოზების ადამიანთა ცხოვრებაში ჩარევისა. ანგელოზები ძილში ერჩენებიან, ესიზმრებიან მოკვდავთ და ამცნობენ მოქმედების გეგმას. ასე მაგალითად: მძინარე იაკობმა იხილა კიბე, რომლითაც ანგელოზები ზეცაში აღიოდნენ (შეს. 28, 12). ხოლო ახალი აღთქმის მიხედვით იოსებს ძილში მრავალგზის ერჩენა ანგელოზი, რომელიც ამცნობდა ხან იესოს ჩასახვის ამბავს, ხან მის ეგვიპტეში წაყვანას, ხან კი იქიდან დაბრუნებას (მთ. 1,20; 2,13. 19) და სხვ.

ამგვარად, ანგელოზთა კონტაქტი ადამიანებთან სამი გზით ხორციელდება. ისინი ან პირდაპირ მიდიან მათთან, ან ადამიანებს ესმით მათი ხმა, ანდა სიზმარში ევლინებიან მათ. დავუბრუნდეთ *ვეფხისტყაოსანს*. ავთანდილის ამრით, გამარჯვება, რომელიც მან მოიპოვა მეკობრეებთან ბრძოლაში, *მეციურ ძალთა დასის* შექმნილია და, თუ ავთანდილის ეს *მეციური ძალები* ანგელოზები არიან, მაშინ უნდა ჩანდეს ავთანდილისადმი ანგელოზების დახმარების რომელიმე გზა. ამისი მსგავსი რამ *ვეფხისტყაოსანში* არ გვხვდება.

ჩვენ სამი თვალსაზრისით დავახასიათეთ ანგელოზთა დასი. განვიხილეთ მათი სახელები, მათი სახე, მაგერიალური ფორმა და მათი მოქმედების გზები და სამუშალებანი. *ვეფხისტყაოსანში* არ ჩანს არც ანგელოზთა მსგავსი არავითარი არსება, არც სახელი, რომელიც მხოლოდ ანგელოზებს უნდა ნიშნავდეს და არც ისეთი მოქმედება, რომელიც ანგელოზებს ახასიათებს ხოლმე.

4. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ავტორს თავისებური წარმოდგენა აქვს ანგელოზებზე; ისეთი, რომელიც არა ჰგავს ბიბლიურ და საზოგადოდ სასულიერო მწერლობის წარმოდგენას? ხომ არ გამოუჩენია ქართულ ხელოვნებას რაიმე სიახლე ამ მიმართულებით? ხომ არ ჰქონდათ ქართველებს სხვაგვარი წარმოდგენაც ანგელოზებზე, რომელიც შეიძლება რუსთველისათვის საყრდენად გამხდარიყო? არა, ქართული წარმოდგენა ანგელოზებზე, რა თქმა უნდა, ისეთივეა როგორიც ბიბლიური. არც ქართულ სასულიერო თუ საერო

მწერლობას და არც ქართულ ფერწერასა თუ ოქრომჭედლობას ამ საკითხის გადაწყვეტაში რაიმე გადახრა რელიგიურ-ბიბლიური თვალსაზრისიდან არ ჰქონია.

ასე მაგალითად, ქართველი აგიოგრაფის წარმოდგენით, ანგელოზი ადამიანივით გამოელაპარაკა დავით გარეჯელს, რომელიც ვეშაპს მდინარისაკენ მიაცილებდა და, შეასრულა რა თავისი მოვალეობა, წავიდა (“დავით გარეჯელის ცხოვრება”).

ამ მხრივ ძალზე საინტერესო მასალას იძლევა ძველი ქართული ფერწერა და ოქრომჭედლობა. ქართულ ხელოვნებაში ანგელოზები ყოველთვის გამოსახულია ადამიანის სახით, თუმცა როგორც IX საუკუნის *სამწერლობელიდან* ჩანს, ანგელოზთა სიმბოლოდ არწივის თავიც იყო მიჩნეული (249, ტაბ. 25). ანგელოზთა აუცილებელ სიმბოლოებად ჩანს ფრთები და შარავანდედი. ამათ გარდა მთავარანგელოზებს ხშირ შემთხვევაში ამშვენებთ ერთ ხელში ჯვრიანი სფერო, მეორეში კი ლაბარუმი. ასე არიან გამოხატული ანგელოზები ყინწვისში ქალთა ფრესკაზე (317, გვ. 224–225), დავით-გარეჯაში ღრაკონის სიკვდილის ფრესკაზე, ახგალაში მოციქულთა ფრესკაზე, ვარძიაში გიორგი III და თამარის ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს მოწამეთა ეკლესიის კამარის მოხატულობაზე, ბერთუბანში გაძრის თაღისა და კამარის ფრესკებზე, გელათში ხარების ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს მთავარი გაძრის ანგელოზთა ჯგუფის ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში ჰეტიმასიის ფრესკაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს მოწამეთა ეკლესიის კამარის მოხატულობაზე, დავით-გარეჯაში უდაბნოს ხარების ეკლესიის ამალღების ფრესკაზე, აგენში ხარების კომპოზიციაში, აგენში იოსების ძილის კომპოზიციაში, ოშკში ჯეარცმის კომპოზიციაში, იფარში ქრისტეს შობის კომპოზიციაში, გემო სვანეთში კვირიკეს და ივლიგას ეკლესიიდან შობის კომპოზიციაში.<sup>1</sup> ასევეა გამოსახული მთავარანგელოზები ლაგურკის ხატსა და კაცხის ჯვარზე (249, ტაბ. 81, 69, 70). ასევე გამოხატავდნენ მიქელ მთავარანგელოზსაც: დავით-გარეჯა, გელათი, იფარი (318, ტაბ. 20, 99, 100, 101, 102, 119, 129) და ოქრომჭედლობის ნიმუში ჩუკოლიდან (249, ტაბ. 66); გაბრიელ მთავარანგელოზსაც: ოქრომჭედლობის ნიმუში და ფრაგმენტი მესტიიდან (249, ტაბ. 68, 67), ფრესკები: დავით-გარეჯის, აგენის, იფარის (318, ტაბ. 21, 53, 99, 103, 104, 105). მიქაელ და გაბრიელ მთავარანგელოზებს ერთად: ოქრომჭედლობის ნიმუშებში

<sup>1</sup> იხ. 317, ტაბულები: 63, 83, 95, 162, 163, 192; იხ. 318, ტაბულები: 29, 30, 31, 46, 47, 49, 63, 67, 92, 120, 131.

წვირმიდან, ჩუკოლიდან, ლანჩვალიდან, იენაშიდან, თელავიდან და მარტვილიდან (249, ტაბ. 87, 88, 89, 102, 186, 195).

ამგვარად, ქართულ ხელოვნებაში არ შეცვლილა ბიბლიური წარმოდგენა ანგელოზებზე.

5. ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსანში* როგორც მხატვრულ ნაწარმოებში არ იყო სავალდებულო ანგელოზთა იმავე სახით გამოხატვა, როგორითაც მათ სასულიერო ლიტერატურა იცნობს? დიდი მხატვრის და მოაზროვნის პოზიცია რუსთველს ამ შემთხვევაში ხომ არ აყენებს განსაკუთრებულ პირობებში? ვფიქრობ, არა. თუ ავტორს სამოქმედო ასპარეზზე მართლაც ანგელოზთა გამოყვანა სურს, მის მიერ დახატული *ძალები* ერთი რომელიმე ნიშნით მაინც უნდა ემსგავსებოდეს ადამიანთა წარმოდგენას ამ ბეციურ არსებებზე. სხვა შემთხვევაში პოეტის დახატული *ბეციური ძალები* არ იქნება ანგელოზები. არც ერთ დიდ მწერალსა და მოაზროვნეს არ დაუხატავს ანგელოზები ისეთი სახით და არ მოუხსენებია ისინი ისეთი სახელებით, რომ იგი რელიგიურ-ბიბლიური წარმოდგენისათვის უცხო ყოფილიყო.

მაგალითისათვის დავეუკვირდეთ დანტე ალიგიერის შემოქმედებას. დანტეს თხზულებებში ანგელოზები ძალზე ხშირად გვხვდება. ჯერ ერთი, დიდი პოეტი მათ მოიხსენიებს სწორედ სახელით “ანგელოზი” (ამგვარადაა, მაგალითად, “ახალ ცხოვრებაში”: თავი VIII, კანცონა I, თავი XXIII, კანცონა II, სონეტი XV, კანცონა III, კანცონა IV). მეორეც, დანტეს მიერ თვალით ხილული ანგელოზი სწორედ ფრთებიანი არსებაა, რომელიც უბრწყინვალესად ანათებს, მიფრინავს როგორც ფრინველი, მენავესავით მართავს ბეციურ ნავს და ადამიანივით პირჯვარს წერს სულებს (“სალხინებელი”, ქება II). გარდა ამისა, დანტემ იხილა ანგელოზთა სამყარო, მათი სასუფეველი ბეცაში. აქ ისინი მოკაშკაშე სფეროებს დაუსრულებლად აბრუნებდნენ (გაიხსენეთ იეზეკიელის ურმის თვლის ხილვა) და, რაც მთავარია, განლაგებულნი იყვნენ სწორედ იმავე რიგით, როგორც ისინი დიონისე არეოპაგელმა განაწესა. ასე რომ, დანტემ ამ სფეროებში შეიყნო სერაფიმი, ქერობიმი და საყდარნი, უფლებანი, ძალნი და კელმწიფებანი, მთავრობანი, მთავარანგელოზნი და ანგელოზნი (“სამოთხე”, ქება XXVIII).

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსანში* არა ჩანს არც ერთი ნიშანი ანგელოზებრივი არსებებისა. რუსთველის პოემაში რომ ანგელოზები მოქმედებდნენ, შეუძლებელია ეს ბეციური არსებები რომელიმე ნიშნით არ დამსგავსებოდნენ რელიგიურ-ბიბლიური, ქართული ხელოვნების და მსოფლიო ლიტერატურის

წარმოდგენას ანგელოზებზე. ეს გარემოება კი იმაზე მეტყველებს, რომ ავთანდილის *ძალნი მეციერნი* არ უნდა იყვნენ ანგელოზები.

6. თუ ავთანდილის ძალნი მეციერნი მართლაც ანგელოზებს გულისხმობდა, იყო თუ არა აუცილებელი, რომ პოემაში გამოჩენილიყო ან ანგელოზთა სახე, ან მათი მოქმედება, ან ნასესხები ყოფილიყო მათი სახელი? დიახ, აუცილებელი იყო. აუცილებელი იყო იმიტომ, რომ ავთანდილს *ძალნი მეციერნი* საკუთარ მფარველად მიაჩნია. იგი პოემაში ძალზე ხშირად მიმართავს ამ მფარველს, ლოცულობს მის წინაშე, ევედრება მას, შემწობას სთხოვს და ისიც პასუხს აძლევს ავთანდილის ვედრებას. პოემაში ჩანს *ძალნი მეციერნის* სახეც, მათი სახელებიც და მათი მოქმედების შედეგებაც. მაგრამ რადგანაც ავთანდილის *ძალნი მეციერნი* არ არიან ანგელოზები, ჩვენ პოემაში ვერ ვკითხულობთ ანგელოზთა სახელებს, ვერ ვხედავთ მათ სახეს, ვერ ვგრძნობთ მათ მოქმედებას.

7. დაბოლოს, ემსგავსება თუ არა ავთანდილის წარმოდგენა *ცისა ძალთა დასის* შესაძლებლობებზე რელიგიურ თვალსაზრისს ანგელოზთა სამყაროზე?

ავთანდილი მიმართავს შერმადინს.

“განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;  
მარტოება ვერას მიზამს, მცავეს თუ ცისა ძალთა დასი” (165)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ამ რელაქციით იკითხება ეს სიგყვები 1966 წლის სამივე გამოცემაში. მაგრამ 1966 წლამდე განხორციელებული ყველა გამოცემა სხვაგვარ წაკითხვას უჭერს მხარს:

“ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;  
მარტოობა ვერას მიზამს, მცავეს თუ ცისა ძალთა დასი”.

ამ უკანასკნელ წაკითხვას ემორწმუნება ხელნაწერები: C E F G H I R U V W Y Z I<sup>1</sup> R<sup>1</sup> B<sup>1</sup> F<sup>1</sup> L<sup>1</sup> O<sup>1</sup> Q<sup>1</sup> T<sup>1</sup>; პირველ წაკითხვას კი – A B D J K M N O P Q S T X A<sup>1</sup> C<sup>1</sup> D<sup>1</sup> E<sup>1</sup> G<sup>1</sup> J<sup>1</sup> K<sup>1</sup> M<sup>1</sup> N<sup>1</sup> P<sup>1</sup> S<sup>1</sup> U<sup>1</sup> V<sup>1</sup> X<sup>1</sup> (651, გვ. 112). შინაარსობრივად ორივე წაკითხვა ერთსა და იმავეს ამბობს, რადგანაც მოყვანილ სტროფში ფათერაკი მხოლოდ ავის მომასწავებელ განგებაზე შეიძლება მიუთითებდეს (ვ. ნოზაძე – 184, გვ. 264). აქედან გამომდინარე კი გამოთქმა: ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი – იმავე აზრის შემცველია, რასაც პირველი ვარიანტი ამბობს: განგებაა, სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი. თუ რომელი წაკითხვაა რუსთველური, ამის თქმა ძნელია. მეორე წაკითხვას (ფათერაკი...) მხარს უჭერს შემდეგი გარემოებანი:

ა) გამოთქმა “... სწორად მოჰკლავს ერთი იყოს, თუნდა ასი”... საფიქრებელია, რომ გულისხმობს ფათერაკს. ასტროლოგიური წარმოდგენით სწორედ ფათერაკი კლავს ერთნაირად ყველას, ვინც იმ დროის მონაკვეთში და იმ გარემოშია მოქცეული, რომელშიაც ეს უბედური ხედვრია მოსალოდნელი. თუმცა არც გამოთქმა “განგებაა, სწორედ მოჰკლავს”... არის გაუგებარი, ისიც იმავეს გულისხმობს.

ბ) ფათერაკი რუსთველური სიგყვია (437, 634, 916, 931, 1049). იგი ერთგვის *ვეფხისტყაოსანში* სწორედ ისეთ კონტექსტში გვხვდება, სადაც ეაჭრები

ავთანდილი უსსნის შერმადინს: – შენი ჩემთან ყოფნა საჭირო არ არის იმიტომ, რომ თუ ფათერაკია (თუ ასეთი განგებაა), სულ ერთია, იგი ერთსაყ და ასსაყ ერთნაირად მოჰკლავს; ხოლო, რაც შეეხება მარგობას, იგი ვერაფერს დამაკლებს, თუ *ცისა ძალთა დასი* მიცავსო.<sup>1</sup> მაშასადამე, ავთანდილი ერთმანეთს უპირისპირებს უბედურ განგებას და *ცისა ძალთა დასის* დაცვას: თუ *ფათერაკია*, მაშინ ავთანდილს *ცისა ძალთა დასი* ვედარ შეელის, მაშინ ავთანდილს იმედი აღარა აქვს: “*ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს თუნდა ასი.*” *ცისა ძალთა დასის დაცვა* ავთანდილს სჭირდება იმისათვის, რომ *ფათერაკი არ მოხდეს*. რადგანაც *ფათერაკის* შემთხვევაში ავთანდილს არა აქვს *ცისა ძალთა დასის* იმედი, *ცის ძალთა დასი* არ უნდა იყოს ანგელოზთა დასი. ქრისტიანობას აქვს წარმოდგენა მფარველ ანგელოზზე. მფარველი ანგელოზი იცავს ადამიანს უბედური შემთხვევიდან, ეხმარება მას კეთილ საქმეებში. გარდა ამისა, ქრისტიანული წარმოდგენით ანგელოზებს ღმერთთან ააქვთ ადამიანთა ლოცვა-ვედრება. ასე რომ, თუ *ცისა ძალთა დასი* ანგელოზებია, იგი უძლური არ შეიძლება იყოს *ფათერაკის*, უბედობის, უბედური შემთხვევის დროს. ავთანდილის *ცისა ძალთა დასი* კი *ფათერაკს* ვერაფერს შეელის. მაშასადამე, ამ კონტექსტის თანახმად, ჩემი აზრით, ავთანდილის *ცისა ძალთა დასი* არ უნდა იყოს ანგელოზთა დასი<sup>2</sup>.

---

ფიქრობენ, რომ მათ თავს უბედური შემთხვევა იყო, რომ ისინი *ყველანი* უნდა დაღუპულიყვნენ: “შენგან დავპრჩით ჩვენ ყველანი *ფათერაკსა* ეზომ ძნელსა” (1049,4).

პირველ ვარიანტს (განგებაა, ...) მხარს უჭერს ის გარემოება, რომ განგება *ვეუხისტყაოსანში* ძალზე გავრცელებული სიტყვაა და ამ წაკითხვას სანდო ხელნაწერები ემოწმებიან (C-ს “*ფათერაკი*” კი გვიანდელი აღდგენაა).

<sup>1</sup> შეადარე: ვ. ნობაძე, რომელიც *ვეუხისტყაოსნის ძალნი მეციერნი-ს* მიიჩნევს ანგელოზებად, ავთანდილის შემოთ მოყვანილ სიტყვებს არასწორად განმარტავს. იგი წერს: “*ფათერაკს* შეუძლია ერთიყ მოჰკლას, ვინდ ასიყ... მაგრამ – ამბობს ავთანდილი – თუ კი “*ცისა ძალთა დასი*” მფარავსო მარგობა, *ფათერაკი* ვერას მიმამსო” (184, გვ. 265. შეადარე აგრეთვე – 181, გვ. 150). სინამდვილეში ავთანდილი ამბობს: თუ *ცისა ძალთა დასი* მიცავს, მარგობა ვერას მიმამსო; და არა: მარგობა (ანუ / და) *ფათერაკი* ვერას მიმამსო. ეს პრინციპული გაუგებრობაა, რომელსაც შეკლევარი მკლარ დასკვნამდე მიჰყავს.

<sup>2</sup> ერთ-ერთ ხელნაწერში (Q - 930) გადამწერს “*ცისა ძალთა დასი*” შეუცვლია გამოთქმით “*ღმრთისა ძალთა დასი*” (184, გვ. 265). მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს გარემოება არაფერს ამბობს იმის სასარგებლოდ, რომ “*ცისა ძალთა დასი*” ანგელოზებია. პირიქით, გადამწერს ან არ ესმის გამოთქმა “*ცისა ძალთა დასი*” და მას ცვლის მისთვის გასაგები – “*ღმრთისა ძალთა დასით*”, რომელიც მართლაც ანგელოზებს ნიშნავს, ანდა მას მიმნად აქვს დასახული “*გააქრისტიანოს*” ავთანდილის მეტყველება და იგი შეგნებულად ასწორებს ტექსტს.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან უნდა დავასკენათ შემდეგი:

1. ავთანდილის “ცისა ძალთა დასის” ანგელოზებად გააზრება კონტექსტის არასწორ გაგებაზეა დაფუძნებული. სწორად გააზრებული კონტექსტი საპირისპიროს გვაფიქრებინებს.

2. *ვეფხისტყაოსნის ცისა ძალთა დასის* უუნქცია განსხვავდება ანგელოზთა შესაძლებლობებზე რელიგიური წარმოდგენისაგან.

3. როგორც ქვემოთ დავინახავთ, ავთანდილი ძალზე ხშირად მიმართავს თავის მუარველ *ცისა ძალთა დასს*. პოემაში ნათლად ჩანს *ძალნი მეციერნი*. გარკვევითაა თქმული მათი სახელებიც და ეხედავთ მათი მოქმედების შედეგებსაც. მაგრამ ისინი არ არიან ანგელოზები.

4. საზოგადოდ რუსთველის პოემა არ იცნობს ანგელოზთა სახელებს, პოემაში არ იგრძნობა არც მათი მოქმედება და არც ჩანს მათი სახეები.

მაშასადამე, ავთანდილის *ცისა ძალთა დასი* არ არის ანგელოზთა დასი.

მაშ, რას წარმოადგენს ავთანდილის *ძალნი მეციერნი*?

ჩავეხედოთ ბიბლიას, *ვეფხისტყაოსნის* უპირველეს და უმდიდრეს წყაროს<sup>1</sup>.

4 მეფეთა 17, 16

“და დაუტევეს მცნებანი უფლისა ღუთისა თუსისა, და იქმნეს თავისა თუსისა ორნი ზუარაკნი გამოდნობილნი, და ქმნეს მალნარნი და თაყუანისცეს *ყოველთა ძალთა მეცისათა*, და მსახურებდეს *ბაალსა*.”

4 მეფეთა 21,3: “და მიიქცა და აღაშენნა მალაღნი, რომელი დაარღვნა მამამან მისმან ებეკია, და აღადგინა სამსხუმრპლო ბაალისა, და ქმნნა მალნარნი, ვითარცა ქმნა აქაბ მეფემან ისრაელისამან, და თაყუანისცა *ყოველსა ძალსა*

Βασιλέων Β', 17, 16

Καὶ ἐγκατέλιπον πάσας πᾶς ἐντολὰς Κυρίου τοῦ Θεοῦ αὐτῶν, καὶ ἔκαμον εἰς ἔαυτοὺς χανευτὰ, δὺο μίσχους καὶ ἔκαμον ἄλση, καὶ προσεκύνησαν *πᾶσαν τὴν σφατὰν τοῦ οὐρανοῦ*, καὶ ἐλάτρευσαν τὸν Βάαλ.

Βασιλέων Β' κα', 3

Καὶ ἀνῶχοδόμεσε τοὺς ἰφηλοὺς τόπους τοὺς ὀποίους Ἐξείας ὁ πατήρ αὐτοῦ κατέστρεψε· καὶ ἀνήγειρε Θυσιαστήρια εἰς τὸν Βάαλ, καὶ ἔκαμεν ἄλσος, καθὼς ἔκαμεν

<sup>1</sup> ძველი აღთქმის ბერძნულ ტექსტს ვიმოწმებთ 1872 წლის გამოცემით (813), ქართულ ტექსტს – 1884 წ. გამოცემით (631; 632). ახალი აღთქმის ქართული ტექსტი დამოწმებულია გიორგი მთაწმიდელის რედაქციით (612).

ცათასა, და დაემონა მათ.”

Ἀρχαῖβ ὁ βασιλεὺς τοῦ  
Ἰσραήλ· καὶ προσεκύνησε  
πάνσιν τὴν στρατιάν τοῦ  
οὐρανοῦ, καὶ ἐλάτρευσεν  
αὐτά.

4 მეფეთა 23,4: “და ამცნო  
მეფემან ხელკის მღელსა  
დიდსა, და მღელელთა მათ  
შემღვომთა, და მცუშლთა  
კართათა მოღებად გაძრისაგან  
უფლისა ყოველნი ჭურჭელნი  
ქმნილნი ბაალისთვის და  
მალნარისთვის ყოველისა ძალისა  
ცისათვის და დაწუა იგინი გარე  
იერუსალემისა საღიმოთესა  
შინა კედრონისასა, და  
გარდასთხია მგუმრი მათი  
ბეთილს”.

Βασιλέων Β΄, κγ΄, 4  
Καὶ προσέταξεν ὁ βασιλεὺς  
Χελκίαν τὸν ἱερέα τὸν  
μέγαν, καὶ τοὺς ἱερεῖς τῆς  
δευτέρας τάξεως, καὶ τοὺς  
φύλακας τῆς πύλης, νὰ  
ἐκβάλωσιν ἐκ τοῦ ναοῦ τοῦ  
Κυρίου πάντα τὰ σκεύη, τὰ  
κατεσκευασμένα διὰ τὸν  
Βάαλ, καὶ διὰ τὸ ἄλσος,  
καὶ διὰ πάνσιν τὴν στρατιάν  
τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέχασεν  
αὐτὰ ἔξω τῆς Ἱερουσαλήμ,  
ἐν τοῖς ἀγροῖς Κέδρων, καὶ  
μετεκόμισαν τὴν σκίακτιν  
αὐτῶν εἰς Βαιθίλ.

4 მეფეთა 23,5: “და დაწუა  
მღელენისანნი, რომელნი  
მიეცნენ მეფეთა იუდაისთა, და  
უკმევდეს მალალთა, და  
ქალაქთა შინა იუდასთა, და  
გარემოს იერუსალემისა, და  
უკმევდეს ბაალსა და მზესა, და  
მთოვარესა, და მნათობთა, და  
ყოველსა ძალსა ცისასა”.

Βασιλέων Β΄, κγ΄, 5  
Καὶ κατήρησε τοὺς  
εἰδωλόλα-τρας ἱερεῖς, τοὺς  
ὁποίους οἱ βασιλεῖς τοῦ  
Ἰούδα διώρισαν νὰ  
θυμιάζωσιν ἐν τοῖς ὑψηλοῖς  
τόποις, ἐν ταῖς πόλεσι τοῦ  
Ἰούδα, καὶ ἐν τοῖς πέριξ τῆς  
Ἱερουσαλήμ· καὶ τοὺς  
θυμιάζοντας εἰς τὸν Βάαλ,  
εἰς τὸν ἥλιον, καὶ εἰς τὴν  
σελήτην, καὶ εἰς τὰ ζώδια  
καὶ εἰς πάνσιν τὴν στρατιάν  
τοῦ οὐρανοῦ.

რა არის ეს ყოველნი ძალნი ზეცისანი, რომელთა მიმართ  
თაყვანისცემის და რომლის კერძთა დაწვის ამბავია  
მოთხრობილი მეფეთა მე-4 წიგნში? ეს ყოველნი ძალნი ზეცისანი,  
ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, არის ვარსკვლავები, აქი



გარკვევითაა თქმული: “უკმევდეს ბაალსა და მზესა, და მთოვარესა, და მნათობთა, და ყოველსა ძალსა ცისასა”.

მეფეთა წიგნის ძალნი გეყისანი-ს ბერძნული შესაგყვისია ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ (ყველა შემოთ მოყვანილ შემთხვევაში); რუსული – **ВОИНСТВО НЕБЕСНОЕ** (781), სომხური – ზორუთეან მერკნიც, ებრაული – სება'ჩაშშამამმ. ებრაული სება'ჩაშშამამმ არ გვხვდება მარგო მეფეთა წიგნში. იგი საზოგადოდ გავრცელებული სახელია ძველ აღთქმაში. მისი ბერძნული, რუსული და სომხური შესაგყვისი თუ ყოველთვის უცვლელია, ქართულ ბიბლიაში ებრაული სება'ჩაშშამამმ ხან თარგმნილია, როგორც ძალნი გეყისანი //ძალნი ცისანი (4 მეფ. 17,16; 21,3; 23,4; 23,5; ფს. 32,6; ეს. 34,4; იერ. 33,22; დან. 8,10, სოფ. 1,5), ხან როგორც მკედრობა ცისა (2 ნეშტ. 33,3; 33,5; 3 მეფ. 22, 19; იერ. 19, 13; ნეემ. 9,6), ხან როგორც სამკაული ცისა (მეორე სჯლ. 17,3; 4,19; შეს. 2,1); ხოლო ზოგჯერ კი მის შესაგყვისად ქართულ ბიბლიაში გარკვევით იკითხება ყოველნი ვარსკულაენი:

წინასწარმეტყველება

ესაიასი 45,12:

“მე შექქმენ ქუსყანა და კაცი მას ზელა, მე კელითა ჩემითა დავაწყარე ცაჲ, მე ყოველთა ვარსკულაეთა ვამცენ.”

წინასწარმეტყველება

იერემიასი

8,2:

„და

განაკმნენ

იგინი

წინაშე

მშისა,

და

წინაშე

მთოვარისა,

და

წინაშე

ყოველთა ვარსკულაეთა, და წინაშე ყოვლისა

მკედრობისა

ცისასა,

რომელნი შეიყვარნეს და რომელთა ჰმსახურეს...”

წინასწარმეტყველება

ესაიასი, 34,4:

„და დადნენ ყოველნი ძალნი ცისანი, და წარიგრაგნოს ცაჲ ვითარცა წიგნი, და ყოველნი ვარსკულაენი დაბოცუვენ ვითარცა

Ἡσαίας, მე', 12

Ἐγὼ ἔκτισα τὴν γῆν, καὶ ἐποίησα ἄνθρωπον ἐπ' αὐτῆς· ἐγὼ διὰ τῶν χειρῶν μου ἐξέτεινα τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἔδωκα διαταγὰς εἰς πᾶσαν τὴν στρατιάν αὐτῶν.

Ἱερემίας, η', 2

Καὶ θέλουσιν ἀπλῶσει αὐτὰ κατέναντι τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, καὶ κατέναντι πάσης τῆς στρατιᾶς τοῦ οὐρανοῦ, τὰ ὅποια ἠγάπησαν, καὶ τὰ ὅποια ἐλάτρευσαν...

Ἡσαίας, λδ', 4

Καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ θέλει λυῶσει, καὶ οἱ οὐρανοὶ θέλουσι περιτυλιχθῆ ὡς βιβλίον, καὶ πᾶσα ἡ στρατιὰ αὐτῶν θέλει πέσει, καθὼς πίπτει τὸ φύλλον ἀπὸ τῆς ἀμπέλου,

ფურცელნი ევნახისაგან, და και καις πιπτουσι τα φύλλα  
ვითარცა დაუცვიან άπο η̄ς σαχη̄ς.  
ფურცელნი ლელუსაგან.“

ამრიგად, ძალნი *მეციურნი* და მისი მონაცვლენი: ყოველი *მკედრობა ცისა, ყოველი სამკაული ცისა, ყოველნი ვარსკვლავნი* ებრაული *სება'ჩაშშამამ*-ის შესაგყვისად იხმარება ქართულ ბიბლიაში და იგი ყოველგვარი ეჭვის გარეშე ვარსკვლავებს ნიშნავს ძველი აღთქმის გექსტებში (534): მეორე სჯული 17,3; 4,19; 4 მეფეთა 17,16; 21, 3; 23, 4; 23,5; ესაია 34,4; იერ. 8,2; 19,13; 33,22; სოფ. 1,5; დან. 8,10; ნემ. 9,6; 2 ნემგ. 33,3; 33,5; ესაია 40, 26; 45,12; ფს. 32,6.

*მეციურნი ძალნი* ვარსკვლავების სასელწოდებად ცნობილია სხვა ძველი ხალხების წარმოდგენებითაც. კერძოდ უძველესი სპარსული რელიგია – მითრაიზმი იცნობს მეციურ ძალებს – მეციურ მხედრობას, რომელსაც მითრა სარდლობს. ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ, შესაძლებელია, ებრაელებმა ცყვეობის ხანაში სპარსელებიდან ისესხეს წარმოდგენა ვარსკვლავების, როგორც მეციური ძალების შესახებ (561, გვ. 164).

გამოთქმულია მოსმრება, რომ ძალნი *მეციურნი* ბიბლიის ზოგიერთ ადგილას თუ საზოგადოდ ვარსკვლავებს აღნიშნავს, რომელთაც ებრაელები აღმოსავლეთის სხვა ხალხებთან ერთად თაყვანს სცემდნენ, ზოგიერთ ადგილას იგი კონკრეტულად იმ შვიდ მნათობს ნიშნავს, რომელთაც აღმოსავლეთის ყველა ხალხი განსაკუთრებულ პატივს სცემდა და აღმერთებდა (585).

წარმოდგენა *მეციურ ძალებზე* როგორც ვარსკვლავებზე ახალ აღთქმაშიც იგრძნობა. ეს იქიდან ჩანს, რომ ახალი აღთქმის ძალნი (ბერძნული αῑ δὺσάμεις, სირიული ჰამლე, სომხური ზორუთაუნქ, რუსული сѣмь) ანგელოლოგიურ იერარქიაში უპირატესად ანგელოზთა დასის საზოგადო სახელი კი არ არის, არამედ ერთ-ერთი კონკრეტული რიგის სახელია. ე. ი. ძველი აღთქმის წარმოდგენა ძალნი-მნათობების თაობაზე ახალმა აღთქმამ კი არ უარყო, არამედ ანგელოზთა დასის ერთ-ერთ რიგად გადაიაზრა. ამამე დაყრდნობით ძალნი ცათანი ახალ აღთქმაშიც და მის კვალდაკვალ მთელ ქრისტიანულ მწერლობაში ანგელოზთა მხედრონის საერთო სახელადაც იქნა გამოყენებული. ამგვარად, ახალი აღთქმის ძალნი ცათანი, არის რა ანგელოზთა მხედრონის მოგადი სახელი, მნათობებსაც, როგორც ანგელოზთა ერთ-ერთ რიგსაც (ძალნი), მოიცავს და გულისხმობს. ეს გარეშობა შეინიშნება, ჩემი აზრით, მეორედ მოსელის წინასწარმეტყველებაში: მეციურ ძალთა (ანგელოზთა

სამყაროს) შეძერა დასაგულია ცის ხილული სამყაროს შეძრწუნებით. პასაჟში ჩაქსოვილია ასტროლოგიური ნიუანსი და სამივე მახარებელთან ერთნაირად დაცული ზეციურ მნათობთა სცენა (შდრ. 283, გვ.173):

მთ. 24, 29: “ხოლო მეყსეულად შემდგომად ჭირისა მის მათ ღღეთაჲსა მზე დაბნელდეს, და მთოვარემან არა გამოსცეს ნათელი თჳსი, და ვარსკულავი დამოცუვენ, და *ძალნი ცათანი* შეიძრნენ”.

ლკ. 21, 25. 26: “და იყოს სასწაული მგესა შინა და მთოვარესა და ვარსკულავთა, და ქუეყანასა ზედა შეკრებაჲ თესლებისაჲ განკურვებითა ოხრისაჲთა მღვსაგან და ძრვისა. სულითა კაცთაჲთა შიშისაგან და მოლოდებისა მომავალისა ზედა სოფელსა აჲმას, რამეთუ *ძალნი ცათანი* შეიძრნენ”.

მრ. 13, 24. 25: „არამედ მათ ღღეთა შინა შემდგომად ჭირისა მის მზე დაბნელდეს, და მთოვარემან არა გამოსცეს ნათელი თჳსი; და ვარსკულავნი ზეცით გარდამოცუენ, და *ძალნი, რომელნი იყვნენ ცათა შინა*, შეიძრნენ“.

ამრიგად, ძველ აღთქმაში *ძალნი ზეციერნი* საზოგადოდ ვარსკვლავებს, ან კერძოდ იმ მნათობებს აღნიშნავს, რომელთაც უძველესი წარმოდგენით ხალხი თაყვანს სცემდა და აღმერთებდა. ებრაული რელიგია, და შემდგომ ქრისტიანული რელიგია, ერთი ღმერთის სახელით ებრძოდა ზეციურ ძალთა, ვარსკვლავთა გაღმერთებას. მაგრამ, რადგანაც ხალხთა წარმოდგენა ზეცაში არსებულ ძალთა ღვთიურობაზე მგვიცე იყო, ახალი რელიგია თანდათანობით იგუებდა ძველ წარმოდგენებს. ებრაელობამაც და ქრისტიანობამაც თანდათანობით შეითვისა ზეციურ ძალთა ღვთიურობის თემა და მას ადგილი მისცა ერთი ღმერთის ზეციურ ამაღლაში. ამრიგად იქნა ზეციური ძალნი – ვარსკვლავები გადააზრებული ზეციურ ძალებად – ანგელოზებად. ამგვარი გარდაქმნა მხოლოდ ზეციურ ძალებს არ განუცდიათ. ასე წარმოიშვა ანგელოზთა სხვა სახის სახელებიც. საზოგადოდ ებრაულმა და ქრისტიანულმა მითოლოგიამ ანგელოზებად აქცია უძველეს ხალხთა წარმოდგენაში არსებული სხვადასხვა ღვთაებრივი არსებანი (454, გვ. 146; შდრ. 348, გვ. 361). იგივე ბედი ეწია *ქერუბიმებს*, ფრთოსან ხარებს, რომელთაც ბაბილონური ტაძრების შესასვლელთან ღვამდნენ, რათა დაეფარათ ისინი ბოროტი სულებისაგან (72, გვ.123).

*ძალნი ზეციერნი* ანგელოზებად გადააზრების პროცესი თვით ძველი აღთქმის ზოგიერთ წიგნში ჩანს, მეფეთა მესამე წიგნის 22-ე თავის მე-19 მუხლში *ძალნი ზეციერნი* ზოგადად *ღვთის მსახურ ამაღლას* აღნიშნავს. ასევე განმარტავენ მას ნეშტთა მეორე

წიგნის მე-18 თავის მე-18 მუხლში. ხოლო ორიოდ აღვიღოთ იგი უკვე ანგელოზებს უნდა ნიშნავდეს. კერძოდ: ისუ ნავ. 5,14; ფს. 103,21; 148,2 (534). ასალ აღთქმაში, როგორც წესი, *ძალნი მეციურნი*, კერძოდ კი *ძალნი* ანგელოზებს ნიშნავს: 1 პეტრე 3,22; რომ, 8, 38; ეფეს. 1,21; 1 კორ. 15, 24; საქ. მოც. 7,42. ქრისტიანული რელიგიის საბოლოოდ გამარჯვების შემდეგ კი როგორც აღვნიშნეთ, ფსევდო დიონისე არეოპაგელმა ძალებს ქერობიშებთან და სხვა ანგელოზებრივ არსებებთან ერთად ბიბლიური წიგნების საფუძველზე საბოლოოდ მიუჩინა თავისი ადგილი ანგელოზთა იერარქიაში. ამან კი დაასრულა *მეციურ ძალთა* – *ანგელოზებად გადააშრების* პროცესი.

მაგრამ კანონიკურ ქრისტიანულ აზრს ძალთა – ანგელოზთა შესახებ უკლებლივ არ გაპყოლია ძველი საუკუნეების ადამიანთა წარმოდგენები. განზე გადგა ძველი მეცნიერების ერთი უაღრესად პოპულარული დარგი – ასტროლოგია.

ძველი ქალდეელების რწმენით, ვარსკვლავები, რომლებიც გარს ერტყა დედამიწას დასახლებული იყვნენ ღმერთებით, ან თვითონ წარმოადგენდნენ ღმერთებს (487, გვ. 40). ეს გარემოება საფუძვლად დაედო ასტროლოგიურ შეხედულებებს. ასტროლოგია ცნობილ შვიდ მნათობში *ღვთაებრივ ძალებს* ხელაედა. ჯერ კიდევ ძველ ქალდეელებს სწამდათ, რომ ვარსკვლავების იმ რთულ მოძვლებში, რომლებიც ღამე ბრწყინავდნენ მათ სამხრეთულ მოჭვდილ ცაზე, შესაძლებელია ამოიყნონ ფანტასტიკური ფორმები, უცნაური საგნები, ნამდვილი ცხოველები, თუ წარმოსახვითი გმირები. ადამიანებს სჯეროდათ, რომ ეს *მრისხანე ძალები* (497, გვ. 16) შესაძლებელია მათდამი იყვნენ განწყობილნი ან მგრულად, ან კეთილად. მიუხედავად უძველესი ბაბილონის მოსახლეობის სიჭრელისა, მათ წარმოდგენათა მრავალსახეობისა და ამ *კოსმოსური ძალების* (497, გვ. 37) კულგისადმი წინააღმდეგობისა, მეციურ მნათობთა თაყვანისცემა მაინც მოედო მთელ ბაბილონს, აქედან მთელ მცირე აზიას და შემდგომ საბერძნეთს. უძველესი ბერძნული რელიგიის უაღრესად ჰუმანური და ესთეტიკური სული უპირისპირდებოდა მეციური სხეულების, ამ *შორეული ძალების* გაღმერთებას (497, გვ.38). ასტროლოგიურმა მეცნიერებამ მაინც გაიკვლია გზა. ბერძნულ-რომაულ სამყაროს მოედო შეხედულება, რომ სწორედ ეს ზეცაში არსებული შორეული ძალები, მრისხანე ძალები, კოსმოსური ძალები წინასწარმეტყველებენ ჩვეულებრივ მოკვდავთა ბედს. ამ *მეციურ ძალებს* მიენიჭათ ამქვეყნიური ცხოვრების გამგებლის უფლებები. ასტროლოგიური შეხედულებების ფორმირებიდან მისი არსებობის უკანასკნელ დღეებამდე, მთელი ათეული საუკუნეების

განმავლობაში *მეციური ძალები* ეწოდებოდა სამოგადოდ ვარსკვლავებს და კერძოდ იმ შვიდ მნათობს, რომელთაც მიწიერი ამბების წინასწარმეტყველებაში გადამჭრელი როლი ენიჭებოდათ. იმ მნათობებს, რომელთა დაკვირვებითაც ასტროლოგები წინასწარმეტყველებდნენ, *მეციური ძალების* (celestial powers // heavenly powers) სახელწოდებით იცნობს თანამედროვე მეცნიერებაც (497, გვ. 54, 105, 179).

ყოველივე ამის შემდეგ, შესაძლებელია, აპრიორულად ვთქვათ, რომ კლასიკური პერიოდის ქართულ მწერლობაში მოსალოდნელია, *ძალნი მეციურნი* ვარსკვლავებს, მეციურ მნათობებსაც აღნიშნავდეს. მოსალოდნელია იმიტომ, რომ *ჯერ ერთი*, ასტროლოგიურ შეხედულებებს, როგორც მთელ ბიზანტიურ და არაბულ სამყაროში, საქართველოშიც ფართო გავრცელება ჰქონდა. *მეორეც*, კლასიკური პერიოდის ქართული მწერლობა დიდად იყო დამოკიდებული ბიბლიაზე, კერძოდ ძველ აღთქმაზე. ქართული მწერლობა ფართოდ იყენებდა ბიბლიურ სახეებსა და ბიბლიურ ცნებებს. ჩვენი ვარაუდი რომ საფუძველს მოკლებული არ არის, ამ პერიოდის ლიტერატურული ძეგლებიდანაც ჩანს. მაგალითად, ჩახრუხადის "თამარიანში" ერთ ადგილას *ძალნი მეციურნი* ჩემი აზრით ვარსკვლავების, მეციური მნათობების, ციური სხეულების მნიშვნელობით გვხვდება (760, გვ. 212):

დასაბამს დადრკა, ცხადად არ დადრკა, რისთვის მიდრკია  
მისგან მიერსა?

არამედ თვისსა ერსა და თვისსა მიდრკა მისდამი საღმობიერსა.

ეწოდა მამა, ძე ეთამამა, სული ეწრფელა მთავრობიერსა.

სიკყვიით ყვნა წყალნი, მეცისა ძალნი დაბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა.

მოყვანილ ნაწყვეტში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის ამბავი. არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ *მეცისა ძალნი*, რომელთა შექმნაზე საუბარია წყლის შექმნის შემდეგ, მხოლოდ და მხოლოდ ვარსკვლავებს, მატერიალურ მეციურ სხეულებს შეიძლება ნიშნავდეს. ამიტომაც, რომ ძეგლის გამომცემელ ივ. ლოლაშვილსაც *მეცისა ძალნი* განმარტებული აქვს როგორც *სამყაროს სხეულები* (142, გვ. 267).

"თამარიანის" ზემოდამოწმებული სტროფის *მეცისა ძალნი* სხვაგვარად განმარტა ე. ჭელიძემ (265, 56–57). მისი აზრით, *მეცისა ძალნი* ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ნიშნავს არა ვარსკვლავებს, არამედ უხილავ სულიერ ძალებს, რომლებიც ბიბლიის ზოგიერთი ადრინდელი კომენტატორის მიერ (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი ...) ალევგორიულად მოიაზრება "შესაქმეს" I, 2 მუხლის "წყლებში" ("სული ღუთისა იქცეოდა ზედა წყალთა")<sup>1</sup>. ამგვარი ალევგორია საფუძველს

<sup>1</sup> ეს თვალსაზრისი საკმაოდ ადრე, 1984 წელს, აქვს გამოთქმული მაშინ ახალგაზრდა მკვლევარს ედიშერ ჭელიძეს გამოკვლევაში "გრიგოლ ნოსელის

იღებს ორიგენედან (იხ. 628, გვ. 282–284). სპეციალურ ლიტერატურაში მითითებულია: “ძველთაგანვე დამკვიდრებული გრადიცია უსაყვედურებს ორიგენეს ბეციურ წყალთა ალევორიული განმარტების გამო. მათში იგი სულიერ ძალებს ხედავდა” (575, გვ. 282). ორიგენეს ეს აზრი წმიდა მამათა შორის არ იყო პოპულარული. დასავლეთში მას ერთეული მიმდევარი თუ ჰყავდა, რომელთა შორის გამოირჩევა ნეტარი ავგუსტინე. აღმოსავლეთში იგი უფრო მეტად იყო არაპოპულარული; თუმცა ამ ალევორიას მხარი დაუჭირა გრიგოლ ნოსელმა. შენიშნულია, რომ ამ საკითხში „ორიგენესული შთაგონება ყველაზე უფრო შთამბეჭდავად გრიგოლ ნოსელთან იჩენს თავს” (575, გვ. 404).

უფიქრობ, არ იქნება მეთოდურად გამართლებული, რომ ამ არაორთოდოქსული ქრისტოლოგიური სიმბოლიკის კვალი ევქიით XII საუკუნის ქართულ საერო ლიტერატურულ ძეგლში – “თამარიანში”, როცა თხზულებაში არ ჩანს რაიმე ტიპის კონკრეტული საბაბი ამისთვის (ან სიმპათიის გამოხატევა წმ. გრიგოლ ნოსელისა თუ ორიგენესადმი, ან ბეციური წყლების ალევორიულობის პრობლემატიკით ავტორის დაინტერესება, თუ სხვა ამ რიგის მინიშნება). ამიგომაც ამკარად ნაძალადევია და გაუმართლებელი ქართული ქრისტიანული სამეფო კარის მეზობის პოეტური თხზულების (რომელიც ამკარად არ გვიჩვენებს რაიმე გამოკვეთილ გადახრას რომელიმე არაკანონიკური ქრისტოლოგიური დოქტრინისა თუ ერეტიკული დებულებისაკენ) ერთ ფრაზაში, მისი გაამრების სხდასხვაგვარი შესაძლებლობის გამო, ამოვიკითხოთ ისეთი დებულება, რაც მსოფლიო ქრისტიანული ეკლესიის მიერ მწვალებლურად იყო აღიარებული (ორიგენეს აზრი სამყაროს შემორე წყლების სულიერ ძალებად მოაზრების შესახებ ჯერ კიდევ VI საუკუნეში იქნა ანათემის სახით შეგანილი ორიგენეს საწინააღმდეგო კანონებში). მით უფრო, რომ სწორედ ორიგენეს ამ აზრს დაუპირისპირდა აღმოსავლური ქრისტიანობის დიდი წმიდა მამა ბასილი დიდი თავის კომენტარებში “შესაქმისადმი” ანუ „ექუსთა დღეთაში”. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ბასილის ეს თხზულება შუასაუკუნეების საქართველოში ხელმეუხებელი ავტორიტეტით სარგებლობდა და ალბათ მასთან ერთგვარი დაპირისპირების გამოც გრიგოლ ნოსელის სწორედ ის თხზულება (“პასუხი ექუსთა მათ დღეთათვის”), რომელშიც გამიარებულია ორიგენესული სამყაროს შემორე წყლების სულიერ ძალებად ალევორიული მოაზრება, XI

---

თხზულების „პასუხი ექუსთა მათ დღეთათს“ გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში”. შემდგომში, როცა მან გრიგოლ ნოსელის იმავე თხზულების ტექსტის გამოცემა, ვრცელი კომენტარებით და ლექსიკონით, განახორციელა (628), თავისი აზრი გრიგოლ ნოსელის ამ გრაქტატის ქართულ საერო ლიტერატურაზე გავლენის თაობაზე აღარ გაიმეორა. აქედან გამომდინარე შეიძლება ამ თვალსაზრისს დეტალურად არც შევხებოდით. მაგრამ წმ. გრიგოლ ნოსელი ძველი ქართული მწერლობის იმდენად მნიშვნელოვანი ავტორიტეტია და ე. ჰელიძის მიერ იმდენად საინტერესოა დასმული საკითხი XII საუკუნის ქართულ საერო მწერლობაზე, და კერძოდ ვეფხისტყაოსანზე, მისი გავლენის თაობაზე, რომ უფიქრობ მასზე ყურადღების მიქცევა საჭიროა.

საუკუნის საქართველოში არგანუჯის საეკლესიო კრებაზე განკვეთილ იქნა (იხ. 265, გვ. 54-56).

მაინც რა ფაქტობრივ მონაცემებზე დაყრდნობით თელის მკვლევარი, რომ “თამარიანის” *ზეცისა ძალნი* ორიგენესა და გრიგოლ ნოსელისეული უხორცო სულიერი ძალებია? მოყვანილია ერთადერთი არგუმენტი: „ «თამარიანის» ციტირებულ ტაქსონში საუბარია არა თანმიმდევრულ შესაქმნეზე, არამედ მყისიერზე, წამიერზე, ანუ უდროოზე («ხანსა ერთ-წამიერსა»). «ზეცისა ძალნი», ჩახრუხადის აზრით, შეიქმნა არა «წყლის შექმნის შემდეგ», არამედ «წყალთა» დაბადების თანადროულად. ამგვარი რამ კი ნივთიერ აკულუთიურ შესაქმნეს არ უნდა ნიშნავდეს. ქრისტიან ეგზეგეტთა აზრით, მყისიერად შეიძლება შეიქმნას ან მთლიანი უწესრიგო და “განუწყვალბელი” მატერია... სადაც არც წყალია გამოყოფილი, არც ციური მნათობები (ბასილ დიდი), ანდა იდეალური, სულიერი სამყარო, რომელიც შეიცავს ზეციურ ძალებს და რომელიც ბიბლიაში ალევგორიულად წოდებულია როგორც «წყალნი»” (265, გვ. 56-57).

ამკარაა “თამარიანის” ტექსტზე ძალდატანება. მკვლევარს სურს, რომ მეხოტბის სიგყვებში ამოიკითხოს არა მსჯელობა შესაქმნეზე ბიბლიის პირველი წიგნის მიხედვით, არამედ შესაქმნეზე ეგზეგეტ წმიდა მამათა აზრი. შემდეგ, “თამარიანისეულ” “წყლის შექმნაში” დაინახოს არა სამყაროსეული წყლის შექმნა (დღე მეორე), არამედ ზეცის ზემოთ არსებული წყალი (“სული ღუთისა იქცეოდა ზედა წყალთა”) და თანაც დაუშვას, რომ მეხოტბე ლაპარაკობს არა “წყლისა” და “ზეცისა ძალნის” შექმნაზე, არამედ მხოლოდ “წყლის” შექმნაზე და “ზეცისა ძალნს” მხოლოდ იმიტომ ახსენებს, რომ ბიბლიისეული სამყაროს ზედა წყალნი ალევგორიულად სულიერ უხორცო ძალებს ნიშნავს, როგორც ამას გრიგოლ ნოსელი ფიქრობდა. ტექსტზე ამგვარი ძალდატანებისათვის, ჩემი აზრით, არავითარი საფუძველი არ არსებობს. მეხოტბე ბიბლიური “შესაქმნის” ეპიზოდებს გალექსავს და მასში არავითარი მსგავსება არ ჩანს ორიგენედან მომდინარე გრიგოლ ნოსელის ალევგორიულ თვალსაზრისთან.

დავიწყოთ იმით, რომ მეხოტბე ლაპარაკობს თანმიმდევრულ შექმნაზე: “სიგყვით ყვნა წყალნი, ზეცისა ძალნი დაბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა”. მითითებაა ორ მოქმედებაზე ორ-ორი ობიექტით და პრედიკაგით. მკვლევარს სურს ამ ორ ქმედებას შორის ჩასვას გოლობის ნიშანი ე.ი. იგულისხმოს კავშირი “ანუ”, რაც “თამარიანის” ტექსტში არც არის და არც იგულისხმება. სხვაგვარად გრიგოლ ნოსელის ეგზეგეტიკასთან არავითარი კავშირი არ გამოჩნდება. რადგანაც წმიდა მამა არ ლაპარაკობს: ღმერთმა სამყაროს ზემო წყალნი და ზეციური ძალები შექმნაო. იგი გარკვევით ამბობს, რომ ბიბლიაში წყლად სახელდებული, სიმბოლურ-ალევგორიული ხედვით, უხილავ ძალებად მიგვაჩნიაო („და უკუეთუ მასცა წერილთა მიერ წყლად სახელ-ედების, რომელი-იგი უმაღლესისა ხედვისა მიერ უხილავთა მათ ძალთა საესებისა მომასწავებლად გულისკმა-ყყავთ” (628, გვ. 214)).

მეხოტბე ამბობს: ღმერთმა “ზეცისა ძალნი დაბადაო...”. “ზეცისა ძალნი” ძველი აღთქმის ტექსტების მიხედვით ამკარად ნიშნავს

ვარსკვლავებს, მნათობებს. მკვლევარს სურს მესოგბის *მეცისა ძალნში* დაინახოს გრიგოლ ნოსელის სულიერი, უხორცო ძალები, რომლებიც, გრიგოლ ნოსელის აზრით, ალეგორიულად იგულისმება “შესაქმის” სამყაროს შემორე წყლებში, რომელთა ზედა იქცეოდა სული ღუთისა. მაგრამ გრიგოლ ნოსელი არსად მთელს თავის თხზულებაში ამ *ძალებს* არ უწოდებს “ზეცის ძალნს”, ისინი წმიდა მამის მიერ სახელდებულია როგორც “უხილავთა ძალთა საგსება” (“პასუხი ექუსთა მათ ღლეთათჳს”, IV, 3).

მეზოგბე ამბობს: ღმერთმა “ზეცისა ძალნი დაბადა *ხანსა ერთ-წამიერსა*”. მკვლევარს სურს „ხანსა ერთ-წამიერსა“ გაიაზროს ეგზეგეტთა განმარტებებით ნაეარაუღვე უღროო შექმნად. მაგრამ რატომ უნდა მოვიაზროთ “თამარიანის” “ხანსა ერთ-წამიერსა”-ში მაინცდამაინც უღროო შექმნა; როცა როგორც საკუთრივ “შესაქმეში”, ასევე “შესაქმეზე” ეგზეგეტთა ნაშრომებში “წამსა თუალისასა შინა”, “მყისსა შინა” უპირველეს ყოვლისა ღმერთის მიერ ნიეთიერი სამყაროს წამიერ შექმნაზე მითითებას ნიშნავს. საზოგადოდ ღმერთის ქმედება წამიერია: “მეყსა შინა წამსა თუალისასა უკუანაჲსკენელთა მით საყურითა, რამეთუ საყურსა დაეყს და მკუდარნი იგი აღღვენ უხრწნელნი, და ჩუენ განვახლდეთ” (I კორ. 15, 52). ამგვარი ქმედება “შესაქმეში” აღნიშნულია სიგყეებით: “თქუა ღმერთმან” “ღა იქმნა ეგრეთ”. ასევე განმარტავენ ამ სიგყეებს ეგზეგეტები ბასილი დიდცი და გრიგოლ ნოსელიც.

*ბასილი დიდა*: “ვითარცა-იგი ვიეთმე შთაასხიან ზეთი სიღრმესა წყლისასა და იქმნა ადგილი იგი ნათელ, ეგრეთვე დამბადებელმან ყოვლისამან თქუა და მყის იქმნა სოფელსა შინა ... იყავნ ნათელი. და იქმნა ბრძანებაჲ იგი” (741, გვ. 37).

გრიგოლ ნოსელი:

“რამეთუ მყისსა რაჲ შინა და წამსა თუალისასა საღმრთოთა ნებითა ყოველივე განუწეალებელად არსებად მოვიდა და ყოველნივე ნიეთნი ურთიერთარს შერეულ იყვნეს ... მეყსეულად ვითარცა მიეცა ფლობაჲ საღმრთოთა ბრძანებითა, უწინარეს სხუათა მათ ყოველთა მძიმეთა ნიეთთაჲსა მსწრაფლ წარმოიჩინა და მყისსა შინა ყოველივე ნათლითა განაბრწყინება და რომელი-იგი სიგყუთა სიბრძნისაჲთა და ძალითა შემოქმედისაჲთა აღესრულა, ვითარცა სიგყუაჲ ღმრთისაჲ, დამაწესებელი და მბრძანებელი, ეგრეთ მოქსენებულ-იქმნა მოსეს მიერ, ესე იგი არს, ვითარმელ: “თქუა ღმერთმან: იყავნ ნათელი, და იყო ნათელი” (628, გვ. 207).

“შესაქმე” არ ამბობს ღმერთმა წამიერად შექმნა სამყაროს შემორე წყალნი, რომელიც ზეციურ ძალებს ნიშნავსო. ესაა ორიგენეს აზრი, რომელსაც იზიარებს გრიგოლ ნოსელიც.

“შესაქმე” ამბობს: “ღა თქუა ღმერთმან, იქმნენიდ მნათობნი სამყაროსა შინა ცისასა მნათობად ქუშყანისა: განსაყოფელად შორის ღლისა, და შორის ღამისა ... იყუნედ განმანათლებელად სამყაროსა ცისასა, რათა ნათობდენ ქუშყანასა ზედა: ღა იქმნა ეგრეთ” (შეს. 1, 14.15).



ამას გულისხმობს “თამარიანის” სიგეყები: “ზეცისა ძალნი დაბადა ხანსა ერთ-წამიერსა”.

მეხოტბე “თამარიანში” ამბობს “სიგეყით ქმნა წყალნი...”. მკვლევარი ფიქრობს, რომ ეს სიგეყები არ მიუთითებს ღმერთის მიერ სამყაროსეული წყლების შექმნაზე, როცა ღმერთმა შექმნა მყარი და ამით გაყო სამყაროს ზედა და სამყაროს ქვემო წყლები (დღე მეორე). მისი აზრით, აქ ლაპარაკია ნივთიერი სამყაროს შექმნამდე, ნათელის შექმნამდე არსებულ უხილავ ქვეყანაზე; ზემოთ არსებულ წყლებზე, რომელთა ზედა სული ღუთისა იქცეოდა. მაგრამ მეხოტბე ლაპარაკობს “სიგეყით ყვნა წყალნი”, სიგეყით წყლის შექმნაზე “შესაქმე” მხოლოდ ნივთიერი წყლის, სამყაროსეული წყლის შექმნისას ლაპარაკობს: “და თქუა ღმერთმან: იქმენინ სამყარო შორის წყლისა და იყავნ განმყოფელ შორის წყლისა და წყლისა და იქმნა ეგრეთ. და შექმნა ღმერთმან სამყარო და განჰყო ღმერთმან შორის წყალსა, რომელი იყო ქუშმე კერძო სამყაროსა და შორის წყალსა ზედა კერძო სამყაროსა” (შეს. 1, 6.7). „შესაქმე” ღმერთის მესამე დღის საქმიანობაშიც ცისქვეშეთის წყლის ღვთაებრივი სიგეყით წამიერად ერთად შეგროვებაზე ლაპარაკობს: “და თქუა ღმერთმან: შეკრბიდ წყალი ქუშმე კერძო ცისა შესაკრებელსა ერთსა და გამოსჩნდინ ხმელი და იქმნა ეგრეთ” (შეს. 1,9). ამ გარემოებაზე თვით წმ. გრიგოლ ნოსელიც მიუთითებს. წმიდა მამა მსჯელობს იმაზე, რომ ღმერთი სიგეყით ქმნის სამყაროსეულ წყლებს (“პასუხი ...”, IV,18): “რამეთუ, წარკდა რა დღე იგი მეორე, კუალად ყოვლად ბრძენი იგი და მრავალმეწყობილი არსთა წესიერებაჲ განჰყოფს წყალსა ქვეყანისაგან სიგეყითა ღმრთისაჲთა, რამეთუ ჭეშმარიტად ყოველსავე სიბრძნით დაბადებულსა სამართლად ეწოდების სიგეყად ღმრთისად და არს არა ორღანოთა რათმე კმისა გამოძლებელთა მიერ გამოცემული...” (628, გვ. 218). (იხ. აგრეთვე “პასუხი ...”, IV, 20).

ჩახრუხაძის სიგეყები “სიგეყით ყვნა წყალნი...” რომ ნამდვილად შესაქმეს მეორე დღის ქმედებას გულისხმობს, კერძოდ, წყალთა განყოფას მათ შორის სამყაროს შექმნით, და არა ზედროულ შესაქმეს, როცა სული ღუთისა იძვროდა წყლებს ზემოთ, ამაზე “თამარიანის” ჩვენამდე მოღწეული გექსგის ვარიანტებიც მიუთითებს. კერძოდ: „თამარიანის“ ეს ეპიზოდი ჩვენამდე მოღწეულ ხელნაწერებში ორი ვარიანტით წამოჩინდება. ზემოთ წარმოდგენილი იკითხვისი (“სიგეყით ყვნა წყალნი”) პოემის ბეჭდურ გამოცემებში პირველად ივ. ლოლაშვილის “ძველი ქართველი მეხოტბენის” I ტომში გამოჩნდა (1957 წ.). იგი ეყრდნობა (იხ.142, გვ. 29–39) “თამარიანის” ე.წ. პირველი ჯგუფის 5 ხელნაწერს, რომელთაგან ერთი XVII საუკუნისაა, დანარჩენი XVIII საუკუნით თარიღდება. ამ იკითხვისს პირველად ყურადღება ალ. ბარამიძემ მიაქცია (26, გვ. 236). დანარჩენი 9 ხელნაწერი, რომლებიც XIX საუკუნით თარიღდებიან (მხოლოდ ერთი მათგანია XVIII საუკუნისა), ისევე როგორც ყველა ძველი გამოცემა, მათ შორის ნიკო მარისა, ამ ეპიზოდს სხვა ვარიანტით იცნობს (იხ. 754, გვ. 188):

“დაყვნა რა წყალნი, ზეცისა ძალნი დაჰბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა”.

ეს ვარიანტი უკვე ცხაღზე უცხადესად მიუთითებს, რომ ეპიზოდში საუბარია მაგერიალური სამყაროს თანამიმდევრულ შექმნაზე; კერძოდ, მეორე დღეს წყლების ხმელთ გაყოფაზე (შეს. I, 6.7) და მეოთხე დღეს ცის თაღზე ვარსკელავეების ერთ წამში გაჩენაზე (შეს. I, 14.15). დასკვნა: მიუხედავად იმისა, რომ ეს მეორე ვარიანტი (“დაყენა რა წყალნი”) გვიანდელია, იგი აშკარად მიუთითებს, რომ ძველ საქართველოში „თამარიანის“ ეს პასაკი ესმოდათ “შესაქმის” იმ ეპიზოდზე მითითებად, სადაც ნივთიერი სამყაროს შექმნაზეა საუბარი; კერძოდ, მყარით წყლების გაყოფაზე.

კიდევ ერთი კითხვა მოითხოვს პასუხს: რატომ გრძელდება საუბარი მნათობთა შექმნაზე “თამარიანის” შემდეგ სტროფში? კერძოდ, მეხოტბის სიტყვებს – სიტყვით ყენა წყალნი, ზეცისა ძალნი დაბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა(102) – მოსდევს ახალი სტროფის ასეთი ტაქტი:

სთნდა შექმნა ცისა შვიდ-სუფგ-მგკიციისა ერთ-არსებასა სამ-სახიერსა (103).

სომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, რამდენადაც ვარსკელავეთა შექმნაზე ეს უკანასკნელი ტაქტი მიუთითებს, წინა სტროფის “ზეცისა ძალნი” მართლაც სხვა რაიმე ძალებს გულისხმობს (შდრ. 265, გვ. 57)? არა! მეხოტბე აგრძელებს თხრობას “ზეციური ძალნის” ანუ ვარსკელავეთა შექმნაზე და ამჯერადაც მიჰყვება „შესაქმის“ შესაბამის ეპიზოდს. საქმე ისაა, რომ “შესაქმის” სიტყვებს იმის თაობაზე, რომ ღმერთმა წამიერად შექმნა ცის მყარზე მნათობები დღისა და ღამის გასაყრელად (შეს. I, 14.15), მოსდევს დაზუსტება ცის მყარზე ორი დიდი (ღღის და ღამის) მნათობის და სხვა ვარსკელავეების გაჩენაზე: “და შექმნა ღმერთმა ორნი მნათობნი დიდნი: მნათობი დიდი მფლობელად ღღისა: და მნათობი უმრწემესი მფლობელად ღამისა და ვარსკელავეები. და დასხნა იგინი ღმერთმან სამყაროსა ცისასა: რათა ნათობდენ ქუშყანასა ზელა” (შეს. I, 16.17). ცის და მიწის შექმნის მეოთხე დღეს ვარსკელავეთა სამყაროს შექმნის ამგვარ დაკონკრეტებაზე ყურადღებას “შესაქმეს” კომენტატორებიც, კერძოდ გრიგოლ ნოსელიც, ამახვილებენ (“პასუხი ...”, VIII,12).

ამგვარად, “თამარიანის” 102-ე და103-ე სტროფების ორ ტაქტში ბიბლიის პირველი წიგნის “შესაქმეს” მიხედვით გადმოცემულია ღმერთის მიერ ნივთიერი სამყაროს შექმნის მეორე, მესამე და მეოთხე დღის ეპიზოდები (შეს. I, 6.7.9; I, 14. 15. 16. 17):

სიტყვით ყენა წყალნი, ზეცისა ძალნი დაბადნა ხანსა ერთ-წამიერსა.

სთნდა შექმნა ცისა შვიდ-სუფგ-მგკიციისა ერთ-არსებასა სამ-სახიერსა.

ამ კონტექსტში “ზეცისა ძალნი” მხოლოდ და მხოლოდ ვარსკელავეებს, ზეციურ მნათობებს შეიძლება ნიშნავდეს.

ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც არ არის *ყოველთვის ძალნი მეციერნი* ანგელოზების იდენტური და, განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან, იგი ბოგჯერ ზეციურ მნათობებს აღნიშნავს. ასე მაგალითად, *ვესუქი იერუსალიმელის* საკითხავში “მიგებებაჲ” ნათქვამია: “აწ არა თუ ძალნი ცათანი რაჲ საშინელებით მოაუღინნა, არცა ანგელოზნი იგი ცუცხლებრ მოგყინარენი

განსაღვენელად მისთვის... არამედ თუთ თავადმან ქუაბითა მით და ბაგასა შინა შეხუეულმან სახუეველითა მოულო სამოსელი იგი დიდებისაჲ, რომელ-იგი ზაკუევით მიეპარა ადამისგან” (638, გვ. 91). აქ *ძალნი ცათანი* აშკარად გაშიჯნულია ანგელოზთაგან და იგი ზეციურ მნათობებს გულისხმობს.

დაეუბრუნდეთ ისევე *ვეფხისტყაოსანს*. ამთავითვე შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის ძალნი ზეციერნი* ვარსკვლავებს, ასტროლოგიურ მნათობებს უნდა ნიშნავდეს. ამ ვარაუდის დაშვების საშუალებას იძლევა შემდეგი გარემოებანი: 1. როგორც საგანგებო კვლევა-ძიებამ გვაჩვენა *ძალნი ზეციერნი* სამოგადოდ შეიძლება ნიშნავდეს ან *ვარსკვლავებს (მნათობებს)*, ან *ანგელოზებს*. *ვეფხისტყაოსნის* ძალნი ზეციერნი კი, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, არ გულისხმობს ანგელოზებს. 2. როგორც დავინახეთ, ასტროლოგიაში *ძალნი ზეციერნი* ვარსკვლავებს, ასტროლოგიურ მნათობებს ეწოდებოდა. საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ რუსთველი კარგად იცნობდა და ხშირ შემთხვევაში ეყრდნობოდა კიდევ ასტროლოგიურ შეხედულებებს. ამიტომაც შესაძლებელია, რომ რუსთველის *ძალნი ზეციერნი* ასტროლოგიურ შეხედულებებში დამკვიდრებული მნიშვნელობის შემცველი იყოს. 3. როგორც ზემოთ მოყვანილი ამონაწერებიდან ჩანს, ბიბლიურ ტექსტებში *ძალნი ზეციერნი* ვარსკვლავებს, ან კონკრეტულად მნათობებს ნიშნავს. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სარწმუნოდაა დასაბუთებული, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი მედმიწვენით იცნობს და მთლიანად ემყარება ბიბლიას (114, გვ. 195, 204). რუსთველი ხშირად იყენებს ბიბლიურ სახეებსა და ცნებებს. ბუნებრივი იქნებოდა, რომ *ძალნი ზეციერნი* პოემაში იმავე მნიშვნელობით იხმარებოდეს, რაც მას ბიბლიაში, კერძოდ ძველ აღთქმაში, გააჩნია.

პოემის მხატვრულ სტრუქტურაზე დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ *ვეფხისტყაოსნის ძალნი ზეციერნი* და *ცისა ძალთა დასი* აშკარად ვარსკვლავებს, ზეციურ მნათობებს გულისხმობს:

1. ავთანდილის *ძალნი ზეციერნი* ანუ *ცისა ძალთა დასი* რომ ვარსკვლავთა, მნათობთა დასია, იქიდან ჩანს, რომ პოემაში აშკარად ჩანს ზეცაში არსებული სწორედ ამგვარი დასი, ამგვარი მხედრიონი. *ვეფხისტყაოსანი* იცნობს ზეცაში არსებულ ვარსკვლავთა მხედრობას, კრებულს, მნათობთა დასს, რომელსაც მზე სარდლობს. პოეტის რწმენით, თინათინი სწორედ ამ *მზის დასის* სადარია, ზეციურ მნათობთა გუნდის მსგავსია:

სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარგოდ ასული,  
სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული (34).

ფაგმანის დახასიათებით ნესტანია მზის სადარი, ვარსკვლავთა კრებულის მეუფე, *ცისა ხომთა* პაგრონი:

“უკადრე: “მითხარ, ეინ ხარ, მზეო, ანუ შეილი ვისთა გომთა?”

იმა ზანგთა სით მოჰყვანდი შენ, პაგრონი *ცისა ხომთა?*(1139).

აი, ეს *ცისა ხომნი* და *მზისა დასი*, ანუ ვარსკვლავთა, მნათობთა კრებულია ერთადერთი დასი, რომელიც პოემის მთელ მანძილზე ზეციდან გადმოსუქერის გმირებს. ბუნებრივია, რომ იგი უნდა იყოს ავთანდილის *ძალნი გეციერნი* ანუ *ცისა ძალთა დასი*.

2. მაინც რა შეხედულებებს ემყარება ავთანდილი, როცა მზის დასი ანუ ვარსკვლავთა, მნათობთა კრებული ამქვეყნიურ საქმეთა გამგებლად, საკუთარ მფარველად მიაჩნია?

ავთანდილის რწმენა ასტროლოგიურია. ავთანდილის მსჯელობაზე დაკვირვება ამ გარემოებას ასაბუთებს:

ა) შერმადინს ავთანდილი უმგვიცებს: “განგებაა, სწორად მოჰკლავს: ერთი იყოს, თუნდა ასი”. სამოგადლოდ, შეხედულება განგებაზე დამახასიათებელია მრავალი ფილოსოფიური და რელიგიური წარმოდგენისათვის, მაგრამ ამ შემთხვევაში “განგება” *ასტროლოგიურ განგებას* უნდა ნიშნავდეს (184, გვ. 265), რადგანაც ამ კონტექსტში განგება არის კონკრეტულად უბედური შემთხვევა, რომელიც გარდაუვალად უნდა მოხდეს. სავსებით სწორადაა ეს კონტექსტი გახსნილი ხელნაწერთა იმ ჯგუფში, რომელშიაც იკითხება: “ფათერაკი სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი”. ეს გარდაუვალი უბედურება რომ ნამდვილად ასტროლოგიური განგებაა, ამაზე დამარწმუნებლად მიუთითებს კონტექსტი. ამ შემთხვევაში უბედური ბედი მოქმედებს არა რომელიმე პიროვნებაზე, არამედ გარკვეულ გარემოში, გარკვეულ დროის მონაკვეთში და იგი ერთნაირად კლავს ყველას, ვინც ამ სიტუაციაში მოხვდება. ასეთი მოქმედება კი ასტროლოგიური განგებისთვისაა დამახასიათებელი. მეორეც, ავთანდილი ერთმანეთს უპირისპირებს თავის პირად ბედს და იმ ზოგად განგებას, უბედურ ხვედრს, ფათერაკს, რომელშიც შესაძლებელია იგი მოხვდეს. აქაც ასტროლოგიური შეხედულება გამოსჭვივის. ასტროლოგიური თვალსაზრისით, საერთო ზემოქმედებანი (αμφολιχά) უფრო ძლიერნი არიან, ვიდრე ინდივიდუალური, კერძო ზემოქმედებანი, ე. ი. საერთო ზემოქმედებანი ამარცხებენ ინდივიდუალურს (487, გვ. 582). მაშასადამე, ინდივიდი, რომელსაც ასტროლოგიური გამოთვლა უბედურებას არ უქადის, თუ საერთო ასტროლოგიური უბედურების სფეროში მოყვა, ილუპება. ამიტომაც, რომ ავთანდილი გარკვევით ამბობს: თუ საერთო უბედურებაა, ფათერაკია, მაშინ ერთნაირად მოეკვდები, მარტო ვიქნები თუ

არა; ხოლო სამოგალოდ, თუ ზეციური მნათობები დამიფარავენ, მარგობა ვერაფერს დამაკლებსო.

ბ) იმავე კონტექსტზე დაკვირვება კიდევ ერთი საინტერესო დასკვნის გამოგანის საშუალებას იძლევა. ავთანდილის სიტყვით, ერთმანეთს უპირისპირდება, ერთი მხრივ უბედური ბედი, უბედური ხვედრი, ფათერაკი და მეორე მხრივ ცისა ძალთა დასის მფარველობა. თუ ავთანდილს განგებით უბედური ხვედრი, ფათერაკი უნდა შეხედეს, მაშინ საქმე ცუდადაა; ხოლო, თუ გმირს ცისა ძალთა დასი დაიცავს, მაშინ ველარაფერი აენებს. დაუუკვირდეთ:

განგებაა, (ფათერაკი) სწორად მოჰკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი; მარგობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი.

მაშასადამე, უბედური ხვედრი, ანუ ფათერაკი და ცისა ძალთა დასის დაცვა ერთი და იმავე მოვლენის ორი საპირისპირო პოლუსია, მედლის სხვადასხვა მხარეა. ერთი მხრივ, ეს მოვლენა ცუდ, ბოროტ ზემოქმედებას იწვევს, მეორე მხრივ, ანუ საწინააღმდეგო მეორე შემთხვევაში, კეთილ ზემოქმედებას. ასეთი გააზრებით მოვლენის მთლიან სურათზე დაკვირვება შეიძლება: ერთი მხრივ ზეციურნი ძალნი შეიძლება იცავდნენ ადამიანს, მეორე მხრივ კი, იგივე ზეციურნი ძალნი შეიძლება ფათერაკს მოასწავებდნენ. აქედან კი უკვე თვალნათლივ ცხადია, რომ ასტროლოგიურ წინასწარმეტყველებასთან გვაქვს საქმე. ასტროლოგიის უპირველესი თემისი სწორედ ის არის, რომ ზეციურ მნათობთა განლაგება ზოგჯერ ფათერაკის მომასწავებელია, ზოგჯერ კი – კეთილი ბედის მაუწყებელი.

გ) ახლა განვიხილოთ მეორე ადგილი, სადაც ავთანდილი ისევ ძალნი ზეციურნის შესახებ ლაპარაკობს.

ყმამან უთხრა: “მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა, ვისგან ძალნი ზეციურნი გააგებენ აქა ქმნადსა, იგი იქმან ყველაკასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხადსა ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენადსა”.

მაშასადამე, ავთანდილი ასწავლის ვაჭრებს, რომ ძალნი ზეციურნი განაგებენ ყოველივეს, რაც ამქვეყნად ხდება. ისინი აკეთებენ ყველაფერს, ზოგს იღუმალს, ზოგს კი გაცხადებულსო (“იგი იქმან ყველაკასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხადსა”). ეს უკანასკნელი დებულება პირწმინდად ასტროლოგიურია. ასტროლოგია აღიარებს, რომ მას არ შეუძლია გამოიცნოს ყველაფერი, რაც ცაზე ხდება და რაც ამქვეყნიურ მოვლენებს შეესაბამება; მაგრამ მთავარ მომენტებს ზეციურ მნათობთა განლაგებაში იგი სწორად დაინახავს და მიხედება (487, გვ. 574). მაშასადამე, ასტროლოგიის თვალსაზრისით, ზეციურ მნათობთა მოქმედებაში ზოგი რამ იღუმალია, ზოგი კი გაცხადებული.

დ) ავთანდილი აგრძელებს და ასწავლის ვაჭრებს: საჭიროა ყველაფერი ეს დაიჯეროთ, თვით ბრძენსაც კი სჯერა *მოწვენადისო* („ხამს ყოელისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენადსა“). მამასადამე, ყოელივე ეს, რაც ვაჭრებს ავთანდილმა აუხსნა, არის მოძღვრება *მოწვენადის* შესახებ. მოწვენადი არის ბედისაგან თავს დაგეხილი ავი მოვლენა, ავი მომავალი, რომელიც გარდაუვალად უნდა მოხდეს. მოწვენადი, როგორც ცნობილია (184, გვ. 265), ასგროლოგიურ მომავალს გულისხმობს. იგი ის ხვედრია, რომელიც თითოეულ ადამიანს მეცაში უწერია და რომელიც თავის ღრომე მას მიეწევა, თავს დააგყდება.

ე) სამოგადოდ, *ვეფხისტყაოსანში* რომ გაგარებულია ვარსკვლავური ხვედრის, ასგროლოგიური განგების, მოწვენადის იდეა; რომ ამქვეყნიურ ამბებზე, *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, მეციური მნათობები იძლევიან ცნობებს; რომ მეციურ მნათობთა განლაგების მიხედვით შეგვიძლია ამოვიკითხოთ უბედურება-ბედნიერების ამბები; ამაზე პირდაპირ მიუთითებს პოემის 1414-ე სტროფი. მეციურნი ძალნი მეტყველებდნენ ფათერაკზე, ღიდ სისხლისღვრაზე, უბედურებაზე, რომელიც ქაჯეთის ციხესთან უნდა მომხდარიყო (დაწერილებით ის. ქვეთავი: *ვეფხისტყაოსნის* “კრონოსი”).

ვ) დაბოლოს, *ის ცისა ძალთა დასი*, რომელიც პოემის გმირებს იცავს და იფარავს, რომ ნამდვილად ასგროლოგიურ მნათობთა დასია, ამაზე ცხადად მიუთითებს პოეტი. ქაჯეთის ბრძოლის დაწყების წინ რუსთველი გარკვევით წერს, რომ გმირებს ნათლის სეეგით იფარავდა შვიდივე მნათობი:

მათ სამთა შვიდნი მნათობნი ჰფარავენ ნათლისა სეეგითა (1408).

3. შორეულ მოგზაურობაში მიმავალი ავთანდილი *ცისა ძალთა დასის* მოიმედება. უფრო ბუსგად კი, რაინდს სწამს, რომ, *თუ მეციურნი ძალნი* დაიფარავენ, იგი უვნებელი იქნება, მისი საქმე გაიმარჯვებს. ამიგომაც სასოწარკვეთილებაში ჩავარდნილი გმირი მეციური ძალებისაკენ – მნათობებისაკენ მიაპყრობს ხოლმე თვალს, ასგროლოგიურ მნათობებს ევედრება, მეციურ ვარსკვლავებს შესთხოვს დახმარებას. *ვეფხისტყაოსნის* ამ თვალსაზრისით შესწავლა ცხადყოფს, რომ ავთანდილი სწორედ ასგროლოგიური მნათობების მოიმედება.

გარიელის მეორედ შესაყრელად წასული ავთანდილი კაეშანმა მოიკვა. რაინდს გაუჭირდა თინათინთან განშორება, ვაქცაყი სევდამ შეიპყრო. და ამ სულიერი მარგობისა და მიუსაფრობის ქამს გმირმა მეცისკენ ალაპყრო თვალი, ძალნი მეციურნი მოძებნა, მათ შეევედრა. და აი, ეს ძალნი მეციურნი,

რომელთაც მუარველობას სთხოვს მარტომყოფი გმირი, სწორედ მზე, მთვარე და სხვა მნათობებია! პირველად მზერა აეთანდილმა მგეს მიაპყრო:

იგყვის: “ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად, ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოგის წამისად, ბელსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!” (837).

ასევე მიმართავს გმირი მთვარეს, მასაც უზიარებს თავის გულისნადებს, დახმარებას შესთხოვს:

მთვარესა ეგყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა! შენ ხარ, მომცემი მიჯნურთა მიჯნურობისა სენისა, შენ გაქვს წამალი მისისა მოთმინებისა თმენისა, მიაჯე შეყრა პირისა, შენ გამო შენებრ მშვეენისა!“ (840).

ასე გულდაგულ ესაუბრება გმირი ყველა მნათობს, ელოდება ღამეს, ესწრაფვის ცაზე ვარსკელაეთა ამოსვლას:

რა შეუღამდის, ვარსკელაეთა ამოსულა ეამებოდის, მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უჭვრეგდის, ეუბნებოდის (839).

კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობაში აღმოჩნდა აეთანდილი ტარიელთან მეორედ განშორების შემდეგ. რაინდი ერთი მხრივ ჭირში მყოფი მეგობრის – ტარიელის განშორებას განიცდიდა, ხოლო მეორე მხრივ საგრაფოს – თინათინის მოგონებით იწვოდა. და აი, უნაპირო სევდის მიერ შეპყრობილი აეთანდილი ისევ თავისი იმედის, *მეციურნი ძაღლისაკენ* აღაპყრობს თვალს, მნათობებს – ასტროლოგიურ ძაღებს ევედრება, რომ მიხედონ მარგოტობაში მყოფს, შეუმსუბუქონ სევდა, დაიუვან, დაეხმარონ. აეთანდილის ლოცვის ყველა დეგალი, ყველა სიგყვა ასტროლოგიურია. გმირი მიმართავს შვიდივე მნათობს. თითოეულ მათგანს კი აძლევს ისეთ დავალებას, რაც ასტროლოგიური შეხედულებით ამ მნათობს შეეფერება (იხ. 16, გვ. 3-39; 280).

აეთანდილის გალობა მზისადმი მიმართვით იწყება.

ასტროლოგიური შეხედულებებით მზე მეციურ თალზე უპირველესია. იგი არის მნათობთა დასის მეთაური. ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მზე მეფეთა, ხელმწიფეთა მნათობია; ხელმწიფეთა ბედნიერების მომნიჭებელია. ამავე შეხედულებებით მზე-მნათობი სიყვარულის შემწე და მფარველია. ამიგომაც აეთანდილი სწორედ მგეს აბარებს თავისი ხელმწიფის, თინათინის სიყვარულს:

„აჰა, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა, ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობისა მისცემ სვესა, მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ ღლესა!“ (958).

შემდეგ აეთანდილი *ბუაღს* მიმართავს. *ბუაღი* არაბული სახელია საგურნის, ბერძნული კრონოსის. ბუაღი სვედიანი

ეგლია. ასტროლოგიურად იგი ძალმომრეობის და უბედურების უფალია. იგი ფერად შავია და სიბნელე, ჭირი, ცრემლები და კაემანი მისი ნიშნებია. ამიგომაც, ავთანდილიც შესაფერისი სიკვებით მიმართავს სატურნს:

“მო, გუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,  
გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,  
შემომყარე კაემნისა გვირთი მძიმე, ვითა ვირსა...”(959).

შემდეგ რაინდი მუშთარს მიაპყრობს თვალს. მუშთარიც არაბული სახელია *იუპიტერისა*. მუშთარს მოსამართლეთა ეგლად იტყვიან. ასტროლოგიურად იუპიტერი მიუდგომელი ბჭემოსამართლეა, სამართლიანი და უმწიკვლო მსაჯული. ავთანდილიც შესაფერის დაეალებას აძლევს დიდ მნათობს:

“ჰე, მუშთარო, გაეჯები შენ მართალსა ბრჭესა, ღმრთულსა,  
მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;  
ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წაიწყმედ ამით სულსა!  
მართალი ვარ, გამიკითხე! რად მიწყულულებ მისთვის  
წყულუსა?(960).

შემდეგი ლოცვა მარისხს ეკუთვნის. *მარისხი* არაბული სახელია *მარსის*. იგი ასტროლოგიაში ბოროგი ცთომილია. მისი მოწითალო შუქი ადამიანებს ოღითგანვე აშინებდა. ამიგომაც, წინაპრები მას მესისხლეთა ეგლს უწოდებდნენ. სისხლი, ომი, ხანძარი და სიკვდილი მარსის ასტროლოგიური ნიშნები იყო. ავთანდილი მზადაა მარსისაგან ყოველი უბედურება აიგანოს, მხოლოდ სანაცვლოდ ავალებს, რომ თინათინს უამბოს მისი სევდის, მწუხარების შესახებ:

“მოდი, მარისხო, უწყალოდ დამჭერ ლახვრითა შენითა,  
შეცა-მღებე და შემსვარე წითლად სისხლისა ღენითა,  
მას უთხრენ ჩემნი პატიენი, მას გააგონენ ენითა...”(961).

შემდეგ ავთანდილი ასპირომს ევედრება. *ასპირომი ვენერას* ბერძნული სახელია. უპირატესად მას აფროდიტეს უწოდებდნენ. ასპირომი ასტროლოგიური რწმენით სიყვარულის დედოფალი და მკურნალია. სწორედ ამიგომაც უამბობს მას ავთანდილი თავისი სიყვარულის სიმწარეზე, ტკივილზე:

“მოდი, ასპირომ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა ღაგითა...”  
(962).

შემდეგი გალობა *ოგარიდს* ეკუთვნის. *ოგარიდი მერკურის* არაბული სახელია. ასტროლოგიაში შენიშნული იყო, რომ მერკური მგესთან ახლოს იმყოფება, მასთან ერთად

---

<sup>1</sup> საინტერესოა, რომ თვით ღებალი მუალთან ვირის ხსენებისა ასტროლოგიურია. ასტროლოგიური წარმოდგენით თითოეულ მნათობს გარკვეული ცხოველი შეესაბამებოდა: მუალის შესაბამისი სწორედ ვირი იყო (467, გვ. 368-373; 90, გვ. 266).



ბრუნავს, მის სხივებში იწვის და იკარგება. ავთანდილი ოგარიდის ამ თვისებას მოხდენილად აღარებს თავის საკუთარ ბედს – როგორც შენ მზე, ასევე მეც ჩემი მზე – თინათინი მამბრუნებს და მწვაავსო – მიმართავს იგი მნათობს:

“ოგარიდო, შენგან კიდე არვის მიგაეს საქმე სხვასა:  
მზე მამბრუნებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს  
წვასა” (963).

ასგროლოგიური ნიშნით ოგარიდი მწიგნობარია, მწერალთა მფარველია. ამიგომაც ავთანდილი მას თავისი უბედურების აღწერას სთხოვს:

“ლაჯე წერად ჭირთა ჩემთა, მელნად მოცემ ცრემლთა გბასა”  
(963).

დაბოლოს, ავთანდილი მთვარეს ევედრება. მთვარესაც აღარებს იგი თავის ბედს. როგორც შენ მზე, ასევე მე ჩემი მზე – თინათინი ხან გამლევს და ხან გამავსებსო:

“მო, მთვარეო, შემიბრაღე, ვილვეი და შენებრ ვმკლდები,  
მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხედები, ზოგჯერ  
ვწვლდები”.

ასგროლოგიურად მთვარე სიყვარულში დამხმარეა, სნეულ და შესაწყალებელ მიჯნურთა მოწყალეა. ამიგომაც, მთვარესაც ავალებს ავთანდილი თავისი სიყვარულის ამბავს:

“მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს, ანუ როგორ ებნდები,  
მიდი, უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის ეკედები”(964).

ამით დაასრულა ავთანდილმა ლოცვა შეიდივე მნათობისადმი და მნათობებმაც არ დაუგვიანეს მას პასუხი. და ეს პასუხიც იმავე გზით მიუვიდა გმირს, როგორც ასგროლოგები უკავშირდებოდნენ ხოლმე ზეციურ ძალებს. ავთანდილმა ზეცაში, მნათობთა განლაგებით ამოიკითხა *ზეციური ძალების* სიმპათია მისდამი. სწორედ ამით აიხსნება, რომ ზეცას თვალმიპყრობილმა გმირმა ყოველგვარი ზეციური ჩვენების გარეშე იგრძნო მნათობთა თანაგრძნობა, მათი მხარდაჭერა და ომახიანი, გამარჯვებული ხმით შესძახა:

“აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შეიდნივე მემოწმებიან:  
მზე, ოგარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,  
მთვარე, ასპირობ, მარიხი, მოვლენ და მოწმედ მყევებიან,  
მას გაავონენ, რანიცა ცეცხლნი უმრეგნი მდებიან”(965).

აი, ავთანდილის *ძალნი ზეციერი*ნი თავიანთი სახელებით, თავიანთი ხილული სახით და გმირის ცხოვრებაში მონაწილეობით.

ავთანდილის ლოცვა-ვედრება მნათობთა მიმართ შემთხვევითი ხასიათის არ არის. სამოგადოდ ასგროლოგიური წარმოდგენით ადამიანს შეეძლო მნათობებზე, ვარსკვლავთა სულზე გავლენა მოეხდინა. მნათობებისადმი ლოცვა საქამოდ

გავრცელებული ყოფილა უპველეს ხალხებში, იმ ადამიანებში, რომელთაც სწამდათ მნათობთა ღვთაებრიობა. ცნობილია, მზისადმი და მნათობებისადმი ლოცვის ტექსტები ეგვიპტური პირამიდების წარწერებიდან; ცნობილია აგრეთვე ბაბილონური ლოცვები და ფიცი მნათობთა წინაშე, სპარსული გალობანი მნათობთა მიმართ, და სხვა. საკმაოდ მდიდარია ამ ტიპის ლოცვებით მთელი ასტროლოგიური ლიტერატურა: ანტიკური, არაბული და საზოგადოდ შუასაუკუნეების ასტროლოგიური ტექსტები (522; 181, გვ.85). მაგალითისათვის შეგვიძლია დაეასახელოთ IV საუკუნის ცნობილი რომაელი ასტროლოგი *ფირმიკუსი*. ფირმიკუსი სპეციალურ ასტროლოგიურ ნაშრომში ევედრება მზეს, მთვარეს და დანარჩენ ხუთ პლანეტას, შესთხოვს მათ იმპერიის ძლიერების შენარჩუნებას და იმპერატორის სიცოცხლესა და ღლეგრძელობას (487, გვ. 568).

ამგვარად, ავთანდილის *ძალნი მეციურნი* არიან ვარსკვლავები, კონკრეტულად კი ასტროლოგიური მნათობები. თანახმად ასტროლოგიური თვალსაზრისისა ავთანდილს სწამს, რომ ეს *ძალნი მეციურნი* განაგებენ ყველაფერს, რაც ამქვეყნად ხდება. ავთანდილი, ემყარება რა სათანადო ასტროლოგიურ შეხედულებებს, ევედრება ამ მნათობებს. გმირის მიმართვა ყოველი მნათობისადმი ასტროლოგიური ცოდნითაა განპირობებული. ავთანდილი ახასიათებს თითოეულ მნათობს მისი ასტროლოგიური ნიშნით, აძლევს მათ ისეთ დავალებას, რაც ასტროლოგიური რწმენით ამა თუ იმ მნათობის მოქმედების სფეროს შეადგენს. ავთანდილს შეუძლია გეცაში ამოიკითხოს მნათობთა სიმპათია თუ ანტიპათია.

როგორც ჩანს, აღორძინების ხანის ქართველ მკითხველს მართებულად ესმოდა რუსთველის კონცეფცია და პოემის *მეციურ ძალებში* ასტროლოგიურ მნათობებს ხედავდა. ამას ადასტურებს პოემის ტექსტის კარგი მცოდნის მამუკა თავაქარაშვილის მიერ 1646 წელს შესრულებული *ვეფხისტყაოსნის* მინიატურები. მამუკა სწორად გრძნობს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, მეციური მნათობები განაგებენ ადამიანთა ბედ-იღბალს. ამიგომაა, რომ მამუკასეული ილუსტრაციებით, პოემის გმირთა მოქმედებას გეციდან მზისა და მთვარის ასტროლოგიური ნიშნები დაჰყურებენ (649).

ყოველივე ამის შემდეგ ვფიქრობ აშკარაა, რომ ავთანდილის *ძალნი მეციურნი* ასტროლოგიური მნათობები და ვარსკვლავებია.

მაგრამ ავთანდილის შეხედულებებში საბოლოოდ გარკვევისათვის კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიენიჭოს გადამწყვეტი მნიშვნელობა. ავთანდილი ვაჭრებს ასწავლის:

“... მაღლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხალსა,  
ვისგან ძალნი ზეციერნი გააგებენ აქა ქმნალსა,  
იგი იქმან ყველაკასა, იღუმალსა, მოგსა ცხადსა;  
ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მოწვენალსა”(1050).

მაშასადამე, ავთანდილის ამრით, მეკობრეების დამარცხებისათვის მაღლი ღმერთს, შემოქმედს უნდა შესწირონ, რადგანაც მხოლოდ და მხოლოდ მისი (ღმერთის) ნება-სურვილით განაგებენ *ზეციერნი ძალნი* აქაურ ამბებს. ე. ი. ზეციურ ძალთა ანუ მნათობთა მოქმედებას, ავთანდილის ამრით, განაპირობებს, მბრძანებლობს ღმერთი. მნათობები ემორჩილებიან ღვთაების ამრს, ნება-სურვილს. ავთანდილის მიერ წამოყენებული თვალსაზრისი არ არის შემთხვევითი. *ვეფხისტყაოსანში* საზოგადოდ ამგვარი ამრია გაგარებული. მაგალითად, როდესაც ასმათი ტარიელთან ნესტანის გაგაცემის ამბავს მოიგანს, იგი საუბარს შემდეგი სიტყვებით იწყებს:

“მითხრა: “ღმერთმან სიმგრგვლე ცისა ჩვენთვის რისხვით  
წამოგრაგნა”(572).

“ცის სიმგრგვლე” ასგროლოგიურ წარმოდგენებთან დაკავშირებული გამოთქმაა, იგი ზეციურ ბურჯებში მნათობთა განლაგებას უნდა ნიშნავდეს. გავიხსენოთ:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიტკბო მზისა;  
მათვე რისხვით გარღუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე  
ცისა(1414).

მაშასადამე, ასმათი ამბობს, რომ ღმერთმა ზეციური მნათობები ჩვენს სამტროდ განაწყოო.

მეორეც, თუ ამ თვალსაზრისით გადავაელებთ თვალს *ვეფხისტყაოსანს*, დავრწმუნდებით, რომ რუსთველი მკვეთრად განასხვავებს ერთმანეთისაგან ზეციურ მნათობებს და ღმერთს. ღმერთი, ღვთაება, რომელიც განაგებს ყოველივეს, რომლის ნება-სურვილით ხდება ამქვეყნად ყველაფერი, *ერთია*. *ვეფხისტყაოსნის* მნათობები კი არ არიან ღმერთები. ისინი თვითონ ემორჩილებიან ერთ ღმერთს, შემოქმედის ნება-სურვილს.

ეს შეხედულება კი უკვე მკვეთრად განსხვავდება უძველესი ასგროლოგიური თვალსაზრისისგან. კლასიკური ასგროლოგიის რწმენით, მნათობები თვითონ წარმოადგენენ ღმერთებს. მათ მოქმედებას არ განაპირობებს არავითარი სხვა ძალა. სხვა ღმერთი გარდა მნათობებისა უძველესმა ასგრაღურმა რელიგიამ არ იცის.

როგორც ვხედავთ, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი შეხედულება ამ მხრივ განსხვავებულია. ავთანდილის აზრით, ამქვეყნიურ ამბებს, მართალია მნათობები განაგებენ, მაგრამ ისინი ღმერთებს არ წარმოადგენენ. პირიქით, ისინი (მნათობები) ერთი ღმერთის ნება-სურვილს ემორჩილებიან. მაშასადამე, ავთანდილის რწმენით, მნათობები მხოლოდ შუამავალია ღმერთსა და ამქვეყნიურ ამბებს შორის. მართალია, ზეცაში მნათობთა განლაგებით აისახება ამქვეყნიური ბედნიერება-უბედურება, მაგრამ თვით მნათობები არ ქმნიან მას. ისინი შემოქმედნი არ არიან იმისა, რასაც მოასწაუებენ. მათ მოქმედებას უფალი განაგებს.

რა უნდა იყოს ამგვარი შეხედულების წყარო? რუსთველმა თვითონ გადაამუშავა ასტროლოგია ამგვარად, თუ იგი ეყრდნობა რომელიმე თეორიას, რომელიმე მოძღვრებას?

აღმოსავლეთიდან ანტიკურ საბერძნეთში შემოსული ასტროლოგია თანდათან კარგავს რელიგიის მნიშვნელობას. მასში ბერძნები მეცნიერებას ხედავენ. ამგვარად გაგებული ასტროლოგია ადვილად ეგუებოდა სხვადასხვაგვარ რელიგიურ და ფილოსოფიურ შეხედულებებს (შდრ. 529, გვ. 7), რომლებიც განსაკუთრებით ხშირად ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს ჩვენი წელთაღრიცხვის მიჯნაზე. ყველაზე დიდი, არსებითი ცვლილებანი ასტროლოგიის გაგებაში შეიგანა ნეოპლატონიკურმა სკოლამ.

ნეოპლატონიზმს, რომელმაც *ერთის* უფლება და გამგებლობა აღიარა მთელ სამყაროში, რომელმაც ერთ ღმერთს, ერთ ღმერთს დაუმორჩილა ყოველივე, რა თქმა უნდა, არ შეეძლო მნათობთა ღმერთობა ელიარებინა. მეორე მხრივ, ნეოპლატონიზმმა აღიარა სამყაროს კოორდინირებული აგების პრინციპი. ამ პრინციპის მიხედვით, ყველაფერი ეთანხმება და განაპირობებს ერთმანეთს. ამდენად ზეცაშიც, მნათობთა სამყაროშიც შესაძლებელია, იგივე კანონები მოქმედებდნენ, რაც ამქვეყანაზე. მოვეხმინოთ პლოტინს:

...ἐπακολουθείται δὲ τῶνδε ἢ παρ' αὐτῶν σημασία, ὡς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἐν ἐνὶ ζῶα παρ' ἄλλου μέρους ἄλλο ἢν τις μάξει. Καὶ γὰρ καὶ ἦθος ἄν τις γοίη εἰς ὀφθαλμούς τινας ἰδῶν ἢ τι ἄλλο μέρος τοῦ σώματος καὶ χιτῶνους καὶ σατερίας. Καὶ οὗν μέρη μὲν ἐκείνα, μέρη δὲ

“... ცაში ყველაფერი ისეა, როგორც სულდგმულში, რომელშიც, მისი საწყისის ერთიანობის წყალობით, შესაძლოა შეიყნო ერთი ნაწილი მეორის წიალ. ასე, კაცის თვალებსა თუ მის სხვა ასოში ჩვენ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ საფრთხე, რომელიც მას ემუქრება და ისიც, თუ რა საშუალებით

καὶ ἡμεῖς· ἄλλα οὖν ἄλλοις. Ματὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σοφός τις ὁ μαθὼν ἐξ ἄλλου ἄλλο. Πολλὰ δὲ ἥδη ἐν συνηθείᾳ γιγνώσκοντες γιγνώσκειται πᾶσι. Τίς οὖν ἢ σύνταξις ἢ μία: Οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογοῦν καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ἀφ' ὧν σημασιώμεθα ἕκαστα. Συστηρῆσθαι δὲ δεῖ ἀλλήλοις τὰ πάντα — καὶ μὴ μόνον ἐν ἐνὶ τῶν καθ' ἕκαστα τοῦ εἰρημένους σύμπνοια μία., ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον καὶ πρότερον ἐν τῷ παντί (827, გვ. 33-34).

შეიძლება გაექცეს იგი ამ საფრთხეს; და როგორც ასონი ნაწილნი არიან ამ კაცისა, ისე ჩვენც ნაწილნი ვართ სამყაროსი. სხვადასხვა არსთ სხვადასხვა ნაწილები აქეთ. მეორე მხრივ, ყველაფერი ნიშნებითაა სავსე და ბრძენი ისაა, ვინც ერთი ნიეთით შეიცინობს მეორეს. ასე რომ, ყველას ხელ-წიფების ჩვეულებრივ მოვლენათა შეცინობა. ყველა მოვლენა კოორდინირებულია. ამრიგად, ყველასათვის საცნაურია, როგორ ეწინასწარმეტყველებთ მერმისს ფრინველების ფრენასა თუ სხვა ცხოველებზე დაკვირვების წყალობით. ყველაფერი ერთმანეთს განაპირობებს და, ერთი კარგი თქმისა არ იყოს, ყველაფერი ერთმანეთს ეთანხმება ერთიმეორეს არა მარტო ინდივიდში, არამედ უპირატესად კიდეც, მთელ სამყაროში"(ენეადა, 2, გრაქგაგი 3,7)<sup>1</sup>.

ამგვარად, პლოგინის შეხედულებით, რომელიც გიპიურია მთელი ნეოპლატონური სკოლისათვის, სამყაროში ყველაფერი ერთმანეთს ეთანხმება და ერთი საწყისის წყალობით ცაშიც ყველაფერი ისეა მოწყობილი, როგორც ცოცხალ ორგანიზმში. ამდენად, სამყაროს ერთი ნაწილი გრძნობს და განიცდის იმას, რაც უნდა მოხდეს მეორეში. ამ შეხედულებიდან კი ასტროლოგიის ძირითად პრინციპამდე — იმის აღიარებამდე, რომ მნათობთა განლაგებაში ყველაფერი ასახულია, რაც ამქვეყნად უნდა მოხდეს — თითქმის აღარაფერი იყო დარჩენილი.

ყოველივე ამის გამო ნეოპლატონიზმს არ შეეძლო უარი ეთქვა ასტროლოგიაზე, მაგრამ არც ის შეეძლო, რომ იგი მიეღო ისეთი სახით, როგორც მანამდე არსებობდა. ნეოპლატონიზმმა შეცვალა ასტროლოგიის ძირითადი პრინციპები. *ენეადის* მე-2

<sup>1</sup> პლოგინიდან მოყვანილი ციტატების თარგმნისას ვსარგებლობდით ფრანგული ტექსტითაც (827). ქართული თარგმანის საბოლოო რედაქცია ეკუთვნის ბ. ბრეგვაძეს.

წიგნის მე-3 გრაქტაგი – “ვარსკვლავთა ზემოქმედებისათვის” (Περὶ τοῦ εἰ ποιεῖ τὰ ἄστρα) ყველაზე მწყობრად გადმოსცემს ახლებურ თვალსაზრისს.

საკუთარ პრინციპს ფილოსოფოსი გრაქტაგის დასაწყისშივე გვთავაზობს: „Ὅτι ἢ τῶν ἄστρον φεραὶ σφαιραίνεῖ περι ἕκαστον τὰ ἐσόμενα, ἄλλ’ οὐκ ἀπὸ τῆ πάντων ποιεῖ... (827, გვ. 28) (... ვარსკვლავთა სრბოლა მიგვანიშნებს, რაც უნდა მოხდეს, მაგრამ თვითონ არ ქმნის მას...). მაშასადამე, პლოტინმა მნათობთა ზემოქმედებას წაართვა პირველმიზეზის მნიშვნელობა და დატოვა იგი ამქვეყნიური ამბების მხოლოდ მანიშნებლად.

ქვემოთ კი პლოტინი დაბეჯითებით ცდილობს დაასაბუთოს, რომ არ შეიძლება ეს ღვთაებრივი გეციური ძალები წინასწარი განზრახვით მოქმედებდნენ, რომ ისინი უშუალოდ პასუხობდნენ ჩვენს ამქვეყნიურ ქცევას.

Εἰ δ’ ἔμψυχα ὄντα προαιρέσει ποιεῖ, τί παρ’ ἡμῶν παθόντα κακὰ ἡμᾶς ποιεῖ, ἐχόντα, καὶ ταῦτα ἐν θεῖῳ τόπῳ ἰδρυμένα καὶ ἀπὸ θεῶν ὄντα; Οὐδὲ γάρ, δι’ ἃ ἄστροποι γίνονται κακοί, ταῦτα ἐχείνοις ὑπάρχει, οὐδὲ γέ ἄλλως γίνονται ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν αὐτοῖς ἡμῶν ἢ ἐπαθόντων ἢ κακὰ πασχόντων (827, გვ. 29). “თუ ისინი სულიერნი არიან და წინასწარალრჩევით მოქმედებენ, რა უნდა დაეთმინათ მათ ჩვენგან, რომ ჩვენთვის ბოროტი წარმოევლინათ, მათ, ღვთიურ ადგილას დაეანებულთ და თაყვად ღვთაებრივთ? მაგრამ მათ არა გააჩნიათ რა ისეთი, რაც ბოროტად აქცევდა კაცს. საერთოდ კი იმას, კეთილნი ვხდებით ჩვენ, თუ ბოროტნი, მათთვის არც სიკეთე მოაქვს, არც ბოროტება” (3, 2).

ამრიგად, პლოტინი ასკვნის, რომ ვარსკვლავთა მოქმედება არაა გაამრებული, არ არის დამოკიდებული მოკვდავთა მოქმედებაზე. მეორე მხრივ, პლოტინი ხელავს, რომ ვარსკვლავები ადამიანებს აუწყებენ მომავალს, მაგრამ გრძნობს, რომ ეს უკანასკნელი არაა მნათობთა მოქმედების მიზანი. ამიგომაც ვარსკვლავთა მიერ ჩვენი მომავლის წინასწარმეგყველებას იგი აქციდენტურ მოქმედებას უწოდებს და არა არსებითს (3,3). განსაკუთრებით ვერ ურიგდება ფილოსოფოსი იმ აზრს, რომ ასტროლოგია ვარსკვლავებს მიაწერს ყოველივეს განმგებლობას. ეს, მისი აზრით, სამყაროს ბუნების დანგრევაა, არცოდნაა იმისა, რომ არსებობს ერთი უფალი, პირველმიზეზი, რომლის ნებითა და განმგებლობით ხორციელდება ყოველივე:

...ὅλως δὲ μηδενὶ ἐνὶ τῷ χύριον  
 τῆς διοικήσεως διδόναι, τούτοις  
 δὲ τὰ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ  
 ἐπιστατούντως ἐνός, ἀφ' οὗ  
 διηρηθῆσθαι τὸ πᾶν, ἐκάστω  
 διδόντος κατὰ φύσιν τὸ αὐτοῦ  
 περαίνειν καὶ ἐνεργεῖν τὰ αὐτοῦ  
 συντεταγμένον ἂν μετ' αὐτοῦ,  
 λύντοζ ἔστι καὶ ἀγνοοῦντος  
 κόσμου φύσιν ἀρχὴν ἔχοντος  
 καὶ αἰτίαν πρώτην ἐπὶ πάντα  
 ἰοῦσαν. (827, გვ. 33).

“...ერთ უფალს ართმევენ  
 ძალმორჭმულობას ყოველის  
 განმგებლობისა და ეარსკვლავებს  
 მიაწერენ მას. თითქოს არ  
 არსებობდეს ზემდეგი ერთი,  
 რომელიც განაპირობებს  
 ყოველივეს; და ამრიგად,  
 თვითეულ არსს ანიჭებენ ძალას,  
 საკუთარი ბუნების თანახმად და  
 საკუთარ თავთან  
 კოორდინირებით თვითონვე  
 მოქმედებდეს და თვითონვე  
 განაგებდეს თავის ბედს. მაგრამ ეს  
 ნიშნავს, დავანგრიოთ სამყაროს  
 ბუნება. ეს ნიშნავს, არ გვესმოდეს,  
 რომ არსებობს ერთი საწყისი და  
 პირველმიზეზი, რომელიც  
 თანაბრად ერყვლდება ყოველთა  
 ზედა” (3, 6).

ამრიგად, პლოტინმა წაართვა ზეციურ მნათობებს ქვეყნის  
 განმგებლის ფუნქცია და უფალს, პირველმიზეზს, ერთს მიანიჭა  
 იგი. ვარსკვლავები კი ამ პირველმიზეზის ნებით “ასოებს გვანან,  
 რომლებიც წამლაუწუმ იწერებიან, ანდა მიწყვი მოძრაენი,  
 ერთხელ და სამუდამოდ დაწერილ არიან ცაზე. ასე რომ, სხვა  
 ფუნქციებთან ერთად, მომავალსაც გვანიშნებენ” (3,7) — “Ἔστω  
 τοῖσιν ὥσπερ γράμματα ἐν οὐρανῷ γραφόμενα αἰὶ ἢ γεγραμμένα καὶ  
 χιουόμενα, ποιοῦντα μέντοι ἔργον καὶ ἄλλο (827, გვ. 33).

პლოტინი ცდილობს არ დაამციროს ზეციურ მნათობთა  
 მოქმედების მნიშვნელობა. ისინი, მისი გამოთქმით, დიდებულნი  
 არსნი არიან, მერმისის მანიშნებელნი, უფრო მეტიც, სამყაროს  
 მოქმედების თანაშემწენი:

Συνεροῦτα δὲ καὶ τὰ ἄστρα ἄς  
 ἄν μύρια οὐ σμικρὰ ὄντα τοῦ  
 οὐρανοῦ πρὸς τὸ ὅλον ἀριπρεπῆ  
 καὶ πρὸς τὸ σημαίνειν ἔσσι.  
 Σημαίνει μὲν οὖν πάντα, ὅσα ἐν  
 αἰσθητῶ.. (827, გვ. 34).

“ვარსკვლავები, ცის ეგ არა კნინი  
 ნაწილები, სამყაროს  
 თანამოქმედნი არიან და, ვარდა  
 ამისა, ეს დიდებულნი არსნი  
 მერმისის ნიშნებს წარმოადგენენ.  
 ისინი წინასწარმეგყველებენ  
 ყველაფერს, რაც გრძნობად  
 სამყაროში ხდება”... (3,8).

მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ვარსკვლავთა მოქმედება მაინც იმ აუცილებლობას ემორჩილება, რომელსაც პირველმიზეზი ქმნის. ამიგომ წერდა პლოტინი დაბეჯითებით ტრაქტატის შესავალში: “ვარსკვლავთა სრბოლა მიგვანიშნებს, რაც უნდა მოხდეს, მაგრამ თვითონ არ ქმნის მას”.

მაშასადამე, პლოტინმა, წინააღმდეგ უძველესი ქალღეური და სტოიკოსების სისტემატიზებული ასტროლოგიისა, მნათობებს წაართვა პირველმიზეზის მნიშვნელობა და უბრალოდ გაღმერთებული ნიშნების როლი მიანიჭა (გაღმერთებულ ნიშნებს ხედავდა მნათობებში უფრო ადრე *ფილონიუ*). ამ ახალი შეხედულების მიხედვით, მნათობები წარმოადგენენ უბრალო სარკეებს, რომლებიც არეკლავენ ღვთაებრივ ფიქრს და აზრს. მნათობთა ასტროლოგიური პოზიციები და ურთიერთობები განიხილება როგორც ღვთაებრივი ნაწერი. ასტროლოგიის, როგორც მეცნიერების, ამოცანაა ამოკითხვა ამ ღვთაებრივი ნაწერისა და ამ ამოკითხვის შესაძლებლობა შთაგონებულია თვითონ ღვთაების მიერ. ამგვარად გაგებული ასტროლოგია ძირს უთხრიდა სისტემატიზებულ ვარსკვლავთმეტყველებას. კერძოდ იგი ნიადაგს აყლიდა პლოტინის ეპოქაში გაბატონებულ პტოლომეოსისა და მისი მოწაფეების დოქტრინას. ამიგომაც ასტროლოგები თავდაპირველად დაუპირისპირდნენ ნეოპლატონიზმის შეხედულებებს ვარსკვლავთმეტყველებამე-თვით IV საუკუნის ასტროლოგი ფირმიკუსი პლოტინს ასტროლოგიისა და ფატალიზმის მგრად თვლიდა. მაგრამ, მეორე მხრივ, პლოტინის მოძღვრება პერსპექტიული აღმოჩნდა. პლოტინის შესწორებით ასტროლოგია მისაღები გახდა ყოველგვარი თეორიული მოძღვრებისათვის და თვით მონოთეისტური თეოლოგიისათვის. სხვადასხვაგვარმა რელიგიურმა მოძღვრებებმა სწრაფად შეითვისეს ამგვარად გააზრებული ასტროლოგია. თვით ასტროლოგიაც შეეგუა თავის ბედს და ვარსკვლავთმეტყველები აღარ ებრძოდნენ არაერთარ რელიგიას (487, გვ. 600-605). ასტროლოგიური შეხედულებებისა და მონოთეისტური პრინციპის ამგვარი დაკავშირებისთვის საფუძველს იძლეოდა თვითონ ასტროლოგიის რელიგიური ძირები. ქალღეველებშიც იყო რწმენა, რომ ვარსკვლავები *ღმერთის* სურვილებს უხსნიან ადამიანებს; ამიგომაც უწოდებდნენ ქალღეველები ვარსკვლავებს *ამხსნელებს, განმმარტებლებს* – *ἐκκαυσις* (497, გვ. 48). ხოლო ერთ ძველ აღმოსავლურ ჰიმნში *ღმერთს* მიმართავდნენ: “შენ განაგებ მშესა და მთვარეს და ხუთ



პლანეტას, დაე წმინდა და მშვენიერი იყოს მათი ნათელი” (490, გვ. 99)<sup>1</sup>.

რაც შეეხება ქრისტიანულ რელიგიას, იგი ასტროლოგიაში თავიდანვე წარმართობას ხედავდა და ებრძოდა მას. მაგრამ თანდათანობით ქრისტიანი მამებიც ეჩვევიან იმ აზრს, რომ ღმერთი შესაძლებელია მოგჯერ მნათობებს იყენებდეს იმისათვის, რომ თავისი სურვილი აცნობოს კაცობრიობას (487, გვ. 610). დიალოგ Hermippus-ის უცნობმა ქრისტიანმა აეგორმა კი პირველად და დაბეჯითებით წამოაყენა თემისი, რომ ასტროლოგიური რწმენა შეიძლება შეუთანხმდეს ქრისტიანულ რწმენას იმ შემთხვევაში, თუ ვარსკვლავებს მივიღებთ ნიშნებად და არა მიზეზებად (487, გვ. 613-614). ამ გარემოებამ საბოლოოდ დაამშვიდა ქრისტიანი მამები. განაცალკევეს რა ერთმანეთისაგან ნიშნები და მიზეზები, მივიდნენ იმ დასკვნამდე, რომ ასტროლოგიური ფაგალიზმში აღარ ეწინააღმდეგებოდა ერთი ღმერთის სურვილს, რომ სამყაროში ყველა მოვლენა დამორჩილებულია სწორედ ერთი ღმერთის ნებას. ასეთი შესწორებით ასტროლოგია მისაღები აღმოჩნდა *ორიგენესთვის* (Origenes, Commentariorum in Genesim – 817, სვ. 45-146). ორიგენე ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ვარსკვლავები არიან არა ადამიანთა ბედის შემქმნელები, შემოქმედნი (ποιηται), არამედ მისი მხოლოდ წინასწარმთხრობელნი, წინასწარმეგყველნი (σημανται). თუმცა ფილოსოფოსი ადამიანთა მიერ ამ ასტროლოგიური ნიშნების ანუ ღვთაებრივი ნიშნების ამოხსნაში დაეჭვებულია. ამგვარად გაგებულ ასტროლოგიასთან არაფერი აქვს საწინააღმდეგო ევსევი *ჰამფილიელს* (Eusebii Pamphili, Praeparationis Evangelicae, Lib. VI, Cap. XI – 818, სვ. 478-506).

ამრიგად, ქრისტიანულ ეპოქაში ზეციურ სხეულებში ღმერთებს აღარ ხედავდნენ. მნათობები იყვნენ მხოლოდ შუამავლები ადამიანებსა და უზენაეს არსებას შორის და იღვწენ ადამიანებზე მალლა და ღვთაებაზე დაბლა (497, გვ. 112).

ქრისტიანულ ამროვნებაში ზეციურ მნათობთაღმი ამგვარი როლის მინიჭებას ისიც უწყობდა ხელს, რომ ორთოდოქსული ქრისტიანული აზრი დიონისე არეოპაგელზე დაყრდნობით ზეციურ მნათობებს ანგელოზთა რიგში მოიაზრებდა (*ძალნი*). ანგელოზებს კი, რელიგიური თვალსაზრისით, სწორედ შუამავლის ადგილი უჭირავთ ღმერთსა და ადამიანებს შორის. გვიანდელი შუა საუკუნეების სქოლასტიკას სამყაროს მართვის ამგვარი სქემის

<sup>1</sup> ზოგიერთი მკვლევრის აზრით, ეს თვალსაზრისი ძველი რელიგიებისათვის გვიანდელი კომპრომისული მოძღვრებაა (16, გვ. 37).

მისაღებად თავისებურ სანქციას აძლევდა არისტოტელეს “მეგაფიზიკის” მე-12 წიგნი. ამიგომბა, რომ ამგვარადვეა გააზრებული მნათობთა მიმართება პირველმამოძრავებლისადმი შუასაუკუნეების არაბულ ფილოსოფიაშიც (431, გვ. 74-77, 90-92).

ამგვარად გაგებული ასტროლოგია იყო გაზიარებული ქრისტიანულ საქართველოშიც და, კონკრეტულად, XI-XII საუკუნეების ქართულ აზროვნებაში. ლეონტი მროველის მითითებით ალექსანდრე მაკედონელმა დაიპყრო რა ქართლი, დაგოვა ერისთავად აზონ, რომელსაც უბრძა: “რათა პატივსცემდნენ მშესა და მთოვარესა და ვარსკულავეთა ხუთთა, და კმსახურობდნენ ღმერთსა უხილაესა, და მბაღებელსა ყოვლისასა” (679, გვ. 18). აქაც ვარსკულავეთა თაყვანისცემა შეთანხმებულია მონოთეისტურ თვალსაზრისთან (16, გვ. 37). ამგვარადვეა გაზიარებული ასტროლოგია იოანე პეტრიწის მიერაც. პეტრიწის აზრითაც, მნათობთა გონიერებას ერთი ღმერთის გონიერებიდან მომდინარედ თვლიან; ხოლო მნათობთა ღვთაებრიობა ერთი ღმერთის მიერ გამოწვეული ღვთაებრიობაა: “და ესვითა ღმრთად გონებად იცყოდა პირველსა გონებასა, რომელსა ნამდულ მყოფობაა უგალობა სიგყუამან. ხოლო მის მიერ წარმონაჩენად საშუალთა გონებათა, ვითარ საუკუნო მსასა და თუთცხოვლობისასა, და კუალად შემდგომითი შემდგომად გონებად ყოველთა უწოდა ვიდრე გონიერისა გონებისამდის, სადა გონიერი აპოლლო და კრონოს და რეა და დია გამოჩნდეს, რომელნი ხედვენ ცასა გონებათასა, რომელ არს ნამდულ მყოფი, და ღმერთ იქმნებიან მის მიერ” (666, გვ. 192).

მამასადამე, ნეოპლატონური შეხედულებით, რომელიც შემდეგ საზოგადოდ გავრცელდა ქრისტიანულ ეპოქაში, მნათობებმა დაკარგეს ღმერთობა, ამქვეყნიური მოვლენების განმგებლობა, მოვლენათა მიზეზის მნიშვნელობა. ახალმა ასტროლოგიურმა თვალსაზრისმა დაუმორჩილა ისინი ერთი ღმერთის ნებელობას და დაინახა მათში ნიშნები, დაწერილი ღვთაებრივი აზრი.

დაუბრუნდეთ ისევ ავთანდილის შეხედულებებს. *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით მნათობთა განლაგება ამქვეყნიურ ამბებზე მეტყველებს. მამასადამე, ვარსკულავეები განაგებენ მიწიერ საქმეებს, მაგრამ თვით მნათობებს ერთი უფალი, უმენაესი არსება, ღმერთი მბრძანებლობს. ძალნი ზეციერნი ღმერთისაგან მოქმედებენ, ღმერთის ნებას ემორჩილებიან. ეს კი, როგორც წარმოებული კვლევა-ძიება გვიჩვენებს, არის ის ასტროლოგიური შეხედულება, რომელიც გავრცელებული იყო ქრისტიანულ ეპოქაში. ეს არის *მონოთეისტური თეოლოგიის*

მერწყმა ასტროლოგიასთან. ეს არის ასტრალური თვალსაზრისი, აღიარებული ნეოპლატონიკოსთა და ქრისტიანული თეოლოგიის გარკვეულ მიმართულებათა მიერ.

რა როლს ასრულებდა შუასაუკუნეების ამროვნებაში ასტროლოგია, რომ რუსთველი ასე ფართოდ იყენებს მას? ხომ არ არის საკვირველი ისეთი დიდი მოაზროვნის მიერ, როგორც რუსთველი იყო, ასტროლოგიურ შეხედულებებზე ასე მტკიცედ დაყრდნობა?

აღამიანებს ძველთაგანვე ჰქონდათ მიდრეკილება მოკაშკაშე ზეციურ სხეულებში და მათ სასწაულებრივ ცვალებადობაში ღვთაებრივი აზრი დაენახათ. ჯერ კიდევ ანტიკური საბერძნეთის უდიდეს მოაზროვნეებთან ვკითხულობთ ცალკეულ ასტროლოგიურ გამონათქვამებს თუ შეხედულებებს. თუ ჰომეროსთან მხოლოდ ერთადერთ ადგილას ვხვდებით მგის დაბნელების ფაქტის წინასწარმეტყველურ ახსნას (ოდისეა, სიმღ. 20, 350-357), უკვე პითაგორას შეხედულებით ზეციური სხეულები ღვთაებრივი არსებებია; ხოლო პლატონი ეარსკველავებს ღმერთებს უწოდებს, ისეთ ღმერთებს, რომლებიც ჩანან (497, გვ. 39). არისტოტელეს კი, რომელიც ეარსკველავების სრბოლას მექანიკურ მოძრაობად განიხილავდა, იცაუდა ეარსკველაეთა ღვთაებრიობის დოგმას და იგი ამ ზეციურ სხეულებს სულიერ და გონიერ არსებებად აღიქვამდა (487, გვ. 65-66). რომის იმპერიის აყვავების ხანაში ასტროლოგიაში მათემატიკას ხედავდნენ. ასტროლოგებს ანუ მათემატიკოსებს დიდი მოწონება და დაუასება ჰქონდათ, თუმცა ყველა მონარქის დროს ბედი არ სწყალობდათ, რადგანაც ზოგიერთი იმპერატორი პირად ანტიპათიაზე დაყრდნობით სიკვდილით სჯიდა და სახელმწიფოდან აძევებდა მათ. ასტროლოგიამ თანდათანობით მთელი იმდროინდელი მეცნიერება გააერთიანა და ეარსკველაეთა მოძრაობას და განლაგებას დაუქვემდებარა. ამგვარად, ასტროლოგიური მათემატიკის კვალდაკვალ წარმოიშვა ასტროლოგიური მედიცინა, გეომეტრია, მინერალოგია, ბოლოლოგია, ფიზიოლოგია და სხვა (487, გვ. 313).

ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში, როგორც აღვნიშნეთ, ასტროლოგია ახლებურად გადაიაზრა ნეოპლატონიკურმა სკოლამ და იგი მისაღები გახდა ყოველგვარი რელიგიისათვის. ასტროლოგიას სურდა, რომ თანხმობაში ყოფილიყო საერთო მორალთან ისე, რომ არ ეთქვა უარი თავის დოქტრინაზე. ამის გამო იგი ახერხებდა მორიგებოდა სხვადასხვა რელიგიას. ყველაზე მეტად ასტროლოგიას ქრისტიანობასთან კონტაქტის დამყარება გაუჭირდა. თუმცა ორიგენემ მაინც

მოახერხა, რომ გამოენახა საერთო ენა ვარსკვლავურ მეცნიერებასთან. ორიგენეს კვალს ბევრი აღმოსავლელი ეკლესიის მამა გაჰყვა. მათ შორის ეესევი პამფილიელთან ერთად აღსანიშნავია ათანასე ალექსანდრიელიც, რომელიც ცდილობდა ბიბლიურ წიგნებში ასტროლოგიური თეორიები ეპოვნა და ადასტურებდა კიდევ, რომ იობის წიგნში არის კვალი ასტროლოგიის ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული თეორიის – მნათობთა სავანეების თეორიისა (487, გვ. 615–616). IV საუკუნემდე ქრისტიანობა არ ებრძოდა ასტროლოგიას, რომელსაც მეცნიერული სახე ჰქონდა. მაგრამ ეკლესია ვერ დაუშვებდა, რომ ზედაპირზე ამოგივტივებულყო მისი რელიგიური ძირები. IV საუკუნის ეკლესიის მამებმა ხელახლა დაიწყეს ბრძოლა ვარსკვლავური მეცნიერების წინააღმდეგ. მათ ამინებდათ ასტროლოგიური ფაგალიზმი. ისინი ამგვარად ფიქრობდნენ: თუ ვარსკვლავები ღმერთის ნებით მოქმედებენ, ხოლო, თავის მხრივ, მნათობები ჩვენს ქცევას განაპირობებენ, მაშინ ღმერთი პასუხისმგებელი გამოდის ჩვენი ცუდი ყოფაქცევისა (487, გვ. 617). განსაკუთრებით მძაფრი ბრძოლა გამოუცხადა ასტროლოგიას დასავლეთში ავგუსტინემ. ავგუსტინეს თვალში ასტროლოგია ათეისტური მოძღვრება და ერთგვარად ადამიანური გონების შედეგი იყო. ამიტომ მას იგი ღემონურ მეცნიერებად თვლიდა. ავგუსტინეს დიდმა ავტორიტეტმა განაპირობა, რომ დასავლეთი გაემიჯნა ამ ვარსკვლავურ მეცნიერებას.

ეკლესიის ბრძოლამ ასტროლოგიის წინააღმდეგ მაინც ვერ გამოიღო ნაყოფი. სამღვდლოებას მაინც ამინებდა ასტროლოგიური მკითხაობა, თავმარს სცემდა კომეტების გამოჩენა და ამ რიგის სხვა მოვლენები. დაბოლოს უნდა აღინიშნოს ის გარემოებაც, რომ გარკვევით და კატეგორიულად ქრისტიანთათვის ასტროლოგია აკრძალული არსად არ ყოფილა (487, გვ. 623).

შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში ასტროლოგია მკვეთრად განვითარდა. დიდი აღმავლობა განიცადა მან როგორც ბიზანტიელების, ასევე არაბების ხელში. ბიზანტიის ეკლესიამ მოახერხა, რომ შერიგებოდა მის გვერდით ასტროლოგიური ამრების განვითარებას. აღმოსავლეთში მიეჩვივნენ, რომ ასტროლოგიაში არ უნდა ჩარეულიყო ეკლესია, რომ იგი თავისუფალი ამრის კუთვნილება იყო (487, გვ. 625).

ასტროლოგიის ყველაზე მძლავრი აყვავების ხანა რენესანსის ეპოქის დასავლეთ ევროპაში, XIII–XV საუკუნეებში დადგა (487, გვ. 1; 467, გვ. 368–373). ამ პერიოდში ევროპელ

მეფეებს თავიანთ სასახლეებში საკუთარი ასტროლოგები ჰყავდათ და ისინი დიდი გავლენით და პატივით სარგებლობდნენ. უნივერსიტეტებში ეს საგანი ისწავლებოდა და ასტროლოგიის კათედრა ერთ-ერთ ძირითად კათედრად ითვლებოდა.

მაშასადამე, ასტროლოგია იყო მეცნიერება, რომლითაც ადამიანური გონება ცდილობდა სამყაროს შემეცნებას. ბუნებრივია, რომ რუსთველი, “მეცნიერთა შორის მეცნიერი” (იხ. 289, გვ. 79), იცნობდა და ეყრდნობოდა თავის დროის მეცნიერულ მიღწევებსა და შეხედულებებს.

მაშასადამე, შუა საუკუნეებში ასტროლოგია იყო თავისუფალი აზრის კუთვნილება, რომელიც ხშირად ემიჯნებოდა რელიგიურ რწმენას. ამიტომაც ევროპული რენესანსის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი ასტროლოგიის ახალი აღმავლობა იყო. ბუნებრივია, რომ რუსთველი, რენესანსული იდეების ერთ-ერთი პირველი მქადაგებელი, ასტროლოგიურ შეხედულებებზე დაყრდნობით აგებდა “უთვალაე ფერებიანი” ქვეყნის პოეტურ შენობას.<sup>1</sup>

რუსთველის კოსმოლოგიური სისტემა ასტროლოგიურ შეხედულებებს უხამებს მონოთეისტურ რელიგიას. ეს სისტემა კი რუსთველის მსოფლმხედველობის ორგანული ნაწილია. *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება და აზროვნება ამ კოსმოლოგიურ პრინციპზეა დაფუძნებული.

---

<sup>1</sup> გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქებში ასტროლოგიის როლსა და მნიშვნელობაზე და რუსთველის მიმართებაზე ამ აზროვნებასთან დაწერილებით იხ. წინამდებარე მონოგრაფიის V ნაწილის ქვეთავი: “ასტროლოგია – შუა საუკუნეების მეცნიერება”.

1969-70 წლებში ჟურნალების “მნათობისა” და “ცისკრის” ფურცლებზე საინტერესო პოლემიკა გაიშალა *დივნოსისა* და *კრონოსის* თაობაზე *ვეფხისტყაოსანში* დიმიტრი ქუმისივილსა და ზურაბ კიკნაძეს შორის (230; 135; 231). თუ *დივნოსის* ვინაობაზე მკვლევრებმა სხვადასხვა თვალსაზრისი განაუთარეს, *კრონოსზე* მათი აზრი ერთმანეთს დაემთხვა. ორივეს აზრით, *ვეფხისტყაოსანში* ნახსენები კრონოსი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთი კრონოსია, თუმცა მკვლევრები სხვადასხვაგვარად განმარტავდნენ პოემის შესაბამის ადგილს. ვფიქრობ, ეს საერთო აზრი მართებული არ უნდა იყოს.

როგორც ცნობილია, *კრონოსი* ბერძნული სახელია მითოლოგიური ღმერთის, *ურანოსისა* და *გეას* შვილის, უმცროსი ტიტანისა. კრონოსმა დაამხო თავისი მამის *ურანოსის* მბრძანებლობა, დაასაჭურისა იგი და სხვა ტიტანებთან ერთად გამეფდა ზეცაში. მან ცოლად შეირთო თავისი და *რეა*. მაგრამ დედამ უწინასწარმეტყველა კრონოსს, რომ მის ბატონობას ბოლოს მოუღებს მისივე ერთ-ერთი შვილი. რომ თავიდან აეცდინა ეს წინასწარმეტყველება, კრონოსი შობისთანავე ცოცხლად ყლაპავდა თავის ნაშიერებს. რეამ გადაარჩინა მხოლოდ უმცროსი ვაჟიშვილი ზევსი, რომელმაც გეას ხელოვნებით მამამისს ცოცხლად ამოარწყვეინა გადაყლაპული შვილები. ზევსმა დაამხო ტიტანთა მბრძანებლობა და კრონოსი სხვა ტიტანებთან ერთად გარგაროსში ჩაამწყვდია (იხ. 430, გვ. 356-357).

თავდაპირველად *კრონოსი* მიწათმოქმედების ღმერთი უნდა ყოფილიყო (სახელი *კრონოს* ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ზმნას *κράω*, *κράω* ვამწყიფებ); რომაელებმა იგი გააიგივეს თესვის იგალიურ ღმერთთან *სატურნუსთან*, ამიგომაც ბერძნული კრონოსის იგალიური სახელია *სატურნუსი*.

შენიშნულია, რომ ხალხური ღვთაებები ადვილად შეიძლება გადააზრებულ იქნენ ასტროლოგიურ მნათობებად (487, გვ. 312). და როგორც ბერძნული *კრონოსი*, ასევე ლათინური *სატურნუსი* არ არის მხოლოდ მითოლოგიური ღმერთის სახელი. ბერძნულად კრონოსი და ლათინურად *სატურნუსი* ეწოდება ერთ-ერთ უდიდეს და უშორეს პლანეტას *სატურნს*.

*სატურნი* მზის სისტემის ცხრა პლანეტას შორის იუპიტერის შემდეგ ყველაზე დიდია. იგი ძველი ადამიანისათვის ცნობილ პლანეტათაგან უშორესი იყო (დღეს აღმოჩენილია გაცილებით

უფრო შორეული პლანეტები: ურანოსი, ნეპტუნი და პლუტონი). საგურნი არის ერთადერთი პლანეტა, რომელიც მხოლოდ სფეროსებურ მასას კი არ წარმოადგენს, არამედ მას სფეროს ირგულივ ორი ვეებერთელა მოკაშკაშე ბრტყელი რგოლი აქვს შემოვლებული.

რაგომ დაუკავშირეს ბერძნებმა ერთმანეთს პლანეტა კრონოსის და ღმერთ კრონოსის სახელი? ამ კითხვაზე ამომწურავი პასუხის გაცემა ადვილი არ არის; მით უფრო, რომ ძველი ბერძნული ასტროლოგიური ტექსტები მნათობ კრონოსის ეტიმოლოგიას უკავშირებენ ბერძნულ სიტყვას *χρόνος* (დრო, დაყოვნება) (487, გვ. 30, 94, 314, 412). მითოლოგიურ და ასტროლოგიურ კრონოსს შორის მიმართების თუნდაც არასრული გათვალისწინება შესაძლებელია მხოლოდ იმ წარმოდგენებზე დაყრდნობით, რომლებიც ძველ ადამიანებს ჰქონდათ მეციურ სამყაროზე და ერთიანდებოდა ღლისათვის უკვე მკვლარ მეცნიერებაში – ასტროლოგიაში.

მეციურ თაღზე მოძრავ ცნობილ შვიდ მნათობში ასტროლოგია, როგორც აღვნიშნეთ, თავიდანვე ღვთაებრივ ძალებს ხედავდა. ძველი ქალდეველების რწმენით ეს მნათობები თვითონ წარმოადგენდნენ ღმერთებს. ამგვარ შეხედულებას განაპირობებდა ის, რომ შვიდივე მნათობი სულიერ ძალებად ჩანდა: ჯერ ერთი, ისინი სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ინტენსივობის და სხვადასხვა ფერის შუქით ციმციმებდნენ; მეორეც, უძრავ ვარსკვლავთა ფონზე ისინი მოძრაობდნენ, ადვილს იცვლიდნენ. და აი, ბერძნებმა ასტროლოგიური მნათობებისა და ღმერთების სახელები ერთმანეთს დაუკავშირეს: საგურნს *კრონოსი* უწოდეს; მერკურს – *ჰერმესი* (მერკურიუსი ბერძენთა ჰერმეს-ღმერთის შესაგყვისი რომაული ღვთაებაა); მარსს – *არესი* (მარსი არესის შესაგყვისია რომაულ მითოლოგიაში); იუპიტერს – *მევისი* (იუპიტერი მევისის შესაგყვისი რომაული ღვთაებაა); ვენერას – *აფროდიტე* (ვენერა ბერძნული აფროდიტეს ლათინური შესაგყვისია). თვით მთვარის ბერძნული სახელი *სელენე* ბერძნული მითოლოგიით მთვარის ქალღმერთია. შემდეგ ქალღმერთი სელენე გაიგივებულ იქნა მთვარის ქალღმერთ არტემიდესთან (მისი რომაული შესაგყვისია დიანა). ასევე, მზის ბერძნული სახელი *ჰელიოსი* უკავშირდება მზის ღმერთს ჰელიოსს, რომელიც ბერძნული მითოლოგიით სელენეს ძმაა. შემდეგ ღმერთი ჰელიოსი გააიგივეს ბერძნულ-რომაული სამყაროს მზის ღმერთ *აპოლონთან*. ასტრონომიამ გააგრძელა პლანეტებისადმი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთთა სახელების მინიჭების ასტროლოგიური ტრადიცია: 1781 წელს უილიამ

პერშელის მიერ აღმოჩენილ იქნა მზის სისტემის ახალი პლანეტა, რომელსაც თანდათანობით დაუმკვიდრდა ბერძნული მითოლოგიის უძველესი ღმერთის, კრონოსის მამის, *ურანოსის* სახელი. მას მოჰყვა მზიდან რიგით მერვე და მეცხრე პლანეტების აღმოჩენა, რომლებსაც შესაბამისად უწოდეს *ნეპტუნი* (*ნეპტუნუსი* – რომაული მითოლოგიით ღმრის ღმერთი; ბერძნულ მითოლოგიაში მას შეესაბამება *პოსეიდონი*) და *პლუტონი* (ბერძნული მითოლოგიით მიწისქვეშეთის ღმერთი, საიქიოს მბრძანებელი, ზევსის ძმა).

რატომ უნდა დაკავშირებოდა ღმერთ კრონოსის სახელი მაინცდამაინც პლანეტა საგურნს? საგურნი შეუიარაღებელი თვალთ ჩანს სხვა დიდი ვარსკვლავების გოლად, მხოლოდ ბევრად უფრო ნაკლებად კაშკაშებს, ვიდრე ვენერა, იუპიტერი, მარსი და მერკური. მისი სინათლე მქრქალი და ბუნდოვანია. იგი მეციურ თაღზე ყველა პლანეტაზე უფრო ნელა და თითქოს მიგზავურად მოძრაობს. ეს გარემოება, ერთი მხრივ, მისი სიმძიმისა და უხეშობის მანიშნებელიც იყო. მეორე მხრივ კი, იმის გამო, რომ საგურნი მოთავსებული იყო სამყაროს უმაღლეს ნაწილში და ნელა მოძრაობდა, მასში სიმსუბუქესა და სათნობას ხედავდნენ და ცეცხლის ბუნებას შეიწყობდნენ. ამიგომაც ძველი ადამიანები საგურნს დაბერებულ, გაცივებულ და შენელებულ მშვედ მიიჩნევდნენ და ხილული სამყაროს ამ საკვირველებას, ზოგჯერ ღამის მშვედ უწოდებდნენ. პტოლემეაიოსმა ორი თვისებით მოიაზრა საგურნის მთელი ასტროლოგიური ბუნება: სიცივითა და სიმშრალით. მისი აზრით, საგურნი ცივი იყო, რამდენადაც დაშორებული იყო მზისაგან და მშრალი რამდენადაც – დედამიწისაგან. ამ თვისებებმა განაპირობეს ის, რომ საგურნს სახავდნენ გონიერ, ფრთხილ, უხეშ და მოწყენილ მოხუცად, რომელშიაც ინტელექტუალური მონაცემები ბატონობდა ფიზიკურ შესაძლებლობებზე. მას პლანეტური სამყაროს გვინად თვლიდნენ და დიდ, უხეშურ მნათობად, ავის მაუწყებელ ცთომილად მიიჩნევდნენ (487, გვ. 93-95). საგურნი ყველა ნიშნით დამხობილ ღმერთს მიაგავდა, რომელიც თითქოსდა გყვეობაში იმყოფებოდა. ეს შთაბეჭდილება იმდენად სარწმუნო იყო, რომ ასტრონომიის სისტემატური კურსის ერთ-ერთი ფუძემდებლის კ. ფლამარიონის ცნობით, ვიქტორ ჰიუგოს 1879 წელს მასთან პირად საუბარში დარწმუნებით უთქვამს, რომ საგურნი სხვა არაფერი შეიძლება იყოს, თუ არა საპყრობილე, ან ქვესკნელი (445, გვ. 447-448). ვიქტორ ჰიუგო ამ დასკვნამდე, ალბათ, იმ გარემოებამაც მიიყვანა, რომ XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან უკვე დაბეჯითებით იცოდნენ, რომ საგურნი უცნაური პლანეტაა,



რომელსაც ირგვლივ სალგისებურად ვეებერთელა ორი რგოლი აკრავს.<sup>1</sup> მაგრამ იცოდნენ კი სატურნის ამგვარი მოხამულობის შესახებ ძველმა ბერძნებმა, როდესაც მას დატყვევებული ღმერთის სახელი უწოდეს? ანდა იცოდა რუსთველმა, რომ სატურნი მთეარესავით მრგვალი მოკაშკაშე პლანეტაა, რომელსაც ასეთივე მოკაშკაშე ბრტყელი სალგე<sup>2</sup> აკრავს გარს, როდესაც სატურნს კილობანში ჩაშვებულ მთეარეს ამსგავსებდა?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> სატურნის მანათობელი რგოლების კვალი ბუნდოვნად ორი პატარა მნათობის სახით პირველად სპეციალური ასტრონომიული ხელსაწყოებით XVII საუკუნის დასაწყისში გალილეო გალილემ შენიშნა. მაგრამ მისთვის სატურნის საიდუმლოება გაუხსნელი დარჩა. ამაოდ მუშაობდა ამ საიდუმლოების ამოხსნაზე კეპლერი. პირველი სურათი სატურნისა მისი მანათობელი რგოლებით გადაიღო ასტრონომმა ჰიუიგენსმა 1657 წელს.

<sup>2</sup> სატურნის ორი რგოლი ერთმანეთთან პარალელურადაა განლაგებული და მათ შორის ისე მცირე მანძილია, რომ ისინი უფრო ხშირად ერთ რგოლად, ერთ სალგედ მოჩანს.

<sup>3</sup> ფრიდონი უყვება გარიელს, თუ როგორ იხილა ერთგზის ნესტანი ზღვაში:

“ზღვასა შიგან ცოგა რამე დაეინახე, თუცა შორსა” (627).

“ეთქვი: “რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია, ანუ მხეცი”.

ნავი იყო, გარ ეაფრა სამოსელი მრაეალ-კეცი;

წინა კაცნი მოზიდვიდეს; თვალი ამაღ დაეაცეცი,

მთეარე უჯდა კილობანსა, ცა მეშვიდე მასმტა ეეცი”(628).

ფრიდონი ნასულ სურათს კილობანში მჯდარ მთეარეს ადარებს და სატურნს ამსგავსებს (მეშვიდე ცა გრადიციული ასტროლოგიური შეხედულებებით სატურნის ცაა). შედარება ძალზე უცნაურია; ნაეში ჩაშვებული მთეარე მიმსგავსებულია სატურნს. როგორც აღენიშნეთ, სატურნს ირგვლივ ვეებერთელა მანათობელი რგოლი აქვს შემოვლებული და როცა ეს მანათობელი რგოლი მთელი სიბრტყით ჩანს, მნათობი მართლაც სასწაულებრივ ჰგავს ნაეში ჩაშვებულ საესე მთეარეს.

მემოთავაშებულია მოყვანილი ეპიმოდის სხვაგვარი გააზრებაც: კილობანში მთეარესავით ლამაზი ქალი იჯდა და მას მიეცემდი (ეაჩუქებდი, არ დაეიმურებდი) მეშვიდე ცასო (იხ.253, გვ. 328). მაგრამ არა მგონია, რომ მთეარესავით ლამაზი ქალისათვის ფრიდონს შესაფერის საჩუქრად მიეჩნია მაინცდამაინც მეშვიდე ცა – კრონოსის ცა, ჭირის, ცრემლებისა და უბედურების მაუწყებელი ცა. კონტექსტის ამგვარი გააზრებით მეშვიდე ცა დაუკავშირდება თანამედროვე ქართულში დამკვიდრებულ ხატოვან გამოთქმას: მეშვიდე ცაში აყვანა. თუმცა გამოთქმა – ქებით ან სიხარულით მეშვიდე ცაში აყვანა ან ასელა – გასაგებია, ხოლო მეშვიდე ცის ჩუქება გაუგებარი და მოულოდნელია. კონტექსტში მეშვიდე ცასთან მსგავსებაზე და არა მეშვიდე ცის ჩუქებაზეა საუბარი. საქმე ისაა, რომ ფრიდონი იმაზე ფიქრობდა, თუ რისთვის მიეშვებებინა ნახული სურათი (“ეთქვი: “რა არის, რას ვამსგავსო?...”).

ნესტანის მეშვიდე ცასთან, ანუ კრონოსთან ასოცირებას აქვს მითოლოგიური ქვეტექსტიც. ძველი ბერძნული პანთეონით კრონოსი ერთადერთი საპყრობილეში ჩასმული ღმერთია. პოემის სიუჟეტურ ხაზს ნესტანიც საპყრობილისაკენ მიჰყავს. ფრიდონის ხილვაში და წინათგრძნობაში ფატალურის ნიუანსიც შეიძლება ამოვიკითხოთ.

ამ კითხვებზე პასუხის გაცემისაგან დღევანდელი ცოდნის დონეზე თავი უნდა შევიკავოთ.

მაშასადამე, ბერძნულ საკუთარ სახელს კრონოსს ორი მნიშვნელობა აქვს: მითოლოგიაში – ღმერთი-ტიტანი, ზევსის მამა და ასტროლოგიაში – პლანეტა სატურნი.

კრონოსს ახსენებს რუსთველი პოემის 1414-ე სტროფში:

მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა, სიგებო მზისა;

მათვე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგველე ცისა,

ველნი მკედართა ვერ იტეედეს, გადიადლა ჯარი მკედრისა.

ამ სტროფში დამოწმებული კრონოსი სპეციალურ რუსთველოგიურ ლიტერატურაში გრადიციულად პლანეტადაა მიჩნეული. სხვა ამრიგ ვეფხისტყაოსნის კრონოსის რაობაზე დ. ქუმსიშვილის და ზ. კიკნაძის ზემოთ მითითებულ წერილებშია ჩამოყალიბებული. მათი ამრით, პოემისეული კრონოსი ბერძნული მითოლოგიის ღმერთ კრონოსს უნდა გულისხმობდეს. იმის დასამტკიცებლად, რომ კრონოსი ამ სტროფში არ უნდა იყოს პლანეტა, მოყვანილია ორი საბუთი:

1. “ვარსკვლავ სატურნოსის აღმნიშვნელად რუსთაველი სიგყვა კრონოსს კი არ ხმარობს, არამედ – ზუალს” (230, გვ. 168). მართლაც, პოემაში სატურნი სხვა შემთხვევებში არაბული სახელით – ზუალით მოიხსენიება (959,1; 965,2; 1420,2). მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველს არ შეეძლო მისთვის კრონოსიც ეწოდებინა; რამდენადაც ქართული ლიტერატურის ძეგლებში მნათობ სატურნს ხან არაბული სახელი ზუალი ეწოდება და ხან ბერძნული სახელი კრონოსი, მოგჯერ კიდევ ორივე ერთად. ასე მაგალითად ერთ ასტროლოგიურ საკითხავში, სადაც თითოეული მნათობი ორი სახელით – ქართულით და არაბულით არის სახელდებული, ვკითხულობთ: “კრონოს//ზოჰალ ეგლი თავის სიარულს ზოლიაქოს კრკალმედ გაათავებს...” (730, ფრ. 25). უფრო მეტიც, სახელი კრონოსი ქართულ სინამდვილეში უფრო პოპულარული იყო; იქამდე, რომ სულხან-საბა მას პლანეტა სატურნის ქართულ სახელად თელის (695, გვ. 334). სულხან-საბას ამოს ემოწმება ერთი ასტროლოგიური ხელნაწერიც: “ამ ზოალს ქართულად კრონოს ქეიან” (728, ფრ. 6).

კლასიკური პერიოდის ქართული ლიტერატურის ძეგლში სავსებით შესაძლებელი იყო, რომ მნათობი სატურნი მოხსენიებული ყოფილიყო ხან კრონოსად და ხან ზუალად. ამის ნივთიერ საბუთს “თამარიანი” წარმოადგენს. მოვიგანთ მხოლოდ ორიოდ მაგალითს (შეს.,10 ; V, 8). (იხ. 760):

ღაწვი მწყაზარი-ა, მულღაზარი, უგავს ელობა კრონოს ციერსა  
რადგანცა ღახვალ, რადგან ცად ახვალ ზუალი, ეგლი, მთვარე მცებარე.

2. დ. ქუმისვილის ამრით, კრონოსი *ვეფხისტყაოსნის* ზემოთ მოყვანილ სტროფში იმიგომაც არ უნდა ნიშნავდეს პლანეტას, რომ “იგი უსულო საგანი კი არ არის, არამედ გასულდგმულებულია, რადგან მან “წყრომით შემოხელა” (230, გვ. 168). საქმე ისაა, რომ ასტროლოგიური შეხედულებებით მნათობები არ იყვნენ უსულო საგნები. მათში ძველი ადამიანები ხედავდნენ არა თუ მხოლოდ სულიერ არსებებს, არამედ *ღვთაებრივ ძალებს, მრისხანე ძალებს, შორეულ ძალებს, კოსმოსურ თუ გეციურ ძალებს*, რომლებიც ერეოდნენ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, წინასწარმეგყეულებდნენ მოკვდავთა ბედს, განწყობილნი იყვნენ ადამიანთაღმი ზოგჯერ მტრულად და ზოგჯერ კეთილად (497, გვ. 16, 37, 38, 54, 105, 179). ამიგომაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* აეგორიე გეციურ მნათობებს ყოველთვის გასულიერებულ ძალებად წარმოადგენს :

მთვარესა ეგყვის: “იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა” (840).

ასევე სულიერ არსებად, ღვთაებრივ მოსამართლედ არის წარმოდგენილი იუპიტერი (იხ. სტრ. 960).

მერკურს კი ავთანდილი, ასტროლოგიური შეხედულებების კვალდაკვალ, მწიგნობრად თელის და თავის უბედობის აღწერას სთხოვს:

“ღაჯე, წერად ჭირთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა გბასა”(963).

ასევე პერსონიფიცირებულია ავთანდილის მნათობთაღმი ვედრებაში საგურნიც:

“მო, ზუალო, მომიმაგე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,

გული შაეად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხმირსა,

შემომყარე კაეშნისა გვირთი მძიმე, ვითა ვირსა,

მას უთხარ, თუ: “ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის გირსა” (959).

კრონოსის ღმერთად მიჩნევა პოემის ზემოთ მოყვანილ სტროფში კონტექსტითაც არ მართლდება. ამიგომაა, რომ ზემოთ ხსენებული მკვლევარნი სადავო ადგილის ინტერპრეტაციაში ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან და ამავე დროს ორივე წაკითხვა აშკარად ნაძალადევიან:

ა) ერთი თვალსაზრისით, ამ სტროფის პირველ ტაქტში ნახსენები “ღვთის რისხვა” უნდა იყოს “კრონოსის წყრომით გამოხედვა” (230, გვ. 168). ამაზე დამყარებით კონტექსტი ამგვარადაა გაგებული: “როდესაც სამმა ძმადნაფიცმა იერიში მიიტანა ქაჯეთის ციხეზე, ქაჯებს ამით ღმერთის უზომო რისხვა დააგყდათ თავს. ეს ჰგავს მრისხანე ღმერთის კრონოსის შემოხედვას, რომელმაც რისხვით ზედ თავზე დაამხო ცა” (*იქვე*). სავსებით სწორად იყო შენიშნული, რომ “ამგვარი ინტერპრეტაცია ვერ ეწყობა ვერც სტროფის გრამატიკულ წყობას, ვერც ძველ ბერძნულ მითს კრონოსის შესახებ” (135, გვ. 122).

მართლაც, ბერძნული მითისათვის არაა ნიშანდობლივი არც კრონოსის რისხვით *მთელი ცის გადაბრუნება* და არც კრონოსის *წყრომით შემოსედა*.<sup>1</sup> მეორეც, პოემაში არ არის თქმული, რომ კრონოსის რისხვამ დაამხო ცა თავზე ქაჯებსო. რუსთველი ამბობს: “მათვე რისხვით გარღებრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა”. *ეს მათვე გულისხმობს ორივეს – კრონოსსა და მზეს*:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიგკბო მზისა;

მათვე რისხვით გარღებრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა.

ბ) ასევე ხელოვნურია სადავო კონტექსტის მეორე განმარტება, რომლის მიხედვითაც ამ სტროფში კრონოსის მითია მოთხრობილი და ამით ქაჯების უბედურებაზეა მინიშნებული: “უმზეო გარგაროსში ჩაგდებაზე მიგვანიშნებს სტრიქონი “კრონოს წყრომის შემხედველმან, მოიშორვა სიგკბო მზისა”. შემდეგ სტრიქონში “მათვე რისხვით გარღებრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა” – ქაჯებია ნაგულისხმევი (იგივე გიგანები). კრონოსმა კი არ დაამხო მათზე ცა, არამედ მათთან ერთად კრონოსს გარდაუბრუნდა ცარგვალი” (135, გვ. 122). ამგვარი ინტერპრეტაცია არ უღგება არც ბერძნულ მითს და არც სათანადო კონტექსტს:

კრონოსზე ბერძნული მითის არც ერთ ვარიანტში გიგანების და კრონოსის გარგაროსში ჩაგდება არ არის მიჩნეული “მზის სიგკბოს მოშორებად”(581, სვ. 1471-1477). მეორეც, კრონოსს *თავისი თავი კი არ ჩაუვდია გარგაროსში*, ე. ი. მან თავისი ნებითა და სურვილით კი არ მოიშორა მზის სინათლე და ჩავიდა ქვესკნელში, არამედ ბევსის მიერ გიგანებთან ერთად იქნა დამარცხებული და გარგაროსში *ჩაგდებული*. ასე რომ, სიგყეები – “კრონოს, წყრომით შეხედულმან, *მოიშორვა* სიგკბო მზისა” მითიური კრონოსის თავგადასავალს არ გულისხმობს. გარდა ამისა, ბერძნული მითოლოგიის გიგანებთან *ვეუხისტყაოსნის* ქაჯების მხატვრული იდენტიფიკაციისათვის საკმაო მასალას არ იძლევა არც ბერძნული მითის გიგანთა დახასიათება და არც ქაჯების პოემისეული ინტერპრეტაცია.

*ვეუხისტყაოსნის* ტექსტიდან გარკვევით ჩანს, რომ სიგყეებში – “მათვე რისხვით გარღებრუნდა ბორბალი და სიმგრგვლე ცისა” – ქაჯები არ არის ნაგულისხმები. ჯერ ერთი, ნაცვალსახელი “მათვე” სინტაქსურად შეიძლება გულისხმობდეს მხოლოდ მის წინ მდგარ სახელს მრავლობით რიცხვში, ან სახელებს მხოლობით რიცხვში. ასეთი სახელები კი კონტექსტში

---

<sup>1</sup> *ვეუხისტყაოსნის* ქართულ ხელნაწერებსა და გამოცემებში კრონოსის წყრომა სხვადასხვა ვარიანტითაა წარმოდგენილი: “კრონოს, წყრომით შეხედულმან” და “კრონოს, წყრომით შემხედველმან” (653; 650).

არის *კრონოსი* და *მზე*. ამ კონტექსტში რუსთველი არ იძლევა არავითარ საბაბს იმისა, რომ მის მიერ გადმოცემული ამბავი გავიგოთ გადაგანით (ქაჯეთის გრაგელიაზე მინიშნებად) და არა მისი პირდაპირი მნიშვნელობით (ქაჯეთის უბედურების აღწერად). ქაჯეთში ღვთის უზომო რისხვა მოიწია: წყრომით შეხედულმა კრონოსმა მზის სიჭკბო მოიშორა და მათივე (ამ ორი დიდი მნათობის) რისხვით ქაჯეთს ბორბალი და ცის სიმგრგელე გარღუბრუნდა; დახოცილთა გევა არ იყო.

დ. ქუმსიშვილი თავისი მოსაზრების გასამაგრებლად ემყარება ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში კრონოსის ხსენების ორიოდ, *არასწორად განმარტებულ* შემთხვევას. “ისგორიანი და აზმანი შარავანდეღთანის” ერთ აღგილას იკითხება: “და შუღთა მათ სარგყელთა ცისათა და მნათეთა სფეროსათა, რომელ არიან: კრონოს, ზევს და აფროდიტე, ერმი, აპოლონ და არეა...” (746, გვ. 27-28). “ქართლის ცხოვრების” II ტომის ბოლოს დართულ ლექსიკონში კი კრონოსი განმარტებულია “ბერძენთა უზენაეს ღვთაებად” (234, გვ. 668). ამაზე დაყრდნობით მკვლევარს გამოაქვს დასკვნა: “12-ე-14-ე საუკუნეების სხვა ლიტერატურულ წყაროებშიც კრონოსი ღმერთის სახელია, ვარსკვლავის სახელი არ არის” (230, გვ. 168). “ისგორიანი და აზმანის” მოყვანილ ნაწყევებში კრონოსი სწორედ მნათობ საგურნის სახელია და არა ღმერთის. აქ რომ მნათობებზე, ასტროლოგიურ ცთომილებზეა საუბარი, გარკვევითაა მითითებული: “შუღთა მათ სარგყელთა ცისათა და მნათეთა სფეროსათა, რომელ არიან...” და იქვე ჩამოთვლილია ამ ასტროლოგიურ “მნათეთა სფეროსათა” (რომლებიც, აგრეთვე, “ცის სარგყლებად” ითვლებოდნენ) სახელები. ქართველი ავტორი მნათობებს ბერძნულად ასახელებს, რამდენადაც ეს ბერძნული სახელები იყო ჩვენში დამკვიდრებული და თვით ქართული ორიგინალური სახელწოდებანი ამ მნათობებისა (მზისა და მთვარის გამოკლებით) წარმოშობით ბერძნული იყო, ემთხვეოდა ამ ბერძნულ სახელებს (695, გვ. 334). აი, ეს “მნათენი სფეროსანიც”: *კრონოსი* – ამ სახელით ბერძნულ ასტროლოგიურ ტექსტებში და ყველგან, სადაც პლანეტებზე იყო საუბარი, საგურნი აღინიშნებოდა (581, სვ. 1474-76; 487, გვ. 643). კრონოსი ითვლებოდა, აგრეთვე, პლანეტა საგურნის ქართულ სახელად (695, გვ. 334). *ზევსი* ანუ *დიოს* ბერძნულ ენაზე იმ კონტექსტში, სადაც მნათობებზეა საუბარი, აღნიშნავს პლანეტა იუპიტერს (568, გვ. 968; 487, გვ. 655). ქართულ ენაზედაც ვარსკვლავი იუპიტერი აღინიშნებოდა ბერძნული სახელებით ღია და ზევსი (695, გვ. 334; 694, გვ. 222, 283). *აფროდიტე* – პლანეტა ვენერას როგორც

ბერძნული, ასევე ზოგჯერ ქართული სახელია (695, გვ. 334; 694, გვ. 77). *ერმი* არის ქართული სახელი პლანეტა მერკურის (695, გვ. 334); ბერძნულად ამ მნათობს ჰერმესი ეწოდებოდა (487, გვ. 640). *აპოლონი* ბერძნული მზის ღმერთის სახელია და ბერძნულ ასტროლოგიურ ტექსტებში და სპეციალურ კონტექსტებში ასტროლოგიურ მნათობ მზეს ნიშნავს (487, გვ. 63; 580, სვ. 422-423; 582). ძველ ქართულ ტექსტებშიც იგი მზეს ეწოდება (694, გვ. 62). *არეა* ქართული სახელია პლანეტა მარსისა (695, გვ. 334; 694, გვ. 66). ბერძნულად ამ მნათობს არესი ეწოდება (487, გვ. 631). ამგვარად, “ისტორიანი და ამმანის” მოყვანილ კონტექსტში *კრონოსი* ნიშნავს ასტროლოგიურ მნათობ საგურნს.

იმის დასამტკიცებლად, რომ *კრონოსი* XII-XIV საუკუნეების ლიტერატურულ ძეგლებში ღმერთის სახელია და არა პლანეტის, მოყვანილია კიდევ ერთი მაგალითი, ამჯერად “თამარიანიდან” (230, გვ. 168). მართლაც, “თამარიანის” ივ. ლოლაშვილის გამოცემაში იკითხება (760):

ა რეა! კრონოს ენა გარდმკონოს, ვარდთა ვიდარნე ნაშვენებანი  
(XVI, 5).

ამ კონტექსტის *კრონოსს* გამომცემელი განმარტავს “ზევისის მამად” (142, გვ. 239). მაგრამ დაყოფა “ა რეა! კრონოს” ივ. ლოლაშვილისეულია და მას მხარს არ უჭერს არც ერთი ხელნაწერი, რომლებსაც გამომცემელი ეყრდნობა (142, გვ. 231) და არც ნ. მარის გამოცემა. კონტექსტი გამომცემელმა თვითონ გაასწორა შემდეგი საბუთით: “ელინთა ზღაპრობანში” *კრონოსის* გვერდით იხსენიება *რეა*. აქედან ირკვევა, რომ *არია* – წანაკითხში შეერთებულია ორი სიტყვა: *ა* და *რეა* (→*არია*)” (142, გვ. 127). ვფიქრობ, რომ არც გასწორება და არც განმარტება ამ კონტექსტის *კრონოს* სიტყვისა სწორი არ არის. “ელინთა ზღაპრობანში” მართალია *კრონოსის* გვერდით იხსენიება *რეა*, მაგრამ ეს იმიტომ, რომ იქ საუბარია *კრონოს* ღმერთსა და მის მეუღლე *რეა*-ზე. “თამარიანში” კი *კრონოსის* გვერდით იხსენიება არა *რეა*, არამედ *არია*, იმიტომ რომ აქ საუბარია ასტროლოგიურ მნათობებზე: *კრონოსზე* (საგურნზე) და *არიაზე* (მარსზე). ნ. მარის გამოცემაში სადავო კონტექსტი ამგვარად იკითხება: “არია *კრონოს* ენა გარდმკონოს” ამ კონტექსტის *არიას* “თამარიანის” ხელნაწერიც უჭერს მხარს (142, გვ. 231). რომ “თამარიანის” მოყვანილი კონტექსტის *არია* და *კრონოს* ასტროლოგიური მნათობებია, ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1. როგორც *არია*, ასევე *კრონოსი* ძველ ქართულ ძეგლებში ცნობილი სახელებია და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სულხან-საბას ლექსიკონით, ნიშნავს მნათობებს – არესს (მარსს) და *კრონოსს*

(საგურნს). 2. რომ ამ ადგილას არია არესს (მარსს) ნიშნავს, ამას პირდაპირ მიუთითებს ძირითადი და დიდი უმრავლესობა “თამარიანის” ხელნაწერებისა, რომლებშიაც ეს ადგილი ამგვარი ვარიანტითაა წარმოდგენილი: “არეს და კრონოს”. ესაა ძირითადი ხელნაწერებისეული წაკითხვა ამ კონტექსტისა და “არია” მისი ვარიანტია მხოლოდ. 3. ივ. ლოლაშვილის გასწორებით ამ კონტექსტის აზრი ნათელი აღარ არის: რეამ და კრონოსმა (ანდა: რეა, კრონოსმა) ენა დამიბას; ვარლებს შევიდარე „ნაშვენებანი“. რეას და კრონოსს ბერძნული მითითების დამბმელობა არ ახასიათებთ და თანაც გაუგებარია, რატომ უნდა დაუბას მეხოგბეს ენა რეამ და კრონოსმა (ან მხოლოდ კრონოსმა). 4. აზრი ამ კონტექსტში გამოჩნდება მაშინ, თუ ხელნაწერის წაკითხვას აღვადგენთ: „არეს და (ანდა: არია) კრონოს ენა გარდმკონოს...“. არესმა და კრონოსმა ენა დამიბას, – ამბობს ავტორი. მართლაც, ძველი ადამიანის თვალსაზრისით, არესსა და კრონოსს შეეძლო მეხოგბისათვის ენა დაება. მარსი (არესი) და საგურნი (კრონოსი) ასტროლოგიური შეხედულებებით ბოროტ მნათობებად ითვლებოდნენ. ყველა უბედურება ადამიანთა ცხოვრებაში მხოლოდ ამ მნათობთა ძალით ხდებოდა. რატომ უნდა დაუბას მეხოგბეს ენა მარსმა და საგურნმა? გამოქვეყნებული სტრიქონის მეორე ნახევარი (“ვარდთა გიდარნე ნაშვენებანი” – ლოლაშვილი; “ვარდთა გიდარნე ნაშვენებანი” – მარი) ამაზე პასუხს ვერ იძლევა, მაშინ როცა ხელნაწერებში დაცული ვარიანტებიდან აშკარად უფრო აზრიანი წაკითხვა შეიძლება იქნეს არჩეული: “ვერად გიდარნე ნაშვენებანი” (142, გვ. 231). მეხოგბე მისთვის დამახასიათებელი მოკრძალებით ამბობს: მარსმა და საგურნმა ენა უნდა დამიბას, სათანადოდ ვერ შევაქე (“ვერად გიდარნე”) შენი ღირსეული საქმეები (“ნაშვენებანი” ანდა “ნაშვენებანი”): “არეს და კრონოს ენა გარდმკონოს, ვერად გიდარნე ნაშვენებანი”. ამგვარად, “თამარიანის” მოყვანილ კონტექსტში კრონოსი არის პლანეტა საგურნის სახელი.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ასტროლოგიური დეტალების ვათვალისწინება ძველი ქართული ტექსტების ბევრი გაურკვეველი კონტექსტის დადგენაში დაგვეხმარებოდა. „თამარიანის“ მეშთ განხილული სტრიქონის წინა სტროფი ივ. ლოლაშვილის გამოცემასა და ხელნაწერთა ერთ ნაწილში ამგვარად იკითხება – XVI, 34 (760):

მეუსმან მზედ გიცნა, სამყოფნი გიქმნა, სელონის ეგლთა მოვირბეევანი,  
ნარგისნი გიცნა, ზეცას გმა გიქმნა, თქვა: „გწყლიანობენ შენ ლომ-ნებანი“  
ნ. მარის გამოცემაში კი იკითხება არა „სელონის ეგლთა“, არამედ „ლეონის ეგლთა“; ეს წაკითხვაც ხელნაწერით დასტურდება. ივ. ლოლაშვილი ეყრდნობა იმას, რომ *სელენე* ბერძნული მითოლოგიით მთვარის ქალღმერთია და იგი ზეცაში მოგზაურობს ძვირფასი ეგლით (142, გვ. 123). მაგრამ, ვფიქრობ, უფრო სანდო უნდა იყოს წაკითხვა „ლეონის ეგლთა“. რამდენადაც მეხოგბე თამარს

ბერძნული მითოლოგიის ღვთაებათა სახელებით ასტროლოგიურ მნათობებზე მითითება დამახასიათებელი ყოფილა ქართული მწერლობისათვის სწორედ XII საუკუნეში. ამ გარემოების გათვალისწინებით ძველ ქართულ მწერლობაში ბევრი ბუნდოვანი კონტექსტი შეიძლება სწორად იქნეს გაგებული. ყოველ შემთხვევაში, ეს ბერძნული ღვთაებანი ძალზე ხშირად აღნიშნავენ ასტროლოგიურ მნათობებს იოანე პეტრიწის “განმარტებაში” (666, გვ. 20, 117, 150) (იხ. 289, გვ. 90).

ასტროლოგიური დეტალების გათვალისწინებით შეიძლება აიხსნას პეტრიწის გამოთქმები: “სამყურობამან დიოქსმან” და “ოთხყურობამან კრონოქსმან”. თუ რა გავლენას ახდენენ მნათობები მიწიერ ცხოვრებაზე, ასტროლოგიაში გეომეტრიული მიმართებებით გამოითვლება. წრის სხვადასხვა ადგილას განლაგებული მნათობები ერთმანეთს უქქერენ სხვადასხვა გეომეტრიული კუთხით. ან პირდაპირ დიაგონალზე, ან სამკუთხედის, ან ოთხკუთხედის, ან კიდევ ექვსკუთხედის კუთხით. ამგვარად ახდენენ მნათობები ერთმანეთზე გავლენას. რაც უფრო პირდაპირია ცქერა, მით უფრო ძლიერია ერთი მნათობის გავლენა მეორეზე. და ბოლოს, გეომეტრიულმა ხაზებმა უნდა გამოაფლინოს ამა თუ იმ მომენტში კეთილი მნათობის ძალა სჭარბობს, თუ ბოროტისა. პეტრიწის “სამყურობა” და “ოთხყურობა” უნდა ნიშნავდეს *სამკუთხოვან* ცქერას და *ოთხკუთხოვან* ცქერას: “...რამეთუ რომელი ალაგო სამყურობამან დიოქსმან მზისა მიმართ, იგი დაჰქსნა ოთხყურობამან კრონოქსმან...” (666, გვ. 137). აქ საუბარია იმაზე, რომ კეთილი მნათობის იუპიტერის სამკუთხოვანი ცქერა მზის მიმართ გააბათილა ბოროტი მნათობის საგურნის ოთხკუთხოვანმა ცქერამ (საზოგადოდ საგურნის სიბოროტე უფრო ძლიერია, ვიდრე იუპიტერის სიკეთე).

ამგვარად, XII-XIV საუკუნეების ქართული მწერლობის ძეგლებში *კრონოსი* უპირატესად ნიშნავს ასტროლოგიურ პლანეტას და არა მითოლოგიურ ღმერთს. უფრო მეტიც, *კრონოსი*

---

მიმართავს: მენ, თამარ, ზეესმა მზედ შევიცნო, ცაში სამყოფელი მივიჩინა (ლეონის თუ სელენეს) ეგლი მოვირბენინა. მნათობთა საეანეების ასტროლოგიური თეორიის მიხედვით, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ყველა მეციურ მნათობს თავისი სადგომი, საეანე აქვს მეციურ ეგლთა (ბურჯთა, ზოდიაქოთა) შორის. ყოველი მნათობი თავის საეანეშია ყველაზე უფრო ბრწყინვალე, უძლიერესი. ყველა ისწრაფვის თავისი საეანისაკენ. მზის საეანე კი არის ლომი, ბერძნულად ლეონი. ასე რომ, თუ ზეესმა თამარი მზედ შევიცნო, მეცაში ადგილ-სამყოფელი მიუჩინა და ეგლი მოვირბენინა, მას უთუოდ ლეონის ეგლს მოვირბენინებდა. მით უფრო, რომ მეხოტბე იქვე განმარტავს: მენ გშენის (გწყლიანობენ), თამარ, ლომისებრი ნებისყოფაო (იხ. 142, გვ. 124).



ასგროლოგიურ მნათობადაა გაგებული როგორც ძველ ქართულ ასგროლოგიურ საკითხავებსა და სამართლის ძეგლებში, ასევე ე.წ. აღორძინების ხანის პოეზიაში – თეიმურაზ პირველის, სულხან-საბას, თანიაშვილების, ღიმიგრი თუმანიშვილის, ღიმიგრი სააკაძის თხზულებებში (იხ. 289, გვ. 91).

მაგრამ ეს გარემოება არ ნიშნავს იმას, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში *კრონოსი* მითოლოგიური კრონოს ღმერთის მნიშვნელობით არ შეიძლება შეგვხვდეს. იმ სპეციფიკურ შემთხვევებში, როდესაც საუბარია ბერძნული მითოლოგიის ღმერთზე, ზევსის მამაზე, რაღა თქმა უნდა, კრონოსი ღმერთის სახელია, მაგალითად:

*“ელინთა ზღაპრობანი”, I, 1:*

“იგყყან ღმრთისმეგყუელნი წარმართთანი, ვითარმედ კრონოს ქმარი იყო რეაჟსი და რომელიცა შვის მისგან მყის შთანთქის იგი...” (644, გვ. 13) და შემდგომ.

*სულხან-საბა, მოგზაურობა ევროპაში:*

“მაგრამ მრავალი უცხო სხვა იყო. მრავალი კერპი, ძველი კრონოს, მისი ამხანაგები: ზოგი მარმარილოსი, ზოგი შავის ქვისა, ზოგი პორფირის” (691, გვ. 169).

სიგყვა *კრონოსის* ძირითადი და ჩვეულებრივი მნიშვნელობა ძველ საქართველოში, როგორც წერილობითი ძეგლებიდანაც ჩანს, იყო პლანეტა საგურნი. ამიგომაა, რომ სულხან-საბას ლექსიკონში კრონოსი მხოლოდ პლანეტადაა განმარტებული: “*კრონოსი* – ესე ვარსკვლავი არს შემვიდესა ცასა...”

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსანში* დამოწმებული კრონოსიც ვარსკვლავ კრონოსს-საგურნს ნიშნავს. მართლაც, ამგვარად ესმოდათ პოემის კრონოსი ძველად: *ვეფხისტყაოსნის* ზოგიერთ ხელნაწერს ლექსიკონიც აქვს დართული. ერთ-ერთ მათგანში (Q-279) განმარტებულია სიგყვა კრონოსიც: “კრონოსი ვარსკვლავია”.

ეს განმარტება სადავო არ უნდა იყოს.

1. *ვეფხისტყაოსნის* განსახილველ სგროფში *კრონოსი* დასახელებულია პლანეტა მზის გვერდით და არა ბერძნული მითოლოგიის რომელიმე ღმერთის გვერდით. როგორც კრონოსი, ასევე მზე დახასიათებულია თითო ასგროლოგიური ნიშნით. *ვეფხისტყაოსნის* კრონოსი “წყრომით შეხედულია” (ან “წყრომით შემხედველი”). ეს ნიშანი სავსებით ზუსტად ახასიათებს ასგროლოგიურ მნათობ კრონოსს. ასგროლოგიურად კრონოსი უბედურ მნათობად ითვლება, იგი არის ძალმომრეობისა და დაცემის უფალი, უბედური დიდი ვარსკვლავი – როგორც მას

ძველები უწოდებდნენ. ფერთაგან კრონოსის ფერად შავია მიჩნეული. ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ყოველი დიდი უბედურება: საპყრობილე, ჭირი, ცრემლები, სიკვდილი კრონოსისაგან მომდინარედ ითვლებოდა. კრონოსი არასოდეს არ აფრქვევდა ბედნიერებას. მას ასტროლოგები თვლიდნენ უდიდეს დამანგრეველ ღმერთად; ქარიშხლის, ნიაღვართა და ჭექა-ქუხილის აღმძვრელად (487, გვ. 94, 96, 358); დამღუპველ, მკვლელ პლანეტად (487, გვ. 414, 422, 423, 428, 552). მისი მქრქალი და ბუნდოვანი, გყვიისფერად მოლაპლაპე სხივის გამოჩენა ზეციურ თაღზე ძველ ადამიანს ყოველთვის აშინებდა. გასაანალიზებელი კონტექსტის მიხედვით მშეს ახასიათებს სიგებო ანუ სიკეთე. მართლაც, ასტროლოგიური შეხედულებებით მშე არის ყველაზე უფრო კეთილი მნათობი. იგი ყოველთვის სიკეთისა და სიგებოს მომფენია, ბედნიერების მომნიჭებელია.

პოემისეულ კონტექსტში კრონოსსა და მშეს შორის ისეთი მიმართებაა დამყარებული, რომელიც ამ ორ პლანეტას შორის ასტროლოგიურ ურთიერთობაზე მიუთითებს. ასტროლოგიური წინასწარმეტყველება ემყარება იმას, თუ გარკვეულ მომენტში ზეცაზე რომელი მნათობის ძალა სჭარბობს. ეს კი გამოითვლება მნათობების ერთმანეთისადმი მშერის, შეხედვის კუთხით, ანუ ასპექტით. მნათობთა განლაგების ამა თუ იმ კერძო შემთხვევაში იმ მნათობს შეუძლია მოიშოროს თავიდან მეორეს გავლენა, რომელიც უფრო ძლიერ პოზიციაშია. და აი, რუსთველი გარკვევით მიუთითებს “კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიგებო მშისა”.

პოემის შემდეგ სტრიქონშიც გრძელდება ასტროლოგიური დეტალიზაცია: კრონოსი, მართალია, ყოველთვის “წყრომით შეხედულია”, მაგრამ ასტროლოგიურად იგი მრისხანე ყოველთვის არ არის. თუ კრონოსის ბოროტება ზეცაზე კეთილი ვარსკვლავების გავლენით დათრგუნვილია, მაშინ კრონოსი მრისხანე აღარ არის. კრონოსი რისხავს მხოლოდ მაშინ, როცა მისი მდგომარეობა ზეცაზე გაბატონებულია, როცა იგია ყველაზე ძლიერი. მშე, მართალია, ყოველთვის კეთილი მნათობია, მაგრამ ხშირად ისიც რისხვით იცქირება ციდან; ხშირად ისიც მრისხანებს, ანუ ავის მაუწყებელია. ეს მაშინ, როცა მისი სიკეთე დათრგუნვილია ბოროტი მნათობების მიერ (შდრ. 253, გვ. 329. იხ. 289, გვ.93). რუსთველის მიერ აღწერილ შემთხვევაში, ასტროლოგიური თვალსაზრისით, როგორც კრონოსი, ასევე მშე მრისხანებენ<sup>1</sup>. ამ ორი უმთავრესი მნათობის მრისხანებას კი

<sup>1</sup> საქმე ისაა, რომ ასტროლოგიური თვალსაზრისით თავისი ბუნებით ყოველთვის კეთილი მნათობი მშე ზოგჯერ შეიძლება რისხავდეს, ანუ ავის მაუწყებელი იყოს.

ემორჩილება ზეციური თაღის ბორბალი. კეთილ და ბოროტ მნათობთა ეს ორი უფალი გადამწყვეტ გავლენას ახდენენ სხვა მნათობებზე, იმორჩილებენ მათ. ამიგომაა, რომ რუსთველი გარკვევით მიუთითებს: “მათე (კრონოსისა და მზის) რისხვით გარდუბრუნდა (ქაჯეთს) ბორბალი და სიმგრველე ცისა”. *ცის სიმგრველე* ვეფხისგყაოსანში საზოგადოდ ასტროლოგიური შინაარსის შემცველი გამოთქმა უნდა იყოს (იხ. 174, გვ. 315). ზეციურ მნათობთა ამგვარ განლაგებას ქაჯეთში დიდი უბედურება მოჰყვა: “უელნი მკვდართა ვერ იტყედეს, გაღიადდა ჯარი მკედრისა”.

2. *ვეფხისგყაოსნის* მიხედვით ომში გამარჯვებას ან დამარცხებას, როგორც ვნახეთ, ასტროლოგიურ მნათობთა განლაგებით წინასწარ ზეცა მიუთითებს (1050). ასევე მოხდა ქაჯეთთან ბრძოლაშიც. ერთი მხრივ, ასტროლოგიური მნათობები სამ რაინდს გამარჯვებას უწინასწარმეტყველებდნენ, იფარავდნენ:

მათ სამთა შვილნი მნათობნი ჰუარენ ნათლისა სვეგითა (1408).

მეორე მხრივ კი, იმავე ასტროლოგიურმა მნათობებმა ქაჯეთს გარდუბრუნეს “ბორბალი და სიმგრველე ცისა”.

3. მოყვანილ სტროფში ასტროლოგიურ უბედურებაზეა საუბარი და პირველ სტრიქონში ნათქვამია, რომ ეს რისხვა *ღმერთის რისხვა იყო*. აქაც ცხადადაა ჩაქსოვილი რუსთველისეული კოსმოლოგიური თვალსაზრისი: ღმერთი → მნათობები → ამქვეყნიური სინამდვილე. მნათობთა ავის მომავლინებელი განლაგება *ერთი ღმერთის რისხვის* მაუწყებელი იყო. იგი თავს უნდა დასტყდომოდა ქაჯეთის ციხეს: “წყრომით შეხედულმა” კრონოსმა თავიდან მოიშორა მზის კეთილი და ქველი გავლენა. კრონოსისა და მზის რისხვას დაემორჩილა მთელი ზეცა და ქაჯეთშიც დიდი უბედურება დაგრიალდა.

---

როცა კეთილი მზის პოზიციამ ზეციურ თაღზე ისეთია, რომ მის ძალას ბოროტი მნათობების გავლენა ჭარბობს, მაშინ მზე რისხავს, ანუ ავის მაუწყებელია. სხვაგვარად გაუგებარი იქნებოდა რუსთველის სიტყვები: „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზედა ცისა შეიღითა“ (1309). ამ შეიღ ცაში მზის ცაყ შედის. მეორე მხრივ, თავისი ბუნებით ბოროტი მნათობი კრონოსი ყოველთვის არ რისხავს. თუ მისი პოზიციამ ზეციურ თაღზე არ არის წარმმართველი, თუ მისი სიბოროტე დათრგუნელია კეთილი მნათობების ძალით, კრონოსი სიკეთის მაუწყებელია. ამიგომაც იყო, რომ ერთგზის აეთანდღილა ბოროტ კრონოს-ზუალში მისი მოწმე, მისთვის დაბნედილი მნათობი შეიყნო: „მზე, ოგარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნღებთან“ (965).

უძველესი დროიდანვე ზეცა ადამიანთათვის საიდუმლოებით მოცულ და უშრეტი ინგერესის სამყაროს წარმოადგენდა. მხოლოდ თანამედროვეთაგან განსხვავებით, ძველ ადამიანს წარმოდგენა ჰქონდა არა ერთ, არამედ მრავალ ცაზე. დღეს იმდენად ძნელია ჩვენთვის ცათა სიმრავლის გააზრება, რომ, მაგალითად, სახარების ცნობილი სიტყვები  $\theta \lambda \nu \tau \omicron \iota \zeta \omicron \rho \alpha \nu \omicron \iota \zeta$  „რომელი ხარ ცათა შინა“ (მთ. 6, 9) – თანამედროვე ქართულ ენაზე, ალბათ, არც ითარგმნის, თუ არქაულ “ცათას” არ მოვიშველიებთ!

ძველი ადამიანის წარმოდგენით, დედამიწას გარს სფეროსებურად რამდენიმე ცა ერტყა. ხოლო თუ რამდენი ცა არსებობდა, ამაზე სხვადასხვა ხალხს და სხვადასხვა ეპოქას სხვადასხვა წარმოდგენა ჰქონდა. უძველესი ქალდეურ-ბაბილონური წარმოდგენით არსებობდა შვიდი ცა. იგივე აზრია გატარებული პტოლემეაიოსის ასტროლოგიურ მოძღვრებაში. შვიდი ცის რწმენის კვალი ჩანს ძველ ებრაულ რელიგიაშიც, ქრისტიანობაშიც და “ყურანშიც”. “ჰერმეს ტრისმეგისტოსის” რელიგიურ ასტროლოგიური შეხედულებების თანახმად კი დედამიწას გარს ცხრა ცა ერტყა. უფრო ადრე ცხრა ცაზე ჰქონდათ წარმოდგენა აღმოსავლეთ აზიის ხალხებს. ცხრა ცის არსებობის ამრი გავრცელდა ქრისტიანობაშიც და არაბულ ფილოსოფიაშიც. გვხვდება სხვაგვარი შეხედულებებიც: ებრაელთა ძველ რელიგიაში შვიდი ცის გვერდით ცნობილი იყო ხუთი და ექვსი

<sup>1</sup> XIX საუკუნის 80-იან წლებში *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის მუშაობაზე ერთი საინტერესო გამოცემა დაცული:

“გასული საუკუნის ოთხმოციან წლებში ქართველ მწერალ-მოდელაწეთა კომისია “ვეფხისტყაოსნის” ტექსტის დადგენაზე მუშაობდა.

ერთხელ აკაკი იმ დროს მივიდა კომისიის სსლომაზე, როდესაც არჩევდნენ რუსთაველის სტრუქტურებს:

იგი ველი ვაირბინეს, ჯოგი წინა შემოისხნეს,

ღახოცეს და ამოწყვიტეს, ცათა ღმერთი შეარისხეს. (78 – ე. ხ.)

კომისიის წევრთა შორის კამათი იყო გამართული. ერთი ნაწილი ამტკიცებდა, სიტყვა “ცათა” გადაშწერის დამახინჯებას წარმოადგენს, ცა ერთია და რუსთაველსაც ალბათ “ცასა” ექნებოდაო. ასეუ აპირებდნენ ტექსტის გასწორებას, მაგრამ ამ დროს აკაკი წამოდგა, სიტყვა ითხოვა და წამოიწყო ლოცვა: “მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა...”

საბუთი უკეთესი აღარ შეიძლებოდა. რუსთაველის ტექსტში დარჩა “ცათა ღმერთი შეარისხეს” (765, ვვ. 100-101).

ცაყ. არაბული ასკრონომიული შეხედულებით შვიდი ცის გარდა ცნობილია რვა ცაყ. ზოგიერთ ქრისტიანულ და მუსლიმანურ წყაროში ლაპარაკია ათ ცაზეც. უძველესი ასკროლოგიურ-რელიგიური შეხედულებანი ცათა სიმრავლეზე ქართულ სინამდვილეშიც დამკვიდრებულია და მას თავისი ასახვა უპოვია სულხან-საბას “ლექსიკონში”.

ამგვარად, უფრო გაერცელებული შეხედულებით ცათა სათვალავი ან შვიდია, ან ცხრა. *ვეფხისტყაოსანშიც* ჩაქსოვილია წარმოდგენა ცათა სიმრავლეზე და ნახსენებია სწორედ ცხრა და შვიდი ცა. ნესტანი ფიცს აძლევს გარიელს:

“გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა!” (416,4). მეორე შემთხვევაში კი იგივე ნესტანი გარიელს ქაჯეთის ციხიდან სწერს:

„რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზელა ცისა შვიდისა“ (1309,4).

საფიქრებელია, ხომ არ ეწინააღმდეგება ერთმანეთს ნესტანის მიერ ერთ შემთხვევაში შვიდი, ხოლო მეორე შემთხვევაში ცხრა ცის ხსენება. მით უფრო, რომ ორსავე შემთხვევაში შვიდი და ცხრა ცა ისეთ კონტექსტშია, რომ უნდა ნიშნავდეს შვიდივე ცას და ცხრავე ცას. აქედან გამომდინარე, ხომ არ არის ბუნდოვანი, ნესტანის ამრით რამდენი ცა არგყია დედამიწას გარს – შვიდი თუ ცხრა?

ნესტანის წარმოდგენა ცხრა და შვიდ ცაზე იუსტინე აბულაძემ ირანელთა ძველი რელიგიური სექტის – სეფასიანების სექტის გავლენით ახსნა. მკვლევარი ემყარება იმ გარემოებას, რომ “ირანელები უხსოვარ ღროიდანვე აღიარებდნენ ასკრალურ კულტს, რომლის ნიადაგზედაც წარმოიშვა თეორია შვიდი მნათობისა და შვიდი ცის შესახებ” და რომ სეფასიანების “სექტის რელიგიიდან მომდინარეობს რწმენა, რომლითაც სამოთხე მდებარეობდა სხვადასხვა ცაზე მეცხრე ცამდის...” (11). აქედან გამომდინარე, იუსტ. აბულაძე ასკვნის: “როგორც ეტყობა, საშინელი წყევლა იყო მეცხრე ცაზე არ მოხვედრა და ცხრა ცაზე ჯდომის არ ღირსება. “მაგრამ უფრო უარესი ღმერთის რისხვა უნდა ყოფილიყო შვიდი ცის ბორბლის ადამიანის თავზე რისხვით მობრუნება” (*იქვე*).

იუსტ. აბულაძის ამ ნაშრომში გამოთქმული დებულებები სამართლიანად უარყვეს კ. კეკელიძემ, ალ. ბარამიძემ და ვუკ. ბერიძემ (130). საზოგადოდ კი იუსტ. აბულაძის მოსაზრებები *ვეფხისტყაოსნის* ცხრა და შვიდი ცის სეფასიანთა სექტის შეხედულებებთან კავშირზე მცდარად მიიჩნია გ. იმედაშვილმა (92).

ამგვარად, სპეციალურ სამეცნიერო ლიგერატურაში არ არის სრულყოფილად შესწავლილი ეს საკითხი (იხ. 287, გვ. 142-143): არ არის გარკვეული, თუ რატომ იმოწმებს რუსთველი ზოგჯერ შვიდ ცას, ხოლო ზოგჯერ ცხრა ცას? რამდენი ცის არსებობას აღიარებს იგი? რომელნი ცანი იგულისხმებიან შვიდ ცაში და რომელნი ცხრა ცაში? რას ნიშნავს გამოთქმა “ცხრითავე ვზი ცითა”? და რა არის შვიდი ცის ბორბლის რისხვით მობრუნება?

დავიწყოთ საკითხით: “ნუცა ცხრითავე ვზი ცითა”. მკვლევართა აზრით, ნესტანი ამბობს: დაე, მეცხრე ცაში ნუ მოვხვდებით (83, გვ.99).<sup>1</sup> თუმცა გაკვირით ის აზრიც არის გამოთქმული, რომ, შესაძლებელია, აქ იგულისხმებოდეს არა მეცხრე ცა, არამედ ცხრა ცა. სწორედ ეს უკანასკნელი აზრი უნდა იყოს სწორი:

ნესტანი უმტკიცებს ტარიელს: მიგულე “საშენოდო”, შენად მიგულეო და ფიცს აძლევს:

“ამას შესჯერდი ღიღითა ზენაართ და ფიცითა:

გურუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა!” (416).

მამასაღამე, ნესტანი ამბობს: თუ ის უღალატებს ტარიელს, დაე, სიკედილის შემდეგ მისი სამუდამო სამყოფელი მიწა იყოს და არა ზეცა. აქ არის დაპირისპირება მიწასა და ზეცას შორის. ისეთივე დაპირისპირება, როგორც ქვესკნელსა და ზესკნელს შორის. თუ ამ დაპირისპირებაზე გადავიგანთ ყურადღებას, უფრო გავერკვევით ნესტანის სიტყვებში. იგი ამბობს: თუ გიღალატო, დაე ღმერთმა მიწად მაქციოს (მიწაში მიმიჩინოს საბოლოო ადგილი), ცხრავე ცაზე ნუ ვიჯდომები, ანუ ცხრავე ცაში ნუ მოვხვდები. ე.ი. (თუ ამ გამოთქმას გავშლით) ცხრავე ციდან ნურც ერთში ნუ მოვხვდებით. რასაკვირველია, *ცხრითავე* არ ნიშნავს *მეცხრეს*, რადგანაც არ არის არავითარი დაპირისპირება *მეცხრე ცასა* და *მიწას* შორის. ნესტანი ვერ იცყვის: დაე, მიწად ვიქცე.

---

<sup>1</sup> როდესაც მკვლევრები *ცხრა ცაზე ჯდომამე* წერენ, გულისხმობენ მეცხრე ცაში მოხვედრას. ძველების წარმოდგენით ცანი ღედამიწას გარს სფეროსებურად ეკვროდნენ და, ალბათ, აქედან გამომდინარე აკეთებენ ვარაუდს: ვინც მეცხრე ცაში იყო, ის, მამასაღამე, ცხრა ცაზე იჯდა (დაუეკვირდეთ, იუსტ. აბულაძე წერს: “როგორც ეგყობა, სამინული წყველა იყო მეცხრე ცაზე არ მოხვედრა და ცხრა ცაზე ჯდომის არ ღირსება”). სინამდვილეში კი ამგვარი ვარაუდი მცდარია. გამოთქმა “ცაზე ჯდომა” ასტროლოგიური წარმოშობისაა. ძველ ასტროლოგიურ საკითხავეებში ძალზე ხშირია ამგვარი მაგალითები: მზე ღომზე მის, მთვარე კირჩხიბზე მის. თანამედროვე ქართულ ენაზე ეს გამოთქმები სიგყვასიტყვით ნიშნავს: მზე ღომის ბურჯში არის, მთვარე კირჩხიბის ბურჯში არის. აქედან გამომდინარე, გამოთქმა “ცაზე ჯდომა” ნიშნავს “ცაში ყოფნას”, ხოლო “ცხრა ცაზე ნუ ვიჯდომები” – “ცხრა ცაში ნუ ვიქნები”.

მეცხრე ცაში ნუ მოვხვდებით; რადგანაც შეიძლება იგი არც მიწად იქცეს და არც მეცხრე ცაში დამკვიდრდეს. ე. ი. შეიძლება მისი სამყოფელი გახდეს დანარჩენი რვა ცა. რომ კონტექსტის ამგვარი გააზრება აშკარად სწორია, ამას შემდეგი გარემოებანიც ამტკიცებს:

1. ძველი კოსმოლოგიური და რელიგიური შეხედულებებით უცოდველი, წმინდა ადამიანების სული სიკვდილის შემდეგ ზეცაში მიდიოდა. ცოდვილთა სული კი ქვესკნელში, მიწაში. იმავე წარმოდგენით სამოთხე მდებარეობდა ზეცაში, სხვადასხვა ცაზე მეცხრე ცის ჩათვლით (მაგალითად, ენუქის აპოკრიფული წიგნის მიხედვით სამოთხე მესამე ცაში მდებარეობდა; იუსტ. აბულაძის ცნობით, სეფასიანების “სექტის რელიგიიდან მომდინარეობს რწმენა, რომლითაც სამოთხე მდებარეობდა სხვადასხვა ცაზე მეცხრე ცამდის”), ანდა სამოთხე საზოგადოდ იყო ზეცა. ე. ი. სამოთხე იყო ცხრავე ცა. ამიტომ არის, რომ დანტეს “ღვთაებრივი კომედიის” მესამე წიგნში, რომლის სათაურია “სამოთხე”, აღწერილია პოეტის მოგზაურობა ცხრავე ცაში. მამასაღამე, ძველი ხალხის წარმოდგენით საზოგადოდ ზეცაში არმოხვედრა არის წყველა და არა მაინცდამაინც მეცხრე ცაში არმოხვედრა.

2. იგივე შეხედულებაა გატარებული *ვეფხისტყაოსანში* საზოგადოდ. რუსთველის აზრით, ერთი მხრივ, წყველაა ადამიანისათვის ქვესკნელში მოხვედრა, მიწაში დანთქმა, ე. ი. ზეცაში არმოხვედრა:

- 1. გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქმნას...
- 2. ... ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი... (134, 3).

მეორე მხრივ, ზეცაში მოხვედრა მხოლოდ რჩეულთა ხვედრია: ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან (443, 3).

3. რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით, წმინდა, ნეტარ ადამიანებს საბოლოო სამყოფელი ზეცაში სხვადასხვა ცაზე ჰქონდათ. ანდა, სხვა შეხედულებით, ისინი მიისწრაფოდნენ ღმერთისაკენ საფეხურებრივ, ცათა მონაცვლეობით. “ღვთაებრივი კომედიის” ავტორმა მეოთხე ცაში იხილა ნეტარი ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი, თომა აქვინელი და სხვები (შლრ. 52, გვ. 124). მეშვიდე ცაში – პეტრე დამიანე და წმინდა ბენედიქტე; მერვე ცაში მოციქულები: პეტრე, იაკობი და იოანე (634). ზოგი მაჰმადიანი სწავლულის აზრით, ალაჰი მერვე ცაში სუფევს, ზოგის აზრით კი მეცხრეში (510, გვ. 88).

ამგვარად, როგორც აღვნიშნეთ, მეცხრე ცაში არმოხვედრა არ არის წყველა. ცხრიდან არც ერთ ცაზე არმოხვედრა კი რელიგიურ-ასტროლოგიური წარმოდგენით მართლაც დიდი წყველა უნდა ყოფილიყო.

4. *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, თვითონ ნესტანი არ ოცნებობს მაინცდამაინც მეცხრე ცაში ამაღლებაზე, ბეცაში წასვლა კი მის სანუკეარ ოცნებას წარმოადგენს. კერძოდ იგი მიისწრაფვის მზისაკენ, ე. ი. მეოთხე ცისაკენ (ყველა რელიგიურ-ასტროლოგიური შეხედულებით მეოთხე ცა არის მზის ცა). ამის თაობაზე იგი გარკვევით სწერს გარიელს ქაჯეთის ციხიდან:

“ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კვლა დაბსსნას სოფლისა შრომასა, ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა პრომასა; მომცეს ფრთენი და აუფრინდე, მივჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა, დღისით და ღამით ვჰხედვიდე მზისა ელეათა კრთომასა (1304). მზე უშენოდ ვერ იქმნების, რათგან შენ ხარ მისი წილი, განაღამცა მას ეახელ მისი ეგლი, არ თუ წბილი! მუნა გნახო, მადეე ესახო, გამინათლო გული ჩრდილი, თუ სიციოცხლე მწარე მქონდა, სიკედლილი-მცა მქონდა ტკბილი!” (1305)

5. დაბოლოს, ნესტანის ფიცში რომ ამკარად ერთმანეთთან დაპირისპირებულია მიწაში დანთქმა საზოგადოდ ბეცაში ამაღლებასთან და არა მაინცდამაინც მეცხრე ცაში ამაღლებასთან, ამაზე ნათლად მიუთითებს ის გარემოებაც, რომ ფიცის ეს სახე პოემაში მეორე ანალოგიურ სიტუაციაშიც გვხვდება და იქაც სხვა სიტყვებით იგივე აზრია გადმოცემული. კერძოდ, თინათინიც ამგვარივე ფიცით აღუთქვამს ავთანდილს ერთგულებას:

“ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი, მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი, სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი” (134).

ნესტანის სიტყვები:

“გეერუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა!” და თინათინის სიტყვები:

“სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი” ერთი და იმავე აზრის შემტველია. მხოლოდ ნესტანის ენა უფრო ასტროლოგიურია, ხოლო თინათინისა – უფრო რელიგიური. ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ ორივე წყევლაში სულთა საბოლოო სამყოფელის საკითხი ღვას და არა ცხოვრებიდან წასვლის (იხ. 287, გვ. 145).

ყოველივე ამის შემდეგ, ვფიქრობ ნათელია, რომ ნესტანი ამბობს: თუ გეერუო, ღმერთმა მიწაში დამნთქას, სრულად მოვსწყდე ბეცას, ცხრავე ციდან ნურც ერთში ნუ მოეხვდებიო.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “ნუმცა ცხრითავე ვზი ცითა” ხელნაწერებში A, B, C, D, F, M, O, U, V, Y ამგვარად იკითხება: “ნუმცა ცხრათავე ვზი ცითა” (653). შინაარსობრივად ორივე გამოთქმა ერთი და იმავეს ამბობს. გრამატიკულად “ცხრითავე ვზი ცითა” საფუძვლით კანონზომიერი ფორმაა ძველი ქართულისათვის: “ვზი” გმნასთან სახელი “ცხრითავე ცითა” ღვას მოქმედებით ბრუნვაში (იხ. 97, გვ. 260-261 –



ამგვარი სახის ფიციდან ისიც გამომდინარეობს, რომ ნესტანის ამრით, *მეცამი არსებობს ცხრა ცა*, არც მეგი და არც ნაკლები.

მაინც რომელია ეს ცხრა ცა, რა არის მათი სახელები და როგორი მიმდევრობითაა ისინი განლაგებული? – ამ კითხვაზე პასუხი *ვეფხისტყაოსანში* არ ჩანს, მაგრამ თუ დავეყრდნობით ძველ რელიგიურ-ასტროლოგიურ შეხედულებებს, ამ საკითხის გარკვევა არაა ძნელი; რადგანაც ზოგადრელიგიური და ქართული თვალსაზრისი ამ შემთხვევაში ერთმანეთს ემთხვევა. როგორც დანტე ალიგიერის, ასევე სულხან-საბას მიხედვით პირველი ცა არის მთვარის ცა, ანუ სულხან-საბას გერმინოლოგიით, ჭირანო, მეორე ცა – მერკურის ცა (ცორანო), მესამე ცა – ვენერას ცა (მელგარო), მეოთხე ცა – მზის ცა (კოჭიმელი), მეხუთე ცა – მარსის ცა (ჭიმჭიმელი), მეექვსე ცა – იუპიტერის ცა (კიმკიმელი), მეშვიდე ცა – სატურნის ცა (არბასტრო), მერვე ცა – ვარსკვლავთა ცა, მეცხრე ცა – პირველი მძვრელი ცა.<sup>1</sup>

მართალია, *ვეფხისტყაოსანში* ზეციურ სფეროთა სახელები ჩამოთვლილი არ არის, მაგრამ პოემაში გვაქვს დასახელებული შვიდივე მნათობი, რაც მთავარია, სხვაგვარი რიგით. ავთანდილის ცნობილ ლოცვაში ზეციური ძალებისადმი (სტროფები 958-965) მნათობები ჩამოთვლილია თავისებური წყობით: მზე, სატურნი, იუპიტერი, მარსი, ვენერა, მერკური, მთვარე; ანუ, როგორც რუსთველი მათ უწოდებს: მზე, ზუალი, მუშთარი, მარიხი,

---

“ინაკით – მის”). “ცხრათავე ვზი ცითა” გამოთქმაც მისაღებია გრამატიკულად. განსხვავებით *ცხრითავესაგან ცხრათავე* მრავლობითში ღვას. ტექსტოლოგიურად რომელია რუსთველისეული, ძნელი სათქმელია. “ცხრათავე ვზი ცითა”-ს მხარს უჭერს უფრო სანდო ხელნაწერები A, B, C; მაგრამ “ცხრითავე ვზი ცითა”-ში ჩაქსოვილია უადრესად ექსპრესიული ეფფონიური კეთილხმოვნება (მახვილიანი ი-ს განმეორება).

<sup>1</sup> სულხან-საბა მეცხრე ცად ასახელებს “მეორე მძვრელი ცა და მერმე პირველი მძვრელი ცა”. საზოგადოდ, უფრო ხშირად, ძველი რელიგიური წარმოდგენებით ღმერთის სამყოფელად მიჩნეულია უმაღლესი ცა, ანდა ღმერთი გაყვანილია ყველა ცის გარეთ, უფრო ზემოთ. დანტეც ღმერთის სამყოფელად უმაღლეს სფეროს აღიარებს. მას ანგელოზთა შორის, მაგრამ მაინც უფრო ზევით მიუჩნევს ადგილს (დანტე მეცხრე ცაში ხედავს ანგელოზთა ცხრა მბრუნავ წრეს და შორს დამაბრმავებლად მოკამკამე წერტილს – ეს ღვთაების ნათებაა). ამიგომაც ზოგიერთი კომენტატორი დანტესთან ათ ცასაც ითვლის. ამგვარი წარმომოხის უნდა იყოს საბას უკანასკნელი ცაც. “თუ მეორე მძვრელ ცას” და “პირველ მძვრელ ცას” ცალ-ცალკე მივითვლით, მაშინ საბას დაყოფით ათ ცას მივიღებთ. თუმცა შესაძლებელია, რომ ამ “მეორე მძვრელ ცას” და „პირველ მძვრელ ცას“ საბა ერთ „მეცხრე სფეროში“ აერთიანებდეს, რადგანაც „პირველი მძვრელი ცის“ საბასეული განმარტება (“მერმე პირველი მძვრელი ცა, რომელი... მსგავსი არს ბროლისა” – 695, გვ. 329) ნაწილობრივ ემთხვევა საბასეულ *მეცხრე ცის* განმარტებას (“ამას უწოდენ ბროლის ცასა” – 694, გვ. 473).

ასპიროზი, ოგარიდი და მთვარე. 965-ე სტროფში კიდევ ერთხელაა დაჯგუფებული ეს მნათობები და ამჯერადაც სულ სხვაგვარი რიგით. გმირი ასე ამთავრებს ლოცვას მნათობთა წინაშე:

“აჰა, მოწმობენ ვარსკვლავნი, შეიღნივე შემოწმებიან:  
მზე, ოგარიდი, მუშთარი და მუალ ჩემთვის ბნდებიან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმედ მყვებიან,  
მას გაავგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეგნი მღებიან”.

მოყვანილ სტროფში მნათობები ორ წყებად არიან წარმოდგენილნი. პირველ მათგანს დღის მნათობი მზე სარდლობს, მეორეს კი – ღამის დიდი მანათობელი მთვარე. მნათობთა სიმრავლიდან მზისა და მთვარის გამოყოფა საერთოდ დამახასიათებელია *ვეფხისტყაოსნისთვისაც* (სტრ. 837-840) და ასტროლოგიური შეხედულებებისთვისაც (466, გვ. 372). თითოეულ წყებათა შიგნით რიგი, მნათობთა თანმიმდევრობა ემყარება ისევ ზემოთ დამოწმებულ მნათობთა რიგს აეთანდლის ცნობილი ლოცვიდან ბეციური ძალებისადმი. მნათობები ორივე წყებაში მიმდევრობითაა ამოკრფული ამ რიგიდან, მხოლოდ შებრუნებით, აღმავალი ხაზით. მნათობთა ჩამოთვლას ამ შემთხვევაშიც, მიუხედავად იმისა, რომ იგი შებრუნებულია, მზე იწყებს. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ პირველ წყებაში მზესთან ერთად ის მნათობებია, რომლებიც ასტროლოგიურად დღისით ითვლებოდნენ კეთილად, ხოლო მეორე წყებაში, რომლებიც სიკეთის მომნიჭებელნი ღამით იყვნენ (181, გვ. 90).

ამგვარად, აეთანდლის მნათობთა მიმართ ლოცვაში დაკული რიგი არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს. ეს არის ვედრება შვიდი მნათობის მიმართ ცალ-ცალკე და ბუნებრივია, აქ მნათობები დალაგებულნი იყვნენ გარკვეული, კანონზომიერი რიგით. ამ წყობაში მართლაც ჩანს მნათობთა ის რიგი, რომელიც დაკანონებული იყო პტოლემეაიოსის ასტროლოგიური მოძღვრებით: სატურნი, იუპიტერი, მარსი, მზე, ვენერა, მერკური, მთვარე. რუსთველთან ეს რიგი დარღვეულია მხოლოდ მზის მიმართ. მზე გრადიციული მეოთხე ადგილიდან გადასმულია პირველ ადგილზე. რამდენადაც რუსთველისეული რიგის უშუალო წყარო ძველ ასტროლოგიურ შეხედულებებში არა ჩანს (90, გვ. 266), მე ვფიქრობ, რომ აქ საქმე გვაქვს გრადიციულ ასტროლოგიურ წყობაში რუსთველის მიერ შეგანილ პოეტურ შტრიხთან. რა აძლევს პოეტს ამის საფუძველს, დანამდვილებით არა ჩანს. შეგვიძლია კი ვივარაუდოთ შემდეგი:

1. საფიქრებელია, რომ რუსთველს მზე გრადიციული მეოთხე ადგილიდან პირველ ადგილზე გადაჰყავს ამ მნათობისადმი სიმპათიის გამო (16, გვ. 5). რუსთველის პოეზიაში

მგეს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. პოემა თავიდან ბოლომდე გამსჭვალულია მზის სიმბოლიკით (103). მზე ხილულ სამყაროში პოეტისათვის ყველაზე ამაღლებული და დიადი არსებაა. ეს ქვეყანა მზითაა განათებული, მზე კი *ღვთაების ხატა*. ე. ი. ამქვეყნიური სინათლე ღვთაებრივი ნათელია (1). ზეციურ თაღზედაც მზე უდიდესი და უბრწყინვალესია. ამიგომაც პოეტი მგეს მნათობთა შორის პირველ ადგილზე აყენებს. პოეტის დახასიათებით, იგი “უმძლესთა მძლეთა მძლეა” (სგრ. 958). ეს თვალსაზრისი კი ეთანხმება კაცობრიობის უძველეს წარმოდგენებს მზეზე (16, გვ. 5, 18). უფრო მნიშვნელოვანი, ჩემი აზრით, ის გარემოებაა, რომ მზე მნათობთა დასის მეთაურია ასტროლოგიური წარმოდგენებით. იგი არის ყველაზე ძლიერი და კეთილი ასტროლოგიური მნათობი (487, გვ. 248; 466, გვ.372). ეს შეხედულებანი ჩაქსოვილია *ვეფხისტყაოსანშიც*. მნათობთა დასი, პოემის მიხედვით, მზის დასია (“მზისაცა დასთა დასული” – 34), ხოლო თვით მზე არის “მნათობთა უმეტესი” (1201). რამდენადაც ავთანდილის გალობა მნათობთა მიმართ ძირითადად ასტროლოგიური შინაარსისაა, მზის პირველ ადგილზე გადმოყვანაც უპირატესად ასტროლოგიური წარმოდგენებით უნდა იყოს განპირობებული (183, გვ.163)

2. მზის პირველ ადგილზე გადაყვანის, ჩემი აზრით, ამ ძირითად მიზეზს თუ უგულებელვყოფთ, თუ მას პტოლემეაიოსის ასტროლოგიური რიგის შეცვლის საკმარის მოტივირებად არ მივიჩნევთ, მაშინ შეიძლება შემდეგ გარემოებასაც მიექცეს ყურადღება.

პტოლემეაიოსის ასტროლოგიური რიგი სამყაროზე გეოცენტრული შეხედულების საფუძველზეა აგებული. ეს რიგი სათავეს ქალდეველთა უძველესი ასტროლოგიური შეხედულებიდან იღებს და იგი, როგორც ვარაუდობენ, ცდომილთა ხილული სიჩქარეების პრინციპზეა დამყარებული (98, გვ.49) ამ შეხედულებით სამყაროს ცენტრში დედამიწა დგას და მას თან ახლავს მისი თანამგზავრი მთვარე. ხოლო მგეს დედამიწის ადგილი უჭირავს. ამიგომაც, რომ ცანი დალაგებულია ასეთი რიგით: მთვარე, მერკური, ვენერა, მზე, მარსი, იუპიტერი, სატურნი. რუსთველთან იგივე რიგი შებრუნებითაა წარმოდგენილი, მხოლოდ მნათობებს მზე წინამძღოლობს. მზის ამოყვანა ასტროლოგიაში გრადიციად ქცეული, ხოლო სინამდვილეში ფიქტიური მეოთხე ადგილიდან, თუ ამ ფაქტს

პრინციპულ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, არის მინიშნება სამყაროს გეოცენტრული სქემის დარღვევაზე.<sup>1</sup>

როგორც აღენიშნეთ, პოემაში საკუთრივ ცათა რიგი წარმოდგენილი არ არის, მაგრამ მნათობთა თავისებური მიმდევრობა კი გვაქვს. ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, რომ პოეტის შეხედულებანი ცათა რიგზე თავისებური იქნებოდა? არა, გეციურ ძალთა მიმართ ლოცვაში წარმოდგენილ მნათობთა რიგს ცათა რიგში ვერ ავრევთ. ჯერ ერთი, პოემაში ცათა რიგი წარმოდგენილი არ არის და ვარაუდი, რუსთველს ცათა რიგზე თავისებური შეხედულება ექნებოდაო, მეთოდურად მეცნიერულ საფუძველს მოკლებულია. მეორეც, რუსთველი მართალია მნათობთა თავისებურ რიგს იძლევა, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ არის საკმარისი, რომ მას ცათა თანმიმდევრობაზე ახალი შეხედულება დაემყაროს. დაბოლოს, პოემაში ერთგმის დამოწმებულია მეშვიდე ცა, რომელიც ყველა ნიშნით, თანახმად გრადიციული შეხედულებებისა, უნდა იყოს საგურნის ცა. ფრიდონი უყვება გარიელს:

“ზოგჯერ მღვთივე მივიხედნი, წავსდგომოდი ამა გორსა;  
ზღვასა შიგან ცოგა რამე დავინახე, თუცა შორსა.

ეგრე ფიცხლა სიარული არას ძალ-უც მისსა სწორსა,  
ვერად ვიყან, გონებასა გავეკვირვე ამა ორსა: (627)

ვთქვი: “რა არის, რას ვამსგავსო? მფრინველია, ანუ მხეცი”.

ნაეი იყო, გარ ეფარა სამოსელი მრავალ-კეცი;

წინა კაცნი მოზიდვიდეს; თვალი ამაღ დავაცეცი,

მთვარე უჯდა კილობანსა, ცა მეშვიდე მასმცა ვეცი”(628).

ფრიდონი ფიქრობს, რას მიახმავსოს ნახული სურათი (“ვთქვი: “რა არის, რას ვამსგავსო?”) და შეარჩევს მეშვიდე ცას ანუ საგურნის ცას. ნესტანის საგურნის ცასთან შედარება განპირობებულია, პირველ რიგში იმით, რომ საგურნი უშორესია მნათობთა შორის. და აი, შორს, უსაზღვრო ზღვაში მანათობელი ნესტანი (“ზღვასა შიგან ცოგა რამე დავინახე, თუცა შორსა”) პოეტმა შეადარა შუალამის წყედიადში მანათობელ უშორეს “ლამის მშეს” – საგურნის ცას. მეორეც, ფრიდონი გაკვირვებული იყო სანახავეთ, მას ვერ გამოეცნო, თუ რას ხედავდა (“ვერად

<sup>1</sup> მცდარია შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, რუსთველთან დაცული რიგი (გარდა მშისა) “არის ამ შეიდ მნათობთა რიგი მათი დედამიწიდან დამორების მიხედვითი” (16, გვ.5). არასწორია ისიც, რომ “ნამდვილად ამ რიგში (მანძილთა მიხედვით) მშეს მეოთხე აღვილი უნდა დაეჭირა, ვინაიდან ზუალ, მუშთარ და მარის ჩვენგან მშემე უფრო დამორებულნი არიან” (16, გვ. 5; იხ. აგრეთვე 492). მინიმალური დამორების დროს მარისი ანუ მარსი მშემე უფრო შორს დედამიწიდან არ არის (583; 445; 98, გვ.52).ამავე დროს, ისიც მინდა დავძინო, რომ, ჩემი აზრით, რუსთველის პლანეტათა რიგში პელიოცენტრული სისტემის ნიშნები არ ჩანს.

ვიცან, გონებასა გავეკვირე ამა ორსა“; ვთქვი: “რა არის, რას ვამსგავსო? მურინველია, ანუ მხეცი”). ასტროლოგიური შეხედულებით, საგურნი მიჩნეულია ყველაზე იდუმალ, გამოუცნობ, საიდუმლო მნათობად. ამგვარად, ცათა რიგზე პოემაში გაკერით, მაგრამ მაინც, გრადიციული ასტროლოგიური შეხედულებაა ჩაქსოვილი.

მამასადამე, *ვეფხისტყაოსნის* კოსმოლოგიური სისტემით აღიარებულია ცხრა ცის არსებობა. მამინ რაგომლა იმოწმებს ნესტანი მეორე შემთხვევაში შეიდ ცას (“რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ზელა ცისა შეიღისა”)? ამ კონტექსტშიც ის ამრია გატარებული, რომ ჩვენზე შეიდიე ცის ბორბალი რისხვით მობრუნდაო; ე.ი. არ დარჩა არც ერთი ცის ბორბალი, რომ ჩვენზე რისხვით არ მობრუნებულიყო. ხომ არ გამომდინარეობს აქედან რწმენა მხოლოდ შეიდი ცის არსებობაზე? და მამასადამე, როგორც მოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, პოემაში შემთხვევით ხომ არ არის ნახსენები ზოგჯერ შეიდი ცა და ზოგჯერ ცხრა ცა? არა. ასეთი დაშვება ამჟამად მცდარია (შდრ. 253, გვ. 334).

არასწორადაა განმარტებული *ვეფხისტყაოსნის* „ცათა ბრუნვა“ რუსთველის კოსმოლოგიის მკვლევარის გ. თევზაძის მიერ (იხ. 84, გვ. 96-101). *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ასტროლოგიური წარმოდგენა მიწყივ მბრუნავ ცაზე, ცის სიმგრგელის წამოგრავანაზე, ცის ბორბალის რისხვით მობრუნებაზე – ვაცებულია როგორც მნათობთა დღე-ღამური მოძრაობა. დაუეკვირდეთ, თუ როგორ განიმარტება ამ თვალსაზრისის კვალობაზე პოემის ორი სტრიქონი :

„არ ეიცი ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყივ მბრუნავი“ (939, 4)

„ვინ ღირს-ა, თუ-მცა წყალობით ცა მიწყივ მობრუნდებოდა!“ (1352,4).

«თქმა : „ცა მიწყივ მბრუნავი“, ცხადია, გულისხმობს, – წერს კომენტატორი, – ცის უწყვეტლივ ბრუნვას, პოემაში ცის თადის ხილული, ნიადავ უწყვეტი ბრუნვა მიღებულია როგორც ბუნებაში რეალურად არსებული მოვლენა» (84, გვ. 98). ყურადღება არაა მიქცეული იმ გარემოებაზე, რომ პოემაში საუბარია ცის წყალობით მობრუნებაზე, რასაც მხოლოდ ასტროლოგიური შინაარსი აქვს. ასევე ვარსკვლავურ განგებას გულისხმობს სიგყეები „არ ეიცი... რას მიზამს... ცა მიწყივ მბრუნავი“, რამდენადაც სტროფში იმ ღეთაებრივი ჩანაფიქრის და ვარსკვლავთა განლაგებაში ჩაქსოვილი მოწვენადის ამოცნობაზეა საუბარი, რომელიც გმირს უნდა გარდახდეს თავს. *ვეფხისტყაოსნის* ცათა მიწყივ ბრუნვა, ცის ბორბლის რისხვით ან წყალობით გარდაბრუნება გულისხმობს ასტროლოგიურ მნათობთა მიერ ზეციურ ეტლთა ანუ ზოღიაქოთა შორის თავიანთი პოზიციების დაუსრულებელ ცვალებადობას, რაც თავის მხრივ ადამიანთა ბედის შესაბამისი ბრუნვის მანიშნებლად ივლებოდა.

ასევე არსწორადაა განმარტებული *ვეფხისტყაოსნის* რისხვით ცათა დატყლობა. არის ცდა ამ გამოთქმის ნატურალისტური ვაცებისა. მკვლევარს პოემიდან მოაქვს შემდეგი სტრიქონები :

„ქვეყანა ჩვენი არ აწყდეს, რისხვით არ დაგვეცდენ ცანია“ (426, 3)

„ესე მესმა, დამგყდეს ცანი, რისხვა ღმრთისა ეცა გორთა“ (1172,4)

„კელა ნუ მიქმ ერთგულობისა გამგებლად, და-ცა-მლეწად“ (1483,4).

კომენტარი მოგანილი სტრიქონებისა ამგვარია: „თუმცა ეს სტროფებიც ასტროლოგიური შინაარსისაა, მაგრამ გამოთქმებს „ცა-მლეწელად“, „დამგყდეს ცანი“ საფუძვლად უნდა ედოს არისტოტელეს მიერ წარმოდგენილი თითქოსდა რეალურად არსებული გამჭირვალე ციური მაგერიალური სფეროები“ (84, გვ.100).

აქედან გამომდინარე მკვლევარი გვთავაზობს ზოგადი ხასიათის დასკვნასაც: „ყველა შემორე თქმულის გამო მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ მნათობთა ხილული დღედამური მოძრაობა არისტოტელეს თვალთახედვითაა წარმოდგენილი“ (84, გვ.100).

რა თქმა უნდა, რუსთაველის „და-ცა-მლეწად“ არ გულისხმობს *ცის დალეწვას*. ამ შემთხვევაში მკვლევარს ნაწილაკი „ცა“ აურევია არსებით სახელში „ცა“ („ზეცა“). *და-ცა-მლეწელი* გიპიური ფორმაა რუსთაველის პოეტური ენისათვის: ნაწილაკის ჩართვა გმნისწინსა და გმნის ფუძეს შორის („მე მივიწოდო სისხლთა თქვენთა, შემოვიცხამ, და-ცა-მწეთების“ – 1035,3; “თავსა გარდაეჰკარ, მო-ცა-ვეკალ, დაეცხენ სოფლისა თობასა“ – 911,4; „მზესა მთვარე შეეყაროს, დაილევის, და-ცა-ჰნების“ – 127,2; „დანა დაიცა, მო-ცა-კვდა, დაეცა, გასისხლმდინარდა“ – 585,4; „შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდენ სამნი მზენი!“ – 1303,2; და სხვა მრავალი). არც *ვეფხისტყაოსნის* *ცის დაგყდომის* დამოწმება კმარა იმის სამტკიცებლად, რომ რუსთაველის წარმოდგენით ცა „რეალურად არსებული გამჭირვალე... მაგერიალური სფეროა“. *ცათა დაგყდობა თავზე* და მის მონაცვლედ *ცის თავზე დანგრევა* ან *ცის თავზე დაქცევა* ცნობილი ხატოვანი გამოთქმაა, რომელიც გვხვდება არა მხოლოდ რუსთაველთან და გულისხმობს დიდ უბედურებას, მძიმე მდგომარეობაში ჩაყარვას (214, გვ.101; 198, გვ.176).

*დაბოლოს*, განმარტავს რა პოემის 1414 სტროფის *ცის ბორბალისა და სიმვრგელის გარდაბრუნებას*, მკვლევარი ფიქრობს, რომ საუბარია მერვე ეაზე. იგი წერს: „ცათა სფეროების ყველა ძველ თეორიებში „პირველ მამოძრაებლად“, ანუ ცათა სფეროების ბრუნვის გამომწვევ მიზეზად მერვე ვარსკვლავთ ცა იყო დასახელებული. ამ ცის გავლენითა და მისი საკუთარი მოძრაობის საშუალებით ბრუნავდა მის შიგნით კონკრეტულად ჩალაგებული ყველა დანარჩენი ცის სფერო. მამასადაძე, მხოლოდ ეს მერვე ცა იყო ისეთი, რომელიც დამოუკიდებლად მოძრაობდა და მხოლოდ ამ ცას შეეძლო წამოეწყო თავისი ნება-სურვილის მიხედვით რაიმე განსაკუთრებული მოძრაობა. ამდენად ღვთის წყრომის გამოვლინების საშუალება ციურ სფეროთა ბრუნვის გამგებელს – მერვე ცას გააჩნდა. ამიტომაც სწორედ ასეთი თვისებების მქონე ცისათვის უნდა მიემართა პოეტს“ (84, გვ.99). საქმე ისაა, რომ რუსთაველთან არ ჩანს გაზიარებული ის კოსმოლოგიური მოდელი, რომლის მიხედვითაც სამყაროს ამოძრაებდა მერვე ცა. რუსთაველთან, ისევე როგორც საზოგადოდ ქრისტიანულ წარმოდგენებში, დამკვიდრებულია უფრო მაღალი, მეცხრე – ანგელოზთა ცის

არსებობა, ხოლო მეციური განგების ყოველი გამოვლინების საფუძველად და საწყისად ღვთის ნებაა გამოცხადებული.

როდესაც რუსთველი შვიდი ცის ბორბლის რისხვით მობრუნებაზე ლაპარაკობს, მას მხედველობაში აქვს ცხრა ციდან პირველი შვიდი ცა. ეს არის შვიდი მნათობის ცა. ასტროლოგიური შეხედულებებით, სწორედ ეს შვიდი მნათობი განაგებდა ადამიანთა ბედ-იღბალს. ამ შვიდი მნათობის განლაგება თორმეტი მეციურ ბურჯში ანუ ზოდიაქოში ასახავდა მოკვდავთა ბედს. თუ შვიდივე მნათობი ანუ შვიდივე ცა რისხვით იყო მობრუნებული, ეს უდიდესი უბედურების მაუწყებელი იყო. ამ ასტროლოგიურმა შეხედულებამ თავისი ასახვა პოემა მუასაუკუნეების ფილოსოფიურ და რელიგიურ მოძღვრებებშიც. ეს შეხედულებანი მკვეთრად და ასახული ვეფხისტყაოსანშიც.

პოემაში ნათლად ჩანს, რომ მეცაა როგორც წყალობის, ასევე რისხვის მომგვრელი ადამიანთათვის. მეცის ამ დაუსრულებელ ბრუნვაში ერთი ღმერთის ნება აისახება. გმირებს სწამთ, რომ მათი ბედი ცაზეა მინდობილი. ავთანდილი ეუბნება გარიელს: “არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყევ მბრუნავი” (939,4). პოემის ცა ხან წყალობის მთოველია (858,2), ხან კი იგი რისხვით გადმობრუნდება ადამიანისაკენ (1174,3); ზოგჯერ კი დიდი ხნის რისხვის შემდეგ ისევ წყალობით მობრუნდება (1352,4). ყველა უბედურება, გმირთა აზრით, ცის რისხვით აიხსნება. ხატაელთა დარაჯებს, დაინახეს რა გარიელის დიდი ლაშქარი, შიშის ზარი დაეცათ. “კელა მოგვხედნა რისხვით ცამან”-ო, დაიძახეს (452,2). ასმათმა ნესტანის დაკარგვის ამბის მბობა გარიელთან ამ სიგყვებით დაიწყო: “ღმერთმან სიმგრგვლე ცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა” (572,4). როდესაც ფატმანი ნესტანის მისგან წაყვანის ბრძანებას გაიგებს, ამბობს: “ესე მესმა, დამგყდეს ცანი...” (1172,4). ხატაელები “ქვეყნის აწყდომას” თავზე რისხვით ცათა დაგყდომას უწოდებენ (426,3). გარიელი ნესტანის წინაშე ცას იფიცებს: “ცამცა მრისხავს, მზისა შუქნი ყოლა ჩემთვის ნუ შუქნია” (534,2). როსტევეანი ლოცავს თავის შვილს: “ცა-მცა ნუ შეგცელის, მოგხვდების თვით მისებრ შეუსვლელობა!” (1544,3).

პოემაში ისიც ნათლად ჩანს, რომ, როდესაც ცათა დაუსრულებელ ბრუნვაზეა საუბარი, საქმე ეხება შვიდი მნათობის ცას. რადგანაც ღვთიური ნების მიხედვით მნათობები განაგებენ ამქვეყნიურ საქმეებს, სწორედ მათი განლაგება მეციურ ბურჯებში გადააბრუნებს მეცას მრისხანედ, ან წყალობის მფრქვეველად.

ქაჯეთის სამეფოს დიდი უბედურება დააგყდა თავს. გარიელმა, ავთანდილმა და ფრიდონმა ერთიანად ამოწყვიტეს

ქაჯთა მხედრობა. ამ დიდ ფათერაკზე და სისხლისღვრაზე, როგორც აღენიშნეთ, წინასწარმეცხველებდა მეცა:

მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა:

კრონოს, წყრომით შეხედულმან, მოიშორვა სიგებო მზისა;

მათეე რისხვით გარდუბრუნდა ბორბალი და სიმგრგელე ცისა,

ველნი მკვდართა ვერ იტევდეს, გაღიაღდა ჯარი მკვდრისა(1414).

მეორე მხრივ, ამავე ბრძოლაში ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონს მეცა სწყალობდათ. მეცაზე აღბეჭდილი იყო, რომ გმირებს მნათობები იცავედა, მათ ბედს შეიდივე მნათობი იფარავდა. რუსთველი პირდაპირ მიუთითებს:

მათ სამთა შეიღნი მნათობნი ჰფარვენ ნათლისა სვეგითა (1408).

ამგვარად, უდავოა, რომ ის შეიღი ცა, რომელთა ბორბლის რისხვით მობრუნებაზე წერს ნესტანი ტარიელს, არის შეიღი მნათობის ცა, რომლებსაც მიაწერდა ასტროლოგიური შეხედულებები ამქვეყნიური ამბების განმგებლობას. ნესტანიც იმიტომ წერს შეიდივე ცის გადაბრუნებაზე, რომ ცხრა ციდან სწორედ ეს შეიღი ცა განაგებდა ადამიანთა ბედ-იღბალს.

მაშასადამე, *ვეფხისტყაოსანში* აღიარებულია ცხრა ცის არსებობა. ამ ცხრა ცას ახსენებს ნესტანი ტარიელის წინაშე ფიცის დროს და ამბობს: დაე, ცხრავე ცაზე ნუ ვიჯდომები, თუ გიცრუო, ე.ი. დაე, ცხრა ციდან ნურც ერთში ნუ მოვხვდები, თუ გიღალატო. მაგრამ, რადგანაც ასტროლოგიურ-რელიგიური შეხედულებებით ამ ცხრა ციდან მხოლოდ პირველ შვიდს მიეწერებოდა ადამიანთა ბედ-იღბლის განმგებლობა ღვთაების ნების მიხედვით, ნესტანი სათანადო ადგილას იმოწმებს შვიდ ცას და ამბობს, რომ ამ შეიდივე ცის ბორბალი ჩემზე რისხვით მობრუნდაო.



(„ მზე მაბრუნვებს, არ ბამიშვებს...“)

ვეფხისტყაოსანი თავისი ძალზე ღრმა ასტრალური სამყაროთი მკვლევართა წინაშე მრავალ საკითხთა შორის ერთ უმთავრეს კითხვასაც ბადებს: რას ეფუძნება ამ მიმართულებით რუსთველის წარმოდგენები – ასტრონომიულ, თუ ასტროლოგიურ ცოდნას? საიდან ამოდის რუსთველი – ასტრონომიული დაკვირვებებიდან, თუ ასტროლოგიური მოდელებიდან? რაზე მიგვანიშნებს ვეფხისტყაოსნის ასტრალური სამყარო – ასტრალურ განზომილებებზე, თუ ასტრალურ სიმბოლიკაზე? უნდა გავითვალისწინოთ, რომ შუა საუკუნეებში ასტრონომიული ცოდნა ასტროლოგიურისგან გამიჯნული ნაკლებად იყო. ასევე ისიც, რომ ასტროლოგია თავისთავად ასტრონომიულ ცოდნასაც ემყარებოდა; ხოლო ასტრონომიულის კატეგორიული გამიჯვნა ასტროლოგიურისგან ახალი საუკუნეების და ახალი მეცნიერების მონაპოვარია. ასე რომ, ამთავითვე ნათელია: ვეფხისტყაოსნის ასტროლოგიური ნაკადი იმთავითვე ასტრონომიულ ცოდნასაც შეიცავს. მაგრამ დასმული კითხვა იმ არსებითს ეძიებს რუსთველის კოსმოლოგიურ ნაამრევეში, რომელსაც პოეტი ემყარება. ვეფხისტყაოსნის ასტრონომიული ცოდნა – ასტრალური დაკვირვებებია, თუ გრადიციული ასტროლოგიური მოდელები და ასტრალური სიმბოლიკა? მინდა, ამ კითხვაზე პასუხი გავცე ვეფხისტყაოსნის ერთი ასტრალური მეტაფორის კომენტარებით და მასზე დაფუძნებული ერთი გამოკვლევის განხილვით.

გარიელს მეორედ განშორებული ავთანდილი შორეული ქვეყნისაკენ – ფრიდონის სამეფოსაკენ გაემგზავრა. მარგოდ დარჩენილი მოყმე კაეშანმა მოიცვა. თვალი ბეცისკენ ალაპყრო; მზეს, მთვარეს, მნათობებს შეევედრა. უამბო მათ საკუთარ უნაპირო სევდაზე, გულისტკივილზე, დახმარება შესთხოვა. სხვა მნათობთა რიგში გმირმა ყურადღება მერკურზე შეაჩერა. მერკურის ანუ ოგარიდის ბედი საკუთარ ბედს ამსგავსა: მზის სხივებით შებოჭილი და დამწვარი მნათობის ხილვამ თავისი მწველი მზე – თინათინი მოაგონა და მწიგნობართა მფარველ ცთომილს საკუთარი უბედობის აღწერა სთხოვა:

„ოგარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:  
მზე მაბრუნებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;  
დაჯე წერად ჭირთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა გბასა,  
კალმად გიკვეთ გაწლობილსა განსა, წვრილსა ვითა თმასა“ (963).

ციგირებულ სტროფში რუსთველის შექმნილი მხატვრული სახე ასტრალური სიმბოლიკის იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს. მერკური ბრუნავს ორბიტაზე, რომელიც მზესთან ყველაზე ახლოსაა. მისი დაშორება მზისაგან დედამიწასა და მზეს შორის მანძილის მხოლოდ 0,39 ნაწილს შეადგენს. ამიგომაც იგი შეიძლება წარმოდგენილ იქნას მნათობად, რომელიც განუწყვეტლივ მზეში კიაფობს, მის სხივებში მიიკვლევს გზას და, როცა იგი ორბიტის იმ ნაწილშია, რომელიც დედამიწიდან დამკვირვებლის წარმოდგენით, ახლოსაა მზის დისკოსთან, მზეში იწვის. ამ სახეში პოეგმა საგრფოს ცეცხლით დამწვარი მიჯნური დაინახა: მზე – საგრფო არ უშვებს მიჯნურს, იმიდავს და წვავს... ასე მეორდება მიწყივ და უსასრულოდ.

გარდა ასტრალური სიმბოლიკისა, ციგირებულ სტროფში ერთგვარი ასტრონომიული საფუძველიც ჩანს: თითქოსდა მითითებულია, რომ პლანეტა მერკური მზის ირგვლივ ბრუნავს: ავთანდილს, ისევე როგორც ოგარიდს, აბრუნებს მზე. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეებში გავრცელებული თვალსაზრისის თანახმად, სამყაროს ცენტრში დედამიწა იყო მოთავსებული. მნათობები, მათ შორის მზეც, მიჩნეული იყო, რომ ბრუნავდნენ დედამიწის ირგვლივ<sup>1</sup>. ამიგომ, გეციურ მნათობთა განლაგების ამგვარ სისტემას გეოცენტრული ეწოდება. რუსთველი ამ საზოგადო წარმოდგენებისგან განსხვავებით, ამ სტროფის თანახმად, თითქოსდა აღიარებს, რომ პლანეტა მერკური მზის ირგვლივ ბრუნავს. ამ გარემოებამ მოგიერთ მკვლევარს აფიქრებინა, რომ პოემაში იგრძნობა ჰელიოცენტრიზმის ნიშნები. სხვებმა კი ეს სტროფი საკმარისად მიიჩნიეს იმის სამტკიცებლად, რომ რუსთველი ჰელიოცენტრისტია (264; 87; 83).

მერკურისა და მზის აღნიშნული ურთიერთობა გახდა ამოსავალი მთელი იმ თავისებური თვალსაზრისისა რუსთველის

---

<sup>1</sup> თუმცა მზისა და დანარჩენი მნათობების დედამიწის ირგვლივ ბრუნვა განსხვავებულად ჰქონდათ წარმოდგენილი: თუ მზე დედამიწის ირგვლივ უშუალოდ შემოწერს წრეს, მნათობები ორმაგ მოძრაობას ასრულებენ – მოძრაობენ მყირე წრეზე, თითოეული რადაც ცენტრის ირგვლივ, ხოლო ეს ცენტრი თავის მხრივ გარს უელის დედამიწას (224, გვ. 5).

კოსმოლოგიურ შეხედულებებზე, რომელიც ჩამოყალიბებულია გიორგი თევზაძის წიგნში „რუსთველის კოსმოლოგია“<sup>1</sup>. მკვლევარი ამგვარად მსჯელობს: ზემოთ მოყვანილ სტროფში მითითებულია მერკურის მზის გარშემო ორბიტალურ მოძრაობაზე (გვ. 53-54, 131-132). მკვლევარი ფიქრობს, რომ რუსთველის ამრით გარდა მერკურისა, მზის ირგვლივ მოძრაობს კიდევ ოთხი პლანეტა: ვენერა, მარსი, იუპიტერი და სატურნი. აქედან გამომდინარე, რუსთველის წარმოდგენით სამყაროს ცენტრში დგას დედამიწა, რომელსაც ირგვლივ უელის მთვარე და მზე. მზე თავის მხრივ აბრუნებს თავის ირგვლივ დანარჩენ ხუთ მნათობს. ამ წარმოდგენაზეა დამყარებული რუსთველის მნათობთა რიგი, რომელიც ასახავს დედამიწიდან მნათობთა მაქსიმალურ დაშორებას (გვ. 74, 110). ასეთ კოსმოლოგიურ სისტემას ეწოდება გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა. რუსთველის მოღვაწეობიდან 400 წლის შემდეგ დასაყვეთ ევროპაში *ტიხო ბრაჰე* მივიდა იმავე დასკვნამდე და წარმოადგინა გეო-ჰელიოცენტრული სისტემის დასაბუთება (გვ. 117-121). უფრო მეტიც, რუსთველს ესმოდა ციურ სხეულთა წრიული და ელიფსური მოძრაობის მიზეზები, რაც უცნობი იყო თვით კოპერნიკისა და ტიხო ბრაჰესათვისაც (გვ. 131). ესაა მნათობის მოძრაობის ინერციული ძალისა და მზის მიზიდულობის ძალის ურთიერთობა, რაც ჩანს მზისა და მერკურის ურთიერთმოქმედებაში – „არ გამიშვებს“ (გვ. 110). ეს დიდი სიახლე ასტრონომიული მოძღვრების ისტორიაში რუსთველის სახელთან უნდა იქნას დაკავშირებული, რამდენადაც, როგორც წყაროებიდან ჩანს, XII საუკუნის საქართველოში პლანეტათა ტრადიციული, გეოცენტრული სისტემა იყო ცნობილი და პოპულარული. მაშასადამე, რუსთველს თვით უწარმოებია ხანგრძლივი და ძალზე უფექტური ასტრონომიული დაკვირვებანი. ამდენად იგი ამ დიდი ასტრონომიული მიღწევების ავტორადაც უნდა ვაღიაროთ (გვ. 133).

ასე რომ, *ვეფხისტყაოსნის* კოსმოლოგიიდან ჩამოყალიბდა ორი დებულება: რუსთველი ლაპარაკობს მერკურის ორბიტალურ ბრუნვაზე მზის გარშემო და რუსთველისეული მნათობთა რიგი გეო-ჰელიოცენტრული სისტემისაა.

---

<sup>1</sup> ეს წიგნი პირველად 1979 წელს გამოიცა, მეორედ – 1984 წელს. წინამდებარე ნარკვევში გვერდები პირველი გამოცემითაა მითითებული, რამდენადაც ნარკვევი 1980 წელსაა დაწერილი. მისი გადამუშავებისას გავითვალისწინეთ ამ წიგნის გარშემო გამართული პოლემიკა.

დავიწყოთ პოემისეულ მნათობთა რიგის საკითხით. მკვლევარის აზრით, ცთომილთა მიმართ ავთანდილის ცნობილ ვედრებაში (სტროფები: 958-965) წარმოდგენილი რუსთველისეული მნათობთა რიგი ამგვარია: ზუალი, მუშთარი, მარიხი, ასპიროზი, ოგარიდი, მზე, მთვარე. სინამდვილეში კი ავთანდილის ცნობილ ვედრებაში თითოეული მნათობისადმი ცალ-ცალკეა მიმართვა, რომელიც მართლაც იძლევა გარკვეულ რიგს და იგი ასეთია: მზე, ზუალი (საგურნი), მუშთარი (იუპიტერი), მარიხი (მარსი), ასპიროზი (ვენერა), ოგარიდი (მერკური), მთვარე. მკვლევარი ცდილობს არსებითი კორექტივი შეიტანოს ამ წყობაში. მისი აზრით, მზისადმი ვედრება არ იწყებს მნათობთა ჩამოთვლას, რადგანაც მნათობთა დასახელება ავთანდილს მაშინ უნდა დაეწყო, როცა ცაზე ისინი გამოჩნდებოდნენ. ავთანდილის მზისადმი მიმართვის დროს კი დღეა, გმირი გარიელს ახლად განშორებულია (ავთანდილი გარიელს დილით დაშორდა და ფრიდონისკენ გაემართა), „ცაზე მხოლოდ ერთი ციური სხეულია – მზე. ასე რომ, როგორღა შეიძლება პლანეტათა ჩამოთვლაზე ლაპარაკი?“ (გვ. 70).

ამგვარად, მკვლევარი თავისი პოზიციის საყრდენად იღებს დებულებას, რომელზედაც, *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, აღნიშნულ ეპიზოდში („წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა“) არავითარი მინიშნება არ არის<sup>1</sup>: „ვედრების წარმოქმნის სურათი უნდა იყოს რეალური“ (გვ.69), რაც იმას ნიშნავს, რომ ავთანდილი უნდა ევედრებოდეს იმ მნათობს, რომელსაც ზეცაზე უშუალოდ ხედავს. ამიტომაც, მკვლევარის აზრით, ავთანდილის ვედრება მზისადმი („აჰა, მზეო, გეაჯები...“) დღისით მოხდა; ხოლო უშუალოდ მომდევნო სტროფი, ვედრება საგურნისადმი („მო, ზუალო...“), ავთანდილმა ღამით წარმოთქვა: „მზის ჩასვლიდან 2,5 საათის შემდეგ, თბილისის დროით 20 საათსა და 31 წუთზე“,

<sup>1</sup> სხვა შემთხვევაში პოეტის მიერ მართლაცაა მითითებული იმ ეპოქაზე, რომელსაც გმირში მნათობთა უშუალო ხილვა იწვევს. კერძოდ, სხვა კარში – „წასვლა ავთანდილისაგან გარიელის შეყრად მეორედ“, სადაც ავთანდილის განწყობას პოეტი ამგვარად ახასიათებს: „ღამე აღხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასვლასა მზისასა“ (841), ისიცაა აღნიშნული, რომ გმირს ამშვიდებდა ვარსკვლავთა უშუალო ჭვრეტა და მათთან საუბარი:

„რა შეუღამდის, ვარსკვლავთა ამოსვლა ეამებოდის,  
მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უჭვრეტდის, ეუბნებოდის“ (839).

ასე რომ, თუ განსახილველ ეპიზოდში გმირის მნათობისადმი ვედრების წინა პირობა ამ მნათობის უშუალო ხილვა იყო, ამაზე შესაბამის კონტექსტში რაიმე მინიშნება იქნებოდა.

როდესაც „აღმოსაელეთით, ჰორიზონტზე პირველად პლანეტა სატურნი გამოჩნდება“ (გვ. 71). იმისათვის, რომ მომდევნო სტროფი გალობისა აეთანდღის იმავე ღამეს წარმოათქმევენოს, მკვლევარი კალენდარში ეძებს ისეთ ღამეს, როცა ცის თაღზე ყველა მნათობია და აღმოაჩენს კიდეც. 1966 წლის 15 აგვისტოს ღამით ყველა მნათობი ჩანდა ცაზე. რამდენადაც „ამგვარი ციური მოვლენები მარად ზუსტად განმეორებადია“ (გვ. 70), მკვლევარის აზრით, აეთანდღილი უგალობდა მნათობებს ერთ-ერთ ასეთ ღამეს. ამგვარად, სატურნისადმი გალობის შემდეგ მომდევნო სტროფის წარმოსათქმელად აეთანდღილი ექვსი საათი ელოდებოდა ცაზე იუპიტერის გამოჩენას. „ამის შემდეგ ღამის 2 საათსა და 37 წუთზე ამოვა კაშკაშა პლანეტა იუპიტერი... აეთანდღილი სატურნის შემდეგ იუპიტერს მიმართავს“ (გვ. 71). იუპიტერს მარსი მოსდევს და ასე შემდეგ... მაგრამ, სამწუხაროდ, არც 1966 წლის 15 აგვისტოს ღამით ამოსულან ცაზე მნათობები იმ მიმდევრობით, რა რიგიც აეთანდღილის ამ გალობაშია წარმოდგენილი. და მკვლევარი დაუშვებს კიდეც ერთ საყრდენ დებულებას, რომელმედაც არათუ განსახილველ ეპიზოდში, არამედ პოემის მთელ ტექსტშიც კი არავითარი მინიშნება არაა: აეთანდღილის მიერ მნათობთა დასახელების „რიგი უნდა ექვემდებარებოდეს მათ სიჩქარეთა ფეჟეტის კანონს“ (გვ. 69). ამიგომაც აეთანდღილი აღარ შეევედრა „მარსის შემდეგ ღამის სამ საათსა და 9 წუთზე“ (გვ. 71) ამოსულ მთვარეს, დაელოდა ვენერას გამოჩენას და მას უგალობა. არც შემდეგ შიაპერო ყურადღება მთვარეს. „ის უცდის მერკურის გამოჩენას ცაზე, ამჯერად ყურადღების გარეშე გოვებს მთვარეს და ვენერას შემდეგ მთვარეს კი არა, მერკურს უგალობებს“ (გვ. 72).

ამ მეთოდით აღმოაჩინა მკვლევარმა აეთანდღილის გალობაში მნათობთა ის რიგი, რომელიც გიხო ბრაჰეს მიერ XVII საუკუნის დასაწყისში ჩამოყალიბებული გეო-ჰელიოცენტრული სისტემისათვის არის დამახასიათებელი. ვფიქრობ, ციტაცია გაგვიგრძელდა, ამგვარი საყრდენი პოზიციით (მხატვრული ნაწარმოების პერსონაჟის მოქმედების ყოველი დეტალის რეალურად, ბუნებაში კონკრეტულად არსებულ ფაქტად მიჩნევა) შუასაუკუნეების ეპოსის კვლევა საზოგადოდ შეუძლებელია.

მნათობთა მიმართ აეთანდღილის ცნობილი ვედრება მზისადმი მიმართვით იწყება (181, გვ. 87). ეს აშკარად ჩანს იქიდან, რომ მნათობთაღმი ვედრებას აქვს თავისი დასაწყისი, იმის აღმნიშვნელი, რომ გმირი ზეციურ მნათობთაღმი იწყებს მიმართვას (958): „მიმავალი ცასა შესჯირს“ და შემდგომ თითო სტროფი ეძღვნება ყოველ მნათობს, რასაც მოსდევს გმირის მიერ

მნათობთა სიმკათიის ასკროლოგიური ამოკითხვა და ამდენად ვედრების დასრულებაზე მითითება. „აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემოწმებიან“ (965).

ავთანდილის ამ ცნობილ ვედრებაში მნათობთა რიგი ამგვარია: მზე, საგურნი, იუპიტერი, მარსი, ვენერა, მერკური, მთვარე (181, გვ. 85–87). ეს რიგი შუა საუკუნეებში სამოგადოდ, და კერძოდ XII საუკუნის საქართველოში, ცნობილი რიგია (იხ. „ეტლთა და შუღთა მნათობთათუს“ – 639, გვ. 38, 39), რომელიც საწყისს ანგიკური ეპოქიდან, კერძოდ, ჰტოლემეაიოსის ასკრალური სისტემიდან იღებს. მხოლოდ მას ახასიათებს ერთი სპეციფიკა: თუ ამ გრადიციულ მნათობთა რიგში მგეს მეოთხე ადგილი უკავია, რუსთველისეულ ჩამოთვლაში იგი თავშია გადმოტანილი. ამის მიზეზებზე რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში მითითებულია (183, გვ. 163; 289 გვ. 100–101).

სამოგადოდ უნდა აღინიშნოს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ასკრალურ სამყაროს თუ არაგენდენციური, წინასწარ შემუშავებული თვალსაზრისის გარეშე შეეხედავთ, შეუძლებელია არ შევნიშნოთ, რომ, პოემის მიხედვით, მნათობთა ყოველი სრული ჩამოთვლის წინ მზე უნდა იდგეს, რამდენადაც, რუსთველის მიხედვით, მნათობთა დასი „მზის დასია“ (სტრ. 34), ხოლო თვით მზე არის „მნათობთა უმეტესი“ (სტრ. 1201). ამ თვალსაზრისით გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს ავთანდილის გალობის უკანასკნელ სტროფს. ამ სტროფში შვიდივე მნათობი კიდევ ერთხელაა ჩამოთვლილი, თანაც სხვაგვარი თანმიმდევრობით. მაგრამ ამ თანმიმდევრობაში უცვლელადაა გატარებული იგივე პრინციპი: მზე მნათობთა სათავეში დგას, მზით იწყება მნათობთა ჩამოთვლა:

„აჰა, მმოწმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე მემოწმებიან:  
მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,  
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მოწმედ მყვებიან,  
მას გაავონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან“ (965).

ასე რომ, *ვეფხისტყაოსანში* შვიდივე მნათობი ერთად მხოლოდ ორგზისაა ჩამოთვლილი. ერთხელ თითოეულ მნათობს თითო სტროფი ეძღვნება, მათ შორის პირველი სტროფი მზისადრია განკუთვნილი. მეორედ, შვიდივე მნათობი ერთ სტროფშია დასახელებული და, მიუხედავად იმისა რომ მნათობთა რიგი სხვაგვარია, მზე მაინც პირველ ადგილზე დგას. ვფიქრობ, დასკვნა არ შეიძლება ეჭვს იწვევდეს: *ვეფხისტყაოსანში* მნათობთა ჩამოთვლა ყველა შემთხვევაში მზით იწყება. და თუ რუსთველისეულ მნათობთა რიგზე ვლაპარაკობთ, ეს რიგი უნდა

გავაიგივეოთ პოეტის მიერ მნათობთა ჩამოთვლასთან. მნათობთა სხვა არავითარი რიგი პოემაში არ ჩანს.

იმისათვის რომ მნათობთა რიგში მშვენიერი ადგილი მერკურსა და მთვარეს შორის მიეჩინოს, გ. თევზაძეს კიდევ ერთი ახალი პრინციპი შემოაქვს, რომელზეც აგრეთვე არავითარი მითითება, ან მინიშნება არ ჩანს პოემის ტექსტში. მისი აზრით, პოემისეული მნათობთა რიგის დასადგენად საეაღლებულო არაა, რომ თითოეულ მათგანს ევედრებოდეს გმირი. საკმარისია მათზე მითითება. 963-ე სტროფში კი მერკურის გარდა მშვენიერი არის ნახსენები: „მზე მახრუნვებს, არ გამიშვებს, შემეყრის და მიმცემს წყასა...“. მაშასადამე, მნათობთა რიგში მშვენიერი ადგილი მერკურის შემდეგაა (გვ. 73). ეს პრინციპი რომ არ გამოდგება ავთანდილის ევედრებაში მნათობთა რიგის დასადგენად, იქიდანაც ჩანს, რომ მზე დასახელებულია შემდგომ 964-ე სტროფშიც მთვარესთან ერთად:

„მო, მთვარეო, შემიბრაღე, ვილევო და მუნებო ვმჭლდები,  
მზე გამავსებს, მშვენიერი გამლევს, ზოგჯერ ვსხვდები, ზოგჯერ  
ეწეულდები“.

გამოდის, რომ ამ რიგში მშვენიერი ორი ადგილი ჰქონია: ერთი – მერკურის შემდეგ, მეორე კი მთვარის შემდეგ. ამით ვეღარ მივიღებთ გიხო ბრაჰეს სისტემისეულ რიგს! ამ გარემოებას მკვლევარი სათანადო ყურადღებას არ აქცევს, რაზედაც მიუთითებს კიდევ (244, გვ. 173). ალბათ ფიქრობს, რომ ამის საფუძველს მას აძლევს რუსთველისეული მნათობთა რიგის დასადგენად მის მიერ მომარჯვებული კიდევ ერთი პრინციპი, რომელზეც ასევე არავითარი მინიშნება არაა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში: თუ მნათობისადმი ორჯერაა მიმართვა, მაშასადამე, ამ ადგილას პლანეტათა თანმიმდევრულ ჩამოთვლას ადგილი არა აქვს (გვ. 70).

ახლა კი იმას დავაკვირდეთ, თუ როგორ დაამტკიცა მკვლევარმა, რომ რუსთველის აზრით საგურნი, იუპიტერი და მარსი მშვენიერი ირგვლივ ბრუნავენ, ხოლო მთვარე და დედამიწა კი არა. იგი ეყრდნობა თავისსავე დაუმტკიცებელ დებულებას: *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, მერკური და ვენერა მშვენიერი ირგვლივ ბრუნავენ. ამავე დროს ხედავს, რომ რუსთველის აზრით მშვენიერი მნათობთა შორის განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს, იგი მათზე მოქმედებს. მკვლევარი ფიქრობს, რომ მშვენიერი ეს მოქმედება დასახელებული სამი მნათობისადმი ისეთივე უნდა იყოს, როგორცაა მისი ქმედება მერკურისა და ვენერასადმი და ასკენის: „ყველა ეს მოსაზრება, ვფიქრობთ, საკმაოდ მძლავრ არგუმენტს წარმოადგენს, რათა ვირწმუნოთ, რომ, რუსთველის

აზრით, ისე, როგორც მერკური და ვენერა, მარსი, იუპიტერი და სატურნიც მზის გარშემო უნდა მოძრაობდნენ” (გვ. 93). ასე უსაბუთოდ „დამტკიცდა”, რომ რუსთველმა 400 წლით ადრე კოპერნიკამდე აღმოაჩინა ხუთი მნათობის მზის ირგვლივ მოძრაობა. ისმის კითხვა: რატომ გამოირიცხავს მონოგრაფიის ავტორი რუსთველისეული წარმოდგენებიდან დედამიწისა და მთვარის მოძრაობას მზის ირგვლივ? მკვლევარი ერთი მხრივ ემყარება პოემის სტროფებს, რომლებშიც მზე დახასიათებულია როგორც „უმძლესთა მძლეთა მძლე” (958), „მნათობთა მამაგრობელი” (1448); პოეტის სიტყვებს, რომ მზეს მორჩილებს „ზეციერი მნათობია, რაცა სადა” (136) და, აქედან გამომდინარე, მიიჩნევს, რომ ეს მნათობები მზის ირგვლივ ბრუნავენ. მაგრამ, ამავე დროს, თელის, რომ ყველა ციური სხეული არ შედის იმ მნათობებში, რომლებიც მზეს ემორჩილება. იგი წერს: „უფიქრობთ, ვეფხისტყაოსანში ისეთ სხეულად, რომელმაც მზის გავლენა არ არის ნაგულისხმევი, დედამიწაა მიჩნეული. მართლაც, მთელ გექსტში არსად არ არის მოცემული ისეთი გამოთქმა, რომელიც მიგვანიშნებდეს ქვეყნის ცენტრში მდებარე დედამიწაზე მზის მაგიური ძალის გავლენას... პოემის მიხედვით, მზის „მძლეთა მძლეობა” მთვარემაც არ ვრცელდება. მთვარის მოძრაობა, მისი ფაზების წარმოქმნა, ასტრალური სურათები პოემაში იმგვარადაა აღწერილი, რომ ვერსად ვერ ნახავთ ისეთ გამოთქმას, რომელიც მიუთითებდეს მზის „მძლეთა მძლეობას” მთვარის ყოფაზე, მის მიმოქცევაზე” (გვ. 89). მკვლევარის ეს კატეგორიული განცხადება ვეფხისტყაოსნის გექსტით არ მტკიცდება. პირიქით, პოემაში მზის გავლენა მითითებულია ზოგადად ყველა მნათობის მიმართ:

„კვლაცა ჰკადრა: „აჰა, მზეო, ღმერთმან რათგან მზედ ღაგბადა, მით გმორჩილობს, ზეციური მნათობია რაცა სადა” (136).

ხოლო კონკრეტულად – მხოლოდ მერკურის და მასთან ერთად დედამიწისა და მთვარის მიმართ: მზის გავლენის შენიშვნა ჩვენი პლანეტის ცხოვრებაზე, უფიქრობ, მზის დედამიწაზე მოქმედების აღიარებაა:

„თუ ერთისა მოშორეება მზისა ზამიორის გაგვამცივნებს”... (957)  
„ვარდი ვერ არის უმზეოდ; იყოს დაიწყებს ჭნობასა”... (887).

მზის მთვარეზე მოქმედება კი პოემაში უშუალოდაა მითითებული (კერძოდ, აღნიშნულია მზის გავლენა სწორედ მთვარის ფაზების წარმოქმნაზე):



„მო, მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ვმკლდები,  
მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსვლდები, ზოგჯერ  
ეწვლდები“... (964).

ასევე თავისებურია მკვლევარის ლოგიკა რუსთველის პოემის მიხედვით მზის ირგვლივ ვენერას მოძრაობის დამტკიცებისას: ვენერასა და მერკურს სივრცეში მსგავსი განლაგება გააჩნიათ. რუსთველმა დაახასიათა ერთი მათგანის, მერკურის, მოძრაობა (იგი მოძრაობს მზის ირგვლივ), მაშასადამე, იგი აღიარებს მეორეს, ვენერას, მოძრაობასაც მზის მიმართ (გვ. 55). მკვლევარი აღარ ეძიებს იმას, *მითითებულია თუ არა ვეუხისტყაოსანში*, რომ მერკურსა და ვენერას მეციურ თაღზე ერთმანეთის მსგავსი განლაგება აქვთ. ამ ფაქტის კონსტატაციების გარეშე კი მკვლევარის მსჯელობა ლოგიკურ ძალას კარგავს. უფრო მეტიც, *ვეუხისტყაოსანში* ისაა მინიშნებული, რომ მეციურ თაღზე მერკურის მსგავსი პოზიცია და მოძრაობა არც ერთ სხვა პლანეტას (ე.ი მათ შორის ვენერასაც) არ ახასიათებს:

„ოგარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:  
მზე მაბრუნეებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა“...  
(963).

ეს გარემოება მკვლევარს, როგორც ჩანს, ერთგვარად აუჩქრებს და გამოსავალს ეძიებს, ფიქრობს, რომ ეს სხვა მნათობები, რომლებსაც ოგარიდის მოქმდება არ ჰგავს, უნდა იყოს, არა მნათობები, რომლებსაც მიმართავს და ვეუდრება ავთანდილი, არამედ „უძრავი“ ვარსკვლავები, რომლებსაც მზე მართლაც არ აბრუნებს (გვ. 56). არც ამგვარ ვარაუდზე იძლევა *ვეუხისტყაოსანის* ტექსტი არავითარ მინიშნებას.

ასე რომ, რუსთველის პოემაში გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა არ ჩანს.

დაეუბრუნდეთ ისევ ოგარიდისა და მზის ურთიერთობას. როგორც ვხედავთ, *ვეუხისტყაოსანში* არ ჩანს არც ჰელიოცენტრული და არც გეო-ჰელიოცენტრული სისტემა. პოეტის წარმოდგენები მეციურ სამყაროზე უპირატესად თავსდება იმდროინდელ საქართველოში და სამოგალოდ მსოფლიოში აღიარებული გეოცენტრული შეხედულებების ფარგლებში. ხომ არ ნიშნავს ეს გარემოება იმას, რომ პოეტს არ შეეძლო დაეშვა მზის ირგვლივ მერკურის მოძრაობის შესაძლებლობა? ვფიქრობ, რომ არა! საქმე ისაა, რომ ჰელიოცენტრული შეხედულებანი კაცობრიობისათვის ცნობილია უძველესი დროიდან. როგორც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაშია მითითებული,

ჰელიოცენტრულ იდეებს მოგჯერ პრიმიტიული, მოგჯერ უფრო მეტად დაჯერებული ფორმით ქადაგებდნენ ჯერ კიდევ ჩვენს ერამდე: ფილოლაოსი (V ს. ძვ. წ.), ჰერაკლიტე (IV ს. ძვ. წ.), ხიკეასი, არისტარქე, არქიმედე (III ს. ძვ. წ.) და სხვები. იმავე შეხედულებებს იმიარებდნენ შედარებით უფრო ახალი დროის მოღვაწენიც: მარციანუს კაპელა (V ს. ჩვ. წ.), აბურეიჰან ბირუნი (X ს. ჩვ. წ.) და სხვები. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია გ. თევზაძის მონოგრაფიაში მოყვანილი ფაქტები: მერკურისა და ვენერას მზის ირგვლივ მოძრაობის იდეა აღიარებული იყო ძველ ეგვიპტეში. ამავე აზრს იმიარებდა ჩვ. წ.-მდე IV საუკუნის ბერძენი ფილოსოფოსი ჰერაკლიტე (83, გვ. 125). ამდენად, უცნაური და მოულოდნელი არ არის, რომ რუსთველს მხატვრული სახის შესაქმნელად გამოეყენებინა მერკურის მზის ირგვლივ ბრუნვის სურათი. ამავე დროს, რუსთველის მიერ ამ ფაქტის მოხსენიება არ ნიშნავს იმას, რომ რუსთველმა კოპერნიკზე (ან გიხო ბრაჰეზე) საუკუნეებით ადრე მიაგნო ჰელიოცენტრულ ან გეო-ჰელიოცენტრულ სისტემას. ჰელიოცენტრული სისტემის შემქმნელად არ ცხადდება არც ფილოლაოსი ან ჰერაკლიტე, არქიმედე ან არისტარქე. საქმე ისაა, რომ ამა თუ იმ მეცნიერული თეორიის შემქმნელად სამოგადოდ ითვლება ის მოაზროვნე, ვის მიერაც ეს თეორია არის მეცნიერულად დასაბუთებული და არა მხოლოდ მინიშნებული ან ჰიპოთეტურად დასმული.

საგრაფოს ცეცხლით დამწვარი მიჯნურის მზის ირგვლივ მბრუნავ პლანეტასთან შედარება ხაგოვანი აზროვნების ისგორიითაც მისაღებია. სპარსულ ეპიკაში მიჯნურის კლასიკურ სახედ ითვლება სანთელზე გამიჯნურებული ჰეპელა, რომელიც დღენიადაგ სანთლის ირგვლივ დაფრინავს, ბოლოს კი მის ცეცხლში ჩაეშვება და დაიწვება. ეს თემა ძველ ქართულ ლიტერატურაშიც შემოვიდა (თეიმურაზ პირველის „შამფარვანიანი“). არც რუსთველის ეპოქისათვის უნდა ყოფილიყო ამგვარი მიჯნურის სახე უცხო. „თამარიანში“ შეტანილია სათავგადასავლო ფრაგმენტი (ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, იგი გვიანდელი ჩანართია): თამარზე გამიჯნურებული მოყმე-პოეტი უცხოეთში გადაიხეწება. მოგზაურობს საქართველოს ირგვლივ, ბოლოს თავისი მწველი საგრაფოსკენ წამოვა. მაგრამ მიუახლოვდება რა საქართველოს, უგზო-უკვლოდ გადაიკარგება. აქაც საგრაფოს ირგვლივ მბრუნავი და ბოლოს მის ცეცხლში დამწვარი მიჯნურის სახე იხატება. და მაინც, სანამ დაეასკვნიდეთ, რომ რუსთველი მიუთითებს მერკურის მზის

ირგვლივ ბრუნვის ფაქტზე, ვეიქრობ, საჭიროა შესაბამისი კონტექსტის დეტალური განხილვა.

აეთანდღლის პირით წარმოთქმული ოტარიდის ანუ მერკურის მოძრაობის ამსახველი სიგყეები „მზე მაბრუნეებს“ – მკვლევარებს სხვადასხვაგვარად ესმით. გ. თევზაძის აზრით, ამ სტროფში სიგყვა „მაბრუნეებს“ გულისხმობს წრიული სახის მოძრაობას, რამდენადაც ზეციურ სხეულთა მოძრაობა რომ წრიული იყო, ეს ერთხმად იყო აღიარებული უძველესი დროის მოაზროვნეთა მიერ. თანაც მერკურის მოძრაობა, რუსთველის აზრით, წინააღმდეგ პტოლემეაიოსის თეალსაზრისისა, მზის ირგვლივ უნდა ხდებოდეს. ამის საბუთად მკვლევარს ის მიაჩნია, რომ ამავე სტროფში ჩანს მზის ზემოქმედება პლანეტაზე (გვ. 54–55). მკვლევარის აზრით, აქვე ჩანს, რომ მერკურის მზის ირგვლივ ბრუნვა არის მერკურის ინერციის ძალით სწორხაზოვანი მოძრაობის შერწყმა მზის მიზიდულობის მოქმედებასთან; რამდენადაც „არ გამიშვებს“ გამოთქმაში მინიშნებულია, რომ პლანეტას გააჩნია უნარი, გაექცეს მზეს. ეს კი პლანეტის ინერციულობის თვისებაა. მზე მერკურს თავისი მოქმედებით მხოლოდ მის გარშემო „აბრუნეებს“. ეს „ბრუნვა“ კი, მკვლევარის დასკვნით, არის „პლანეტის წრიული მოძრაობა“, უფრო ზუსტად „მრუდწრიული მოძრაობა“, მზის ირგვლივ (გვ. 55, 132). როდესაც მკვლევარს მიუთითეს, რომ *ვეფხისტყაოსანში* სიგყვა *ბრუნვა* თუ ზოგჯერ მართლაც წრიულ მოძრაობას ნიშნავს, სხვა შემთხვევაში მიმართულების შეცვლას გულისხმობს (99, გვ. 187), გ. თევზაძემ დააბუსტა თავისი წარმოდგენა ოტარიდის ბრუნვაზე: „პლანეტა ინერციის ძალით განუწყვეტლივ მიისწრაფის სწორხაზოვანი გზით დაშორდეს მზეს, ასე ვთქვათ, „გაექცეს“ მას; მაგრამ მზე თავის მხრივ მიზიდულობის გამო „იჭერს“, არ უშვებს მას, უკან აბრუნებს, მუდამ ერთსა და იმავე R მანძილზე ამყოფებს. ამიგომ პლანეტა ამ ორი ძალის გოლი ქმედების გავლენით იწყებს მზის ირგვლივ ელიპსურ თუ წრიულ მოძრაობას“ (83, II გამოცემა, გვ. 77). ამ მსჯელობიდან ჩანს, რომ მკვლევარი რუსთველის სიგყეებში „მაბრუნეებს“ და „არ გამიშვებს“ ხედავს ნიუტონის მიერ აღმოჩენილ პლანეტათა მზის ირგვლივ მოძრაობის ახსნას: ინერციის ძალისა და მიზიდულობის ძალის ურთიერთქმედების შედეგს. მაგრამ მკვლევარი ამ შემთხვევაშიც არ აქცევს ყურადღებას იმას, რაც არსებითია: პოემის ტექსტში არ არის არავითარი მითითება იმაზე, რომ გამოთქმა „არ გამიშვებს“ გულისხმობს პლანეტის მოძრაობას მაინცდამაინც *ინერციის ძალით*, ხოლო „მაბრუნეებს“ უკან

დაბრუნებას *გარკვეულ მანძილზე*, ანუ დაჭერას ერთსა და იმავე მანძილზე, რომელი დაშორებითაც იგი ბრუნავს მზის გარშემო.

რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში სხვაგვარადაც არის ახსნილი ოგარიდის ეს მოძრაობა. ფიქრობენ, რომ სიგყვები „მზე მაბრუნებს, არ გამიშვებს“, იმას ნიშნავს, რომ მზე ოგარიდს თავისთან ერთად აბრუნებს (181, გვ. 87). ე.ი. მზეს ოგარიდი მიჰყავს იმ გზით, რა გზითაც თვითონ მიდის, არ გაუშვებს ამ გზიდან. განსახილველი გამოთქმის ეს ახსნაც უაღრესად სუბიექტური და ჰიპოთეტურია. სინამდვილეში ავთანდილის სიგყვებს „მზე მაბრუნებს“ აღარ ახლავს დაბუსტება *თავისთან ერთად*.

როგორ მოძრაობაზე მიუთითებს რუსთველისეული „მაბრუნებს“?

„აბრუნებს“ აწმყო მწკრივის სამიარო ფორმაა მრავალი გმნური ერთეულისათვის: ააბრუნებს (ირგვლივ ატრიალებს, წისქვილს აბრუნებს), დააბრუნებს (უკან მიიყვანს, უკან აბრუნებს), მოაბრუნებს (გამოაკეთებს, გულშეღონებულს აბრუნებს), გადააბრუნებს (შეაქცევს, გვერდზე აბრუნებს), გააბრუნებს (უკან გაისტუმრებს, უკან აბრუნებს) (იხ. 226). ამ მნიშვნელობათაგან თითქმის ყველა დამახასიათებელი იყო „აბრუნებს“ გმნისათვის ძველ ქართულშიც. სულხან-საბას ლექსიკონის მიხედვით, „ბრუნვა“ „ქცევას“ ნიშნავს და იგი სხვადასხვა ნიუანსის შემცველია: ააბრუნე (ზე შეაქციე, გინა დაატრიალე), გააბრუნე (გარე შეაქციე), დააბრუნე (უკან აქციე), ვბრუნევი (გვერდს ვიქცევი). „ბრუნ-ავ“ ძირისაგან ნაწარმოები გმნებისათვის მითითებულ მნიშვნელობათაგან *ვეუხისცყაოსანში* სულ ცოტა სამი მაინც დასტურდება.

ყველაზე ხშირად ამ ძირის გმნები პოემაში გვხვდება *უკან ქცევის, უკან დაბრუნების* მნიშვნელობით. მაგალითად: ბაღდადელი ვაჭრები მეკობრეთა შიშით ზღვაში ვერ შედიან, უკან დაბრუნებაც ვერ გადაუწყვეტიათ და ავთანდილს ასე შესჩივიან:

„დაბრუნებითა გვეცემის ზიანი არ-სამომისა“ (1034).

ფრიდონი ასე უყვება ტარიელს ბიძაშვილების ღალატისა და ზღვაში ომის ამბავს:

„მომეჯარნეს, ვეღარა ვქმენ, ნავით ცხენი გარღვიხლგუნვე,  
ზღვა-ზღვა ცურვით წამოუევე, ჩემი მჭვრეტი გავაცბუნვე;  
თანა-მყოლნი ყველაკანი დამიხოცნეს, დამრჩეს მუნვე,  
ვინცა მღევლის, ვერ შემომხვდის, *მიეუბრუნდი, მივაბრუნე*“ (610).

უცხო ყმის საქებრად წასული ავთანდილი ასე უბარებს შერმადინს:

„ლაშქრობა და ნადირობა შენი ჩემსა დაასახე  
აქეთ სამ წელ მომიცადე, ხვაშიადი შემინახე,  
მე ნუთუმცა შემოებრუნდი, ალფა ჩემი არ დაჰნა ხე,  
არ მოებრუნდე, მომიგლოვე, მიგირე და მივაგლახე“ (158).

ამ ფუძიდან ნაწარმოებ მზნათა ერთ ნაწილს ვეფხისგყაოსანში შექცევის, გვერდის შეცვლის, შემობრუნების მნიშვნელობა აქვს. მაგალითად:

„რა მობრუნდა ქალი ჩემკე, შემოადგეს სხივნი კლდესა“ (1132).  
ფატმანი ასე აცნობებს ნესტანს მეუის ბრძანებას:

„კა მობრუნდა რისხვით ჩემკე, იაეარ-მყო, ამუხვრა სრულად,  
შემასმინეს, მეფე ვითხოვს, ვარ ამისთვის გულ-მოკლულად“  
(1174).

რამდენიმე შემთხვევაში ჩანს, რომ „ბრუნ-აე“ ძირისაგან ნაწარმოები მზნები ვეფხისგყაოსანში ირგვლივ ბრუნვის, ტრიალის მნიშვნელობითაც იხმარება:

„კაცი ჩემგან შენაგყორცი, ბრუნავს, ვითა ტანაჯორი“ (450).  
„ვაჟ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნვებ, რა მზე  
გჭირსა!“ (952)

თუ რომელი მნიშვნელობა აქვს ოგარიდისა და მზის ურთიერთობის ასახვისას სიგყვას „მაბრუნვებ“, უნდა გაირკვეს შესაბამისი კონტექსტის ანალიზით: „მზე მამბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემეყრის და მიმცემს წვასა“. „მაბრუნვებს“ ფორმის მნიშვნელობა ამ შემთხვევაში ბუსტდება მომდევნო მზნებით. მზე ოგარიდს აბრუნვებს, არ გაუშვებს. მზისგან არ გაშვება ნიშნავს მზისგან მიმავალის (და არა თავისთვის სიერცეში მოძრაის) შეჩერებას და უკან დაბრუნებას. აქედან გამომდინარე, „მზე მამბრუნვებს, არ გამიშვებს“ მიუთითებს მზის ძალით, მოქმედებით ოგარიდის უკან, მზისაკენ დაბრუნებაზე, მიქცევაზე. ამ გავებას უეჭველს ხდის სგრიქონის მეორე ნახევარი „შემეყრის და მიმცემს წვასა“. „შემეყრის“ სათავისო ქცევის მზნაა და ნიშნავს შემთხვევდრებს, შემეერთებს – ის (მზე), მე (ავთანდილს ანუ ოგარიდს). ე.ი. მზე უკან მობრუნებულ ოგარიდს რაიმე განსაზღვრულ მანძილზე კი არ გააჩერებს, არამედ თავისთან ბოლომდე დაიბრუნებს, „შეყრის“, ანუ შეეერთებს და „მისცემს წვასა“.

პოეტის მხატვრული სახე „მიმცემს წვასა“ მზესთან მიახლოებული ოგარიდის თანდათან გაუჩინარების გამომხატველია. ეს გაუჩინარება ასტრონომიულად მაშინ ხდება, როცა პლანეტა მზის ირგვლივ მოძრაობით დედამიწიდან მზეზე გამავალ სწორ ხაზს უახლოვდება, ანუ როცა პლანეტა მზეს და

დედამიწას შორის ჩადგება, ანდა დედამიწის პირდაპირ მზის იქითა მხარეს აღმოჩნდება. მაგრამ რუსთველის პოეტურ სახეში გაუჩინარების ეს მიზეზი არ ჩანს. უფრო მეტიც, ამ პოეტურ სახეში ისაა მინიშნებული, რომ ოგარიდის გაუჩინარება მისი უშუალოდ მზესთან მისვლითა და მისი დაწვითაა გამოწვეული. რა თქმა უნდა, მზესთან შეყრილი ოგარიდი უნდა დაიწვას და ამდენად გაუჩინარდეს და არა „აგიზგიზდეს და აკამკამდეს“ (მღრ. 82, გვ. 176). ამას მხატვრული სახის სპეციფიკა განაპირობებს: საგროფოს ცეცხლში ჩავარდნილი მიჯნური დაიწვება და დაიფერფლება, ისე როგორც პეპელა სანთლის ალში (შამისა და ფარენანას სიმბოლიკა). მაშასადამე, მზისაგან წასულ ოგარიდს მზევე აბრუნებს უკან („მზე მაბრუნეებს, არ გამიშეებს“). თავისთან მიიყვანს („შემიყრის“) და თავისსავე ცეცხლში წვავს („მიმცემს წვასა“).

ისმის კითხვა: ოგარიდისა და მზის ამ სტროფში წარმოდგენილ ურთიერთობას აქვს თუ არა ასტრონომიული ან ასტროლოგიური საფუძველი? რუსთველის მიერ დახატული მერკურისა და მზის მიმართებას ასტრონომიული საფუძველი გააჩნია და იგი წარმოადგენს მზის ირგვლივ მერკურის (ოგარიდის) წლიური ბრუნვით მეციურ თაღზე დანახული სურათის პოეტურ ინტერპრეტაციას.

რა თქმა უნდა, ეს სურათი ცაზე უშუალოდ, ერთი ღამის განმავლობაში არ იხილვება. იგი მერკურის მოძრაობაზე ხანგრძლივი დაკვირვებით, მისი მზისაგან ყოველდღიური დაშორების მანძილითა და მიმართულებით შეიცნობა: მერკური მზეს წლის გარკვეულ პერიოდში დედამიწიდან დამკვირვებლის თვალში თითქოსდა პირდაპირი სვლით შორდება თავდაპირველად ერთი მიმართულებით, აღმოსავლეთით (ამ დროს იგი დასავლეთის ცაზე ჩანს მზის ჩასვლის შემდეგ). თანდათანობით მისი სვლის სისწრაფე მცირდება (ამ დროს მერკური შემოწერს რკალს თავისი ორბიტის იმ ნაწილში, რომელიც დედამიწისაგან დამკვირვებლის თვალში მისი სვლის მიმართულებას შეცვლის) და ერთხანს იგი თითქოს შეჩერდება კიდევ. შემდეგ მერკური ბრუნდება უკან, თითქოსდა იწყებს უკუსვლას მზისკენ. უახლოვდება რა მზეს, იგი თანდათან ფერმკრთალდება და ილევა, ქრება, მზის სხივებში აღარ ჩანს. გარკვეული დროის შემდეგ მერკური მზის მეორე მხარეს გამოჩნდება და ამაჯერად მოძრაობს საპირისპირო, დასავლეთის მიმართულებით (ამ დროს იგი მზის ამოსვლამდე ჩანს აღმოსავლეთის ცაზე). ისევ შეანელებს მოძრაობას. უკან, მზისაკენ დაბრუნდება. იწყებს ისევ თითქოს პირდაპირ სვლას.

მიუახლოვდება მგეს, გაფერმკრთალდება და გაქრება. მთელ ამ ციკლს მერკური წელიწადში სამჯერ გაიმეორებს. აი, სწორედ მერკურის მოძრაობის ხილული სურათიდან მიღებული ეს შთაბეჭდილება არის რუსთველის მიერ მხატვრულ სახედ ქვეული: მერკურის მზისაგან გაქცევა, მზის მიერ მისი უკან დაბრუნება, მზესთან მისი შეერთება და გაქრობა ანუ დაწვა.

მერკურის მზის მიმართ პოზიციის ცვლის ეს სურათი, რა თქმა უნდა, შედეგია მერკურის მზის ირგვლივ მოძრაობისა. მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ რუსთველი მხოლოდ ამ შედეგს იყენებს მხატვრული სახის შესაქმნელად და მის გამომწვევ მიზეზზე არააფერს ამბობს. არც იმ ძალის რაობაზე მიუთითებს პოეტი, რომლითაც ოგარიდი შორდება მგეს, ხოლო ეს უკანასკნელი არ უშვებს მას. ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოეტი არააფერს ამბობს იმაზე, თუ რა ძალით ხდება გეციურ მნათობთა მოძრაობა. თუ ამ ძალაზე პოეტის თვალსაზრისის ამოცნობას ანალოგიებით შევეცდებით, *ვეფხისტყაოსანში* არსებული მინიშნებების მიხედვით, ანალოგია უნდა გაკეთდეს არა ნიუტონის მიერ ფიქსირებული ინერციისა და მიზიდულობის ძალების ურთიერთქმედებასთან, არამედ დანტეს მიერ პლანეტათა მამოძრავებლად აღიარებულ *სიყვარულის* ძალასთან. საქმე ის არის, რომ რუსთველი მზისა და ოგარიდის ურთიერთობას ამსგავსებს აეთანდილის მიმართებას საგრფოსთან, რისი საფუძველიც სიყვარულია. დანტე ალიგიერმაც პლანეტათა მამოძრავებელ ძალად სიყვარული მიიჩნია (201, გვ. 168). გეცის უმაღლეს სარგველში, სამი თანასწორი და სხვადასხვაფერი წრის სახით ხილული სამების სახეებასთან ამაღლებული დანტე სულიერი დაძაბულობის უმაღლეს მღვარზე წყვეტს ხილვებს. უკანასკნელი შეგრძნება ანუ ფინალური ინტუიცია კი იმას მიანიშნებს, რომ მის ნებისყოფასა და მისწრაფებას უკვე აბრუნებს სიყვარული, რომელიც ამოძრავებს მზესა და პლანეტებს:

„და როგორც ბორბალი მოძრაობს წყნარად, რყევის გარეშე,  
ისე ჩემს ნებასა და სურვილს უკვე აბრუნებდა სიყვარული;  
სიყვარული, რომელიც ამოძრავებს მზესა და სხვა ვარსკვლავებს“  
(„სამოთხე“, XXXIII, 143 – 145).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> „Yet, as a wheel moves smoothly, free from jars,  
My will and my desire were turned by love,  
The Love that moves the sun and the other stars“ (808, გვ. 347).

ბნელი სათქმელია, რუსთველის ამ მხატვრული სახის სიმბოლიკას აღმოსავლური და დასავლური ლიტერატურის მიჯნურთმეცხველებში უშუალო პარალელი მოეპოვება, თუ არა. როგორც ზემოთ მივუთითებდი, მე ამ პოეტიკურმა სახემ პეპელასა და სანთლის სამიჯნურო სიმბოლიკა მომაგონა. ამ პარალელიდან გამომდინარე, რუსთველის მხატვრულ სახეშიც უფრო მოსალოდნელი იყო ოგარიდის სწორედ მზის ირგვლივ ბრუნვაზე ყოფილიყო საუბარი. რამდენადაც ავთანდილი ოგარიდის ხედვრს საკუთარს ამსგავსებს, იმაზე დაკვირვებაყაა საჭირო, თავისი უსასრულო მოგზაურობებისას ავთანდილი გეოგრაფიულად ხომ არ ბრუნავს მზის – თინათინის ირგვლივ? დაახლოებით ისე, როგორც ეს „თამარიანშია“ დახატული: თამარზე შეყვარებული მოყმე მოგზაურობს საქართველოს ირგვლივ. ავთანდილის ამგვარი მარშრუტი *ვეფხისტყაოსანში* არ ჩანს. მაგრამ თინათინზე შეყვარებული ავთანდილის მოგზაურობათა ყამს ჩანს სწორედ იმგვარი წრიალი გმირისა, რომელსაც ხედავს იგი მზეზე გამიჯნურებული ოგარიდის გაქცევისა და დაბრუნებაში. უცხო მოყმის საძებნელად ან ტარიელის დასახმარებლად არაბეთიდან წასული ავთანდილი გონების თვალთ დღენიადაც თავის მზეს – თინათინს ჭვრეტს. მზე-თინათინი კი სიყვარულის დიადი ძალით თავისკენ იმიდავს გმირს. მოყმე გონების თვალს ვერ აცილებს ამ სიყვარულის მზეს: მასზე ფიქრობს, მას უჭვრეტს და როგორც კი მის მზერას მოსცილდება, ცნობასაც კარგავს. ამიგომაც მზე-თინათინიდან განშორებად მიმავალი ავთანდილი უკან იხედებოდა, მზე-საგრაფოს ცქერას ეძებდა:

ყმა წავიდა, სიშორესა თუყა მისსა ვერ გასძლებდა,  
*უკულმაეე იხედვიდა, თვალთა რეგად აყოლებდა...*  
 (139).

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ საზოგადოდ განშორებისას უკან მოხედვა მხატვრული ხერხია, რომელიც გვხვდება ბიბლიაშიც, მითოლოგიაშიც და უძველეს ლიტერატურულ ძეგლებშიც. მაგრამ ავთანდილი არა მარტო უკან იხედება თავისი საგრაფო მზისკენ, არამედ უკანაც ბრუნდება მისკენ (201, გვ. 167).

საგრაფოს მოშორების ტანჯვის დათმენა რომ შეძლოს, ავთანდილი ზოგჯერ ჩერდება, უკან ბრუნდება მისი მზე-თინათინისაკენ და შემდეგ ისევ აგრძელებს გზას მისგან გასაშორებლად და ასე გრძელდება მიწყივ...



წამ-წამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა,  
უჭვრეტდის, თვალი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის, მიჰხდის  
ცნობასა (833).

მოგჯერ დაბრუნდის, იჭვრეტდის ღონედ პატივთა თმენისად,  
რა გაემართის, არ იყის, მას თუ არბეუდის ცხენი სად (834).

დაეუბრუნდეთ ისევ ოგარიდის ბრუნვას მზის ირგვლივ. საიდან უნდა ჰქონოდა რუსთველს მერკურის მეციურ თაღზე პოზიციის ცვლაზე ასე სწორი, მართებული წარმოდგენა? როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, ამგვარი წარმოდგენის შექმნა შეუძლებოდა მერკურის მოძრაობაზე პირადი ასტრონომიული დაკვირვებით, თუმცა ეს დაკვირვება უნდა ყოფილიყო ხანგრძლივი და სისტემური. უფრო სარწმუნოდ უნდა ჩაეთვალოთ, რომ რუსთველის ეს მხატვრული ხატი შექმნილია იმდროინდელი ასტრონომიული და ასტროლოგიური ცოდნის საფუძველზე, რამდენადაც მერკურის მოძრაობის თავისებურებები იმ დროისათვის უკვე ცნობილი იყო. როგორც რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაშია მითითებული, სწორედ მერკური (ვენერასთან ერთად) იყო ის პლანეტა, რომლის მოძრაობა მზის ირგვლივ ჯერ კიდევ ძველ ეგვიპტეში შენიშნეს. მერკურის მოძრაობა სწორად შეიქცნო ძველ საბერძნეთში პერაკლიგემ და მას თვით პტოლემეაიოსიც ითვალისწინებდა (98, გვ. 52). აქედან კი მერკურის მოძრაობის მთელი თავისებურებანი შევიდა ასტროლოგიურ საკითხავებში. იგი ასტროლოგიურ ცოდნად იქცა. ასტროლოგიური ნიშნით ოგარიდი მწერალია, მწიგნობარია. სწორედ ამგვარად პერსონიფიცირებული ჩანს იგი სპარსულ მწერლობაში (გურგანის „ეისრამიანი“; საადის „ბუსტანი“). ასევე დახატა იგი რუსთველმა ავთანდილის გალობაში მნათობთა მიმართ. კალმად ნესტანის თმასავით წვრილი ტანი მისცა, მელნად საკუთარ ცრემლთა ტბა შესთავაზა და თავის ჭირთა აღწერა შეავედრა:

„ოგარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:  
მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;  
დაჯე წერად ჭირთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა,  
კალმად გიკვეთ გაწლობილსა ტანსა, წვრილსა ვითა თმასა“



# ნ ა ნ ი ლ ი    მ ე ო რ ე

## ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების მიმართებისთვის ქრისტიანულ  
ღვთაებასთან

ვეფხისტყაოსნის საღვთოთა სახელთათვის

ვეფხისტყაოსანი შუა საუკუნეებში, ქრისტიანულ ეპოქაში შექმნილი ძეგლია. ეს გარემოება განაპირობებს, რომ პოემაში ჩაქსოვილი კოსმოლოგიური შეხედულებით სამყაროს ცენტრში დგას ღმერთი, უზენაესი არსება. მართალია, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემის მიხედვით ღმერთი უშუალოდ არ ერევა ამქვეყნიურ, ადამიანურ საქმეებში; ამქვეყნიურ საქმეებს უშუალოდ „ძალნი ზეციერნი“, ასტრალური ძალები, მნათობები განაგებენ; მაგრამ ასტრალური ძალები ღმერთის, უზენაესი არსების ნებით მოქმედებენ. ამიტომაც, რომ როგორც ღმერთს, უზენაეს არსებას, ასევე ზეციურ ძალებს, მნათობებს, პოემის მოქმედი გმირები მრავალგზის ევედრებიან, დახმარებას სთხოვენ, საკუთარ ტკივილსა და მწუხარებას შესჩივიან.

უზენაეს არსებას პოემაში თითქმის ყველა ნაბიჯზე ვხვდებით. ამ თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანი ღრმად თეისგური ძეგლია. ღმერთს ევედრება, ღმერთს შესთხოვს დახმარებას, ღმერთს უამბობს თავის სატკივარს პოემის თითქმის ყველა გმირი. ეს უზენაესი არსება სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა სახელით იხსენიება. მისი ყველაზე მეტად გავრცელებული სახელი პოემაში არის სახელი *ღმერთი* (იხ. სტროფები: 2, 64, 112, 120, 428 და სხვა). რუსთველის სიგყვით, „მის უკვდავი ღმერთი ღმერთად“ (794). ეს უზენაესი არსება არის *ერთი* (2, 1454 და სხვა), რომელმედაც ზოგჯერ მითითებულია ნაცვალსახელით *რომელმან* (1). პოემაში ღმერთს ზოგჯერ ეწოდება *უფალი* (862, 1048). ხან კი ეს უფალი არის *უფალი უფლებათა* (811).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი მფლობელია „ქვენათ მესსა“ (812). იგი არის *უცნაური* და *უთქმელი* (811, 918, 1250) და *სმენით არ-საქებელი* (918). იგი არის *ყოფილი* და *მყოფი*, *ყურთაგან მოუსმენელი* და *ჭირთა მომალხენელი* (1250).

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება „მზიანი ღამეა“, „ერთარსება ერთია“, „უქამო ქამია“ (837).

პოემის ღმერთი არის მალალი, ხმელთა და ცათა ღმერთი, ზოგჯერ პატივითა მომცემი და ზოგჯერ კეთილთა გამმზადებელი, გულისთქმათა მულობელი (811). პოეტის სიტყვით, იგი არის არსთა მხედი, არსთა მხადი და ყოველთათვის გკბილად მხედი (114, 862, 1050). ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის შემოქმედი, კეთილის შემოქმედი (114, 356, 1050, 1296). იგი ცხოველი (ცოცხალი) და სახიერია (579, 873).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი უხვია, წყალობის მომნიჭებელია, მოწყალეა (113, 636, 813, 826, 932, 1451).

პოემის უზენაესი არსება უკვდავია, ძალი უხილავია, დამბადებელია, მგერთა ძლევის მომნიჭებელია, ყოველი მიწიერის შემწეა, საზღვართა დამსაზღვრელია, ერთის ასად და ასის ერთად გამხდელია, ძალისა და შეწევნის მომცემია (6, 794).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არის სავსება ყოველთა, მზეებრ ფენით ამავსებელი; სამართლიანი; იგი წყლულის განმკურნებელია, ყოველი დანერგულ-დათესულის მზრდელია (190, 918, 930, 1484).

პოემის უზენაესი არსება მშვიდობიანი გზის მომცემია, კაცის არგამწირავია (831, 952, 1362). იგი შეცოდებულის შემნდობელია, მფარველია, სატანის დამთრგუნველია, მიჯნურობის დამბადებელია, ცოდვათა შემამსუბუქებელია (2, 473, 812, 813, 1046).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ადამიანის წინამძღვარია, მისი გამმარჯვებელია, მგრის დამამხობელია, მუქაუფის მომზღვევია (1017, 1200, 1388). იგი ყმა-შვილის მომცემია, ადამიანის დამბერებელია, ზოგის მცხონებელია, ზოგის კი წარმწყმედია, მიწაში, ქვესკნელში განმწესებელია (64, 308, 416, 511).

ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ბნელის გამთენებელია, გულის განმანათლებელია, ადამიანის გამხარებელია (146, 1435, 1453). იგი არის ვალის მღველი და მრისხველი, ორგულობის შემნანებელი (475, 535, 669, 927, 1414 და სხვ.)

ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსების ნება განგებაა: „უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შე-ცა-მებნენ ხმელთა სპანი; განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი“ (1039). „უღმერთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მედინების, განგებასა ვერვინ შესცელის, არ-საქმნელი არ იქმნების“ (191). „არვის ძალ-უც ხორციელსა განგებისა გარდაულენა“ (797) და სხვა მრავალი.

რუსთველის ღვთაება კარგის მომავლინებელია, ბოროტის არდამბადებელია, ავის შემმოკლებელია, კარგის

გამზანგრძლივებელია (1491). იგი პოეტის სიტყვით „თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს“ (1491).

რუსთველის ღმერთი „ყოველი ტანის სახის“ შემქმნელია (2). იგი თავისი ძლიერი ძალით მთელი სამყაროს შემოქმედია: „მეგარდმო არსნის“ შემქმნელია, კაცთათვის უთვალაფერიანი ქვეყნის მიმცემია, ყოველი ხელმწიფის განმწესებელია (1).

დაბოლოს, ვეფხისტყაოსნის მიხედვით, ყველაფერი უზენაესი არსების ნებას ემორჩილება: „რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების“ (795).

როგორც ვხედავთ, უზენაესი არსება პოემაში მრავალგვარადაა წარმოდგენილი. ღვთაების ეს აგრიბუგები სხვადასხვა თვალსაზრისითაა საინტერესო და ამიგომაც მრავალმხრივი შესწავლის საგანიცაა. ვეფხისტყაოსნის ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვება თვალნათლივ ადასტურებს, რომ პოეტი ღვთაებრივ იცნობს ქართულ სასულიერო მწერლობას, რამდენადაც ვეფხისტყაოსნის თითქმის ყველა ღვთაებრივი სახელი ქართულ საქრისტიანო ლიტერატურაში დასტურდება (89; 147, გვ. 69-71)<sup>1</sup>. საზოგადოდ, რუსთველი იყენებს

---

<sup>1</sup> მაგრამ არ შეიძლება ამ ფაქტის (და აგრეთვე იმ გარემოების, რომ ვეფხისტყაოსანსა და ბიბლიას შორის მრავალი ლიტერატურული პარალელია მიგნებული (114, გვ. 196-199; 73, გვ. 248-260; 184, გვ. 512-529) ცალმხრივად და გადაჭარბებით შეფასება. უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ პოემისეული ღვთაების სახელების და აგრიბუგების ერთი ნაწილი ემსგავსება მაჰმადიანური ღმერთის ეპითეტებსაც: პირველი და უკანასკნელი, ხილული და ფარული, თვითკმარი, ყოვლისშემძლე, ყოვლისმცოდნე, ყოვლისშემცეველი, საუკუნო, ერთარსება და სხვა უამრავი (412, გვ. 99); მაგრამ მაჰმადიანური ღვთაება თავისი ეჭვიანი და შურისმაძიებლური ხასიათით (იქვე) განსხვავდება ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსებისაგან (114, გვ. 187).

საზოგადოდ ღვთაებრივი სახელების ღიდი უმრავლესობა, ისე როგორც ბიბლიური გამოთქმები, შეგონებები და იგაგები არა მარტო ვეფხისტყაოსანს აქვს საერთო სამივე რელიგიასთან: იუდაიზმს, ქრისტიანობასა და მაჰმადიანობასთან, არამედ თვით ამ რელიგიებს ერთმანეთს შორის. თავი რომ დავანებოთ ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობის საყოველთაოდ ცნობილ მიმართებას (მსგავსებას) იუდაიზმთან, თვით მუჰამედის გამოცხადების თითქმის მთელი არსი – რწმენა ზეციური სასუფეველისა და ჯოჯოხეთისა, შემოქმედი და მსაჯული ღმერთისა (მდ. 511, გვ. 316-317) – არ არის მუჰამედის შექმნილი. იგი ამ რელიგიაში მოდის იუდაიზმისა და ქრისტიანობისაგან და ისე ჰგავს, თვით წერილმანებშიც კი, ორივეს, ძნელი სათქმელია, რომელთან ამყარებს უმუშალო მიმართებას (525, გვ. 11). „ყურანში“ უამრავი თხრობაა ჩართული ბიბლიურ წინასწარმეტყველებაზე, პატივსაცემებასა თუ მათ შთამომავლებზე (381, გვ. 50). და თვით ალაჰი

ქართული სასულიერო მწერლობის რელიგიური ხასიათის ფრაზეოლოგიას (233, გვ. 10-11). მარამ მაინც ვერ ვიგყვით დაბეჯითებით, რომ *ვეფხისტყაოსნის* უმენაესი არსება ყველა თავისი ნიუანსით ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთია. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელები და ის აგრიბუგები, რომლებიც პოემით ღმერთს მიეწერება, შეიძლება გულისხმობდეს არა მხოლოდ ქრისტიანულ ღვთაებას, არამედ ამავე დროს მაჰმადიანურ, ებრაულ და მეტ-ნაკლებად ყველა მონოთეისტურ ღმერთს. ამავე დროს პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გხვდება არც ერთი ისეთი სახელი, რომელიც კონკრეტულად მიუთითებდეს ისტორიულად არსებულ რომელიმე რელიგიის ღმერთზე. *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებას ახასიათებს თითქმის ყველა ნიშანი, რაც საერთოა სხვადასხვა მონოთეისტური რელიგიების ღმერთისათვის, მაგრამ არ ახასიათებს თითქმის არც ერთი ნიშანი, რომლითაც ერთი რომელიმე მონოთეისტური რელიგია განსხვავდება სხვა რელიგიებისაგან (იხ. 336, გვ. 90-91)<sup>1</sup>. ერთადერთი, რაც ყველაზე უფრო აშკარად ჩანს *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელებზე დაკვირვებიდან, არის *არადოგმატური რელიგიური გენდენცია პოეგისა* (500, გვ. 544-548; 453, გვ. 87, 89). ამიგომაც არის, რომ ლოცვა, რომელსაც ასრულებს *მიზვითში* აეთანდლილი, არაფრით ჰგავს მორწმუნე მაჰმადიანის ლოცვას. სავსებით სწორად წერდა ნიკო მარი: „За такую молитву

---

ეკვივალენტია ძველებრაული *იაჰესი*, რომელსაც იგი შინაგანი ბუნებითაც კი ემსგავსება (412, გვ. 99). ყოველივე ეს გამოწვეულია იმით, რომ მუჰამედის აზრით, სამივე რელიგია გამომდინარეობს უშუალოდ ერთი *ღვთაებრივი წიგნიდან*. ამიგომაა, რომ მუჰამედი ამტკიცებს მოსეს კანონებს, ქრისტეს ევანგელეს, დავითის ფსალმუნებს (412, გვ. 72).

მიუხედავად ამისა ეს რელიგიები სხვადასხვა რელიგიები არიან და თითოეულ მათგანში თავისთავადობას ქმნის სწორედ ის, რაც განსხვავებულია დანარჩენი ორი რელიგიისაგან.

<sup>1</sup> ამგვარი გენდენცია პოეგისა – ქრისტიანული რელიგიიდან რელიგიათა საერთო პოზიციისაკენ ლგოლვა – განპირობებული უნდა იყოს როგორც XII საუკუნის ევროპული კულტურისა და აზროვნების გოლერანგიზმით, ასევე ამ საუკუნის დასასრულის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკურ-კულტურული მდგომარეობით.

უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ამგვარი პოზიცია უჩვეულო არ არის რელიგიური აზროვნებისათვის. ძველადაც ფიქრობდნენ, რომ თეოლოგია შეიძლება იყოს მრავალი, მაგრამ რელიგია არის ერთი (490, გვ. 34). ჯერ კიდევ IV საუკუნის დასასრულს გამოთქმული იყო ასეთი აზრი: არსებობს ერთადერთი უმაღლესი ღმერთი... ჩვენ კი მას თაყვანს ვსცემთ სხვადასხვა სახელით, რადგანაც უეცნი ვართ მისი ჭეშმარიტი ვინაობისა (490, გვ. 35).

მუსულმანინუ უდგომილს, პრისამოსნისხოდითელსოთხოდინი, ოდნო: ბუთი ოტლუჩენნიმ ოთ ისლამა, ვეროთსტუპნიკომ, გლუმუაშიმსუა ნად რელიგიენ პროკოა მუხამედას ოდ ოდნი ვერნიხ ოსლედოვთელნი“ (411, გვ. 129; შდრ. 51, გვ. 120-121)<sup>1</sup>.

მართალია, გარეგნულად ჰომეის გმირები მაჰმადიანები არიან, მაგრამ მათი რელიგიური რწმენა არ თაესდება ამ აღმსარებლობის ფარგლებში და არც მათი ღმერთია მაჰმადიანური ღვთაება:

ჟერ ერთი, ჰომეის გმირები ირონიულად და გულგრილად უსქერიან როგორც მაჰმადიანური რელიგიის წესებს, ასევე მის მსახურთ (411, გვ. 124; 114, გვ. 187; 28, გვ. 201-202; 62, გვ. 32).

მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის გარემოებაა, რომ ჰომემაში ჩაქსოვილი რელიგიური რწმენა არ შეიცავს მაჰმადიანური აღმსარებლობის არსებით მომენტებს (შდ. 525, გვ. 38-50, 67-75; 412, გვ. 69-131; 381, გვ. 41-110):

1. ჰომემაში ასახული არ არის „ყურანის“ ძირითადი ღვთაებები (412, გვ. 97): „Все уверовали в Аллаха, и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников“ – 2, 285; „Веруйте в Аллаха и Его посланника, и писание, которое Он низвел Своему посланнику, и писание, которое Он низвел раньше. Кто не верит в Аллаха и Его ангелов, и Его писания, и Его посланников, и в последний день, тот заблудился далеким заблуждением“ – 4, 135 (784, გვ. 48, 85).

2. ჰომემაში არა ჩანს, რომ „არ არის ღმერთი, გარდა ალაჰისა და მუჰამედი – მოციქული ალაჰისა“ (412, გვ. 108).

3. ჰომემაში ვერ ვხედავთ მაჰმადიანური რელიგიის წინასწარმეტყველებს: ადამს, ნოეს, აბრამს, მოსეს, იესოს, მუჰამედს, დავითს, იაკობს, იოსებს და იობს (412, გვ. 102).

4. ჰომეის გმირთა მოქმედებაში თითქმის არავითარ როლს არ ასრულებს მაჰმადიანური საკულტო წესების ცნობილი ხუთი პუნქტი: რწმენის აღიარება, ლოცვა, მარხვა, დაკანონებული ქველმოქმედებანი, პილიგრიმოზა (412, გვ. 108; 525, გვ. 65; 114, გვ. 187).

განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს, რომ ჰომეის გმირთა ლოცვები არც ერთხელ არ ემსგავსება მკაცრად ორგანიზებულ ღღე-ღამის ხუთ-ეგაჰოვან ლოცვას; ავთანდილის წლიურ მოგზაურობებში არც ერთხელ არ გამახვილებულა ყურადღება მკაცრი მარხვის თვეზე – რამადჰანზე; არც ყოველი ჭეშმარიტი

---

<sup>1</sup> ნ. მარის შენიშვნა ძალზე მნიშვნელოვანია, რადგანაც მაჰმადიანი მორწმუნის ლოცვის პროცესი მკაცრად რეგლამენტირებული იყო და განსაზღვრული რიტუალური ელემენტების ზუსტად დაცვას მოითხოვდა (412, გვ. 111-112).

მაჰმადიანის ლგოლვით – მექისა და მედინის მოხილვით – არიან შეპყრობილი ჰოემის გმირები; კერძოდ ტარიელი, რომელსაც შექმნილი სიტუაციის გამო უთუოდ უნდა გაჩენოდა სურვილი, მოელოცა წმინდა ადგილები (თუ იგი მორწმუნე მაჰმადიანი იყო).

ასევე არ ჰგავს *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი ორთოდოქსული ქრისტიანული რელიგიის ღმერთს. ქრისტიანული ერთი ღმერთი, განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიის ღმერთისაგან, არის სამება, სამპიროვანი: მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა. ქრისტიანი მორწმუნე ევედრება რა ღმერთს, იგი ყველა შემთხვევაში გულისხმობს ან მთლიანად სამებას, ან რომელიმე პირს ამ სამებისაგან და მიმართავს კიდევ მას თავისი სახელით: „სამებაო წმიდაო, ერთ-ღმერთებაო, ერთ-არსებაო, დიდება შენდა, ღმერთო!“ („დავით გარეჯელის ცხოვრება“ – 633, გვ. 181);

„გურწამს უკუე და აღვიარებთ ერთსა, მხოლოსა ჭეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა *მამასა*... და ერთსა მხოლოდ-შობილსა *ძესა მისსა*... და ერთსა მხოლოსა *სულსა წმიდასა*“... (ბასილი დიდი, „ასკეტიკონი“ – 725, 7r);

„სთნდა შექმნა ცისა შვიდ-სეფგ-მტკიცისა ერთ არსებასა *სამსახიერსა*“ („თამარიანი“ – 760, გვ. 213);

„*სამებით* ღმერთმან, არსებით ერთმან მომცეს მე სწავლა“ („აბდულმესია“ – 761, გვ. 117).

*ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსება, რომელსაც პოემაში რამდენიმე ასეულჯერ მიმართავენ გმირები, არც ერთხელ არ არის ხსენებული არც სამებად, არც მამა ღმერთად, არც ძე ღმერთად და არც სული წმიდად. მოსე გოგიბერიძე ყურადღებას აქცევდა რა ამ გარემოებას, წერდა: „რუსთველი, XII საუკუნის ქრისტიანული სახელმწიფოს კაცი, ... მღერის უკვდავ საგალობელს და ქრისტიანულ ღმერთს არც ერთხელ არ უგალობს. ყოველი ქრისტიანული აზრისა და შემოქმედების იმდროინდელი გვირგვინი – ღმერთი სამპიროვანი და ერთარსებიანი, ქრისტიანული მესიანიზმი, ღმერთი კაცად ქცეული და სხვა – არსად არ გვხვდება რუსთველთან“ (62, გვ. 29)<sup>1</sup>. გ. დეეგერსი უკვირდებოდა რა *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიურ მსოფლმხედველობას, შენიშნავდა: მართალია, რუსთველის გმირები არიან მაჰმადიანები, მათი სამყარო არის ისლამური, მაგრამ ისინი არაფერს ამბობენ, რისი თქმაც არ შეუძლია ქრისტიანს; პოემაში არა გვექვს მიმართება *ყურანთან*, არ არის

<sup>1</sup> მოსე გოგიბერიძის თემისი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია სრულიად დამაჯერებელ დებულებად („სრულიად დამაჯერებელია დებულება, რომ რუსთველის პოემა არსებითად იგნორაციითაა ოფიციალური ქრისტიანობისა“ – 254, გვ. 184).



მოსხენიებული ისლამური წინასწარმეტყველები ისე, როგორც ქრისტე, მარიამი და წმინდანები (500). რუსთველი ღუმს სამებაზე და საფიქრებელია, რომ ეს ღუმილი არაა შემთხვევითი. იგი მთელი პოემის მანძილზე არც ერთხელ არ მიუნიშნებს მასზე. არც უცებოდა ნიკო მარი, როდესაც წერდა: "На всем протяжении поэмы ни одного упоминания ни одного намека на Троицу" (410, გვ. 497). ეს გარემოება შემთხვევითი არ არის იმიტომ, რომ სამებასთან ერთად, პოემის ლექსიკაში არ ჩანს სამპიროვანი, სამგვამოვანი, სამპიპოსტასიანი, სამსახოვანი, „სამთვითებიანი“ ღმერთი. პოემა არ იცნობს არც მამა ღმერთს და არც მის თვისებებს: მამობა, უმობელობა. პოემა არ იცნობს ძე ღმერთს და არც ქრისტიანულ სამყაროში ესოდენ პოპულარულ მის სახელებს: ქრისტე, მესია,<sup>1</sup> მხსნელი, მაიხოვარი, მობილი, ლოვოსი. პოემა არ ახსენებს სული წმიდას და არც მის ერთადერთ თვისებას: გამოსულობას. პოემის გმირთა სავედრებელი ღმერთი არ არის: განკაცებული ღმერთი, ორბუნებოვანი ღმერთი, მკედრეთით აღმდგარი ღმერთი, ამალელებული ღმერთი, წამებული ღმერთი, ჯვარზე გაკრული ღმერთი, სისხლდანთხეული ღმერთი, სამშუკვალით მილურსმული ღმერთი, ქალწულის მიერ მობილი ღმერთი<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> თუ არ გავითვალისწინებთ პოეტის ამ გენდენციას, აუხსნელი დარჩება, რატომ უვლის რუსთველი გვერდს თამარის სამეფო კარზე ესოდენ პოპულარულ სახელს მესიას. ეს სახელი, რომელსაც სახარების თანახმად თვითონ იესო უწოდებდა თავის თავს (348), ძალზე პოპულარული იყო XII–XIII საუკუნეების ქართულ სამეფო კარზეც (დავით აღმაშენებლის, დემეტრე I-ის; გიორგი III-ის, ლაშა გიორგის და მისი შვილის დავითის დროს მოჭრილ ქართულ მონეტებს აწერია „მესიის მახვილი“; ხოლო თამარ მეფის და რუსუდან მეფის მოჭრილ მონეტებს – „მესიის თაყვანისმცემელი“ – 106, გვ. 46-58) და XII საუკუნის ქართულ საერო ლიტერატურაშიც („თამარიანი“ და „აბდულმესიანი“). ვეფხისტყაოსნის ღვთაების სახელი არ არის მესია, მიუხედავად იმისა, რომ ზეგავლენა იმ მესიანისტური კონცეფციისა, რომელიც ჩახრუხაძის და შავთელის ნაწერებში აისახა, პოემას ერთგვარად ეტყობა (28, გვ. 251).

<sup>2</sup> პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის, როგორც პროლოგსა და პოეტის ლირიკულ გადახვევებში, ასევე პოემის საკუთრივ ეპიკურ ნაწილში, არ შეიძლება შემთხვევით იყოს გამოტოვებული ქრისტეს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი სახელი. ქრისტეს პიროვნება ქრისტიანული რელიგიის ქვაკუთხედი, რამდენადაც ქრისტიანი მორწმუნე ღვთაებრივს ეზიარება მხოლოდ იესოს საშუალებით (558; 348, გვ. 240). ქრისტიანისთვის ყველაზე დიადი არის ქრისტეს პიროვნება, ხოლო ამ პიროვნების ყველაზე მაღალი სახელი არის ქრისტე (558, გვ. 50). ქრისტიანი

პოემა არ იცნობს *ცეცხლის ენებად მოვლენილ ღმერთს* (სული წმიდა), *მგრედის მსგავსად გადმოფენილ ღმერთს* (სული წმიდა). პოემაში არ ჩანს *ღვთისმშობელი, ქალწული დედა, წმინდა მარიამი, დედა ღვთისა*, რომელიც ესოდენ პოპულარული იყო ქრისტიანულ საქართველოში<sup>1</sup>. პოემაში არ ჩანს არც ერთი ანგელოზი, არც ერთი წმინდანი. პოემაში არ იხსენიება სახარება<sup>2</sup>, არ იხსენიება ჯვარი.

თუ სათანადოდ შევაფასებთ ამ ფაქტს, არ შეიძლება საეჭვო ვახდეს დასკვნა: *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთი არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის ღვთაება.

ეს გარემოება ადრე შენიშნა ქართულმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ. ამიგომ არის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა ძველ ხელნაწერში პოემის პირველ სტროფად იკითხება<sup>3</sup>:

პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია იგ სპარსულად,  
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,  
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,  
თუ უყურა მონაზონმან, შეიქმნების გაპარსულად.

---

მორწმუნის თვალსაზრისით, ქრისტეს მოსვლამ და წამებამ ადამიანურ ენაზე თარგმნა უკედეგობა; მან დაარწმუნა ადამიანები, რომ ღმერთი სამყაროს ინდიუერენტულად კი არ უყურებს, არმედ ღრმა თანაგრძნობითა და სიყვარულით. უფრო მეტიც, ღმერთს კაცობრიობა უფრო უყვარს, ვიდრე თავისთავი, რადგანაც ღმერთი იყო ქრისტეში, რომელიც ეწამა ადამიანთათვის (558, გვ. 53-54).

<sup>1</sup> წმინდა მარიამის სახე პოემაში, ჩემი აზრით, იმიგომ არა ჩანს, რომ რუსთველი შეგნებულად გვერდს უვლის ქრისტეს პერსონას და მასთან დაკავშირებულ ყოველ დეტალს. თორემ პოემაში დასმული ქალის კულტის საკითხი მარიამსა და აგრეთვე ნინოზე მითითებით სარწმუნო არგუმენტს შეიძენდა. უდავოა, რომ რუსთველი თამარის ტახტისა და ავტორიტეტის განსამტკიცებლად ქადაგებს: „ლეკვი ღომისა სწორია, ძე იყოს თუნდა ხვალია“ და ქმნის ხელმწიფე ქალების თინათინისა და ნესტანის სახეებს. ამავე საქმეს ემსახურებოდნენ თამარის ღროინდელი ქართული სამღვდლოების წარმომადგენლები. მაგრამ მათთვის, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამ იდეის გატარებაში ყველაზე მნიშვნელოვან ავტორიტეტებს მარიამ ღვთისმშობელი და ქართლის განმანათლებელი ნინო წარმოადგენდნენ (ნიკოლოზ გულაბერიძე, საკითხავი სუეგისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოჲსა და კათოლიკე ეკლესიისაჲ – 689).

<sup>2</sup> პოეტი სახარებას არ ახსენებს, როგორც წმინდა და ღვთაებრივ წიგნს, თორემ იგი მას და მოციქულთა ეპისტოლეებს „ახალ აღთქმაში“ იცნობს და ემყარება. „ბიბლია“ საზოგადოდ რუსთველის ერთ-ერთი უპირველესი წყაროა.

<sup>3</sup> იხ. ხელნაწერები: A, B, C, D, F, Y, I, O, U, D<sup>1</sup>, F<sup>1</sup>, G<sup>1</sup>, L<sup>1</sup> (239).

ანდა უკანასკნელი გაეპის მეორე ვარიანტით: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“. ამ სტროფში რამდენიმე კრიტიკული დებულებაა გამოთქმული პოემის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე: ვეფხისტყაოსანს არსად მიაჩნია ხორცი და არა სული; პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამებას; მისი რწმენა-მიბაძვა მონაზონს წარწყმედს; საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არავეითარ სარგებელს არ გვაძლევს. გამოთქმული ოთხივე დებულება ქრისტიანული ეკლესიის უთიკურ-დოგმატიკური პოზიციიდან, ჩემი აზრით, სწორად ხელაქს პოემის თეოლოგიურ და მორალურ პოზიციას.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის უზენაესი არსება ამკარად არ არის ქრისტიანული დოგმატიკის სამპიროვანი ღმერთი. მხოლოდ ეს გარემოება სწორად უნდა იქნეს შეფასებული. აქედან არ შეიძლება იმის დასკვნა, რომ პოემის ღმერთი ან მაჰმადიანური რელიგიის, ან სხვა რომელიმე მონოთეისტური რელიგიის ღმერთია. პოემა გვერდს უვლის ქრისტიანული დოგმატიკის ღმერთს, მაგრამ უგულბებლყოფს მაჰმადიანური რელიგიის ღმერთსაც. იგი არ ღვება თავიდან ბოლომდე არც ერთი ისტორიულად არსებული რელიგიური დოგმატიკის პოზიციაზე!.. რუსთველის უზენაეს არსებას ახასიათებს თავისთავადობა. პოემის ღმერთი ამოდის უთუოდ ქრისტიანული რელიგიიდან, მაგრამ არ რჩება ქრისტიანული რელიგიის დოგმატიკით დაკანონებულ ფარგლებში. სწორად გრძნობს მოსე ვოგიბერიძე: „ნათელია, რომ რუსთველის ამოსავალი ქრისტიანობაა, მაგრამ ქრისტიანობა არ არის რუსთველის მსოფლმხედველობის ნავსაყუდელი“ (62, გვ. 38). მე ვამჯობინებდი სხვაგვარად მეთქვა: ვეფხისტყაოსნის ღმერთი არ ეგევა ქრისტიანულ დოგმატიკაში.

მიუხედავად ამისა, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში არის ცდა, რომ პოემის უზენაეს არსებაში პირდაპირ იქნეს დანახული ქრისტიანული ღმერთი. ამ გენდენციას უკიდურესობამდე მიჰყავს რუსთველოლოგიის მიღწევა: რუსთველის მაჰმადიანობის და მანიქეველობის თეორიების კრიტიკა და ვეფხისტყაოსანსა და ბიბლიას შორის პარალელური ადგილების გამოვლენა.

---

<sup>1</sup> ეს გარემოება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში საყოველთაოდ აღიარებულია. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ რუსთველი თავისუფალია რელიგიური მიკერძობებისაგან, რომ იგი „გამოკეთილად არ ამკლავნებს თავის მიდრეკილებას რომელიმე რელიგიური სისტემისადმი. იგი ერიდება რელიგიის დოგმატიკურ-საწესო ფორმების გამოხატვას“ (28, გვ. 201). ეს აზრი აღიარებულია ვეფხისტყაოსნის როგორც ქართულ, ასევე უცხოელ მიმომხილველთა მიერ (იხ. 93): 162; 163; 54; 560; 16; 457; 458; 268; 23; 360; 380; 599; 500; 464; 333; 320.

მკვლევარები სხვადასხვა კუთხით წარმართავენ მსჯელობას: *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე ღვთაებრივ სახელში ალეგორიულად ქრისტეს ხედავენ, ანდა მათში ძე ღმერთისთვის დამახასიათებელ ლოგმატიკურ ნიშნებს კითხულობენ. არის *ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე სახელის მისტიკური განმარტების, მისტიკური აზროვნებით მათში ქრისტეს დანახვის ცდაც. რამდენადაც ეს გარემოება *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების სწორი ინტერპრეტაციის და შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში რუსთველის ადგილის განსაზღვრის საქმეში მცდარ ტენდენციად მიმაჩნია, ამ მოსაზრებებს უფრო დაწვრილებით განვიხილავთ.

თავიდანვე უნდა შევნიშნოთ შემდეგი:

პარალელები შუასაუკუნეების მისტიკურ ლიტერატურასთან იძლევა საშუალებას, რომ პოემის ღვთაებრივ სახელებში იქნეს დანახული ის ღმერთი, რომელიც გვსურს. ამ გზით შეიძლება რუსთველის *ერთ ღმერთში* დავინახოთ ქრისტეც, ალაჰიც, ბუდაც, ან კიდევ ყველა ღმერთი ერთად, თუ იმ მისტიკურ რწმენას დავეყრდნობით, რომ ეს სახელები ერთ და იმავე ღმერთზე მიუთითებენ. ეს მისტიკური აზროვნების სპეციფიკაა. მისტიკოსისათვის იმაზე უფრო მეტად მნიშვნელოვანი, რასაც წარმოთქვამს, არის ის სპეციფიკური, რასაც ამ წარმოთქმულში საკუთრივ თვითონ გულისხმობს, განსხვავებით ამ სიტყვის ჩვეულებრივი მნიშვნელობისაგან. მისტიკოსი ღვთაების თითოეულ სახელში მოიაზრებს არა მხოლოდ ამ სახელთან ჩვეულებრივად დაკავშირებულ მნიშვნელობას, არამედ იმ სპეციფიკურ შინაარსს, რომელსაც მას საკუთარი შინაგანი ხილვა უკარნახებს. ამ გიპის ანალოგიებით *ვეფხისტყაოსნის* ღმერთის შეცნობა შეუძლებელია. პოემის ღვთაებრივ სახელთა შორის უნდა ვიპოვოთ ისეთი სახელები, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ამა თუ იმ რელიგიის ღმერთს შეიძლება ეწოდოს და არა სხვას. თუ ასეთი სახელები პოემაში არა ჩანს, მაშინ ეს გარემოება რუსთველის უზენაესი არსების ერთ-ერთ სპეციფიკად უნდა მივიჩნიოთ.

მეორეც; მეცნიერული კვლევა-ძიების თანამედროვე მეთოდოლოგია მოითხოვს მხატვრული ნაწარმოების ცალკეული სიტყვის ან კონტექსტის არა დამოუკიდებელ, თხზულების მთლიანი მიზანდასახულობის და იდეური შინაარსისაგან მოწყვეტით კვლევას, არამედ პირიქით: თითოეული სიტყვის ერთიან სტრუქტურაში შესწავლას (401, გვ. 5, 6, 10). შეუძლებელია *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელთაგან რომელიმე ცალკე, კონტექსტიდან და მთელი ნაწარმოების საერთო სტრუქტურიდან მოწყვეტით კვლევა-ძიების საგნად ვაქციოთ და მიღებული

დასკვნა მზამზარეულად ჩაედოთ პოემაში. პოემის თითოეული სიტყვის სწორი ინტერპრეტაცია მხოლოდ და მხოლოდ ის იქნება, რომელიც ღვინდება, პირველ რიგში, რუსთველისეულ კონტექსტში და რომელსაც მხარს უჭერს პოემის საერთო სტრუქტურა, იდეური მიზანდასახულობა და ავტორისეული ტენდენცია.

კიდე ერთი გარემოება. *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტი არ არის საბოლოოდ დადგენილი. ჩვენ ამკარად არა გვაქვს ხელში *მუსტად* ის ტექსტი, რომელიც გამოვიდა პოეტის ხელიდან. ასეთ პირობებში პოემის *ცალკეულ გამოთქმებში* ამოკითხვა რუსთველის მსოფლმხედველობრივი კრედოსი მეთოდური შეედომია. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი მრწამსი უნდა ვეძიოთ პოემის არა რომელიმე გამოთქმაში (ეს გამოთქმა *მუსტად* ამგვარი სახით შეიძლება არარუსთველური აღმოჩნდეს), არამედ პოემის საერთო ტენდენციაში, პოემის სტრუქტურაში, პოეტის მიზანდასახულობაში და ნაწარმოების დედაბრში. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, სავსებით სწორი იყო გ. დეეგერსი, როდესაც წერდა, რომ განსაკუთრებით სახიფათოა *ვეფხისტყაოსნის* თითოეული ტაქის, ყოველი ცალკეული წინადადების ფილოსოფიური ტერმინოლოგიით აწონ-დაწონა (500).

დაბოლოს, რომელ ღვთაებრივ სახელებში შეიძლება ვეძიოთ ქრისტიანული რელიგიის სპეციფიკური სახელები? იმ ღვთაებრივ ატრიბუტებში, რომლებიც წმინდა მამათა მიერ მოგჯერ, კონკრეტულ შემთხვევაში, განიმარტება ქრისტიანული ღვთაების ცალკეულ ჰიპოსტასებად, თუ ამ ჰიპოსტასების იმ კონკრეტულ სახელებში, რომლებიც, როგორც ღვთაებრივი სახელები, მართლაც მხოლოდ და მხოლოდ ამ ჰიპოსტასებს გულისხმობენ? სხვაგვარად: რა შეიძლება *ვეფხისტყაოსანში* ჩაითვალოს ქრისტიანულ სამპიროვან ღმერთებზე მითითებად – მისი უშუალო სახელი „სამება“, ანდა სამივე ჰიპოსტასის სახელი ერთ კონტექსტში: მამა, ძე და სული წმიდა, თუ ღმერთის რომელიმე სხვა სახელი, რომელიც *ქრისტიანულ საკითხაეში* სამებას უნდა ნიშნავდეს; ანდა ღვთაებრივი ქმედების გარკვეული გამოვლენა, რომელიც შეიძლება განიმარტოს როგორც სამპიროვანი ღმერთის ქმედება?

ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში ყოველი ღვთაებრივი სახელი თუ ატრიბუტი, თუ იგი არ არის სხვა რელიგიის ღმერთის სპეციფიკური სახელი, განმარტებულია ერთი ქრისტიანული ღვთაების – სამების, ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასის სახელად. ასევე, ეგზეგეტიკური თვალსაზრისით ღმერთის ყოველი ქმედება სამების აქტია და ამ აქტის ცალკეული ფაზა შეიძლება

განიმარტოს, და ხშირად განიმარტება კიდეც, როგორც სამების რომელიმე ჰიპოსტასის ქმედება.

მაგრამ ფილოლოგიურ მეცნიერებას არ შეუძლია ამავე მეთოდით იკვლიოს ლიტერატურული ქმნილება. *მეცნიერული თვალსაზრისით ვეფხისტყაოსანში* საკუთრივ ქრისტიანული ღმერთის სახელი იქნება ის სახელი, რომელიც ამ ღმერთის სპეციფიკური სახელია და არა ის, რომელშიც ეგზეგეტიკის კვალდაკვალ შეიძლება ვიგულისხმოთ ამ ღმერთის სახელი, ანუ რომელიც *ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით შეიძლება* ჩაითვალოს ამ ღმერთზე მითითებად.

მეცნიერება ამ გზით იკვლევს არა თუ *ვეფხისტყაოსანს*, რომლის რელიგიური არსი ამოსაცნობია, არამედ თვით აშკარად ქრისტიანული მწერლობის ძეგლებსაც. ასე მაგალითად: ინგლისელი მეცნიერი ჰარი ეულფსონი VIII თავში თავისი ფუნდამენტური ნაშრომისა „ეკლესიის მამათა ფილოსოფია“ იკვლევს გრინიგარული ფორმულის წარმოშობას *ახალ აღთქმაში*. მიუხედავად იმისა, რომ *ახალი აღთქმა* ქრისტიანული რელიგიის საფუძველია და მისი ღმერთი ქრისტოლოგიურად ყველა შემთხვევაში უნდა განიმარტოს როგორც სამება (გარდა იმ სპეციფიკური შემთხვევებისა, სადაც საუბარია ამ ღმერთის საკუთრივ რომელიმე ჰიპოსტასზე, მაგალითად ქრისტეზე), ამ ძეგლშიც სამპიროვან ღმერთზე მითითებად მიჩნეულია მხოლოდ და მხოლოდ ის ადგილები, რომლებშიც ერთადაა დასახელებული მამა, ძე და სული წმიდა. ავტორი *ახალ აღთქმაში* გამოაქვს გრინიგარული ფორმულის სამ მაგალითს (უფრო სწორად ორ მაგალითს და ერთ ჯგუფს მაგალითებისას) – ნათლისცემის ფორმულა, მისალმების ფორმულა, ორიოდ შემთხვევა პავლე მოციქულის მოძღვრებაში – და იკვლევს მათ წარმოშობას (603, გვ. 143-154). აი, ეს ადგილებიც: *ნათლისცემის ფორმულა* – მათე, 28, 19: „წარვედით და მოიმოწაფენით ყოველნი წარმართნი და ნათელსცემდით მათ სახელითა მამისაათა და ძისაათა და სულისა წმიდისაათა“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> საინტერესოა, რომ ნათლისცემის ამ ფორმულის სხვა ვარიანტს, რომელიც დაკულია პავლეს პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (6, 11), ავტორი დიდი სიფრთხილით თვლის *მხოლოდ მინიმუმად* გრინიგულ ფორმულაზე („Perhaps a suggestion of such a trinitarian baptismal formula may also be discerned in Paul's statement“... – 603, გვ. 143), რადგანაც მასში სამივე ჰიპოსტასი გარკვევით არ ჩანს: „და ესრეთ ოდესმე იყვნით: არამედ განიბანენით, არამედ განიწმიდენით, არამედ განჰმართლდით სახელითა უფლისა იესოჲსითა და სულითა ღმრთისა ჩუენისაათა“.

*მისაღმების ფორმულა* – II კორინთელთა, 13, 13: „მაღლი უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი და სიყუარული ღმრთისა და მამისაჲ, და ზიარებაჲ სულისა წმიდისაჲ თქუენ ყოველთა თანა“.

*პაელე მოციქულის ეპისტოლეებში ავტორი* სამების ფორმულად გამოჰყოფს მოციქულის სწაელებას „ერთ სულზე“, „ერთ უფალზე“ და „ერთ ღმერთზე“ („ეფესელთა“, 4, 3-6) და მოძღვრებას კორინთელთა მიმართ პირველი ეპისტოლედან (12, 4-6): „ხოლო განყოფანი მაღლთანი არიან, და იგივე სული არს. და განყოფანი მსახურებათანი არიან, და იგივე თავადი უფალი არს. და განყოფანი შეწვენათანი არიან, და იგივე თავადი ღმერთი არს, რომელი შეიქმს ყოველსა ყოველთა შორის“.

ამ გარემოებას ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების ცალკეულ სახელებში ხედავენ არა სამოგადოდ ერთი ღმერთის სახელს, არამედ კონკრეტულად სამების და მისი რომელიმე ჰიპოსტაზის, კერძოდ ქრისტეს სახელს<sup>1</sup>.

ყველაზე მეტი გაუგებრობა *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების სახელთა კვლევაში გამოიწვია პოემის 837-ე სტროფმა. გარიელის მეორედ შესაყრელად წასული აეთანდლილი მშეს ევედრება:

---

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსნის* ცალკეულ სახელებში მეტაფორულად ქრისტეს დანახვის ყველა ცდაზე დეტალურად არ შეეჩერდები, რამდენადაც ბევრი ასეთი შემთხვევა შეიძლება მივიჩნიოთ ამა თუ იმ მკვლევარის პირად აზრად და არა მეტ-ნაკლებად დასაბუთებულ მოსაზრებად. ასე მაგალითად: ა) შ. ნუცუბიძის აზრით, პოემის 953-ე სტროფის მე-4 ტაქტის („კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაციმდის“) „ძეს“ არის პირდაპირი მითითება... ქრისტეზე“. მკვლევარი ასე განმარტავს ამ სტროფს: „ყველა კაცი არაა სწორი (დაწყებული) დიდი ძე კაცით (ქრისტეთი – ე.ხ.) (უბრალო) კაცამდე“ (193, გვ. 218). ამგვარი განმარტება ნაძალადევი და დაუსაბუთებელია. სინამდვილეში რუსთველი მხოლოდ იმას უნდა ამბობდეს, რომ აღამიანები ყველანი თანასწორნი არ არიან, დიდი განსხვავებაა (დიდი მანძილი, დიდი სხვაობა) კაცსა და კაცს შორის. ბ) ივ. ლოლაშვილმა რუსთველის სიტყვები:

„მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით ცნობითა ერთით მზითა  
ორი მისი მოწყალეა ღლესცა მომცა ამა გზითა“ (307) –

ამგვარად განმარტა: „მაგრამ მოწყალე მამა-ღმერთმა თავისი ვონებით (სიბრძნით) – ერთი მზით (ე. ი. ძე-ღმერთის საშუალებით) ორი მოწყალეა მომცაო“ – (147, გვ. 78). ჩემი აზრით, არც ამ განმარტების გამიარება შეიძლება. სხვაგვარია გრადიციული აზრი ამ სტროფზე (ვახტანგ VI და ყარაბაღელი *ვეფხისტყაოსნის* განმარტება), რომელსაც იზიარებს ვუკ. ბერიძე (36, გვ. 286). თავისებურად ესმის იგი ნ. ნათაძეს (168).

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,  
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჟამისად,  
ვის გმორჩილებენ ციერნი ერთის იოგის წამისად,  
ბელსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“

ამ სტროფში ღმერთის სამი სახელი ჩანს. ჩვენში იყო ცდა სამივე მათგანში და ავთანდილის მიმართვის ობიექტში – მზეშიც ქრისტე ღმერთის სახელის დანახვისა. ამ სტროფს, საგანგებოდ თუ გაკერით, მრავალი მკვლევარი შეეხო. შევაჩეროთ ყურადღება მხოლოდ იმ ნაშრომებზე, რომლებშიაც გარკვეული მეცნიერული არგუმენტირებაა წარმოდგენილი ამ სტროფში ქრისტე ღმერთის სახელის ამოსაცნობად.

### მგე – „ხაბი ღმრთისა“

ზოგიერთმა მკვლევარმა, კერძოდ კ. ეკაშვილმა და ი. ლოლაშვილმა, ამ სტროფის მზეში, ავთანდილის მიმართვის ობიექტში, ქრისტე დაინახა. არჩევს რა 837-838 სტროფებს, კ. ეკაშვილი წერს, რომ მათ „უნდა უყოთ ასეთი „დეშიფროვკა“: უფალო იესო ქრისტე (მზეო), რომელი *ფილოსოფოსთა*, მოციქულთა, მსოფლიოთა მამათა და ღვთისმეტყველთა დაგსახეს (*გთქვეს*) განსაზღვრულ დროს (*ჟამიერად*) მოვლინებულ ხატად *ერთისა, ერთარსისა* და დაუსაბამოსა (უკამოსა) სამებისად (*მზიანისა ღამისად*), ბელსა ნუ მიქცევ...“ (73, გვ. 237).

მკვლევარი გამოდის იმ თვალსაზრისიდან, რომ საქრისტიანო ლიტერატურაში *მზე* ზოგჯერ არის *ქრისტეს* მეტაფორული, სიმბოლური სახელი. მაგრამ ის მზე, რომელსაც ავთანდილი ევედრება, არის *ღვთაების ხატი, სახე*. ეს გარკვევით და ორგმისაა დადასტურებული გვირის სიტყვებში: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს...“ და „ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილასოფოსნი წინანი“ (838). მზე რომ ხატია ღვთისა, ეს დებულება კი თეოლოგიურ აზროვნებაში ცნობილი და გარკვეული დებულებაა (შდრ. 340, გვ. 316)<sup>1</sup>.

კ. ეკაშვილის აზრით, აქ მზე არის ქრისტეს სახელი და ქრისტე მიჩნეულია ღვთაების ხატად: ავთანდილი მიმართავს ქრისტეს სახელით – მზეო და მას (ქრისტეს) უწოდებს ღვთაების ხატს. ეს დებულება კი უკვე ნაძალადევია და ქრისტესადმი ამგვარი მიმართვა მოულოდნელი ჩანს. ქრისტე თვითონ არის

<sup>1</sup> ამგვარად ფიქრობს ივ. ლოლაშვილიც. მისი აზრითაც, ამ სტროფის მზე მეტაფორული სახელია და ქრისტეს ნიშნავს (147, გვ. 76).



ღმერთი, ღვთაება. იგი, მართალია, არის ხაგი, მაგრამ *მამა ღმერთის* ხაგი. ამიტომ არის, რომ კ. ეკაშვილი ასხეაფერებს ავთანდილის მიმართვას. ავთანდილი ამბობს: „ჰე, მშეო... ვის ხაგად ღმერთისად გიგყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“. კ. ეკაშვილი კი ასე გადმოსცემს ამ სიტყვებს; უფალო იესო ქრისტე (მშეო), რომელი ფილასოფოსთა, მოციქულთა, მსოფლიო მამათა და ღვთისმეტყველთა *დავსახეს* (გთქვეს) *განსამღერულ დროს (ეპიერად) მოვლინებულ* ხაგად ღვთისა. მაგრამ ეს უკვე *სულ სხვა ღებულებაა* და არა პოემისეული „ვის ხაგად ღმერთისად გიგყვიან“. ივ. ლოლაშვილი კი ამ წინააღმდეგობისაგან თავის დასაღწევად მშე-ქრისტეს მიიჩნევს არა საზოგადოდ ღმერთის (სამების) ხაგად, არამედ კონკრეტულად მამა ღმერთის ხაგად (147, გვ. 76). თუ ამგვრად ვიმსჯელებთ, მაშინ უნდა დავასკენათ, რომ „მზინი ღამე“, „ერთარსება ერთი“ და „უჟამო ჟამი“ ნიშნავს არა საზოგადოდ ღმერთს (სამებას), არამედ მხოლოდ და მხოლოდ *მამა ღმერთს*. ამიტომაც ავგორი წინააღმდეგობაში ეარდება, როცა „ერთარსება ერთი“ მიაჩნია სამებად და არ მაინცდამაინც მამა ღმერთად (გვ. 74).

ავთანდილის სიტყვების სწორი ახსნა მხოლოდ და მხოლოდ მაშინ შეიძლება, თუ გმირის მიმართვის ობიექტში მშე-მნათობს დავინახავთ. განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებას:

1. მართალია, ქრისტიანული მწერლობა მშეს მიიჩნევს ქრისტეს *სახელ, ხაგად*; მაგრამ მშე არ არის ქრისტეს *პირდაპირი სახელი*. მშე ქრისტეს და, საზოგადოდ, ღმერთის *მეტაფორული* სახელია. უფრო ზუსტად, მშე სიმბოლოა ქრისტესი. ამიტომაც, როდესაც ქრისტიანულ ტრაქტატში, რომელშიაც ქრისტეზეა საუბარი, ტექსტში ზოგჯერ ქრისტეს ნაცვლად მისი მეტაფორული სახელი – მშე გამოიყენება, ეს გასაგებია. მაგრამ, როცა პოემაში, სადაც არ არის ნახსენები ქრისტე, სახელ *მშეში* ქრისტეს მოვიაზრებთ, საჭიროა, რომ ამაზე აშკარა მინიშნებას კონტექსტი გვაძლევდეს. ვთქვათ იმგვარად, როგორც თვით ქრისტიანულ კანონიკურ ტექსტებშია: „უპირატესი მზისა მშე შთაქდა საფლაჟად“, ან კიდევ: „გიხაროდეს, *ვარსკვლავო* (ღვთის-მშობელო), მომფენო მზისაო“. ასეთი ან ამის მსგავსი რამ *ვეფხისტყაოსნის* სათანადო ადგილას არ ჩანს.

2. საანალიზო კონტექსტიდან ჩანს, რომ ამგვარი მიმართვა სწორედ მზისადმია მოსალოდნელი და არა მშე-ქრისტესადმი. ავთანდილი სხვა ადგილასაც მიმართავს მშეს. კერძოდ, ფრიდონისაკენ მიმავალი ავთანდილი ისევ მშეს ვევედრება. აქ რომ მშე აშკარად მნათობს ნიშნავს, უეჭველია, რადგან იგი

მოთავესებულია ცნობილ შვიდ ასტროლოგიურ მნათობთა რიგში. მზისაღმი ამ ორი მიმართვის ერთმანეთთან შედარება ააშკარავებს, რომ ორივე შემთხვევაში საუბარია ასტროლოგიურ მნათობ მზემე (ორივე შემთხვევაში მზეს გმირი იმგვარ დავალებას აძლევს, რისი შემძლებელიც იყო ასტროლოგიური შეხედულებით ეს მნათობი) და არა ერთ შემთხვევაში მზე-ქრისტეზე და მეორე შემთხვევაში მნათობ მზემე.

3. გასაანალიზებელ კონტექსტში ავთანდილი მიმართავს მზე-მნათობს და არა მზე-ქრისტეს. ეს იქიდანაც დასტურდება, რომ მზის შემდეგ გმირი მთვარეს და ვარსკვლავებს ევედრება (და არა მამა ღმერთს, ან სული წმიდას, ან სამებას, ან ღვთისმშობელს, ან წმინდანებს და სხვ.). მათაც იმავეს შესთხოვს, მათაც თინათინის სიყვარულზე ესაუბრება<sup>1</sup>:

„რა შეუღამდის, ვარსკვლავთა ამოსულა ეამებოდის,  
მას ამსგავსებდის, ილხენდის, უჭვრეტდის, ეუბნებოდის (839).  
მთვარესა ეტყვის: „იფიუე სახელი ღმრთისა შენისა!  
შენ ხარ მომცემი მიჯნურთა მიჯნურობისა სენისა...“ (840)

<sup>1</sup> კ. ეკაშვილი გარიელისაღმი ქაჯეთის ციხიდან მიწერილ ნესტანის წერილშიც მზეს ქრისტეს სახელად მიიჩნევს (სტროფი 1305). ჩვენ ამ მოსაზრებას დეტალურად არ შევხებით, რადგანაც: 1. ამ კონტექსტშიც არ არის რაიმე იმგვარი საუკეთესო, რომ მზეში ქრისტე დავინახოთ. თუ მივიჩნევთ, რომ ნესტანი სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთებაზე ოცნებობს, ამ შემთხვევაშიც მზე საზოგადოდ ღმერთის ხაგი იქნება და არა საკუთრივ ქრისტესი, რამდენადაც გარდაცვლილთა სულების ღვთაებასთან შეერთების რწმენა დამახასიათებელია თითქმის ყველა რელიგიური სისტემისათვის. 2. კ. ეკაშვილის მითითებით, „ქრისტე... თავია მორწმუნეთა კრებულისა“ და გარიელი კი, რომელიც პოემით მზის „წილადაა“ გამოცხადებული, არის ნაწილი „ქრისტეს სხეულის“, როგორც თითოეული მორწმუნეთაგანი. ამიტომაც იგი ქრისტეს უნდა შეუერთდეს (73). ციტირებული არგუმენტირება არასწორია, რადგანაც გარიელი არ არის ქრისტიანი მორწმუნე, ქრისტიანული ეკლესიის, ქრისტიან მორწმუნეთა კრებულის ერთ-ერთი წევრი. 3. საუკეთესო რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ამ სტროფში მეტაფორულადაა ჩაქსოვილი მზე-მნათობის და მის წილხვდომილ ლომის ზოდიაქოს ერთმანეთთან შეხვედრის ასტროლოგიური წარმოდგენა. გარიელი, როგორც ლომი, მზე-მნათობს უნდა შეუერთდეს, ამიტომაც ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობზე ამაღლებაზე. ეს რწმენაც რელიგიურ-ასტროლოგიურია და იგი საზოგადოდ გავრცელებულია ქრისტიანულ სამყაროშიც (ამ სტროფის შესახებ უფრო დაწვრილებით იხ. ქვემოთ). დანტე ალიგიერმა, „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით, მზის ცაზე იხილა ნეტარი ავგუსტინე, ღიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ რუსთველის არც ერთ მხატვრულ სახეს არ გამოუწვევია ამრთა იმგვარი სხვადასხვაობა, როგორც პოემის 837-ე სტროფში ნახსენებმა *მზიანმა ღამემ* გამოიწვია. საკმარისია აღინიშნოს ისიც, რომ თუ ზოგი რუსთველოლოგი ამ სტროფს ყალბად თვლიდა (ალ. სარაჯიშვილი - 210); მკელევარ-რუსთველოლოგთა მეორე ნაწილი მის შეცვლას მოითხოვდა; „მზიანისა ღმისად“ - დ. ჩუბინაშვილი (707); „მზიანისა სამისად“ - კ. კეკელიძე (126, გვ. 164); „მზიარისა სამისად“ - მ. წერეთელი (714). მკელევართა მესამე ჯგუფი კი ამ სიტყვათა წყვილის ასახსნელად რას არ მიმართავდა: ირანელთა ძველისძველი სექტის - სეფასიანების გაელენას (იუსტ. აბულაძე - 11); პოლარულ ოთხთვიან ღამეს (გ. იმედაშვილი - 92); ბიბლიურ კოსმოგონიას, პირველყოფილ ქაოსში მზის აღმობრწყინებას (გ. ნადირაძე - 167, გვ. 390); პითაგორელთა „უხილავ ცენტრალურ ცეცხლს“ (თ. ფურემიძე - 74); ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინების სიმბოლოს (შ. კიკნაძე - 134).

რუსთველის *მზიანი ღამე* ვ. ნოზაძემ 1957 წელს გამოცემულ მონოგრაფიაში „ვეფხისტყაოსნის მზის მეტყველება“ შეუპირისპირა უძველეს ხალხთა მისტერიებში დამოწმებულ *შუალამის მზის* ხილვის ფაქტს. აღინიშნა, რომ შუალამის მზის ხილვა მისტიკური მოვლენაა: მისტიკოსები ცდილობენ შუალამის მიწის ქვეშეთში მთვარის მოპირდაპირედ მდგომი მზის ხილვას (528). ეგვიპტურ იზიდასა და ოზირისის მისტერიებშიც იყო რწმენა გაძრის უმთავრეს საიდუმლო ნაწილში შუალამის მზის მისტიკური ხილვისა (508). მიუთითეს ელევსინურ მისტერიებში ცნობილ შუალამის მგებეც (564). ვ. ნოზაძის დასკვნით, მისტერიების *შუალამის მზის ხილვას* არავითარი კავშირი არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის მზიან ღამესთან* (183, გვ. 189-191). ამ უარყოფის საფუძველი გახდა შემდეგი გარემოებანი: 1. *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით, მგე-მნათობს მზიანი ღამის ხატს, სახეს უწოდებენ („პე, მგეო, ვინ ხატად ვთქვეს მზიანისა ღამისად...“). მისტერიული ხილვის შუალამის მზის ხატად მგე-მნათობი კი არც ერთ მისტერიაში არ არის მიჩნეული. 2. მისტერიებში დამოწმებულია შუალამის მზის *ხილვის* ფაქტი. *ვეფხისტყაოსანში* კი მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკი არ არის. ხილვის ობიექტი არის მხოლოდ მზიანი ღამის ხატი მგე-მნათობი. ამიგომაც აეთანდილიყ მას მიმართავს.

*ვეფხისტყაოსნის* მზიან ღამესა და მისტერიების შუალამის მგეს შორის კავშირი სარწმუნოდ ჩათვალა მ. გიგინეიშვილმა (57).

იგი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ რუსთველის *მზიანი ღამე* არის ინიციაციის შესაბამის საფეხურზე *შუალამის მზის* ხილვა და ქრისტე ღმერთს გულისხმობს. მ. გიგინეიშვილის ამრთა მსვლელობა ამგვარია: *მზიანი ღამე* იგივე *შუალამის მზეა*. შუალამის მზის ხილვა ინიციაციის ერთ-ერთი საფეხურია (57, გვ.48). ინიციაციის ეს საფეხური წარმოდგენილია იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში (გვ. 46). ინიციაციის საფეხურები კი საერთო იყო აღმოსავლური თუ დასავლური ყველა მისტერიისათვის... (გვ.48). შუალამის მზის ხილვა ესაა მზიური საიდუმლოს ანუ კოსმიური ქრისტეს წინათგრძნობა და წინასწარმეტყველება „ისგორიული“ ქრისტესი, რადგანაც ინდოეთის, ეგვიპტისა და საბერძნეთის უძველესი ღვთაებანი ინდრა, ოზირისი და აპოლონი ქრისტეს წინამორბედები არიან, მათში უშუალოდ ქრისტე აისახებოდა (გვ. 52). მ. გიგინეიშვილის სიტყვით, « „შუალამის მზე“ ინიციაციის სხვადასხვა კერებში უხსოვარი დროიდან ნიშნავდა მითითებას ღვთიურ სიტყვაზე და მის მომავალ განსხეულებაზე. ეს იყო ემოციური ღოჭრინის ერთ-ერთი ძირითადი საკითხი» (გვ. 56). აქედან კი მ. გიგინეიშვილი პირდაპირ ასკენის: „*„მზიანი ღამე“* ან *„შუალამის მზე“*... ნიშნავს ძე ღვთისას – ქრისტეს, ლოგოსის პრინციპის ემოციურულ გაგებას“» (გვ. 56). ამრიგად, მ. გიგინეიშვილის საბოლოო დასკვნით, „*მზე* არის ხატი „*მზიანისა ღამისა*“ – ქრისტესი“ (გვ. 61).

ჩემი ამრით, ზემოთ მოყვანილი დებულება მიუღებელია, რამდენადაც მისტერიების *შუალამის მზე* და რუსთველის *მზიანი ღამე* სხვადასხვა სახელია.

1. *შუალამის მზე* არის მითითება მხოლოდ ნათელზე, მზეზე. შუალამე ამ მზის ფონია, რომელიც ნათელის სიღიადეს, სიკაშკაშეს გახაზავს. როგორც წარმოდგენა (და არა მისტერიის ფაქტი, ინიციაციის საფეხური) შუალამის მზე არის მხოლოდ მზე, მაგრამ უფრო ნათელი, კაშკაშა, ბრწყინვალე და საჩინო, ვიდრე ჩვეულებრივი მზე; ისევე ღიადი ჩვეულებრივ მზეზე, როგორც შუალამის ფონზე წარმოდგენილი მზე-მნათობი აღემატება ღლის ფონზე წარმოდგენილ მზეს. მისტერიების *შუალამის მზე* არის *სპირიტუალური მზე*, რომლის კულმინაცია (ფიზიკური მზის უკუქცეული ანალოგიით) შუალამისას ხდება (504, გვ. 507).

*მზიანი ღამე*, როგორც წარმოდგენა (და არა როგორც სიმბოლური სახელი ღვთაებისა), არ არის მხოლოდ *მზე*. პირიქით, იგი უპირველეს ყოვლისა არის *ღამე*, მხოლოდ იმგვარი ღამე, რომელიც ამევე დროს არის ღმერთი, მზიანიც (ნატურალისტურად ამ სახის წარმოდგენა შეუძლებელია, მეტაფიზიკურად კი – შესაძლებელი). *მზიანი ღამე* *გასხივოსნებულ ღამეს* ნიშნავს. და

ეს, ერთი შეხედვით, პარადოქსული სახელი რელიგიურ-მისტიკურ ლიტერატურაში დასტურდება („Aussi retrouve-t-on chez un Shabestari l' apparent paradoxe de la nuit lumineuse...“ 504, გვ. 507). ცნებაში *მზიანი ღამე*, წინააღმდეგ შუალამის მზისა, წინა პლანზეა წამოწეული უარყოფითი სიმბოლო – ღამე, როგორც მზის უარყოფა, როგორც შეუცნობალობა, დაფარულობა, მიუწვდომლობა. აი, რას წერს რუსთველის მზიან ღამეზე ძველი რელიგიური მწერლობის და თეოლოგიის ცნობილი საკილისტი; ლუეენის უნივერსიტეტის პროფესორი რენე დრაგე: „შემქმნელი გამოთქმისა: „მზიანისა ღამისა“ მეგად დიდ მნიშვნელობას აძლევს იდეას ღმერთ-ღამის შესახებ (შეუგნებელი, დაფარული); მაგრამ, ამას გარდა, როგორც ღმერთ-მზეს, იგი უერთებს, მეორე ხარისხოვან რიგში, ნათელის იმ ცნებას, რომელიც არის მისთვის პირველი ცნება, ცნება ღმერთი-ღამისა“ (იხ. 181, გვ. 196).

ამგვარად, სახელი *შუალამის მზე* არ უდრის *მზიან ღამეს*. ამ ორი წარმოდგენის შინაარსი სხვადასხვაგვარია. ამიტომაც რუსთველის *მზიანი ღამის* აღრევა მისტერიების *შუალამის მზესთან* დაუშვებელია.

II. მისტერიების *შუალამის მზის ვეფხისტყაოსნის მზიან ღამესთან* დაკავშირებისას მნიშვნელოვანია აგრეთვე საკითხის ამგვარი დასმაც: რისი სიმბოლოა მისტერიების *შუალამის მზე*, რას მიუთითებს მისტერიებში *შუალამის მზის* ხილვის ფაქტი? და აქედან გამომდინარე, შეიძლება თუ არა მისი გაიგივება *მზიან ღამესთან*, რომელიც *ვეფხისტყაოსანის* მიხედვით ღმერთის სახელია?

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მ. გიგინეიშვილის აზრით, *შუალამის მზე* არის მითითება ღვთიური სიციყის მომავალ განსხეულებაზე და ნიშნავს ძე ღვთისას-ქრისტეს.

მკვლევარმა აპულეუსის „მეტამორფოზებში“ ავტორის მიერ საკუთარი ინიციაციის გადმოცემისას ამოიკითხა *შუალამის მზის ხილვის* აღწერა<sup>1</sup>. აპულეუსმა ინიციაციის შესამე საფეხურზე

---

<sup>1</sup> მ. გიგინეიშვილი საჭიროდ თელის გაასწოროს აპულეუსის „მეტამორფოზების“ მ. კუმბინისეულ რუსულ თარგმანში ერთი ადგილი. საუბარია „მეტამორფოზების“ XI წიგნის 23-ე თავის მ. კუმბინის თარგმანზე „...видел я пучину ночи, видел солнце в сияющем блеске...“ (57, გვ.45). მ. გიგინეიშვილი ლათინურ ტექსტზე დაყრდნობით იძლევა საკუთარ თარგმანს: „შუალამისას ვიხილე კაშკაშა მუქით გაბრწყინებული მზე“ (იქვე). ეს უკანასკნელი თარგმანი ნამდვილად სწორია. მაგრამ საჭიროა ისიც აღინიშნოს, რომ მ. კუმბინმა *თვითონვე* გასწორა საკუთარი ტექსტი და ამდენად დამატებითი ექსკურსი საჭირო აღარ იყო (იხ. აგრეთვე 349, გვ. 12). მ. გიგინეიშვილი იმოწმებს მ.

იხილა შუალამის მზე. მაშასადამე, შუალამის მზის ხილვა არის სულიერი *გამოცხადების* ერთ-ერთი, კერძოდ მესამე ეტაპი. ეს საფეხური უშუალოდ მოსდევს *სიკედილის განცდას* და *ელემენტთაგან განთავისუფლებას*. მაგრამ შუალამის მზის ხილვა არ იყო ინიციაციის უკანასკნელი საფეხური. აქედან გამომდინარე, მისტერიების *შუალამის მზე* არ უნდა იყოს სიმბოლო ღმერთისა, მით უმეტეს მაინცაღამაინც ქრისტესი. როგორც ინიციაციის საფეხური, იგი სხვა მნიშვნელობის მქონე უნდა იყოს. ღვთაების ხილვა და მასთან შეერთება შესაძლებელია მოხდეს ინიციაციის უკანასკნელ საფეხურებზე, რამდენადაც ყოველგვარი მისტერიის საბოლოო მიზანი ღმერთთან ამაღლება, ღვთაების შეცნობა, მისი ხილვა, მასთან შეერთებაა. აპულეიუსის ხილვაშიც ინიციაციის მესამე საფეხურს, შუალამის მზის ხილვას, მოსდევს ახალი, უფრო მაღალი საფეხური – ღმერთების ხილვა. აპულეიუსის ხილვის სრული სურათი ასეთია: „Достиг я рубежей смерти, переступил порог Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь видел я солнце в сияющем блеске, предстал перед богами подземными и небесными и вблизи поклонился им“ (772, გვ. 311). ამ ხილვის პირველი საფეხურია სიკედილის ზღვარის მიღწევა, მეორე – კავშირთაგან განთავისუფლება, მესამე – შუალამის მზის ხილვა და მეოთხე ღმერთებთან ამაღლება. როგორც პირველი საფეხური არ ნიშნავს მეორეს და მეორე – მესამეს, ასევე მესამე საფეხური არ უდრის მეოთხეს!

---

კუმზინის თარგმანს აკადემიის 1930 წლის გამოცემით. ხოლო იმავე აკადემიის 1931 წლის გამოცემაში, რომელიც მ. კუმზინის ამ თარგმანის მესამე შესწორებული გამოცემაა, ჩვენთვის საინტერესო ადგილი უკვე ამგვარად იკითხება: „в полночь видел я солнце в сияющем блеске...“ (774, გვ. 344). ამგვარადაა წარმოდგენილი ეს ადგილი „მეტამორფოზების“ ყველა შემდგომ გამოცემაში. მათ შორის უკანასკნელ გამოცემაშიც (775, გვ. 249; 772, გვ. 311). საესებით სწორად იყო ეს ადგილი გადმოცემული ძველ რუსულ თარგმანშიც (773, გვ. 191).

გასათვალისწინებელია ე. ჯაველიძის შენიშვნა: „видение бога не является последней ступенью инициации, после видения происходит полное слияние, а видение и слияние не одно и тоже“ (361, გვ. 257). მაგრამ ასევე ანგარიშგასაწევია შუასაუკუნეებრივი სუფიზმის დიდი წარმომადგენლის ეზოტერიზმსა და მისტერიულ ცოდნას ნაზიარები პოეტის ჯელალ-ედ-დინ რუმის თვალსაზრისი, რომელსაც იგივე მკვლევარი ამგვარად აყალიბებს: „Кто видит бога, тот принадлежит богу“ (361, გვ. 258). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ინიციაციის მთელი პროცესი მისტერიული და ღვთაებრივი ქმედების აქტია. ასე რომ, ყოველი საფეხური ღვთაებრივის გამოვლენაა. ამიგომაც ყოველ ეტაპზე შეიცნობა უზენაესი და მით უფრო

შუალამის მზის ხილვა, როგორც ინიციაციის საფეხური, არ ნიშნავს ღმერთის ხილვას. ღვთაების ხილვა, მისტიკოსთა აზრით, საიდუმლო შემეცნების უკანასკნელ საფეხურზე ხდებოდა. შუალამის მზის ხილვას სხვა სიმბოლური მნიშვნელობა აქვს. ამას ასაბუთებს როგორც მისტიკის თეორეტიკოსთა ნარკევეებიც, ისე შუა საუკუნეების მისტიკოსთა კონცეფციებიც და თვით ძველი ეგვიპტური მისტიკებიც.

„საიდუმლოებათმცოდნეობის ნარკევეში“ რ. შტაინერი გამოჰყოფს საიდუმლო შემეცნების საფეხურებს. ამ მისტიკური მოძღვრების აზრით, საიდუმლო შემეცნების მხოლოდ უკანასკნელ საფეხურზე ხდება ადამიანის ღმერთთან შეერთება. საიდუმლო შემეცნების მეხუთე საფეხურია მიკროკოსმოსსა და მაკროკოსმოსს შორის მიმართების შეგრძნება, შემდეგი საფეხური – მაკროკოსმოსთან შეერთება და უკანასკნელი, მეშვიდე, საფეხური – ღვთაებაში ნეგარება (462, გვ. 384). სხეულისაგან განთავისუფლების შეგრძნებას, ამ მოძღვრების მიხედვით, უშუალოდ მოსდევს დაკვირვება საკუთარ სულიერ არსებაზე, სული შეიმეცნებს საკუთარ შეს სამყაროს სახეთა (იმაგინაციებს) შორის (გვ. 304-305). ამ მომზადებას საიდუმლო შემეცნებისათვის კი უშუალოდ მოსდევს სულიერი განათლება, გასხივოსნება (გვ. 322), რომელიც თავისებური დასაწყისია მისტიკური შემეცნების ახალი საფეხურისა.

შუა საუკუნეების ცნობილი მისტიკოსი რიშარ წმინდა-ვიქტორიელი (XII საუკუნე) მისტიკურ შემეცნებაში ინტენსიურობის მიხედვით სამ საფეხურს გამოჰყოფდა. მხოლოდ მესამე, უკანასკნელ საფეხურზე ხდებოდა სულის მოწყვეტა საკუთარ მესთან და ღვთაებრივ ჭეშმარიტებაში ჩაფლობა (ღვთაებასთან შეერთება); ხოლო მეორე საფეხურზე იწყებოდა სულში ღვთაებრივი სინათლის შეღწევა, რაც ნიშნავდა შემეცნების საზღვრების გაფართოებას; შემეცნების გამოსვლას იმ საზღვრებიდან, რომელშიც მიმდინარეობს ადამიანის ჩვეულებრივი სულიერი ცხოვრება (463, გვ. 160-161).

მ. გიგინეიშვილი ე. შიურეს წიგნის „Les Grands Initiés“ შესავლიდან იმოწმებს აზრს იმის შესახებ, რომ იზიდასა და ოზირისის მისტიკურებში დასტურდება შუალამის მზის ხილვა (57, გვ.46).

ვნახოთ როგორაა წარმოდგენილი ე. შიურეს მიერ ინიციაციის სრული პროცესი (589, გვ. 137-143):

---

ინტენსიურად, რაც უფრო მაღალია ეს საფეხური. მაგრამ ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ თითოეული ეტაპი ღმერთზე მიუთითებდეს. სიმბოლურად მისტიკური ყოველ საფეხურს თავისი მნიშვნელობა აქვს.

ადეპტი, რომელსაც გადაწყვეტილი აქვს სიციხეებშივე ინიციაციის საფეხურების გავლით იხილოს ღმერთი, გაივლის გამოცდის მრავალრიცხოვან და რთულ სტადიებს. შემდეგ იგი ცხოვრობს იზიდას გაძარში და მარხვითა და სულიერი წრთობით ემზადება მეციურ იზიდასთან ასამაღლებლად. დაბოლოს დგება ინიციაციის დღე. ადეპტი ცოცხლად შედის საფლავში, წვება სარკოფაგში. სრულდება დაკრძალვის ცერემონიალი. ადეპტს ესმის მიცვალებულის საფლავთან შესასრულებელი ჰიმნები და იწყება მისი სულიერი ხილვებიც: იგი განიცდის სიკვდილის ყველა განჯვას და თანდათანობით გადადის ლეთარგიაში. მაგრამ რადგანაც მისი სხეული შემდეგ, ეთერიული ნაწილი თავისუფლდება. ადეპტი ვარდება ექსტაზში და აი, სიბნელის შავ ფონზე ბრწყინვალე წერტილს ხედავს. იგი უახლოვდება, დიდდება და გადაიქცევა ვარსკვლავად, რომელიც წყვდიადში აფრქვევს მაგნიტურ სხივთა კონას. ვარსკვლავი მალე მშველ გარდაიქმნება, რომელიც იზიდავს ადეპტს თავისი გაეარეარებული ცენტრის სითეთრეში. იგი თანდათან ქრება და მის ადგილას წყვდიადში იფურჩქნება ყვავილი, თუმცა არამაგერიალური, მაგრამ დაჯილდოებული სიციხელითა და სულით. ყვავილი იფურჩქნება მის წინაშე თეთრი ვარდის მსგავსად. გადამლის თავის ფოთლებს და ადეპტი ხედავს, როგორ თრთიან მისი ცოცხალი ფურცლები და როგორ წითლდება მისი მოგიბგიზე გული. მაგრამ აი, ყვავილი ფითრდება და დნება, როგორც კეთილსურნელოვანი ღრუბელი. მაშინ ექსტაზში ჩაფლული გრძნობს სითბოს გარემოცვას და მოაღერსე ქროლას. ღრუბელი თანდათან ემსგავება ადამიანს. ესაა სახე ქალის, იზიდას, რომელიც ბრწყინავს და ილიმება. ხელში მას უჭირავს პაპირუსის გრანგილი. იგი წყნარად უახლოვდება, ესალმება სარკოფაგში მწოლიარეს და ეუბნება: „მე ვარ შენი უხილაი და, მე ვარ შენი ღვთაებრივი სული, ხოლო ეს არის წიგნი შენი ცხოვრებისა. მასში არის გვერდები, რომლებიც შეიყავს შენს წარსულ არსებობათა ფურცლებს, და თეთრი გვერდები, შენს მომავალ ცხოვრებათა. მოვა დღე, როცა მე მათ მთლიანად გადავმლი შენს წინაშე. ესლა მიყანი შენ მე. მომიწოდე და მოვალ!“ იზიდას საუბრის ღროს მეციური სინამის სხივები იფრქვევა მისი თვალებიდან... ადეპტი მათში ხედავს ღვთაებრივ აღთქმას, სასწაულებრივ მეერთებას უმაღლეს სამყაროსთან... სინათლე ქრება, ხილვა იფარება სიბნელით, ადეპტი ფხიზლდება, ინიციაცია მთავრდება.

იზიდას და ოზირისის მისტერიის სრულ პროცესზე დაკვირვება უკვე ნათლად გვიჩვენებს, რომ შუალამის მზიდან ღვთაების ხილვამდე რამდენიმე საფეხურია. ასე რომ, შუალამის მზე არ არის ღმერთის სახელი. შუალამის მზის ხილვა, რომელიც ინიციაციის მესამე საფეხურია და უშუალოდ მოსდევს სიკვდილის მღვარის მიღწევას და მაგერიალურ კავშირთაგან განთავისუფლებას, საიდუმლო სფეროში შესვლას ანუ სულიერ გასხივოსნებას უნდა ნიშნავდეს. აი, როგორ აღწერს ე. შიურე შუალამის მზის გამოჩენას და რა ინგერპრეტაციას ურთავს მას:



რა არის ეს ბრწყინვალე შორეული წერტილი, რომელიც გამოიწვია, მაგრამ შეუმჩნეველია სიბნელის შავ ფონზე? იგი ახლოვდება, დიდდება, იქცევა ხუთქიმიან ვარსკვლავად, რომლის შუქი ცისარტყელასავით კიაფობს და აფრქვევს წყვილადში მაგნიტურ სხივთა კონას. ახლა იგი უკვე მზეა, რომელიც იზიდავს მას (აღეპტს) თავისი გავარვარებული ცენტრის სითეთრეში. ეს მოძღვართა მაგიაა, ამ ბეციური ხილვის გამომწვევი? უხილავი ხდება ხილული? თუ წინასწარგრძობაა ბეციური ჭეშმარიტებისა, იმედისა და უკვდავების მოუღვარე ვარსკვლავი? (589, გვ. 141).

ამ სიტყვებით მთაურობდა შუალამის მზის ხილვა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში. შემდეგ ეს ნათება ქრება. როგორც ვხედავთ, აღეპტი და მასთან ერთად ე. შიურეც ამ მზეში ხედავს *საიდუმლო მოძღვრების ნათელს, მისტიკურ ხილვაში შესელას*: უხილავი ხდება ხილული, აღეპტს უცხადდება ბეციური ხილვის გამომწვევი მოძღვართა მაგია. ეს მზე არის იმედისა და უკვდავების ანთებული ვარსკვლავი – *წინათგრძობა ბეციური ჭეშმარიტებისა*.

საზოგადოდ, სიტყვა ინიციატია ბერძნულ ზმნას *τελευτάω*-ს უკავშირდება და მისი მნიშვნელობა არის აღსრულება, მოკვდინება, სიკვდილის გამოწვევა. მაგრამ სიკვდილი მიჩნეულია ერთი გასასვლელიდან გასვლად და სხვა შესასვლელში შესვლად. ინიციატური სიკვდილი არ არის ფიზიოლოგიური სიკვდილი, იგი ხილული სამყაროდან მოწყვეტას ნიშნავს და გაგებულია როგორც უცოდინარობის, უვიცობის დონიდან გასვლა (504, გვ. 420). ამას კი მოსდევს კოსმიური გამოცხადების ჭეშმარიტებასთან ზიარება. შუალამე სწორედ ის ბუნდოვანი კვანძი და აღმოსავალი წერტილია, საიდანაც იწყება ამ მზიური გამოცხადების აღმასვლა. ინიციატის მთელი შინაარსი მისტიკურ ცოდნასთან ზიარებამდე დაიყვანება. ამიგომაც ანტიკურ საიდუმლოებათა ინიციატია გაიგივებული იყო შუალამის მზესთან (504, გვ. 507).

შუალამის მზის ხილვა ინიციატისას ნიშნავს არა ღმერთის ხილვას, არამედ შემეცნების ახალ საფეხურზე ამაღლებას, მისტიკური ხილვის უნარის შექმნას, ბეციური, ღვთაებრივი ჭეშმარიტების წინათგრძობას.

ეს მნიშვნელობა აქვს *შუალამის მზეს* ყველა მაგალითში, რომლებზედაც მკვლევარმა მიუთითა (57). განვიხილოთ ეს შემთხვევებიც:

1) *შუალამის მზის* ხსენება დამოწმებულია ე. შიურეს წიგნის წინასიტყვაობიდან, მაგრამ აქ იკითხება შემდეგი: „...მსგვსად *შუალამის მზისა*, რომელიც ბრწყინავდა იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში, პერმესის ამრი, ამსახველი ძველი

მოძღვრებისა ლოგოს-მგებე (სიგყვა-ღმერთზე), თავიდან აენტო მეფეთა სამარხების სიღრმეში, გაბრწყინდა „მკედართა წიგნის“ პაპირუსის ფურცლებზე, რომელსაც ოთხი ათას წელიწადს იცავდნენ უცყვი მუმიები“ (589, გვ. XVI).

როგორც ვხედავთ, იზიდასა და ოზირისის მისტერიებში შუალამის მზის ბრწყინვა შედარებულია *ჰერმესის ამრთან*. მამასადაძე, როგორც ჰერმესის სწავლა ითვლება მისტიკურ ჭეშმარიტებად, მისტიკურ მოძღვრებად კოსმოსურ სიბრძნეზე, ასევე, ე. შიურეს ამრით, შუალამის მზე არის საიდუმლო მოძღვრების ნათელი, გეიური ჭეშმარიტების ნიშანი.

2) მითითებულია შუალამის მზის მოხსენიება რ. შტაინერის ერთ-ერთ მედიტაციაში (57, გვ. 54). მაგრამ ამ მედიტაციაში იკითხება: „მზე იყურება შუალამის ხანს... ასე ჰპოვე დასალიერში და სიკვდილის ღამეს ახალი საწყისის შექმნა... სიბნელის გარემოცვაში მცხოვრებმა შეიქმენი მზე, მატერიის რთვაში შეიყანი სულის ნეგარება“.

როგორც ვხედავთ, შუალამის მზე აქაც არის სიმბოლო ახალი საწყისის შექმნისა, სულის ნეგარების წედომისა, „ღმერთთა მარადიული სიგყვის“ შეცნობისა.

3) შუალამის მზის ხსენება მიგნებულია უოტ უიგმენტანაც (740, გვ. 14-23). არც უიგმენტან ნიშნავს შუალამის მზე ღმერთს. უიგმენტანაც, ისევე როგორც საიდუმლო მოძღვრებაში, შუალამის მზე არის სიმბოლო, მანიშნებელი იმისა, რომ სუბიექტი ამროვნების, შემეცნების ახალი წესით ხედავს ყველაფერს. ეს არის მზე, რომელმაც სუბიექტს უნდა გაუნათოს მისთვის აქამდე საესებით მიუწვდომი სამყარო.

4) მკვლევარმა აღნიშნა, რომ შუალამის მზის არსის გამოსახატავად იხმარება სხვა გერმინიუ - ნუკტემერონი (Nuktéméron). მანვე მიუთითა, რომ საქეციალურ ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც *საიდუმლო მოძღვრების ნათელი* (486).

*შუალამის მზის* დამოწმებაზე სუფიზმის დიდ წარმომადგენელთან ჯელალ-ედ-დინ რუმისტან მიუთითა ე. ჯაველიძემ. ეს სიმბოლური სახე ამ შემთხვევაშიც ღვთაებრივ ნათელთან ბიარებაზე, შემეცნების საზღვრების გაფართოებაზე მიმანიშნებელია; მხოლოდ ისიც აშკარად ჩანს, რომ ეს ძალა ღმერთისგანაა მონიჭებული. სუფისტი პოეტი მსჯელობს ღმერთზე, რომელიც წყვდიადს აქცევს მზედ და საკუთარ თვალებზე, რომელიც განსხვავდება სხვა თვალისაგან, რადგანაც ღვთაებრივი სათნოების შემწეობით იხილა მზე (361, გვ. 258).

III. მ. გიგინეიშვილის მსჯელობა შუალამის მზის შესახებ ეჭვს ბადებს იმიტომაც, რომ მისი დასკვნები ზოგჯერ ლოგიკურად

არ გამომდინარეობენ იმ ფაქტებიდან, რომლებიც მკვლევარს მოჰყავს:

1) მკვლევარი სწორად *გრძნობს*, რომ მზიანი ღამის ხილვა არის საიდუმლო მოძღვრების ზიარება, ფარული ცოდნის წინათგრძნობა. მაგრამ რამდენადაც ეს ფარული ცოდნა, საიდუმლო მოძღვრება, ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა თვალსაზრისით, კოსმოსური ლოგოსის, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრებაა, ამიგომ იგი ფიქრობს, რომ *შუალამის მზე ნიშნავს ქრისტეს* (კოსმოსურ ქრისტეს). ეს ვარაუდი კი უკვე აღარ არის სწორი. *შუალამის მზე* ერთიანი სიმბოლური სახეა და ნიშნავს *ჰემმარიტების წინასწარგრძნობას, საიდუმლო მოძღვრების ზიარებას* (ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კოსმოსური ქრისტეს ჰემმარიტების *წინათგრძნობას*, კოსმოსური ქრისტეს შესახებ მოძღვრების *ზიარებას* – 588, გვ. 261) და არა *კოსმოსურ ქრისტეს*.

ე. შიურეს წიგნიდან მოყვანილია ეგვიპტის დამპყრობლის კამბიზის ხილვის მაგალითი, რომელსაც მზის ხილვით *ქრისტეს საიდუმლო* ეუწყა. მაგრამ მკვლევარი ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას იმას, რომ კამბიზისათვის *მზის ხილვა მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტეს ხილვას* კი არ ნიშნავს, არამედ *ქრისტეს საიდუმლოს წინასწარგრძნობის* მაუწყებელია;

„...უსასრულო სივრცეში იხილა ვარსკვლავი... ვარსკვლავი ოქროს მზედ იქცა. მისი სხივები მთელ სამყაროს მოიცავდა თითქოს. იგი ახლოვდებოდა და მზის ყვითელ ალში გამოიკვეთა შავი ჯვარი, ჯვარზე კი – ჯვარცმული ღმერთი. ჯვარცმული დიდდებოდა და მზის მთელი დისკო დაიფარა. მას ხელფეხიდან სისხლი სდიოდა, მკედარ სახეზე მთელი სამყაროს სევდა აღბეჭდილიყო. მაგრამ უეცრად ჯვარცმულმა თავი ასწია და თვალები გაახილა. მკრთალი სხივი გამოკრთა თვალთაგან და შუბლზე მოხვდა კამბიზს. ეს იყო სიყვარულისა და სიბრალულის გამოხედვა“... შემდეგ კამბიზს ჩაესმის: „ძრწოდუ, არიზანო! მუხლი მოიდრიკეთ, მეფენო! მოგვებო, გუნდრუკი აკმით! მოსვლას აპირებს იგი, ზეციდან ჩამოდის მეუფე მეუფეთა, უზენაესი ღვთაების სხივმოსილი ძე, ღმერთებისა და კაცთა უფალი! იგი მიწაზე ივლის, ჯვარს ეცმება, სიყვარულისათვის მოკვდება და დიდებით აღდგება მკვდრეთით“ (57, გვ. 52).

მაშასადამე, ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზმა ჩვენს წელთაღრიცხვამდე VI საუკუნეში მზეში იხილა ქრისტეს საიდუმლო: ღმერთის ძის მიწაზე ჩამოსვლა, მისი ჯვარცმა, მისი სიკვდილი, მისი აღდგომა. ასე რომ, თვით ქრისტიანული ეზოტერიზმის მიმდევართა აზრით, კამბიზისათვის მზის ხილვა ქრისტეს სიმბოლო კი არ არის, არამედ ქრისტეს საიდუმლოს შეცნობის, წინასწარგრძნობის სიმბოლოა.

აქედან გამომდინარე, კანონზომიერია მ. გიგინეიშვილის აზრი: „ღამით მზის ხილვა მისტიკური ფაქტი იყო და ნიშნავდა ჯვარცმამდელი, კოსმიური ლოგოსის შესახებ მოძღვრების, ფარული ცოდნის ზიარებას“ (57, გვ. 56). მაგრამ მცდარია (ანუ მის მიერ მოყვანილი ფაქტებიდან ლოგიკურად აღარ გამომდინარეობს) ამ აზრის განვითარებით მიღებული საბოლოო დასკვნა: „*მზიანი ღამე ან შუღამის მზე*“ (გვ. 56) *არის ქრისტე* „ამრიგად, მზე არის ხატი „მზიანისა ღამისა“ – ქრისტესი“ (გვ. 61)<sup>1</sup>.

IV. მ. გიგინეიშვილის აზრით, რუსთველის „*მზიანი ღამე*“ არ არის ერთადერთი დამთხვევა ეზოტერულ დოქტრინასთან“ (57, გვ. 65). მკვლევარი ფიქრობს, რომ მისტიციზმი და ეზოტერიზმი რუსთველთან მთლიანობაშია წარმოდგენილი. იგი ემყარება ე. შიურეს აზრს, „ყველგან, სადაც კი გვხვდება რაიმე ფრაგმენტი ეზოტერული დოქტრინისა, იქ ეზოტერიზმი წარმოდგენილია მთლიანობაშიც, რადგან ყოველი მისი ნაწილი იწვევს დანარჩენ ნაწილს და მიზეზია მათი“ (იქვე).

შეიძლება კი რუსთველთან მთლიანი ეზოტერიზმი და სისტემური მისტიციზმი ვეძიოთ? ეზოტერიზმი (ბერძნული სიგყვისაგან *ἑσώτερος* – შინაგანი) – არის დაფარული, საიდუმლო მოძღვრება. ეზოტერული ცოდნის ზიარების ძირითადი სახე წარულში მისტიკრიები, საიდუმლო მსახურება იყო (*μυστήριον*; სიგყვისგან *μύα* — ვეება, ვხურაე). საიდუმლო მსახურება ინიციაციის სპეციალური საფეხურებით ამაღლებდა *მისტ* ღეთაებრივი ჭეშმარიტებისაკენ. ეს ამაღლება ხდებოდა ლოცვის, მარხვის, მნობრივი განწმენდის საგანგებო საფეხურების გავლით. ეზოტერული ცოდნა *მისტ* ღეთაებრივი ხილვით,

<sup>1</sup> არის შემთხვევა, როცა სამეცნიერო ლიტერატურიდან დამოწმებული ნაწყევტი არაა ზუსტად მოყვანილი, რაც შესაბამის დასკვნასაც საეჭვოს ხდის. მკვლევარი წერს: „ძველი ეგვიპტის „მკედართა წიგნში“ შუღამის მზისადრია მიმართვა: „გამოგვეცხადე შუღამის მზე! მოწყალე ღმერთო და მიმისმგერელო!... გამოგვეცხადე ომირისო!“ (57, გვ. 47).

ამ ნაწყევტის მიხედვით *შუღამის მზე პირდაპირ გამოცხადებულია ღმერთად* („გამოგვეცხადე, შუღამის მზე! მოწყალე ღმერთო და მიმის მგერელო!“) თანაც ციკატი ეგვიპტური „მკედართა წიგნიდანაა“ მოყვანილი. მაგრამ მ. გიგინეიშვილს არასწორად *მოაქვს წყაროდან გეჟსტი*. ნაწყევტი მ. გიგინეიშვილის მიერ მოყვანილია Eduard Schuré-ს „L' Evolution Divine“-ს 245-ე გვერდიდან. ე. შიურეს წიგნში კი იგი ამგვარად იკითხება: „Apparais soleil de minuit... Dieu doux et terrible... apparais Osiris!...“ (588, გვ. 245) : „გამოგვეცხადე, შუღამის მზე“ – შემდეგ არის მრავალწერტილი, რაც მ. გიგინეიშვილს გამოუტოვებია. ამ გამოტოვებით „მკედართა წიგნის“ სიგყეები – „მოწყალე ღმერთო და მიმისმომგერელო“ – მკვლევარმა „შუღამის მზეს“ მიაკუთვნა. *ღედანში* კი აღნიშნული სიგყეები შუღამის მზისაგან მრავალწერტილით არის გამოყოფილი.

სიმბოლოების სახით ეძლეოდა. ეს ცოდნა ადამიანის აზროვნების, გონების ნაყოფი კი არ იყო, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადებით იყო გადმოცემული. შემდგომში ეს ცოდნა მისტიკოსთა წრეებში საიდუმლოდ გადაეცემოდა თაობიდან თაობას და რწმენის ობიექტად იქცეოდა. თანამედროვე ქრისტიანული ეზოტერიზმი უკიდურესად მისტიკური და სპირიტუალისტური მოძღვრებაა, რომელიც ცდილობს სამყაროს არსებობის კარდინალური პრობლემების მხოლოდ შინაგანი, სულიერი ხილვის გზით შემეცნებას. ეს უკიდურესობა მასში იმდენადაა წარმოდგენილი, რომ ეს მოძღვრება ემიჯნება ორთოდოქსულ რელიგიასაც (589, გვ. XX).

როდესაც რუსთველის მსოფლმხედველობაზე ვმსჯელობთ, საჭიროა პოეტი არ მოეწყვიტოთ იმ ეპოქას, რომელშიაც მოღვაწეობდა. ასე რომ, *ვეფხისტყაოსანში* მისტიკური ელემენტების ძიებისას პირველ რიგში პარალელი უნდა გავავლოთ შუასაუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებასთან და არა ეგვიპტელი მისტის ინიციაციის საფუძვრებთან, ანდა XIX და XX საუკუნეების ქრისტიანული ეზოტერიზმის დოქტრინასთან.

შუასაუკუნეების ქრისტიანული მისტიკა კი უკვე ტიპიურად განსხვავდება ძველი მისტიკოსების ეზოტერული დოქტრინისაგან. განსხვავებით ამ უკანასკნელისაგან ქრისტიანული მისტიკა აღარ მიიჩნევს *მისტიკურ ჰერეზას ინტელექტუალური შემეცნების ჩვეულებრივ გზად*. მისტიკურ ჰერეზაში შუასაუკუნეების მისტიკა ხედავს რაღაც ბებუნებრივი, ღვთაებრივი მაღლით გასხივოსნებას. ჩვეულებრივი გზა ადამიანური შემეცნებისა მასაც იმგვარად წარმოუდგენია, როგორც სქოლასტიკას (463, გვ. 150). შუასაუკუნეების მისტიკოსები მხოლოდ და მხოლოდ ასკეტურ-შემეცნებითი ცხოვრების აღწერით აღარ იფარგლებოდნენ. ამის გვერდით ისინი ჩვეულებრივი, შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შრომების ავტორები იყვნენ. მათი ნაშრომები მხოლოდ იმით განსხვავდება ტიპიური სქოლასტიკისგან, რომ აბსტრაქტული აზროვნება მათთან წარმოდგენილია მისტიკური განცდების ფონზე (463, გვ. 151). თვით *ბერნარ კლერვოელი*, შუასაუკუნეების მისტიკის მეთაური, არ უარყოფს ლოგიკურ სიბრძნეს (519, გვ. 297). ბერნარის მოძღვრების გამგრძელებლებმა კიდევ უფრო დაუახლოვეს მისტიციზმი სქოლასტიკას, კიდევ უფრო მეტად შემოიგანეს მასში ლოგიკური ელემენტი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია *ისაკ სტელას* მისტიციზმი, რომელიც ღმერთის წვდომას უფრო მეტაფიზიკით ცდილობს, ვიდრე ექსტაზით. იგი ცდილობს გონება აამაღლოს ღმერთამდე

დიალექტიკური ანალიზის გზით (519, გვ. 301). რაც შეეხება წმინდა-ვიქტორიანელთა მისტიკურ სკოლას, იქ კიდევ უფრო აშკარაა მისტიკურობის შერწყმა ადამიანურ გონებასთან (519, გვ. 308). *პიუგო წმინდა ვიქტორიელის* აზრით, ადამიანისაგან ღმერთის შემეცნების გზა ორგვარია: ერთი გონების საშუალებით, ხოლო მეორე – გამოცხადების გზით. მაგრამ ისინი ერთმანეთს განაპირობებენ (463, გვ. 154). მაისტერ ეკჰარტის მისტიკურ მოძღვრებაშიც ფარული, ემოციური ცოდნის ადგილს წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობა იჭერს. ეკჰარტის მისტიკის ძირითადი წყარო ნეოპლატონიზმია, რომელიც გერმანელი მისტიკოსის შემოქმედებაში სკოტ ერიგენას გზით ათვისებულ ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან მოდის (463, გვ. 154).

ასე რომ, შუასაუკუნეების მისტიკაშიც კი ზედმეგია ლაპარაკი „მთლიან ემოციურობაზე“, „ემოციური დოქტრინის მთლიანობაზე“. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანობაში ის ფარული ცოდნა, რომელიც წმინდა მისტიკური გზით, ინიციაციის საფეხურების გავლით, სიმბოლოების სახით ენიჭებოდა ემოციურ დოქტრინას ზიარებულს, მისტის, *რწმენის* საგნად აქცია. ფარული ცოდნა მაკროკოსმოსზე და ადამიანის სულზე შუა საუკუნეებში არის არა შინაგანი ხილვის, არამედ რწმენის საგანი. ქრისტიანულ მისტიკასა და წმინდა ემოციურ მისტიციზმს, უშუალო მისტიკურ ხილვას შორის ჩადგა ქრისტეს, იესოს პიროვნება, ევანგელე და ქრისტიანული ეკლესიის ავტორიტეტი. ამგვარად ესმის ქრისტიანული მისტიკის არსი თვით ქრისტიანული ემოციურობის ისტორიასაც. ასე განმარტავდა რ. შტაინერი ნეტარ ავგუსტინეს სიტყვებს: „მე არ ვირწმუნებდი სახარებას, ამას რომ არ მაიძულებდეს კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტი“ (461, გვ. 144; იხ. აგრეთვე, 348, გვ. 317).

მისტიკა შუასაუკუნეების აზროვნების მხოლოდ ერთი მიმართულება იყო და იგი უპირისპირდებოდა იმავე საუკუნეების თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების მეორე ხაზს. შუა საუკუნეების ფილოსოფიის მეორე ფრთა ლოგიკურ-დიალექტიკურ გზებს ეძიებდა ადამიანისა და სამყაროს ამოსაცნობად. ეს იყო გზა, რომელიც თანდათანობით უპირისპირდებდა რწმენას გონებას; ეს იყო გზა, რომლის ერთ-ერთმა პრინციპულმა მიმდევარმა პიერ აბელიარმა ჯერ კიდევ მეთორმეტე საუკუნის გარიჟრაჟზე განაცხადა: შეუძლებელია ირწმუნო ის, რაც გონებით მიუწვდომელი და დაუშვებელია (545, გვ. 53).

თუ რუსთველს, როგორც შუა საუკუნეების მოღვაწეს, მისი თანამედროვეობის აზროვნებას დავუკავშირებთ, იგი უთუოდ იმ მოაზროვნებს უნდა ამოუყენოთ გვერდში, რომლებიც გონების,

აზრის, ადამიანური ლოგიკის გზას დაადგენენ სამყაროს შემეცნებაში. გონების პრიმატი, რომელიც ესოდენ ნათლად გამოკვეთილი რუსთველის შემოქმედებაში, ადამიანის ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლა, მიწიერი სიხარულისადმი სწრაფვა, რომელიც მისი პოემის დედააზრს წარმოადგენს, მკვეთრად მიჯნავს რუსთველს შუა საუკუნეების მისტიკოსებისაგან<sup>1</sup>.

ამგვარად, ჩემი აზრით, შეუძლებელია რუსთველთან ვეძიოთ „მთლიანობაშია წარმოდგენილი ეზოტერიზმი“, რადგანაც:

1. ეზოტერიზმის მთლიანი სისტემის პოვნა ძნელია თვით შუასაუკუნეების მისტიკოსთა აზროვნებაშიც.

2. რუსთველის აზროვნება ემიჯნება შუასაუკუნეების მისტიკას. იგი ეზოტერიზმისა და მისტიკის საპირისპირო გზით ვითარდება.

მ. გიგინეიშვილმა *ვეფხისტყაოსნიდან* ერთი მაგალითი მოიყვანა, სადაც მისი აზრით მისტიკურ ხედვასთან, შინაგან, სულიერ ხილვასთან გვაქვს საქმე და ამდენად იგი ინიციაციის საფეხურად მიიჩნია. „არც იმის თქმა ივარგებს, რომ მზიანი ღამის ხილვაზე ლაპარაკი არ შეიძლება, – ფიქრობს მ. გიგინეიშვილი, – რუსთაველის „ღღისით და ღამით ვხედღვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ საამისო წინაპირობას არ ქმნის“ (გვ. 47). მკლევარს მოჰყავს პოემის 1304-ე სტროფი:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
მომცეს ფრთენი და აფურინდე, მივხვლე მას ჩემსა ნდომასა,  
ღღისით და ღამით ვხედღვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“.

და ასკენის: „რაც შეეხება ღღისით და ღამით მზისა ელვათა კრთომის ხილვას, არ შეიძლება უარყოფა იმისა, რომ ეს არის შინაგანი, სულიერი ხილვა; მას წინ უძღვის სოფლის შრომათაგან დახსნა, ოთხი კავშირისაგან განთავისუფლება და „აღმაფრენა“ (გვ. 48). ვფიქრობ, რომ მკლევარი ცდება, რადგანაც:

1. ამ სტროფში საუბარი არის არა ინიციაციის საფეხურებზე, არა *სიეოცხლეში* ღვთაების, მაკროკოსმოსის შემეცნებაზე, არამედ *სიკედლის შემდეგ* ზეცაში ამაღლებაზე.

---

<sup>1</sup> რა თქმა უნდა, ნათქვამი იმას არ ნიშნავს, რომ რუსთველთან გამორიცხულია მისტიკის ცალკეული ელემენტების პოვნა. რუსთველის შემოქმედებაში, როგორც შუა საუკუნეების ყველა ქრისტიანი მოღვაწის აზროვნებაში, მისტიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, რამდენადაც სამოგადოდ ქრისტიანული რელიგიის არსი თავის საფუძველში მისტიკურ ელემენტებს ემყარება.

ამას ნათელყოფს კონტექსტი: ნესტანი უთელის საგროფოს, შენს გარდა შენი მთვარე არაეის შეხედება; თავს მოვიკლავ, კლდიდან გადავიჩხები. შენ მხოლოდ ჩემი სული შეივედრე, რომ იგი ზეცაში ამაღლდეს: „აქეთ თავსა გარდავიქევე, ახლოს მახლვან დიდნი კლენი, ჩემი სული შეივედრე, ზეცით მომხვედენ ნუთუ ფრთენი“ (1303). ამ სიტყვებს მოსდევს ზემოთ ციტირებული სტროფი. ნესტანი ქვევითაც სიკვდილზე საუბრობს. სიკვდილის შემდეგ მზემე ამაღლებამე ოცნებობს... „თუ სიციცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილი-მცა მქონდა ტკბილი!“ (1305); „მე სიკვდილი აღარ მიმძიმს, შემოგვედრებ რათგან სულსა...“ (1306).

ამგვარად, ნესტანი ნამდვილ სიკვდილზე საუბრობს და არა მისტიკური ჰერმეტიზმის სხეულისაგან სულის განთავისუფლებაზე. ამიგომაც ის საფეხურები (ამქვეყნიური ცხოვრებისგან მოწყვეტა, კავშირთაგან განთავისუფლება, სულის ზეცაში აღფრენა), რომლებიც ამ სტროფში ჩანს, არის არა ინიციაციის საფეხურები, არამედ სულის საიქიოში გადასახლების საფეხურები.

2. „დღისით და ღამით ეხედვიდე მზისა ელვათა კრთომასა“ არ ნიშნავს ინიციაციის მესამე საფეხურს – შუალამის მზის ხილვას, რადგანაც: ნესტანი ნატრობს არა შუალამის მზის ხილვას, არამედ დღისით და ღამით მზის სხივთა კაშკაშის ხედვას. თუ ღამის მზის ხილვა მისტიკური წვდომის ერთი ეტაპია, დღისით და ღამით მზის განუწყვეტელი ცქერა ინიციაციის ამ საფეხურებისათვის შეუფერებელია.

შუალამის მზის ხილვა მისტიკურად სიმბოლური ნიშანია ზეციური საიდუმლოს მიწვდომისა. ამიგომაც, ინიციაციის ეს საფეხური ჰემმარიტი მზის, მზე-მნათობის ხილვას არ გულისხმობს, იგი მხოლოდ ღვთაებრივი გასხივოსნების სიმბოლოა. რუსთველთან კი საუბარია ასტროლოგიურ მზემე, მზე-მნათობზე. ნესტანი მზე-მნათობზე ამაღლებას ოცნებობს. მზე-მნათობზე შეხედრის ადგილს უნიშნავს გარიელს. გარიელი კი უთუოდ მზე-მნათობს შეუერთდება, რადგან გარიელი ლომია, მზე-მნათობის წილხედომილი ლომის ზოდიაქოა (შდრ. 408, გვ. XLVIII; 114, გვ. 191; 500; 281, გვ. 214; 147, გვ. 62)<sup>1</sup>. ნესტანი ოცნებობს არა

<sup>1</sup> რომ დავეშვათ ისიც, რომ ნესტანი ოცნებობს ღვთაებრივი ჰემმარიტების („მზის ელვათა კრთომის“) მარადიულ („დღისით და ღამით“), უშუალო, ინტუიციურ ჰერმეტიკაზე („ეხედვიდე“), ამ სტროფს ინიციაციის მესამე საფეხურთან – შუალამის მზის ხილვასთან – საერთო მაინც არაფერი ექნება, რამდენადაც ნესტანი სიკვდილის შემდეგ ღვთაებრივ ჰემმარიტებასთან ზიარებაზე ოცნებობს (იხ. 187, გვ. 136; შდრ. 188, გვ. 29).



მისტიკურ ხილვაზე, არა ინიციაციის პირველი სამი საფეხურის გავლაზე, არამედ სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობთან ასვლაზე. სიკვდილის შემდეგ რჩეულთა სულების მზე-მნათობზე ასვლა, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, სრულიად გასაგები წარმოდგენაა ძველი რელიგიური მრწამსით: რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით, წმინდა, ნეტარ ადამიანებს საბოლოო სამყოფელი ზეცაში სხვადასხვა ცაზე ჰქონდათ; ანდა, სხვა შეხედულებით, ისინი მიისწრაფოდნენ ღმერთისაკენ საფეხურებრივ, ცათა მონაცვლეობით. ნათქვამს გავიშვორებთ: დანტემ „ღვთაებრივი კომედიის“ მიხედვით მეშვიდე ცაში იხილა პეტრე დამიანე და წმინდა ბენედიქტე, მერვე ცაში მოციქულები: პეტრე, იაკობი და იოანე. ზოგი მაკმადიანი სწავლულის აზრით, ალაპი მერვე ცაში სუფევს, ზოგის აზრით კი – მეცხრეში. ნესტანი ოცნებობს მშის ცაზე, ე. ი. მეოთხე ცაზე ამაღლებას. დანტემ მეოთხე ცაში იხილა ნეტარი აეგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი, ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი.

სიკვდილის შემდეგ სულთა მზე-მნათობზე ამაღლება ეზოტერული რწმენითაც მისაღებია. ჰერმესის ხილვის მიხედვით ყველაზე უფრო მშვენიერი სულები განლაგდებიან მზეზე (589, გვ. 144-154).

ამგეარად, განსახილველ სტროფში საუბარი არ არის შუალამის მშის მისტიკურ ხილვაზე. ამ სტროფში არც ინიციაციის საფეხურების ამოკითხვა შეიძლება. ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ მისი სულის მზე-მნათობთან ამაღლებაზე. ნესტანის წარმოდგენებში რელიგიურ-ასტროლოგიური თვალსაზრისით უცხო არაფერია<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> საზოგადოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძველ ტექსტებში დამოწმებული არა თუ ყოველი მშის ხილვა, არამედ შუალამის მშის ხილვაც არ არის ყოველთვის ინიციაციის საფეხური. შუალამე სიმბოლოა უმეცრების, ურწმუნობის, ხოლო მზე სიმბოლოა ჰუმბარიტების, სიმართლის და აქედან ღმერთის, კერძოდ ქრისტე ღმერთის. ამიგომაა, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით მირიან მეფე იგონებს, რომ ნინომ მას ურწმუნობაში, უმეცრებაში, სიბნელეში მყოფს („შუვა ღამეს ოდენ“) აჩვენა ჰუმბარიტება, მართალი რელიგია, „მზე იგი სიმართლისაჲ“ ანუ ქრისტე ღმერთი: „ამან წმიდამან ადანთო გულსა ჩემსა სანთელი ნათლისაჲ და შუვა ღამეს ოდენ მეჩუნა (მიჩუნა – II რედ.) მე მშმ მბრწყინვალმ (მზე იგი სიმართლისაჲ მბრწყინვალედ – II რედ.) ქრისტე ღმერთი ჩუენი, რომლისა ნათელი მისი არა მოაკლდეს უკუნისამდე. და მიქმნა ჩუენ მოძღუარ და შემრთნა ჩუენ ერსა ქრისტესსა ნათლის-ღებითა წმიდითა და პატიოსნისა ძელისა თავყუანის-ცემითა“ (685, გვ. 158). შეადარე, ლეონტი მროველი: „მამინ აღიპყრნა კელნი მირიან მეფემან და თქვა: „კურთხეულ ხარ მენ, უფალო იესო ქრისტე, ძეო

V. მაინც რას ნიშნავს რუსთველის *მზიანი ღამე*?

*მზიან ღამეს* რუსთველი უწოდებს ღმერთს, ღვთაებას. ავთანდილის მზისადმი მიმართვიდან – „იგყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ჯამისად...“ ნათელია, რომ გმირი ღმერთს უწოდებს „მზიან ღამეს“, „ერთ-არსება ერთს“ და „უკამო ჯამს“ და მზემნათობს ღვთაების ხატად თელის. ამ აზრს უდავოს ხდის მომღვენო სგროფი. ავთანდილი აგრძელებს მზისადმი ვედრებას: „ვის ხატად ღმრთისად გიგყვიან ფილასოფოსნი წინანი...“ (838).

ამ მხატვრული სახის (*მზიანი ღამის*) ყველა კომენტატორი, (იხ. *აგრეთვე* 164), რომელიც მასში კონკრეტულად ქრისტე ღმერთს მოიაზრებს, უპირველეს ყოვლისა მეთოდური ხასიათის შეცდომას უშვებს, რაც უმთავრესად ორი მიმართულებით შეიძლება გამოიკვეთოს:

ა) გარკვეული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნების თუ მხატვრული სახის განმმარტებელი უნდა ამოდიოდეს ტექსტიდან, კონტექსტიდან; მკაცრად და ლოგიკურად უნდა განმარტავდეს იმ აზრობრივ ველს, რომელშიც ავტორმა დააფიქსირა განსამარტავი სახე. ამ თვალსაზრისით აქცენტი უნდა გაკეთდეს იმაზე, რომ რუსთველმა მზის ღმერთის ხატად სახელმძღვანელებად „ფილასოფოსნი წინანი“ გამოაცხადა. „ფილასოფოსნი წინანი“ ძველი ქართული ტექსტების თანახმად, როგორც წესი, წარმართ, ანტიკურ ფილოსოფოსებზე მიუთითებს და არა ბიბლიურ წინასწარმეტყველებზე, ქრისტეს მოციქულებზე თუ მახარებლებზე.

რუსთველს არასგზით არ შეეძლო ეთქვა: მზეო, ძველი წარმართი ფილოსოფოსები შენ ქრისტეს ხატს გიწოდებენო; შეეძლო კი ეთქვა – ღმერთის ხატს გიწოდებენო. იგი ეზოტერული ქრისტიანობის თანამედროვე მიმღევართა მსგავსად, უძველესი რელიგიების ყველა ღმერთში ქრისტეს ვერ მოიაზრებდა (ყოველ შემთხვევაში, ამაზე *ვეფხისტყაოსანში* არავითარი მინიშნება არაა). მაშასადამე „მზიან ღამეს“, „ერთარსება ერთს“ და „უკამო ჯამს“ რუსთველი ამ კონტექსტში საზოგადოდ ღმერთის სახელად თელის და არა კონკრეტულად ქრისტეს სახელად.

ბ) კომენტატორის მიერ ცალკეული კონტექსტის მხატვრული სახის განმარტება უნდა ეთანხმებოდეს ნაწარმოების საერთო გენდენციას, ზოგად მხატვრულ სისტემას<sup>1</sup>. აშკარაა, რომ

---

ღმრთისა ცხოველისაო; რამეთუ პირველითგანვე გინდა ესნა ჩუენი ეშპაკისაგან და აღგილისა მისგან ბნელისა“ (744, გვ. 118).

<sup>1</sup> *სიმეტომურია*, რომ რუსთველის „მზიანი ღამის“ განმარტებისას *ვეფხისტყაოსნის* სრული ტექსტის არცოდნა საკუთარ არაკომპეტენტურობად მიიჩნია ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორმა

რუსთველი საზოგადოდ არიდებს თავს მისი პოემის ღვთაების კონკრეტული, კონფესიური, დოგმატიკური სახელებით ხსენებას. ამიგომაც ამოსაყნობ და განსამარტავ მხატვრულ სახეში, თუ ამის აშკარა და ჯიუტი არგუმენტები არ გავაჩნია, მაინცაღამაინც ის არ უნდა მოვიამზოთ, რასაც პოეტი საზოგადოდ თავს არიდებს.

რუსთველის *მზიანი ღამე* როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, ღმერთის, ღვთაების სახელია<sup>1</sup> და არა მაინცაღამაინც ქრისტეს სახელი. უზენაესი არსების ამ სახელის მეცნიერულად სწორი გაამრება პირველად მოგვცა თეოლოგიაში განსწავლილმა მამა გენადიმ, ეიკალოვიჩმა, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულების “სალმრთოთა სახელთათვის” რუსულად მთარგმნელმა. „მზიანი ღამე“, – წერდა იგი რუსთველის „მზიან ღამეზე“, – ეს მთლიანი სიმბოლო არის კატაფატიკისა და აპოფატიკისა. მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვილიაღი, ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო“<sup>2</sup>. ეიკალოვიჩმა ისიც მიუთითა, რომ „ნათლისა და წყვილიადის სიმბოლიკით ღმრთეების შესახებ სავსეა შრომანი ნეოპლატონიანთა, და აგრეთვე გამოუკლებლივ ყველა მისტიკოსისა“.

საკითხის ისგორიისათვის აუცილებელია შემდეგი განმარტება. იკვლევდა რა *ვეფხისტყაოსნის მზიანი ღამის* პრობლემას, საზღვარგარეთ მოღვაწე ქართველოლოგმა ვ. ნოზაძემ წერილებით მიმართა ცნობილ თეოლოგ მეცნიერ ბერს, დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა რუსულ ენაზე მთარგმნელს, ივუმენ გენადის (გენადი ეიკალოვიჩი) და ლუვენის უნივერსიტეტის პროფესორ რენე დარგეს. მამა გენადიმ უპასუხა (იხ. 183, გვ. 194-195):

<< თქვენი წერილი ჩემთვის იყო მოულოდნელად მეტად სასიამოვნო; ამგვარი წერილი – უდიდესი იშვიათობაა! რამოდენიმე წლის წინად მე წავიკითხე ეპოსი „ვეფხისტყაოსანი“, რუსული თარგმანით, რომელიც ერთ-ერთ თანამედროვე ქართველ პოეტს შეუსრულებია. მისი გვარი აღარ მახსოვს. გამოცემა იყო საბჭოური,

---

რენე დარაგემ. როდესაც მას პოემის სათანადო სგროფი მიაწოდეს და „მზიანი ღამის“ განმარტება სთხოვეს, პროფესორმა უპასუხა: „სამწუხაროდ, იმედი ვაგიცრუვდებათ, რადგან მე არა ვარ სპეციალისტი ქართული ლიტერატურისა და არა მაქვს სპეციალური ცოდნა, რაც *ვეფხისტყაოსანს* შეეხება“ (იხ. 183, გვ. 196).

<sup>1</sup> ერთი ღმერთის, უზენაესი არსების სახელად ვაიგო *ვეფხისტყაოსნის* „მზიანი ღამე“ რუსთველის შემდეგდროინდელმა ქართულმა მწერლობამ, კერძოდ, ეს სახელი დასტურდება *პეტრე ლარაძესთან*, ხოლო მისი მსგავსი გამოთქმა *დავით გურამიშვილთან* (252, გვ. 35-36).

<sup>2</sup> უფრო ადრე სწორად *ვრძნობდა* ამ მხატვრულ სახეს თეიმურაზ ბაგრატიონიც (613, გვ. 123-124; იხ. 275).

ძალიან ძვირფასი... გამიგონია, არსებობს აგრეთვე ბალმონტის თარგმანიც, ოღონდ ასეთი ხელთ არ ჩამეპარდნია. წავეკითხე ეს პოემა დიდი ინტერესითა და მწეობრივი კმაყოფილებით. რამაც მე განსაკუთრებით განმაყვიფრა, – ეს არის ქრისტიანული სული, რომელიც გამოშუქს ამ თხზულებიდან. ჩვეულებრივ, ხალხური ეპოსი განსაკუთრებით აღნიშნავს სისასტიკესა და სისხლისმსმელობას: გაუღიგა ამდენი და ამდენი; დამარცხებულ მეფეს ან ბელადს გამარჯვებული ფეხქვეშ სთელავს; ზეიმით მიჰყავს კისერზე საბელ მობშული მოწინააღმდეგე და სხვა და სხვა. ამ პოემაში (ვტნში) კი მისი გმირი ჰკოცნის თავის მოწინააღმდეგეს, მასში ხელავს უბედურ ძმას და აგზავნის უკან სიყვარულით, მიუხედავად უკანასკნელის მზაკვრობისა... ეს ხომ წმინდა სულია ქრისტიკისი! მე განმაყვიფრა ამ სცენამ...

რაც შეეხება თქვენს შეკითხვას „მზიანი ღამის“ შესახებ, – ეს მეტად საინტერესო თემაა, და მე ძალიან მრცხვენია, რომ სრული უღრობისა გამო არ ძალმიძს ამომწურავი პასუხი გაცეთ. ვცხოვრობ მივარდნილ კუთხეში, სადაც ბიბლიოთეკა არაა და არ შემიძლია პირველ წყაროთა მიხედვით განვიხილო იგი, და ყოველ დღიურმა ზრუნვამ ისე ჩამითრია, რომ უკვე მეორე წელია რაც თვით განვითარების მხრივ აღარაფერი გამიკეთებია. მაგრამ ზოგ რამეს მაინც გიპასუხებთ...

„მზიანი ღამე“ – ეს მთლიანი სიმბოლო არის კათაფაგიკისა და აპოფაგიკისა! მზე არის დადებითი სიმბოლო ღმრთეებისა (ღვთიურობისა), ხოლო ღამე კი (უფრო ხშირად – წყვილიადი, ღვთიური სიბნელე) – არის უარყოფადი სიმბოლო.

ნათელისა და წყვილიადის სიმბოლიკით ღმრთეების შესახებ სავსეა შრომანი ნეოპლატონიანთა, და აგრეთვე გამოუკლებლივ ყველა მისტიკოსისა. ფილოსოფიური (ანუ თეოლოგიური თვალსაზრისით) ამისი განმარტება შეიძლება ასე: ღმერთი არის უუმაღლესი ცნება, რომელიც შეიყავს ყველა დადებად (დამტკიცებით) ნიშნებს, რომელთა მოგონებაც კი კაცს შეუძლია. ღმრთისადმი მიმართული ლოცვითი აღმაფრენით, კაცის სული მიისწრაფვის სიცოცხლის წყაროსაკენ (და სიცოცხლე – ესაა ნათელი!). (გაიხსენეთ იოანეს სახარების პირველნი მუხლნი და მისი სიმბოლიკა ნათელისა და წყვილიადის შესახებ!). მაგრამ ადამიანურ სულს არ შეუძლია შეიყნოს, გაიგოს თვითონ არსება, თვით არსება ღმრთისა, არამედ მხოლოდ ის, რაც „მასთან არის ახლოს“... ხოლო „მის ახლოს“ არიან ღვთიურნი ენერგიანი („ანგელოზნი“), რომელნიც გამოშუქდებიან, ძენი ნათელისა. მაგრამ ამ დამაბრმავებელი ნათელის უკან არის თვითონ ღმერთი, რომელიც ცხოვრობს „მიუწევნელ ნათელში“. ოღონდ როგორ გამოვთქვათ ჩვენი უსუსური ადამიანური ენით „მიწევნილობა ნათელისა“? რა მხარეა ეს? ესაა რაღაც, რომელს ჩვენი მზერა ვერ უძლებს, რომელს თვალს ვერ უსწორებს; ესაა რაღაც უქმნელი, რომელიც ჩვენს წარმოდგენით ძალებს არ შეუძლია შეიყნოს: ამ აუტანელი, გაუძლები ნათელით ჩვენნი მიწიურნი თვალნი ბრმავედებიან, ესე იგი, ნათელით დაბრმავების შემდეგ, იწყება წყვილიადი. ეს არ არის ონტოლოგიური... წყვილიადი, არამედ არის იგი ჩვენი სუბიექტური

სიბნელე, უძლურება ჩვენი მშერისა, სისუსტე ჩვენი სულიერი ხილვისა. ამასთან არის დაკავშირებული „მზიანი ღამე“ >>.

ამ განმარტების შემდეგ უკვე ნათელი გახდა, რომ ღვთაების სახელდება *მზიან ღამედ* ემყარება კატაფატიკა-აპოფატიკას, ფილოსოფიურ მოძღვრებას, რომელიც ღვთაების დეფინიციას პოულობს დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანებაში. „ღმერთი არის უუმაღლესი ცნება, რომელიც შეიცავს ყველა დადებად ნიშნებს, რომელთა მოგონებაც კი კაცს შეუძლია“. მაგრამ რამდენადაც ყოველი სამყაროსეული, ადამიანური გონების ნიშანი, რომელიც ღმერთს შეიძლება მიეწეროს, ვერ ასახავს ღვთაებას, როგორც უსასრულოს, ეს დადებითი ცოდნა ღმერთის შესახებ უნდა შეივსოს უარყოფითი ცოდნით, ე. ი. კატაფატიკური სახელის უარყოფით. მამასადამე, ღმერთის ჭეშმარიტი დასრულებული სახელი კატაფატიკური, დადებითი და შესატყვისი აპოფატიკური, უარყოფითი სახელების ერთობლიობაშია.<sup>1</sup>

ღვთაების დეფინიციების ეს მეთოდი ღმერთის წყვდიადში მოკაშკაშე ნათელის სახელდებით, როგორც ეიკალოვიჩი მიუთითებდა, თავის ასახვას პოულობდა ნეოპლატონიკოსთა და ქრისტიან მისტიკოსთა შრომებში. იგი დაწყებული მოსე წინასწარმეტყველის ღმერთის სახილველად წყვდიადში ამაღლებიდან სხვადასხვა ვარიაციით დასტურდება ალექსანდრიულ თეოლოგიურ სკოლაშიც და კაპადოკიულ წმიდა მამათა მისტიკაშიც, ხოლო შემდეგ ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან.

---

<sup>1</sup> ეიკალოვიჩის შემოთ მოყვანილი განმარტებიდან ზოგმა რუსთველოლოგმა მაინც ის დასკვნა გააკეთა, თითქოს აქაც „ამკარა მინიშნებაა“ იმაზე, რომ ამ გამონათქვამში ქრისტე ვიგულისხმობთ (164, გვ. 109). ჯერ ერთი, ეიკალოვიჩის განმარტებაში არაერთარი მინიშნება არაა იმაზე, რომ „მზიან ღამეში“ სამების მაინცდამაინც რომელიმე ჰიპოსტასი უნდა ვიგულისხმობთ და არა სამება. მეორეც, უნდა დავეუფიქრდეთ იმასაც, რომ ეიკალოვიჩს არ სჭირდებოდა რაიმეზე *მინიშნება*. მას შეკითხვით მიმართეს და იგი გარკვევით პასუხობს ამ შეკითხვას (სამალაღი და მისანიშნებელი არაფერი არა აქვს). დაბოლოს, იმიტომ გვეჩვენება აქ მინიშნება ქრისტეზე, რომ, რაც არის სამოგადოდ ღმერთის და კერძოდ სამების სახელი, იგი ამავე დროს ქრისტეს სახელიცაა. ამას ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარნი, რომლებიც *ვეფხისტყაოსნის* საღმრთო სახელებში მინიშნებით ეძებენ ქრისტეს სახელს. *მინიშნებით* ყველა ღვთაებრივ სახელში (თუ იგი რომელიმე სპეციფიკურ ღმერთს არ მიუთითებს) შეიძლება ქრისტეზე მინიშნება დავინახოთ.

ვ. ნოზაძემ თავის შემდგომ მონოგრაფიაში („ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება“, პარიზი, 1963წ.) სათანადო სამეცნიერო ლიგერატურაზე დაყრდნობით (H. C. Puech, *La ténèbre mystique chez le pseudo Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique Etudes carmélitaines*, 1938) ყურადღება გაამახვილა ფილონ ალექსანდრიელის მიერ ღმრთის „ბრწყინვალე ჩრდილებით“ გააზრებაზე; კლიმენტი ალექსანდრიელისა და ორიგენესეულ კომენტარებზე ბიბლიური „ღრუბლისა და ნისლისა“, რომელიც მალავს იმას, რისი ხილვაც ადამიანის თვალს არ ძალუძს; გრიგოლ ნოსელისეულ გააზრებაზე ღმრთისა, რომელიც „წყვდიადს ანათებს“ და დიონისე არეოპაგელის ღვთაებრივ ნათელზე, „რომელიც ბრწყინავს წყვდიადში“ (184, გვ. 112-116).

ეს სწორი ხაზი რუსთველის „მზიანი ღამის“ განმარტებისა, რუსთველოლოგიაში ერთი მხრივ გაუგებარი აღმოჩნდა (126, გვ. 168), ხოლო მეორე მხრივ, იგი არასწორად იქნა გადაამრებული. ამიტომაც აუცილებელი გახდა კიდევ საგანგებო დაბრუნება ამ საკითხზე, რომელიც განხორციელდა შ. ხიდაშელის გამოკვლევაში „ვეფხისტყაოსნის ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით“ (275). ამ ნაშრომში რუსთველის „მზიანი ღამე“ და „უქამო ქამი“ განხილულია სწორედ იმ მოძღვრების ფონზე, რომელიც ფილოსოფიურად ასაბუთებს ღვთაების ამ სახელებს. ასეთი მოძღვრება არის არეოპაგიტიკა.

ამრიგად, *მზიანი ღამე* არის უმენაესი არსების ერთი სახელი, რომელიც ემყარება ბიბლიის ძველ კომენტატორთა შრომებს და შექმნილია თეოლოგიაში ცნობილი მეთოდით – კატაფატიკა-აპოფატიკის, ანუ ღვთაების დადებითი და უარყოფითი სახელების გაერთიანების გზით. ამ მეთოდის ფილოსოფიური დასაბუთება წარმოდგენილია არეოპაგიტიკაში. ეს კი კიდევ უფრო ნათელს ხდის იმას, რომ *მზიანი ღამე* კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელია, რამდენადაც ის გარემოება, რომ არეოპაგიტიკა რუსთველის ერთ-ერთი წყაროა, სადავო აღარ არის.

*მზიანი ღამის* დაკავშირება კატაფატიკა-აპოფატიკასთან მით უფრო დამარწმუნებელია, რომ დადებითი და უარყოფითი ცნებების შეერთებით ღვთაების ერთიანი სიმბოლური სახელის პოვნა არ არის მხოლოდ და მხოლოდ არეოპაგიტიკის სპეციფიკა, იგი საზოგადოდ მიღებულია თეოლოგიაში. ამ მეთოდს მიმართავს ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, კერძოდ იოანე დამასკელი (203, გვ. 112-114). ეს მეთოდი გამოყენებული იყო ნეოპლატონური ფილოსოფიის საფუძველშიც. კერძოდ, ამავე თვალსაზრისზე იდგა პლოტინიც, რომელიც წერდა: ღმრთი „არის ყველაფერი და

არაფერი ამ ყველაფრისაგან“ (446, გვ. 118). უფრო მეტიც: ეს გნოსეოლოგიური მეთოდი დამახასიათებელი იყო ინდური რელიგიური ფილოსოფიისთვისაც, ძველ-ეგვიპტურ პერმესტრისმეგისტოსის მოძღვრებისთვისაც, ალექსანდრიული ფილოსოფიისთვისაც და გნოსტიციზმისთვისაც (57, გვ. 14-16). კიდევ უფრო საინტერესოა ის გარემოება, რომ ღვთაების განსაზღვრების ეს მეთოდი არ იყო უცხო დიალექტიკის მამამთავრის პერაკლიგე ეფესელისათვის. ჩემი აზრით, პერაკლიგე ეფესელის ჩვენამდე მოღწეულ შრაგმენტებში არის დაცული ღვთაების ერთი სახელი, რომელიც ღვთაებზე მითითებულ ყველა პარალელზე უფრო ახლოს დგას რუსთველის *მზიან ღამესთან*. პერაკლიგეს განმარტებით /67(36)/ ღმერთი არის *ღღე-ღამე*.

„Ὁ Θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χεираὺν  
 θέρους, πόνεμος εἰρήνη, χόρος λιμὸς  
 (τάπαντία ἄπαντα)...“ (812, გვ. 90-91).<sup>1</sup>

„Бог: ден-ночь, зима-лето,  
 война-мир, изобилие-голод (все  
 противоположности)...“ (785, გვ. 47).

რუსთველის *მზიანი ღამე* და პერაკლიგეს *ღღე-ღამე* ფაქტიურად ერთმანეთს ემთხვევა: ორივეში ღმერთის სახელი გვაქვს; ორივეში ეს სახელი კატაფატიკურ-აპოფატიკურ სახელთა ერთიანობაში ამოიკითხება, თანაც იმგვარად, რომ ორივე შემთხვევაში ჯერ დადებითი და შემდეგ უარყოფითი სახელი დგას; ორივეში კონკრეტული აპოფატიკაა: ღამე და არა ზოგადი: არაღღე. ორივეში კატაფატიკური სახელია *ღღე* (მზიანი) და აპოფატიკური *ღამე*. განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ რუსთველის სახელი პოეტურია, იგი მხატვრული სახეა. მიუხედავად ამისა, მე არ ვფიქრობ, რომ რუსთველის „მზიანი ღამის“ შექმნაზე უთუოდ პერაკლიგეს „ღღე-ღამემ“ იქონია გავლენა. რუსთველისათვის ამოსავალია მხოლოდ და მხოლოდ ფილოსოფიური მეთოდი – კატაფატიკა-აპოფატიკური გზა ღვთაების სახელთა ჩამოსაყალიბებლად. ასეთი მეთოდი კი საყოველთაოდ მიღებული იყო თეოლოგიაში. რუსთველი, სავარაუდებელია, მას ემყარებოდა. როდესაც ზუსტად ვცდილობთ ამგვარ აზროვნებაში რუსთველის წყაროს მიგნებას, პირველ

<sup>1</sup> შეადარე ქართული თარგმანი: „ღმერთი არის ღღე-ღამე, ზამთარ-ზაფხული, ომი-სიმშვიდე, სიჭარბე-სიმშობილი; ის იცვლება როგორც ცეცხლი“ (771, გვ. 273).

რიგში, ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებაზე უნდა შევაჩეროთ ყურადღება, რადგანაც:

1. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მოძღვრება რუსთველის ეპოქაში ქართულ ენაზე თარგმნილი და ქართულ საზოგადოებაში, თამარის სამეფო კარზე, პოპულარული იყო.

2. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიერაა შემოგანილი ეს მეთოდი ქრისტიანულ თეოლოგიაში და ყველაზე ნათლად იგი დასაბუთებული.

3. რუსთველი იცნობს, ასახელებს და სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა ფსევდო დიონისე არეოპაგელს.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსნის* „მზიანი ღამე“ არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი.

### „უკამო ჟამი“

*ვეფხისტყაოსნის* 837-ე სტროფში ღვთაების სახელად გარდა „მზიანი ღამისა“ დასახელებულია „ერთარსება ერთი“ და „უკამო ჟამი“. ზოგიერთ რუსთველოლოგიურ ნაშრომში ორივე მათგანი მიჩნეულია არა ზოგადად უზენაესი არსების, არამედ კონკრეტულად ქრისტეს სახელად. დაეიწყოს რუსთველის *უკამო ჟამით*.

მკვლევარი მ. რაფაეა შენიშნავს, რომ „უკამო ჟამის“ მეორე სიტყვა *ჟამი* ღმერთს მიაწერს დროის პრედიკატს. იმ ღვთაებას, რომელიც დროზე მადლდა, არ შეიძლება მიეწეროს დროის პრედიკატი (203, გვ. 115). მ. რაფაეას აზრით, „ეს გამოთქმა გამართლებული იქნება, თუ ამ ღმერთის ქვეშ ვიგულისხმებთ ქრისტეს, რომელშიც ორი ბუნება იყო შეერთებული, რომელიც ორი შობით იშვა. ერთი შობა... იყო... უკამოდ, დროზე ადრე; ...მეორე შობა კი... მოხდა დროში“ (გვ. 116). მკვლევარი ასკენის: „ქრისტე არის ერთსა და იმავე დროს „დაუსაბამო“ ანუ უკამო და „უამიერი“ ანუ „ჟამი“ (გვ. 117).

ეს მოსაზრება გაიზიარა და ამ თვალსაზრისის არგუმენტირება გააგრძელა მ. გიგინეიშვილმა. ამ უკანასკნელის აზრითაც, „უკამო ჟამი“ არის უშუალო მითითება ქრისტეზე... „მაგრამ „უკამო ჟამის“ გაგება სცილდება ქრისტიანული დოგმატიკის საზღვრებს... უკამო ლოგოსის მომავალში ჟამში მოქცევა ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე დასტურდება სხვადასხვა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემებში“ (57, გვ. 27).

ჩემი აზრით, ეს მოსაზრება არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს სარწმუნოდ შემდეგ გარემოებათა გამო:



1. იმის დასამტკიცებლად, რომ „უქამო ეამი“ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი და იგი არის მხოლოდ ქრისტეს სახელი, მოყვანილია ამონაწერები იოანე დამასკელიდან. ყველა მოყვანილი ამონაწერი კი მხოლოდ ერთსა და იმავეს ამბობს: ქრისტე ორბუნებოვანია, რადგანაც იგი ორი შობით იშვა – პირველად საუკუნეთა და ეამთა მიღმა, მეორედ საუკუნეში, ეამიერად. ეს ამონაწერები, მართალია იძლევიან ლოგიკური ვარაუდის საშუალებას, რომ შესაძლებელია „უქამო ეამი“ ეწოდოს ქრისტეს; მაგრამ, ამავე დროს ეს ამონაწერები არ ადასტურებენ, რომ სამოგადოდ შემოქმედი ღმერთის, ღვთაების სახელი არ შეიძლება იყოს „უქამო ეამი“.

სახელი „უქამო ეამი“ ისეთი სისრულით ასახავს ბე ღმერთის ქრისტედ განკაცების იდეას, რომ იგი ქართულ სასულიერო პოეზიაში ძალზე პოპულარულია ამ უდიდესი მისტიკის აღსანიშნავად. ამაზე სხვა მკვლევართა მიერაც მრავალგზის იქნა მითითებული (იხ. 164, გვ. 118-120). ამავე დროს ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ ყველა საგალობელში, სადაც ეს სახელი გვხვდება, კონტექსტიდან ჩანს, რომ იგი მიმართულია ქრისტეს მიმართ. სხვა შემთხვევაში (თუ ეს სახელი არ არის მოქცეული ისეთ კონტექსტში, რომ იგი ქრისტეზე მიუთითებდეს) არაა აუცილებელი მხოლოდ ქრისტეს ნიშნავდეს; რამდენადაც ეს სახელი არაა ქრისტეს სპეციფიკურ-დოგმატიკური სახელი, რითაც ქრისტიანული დოგმატიკა ბე-ქრისტეს სხვა ჰიპოსტაზებისაგან (კერძოდ მამისაგან) განასხვავებს.

ნათქვამი რომ უფრო გასაგები გახდეს, *ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების კიდევ ერთ სახელზე გაეამახვილებ ყურადღებას:

ავთანდილის არაბეთიდან გარიელის დასახმარებლად წასელის წინ წარმოთქმულ ლოცვაში ქრისტიანული მწერლობის კიდევ ერთი ღრმად თეოლოგიური საღვთო სახელია მოხმობილი – *უფალი უფლებათა*:

„უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,

მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო“ (811).

*უფალი უფლებათა* ახალი აღთქმისეული სახელია. პაულე მოციქულის ეპისტოლეებში ეს სახელი მიუთითებს შემოქმედს, მეუფეთა მეუფეს (მამა ღმერთი): „დამარხვად შენდა მცნებაჲ იგი უბიწოდ და უბრალოდ ვიდრე გამოჩინებადმდე უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესა, რომელი-იგი ეამთა თესთა აჩუენოს ნეტარმან მან და მხოლომან ძლიერმან მეუფემან მეუფეთამან და უფალმან უფლებათამან“ (1 ტიმ., 6, 14. 15). კონტექსტის უეჭველი გააზრებისათვის მოვიყვანთ იმავე მუხლების თანამედროვე ქართულ და რუსულ ენოვან თარგმანებს: „წმიდად და უბიწოდ დაიმარხე მცნება, უფლის ჩვენის იესო ქრისტეს გამოჩენამდე, რომელსაც თავის დროს გამოაჩენს ნეტარი და ერთადერთი მბრძანებელი, მეუფეთა მეუფე და უფლებათა უფალი“ (622, გვ. 1180); „Соблюсти заповедь чисто и неукоризненно даже до явления

Господа нашего Иисуса Христа, Которое в свое время откроет блаженный и единый сильный Царь царствующих и Господь господствующих” (781).

ქართულ საგალობლებში იგივე სახელი (უფალი უფლებათა) *მეუფე მეუფებათასთან* შეწყვილებული შესანიშნავად მიუთითებს იესო ქრისტეზე:

„მეუფე მეუფებათა და უფალი უფლებათა, მთავარი მთავრობათა მოვიდა დღეს მონისა ხაგითა ნათლისღებად. თუთ მნათობი ნათელი შეუხებელი დღეს იხილვა განშიშულებული მდგომარედ“ („დასდებელნი უფლისა ნათლისღებისნივე, ქართულნი“ – 684, გვ. 164).

სხვა შემთხვევაში, იმავე მიქელ მოღრეკილთან, იგივე სახელი ისევ *მეუფე მეუფებასთან* შეწყვილებული შემოქმედ ღმერთზე მითითებაა (684, გვ.1). როგორ აიხსნება ეს? პასუხი მხოლოდ ერთია: ქრისტიანული სამების დოგმატი იმას ამბობს, რომ რაც არის მამა, იგივეა ძე და რაც არის მამის სახელი, იგივეა ძის სახელი და იგივეა სამების სახელი.

კიდევ ერთი მაგალითი: ბიბლიური შესაქმის გრადიციული გააზრება ისაა, რომ სამყაროს ერთი შემოქმედი ქმნის. ქრისტიანულ თეოლოგიაში მისგან წარმოქმული *სიგყვა*, ხშირად *ძედ* გააზრდება. ქართული ჰიმნოგრაფიაც ერთგულია კრეაციონიზმის ამ მოდელისა: „მეუფემან მეუფებათამან და უფალმან უფლებათამან სიბრძნით დამბადებელმან ხაგი თუსი ადამ, რომელი დაჰბადა კელითა მით საღმრთოთა, მგერისა ბაკუეითა ცთუნებული პირველად და დაცემული ცისა მიერ მოხელვა ყო სახიერებით მამამან მოწყალემან და სიგყუა თანა სწორი მოაქვინა ხორცითა შემოსად“ (684, გვ.1).

იგივე ქართული ჰიმნოგრაფია ზოგჯერ შესაქმის აქტის შემოქმედად სრული წარმატებით მოიხმრებს ძე-ღმერთს:

„რომელმან ოდესმე დასაბამსა უხილაისა ძალისა წამისყოფითა დააჟუნა ქუეყანაა წყალთა მედა დაუსაბამომან ღმერთმან, რომელმან პირველ განათუსნა წყალნი შორის წყალთა და გამოაჩინა ქუეყანაა შორის მათსა, დღეს იორდანეს კორცითა განშიშულებული იხილვების“ (*მიქელ მოღრეკილის იადგარი* – 684, გვ 147).

იგივე კომენტარი უნდა გავიმეოროთ: ის ღმერთი, რომელიც დამბადებელია ცისა და ქვეყნისა, ქრისტიანული თეოლოგიით, არის სამება. ეს იმას ნიშნავს, რომ შესაქმის აქტიც შეიძლება მიწეროს როგორც ერთ შემოქმედ ღმერთს, სამებას, ასევე კონკრეტულად – მამას, ძეს...

დავუბრუნდეთ ისევ *უეამო ეამს*. ეამის უწინარესი ლოგოსის, გონის, სიბრძნის ეამიერად გარდასახვა ქრისტიანული მისტერიით ძე ღმერთის ჰიპოსტასით განხორციელდა, მაგრამ ეს ძე-ჰიპოსტასი იგივე ერთი ღმერთია, სამებაა. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ის უეამო, რომელიც მოაზრდა ეამიერად, იყო ღმერთი. მაშასადამე ეს სახელიც ერთი შემოქმედი ღმერთის სახელია. მაგრამ თუ ქრისტიანულ მწერლობაში იგი ძე-ღმერთთან მიმართებაში მოიხსენიება, იმიტომ, რომ ძე-ღმერთის მისტერიის ყველაზე ნათელი სიგყვიერი გამოსახვაა. ამავე დროს ეს სახელი დამოუკიდებლად მდგომი კი არ მიუთითებს ძე-ქრისტეს, არამედ იგი ყოველთვის მოიხმობა ძე-ქრისტეს ქმედების,

შობის აქტის დასახასიათებლად. მაგალითად: „უწინარეს ეამთა შობილი სიგყუაჲ უკამოჲ აღსასრულსა ეამთასა ეამიერად იშვე კორცითა“ (684, გვ. 153). ღვეუკვირდეთ, ძეღმერთზე მიუთითებს სახელი *სიგყუაჲ უკამოჲ*; უკამო და ეამიერი შობა მისი მისტერიის აღწერაა.

2. მკვლევართა ერთადერთი არგუმენტი იმის მტკიცებაში, რომ „უკამო ეამი“ არ შეიძლება იყოს ერთი, შემოქმედი ღმერთის სახელი, არის ლოგიკური დასკვნა: ღმერთი „არის ზედროული, ღროზე აღრე. ეამი ღმერთთან არის მიზეზ-შედეგობრივ ურთიერთობაში: ღმერთი მიზეზია ეამისა“ (203, გვ. 116); *უკამო ეამი* „არ ვაერცელდება სამების სამიეჲ ჰიპოსტასზე, სამების თვითებათაგან მხოლოდ ძემ მიიღო კაცის ბუნება და განხორციელდა ეამში“ (57, გვ.26).

მკვლევარები პრინციპულად ცდებიან, როცა ლოგიკური აზროვნებით იჭრებიან ღოგმაგიაკაში და ანალიტიკური მეთოდით ცდილობენ გაიაზრონ ქრისტიანული ღოგმები<sup>1</sup>. ქრისტიანული ღოგმაგიაკა ადამიანური ლოგიკის კანონებს არ ემორჩილება. ეს რომ ასეა, ამას არც ქრისტიანობა უარყოფს და არც ღვეეანდელი მეცნიერება. ორთოდოქსული ქრისტიანული შეხედულებით, ღოგმაგიაკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, გონებას, რომ ადამიანს არ შესწევს ძალა ღვთაებრივი აზრის ამოცნობისა. მეცნიერების, ფილოსოფიის თვალსაზრისით, ღოგმაგიაკა იმიტომ არ ემორჩილება ადამიანურ ლოგიკას, რომ ღოგმაგიაკა არ არის ლოგიკური.

მკვლევარები ფიქრობენ: „უკამო ეამი“ ქრისტეს სახელი შეიძლება იყოს, მაგრამ არ შეიძლება იყოს შემოქმედი ღმერთის სახელი. ქრისტიანული ღოგმაგიაკა კი სულ სხვას ამბობს: ის, რაც შეიძლება იყოს ქრისტეს სახელი უნდა იყოს მამა ღმერთის და სული წმიდის სახელიც. ის, რაც მიეწერება სამებისაგან ერთ ჰიპოსტასს, უთუოდ მიეწერება დანარჩენ ორ ჰიპოსტასს და მთლიანად სამებასაც. სხვაგვარად გაუმართლებელი იქნება ღოგმა სამების ერთ-არსებისა. რაც არის ერთი პირი ამ სამებისა ის უნდა იყოს სამივე პირიც (მღრ. 348, გვ. 341-342).

ქრისტიანული ღოგმაგიაკა სამების არსებით ერთიდაიგივეობამდე თანდათანობით მიდიოდა. პირველივე სიძნელე, რომელიც წმინდა მამებს ამ გზაზე გადაელობათ, იყო იმის გარკვევა, თუ რა მიერწინათ ძეღმერთის განმასხვავებელ ნიშნად მამა ღმერთისაგან. ასეთი განმასხვავებელი

---

<sup>1</sup> ორთოდოქსული ქრისტიანული თვალსაზრისი ამის შესაძლებლობას არ იძლევა: «В бoгe — никакого внутреннего процесса, никакой диалектики трех лиц, никакого становления, никакой трагедии в абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалось бы троическое развитие божественного существа» (399, გვ. 28).

სახელის, ეპიტეგის თუ ნიშნის პოვნა მხოლოდ იმიტომ იყო ძნელი, რომ ირღვეოდა ძე-ღმერთის თანასწორობა მამასთან. პირველად ძე-ღმერთის ყველაზე სპეციფიკურ სახელად პოვეს *ლოგოსი*. მაგრამ მალე შენიშნეს რომ ეს სახელი ამიერებს ძე ღმერთს, რადგანაც იგი აღარ უტოლდება მამას... რამდენადაც იგი გამოდის იმის შემდეგ შექმნილი, როცა მამამ წარმოთქვა. ამიგომაც *ორიგენე* მამა ღმერთში ხედავდა *პოტენციურად* არსებულ ძალას, ხოლო ქრისტიანებში პრაქტიკულად არსებულ ძალას. ეს თითქოს უფრო აერთიანებდა ღმერთის ამ ორ პიპოსტასს. მაგრამ პირველი მაინც მამა გამოდიოდა და მეორე ძე. ამიგომაც იყო, რომ ორიგენე მათ სხვადასხვა სახელით იხსენიებს. მამა მის ნაწერში არის ἰ Θεός, ἀληθινός Θεός, ან Αὐτῆος; ძე კი – უბრალოდ Θεός, ან δεύτερος Θεός. მალე გამოჩნდა ახალი პრინციპი: მამა ღმერთი არის *უხილაეი*, ხოლო ძე, როგორც პირველის მიერ შექმნილი, არის *ხილული*. მაგრამ ეს პრინციპიც იმავე მოსაზრების გამო ორთოდოქსიამ არ გაიზიარა. *არიანობამ*, შეეცადა რა ყოფილიყო ლოგიკური, გამოაცხადა, რომ მამა და ძე განსხვავდებიან როგორც არსებანი, რომელთაგან ძეს აქვს საფუძველი, საწყისი თავისი არსებობისა მამაში, ხოლო მამას – საკუთარ თავში. მაშასადამე, მამა და ძე არსებითაც განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან და ღროშიც განსხვავდებიან. იყო ღრო, როცა ძე არ იყო და მამა იყო. ნიკეის მსოფლიო კრებამ 325 წელს დაადგინა, რომ მამა და ძე ერთმანეთის მიმართ ერთარსებანი არიან. ძე, მართალია, იშვა მამისაგან, მაგრამ ამით მამა ძეზე წინ არ არის ღროში. კრებამ დაამტკიცა ამრი შობის მარადიულობის შესახებ. ასე დამტკიცდა ორთოდოქსულ დოგმატიკაში შობის მარადიულობა და მამისა და ძის ერთარსებობა: რაც არის მამა, იგივე არის ძეც და პირიქით. კრებამ საგანგებოდ გახაზა, რომ არც მამა არსებობს ძის გარეშე, რადგანაც ძის გარეშე მას არ შეუძლია დაინახოს თავისთავი. კრებამ სახელწოდება *ლოგოსი* შეცვალა *ძედ*. ეს ორთოდოქსული დებულება ფილოსოფიურად გაღიაზრა ავეუსტინემ V საუკუნეში, რომლის შეხედულება მთელ შუასაუკუნეების დოგმატიკას დაელო საფუძველად. ავეუსტინე პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღმერთის თითოეული პიპოსტასი პირველ რიგში ფლობს ყველა თვისებას ერთად, ე. ი. რაც შეიძლება მიეწეროს ერთ პიპოსტასს, უნდა მიეწეროს ყველა პიპოსტასს. ავეუსტინე ამბობდა: მამა არის ისეთივე გონება, სიბრძნე, როგორც ძე და ისეთივე გრაცია, როგორც სული წმიდა. მამის ერთადერთ განმასხვავებელ თვისებად დოგმატიკაში მიჩნეულ იქნა *მამობა*, ანუ *უშობლობა*. ძის – *ძეობა* ანუ *შობილობა*, ხოლო სულისა – *სულობა* (სულად წოდება), ან *გამოსულობა*. ნიკეის მსოფლიო კრების შემდეგ ეს დოგმატიკა აღარ შეცვლილა. ამიგომ იყო, ჯერ კიდევ ბასილი დიდი (IV საუკუნე) ქრისტიანული ორთოდოქსიის *კრედოში* გარკვევით წერდა: „...მამისა თუთებაა – მამობისა და ძისა თუთებაა – ძეობისა და სულისა წმიდისა თუთებაა – სულად წოდებისა“ (725, 7r); ან სხვა რედაქციით: „სულისა წმიდისა თუთებაა არს გამოსლვა“ (724, 13v) (იხ. 470, გვ. 866-872).

მაშასადამე, რაც არის *ძე-ღმერთის სახელი*, არის *მამა ღმერთის* და სამოგადოდ *სამების სახელიც* (გარდა სპეციფიკური

სახელებისა: *ძეობა, შობილობა*). ამრიგად, თუ *ჯამი* არის ძე-  
ღმერთის სახელი, იგი შეიძლება იყოს საზოგადოდ ერთი  
ღმერთის, სამების სახელიც.

3. მ. გიგინეიშვილმა დაინახა რა *უჯამო ჯამში* ლოგოსის  
განსხეულება, შენიშნა რომ ეს თვისება მიეწერება არა მხოლოდ  
ქრისტიანულ ღმერთს, და, კერძოდ, მის მეორე პიპოსტასს,  
ქრისტეს, არამედ თითქმის ყველა ძველი რელიგიის ღმერთს.  
აქედან გამომდინარე, მკვლევარს უნდა ეფიქრა, რომ თუ *უჯამო*  
ლოგოსის *ჯამში* მოქცევა დასტურდება ქრისტიანობაშიც და  
ქრისტიანობამდე ბევრად ადრე არსებულ რელიგიურ-  
ფილოსოფიურ სისტემებშიც, *უჯამო ჯამი* არის არა მხოლოდ  
ქრისტიანული ღმერთის და საკუთრივ ქრისტეს სახელი, არამედ  
საზოგადოდ ყველა რელიგიის ღმერთის სახელი, საზოგადოდ  
უზენაესი არსების სახელი. მაგრამ მკვლევარი ამ ლოგიკას არ  
მიჰყვება. მისი აზრით, *უჯამო ჯამი* მაინცდამაინც ქრისტეს ნიშნავს;  
რადგანაც, თანახმად ქრისტიანული ემოტერიზმის მოძღვრებისა,  
ყველა ძველი რელიგიის ღმერთი, ის ღმერთი, რომელიც  
მისტერიული ხილვის საგანი იყო უძველეს მისტერიებში, იყო ის  
არსება, რომელსაც შემდეგ ქრისტე ეწოდა (57, გვ. 39). ამ  
არგუმენტზე მეცნიერული კვლევის დამყარება, ჩემი აზრით,  
შეუძლებელია. ის, რაც შეიძლება იყოს ყველა რელიგიის  
ღმერთის სახელი, ცალკე მდგომი, ანუ ქრისტე ღმერთზე  
მიმათითებელი კონტექსტიდან მოწყვეტით მდგომი, აღარ არის  
მხოლოდ ქრისტეს სახელი (ანუ არის ქრისტეს სახელიც და ამავე  
დროს სამების, საზოგადოდ ღმერთის სახელიც).

4. მ. რაფაეა, ჩემი აზრით, ცდება, როცა ფიქრობს, რომ  
ღმერთის სახელი „*უჯამო ჯამი*“ არ არის, რადგანაც *ჯამი* არ  
გამოდგება ღვთაების სახელად. *უჯამო ჯამი* ღმერთის ერთი  
სახელია. იგი ერთ ცნებად უნდა იქნეს განხილული. ეს იმას  
ნიშნავს, რომ ამ ცნების ერთი კომპონენტი *ჯამი*  
დამოუკიდებლად, შესაძლებელია, სხვა მნიშვნელობის მქონე  
იყოს, მაგრამ ცნებაში *უჯამო ჯამი* სხვა მნიშვნელობას იძენდეს  
(შეად. *პლატონი*, დიდი ჰიპია, XVII-XVIII – 699).

კატაფატიკის მეთოდით, *ჯამი* უთუოდ არის ღმერთის  
პრელიკატი. *უჯამო კი*, რაღა თქმა უნდა, აპოფატიკური სახელია  
ღმერთისა. ასე რომ, *უჯამო ჯამი* არის ღვთაების ერთი სრული  
ამომწურავი სახელი, ზუსტად შერქმეული კატაფატიკა-აპოფატიკის  
მეთოდის მიხედვით. მკვლევარები ფიქრობენ, რომ პირველმიზეზი  
„დროის ანუ „*ჯამის მიზეზია*“, მაგრამ თვით არ არის დრო“ (203,  
გვ. 115). სინამდვილეში თეოლოგია სხვაგვარად მსჯელობს:  
პირველმიზეზი, რომელიც დაუბოლოებელია, ქმნის დაბოლოებულ

სამყაროს. სამყარო თავისი გამოვლინების ყველა ფორმით და, მამსადადამე, *ჯამითაყ* არის ღმერთის მოქმედების შედეგი. ღმერთი კი ამ შედეგის მიმართ არის მიზეზი; ხოლო, რამდენადაც მიზეზი მონაწილეობს მოქმედებაში, ღმერთი მოიაზრება სამყაროში. სწორედ ამ გარემოებას ემყარება არეოპაგელისეული *კატაფატიკური* გზა ღვთაების შემეცნებისა: აპოფატიკასა და კატაფატიკას საფუძვლად უდევს განსხვავება ღვთაებრივ „ერთობასა“ – *ὕψωσις* და „განყოფილებას“ – *διακρίσις* შორის, განსხვავება საიდუმლო არსებასა (*ὑπαρξις ὁσιῶν*) და მის „გამოსლვას“ (*πρῶτονος*), გამოვლინებას (*ἐκφρασις*) შორის (საღ. სახ., II, 3-4). თავის „გამოსლვაში“ ღვთაება არ მცირდება, რადგანაც ღვთაებრივი ძალები, სხივი გარდმომავალი ქმნილებათაღმე არის ჭეშმარიტი და შეუმცირებელი ღვთაება, თუმცა იგი არ არის ღმერთის ბუნება (*ὑπαρξις ὁσιῶν*), რომელიც შეუმეცნებელია და სუფევს წყევლიაღმე, მიუწედომელია მისგან გადმოფრქვეული შუქის უზომობის გამო (ეპისტ. V). ამიტომაც თავისი ბუნებით შეუმეცნებელი ღმერთი შეიმეცნება მხოლოდ „ყოველთა არსთა განწესებისაგან“ – *ἐκ τῆς πάντων ὄντων ὄντων διατάξεως* („Из порядка всего сущего“ – თარგმანი ვ. ლოსკის): ე. ი. ღმერთი შეიმეცნება ქმნილებებში, რამდენადაც ისინი არიან ღვთაებრივი იდეის ხატები და სახეები და ამ გზით შეიძლება ამაღლება (*ἄνευ*) მისკენ, რომელიც ყოველი არსებულის საზღვარს იქეთა მიზეზია – „საღ. სახ.“ VII, 3 (400, გვ. 135-138). ასე რომ, ღმერთის კატაფატიკურ სახელად შეიძლება გამოდგეს სამყარო მთელი თავისი კომპონენტებით. არათუ *ჯამი* შეიძლება იყოს ღმერთის სახელი, არამედ, არეოპაგელის სიგყვით, თვით ლოდი, მხეცი და მაგლიც კი შეიძლება გამოდგეს ღვთაების დადებით სახელად. რომ *ჯამი* შეიძლება იყოს პირველმიზეზის კატაფატიკური სახელი, ეს ფაქტობრივად დასტურდება არეოპაგელულ თხზულებებში: „ღმერთი... ვითარცა საუკუნედ და ვითარცა *ჯამად* იგალობებოდის“ („საღ. სახ.“, X, 3). „*ძუელად* დღეთა იგალობების ღმერთი ყოველთა ამათ მისდად ყოფისათუს, ესე იგი არიან: საუკუნე და *ჯამი*“... („საღ. სახ.“, X, 2). „*ჯამი* არს ამიერიტგან სიგყუსა მიერ მრავალ-სახელისა ღმრთისაჲ, ვითარცა ყოველისა მყრობელად და ვითარცა *ძუელად* დღეთად გალობად“ („საღ. სახ.“, X, 1).

ამ ამონაწერებზე დამყარებით სამართლიანადაა შენიშნული, რომ ბიბლიური გამოთქმა „*ძუელი დღე*“ აერთიანებს და მიაწერს ღვთაებას, ერთი მხრივ, უკამობას, მარადიულობას (*ძუელი*) და, მეორე მხრივ, *ჯამს*, დროს (*დღე*) (275, გვ. 103).

ამრიგად, ვეფხისტყაოსნის უკანონო ეპიკური არის უზენაესი არსების, ღმერთის კატაფატიკურ-აპოფატიკური სახელი და არა მაინცდამაინც სამების მეორე ჰიპოსტაზის – ქრისტეს სახელი.

### „ერთარსებისა ერთისა“

ამრთა სხვადასხვაობას იწვევს ამავე 837-ე სტროფში დამოწმებული უზენაესი არსების მესამე სახელი – „ერთარსებისა ერთისა“. ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე ამ შესიგყვებაში ქრისტე ღმერთის სახელს ხედავდა (705, გვ. 6მგ). თეიმურაზ ბაგრატიონმა კი ამ სახელში სამება ამოიკითხა (613, გვ. 124). წინააღმდეგ თეიმურაზ ბაგრატიონისა, ნიკო მარი „ერთარსება ერთში“ სამებას ვერ ხედავდა (410, გვ. 497). ასევე, ვერ ხედავდა სამებას „ერთარსება ერთში“ მოსე გოგიბერიძე (62, გვ. 54-55). კ. კეკელიძემ „ერთარსებაში“ სამება მოიაზრა. თუმცა მან მაინც მიიჩნია საჭიროდ გერმინ „ერთარსების“ გვერდით პოემაში *სამის* (სამების) ჩასმა და ავთანდილის სიგყვები ამგვარად გაასწორა: „იგყვის: „ჰე, მშეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა სამისად ერთარსებისა, ერთისა, მის უკანონსა ეპისად“ (126, გვ. 164).

თავის მხრივ ის გარემოება, რომ კ. კეკელიძემ საჭიროდ მიიჩნია რუსთველის ტექსტში „ერთარსების“ გვერდით „სამი“ ჩაესვა, მხოლოდ იმას მიუთითებს, რომ თვითონ კ. კეკელიძე *შინაგანად* არ თვლიდა პოემაში *ერთარსების* ფიქსირებულ ფორმას სამების მითითებისათვის საკმარისად. რუსთველოლოგიამ შენიშნა, რომ კ. კეკელიძის გასწორება მიუღებელია. მიუხედავად ამისა, ვეფხისტყაოსნის „ერთარსებაში“ სამების დანახვა ჩვენში თანდათან პოპულარული გახდა და გაურკვეველი დარჩა ის ძირითადი ბრალდება, რომელიც ქართულმა ეკლესიამ რუსთველს წაუყენა: „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> პოემის პირველ სტროფად თითქმის ყველა საუკეთესო ხელნაწერში იკითხება:

„პირველ-თავი, დასაწყისი ნათქვამია ივ სპარსულად,  
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად,  
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთ-არსულად,  
არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქმნას აღსასრულად.“

ამ სტროფზე კ. *სამის* წერდა: „აი ეს სტროფი, რომელშია თითქოს ნათქვამია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებსო... ჯერ უნდა

რა იწვევს ამგვარ საპირისპირო გააზრებებს? *ვეფხისტყაოსნის* ყველა ხელნაწერსა და გამოცემაში სადავო სიგყვები უცვლელად იკითხება (652, გვ. 532; 650, გვ. 120). მაშ, რა არის ამ სხვადასხვაობის საფუძველი? ამ კითხვაზე პასუხი სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში არ ჩანს.

ჩემი აზრით, მკვლევარები სხვადასხვაგვარად *კითხულობენ* რუსთველის სიგყვებს; სხვადასხვაგვარად *ესმით* „ერთარსებისა ერთისა“. სხვადასხვაობის საფუძველი თვითონ ამ სიგყვებშია. თვითონ გამოთქმა – „ერთარსებისა ერთისა“ იძლევა საშუალებას, რომ იგი სხვადასხვაგვარად იქნეს წაკითხული.

*ერთარსებისა ერთისა* შეიძლება იყოს აგრიბუგული მსაზღვრელ-საზღვრული ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: ერთარსება ერთი). *ერთარსებისა ერთისა* შეიძლება გავიგოთ, როგორც ნათესაობითი დასმული მართული მსაზღვრელ-საზღვრული (სახელობითი: ერთარსების ერთი). *ერთარსებისა*

---

აღვნიშნო, რომ აქ არ არის ნათქვამი, თითქოს ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს; არა! აქ ნათქვამია პირიქით, რომ ის სამებას კი ახსენებს, მაგრამ არა „ერთარსებით“... ვთქვათ, აქ მართლაც ის აზრია, რომ ვეფხისტყაოსანი სამებას არ ახსენებს, განა შეიძლება ასეთი მასალით სარგებლობა? ამ სტროფის უბადრუკობას ამქვლენებს მისი ვარიაციული სახე, რომელიც იმისაგან უნდა წარმომდგარიყოს, რომ ვერაყის გაუგია, რა უნდოდა ეთქვა მის ავტორს. მართლაც განა შეიძლება წარმოიდგინოს ადამიანმა მეტი უაზრობა... ვიდრე ეს მოცემულია წინადადებაში: „არსსა (თუ გინდ – „არას, არა“) შეიქმს ხორცს, არ სულად?“ (114, გვ. 193-194). ამგვარი მკაცრი პოლემიკური ტონით ილაშქრებდა კ. კეკელიძე ინტერპოლატორის წინააღმდეგ და მოითხოვდა, რომ ამ სტროფში გამოთქმულ დებულებებს ყურადღება არ მიექცოდა.

მე ვფიქრობ, მართალია მოყვანილი სტროფი მხატვრული თვალსაზრისით სუსტია, მთქმელი სათქმელს ცუდად ამბობს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, უაზრობა არ არის სიგყვები – „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“. ეს სიგყვები გარკვევით ამბობს: *ვეფხისტყაოსანი* არსად თელის ხორცს და არა სულს (272, გვ. 68; 67, გვ. 18). უფრო მეტიც, შეიძლება ითქვას, რომ ინტერპოლატორი სწორად გრძნობს პოემის დედააზრს. ხოლო სიგყვებში – „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“, წინააღმდეგ კ. კეკელიძის აზრისა, ის კი არ არის თქმული, რომ რუსთველი სამებას ახსენებს, მაგრამ არა ერთარსულად (ეს არ შეიძლება ითქვას პოემაზე, რომელიც *ერთარსულად* ახსენებს რაღაცას, მაგრამ *სამებას* არ ახსენებს), არამედ ის, რომ რუსთველი ერთარსულად სამებას არ ახსენებს. ე. ი. რაღაცას ახსენებს ერთარსულად, მაგრამ არა სამებას („არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“). მართლაც პოემა *ერთარსულად ახსენებს ერთს და არა სამებას* („ერთ-არსებისა ერთისა...“).



ერთისა შეიძლება გაგებულ იქნას, როგორც ნათესაობითში დასმული მართული საზღვრულ-მსაზღვრელი (სახელობითი : ერთარსება ერთის). დაბოლოს, ერთარსებისა ერთისა შეიძლება გაეიაზროთ, როგორც ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი ორი სახელი, ორივე ნათესაობით ბრუნვაში (სახელობითი: ერთარსება, ერთი; ნათესაობითი: ერთარსებისა, ერთისა). მაშასადამე, ერთარსებისა ერთისა ოთხგვარად შეიძლება იქნეს გააზრებული: ერთარსება ერთი; ერთარსების ერთი; ერთარსება ერთის და ერთარსება, ერთი. ამ ოთხი გაგებიდან გრამატიკულად ძველი ქართული ენისათვის ყველა ერთნირად მისაღები არ არის; მაგრამ რუსთველის პოეტური ენისათვის შეუძლებლად არც ერთი არ შეიძლება მივიჩნიოთ. ამიგომაც საჭიროა მათი ცალ-ცალკე განხილვა. დავიწყოთ უკანასკნელი მათგანით:

1. ერთარსება, ერთი. ამ გაგებით კონტექსტი ასე უნდა წავიკითხოთ:

იტყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა, ერთისა, მის უკამოსა ეამისად...“

უდავოა, ამგვარად კითხულობდა ტექსტს თეიმურაზ ბატონიშვილი. ამიგომ იყო, რომ იგი ერთარსებას ერთისაგან დამოუკიდებლად განმარტავდა. ე. ი. ერთარსებას და ერთს ორ დამოუკიდებელ ცნებად თვლიდა. ერთის განმარტება კი საჭიროდ არ მიაჩნდა.

ამგვარადვე კითხულობს ტექსტს კორნელი კეკელიძე. მან ერთარსების შემდეგ გარკვევით დასვა მძიმე და იგი ერთისაგან დამოუკიდებლად განმარტა.

კონტექსტის ამგვარ წაკითხვას ამკარად ეწინააღმდეგება ტაეპის აზრობრივ ემოციური და რიგმული წყობა. ტაეპში ერთარსების ერთისაგან მძიმით გათიშვა არღვევს სტროფის ერთიან წყობას. აუთანდელი ღვთაებას სამი, წყვილი ცნებისაგან შედგენილი ატრიბუტით ახასიათებს. დაუუკვირდეთ:

„იტყვის: ჰე, მზეო ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა, მის უკამოსა ეამისად...“

ერთ-არსების შემდეგ მძიმის დასმა არღვევს ამ ღინამიკას.

ამგვარად წაკითხულ ტექსტში ღმერთის ორი ატრიბუტი ერთ-არსება და ერთი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ჩანს.

ერთი რუსთველის ღვთაების პოპულარული სახელია. ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ერთია და რუსთველიც ხშირად მიმართავეს მას ამ სახელით. ამ ღოგმით ვეფხისტყაოსნის ღმერთი ერთნაირად ემსგავსება იუდაიზმსაც, ქრისტიანობასაც და მაჰმადიანობასაც.

*ერთ-არსება* – ბαიბლიკური არსებით, არსით მსგავსს, ერთ და იმავეს ნიშნავს. გერმინი გულისხმობს, რომ რამდენიმე პირს ერთიდაიგივე არსება აქვთ. იგი ანტიკურ მწერლობაში იხმარებოდა ერთი და იმავე საგნების მოგადი თვისების აღსანიშნავად (126, გვ. 164). ქრისტიანობამ, რომელმაც ღმერთის ერთება, ერთ-ღმერთება აღიარა და ამავე დროს ეს ღვთაება სამი პირის, სამი ჰიპოსტაზის სახით მოიამრა, გერმინ ერთ-არსებაში ამ სამი პირის ერთიდაიგივეობის თვისება ჩადო. ამგვარად, ქრისტიანული სამება არის ერთარსება. მაგრამ აქედან არ გამომდინარეობს, რომ *სამება* არის იგივე *ერთარსება*. ერთარსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება ქრისტიანული სამების *თვისებაა*. ქრისტიანულ სამებას ახასიათებს არსებითი ერთობა. ქრისტიანული დოგმატი: სამება არის ერთარსება, ანდა ერთარსება არის სამება, ნიშნავს, რომ ქრისტიანული სამების თვისებაა არსებით ერთობა. ამგვარად, ერთარსება ქრისტიანული სამების ერთ-ერთი პრედიკატია. აქედან გამომდინარე, *ვეფხისტყაოსანში* განცალკევებით მღვთმი *ერთარსება* ჯერ კიდევ არ ნიშნავს *სამებას*<sup>1</sup>.

ქრისტიანულ დოგმატიკაში ერთარსება სპეციალური გერმინი გახდა და მიუხედავად იმისა ცალკეულ კონტექსტში იგი წმინდა სამების მიმართ იხმარება, თუ უშუალოდ სამების რომელიმე ჰიპოსტაზის მიმართ, მიუთითებს ამ ჰიპოსტაზის დანარჩენთან, ანუ მთლიანი სამების ერთობას, არსებით ერთიდაიგივეობას. ამგვარად, როდესაც ქრისტიანი ავტორი ქრისტიანულ-დოგმატიკური მსჯელობისას გერმინ ერთარსებას ახსენებს, იგი უთუოდ წმინდა სამების ერთარსებაზე მიუთითებს. მაგრამ სხვა შემთხვევაში, თავისთავად გერმინი ერთარსება შეიძლება მიუთითებდეს არა მაინცდამაინც წმინდა სამების თვისებაზე.

ამგვარად, თუ რუსთველის „ერთ-არსებისა ერთისას“ გავიგებთ როგორც *ერთარსება* და *ერთი*, შემდეგი დასკვნების გამოგანა შეგვიძლია: რუსთველი *იყნობს* ქრისტიანულ დოგმას –

---

<sup>1</sup> ზემოთ განვითარებულ თვალსაზრისს – ერთარსება არ არის სამების იგივეობრივი ცნება; ერთარსება სამების პრედიკატია და მისი ფუნქცია მსგავსების, ერთიდაიგივეობის გამოხატვაა – მე 1966 წლიდან ვიყავ (იხ. 279). კმაყოფილებით მინდა აღვნიშნო, რომ 1973 წელს გამოქვეყნებულ ნაშრომში ძველ ქართულ მწერლობაში ერთარსება გერმინზე დაკვირვებით ანალოგიური დასკვნა გამოიგანა მ. რაფაევამ: „ერთარსება“ გერმინს ორგვარი ფუნქცია აქვს: 1. თანაობა, მსგავსება, რამდენიმეს ურთიერთმიმართება, 2. ერთობა, ერთი და იგივეობა» (204, გვ. 124).

სამების ერთარსებას. გერმინი ერთარსება მას უდავოდ აქედან აქვს აღებული. ავთანდილის ღმერთი, რომელსაც იგი ერთარსებას უწოდებს, *საფიქრებელია*, არ უნდა იყოს ერთ ჰიპოსტასიანი, ერთპიროვანი; *შესაძლებელია* (მაგრამ არაა აუცილებელი), ეს ღმერთი იყოს ქრისტიანული სამება.

2. *ერთ-არსების ერთი*. რადგანაც ერთარსება რამდენიმე პირს გულისხმობს, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი ამ რამდენიმე პირთაგან. კერძოდ, თუ *ერთარსებაში* სამებაზე მითითებას დავინახავთ, ერთარსების ერთი იქნება ერთ-ერთი პირი სამებისა.

ასე ესმოდა ეს კონტექსტი ვახტანგ მეექვსეს, როდესაც წერდა: „ერთარსებისაგან ერთი ხომ ქრისტე არის“ (705, გვ. 6მკ). ბუნებრივია, რომ ვახტანგ მეექვსეს რუსთაველის ერთარსებაში *ქრისტიანული სამების* თვისება დაენახა. მაშასადამე, მისთვის ერთარსების ერთი არის ერთ-ერთი მამა, ძე და სული წმიდიდან. ვახტანგ მეექვსე შეჩერდა ძემე – ქრისტეზე (იხ. 279, გვ. 158-159). მაგრამ ასევე ერთი სამებისაგან არის მამა ღმერთი და სული წმიდაც. საერთოდ, ქრისტიანულ-დოგმატიკურ მწერლობაში ერთი ეწოდება სამების სამივე ჰიპოსტასს ცალ-ცალკე. ასე მაგალითად, ბასილი დიდი წერს: „გურუწამს უკუე და აღვიარებთ *ერთსა*, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა, სახიერსა ღმერთსა, *მამასა*, ყოელისა მპყრობელსა, რომლისა მიერ არს ყოველი, ღმერთსა და მამასა უფლისა და ღმერთისა ჩუენისა იესუ ქრისტესსა, და *ერთსა*, მხოლოდ-შობილსა *ძესა* მისსა, უფალსა და ღმერთსა ჩუენსა იესუ ქრისტესა, მხოლოსა, ჭეშმარიტსა... და *ერთსა*, მხოლოსა *სულსა წმიდასა*...“ (725, 7r); ანდა კიდევ: ფსევდო დიონისე არეოპაგელი წერს: „და *ერთ* არს ღმერთი *მამა* და *ერთ* უფალი იესუ ქრისტე და *ერთ* თუთ სული წმიდა...“ (696, გვ. 95).

*ერთარსების ერთი* უფრო მეტად ემსგავსება ნეოპლატონურ სამებას. პლოტინის კონცეფციით, უზენაესი არსება არის სამება. სამების პირთა სახელებია: *ერთი*, *გონება* და *სული* (იხ. 602, გვ. 35)<sup>1</sup>. თუ დავუშვებთ, რომ რუსთაველი *ერთარსებაში* ნეოპლატონური სამების თვისებას მოიაზრებს, მაშინ *ერთარსების ერთი* ნეოპლატონური სამების ის პირი იქნება, რომელსაც *ერთი* ჰქვია, რომელიც არის ნეოპლატონური ღმერთი, საწყისი ყოველივესი და, მათ შორის, სამების მეორე პირის – გონების წარმომქმნელიც.

<sup>1</sup> ზოგიერთი ნეოპლატონიკოსი ერთ ღმერთს ასეთი სამი სახით იცნობს: მამა, შექმნელი და შექმნილი (მსოფლიო) (602, გვ. 35).

3. *ერთრსება ერთის.* ამ გაგებით საუბარია იმ ერთარსებაზე, რომელიც *ერთს* ახასიათებს.

ასე ესმის სადავო კონგექსტი მოსე გოგიბერიძეს. იგი გარკვევით წერს: „რუსთველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნების დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ, ღმერთი მისთვის არის „ერთარსებისა ერთისა“ (62, გვ. 54-55); ანდა კიდევ: „რუსთველის ღმერთი კი იყო მხოლოდ „ერთ-არსება ერთისა“ (62, გვ. 56).

კონგექსტის ამგვარი წაკითხვით, ერთი მხრივ, ისევ ნეოპლატონიზმთან მივალთ. *ერთის ერთარსებაში* ჩანს იმ სამების ერთ-არსება, რომლის წარმომქმნელი და ძირითადი პირი არის *ერთი*. ნეოპლატონური სამების (ერთი, გონება, სული) წარმომქმნელი და მეთაური არის ერთი. ამიგომაც ამ სამებას შეიძლება ეწოდოს *ერთის სამება*. ხოლო თვისებას, რომელიც შეიძლება ამ პირებს შორის არსებობდეს, შეიძლება ეწოდოს ერთის ერთარსება, ან *ერთარსება ერთის*.

მ. გოგიბერიძე, ალბათ, ამგვარ შინაარსს არ ღებს რუსთველის ტერმინში, რადგანაც მისი აზრით: „ნეოპლატონური „ერთარსება ერთისა“ არ ყოფილა რუსთაველის ღმერთი. ნეოპლატონურ ერთარსებას დამოუკიდებელი ღვთაების სახით რუსთაველამდე არ მოუღწევია“ (62, გვ. 57).

*ერთარსება ერთის* სხვაგვარადაც შეიძლება იქნეს გააზრებული. თუ *ერთში* ღმერთის ჩვეულებრივ სახელს დავინახავთ, მაშინ *ერთარსება ერთის* იგივეა, რაც *ერთარსება ღმერთის*. ღმერთის ერთარსებაში ისევ სამპიროვანი ღმერთის თვისება შეიძლება დავინახოთ. მხოლოდ ეს სამება შეიძლება იყოს ქრისტიანულიც და ნეოპლატონურიც.

არც ამგვარად ესმის რუსთველის *ერთარსება ერთის* მ. გოგიბერიძეს. ამიგომაც იგი დაბეჯითებით წერს: რუსთველი „ყოველთვის „ერთს ღმერთს“ მიმართავს, არ იცნობს არც მის თანამეუბნე ძეს, არც სამ პირს ერთ არსებაში. რუსთველი პირდაპირ ილაშქრებს ღმერთის ბუნება დანაწევრება-დაყოფის წინააღმდეგ. ღმერთი მისთვის არის „ერთარსებისა ერთისა“.

კიდევ სხვა აზრი, რომელიც ამგვარად წაკითხულ კონგექსტში შეიძლება ჩავდოთ, ასეთია: *ერთარსება ერთის* გულისხმობს ერთი ღმერთის – ერთპიროვანი ღმერთის ერთარსებას. ლოგიკურად ასეთი გაგება თითქოს შეუძლებელია, რადგანაც ერთარსება გულისხმობს რამდენიმე პირის არსით ერთიდაიგივეობას, ამ თვისების ერთი პირისადმი მიწერა გაუგებარია. მაგრამ მეორე მხრივ თეოლოგიაში ერთარსება, ერთარსი ღვთაების ერთ-ერთ დამოუკიდებელ თვისებად

შეიძლება იქნეს მიჩნეული და გამორიცხული არ არის, რომ არსებით ერთობა მიეწეროს ერთპიროვან ღმერთსაც. შეიძლება ავტორი ყურადღებას ამახვილებდეს იმ გარემოებაზე, რომ მისი ერთპიროვანი ღმერთი არსებითაც ერთია.

აღბათ, ამას ვარაუდობდა მ. გოგიბერიძე, რადგანაც რუსთველის *ერთარსება ერთის* მას არ წარმოუდგენია არც ნეოპლატონურ ღვთაებად და არც საერთოდ სამპიროვან ღვთაებად.

4. *ერთარსება ერთი*. ამგვარად წაკითხულ კონტექსტშიც ორგვარი, ერთმანეთის საპირისპირო აზრი შეიძლება ჩაედოთ. ერთი გაგებით, ცნება *ერთი* შეიძლება შეეცვალოს ცნებით *ღმერთი*, რადგანაც როგორც *ვეფხისტყაოსანში*, ასევე საერთოდ თეოლოგიაში, *ერთი* ღმერთის ყველაზე გავრცელებული სახელია. ასე იქცეოდა კ. კეკელიძე, ვიდრე *ერთარსებას ერთს* დაამორებდა და მათ ღვთაების ცალ-ცალკე სახელებად მოიაზრებდა. პ. ინგოროყვასთან კამათში იგი გარკვევით წერდა: „*პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხაგია „ერთარსებისა ღვთისა“ (129, გვ. 224). ერთარსება ღმერთი კი თეოლოგიურ მწერლობაში უთუოდ სამებას ნიშნავს. და თუ არ ვივარაუდებთ, რომ რუსთველი, როგორც მემოთ აღვნიშნე, სპეციალურად მიუთითებს მისი ერთპიროვანი ღმერთის არსებითაც ერთობაზე, მაშინ სადავო კონტექსტი უთუოდ სამპიროვანი ღმერთის ერთარსებას გულისხმობს. მეორე მხრივ, არის ცთუნება, რომ *ერთარსება* შენაცვლებულ იქნეს ცნებით *სამება* (იხ. 279, გვ. 160). ამიგომაც, კ. კეკელიძემაც *ერთარსება ღმერთში* სამება დაინახა: „ტყვილია, – წერდა იგი, – რომ ვეფხისტყაოსანი არ ახსენებს *სამებას*; პოემაში ნათქვამია, რომ მზე ხაგია „ერთარსებისა ღვთისა“ (სგრ. 719), თეოლოგიურ გერმინოლოგიაში „ერთარსება“ *implicite* ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არ აქვს“ (129, გვ. 224).*

დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ გერმინთა ამგვარი შენაცვლების მეთოდი პრინციპშივე მცდარია.

ჯერ ერთი, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ერთარსება და სამება იგივეობრივი ცნებები არ არის. ერთარსება მხოლოდ თვისებაა სამების და ასეთივე წარმატებით შეიძლება იყოს სხვა კატეგორიის თვისებაც. ასეთი პრინციპული შეცდომა უკვე საკმარისია, რომ მთელი მსჯელობა სავსებით არასწორი გზით წარიმართოს.

მეორე მხრივ, არასწორია *ერთის ღმერთით* შენაცვლებაც. მართალია, *ერთი* ღვთაების სახელია, მაგრამ ეს სახელი წარმომოხილია ღვთაების ერთ-ერთი ნიშნიდან. კერძოდ, ეს

სახელი ღმერთის მონოთეიზმზე მიუთითებს. რომ სახელ *ერთს* სპეციალურად ღმერთის ერთებაზე გადააქვს აქცენტი, ეს ღვთისმეტყველებაში ნათლად ჩანს, დაწყებული სახარების უმარტივესი შემთხვევებით – „უფალი ღმერთი შენი უფალი ერთ არს“ (მარკ. 12,29) და სხვ. – და დამთავრებული ფსევდო ღიონისე არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“ სპეციალური ქვეთავით, რომელიც საკუთრივ ღმერთის სახელს *ერთს* განმარტავს („სრულისათჳს და ერთისა“): „...უგალობდეთ... ერთსა ღმრთებასა...“. ამგვარად, *ერთი* არ არის *ღმერთის* იგივეობრივი ცნება. *ერთი*, მართალია, უზენაესი არსების სახელია, მაგრამ ისეთი სახელი, რომელიც, განსხვავებით სახელ *ღმერთისაგან*, ყოველთვის შეიცავს ღვთის ერთების ნიუანსს. აქედან გამომდინარე, ყველა შემთხვევაში ტერმინი *ერთი* არ უარავს *ღმერთს*. ამიგომაც მათი შენაცვლება პრინციპულად არასწორია და ზოგჯერ შეცდომას იწვევს. მით უფრო არ შეიძლება ასეთი შეცვლა, როდესაც *ერთი* დამოუკიდებელი, ცალკე მდგომი სახელი კი არაა, არამედ სხვა სიგყვასთან ერთად ერთ ცნებას ქმნის, ისე როგორც *ერთარსება ერთის* შემთხვევაში ხდება. ასე მაგალითად, ვახტანგ მეექვსის „სამართლის წიგნის“ შესავალში იკითხება: „დიდება ღმერთსა, სამებით ერთსა, მამასა ძისა მშობელსა და სულისა გამომაელინებელსა“ (645, გვ. 22). *სამებით ერთი* ერთი ცნებაა, ორი სიგყვისაგან შედგენილი. თუ ამ ცნებაში ერთს შევცვლით *ღმერთით*, ცნება თავის შინაარსს კარგავს. *სამებით ღმერთი* არ უდრის სამებით ერთს. *სამებით ერთი* ნიშნავს, რომ ღმერთი არის სამება და ერთარსება; ხოლო *სამებით ღმერთი* მხოლოდ ღმერთის სამპიროვნებაზე მიუთითებს.

მეორე გააზრებით *ერთარსება ერთი ერთარსება სამის* საწინააღმდეგო ცნებად ჩანს. თუ ერთარსება სამი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და სამი, ამის საპირისპიროდ ერთარსება ერთი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის ერთარსება და, ამავე დროს, ერთი და არა სამი. ამგვარად მოაზრებულ ცნებაში უდავოდ ჩანს სამების ერთარსებისადმი დაპირისპირება. ეჭვს გარეშეა, ასე უნდა ესმოდეს რუსთველის *ერთარსებისა ერთისა* ყველას, ვინც ამ გამოთქმაში სამების უარყოფას ხედავს.

მაინც რა აზრს უნდა დებდეს ავტორი *ერთარსება ერთში*, თუ მას *ერთარსება სამის* საპირისპიროდ მოიაზრებს? ამ შემთხვევაში *ერთარსება* უნდა აღნიშნავდეს ღვთაების თვისებას – *არსებით ერთობას*. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ *არსებით ერთობა* რუსთველს შეეძლო მიეჩნია ღვთაების ერთ-ერთ თვისებად მიუხედავად იმისა, ხედავდა თუ არა ამ ღვთაებაში სამ პირს. *ერთი* ამ შემთხვევაში ხაზგასმია არა მხოლოდ ღვთაების

ერთებისა, არამედ უპირატესად ღვთაების ერთპირიანობისა. აეთანდლის ღმერთი არის *არსებითაც ერთი და ერთპიროვანიც.*

სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია (62, გვ. 46; 167, გვ. 392; 275, გვ. 84), რომ რუსთველს საერთოდ, და კერძოდ უშენაეს არსებაზე მითითებისას, ახასიათებს ისეთი ცნებების შეერთება, რომლებიც ერთმანეთს გამოორიცხავენ. ასე მაგალითად: „იყო არ-ნათლად ნათელი“ (524, 1), „ღვთა მესაღამოების“ (646, 3), „ცრემლი ცხელი გარდმოთოვა“ (633, 4) და სხვა. აეთანდლის მზისადმი მიმართვაშიც სწორედ ერთმანეთის მიმართ პოზიტიურ-ნეგატიური ტერმინებით ამროვნება გვაქვს. აეთანდლი ღვთაებას უწოდებს *მზიან ღამეს, ერთარსება ერთს და უქამო ქამს. მზიანი და ღამე* ერთმანეთის საპირისპირო ცნებებია. მათ შეერთებაში ხედავს რუსთველი ღვთაების სახეს. ასევეა *უქამო ქამიც.* ამავე კატეგორიის ცნებაა *ერთარსებისა ერთისა.* ერთარსება თეოლოგიაში სამების თვისებაა, ე. ი. ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად, ერთარსება უთუოდ გულისხმობს ერთზე მეტს, არაერთს. ამ აზრით *ერთარსება* უპირისპირდება *ერთს.* ამგვარად, *ერთარსება ერთის* ცნება ემყარება ღვთისმეტყველებაში ცნობილ მეთოდს – ღვთაების წართქმითი და უკუთქმითი ცნებებით დახასიათებას. *ერთარსება ერთის* უკან იმალება წარმოდგენა ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი). ამ გაგებით, *ერთარსება ერთის* ცნება დაფუძნებულია სწორედ იმავე თეოლოგიურ კონცეფციაზე, რომელიც ღმერთს მოიპირებს მზიან ღამედ და უქამო ქამად. მაგრამ *ერთარსება ერთის* ცნება, განსხვავებით *მზიანი ღამისა და უქამო ქამისაგან,* უშუალოდ კი არ მიუთითებს ღმერთის ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე, არამედ მხოლოდ დაფუძნებულია მათზე. *ერთარსება ერთი* მიუთითებს იმაზე, რომ ღვთაება, რომელიც არის ერთპიროვანი, არსებითაც ერთია. მაგრამ პოეტურიად ეს ცნება დაფუძნებულია ღმერთის *ერთად და არაერთად* წარმოდგენაზე, რადგანაც არსებით ერთობა მხოლოდ არაერთის თვისება შეიძლება იყოს.

ამგვარად, *მზიანი ღამე, ერთარსება ერთი და უქამო ქამი* ერთი და იგივე პოზიტიურ-ნეგატიური დიალექტიკით შექმნილი ცნებებია. კონტრექსტის ამგვარი გააზრება ნათელს ხდის იმ ერთიან აზრობრივ-ემოციურ დინამიკას, რომელიც აეთანდლის მზისადმი მიმართვაში ჩანს:

იგყვის: „ჰე, მზეო, ვინ ხაგად გტქვეს *მზიანისა ღამისად, ერთ-არსებისა ერთისა,* მის *უქამოსა ქამისად...*“

ამ გარემოებას კი რუსთველის *ერთარსებისა ერთისას* მართებულად გააზრებისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივაქციოთ ყურადღება: რუსთველს ტერმინი *ერთარსება* უთუოდ ქრისტიანული თეოლოგიიდან აქვს შეთვისებული. მაგრამ ეს გარემოება არამც და არამც არ ნიშნავს იმას, რომ ის ღმერთი, რომლის მიმართაც ავტორმა ეს ტერმინი იხმარა, უთუოდ ქრისტიანული ღოგმაგიკის სამებაა. ტერმინი *ერთარსება* რუსთველმა ისე გადააჯაჭვა ტერმინს ერთი, რომ მის *ერთარსება ერთში* შეიძლება თვით ქრისტიანულ *ერთარსება* სამებასთან დაპირისპირებაც კი დავინახოთ.

რუსთველის „ერთარსებისა ერთისას“ თაობაზე ზემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი და ის შენიშვნები, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ საკითხზე გამოითქვა კიდევ რამდენიმე კომენტარს საჭიროებს:

I. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, თეიმურაზ ბაგრატიონმა და კ. კეკელიძემ რუსთველის *ერთარსებისა ერთისა* ორ ცნებად გაიგეს და *ერთარსებაში სამება* დაინახეს. ჩემს მიერ ზემოთ განვითარებული თვალსაზრისის თანახმად, *სამება* არ უდრის *ერთარსებას*, *ერთარსება* და *სამება* იგივეობრივი ცნებები არ არის<sup>1</sup>. *ერთარსება* ქრისტიანული სამების მხოლოდ *თვისებაა* და იგი შეიძლება აღნიშნავდეს არა მხოლოდ ქრისტიანული სამების თვისებას, არამედ საზოგადოდ ყოველგვარი სიმრავლის თვისებას, ერთზე მეტის თვისებას. *ერთარსება* მიუთითებს მხოლოდ და მხოლოდ იმას, რომ რამდენიმე პირს ერთი და იგივე არსება აქვს. ამის საპასუხოდ მ. გიგინეიშვილმა განაცხადა, რომ „ერთარსების“ გვერდით რუსთველის 836-ე სტროფში „ერთი“ გვექნებოდა თუ არა, ამისაგან დამოუკიდებლად *ერთარსება არის სამება...*“ (57, გვ. 57) და გაიმეორა კ. კეკელიძის აზრი: „თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაში „ერთ-არსება“ ჰგულისხმობს „სამებას“, ისე მას არავითარი აზრი არა აქვს“ (129, გვ. 224; 57, გვ. 59). მაგრამ კ. კეკელიძის ამ დებულებაზე დაყრდნობით რუსთველის *ერთარსებაში* სამების დანახვა არ იქნება სწორი: კეკელიძე წერდა: *თეოლოგიურ*

---

<sup>1</sup> *სამების* გაიგივებას *ერთარსებასთან* ეწინააღმდეგება ღოგმაგიკის მთელი ისტორია. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებამდელი წმინდა მამების ერთი ნაწილი სამებას აღიარებდნენ, მაგრამ მასში არ ხელაუდნენ *ერთარსებას* ნიკეის კრების შემდეგდროინდელი შინაარსით (მღრ. 340, გვ. 324). მაგალითად დაეასახელებთ *გერგულიანეს*. იგი „ამაღლდა“ ორთოდოქსულ ფორმულამდე: „ერთი ღმერთი არის თვითონ სამება“. იგი აღიარებდა, რომ სამების სამივე პირი ღმერთია, სამება განირჩევა, როგორც პირები, მაგრამ ერთიანია როგორც სუბსტანცია (340, გვ. 321). მაგრამ მის მოძღვრებაში მაინც არ ჩანდა *სამების ერთარსების* ორთოდოქსული გაგება: «Во всяком случае из его слов о св. Троице никоим образом нельзя выводить учения о единосущии лиц св. Троицы, какое утверждено на Никейском соборе» (340, გვ. 322)



გერმინოლოგიაში ერთარსება გულისხმობს სამებას<sup>1</sup>. მაგრამ ვიცი, რომ რუსთელი, როდესაც ერთარსება ერთს ახსენებს, მისი აზროვნება უთუოდ ქრისტიანულ თეოლოგიურ გერმინოლოგიას ეყრდნობა და თვითონაც იგივე შინაარსს დებს ამ გერმინში, რასაც ქრისტიანული დოგმატიკა? ამაში, როგორც ჩანს, შინაგანად დარწმუნებული არ იყო თვით კ.კეკელიძე. ამიტომ იყო, რომ მან ვეფხისტყაოსნის ტექსტი გაასწორა და პოემაში ერთარსების გვერდით სამი ჩასვა. ამ კონიექტურის მიღება კი შეუძლებელია. საქმე ისაა, რომ ერთარსება, რომელიც ორთოდოქსულ დოგმატიკაში სამების თვისებაა, ზოგად სიგყვანხმარებაში, ლოგიკურ აზროვნებაში და ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში არ არის მხოლოდ და მხოლოდ სამების თვისება. არც თეოლოგიურ ლიტერატურაშია იგი მხოლოდ სამების თვისება.

გერმინ ერთარსებას ქრისტიანულ დოგმატიკაში ბერძნულ ენაზე შესატყვისება ბασισთი; ხოლო ანტიკურ მწერლობაში ქართული ერთარსების თანაფარდი ბერძნული ცნებაა μία ὁσία (μία ὁσία — 126, გვ. 164). μία ὁσία ერთხანს ქრისტიანულ მწერლობაშიც გავრცელდა. კერძოდ, ეს გერმინი გამოიყენა ბასილი დიდმა და პოპულარობაც მოუპოვა (587, გვ. 369).

ბაσιსთი შედგენილი შედსართავი სახელია და ნიშნავს არსებით ერთი და იგივე, ერთარსება. იგი ორი ფუძისაგან შედგება: ბაძ ერთი და იგივე, ერთნაირი, თანაბარი, საერთო, შეთანხმებული; ὁσία — არსება. μία ὁσία-ში კი ὁσία (არსება) დაკეპირებულია რიცხვით სახელთან μία, რომელიც ნიშნავს ერთს (εἷς, μία, ἕν — ერთი, ერთიანი).

ქართულად როგორც ბაσιსთი, ასევე μία ὁσία ითარგმნება ერთარსებად. ერთარსება μία ὁσία-ის კალკია. ბაσιსთი-ის უფრო ზუსტი თარგმანი იქნებოდა „თანაარსი“, და მართლაც ქრისტიანული დოგმატიკის გერმინი ბაσιსთი ჩვეულებრივად ითარგმნებოდა ხან ცნებით „ერთარსი“, ხან ცნებით „თანაარსი“. ამ ორი გერმინიდან გიორგი მთაწმიდელმა უპირატესობა „ერთარსს“ მიანიჭა და ამიტომაც ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაშიც შემდგომში იგი დამკვიდრდა (126, გვ. 164).

ქრისტიანულმა დოგმატიკამ მეტაფიზიკური გერმინი ბაσιსთი ანტიკური აზროვნებისაგან შეითვისა. ამ გერმინის დამკვიდრებას IV-V საუკუნეების ბიზანტიაში დიდი კამათი და ბრძოლები მოჰყვა. გერმინი ბაσιსთი ბიბლიაში არ გვხვდება. ქრისტიანული ორთოდოქსია ამ გერმინს თავიდანვე მტრულად შეხვდა. 267-268 წლებში ანგიოქის საეკლესიო კრებაზე ჰაველე სამოსატელს ედებოდა ბრალად მისი

<sup>1</sup> ამიტომაც, რომ ძველ ქართულ სასულიერო შინაარსის ტექსტებში ერთარსება თითქმის ყოველთვის სამების თვისებაა (თუ არა გვაქვს სპეციფიკური კონტექსტები, რომლებშიაც საუბარი იქნება ძის ერთარსებობაზე მამასთან, ან სულის ერთარსებობაზე მამასთან და ძესთან). ამგვარ ტექსტებში გერმინი ერთარსება მიუხედავად იმისა, იგი სამებასთან ერთად გვხვდება, სამების რომელიმე პიპოსტასთან, თუ ცალკე, მიუთითებს (გულისხმობს, მოიხმობს) სამებას. ეს განპირობებულია თხზულების საერთო ხასიათით; იმით, რომ ძველი სასულიერო შინაარსისა და ქრისტიანულ თემატიკას ეფუძნება.

ხმარება (587, გვ. 369). მაგრამ უკვე 325 წელს ნიკეის საეკლესიო კრებამ იგი ორთოდოქსულ სიმბოლოთა რიგში შეიგნა. როგორც მაშინდელი დაინტერესებული წრეებისათვის, ასევე ღრუბანდელი ფილოლოგიური მეცნიერებისათვის ნათელია, რომ ეს გერმინი აშკარად არისტოტელეს მეტაფიზიკური ამროვნების გავლენითაა შექმნილი (370, გვ. 198).

საქმე ისაა, რომ არსის ერთიანობის, ერთარსების ისეთი შინააარსი, რაც *ἕκαστος*-შია ჩადებული (სამებისაგან დამოუკიდებლად) არისტოტელეს მეტაფიზიკისათვისაა დამახასიათებელი. მხოლოდ, არისტოტელე ამ ცნების – ერთარსების აღსანიშნავად იყენებდა არა გერმინ *ἕκαστος* –ს, არამედ *μία οὐσία* –ს. ამრიგად, ცნება *ერთარსება* არისტოტელესეული ცნებაა. იგი აღნიშნავს არსით მსგავსს, ერთ და იმავეს და გამოიყენება ერთი და იმავე კლასის საგანთა ზოგადი თვისების აღსანიშნავად. აი, რამდენიმე მაგალითი არისტოტელეს „მეტაფიზიკაში“ ამ ცნების გამოყენებისა:

1. მეტაფიზიკა, IV, 16:

„Κατὰ γὰρ τὸ ἕν λέγεται πάντα. Ταῦτὰ μὲν γὰρ ἓν *μία* ἢ *οὐσία* (803, გვ. 527).

„ერთი ეწოდება ყოველივე იმათ, რომლებსაც *არსება* ერთი აქვთ“ (608, გვ. 118).

2. მეტაფიზიკა, IV, 9:

„Καὶ τὰ μὲν οὐτὰς λέγεται ταῦτὰ, ...καὶ ἓν ἢ *οὐσία μία*“ (803, გვ. 523).

„იგივეობრივია ისიც, რასაც *ერთი აქვს არსება*“ (608, გვ. 106).

3. მეტაფიზიკა, IV, 6:

„...τῷ ἄμφοτερόντι μίᾳ οὐσίᾳ συμπεριέχεται τὸ μόνον...“ (803, გვ. 519).

„... ადამიანს, როგორც *ერთი არსების* მქონეს, ახასიათებს განათლებულიც...“ (608, გვ. 111).

არისტოტელეს შემდეგ, მაგრამ ქრისტიანულ ორთოდოქსიაში დამკვიდრებამდე (მანამდე, სანამ მსოფლიოს პირველ საეკლესიო კრებას იმპერატორი კონსტანტინე ამ გერმინს ორთოდოქსულ დოგმატებში შეაგანინებდა – 341, გვ. 48), *ერთარსებას ქრისტიანული სამების ერთარსებისაგან* განსხვავებული შინაარსით იყენებდა გნოსტიციზმში (348, გვ. 257).

განსხვავებულ გაგებას ღებდა ამ გერმინში ნეოპლატონიზმიც. აი, როგორ აფასებს ორთოდოქსულ-ქრისტიანული თვალსაზრისი ნეოპლატონიზმის ერთარსებას და სამებას: „Интересно отметить, что выражение τὸ ἕκαστος εἶναι встречается у Плотина (Εἰσαγωγή. IV, 4, 28). Плотинская троица состоит из трех единичных ипостасей Единое, Ум и Душа мира. Однако их единичность не поднимается до троичной антиномии христианского догмата: она представляется нам как бы нисходящей иерархией и проявляется в непрерывной эманации ипостасей, которые, переходя одна в другую, одна в другой отражаются“ (399, გვ. 30).

თავისებური მნიშვნელობით შემოიტანა ეს გერმინი ქრისტოლოგიაში ორიგენემ (473, გვ. 187).

და თვით კანონიკურ თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც იგი არ ნიშნავს *მხოლოდ* და *მხოლოდ* სამების არსებით ერთიდაიგივეობას. საქმე ისაა, რომ ნიკეის საეკლესიო კრებაზე და ამ პერიოდის წმინდა

მამების მიერ ეს ცნება სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა. მას ერთი მნიშვნელობა და გააზრება არ ჰქონია, *მხოლოდ* სამების ერთარსებაზე მისათითებლად არ იხმარებოდა. უმთაერესად (მაგრამ არა ყველა შემთხვევაში) ნიკეელი მამები ამ გერმინს ხმარობდნენ იმის აღსანიშნავად, რომ *ძე ინაწილებს მამის ბუნებას, ძე არის მამის ერთარსება ანუ ბაისთი* (530, გვ. 277); *ძის ერთარსების*, ანუ *ძის პომოუსიოსის* პრობლემა ძალზე პოპულარული გახდა ალექსანდრიის 362 წლის საეკლესიო კრების პერიოდში. ამ დროისათვის *ათანასე ალექსანდრიელმა* და *ჰილერ ჰუტიელმა* გერმინი პომოუსიოს (ერთარსება) დაამკვიდრეს ძის მამასთან ერთარსების აღსანიშნავად (530, გვ. 263-266; შდრ. 473, გვ. 232). ჰილერი თავის „De synodis“ -ში (Hilaire de Poitiers, De syn., 67, 84, 88) „ხსნის ამ სიტყვას როგორც აღმნიშვნელს იმისა, რომ ძე არის საფუძვით მსგავსი ანუ თანაგოლი მამისა, ვინაიდან იგი წარმოშობილია მამის სუბსტანციიდან“ (530, გვ. 265). მაშასადამე, ერთარსება თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც არ გულისხმობს მხოლოდ და მხოლოდ სამებას. იგი შეიძლება გულისხმობდეს ძის ერთარსებას მამასთან. უფრო მეტიც, თეოლოგიურ ლიტერატურაში ერთარსება კიდევ სხვა მოდუსით შეიძლება შეგვხედეს. ათანასე ალექსანდრიელის და კაპადოკიელი მამების თეოლოგიურ მემკვიდრეობაში ხშირად საუბარია *სულის პომოუსიოსზე* ანუ *სულის ერთარსებაზე* (530, გვ. 266-274; შდრ. 587, გვ. 369). ათანასე თავგამოდებით იცავს ალექსანდრიაში *სულის პომოუსიოსს* (530, გვ. 270). ათანასე თავს იკავებს, რომ სულს უწოდოს ღმერთი, მაგრამ მისი დოქტრინით *სული* მიეკუთვნება *ლოგოსს* და *მამას* და არის ერთარსება (ბაისთი) მათთან (530, გვ. 269). კაპადოკიელების წინაშე დაისვა *ძისაგან სულის* განსხვავების დამუსტების პრობლემა, რამდენადაც იყო ცდუნება, რომ რომ „სულის პომოუსიოსი თითქოსდა გულისხმობს იმას, რომ მამას ორი ძე ჰყავს“ (530, გვ. 272). ასე რომ, *ერთარსება* (ბაისთი) თეოლოგიურ ლიტერატურაში იხმარება ძის მამასთან ერთარსების მნიშვნელობით და სულის ძესთან, ან სულის ძესთან და მამასთან, ერთარსების მნიშვნელობით *ჯერ კიდევ მამინ, როდესაც არ არის გააზრებული სამების ერთარსების დოგმატი საბოლოო სახით*. ამდენად, *ძის პომოუსიოსი* და *სულის პომოუსიოსი* მოყვანილ შემთხვევაში, არ გამომდინარეობს *სამების პომოუსიოსისაგან*. ეს არის დოგამტიკის განვითარების ის პერიოდი, როდესაც სამების პომოუსიოსის (სამების ერთარსების) დოგმატი ყალიბდება და *ძის პომოუსიოსი* და *სულის პომოუსიოსი* სამების პომოუსიოსის დოგამტის ჩამოყალიბების წინამავალი საფეხურებია<sup>1</sup>. სამების *ორთოდოქსული*

<sup>1</sup> ის გარემოება, რომ ნიკეის საეკლესიო კრების შემდგომ პერიოდში გერმინი *პომოუსიოსი* ერთბაშად არ დამკვიდრებულა თავისი საბოლოო ორთოდოქსული შინაარსით, იქიდანაც ჩანს, რომ ჩამოყალიბდა პარტია, რომელიც საბოგადოდ არ იზიარებდა ბაისთი გერმინში ფიქსირებულ შინაარსს – *არსებით ერთობა* და დაჯგუფდა მეორე გერმინის ირგვლივ ბაისთი – *არსებით მსგავსება*. ბრძოლა პომოუსიელებსა (ბაისთი) და

დოქტრინის საბოლოო სახით ფორმულირება კი დაკავშირებულია აღმოსავლეთში კაპადოკიელების – ბასილი დიდი (გარ. 379), გრიგოლ ნაზიანზელი (გარ. 390), გრიგოლ ნოსელი (გარ. 394); ხოლო დასავლეთში აეგუსტინეს (გარ. 430) მოღვაწეობასთან (530, გვ. 263).

ამრიგად, *ერთარსება* ანტიკურ მწერლობაში ცნობილი ტერმინია და მიუთითებს ერთი და იმავე კლასის საგანთა მოგად თვისებაზე. იგი სხვადასხვა მოდუსით იხმარებოდა ჯერ გნოსტიციზმში და შემდეგ პირველი საუკუნეების ქრისტიან „წმიდა მამებთან“. ბოლოს ეს ტერმინი ქრისტიანულმა ორთოდოქსიამ სამების თვისებად მოიაზრა. მაგრამ ცალკე აღებული ტერმინი *ერთარსება* (თუ იგი სამების გვერდით არ იხმარება, ან ქრისტიანულ დოგმატიკურ ლიტერატურაში არ არის ისეთ კონტექსტში, სადაც უთუოდ სამების თვისებაზეა საუბარი) არ არის აუცილებელი, რომ მხოლოდ და მხოლოდ სამების თვისებაზე მიუთითებდეს.

დაბოლოს, რომ სამებისაგან მოწყვეტით ტერმინი *ერთარსება* შეიძლება გამოდგეს არა მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთის, არამედ სხვა ისეთი რელიგიის ღმერთის აგრიბუტადაც, რომელიც სამებას არ აღიარებს, *დოკუმენტურად* მტკიცდება იმით, რომ *ერთარსება* მაკმადიანური ღმერთის ერთ-ერთ ძირითად ეპითეტადაც იხმარებოდა. მაკმადიანმა ღვთისმოსაეებმა შეადგინეს „ალაპის ყველაზე საუკეთესო სახელების“ სია, რომელშიც ასამდე სახელი (აგრიბუტი) გაერთიანდა. ისლამური რელიგიის ცნობილი ინგლისელი სპეციალისტის ღუნკან მაკონალდის (1863-1943) სიტყვით, ყველა ამ ეპითეტიდან იქმნება სახე „არსებისა, რომელიც არის თვითკმარი, ყოვლის შემძლე, ყოვლის მცოდნე, ყოვლის შემყველი, საუკუნო, ერთარსება“<sup>4</sup>.

---

ჰომეუსიელებს (ἁμοιούσιοι) შორის გადამწყვეტ ფაზაში იყო 361-381 წლებში და დამთავრდა იგი ჰომოუსიელების გამარჯვებით; თუმცა ჰომოუსიოსის ერთგულმა დამცველებმა ათანასე ალექსანდრიელმა და ჰილერ პუგიელმა ბევრი რამ აიღეს ჰომეუსიოს-ტერმინის შინაარსისაგან (530, გვ. 249, 263-266).

<sup>1</sup> ეს ამრიგად დამოწმებული და, მაშასადამე, გაზიარებულიცაა ცნობილი ფრანგი სპეციალისტის ა. მასსეს წიგნში «L' Islam», Paris, 1952 (იხ. 412, გვ. 99).

სამოგადოდ, მაკმადიანური მკაცრი მონოთეიზმი ვერ გამორიცხავს ღვთაების აგრიბუტაგან „ერთარსებას“, რამდენადაც ის ერთ-ღვთაება ღმერთი, რომელსაც ქრისტიანული სამების საპირისპიროდ მაკმადიანური თეოლოგია მიიჩნევს უზენაეს არსებად, აბსოლუტური ერთია: არსებითაც ერთია და ჰიპოსტასითაც ერთია. ამიტომ არის, რომ ცნობილი არაბი ფილოსოფოსი ალ-ღაზალი (1058 || 59-1111) არ უარყოფს ერთ ღვთაება ღმერთს. „პირიქით, იგი ღმერთის ერთარსების ერთგულია ყველგან და ყოველთვის. თუნდაც მაშინაც, როდესაც მრავალსა და ერთსაც კი განასხვავებს ერთმანეთისაგან“ (138, გვ. 85). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ალ-ღაზალის

II. მ. გიგინეიშვილის აზრით, „ერთარსების ასეთი გაგება: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“, არაა მართებული. არაერთი მრავალს არ ნიშნავს (57, გვ. 57). მკვლევარის კატეგორიული განცხადება „არაერთი მრავალს არ ნიშნავს“ – მიმართულია ჩემი დებულების წინააღმდეგ: არსებით ერთობა ლოგიკურად შეიძლება იყოს *ერთზე მეტის, მრავლის, ე. ი. ერთის საწინააღმდეგო მხარის* ანუ *არა ერთის* თვისება.

მაგრამ სხვა არის დებულება – არაერთი უღრის მრავალს და სულ სხვა, რომ ცნება *არაერთი* გარკვეულ შემთხვევაში მოიაზრო ერთზე მეტის, მრავლის, ანუ ერთის საწინააღმდეგო მხარის მნიშვნელობით. მე მხოლოდ ამ უკანასკნელი ნიუანსით ვიყენებდი ცნებას *არაერთი*. მე ვწერდი: „ერთარსება არ შეიძლება იყოს ერთის თვისება. ამდენად ერთარსება უთუოდ გულისხმობს *ერთზე მეტს, არაერთს*; ან კიდევ: „*ერთარსება ერთის* უკან იმალება წარმოდგენა ღვთაების ორ ერთმანეთის გამომრიცხველ სახელზე: *ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)*“ (279, გვ. 161). როგორც ვხედავთ ცნებას *არაერთი* მე ორივე შემთხვევაში ვაზუსტებ; მიუვითებ, რომ მას ვიყენებ *ერთზე მეტის, მრავლის* მნიშვნელობით. შეიძლება თუ არა *არაერთში* ანუ *ერთის საწინააღმდეგო მხარეში მრავლის, ერთზე მეტის მნიშვნელობა* ჩავდოთ. უფრო ზუსტად, რამდენადაც მსჯელობა რუსთველისეული ცნებების გაგებაზეა: შეეძლო თუ არა რუსთველს *მრავალი* ერთის საწინააღმდეგო მხარეში – არაერთში დაენახა ანდა (ეს კითხვა შემდეგ საკითხზე დაიყვანება): შუა საუკუნეების მეტაფიზიკური აზროვნება დებდა თუ არა *მრავალში ერთის საწინააღმდეგო აზრს*.

ამ კითხვას ამკარად დადებითი პასუხი უნდა გავცეთ, რამდენადაც ასე ესმოდა ერთისა და მრავლის ურთიერთობა მეტაფიზიკის მამამთავარს არისტოტელეს. აი, რას წერდა იგი „მეტაფიზიკის“ IV წიგნის მე-9 თავში, სადაც საგანგებოდაა საუბარი ერთისა და მრავლის რაობაზე: *Φανερον δε και τι τα πολλα εχουσμενος λεχθησεται τω ενι* (803, გვ. 520). („სხადია, რომ მრავლის შესახებ ერთის საწინააღმდეგო აზრით შეიძლება ლაპარაკი“ – 608, გვ. 108).

ამგვარად, *არაერთი* შესაძლებელია ნიშნავდეს *მრავალს* რამდენადაც არაერთი არის ერთის *საწინააღმდეგო მხარე*; ხოლო

---

აზროვნება გიპიურია შუასაუკუნეების ისლამური ფილოსოფიისათვის (590, გვ. 1-2; იხ. 138, გვ. 146).

არც ებრაული მონოთეიზმისათვის უნდა ყოფილიყო მიუღებელი ღვთაების ატრიბუტი „ერთარსება“. ერნესტ რენანის ერთი მითითება შუა საუკუნეების ცნობილ ებრაელ ფილოსოფოს მაიმონიდზე (1135-1204) ადასტურებს, რომ ებრაელ სქოლასტიკოსებისათვის არ იყო უცხო *ერთარსება* ღმერთი და თუ ზოგიერთი მათგანი ღვთაების ამ ატრიბუტს არ ახსენებს, მხოლოდ იმის შიშით, რომ მისთვის ( იუდაველისათვის) ვინმეს ქრისტიანული სამება ერთარსების აღიარებაში არ დაედო ბრალი (431, გვ. 110).

თავის მხრივ, *მრავალი* სწორედ ერთის საწინააღმდეგო მხარე, *ერთზე მეტია*.

სწორედ ამგვარი წარმოდგენა იყო დამკვიდრებული რუსთველის ეპოქაში *ერთისა და მრავლის* ურთიერთობაზე. ე. ი. *ერთის* საპირისპირო, საწინააღმდეგო მხარედ *არაერთი* იყო მიჩნეული და ეს უკანასკნელი ნიშნავდა ან *მრავალს*, ან *არაფერს*. ამიტომ არის, რომ ვიყენებ რა *არაერთს* მრავლის მნიშვნელობით ყველა შემთხვევაში იქვე მივუთითებ: „ერთი და არაერთი (ერთი და მრავალი)“. აი, რას ვკითხულობთ პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნის“ იოანე პეტრიწისეული თარგმანის პირველსავე თავში, რომელიც ეძღვნება ერთის მრავალთან მიმართების პრობლემას და რომლის სათაურია „ერთისა და სიმრავლისათჳს“: „რამეთუ თითოეული, რომელიცა შეიპყრა, ანუ ერთი იყოს ანუ არა ერთი; და თუ არა ერთი, ანუ მრავალ, ანუ არა რაჲ“ (665, გვ. 3). იგივე ამრია ორიგინალის შესაბამის სიტყვებში: τῶν ἑἰς πῶλλων, ἕκαστον, ἕπερ ἂν λάβῃς, ἥτοι ἔν ἕσται ἡ οὐχ ἔν· καὶ εἰ οὐχ ἔν, ἥτοι πῶλλὰ ἢ οὐδὲν (829, გვ. 2).

III. მ. გიგინეიშვილი მიიჩნევს, თითქოს ჩვენ, მოსე გოგიბერიძესთან ერთად, არ გვესმის, ქრისტიანული ღმერთი რომ მონოთეისტური ღმერთია, ამის საბაბს მკვლევარს აძლევს ის, რომ მოსე გოგიბერიძე ქრისტიანობისაგან განსხვავებით რუსთველს *უკომპრომისო მონოთეისტად თვლის*. მკვლევარი ცდება, როდესაც ფიქრობს, რომ ქრისტიანული ერთარსება სამება ღმერთი მუსგად ისეთივე ღმერთია, როგორიც იმ რელიგიათა ღმერთი, რომლებიც სამებას არ აღიარებენ. თვით ქრისტიანული მართლმადიდებლური განმარტებით, *ქრისტიანული მონოთეიზმი* თავისი მოძღვრებით სამებაზე დაუპირისპირდა ებრაელთა რელიგიის *მკაცრ, ვიწრო მონოთეიზმს* (428, სვ. 816). ხოლო, მეორე მხრივ, იმავე ორთოდოქსული ქრისტიანული პოზიციიდან უნიტარიზმი – ერთ-ერთი ქრისტიანული განხრა, რომელიც არ ცნობს სამების დოგმატს – აღიარებს „ღვთაების აბსოლუტურ ერთობას“ (471, გვ. 811). მეცნიერება თვლის, რომ ქრისტიანული ღმერთი მონოთეისტური ღმერთია, რამდენადაც იგი ერთი ღმერთი, ერთარსება ღმერთია. მაგრამ განსხვავებით სხვა მონოთეისტური რელიგიებისაგან, ქრისტიანული ერთი ღმერთი სამპიროვანია, ამიტომაც ქრისტიანობის მონოთეიზმი არ არის ისეთივე მკაცრი, უკომპრომისო მონოთეიზმი, როგორიც იმ რელიგიათა მონოთეიზმი, რომლებიც სამებას არ აღიარებენ (431, გვ.66). არასწორია მკვლევარის პოზიცია, როდესაც ამ თეზისს ეკამათება მიქაელ მოდრეკილის და იოანე მგბევეარის პოზიციიდან. წარმართობასა და ქრისტიანულ-სექტანტურ დაჯგუფებებთან ბრძოლაში ქრისტიანული ორთოდოქსია თავგამოდებით ამტკიცებს სამების განუყოფლობას. მაგრამ ამის გამო ქრისტიანულ მონოთეიზმში მუსგად ისეთივე მონოთეიზმის დანახვა, როგორიც, ვთქვათ, ებრაელობას და მაჰმადიანობას ახასიათებს, შეუძლებელია.

საკამათოდ გახდა ჩემი მსჯელობა *ერთარსება სამის* შესახებ (57, გვ.58). გამოთქმას *ერთარსება სამი* მე ვიყენებ *ერთარსება სამების* ნაცვლად. ეს გარემოება თვალნათლივ ჩანს, თუ ამ შესიგყვებას დაეუკვირდებით იმ კონტექსტში, რომელშიც იგი მოვათავსე (279, გვ. 161).

რაგომ შეეცვალე ერთარსება სამება ერთარსება სამით? ეს ცნება შეეუპირისპირე რუსთველის ერთარსება ერთს. მიუთითე იმაზე, რომ სადაც ქრისტიანულ ღოგმაგში ღვას სამი (სამპიროვნება, ანუ სამება), იქ რუსთველმა დააყენა არა სამი, არამედ ერთი. ამ კონტექსტში ნათელია, რომ სამი სამპიროვნებას, სამებას ნიშნავს.

შესიგყვება ერთარსება სამი სამ ღმერთზე არ მიუთითებს. ქრისტიანულ ღოგმაგში ერთარსება სამება ღმერთის ერთებაზე, მონოთეიზმზე მიუთითებს შესიგყვების პირველი ნაწილი ერთარსება. ის რაც არსებით ერთია, ერთი ღმერთია. ხოლო შესიგყვების მეორე ნახევარი სამება მიუთითებს სამპიროვნებას, სამგვამოვნებას. შესიგყვებაში სამი მხოლოდ სამპიროვნებას შეიძლება ნიშნავდეს და არა სამღმერთობას.

არც იმის თქმაა მართებული, რომ მე ღმერთის სახელს სამებას ვცვლი სიგყვით სამი და აქედან ქრისტიანული ღმერთი სამ ღმერთად მიმაჩნია. სინამდვილეში, მე ცნებას ერთარსება სამება შეეუნაცვლე ერთარსება სამი. რა თქმა უნდა, თვით ასეთი შენაცვლება ღოგმაგიკური თვალსაზრისით მიუღებელია. ღვთისმეტყველებაში ამ გერმინთა პარალელური გამოყენება არ იქნება მართებული. მე ლიტერატურული ინტერპრეტირებისას, კონკრეტულად რუსთველის „ერთარსება ერთის“ გააზრებისას, მიუთითე იმაზე, რომ, სადაც სამების ღოგმაგი ერთარსების შესაგყვისად რიცხვითი სახელის სამის შინაარსზე მიანიშნებს, იქ რუსთველმა ერთი დააყენა. ეს კი აბსოლუტურად სხვაა.

ერთარსება სამის პირობითად ერთარსება სამების ნაცვლად ხმარება შესაძლებელია, შეელომა არ არის. ერთარსება სამი მიუთითებს, რომ ღმერთი არის არსებით ერთი (ე.ი. ერთი ღმერთი), მაგრამ იგი რაღაცით არის სამი. იგი სამია ჰიპოსტასით, პირით, გვამით, სახით, „თვითებით“. განა ამასვე არ ამბობს „თამარიანის“: „ერთარსებასა სამ-სახიერსა“ (1, 21); ვახტანგ მეექვსის: „სამთვითებითა და ერთ არსებით ცნობილმან“ (645, გვ.8); თეიმურაზ მეორის: „სამ გვამს ვაქებდეთ ერთ უფლად...“ (657, გვ. 2); თეიმურაზ ბაგონიშვილის: „ერთარსება სამგვამოვანისა ღმერთისა...“ (613, გვ. 124). დავუკვირდეთ ნაწყვეტს თეიმურაზ პირველის „წამება ქეთევან დედოფლისა“-ს დანართიდან: „შენცა მტკიულ გაქვს, გიპყრია სამ-ერთ-არსების მცნებანი“ (656, გვ. 137).

ქრისტიანული ღოგმაგიის ისეთმა მცოდნემ, როგორც იყო კ. კეკელიძე, იმისათვის, რომ ვეფხისტყაოსანში ერთარსება სამების ცნება ჩაესვა სიგყვა ღამისად შეეცალა სიგყვით სამისად (ე. ი. ერთარსების გვერდით დასვა სამი და არა სამება) და ასეთი წაკითხვა შემოგეთავაზა: „იგყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა სამისად ერთარსებისა, ერთისა, მის უვამოსა ყამისად“ (126, გვ. 166)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ამის მსგავსად ასწორებს ტექსტს მ. წერეთელიც ვეფხისტყაოსნის საკუთარ გამოცემაში (714).

ასე რომ, ერთარსება სამი სხვას არაფერს გულისხმობს, თუ არა ერთარსება სამებას. იგი სავსებით შესაძლებელი გამოქმაა და ნიშნავს, რომ ქრისტიანული ერთი, ერთარსება ღმერთი არის სამპიროვანი.

ამრიგად, 837-ე სტროფში ავთანდილი *მმე-მნათობს* უწოდებს ღმერთის, უზენაესი არსების ხატს, სახეს. ეს უზენაესი არსება კი მისი სიგყვებით არის: *მზიანი ღამე, ერთარსება ერთი და უკამო კამი*. ეს სამივე სახელი არის უზენაესი არსების, ერთი ღმერთის და არა *მაინცდამაინც* ქრისტიანული სამების, ანდა ამ სამების რომელიმე პირის (კერძოდ, ქრისტეს) სახელი. საგანგებო ყურადღება უნდა მიექცეს ჩემს მიერ ხაზგასმით დასტამბულ სიგყვას „მაინცდამაინც“. მაშასადამე, ჩემი აზრით, უზენაესი არსების ზემოთ განხილული სამივე რუსთველისეული სახელი შესაძლებელია მიუთითებდეს ქრისტიანულ სამებაზეც, მაგრამ ასევე შესაძლებელია მიუთითებდეს სამოგადოდ უზენაეს არსებაზე და არა მაინცდამაინც სამებაზე ან მის რომელიმე პიპოსტასზე. სამივე სახელი *დამყარებულია* ღმერთის მოაზრების ცნობილ ფილოსოფიურ მეთოდზე (კატაფატიკა-აპოფატიკა), იმ მოძღვრებაზე, რომელიც სამოგადოდ მიღებული იყო ძველ რელიგიურ და ფილოსოფიურ სისტემებში და რომელიც უაღრესად ახლობელი ჩანს ქართული სამოგადობრიობისა და კერძოდ რუსთველისათვის.

„ბუნება-ზიარი“

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ქრისტე ღმერთის სახელს *ვეფხისტყაოსნის* კიდეც ერთ ადგილას ხედავენ. კერძოდ, მ. რაფაეა ავთანდილის ერთ-ერთ ეპითეტში, „ბუნება-ზიარი“, ქრისტე ღმერთის სახელს კითხულობს: „რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზიარსა“ – 1109. ავტორის აზრით, „ბუნების-ზიარი“ მოგად-ქრისტიანული ცნებაა, საერთოდ ნიშნავს ღმერთთან ზიარს, ხოლო კონკრეტულად – სამების ერთ წევრთან, ქრისტე ღმერთთან ზიარს“, (203, გვ. 120). მ. რაფაეას ეს დასკვნა არ შეიძლება გაფიზიაროთ შემდეგ გარემოებათა გამო:

1. ქრისტიანულ მწერლობაში შესაძლებელია *ბუნება* გამოყენებული იყოს ღმერთის გადაგანით, მეტაფორულ სახელად, რადგანაც *ბუნება* ღმერთის, პირველმიზეზის დადებითი, წართქმითი, კატაფატიკური სახელია. მაგრამ მკვლევარი უშვებს პრინციპულ შეცდომას: სადაც კი საუბარია *საღმრთო ბუნებაზე*, ანუ *ღვთაებრივ ბუნებაზე* ყველგან *ბუნება* ღმერთის და, უფრო მეტიც, მაინცდამაინც ქრისტე ღმერთის სახელად მიაჩნია. ქრისტიანული დოგმატიკა სულ სხვას ამბობს: ერთია ღვთაებრივი



ბუნება, ღვთაებრივი არსი და მეორე – ადამიანური ბუნება, კაცობრივი ბუნება, ანუ, როგორც იოანე დამასკელი უწოდებს, *გარემოს ბუნება*. მაგალითად, იოანე დამასკელი წერს: „ხოლო რაოდენთა ვიგყუთ ღმრთისათუს წართქუმით, არა ბუნებასა, არამედ *გარემოხსთა ბუნებისათა ცხადყოფენ*, რამეთუ დაღათუ სახიერი, დაღათუ მართალი, დაღათუ ბრძენი, დაღათუ რაჲცა რაჲმე სთქვა – არა ბუნებასა იგყუ ღმრთისასა, არამედ *გარემოხსთა ბუნებისათა...*“ (იხ. 203, გვ. 113). *სწორედ ამ ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნების ურთიერთ განსხვავებაზე დაფუძნებული ორთოდოქსული ქრისტიანობის ძირითადი დოგმატი – ქრისტეს ორბუნებოვნების ანუ დიოფიზიტობის შესახებ: ქრისტე აერთიანებდა ორ ბუნებას – ღვთაებრივს და ადამიანურს. ქრისტიანული მოძღვრებით, ქრისტე ღმერთი ემიარა ადამიანურ ბუნებას, რათა ჩვენ აგვამაღლოს, წაგვიყვანოს სასუფეველისაკენ, შეგვაერთოს ღმერთს, ე. ი. გვაშიაროს ღვთაებრივ ბუნებას. ქრისტიანულ მწერლობაში ყოველ ნაბიჯზე არის საუბარი ამ მოძღვრებაზე და ამიგომაც არაერთგზის გვხვდება გამოთქმები: „საღმერთოჲსა მის ზიარ ბუნებისა“, „შიარ-ყოფა ბუნებასა ღმრთეებისასა“.*

2. „ბუნება-შიარის“ ქრისტეს ეპითეტად გამოცხადება ემყარება ძველი ქართული მწერლობიდან არასწორად განმარტებულ ორიოდე კონტექსტს. „ქრისტიანულ მწერლობაში ბუნება ხშირად იხმარება ღმერთის სინონიმად, – წერს მ. რაფაეა. – ერთი მაგალითი: „შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა“ (739, გვ. 96). „ლაპარაკია ქრისტეს შობაზე, – აგრძელებს მკვლევარი, – ბუნება ქრისტეს ეპითეტია. „ბუნება-შიარი“ ღმრთეება-შიარია“ (203, გვ. 118). მკვლევარი ცდება. მოყვანილი ნაწყვეტი ამოღებულია *გიმთეთ იერუსალიმელის* საკითხავიდან „გაძრად მიყვანებისათუს“. ამ საკითხაეში განმარტებულია სიგყეები ლუკას სახარებიდან (2, 25-35), სადაც საუბარია სვიმეონ იერუსალიმელის შესახებ, რომელსაც სული წმიდას მიერ ეუწყა ახალშობილი (40 დღის) იესოს გაძრად მიყვანის ამბაეი და რომელმაც დალოცა მარიამი და მისი ახალშობილი გაძარში. გიმთეთ წერს: „ოდეს შევიდა სუმეონ და დაღვა იგი წინამე საკურთხეველსა და მოელოდა ცხებულსა მას, რომელი სულმან წმიდამან აუწყა მას, და ჰხედვიდა იგი მრავალთა დედათა, რომელთა შეჰყვანდეს ყრმანი. შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა, რამეთუ თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა, და სუმეონ ჰხედვიდა ყოველთა დედათა, ვითარცა არს მიხედვაჲ კაცისაჲ: და ვითარ მიჰხელდა წმიდას მას ქალწულსა არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ

ვითარცა მადლითა შემოსილსა და ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა, მირბიოდა მისა და ეტყოდა იგი სიმრავლესა მას დედათასა: გზა-მეციოთ მე, რაჲთა მივეახლო მე წმიდასა მას და სასურველსა...“ (739, გვ. 96).

თუ კონტექსტს დაუკვირდებით, ნათლად შევნიშნავთ, რომ ბუნება კონტექსტში: „... თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა...“ – არ მიუთითებს ქრისტეზე, რადგანაც ამ გაგებით უაზრობამდე მივდივართ. ჯერ ერთი, მარიამზე, რომელსაც 40 დღის იესო მოჰყავს გაძარში, არ შეიძლება ვთქვათ, რომ იგი არ იყო ნაზიარები „შობასა მას“ ქრისტესა. არც იმაზე შეიძლება იყოს საუბარი კონტექსტში, რომ მარიამი ამ დროს ქრისტეზე მშობიარე არ იყო. კონტექსტში უკვე გარკვეულია, რომ მარიამმა შვა ქრისტე 40 დღის წინათ. აკი ნაწარმოებს სათაურად აქვს: „უფლისა ჩუენისა, იესუ ქრისტის შობისა შემდგომად მეორმოცისა დღისათჳს“ (739, გვ. 94).

მაშ, რას გვეუბნება ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტი? ამ კონტექსტში სიტყვები: *მარიამი თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*, ქრისტეს არაბუნებრივად შობაზე მიუთითებს. კერძოდ იმაზე, რომ მარიამმა ქრისტე შვა არა ისე, როგორც საზოგადოდ ყველა ქალი შობს ბავშვს, არამედ სხვაგვარად – იგი ქალწული დარჩა. ასე რომ, მარიამი მაშინ, როცა მას ხელში ჰყავდა ახალშობილი იესო, ჯერ კიდევ არა *ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*. ე. ი. იყო ქალწული. მოყვანილ ნაწყვეტში საუბარია *სასწაულზე*: სვიმეონ იერუსალიმელს ეუწყა, რომ უფალი მიჰყავდათ იერუსალიმის გაძარში. სვიმეონი სირბილით გაიქცა, რომ მიესწრო მათთვის. მაგრამ სვიმეონმა იხილა გაძარში შემავალი სიმრავლე დედათა, „რომელთა შეჰყევანდეს ყრმანი“, როგორ უნდა გამოეცნო სვიმეონს, თუ რომელი იყო მათ შორის მარიამი? „შევიდა მარიამცა გაძარსა მას შორის მათსა“, – ამბობს გიმოთე იერუსალიმელი. მაგრამ სვიმეონისთვის მარიამის გამოცნობა ძნელი არ იყო, რადგანაც მარიამი, – ავგორის სიტყვებით თუ ვიტყვი, – „*თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*, და სუმეონ ჰხედვიდა ყოველთა დედათა, ვითარცა არს მიხედვად კაცისაჲ და ვითარ მიჰხედა წმიდასა მას ქალწულსა არა ვითარ სხუათა მათ, არამედ ვითარცა მადლითა შემოსილსა და ყოვლად უკრწნელსა და მბრწყინვალესა, მირბიოდა მისა“.

ვფიქრობთ, ამ კონტექსტიდან მხოლოდ შემდეგი დასკვნის გამოტანა შეიძლება: სვიმეონმა იცნო მრავალთა დედათა შორის მარიამი, რადგანაც იგი განსხვავებით ყველა სხვა ქალისაგან – „*თანა არა ზიარ იყო შობასა მას ბუნებისასა*“, ესე იგი, იყო

ქალწული, „ყოვლად უკრწნელი“: აქ საუბარია იმაზე, რომ მარიამს სხვა ქალებისაგან განსხვავებით ბუნებისათვის დამახასიათებელი წესით არ უძვია ქრისტე. იგი ამ მშობიარობის შემდეგ ქალწული დარჩა.

ღვთისმშობლის ეს უქორწინებელი შობა მთელი ქრისტიანული მწერლობის მარადიული თემაა. ამ ადამიანური ბუნებისათვის და აზროვნებისათვის მიუწვდომელ შობას უგალობს მთელი სასულიერო პოეზია:

„განკურდეს ბუნებანი  
კაცთა მეტყუელთანი მიუწდომელისა  
შობისა შენისათუს,  
უქორწინებულო სძალო, და შემწედ  
გხადიან“ (763, გვ. 203).

3. აგიოგრაფიულ საკითხაეში „მარტვილობა სერგისა და ბაქომისი“ ერთ ადგილას იკითხება: ურწმუნონი „მისრულ იყენეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და ზიარად ბუნებასა ხელვიდეს“. მკვლევარი ასე განმარტავს ამ კონტექსტს: „ზოგიერთნი ურწმუნოთაგან მისულან წმინდანის აღსრულების დროს და ხელვიდნენ მას ბუნების-ზიარად. კონტექსტიდან მოცილებით ვლებულობთ ტერმინს: „ზიარი ბუნებასა“. „ზიარი ბუნებასა“ იგივეა, რაც ვეფხისტყაოსნის „ბუნება-ზიარი“. განსხვავება მხოლოდ სიტყვათა რიგშია. ორივეგან „ბუნების“ ქვეშ იგულისხმება ქრისტეს ბუნება, ქრისტეს ღვთაებრიობა. ზიარება ხდება ქრისტე ღმერთთან“ (203, გვ. 120).

კონტექსტი ამ შემთხვევაშიც მცდარადაა გაგებული. „მარტვილობის“ ტექსტი ამბობს: ურწმუნონი „მისრულ იყენეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და ზიარად ბუნებასა ხელვიდეს“. კონტექსტის აზრი ასეთია: ურწმუნონი მისული იყვნენ წმინდანის აღსრულებაზე და ხელვიდნენ ბუნებას (იგულისხმება: მის, წმინდანის) მოზიარედ. ხელვიდეს ორპირიანი ზმნაა: ისინი, მას. სუბიექტია ისინი (ურწმუნონი), ობიექტია (პირდაპირი ობიექტი) მას (ბუნებას). ობიექტი, როგორც მოსალოდნელია, მიცემით ბრუნვაში ღვას: მკვლევარს ხელვიდეს ზმნის ობიექტად ესმის მას (წმინდანს) და ჰგონია, რომ წმინდანი იყო ბუნების ზიარი. იმისათვის, რომ ასეთი გაგება მიიღოს, მიცემითში დასმული სახელი (ბუნებას) მან გადაიყვანა ნათესაობითში (ბუნების) და *ხელვიდეს* ზმნასთან შემოიგანა ახალი ობიექტი მას (წმინდანს). ამით კონტექსტი შეიცვალა. ახლა კი მთლინად გავიზიარეთ კონტექსტი. „სერგისა და ბაქომის მარტვილობაში“ ვკითხულობთ, რომ თურმე ბუნებამ გაიზიარა სერგისის წამება. კერძოდ: სერგისის თავი მოჰკვეთეს და იმ ადგილას, სადაც მისი სისხლი

დაიღვარა, დედამიწა გასკდა, დიდი ნაპრალი გაჩნდა და ურწმუნოებს აკვირვებდა ბუნების ეს სასწაული. დაუუკვირდეთ: „ხოლო ადვილსა მას, სადა დაითხია სისხლი იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ, განსთქდა ქუეყანაჲ იგი, და იყო დანახეთქი დიდი, რომელი ნებითა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტისითა იქმნა. მიერთგან წარმართნი იგი, რომელნი მსგაესად ღორთა ნგორებულ იყვნეს მწურესა, დანახეთქსა მას ვერ იკადრიან მიახლებად და დათრგუნვად ადვილსა მას, სადა იგი წმიდისა მის მოწამისაჲ სისხლი დაითხია. და ამის ბრალისათჳს იყო დიდი იგი დანახეთქი, ვიდრე აქა კამადმდე ჩას ადვილი იგი და აუწყებს ბრძანებათა ღმრთისათა, რამეთუ ურწმუნონი თუალითა ხედვენ და უკერს ესე სასწაული. რომელნიმე მათგანნი მისრულ იყვნეს აღსრულებასა მის წმიდისასა და მიარად ბუნებასა ხედვიდეს“ (127, გვ. 92).

ასე რომ, ამ კონტექსტშიც ბუნება ნიშნავს არა ქრისტეს და საუბარია არა ბუნებასთან მიარებაზე ქრისტესთან მიარების აზრით, არამედ აქ ბუნება არის ბუნება ჩვეულებრივი გაგებით და საუბარია იმაზე, რომ ბუნება იყო მოწამის მოზიარე. ბუნებამ გაიზიარა მოწამის ბედი: მიწა გასკდა.

4. შეიძლება თუ არა ვეფხისტყაოსნის საკვლევ კონტექსტში ბუნება-მიარი ქრისტე ღმერთთან ზიარის მნიშვნელობით გამოყენებული იყოს ავთანდილის, როგორც სრული პიროვნების ეპითეგად?

ჭამნაგირმა ფატმანს ავთანდილთან შეუსწრო. ჭამნაგირი დაემუქრა ფატმანს. ფატმანმა გლოვა-გირილი მორთო. ავთანდილმა გლოვის მიზეზი გამოიკითხა. ფატმანმა უკადრი სიტყვები ჰკადრა ვაჭრულად გადაცემულ რაინდს:

„ორისაგან ერთი ქმენით, ამის მეგსა ნურას კლამით:

მო-ვითა-ჰკლავ იმა კაცსა, წადი მოკალ მალეით ღამით“... (1107).

„თვარა ღამითვე გვირთები შენი წაილე ვირითა,

დააგდე ჩემი მიდამო, სრულად მიკრიფე, მი-რითა“ (1108).

ავთანდილმა ლახტი აიღო და „სიძვის ღიაცის“ დავალება, რაინდული და ქრისტიანული მორალისათვის ძალზე საეჭვო საქმე, შეასრულა. ავთანდილის ეს მოქმედება ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით დიდი ცოდვაა, მძიმე დანაშაულია. ავთანდილმა ვაჭრის ცოლის შეგონებით იტვირთა სამი უდანაშაულო კაცის მოკვლა, მკვლელობის კვალის დაფარვა, მკვდრისათვის ბეჭდიანი თითის მოჭრა და ფატმანთან მიგანა.

რუსთველი ასეთ კომენტარს აკეთებს: „ესე მიკვირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა!“ (1117)<sup>1</sup>.

მ. რაფაეას აზრით, სწორედ ამ კონტექსტში ეჩვენა რუსთველს ავთანდილი ქრისტესთან ნაზიარებ, ქრისტე ღმერთთან შეერთების გზით სრულქმნილ ადამიანად. აკი, სწორედ ფაგმანის ამ უკადრი სიტყვების შესასრულებლად წასულ რაინდს უწოდა რუსთველმა „ბუნება-ზიარი“:

რა ესე ესმა ავთანდილს ლალსა, ბუნება-ზიარსა,  
აღგა და ლახგი აილო, რა გურუა რამე მხნე არსა!

„ამა საქმისა ვერ ცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნგე არსა“.

ნუ ეჭვ სულ-დგმულსა ქვეყანად, თუ ვითმე მისებრი არსა! (1109).

ფიქრობ, ქრისტიანული რელიგიის მოძღვრება, ერთი მხრივ ცოდვის, და მეორე მხრივ ღვთაებასთან ზიარების, ქრისტიანული სისრულის შესახებ, არავითარ შემთხვევაში უფლებას არ გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ამ კონტექსტის ბუნება-ზიარი ავთანდილი ქრისტესთან ზიარს, ქრისტესთან ზიარების გზით სრულყოფილ პიროვნებას ნიშნავდეს.

ამ კონტექსტის „ბუნება-ზიარი“ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გრადიციულად განმარტებულია *დიდ-ბუნებოვნად* (10, გვ. 350; 241, გვ. 351). ეს განმარტება პოეტის ჩანაფიქრზე სწორად უნდა მიუთითებდეს. საინტერესოა, რომ რუსთველს დიდ-ბუნებოვნად მიაჩნია გმირი, რომელსაც შეუძლია რაინდული მნეობის წმინდად დაცვაშიც არ იყოს უკიდურესი; *თუ საჭიროება მოითხოვს, ამ მნეობისათვის უკადრი დაეალებაც იკისროს*.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ამ კონტექსტის *ბუნება-ზიარი* უფრო კონკრეტულადაც შეიძლება განიმარტოს და იგი შესაძლებელია მოყვასის, როგორც ადამიანის ბუნების თანამომიარობაზე მიუთითებდეს. (იხ. ქვეთავი „ავთანდილი და ლანსელოტი“).

„სამაზისა ... მისწორებული და აღმატებული“

*ვეფხისტყაოსნის* უზენაესი არსების სახელებში ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური დოგმების ამოკითხვის ყველა ცდა ხელოვნურია. რუსთველის პოემაში გამოვლენილი ღრმა ქრისტიანული რელიგიური განცდის ფონზე თვალნათლივან

<sup>1</sup> მოყვანილი სიტყვები შეიძლება სხვადასხვაგვარად გავიაზროთ: რუსთველი აღგაცუბულია როგორ სანაქებოდ შეასრულა ავთანდილმა ეს საქმე; ანდა რუსთველს უკვირს, როგორ იგვირთა ავთანდილმა ეს ცოდვა.

გამოხატული პოეზის არადოგმატური რელიგიური ტენდენციაც და ეს გარემოება არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი.<sup>1</sup> ეს დებულება და ამ საკითხზე შექმნილი მდიდარი რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, ჩემი აზრით, კიდევ რამდენიმე მეთოდური ხასიათის შენიშვნას საჭიროებს.

დავიწყოთ ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული საეკლესიო საზოგადოების *ეფესისტყაოსნისადმი* დამოკიდებულების საკითხით. ჩვენამდე XVII-XVIII საუკუნეებიდან მოღწეული ცნობების თანახმად, ქართული საეკლესიო საზოგადოება პოემამი ქრისტიანული მორალურ-დოგმატიკური კრედოს საწინააღმდეგო ელემენტებს, ან არასრულყოფილ გამოვლენას ხედავდა. ფაქტობრივად ქართული საეკლესიო აზრის ამგვარმა პოზიციამ განაპირობა რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე ჩვენში ჩამოყალიბებული ყველა თვალსაზრისი. ვახტანგ მეექვსე სწორედ ამ თვალსაზრისის საპირისპიროდ ავითარებდა თავის კონცეფციას პოემის ალეგორიულ-მისტიკური განმარტების თაობაზე (ამბობდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“). მეოცე საუკუნის პირველ ათწლეულებში რუსთველოლოგთა შორის ჩამოყალიბებული თვალსაზრისები რუსთველის არაქრისტიანულ რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე (რუსთველის მაჰმადიანობა – ნ. მარი; მანიქეველობა – პ. ინგოროყვა) უპირველეს ყოვლისა ეყრდნობა ფსევდო-რუსთველური სტროფის განაცხადს – „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულადო“. ეს ტენდენცია გრძელდება რუსთველის მსოფლმხედველობის თაობაზე შემდგომი დროის თვალსაზრისებშიც. კაკეელიძე ასაბუთებს რუსთველის ქრისტიანული რელიგიის პოზიციამდე დგომას, მაგრამ ითვალისწინებს იმასაც, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი დაუპირისპირდა რუსთველს. ამიტომაც დაარქვა მან რუსთველის მსოფლმხედველობას ბიბლიური ქრისტიანობა: რუსთველი ეყრდნობა ბიბლიას, მაგრამ არ ითვალისწინებს წმიდა მამათა დოგმატიკასო. შ. ნუკუბიძემ მიუთითა, რომ რუსთველის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი ფსევდო დიონისე არეოპაგელიდან ამოდის და იმისათვის, რომ აეხსნა ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის დაპირისპირება რუსთველთან, არეოპაგეტიკის არადოგმატიკურ ტენდენციებს გადაჭარბებული მნიშვნელობა მიანიჭა: არეოპაგეტიკაში ანტი-ქრისტიანული ელემენტები დაინახა. მართალი იყო ე. ნოზაძე,

<sup>1</sup> ამის თაობაზე დაწვრილებით იხ. ქვეთაყი „ქრისტიანული დოგმატიკის განვითარება რენესანსული გზით.“

როდესაც უარყოფდა კ. კეკელიძისეულ „ბიბლიური ქრისტიანობის“ თეორიას იმაზე დაყრდნობით, რომ რუსთველი ეუუძნება წმიდა მამასაც, კერძოდ დიონისე არეოპაგელს. მეორე მხრივ, ვ. ნოზაძე დაუპირისპირდა შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისსაც იმაზე დაყრდნობით, რომ დიონისე არეოპაგელი ქართულმა ეკლესიამ მსოფლიო ეკლესიის კვალდაკეალ წმინდანად აღიარა და არეოპაგოტიკა აპოსტოლურ მოძღვრებად მიიჩნია. მასზე დაუძნების გამო ქართული ეკლესია რუსთველს არ განუდგებოდაო. თავის მხრივ ვ. ნოზაძემ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობა ორთოდოქსულ ქრისტიანობაზე დაიყენა და ქართული საეკლესიო აზრის დაპირისპირება რუსთველისადმი უარყო. მიიჩნია, რომ გემოთ მითითებული XVII-XVIII საუკუნეების ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების შინაშენები რუსთველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე არაა მნიშვნელოვანი. ისინი ან გაუგებრობაზეა აღმოცენებული, ან ცალკეული პიროვნებების რუსთველისადმი პირად არასიმპათიურ დამოკიდებულებას ასახავენო (184). ამ პოზიციის პოპულარობას მეოცე საუკუნის 60-70 წლების რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში (147; 203) ხელს უწყობდა ქართული ინტელეგენციის შინაგანი ანტიკომუნისტური მუხტი: ქართული ეკლესია, რომელსაც საბჭოთა წყობილება ათეული წლების მანძილზე ავიწროვებდა, ქართულმა საზოგადოებამ მჭიდროდ დაუკავშირა თავის სათაყენებელ რუსთველს.

დღეს, როცა ამგვარ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ კონიუნქტურაზე უკვე წარსულ დროში ვსაუბრობთ, რუსთველის რელიგიური პოზიციაც შესაძლებელია წმინდა და მხოლოდ მეცნიერული კუთხით განიმარტოს. იმის თქმა, რომ *ვეფხისტყაოსანში* XVII-XVIII საუკუნეების ქართული საეკლესიო აზრი ქრისტიანობისათვის მიუღებელ პოზიციას არ ხედავდა, მეცნიერული თვალსაზრისით არ იქნება სწორი. ვიმეორებ, *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა ძველი ხელნაწერი იწყება უსევედო-რუსთველური სტროფით, რომელიც მორალურ-დოგმატიკური ხასიათის ბრალდებებს უყენებს პოემას. რომ ასეთი აზრი დომინირებდა XVIII საუკუნის დასაწყისის ქართულ საზოგადოებაში, ამას ადასტურებს ვახტანგ მეექვსის *ვეფხისტყაოსნის* „თარგმანება“, რომელიც მიმართულია სწორედ ამ თვალსაზრისის წინაღმდეგ. XVIII საუკუნის შუა წლებში ქართული საეკლესიო საზოგადოების უარყოფით თვალსაზრისს *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ მხარეზე განმარტავს ქართლის მთავარეპისკოპოსი გიმოთე გაბაშვილი. სიმპტომურია, რომ კათალიკოსი ანტონ პირველი, რომელიც აფასებს რუსთველის

დიდ განათლებულობას და მაღალ პოეტურ ტალანტს, პოეტის მთელ მოღვაწეობას „ამაოდ დაშურობად“ თელის სწორედ მისი არათანმიმდევრული ღვთისმეტყველური პოზიციის გამო. ასევე სიმპტომურია, რომ XX საუკუნის ქართული ეკლესიის განათლებული კათალიკოსი კალისტრატე ეკაშვილი, რომელიც ერთ-ერთი პირველი ასაბუთებს რუსთაველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულობის თეორიას და კეთილგანწყობილია პოეტის მიმართ, ქრისტიანული მორალის პოზიციიდან მიუღებლად (უფრო მეტიც, ბოროტებად) თელის *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის ძირითად ხაზს და მთავარი პერსონაჟების – გარიელის და ნესტანის მთელ თავგადასაყვალს: მათ ზრუნვას ამქვეყნიურ დიდებებზე, მშობლებისადმი უპატივცემულობას, უდანაშაულო კაცის მოკვლას.

უარყოფა ქართული საეკლესიო აზრის ამგვარი დამოკიდებულებისა *ვეფხისტყაოსნისადმი* ნიშნავს ან იმის დაშვებას, რომ ქართულმა ეკლესიამ (ეკლესიის შესვეურებმა) არ იცის, რაა ქრისტიანობის მორალური და დოგმატიკური კრედი; ან იმის დაბრალებას, რომ ქართულმა ეკლესიამ ვერ გაიგო *ვეფხისტყაოსნის* რელიგიური არსი. ქართული ეკლესიის მიმართ ამგვარი ბრალდების დასაშვებად არაერთი საბუთი არა გვაქვს.

ჩემი აზრით, XVII-XVIII საუკუნეების ქართულმა საეკლესიო აზრმა არათუ *ვეფხისტყაოსნის* მორალურ-დოგმატიკური პოზიცია შეაფასა სწორად, არამედ *ვეფხისტყაოსნის* თვით მაღალი კულტურული ფასეულობაც სწორად დაინახა. ჩემი აზრით, სწორედ ქართული ეკლესიის დამსახურებაა ის, რომ *ვეფხისტყაოსანი* გადარჩა, რომ მან ფიზიკურად მოაღწია ჩვენს დრომდე და რომ ეამთა სიავემ უკვალოდ არ გააქრო. დაუუკვირდეთ და უფრო პრინციპული შეფასება მიეცეთ იმ ფაქტს, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* იმ დრომდე, სანამ მისი კრიტიკული შესწავლა დაიწყებოდა, მოაღწია იმ ერთადერთი რედაქციით და გადამუშავებით, რომელსაც ქართულმა საეკლესიო საზოგადოებამ დაურთო წინასიგყვა, მისცა შეფასება და თან სანქცია გამრავლებისა და გავრცელებისა. განვმარტავ ნათქვამს: *ვეფხისტყაოსანი* ვახტანგისა და „მისი კომისიის“ მოღვაწეობამდე, 1712 წლამდე, მოღწეულია ერთი რედაქციული გადამუშავებით (იხ. 256, გვ. 180-181), რომელიც ამკარად არ არის უშუალოდ რუსთაველის ხელიდან გამოსული (პროლოგი უკვე შევსებულია, გაგრძელებები დართულია). ამ ერთადერთ რედაქციას წინ უძღვის ერთგვარი *წინასიგყვა* – ე. წ. ფსევდო-რუსთაველური სტროფი („პირველ-თაეი...“), რომელიც სანქციას აძლევს მისი



გავრცელებისათვის გადამწერს, აცხადებს პოემის სათაურს – *ვეფხისტყაოსანი* და მიუთითებს მკითხველს, როგორ უნდა მიიღონ იგი: საეროა, სპარსული წარმოშობისაა; მონაზონმა მას არ უნდა მიბაძოს: საუკუნო ცხოვრებისათვის სულის სასარგებლოს არაფერს შეიცავს; ხორციელ და არა სულიერ ცხოვრებაში მიიჩნევს ადამიანის ცხოვრების არსს და სამება-ერთარსება ღმერთს არ ახსენებს. ეს სგროფი იკითხება ჩვენამდე მოღწეული ამ უძველესი გადამუშავების ყველა ხელნაწერში; გამოკლებით ხელნაწერთა იმ ჯგუფისა, რომელსაც თავში რამდენიმე სგროფი აკლია, ანდა იმ ხელნაწერებისა, რომელთა თავფურცლები დაკარგულია (იხ. 239, გვ. 8-13; 256, გვ. 180). ის გარემოება, რომ ეს სგროფი ქრისტიანული მორალურ-დოგმატიკური და ასევე (,,თუ უყურა მონაზონმან...“) პოზიციიდან განიხილავს პოემას, მეტყველებს იმაზე, რომ მასში ასახულია ქართული საეკლესიო საზოგადოების თვალსაზრისი. ის გარემოება, რომ სგროფი დამრიგებლური, დამოძღვრითი და დაჯერებული გონით მიმართავს მთელ მკითხველ საზოგადოებას, მეტყველებს იმაზე, რომ მისი ავტორი (თუ შემკვეთი) თავის თავზე იღებს ერის წინამძღოლის, მკითხველის სულიერი მოძღვრის მისიას. აქედან გამომდინარე ვფიქრობ, ეს სგროფი თავიდანვე ერთგვარი ოფიციალური აზრის გამომხატველი იყო, ან მან შეიძინა ასეთი ფუნქცია. ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსანმა* XVIII საუკუნემდე მხოლოდ ამგვარი გადამუშავებით და ამგვარი მითითებებით მოაღწია, იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ სწორედ ამგვარმა წინასიტყვამ გადაარჩინა *ვეფხისტყაოსანი* (მისცა გადამწერელს მისი გავრცელების უფლება და მისცა მკითხველს მისი წაკითხვის უფლება, სათანადო გაფრთხილებით). მოქმედების ეს სტილი საეკლესიო კრებების, ეკლესიის, ქრისტიანული ოფიციალური ჩვეულებრივი, მიღებული მეთოდია: დაფარული ე. წ. აპოკრიფული წიგნების გამოყოფა; ყველაფრის, რასაც ეკლესია არ ეთანხმება, არა აკრძალვა, არამედ აპოკრიფულად ანუ დაფარულად გამოცხადება – მომზადებული მკითხველისათვის კრიტიკულად, გამორჩევით წაკითხვის უფლების მიცემა („რომელი პოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის“ – გიორგი მერჩულე).

რატომ დაისახა მიზნად ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო აზრმა *ვეფხისტყაოსნის* გადარჩენა? ამაზე პასუხს არ იძლევა ჩვენამდე მოღწეული წყაროები, ანდა ისინი ჯერ კიდევ არ არიან გამოვლენილნი. აქ შეიძლება მხოლოდ ვარაუდების დაშვება, რომელთაგან ერთი მათგანი მე

ამგვარად მესახება: ქართული საეკლესიო საზოგადოება სწორად გრძნობს თავის მოვალეობას საკუთარი ქვეყნის დიდი კულტურული მემკვიდრეობის წინაშე და ცდილობს მის გადარჩენას. მამასადაძმე სავარაუდოა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიმართ ამგვარი აზრის ჩამოყალიბებას წინ უძღოდა მისი დევნა. სწორედ ეს თუ ახსნის იმ გარემოებას, რომ პოემა ჩვენამდე მხოლოდ იმ ერთადერთი რედაქციითაა მოღწეული, რომელსაც წინასიტყვის სახით ერთგვარი სანქციონებაც ახლავს. თავის მხრივ ეს სავარაუდო დევნა დაახლოებით XVI საუკუნით შეიძლება დათარიღდეს. საქმე ის არის, რომ XIV-XV საუკუნეებში *ვეფხისტყაოსანი* პოპულარულია თვით სასულიერო წოდებაშიც და მის აკრძალვაზე მინიშნება არ ჩანს (პოემის სტროფები, გეპირად გახსენებული, მიწერილია თვით საეკლესიო ხელნაწერებზე)<sup>1</sup>. ამავე დროს ევროპული საეკლესიო აზრი XVI საუკუნეში უკიდურესად რადიკალურად მოქმედებს არაორთოდოქსული გადახრების წინააღმდეგ და იგი გამოიხატება რეპრესიებით არა მხოლოდ კათოლიციზმის საწინააღმდეგო საეკლესიო მოძრაობების მიმართ, არამედ თვით წარსული საუკუნეების რენესანსული განწყობილების კულტურული მემკვიდრეობის წინააღმდეგ (ინკვიზიციის დასაწყისი ესპანეთში – XV საუკუნის ბოლო; XVI საუკუნე – პოლონეთის პროტესტანტული ეკლესიის მკაცრი რეპრესიებით განადგურება; ჯორდანო ბრუნოს კოცონზე დაწვა; დანტეს „მონარქიის“ და რაბლეს თხზულებების აკრძალვა). აი, რაგომ ხდება საჭირო გარკვეული პოზიციის შემუშავება *ვეფხისტყაოსნის* გადასარჩენად, რაც ქართულმა სასულიერო საზოგადოებამ შეასრულა: პოემა გამიჯნა საეკლესიო აზროვნებიდან, როგორც სპარსული სტილის საერო ლიტერატურა, მაგრამ მის გავრცელებას სანქცია მისცა. XVIII საუკუნის შემდგომი პერიოდის ქართული საზოგადოებრივი აზრის ამსახველი წყაროები უკვე ამკარად გამოკვეთენ ამ ორ პოზიციას რუსთველის პოემის მიმართ. „ქვეყნის უფროსი ავის დამშლელი ხამს და ამაღ დაემეურ,“ – იცყვის სწავლული მეფე (719, გვ. 8) და ამჯერად იმასაც ცდილობს, რომ პოემა თვით სასულიერო წოდებისათვის მისაღებად განმარტოს. საწინააღმდეგო აზრი ისევ არსებობს: „ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეცართა,“ – ამ სწავლული მეფის მისამართით იცყვის ქართლის მთავარ-ეპისკოპოსი, – „საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისიო“ (719, გვ. 50). უმთავრესი მაინც ქართული

<sup>1</sup> იხ. ქვეთავი: «ღმრთისმომიშეებისათვის ანუ „შიმი შეიქმს სიყვარულსა».

ეკლესიის, როგორც ქვეყნის აზროვნების მეთაურის, საკუთარი მოვალეობის წინაშე პასუხისმგებლობა იყო. ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულმა საეკლესიო აზრმა სწორად შეაფასა *ვეფხისტყაოსნის* დიდი კულტურული ღირებულება. ამის ნათელი დადასტურებაა ქართული ეკლესიის დიდი მესვეურის და დიდი ღვთისმეტყველის ანტონ პირველი ქართლის კათალიკოსის აზრი. მიუხედავად იმისა, რომ ანტონი რუსთველის მოღვაწეობას მისი არათანმიმდევრული ღმრთისმეტყველებისათვის („თუ-სამ ჰსწადოდა“), არ თელის სარგებლის მომგანად („ამაოდ დაჰმურა“), ამკარად სწორად აფასებს და აცხადებს: „მოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიალ, ფილოსოფოსი, მეტყუმი სპარსთა ენის... უცხო-საკურუმი პიიტიკოს-მესტიხე“).

ახლა შეეჩერდეთ იმაზეც, თუ რამდენად სწორად აფასებს *ვეფხისტყაოსანს* სასულიერო პოზიციიდან ე. წ. აღორძინების ხანის საეკლესიო აზრი. ბრალდება ორგეარია: 1. მორალური ხასიათის – *ვეფხისტყაოსანი* ადამიანური ცხოვრების არსს ხედავს ხორციელ, ამქვეყნიურ ცხოვრებაში და არა სულიერ ცხოვრებაში; ამიტომ იგი იმქვეყნად მიმავალი სულისთვის (აღსასრულისას) სასარგებლო არ იქნება. მეტყველების ქრისტიანულ-თეოლოგიური სტილით ნათქვამია ის, რასაც არაორაზროვნად ასკენის რუსთველოლოგიური ლიტერატურა: *ვეფხისტყაოსნის* გმირები იბრძვიან და მოღვაწეობენ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ბედნიერებისათვის. ეს არის ის, რასაც რენესანსულ და ჰუმანისტურ იდეალს უწოდებენ და რაც პოემაში ამკარად ჩანს. დაუკვირდეთ, საეკლესიო აზრი *ვეფხისტყაოსანში* ხედავს აქცენტის გადატანას ამქვეყნიურ, ადამიანურ, ხორციელ ყოფაზე და არა სულიერის, იმქვეყნიურის არსებობის უარყოფას! 2. დოგმატიკური ხასიათის ბრალდება – არ ახსენებს სამების ერთარსების დოგმატსო; უფრო მუსტად: სამებად არ ახსენებს ერთარსება ღმერთსო. მართლაც, *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ სახელთა შორის არ გვხვდება *სამება*. უფრო მეტიც, პოემაში ნახსენებია ერთარსება ღმერთი, მაგრამ იგი ნახსენებია არა სამებად („ერთარსებისა ერთისა“). ფსევდო-რუსთველური სტროფისეული დახასიათება *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელებისა მართებულია. ამ ფაქტის სწორად გააზრებისათვის სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებებს: ფსევდო-რუსთველური სტროფის დებულებაში არაა *თქმული*, *ვეფხისტყაოსანი* უარყოფს სამებასო. ფსევდო-რუსთველური სტროფის დებულება არ ამბობს, *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივ

სახელებში არ შეიძლება ვიგულისხმოთ სამებაო. თქმულია მხოლოდ ის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* არაა ნახსენები სამებაო.

ამ გარემოებებს ვერ ითვალისწინებენ მკვლევარები, რომლებიც ცდილობენ პოემის ღვთაებრივ სახელებში მაინცდამაინც სამება ან მისი რომელიმე ჰიპოსტასი დაინახონ. ე. ი. ცდილობენ დაამტკიცონ (ან დაუმტკიცებლად აცხადებენ), რომ *ვეფხისტყაოსნის* ესა თუ ის ღვთაებრივი სახელი უშუალო მითითებაა სამებაზე, ან მის რომელიმე ჰიპოსტასზე<sup>1</sup>. ამით ისინი უპირისპირდებიან ე.წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის ამრს. ანუ მიიჩნევენ, რომ ქართულმა საეკლესიო ამრმა არ იცის, რაა ქრისტიანული დოგმატიკა, ანდა ვერ გაიგო *ვეფხისტყაოსანი*. ვიმეორებთ, ამ ბრალდებას ქართული ეკლესია არ იმსახურებს!

მაინც რაა სტიმული ზოგიერთი რუსთველოლოგის, ან რუსთველოლოგიის საკითხებით დაინტერესებული ავტორის, ამგვარი პოზიციისა. ესაა, უპირველეს ყოვლისა, ზემოთ მითითებული პოლიტიკურ-იდეოლოგიური კონიუნქტურით დამკვიდრებული გენდენცია იმისა, რომ *ვეფხისტყაოსანი* დაეუახლოვოთ ქართულ ეროვნულ რელიგიას, მის დიდ ბურჯს ქართულ ეკლესიას. ამ კეთილშობილური ჩანაფიქრის რეალიზების საჭიროება ღღეს აღარ არის და ეს გენდენცია მხოლოდ ინერციით და გაუამრებლად გრძელდება, რაც ერთი მხრივ ე. წ. აღორძინების ხანის ქართული ეკლესიის ამრის კომპეტენტურობაში ეჭვის შეგანას იწვევს და მეორე მხრივ, ხელს უშლის რუსთველის ადგილის სწორად განსაზღვრას მუასაუკუნეების ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში.

კიდევ ორიოდ მეთოდური შენიშვნა.

*ვეფხისტყაოსნის* ალბათ ყველა ღვთაებრივ სახელში შეიძლება სამების დანახვაც და თითქმის ყველა მათგანში ქრისტეს დანახვაც. ეს იმიტომ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა სახელი ქართულ ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებული სახელებია (სხვაგვარად რომ ვთქვათ: ისინი არაა მოგანილი მაჰმადიანური, ბუდისტური და ა. შ. ღვთისმეტყველებიდან). ამავე დროს ის სახელები, რომლებიც ერთი ღმერთის სახელადაა მოგანილი *ვეფხისტყაოსანში*, ქრისტეს სახელებიცაა (სამების ერთარსების დოგმატიდან გამომდინარე). სწორედ ამიტომ ფიქრობენ ხშირად მკვლევარები: აქ მინიშნებაა ქრისტეზეო. მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ აქ იგულისხმება მხოლოდ და მხოლოდ ქრისტე. საქმე ისაა, რომ

---

<sup>1</sup> ე. ი. მხოლოდ იმას კი არ აცხადებენ, რომ ამა თუ იმ სახელში შეიძლება ვიგულისხმოთ სამებაყო.

პოემაში ღმერთის სახელად არ იხსენიება არც ერთი ისეთი სახელი (ძე, შობილი, განკაცებული, მამა, სული წმიდა, გამოსული...), რომელშიც მაინცდამაინც ქრისტე იგულისხმება, ან სამების რომელიმე ჰიპოსტასი. თვით ის სახელი, რომელიც ოდესღაც ქრისტოლოგიურ ლიტერატურაში უპირატესად ძე ღმერთზე მითითებად გამოიყენებოდა, მაგრამ შემდგომში ლოგოტიკაში მას ამგვარი დაგვირგთვა აღარ მიენიჭა (ლოგოსი – სიგყუა), პოემაში ღმერთის სახელად არ იხსენიება, რამდენადაც მას გრადიციით ისევე შერჩა ძე ღმერთზე მითითების გაგება (შდრ. 164, გვ. 111-112). დაუკვირდეთ! რუსთველი, რომლის პოეტური მეტყველება უპირველეს ყოვლისა ქართულ ჰიმნოგრაფიას ეყრდნობა, რომელიც ქართული ჰიმნოგრაფიიდან იღებს თავისი პოემის ღვთაებრივ სახელთა უმრავლესობას, არ ახსენებს ქართული ჰიმნოგრაფიის ძე ღმერთზე მითითებულ თითქმის ყველაზე პოპულარულ სახელს – *სიგყუა ღმრთისაა*:

*იოანე მინჩხა*. „სიგყუა მამისა და ღმრთისა თანა უკამოდ შობილი, ღმერთი, ღმრთისაგან გამოსული“ (664, გვ. 165); „ვითარცა ყრმამ იშვა ქალწულისაგან პირველ საუკუნეთა სიგყუა მამისაა“ (664, გვ. 169); „სიგყუა ღმრთისაა განკაცებული“ (664, გვ. 182). (იხ. აგრეთვე: 664, გვ. 153, 158, 254, 268, 279, 326...).

*მიქაელ მოდრეკილა*. „რომელი იშვა მამისაგან წინამსწარ საუკუნეთა სიგყუა საღმრთოა (684, გვ.11); „რაქამს გუშევ კორციტა ძეა და სიგყუა დაუსაბამოა“ (684, გვ. 27); „ქრისტემან ღმერთმან ღმრთისა მამისა უხილავისა სიგყუამან“ (684, გვ.8). (იხ. აგრეთვე: 684, გვ. 13, 20, 28...).

*ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი*: „ქალწულო, რომელმან შეიწყნარე სიგყუა ღმრთისაა სამოსა შენსა...“ (763, გვ. 173). (იხ. აგრეთვე: 763, გვ. 85, 99, 121...).

თუ *ვეფხისტყაოსნის* ღვთაებრივი სახელების მინიშნებებს პრინციპულ მნიშვნელობას მივანიჭებთ, ამ მინიშნებებშიც იგივე ტენდენცია – სამების და მისი ჰიპოსტასების სპეციფიკური სახელებიდან თავის არიდების ტენდენცია – შეიძლება დავინახოთ. გაუაგრძელოთ საუბარი ისევე *ლოგოსზე*. ჩახრუხაძემ „თამარიანში“ ამგვარად გადმოსცა ბიბლიური შესაქმის მიხედვით შემოქმედის ქმედება: „*სიგყვით* ყვნა წყალნი...“, რუსთველმა სხვაგვარად ამჯობინა: „რომელმან შექმნა სამყარო *ძალითა* მით ძლიერთა“ (სტრ. 1). „სიგყვით ყვნა“ ბიბლიური „შესაქმის“ ტექსტთან უფრო ახლოსაა: ღმერთი ყოველივეს სიგყვით ქმნის – „და თქუა ღმერთმან... და იქმნა

ეგრეთ“. რა თქმა უნდა, „შესაქმისეული“ *სიგყვა* თეოლოგიურად ღმერთის ძალიცაა. ამიგომაა, რომ იგი ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც შემოვა შესაქმისეული „სიგყვის“ ღვთაებრიობის დასახასიათებლად: „სიგყუაჲ ღმრთისაჲ, სიბრძნე და ძალი მისი“ (მინჩხი – 664, გვ. 155). მაგრამ გერმინოლოგიურ დონეზე თუ ვიმსჯელებთ და მინიშნებები გვანინტერესებს, შეიძლება დავინახოთ, რომ რუსთველი გაექცა გამოთქმას „სიგყვით ქმნა“ ლოგოსზე მინიშნებისგან თავის ასარიდებლად და შესაქმისეული აქტის უშუალო მოქმედზე მისათითებლად ნეიგრალური „ძალი“ აირჩია.

იმავე პირველ სტროფში რუსთველი საუბრობს მეციდან „მონაბერ“ ანუ გამოსულ სულზე, რომლითაც „ზეგარდმო არსნი“ ანუ ანგელოზებია შექმნილი. მაგრამ სული წმიდის, როგორც სამების ერთი ჰიპოსტასის სპეციფიკური თვისება სწორედ *გამოსულობაა*. ხომ არ დავინახოთ სამების სპეციფიკური სახელების ხსენებიდან თავის შეკაება იმაშიც, რომ თვით ამ კონტექსტშიც რუსთველმა თავი აარიდა *სულის* გვერდით *გამოსულის* თქმას და რითმაში სიგყვა *მონაბერი* მოაქცია: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა მეციტ მონაბერიტა“

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში საკმაოდ პოპულარულია ამრი იმაზე, თითქოს რუსთველი პირველ სტროფშივე სამებაზე მიგვანიშნებს: „რომელმან (მამა) შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა (ძე), ზეგარდმო არსნი სულითა (სული წმიდა) ყვნა მეციტ მონაბერიტა“. ვერ ითვალისწინებენ, რომ „რომელმან“ არაა მხოლოდ მამა ღმერთის სპეციფიკური სახელი, არც „ძალი“ არაა ძე ღმერთის სპეციფიკური სახელი, „სული“ არ უდრის *სული წმიდას*. უფრო მარტივად რომ ვთქვათ:

1. ნაცვალსახელი „რომელმან“ საღვთისმეტყველო ტექსტებში მიუთითებს არა მხოლოდ მამა ღმერთზე, არამედ, ასევე ინტენსიურად, ძე-ღმერთზეც: *იოანე მინჩხი* – „რომელმან კელმწიფებით განაღუძნა ყოველნი... აღდგა მესამესა დღესა“ (664, გვ. 181); „რომელმან შესცვალე სიმდიდრე სიგლახაკედ, მოხუედ წოდებად ცოდვილთა“ (664, გვ. 228); „რომელმან აღმაღვინნა ჩუენ, მომწყდარნი, აღდგომითა თჳსითა“ (664, გვ. 285). *მიქაელ მოდრეკილი* – „შენ რომელი გამოშჩნდი ცეცხლად მაყულოვანსა შინა და მით გამოჰსახე შობაჲ შენი ქალწულისაგან“ (684, გვ. 7) და სხვა მრავალი.

2. „ძალი“ არაა ღმერთის სახელი. იგი არის ნიჭი, თვისება ღმერთის და ამდენად ზოგჯერ მითითება ღმერთზე. მაგრამ თუ ზოგჯერ იგი არის შემოქმედის *სიგყვის* დახასიათება და ამდენად მითითება ძე-ღმერთზე (664, გვ. 155), ზოგჯერ არის უშუალოდ ძე-მაცხოვარის ნიჭი (და არა თვითონ ძე-მაცხოვარი). ზოგჯერ თვითონ (ძე) ქმნის ცასა და ქვეყანას *თავისი ძალით*. „რომელი ჟამთა დაწყებასა გამოვიდა პირისაგან მამისა – საქმედ ცისა და ქვეყანისა, ძალითა მით ძლიერითა დაჰბადნა არაარსისაგან ხილულნი და უხილავნი

კატომოყუარებან უფალმან“ (მინჩხი - 664, გვ.195). (დაუუკვირდეთ: მინჩხი - „ძალითა მით ძლიერთა“; რუსთველი - „ძალითა მით ძლიერთა“). ზოგჯერაც იგი სამების თვისებაა და არა მისი რომელიმე ჰიპოსტასი: „ერთარსებასა სამებით თაყუანის-გვემთ და გუამონებით სამთუთებით გქადაგებთ, მამაო, ძეო და სულო სახიერო, და ვაკურთხევთ შენსა მიუწლომელსა ძალსა და ავამაღლებთ მეუფებასა შენსა“ (მინჩხი - 664, გვ. 275-276).

სხვაგვარად მოულოდნელიყაა: სამება (მამა, ძე, სული წმიდა) არის ერთარსება. რაც არის ერთი ჰიპოსტასი, იგივეა დანარჩენი და ყველა ერთად. ამიგომაც ერთი რომელიმე სახელი და თვისება ყველას ერთად და ცალ-ცალკე ახასიათებს (გარდა სპეციფიკური თვისებებისა: მამობა, ძეობა, გამოსულობა).

*ვეფხისტყაოსანში* მე ერთ ამგვარ მინიშნებასაც ვხედავ. ქრისტე ღმერთის სიმბოლური ეპითეტი არის *სიძე*, რამდენადაც ქრისტიანული მისტიკური სიმბოლიკით ქრისტე სიძეა, ხოლო ეკლესია - რძალი. რუსთველმა ხვარაზმშაპის შვილი სიძედ მოიყვანა ინდოეთში წითელი კარვებით საბეიმოდ მორთულ მოედანზე. წითელი ფერი, სიძის მოსვლა ადღგომის დღესასწაულის რემინისცენციას იწვევს. პოეტი გაურბის ამგვარი რემინისცენციით მოსალოდნელ მძიმე, ღვთისმგმობელ ალეგორიას. სიძე, რომელიც ინდოეთში მოდის, უარყოფითი ემოციებით გვირთავს პერსონაჟებს; იგი უნდა მოკლან. რუსთველი იმწამსვე უარყოფს მოსალოდნელი შორეული ანალოგიის დაშვებას, მიუთითებს: დღესასწაულს ის დღე არ ჰგავდაო („დღე, ჰგვანდა, არ აღესებისა“ - 555)<sup>1</sup>.

დაბოლოს კიდევ ერთი მინიშნების თაობაზე.

ქართული ქრისტიანული ლიტერატურის ერთი ბრწყინვალე პოეტური ალეგორიაა სამების *სამ ბრწყინვალედ, სამ მშვედ* მოაზრება: „ერთობით ერთსა მეუფებასა, ერთსა არსებასა, ერთსა ძალსა *სამ ბრწყინვალედ* ერთხატად მნათობიერსა, სამებასა წმიდასა, ერთ ბუნებასა, არსება დაუბადებელსა, ბუნება გამოუთქუმელსა, სამ გუამოვანსა ერთსა უფლებასა, ყოველნი მორწმუნენი ქებით ვაკურთხევედეთ აწდა უკუნითი უკუნისამდე“ (მიქაელ მოდრეკილის *იადგარი* - 684, გვ. 8). საკმარისია გავიხსენოთ კაცხის ექვსაფსიდიანი გაძრის საკურთხეველის წინ რაჭის ერისთავის რაჭის მიერ აღმართული ჯვარის XI საუკუნის დასაწყისის წარწერა: „ქ. სამშვედ, სამმნათად, სამთავად ერთარსებად აბრაჰამის ზე გუეცნობ სამებაო და ღრმად მოსაეთა შენთა ღმერთ ჰყოფ მრჩობლ

1. უფრო დაწვრილებით იხ. ქვეთავი: „ქრისტიანული სიმბოლიკის რემინისცენცია *ვეფხისტყაოსანში*“.

ქერძო ვინანი მე რატ რაჭისა ერისთავი ძითურთ წიაღთა ღირს მყავ აბრაჰამის თანა“ (459, გვ. 277-289).

*ვეფხისტყაოსნის* სამი მეგობარი მოყმე-რაინდიდან თითოეული მზის ღარია: გარიელი – „სახე სარ მზისა ერთისა, ზეცის მნათისა ზენისა“ (299); აეთანდილი – „იგი რა ნახა გარიელ, თქვა მზისა დასაგეანებლად“ (282); ფრილონი – „ლომისა მსგავსო ძალ-გულად, მზეო მუქ-მოიფუფო“ (1318). ერთგან შეყრილნიც მზეთა ღარია: „ფრილონისით გაემართნეს იგი ლომნი, იგი მზენი“ (1492). რუსთველი ლაპარაკობს ორ მზეზე, როცა ორი გმირი ერთად შეიყრება: შეყრა გარიელისა და აეთანდილისა – „გამოეგება გარიელ, ჰმართებს ორივე მზე ღარად“ (283). ლაპარაკობს ოთხ მზეზეც, როცა გარიელი, ნესტანი, აეთანდილი და თინათინი ერთად არიან: „ჰგავს, თუ ცა მოღრკა ქვეყანად, შეყრილან ოთხნი მზენია“ (1548). მაგრამ ერთად შეყრილ მის სამ მოყმე რაინდს სამ მზეს არასდროს არ უწოდებს. მათმა სილამაზემ პოეტს ერთგზის კიდევ წაუბიძგა ამის თქმისაკენ, მაგრამ მაინც სხვაგვარად თქვა:

„ჰგვანდა, თუ-მცა შეყრილ იყვნეს ორნი მზენი, ერთი მთვარე“  
(1381)<sup>1</sup>.

რა შეფასება უნდა მივეცეთ ამ ფაქტს? ხომ არ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ რუსთველი გაექცა *სამშენის* ხსენებას სამება ღმერთთან აშკარა ასოცირების გამო?

უფრო მეტიც, რუსთველი ახსენებს *სამ-მზეს*, მაგრამ არა როგორც მის გმირთა ამამალლებელ მეგაფორას თუ ეპითეტს. ქაჯეთის ციხიდან მოწერილ წერილში ნესტანი ეფიციება მიჯნურს, რომ სასიკვდილოდ თავგადადებული ქალისთვის (ნესტანისთვის) მასზე (გარიელზე) ღიადი არაფერია; რომ იგი გარდა გარიელისა არავისი არ გახდება, მზადაა თავი მოიკლას:

„შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი

შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მოცა-ვიდენ *სამნი მზენი!*

აქათ თავსა გარდავიქცეუ, ახლოს მახლეან ღიღნი კლდენი!“ (1303).

რუსთველის *სამნი მზენი* სიმბოლურ პლანში წამოატიეტივებს რემინისცენციას ქრისტიანულ ღმერთზე, სამებაზე. მით უმეტეს, რომ ამ სცენას პარალელი ეძებნება თინათინის ფიცში აეთანდილის წინაშე:

„ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევირთო რაცა ქმარი,

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსნის* მზეთა და მთვარეთა ერთად შეყრის სიმბოლიკას ბუნებრივ, ასტრალურ ახსნას უძებნის გ. იმედაშვილი. თუმცა შენიშნავს, აგრეთვე, რომ ამ პოეტურ გამოთქმებს უხვად მოუპოვება პარალელები ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც და საერთოდ ლიტერატურულ ძეგლებში (95, გვ. 370-391).



მშეცა მომხედეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,  
სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი“

(134).

როგორც ნესტანის ასევე თინათინის ფიცი მიჯნურთა წინაშე ერთ მოღელბეა აგებული: შენს გარდა არაეის, თვით ღმერთისაც კი, არ ვიქნებო. მგრამ რუსთველი ამკარად გაურბის ამ კონტექსტში სიტყვა *ღმერთის* ხსენებას. ორივე შემთხვევაში მას ცვლის სიტყვით *მშე*. ამავე დროს რემინისცენცია ქრისტიანული ღვთაებისა ამკარაა: *მშე* ხომ ღმერთის ერთი უმთავრესი სიმბოლური სახელია და იგი ამ ფიცის ერთ ვარიანტში *ხორციელი, კაცად შექმნილი მშეა*; ხოლო მეორე შემთხვევაში – მიჯნურთან *მოსული სამი მშე*. მამასადამე, ამკარაა, რომ ნესტანი მისთვის კაცად შენაქმარ ანუ *განკაცებულ სამ მშეზე* მაღლა აყენებს გარიელს. ხომ არაა *სამ მშეში* სიმბოლური მინიმნება სამებაზე? რომც ეს მინიმნება რუსთველისეული არ იყოს, შუა საუკუნეების მკითხველს ხომ შეეძლო ამგვარი სიმბოლიკა დაენახა? მამასადამე ნესტანი გარიელს მაღლა აყენებს განკაცებულ სამებაზე?!

რა არის ეს? მწერლის შემთხვევითი ლაფსუსი? არა! რუსთველი შემთხვევით არაფერს არ წერს. იგი უაღრესად კორექტულია, ყოველ სიტყვას დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდება.

მაშ, რა არის ეს? ღვთის გმობა? არა! რუსთველი ღრმად რელიგიურია, ღვთისმომიშია. არავითარი საბაბი არ გვაქვს მისი რელიგიური განცდის გულწრფელობაში ეჭვი შევიგანოთ.

ესაა რენესანსულის აფეთქება, რომელიც ეპოქის ახალ იმპულსებს ერთბაშად მოაქვს გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლხედვაში. ესაა ემფაზა ადამიანზე, ადამიანის განღმრთობა, ადამიანის დაყენება სამყაროს ცენტრში. ეს ხდება თამარის მესიად გამომცხადებელ ქვეყანაში და ეპოქაში: „სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და *აღმატებული*“ (sic! – ე.ხ.) („ისგორიანი და აზმანი შარავენდეთანი“ – 746, გვ. 25). ეს იგივეა, დანტე რომ სამოთხის მერვე ცაზე იხილავს მოციქულებით გარშემორტყმულ იესო ქრისტეს; ხოლო უფრო მაღლა, მეცხრე ცაზე უფლის სამკვიდრებლის უახლოეს ნეტართა წრეში განაწესებს მის ბიოგრაფიულ, ცხოვრებისეულ საგრფო-ქალის ბეატრიჩეს ნათელში ამაღლებულ სულს.

ვეფხისტყაოსნის პირველ სტროფში რუსთველი მოგვითხრობს ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სტროფში განვითარებულია ბიბლიური თვალსაზრისი შემოქმედ ღმერთზე, მოსეს პირველი წიგნის – „შესაქმის“ მიხედვით: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცა და ქუეყანა“ (შეს. 1. 1). რუსთველი ლაპარაკობს ცის (სამყარო) შექმნაზე სულიერი, ანგელოზური, ძალებით; და ადამიანთათვის უთვალავი ფერებით შემკული მიწის (ქვეყნის) შექმნაზე. ასევე განმარტავს „ფსალმუნი“ ცისა და მიწის შექმნას: „რომელმან ქმნა ცანი და ქუეყანაჲ. ცანი ცათანი უფლისანი არიან, და ქუეყანაჲ მოსცა ძეთა კაცთასა“ (ფს. 113, 23-24). რუსთაველი: ღმერთმა (რომელმან) შექმნა სამყარო თავისი ძლიერი ძალით (შეადარე, გრიგოლ ნოსელი: „დაბადებაჲ ამის ქუეყანისაჲ დაბადებულისაჲ იქმნა ოთხთა ამთგან ნივთთა მსწრაფლ, და არსებად მოვიდა ძალითა ღმრთისაჲთა“ (741, გვ. 148); „ღმერთმან ძლიერებითა თუსითა დაჰბადა კაცი ყოვლითურთ განსრულებული“ – 741, გვ. 217). ზეგარდმო არსნი, ანუ ანგელოსთა სამყარო, ზეცით მონაბერი სულით ყვნა (შეადარე, „შესაქმე“: 1, 2: „და სული ღუთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“). ადამიანებს მოგვცა უთვალავფერებიანი ქვეყანა და ღვთაებრივი სახით ხელმწიფე დაადგინა. (შეადარე, რომ., 13.1: „არა არს კელმწიფებაჲ, გარნა ღმრთისაგან, და რომელნი-იგი არიან კელმწიფებანი, ღმრთისა მიერ განწესებულ არინ“).

მეორე სტროფში პოეტი მიმართავს ღმერთს და საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს ავედრებს. ეს ვედრება კი იწყება სიტყვებით: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოველისა ტანისა“.

ეს სტრიქონი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარადაა გააზრებული. გამოთქმული შეხედულებებიდან ყველაზე მეტად საინტერესოა მოსე გოგიბერიძის თვალსაზრისი. მისი აზრით, ამ სტრიქონში „სახე“ ნიშნავს ფორმას, ხოლო „ტანი“ – მატერიას. ამდენად რუსთველი ღვთაებას მიმართავს: ღმერთო, შენ შექქმენი ყოველი მატერიის ფორმა. ეს დებულება მ. გოგიბერიძემ არისგოტელეს და არაბულ არისგოტელიზმს, კერძოდ ავიცენას დაუკავშირა; რამდენადაც არისგოტელეს კვალდაკვალ სწორედ არაბული არისგოტელიზმი აღიარებდა, რომ ღმერთმა მხოლოდ მატერიის ფორმა შექმნა, ხოლო საკუთრივ მატერია კი ყოველთვის არსებობდა (62, გვ. 58-

59; 60, გვ. 25; იხ., აგრეთვე, 170)<sup>1</sup>. აქედან გამომდინარე, მ. გოგიბერიძემ დაასკვნა: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“ წმინდა არისტოტელური დებულებაა. შოთას ეპოქაში არაბულ ფილოსოფიას ესმოდა ნამდვილი არისტოტელე და იცოდა, რომ *materia prima*, ე. ი. განი არ იყო შექმნილი ღმერთის მიერ, არამედ მარად არსებული, ღმერთს მიეწერებოდა მხოლოდ მატერიის ფორმის, ე. ი. „ყოვლისა განისა სახის“ შექმნა“ (58, გვ. 216).

ამ გააზრებას ერთგვარ გაუგებრობამდე მივყავართ. საეცებით სწორადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ასეთი გაგებით ერთმანეთს ეწინააღმდეგება პროლოგის პირველ და მეორე სტროფებში გამოთქმული მოსაზრებები: პირველ სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნაზე. სამყაროში კი იგულისხმება როგორც მისი ფორმა, ასევე მატერია. მეორე სტროფში კი ეს მოსაზრება დარღვეული ჩანს.

სპეციალურ ლიტერატურაში ასეთი აზრიცაა გამოთქმული: მართალია, მეორე სტროფში საუბარია ღმერთის მიერ ფორმის შექმნაზე, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთველი შემოქმედის მიერ მატერიის შექმნას გამორიცხავედეს, რადგანაც პირველ სტროფში მატერიის შექმნაცაა ხაზგასმული. ამიტომაც ამ სტრიქონში საუბარია როგორც მატერიის, ასევე მისი სახის შექმნაზე. მაგრამ კონტექსტიდან ასეთი აზრის გამოგანა, ეფიქრობთ ნაძალადეია; შალვა ნუცუბიძის სწორი მითითების თანახმად „...в названной строфе речь идет о создании образа тел, а не самих тел, так как подчеркивание, да еще в форме выделяющего суждения, образа тел ясно указывает на то, что создание тел исключается“ (421, გვ. 82).

თავის მხრივ, შ. ნუცუბიძე რუსთველის „სახეში“, მართალია, ფორმას ხედავს, მაგრამ „ტანში“ მოიაზრებს არა სამოგადოდ მატერიას, არამედ კონკრეტულ საგანს (тело) და ცდილობს რუსთველის დებულება ლოგიკურად დაიყვანოს სხვა ფორმულამდე. იგი წერს: „Форма тел не должна мыслиться независимо от тел, с одной стороны, и от бога как причины бытия, с другой... Поэтому формы, образы тел, поскольку, тела суть соединение и формы (образа) и вещества, могут означать *бытие* тел.“

---

<sup>1</sup> მ. გოგიბერიძემ უფრო ადრე ამ ტაქსის ნათესაობა არისტოტელეს ფილოსოფიასთან შენიშნა პ. ცინცაძემ: „ღმერთი აქ საეცებით არისტოტელის მოქმედ გონებას წარმოადგენს ანუ სპინოზას *natura naturata*-ს, რომელიც „ქმნის სახეს ყოვლისა განისას“ ანუ ფორმას აძლევს და ყოველივეს რაღაც კერძოდ ანუ ვარკვეულობად აქცევს, ე. ი. „სახეს აძლევს“ (259, გვ. 17).

Это уже положение пантеистического материализма. Бог создает образ тел — это значит, что бог служит, сам является образом (первообразом - *Urgestalt*) тел. Тогда выходит, что бытие тел *есть, состоит* в бытии бога“ (421, გვ. 82-83).

თავი რომ დავანებოთ იმას, რომ მეორე სგროფის ამგვარი წაკითხვა აშკარად ეწინააღმდეგება პირველი სგროფის დებულებას: „რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა“, შ. ნუცუბიძის მსჯელობა თვით მეორე სგროფის მიმართაც ხელოვნურია. რუსთველის დებულება: „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ *შექმენ* სახე ყოვლისა განისა“, მიუხედავად იმისა, ლოგიკურია თუ არა მისი დაყვანა დებულებაზე „*бытие тел есть, состоит в бытии бога*“ რუსთველთან *ფიქსირებული სახით* პრინციპულად განსხვავდება ამ უკანასკნელი ფორმულიდან; რამდენადაც რუსთაველი ამჯერად ღმერთის მიერ ფორმის *მხოლოდ და მხოლოდ შექმნაზე ლაპარაკობს*. ამიგომაც სავესებით სწორი იყო ნ. ნათაძის შენიშვნა: „*არავითარი* საფუძველი არა გვაქვს ავგორის მიერ პირდაპირ ნათქვამი სიგყვები „*შენ შექმენ* ყოველი განის სახე“ გავიგოთ როგორც: „*შენ ხარ* საგანთა სახე“ და არა მათი პირდაპირი ამრის მიხედვით“ (170).

შემდგომში შ. ნუცუბიძემ ამ გაეპის სულ სხვაგვარი წაკითხვა შემოგვთავაზა. იგი წერს: „ღღეს ვიციტ, რომ სახე, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, არ ნიშნავს გამოსახვას, საგნის ფორმას. ასე შეიძლებოდა გვეფიქრა, ვიდრე დამტკიცდებოდა დიდი ფსევდო-არეოპაგელისა და V საუკუნის ქართველი და მსოფლიო გენიალური მოამბროვნის პეტრე იბერის იგივეობა. უკანასკნელისათვის „სახე“ ნიშნავდა სიკეთის გამოსახულებას, რომლიდანაც იწარმოებოდა სიგყვა „სახიერი“, როგორც ღვთაების აგრიბუტი, რომლის მიხედვით სახიერდებოდა ყოველი განი (საგანი) და „უსახო“ არ შეიძლებოდა რაიმე ყოფილიყო. ამასთანაა დაკავშირებული „*მითხარ უსახო რა ქმნილა...*“ მთავარი ღირებულება, ანტიკური ფილოსოფიიდან მიღებული, იყო „სიკეთე“, რომელიც „სახეს“, „სახიერებას“ ნიშნავდა“ (196, გვ. 98).

ეს უკანასკნელი მოსაზრება არამც და არამც არ არის სწორი თუნდაც იმიგომ, რომ თანახმად ივანე ლოლაშვილის მითითებისა, თვით ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართულ თარგმანში „*სახე* ნიშნავს ხატს, ნიმუშს, მაგალითს, ნიშანს, გამოსახულებას და არც ერთხელ არ ნიშნავს სიკეთეს, ანუ სახიერებას, როგორც ღვთაების აგრიბუტს“ (146).

ი. ლოლაშვილმა ეს სგრიქონი ახლებურად განმარტა, მისი ამრით, რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“ ნიშნავს *ყოველი სახის ცხოველის პირველ გვამს* და აქედან გამომდინარე, ამ

სტრიქონში „მოცემულია „პირველ სახეთა (პირველ ნიმუშთა) შექმნის (არსად მოყვანების) ქრისტიანულ-თეოლოგიური წარმოდგენა“ (147, გვ. 67-68; 146). ამგვარი განმარტება ჩემი აზრით არ უნდა იყოს სწორი, რამდენადაც მასში შეინიშნება წინააღმდეგობები:

1. თუ ი. ლოლაშვილის კვალდაკვალ რუსთველის „განს“ გავიგებთ *გვამად*, მაშინ პოეტი ამბობს: ღმერთმა შექმნა ყოველი გვამის სახე. ეს დებულება კი, წინააღმდეგ მკვლევარის ვარაუდისა, არამც და არამც არ არის იგივეობრივი იოანე დამასკელის სიგყვებისა: „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გვამი უმობელ არს, არამედ არა-აუგებელი, რამეთუ აღევნეს დამბადებლისა მიერ სიგყვითა მისითა მოყვანებულნი მყოფობად“ (662, გვ. 29). ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული განსხვავებაა. ჯერ ერთი, *ვეფხისტყაოსანში* საუბარია *გვამის სახის* შექმნაზე და არა თვითონ გვამის შექმნაზე („...შექმენ *სახე* ყოვლისა განისა“). დამასკელისეულ დებულებაში კი საუბარია საკუთრივ *გვამის* შექმნაზე. მეორეც, რუსთველი მსჯელობს ყოველი გვამის *სახის* შექმნაზე, მოყვანილი ქრისტიანული დებულება კი გულისხმობს „ყოველი სახისა ცხოველისა“ *გვამის* შექმნას. შემდეგ ბიბლიურ-ქრისტიანული თვალსაზრისით, ღვთის სიგყვით მყოფობად მოყვანილია „ყოველი სახისა ცხოველისა *პირველი გვამი*“, რუსთველი კი ლაპარაკობს არა პირველი გვამის, არამედ *ყოველი გვამის* სახის შექმნაზე.

2. ამგვარი წაკითხვით ეს სტრიქონი შეუთანხმებელია პოემის პირველ სტროფთან, მოულოდნელია მის შემდეგ. პოემის პირველ სტროფში გადმოცემულია ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის დასრულებული სურათი. პირველივე სტროფში მოაზრებულია ის, რაც მკვლევარმა მეორე სტროფში გადმოიტანა – ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამის შექმნა; რამდენადაც, ბიბლიის თანახმად, ღმერთმა ჯერ ყოველი სახის ცხოველი შექმნა და შემდეგ ადამიანი („შესაქმე“, 1, 20-27). პოემის პირველ სტროფში იგულისხმება სწორედ ყოველი სახის ცხოველის პირველი გვამით დასახლებული ქვეყნის მიცემა ადამიანებისადმი: „შექმნა ღმერთმან კაცნი... მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი და აკურთხა იგინი ღმერთმან, მეტყუშლმან: ... მთავრობდით თევზთა ზღვისათა, და მფრინუშლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუშყანასა, და ყოველთა ქუშყარმავალთა ქუშყანასა ზედა. და თქუა ღმერთმან: აჰა მიგეც თქუშნ ყოველი თივა სათესავი მთესუშლი თესლისა, რომელ არს ზედა ყოვლისა ქუშყანისა: და ყოველი ხე რომელსა აქვს თავსა შორის თვისსა ნაყოფი თესლისა სათესავი, თქუშნდა იყოს

საჭმელად. და ყოველთა მკეცთა ქუმყანისათა, და ყოველთა მფრინველთა ცისათა, და ყოველთა ქუმწარმავალთა რომელნი ელენან ქუმყანასა ზედა, რომელსა აქეს თავსა შორის თვისსა სული სიოცხლისა, და ყოველი თივა მწუანუილისა საჭმელად, და იქმნა ეგრეთ“ („შესაქმე“, 1, 28-30). სწორედ ამ ამბავს გულისხმობს რუსთველის სიტყვები: „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქეს უთვალავი ფერთა“ და ამდენად მასში იგულისხმება ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუშის შექმნაც. ამიგომაც, მეორე სტროფში, მას შემდეგ, რაც ღმერთის მიერ ადამიანებისადმი უთვალავფერებიანი ქვეყნის მიცემაზე და ხელმწიფის განწესებაზე საუბარი დასრულდა, განმეორებით იმის თქმა, რომ „ღმერთმა არსად (ანუ მყოფობად) მოიყვანა, ე. ი. ააგო ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში (მაგ., ადამიანი, ძროხა, თევზი და ა. შ.)“ (146), სავსებით უადგილო და მოულოდნელია<sup>1</sup>.

ი. ლოლაშვილის მსჯელობა გააგრძელა და განავითარა ზეიად გამსახურდიაშ. მისი აზრითაც, ამ კონტექსტში „სახე“ ნიშნავს *არქეტიპს*, *პროტოტიპს*, მაგრამ ამავე დროს იგი მოიყავს *პერსპექტივასაც*, *მომავლის იდეალსაც* (44, გვ. 46). „ყოველივე ამის შედეგად ირკვევა, – ასკვნის იგი, – რომ „სახე“ შეიძლება ერთდროულად ნიშნავდეს „პროტოტიპსაც“ და „მომავლის იდეალსაც“. სწორედ ასეთი რამ არის ზეციური ადამის სხეული, კაცობრიობის პირველსხეული: იგი ერთი მხრივ პროტოტიპია, ღელანია „ყოვლისა განისა“, მეორე მხრივ კი ქრისტეს წყალობით „ხორცი სულიერი გადაიქცევა მომავლის იდეალად (I კორ., 15, 44)“ (44, გვ. 46). „ზეციური ადამის ეს სხეული პროტოტიპია, „სახეა“ იმ სხეულებისა, რომლებიც

---

<sup>1</sup> როდესაც პირველ სახეთა შექმნაზე ვმსჯელობთ, ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბიბლიური წარმოდგენა პირველი ადამიანის შექმნაზე არ შეიძლება *უკომპრომისოდ* იქნეს დაყვანილი იმავე სიბრტყეზე, რომელზედაც „ყოველი სახისა ცხოველისა პირველი გუამის“ აგება განიხილებოდა. საქმე ისაა, რომ „შესაქმე“ თუ ერთგმის მოგვითხრობს *ღმერთის სახედ შექმნილ ადამიანზე* („ხატად თუსად შექმნა იგი“ – 1, 27), სხვა ადგილას საუბარია პირველ ადამიანზე, რომელიც *მიწისაგან იქნა შექმნილი* („და შექმნა ღმერთმან კაცი, მგუმრისა მიმღებულმან ქუმყანისაგან“ – 2, 7). ეს გარემოება ათქმევიანებს პაველე მოციქულს, რომ ღმერთმა შექმნა ზეციური ადამი სულიერი სამყაროსათვის, ხოლო მიწიერი ადამი მაგერიალური სამყაროსათვის (1, კორ. 15, 45-50). ამასვე ეფუძნებოდა *ფილონი*, როდესაც მიიჩნევდა, რომ ღმერთის ხატად შექმნილი ზეციური ადამიანი იყო თავისუფალი ხორციელი, მიწიერი ყოფისაგან და განსხვავებულა თიხისაგან შექმნილი მიწიერი ადამიანისაგან („De allegoriis legum“, I, 12). ზეციურ ადამიანს ფილონი (პლატონის გავლენით) წმინდა იდეად მოიაზრებდა, ხოლო მიწიერ ადამიანს გრძნობად აღქმებზე დამოკიდებულად თელიდა („De mundi opificio“, I, 46) (დაწერ. იხ. 363, სვ. 442).

კაცობრიობამ უნდა მიიღოს სოფლის აღსასრულისა და მკედართა აღდგომის შემდგომ“ (44, გვ. 47).

ამგვარი გააზრებითაც მეორე სტროფის პირველ ტაქტში ისევ და ისევ საუბარია სამყაროს შექმნაზე, კერძოდ კაცობრიობის პირველსახის – ზეციური ადამის შექმნაზე. არის კი ამაზე სიტყვის ჩამოგდება მოსალოდნელი მას შემდეგ, რაც პირველ სტროფში სამყაროს შექმნის სრული სურათია წარმოდგენილი? ვფიქრობ, რომ არა. ზეციური ადამის შექმნა, რუსთველის მიხედვით, მოაზრებულია პირველივე სტროფში.

გარდა ამისა, ვფიქრობ სათანადო ყურადღება უნდა მიექცეს შემდეგ გარემოებასაც. ამ გაგებით რუსთველი ლაპარაკობს ყველა ცოცხალი სხეულის, და არა მხოლოდ ყველა ადამიანის, სახის შექმნაზე. ზეციური ადამის გააზრება ყველა ცოცხალი სხეულის პირველსახედ, ვფიქრობ ნაძალადეია. მართალია თეოლოგიური მრწამსით ადამიანში შეერთებულია მთელი გრძნობადი და ზეგრძნობადი ბუნება; და, სქოლასტიკის თვალსაზრისით, ადამიანი, შეიცავს რა ცხოველობას და გრძნობადობას სხვა ქმნილებებთან შედარებით უფრო მაღალ საფეხურზე, შეიძლება განხილულ იქნას არაგონიერ ცოცხალ არსებათა მომცველადაც; მაგრამ ამ დებულების აღრევა ბიბლიურ კონცეფციაში პირველსახეთა შექმნაზე არ იქნება სწორი. საქმე ისაა, რომ ბიბლიის მიხედვით ღმერთის მიერ ადამი შექმნილია „ქუშწარმავალთა, მფრინველთა და ვეშაპთა“ („შესაქმე“, I, 20, 23), „ოთხფერკთა და ქუშწარმავალთა და მკეცთა ქუშყანისათა“ („შესაქმე“, I, 24-25) შექმნის ღროს, მათ რიგში და მათ შემდეგ („შესაქმე“, I, 26-27): „და თქუა ღმერთმან ექმნეთ კაცი ხაგად და მსგაესად ჩუშნდა: და მთავრობდეს იგი თევზთა მღვსათა, და მფრინუმლთა ცისათა, და პირუტყუთა და მკეცთა, და ყოველსა ქუშყანასა: და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანას ზედა. და შექმნა ღმერთმან კაცი, ხაგად თუსად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა იგინი“. ასე, რომ „შესაქმის“ თანახმად არ შეიძლება ეს ღმერთის მიერ შექმნილი ადამი ჩაითვალოს ყოველი ცოცხალი არსების არქეტიპად. იგი, ბიბლიის მიხედვით, მხოლოდ და მხოლოდ კაცობრიობის, ადამიანთა მოდგმის ზეციური პირველსახეა. ამიგომაა, რომ იგივე „შესაქმე“ აკრძელებს (I, 28): „და აკურთხნა იგინი ღმერთმან, მეტყუმლმან: აღორძინდით და განმრავლდით, და აღავსეთ ქუშყანა და ეუფლენით მას და მთავრობდით თევზთა მღვისათა, და მფრინუმლთა ცისათა, და ყოველთა პირუტყუთა, და ყოველსა ქუშყანასა, და ყოველთა ქუშწარმავალთა ქუშყანასა ზედა“.

აღმოსავლეთის უძველეს მითოლოგიაში, და ამის გავლენით ფილონთან და პავლე მოციქულთან, ბეციური ადამი ანუ მესია, თანდათანობით გადააზრდება რა ლოგოსად ანუ ქრისტედ, გამოცხადდება *მიწიერი ადამის იდეად*. აქედან გამომდინარე *მისი სულიერი არსებობა მოიაზრება შექმნის აქტამდე*, მაგრამ იგი ყველა შემთხვევაში მიჩნეულია *ადამიანის იდეად* (კლიმენტის ალექსანდრიელი) *პირველ საწყის ადამიანად* (ფილონი) (იხ. 363, სვ. 442-445). „Небесный Адам, высоко вознесшийся над первоначальной тьмой, создал земного Адама (Zohar. II, 70). Другими словами, земной человек есть отражение небесного человека и вселенной (Zohar. II, 48), подобно тому, как у Платона и Филона идея о человеке или микрокосме охватывает идею вселенной или макрокосма“ (363, სვ. 445). ბეციურ ადამს მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენი, კაცობრიობის, ანუ ადამიანთა მოდგმის პირველსახედ, ანღა „სახედ მერმეთა მათ ეამთა“, თვლის პავლე მოციქულიც (I კორ. 15, 47. 49): „პირველი იგი კაცი ქუეყანისაგან მიწისა, ხოლო მეორე იგი კაცი უფალი ბეცით... და ვითარცა იგი შევიმოსეთ ხაგი იგი მიწისაგანისაჲ, შევიმოსოთ ხაგიცა იგი ბეცისაგანისაჲ“. იხილეთ სხვა ადგილიც (რომ. 5, 12. 14): „ამისთვის, ვითარცა-იგი ერთისა მის კაცისათვის ცოდება სოფლად შემოქდა და ცოდვისა ძლით სიკუდილი, და ესრეთ ყოველთა კაცთა ზედა სიკუდილი მოიწია, რომლითა ყოველთა შესცოდეს... არამედ სუფევდა სიკუდილი ადამისითგან ვიდრე მოსესადმდე და მათ ზედაცა, რომელთა-იგი არა ეცოდა მსგავსად გარდასვლისა მის ადამისა, რომელი-იგი არს სახედ მერმეთა მათ ეამთა“. ასევე განასხვავებს *ბიბლიის* ბეცით განხილულ ადგილთა კომენტარში წმინდა გრიგოლ ნოსელი ადამიანს, რომელიც ღმრთის ხატად არის შექმნილი, სხვა ცოცხალი და არაცოცხალი ბუნებისაგან. ჯერ ერთი, *შესაქმეში* კაცის უკანასკნელად დაბადებას გრიგოლ ნოსელი იმით ხსნის, რომ ადამიანი გაყოფილია სხვა ცოცხალ და არაცოცხალ არსთაგან და იგი შემოდის სოფლად უკანასკნელი, რომ იყოს დაბადებითგანვე მეფე ყველაფერზე, რაც შექმნილია მის ირგვლივ სოფლად („კაცისა აგებულებისათვის“, თავი 2). ასევე ესმის ადამიანის ადგილი სამყაროს იერარქიაში იგალიური რენესანსის ცნობილ წარმომადგენელს პიკო მირანდოლას. მისი აზრით, ადამიანი არა მხოლოდ პრივილეგირებულია სხვა არსებათა შორის, არამედ გამოყოფილია ამ იერარქიიდან, რადგანაც იგი შექმნილი იყო უკანასკნელად ყველა საგანთა შორის, როდესაც ღმერთმა უკვე გაანწილა ყველა მისი საჩუქარი სხვა არსებებზე (543, გვ. 129). *მეორეც*, წმ. გრიგოლ ნოსელი განხატავს, რომ „ქემმარიტი და სრული სული გონიერი არს და



სისრულში მისი მეტყველებაა არს“ (741, გვ. 176) და ამით, ბუნებრივია, ადამიანს გამოჰყოფს ყოველი შექმნილი არსისაგან. *დაბოლოს*, გრიგოლ ნოსელი პირდაპირ მიუთითებს, რომ ღვთის ხატად შექმნილია მხოლოდ ადამიანური არსი („ბუნება ჩუენი“) და თუ იმ სხვა (მეციურ) არსთა დაუკვირდებით, რომლებშიაც ჩანს ღვთაებრივი მშვენიერება, დავინახავთ მსგავსებას ადამიანურ ბუნებასთან („ამით ფერთა შეამკო დამბადებელმან ხაგი თუსი, ესე იგი არს ბუნება ჩუენი, და უკუეთუ შენ მოაწიო გონება მიხედვად სხუათა მათ არსთათუს, რომელ იცნობების მით შუენიერებაა ღმრთისაა, უკუე ჰპოვო მსგავსება ბუნებასა ჩუენსა შინა“ – 741, გვ. 150).

რუსთველის „სახე ყოელისა განისა“-ს პარალელად მოყვანილია წმ. გრიგოლ ნოსელის გამონათქვამი „შემკრებელი ყოელისა სახისაა კაცება არს“ („კაცისა აგებულებისათვის“, თავი 16).

ჩემი აზრით, საჭიროა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ ნოსელის თხზულების მითითებულ თავში სულ სხვა საკითხია დასმული. გრიგოლ ნოსელი განმარტავს „მესაქმეს“ სიტყვებს – „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“ – იმ ასპექტში, თუ როგორ ემსგავსება *ადამიანური ბუნება ღვთაებრივ ბუნებას*, როგორ ემსგავსება მოკვდავი უკვდავს. ეს ნათლადაა თქმული ამ თავის სათაურშიც: „და თქუა მათექუსმეტისა თავისათუს, გამოძიებისათუს, რომელი თქუა ღმერთმან „ექმნეთ კაცი ხატად და მსგავსად ჩუენდა“, და მას შინა არს ძიებაა მსგავსებისათუს, გინა ვითარ ჰგავს ვნებადი იგი, რომელსა არა თანა-აც ვნებაა და მოკვდავი უკვდავსა მას, ვითარ ეგების ყოფად მსგავსთა შორის ღმრთისათა მამალი და ღვდალი“ (741, გვ. 177). გრიგოლ ნოსელი სვამს კითხვას: „ანუ რასა-მე მიემსგავსების დიდებულება კაცისაა? – და პასუხობს, – არარას დაბადებულთაგანსა ამის სოფლისასა, არამედ ხატსა დამბადებლისასა“ (*იქვე*). ქვემოთ წმინდა მამა მსჯელობს იმის თაობაზე, თუ როგორ შეეფერება ღმერთის ხატად შექმნილ კაცს სიტყვები: „მამაკაცად და ღვდაკაცად შექმნა იგინი“ და ფიქრობს, რომ ხატად ღვთისად შექმნილი *კაცი ამ ორი სახის* ზოგადია, საერთოა, მათ შორისაა: „და ესე ორ სახედ არს განშოვრებულ ფრიად ურთიერთას, და კაცი მათ შორის“ (741, გვ. 179). ამ მსჯელობას აგრძელებს გრიგოლ ნოსელი ზემოთ მოხმობილ სიტყვებშიც: „რამეთუ რაკამს ითქუა, ვითარმედ „ღმერთმან დაჰბადა კაცი“ მოასწავა კაცებაა განგვევებულად ხოლო, და არა იყო მის თანა დაბადებულება იგი, არამედ სახელი ადამისი, ვითარ-იგი თქუა წიგნმან. უკუანამსკნელ აქსენა და სახელი დაბადებულისაა კაცებად არა თუ სახელ-სდვა, არამედ შემკრებელი ყოელისა სახისაა კაცებაა არს“ (741, გვ. 181). ამგვარად, წმ. გრიგოლ ნოსელის აზრით, როდესაც საღვთო წიგნი, პირველქმნილ ხატს „კაცებად“ სახელდებს, „კაცებაა“ *ზოგადად*, „განგვევებულად“ მიუთითებს ამ ხატის იმ საერთო ბუნებაზე, რომელიც ყველა ადამიანურ ნათესავეში გამოვლინდება. ამიგომ აგრძელებს წმინდა მამა: „აწ უკუე ამით სახელითა შემკრებელითა გულისხმავყოთ, ვითარმედ *პირველი იგი*

განმარტებაა სიგყუა იყო ბუნებისათჳს სათანადოა და რამეთუ არა გულისრ თქუმაღ, ვითარმცა იყო რაამე შეუსაზღვრებელ ღმრთისაგან ყოვლითა სისრულითა მათითა“ (იქვე). და კიდევ ქვემოთ: „რამეთუ ხატებაა იგი არა ერთსა ნაწილსა შინა არს ბუნებისასა, და არცა მადლი საჩინოსა რასმე შინა არს, არამედ ყოველსა ნათესავსა მისწულების ძალი ესე და არს ამისა მაუწყებელ, რამეთუ გონებაა იპოების ყოველთა კაცთა შორის, რამეთუ არს მათ თანა გულისკმაა და განზრახვაა“ (741, გვ. 182). ამგვარად, გრიგოლ ნოსელის ფრაზის – „შემკრებელი ყოვლისა სახისაა კაცებაა არს“ – „ყოვლისა სახისა“-ში იგულისხმება „ყოველი ნათესავი“ ადამისი, „ყოველი კაცი“, რომელთა საერთოს მოიცავს ამ პირველშექმნილის სახელი „კაცება“. ეს აზრი ნათლად იკითხება ამ ადგილის ბერძნულ დედანშიც: მაგრამ სახელი დაბადებული ადამიანისა არ იყო (კონკრეტულად) ვინმე, არამედ იყო საზოგადო – ἄλλ' ὄνομα τῷ χρισθένε θεοπάτω οὗχ ἂ τίς ἄλλ' ὁ αἰθέριος ἔστιν (811, სვ. 185).

ამგვარად, ვფიქრობ, რომ ყოველი ტანის სახე არ შეიძლება იყოს ბეციური ადამი, რომელიც ბიბლიური წარმოდგენით და ამასთანავე უძველესი მითოლოგიის, უძველესი თეოლოგიის, პავლე მოციქულისა და გრიგოლ ნოსელის, ასევე რენესანსის ეპოქის პლატონისტთა თანახმად არის მხოლოდ ადამიანთა მოდგმის არქეტეპი.

პოემის მეორე სტროფის პირველ ტაქსში გამოთქმული დებულება ძალზე საინტერესოა რუსთველის ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წარმოდგენებში გასარკვევად. ამ დებულების გახსნას ართულებს ის გარემოებაც, რომ მას პარალელი პოემაში არ მოეპოვება და თითქოს არც მჭიდრო მიმართება აქვს კონტექსტთან. სწორედ ამ უკანასკნელი გარემოების გამო, ამ სტრიქონის წაკითხვის ვარაუდი მრავალი შეიძლება იყოს. მაგრამ სწორედ იმავე მიზეზმა, რომელიც იძლევა მრავალი ვარაუდის არსებობის შესაძლებლობას, უნდა გვაფიქრებინოს, რომ ამ დებულების გახსნის ყოველი თვალსაზრისი, რომელიც რაიმე წინააღმდეგობას აწყდება, მიუღებელია. თუ საკითხს ამ კუთხით მივუდგებით, არც ერთი ბემოთ მოყვანილი ვარაუდი არ შეიძლება სარწმუნოდ იქნეს მიჩნეული. ანგარიში უნდა გაეწიოს იმასაც, რომ არც ერთი ამ თვალსაზრისთაგანი არ ითვალისწინებს ამ პირველი ტაქსის კავშირს ამავე სტროფის დანარჩენ ტაქსებთან. თუ პოემის მეორე სტროფიდან ამ ამოსაცნობ პირველ ტაქსს გამოვრიცხავთ, ამკარად გამოჩნდება, რომ ამ სტროფში რუსთველი ღმერთს საკუთარ სულს, საკუთარ პიროვნებას ავედრებს:..

შენ ღამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,  
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკედლიმდე გასატანისა,  
ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.

ამ ვედრების დასაწყისში, ჩემი აზრით, მოულოდნელი (სტროფის მთლიანობისაგან მოწყვეტილი) იქნებოდა პირველი სტრიქონის ზემოთ განხილული ყველა წაკითხვა: ღმერთო, შენ შეპქმენი ყოველი მაგერიის ფორმა; ღმერთო შენ შეპქმენი ფორმაც და მაგერიაც; ღმერთო, შენ ხარ ყოველი სხეულის ყოფიერება; ღმერთო, შენ შეპქმენი „ყოველი სულიერი არსების პირველი ნიმუში“; ღმერთო, შენ შეპქმენი ზეციური ადამი, კაცობრიობის პირველსახე.

ამავე დროს ვფიქრობ, რომ საესებით სწორად იგრძნო მ. გოგიბერიძემ ამ დებულების შორეული ნათესაობა არისტოტელეს „მეტაფიზიკასთან“. მაგრამ მ. გოგიბერიძის ეარაუდს ფილოლოგიური დახვეწა და დაზუსტება აკლდა, რამაც ჩემი აზრით მკვლევარი შეცდომამდე მიიყვანა.

პირველ რიგში დასაზუსტებელია რუსთველის ცნებების „სახე“ და „ტანის“ მნიშვნელობა.

სახე ქართულში მრავალი ერთმანეთის მონათესავე მნიშვნელობით იხმარება. ამ მნიშვნელობათაგან ძირითადია: 1. გარეგნობა, შეხედულება, შესახედაობა, ფორმა, მოყვანილობა (229, სვ. 948; 695, გვ. 76; 251, გვ. 359; 696, გვ. 284; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 665, გვ. 211); 2. პირისახე (229, სვ. 948; 695, გვ. 76); 3. მაგალითი, ნიმუში ანუ პარადიგმა (251, გვ. 359; 362, გვ. 144; 617, გვ. 162; 696, გვ. 284); 4. ნიშანი, დამახასიათებელი თვისება (696, გვ. 284; 617, გვ. 162; 362, გვ. 144; 665, გვ. 211); 5. გამოხატულება (229, სვ. 948; 696, გვ. 284); 6. მოწმობა, დამადასტურებელი საბუთი (617, გვ. 162); 7. მიზეზი (362, გვ. 144). თანამედროვე ქართულში დამატებით ამ სიგყვამ შეიძინა სინამდვილის ასახვის თავისებური ფორმის (ლიტერატურის თეორია) და დაქვემდებარებული ცნების, საგანთა ან მოვლენათა დაჯგუფების მცირე ერთეულის (ლოგიკა) მნიშვნელობები (229, სვ. 947).

ვეფხისტყაოსანში კონტექსტისდა მიხედვით სახე განმარტებულია, როგორც: პირისახე, შეხედულება; მსგავსი, დარი; მსგავსი გამოსახულება, მაგალითი; პერსპექტივა, მიზანი (241, გვ. 381; 10, გვ. 380). კონკრეტულად კი პოემის მეორე სტროფში იგი განმარტებულია, როგორც „გარეგანი შესახედავი, ВИД“ (251, გვ. 359). დაახლოებით ამგვარადვეა გააზრებული ეს სიგყვა პოემის მეორე სტროფის თითქმის ყველა კომენტატორის მიერ: სახე – ფორმა. და ეს გააზრება არსებითად სწორიც უნდა იყოს. საქმე ისაა, რომ ბერძნული ენიდან თარგმნილ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ლიტერატურაში, კერძოდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებებში და იოანე პეტრიწის თარგმანებში, ცნება სახით ითარგმნება ბერძნული სიგყვები: τὸ εἶδος (696, გვ.

284) და ἡ μορφή (665, გვ. 211). ორივე ეს სიტყვა ქართული *სახის* ძირითად მნიშვნელობას შეესაბამება და ნიშნავს: სახეს, შესახედაობას, გარეგნობას; ხოლო ფილოსოფიურ ნაწერებში ორივე ნიშნავს *ფორმას* (358, გვ. 460, 1110). ამ ორი სიტყვიდან ქართულ *სახეს* მუსტად შეესაბამება (მის ყველა ნიუანსურ მნიშვნელობას იმეორებს) ბერძნული *τὸ εἶδος* (იხ. 358, გვ. 460): „*εἶδος, εὐς τὸ...* 1) вид, внешность, образ, облик... 2) красивая наружность, красота... 3) вид, характер, род... 4) образ, способ... 5) форма правления, государственный строй... 6) лог. вид... 7) филос. (у Платона) Эйдос, идея... 8) филос. форма... (Arist)“.

სწორედ ეს ბერძნული სიტყვაა, რომელიც პლატონმა ცალკეული საგნის იდეად მოიაზრა და ზეცაში, იდეალურ სამყაროში მოათავსა, ხოლო არისტოტელემ კონკრეტული საგნის *ფორმად* გაიგო და ზეციდან დედამიწაზე ჩამოიგანა, ყოველ კონკრეტულ საგანში დაინახა. ბერძნული ფილოსოფიური ძეგლებიდან იგი ძველ ქართულ ლიტერატურაში ითარგმნება ხან სიტყვით *სახე* (696, გვ. 284) და ხან სიტყვით *გუარი* (665, გვ. 143).

ამგეარად, რუსთველის *სახე*, რომლის შესაგყვისი ბერძნულ ფილოსოფიურ ძეგლებში არის *εἶδος* და *μορφή* ნიშნავს *ფორმას*, მხოლოდ იმ გაგებით, რა გაგებითაც იყო იგი გამოყენებული ბერძნულ-ანტიკურ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში, *საგნის არსის, საგნის გააზრების, იდეის მნიშვნელობით*.

რუსთველის *განი* კი ამ კონტექსტში, წინააღმდეგ გავრცელებული მოსაზრებისა, აშკარად არ ნიშნავს *მატერიას*, რადგანაც *მატერიის* შესაგყვისი ბერძნული ცნება ἡ ἄλη ძველ ქართულ ძეგლებში ითარგმნება როგორც *ნიეთი* (665, გვ. 170) და არა როგორც *განი*. *განის* ძირითადი მნიშვნელობა ქართულში არის *ადამიანის ან ცხოველის სხეული*, ძველი ქართულით *გუამი* (229, სვ. 1241; 695, გვ. 132; 251, გვ. 376). *განი ვეფხისტყაოსანში* 60-ზე მეტჯერ იხმარება (77, გვ. 306) და თითქმის ყველა შემთხვევაში მას ეს გაგება აქვს (მდრ. 188, გვ. 18); თუ არ მივიღებთ მხედველობაში აქედან ნაწარმოებ ახალ მნიშვნელობას: „*აბჯარი სამი განი*“ (1369) – სამი ხელი აბჯარი. *განის* ანუ *გვამის* შესაგყვისი ბერძნული ცნებაა τὸ σῶμα. თანახმად ი. ლოლაშვილის ვარაუდისა, ვფიქრობ, ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს რუსთველის *განი* საკვლევ კონტექსტშიც. ასევე ესმოდა ამ სტროფის *განი* თეიმურაზ ბაგრატიონსაც. „*განი – გუამი და მორფ-ნაკუშობა ცხოველთა სახისა*“ (613, გვ. 3).

ამრიგად, ჩემი აზრით, რუსთველი ღმერთს მიმართავს: ღმერთო, შენ შექმენი ყოველი ცოცხალი სხეულის სახე ანუ ფორმა.

რა არის ცოცხალი სხეულის ფორმა, ანდა შესაგყვისი ბერძნული ცნებებით *τὸ τὸν ὁματωῦ εἰδος*? ამ კითხვაზე ნათელ პასუხს იძლევა არისტოტელეს თხზულება „Περὶ ψυχῆς“ – „სულისათვის“, რომელშიაც პირდაპირ იკითხება: *სული* არის არსი, პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი *სხეულის ფორმა* – „...τὸ ψυχῆς ὄντων εἶναι ἄξ εἰδος ὁματωῦ φαντασῶν δυνάμει. ζῶον ἔχοντος“ (Περὶ ψυχῆς, II, 1) (804, გვ. 444).

ეს დებულება არ არის არისტოტელეს მიერ შემთხვევით გამოთქმული მოსაზრება. იგი მთელი ამ თხზულების ძირითადი თემისია და ბერძნული აზროვნების ისტორიაში პრინციპული თვალსაზრისი, რომელმაც დიდი გამოხმაურება პოვა შუა საუკუნეებშიც.

სულის რაობის შესახებ ძველ საბერძნეთში სხვადასხვა აზრი იყო გამოთქმული: მილეთის სკოლის წარმომადგენლის ანაქსიმენეს შეხედულებით, სული მაგერიალურად არსებობდა და შედგებოდა ჰაერისაგან (429, გვ. 46). პერაკლიტე ეფესელის აზრით, სული წყლისა და ცეცხლის ნაერთს წარმოადგენდა (429, გვ. 61); ხოლო დემოკრიტეს თვალსაზრისით ატომებისგან შედგებოდა (429, გვ. 91). ასევე მაგერიალურია სული სტოიკოსების შეხედულებით (429, გვ. 309). პითაგორა სულს პარმონიად მიიჩნევდა, ხოლო სოკრატე ებრძოდა რა ამ აზრს, ამტკიცებდა, რომ სული არ შეიძლება იყოს პარმონია, რამდენადაც პარმონია არის რთული, სული კი – მარტივი (429, გვ. 162). თავის მხრივ სოკრატე იზიარებს ძველ მოაზროვნეთა თვალსაზრისს, რომ სულს აქვს სხეულისაგან დამოუკიდებელი არსებობა და ავითარებს ამ აზრს. იგი მიიჩნევს, რომ სული არსებობდა სხეულის დაბადებამდე და იარსებებს მისი სიკვდილის შემდეგაც, გადასახლება სხვა სამყაროში (429, გვ. 108, 150). ამავე აზრს თავის მხრივ ავითარებდნენ პითაგორელებიც, მიიჩნევდნენ რა, რომ სულებს შეეძლოთ ხეგიალი ერთი სხეულიდან მეორეში (370, გვ. 177). პლატონიც სოკრატეს კვალდაკვალ იზიარებს სულის არამატერიალურობისა და უკვდავობის თემისს. მასაც მიაჩნია, რომ სხეული არის სულის საპყრობილე; მაგრამ ამავე დროს სულს შეაქვს სიცოცხლე სხეულში. მეორე მხრივ, პლატონი ასახულებს, რომ სული არის სხეულისაგან განსხვავებული რაობა. სული არის უხილავი და არამატერიალური; მაშინ, როცა სხეული არის მატერიალური და ხილული. უფრო მეტიც, სული არის სხეულისაგან განცალკევებადი და უკვდავი (555; გვ. 184).ამ

შეხედულებათა გარემოცვაში და მათი უშუალო კრიტიკით ჩამოყალიბდა არისტოტელეს მოსაზრება, რომელიც მის საგანგებო ნაშრომშია დასაბუთებული. შენიშნულია, რომ ამ ახალი არისტოტელესული თვალსაზრისის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულა სოკრატესა და პლატონის ნააზრევმა (367, გვ. 3-10)<sup>1</sup>. არისტოტელეს ნაშრომის „Περὶ ψυχῆς“-ის მთელი პირველი წიგნი მიძღვნილია ძველ მოსაზრებათა კრიტიკისადმი. არისტოტელეს თვალსაზრისით სული არ არის იგივე სხეული და არც არსებობს სხეულისაგან დამოუკიდებლად. სული სხეულის არსია (ὄνεια), მისი განხორციელება ანუ დასრულება (ენგელესია – ἐτελέχεια), ე. ი. სული არის *სხეულის ფორმა* (εἶδος ὁματὸς) (370, გვ. 177; 315, გვ. 45-47; 321, გვ. 232; 429, გვ. 186, 190, 191; 369, გვ. 65; 263, გვ. 403).

რომ გავერკვეთ არისტოტელეს დებულებაში – სული არის პოტენციური სიცოცხლის მქონე ბუნებრივი სხეულის ფორმა (εἶδος ὁματὸς), უნდა გვესმოდეს, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე *ფორმაში* (εἶδος). რაღა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში ფორმა არ ნიშნავს მოხაზულობას, მოყვანილობას. არისტოტელეს შეხედულება სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე თანმიმდევრული განვითარებაა მისი მოძღვრებისა მატერიასა და ფორმაზე. ფორმა რაიმე საგნისა, არისტოტელეს თანახმად, არის ამ საგნის ყოფიერება, პირველადი არსი, დედაარსი (429, გვ. 186). არისტოტელეს მიერ გააზრებულ ფორმასა და ჩვეულებრივი გაგებით ფორმას, ანუ მოხაზულობას, მოყვანილობას შორის საერთო ის არის, რომ იგი (სული) აქცევს ბუნებრივ, პოტენციურად სიცოცხლის მქონე სხეულს ორგანულ მთლიანობად, ერთიან საგნად. ამ გაგებით ფორმა არის გარკვეული ორგანიზაცია, რომელიც რეალურობას აძლევს სხეულს. არისტოტელე სწორედ იმას უწოდებს სულს, რაც აძლევს

---

<sup>1</sup> მართლაც, სოკრატესა და კებესის დიალოგში („ფედონი“) პლატონი აყალიბებს იმ თემის, რომელიც ამოსავალი დებულება უნდა იყოს სულის რაობაზე არისტოტელეს შეხედულების ჩამოყალიბებაში: „ – მაშინ მითხარი, – თქვა სოკრატემ, – რა უნდა გამოვლინდეს სხეულში, რომ ცოცხალი იყოს იგი? – სული, – მიუგო კებესმა.

– მაგრამ ყოველთვის ასეა ეს?

– აბა, როგორ? – თქვა მან.

– მაშასადამე სულს ყოველთვის სიცოცხლე შეაქვს მასში, რაშიც იგი ელინდება, არა?

– რა თქმა უნდა, – იყო პასუხი“ (698, გვ. 101).

პლატონის ეს თვალსაზრისი, ქრისტიანულ მწერლობაშიც შემოვიდა. გრიგოლ ნოსელის საკითხავში „ძიება სულისათვის“ ეკითხულობთ: „სული თავით თვისით ცხოველ ჰყოფს ხორცთა“ (იხ. 216, გვ. 40).

რეალურობას მცენარესა თუ ცხოველს; ე. ი. რეალურობის მიცემა არის სული ანუ ფორმა ამ საგნისა (429, გვ. 191). ამ დებულების განსამარტავად მივმართოთ ისევე არისტოტელეს მაგალითებს: თუ თვალს მივიჩნევთ ცოცხალ ორგანიზმად (სხეულად), მაშინ მისი სული (ფორმა) იქნება მხედველობა: რამდენადაც მხედველობა არის თვალის არსი; ხოლო, თავის მხრივ, თვალი არის მხედველობის მაგერია. მხედველობის დაკარგვის შემთხვევაში თვალი აღარ არის თვალი, მას ვუწოდებთ თვალს მხოლოდ თმონიმურად ისევე, როგორც ქვისაგან გაკეთებულ ან დახატულ თვალს. ამგვარად გუგა (თვალის ორგანო) და მხედველობა ერთად ქმნის თვალს, ისევე როგორც სული და სხეული ერთად ქმნიან ცოცხალ არსებას („Περὶ ψυχῆς“, II, 1). ამიგომაც არის, რომ, არისტოტელეს აზრით, საგნის ფორმა და საგნის სახე ერთი და იგივეა. ეს არის ერთადერთი, რამედაც ამბობენ, რომ ეს არის რაღაც გარკვეულობა („μορφή και εἶδος, καὶ ἢ ἦν ἦδη λέγεται τὸνδε τι) (804, გვ. 444). აქედან გამომდინარე კი საგნის ფორმა იგივეა, რაც საგნის ცნება, გააზრება („ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος τῶν πράγματων“) (804, გვ. 432)<sup>1</sup>. ამიგომაც არის, რომ არისტოტელეს განმარტებით, სული არის რაღაც ცნება და ფორმა და არა მაგერია და სუბსტრატი: ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ἢ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρῶτα, ὅσπερ λόγος τις ἂν εἴη καὶ εἶδος ἀλλ' οὐχ ἴλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 446-447)<sup>2</sup>. არისტოტელეს დასკვნით, სული ანუ ფორმა სხეულისა არის სხეულის განხორციელება და გააზრება: Ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχεια τίς ἐστὶ καὶ λόγος τῶν δύναμιν ἔχοντις εἶναι τοιούτου φανερόν ἐκ τούτων (Περὶ ψυχῆς, II, 2) (804, გვ. 447)<sup>3</sup> აქედან გამომდინარე, სული არის განსულიერებული სხეულის არსი (ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σμμάτων) (804, გვ. 448).

ასეთია შინაარსი სულის რაობის შესახებ არისტოტელეს დებულებისა – სული არის სხეულის ფორმა, ანუ სახე. გარდა საგანგებო თხზულებისა ეს თეორია სულის შესახებ განვითარებულია, აგრეთვე, არისტოტელეს „ფიზიკის“ დასასრულში (315, გვ. 44).

არისტოტელეს დებულება – სული არის სხეულის ფორმა – შუა საუკუნეებში უყურადღებოდ არ დარჩენილა. ეს დებულება

<sup>1</sup> „Ведь понятие есть форма предмета“ (778, გვ. 7).

<sup>2</sup> „Душа есть, то чем мы прежде всего живем, ощущаем и мыслим, так что она есть некое понятие и форма, а не материя и не субстрат“ (778, გვ. 41)

<sup>3</sup> „Из предшествующего ясно, что (душа) есть известное осуществление и осмысление того, что обладает возможностью быть (осуществленным)“ (778, გვ. 42).

უცვლელად მიიღო არაბულმა არისტოტელიზმმა. კერძოდ, სულის ამ განმარტებას უცვლელი სახით იმეორებდნენ და იზიარებდნენ არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები: აღმოსავლეთში ავიცენა (980–1037წწ.) (463, გვ. 21) და დასავლეთში ავეროესი (1126–1198წწ.) (463, გვ. 28, 34).

სულის რაობის არისტოტელესეული განმარტება ბიზანტიაში გაიზიარა იოანე იგალოსმა. იგი თვლიდა, რომ არისტოტელე მართალია, როდესაც სულს უწოდებს სიციოცხლის შესაძლებლობის მქონე ფიზიკური სხეულის ენტელეხიას, ანუ ფორმას, რეალობას („ὁψματιος εἶπῶν ἐντελέχειαν ταύτην φσιχοῦν ὀργανισοῦ δυνάμει ζῶτη ἔχοντος ἐντελέχειαν μὲν ἄς ἰσθια εἰδῶς καὶ καθ' ἣν τῶν ἄλλων διαφέρει τὸ ἔχον αὐτήν“) (იხ. 133, გვ. 47). შუა საუკუნეების ევროპაში სულის არისტოტელესეული განმარტება პირველად გაიზიარა ალფრედ ინგლისელმა 1217 წლის მახლობლად (442, გვ. 136). სულის სხეულის ფორმად მიჩნევა XIII საუკუნის მეორე ნახევრის ინტელექტუალური ევროპისათვის. არისტოტელეს ამ დებულებას იზიარებს და ავითარებს ევროპული ავეროიზმის უდიდესი წარმომადგენელი სიგერ ბრაბანტელი. ამას ეძღვნება მისი გრაქტაგები – „საკითხები მესამე წიგნიდან *სულის შესახებ* (Quaestiones in tertium De anima), „ინტელექტის თაობაზე“ (De intellectu), „გრაქტაგი გონიერ სულზე“ (Tractatus de anima intellectiva). არისტოტელიზმის მძლავრმა აღორძინებამ დასავლეთ ევროპაში იძულებული გახადა დასავლეთის ქრისტიანული ეკლესია კორექტივები შეეტანა V საუკუნეში ავეუსტინეს მიერ ფორმულირებულ დოგმატიკაში. მოდერნიზებული ქრისტიანული დოგმატიზმის ფუძემდებელი გახდა თომა აკვინელი (1225/26 – 1274 წწ.). თომა აკვინელმა თავისებური კუთხით გაიზიარა არისტოტელეს დებულება სულის რაობაზე. იგი თავის ახალ პოზიციას ასაბუთებდა ავეროისტებთან, კერძოდ სიგერ ბრაბანტელთან, პოლემიკაში. ამას ეძღვნება მისი გრაქტაგი „ინტელექტის ერთიანობის თაობაზე ავეროისტთა წინააღმდეგ“ (De unitate intellectus contra averroistas). მაგრამ ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა მხოლოდ ის, რომ არისტოტელეს შეხედულების თანახმად თომა აკვინელის ამრითაც, სული არის სხეულის ფორმა (Summa contra Gentiles, II – 429, გვ. 476; იხ., აგრეთვე, Summa Theologiae, I a, 3,2 – 837, გვ. 74)<sup>1</sup>. თომა აკვინელის პოზიციას

<sup>1</sup> ავეუსტინე აგრძელებდა რა პლატონურ გრადიციას ქრისტიანულ ასპექტში, მიიჩნევდა, რომ სული არის სხეულისაგან დამოუკიდებელი სუბსტანცია. ამდენად, მისი ამრით აღმიანი გაიგივებული იყო სულთან. თომა აკვინელმა კი, შეაესო რა ავეუსტინიზმში ქრისტიანულად გადაამრებული



სხეულის ფორმად მოაზრებულ სულზე იმიარებს დანტე ალიგიერი (404, გვ. 94), რომელიც სამოგადოდ თავის თეალსაზრისს ადამიანის სულის წარმომოხაზე გარდა თომა აკეინელის შეხედულებებისა ამყარებდა სიგერ ბრაბანტელის და უპირატესად ალბერტ დიდის გრაქტაგებზე (404, გვ. 93). XIII საუკუნის დასასრულს სული სხეულის ფორმად იქნა მიჩნეული ნომინალიზმის უდიდესი წარმომადგენლის დუნს სკოტის მიერ (442, გვ. 184-185). სხეულის ფორმად მიიჩნედა სულს XII-XIV საუკუნეების მიჯნაზე მაისტერ ეკპარტი (463, გვ. 292). კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: სული მოაზრებულ იქნა ყოველი სხეულის სახედ და ბუნების ცენტრად რენესანსის ეპოქის პლატონისგთა მიერ. მარსილიო ფიჩინო ასახულებდა რა ჰუმანისგურ თეორიას ადამიანის უპირატესობასა და ღირსებაზე, სულს მიაკუთვნებდა უმაღლეს ადგილს ბუნებაში. ყველა სხვა საგანი ღმერთის ქვემოთ არის მხოლოდ და მხოლოდ ერთი მარტივი არსება, მაგრამ სული არის ყველა სხვა საგანი ერთად... ამის გამო მას საესებით შესაბამისად შეიძლება ეწოდოს ბუნების ცენტრი, შუა მუხლი ყოველი საგნისა, მსოფლიოს ელიტა, სახე ყოველივესი, კვანძი და შესაყარი სამყაროსი“ (543, გვ. 129).

ამრიგად უნდა დავასკენათ, რომ რუსთველის სიყყეები „სახე ყოვლისა განისა“ გულისხმობს სულს. მაშასადამე რუსთველი იმიარებს არისტოტელეს დებულებას სულის რაობაზე, დებულებას, რომელიც დიდი პოპულარობით სარგებლობდა

---

არისტოტელიზმით, ადამიანი მოიზრა სხეულისა და სულის ერთიანობად, compositum. სხეული ამ ერთიანობაში ასრულებს შესაძლებლობის ფუნქციას, სული კი არის მისი ფორმა, აქტი (342, გვ. 124).

გამოთქმულია აზრი (45, გვ. 168), რომ თომას სიყყეები – *anima est corporis forma* – უნდა ეთარგმნოთ არა როგორც *სული არის სხეულის ფორმა*, არამედ – *სამშეინეული ფორმაა პირვეულსხეულისა* რამდენადაც თომას ეს ფრაზა „შესაქმის“ მეექვსე დღის ქმედების, ღმერთის მიერ ადამიანის შექმნის, განმარტებისას იკითხება (S. T., quest. 90). უნდა შევნიშნო, რომ თომა აკეინელი სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე, ლაპარაკობს, როგორც ზემოთ მიუუთითებდი, მრავალგზის და არა მხოლოდ „შესაქმის“ განმარტებისაღმი მიძღვნილ პასაჟში. მეორეც, თომისგურ ლიტერატურაში სავეჭოდ არაა მიჩნეული, რომ თომასეულ ტერმინში *anima* იგივე შინაარსი მოიზრება, რაც არისტოტელეს *ψυχή*-ში და იგი ნიშნავს არა მხოლოდ პირველქმნილ სხეულში, არამედ ჩვენს ირველივ არსებულ ცოცხალ სხეულებში სიცოცხლის პირველ პრინციპს. მოვიტანთ მხოლოდ ერთ ამონაწერს, F.C. Copleston: «Like Aristotle, Aquinas uses the word 'Soul' in a wide sense. Soul is 'the first principle of life in living things about us' (S. T., Ia, 75, 1). ... Aquinas' *anima* is equivalent to Aristotle's *psyche*» (496, p. 159).

უფრო დაწვრილებით პოლემიკა ამ საკითხზე იხ. ჩემს 1975წ. გამოცემულ მონოგრაფიაში (289, გვ. 190-192).

სწორედ შუა საუკუნეების (XI–XIII საუკუნეების) ფილოსოფიურ-სქოლასტიკურ აზროვნებაში.

რუსთველის სიტყვებში – „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოელისა განისა“ კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება. პოეტის აზრით, ყოველი სული – „სახე ყოელისა განისა“ ღმერთის მიერაა შექმნილი. ეს დებულება, რა თქმა უნდა, წმინდა რელიგიური, ქრისტიანულია. მაგრამ ისმის კითხვა: რა მიმართებაშია იგი არისტოტელეს შეხედულებასთან? შეეძლო თუ არა რუსთაველს, რომელიც იზიარებდა არისტოტელეს აზრს სულის რაობაზე, მიეჩნია ყოველი სული ღვთაების შექმნილად?

ამ უკანასკნელ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ გათვალისწინებაც. არისტოტელეს თავისებური შეხედულება აქვს არსებობის მიზეზებზე. ფილოსოფოსი განასხვავებს ყოველი არსების ჭეშმარიტად არსებობის ოთხ მიზეზს. პირველი მიზეზია *მაგერია* – ის, რაც რაღაცად უნდა გარდაიქმნას. მეორე მიზეზია *ფორმა*, საგნის გარკვეულობა – ის, რა განხორციელება აქვს მაგერიას ამ კონკრეტულ საგანში. მესამე მიზეზია მოქმედი მიზეზი – ის, რაც მაგერიას აქცევს ამა თუ იმ გარკვეულობად, ფორმად. მეოთხე მიზეზია *მოქმედების მიზანი* – ის, რისთვისაც ხდება, ან არის რაიმე. ესაა ყოველი არსების დანიშნულება. ამგვარად, არისტოტელეს აზრით, ყოველ არსებულს განაპირობებს ოთხი მიზეზი: მაგერიალური, ფორმალური, მოქმედი და მიზნობრივი. მაგალითად, როცა შენდება სახლი, მაგერია არის აგური, ფორმა თვითონ სახლი, მოქმედი მიზეზი – არქიტექტორის მოღვაწეობა, ხოლო მიზანი – სახლის დანიშნულება (263, გვ. 379–381; 321, გვ. 210). თვითონ არისტოტელე ასე განმარტავდა ამ ოთხ მიზეზს „მეტაფიზიკის“ მეოთხე (ზოგი დაყოფით: მეხუთე) წიგნის მეორე თავში: „მიზეზის პირველი მნიშვნელობაა<sup>1</sup> ის მასალა, საიდანაც მზადდება ესა თუ ის საგანი. მაგალითად, სპილენძი ქანდაკების მიზეზია, ვერცხლი – თასისა და სხვა. მიზეზის მეორე მნიშვნელობაა სახე და ნიშნუმი, რაც საგნის არსების ცნება და გვარია... აგრეთვე ცნების შემადგენელი ნაწილები. მისი შემდეგი მნიშვნელობაა ცვალებადობის ან უძრაობის პირველი საწყისი. მიზეზია რჩევის მიმცემი, ან ბავშვისათვის მამა და საერთოდ, მოქმედი შექმნილის მიზეზია და ის, ვინც ცვლის – ცვალებადისა. მისი მეოთხე მნიშვნელობაა მიზანი, ე. ი. რისთვისაც მოქმედება წარმოებს. მაგალითად, სეირნობის მიზანი<sup>2</sup> ჯანმრთელობაა და

<sup>1</sup> «Причина в одном смысле» (777, გვ. 79).

<sup>2</sup> „...ὄλον τοῦ περιπατεῖν ἢ ὑγίεια — „... ut ambulandi sanitas“ (803, გვ. 515).

„...цель гулянья – здоровье“ (777, გვ. 79).

კითხვაზე, თუ რატომ სეირნობს ადამიანი, ეპასუხობთ, რათა გაჯანმრთელდეს“ (608, გვ. 100).

ამ ოთხ მიზეზს გარდა არისტოტელე უშეებს წმინდა იდეალური მიზეზის – პირველმიზეზის არსებობასაც, მაგრამ მისი პირველმიზეზი სამყაროს მამოძრავებელი იყო და არა შემოქმედი. ნეოპლატონიზმმა კი არისტოტელეს პირველმიზეზში სამყაროს შემოქმედი დაინახა და იგი შემოქმედებით მიზეზად გადაიაზრა. ამგვარად გააზრებული არისტოტელეს პირველმიზეზი, ანუ ნეოპლატონიზმის შემოქმედებითი მიზეზი, ქრისტიანობაში მეხუთე მიზეზად შემოვიდა (იოანე პეტრიწთან პირველ ადგილზე დადგა) და დაუპირისპირდა სხვა მიზეზებს, როგორც შეფარდებით მიზეზებს (200, გვ. 55-56).

რუსთველის დებულებაში – ღმერთმა შექმნა ყოველი ტანის სახე – ტანი არისტოტელეს მატერიალური მიზეზია (იოანე პეტრიწის – ნიეთოვნებით); სახე – არისტოტელეს მეორე მიზეზი, ფორმა (იოანე პეტრიწის – გეაროვნებით); ხოლო ქრისტიანული შემოქმედი ღმერთი სტრუქტურულად გააზრებულია შემოქმედებით მიზეზად, რაც, თავის მხრივ, არისტოტელეს პირველმიზეზის ქრისტიანობაში შემოსული ნეოპლატონური სახეცვლილებაა.

დებულება – სულის შემოქმედებითი მიზეზი არის ღმერთი – თავისი მუსტი, სიტყვასიტყვითი სახით არ არის არისტოტელეს დებულება. რუსთველის ეს ფორმულირება, ერთი მხრივ, ერთმანეთთან აკავშირებს ქრისტიანული ფილოსოფიის შემოქმედ ღმერთს და არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებას და, მეორე მხრივ, სულის შესახებ არისტოტელეს შეხედულებების შესაძლებელ თეოლოგიურ ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

დებულება – ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი – არისტოტელეს შეხედულებების შესაძლებელ ინტერპრეტაციად მიგვაჩნია უმთავრესად ორი გარემოების გამო:

1. არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ თანახმად, ღმერთი არის *პირველმამოძრავებელი*. იგი არის მუდმივი და შეუქმნელი მიზეზი მსოფლიო პროცესისა; მიზეზი ყველაფრისა, რაც ხდება სამყაროში; ყოველგვარი მოძრაობის საწყისი (321, გვ. 214-217). სწორედ ამიტომ გადაიაზრა იგი ნეოპლატონიზმმა შემოქმედებით მიზეზად. ამდენად, ქრისტიანობისათვის ბუნებრივია არისტოტელეს ამგვარი კომენტირება: ღმერთი არის სულის შემოქმედებითი მიზეზი (შემქმნელი).

2. არისტოტელეს შეხედულებით, სულის უმაღლესი ნაწილი არის გონება. ფილოსოფოსის აზრით, გონება სულის ის ელემენტია, რომლითაც სული აზროვნებს („Περὶ ψυχῆς“, III, 4) და

უკვდავიც სულის მხოლოდ და მხოლოდ ეს ნაწილია, რამდენადაც მხოლოდ გონებით უკავშირდება სული ღმერთს, რომელიც თავის მხრივ სხვა არაფერია, თუ არა ფორმათა ფორმა, ანუ გონება („Περὶ ψυχῆς“, III, 8). ეფიქრობ, მიჩნევა ღმერთისა (რომელიც არის სუფთა გონება – Nous – 321, გვ. 215) სულის (რომლის უმაღლესი ელემენტიც გონებაა – 321, გვ. 215) შემქმნელად, შემოქმედებით მიზეზად, არისტოტელეს კონცეფციის შესაძლებელი ინტერპრეტაციაა.

ასე თუ ისე, შუა საუკუნეებში ქრისტიანული დოგმატიკისა და არისტოტელიზმის შერწყმამ სულის სწორედ ამგვარი განმარტება დაამკვიდრა. თომა აკვინელი, რომელიც, ისევე როგორც რუსთველი, იზიარებდა სულის არისტოტელისეულ განსაზღვრებას, რუსთველის მსგავსადვე მიიჩნევდა, რომ ყოველი სული, რომელიც არის სხეულის ფორმა, იქმნება ღმერთის მიერ. ეს აზრი გამომდინარეობს თომა აკვინელის იმ დებულებიდან, რომ სული არ გადადის მემკვიდრეობით და, ამავე დროს, არც იბადება და არც კვდება, არამედ ყოველი ადამიანის დაბადებისას უერთდება სხეულს. სულის შემქმნელი კი, თომა აკვინელის აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთი (Summa contra Gentiles, II) (429, გვ. 476; 442, გვ. 105).

ამგვარად, პროლოგის მეორე სტროფის პირველი სტრიქონი დამყარებულია სულის რაობის თავისებურ გაგებაზე, რომელიც არისტოტელედან მომდინარეობს და ქრისტიანულ თეოსოფიაშია შემოტანილი; მხოლოდ იმგვარად, რომ ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში არისტოტელეს გამოყენებით ახლებური ნიუანსია გამოკვეთილი. ქრისტიანული სქოლასტიკის ისტორია ამ სიახლეს თომა აკვინელის სახელთან აკავშირებს. რუსთველის პოემაში თომა აკვინელზე ნახევარი საუკუნით ადრეა დაფიქსირებული ეს ახლებური თვალსაზრისი სულის რაობაზე<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> როგორც ჩანს, ზემოთ მოყვანილ მტკიცებას იმის თაობაზე, რომ რუსთველის დებულება – ღმერთმა შექმნა ყოველი სული – არ არის არისტოტელეს დებულება და რომ მასში ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენა შემოქმედ ღმერთზე არისტოტელეს მეტაფიზიკურ აზროვნებასთანაა დაკავშირებული, კიდევ უფრო ნათლად სჭირდებოდა ხაზგასმა და განმარტება. ეს დასკვნა იქიდან გამომაქვს, რომ ჩემი თვალსაზრისის კომენტარებისას ამ პრინციპულ თემას სათანადო ყურადღება ვერ მიაქცია ამ სტროფის ზოგიერთმა განმმარტებელმა (იხ. 265, გვ. 69), მათ შორის პლატონის თხზულებათა ქართულ ენაზე მთარგმნელმა და კომენტატორმა ბ. ბრეგვაძემ და დაასკვნა: „შეუძლებელია სამყაროს მარადიულობის ონტოლოგიური კონცეფციის ავტორი კრეატიონისგად მიგვაჩნდეს. ამიგომაც მიმართვაში – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ...“ – არისტოტელეს ღმერთს ვერ ვიგულისხმებთ, და მაშასადამე, ვერც

ახლა დაეუბრუნდეთ ისევ მეორე სტროფის მთლიანობის საკითხს. ჩვენი წაკითხვით, ამ სტროფის პირველ ტაქტში პოეტი მიმართავს ღმერთს: *ჰე ღმერთო ერთო, შენ ხარ შემქმნელი ყოველი სულის*. ამის შემდეგ უკვე ბუნებრივია სტროფის დანარჩენი ტაქტები, რომლებშიაც პოეტი *საკუთარ პიროვნებას, საკუთარ სულს* ავედრებს *ღმერთს*. პოემის მთელი მეორე სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას. ღმერთისადმი ასეთი ვედრება პოემის შესავალში აუცილებელიც იყო, რადგან პოეტი იწყებდა სქელგანიან რომანს. პოეტის მსჯელობა, სტრიქონთა შორის კავშირი ლოგიკურია: ღმერთო, (რადგანაც) შენ ხარ ყოველი სულის შემქმნელი, შენვე დაიფარე ჩემი სული!

ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა.

შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნეად მე საგანისა,

მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკელიძმდე გასაგანისა,

ყოღვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა.

*ვეფხისტყაოსნის* მეორე სტროფის მთლიანობის ამგვარი გააზრების შემდეგ ტექსტის კიდევ ერთ ბუნდოვან გამოთქმას მოუფინა ნათელი. კერძოდ, ამ სტროფის კომენტატორებს აკვირებდათ რუსთველისეული სიტყვათა შეთანხმება „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკელიძმდე გასაგანისა“, და ასევე: „ყოღვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“. გულისხმობდნენ, რომ უნდა ყოფილიყო: *სიკელიძმდე გასაგანი მიჯნურთა სურვილი და მუნ თანა წასაგანი ყოღვათა შესუბუქება*. წინამდებარე

---

სიტყვებს – „სახე ყოვლისა განისა“ – მივანიჭებთ იმნაირ მნიშვნელობას, რომ მათში „ყოველი ყოცხალი სხეული, სული“ ამოეკითხოთ“ (42, გვ. 342).

ვანემარტავთ: რუსთველის სიტყვებში – „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“ – შემოქმედი ღმერთი არის ქრისტიანული თეოლოგიის ღმერთი. არისტოტელედან იღებს სათავეს სულის დეფინიცია: *სული – განის ფორმა*. რომ ამგვარი შემოგანა არისტოტელეს სულის დეფინიციისა ქრისტიანული რელიგიის წარმოდგენაში გრანსცენდენტულ ღმერთზე შესაძლებელი იყო, მიუხედავად იმისა, არის თუ არა იგი არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების ლოგიკური ინტერპრეტაცია, ჩანს სულის თომა აკვინილისეულ გააზრებაში.

<sup>1</sup> ამ სტროფის სტრიქონთა შორის იგივე ლოგიკა, იგივე შინაგანი კავშირი ჩანს, რაც მუშანიკის ღმერთისადმი მიმართვაშია. მუშანიკმა თავისი შეილება საკურთხევის წინაშე მიიყვანა და ღმერთს შევედრა: „უფალო ღმერთო, შენნი მოცემული არიან და შენ დაიხვე ესენი“ (658, გვ. 14).

აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება ერთ გარემოებას, რასაც არ ითვალისწინებს ამ სტროფის არც ერთი სხვა კომენტარი: პირველი ტაქტის „ყოვლისა“-სთან ლოგიკური კავშირი უნდა ჰქონდეს დანარჩენი ტაქტების „მე“-ს. ჩემი აზრით, ეს „მე“ პირველი ტაქტის „ყოვლისა“-ს წევრია. ამითაა განპირობებული ღმერთისადმი ვედრება: მენი შექმნილია *ყოველი სული* და შენვე დამიფარე მე.

გამოკვლევაში ჩამოყალიბებულმა თვალსაზრისმა (კერძოდ იმან, რომ მთელი ეს სტროფი ეძღვნება საკუთარი სულის, საკუთარი პიროვნების ღმერთისადმი ვედრებას) ხელი შეუწყო იმის გამოვლენას, რომ პოეტი მთელ თავის პიროვნებას (ხორცს და სულს) ავედრებს ღმერთს: ამქვეყნიურ, ხორციელ ცხოვრებაში, სთხოვს სიყვარულით შთაგონებას და იმქვეყნად მიმავალი სულის ცოდვათა შემსუბუქებას: „მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასაგანისა“ (ანუ ხორცის), „ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ (ანუ სულის) (გ. გონია – 221).

აქვე უნდა დაისევას საკითხი პოემის პირველი და მეორე სტროფების მიმართებაზე: ეთანხმება თუ არა მეორე სტროფის ამგვარი წაკითხვა პირველ სტროფში წამოყენებულ თვალსაზრისს. ამ გაეპის დღემდე არსებული ყველა განმარტება ეწინააღმდეგებოდა პირველ სტროფს, რამდენადაც კომენტატორები ორივე სტროფში სამყაროს შექმნაზე მსჯელობას ხედავდნენ; მაშინ, როცა საკვლევი გაეპის აზრი ამკარად არ დაიყვანება პირველ სტროფზე. ჩემი აზრით, მეორე სტროფი ემიჯნება პირველ სტროფს. პირველში საუბარია სამყაროს შექმნაზე; მეორეში კი პოეტის ვედრებაა ღმერთის წინაშე. პოეტი მეორე სტროფის ვედრებას ლოგიკურად უკავშირებს პირველ სტროფში დასმულ შესაქმის პრობლემას<sup>1</sup>. ამიგომაც ამ ორ სტროფს შორის წინააღმდეგობა აღარ არის. პირველ სტროფში ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, მიუხედავად იმისა, თუ როგორ წყვეტს რუსთველი სამყაროს შექმნის საკითხს, არ შეიძლება ეწინააღმდეგებოდეს მეორე სტროფში გამოთქმულ აზრს.

უფიქრობ სათანადო ყურადღება უნდა გავამახვილოთ შემდეგ გარემოებაზე: განსხვავებით ამ გაეპის ყველა სხვა კომენტატორისაგან, მე მხოლოდ იმას კი არ ვიკვლევ, თუ რას შეიძლება ნიშნავდეს რუსთველის „განი“, რას შეიძლება ნიშნავდეს რუსთველის „სახე“ და აქედან გამომდინარე რა აზრი შეიძლება გამოჩნდეს ფორმულაში „სახე ყოვლისა განისა“, არამედ რუსთველის მთლიან ფორმულას – განის სახე – ვეძიებ რუსთველის ყველა შესაძლებელ სააზროვნო წყაროში: ანტიკურ ფილოსოფიაში, არაბულ და ბიზანტიურ სქოლასტიკაში და (გიპოლოგიური მსგავსების თვალსაზრისით) გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებაში. ამ მთლიან ფორმულას რუსთველთან ფიქსირებული სახით

---

<sup>1</sup> პირველი სტროფის დებულებაა: ღმერთმა შექმნა მთელი სამყარო და კაცობრიობა; მეორე სტროფის ვედრებაა: ღმერთო, მენი შექმნილია ყოველი სული და შენვე დამიფარე მე.

ეპოულობ არისტოტელესთან, ავიცენასთან, ავეროესთან, იოანე იგალოსთან, ალფრედ ინგლისელთან, თომა აკვინელთან, სიგერ ბრაბანტელთან, ღუნს კოტთან, მაისტერ ეკპარტთან (იგი უცხო არაა თვით დანტე ალიგიერისათვის...) და ყველგან იგი ნიშნავს სულს. შესიგყვებაში – *ტანის სახე* – სულის მნიშვნელობას დებენ ისეთი მოაზროვნეებიც, რომლებიც არ იზიარებენ არისტოტელეს ამ განმარტებას სულზე (ნემესიოს ემესელი, იონე პეტრიწი). ამ პირობებში გვიანდელი შუასაუკუნეების მოაზროვნე წარმომადგენელს ალბათ არც კი შეიძლებოდა სხვა რაობა ამოეკითხა ფორმულიდან „სახე ყოვლისა ტანისა“, თუ არა *ყოველი სული*.

ყურადღება უნდა მიექცეს კიდევ ერთ საკითხს: რამდენად თანმიმდევრულია რუსთველი თავის შეხედულებებში სულზე? ანუ სხვაგვრად: რადგანაც რუსთველს სული, არისტოტელეს კეალდაკეალ, სხეულის ფორმად ესმის, იზიარებს თუ არა იგი არისტოტელეს მთელ კონცეფციას სულის რაობაზე? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი:

ბემოთ განხილულ დებულებაში რუსთველი სიგყვასიგყვით არ იმეორებს არისტოტელეს. მას არისტოტელეს ერთი ფილოსოფიური დეფინიცია შემოაქვს ქრისტიანულ თეოსოფიაში. მაშასადამე, არ არის აუცილებელი, რომ მან მთლიანად გაიზიაროს არისტოტელეს მთელი კონცეფცია სულზე. მეორეც, რუსთველი პოეტია და არა ფილოსოფოსი. იგი მხატვრულ ნაწარმოებს ქმნის. თავის მხატვრულ აზროვნებაში რუსთველიც გზადაგზა ფილოსოფიურ დებულებებს ეყრდნობა. მაგრამ ეს არ გვაძლევს იმის საბაბს, რომ პოემაში ვეძიოთ ამა თუ იმ საკითხზე რომელიმე ფილოსოფიური კონცეფცია თავიდან ბოლომდე გაფორმებული. საკითხავი მხოლოდ ის არის, არის თუ არა წინააღმდეგობა პოემის სხვადასხვა ადგილას ერთი და იმავე საკითხის გადაწყვეტის დროს. ამგვარი წინააღმდეგობა კი ჩვენს მიერ განხილული საკითხის თაობაზე პოემაში არ ჩანს. პირიქით, პოემის მიხედვით, სული სწორედ „სიცოცხლის პრინციპია“, „მაცოცხლებელი ძალაა, რომელიც აცოცხლებს სხეულს, აქცევს მას *ტანად*“, „იგი სხეულის სიცოცხლის წყაროა“ (188, გვ. 15, 36).

მიუხედავად ამისა, ერთი მაინც უნდა ითქვას: არისტოტელიზმის დიდი წარმომადგენელი ავეროესი არისტოტელზე დაყრდნობით ამტკიცებდა, რომ სულს არ ახასიათებს უკვდავება (429, გვ. 443; 463, გვ. 34). რუსთველი კი ამკარად ემიჯნება ავეროესს. თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, პოემაში გაგარებულია სულის უკვდავების რწმენა. ხომ არ უპირისპირდება ამ მომენტში რუსთველი არისტოტელეს?

ვფიქრობ, რომ არა. არისტოტელეს თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე არ არის ისე სწორხაზოვანი, როგორც ავეროესს ესმოდა. ეს საკითხი არისტოტელეს კომენტატორთა ცხარე კამათის საგანს წარმოადგენდა (429, გვ. 190). საქმე ისაა, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის თვალსაზრისით, ადამიანის სულის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტია გონება, რომელიც უკვდავია. თუმცა სულის ამ ელემენტის უკვდავება პიროვნების უკვდავებად არ შეიძლება გავიგოთ. არისტოტელე აღარ პასუხობს კითხვას: თუ ზოგი ელემენტი (ნაწილი) სულისა უკვდავია, ანუ სხეულისაგან განშორებადია, რა თვალსაზრისით შეიძლება ლაპარაკი სულზე, როგორც სხეულის ფორმაზე (404, გვ. 80). და სწორედ ეს პრობლემა იქცა პოლემიკის საგნად XIII საუკუნის II ნახევრის ქრისტიანულ სქოლასტიკაში. სიგერ ბრაბანტელის ამრით, გონი, როგორც სულის ნაწილი, ანუ გონიერი სული, უკვდავია კაცობრიობის ერთიან ინტელექტში; რაც ნიშნავს ადამიანური მოდგმის სულის უკვდავებას საზოგადოდ და არა უკვდავებას ცალკეული ინდივიდის სულისა. ასე რომ, ინტელექტი შეერთებულია ცალკეულ პიროვნებასთან არა სუბსტანციურად, არამედ მხოლოდ აქციდენტურად (404, გვ. 82). თომა აკვინელის ამრით კი, სული სუბსტანციური ერთიანობაა. იგი სხეულის სუბსტანციური ფორმაა; ხოლო ამ სუბსტანციური ფორმის ნაწილია გონიერი სული. მაგრამ სული, განსხვავებით სხვა მაგერიალური ფორმისაგან, ფლობს განსაკუთრებულ ძალას – ინტელექტს, რის მეშვეობითაც იგი განაგრძობს არსებობას სხეულის დაშლის შემდეგაც (460, გვ. 53-54; 404, გვ. 83). მეორეც, ამ საკითხზე არისტოტელეს ყველა თხზულება ერთ თვალსაზრისს არ შეიცავს. კერძოდ არისტოტელეს იმ ამრს სულზე, რომელიც თხზულებაში „Περὶ ψυχῆς“ არის გაგარებული, ამჟამად უპირისპირდება არისტოტელესავე დიალოგი „ევდემი“, რომელშიც ფილოსოფოსი ხარკს უხდის თავისი მასწავლებლის პლატონის თეორიას სულის უკვდავებაზე (315, გვ. 43). ასე რომ, რუსთველს ჰქონდა საბაბი დაეჭვებულყო არისტოტელეს თეორიაში (მდრ. 179, გვ. 76) და თავისებურად განემარგა იგი. რუსთველის თვალსაზრისი სულის უკვდავებაზე, რომელიც ქრისტიანული რწმენითაა შთაგონებული, პრინციპულად არ ეწინააღმდეგება არისტოტელეს. პირიქით, არისტოტელეს ფილოსოფია სულის თაობაზე იძლეოდა საბუთს მისი ორგვარი განმარტებისათვის. ამ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების უარყოფა, როგორც ამას ავეროესი მიმართავდა, მაგრამ ამავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეიძლებოდა სულის უკვდავების მტკიცებაც. ამის ეჭვმიუტანელ საბუთად შეიძლება დავასახელოთ



არაბული არისტოტელიზმის მეორე დიდი წარმომადგენელი ავიცენა, რომელიც არისტოტელემ დაყრდნობით თავგამოდებით იტყვდა სულის უკვდავებას (463, გვ. 21, 24; 442, გვ. 80).

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, *ვეფხისტყაოსნის* მეორე სტროფის „სახე ყოვლისა განისაში“ „ყოველი ცოცხალი სხეულის სულის“ ამოკითხვის წინააღმდეგია ბ. ბრეგვაძე. ამასთან ერთად, მან ზემოთ მოყვანილი არგუმენტების საფუძველზე გაიზიარა რუსთველის ციტირებული სტროფის „სახის“ ანტიკური ფილოსოფიის „ეიდოსად“ მიჩნევა და რუსთველისეული „სახე ... განისა“, ჩემს მიერ შემოთავაზებული გააზრების კეალდაკვალ, „სხეულის ეიდოსად“ (ანუ ფორმად, იდეად) – თბ ითმ ომამათოც ომბოც — ჩათვალა. ამასთანავე პლატონის მთარგმნელსა და კომენტატორს უკვირს „როცა საკუთრივ „იდეაზე“ მიდგება საქმე, რატომ არ ასხენდებათ ყველაზე უმაღლ იდეათა თეორიის აგორი და, საერთოდ, იდეალიზმის ფუძემდებელი“ (42, გვ. 342). თავის მხრივ, ბ. ბრეგვაძემ რუსთველის „სახე ყოვლისა განისას“ ახლებური გააზრება შემოგვთავაზა:

თანახმად პლატონის კრეაციონული კონცეფციისა, „ღემიურგოსული გონების მარადიული ქმედითობის... შედეგად... უსხეულყოფელი იდეები (ღმერთის აზრები) იბადებიან, რომლებიც შემდეგ პლატონისეული „სამების“... მესამე პიპოსტასის – სამყაროს სულის მეოხებით მატერიაში ისხამენ ხორცს და, ამრიგად, დასაბამს აძლევენ გრძნობად-კონკრეტულ საგანთა ურიცხვ სიმრავლეს“ (42, გვ. 345). „ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, – აგრძელებს მკელევეარი, – ვფიქრობთ, ამკარა უნდა იყოს: რუსთველისეული „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ სახე ყოვლისა განისა“ მხოლოდ პლატონის იდეათა თეორიის მიხედვით განიმარტება მართებულად... „ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექქმენ ყოველი საგნის (სხეულის) იდეა (სახე)...“ (გვ. 346). მკელევეარმა ისიც მიგვითითა, რომ პლატონის „ტიმეოსში“ იკითხება „„სახე განისა“-ს აბსოლუტურად ანალოგიური, პირწმინდად ფორმალური თუ ვერბალური აღექვატი – „თბ ითმ ომამათოც ომბოც“ » (42, გვ. 343).

ვფიქრობ, რომ შემოთავაზებული საყურადღებო თვალსაზრისის გაზიარება მართებული არ იქნება:

1. დავიწყოთ იმით, რომ „ტიმეოსს“ მითითებულ ადგილას („ტიმეოსი“, 53C) პლატონი არ ლაპარაკობს ღმერთის ან ღემიურგის მიერ სხეულის იდვის შექმნაზე და არც საერთოდ სხეულის, როგორც თავისთავად რაიმე სუბსტანციის, შესახებ. კერძოდ, პლატონი წერს (მოგვყავს ბ. ბრეგვაძისეული თარგმანით): „ყველასათვის ცხადია, რომ ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი სხეულები არიან; ხოლო ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს, სიღრმის მქონეა. ნებისმიერი სიღრმე კი აუცილებლად გარემოცული უნდა იყოს ზედაპირისა თუ სიბრტყის ბუნებით...“ (701, გვ. 314). *სხეულის სახის ანუ ფორმის ქონება ამ შემთხვევაში სხეულის როგორც რაობის არსებობაზე მითითებაა. „ყოველივე ის, რასაც სხეულის სახე აქვს...“ ნიშნავს „ყოველივე რაუ*

სხეულია“. დავეუკვირდეთ ამ შესიტყვების წინა წინადადებას: „ცეცხლი და მიწა, წყალი და ჰაერი სხეულები არიან“. ამასვე ამბობს ამ ნაწყვეტის ს. ავერინცევისეული რუსული თარგმანი: „огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякая форма тела имеет глубину“ (790, გვ. 495). ამრიგად, ამ ნაწყვეტში პლატონის *τὸ τὸν ὄψατος εἶδος* („სხეულის სახე“) სულ სხვა ამრის შემცველია და მას რუსთველის „სახე ყოვლისა განისა“-სთან ამრობრივ-მინაარსობრივი მიმართება არა აქვს.

2. რუსთველი არ ლაპარაკობს „ყოველი საგნის (სხეულის) იდეის“ შექმნაზე. იგი ლაპარაკობს „ყოველი განის სახის“ შექმნაზე. რუსთველის „განი“ არ დაიყვანება „საგანზე“; იგი არ ნიშნავს „სხეულს“ საგნის მნიშვნელობით. რუსთველის განი, როგორც ზემოთ განიმარტა, ნიშნავს მხოლოდ ცოცხალ სხეულს; ან უფრო ზუსტად, პოტენციურად სიცოცხლის შესაძლებლობის მქონე სხეულს, გვამს.

3. პლატონის კონცეფციის თანახმად, ღემიურგი ქმნის მხოლოდ უსხეულო იდეებს; რაც, რაღა თქმა უნდა, არ ნიშნავს „საგნის (სხეულის) იდეის“ შექმნას. ის გარემოება, რომ შემდგომში პლატონისეული უსხეულო იდეები ხორცს ისხამენ მატერიაში კონკრეტულ საგნებად, უკვე აღარ არის დებულება: ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეა. სხვა არის შექმნა და სხვა არის უკვე შექმნილის სხვა სუბსტანციაში ხორცის შესხმა.

4. დავეუვათ, რომ რუსთველი მეორე სტროფის პირველ ტაეპში პლატონური კრეაციონული კონცეფციის კვალდაკვალ ამბობს, რომ ღმერთმა შექმნა იდეები. გამოდის შემდეგი: პირველ სტროფში რუსთველმა, თანახმად ქრისტიანული თეოლოგიისა, თქვა, რომ ღმერთმა შექმნა ზეციური სამყარო ღვთაებრივი სულის მქონე ზეგარდმო არსნიურთ და უთვალაფეურიანი ქვეყანა აღამიანით. მეორე სტროფში იგი ისეე ღმერთის მიერ შექმნაზე ლაპარაკობს, მხოლოდ პლატონის კონცეფციის მიხედვით, და ამჯერად ამბობს, რომ ღმერთმა იდეები შექმნა.

ამგვარი შესაძლებლობის დაშვება არალოგიკურია; რამდენადაც ა) პირველ და მეორე სტროფში სამყაროს შექმნაზე, კრეაციონიზმზე ერთმანეთის საპირისპირო ამრები აღმოჩნდება განვითარებული; ბ) პირველ სტროფში რუსთველი ქრისტიანული თეოლოგიის პოზიციაზე დგას. მეორე სტროფში კი, იმავე პრობლემაზე საუბრისას – პლატონური ფილოსოფიის პოზიციაზე აღმოჩნდება.

5. დავეუვათ, რომ რუსთველმა მეორე სტროფის პირველ ტაეპში მართლაც თქვა, ღმერთმა შექმნა ყოველი საგნის იდეაო. რა კავშირი აქვს ამ დებულებას ამავე სტროფის შემდეგ სტრიქონებთან? თუ ვითარდება ან გრძელდება ეს დებულება ამავე სტროფში? ამაზე რუსთველის „სახე ყოვლისა განისას“ ამგვარი განმარტება პასუხს ვერ იძლევა. ამიგომაც მისი გაზიარება, ვფიქრობ არ იქნება მართებული.

ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფში პოეტი საკუთარ სულს ავედრებს ღმერთს („შენ ღამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე საგანისა...“). ამიგომაც ამავე სტროფს იწყებს ღმერთისადმი მიმართვით: ღმერთო, შენი შექმნილია ყოველი სული! აქედან უკვე ლოგიკურია

გადასელა საკუთარი სულის შევედრებაზე: მენ დამიფარე... მომეც „ყოფათა შესუბუქება მუნ თანა წასაგანისა“. რუსთველი პირველ სტროფშიც და მეორე სტროფშიც ქრისტიანული თეოლოგიის პომიქიაზე დგას: სამყაროს, ქეყენისა და სულის შემქმნელი ქრისტიანული ღმერთია. იგი ქრისტიანული ღმერთის შექმნილ სულს არისტოტელესეული დეფინიციით სახელდება. ეს არაა არისტოტელიზმი (უფრო ზუსტად, არისტოტელეს კონცეფციით საუბარი სამყაროს შექმნაზე). ესაა ქრისტიანულ აზროვნებაში არისტოტელეს მეტაფიზიკურ-ლოგიკური გერმინოლოგიის და დებულებების შემოტანა, რასაც მიმართავენ რუსთველის დროის (XI–XIII საუკუნეების) ინტელექტუალი თეოლოგები.

პლატონის კონცეფციიდან მომდინარე თეოლოგიური თეორიების მორგება რუსთველის პოემის დასაწყისზე ადრეუ სცადეს და ეს ცდაც საყურადღებოა. კერძოდ, ე. ჭელიძე შეეცადა *ვეფხისტყაოსნის* პირველ და მეორე სტროფში დაენახა ორიგენიდან მომდინარე სიმბოლურ-ალეგორიული ეგზეგეზა შესაქმნისა, რომელიც რუსთაველთან წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების „პასუხი ექუსთა მათ ღლეთათეს“ გზით მოსულად მიიჩნია. „შესაქმეს“ ორიგენესეული არაორთოდოქსული თარგმანება რომ პლატონის კრეაციონული მოდელის გაელენითა შექმნილი, ამას საგანგებო მტკიცება არ სჭირდება. ამიგომაა, რომ მკვლევარის აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის *სამყაროს* („რომელმან შექმნა სამყარო“) რუსთველი „წინამორბედ ქრისტიან ალეგორისტთა მსგავსად... ყოვლისმომცველი უხილავი, მყისიერად დაბადებული, პარადიგმატული სფეროს სიმბოლოდ მოიაზრებს“ (265; გვ. 60); რომელიც არის «ნიეთიერი სამყაროს მხოლოდ „თესლოვანი ძალები“, მაგერიალური სამყაროს მხოლოდ მოდელი, მისი სახე, ეიდოსი» (იქვე, გვ. 59). მკვლევარი მეორე სტროფის პირველ ტაქსშიც („ჰე, ღმერთო ერთო, მენ შექმენ სახე ყოვლისა განისა“) იმავე პარადიგმული სამყაროს შექმნას ხედავს, რომელიც, მისი აზრით, პირველი სტროფის პირველ ტაქსში მოიაზრება. და აქედან გამომდინარე ამ მეორე სტროფის „სახეც“, მისი აზრით, „აღნიშნავს მთელი ხილული სამყაროს პროტოტიპს, სახეს, პარადიგმას, რომელიც უშუალოდ ღმერთმა შექმნა“ (გვ. 63).

თავისთავად, როგორც ზემოთ რუსთველის „ძალნი ზეციერნის“ განხილვისას მივუთითეთ (იხ. გვ. 157-162), არ არის მეთოდურად გამართლებული XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული სამეფო კარის აპოლოგეტ პოეტის თხზულების პირველივე სტროფში დავინახოთ ღმერთის ქმედებაზე არაკანონიკური, მსოფლიო ეკლესიის მიერ ერეტიკულად მიჩნეული შეხედულება, როცა პოემაში ამგვარ თეოლოგიურ ნიუანსზე არ ჩანს რაიმე მინიშნება: ან სიმპათია ამ თეორიის ავტორებისადმი (ორიგენე, გრიგოლ ნოსელი), ან დასაბუთება ამ თეორიისა, ან პოლემიკა ბიბლიური „შესაქმეს“ კანონიკურ გააზრებასთან და სხვა. ამავე დროს, როგორც სხვა ვარაუდებზე მსჯელობის დროსაც აღვნიშნავდი, გაუგებარი რჩება სტროფის პირველი ტაქსის კავშირი ამავე სტროფში გამოთქმულ აზრთან: რატომ უნდა მიემართა პოეტს საკუთარი სულის შევედრების წინ ღმერთისთვის, რომ

მან შექმნა „ხილული სამყაროს პროტოტიპი, სახე, პარადიგმა?“ მაგრამ უმთავრესი ის არის, რომ მკვლევარის მიერ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება ერთგვარად წინააღმდეგობრივი და არასათანადოდ არგუმენტირებულია. შეეჩერდები უმთავრეს მომენტებზე.

1. მკვლევარის აზრით, რუსთველი „მესაქმებე“ მსჯელობისას წმ. გრიგოლ ნოსელის გემოთ მითითებულ გრაქტაგს ემყარება. «ნოსელისათვის ღმერთი მხოლოდ „სახის“ შემქმნელია, განი კი იქმნება სახისაგან ბუნებრივი კანონზომიერებით ღვთის უშუალო ჩარევის გარეშე». «თუ „სახე“ „სამყაროს“ ფარდია, „ყოველი განი“ უნდა იყოს პირველი სტროფის II-IV ტაქებში აღწერილი ხილული მესაქმის ადეკვატური, ე. ი. მასში უნდა მოვიპოვოთ „ზეგარდმო არსნი“, „ქვეყანა“ და „აღამიანი“ (ხორციელი)» (გვ. 63). მე ვფიქრობ : თუ გვინდა მკითხველი დაეარწმუნოს, რომ რუსთველი, გრიგოლ ნოსელის გრაქტაგის თნახმად, „სახეს“ და „სამყაროს“ იდენტურ ცნებებად მოიაზრებს, ხოლო შესიგყვებით „ყოველი განი“ – „ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეზე“ მიუთითებს (გვ. 63); ამის საფუძველს უნდა იძლეოდეს გრიგოლ ნოსელის შესაბამისი გრაქტაგი, რომელიც ქართულად რუსთველამდე იყო თარგმნილი ; ანუ გრიგოლ ნოსელის გრაქტაგში ტერმინით „სახე“ უნდა იყოს მითითებული „სამყაროზე“, რომელიც შექმნა ღმერთმა; ხოლო ტერმინით „ყოველი განი“ მოხსენიებული უნდა იყოს ხილული მატერია (ვარსკვლავები, მიწა, ადამიანი). სხვა შემთხვევაში მსჯელობის შემდგომი განვითარება არამეცნიერულია. ეს ტერმინები წმ. გრიგოლის გრაქტაგში ამგვარი ლაგვირთვით არ გამოიყენება.

2. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც შემდეგია: მკვლევარის აზრით, გრიგოლ ნოსელი ორიგენეს კვალდაკვალ იზიარებს რა იმ აზრს, რომ მატერიალური სამყარო იქმნება ღმერთის ჩარევის გარეშე ბუნებრივი კანონზომიერებებით, თვლის: «„ყოველი განის“, ანუ ხილული სამყაროს დაფარული მიზეზი არის საგანა» (გვ. 63). ამაზე დაყრდნობით მკვლევარი ასკვნის: «რუსთველის ფრაზაში „სახე ყოვლისა განისა“... „სახე“ არის ღმერთის მიერ შექმნილი სულიერი სამყარო, რომლისთვისაც უცხო იყო ტანებად დაყოფა. „განის“ შემქმნელი, როგორც ვთქვით, ფარულად არის არა ზეციური სამყარო, არამედ საგანა... ჩვენი აზრით, სწორდ ამიგომ ითხოვს რუსთველი საგანის დაძლევას (II სტროფი, II ტაქი)» (გვ. 64). „რუსთველის „ყოველი განი“ ხილულ სამყაროში არსებულ ცოცხალ სხეულთა სიმრავლეს ცხადყოფს. რომლებიც, კერძოდ, პირველ სტროფშია ჩამოთვლილი: „ზეგარდმო არსნი“ (ციური მნათობები), ქვეყანა (დედამიწა) და ადამიანი“. (გვ. 63). მაშასადამე, იმ თეორიის მიხედვით, რომელსაც მკვლევარის აზრით რუსთველი ეყრდნობა, „ზეგარდმო არსნი“, ქვეყანა და ადამიანი, ყველაფერი რაც ვეფხისტყაოსნის პირველი სტროფის II-IV ტაქებშია, ფარულად საგანის შექმნილია. ამ აზრს არაერთი საერთო არა აქვს პოემის პირველ და მეორე სტროფში ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისთან. რუსთველის აზრით, „ზეგარდმო არსნიც“, ქვეყანაც და ადამიანიც შექმნილია ღმერთის მიერ: „რომელმან... ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა...“, „კაცთა მოგვცა ქვეყანა“, „მისგან არს ყოველი ხელმწიფე“. უფრო მეტიც, რუსთველი გარკვევით

წერს: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა მეციით მონაბერიოა“. მკვლევარის მსჯელობიდან ის აზრი გამოდის, თითქოს რუსთველის თანახმად შემოქმედი სატანაა, რომელმაც ეს „ზეგარდმო არსნი“ „ყენა“; ანდა ღმერთის მიერ მეციით მონაბერი სულია სატანა. არა, ამგვარი კომენტაჟების გაზიარება არ შეიძლება! რუსთველი არც შემოქმედს და არც ღმერთის მიერ მეციით მონაბერ სულს სატანად არ თვლის!

3. იმისათვის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფი წმ. გრიგოლ ნოსელის ეგზეგეზამდე დაიყვანოს, მკვლევარმა რუსთველის მიერ აღწერილი მეცის, „სამყაროს“ შექმნის პროცესში არ მოიპოვა „ზეგარდმო არსნის“ შექმნა. იგი ხილული მატერიის რაობად ჩათვალა და ვარსკვლავებად მიიჩნია. (მე კი უფიქრობ, რომ პოემის პირველი სტროფით, ღმერთი ქმნის სამყაროს, რაც ნიშნავს მეცას, მასში არსებული ღვთაებრივი სულის მქონე არსებებით, ანუ ანგელოზებით, *ზეგარდმო არსნით*. შემდეგ იგი ქმნის ქვეყანას, რაც ნიშნავს მიწას, ადამიანთათვის შემკულს უთვალავი ფერით). მკვლევარი წერს: «სტროფში „შექმნა“ მხოლოდ „სამყაროს“ მიემართება. სხვა შემთხვევაში აღწერილია უხილავი, პოტენციური, პარადიგმატული სფეროს თანდათანობითი, ანუ უამიერი, განხორციელება (და არა „შესაქმე“) ... უფიქრობთ, „ზეგარდმო არსნი“ („ზევიდან არსნი“, ანდა „ზედა არსნი“) გულისხმობს ციურ მნათობებს» (გვ. 61). ასე რომ, მკვლევარის აზრით, პირველი სტროფის II-IV ტაქტებში უნდა მოვიპოროთ „ზეგარდმო არსნი“ (ანუ ვარსკვლავები), „ქვეყანა“ და „ადამიანი“. გამოდის რომ, რუსთველი ბიბლიურ „შესაქმეს“ არ ეთანხმება, მისე წინასწარმეტყველის პირველი წიგნის მიხედვით არ გადმოსცემს ქვეყნის გაჩენის ამბავს. „შესაქმეს“ თანახმად, ღმერთმა ჯერ გააჩინა ქვეყანა და შემდეგ ვარსკვლავები. ხედავს რა ამ წინააღმდეგობას, მკვლევარი ისევ გრიგოლ ნოსელის ტრაქტატს მოიშველიებს და განმარტავს, რომ ვარსკვლავები ღმერთის მიერ შექმნილი ნათელის ალეგორიული გამოხატვაა. მაგრამ, თუ ვარსკვლავები ნათელის თვისების სიმრავლეში გამოხატვაა; ხოლო, როგორც ზემოთ მივეუთითებდით, ამავე კონცეფციით, მნათობთა სიმრავლე სატანის შექმნილია; გამოდის, რომ რუსთველი თავის გმირს (ავთანდილს) სატანის შექმნილ მნათობებს ავედრებს, მათ მოიმედვდ ატარებს (სტრ. 837-840 ; 958-965) და ღმერთის ჩანაფიქრის ამქვეყნიურ რეალიზებას ისევ სატანის შექმნილ მნათობებს მიანდობს („ვისგან (ღმერთისგან) ძალნი მეციერნი გააგებენ აქა ქმნაღსა“— 1050). *ვეფხისტყაოსანში* არ ჩანს არავითარი მინიშნება ამგვარ ღვთის ვმობაზე.

4. კიდევ ერთი, თუმცა არა არსებითი, დეტალი. ერთგზის მკვლევარი წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან მოხმობილი ციკაგით ქმნის შთაბეჭდილებას, თითქოს წმ. გრიგოლ ნოსელი ღმერთის მიერ ნათლის შექმნის უმაღლ მართლაც ვარსკვლავთა განფენაზე ლაპარაკობდეს. მკვლევარი წერს: «პირველ სტროფთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისიც, თუ რატომ იწყებს რუსთველი ხილული სამყაროს გამოჩინების აღწერას „ზეგარდმო არსნიდან“, მაშინ როცა ციური მნათობები ქვეყნის, ანუ მიწის შექმნის შემდეგ არის წარმოდგენილი

ბიბლიაში. ვფიქრობთ, აქაც წყარო ნოსელია, რომელიც სამყაროს სამ ნაწილად, სამ ცად გაყოფისას აღნიშნავს: „ვიწყოთ მემოათგანვე და ვიგყოფით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა... ურიცხვ ესე სიმრავლე ვარსკულაეთაჲ განუფინა» (გვ. 61). მკვლევარს რომ წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულებიდან ციგატი სამი წერტილით არ გაეხლიჩა, გამოჩნდებოდა, რომ წმინდა გრიგოლი „ერთობითი ნათელის“ შემდგომ ვარსკულაეთა სიმრავლის განუფინაზე კი არ ლაპარაკობს, არამედ სამყაროს შექმნაზე: „ვინაჲცა ვიწყოთ მემოათგანვე და ვიგყოფით დაბადებასა არსთასა, რამეთუ შემდგომად ზოგადისა მის და ერთობითისა ნათლისა, რომელი პირველ სხუათა მათ ნიეთთაჲსა წარმოიჩინა, მეუღგა დამტკიეებაჲ სამყაროჲსაჲ, რომელი-იგი მრგულიმეველითა ცეცხლისაჲთა შეისაზღვრა; და მერმე უსუბუქესი ბუნებაჲ მძიმისაგან რაჲ განიყო, ჯეროვნად განიწვალნეს ურთიერთარს მძიმეთა სიპოხეთაგან და ქუეყანისა და წყლისა შორის განიშოცნეს“. აქ მთვრდება წმ. გრიგოლ ნოსელის თხზულების („ქასუხი...“) მერვე თავის მე-10 პარაგრაფი და იწყება მე-11: „და ქუენა-კერძო რაჲ ესე ბუნებაჲ შეიმკო, წულილი და სუბუქი და სიმალლედ აღმავალი არსებაჲ, ვინაჲთგან არა ერთ იყო, სხუათა მათ შუეაშემოსრულსა მას ეამსა თუსთუსად საკუთრებად ზოგადისაგან განიყო, რომლისაგან ურიცხვ ესე სიმრავლე ვარსკულაეთაჲ განუფინა“ (628, გვ. 239-240). მკვლევარმა მოხმობილ ციგატაში სამი წერტილის ჩასმით გამოტოვა ჩემს მიერ გახაზული ტექსტი და ერთმანეთს დაუახლოვა წმ გრიგოლის თხზულების VIII თავის მე-10 პარაგრაფის „ერთობითი ნათელი“ და იმავე თავის მე-11 პარაგრაფის „სიმრავლე ვარსკულაეთაჲ“.

ისევე ეფუხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა ტანისას“ დაეუბრუნდეთ. რუსთველი, ისევე როგორც XI-XIII საუკუნეების სქოლასტიკა, იზიარებს სულის არისტოტელესეულ დეფინიციას და შემოაქვს იგი ქრისტიანულ თეოსოფიაში. ამ ფაქტის არსი რომ ნათლად იქნას გაცნობიერებული, ყურადღება უნდა მივაპყრათ კიდევ ერთ გარემოებას: რა გზით უნდა მისულიყო რუსთველი არისტოტელეს ფილოსოფიამდე? კერძოდ, იქნებოდა თუ არა რუსთველისათვის ხელმისაწვდომი არისტოტელეს ტრაქტატი „სულისათვის“?

არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. დაწყებული მესამე საუკუნიდან პორფირით და დასრულებული V-VI საუკუნეებში პროკლეს, ამონიოსის და ამ უკანასკნელის მოწაფეებით არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეოპლატონიკურად და შემდგომში ამგვარად გაგებული არისტოტელე იმემკვიდრა სქოლასტიკამ. XI საუკუნეში მანგანის აკადემიაში მიქაელ ფსელოსმა, იოანე იტალოსმა და ამ უკანასკნელთა მოწაფეებმა უკვე წმინდა მამათა გვერდის ავლით სცადეს მისულიყვნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, არისტოტელესთან. რუსთველი, რომელიც აღზრდილი უნდა

ყოფილიყო სწორედ ამ მოამბროვნებზე, საეარაულებელია, ორიგინალში, ბერძნულ ენაზე იცნობდა არისტოტელეს.<sup>1</sup>

არანაკლებ რეალურია რუსთველის არისტოტელეს ფილოსოფიასთან კონგაქტის მეორე საეარაულებელი გზა – არაბული ფილოსოფია. რუსთველის ეპოქაში არაბულ ენაზე თარგმნილი და განმარტებული იყო არისტოტელე ცნობილი არაბი ფილოსოფოსების მიერ. რუსთველისათვის არაბული არისტოტელიზმი ნაცნობი და ახლობელი უნდა ყოფილიყო.

დაბოლოს, რუსთველისათვის არისტოტელეს მოძღვრება სულზე მისაწვდომი იქნებოდა თვით ქართულ ენაზედაც, რამდენადაც იგი დაწერილებითაა გადმოცემული IV საუკუნის ქრისტიანი ეპისკოპოსის ნემესიოს ემესელის თხზულებაში „ბუნებისათვის კაცისა“. ეს უკანასკნელი კი ქართულ ენაზე ითარგმნა იოანე პეტრიწის მიერ. ნემესიოსის თხზულების მეორე თავი სულის რაობის პრობლემას ეძღვნება. მასში ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ აკრიტიკებს ყველა ძველ მოსაზრებას სულზე. შემდეგ კი დეტალურად გადმოსცემს თვით არისტოტელეს აზრს. ნემესიოსის მიერ სწორადაა შენიშნული, რომ, არისტოტელეს აზრით, სული არის ენგელებია ანუ სხეულის ფორმა:

„ხოლო არისტოტელი სულსა „შემასრულებლად“ იგყოფის რაჲ, არაჲთ უდარე დაერთვის მათ, რომელნი რომელობად იგყყან მას. არაჲედ პირველად განვაყცხადოთ, თუ „შემასრულებლად“ რომელთა უწოდს. რამეთუ არსებასა სამად იგყყს: პირველად იგყყს ნივთსა წინამდებარესა, რომელი თუთ თავით თუსით არა არს, ხოლო აქუს ძალი შექმნისამიმართ; და კუალად, მეორედ, გუარსა, რომლითა გუაროან

Ἄριστοτέλης δὲ τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν λέγων οὐδὲν ἤτιον συμφέρεται τοῖς ποιότητα λέγουσιν οὐτῆν. Διασφαήσωμεν δὲ πρότερον ἐντελέχειαν τίνα καλεῖ. Τὴν οὐσίαν τριχῶν λέγει, τὸ μὲν, ὡς ἤλι ὑποκείμενον, ὃ καὶ ἔαυτὸ μὲν οὐδὲν ἔσται, δύναιμι δὲ ἔχει πρὸς γένεσιν· ἔτερον δὲ, μορφήν καὶ εἶδος, καὶ ἦν εἰδηποιεῖται ἢ ἤλι· τριτον δὲ, τὸ συναμφοτέρον, τὸ ἐκ τῆς ἤλις καὶ τοῦ εἶδους γεγεννημένον, ὃ ἔσται λοιπὸν ἔμφυχον. Ἔσται οὖν ἢ μὲν ἤλι, δύναιμι· τὸ δὲ εἶδος,

<sup>1</sup> რუსთველის ანტიკურ ფილოსოფიასთან მისელის ეს გზა ქართველი პოეტის პლატონთან დაკავშირების შემთხვევაშიც მიიჩნია სარწმუნოდ პლატონის თხზულებათა ქართულად მთარგმნელმა ბ. ბრეგვაძემ (42, გვ. 276, 331).

იქმნების ნივთი; ხოლო *ἐντελέχεια*“ (822, გვ. 560-561).  
მესამედ – ორთაგან ნივთისა  
და გუარისა ქმნილსა, რომელ  
არს სულიერი. არს უკუშ  
ნივთი ძალ, ხოლო გუარი –  
„შემასრულებელ“ (688, გვ. 36).

ამრიგად, ნემესიოსის სიგყვით, არისტოტელე სულს  
ენგელეხიას („შემასრულებელ“ – *ἐντελέχεια*<sup>1</sup>) უწოდებს. –  
განვმარტოთ, თუ რას გულისხმობს არისტოტელე ენგელეხიაში –  
სვამს საკითხს ემესელი ეპისკოპოსი და აგრძელებს, –  
სუბსტანციაში („არსება“ – *οὐσία*) არისტოტელე განასხვავებს სამ  
მომენტს: პირველ რიგში, წინამდებარე მატერიას („ნივთსა  
წინამდებარესა” – *ἐπιτηδεύμενον*), რომელიც თავისთავად არ  
არის რაიმე (გარკვეულობა), მაგრამ აქვს პოტენცია („აქუს ძალი”  
– *δύναμις δὲ ἔχει*) რაიმეს შექმნისა; მეორედ (არისტოტელე  
განასხვავებს) ფორმასა და სახეს („გუარი“<sup>2</sup> – *μορφήν καὶ εἶδος*),  
რომლის ძალითაც მატერია იქცევა განსაზღვრულ საგნად  
(„გუაროან იქმნების ნივთი“ – *εἰδηποιεῖται ἢ ἄλλῃ*); მესამედ იმას,  
რაც შექმნილია ორივესაგან – მატერიისაგანაც და ფორმისაგანაც,  
რაც დაბოლოს არის სულიერი. ამგვარად, მატერია არის მხოლოდ  
პოტენცია („არს უკუშ ნივთი ძალ“ – *Ἔστιν οὖν ἢ μὲν ἄλλῃ δύνამις*),  
ხოლო ფორმა – ენგელეხია („ხოლო გუარი – „შემასრულებელ“ –  
*τὸ δὲ εἶδος, ἐντελέχεια*).

ასე სიგყვასიგყვით გადმოსცემს არისტოტელეს მოძღვრებას  
სულზე ნემესიოს ემესელი წიგნში „ბუნებისათვის კაცისა“<sup>3</sup>.  
შემდეგ კი ემესელი ეპისკოპოსი იძლევა ამ თეორიის კრიტიკას,

---

<sup>1</sup> სიგყვა *ἐντελέχεια* მიღებული ჩანს ბერძნული შესიგყვებისაგან *ἐν τῷ  
ἔλεος ἔχειν* და ნიშნავს სისრულის მქონეს, დასრულებულს, თავისთავში მიზნის  
მქონეს, ანუ დასრულებულ და ჩამოყალიბებულ არსებობას. სქოლასტიკოსები ამ  
სიგყვას თარგმნიან როგორც *actus et perfectio* (786, გვ. 53). სქოლასტიკოსთა  
კვალდაკვალ პეტრიწი თარგმნის მას სიგყვით „შემასრულებელ“.

<sup>2</sup> როგორც შემოთ აღენიშნეთ, ბერძნული ფილოსოფიური ტერმინი *εἶδος*,  
რომელიც *იდეასა* ნიშნავს (პლატონთან) და *ფორმასაც* (არისტოტელესთან),  
ქართულად ეფრემ მცირის მიერ ითარგმნება სიგყვით *სახე* (ფსევდო დიონისე  
არეოპაგელის თხზულებებში), ხოლო პეტრიწის მიერ სიგყვით *გუარი*. ამიგომაც  
პეტრიწის „გუარი“, ისევე როგორც მისი შესატყვისი ბერძნული *εἶδος* მოგჯერ  
ნიშნავს *იდეას* (იხ. 154, გვ. 199 – 205), ხოლო მოგჯერ *ფორმას*. კერძოდ, ამ  
კონტექსტში იგი ფორმას ნიშნავს.

<sup>3</sup> ეს ვარემოება საეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულია: «Немезий  
идет к пониманию Аристотелева учения о душе по следам самого Аристотеля,  
приводя почти буквально учение этого философа о сущности и энтелехии» (354,  
გვ. 18).



რამდენადაც იგი ღვას ეკლესიურ-ბიბლიურ ნიადაგზე და აღიარებს სულის არამატერიალურობას, სუბსტანციურობას და უკედევებას. მისი აზრით, შეუძლებელია სული იყოს ენტელეხია, ფორმა, ანუ სახე სხეულისა (354, გვ. 20), რამდენადაც სული არის თავისთავადი და უსხეულო არსება ანუ სუბსტანცია: „აწ უკუშ არა შემძლებელა არა რომლითა სახითა სული სხეულთა შემასრულებელ ყოფად, არამედ არსება თუთსრულ (αὐτοεληξ) და უსხეულო“ (688, გვ. 38).

ამრიგად, ჩემი აზრით, პირველ ტაქსში რუსთველი ხარ ყოველი სულის, ანუ შემქმნელი. და რამდენადაც პოეტი ევედრება უფალს: ბოროტი დაათრგუნვინოს, კოდვები შეუმსუბუქოს.

ვეუხისგყაოსნის მეორე სტროფის მიმართაეს ღმერთს: ღმერთო, შენა ყოველი სხეულის ფორმის (სახის) ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, მისი სული შეინდოს, დაიუაროს, კოდვები შეუმსუბუქოს.

**ქრისტიანული სიბოლოიკის რეზინისტანსია ვეფხისტყაოსანში**  
(„*ღღე კვანდა არ აღესებისა*“ ანუ „*ღღესანდაჲს კი ის ღღე არ კვანდა*“)

ვეფხისტყაოსნის პირველი ე. წ. ვახტანგისეული გამოცემის მიხედვით, გარიელი ამგვარად აღწერს ინდოეთში ხვარაზმშაპის ძის მიღების ცერემონიალს (706, გვ. ეე):

„მაედანს დავღი კარვები წითლისა აგლასებისა.

მოვიდა სიძე გარდაკდა ღღე გვანდა არ აღესებისა“ (უმე).

1966 წლის საიუბილეო გამოცემაში (716, გვ. 110), რომელსაც ეთანხმება ამჟამად მოქმედი „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია“ (75, გვ. 191; 718, გვ. 88), დამოწმებული პასაჟი ამგვარად შესწორდა:

„მოედანს დავღი კარვები წითლისა აგლასებისა.

მოვიდა სიძე, გარდახდა, ღღე, ჰგვანდა, არს აღესებისა“ (555).

კონიექტურა „არ აღესებისა//არს აღესებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს ვეფხისტყაოსნის ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი (652, გვ. 363; 715, გვ. 181), პირველად განხორციელდა პოემის 1951 წლის გამოცემაში (712, გვ. 122), გამომცემელთა (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე) ამგვარ შენიშვნაზე დაფუძნებით (712, გვ. 406): „კონტექსტის მიხედვით ამრი ნათელია. საზეიმო ღღე გარიელს შეუდარებია აღდგომისათვის (სააღდგომო ღღესასწაულისათვის), მაგრამ ეს ნათელი ამრი ფორმის მიხედვით სწორად არ არის გამოხატული. ჩვენს გამოცემაში ამრი ასე შესწორდა“.

ეს შესწორება სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში იმთავითვე იქნა უარყოფილი (კ. ჭიჭინაძე - 269), რასაც გამომცემელთა საპასუხო წერილი მოჰყვა. აღინიშნა გრამატიკული უზუსტობა როგორც ხელნაწერებისეული წაკითხვისა (30), ისე კონიექტურისა (270).

კერძოდ, წაკითხვაში „ღღე ჰგვანდა არ აღესებისა“ ღღე სიგყვას შემასმენლად მოუღის ჰგვანდა, რომელიც დამატებად შეიწყობს ნათესაობით ბრუნვაში დასმულ სახელს *აღესებისა*, რაც გრამატიკულად მიუღებელია. *ჰგვანდა* გზნასთან დამატება მიცემით ბრუნვაში იყო მოსალოდნელი, ისე როგორც პოემის სხვა შემთხვევებში გვხვდება: „*ჰგვანდა ქვესკნელს ჩაძრომილსა*, ანუ *მეცად ანაფრენსა*“ (98). გრადიციული წაკითხვის სხვაგვარი გაგებაც იქნა შემოთავაზებული: ფრაზა „ღღე ჰგვანდა არ აღესებისა“ გულისხმობს გამოტოვებულ სიგყვას „ღღესა“. ისე როგორც სხვა შემთხვევებში (323): „*ასმათ, შენცა ხარ მოწამე ჩემისა ფერ-მიხდილისა*“ (გამოტოვებულია „სახისა“). მეორე

მხრივ, შენიშნულ იქნა გრამატიკული მოულოდნელობა კონიექტურაშიც „არს ალესებისა“: განსახილველ სტროფში თხრობა წარსულ დროში ხდება. ამაზე მიუთითებს ყველა მზნა კონტექსტისა: დაედგი, მოვიდა, გარდახდა, ჰგევანდა. კონიექტურის მიხედვით კი წარსულში მდგომ „ჰგევანდას“ დაქვემდებარებულად მიერთვის აწმყოს ფორმა „არს“. სამოგადოდ კი პოემაში „ჰგევანდა“ მზნა არც ერთხელ არაა დაკავშირებული აწმყოსთან.

გასწორება „არს ალესებისა“ გაიმეორა 1951 წლის შემდეგ განხორციელებულმა თითქმის ყველა გამოცემა. გრადიციული წაკითხვა შეინარჩუნა მხოლოდ პ. ინგოროყვას გამოცემებმა (იხ. 650, გვ. 80).

კონიექტურის წარმატება, ვფიქრობ, განაპირობა იმ გარემოებამ, რომ მისი შემოგანა დაუკავშირდა *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში ქრისტიანობის რიგუალური ელემენტების გამოვლენას. კ. კეკელიძე, რომლის სახელთანაცაა დაკავშირებული არსებითად ამ პასაჟის განმარტება, ვეთავაზობდა რა ამ გასწორებას, მიუთითებდა: რუსთველმა „იყის აგრეთვე ქრისტიანთა უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც „აღდგომა“ ან „ალესება“, გინა თუ „პასეჟი“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობლებში ნათქვამია „პასეჟა წითელი“, შეად. აგრეთვე აღდგომას კვერცხის წითლად შეღებვის ჩვეულება) იყო მიღებული“ (117, გვ. 200). *ვეფხისტყაოსნის* 1951 წლის გამომცემლებიუ პოლემიკურ წერილში, ამ კონიექტურასთან დაკავშირებით, თავიანთ დამსახურებად გერმინ ალესების ნამდვილი მნიშვნელობის გამოჩინებას თვლიდნენ (30).

*ვეფხისტყაოსნის* მოყვანილ კონტექსტში გერმინი ალესება სწორად განმარტა პოემის პირველივე კომენტატორმა ვახტანგ მეექვსემ: „ალესება აღდგომა არის და ქართველის კაცის გულისათვის უთქვამს და იმ ქორწილობის რიგებსაც ისწაულება“ (706, გვ. ტლა). ეს სწორი განმარტება *ვეფხისტყაოსნის* გამოცემებზე დართულ ლექსიკონებში თანდათან გამრუდდა. ასე მაგალითად, დ. კარიჭიშვილი *ვეფხისტყაოსნის* 1920 წლის გამოცემაში პოემისეულ ალესებას განმარტავდა როგორც *აღდგომის წინაღღეებს* (708, გვ. 267).

საესებით სწორი იყო კ. კეკელიძის შენიშვნა იმის თაობაზე, რომ აღდგომასთან ერთად წითელი ფერის გახსენება პოეგის მიერ ქრისტიანობის რიგუალური პრაქტიკის ცოდნას მიუთითებს. მაგრამ, ვფიქრობ პოემის ამ პასაჟის პარალელები ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო შორსაც მიდის.

აღდგომის დღეს წითელი ფერის გვერდით *სიძის მოსვლაზე* მითითებამ არ შეიძლება არ მოგვაგონოს, რომ *სიძე* ქრისტიანული მისტიკით ქრისტეს სახელია.

შენიშნულია, რომ წარმოდგენა ღმერთისა და ხალხის ქორწინებაზე ჯერ კიდევ *ძველი აღთქმის* გექსტებშია ჩაქსოვილი (იერემია, 31, 32). იუდაისტური რელიგიის უზენაესი ღვთაება - იაჰვე ერთგულია თავის სიყვარულში ხალხისადმი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ უკანასკნელმა დაარღვია მეუღლეობრივი კავშირი, რაც გამოიხატა სიყვარულის აღთქმის დარღვევით, უცხო ღმერთებისაკენ დაბრუნებით. ღმერთი - ქმარი სჯის თავის ურწმუნო ცოლს იმისათვის, რომ დაიბრუნოს (ოსია, 6, 4 - 11; 8 - 11; იერემია, 12, 7). იგი სამუდამოდ კი არ მოეკვეთება თავის მეუღლეს, არამედ ღრობით განშორდება, რათა შემდგომ ისევ უჩვენოს თავისი დიდი სიყვარული (ესაია, 49, 15; 50, 2; 54, 4 - 8; 60, 15). სოლომონის „ქებათა ქებათაში“ ხედავენ მეუღლეობრივ სიყვარულს იაჰვესა და ისრაელ ხალხს შორის (481, გვ. 554 - 555).

*ახალ აღთქმაში* ეს წინამძღვრები გადაიზრდება ქრისტესა და ეკლესიას შორის ქორწილის სიმბოლიკაში (ეფეს. 5, 21-33; იოანე 3, 29). საზოგადოდ ქორწილი, ქრისტოლოგიის თანახმად, არის ქრისტეს მიერ დამყარებული კავშირი, მისი ეკლესიასთან მიმართების ანალოგიით. ამიგომაც იგი დიდი საიდუმლოებაა. ქრისტეს ქორწილი მორწმუნე კაცობრიობასთან ქრისტიანული მისტიკის ერთი პრინციპული ელემენტია. იგი ესქატოლოგიური მნიშვნელობისაა და უკავშირდება უფლის მოსვლას (პაროუსია), როცა მისი ღვთაებრივი ძალა და დიდება საბოლოოდ და სრულად გამოვლინდება თავისი ბრწყინვალეობით (571, გვ. 635). პაულე მოციქული ერთ-ერთ ეპისტოლეში (2 კორ. 11, 2) კორინთელთა მიმართ წარსდგება როგორც სულიერი მამა, რომელიც მიაცილებს კორინთელებს, როგორც თავის ქალიშვილს, როგორც ქალწულ სარძლოს ქრისტესაკენ, სასიძოსაკენ. მისი მოსვლა კი გააზრებულია მომავლის კონკრეტულ აქტად, როდესაც მას ჩაბარდება ქალწული სარძლო (481, გვ. 555). *ახალი აღთქმის* უკანასკნელ წიგნში, იოანეს „გამოცხადებაში“, ეს მისტიკური ქორწილი გააზრებულია ქრისტე-ერავის და ზეციური თემის, საზოგადოების მარადიულ სიმბოლურ ქორწილად. ეს ზეციური თემი, რძალი ქრისტესი, სხვა შემთხვევაში სახელდება წინარეარსებულ წმინდა ქალაქ იერუსალიმად, ზეციურ იერუსალიმად: „და ქალაქი იგი წმიდაა იერუსალები ახლა ვიხილე, გარდამოშავალი ზეციით ღმრთისაგან, განმზადებული, ვითარცა სძალი შემკული ქმრისა მიმართ თვისისა“ (გამოც., 21, 2).

ქრისტეს საბოლოო მოსვლის და მისი მისტიკური ქორწილის დასტური, თანახმად ქრისტოლოგიისა, *სახარებაა*: ქრისტეს აღდგომა, როგორც პირველი გამარჯვება სიკვდილზე, თაედებია საბოლოო გამარჯვებისა, საზოგადო აღდგომისა (472, გვ. 129). *სახარებისეული* გადმოცემებით, მესია უკვე მოვიდა ძელ ღვთისა და მორწმუნეებს შეუძლიათ შეიყნონ იგი მისი აღდგომისეული მოვლინებით, ამაღლებით და სული წმიდის მოფენით. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქრისტოლოგია მაინც ქრისტეს აღდგომისეულ მოვლინებას ანიჭებს (598, გვ. 425-427).

ამგვარად, *ახალი აღთქმის* მიხედვით, *საქორწილო სამზადისი*, *სიძის მოსვლა*, აღდგომა მწყობრი კომპონენტებია იმ ქრისტიანული სიმბოლიკისა, რომლის მიხედვითაც სიძე არის ქრისტე.

ყურადღებას გაეამახვილებთ *ახალი აღთქმის* კიდევ ორიოდე პასაჟზე:

*სახარება* მოგვითხრობს ათი ქალწულის იგავს (მათე, 25, 1--12): „მაშინ ემსგავსოს სასუფეველი ცათაჲ ათთა ქალწულთა, რომელთა აღიხუნეს ლამპარნი თჳსნი და განვიდეს მიგებებად სიძისა“. ხუთი ქალწული ბრძენი აღმოჩნდა. მათ თადარიგი დაიჭირეს და ლამპარისთვის ზეთი მოიმარაგეს. მეორე ხუთი კი, მახარებლის თქმით, იყვნენ სულელნი. მათ ამგვარი თადარიგი არ დაიჭირეს. სიძე შუალამისას მოვიდა, „სულელ ქალწულთა“ სანთლები უკვე ქრებოდა და ისინი იძულებულნი იყვნენ ზეთის საყიდლად წასულიყვნენ. „და ვითარცა წარვიდეს ივინი საყიდად, მოვიდა სიძე იგი, და განმზადებულნი იგი შევიდეს სიძისა თანა ქორწილსა მას და დაეკმა კარი“.

*საქორწილო სამზადისის* შემდგომ სიძის მოსვლა სიმბოლურად ქრისტეს მოსვლას მიუთითებს. სწორედ ეს სიმბოლიკა რომ გამოკვეთილიყო, ამ პასაჟს საუკუნეთა განმავლობაში გექსტოლოგიური ცვლილება განუცდია. *სახარების* უძველეს რედაქციებში საუბარი ყოფილა არა *სიძის*, არამედ *სიძისა და რძლის* შესახებდრ სამზადისზე („განვიდეს მიგებებად სიძისა და სძლისა“--*სახარების* ჯრუჭისა და პარხლის ნუსხები). ეს ძველი ვითარება შემოუნახავს *სახარების* არა მხოლოდ ძველ ქართულ რედაქციებს (ქართულ რედაქციათაგან ცვლილება პირველად აისახა გიორგი მთაწმიდელისეულ თარგმანში), არამედ ძველ ლათინურ და სირიულ თარგმანებსაც და უძველეს ბერძნულ რეცენზიებსაც (კანგაბრიჯის კოდექსს და კესარიულ რედაქციას – 824, გვ.68). უძველესი რედაქციის მიხედვით, უფრო გამოკვეთილია ქორწილის ანალოგიის სურათი (სიძისა და რძლის

მოსვლა); ხოლო შეცვლილი რედაქციის მიხედვით, უფრო ნათელია სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკა (სიძის მოსვლა და ქორწილი). ამ ცვლილებამ რომ ქრისტესა და ეკლესიის მისტიკური მიმართება გამოკვეთა, ეს ჯერ კიდევ XI საუკუნის ქართველ თეოლოგს ეფრემ მცირეს შეუნიშნავს. მან პირველმა მიაქცია ყურადღება ამ ტექსტოლოგიურ სხვაობას *სახარების* ქართულ რედაქციათა შორის, შეისწავლა მისი მიმართება ბერძნულ ორიგინალთან და მიუთითა: „უსრულესისა (ქრისტე - ე. ხ.) მიმართ წარებაგა (აღორძინება, წინსვლა - ე. ხ.) ეკლესიაჲ ღმრთისაჲ მადლითაჲე მისითა“ (291, გვ. 178).

*ახალი აღთქმისეულ* სიძე-ქრისტეს სიმბოლიკაში ისიც შეინიშნება, რომ სიძის ამქვეყნიური ყოფნა ზემის, სიხარულის, ღვთისაწაულის განმაპირობებელია. ქრისტემ შეკითხვაზე, რაგომ არ იცავენ მარხვას მისი მოწაფეები, ამგვარად მიუგო: „ქელ-ეწიფებისა ძეთა სიძისათა გლოვად, ვიდრემდე მათ თანა არს სიძე? მოვლენან ღლენი, რაჟამს ამაღლდეს მათგან სიძე იგი, და მაშინ იმარხვიდენ“ (მთ. 9, 15; იხ. აგრეთვე : მრკ. 2, 19. 20; ლკ. 5, 34).

*ვეფხისტყაოსნის* განსახილველ ეპიზოდში საუბარია ხვარამშაპის ძისა და ნესტანის ქორწილის სამზადისზე. ზემოთ დამოწმებულ სტროფში კი *ქორწილისათვის სამზადისს* უშუალოდ მოსდევს *სიძის მოსვლა* და სიმბოლური წითელი ფერით შექმნილ საზეიმო განწყობილების სახელდებისათვის *აღდგომის* გახსენება. ეჭვი არ არის, რომ ავტორის ცნობიერებაში ქრისტიანული სიმბოლიკის დასახელებულ სახეთა რეზინისცენცია ხდება.

სხვა საკითხია, როგორ რეალიზაციას იღებს ეს სახე-სიმბოლოები ხვარამშელი სასიძოს მოკვლის ეპიზოდში. რუსთველი ამ ამბავს გარიელის პირით გადმოსცემს. მისთვის კი შექმნილი სიგუაყია არ არის საზეიმო. პირიქით, გარიელისთვის იგი ძალმომრეობის წინააღმდეგ პროტესტის აღმძვრელია, მომავალი სისხლისღვრის მომასწავებელია, განჯვის მომგვრელია. აქედან გამომდინარე, თუ გარიელი ინლოეთში გამართულ ქორწილის სამზადისს ქრისტესთან კაცობრიობის მომავალ შეუღლებას ამსგავსებს, თუ ხვარამშელი სასიძოს მოსვლა მსგავსების ნიადაგზე ქრისტეს მოვლინების ასოციაციას აღუბრავს, თუ წითელი კარებით მორთული მოედანი აღდგომის ღვთისაწაულს გაახსენებს, მაშინ ეს აღდგომაც, ქრისტეს მოვლინებაც და მისი მომავალი მისტიკური ქორწინებაც რუსთველისათვის მიზლის, ძალმომრეობის, უარყოფითი ემოციების აღმძვრელი სიმბოლოები უნდა იყოს.

*ვეფხისტყაოსნის* ზოგადი რელიგიური ფონი, რუსთველის მოკრძალებული და წრფელი მიმართება ქრისტიანული რწმენის სიმბოლოების, ბიბლიური წიგნებისა და ზოგადად ქრისტიანული მოძღვრებისადმი შემოგამოთქმული შესაძლებლობის დაშვებას ეწინააღმდეგება. ზემოგამოვლენილ ასოციაციებში არ უნდა იყოს ქრისტიანული სიმბოლიკისადმი ნეგატიური დამოკიდებულება.

აქედან გამომდინარე, ერთადერთი სწორი გააზრება ამ კონტექსტისა შეიძლება ამოკითხულ იქნას ხელნაწერების გრადიციით ნაანდერძევე წაკითხვაში, რომლის მიხედვითაც, რუსთველი გარიელის პირით ხაზგასმით მიუთითებს, რომ ეს დღე აღდგომას არ ჰგავდა:

„მოედანს დავდგი კარეები წითლისა აგლასებისა,  
მოვიდა სიძე გარდახდა, დღე ჰგევანდა არ აღვსებისა“.

გარიელის გადმოცემით, იყო სამზადისი ქორწილისათვის, იყო წითელი ფერიც, მოვიდა სიძეც, მაგრამ ეს დღესასწაული აღდგომას არ ჰგავდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ქორწილი, რომლისთვისაც ემზადებოდნენ, არ ჰგავდა კაცობრიობის მომავალ სიმბოლურ ქორწილს; სიძე, რომელიც მოვიდა, არ ჰგავდა მაცხოვარს; დღესასწაული, რომლისთვისაც წითელი ფერებით მორთული მოედანი მზადებოდა, არ იყო აღდგომა.

პოეტური ხატი, რომელიც რუსთველის წარმოსახვაში იქმნება, უფრო თანამედროვე მხატვრული სახეებით შეიძლება გავიაზროთ გალაკტიონის „მერის“ ანალოგიით:

იყო ჯერისწერა: „შენ ჯვარს იწერდი იმ ღამეს მერი!“ იყო საქორწილო იღუმალებით მოსილი სანთლების სიმრავლე: „აფეთქებული და მოცახცახე იწოდა ნათელ ალთა კრებული“. იყო სადღესასწაულოდ მორთული გაძარი: „იწოდა გაძრის გუმბათი, კალთა! ვარდთა დიოდა ნელი სურნელი“. იყო საქორწილო საიდუმლოების ფიციც: „მესმოდა შენი უგონო ფიცი“. მაგრამ ღირიკული გმირისათვის, რომლის თვალწინ ჯერისწერის საშეიმო ცერემონიალი მთელი დიდებულებით ისახებოდა, *ეს დღე არ იყო დღესასწაული*:

„ლოლებთან ვილაც მწარედ გოდებდა  
და ბეჭდების თელებს ქარში კარგავდა...  
იყო ობლობა და შეცოდება,  
დღესასწაულს კი ეს დღე არ ჰგავდა“.

ვარაუდის სახით ისიც შეიძლება დაეუშვათ, რომ გალაკტიონის „დღესასწაულს კი ეს დღე არ ჰგავდა“ რუსთველის „დღე ჰგევანდა არ აღვსებისა“-ს ახლებური გააზრებაა. საქმე ისაა, რომ როდესაც გალაკტიონის „მერი“ იწერებოდა (1915 წ.), *ვეფხისტყაოსნის* დამოწმებული პასაჟი პოემის ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში ამგვარად იკითხებოდა. გალაკტიონის პოეტური

აღლო სწორად აღიქვამს რუსთველისეულ მხაგერულ სახეს, შექმნილს ხვარაზმელი სასიძოსათვის საქორწილო სამზადისსა და გარიელის განწყობილებას შორის არსებული კონგრასტის საფუძველზე.

*ვეფხისტყაოსნის* განხილული სგროფის კონიექტურა „ღღე ჰგვანდა არს აღვსებისა“, რომელსაც მხარს არ უჭერს პოემის არც ერთი ხელნაწერი, მიუღებელია. ამ კონიექტურით გარიელში უარყოფითი ემოციების აღმძვრელი ფაქტები და მოვლენები (ნესტანის ხვარაზმშაჰის ძემე ქორწინებისათვის სამზადისი, ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლა, წითელი კარვებით მორთული მოედანი), მსგავსების ნიადაგზეა ასოცირებული ქრისტიანული სიმბოლიკის ძირითად ელემენტებთან (კაცობრიობის სიმბოლური ქორწილი, ქრისტეს მოსვლა, აღდგომა).

სინამდვილეში კი, გმირის წარმოსახვაში ასოცირება კონგრასტის საფუძველზე ხდება. პოემის ხელნაწერებით მოღწეული გექსტის მიხედვით, ხვარაზმელი სასიძოს მოსვლასთან დაკავშირებულ ფაქტებსა და მოვლენებს, რომლებიც გარიელში მხოლოდ უარყოფით და მგანჯველ ემოციებს აღძრავენ, პოეტი მიჯნავს ქრისტიანული სიმბოლიკის ძირითადი ელემენტებისაგან.

პოეტის წარმოსახვაში ჩანს ქრისტიანული სიმბოლიკის მწყობრი სისტემა და, ამავე დროს დასგურდება ამ სიმბოლიკისდმი არა ნეგატიური, არამედ პოზიტიური დამოკიდებულება.

როდესაც *ვეფხისტყაოსნის* განხილული პასაჟის ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან მიმართებაზე ვმსჯელობთ, კიდეე ერთ გარემოებას შეიძლება მიექცეს ყურადღება. როგორც ზემოთ მიუთითებდით, პოეტი ცდილობს, რომ არ მოხდეს ასოცირება მსგავსების ნიადაგზე *ხვარაზმშაჰის ძის* ქორწილისა ქრისტეს სიმბოლურ ქორწილთან, *ხვარაზმშაჰის ძის* – სიძის მოსვლისა ქრისტე-სიძის მისტიკურ მოსვლასთან. ალბათ ამიგომაც პოეტი ხვარაზმელ სასიძოს არც ამ ეპიზოდში და საზოგადოდ არსად არ უწოდებს ხვარაზმშაჰის ძეს. იგი ყველა შემთხვევაში სახელდება ხვარაზმშას *შეილად*.

„მეფემან ბრძანა: „ხვარაზმშა, ხელმწიფე ხვარაზმელია,

თუ მოგვეცემს *შეილსა* საჩვენოდ, მისებრი არ-რომელი

„ღედოფალმან თქვა: „ხვარაზმშა მეფეა მორკმით მჯდომელი,

მათსამეცა *შეილსა* სასიძოდ ჩვენთვის სხვა სჯობდა რომელი“

(516).

„გავზავნეს კაცი ხვარაზმშას წინა *შეილისა* მთხოელი“ (517).

ამკარაა, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს ხვარაზმშას ძედ სახელდებას. ეს დასკვნა უფრო თვალნათლივი



გახლება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ძე პოეტისათვის მიღებული, მოწონებული სიტყვაა ვაჟიმვილისა და მემკვიდრის აღსანიშნავად. ამ სიტყვითა და მისი სხვადასხვა მოდულაციით ხდება პოემაში ძირითად პერსონაჟთა, უპირატესად მეფეთა და დიდგვაროვანთა შეილები, წარმოდგენა, მოქმედებაში შემოყვანა, ანუ ექსპონირება.

„ავთანდილ იყო სპასპეტი ძე ამირ-სპასალარისა“ (41).

– ამ სიტყვებით შემოიყვანს რუსთველი პოემაში თავის საყვარელ პერსონაჟს. ავთანდილიც ასევე წარუდგენს თავის თავს ტარიელს:

„მე ეარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით, დიდი სპასპეტი, სახელად მიხობუნ ავთანდილობით, ძე დიდებულთა დიდ-გვართა, ზრდილი მეფეთა შეილობით...“ (992).

თავის მხრივ ტარიელიც შენიშნავს, რომ მას მეფე და დედოფალი ძის დარად ეპყრობიან.

„მათ საჯღომთა ახლოს დამსვენს, პატივს მცემდეს ძისა დარად“ (341).

ხოლო ფრიდონთან მის დამეგობრებას მამისა და ძის სიყვარულს ადარებს:

„თანა წამომყვა, წავედით უტკბოსნი მამა-ძეთასა“ (600).

თინათინიც, მემკვიდრე მეფე როსტევანისა, პოემაში მემოდის როგორც ძე:

„სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მართ ოდენ მარტოდ ასული“ (34).

„ჩემი ძე დაესვათ ხელმწიფედ, ვისგან მზე საწუნელია“ (37).

ინდოეთის სამეფო კარის მიერ ნესტანიც საძეოდ არის მიჩნეული:

„არს ერთი ქალი საძეო, არ კიდევ-გასათხოელი“ (517).

არა მარტო მთავარი პერსონაჟები არიან პოემაში წარმოდგენილი სიტყვით ძე არამედ ზღვათა ხელმწიფის შვილიც, რომლის საცოლედაც ამზადებენ ნესტანს:

„სხვა რამე მითქს სასძლო თქენი, შესართავი თქვენის ძისა“ (1169).

„ღმერთმან ქმნას შინა მოვიდეს ძე ჩემი გამარჯვებული“ (1185).

ასე რომ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ხვარაზმშაპის შვილის ძედ არ ხსენება. რუსთველის სიტყვათხმარებაში რაღაც ჩანააფიქრია, კანონზომიერებაა. ამ გარემოებას სხვადასხვა მიზეზი შეიძლება განაპირობებდეს. ისიც სავარაუდოა, რომ პოეტი გაურბის ხვარაზმელი სასიძოს ძედ სახელდებას ქრისტიანული სიმბოლიკის შემოგამოვლენილი რემინისცენციის გამო. საქმე ის არის, რომ „ძე“ ქრისტიანული სიმბოლიკით ქრისტეს უპირველესი სახელია: ქრისტე არის ძე ღმერთი. პოემაში ხვარაზმელი სასიძო, რომლის ინდოეთში მიღების საქორწილო ცერემონიალი ისედაც იწვევს ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან, ძედ რომ

ყოფილიყო სახელდებული, მსგავსება ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან უფრო საგრძნობი იქნებოდა. რამდენადაც ხვარამშელი სასიძოს მოსვლა პოემის ძირითად პერსონაჟთა უარყოფითი ემოციების აღმძვრელია, რამდენადაც პოემის იდეური ხაზი – სიყვარულის გამარჯვება, ამქვეყნიური ბედნიერებისთვის ბრძოლა – ამ სასიძოს მოკვლას მოითხოვს, პოეტი ცდილობს ხვარამშმას ძის სიძედ მოსვლის საქორწილო სამზადისის მსგავსებას ქრისტიანულ მისტიკასთან გზა მოუჭრას. ალბათ ამ მიზნითაც არ უწოდებს ხვარამშმას შვილს *ძეს*, ხოლო სიძის მოსვლასთან დაკავშირებით გამართული საქორწილო სამზადისის ასოცირებას ქრისტიანულ სიმბოლიკასთან კონტრასტის სფეროში გადაიგანს და საგანგებოდ გახაზავს: „დღე ჰგევანდა არ აღესებისა“.

## ღმრთისგომივებისათვის ანუ „შიში შეიქმს სიყვარულსა“

(*ვეფხისტყაოსნის* ურამელოვანი ვიზარტებისათვის ქართულ სასულიერო

მწარმოებასთან)

*ვეფხისტყაოსნის* გექსტოლოგიური პრობლემების კვლევას უმთავრეს სირთულეს ის უქმნის, რომ რუსთველის პოემის XVII საუკუნის უწინარესი ხელნაწერები არ მოგვეპოვება. ეს გარემოება სხვა რიგის კითხვასაც სვამს: იყო *ვეფხისტყაოსანი* პოპულარული საქართველოში XVII საუკუნემდე? ამ კითხვას დადებითად მხოლოდ იმის წყალობით ეპასუხობთ, რომ მიგნებულია პოემის ცალკეული ტაეების მინაწერები ძველ ხელნაწერებზე, შესრულებული XV და, შესაძლებელია, თვით XIV საუკუნეშიც. ეს ფაქტი კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. ქრონოლოგიურად უფრო ძველი მინაწერები პოემის ცალკეული ტაეებისა საეკლესიო ლიტურჯურის ხელნაწერებზე გვხვდება. კერძოდ, XIV საუკუნით ათარიღებენ (39, გვ.93-94) საეკლესიო „სადღესასწაულოზე“ (S-3480) მიწერილ *ვეფხისტყაოსნის* 952-ე სტროფის ტაეებს: „ვაჟ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა მნე გჭირსა! ყოელი შენი მონდობილი ნიდადგმეა ჩემებრ გირსა!“ XV საუკუნით ათარიღებს ა. შანიძე (485; იხ. 77, გვ. 016-017) X საუკუნის ბერთის სახარებაზე ნუსხური ასოებით შესრულებულ ვინმე ცოდვილი იორდანეს მინაწერს რუსთველის სიტყვებისა: „მართლად იგყვის მოციქული «შიში შეიქმს სიყვარულსა»“ (1045,4). XVI-XVII საუკუნით ათარიღებენ პოემის ორი ტაეის (494, 1-2) მინაწერს XVI საუკუნის „დავითნზე“ (H-1796) (39, გვ.94-95).

ამჯერად ჩვენ ბერთის სახარებაზე ცოდვილი იორდანეს მიწერილი რუსთველის სიტყვები გვაინტერესებს, მაგრამ არა როგორც მინაწერი, არამედ როგორც რუსთველის მიერ ჩამოყალიბებული თეოლოგიური დებულება: „შიში შეიქმს

სიყვარულსა“. რუსთველი ამ სიტყვებს მოციქულს მიაწერს: „მართლად იცყვის მოციქული“, - ამბობს. მაგრამ ეს სიტყვები არც ერთი მოციქულის ეპისტოლეში არ იკითხება. ამ გარემოებამ რუსთველოლოგები სხვადასხვაგვარ დასკვნამდე მიიყვანა. მიუთითეს, რომ მოციქულთა გამონათქვამები (2 ტიმ. 1,7; 1 იოანე 4,18) თითქოს კიდევ ეწინააღმდეგება რუსთველის სიტყვებს და სიყვარულისაგან ყოველგვარ შიშს გამორიცხავს (184, გვ.495). მარჯორი უორდროპი ამ გამონათქვამში მოციქულის სიტყვების (1 იოანე, 4,18) დამახინჯებას თუ გადასხვაფერებას ხედავდა (“in a garbled form” - 815, გვ. 232). ე. ნოზაძე ამჯობინებდა ერთადერთი ხელნაწერის (H-599) იკითხვისი გაემიარებინა: «მართლად იცყვის მეცნიერი: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“». „იქნებ ვინმე მეცნიერმა მართლა ბრძანა ასეთი რამეო“, - ამბობდა (184, გვ.496). მეორე მხრივ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში რუსთველის ამ სიტყვების პარალელად ძველი ალექსის წიგნებზედაცაა მითითებული (კ. კეკელიძე, გ. წერეთელი); თუმცა ისიც შენიშნულია, რომ უშუალოდ ეს ამრი არც ძველი ალექსის წიგნებში იკითხება (184, გვ.495-496).

დავიწყოთ იმით, თუ რა კონტექსტში იკითხება *ვეფხისტყაოსანში* ზემოთ ციტირებული სიტყვები? ვაჭრებთან ერთად გულანშაროსკენ ზღვით მიმავალმა ავთანდილმა მეკობრეთა წინააღმდეგ უთანასწორო ომში გაიმარჯვა. დამარცხებული მეკობრეები გმირს ვეედრებოდნენ: „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა!“ ავთანდილმაც არ დახოცა ისინი, დაიმონა. აქ მოიხმო რუსთველმა მოციქულის ავტორიტეტი და თქვა: „შიში შეიქმს სიყვარულსაო“. ეს პასაჟი უპირველეს ყოვლისა იმითაა საინტერესო, რომ რუსთველი ადამიანური ურთიერთობების კატეგორიებს საღვთო ურთიერთობების კატეგორიებით ხსნის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველი სიყვარულს, რომელიც შესაძლებელია დამონებულ მეკობრეებს ავთანდილის მიმართ გაუჩნდეს, ანუ ადამიანურ სიყვარულს, საღვთო სიყვარულის ანალოგიით ხსნის. ეს გარემოება უაღრესად საინტერესოა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის სწორად გააზრებისათვის. როგორც ჩანს, რუსთველისთვის სიყვარული – საღვთოც და ადამიანურიც – ერთი რაობაა, ერთი კატეგორიაა. ეს პრობლემა საგანგებო შესწავლას საჭიროებს. ჩვენ ამჯერად ამ დებულების მეორე ასპექტი გვაინტერესებს: შეიძლება რუსთველისეული დებულება მიეწეროს მოციქულს? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის სიტყვები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ არის თუ არა აპოსტოლური სიბრძნე, ახალი ალექსისეული

დებულება? მე ვფიქრობ, რომ ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ, რამდენადაც ქრისტიანულ სათნოებათა შორის ერთ-ერთი უმთავრესი სწორედ ღმრთისმოშიშების სათნოებაა. და შორწმუნის გზა საუკუნო სასუფეველისაკენ ამკარად ღმრთის მიმართ შიშზე გადის; რასაც ქართველი ჰიმნოგრაფი ამგვარად იტყვის: „ღმრთისა შიშმან უშიშ ყენის მოშიშნი“ (იოანე მინჩხი – 664, გვ.306).

ჩემი ამრით, ამ შემთხვევაშიც რუსთველის მის წინამორბედ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მემკვიდრეობასთან ჩვეულებრივი დამოკიდებულება ჩანს. რუსთველს არ ახასიათებს ბიბლიური თუ თეოლოგიურ-ფილოსოფიური წიგნებიდან ციკატის ზუსტად მოყვანა. იგი ხშირად წყაროს მიუთითებს და მოჰყავს დებულება, რომელიც წარმოადგენს დასახელებული წყაროს გარკვეული კონცეფციის თუ დებულების დედაბრს, გარკვეული დებულების ინტერპრეტირებას. ასეთი მდგომარეობაა პლატონის დამოწმების შემთხვევაში: „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა: «სიერუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა»“ (791, 3-4); ანდა მოციქულის კიდევ ერთხელ დამოწმების დროსაც:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ? ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფურენ.

«სიყვარული აგვამალღებს», ვით ევჟანნი, ამას ვერენ.“ (793)

ავტორად იმ საღვთისმეტყველო დებულებისა, რომელსაც ჩვენ ამჟერად ვიხილავთ („შიში შეიქმს სიყვარულსა“), რუსთველმა მოციქული დაასახელა. უნდა ვერწმუნოთ პოეტს, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს სიტყვები მოციქულთა წიგნებში არ იკითხება. საზოგადოდ რუსთველი არ ედება მოციქულთა დებულებების გადმოცემისას. მისი ზემოთ დამოწმებული სიტყვები („წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?... - 793), როგორც რუსთველოლოგიაში მითითებულია (73, გვ.253), ამკარად გულისხმობს პაულე მოციქულისეულ სიყვარულის აპოლოგიას: „სიყვარული სულგრძელ არს და გკბილ: სიყვარულსა არა ჰმურნ, სიყვარული არა მალღონ, არა განლადნის, არა სარცხუნელ იქმნის, არა ეძიებნ თავისასა, არა განრისხნის, არად შეჰრაცხის ბოროტი, არა უხარინ სიცრუესა ზედა, არამედ უხარინ ჭეშმარიტებასა ზედა. ყოველსა თავს-იღებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავენ, ყოველსა მოითმენნ. სიყვარული არასადა დავარდების, გინა თუ წინააღმართმეტყველებანი განქარდენ, ანუ თუ ენანი და-ვე-სცხრენ, გინა თუ მეცნიერებანი განქარდენ“ (1 კორინთელთა 13, 4-8). ამასვე ეხმაურება პასაჟები მოციქულთა სხვა ეპისტოლეებიდანაც: 1 კორ. 8,1; 1 კორ. 13, 1-3; 1 პეტრე 4,8.

რუსთველის დებულება „შიში შეიქმს სიყვარულსა“, ბიბლიური დებულებაა. საღვთო სიბრძნე სამოგადოდ მოუწოდებს მორწმუნეს ღვთის შიშისაკენ: „შენი ღვთისა გემინოდეს“ (ლევ. 19,32; რჯლ. 6,13; 8,6; 10,12; 13,4; იესო 24,14; 1 მეფ. 12,24; ფს. 32,8; ლუკ. 12,5; 1 პეტ. 2,17; გამოც. 14,7); „ისურვებს უფალი თავის მოშიშებს“ (ფს. 146,11); „შიწყნარა უფალმა მოშიშნი მისნი“ (ფს. 102,13). ძველი აღთქმა ხაზგასმით აცხადებს, რომ უფლის შიში სიბრძნის დასაბამია (ფს. 110, 10; იგავ. 3,7), ცოდნის სათავეა (იგავ. 1,7; 9,10). ამკარაა, რომ რუსთველის ეს დებულება ერთგვარი თარგმანებაა, განმარტებაა იმ საღვთისმეტყველო სწავლულებისა, რომელსაც ჰქვია „შიშისათვის ღმრთისა“, ღმრთისმოშიშების ქრისტიანული სათნოებისა.

ღმრთისმოშიშება ქრისტიანული მოძღვრების ერთი ძირითადი სწავლულებაა. წმიდა მამა ბასილი დიდი მას ღმერთის სიყვარულისა და მოყვასის სიყვარულის შემდეგ უთმობს ადგილს, ე.ი. უდიდეს ქრისტიანულ სწავლულებათა შორის მესამე ადგილზე აყენებს. წმ. ბასილის ასკეტიკური მოძღვრების ცენტრალური ნაწარმოებია „კითხვა-მიგებანი“, რომელიც ორი რედაქციითაა მოღწეული: „ვრცელი წესები“ და „მოკლე წესები“. „ვრცელი წესები“ იწყება ბერების შეკითხვით წმიდა მამის ბასილისადმი: „რაჲ არს წესი შემდგომობისაჲ მცნებათა ღმრთისათაჲ?“ წმ. ბასილი პასუხობს, რომ თვით უფალმა განსაზღვრა თანამიმდევრობა საღვთო მცნებათა და ამ თანამიმდევრობით იგი განმარტავს თავდაპირველად საღვთო სიყვარულს, შემდგომ მოყვასის სიყვარულს და მის შემდეგ ღმრთისმოშიშებას (618, გვ.27-30). წმიდა მამა ღმრთისმოშიშების სათნოების განმარტებას სოლომონის სიტყვებზე აფუძნებს: „დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა“ (იგავ. 1,7) და უმტკიცებს ბერებს: რადგანაც ისინი ბავშვობის ასაკიდან გამოსულნი არიან და შეუძლიათ მტკიცე ღოგმატებით სრულყონ თავიანთი შინაგანი ადამიანური სამყარო, ღროა დაიცვან უმთავრესი სათნოებანი, რომელთა გზითაც მიიღწევა ქრისტეს სიყვარულის ჭეშმარიტება; რათა ისინი საღვთო ნიჭთა სიმდიდრემ მათ მიმართ უმაღლო ქცევის გამო უმძიმეს სამჯელამდე არ მიიყვანოს. აკი მახარებელი იტყვის: „ვისაც ბევრი მიეცა, ბევრი მოეთხოვება“ (ლუკ. 12,48) (616, ფრ. 15 r-v).

„შიშისათვის ღმრთისა. აწლა მოსრულთათვის ღმრთის მსახურებად. უსახმარეს არს შიშისა მიერი განმტკიცებაჲ განწესებისაებრ ბრძნისა სოლომონისსა, რომელი იტყვის: დასაბამი სიბრძნისაჲ შიში უფლისაჲ (იგავ. 1,7); ხოლო თქუენდა, რომელნი-ეგე

თანა წარსრულ ხარტ ქრისტეს მიერსა სიჩჩოებასა და არღარა მოქენე სძისა, არამედ შემძლებელ მტკიცეთა მიერ საზრდელთა შჯულთა სიმაღლისათა სრულყოფად, შინაგანისა შის კაცისა უთაეადესთა სათნოებათა საქმარებისა ეამი არს, რომელთა მიერ ყოველიე ქემშარიგება ქრისტესმიერისა სიყუარულისაა წარემართების კრძალულებითა. ცხად არს, ვითარმედ ამისითა ნუსადა სიმღიდრე ნიქთა ღმრთისათაა უმძიმესისა საშჯელისა მიზეზ გუექმნეს ჩუენ უმაღლო ყოფითა ქველის-მოქმედისა შიმართ. რამეთუ, რომელსა მიეცა ჟრიაღი, - იგყვის ვითარმედ, - უმეტესიცა მოქკადონ შას (ლუკ. 12,48)".

ღიდი წშიდა შამის ღმრთისმოშიშების სათნოების მოყვანილი განმარტება მიგვანიშნებს იმგვარ კომენტირებაზე, რომელიე რუსთველისეულ დებულებაში ჩანს. ბასილი ღიდი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ შიში უნდა გექონდეს, რათა უდიდესი საღვთო მცნებები, რომლებსაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეყავართ, დაეიცვათ. ასე რომ, რუსთველი ამკარად სწორად წედება ღვთისმოშიშების სათნოების არსს.

სხვა კითხვაც დგება: რომელია ის მოციქული, რომელსაც ვერდნობა რუსთველი ღვთისმოშიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას? კ. კეკელიძემ რუსთველის ამ სიგყეების შარალელად ძველი აღთქმის არაკანონიკური წიგნის „სიბრძნე შირაქისას“ ერთი მუხლი დაასახელა. *ვეფხისტყაოსნის* ბიბლიასთან ამკარა შიმართების მტკიცებისათვის კ. კეკელიძეს მოქყავს შარალელური ადგილები რუსთველის შოემისა და ბიბლიური წიგნებისა, რომელთა შორის იკითხება: „19. შართლად იგყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045); ბრძენი ისო შირაქი ამბობს: „შიში დაადგენს გბათა მედა სიყვარულისათა“ (1,13)“ (114, გვ.199; იხ. აგრეთვე 184, გვ.521). „ისო შირაქის წიგნი“ , როგორც არაკანონიკური, ძველი აღთქმის ყველა ქართულ რედაქციაში არაა შეტანილი. კ. კეკელიძის შითითებით, ისო შირაქისა და შაკაბელთა წიგნები, რამდენადაც ისინი ქართულ ენაზე არ აღმოჩნდა, არჩილ მეფემ თარგმნა სლავეური 1663 წელს გამოცემული ბიბლიიდან, როცა იგი მოსკოვში ქართული ბიბლიის დაბეჭდვას აპირებდა. შემდეგ არჩილის საქმე ვახტანგ VI-ის შვილებმა ბაქარმა და ვახუშტიმ გააგრძელეს. ვახუშტიმ არჩილისეული ქართული ბიბლია კიდეც ჩაასწორა ისევ სლავეურის მიხედვით, ხოლო ბაქარმა დაბეჭდა იგი მოსკოვის ქართულ სტამბაში 1743 წელს (113, გვ.426-427). ასე რომ, „ისო შირაქის წიგნი“ შეტანილია ე.წ. ბაქარის ბიბლიაში. იგი შეტანილია აგრეთვე ბიბლიის ახალ ქართულ თარგმანში, საქართველოს საპატრიარქოს 1989 წლის გამოცემაში. ამ გამოცემაში „სიბრძნე შირაქის“ წიგნს აქვს შენიშვნა: „ებრაული დედანი შემონახული არ არის; თარგმნილია ბერძნულიდან.

ტექსტი არაკანონიკურია“ (622, გვ.612). „ისო ზირაქის წიგნის“ პირველი თავი სიბრძნის აპოლოგიაა. მასში აქცენტირებულია ძველი აღთქმის შემოთ მითითებული დებულება იმის თაობაზე, რომ სიბრძნის სათავე უფლის შიშია. რაც შეეხება რუსთველის სიგყეების პარალელად ისო ზირაქის წიგნიდან (1,13) მოყვანილ შემოთ ციტირებულ სიგყეებს - „შიში დაადგენს გზათა ზედა სიყვარულისათა“ - იგი ჩვენს მიერ მითითებულ „ზირაქის სიბრძნის“ ქართულ რედაქციებში უშუალოდ არ იკითხება.

„სიბრძნე ზირაქისა“ (ასალი ქართული თარგმანი), თავი I:

„11. უფლის შიში დიდება და პატივია, შეება და გვირგვინია სიხარულისა.

12. უფლის შიში გულს ატკობს და შვებას, სიხარულსა და დღეგრძელობას ანიჭებს.

13. უფლის მოშიმს ბოლო კეთილი ექნება და იკურთხება თავისი აღსასრულის დღეს.

14. სიბრძნის სათავე უფლის შიშია და მორწმუნეებს სამოდანვე დაჰყვება იგი.“

„წიგნი სიბრძნისა ისო ძისა ზირაქისა“ (ბაქარის რედაქცია) (632), თავი ა:

„ი. შიში უფლისა დიდება და ქება, და შუშა, და გვრგვინი სიხარულისა.

ია. შიში უფლისა ახარებს გულსა, და მისცემს შუშასა, და სიხარულსა, და დღეთა სიგრძესა.

იბ. მოშიმსა უფლისასა კეთილი ეყოს უკანასკნელთა ზედა, და დღესა შინა აღსრულებისა მისისასა პოოს მადლი.

იგ. დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა, და მორწმუნეთათანა სამოსავე შინა შეიქმნეს მის თანა, და კაცთათა საფუძველმან საუკუნემან დაიბუდა, და თესლისა მათისა თანა სარწმუნო იქმნეს.“

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველისეულ დებულებას „შიში შეიქმს სიყვარულსა“. მას რუსთველი მოციქულს მიაწერს. არაა საგულვებელი, რომ რუსთველი ცდება, ან მოციქულს შემთხვევით ასახელებს ძველი აღთქმის რომელიმე წიგნიდან მოხმობილი სიბრძნის ავტორად. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, სხვა შემთხვევაში იგი მოციქულზე მითითებისას („წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი ...“) არ ცდება. რომელი მოციქულის დებულების კომენტირებას უნდა წარმოადგენდეს რუსთველის სიგყეები „შიში შეიქმს სიყვარულსა“? ვფიქრობთ, ეს უნდა იყოს მოციქული იოანე და მოყვანილი სიგყეები ერთგვარი კომენტარია იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავისა.

იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავი სიყვარულის აპოლოგიაა. სწორედ აქ გაშლის მოციქული იოანე ქრისტიანული თეოსოფიის ძირითად თემას: „ღმერთი სიყვარული არს“ (1 იოანე 4,8); და რომ ღმერთის სიყვარულის გამოვლენის ფორმა მოყვასის სიყვარულია: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგვიეს და



სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებულ არს“ (1 იოანე, 4.12). სწორედ ამ კონტექსტში გვიქადაგებს იოანე მოციქული, რომ ამ ღიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული და სიყვარულში კი აღარ არის შიში:

საქართველოს საპატრიარქოს ახალი ქართული თარგმანი: „16. და ჩვენ შევიცნეთ და ვიწამეთ სიყვარული, რომელიც აქვს ღმერთს ჩვენდა მომართ. ღმერთი სიყვარულია, და სიყვარულის მკვიდრი ღმერთში მკვიდრობს, ხოლო ღმერთი – მასში.

17. ამით აღესრულა სიყვარული ჩვენს შორის (რათა გულდანდობილი ვიყოთ განკითხვის დღეს), რომ ისეთივე ვართ, როგორც ის არის ამ ქვეყნად.

18. სიყვარულში არ არის შიში, არამედ სრულქმნილი სიყვარული აძევებს შიშს; ვინაიდან შიშს თან ახლავს ტანჯვა, ხოლო მოშიში არასრულქმნილია სიყვარულში.“

გიორგი მთაწმიდელის თარგმანი: „16. და ჩვენ ვყანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქვს ღმერთსა ჩვენდა მომართ. ღმერთი სიყვარული არს და რომელი ეგოს სიყვარულსა ზედა, ღმერთი მის თანა ჰკიეს და იგი ღმრთისა თანა.

17. ამით აღსრულებულ არს სიყვარული ჩვენ შორის, რათა განცხადებულებაა გუაქუნდეს დღესა მას სასჯელისასა, რამეთუ ვითარცა იგი იყო, და ჩუენცა ვართ სოფელსა ამას შინა.

18. შიში არა არს სიყვარულსა თანა, არამედ სრულმან სიყვარულმან გარე განდევნის შიში, რამეთუ შიშსა ტანჯვაა აქუს, ხოლო მოშიში იგი არა სრულ არს სიყვარულსა ზედა.“

ასე რომ, ღმრთისმოშიშების სათნოების კომენტირების ძირითადი პოსტულატები გამოკვეთს იმ თეოლოგიურ დებულებას, რომელსაც *ვეფხისტყაოსანში* ვკითხულობთ. კერძოდ: უნდა გვეჩინდეს შიში, რომ დაეიცვათ უდიდესი საღვთო მცნებები, რომელთაც ქრისტეს სიყვარულთან მიეყავართ (ბასილი დიდი); ღიდი ჭეშმარიტების შეცნობით აღესრულება ჩვენში სიყვარული (მოციქული იოანე); სიყვარულში კი უკვე აღარ არის შიში (მოციქული იოანე). ღმრთისმოშიშების ამგვარი კომენტირება უდევს საფუძვლად დებულებას: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და მისი მოციქულთან დაკავშირებაც („მართლად იცყვის მოციქული“) გამართლებულია.

კიდევ დაისმის ერთი კითხვა: ღმრთისმოშიშების სათნოებიდან ამგვარი დებულების (“შიში შეიქმს სიყვარულსა“) ჩამოყალიბებისას აქვს თუ არა რუსთველს რაიმე პატრისტიკული ლიტერატურული წყარო? სხვაგვარად რომ ვთქვათ, არის თუ არა ღმრთისმოშიშება ამგვარად გააზრებული რუსთველის წინამორბედ ლიტერატურაში? ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. საქმე ისაა, რომ სულის შიშისაგან სიყვარულზე გადასვლის თაობაზე

საუბარი ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიტერატურაში უკვე რუსთველამდელ ეპოქაში ჩანს.

XI საუკუნის დასაწყისში, 1011 წელს, წმ. ეფთიმე ათონელმა ბერძნულიდან თარგმნა რომის პაპის გრიგოლ დიდის (540-604) „დიალოლონი“, ანუ, როგორც მანვე სათაურშივე განმარტა, „რომელი არს თხრობაჲ სულიერი“. „დიალოლონი“ ანუ „დიალოგები იგალიელი მამების ცხოვრებისა და სულის უკვდავების შესახებ“ შუა საუკუნეების ძალზე პოპულარული თხზულებაა როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის ქრისტიანულ სამყაროში. იგი VIII საუკუნეში ითარგმნა ბერძნულად, რომლისგანაც მომდინარეობს ეფთიმესეული ქართული თარგმანი. ქართულად იგი სამი რედაქციითაა ცნობილი და დაცულია ერთ ათეულზე მეტ ხელნაწერში, რომელთაგან უძველესია XI საუკუნის A-1103. ძველ საქართველოში „დიალოლონის“ მიხედვით ორიგინალური თხზულებებიც იქმნებოდა. შეიძლება დასახელდეს, მაგალითად, გაბრიელ მტირის „ჯვარშემოსილი“ (219, გვ.52-53). „დიალოლონი“ პოლიქანრული ნაწარმოებია. მას მიაკუთვნებენ აგიოგრაფიის ეანრსაც და ასკეტურ-მისტიკურ ნაწარმოებადაც თვლიან. ზოგიერთი მკვლევარი მას სასწავლო თხზულებადაც მიიჩნევს (219, გვ.54). თხზულების III წიგნი, რომელიც ძირითადად პატრიკული ხასიათისაა, ბიბლიური და წმიდა მამათა ცხოვრებების ცალკეული ეპიზოდების ალეგორიულ ინტერპრეტირებას და ქრისტიანულ სათნოებათა განმარტება-ქადაგებას ეძღვნება. „დიალოლონის“ ამავე III წიგნის 34-ე თავში (ეფთიმე ათონელის ქართული რედაქციით II წიგნის 26-ე თავი) საუბარია სინანულის, როგორც ქრისტიანული სათნოების, შესახებ. აქვე განმარტავს გრიგოლ დიდი ღეთისმომიშების სათნოებას და ავითარებს ამჯერად ჩვენთვის საინტერესო დებულებას შიმის სიყვარულში გადამრდის თაობაზე. მოგვყავს შესაბამისი ნაწყვეტი (ეფთიმე ათონელის თარგმანით):

“მრავალსახედ განიყოფების ღმობიერებაჲ და წესი ცრემლთა მათთა, რომელნი მკურვალთა გულითა ინანდენ ცოდვათა მათთა. ამისთჳს ვითარცა პირისაგან მონანულთასა იტყჳს წინაწარმეტყუელი იერემია: განყოფანი წყალთანი გამოეცნეს თუალთა ჩემთა. აწ უკუ საცნაურ არს, ვითარმედ დაღაცათუ მრავალი არს სახე ცრემლთაჲ, არამედ თავნი სახენი ორნი არიან. რამეთუ ოდეს სულსა სუროდის ღმრთისა, პირველ შიმისაგან მოვლენ ცრემლნი და მერმე სიყვარულისაგან. რამეთუ პირველად გირს მონანული და იგლოეს კსენებითა ცოდვათა თჳსთაჲთა და ეშინის ნუკუე საუკუნეთა მათ სატანჯველთა მიეყეს, ხოლო ოდეს ამით წესითა ფრიად წარემაგოს, მერმე მიმი იგი მოაკლდების და იქმნების ღმრთისა მიერ გულსავესებაჲ

შენდობისა ცოდებათა მისთა. და მერმე მოვალს სულსა მას გელა სიყუარული ღმრთისაჲ და სურვილი სასუფეველისა ცათაჲსა. და რომელი იგი პირველ გიროდა შიშისათუს საგანჯველთასა, უკანაჲსკნელ გირს, რომელ შორაენ სასუფეველისაგან, რამეთუ განიციდინ და გამოისახან გონებაჲ, ვითარნი არიან მკედრობანი ანგელოზთანი და რაბამ არიან ბრწყინვალებანი და შუენიერებანი მათნი და რაჲ საწადელ არს მათ თანა ყოფაჲ და თუ ვითარნი არიან სამუებელნი წმინდათა მოწამეთა და მამათანი. ამისგან კუალად მიიწვევის გონებაჲ ქსენებად და სურვილად დიდებისა ღმრთისა და გონებნ, თუ ვითარ მიუფინების ანგელოზთა გელა და წმიდათა ნათელი პირისა მისისაჲ. ამათ ესევეითართა კეთილთა რაჲ იგონებნ, დიოდან თუალთაგან მისთა მდინარენი ცრემლთანი. და თუ ვინ შორს არს მათ კეთილთაგან ესრეთ უკუე იქნების სრული იგი ღმობიერებაჲ და ჭეშმარიტი იგი გლოაჲ, მიშისაგან სიყუარულად მიაველენს სულსა მას და ამას გამოსახავს წერილი სახისმეცყუელებით.“ (იხ. ხელნაწერი A-121, ფურც. 108-110) (219, გვ.52-53)<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, რუსთველს საკუთრივ ქართულ მწერლობაში აქვს პრეცედენტი ღვთისმომიშების სათნობის იმგვარი განმარტებისა, რომელიც მას აფორიზმად ამგვარად ჩამოუყალიბებია: „შიში შეიქმს სიყუარულსა.“

ასე რომ, ჩემი ამრით, რუსთველი იცნობს ქართულენოვან პატრისტიკულ ლიტერატურას და ამის დამადასტურებელია გემოთ გამოვლენილი მიმართება რუსთველის აფორიზმისა („შიში შეიქმს სიყუარულსა“) წმინდა გრიგოლ დიდის „დიალოღონის“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის დებულებასთან („შიშისაგან სიყუარულად მიაველენს სულსა მას“). ეს გარემოება საჭიროებს იმაზე მითითებასაც, თუ რამდენად ლეგალიზებული იქნებოდა რომის პაპის გრიგოლ დიდის პიროვნება და მისი ლიტერატურული მემკვიდრეობა გვიანდელი შუასაუკუნეების საქართველოში. დაეიწყოთ იმით, რომ მაშინ, როდესაც წმ. ეფთვიმე ათონელი „დიალოღონს“ თარგმნიდა, დაპირისპირება ბერძნულ და რომაულ ეკლესიას შორის მხოლოდ ჩანასახის ღონეზე არსებობდა. ნახევარი საუკუნის შემდეგაც, კერძოდ 1065 წელს, ქართული ეკლესიის უდიდესი აეგორიგეტი წმ. გიორგი ათონელი ბერძნულ-რომაული სქიზმის საკითხზე მსჯელობისას იმგვარად იცავს ქართული ეკლესიის სიწმინდეს და ახსნის მართლმადიდებლური ეკლესიის ექვარისტული პრაქტიკის დეგალებს, რომ სიმპათიას ამქდავენებს რომის ეკლესიის მიმართ (297 ; 530ა). საკუთრივ გრიგოლ დიდი, ქრისტიანული ეკლესიის

<sup>1</sup> პარალელური ბერძნული და ლათინური ტექსტები იხ. Sancti Gregorii Papae I, Opera omnia, tomus tertius. – Patrologiae latina, t. 77 (J. - P. Migne-ის გამოცემა), 1849, სვ. 299-300

წმიდა მამა, აღიარებული ავტორიტეტია არა მარტო დასავლური, არამედ აღმოსავლური ეკლესიის მიერ, სადაც მისი ხსენების დღე 12 მარტს იზეიმებოდა (468, გვ.711). ქართულ ენაზე გრიგოლ დიდის სხვა თხზულებებიცაა თარგმნილი, კერძოდ „საღმრთოა წირვამ სიწმიდის განახლებისა“ (ხელნაწ. A-10, A-77, A-82,... ) (219, გვ.5). წმ. ეფთვიმეს ქართულად გრიგოლ დიდის ცხოვრებაც უთარგმნია: „ცხოვრება და მოქალაქობაა წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი, ჰრომთა პაპისა“.(677, გვ.125-132)

ამგვარად, რუსთველის აფორიზმში “შიში შეიქმს სიყვარულსა” წარმოადგენს ქრისტიანული ღვთისმოსიშების სათნოების თეოლოგიური არსის კომენტირებას. მოციქული, რომელსაც რუსთველი ამ კომენტირებას უკავშირებს, იოანე მოციქულია, კერძოდ, მისი პირველი ეპისტოლეს მე-4 თავი. ღვთისმოსიშების სათნოების ამგვარი კომენტირებისას რუსთველი ეყრდნობა ქართულენოვან პატრისტიკას, კერძოდ, გრიგოლ დიდის “ღიალოღონის” ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანს.

წინამდებარე გამოკვლევის შედეგად მიღებული დასკვნები რუსთველოლოგიური კვლევა-ძიებისათვის კიდევ ერთი თვალსაზრისითაა საინტერესო. კერძოდ, რუსთველი ამჟამად ემყარება არა მხოლოდ ბიბლიას, არამედ მთელ ქართულენოვან სასულიერო მწერლობას. რა თქმა უნდა, ქართულენოვანი სასულიერო მწერლობის მსოფლმხედველობითი არსი ბიბლიური თეოლოგიაა. და რუსთველი, რომელიც ბიბლიურ აზროვნებას ეფუძნება, ცხადია, რომ ემყარება საზოგადოდ ქართულ სასულიერო მწერლობასაც. მაგრამ მოაზროვნის, და უპირატესად მწერლის, მეტყველების სტილი თავისი არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პოსტულატებით, არამედ ლექსიკურ-სინტაქსური და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც გარკვეულ ლიტერატურულ გარემოზეა ამოზრდილი. სწორედ ამ ლიტერატურული, მწიგნობრული გარემოს გამოვლენაა ძალზე მნიშვნელოვანი რუსთველის როგორც მწერლისა და მოაზროვნის ჩამოყალიბების თაობაზე მსჯელობისას. ამ თვალსაზრისით რუსთველის ქართულენოვან პატრისტიკასთან ამჟამად გამოვლენილი მიმართება ძალზე მნიშვნელოვანია. *ვეფხისტყაოსნის* ქართულ სასულიერო მწერლობასთან ამ გიპის მიმართების კიდევ მხოლოდ ორიოდ შემთხვევაზე შემიძლია მივუთითო.

1. *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილი სიგყვები, თინათინის მიერ კითხვით-მტკიცებითი ფორმით მიმართული მეფე როსტევეანისადმი - „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ (114) -

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში სამართლიანადაა დაკავშირებული არეოპაგიტულ ფილოსოფიასთან. ისიც შენიშნულია, რომ ამ დებულების ფორმირებისას თვით არეოპაგიტიკის საფუძველი კაპადოკიელ წმიდა მამათა თეოლოგია უნდა იყოს (85, გვ.164). მაგრამ, ჩემი აზრით, თავისი ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც აქვს ამ სიტყვებს ერთგვარი მიმართება ეფთვიმე ათონელის თარგმნილ ბასილი დიდის „სწავლანის“ ერთ პასაჟთან. დიდი წმიდა მამის ერთი ეტიკური საკითხავი ქართულ თარგმანში ამგეადაა დასათარებული: „თქმული წმიდისა მამისა ჩუენისა ბასილისი, ვითარმედ: „არა არს ღმერთი მიზემი ბოროტთა“. მოგვყავს ერთი ამონაწერი ამ საკითხავიდან: „ ... უკუეთუ დაბადებულნი ყოველნი ღმრთისაგან არიან, ბოროტი კეთილისაგანმცა ვითარ იყო?“ ... აღმოიკითხე „დაბადებაჲ სოფლისაჲ“ და ჰქოო, ვითარმედ მუნ „ყოველივე კეთილ არს და კეთილ ფრიად“ (დაბ. 131). არა დაბადებულ არს უკუე ბოროტი კეთილთა თანა ...“ (619, გვ.62).

2. მეორე შემთხვევა, ვფიქრობ, უფრო ნაკლებ სარწმუნოა, მაგრამ მაინც საჭიროდ ვთვლი, რომ მასზე მკითხველის ყურადღება მივაქციო.

*ვეფხისტყაოსნის* სიტყვები, შერმადინის შეგონებად ავთანდილის პირით წარმოთქმული, - „მარგალიტი არვის მიჰხედეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად“ (163) – მოგვაგონებს ხოლმე იოანე საბანისძისეულ ღმერთის სახელთა განმარტებათაგან ერთ მათგანს: „მარგალიტ ეწოდა, რამეთუ იგი, ვითარცა მარგალიტი შორის ორთა მათ ფიცართა, სულისა და კორთაჲსა ღმრთეებით გამოზრწყინდების, რომელსა ღმრთის მოყუარენი იგი ვაჭარნი სასუფეველისანი, ვითარცა ღმერთსა არა შიშუელსა და კაცსა არა ღიგონსა, არამედ ვითარცა ღმერთსა და კაცსა, სარწმუნოებით ეძიებენ და მოიყიდიან მხოლოსა მას მრავალ-სასყიდლისასა ყოვლისა საფასისა წარგებითა და სისხლთა თუსთაყა დათხევითა“ (670, გვ.13).

ამ შემთხვევაში პარალელი შეიძლება გავაგლოთ არა მხოლოდ ლექსიკურ-სემანტიკური თვალსაზრისით (კერძოდ, *ვეფხისტყაოსანთ* მარგალიტი, სასყიდელი, ვაჭრობა; “ჰაბოს მარტვილობა”: მარგალიტი, მრავალ-სასყიდელი საფასე, ვაჭარნი მოიყიდიან); არამედ ორივე პასაჟის ალევორიულ-სიმბოლური ანუ, ძველი ქართული გერმინოლოგიით, სახისმეტყველებითი განმარტებით. ეს უკანასკნელი, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* მოხმობილ ტაქში მისი პირდაპირი, საგნობრივი

ინგერპრეტირების შესაძლებლობის გვერდით ამკარად არის (იხ. 65, გვ.58-85; 71, გვ.132-153).

3. კიდევ ერთი საინგერესო პარალელი. რუსთველამდელი საქართველოს უაღრესად პოპულარული თხზულება “სიბრძნე ბალავარისი” მგალობელი ჩიგის - მჭურინავის პირით ასეთ სიბრძნეს გვასწავლის: “გარდასულსა ნუ ინანი” (614, გვ.58). გარიელის დასახმარებლად არაბეთიდან ასმათთან დაბრუნებულ ავთანდილს გარიელი ქვაბში არ დაუხვდა. მოყმე შეწუხებულია თავისი ქცევით: მომორდა საგრფოს, უორგულა გამზრდელ პაგრონს. მაგრამ იგი მალე მოეგო გონს:

“ღაო, მეგსა საუბარსა აღარ მამცემს ეამი და ღრო,  
არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გაეაადრო;  
წავალ ვებზნი...” (849, ვახტანგის გამოცემა).

ძნელია ეჭვი შეიგანო იმაში, რომ *ვეფხისტყაოსნის* “არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიგყვა გაეაადრო” მომდინარეობს “სიბრძნე ბალავარისის” “გარდასრულსა ნუ ინანი”-დან. სწორედ იმის გამო, რომ ეს მიმართება გაცნობიერებული არა აქვს *ვეფხისტყაოსნის* ყველა ძველ გადამწერელს და თანამედროვე გამომცემლებს, კარგად არ ესმით ავთანდილის ნათქვამის აზრი და ასწორებენ რუსთველის სიგყვებს. პოემის ხელნაწერებში რუსთველის „გაეაადროს“ ნაცულად რამდენიმე სხვა იკითხვისიყ გაჩენილა. თანამედროვე კომენტატორები თავიანთ მხრივ ახალ კონიექტურებს გეთაუბრობენ. გამომცემლები ვერ ახერხებენ მხარი დაუჭირონ პოემის უფრო სანდო ხელნაწერებით მოღწეულ წაკითხვას “გაეაადრო”(715, გვ.283). პასაჟის აზრი ასეთია: ავთანდილს ეჩქარება, უნდა წავიდეს გარიელის საძებრად, წყვეტს უკვე გარდასულ საკუთარ საქციელზე წუწუნს. ამბობს: ღროზე, ადრევე შევასრულებ ბრძენთა სიგყვას (“ბრძენთა სიგყვა გაეაადრო”). “ბრძენთა სიგყვა” ბალავარის სიბრძნის სწავლებაა. ნათქვამი ფაქტობრივად ციტირებაა “სიბრძნე ბალავარისი” სწავლებისა: “არ ვინანი გარდასრულსა” – “გარდასრულსა ნუ ინანი” (207, გვ.159-166).

4. დაბოლოს, ორიოდ სიგყვა *ვეფხისტყაოსნის* მიმართებისათვის ქართულ ჰიმნოგრაფიასთან. ამკარაა, რომ რუსთველი შთაგონებულია ძველი ქართული სასულიერო პოეზიით, მაგრამ მის უშუალო მიმართებაზე რომელიმე ჰიმნოგრაფიულ კრებულთან, ან ჰიმნოგრაფთან, რაიმეს კატეგორიულად თქმა ძნელია. ამ თვალსაზრისით მე უპირველეს ყოვლისა დამაინტერესა წინამდებარე გამოკვლევაში წამოჭრილი პრობლემის კვლევამ. რა აძლევს სტიმულს რუსთველს იოანე მოციქულის საღვთისმეტყველო თემის – სრულქმნილი სიყვარული

აძვეებს შიშს – იმგვარი ინტერპრეტაციისათვის, რომელიც მან აფორისტულად ჩამოაყალიბა: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“? ამ კითხვაზე პასუხს მე ვხედავ იოანე მინჩხის ერთი საგალობლიდან ჩემს მიერ შემოთ ციტირებულ სიგყევებში: „ღმრთისა შიმშან უშიმ ყენის მოშიშნი“ (664, გვ.306). ამ დებულებაში ცხადად გამოჩნდა გადასვლა ღმრთისმოშიშების სათნოებიდან იოანე მოციქულის თეზაზე - სრულქმნილი სიყვარული აძვეებს შიშს.

რა თქმა უნდა, ამჯერად არსებითი ის არ არის, თუ რამდენად ორიგინალურია მინჩხი ამ დებულების ფორმირებისას, ანდა იგი ბერძნული ორიგინალის უშუალო ან არაპირდაპირი თარგმანია თუ არა. მთავარია, რომ რუსთველი ქართული ჰიმნოგრაფიული მასალით და კერძოდ იოანე მინჩხის საგალობლებით შეიძლებოდა შთაგონებულიყო იოანე მოციქულის დებულების ამ მიმართულებით კომენტირებისას.

ისიც შეიძლება ითქვას, რომ იოანე მინჩხის საგალობლები თავისივე სახეობრივი და ფრაზეოლოგიური ქსოვილითაც იყრობს რუსთველის პოემის მკვლევარის ყურადღებას. მხოლოდ ერთი მაგალითი: *ვეფხისტყაოსნის* პირველი სტროფის პირველივე ტაქტის ცნობილ გამოთქმას „ძალითა მით ძლიერთა“ („რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერთა“) ეძებნება ზუსტი შესატყვისი იოანე მინჩხის „მარხვათა მესამე კურიაკეს“ საგალობელში, რომელიც მსგავსად რუსთველის პოემის პირველი სტროფისა შესაქმის აქტს ეძღვნება:

„რომელი ჟამთა დაწყებასა  
გამოვიდა პირისაგან მამისა –  
საქმედ ცისა და ქუეყანისა,  
*ძალითა მით ძლიერთა*  
დაპაბაღნა არაარსისაგან  
ხილულნი და უხილავნი  
კაცთმოყვარემან უფალმან“ (664, გვ.195)

თუ იოანე მინჩხის საგალობლების ჩემს მიერ მოხმობილ გამონათქვამებში არაა სასულიერო პოემის გრაფარეგული, შაბლონური სახეები (ამის გარკვევას საგანგებო კვლევა დასჭირდება), მაშინ, ჩემი აზრით შეიძლება დავასკვნათ, რომ რუსთველი შთაგონებულია იოანე მინჩხის პოემითაც. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ იოანე მინჩხის ჰიმნები ძველ საქართველოში ძალზე პოპულარული იყო. მისი საგალობლები X საუკუნიდან დასტურდება ქართულ ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში. მინჩხის ჰიმნები პოპულარულია როგორც ტაო-კლარჯეთის ასევე საბაწმინდა-სინის ქართულ საღვთისმეტყველო-ლიტურაგურულ

ცენტრებში. იოანე მინჩხის პიშნები შეტანილი ყოფილა ქართული ეკლესიის ისეთ პოპულარულ კრებულში, როგორც იყო „მარხვანი“, მის როგორც X საუკუნის, ასევე გიორგი ათონელის შედგენილ XI საუკუნის რედაქციებში.

ასე რომ, რუსთველი აშკარად ეხმიანება ქართულენოვან პაგრისტიკას და საზოგადოდ სასულიერო ლიტერატურას. ამ თვალსაზრისით, ძალზე მნიშვნელოვანია ღვთისმოსიშობის სათნოების არსის მისეული დეფინიცია, ამგვარი კომენტირები მოციქულიდან მომდინარეობაზე მითითებით: “მართლად იტყვ მოციქული, შიში შეიქმს სიყვარულსა”.



# ნაწილი მესამე

## ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის ეთიკურ შეხედულებაზე

### ეთიკის ძირითადი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*

*ვეფხისტყაოსნის* ეთიკა, რუსთველის პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედების მნიშვნელოვანი პრინციპები პოემის კომენტატორთა შორის ე. წ. აღორძინების ხანიდან დაწყებული დღემდე კამათს იწვევს. ძველად ქართული ეკლესია ამკარად უპირისპირდებოდა პოემის მნიშვნებას. ეს პოლემიკა, ჩემი აზრით, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციებიდან კანონზომიერიც იყო, რამდენადაც რუსთველმა პოემაში ჩააქსოვა ეთიკის ახლებური სისტემა, რომელიც, მართალია აღმოცენებულია ქრისტიანულ ეთიკაზე, მაგრამ მნიშვნელოვან დეტალებში ამჟღავნებს თავისებურებას<sup>1</sup>. რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ფორმირებაში გარდა XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობისა, ქართული ეროვნული მნიშვნელობისა და ქრისტიანული მორალისა, ჩემი აზრით, მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნებაში თანდათანობით აღორძინებულ ანტიკურ-ბერძნულ მსოფლმეგრძნებას, რომელიც *ვეფხისტყაოსანში*, ისევე როგორც საზოგადოდ შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალ ეპოქაში, ძირითად არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის გზით მოდიოდა.

რუსთველმა შუასაუკუნეების ეთიკური აზროვნების განვითარებაში ახალი სიგყვა თქვა. თანახმად აზროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახლებური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიც ფილოსოფიაზე წარსულის მემკვიდრეობიდან. პოეტისათვის,

---

<sup>1</sup> ესაუბრობთ რა ეთიკურ პრინციპებზე *ვეფხისტყაოსანში* მხედველობაში გვაქვს ის ეთიკური კონცეფცია, რომელზედაც არის დაყრდნობილი პოემის იდეალურ გმირთა მოქმედება. ეს ეთიკა პოეტის მხატვრული აზროვნების უკუფენაა; ამ კონცეფციაზე წარმოდგენის შექმნა მხოლოდ და მხოლოდ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპების განზოგადებით შეიძლება. მხოლოდ ამ შინაარსით და მნიშვნელობით ვიყენებთ ჩვენ გამოთქმებს — *რუსთველის ეთიკური შეხედულებები და ვეფხისტყაოსნის ეთიკა*.

რომლის მსოფლშეგრძნება გაემიჯნა შუასაუკუნეების რელიგიურ-დოგმატიკურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი მეციდან დედამიწაზე ჩამოიგანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ აზროვნებაში თავისი ბუნებრიობით და ჰუმანური ორიენტაციით, მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელეს ეთიკური კონცეფცია უნდა ყოფილიყო. შუა საუკუნეებში რელიგიური დოგმატიზმისადმი დაპირისპირება საზოგადოდ არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ხდებოდა. სწორედ ამგვარი საზიოთ ვითარდებოდა ფილოსოფიური აზრი XI–XIII საუკუნეების არაბულ, ბიზანტიურ და ევროპულ აზროვნებაში.

არისტოტელეს ეთიკაზე დაყრდნობით რუსთველი რენესანსულ აზროვებას უახლოვდება. სწორედ რენესანსის უშუალოდ წინა ეპოქა იყენებდა არისტოტელეს რელიგიურ-დოგმატიკური მსოფლშეგრძნების წინააღმდეგ.

### ქართული ეპოსი და ვეფხისტყაოსანი

*ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განვითარებაში ძირითადი მომენტია ხვარაზმ-შაჰის ძის „მოპარვით მოკელის“ ეპიზოდი. ნესტანი შექმნილ კრიტიკულ სიტუაციაში უკეთეს გამოსაყვალს ეძებდა. მისი აზრით, ერთი კაცის, სასიძოს მოკელა საკმარისი იყო იმისთვის, რომ ფარსადანს ტარიელისათვის მიეთხოვებინა საკუთარი ასული და ნესტანი და ტარიელი ინდოეთში გაემეფებინა. მაგრამ „ხვარაზმ-შაჰის ძე პირადად უდანაშაულო“ (28, გვ. 177), „პერსონალურად უზაკველი“ (24, გვ. 210) იყო. ამიგომაც გმირთა მოქმედებამ პოემის კომენტატორთა ერთგვარი გაკვირვება დაიმსახურა. ნიკო მარი წედა: „Убниство надлежало совершить путем „праведным“, шадя кров невинных“ (408, გვ. XXXIX). მეცნიერის აზრით, ტარიელი ამ საქმეს ასრულებდა „довольно рискованной для чести героя форме“ (*იქვე*). მაგრამ მას შემდეგ რაც რუსთველოლოგთა სიმპათია პოემის შეყვარებული წყვილის მიმართ გამოიკვეთა („ტარიელი... ავგორის საყვარელი სასიქადელი გმირია“; „სამართლანი გზით სიარულმა კდებამოსილ ქალწულ ქალს ხელში ააღებინა მკვეთრი მახვილი“— 25, გვ. 182; 24, გვ. 210), გაჩნდა ერთგვარი ცდუნება, რომ ნესტანისა და ტარიელის მოქმედება პოეტის საგანგებო ჩანაფიქრად მიეჩნიათ და თავისებურად გადაეაზრებინათ პოემის კომპოზიცია. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარეობდა პ. ბერკოვი, როდესაც ამტკიცებდა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში

შეინიშნება ერთგვარი პარალელი დოსტოევსკის „დანაშაულსა და სასჯელთან“, და რომ პოემის პირველი ნაწილი ესაა „История невольной вины Тариела и Нестан“; მეორე ნაწილი – ამ პირველისგან აუცილებლობით გამომდინარე, ისტორია „их страдания“. მესამე ნაწილი კი არის „возрождение Тариела к новой жизни и освобождение Нестан-Дареджан из плена“ (337, გვ. 77). ამის დასასაბუთებლად მკვლევარს დასჭირდა იმის მტკიცება, რომ ნესტან-დარეჯანმა შეიგნო თავისი დანაშაულის სიმძიმე, რომ იგი ამხილა სინდისმა, რის გამოც ნებაყოფლობით წაეიდა ქაჯეთში (337, გვ. 72). მაგრამ პ. ბერკოვის საბუთები ტექსტის არასწორ გაგებაზეა დაფუძნებული. როგორც ა. ბარამიძემ მიუთუთა, პოემის ტექსტი არ გვაძლევს საფუძველს ვილაპარაკოთ ნესტანის მიერ დანაშაულის შეგნებაზე და ამდენად არც პოემის პ. ბერკოვისეული გააზრება შეიძლება იყოს მართებული (326). მაგრამ ნესტანის და გარიელის საქციელს ერთხმად მაინც ვერ ურიგდება ქართული სამოგადობრივი აზრი.<sup>1</sup> მაგალითად, ფეოდალური საქართველოს სამართლებრივი ნორმების მკვლევარის, ი. სურგულაძის აზრით, „ნესტანისა და გარიელის ამ შეცდომას – ხვარაზმმას უფლისწულის მკვლელობას სხვა სახელი არ შეიძლება მოენახოს, თუ არა დანაშაული“ (220, გვ. 101).

ნესტანის და გარიელის საქციელს, ბუნებრივია, რომ ვერ შეურიგდა ქართული ქრისტიანული ეკლესია. პოემაზე ქრისტიანული რელიგიის მესვეურთა თვალსაზრისი რომ გავითვალისწინოთ, განვიხილოთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის, კალისტრატე ცინცაძის (კ. ეკაშვილის) მიერ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობაზე დაწერილი სპეციალური წერილი<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ბერკოვისეული ცდა *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციაში ამგვარი იდეური ჩანაფიქრის ამოცნობისა ზოგიერთი მკვლევარის ნაწერებში გაგრძელდა, მხოლოდ ბერკოვზე მითითების გარეშე. *ცოდვა, ცოდვის განჯვით გამოსყიდვა, ბედნიერება* – რუსთველის პოემის ფარულ ქვეტექსტად იქნა მოაზრებული. რამდენადაც ეს თვალსაზრისი არაა დამყარებული *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის მონაცემებზე და არც პოემის ამგვარი ინტერპრეტირების შესაძლებლობის თეორიული საფუძვლების ძიებაზე, მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ ამ გიპის კვლევა-ძიების მეთოდოლოგიურად მცდარობაზე.

<sup>2</sup> კ. ცინცაძის აზრს პოემაზე საგანგებოდ იმიტომაც ვიხილავთ, რომ კათოლიკოსი, განსხვავებით აღორძინების ხანის სხვა მესვეურთაგან, ცდილობს პოემა იმგვარად განმარტოს, რომ იგი ქრისტიანული ეკლესიითვის მისაღები გახადოს. კ. ცინცაძე არ უპირისპირდება *ვეფხისტყაოსანს*, პირიქით. მაგრამ განსაკუთრებით საყურადღებო ის

კალისტრაგე ცინცაძის ამრით, „დავარ ქაჯის მოწაფე (ნესტან-ე.ხ.) აღრე იწყებს „ღიაცურად“ ცხოვრებას – თავისუფლად აწარმოებს სააშოკო მიწერ-მოწერას, ეძებს გარიელთან საიდუმლოებით მოცულ შეხვედრებს, ერევა ისეთ საქმეებში, რომლებიც მას არ ეკითხება, იჩენს თვალხარბობას და სულსწრაფობას, ოცნებობს მამის სიცოცხლეშივე ხელმწიფედ გახდომას და, საზოგადოდ, ზრუნავს მხოლოდ პირადი გრძნობების დაკმაყოფილებისათვის, რამაც ჩააგდო როგორც ვიციტ, განსაცდელში, თვით ნესტანი, გარიელი და ინდოეთიც თავისი მეფე-დედოფლით“ (73, გვ. 246). გარიელი „საესებით მოკლებულია ინიციატივას. ნესტან-დარეჯანის დაკარგვამდე ის არის აღმასრულებელი ამ თვითნება უფლისწულის ახირებისა და ბოროტი რჩევა-დარიგებისა“ (73, გვ. 242). ნესტანის და გარიელის თათბირის დასასრულს „ნესტანი იძლევა ისეთ რჩევას, რომელშიაც შეზავებულია ცრუობა, ურცხვობა, ვერაგობა, მშობელთა უპატივცემულობა, მეფის დამცირება-შეურაცხყოფა, ქვეყნისა და სამშობლოს განწირვა და მხოლოდ და მხოლოდ თავმოთნეობა“ (73, გვ. 243). დაბოლოს, კათოლიკოსის ამრით, „ბოროტად დაწყებული საქმე ბოროტადვე გათავდა: ნესტანი გადაკარგეს, გარიელი გაიჭრა „ძებნად მისა“ და ინდოეთი ჩაუვარდა მგერს ხელში“ (73, გვ. 244).

ამრიგად, კ. ცინცაძის მსჯელობიდან გამომდინარე, ქრისტიანული ეკლესიისთვის მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის პოემის სული და გულია: ნესტანისა და გარიელის პიროვნება, მათი ცხოვრებისეული, მოქმედი ფილოსოფია; მაღალი ადამიანური იდეალები და ბრძოლა შუასაუკუნეების გრადიციების წინააღმდეგ. კათოლიკოსს ბოროტებად მიაჩნია ის, რაც, პოემის გმირთა ამრით, უმაღლესი სიკეთეა, რაც „მართალი სამართლის ქმნა“ და „რაც ხმელ ხეს გაანედლებს“.

მე ვფიქრობ, რომ ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან გამომდინარე კათოლიკოსის ამრი სახსებით კანონზომიერია. მაგრამ კ. ცინცაძე არ არის თანმიმდევრული. მის მიერ წარმოდგენილი იდეურ-შინაარსობრივი ანალიზი პოემისა ტენდენციურია. საქართველოს ეკლესიის საჭეთმპყრობელის კეთილშობილური ჩანაფიქრი ნათელია. მას ბოლშევიკური იდეოლოგიის ბატონობის პირობებში ჩვენი ეკლესიის შერყეული ავტორიტეტის ასამაღლებლად სურს დაამტკიცოს, რომ რუსთველი ქრისტიანია და დიდი პოეტის ამროვნება

---

არის, რომ კათოლიკოსის ამრით, პოემაში მაინც მიუღებელია სწორედ ის, რაც რუსთველის ამროვნების იდეალია.

ორთოდოქსულ ქრისტიანულ აზრს მიჰყვება. როგორ ასაბუთებს კათოლიკოსი თავის ჩანაფიქრს? როგორ უხუჭავს თვალს მის მიერ ბოროტად მიჩნეულ ნესტანისა და გარიელის მოქმედებას? კალისტრატეს აზრით, პოემა მაინც ქრისტიანულია იმიტომ, რომ პოემის მთავარი დადებითი მოქმედი პირი არის თინათინი, ხოლო ნესტანი უარყოფითი პერსონაჟია. პროლოგი, რომელშიც გარიელია მიჩნეული პოემის მთავარ მოქმედ გმირად, კ. ცინცაძის აზრით, რუსთველის დაწერილი არ არის. და აი, კათოლიკოსის ჩანაფიქრით, პოემაში გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის ქვაკუთხედი: „წყალობაა მნებაეს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მათ. 9, 13). მისი აზრით, ქრისტიანულად განსწავლულმა „თინათინმა, მის მიერ მიწვეული გონიერი კაცის დახმარებით... ქაჯეთის ციხეში დატყვევებული ინლოეთის უფლისწული განათავისუფლა“ (73, გვ. 247). მაგრამ ეს პოზიცია უკვე არათანმიმდევრულია. *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მინაარსობრივი ხაზი ვერ იგანს იმ ტენდენციურ დალაგებას, რომელსაც მკვლევარი მასში დებს.

კ. ცინცაძე აღარ ფიქრობს იმაზე, თუ როგორ მოხერხდა ნესტანისა და გარიელის მიერ ჩადენილი „ბოროტების“ გამოსყიდვა; გარიელისა და ნესტანის აღორძინება ახალი ცხოვრებისაკენ; როგორ მოახერხეს ქრისტიანულად განბრძნობილმა თინათინმა და „მის მიერ მოწვეულმა გონიერმა კაცმა“ გმირების გამოყვანა განსაცდელიდან. პოემა ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს იძლევა: აეთანდილის მიერ ნესტანის კეალის მიგნებაში გარდამტეხი მომენტი არის აეთანდილის მიერ ჭამნაგირის მოკვლა. ჭამნაგირის მოკვლის შედეგად გაიგო აეთანდილმა დიდი ხნის სანეტარო ამბავი – ნესტანის თავგადასავალი და ადგილსამყოფელი. *ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით* არის თუ არა ჭამნაგირის მოკვლა ხვარაზმ-შაპის ძის მკვლელობაზე ნაკლები დანაშაული? არავითარ შემთხვევაში! მართალია, რუსთველი ამ ამბავს თითქოს უფრო „ჩქმალავს“ და მასზე უფრო ნაკლებად ამახვილებს ყურადღებას, მაგრამ ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ ხვარაზმ-შაპის ძის მკვლელობა უფრო მნიშვნელოვანია სიუჟეტის განვითარებისათვის. იგი მკითხველსაც უფრო აკვირვებს და აფიქრებს. მაგრამ ეს იმიტომ, რომ ამ საქმის ჩამგონებელი ნესტანია. ჭამნაგირის მკვლელობის ჩამგონებელი კი – ფაგმანი (ჭამნაგირის მკვლელობა, ფაგმანის მნეობიდან გამომდინარე, არ გვეუცხოება. ნესტანის მაღალმორალური სახის ფონზე კი მისი გადაწყვეტილება სასიძოს მოკვლისა გვაფიქრებს). ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით კი ეს მომენტები

მხედველობაში არ მიიღება. პირიქით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ავთანდილის საქციელი თითქოს უფრო მძიმე დანაშაულიცაა. ავთანდილმა უდანაშაულო კაცი მოკლა „სიძვის დიაცის“ შესმენით. გარიელმა კი ანალოგიური საქციელი ჩაიდინა მიჯნურის და მომავალი დედოფლის დავალებით. გარიელის საქციელს კეთილი ჩანაფიქრი აქვს: სიყვარულის გამარჯვება, მიჯნურთა შეერთება, ინლოეთის სრული დამოუკიდებლობის შენარჩუნება. ავთანდილი კი ყოველივე ამას მხოლოდ „სიძვის დიაცის“ კაპრიზით აკეთებს და არ არის დარწმუნებული, რომ მის მოქმედებას რაიმე დადებითი შედეგი დანამდვილებით მოჰყვება. ის უბრალოდ ცნობისმოყვარეობით მოქმედებს: „ამა საქმისა ვერ-ცნობა, – თქვა, – ჩემი სიძუნტე არსა“ (1109). ავთანდილმა ჯერ ჭაშნავირის მცველები დახოცა:

თვითო ხელი ყელსა მიჰყო, მუნვე მისცა სულთა ხდასა,  
თავი თავსა შეუტაკა გაურია გვინი თმასა (1114).

შემდეგ ჭაშნავირის საწოლისაკენ გაემართა:

ხელ-სისხლიანი ავთანდილ შედგა განითა ჯანითა;  
ვედარ აესწრა, იღუმალ მოკლა, ვერცა თუ ვცანიოთა,  
ხელი მოჰკიდა, მიწასა დაასკვნა, დაკლა დანითა (1115).

ავთანდილმა ბოროტმოქმედების კვალის დასაფარავად ჭაშნავირის გვაში სარკმლიდან მღვაში გადააგდო. ხოლო ფაგმანის ცნობისმოყვარეობის დასაკმაყოფილებლად მისი უკანასკნელი დავალებაც შეასრულა: „ბეჭდითურთ თითი მოჰკეეთა“ (1116).

ამგეარად, ავთანდილმაც ბოროტი საქმე ჩაიდინა, მაგრამ იგი ბოროტად არ დამთავრდა. პირიქით, თითქოსდა სწორედ ამის პასუხად ავთანდილს აუსრულდა ნანატრი: ფაგმანმა იმავე საღამოს ნესტანის ადგილსამყოფელი აუწყა.

ასე რომ, პოემა არ მიჰყვება კათოლიკოსის ჩანაფიქრს.

ქართული ეკლესია, ძველად, ე. წ. აღორძინების ხანაში, უფრო თანმიმდევრულად მსჯელობდა, როცა არაქრისტიანულად მიაჩნდა რა ნესტანის და გარიელის მოქმედება, თელიდა მათ პოემის მთავარ გმირებად და პოლემიკას უმართავედა რუსთველს. აღორძინების ხანის ქართულ ეკლესიას არ ამოძრავებდა ის ტენდენცია, რამაც აიძულა კალისტრატე ცინცაძე არათანმიმდევრული ყოფილიყო. ამიტომაც მსჯელობდა რა ქრისტიანულ ეთიკაზე დაყრდნობით, ქართულ ეკლესიას პოემა ქრისტიანული მნეობისათვის მიუღებელ ნაწარმოებად მიაჩნდა. ამკარად ქართული ეკლესიის ერთი ფრთის განწყობილებას გამოხატავს ის სტროფი, რომელიც აღორძინების ხანას პოემისათვის წაუმძღვარებია:

პირველ-თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,

უხმოთ ვეფხისგყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად, საეროა, არ ახსენებს სამებას ერთ-არსულად,

თუ უყურა მონამონმან შეიქმნების გაპარსულად<sup>1</sup>.

ამ სტროფში (მისი ვარიანტიურთ: „არას გვარგებს საუკუნოს, რა დღე იქმნას აღსასრულად“), როგორც შემოთ აღენიშნეთ, ჩამოყალიბებულია რამდენიმე კრიტიკული დებულება პოემის რელიგიური მსოფლმხედველობის თაობაზე:

1. ვეფხისგყაოსანი არსად თელის ხორცს და არა სულს (67, გვ. 17); 2. პოემა ერთარსებად არ ახსენებს სამებას; 3. ვეფხისგყაოსნის რწმენა-მიბაძევა მონაზონს წარწყმედს; 4. პოემა საუკუნო, საიქიო ცხოვრებისათვის არაეითარ სარგებელს არ გვაძლევს.

ამგვარად, უდავოა, რომ მოყვანილი შეხედულება პოემას არაორთოდოქსულ, ანტიქრისტიანულ<sup>2</sup> ნაწარმოებად თელის ეთიკური თვალსაზრისითაც (1, 2 და 4 დებულება).

პოემის მორალურ-მნეობრივ მხარეზე აღორძინების ხანის შეხედულების გასათვალისწინებლად უაღრესად საინტერესოა ვახტანგ VI ერთი განცხადება. პოემის 1712 წლის გამოცემაზე დართულ „განმარტებაში“ სწავლული მეფე საინტერესო ცნობას იძლევა: „უცოდინარობითა და სოფლის ნიეთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიტორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშაქევისა სამუშაქოსა“ (705, გვ. სჟე). ამ ფრაზიდან ამკარად ჩანს, რომ 1712 წლისათვის გავრცელებული იყო პოემის „სამეძაოდ“ თარგმნა. ანტიქრისტიანულად განმარტავდნენ პოემის სწორედ მორალურ-მნეობრივ მხარეს. ამ ძველ თვალსაზრისს ვახტანგმა პოემის მნეობრივი მხარის ქრისტიანული მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება დაუპირისპირა<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> ეს სტროფი ერთ-ერთ აღრინდელ ჩანართად მიაჩნიათ: ა. გაწერილიას აზრით, მისი ავტორი „თამარის ეპოქას თუ არა აღორძინების პერიოდზე აღრინდელ ხანას მაინც უნდა ეკუთვნოდეს“ (50, გვ.37). პ. ინგოროყუა ამ სტროფს XIV საუკუნით ათარილებს (101, გვ. XXXVII), გრ. რუხაძე კი აღორძინების ხანის ჩანართად მიიჩნევს (206, გვ. 100). ყოველ შემთხვევაში, ამ სტროფს შემოუნახავს ყველა სხვა ცნობაზე უფრო ძველი კრიტიკული აზრი ვეფხისგყაოსანზე (67, გვ. 17).

<sup>2</sup> ვამჯობინებ გერმინს „ანტიქრისტიანული“ და არა „არაქრისტიანული“. „არაქრისტიანული“ ნიშნავს არა ქრისტიანული რელიგიის, არამედ სხვა რელიგიის, ანდა ათეისტური პოზიციის აღიარებას. „ანტიქრისტიანული“ მე შესმის, როგორც ქრისტიანულ-ორთოდოქსული შეხედულებებისაგან რაღაცით განსხვავებული და მას ამგვარი დატვირთვით ვიყენებ.

<sup>3</sup> ვახტანგმა ვეფხისგყაოსნის რელიგიურ-მისტიკური გააზრების შესაძლებლობა დაუშვა. მიუხედავად იმისა, რომ ასეთი კონცეფცია სიყვარულზე ორგანულია ვახტანგის პოეტური შემოქმედებისათვის (255).

პოემის ანტიქრისტიანულ ხასიათზე აშკარად მიუთითებდა კათოლიკოსი ანტონ პირველი:

შოთა ბრძენ-იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,  
ფილოსოფოსი, მეტყუმი სპარსთა ენის.  
თუ-სამ სწალოდა, ღუთის-მეტყუმიცა მაღალ,  
უცხო-საკურუმლ პიიტიკოს-მესტიხე,  
მაგრა ამოოდ დაჰმურა, საწუხ-არს ესე (607, გვ. 188).

ამ იამბიკოდან უდავოდ ჩანს, რომ ანტონ კათოლიკოსი დიდად აუფასებს შოთას პიროვნებას, მის ნიჭს. მაგრამ ქრისტიანული ეკლესიის მამამთავარს უთუოდ იმის გამო მიაჩნია შოთას პოეზია „ამოოდ დაშურომად“, რომ იგი პოემას არ თვლის თანმიმდევრულ ქრისტიანულ ნაწარმოებად. ანტონი გარკვევით წერს: „შოთა... იყო... თუ სამ სწალოდა, ღუთის მეტყუმიცა მაღალ“. ამ სიტყვების ღღისათვის მიღებული აკაკი შანიძისეული განმარტებით, კათოლიკოსი ამბობს: შოთა, რომ მოეწადინებინა, დიდი ღუთისმეტყველიც იქნებოდაო (243, გვ. 283; 31, გვ. 167-168) (ანდა სხვა შესაძლებელი განმარტებით: სადაც *სწალოდა*, შოთა ღუთისმეტყველიც იყო). მაშასადამე, ანტონ პირველის ამრით, რუსთველი პოტენციით იყო ღუთისმეტყველი: რომ მოეწადინებინა, მაშინ იქნებოდა (ან სადაც სურდა, იქ იყო) ღუთისმეტყველი. აქედან კი ის დასკვნა გამოდის, რომ რუსთველს არ სურდა, *კემშარიტად არ სურდა* (ან ყველგან არ სურდა) ღუთისმეტყველება. ისეთი ნაწარმოები კი, რომლის ავტორს არ სურს იყოს ღუთისმეტყველი (ან რომელიც ყველგან

---

*ვეფხისტყაოსნის* ამგვარი განმარტებისას მეფე-კომენტატორი თვითონ არ იყო დარწმუნებული საკუთარი თვალსაზრისის აბსოლუტურობაში. ამიგომ წერდა: „თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს“ (705, გვ. სპმ). მეფეს კეთილშობილური განზრახვა ამოძრავებდა. მას უნდოდა პოემა დაეცა სამღვდლოთა ზოგიერთი წრის ღვენისაგან და იმგვარად სცადა მისი განმარტება, რომ ეკლესიისათვის მისაღები გაეხადა: „ქუეყნის უფროსი ავის დამშლელი კამს და ამაღ დაეშვერ“ (705, გვ. სპმ). ვახტანგის განმარტება არ გაიზიარეს ქართული ეკლესიის მესვეურებმა და არც XIX საუკუნის რუსთველოლოგებმა. თუმცა ვახტანგის წრეში პოემის ამგვარი განმარტება გავრცელებულა. ვახტანგ VI-ის ამ თვალსაზრისის გავლენას განიცდის ღვეით გურამიშვილი (629, გვ. 22):

ოღესაჲ ბრძენმან რიგორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,  
ფესე ღრმა-ყო, შრგონო უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა.  
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაჲ მოირხეოდა,  
ლექსი რუსთვლისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ენახეო და.

XX საუკუნის რუსთველოლოგთა მიერ უმთავრესად ვახტანგის „თარგმანის“ ძირითადი ხაზი ნაძალადევად და ხელოვნურად იყო მიჩნეული (28, გვ. 426).



ღვთისმეტყველური არ არის), ორთოდოქსული ეკლესიის თვალსაზრისით, ჭეშმარიტად ქრისტიანული ვერ იქნება<sup>1</sup>. ანგონის ამრით, სწორედ ესაა რუსთველის პიროვნების ძირითადი ნაკლი, ამიგომ დაშურა იგი ამაოდ.

*ვეფხისტყაოსანი* ამკარად ანტიქრისტიანულ ნაწარმოებად მიაჩნია გიმოთე მთავარეპისკოპოსს. იგი პოეტის შესახებ წერს: „მთქმელი ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბილწება და განრყენა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენსა უმეყართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე: თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, ღაწვი ძოწისა, და ამისა გამო დედანი საქართველოსანი ხატად ღმთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (623, გვ. 80)<sup>2</sup>.

ქართლის მთავარეპისკოპოსის ამრი ნათელია. იგი პოემას *მორალურ-ზნეობრივი თვალსაზრისით ქრისტიანული ეთიკისათვის* შეუწყნარებელ თხზულებად მიიჩნევს.

ამგვარად, ეჭვი არ არის, რომ ქართული ეკლესია, იხილავს რა პოემას ქრისტიანული ეთიკის პოზიციებიდან, მის მორალურ-ზნეობრივ მხარეს ანტიქრისტიანულად თვლის. ხომ არ შემეძარა ქართული ეკლესია? შემთხვევითი ხომ არ არის ქართული ეკლესიის მესვეურთა ნააზრევი? ვფიქრობ, რომ – არა. *ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით, ვეფხისტყაოსნის* ზნეობა სამაგალითო არ არის.

## ქრისტიანული ეთიკის ძირითადი პრინციპები

ქრისტიანული *გამოცხადებით* ზნეობრივი კანონის მთელი არსი და სიკეთის უმთავრესი სტიქია ესაა *სიყვარული*, მაგრამ არ *არსებობს სიკეთე*, გარდა ღმერთისა, რადგან „არაინ არს სახიერი, გარნა მხოლოდ ღმერთი“ (მთ. 19,17) და *არ არსებობს სიყვარული* გარდა ღმერთისა, რადგან „ღმერთი სიყვარული არს... და ჩუენ ვცანთ და გურწმენა სიყვარული, რომელი აქუს ღმერთსა ჩუენდა მომართ“ (1 იოანე, 4, 16). ჩუენი ზნეობრივი სრულყოფის

<sup>1</sup> სწორედ ეს გარემოება არ არის სათანადოდ გააზრებული იმ ნაშრომებში, რომლებიც ცდილობენ ანგონ კათალიკოსის თვალსაზრისი რუსთველზე ერთგვარად „შეარბილონ“ (67, გვ. 40).

<sup>2</sup> ეს მინაწერი გიმოთეს თავდაპირველად ამიაზე შეუსრულებია. შემდეგ ერთ-ერთ ხელნაწერში მინაწერი საკუთრივ ტექსტში შეუტანიათ და გიმოთეს იგი სინტაქსურად გაუმართავს (161, გვ. 80).

ხარისხი განისაზღვრება იმ ძალითა და ენერგიით, რომლითაც ჩვენ მივისწრაფვით ღმერთისაკენ, როგორც უმაღლესი სიკეთისაკენ, რამდენადაც ქრისტიანული მოძღვრებით უდიდესი და უპირველესი მცნება, რომელიც უფალმა ადამიანებს ასწავლა, ესაა: „მეიყუარო უფალი შენი ყოვლითა გულითა და გონებითა შენითა“ (მთ. 22, 37; მრ. 12, 30).

ღვთაებისაკენ ამაღლების ამ გზაზე პირველ რიგში აუცილებელია მკაცრი დაცვა ზნეობრივი კანონისა: „არა კაც-ჰკლა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. ჰაგივ-ეც მამასა შენსა და ღვდასა შენსა და შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თუხი“ (მთ. 19, 18. 19). ხოლო იმას, ვისაც სურს მთელი თავდავიწყებით შეუერთდეს ღვთაებას, იესო ასწავლის: „უკუეთუ გნებავს, რაათა სრულ იყო, წარვედ და განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მთ. 19, 21). *ღმერთისაკენ ანუ სიკეთისაკენ* მისწრაფების გზაზე გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს არა მხოლოდ იმას, რომ არ მოიმოქმედო ბოროტი, არამედ იმას, რომ არა იმრახო ბოროტი, რომ საზოგადოდ განემორო ბოროტ აზრებს. იმისთვის კი, რომ განემორო ბოროტ მრახვას, მთლიანად უნდა უარყო ხორციელი, ამქვეყნიური, ადამიანური აზრი, ფიქრი და მისწრაფება და დაამკვიდრო შენში მხოლოდ სულზე, იმქვეყნიურ ცხოვრებაზე, ღვთაებრივ არსებაზე ფიქრი: „რამეთუ მრახვამ იგი კორცთამ მტერობა არს ღმერთისა; რამეთუ სჯულსა მას ღმერთისასა ვერ დაემორჩილების და ვერცა ძალ-უც“ და „მრახვამ იგი კორცთამ სიკუდილ არს, ხოლო მრახვამ იგი სულისამ ცხოვრება არს და მშულობა“ (რომ 8,7.6). ღვთაებრივი კანონი გადაჭრით გმობს ხორციელ ცხოვრებას, მიწიერ აზროვნებას, ამქვეყნიურ ფიქრებს, ადამიანურ საქმეებზე ზრუნვას: „რამეთუ რომელნი-იგი კორცთა შინა არიან, ღმერთისა სათნო-ყოფად ვერ ძალ-უც“ (რომ, 8,8). და სწორედ ეს *ხორციელი ცხოვრება*, რომელიც უპირისპირდება *სულიერ ცხოვრებას*, არის ბოროტება, ცოდვა, ანუ სიკეთის საწინააღმდეგო მოქმედება.

ცოდვა ღვთისმეგყველების ენაზე ეწოდება როგორც შეგნებულ, ასევე შეუგნებელ გადახვევას ღვთაებრივი მცნებისაგან; ღვთაებრივი მცნების დარღვევას როგორც საქმით და სიტყვით, ასევე მხოლოდ განზრახვით, გაფიქრებით. მოციქულის განსაზღვრებით, ცოდვა არის უკანონობა: „ცოდვამ იგი არს უსჯულობამ“ (1 იოანე 3,4). ცოდვა სხვადასხვაგვარია. გამოყოფენ ცოდვის ორ ძირითად კატეგორიას: ერთია გრძნობითი ხასიათის ცოდვა, რომელიც გრძნობით დაკმაყოფილებაში და ცხოვრებისეულ ტკობაში მდგომარეობს.

მეორეა სულიერი ხასიათის ცოდვა: სიამაყე, ქედმაღლობა და სხვა. ცოდვის სხვადასხვა კატეგორიაზე მოციქულიც მიუთითებდა: „ყოველივე სოფელსა შინა ესე არს გულის თქუმაჲ კორცთაჲ და გულის თქუმაჲ თუალთაჲ და სილაღე ამის ცხორებისაჲ“ (I იოანე 2, 16). ღვთისმეტყველებაში ღვთაებრივი მცნების დარღვევა გაგებულია როგორც საკუთარი ნების დაყენება უფლის კანონის ადგილზე: ვინც მიჰყვება საკუთარ ნებას, ის ეწინააღმდეგება ღმერთს. ამ კუთხით სცოდავს არა მხოლოდ ის, ვინც შეურაცხყოფს მოყვასს, არამედ ისიც, ვინც არ ეხმარება მოყვასს; რამდენადაც ღვთაებრივი მცნება არა მარტო ბოროტებისაგან განმორებას, არამედ *სიკეთის ქმნასაც* მოითხოვს.

ცოდვა შეიძლება იყოს: გულისთქმითი, სიგყვიერი და საქმითი. ჩადენილი „უსჯულოების“ შინაარსის მიხედვით ცოდვა სამკვარია: ცოდვა ღმერთის წინაშე (ურწმუნობა, ერესი და სხვა), ცოდვა მოყვასის წინააღმდეგ (მოკვლა, ქურდობა, ცილისწამება და სხვა), ცოდვა საკუთარი თავის წინაშე (გარყვნილება, გაუმაძღრობა და სხვა).

მოციქულის სიგყვით, ქრისტიანი ცოდვისათვის უფრო მკაცრად ისჯება, მაგრამ ისჯება წარმართიც, მასაც შეეძლო არ ჩაედინა ცოდვა (რომ. 1, 14-32). საზოგადოდ წარმოდგენა ცოდვაზე დამახასიათებელია არა მხოლოდ ქრისტიანობის, არამედ ყველა განვითარებული საზოგადოების რელიგიისათვის.

ქრისტიანული სიყვარულის არსი, რომელიც მნებობრივი მოძღვრების ცენტრში დგას, თვითმეწირვაში, საკუთარი პიროვნების მსხვერპლად მიტანაში, თავგანწირვაში მდგომარეობს: „უარ-ყავნ თავი თუსი“ (მთ. 16, 24), – ასწავლის უფალი მორწმუნებს. ბოროტების არსი კი თავმოყვარეობაში, საკუთარი პიროვნების სიყვარულში მდგომარეობს. ჭეშმარიტი ქრისტიანული სიყვარული არ ემსახურება საკუთარ მიზნებს. იგი არ იღწვის თავისთვის, არც თავისი მისწრაფებებისა და სურვილებისთვის, რადგანაც „სიყუარული... არა ეძიებნ თავისასა,... არად შეჰრაცხის ბოროტი“ – „...არ ეძებს თავისას არ განიმრახხავს ბოროტს“ (I კორ. 13, 5). მაგრამ სად არის მღვარი საკუთარი თავის სიყვარულსა და მოყვასის სიყვარულს შორის? ამაზეც ნათლად პასუხობს „სადეთო წერილი“, რადგანაც, ვისაც უყვარს თავისი მშობლები, იგი მოქმედებს ღვთაებრივი კანონით, მეხუთე მცნებით („პატივ-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“), მაგრამ, ვისაც უყვარს თავისი ცოლი, უყვარს საკუთარი თავი, რადგანაც „რომელსა უყუარდეს ცოლი თუსი, თავი თუსი უყუარს“ (ეფეს. 5, 28).

ამგვარად, ქრისტიანული გამოცხადებით, პრინციპულად განსხვავდება ერთამანეთისაგან ორი სახე სიყვარულისა:

ერთი მხრივ – თვითშეწირვა, საკუთარი პიროვნების უარყოფა. იგი არის უმაღლესი სახე საკუთარი სულის, საკუთარი მეობის სიყვარულისა. რამდენადაც, უყვარს რა ღმერთი, ადამიანს უყვარს ღმერთში საკუთარი თავი, თავისი უმაღლესი მეობა – გამოხატულება ღვთაებრივი საწყისისა. ღმერთისადმი სიყვარული ანიჭებს მას უმაღლეს ნეტარებას. ასეთ სიყვარულში მდგომარეობს ქრისტიანული მნეობის არსი, სიკეთე. ღმერთისადმი სიყვარული და მოყვასისადმი სიყვარული არის ამქვეყნად ადამიანური სიკეთის გამოვლენის ანუ ქველმოქმედების უმაღლესი ფორმები. ქრისტიანული ეთიკით, ამქვეყნად, ადამიანთა მოქმედებაში, ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა არის ქველმოქმედება. ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ქველმოქმედება ერთგვარად იგივე სიკეთეა.

მეორე მხრივ – საკუთარი თავის, საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, საკუთარი ინტერესების, საკუთარი მისწრაფებების სიყვარული. სწორედ სიყვარულის ამ სახეობას მიჰყავს ადამიანი ცოდვამდე. უფრო მეტიც, თვით ამგვარი სახე სიყვარულისა, ადამიანში ამგვარი ბრახვების არსებობა არის უკვე ცოდვა: და ის, ვინც მისდევს საკუთარ წადილს, საკუთარ ინტერესებს, საკუთარ მისწრაფებებს, არის ცოდვილი.

რელიგიური თვალსაზრისით, ადამიანი თავისი ამქვეყნიური მისწრაფებებით, თავისი ხორციელი ინტერესებით ვერ პოულობს ცხოვრების, არსებობის ჭეშმარიტ გზას. რამდენადაც ჭეშმარიტება სულის სიკეთეში მდგომარეობს, ამქვეყნიური ინტერესი კი ხორცს ემსახურება. ადამიანი თავისი ინტერესით აკეთებს მას, რაც მის ღვთაებრივ მეობას, მის სულს არ უნდა. ამიტომაც, როცა ჩვენში ადამიანი მოქმედებს და არა ღვთაებრივი კანონი ანუ გამოცხადების მცნებანი, ცოდვა მოქმედებს. ასე განმარტავდა ამ თვალსაზრისს მოციქული პავლე:

„ესე უწყით, რამეთუ სჯული სულიერი არს, ხოლო მე კორციელ ვარ და განურდილ ცოდვასა შინა. რამეთუ რომელსა-იგი ვიქმ, არა ვიცი; რამეთუ არა რომელი-იგი მე მნებავს, მას ვიქმ, არამედ რომელი-იგი მძულს, მას ვჰყოფ... აწ უკუე არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკუდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვაჲ. რამეთუ უწყი, ვითარმედ არარაჲ დამკუდრებულ არს ჩემ თანა, ესე იგი არს, კორცთა შინა ჩემთა, კეთილი, რამეთუ ნებაჲ იგი წინა მიც მე, ხოლო საქმედ კეთილისა მის არა ვჰპოვებ.

რამეთუ არა რომელი-იგი მნებავეს კეთილი, მას ვჰყოფ, არამედ რომელი-იგი არა მნებავეს ბოროტი, მას ვიქმ. ხოლო უკუეთუ, რომელი-იგი არა მნებავეს და მას ვჰყოფ, არღარა მე ვიქმ მას, არამედ რომელი-იგი დამკვდრებულ არს ჩემ თანა ცოდვამ“ (რომ. 7, 14. 15. 17-20).

*ვეფხისტყაოსნის იდეალურ გმირთა გნეობა ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით*

დაეუბრუნდეთ *ვეფხისტყაოსანს*. ვფიქრობ, გედმეგია მტკიცება, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება, მემოთ ჩამოყალიბებული მრწამსის მიხედვით სიკეთედ არ ჩაითვლება. თავისთავად ცხადია, რომ ნესტანისა და გარიელის ინტერესები, მათი მიზანი და მისწრაფებანი სწორედ ის ხორციელი მისწრაფებებია, რომელთაც მოციქული ცოდვას უწოდებს. ხოლო ნესტანისა და გარიელის სიყვარული არის არა თვითმეწიერება, საკუთარი პიროვნების უარყოფა, არამედ საკუთარი თავის სიყვარული („რომელსა უყუარდეს ცოლი თუსი, თავი თუსი უყუარს“), საკუთარი პიროვნების სიყვარული, საკუთარი მიზნების, ინტერესების, მისწრაფებების სიყვარული. ეს აზრი დაუფარავადაა ჩაქსოვილი მათ სურვილში: „მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოელსა სიძე-სძლობასა“ (540). სამოგადოდ ნესტანის პიროვნების, მისი ხასიათის *ერთ-ერთი* ძირითადი თვისება არის სწორედ ის, რაც ქრისტიანული მორალის თვალსაზრისით *სულიერი ხასიათის* ცოდვად ითვლება, ესაა თავმოყვარეობა, სიამაყე და ქედმაღლობა<sup>1</sup>. გარიელისა და ნესტანის საქციელი ფარსადანის მიმართ, ქრისტიანული თვალსაზრისით, არის დარღვევა „უფლის მეხუთე მცნებისა“ („პატივე-ეც მამასა შენსა და დედასა შენსა“). ნესტანისა და გარიელის თათბირი სასიძობს მოსაკლავად და ფაგმანის დავალებით ავთანდილის მიერ ჭაშნავირის მოკელის გადაწყვეტა, რელიგიური ეთიკით, არის ცოდვა *შეგნებული, თავისუფალი*; როდესაც ადამიანი გადაწყვეტს, განიზრახავს „უსჯულოებას“, უკანონობას და არ ცდილობს

<sup>1</sup> ნესტანი „უაქიში მნეობის ქალია, დიდბუნებოვანი მანდილოსანია. თავიდანვე მშვიდი, წყნარი, მორცხვი, მორიდალი, ენამჭვერი და წყლიანი“ (24, გვ. 206). მაგრამ ამავე დროს იგი იყო „მახვილი გრძნობის თავმოყვარე, პატივმოყვარე და უფლებამოყვარე ქალი“ (24, გვ. 208). სიტუაციისდა მიხედვით ნესტანის ხასიათში სხვადასხვა თვისება წამოიწვევს წინა პლანზე. მშობლების უსამართლო საქციელმა „გააცოფა სათნო ნესტანი... გახადა იგი ურჩი, უკმეხი, კერპი“ (24, გვ. 212): „შვილი, ასული უღმობელია მშობლების მიმართ, ზომამზე მკაცრია, უდიერია და უხეშია“ (24, გვ. 210).

წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. რაც შეეხება გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლას და ავთანდილის მიერ ჭაშნავიანის მოკვლას, ქრისტიანული თვალსაზრისით, ესაა ცოდვა *საქმითი*, მიმართული *მოყვასის წინააღმდეგ*. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია ის გარემოება, რომ არც ნესტანს და არც გარიელს არა აქვთ შეგნებული თავიანთი „დანაშაული“. მათ არ მიაჩნიათ, რომ ცოდვა ჩაიდინეს (მღრ. 47, გვ. 56). ნესტანის დაკარგვით უმაგალითო ჭირში ჩაყარდნის გარიელი არც ერთხელ არ დაეჭვებულა იმაში, რომ ეს ჭირი იმ ცოდვის პასუხია, რომელიც მან *ჩაიდინა*. არც ერთხელ არ დაფიქრებულა იმაზე, რომ მის მიერ ჩადენილი ცოდვა მოენანიებია. ქაჯეთის ციხეში დამწყვდეული ნესტანის უღრმესი ლირიზმით გამსჭვალულ წერილში, რომელშიც მრავალგზისაა ხაზგასმული, რომ მათ სოფელმა და ბედმა უყო ყოველივე, რაც დაემართათ, არც ერთხელ არაა მინიშნებული მათ მიერ ჩადენილ ცოდვაზე.

ნესტანი ემდურვის ბედს და ყოველივეს აბრალებს სოფლის სიმუხთლეს: „ჰხედავა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია?“ (1294); „ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგყარა სოფელმან და ეამმან კრულმან!“ (1295); „აწ სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა დამისართა, არ დასჯერდა ბედი ჩემი მათ ჰაგიეთა მრავალ-გვართა“ (1299); „რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენ ბედა ცისა შვილისა“ (1309). ნესტანის მიერ ქაჯეთის ციხიდან მოწერილი ეს სიგყვები სრულ თანხმობაშია რუსთველისეულ საზოგადო კონცეფციასთან:

ვაჲ, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა მნე გჭირსა!

ყოელი შენი მონღობილი ნიადაგმცა ჩემებრ გირსა!

სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხერი სადათ ძირსა !

მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა (952).

უფრო მეტიც, ნესტანი თავის საგრფოს დაუფარავად ჩამოუგდებს სიგყვას იმაზე, რაც მათ *დაემართათ*; მაგრამ ამას ყველაფერს არ აბრალებს მათ საკუთარ ქმედებას, უფრო გამოკვეთილად რომ ვთქვათ, არა მათ მიერ ჩადენილ ცოდვას, არამედ ისევე და ისევე ბედს :

„ბედმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რაცა დაგვემართა!“ (1299).

ნესტანი აქაც, ქაჯეთის ციხეშიც, საბედისწერო დღეებიდან წლების შემდეგაც, ათასობით უძილო დღე-ღამისას ცივი გონებით განსჯის შემდეგაც, იმავე სიმართლეშია დარწმუნებული, რამაც საბედისწერო გადაწყვეტილება მიადებინა და საგრფოს საკუთარ სიმართლეში იმავე სიგყვებით არწმუნებს : „ყან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308). კიდევ უფრო ნიშანდობლივია შემდეგი გარემოება : ფაგმანისადმი წერილში ნესტანი თავის ჭირს *უკავშირებს* საკუთარ თათბირს და მის გადაწყვეტილებას, საკუთარ სურვილს, განმზახვას, „დანაპირებს“:

„აეხად მომიხდა თათბირი და ჩემი დანაპირები!“ (1286). რამდენადაც გმირმა საკუთარი ჭირი დაუკავშირა საკუთარ მოქმედებასა და მიზანდასახულობას, ეს უკანასკნელი, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე, უთუოდ ცოდვად უნდა აღექვა. მაგრამ ნესტანს არ მიაჩნია, რომ მან შესცოლა და რომ ამდენად ჭირი, რომელშიაც თვითონ ჩაეარდა, კანონზომიერია. ნესტანი ერთ სიგყვასაც არ ამბობს საკუთარ „ცოდვაზე“ და, რაც მთავარია, არ ინანიებს მას. ნესტანის სიგყვებში ნაცულად მომნანიებული მცოდველისა იმედგაცრუებული ადამიანის ხმა ისმის.

თუ წმინდა რელიგიური ენით ვიგყვით, გმირებს არ ახასიათებს მონანიების გრძნობა, ურომლისოდაც ჭეშმარიტი რელიგიური განცდა წარმოუდგენელია<sup>1</sup>. და რითაც მკვეთრადაა გამსჭვალული შუა და ახალი საუკუნეების მთელი ლიტერატურა. საკმარისია დაეასახელოთ წმინდა ავეუსტინეს „აღსარებანი“ (წგ. I, თავი VII); დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“; თომა აკვინელის თხზულების „სუმმა წარმართთა წინააღმდეგ“ („Summa contra Gentiles“) მეორე წიგნი, რომელიც მიძღვნილია ადამიანური სულის პრობლემებისადმი; რუსოს საყოფილი ვიკარის აღსარება, რომელიც ჩართულია „ემილის“ მეოთხე თავში; გოლსტოის „აღდგომა“ და დოსტოევსკის „დანაშაული და სასჯელი“.

ამგვარად, ქრისტიანული თვალსაზრისით, რუსთველის გმირები სცოდავენ, ცოდვას ჩადიან და არ ინანიებენ მას. მაშასადამე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, პოემის იდეალური პერსონაჟები ბოროტებასთან არიან ნაზიარები და არა სიკეთესთან. ამდენად, ქრისტიანული ეთიკიდან გამომდინარე, საესებით სწორია პოემის მიმართ წამოყენებული ბრალდებანი: „არსსა შეიქმს ხორცს, არ სულად“, „არას გვარგებს საუკუნოს, რა ღლე იქმნას აღსასრულად“, პოემამ „ასწავა ქართველთა სიწმიდისა წილ ბოროტი ბილწება“.

მაგრამ, რა თქმა უნდა სხვა თვალსაზრისით (საერო, პუმანისგური, ადამიანური მისწრაფებების პოზიციიდან) ვეუხისტყაოსანი ამ ბრალდებებს არ იმსახურებს (313; 314, გვ. 285). პოემის გმირები არ ემსახურებიან ბოროტებას. პოემამი საუკეთესო ადამიანური თვისებები და ღირსებებია გაიდევალებული. ქრისტიანულმა ეკლესიამ ბუნებრივია, რომ

<sup>1</sup> ამ თვალსაზრისით მკვეთრად განსხვავდება პოემის გმირთა აზროვნებისაგან საკუთრივ ავგორის პოზიცია. რუსთველი პოემის პროლოგშივე შესთხოვს ღმერთს საკუთარი, სულის „შენ თანა წასაგანი“, ცოდვების შემსუბუქებას (2).

რელიგიური კანონის კუთხით შეხედა პოემას და იქიდან შეაფასა მისი ეთიკა. რუსთველოლოგიამ არ გაიზიარა ქართული ეკლესიის აზრი პოემის მორალურ მხარეზე. საპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ნესტანის სახე არის „სახე დიდი ემოციური და ინტელექტუალური პიროვნებისა, ღრმად გრძნობიერი და ღრმად იდეური...“ (24, გვ. 217). გარიელიც „სრულქმნილი რაინდის საკაცობრიო მიზმიდველი“ სახეა (25, გვ. 202). უფრო მეტიც, რუსთველი საგანგებოდ გამოყოფს და მხარს უჭერს გარიელის პიროვნებას. პოემა პროლოგში ყურადღება მხოლოდ გარიელს მიაპყრო: „მო, დაესხდეთ, გარიელისთვის ცრემლი გედის შეუშრობელი“ (7). ერთი ფიქრით შეიძლება გულში გაევივლოთ, რომ პოეტი ჩვენი ცრემლით გარიელის ცოდვათა გამოსყიდვისკენ მოგვიწოდებს. მაგრამ არა! რუსთველი გარიელის ღრამის განცდისაკენ მოგვიწოდებს. მას ერთი წუთითაც არ ეპარება ეჭვი გმირის ჭეშმარიტებაში; იმაში, რომ მისი მსგავსი, სწორი დაბადებით არავენ შობილა: „მისებრი მართ დაბადებით ვინმეცა ყოფილა შობილი!“ (7).

ყველაზე მეტად ნიშანდობლივი ის არის, რომ რუსთველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას, იგი ქება-დიდებას ასხამს მის საყვარელ პერსონაჟებს, ეთანხმება მათ, აიდეალებს მათ მნეობას. ჩემი აზრით, დასკვნა მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს: პოემა აგებულია თავისებურ ეთიკურ სისტემაზე. რუსთველის მიერ პოემის საფუძველში ჩაქსოვილი მორალურ-მნეობრივი პრინციპები მკაცრად არ მისდევს ქრისტიანული ეთიკის ნორმებს. რუსთველი შუასაუკუნეობრივიდან განსხვავებულ ახლებურ მნეობრივ სისტემაზე აგებს ნაწარმოებს.

სიკეთისა და ჰველმოქმედების არსი *ვეფხისტყაოსნის*  
ეთიკურ კონსეფსიანი

რუსთველის ეთიკური სისტემის ცენტრში, საპირისპიროდ ქრისტიანული მორალურ-მნეობრივი მოძღვრებისა, დგას არა მხოლოდ ღმერთი, არამედ ადამიანიც (95, გვ. 153; 273, გვ. 281), ამქვეყნიური ცხოვრება (449, გვ. 70; 272, გვ. 99-100), ადამიანური იდეალები, რეალური ცხოვრების საუკეთესო მიზნები და მისწრაფებები (453, გვ. 92-94), „ამქვეყნიური, მიწიერი, მატერიალური გარემო, საზოგადოების მატერიალური და სულიერი ცხოვრების რთული სინამდვილე“ (28, გვ. 226). ესაა რუსთველის მნეობრივი სისტემის ძირითადი ღერძი.



პოემის ეტიკური კონცეფციით სიკეთე ბედნიერებაში მდგომარეობს. მხოლოდ ეს ბედნიერება ადამიანური ნეტარებაა, ამქვეყნიური ბედნიერებაა და არა მხოლოდ ღვთაებისაკენ, როგორც სიკეთის უმაღლესი გამოხატულებისაკენ სწრაფვა (450; გვ. 196-197)<sup>1</sup>. პოემა ამტკიცებს, „რომ სიციცხლე დიდი სიკეთეა, დიდი ბედნიერებაა“ (28, გვ. 228). სიციცხლისადმი სიყვარული პოემაში სიტყვიერადაცაა აღიარებული (132, გვ. 91): „მოქალაქე, კაცსა სიციცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს!“ (745). პოემის გმირთა მოქმედების მიზანი „ღვთაებრივ მცნებათა“ უკომპრომისო მორჩილება კი არ არის, არამედ – ამქვეყნიური, ადამიანური ბედნიერების, ადამიანური ნეტარების მიღწევა, ამაღლებული სულიერი ღვთაების, წმინდა „მიწიერი სიყვარულის“ გამარჯვება.

ვეფხისტყაოსანში სიკეთის ანუ ბედნიერების გამოხატულების ძირითადი ფორმა, ისევე როგორც ქრისტიანულ რელიგიაში, არის სიყვარული, მხოლოდ განსხვავებით ქრისტიანული ეტიკის პრინციპებისაგან პოემის სიყვარულის ობიექტი არ არის ღმერთი, ღვთაება. ამ ნიშნით ეს სიყვარული არის არა ღვთაებრივი. მისი ობიექტი ამქვეყნიურია. პოეტი პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა მხედებიან“ (21). მართლაც და პოემა მიწიერი, ამქვეყნიური სიყვარულის აპოთეოზია. პოემის გმირთა მისწრაფება, მათი მოქმედების საბოლოო მიზანი ამქვეყნიური სიყვარულის გამარჯვებაა. „ბრძენთა უთქვამს სიყვარული, ბოლოდ მისი არ-წახლომა“ (1543), – ასკენის პოემის დასასრულს

---

<sup>1</sup> ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს პოემის გმირთა თვალსაზრისით გამორიცხული იყოს იმქვეყნად, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან შეერთება. პოემის გმირთა რელიგიური წარმოდგენით ხაზგასმულია სულის უკვდავებაც, სიკვდილის შემდეგ ღვთაებასთან ამაღლებაც და იმის რწმენაც, რომ სიკვდილის შემდეგ სულთა ერთი ნაწილი მიწაში, ქვესკნელში დამკვიდრდება და მეორე – მეცაში, სამოთხეში. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია გმირები მიისწრაფვიან ზეცისაკენ, სამოთხისაკენ, ღმერთისაკენ: „მით ვისწავლებით, მოგვეცეს მერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792). მაგრამ ეს არის რწმენის სფერო. ერთია რწმენა და მეორეა მისი გამოხატულება მოქმედებაში, მზნობაში, ეტიკაში. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის გამსჭვალული ამ რწმენით. უფრო ზუსტად, გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება არ არის შთაგონებული მხოლოდ და მხოლოდ იმქვეყნიური ცხოვრებით. ე. ი. გმირთა ამქვეყნიური ცხოვრება და მოქმედება არ არის ნორმირებული „ღვთაებრივი მცნებებით“ იმქვეყნად სასუფეველში შესასვლელად. გმირთა ამქვეყნიური მოქმედება ამქვეყნიური მიზნებითაა განპირობებული.

რუსთველი როსტევეანის პირით. პოემისათვის სიყვარული არის ამქვეყნიური ცხოვრების ყველაზე დიდი საუნჯე, რომლის წინაშეც უძღურია ყოველგვარი ბოროტება.

პოეტს სიყვარული ძალიან ფართოდ ესმის: სიყვარული არის გრძნობა, რომელიც აკავშირებს ადამიანებს, ერთი მიზნით რაღმავს მათ, შინაარსს აძლევს მიწიერ, ადამიანურ ყოფას. ამ გაგებით სიყვარული აერთიანებს მიჯნურობასაც და მეგობრობასაც (422, გვ. 70; შდრ. 171). რუსთველის მეგობრობის საფუძველი სიყვარულია:

„ხაშს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,  
გული მისცეს გულისათვის, *სიყვარული გზად და ხილად*“ (705).

ავთანდილისა და ტარიელის მეგობრობა თავისებური ფორმაა სიყვარულისა. ასე ესმით ვმირებს მათი ერთმანეთს შორის კავშირი. ერთი მხრივ, ავთანდილი უმტკიცებს როსტევეანს: „ვერ დაედგები შეუყრელად ჩემთა ცუცხლთა მომდებრისად“ (790). მეორე მხრივ კი, ტარიელი ეკითხება ავთანდილს: „უცხოს უცხო აგრე ვითა შეგიყვარდი?“ (668). მეგობრობა და მიჯნურობა პოემაში ერთი-მეორეს გულისხმობს (28, გვ. 149; 327, გვ. 44). სიყვარული არის სწორედ ადამიანში არსებული ის ღვთაებრივი ძალა, რომელიც რუსთველმა დაუპირისპირა ბოროტებას და რომლის უძღველობა იქადაგა.

მამასადაამე, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური სისტემით *სიკეთე*, რომლისკენაც ისწრაფვიან პოემის გმირები, *ბედნიერებაში* მდგომარეობს და ამ ბედნიერების გამოხატულების უმთავრესი სტიქია არის ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული.

ეთიკური სისტემები პრინციპულად განსხვავდება ერთმანეთისაგან იმის მიხედვით, თუ რა ადგილი უჭირავს მათში სათნოებით მოქმედებას, ანუ ქველმოქმედებას. პოემის სიუჟეტზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ქველმოქმედება გააზრებულია *სიკეთის* ანუ ბედნიერების მიღწევის საშუალებად. პოემის სიუჟეტური გააზრების მიხედვით თუ ტარიელისა და ნესტანის შეერთება, შეუღლება სიკეთის ანუ ბედნიერების უმაღლესი გამოხატულებაა, ავთანდილის მთელი მოქმედება (დახმარება ტარიელისადმი ნესტანის ძებნაში) არის ქველმოქმედება, იგი არის საშუალება ამ სიკეთის (ბედნიერების) მისაღწევად. ავთანდილის მოქმედება მთელი თავისი თანმიმდევრობით (ჭაშნაგირის მოკვლის ეპიზოდითურთ) ემსახურება ნესტანისა და ტარიელის ბედნიერებას და შეიძლება გააზრებულ იქნეს მხოლოდ და მხოლოდ ამ ბედნიერების

მიღწევის საშუალებად, ანუ ეთიკის ენაზე, ქველმოქმედებად<sup>1</sup>. ეთიკურ კონცეფციებში, რომლებშიაც ქველმოქმედება მიჩნეულია საშუალებად, ეს საშუალება ყოველთვის არის არა შემთხვევითი, არამედ წინასწარ გააზრებული, მოფიქრებული, *თაეისუფალი ნებით* არჩეული გზა სიკეთის ანუ ბედნიერების მისაღწევად. ამგვარ მოქმედებად პოემის სტრუქტურაში ჩანს არა მხოლოდ ავთანდილის მოღვაწეობა, არამედ სასიძოს მოკელის მთელი ეპიზოდი. ხეარაგმ-შაჰის ძის მოკვლა არის ნესგანისა და ტარიელის მიერ თაეისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარ გააზრებული და მოფიქრებული გზა, საშუალება ბედნიერების მისაღწევად. რამდენადაც ეს ბედნიერება არის უმაღლესი სიკეთე, რომლისკენაც მიისწრაფვიან გმირები, ამ სიკეთის მიღწევის საშუალება არის ქველმოქმედება.

ასევე ესახებათ თვითონ მოქმედ გმირებს თავიანთი საკუთარი მოქმედება: „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნელლადო“ (545) – ასკვნის ნესგანი. ამ განმარტებით „მართალი სამართლის ქმნა“ არის შექმნილი სიგუაყიდან უკეთესი გამოსავალი, რომელიც სასიძოს მოკვლაში გამოვლინდა. ხოლო „ხმელი ხის განელება“ – შედეგი ამ მოქმედებისა. ფიგურალური გამოთქმა „ხესა შეიქმს ხმელსა ნელლად“ გულისხმობს *სიკეთეს*, ბედნიერების მიღწევას. ხოლო სასიძოს მოკვლა, რომელსაც გმირი „მართალი სამართლის ქმნას“ უწოდებს, არის გზა ამ სიკეთის მისაღწევად. ამსთანავე ეჭვი არაა, რომ ამ უკანასკნელ ფიგურალურ გამოთქმაში („ქმნა მართლისა სამართლისა“) ქველმოქმედება მოიაზრება<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ავთანდილის მოქმედება შთაგონებულია ქრისტიანული თეზითაც: „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუსი“. ამ საკითხზე დაწვრილებით იხილეთ ქვემოთ.

<sup>2</sup> „ქმნა მართლისა სამართლისა“ ანუ საუკეთესო სამართლის განხორციელება, ე. ი. უმაღლესი სამართლიანობის დაცვა არის ქველმოქმედება, სიკეთის განხორციელების საშუალება, მაშასადამე, ერთგვარად სიკეთეს (სათნობებითი მოქმედება, ქველმოქმედება ზოგიერთი ეთიკური კონცეფციით არის მოქმედების მიზანი). უმაღლესი სამართლიანობის ამგვარი გააზრება ჩვეულებრივი მოვლენაა. *მაგალითად*: ანტიკურ საბერძნეთში ცნება  $\xi\pi\alpha\iota\chi\epsilon\iota\alpha$  ნიშნავდა ზოგჯერ სიკეთეს, ზოგჯერ უმაღლეს სამართლიანობას. არისტოტელემ ამ სიტყვაში სამართლიანობის უმაღლესი ფორმა, უტყუარი სიმართლე მოიაზრა და განმარტა:  $\dots\alpha\iota\iota\ \delta\epsilon\ \mu\epsilon\nu\ \tau\theta\ \xi\pi\alpha\iota\chi\epsilon\iota\varsigma\ \xi\pi\alpha\iota\sigma\iota\upsilon\mu\epsilon\nu\ \alpha\iota\iota\ \delta\psi\delta\epsilon\alpha\ \tau\theta\ \tau\omicron\iota\sigma\iota\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\ \alpha\iota\iota\ \xi\pi\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\epsilon\lambda\lambda\alpha\ \xi\pi\alpha\iota\sigma\iota\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\phi\epsilon\rho\iota\mu\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \delta\gamma\alpha\beta\iota\varsigma\ \tau\theta\ \xi\pi\alpha\iota\chi\epsilon\iota\sigma\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \delta\iota\ \beta\acute{\epsilon}\lambda\tau\iota\sigma\iota\ \delta\eta\lambda\omicron\upsilon\sigma\tau\epsilon\varsigma$  (Eth. Nic., 5, 10) – ერთი მხრივ, ჩვენ იმდენად ვაქებთ უტყუარ სიმართლეს და უტყუარად მართალ კაცს, რომ, ვაქებთ რა, გადაგვაქვს ეს ცნება სხვა სიბრტყეზე, ვხმარობთ რა მას

საზოგადოდ ხმელი ხის განედლება ხალხის ამროვნებაში გავრცელებული სასწაულებრივი მოვლენაა და იგი უპირატესად სათნოებითი მოქმედების, ქველმოქმედების შედეგად ან უშუალოდ სიკეთედაა მიჩნეული. ამ მხრივ საგულისხმოა ერთი ქართული ხალხური ზღაპარი „მოხუცი სტუმარი“ (769, გვ. 57-61), რომელშიაც მოხუცი, რომელიც ღმერთის ან ღვთაებრივი ძალის განსახიერებაა, ღარიბი მთიბავის ხელში ვაზის წნელს ააყვავებს, ყურძენს გამოაბამს და დაამწიფებს<sup>1</sup>. ნიშანდობლივია, აგრეთვე, რუსული ხალხური ზღაპარი „ყოფა და მიტეევა“ (319, გვ. 52), რომელშიც ცოდვის მიტეეების პასუხად ხდება სასწაული: იაკაკმე ამოიზრდებიან ვარდები. ყველაზე მეტად მაინც საინტერესოა ხალხური ზღაპარი „მეუდაბნოვის მონანიება“ (319, გვ. 53): მეუდაბნოვემ, რომელმაც გაასამართლა დამნაშავე, უნდა მოინანიოს მანამ, ვიდრე არ აყვავილდება ხმელი ტოტი. ეს სასწაული ასრულდება მაშინ, როცა მეუდაბნოვე შეაგნებინებს ცოდვას ბოროტმოქმედს. ამ ზღაპარში, ისევე როგორც *ვეფხისტყაოსნის* შესაბამის ეპიზოდში, ხმელი ხის განედლება სიკეთის (ბოროტმოქმედის მიერ საკუთარი ცოდვის მონანიების) ნიშანია და იგი არის შედეგი ქველმოქმედების (მეუდაბნოვის მონანიების).

ხმელი ხის განედლების მოტივი სათავეს *ბიბლიიდან* უნდა იღებდეს. რიცხვთა წიგნის მე-17 თავი უფლის მიერ აპრონის კურთხის აყვავების სასწაულს გადმოსცემს<sup>2</sup>: „და აჰა ესერა კურთხი იგი აპრონისა განედლებული იყო, სახლსა ზედა ლევისსა, და გამოიღო ფურცელი და გამოიღო ყუავილი: და გამოსცა ნაყოფად ნიგოზი“ (რიც. 17, 8). ძელის აყვავების სასწაული ქრისტიანულ მწერლობაში მრავალ წმინდანს მიეწერება. წმინდანი, რომელიც თავისი ქველმოქმედებითი ცხოვრებით ღმერთს სათნო ეყო, შემძლებელია ხმელი ხის

---

სიკეთის ცნების ნაცულად, ამით კი გვინდა ვთქვათ, რომ ის, რაც შეიცავს თავის თავში უდიდეს სიმართლეს, ამავე დროს საუკეთესოაა „ნიკომაქეს ეთიკის“ ბერძნული ტექსტი ყველა შემთხვევაში მოგვყავს არისტოტელეს თხზულებათა პარიზის ცნობილი გამოცემით (803). მოყვანილი ციტატების ქართულად განმარტებისას ვეყრდნობით ამ თხზულების რუსულ და ფრანგულ თარგმანებსაც (776; 802)].

<sup>1</sup> ეს ზღაპარი *ვეფხისტყაოსნის* ცნობილ აფორიზმს პირველად დაუკავშირა ელ. ვირსალაძემ რუსთველის 800 წლისთავისადმი მიძღვნილ ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო სესიაზე წაკითხულ მოხსენებაში 1966 წელს.

<sup>2</sup> ამ მაგალითზე ჩემს მიერ ჩამოყალიბებული დებულების სასარგებლოდ მ. კარბელაშვილმა მიუთითა (107, გვ. 271).

აყვავებისა. ძელის აყვავება ამ შემთხვევაშიც ღვთაებრივი სიკეთის გამოვლენაა, რომელიც წმინდანის სათნოებითი მოღვაწეობის პასუხად შეიძლება მოხდეს. ასე მაგალითად, წმინდა გიორგის სასწაულთაგან 14 ტახტის სასწაულის არსი ძელის – ხმელი ხის აყვავებაა: მეუფე (χρῖστος) მაგნენტიოსი აეალებს წმ. გიორგის ლოცვით დამალს 14 სამეფო ტახტი ფიცრებად, ძელებმა ფესვები გაიდგან და მათგან ნაყოფის მომგანებმა ნაყოფი გამოიღონ. ამ დავალებას წმ. გიორგი ასრულებს (544, გვ. 7).

ამგვარად, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური პოზიციით, ქველმოქმედება არის სიკეთის, ანუ ბედნიერების მიღწევის *საშუალება*.

სამოგალოდ ეთიკური თეორიები შეიძლება დაიყოს ორ ჯგუფად იმის მიხედვით, მიიჩნევენ ისინი ქველმოქმედებას *საშუალებად* თუ *მიზნად* (429, გვ. 199). თუ *ვეფხისტყაოსნის* მორალური კონცეფციით სათნოებითი მოქმედება არის მხოლოდ *საშუალება* სიკეთის მისაღწევად; ქრისტიანული ეთიკის თვალსაზრისით სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება მიზანია ამქვეყნიური მოქმედებისა. რამდენადაც სიკეთე, ქრისტიანული თვალსაზრისით, უშუალო შედეგია ქველმოქმედების – სათნოებითი მოღვაწეობის, სათნოებით მოღვაწეობას ქრისტიანული ეთიკა თვლის თვითმიზნურ მოქმედებად. მას აფასებს თავისთავად და არა მისგან გამომდინარე შედეგის მიხედვით (*იქვე*). ამიგომაა, რომ, ფილონის აზრით, ქველმოქმედება არის ხორციელობისაგან განთავისუფლება და იგი განხორციელდება ღვთაებასთან შეხებით, შეერთებით (348, გვ. 235). ქრისტიანი მორწმუნე ჩადის რა ქველმოქმედებას, თავისი მოქმედების შედეგს ხედავს თვით ამ მოქმედებაში. იგი „ტკბება“ თავისი მოქმედებით, მას იგი წარმოუდგენია *სიკეთედ*, რამდენადაც, ქრისტიანული მნეობით, სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა ამქვეყნად არის „ღვთაებრივ მცნებათა“ დაცვა, ე. ი. ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება. ამდენად, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკა, ხედავს რა ქველმოქმედებაში საშუალებას სიკეთის მისაღწევად, თავისი კონსტრუქციით განსხვავდება ქრისტიანული მორალური კონცეფციიდან, რომლის მიხედვითაც სათნოებითი მოქმედება არის მიზანი მოქმედებისა; ქველმოქმედებაში უშუალოდ არის გამოხატული სიკეთე. ამიგომაც, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით, ქველმოქმედებად გააზრებული უმთავრესი სიუჟეტური მომენტები პოემისა, ქრისტიანული ეთიკის პოზიციიდან პოემის გმირთა

მოქმედებაში *ყველაზე მეტად* შეუწყნარებელი, პრინციპულად მიუღებელია.

ნესტანისა და გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლა არის გააზრებული საშუალებად, გზად დასახული მიზნის – გმირთა ბელნიერების (სიკეთის) მისაღწევად. აეთანდლის მიერ ჭაშნავირის მოკვლაც არის საშუალება, გზა დასახული მიზნის მისაღწევად, ფაგმანის საიდუმლოს გასაგებად, რომელსაც უშუალოდ გმირების ბელნიერებამდე (სიკეთემდე) მიყვარათ. ამიგომაც, *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით, ორივე მოქმედება არის ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

მაგრამ, ქრისტიანული ეთიკით, რომელსაც ქველმოქმედება მიზნად მიაჩნია და რომელიც ყოველ მოქმედებაში სიკეთის გამოხატულებას ეძიებს, რაღა თქმა უნდა, ეს *მოქმედებანი* არ ჩაითვლება ქველმოქმედებად. პირიქით, რამდენადაც რელიგიური თვალსაზრისით ყოველი „სჯულიერი“ მოქმედება არის ქველმოქმედება, ანუ ამქვეყნიური სიკეთე, ხოლო ყოველი „უსჯულო“ მოქმედება – ბოროტება, ორივე განხილული შემთხვევა, ქრისტიანული ეთიკით, მხოლოდ და მხოლოდ ბოროტებად აღიქმება.

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსნის* მორალური კონცეფცია პრინციპულად განსხვავდება ქრისტიანული ნორმირებული სისტემისაგან ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში – სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში. *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური კონცეფციით *სიკეთე* გმირთა მოქმედების მიზანია, იგი *ამქვეყნიურ ბელნიერებაში* მდგომარეობს და მისი საზომი აღამიანია (179, გვ., 81; შდრ. 313). ქველმოქმედება კი არის *საშუალება*, გზა ამქვეყნიური ბელნიერების მისაღწევად.

რამდენადაც, ჩემი აზრით, აშკარად ჩანს, რომ ამ ძირითადი ეთიკური პრობლემების გააზრებით რუსთველი ემიჯნება შუასაუკუნეებში ნორმირებულ ქრისტიანულ ეთიკას, ბუნებრივია დაისვას კითხვა: რა მიმართებაშია *ვეფხისტყაოსნის* მნეობრივი მოქმედების ეს პრინციპები ეთიკური აზროვნების იმ მემკვიდრეობასთან, რომელიც რუსთველის დროს არსებობდა?

სიკეთისა და ქველმოქმედების გაგებაში თითქმის ყველა ეთიკური სისტემა ძირითადად ორ ნაირსახეობს იძლევა. ერთი გააზრებით სიკეთე ჭეშმარიტი, სრული ფორმით არ არსებობს ამქვეყნიურ, მიწიერ ცხოვრებაში; იგი ირეალური, ზერეალური მოვლენაა და მოიაზრება ან იღვის სახით, ან ღმერთის სახით. სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება კი სიკეთის შესაბამისი მიწიერი ცხოვრებაა. მეგ-ნაკლები ნაირსახეობით ამ კონცეფციას იმეარებს ერთი ხაზი ანტიკური ფილოსოფიისა (რომლის ყველაზე

დიდი წარმომადგენელია პლატონი), რელიგიური (იუდაისტური, ქრისტიანული და მაჰმადიანური) კონცეფციები, ნეოპლატონური ფილოსოფია და ყველა რელიგიურ-მისტიკური სექტა.

მაგრამ არსებობდა ეთიკური აზროვნების სხვა ნაირსახეობა, დამახასიათებელი ანტიკური აზროვნების მეორე ხაზისთვის, რომელმაც წარსულში ფილოსოფიური გაფორმება ყველაზე ნათლად არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციაში პოვა და რომელიც განახლდა და აღდგა დასავლეთ ევროპის გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსული ეპოქების აზროვნებაში.

არისტოტელეს მორალური კონცეფცია თავისებურად გადააზრება, განვითარება და სისტემაში მოყვანაა სოკრატესა და პლატონის ეთიკური შეხედულებებისა (შდრ. 524, გვ. 129-130).

პლატონის მნებრივი მოძღვრება ექვემდებარება მისეული ზეგრძნობიერი არსებობის იდეებს. ფილოსოფოსის აზრით, „ჭეშმარიტ, შინაგან თავისთავადობას“ ანუ უმაღლეს სიკეთეს ადამიანი აღწევს „მხოლოდ ზეგრძნობიერი სინამდვილის შემეცნებით“. ამისათვის კი საჭიროა საკუთარი შინაგანი ხდვის მიმართვა იდეალური სამყაროსადმი და დაპირისპირება და მოწყვეტა ამქვეყნიური, გარემომცველი სინამდვილიდან. სოკრატეს მსგავსად პლატონიც ფიქრობს, რომ „ამ ახალი ცხოვრების შინაარსი“ უნდა იყოს შემეცნების უმაღლესი სახეობის, იდეათა სამყაროს შემეცნების ხდვის შექმნა. ამიტომაც ეს იდეალური მისწრფება, რომელიც გამოიხატება პლატონთან სიგყით *სიყვარული* (ἔρως), ამქვეყნიური არსებობის განმსაზღვრელია და ეთიკური სისტემის ცენტრში დგას. ეთიკური იდეალის გააზრებაში არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება პლატონს. არისტოტელეს აზრითაც, „უმაღლესი სიკეთე უნდა დაეინახოს არა კმაყოფილებაში, ამ სიგყვის ჩვეულებრივი გაგებით“, არამედ კმაყოფილებაში და ნეტარებაში, რომელიც შექმნილია პიროვნების მიერ საკუთარი სულიერი არსების გააზრებით. თანახმად პლატონისა, არისტოტელეც ფიქრობს, რომ უმაღლესი ნეტარება „მიიღწევა მხოლოდ შემეცნებით და თანაც შემეცნების უმაღლესი სახეობით, ფილოსოფიით“. მაგრამ არისტოტელემ მოხსნა პლატონისათვის ესოდენ მნიშვნელოვანი გათიშვა ამქვეყნიურისა და იმქვეყნიურის. არისტოტელეს აზრით, ამქვეყნიური სინამდვილე არის იდეალური არა მიბაძვით უმაღლესი სამყაროსადმი, არამედ თავისთავად. ადამიანი უმაღლეს სიკეთეს მიაღწევს „არა რეალური სინამდვილისაგან განთავისუფლებისათვის ბრძოლით“, არამედ აქტიური მონაწილეობით და ჩართვით ამქვეყნიურ სინამდვილეში. შემეცნების მეშვეობით სულიერი არსების იდეალურ

განვითარებას უნდა განაპირობებდეს პიროვნული სრულყოფა ადამიანისა, რომელიც ამქვეყნიური რეალობის ერთ-ერთი წევრია. არისტოტელეს ეთიკა უფრო შორდება პლატონს, ვიდრე ზოგადად მისი ფილოსოფია. უფრო მეტად ენათესაება იგი (არისტოტელეს ეთიკა) დემოკრიტეს აზროვნების ხაზს, რომელიც ადამიანის ჭეშმარიტ ნეტარებას ხედავდა „ამქვეყნიური სინამდვილისადმი ნორმალურ დამოკიდებულებაზე“ დამყარებულ სულიერ სიმშვიდესა და ფილოსოფიურ შემეცნებაში (369, გვ. 90-93).

ჩემი აზრით, აი, სწორედ ამ ეთიკურ აზროვნებას ენათესაება *ვეფხისტყაოსნის* მნიშვნელოვანი მსოფლმხედველობა. არისტოტელეს ეთიკა არის ის ეთიკური სისტემა, რომელსაც ემყარება რუსთველი პოემის ძირითადი ეთიკური პრობლემის გადაწყვეტაში. და ეს არაა მოულოდნელი: არისტოტელეს ეთიკა იყო ის ერთადერთი მემკვიდრეობა ანტიკური მსოფლმხედველობიდან, რომელსაც გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან დაწყებული დაემყარა ევროპული ცივილიზაცია რელიგიური ასკეტურ-დოგმატურად ნორმირებული მორალიდან რენესანსულ-ჰუმანისტურ აზროვნებაზე გადასვლის პროცესში.

არისტოტელეს ეთიკასთან რუსთველის ეთიკური მახეულეობის მიმართებისათვის

არისტოტელეს სახელით ჩვენამდე მოღწეულ ნაწერებში სამი ეთიკური თხზულებაა ცნობილი: „ნიკომაქეს ეთიკა“ (Ἠθικά Νικομάχεια), „ვედემეს ეთიკა“ (Ἠθικά Ἐσθέρμια) და „დიდი ეთიკა“ (Ἠθικά Μεγάλα). ამ სამი თხზულებიდან სამეცნიერო ლიტერატურაში უეჭველად არისტოტელესეულად თელიან მხოლოდ „ნიკომაქეს ეთიკას“. ზოგიერთი ამ თხზულებაში გვიანდელ ჩანართად მიიჩნევენ V-VII თავებს. „ვედემეს ეთიკის“ საკითხი ღიად რჩება. მას ზოგი მკვლევარი მიიჩნევენ არისტოტელესეულად, ზოგი არა. ყველაზე ნაკლებად სანდოდ „დიდი ეთიკა“ მიაჩნიათ. იგი გვიან ელინისტურ ეპოქაში პერიპატეტოს სკოლიდან გამოსული თხზულება უნდა იყოს (548, გვ.610-611). ამ თხზულებებში არსებითი წინააღმდეგობა ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში არ არის. ცენტრალური ნაწარმოები, სადაც ერთიანი, გააზრებული სახითაა ჩამოყალიბებული ეთიკური კონცეფცია, არის „ნიკომაქეს ეთიკა“, რომელიც არისტოტელეს შვილის ნიკომაქეს სახელთანაა



დაკავშირებული: ან გამოცემულია მის მიერ, ან ავტორის მიერ მიძღვნილია მისადმი<sup>1</sup>.

„ნიკომაქეს ეთიკა“ თავისი სულით და ჩამოყალიბებული, მწყობრი, გარკვეული თვალსაზრისით არისგოგელეს შემოქმედების უკანასკნელი პერიოდის თხზულებადაა მიჩნეული (548, გვ. 611).

არისგოგელეს ეთიკა არის არა ხელოვნური მნეობრივი იდეალის დამსახავი მოძღვრება, არამედ არისგოგრაგულ სამოგადოებაში რეალურად არსებული მნეობის განმგოდება. არისგოგელეს ეთიკა ძირითადად გამოხატაეს მისი თანამედროვე ადამიანების შეხედულებებს მნეობრივ ცხოვრებაზე, ანტიკური ეპოქის სამოგადოების მორალურ მსოფლმეგრძნებას (429, გვ. 193). მსოფლიო ამროვნების ისგორია ამ იდეებს არისგოგელეს სახელით მხოლოდ იმიგომ იცნობს, რომ იგი არისგოგელემ გაიშიარა ფილოსოფიურად და ჩამოაყალიბა როგორც სისტემა. ამდენად მასში სამოგადოდ ძალზე ცოგაა უცხო, სპეციფიკური, განსხვავებული და საკვირველი თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც (მდრ. 176, გვ.146).

---

<sup>1</sup> მეორე თხზულება, რომელიც არისგოგელეს ცნობილი მოწაფის ევდემე როლოსელის სახელთანაა დაკავშირებული, არის ვადამუშაეება „ნიკომაქეს ეთიკის“. „დიდი ეთიკა“ კი წარმოადგენს ექსცერპტებს ამ ორი თხზულებიდან, უპირატესად „ევდემეს ეთიკიდან“ (379, გვ. 9). თუმცა არსებობს სხვა შეხედულებაც, რომელიც „დიდ ეთიკას“ არისგოგელეს ყველაზე ადრეულ ნაწარმოებად მიიჩნეეს (475). ამავე დროს, სამეცნიერო წრეებში არსებობს ის ამრიც, რომ სამივე ეთიკა არისგოგელეს შეიძლება ეკუთვნოდეს (370, გვ. 58).

ბიზანტიურ ხანაში ეთიკურ კრებულებში ხშირად ათავსებდნენ არა წმინდა მორალური ხასიათის თხზულებებს, არამედ სამოგადოდ ფილოსოფიურ, ეგზეგეტიკურ თუ პომილეტიკურ ნაწარმოებებს. ასე, მაგალითად: „პლუტარქეს უზარმაზარ ლიგერატურულ მემკვიდრეობას მებათე საუკუნისათვის თავი მოუყარეს ორ დიდ კრებულში. პირველში შეტანილია სხვადასხვა ხასიათის, უპირატესად ფილოსოფიური ხასიათის გრაქტაგები. ამ კრებულს სახელად უწოდეს „ეთიკა“ ანუ „მორალია“ (Ἠθικά, Moralia)“ (223, გვ. VIII).

ასევე იყო ქართულ სინამდვილეშიც: ქართულ მწერლობაში „ეთიკის“ სახელით არის ცნობილი ბასილი კაპადოკიელის პომილეტიკურ-ეგზეგეტიკური შინაარსის კრებული, რომელიც ეფთვიმე ათონელმა თარგმნა ბერძნული ენიდან (284, გვ.118).

არისგოგელეს მემოთ დასახელებული თხზულებები წმინდა მორალური შინაარსისაა და ეთიკის სახელსაც უძველესი დროიდან ატარებს.

ამასთან ერთად, როგორც აღიარებულია, ჩვენი თანამედროვე ეპოქის ადამიანის ამროვნების ფორმირებაში გადამწყვეტი როლი რენესანსის ეპოქამ შეასრულა. რენესანსმა განუმტკიცა ადამიანს რწმუნა გონებისადმი და საგანთა მიმემობრივი კავშირისადმი. ამ რწმენამ კი იგი მიიყვანა თეოლოგიური დოგმების მეცნიერებაზე დაფუძნებული ფილოსოფიით, ხოლო საეკლესიო ხელისუფლების საერო ხელისუფლებით შეცვლამდე (447). ეს რევოლუცია ადამიანის ამროვნებაში სწორედ ანტიკურ ამროვნებაზე, ხოლო საკუთრივ ეთიკის სფეროში უპირატესად არისგოგელზე დაყრდნობით ხდებოდა<sup>1</sup>. ამდენად თანამედროვე ადამიანის მორალური შეხედულებები წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან ყველაზე ახლოს სწორედ არისგოგელეს ეთიკასთანაა. სწორედ ამიტომაც მსგავსება ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედებასა და არისგოგელეს ეთიკურ შეხედულებებს შორის შეინიშნება უპირატესად ისეთ მომენტებში, რომლებიც თანამედროვე ადამიანის თვალსაზრისითაც ბუნებრივი და ჩვეულებრივია (შდრ. 176, გვ. 146). ამავე დროს ის, რაც პოემაში ენათესავენა თანამედროვე ადამიანის ლოგიკას, ამროვნებას და ქცევის წესებს, უპირისპირდება რელიგიურ ამროვნებას, ასკეტიზმს, საეკლესიო დოგმატიკას. ისტორიულად კი სწორედ ეს არის სიახლე რუსთველის ამროვნებაში და საძიებელიც სწორედ ამ სიახლის წყაროა<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> რენესანსის ეპოქაში გაბატონებული ამროვნება თანდათანობით ყალიბდებოდა გვიანდელ შუასაუკუნეებში არისგოგელიზმის ქრისტიანული, მაჰმადიანური, იუდაისტური შეხედულებებისადმი დაპირისპირებით. საკუთრივ რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ ამროვნებას (ახალ ფილოსოფიას) ახასიათებს რევიზია გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან ნაანდერბევი არისგოგელიზმისა, ჭემმარიტი არისგოგელეს ძიება; ან გაბატონებული არისგოგელიანური შეხედულებების პლატონის ფილოსოფიასთან მორიგება, არისგოგელედან პლატონისაკენ დაბრუნება. მაგრამ ეს სიმუხონია არსებითად განსხვავდება აღრიხდელი ნეოპლატონიზმისაგან, რომელიც პლატონის პოპიიიდან ითვისებდა არისგოგელეს ამროვნების ელემენტებს.

<sup>2</sup> არისგოგელეს, რუსთველისა და თანამედროვე ეპოქის მნებორივ შეხედულებათა შორის მსგავსებას მე მხოლოდ ძირითად, მოგადსაკაცობრიო დეტალებში ვხედავ. რა თქმა უნდა, ეს უკანასკნელი არ გამოირიხება იმ კლასობრივ, ფორმაციულ და ნაციონალურ სხვადასხვაობას, რომელიც ამ სამი ეპოქის ეთიკაში შეინიშნება.

ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაში, ისევე როგორც ფილოსოფიის მთელი რიგი სხვა საკითხების კვლევისას, არისტოტელე დაბრუნდა პლატონის იდეათა სამყაროდან ღეღამიწაზე და ადამიანთა მორალური ცხოვრების პრაქტიკული ნორმები განავითარა. ყოველგვარი ადამიანური მოქმედების მიზნად არისტოტელეს *ბედნიერება* მიაჩნია (58, გვ. 153). ფილოსოფოსის ამრით, სწორედ ის არის *სიკეთე*, რისკენაც ყველა მიისწრაფვის (321, გვ. 284). *სიკეთე*, გვიმტკიცებს იგი, არის სულიერი მოღვაწეობა და ბედნიერებაში მდგომარეობს (429, გვ. 193), ხოლო ამ ბედნიერების არსი არის წარმატებითი მოქმედება, მოღვაწეობა (429, გვ. 202). ამგვარად, არისტოტელესათვის, ისევე როგორც სოკრატესათვის, საკითხი უმაღლესი სიკეთისა არის ბედნიერების, ნეტარების (εὐδαιμονία) საკითხი. მხოლოდ ეს ბედნიერება შეიძლება არსებობდეს ადამიანისათვის, რომელიც არის წვერი მის ირგვლივ არსებული რეალობისა (369, გვ. 93).

არისტოტელეს მთელი მოძღვრება სიკეთეზე მთავონებულია იმ მრწამსით, რომ *უმაღლესი სიკეთე ყოფიერებაა, ამქვეყნიური არსებობაა* (Eth. Nic., VIII, 11). ფილოსოფოსი ხედავს, რომ თვით ადამიანებს მიაჩნიათ ეს ამგვარად და გვარწმუნებს, რომ უსაფუძვლოდ არ აყალიბებენ ადამიანები სიკეთისა და ბედნიერების ცნებებს, საკუთარი ცხოვრების შესაბამისად – Eth. Nic., I, 5 („Τὸ γὰρ ἀγαθὸν καὶ τὸ εὐδαιμονίαν οὐκ ἀλόγως εἰσίσαισι ἕκ τῶν βίῳ ὑπολαμβάνειν“ – 803, გვ. 3). არისტოტელე ამტკიცებს, რომ სიკეთე არის რაღაც ხელმეუხებელი და არსებობს მხოლოდ იმ ადამიანისათვის, რომელიც მისკენ მიისწრაფვის – Eth. Nic., I, 5 („Ἐν δ' εἰσίσαισι τὸν ἄμῃ δισάχαιον, ἵνα πιστεύσασιν ἕαυτοὺς ἀγαθὸν εἶναι“ – 803, გვ. 3; იხ. 524, გვ. 19-20). აქედან გამომდინარე ფილოსოფოსი ასაბუთებს, რომ სიკეთე, წინააღმდეგ პლატონის ამრისა, არ არის რაღაც ზოგადი, ერთი იდეისადმი დაქვემდებარებული (Eth. Nic., I, 6), იგი სხვადასხვაა სხვადასხვა მოქმედებასა და საქმიანობაში – Eth. Nic., I, 7 (Φαίνεται μὲν γὰρ ἄλλο ἢ ἄλλῃ πράξει καὶ τέχνῃ – 803, გვ. 5; იხ. 524, გვ. 21-22). რა უნდა მივიჩნიოთ სიკეთედ ყოველი ცალკეული მოქმედებისათვის? – სვამს კითხვას ფილოსოფოსი და თვითონვე პასუხობს, – ალბათ, ის რისთვისაც სრულდება სხვა ყველაფერი. ხოლო ეს კი სამედიცინო ხელოვნებაში ჯანმრთელობაა, სტრატეგიაში – გამარჯვება, საამშენებლო ხელოვნებაში – სახლი, ხოლო სხვა მოქმედებაში – სხვა რაღაც. სიკეთე ყველა მოქმედებასა და მისწრაფებაში არის ამ მოქმედების თუ

მისწრაფების მიზანი, რადგანაც ყველაფერი ამ მიზნისათვის კეთდება (Eth. Nic., 1, 7). აქედან კი ნათელია არისტოტელეს ამოსავალი დებულება: ყოველგვარი ხელოვნება და ყოველგვარი მეცნიერება ისევე, როგორც ყოველგვარი მოქმედება და განზრახვა, მიისწრაფვის გარკვეული სიკეთისაკენ – Eth. Nic., I, 1 (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μάθησις, ὁμοίως δὲ πράξις τε καὶ προαίρεσις, ἄγαθὸν τὸς ἐφίεσθαι δοχεῖ – 803, გვ. 1). დაბოლოს, გასაკვები ხდება ფილოსოფიის განსაზღვრება: თუ მოქმედებაში არის მიზანი, რომლისკენაც ჩვენ მივისწრაფით სწორედ ამ მიზნის გულისათვის..., მაშინ ნათელია, რომ სწორედ ის არის სიკეთე და უმაღლესი სიკეთე – Eth. Nic., I, 2 (Ἐἰ δὲ τι τέλος ἐστὶ τῶν πρακτῶν ὃ δι' αὐτὸ βίσιται, ...δὴλον ὅς τισὲν εἶη τᾶγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον<sup>1</sup> – 803, გვ. 1). არისტოტელეს არ ეპარება მხედველობიდან ის გარემოება, რომ მიზანი, რომლისკენაც გარკვეული მოქმედება მიისწრაფვის, შესაძლებელია იყოს საშუალება სხვა დიდი მიზნისათვის, ამიგომაც ფილოსოფოსი განასხვავებს მოქმედების მიზანს, რომელიც არის საშუალება სხვა დიდი მიზნისათვის, ადამიანთა მოქმედების საბოლოო მიზნისაგან. ეს საბოლოო მიზანი კი, მისი მრით, არის ბედნიერება, ნეტარება – εὐδαιμονία (524, გვ. 20).

ამგვარად, ბედნიერება, – ასკენის არისტოტელე, – არის რა მიზანი ადამიანური მოქმედებისა, წარმოადგენს რაღაც სრულყოფილს და თვითმყოფადს – Eth. Nic., I, 7 (Τέλεια δὲ τι φαίνεται καὶ ἀταρχει ἢ εὐδαιμονία, τῶν πρακτῶν ὄντα τέλος – 803, გვ. 6).

დავუბრუნდეთ ისევ ვეფხისტყაოსანს. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური მრწამსით, იმ შეხედულებებით, რომელთაც ემყარება ვეფხისტყაოსნის გმირთა მოქმედება, სიკეთე, უმაღლესი სიკეთე ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს. გმირთა მოქმედებას აქვს დიდი მიზანი, ისინი ისწრაფვიან მისკენ, იბრძვიან ამ მიზნის მისაღწევად. მათ ეს მიზანი მიაჩნიათ არა საშუალებად სხვა მიზნის მისაღწევად, არამედ თვითმიზნად. ეს მიზანი კი ამქვეყნიური ბედნიერებაა. ამ დებულებით პოემის ეთიკური მრწამსი მკვეთრად განსხვავდება როგორც რელიგიური მორალური კანონისაგან, ასევე პლატონის

<sup>1</sup> დედნის სიტყვები τᾶγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον მე შესმის როგორც „სიკეთე და უმაღლესი სიკეთე“. ფრანგულ ენაზე იგი თარგმნილია: le bien et même le bien suprême (802, გვ. 20); ხოლო რუსულ ენაზე – благо и добро (776, გვ. 3).

„სიკეთის იდეისაგან“ და უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკის ზემოთ ჩამოყალიბებულ დებულებას.

სწორედ არისტოტელეს ეთიკური შეხედულებების განახლებით და განვითარებით მივიდა XIII საუკუნის ევროპა იმ ამრამდე, რომ „სიკეთე არის ის, რაც სასარგებლოა ადამიანთა მოღვმისათვის, ბოროტება კი – ის, რაც ზიანს აყენებს მას“ (521, გვ. 277).

ახლა განვიხილოთ არისტოტელეს თვალსაზრისი ეთიკის მეორე ძირითადი პრობლემის – სათნოების, ზნეობრივი სრულქმნილების (ἀρετή, virtus) და *სათნოებითი მოქმედების* ანუ *ქველმოქმედების* გადაწყვეტაში, რომლითაც *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური შეხედულებები ასევე მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანული მორალისაგან.

ადამიანის, მოქალაქის სათნოება, როგორც ეთიკის საგანი, არისტოტელეს აზრით, არ არის აბსტრაქტული, ირეალური ცნება (315, გვ. 212). ადამიანური სათნოება, უპირველეს ყოვლისა, არის შესაძლებლობა სწორად ორიენტირებისა შექმნილ სიტუაციაში, სიკეთისაკენ სწორი გზის განსაზღვრა (321, გვ. 285). არისტოტელე ძირითადად ეთანხმება იმ აზრს, რომ სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება არის საშუალება დასახული მიზნის მისაღწევად, კერძოდ, ბედნიერების მისაღწევად (429, გვ. 199). თუმცა არისტოტელეს ქველმოქმედება არ დაჰყავს მხოლოდ ცალკეულ, კონკრეტულ სიტუაციაში სათნოებით ქმედებაზე. მისი აზრით, ქველმოქმედება თავისებურად შერწყმულია მოქმედების მიზანთანაც, რამდენადაც სიკეთე არის სათნოების შესაბამისი სულიერი მოქმედება (*იქვე*)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> ფილოსოფიის მოგიერთი ისტორიკოსის აზრით, არისტოტელეს ამ ორგვარ გაზრებაში შესაძლებელია დაეინახოთ ერთგვარი წინააღმდეგობა. რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ არისტოტელეს აზრით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) ორგვარია: ღიანოეთიკური (ინტელექტუალური) და ეთიკური (ნებითი). აქედან კი შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ ღიანოეთიკური სათნოება არის მიზანი, ხოლო ეთიკური – საშუალება (429, გვ. 199). ჩემი აზრით, ამგვარი გაორება არისტოტელეს განსაზღვრებაში ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს. უმაღლესი სიკეთე, ნეტარება ანუ ბედნიერება, არისტოტელეს აზრით, არის მხოლოდ და მხოლოდ უსრულო სულიერი მოქმედება, დაუსრულებელი პროცესი. ამ გააზრებით ეს *პროცესი* ყოველთვის არის ერთადერთი სწორი მოქმედება ანუ საშუალება, რომელიც გარკვეული მიზნისკენაა მიმართული. ამდენად, უმაღლესი სიკეთე (ბედნიერება), რამდენადაც იგი უსასრულო მოქმედებაა, ყოველთვის შედგება *მიზნისა* და *საშუალებისაგან*. მიზანი აქაც სიკეთეა და საშუალება სათნოებითი მოქმედება. „ადამიანური სიკეთე, – განსაზღვრავს ფილოსოფოსი, –

არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) გააზრებული, შეძენილი (არათანდაყოლილი) სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს გონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალებში, თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი. იგი არის საშუალო ორ ბოროტებას – სიჭარბესა და უკმარისობას შორის – Eth. Nic., II, 6 (“Ἐστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ, ἐν μεσότητι οὖσα τῆ πρὸς ἡμᾶς, ἄρισμῆνη λόγῳ καὶ ὧς ἂν ἰφρόνιμος ὀρίσειεν· μεσότης δὲ οὗτο κακίῳ, τῆς μὲν κατ’ ὑπερβολῆ τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν” – 803, გვ. 20). ფილოსოფოსი ღებალურად განმარტავს ამ ფორმულირებას. მისი მტკიცებით სათნოება არ შეიძლება მიეკუთვნოს არც *აფექტის* (πάθη) და *არც უნარის, ნიჭის* (δυσάμεις) სფეროს. იგი არის *შეძენილი თვისება* (ἕξις); თვისება სულისა, რომლითაც ადამიანს შეუძლია სწორი ან არასწორი მიმართება დაამყაროს აფექტებისადმი (Eth. Nic., II, 5). მხოლოდ ეს მიმართება ყოველთვის უნდა იყოს საშუალო, იმგვარად, რომ იგი საუკეთესო დამოკიდებულება იყოს ამა თუ იმ აფექტის მიმართ: არც მეტი, არც ნაკლები (Eth. Nic., II, 6-9). გარდა ამისა, ეს სულიერი თვისება გაცნობიერებული და გააზრებულია, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი არის ნებაყოფლობითი ანუ თავისუფალი, წინასწარგანსჯილი და განზრახული (Eth. Nic., III, 1-5).

განმარტავს რა სათნოებას, ფილოსოფოსი მსჯელობს სათნოებით მოქმედებაზე, ანუ ქველმოქმედებაზე. სად არის ქველმოქმედების სფერო? იგი ნათლად პასუხობს ამ კითხვაზე: ამგვარად, – წერს არისტოტელე, – თუ სურვილი მიმართულია მიზნისაკენ და წინასწარგანსჯა და განზრახვა საშუალებებისაკენ, მაშინ მოქმედება იქნება გააზრებული და თავისუფალი. სათნოებითი მოქმედება ანუ ქველმოქმედება გამოვლინდება სწორედ ამ სფეროში – Eth. Nic., III, 5 (“Ὅντος δὲ βουλητοῦ μὲν τοῦ τέλους, βουλευτῶν δὲ καὶ προαιρετῶν τῶν πρὸς τὸ τέλος, οἱ περὶ ταῦτα πράξεισ κατὰ προαίρεσιν ἂν εἶεν καὶ ἐχούσιοι. Αἱ δὲ τῶν ἀρετῶν ἐνέργειαι περὶ ταῦτα – 803, გვ. 29). დაბოლოს, ფილოსოფოსი პირდაპირ მიუთითებს, რომ სათნოებით მოქმედებას ანუ ქველმოქმედებას უნდა ახასიათებდეს განსაზღვრული თვისებები. მოქმედი პირი, პირველ რიგში, უნდა მოქმედებდეს შეგნებულად; მეორეც – წინასწარგანზრახვით, რომელიც ამ მოქმედებას მიიჩნევს მიზნად და არა საშუალებად; მესამეც, მოქმედი პირი მკაცრად უნდა იტყავდეს თავის მოქმედებაში გარკვეულ პრინციპებს – Eth. Nic., II,

---

მდგომარეობს სათნოების შესაბამის სულიერ მოქმედებაში“ – Eth. Nic., I, 7 (429, გვ. 199).

3 (321, გვ. 286). რა არის ის პრინციპები, ის საფუძველი, რომელსაც უნდა ემყარებოდეს ადამიანის მოქმედება? ამ კითხვაზედაც არისტოტელეს ეთიკას გარკვეული, მკაცრად განსაზღვრული პასუხი აქვს, რომლითაც იგი ინარჩუნებს თვითმყოფობას, ერთი მხრივ, რელიგიური და, მეორე მხრივ, პლატონური აზროვნების რიგში: „ადამიანი არის საფუძველი (პრინციპი) თავისი მოქმედების“ – Eth. Nic., III, 3 (...ἀνθρώπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων – 803, გვ. 28).

ვეფრობ, პრინციპი არისტოტელეს ამ შეხედულებისა ქველმოქმედებაზე ნათელია და, ჩემი აზრით, ისიც ცხადია, რომ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა მოქმედება, რომელიც ქველმოქმედებად, სათნობით მოქმედებადაა გააზრებული ავტორის მიერ, მკვეთრად განსხვავდება რა ქრისტიანული შეხედულებისაგან ქველმოქმედებაზე, პრინციპულად უახლოვდება სწორედ არისტოტელეს ეთიკას: *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური ფილოსოფია სწორედ მოქმედების ფილოსოფიაა (167, გვ. 26). *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა სურვილი, სწრაფვა, წადილი მიმართულია გარკვეული მიზნისაკენ. მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. ეს მოქმედება (ანუ საშუალება), თავისუფალი ნებით არჩეული, წინასწარგანსჯილი და განმრავებულია (ნესტანი და გარიელი წინასწარგანსჯიან და შემდეგ განიზრახავენ სასიძოს მოკვლას). მათი მოქმედება შეგნებულია და დამყარებულია გარკვეულ ჩამოყალიბებულ პრინციპებზე. (ნესტანის მოქმედების პრინციპები თანმიმდევრულია, კანონზომიერია. მას მწყობრი შეხედულება აქვს თავის ბედზე, მომავალზე. მას მკაცრად აქვს გააზრებული საკუთარი ბედნიერების შინაარსი). ეს პრინციპები ადამიანური პრინციპებია. გმირები თვითონ, თავიანთი პირადი ცხოვრებით, მიზნებით და მისწრაფებებით არიან საფუძველი თავიანთი საკუთარი მოქმედებისა.

ამ თვალსაზრისით სავსებით გასაგები და ნათელია როგორც ავთანდილის დახმარება გარიელისადმი, ასევე გარიელისა და ნესტანის მიერ სასიძოს მოკვლა და ავთანდილის მიერ ჭაშნაგირის მოკვლა. სამივე შემთხვევაში გმირთა მოქმედება მიმართულია გააზრებული მიზნისაკენ ანუ, ეთიკური ტერმინოლოგიით, სიკეთისაკენ, რომელიც პიროვნულ ბედნიერებაში მდგომარეობს. მათი მოქმედება საშუალებაა ამ მიზნის მისაღწევად. ეს საშუალება წინასწარგანსჯილი, წინასწარგანმრავლებული და თავისუფალი ნებით შესრულებულია. თვით საშუალება საუკეთესოდ შერჩეული მოქმედებაა. შესაბამის სიტუაციაში საუკეთესო გზაა მოქმედებისა. ამ ეთიკური

კონცეფციის თვალსაზრისით, აღნიშნული მოქმედებანი არის საშუალება სიკეთის მისაღწევად, ანუ ქველმოქმედება, სათნოებითი მოქმედება.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური პრინციპები, ის შეხედულებანი, რომელთაც ემყარება პოემის გმირთა მოქმედება ეთიკის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტაში, სიკეთისა და ქველმოქმედების რაობის გაგებაში, მკვეთრად განსხვავდება რა ყველა სხვა ეთიკური შეხედულებებისაგან, პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს ეთიკას.

ეს მსგავსება მე შემთხვევით მოვლენად არ მიმაჩნია. რუსთველი შეგნებულად იყენებს არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს საკუთარი ეთიკური სისტემის ასაგებად<sup>1</sup>. ეს რომ ასეა, იქიდანაც ჩანს, რომ რუსთველი საკუთარ პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური კონცეფციით სხვა შემთხვევაშიც ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ პრინციპებს. ამ დებულების ნათელსაყოფად შევჩერდები რამდენიმე საკითხზე.

არისტოტელეს „საშუალი“ და *ვეფხისტყაოსანი*

როგორც ზემოთ აღნიშნე, არისტოტელეს განმარტებით, სათნოება გააზრებული და შეძენილი სულიერი თვისებაა, რომელიც მდგომარეობს *კონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალში; თანაც ისე, როგორც განსაზღვრავდა მას კეთილგონიერი ადამიანი. იგი არის საშუალი ორ ბოროტებას – სიჭარბესა და უკმარობას შორის* (Eth. Nic., II, 6). რა არის ეს „საშუალი“, რომელიც არისტოტელეს სათნოებად მიაჩნია? განვიხილოთ მისი განთქმული დოქტრინა ე. წ. „საშუალისა“ (იხ. 524, გვ. 129-151). ფილოსოფოსის აზრით, ყოველი სათნოება არის საშუალი ორ უკიდურესობას შორის, რომელთაგან თოთოეული მათგანი არის ნაკლი, ზადი, ბიწი. ასე მაგალითად, *სიუბზე* საშუალია მფლანგველობასა და სიძუნწეს შორის, *სიამაყე* – თავმოძწონეობასა და მორჩილებას შორის, *მახვილგონიერება*

---

<sup>1</sup> ეს გარემოება იმგვარად კი არ უნდა გავიგოთ, რომ რუსთველმა წარსულის ფილოსოფიური მემკვიდრეობიდან საკუთარი ინიციატივით გამოძებნა არისტოტელე და მის „ეთიკაზე“ დააფუძნა საკუთარი პოემა, არამედ სხვაგვარად: ეპოქამ და იმ სააზროვნო გარემოცვამ, რომელშიაც რუსთველი მოღვაწეობდა, წამოჭრა ინტერესი იმგვარი ეთიკური იდეალისა, რომელსაც ფილოსოფიის ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს. ამიტომაც, რუსთველის ეთიკური სისტემა *თავისი არსით, რაობით* (სხვა წყაროებს გარდა) ენათესაება არისტოტელეს ეთიკას (მდრ. 176, გვ. 146).



ხუმრობასა და უხეშობას შორის, *თაემდაბლობა* – მორცხვობასა და ურცხვობას შორის და სხვა (429, გვ. 194). აი, სწორედ ამგვარი საშუალი არის სათნოება (ზნეობრივი სრულქმნილება) და იმიტომ არის იგი ძნელად მისაღწევი, რომ ძნელია ამ საშუალის მიგნება. ამიტომაც არის ზნეობრივი სრულქმნილება იშვიათი, სანაქებო და საუკეთესო მიღწევა (321, გვ. 287). მართალია, თავისი არსით და გაამრებით სათნოებას (ზნეობრივ სრულქმნილებას) „საშუალი“ ეწოდება, მაგრამ თავისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით იგი მხოლოდ და მხოლოდ უკიდურესობაა, საუკეთესოა (321, გვ. 286). არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: სათნოებას მისი არსითა და გაამრებით უნდა ეწოდოს საშუალი, ხოლო მისი სრულქმნილებით და მნიშვნელობით – საუკეთესო – Eth. Nic., II, 6 (Διὸ κατὰ μὲν τῆς οὐσίας καὶ τὸν λόγον τὸν εἶναι λέγεται μεσότης ἐστὶν ἢ ἀρετῆ, κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀρετῆς“ - 803, გვ. 20).

არისტოტელეს „საშუალის“ იდეალი არ შეიძლება დავიყვანოთ იმ კომპრომისზე, რომელიც მოიაზრება ჰორაციუსის „ოქროს საშუალობაში“ – *aurea mediocritas* (ოდეი, II, 10. 5), ან ოვიდიუსის გამოთქმაში „უენებლად შუაში გაიფილი“ – *medio tutissimus ibis* (მეგამორფოზები, II, 137). სრულქმნილების თვალსაზრისით არისტოტელეს „საშუალი“ არის საუკეთესო – *ἀρετῆς* (370, გვ. 19).

ყოველ ეთიკურ სათნოებაზე (ზნეობრივ სრულქმნილებაზე) მსჯელობისას არისტოტელე დეტალურად ჩერდება ამ სათნოების „საშუალ“ ანუ საუკეთესო ხაზზე. დეტალურად მსჯელობს იგი ასევე თვითონ „საშუალის“ ბუნებაზე, მისი პოვნის სირთულესა და აუცილებლობაზე (Eth. Nic., II, 6-9); დაბოლოს, ფილოსოფოსი ასკენის: ეთიკური სათნოება არის საშუალი; საშუალი ორი ბოროტების, ნაკლის, კერძოდ სიჭარბისა და უკმარობის. იგი ამგვარია თავისი მისწრაფებით საშუალისაკენ აფექტებსა და მოქმედებაში. ისევე როგორც მათემატიკოსის გარდა სხვას არ შეუძლია წრის ცენტრის პოვნა, რთულია სათნოებაც, რადგან საშუალის მიგნება ყველაფერში ძნელია – Eth. Nic., II, 9 (“Οὐ μὲν οὖν ἐστὶν ἢ ἀρετῆ ἢ ἡθικῆ μεσότης, καὶ πᾶς, καὶ οὐ μεσότης δὴ οὐ κακῶς, τῆς μὲν καθ’ ὑπερβολῆς τῆς δὲ κατ’ ἔλλειψιν, καὶ οὐ τοιαύτη ἐστὶ δὴα τὸ στοιχειοθετικῆ τοῦ μέσου εἶναι τοῦ ἐν τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς πράξεσι, ἵκανῶς εἶρηται – 803, გვ. 23).

მოძღვრება „საშუალის“, როგორც საუკეთესოს, შესახებ არისტოტელეს ეთიკის სული და გულია, მისი განუყოფლი ნაწილია, ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი მომენტია დიდი ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკურ სისტემაში (შდრ. 524, გვ. 129-130).

პიროვნების სრულქმნილებისათვის ქცევის ნორმებში უკიდურესობისაგან განდგომას მხარს უჭერს *ძველი აღთქმა*, კერძოდ „ეკლესიასტე“ (იხ. 622, გვ. 591): „ნუ იქნები ზედმეტად მართალი და მეგისმეტად ნუ დაბრძენდები – რად გინდა, რომ შეძრწუნდე? მეგისმეტად ნუ იბოროტებ, არც გაბრიყვდე – რად გინდა, რომ უდროოდ მოკვდე? უმჯობესია ერთი იყო და მეორეც, არც ერთი უარყო და არც მეორე: რადგან ღეთის მოშიში ყველაფრისგან თავს აღწევს“. (ეკლ. 7, 16-18). იხილე ციტირებული პასაჟის თანამედროვე ინგლისური თარგმანიც: So don't be too good or too wise – why kill yourself? But don't be too wicked or too foolish, either – why die before you have to? *Avoid both extremes. If you are religious you will be successful anyway* (Eccl. 7, 16-18 – 809, p. 654).

ფიქრობ, იმის გამოც, რომ არისტოტელეს „საშუალის“ თეორია არ ეწინააღმდეგებოდა ბიბლიურ სიბრძნეს, ამ მოძღვრებამ დიდი გავლენა მოახდინა გვიანდელი შუა საუკუნეების და რენესანსის ეპოქათა აზროვნებაზე. შევაჩერებ ყურადღებას მხოლოდ იმაზე, რომ ეთიკურ სათნოებებზე მსჯელობისას ყოველი სათნოების უმაღლეს კატეგორიად სწორედ „საშუალი“ მიაჩნია „სათნოებათა კიბის“ ქართულ მთარგმნელს. იგი ამგვარად ახასიათებს სიმშვიდეს და უვნებლობას (ყურადღება უნდა მიექცეს იმასაც, რომ თხზულების ბერძნული ღედნის – იოანე სინელის „კლემაქსის“ შესაბამის ადგილებში „საშუალზე“ საუბარი არ ჩანს – იხ. 667, გვ. 227, 239):

უმანკოსა ჰრწამნ ყოველივე, სიმშვიდით;  
 მოითმენს იგი სატკივარსა ყოველსა;  
 არ შემოფოთნების, განმწარდების არავე.  
 მოყუსისა მიმართ ტკბილ არს და სახიერცა,  
*მდაბალ და მაღალ საშუალსა ზედა მყოფ. /238/*  
*რომელმან ძალნი გონიერად კეთილად*  
*საზომსა ზედა იპყრნეს საშუალობით,*  
 არ მიდრკებოდეს მარჯულ, გინა მარცხენით,  
 არას ივნებდეს მოღუაწე, მოითმენდეს.  
 მას ეწოდების უვნებელ საკუთრებით. /287/

ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ამ მოძღვრებას ჩემი აზრით კვალი დაუმჩნევია რუსთველის ეთიკურ მუხედულებებზე. რუსთველის პოემაში, *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებაში ორგანულადაა ჩაქსოვილი არისტოტელეს მუხედულება საშუალზე, როგორც საუკეთესოზე. მხოლოდ, რა თქმა უნდა, არც ამ შემთხვევაში გვაქვს არავითარი თეორიული მსჯელობა, ფილოსოფიური მტკიცება. ეს მოძღვრება ასახულია მხოლოდ მხატვრულ სახეებში; იგი რუსთველის გიპაქის შინაგანი თანმიმდევრობაა, გმირთა მოქმედების ეთიკური ნორმაა; იგი

პოემაში გადმოცემული, ჩამოყალიბებული კი არ არის, არამედ მასზე დაფუძნებულია გმირთა მწეობა, მორალი და მოქმედება.

ასე რომ, პოემის იდეალურ გმირთა თვისებანი: სიუხვე, სიმამაცე და სხვა მრავალი, რომლებიც ერთი მეხედვით ამ თვისებათა უკიდურეს, უდიდეს სახეობად ჩანს (უკიდურეს სიუხვედ, უკიდურეს სიმამაცედ), სინამდვილეში უკიდურესობა არ არის. სიუხვე და სიმამაცე პოემაში გამიჯნულია ამ თვისებათა უკიდურესი სახეობისაგან და მათი საუკეთესობა, უმაღლესი სრულქმნილება სწორედ იმ „სამუაღში“ მდგომარეობს, რომელსაც არისტოტელე მოითხოვდა.

ჩემი აზრით, რუსთველი იცნობს არისტოტელეს ამ ეთიკურ თეორიას და მას ემყარება. ამის ნათელსაყოფად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე შევჩერდებით.

### მიჯნურობის თეორია პეუსისტყარსნის პროლოგში

რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ძირითადი ღერძი – სიყვარული ამ გრძნობის უმაღლესი, საუკეთესო სახეობაა. პოემა ეძღვნება სიყვარულის საუკეთესო, ადამიანურ გამოვლინებას. ოღონდ, პოემაში შექმნილი, გაიდეალებული გრძნობა არ არის სიყვარულის ერთადერთი გამოხატულება. პოეტი იცნობს ამ გრძნობის სამ გამოვლინებას (273, გვ. 284). აქედან მის მიერ შექმნილი, გაიდეალებული არის სწორედ „სამუაღი“ სახეობა მიჯნურობისა, ხოლო დანარჩენ ორ გამოვლინებას იგი უკიდურესობად მიიჩნევს. სწორადაა შენიშნული: „რუსთველი უარყოფს მიჯნურობის ორივე უკიდურეს ფორმას – სამეოსანიმქვეყნიო მისტიკურ გრუიალებას და ხორციელ სულწასულობას“ (28, გვ. 32). მხოლოდ ვამჯობინებდი მეთქვა: რუსთველი ემიჯნება, მხატვრული ასახვის საგნად არ აქცევს, სიყვარულის ორივე უკიდურეს გამოვლინებას. ლთავის მხრივ, პოეტის მიერ გაიდეალებული „სამუაღი“ სახეობა მიჯნურობისა, აერთიანებს რა ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს, წარმოადგენს სიყვარულის ერთადერთ სწორ, იდეალურ, უმაღლეს სახესხვაობას. ჩემი აზრით, თუ არ გავითვალისწინებთ არისტოტელეს „სამუაღის“ თეორიას, თუ არ დავდგებით იმ თეორიულ საფუძველზე, რაც არისტოტელეს ეთიკამ წარმოადგინა, ძნელი გასააზრებელია, როგორ აიდეალებს რუსთველი მიჯნურობის მეორე სახეობას, როცა სიყვარულის პირველ სახეობად საღეთო მიჯნურობას მიიჩნევს და ამ მეორე მიჯნურობას მხოლოდ პირველის მიბაძვად თვლის. ვერ ხედავდა რა რუსთველის აზროვნების ამ საყრდენს – არისტოტელეს „სამუაღის“ თეორიას, ნ. მარი სწორედ აღნიშნულ შეუსაბამობას

ამჩნევდა პროლოგის მიჯნურობის თეორიასა და საკუთრივ პოემას შორის და ერთადერთ გამოსაქალს იმაში ხედავდა, რომ პროლოგის სამივე საუკეთესო სტროფი (20, 21, 22) დანართად მიეჩნია<sup>1</sup>. ნ. მარი დაბეჯითებით წერდა, რომ პროლოგის პირველი სახის მიჯნურობაში ჩანს «новый, чуждый Руставскому поэту момент, именно представление о любви к Богу как не только противоположение всякой человеческой любви, но и единственный высший род любви: сравнительно с нею человеческая любовь даже в лучшем, идеальнейшем ее проявлении есть лишь нечто подражательное, второстепенное. Ничего подобного не мог сказать Шота, творец *Витязя в барсовой коже*, автор тех строф с гимном именно высокой, несравненной человеческой безумной любви, идеальной любви мужчины к женщине...» (408, გვ. 49).

რა თქმა უნდა, მარის დასკვნა ამ სტროფების არარუსთველურობის შესახებ არასწორია, მაგრამ მის მიერ დასმული საკითხი – როგორ შეიძლება მიჯნურობის მეორე სახეობა პირველ სახეობაზე უფრო მაღლა იყოს დაყენებული – იმდენად ლოგიკური ჩანდა, რომ მან შეცდომაში შეიყვანა მკვლევარი ნ. ნათაძეც, რომელმაც ეს სტროფები სპეცილური შესწავლის საგნად აქცია. მის წინაშეც იგივე გადაუჭრელი საკითხი დადგა: „როგორაა, რომ პირველ სიყვარულს, რომელსაც რუსთველი ახსენებს... რუსთველი ემიჯნება, ეითარცა მაღალს და მიუწვდომელს და, მაშასადამე, თავის იდეალურ გმირთა გრძნობები სრულიად შეგნებულად მეორე რანგში ჩამოკაყვას“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140). ამ წინააღმდეგობისგან თავის დასაღწევად მკვლევარმა სხვა გზა აირჩია. მან პირველი სახის მიჯნურობა განმარტა არა როგორც საღმრთო, მისტიკური (ღმერთის მიმართ ადამიანის) სიყვარული, არამედ როგორც *მეტაფიზიკური სიყვარული*, სიყვარულის პლატონურ-ნეოპლატონური იდეა, პლატონის იდეათა სამყაროში არსებული სიყვარულის იდეა (არსებითად ასევე ესმოდა რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა შ. ნუცუბიძესაც – 193, გვ. 166). მკვლევარის მოსაზრება არ არის სწორი.

ნ. ნათაძის მტკიცება არსწორად მიმაჩნია იმის გამო, რომ ერთი მხრივ, ამ გაგებით რუსთველის მსჯელობა სიყვარულის პირველ სახეობაზე სავსებით მოწყვეტილი, სავსებით უცხო ჩანს პოეტის ამროვნებისათვის, პოემის იდეური სამყაროსათვის. პოემის იდეურ-შინაარსობრივ ჩანაფიქრში არაფრით არ მოიაზრება ის თვალსაზრისი,

---

<sup>1</sup>«Неизвестный писатель как бы полемизирует с Шотою из Рустава, но, внося свои отличные суждения, подражает строфам подлинника» (408, გვ. 50).

რომელიც აქაა განვითარებული. მეორეც, მკვლევარის მსჯელობა ალბათობაზეა დამყარებული და მის მტკიცებაში წინააღმდეგობები შეინიშნება:

1. თუ რუსთველის პირველი მიჯნურობა არის მეტაფიზიკური სიყვარული, იდეა და არა მიჯნურობის სახეობა, მაშინ რატომ უწოდებს მას რუსთველი „საქმე სამეოს“? ამ წინააღმდეგობის მოხსნას მკვლევარი იმით ცდილობს, რომ, მისი ამრით, პოეტის „სიგყვათხმარება“ არამუსტია, ღიფუმურია: „ამ წინააღმდეგობიდან გამოსავალი, როგორც ჩანს, პოეტის სიგყვათხმარების ერთგვარ არასიმუსტეში, მის ღიფუმურობაში უნდა ვეძებოთ“ (169, გვ. 172; 172, გვ. 141).

2. თუ პირველი მიჯნურობა სიყვარულის მეტაფიზიკური იდეაა, მაშინ როგორ გავიგოთ პოეტის სიგყვები „ვინცა ეცდების, თმობამეა ქქონდა მრავალთა წყენათა“. ეს სტრიქონი ხომ ამკარად გულისხმობს ადამიანის სწრაფეას, ადამიანის გრძნობის მიმართებას რალაციისადმი და არა თავისთავად ირეალურ სამყაროში არსებულ იდეას, რომლისადმი ადამიანს არ შეიძლება ქქონდეს მიმართება და სწრაფეა. რომ აქ რალაც „შერეეაა“, „აღრეეაა“ (იქვე), რომ აქ „უნდა ეიგულისხმოთ“ (იქვე), რალაც, რაც უშუალოდ ამ სიგყვებში არ მოიაზრება, ამას მკვლევარიც გრძნობს და წერს: „პლატონის მიჯნურობის თეორიას იცნობდა არაბულ-სპარსული პოეზიაც, სადაც, ძალიან შესაძლებელია, რუსთაველს ადამიანთა მაღალი სიყვარულისა და სიყვარულის იდეალური პროტოტოპის აღრევის პრეცედენტი ქქონდა“ (169, გვ. 172).

3. თუ პირველ მიჯნურობაში პლატონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა, მეტაფიზიკურად არსებული სიყვარული იგულისხმება, უნდა დავასაბუთოთ, რომ მას ანტიკურ თუ ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ახსიათებდნენ ისე, როგორც რუსთველი ახსიათებს: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიძხვდებიან, ენა დამერების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღდებიან“. მკვლევარის სიგყვები: „ბუნებრივია, რომ იგი (იდეა) იქნება „ძნელად სათქმელი“, „ენათა მიერ ძნელად გამოსაგები“, მას ადვილად მიეწერება სხვა, №21 სტროფში გამოთქმული თვისებები, სახელდობრ: რომ მას „ჭკვიანნი ვერ მიძხვდებიან, რომ იგი ძნელად გამოსათქმელია და ყურისათვის ძნელად აღსაქმელი...“ (169, გვ. 171; 172, გვ. 140), ჩემი ამრით, არ არის დამარწმუნებელი. რუსთველს არ შეეძლო დაეხასიათებინა პლატონის იდეათა სამყაროს სიყვარულის იდეა და მისთვის ძნელად გამოსათქმელი და მსმენელთა ყურის დამავეალიანებელი ეწოდებინა, თუნდაც იმიტომ, რომ პლატონი ამ სიყვარულის განმარტებას „ნადიმსა“ და „ფედროსში“ რამდენიმე ბრწყინვალე პასაჟს უძღვნის. უფრო წინააღმდეგობრივი ჩანს დებულება: „სიყვარულის მეტაფიზიკურ იდეას „ჭკვიანნი ვერ მიძხვდებიან“. თუ პლატონურ-ნეოპლატონური სიყვარულის იდეა შეიმეცნება, იგი მხოლოდ და მხოლოდ გონებით, ფილოსოფიით, სიბრძნით (ე. ი. „ჭკვიანთა“ მიერ) შეიმეცნება. რუსთველი კი რალაც ისეთ გრძნობაზე ლაპარაკობს, რომელსაც სწორედ ბრძენი ვერ მიხვდება და ვერ მისწვდება.

4. ნ. ნათაძის გააზრებაში გაურკვეველი რჩება *პირველის* („ეთქვა მიჯნურობა პირველი...“) მნიშვნელობა. ამიგომ მკვლევარს იგი სიგყვა „ტომის“ სინონიმად მიაჩნია: „სიგყვა „პირველი“ ამ ტაეპში... „ტომის“ სინონიმი გამოღის“ (169, გვ. 166; 172, გვ. 134).

5. მკვლევარის აზრით, რუსთველი მიჯნურობის პირველ სახეობაზე საუბარს ასეთი სიგყვებით იწყებს: „სიგყვას ჩამოვადღებ მიჯნურობაზე – ზეციურ იღვათა იღვაზე და უპირველესაზე მათ შორის“ (*იქვე*). მკვლევარისავე განმარტებით, აქ რუსთველი პლატონის ცნებებით და განმარტებებით საუბრობს. მაგრამ პლატონისთვის უმადლესი იღვა, იღვათა იღვა იყო არა სიყვარულის, არამედ სიკეთის იღვა. ასევე დარჩა ეს ნეოპლატონიკოსებისთვის. მკვლევარმა არ იცის არც ერთი ფილოსოფიური მიმდინარეობა, რომელიც პლატონის იღვათა სამყაროში სიყვარულს უპირველეს იღვად მიიჩნევდეს, ამიგომ იგი წერს: „ეს თავისებური მეტაფიზიკური კომპლიმენტი მიჯნურობისადმი „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის სრულებით ორიგინალური აზრია, რომელიც არ ყოფილა გამოთქმული არც ანტიკურ ფილოსოფიაში, არც აღმოსავლურ პოეზიაში“ (169, გვ. 166; 172, გვ. 135). შეეძლო კი რუსთველს ასეთი დიდი სიახლე მეტაფიზიკაში ამგვარ აქსიომურ ფორმაში ჩამოყვალბებინა ერთ ტაეპში იმგვარად, რომ მთელი მისი პოემის იღვური ჩანაფიქრი ამ ღებულებასთან არაეითარ კავშირში არ ყოფილიყო?

6. 22-ე სტროფში უშუალოდ გრძელდება მიჯნურობაზე საუბარი და ისევაა დახასიატებული ის პირველი სახე მიჯნურობისა, რომელიც „მომცემი აღმაფრენათა“ იყო და მასზე ნათქვამია: „მოგთა აქვს *საღმრთო სიახლე*, დაშვრების აღმაფრენითა“. აქ ამკარადაა მინიშნებული, რომ ის პირველი სახეობა მიჯნურობისა არის არა სიყვარულის მეტაფიზიკური იღვა, არამედ საღმრთო სიახლე, საღმრთო სურვილი, საღმრთო ახლოყოფნა. ეს უხერხულობაც შენიშნა მკვლევარმა და მისგან თავის დასადწვეად განაცხადა, რომ წინა ორი სტროფი და მომდევნო სტროფი: „ორ სხვადასხვა საკითხს ეხება და სხვადასხვა ლიგერატურული წყაროებიც აქვს მხედველობაში“ (169, გვ. 173; 172; გვ. 142). ეს უკანასკნელი განცხადება კი დაუსაბუტებელია.

პროლოგის მიჯნურობის პირველი სახეობა არის ღვთაებრივი სიყვარული, მისტიკური ელფერით შეფერილი ქრისტიანული სიყვარული ღმერთის მიმართ.

რუსთველის პირველი სახის მიჯნურობა რომ უტოლ ღმერთის მიმართ სიყვარულია, ამას ამტკიცებს შემდეგი გარემოება:

1. საესებით სწორადაა დასაბუტებული ნ. ნათაძის მიერ ითანე პეტრიწის ფილოსოფიური შრომებით (169, გვ. 164-165; 172, გვ. 131-133), რომ რუსთველის „ტომი“ უღრის ბერძნულ *γένος* და ნიშნავს თანამედროვე ლოგიკურ გერმინს *გეარი*, ხოლო რუსთველისავე „გეარი“ უღრის ბერძნულ *ἐλθός*-ს და ნიშნავს *სახეს*, *იღვას* (*იქვე*; იხ. აგრეთვე, 154, გვ. 201-202). ეს უკანასკნელი სიგყვა ნ. მარსაც *არსებითად*, ძირითადად სწორად ესმოდა (408, გვ. 48). მაინც უმჯობესია მისი მნიშვნელობა დაკონკრეტდეს, როგორც „წესი“ (კანონი, მცნება), რის სამუალებასაც

იძლევა რუსთველის უშუალოდ წინარე ეპოქაში შესრულებული თარგმანი ძველი აღთქმის ტექსტებისა (იხ. 9, გვ. 98). „პირველი“ არის რიგობითი რიცხვითი სახელი – რიგით პირველი<sup>1</sup>. „ზენა“ რუსთველის პოემაში ნიშნავს *გეციურს, ღვთაებრივს, საღვთოს*; „ზენა 297, 523, მაღალი, კურთხეული, გეციური, ღვთაებრივი“ (10, გვ. 362). (აქედან გამომდინარე, რუსთველის სიტყვები: „ეთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“, ნიშნავს: ვიგყვი მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივ იდეათა შორის პირველი („პირველი... გვართა ზენათა“) და ამ იდეათა იდეა, მათი შემკრები თუ მომცველი იდეა („ტომი გვართა ზენათა“)<sup>2</sup>!

რთა არის ეს საღვთო მცნებები, ღვთაებრივი იდეები, რომელთა შორის რიგით პირველია და რომელთა მომცველი მცნებაც, ზნე იდეათა იდეა არის სიყვარული? (ეს მცნებანია: ვიყვარდეს ღმერთი შენი, ვიყვარდეს მოყვასი შენი) (მთ. 22, 36-39), „არა კაც-კელა, არა იპარო, არა იმრუშო, არა ცილი სწამო. პატივ-ეც მამასა შენსა და ღვდასა შენსა“ (მთ. 19, 18, 19) (და სხვა ამის მომდევნო ღვთაებრივი იდეები) არის თუ არა სწორი და ქრისტიანული მოძღვრებით აღიარებული დებულება: ღმერთის სიყვარული არის რიგით პირველი იდეა ღვთაებრივ მცნებათა შორის და ამ მცნებათა თავი და თავი, იდეათა იდეა? არის. ამას სიტყვასიტყვით ამტკიცებს საღვთო წერილიც და წმინდა მამანიც. „სახარების“ მიხედვით, უფალს პკითხეს: „მოძღუარ, რომელი მცნებაა უფრომს არს სჯულსა შინა? ხოლო იესო პრქუა მას: შეიყუარო... ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს *ღიდი და პირველი* მცნებაა. და *მეორე*, მსგავსი ამისი: შეიყუარო... მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თუნი“ (მთ. 22, 36-39; შდრ. მარ. 12, 30, 31). ვფიქრობ, რომ *სახარება* გარკვევით ამბობს, რომ ღმერთის მიმართ სიყვარული არის „*ღიდი და პირველი* მცნებაა“; უმთავრესი, იდეათა-იდეა და რიგით პირველი მცნება. ასევე იყო ეს აზრი განმარტებული წმინდა მამათა მიერ. ბასილი დიდის „ასკეტიკონში“ ვხვდებით ასეთ ეპიზოდს: ბერები ვკითხებიან ბასილს: „რამ არს წესი და შემდგომობისაა მცნებათა ღმრთისათა. ვითარმცა რომელიმე იყო პირველი და სხუაა მეორე და სხუაა შემდგომი...?“ (725, 19 v). ბასილი პასუხობს: „კითხეაა ეგე თქუენი ძუელითგანი არს და ზემოთგანეე მოცემულ სახარებასა შინა. რაქამს მოუკდა უფალსა შჯულის მოძღუარი იგი, – მოძღუარ, – პრქუა, რომელი არს პირველი მცნებაა შჯულსა შინა და უფალმან მოუგო: შეიყუარო უფალი, ღმერთი

<sup>1</sup> არ შეიძლება *პირველის* მიჯნურობის პირველ სახეობაზე მითითებად მიჩნევა („მიჯნურობა პირველი“). კონტექსტს თუ ასე გავიანზრებთ, მაშინ ტექსტი ისე უნდა გასწორდეს, როგორც კ. კეკელიძე ასწორებდა: „ეთქვა მიჯნურობა: პირველი – ტომი და გვარი ზენათა“ (116, გვ. 282). ამგვარი გასწორება და აქედან გამომდინარე ამ სტრიქონში „მიჯნურობა პირველის“ ამოკითხვა მცდარია (169, გვ. 164; 172, გვ. 130).

<sup>2</sup> „ტომი გვართა ზენათა“ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ხშირად საკმაოდ ბუნდოვნადაა ინტერპრეტირებული (185, გვ. 93).

შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა ძალითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს პირველი და დიდი მცნებაა და მეორე მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუსი. აჰა, ესერა თუთ თავადმან უფალმან დადუა შემდგომობისა წესი მცნებათა თუსთაჲ. რამეთუ *პირველად* და უდიდესად მცნებად ღმრთისა მიმართ სიყუარული განსამღერა. ხოლო მეორედ და შემდგომად და მსგავსად მისსა უფროჲს სრულ მყოფელად პირველისა მის და მიერ გამომაველად თქუა სიყუარული მოყუსისაჲ. ვინაჲცა აწ თქუმულთა ამათგანც და სხუათა ესეეთართა ღმრთიე სულიერთა წერილთა შინა პოვნილთაგანცა ყოველთავე მცნებათა უფლისათა წესი და შემდგომობაჲ ისწავების“ (725, 19v-20r). ვფიქრობ ამჟამად: საღმრთო მცნებათა, იდეათა შორის სიყუარული მიჩნეულია რიგით პირველ და უდიდეს, იდეათა იდეად. მისგან გამოდის სხვა იდეებიჲ აქ მოყვანილი ამონაწერები რომ არ არის შემთხვევითი, ვფიქრობ, ნათლად გამოჩნდა შემოთ, როდესაც ვამტკიცებდით, რომ ქრისტიანული მოძღვრებით *სიკეთედ*, ზნეობრივი მოძღვრების უმთავრეს და ყოვლის მომცველ იდეად ღმრთის მიმართ სიყუარულია მიჩნეული.

2. ( რუსთველისეული დახასიათება სიყუარულის იმ გამოვლინებისა, რომლითაც იწყებს იგი საუბარს მიჯნურობაზე, მუსტად შეესაბამება ქრისტიანულ მწერლობაში ღვთაებრივი სიყვარულის კომენტირებას: ...

ა) რუსთველის სიგყვით ეს სიყვარული არის: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“; „ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავაღლებიან“. ამგვარადევა ქრისტიანული მოძღვრებით გაამრებული ღმრთისადმი სიყვარული: ღმრთისადმი სიყვარული არ აიხსნება, არ განიმარტება, მისი განმარტებისას ენა დაგებმით. ენა დაიღლება მისი ახსნით და მსმენელი მაინც ვერ გაიგებს მას! ბასილი დიდს ასკეტები ეკითხებიან: „პირველად უკუშ ღმრთისა მიმართ სიყუარულისათუს მემრახე ჩუენ. რამეთუ ესე გუასმიეს ვითარმედ ჯერ-არს სიყუარული, ხოლო თუ ვითარ შესაძლებელ არს წარმართებაჲ მისი, ამისდა სწავლად მეძიებელ ვართ“ (725, 20r). ბასილი სწორედ ისევე პასუხობს, როგორც რუსთველი ახასიათებს ამ პირველ სიყვარულს: არ შეიძლება ღმრთის სიყვარულის სწავლა. როგორც მშის სინათლის სიხარული, სიცოცხლის სიგებო და დედის სიყვარული არაჲის უსწავლებია ჩვენთვის, ასევე არ ისწავლება ღმრთის სიყვარული („უსწავლელ არს ღმრთისა მიმართ სიყუარული. რამეთუ არცა ნათლისათუს სიხარული, გინა ცხოვრებისა შეგებობაჲ, სხუსა ვისგანმე ვუსწავლიან? არცა სიყუარული მშობელთა გინა მშრდელთაჲ სხუა მან ვინმე გუასწავლნა. ეგრეთვე და ფრიად უფროჲს საღმრთოჲ სურვილი არა გარეგნით ისწავლების, არამედ მყის აგებულებასავე თანა ცხოველისა, კაცისასა ვიგყუ თუსლოვნებითი, რაჲმე სიგყუაჲ დათესულ არს ჩუენ შორის“ - 725, 20r). არ გამოითქმის, არ აიხსნება ღმრთის მიმართ სიყუარული, ისევე როგორც საღმრთო სიკეთის ბრწყინვალება, ვერ წარმოაჩინებს მას აღამიანის სიგყვა, ვერც ყური გაიგონებს („რამეთუ ყოვლად გამოუთქუმელ და მიუთხრობელ არიან ელვანი



საღმრთო მსა სიკეთისანი“, – განაგრძობს ბასილი დიდი საღმრთო სიყვარულის განმარტებას, – „ვერ წარმოაჩინებს სიკყუამ, ვერცა მიითუალავს სასმენელი“ – 727, 12v).

ბ) „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ – აქ ყოველ ეჭვს გარეშე გამოთქმულია ღებულება, რომელსაც დაბეჯითებით იმეორებს მთელი ქრისტიანული მისტიკა: საღმრთო მცნებათა, საღმრთო იდეათა, ღვთაებრივ ღოგმათა გონებით, სიბრძნით, ადამიანური ლოგიკით მიწვდომა არ შეიძლება. ადამიანური სიბრძნისათვის საღმრთო მცნება და მათ შორის მისი პირველი მცნებაც მიუწვდომელია („ჰკვიანნი“ აქ ნიშნავს რაციონალისგს, ბრძენს – მღრ. 44, გვ. 100).

გ) „იგია საქმე საბეო, მომცემი აღმაფრენათა“ – ამაზე უფრო ნათლად ღვთაებრივი სიყვარულის განმარტება ქრისტიანული მისტიკის ენით შეუძლებელია. საღვთო სიყვარული, ქრისტიანული მისტიკით, სწორედ აღმაფრენის მომცემია. ადამიანს ღვთაებრივ შთაგონებას აძლევს. იგი სწორედ იმქვეყნიური, ღვთაებრივი სამყაროს საქმეა. ადამიანი ღმერთთან აკყავს, ადამიანს ღმერთს უერთებს. ადამიანს ღმერთში ასახლებს.

დ) 22-ე სტროფში პირდაპირაა გამოცხადებული, რომ ეს გამოვლინება მიჯნურობისა არის საღმრთო სიახლე, საღმრთო ახლობა, საღმრთო სწრაფვა, საღმრთო სიყვარული: „მოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“<sup>1</sup>.

3. ამ გაგებით პროლოგსა და საკუთრივ პოემაში გატარებული თვალსაზრისი ერთმანეთს თანხვდება: ქოგმა პროლოგში ამქვეყნიური სიყვარული ჩაუნაცვლა საღვთო სიყვარულს დააყენა მის ადგილას; ჩათვალა სიყვარულის უმაღლესი გამოვლინების მიზაძეად. ჭმან სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებას შეუგოლა, შეუნაცვლა

---

<sup>1</sup> რუსთველი სიყვარულის ამ სახეობაზე ამბობს: „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ამ ღებულების გაგება ორგვარად შეიძლება, რამდენადაც „თმობა“ და „დათმობა“ ეფუხისტყაოსანში ნიშნავს როგორც თმენას, მოთმენას; ასევე დათმობას (10, გვ. 363; 241 გვ. 365):

ა) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), თმობდეს (გოვებდეს) მრავალ წყენას (450, გვ. 378). ესეც გიპიური ღებულებაა ქრისტიანული მისტიკის: ღვთაებრივი სიყვარული, ჩვენს სულში ღმერთის ჩასახლება, ნიშნავს დაგოვო („თმობამცა“) ყოველი ამქვეყნიური წუხილი, საქმე, სამრუნავი („წყენა“) და იფიქრო მხოლოდ ღმერთზე. ბ) ვინც ცდილობს (ამგვარ სიყვარულს), ითმენს მრავალ წყენას. არც ასეთი გაგება ეწინააღმდეგება იმ ამრს, რომ მიჯნურობის ეს სახეობა არის საღვთო სიყვარული. მხოლოდ ასეთი გააზრებით ამ ღებულებაში პოეტის მიერ კიდევ ერთი არგუმენტია წამოყენებული საღვთო მიჯნურობის წინააღმდეგ. ავგორს ღებულებებისა: „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანი ვერ მიჰხვდებიან“ და „მოგთა აქეთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა“, რა თქმა უნდა, ამ ამრის გამოთქმაც შეეძლო.

ამქვეყნიური ანუ ადამიანური სიყვარული, რომელიც საღვთო სიყვარულს ემსგავსება („ჰაბადაეს“) სიწმინდობაში, სიწმიდებში, გრძობის სიღიადებში (შლრ. 253, გვ. 334). ასევე, საკუთრივ პოემაში ასახული ეთიკურ-მნეობრივი პრინციპებით, [ამქვეყნიური სიყვარული დგას სწორედ იმ ადგილას, რომელიც ქრისტიანულ ეთიკაში საღვთო სიყვარულს უჭირავს. პროლოგისეული დებულება – ამქვეყნიური სიყვარულის საღვთო სიყვარულად მიჩნევა] (ანუ ამქვეყნიური სიყვარულის სიყვარულის უმაღლეს გამოვლინებასთან შეგოლება) [პოემაში მხატვრულ გილოზება გარდასახულად] (შედარე ნ. მარის თეალსამარისს პოემის ძირითადი ნაწილისა და პროლოგის ურთიერთობაზე - 411, გვ. 160; იხ. აგრეთვე, 152, გვ. 176; 271, გვ. 30).

ბუნებრივია, რომ ღვთაებრივ სიყვარულს პოეტი სიყვარულის უმთავრეს გამოვლინებად თვლის. სიყვარულის ჭეშმარიტ სახეობად სწორედ ეს სახეობა იყო მიჩნეული ქრისტიანული რელიგიის მიერ. მეორე მხრივ, სწორედ ღმერთისადმი მისტიკური სიყვარული იყო გაიდებალბული არაბულ სუფიზმში, რომელსაც რუსთველის მიჯნურობის თეორიის ჩამოყალიბებაში გარკვეული წვლილი მიუძღვის (374, გვ. 282; 16, გვ. 133-144). რუსთველი წერს:

ეთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა მენათა,

ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;

იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;

ვინცა ეცდების, თობობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).

მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან,

ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან;

ეთქვენ ხელობანი ქვენნი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან;

მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან (21).

მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,

მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა;

ზოგთა აქვს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა;

კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუსთა ზედა ფრფენითა (22).

[საღმრთო სიყვარული, რუსთველის აზრით, სიყვარულის

ერთი უკიდურესობაა. პოეტი, რომელმაც ადამიანი, ამქვეყნიური განცდები დააყენა საკუთარი კონცეფციის ცენტრში, ამკარად ემიჯნება სიყვარულის ამ გამოვლინებას მისი გამოუთქმელობის, მისტიკურობის, არაამქვეყნიურობის გამო. სიყვარულის ამგვარი ინტეპრეტაციისკენ რუსთველს წმინდა წერილი წარმართავს:

„რომელსა არა უყუარდეს ძმაჲ თუსი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალ-უც შეყუარებად?“ (1 იოანე, 4, 20). გონების, სიბრძნის, აზროვნების მოგროფილვე პოეტს არ შეუძლია შემოქმედების საგნად აქციოს ამგვარი მიჯნურობა, რადგანაც იგია „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხვდებიან“ (147, გვ.

58). სიციოცხლის, სილაშაზის, სიმხნის, ამქვეყნიური გკობის მოგრფიალე პოეტი აშკარად ვერ ურიგდება „სალმროთ სიახლით“, მხოლოდ და მხოლოდ აღმაფრენით დამაშერალ, დაღლილ ასკეტებს: „მოგთა აქეს სალმროთ სიახლე, დაშერების აღმაფრენითა“.

პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის მიხედვით მეორე უკიდურესობა სიყვარულის გამოვლინებისა ესაა ამქვეყნიური სულსწრაფვა, ღონეუანობა: „კვლა მოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზელა ფრფენითა“. იგი სიძვაა – ხორციელი სიყვარულის ის გამოვლინება, რომლის არსი „შორით ბნელაში“ აღარ არის; რომელიც დაკლილია იმ რეალური აღმაფრენისაგან, რაც საღვთო სიყვარულს ჰქონდა (სტროფი 21) და სიყვარულის გრძნობის გამოვლენის მეორე უკიდურესობაში ვარდება. (რუსთველი მკვეთრად ემიჯნება ამგვარ ხორციელ სიყვარულს. იგი აღარ თელის მას *ნამღვილ, ჭეშმარიტ მიჯნურობად*) ბუნებრივია, რომ ქრისტიანული ეთიკის მიხედვით, ქება და შესხმა სიყვარულისა, რომელიც არ იყო ღვთაებრივი და იყო ხორციელი, აღიქმებოდა სიძვად (ასედაც გაიგო რუსთველის მიჯნურობა აღორძინების ხანის ქართულმა სამღვდელეობამ). (რუსთველი გრძნობს ამას და განსაკუთრებით) ხაზგასმით ემიჯნება ამ მეორე უკიდურესობას:)

მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასაღარი:

იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უმის ღიღი ზღვარი,

ნუეინ გაპრეეთ ერთმანეთოთსა! გესმის ჩემი ნაუბარიჟი (24, 2-4).

რა თქმა უნდა, ამ სიყვეების ცალმხრივი გაგებაც არ შეიძლება. არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სიძვა საერთოდ არ წარმოადგენს სიყვარულის გრძნობის გამოვლინების რაიმე სახეობას. ასე არ ფიქრობს რუსთველი, როცა „ფაგმანისგან ავთანდილის გამიჯნურების“ ამბავს წერს:

ფაგმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნღომა შეუვიდა,

სიყვარული მეგის-მეტი მოემეგა, ცეცხლებრ სწვიდა (1082, 1-2).

დაწერა წიგნი საბრალო, მის ყმისა მისართმეველი,

მისისა მიჯნურობისა მისთა პატიეთა მცნეველი (1084, 1-2).

ის, რასაც *მიჯნურობის ჭეშმარიტი გამოვლინება* უნდა გაემიჯნოს, მხოლოდ და მხოლოდ *მიჯნურობა* შეიძლება იყოს, მაგრამ მისი სხვა გამოვლინება, არაჭეშმარიტი. ამიგომაც აგრძელებს რუსთველი იქვე, პროლოგში: „მძულს უგულო სიყვარული, ხევენა, კონა, მგლამა-მგლუში“ (25,4).

ჭატიგორიულად, ხაზგასმით ემიჯნება რა სიძვას, რუსთველი საუკეთესო საშუალის პოვნის ცნობილი გზით მიდის; არისტოტელე შენიშნავდა, რომ საუკეთესო საშუალი პირველ რიგში მკვეთრად უნდა გამოორდეს, უნდა გაემიჯნოს იმ

უკიდურესობას, რომელიც მის ბუნებას ყველაზე მეტად ეწინააღმდეგება და რომელშიც მისი აღრევა სახიფათოა, და შემდეგ უნდა იპოვოს მან თავისი, მეორე უკიდურესობიდან განსხვავებული ადგილი (Eth. Nic., II, 9).

(ჭეშმარიტი მიჯნურობა ამ ორი უკიდურესობის საშუალია.) მიჯნურობის პირველი უკიდურესობიდან (რომლის გვერდითაც მის მიერ გაიდეალებული ამქვეყნიური სიყვარული დგას) იგი იღებს სულიერ სწრაფვას, აღმაფრენას, შორით ბნედას, სიწმინდეს, გრძნობის სიღიადეს (მდრ. 271, გვ. 34); ხოლო მეორედან (რომელსაც პრინციპულად უპირისპირდება და შორდება) – ამქვეყნიურობას, ხორციელობას, რეალურობას, რუსთველის აზრით, ესაა ერთადერთი ნამდვილი, სწორი, ჭეშმარიტი, უმაღლესი გამოვლინება მიჯნურობისა. პოეტი უკომპრომისოდ იხრება მისკენ და პირდაპირ აცხადებს: „ვთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებინან; მართ მასეე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“.

ამ აზროვნების პრინციპი, ჩემი აზრით, ეფუძნება არისტოტელეს მოძღვრებას ორი უკიდურესობიდან გამიჯნულ „საშუალებე“, როგორც სრულქმნილზე, საუკეთესოზე.

რომ უფრო ნათლად გავითვალისწინოთ რუსთველის მიერ გაიდეალებული სიყვარულის არსი, უნდა გვახსოვდეს, რომ არისტოტელესეული საშუალი არ არის ორ უკიდურესობას შორის მარტივი საშუალო ადგილი, ზომიერად აღება თითოეული უკიდურესობის თვისებებისა. პირიქით, არისტოტელეს საშუალი აერთიანებს ორივე უკიდურესობის საუკეთესო თვისებებს იმ დოზით და იმ მოცულობით, როგორც ისინი ამ უკიდურესობებში არსებობენ და მთლიანად უარყოფს თითოეული უკიდურესობის მანკიერ მხარეებს. ასე რომ, რუსთველის მიერ გაიდეალებული სიყვარული ისეთივე ღიდი აღმაფრენის მქონეა, როგორც საზეო სიყვარული და ამავე დროს იგი აშკარად ამქვეყნიურია (ისე როგორც მეორე უკიდურესობა). ამიგომავ, რომ პოემაში მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით ამქვეყნიური, მაღალ-აღამიანური სიყვარული დაახლოებით იმავე ფუნქციის მქონეა, რაც ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ღვთაებრივ სიყვარულს ჰქონდა (მდრ. 176, გვ. 142). *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის სიყვარულის თეორიის მხოლოდ ასეთი გააზრება ეთანხმება საკუთრივ პოემის იდეურ მიზანდასახულობას: პოემის მიხედვით ამქვეყნიური ჭეშმარიტი სიყვარული დაყენებულია ეთიკური სისტემის ცენტრში, იმ ადგილას, სადაც ქრისტიანობა ღვთაებრივ სიყვარულს მიუჩენდა ადგილს. ამ ახლებურ გააზრებას ქრისტიანული სიყვარულის სათნოებისა, საფუძველი ისეე და ისეე

ახალ აღთქმაში აქვს. საქმე ისაა, რომ მოციქული არაორაზროვნად ამბობდა: ღვთაებრივი სიყვარულის გამოვლენის ერთადერთი სახეობა ამქვეყნიური სიყვარულიაო: „ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენ შორის ჰგეის და სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებელ არს“ (1 იოანე, 4, 12). ეს დიდი გადაამრება გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგვრძნებაში, საითკენაც მიისწრაფოდა ამ ეპოქის მოწინავე საზოგადოების ამროვნება, *ვეფხისტყაოსანში* მხატვრულ სახეებში გადაწყვეტილია საკუთრივ პოემაში, ხოლო თეორიულად ჩამოყალიბებულია პროლოგში.

*ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობა საინტერესოდ განმარტა მზიად გამსახურდიამ. მკვლევარმა გააგრძელა ვახტანგ მეექვსის თელსაზრისი პოემის მისტიკურ-ალეგორიული გაამრების შესაძლებლობის თაობაზე. მისი აზრით, „შოთას საბოლოო მიზანი იყო მინე საზეო მიჯნურობის შექება, ოღონდ „ხელობანი ქვენანის“ ნილაბქვემ, იგავურად, ისევე როგორც სოლომონის „ქებათა ქებაში“ ამსოფლიური მიჯნურობის ეპიზოდები გამოყენებულია საზეო მიჯნურობისათვის ქების შესასხმელად, ვინაიდან მიჯნურთა შორის ურთიერთდამოკიდებულება სიმბოლურ-ალეგორულ პლანს ქმნის, რომელშიაც ასახულია ადამიანის სულის დამოკიდებულება ღმერთთან“ (44, გვ. 99-100). ამ დებულების ოპონირებისათვის ყურადღებას შევაჩერებ მხოლოდ რამდენიმე გარემოებაზე (დაწერილებით იხ. 289, გვ. 231-236) :

1) რუსთველის პოემაში შექებული სიყვარულის ალეგორიული განმარტებისათვის საკუთრივ პოემა არ იძლევა თითქმის არაეითარ რეალურ საბაბს. ჩემი აზრით, რუსთველი პროლოგშიც სხვას ამბობს. იგი მხატვრული ასახვის საგნად არ ირჩევს საზეო სიყვარულს, რადგანაც აცხადებს: ვიგყვი „ქვენა ხელობაზე“, რომელიც ხორციელი (ამქვეყნიური) გრძნობაა („ეთქენე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ქხედებიან“). შემდეგ კი ახასიათებს ამ ხორციელ სიყვარულს და ამბობს, რომ ეს „ხელობანი ქვენანი“, *თუ სიძეაში არ ვარდება, თუ მისი არსი „შორით ბნედაა“*; ჭემმარიგად იმ საზეო სიყვარულს ემსგავსება („მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“). ე. ი., ჩემი აზრით, რუსთველი იმას კი არ ამბობს, რომ მე საღეთო სიყვარულს ავსახავ „ხელობანი ქვენანის“ სახით, რადგანაც ეს უკანასკნელი მისი მიბაძევააო; არამედ სხვას: მე ვიგყვი ხორციელ, ამქვეყნიურ სიყვარულზე. იგი, თუ სიძეაში არ ვარდება და შორით ბნედაში გამოვლინდება, ჭემმარიგად ემსგავსება საღეთო სიყვარულს. ამ ერთი შეხედვით ნიუანსური განსხვავების უკან პრინციპული სხვაობაა: ჩემი აზრით, რუსთველი პოემაში ასახავს არა საღეთო, არამედ ამქვეყნიურ სიყვარულს; მაგრამ ეს ამქვეყნიური სიყვარული საღეთო სიყვარულს უსწორდება, რადგანაც მისი მიბაძევაა.

2) როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საზეო, საღეთო მიჯნურობაში რუსთველი ამკარად ამჩნევს არარეალურობას, ადამიანთა მიერ

მიუწვდომლობას. ამაზე მიუნიშნებს პოეტის სიგყვები: „ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა“, „ენა დაშვრების მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. ამ დებულებათა ფონზე საესეებით ბუნებრივია რუსთველისავე სიგყვები: „მოგთა აქვს საღმრთო სიახლე დაშვრების აღმაფრენითა“. ამ დახასიათებაში აშკარად იგრძნობა, რომ პოეტი ამ მიჯნურობის უმთავრეს ღირსებად მხოლოდ აღმაფრენას ხედავს (მხოლოდ ამ მომენტს გამოჰყოფდა იგი ზემოთაჲ: „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“) და რეალურობას მოწყვეტილ აღმაფრენას შესაბამისად ახასიათებს: „დაშვრების აღმაფრენითა“. არის ცდა, რომ ზმნას „დაშვრების“ ამ კონტექსტში გამოეყალოს ის ნიუანსი, რაც მოღვაწეობის შედეგად დაღლასთან არის დაკავშირებული და მოტივირება, რის გამოც რუსთველი ემიჯნება ამგვარ სიყვარულს, მოიხსნას. მითითებულია, რომ რუსთველის „დაშვრომაშიც“ მხოლოდ ფუძისეული, თავდაპირველი მნიშვნელობა უნდა იყოს (44, გვ. 103). მაგრამ განა ვეფხისტყაოსანში ყველა ლექსიკური ერთეული პირველადი მნიშვნელობით უნდა იყოს დადსტურებული?! განა ამა თუ იმ ფუძისაგან ნაწარმოები სიგყვები მხოლოდ და მხოლოდ ამ ფუძის მნიშვნელობას ინარჩუნებენ და რაიმე ნიუანსს არ უმატებენ, ან არ აკლებენ მას?! „დაღლილის“ ნიუანსი „დამამერალს“ ჯერ კიდევ V საუკუნის ქართულ სალიგერატურო ენაში აქვს: „და ვითარცა აღიესებოდა მეექუსმ იგი წელი საპურობილესა მას შინა, ჯეკმა დამამურალობითა შურომათა მათ შინა სიმენისა მისისაათა სენი სნეულეებისაჲ მოიწია მის ზედა...“ („შუშანიკის წამება“ – 658, გვ. 23). პოემის ამ კონტექსტის „დაშვრომაში“ დაღლის ნიუანსს ხედავდა ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე („და უბნობს ზოგთ სამღ-თსა და სასუფეველის ახლო მყოფობა აქუს მაგრამე ბევრი აღმაფრენამედ კიდევ დამამერალა ეშმაკის საფრთხით რომე უცდენია და ვედარ აუწევიანო“ – 705, გვ. 6ა). ასევეა განმარტებული იგი როგორც იუსტინე აბულაძის (დამერობა, 21<sub>2</sub>, 460<sub>2</sub> დაღალვა, დაღლა – 10, გვ. 359), ასევე აკაკი შანიძის (დამერობა, დამრომა 460<sub>2</sub> დაღლა; დაუშრომელი 75, 4 დაუღლეული – 241, გვ. 359) ლექსიკონებში.

ზემთ განხილული სტროფის „დაშვრობისაგან“ დაღლის ნიუანსის გამორიყება აშკარად შეცდომაა. გარდა იმისა, რომ ამ ნიუანსს კონტექსტი მოითხოვს და ამიგომაც თითქმის ყველა კომენტატორი მას „დაღლად“ განმარტავს, არსებითია ის გარემოება, რომ ვეფხისტყაოსანში ეს სიგყვა მრავალგზისაა ნახმარი და მას ყველა შემთხვევაში დაღლის ნიუანსი თან ახლავს. აი, ეს ადგილებიც:

მას პაგრონ-ყმანი გაუხდეს, ჭვრეტადმცა სჯობდა რომელი!

აჰა მშვილდი და ისარი და მკლავი დაუშრომელი! (76, 3-4).

„უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, დავშვრები, თუ მოვსთვალვიდე“ (463,2).

„არ დამამერალხარ, წავიდეთ, თუცა დამშრომის ჯამია“ (476,4).

„მაგრამ ვით ითქმის, ვით გახდა, ვითა ვიამბო ცნობილსა!

ენა დამშვრების, გაყვებების, გულსა შეელმის ლმობილსა“ (850,2)

ენა დამშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან (21, 2).

„მე დავმევერ, ვითა წესია საურავე-გარდახდილისა;

შინა წამოვე, მამერალსა ქმნა მომნდომოდა ძილისა“ (556, 1-2).

3) არის ცდა, რომ რუსთველის სიგყვებიდან – „*კელა ზოგთა ქეე უე ბუნება კეკლუსთა ზელა ფრფენითა*“ – გამოირიცხოს ხორციელი სულსწრაფვა, დონეუანობა, და იგი განიმარტოს, როგორც „*მორით ბნელა*“ („*ვეულგარული გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, პლაგონური სიყვარული*“); ფიქრობენ, რომ „ამ „ზოგთა“-ში შეიძლება ვიგულისხმოთ გარიელი და აეთანდილი, რომელთაც „ქეე-უე ბუნება კეკლუსთა ზედან ფრფენითა“; ხოლო ამ „*კეკლუსებში*“ კი – ნესტან-დარეჯანი და თინათინი“. (44, გვ. 106).

ფიქრობ, ამ კომენტარის ღებალური განხილვა საჭირო აღარ უნდა იყოს. მიუთითებ მხოლოდ შემდეგს:

მოყვანილი კონტექსტის „*ფრფენას*“ რომ მსუბუქი ნაფარდის, ტრფობის მნიშვნელობა აქვს, ამას *ვეფხისტყაოსნის* ძველი კომენტატორებიც მიუთითებენ (*ვახტანგ მეექვსე*: „*კეკლუსი ლამაზს ჰქვიან და რაცინდარას ლამაზს მოინდომებს და იმას შეფურფინავს*“ – 705, გვ. 6ა; *თეიმურაზ ბაგრატიონი*: „*კეკლუსთა ზელა ფრფენითა – ფრენა, სიხარულით და მხიარულებით რომ დასტროდეს საყვარელსა, იმას ნიშნავს*“ – 613, გვ. 13) და *ვეფხისტყაოსნის* სხვა კონტექსტში დამოწმებული „*შეფურფინავს*“: ავთანდილი ფაგმან ხათუნის ქალაქში დიდი ინტერესით მიიღეს –

ზარი გახდა შემოაკრბეს ქალაქისა ერნი სრულად,

იქით-აქათ იჯარვოდეს: „*ეუჭვრიგოთო ამას რულად!*“.

*ზოგნი ნდომით შეფურფინეიდეს*, ზოგნი იყენეს სულ-წასრულად:

მათთა ცოლთა მოიძულენეს, ქმარნი დარჩეს გაბასრულად (1075).

*კეკლუსი ვეფხისტყაოსანში* საზოგადოდ *მოხდენილს, ლამაზს, ტურფას* ნიშნავს. პოემის მიხედვით ლაშქარი შეიძლება იყოს *კეკლუსად* *დარაზმული, სიგყვა შეიძლება იყოს კეკლუსი, მაგრამ გარიელს, ავთანდილს, ნესტანსა და თინათინს კეკლუსი არც ერთხელ არ ეწოდებათ*. პოემის გმირთაგან მხოლოდ ერთს შეარქვა რუსთველმა კეკლუსი: როცა ავთანდილი ფაგმანთან სტუმრად იყო,

შემოდგა კარსა *ყმა ვინმე კეკლუსი*, გან-ნაკეთიანი,

შემოელო ახლოს, შემოჰყვა მონა ხრმალ-დარაკიანი (1099, 2-3).

ამ *ვინმე კეკლუს ყმას* უფრო ქვემოთ ფაგმანი უკეთ გვაცნობს:

„*მე, ვმახ, ვიყავ მისი ნეზვი, იგი იყო ჩემი ვაცი*“ (1204,2).

ასე რომ, , არც გარიელსა და ავთანდილს „*ქეე-უე ბუნება კეკლუსთა ზელა ფრფენითა*“ და არც ამ კეკლუსებში არ შეიძლება ვიგულისხმოთ ნესტან-დარეჯანი და თინათინი.

4) რუსთველის პოემის მიჯნურობის საბოლოო მიზნად გამოცხადებულია სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება და ამ კუთხითაა იგი მიმსგავსებული დანტე ალიგიერთან : „საბოლოო მიზანი კი ორივესთან ერთია, რუსთველთან „*შერთვა გესთ მწყობრთა მწყობისა*“, სიკვდილთან, ე. ი. საიქიოსთან მიახლება, დანტესთან იმავე საიქიოში *გელსელა*“ (44, გვ.99). «*По выражению Руставели эта любовь „возвышает“ (791,3), „приближает к смерти“ (915,3) т. е. к потусторонней действительности, которая по представлению христианства была более совершенной, чем „мир сей“*» (347, გვ. 13-14).

რა წინამძღვრებს ეყრდნობა დებულება – ჰომეროს მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკედილთან მიახლებაა? მითითებულია სამი ადგილი ჰომეროდან: „შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792, 4), „სიყვარული აგვაძალღებს“ (793, 3) და „მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკედილსა მიგვაახლებს“ (916, 3). ამ სამი ადგილიდან აშკარად სიკედილთან მიახლებაზე, ან ღვთაებასთან შერთვაზე პირველი და მესამე ლაპარაკობს. მაგრამ შესაბამის კონტექსტებში *სიკედილთან მიახლება* არ არის გამოცხადებული მიჯნურობის მიზნად.

792-ე სტროფში მოცემულია დებულება, რომ სწავლის (მხოლოდ ნასწავლის ცხოვრებაში გაგარების) გზით ვისწრაფვით უზენაესი არსისაკენ (*მიჯნურობაზე და მის საბოლოო მიზანზე აქ საუბარი არ არის!*):

„რათვან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,  
მე რად გაეწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!  
არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!  
*მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“*  
(792).

უფრო სპეციფიკურია 916-ე სტროფის „სიკედილსა მიგვაახლებს“: ავთანდილმა ლომ-ვეფხის დამბოცველი, გულწასული გარიელი იპოვა. იგი სიკედილის პირას იყო („ახლოს მყოფი სიკედილსა ჯდა და პირი დაებღნიჯა“ – 869, 3). ავთანდილი შეეცადა მის მოსულიერებას, გარიელი სიკედილისაკენ ისწრაფოდა. დაბოლოს ავთანდილმა სიცოცხლეს დაუბრუნა მიჯნური. მასთან ერთად აგირდა, კიდევ ერთხელ გამაგრებისაკენ მოეწოდა, უქადაგა: დათმე, ნუ მოკედები. მართალია, დიდი ჭირი გაქვს, მაგრამ ღმერთი მოწყალეა – გასაყრელად რომ სდომოდით, თავიდანვე არ შეგყრიდათ. ასეთია მიჯნურობა: მას ფათერაკი სდევს, მიჯნურს საწუთროზე დაანადგვლებს. მაგრამ ვინც ჭირს გაუძლებს, ბოლოს ღვინს შეეყრება. *ძნელია მიჯნურობა, ამიგომაც სიკედილს მიგვაახლოვებს (ჭირი ახლავს მიჯნურობას, იმით სიკედილის პირსაც მიგიყვანს)*; განსწავლულს შმაგად აქცევს, უსწავლულს სწავლულად გახდის. დავუკვირდეთ:

ავთანდილცა მას თანავე გიროდა და ცრემლსა ჰღერიდა;  
უთხრა: „დათმე, ნუ მოკედები, გულსა სრულად ნუ დასჭრი, და-!  
ღმერთი მაგას მოწყალეობს, თუცა ჭირმან არ გაგრიდა;  
თუ-მცა უნდით გასაყრელად, პირველ ერთად არ შეგყრიდა (915).  
„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანადგვლებს;  
მაგრა ბოლოდ ღვინსა მისცემს, ვინცა პირველ პირსა გასძლებს;  
*მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკედილსა მიგვაახლებს,*  
გასწავლულსა გაამმაგებს, უსწავლულსა გაასწავლებს“ (916).

მამასადაძამე ავთანდილი ამბობს: მიჯნურობას ჭირ-ვარამი ახლავს, სიკედილის პირსაც კი მიგიყვანსო; და არა იმას, რომ: მიჯნურობის საბოლოო მიზანი სიკედილთან, საიქიოსთან მიახლებააო.



არისტოტელეს მითითებით „საშუალის“ პოვნა ცალკეულ მოქმედებაში ძალზე რთულია (Eth. Nic., II, 9). ამიტომაც, რაღა თქმა უნდა, „საშუალი“ თითოეულ სათნოებასა და კონკრეტულ ქმედებაში არ არის მათემატიკური „საშუალი“, არამედ იგი „კონებით განსაზღვრულ სუბიექტურ საშუალებში“ მდგომარეობს (Eth. Nic., II, 6). როგორ უნდა ვიპოვოთ საშუალი? – სვამს არისტოტელე კითხვას და თვითონვე პასუხობს:

ის ვინც ისწრაფვის *საშუალისაკენ*, პირველ რიგში, უნდა გაემიჯნოს იმას, რაც უფრო მეტად უპირისპირდება საშუალს... რადგანაც ერთი უკიდურესობა ყოველთვის უფრო მედარია, ვიდრე მეორე. მაგრამ რამდენადაც ძალზე ძნელია *საშუალის* პოვნა, მეორე რიგში, საჭიროა ავირჩიოთ ორი ბოროტებიდან ნაკლები (როგორც ამბობენ მემღვაურები). ამას კი უნდა მივალწიოთ ჩვენი ნაჩვენები გზით. მაგრამ უნდა მივაქციოთ, აგრეთვე, ყურადღება იმას, რისკენაც გვაქვს ჩვენ უპირატესად მიდრეკილება, რამდენადაც ადამიანთა ხასიათი სხვადასხვაგვარია, ჩვენს მიდრეკილებას კი გავივებთ იმ ტკობისა და ვნებისაგან, რომელსაც განვიცდით. ამ ჩვენი მიდრეკილებისაგან უნდა გადავიხაროთ საპირისპირო მხარეს და თუ მოვახერხებთ, რომ იმდენად დავმორღეთ ჩვენს მედარ მიდრეკილებას, რამდენადაც არის საჭირო, მივალწევთ საშუალს... საზოგადოდ კი ამბობენ, რომ ის არ იმსახურებს გაკიცხვას, ვინც ოდნავ გადაიხრება საშუალისაგან სიჭარბის ან უკმარისობისაკენ. მხოლოდ ის არის დასაგმობი, რომელიც მკვეთრად გადაიხრება, რადგანაც მისი შეცდომა შეუმჩნეველი არასდროს არ რჩება (Eth. Nic., II, 9).

განვიხილოთ ამ კუთხით ნესტანის თათბირი და სასიძოს მოკელის გადაწყვეტა. არის თუ არა ეს მოქმედება ის *საშუალი*, რომელიც, არისტოტელეს აზრით, სრულქმნილებაში მდგომარეობს?

ნესტანმა გაითვალისწინა გარიელის მიდრეკილება ერთი უკიდურესობისაკენ. რა თქმა უნდა, გარიელი ნესტანის ხვარაზმშას ძეგზე გათხოვებას არ აპირებდა. ინდოეთის მთავარსარდალს და უბადლო მეომარს გული მიუწევდა ხვარაზმეთის მთელი ლაშქარი ამოეწყვიტა. მოვესმინოთ თვითონ გარიელს:

„მე ვპკადრე: „ღმერთმან ამოროს მის ყმისა შენი ქმარობა!

რა შემოვიდენ ინდოეთს, შევიგნა მათი გვარობა,

ვუჩვენო ჩემი ძალ-გული და ჩემი მეომარობა:

ასრე დავხოცნე, შეეძლოს აღარას, არ, სახმარობა!“ (544).  
 ნესტანმა დააიკლა გარიელი სწორედ მის ამ მიდრეკილებას  
 ერთი უკიდურესობისაკენ. მეორე უკიდურესობა იქნებოდა ის,  
 რომ არაფერი არ მოემოქმედებინა გმირს ნესტანის  
 გადასარჩენად. ხოლო *საშუალი*, არისგოგელეს სიგყვებით თუ  
 ვიგყვით, ორი ბოროტებიდან ნაკლები უნდა ყოფილიყო (...ατὰ τὸν  
 δέντερον φαισι πλιὺν τὰ ἑλάχιστα ληπαίειν τῶν κακῶν“ – 803, გვ. 23);  
 რამდენადაც, ფილოსოფოსის მოწმობით, ის არ იმსახურებს  
 გაკიცხვას, ვინც ოდნაე გადაიხრება საშუალისაგან სიჭარბის, ან  
 უკმარისობისაკენ. მხოლოდ ის არის დასაგმობი, ვინც მკვეთრად  
 გადაიხრება, რადგანაც მისი შეცდომა შეუმჩნეველი არასდროს  
 რჩება (*‘Αλλ’ ὁ μὲν μικρὸν τὸν εἰς παρεχβαίνων οἱ φέχεται οἷτ’ ἐπὶ τὸ  
 μαῖλλον οἷτ’ ἐπὶ τὸ ἤττον, ὁ δὲ πλέον· οἷτος γὰρ οἱ λαυθάνει*“ – 803, გვ.  
 24). ნესტანმაც სწორედ ასეთი *საშუალი* მოქმედება აირჩია და ეს  
*საშუალი* სწორედ მისი საშუალობის გამო იყო საუკეთესო;  
 შექმნილ სიგუაციაში ერთადერთი სწორი, ნამდვილად  
 სრულქმნილი მოქმედება<sup>1</sup>. ნესტანმა განუმარტა და ურჩია  
 გარიელს:

„დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქმნევ, ვერ ვიქმნები შუა კელლად:  
 რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყვეგლად“ (545).  
 „მისთა სპათაცა ნუ დაჰხოც, ზროხათა ვითა, ვირთაო, –  
 დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იგვირთაო?“ (546).

თათბირი ქაჯეთის ციხესთან – ხერხისა და გმირობა-მამაცობის  
 საუკეთესო შეხამება

იგივე *საშუალი*, როგორც საუკეთესო გზა, ნათლადაა  
 ჩაქსოვილი გარიელის თათბირში ქაჯეთის ციხის ალების წინ.  
 ციხის ალების ნურადინ-ფრიდონისეული გეგმა აშკარად ერთი  
 უკიდურესობაა: *გმირის მთელი აქცენტი მამაცობაზე,  
 ეპექტაცობაზეა გადატანილი*. იგი ურჩევს მეგობრებს ენდონ მის

<sup>1</sup> როცა ვლასარაკობ ნესტანის გადაწყვეტილების “სისწორეს,  
 ნამდვილობასა და საუკეთესობაზე”, მე არ ვაფასებ ამ  
 გადაწყვეტილებას ჩემი პირადი, ან ჩვენი ეპოქის, ან შუასაუკუნეების  
 რელიგიური ეთიკის თეალსაზრისით. ნესტანის გადაწყვეტილებას მე  
 ვაფასებ *ვეფხისტყაოსანში* შექმნილი სიგუაციის და პოემის გმირთა მიერ  
 დასახული მიზნის რელიზაციისათვის შექმნილი ჩარჩოს ფარგლებში. რა  
 თქმა უნდა, პოემის გმირთა მოქმედების შეფასება შეიძლება რელიგიური  
 ეთიკის, ან თანამედროვე საკანონმდებლო ნორმების პოზიციიდან,  
 როგორც ამას ჩვენში ხშირად მიმართავენ. მაგრამ ეს იქნება კამათი  
 რუსთველის მსოფლმხედველობით პოზიციასთან და არა *ვეფხისტყაოსნის*  
 ეთიკური სისტემის შინაგანი კანონზომიერებების ამოცნობის ცდა.

მეომარობას: გალავნის ერთ ბურჯზე საბელი მოაბან, თვითონ კი იარაღითა და ფარ-აბჯრით ზედ გაირბენს, ციხეში ჩახტება, მტევლებს დახოცაეს და კარებს გააღებს:

„აწ ვინცა ვიცი თუ უკეთე შეგყორცა საგდებელისა, მან ერთსა ბურჯსა გარდევადლოთ წვერი საბლისა გრძელისა, მას ზედა გავლა ადვილად მიჩს, ასრე, ვითა ველისა, თქვენ ჭირად გაყო შიგანთა პონა კაცისა მრთელისა (1394). „აბჯრითა გავალ, არა მიჩს ჭირად გაგანა ფარისა; შიგან ჩავსლტები კისკასად, ეყევი მსგავსი ქარისა, ლაშქართა დაეჰხოც, გაეახვამ, ჰნახოთ გაღება კარისა! თქვენცა მუნ მოდით, სადაცა გესმის ზრიალი ზარისა“ (1395).

რამდენადაც ფრიდონი იდეალური გმირია, მის თათბირსაჲ აქვს პრეტენზია სრულქნილობისა. ფრიდონი ისე სახავეს, რომ ეს გეგმაც არის რაღაც „სამუშაული“. ამ თათბირშიც თავისებურად ჩაქსოვილია გმირობა-მამაცობასთან ერთად მოხერხების ელემენტი. ფრიდონიც ხერხს იყენებს:

„პირის-პირ ომი არ ძალ-გვიც, არ ეამი საკეხარია, ათას წელ ვერსით შეეუვალოთ, თუ ზედ დაგვიხმან კარია“ (1392).

მაგრამ ფრიდონის თათბირი მაინც არ არის საუკეთესო შესაძლება გმირობა-მამაცობისა და მოხერხებისა. ამ თათბირს აშკარად ხერხი აკლია. ფრიდონი ხედავს, რომ მოხერხება საჭიროა ციხეში შესასვლელად; მაგრამ მის მიერ მოგონილი ხერხი არ ვარგა. საუსებით სწორად შენიშნა ავთანდილმა, რომ ფრიდონი თავის ძალ-გულოვნებას ენდობოდა და რომ მის თათბირს მოხერხება აკლდა; ფრიდონის ხერხი არ ვარგოდა:

ავთანდილ უთხრა: „ჰე ფრიდონ, მოყვასნი ვერ გიჩივიან: ლომთა მკლავთაგან იმედი გაქვს, არა წყლულნი გტკივიან; სთათბირობ ძნელსა თათბირსა, მგერთა ივაგლახ-ივიან, მაგრა თუ გესმის, გუმაგნი რა ახლოს-ახლოს ყივიან!“ (1396).

„რა გახვიდოდე, გუმაგთა ესმის აბჯრისა ჩხერება, გიგრძნობენ, თოქსა მოჰკეფეთენ, ამისი ხამს დაჯერება; წაგიხდეს ცუდად ყველაი, დაგრჩეს ცუდილა ფერება, ეგე თათბირი არ ვარგა, სხვებრ ვქმნათ თავისა გერება“ (1397).

ავთანდილმა სხვა გეგმა წამოაყენა. მის გეგმაში აშკარად უფრო ზომიერადაა შესაძებული ერთმანეთთან გმირობა-მამაცობა და მოხერხება. ამიტომაც ავთანდილის გეგმას სრულქმნილობის უფრო მეტი პრეტენზია აქვს. გმირი ასე მსჯელობდა: „ისი კაცნი არ იჭირვენ მგზავრსა, ქალაქს შემავალსა“, „საეაჭროთა შევეკაზმევი, ვიქმ საქმესა მე მუხთალსა“ (1398), „მე მარგო შევალ ვაჭრულად და კარგად შევეტყუები“ (1399), „კლიგეთა დაუელწ, გაეახვამ, დამიდგამს ვერ ქვიტკირი სად“ (1400). თუ ავთანდილის ვაჯკაცობას დავეყრდნობით, გეგმა აშკარად რეალურია. ყოველ შემთხვევაში ციხეში შესვლა ამ გზით უთუოდ შეიძლებოდა.

მაგრამ ავთანდილის თათბირში ერთგვარად ხერხი სჭარბობს. ციხეში შესვლა მხოლოდ მოხერხებით ხდება. ამისთვის საჭიროა მუხთალი საქმის ჩადენა, ვაჭრული განსაცმლის ჩაცმა („სავაჭროთა შევეკაზმეი, ეიქმ საქმესა მე მუხთალსა“ – 1398). რაინდი გარიელისთვის, რომელსაც ქაჯეთის ციხიდან საგრფო უცქერის, ვაჭრული განსაცმლის გადაცმა სამოგადოდ მიუღებელია. ამიტომაც, რომ არათუ ავთანდილს არ აგზავნის<sup>1</sup>, არც თვითონ არ მიდის ამ გზით ციხეში. ამ თვალსაზრისით ავთანდილის თათბირი მეორე უკიდურესობაა.

გარიელმა ციხეში შესვლის საკუთარი გეგმა წამოაყენა, რომელშიც საუკეთესოდ იყო ერთმანეთთან შეხამებული მოხერხებულობა და გმირობა-მამაცობა. გარიელის თათბირი ამ ორ უკიდურესობას შორის „საშუალი“ და ამდენად სრულქმნილი იყო. რა ხერხი იყო გარიელის თათბირში? გარიელი ვარაუდობდა, რომ, თუ სამი მხრიდან გმირები ას-ასი კაცით წავიდოდნენ ციხისაკენ, ციხის მცველებს მომავალნი ეცოტავებოდათ, მგზავრებს მიაშგავებდნენ, გამოეგებებოდნენ და ვიდრე მათში ამკარად მეომრებს არ შეიყნობდნენ, ციხის კარებს არ ჩაკეცდნენ. ასეც მოხდა:

პირველ ამოდ მიდიოდეს მგზავრთა რათმე მაგიერად,  
მათ შიგანთა ვერა უგრძნეს, ვერცა დაჰხედეს გულ-ხმიერად;  
გულსა შიში არა ჰქონდა, ამოდ დგეს და ნებიერად,  
მიდგეს გარეთ, მუზარადნი დაიხურნეს ქამიერად (1412).

გარიელი ითვალისწინებდა იმასაც, რომ სამი გმირი სამი მხრიდან სამ სამხედრო ოპერაციას აწარმოებდა. ერთ-ერთის გამარჯვება საკმარისი იყო, რომ მას დანარჩენებისთვის გაელო კარები.

რა გმირობა-მამაცობას მოითხოვდა ციხეში შესვლა? საჭირო იყო სისწრაფე და დიდი მეომრობა. როცა კარებს საკმაოდ მიუახლოვდებოდნენ, როცა ციხის მცველები მათში მეომრებს შეიყნობდნენ, მათ გონზე მოსვლამდე, კარების ჩაკეტვამდე იყო საჭირო ბრძოლაში ჩაბმაც და კარის მცველთა დახოცვა:

„ფიხლა შევებნეთ, შევჯარნეთ, ვერ მოგვასწრებენ კარებსა,  
სამთაგან ერთი შევეუვალთ, სხვა გარეთ ვსცემდეთ გარებსა“  
(1404).

ასეც მოხდა:

---

<sup>1</sup> გარიელი სწორად გრძნობს, რომ ციხეში ავთანდილის ან ფრიდონის მეომრად შეგზავნა, ხოლო მისი გარეთ მაცქერლად დგომა არ შეიძლება, რადგანაც ამ სამხედრო ოპერაციას შიგნიდან მისი საგრფო ადევნებს თვალყურს.

ანაზღად ცხენი გაქუსლეს, მათრახმან შექმნა წრიალი.  
რა ნახნეს, კარნი გაახვნეს, ქალაქით გახდა მრიალი,  
სამთავე სამგნით მიჰმართეს, თავსა მათ უყვეს რიალი,  
იკრეს ნობსა და დაბდაბსა, შეიქმნა ბუკთა ტკრციალი (1413).

ტარიელის გეგმა *საუკეთესოთა შორის* საუკეთესო იყო. იგი საშუალი იყო ორ უკიდურესობას შორის. ზომიერად ახამებდა ორ მოსალოდნელ გადახრას – უპირატესად ხერხზე დაყრდნობას და უპირატესად გმრობა-მამაცობაზე დამყარებას.

სიუხვის არისტოტელესეული გაგება და *ვეფხისტყაოსანი*

*ვეფხისტყაოსნის* მოცმე-რაინდები შემკულნი არიან იდეალურ ადამიანთათვის დამახასიათებელი საუკეთესო თვისებებით. იმ სათნოებით, ანუ ზნეობრივი სრულქმნილებებით, რომელთა შესწავლა-დახასიათებას არისტოტელემ *ეთიკის* დიდი ნაწილი უძღვნა. პოეგმა პროლოგშიც ჩამოთვალა ის ზნეობანი, რომლებიც ახასიათებს მის იდეალურ გმირებს:

მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მგეობა,  
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა,  
ენა, გონება, ღათმობა, მძლეუთა მებრძოლთა მძლეობა (23).

რუსთველის მიერ ჩამოთვლილ ზნეობათა დიდი ნაწილი გვხვდება არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში. და, რაც მთავარია, თითოეული ზნეობრივ-ფიზიკური ღირსების ანუ *ἀρετή-ს*<sup>1</sup>. არისტოტელესეული გაგება საოცრად უდგება პოემაში ჩაქსოვილ შეხედულებებს. ამჯერად შევჩერდებით ორიოდე მათგანზე.

არისტოტელეს ეთიკურ სათნოებათა რიგში ერთ-ერთია *სიუხვე* როგორც ზნეობრივი სრულქმნილება. სიუხვეც, არისტოტელეს განმარტებით, საშუალია ორ უკიდურესობას შორის. სიჭარბეს სიმდიდრის გაცემაში, – წერს არისტოტელე, – ეწოდება *მფლანგველობა*, ხოლო უკმარობას – *სიძუნწე* – Eth. Nic., IV, 1 („Ἐστὶ δὲ καὶ ἡ ἀσωτία καὶ ἡ ἀνελευθερία περὶ χρήματα ὑπερβίαι καὶ ἔλλειψις“ – 803, გვ. 38).

არისტოტელე გარკვევით მიუთითებს: ყველა სათნოებისაგან, რომლებიც ხალხში პოპულარულია, სიუხვე ყველაზე მეტი სიყვარულით სარგებლობს, რადგანაც იგი სარგებლობის მომცემია და საბოძერის გაცემაში მდგომარეობს –

<sup>1</sup> *ἀρετή* ქრისტიანულ ლიტერატურაში უფრო ხშირად ქველმოქმედებადაა გააზრებული. ეს მნიშვნელობა, ჩემი აზრით, არ უნდა იყოს თავდაპირველი, რამდენადაც, თანახმად ვ. ბოლოგოვის შენიშვნისა, «в действительности же под «ἀρετή» нужно понимать умелость, соответствие данной вещи ея природе и назначению» (340, გვ. 308).

Eth. Nic., IV, 1 (Φιλοῦνται δὲ ἄλλοις μάλιστα οἱ ἔλευθέροι τῶν ἄν' ἀρετῆς ἀφέλκαιο γάρ, τοῦτο δ' ἐν τῇ δόξει" – 803, გვ. 39). ამავე დროს, ფილოსოფოსის ამრით, სიუხვე საჭირო და სასარგებლო იმისათვის, ვინც არის უხვი, რამდენადაც ის, ვინც იღებს თქვენგან საბოძვარს. ერთგვარად თქვენი ქვეშევრდომიც და მოვალეც ხდება (Eth. Nic., IV, 13).

უხვი, მიუთითებს არისტოტელე, გასცემს დიდ სიმდიდრეს მხოლოდ მაშინ, როცა საჭიროა და იმდენს, რამდენიც საჭიროა და მისცემს იმას, ვისთვისაც საჭიროა. უხვს არ ახასიათებს უთავბოლო ფანგვა. უხვი გასცემს სიმდიდრეს არა ანგარებით, არა რაიმე მიზნით, არამედ იმიგომ, რომ ეს არის სათნოება და ყოველი სათნოება კარგია, საუკეთესოა. სიუხვე უფრო მეტად მას ახასიათებს, ვისაც სიმდიდრე შემკვიდრებით მიუღია და არა იმას, ვისაც იგი საკუთრივ შეუძენია. სიუხვის ყველაზე შორეული უკიდურესობაა სიძუნწე. იგი განუკურნებელია. სიბერე და უძლურება ხშირად იწვევს ადამიანში სიძუნწეს (Eth. Nic., IV, 1).

*ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთათვის მკვეთრად დამახასიათებელია *სიუხვე*. რუსთველისეული სიუხვე აშკარად არ არის ქრისტიანული ეთიკის: „განყიდე მონაგები შენი და მიეც გლახაკთა და გაქუნდეს საუნჯე ცათა შინა და მოვედ და შემომიდეგ მე“ (მათ. 19, 21). ამავე დროს მისი სიახლოვე არისტოტელეს ეთიკურ ნორმებთან მე არ მიმაჩნია შემთხვევითი ხასიათის მსგავსებად, რადგანაც:

ა) პოემის გმირები გრძნობენ, რომ ხალხს, ადამიანებს უყვართ ყველაზე მეტად სიუხვე. ეს დასკვნა გამომაქვს არა მხოლოდ იქიდან, რომ თინათინი უხვ საბოძვარს აძლევს *ლაშქარს*, აეთანდლილი უდიდეს სიმდიდრეს უბოძებს *ვაჭრებს* და რომ საზოგადოდ ხალხისადმი უხვი საბოძვრის გაცემა *ვეფხისტყაოსნის* იდეალურ გმირთა და მეფეთა ჩვეული თვისებაა; არამედ არსებითად იქიდან, რომ როსტევეანი ახალგამეფებულ ასულს უპირველეს ყოვლისა სიუხვეს ასწავლის, სიუხვისკენ მოუწოდებს და განუმარტავს, რომ სწორედ სიუხვით მოიპოვებს ყველაზე მეტ ქვეშევრდომს და ერთგულს:

„ვარდთა და ნუხეთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,  
დიდთა და წერილთა წყალობა შენმცა ნუ მოგეწყინების!

უხვი ახსნილთა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების.

უხვად გასცემდი, ზღვათაცა შესდის და გაედინების (50).

მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა, რგულია;

უხვსა მპორჩილებს ყოველი, იგიცა, ვინ ორგულია“ (51).

ბ) გარიღმა კარგად იცის როდის გასცეს საბოძვარი, ვის მისცეს, რამდენი მისცეს. იგი ნესტანის განთავისუფლების შემდეგ ფაგმანს ქაჯეთის ციხის სიმდიდრით ასაჩუქრებს; ქაჯეთის

სამეფოს უძღვის ზღვათა ხელმწიფეს; თავის საკუთარ სიმდიდრეს (დეების განძს) კი მთლიანად – ფრიდონს. ავთანდილს არ ასაჩუქრებს. ცდილობს მეგობრობა მეგობრობით გადაუხადოს. არც როსტევეანთან და თინათინთან მიაქვს ძღვენი: ავთანდილის დაბრუნებასთან ერთად ძღვენის მიგანა არ იქნებოდა დიდბუნოვნება.

გ) არისტოტელეს ამრით, ყველაზე თავისუფლად ადამიანი სამემკვიდრეო სიმდიდრეს გასცემს. ვფიქრობ, შემთხვევით არ ათქმევინებს რუსთველი თინათინს:

მოიხმო მისი გამზრდელი, ერთგული, ნაერთგულევი,

უბრძანა: „ჩემი საჭურჭლე, შენგან დანაბეჭდულევი,

მომართვი ჩემი ყველაი, ჩემი *ნაუფლისწულევი*“

მოართვეს, გასცა უზომო, უანგარიზო, ულვეი (53).

დ) არისტოტელეს ამრით, სიძუნწე ხშირად თან სდევს სიბერეს. ვფიქრობ, როსტევეანმა, რომელიც თავგამოდებით ამტკიცებდა „მე გარდასრულ ვარ, სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია“ (37), შემთხვევით არ იტკიცა სოგრატ ვეზირის სიყვები:

„ლაგილრეჯია, მეფეო, აღარ გიციინის პირიო.

მართალ ხარ: წახდა საჭურჭლე თქვენი მძიმე და ძვირიო...“ (61).

როსტევეანმა იმწამსვე მიუგო:

„ჩემი ზრახვა სიძუნწისა, გყუის, ვინცა დაიყბედნა!“ (62).

ე) დაბოლოს, რუსთველი, ისევე როგორც არისტოტელე, სიუხვეს წარმოადგენს როგორც ორი უკიდურესობის – *მფლანგველობის* და *სიძუნწის* *სამუალს*:

როსტევეანმა *სიუხვისაკენ* მოუწოდა ქალიშვილს. თინათინმაც უხვად გასცა საბოძვარი. მოწყენილ როსტევეანს ავთანდილმა და სოგრატმა ხუმრობით მიმართეს: მართალი ხარ მეფეე, გაქვს მწუხარების მიზეზი. თქვენი ასული *მფლანგველია*, მთელ სიმდიდრეს გასცემს – „მართალ ხარ: წახდა საჭურჭლე თქვენი მძიმე და ძვირიო, ყველასა გასცემს ასული თქვენი *საბოძვარ-ხშირიო*“ (61). როსტევეანმა იგრძნო იუმორი, მიხვდა რომ მას მოწყენა *სიძუნწეში* ჩამოართვეს: „ჩემი ზრახვა *სიძუნწისა*, გყუის, ვინცა დაიყბედნა!“

ამგვარად, ჩემი ამრით, გმირებსაც, არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის კვალდაკვალ, *სიუხვე* როგორც მნებობრივი სრულქმნილება „სამუალად“ წარმოუდგენიათ *საბოძვარ-ხშირობასა* და *სიძუნწეს* შორის და ეს უკანასკნელი თვისებანი სიუხვის ორ უკიდურესობად ესმით.

არისტოტელეს აზრით, ჭეშმარიტი ვაჰკასობა ორი უკიდურესობის – *უგონო მამაცობის* და *ლაჩრობის* „საშუალია“; მხოლოდ იმგვარად კი, რომ მას უფრო მეტად ლაჩრობა ეწინააღმდეგება, ვიდრე უგონო მამაცობა (Eth. Nic., II, 8). ფილოსოფოსის აზრით, ვაჰკასობა არ გამორიცხავს შიშს, რადგანაც არის საგნები, რომლებსაც ჭეშმარიტ ვაჰკასს უნდა ეშინოდეს. ჭეშმარიტ ვაჰკასს უნდა ეშინოდეს ყველაფრის, რისი წყაროც ზნეობრივი მანკი, ეთიკური ბოროტებაა; მაგალითად, *სახელის ვაგებვა, უსახელობა, ცული სახელი* (ἀδοξία). ვისაც ეშინია უსახელობის, ის კარგი ადამიანია, ვისაც არ ეშინია – ურცხვია. მაგრამ ჭეშმარიტ ვაჰკასს არ უნდა ეშინოდეს სიღარიბის, ავადმყოფობის და არაფრის, რისი წყაროც არ არის ეთიკური ბოროტება და რაც არ ექვემდებარება თვითონ ადამიანს. ამდენად, ნამდვილი ვაჰკასი არის ის, ვინც უშიშრად ეგებება ლამაზ სიკვდილს; ასეთებს კი ყველაზე მეტად ომში შევხვდებით (Eth. Nic., III, 6). ჭეშმარიტი ვაჰკასი ურყევია იმდენად, რამდენადაც შეიძლება იყოს ურყევი *ადამიანი*. ამიგომაც მას ეშინია ხიფათის, მაგრამ იმდენად ეშინია, რამდენადაც არის საჭირო, როგორც უკარნახებს გონება; ეშინია მშვენიერი მიზნისათვის – τὸν καλὸν ἕνεκα (Eth. Nic., III, 7). ჭეშმარიტი ვაჰკასი განსხვავდება იმისგანაც, ვინც ყოველთვის იმედითაა საფსე და იმისგანაც, ვისაც სიმთვრალის გამო არაფრის ეშინია. ნამდვილი ვაჰკასის უშიშრობა გონებითაა ნაკარნახევი: მას ესმის საკუთარი ძალის და შეგნებული, გააზრებული აქვს, რომ შიში უსაფუძვლოა (Eth. Nic., III, 11)<sup>1</sup>.

ფიქრობ, რომ ეს აზრები *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედებაში უთუოდაა ჩაქსოვილი. პოემის გმირთა ვაჰკასობა, ჩემი აზრით, სწორედ იმ აზროვნებაზეა დამყარებული, რომელსაც არისტოტელე ასე მწყობრად ასახულებდა. ამის საფუძველს შემდეგი გარემოებანი გვაძლევს:

ა) *ვეფხისტყაოსნის* გმირებს, მსგავსად არისტოტელეს მსჯელობისა ეშინიათ იმის, რაც *ექვემდებარება თვითონ ადამიანს*. მათი უშიშროება გააზრებულია, გონების ნაკარნახევი. მათ ესმით, რომ შიშს საფუძველი არა აქვს, თუ შიშის ობიექტი

<sup>1</sup> არისტოტელეს ეს აზრი, ისევე როგორც საზოგადოდ მისი ეთიკური შეხედულებები, საერთოა ევდემონისტური ეთიკისათვის და დასაბმს იღებს სოკრატესაგან, რომელიც ფიქრობდა რომ მამაცია არა ის, ვინც ბრმად შეეარდება გაყვარებულ ომში; არამედ ის, ვისაც შეუძლია გაიგოს, რა არის ჭეშმარიტად საშიში და რა არა (369, გვ.134).



ადამიანის მოქმედებას არ ექვემდებარება. ამიგომ არ ეშინია აეთანდილს სიკვდილის. ამ აზრის ფილოსოფიურად დასაბუთებას ეძღვნება პოემის საუკეთესო სტროფები:

„მერე ვიშიში, მეფეო, თქვენდა კადრებად ამისად:  
სცთების და სცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად,  
მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან დღისა და ღამისად“ (803).  
„ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა იწრო, ვერცა კლდოვანი;  
მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალ-გულოვანი“ (802).

სწორედ ეს ცოდნა, ეს რწმენაა აეთანდილის უშიშრობის საფუძველი (და სწორედ ეს არის, არისგოტელეს სიკვდილით, ჭეშმარიტი ვაჟკაცობა). აეთანდილის უშიშრობა, თანახმად არისგოტელეს ვაჟკაცობის კოდექსისა, გონებით გააზრებულია, იმ ცოდნიდან გამომდინარეა, რომ მას შიშის საფუძველი არა აქვს, რადგანაც არ შეიძლება გეშინოდეს იმის, რაც არ ექვემდებარება თვითონ ადამიანს. ამ ფილოსოფიით შეიარაღებული, მეკობრეების შესახედრად ნავის წინ წამდგარი რაინდი „არისგოტელესებურად მსჯელობს:“

ყმაშან უთხრა: „ვინცა ჭმუნავს, ცუდია და ცუდად სცთების!  
რაცა მოვა საქმე მენა, მომავალი არ აგეცთების“ (1035).  
„უგანგებოდ ვერას მიშმენ, შე-ცა-მეზნენ ხმელთა სპანი;  
განგებაა, არ დაერჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი;  
ვერ დამხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნი, ვერცა ძმანი—  
ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრევა გულოვანი“ (1039).

ბ) ვეფხისგყაოსნის გმირებს, ისევე როგორც არისგოტელეს ჭეშმარიტ ვაჟკაცს, ეშინიათ მხოლოდ მნეობრივი მანკის, ეთიკური ბოროტების: კერძოდ, იმ უსახელობის, სახელის გატეხვის, რომელზეც საგანგებოდ შეჩერდა არისგოტელე. ამას ამტკიცებს აეთანდილის ანდერძის დედააზრის ძირითადი თემისი:

„არ დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა;  
ვკვებობ კაცსა აუვიანსა, ცრუსა და ღალატისა  
„ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა“ (800).  
„პირის-პირ მარცხენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (799).  
„სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!“ (802).  
„კაცი ჯაბანი რათა სჯობს ღიაცსა ქსლისა მზეჭეულსა?  
სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!“ (801).

გ) არისგოტელეს აზრით, ჭეშმარიტ ვაჟკაცს ეშინია ხიფათის, მაგრამ იმდენად ეშინია, რამდენადაც მას გონება უკარნახებს. ეშინია იმიგომ, რომ არ დალუპოს ის მშვენიერი მიზანი, რომელსაც ემსახურება. ამგვარი “შიში” ვეფხისგყაოსნის პერსონაჟებსაც ახასიათებს. ყურადღებას მხოლოდ ერთ მაგალითზე შევაჩერებ:

ეთანდილიც შეშინდა ერთგზის. შეშინდა მაშინ, როცა ხატაელმა ძმებმა მიმავალი ტარიელი დაანახვეს. შეშინდა გმირი

ხიფათის წინაშე. მაგრამ ისიც იმდენად შეშინდა, რამდენადაც გონებას უკარნახა. დაფიქრდა ავთანდილი :

„რათგან ისი არის რადმე უცნობოდ და ისე რეგად,  
რომე კაცსა არ მიუშვებს საუბრად და მისად ჭერეგად,  
მივეწვი, შევიყრებით ერთმანერთის ცემა-ელეგად“ (217).

ავთანდილიც სწორედ იმიტომ შეშინდა, რომ არ დაელუპა ის მშვენიერი მიზანი (უცხო მოყმის საიდუმლოს ამოცნობა), რომელსაც ემსახურებოდა:

„ანუ მოვჰკლავ, ანუ მომკლავს, დაიმაღლის მეტის-მეტად“ (217).

დ) აღარას ვამბობ იმაზე, რომ პოემის *გმირთა ეპეკაეობა* არ არის უგონო მამაცობა (ამას ამტკიცებს გემოთ გაანალიზებული ავთანდილის მსჯელობა გარიელის შესახვედრად; გარიელის ომი ხატაელების წინააღმდეგ; როცა ხატაელების სიმუხთლე გაიგო, გმირმა თადარიგი დაიჭირა, ლაშქარს უხმო; თათბირი ქაჯეთის ციხის ალების წინ) და რომ პოემაშიც გაიდელალებულია ომში უშიშრად შეგებება ლამამ სიკვდილთან.

სხვა მიმართულებანი არისტოტელეს ეთიკასა და *ვეფხისტყაოსანს* შორის

არისტოტელეს მტკიცებით ინტელექტუალურ სათნოებათა შორის უპირველესია გონიერება. გონება, გონიერება ადამიანის არსებას წარმოადგენს (Eth. Nic., IX, 4.8). გონიერი ცხოვრება აქცევს ადამიანს სწორედ ადამიანად (Eth. Nic., X, 7). ფილოსოფოსის მტკიცებით, ღმერთს ყველაზე მეტად ის ადამიანი მოსწონს, რომელიც გონების მიხედვით მოქმედებს და გონებას ემსახურება (Eth. Nic., X, 9), რადგანაც სწორედ გონებაა ჩვენში ყველაზე ღეთაებრივი და ღეთაების მსგავსი (Eth. Nic., X, 7).

არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის მსგავსად პოემაშიც გაიდელალებულია გონება. აქაც მიჩნეულია იგი ადამიანობის საუკეთესო, უმაღლეს გამოხატულებად (28, გვ. 223-226). „ვეფხისტყაოსანი ავითარებს გონების კულტის იდეას“ (28, გვ. 223).

არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში საგანგებო ადგილი უჭირავს პრაქტიკულობას. ფილოსოფოსი ყოველგვარ *მოქმედებაში* აუცილებელ და საჭირო თვისებად ამ უკანასკნელს მიიჩნევს. მისი განმარტებით, პრაქტიკულია ის, ვისაც შეუძლია დაინახოს რა არის კარგი როგორც საკუთრად მისთვის, ასევე სხვებისთვის. არისტოტელე *პრაქტიკულობას მნეობრივ სრულქმნილებად* მიიჩნევს (Eth. Nic., VI, 5-7). ვფიქრობ, არისტოტელესეულმა თვალსაზრისმა პრაქტიკულობაზე გარკვეული როლი შეასრულა ავთანდილის მხატვრული სახის შექმნაში.

„ნიკომაქეს ეთიკის“ მთელი ორი წიგნი მიძღვნილია მეგობრობისადმი (VIII-IX). ფილოსოფოსის აზრით, მეგობრობა ყველაზე უფრო აუცილებელია ცხოვრებისათვის (Eth. Nic., VIII, 1). მეგობრობა უდიდესია გარეგნულ სიკეთეთა შორის (Eth. Nic., IX, 9). ფილოსოფოსი იხსენებს პომპროსის სიკვებებს: „თუ ორნი მიდიან ერთად...“ („ილიადა“, X, 224) და განმარტავს, რომ ორისთვის მოსახერხებელია, ადვილია აზროვნება და მოქმედება (Eth. Nic., VIII, 1). არისტოტელე გამოპყოფს იმ საფუძველს, რაზედაც არის დამოკიდებული მეგობრობა. ეს არის მიმზიდველობა. მიმზიდველი კი არის სამი რამ: კარგი, სასიამოვნო და სასარგებლო (Eth. Nic., VIII, 2). უმაღლესი ფორმა მეგობრობისა არის კარგი ადამიანების, ზნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების მეგობრობა (Eth. Nic., VIII, 3, 4). დიდი მნიშვნელობა აქვს მეგობრობაში ერთნაირ აღზრდას, ერთნაირ მდგომარეობას. ერთნაირი თვისებების ადამიანები ადვილად ხდებიან მეგობრები. არ შეიძლება ჭეშმარიტი მეგობრობა იმ ადამიანებში, რომელთაც დიდად განსხვავებული მდგომარეობა უჭირავთ საზოგადოებაში (Eth. Nic., VIII, 12). უფრო მეტიც, არათანასწორთა შორის თითოეული სარგებლობს მისი ღირსებისადმი პროპორციული სიყვარულითა და პატივისცემით. ქვეშევრდომს უნდა უყვარდეს მისი „პატრონი“ უფრო მეტად, ვიდრე ამ უკანასნელს – ქვეშევრდომი (429, გვ. 195). ზნეობრივად სრულქმნილი ადამიანის დამოკიდებულება მეგობრობისადმი ისეთია, როგორც საკუთარი თავისადმი, რადგანაც მეგობარი არის მეორე „მე“ (Eth. Nic., IX, 5). ასეთი სრულქმნილი ადამიანი ყველაფერს აკეთებს თავისი მეგობრისათვის, თუგინდ ამისთვის მას მოუხდეს საკუთარი ცხოვრების შეწირვა. იგი ყველა ადამიანურ სიკეთეს დაგოვებს, რომ მეგობარს არგოს (Eth. Nic., IX, 8).

რუსთველის მეგობრობა უთუოდ ამეღვენებს აქ ჩამოყალიბებულ შეხედულებებთან ერთგვარ მსგავსებას. ამ გარემოებაზე ზოგადად მითითებული იყო (60, გვ. 26; 64).

არისტოტელეს დიდსულოვანი და რუსთველის იდეალური გმირები

არისტოტელემ საკუთარი ეთიკური პრინციპების კვალდაკვალ შექმნა იდეალური პიროვნების, შესანიშნავი ინდივიდის სახე, რომელსაც ფილოსოფოსი დიდსულოვანს უწოდებს, რამდენადაც მასში დიადი სული, დიდსულოვნება (μεγαλοψυχη) არის ჩაქსოვილი. არისტოტელეს შესანიშნავ ინდივიდს პრინციპულად ენათესავება რუსთველის იდეალური

გმირები. რუსთველის გმირებს არისტოტელეს დიდსულოვანთან აახლოებს სწორედ ის, რითაც ეს გმირები განსხვავდებიან ქრისტიანული იდეალური პიროვნებისაგან. მოკლედ გადმოვიცემ არისტოტელეს თვალსაზრისს დიდსულოვანზე, იდეალურ ადამიანზე და გზადაგზა პარალელს გაევალებ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟებთანაც.

არისტოტელესეული შესანიშნავი ინდივიდი, ანუ იდეალური პიროვნება მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანი წმინდანისაგან. მას ახასიათებს ჭეშმარიტი სიამაყე და არასდროს ამცირებს თავის ღირსებებს (429, გვ. 195). ის, ვინც თავის თავს აფასებს იმაზე ნაკლებ, რისი ღირსიცაა, არ არის დიდსულოვანი. ეს დიდსულოვნების ერთი უკიდურესობაა, ნაკლია, მანკია (Eth. Nic., IV, 3). არისტოტელეს დიდსულოვანს უნდა ემიზნებოდეს ყველაფერი, რაც იმსახურებს მიზლს (429, გვ. 195). არისტოტელე ერთმანეთს უპირისპირებს ბრბოს, მასას და პიროვნებას. ფილოსოფოსის დიდსულოვანი ბრბოს ყოველთვის აღმაცურად უსქერის, უყვარს ირონიული მიმართვა მისადმი (Eth. Nic., IV, 3).

ამ თემისში *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოქმედება ემყარება არისტოტელეს ეთიკურ ნორმებს და მკვეთრად განსხვავდება ქრისტიანობისაგან. სიამაყე ნესტანის, გარიელის, ავთანდილის თუ ჟრიღონისათვის მკვეთრადაა დამახასიათებელი. ავთანდილი არც მიზლს არ ფარავს ვაჭრების მიმართ, რადგანაც რაინდის მაღალმორალური თვალთახედვით ისინი ამას იმსახურებენ. გმირი სწორედ ირონიით მიმართავს, დასცინის მათ და საკუთარი სიღიაღითაც დაუფარავად ამაყოფს მათ წინაშე:

„თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეყარნი,  
შორს ისრითა არ დაგზოცნენ, ჩაიხშენით თანა კარნი;  
მარგო მნახეთ, ვით შევება, ვით ვიხმარნე ლომნი მხარნი!“  
(1040).

დიდსულოვანს პირველ რიგში სიუხვე ახასიათებს. იგი არ იშურებს სიუხვეს მშვენიერების გულისთვის. და ამას აკეთებს ტკობით, სიამოვნებით, ამავე დროს უანგარიშოდ, რამდენადაც მომიერი ანგარიშსწორება წვრილმანი ხასიათის ადამიანისთვისებაა. მხოლოდ მისი სიუხვე ღიაღია და ღირსეული. ამავე დროს იგი ყურადღებას აქცევს არა იმდენად საგნის ფასს, რამდენადაც სიღამაზეს და ღირსეულობას. დიდსულოვანი ყოველთვის ფიქრობს საგნის შესრულების ხარისხზე, მის ინტერესს იმსახურებს მხოლოდ ის, რაც ღიაღია და ბრწყინვალე, რამდენადაც ასეთი საგნის შემეცნება ჩვენში აღძრავს გაკვირვებას (Eth. Nic., IV, 2). ამიგომაც არის, რომ დიდსულოვანი ყურადღებას აქცევს *მშვენიერს* და არა მომგებიანს და შემოსავლიანს (Eth. Nic., IV, 3).

აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ გარიელის პიროვნება. მისი ღირსეული, დიადი და გაქტიანი საჩუქრები, რაზედაც ზემოთ გვექონდა საუბარი. განსაკუთრებით უნდა შევიხედოთ ერთ ღეგალზე. ხაგათში ლაშქრობისას გარიელმა უდიდესი სიმდიდრე იგდო ხელთ, მაგრამ მისი ყურადღება შეჩერდა მხოლოდ ორ ნივთზე – „ყაბაჩასა“ და „რიდებზე“. გმირი მოხიბლა და გააკვირვა არა მხოლოდ მათმა ძვირფასობამ, არამედ შესრულების, ნაჭედობის ხარისხმა, იშვიათობამ. ეს იყო ერთადერთი საჩუქარი, რომელიც გარიელმა ნესტანს უძღვნა:

„საჭურჭლენი გარდაენახენ თავის-თავის, კიღის-კიდე.  
უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, დაეშერები. თუ მოვსთვალვიდე;  
ერთვან ვნახენ საკვირველი ყაბაჩა და ერთი რიდე,  
თუ-მცა ჰნახენ, სახელისა ცოდნასაცა ინაგრიდე! (463).

„ვერა შევიგენ, რა იყო ანუ ნაქმარი რაულად!  
ვისცა ვუქვენი, უკეირდის, ღმრთისაგან თქვის სასწაულად;  
არცა ლარულად კვდებოდა მას ქსელი, არც ორხაულად;  
სიმკიციე ჰგევანდა ნაჭედსა, ეთქვი ცეცხლთა მენართაულად (464).  
„იგი საძღვნოდ მისად დავსხენ, ვისი შუქი მანათობდა“ (465).

დიდსულოვანს სიუხვისათვის სიმდიდრე სჭირდება. ღარიბს კი არასდროს ექნება საშუალება გასცეს დიდი სიმდიდრე. ამდენად დიდსულოვანი არ შეიძლება იყოს ღარიბი. უფრო მეტიც, იგი უნდა იყოს დიდგვაროვანი (Eth. Nic., V, 2) და მიისწრაფოდეს სახელმწიფო ძალაუფლებისაკენ, რადგანაც სახელმწიფო ძალაუფლებაც დიდებისა და პატივის საქმეა (Eth. Nic., IV, 3).

უფიქრობ, ურიგო არ იქნება გავიხსენოთ, რომ ვეფხისტყაოსნის ყველა იდეალური გმირი დიდგვაროვანია, ფეოდალური არისტოკრატის უმაღლეს საფეხურზე დგას და ან სახელმწიფო ძალაუფლების სათავეში იმყოფება, ან მისკენ მიისწრაფვის.

დიდსულოვანი ყველაზე მეტად დიდების, პატივის, სახელისაკენ მიილგვის; რადგანაც, არისტოკრატულ განმარგებით, სახელი უმაღლესია გარეგან სიკეთეთა შორის – Eth. Nic., IV, 3 („Τοιοῦτον δ' ἔστι τὰ κρείττονα ἢ τὸν ἑαυτοῦ νότον ἄνθρωπον“ – 803, გვ. 44). ეს ამრიგ მკვეთრადაა ჩაქსოვილი პოემამშიც. აეთანდლის კატეგორიული დებულება: „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“ (801) – კარგადაა ასახული პოემის გმირთა მოქმედებაშიც. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ იმ სახელს, რომლისთვისაც იბრძვიან პოემის გმირები, არაფერი აქვს საერთო რელიგიური ეთიკის იმქვეყნიურ დიდებასთან, საუკუნო სასუფეველში მოსახვედრად სახელის მოპოვებასთან. რამდენადაც ქრისტიანული მრწამსით: „რომელმან დაიმდაბლოს თავი თუსი... იგი უფროჲს იყოს სასუფეველსა ცათასა“ (მთ. 18, 4). ეს დებულება

პრინციპულად ეწინააღმდეგება *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ეთიკის სწორედ იმ პუნქტს, რომელშიაც ეს უკანასკნელი არისტოტელეს მოძღვრებას უახლოვდება. ეყრდნობოდა რა არისტოტელეს კონცეფციას, რუსთველის მსგავსად, სახელის როლი და მნიშვნელობა ადამიანის ზნეობრივ სამყაროში წინ წამოსწია რენესანსმა. 1582 წელს ჯორდანო ბრუნოს ერთ-ერთ პიესაში *სახელის* რენესანსის ეთიკური ამროვნებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური განმარტებაც ჩამოყალიბდა (314, გვ. 294-5).

დიდსულოვანი ყოველთვის ცდილობს, რომ თვითონ იყოს მწყალობელი, მბოძებელი და ერიდება სხვისაგან საჩუქრის მიღებას, სხვისი წყალობის ობიექტად გახდომას; რამდენადაც ბოძება, საჩუქრის გაცემა ახასიათებს ადამიანს, რომელიც აღმაგებულია სხვაზე; ხოლო საჩუქრის, წყალობის მიღება ადამიანს, რომელიც დაქვემდებარებულია სხვაზე: ვისგანაც იღებთ საჩუქარს, ერთგვარად მისი მოვალეც ხდებით. ამიგომაც დიდსულოვანი, სურს რა, რომ სხვაზე მაღლა დადგეს, ყოველთვის ცდილობს, თვითონ იყოს მწყალობელი და არა სხვის მიერ დასაჩუქრებული (Eth. Nic., IV, 3).

გავიხსენოთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირებიც ყოველთვის ცდილობენ თვითონ იყვნენ დამსაჩუქრებელი და არა დასაჩუქრებული:

ავთანდილმა ბაღდადიდან მომავალ ვაჭართა ქარაევანს დიდი დახმარება გაუწია: შეშინებული და შეჭირვებული ვაჭრები ზღვაში შეიყვანა, მეკობრეები დახოცა და მოქარავენთა სიმდიდრე და სიციოცხლე გადაარჩინა. ვაჭრებმა იგრძნეს, რომ ისინი ავთანდილის ხელში იყვნენ; ჩათრევას ჩაყოლა ამჯობინეს და გმირს მთელი თავიანთი სიმდიდრის პაგრონობა შესთავაზეს:

ავთანდილს უსამ მოართვა ვაჭართა შემოთვლილობა:

„შენგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენ ვიცით ჩვენი ფრდილობა;

რაცა გვაქვს, იგი შენია, ამას არ უნდა ცილობა,

რასაცა მოგვეცე, გვიბოძე, გვიქმნია აქა ყრილობა“ (1054).

ავთანდილმა არ მიიღო ვაჭართა შემოწირული. გმირმა ჭეშმარიტი დიდსულოვნებით შეუთვალა ვაჭრებს:

„მე თუ-მცა რაცა მინდოდა საჭურჭლე დასადებელი,

ჩემსაცა მქონდა ურიცხვი, უსახო ლარ-საგებელი;...“ (1056).

„აწ რაცა აქა ვიშოვე საჭურჭლე დაუთვალავი,

რაცა ვის გინდა, წაიღეთ, არვისი ვიყო მლალავი...“ (1057).

და მეკობრეების მთელი სიმდიდრე უძღვნა ვაჭრებს:

„ნავი სრულად საქონლითა მომიღია, ვითა ძღვენი“ (1051).

ის, ვინც იღებს წყალობას, – ავრძელებს არისტოტელე, – ყოველთვის დაბლა აღმოჩნდება თავის მწყალობელზე. ამდენად,

დიდსულოვანს არ სიამოვნებს იმის შეხსენება, თუ ვინ რა სამსახური გაუწია. ამიგომაც თეგიდა, — მოჰყავს ფილოსოფოსს ლიგერატურული „მაგალითი „ილიადის“ პირველი სიმღერიდან (804), — არ ახსენებს იმ დამსახურებას, რაც მან ზევსს გაუწია (Eth. Nic., IV, 3).

არც ავთანდილი ახსენებს არც ერთხელ ნესტანის პოვნის შემდეგ იმ დახმარებას, რაც მან გარიელს გაუწია და თუ, არისგოტელეს აზრით, თეგიდას საქციელი არ არის შემთხვევითი, არც ავთანდილის ღუმელი შეიძლება ჩაითვალოს შემთხვევითად. თავის მხრივ, გარიელსაც კარგად ესმის, რომ ის, ვინც იღებს წყალობას, საჩუქარს, ყოველთვის დაბლა აღმოჩნდება თავის მბოძებელზე. ამიგომ არის, რომ, გრძნობს რა ავთანდილის პიროვნების სიღიადეს, გარიელი მას საჩუქარს არ უძღვის. ეს მაშინ, როცა გმირმა ყველა, ვინც გარკვეული როლი შეასრულა ნესტანის გადარჩენაში, მეფურად დაასაჩუქრა. ავთანდილის მეგობრობა მხოლოდ მეგობრობით თუ გადაიხდებოდა.

დიდსულოვანი არ არის გულღვარძლიანი. ამიგომაც არის, რომ იგი არასდროს იხსენებს ძველ წყენას, ძველ უსიამოვნებას; უდილობს საერთოდ არ შეიმჩნიოს იგი (Eth. Nic., IV, 3). ვფიქრობ, არ ყოფილა შემთხვევითი, რომ როსტევანმა, რომელმაც უცხო მოყმის ესოდენ დაქინებული ძებნა სწორედ გარიელის მიერ მისი მონების დახოცვის უსიამოვნო ამბის შემდეგ წამოიწყო, გარიელთან შეხვედრისას ერთი სიგყვითაც არ გაიხსენა ეს ამბავი. როსტევანის მიერ გარიელთან ამ ამბავზე საუბარი მით უფრო საფიქრებელი იყო, რომ გარიელმა არაბთა მეფეს ძველი წყენის გამო შენდობა სთხოვა და შეუთვალა:

„მაშინ თქვენ ჩემი გეწყინა ნახვა მიწისა შენისა,  
ცლა შეპყრობისა ავი ჰქმენ, შემოტევება ცხენისა;  
მე შენთა სპათა ვაჩვენე ნიშანი რამე წყენისა,  
დაეხოცე მონა მრავალი, მსახური სრისა თქვენისა“ (1504).

„აწ ამაღ მოვალ წინაშე, დაყარენ ჩემნი გზანია,  
შემინდოთ, რაცა შეგყოდე, ჰქმნეთ გაწყრომისა კმანია“ (1505).

არისგოტელეს დიდსულოვანი ყველა საქმეს ხელს არ ჰკიდებს. ფილოსოფოსის აზრით, იგი მოქმედებს მხოლოდ მაშინ, როცა საქმე ღიადია; ისეთი, რომლის შესრულება ყველას არ შეუძლია და ისეთი, რომლის ქმნა დიდების და სახელის მომგანია. და ასეთ მოქმედებას დიდსულოვანი ყოველთვის იწყებს ფრთხილად, წყნარად და მოფიქრებით (Eth. Nic., IV, 3). ჩემი აზრით, ავთანდილის მოქმედებას ნესტანის ძებნის საქმეში სწორედ ეს პრინციპები უღევს საფუძვლად.

დიდსულოვანი, — განაგრძობს არისგოტელე, — არავეს გაველენას არ განიცდის, გარდა მეგობრისა. იგი არავესზე არაა

დამოკიდებული, გარდა მეგობრისა. იგი არაერთ არ არის მოხიბლული, გარდა მეგობრისა; რადგანაც ყოველგვარი გავლენა მონური თვისებაა. ამიგომაც სხვისი მაქებარი ყოველთვის პირმონე და მლიქვნელია. ხოლო მლიქვნელი მდაბალი ადამიანია (Eth. Nic., IV, 3). აეთანდლი განიყდიდა სხვის გავლენას; აეთანდლი იყო სხვისით მოხიბლული; აეთანდლი იყო სხვისი მაქებარი; მაგრამ ეს სხვა ერთადერთი ადამიანი – მისი მეგობარი გარიელი იყო.

უფიქრობ, რუსთველის დაღებითი გმირების იდეალურობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რაც ახასიათებს შუასაუკუნეების წმინდანისაგან განსხვავებით არისგოტელეს დიდსულოვანს. არისგოტელეს დიდსულოვანის სათნოებითი მოქმედება, ქველმოქმედება დიდადაა დამოკიდებული იმაზე, რომ პიროვნებას უჭირავს განსაკუთრებული მდგომარეობა საზოგადოებაში. აქედან გამომდინარე, არისგოტელე ლოგიკური იყო, როცა ეთიკას პოლიტიკაზე დამოკიდებულად მიიჩნევდა და მონარქიას სახელმწიფოებრივი წეს-წყობილების საუკეთესო ფორმად თვლიდა (429, გვ. 197). რუსთველის კონცეფციაც ასევე თანმიმდევრულია. პოეტიც, ჩაგონებულია რა XII საუკუნის ქართული ცენტრალიზებული სახელმწიფოს სიდიადით, მიიჩნევს, რომ მონარქია სახელმწიფოს მართვა-გამგეობის საუკეთესო ფორმაა. ამის გამო რუსთველის ეთიკური კონცეფცია ისევე ბუნებრივადაა შეხამებული მის პოლიტიკურ შეხედულებებთან, როგორი ლოგიკური კავშირიც არსებობდა არისგოტელეს ეთიკასა და პოლიტიკას შორის. ისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა საზოგადოება, რომელიც ყველაფერ საუკეთესოს აძლევს პიროვნებას, ხოლო მასას, ხალხს მოუწოდებს მეორეხარისხოვანით დაკმაყოფილდეს, მივიჩნიოთ მორალურად სრულქმნილ საზოგადოებად? ამ კითხვაზე სტოიკოსები, ქრისტიანები და დემოკრატები უარყოფითად პასუხობენ. პლატონი და არისგოტელე კი იმავე კითხვას დაღებითად წყვეტენ (429, გვ. 197). რუსთველიც ამ თვალსაზრისზე დგას.

ქრისტიანობის აზრით, ქველმოქმედება ერთნაირად შესაძლებელია ღარიბისა და მდიდრისათვის, მონისა და მონათმფლობელისათვის, ყმისა და პატრონისათვის. ინტელექტუალური სათნოებანი: გონება, ცოდნა, სიბრძნე, სწავლა, რომლებსაც პლატონი და არისგოტელე პირველ ადგილზე აყენებენ, საზოგადოდ უნდა იქნენ ამორიცხული სათნოებათა რიგიდან. ამიგომაც იყო, რომ პაპი ვრიგოლ დიდი სერიოზული სახით კიცხავდა ერთ ეპისკოპოსს გრამატიკის სწავლებისათვის (429, გვ. 197). რუსთველი ამ შემთხვევაშიც ემიჯნება ქრისტიანულ



კონცეფციას და სოკრატეს, პლატონის და არისტოტელეს თეალსაზრისზე დგას (168, გვ. 76). ეს იქიდან ჩანს, რომ სიბრძნე, მემეცნებითობა, ენა, გონება რუსთველის მიერ მნეობრივი სრულქმნილების აუცილებელ თვისებებს წარმოადგენენ; რომ პოემაში გაიდვალებულია *გონება*, განსჯა, როგორც ადამიანთა მოქმედების საფუძველი; რომ ავთანდილის მიერ სწავლულება (არისტოტელეს დაყოფით – ინტელექტუალური სათნობა), წინააღმდეგ ქრისტიანული თეალსაზრისისა (348, გვ. 240, 278), ღმერთთან, ღვთაებასთან ამაღლების აუცილებელ პირობადაა გამოცხადებული:

„მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“ (792)<sup>1</sup>.

ამრიგად, მიუხედავად იმისა, რუსთველი უშუალოდ ეყრდნობა არისტოტელეს ეთიკურ მემეკვიდრეობას, თუ ეს ნორმები, როგორც ჰუმანისტური და რენესანსული აზროვნების იმპულსები, ფეხმოკიდებული იყო იმდროინდელ სამოვადოებრივ და ინტელექტუალურ ცხოვრებაში (მღრ. 176, გვ. 146), უაქტი ერთია: რუსთველის ეთიკა ემიჯნება რა ქრისტიანულ მორალურ შეხედულებებს, პრინციპულად იხრება იმ გიპის ეთიკური მოძღვრებისაკენ – იმ მნეობრივი კონცეფციისაკენ, რომელსაც აზროვნების ისტორია არისტოტელეს სახელს უკავშირებს<sup>2</sup>.

#### რუსთველის ეთიკური შეხედულებების სხვა წყაროები

რალა თქმა უნდა, წინამდებარე დაკვირვებიდან ის დასკვნა არ უნდა გამოვიტანოთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური სამყარო არის იდენტური არისტოტელეს ეთიკისა. რუსთველის ეთიკური შეხედულებები ქრისტიანული მორალური მსოფლშეგრძნების ახალი საფეხურია. რუსთველის მსოფლმხედველობაში ერთმანეთს

---

<sup>1</sup> ამ ტაქსს საკმაოდ მრავალრიცხოვან და სანდო ხელნაწერებში (A, B, C, M, Q, U, V) აქვს ვარიანტი: „...მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა მწყობისა“. ზემოთ მოყვანილი წაკითხვით („მწყობრთა წყობა“) შერთვის ობიექტია საზოგადოდ ზესა, ზეიურ მწყობრთა რიგი, რაც *ვეფხისტყაოსნის* მიხედვით სრულიად მოსალოდნელია: „ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცას რბიან“ (443). მოყვანილი ვარიანტის მიხედვით („მწყობრთა მწყობი“) შერთვის ობიექტია უშუალოდ ღმერთი. ამგვარი გააზრებაც ბუნებრივია პოემისათვის: „ერთსა მიჰხედეს საზიაროდ – დიდებანი იასოცნეს“ (1454). ამ ორგვარ წაკითხვაში რელიგიურ-ფილოსოფიური თეალსაზრისით წინააღმდეგობა არ არის, რადგანაც ღვთაებასთან შერთვა ზეცაში ამაღლებას გულისხმობს.

<sup>2</sup> არისტოტელეს „ეთიკასთან“ *ვეფხისტყაოსნის* მიმართება მხოლოდ ზემოთქმულით არ ამოიწურება. წინამდებარე მონოგრაფიაში ამ პოზიციიდან სხვა პრობლემებიცაა განხილული.

შეერწყა ანტიკური და ქრისტიანული აზროვნება; შესრულდა ის, რაც ვერ განხორციელდა ბიზანტიაში და რისი აუცილებლობაც XIII საუკუნის ევროპამ შენიშნა. რუსთველის ეთიკა თავისთავადია. პოემა პოემაში ჩააქსოვა ქრისტიანული რელიგიურ-დოგმატიკური აზროვნებისათვის ახალი და თავისებური ეთიკური იდეალი, რომელიც მის შემოქმედებაში ახალმა ეპოქამ, ჰუმანისტურმა ტენდენციებმა და რენესანსულმა იმპულსებმა მოიგანა. ამ ეთიკური პოზიციის ძირითადი პრინციპების ჩამოყალიბებაში გადამწყვეტი ანტიკური ფილოსოფია და კერძოდ არისტოტელეს ეთიკური ნააზრევი იყო. რუსთველი გაპყვა რა მისი ეპოქის ინტელექტუალურ მისწრაფებებს, დაეყრდნო ამ ფილოსოფიურ მემკვიდრეობას. მაგრამ რუსთველის ეთიკა არ არის არისტოტელეს ეთიკის განმეორება. რუსთველის ეთიკა მთელ რიგ დეტალებში განსხვავდება არისტოტელეს ეთიკისაგან და მიმართებას ამყარებს, ერთი მხრივ, იმავე ქრისტიანულ მორალურ კონცეფციასთან, რომელშიც თავის მხრივ ნეოპლატონური ფილოსოფიის ელემენტებსაც უპოვია ასახვა; მეორე მხრივ, ქართულ ნაციონალურ მნეობასთან და XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეზე დაფუძნებულ რაინდულ ეთიკასთან. მივუთითებთ რამდენიმე მომენტზე:

1. არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციით, უმაღლესი სიკეთე, ბედნიერების უმაღლესი სახეობა არის შემეცნებითი მოღვაწეობა. მხოლოდ ფილოსოფოსის აზრით, შემეცნებითი მოღვაწეობა არის არა მხოლოდ გონითი, აზროვნებითი აქტი, არამედ პირველ რიგში პრაქტიკული, სხეულებრივი, ცხოვრებისეული პროცესი. არისტოტელეს აზრით, ფილოსოფოსი არის არა ის, ვინც მხოლოდ ფილოსოფიურად აზროვნებს, არამედ ის, ვინც ფილოსოფიურ აზროვნებასთან ერთად ფილოსოფიურადვე ცხოვრობს; გონების თანმიმდევრული კანონებით მოქმედებს, საღი ადამიანური, ხორციელი ცხოვრებით ცხოვრობს. ამ კუთხით *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი ეთიკური შეხედულებანი პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს თვალსაზრისს. მაგრამ პოემის მიხედვით ეთიკური სისტემის ცენტრი, უმაღლესი სიკეთე მაინც სხვა არის და არა არისტოტელესეული შემეცნებითი მოღვაწეობა. რუსთველმა არისტოტელესეულ გონების თანმიმდევრული კანონებით, გიჟური ადამიანური ბუნებით ცხოვრებაში გამოძებნა უმაღლესი მიზანი, უმაღლესი ობიექტი, რომლისკენაც შეიძლება იყოს მიმართული ადამიანური მოღვაწეობა. ესაა *სიყვარული*. *სიყვარული რუსთველის ეთიკური კონცეფციის ცენტრია*. იგი *ვეფხისტყაოსნის*

ეთიკური შეხედულებებით უმაღლესი სიკეთეა. ამ დებულებით კი რუსთველის ეთიკური შეხედულებები უკვე მკვეთრად განსხვავებული არის გოგოცელესული სისტემისაგან.

ამავე დროს სიყვარულის უმაღლეს სიკეთად გააზრება ვეფხისტყაოსნის ეთიკურ შეხედულებებს პრინციპულად აახლოებს ქრისტიანულ ეთიკასთან. როგორც ზემოთ დეტალურად ვსჯელობდით, სწორედ ქრისტიანული ეთიკა მოიაზრებს სიყვარულს უმაღლეს იდეად, ადამიანური მოღვაწეობის უმაღლეს სიკეთედ. რუსთველი უშუალოდ ქრისტიანული ეთიკიდან ამოდის. ამ დეტალში ქრისტიანული ეთიკის გავლენა რუსთველის აზროვნებაზე უეჭველია. მაგრამ რუსთველმა პრინციპულად განავითარა ქრისტიანული კანონიკური ეთიკური კონცეფცია სწორედ ამ ძირითად საკითხში. მან თავისი ეთიკური კონცეფციის ცენტრში დააყენა არა საღვთო სიყვარული, არამედ ამქვეყნიური, ხორციელი, ადამიანური, რეალური სიყვარული. სიყვარულის ამგვარ გააზრებაშიც იგი ბიბლიიდან, ახალი აღთქმიდან ამოდის და საღვთო სიყვარულისა და მოყვასის სიყვარულის თანასწორობის თემას ემყარება. მაგრამ ამავე დროს, ეს გადააზრება რუსთველის მსოფლმხედველობაში არის არა შემთხვევითი, არამედ განზრახული, შეგნებული გამოყენება ქრისტიანული კანონიკურ-დოგმატიკური ეთიკისაგან. უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ეს არის ის სიახლე, რაც ქრისტიანულ-დოგმატიკურ აზროვნებაში შეგნებულად შეიგანა რუსთველმა და რითაც მან ქრისტიანული ეთიკა რენესანსული გზით განავითარა.

2. ვეფხისტყაოსნის იდეურ-თემატურ მოტივთაგან ერთი პირველთაგანია მეგობრობა. სწორედ მეგობრობით არის შთაგონებული ერთი მხრივ ავთანდილის მთელი მოღვაწეობა – გარიელისადმი დახმარება და მეორე მხრივ სამი რაინდის – გარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის კავშირი. როგორც აღვნიშნე, ამ საკითხში რუსთველი ერთგვარად მიმართებას ამყარებს არისტოტელესთან. ამ მსგავსებაზე ზოგადად მითითებულიც იყო. მიუხედავად ამისა, რუსთველის მთელი შეხედულება მეგობრობაზე არავითარ შემთხვევაში არ დაიყვანება არისტოტელისეულ თვალსაზრისზე.

ჩემი აზრით, რუსთველის შეხედულება მეგობრობაზე თავის მთლიანობაში თავისთავადი, დამოუკიდებელი, ახლებური შეხედულებაა. მას ერთი მხრივ აქვს კავშირი არისტოტელეს მოძღვრებასთან; მაგრამ მეორე მხრივ უდავოა რუსთველის კონცეფციის ქრისტიანული „მოყვასის სიყვარულის“ თეზამე დაყრდნობა. მეგობრობისათვის, მოყვასისათვის თავდადებული ავთანდილის მხატვარი უთუოდ შთაგონებულია ერთ-ერთი

უპირველესი ქრისტიანული მცნებით, ქრისტიანული იდეით: „შეიყვარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუცი“ (მთ. 22, 39; მრ. 12,31). უფრო მეტიც, რუსთველის მიერ დახატული სამი ვაჟკაცის მეგობრობა არ შეიძლება აიხსნას მხოლოდ და მხოლოდ აღნიშნული წყაროებითაც. არისტოტელეს აზრით, მეგობრობა რამდენიმეს მიმართ გამორიცხულია. ჭეშმარიტი მეგობრობა მხოლოდ ერთი ადამიანისადმი შეიძლება იყოს მიმართული (Eth. Nic., VIII, 6). გარიელის, აეთანდილისა და ფრიდონის მეგობრობას პირდაპირი კავშირი აქვს ქართული ხალხური ძმადნაფიცობის ინსტიტუტთან. ამ სპეციფიკურობით რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ერთ-ერთი წყარო უთუოდ ქართული ნაციონალური მწეობაა.

3. რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში მკვეთრადაა ჩაქსოვილი ქართული ეროვნული ხასიათისთვის ნიშანდობლივი და სპეციფიკური მოვლენა – ქალის პრივილეგია და თაყუანისცემა, რომლსაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ქალის კულტის სახელი დაუმკვიდრდა (408). ქალის კულტს, რომელიც შეპირობებულია რუსთველის შემოქმედებაში როგორც სამოგადოდ ქართული ეროვნული ხასიათით, ასევე კონკრეტულად, პოემის დროინდელი საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობით და XII საუკუნის ქრისტიანული ევროპის გოლერანგული სულით, ამ სახით არ იცნობს არც ქრისტიანული ეთიკა და, მით უფრო, არც არისტოტელეს ეთიკური მოძღვრება.

4. ვეფხისტყაოსნის პროლოგში რუსთველი იდეალური ადამიანისათვის, მიჯნურისათვის დამახასიათებელ ათ სულიერ და ფიზიკურ მწეობას ჩამოთვლის. ამ ათი მწეობიდან შეიდი უშუალო მიმართებას პოულობს არისტოტელეს ეთიკურ კონსეფციასთან; მაგრამ დარჩენილი სამი ფიზიკურ-მწეობრივი ღირსებიდან „თვალად სიგურფე“ და სიყმე რაინდული ეთიკის სპეციფიკური თვისებებია (282, გვ. 264), რომლებსაც არავითარი კავშირი არა აქვს არისტოტელეს ეთიკასთან. ამავე დროს, ეს ორი მწეობა აუცილებელია რუსთველის იდეალური პერსონაჟებისათვის, რადგან ისინი, არისტოტელეს დიდსულოვანისაგან განსხვავებით მოყმე-რაინდები არიან. ამ დეტალში რუსთველის ეთიკური შეხედულებების წყარო მხოლოდ და მხოლოდ XI-XII საუკუნეების სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეში ჩამოყალიბებული რაინდული ინსტიტუტის მწეობა, მისი მორალური კოდექსია.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის ეთიკური შეხედულებები, რომელშიც არეკლილია ანტიკური, ქრისტიანული და

აღმოსავლური იდეები, თავისთავადი, ორიგინალური, წმინდა რუსთველური მოვლენაა (477, გვ. 20). ამ შეხედულებების ფორმირებაში მეტ-ნაკლებად მნიშვნელოვანი როლი შეუსრულებია ოთხ წყაროს: XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეს<sup>1</sup>, ქართულ ეროვნულ მწიბობას, ქრისტიანულ მორალს და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებებს. რუსთველი ამოდის ქრისტიანული ეთიკიდან, მაგრამ განავითარებს ამ ეთიკური კონცეფციის ძირითად პოსტულატებს რენესანსული გზით. სწორედ ამ პრინციპული სიახლის ფორმირებაში რუსთველი ეფუძნება არისტოტელეს ეთიკურ კონცეფციას<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> მივიჩნევთ რა რუსთველის ეთიკური შეხედულებების ერთ-ერთ წყაროდ XI-XII საუკუნეების საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ სინამდვილეს, ამ უკანასკნელში წმინდა აღმოსავლური წარმომადგენლის ეთიკურ ნორმებსაც ეგულისხმობთ; რამდენადაც ამ პერიოდის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური სინამდვილის ფორმირებაში აღმოსავლური ელემენტი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა.

<sup>2</sup> რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გვხვდება ერთი კატეგორიული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც რუსთველი არის სტოიციზმი და მისი ფილოსოფია – სტოიკური ფილოსოფია (პ. ცინცაძე – 259). ამ მოსაზრების წამოყენება ბევრ გაუგებრობაზეა დამყარებული: XII საუკუნის ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს იდეოლოგიად არ შეიძლება გამოხატოს სტოიციზმი; მით უმეტეს თავისი უცვლელი ფორმით. ამ თეორიის ავტორი არ იცნობს სტოიციზმს პირველწყაროებში და არც არის მუსტი სტოიკოს ფილოსოფოსთა აზრების ციტირებაში (150). რუსთველოლოგიაში ეს დებულება სავსებით სამართლიანად იქნა უარყოფილი. მიუხედავად იმისა, რომ არ არის გამოცხადებული ერთეული პარალელების არსებობა რუსთველის აფორიზმებსა და სტოიკოს ფილოსოფოსთა გამონათქვამებს შორის, ეს გარემოება რუსთველის სტოიციზმობას არ მიუთითებს, რადგანაც: 1. ანტიკური ამროვნება, როგორც ელინური, ასევე ელინისტური პერიოდისა, სამოგადოდ რუსთველის ერთ-ერთი ძირითადი წყაროა. საქმე ისაა, რომ სოკრატესა და არისტოტელეს ეთიკურ შეხედულებათა ზოგიერთი საერთო და პრინციპული მომენტი დამკვიდრდა და აღიარებული გახდა ელინისტურ ეპოქაში – კვინიკოსთა და სტოეღთა ფილოსოფიაში (მაგალითად: ბედნიერებისა და სათნოების გაიგივება; უმაღლეს სიკეთედ სათნოების, კერძოდ გონიერების, სიმაჰაცისა და სამართლიანობის, მიჩნევა – 191, გვ. 319). 2. სტოიციზმი განიცდის მისი უწინარესი ფილოსოფიის დიდ გავლენას (344, გვ. 318). კერძოდ, სტოეღთა ფილოსოფიას საფუძვლად დაედო პერიპატოეღთა ლოგია და მეტაფიზიკა (235, გვ. 319). ამიგომაც, ზოგი ის ელემენტი, რომლებიც პ. ცინცაძეს *ვეფხისტყაოსანში* სტოიციზმიდან მომდინარედ მიაჩნია, არისტოტელეს ფილოსოფიასთანაა დაკავშირებული და შუა საუკუნეებში არისტოტელიზმის აღორძინებაში

რამ განაპირობა *ვეფხისტყაოსნის* მორალური კონცეფციის დაყრდნობა არისტოტელეს ეთიკაზე?

ისმის კითხვა: რამდენად ბუნებრივია XII საუკუნის ფეოდალურ-ქრისტიანული საქართველოს მოაზროვნის მიერ ანტიკური ეპოქის ფილოსოფიის იდეებზე ამგვარი პრინციპული დაყრდნობა? როცა ამ კითხვას ვეცმთ პასუხს, უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოებანი:

1. რუსთველი გვიანდელი შუასაუკუნეების მოღვაწეა. მისი მსოფლმხედველობა გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების რენესანსული გზით განვითარების პროცესს შეესაბამება. ამ ეპოქის ქრისტიანულ მსოფლმეგრძნებაში სწორედ ანტიკურ-ბერძნული და ლათინური აზროვნების – ფილოსოფიის, ეთიკის, ლოგიკის, რიტორიკის – თანდათანობითი შეტანით იწყება გარდატეხა, რაც საბოლოოდ ევროპულ ცივილიზაციას რენესანსამდე მიიყვანს. რუსთველსაც ქრისტიანულ იდეალში ანტიკური მსოფლმეგრძნება შემოაქვს. ანტიკურ ფილოსოფიასა და ლიტერატურასთან რუსთველის მიმართება საგანგებოდ შესასწაველი პრობლემაა. *ვეფხისტყაოსანში* ჩანს მიმართება როგორც ანტიკურ ფილოსოფიასთან – პლატონი, არისტოტელე, ნეოპლატონიზმი, ასევე ეპოსთან – ჰომეროსი. ეთიკის სფეროში ეს მიმართებები უპირატესად საკუთრივ არისტოტელეს „ეთიკასთან“ ფიქსირდება.

2. არისტოტელეს ეთიკა, როგორც აღვნიშნეთ, არ არის მოწოდება, ცლა ცხოვრების ახლებურად ნორმალიზაციისა. მას არა აქვს მიზნად ახალი ეთიკური ნორმები, ეთიკური იდეალი მისცეს საზოგადოებას. იგი უპირატესად გაბატონებული კლასის, თავისუფალი საზოგადოების მწეობრივი ცხოვრების ანალიზია. არისტოტელე ანალიზს უკეთებს ადამიანთა რეალურ ურთიერთობაში ჩაქსოვილ მწეობრივ მხარეს (487, გვ. 611). ამიგომაც ეს ეთიკური მეხედულებანი პრინციპულად ეწინააღმდეგება იმ ეთიკურ სისტემებს, რომლებიც ნორმას უწესებს ადამიანთა მწეობას და ამდენად არისტოტელეს ეთიკური

---

მოიგანა. 3. ქრისტიანული დოგმატიკა თავდაპირველად სტოიციზმს დაეფუძნა (423, გვ. 20). საზოგადოდ ქრისტიანობაში ბერძნული ფილოსოფიური ელემენტები მნიშვნელოვანია. ამტკიცებენ, რომ ქრისტიანული ასკეტიზმისათვის დამახასიათებელი ბევრი მომენტი ჩანასახის სახით მოცემულია სწორედ ბერძენ ფილოსოფოსებთან (547). ამიგომაც მოსალოდნელია, რუსთველსა და სტოიციზმს შორის ზოგ შემთხვევაში ქრისტიანობაყ იდგეს.

კონცეფცია, წინააღმდეგ პლატონის ეთიკური შეხედულებებისა, არ არის გამსჭვალული მისტიკური რელიგიურობით (429, გვ. 193).

რუსთველმა შუა საუკუნეების ეთიკური ამროვნების განვითარებაში ახალი სიკცევა თქვა. თანახმად ამროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, თავისი ახალი ინტელექტუალური პოზიცია მას უნდა დაეფუძნებინა ძველ სისტემაზე, რომელიდაც ფილოსოფიაზე წარსულის ამროვნების მემკვიდრეობიდან (342, გვ. 12-13). პოეტისათვის, რომლის ამროვნება დაუპირისპირდა სწორედ შუასაუკუნეების რელიგიურ-დოგმატიკურ ეთიკას და რომელმაც ადამიანური ცხოვრების იდეალი შეციიდან დედამიწაზე ჩამოიგანა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ ამროვნებაში თავისი ბუნებრივ-ჰუმანური ორიენტაციით (342, გვ. 12) მხოლოდ და მხოლოდ ის ეთიკური კონცეფცია იყო, რომელიც არისტოტელემ გააფორმა ლიბერატორულად და რომელსაც შუა საუკუნეები არისტოტელეს სახელით იცნობდა.

3. არისტოტელეს ეთიკა იყო გაბატონებული კლასის, არისტოკრატიული კლასის რეალურად არსებული ცხოვრების კანონზომიერების ფილოსოფიური ანალიზი. რუსთველს, რომელიც ფეოდალური არისტოკრატის უმაღლესი ფენის იდეოლოგი იყო, XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური საერო ინტერესები, მიჯნავდა რა რელიგიურ-დოგმატიკური მწეობისაგან, პრინციპულად აახლოებდა სწორედ არისტოტელეს არისტოკრატიულ ეთიკასთან.

4. როდესაც ვმსჯელობთ, იყო თუ არა ბუნებრივი XII საუკუნის მოამროვნისათვის არისტოტელემ დაყრდნობა, უმჯობესია საკითხი ასე დავაყენოთ: ყრდნობოდა თუ არა რუსთველის თანამედროვე ეპოქის ინტელექტუალთა ამროვნება არისტოტელეს. გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარების ისტორია კი ამ კითხვას დადებითად პასუხობს<sup>1</sup>.

ჯერ ერთი, XI-XII საუკუნეების არაბული ფილოსოფია, რომელმაც უდიდესი როლი შეასრულა რენესანსული ამროვნების ფორმირებაში, არისტოტელური ფილოსოფია იყო. არაბული ფილოსოფიის დამსახურება რენესანსის წინაშე იმაში მდგომარეობდა, რომ მან ევროპას, განსხვავებით ნეოპლატონურად და დოგმატიკურად განმარტებული არისტოტელესა, მიაწოდა შედარებით უფრო წმინდა არისტოტელე. რუსთველიც წმინდა არისტოტელეს ემყარებოდა.

<sup>1</sup> ანტიკურმა და კერძოდ არისტოტელეს ფილოსოფიამ უდიდესი გავლენა მოახდინა შუა საუკუნეების როგორც დასავლურ, ასევე აღმოსავლურ ამროვნებაზე (194, გვ. 217-223, 233-269).

მეორეც, XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე მოწინავე ბიზანტიური აზროვნება მანგანის აკადემიის საუკეთესო წარმომადგენლების სახით მეტ-ნაკლებად წმინდა არისტოტელესთან მივიდა. მიქაელ ფსელოსის მოწაფეებმა კომენტირება გაუკეთეს არისტოტელეს თხზულებებს და მათ შორის „ეთიკას“. მათ მიერ გაგებული არისტოტელე პრინციპულად განსხვავდებოდა იმ არისტოტელესაგან, რომელსაც დოგმატიკა იცნობდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ იმპერიის არსებობის უკანასკნელ პერიოდში, კერძოდ XIII-XIV საუკუნეებში, ბიზანტიაში ძალზე გაძლიერდა ინტერესი არისტოტელეს თხზულებებისადმი (370, გვ. 204-208). კონკრეტულად აღენიშნავე მხოლოდ იმ ფაქტს, რომ XIV საუკუნეში იმპერატორმა იოანე VI კანტაკუზენმა დაწერა „ნიკომაქეს ეთიკის“ პირველი ხუთი წიგნის პარაფრაზი (370, გვ. 206).

გარდა ამისა, XIII საუკუნის მთელი ევროპული აზროვნების არსი, ის სიახლე, რაც ამ საუკუნეში ევროპულ აზროვნებაში შეიგანა, ეს იყო სწორედ არისტოტელეს დაპირისპირება ქრისტიანული დოგმატიკისადმი.

დაბოლოს, საქართველოს XII საუკუნის მოწინავე ლიტერატურული აზროვნება სწორედ არისტოტელეს ავტორიტეტს აყენებს ყველაზე მაღლა როგორც საერო, ასევე სასულიერო მოაზროვნეთა შორის (შდრ. 113, გვ. 298). შვეთელი თავისი ქების ობიექტს, *თამარს*, არისტოტელეს აღარებს; უფრო მეტიც, ერთგვარად არისტოტელესთან აიგივებს. მეხოტბე მას *პერიპატოული* სკოლის მეუფეს უწოდებს (761, გვ. 134). ჩახრუხაძე, „თამარიანის“ ავტორი, კი არისტოტელეს გამოპყოსს ყველა, როგორც წარმართულ-საერო, ასევე ქრისტიანულ მოაზროვნეთაგან და აყენებს ყველაზე მაღლა. ავტორის აზრით, გარდა დიონისე არეოპაგელისა, მხოლოდ არისტოტელეა, რომლის ენასა და გონებას შეუძლია თამარის შექება<sup>1</sup>.

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, თამარის სამეფო კარის პოეგისათვის მოულოდნელი სწორედ ის იქნებოდა, რომ არ ეცნო არისტოტელეს ავტორიტეტი და არ დაყრდნობოდა მის აზროვნებას.

5. როდესაც ვმსჯელობთ საკითხზე, თუ რამდენად ბუნებრივი იყო რუსთველისათვის თავისი ეთიკური კონცეფციის ჩამოსაყალიბებლად არისტოტელეზე დაყრდნობა, გადამწყვეტი მნიშვნელობა შემდეგ გარემოებას უნდა მიენიჭოს: რუსთველი

---

<sup>1</sup> ამ საკითხზე დაწერილებით იხ. ქვეთავი: „ქართული აზროვნების ხასიათი წინარუსთველურ ხანაში“.



გაემიჯნა ღოგმატიკურ-ქრისტიანულ მორალს; მის პოემაში ჩაქსოვილი ეთიკური თვალსაზრისი აშკარად არ ეტყევა ქრისტიანული მწიგნობის ნორმირებულ ფარგლებში. რა კუთხით შეიძლებოდა წარმართულიყო რუსთველის ამროვნება, რას უნდა დამყარებოდა რუსთველი ამ დაპირისპირებაში? შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარების ისტორია ამ კითხვაზე გარკვეულ პასუხს იძლევა: შუა საუკუნეებში რელიგიური ღოგმატიკისადმი დაპირისპირება არისტოტელემ დაყრდნობით ხდებოდა. ევროპულმა სქოლასტიკამ XII საუკუნეშივე შენიშნა, რომ ქრისტიანული და არისტოტელეს ამროვნება ერთმანეთს ეწინააღმდეგებოდა<sup>1</sup>.

რა გზით შეიძლება მისულიყო რუსთველი წმინდა არისტოტელესთან?

ბუნებრივია, დაისვას კითხვა: რა გზით მივიდა რუსთველი არისტოტელესთან და კერძოდ მის ეთიკასთან? უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ არისტოტელე ყოველთვის იყო პოპულარული ქრისტიანულ სამყაროში. მესამე საუკუნეში არისტოტელეს *კატეგორიებს* განთქმული „შესავალი“ დაუწერა ნეოპლატონიკოსმა პორფირიმ. V საუკუნეში კი *პროკლეს* და მისი მოწაფის *ამონიოსის*, ხოლო VI საუკუნეში ამ უკანასკნელის მოწაფეების *სიმპლიკიუსის* და *იოანე ფილოპონის* ანუ *იოანე გრამატიკოსის* მიერ არისტოტელე საბოლოოდ იქნა განმარტებული ნეოპლატონურად. შემდეგში კი მხოლოდ *ამვერად ვაგებელი არისტოტელე იმემკვიდრა ქრისტიანობამ*. არისტოტელეს იყენებდა წმინდა მამათა აღრინდელი თაობაც. ასე მაგალითად, თავის ცნობილ „ექუსთა დღეთაჲში“ ბერძენ ფილოსოფოსს ითვალისწინებდა ბასილი დიდი. არისტოტელე გამოიყენეს ქრისტიანობის ნესტორიანულმა (სირიული თარგმანებით) და მონოფიზიტურმა სექტებმაც. არისტოტელეს დაეფუძნა ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, კერძოდ მისი უდიდესი წარმომადგენელი *იოანე დამასკელი* (VIII ს.) თავისი ცნობილი „ღიალექტიკით“. ასევე დიდ ინტერესს ამჟღავნებდა არისტოტელესადმი IX საუკუნეში კონსტანტინოპოლელი პატრიარქი ფოტიოსი. მაგრამ ყოველივე ეს არ იყო ნამდვილი არისტოტელე. ეს იყო ნეოპლატონურად განმარტებული ბერძენი ფილოსოფოსი, რომლის პლატონთან მორიგებასაც აღრინდელი შუასაუკუნეები დაჟინებით ცდილობდა. სქოლასტიკას თავისი

<sup>1</sup> ამ საკითხზე დაწვრილებით იხ. ქვეთავი: „არისტოტელე და შუა საუკუნეების ამროვნების შერყევა“.

მიზნებისათვის სჭირდებოდა არისტოტელეს მხოლოდ ლოგიკური თხზულებანი და „მეტაფიზიკა“. სხვა თხზულებებთან და კერძოდ „ეთიკასთან“ აღრინდელი სქოლასტიკა არასდროს მისულა. მართალია, რუსთველს ამგვარად გააზრებულ არისტოტელესთან ნაკლები საერთო აქვს, იგი უპირატესად წმინდა არისტოტელეს იცნობს და ემყარება, მაგრამ არისტოტელესადმი ინტერესის აღძვრა წმინდა მამათა ნაწერებითაც შეიძლებოდა და არც ისაა გამორიცხული, რომ ამ ნაწერებით განსწავლილი XII საუკუნის დიდი მოაზროვნე დამოუკიდებლად მისულიყო ბერძენ ფილოსოფოსთან.

მაგრამ იყო მეორე, უფრო მეტად სავარაუდო გზა წმინდა არისტოტელემდე რუსთველის მისვლისა. ეს იყო გზა არაბული ფილოსოფიით. არაბულ სამყაროში არისტოტელე დაწყებული *აბასიდების* ბაგონობიდან (VIII ს.) უდიდესი პოპულარობით სარგებლობდა. არაბები არისტოტელეს გაეცნენ სირიელი ქრისტიანებიდან (463, გვ. 5). თუ თავდაპირველად არაბულ სამყაროშიც ნეოპლატონურად კომენტირებულმა არისტოტელემ შეაღწია (ჯერ კიდევ ამ ეტაპზე უნდა გაცნობოდნენ არაბები „ნიკომაქეს ეთიკასაც“ – 476, გვ. 83), IX საუკუნეში არაბებმა ხელახლა თარგმნეს არისტოტელე, უკვე ორიგინალიდან (370, გვ. 217). არაბული ფილოსოფია წმინდა არისტოტელური ფილოსოფია იყო. იგი არაბეთში ორი მხრით ვითარდებოდა: *აღმოსავლეთში*, სადაც არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები იყვნენ ალ-ფარაბი (870-950) და ავიცენა (980-1037) (463, გვ. 10-25), და *ესპანეთში*, სადაც არაბულ არისტოტელიზმს ისეთი დიდი წარმომადგენლები ჰყავდა, როგორც იყვნენ: ავეროესი (1126-1198) და აბუბაცერი (463, გვ. 25-36). არაბული არისტოტელიზმის უდიდესი წარმომადგენლები ავიცენა და ავეროესი ძირითადად არისტოტელეს კომენტატორები იყვნენ. მათ კომენტარებს შორის ვპოულობთ არისტოტელეს „ეთიკის“ განმარტებასაც, რომელიც თვით ავეროესს ეკუთვნის და 1240 წელს უკვე ლათინურად ითარგმნა ჰერმანუს ალემანუსის (Hermannus Alemannus) მიერ (370, გვ. 233). არაბულმა არისტოტელიზმმა უდიდესი გავლენა მოახდინა რენესანსული ამროვნების ფორმირებასა და განვითარებაზე. XIII საუკუნის ევროპამ სწორედ არაბული კომენტირებით გაიცნო არისტოტელე. ამდენად, ვფიქრობთ, შესაძლებელია, სწორიც იყო ქართველი ფილოსოფოსი მოსე გოგიბერიძე, როდესაც რუსთველის ფილოსოფიის უპირველეს წყაროდ არაბულ არისტოტელიზმს მიიჩნევდა და მიუთითებდა, რომ რუსთველს არაბული არისტოტელიზმის სახით იგივე

წყაროები ჰქონდა ხელში, რაც რენესანსის ამროვნებას (62, გვ. 58).

მაგრამ გადაჭრით მაინც ვერ ვიგყვით, რომ არაბული არისტოკრედიზმი იყო რუსთველისათვის არისტოკრელმდე მისასვლელი ერთადერთი გზა. XI საუკუნეში ბიზანტიის ცენტრში მანგანის აკადემიაში *მიქაელ ფსელოსისა* და *იოანე იგალოსის* ხელმძღვანელობით ჩამოყალიბდა ახალი ფილოსოფიური სკოლა. ამ ფილოსოფიურ სკოლაში სქოლასტიკაში თავისი განვითარების უმაღლეს საზღვრებს აღწევდა. მზადდებოდა ნიადაგი, რომ სქოლასტიკური ამროვნება თვისობრივად ახალ ამროვნებაში გადაზრდილიყო. მაგრამ ამ „რევოლუციის“ საშუალებას ბიზანტიის სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობა არ იძლეოდა. ბიზანტიის ორთოდოქსულმა ეკლესიამ დაამარცხა ახალი ამროვნება. ამ სკოლის ერთ-ერთი თავისებურება სწორედ ის იყო, რომ მისი წარმომადგენლები წმინდა მამათა გვერდის ავლით მიდიოდნენ ანტიკურ ფილოსოფიასთან და კერძოდ არისტოკრელსთან. მიქაელ ფსელოსმა განმარტებები დაურთო პორფირის *კომენტარებს* არისტოკრელს თხზულებებზე და ხუთ წიგნად შეადგინა *კომპენდიუმი* არისტოკრელს ლოგიკიდან (463, გვ. 3). იოანე იგალოსმა კომენტარი გაუკეთა არისტოკრელს ლოგიკურ თხზულებებს. ხოლო ფსელოსის მოწაფეები *მიქაელ ეფესელი* და *ვესტრათი ნიკიელი* იყვნენ არისტოკრელს „ორგანონის“ კომენტატორები (463, გვ. 4). ამჯერად კი ჩვენთვის ყველაზე მეტად საინტერესო ის არის, რომ *მიქაელ ეფესელმა* კომენტარები დაწერა არისტოკრელს „ნიკომაქეს ეთიკაზე“. უფრო მეტიც, როგორც ჩანს ბერძნული კომენტარები არისტოკრელს „ნიკომაქეს ეთიკაზე“ ცალკე კრებული სახით იყო შედგენილი უკვე XII საუკუნის I ნახევარში. 1991 წელს ლუვენის უნივერსიტეტის გამომცემლობამ გამოსცა III ტომი ბერძნული კომენტარებისა „ნიკომაქეს ეთიკაზე“ ლინკოლნის ეპისკოპოსის რობერტ გროსეტესტის (გარ. 1253წ.) ლათინური თარგმანით. ტექსტის გამომცემლის პ. პაულ ფ. მერკინის გამოკვლევით ბერძნული კრებული არისტოკრელს „ნიკომაქეს ეთიკის“ კომენტარებისა შედგენილი იყო კონსტანტინოპოლში XII საუკუნის I ნახევარში. ამ კრებულში წარმოდგენილი ერთ-ერთი ბიზანტიელი კომენტატორი „ნიკომაქეს ეთიკისა“ არის სწორედ XI-XII საუკუნეების მიჯნის მოღვაწე მიქაელ ეფესელი (810). ასე რომ, არისტოკრელს ეთიკურ თხზულებათა კომენტარები ბიზანტიურ სქოლასტიკაში პოპულარულია სწორედ იმ პერიოდში, როდესაც ქართველი მოაზროვნეები ყველაზე მჭიდროდ არიან დაკავშირებული კონსტანტინოპოლის ფილოსოფიურ წრეებთან.

იოანე იგალოსის და მათი მოწაფეების იდეები ქართველმა ფილოსოფოსებმა არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა საქართველოში გადმოიტანეს. საესებით შესაძლებელია, რომ რუსთველი ამ ფილოსოფიურ-სქოლასტიკურ მიმდინარეობაზე დაყრდნობითაც მისულიყო წმინდა არისტოტელესთან.

დაბოლოს, გამორიცხული არც ისაა, რომ რუსთველი წმინდა არისტოტელესაკენ ერთნაირად მიჰყავდა ამ სამივე გზას.

აქვე უნდა მიექცეს ყურადღება კიდევ ერთ საკითხს. რა რიგში აყენებს შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარების ისტორიაში რუსთველს არისტოტელეს ეთიკაზე ამგვარი საფუძვლიანი დაყრდნობა?

ამ კითხვაზე პასუხი მხოლოდ ერთადერთი შეიძლება იყოს: ამ თვალსაზრისით რუსთველის მსოფლმხედველობა პრინციპულად უახლოვდება რენესანსულ ამროვნებას. სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ფილოსოფია დაეყრდნო ისე მკვეთრად არისტოტელეს და კერძოდ მის ეთიკას, როგორც ამას რუსთაველი მიმართავდა. არაბი კომენტატორების კვალდაკვალ ევროპელმა სწავლულებმაც მიაქციეს არისტოტელეს ფილოსოფიაში ყურადღება სწორედ იმ გარემოებას, რომ ბერძენი ფილოსოფოსის ამრით, *უმალესი მიზანი და სიკეთე არის ადამიანის და სამოგადოების ბედნიერება* (342, გვ. 16; 526, გვ. 276-277).

დასავლეთ ევროპის ინტერესს არისტოტელესადმი და კერძოდ მისი „ეთიკისადმი“ დიდი ხნის ისტორია აქვს (370, გვ. 228-302). ეს ინტერესი რამდენიმე კუთხით გამოვლინდა:

1. მეცამეტე საუკუნიდან იწყება არისტოტელეს ეთიკური თხზულებების თარგმნა ბერძნულიდან ლათინურ ენაზე და ლათინურიდან სხვა ევროპულ ენებზე: XIII საუკუნის პირველ ნახევარში, როგორც აღვნიშნეთ, *რობერტ გროსეტესტიმ* ბერძნულიდან ლათინურად თარგმნა „ნიკომაქეს ეთიკა“. XIII საუკუნის დასასრულს *თადეოს ალდეროტიმ* თარგმნა ლათინურიდან იტალიურ ენაზე „ნიკომაქეს ეთიკის“ ე.წ. ალექსანდრიული გადამუშავება („Summa Alexandrinorum“) ათ წიგნად. ამავე საუკუნეში, დაახლოებით 1266 წლისათვის, ეს რედაქცია ფრანგულად თარგმნა *ბრუნეტო ლათინელმა*. ინტერესი არისტოტელეს ეთიკისადმი არ შეწყვეტილა XV საუკუნეშიც. 1417 წელს *ლეონარდო ბრუნიმ* თავიდან თარგმნა ბერძნულიდან იტალიურ ენაზე „ნიკომაქეს ეთიკა“.

მეცამეტე საუკუნეში იწყება ლათინურ ენაზე თარგმნა არისტოტელეს ეთიკური თხზულებების შუა საუკუნეებში ცნობილი განმარტებების: ევგრატი ნიკიელის, მიქაელ ეფესელის,

ავეროესის და სხვათა კომენტარებისა: 1240 წელს ჰერმანუს ალემანუსმა თარგმნა არაბულიდან ავეროესის კომენტარები „ეთიკაზე“. ამავე ეპოქაში რობერტ გროსეგესტიმ „ნიკომაქეს ეთიკასთან“ ერთად ბერძნულიდან, როგორც მიეუთითეთ, ლათინურად თარგმნა ბიზანტიელ ავტორთა კომენტარებიც ამ თხზულებაზე.

3. მეცამეტე საუკუნეში არისტოტელეს „ეთიკა“ ევროპის უნივერსიტეტებში სავალდებულო სასწავლო დისციპლინა ხდება. უფრო მეტიც, მეთოთხმეტე საუკუნეში პარიზის უნივერსიტეტში მაგისტრის სამეცნიერო წოდების მინიჭებისათვის აუცილებელი იყო არისტოტელეს „ეთიკის“ საფუძელიანი ცოდნა.

4. XV საუკუნეში არისტოტელეს „ეთიკის“ ორიგინალური კომენტარები იწერება ევროპელი მოაზროვნეების მიერ; XV საუკუნის შუა წლებში იტალიაში *ჯიოვანი არვიროპულო* კომენტარები დაწერა „ნიკომაქეს ეთიკაზე“. ამავე პერიოდში „ნიკომაქეს ეთიკას“ კომენტარები დაურთო იტალიური პლატონიმზის უდიდესმა წარმომადგენელმა *მარსილიო ფიჩინომ*.

5. XIII-XIV საუკუნეებში ევროპული ორიგინალური შემოქმედება მკვეთრად ეყრდნობა არისტოტელეს აზროვნებას და კერძოდ მის ეთიკურ კონცეფციას. ამ მხრივ აღსანიშნავია *როჯერ ბეკონის* ეთიკური შეხედულებები (442, გვ. 177); *ბოეციუს დაკიელის* პოპულარული გრაქტაგი „უმენაეს სიკეთეზე“, რომელშიც ავტორი არისტოტელეს კვალდაკვალ ასახულებდა, რომ „უმალღესი ნეტარება“ ძვეს „ამქვეყნიურ სათნობით მოქმედებაში“ (526, გვ. 276); და *მარსელ პუდანელის* „სამყაროს დამყველი“. ეს უკანასკნელი თხზულება, რომელიც 1324 წელსაა დაწერილი და წარმოადგენს არისტოტელეს სახელმწიფოს თეორიის გადმოცემას, გამსჭვალულია საერო ჰუმანიზმის იდეებით და *თეოკრატიას* უპირისპირებს „*ადამიან-კანონმდებლის*“ იდეას. დაბოლოს, არისტოტელეს თხზულებებს და ავეროესის კომენტარებს არისტოტელეზე ეყრდნობოდა დანტე ალიგიერი. როგორც დადგენილია, დანტე იცნობდა არისტოტელეს თითქმის ყველა თხზულებას, მაგრამ „განსაკუთრებით ახლობელი და საყვარელი დანტესთვის იყო *ეთიკა*“ (350, გვ. 92). სწორედ „ნიკომაქეს ეთიკა“ უნდა ყოფილიყო პირველი ფილოსოფიური ნაწარმოები, რომელიც გაიყნო დანტემ ამ თხზულების თომა აკვინელისეულ კომენტარებთან ერთად და რომელმაც მისცა მას სტიმული შუასაუკუნეებრივი განათლებიდან ბუნების ფილოსოფიის, ეთიკისა და მეტაფიზიკისაკენ ინტელექტუალური სწრაფვისა (515, გვ. 58).

არისტოტელეს, როგორც უპირველესი მოაზროვნის, ხელშეუვალი ავტორიტეტი XVI საუკუნის დასასრულს თანდათან ახალმა მეცნიერულმა აღმოჩენებმა შეარყია. უფრო მეტიც, საკუთრივ რენესანსული ეპოქის ზოგიერთი დიდი წარმომადგენლის შემოქმედებაში ანგისქოლასტიკურსა და ანტიარაბულ განწყობილებებს არისტოტელესადმი კრიტიკული მიდგომაც მოჰყვა. რენესანსის ეპოქის ამ ტიპის კრიტიკული სული ეთიკის სფეროში უპირატესად სტოიციზმსა და ეპიკურიზმს ეყრდნობოდა. მეორე მხრივ კი, ამავე აზროვნებაში სტოიციზმითა და ეპიკურიზმით შენარჩუნებული იყო ის ეთიკური იდეალი, კერძოდ ბედნიერების მიჩნევა უმაღლეს სიკეთედ, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებში ქრისტიანული დოგმატიკის წინააღმდეგ არისტოტელეს ეთიკურმა შეხედულებებმა მოიტანა. მაგრამ საკუთრივ არისტოტელეს „ეთიკასაც“ პოპულარობა კიდევ დიდხანს არ დაუკარგავს. პირიქით, ახალგაზრდობისათვის ენთუზიაზმის და ინტერესის შესანარჩუნებლად არისტოტელეს „ეთიკა“ უპირატესად სწორედ XVII საუკუნის შემდგომ გამოიყენებოდა (429, გვ. 193).

გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნებისათვის არისტოტელეზე დაყრდნობა იყო „გამოვლინება ჩვეულებრივი ისტორიული კანონზომიერებისა“... ახალი სოციალური ძალები, „ისახება რა ძველი წყობის წიაღში“, ყოველთვის უბრუნდება ძველ სისტემებს და „ეძებს მასში საფუძველს საკუთარი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებისათვის“ (342, გვ. 12-13).

ამგვარად, არისტოტელეს „ეთიკაზე“ დაყრდნობას რუსთველის აზროვნება რენესანსული გზით მიჰყავს.

გარიელი და ნესტანი ინდოეთის სახელმწიფო კარზე შექმნილ რთულ სიტუაციაში, რომელიც ემუქრებოდა ერთი მხრივ ნესტანისა და გარიელის სიყვარულს, ხოლო მეორე მხრივ ინდოეთის სახელმწიფოს ეროვნულ პრესტიჟს, გადაწყვეტენ ხეარამ-შაჰის ძის „მოპარვით“ მოკვლას. ნესტანის გეგმით, ეს ნაბიჯი საკმარისი უნდა ყოფილიყო, რომ ინდოეთის მეფეს უარსადას ნესტანისათვის მიეთხოვებინა საკუთარი ასული და ისინი (ნესტანი და გარიელი) ინდოეთში გაემეფებინა. ნესტანი გარიელს არიგებს:

„რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყველდალ.

ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქს ხმელსა ნელდალ“ (545).

ამ ეპიზოდზე მემთ ვსაუბრობდით. ამჯერად შემოვიფარგლები ციტირებული ნაწყვეტის ცენტრალური ცნების – მართალი სამართლის მნიშვნელობის დადგენის ცდით.

თავიდანვე ცხადია, რომ გამოთქმაში *მართალი სამართალი* მისი ჩვეულებრივი მნიშვნელობაც მოიაზრება და იგი გულისხმობს სწორ, მართებულ სამართალს. სხვაგვარად საზღვრულის – სამართლის მსაზღვრელად მართლის დასმა ყოველად მოულოდნელი იქნებოდა. მაგრამ მე ვფიქრობ, რომ ამ კონტექსტში გამოთქმა *მართალი სამართალი* არ უნდა ნიშნავდეს *მხოლოდ და მხოლოდ* ჩვეულებრივი გაგებით სწორ, მართებულ სამართალს.. იგი სპეციფიკური გამოთქმაა, რომელშიაც ამ სიტყვების ჩვეულებრივ მნიშვნელობასთან ერთად რაღაც სხვა ნიუანსი უნდა იყოს ჩამარხული. ამას ვვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოებანი:

1. ამთავითვე ჩანს, რომ ის, რასაც რუსთველი *მართალ სამართალს* უწოდებს, *რაღაცით* განსხვავდება ჩვეულებრივი სამართლის, ფორმალური, დადებითი სამართლის, კანონმდებლობისაგან, რამდენადაც უდანაშაულო ხელმწიფის შეილის მალული მკვლელობა არ შეიძლება არც ერთი ფორმალური სამართლით, სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობით სამართლად იქნეს მიჩნეული. ამიგომაა, რომ სამართლისმცოდნეები, იხილავენ რა საკითხს წმინდა იურისპრუდენციის, ფეოდალიზმის სამართლებრივი სისტემის თვალსაზრისით, ნესტანის გადაწყვეტილებას სამართლის საპირისპიროდ მიიჩნევენ (220).

2. რუსთველი სხვა ადგილასაც ახსენებს *მართალ სამართალს*. ქაჯეთის ციხიდან ნესტანი საყვარელს სთხოვს, რომ მისი გული განიკითხოს *მართალი სამართალით*.

„რაცა ვიჩიელე ბედისა ჩემისა, ემა საჩივარად;

ყან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308).

3. რუსთველის აფორიზმში – „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნელლად“ – გამოთქმა *მართლისა სამართლისა* შემთხვევითი არ არის. რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში კარგა ხანია შენიშნულია, რომ ამ აფორიზმს პარალელი მოეპოვება ე. წ. „აბდულმესიანში“ (311; 409, გვ. 14; 116, გვ. 139; 145, გვ. 180; 2):

ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს კმელსა

წყალმომდინარედ (761, გვ. 124).

4. *მართალი სამართალი* რომ ჩვენთვის საინტერესო კონტექსტში გარკვეული, სპეციფიკური გამოთქმაა, სავსებით დამარწმუნებლად ჩანს ვახტანგ აბაშმაძის სპეციალური წერილიდან „*მართალი სამართლის* ცნება ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებაში“ (2. იხ. აგრეთვე: 3; 4). სტაგის ავტორმა გარდა დასახელებული შემთხვევებისა, კიდევ ორ ძეგლში – იოანეს სახარებაში და 1263 წლის საეკლესიო კრების დადგენილებაში – შენიშნა ჩვენთვის საინტერესო გამოთქმა და იგი რუსთველის *მართალ სამართალს* დაუკავშირა.

რა შინაარსის შემცველი უნდა იყოს *მართალი სამართლის* ცნება?

ვ. აბაშმაძის ზემოთ აღნიშნულ წერილში მიჩნეულია, რომ *მართალი სამართალი* ღვთაებრივ სამართალს აღნიშნავს და თავის მხრივ ბუნებითი სამართლის სახესხვაობას წარმოადგენს. ეს დასკვნა ჩემი აზრით საკამათოა.

ჯერ ერთი, *მართალი სამართლის* ცნების გამოყენების ჩვენამდე მოღწეული მაგალითების კრიტიკული შესწავლა ცხადყოფს, რომ *მართალი სამართალი* არ არის ღვთაებრივი ან ბუნებითი სამართალი.

მეორეც, როგორ შეიძლება *ღვთაებრივ სამართლად* მივიჩნიოთ იმ პერსონალურად უდანაშაულო სასიძოს მოკვლა, რომელიც ინდოეთში მიდიოდა მეფის მიპატივებით; რომლის ინდოეთში ჩასიძება სახელმწიფოს ვეზირთა დასტურით ხდებოდა და რომელმაც არაფერი იცოდა ნესტანისა და ამირბარის სიყვარულის თაობაზე.

ჩემი ამ მითითების პასუხად ვ. აბაშმაძემ სცადა ხელმეორედ დაესაბუთებინა, რომ სასიძო დამნაშავე, „ბრალეული“ იყო (5, გვ. 192-194). ამთავითვე უნდა შევნიშნო: სასიძოს ბრალეულობა-უბრალოების



საკითხი *ვეფხისტყაოსანში* სასიძოს უდანამაულობის, უბრალოების სასარგებლოდ არის გადაწყვეტილი: ფარსადანი გარიელს შემოუთელის (565, 1):

„ხვარაზმმას სისხლი უბრალო სახლად რად დამადებინე?“

ეს არის ერთადერთი გამონათქვამი, რომელიც პოემაში სასიძოს დანამაულობა-უდანამაულობის შესახებ არის თქმული. პოემაში არ ვხვდებთ არავითარი მითითება იმაზე, რომ რუსთველი არ ეთანხმებოდეს ფარსადანის ამ აზრს.

ფარსადანისადმი გაგზავნილ პასუხში გარიელი არ აპროტესტებს განცხადებას „ხვარაზმმას უბრალოებაზე“, იგი თავის გასამართლებლად სხვა მოტივებს წამოაყენებს. ამ პირობებში სასიძოს ხელახალი გასამართლება, ახლებური საბრალდებულო დასკვნის გამოგანა – სასიძოს დამნაშავედ, „ბრალეულად“ მიიჩნევა – და შემდეგ ამაზე დაფუძნებით პოემის საექვო გერმინის მართალი სამართლის კვლევა მეთოდური შეცდომაა. მიუხედავად ამისა საჭიროდ ეთელი ყურადღება შეეაჩეროთ ვ. აბაშმაძის არგუმენტაციის ორიოდ მომენტზე:

1. ვ. აბაშმაძის არგუმენტაციაში სასიძოს ბრალდება ასეთ სახეს იღებს: სასიძოს „ის მაინც უნდა სცოდნოდა, რომ თავისი მოქმედებით სამეფო ტახტს ართმევდა კანონიერ მემკვიდრეს“ (გვ. 192). სასიძოს ბრალდების ამგვარ ფორმულირებაში ორგვარი შეცდომაა:

ა) მკვლევარი მეთოდური ხასიათის შეცდომას უშვებს, როდესაც ლიტერატურული პერსონაჟის მოქმედებას იხილავს იმგვარად, თითქოს იგი რეალურ გამოსაძიებელ საქმეს იკვლევდეს. რა „უნდა სცოდნოდა“ სასიძოს, ჩვენ ამისი კვლევა-ძიების საშუალება არა გვაქვს. საკითხი შეიძლება ამგვარად დაისვას: *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის თანახმად რა იყის სასიძომ? პოემის მიხედვით კი ხვარაზმმას შეუთვალეს: „ტახტად უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოელი; არს ერთი ქალი საძეო, არ კიდე-გასათხოელი, თუ მოგვემ შეილსა სამისოდ, სხეასა ნულარას მოელი“ (517). პოემაში არ არის არავითარი ცნობა, რომ სასიძომ უფრო მუსტად იყო ინდოეთის სამეფოს ისტორია. რამდენადაც *ლიტერატურული პერსონაჟის მოქმედებას* ვიხილავთ, მეთოდურად არ იქნება გამართლებული, ვივარაუდოთ რა შეიძლება *სცოდნოდა კიდე* (გარდა პოემაში მითითებულისა) სასიძოს და ამის საფუძველზე დაეადანამაულოთ იგი.

ბ) ისმის კითხვა: იქნება თუ არა სასიძო დამნაშავე, თავი რომ დაეანებოთ ამ სპეციფიკურობას, რომელსაც ლიტერატურული ნაწარმოების გმირის მოქმედების გარჩევა ამკარად მოითხოვს, და მისი მოქმედება შეეაფასოთ იმ წმიდა იურიდიული თვალსაზრისით, როგორითაც უნდა ვაგვესამართლებინა იგი, რომ რეალური ბრალდებული ყოფილიყო და არა ლიტერატურული პერსონაჟი? ვფიქრობ, რომ არა. და აი რატომ: დაუშვათ, რომ სასიძომ გამოიძია ინდოეთის სამეფოს ტახტის მემკვიდრეობის საკითხი: მეფე ფარსადანს არ ჰყავდა შეილი და იშვილა თავისივე გვარის გარიელი. მაგრამ რამდენიმე წლის შემდეგ მეფეს ქალიშვილი შეეძინა. როდესაც ქალი შეილი წლის გახდა და მეფემ დაინახა, რომ იგი მომავალში მეფობას შეძლებდა, გარიელი მამას დაუბრუნა და ქალის აღზრდა განაგრძო:

„მეფე ქალსა ვით ხელეიდა მეფობისა ქმნისა მწთომსა,  
მამასავე ხელთა მიმცეს, რა შევიქმენ ამა ზომსა“. (330, 2-3)  
როდესაც ტარიელს მამა გარდაეცვალა, იგი ინდოეთის ამირბარად  
დანიშნეს.

ვიქრობ, რომ ამ ისტორიიდან სასიძომ ერთადერთი დასკვნა  
შეიძლება გააკეთოს: ინდოეთში სამეფოდ ზრდიან მეფის ქალიშვილს,  
ნესტანს, და არა ტარიელს. მით უმეტეს, რომ მას გარკვევით მისწერეს:  
„გახლა უმკვიდროდ სამეფო ჩვენი ყოელი; არს ერთი ქალი საძეო, არ  
კიდე გასათხოელი“.

შეიძლება ვინმემ იფიქროს, რომ სასიძოს მაინც სიფრთხილე  
უნდა გამოეჩინა, რადგან ტარიელი სამეფო გეარეულობისა იყო, მას  
ბაეშეობაში ერთგვის შეპირდნენ ტახტის მემკვიდრეობას და შეიძლება  
სამეფო კურსისგან განსხვავებით მას პრეტენზია მეფობაზე მაინც  
პქონდეს. ამის გამო იქნებ ჯობდეს, რომ სასიძო მას ტახტის  
მემკვიდრეობაში არ ჩაეცილოს? მაგრამ, ჯერ ერთი, სასიძო ტარიელს  
ტახტის მემკვიდრეობაში არ ეცილება. იგი ინდოეთში მიდის არა  
როგორც მეფე, არამედ როგორც ნესტანის საქმრო. აკი ხვარაშემას  
გარკვევით შეუთვალეს: „თუ მოგვემ შეილსა სამისოდ, სხვასა ნუღარას  
მოელი“ (შეადარე როსტევეანის პასუხს ტარიელისადმი, როცა ეს  
უკანასკნელი ავთანდილს სიძობას შესთავაზებს (1525): „მე სიძესა  
ავთანდილის უკეთესსა ეპაოვებ ვერა: თვით მეფობა ქალსა ჩემსა მიეცე,  
აქეს და მას ეფერა“). მეორეც, სასიძოს ინდოეთში მოწვევაზე მეფეს,  
დელოფალსა და სხვა დიდებულებთან ერთად *დასტურს იძლეოდა*  
*თვითონ ტარიელი*.

ამ სიტუაციაში არავითარი უფლება არა გვაქვს სასიძოს  
*დაეწამოთ*, რომ მას „ის მაინც უნდა სცოდნოდა, რომ თავისი  
მოქმედებით სამეფო ტახტს ართმევდა კანონიერ მემკვიდრეს“.

2) ვ. აბაშმაძემ იმის დასამტკიცებლად, რომ ტარიელს  
ამოქმედებდა არა სიყვარული ნესტანისადმი, არამედ ტახტის  
მემკვიდრეობის საკითხი, დაიმოწმა თვითონ ტარიელის პასუხი  
ფარსადან მეფისადმი (566, 567): „მე, თქვენმან მზემან, მამოროს ნდობა  
თქვენისა ქალისა“, „ერთიდა მე ვარ მემკვიდრე, – ყველაი თქვენ  
მოცხდომია“ და „დღესამდის ტახტი უჩემოდ არავეის არ მოჰნდომია!“  
მკვლევარი ენდობა ტარიელის ამ პასუხს და წერს: „ტარიელის ეს ახსნა-  
განმარტება იმდენად დამაჯერებელია, რომ ფარსადანი შემდგომ ვეღარ  
ბედავს გაიმეოროს სასიძოს უღანაშაულობა“ (გვ. 194). ჯერ ერთი,  
მკვლევარი ამ შემთხვევაშიც არ აქტევეს ყურადღებას იმას, რომ  
პოემაში არც ერთი სიტყვა არ არის თქმული იმაზე, თუ ფარსადანმა  
როგორ მიიღო ტარიელის პასუხი. ამის გამო არა გვაქვს არავითარი  
საბაბი ვიფიქროთ, რომ ფარსადანმა სასიძოს უბრალოებაზე აზრი  
შეიცვალა. მაგრამ უფრო მეტად მნიშვნელოვანია შემდეგი: მკვლევარს  
მხედველობიდან რჩება ის გარემოება, რომ მის მიერ დამაჯერებლად  
მიჩნეული ტარიელის პასუხი, საქმის ვითარებას მთელი სისრულითა და  
სიზუსტით არ ასახავს: ტარიელი ფარავს მისი მოქმედების სრულ და  
ზუსტ მიზეზებს. იგი დიპლომატიურად იქტევა და ამ დიპლომატიას მას  
ნესტანი ასწავლის. ტარიელის ზემოთ მოყვანილი მოცივირების

„ღამაჯერებელ ახსნა-განმარტებად“ მიჩნევა არ შეიძლება, რადგანაც პოემის თანახმად, გარიელის ეს პასუხი განპირობებულია ნესტანის დიპლომატიური რჩევით:

„იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა, ჩემსა მამასა,  
კეადრე, თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჳამასა,  
ჩემია მკვიდრი მამული, არ მიუსცემ არცა ღრამასა,  
არ ღამეხსნები, გაგიხდი ქალაქსა ვითა გრამასა!“ (547).  
„ჩემი ყოლა ნურა გინდა – სიყვარული, ნუცა ნდომა,  
ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდომა;  
ქმნას მეფემან ყელ-მოგეხით შემოხვეწა, შემოკედომა,  
ხელთა მოგცემს თავსა ჩემსა, შეგეფურობდეს ერთვან სხდომა“  
(548).

ესეც რომ არ იყოს, განა შეიძლება, *ვეფხისტყაოსნის* მცოდნემ გარიელის პასუხი – „მე, თქვენმან მშემან, მამოროს ნდომა თქვენისა ქალისა“ – მისი ქმედების „ღამაჯერებელ ახსნა-განმარტებად“ ჩათვალოს?

XIII – XVIII საუკუნეების ქართული სამართლის ძეგლებში და სხვა სახის ისტორიულ დოკუმენტებში შესიგყეება *მართალი სამართალი* არაერთხელ დასტურდება. იგივე გამოთქმა რუსთველამდელ, ძველი ქართული ლიტერატურის პირველი პერიოდის *საეკლესიო* ძეგლებში გვხვდება *სამართალი სასჯელის* და მისი მონაცეღე *სამართალი საშჯელის* ან *სარჩელის სახით*<sup>1</sup>. ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში ეს ცნება ხშირად გვხვდება. მაგრამ არც ქართულ იურიდიულ ძეგლებში თუ სხვა სახის ისტორიულ დოკუმენტებში, არც სასულიერო მწერლობაში ამ ცნების მნიშვნელობაზე მითითება არ ჩანს. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ეს ცნება ქართულ სინამდვილეში ჩამოყალიბებული არ უნდა იყოს. მართლაც, ეს გამოთქმა, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სახარებაში, კერძოდ იოანეს სახარებაში გვხვდება. იოანეს სახარების მე-7 თავის 24-ე მუხლის *სამართალი სასჯელი* და მისი ბერძნული შესატყვისი *δικαία* *κρίσις* სწორედ იმავე მნიშვნელობის ცნება ჩანს, რაც ჩვენთვის საინტერესო *მართალი სამართალი*. „ნუ სჯით თუალ-ღებით,

<sup>1</sup> საეცებით სწორია ვ. აბაშმაძე, როდესაც რუსთველის *მართალ სამართალს* და სახარების *სამართალ სასჯელს* ერთსა და იმავე ცნებად მიიჩნევს (2). ქართული სასულიერო მწერლობის *სამართალი სასჯელი* მუსგად იგივე გამოთქმაა, რაც XII საუკუნიდან დამკვიდრებული *მართალი სამართალი*. მსაზღვრელ-საზღვრულში *სამართალი სასჯელი* საზღვრული *სასჯელი* არსებითი სახელია და ნიშნავს *სამართალს* (იხ. 96, გვ. 518), ხოლო მსაზღვრელი *სამართალი* ზედსართავი სახელია და ნიშნავს *მართალს* (იხ. 96, გვ. 508). ამიგომაა, რომ მოგჯერ ძველ ქართულ თხზულებათა, „სამართალი საშჯელი“ მოგიერთ ნუსხაში ჩასწორებულია „მართალი საშჯელით“ (643, გვ. 53).

არამედ სამართალი საჯელი საჯეთ“<sup>1</sup> თუმცა არც სახარებაში ჩანს ამ ცნების განმარტება. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ

<sup>1</sup> სახარების ამ ადგილის მართალ სამართალზე პირველად ე. აბამაძემ მიუთითა. მხოლოდ, მისი აზრით, *მართალი სამართლის* ცნების შინაარსის დასადგენად უფრო მნიშვნელოვანია მეორე სწავლება (2, გვ. 197): „არა კელმეწიფების მე საქმედ თავით თუსით არარაჲ, არამედ ვითარცა მესმის, ვსჯი, და საჯელი ჩემი მართალი არს, რამეთუ არა ვეძიებ ნებასა ჩემსა, არამედ ნებასა მომავლინებელისა ჩემისა მამისასა“ (იოან, 5, 30). მკვლევარის აზრით, ამ მუხლის უკანასკნელ სიტყვებში *მართალი სამართალის* ცნების პირდაპირი განმარტება გვაქვს; რადგანაც, მისი სიტყვებით რომ ეთქვათ, „ამ ძეგლში ერთმანეთისაგან განსხვავებულია ორი სახის სამართალი, კერძოდ, სამართალი, რომლის შინაარსი განსაზღვრულია ადამიანთა ნება-სურვილით და სამართალი, რომლის ნორმები გამოხატავენ „ნებასა მომავლინებელისა ჩემისასა“, ე.ი. ღმერთის ნებას“ (გვ.199).

მე უფიქრობ, ჯერ ერთი, საჭიროა დამტკიცება, რომ ამ კონტექსტში გამოთქმა „სასჯელი ჩემი მართალ არს“ სპეციფიკური გამოთქმაა და სამართლის თავისებურ სახეობას *მართალ სამართალს* ნიშნავს და არა უბრალო გამოთქმას ( ჩემი სამართალი სწორია, მართებულია). ხომ შეიძლება კონტექსტი ასე გავიგოთ: ჩემი სამართალი სწორია, მართებულია, რადგანაც არა ჩემი (ადამიანური) ნებით ესჯი, არამედ ჩემი მამის (ღმერთის) ნებით. ბუნებრივია, რომ ქრისტე ამბობდეს, ჩემი მამის (ღმერთის) სამართალი ჭეშმარიტი, სამართლიანი, სწორი არისო. სხვაგვარად არც შეიძლება იყოს მიჩნეული ღმერთის ქმედება. ასეთი გააზრება მით უფრო საფიქრებელია, რომ კონტექსტში არ გვხვდება სპეციფიკური გამოთქმა *სამართალი სასჯელი*. ეს გამოთქმა გაშლილია ისე, რომ მასში ერთი ცნებაც არ უნდა ჩანდეს: „სასჯელი ჩემი მართალ არს“. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ეს *ვაშლა* არაა მხოლოდ ქართული თარგმანისათვის დამახასიათებელი. ლედანმიც, ბერძნულ სახარებაშიც, არა გვაქვს სპეციფიკური გამოთქმა *მართალი სამართალი*. აქაც იკითხება: ἢ ἄριστ ἢ ἄλλο δίκαιον εἶναι. იესოს რომ სურდეს იმის თქმა, რომ იგი მართალი სამართლით სჯის, მაშინ იტყოდა არა „სასჯელი ჩემი მართალ არს“, არამედ: „სასჯელი ჩემი სამართალ სასჯელ არს“ (იხ. იოანე, 7,24).

მეორეც, რომე ჩაეთვალათ, რომ მოყვანილ ნაწყევებში მართლაც სპეციფიკური გამოთქმა *მართალი სამართალი* გვაქვს, განა ამ კონტექსტიდან გამომდინარეობს, რომ *მართალი სამართალი* იგივე ღვთაებრივი სამართალია? რასაკვირველია, არა! დაეუწვათ, რომ ქრისტე ამბობს: ჩემი სამართალი მართალი სამართალია, რადგანაც იგი ღვთაების ნებას გამოხატავს (ანუ ღვთაებრივია). ამ წინადადებებიდან შეიძლება ლოგიკურად გამოვიყვანოთ ფორმულა: ღვთაებრივი სამართალი არის მართალი სამართალი. ეს ფორმულა კანონიკურ ქრისტიანულ აზრს ღვთაებრივი მსჯავრის და მართალი სამართლის ურთიერთობაზე არც ეწინააღმდეგება; რადგანაც როგორც ქვევით დავინახავთ, თანახმად ქრისტიანული მრწამსისა, ღმერთი სჯის მართალი სამართლით. მაგრამ განა მარტივი კატეგორიული მსჯელობა – *ღვთაებრივი სამართალი არის მართალი სამართალი* – ნიშნავს, რომ ღვთაებრივი სამართალი უდრის მართალ სამართალს? – გასაანალიზებელ მსჯელობაში რომ ნაცნობი შინაარსის ცნებები ჩავსვათ, ასეთ ფორმულას მივიღებთ: ქართველი არის ადამიანი, ან სოკრატე არის ბერძენი. რაღა თქმა უნდა, ამ მსჯელობებიდან არ გამომდინარეობს: ქართველი უდრის ადამიანს და სოკრატე უდრის ბერძენს. ამგვარ მარტივ კატეგორიულ მსჯელობაში სუბიექტის და პრედიკატის შინაარსი ყოველთვის იგივეობრივი არ არის (33, გვ.176). მაშასადამე, გამოთქმა – ჩემი

სახარების ამ ცნების გასახსნელად კიდევ უფრო ძველ წყაროებს უნდა მივმართოთ.

როგორც აღიარებულია, სახარება აღმოცენდა ორი დიდი კულტურის – ებრაული და ანტიკური თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ნიადაგზე. იოანეს სახარება აღიარებულია ისეთ ძეგლად, რომელიც სახარების სხვა ნაწილებთან შედარებით კიდევ უფრო მეტად განიცდის ანტიკური აზროვნების გავლენას და ჩვენს, ბუნებრივია, სახარების *სამართალი სასჯელი* ძველ აღთქმასა და ანტიკურ მწერლობაში ვეძიოთ.

ძველ აღთქმაში საუბარია იმ ჭეშმარიტ სასჯელზე, ჭეშმარიტ მსჯავრზე, რომელიც ღმერთმა ებრაელ ხალხს მოუვლინა. „დანიელის წინასწარმეტყველებაში“ იკითხება: „და მმჯავრთა ჭეშმარიტებისათა ჰყავ ყოველთა ებრ რომელნი მოაწიენ ჩუშნ ზედა, და ქალაქსა ზედა წმიდასა მამათა ჩუშნთასა იერუსალიმსა, და რამეთუ ჭეშმარიტებისა მიერ და მმჯავრისა მოაწიენ ესე ყოველნი ჩუშნ ზედა ცოდუათა ჩუშნთა თჳს“... (დან. 3, 28). იგივე მრწამსი ჩანს ფსალმუნზე დართულ გალობის ტექსტებში (გალ. 7, 6): „და ყოველი, რაოდენი მოავლინე ჩუენ ზედა, და ყოველი, რაოდენი მიყავ ჩუენ, *სამართლისა სამჯელითა* ჰყავ“ (ვიორგი მთაწმიდელის თარგმანი – 743, გვ. 434).

მსაჯულთა და მწიგნობართა მიერ ერის „სამართლის სასჯელით“ განსჯაა გაიდევალებული მოსე წინასწარმეტყველის მიერაც: „მსაჯულნი და მწიგნობარნი დაადგინენ თაეისა შენისა, ყოველთა მათ ქალაქთა, რომელ იგი უფალმან ღმერთმან შენმან მოგცეს შენ ნათესაობისაებრ, და სჯიდენ ერსა მას სამართლისა სასჯელითა“ (მეორე შჯული, 16, 18).

ძველმა აღთქმამ დაამკვიდრა რწმენა, რომ ღმერთის ყოველი განაჩენი მართალი, სწორი, ჭეშმარიტი არის. ეს რწმენა ბუნებრივია ახალ აღთქმაშიც გადმოვიდა და მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურას მოედო: „ჰე, უფალო ღმერთო, ყოვლისა მპყრობელო, მართალ და ჭეშმარიტ არიან სასჯელნი შენნი“ (იოვანეს *გამოცხადება*, 16, 7 – 672, გვ. 23). „*სასჯელი* ღმრთისაჲ მართალ არს და მმჯავრი მისი სამართალ არს“ (640, გვ. 216).

ძველი აღთქმის ამ ჩვეულებრივ გამოთქმას – *ჭეშმარიტების მსჯავრი, სამართლის სასჯელი* – გარკვეული წვლილი მიუძღვის იოანეს სპეციფიკური ცნების – *სამართალი*

---

სამართალი მართალი სამართალია იმიგომ, რომ ღვთაებრივი სამართალია, –  
ჯერ კიდევ არ ნიშნაეს იმას, რომ მართალი სამართალი და ღვთაებრივი  
სამართალი იგივეობროვი ცნებებია.

სასჯელის ჩამოყალიბებაში.<sup>1</sup> უდავოა, რომ სამართალი სასჯელის ცნებაში შევიდა ძველი ალთქმის შეხედულება ჭეშმარიტ მსჯავრზე. ე. ი. ცნება სამართალი სასჯელი გულისხმობს, რომ იგი არის სწორი მსჯავრი, ჭეშმარიტი განაჩენი. მაგრამ ძველი ალთქმის ჭეშმარიტების მსჯავრი თუ მხოლოდ და მხოლოდ მართებულ, სწორ სასჯელს ნიშნავს, იოანეს სახარების სამართალი სასჯელი დამატებით კიდევ სხვა ნიუანსის მაგარებელია. იგი მხოლოდ და მხოლოდ სწორ, მართებულ სამართალს არ ნიშნავს. ამიგომაც ამ ცნების საბოლოოდ დადგენისათვის ანტიკურ მწერლობასაც უნდა მივმართოთ.

მართალი სამართლის მნიშვნელობის დასადგენად, ვუიქრობ, ყურადსაღებია ანტიკური მწერლობის სპეციფიკური ცნება *ἐπιείκεια* (*ეპიეიკეია*). ἡ ἐπιείκεια ზოგადად ითარგმნება როგორც სამართლიანობა, სიმართლე. მაგრამ ეს გერმინი სხვადასხვა ავტორთან სხვადასხვა ნიუანსის მაგარებელია. იგი გვხვდება პლატონის, პლოტინის, ისოკრატეს, თუკიდიდეს და კიდევ ზოგიერთ სხვა ავტორთა თხზულებებში. ზოგიერთ კონტექსტში ἡ ἐπιείκεια და τὸ εἰσὶν ფუძიდან ნაწარმოები სხვა სიტყვები ნიშნავს ისეთ სიმართლეს, რომელიც ფორმალურ სამართლიანობას უპირისპირდება. მაგალითად, პეროლოტესთან გვაქვს ასეთი გამოთქმა: ὄν δὲ αἰσῶν τὰ ἐπιεικέστερα ποιοῦσθαι, რაც ამგვარად უნდა ითარგმნოს: ფორმალურ სამართლიანობაზე უპირატესობის მიცემა *ἐπιεικής* - ისთვის. (358, I, გვ. 609).

ეთიკურ-იურიდიული ცნება ἡ ἐπιείκεια - ზე, როგორც სამართლის თავისებურ სახეობაზე, მოძღვრება ჩამოაყალიბა არისტოტელემ თავისი *ეთიკის* იმ თავში, რომლის სათაურია: სამართლიანობის შესახებ (Eth. Nic., 5, 10). არისტოტელეს ეს თხზულება ანტიკურ საბერძნეთში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა. არისტოტელეს გერმინი ἡ ἐπιείκεια სიტყვასიტყვით ითარგმნება როგორც *უკუყარი, უცდომელი მართალი სიმართლე*. არისტოტელეს თხზულებათა ლათინელი მთარგმნელი ἡ ἐπιείκεια-ს თარგმნის როგორც *aeguum bonum* (სწორი, თანასწორი სიმართლე). ძველი ბერძნული ენის ერთ-ერთი ძალზე სოლიდური ლექსიკონი - პაპეს ბერძნულ-გერმანული ლექსიკონი არისტოტელეს ἡ ἐπιείκεια -ს განმარტავს როგორც: მუსტი, მკაცრი სამართლის ქმნა გარემოებათა გათვალისწინებით (Schilderung des strengen Rechtes mit

<sup>1</sup> ზემოთ ჩამოყალიბებული დებულება იმის თაობაზე, რომ „მართალი სამართლის“ ცნება საწყის ბიბლიური წიგნებიდან იღებს (იხ. ჩემი ადრინდელი პუბლიკაციებიც - 285; 289), რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში განხორციელდა, თუმცა აქ განვითარებული მსჯელობის ერთგვარი მიჩქმალვით (107, გვ. 267, 268).

Berücksichtigung der Umstände - 569, I). მეაკრ, მუსტ სამართლიანობადაა (la stricte justice) გაგებული არისტოტელეს ἐπιείκεια ძველი ბერძნული ენის თანამედროვე ლექსიკონებშიც (478, გვ. 748)<sup>1</sup>.

როგორია არისტოტელეს მოძღვრება ო ἔπιείκεια-ს ანუ aequum bonum-ის (უტყუარი სიმართლის) შესახებ?

არისტოტელემ ჩამოაყალიბა თავისებური გაგება უტყუარი სიმართლისა (ო ἔπιείκεια) და განასხვავა იგი სამართლიანობისაგან. იგი წერს: Οὐτε γὰρ ἄς ταῦτον ἀπλῶς οὐθ' ἄς ἕτερον τῷ γένει φαίνεται ἄξιουσάμενοις<sup>2</sup>. (უფრო დაკვირვებით განხილვისას უტყუარი სიმართლისა და სამართლიანობის გაგებანი ჩანან არა უდავოდ იგივეობრივნი, მაგრამ ამავე დროს არც გვარეობრივად განსხვავდებიან). ფილოსოფოსის აზრით, უტყუარი სიმართლე ყოველთვის ეხება სამართლიანობის გარკვეულ კონკრეტულ შემთხვევას და ამ შემთხვევაში წარმოადგენს უმაღლეს სამართლიანობას, მაგრამ იგი სრულიად არ არის სხვა გვარეობითი ცნება, სამართლიანობაზე უკეთესი. არისტოტელეს აზრით: Ταῦτον ἄρα δίκαιον καὶ ἐπιεικὲς, καὶ ἀφοῖς σπουδαίοις ὄντοις χρεῖστον τὸ ἐπιεικὲς (უტყუარი სიმართლე და სამართლიანობა ერთი და იგივეა და, თუმცა ორიენი კარგია, მაგრამ უტყუარი სიმართლე მაინც უფრო სასურველია). არისტოტელე იქვე განმარტავს, თუ რატომაა უტყუარი სიმართლე სამართლიანობაზე უკეთესი და ამბობს: ...τὸ ἐπιεικὲς δίκαιον μὲν ἔστιν, οὐ τὸ κατὰ νόμον δὲ ἀλλ' ἐπιανόρθωμα νομίμου δικαίου

<sup>1</sup> ო ἔπιείκεια ზოგიერთ ავტორთან ითარგმნება როგორც სიკეთე. aequum bonum - საც სწორი, თანასწორი სიმართლის გვერდით შეიძლება აქონდეს სწორი, თანასწორი სიკეთის გაგება; რამდენადაც ანტიკურ ფილოსოფიაში სამართლიანობა ზოგ შემთხვევაში სიკეთედაა გააზრებული. მაგრამ არისტოტელეს ო ἔπιείκεια არ ნიშნავს სიკეთეს ან უტყუარ სიკეთეს. იგი აშკარად უტყუარი სიმართლეა. სიმართლის გაგება აქვს ἐπιείκεια (ἐπιεικὲς)-ს შესაბამის გერმინის არისტოტელეს ეთიკის ფრანგულ თარგმანში (! equitable - მართალი, სამართლიანი - 802). სიმართლედ (πραγμα) თარგმნის ო ἔπιείκεια-ს რუსი მთარგმნელიც (776). დაბოლოს, თვით არისტოტელესთან ჩანს, მან იცის რომ, ἐπιείκεια სიკეთეს აქვს ზოგჯერ სიკეთის გაგება, მაგრამ ეს გამოთქმა მას ესმის სიმართლედ და არა სიკეთედ. ფილოსოფოსი წერს: καὶ οὐ μὲν τὸ ἐπιεικὲς ἐπιαισθησέναι καὶ ἄνθρωπος τὸν τοιοῦτον, ὥστε καὶ ἐπὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιαισθησὲς μεταφύρομεν ἄνθρωπον ἄφρονον, τὸ ἐπιεικὲσθαρον οὐ βέλαιον νοήσους (ერთი მხრივ ჩვენ იმდენად ვაქვით ამ უტყუარ სიმართლეს და უტყუარად მართალ კაცს, რომ, ვაქვით რა, გადაგვაქვს ეს ცნება სხვა სიბრტყეზე, ეხმარობთ რა მას სიკეთის ცნების ნაყელად, გვინდა ამით ვთქვათ, რომ, ის, რაც შეიცავს თავის თავში უდიდეს სიმართლეს, ამავე დროს საუკეთესოცაა).

<sup>2</sup> ყველა ციტატი არისტოტელეს „ნიკომაქეს ეთიკის“ V წიგნის X თავიდან მოყვანილია შემოთ დასახელებული გამოცემით (803, გვ. 64-65).

(უცყუარი სიმართლე, არის რა იგი სამართალი, არის მართალი არა კანონის თვალსაზრისით, არამედ დაკანონებული სამართლიანობის შესწორებაა). მაშასადამე, როცა უცყუარი სიმართლე სამართლად გვევლინება, იგი კანონის თვალსაზრისით კი არ არის მართებული, არამედ გარკვეულად ამ კანონის შესწორებაა (524, გვ. 209). არისგოტელე იქვე განმარტავს, თუ რა არის ამის მიზეზი: Ἀίτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐπίων δ' οὐχ οἴοντε ὀρθῶς εἶπειν καθόλου. (ამის მიზეზი ის არის, რომ ყოველგვარი კანონი არის ზოგადი, ხოლო ცალკეული დეტალების შესახებ არ შეიძლება მართებული ზოგადი განსაზღვრების განწესება). არისგოტელეს სიტყვით, კანონის ეს თავისებურება გამომდინარეობს თვით კანონის ხასიათიდან: კანონი ეხება ისეთ შემთხვევებს, რომლებიც უფრო ხშირად ხდება, სინამდვილეში პრაქტიკულად შექმნილი სიტუაცია კი კანონით ხშირად გაუთვალისწინებელი რჩება. მიუხედავად ამისა, არისგოტელეს ამრით, კანონი მაინც სწორია. შეუდომას იწვევს არა კანონი ან კანონმდებელი, არამედ კანონის ობიექტის სირთულე (524, გვ. 209). არისგოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ: როგორც ჩანს, ასეთია ადამიანთა მოქმედების ხასიათი. ამგვარად, – განაგრძობს არისგოტელე, – უცყუარი სიმართლე არის სამართლიანობა და უკეთესი, ვიდრე ცალკეული შემთხვევა სამართლიანობისა, მაგრამ ზოგადად სამართლიანობაზე კი არა, არამედ მხოლოდ იმაზე უკეთესი, რომელიც თავისი ზოგადობის გამო შეიცავს შეუდომას (Διὸ δὴ καὶ οὐ μὲν ἐστὶν, καὶ βέλτιον τινοῦ δὴ καί οὐ, οὐ ἀπλῶς δὲ ἀλλὰ τὸν δὴ τὸ ἀπλῶς ἀμαρτήματος.)

არისგოტელე კიდევ უფრო ამუსკებს თავის ამრს. მისი მტკიცებით, უცყუარი სიმართლის ხასიათი მდგომარეობს კანონის შესწორებაში იმ შემთხვევის დროს, როცა კანონი თავისი ზოგადობის გამო არადაამაკმაყოფილებელია. არისგოტელეს ამრით, არსებობენ მოვლენები, რომელთა შესახებ არ შეიძლება კანონის დაწერა, რადგანაც მათ სპეციალური დადგენილება სჭირდებათ. არისგოტელე გარკვევით აყალიბებს თავის შეხედულებას: Ὅταν οὖν λέγῃ μὲν ὁ νόμος καθόλου, συμπερὶ δ' ἐπὶ τούτου παρὰ τὸ καθόλου, τότε ὀρθῶς ἔχει, ἢ παραλείπει ὁ νομοθέτης καὶ ἤμαρτεν ἀπλῶς εἰπών, ἐπανορθοῖν τὸ ἐλλειφθέν, ὁ δὲ καὶ ὁ νομοθέτης αὐτὸς οὐκ ἔστιν ἄξιον εἶποι ἕξει παρῶν, καὶ εἰ, ἦδει ἐνομοθέτησεν ἄν (ამგვარად, თუ კანონი არის ზოგადი, ხოლო კონკრეტული შემთხვევა არ უდგება ზოგად დებულებას, მაშინ უჭველია, სწორად მოიქცევა ის, ვინც შეასწორებს ნაკლს და შეავსებს ხარვეზს, რომელიც კანონმდებელმა დატოვა; ნაკლს, რომელსაც თვითონ კანონმდებელიც შეასწორებდა, ისიც რომ ესწრებოდეს



და ან მაშინ რომ სცოდნოდა ასეთი შემთხვევის შესახებ, როცა კანონს აწესებდა).<sup>1</sup> დაბოლოს, არისტოტელე კიდევ ერთხელ განმარტავს, თუ რა არის *უტყუარი სიმართლე*: *Ti μὲν οὖν ἐστὶ τὸ ἔπιαιξ, καὶ ὅ, τι δίκαιον, καὶ τίνος βέλτιον δίκαιον, ὀρθόν.* (ამრიგად, ახლა ცხადია, რა არის უტყუარი სიმართლე და რომ ის არის სამართლიანობა, მაგრამ იგი უკეთესია სამართლიანობის ცალკეულ შემთხვევაზე).

ამგვარად, არისტოტელეს *ἐπιαιξ*, ანუ *უტყუარი სიმართლე* არის სამართლიანობის თავისებური სახეობა, რომელიც კონკრეტულ შემთხვევას შეეხება და პრაქტიკულ გარემოებათა გათვალისწინებითაა ჩამოყალიბებული. ეს არის სამართლიანობის ის სახეობა, რომელიც ემიჯნება ფორმალურ სიმართლეს, ოფიციალური კანონმდებლობის სიმართლეს; რადგანაც იგი წარმოადგენს სიმართლეს იმ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომელსაც ოფიციალური კანონმდებლობა მუსტად ვერ ასახავს. რამდენადაც ზოგად სამართლებრივ კანონში ეს კონკრეტული შემთხვევა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო გათვალისწინებული, ამდენად *უტყუარი სიმართლე* სამართლის დაბუსტებას, ან ზოგჯერ შესწორებას წარმოადგენს და იგი სამართლიანობის ყველაზე მაღალ, სასურველ ფორმადაა მიჩნეული!<sup>2</sup>

ფიქრობ, რომ არისტოტელეს *უტყუარი სიმართლე* არის სამართლიანობის ის სახეობა, რომელიც ყველაზე მეტ სამსახურს გაგიწევს ქრისტიანული ეპოქის *სამართალი სასჯელის* ცნების მნიშვნელობის დადგენაში.

<sup>1</sup> იხ., აგრეთვე, Rhet., I, 13.

<sup>2</sup> რამდენადაც ჩვენს სამეცნიერო ლიგერაგურაში დასმული იყო საკითხი, რომ *მართალი სამართალი* იგივე ბუნებითი სამართალია (2; 4), ხოლო ბუნებით სამართალზე მოძღვრებაც ერთგვარად არისტოტელესაგან იღებს საწყისს, ისმის კითხვა: რა კავშირია არისტოტელეს *ბუნებით სამართალსა* და არისტოტელეს *უტყუარ სიმართლეს* შორის. *ბუნებითი სამართალი* და *უტყუარი სიმართლე* არისტოტელეს მიხედვით ერთმანეთისაგან სავსებით განსხვავებული ცნებებია. *უტყუარი სიმართლე*, როგორც აღვნიშნეთ, ცალკეულ შემთხვევებს შეეხება და ასახავს ვერასოდეს ვერ პოულობს სამართლებრივ კოდექსში, რამდენადაც სამართლებრივი კანონი ყოველთვის ზოგადია. ბუნებითი სამართალი კი სამართლის სახეობაა, რომელიც იმდენად ზოგადია, რომ ყველგან, ყველა ხალხსა და ქვეყანაში ერთნაირი მნიშვნელობისაა და არაა დამოკიდებული იმაზე, აღიარებულია თუ არაა აღიარებული. ამიტომაც, რომ არისტოტელე სხვადასხვა ადგილას საუბრობს ამ ორ ცნებაზე (Eth. Nic., 3, 10 და 5, 7) და თვითონ არ ხედავს მათ შორის არაერთარ კავშირს. რომ არისტოტელეს აზრით, *ბუნებითი სამართალი* და *უტყუარი სიმართლე* (*ἐπιαιξ*) ერთმანეთისაგან განსხვავებული ცნებებია, სპეციალურ სამეცნიერო ლიგერაგურაში უკვე გარკვეულია (379, გვ. 90-97).

ეს ორი ცნება – ერთი მხრივ, *ἐπιχειμα*, *aequum bonum*, უტყუარი სიმართლე და მეორე მხრივ *δικαία χρις*, სამართალი სასჯელი, მართალი სამართალი – მხოლოდ გარეგნულად კი არა ჰგავს ერთმანეთს, მათ შორის შინაარსობრივი კავშირიცაა<sup>1</sup>.

ქრისტიანულ მწერლობაში, პატრისტიკაში, ანტიკური მოძღვრება *ἐπιχειμα*-ზე (უტყუარ სიმართლეზე) თავისებურადაა გადაამრებული, მასში რელიგიური შინაარსია გამოკვეთილი.

არისტოტელეს *ἡ ἐπιχειμα*-ის (უტყუარი სიმართლის) შინაარსში ორი ძირითადი მომენტი: 1. ეს სიმართლე არის მართალი, სწორი, მართებული და 2. იგი არის სიმართლე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სიტუაციისდა მიხედვით და არა ფორმალური სამართლის მიხედვით. ჩანს თუ არა ეს ორი მომენტი იოანეს სახარებასა და ქრისტიანულ მწერლობაში დამკვიდრებულ *δικαία χρις*, *სამართალ სასჯელში*?

როგორც შემოთაყ მიუუთითეთ, იმთავითვე ჩანს, რომ პირველი მომენტი *სამართალი სასჯელის* ცნებაში უთუოდ არის, რადგანაც ამ ცნების ჩამოყალიბებაში გარკვეული როლი უნდა შეესრულებინა ძველი აღთქმის *კემშარიგ მშჯაერს*, რომლის შინაარსში მხოლოდ და მხოლოდ სწორი, მართებული განაჩენი ამოიკითხება.

იმის გარკვევა კი, არის თუ არა რაიმე ნიუანსი იოანეს სახარებისა და ქრისტიანული მწერლობის *სამართალ სასჯელში* იმ სიმართლისა, რომელიც კონკრეტული სიტუაციისდა მიხედვით და არა ფორმალური სამართლის მიხედვით, არის სიმართლე, იოანეს სახარების ჩვენთვის საინტერესო მუხლის დეტალური ანალიზით უნდა დავიწყოთ.

---

<sup>1</sup> არისტოტელეს *ἐπιχειμα* პირველ რიგში არის უთიკური ცნება, ამიტომ ჩვენ მას უთარგმნით როგორც – *უტყუარი სიმართლე*. მაგრამ უთიკური კატეგორია *უტყუარი სიმართლე* გულისხმობს შესაყვის სამართლებრივ კატეგორიას *უტყუარი სამართალი* (მართალი სამართალი). აკი თვითონ არისტოტელე მიუთითებს, რომ *უტყუარი სიმართლე* გარკვეულ შემთხვევაში არის სამართალი და მამინაც იგი ინარჩუნებს მისთვის დამახასიათებელ სპეციფიკურობას: *Τὸ ἐπιχειμα δὲ δικαιοῦ μὲν ἔστιν, οὐκ ἔστιν ἀδικιοῦ δὲ, ἀλλ' ἐπιχειμα ἄδικιοῦ δικαιοῦ* (უტყუარი სიმართლე, არის რა იგი სამართალი, არის მართალი არა კანონის თვალსამრისით, არამედ დაკანონებული სამართლიანობის შესწორებაა).

ამდენად, ეს უთიკური ცნება არისტოტელეს გაამრებით ზოგიერთ შემთხვევაში *სამართლებრივ* კატეგორიად გვეუღინება, რამდენადაც იგი სპეციფიკურ შემთხვევებში *კანონის* შესწორებაა „„Она (ἐπιχειμα) вносит поправки в закон при его применении к отдельному частному случаю“ (379, გვ. 96). სწორედ ამიტომაც არისტოტელეს *ἐπιχειμα* სპეციალურ იურიდიულ ლიტერატურაში განხილულია არისტოტელეს მოძღვრებაში სამართლის არსზე: („Учение о сущности права“) – 379, გვ. 90-97 (მღრ. 5, გვ. 196).

იესო მიმართავს ებრაელებს: „ნუ სჯით თუალ-ღებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“ (μη κρίνετε κατ' ὄψεως, ἀλλὰ κατ' ἰσχυρίων κρίνετε). ანუ გარეგნულად (გერეღელ) ნუ სჯით, მართალი სამართალი საჯეთო. „თუალ-ღებით“ ნიშნავს „გარეგნულად“ (გერეღელ). იგივე შინაარსია ბერძნულ გამოთქმაში κατ' ὄψεως (ὄψις, εἶδος – გარეგნული შესახელობა, გარეგნობა). ამასვე ამბობს ლათინური თარგმანის secundum vultum (823, გვ. 223) და რუსული თარგმანის по наружности (787, გვ. 169)<sup>1</sup>. იესოს სიტყვებში „თუალ-ღებით“ სჯა დაპირისპირებულია მართალი სამართლით სჯასთან. რომ გაეიგოთ, რას უწოდებს იესო “თუალ-ღებით“ სჯას, უნდა დაუეკვირდეთ მთელ კონტექსტს. იესო ეკამათება ებრაელებს, რომლებიც მას ბრალს სდებენ იმაში, რომ იესომ შაბათ ღღეს კაცი განკურნა. ებრაული ღღთაებრივი სამართლით, მოსეს სჯულით კი შაბათ ღღეს რაიმე საქმის გაკეთება არ შეიძღღობღდა. იესო უმტკიცებს ებრაელებს: მოსემ არ გასწავღათ თქვენ წინაღაღვეთა, ხოლო თქვენ შაბათსაც წინაღაღვეთთ კაცს და თუ შაბათს უნღა მიიღღოს კაცმა წინაღაღვეთთ, რომ მოსეს კანონი არ ღაირღღეს, რად ხართ ჩემღმე განრისხებული მხოლოდ იმიტომ, რომ მთელი აღამიანი მოვარჩინე შაბათს? („უკუღეთუ წინაღაღვეთიღებაა მოიღღის კაცმან შაბათსა, რაღათა არა განქარღღეს სჯული მოსესი, მე მაბრაღღებთა, რაღმეთუ ყოვღაღღვე განვაცოცხღლე კაცი შაბათსა შინა?“ – იოანე, 7, 23), „ნუ სჯით თუალ-ღებით, არამედ სამართალი სასჯელი საჯეთ“ – იოანე, 7, 24.

ამგერად, იესო „თუალ-ღებით“ სასჯელს უწოდებს კანონად მიღებული მოსეს სჯულით გამოგანიღღ განაჩენს. იგი ამგვარ განაჩენს უპირისპირებს მართალ სამართალს. რაც მისივე სიტყვებით ის იქნება, რომ კონკრეტულად ღა არა იორმაღღური კანონით შეფასღღება ის საქციელი, რაც მან ჩაიღღინა. იგი ამტკიცებს, რომ კონკრეტულად ღა ზუსტად თუ შევაფასებთ მის მოქმეღღებას, ის ღამნაშავე აღარ გამოჩინღღება. იესოს მტკიცებით მის შემთხვევაში, თვითონ მოქმეღღი კანონი არ არის სწორი („უკუღეთუ წინაღაღვეთიღებაა მოიღღის კაცმან შაბათსა, რაღათა არა განქარღღეს სასჯელი მოსესი... მე... ყოვღაღღვე განვაცოცხღლე კაცი შაბათსა შინა“). ამ კონკრეტული შემთხვევის მიმართ იგი მოითხოვს კანონის შესწორებას, სიგუაყიისღა მიხეღღვით განსჯას; ანუ, როგორც თვითონვე ამბობს, *მართალ სამართალს*. ვფიქრობ, იოანეს *სამართალი სასჯელი სწორედ*

<sup>1</sup> ი. იზნაიშვილის თუალთ – ღღების განმარტება (მოხათრება. შიკერძება) არ უღღება აღნიშნული აღგიღღის ბერძნულ ღღღანს (96, გვ. 235).

იმავე ნიუანსის შემცველი ცნება უნდა იყოს, რაც არისტოტელეს ἡ ἐπιείκεια (უტყუარი სიმართლე)<sup>1</sup>.

ამგვარი გაგება განხილული კონტექსტისა რომ სწორია და იესო მართალი სამართლით სჯაში ფორმალურ, მოქმედ სამართალზე დაყრდნობის ნაცვლად პრაქტიკულად შექმნილ კონკრეტულ სიტუაციაზე ღრმა დაკვირვებით განსჯას გულისხმობს, იქიდანაც მტკიცდება, რომ წმინდა მამებს „თუალ - ლებით“ ანუ „თუალ-ხუმით“ სჯა<sup>2</sup> ბოროტად მიაჩნდათ და მას უპირისპირებდნენ პრაქტიკული სიტუაციის მიხედვით განსჯას. ამგვარი განსჯა კი უნდა დაეყრდნოს ჭეშმარიტ სიმართლეს<sup>3</sup>.

აქვე უნდა გავისხენოთ ერთი ადგილი დავით გურამიშვილის „ქაცვია მწყემსიდან“. ქაცვია მამას ცოლის შერთვის ნებას სთხოვს, მამა უარზეა: რა ღროს შენი ცოლის შერთვაა, ახალგაზრდა ხარო. ქაცვია მამას მიუგებს: „ერთს სიგყვას ვიგყვი, - გთხოვ არ მიწოლო მე მისთვის ბრიყვი - შენ

---

<sup>1</sup> ვფიქრობთ, აღარ არის საჭირო იმის მტკიცება, რომ ამ კონკრეტული შემთხვევის სამართალ სასჯელს არაეთიარი საერთო არა აქვს ღვთაებრივ ან ბუნებრივ სამართალთან. იესო დაუპირისპირდა სწორედ ღვთაებრივად მიჩნეულ სამართალს (მოსეს სჯულს) და მოითხოვა ადამიანთაგან კონკრეტული მიდგომა საკითხისადმი და ამგვარ სამართალს უწოდა სამართალი სასჯელი.

<sup>2</sup> „თუალ-ხუმით“ „თუალ - ლების“ მონაცელებ გვხვდება აღიშნის ოთხთავში. თუალ-ხუმში ობიექტია მრავლობითში დასმული, თუალ - ლებაში ობიექტი მხოლოდობითია (96, გვ. 235).

<sup>3</sup> ჯერ კიდევ წმ. ბასილი დიდი წერდა „თუალ-ხუმით“ სჯის შესახებ: „აწ უკუე რომელმან იცოდის ჭეშმარიტი სიმართლე, მას ძალ-უც წარმატებაა სამჯელისაჲცა. რამეთუ ეითარცა მოისარი ისარსა მას თუსსა, რომლისა განგურებაჲ ეგულბოდის, მას დაუშართებს და იელგის ზედაით გინა ქუემეთ წარელასსა მისსა, გინა თუ იმიერ ანუ ამიერ, არამედ მართლიად ხედაეს; ეგრეთეჲ იქმს მსაჯული სიმართლისაჲ: არცა თუალ-ხუმით იქმს, რამეთუ თუალ-ხუმაჲ საძელსა შინა ბოროტ არს“ (615, გვ. 102). მამასადამე, წმ. ბასილის განმარტებით, სიმართლის მსაჯული, რომელიც თუალ-ხუმით არა სჯის, მოისარს უნდა ემსგავსოს. როგორც მოისარი ცდილობს ზუსტად მოახვედროს მიზანს და არ აუტღვს ან ზემოთ ან ქვემოთ, ან იქით, ან აქეთ, ასევე პრაქტიკულად, დაკვირვებით, სიტუაციის შესაბამისად უნდა გამოიგანოს განაჩენი სამართლის მსაჯულება. ბასილის ეს განმარტება გავრცელებულია საქრისტიანო მწერლობაში. „ბალაეარიანის“ ქართულ რედაქციაში იკითხება: „მსაჯული სიმართლისაჲ ჯერ-არს, რაჲთა ემსგავსოს მოისარსა, რომელმან უფრომს მომისა არა მოჰმინის მშულდსა, ნუუკუე გარდაავლოს განსა, და არცა უმცრო მომისა, ნუუკუე დააკლდეს და ვერ მიაწინეს, და არცა მრუდად, ნუუკუე აქკალოს გარე, არამედ მომით ყვის და მართლ თუალი მიაყვანის, რაჲთა განემარჯოს მიმთხუეებაჲ განისაჲ“ (614, გვ. 164, - მართალი სამართალის ძველ ქართულ წყაროებში დაცული მაგალითების უმრავლესობას მივაგენით „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის“ კარგოთეებზე მუშაობით).

ქენ სამართალი სწორე და მართალი, ნუ სჯი თვალებით“ (629, გვ. 229).

როგორც ჩანს, გურამიშვილს სწორედ იმგვარად ესმოდა სახარების ამ ადგილის შინაარსი, როგორც ზემოთ განემარტეთ.

*სამართალი სასჯელის* ცნება გავრცელდა საქრისტიანო მწერლობაში. ძველი აღთქმის კვალობაზე მთელ საქრისტიანო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ღმერთი მართალი, ჭეშმარიტი სამართლით სჯის. განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ მორწმუნეთა აზრით, იმქვეყნად, საუკუნო მისაგებელს ღმერთი *სამართალი სასჯელით* განსჯის. „მეცისაჲ იგი საყური, – წერს ეფრემ ასური, – მზა არს კმობად ბრძანებითა ღმრთისაჲთა და შეძრვად ერთბამად ყოველთა შესაძრწუნებელითა მითა ღმრთისაჲთა და აღდგინებად ყოველთა, რომელნი საუკუნითგან დაძინებულ არიან რაჲთა კაცად-კაცადსა მიეგოს საქმეთა მათთაებრ სამართალი სასჯელი“ (643, გვ. 52-53). „ხოლო რაჲეამს დასასრული მიიღოს და დაცადებაჲ მყოფობამან აწინდელისა ამის ცხორებისამან, – ნათქვამია ძველ ქართულ ხელნაწერებში დაუულ „ეკლესიასტეს თარგმანებაში“, – მაშინ იქმნეს სამართალი საშჯელი და შესაბამი მისაგებელი“ (118, გვ. 45).

შთააგონებდა რა ქრისტიანული რელიგია მორწმუნეებს, რომ იმქვეყნად თითოეული თქვენთაგანი *სამართალი სასჯელით* იქნება განსჯილიო, მხოლოდ და მხოლოდ იმას კი არ ეუბნებოდა, სწორად, სამართლით იქნებით გასამართლებულიო, არამედ თითოეული თქვენთაგანი ისე იქნებით გასამართლებული, როგორც თქვენი კონკრეტული პერსონა მოითხოვსო („რაჲთა კაცად-კაცადსა მიეგოს საქმეთა მათთაებრ სამართალი სასჯელი“; „მაშინ იქმნეს სამართალი საშჯელი და შესაბამი მისაგებელი“). ეს რწმენა არ არის ქრისტიანული რელიგიის სპეციფიკა. უძველესი რელიგიური წარმოდგენებით იმქვეყნად ყოველი ცოდვილის გული სათითაოდ იწონება და თითოეულ მათგანს კონკრეტულად, მუსტად თავისი ცოდვის შესაფერისი სასჯელი მოეღის.

მორწმუნეთა აზროვნებაში დამკვიდრდა წარმოდგენა, რომ იმქვეყნად ღვთაებრივ სასოებაში *მართალი სამართალი* მეთუბს და იგი სასურველი და სანეტაროა. სულხან-საბა:

სჯობს სასოება უფლისა, ვიდრე მთაფართა სასოსა...

მუნ სამართალი მართალი, აქ ზაკვა სგანობს ასოსა (692, გვ. 259).

საზოგადოდ, შუა საუკუნეებშიც *სამართალი სასჯელი*, ისევე როგორც არისტოტელესთან იყო, სამართლიანობის უმაღლეს სახედაა მიჩნეული (ამიგომაც, ღმერთის ყოველ განაჩენს ქრისტიანული ეკლესია სამართალ სასჯელად ანუ

მართალ სამართლად მიიჩნევს). დავიმოწმებთ მხოლოდ ორიოდე მაგალითს „ბალავარიანიდან“:

„მისცეს აღთქმამა ურთიერთას, რაათა არა მძლავრებით იყოს, და არცა გარდაწვენამ სიგყჳს გებასა მათსა შინა, არამედ სამართლისა სამჯელითა განიხილნენ ურთიერთას...“ (614, გვ. 144).

„მიუგო და ჰრქუა იოდასაჲ: ჭემმარიტად სამჯელი სამართალი განაწესე, მეჲე, და არავისა ჯერ-არს აღსრულებამ სიმართლისამ, გარნა მეჲისამ“ (614, გვ. 113).

ზოგიერთ შემთხვევაში *სამართალი სასჯელი* ეწოდება ისეთ განაჩენს, რომელიც ღვთაების მიერ სამოგადოდ მოულოდნელი იყო, მაგრამ რომელსაც კონკრეტული სიტუაცია მოითხოვდა. მაგალითად, ქრისტიანული შეხედულებით ღმერთი კრძალავს კაცის მოკვლას. მაგრამ აი, გარდაიცვალა წმინდა ეპისკოპოსი ეპიფანე, – გვაცნობებს „მიმოწერამ პოლობიშსი და საბინშსი“, – ღვთისმგმობელნი ლოგვინოს და პეტრონიოს არ აძლევენ გარდაცვლილის მოწაფეებს ნებას, რომ იგი დამარხონ. მაშინ ერთ-ერთმა ღვთისმოსაემამ საბინოსმამ მიმართა მიცვალებულს: მამაო, შეევედრე ღმერთს, რომ განდგომილნი ლოგვინოს და პეტრონიოს მოკლასო. „და სიგყუასა მას ოდენ პატიოსნისა მის დიაკონისა საბინშსსა მასვე ჟამსა *სამართალი სამჯელი* იქმნა ღმრთისა მიერ“. ლოგვინოს იქვე მოკვდა. ხოლო პეტრონიოსს დამბლა დაეცა და მეორე დღეს გარდაიცვალა (721, გვ.144). ეჭვი არაა, რომ ქრისტიანული ღვთაებრივი სამართლით, რომელიც გვიქადაგებს: „წყალობამ მნებაეს და არა მსხუერპლი, რამეთუ არა მოვედ წოდებად მართალთა, არამედ ცოდვილთა სინანულად“ (მათ. 9, 13), ლოგვინოსისა და პეტრონიოსის მოკვლა არ იყო კანონიერი, მაგრამ ამ სასჯელს შექმნილი სიტუაცია მოითხოვდა. ამიგომ მონათლა ეს განაჩენი ქრისტიანმა ავტორმა *სამართალი სასჯელის* სახელით.

ამგვარად, ქრისტიანული მწერლობის „სამართალი სასჯელი“ („მართალი სამართალი“) სამართლიანობის იმ გაგებას უახლოვდება, რომელიც იყო მოამრებული ანტიკური ფილოსოფიის ცნებაში  $\xi\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\alpha$  (უტყუარი სიმართლე). „სამართალი სასჯელი“ მიუთითებს სამართლიან განაჩენზე ისეთ კონკრეტულ სიტუაციაში, რომელსაც ფორმალური სამართალი (მიღებული კანონმდებლობა) არ უდგება (ფორმალურ სამართალში ეს კონკრეტული შემთხვევა არ იყო გათვალისწინებული; ანდა ფორმალური სამართლის მიყენებით კონკრეტულ სიტუაციაში, მისი განსაკუთრებულობის გამო, სიმართლე, სამართლიანობა დაირღვევა). ასე რომ, „სამართალი სასჯელი“ იმ ხარვეზის

შეესებაა, რომელიც ამ კონკრეტული შემთხვევის მიმართ აღმოაჩნდება ფორმალურ, პოზიტიურ სამართალს. სამართლიანობის აღდგენა უნდა მოხდეს ნაცვლად ფორმალური სამართლისა, „ჭეშმარიტ სიმართლემე“, ანუ ბუნებით სიმართლემე დაყრდნობით. ამგვარად, „სამართალი სასჯელი“ (მართალი სამართალი) მოითხოვს კონკრეტული შემთხვევის მიმართ ხარვეზის შეესებას მოქმედ ფორმალურ სამართალში, კონკრეტულ სიტუაციაში ბუნებითი სიმართლის გამოვლენას.

ამავე გაგებით შევიდა „მართალი სამართალი“ ბერძნულენოვან ბიზანტიურ იურიდიულ ძეგლებში. „მართალი სამართალი“ კონკრეტულ სიტუაციაში უფრო მუსტად გარკვევის საშუალებას იძლეოდა. ამ ნიშნით იგი უპირისპირდებოდა ფორმალურ სამართალს, როგორც „მკაერ სამართალს“ და სარგებლობდა დიდი სიმპათიით ბიზანტიელ იურისტებში: „Часто встречающееся в источниках права VI в. выражение „справедливое право“... пользовавшееся большим признанием у византийских юристов, являлось несомненным шагом вперед юридической мысли. Возможность судить по справедливости, конечно, по существу отвечала более тонко требованиям многообразных и сложных жизненных ситуаций, которые, разумеется, далеко не всегда укладывались в строгие формы заранее установленных договоров и защищавших их исков“ (384, გვ. 167). სამართლის ეს თავისებური ფორმა, მოწოდებული მაღალი სამართლიანობის დასაცავად, ანიჭებდა რა კანონით შეუზღუდავ უფლებებს მსაჯულებს, როგორც ჩანს, ბიზანტიელი მოხელეების ხელში ხშირად საპირისპირო შედეგს იძლეოდა და უსამართლობის იარაღად იყო ქცეული. ამაზე მიუთითებდნენ ბიზანტიელი კანონმდებლებიც, მაგალითად იუსტინიანე თავის *ნოველებში* – Nov. Just. 124, 1. 2 (იქვე, გვ. 167-169).

მუსტად ამგვარივე გაგებით გადმოვიდა *სამართალი სასჯელი* ქართულ ორიგინალურ საეკლესიო ლიტერატურაში. გიორგი მერჩულე მოგვითხრობს: აღარნასე კურაპალატს გრიგოლმა უკანონო ცოლი წაართვა და ფებრონიას მონასტერში მონაზვნად აღკვეცა. ქალი ადრე გარდაიცვალა და წმინდა დათა სასაფლაოზე დაკრძალეს. მაგრამ აი, მოხდა საკვირველება: წმინდა ღებმა იგი მიწაში არ მიიღეს. სამჯერ დამარხეს გარდაცვლილი და სამჯერვე მიცვალებული მიწიდან ამოაგდეს. გრიგოლ ხანძთელმა გაიგო ეს ამბავი და მიცვალებულ ღებს წერილი გაუგზავნა, სთხოვა ეპატიებინათ ცოდვილისათვის შეყოლებანი. იგი ასე მიმართაჲდა მათ: „აწ ვიხილეთ თქვენ-მიერი

სამართალი საშჯელი, რომლისათვისცა მე, გლახაკი ვრიგოლ, და დედაა ფებრონია, მადლიერ ვართ თანამეწევენასა თქვენსა“ (626, გვ. 200). აი, ნამდვილი მაგალითი *სამართალი სასჯელისა*. ეს იყო სამართალი, რომელიც არც ერთ სამართლებრივ კოდექსში არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ასახული. კონკრეტულ, თავისებურ სიტუაციას თავისებური, კონკრეტული განაჩენი სჭირდებოდა. და ასეთ განაჩენს საქმის ცოდნით უწოდა გიორგი მერჩულემ *სამართალი სასჯელი*.

მუსკად ამავე მნიშვნელობით შესულა სამართლის ეს ცნება ქართული ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივ სისტემაში. XIII-XVII საუკუნეების ქართული სამართლის ძეგლები, ისტორიული დოკუმენტები და მოგჯერ საერო ლიტერატურული ქმნილებანი ძალზე ხშირად იმოწმებენ მას. მხოლოდ ამ პერიოდის ძეგლებში გამოთქმა *სამართალ სასჯელს* უკვე *მართალი სამართლის* ფორმა მიუღია. *მართალი სამართლის* ცნებაშიც ყველგან ორი მნიშვნელობაა ჩამარხული: 1. კონკრეტულად, პრაქტიკულად და არა ფორმალურ სამართლებზე დაყრდნობით გადაწყვეტილი სამართალი და 2. ჭეშმარიტი, სწორი სამართალი. ჩვენ მიერ შესწავლილ მაგალითებში მოგჯერ ერთი მნიშვნელობაა წინ წამოწეული, მოგჯერ მეორე. გაეაანალიზებთ რამდენიმე შემთხვევას.

1. ქართლის მეფეს სვიმონ I-ს 1592 წელს მალაქაძეებისათვის მიუცია „სისხლის განჩინების სიგელი“. ამ სიგელში ჩამოთვლილია, თუ თითოეული დანაშაულისადმი რა სასჯელი უნდა იქნეს მიყენებული. მაგალითად: „თუ ხუცესსა ცოლი მოუტყუოს, სრულსა სისხლსა ორმოციათასი სხუა ემატოს. თუ ერისაგანსა მოუტყუოს, ნახევარი სისხლისა უზღოს. თუ დალაგითა მოკლას, სამოციათასი სისხლსა უმატოს. თუ ცოლი წაუღოს, სამოციათასი დაეურვოს“ (748, გვ. 206) და სხვ. ამგვარადაა აცებული მთელი სიგელი. გამონაკლისს მხოლოდ ერთი ადგილი წარმოადგენს:

„თუ ცეცხლი ვინმე შეუდვას ანუ საბზელსა, ანუ ემოსა, ანუ სიახლოესა რამე დაუწუას, ნახევარი სისხლისა ეზღოს. თუ სასახლესა შეუდვას, სრული სისხლი არის. და რამომიყა სული დაეწყუდიოს, მისგან ყუალა დამწუარი იქნების. და მართლითა სამართლისა გაუჩნდეს“ (იქვე)..

ამ ერთ შემთხვევაში არ არის გარკვეული, დანაშაული რა სიმძიმის იქნება (რამდენი სულიც იქნება დამწყვდეული სასახლეში, იმდენი დაიწეება) და ფორმალურ სამართალში მისი მუსტი ასახვა არ ხერხდება, ამიტომაც განაჩენიც *მართალი სამართლით* უნდა იქნეს გამოგანილი, პრაქტიკულად ადგილზე



უნდა გადაწყდეს. ამ შემთხვევისათვის კანონის დაწერა არ შეიძლება.

2. ვახტანგ ბატონიშვილის *სამართლის კოდექსში* ერთი კარი სპეციალურად ქურდობაზეა დაწერილი. კანონმდებელი დასაწყისშივე შენიშნავს: „... ქურდობა, ღიად, ბევრი რიგი არის და მრავალფეროვანი არის, და თვითეულად ყველას ცალკე დაწერა არ იქნებოდა, გრძლად მოვიდოდა...“ (747, გვ. 519). და ვახტანგ სკულმდებელი გვაცნობებს, მე მხოლოდ სამ-ოთხ სახეს ჩამოვთვლიო, შემდეგ პირველი სახის ქურდობას იხილავს და იქვე დასძენს: „...თუ რომ ეს ქურდობა მართლის სამართლით არა ჩნდეს, ფიცით გამართლდეს, როგორც შემოთ ფიცის საბღეარი დაგვიწერია“ (*იქვე*). მაშასადამე, რამდენადაც ვახტანგი მხოლოდ მოგად საზღებში, რამდენიმე მაგალითის ფარგლებში იხილავს ქურდობას, იქვე მიუთითებს, თუ კონკრეტულად, პრაქტიკულად, ადგილზე შექმნილ სიტუაციაში (*მართლის სამართლით*), ეს სახე ქურდობისა არ დამტკიცდეს, მაშინ ეჭვიმტანილმა ფიცით დაამტკიცოს თავისი სიმართლეო.

3. ქართული სამართლის ძეგლებში აშკარად ჩანს, რომ *მართალი სამართალი* გამიჯნულია *კანონისაგან*, დაწერილი *სამართლისაგან*. ვახტანგ მეექვსის მიერ შედგენილ სამართლის კრებულში შესულ სომხურ სამართალში იკითხება: „მართლის სამართლით და კანონით ერთხილად იყუნენ ყოველნი“ (747, გვ. 337).

4. კიდევ ერთ საინტერესო შემთხვევას უნდა მივაქციოთ ყურადღება. ვახტანგ მეექვსემ მე-18 საუკუნის დასაწყისში სამართლებრივი კრებული შეადგინა, მან ათარგმნინა ყველა კანონმდებლობის ძეგლი, რომელზეც კი ხელი მიუწვდებოდა. გააერთიანა ყველა მისთვის ცნობილი „სამართალი“ ერთ კრებულში და საკუთარი სამართლებრივი კოდექსიც დაურთო. საკუთარ სამართალს შესავალი შეუდგინა, რომელშიც ვკითხულობთ:

„პირველ „დაბადებისა“, მოსეს მიერ ქმნილნი სამართალნი, და კვალად ბერძენთა და სომეხთა წიგნთაგან გარდმოთარგმნებული, ეგრეთვე კათალიკოზისა, მეფის გიორგის და ბექას განჩინებული სამართლები შევკრიბეთ და ესე ყოველი შემორე წერებულმან გამცნოსთ. „ხოლო ესეცა სცანთ, იგულებთ და იგულისმოდგინეთ, და რომელიც გენებოსთ და უმჯობეს გიჩნდესთ, მით სჯილეთ და სამართალსა მართალსა იქმოდეთ“ (747, გვ. 478)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ტექსტის გამომცემელი ი. დოლიძე უკანასკნელ წინადადებას ამგვარად ბეჭდავს: „...მით სჯილეთ და სამართალსა იქმოდეთ“. იგი ვერდნობა B

ვახტანგი პირდაპირ მიუთითებს: განაჩენის გამოტანის დროს ყველა კანონმდებლობა უნდა მიიღოს მხედველობაში, ყველა გაითვალისწინოს და რომელიც მიუდგეს საქმეს და უკეთესად გერჩენოს, ის გამოიყენოს. ე. ი. ჩემი აზრით, ვახტანგი მოსამართლეს სთხოვს ყველა კანონი იცოდეს, რომ პრაქტიკულ სიტუაციაში, კონკრეტულ შემთხვევაში მართალი სამართალი საჯოს და ამისთვის კი რომელი სამართალიც დასჭირდება, ის მოიმარჯვოს. მამასადამე, იმისათვის, რომ კონკრეტულ სიტუაციაში ჭეშმარიტი, ბუნებითი სამართლე იქნეს ამოცნობილი, მოსამართლემ ყველა ფორმალური კანონი უნდა მოიშველიოს და მოცემულ სიტუაციას რომელიც მიუდგება, ის გამოიყენოს.

ამრიგად, ქართული სამართლის ძეგლებში მართალი სამართალი ნიშნავს განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა ფორმალური კანონით, არამედ სიტუაციისდა მიხედვით გამოტანილ სწორ სამართლებრივ განაჩენს; განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა ფორმალურ (დაკანონებულ) სამართლებრივ კოდექსზე დაყრდნობას, არამედ ნამდვილი, ჭეშმარიტი, ბუნებითი სამართლის განხორციელებას (ამგვარი განაჩენი შეიძლება გამოტანილ იქნეს არა მიღებული, დაკანონებული, არამედ რომელიც გნებავთ სამართლებრივი კოდექსის გამოყენებით, თუ იგი შექმნილ სიტუაციას მიუდგება, ანდა ფორმალური კანონმდებლობის დაბუსტებით ან შესწორებით).

მაინც რა შემთხვევაში მიმართავდა ქართული ფეოდალური სახელმწიფო სამართლის ამ სახეობას? მართალი სამართლის გამოყენების შემთხვევები სხვადასხვაგვარი ყოფილა. ამ კონკრეტული შემთხვევებიდან რამდენიმე ზოგადი სიტუაციის შენიშვნა შეიძლება.

1. საჩივარი ხელმწიფის კარზე ვარკვეულ შემთხვევაში მართალი სამართლით წყდებოდა. თუ ქვეშევრდომი არ ემორჩილებოდა

---

ხელნაწერს და ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას A ხელნაწერის „სამართალსა მართალსა“-ს. სინამდვილეში კი სწორედ A ხელნაწერია სანდო, რადგანაც:

1. საზოგადოდ გამოქვეყნებული ტექსტი ყველა შემთხვევაში A ხელნაწერს მისდევს. იგია დედანი, გამომცემელი მხოლოდ ზოგჯერ, ცალკეულ წაკითხვებს ასწორებს B ხელნაწერით. 2. B ხელნაწერი დასაწყისში მით უმეტეს არ არის სანდო, რადგანაც ხელნაწერი თაენაკულია და იგი სწორედ ამ სიტყვებით იწყება (747, გვ. 478). 3. A ხელნაწერი, როგორც სამართლიანად წერს ი. დოლიძე, უძველესია და საუკეთესოა ყველა (მათ შორის B) ხელნაწერს შორის. 4. A ხელნაწერი არის ვახტანგის ხელით ჩასწორებული პირი და იგი ხელნაწერთა გრადიციითაც ამ კრებულის დედნადაა მიჩნეული. 5. გასწორება ეხება სწორედ ვახტანგის შესავალ წერილს. ვფიქრობ, არ იქნება მართებული ვახტანგის მიერ გასწორებულ მისსავე საკუთარ შესავალ წერილში ერთი სიტყვის შედგენად მიჩნევა.

დიდებულის მიერ დაწესებულ კანონს, მას ხელმწიფის კარი განსჯიდა არა ამ დიდებულის მიერ დაწესებული კანონით, არამედ *მართალი სამართლით*. 1707 წლის ერთი საბუთით ჩვენამდე შემონახულია ასეთი ცნობა: „თუ ვისმე საჩივარი და სარჩელი ქქონდეს დიდებულთა, კართა ჩვენთა მოვიდნენ და მუნ მართლის სასჯელით განისამართლნენ“ („ისტორიული საბუთები“, V, გვ. 14). უფრო საინტერესოა კონფლიქტი სამეფო ხელისუფლებასთან. თუ ქვეშევრდომებს არ მოსწონდათ სახელმწიფო კანონი, ისინი სამეფო კარზე *მართალ სამართალს* თხოულობდნენ, ე. ი. უნდოდათ მათი საქმის პრაქტიკულად, კონკრეტულად დაკვირვებით განსჯა და არა სახელმწიფო კანონით გასამართლება. ასე მაგალითად, ულუ-დავითის დროს საქართველოს მთავრობას ქართული ეკლესიისათვის წინათ ბოძებული მამულები ჩამოურთმევეია და დაზარალებულ ერისკაცებზე გაუცია. სამეფო კარის ახალ კანონს ეკლესიის მრისხანება გამოუწვევია. 1263 წლის საეკლესიო კრებას დადგენილება გამოუგანია, მეფისადმი ულტიმატუმი წარუდგენია და *მართალი სამართალი* უთხოვია. ეკლესია მეფეს სთხოვს ახალი კანონების გაუქმებას და მიწა-წყლის უკან დაბრუნებას. საეკლესიო დადგენილება სწორედ ამ სიკვებით იწყება: „გვედრებით და ვრეკთ კარსა მოწყალებისა თქვენისასა მოიწყინეთ ჭრტინვა ჩუენი და სიგლახაკე და უქონელნი... და ობლად დასხმულნი ეკლესიანი ღვთისანი შეიწყალებით, განშიშულებანი სამართლით შემოსენით, იქსენით დაწუნებულნი, უსაჯეთ სამართალი მართალი...“ (309, გვ. 491).

2. *მოვიერთ შემთხვევაში* ადგილობრივ ხელისუფალთ, ანდა კონკრეტულ შემთხვევებში სასახლის კარის მოხელეებს ევალებოდათ *მართალი სამართლით* გამოგანათ განაჩენი.

როსტომ მეფეს 1655 წელს გივი გურამიშვილისადმი ასეთი შინაარსის წყალობის წიგნი მიუცია: „ესე წიგნი დაედევით ჩუენ, კელმწიფემან მეფეთ-მეფემან პატრონმან როსტომ: ასრე და ამა პირსა ბედან, რომე გურამიშვილი გივი, მისი ძმა და სახლის-კაცნი იყრებოდეს და მოკითხული ვქენით და, ვითაჲ გივის თავის ალაგსა და მამულზედ ბევრი ჭირნახული დაედეა, იმისათვის საჭირნახულოდ ერთი კუამლი ვარდანაშვილი გურია, ერთი კუამლი შაშვიაშვილი, ერთი კუამლი ჩაიშელაშვილი ლაზარე, გივისაგან ამენებული ღუაროს ზარი, –ესეები უწილოდ გივისა და მისთა შუილთათვის გუიბოძებია და სხუა რაჲ იყოს, მართლის სამართლიანის საქმით ჩუენის კარის მოსაქმეთ გაუყონ“ (637, გვ. 367). მამასადაძმე, როსტომ მეფეს გივი გურამიშვილისადმი მამისეული მოძრავ-უძრავი ქონებიდან ერთი ნაწილი საკუთარი კანონმდებლობით მიუნიჭებია. დანარჩენის გაყოფა ადგილზე, კონკრეტულად, როგორც საჭირო იქნებოდა (*მართალი სამართალი*), მისი მოხელეებისათვის მიუნდვია.

ეკლესია-მონასტრების და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლებს შორის მართალი სამართლით საქმის წარმოებას მოითხოვს 1245-50 წლების შეუვალობის განახლების სიგელი, დაწერილი ქართლის ერისთავ გრიგოლ სურამელისა შიომღვიმისადმი: „თუ საქმე რამ დავარდეს სასაურო მღუიმისა და ჩუენთა კაცთა შუა,

მამასახლისმან და მღუბის კელისუფალმან მართლითა სამართლითა დაურეონ“ (748, გვ. 37).

3. მეფესა და ფეოდალს შორის, პატრონსა და ყმას შორის ურთიერთობის მოწესრიგების ყველაზე სასურველ ფორმად *მართალი სამართალია* მიჩნეული. სვიმონ მეორეს 1619-1629 წლებში ასეთი სიგელი გაუცია „ესე ფიცი და პირი გიბოძეთ ჩუენ ღმრთიე გურგუნოსანმან მეფეთ-მეფემან, პატრონმან სვიმონ, თქუენ ბარათაშვილს გომგასაბს... ამა პირსა ზედა, რომე ვიყუნეთ ღღეს და ღღესა უკანა თქვენთვის კარგნი და მოპატივენი მართლით სამართლიანითა, რისაყა ღღეს თქუენის კერძის მამულის მქონებელნი იყუნეთ, იმისაგან არ ღაგამცროთ...“ (732, გვ.111). ასეთივე პირობას აძლევს გიორგი მეფე 1680 წელს ქაიხოსრო წერეთელს: „თუ თქვენ ჩენი ერდგული იყოთ... არც ზემო ქვეყნის სარდლობა მოგიშალოთ, იქაური საქმეც გკითხოთ: გასაყემი იყოს თუ წასახდენი; რისაყ ღღეს მქონებელი იყოთ, არც იმისგან ღაგამცროთ მართლის სამართლიანის საქმით“ (675, გვ. 28).

ქონებრივი ურთიერთობის მოწესრიგება როგორც მეზობელ ფეოდალებს შორის, ასევე საერო წოდებასა და ეკლესიას შორის *მართალი სამართლით* ხდებოდა. ამას მოწმობს დაახლოებით 1527 წლისათვის დაწერილი ერთი დოკუმენტი: „ესე სათაუდებო წიგნი მოგაქსენეთ ჩუენ ბეგამან, სარგის, ნოდარ და ამილდაბარ... ქართლის კათალიკოზს ბასილის ასრე და ამას პირსა ზედა, რომე მცხეთის საყდრის მამულსა სარკის მონასტრისა... რაყ სამამულო საქმე იყოს და აგრეთვე ხუშდურეთს რაყ მცხეთისა საყდრისა მამული იყოს, ნასყიდი, თუ უსყიდელი, ყუშლასი საქმე მართლითა სამართლითა გარღაგიწყულოთ...“ (202, გვ. 371).

ამდენად, *მართალი სამართალი* პატრონს და ყმას შორის სამართლებრივი ურთიერთობის სასურველ სახედაა მიჩნეული. ასე აისახა იგი მხატვრულ ლიტერატურაშიც:

„აწ ესე სჯობს, რომე სამართალსა და კარგსა იქმოდე, ჩენი სიყვარული დაიჭირე და მართალი სამართალი ქვეყანასა ზედან ღაგვიღგინე, რომე უკუნისამდე შენი სახელი იადიგარად იქსენებოდეს“ (752, გვ. 403).

„ყოველთვის მოსამართლეო ხელმწიფეო, რად ჩემზედა უსამართლოსა იქ? ყოველი ქვეყანა ისე ზავთსა და ყაზაბს არ მოურჩენია შენთვის, რომ მართალსა სამართალსა დაუმორჩილებია...“ (657, გვ. 20).

4. *მართალი სამართლით* ხდებოდა ამა თუ იმ პირის მოძრავი და უძრავი ქონების ოდენობის განსაზღვრა. თუ რა ზომით ეკუთვნოდა მეპატრონეს მიწა-წყალი, ეს უნდა გადაწყვეტილიყო ადგილზე, პრაქტიკულად. ყმების გაჩუქებისას გაჩუქებულთა მიწა-წყლის საზღვრების დადგენა *მართალი სამართლით*, პრაქტიკულად ადგილზე ხდებოდა და ამიგომაც სიგელ-გუჯრებში საზღვრები არ იწერებოდა.

1615-1619 წლების წყალობის წიგნიდან გიორგი მეფისა დავით ბოქაულთუხუცესისაღმი: „... მეგიწყალეთ და გიბოძეთ თქვენივე სამკვიდრო მამული, რაყ მამათქვენსა და თქვენს ძმებს ჰქონებოდა და ან თქვენ გქონდეს – ან აზნაურიმვილი და ანუ ვაჭარი – ისრეც

თქვენთვის გვიბოძებია: სტკოცა რიკაპებითა და წაბლუნა, აბანო, რარიგაცა გქონებოდეს, და ბრეთი – ესენი რისაც მქონებელი იყონ, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“ (675, გვ. 20).

1626 წლის სიგელიდან სვიმონ მეფისა შიო სალაღაშვილისადმი: „... გიბოძეთ თქუენივ სამკუიდრო სოფელი შინდისი, რისაც მქონებელი ყოფილიყოს, ყოვლითურთ მართლის სამართლიანის სამძღურითა და საქმითა, მითთა და ბარითა, და წყლითა და წისქვილითა, ველითა და სახნავითა და სათიბითა და შესავალითა და გამოსავლითა“ (733, გვ. 409).

1660 წლის ახლო ხანებში დაწერილი მეწირულობის წიგნიდან ბაგრატ მეფისა გელათის მონასტრისადმი: „... შემოგწირეთ... ნოდას სასახლე მისისა მოჯალაბითა და სახასოს შესაულითა და საძებრითა და უძებრითა, ქელბაქიანის ხუციასსოული... გლეხი ერთ კეამლად ბიშნარაშვილი ხახუტა, ერთ კეამლად მამუკა მინანაშვილი, ერთ კეამლად ჯანელიძე მასარობელი, ერთ კეამლად ეაეუა ჯანგაეაძე... – ესენი ქელბაქიანის ხუციასი შომიგასი არის მათის საზღვარითა, მამულითა და სახასოს ალაგებითა, რისაც მქონებელნი არიან მართლის სამართლიანის საძებრითა და უძებრითა... – ესენი მათის მამულითა, ალაგითა შესავალითა, გამოსავალითა, საძებრითა, უძებრითა, მართლისა სამართლიანის საქმითა შემოგვიწირავს...“ (675, გვ. 32).

1794 წლის სოლომონ II-ის წყალობის წიგნიდან ჯრუჭის მონასტრისადმი: „...ესენი მათის ცოლშვილით, სახლკარით, ადვილ მამულით, ჭურ მარნით, გასავალ გამოსავალით, საფლავ სამარხით, საძებრითა და უძებრით, რისაც მქონებელი იყენენ მართლის სამართლიანის საზღვრით ყოვლის კაცის უცილებლათ მამოგვიწირავს და დაგვიმტკიცებია“ (208, გვ. 181).

1643 წლის როსტომ მეფის მიერ მიცემული წიგნიდან იოთამ ბარათაშვილისადმი: „...შეგიწყალეთ და გიბოძეთ მართლის სამართლიანის სამძღურითა, მითთა, ბარითა, წყლითა და წისქვილითა, ველითა და ვენაკითა, შენითა და ოკერითა, საქმრითა და უქმრითა, საძებრითა და უძებრითა, შესავალითა და გასავალითა, ყოვლითურთ თქუენტუის და თქუენტა შვილთათვის გვიბოძებია სოფელი კრეფა“ (750, გვ. 178).

1680 წლის გიორგი მეფის წყალობის წიგნიდან ქაიხოსრო წერეთელს: „...გიბოძეთ ქავთარაძის გიორგისა და იონათამისსოული მამული მისის სახლ-კარითა, მამულითა ალაგითა – რაც მისოული იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა, გყითა, ველითა, სასაფლაოთა, წყლითა, მითთა, ბარითა, საძებრითა და მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა მოგვიცემა“ (675, გვ. 27).

1639 წლის ალექსანდრე მეფის წყალობის წიგნიდან ბეჟან წერეთელს: „...ჩვენ გიბოძეთ წერეთელი ხოსა ხუთის კეამლის კაცითა, ერთის სამოსახლოს ალაგითა და ერთის პარგახტითა. გვიბოძებია ეს, რაც ამ სიგელშიდ სწერია, მათის ცოლ-შვილითა, სახლ-კარითა, ალაგითა, ჭურ-მარნითა, გყითა, ვენახითა, საყანითა, სათიბითა, სასაფლაოთა, ეკლესიითა, სასაძოვრეთა, წყლითა და საწისქვილოთა, მითთა და ბარითა, საძებრითა და უძებრითა, დღეს რისაც მქონებელი

იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა გვიბოძებია“ (675, გვ. 29).

ამ სიგელებში გაგარებული ფორმულირებანი – „რისაც მქონებული იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“; „რაც მისოული იყოს, მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“; „რისაც მქონებული იყვნენ მართლის სამართლიანის საზღვრით“, „რისაც მქონებული ყოფილიყოს ყოვლითურთ მართლის სამართლიანის საზღვრითა“, – კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ აქ მოძრავი და უძრავი ქონების პრაქტიკულ საზღვარსა და ოდენობაზეა საუბარი. ხოლო ამისი დადგენა და გარკვევა მართალი სამართლით: პრაქტიკულად ადგილზე მიღებული გადაწყვეტილებით შეიძლებოდა და წინასწარ მათზე კანონის დაწერა შეუძლებელი იყო.

ასეთი იყო ფეოდალურ საქართველოში მართალი სამართლის გამოყენების შემთხვევები. მართალი სამართლის გაგება თანდათანობით კარგავდა თავის კონკრეტულ შინაარსს. ამას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ მართალი სამართალი თავისი სიტყვიერი გამოსატყულებით მიუთითებდა სწორ სამართალზე. მის შინაარსშიც ეს მომენტი იმთავითვე ყოველთვის იგულისხმებოდა. და მართლაც, მართალი სამართალი თანდათან გადაამრებულ იქნა სწორ სამართლად და ჩვენს თანამედროვეობას უკვე მასში სხვაგვარი შინაარსი აღარ ესმის.

მართალი სამართლის ჭეშმარიტი მნიშვნელობის მივიწყების შემთხვევები ძველ წყაროებშიც გვაქვს.

ერთი მხრივ, კუთვნილება-ქონების გამომხატველი ის ფორმულირება, რომელზედაც ბეგმთ მიუთითებდით: „მართლის სამართლიანის ყოვლისფერითა“ – XVI საუკუნის ძეგლებში მოგჯერ კარგავს თავის შინაარსს და მას ენაცვლება გამოთქმა: „მისის სამართლიანის საქმითა“.

მაგალითად: „1660 წლის ბაგრაგ მეფის შეწირულების წიგნში გელათის მონასტრისადმი“ იკითხება: გიბოძეთ... „ამას გარეთ – ხუთი პარტახი, ესენი მათის სახლ-კარითა, ალაგითა, სათიბითა, ჭალითა, მამულითა, მისის სამართლიანის საქმითა“. (675, გვ. 32).

მეორე მხრივ, მოგიერთ შემთხვევაში მართალი სამართლის ცნების შინაარსში წინ წამოწეულია სწორი, მართებული სამართლის მნიშვნელობა და, ალბათ, მხოლოდ ამ გაგებით არის ნახმარი. მაგალითად: „ჩვენ მისთვის ესრეთ კეთილად გუჩანს, რომე იგი წყევლით შეკრულ იქმნას, ამისთვის რაიმე, ეგება მოიქცეს და შეშინდეს და მართალი სამართალი ქნას. ამას მათთვის ვიგყვით, რომელნიცა მართალსა სამართალსა მრუდად გარდააქცევენ და უსამართლოსა იქმონენ“ (747, გვ. 134).

„ვინცა საბჭოდ სჯდებოდეთ... თქვენთა გულთა შიგან ღმრთის შიში უნდა დაიჭიროთ და არავეს სთნით, არა მამასა და ღედასა, არა პაგრონსა, არა ძმათა და მეყუსთა არას ქრთამის ქადებისათუს, არა! არამედ მართალი სამართალი უნდა გააჩინოთ“ (747, გვ. 464). ასე იკარგებოდა თანდათან მართალი სამართლის ცნების ჭეშმარიტი

მნიშვნელობა, რომელიც ამ გამოთქმას უქველესი დროიდან დაწყებული XVIII საუკუნის ქართული სამართლის ძეგლების ჩათვლით ჰქონდა.

ამგვარად, მართალი სამართალი ნიშნავდა განსაკუთრებულ კონკრეტულ სიტუაციაში არა ფორმალურ სამართალზე დაყრდნობას, არამედ ჭეშმარიტი, ბუნებითი სამართლის განხორციელებას, ანუ კონკრეტულ სიტუაციაში სიმართლეს ბუნებითი სიმართლით (მართალი სამართალი მოითხოვს კონკრეტულ სიტუაციაში ბუნებითი სიმართლის აღდგენას და ამისათვის ფორმალური სამართლის შესწორებას, ან სხვა სამართალზე დაყრდნობას, ან ახალი სამართლის გაჩენას).

დავუბრუნდეთ ისევ ვეფხისტყაოსანს.

ვეფხისტყაოსნის მართალი სამართალი სწორედ ამ გაგების შემცველი უნდა იყოს:

1. მართალი სამართალი როგორც აღენიშნავდით, გარკვეულ შემთხვევებში, ზოგჯერ უპირისპირდება ფორმალურ სამართალს და მის შესწორებას წარმოადგენს. თუ გარიელის მიერ ხვარამ-შაჰის ძის მოკვლის ეპიზოდს დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ რუსთველი ერთმანეთისაგან ასხეავენს სამართალს და მართალ სამართალს. რასაც რუსთველი ამ ეპიზოდში სამართალს უწოდებს, ყველაფერი ის, მართლაც, თანხედება ფორმალურ სამართალს, ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივ შეხედულებებს. მაგრამ, რასაც იგი მართალ სამართალს უწოდებს, ინდოეთის ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი შეხედულებებით დაუმეხებელი იყო. რას უწოდებს მაინც ამ ეპიზოდში რუსთველი სამართალს?

ნესტანი არიგებს გარიელს: როცა სასიძოს მოკლავე, ჩემს მამას, ხელმწიფეს შეუთვალე:

„კადრე, თუ „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა,  
ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა ღრამასა...“ (547).

„ჩემი ყოლა ნურა გინდა – სიყვარული, ნუცა ნდობა,  
ამით უფრო მოგეცემის სამართლისა შენ მოხდობა“ (548).

მამასადამე, ნესტანმა გარიელს ურჩია, რომ მას ინდოეთი დაეჩემებინა და დაეფარა, რომ ამ ამბოხს იგი ნესტანის სიყვარულისათვის აწყობდა. – ეს უფრო სამართლიანად ჩაითვლებოდა, – განუმარტავ საყვარელმა რაინდს. ეჭვი არაა, რომ ფეოდალური სახელმწიფოს ფორმალური სამართლით გარიელი მართალი არ იქნებოდა, თუ იგი ქალის სიყვარულის გამო ხელმწიფეს განუდგებოდა: ხოლო იმავე ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლით გარიელს შეეძლო ტახტი დაეჩემებინა, როგორც ხელმწიფის გვარის ერთადერთ მემკვიდრე-მამაკაცს. და გარიელმაც საქვეყნოდ განაცხადა:

„იციოთ, ინდოთა სამეფო რაზომი სრა-საჯდომია! –

ერთილა მე ვარ მემკვიდრე, – ყველაი თქვენ მოგხდომია...“ (567).

ბ) განუდგა რა ხელმწიფეს, გარიელმა ფარსადანს სამართალი დაუწუნა და შეუთვალა: „მაგრამ, თვით იყით, ხელმწიფე ხამს მქნელი სამართალისა“ (566). მართლაცადა, ინდოეთის მეფე ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი კანონის მიხედვით ამკარად არ იყო მართალი. ჯერ ერთი, მეფე თვითნებობას იჩენდა: იგი თავიდანვე გახვის მემკვიდრედ ზრდიდა გარიელს, შემდეგ კი მამამისს დაუბრუნა უკან. მეორეც, იმისათვის, რომ გახვი მისი უშუალო მემკვიდრე-ქალის ნესტანისათვის დაენარჩუნებინა, იგი არაფრად აგდებდა გახვის ერთადერთი მემკვიდრე-მამაკაცის გარიელის ინტერესებს და ამასთანავე ამცირებდა ინდოეთის სახელმწიფოს ეროვნულ პრესტიჟს. ნესტანის სიტყვაში: „ჰკადრე, თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა“ – ამკარად ისმის ინდოეთის სამეფო კარის შელახული ნაციონალური სიამაყე.

მეორე მხრივ, ის საქციელი, რომელსაც რუსთველი *მართალი სამართლის* სახელით ამართლებს – ხვარაზმ-შაპის ძის მოკვლა, არასგზით არ შეიძლება ფორმალური კანონმდებლობით, ინდოეთის ფეოდალური სახელმწიფოს სამართლებრივი შეხედულებებით სამართლიანობად მივიჩნიოთ. უფრო მეტიც, ნესტანისა და გარიელის მოქმედება უპირისპირდება ფეოდალურ ეპოქაში ღვთაებრიობის სახელით შემოსილ სამართლებრივ შეხედულებებს. სწორედ იმ სამართალს, რომელსაც ზოგი მეკლევარი ღვთაებრივ ან ბუნებით სამართალს უწოდებს და მართალ სამართალთან აიგივებს:

ა) როგორც ბუნებითი, ასევე ღვთაებრივი სამართლის ერთ-ერთი უპირველესი თემისი ფეოდალურ ეპოქაში იყო: „არა კაც კლა“. მით უფრო, როგორც ღვთაებრივი, ასევე ბუნებითი სამართლით შეუძლებელი იყო პერსონალურად, პიროვნულად უდანაშაულო ადამიანის, თანაც მეფის ძის, მოკვლა (28, გვ. 176; 24, გვ. 210). სასიძოს მოკვლა არღვევს სწორედ ღვთაებრივი სამართლის ძირითად დოგმას.

ბ) როგორც ფეოდალური საქართველოს ცენტრალიზაციის ეპოქაში, ისევე *ვეფხისტყაოსანში* ღვთაებრივი სამართლის ერთ-ერთ ძირითად მოთხოვნად უნდა ჩავთვალოთ ხელმწიფისადმი პატივისცემა. ხელმწიფის წინააღმდეგ ხმლის აღმართვა ღვთაებრივი დანაშაულია. განა შეიძლება ღვთაებრივ სამართლიანობად ჩაითვალოს *ხვარაზმეთის მეფის* უდანაშაულო ძის მიპარვით, ჩუმად მოკვლა?

გ) ფეოდალური სახელმწიფოს ცენტრალიზაციის ეპოქაში მშობლისადმი პატივისცემას ბუნებით სამართლად თვლიან (4). ჩემი აზრით, თუ ეს მშობელი ხელმწიფეა, *ვეფხისტყაოსნის*



მიხედვით, მისი პატივისცემა მართლაც ღეთაებრივი კანონის თანასწორია. შეიძლება თუ არა ინდოეთის მეუის ფარსადანის მიერ მოწვეული სასიძოს მოკვლა მეუის ქალიშვილის და მისი შვილობილისა და ქვეშეურდომის გარიელის მიერ ღეთაებრივ სამართლიანობად მივიჩნიოთ?

არა, ხვარაგმ-შაჰის ძის მოკვლა არც ღეთაებრივი და არც ოფიციალური სამართლებრივი კოდექსით სამართლიანობად არმე და არამც არ ჩაითვლება.

გარიელი და ნესგანი მართალნი არიან არა ღეთაებრივი სამართლით, არამედ ადამიანური თვალსაზრისით. მათი სიმართლე მათ ადამიანობაში, ადამიანური გრძნობების, ადამიანური მისწრაფებების პატივისცემაში მდგომარეობს.<sup>1</sup> ამ დასკვნას ისიც ადასტურებს, რომ ნესგანი მეორედაც მოიხმობს მართალ სამართალს და სწორედ მისი ემოციური სამყაროს, პიროვნული, ადამიანური მისწრაფებების განსასჯელად. ქაჯეთის ციხიდან სასოწარკვეთილი ქალი საგრფოს სთხოვს: „ყან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად“ (1308).

გარიელი და ნესგანი მართალნი არ არიან არც ოფიციალური კანონმდებლობით. მათი სიმართლე მხოლოდ და მხოლოდ მათ წინაშე კონკრეტულად დასმული ამოცანის სწორ გადაწყვეტაში შეიძლება ვეძიოთ. იმასაც უნდა დაეუკვირდეთ, რომ ნესგანი „მართალი სამართლის ქმნას“ უწოდებს შექმნილ სიტუაციაში მიღებულ გადაწყვეტილებას მთლიანად და არა მხოლოდ სასიძოს მოკვლას.<sup>2</sup> ესე იგი, ნესგანის აზრით, შექმნილ სიტუაციაში „მართალი სამართალია“ უბრალო დიდი სისხლის არ დაღვრა, სასიძოს ჩუმად მოკვლა (რომ ამას არ მოჰყვეს დიდი სისხლის ღვრა), ლაშქრის არ დახოცვა: „დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ... რა მოვიდეს, სიძე მოკალ მისთა სპათა აუწყეგლად, ქმნა მართლისა სამართლისა...“

ამგვარად, რუსთველი სწორედ ისევე ასხეავენს ერთმანეთისაგან სამართალს და მართალ სამართალს, როგორც

---

<sup>1</sup> წინამდებარე დასკვნა იმის თაობაზე, რომ განსახილველ ეპიზოდში გარიელისა და ნესგანის სიმართლე მხოლოდ ადამიანური გრძნობების, ამქვეყნიური არსებობის პრინციპებს ეფუძნება, ამ გამოკვლევასთან ერთად ორჯერ გამოქვეყნდა 1969 და 1975 წლებში (285; 289). სასიამოვნოა, რომ მან აღიარება მოიპოვა ფართო საზოგადოებაშიც, კერძოდ რუსთველოლოგიის პრობლემებით დაინტერესებულ მწერალთა შორისაც (თამაზ ჭილაძე: „მართალი სამართალი“ ნესგანისათვის არის მისი და გარიელის არსებობის, ამქვეყნად ერთად ყოფნის, ერთად სიცოცხლის სამართალი“ – 267, გვ. 149).

<sup>2</sup> ამიტომაც, მკვლევარის შენიშვნა – „უდანაშაულო კაცის მიმართ სიკვდილის განაჩენის გამოგანა... არ შეიძლება იყოს მართალი სამართალი“ (5, გვ. 194) – უფრო მეტ დაკვირებას საჭიროებდა ( შეადარე, აგრეთვე: 107, გვ. 274-275).

არისტოტელეს *ἐπιείχεια* (უტყუარი სიმართლე) და სახარების *სამართალი სასჯელი* ემიჯნება ფორმალურ სამართალს.

2. ინდოეთის სამეფო კარზე შეიქმნა ისეთი სიტუაცია და გარიელისა და ნესტანის წინაშე დაისვა ისეთი საკითხი, რომლის გადაწყვეტა დაკანონებული სამართლებრივი შეხედულებებით არ შეიძლებოდა. ეს იყო ისეთი კონკრეტული შემთხვევა, რომელიც, არისტოტელეს სიტყვით თუ ვიტყვით, სწორედ თავისი კონკრეტულობის გამო არ შეიძლებოდა ასახული ყოფილიყო კანონში. აქ მოქმედება შეიძლებოდა არა ფორმალური სამართლით, არამედ პრაქტიკულად ამ სიტუაციისთვის გაჩენილი სამართლით. ისეთი სამართლით, რომელიც სწორედ ამ სიტუაციის მიმართ იქნებოდა სწორი – *მართალი სამართლით*, იმ სამართლით, რომელსაც არისტოტელე *ἐπιείχεια*-ს (უტყუარ, მართალ სიმართლეს) უწოდებდა, ხოლო ბიზანტიური ეპოქის იურისპრუდენციის პრაქტიკაში უკვე *მართალი სამართლის* სახელით ამოქმედდა.

3. ნესტანისა და გარიელის გადაწყვეტილება არ იყო განაჩენი ხვარაზმ-შაჰის ძის მიმართ და ამდენად გმირებს ხვარაზმ-შაჰის ძე არც *მართალი სამართლით*, არც ფორმალური სამართლით დამნაშავედ არ მიუჩნევიათ. მათ განაჩენი არ გამოჰქონდათ ხვარაზმ-შაჰის ძისადმი (ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ნესტანისა და გარიელის თათბირში ერთი სიტყვაც არ არის თქმული იმაზე, სასიძო დამნაშავეა, თუ არა, მას ედება ბრალი რაიმეში თუ არა)<sup>1</sup>. ნესტანისა და გარიელის გადაწყვეტილება იყო

---

<sup>1</sup> ვ. აბაშმაძეს მიაჩნია, რომ გმირებმა განაჩენი გამოუტანეს სასიძოს, რადგანაც იგი „ბრალეული“ იყო. აეტორი წერს: ამრიგად, „მართალი სამართლის“ ნორმების მიხედვით ხვარაზმშას შეილი უნდა დაისაჯოს, რადგან იგი ბრალეულია, ხოლო ლაშქარი, რომელიც თან ახლავს ხვარაზმშას შვილს, არის უბრალო, ნესტან-დარეჯანი აქემებს გარიელს: „-- სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანცა ვით იგვიერთაო?“ (2, გვ. 190.)

მამასადამე, მკვლევარის აზრით, ნესტანი ლაშქრის დახოცვას უკრძალავს გარიელს იმიტომ, რომ იგი „უბრალოა“, ხოლო რადგანაც სასიძოს მოკვლას ავალებს, მამასადამე იგი, მკვლევარისავე დასკვნით, „ბრალეულია“. ამგვარი პარალელი სასიძოს ბრალეულობაზე და ლაშქრის უბრალოებაზე, ჩემი აზრით, კონტექსტიდან არ გამომდინარეობს. მკვლევარის მიერ მოყვანილი ტექსტი ეჭვს იწვევს. სინამდვილეში ამ სტროფის უკანასკნელი სტრიქონი ასე იკითხება: „ღიადი სისხლი უბრალო კაცმანცა ვით იგვიერთაო?“ ტექსტი ამგვარი სახით გაასწორა 1966 წელს განხორციელებულმა სამივე გამოცემამ. გასწორება უთუოდ მართებულია. ძველი წაკითხვა: „სისხლი კაცისა უბრალო“ დამახასიათებელია მხოლოდ ერთადერთი ხელნაწერისა და რამდენიმე გამოცემისათვის (დაწერილებით იხ. 289 გვ.291).

განხილული ეპიზოდის მიხედვით არ არის არაერთი დაპირისპირება „უბრალო სპას“ და სასიძოს, როგორც „ბრალეულს“ შორის. რუსთველი სულ სხვას ამბობს: გარიელი უმტკიეებს ნესტანს: როგორც კი ხვარაზმელები

სტრაგეგიული გეგმა. ამ სტრაგეგიით უნდა დაეღწიათ თავი გმირებს შექმნილი სიტუაციიდან. სასიძო დაისაჯა მხოლოდ და მხოლოდ იმიტომ, რომ ობიექტურად შექმნილ სიტუაციაში სწორედ იგი იყო ისეთი ფიგურა, რომლის მოსპობა გმირებს დასახულ მიზნამდე მიიყვანდა. ნესტანი გრძნობს, რომ გარიღმა უნდა იტვირთოს უბრალო სისხლი და ცდილობს, რაც შეიძლება მცირე სისხლი დაიღვაროს. გმირები გრძნობენ, რომ ამ სიტუაციაში მათ სხვა გამოსავალი არა აქვთ. ამიტომ ფიქრობს ნესტანი, რომ ისინი ამ კონკრეტულ სიტუაციაში უნდა დაეყრდნონ *მართალ სამართალს* და არა ფორმალურ სამართალს. გმირები *მართალ სიმართლეს* მიჰყვებიან<sup>1</sup>, და ისინი *მართალი სამართლით* უნდა გასამართლდნენ<sup>2</sup>. არის გოგლე ასე ამთავრებს

შემოვლენ ინდოეთში და როგორც კი „შევიგნა მათი გეგობა“, „ასრე დავხოცე, შეეძლოს აღარას, არ, სახმარობა!“-ო. ნესტანმა დაუშალა გადაწყვეტილება და უთხრა: „დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქმნე, ვერ ვიქნები შუა კელად: რა მოვიდეს სიძე, მოკალ მისთა სპათა აუწყედლად“ (545). ქვემოთ კიდე განუმარტა: „მოჰარვით მოკალ სასიძო, ლამქართა ნუ მოირთაო, მისთა სპათაჲა ნუ დახოც, შროხათა ვითა, ვირთაო, - დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმეა ვით იტიერთაო“ ? (546).

მამასადამე ნესტანი იმას კი არ ამბობს, რომ ლამქარი უბრალოა და ნუ დახოცაე, სასიძო ბრალეულია და მოკალიო; არამედ მხოლოდ იმას ასწავლის გარიელს, რომ დიდი სისხლი არ დაღვარო, მცირე სისხლი დაღვარე, უბრალო დიდი სისხლის დაღერა ცოდეაო. აქედან გამომდინარე, ნესტანის აზრით, სასიძოს მოკელაე და ლამქრის დახოცაე სისხლის დაღერაა, მაგრამ ლამქრის დახოცაე დიდი სისხლის დაღერაა და მას უნდა გარიელი ერიდოს. მამასადამე, წინააღმდეგ მეველევარის მოსაზრებისა, ნესტანი სასიძოსა და ლამქარს ბრალეულობა-უბრალოების მიხედვით არ განასხეაუებს (მდრ. 5, გვ. 193).

<sup>1</sup> ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ი. სურგულაძის აზრი; „ამ გენიალური აფორიზმის შინაარსი, ამ შემთხვევაში, ე. ი. ეპიპოდის მიხედვით, რომელთანაც დაკავშირებით ეუბნება ნესტანი გარიელს ამ სიტყვებს, შეიძლება შემდეგნაირად აუხსნათ: ნამდელი, სწორი სიმართლით „სამართლიანობით (და არა სამართლით - ე. ხ.) ხმელი ხეე ცოცხლდება...“ (220, გვ. 103).

<sup>2</sup> გმირთა მოქმედება არსებითად ეთიკის სფეროს განეკუთვნება და ამ მოქმედებას შეგვიძლია ეუწოდოთ *მართალი სიმართლე* და არა მართალი სამართალი. *მართალი სამართლით* უნდა მსჯავრი გამოეყვანოთ, გაეასამართლოთ ეს მოქმედება. არის გოგლე *ჴაჴსაჴე-ც*, როგორც აღვნიშნეთ, პირველ რიგში ეთიკური ცნებაა და არა მუსტად იურიდიული. ესაა *მართალი, უკუყარი სიმართლე* და არა სამართალი. მაგრამ რამდენადაც ცნება ისეთ შინაარსს ატარებს, რომ ცხოვრებაში მისი გამოყენებისას სამღვრების დასეა ეთიკასა და სამართლისმტოდნეობას შორის ძალზე ძნელია, ბუნებრივია, რომ იგი გადაამრებულ იქნა იურიდიულ ცნებად - *მართალი სამართალი*. თუმცა, როგორც დოკუმენტები მოწმებენ, ეს ცნება ჩვენში ხშირად სწორედ *ეთიკურ ნორმებზე მიუთითებდა* და მოიხსენიებოდა კიდეც, როგორც *მართალი სიმართლე*. მაგალითად, 1504-16 წლების ერთ-ერთ სიგელში ვითხულობთ: „მეფეთ-მეფემან კონსტანტინე... ესე აღთქმის წიგნი გკადრე და მოგაკსენეთ თქვენ ქართლის კათალიკოშსა დოროთეოშს: რაც ჩვენს საჴაგრონოშივა მცხეთისა საყდრისა სოფელნი, აგარაკნი და მამულნი არიან, ყველანი

თავის მსჯელობას უტყუარი სიმართლის შესახებ: აქედან აგრეთვე ისიცაა ცხადი, რომელი კაცია მართალი: ისაა მართალი, რომელსაც გადაწყვეტილი აქვს მოქმედება და მოქმედებს ამ მიმართულებით (მართალი, უტყუარი სიმართლის მიმართულებით – ე. ხ.) და არ იცავს სიგყვასიგყვით კანონს (Eth. Nic., V, 10).

*მართალი სამართლის* ცნების ამგვარი გაამრების შემდეგ შეიძლება განვმარტოთ ვეფხისტყაოსნის ის ადგილიც, სადაც მეორედ იხსენიება ეს გამოთქმა.

ნესტანი ქაჯეთის ციხიდან ევედრება გარიელს:

„რაცა ვიჩიულე ბელისა ჩემისა, კმა საჩივარად;  
ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მიეა რად;  
შენთვის მოვეკლები, გავხდები ყორანთა დასახივარად,  
ვირე ცოცხალ ვარ, მეყოფი საგირლად და საგკივარად“ (1308).

მამასადაამე, ნესტანი სთხოვს მიჯნურს, რომ რაც მის გულშია *მართალი სამართლით* შეაფასოს: რაც წუხილი და დარდია, რაც ცეცხლი და წამებაა, რაც სიმართლე და უმართებულობაა, ყველაფერი სწორად და კონკრეტულად განსაჯოს და არა ფორმალური, საზოგადოებაში მიღებული ნორმებით (იხ. 289, გვ. 293-4). *მართალი სამართლის* მოხმობა ამჯერად ორგვარი თვალსაზრისითაა საინტერესო: ნესტანს ყურადღება გადააქვს მისი პიროვნების პირად, ადამიანურ, ემოციურ სამყაროზე; სწორედ იმ ადამიანურ ინტერესებზე, რამაც მიაღებინა თავის დროზე საკუთარი სიყვარულის გადასარჩენად ამგვარი (სასიძოს მოკელის) გადაწყვეტილება. მეორეც, ნესტანი თხოვს გარიელს ამქვეყნადვე განსაჯოს იმგვარი სამართლით, როგორითაც განისჯებიან საუკუნო სასუფეველში – *მართალი სამართლით*. მორწმუნეებს ხატონად პქონდათ წარმოდგენილი იმქვეყნიური *მართალი სამართალი*: თითოეულის გული იწონებოდა სასწორზე მუსტად და თითოეულს მუსტად შესაბამისი სასჯელი მიესაჯებოდა.

*მართალი სამართლის* ცნების მნიშვნელობის ამგვარ გაამრებას ერთგვარი სინათლე შეაქვს ე. წ. „აბდულმესიანის“ სტროფიცი: „ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქმს კმელსა წყალმომდინარედ“. ამ სიგყვების წინ გუქსტში საუბარია ხელმწიფის შემწყნარებლობაზე, მის მოწყალებაზე. იმაზე, რომ მას არ ახასიათებს რისხვა. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ შემწყნარებლობაში იგულისხმება ფორმალური კანონმდებლობით

---

უკლებლად უსარჩლელად და კელმეუებალდ მოგუქსენებინ: კოდმანი, კარსანი, წეროვანი, გოროვანი, მუხანი, ალაიანი... (ჩამოთელილია მრავალი სოფლის სახელი – ე. ხ.) სხუა დაკლებული რაც არის, *მართალითა სიმართლითა* მოვიკლოთ და დაუკლებლად მოგაქსენოთ“ (202, გვ. 320).

დამნაშავეთა შემწყნარებლობა; მათი გასამართლება არა მიღებული კანონმდებლობით, არამედ პირადად და მათი დანაშაულის მიზეზისადმი ანგარიშის გაწევით შეწყალება. ეს კი *მართალი სამართალია*:

არა სთნავს რისხვა. გესმის? – არი სხვა: ნამდვილ ჩვეული მოწყალებისა.

ესა მართალი: ე სამართალი ხეს შეიქს კმელსა წყალმომდინარედ (761, გვ.123-124)<sup>1</sup>.

ამგვარად, რუსთველის გამოთქმა *მართალი სამართალი* ქართულ მწერლობაში, ბიზანტიურ იურიდიულ ძეგლებში და ფეოდალური საქართველოს იურისპრუდენციაში გავრცელებული ცნებაა. მასში იგივე შინაარსი ჩანს, რაც ანტიკური მწერლობის ცნობილ გერმინს *ἐπιείκεια*-ს (უცყუარ სიმართლეს) აქვს. ქართულ მწერლობაში იგი უშუალოდ *სახარებიდან* მკვიდრდება და ნიშნავს: კონკრეტულ სიტუაციაში, პრაქტიკულად შექმნილ მდგომარეობაში სამართლიანობას ბუნებითი სიმართლით და არა ფორმალური სამართლებრივი ნორმებით.

არისტოტელეს ამ სამართლებრივ ფორმას – „უცყუარ სიმართლეს“ – უდიდესი მნიშვნელობა მიანიჭა XIII საუკუნის ევროპულმა აზროვნებამ. ჯერ თომა აკვინელმა (S. Th., 2, 11) და შემდეგ თომისგებმა იგი ქველმოქმედებად მიიჩნიეს და მასში ადამიანური მოქმედების უმაღლესი წესი დაინახეს (553). ამავე შინაარსს დებს რუსთველიც „მართალი სამართლის ქმნაში“. იგი მას მიაჩნია ადამიანური მოქმედების უმაღლეს ნორმად და ამდენად ქველმოქმედებად.<sup>2</sup>

ამით უნდა დამთავრდეს გერმინ „მართალი სამართლის“ ჩვენეული განმარტება. მაგრამ რამდენადაც ის ეპიზოდი, რომელშიც რუსთველმა ეს გერმინი ცნობილი აფორიზმით ჩასვა, *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პოზიციის ერთი მნიშვნელოვანი გასაღებთაგანია, ხოლო ამ ეპიზოდის კომენტირება წინამდებარე მონოგრაფიის სხვადასხვა

<sup>1</sup> არასწორად მიმაჩნია ამ სტრიქონის ივ. ლოლაშვილისეული განმარტება; „ეს არის მართალი (=სწორი): სამართალი გამხმარ ხეს გაანელლებს (=წყალმომდინარედ აქცევს)“ (145, გვ. 180). ამ აფორიზმში ისევე, როგორც რუსთველთან, *მართალი სამართლის* მიერ ხის ვანელდებაზეა საუბარი (იხ. 2, გვ. 191–195). ამასთანავე ჩემი ფიქრით, რუსთველის „ქმნა მართლისა სამართლისა...“ არაა მთავგონებელი მეხოტბის ამ სტროფით. იქმნება მთაბჭვდილება, რომ პირიქითაა: ე. წ. „აბღულმესიანის“ სტრიქონი შეიძლება იყოს დამოკიდებული რუსთველის აფორიზმზე.

<sup>2</sup> იხ. წინამდებარე მონოგრაფიის ქვეთავი: „სიკეთისა და ქველმოქმედების არსი ვეფხისტყაოსნის ეთიკურ კონცეფციაში“.

მონაკვეთშია გაბნეული, საჭიროდ ეთვლი ჩემი თვალსაზრისის თემისურად გამთლიანებას.

*ვეფხისტყაოსნის* გერმინი „მართალი სამართალი“ ანგიკური და შუასაუკუნეების ეთიკური, რელიგიური და იურისპრუდენციული ტექსტებისთვის ცნობილი ცნებაა. იგი, როგორც ცნება, დასტურდება არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაშიც და სახარებაშიც, ხოლო როგორც გერმინი, ბიზანტიურ და შუასაუკუნეების ქართულ სამართლის ძეგლებში (შეადარე – 267, გვ. 150; 136, გვ. 12).

გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ სქოლასტიკაში (თომა აკვინელი, თომისტები) ამ ეთიკურ ცნებას ქველმოქმედების დაგვირთვა აქვს. ქველმოქმედებად ესმის „მართალი სამართალი“ რუსთველსაც. *ვეფხისტყაოსნის* აფორიზმის – „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქს ხმელსა ნელდად“ – ხმელი ხის განედლება ძველი აღთქმის და ქრისტიანული მწერლობის სასწაულებში, ასევე ქართულ და ზოგად მეპირსიგყვიერებაში სიკეთედაა გააზრებული და ქველმოქმედების შედეგად მიიღწევა (დაწვრილებით იხილეთ ამავე მონოგრაფიაში გვ. 379-381; 107, გვ. 271.)

პოემის ამ ეპიზოდის მიხედვით სასიძოს მოკვლა საშუალებაა მიზნის მისაღწევად – სიყვარულის გასამარჯვებლად. თუ ამ ჩანაფიქრს და ქმედებას ეთიკის, როგორც მეცნიერების დარგის, გერმინებით განვმარტავთ, მოქმედების მიზანი ანუ ამქვეყნიური ბედნიერება (ამ შემთხვევაში, სიყვარულის გამარჯვება) არის უმაღლესი სიკეთე; ხოლო მისი მიღწევის საშუალება, გზა სიკეთის მისაღწევად (ამ შემთხვევაში სასიძოს მოკვლა), არის ქველმოქმედება. ესაა ის ეთიკური კონცეფცია, რომელიც სამოგადოებრივი ცხოვრების წესად რენესანსის ეპოქამ თანდათანობით დაამკვიდრა და რომელსაც საფუძველი წინაქრისტიანულ, ანგიკურ აზროვნებაში აქვს. ამავე დროს, ეს არ არის ქრისტიანული ეპოქის ნორმატიული იდეალი, რომლის თანახმადაც სიკეთე უშუალო შედეგია ქველმოქმედების, რაც სათნოებით მოღვაწეობაში მდგომარეობს; ხოლო სიკეთის გამოვლენის ერთადერთი ფორმა ადამიანთა მოღვაწეობაში სწორედ ქველმოქმედება ანუ სათნოებითი მოღვაწეობაა, რაც თავისდათავედ ღვთაებრივ მცნებათა დაცვაში მდგომარეობს. ქართულმა ეკლესიამ სავსებით სწორად დაინახა *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური პოზიცია და იგი ქრისტიანული ორთოდოქსიისთვის მიუღებლად ჩათვალა (*ვეფხისტყაოსნის* პირველი, ფსევდორუსთველური, სტროფი; კათალიკოსი ანტონ I; გიმოთე მთავარეპისკოპოსი...). XVII-XVIII საუკუნეების ქართული

საეკლესიო საზოგადოების ამ შეფასების თანმიმდევრულობას ნათელყოფს კათოლიკოსი კალისტრატე ცინცაძე (ეკაშვილი), რომელიც თავისი კეთილშობილური ჩანაფიქრის – *ვეფხისტყაოსნის* ქართული ეკლესიისათვის მისაღებად განმარტების მიუხედავად, ნესტანისა და გარიელის ამ ქმედებას (სასიძოს მოკვლას) ბოროტებად განმარტავს. ამაზე დამყარებით კი, ნესტანსა და გარიელს პოემის უარყოფით პერსონაჟებად თვლის (დაწვრ. იხ. ამ მონოგრაფიის გვ. 362-366).

ბუნებრივად ისმის კითხვა: ეს ეპიზოდი, ეს ქმედება გმირებისა ხომ არ არის პოემაში (რუსთველის მიერ, ან თვით მთავარ პერსონაჟთა მიერ) შეფასებული პერსონაჟის იმგვარად აქტად, რომელიც უნდა დაგმობილ იქნას, ან მონანიებულ იქნას. სიუჟეტის ამგვარი განვითარება პოემაში არ შეინიშნება. წინააღმდეგ ზოგიერთი მკვლევარის ცდისა, – გამიჯნოს გარიელის ნაამბობი ავტორის ნაამბობისაგან (ამდენად, პოზიციისაგან), დაუპირისპიროს მას არაბეთის, როგორც პარმონიული ქვეყნის, გმირთა სიგყვა (და ამდენად საქმე), ეძიოს გარიელის უდაბნოსეულ განცდებში ერთგვარი მონანიება (იხ. 136, გვ. 16-18) – ამგვარი ჩანაფიქრი პოემაში არც იკითხება და არც იგრძნობა. რუსთველი აშკარად მხარს უჭერს გმირთა მოქმედებას (იხ. ამ მონოგრაფიის გვ. 376). არაბეთის ქვეყნის გმირის – ავთანდილის მოქმედების პრინციპი და ფორმა ისეთივეა, როგორცაა ამ ეპიზოდში გარიელის მოქმედება (იხ. ამ მონოგრაფიის გვ. 362-366). უფრო მეტიც, გარიელის პირით საკუთარი ამბის მბობის მომსმენელმა არაბმა ავთანდილმა კი არ დაგმო იგი, კი არ შეაფასა მისი ქმედება როგორც ცოდვა, კი არ აუხსნა მისი შეცდომა; არამედ მისით მოიხიბლა, მისი სიყვარულით აინთო. არც გარიელი და ნესტანი შეცულებილან, გარდაქმნილან უდაბნოში ხეგიალისა და ქაჯეთის ციხეში გამომწყვდევის შედეგად. გარიელი არც ინანიებს, არც თვლის ცოდვად ამირბარობის დროინდელ თავის ქმედებას<sup>1</sup>. იგი

---

<sup>1</sup> გარიელი სასიძოს მოკვლის მის მიერ არჩეულ გზას ერთგვარად კრიტიკულად უსჯერის:

„კარაესა შევე, იგი ყმა ვითა წვა, ზარ-მაჟ თქმა ენით,

უსისხლოდ მოკვალ იგი, გლახ, თუცა ხმა სისხლთა დაღენით“. (560)

ჯერ კიდევ ნიკო მარმა შენიშნა, რომ გარიელი სასიძოს კლავს „в довольно рискованной для чести героя форме“ (408, გვ. XXXIX). ზოგიერთი მკვლევარი ცდილობს გარიელის განცდაში ტრაგიზმი დაინახოს, რადგანაც მას ამ მკვლევლობის გამო „სისხლი არ გადაუხდია“ ე. ი. არ დასჯილა (იხ. 136, გვ. 17). ამ კონტექსტისეული *სისხლის დენა* არ უდრის გვიანდელი ფეოდალური საქართველოს იურისპრუდენციულ ცნებას – *სისხლის გადახდას* („სრული სისხლი უზღოს“, „ნახევარი სისხლისა უზღოს“). სავარაუდოა, რომ გარიელი

საწუთროსაგან იმედგადაწყვეტილი, იმქვეყნიური ცხოვრებისაკენაც იმავე იდეალებით, იმავე მიზნის მისაღწევად მიისწრაფის. და ეს მიზანია ამქვეყნიური შინაარსის მქონე სიყვარულის იმქვეყნად განხორციელება: ნესტანთან, ამქვეყნიური სითბოს, ტკივილისა და სურვილის საგრფოსთან, მიახლება. აი, რა არის მისი უმთავრესი ოცნება უდაბნოში:

„საყვარულმან საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით გასწიროს!  
მისკე მივალ მხიარული, მერმე იგი ჩემკე იროს,  
მივეგებე, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგიროს“ (884).

როგორი შეფასება უნდა მიეცეს ამ ეპიზოდს ქრისტიანული ცივილიზაციის ისტორიული პროცესის პოზიციიდან? გარიელისა და ნესტანის ქმედება რენესანსული ტიპისაა. ისინი არ მოქმედებენ ბიბლიური და შუასაუკუნეობრივი პრინციპით: არ მიანდობენ საქმის მოგვარებას უფალს; და არც იმას ფიქრობენ, რომ უფალი დასჯის მათ უდანამაულო და თანაც ხელმწიფის შეილს მკვლელობის გამო<sup>1</sup>. ისინი მოქმედებენ რენესანსული პრინციპით, ანალიტიკურად: შექმნილი სიტუაციის ანალიზს აკეთებენ, ადამიანური გონების (და არა ღვთაებრივი მცნებების) პოზიციიდან გათელიან მოქმედების საფეხურებს და მათ თანმიმდევრობას, მიზნის (სიყვარულის გამარჯვების) მისაღწევად აირჩევენ უმცირესი ცოდვის – საუკეთესო საშუალის გზას. იციან, რომ კლავენ უდანამაულო კაცს, მაგრამ გაურბიან უდანამაულო ლაშქრის დახოცვას – „უბრალო დიდი სისხლის“ დაღვრას. ნესტანი „მართალ სამართალს“ მთლიანად ამ გადაწყვეტილებას უწოდებს და არა მხოლოდ სასიძოს მოკვლას. მართალი სამართალი იყო ამ კონკრეტულ სიტუაციაში საუკეთესო საშუალის პოვნა უმაღლესი მიზნის – ამქვეყნიური ბედნიერების,

---

სასიძოს მოკვლას რაინდული შერკინებისას სისხლის დაღვრით ამჯობინებდა და არა მიპარვით, ჩუმაღ. რუსთველს ავთანდილის მიერ გარიელის მსგავსი მეთოდით (გმით) სისხლის დაღვრაც აოცებს: „ეცე მიკეირს, სისხლი მათი ასრე ვითა მოიპარა“ (1117). ნესტანიც, სასიძოს ამ გმით მოსაპობის დამგეგმავი, ამ ქმედებაში ხედავს რაღაცას არა რაინდულს, არა ვაჟკაცურს: «მიბრძანა, თუ: „ხაშმ დიაცი დიაცურად, საქმე-ღელღად, ღიღსა სისხლსა ვერ შეგაქმნევ...“» (545).

<sup>1</sup> შეადარე მოქმედების ბიბლიურ პრინციპს „მეფეთა“ პირველი წიგნის 26-ე თავიდან (იხ. 107, გვ. 272): ბიბლიური დავითი მის წინააღმდეგ დიდი ლაშქრით ამხედრებულ საულ მეფეს მძინარეს წაადგება თავზე. დავითი შეაჩერებს მის მხლებელს აბიშაის, რომელსაც სურს საული მიწას დააკლას მისივე შუბით. დავითს აზინებს, რომ ხელმწიფეზე ხელის ამღებს ღმერთი დასჯის: „უთხრა დავითმა აბიშაის: ნუ დაღუპავ მას, რადგან უფლის ცხებულზე ხელის აღმმართველი დაუსჯელად არ გადარჩება“ (26, 9). დავითი საულის მოკვლას ღმერთს მიანდობს: „თქვა დავითმა: უფალს ვფიცავ, თავად უფალი გაანადგურებს მას, ან მისი ღლე მოაწევს და მოკვდება, ან საბრძოლველად წაეა და დაიღუპება“ (26, 10).



სიყვარულის გადასარჩენად. ისიც რენესანსული პრინციპია, რომ საუკეთესო საშუალის პოვნა (რადგანაც იგი ადამიანური ქმედებაა) არაა აბსოლუტური საუკეთესოს პოვნა. ის არ იმსახურებს გაკიცხვას, ვინც საუკეთესო საშუალის პოვნისას ოდნავ გადაიხრება სიჭარბის, ან უკმარისობისაკენ (იხ. ამ მონოგრაფიის გვ. 409-410). მთავარია მოქმედება, და არა უმოქმედობა საუკეთესო საშუალის მისაღწევად და ამ მოქმედებისას არცერთ უკიდურესობაში არ გადავარდნა (ერთი უკიდურესობა იქნებოდა არაფრის არ მოქმედება ნესტანის გათხოვების წინააღმდეგ, ხოლო მეორე – მთელი ლაშქრის ამოსოცვა).

მაინც დაისმის ერთი ბუნებრივი კითხვა: რატომაა, რომ მკვლევართა ერთი ნაწილი გარიელისა და ნესტანის ქმედებაში დაბეჯითებით ხელავენ დანაშაულს, ბოროტი გზით სულას. [კალისტრაგე ცინცაძე: ნესტანი და გარიელი ბოროტებას ემსახურებიან იმიტომ, რომ ისინი უარყოფითი პერსონაჟები არიან (73); მარიამ კარბელაშვილი: „ნესტანი სოფიზმით ცდილობს უდანაშაულო ადამიანის მოკელის დასაბუთებას“ (107, გვ. 272); მურაბ კიკნაძე: „ნესტანისა და გარიელის მოქმედება არ ემყარებოდა „მართალ სამართალს“ (136, გვ. 15)]? მკვლევარები შექმნილ პოზიციას აფასებენ ბიბლიურ-შუასაუკუნეობრივი პრინციპებით. უდაოა, რომ ამ პოზიციიდან ნესტანის და გარიელის გამართლება შეუძლებელია. სიგუაყის ამ პოზიციით განსჯის ინსპირირებას თვითონ რუსთველი იწვევს. საქმე ის არის, რომ ნესტანის მსჯელობაში ორიენტირები შუასაუკუნეობრივი იდეალებია: უბრალო სისხლის არ დაღვრა („დიადი სისხლი უბრალო კაცმანცა ვით იგვირთაო“), ლაშქრის არ ამოხოცვა („მისთა სპათაყა ნუ დახოც!“; მართალი სამართლის ქმნა...); მაგრამ გმირთა მოქმედების პრინციპი კი უკვე რენესანსულია. ესაა შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის შერწყმა; ცნობიერების გადაორიენტირების პროცესი. ეს ის ეტაპია შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის შერწყმისა, როცა წინააღმდეგობა მათ შორის ჯერ კიდევ არაა გააზრებული; როცა ახალი ძველის შევსებად შემოდის. ამიტომაა, რომ აშქვეყნიური ბედნიერება (სიყვარულის გამარჯვება) სიკეთედაა გააზრებული („ხმელი ხის განედლება“); ხოლო მისი მიღწევის საშუალება (დამაბრკოლებელი ფიგურის გამოთიშვა) – ქველმოქმედებად („მართალი სამართლის ქმნა“).

„კლატონისგან სწავლა-თქმული“ და მისი  
მსოფლმხედველობითი ლატვირთვა

ავთანდილი გოვეს საგრფოს, სამშობლოს, მეფეს და ღიადი საქმის სამსახურისთვის მიისწრაფის, „ცეცხლთა მომდებელი“ მეგობრის დასახმარებლად მიემართება. მეფეს უმტკიცებს თავისი გადაწყვეტილების ჭეშმარიტებას. მისი მსჯელობა ეყრდნობა *ვეფხისტყაოსნის* ორ უმთავრეს სააზროვნო წყაროს – ბიბლიას და ანტიკურ ფილოსოფიას. ვერ განვუდგები სიყვარულსო, – უთელის მეფეს: „წაგიკითხავს სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?“ (793); „ოდეს წამოვე, შეეპყვიე ფიციტა საშინელითა: „კელა მოვალ, გნახავ...“ (737); „ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა“ (799); „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“ (792). და ეს ფილოსოფოსი, რომლის სიბრძნის აღსრულებისკენ ისწრაფის ავთანდილი, პლატონია. პლატონისეულ „სწავლა-თქმულს“ ავთანდილი როსტეევანს იქვე მოახსენებს:

„მე სიყვანასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:  
«სიყრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა»“ (791).

საზოგადოდ რუსთველი არც თუ ძალზე იშვიათად იმოწმებს დიდ ავტორიტეტებს და მათ სიბრძნეს: ორგზის მოციქულთა სიბრძნეა დამოწმებული, ერთხელ დიონისე არეოპაგელი, ხოლო ერთგზის „დიონოსი, ბრძენი ებროს“. ბოგჯერაც მორალური შეგონებანი მოგანილია ავტორზე მითითების გარეშე, როგორც ცნობილი სიბრძნე. უმთავრესი მახასიათებელი, რაც ამ გიპის ციტირებების მიმართ შეინიშნება, ისაა, რომ რუსთველი ყოველთვის უცდომლად მიუთითებს ავტორზე და უცდომლად მოაქვს გარკვეული დებულება მაშინაც კი, როცა ავტორი არაა დასახელებული, მაგრამ ნათქვამით ამკარაა, რომ პოეტი რომელიღაც ცნობილ დებულებას იმოწმებს (421, გვ. 102). ასე მაგალითად: ერთგზის პოეტი ერთ სტროფში ჩამოაყალიბებს მეგობართა ურთიერთ დამოკიდებულების ძირითად მახასიათებელ ნიშნებს, როგორც ცნობილ თვალსაზრისს:

„სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:  
პირველ ნდომა სიახლისა, სიმორისა ვერ მოთმენა,  
მიყვმა და არას შური, ჩუქებისა არ-მოწყენა,  
გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა“ (779).

როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში რუსთველი არისგოტელეს ცნობილ ეთიკურ თხზულებაში „ნიკომაქეს ეთიკაში“

განეითარებული თვალსაზრისის სუმირებას ახდენს (294, გვ. 157-161).

უფრო მეტიც, რუსთველი დიდ პასუხისმგებლობას ამკლავებს თავისი სიგყებისადმი ისეთ შემთხვევებშიც, როცა, ერთი შეხედვით, თითქოს ნათქვამს ზღაპრული გაუცხოების იერი აქვს. ასმათი გარიელის საძებრად მიმავალ აუთანდილს შემდეგი სიგყებით აცილებს:

„ესე არაკი მართალი, ჩინს ქეასა ზედა სწერია:

„ვინ მოყვარესა არ ეძებს, იგი თავისა მგერიაა“ (855).

ცნობილია, რომ ჩინეთში უძველესი ღროიდან არსებობდა ე. წ. „ქვის ბიბლიოთეკა“ – ქვის სტელებზე ამოკეთილი მორალურ-რელიგიური სენტენციები. შენიშნულია, რომ ქვის კედლებზე წარწერილ თხზულებათა შორის იყო ხალხურ პოეტურ თქმულებათა განთქმული კრებული „მი-ძინი“, სადაც იკითხება ერთი ოდა მეგობრობაზე, რომელიც კაცს მეგობრის ძებნისაკენ მოუწოდებს (418, გვ. 221-224 ; 165, გვ. 3-16).

მეორე თვისება, რაც ჩემი დაკვირვებით რუსთველისეულ დამოწმებებს ახასიათებს, არის თავისუფალი დამოკიდებულება მოყვანილი ამრისადმი. რუსთველს ციგაგა სიგყვა-სიგყვით თითქმის არასდროს არ მოაქვს, თვით ბიბლიიდანაც კი. იგი თითქმის ყოველთვის გადმოსცემს რაღაც დებულების ან თხზულების დედააზრს, ან გარკვეულ კომენტირებას (532).

მაგრამ ეს დასკვნები რუსთველოლოგიური მეცნიერების შედარებით ახალი მიღწევებია. პლატონის დამოწმებამ ზემოთ მოხმობილ სტროფში ყურადღება უფრო ადრე მიიქცია, მაგრამ ამგვარ დებულებას პლატონის თხზულებებში ვერ მიაგნეს. ჯერ კიდევ მ. უორდროპი წერდა, რომ რუსთველისეული დამოწმება პლატონთან არ დაიძებნა<sup>1</sup>. ამიტომაც მკვლევარებმა რუსთველის პლატონთან მიმართებაც კი ეჭვის ქვეშ დააყენეს. კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ამ შემთხვევაში შესაძლებელია რუსთველი პლატონზე მითითებით საზოგადოდ მიუთითებდეს ბრძენსა თუ ფილოსოფოსზე, როგორც ავტორიტეტზე; მსგავსად აღმოსავლური მწერლობის გრადიციისა (ე. ი. „პლატონი“ ამ შემთხვევაში არ იყოს საკუთარი სახელი, იგი საზოგადოდ „ბრძენის“, „ფილოსოფოსის“ დაგვირთვის მქონე იყოს) (114, გვ. 180). არსებითად ამავე აზრს ემოწმება ა. ბარამიძე (29, გვ. 171). ამ აზრის არაპლატონურობაში დარწმუნებული ზოგიერთი მკვლევარი არ დაეჭვდა სიერუსის მგმობელი რუსთველის მიერ იქვე სიერუსის დაშვებაში (მიაწერდა პოეტი პლატონს იმ აზრს, რაც მას არ ეკუთვნის?) და ამ ქმედების ახსნაც სცადა. მ. ნუეუბიძე

<sup>1</sup> „The referance has not been traced“ (815, გვ. 180).

ამ ფრაზაში სულის ხორცზე დამოკიდებულებას ხედავს და რუსთველის მატერიალისტურ გენდენციებზე ლაპარაკობს. პლატონის ხსენებას იგი „ლიტერატურულ ფიქციას“ უწოდებს და პლატონის აზრისადმი დაპირისპირებაზე მინიშნებად თვლის (421, გვ. 91, 96, 102). ერთმა ქართველმა მწერალმა თურმე რუსთველის მიერ დიდი ავტორიტეტის მცდარად დამოწმება „ფილოსოფიური ციკაგით ლაღად ხუმრობადა და თამამად“ ჩათვალა (იხ. 21, გვ. 106).

რუსთველისეული ციკაციის წყაროს ძიების შემდგომ ეგაპს სხვაგვარი დასკვნები მოჰყვა. ი. მეგრელიძეს ამ გამონათქვამის პლატონის თხზულებებში მოძებნისათვის ბერძნული წყაროების მცოდნე ცნობილი რუსი სპეციალისტებისათვის მიუმართავს, მაგრამ უშედეგოდ და ამიგომაც ისეთი დასკვნა გამოუტანია, რომ ამ შემთხვევაში რუსთველს შემოუნახავს პლატონის ჩვენამდე არმოდწეული ნათქვამი, რომელიც ალბათ რაიმე წიგნში იყო შესული ან ზეპირი გადმოცემით იყო დაცული (153, გვ. 348). პ. ინგოროყვამ რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობას მიაწერა XVI საუკუნის ქართულ ხელნაწერებში დაცული ქართული აპოფთეგმური კრებული „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“, რომელშიც ერთ-ერთ აპოფთეგმად იკითხება: „შური და გყუელი და ორპირობაა თავი არს ყოვლისა უბედურებისა“ (102) და ჩათვალა, რომ რუსთველს ამ კრებულიდან მოაქვს პლატონის აზრი. ეს თვალსაზრისი გაიზიარა ამ აპოფთეგმური კრებულის გამომცემელმა ი. ლოლაშვილმა, რომელმაც თავის გამოსცემაში ზემოთ მოყვანილი აპოფთეგმა დაუახლოვა რუსთველის სიგყევებს: ხელნაწერებისეული „უბედურებისა“ ჩაასწორა და დაამთხვია *ვეფხისტყაოსნის* „უბადობისა“-ს (148, გვ. 73). პირადად მე ეჭვი შევიგანე ამგვარ დასკვნაში; ხოლო რუსთველისეული ციკაციის პლატონისაგან მომდინარეობა საკამათოდ არ გამიხდია (289, გვ. 347-348). მიუეთითე, რომ ქართული აპოფთეგმების კრებული არაა რუსთველის წყარო: რუსთველის მიერ პლატონის სახელით მოყვანილი აზრი არ ეგევა აპოფთეგმების კრებულის გამონათქვამში. იქ არაა თქმული, რომ *სიერუე და ორპირობა ჯერ ხორცს აენებს, შემდეგ სულს*. ქართული ხელნაწერების აპოფთეგმური გამონათქვამი თავად მომდინარეობს *ვეფხისტყაოსნის* შესაბამისი ადგილიდან: „სიერუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (791); „რათგან თავია სიერუე ყოვლისა უბადობისა“ (792). უფრო მეტიც, ჩემი აზრით, ეს კრებული, ან ყოველ შემთხვევაში მასში შესული ეს აპოფთეგმა, უფრო გვიანდელია, ვიდრე *ვეფხისტყაოსანი*. მასში

რუსთველისეული ლექსიკა უკვე გამარტივებულია და სამოგადოდ კრებულის აპოფთეგმები პლატონის აზრებთან ძალზე შორეულ მსგავსებას ამჟღავნებენ.

*ვეფხისტყაოსნისეული* ციტირების მსგავსი ამონაწერები პლატონის თხზულებებიდან რ. თვარაძემ და ლ. ალექსიძემ მოიტანეს (88, გვ. 446-465; 21, გვ. 106-112). ამ ამონაწერთაგან, ჩემი აზრით, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია: 1. მითითება სიცრუით სულის გამრუდებაზე („*კორცია*“ 524d-525a)<sup>1</sup>; 2. ცრუთათვის სიბერის ეამს მარტოობის წინასწარმეტყველება („*კანონები*“, V, 730c)<sup>2</sup>; 3. მითითება იმაზე, რომ უსამართლოთა ხეივანი ამ ქვეყნად ბოროტების მიღებაა, ხოლო ქვესკნელში სამარცხინო ხეტიალი („*წერილები*“, VII, 335c)<sup>3</sup>.

რუსთველის ამ სენტენციის პლატონის ფილოსოფიასთან დაკავშირების პირველი ცდა ეკუთვნის ვ. ნოზაძეს. მან პოემის ამ სგროფის ახსნა პლატონის სულის ანთროპოლოგიის მოძღვრებაზე დაყრდნობით სცადა. იგი ეყრდნობა გერმანელი მეცნიერის ე. როპდესეულ ინტერპრეტაციას (579, გვ. 213-295): სული – იღვათა სამყაროს სპირიტუალური არსება – მოდის ამ ქვეყნად, რათა დაუკავშირდეს გვამს (სხეულს) და მას სიცოცხლე და მოძრაობა მიანიჭოს. სული გვამში არ ითქვიფება, მაგრამ გვამი ახლენს მასზე გავლენას. რადგანაც სული არაა ბეციური იღვა (იგი მხოლოდ მსგავსია მისი), ამიტომ გვამისაგან შეიძლება იგი შეირყენას, გაისვაროს; გვამის ბოროტი გავლენისაგან შეიძლება დამახინჯდეს. ვ. ნოზაძის აზრით, ეს მოძღვრებაა გადმოცემული რუსთველის მიერ: „სიცრუე და ორპირობა და სხვა ასეთი ავნებს ჯერ თვითონ ხორცს და შემდეგ კი სულსაც ავნებსო: და ამდენად სული ხორცისგან შეირყენებაო“ (184, გვ. 338-339). უკანასკნელი დროის რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში *ვეფხისტყაოსნის* სენტენციის პლატონის მოძღვრებასთან დაკავშირება სწორედ ამ მიმართულებით გაგრძელდა.

---

<sup>1</sup> „И вот умершие приходят к судье... к Радаманту, и Радамант... обнаруживает, что нет здорового места в этой душе, что вся она иссечена бичом и покрыта рубцами от ложных клятв и несправедливых поступков“ (788, გვ. 362).

<sup>2</sup> „...кому же мила невольная ложь, тот безрассуден.... он сам себе подготавливает в конце жизни тяжкое одиночество старости“ (792, გვ. 203)

<sup>3</sup> „...великое зло сопутствует каждой несправедливости; совершивший ее неизбежно тащит зло за собой, живя на земле, а возвратившись под землю, обречен на позорное и во всех отношениях несчастное скитание“ (792, გვ. 536).

პლატონისეულ სულის ანთროპოლოგიაში ეძიებს რუსთველისეული სენტენციის ახსნას პლატონის თხზულებების ცნობილი მთარგმნელი და კომენტატორი ბ. ბრევეპაძე. ოლონდ. იგი ამ კონცეფციის ინტერპრეტირებისას უპირატესად ეყრდნობა სულის პლოტინისეულ ფსიქოლოგიას, ამკარად ანგარიშგასაწევი შენიშვნით: „ამ მხრივ, ჩვენ მხოლოდ შუასაუკუნეობრივ გრადიციას მივღევთ, უპირატესად ნეოპლატონიზმის პრიზმიდან რომ უყურებდა და აღიქვამდა კიდეც პლატონიზმს“ (42, გვ. 377). თუმცა იქვე ლაპარაკობს პლატონისა და პლოტინის გაიგივების შუასაუკუნეებისეულ გრადიციებზე, რასაც კატეგორიულობას მაგებს შუასაუკუნეების ფილოსოფიის დიდი მკვლევარის ეტიენ ეილსონის სიგყვებით: „ეესევი კესარიელიდან მოყოლებული, როცა ქრისტიანი მწერალი ამბობს „პლატონი“, ხშირად უნდა ვგულისხმობდეთ „პლოტინს“ (519, გვ.61)<sup>1</sup>. თანახმად პლოტინის „ენეადებისა“, სული, ცოცხალ სხეულში ხორცთან შეერთებული, ისევე როგორც მაგერიამში ხორცშესხმული ყოველი ეიდოსი თუ ფორმა, უკვე აღარაა იმგვარი, როგორც იგი იქნებოდა თავისთავად, მაგერიისგან განკერძოებით. ესაა სულის დაეცმა. იგი ჩაინთქმება მაგერიამში და დაძაბუნდება. მაგერიამ სულის ბიწიერების მიზეზი. მაგრამ ყოველივე ეს უპირველეს ყოვლისა სულის არაგონივრულ ნაწილს ახასიათებს. სულის გონივრული ნაწილი ახერხებს თავი დააღწიოს მაგერიის ტყვეობას. მაგრამ სულის არაგონივრული ნაწილი ზოგჯერ გონივრულ სულსაც ჩაითრევს მაგერიალურ ბუნებაში და ისიც მაგერიალური ბუნებით

<sup>1</sup> მე ვფიქრობ, რომ ამ ეილსონისეულ „ხშირ შემთხვევებში“ პლატონის რუსთველისეული დამოწმება არ უნდა შეეიგანოთ. ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, რუსთველი ყოველთვის კორექტულია თავის ციტირებებში. მეორეც, და ეს უფრო არსებითია, რუსთველის უშუალოდ წინა პერიოდის ქართული ფილოსოფია, ერთმანეთისგან კარგად ასხეავენს პლატონს და პლოტინს და მათ ერთმანეთში არ ურევს. ამის საბუთად ერთი ამონაწერიც კმარა იოანე პეტრიწის ორიგინალური ფილოსოფიური თხზულებიდან „განმარტება პროკლესთვის დიადოხოსისა და პლატონურისა ფილოსოფიისათვის“: „ხოლო დიდი პლატონ და ყოველნი ღმრთისმეტყველნი, ვითარ მეგუჲტელი დიდი პლოტინოს, კათიგემონი პორფირისი, და დიდი იამვლიხოს ფინიკი, გონებაა ფინიკელი, დასდებენ ხრონომათეის და იგყუან ხატად სამარადმყოფოასად“ (666, გვ. 167-168); თანამედროვე ქართულ ენაზე (დ. მელიქიშვილის თარგმანი): „ხოლო დიდი პლატონი და ყველა ღმრთისმეტყველი, როგორცაა ეგვიპტელი დიდი პლოტინოსი, პორფირის მოძღვარი (კათიგემონი), და დიდი იამვლიხოს ფინიკიელი, ფინიკიელთა გონება, ხრონოსს თვლიან მარადიულობის (სამარადმყოფოს) ხატად“ (668, გვ. 104).



გვ. 379). ამ მოძღვრებით გვაში, როგორც მაგერიალური სამყაროს ნაწილი, თავადაა ბოროტება, ბიწიერება, სიძაბუნე ( პლოტინი: „ის [მაგერია], უწინარეს ყოვლისა, ბოროტია და თვითონვეა პირველი ბოროტება“ – 42, გვ. 380). რუსთველისათვის კი ხორცი, სხეული და ხორციელი, ამქვეყნიური ყოფა თავისდათავად არაა ბოროტება და ბიწიერება. ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი გარემოებაა. არც ამ სენტენციით („სიცრუე და ორპირობა..“) ლაპარაკობს რუსთველი ხორცის ბოროტებაზე. მისი მსჯელობა მნეობის, მორალის სფეროს განეკუთვნება: „სიცრუე და ორპირობა“, ანუ მორალური ბიწი, ბოროტება (ზოგადად – უსამართლობა) ენებს ხორცსაც და სულსაც. ასე რომ, რუსთველი სხვას ამბობს.

მეორეც, რუსთველისეული დებულებით მორალური ბიწი, უსამართლობა („სიცრუე და ორპირობა“) ენებს როგორც ხორცს, ასევე სულს და თანაც იგი მოქმედებს დამოუკიდებლად ორივეზე: ჯერ ხორცზე, შემდეგ სულზე. ამას არ ამბობს პლატონისა და პლოტინის სულის ანთროპოლოგია (ყოველ შემთხვევაში, იმ ინტერპრეტაციით, რომელიც განხილულ გამოკვლევებშია მოგანილი). ეს უკანასკნელი მხოლოდ იმას ამბობს, რომ სხეული ხორცის, როგორც მაგერიალურის, და სულის, კერძოდ მისი არაგონიერული საწყისის, ნაერთია. ამიტომ აღიქმება სულის მიერ ყველა სხეულებრივი განცდა როგორც საკუთარი. (პლატონი, „ფედონი“: „ყველა სიხარული, ყველა წუხილი სულს თითქოს სამსჭვალით ამსჭვალავს და ერთგვარად კიდევ ამსგავსებს სხეულს, ხოლო სხეულის თანამოაზრედ ქცეული მისი თანამგზავრი და თანამეინახეც ხდება“ – 42, გვ. 384). პლატონის სულის ანთროპოლოგია ცდილობს ახსნას სხეულებრივი განცდის ბუნება, რომ იგი სხეულში გაერთიანებული ხორცისა და სულისთვის საერთოა. რუსთველის სენტენცია კი სულ სხვას ამბობს: პიროვნების მნეობრივი მანკი მოქმედებს „ხორცზეო“...“ ამიტომ, რომ მკვლევარი ცდილობს თვითონ განაერცოს და გააფართოს პლატონისა და პლოტინისეული სულის ანთროპოლოგიის თემა და გადაიტანოს იგი მორალის სფეროში (რაც სპეკულატიურად შეუძლებელი არ არის) და წერს: „იგივე ითქმის ყველა ენების თუ ქვენა გრძნობის – შურის, ღვარძლის, მრისხანების, სიცრუის, სიფიცხის, შიშის, ძრწოლის, ვერაგობის, ორგულობის, გაუგანლობის და სხვა მისთანათა მიმართაც“ (42, გვ. 384).<sup>1</sup> რუსთველისეული მორალური სენტენცია კი, ზემოთ

<sup>1</sup> მკვლევარი ამ დებულების ინტერპრეტირებისათვის მიგვიითიებს მ. ვლადისლავლევის ნაშრომზე: М. Владиславлев, Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы, СПб, 1868, стр. 165-169.



გადმოცემული თვალსაზრისისგან განსხვავებით ლაპარაკობს მწეობრივი მანკის „ხორცზე“ მოქმედების შემდეგ უშუალოდ სულზე მოქმედებაზე („აენებს ხორცსა მერმე სულსა“). ამის ასახსნელად მკვლევარი იშველიებს პლაგონისეულ თვალსაზრისს სულის გონიერული და არაგონიერული საწყისების თაობაზე და განმარტავს, რომ ხორცთან თანაზიარი სულის არაგონიერული ნაწილი გონიერულ სულსაც ჩაითრევს ხორცისეულ მატერიალურში: „თუმცა აფექტაციისაგან არც ადამიანის კუმარიტი „მე“ – სულის უმენაესი, გონიერული საწყისია მთლიანად თავისუფალი, მავრამ ეს აფექტაცია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, მეორადია, მეორეული (აქედან – „აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“), რამდენადაც ის მხოლოდ არაგონიერული საწყისის მიერ აღიძვრის გონიერულ სულში“ (42, გვ. 386).

სულის ანთროპოლოგიაზე პლაგონისა და პლოტინის ბემოთ ჩამოყალიბებული თვალსაზრისისაგან განსხვავებით, რუსთველი არ ლაპარაკობს სიცრუის ხორცის მეშვეობით სულზე მეორადი მოქმედების თაობაზე. რუსთველისეული „მერმე“ მეორეულ მოქმედებაზე არ მიუთითებს. იგი მხოლოდ დროში შემდგომობას შეიძლება ნიშნავდეს („პირველ ამოდ ილაღობეს, მერმე მედგრად წაიკიდნეს“ – 910); ანდა საზოგადოდ რიგითობას („პირველ, ყმა ხარ, ... მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ“ – 131). რუსთველისეული სენტენცია ამგვარად აყალიბებს პლაგონის ამრს: მწეობრივი მანკი (უსამართლობა) ჯერ მოქმედებს ხორცზე, ხოლო შემდეგ იგი მოქმედებს სულზე. ეს ამრი პლაგონის და პლოტინის მოხმობილ ანთროპოლოგიურ შეხედულებებში არ ჩანს.

დაბოლოს, რუსთველი ლაპარაკობს მხოლოდ მწეობრივი მანკის და კონკრეტულად *უსამართლობის* („სიცრუე და ორპირობა“, შეიძლება განზოგადდეს როგორც „უსამართლობა“<sup>1</sup>), ბოროტ, მავნებლურ, დამღუპველ მოქმედებაზე „ხორცისა“ და სულის მიმართ. ამ მწეობრივი მანკის, უსამართლობის, გამოვლინების კონკრეტული სახიდან რუსთველი *სიცრუეზე* აკეთებს აქცენტს. დაეუკვირდეთ „პლაგონისგან სწაელათქმულის“ („სიცრუე და ორპირობა...“) მოხმობის შემდეგაც უშუალოდ აგრძელებს: „რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?“ (792). და ეს არაა შემთხვევით. ავთანდილის მსჯელობაში ემფაზა

<sup>1</sup> ამიგომაა, რომ პარალელები რუსთველის „სიცრუე და ორპირობისთვის“ პლაგონის ნაწერებიდან მოიგანეს სწორედ უსამართლობის მიერ სულის ვნებაზე (იხ. რ. თვარაძის და ლ. ალექსიძის მითითებული სტატიები).

სიყრუის დაუმეებლობაზე: „ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა“ (799). ასე რომ, ავთანდილი პლატონს ხორცის და სულის ურთიერთობის ფსიქოლოგიის დემონსტრირებისათვის კი არ იმოწმებს, არამედ სიყრუის, როგორც მწეობრივი მანკის, მორალური აქტის ასახსნელად. ზემოთ ინტერპრეტირებულ პლატონისა და პლოტინის სულის ანთროპოლოგიურ მოძღვრებაში სიყრუეზე (ანდა მის უფრო ზოგად სახეზე – უსამართლობაზე) აქცენტი არ კეთდება.

უშუალოდ ზემორე მსჯელობის განვითარებით მიიწინააღმდეგებოდა ვეფხისტყაოსნის ამ სენტენციის ჩემული კომენტირება. რუსთველი მოიხმობს პლატონის მოძღვრებას სიყრუის, როგორც მწეობრივი მანკის, დასაგმობად. მაშასადამე პლატონის ფილოსოფიაში უნდა ვეძიოთ პასაჟები, სადაც სიყრუე, როგორც მწეობრივი აქტი, არის დაგმობილი. უფრო მეტიც, რუსთველი აცხადებს, რომ სიყრუეა სათავე, ანუ უმთავრესი ყოველი სიყუდის, მანკიერების, მორალური ნაკლოვანების: „რათგან თავია სიყრუე ყოვლისა უბადობისა“ – 792. 1 (თავი – „მთავარი მიზეზი, საფუძველი“ – 77, გვ. 128; უბადობა – „ეულსა პქვიან“ – 654, გვ. 64; „ეული“ – 695, გვ. 152; „უღირსობა, უხეირობა, მორალური ნაკლოვანება“ – 177, გვ. 260; „უბედურება“ – 9, გვ. 116). თანაც ამ აზრს რუსთველი ამბობს არა როგორც საკუთარ თვალსაზრისს, არამედ როგორც ცნობილ თემას („რათგან თავია სიყრუე... მე რად გავწირო მოყვარე...“ – 792. 1-2). ამავე დროს იგი აგრძელებს პლატონის „სწავლა-თქმულისაგან“ გამოგანილ დასკვნაზე მსჯელობას („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა“ – 792. 3). მაშასადამე პლატონი უნდა ამბობდეს, რომ მწეობრივ ნაკლოვანებათა, სიყუდეთა თუ სხვა ადამიანურ მანკიერებათა შორის სიყრუე ერთი უმთავრესთაგანია. (ამ არსებით გარემოებას მიკვლევარები სათანადო ყურადღებას ვერ აქცევენ).

ამავე დროს, როცა უშუალოდ პლატონის სახელით ლაპარაკობს, რუსთველი განამოგადებს სიყრუეს, როგორც მწეობრივ მანკს – „სიყრუე და ორპირობა“. მაშასადამე პლატონიც უნდა ლაპარაკობდეს უფრო ზოგად მორალურ თუ სამართლებრივ მანკიერებებზე, რომელშიც სიყრუე შედის, – ვთქვათ, უსამართლობაზე. დაბოლოს, პლატონი უნდა მსჯელობდეს, რომ ეს რაღაც მანკიერი მწეობრივ-სამართლებრივი კატეგორია (ვთქვათ, უსამართლობა) უნდა დამდუპველად მოქმედებდეს („აენებს“) ჯერ „ხორცს“, შემდეგ სულს. ამგვარი მოძღვრება პლატონის ჩვენამდე მოღწეულ თხზულებებში იკითხება და ესაა მის ერთ უმთავრეს

ნაწარმოებში, რომელსაც ბერძნულ ორიგინალში ეწოდება ΠΟΛΙΤΕΙΑ (პოლითეია), ხოლო ქართულად „სახელმწიფო“.

„სახელმწიფო“ პლატონის ერთი უმნიშვნელოვანესთაგანი და მოცულობითაც თითქმის ყველაზე დიდი დიალოგია. მას დიდი ბერძენი ფილოსოფოსი, როგორც ვარაუდობენ, საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში წერდა. დიალოგი მოიცავს ფილოსოფიური წიაღსვლების ძალზე ვრცელ სფეროს და აერთიანებს ჩვენი ცივილიზაციის საეკულაგიურ ამროვნებაში უაღრესად პოპულარულად ქცეულ პლატონისეულ იდეებს: კონცეფციას უწინამძღვრო საწყისზე, პლატონის ცნობილ იდეათა თეორიას და გამოქვეაბულის ალეგორიას, სახელმწიფოებრივი წყობის ფორმათა კრიტიკას, სულის უკვდავების მტკიცებას, მოძღვრებას სხეულებისა და სულების წრებრუნვაზე (398, გვ. 6) და სხვა. და მაინც მთელ ამ უდიდეს სფეროს ფილოსოფიურ-მეტაფიზიკური და ეთიკურ-პოლიტიკური ამროვნებისა პლატონი უძღვნის ერთ წარმმართველ თემას – სამართლიანობის, როგორც ეთიკური და პოლიტიკური კატეგორიის განსაზღვრას. ამიგომაა, რომ ამ დიალოგს ბერძნულ ორიგინალში *პოლითეიას* გვერდით მეორე სათაურიც აქვს: პოლითეია ანუ პოლიტიკური სამართლიანობის შესახებ – ΠΟΛΙΤΕΙΑ (Η ΠΕΡΙ ΔΙΚΑΙΟΥ, ΠΟΛΙΤΙΚΟΣ).<sup>1</sup> და მიუვახლოვდეთ ჩვენს საკვლევ თემას: „პოლითეია“- „სახელმწიფოა“ პლატონის ის დიალოგი, რომლის თემაა ეთიკური ცნების – სამართლიანობის განსაზღვრა. ამ ცნების განსაზღვრისათვის პლატონი არ იზღუდება ეთიკის და პოლიტიკის სფეროებით და სამართლიანობის არსზე მსჯელობისას განიხილავს მოძღვრებებს ჭეშმარიტი მიზეზების ანუ იდეების და მათ შორის უმაღლესი იდეის - სიკეთის შესახებ: სული, მისი შემეცნებითი ძალები, სულისა და სხეულის ურთიერთობა, სულის ჩასახლება სხეულში და მისი ბედი ადამიანის სიკვდილის შემდგომ და სხვა (322, გვ. 579). და აი, პლატონის „სახელმწიფოს“ მეორე წიგნში, რომელიც ძირითადად ეხება უსამართლობის, როგორც მნეობრივი მანკის, რაობის განსაზღვრას, საგანგებო პასაჟები ეძღვნება სწორედ სიერუეს („სახელმწიფო“, II, 382 a-c). სოკრატე უმტკიცებს თავის თანამოსაუბრეებს: იმაში, რაც საკუთარი პიროვნებისთვის არსებითია და საზოგადოდ ძალზე მნიშვნელოვანი, ნებაყოფლობით არავენ არ იკადრებს გყუილს. ამ

<sup>1</sup> ამ სათაურს ბერძნულ-ინგლისურ ორენოვან გამოცემაში შემდეგი სახე მიუღია: THE REPUBLIC [OR ON JUSTICE: POLITICAL] – (825).

თელსაზრისით ყველას ყველაზე მეტად აზინებს სიცრუე (382 a)<sup>1</sup>. შეაცდინო საკუთარი სული სინამდვილესთან მიმართებაში, დაგოვო იგი მოგყუილებული და თვითონაც დარჩე უმეცრებაში და სიყალბეში – არავისთვის არაა მისაღები და ამ შემთხვევაში სიცრუე ყველასთვის ყველაზე უფრო ამამრგენია (382b)<sup>2</sup>. ნამდვილი სიცრუე საძულველია ღმერთებისთვისაც და აღამიანებისთვისაც (382 a. c)<sup>3</sup>. პლატონი „სახელმწიფოს“ სხვა

---

<sup>1</sup> ... τῷ κυριωτάτῳ που εἰαυτῶν φεῦδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυρῶτατα οὐδεὶς ἔκῶν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβείται ἐκεῖ αὐτὸ κελτῆσθαι. Οὐδὲ νῦν πα, ἡ δ' ἔξ, μαυθῶα.

„...falsehood in the most vital part of themselves, and about their most vital concerns, is something that no one willingly accepts, but it is there above all that everyone fears it.“ (825, გვ. 192-195).

„... არავინ ნებაყოფლობით არ ისურვებს სიცრუის თქმას იმის თაობაზე, რაც ყველაზე არსებითია თვით მასში და არანაკლებ არსებითია საერთოდაც, რადგანაც არაფერი ისე არ აზინებს კაცს, როგორც ამნაირი სიცრუე.“ (702, გვ. 82).

„...относительно самого для себя важного и о самых важных предметах никто не пожелает никого добровольно вводить в обман или обмануться сам – тут всякий всего более остерегается лжи.“ (791, გვ. 162).

<sup>2</sup> ... τῇ φυγῇ περὶ τὰ ὄντα φεῦδεσθαι τε καὶ ἐφεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐναῦθα ἔχειν τε καὶ κελτῆσθαι τὸ φεῦδος πάντες ἤχιστα ἄν δέξαιντο καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιοῦτῳ.

„... deception in the soul about realities, to have been deceived and to be blindly ignorant and to have and hold the falsehood there, is what all men would least of all accept, and it is in that case that they loathe it most of all.“ (825, გვ. 194-195).

„...ყველაზე ძნელი ასაგანია გაცრუებული დარჩე საგანთა არსში წვდომისას, თავიდან ვერ აიცილო უმეცრება და სიყალბე; ამ მხრივ, სიცრუეზე უფრო საძულველი მართლაც რომ არა არის რა“. (702, გვ. 82).

„...Вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и проникнутым ложью – это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь“. (791, გვ. 162).

<sup>3</sup> Οὐκ οἶσθα, ...τὸ γε ἄς ἀληθῶς φεῦδος, εἰ οἶόν τε τοῦτο εἶπειν, πάντες θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν.

„Don't you know, ...the veritable lie, if the expression is permissible, is a thing that all gods and men abhor?“ (825, გვ. 192-193).

„ნუთუ არ იცი, რომ ნამდვილი სიცრუე, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თანაბრად საძულველია ღმერთთა და კაცთათვისაც?“ (702, გვ. 82).

„ Ты не знаешь, что подлинную ложь – если можно так выразиться – ненавидят все боги и люди?!“ (791, გვ. 162).

Τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι φεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται.

პასაჟებშიც გმობს სიცრუის გამოვლენის ყველა ფორმას: წინასწარგანზრახულსა და უნებლიესა (VII, 535e).

როგორც ვხედავთ, რუსთველი არა მხოლოდ ზუსტად მიუთითებს „ფილოსოფოსთა ბრძნობის“ ავტორზე – პლატონზე, არამედ ამ „ბრძნობასაც“ უცდომლად იმოწმებს: „...თავია სიცრუე ყოელისა უბადობისა...“. უფრო მეტიც, ამ სიბრძნის დამმოწმებელი გმირი—ავთანდილი მას იხსენებს სწორედ იმ მომენტში, რომელიც ნიუანსებშიც კი ემსგავსება ფილოსოფოსის დებულებაში გამოკვეთილ აზრს: ავთანდილს არ ხელ-წიწება შეაყდინოს საკუთარი სული და დაგოვოს იგი უმეცრებაში და სიყალბეში საკუთარი პიროვნებისთვის იმ არსებობისა და საზოგადოდ იმ უმნიშვნელოვანების თაობაზე, რასაც „მოყვასის სიყვარული“ პქვია:

„უპგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ღალატანსა.

ვერ ვეცრუვები, ვერ ეუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა“ (800).

აი, როგორი ნიუანსური სიმუსკით მიჰყუება გმირი პლატონის „სახელმწიფოს“ ზემოთ დამოწმებულ პასაჟებში გადმოცემულ ფილოსოფიას:

„რათგან თავია სიცრუე ყოელისა უბადობისა,

მე რად გაეწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა!

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“ (792).

და მაინც, ძირითად აქცენტს *ვეფხისტყაოსნის* ამ პასაჟის განმარტებისას მოითხოვს საკუთრივ პლატონის სახელით გადმოცემული სენტენცია – „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.“ ერთი შეხედვით, ეთიკის და ფსიქოლოგიის პოზიციიდან აქ რაღაც ნონსენსია. სწორად შენიშნა ბ. ბრეგვაძემ, „სიცრუე და ორპირობა“ სულის მანკია – და რატომ უნდა ვნებდეს იგი სხეულს და მხოლოდ შემდეგ – სულს? (42, გვ. 374). ალბათ ამიგომაც იყო, რომ რუსთველოლოგთაგან ერთნი პლატონის ნაწერებში ასეთი აზრის ამოკითხვის შესაძლებლობას უარყოფდნენ; ხოლო მეორენი შეჩერდნენ პლატონის ანთროპოლოგიურ შეხედულებებზე, რომლის თანახმადაც, მსჯელობა შეიძლება ხორცისა და სულის ნაზავში ხორცის სულზე გავლენის შესახებ. იმ ამონაწერებში კი, რომლებშიც ამკარად გამოჩნდა, რომ ეს სენტენცია ნამდვილად პლატონის

---

„...Essential falsehood, then, is hated not only by gods, but by men“. (825, გვ. 194-195).

„ნამდვილი სიცრუე საძულველია არა მარტო ღმერთებისათვის, არამედ კაცთათვისაც“ (702, გვ. 82).

„Действительная ложь ненавистна не только богам, но и людям.“ (791, გვ. 162).

მოძღვრებაზეა დაფუძნებული („გეორგია“, „კანონები“, „წერილები“), ძირითადად მითითებაა უსამართლობის მიერ მაინც საკუთრივ სულის ვნებაზე (სულის ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ არსებობაში) – სიბერის ეამს მარგობა, ამ ქვეყნად ბოროტების ზიდვა; და სრულყოფილად არაა გამოვლენილი პლატონის ამრი უსამართლობის გამო ადამიანის ამქვეყნიურ, სხეულებრივ ანუ ხორციელ გვემაზე.

როგორც დავინახეთ, რუსთველი აშკარად ეთიკის სფეროში რჩება. იგი პლატონის სახელით ამბობს, რომ უსამართლობა, რომლის სათავეში დგას სიცრუე, ვნებს ჯერ „ხორცს“ და შემდეგ სულს.

ჩაგარებულმა კვლევა-ძიებამ რამდენიმე არსებითი მნიშვნელობის დასკვნამდე მიგვიყვანა: 1. არ არის სწორი ამ დებულების პლატონის ფილოსოფიიდან გაუცხოება. რუსთველი აშკარად პლატონს იმოწმებს. 2. არაა სწორი ამ დებულების პლატონისეული სულის ანთროპოლოგიის სიბრტყეზე გადატანა. დებულება აშკარად ეთიკურია: მნეობრივი მადი, მანკი (უსამართლობა, სიცრუის მოთავეობით) „ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა.“ 3. ეთიკისა და ფსიქოლოგიის პოზიციიდან შეუძლებელია, რომ მნეობრივი მანკი მოქმედებდეს ჯერ ხორცზე და შემდეგ სულზე. მაშასადამე გასარკვევია: რას გულისხმობს ამ შემთხვევაში რუსთველი სიტყვებში: „ხორცსა, მერმე სულსა?“ არის კი ამ შემთხვევაში ხორცი და სული ადამიანში შეზავებული ორი რაობა (როგორც ძველები იგყოდნენ: კაცი სულისაგან და კორცისა შეზავებულ არსო), რომელთაგანაც, თანახმად შუასაუკუნეობრივი რწმენისა, სულია არსის მქონე, ხოლო ხორცი მისი დროებითი სამყოფი, ჭურჭელი?

ხომ არ არის რუსთველის „ხორცი“ და „სული“ ამ შემთხვევაში სხვა გააზრების მქონე, რომლებიც ამ სიტყვებს შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენით აშკარად აქვთ: ხორცი – მითითება ხორციელზე, ამქვეყნიურზე, მიწაზე მცხოვრებ ცოცხალ არსებათა ყოფაზე; სული – მითითება სამარადქამისობზე, საუკუნოდ ცხოვრებაში მიმავალზე, პიროვნების ბეციურ სამყაროში სულიერ ამაღლებაზე?<sup>1</sup> ამგვარი გააზრება ხორცისა

<sup>1</sup> ამ სენგენციის „ხორცის“ ამგვარი გააზრება რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დამკვირვებელია, მაგრამ არაა დასაბუთებული (ნ. ნათაძე: «ხორცის ვნებაში» იგულისხმება ამქვეყნიური უბედურება: სიცრუე ამქვეყნადაც უბედურებას მოგვიგანს“ – 177, გვ. 527; ლ. ალექსიძე: „სიცრუე და ორპირობა სიცოცხლეშივე ვნებს ადამიანს («ხორცს») და მავნებელია მერეც, სიკვდილის შემდეგ უხორცოდ დარჩენილი სულისთვის“ – 21, გვ. 107).

და სულისა დასტურდება ბიბლიური გექსტებითაც: სიგყეა ხორცი ბიბლიაში მოგჯერ აღნიშნავს საზოგადოდ ადამიანებს, კაცთა ან ყოველ ცოცხალთა მიწიერ არსებობას (424, გვ. 329). მაგალითად: „და გამოჩნდეს დიდება უფლისა და იხილოს *ყოველმან კორცმან* მაცხოვარება ღუთისა, რამეთუ უფალი იგყოდა... ყოველი კორცი თივა და ყოველი დიდება კაცისა ვითარცა ყვაეილი თივისა. განკმა თივა, და ყვაეილი დამოსციეა... რამეთუ მართლიად *თივა არს ერი ესე*“ (ეს. 40, 5-7); „და იყოს უკუნაძსკნელთა ღღეთა, – იგყეს უფალი ღმერთი, – მიეპჟინო სულისაგან ჩემისა *ყოველსა ზედა კორციელსა*, და წინაძსწარმეგყველებდნენ ძენი თქუენნი...“ (საქმე 2, 17); „და იხილა უფალმან ღმერთმან ქუეყანა, და იყო განსრწნილ რამეთუ განხრწნა *ყოველმან ხორციელმან* გზა თუსი ქუეყანასა ზედა“ (დაბ. 6, 12); „ხოლო მე მოვხადო რღუნა, წყლისა ქუეყანასა ზედა, განხრწნად ყოვლისა ხორცისა, რომლისა თანა არს სული სიცოცხლისა ცასა ქუეშე“ (დაბ. 6, 17)<sup>1</sup>.

*სული* ბიბლიურ გექსტებში როგორც სამშეინელის (душа), ასევე საკუთრივ სულის (дух) მნიშვნელობით მოგჯერ აღნიშნავს სხეულისაგან განშორებულ ადამიანურ სულს, პიროვნებას; ანდა, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, უკედაეს ადამიანში, მის სამარადისო არსებობას, რომელიც არ კედება (424, გვ. 113). მაგალითად: „ნუ გემინინ მათგან, რომელთა მოწყუდნენ კორცნი, ხოლო *სულისა ვერ კელ-ეწიფების მოკლვად*“ (მათ. 10, 28); „და ეკლესიასა პირმშოთასა, აღწერილსა ცათა შინა, და ღმრთისა მსაჯულისა ყოველთაძსა და *სულეებისა მართალთა* მათ აღსრულებულთაძსა“ (ებრ. 12, 23).

აი, რა მნიშვნელობითაა რუსთველისეულ სენტენციაში სიგყეები *ხორცი* და *სული*. *ვეფხისტყაოსნის* განსახილველ სტროფში *ხორცი* მითითებაა ადამიანის ხორციელ, ამქვეყნიურ, მიწიერ არსებობაზე; ხოლო *სული* სხეულისაგან განშორებულ მის უკედავ პერსონაზე, მის სამარადისო სულზე. მაშასადამე რუსთველი ამბობს: სიცრუე, როგორც მნეობრივი მანკი, ჯერ აენებს ადამიანს ხორციელ ყოფაში – ამქვეყნიურ, მიწიერ

<sup>1</sup> როგორც ზემოთ მოყვანილი ბიბლიური ამონაწერებიდან ჩანს, ქართული თარგმანი („ახალი აღთქმის“ გექსტი ვიორგი მთაწმიდელის რედაქციით; ხოლო ძველი აღთქმის გექსტი ე. წ. ბაქარის ბიბლიით) ჩვენთვის საინტერესო ბიბლიურ „ყოველ ხორცს“ მოგ შემთხვევაში უნაცვლებს „ყოველ ხორციელს“ (საქმე 2, 17; დაბ. 6, 12). ბერძნულ ორიგინალში ორივე შემთხვევაში შენარჩუნებულია „ყოველი ხორცი“ (ΠΡΑΞΕΙΣ 2, 17: ἐπὶ πάντων σάρκα; ΓΕΝΕΣΙΣ 6, 12: πάντα σάρξ); რასაც იცავს თანამედროვე ევროპული თარგმანებიც (ინგლისური all flesh და რუსული всякая плоть).

არსებობაში; შემდეგ კი აწინებს მის სხეულსაგან განშორებულ უკვდავ სულს.

განსახილველი სენტენციის ამგვარ გააზრებაში ისიც გვარწმუნებს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სხვა ადგილებშიც აქვს სიტყვებს *ხორცი* და *სული* ზემოთ მითითებული გააზრება. დავიწყოთ იმით, რომ *ვეფხისტყაოსანში* *სული* არა მხოლოდ ხორციან შეზავებული რაობაა, რომელიც სხეულს სიცოცხლეს ანიჭებს, არამედ, თანახმად ზემოთ განხილული ბიბლიურ-ქრისტიანული წარმოდგენისა, პიროვნებისეული უკვდავება, რომელიც სხეულს განშორებული სამარადისო სამყოფელისკენ მიემართება. საკმარისია იმავე ანდერძიდან, რომელშიც ავთანდილი მნეობრივ მანკს სულის დამლუპველ ცოდვად თვლიდა, მივუთითოთ მისსავე რწმენაზე: „პირის-პირ მარცხენს ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა“ (799). ანდა კიდევ ერთ პასაჟზე – ამჯერად გარიელის რწმენის სფეროდან: „სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსალა დავჰყოფ მცირასა;... დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შევპრთეიარ სულთა სირასა“ (885). ასევე, ნესტანიც ოცნებობს საკუთარი სულის ხორციელ-მაგერიალურისგან განთავისუფლებასა და გეციურ სასუფეველში ამალღებაზე:

„ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა,  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
მომცეს ფრთენი და ავფრინდე, მიეპხედე მას ჩემსა ნდომასა,  
ღლისით და ღამით ვპხედედე მშისა ელვათა კრომასა“ (1304).

ახლა *ვეფხისტყაოსნის* *ხორცის* შესახებ. პოემაში *ხორცი*, გარდა მისი უშუალო საგნობრივი მნიშვნელობისა (ირმის ხორცი, ნადირის ხორცი, ხმალის მიერ ხორცის გაკვეთა...), ინარჩუნებს ორივე უმთავრეს გააზრებას იმ მნიშვნელობათაგან, რომლებიც ამ სიტყვას ბიბლიაში გააჩნია: ერთი – კაცის აგებულებაში შეზავებული სულის საწინააღმდეგო რაობა – გვაში („ჩემი ღზინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“ – 275; „თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო!“ – 531). მეორეა ის მნიშვნელობა, რომლის ბიბლიური მაგალითები ზემოთ განვიხილეთ: ხორციელი, ამქვეყნიური, მიწიერი არსება. ამ მნიშვნელობით პოემაში უფრო ხშირად იხმარება *ხორციელი* („ხორციელი არავინ გვყავს შენად სწორად“ – 131), *ხორციელა* („თუარა იგიცა კაცნია ჩვენებრე ხორციელანი“ – 1249), *ხორციელობა* („არცა რა მე ვიცი ამისი ხორციელობა“ – 1156). როგორც ზემოთ ვიხილეთ, ასევე ენაცვლება *ხორციელი ხორცს* ბიბლიის ქართულ ტექსტში. ამავე დროს *ვეფხისტყაოსანშიც* გვხვდება *ხორცი* ამკარად *ხორციელის* მნიშვნელობით: „კაცთა ხორცისად ვით ითქმის ისრე თვალთაგან ფარული?“ (112). უფრო მნიშვნელოვანია პროლოგისეული „ვთქვენე ხელობანი ქვენანი,



რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“ (21), რომელიც „მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა ზენათა“-ს (20) კონტრასტულად ნიშნაეს: ელაპარაკობ ამქვეყნიურ, ხორციელ (აღამიანური სამყაროს) მიჯნურობაზე („ხელობანი“). უფრო მეტიც, *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში აშკარად ჩანს პოეტის წარმოდგენა პიროვნების არსებობის ორ ეტაპზე – ამქვეყნიურზე და იმქვეყნიურზე; ამქვეყნიურის გაულის შემდეგ პიროვნების იმქვეყნიურ ყოფაზე. პოეტს სათხოვარი აქვს ღვთის მიმართ როგორც ამქვეყნიური ყოფისთვის („მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკედიმღე გასაგანისა“ – 2), ასევე მისი სულის იმქვეყნიური ყოფისათვის („ცოდეთა შესუბუქება, მუნ თანა წასაგანისა“ – 2). არსებობს იმგვარი მოსაზრებაც (221), ჩემი აზრით არც თუ უსაფუძვლო, რომ, რამდენადაც „სიკედიმღე გასაგანი“ ხორციელი, ამქვეყნიური ცხოვრებაა, ხოლო „მუნ თანა წასაგანი“ სულია, პოეტი ევედრება ღმერთს, რომ მას მისცეს ხორცის (ანუ „სიკედიმღე გასაგანის“) სიყვარული („მიჯნურთა სურვილი“) და სულის (ანუ „მუნ თანა წასაგანის“) „ცოდეთა შესუბუქება“.

დაეუბრუნდეთ ისევ პლაგონის „პოლითეიას“. როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ამ თხზულების ძირითადი პრობლემა სწორედ სამართლიანობის, როგორც ეთიკურ-პოლიტიკური კატეგორიის რაობის, გაანალიზებაა. მაგრამ საკითხავია, ავითარებს თუ არა პლაგონი იმგვარ თვალსაზრისს, როგორსაც მას მიაკუთვნებს რუსთველი, რომ უსამართლობა ჯერ ხორციელ, ამქვეყნიურ ყოფას ავნებს, ხოლო შემდეგ პიროვნების იმქვეყნიურ ყოფას, სულს? დიახ! პლაგონის თვალსაზრისი, ამ თხზულების თანახმად, სწორედ ამგვარია. ესაა ძირითადი თემა პლაგონის კონცეფციისა უსამართლობის, როგორც ეთიკური კატეგორიის, რემულტატაზე, შედეგზე მსჯელობისას.

დავიწყოთ იმით, რომ „პოლითეიას“ მეორე წიგნში, რომელიც ეძღვნება სამართლიანობის არსის ინტერპრეტირებას, პლაგონი სოკრატეს თანამოსაუბრე ადიმანტეს პირით განაცხადებს, რომ უსამართლობა თავის უარყოფით შედეგს არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ აქვე, ამქვეყნიურ ყოფაშიც მოიგანს.<sup>1</sup> უსამართლონი ცხოვრებაშივე ისჯებიან. სოკრატეს თანამოსაუბრე იმოწმებს პოეტების აზრს იმაზე, რომ სამართლიანთა საზღაური თვით მათ შთამომავლობაზეც გადადის, ხოლო უპატიოსნონი და უსამართლონი ჰადესში იგანჯებიან. და სანამ ჯერ კიდევ ცოცხალნი არიან, მათ უკლ

<sup>1</sup> ეს აზრი პლაგონის სხვა თხზულებებშიც ფიგურირებს, კერძოდ მის მეშვიდე წერილში, რომელზედაც ლ. ალექსიძემ მიუთითა (21, გვ. 110).

რეპუტაციაზე ლაპარაკობენ და მათევე მიუთვლიან ყველა იმ საგანჯუელს, რომლებსაც სხვა თანამოსაუბრე გლაუკონი იმ სამართლიანთა ხვედრად თვლიდა, რომელნიც სხვების მიერ უსამართლოებად არიან მიჩნეულნი (363e)<sup>1</sup>.

უმთავრესი ამ მიმართულებით „პოლითეიას“ ბოლო, მეათე, წიგნია. ეს წიგნი სხვა არსებით თემებთან ერთად ისევ უბრუნდება სამართლიანობის და სულის უკვდავების პრობლემებს. პლატონი აქ დაბეჯითებით მსჯელობს სამართლიანობის სამღაურზე. სოკრატეს პირით იგი აცხადებს, რომ სამართლიან კაცს ბოლოს და ბოლოს, სიცოცხლეში თუ არა, სიკვდილის შემდეგ მაინც, ყველაფერი სიკეთედ ექცევა (613a). „უსამართლოს მიმართ კი საპირისპიროს უნდა ვფიქრობდეთ?“ – სვამს კითხვას სოკრატე და მისი მოსაუბრეც უდასტურებს (613b) (702, გვ. 382). სოკრატე აგრძელებს განსჯას: სამართლიანი კაცისთვის არა მარტო ღმერთებს აქვთ სათანადო სამღაური, არამედ ადამიანებსაც. „უსამართლო არამზადები, მთელი თავიანთი სიმარჯვისა და გაქნილობის მიუხედავად, ორმაგი გარბენის მონაწილეებს ჰგვანან, ერთი ბოლოდან მეორემდის სწრაფად რომ გარბიან, მაგრამ მეორიდან პირველისკენ შემობრუნებულთ ძალა აღარ ჰყოფნით; დიახ, ჯერ ქარივით მიჰქრიან, მაგრამ შემდეგ, ქანცგაწყვეტილნი, ქვეყნის სასაცილონი ხდებიან და გამარჯვებულის გვირგვინით შუბლმემკულნი კი არა, თავჩაქინდრულნი და ცხვირჩამოშვებულნი გოვებენ ასპარეზობას“ (იქვე). სამართლიანი კაცი, სოკრატეს მტკიცებით, ამ ცხოვრებაში იმკის თავის სამართლიანობას. ისევე როგორც უსამართლოს, თავისი უსამართლობის სამღაური ამქვეყნადვე მიეზღვება. სამართლიანთა საპირისპიროდ უსამართლოთა შესახებ მინდა ვთქვა, – აგრძელებს სოკრატე, – რომ მათი

---

<sup>1</sup> ...ἔτι τε ζῶντας εἰς κακὰς δόξας ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ τῶν δικαίων δοξαζομένων δὲ ἀδίκων διήλθε τμάρματα, ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν...

„...and, while they still live, they bring them into evil repute, and all the sufferings that Glaucon enumerated as befalling just men who are thought to be unjust, these they recite about the unjust...“ (825, გვ. 130-131).

„...თუმცა არც სიცოცხლეში ათავისუფლებენ მათ განჯვისაგან, და ყველა ის სასჯელი, რაც გლაუკონს იმ სამართლიან კაცთა ხვედრად მიაჩნდა, უსამართლონი რომ ჩანან ხალხის თვალში, მათი მტკიცებით, სწორედ ნამდვილ უსამართლოთ აცყდება თავს...“ (702, გვ. 54-55).

„Таким людям еще при их жизни приписывают дурную славу: то наказание, о котором упоминал Глаукон, говоря о людях справедливых, но прослывших несправедливыми, и постигает, как уверяют, людей несправедливых.“ (791, გვ. 138).

უმრავლესობა, ახალგაზრდობაში კიდევეა რომ მოეხერხებინათ თავის დამალვა, სიცოცხლის ბოლოს მაინც გამოაშქარავენ. მათ სასაცილოდ აიგდებენ. სიბერისას უბედური ხვედრი ელით: შეურაცხყოფილნი იქნებიან როგორც უცხოელთა, ასევე თანამოქალაქეთა მიერ; სცემენ და როგორც შენ თქვი, რაც ყველაზე საშინელია, ძელზეც გააკრავენ და გახურებული მანთითაც აწამებენ (613 d-e).<sup>1</sup>

ქლატონი უსამართლოთა საზღაურს მათი უსამართლობის გამო მხოლოდ ამქვეყნიურ, ხორციელ ყოფაში არ ხედავს. იგი, როგორც რუსთველმა თქვა მისი თვალსაზრისის ინტერპრეტირებისას, ამბობს და განმარტავს, თუ როგორ ენებს უსამართლობა, ანუ ვნებობრივი მანკი, ადამიანის სულს იმქვეყნიურ ყოფაში; მას შემდეგ, რაც იგი ხორცს განშორდება.

სოკრატე მის თანამოსაუბრეებს უამბობს სულეთის ამბავს: რა ხდება მას შემდეგ, როგორც კი სული სხეულს გაეყრება და სხვა მრავალ სულთან ერთად დაადგება სულეთის გზას (614c). „მაგრამ ყველაფრის დაწვრილებით განხილვა შორს წაგვიყვანდა“, – მიმართავს იგი თავის თანამოსაუბრე გლაუკონს, – „ხოლო მთავარი... აი, რა იყო“ (615a) (702, გვ.384): ყოველი სიუღისათვის, რომელიც ოდესმე ვინმეს მიმართ ჩაუდენია და ყოველი შეურაცხყოფილისათვის ყველა შეურაცხყოფელს

---

<sup>1</sup> ...καὶ οὐ καὶ περὶ τῶν ἀδίκων, ὅτι οἱ πολλοὶ αὐτῶν, καὶ ἐὰν νέοι ὄντες λάθωσιν, ἐπὶ τέλους τοῦ βίου αἰρεθέντες καταγέλαστοί εἰσι καὶ γέροντες γυρνόμενοι ἄθλιοι προσηλακίζονται ὑπὸ ξένων τε καὶ ἰσθμίων, μαστιγούμενοι καὶ ἄ ἄρρηκτα ἐφόρα σὺ εἶναι, ἀλγῆθ' λέγων, [εἶτα στυγνάζονται καὶ ἐκασθῆσονται.]

„...and in turn I will say of the unjust that the most of them, even if they escape detection in youth, at the end of their course are caught and derided, and their old age is made miserable by the contumelies of strangers and townsfolk. They are lashed and suffer all things which you truly said are unfit for ears polite“ (826, გვ. 488-491). [„they will be racked and burned“] (830).

„უსამართლო ხალხზე კი იმას მოგახსენებთ, რომ მათ უმრავლესობას ახალგაზრდობაში კიდევეა რომ მოეხერხებინათ თავისი ავკაცობის მიჩქმალვა, სიცოცხლის მიწურულს მაინც ამხელენ, შავ ღღეს დააყრიან და ქვეყნის სასაცილოდ აქცევენ, უცხოელებიცა და თანამოქალაქნიც აბურხად აიგდებენ და ცემა-გყეპასაც არ აკმარებენ: ძელზე გასუამენ და მანთით დადალავენ“ (702, გვ. 382.).

„A с другой стороны, о несправедливых людях я говорю, что большинство из них, если смолоду им и удалось притаиться, под конец жизни все равно уличат, они станут посмешищем, и под старость их ждет жалкая участь: ими будут помыкать и чужеземцы, и свои, не обойдется дело и без побоев, наконец, – что ты упомянул тогда как самое жестокое (и ты был прав) – их будут пытать на дыбе и раскаленным железом“ (791, гв. 446).

მიეგებოდა სასჯელი ერთი ათად, და თითოეული სასჯელი გრძელდებოდა ას წელიწადს, რადგანაც ამდენია ადამიანის სიცოცხლის ხანგრძლივობა (615b)<sup>1</sup>.

ორიოდე სიგყვა იმის შესახებაც, თუ როგორ აღწერს პლატონი მთლიანობაში სულეთს. სოკრატე ყვება ძველ ამბავს ერთი მამაცი მეომრის (ერი არმენიუსის ძე<sup>2</sup>) შესახებ, რომელიც, ბრძოლის ველზე დაცემული, მეთორმეტე დღეს გაყოცხლდა და ყველას უაპბო, რაც სულეთში იხილა. მისი ამბავი ორფიკული მისტერიების გადმომცემი მითების ტიპისაა: სულეთში ჩასული სულები განისჯებიან მათი ამქვეყნიური ქცევის შესაბამისად. მართალნი ზეცისკენ მიმავალი გზით ათასწლოვან ზეციურ ნეტარებაში განწესდებიან; უსამართლოები კი ქვემოთ მიმავალ გზაზე ათასწლოვან საგანჯველში იგზავნებიან. იქვე მიწის წიაღიდან ამოდიოდნენ ათასწლოვანი განჯვაგამოვლილი სულები, ხოლო ზეციდან ჩამოდიოდნენ წმინდა სულები. რამდენიმე დღის შემდეგ ყველა მათგანი თავისი ნებით ირჩევდა მომავალ სიცოცხლეს. ასე გადარჩა და არ დაიღუპა ეს მითი, – ამ სიგყვებით ამთაფრებს სოკრატე მბობას, ხოლო პლატონი თავის თხზულებას (621c), – იგი „თუ ვერწმუნებით, ჩვენც გვისხნის... მერწმუნეთ, სული უკვდავია და უნარი შესწევს აიგანოს ყოველგვარი სიკეთე და ყოველგვარი ბოროტება; თუ ყოველთვის აღმავალი გზით ვივლით, განუხრელად აღვასრულებთ სამართლიანობას (ხაზი ჩემია – ე. ხ.) და ყურს მიუვუგდებთ

---

<sup>1</sup> „...ὅσα πάντοτε τινα ἤνικησαν καὶ ἄλλοις ἐκάστοι, ἵπὲρ ἑκατὰς δεκάδας ἔν μέρει, ἵπὲρ ἐκάστου, δεκάκις, τοῦτο δ' εἶναι κατὰ ἑκαταταετηρίδα ἐκάστην, ὡς βίον ἄνθρωπος τοσούτου τοῦ ἀνθρώπου...“

„...For all the wrongs they had ever done to anyone and all whom they had severally wronged they had paid the penalty in turn tenfold for each, and the measure of this was by periods of a hundred years each, so that on the assumption that this was the length of human life the punishment might be ten times the crime...“ (826, გვ. 494-497).

„...ყოველი უსამართლობისა თუ ვისიმე შეურაცხყოფის სასჯელად ყველა უსამართლოსა და შეურაცხყოფელს ერთი ათად მიაგებდნენ სანაცვლოს (ხოლო ყოველი ნაცვლისგება ას წელიწადს გრძელდება, რადგანაც ასეთია ადამიანი სიცოცხლის ხანგრძლივობა)...“ (702, გვ. 384).

„...за всякую нанесенную кому-либо обиду и за любого обиженного все обидчики подвергаются в десятикратном размере (рассчитанному на сто лет, потому что такова продолжительность человеческой жизни)...“ (791, გვ. 447-448).

<sup>2</sup> Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου - Er, the son of Armenius (614b).

გონების ხმას<sup>1</sup>... ასე მოვიმქით სამართლიანობის სამღაურს... და ბედნიერი ვიქნებით როგორც ამ ქვეყნად, ისე იმ ათასწლოვან მოგზაურობაშიც, გემოთ რომ აღვწერეთ“. (702, გვ. 391).

აი, ეს არის პლაგონის „პოლითეიას“ ერთი ძირითადი აზრი: ადამიანის ამქვეყნიური ქცევა უნდა იყოს სამართლიანი და გონიერული, რათა ამქვეყნიურ ყოფაშიც და მეციურ არსებობაშიც იყოს ბედნიერი. უსამართლონი და არა გონიერულად მოქმედნი („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს“...) ავნებენ თავის ხორციელ ყოფასაც და შემდეგ იმქვეყნად მიმავალ სულსაც.

ამგეარად, რუსთველის მიერ დამოწმებული „პლაგონისაგან სწავლა-თქმული“ ჭეშმარიტად და თანმიმდევრულად გადმოსცემს პლაგონის თვალსაზრისს ეთიკური მანკის – უსამართლობის თაობაზე: უსამართლობა („სიცრუე და ორპირობა“), მნეობრივი მანკი, რომელსაც სათავეში სიცრუე უდგას („რათგან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა“), ვნებს ადამიანს თავდაპირველად მის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, მის ხორციელ არსებობაში („ავნებს ხორცსა“), ხოლო შემდეგ ავნებს იგი პიროვნების სულს მის მეციურ სამყოფელშიც („მერმე სულსა“). ამ სიბრძნის მხოლოდ ცოდნა არ კმარა, მისი შესრულებაცაა საჭირო („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა“).

უფიქრობ, ერთი შენიშვნაც აუცილებელი იქნება. რუსთველის მიერ პლაგონის გემოთ განხილული თვალსაზრისის დამოწმება იმას არ მიუთითებს, რომ რუსთველი იმიარებს პლაგონისეულ სულთა მიგრაციის თეორიას. ამაზე მიმანიშნებელი არავითარი ნიუანსი არ ჩანს *ვეფხისტყაოსანში*. პლაგონის აზრი რუსთველის მიერ დამოწმებული სახით სრულ თანხმობაშია ქრისტიანულ რწმენასთან. რუსთველი პლაგონისგან იღებს იმას, რაც მისაღებია ქრისტიანული თეოლოგიისთვის. და სწორედ ამიგომაც, აქვე ჩნდება ერთი კითხვა: რაგომ იმოწმებს რუსთველი პლაგონს იმ აზრის დემონსტრირებისათვის, რომელიც მისი თანამედროვე ეპოქის იდეოლოგიურ-რელიგიური პოზიციიდან უეჭველი და ბანალურია? ეს საკითხი კომენტარს საჭიროებს.

---

<sup>1</sup> ἡς ἄσα ἔδωκ ἅλι ἐξέρμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ ἑσπᾶ ἐπιτηδέσσομεν...

„and so we shall hold ever to the upward way and pursue righteousness with wisdom always and ever...“ (826, გვ. 518-519).

„...мы все – если вы мне поверите – всегда будем держаться высшего пути и всячески соблюдать справедливость вместе с разумностью...“ (791, გვ. 454).

ის, რომ სული მის მარადიულ სამყოფელში ამქვეყნიური ცოდვის გამო დაიტანჯება, ქრისტიანული მრწამსის ერთი ძირითადი თემაა: „და ნუ გეშინინ მათგან, რომელთა მოწყდნენ კორცნი, ხოლო სულისა ვერ კელ-ეწიფების მოკლევად, არამედ გეშინოდენ მისა უფრომს, რომელი შემძლებელ არს სულისა და კორცთა წარწყმედად გეპენიასა შინა“ (მათ. 10, 28). ციტირებული თემა მათე მახარებლისა სრულ თანხმობაშია ბიბლიურ-ქრისტიანულ მრწამსთან. ადამიანი ამქვეყნიური ქცევის გამო საბოლოო საზღაურს მარადიულ სამყოფელში მიიღებს. ამიგომაა, რომ ქრისტიანული პოპულარული საზოგადო რწმენის თანახმად, ჯოჯოხეთში ცოდვილნი თავიანთი სხეულითურთ კუპრის ცეცხლში იწვიან. (მაგალითად გაეიხსენოთ „წმიდისა ღმრთისმშობელისაგან კაცთა ცოდვილთა სატანჯველთა ხილვა“: „იხილა მდინარე ცეცხლისაჲ და საშინელად გურგუნვიდა და შუაჲცა დგეს ორნი ღედანი და ეეშაპნი ცეცხლისანი სწოვდეს ენათა მათთა“ (759, გვ. 17); და სხვა მრავალი ხილვა). ადამიანთა ამქვეყნიური ქცევის საბოლოო განკითხვა იმ ქვეყნად ხდება. ამიგომ აცხადებს ასე დარწმუნებით წმიდა მუშანიკი: „განვისაჯნეთ მე და ვარსქენ პიტიახში მუნ, სადა-იგი არა არს თუალღებაჲ წინაშე მსაჯულთაჲსა და მეუფისა მის მეუფეთაჲსა“ (659, გვ. 26).

ბიბლიურ-ქრისტიანული რწმენა არ უარყოფს იმას, რომ უსამართლობის გამო ადამიანი ამ ქვეყნადაც შეიძლება დაისაჯოს. ამიგომაა, რომ ღვთისმეტყველები რწმენით მიმართავენ უფალს: „შენ გბულს ყველა, ვინც უსამართლობის ჩამდენია. შენ დალუკავ სიცრუის მთქმელს“ (ფსალმ. 5, 6-7); „დაიგზანება გყუილის მოლაპარაკეთა პირი“ (ფსალმ. 62, 12). ამ რწმენას სოლომონის „იგაენიცი“ დაჰადებს: „მართლის პირი სიბრძნეს აღმოაყენებს, ღალატისანი ენა კი მოიკვეთება“ (იგავ. 10, 31); „ცრუმორწმუნე დაუსჯელი ვერ გადარჩება და გყუილის მთქმელი თავს ვერ იხსნის“ (იგავ. 19, 5); „ცრუ კაცის გზა უკუღმართია“ (იგავ. 21, 8); „ცრუმორწმუნე დაილუკება“ (იგავ. 21, 28). წმინდანთა ცხოვრების მომთხრობელნი იმგვარ სასწაულებზეც გვიამბობენ, უფალი ავის მეტყველს რომ მიაგებს („სერაპიონ ბარზმელის ცხოვრება“: წმინდა სერაპიონის მგმობელს გასიყვებული ენა გადმოუვარდა პირიდან; „იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრება“: ღვთისმგმობელი ურია ეფთვიმეს შერისხვით დამუნჯდა; და სხვ.). მაგრამ უსამართლოთა ამქვეყნიურ დასჯას მხოლოდ ეპიზოდური ხასიათი აქვს და უმთავრეს შემთხვევებში ღვთის მიერ ამ ეპიზოდში მონაწილე წმინდანისადმი სიმპათიის გამოვლენას მიუთითებს.

ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრება კატეგორიულად მხოლოდ იმას აცხადებს, რომ უსამართლონი იმქვეყნად უთუოდ დაისჯებიან. და ამ თემას ასე გამოკვეთილად უპირატესად ახალი აღთქმა დაამკვიდრებს. ესეც სრულიად ბუნებრივი და ლოგიკურია: ამქვეყნიურის წარმავლობის და იმქვეყნიურის სამარადისოს მტკიცების ბუნებრივი შედეგია ჭეშმარიტი სამღაურის და სასჯელის იმქვეყნად მოლოდინის ქადაგება. ამიგომ განაცხადებს ასეთი კატეგორიულობით იოანე ღვთისმეტყველი: “ხოლო მხდალთა და ურწმუნოთა, ბილწთა და მკელელთა, მეძავთა და მწამვლელთა, კერპთაყვანისმცემელთა და ყოველთა ცრუთა ხედრი გბაშია, ცეცხლითა და გოგირდით მოვიზგიზემი. ეს არის მეორე სიკედილი” (გამოც. 21, 8); ხოლო სასუფეველში “ეერ შევლენ ... სიბილწისა და სიერუს ვერცერთი მოქმედი და თანაზიარი” (გამოც. 21, 27).

*ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო ღვთაებრივი ჰარმონიის და სამართლიანობის ამქვეყნიურ ყოფაში გამოვლენასა და დამკვიდრებას წამოსწევს წინა პლანზე და ამავე დროს იგი ინარჩუნებს იმავე სამართლიანობის იმქვეყნიურ, სამარადისო ყოფაში არსებობის რწმენას. (შეადარე : ამქვეყნიური სიყვარული ღვთაებრივი აღმაფრენის სიყვარულია; ამქვეყნიური ბედნიერება ჭეშმარიტი ბედნიერებაა და სხე.)<sup>1</sup>. რუსთველი იმას ქადაგებს, რომ მნებობრივი მანკი არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ ამ ქვეყნადაც განიკითხება და რომ უსამართლობა არა მხოლოდ იმ ქვეყნად, არამედ ამ ქვეყნადაც ავნებს ადამიანს. ეს თემა ასეთი კატეგორიულობით ბიბლიურ-ქრისტიანულ მოძღვრებაში გამოკვეთილი არ არის; თუმცა ეს უკანასკნელი მას არ ეწინააღმდეგება. პლატონის მოძღვრებაში კი ამგვარი კომპიკია, როგორც დავინახეთ, კატეგორიულადაა დაუიქსირებული. ამიგომ სჭირდება რუსთაველს პლატონის აეტორიტეტის მოხმობა.

სხვა საქმეა, თუ რამდენად თანმიმდევრულია პლატონი უსამართლობის ამქვეყნიური დასჯის ღებულების მტკიცებისას. შენიშნულია, რომ პლატონის დიალოგების მთავარი პერსონაჟი სოკრატე ერთგვარად ყოყმანობს უსამართლობის ამქვეყნიური დასჯის თემის რეალურობის ჭეშმარიტებაში. პლატონის დიალოგებში ჩანს ამ თემის მტკიცების ონტოლოგიური და პრაგმატული საფუძველიც; თუმცა ამავე დროს მინიშნებულია იმავე თემისადმი ონტოლოგიურ და პრაქტიკულ-ცხოვრებისეული

---

<sup>1</sup> დაწვრილებით იხ. ქვეთავები: „რუსთველი, დანტე, პეტრარკა“ და „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“.

ფაქტების წინააღმდეგობაზეც (21, გვ. 111). მაგრამ ჩვენთვის ამჯერად არსებითი მხოლოდ ის არის, რომ პლატონმა დაუშვა თეზა იმის თაობაზე, მორალური მანკი, უსამართლობა უმრავლეს შემთხვევებში ადამიანის ამქვეყნიურ ყოფასაც რომ ენებს და შემდგომში მისი სამარადისო სულის იმქვეყნიურ ათასწლოვან არსებობასაც. ისიც შენიშნულია, ეს თეზა შუა საუკუნეების სხვა დიდ მოაზროვნეთა წინაშეც დილემურად რომ დამდგარა. კერძოდ ბოეთიუსი (V-VI საუკუნეების მიჯნა) თავის “ფილოსოფიის ნუგეშში” ცდილობს მკითხველის დარწმუნებას იმაში, რომ ის, ეინც ბოროტია, ამ ქვეყნადაც უბედურია (85, გვ. 32).

რუსთველი ოცნებობს ღვთაებრივი ჰარმონიით მოწესრიგებულ ამქვეყნიურ ყოფაზე. სწორედ ამისთვის სჭირდება მას კატეგორიულად მტკიცე თეზა – მნეობრივი მანკის გამო ადამიანი დაისჯება არა მხოლოდ საიქიოში, არამედ ამ ქვეყნადაც. უფრო ზუსტად, ჯერ ამ ქვეყნად დაისჯება, შემდეგ იმ ქვეყნად. ამ თეზის დეკლამირებას იგი პოულობს პლატონთან.



# ნაწილი მეოთხე

ადამიანის შილოსოვია *ვეზისტყარსანი*  
(„ივია ლხინი სოფლისა“)

## *ვეზისტყარსნის* “მონალოგა”

*ვეზისტყარსნის* 23-ე სტროფში ჩამოთვლილია მიჯნურის, როგორც იდეალური პიროვნების, აუცილებელი მწეობანი: მიჯნურსა თვალად სიტურფე ჰმართებს მართ ვითა მშეობა, სიბრძნე, სიუხვე, სიმდიდრე, სიყმე და მოცალეობა, ენა, გონება, დათმობა, მძლეუთა-მებრძოლთა მძლეობა. ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ მწეობა. მოძღვრება ადამიანის იდეალური თვისებების შესახებ ძალზე გავრცელებული იყო ანტიკურ საბერძნეთში. ყველაზე სრული სახით თეორია ადამიანის სულიერი და ფიზიკური მწეობის ანუ ბრეტრ-ს შესახებ ჩამოაყალიბა არისტოტელემ თავის “ნიკომაქეს ეთიკაში”.

რუსთველის მიერ ჩამოთვლილ მწეობათა ერთი ნაწილი გვხვდება არისტოტელეს ეთიკურ სისტემაში. ესენია: *სიბრძნე* – σοφία (Eth. Nic..III, 9-12); *სიუხვე* – ἔλυσθηριότης (Eth. Nic., IV, 1-3); *სიმდიდრე* – πλοῦτος (სიმდიდრე არისტოტელესთან არ არის დამოუკიდებელი ბრეტრ, მაგრამ იგი აუცილებელი პირობაა სიუხვისათვის. რადგანაც, არისტოტელეს ამრით, ის არის უხვი, ვისაც ახასიათებს სიუხვისათვის შესაფერისი ბრეტრ, მწეობრივი სიკეთე და *სიმდიდრე* – Eth. Nic., IV, 1)<sup>1</sup>; *გონება* – σύνεσις (Eth.

---

<sup>1</sup> ამდენად, მცდარი იყო მოყვანილ კონტექსტში სიმდიდრის სიმდაბლით შენაცვლება, რაც იუსტინე აბულაქემ განახორციელა მის ორივე გამოცემაში. ასევე არასწორია პ. ინგოროყვას და კ. დანელიას ცდა (70, გვ. 149), რომელთაც ამ გასწორების დამკვიდრება სცადეს იმ მოტივით, რომ პოემის გმირთა ერთ-ერთი მთავარი ღირსებაა სიმდაბლე და, რომ, თითქოს, სიმდიდრეს ერთგვარი დისპარმონია შეაქვს რუსთველისეულ

Nic., VI, 7); *დათმობა* – ἐχράτεια (Eth. Nic., VII, 1-10); *“მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა”* – ἄνδρεια (Eth. Nic., III, 9-12). დარჩენილი ოთხი ფიზიკურ-ზნეობრივი ღირსებიდან ორი – „*თვალად სიგურფე*“ და *სიყმე* - Jovens (215, გვ.17)<sup>1</sup> – რაინდული ეთიკის სფეციფიკური თვისებებია. არც *ენა* (მჭერმეტყველება) არის გაუგებარი. საგანგებო კვლევას მოითხოვს *მოცალეობა*, როგორც ზნეობის სპეციალური სახე.

სიგყვა “*მოცალეობა*” ანუ “*მოცალეობა*” ნიშნავს მოცლას, მოცლილობას, თავისუფალი ღროის ქონებას. ძველ ქართულ ენაში ამ სიგყვის და მისი მონათესავე ფორმების ხმარების შემთხვევათა უდიდესი უმრავლესობა ადასტურებს, რომ მისი ძირითადი მნიშვნელობა სწორედ ეს არის (70, გვ. 145). “*ცალ*” ძირიდან ნაწარმოები პირიელი ფორმები *ვეფხისტყაოსანში* არაერთგზის დასტურდება და მათ ყველგან მოცლის მნიშვნელობა აქვთ (70, გვ. 143-144). *ვეფხისტყაოსნის* თითქმის ყველა კომენტატორი, რომელიც კი ამ სიგყვას ეხება, განმარტავს მას როგორც მოცლას, თავისუფალი ღროის ქონებას (94, გვ. 291; 70, გვ. 140).

ამრიგად, გრადიციული გაგებით რუსთველი მიჯნურის პიროვნულ ღირსებებში უნდა ასახელებდეს მოცლილობას, ე.ი. მიჯნურობისათვის საჭირო ღროის ქონებას (94, გვ. 291). მაგრამ, ჯერ ერთი, რუსთველი ამ სტროფში ჩამოთვლის მიჯნურის, როგორც პიროვნების პერსონალურ ფიზიკურ და ზნეობრივ ღირსებებს. ყველა ეს თვისება უნდა გააჩნდეს იდეალურ შეყვარებულ რაინდს თავისთავად და არა მიჯნურობისათვის. ე. ი. მას პერსონალურად უნდა ახასიათებდეს სილამაზე, სიუხვე, ენა და სხვა, როგორც საზოგადო თვისება და არა სილამაზე მიჯნურობისათვის, სიუხვე მიჯნურობისათვის, ენა მიჯნურობისათვის და სხვა. მეორეც, მოცლილობა, უქმად ყოფნა არ შეიძლება არც ზოგადად იდეალური და არც რუსთველისეული იდეალური ადამიანის ზნეობრივ თუ ფიზიკურ თვისებად მივიჩნიოთ. მოცლილობას “*თვალად სიგურფის*”, სიბრძნის, სიუხვის, სიმდიდრის, სიყმის, ენის, გონების, დათმობის, და “*მძლეთა მებრძოლთა მძლეობის*” რიგში ადგილი არც რომელიმე ეთიკური კონცეფციით პქონია და არც საზოგადოდ შეიძლება ექნეს (94, გვ. 292). შემდეგ, *ვეფხისტყაოსნის* ტიპაჟი არ ადასტურებს, რომ რუსთველს მოცლილობა ან მიჯნურისათვის

---

მიჯნურობის კოდექსში. სიუხვის გვერდით სიმდიდრის დასახელების საჭიროებაზე მიუთითებდა გ. იმედაშვილი (94, გვ.294).

<sup>1</sup> ვახტანგ შექექსე ამგვარად განმარტავს „სიყმეს“: „რომე ვაჟკაცურად გარჯის შეძლება პქონდეს“ (719, გვ.10; 705, გვ.სჟა).

მოცილობა იდეალური მიჯნურის აუცილებელ თვისებად მიაჩნდეს (70, გვ. 149).<sup>1</sup>

გ. იმედაშვილმა *ვეფხისტყაოსნის* “მოცალეობის” ახლებური განმარტება სცადა. პოემაში ერთ ადგილას გვხვდება გამოთქმა “შეგიცალო”, რომელიც ნაწარმოებია სიგყვისაგან “ცალი”, რაც ნიშნავს გოლს, სწორს. ამის საფუძველზე, მკვლევარის აზრით, რუსთველის *მოცალეობა* “მხოლოდ იმას შეიძლება ნიშნავდეს, რომ მიჯნური მიჯნურის ცალი, გოლი, სწორი იყოს” (94, გვ.293). არც ამგვარი გაგება შეიძლება იყოს მართებული, რადგან არც ამ გააზრებით ჩანს *მოცალეობა* პიროვნების პერსონალურ ფიზიკურ და მნეობრივ ღირსებად და იდეალური ადამიანის განყენებულ მნეობრივ სიკეთეთა რიგში არ შეიძლება მას ადგილი ექნეს. თუ მიჯნურები ყველა იმ თვისებით იქნებიან შემკობილნი, რომელთაც რუსთველი ჩამოთელის, თავისთავად ცხადია, რომ ისინი თავიანთი სატრფოების შესაფერისნი აღმოჩნდებიან.

კ. დანელიამ სავსებით სწორად შენიშნა, რომ ქართული “მოცალეობის” ფარდი ბერძნული სიტყვა ἡ τχιολή და სათანადო მზნა τχιολάჯა გარდა მოცილობისა, სხვა მნიშვნელობის შემტეულიცაა. კ. დანელიას აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* მოცალეობა უნდა ნიშნავდეს *სიმშვიდეს, აუჩქარებლობას, სიღინჯეს* (70, გვ.

---

<sup>1</sup> პირიქით კი შეგვიძლია ვიფიქროთ, რადგანაც ნესტანი ასწავლის გარიელს:

“ბედითი ბნედა, სიკედელი რა მიჯნურობა გვონია?

საობს, საყვარელსა უჩვენენე საქმენი საგმირონია!” (380).

ავთანდილის, თინათინისა და ნესტანის სახეები თვალნათლივ მეტყველებს, რომ მოცილობა, ან მიჯნურისათვის მოცილობა არ შეიძლება იდეალური მიჯნურის თვისება იყოს. ამის საწინააღმდეგოს არც გარიელის ცხოვრებისაგან განდგომა და დღენიდაგ ნესტანზე ფიქრი მეტყველებს; რადგან გარიელი სხვაგვარ მდგომარეობაშია. რუსთველის აზრით, გარიელის მდგომარეობაში ჩავარდნილი მიჯნური სწორედ ამგვარად უნდა იქცეოდეს:

თუ მოყვარე მოყვრისათვის გირს, გირილსა ემართლების;

სიარული, მარგოობა კმეენის, გაჭრად დაეთვლების;

ივონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოდეს მოეცლების (32).

მიჯნურის ასეთი მდგომარეობა არაა მოცილობა და იგი შესაწყნარებელია, რადგან მიჯნური გირის თავისი სიყვარულისათვის და ამისი საბაბიც აქვს. სხვა შემთხვევაში არც გარიელი იყო მოცილილი. ნესტანის დაკარგვამდე და ნესტანის პოენის შემდეგ გარიელის პიროვნება სწორედ ამ თვალსაზრისითაა სხვაგვარი.

149-151). არც ეს უკანასკნელი მოსამრება უნდა იყოს სწორი შემდეგი მიზეზების გამო:

1. როგორც ბერძნულ არსებით სახელს ო სჯილჱ, ასევე მზნას ო სჯილჱ რამდენიმე ძირითადი მნიშვნელობა აქვს. სიმშვიდე, აუჩქარებლობა, სიღინჯე ამ ძირითად მნიშვნელობებში არა ჩანს. იგი ის ნიუანსური, გადატანითი მნიშვნელობაა, რომელიც შეიძლება ზოგიერთ სპეციფიკურ კონტექსტში ამ სიტყვას ჰქონდეს, თუ იგი მზნისზედის ფუნქციით იზმარება (554, გვ.1748). არა გვგონია, რომ სწორედ ეს ნიუანსური და გადატანითი მნიშვნელობა გააჩნდეს ქართულ შესაბამის ცნებას "მოცალეობას" და რუსთველისათვის იგი ძირითადი, ამოსავალი გამზდარიყოს.

2. ქართული "მოცალეობა//მოცალეობის" შესაგყვისი ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულ ძეგლებში არის სიტყვა ო სჯილჱ (617, გვ. 150; 70, გვ. 148). მკვლევარი კი მოცალეობის ცნების დასაღვენად ო სჯილჱ-ს მნიშვნელობებს ეძებს ანგიკური პერიოდის ბერძნული ენისათვის შეღვენილ ლექსიკონში. ბიზანტიური პერიოდის ბერძნული ენის სპეციალურ ლექსიკონში ნათლად ჩანს, რომ ამ ღროს ო სჯილჱ და ო სჯილჱ-ს აღარა აქვს სიმშვიდის, აუჩქარებლობის, სიღინჯის მნიშვნელობა არც ნიუანსურად (გადატანით) (479, გვ. 1326), რამდენადაც უკვე ელინისტური ეპოქიდან ამ სიტყვის გაგებაში ცვლილება ხდება (562, გვ. 68; იხ. 601, გვ. 6).

3. მკვლევარის მიერ თავისი მოსამრების დასასაბუთებლად საგანგებოდ განხილულ კონტექსტებში მოცალეობას არა აქვს სიმშვიდის, აუჩქარებლობის, სიღინჯის მნიშვნელობა. ამგვარად კონტექსტის გაამრება ძალზე ხელოვნურია; სინამღვილეში მასში სულ სხვა გაგება შეინიშნება.

4. არის თუ არა რუსთველურ მნეობათა მწკრივი სიმშვიდის, აუჩქარებლობის, სიღინჯის აღვილი? თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოეტი მიჯნურისაგან მოითხოვს, ერთი მხრივ გონებას, ხოლო მეორე მხრივ დათმობას (დათმენას), სიმშვიდე-სიღინჯეში სპეციფიკური არაფერი რჩება, რაც რუსთველის მიჯნურისათვის ("მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა") აუცილებელი იყოს.

როგორც აღვნიშნეთ, სიტყვას "მოცალეობა// მოცალეობა" ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში შეესაგყვისება ო სჯილჱ (სხოლე) ო სჯილჱ ეტიმოლოგიურად ზეხა მზნასთანაა დაკავშირებული (576, გვ. 311) და ნიშნავს შემდეგს: 1. მოცლილობა, თავისუფალი ღრო, სიწყნარე. 2. თავისუფლება, განთავისუფლება, დასვენება, უსაქმურობა. 3. შესვენება, შენელება. 4. თავისუფალი

დროის რაღაცისადმი მიძღვნა. მეცადინეობა თავისუფალ დროს, გონებრივი შრომა. 5. მეცნიერებისადმი მიძღვნილი დრო. 6. სასწავლო მეცადინეობა, მოღვაწეობა. 7. ლექცია, მოხსენება, 8. ადგილი, სადაც მასწავლებელი კითხულობდა ლექციას, სკოლა; ან ჯგუფი, რომელსაც ლექცია ეკითხება (569, II, გვ. 1057; 358, გვ. 1594-1595; 554, გვ. 1747-48).

ამ მნიშვნელობებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ყველა მათგანი დამოკიდებულია ამ სიტყვის ძირითადად ორ, ერთმანეთის საპირისპირო გაგებაზე: 1. თავისუფალი დრო და 2. მეცადინეობა, გონებრივი შრომა (498, გვ. 3; იხ. 601, გვ.5).

ჩ სჯილ-ს ლათინური შესატყვისია otium.. (836, სვ. 1690), რომლის მნიშვნელობებშიც ასევე ჩანს ეს ორი გაგება (405, გვ. 481).

ჩ სჯილ-ს შესატყვისი მგნა ბერძნულ ენაში არის თჯილჯა. ამ უკანასკნელსაც არსებითად ორი სხვადასხვა გაგება აქვს: 1. თავისუფალი დროის ქონება, 2. თავისუფლად ყოფნა, 3. განთავისუფლება, 4. შენელება, შეჩერება, 5. თავისუფალი დროის რაღაცისადმი მიძღვნა, თავის შეწირვა ხელოვნების ან მეცნიერებისადმი, 6. დროის დათმობა სწავლისათვის, ლექციების მოსმენა, 7. ლექციების წაკითხვა, სწავლება, სკოლაში მუშაობა, 8. ცოდნის მიმართვა რაღაცისაკენ, მოფიქრება, დაფიქრება (569, II, გვ. 1057; 358, გვ. 1594-1595).

რითი უნდა იყოს გამოწვეული ჩ სჯილ-ს მნიშვნელობაში ერთმანეთის საპირისპირო ამ ორი გაგების ერთდროულად არსებობა? ძველ ბერძნულ ტექსტებში ამ სიტყვის ხმარების შემთხვევებზე (836, სვ. 1690-1696) დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ჩ სჯილ-ს ძირითადი მნიშვნელობა უნდა იყოს თავისუფალი დრო, მოცილილობა. მაგრამ თავისუფალი დრო, როგორც ჩანს, გაგებული იყო პრაქტიკულად, საეალღებულო მუშაობისაგან თავისუფალ დროდ.<sup>1</sup> ასეთი გამოთავისუფლებული დრო კი, ბუნებრივია, უკავშირდებოდა ამროვნებას, შემეცნებას, გონებრივ შრომას, სწავლას. აქედან კი თჯილ-მ შეიძინა შემეცნებითი მოღვაწეობის, მეცადინეობის გაგება და ბოლოს იმ ადგილის აღსანიშნავადაც იქნა გამოყენებული, სადაც ასეთი მოღვაწეობა

---

<sup>1</sup> ბერძნებს, როგორც სპეციალურ გამოკვლევებში დადასტურებულია, თჯილ ესმოდათ არა როგორც თავისთავადად თავისუფალი დრო, რომელიც გაბატონებულია ადამიანზე, არამედ ადამიანის მიერ ბატონობა დროზე, თავისუფალი დრო, რომელსაც ადამიანი თავისი ინტერესით იყენებს (601, გვ. 6-7). ამიგომაა, რომ თჯილ-ს ერთ ძირითად მნიშვნელობად ლექსიკოლოგები თვლიან იმ რაღაცას, რომლითაც თავისუფალი დრო არის დასაქმებული – in which leisure is employed – 554, გვ. 1747).

ხლებოდა (სკოლა). რამდენად არსებითია ეს მეორე ვაგება ამ სიგყვის მნიშვნელობებში, ჩანს შემდეგიდან: 1. ევროპულ კულტურას ბერძნულმა ენამ ეს სიგყვა სწორედ ამ უკანასკნელი ვაგებით უანდერძა. ἡ σχολή // σχολά – სკოლის მნიშვნელობით შევიდა ლათინურ ენაში<sup>1</sup>: Schola და აქედან ღღევანდელმა ცივილიზაციამ იმეკვიდრა იგი (576, გვ. 108-109; 405, გვ. 612; 562 გვ.68; იხ. 601, გვ. 5). 2. σχολά ფუძიდან არის ნაწარმოები ესოდენ პოპულარული სიგყვა შუა საუკუნეებში “სქოლასტიკოსი”. σχολαστικός ჯერ კიდევ ძველ ბერძნულში ნიშნავდა: ა) праздный, бездеятельный ბ) преданный ученым занятиям, ученный., გ) школьный, ученный (358, გვ. 1595). ლათინურ ენაში იგი შევიდა მხოლოდ მეცნიერულ მოღვაწეობასთან, რიგორიკულ ხელოვნებასთან და სკოლასთან დაკავშირებული მნიშვნელობით (405, გვ. 612). 3. ბიზანტიურ პერიოდში ἡ σχολή-ს მრავალ მნიშვნელობათაგან შერჩა სწორედ სკოლის მნიშვნელობა; σχολάζω-ს – ძირითადად ორი მნიშვნელობა: 1.თავისუფალი დროის ქონება, 2.მეცადინეობა; მიძღვნა, შეწირვა ფილოსოფიისადმი, ან ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებისადმი (479, გვ.1326). σχολάζω კი ნიშნავს სქოლიოების ან კომენტარების წერას (554, გვ. 1748).

ქართული “მოცალება”, “მოცაღე”, რომლებიც ბერძნული σχολή, σχολάζω და ამ ფუძიდან ნაწარმოებ სხვა სახელთა თარგმნისას გამოიყენება ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლებში, ბუნებრივია, რომ იმავე მნიშვნელობების შემცველი იყოს, რაც სათარგმნელ სიგყვას დედანში გააჩნია. ქართულ ძეგლებში ამ სიგყვის ხმარების მაგალითებზე დაკვირვებამ (*ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის დამდგენი კომისიის კარგოტექტებით) დაგვანახვა, რომ *მოცალებას* ძველ ქართულში მისი ძირითადი მნიშვნელობის – მოცილობის გვერდით, მოგჯერ აქვს სწორედ შემეცნებითი მოღვაწეობისათვის, გონებრივი მუშაობისათვის, ღვთაებრივ-მისტიკური წედომისათვის საჭირო დროის ვაგებანი. მოვიყვანთ მხოლოდ რამდენიმე მაგალითს:

1. მოვიერთ კონტექსტში პირდაპირ ჩანს, რომ *მოცალება* ნიშნავს თავისუფალი დროის გამოყენებას გონებრივი მუშაობისათვის. ქრისტიანული მწერლობა, განაქიქებს რა საერო ფილოსოფიას, უწოდებს მას ამაო ფილოსოფიას და პოლემიკას უმართავს *ამაო ფილოსოფიისათვის მოცილილებს* (617, გვ. 118). აქედან კი აშკარაა, რომ ტიპურ ქრისტიანულ პოლემიკაში საერო

<sup>1</sup> σχολή (სხოლე) და σχολά (სხოლა) ძველ ბერძნულში პარალელური ფორმებია.

ფილოსოფიასთან – “განემორე მრავალ-შეგყუელებასა, რომელი მოცალეთა მოუპოვებებს, რამეთუ არარაა არს მას შინა სარგებელი სულისაჲ”(ეფრემ ასური – 680, გვ. 290) – “მოცალეთა” ამჟამად მიუთითებს არაქრისტიანულ მოაზროვნეებზე, “ამაო ფილოსოფოსებზე”.

2. ამჟამად შემეცნებითი მოღვაწეობისათვის გამოყენებულ დროზე მიუთითებს *მოცალება* გიორგი მონაზვნის “ხრონოლრაფის” ქართულ თარგმანში: “ორიგენი მღვდარებასა შინა და მოქალაქობასა კნინლა და უკორსობასა და ფრიაღსა მოცალებასა საღმრთოჲსა წერილისა გამოძიებასა შინა გულს-მოდგინებით მოღუაწე იყო” (627, გვ. 237; 70, გვ. 147). “ფრიაღსა მოცალებასა” ზუსტი თარგმანია დედნისეული თქილჳ მჳციჳთჳ -ს (821, გვ. 538; 70, გვ. 147) და მიუთითებს დაძაბული შემეცნებითი მოღვაწეობის პროცესზე, შემეცნებით მოღვაწეობისათვის განთავისუფლებულ (განკუთვნილ) დროზე.<sup>1</sup>

3. ღვთაებრივ-მისტიკური წვდომისათვის განთავისუფლებული დროის გაგება ჟღერს იოდასაფის სიგყებში: იოდასაფი ხელს იღებს მეფობაზე და განდგვილური ცხოვრებისათვის ემზადება. მასთან შეკრებილ დიდებულებს კი მიმართავს: “სრბაჲ ჩემი აღმისრულებებს და აწ მოცალებაჲ ჯერ-არს ჩემდა” (614, გვ. 145). ვისაც ესმის განდგვილური ცხოვრების არსი და ვინც დაკვირვებით წაიკითხავს უშუალოდ ამ ციგაგის

---

<sup>1</sup> ბერძნულის მიცემითის ფორმა თქილჳ მჳციჳთჳ ქართველ მთარგმნელსაც მიცემითით გადმოუცია: “ფრიაღსა მოცალებასა”. ესმოდა რა “მოცალეთა” როგორც სიმშვიდე, აუჩქარებლობა, სიღინჯე, კ. დანელია ამ ადგილს ასე განმარტავდა: “ძალიან დინჯად, წყნარად, უშფოთელად (“მოცალებით”) საღმრთო წერილების განმარტებაზე (“გამოძიებაზე”) გულმოდგინედ მუშაობდაო” (70, გვ. 147-148). თუმცა დაკვირვებულმა მკვლევარმა სწორად შენიშნა, რომ თუ “მოცალებას” მართლაც ეს მნიშვნელობა ჰქონდა, მაშინ თარგმანიც ცოტა სხვაგვარი უნდა ყოფილიყო და “გაუგებრობა” არაზუსტი თარგმანით ახსნა. იგი წერს: “ქართულ თარგმანში მოსალოდნელი იყო “ფრიაღითა მოცალებითა”, მაგრამ ბერძნული თქილჳ მჳციჳთჳ-ის გავლენით გვაქვს “ფრიაღსა მოცალებასა”. მთარგმნელს თქილჳ მიცემითი ბრუნვის ფორმად გაუგია, თუმცა მას ინსტრუმენტალის ფუნქცია აქვს” (70, გვ. 148). ამასაც რომ თავი დავანებოთ, მკვლევარმა ყურადღება ვერ მიაქცია იმ გარემოებას, რომ თუ მის გაგებას დავეყრდნობით, ქართულ თარგმანში აზრობრივი ტავტოლოგია გვექნება. დაუუკვირდეთ: ორიგენე “ძალიან დინჯად, წყნარად, უშფოთელად საღმრთო წიგნების განმარტებაზე გულმოდგინედ მუშაობდა”. ამ კონტექსტში ძალიან დინჯად, წყნარად, უშფოთელად სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა გულმოდგინედ.

წინ იოდასაფისა და ბარაქიას საუბარს, იგი არ იცყვის, რომ მოცალემა ამ კონტექსტში ნიშნავს დასვენებას, მოსვენებას.

4. "ექუსთა ღლეთაში" ერთ ადგილას ბასილი ღიდი ასტროლოგებს ეკამათება და მათი მისამართით წერს: "საყინელ არიან რომელნი-იგი ესრეთ უარსებომასა საქმისათუს ესეოდენსა ამაოსა მოცალეებასა წარაგებენ" (617, გვ.70). აშკარაა, რომ მოცალემა ამ შემთხვევაშიც გონებრივი მუშაობისათვის განკუთვნილ ღროს, შემეცნებით პროცესს გულისხმობს. ძალზე საინტერესოა ის გარემოება, რომ დედანში მოცალეების შესაყყვისად არსებულ მიმღეობას თქილჯა ზმნიდან ლათინურ ენაზე მთარგმნელი გაღმოსცემს სიყყვით excoiso, რაც გულმოდგინედ დამუშაებას ნიშნავს (805, გვ.55), რუსულ თარგმანში კი პირდაპირ იკითხება: «...смешны те, которые трудятся над этой несостоятельною наукою» (799, გვ. 58).

5. სომხური ენიდან თარგმნილ ეპიფანე კვიპრელის თხზულებად მიჩნეული "თარგმანებაა დავითის ფსალმუნებისაა"-ში იკითხება: "...დავით, რომელი საღმრთოთა წერილთა მოცალეებით მიეწაფა..." (6, გვ. 155; 70, გვ.146). ეჭვი არაა, რომ მოცალეებას აქაც ჩვენთვის საინტერესო ნიუანსი აქვს. მაგრამ უფრო საინტერესოა ის გარემოება, რომ მოცალეებას სომხურ დედანში შეესაბამება სიყყვა, რომელსაც უსაქმურობის გვერდით აშკარად აქვს «заниматься, упражняться»-ს მნიშვნელობა (იხ. 289, გვ.301).

6. 1970 წელს გამოქვეყნდა "ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები". ამ გამოცემაში შეტანილ "სოლომონის სიბრძნის" ბერძნულიდან თარგმნილ ქართულ ვერსიაში სიყყვა მოცალემა ერთ ისეთ კონტექსტში გვხვდება, რომ ტექსტის გამოცემელ ც. ქურციკიძეს ამ სიყყვის ძველ განმარტებაზე (უქმად ყოფნა, თავისუფალი ღრო) ხელი აულია და იგი ამგვარად გაუაზრებია: "მოცალეებაა (ή ძვ-ეიღ) ცოდნა, სიბრძნე" (232, გვ. 449). მართლაც, ამ შემთხვევაში მოცალემა დაკავშირებულია ცოდნით, სიბრძნით, მოღვაწეობასთან. დავუკვირდეთ შესაბამის კონტექსტს და პარალელურ რედაქციას (758, გვ. 239):

„ძელი, ღრკუ და რგომათა “ხე, მრული და როკითა სავსე, შეტენილი, მოიღო და გამოჭრა მოიღო, გამოაქანდაკა იგი მოღვაწებითა უქმებისა გულსმოდგინეთ უქმობად მისისაათა, და მეცნიერებითა თუსითა, და გამოცდილებითა მოცალეებისათა გამოსახა გონებისა გამოსახა იგი”... იგი”...

ამ კონტექსტში ნათლად ჩანს, რომ მოცალემა დაკავშირებულია თავისუფალ ღროს მოღვაწეობასთან



(“მოღვაწებითა უქმებისა მისისაჲთა”) და ამავე დროს იგი “მეცნიერებითი” წვდომაა.<sup>1</sup>

7. როგორც ჩანს XI საუკუნის ქართულ თეოლოგიურ ლიტერატურაში, კერძოდ ეფრემ მცირის თარგმანებში, *მოცალები* // *მოცალება* და *მოცალები* ფართო გააზრებას შეიძენს და ამკარად მიუთითებს რაღაცაზე დასაქმებულობას, საუკეთესო დროის რაღაცისადმი (უპირატესად შემეცნება-ფილოსოფოსობისადმი) მიძღვნას. დაეუკვირდეთ, როგორ ფართოდ იყენებს (და განმარტავს კიდევ) ამ ტერმინს ბერძნული ორიგინალის სხვადასხვა ნიუანსის გადმოსაყვამად ეფრემ მცირე ვრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ბასილი მინიმუსისეული კომენტარების თარგმნისას (ქართული ტექსტი ბერძნული ორიგინალითურთ მოგვყავს ქ. ბეზარაშვილის სტატიიდან: იხ. გვ. 34, გვ.58):

„ვინაჲთგან მოცალები უქმს გამოძიებასა ესევეთართა მჯულთა სიმალლისასა, რამეთუ საზომის მეცნიერებაჲ მოქენე

---

<sup>1</sup> არ არის მუსტი ამ კონტექსტის განმმარტებელი, როდესაც *მოცალები* ცოდნა, სიბრძნესთან აიგივებს და ბერძნული ἡ σοφία-ის შესატყვისად მიიჩნევს. როგორც ჩანს, მას *მოცალების* ნაცულად მის გვერდით მდგომი სიტყვა “მეცნიერებითა” განუმარტავს. ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოებანი: 1. ქართული ვერსიის “და მეცნიერებითა მოცალებისაჲთა გამოსახა იგი” შესატყვისად ბერძნულ დედანში (რომელიც პირადად მოგვაწოდა ც. ქურციკიძემ) იკითხება: *καὶ ἔπειτα ὑπερβαίνει τὴν σοφίαν αὐτὴν* (834, გვ.365). ამ კონტექსტში ბერძნული *σοφία*-ის შესატყვისია ქართული “მეცნიერებითა”; რამდენადაც ἡ σοφία (ეა) ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში ნიშნავს სწორედ სიბრძნეს, გონებას (592, გვ. 1047) და მისი ძველი ქართული შესატყვისი იქნება “მეცნიერება” (*მეცნიერება* ძველი აღთქმის აპოკრიფების ამ გამოცემაში განმარტებულია როგორც *ცოდნა* – 232, გვ. 443). 2. მოცალებს ამ კონტექსტში ქართველი მთარგმნელი ბერძნული ἡ ἔπειτα (ეა) შესატყვისად იყენებს. ეს უკანასკნელი კი ბიზანტიური პერიოდის ბერძნულში ნიშნავს *ექსპერიმენტს*, გამოცდილებაზე, პრაქტიკაზე, ცდაზე დამყარებულ მოღვაწეობას (592, გვ. 455) და საესებით შესაძლებელი იყო მისი თარგმნა *მოცალებით*. 3. პარალელურ ქართულ რედაქციაში, რომელიც სლავურიდან მომდინარეობს (232, გვ. 7), *σοφία*-ის შესატყვისია „გონებისა“, ხოლო *ἔπειτα* საესებით სწორად არის გადმოტანილი სიტყვით „გამოცდილებითა“. ამ რედაქციის ვარიანტები „გამოცდილებითას“ ნაცულად იძლევიან საინტერესო წაკითხვას „სიმახულითა“ (758, 239). 4. განმმარტებელი შეცდომაში შესაძლებელია იმან შეიყვანა, რომ ქართველ მთარგმნელს ბერძნული შესატყვისის *ἔπειτα* *σοφία* სიტყვათა რიგი შეუცვლია და იგი ერთიან ცნებად გაუზარებია “მეცნიერებითა მოცალებისაჲთა”.

არს ქამკეთილობისა (რომელ არს მოცალეობისა), ვინაჲთგან ამათ პირთათჳს მოცალელ ფილოსოფოსობს მოძღუარი გაეჴსა შინა”.

„Ἐχολῆς γὰρ χρεία τε τῶν τοιοῦτων διασχέπτεσθαι διὰ τὸ ὑψος τῶν δογμάτων. Οἶμαι δὲ καὶ πεφιλοσοφῆσθαι αὐτῶ ἐν τοῖς ἕπεσι, τε τῶν τοιοῦτων. Τὸ γὰρ μέτροις ἐπιστάτεῖν εὐχαιρία δέεται.”

უფრო მეტიც, ქართული *მოცალე* მის იმ მნიშვნელობაზე დაყრდნობით, რომელიცაა თავისუფალი ღრთის რაღაცისადმი გამოყენება, ეფრემ მცირის თარგმანებში გამოყენებულია ბერძნული *σχολ-άζა-ს* ოპოზიციური მნიშვნელობის სიგყვის – *ἀσχολ-έω* – *დასაქმება, დაკაეება* – სათარგმნელად (*ἀσχολέω* – engage, occupy. *Impf.* ἤσχολεῖτο – იხ. 554, გვ. 267). ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ ბასილი დიდის „ასკეტიკონში“ იკითხება: „მრავალი მიხილავს მე ესევეთარი და მრავალი მასმიეს, ხოლო მეცნიერ არიან უმეტესადლა ამის ამით ესევეთართა მოცალენი“ (725; 2r). მოგვეყავს შესაბამისი პასაჲი ბერძნული ორიგინალიდან: „καὶ πολλὰ μὲν ἐγὼ τοιαῦτα εἶδον, πολλὰ δὲ ἤκουσα· ἴσασι δὲ καὶ πλείονα οἱ περὶ ταῦτα ἡσχολημένοι...“ (820, სვ. 656). შეადარე რუსულ თარგმანს: „Подобно сему много и видел я, много и слышал, но еще более моего знают занимавшиеся этим“ (798, გვ. 9).

ამგვარად, ეჭვი არაა, რომ *მოცალეობას* ძველ ქართულ ენაში აქვს შემეცნებითი, გონებრივი მოღვაწეობისათვის მიძღვნილი ღრთის, გონებრივ-შემეცნებითი პროცესის გაგება. აქედან, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* „მოცალეობაში“ ეს მომენტი უნდა იყოს ხაზგასმული<sup>1</sup>. ამას გვაფიქრებინებს არა მხოლოდ ის გარემოება, რომ გონებრივ-შემეცნებითი მოღვაწეობა, სწავლა საზოგადოდ აუცილებელი ზნეობაა იდეალური პიროვნებისათვის; არც, აგრეთვე, მხოლოდ ის, რომ რუსთველს მიჯნურის ძირითად საქმიანობად სწორედ მიჯნურობაზე ფიქრი, მიჯნურობის „*ვამოცნობა*“ მიაჩნია<sup>2</sup>; არამედ

---

<sup>1</sup> საზოგადოდ, *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება, რომ *მოცალე* ზოგჯერ ნახმარია არა ზოგადად მოცლილობის აზრით, არამედ რაიმესათვის მოცლის, რაიმესათვის ღრთს მიძღვნის აზრით (მდრ. 253, გვ. 333): თუ მოყვარე მოყვრისათვის გირს, გირილსა ემართლების; სიარული, მარგობა კმეენის, გაჭრად დაეთელეების; იგონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოლეს მოყელების (32).

<sup>2</sup> პროლოგში რუსთველი წერს:

რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს;  
მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;  
კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,  
არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს (11).

ერთი უაღრესად საინტერესო გარემოება, რომელსაც, ჩვენი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის მოცალეობაზე* მსჯელობისას გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს.

ძველი ბერძნული ფილოსოფიური აზროვნების თანახმად, რომელსაც ქრისტიანულ თეოსოფიასთან ერთად ყველაზე მეტად ემყარება რუსთველი, მიჯნურობა, სიყვარული, ეროსი სიბრძნის თაყვანისცემაა, გონიერების გრფიალია. ანტიკური აზროვნების გიგანტი პლატონი სიყვარულის, ეროსის რაობის განსაზღვრას უძღვნის საგანგებო გრაქტაგს – “ნაღიმი”, აღიარებულს ერთ-ერთ შედეგად პლატონის ქმნილებათა შორის (40, გვ.5). პლატონის კონცეფციით, რომელიც გაზიარებულია მთელ ანტიკურ ფილოსოფიაში და რომელმაც აშკარად იპოვა გავრძელება და განვითარება ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებაში, სიყვარული სამყაროს ერთიანობის და ჰარმონიის პრინციპია. პლატონის აზრით, ეროსი ბრძენია (697, გვ.43) და მას ყველაზე მეტად ძალუძს სიბრძნეს, სათნოებას და ნეგარებას აზიაროს კაცი (697, გვ.20). ეროსი “გონიერებას ეგრფის, ეძებს და ძალაუ შესწევს მისი პოვნისა და მთელის არსებით თაყვანს სცემს სიბრძნეს” (697, გვ.52)<sup>1</sup>. “სიბრძნე ხომ უმშვენიერეს ფენომენტა რიცხეს ეკუთვნის, ხოლო ეროსი მშვენიერებისადმი სიყვარულია, მამასადამე, ეროსს უეჭველად უყვარს სიბრძნე” (697, გვ.53).<sup>2</sup> აი, რატომაც არის რუსთველის მიჯნურისათვის აუცილებელი ზნეობრივი სრულქმნილება *მოცალეობა* – გონებრივ-შემეცნებითი მოღვაწეობა; ხოლო ამ გონებრივ-შემეცნებითი პროცესის საგანი მიჯნურობის, როგორც რაობის გააზრება, ჭერეგა, წელომა (“ეულა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს” – 11). რუსთველის *მოცალეობა* უმაღლესი სიბრძნის ჭერეგის, წელომის გზაა; ხოლო ეს უმაღლესი სიბრძნე სიყვარულია. “ღმერთი სიყვარული არს” (იოანე I, 4, 8.16).

მოცალეობას (თჯილჩ) პიროვნების ფიზიკურ-ზნეობრივ სიკეთეთა შორის მიუჩინა ადგილი არისტოტელემ. არისტოტელეს კონცეფციით, შემეცნება, შემეცნებითი მოღვაწეობა არის

---

აქედან აშკარაა, რომ, რუსთველის აზრით, მიჯნურს უნდა უყვარდეს *მიჯნურობა, როგორც საქმიანობა*. ეს სიყვარული იმაში უნდა გამოიხატოს რომ იგი უნდა *აზროვნებდეს, ფიქრობდეს მიჯნურობაზე*.

<sup>1</sup> რუსული თარგმანით: «Он жаждет разумности и достигает ее, он всю жизнь занят философией» (789, გვ. 133).

<sup>2</sup> რუსული თარგმანით: «ведь мудрость – это одно из самых прекрасных на свете благ, а Эрот – это любовь к прелестному, по этому Эрот не может не быть философом» (789, გვ. 134).

ადამიანური ნეგარების უმაღლესი სახეობა (Eth. Nic., X,7).

აქედან კი ნათელია, რომ შემეცნების პროცესი, შემეცნებისათვის განკუთვნილი დრო, ანუ შემეცნებით მოღვაწეობაში გაგარებული დრო არის უმაღლესი ნეგარება. არისტოტელე პირდაპირ წერს: „ნეგარება (ἐξῆτασις) მოცალეობაში მდგომარეობს – ἡ ἐξῆτασις ἐν τῇ ἄλλῃ εἶναι (803, გვ. 124). სხვა ადგილას არისტოტელე ვარკვევით განმარტავს, რომ არა ყოველგვარი თავისუფალი დრო არის ადამიანური ცხოვრების იდეალი. თავისუფალი დროის სწორად გამოყენებაა საჭირო. ამისათვის კი აუცილებელია აღზრდა, სწავლა, ცოდნა (Polit., VIII,2). ამიტომაც მოცალეობის უმაღლეს სახეობად არისტოტელეს ფილოსოფია მიაჩნია (Eth. Nic., X,7. – 370, გვ. 32). ხოლო ფილოსოფია, შემეცნებითი მოღვაწეობა ღვთაებრივი ცხოვრებაა ადამიანურ ცხოვრებასთან შედარებით (Eth. Nic., X,7. ).

დაბოლოს, არისტოტელე ვარკვევით მიუთითებს, რომ გონების შემეცნებითი მოღვაწეობა არის მოცალეობის უმაღლესი სახეობა და სწორედ ის არის ადამიანის სრულყოფილი ნეგარება (Eth. Nic., X,7 – 803, გვ.124). ამგვარად, არისტოტელეს აზრით, მოცალეობა ადამიანური ცხოვრების იდეალია (601, გვ. 7, 209; 370, გვ. 32).

არისტოტელე იყო ის დიდი მოაზროვნე, რომელმაც თავისებურად, სპეციფიკურად გაიაზრა ბერძნული სიგყვა ἄλλῃ, მასში ახალი აზრი ჩადო და ადამიანური ცხოვრების მიზანი დაინახა (601, გვ.6-7). არისტოტელესათვის ἄλλῃ არ იყო იდენტური სხეულებრივი და გონებრივი ინერტულობისა; ფილოსოფოსი მასში საპირისპირო პროცესს ხედავდა. არისტოტელეს აზრით, ნამდვილი ἄλλῃ ადამიანის თავისუფალ აქტივობაში მდგომარეობს (601, გვ. 275). დიდი ბერძენი მოაზროვნე მიიჩნევს, რომ ἄλλῃ არის თავისუფალი გამოყენება ადამიანური ძალებისა და საქმიანობისა და, ამდენად, ამოიცნობს ἄλλῃ-ის კავშირს ბედნიერებასთან, მშვიდობასთან, ლამაზთან ადამიანურ ცხოვრებაში (601, გვ. 276). რამდენადაც ფილოსოფოსმა მასში შენიშნა ცხოვრებისეული ფორმა, რომელიც საკუთარი თავის დამაკმაყოფილებელ ქმნადობაში მდგომარეობს (601, გვ. 277), ბუნებრივია, რომ ἄλλῃ-ში დაინახა სხვადასხვაგვარი საქმიანობა, რომლებსაც მიმართავენ ადამიანები თავისუფალ დროს. არისტოტელემ მიუთითა, რომ ἄλλῃ სხვადასხვა პიროვნებისათვის განსხვავებული შინაარსისაა (601, გვ. 7). მაგრამ რამდენადაც ფილოსოფოსი თავის ეთიკურ სისტემაში შემეცნებას, შემეცნებით მოღვაწეობას ადამიანური ნეგარების, ბედნიერების უმაღლეს ფორმად მიიჩნევს (Eth. Nic., X, 7), ბუნებრივია, რომ სწორედ ამგვარი მოღვაწეობისათვის

განკუთვნილ თავისუფალ დროს, ანუ *შემეცნებით პროცესს თვლის* *ოქღრ-ის უმაღლეს სახეობად და მას მიიჩნევს ადამიანის* *ნეტარების სრულყოფილ ფორმად (იქვე).* ამდენად, როგორც ჩანს, სიკცვა *ოქღრ-ის* არისგოტელესეულმა სპეციფიკურმა გაგებამ და ფილოსოფოსის მიერ თავის ეთიკურ სისტემაში ამ სიკცვის შემეცნებითი პროცესის სახით ბედნიერების უმაღლეს სახეობად მიჩნევამ შეასრულა მნიშვნელოვანი როლი სიკცვა *ოქღრ-ის თავისუფალი დროიდან, გონებრივ-შემეცნებით მოღვაწეობად* და ბოლოს საკუთრივ *სკოლად* გადააზრებაში, რომლის პროცესი ელინისტური ეპოქიდან დაიწყო (562, გვ. 68; იხ. 601, გვ. 61). რუსთველის *მოცალეობა* სწორედ იმ გაგების შემეცელია, რა გაგებითაც ეს სიკცვა თავისი ეთიკური კონცეფციის ცენტრში დააყენა არისგოტელემ და იგი ნიშნავს შემეცნებით პროცესს, შემეცნებითი პროცესისთვის განკუთვნილ დროს. მხოლოდ მიჯნურისათვის ამ შემეცნების ობიექტი, შემეცნებითი პროცესის შინაარსი, რუსთველის ამრით (თანახმად არისგოტელესა), “მიჯნურობის გამოცნობა” (11) უნდა იყოს. იმასაც უნდა მივექცეს ყურადღება, რომ შემეცნება ადამიანის აუცილებელი თვისებაა რენესანსულ ფილოსოფიაში (543, გვ. 131). როცა ემსჯელობთ, ახასიათებთ თუ არა ეს თვისება *ვეფხისტყაოსნის* გმირებს, უნდა გავითვალისწინოთ *კიდევ* ერთი გარემოება:

არისგოტელეს შეხედულება შემეცნებაზე, შემეცნების პროცესზე პრინციპულად განსხვავდება ნეოპლატონური გაგებისაგან. არისგოტელესეული იდეალი ფილოსოფოსისა არ შეესაბამებოდა ნეოპლატონიკოსის იდეალს შემეცნებულ-ასექტზე, რომელიც გრძნობადი მსოფლიოსაგან განცალკევებით იფლობოდა ღვთაებრივი გონების წიაღში. *არისგოტელეს გაგებით, შემეცნება იყო სამყაროს შემეცნება მთელი გრძნობადი სიღიადით.* არისგოტელე შორს იყო გონების თვითშემეცნებისაგან; მისი იდეალი ადამიანური ბუნება იყო მთელი თავისი სირთულით, სილამამით და სიღიადით (370, გვ. 36, 41). მისთვის შემეცნება არა მხოლოდ თეორიული აქტი იყო, არამედ პრაქტიკული აღქმა ადამიანური სილამამისა, გრძნობადი სამყაროს სიღიადისა. იმდენად დიდი იყო განსხვავება ფილოსოფოსის არისგოტელესეულ და ქრისტიანულ-ნეოპლატონიკურ იდეალს შორის, რომ, როცა მეცამეტე საუკუნის დასასრულს ახალფეხადგმული იგალიური რენესანსის აღრეულმა მოღვაწეებმა, კერძოდ ლათინური ავეროიზმის დიდმა წარმომადგენლებმა *სიგერ ბრაბანგელმა* და *ბოეციუს დაკიელმა* ქრისტიანულ სამყაროს შეახსენეს წმინდა არისგოტელეს იდეალი შემეცნებელი-ფილოსოფოსისა, ორთოდოქსული ეკლესია მათ

მკაცრი პროტესტით შესულა (370, გვ. 38, 245). მაინც როგორ გაიგო რენესანსულმა ეპოქამ არისტოტელეს იდეალი შემმეცნებელი ფილოსოფოსისა? ამ კითხვაზე პასუხს გვაძლევს ცნობილი არისტოტელიანელის ბოეციუს დაკიელის გრაქტატი “უმაღლესი სიკეთის შესახებ”, რომელშიც პირდაპირ იკითხება: “ფილოსოფოსს მე ეუწოდებ ყველა ადამიანს, რომელიც ცხოვრობს ბუნების ნამდვილი წესის მიხედვით (secundum rectum ordinem nature) და აღწევს ადამიანური ბუნების საუკეთესო და უკანასკნელ მიზანს” (370, გვ. 245). ღიახ, ეს იყო წმინდა არისტოტელე, სწორად გაგებული არისტოტელე. ეს იყო არისტოტელესეული იდეალი შემეცნებისა. ეს იყო ის, რაზედაც თვითონ არისტოტელეც ნათლად წერდა, როდესაც თეორიულად ფილოსოფოსობას უპირისპირებდა პრაქტიკულად მოქმედებას: ამგვარად, – წერდა ფილოსოფოსი, – ნამდვილია, რომ ადამიანი სამართლიანი მაშინ არის, როდესაც აკეთებს სამართლიან საქმეს, ხოლო ზომიერი, როდესაც იქცევა *ზომიერად*. დაე, ამგვარი მოღვაწეობის გარეშე ნურავის მოუვა ამრად გახდეს კარგი ადამიანი. ადამიანთა უმრავლესობა არ იქცევა ასე: მიმართავს რა თეორიას, ფიქრობს, რომ მხოლოდ ფილოსოფოსობით გახდება მნეობრივი. მუსტად ასევე იქცევიან აუადმყოფები, რომლებიც დაკვირვებით უსმენენ ექიმებს, მაგრამ არ მისდევენ მათ დანიშნულებას. როგორც არ განიკურნება ამრიგად ნამკურნალევი ადამიანის სხეული, ასევე არ გაჯანსაღდება მათი სული, რომლებიც ამგვარად ფილოსოფოსობენ და არ მოქმედებენ (Eth. Nic., II, 4).

ჩემი ამრით, აღარ არის საჭირო დაწერილებითი მსჯელობა, რომ სწორედ ამგვარი მოღვაწეობა, ადამიანური ბუნების ნამდვილი წესით ცხოვრება არის *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა იდეალი, მათი მოქმედების სული და გული. ეს დებულება სიგყვიერადაც აღიარებულია პოემაში:

“არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა”(792)<sup>1</sup>

სწორედ ამ *ქმნაში*, ფილოსოფიის ცხოვრებაში გატარებაში, ფილოსოფიურად ცხოვრებაში არის პოემის გმირთა მოქმედების არსი. მაგალითისთვის შეეჩერდეთ ავთანდილის გარიელისადმი დახმარებაზე. ავთანდილი გოვეებს მშვენიერ არსებას –

<sup>1</sup> ამ თემის რუსთველი სხვა შემთხვევაში ბიბლიაზე დამყარებითაც აძლიერებს: “არას გარგებს სწავლებული, თუ არა იქმ ბრძნთა თქმულსა: არ იხმარებ, რას ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა?” (903). “აქ იგივე ამრია გამოთქმული, რაც ბრძნის ისო ზირაქის (XX, 30) შემდეგ სიგყვებში: “სიბრძნე დაფარული და საუნჯე გამოუჩენელი – რა სარგებელ არს ორთავე შინა?” (114, გვ. 198).

საყვარელს და ემსახურება მშვენიერ საქმეს – ტარიელისა და ნესტანის შეერთებას, სიკეთის გამარჯვებას. ავთანდილის მოქმედება უთუოდ ფილოსოფიურია. კერძოდ იგი უთუოდ არის იმ აზრის ცხოვრებაში გატარება, რომელიც ესოდენ პოპულარული იყო ანტიკურ სამყაროში: პლატონის აზრით, მშვენიერების შემეცნების გზა საფეხურებრივია: “ჭეშმარიტი გზა სიყვარულისა... ესაა გზა მშვენიერ საგანთაგან უმაღლეს მშვენიერებაზე თანდათანობით გადასვლისა... თითქოს საფეხურებს მიჰყვებარო კიბისას... *მშვენიერ სხეულთაგან – მშვენიერ საქმეებზე*, მშვენიერ საქმეთაგან კი მშვენიერ მოძღვრებებზე, რათა ამრიგად ეზიაროს იმ მოძღვრებას, რომელიც სხვა არა არის რა, თუ არა მოძღვრება აბსოლუტური მშვენიერების შესახებ და, ბოლოს, შეიცნოს თვით მშვენიერებაც” (ნადიმი, XXIX – 697, გვ. 63). მშვენიერ სხეულთაგან მშვენიერ საქმეებზე ამაღლების ეს იდეა, რომელიც სოკრატესაგან მომდინარეობს, პოპულარული იყო ნეოპლატონიზმშიც. პლოტინის ტრაქტატში “მშვენიერებისათვის” ვკითხულობთ (ენეადა I, VI, 9):

“სული უპირველეს ყოვლისა, უნდა მიეჩვიოს მშვენიერ ქმედებათა, მერმე კი მშვენიერ საქმეთა თუ ქმნილებათა ჭვრეგას; მე ვგულისხმობ არა ხელოვნებისეულ ქმნილებებს, არამედ კეთილ კაცთა ნაქმართა და ნამოქმედართ” (700, გვ. 188). საესებით სწორად ესმოდა ჩამოყალიბებული დებულება ქართულ მთარგმნელს, როდესაც პლოტინის ამ სიტყვებს ასეთი კომენტარი დაურთო: “მაგალითისთვის შეიძლება დავასახელოთ აბსოლუტურად უანგარო დახმარება, რომელიც ავთანდილმა გაუწია სასომიხილისა და ყოვლგნით ხელაღუპრობელს ტარიელს” (41, გვ.190).

კიდევ ერთ გარემოებას უნდა მივნიჭოს არსებითი მნიშვნელობა. ἡ ὄχι ἄ და მისი ლათინური შესატყვისი Otium არის გოგელური ფილოსოფიური მნიშვნელობით აქედრდა რენესანსის ეპოქის ევროპაში. რენესანსის ეპოქის იტალიელმა ჰუმანისტებმა ყურადღება მიაქციეს იმ გარემოებას, რომ ჭეშმარიტი Otium არის არა უბრალოდ “თავისუფალი დრო”, არამედ “საქმიანობა თავისუფალ დროს”. ამასთან ერთად მათთვის გააზრებული იყო შემდეგი გარემოებაც: იმისათვის, რომ გახდეს ჰუმანისტი აუცილებელია გქონდეს თავისუფლება, რათა განავო საკუთარი პიროვნება და საკუთარი დრო (331, გვ. 24-26).

ასე რომ, ვფიქრობ, რუსთველის *მოცალეობა*, “თვალად სიტურფის”, სიბრძნის, სიუხვის, სიმდიდრის, სიყმის, ენის, გონების, დათმობის და “მძლეთა მებრძოლთა მძლეობის” რიგში, არის სწორედ ის *მოცალეობა*, რომელიც თავისი ეთიკური

კონცეფციის ცენტრში დააყენა არისტოტელემ და რომელიც ესოდენ პოპულარული გახდა რენესანსის ეპოქაში.

ყოველივე ამის შემდეგ უნდა დავასკვნათ, რომ რუსთველმა პროლოგში იდეალური პიროვნების მართლაც სრულყოფილი ტიპი ჩამოაყალიბა და, თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვებს თუ გავიხსენებთ, “მნელია, რომ ამდენი ნიჭი ერთად ერთს კაცში იპოვოდეს. მაგრამ ზეპირად საქართველოს ერნი ასე მოუთხრობენ, რომელ რუსთაველი თვით იყოვეო ესე ვითარი სრული ყოვლითა სიკეთითა” (613, გვ.5).

\* \* \*

ჩემი გამოკვლევა *ვეფხისტყაოსნის* „მოცალებამზე“ საკმაოდ ადრე, 1968 წელს, გამოქვეყნდა (282); რამაც ინტერესი რუსთველის *მოცალებობისადმი* კიდევ უფრო გააძლიერა. უფრო მეტიც, ძველ ქართულ ლიტერატურულ ტექსტებში *მოცალება* // *მოცალების* ჩემს მიერ გამოვლენილმა მეორე მნიშვნელობამ (რადაცისტის მოცლა, დროის პოვნა; მეცადინეობა) ასახვა პოვა ძველი ქართული ენის ლექსიკონებში (იხ. 9, გვ. 284). ამას ისიც უნდა დაემატოს, რომ თანდათან გამოვლინდა ძველი ქართული მწერლობის რამდენიმე საინტერესო თხზულება, რომლებშიც სიტყვა *მოცალებამ* თითქოს უფრო ნათლად გაიჟღერა. რუსთველოლოგიაში *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სახეებისა და სპეციფიკური ცნებების ინტერპრეტირების მეთოდიკაც დაიხვეწა. ამან განაპირობა ჩემი რამდენიმე ახალი შენიშვნა და მაგალითი *ვეფხისტყაოსნის* „მოცალების“ მნიშვნელობის დასადგენად.

ახალ სამეცნიერო ლიტერატურაში არის შემთხვევები, როცა მკვლევარები *ვეფხისტყაოსნის* *მოცალების* განმარტებისას უპირატესობას ანიჭებენ მის გაგებას *შესაფერისობად*, *ცალობად*, *გოლობად* (105). *ვეფხისტყაოსნის* კომენტატორთა ეს ბოლოდროინდელი ტენდენცია საკმაოდ ბუნებრივია. ახალ ქართულში სიტყვა *მოცალება* // *მოცალებამ* თითქმის მთლიანად დაკარგა ის მნიშვნელობა, რაც მას ძველ წერილობით ძეგლებში არც თუ იშვიათად ჰქონდა (რადაცისტის მოცლა; რადაცისტის მოღვაწეობა). რუსთველოლოგიურმა ძიებებმა კი უკვე ამკარა ვახადეს, რომ მოცლილობა, თავისუფალი დროის ქონება არ შეიძლება იდეალური მიჯნურის აუცილებელი მწეობა იყოს. მეორე მხრივ კი, რადგან რუსთველი



თეორიულად მსჯელობს მიჯნურობაზე, თითქოს ბუნებრივია იმასაც ამბობდეს, რომ მიჯნურები ერთმანეთის შესაფერისი უნდა იყვნენო. მით უმეტეს, რომ რუსთველი ფეოდალური საზოგადოების იდეოლოგია და, რაღა თქმა უნდა, იგი სოციალურად ერთმანეთის შესაფერი წყვილის მიჯნურობას შეიძლება უმღეროდეს. თუმცა, თუ ამგვარი ზოგად ანალიტიკური განსჯით გვინდა ამ სადაო ცნების მნიშვნელობის დადგენა, ხომ არ აჯობებს იმასაც მივაქციოთ ყურადღება, *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის ამ თეორიულ მსჯელობაში მიჯნურობაზე (რომელიც, თითქმის ყველა მკვლევარ-რუსთველოლოგის აზრით, არც თუ სრული სახით უნდა ეკუთვნოდეს რუსთველს და მასში შესაძლებელია რუსთველისეულ მიჯნურობის სტროფებზე საკმაოდ ადრინდელ კომენტატორთა დამოკიდებულებაც იყოს შერეული) არის თუ არა იმის მტკიცება, რომ მიჯნურმა თავისი შესაფერისი საგროფო (სილამაზით, ხასიათით, ასაკით, განათლებით, სოციალური მდგომარეობით...) უნდა შეარჩიოს? ასეთი დებულება კი პროლოგში არ ჩანს. საპირისპირო თვალსაზრისი კი შეიძლება ამოვიკითხოთ: „გული ერთსა დააჯეროს, კუჭი მიჰხვდეს, თუნდა ქუში“ (25).

კიდევ ერთი გარემოება : როცა რუსთველისეული *მოცალებობის ცალობად, შესაფერისობად* გადააზრებას ეუჭერთ მხარს, იმაზეც უნდა დაეფიქრდეთ ამ სიტყვის (მოცალებობის) ამგვარად გააზრება ძველ ქართულ ტექსტებში დასტურდება თუ არა. პასუხი უარყოფითია. *მოცალებობა* და *მოცალება* *შესაფერისობის* მნიშვნელობით ძველ ქართულ ლექსიკაში გამოვლენილი არ არის, ყოველ შემთხვევაში ძველი ქართული ენის დღეისათვის არსებულ ლექსიკონებში და სიმფონიებში (694; 695; 9; 211; 212; 96; 77). ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ძველი კომენტატორები რუსთველის *მოცალებობას* არ აცილებდნენ ამ სიტყვის გრადიციული დაკანონებული მნიშვნელობიდან (ვახტანგ მეექვსე: „თუ ხორცის მიჯნურობაზედ თქვა, ეს რომლის ხორციელ კაცისაგან იქნება: სიმდიდრე და სიყმე ჰქონდეს და მოცლა?“ – 646, გვ.10). ვ. ნოზაძემ *მოცალებობის* თავისუფალი დროის ქონებად გააზრების სასარგებლოდ მნიშვნელოვან გარემოებასაც მიაქცია ყურადღება: რაინდული საზოგადოების სიყვარულის დახასიათებისას საგანგებოდ მიუთითებდნენ, რომ სიყვარულისათვის საჭიროა თავისუფალი დრო (184, გვ. 27). და მაინც, ვფიქრობ, პრინციპული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმას, რომ განსახილველ სტროფში რუსთველი სიყვარულის კოდექსს კი არ აყალიბებს (სადაც მართლაც შეიძლებოდა მსჯელობა თავისუფალი დროის საჭიროებაზეც და შესაფერისი მიჯნურის

შერჩევაზეც), არამედ იძლევა მიჯნურის, როგორც იდეალური პიროვნების პორტრეტს: ჩამოთვლის მისთვის აუცილებელ მნიშვნელოვან და ფიზიკურ თვისებებს. ხოლო ამგვარ მნიშვნელოვან ფიზიკურ სრულქმნილებათა შორის (თუ ისეც ზოგად ანალიტიკური განსჯის პოზიციამე დაერჩებით) მიჯნურების ცალობა-გოლობას და მოცილილობას არ შეიძლება ადგილი ჰქონდეს. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურები არ არიან საზოგადოდ მოცილილები. ისინი სიყვარულისთვის მოცილილნი არიან; ანუ, როგორც მე ვამჯობინებ ვთქვა: სიყვარულით დასაქმებულნი არიან .

რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპი პოემის ტექსტის განმარტებისას (მითუმეტეს სადაო ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნების თუ მხატვრული სახის კომენტარებისას) მონიხოს უფრო ზუსტ და მკაცრ მეთოდოლოგიურ მიდგომას: 1. უპირველეს ყოვლისა, უნდა დადგინდეს, რა არის პოემის განსახილველი ცნების ლექსიკური მნიშვნელობა (თუ მნიშვნელობანი) ზოგადად ძველი (ან, როგორც ზოგიერთი მკვლევარი ამჯობინებს, სხვაგვარი დაყოფით – ძველი და საშუალო) ქართული ენის ძეგლებში. 2. განსაკუთრებული ყურადღება უნდა მიექცეს, თუ რას ნიშნავს ეს ცნება რუსთველის ეპოქის (XII-XIII საუკუნეები) ქართულ ენაში. 3. რა მნიშვნელობისაა ეს სიტყვა, ან მისი ძირისაგან ნაწარმოები ლექსიკური ერთეულები *ვეფხისტყაოსანში*. 4. შემდეგ საჭიროა გაანალიზება, თუ როგორ შეესაგყვისება სადაო ცნების გამოვლენილი მნიშვნელობანი პოემის შესაბამის სტროფს. 5. როგორ შეესაბამება ამგვარად კომენტარებული სტროფი პოემის შესაბამის პასაჟს (ამ შემთხვევაში პროლოგისეულ მიჯნურობის თეორიას). 6. არის თუ არა სადაო ცნების ამგვარი ინტერპრეტირება მთლიანად *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტრუქტურის შესაგყვისი. 7. დაბოლოს, ამგვარად გააზრებული რუსთველის მხატვრული სტრუქტურის ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ცნება გასაგები და, ამდენად, მისაღებია თუ არა რუსთველის ეპოქის – გვიანდელი შუასაუკუნეების – აზროვნებისათვის.

როგორც ზემოთ მივეუთითებდით, ლექსიკური ერთეული *მოცალეობა* და „ცალ“ ძირიდან „მო“ ზმნისწინით ნაწარმოები მისი მონათესავე სიტყვები *მოცალე* და *მოცალეობა* ძველ ქართულ ენაში ნიშნავს: 1. მოცილილობა, თავისუფალი ღროს ქონება; 2. რაღაცისთვის (უპირაგესად, გონებრივ-შემეცნებითი თუ ღეთაებრივ-მისტიკური წვდომისთვის) მოცლა; გარკვეული

(უპირატესად შემეცნებითი) მოღვაწეობისათვის თავისიველი დროის ქონება, მეცადინეობა.

გვაქვს იმის შესაძლებლობა, რომ უფრო მიჯნობილად რუსთველის ეპოქას. XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული მწერალი გველ აბუსერისძე თავის ორიგინალურ თხზულებაში „სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა ეფთხიქისა“ მოგვითხრობს; თუ როგორ გამოეცხადა წმინდა ეფთხი ქეთხუროს ანუ კალაგომ ბასილს, ჩელწოდებით ბილიკობილს; რომელიც თავისი სახლისგან მოშორებით იყო წასული საბრძოლველად რათა ეშინა თავის სახლეულისთვის საბრძოლ, და უბრძოლ ქვე გაქუნს მოცალეება მოსარეწელისათვის სივლახიკისა მეტეხა და აღმიშენე ტაძარი კელითა მიერ ოდენ შენთა“ (734, უკვეთილნი რომ, აშკარაა, რომ რუსთველის დროსილელს ქართული მწერლის სამეცხველო ენაში მოცალეება ნიშნავს რადიკალურად მოცლას და დროს დათმობას; რადიკალური მოღვაწეობა. ან კონკრეტულ შემთხვევაში ეს „რადიკ“ არის შესაძენი, საზოგადო საკუთარი სილაგაკისაგან თავის დასაღწევად.

თვით ვეფხისტყაოსანშიც „ყალ“ ძირისაგან „აბო“ მზნისწინით ნაწარმოებ ლექსიკურ ერთეულებს აქვთ მხოლოდ და მხოლოდ მოცლის (მოცლილობის) ან რადიკალური მოცლის მნიშვნელობა. გარდა განსახილველი შემთხვევისა („სიყმე და მოცალეობა“) ეს ადგილებია: „მისგან კიდე ნურად ოდეს მოცლების“ (31); „მოსცალდა სიყმისა თქმად აღარისად“ (35); „მონახეთ, ძებნეთ იგი ყმა, სხედ ნურად მოიცილიდეთა“ (115); „არ მოსცალდა ჭვრეტად მათდა“ (864); „ვაჭრობისა საქმისაგან მოვიცალით, იგი ენახით“ (1158); „ადრე მოვიცილი“ (1596).

ახლა დავუბრუნდეთ განსახილველ სტროფს (23):

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

პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სტროფში არაა გადმოცემული რუსთველისეული მიჯნურობის თეორია; უფრო მუსგად რომ ვთქვათ: მასში არაა საუბარი იმაზე, თუ როგორი დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეთ მიჯნურებს ერთმანეთთან. ამიგომაც არაა დასაშვები, რომ აქ მოცალეობა ნიშნავდეს შესაფერისობას. ე.ი. იმას, რომ მიჯნურები ერთმანეთის წყვილებად უნდა გამოდგნენ. ეს სტროფი ეძღვნება მიჯნურის, როგორც იდეალური ვაჟკაცის, რაინდის (და არა ქალის) იდეალური ღირსებების ჩამოთვლას და ამგვარი მოძღვრება ადამიანის იდეალური თვისებების შესახებ გაერელებული იყო როგორც ანტიკურ ამროენებაში, ასევე რაინდულ ეთიკაში. რომ

ეს სტროფი იდეალური პიროვნების, მიჯნური რაინდის, ფიზიკურ-ზნეობრივ ღირსებათა ჩამოთვლას ეძღვნება, იქიდანაც ჩანს, რომ აქ ჩამოთვლილ მნეობათა უმრავლესობა (სიბრძნე, სიუხევე, სიმდიდრე, გონება, დათმობა, „მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა“) გვხვდება როგორც ძველ ინდურ მწერლობაში შეყვარებულის, იდეალური პერსონის დახასიათებისას (185, გვ. 104-105), ასევე ძველ ბერძნულ მწერლობაში, კერძოდ არისტოტელეს ეთიკურ მოძღვრებაში ადამიანის სულიერი და ფიზიკური მნეობის შესახებ.

ისმის კითხვა: რა მიმართებას ამყარებს *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგის *მოყალეობის* ამგვარი ინგერპრეტირება პროლოგის დანარჩენ სტროფებთან მიჯნურობაზე ანუ ე.წ. მიჯნურობის თეორიასთან. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, პოემის პროლოგში მიჯნურობაზე ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისში ჩანს თუ არა, რომ მიჯნურს უნდა ახასიათებდეს მიჯნურობისათვის მოცლა, თავის გადაღება, მიჯნურობაზე ფიქრი? ამ კითხვას დადებითად უნდა ეუქასუხოთ. პროლოგის ბოლო სტროფში (31) იკითხება:

თუ მოყვარე მოყვრისათვის გირს, გირილსა ემართლების;  
სიარული, მარტობა შეენის, გაჭრად დაეთვლების;  
იგონებდეს, მისგან კიდე ნურად ოდეს მოეცლების.

ამ სტროფიდან ნათლად ჩანს, რომ მიჯნურმა უნდა მოიყალოს მხოლოდ თავისი საგრფოსათვის და ეს მოცლა უნდა გამოვლინდეს მარტობასა და მასზე ფიქრში. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ, ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, ეს სტროფი მის წინამდებარე რამდენიმე სტროფთან ერთად შესაძლებელია რუსთველის მიჯნურობის თეორიაზე ერთი ადრინდელი დანართი იყოს. (თუ ეს მართლაც ასეა, ამ ადრინდელი დანართის ავტორსაც *მოყალეობა* ესმის მიჯნურობაზე, მის საკუთარ მიჯნურზე ფიქრად; საკუთარი გონების მხოლოდ ამამე დასაქმებად). *ვეფხისტყაოსნის მოყალეობის* ჩვენეული გააზრების აუცილებლობა პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიისათვის დადასტურებას პოულობს კიდევ ერთ სტროფში, რომლის ამკარად რუსთველურობა ეჭვს აღარ იწვევს:

რაცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს;  
მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოენობდეს;  
კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,  
არცა ვისგან დაეწუნოს, არცა სხვასა უწუნობდეს (11).

აქ უკვე ნათლად ჩანს, რომ რუსთველი მიჯნურის საქმიანობად თელის მიჯნურობაზე ფიქრს, მიჯნურობის გამოცნობას; მიჯნურს უნდა უყვარდეს მიჯნურობა და შეიმეცნოს იგი. უნდა გავიმეოროთ, რომ ბერძნული ἡ ἄσκησις და მისი შესატყვისი ქართული *მოყალეობის* მნიშვნელობა სწორედ თავისუფალი დროს გამოყენებაა სწავლის, აზროვნების,

ფილოსოფოსობისთვის. არისტოტელე მიიჩნევდა, რომ შემეცნებითი მოღვაწეობაა მოცალეობის – თქილ-ის უმაღლესი სახეობა (Eth. Nic. X,7).

პროლოგში ჩამოყალიბებულ ამგეარ თეალსამრისს მიჯნურის საქმიანობაზე და მიჯნურის, როგორც იდეალური რაინდის, მნეობრივი სრულქმნილების – მოცალეობის ამგეარ გაამრებას თავისი ასახვა უპოვია ეფთხისტყაოსნის მიჯნურ-მოყმეთა მხატვრულ სახეებში. ტარიელისა და აეთანდილის ცხოვრებისა და მოქმედების უმთავრესი საქმიანობაა მიჯნურობისათვის მოცლა, თავის გადადება; მიჯნურობაზე ფიქრი; მიჯნურობის სიყვარული და გამოცნობა. გმირები ცხოვრობენ ამ ფილოსოფიით. როგორც ზემოთ მიეუთითებლით, ესეც ამროვნების ანტიკური პრინციპია.

არისტოტელეს ზემოთ განხილული მოძღვრება თქილ-მოცალეობის ადამიანის უმაღლეს ნეტარებად გადაამრების თაობაზე არ დარჩენილა მხოლოდ ერთი ბერძენი ფილოსოფოსის მოსამრებად. მას თავისი გაგრძელება ჰქონდა არა მხოლოდ ანტიკურ ფილოსოფიაში და შუასაუკუნეების არისტოტელიზმში, არამედ სამოგადოდ ევროპული ცივილიზაციის პროცესში.

სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპელ ჰუმანისტთა ამროვნებაში გამოიკვეთა ის, რომ თავისუფალ დროს საქმიანობის უმაღლესი სახეობა ესაა საკუთარ თავთან დარჩენა და ფიქრი, ამროვნება. რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტთათვის ნათლად იყო გაამრებული: რომ გახდე ჰუმანისტი, აუცილებელია გქონდეს თავისუფლება, რათა განაგო საკუთარი პიროვნება და საკუთარი თავისუფალი დრო. მიუთითებენ იმასაც, რომ „პეტარკას არ ჰქონდა უფრო მნიშვნელოვანი და მიმზიდველი საგანი ფიქრისთვის, ვიდრე საკუთარი მე“ (331, გვ. 26).

ამრიგად, ძველი ბერძნული სიტყვა თქილ // თქილ, რომლის შესატყვისი ძველ ქართულ მწერლობაში არის მოცალეობა//მოცალეობა, თავისუფალი დროს მნიშვნელობიდან, ძველი ბერძნული ფილოსოფიის გავლენით, თანდათან გადაამრდა გონებრივ საქმიანობად, მეყალიბებად, შემეცნებად. თანამედროვე ევროპულ ცივილიზაციაში იგი დამკვიდრდა სკოლის ფორმით და მნიშვნელობით. გადაამრების პროცესი სხვადასხვაგვარი ნიუანსით ჩანს ბიზანტიურ მწერლობაშიც, რენესანსის ეპოქის ევროპულ ამროვნებაშიც და ძველ ქართულ მწერლობაშიც. ეფთხისტყაოსანში ეს ეთიკურ-ფილოსოფიური ცნება ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის კვალდაკვალ გადმოცემულია ტერმინით მოცალეობა და მას, თანახმად

ანტიკური ბერძნული ეთიკური აზროვნებისა, თავისი კანონზომიერი ადგილი აქვს მინიჭებული იდეალური მიჯნური-რაინდის აუცილებელ ფიზიკურ და სულიერ მნეობათა შორის.

## შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები

### *ვეფხისტყაოსანში*

(*ავთანდილი - ლხინი, ნიჟი და პალი*)

XII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში იგივე პრობლემები და ტენდენციები იჩენდა თავს, რომლებიც სპეციფიკური იყო გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული ქრისტიანული აზროვნებისათვის. რუსთელის პოემაში გამოვლენილია ამ პერიოდის ქრისტიანული ცივილიზაციისთვის დამახასიათებელი მეცნიერული ელემენტები მათ მიმართებაში ფილოსოფიასა და რელიგიასთან. მსგავსად გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალისტური ტენდენციებისა, *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება იმ თვალსაზრისის გათვალისწინება, რომელიც გონების, ლოგიკის პოზიციიდან უცქეროდა ქრისტიანულ დოგმატიკას; ანგარიშის გაწევა იმ პოზიციისა, რომელიც XII-XIII საუკუნეებში რწმენას უპირისპირებდა გონებას და, რასაც ადამიანური აზროვნება, ლოგიკა და დიალექტიკა უარყოფდა, იმის აღიარებაზე თავს იკაებდა. რუსთელის პოემაში, ისევე როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ევროპულ აზროვნებაში, გონების, ლოგიკის, მეცნიერების სფეროდაა მიჩნეული ასტროლოგია.

*ვეფხისტყაოსანში* მთელი სიღრმითაა გამოვლენილი გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპული აზროვნების ორი ძირითადი საყრდენი: არეოპაგიტული თეოლოგია და არისტოტელეს ფილოსოფია. პოემაში ასახულია ანტიკური წყაროებიდან შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში დამკვიდრებული მეცნიერული შეხედულებების სხვა ელემენტებიც. კერძოდ, ემპედოკლეს ფილოსოფიიდან მომდინარე მოძღვრება ბუნების საგანთა ოთხი საწყისი ელემენტის შესახებ და არისტოტელეს მეტაფიზიკური თეორია არსებობის ოთხი მიზეზის თაობაზე. ამჯერად უფრო დაწერილებით შევჩერდებით ამ ორი უკანასკნელი თეორიის კვალზე *ვეფხისტყაოსანში*.

მხოლოდ წინასაწარ ყურადღება უნდა გავამახვილოთ მეთოდური მნიშვნელობის მქონე ერთ მომენტზე. იმისათვის რომ სწორად გაიგო შუასაუკუნეების კულტურა და ლიტერატურა, უპირველეს ყოვლისა აუცილებელია გაიაზრო, ალაღვინო შუასაუკუნეების ადამიანის წარმოდგენები, შეხედულებები, აზროვნებითი კატეგორიები. საქმე ისაა, რომ შუასაუკუნეების აზროვნებითი კატეგორიები არის გარდასული ეპოქის ადამიანთა

აზროვნება, იმ ეპოქის ადამიანთა საკუთრება, რომელიც აზროვნების სტილით ჩვენი თანამედროვეობისაგან მკვეთრად განსხვავდება. ამიგომაა, რომ გარდასულ ეპოქათა აზროვნების კატეგორიებმა, იყვნენ რა თავის ღრომე ჩვეულებრივი და გასაგები, თანდათანობით დაკარგეს სიცხადე და გადაიქცნენ იეროგლიფებად, რომლებიც საჭიროებენ გაშიფერას. დღეს შუასაუკუნეების აზროვნების ამგვარი გამოვლინებანი, ცალკეულ ელემენტებად შემორჩენილნი იმდროინდელ ლიტერატურულ ძეგლებში, მოწყვეტილნი არიან შუასაუკუნეების კულტურის და მსოფლმეგრძნების ცოცხალ და ერთიან ქსოვილს. ამიგომაც ჩვენამდე მოღწეული სახით ისინი ყველა შემთხვევაში ვეღარ ააშკარაებენ იმ მნიშვნელობას, რაც მოიაზრებოდა მათში მაშინდელ მოღვაწეთა მიერ. უფრო მეტიც, იქმნება საშიშროება ამგვარ აზროვნებით კატეგორიებში სრულიად ახალი მნიშვნელობის ჩადებისა, მათი მოაზრებისა ჩვენი თანამედროვე ეპოქისათვის მისაღებად, ე. ი. ახლებურად, აბსოლუტურად განსხვავებულად იმ მნიშვნელობისაგან, რაც მათ შუა საუკუნეებში ჰქონდათ (355, გვ. 29-32). ამ გარემოების გათვალისწინება აუცილებელია *ვეფხისტყაოსნის* ზოგიერთი პასაჟის კომენტარებისას. კერძოდ, ქვემოთ განსახილველ ორიოდე შემთხვევაში აუცილებელია *ვეფხისტყაოსანში* ნაწყვეტ-ნაწყვეტად შემორჩენილი ძველი საუკუნეების აზროვნებითი კატეგორიების შუასაუკუნეების ფილოსოფიურ წარმოდგენათა არეალში გააზრება და თანამედროვე შეხედულებათა ფონზე ინტერპრეტირებით დაკარგული ჰემმარტივი მნიშვნელობის ამოცნობა.

1. შუა საუკუნეებში პოპულარული იყო ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე აზრი იმის შესახებ, რომ ფიზიკურ მოვლენათა ანუ ბუნების საგანთა საწყისი არის ოთხი ელემენტი: წყალი, ჰაერი, ცეცხლი და მიწა. საკითხი ფიზიკურ მოვლენათა, ბუნების საგანთა საფუძვლის, საწყისის, ძირის ძიებისა არსებითი საკითხია პირველი ბერძენი ფილოსოფოსის და ფიზიკოსის თალესის ფილოსოფიაში. აქედან მოკიდებული იგი ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა მთელი წინასოკრატული ბერძნული ფილოსოფიისა. არისტოტელე თავისი „მეტაფიზიკის“ პირველი წიგნის III თავში გადმოსცემს საკითხის მოკლე ისტორიას: თალესის მტკიცებით საგანთა მატერიალური საწყისი იყო წყალი; ანაქსიმენეს და დიოგენეს აზრით – ჰაერი; ჰიპასი მეტაპონტელის და ჰერაკლიტე ეფესელის აზრით – ცეცხლი. ამ სამ ელემენტს მეოთხე, მიწა, დაუმატა და ოთხივე ერთად ბუნების საგანთა საწყისად მიიჩნია ემპედოკლემ. მისი აზრით, დასახელებული



ელემენტები თავიანთი თვისებებით ერომანეთს უპირისპირდებიან. წყალი არის გამჭირვალე და მდინარე; ჰაერი – ბნელი და ცივი; ცეცხლი – ნათელი და ცხელი; ხოლო მიწა – მაგარი და მძიმე. ეს ელემენტები მარადიული არიან; არც წარმოიშობიან და არც ისაობიან; ერთმანეთთან შეერთებით ახალ ელემენტს ვერ წარმოქმნიან; ვერც ერთი ელემენტი გარდაიქმნება მეორედ. ისინი მხოლოდ სხვადასხვა პროპორციით შეერევიან ერთმანეთს და წარმოქმნიან ფიზიკურ მოვლენებს, მაგერიალურ საგნებს. მათი დამაკავშირებელი და გათიშველი არის ძალა სიყვარულისა (ή φιλία — სიყვარული, მეგობრობა) და სიძულვილისა (τὸ νεῖκος — სიძულვილი, მგრობა) (იხ. 263, გვ. 136 – 138; 779, გვ. 454).

ეს შეხედულება პოპულარული იყო მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, რაც უპირატესად იმით იყო განპირობებული, რომ იგი უარყოფდა გააშუქა არისტოტელემ („მეტაფიზიკა“, I, 3. 5. 8; V, 4; „ფიზიკა“, I, 4. 6; II, 1; III, 5; „მეტეფიზიკის“, III, 3-7; IV, 3-6; „წარმოქმნისა და გაქრობისათვის“, II და სხვ.)

*ვეფხისტყაოსანში* ჩანს, რომ ადამიანის სხეული, როგორც მაგერიალური საგანი, ამ ოთხი ელემენტის, პირველსაწყისის ანუ *კავშირისაგან* შედგება:<sup>1</sup> სიკვდილი გაამრებულია როგორც სხეულის ამ ოთხი კავშირისაგან დაშლა და მათგან სულის განთავისუფლება.

ამგვარად ესახება ნესტანს თავისი სულის (პიროვნების) მეთაში ამაღლება:

„აქათ თავსა გარდავიქევე, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი,  
სული ჩემი შეივდრე, მეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი“ (1303).  
„ღმერთსა შემევიდრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა.  
ცეცხლსა, წყალსა და მიწასა, ჰაერთა თანა ძრომასა;  
მომცნეს ფრთენი და აეფრინდენ, მიეპხვედ მას ჩემსა ნდომასა,  
დღისით და ღამით ეპხვიდენ მმისა ელვათა კრომასა“ (1304).

---

<sup>1</sup> პროკლე დიადოხოსის თხზულებას Στοιχειώσις Φελοσοφίη, რომელიც ლათინურად თარგმნილია როგორც *Elementa Theologica*, ხოლო რუსულად (ა. ლოსევის მიერ), *Первоосновы теологии*, XII საუკუნეში იოანე პეტრიწმა უწოდა „კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი“. სულხან-საბას ლექსიკონით, „*კავშირნი* ოთხნი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაერი და ცეცხლი არიან. ეინაითგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება“. ხოლო „ასო ელაღელითა კმითა პქვიან კავშირთა, ამისთვისა ფილასოფოსთა მიერ ასონი სახელედებიან ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქვეყანასა, რამეთუ ვითარცა ასოთა დასხმითა აღმოვიკითხვის სიკვება და სიკვებათაგან შეიქმნების წიგნი, ვგრეთვე ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმზადების სხეული და სხეულთაგან კაცი სრული“ (694, გვ. 350, 73).

*ვეფხისტყაოსნის* მოყვანილ პასაჟში საგანთა საწყისი ოთხი ელემენტის მოძღვრების ამოკითხვა შუასაუკუნეების ფილოსოფიის მკვლევართათვის არ არის რთული, რამდენადაც, ჯერ ერთი, ეს მოძღვრება ძველ საქართველოში საკმაოდ პოპულარული იყო და, მეორეც, რუსთველის პოემაში იგი დამოწმებულია შედარებით მწყობრად, სრულად<sup>1</sup>. ამ თვალსაზრისით უფრო რთულია მეორე საკითხი, რომელსაც ქვემოთ განვიხილავთ.

2. არისტოტელეს ფილოსოფიურ შეხედულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს მოძღვრებას მიზეზებზე. ფილოსოფოსი გამოაქვს ყოველი არსების ჭეშმარიტად არსებობის ოთხ მიზეზს. პირველი მიზეზია *მატერია*: ის, რაც რაღაცად უნდა გარდაიქმნას. მეორე მიზეზია *ფორმა*, საგნის გარკვეულობა: ის, რა განხორციელებაც აქვს მატერიას ამ კონკრეტულ საგანში. მესამე მიზეზია *მოქმედი* მიზეზი: ის, რაც მატერიას აქცევს ამა თუ იმ გარკვეულობად, ფორმად. მეოთხე მიზეზია მოქმედების *მიზანი*: ის, რისთვისაც ხდება მოქმედება, ან არის რაიმე. ესაა ყოველი არსების დანიშნულება. მაგალითად: როცა შენდება სახლი, მატერია არის აგური, ფორმა – თვითონ სახლი, მოქმედი მიზეზი – არქიტექტორის მოღვაწეობა, ხოლო მიზანი – სახლის დანიშნულება. ეს მოძღვრება გადმოცემულია არისტოტელეს „მეტაფიზიკასა“ (I, 3; V, 2; VII, 4) და „ფიზიკაში“ (II, 3). შეხედულებამ ოთხი მიზეზის შესახებ ფართო გავრცელება პოვა შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში. აქ დაუმკვიდრდა საბოლოოდ დასახელებულ ოთხ მიზეზს თავიანთი სახელები: მიზეზი მატერიალური (*causa materialis*), ფორმალური (*causa formalis*), მოქმედი (*causa efficiens*) დასრულებადი მიზეზი ანუ მიზანი (*causa finalis*) (780, გვ. 564).

არისტოტელეს მოძღვრებას მიზეზებზე თავისებური განვითარება ჰქონდა ნეოპლატონიზმში. გარდა ამ ოთხი მიზეზისა, არისტოტელე უშეებს წმინდა იდეალური მიზეზის – პირველმიზეზის არსებობასაც. მაგრამ მისი თავად უძრავი პირველმიზეზი იყო სამყაროს მამოძრავებელი და არა შემოქმედი საზოგადოდ, ან კონკრეტულად ცალკეული საგნისა თუ მოვლენისა. ნეოპლატონიზმმა კი არისტოტელეს პირველმიზეზში სამყაროს შემოქმედი დაინახა და იგი შემოქმედებით მიზეზად

---

<sup>1</sup> მოვიერთი მკვლევარის აზრით, იმავე შეხედულებებს ეფუძნება გარიელის სიტყვები: „სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსაღა დავყოფ მცირესა... დამშლიან ჩემნი კავშირნი, შეეპრთეიარ სულთა სირასა“ (885). თუმცა შესაძლებელია ამ პასაჟის სხვაგვარი, კერძოდ პლატონის ფილოსოფიაზე დამყარებული ინტერპრეტაცია.

გადაიამრა. ამგვარად გააზრებული არისტოტელეს პირველმიზეზი, ანუ ნეოპლატონიზმის შემოქმედებითი მიზეზი, ქრისტიანობაში მეხუთე მიზეზად შემოვიდა და დაუპირისპირდა სხვა მიზეზებს, როგორც შეფარდებით მიზეზებს (200, გვ. 55-56).

იოანე პეტრიწის, როგორც განვითარებული სქოლასტიკის წარმომადგენლის, ფილოსოფიაში მოძღვრებას მიზეზებზე განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. თანახმად ქრისტიანული ნეოპლატონიზმისა, იოანე პეტრიწი ხუთი მიზეზის არსებობას აღიარებს. ამათ შორის პირველი და ჭეშმარიტი მიზეზი არის შემოქმედებითი მიზეზი, დანარჩენი კი შეფარდებითი მიზეზებია. მათ პეტრიწი „მიზეზობანებს“ უწოდებს: „ესე ხედვამ პირველად მიზეზთა გაგვყოფს, თუ რაოდენ სახე არიან. რამეთუ არიან ხუთ: შემოქმედებითად, მისრულებითად, გუაროვნებითად, ნიეთოვნებითად და ორღანებითად“ (666, გვ. 136). პეტრიწისეული მისრულებითი მიზეზი არის მიზნობრივი მიზეზი, გუაროვნებითი – ფორმალური, ნიეთოვნებითი – მაგერიალური, ორღანებითი კი – ხელსაწყობითი. ამგვარად იოანე პეტრიწის მიერ არისტოტელეს მოქმედი მიზეზი გადააზრებულია ხელსაწყობით (ორღანობით) მიზეზად, რომელსაც შემოქმედებითი ძალა აღარა აქვს (200, გვ. 64), ხოლო მიზნობრივი ანუ „მისრულებითი“ მიზეზი შემოქმედებითი მიზეზის შემდეგაა გადმოტანილი და, ამდენად, ტრადიციული ოთხი მიზეზის სათავეშია მოქცეული.

მოძღვრებას მიზეზთა შესახებ თავისებური ასახვა უპოვია რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში*. ეს გარემოება კი აქამდე რუსთველოლოგიურ ლიგერაგურაში შენიშნული არ ყოფილა.

თინათინმა ავთანდილს უცხო მოყმის ძეგნა დააკისრა. არაბეთის სამეფო კარიდან თავისი ქალაქისაკენ გამგზავრებულ ამაყ მოყმეს რუსთველი ასე ახასიათებს:

„გამოემართა ავთანდილ, მოყმე მხნე, ლაღად მავალი.

ოც დღე იარა, ღამეცა დღეს მედა წაპართო მრავალი.

იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნივთი და ვალი,

არ მისცილდების თინათინ მისი მას, ვისგან სწეავ ალი“ (148).

მოყვანილი სგროფის „ნივთი“ და „ვალი“ რომ შუასაუკუნეების ფილოსოფიური ტერმინებია, ჩვენამდე მოღწეულ რუსთველოლოგიურ წყაროებში და ლიგერაგურაში არ ჩანს. უფრო მეტიც, აღნიშნული ტერმინები გაუგებარია პოემის კომენტატორთათვის. ეს გარემოება კი იწვევს თავისუფალ ვარიაციებს კონტექსტის განმარტებისას.

პოემის ორიოდე გვიანდელი ხელნაწერი ასწორებს კონტექსტს, ცდილობს, რომ იგი გასაგები გახადოს. S-5006 – ხელნაწერში „იგია ნივთი და ვალი“ ამგვარადაა ჩასწორებული: „იგია ნივთი მავალი“. S-4499 ხელნაწერში კი – „იგია ნივთი და

ავალი“ (651, გვ. 101). ამ უკანასკნელ ვარიანტს დაეყრდნო იუსტინე აბულაძის განმარტება: ვალი – ავლაღილება („ვეფხისტყაოსანი“, 1926 წ. – იხ. 710).

*ვეფხისტყაოსნის* რამდენიმე გვიანდელ ხელნაწერს ლექსიკონებიც აქვს დართული. ზოგიერთ მათგანში ამ კონტექსტის „ვალი“ განმარტებულია როგორც „სესხი“: „კაცის რომ კაცს ემართოს რამე ვალი იმას პქვიან“ (ხელნაწერი: Q-743, Q-797, Q-1210, ქუთაისის – 209) (654, გვ.31). როგორც ჩანს, ეს განმარტება ეახგანგ VI-ის ცნობილი „თარგმანებიდან“ იღებს სათავეს. ეახგანგი მუსტად ამ სიტყვებით განმარტავს ამ კონტექსტის „ვალს“ (647, გვ. ტივ).

„ვალის“ გააზრებას გადაგანითი და ნიუანსური მნიშვნელობით ცდილობენ რუსთველოლოგი-ლექსიკოგრაფებიც: დ. კარიჭაშვილი – „შეწუხება“ („ვეფხისტყაოსანი“, 1903 წ.), ს. კაკაბაძე – „ყვაელი“ („ვეფხისტყაოსანი“ 1927 წ.), ა. შანიძე – „პასუხისმგებლობა“ („ვეფხისტყაოსანი“, 1957).

პოემის ზოგი კომენტატორი იმისათვის, რომ ამ კონტექსტის განმარტებას თავი უფრო ადვილად გაართვას, ცდილობს ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“ თინათინზე გადაიაზროს. სილ. ხუნდაძე: „ეს სიტყვები თინათინზე უნდა იყოს ნათქვამი და არა ავთანდილზე... ავთანდილს გონებიდან არ შორდება თინათინი, ვისგან მოდებული ალიც მას სწეავსო; – იგია მისი ლხინი ამ სოფლისა, მისი ფასდაუდებელი საგანი (ნიეთი) და მისი ფიქრიდან განუშორებელი ტვირთი (ვალი)“ (306, გვ. 129). ასევე თინათინის მიმართაა გადააზრებული ეს სიტყვები მ. უორდროპისა (815, გვ. 51) და ვ. ურუშაძის (831, გვ. 31) ინგლისურ თარგმანებში. სხვა მთარგმნელები გვერდს უვლიან კონტექსტისეულ „ნიეთსა და ვალს“, ან უთარგმნელად გოვებენ ამ სიტყვებს, ანდა მათ ადგილს არაადენისეული მხატვრული სახეებით ავსებენ. ასეთი მდგომარეობაა მ. ნუსუბიძისა (795, გვ. 34) და პ. პეტრენკოს (796, გვ. 53) რუსულ და ქ. ვივიანის (832, გვ. 84) და რ. სტივენსონის (833, გვ. 19 ) ინგლისურ თარგმანებში.

*ვეფხისტყაოსნის* სხვა კომენტატორები კი ცდილობენ ეს კონტექსტი შეუხაზონ თანამედროვე მხატვრულ მეტყველებას. ბუნებრივია, რომ სხვადასხვა მკვლევარი მასში სხვადასხვა ნიუანსს ღებს.

ნ. მარი: „აქ ნიეთი ნიშნავს ძალას, ვალი – შეწუხებას, წუხილს“ (149, გვ. 66).

უკ. ბერიძე: „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“ – სინონიმური პარალელებია: „იგია ლხინი სოფლისა“ იგივეა,

რაც „ივია ნიეთი და ვალი“. თავის მხრივ ნიეთი და ვალი კვალად სინონიმებია: აეთანდლილი ძვირფასია, ქვეყნის შეენებაა“ (37, გვ. 79).

ნ. ნათაძე: „სოფლისა ნიეთი და ვალი“ ამ პოეტური სახის აზრი, როგორც ჩანს, ისაა, რომ აეთანდლილი არა მარტო ქვეყნის სიმდიდრე და განძია, არამედ მისი მიზანიც: ქვეყნის ვალია, ამ მშვენიერ ეპიკაოს მისი შესაფერისი ბედნიერება მისცეს“ (717, გვ. 55).

იგივე მკვლევარი ამ სტროფის „ნიეთის“ სხვაგვარ გაამრებასაც გვთავაზობს: „ნიეთი“ ძველ ქართულში კარგად ცნობილი ფილოსოფიური ტერმინია და ნიშნავს „მაგერიას“. მაგრამ რა შუაშია მაგერია ამ კონტექსტში?... ადამიანის „ნიეთად“ წოდება მისი შესხმა-განდილების მიზნით ლოგიკური არაა. როგორც ჩანს, ამ მეტაფორის საფუძველი ორგვარ ასოციაციაში უნდა დავინახოთ. ერთი საკუთრივ ფილოსოფიური, იმაში მდგომარეობს, რომ მაგერია, თუმც კი იგი უარესია, მაინც ყოველივე ყოფიერის საერთო მასალაა... მეორე ასოციაცია კი, როგორც ჩანს, ახალი აღთქმისკენაა მიმართული, სადაც იესო თავის რჩეულებს, მოციქულებს, შემდეგი სიტყვებით მიჰმართავს: „თქვენ ხართ მარილნი ქვეყანისანი...“. ამრიგად, აეთანდლილი, ... მიჩნეულია არა თუ ქვეყნის „მარილად“, – მისი, ისევე მეტაფორულად რომ ვთქვათ, არსებობის გამართლებად, სამრისად, – არამედ მის კიდევ უფრო ღრმა და მიუცილებელ საფუძველად – მის „მაგერიად“. თავისი პირდაპირი აზრით ასეთი მეტაფორა ეწინააღმდეგება რუსთაველის ესენციალისტურ აზროვნებას, ... მაგრამ თავისი გადატანითი აზრით... ორგანულად ერწყმის პოემის ზოგად სულისკვეთებას“ (178, გვ. 18).

ამ სტროფის „ვალის“ ახლებური გაამრება წარმოადგინა მკვლევარმა სოლ. ცაიშივილმა: „ფრამის კომენტარი, ჩვენი აზრით ასეთ სახეს მიიღებს: „ნიეთი“ როგორც მაგერიალური საწყისი, ხოლო „ვალი“ როგორც სულიერი. რადგან ვალის გადახდის მოტივი ქრისტიანულ-თეოლოგიურ აზროვნებაში სულიერი ქმედობის სფეროა“. „ამავე აზროვნების თანახმად, ადამიანი, – შენიშნავს იქვე მკვლევარი, ცოდეილია, მარადიული გარდაუხდელი ვალი აწევს მის სულს... ამ შემთხვევაში საკმარისია ერთი საყოველთაოდ ცნობილი ადგილის მოგანა მათეს სახარებიდან „და მომიტევენ ჩუენ თანანადებნი ჩუენნი (6, 12)“ (258, გვ. 166, 165).

„ეფუხისცყაოსნის ტექსტის დამდგენმა კომისიამ“ ამ კონტექსტის „ლხინი“ სიხარულად განმარტა, „ნიეთი“ – სიმდიდრედ, ხოლო „ვალი“ – თანამედროვე მნიშვნელობით

„ვალად“. სტროფმა თარგმანში ასეთი სახე მიიღო: „გამომართა ავთანდილი, მხნე, ლაღად მავალი მოყმე. ოცი დღე იარა, დღეს მრავალი ღამეც წაუმაგა. ის არის ამ ქვეყნის ლხინი (სიხარული), მისი სიმდიდრე და ვალი (ე. ი. ქვეყანა მისი მოვალეა). მას არ ავიწყდება თავისი თინათინი, ვისი (სიყვარულის) ალიც სწევას“<sup>1</sup>. ასევეა გაგებული ამ სტროფის „ლხინი“ და „ნიეთი“ *ვეფხისტყაოსნის* ს. იორდანიშვილისეულ ბჭკარედ თარგმანში: «Он ехал двадцать дней и ночи сливал с днями. Радость мира, его сокровище» (794, გვ. 34).

როგორც ვხედავთ, განსახილველი კონტექსტის კომენტაგორები უმთავრესად ეყრდნობიან სიტყვებს „ნიეთი“ და „ვალი“ თანამედროვე გაგებას. ცდილობენ ამ გაგებათა გადატანითი მნიშვნელობით ამოიციონ ავტორის სათქმელი. ამას თან ერთვის ის, რომ თითქმის ყველა კომენტაგორი ვარაუდობს განსახილველ კონტექსტში დაშვებული პოეტური მეტყველების თავისუფლებას, მეტყველების არამკაცრ ლოგიკურობას. თუ ამ ვარაუდს დავეყრდნობით, თითქმის ყველა კომენტარს გამოეძებნება დასაბუთება, რომელიც არ გამოორიხავს მისი დაშვების შესაძლებლობას. მეორე მხრივ, არის მთელი რიგი გარემოებებისა, რომლებიც გვაიძულებენ მოყვანილ განმარტებებში ეჭვი შევიტანოთ.

ჯერ ერთი, როდესაც კონტექსტი მრავალგვარი საყარაულო განმარტების შესაძლებლობას იძლევა, არ არის გამართლებული ისეთი საყარაულო განმარტების დაშვება, რომელიც ტექსტის ლოგიკას მუსგად არ მისდევს და ფრაზის თავისუფლად გადაამრებას ეყრდნობა. ასე რომ, ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები, „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“, არ შეიძლება გადატანილ იქნეს თინათინზე. სხვა შემთხვევა: კომენტარი „ის არის ამ ქვეყნის ლხინი, მისი სიმდიდრე და ვალი“, თავისუფლად ეპყრობა პოემის ტექსტს. სინამდვილეში პოეტი ამბობს, რომ ის (ავთანდილი) არის ქვეყნის ლხინი; მაგრამ ამავე დროს, ის (ავთანდილი) არის ნიეთი და ვალი (იგულისხმება თავისდათავად) და არაა მითითებული, რომ სოფლის ნიეთი და ვალი. ასე რომ, კომენტაგორის მიერ ავთანდილის მოამრება სოფლის სიმდიდრედ (ნიეთი) და სოფლის ვალად, განსახილველი კონტექსტის თავისუფლად, თავისებურად გადაამრებაა. ასევე: პოეტი ამბობს, რომ ავთანდილი არის ვალი.

---

<sup>1</sup> ესარკებლობ „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისიის“ მასალებით. ამ მასალებს ვიყენებ როგორც განსახილველი სტროფის კომენტარების ძიებისას, ასევე სიტყვა „ვალის“ ქართული ენის ძეგლებისეული კონტექსტების გათვალისწინებისას.

ამის გააზრება იმგეარად, რომ ავთანდილს (როგორც ადამიანს, ადამის შემკვიდრეს) ადევს ვალი (ანუ ადევს ცოდეა), ისე კონტექსტის თავისუფალი, თავისებური გააზრებაა. თუ ლოგიკის ცნებებით ვიმსჯელებთ, რუსთველის დებულებაში „ავთანდილი არის ვალი“, „ავთანდილი“ სუბიექტია, ხოლო „ვალი“ პრედიკატი. კომენტარის დებულებაში – „ავთანდილს (როგორც ადამიანს) ადევს ვალი“ – „ვალი“ აღარ არის ლოგიკური პრედიკატი. ასე რომ, ამ ორ დებულებას შორის პრინციპული სხვაობაა.

უმთავრესი მაინც ის არის, რომ კომენტატორები ცდილობენ თანამედროვე მხატვრული ამროვნების, თანამედროვე ეპოქის მსოფლშეგრძნების ბაზაზე ამოიყონ კონტექსტის არსი. კომენტატორთა უმრავლესობა თვით გერმინებსაც თანამედროვე ქართულის ბაზაზე განმარტავს; ხოლო იმ განმარტებებს, რომლებიც გერმინების ძველ მნიშვნელობას ითვალისწინებენ, მათ შორის კავშირში, ავგორის ამროვნების პრინციპებში შეაქეთ თანამედროვე ნიუანსი. ასე რომ, ერთია დადგენილ იქნეს გერმინთა შესაძლებელი მნიშვნელობა. მეორე – გამოვლენილ იქნეს ამ გერმინთა („ნიეთი“ და „ვალი“) შორის არსებული ის კავშირი, რომელიც ძველ, გარდასულ ეპოქათა ამროვნების თანახმად მათ შორის იყო. და რაც მთავარია, საჭიროა მიგნებულ იქნას შუასაუკუნეების და რენესანსის ის ფილოსოფია, რომელიც ამ ორ ცნებას ერთმანეთის გვერდით აყენებდა და რომლის ბაზაზეც გაიხსნება ის დებულება, რაც პოემის მოყვანილ კონტექსტში შეიძლება იყოს მოაზრებული.

*ნიეთი* ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ძეგლებში „მაგერიას“ ნიშნავს (289, გვ. 178).<sup>1</sup> მისი შესატყვისი ბერძნული

---

<sup>1</sup> ანტიკური ეპოქისა და შუასაუკუნეების ამროვნებისათვის არაა დამახასიათებელი ცნებების მაგერიისა და მარილის ერთ სიბრტყეზე გააზრება. ამიგომაც *ვეფხისტყაოსნის* „ნიეთის“ („მაგერიის“) დაკავშირება სახარებისეულ „მარილთან“ არასწორია. ცნება მაგერიის შინაარსი უკვე ანტიკური ფილოსოფიიდანაა ჩამოყალიბებული მეგნაკლებად იმ მნიშვნელობით, რაც მასში დღესაც მოიაზრება. სახარებისეული „მარილი“ კი შეიძლება განიმარტოს როგორც საგანთა არსი, რადაც საფუძველი, რომელიც თავისთავადობას აძლევს, „გემოს აძლევს“, „გააკეთილშობილებს“ საგანს. უფრო მუსტად, ეს არის რისაზე კვინტესენცია (მეხუთე არსი), დაპირისპირებული სწორედ იმ ოთხ მაგერიალურ ელემენტთან, რომელთაგანაც, ძველი წარმოდგენების თანახმად, საგანი შედგებოდა. ამიგომ ეუბნება იესო თავის მოწაფეებს: „თქვენ ხართ მარილი ქუეყანისა; უკუეთუ მარილი იგი განქარდეს, რა მათა-მე დაიმატილოს?“ (მათ. 5, 13). დავეუკვირდეთ სხვა ადგილსაც: „ხოლო უკუეთუ მარილი უმარილო იქმნეს, რა მათადა შეინელოს იგი?“ (მარკ. 9, 50). ამიგომ არის მარილი თვით ქრისტეს სახელი. მან

ცნებაა ო სჲ (ფილ. მატერია, ნივთიერება). საკმარისია დავიმოწმოდთ იოანე პეტრიწის თარგმანი პროკლე დიადოხოსის „კაემირნი ღმრთისმეტყველებითნისა“ (665, გვ. 170) და ეფრემ მცირის თარგმნილი ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თხზულებანი (696, გვ. 281).

ვალთ თანამედროვე ქართულში ორი მნიშვნელობით იხმარება: სუსხად აღებული ფული (გადატ. სანაცვლო, სამაგიერო) და მოვალეობა (227, გვ. 12). „მოვალეობის“, „ვალდებულების“ მნიშვნელობა აქვს მოგჯერ სიტყვა ვალს ძველ ქართულშიც. მაგალითად: „ღღეთა ამათ შინა წმიდათა მამათა მიერ განკანონებული ვალად გუაქუსო, იტყუს... ვალად, რამეთუ მოციქულთა მოცემაჲ თანაწარუდელ არს...“ („წმიდისა მღვდელმოწამისა პეტრე ალექსანდრიელისა კანონი მეთხუთმეტე – 128, გვ. 120); „ვინამთგან ვალად თანა-გუაყ ყოველთა საღმრთოთა კანონთა დამარხებაჲ...“ („ღიღი სჯულისკანონი – 636, გვ. 425); „მართებული და ვალი არის ქრისტეანეთაგან... რომ თქუენტვის ცოცხალთა და მიცვალებულთათვის უდაბნო და მონასტერი მომხსენებელი და მლოცველი ამყოფოთ და შესაძლებისამებრ თქუენც უდაბნოს შემწე და შემმატებელი და მოსამსახურე იყვნეთ“ („ბრძანება მაქსიმე კათალიკოზისა...“ – 749, გვ. 1024). ეს უკანასკნელი მნიშვნელობა (მოვალეობა) სიტყვა „ვალს“ ვეფხისტყაოსნის მოგიერთ კონტექსტშიც აქვს:

„მამინ დაიწყე გარდახდა მე საწუთროსა ვალისა“ (344).

„მამინ დაიწყე გარდახდა სოფლისა ლხინთა და ვალთა“ (364).

„ნუთუ ქმნას ღმერთმან გარდახდა ა მავა ჭირთა და ვალთა!“ (640)

მოყვანილ კონტექსტებში „ვალი“ მოვალეობის მნიშვნელობის შემცველი უნდა იყოს, რამდენადაც მათში ლაპარაკია გმირის მიერ საწუთროს (სოფლის) ლხინის, ჭირის და ვალის (მოვალეობის) გარდახდაზე (ატანაზე, შესრულებაზე).

ჩემი აზრით, რუსთველის სიტყვებში „იგია ნივთი და ვალი“ არის მინიშნება არისტოტელეს ფილოსოფიიდან მომდინარე და შუასაუკუნეებში და რენესანსის ეპოქაში უაღრესად პოპულარულ არსებობის ოთხ მიზეზზე: „ნივთი“ ნიშნავს მატერიას და მიუთითებს მატერიალურ მიზეზს; ხოლო „ვალი“ – მოვალეობას და მიუთითებს „მისრულებით“ ანუ დანიშნულებით, მიზნობრივ მიზეზს. თავისი გმირით აღფრთოვანებული პოეტი ერთგვარად

---

კაცობრიობა ღვთისმსახურების სარწმუნოებით შეაზავა. ასე განმარტავს ამ სიმბოლოს იოანე საბანისძე: „მარილ ეწოდა, რამეთუ ცოდვითა განრყუნითა ამათ კორცთა ჩუენთა მოგუეახლა და სიმყრალე იგი კერპთ მსახურებისა განგუამორა და სულნი ჩუენნი სარწმუნოებითა ღმრთის მსახურებისათა სულნელად შეაზავნა“ (670, გვ. 53).



თითქოს მალღება მუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიაზე, სქოლასტიკაზე. აეთანდილია ყველაფერი, იგია რეალობა, იგია ჭეშმარიტება: საკუთარი არსებობის მატერიალური მიზეზიც და მიზნობრივი მიზეზიც<sup>1</sup>.

რამდენადაც პოეტი ცნობილი ოთხი მიზეზიდან გმირის (ანუ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კატეგორიებით, მოელენის, საგნის) რეალობის კონსტატაციისათვის მიუთითებს პირველ და უკანასკნელ მიზეზზე, იგულისხმება, რომ მიუთითებს მიზეზებზე სამოგადოდ, ე. ი. მიუთითებს ოთხივე მიზეზზე. აეთანდილის მიმართ თქმული სიტყვები – „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“, – იმ ნიუანსის შემცველია, რომ აეთანდილია სამოგადოდ ყველაფერი.

მატერიალურ („ნიეთი“) და მიზნობრივ („ვალი“) მიზეზებზე მითითებით რომ პოეტი სამოგადოდ არსებობის მიზეზებზე მიუთითებს, ეს გარემოება სხვა ნიუანსიდანაც ჩანს. შეიძლება ვიფიქროთ, რომ პოეტის მიერ მატერიალური მიზეზის მოხსენიება ნიშნავს მითითებას არსებობის პირველ მიზეზზე მიზეზების თეორიის ანტიკური თეორიის კონცეფციის მიხედვით (მატერიალური, ფორმალური, მოქმედი, მიზნობრივი); ხოლო მოხსენიება მიზნობრივი მიზეზისა ნიშნავს მითითებას არსებობის პირველ მიზეზზე მიზეზების თეორიის მუასაუკუნეობრივი კონცეფციების მიხედვით. საქმე ის არის, რომ როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გვიანდელი მუასაუკუნეების სქოლასტიკაში მიზნობრივი („მისრულებითი“) მიზეზი ანტიკურიდან მომდინარე ცნობილ ოთხ მიზეზს სათავეში მოექცა და შემოქმედებითი

---

<sup>1</sup> ამგვარად, რუსთველი, მეტაფიზიკურ შეხედულებებზე დაყრდნობით, პოეტურ სახეებს ქმნის, პოეტურად გადაიზრებს სქოლასტიკურ ტერმინოლოგიას. პოეტის გამოთქმა „იგია ნიეთი და ვალი“ მიზეზთა შესახებ მოძღვრებით განიზარტება იმ შემთხვევაშიც, თუ ამ ფრაზის აზრს მკაცრად შემოვლუდავთ პოეტის მიერ ფიქსირებულ ფარგლებში: იგი (აეთანდილი) არის (თავისთავად) ნიეთი და ვალი; და იმ შემთხვევაშიც, თუ პოეტის ფრაზას თავისუფლად დაეშლით, გაეპის პირველი ნახევრის მიხედვით განვმარტავთ: იგი არის (სოფლის) ნიეთი და ვალი („იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“). ეს უკანასკნელი გააზრება კიდევ უფრო დაუახლოვებს რუსთველის სიტყვებს მიზეზთა მეტაფიზიკურ თეორიას. საქმე ის არის, რომ *ვეფხისტყაოსნისეული სოფელი* ამქვეყნიურს, მიწიერ სამყაროს, რეალურად, მატერიალურად არსებულ სამყაროს გულისხმობს, ხოლო ზემოთ განხილული მოძღვრებას სწორედ მოძღვრებაა არსებობის მიზეზებზე – რეალური, მატერიალური არსების ჭეშმარიტად არსებობის მიზეზებზე.

მიზეზის ანუ ღმერთის შემდეგ პირველ ადგილზე დადგა (იოანე პეტრიწი: შემოქმედებითი, მისრულებითი, გუაროვნებითი, ნივთოვნებითი, ორღანებითი). ამ თვალსაზრისით ანალოგიური მდგომარეობაა იბნ სინას (ავიციენას) მოძღვრებაში: იბნ სინას თანასმად, მიზნობრივი ანუ დასრულებითი მიზეზი (ღაჟა – ḡāya) სწორედ ის მიზეზია, რის გამოც არის საგნის ყოფიერება, არსებობა. მას მომდევნო ადგილი უჭირავს უშუალოდ შემოქმედის (ღმერთის) შემდეგ და სათავეში უდგას ცნობილ ოთხ მიზეზს. „ხოლო მიზანი, რითაც ის არის საგანი (ობიექტურად არსებული), – წერს იბნ სინა, – სხვა მიზეზებზე უწინარესია და ეს არის მიზეზთა მიზეზი მიზეზებში... ხოლო, რითაც ის არის მყოფი გარე სამყაროში, ეს უკვე შემდგომობაა... და ეს იმიტომ, რომ მიზეზები გარდაიქმნებიან მოქმედებაში მყოფ მიზეზებად მხოლოდ მიზნის გამო და არა სხვა რაიმეს გამო... ის, რაც განახორციელებს გამორჩევას, არის პირველი შემოქმედი და ყოველივეს პირველი მამოძრავებელი და ეს არის მიზანი“ (660, გვ. 345)<sup>1</sup>.

ამრიგად რუსთველის სიტყვები – „იგია ნივთი და ვალი“ შეიძლება იმგვარადაც გავიგოთ, რომ ავთანდილია ყოველგვარი მიზეზი, მაგერიალურიც (პირველი მიზეზი მიზეზთა თეორიის ერთი ვარიანტით), მიზნობრივიც (პირველი მიზეზი მიზეზთა თეორიის სხვა ვარიანტით).

ავთანდილის გამოცხადება *დანიშნულებით* მიზეზად ანუ იმად, *რისთვისაც* იგი არის, ერთი საინტერესო ნიუანსის შემცველიცაა. შუასაუკუნეების სქოლასტიკით ეს ნიშნავს ავთანდილის სიკეთედ გამოცხადებას, რადგანაც დანიშნულებითი მიზეზი განიზარტება, როგორც საგნის მიზანი ანუ სიკეთე. არისტოტელე დანიშნულებითი მიზეზის თაობაზე წერდა: «„რისთვის“ საზოგადოდ არის საუკეთესო სიკეთე და მიზანი სხვა საგნებისათვის» („ფიზიკა“, II, 3) (780, გვ. 88). ბერძენი ფილოსოფოსის ეს დებულება გვიანდელი შუასაუკუნეების განვითარებულ სქოლასტიკას მხედველობიდან არ გამოჰარვია. თომა აკვინელი თავისი „სუმა თეოლოგიის“ მეხუთე კითხვაში, რომელიც სიკეთის ზოგად განსაზღვრებას ეძღვნება, იხსენებს არისტოტელეს ამ დებულებას და განმარტავს მას. იგი წერს: „მეორე მხრივ ჩვენ გვაქვს არისტოტელეს სიტყვები იმის თაობაზე, რომ ის, რისთვისაც საგნები არსებობენ, არის მისი სიკეთე და მათი მიზანი. სიკეთედ ყოფნა აქედან გამომდინარე,

---

<sup>1</sup> მინდა მაღლობით მოვიხსენიო, რომ ეს და ქვემოთ დამოწმებული ამონაწერი იბნ სინას არაბულ ენაზე გამოქვეყნებული ტრაქტატებიდან ჩემი თხოვნით ქართულად თარგმნა ნანა შულაძემ.

თავის თავში მოიცავს დასასრულად და მიმნად ყოფნას“ (837, გვ. 103). ასე რომ, უცხო მოყმის საიდუმლოს ამოსაცნობად შორეულ გზაზე ლაღად მიმავალი ავთანდილის დახასიათებაში „იგია ნიეთი და ვალი“ გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის განვითარებული სქოლასტიკა იმასაც ამოიკითხავდა, რომ რუსთველი თავის საყვარელ გმირს სიკეთის აკრიბუკით ახასიათებს.

ამ ფორმულირებაში – „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“ – კიდევ ერთი ნიუანსი მოითხოვს ყურადღებას. როგორც განსახილველი გამოთქმა („იგია ნიეთი და ვალი“), ასევე ზემოთ ციტირებული მთელი სტროფი და ამასთან ერთად პოემის მთელი კონტექსტი, რომელშიც ეს სტროფი იკითხება, შეიცავს ხოტბას, ქებას, პანეგირიზმს ავთანდილის პერსონისადმი. ამ პანეგირიზმის არსი განსაზღვრულია ავთანდილის ადამიანური სრულქმნილების კონსტაგაციით, იმის მტკიცებით, რომ ავთანდილია ნამდვილი სრულქმნილება, ქმნილი (ნიეთიერი) რეალობა, ჭეშმარიტება. აქ აშკარად იგრძნობა პოეტის შეხშიანება გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის პოპულარულ მოძღვრებასთან ჭეშმარიტების შესახებ.

მოძღვრება ჭეშმარიტების შესახებ ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. ბერძნულ ფილოსოფიაში ჭეშმარიტების (ἡ ἀλήθεια) პრობლემა განსაკუთრებით აქტიური მას შემდეგ გახდა, რაც სოფისტებმა მისი დადგენის შესაძლებლობაში, ანუ შემეცნების შესაძლებლობაში, ეჭვი შეიტანეს (246, გვ. 153). ჭეშმარიტების პრობლემა ერთი პოპულარული პრობლემა იყო შუასაუკუნეების სქოლასტიკისათვის. მას ეხებოდნენ ნეტარი აეგუსტინე და იბნ სინა. ანსელმ კენტერბერიელს და თომა აკვინელს დაწერილი აქვთ გრაქტაგები სათაურით „ჭეშმარიტებისათვის“. ჭეშმარიტების სხვადასხვა განმარტებათა კლასიფიკაციას მიმართავს თომა აკვინელი. მის მიერ ჭეშმარიტების ცნება სამგვარადაა განმარტებული. ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც სათავეს პლატონიდან იღებს. ბუნებრივ ნიეთს, წერს თომა, „ღვთაებრივ სულთან დამთხვევის შესაბამისად ეწოდება ჭეშმარიტი, რამდენადაც ის ასრულებს იმას, რისთვისაც იგი ღვთაებრივი სულის მიერ არის დანიშნული (ordinata)“ (838, გვ. 14). ამ დებულების წყაროდ თვითონ თომა აკვინელი ასახელებს ანსელმ კენტერბერიელის გრაქტაგს „ჭეშმარიტებისათვის“, აეგუსტინეს „ჭეშმარიტი რელიგიის შესახებ“ და ავიცენას. მართლაც ავიცენას (იბნ სინას) თანახმად, ჭეშმარიტება წარმოადგენს ცალკეული ნიეთის ყოფიერების

სპეციფიკას, „იმას, რისთვისაც ნივთი არსებობს. ამ თვალსაზრისით ყოველი ნივთი ჭეშმარიტია, რამდენადაც გარკვეული ღვთაებრივი მიზანდასახულობის განხორციელებას წარმოადგენს. ამ განსაზღვრების პლატონის ფილოსოფიიდან წარმომავლობა ნათელია, რადგან სწორედ პლატონთან ნივთის არსებობა დაექვემდებარა მიზნობრივ პრინციპს და მისი ჭეშმარიტება მასში განხორციელებული იღვთით განისაზღვრა“ (246, გვ. 154 – 155). ავიცენას ამრით ჭეშმარიტება იგივეა, რაც სრულყოფილი ყოფიერება, ერთადერთი აბსოლუტურობა და მიზნობრივი მიზეზი. მაშასადამე, იგი გაიგივებულია შემოქმედ მიზეზთანაც, „ხოლო ჭეშმარიტი, – წერს არაბი ფილოსოფოსი, – ეს არის სრულყოფილი ყოფიერება, ერთადერთი აბსოლუტურობა, მიზნობრივი მიზეზი, შემოქმედი მიზეზი შემოქმედ მიზეზთათვის, წმინდა ქმედება, თავით თვისით გარდაუვალმყოფელი ყოფიერება და ეს არის ალაჰი“ (661, გვ. 91).

ასე რომ, ავთანდილის მიმართ ნათქვამი სიტყვები – „იგია ნივთი და ვალი“ შუასაუკუნეების სქოლასტიკის ენაზე კიდევ ერთი ნიუანსის შემტეულია: ავთანდილია ყოფიერებაც და ამ ყოფიერების იდეალიც. ავთანდილა ერთადერთი რეალობა, ჭეშმარიტება.

როგორც ვხედავთ, რუსთაველის დებულებამ „იგია ნივთი და ვალი“ ანტიკური ეპოქიდან მომდინარე და შუასაუკუნეებისა და ადრინდელი რენესანსის ქრისტიანულ აზროვნებაში უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებამდე – არსებობის მიზეზების მეტაფიზიკურ ფილოსოფიამდე მიგვიყვანა. ბუნებრივია, დაისმის კითხვა: აქვს თუ არა რაიმე კავშირი ამ ეპოქათა ფილოსოფიურ აზროვნებას *ვეფხისტყაოსნის* ამავე ტაქსში ავთანდილის მისამართით ჩამოყალიბებულ კიდევ ერთ დებულებას: „იგია ლხინი სოფლისა“? ამ კითხვას დადებითად უნდა ვუპასუხოთ. საქმე ისაა, რომ დამოწმებული სიტყვების ფილოსოფიური არსი შემდეგია: ავთანდილია ქვეყნის ნეტარება, ბედნიერება<sup>1</sup>. ეს

---

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსანში* სიტყვა „ლხინი“, როდესაც იგი აბსტრაქტულ-ფილოსოფიური გააზრებითაა წარმოდგენილი, „ბედნიერებას“, „ნეტარებას“ ნიშნავს („ჩემი ლხინია სიკვდილი, გაყრა ხორცთა და სულისა“ – 275; „სიკვდილი ჩემი ლხინია!“ – 919; და სხვ.). ეს გარემოება საეხებით შესაბამეა იმ კანონზომიერებას, რომელიც საზოგადოდ ახასიათებს შუასაუკუნეების გერმინოლოგიას. შენიშნულია, რომ შუასაუკუნეების კულტურისათვის დამახასიათებელი თითქმის ყველა ძირითადი გერმინი მრავალმნიშვნელოვანია და სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა კონკრეტულ შინაარსს იძენს (355, გვ. 27 – 29). ამ სიტყვის ორმაგ – ვიწრო და უფრო ზოგად მნიშვნელობებზე ძველ ქართულში

დებულება კი რენესანსის ეპოქის ამროვნების არსებითი ჰუმანისტური დებულებაა: ადამიანია სამყაროს უმაღლესი სიკეთე, მისი მიზანი. ბედნიერების, ნეტარების მოაზრება უმაღლეს სიკეთედ, ყოველგვარი ქმედობის საბოლოო მიზნად წარმოადგენს არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის ძირითად დებულებას (არისტოტელე, ნიკომაქეს ეთიკა, I, 2. 7; VIII, 11) (იხ. 289, გვ. 215 – 217, 363 – 364). ეს მოძღვრება კი უაღრესად პოპულარული იყო რენესანსის ეპოქის ჰუმანისტთა და პლატონისტთა წრეებში. სწორედ ევროპული რენესანსის ჰუმანისტები და პლატონისტები, ავითარებენ რა ანტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე მოძღვრებას ადამიანის ღირსებასა და უპირატესობაზე, მიიჩნევენ ადამიანს ბუნების ქმედობის უმაღლეს მიზნად, უმაღლეს სიკეთედ, უმაღლეს სასწაულად (543, გვ. 120 – 139).

*ვეფხისტყაოსნის* განსახილველი სტრიქონის პირველ ნახევარში გამოთქმული დებულება „იგია ლხინი სოფლისა“, მსგავსად ამავე სტრიქონის მეორე ნახევრის დებულებისა („იგია ნიეთი და ვალი“), ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე და რენესანსის ეპოქაში უაღრესად პრინციპული მნიშვნელობის მქონე ფილოსოფიური ამრია, რომლითაც კიდევ ერთხელ დასტურდება რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსულობა და გიპოლოგიური კავშირი გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქის ევროპულ ქრისტიანულ ამროვნებასთან.

ამგვარად, რუსთველის მიერ ავთანდილის სიღიადისადმი ქება-დიდების შესხმა – „იგია ლხინი სოფლისა, იგია ნიეთი და ვალი“ – გვიანდელი შუასაუკუნეების ფილოსოფიური გერმინოლოგიით გადმოსცემს რენესანსის ეპოქის უაღრესად პრინციპულ დებულებას ადამიანის ღირსებასა და უპირატესობაზე: ავთანდილია ქვეყნის უმაღლესი ნეტარება, იგია არსებობის მიზეზი – მატერიალური და დანიშნულებითი.

ამავე დროს ისიც შეინიშნება, რომ რუსთველის მიერ შეყვარებული რაინდის, საგრფოსა და დედოფლის დაეალების აღსასრულებლად ამაყად და ლაღად გამგზავრებული რაინდის მიმართ ამგვარი მეტაფიზიკური დეფინიციების მოხმობაში ჩანს

---

მნიშვნეულია ქართული ლექსიკოგრაფიის საწყის ეტაპზევე, კერძოდ სულხან-საბას ლექსიკონის სხვადასხვა რედაქციით: „*ლხინი* – მხიარულად გახარება. მხიარულად ხარება. სმა-ჭამით და (სი)მღერით სიხარული“ (695, გვ. 429). ამ სიტყვის *შეებად*, *ბედნიერებად* გააზრება ძველ ქართულ ენაში ჩანს როგორც ბიბლიურ ტექსტებში (იხ. მაგ. 2 კორინთ. 8, 13), ისევე ქართული ზღაპრის ცნობილ ფორმულაში: „ჭირი იქა, ლხინი აქა.“

პოეტის ამაღლება შუასაუკუნეობრივ სქოლასტიკაზე, მისი პოეტური, არტისტული დახედვა ამ ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კატეგორიებისადმი; ადამიანის ამაღლებულობის პოზიციიდან თითქოს მსუბუქი, პოეტური გადაბიჯება ყველა ამგვარ მეტაფიზიკურ წიაღსვლაზე. ავთანდილია ყველაფერი: ერთადერთი რეალობაც, ამ რეალობის ჭეშმარიტებაც და მისი სიკეთეც. ავთანდილია ყველა მიზეზი არსებობისა: მატერიალურიც და დანიშნულებითიც („იგია ნივთი და ვალი“). ავთანდილი, როგორც ადამიანი, არის ამქვეყნიური ბედნიერება („იგია ლხინი სოფლისა“), როგორც უმაღლესი მიზანი ამქვეყნიური არსებობისა. პოეტის ეს დამოკიდებულება შუასაუკუნეების სქოლასტიკური კატეგორიებისადმი იმგვარი ახლებური, ჰუმანისტური ტენდენციების შემცველია, რომელსაც უფრო მოგვიანებით ევროპულ სინამდვილეში რენესანსული ეწოდა.

ერთი ფსიქოლოგიური კასაჰი  
ვეზისტაქონანში  
("მეღვრად პირნი მოუქუნა")

ჰუმანისტურმა იდეალმა გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპაში თანდათანობით რენესანსულ აზროვნებას გაუხსნა გზა. რენესანსის ეპოქის ადამიანი კი სხვა პომიციიდან შეხედავს და შეაფასებს მარადისობის პრობლემებს: ადამიანის გონებას დააფიქრებს შესაქმის მისტერიაზე, კეთილისა და ბოროტის უსასრულო ჭიდილზე; რაც თავის მხრივ ადამიანის ფსიქიკის საიდუმლო ხეულებს აამოძრავებს და ააღვლებს. ამიგომაც თანდათანობით ფსიქოლოგიზმში გახდება რენესანსული ხელოვნების პერსონაჟის ძირითადი მახასიათებლი. ისიც შეინიშნება, რომ იგივე ფსიქოლოგიზმში, რომელიც ქრისტიანულ ლიტერატურაში აღრინდელი შუასაუკუნეებიდან იღებდა სათავეს, გვიანდელ შუასაუკუნეებში უკვე გამოკეეთილად გაძლიერდა.

\* \* \*

ქართული სალიტერატურო ენის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მრავალ სიტყვას უცვლია თავისი ლექსიკური მნიშვნელობა და ზოგჯერ ძველის კონტრასტული გაგება შეუძენია. ასეთი სიტყვების ჯგუფს განეკუთვნება „მეღვარი“. ბერძნული გამოთქმა — Ποιηρὸς νῆσξαι καὶ ὀχνηρὸς ὀთხთავის უძველეს ქართულ რედაქციაში ასეა გადმოცემული: „უკეთურო მონაო და მეღვარო“ (მათ. 25, 26). აქ „მეღვარი“ დღევანდელ „მარმაცს“ ნიშნავს. სწორედ ესაა *მეღვარის* პირველი მნიშვნელობა, რადგანაც ეტიმოლოგიურად იგი „ღვომა“ მმნასთან უნდა იყოს დაკავშირებული და უნდა ნიშნავდეს „მღვომარეს“, ე.ი „გაუნძრეველს“ ანუ „მცონარეს“, „მარმაცს“ (მე-ღვ-არ-ი; ღვ-ომ-ა). მაგრამ ძველ ქართულ ტექსტებში ეს სიტყვა ყოველთვის არ არის გაგებული როგორც „მარმაცი“. ეს შენიშნა ა. შანიძემ, როდესაც გიორგი მთაწმიდელის ენას სწავლობდა. იგი "იოანეს და ეფთვიმეს ცხოვრების" ტექსტზე დართულ ლექსიკონში წერს: "ძველად "მეღვარ" საზოგადოდ მარმაცს ნიშნავდა ("მიგუაღე ჭინჭვლისა და ჰბაბაღელ, ჰოი მეღვარო": სახისმ., 15), მაგრამ აქ ეს სიტყვა მონაზონზეა ნათქვამი, რომელმაც ეფთუმეს მოკვლა განიზრახა და ორი მისი მოწაფე დაჩხუპა: ხოლო მეღვარმან მან აღიარა მგერისმიერი

აღბერაჲ თუხი ... ("მედგარი" - საქაგელი?) (240, გვ. 113). მართლაც, ამ კონტექსტში "მედგარი" აშკარად „ბოროტს“ ნიშნავს. უფრო ზუსტი იქნება თუ მას განვმარტავთ როგორც "მზაკეარს"<sup>1</sup>. ასე ესმოდა ეს სიტყვა სულხან-საბა ორბელიანს: "მედგარი (25, 26 მათე) მცონარი და მოუძღურებული; მედგარი ითქმის მარადის ძეირისა დამმარხველი გულთა შინა აღუკოცელად; მედგარი მსოფლიოთა ენითა მზაკეარად ითქმის, რომელმან კერკითა დააკეეთის მორკინალი თვისი მიწასა ზედა ძლიერად" (694, გვ. 463). ზაკეა კი ძველდაც ისე ესმოდათ, როგორც დღეს. სულხან-საბა წერს: " ზაკეა (14, 5 ფსალ.) არს პირით სიყვარულსა იჩემებდეს და გულითა ბოროტი დაიმარხოს. მზაკეარი ეშმაკი არს" (694, გვ. 279). ხალხურ ენაში "მედგარი" სწორედ "მზაკეარის" მნიშვნელობით იხმარებოდა XI საუკუნეშიც. ამაზე ნათლად მიუთითებს ეფრემ მცირის ერთი უაღრესად საყურადღებო მინაწერი, რომელიც შემოუნახავს ბასილი დიდის "სამოღვაწეო წიგნის" ეფრემისეულ თარგმანს. ბასილი ერთ ადგილას იმოწმებს სახარების სიტყვებს: Πονηρὲ δὲσῆε καὶ δαυηρὲ (820, სე. 1012); ამ ადგილს ეფრემი ასე თარგმნის: "მონაო ბოროტო და მედგარო", ხოლო აშიაზე ურთავს სქოლიოს: "შეისწავე, რამეთუ სახელსა ამას მედგარისასა ორი სახე აქუს: წიგნურად მცონარსა უკმობს მედგარად, ხოლო სოფლურად მზაკეარსა პრქჷან მედგარი თუთ ქართულსა ენასა ზედა" (726, ფრ. 40; 725, ფრ. 55; 366, გვ. 165). ეფრემი ამ სიტყვას სხვა ადგილასაც განმარტავს: "შეისწავე, რამეთუ ამას ადგილსა სახარებისასა, ვითარმედ : "მონაო ბოროტო და მედგარო", მცონარებისა წილ თქუმულ არს მედგრობაჲ. დაღათუ რომელთამე ადგილთა მედგარი მზაკეარად გულისკმა იყოფების; უფროჲსა ლიგონსა საუბარსა შინა" (727, ფრ. 71). როგორც ჩანს, ეფრემს ქართულ მწერლობაში ეგულება ადგილები ("რომელთამე ადგილთა"), სადაც "მედგარი" "მზაკეარს" ნიშნავს. შესაძლებელია, აქ იგი გიორგი მთაწმიდელის ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტსაც გულისხმობდეს. მაგრამ ეფრემის ამ მინაწერებში ჩვენი სალიტერატურო ენის ისტორიისათვის უცყუარი და

<sup>1</sup> ძველი ქართული ტექსტების გამოყენებისას "მედგარს" კონტექსტის მიხედვით "მზაკერად" და შესაბამისად, "მედგრობას" "მზაკერობად", "მოტყუებად" ან "ვერაგობად" განმარტავდნენ ს. ყაუხჩიშვილი (745, გვ. 443; 746, გვ. 574), ი. ლოლაშვილი (756, გვ. 542).

მედგარ-სიტყვის შესახებ საქეციალური წერილი დაბეჭდა მ. კახაძემ (112). იგი აზუსტებს ამ სიტყვის ორ ძირითად მნიშვნელობას (1. მარმაცი; მცონარი და 2. მამაცი, მხნე), ხოლო "მედგარის" "მზაკერად" გაგებას სადავოდ ხდის.



უაღრესად საინტერესო ის არის, რომ XI საუკუნეში ქართულ ხალხურ ენაში "მედგარი" ესმოდათ როგორც "მზაკვარი". ამ სიტყვის გაგებაში შეუსაბამობა ცოცხალ სალაპარაკო ენასა და სასარების ძველ ქართულს შორის იმდენად საგრძნობი უნდა ყოფილიყო, რომ, გარდა ეურემისა, სხვა ქართველ მწერლებსაც ოთხთავის აღნიშნული ადგილის მოყვანისას უხდებოდათ მითითება ამ სიტყვის მნიშვნელობაზე. იმავე "სამოლქაწეო წიგნის" მეორე ქართულ თარგმანში ზემოთ მოყვანილი ადგილების თარგმნისას უცნობი ქართველი მთარგმნელი იძულებულია ქართული სახარების სიტყვა მედგარი დატოვოს, მაგრამ მისი მნიშვნელობა განმარტოს. ამიგომაც, "სამოლქაწეო წიგნის" ამ რედაქციაში ზემოთ მოყვანილ ნაწყვეტებს ასეთი სახე მიუღიათ: „ბოროტო მონაო და მედგარო, ესე იგი არს მცონარეო" (724, ფრ. 72); „ბოროტო მონაო და მედგარო, რომელ არს მცონარო" (724, ფრ. 111).

ამრიგად, ეურემის სქოლიოებიდან და ჩვენს მიერ ჩატარებული მცირე ექსკურსიდან შეგვიძლია დაეასკენათ, რომ ძველ ქართულ ხალხურ მეტყველებაში სიტყვა მედგარი ნიშნავდა „მზაკვარს".

ქართულ სასულიერო მწერლობაში სახარებამ დააკანონა თავისი ენა; ამიგომაც „მზაკვარის" მნიშვნელობით სიტყვა მედგარი, მოსალოდნელი იყო უფრო მეტად საერო ხასიათის ძეგლებში შესულიყო. მართლაც, „მედგარი" ამკარად „მზაკვარს" უნდა ნიშნავდეს „მაგიანე ქართლისაში":

„ეითარ წარკდეს ამას შინა ეამნი რაოდენნიმე, იწყეს კუალად მედგრობად მაკულებით, ეითარცა არს ჩვეულება ქართლისა აზნაურთა" (745, გვ. 274). ასევე ლეონტი მროველთან:

ფარსმანს "სძულდა მირდაგ მესისხლეობისა და მედგრობისა მისისათჳს" (745, გვ. 51). ასევე უნდა იყოს არჩილთანაც ("ლექსნი ასეულნი"):

მურმან დააბრმნა გონება, ესეეითარედ იხილეთ.

რამომ ნათელ არს მნათობნი, ქვენათგან მე აიხილეთ.

იმათი დამბადებელი შურითა არც თუ იხილეთ.

ვა პურიათა მედგართა; მე მითქვამს, თქვენ განუმხილეთ

(609, გვ. 85).

ვეფხისტყაოსანში სიტყვა მედგარის ინტერპრეტაციისას უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ამ სიტყვას, გარდა ზემოთ მოყვანილი ორი მნიშვნელობისა (მცონარი და მზაკვარი), უნდა ჰქონოდა კიდევ მესამე, თანამედროვე ქართულ ენაში დამკვიდრებული გაგებაც (ძლიერი, უდრეკი). ეს მნიშვნელობა თავისთავად უნდა მომდინარეობდეს „მედგარის" „მზაკვარად" გადააზრებიდან. აქედან „მედგარი" უნდა იძენდეს „გულმოღვინედ

მებრძოლის", „ხერხით მორკინალის“ მნიშვნელობასაც („რომელმან კერკითა დააკუშთის მორკინალი თუსი მიწასა ზელა ძლიერად“ – საბა). რუსთველის დროს შესაძლებელია ცნობილი ყოფილიყო ამ სიტყვის ასეთი გაგება. ამას გვაფიქრებინებს მისი დამოწმება ე. წ. "აბღულმესიანში" (თუ ეს სტროფი მართლაც აეთენგურია და შათელს მიეკუთვნება):

დრო შამოიგლო; დროშა მოიგლო, მტერნი დაკოცნის აოხრებითა,  
ბუკ-გაბლაკობით საარაკობით *მედგრად* იბრძოდის გამწყაზრებითა  
(75, 1-2).

აქ „მედგრად“ უკვე ნიშნავს „ძლიერად“, „სასტიკად“, „გულმოდგინედ“.

*ვეფხისტყაოსანში* სიტყვა „მედგარი“ სამ ადგილას იკითხება. ამათგან ორჯერ ტარიელის მიერ ლომ-ვეფხვის დახოცვის ეპიზოდში:

„პირველ ამოდ ილაღობეს, მერმე *მედგრად* წაიკიდნეს:  
თვითო გოტი ერთმანერთსა ჰკრეს, სიკვდილსა არ დაჰრიდნეს; –  
გამოჰრიდნა ვეფხმან გული, – დედათა-მცა გამოჰრიდნეს! –  
ლომი *მედგრად* გაეკიდა, იგი ვერვინ დაამშვიდნეს“ (910).

მოყვანილი სტროფის პირველ სტრიქონში „მედგრად“ შესაძლებელია ნიშნავდეს „სასტიკად“, „ძლიერად“. თუმცა დაზუსტება – „სიკვდილსა არ დაჰრიდნეს“-ო მიუთითებს, რომ ამ „წაკიდებაში“ უკვე ბოროტი ქცევა ჭარბობდა. მეოთხე სტრიქონის თანახმადაც არაა გამორიცხული, ლომი ვეფხს სასტიკად, გაბრაზებით გაკიდოდა, მითუმეტეს, რომ „იგი ვერვინ დაამშვიდნეს“. მაგრამ, თანახმად კონტექსტისა, უფრო საეარაუდებელია, ლომი იყოს გაბოროტებული, ბოროტი განზრახვის გულში მატარებელი; რადგანაც ლომის "მედგრად გაკიდების" დამნაშაველ ტარიელს მისთვის უმკაცრესი განაჩენი გამოუგანია (*მხოლოდ გაბრაზებულ ლომს არ შეშვენოდა ასეთი სასჯელი*):

„ლომსა დაეუგმე ნაქმარი, ვარქვი: „არა ხარ ცნობასა.

შენ საყვარელსა რად აწყენ? ფუ მაგა მამაცობასა!“

ხრმალ-გამოწვდილი გაეუხე, მივეც ლახვართა სობასა,

თავსა გარდაეჰკარ, მო-ცა-ეკალ, დაეჰხსენ სოფლისა თმოხასა“ (911).

მესამე ადგილას რუსთველთან სიტყვა მედგარი, წინააღმდეგ სპეციალურ ლიტერატურაში გაერელებული აზრისა, აშკარად "მზაკეარს" უნდა ნიშნავდეს. აი, ეს ადგილიც: ასმათი ტარიელს უყვება ნესტან-დარეჯანის გადაკარგვის ამბავს: ვიდაც უღმერთომ უთხრა ნესტანის მამიდა დავარს, რომ მეფემ მომხდარი ამბის გამო შენი მოკვლა გადაწყვიტა და დაიფიცა კიდევო. გაგიყვებამდე მისული დავარი ნესტან-დარეჯანთან შეიჭრა. მან უშვერი სიტყვებით გალანძლა ნესტანი, შემდეგ კი

„ხელი მიჰყო, წამოზიდნა, თმანი გრძელნი დაუყუშნა,  
დაალება, დაალურჯა, მედგრად პირნი მოიქუშნა.  
მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქენა, ოდენ უშნა.  
ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა.

„რა ღაღარ გაძლა ცემითა, მისითა დალურჯებითა,  
წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა,  
მათ კიღობანი მოქონდა, ეუბნეს არ აჯებითა,  
მას შიგან ჩასევს იგი მზე, ჰგაგს, იქმნა დარაჯებითა“ (582, 583).

ღაღარმა უბრძანა მონებს ნესტანის გადაკარგვა. თვითონ კი  
„ღანა ღაიცა, მო-ცა-კედა, ღაეცა, გასისხლმდინარდა“ (585).

ამ კონტექსტში სიტყვას „მედგარი“ („პირნი მედგრად  
მოიქუშნა“) მეკლევარები, დაწყებული თეიმურაზ ბაგრატიონიდან,  
განმარტავდნენ როგორც სასტიკს, მკაცრს, მრისხანეს. „მედგრად  
მოიქუშა – პირი განძვინებულს სახედ შეეცეალა“ (თეიმურაზ  
ბაგრატიონი, 613, გვ. 64). „მედგარი – მცონარი და მზაკუარი  
(მათ. 26, 26), ленивый, გაანჩხლებული (ვეფხისტ. 571, 899; შაეთ.  
75), разъяренный, нейстовый“ (ნ. ჩუბინაშვილი – 251, გვ. 274)<sup>1</sup>.  
„მედგარი – 579, 2 თაეგამოდებული, თაეგამეკებული;  
მედგრად 579, 2; 909, 1 და 4 თაეგამეკებით, სასტიკად,  
მრისხანედ, მკაცრად; შეად. 579, 2“ (იუსტ. აბულაძე – 711, გვ. 363).  
მედგრად – 579, 2; 909, 1 ძლიერად, სასტიკად“ (ა. შანიძე – 713,  
გვ. 368). ძირითადად ასევეა განმარტებული სიტყვა მედგარი  
ვეფხისტყაოსნის გამოცემებზე დართულ სხვა ლექსიკონებშიც.  
ოლონდ ბროსეს, ფალავანდიშვილისა და ჩუბინაშვილის  
გამოცემაში (1841 წ.) „მედგრად“ ახსნილია, როგორც „საშინლად,  
ცუდად, ავად“. ეს განმარტება ყველაზე მეტადაა დამორებული  
სხვა გამოცემების განმარტებებისაგან. რომ ამ კონტექსტში  
„მედგრად“ არ ნიშნავს „მკაცრად“, „სასტიკად“, ეს სავსებით  
სწორად იგრძნო ვ. ნოზაძემ. იგი წერს: „აღნიშნულ ლექსში  
სიტყვა მედგარი არის ბოროტი, გაცოფებული“ (180, გვ. 27). მაგრამ  
მისი გაგებითაც ამ სტროფის შინაარსი მაინც უცვლელი დარჩა.  
იგი იქვე აგრძელებს: „ღაღარმა ნესტანს სცემა გაბოროტებით,  
გაცოფებულად და თავისი პირნი მოიქუშნა ანუ მწყურალი,  
მრისხანე გაუხდაო“. ასეთი გაგებით ტაეპი ამგვარად უნდა  
წაეკითხოთ: „დაალება, დაალურჯა მედგრად, პირნი  
მოიქუშნა“. ე. ი. ვ. ნოზაძე სიტყვას „მედგრად“ უკავშირებს

---

<sup>1</sup> როდესაც ნ. ჩუბინაშვილი „მედგარის“ მნიშვნელობად  
„მზაკუარსაც“ ასახელებს, იგი აშკარად სულხან-საბას ეყრდნობა, მაგრამ  
მისთვის ნათელი არ არის ამ მნიშვნელობის არსი. ამიგომაა, რომ მას  
ჰგონია, თითქოს „მედგარი“, გარდა „მცონარისა“, „მზაკურის“  
მნიშვნელობითაცაა გაგებული სახარებაში (მათ. 25, 26), და „მედგარის“  
ეს ორივე მნიშვნელობა მას ესმის, როგორც ленивый.

„დაალურჯა“ ზმნას. ასეთი ვაგება არ არის სწორი, რადგან აქ ეს სიგყვა „მოიქუმა“ ზმნის სინგაქსური წყვილია <sup>1</sup>.

*ვეუხისტყაოსნის* მთარგმნელებიდან ზოგი გამოთქმას „მედგრად პირნი მოიქუშნა“ თარგმნის ისე, როგორც ვაგებულება სპეციალურ ლიტერატურაში, მაგრამ მაინც შორდება დედანს და კონტექსტთან მიახლოებას ცდილობს: „Беспошадно избивала, став лицом, как ночь темна“ (პეგრენკო); „Била досиња, нешадно, взор ее был мрачно-сух“ (ნუცუბიძე); „Tritt mit Füßen, haut mit Fäusten, finstern Blicks und toll zorfahren“ (ჰუპერტი). ზოგი მთარგმნელი ამ სიგყვებს მთლიანად გოვებს (არ თარგმნის). მაგალითად: გიორგი ცაგარელი, ბალმონგი, ზაბოლოცკი და არტურ ლაისტი.

ამ კონტექსტში სიგყვა მედგარის არსებული ვაგება არ არის სწორი. ასეთი ვაგება სადავო ტაეპის გამოთქმას აძლევს შემდეგ ამრს: „(დავარის) გამომეგყველება გახდა მკაცრი, გაბრაზებული“, რაც ნიშნავს: „(დავარი) გაბრაზდა“. ამგვარი გააზრებით კონტექსტის მოვლენათა განვითარება ასეთ სახეს

---

<sup>1</sup> განსახილველი კონტექსტის „მედგარის“ „ბოროტად“ განმარტებისას ვ. ნოზაძე, როგორც თვითონ მიუთითებს, ეყრდნობა სულხან-საბას. ვ. ნოზაძე ფიქრობს, საბასთან „მედგარს“ სამი მნიშვნელობა აქვსო (მცონარი, ბოროტი და მზაკვარი); „ბოროტს“ ნიშნავს საბასეული განმარტება – „მედგარი ითქმის მარადის ძვირისა დამმარხველი გულთა შინა აღუკოცელად“, და სწორედ იგი მიესადაგება *ვეუხისტყაოსანში* სიგყვა მედგარსო. მართალია, „ბოროტი“ „მზაკვართან“ გარკვეულად ახლოს დგას, მაგრამ საბას ეს ვაგება გულისხმობს მაინც „მზაკვარს“ და არა „ბოროტს“, რადგანაც, საბას აზრით, „ბოროტი“ არის „აეის მოქმედი და აეი“, ხოლო ამ ვაგებაში ლაპარაკია არა აეის *მოქმელებაზე*, არამედ ძვირის *გულთა შინა* აღუკოცელად *დამმარხვაზე*. აქვე უნდა გავიხსენოთ, რომ „ზაკვა“ საბას ვაგებით, „არს პირით სიყვარულსა იჩემებდეს და გულითა ბოროტი დაიმარხოს“. „მედგარის“ საბასეული განსაზღვრება მთლიანად შედის ზაკეის ვაგებაში. „მზაკვარს“ კი, ვ. ნოზაძის აზრით, გულისხმობს საბას შემდეგი მითითება: „მედგარი მსოფლიოთა ენითა მზაკვარად ითქმის, რომელმან კერკითა დააკვეთის მორკინალი თვისი მიწასა ზელა ძლიერად“. სინამდვილეში საბა ამ გამოთქმაში იძლევა „მედგარის“ ხალხში გავრცელებულ კონკრეტულ ვაგებას. ე. ი. ხალხი მედგარს უწოდებდა ისეთ აღამიანს, რომელიც მზაკვრობით ან ეშმაკობით („კერკითა“) ამარცხებდა თავის მორკინალს. სხვაგვარად: მოჭიდავეს, რომელსაც მედგარს უწოდებდნენ, ორი ნიშანი ახასიათებდა: 1. იყო მზაკვარი (ხერხიანად, ეშმაკურად იბრძოდა) და 2. იყო უღრეკი, ძლიერი (სასტიკად ამარცხებდა თავის მოწინააღმდეგეს). ამ ორ ნიშანში ჩანს *მედგარის* ორი მნიშვნელობა: 1. მზაკვარი, 2. უღრეკი. ეს ცნობა, როგორც ერთმანეთთან დაკავშირება ამ ორი მნიშვნელობისა, უაღრესად საინტერესოა.

მიიღებს: დაეარი უშეერი სიგყეებით ლანძლავს და აგინებს ნესტანს, სყემს მას და შემდეგ ვაბრამღება. ეს უკეე საყსებით მოულოდნელია. ჯერ ერთი, ყოელად შეუძლებელია, რომ დაეარი მას შემდეგ ვაბრამღებულიყო, როდესაც უკეე, რუსთეელის სიგყეებით რომ ეთყვათ, გაძლა ნესტანის ლანძლვა-გინებით და ცემა-დალურჯებით. მეორეც, განა დაეარი მაშინ არ იყო ვაბრამღებული, მკაცრი და სასტიკი, როდესაც უშეერად ლანძლავდა და სყემდა ნესტან-დარეჯანს? რა საჭირო იყო გარიელისათვის მისი საგრფოს ლანძლვა-გინების, ცემისა და დალურჯების ამბის გაგების შემდეგ (და თითქოს ამ ამბის ფინალშიც) იმის მოსმენა, რომ დაეარმა ვაბრამღებული (მკაცრი...) სახე მიიღო? ანდა თავისი პაგრონის და უძვირფასესი ადამიანის, ნესტან-დარეჯანის უმომოდ ცემის მნახველ ასმათს სად ეცალა იმისათვის, რომ სწორედ ახლა მიექცია ყურადღება დაეარის ვაბრამღებული თუ სასტიკი სახისათვის? თუ ასმათი დაეარის სახეს, მის ვაბრამღებულობას აყვირდებოდა, რაგომ არ შენიშნა იგი მაშინ, როდესაც დაეარი ნესტანის სალანძლავად და საცემრად მოვიდა?

*ვეფხისტყაოსნის* მთარგმნელებიც გარკევეით ხელავენ, რომ ასეთი გაგებით ეს ფრაზა რუსთეელთან თითქმის ბედმეგი ჩანს. ამიგომაც ერთნი სრულიად არ თარგმნიან მას, მეორენი ასწორებენ და ცდილობენ მისცენ ისეთი შინაარსი, რომელიც უფრო დამაჯერებლად ასახავს დაეარის სახეს ამ მომენტში.

გამოთქმა – „მედგრად პირნი მოიქუნა“ ამ ეპიზოდში აუცილებელი, კანონზომიერი და რუსთეელის ფსიქოლოგიური წიაღსვლის ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია. მაგრამ აქ იგი ნიშნავს არა „მკაცრად შეიკრა პირი“, არამედ იმას, რომ დაეარის სახემ მზაკვრული გამომეტყველება მიიღო („დაეარმა მზაკვრულად მოიღუმა პირი“). დაეარი გაძლა ნესტანის ლანძლვა-გინებით და ცემით, ჩაქრა მის სახეზე ის სიბრამე და გამძვინვარება, სისასტიკე და სიმკაცრე, რაც აქამდე იყო და მისი სახის გამომეტყველებამ უკეე გააცხადა ის ცბიერი განზრახვა და განაჩენი, რაც მან ნესტანს გამოუგანა. ე. ი. დაეარმა ნესტანის გინებისა და ცემის შემდეგ სახე მზაკვრულდ მოიჭმუნა. ასმათის ნაამბობში ეს ადგილი არის, ერთი მხრივ, დასასრული ამბის ერთი მონაკვეთისა (გამძვინვარებული დაეარის მიერ ნესტანის ლანძლვა-გინება და ცემა) და, მეორე მხრივ, დასაწყისი ამბის მეორე მონაკვეთისა (დაეარის გადაწყვეტილების თანახმად ნესტანის გადაკარგვა). მოყვანილ კონტექსტში სიგყეა მედგრარის სწორ გაგებას ნათელი შეაქვს რუსთეელის მაღალი პოეტური ხელოვნების დამადასტურებელ ამ ფსიქოლოგიურ პასაჟში.

1. *ვეფხისტყაოსნის* არა ერთი ეპიზოდი ამეღავენებს აეტორის მიერ ფსიქოლოგიურ დეტალებში მუსტ ორიენტირებას. ერთ-ერთი მათგანი სწორედ განსახილველი სტროფია. გამძვინვარებული ადამიანის სიბრაზისა და სიბოროტის გამომეღავენებას თავისი კანონზომიერება გააჩნია. დავარი ჯერ ლანძღავს და ავინებს ნესტანს; შემდეგ მისი მძვინვარება კიდევ უფრო იზრდება: „ხელი მიჰყო, წამოზიდნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა, დაალება, დაალურჯა“. სიბრაზე, რომელსაც გამოხატავდა დავარის სახე და მთელი მისი მოქმედება, ამოიწურა ნესტანის არაადამიანური ცემით. ამას აშკარად მიუთითებს თვითონ რუსთველი: „რა დავარ გაძღა ცემითა, მისითა დალურჯებითა“. შეუძლებელია ამის შემდეგ მის სახეზე გამოიხატოს სიბრაზე, სისასტიკე და სიმკაცრე. ახლა მძვინვარება აღვილს უთმობს დავარის გულში დამარხულ სიბოროტეს. ამოქმედდება დავარის მზაკვრობა. იგი ახლა ფიქრობს აასრულოს თავისი ბოროტი წადილი: „ვისგან მოვკვდე, ვისთვის მოვკვდე, მიიხედროს იგი ვერ მან“ (579). ახლა დავარს სიმძვინვარე და სიმკაცრე აღარ ატყვია. მათი აღვილი უკვე მზაკვრულ გამომეგყეულებას დაუკავებია. ბოროტმა გულისთქმამ მზაკვრული იერი მისცა დავარის სახეს და ამ მზაკვრულ გამოხედვაში ისე ნათლად გამოჩნდა დავარის საშინელი გადაწყვეტილება, რომ მან მიიპყრო ასმათის ყურადღება.

2. პოეტური ასახვა *ვეფხისტყაოსანში* მრავალი ნიუანსის შემცველია. ამ ეპიზოდში ამბის პოეტურ გადმოცემას თავისი სპეციფიკური იერი აქვს. ასმათი უამბობს ტარიელს ნესტანის გადაკარგვის ამბავს. იგი ყვება მხოლოდ იმას, რაც დაინახა და გაიგონა. ამბის გადმოცემის სპეციფიკური ფორმა რუსთველს არ აძლევს საშუალებას თქვას ის, თუ რას ფიქრობდა დავარი, ან რა სურდა მას. დავარის პირით გამომეღავენება ნესტანის გადაკარგვის გადაწყვეტილებისა კი მხატვრულ მიზმიდველობას დაუკარგავდა ლეტალურად აღწერილ ნესტანის გატაცების სურათს. ვფიქრობ, ესეაა ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ პოეტი ასმათს დავარის გამომეგყეულებაში ამოაკითხვინებს ამ საშინელ განაჩენს. ასმათი, უამბობს რა ტარიელს ამ საბედისწერო ამბავს, ერთი წუთითაც არ აშორებს თვალს ნესტან-დარეჯანს, მას მაშინაც კი არ გადაუტანია ტარიელის ყურადღება დავარზე, როდესაც იგი ნესტანის ოთახში შემოვიდა. იგი უტყერის ნესტანს, დავარის სიტყვები კი მხოლოდ ესმის:

„პაგრონი ჩემი აგრევე იყო, წამოხვე შენ ოდეს;

შენეულივე რიღენი ებურნეს, ტურფად ჰშვენოდეს.

დავარ მოსთქმიდა სიტყვითა, რომელნი არა მსმენოდეს:

„ბოზო, შე ბოზო რად მომკალ? ვეჭვ, შენცა არა გლხენოდეს!“ (577).

ასმათი მხოლოდ მაშინ ხედავს დაეარის მოქმედებას, როდესაც იგი უშუალოდ ნესტანს ეხება, როდესაც მას სცემს. მაგრამ უცებ ასმათის ყურადღება მიიპყრო იმ შემზარავმა მზაკერულმა გამომეცხველებამ, რომელიც თვალნათლივ გადმოსცემდა დაეარის ბოროტ გულისთქმას. ამის შემდეგ კი შეშოთებული ასმათი, რომელიც ეძებს ნესტანის ხსნას, ყველაფერს ხედავს. ხედავს, თუ როგორ წამოდგნენ ქაჯთა მსგავსი მონები, როგორ მოიღეს კილობანი და როგორ ჩასვეს მასში "იგი მზე".

3. რუსთეელის მეცხველება ყოველთვის მუსგია და ნათელი... მოყვანილ მონაკეთში სიგყეებს "მედგრად პირნი მოიქუშნა" უშუალოდ მოსდევს შემდეგი სტრიქონები:

„მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქენა, ოდენ უშნა,  
ქალმან შაემან ვერა არგო, ვერცა წყულუნი დაუშუშნა" (582).

ეს მიმდევრობა მიუთითებს, რომ ნესტანმა პასუხი ვერ გასცა იმაზე, რომ დაეარმა "მედგრად პირნი მოიქუშნა". სხვაგვარად წარმოდგენილია: რა თქმა უნდა, რუსთეელი არ გულისხმობდა იმას, რომ ნესტანმა ვერ უპასუხა ექმას და გინებას. დაეარის მზაკერულობის გამომქდაენებამ უკიდურესად შეამშოთა ნესტანი და ასმათი. სწორედ ახლა იყო საჭირო ნესტანის პასუხი, მაგრამ „მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქენა, ოდენ უშნა". სწორედ ახლა იყო საჭირო ასმათის დახმარება, მაგრამ „ქალმან შაემან ვერა არგო, ვერცა წყულუნი დაუშუშნა". მართლაც, სხვაგან ხომ არსად არ ჩანს, რომ ნესტანი და ასმათი შეაძრწუნა დაეარის გადაწყვეტილებამ; რომ მათ უნდოდათ, მაგრამ არ შეეძლოთ ამ სამინელი განაჩენის შეცვლა. ნესტანის გატაცების სცენაში სხვაგან არსად არ ჩანს ასმათის შემშოთება, წინააღმდეგობა, ან თუნდაც სურვილი წინააღმდეგობისა დაეარის მზაკერული გადაწყვეტილებისადმი. სხვაგან არსად არაფერს ეუბნება ასმათი გარიელს, რომ დაეარის ამ გადაწყვეტილების საწინააღმდეგოდ ნესტანს არაფრის გაკეთება აღარ შეეძლო. თქმა იმისა, რომ დაეარმა „მედგრად" მოიქუშნა პირნი, არის სიმბოლური მითითება იმაზე, რომ ნესტანისა და ასმათისათვის ნათელი გახდა დაეარის მზაკერული განმზარახვა.

რუსთეელი მომდევნო სტროფში ნათლად განმარტავს, რომ სიგყეებში „მედგრად პირნი მოიქუშნა" იგულისხმება დაეარის მზაკერული გულისნადების გამომქდაენება, რომლის აღსასრულებლადაც მონებმა კილობანი მოიღეს და შიგ ჩასვეს „იგი მზე". ამას ნათლად მოწმობს ამ ორ სტროფში გადმოცემული ამბების პარალელურად ერთმანეთთან შედარება, დაუუკვირდეთ:

„ხელი მიპყო, წამოზიღნა, თმანი გრძელნი დაუფუშნა,

დაალება, დაალურჯა, მედგრად პირნი მოიქუშნა...

„რა დაეარ გაძლა ცემითა, მისითა დალურჯებითა,  
წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა,  
მათ კილობანი მოჰქონდა, ეუბნეს არ აჯებითა  
მას შიგან ჩასვეს იგი მზე, ჰგავს, იქმნა დარაჯებითა“ (583).

ამგვარად, თანახმად ჩატარებული მოკლე ექსკურსისა, სიგყვა მედგარი ხალხურ მეტყველებაში XI საუკუნეშიც (ეფრემ მცირის დროსაც) და XVII – XVIII საუკუნეებშიც (სულხან-საბას დროსაც) ნიშნავს „მზაკეარს“ და ვეფხისტყაოსნის ზემოთ მოყვანილ ნაწყევებში ეს სიგყვა ნახმარია სწორედ ამ გაგებით. აქედან გამომდინარე, ვეფხისტყაოსნის მკითხველ საზოგადოებას XII – XVIII საუკუნეებში ამ ადგილას სიგყვა „მედგარი“ მზაკეარის მნიშვნელობით უნდა გაეგო. გამოთქმული ვარაუდის შემოწმების სამუალებას იძლევა ვახტანგ მეფის „თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა“. ვახტანგი ამ სტროფის განმარტებისას წერს: „მედგარი – ვუნებიდამ რომ კაცის ძვირი კაცმა არ ამოიღოს, სანამდი ჯაერი არ ამოიყაროს; და მოუღონებასაც ჰქვიან“ (706, გვ. ტლა). დაახლოებით ასევეა განმარტებული „მედგარი“ ვეფხისტყაოსნის ყარაბაღული ხელნაწერის (Q – 279) „თარგმანში“: „მედგარი – კაცის ძვირის მნდომე და მოლაპარაკე (ძვირის მოლაპარაკე – ე. ხ.) არის“ (155, გვ. 214). ჩანს, ზემოთ განხილული სტროფის სიგყვა მედგარი ძველადაც ესმოდათ როგორც ბოროტი განმრახვის გულში დამარხვა და მისი აღსრულება, ე. ი. სხვაგვარად, მზაკერობა.

ამგვარად, ვეფხისტყაოსნის განხილულ ეპიზოდში სიგყვა მედგარი ნიშნავს მზაკეარს.

\* \* \*

წინამდებარე გამოკვლევა პირველად 1964 წელს გამოქვეყნდა (278). შემდგომში ზემოგანხილული სტროფი ზოგიერთი რუსთველოლოგის მიერ სხვაგვარად იქნა გაამრებული. ამ თავისებურმა გაამრებამ ასახვა პოვა პოემის, "ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის" მიერ განხორციელებულ გამოცემაში. გადასხვაფერდა პოემის პირველი გამოცემიდან უკანასკნელ გამოცემამდე უცვლელად განმეორებული სიგყვები: „მედგრად პირნი მოიქუშნა|| მოუქუშნა“ (650, გვ. 84). რასაც, ჩემი აზრით, ვეფხისტყაოსნის ამ მახვილი ფსიქოლოგიური პასაჟის დამახინჯება მოჰყვა. ამან გამოიწვია ამ პრობლემისადმი ჩემი დაბრუნება.

1977 წელს ეურნალმა "მაყნემ" გამოაქვეყნა ოქმი „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის" სხდომისა (1976 წ. 24. IX), რომელიც ზემოთ განხილულ სტროფს



მიეძღვნა. მასში იკითხება: „საიუბილეო გამოცემასთან შედარებით პროექტში ცვლილება არ არის. ა. ბარამიძე: ხელნაწერთა დიდი ნაწილი მეორე ტაეპის სარიტმო სიკვყვად კითხულობს მოუქუშნა-ს. მე სარწმუნოდ მიმაჩნია ლიტერატურაში (ე. ხინთიბიძე) გამოთქმული მოსაზრება ამ წაკითხვის პირველადობის შესახებ. სტროფის პირველი და მეორე ტაეპის ყველა მზნა სუბიექტად დაეარს გულისხმობს, ობიექტად – ნესტანს. ამ მზნაშიც იგივე ვითარებაა საგულეებელი (დაეარმა მოუქუშნა პირნი ნესტანს). მ. ძიძიგურიც აგრეთვე მხარს უჭერს ასეთ წაკითხვას. რელაქციის სხვა წვერებს (გ. კარგოზია, უ. კიკვიძე, ს. ცაიშვილი) მიაჩნიათ, რომ აქ ამრობრივად უფრო გამართლებულია სათავისო ქეევის ფორმა: მედგრად პირნი მოიქუშნა (სასტიკად განრისხდა, სახეზე მრისხანება გამოუხატა). მომდევნო სხლომაზე (15. X. 76) ი.გიგინეიშვილმა აღნიშნა, რომ აქ პირველადი წაკითხვა უნდა იყოს *მოუქლუშნა*, რომელიც B' B<sup>7</sup> B<sup>8</sup> ხელნაწერებშია დაცული (მასვე უჭერს მხარს A<sup>4</sup> მიუქლუშნა). შდრ. საბა: *მოქლუშა* წავლუჯა კორცთა. ტაეპის ამრია: ცემით დაალურჯა, სასტიკად დაუგლიჯა პირისახე. დაადგინეს: მიღებულ იქნეს წაკითხვა *მოუქლუშნა*. რელაქციის წვერებს სხვადასხვაგვარად ესმით გამოთქმა ქალმან შაემან. ა. ბარამიძისა და გ. კარგოზიას ამრით, ქალმან შაემან – ბედშაემა ქალმა (ე. ი. ასმათმა); ს. ცაიშვილი ფიქრობს, რომ აქ იგულისხმება მანგი მომვლელი ქალი. სტროფის შინაარსი: ხელი მოჰკიდა, მოსწია, გრძელი თმები დაუფუშა (დაუშალა), დაეევა, დაალურჯა, სასტიკად დაუგლიჯა პირისახე. მან (ნესტანმა) პასუხი არ გასცა, მხოლოდ ამოიოხრა, მხოლოდ დაიკენესა. ბედშაემა ქალმა ვერაფერი არგო (მე, ბედშაემა ვერა ვარგე), ვერც წყლულები დაუშუშა” (76, გვ. 180).

ამას მოჰყვა "ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის" მიერ გამოცემულ *ვეფხისტყაოსანში* განსახილველი სტროფის ამგვარი ვარიანტი (718, გვ. 92):

„ხელი მიჰყო, წამოზიდა, თმანი გრძელი დაუფუშნა,  
დაალემა, დაალურჯა, მედგრად პირნი *მოუქლუშნა*.  
მან პასუხი ვერა გასცა, ოღენ სულთქენა, ოღენ უშნა,  
ქალმან შაემან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა”.

*ვეფხისტყაოსნის* ტექსტის ამგვარი ჩასწორება გაუმართლებლად მიმაჩნია შემდეგი მიზეზების გამო:

1. როგორც ზემოთ მიუთითებდით, განსახილველი პასაჟი, უპირველეს ყოვლისა, თავისი ფსიქოლოგიზმით გამოირჩევა. კერძოდ, მასში მწყობრადაა გადმოცემული შურისძიებისა და სიბრამის გამოვლენის ფსიქოლოგიური ბუნება:

დავარმა ნესტანს ჯერ აგინა, შემდეგ სცემა და შემდეგ გამოუტანა საშინელი ვანაჩენი. გამოთქმაში “მედგრად პირნი მოიქუშნა” ამ თანმიმდევრობიდან მესამე ეტაპია ასახული: დავარმა მზაკერული გადაწყვეტილება მიიღო. ამ სტროფების უშუალოდ მომდევნო ტაქეებში და შემდეგ სტროფში გადმოცემულია, ერთი მხრივ, რეაქცია დავარის ამ მზაკერულ გადაწყვეტილებაზე (“მან პასუხი ვერა გასცა, ოდენ სულთქენა, ოდენ უშნა, ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა”) და, მეორე მხრივ, მისი გამოვლენა ანუ მესრულება („წამოდგეს ორნი მონანი პირითა მით ქაჯებითა...”).

განსახილველ სტროფში „პირნი მოიქუშნას” ნაცელად „პირნი მოუქლუშნას” შემოტანით და მისი ამგვარი განმარტებით – „სასტიკად დაუგლიჯა პირისახე” – დაიკარგა მითითება დავარის მიერ მზაკერული გადაწყვეტილების მიღებაზე და ამით ამ ეპიზოდის ზემოაღნიშნული ფსიქოლოგიზმშიც გაქრა.

ფსიქოლოგიზმში კი რენესანსის ეპოქის ლიტერატურული ქმნილებებისათვის განსაკუთრებულად დამახასიათებელი თვისებაა. ამიგომ *ვეფხისტყაოსნის* ხელნაწერებით ნაანდერძეე ტექსტში არსებული ფსიქოლოგიური პასაჟის ხელოვნური წარბოცვა პოემის ესთეტიკური სამყაროს სწორი ინტერპრეტაციისათვის სერიოზული ხელისშემშლავია.

2. პასაჟის ამგვარი ჩასწორებით ნესტანის ცემა მისი პირისახის დაგლეჯით დამთავრდა. არის თუ არა ეს გარემოება სხვა ადგილას დაფიქსირებული ასმათის ნაამბობში? ამ კითხვას პოემის ტაქსტი უარყოფითად პასუხობს. გრადიციული წაკითხვით კი ნესტანის ცემა მისი დალურჯებით დამთავრდა (“დაალება, დაალურჯა”). ეს გარემოება კი ასმათის ნაამბობში იქვეა გარკვევით ფიქსირებული: “რა დავარ გაძლა ცემითა, მისითა დალურჯებითა”. ასე რომ, განსახილველ ეპიზოდში „დაალება, დაალურჯას” შემდეგ ნესტანის კიდევ ცემაზე და, კერძოდ, მის „პირისახის დაგლეჯაზე” მითითება არაა მოსალოდნელი.

3. პოემის სამიოდე ხელნაწერი მართლაც იძლევა უკანასკნელ გამოცემაში შეგანილ იკითხვისს “პირნი მოუქლუშნა” (652, გვ. 378-379). მაგრამ ამ სამი ხელნაწერის (Q – 1082, S – 5006, H – 3061) „მოუქლუშნა” იკითხვისი, იმდენად უცხოა ძველი და ახალი ქართული ენისათვის, რომ იგი სხვა ადგილას არ დასტურდება არც საკუთრივ *ვეფხისტყაოსანში*, და, როგორც ჩანს, არც ქართული მწერლობის რომელიმე ძეგლში. უფრო მეტიც, ეს სიტყვა და სამოგადოდ ამ ძირისაგან („ქლუშვა”) ნაწარმოები ფუძე არ ჩანს ძველი და თანამედროვე ქართული ენის ლექსიკაში. ამიგომ არის, რომ ამ სიტყვის („მოქლუშნა”)

ახსნა "ვეფხისტყაოსნის გექსტის დამდგენი კომისიის" წევრებს უცლიათ მისი მსგავსი ძირის („ქლეშა“) მიხედვით, რომელიც ძველი ქართული სასულიერო მწერლობის ძეგლებში დასტურდება: „მოქლიშა ფერკი ბალამისი ღობითა“ (რიცხ. 22, 25), და რომელიც „მოჭყლეტას, გახეხვას“ უნდა ნიშნავდეს (მღრ. 9, გვ. 492).

ეფიქრობ, საკმაოდ ნაძალადევა „მოქლეშნას“ „ქლეშა“ ძირთან დაკავშირებაც და მასში დაგლეჯის მნიშვნელობის ჩაღებაც. კიდევ უფრო მეტად განსაუციფრებელია ამ ძველი ქართული ენის ძეგლებისათვის უცნობი ლექსიკური ერთეულის ხელნაწერთა ვარიანტებიდან *ვეფხისტყაოსნის* აკადემიურ ტექსტში შემოტანა და ხელნაწერთა გრადიციით დამკვიდრებული, პოემის ყველა გამოცემაში უცვლელად განმეორებული, ქართული ენის ლექსიკაში არაორაზროვანი „პირის მოქუშვის“ (პირის მოლუშვა, მოჭმუნა) გაძეგება. მით უმეტეს, რომ „ქუშ“ ძირისაგან ნაწარმოები სიტყვები ესოდენ უხვად გვხვდება *ვეფხისტყაოსანში*: „ქუში“, „ქუშად“, „ქუშ-ქუშად“, „პირ-ქუშად“, „ქუშდებოდა“, „ქუშობს“ (77, გვ. 329) და მათი მნიშვნელობაც არაორაზროვნადაა განმარტებული *ვეფხისტყაოსნის* თვით ხელნაწერთა ლექსიკონებში (654, გვ. 68): „*მოიქუშნა* – ქუში ხომ შემომწყრაღია... *მოიქუშნა*, შემოსწყრა“ (654, გვ. 45).

ამ სტროფის ხელნაწერთა ვარიანტებში „მოიქუშნას“ პარალელურად იკითხება „მოუქუშნაც“, რომელსაც მხარს უჭერს თხუთმეტიოდე ძალზე მნიშვნელოვანი ხელნაწერი. სწორედ „მოუქუშნადან“ უნდა იყოს მიღებული „მოუქლეშნა“. იგი გადამწერის კალმისეული შეცდომა ან სიტყვის მართლწერის ჩასწორების ცდაა და მასში განსხვავებული მნიშვნელობის ძიება, ეფიქრობ, არ უნდა იყოს გამართლებული. თავის მხრივ, „პირნი მოუქუშნა“, ალბათ, უფრო სარწმუნო იკითხვისი უნდა იყოს, ვიდრე „პირნი მოიქუშნა“. საქმე ისაა, რომ კონტექსტის მიხედვით დაეარმა თავისთვის კი არ მოიჭმუნა პირი ბოროტად, არამედ მისი მზაკერული გამოძეგველება მიმართული იყო ნესტანისადმი: ნესტანს მზაკერულად მოუქუშნა პირი. როგორც ზემოთ მოყვანილ „კომისიის ანგარიშიდან“ ჩანს, სწორად შეუნიშნავს ალ. ბარამიძეს: ორივე ტაუპის ყველა მზნა სუბიექტად დაეარს გულისხმობს და ობიექტად ნესტანსო. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ „მოუქუშნა“ ამ სტროფისათვის უფრო ექსპრესული სარიტმო სიტყვაა, ვიდრე „მოიქუშნა“: „დაუფუშნა“, „მოუქუშნა“, „დაუშუშნა“.

დაბოლოს, დაეუბრუნდეთ ისევ სიგყვა „მედგარს“. ამ უკანასკნელს რომ XI საუკუნეში „მზაკერის“ მნიშვნელობაც ჰქონდა, ამაზე როგორც ვამტკიცებდი, აშკარად მიუთითა ეფრემ მცირემ. ეს უკანასკნელი გაცემა ამ სიგყვას ჯერ კიდევ ჰქონდა შერჩენილი XVII საუკუნეშიც, თუმცა უკვე მისი გადამრდა დაწყებული იყო ახალ მნიშვნელობაში – „ძლიერი“ (სულხან-საბა). თანამედროვე ქართულში „მედგარმა“ დიდი ხანია დაკარგა „მზაკერის“ მნიშვნელობა და დამკვიდრდა ერთადერთი გაგებით – „უშიშარი“, „ძლიერი“. აქედან გამომდინარე, განხილულ ეპიზოდში რუსთველის მიერ ბოროტი და მზაკერული გამომეტყველების მიღების მნიშვნელობით ნათქვამი სიტყვები „მედგრად პირნი მოუქუმნა“ სწორად უნდა ყოფილიყო გააზრებული XVII–XVIII საუკუნეებშიც. მისი ჭეშმარიტი მნიშვნელობის გაუცხოება შემდეგ პერიოდშია საგულევებელი. *ვეფხისტყაოსნის* ჩვენამდე მოღწეული ძველი განმარტებები ამ უკანასკნელ დასკვნასაც ადასტურებს. როგორც ზემოთ მივუთითებდით, ამ კონტექსტის „მედგარი“ ძველ ხელნაწერებშიც და ვახტანგის კომენტარებშიც „ბოროტის“ მნიშვნელობითაა გაგებული, რასაც ნათლად ადასტურებს დღეისათვის უკვე გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერი ლექსიკონები“ (654, გვ. 42). ამგვარი გააზრების ნიუანსი მას შერჩენილი აქვს *ვეფხისტყაოსნის* მეორე – 1841 წლის გამოცემაშიც. შემდეგ კი თანამედროვე ქართულ ენაში ამ სიტყვის მნიშვნელობის საბოლოო გადააზრებასთან ერთად *ვეფხისტყაოსნის* „მედგარის“ XI – XII საუკუნეებისეული გაგებაც (ბოროტი, მზაკერი) გათანამედროულდა (ძლიერი, სასტიკი). რუსთველისეული მახვილი ფსიქოლოგიური დატვირთვის მქონე მხატვრული სახის ეს გაუცხოება დაასრულა „აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ გამოცემულმა *ვეფხისტყაოსანმა*.

ამ ეპიზოდის ტრადიციით ნაანდერძევი ტექსტი ჩასწორებას არ საჭიროებს. საჭიროა მხოლოდ მისი ძველი, რუსთველიდან ვახტანგ მეექვსის დრომდე სწორად შემორჩენილი გააზრების აღდგენა: ბოროტი განზრახვის გულში მქონე გამძვინვარებულმა დავარმა უშვერი სიტყვებით გალანძლა ნესტანი, შემდეგ „ხელი მიჰყო“, სასტიკად სცემა, დაალურჯა და, როცა გაძდა მისი ცემით და დალურჯებით, მისმა გამომეტყველებამ გამოამქლავნა მზაკერული გულისნადები – „მედგრად პირნი მოუქუმნა“. ამას კი მოჰყვა ნესტანის შემზარავი და გაუგონარი განაჩენით დასჯა:

„წამოდგეს ორნი მონანი, პირითა მით ქაჯებითა,  
 მათ კილობანი მოქჳონდა, ეუბნეს არ აჯებითა,  
 მას შიგან ჩასყეს იგი მზე, ჰგავს, იქმნა ღარაჯებითა (583).

მან უთხრა: "წადით, დაკარგეთ მუნ, სადა ზღვისა ჭიპია;  
წმიდისა წყლისა, ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია" (584).

ვეფხისტყაოსნის „მედგრად პირნი მოუქუნას“ ინტერპრეტირება ამით უნდა დაეასრულოს. მაგრამ დაეარის მზაკერული გადაწყვეტილების დემონსტრირებისათვის ზემოთ დამოწმებული სტროფი ახალ კითხვას ბადებს. სად აპირებს დაეარი ნესტანის გადაკარგვას? რა არის, ან სად არის „ზღვის ჭიპი“? ამ კითხვაზე რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში რაიმე ანგარიშგასაწვევი ვარაუდიც კი არ ჩანდა. ამიტომაც საყურადღებოა უკანასკნელ წლებში გამოქვეყნებული ზ. ხინთიბიძის გამოკვლევა „კირკე და ფატმანი“ (305), სადაც არის ცდა არგუმენტირებისა, რომ რუსთველი იცნობს ჰომეროსის „ოდისეას“ და ზემოთ დასმული საკითხის გადასაწყვეტად საინტერესო ვარაუდია გამოთქმული. დაეარი ნესტანს დასაკარგად ზღვაში აგზავნის. სწორედ ზღვაში დაიკარგა გროას ომიდან უკან დაბრუნებული ოდისეესი თავისი მეომრებით. თითქოს ამკარაა რუსთველისეული რემინისცენცია ზღვაში დაკარგული ოდისეესის ამბებისა: ერთ-ერთ კუნძულს, სადაც ოდისეესი იმყოფება, თვით ჰომეროსი უწოდებს „ზღვის ჭიპს“ (ოდისეა, I, 50); ოდისეესისეული აღწერა კირკეს საბრძანებლის, აიაიეს კუნძულისა ვიშუალურადაც გაგახსენებთ რუსთველის გამოთქმას – „ზღვის ჭიპი“ (ირველიე ზღვით გარემოცული ბორცეებიანი დაბლობი – „ოდისეა“, X, 194-197). სწორედ აიაიეს კუნძულის ამბების მოთხრობისას ახსენებს ჰომეროსი წმინდა ანუ საკრალურ მდინარეებს თუ წყლებს („ოდისეა“, X, 351). (შეადარე: „წმიდისა წყლისა ვერ ნახოს მყინვარე, ვერცა ლიპია“).

**ვეფხისტყაოსნის მეზობრობის კონცეფციის  
ინტერპრეტაციისათვის**

*("ვეფოხელა, ვრვეწოე...")*

ნესტანის უნაყოფო ძებნაში გარიელს მხლებლები შემოეფანტა. ასმათსა და ორიოდე ყმასთან ერთად რაინდი ერთი ქალაქის შემოგარენს მიაღგა. ცოგა მოისვენა და გამოღვიძებულმა უცნაური სანახაეი ნახა: მღვის პირ-პირ მერანს დააქროლებდა დაჭრილი რაინდი. გარიელი ჩაეგება ჭირში მყოფ გმირს, გაეცნო, მისი საქმით დაინტერესდა. გმირები ერთი მეხედელისთანავე მოიხიბლნენ ერთმანეთით. ასე დამეგობრდნენ გარიელი და ფრიდონი.

ასევე პირველი მეხედელისთანავე დამეგობრდნენ გარიელი და აეთანდლილი. ამაოდ ეშინოდა ასმათს, გარიელს სტუმარი არ მოეკლა.

მათ აკოცეს ერთმანეთსა, უცხოობით არ დაპრიდეს,...

ყელი ყელსა გარდააჭდევს, ერთმანეთსა აუტირდეს (284).

დიდი სიყვარულით შეუყვარდათ ერთმანეთი პირველი მეხედელისთანავე ფრიდონსა და აეთანდლილს. ერთად გატარებული რამდენიმე დღე საკმარისი აღმოჩნდა იმისთვის, რომ მათი განშორება მოყვარულ ძმათა სამუდამო გაყრას დამსგავსებოდა:

მოეხვიენეს ერთმანეთსა, გაამრავლეს ცრემლთა ღვრანი,

აკოცეს და გაუახლდეს მათ ორთავე მათნი წეანი,

გაიყარნეს გაუყრელნი ძმად-ჟიცინი და ვითა ძმანი... (1024).

ასე ერთბაშად იჭედება *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ის დიდი მეგობრობა, რომელიც ყოელისშემძლებელ ძალად იქცევა და მაღალი ადამიანობის უდიდეს გამოვლინებად ჩამოიკვეთება.

მეგობრობის იდეალიზაციით *ვეფხისტყაოსანი* უნიკალური ძეგლი არ არის.

გილგამეშისა და ენქიდუს მეგობრობას უმღერის დღემდე ლურსმნულ წარწერებში შემონახული უძველესი მხატვრული ნაწარმოები, ასურულ-ბაბილონური ეპოქის ძეგლი "გილგამეშის ეპოსი". ეპოსის მიხედვით ეს მეგობრობა გილგამეშის კათარზისს ემსახურება; მასში ეთიკურ სამყაროს გახსნის და მის მომავალ მოღვაწეობას მნეობრივი ნიშნით წარმართავს. ეს სულიერი

კათარზისი ახალ სიმაღლეზე – გონით კათარზისამდე აპყავს მეგობრის სიკვდილს. ენქიდუს სიკვდილში გილგამეში ხედავს ასახვას საკუთარი აღსასრულისა და ადამიანური არსის ფილოსოფიას წვდება (იხ. 625, გვ. 220-222).

როგორც შენიშნულია (556, გვ. 279; იხ. 353, გვ. 304), ახალ ინტელექტუალურ კომიციამე (უგუნურებიდან კეთილგონიერებამდე) ამბლებს მეგობრის სიკვდილი გმირს ბერძნულ ეპოსშიც. პაგროკლეს დაღუპვით გამოწვეული სულიერი ტკივილი აამბლებს აქილევსს საკუთარ რისხეაზე აგამემნონის მიმართ ("ილიადა", XVIII-XIX).

ინდოეთის მეფის ასულისა და მეფის ძის – ნესტანისა და გარიელის ამბაეს ფაბულის თვალსაზრისით უფრო საგრძნობი მიმართება აქვს ინდურ ეპოსთან "რამაიანა". ეს მსგავსება, პირველ რიგში, ჭირში ჩაეარღნილი გარიელისა და რამას დახმარებაში ჩანს. რამას მეუღლე სიგაც დემონურ არსებებს – რაქმასებს შეუპყრიათ. სიგას გასათავისუფლებლად რამას გვერდით მის უახლოეს ნახევარძმასთან ლაქშმანასთან ერთად მაიმუნთა მეფის სუგრივას ლაშქარიც იბრძვის. მსგავსად გარიელის და ფრიდონის ამბისა, რამა იარაღით დაეხმარა ამ მეფეს სამეფოს დასანარჩუნებლად. ხოლო თავის მხრივ ამ უკანასკნელს თავის მხლებლებთან ერთად დაუნახავს, თუ როგორ მიჰყავდა დემონ რაევანას გატაცებული სიგა (704; 793). ასე რომ, ინდური ეპოსი „რამაიანაც“ უმღერის სამი დიდგვაროვანი გმირის მეგობრობის ძალით დემონთა მიერ დატყვევებული მეფის ასულის გამოსხნას.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> რამა ინდოეთის მეფის ძეა. მოხუცი მეფე მას შეჰპირდა ტახტს, მაგრამ სამეფო ტახტზე მომხდარი ინტრიგის გამო უფლისწული იძულებულია, უდაბურ ტყეში გადაიხვეწოს თავის უსაყვარლეს მეუღლესთან ერთად. მხოლოდ იმ განმრახვით, რომ სამეფო კარზე დაბრუნების შემდეგ იგი უნდა გამეფდეს. ლაქშმანაც მეფის ძეა. იგი რამას ერთგული მეგობარია და თავისი ნებით გადაწყვეტს, რამას ბედი გაიზიაროს. მას ტყეში გაჰყვება. სუგრივა, როგორც აღვნიშნეთ, მეფეა.

რამას და ლაქშმანას მეგობრულმა და ბრძნულმა საუბარმა გარიელისა და აეთანდილის მეგობრობა პირველად *სოლომონ იორდანიშვილს* მოაგონა (704, გვ. XIV). *ვეფხისტყაოსნის* ფაბულის მსგავსებაზე „რამაიანასთან“ მიუთითა რუსთველის პოემის ინგლისურად მთარგმნელმა *ქეთრინ ვივიანმა* 1980 წელს ქ. ბარიში (იტალია) გამართულ ქართული ხელოვნების III სიმპოზიუმზე (596).

საგრაფოს განმორებული მიჯნურისათვის ბევრ რაინდს გაუწვდია მეგობრობის ხელი. ეს თემა მოარულია სპარსულ ლიტერატურაში. დაუმუშავებია იგი ნიზამი განჯევის (XII საუკუნე) პოემაში „ლეილი და მაჯნუნი“. ლეილის სიყვარულით გახლებული მაჯნუნი ტყეში იხილა რაინდმა ნაფუალმა. შეებრალა იგი, დაიმეგობრა და მისი წყლულის განსაკურნავად ხელში იარაღი აიღო. 》

ბრძოლის ველზე ერთგულ მეგობრობას დასაველეთ ევროპული საგმირო ეპოსიე უმღერის. XI საუკუნეში შექმნილი „როლანდის სიმღერა“ ადიღებს როლანდისა და ოლივიეს მეგობრულ თავდაღებას უთანასწორო ბრძოლაში.

მეგობრობის ლიტერატურული იდეალიზაცია არ არის მხოლოდ უძველესი ეპოსის და რუსთველის თანამედროვე ეპიკის სპეციფიკა. იგი ახალმა ლიტერატურამაც იმეშკვიღრა. საკმარისია დაეასახელოთ შექსპირის ჰამლეტი და ჰორაციო და შიღერის ღონ კარლოსი და მარკიზ დე პოზა.

*ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობას მსოფლიო ლიტერატურის დასახელებულ შეღვერებთან ბვერი საერთო აქვს: აეთანღილი გარიელისათვის, ისე როგორც ლაქშმანა რამასათვის, გოვებს სასახლეს და მეგობრის მსგავსად ტყე-ღრეში ხეგიაღს ირგუნებს ხვეღრად. გარიელი, აეთანღილი და ფრიღონი, მსგავსად როლანდისა და ოლივიეისი, უთანასწორო ბრძოლაშიე გამოუდიან თავიანთ მეგობრობას. საგრაფოს დაშორებულ მიჯნურსა და გმირს (რამა, მაჯნუნი, გარიელი) დახმარების ხელს გაუწვდის მეფე და რაინდი (სუგრივა, ნაფუალი, ფრიღონი) და საკუთარ მხეღრიონს მეგობრის საგრაფოს დასახსნელად უთანასწორო ბრძოლაში შეუღღეება. აეთანღილი გარიელის მესაიდუმღე და მრჩევეღია, ისევე როგორც ჰორაციო ჰამლეგისა და მარკიზ დე პოზა ღონ კარლოსისა. დაბოლოს, აეთანღიღს გარიელის პიროვნების შეცნობა ინტელექტუალურად და მნეობრივად ამადღებს – იგი მაღღღება მშეენიერ საგანთა სამსახურიღან მშეენიერი საქმის სამსახურღე. პირადი ბეღნიერებისკენ სწრაფვიღან მოყვის ბეღნიერების ძიებაღე: გოვებს საგრაფოს და ემსახურება გარიელისა და ნესტანის შეერთების საქმეს. გიღგამემსა და აქიღვესშიე ინტელექტუალურ გარღაქმნას, ან გარღგეხას იწვევს მეგობრის პიროვნება, კერძოდ კი მისი სიკეღიღი.

ამგვარი ლიტერატურული პარადღეების გავრძეღება შეიღღებოღა. ეს პარადღეები მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ რუსთველის გმირთა მეგობრობა ის მაღალი მორალურ-ინტელექტუალური კატეგორიაა, რომელიე მსგავსი ნიუანსებით



სხედასხვა ხალხის ლიტერატურულ შედეგებში და განსხვავებულ ეპოქებში გამოვლინდა. იგი მოგადასაკაობრიო და მოგადადამიანურია. მაგრამ ამის გვერდით *ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობას აქვს თავისი სპეციფიკური სახე, რომელიც განასხვავებს მას მეგობრობის სხვა გამოვლინებისაგან და რომელშიც შელავნდება მისი შემქმნელი ხალხის სული, ეპოქის მაჯისცემა, ავტორის ინტელექტი და მისწრაფება. )

/ გარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მეგობრობას უპირველეს ყოვლისა ქართულ ძმადნაფიცობაში აქვს საფუძველი. უძველესი ქართული ხალხური თქმულების „ამირანის ეპოსის“ მიხედვით, მიუვალ კომეში ჩაკეცილი მშვეთენახაის მოსაგაცებლად სამი ძმა – ბადრი, უსიპ და ამირანი გაემართნენ და უკან დადევნებულ მღევარს სამივენი შეეხვნენ.)

მოვლენ და მეც აქ დავხვდები ამ ჩემის გორდა ხმალითა  
უსიპითა და ბადრითა, მესამით ამირანითა (248, გვ. 320).

სამი ძმის სათავეგადასაველო მოგზაურობანი ქართული ზღაპრის უაღრესად ნიშანდობლივი სპეციფიკაა. *ვეფხისტყაოსნის* სამი რაინდის მეგობრობას მხოლოდ ქართული ხალხური ზღაპრის ფაუორიტ სამ ძმას ვერ დაუუკავშირებთ, რადგანაც პოემაში საზოგადოდ შეინიშნება რიცხვი *სამისადმი* ყურადღების გამახვილება: ავთანდილმა სამი წელი უნდა ეძებოს უცხო მოყმე; მან კი მაშინ მიაგნო გარიელის კვალს, როცა "წელიწადი სამი სამ თვედ მიიყარა" (183). როსტევეანისა და ავთანდილის პირობის თანახმად, ნადირობაში დამარცხებული თავშიშველი უნდა დადიოდეს სამ ღღეს. ნესტანის ხილვით დაბნედილი გარიელი სამ ღღემდის უსულოდ იყო. არაბეთიდან ასმათთან დაბრუნებული ავთანდილი სამ ღღეს ეძებდა გარიელს შამზნარსა და ტყე-ველზე. „მზისა შუქთა მომლოდინე ვარდი სამ ღღე არ დაჭნების" (904). უცხო მოყმის გზა ავთანდილს სამმა ძმამ მიასწავლა. ფრიდონის სამეფოსაგან საომრად წასულმა გმირებმა სამი ზღვა გაიარეს. ქაჯეთის ციხეს სამი კარი ჰქონდა. გმირებიც სამი მხრიდან ეკვეთნენ. გარიელი მძიმე და ფარული ბრძოლისთვის ყოველთვის სამას კაცს ირჩევს. პოემაში ხშირადაა აქცენტირებული აგრეთვე სამი ღღე სელა, დარბაზს სამ ღღეს დარჩენა და სხვა. სამის სიმბოლიკას ძველი მსოფლიოს მითოსსა და ლიტერატურაში სხედასხვაგვარი გამოვლინება აქვს. უამჯერად, ვფიქრობ, განსაკუთრებულ ყურადღებას მოითხოვს, ერთი მხრივ, ანტიკური ლიტერატურა და ფილოსოფია: გრიაღული კომპოზიცია ჯერ კიდევ ჰომეროსისთვისაა დამახასიათებელი. „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ ხშირად ადგილი აქვს მოქმედების სამგზის გამეორებას და საზოგადოდ სამეღეღმენტიან კომპოზიციას (474, გვ. 222), რაც, როგორც შენიშნულია, კიდევ უფრო გამოიკვეთა

არქაულ ბერძნულ ლირიკაში. ბერძნულ ფილოსოფიაში, კერძოდ პითაგორელებთან, *სამს* სამყაროს და სიციოცხლის საწყისის სიმბოლოდ მიიჩნევენ (140, გვ. 46). *ვეფხისტყაოსნის* მკვლევარისათვის უფრო მნიშვნელოვანი, ვფიქრობ, მაინც ბიბლიურ სიმბოლიკასთან პარალელის გავლება უნდა იყოს. ამ თვალსაზრისით, პირველ რიგში, ყურადღებას ქრისტიანული *სამება* მიიპყრობს, რაც, უეჭველია, ძირითადი ფაქტორი რიცხვი *სამის* პრიორიტეტისა ყველა ქრისტიან ხალხში. *სამზე* აქცენტირება შეინიშნება როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში: ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევენ (480, გვ. 911) ბიბლიური წიგნებისათვის დამახასიათებელ ცერემონიული თუ სხვა ოფიციალური გამონათქვამების, ან შეკითხვებისა და ბრძანებების სამგზის გამეორებას (იხ. მაგალითად, *იოანე* 21, 15-17; *საქმე* 10, 10-16). ძველ აღთქმაში ხშირია ხაზგასმა *სამ* წელზე (სამ წელს მეფობა – *მსაჯ.* 9, 22; 3 *მეფ.* 15, 2 და სხვ.; სამ წელს შიმშილობა – 2 *მეფ.* 21, 1; სამ წლიანი ალყა – 4 *მეფ.* 17, 5; სამ წელიწადს აღმრდა – *დან.* 1, 5; სამ წელიწადს დარჩენა – 2 *მეფ.* 13, 38 და სხვა); სამ თევზე (სამ თევს დამალვა – *გამ.* 2, 2; სამ თევს მეფობა – 4 *მეფ.* 23, 31; სამ თევს გვალვა – *ამოს.* 4, 7 და სხვა); სამ ღღებზე, სამჯერად მოქმედებაზე და სხვა (იხ. 437, გვ. 1308-1310). *ვეფხისტყაოსნის* სამ მოყმესთან უშუალო პარალელად მაინც დავითის სამი გმირი გამოდგება: ებრაელთა სახელგანთქმული მეფის დავითის კარის სიძლიერეს მრავალი გმირი ემსახურებოდა. მათ შორის განსაკუთრებითაა გამოყოფილი სამი მათგანი, რომელთაც ბიბლიურ წიგნთა ქართული რედაქციები "ძლიერთა" სახელით იცნობს. ესენია: *იესაბააღ ძე აქიშანისა, ელეაზარ ძე დოდეს აქოქისა და სამია ძე ასიასა არუქენელისა*. მათ მრავალ საგმირო საქმეთა შორის საგანგებოდაა ხაზგასმული ერთი: დავითი ალყაშემორტყული იყო უცხო თესლთაგან, რომელნიც ბეთლემს იყვნენ დაბანაკებულნი. მოსწყურდა დავითს და მოითხოვა წყალი იმ ჭისაგან, რომელიც ბეთლემის კართან იყო. და ამ სამმა გმირმა გაარღვია სიმრავლე მტერთა და წყალი მიართვეს მეფეს (2 *მეფ.* 23, 8-17; 1 ნემგთა 11, 10-19).

ვფიქრობ, ქართული ზღაპრის სამი ძმის თემა მაინც გარკვეული მნიშვნელობის მქონეა ფრიდონის, ავთანდილის და გარიელის მეგობრობის შემოქმედისათვის. საქმე ისაა, რომ ქართული ზღაპრის გიჟური ქარგის მიხედვით, ამ სამი ძმიდან უმცროსის ცდა, მოგზაურობა, ძიება მთავრდება წარმატებით. უნებლიე არ უნდა იყოს, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ტრიადაში ავთანდილია უმცროსი და მისი ეს, უმცროსი ძმის პოზიცია

რუსთველს სწორედ მაშინ აქვს გახაზული, როცა ავთანდილი ბიების წარმატების ამბავს მეგობრებს აცნობებს: ავთანდილი ნესტანის კეალის მიგნებისთანავე წერილს მისწერს ურიდონს:

დაწერა: "ფრიდონ მაღალო, სვე-სრულო, მეფეთ-მეფეო,  
ლომისა მსგავსო ძალ-გულად, მგეო შუქ მოიფეო,  
მოვლენილო და მორჭმულო, მგერთა სისხლისა მჩქეფეო.  
უმცროსმან ძმამან შორი-შორ სალაში დაიეყუფეო!" (1318).

მოძმეობა ანუ ძმადნაფიცობა საქართველოში უძველეს უფლებრივ ინსტიტუტს წარმოადგენდა. ძმადგაფიცულებს მათი ოჯახით და ქვეშევრდომებით ევალებოდათ ერთმანეთისათვის ერთგულება და თავდადება. ისინი მზად იყვნენ მტრის წინააღმდეგ ბრძოლაში დაეცვათ ერთმანეთის ინტერესები. ძმადგაფიცვის სხედასხევაგვარი წესი და რიგული იყო დადასტურებული ჯერ კიდევ XIII საუკუნის საქართველოს მთიანეთში (32). *ვეფხისტყაოსანთან*, კერძოდ გარიელისა და ასმათის მეგობრობასთან, მიმართების თვალსაზრისით, უთუოდ მნიშვნელოვანია საქართველოს, და სამოგალოდ კავკასიის, ხალხთა ტრადიციით დღემდე შემონახული და-ძმად გაფიცვის ჩვეულება. საქართველოს მთიანეთში ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი უძველესი რელიგიური წარმოდგენებითაა დაკული. შემონახულია რწმენა *ღეთაებათა* (გულანის ჯვარი, ხახმაგის გიორგი, კისტანის ღთისმშობელი და სხე.) ძმადნაფიცობის, დადნაფიცობის და ნადობ-ნაძმობობისა (იხ. 32, გვ. 68-69).

*ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობას უთუოდ აქვს კავშირი მოძმეობის ამ ქართულ ხალხურ ინსტიტუტთან (იხ. 408). შემთხვევით არ უწოდებს რუსთველი თავის გმირებს ძმობილებს: ქაჯეთის ციხის ალების შემდეგ ერთად შეკრებილ მეგობრებს პოეგმა *სამი ძმობილი* უწოდა:

აქ ესენიცა გავიდეს შეკრბეს სამივე ძმობილნი,  
მას მგესა მისცეს სალაში, წარდგეს მართ ვითა ხმობილნი (1421).

ამავე სახელით ახასიათებდა იგი ადრე გარიელისა და ავთანდილის ურთიერთობას. აი, როგორ შეხვდა გარიელი გულანშაროდან დაბრუნებულ მეგობარს:

ხრმალი გასტყორცა გარიელ, მიჰმართა მისსა ძმობილსა.  
ყმა ცხენისაგან გარდიჭრა, ჰკეანდა ეტლისა სწრობილსა (1335).

ასევე ახასიათებს ასმათი გარიელისა და ავთანდილის მეგობრობას:

"შენ უმართლე ხარ, ემღურვი, შენ გაეყარე ძმობილსა" (850).

ავთანდილიც გარიელის ძმობილად რაცხს თავს. აი, როგორ მიმართავს იგი მეგობარს:

"შენ ვერას ირგებ, მე გარგებ, ძმა ძმისა უნდა ძმობილი!" (935).

ძმობილთა გვერდით *ვეფხისტყაოსანი* იცნობს *ღობილებსაც*. კერძოდ, ნესტანი და თინათინი ერთმანეთის *დაღ-შეფიცულებად*, *ღობილებად* არიან წოდებულნი:

ერთმანერთისა გაყრილნი ქალნი ორნივე, ღობილნი,  
ერთმანერთისა დაღ-ფიცნი, სიგყვისა გამონღობილნი (1567).

ძნელია სხვაგან მოეძებნოს ადგილი ასმათისა და გარიელის მეგობრობას, გარდა ქართული ხალხური და-ძმად გაფიცვის ჩვეულებისა. ასმათი პოემაში სახელდებულია გარიელის *ღობილად*. ავთანდილი საყვედურობს გარიელს:

"აღარად გინდა ასმათი – ნახე მართალი ბრჭობილი! –

პირველ, გლახ, მისი ნაჭერეგი, თვით მერმე შენი ღობილი" (899).

"თქვენს შუა მქმნელი საქმისა, შენგან ნახმობი ღობისა" (900).

ავთანდილიც საუბრობს თავის მხრივ ასმათთან დაღობილებამე:

უთხრა: "ეიცი, აღარ ვარგხარ შენ აწ ჩემად დასადობლად" (247).

გარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მეგობრული ურთიერთობის დასახასიათებლად რუსთველი ქართულ მომშეობის ინსტიტუტიდან მეორე გერმინსაც ესესხება: მათ ერთმანეთის *ძმად-ნაფიყარებს* უწოდებს:

ნესტანის კვალის მიგნებისთანავე ავთანდილმა ფრიდონის მონები თავიანთ მეფესთან დააბრუნა:

უბრძანა: "წადით, წაიღეთ, გმა წაველეთ მისევე არისა,  
ფრიდონს მიართვით უსგარი ჩემგან *ძმად-ნაფიყარისა*" (1307)<sup>1</sup>.

გარიელის *ძმად-ფიცად* წარუდგენს თავისთავს ავთანდილი ფრიდონს პირველი შეხვედრისთანავე:

"ვარ უცხო ვინმე ღარიბი, საყოფთა მოშორებუელი,  
ძმად-ფიცო გარიელისი, თქვენს წინა მომგმავრებუელი" (984).

ასე ახასიათებს ავთანდილი გარიელისა და ფრიდონის ურთიერთობას:

გარიელს ეგყვის ავთანდილ: "რუ ვახმა ცრემლთა დენისა!

რად მოიშორე შენ ფრიდონ, მომცემი მაგა ცხენისა?

მუნით იცნობის ამბავი, ღონე მის მშისა ლხენისა,

აწ მე მუნ მივალ, მასწავლე გმა *ძმად-ფიცისა* შენისა" (947).

ლექსიკურ ერთეულებს *ძმად-ფიცო* და *ძმად-ნაფიყარი*, მოგჯერ *ვეფხისტყაოსანში* *ძმად-შეფიცულები* ენაცვლება:

უაგმანმა ქაჯეთის ციხეში მისწერა ნესტანს:

"მოსრულა შენად საძებრად მისი *ძმად-შეფიცუბული*,  
ავთანდილ მოყმე, არაბი, არაბეთს შიგან ქებული" (1272)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> იხ. აგრეთვე, ავთანდილისა და ფრიდონის განშორების ამსახველი ზემოთ დამოწმებული სტროფი 1024.

<sup>2</sup> იხ. აგრეთვე, სტროფი 1382.

ერთმანეთთან ძმად-შეფიცებულებს ან ძმად-შენაფიცარს უწოდებს რუსთველი სამივე გმირს:

ზღვა გაიარეს სამთავე ერთგან ძმად შეფიცებულთა (1389).

ვამოვლნეს ზღვანი სამთავე, ერთგან ძმად შენაფიცართა (1447).

ლექსიკური ერთეულები ძმა და ძმობა ქართულ ენაში ოდითგანვე ჩანს შემცველი მეგობრობის ნიუანსისა. ეს გაცემა აქვს მას ჯერ კიდევ ახალი აღთქმის ტექსტებში (I პეტრე 5, 9). სასულიერო მწერლობაში ძმობა მონაზონთა კრებულსაც ეწოდება, ხოლო ძმა ამ კრებულის წევრს. ძმადნაფიცობა, როგორც ლექსიკური ერთეული, კი დამახასიათებელი ზეპირსიტყვიერებისა და საერო ლიტერატურული ძეგლებისთვისაა.

პოემის გმირთა ძმობილებად და ძმადშეფიცულებად სახელდება არ არის მხოლოდ ლექსიკური ვარიაციები. ცნება შეფიცვა პოეტისათვის შემცველია მთელი იმ სპექტიფიკისა, რაც მას გააჩნია ხალხური ტრადიციით. ეს გარემოება დასტურდება არა მხოლოდ იმით, რომ ვეფხისტყაოსნის გმირთა მეგობრობა გიპური მაგალითია ძმადშეფიცულთა ურთიერთობისა (მეგობრისათვის თავისდადება, მისი ინტერესებისათვის მოღვაწეობა და ბრძოლა, თავისი საქმის გადადება და წინ ძმადფიცულის საქმის დაყენება), არამედ იმითაც, რომ პოემაში ინსცენირებულია თვით ძმობის ფიცისდება<sup>1</sup>:

ტარიელის პიროვნება შეძრავს აეთანდღის, იგი გადაწყვეტს სიკვდილამდე მის სამსახურს, ფიცს დებს მის წინაშე, რომ დატოვებს მიჯნურს და გაიზიარებს მეგობრის ხვედრს:

"ამა დღემან დამაფიცა, გული ჩემი ვინ დაბინდა;  
დამიგდია სამსახური მისი, იქმნას, რაცა გინდა;  
იაგუნდი ეგრეცა სჯობს, ათასმჯურმცა მინა მინდა,  
შენ გეახლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდა!" (300).

ტარიელთან გაყრის და არაბეთში შექცევის წინ აეთანდღილი სთხოვს მეგობარს ერთგულების ფიცს:

"შენ გენუკვე, შემაჯერო, ღმერთი იღმერთო, ცაყა იყო,  
ერთმანერთი არ გავწიროთ, მაფიციო და შემომფიციო" (666).

ტარიელიც არ უგვიანებს პასუხს:

"თუ გიტყუო, მოგალორო, ღმერთმან რისხვით გამიკითხოს!  
შენმან ჰვრეგა-სიახლემან მომაქარვოს სევდა, მითხოს!" (669).

<sup>1</sup> თუმცა ეს ფიცისდება არ ხდება ეთნოგრაფიული რიტუალის თანხლებით. ამიგომაც ვ. ნოზაძე ვეფხისტყაოსნის ძმადგაფიცვას ერთგვარად ეჭვით უსჯეროდა (182, გვ. 182-183).

ასე ერთმანეთის პირისპირ და ღვთის წინაშე დებენ ღიის ტარიელი და ავთანდილი:

ამას ზედა შეიფიცნეს მოყვარენი გულ-სადაგნი,  
იაგუნდნი ქარვისფერნი, სიგყვა-ბრძენნი, ცნობა-შმაგნი;  
შეუყვარდა ერთანერთი, სწვიდეს მიწყივ გულსა დაგნი,  
მას ღამესა ერთგან იყვნეს შევნიერნი ამხანაგნი (670).

ამრიგად, ვფიქრობ, აშკარაა, რომ ძმადშეფიცულ მოყმეთა სახეების შექმნისას რუსთველი შთაგონებულია ხალხური გრადიციითა და შემოქმედებით. ამასთანავე, ჩემი აზრით, საკითხი სხვაგვარ დასმასაც მოითხოვს: არის თუ არა რუსთველისეული მოყმეები ქართული ხალხური გრადიციის გიჟური ძმობილები, ეტევა თუ არა რუსთველისეული მეგობრობა ქართული ძმადნაფიცობის ინსტიტუტში. ამ კითვამზე გადაჭრით იძლეოდა უარყოფით პასუხს ნიკო მარი: "რუსთველისეული ფუნჯით დახატული სახეები "მოყმისა" და "ჭაბუკისა" არიან არა ხალხური, არამედ პოეტის თანამედროვე საერო განათლების მქონე საზოგადოების გმირები" (408, გვ. XXXVIII). ამიგომ იყო, რომ მეკვლევარი დაბეჯითებით ეძიებდა იმ საფუძველს, რომელსაც იყენებდნენ ქართველი მოაზროვნეები, და კერძოდ რუსთველი, თავიანთი ამქვეყნიური, ადამიანური ფილოსოფიის ლიგერატურული გაფორმებისათვის (408, გვ. LIV). მაგრამ ამავე დროს ამ კითხვის ამოსახსნელად ნიკო მარი ამაოდ იტყირებოდა სპარსულ ლიგერატურაში. ქართული ლიგერატურათმცოდნეობა არ იწყნარებს საკითხის ამგვარად დასმას.

როცა რუსთველისეული მეგობრობის წყაროებს ვიძიებთ, უპირველეს ყოვლისა, ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ქრისტიანული ეთიკის "მოყვასის სიყვარულის" იდეაზე. >

ქრისტიანულმა იდეალმა ღვთაებრივ მოძღვრებას სათავეში ორი მცნება ჩაუყენა: ღმერთის სიყვარული და მოყვასის სიყვარული: "შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი ყოვლითა გულითა შენითა და ყოვლითა სულითა შენითა და ყოვლითა გონებითა შენითა. ესე არს დიდი და პირველი მცნებაჲ. და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუსი. ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინააღმართმეცხველნი დამოკიდებულ არიან" (მათ. 22, 37-40; მარკ. 12, 30-31). ერთმანეთის სიყვარულის მცნება ის ახლებურად მოაზრებული მცნება იყო, რომელიც იესომ მისცა მოწაფეებს საიღუმლო სერობამზე: „მცნებასა ახალსა მიგცემ თქვენ, რაჲთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ, რაჲთა თქვენცა იყუარებოდით ურთიერთას. ამით ცნენ ყოველთა, ვითარმედ ჩემნი მოწაფენი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას" (იოან. 13, 34-35). მოყვასის სიყვარული ქრისტიანული მოძღვრების

სპეციფიკადაა მიჩნეული. ამიტომ, იოანე მახარებლის თანახმად, უფალი კატეგორიულად რომ აცხადებს: "ეს არს მენება ჩემი, რამათა იყუარებოლით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარეთ თქვენ" (იოან. 15, 12). ამასთან ერთად იესო იმასაც უმტკიცებს თავის მოწაფეებს, რომ არ არსებობს სიყვარულის უფრო დიდი სახეობა, ვიდრე მეგობრის მიმართ სიყვარული: "უფროდის ამისა სიყვარული არავეს აქუს, რამათა სული თუსი დადვას მეგობართა თუსთათუს" (იოან. 15, 13). თემისი "ურთიერთას სიყვარულისა" თავის სიმკვეთრეს ინარჩუნებს მოციქულთა მოძღვრებაშიც (იოან. 2, 8-11; 3, 10-16, 23; იაკ. 2, 8; 1 თეს. 4, 9).

მოყვასის მიმართ სიყვარული, თანახმად "ახალი აღთქმისეული" კონცეფციისა, რამდენიმე სპეციფიკის შემცველია: ჯერ ერთი, ეს სიყვარული ნაწილია ღმერთის სიყვარულისა, მისი გაგრძელება და განვითარებაა. მეორეც, "ახალი აღთქმისეული" მოყვასი ფართო ცნებაა. იგი არ უდრის მეგობარს თანამედროვე გაგებით. მოყვასია ყველა ადამიანი, განურჩევლად რასისა, ეროვნებისა, რელიგიური აღმსარებლობისა; მოყვასია თვით ცოდვილიც კი. შენიშნულია (600, გვ. 530), რომ ამ თვალსაზრისით "ახალი აღთქმის" პოზიცია აღემატება "ძველი აღთქმისეულ" კანონს: სიყვარულში მოყვასის მიმართ ჩვენ არ უნდა შემოვიფარგლოთ მხოლოდ იმათი სიყვარულით, ვისაც ჩვენ ვუყვარვართ. აქაქე, ანუ „ახალი აღთქმისეული" სიყვარული, გვაეაღებულებს, კეთილს ვუყოფდეთ არა მხოლოდ კეთილისმყოფელთა ჩვენდა მიმართ (ლუკ. 6, 32-33), არამედ თვით მტერთა ჩვენთა: "ხოლო მე გეტყვ თქვენ: გიყვარდეთ მტერნი თქვენნი და აკურთხედით მწყევართა თქვენთა და კეთილსა უყოფდით მოძულეთა თქვენთა და ულოცედით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქვენ და გღვენიდენ თქვენ. რამათა იყენეთ თქვენ შეილ მამისა თქვენისა ზეცათაჲსა: რამეთუ მზე მისი აღმოვალს ბოროტთა ზედა და კეთილთა, და წუმს მართალთა ზედა და ცრუთა. უკუეთუ გიყვარდენ მოყვასნი ხოლო თქვენნი, რაჲ სასყიდელი გაქუს? რამეთუ მებუერეთაჲცა ეგრეთვე ყვიან. და უკუეთუ მოიკითხვიდეთ მეგობართა ხოლო თქვენთა, რასა უმეტეს იქმთ? ანუ არა მებუერეთაჲცა ეგრეთვე ყვიან? იყენით თქვენ სრულ, ვითარცა მამაჲ თქუენი ზეცათაჲ სრულ არს" (მათ. 5, 44-48. იხ. აგრეთვე: ლუკ. 6, 28-36; მათ. 5, 39-43; რომ. 12, 14-20).

მოყვასის სიყვარულის თემისი პაგრისტიკის ერთი ძირითადი თემაა. განსაკუთრებით პოპულარული იყო იგი სამონასტრო ცხოვრებაში, რამდენადაც ამ ცნებაზე იყო დაფუძნებული თანამოღვაწე ბერთა ურთიერთპატივისცემა, მზრუნველობა და თანამშრომლობა. ამიტომ არის, რომ

ასკეტიკურ კრებულებში ეს საკითხი მრავალმხრივი განხილვის საგანია.

მაგალითისთვის მოვიყვან ბასილი დიდის, კაპადოკიის კესარიის მთავარეპისკოპოსის თხზულების "კითხვაჲ მოღუაწეთაჲს" ერთ ქვეთავს, რომელიც ამ საკითხს ეძღვნება. „კითხვაჲ მოღუაწეთაჲ“, ანუ „ვერცელი წესები“, როგორც მას სამეცნიერო ლიტერატურაში უწოდებენ, არის ერთი ძირითადი თხზულება ბასილი დიდის „ასკეტიკონისა“. ეს თხზულება კითხვა-მიგების ფორმითაა დაწერილი. ბერები ეკითხებიან ბასილს ასკეტიკური მოღუაწეობის უმთავრეს პრინციპებზე. საუბარი ძირითადად ღვთაებრივ მცნებათა განმარტებით იწყება. მესამე კითხვის თემა მოყუასის მიმართ სიყვარულია. განმარტავს რა ამ ცნებას, წმინდა ბასილი ყურადღებას ამახვილებს იმ გარემოებაზე, რომ ადამიანი თავისი ბუნებით მიისწრაფვის ურთიერთსიყვარულისაკენ, რადგანაც იგი თავისი არსით არის არა მარტოდმყოფი და ველური, არამედ მშვიდი და ურთიერთობისათვის მოწოდებული. არაფერი არ არის ჩვენი ბუნებისათვის იმაზე უფრო მეტად დამახასიათებელი, – წერს ბასილი დიდი, – ვიდრე ის, რომ გვექონდეს ურთიერთობა ერთმანეთს შორის, შეგვეძლოს შემწეობა ერთმანეთის და გვიყვარდეს ჩვენი ახლობელი. ეს თხზულება ქართულ ენაზე თარგმნილია ეფრემ მცირის მიერ. ტექსტს ვაქვეყნებთ A-689 (14v-15r) და A-132 (23r-24r) ხელნაწერების მიხედვით.

## მოყუსისა მიმართ სიყვარულისათჳს

მესადგინებელ უკუე არს წარმოთქმუად წესითაცა და ძალითა მჳორისა მცნებისათჳს.

ვინაჲთგან პირველსა მას სიგყუასა შინა თქუმულ არს ჩვენ მიერ, ვითარმედ მჯული თესლოვანებით ჩუენ შორის მყოფთა მათ ძალთაჲ მუშაკ არს და მზრდელ თესლისა მის და მოძღურებისა მცნებათა უფლისათაჲსა; ხოლო აწ ვისწავოთ, თუ ვითარ ბრძანებულ ვართ შეყუარებად მოყუსისა, ვითარცა თავისა თჳსისა. დადაცათუ ძალი ამისცა მცნებისა აღსრულებისაჲ მოგუღიეს ღმრთისა მიერ.

ვინ-მე არა უწყის, ვითარმედ მშუდი და ზიარებით ცხოველი არს კაცი და არა მარტოებითი, არცა ველურებითი. რამეთუ არარაჲ არს ესრეთ თჳს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას და კუმევაჲ ურთიერთას და სიყუარული თანა-მონათესავეთა ჩუენტაჲ.

ვინაჲცა რომელთანაცა-იგი თესლნი წინაჲთვე მოუცემიან ჩუენდა უფალსა ჩუენსა, ამათსავე შემდგომობით ნაცოფსაცა ეძიებს ჩუენგან და იტყჳს: *მცნებასა ახალსა მიგეემ თქუენ, რაჲთა იყუარებოლით ურთიერთას* (იოან. 13, 34). და ამის მცნებისა მიმართ



ჰნებავეს აღდგინება სულთა ჩემთაჲ. ამისთვისა ნიშად გამოსაჩინებულად მოწაფეთა თუსთაგან არა თუ ძალთა სასწაულთა საკურველებასა ითხოვს, დაღათუ ამათიჲა მოქმედება მიემდლა მათდა სულისა მიერ წმიდისა, არამედ რასა ეგყუს: *ამით უწყოლიანო ყოველთა, ვითარმედ ჩემნი მოწაფენი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას* (იოან. 13, 35). და ესრეთ ყოველსა აღგილსა მცნებათა ამათ შეაერთებს – სიყუარულსა ღმრთისა და მოყუსისა. ეინამცა მოყუსისა მიმართ კეთილის ყოფასა თავისა თუსისა შეპრაცხს: *რამეთუ მშობლა, – იგყუს, – და მეყით მე ჭამადი* (მათ. 25, 35) და შემდგომი ამისი, რომელთა ზელა დაპრთავს: *რაოდენი არა უყავთ ერთსა ძმათა ჩემთა მცირეთაგანსა, იგი მე არა მიყავთ* (მათ. 25, 40).

აწ უკუე ცხად არს, ვითარმედ პირველისაგან წარემართების მეორე, ხოლო მეორითა კუალად აღსლვაჲ იქმნების პირველისა მიმართ; და რომელსა უყუარდეს ღმერთი, იგი შეუდგეს მოყუსისაჲა სიყუარულსა. რამეთუ ესმის უფლისა მიერ, ვითარმედ: *უკუეთუ ვიყუარდე მე, მცებანი ჩემნი დაიმარხენით* (იოან. 14, 23). *ხოლო ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რაჲთა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შევიყუარენ თქვენ* (იოან. 15, 12). და კუალად, რომელსა უყუარდეს მოყუასი, ღმრთისა სიყუარულისა აღსრულებისათუს ჰყოფს მას, რომელი-იგი თუსად სამადლობელად მიეთუალავს ამას. ეინამცა სარწმუნოჲ იგი მონაჲ ღმრთისაჲ მოსე ესოდენსა აჩუენებდა ძმათა მიმართ სიყუარულსა ვიდრელა აღკოცასა ითხოვდა წიგნისაგან ღმრთისა, რომლისა შინა შთაწერილ იყო: *უკუეთუ არა შეენდობის ერსა მას შეცოდებაჲ მათი* (გამ. 32, 32). ხოლო პაელე შეჩუენებულ ყოფად თავისი თუსი ქრისტესგან იკადრა თხოვად ძმათა თუსთათუს და კორციელად ნათესაეთა მისთა (რომ. 9, 3), რამეთუ მიმსგავსებულად უფლისა საქსარ ყოველთა ცხორებისა ენება ყოფაჲ თავისა თუსისაჲ. ამას თანა უწყოდაცა, ვითარმედ შეუძლებელ იყო ამის ძლით უცხო ყოფაჲ მისი ღმრთისაგან; უკუეთუ მისა მიმართისა სიყუარულისა მცნებათა უზემთაესისათუს ღმრთისა მიერ მადლსა გამოითხოვდა და რამეთუ ამით მრავალ წილსა ნაცეალსა მიღებაჲ ეგულებოდა, რომელსა-იგი მისცემდა.

გარნა ვითარმედ, ვიდრე ესევითარად საზომადმდე მოყუსისა სიყუარულსა მიიწინეს წმიდანი კმა საყოფელი გამოჩინებაჲ ამისი აქუს აწ თქუმულთა ამათ.

(ფიქრობ, რომ რუსთველისეული მეგობრობა შთაგონებულია მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანული თემითაც. *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ურთიერთლახმარება, მათი დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი, ჩემი აზრით, ითვალისწინებს იმ ბნეობრივ კოდექსს, რომელიც ქრისტიანულმა ეთიკამ ქართული ხალხის საუკუნოვან გრადიციად აქცია და რომელიც არაორაზროვნად აცხადებს: „და ვითარცა-იგი თქვენ გნებავეს,

რამთა გიყონ კაცთა, თქუენცა ეგრეთვე მსგავსად უყოფლით მათ." (ლუკ. 6, 31; მათ. 7, 12).

ქრისტიანული სწავლულების კვალი ჩანს ავთანდილის გადაწყვეტილებაში, დაგოვოს თავისი საგრფო, ხელმწიფე, სამშობლო და თავი გადადოს ჭირში ჩაუარდნილი, გზააბნეული მოყვასის სამსახურისათვის. (ნაწილობრივ იგივე ჩანაფიქრისაა ტარიელის ქმედებაში – იგი გვერდით გადადებს საკუთარ საქმეს და ფრიდონის სამეფოს წარგაცილი კუნძულის დაბრუნებისათვის იბრძვის). ავთანდილის ამ მოქმედებას მრავალგვარი ახსნა შეიძლება მოეძებნოს (იხ. 289, გვ. 305-306); მათ შორის არსებითი მაინც ქრისტიანულ სწავლულებასთან მიმართება უნდა იყოს. აკი მოციქულის სიბრძნეზე მითითებით უმტკიცებს ავთანდილი როსტევეანს თავისი გადაწყვეტილების სისწორეს:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?

ვით იგყვიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ.

"სიყვარული აგვამადლებს", ვით ეყვანნი, ამას ქერენ" (793)

ჩემი ამრით, ავთანდილის აქტის პარალელად შეიძლება გამოვლენოს "წარწყმედილი ცხოვარის" სახარებისეული იგავე: „რამეთუ მოვიდა ძე კაცისაჲ ცხოვრებად წარწყმედულსა. ვითარ ჰგონებთ თქუენ? კაცსა თუ ვისმე ედგას ასი ცხოვარი, და შესცთეს ერთი მათგანი, არა-მე დაუტევენსა ოთხმეოც და ათცხრამეტნი იგი მათათა ზედა და წარვიდეს და მოიძიოს შეცთომილი იგი? და რაკამს პოვოს იგი, ამინ გეგყუ თქუენ, უფროჲს უხაროდის მის ზედა, ვიდრე ოთხმეოც და ათცხრამეტთა მათ, რომელნი არა შეცთომილ იყვნეს" (მათ. 18, 11-13; ლუკ. 15, 4-6).

ავთანდილის სახის შემქმნელი ერთგვარად შთაგონებულია ქრისტიანული აგიოგრაფიის ესოდენ პოპულარული "წმიდა მხედრის" თემითაც. წმინდა გიორგი კაპადოკიელი იხილავს ტბის პირას მჯდომარე, მწარედ მგირალ ქალს. გირილის მიზეზს ჰკითხავს და დახმარებას შესთავაზებს: „მითხარ ყოველივე და შენ თანა მოვეკუდე და არა დაგიგეო შენ!" (იხ. 119).

ასე რომ, რუსთველისეული მეგობრობა უთუოდ პოულობს საყრდენს ქრისტიანული ეთიკის ერთ უმთავრეს მცნებაში – "გიყუარდეს მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თუსი". მაგრამ ამავე დროს უეჭველია ისიც, რომ ვეფხისტყაოსნის გმირთა ურთიერთსიყვარული არამც და არამც არ დაიყვანება "მოყვასის სიყვარულის" მცნებაზე. ქრისტიანული მოყვასი ძალზე ფართო ცნებაა, და მას არ ფარავს რუსთველისეული მეგობარი. ქრისტიანული მოყვასი მოიცავს ავის მსურველსაც, მოწინააღმდეგესაც, მგერსაც, რასაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება ვეფხისტყაოსნისეული მეგობარი. პოემის

მეგობრებისათვის ბოლომდე მესაწყნარებელი არაა ქრისტიანული მოყვასის ფილოსოფია, კერძოდ კი: "რომელმან გუეს შენ ყურიმალსა შენსა მარჯუნესა, მიუკყარ მას ერთკერძოცა. და რომელსა უნდეს სასჯელად და მიღებად კუართი შენი, მიუტევე მას სამოსელიცა შენი" (*მათ. 5, 39-40; ლუკ. 6, 29*); „გიყუარდელ მგერნი თქუენნი და აკურთხეველით მწყყეართა თქუენტა და კეთილსა უყოფლით მოძულეთა თქუენტა და ულოცეველით მათ, რომელნი გმძლავრობდენ თქუენ და გლენილენ თქუენ" (*მათ. 5, 44; ლუკ. 6, 35*).

*ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობა, გარდა ქართული ხალხური ძმადნაფიცობის გრადიციისა და ქრისტიანული "მოყვასის სიყვარულის" იდეისა, პრინციპულ დამოკიდებულებას ამქლავნებს რუსთველის ეპოქის სოციალური სინამდვილის ერთ უაღრესად კოლორიტულ მოვლენასთან – რაინდობის ინსტიტუტთან. რაინდობა XII საუკუნის საქართველოს საზოგადოებრივი ცხოვრების ერთი განუყოფელი ნაწილი იყო. ნიკო მარმა ეჭვმიტვანელედ დაამტკიცა, რომ გერმინი *მოყმე* XII საუკუნის საისგორიო თხზულებებსა და საგმირო ეპოსში ხშირ შემთვევეებში ნახმარია აშკარად *რაინდის* მნიშვნელობით. ქართული ძეგლების მიხედვით, ქართულ გერმინთან *ყრმა* დაკავშირებულია წარმოდგენა იმგვარ გმირსა და ვაჟკაცზე, რომელიც სახელს გაუთქვამს ხოლმე პაგრონს თავისი მამაცობით, ცხენოსნობით, მშვილდოსნობითა და ბურთაობით, სახელოვან მოწინააღმდეგეთა დამარცხებით და ბრწყინვალე გამარჯვებით მტერზე, ბოროტ სულებსა და სამიშ მხეცებზე. ის, ვინც აგარებს მოყმის დიად სახელს, ოცნებობს საყოველთაო აღიარებაზე და მის ძიებაში ცდის თავის ბედს. ცნობილ მოყმეთა შორის იმართება შეჯიბრი-ორთაბრძოლა (408, გვ. XIII). ფრთხილობდა ნიკო მარი, რომ ჩვენში ყოველივე ამის გამო არ დაეწყით *აპრიორული* აღიარება საქართველოში ევროპული რაინდობის ინსტიტუტის არსებობისა მთელი თავისი აგრიბუტებითურთ (408, გვ. XIII). მაგრამ ქართველი ისგორიკოსები პირველწყაროებზე დაყრდნობით ადასტურებენ XII საუკუნის საქართველოში ამგვარი ინსტიტუტის არსებობას.

ქართული და უცხოური საისგორიო წყაროებით დასტურდება, რომ, ერთი მხრივ, ევროპელი ჯვაროსანი რაინდები იბრძოდნენ ქართველთა ლაშქარში (დიდგორის ომი, 1119 წ.), ხოლო, მეორე მხრივ, ქართული მხედრობაც ლებულობდა მონაწილეობას ომში ევროპელ ჯვაროსნებთან ერთად პალესტინაში წმინდა ადგილთა გასათავისუფლებლად. ისიც ფაქტია, რომ დავით აღმაშენებელს მეგობრული დამოკიდებულება

ქონდა იერუსალიმის ჯვაროსნული სამეფოს ქრისტიან მფევებთან. სარწმუნოდ ჩანს აგრეთვე თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ დავით აღმაშენებელი და მისი ღროის ქართველი მოყმეები იცნობდნენ 1119 წელს იერუსალიმში დაარსებულ ტემპლიერთა ორდენს, რომელიც ძლიერი რაინდული ორგანიზაცია იყო (104, გვ. 196—203). ქართული საისტორიო წყაროები ადასტურებენ მოყმეთა ინსტიტუტის არსებობას საქართველოში. "ისტორიანი და აზმანი შარაჟანდელთანი" დავით სოსლანს მოყმედ სახელდება. ასევე მოყმეებს უწოდებს მემაგიანე ამირსპასალარ მაქარიას, მსახურთ-უხუცესს ივანეს და ჰერეთის ერისთავს გრიგოლს და დაწერილებით აღწერს მათ შეჯიბრსა და ასპარეზს სამეფო კარისა და თამარის თანდასწრებით საპაგიო სტუმრებთან, ასევე მოყმეებთან — ყიზილ-არსლან სულთანის ძმისშვილ ამირ-მირმანთან და მის დიდებულებთან:

"უბრძანა მეფემან ამირსპასალარსა მისსა მაქარიას და მსახურთუხუცესსა ივანეს, ჰერეთის ერისთავსა გრიგოლს და სხუათა მოყმეთა და ჩაეიდეს მოედანს. და მუნით ჩამოვიდა ამირ-მირმან მისითა დიდებულთა და მონითა, და თუთ თამარ საჭურეგელად პირითა მით ბრწყინვალითა და ნათელთა-მფენითა. ისლიმნი, დაჯერებულნი მეცნიერობისანი და მძლემბრძოლნი, მსწრაფლ იძლიენეს დავით მეფისა და მისთა მოყმეთაგან და შეიქცენეს ძლეულნი და მკმუნვებლნი" (676, გვ. 67).

რაინდულმა საზოგადოებამ საქართველოში რაინდული ცხოვრებისა და მნეობის იდეალიზაციაც მოახდინა, რაც კარგად ჩანს XII საუკუნის საერო მწერლობაში და, კერძოდ, "ამირანდარეჯანიანში". რაინდული მნეობის მიხედვით კი მოყმის ერთი ძირითადი თვისებაა თანაგრძნობა სხვისი და, კერძოდ, თანასწორის მწუხარებისადმი, აღტაცება სხვა რაინდის ვაჟეაცობითა და მამაცობით და მასთან დამეგობრება, დაძმობილება.

იამან ჭაბუკმა ამირან დარეჯანის-ძესთან შაოსანი კაცი გამოგზავნა და მისი ძის, ბადრი იამანის-ძისა და ნოსარ ნისრელის ღვეთაგან შეპყრობის ამბავი შემოუთვალა. ამირან დარეჯანის-ძე დაუყოვნებლივ ეახლა მოხუც იამან ჭაბუკს და ჭაბუკური პასუხიც მოახსენა: "მეგსა ვერას გიქალებ, ანუ მოვეკუდები მათთანავე, და ანუ ვიქსნე იგინიცა" (604, გვ. 17). ამირან დარეჯანის-ძემ სიგყვა შეასრულა და განთავისუფლებულ რაინდებთან ერთად იამან ჭაბუკს ეახლა. „წამოვედით და მოვედით იამანსა ჭაბუკსა თანა, — მოგვითხრობს ამირან დარეჯანის-ძის მხლებელი სავარსიმის-ძე, — დავყავით კუირა

ერთი და შეიყუარეს ერთმანერთი და ძმად იფიცეს სამნივე. თავმან თქუენმან, სამთა მათ ვერაინ მოეროდეს" (604, გვ. 20). ერთმანეთის თანასწორ ჭაბუკთა ძმად შეფიცეაუ რაინდული ეთიკის ერთი ძირითადი კანონია. ასე შეიფიცნენ ძმად სამკედრო-სასიცოცხლო შერკინების შემდეგ სეფედაულე დარისპანის-ძე და ამირან დარუჯანის-ძე (604, გვ. 78).

უფიქრობ, (არ არის ძნელად მისახვედრი, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მეგობრობა რაინდული ეთიკითააა ჩაგონებული. ჭირში ჩავარდნილი მოყმის (გარიელის) საშეველად მოყმე (აეთადილი) თავისი ცხოვრების მსხვერპლად მიგანას არ ერიდება. ვერც გარიელი აუელის გვერდს შეჭირებულ ფრიდონს<sup>1</sup> გარიელის, აეთანდილისა და ფრიდონის ძმობის საფუძველი სწორედ ის თანასწორობაა, რამაც სეფედაულე და ამირანი დაამბობილა. მხოლოდ ამ თანასწორობის დასადგენად *ვეფხისტყაოსნის* გმირთათვის აღარ არის საჭირო „დიდთა კლდეთა ჯახების" (604, გვ. 77) მსგავსი შებმა და ომი ერთმანეთს შორის. რუსთველის გმირთა თანასწორობის საზომი ესთეტიკური კატეგორიაა და მშვენიერებაში მდგომარეობს. ამიგომბა, რომ პოემის გმირთა დამეგობრების წინა აქტად რუსთველი თითქმის ყოველთვის საგანგებოდ აღწერს და გამოკვეთს მათ რაინდულ შემართებასა და ხელოვნებას ( გარიელის მიერ მშვენიერის, ამაღლებული სანახავეის – შეურაცხყოფილი რაინდის, ფრიდონის ხილვა; ფრიდონის მონადირეთა ლაშქარში უეცრად შესული აეთანდილის მიერ მაღალი რაინდული ხელოვნების დემონსტრირება).

*ვეფხისტყაოსანში* მეგობრობის სრულყოფილი ავტორისეული კონცეფციაა განსახიერებული, მხატვრულ სახეებში გადაამრებული. სწორად ხედავდა ნიკო მარი: პოემისეული რაინდობა და ქალის კულგი რომ ეროვნულ ქართულ კულტურას დაუკავშირდეს, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს ის წმინდა ფილოსოფიური იდეალი, რომელმაც გააფართოვა X-XII საუკუნეების ქართული საზოგადოების გონებრივი პორიზონტი. ამ მხრივ მკვლევარი ყურადღებას ნეოპლატონიზმზე ამახვილებდა (408, გვ. XLVI). მართლაც, მეგობრობა *ვეფხისტყაოსანში* აშკარად შთაგონებულია ანტიკური ფილოსოფიური გაამრებითაც. როგორც შენიშნულია, პოემაში იგრძნობა პლატონისეული ფილოსოფიური თემა: მეგობრები არიან ისინი, რომელთაც ერთმანეთი უყვართ. მაგრამ როდესაც *ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობის კონცეფციის ფილოსოფიურ საფუძვლებს ეეძიებთ, პირველ რიგში, ყურადღება უნდა შევაჩეროთ მეგობრობის იმ ფილოსოფიურ თეორიაზე, რომელიც ანტიკური ეპოქიდან მუასაუკუნეებმა იანდერბა და

რენესანსის ეპოქის უაღრესად პოპულარულ მოძღვრებად აქცია. ესაა არისტოტელესეული მეგობრობის ფილოსოფია, ჩართული რენესანსის ეპოქაში არისტოტელეს სახელით ცნობილ სამ ეთიკურ თხზულებაში: „ნიკომაქეს ეთიკა“, „ვედემეს ეთიკა“ და „დიდი ეთიკა“. ამჯერად ჩვენთვის არა აქვს პრინციპული მნიშვნელობა იმას, ეკუთვნოდა თუ არა ეს სამი თხზულება არისტოტელეს (გავრცელებული თვალსაზრისით ავთენტურია მხოლოდ „ნიკომაქეს ეთიკა“: – 557, გვ. 610–611; 289, გვ. 213–214). არსებითია ის გარემოება, რომ გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებისათვის სამივე თხზულება არისტოტელეს სახელთან იყო დაკავშირებული და სამივე მათგანი უაღრესად პოპულარული იყო. ახალი ეპოქის ეთიკური იდეალი, საუკუნოვანი ქრისტიანული გრადიციის დონეზე არისტოტელეს მორალური კონცეფციის ათვისებას ცდილობდა, ქრისტიანობიდან ანტიკისკენ იქცირებოდა. ეფიქრობ, გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი ხანის ქრისტიანული სამყაროს ამროვნებაში არისტოტელეს ეთიკის უდიდესი პოპულარობის დასამტკიცებლად საკმარისია დაეასახელოთ ერთი ფაქტი. დადგენილია, რომ დანტე ალიგიერი იცნობდა არისტოტელეს თითქმის ყველა თხზულებას, მაგრამ განსაკუთრებით ახლობელი და საყვარელი მისთვის „ეთიკა“ იყო (350, გვ. 92). სწორედ „ნიკომაქეს ეთიკა“ უნდა ყოფილიყო პირველი ფილოსოფიური ნაწარმოები, რომელიც გაიხსნა დანტემ ამ თხზულების თომა აკვინელისეულ კომენტარებთან ერთად და რომელმაც მისცა მას სტიმული შუასაუკუნეობრივი განათლებიდან ბუნების ფილოსოფიის, ეთიკისა და მეტაფიზიკისაკენ ინტელექტუალური სწრაფვისა (515, გვ. 58).

მეგობრობის პრობლემას არისტოტელეს თხზულებებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. მას ეძღვნება „ნიკომაქეს ეთიკის“ ორი წიგნი – VIII და IX ; „ვედემეს ეთიკის“ VIII წიგნი და „დიდი ეთიკის“ II წიგნის XI-XVII თავები. რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში მოგადად შენიშნულია, რომ არისტოტელესეულ მეგობრობის კონცეფციასა და *ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობას შორის მსგავსებაა (60, გვ. 26; 81; 289, გვ. 246-247), მაგრამ საგანგებო კვლევის საგნად უნდა იქცეს ის გარემოება, რომ *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ურთიერთობაში არის ზოგი რამ სპეციფიკური, რომელიც თავის ფილოსოფიურ გაამრებას მხოლოდ არისტოტელესეულ მეგობრობის კონცეფციაში პოულობს.

არისტოტელეს მტკიცებით, მეგობრობა ყველაზე უფრო აუცილებელია ცხოვრებისათვის („ნიკ. ეთ“, VIII, 1). მეგობრობა

უდიდესია გარეგნულ სიკეთეთა შორის) („ნიკ. ეთ“, IX, 9). ფილოსოფოსი იხსენებს პომპროსის სიციყებს: „თუ ორნი მიდიან ერთად...“ („ილიადა“, X, 224) და განმარტავს, რომ ორისათვის მოსახერხებელია, ადვილია ამროვნება და მოქმედება („ნიკ. ეთ“, VIII, 1). არისტოტელე ერთმანეთისგან ასხეავენს მეგობრობის სამ სახეობას სამი სხვადასხვა საფუძელის – კარგის, სასიამოვნოს და სასარგებლოს მიხედვით („ნიკ. ეთ“, VIII, 2). უმაღლესი ფორმა მეგობრობისა არის კარგი ადამიანების, მნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების მეგობრობა („ნიკ. ეთ“, VIII, 3, 4). ამ კონცეფციაში არის ზოგიერთი პრინციპული მომენტი, რომელთა მიმართება ეფუხისტყაოსნის გმირთა მეგობრობასთან არ უნდა იყოს შემთხვევითი მსგავსება.

ფილოსოფოსის მტკიცებით, კარგი ადამიანების, მნეობრივად სრულქმნილი ინდივიდების დამოკიდებულება ერთმანეთისადმი ისეთია, როგორიც საკუთარი თავისადმი, რადგანაც მეგობარი არის მეორე „მე“ („ნიკ. ეთ“, IX, 5). ასეთი სრულქმნილი ადამიანი ყველაფერს აკეთებს თავისი მეგობრისათვის, თუგინდ ამისთვის მას მოუხდეს თავისი ცხოვრების შეეცლა. იგი ყველა ადამიანურ სიკეთეს დატოვებს, რომ მეგობარს არგოს („ნიკ. ეთ“, IX, 8). კეთილი განწყობა ვინმეს მიმართ იმ შემთხვევაში გადაიმრდება მეგობრობაში, თუ პიროვნებას შესწევს ძალა აკეთოს სიკეთე და ამასთან ერთად აქვს სურვილი აკეთოს ეს სიკეთე იმ პერსონის მიმართ, ვის მიმართაც აქვს კეთილი განწყობა („დიდი ეთიკა“, 11,12). ჭეშმარიტებაა ისიც, რომ კარგი ადამიანი აკეთებს ბევრს თავისი მეგობრებისა და სამშობლოსათვის და, თუ აუცილებელია, თავს სწირავს კიდეც მათ. იმისთვის, რომ შეინარჩუნოს საკუთარი სიმშვიდე, იგი ხელს აიღებს ფულზეც, დიდებამზეც, და საზოგადოდ ყველა სიკეთეზე, რომლისკენაც ისწრაფვიან ადამიანები... ამჯობინებს ერთ მშეენიერ და დიდ ქმედებას მრავალ ტრივიალურ, წერილმან მათგანს. ვინც კვდება სხვისთვის, აღწევს მიმანსაც. ეს ის დიდი ჯილდოა, რომელსაც თვითონ ირჩევს თავისთვის. იგი სიამოვნებით დათმობს თავის სიმდიდრეს, თუ ამით არგებს მეგობარს... ასევე მზადაა, ხელი აიღოს დიდებასა და თანამდებობაზე. ყველაფერ ამაზე ხელს აიღებს იგი თავისი მეგობრისათვის, რადგანაც ეს მშეენიერებაა და დიდბუნოვნებაა საკუთარი თავის მიმართ („ნიკ. ეთ“, IX, 8)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> თარგმანი შესრულებულია არისტოტელეს თხზულებათა პარიზული გამოცემიდან (803). ვიყენებთ სამივე თხზულების ინგლისურ თარგმანს (839) და „ნიკომაქეს ეთიკის“ რუსულ თარგმანს (776).

მეგობრისათვის ამგვარი თავგანწირვაა არსი აეთანდლილის თავდადებისა გარიელისაღმი, გარიელის ქმედებისა ფრიდონის მიმართ. აეთანდლილი ხელს იღებს სიმდიდრეზე, თანამდებობაზე, დიდებაზე; უფრო მეტიც, პირად ბედნიერებაზე და ემსახურება მეგობრის ბედნიერების საქმეს. იგი მოქმედებს არა მხოლოდ მეგობრისაღმი მოვალეობის გრძნობით, არამედ შინაგანი სულიერი ღვთაობით დიდი ქმედებისაღმი, რაც მხოლოდ ამ მაღალი მნებორივი სრულქმნილების დონეზე შეიძლება. მისი არჩევანი არ არის მხოლოდ განცდის აქტი, იგი სულიერი ქმედებაა. „ვერ დაუდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისაღმ“ (790), – უმტკიცებს რაინდი როსტევეანს. რომ ამ ქმედების საფუძველი მხოლოდ ქრისტიანული ეთიკა არაა; „მოეტს რომ გმირის აქტი ფილოსოფიურ დონეზე აქვს გააზრებული, აეთანდლილის მიერ ანტიკური ფილოსოფიის (ეერძოდ, პლატონის –სტრ. 791) დამოწმებაშიც ჩანს:

„არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილასოფოსთა ბრძნობისა!“ (792).

როგორ შეიძლება ჭეშმარიტი მეგობრის შეძენა? ადვილი საქმეა ეს, თუ ბედნიერი შემთხვევის წყალობით ხდება („ვედ. ეთ“, VII, 1)? არისტოტელეს მოძღვრებას ამ კითხვაზე თანმიმდევრული პასუხი აქვს. ფილოსოფოსის ამრით, მეგობრობაში დიდი მნიშვნელობა აქვს ერთნაირ აღზრდას, ერთნაირ ასაკს, ერთნაირ მდგომარეობას. ერთნაირი თვისებების ადამიანები ადვილად ხდებიან მეგობრები. არ შეიძლება ჭეშმარიტი მეგობრობა იმ ადამიანებში, რომელთაც დიდად განსხვავებული მდგომარეობა უჭირავთ საზოგადოებაში („ნიკ. ეთ“, VIII, 12). მეგობრობაში განსაკუთრებით დიდ როლს ასრულებს ასაკი. საზოგადოდ ახალგაზრდები ძალზე მიისწრაფვიან სიყვარულისაკენ. მეგობრისეული სიყვარული უშუალოდ ექვემდებარება ემოციებს და მიისწრაფვის გკობისაკენ. ამიგომაა, რომ ახალგაზრდებს სწრაფად შეუყვარდებათ ხოლმე ერთმანეთი და ხშირად სწრაფადვე გადაუყვარდებათ ხოლმე. ისინი მიისწრაფვიან ერთად დროს გარებისა და ერთად ცხოვრებისაკენ და აღწევენ კიდეც თავიანთი მეგობრობის მიზანს („ნიკ. ეთ“, VIII, 3).

უფიქრობ, *ვეფხისტყაოსნის* გმირები თავიანთი აღზრდითა და ასაკით იმ თვისებების მქონენი არიან, რომელზედაც არისტოტელე წერს. გარიელი, აეთანდლილი და ფრიდონი თავიანთი მდგომარეობით ერთ საფეხურზე დგანან – უმაღლეს არისტოკრატიას განეკუთვნებიან: ფრიდონი მეფეა, გარიელი სამეფო გვარის წარმომადგენელი და მეფის ამირბარი, აეთანდლილიც არაბეთის დიდი სპასპეგია. ფრიდონს, იგულისხმება, სამეფო აღზრდა აქვს მიღებული. სამეფო კარზე მეფეთა შეილთა



მსგავსად იზრდებოდნენ გარიელიცა და აეთანდილიც. ეს გარემოება ხაზგასმულია როგორც გარიელის ასევე აეთანდილის მიერ.

მოუესმინოთ გარიელს:

"მეუფემან და დედოფალმან მიმიყვანეს შეილად მათად საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლამქართა და ქვეყანათად, ბრძენთა მიმცეს სასწაულელად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად; მოვიწიფე, დავემსგავსე მზესა თვალად, ლომსა ნაკეთად"(321).  
"თხუთმეტისა წლისა ვიყავ, მეფე მზრდიდა ვითა შეილსა"(334).

ამავე გარემოებაზე მიუთუთებს აეთანდილი ფრიდონთან შეხვედრისას:

"მე ვარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს მრდილობით, დიდი სპასიეგი, სახელად მიხმობენ აეთანდილობით, ძე დიდებულთა დიდ-გვართა, მრდილი მეფეთა შეილობით, საკრძალავი და უკადრი, მყოფი არვისგან ცილობით"(992).

ვეფხისტყაოსნის გმირებს მეგობრობისაკენ ეზიდება მათი ახალგაზრდული ასაკი:

ეთანდილ იყო სპასიეგი, ძე ამირ-სპასალარისა,  
საროსა მჯობი, ნაზარდი, მსგავსი მზისა და მთვარისა,  
ჯერთ უწვერული, სადარო ბროლ-მინა საენობარისა (41).

ასევე ახალგაზრდა ჭაბუკია გარიელი (იგი აეთანდილზე ცოგათი უფროსია). ფრიდონი მეგობრებს შორის ყველაზე უფროსია, თუმცა ისიც ჯერ კიდევ ახალგაზრდა მოყმეა.

რუსთველის გმირები არა მხოლოდ ასაკით, აღზრდითა და საზოგადოებრივი მდგომარეობით არიან ერთმანეთის თანასწორნი, არამედ ისინი საზოგადოდ ერთმანეთის მსგავსნი არიან თავიანთი ქცევით, მისწრაფებებით, ინტერესებითა და შეხედულებებით. სწორედ ამ გარემოებას ანიჭებს მეგობრობაში გადამწყვეტ მნიშვნელობას არისტოტელე. ფილოსოფოსი წერს (803, გვ. 93): სრუყოფილია მეგობრობა იმ ადამიანებისა, რომლებიც არიან კარგნი და მსგავსნი თავიანთი სრულქმნილებით („ნიკ. ეთ“, VIII, 4). არისტოტელე აეითარებს ამ აზრს (803, გვ. 93): კარგი ადამიანები თავისთავადაც სასიამოვნონი არიან და ერთმანეთზეც სასიამივნო შთაბეჭდილებას ახდენენ. ყველას კმაყოფილებას ანიჭებს საკუთარი ხასიათის მსგავსი მოქმედება, ხოლო კარგი ადამიანების მოქმედება ერთმანეთის მიმართ იგივეობრივია ან მსგავსია („ნიკ. ეთ“, VIII, 4). აქედან გამომდინარე კი ფილოსოფოსი ასკვნის: ყოველგვარი მეგობრობა... დაფუძნებულია გარკვეულ მსგავსებაზე („ნიკ. ეთ“, VIII, 4). მეგობრობის არსის ამგვარი ინტერპრეტაცია არისტოტელეს საშუალებას აძლევს ისიც დაასკენას, თუ ვის შორის წარმოიშობა მეგობრობა: მსგავსი

თვისებების მქონე ადამიანებს აქვთ მიღრეკილება მეგობრობისაკენ („ნიკ. ეთ“, VIII, 14).

გემოთ წარმოდგენილი მიმართებანი არისგოგელეს მეგობრობის თეორიასა და *ვეფხისტყაოსანს* შორის შემთხვევითი ხასიათის მსგავსებად შეიძლებოდა მიგვეჩნია, რომ მათ გვერდით უფრო კონკრეტული და სპეციფიკური გარემოებანი არ იპყრობდეს ყურადღებას. შევჩერდებით ორ გარემოებაზე, რომლებიც, ჩემი აზრით, არსებითი უნდა იყოს:

1. ვფიქრობ, რუსთველისეული თვალსაზრისი, რომელსაც ექვემდებარება *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა დამეგობრების პასაჟები, თავის მხრივ მიმართებას ამყარებს მეგობართა მსგავსებისა და თანასწორობის არისგოგელესეულ კონცეფციასთან. საქმე ისაა, რომ რუსთველი ფილოსოფიური მოტივირების გარეშე არ გოგებს გმირთა დამეგობრების ფაქტს. იგი ყველა შემთხვევაში აქცენტს აკეთებს ამგვარ სცენაზე და არსი ამ აქცენტისა ისაა, რომ მსგავსი უმეგობრდება მსგავსს.

გარიელისა და ავთანდილის პირისპირ შეხვედრის სცენას, რომელსაც გმირთა დამეგობრება უნდა მოჰყვეს, რუსთველი გმირთა მსგავსებისა და თანასწორობის მტკიცებით იწყებს: ასმათმა გარიელთან მისაახლებლად ავთანდილი გამოიყვანა.

გამოეგება გარიელ, კმართებს ორთავე მზე დარად,

ანუ ცით მთარე უღრუბლო შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად,

რომე მათ თანა აღვისა ხეცა ვარგ იყოს ხელ არად,

პგვანდეს შეილთავე მნათობთა, სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად!

(283)

მსგავსი აქცენტებით იკითხება ფრიდონისა და ავთანდილის პირველი შეხვედრის ეპიზოდი: მონადირე მეფე-რაინდისა და სანადიროდ შემოკრებილი მისი ლაშქრის წინაშე მაღალი სამონადირო ხელოვნების დემონსტრირებას ახდენს ავთანდილი. გარიელისაგან ფრიდონისაკენ წასული რაინდი მულღამანზარს მიუახლოვდა. მეფე სანადიროდ გამოსულიყო. ლაშქარს ნადირისათვის ალყა შემოეკრა. „ისრიან და იმახიან, მხეცთა სჭრიან ვითა მჭელსა“ (977). ავთანდილი ერთბაშად ჩაერთო ამ ასპარეზში, როგორც სწორუპოვარი რაინდი.

მათ ლაშქართა ყოლბსა შუა ორბი სითმე გამოფრინდა:

ყმამან ცხენი შეუგევა, გაამაყდა, არ შეშინდა,

შესტყორცა და ჩამოავდო, დაეცა და სისხლი სდინდა,

გარდახდა და ფრთენი დასჭრნა, წყნარად შეჯდა, არ აქშინდა (980).

ანალოგიური ქვეტექსტი იკითხება ფრიდონისა და გარიელის დამეგობრების სცენაში. სოფლის სიმუხთლისაგან კაცთა მოდგმაზე გულაყრილი და ნესტანის უნაყოფო ძებნაში ერთგულ მხლებელთაგან შემოპარული გარიელი უცნაურ

სანახავს ხელავს: ადამიანთა სიმუხთლისაგან მასავეთ განწირული, გულად და მისანდობ მეომართა დამკარგავეი და მასავეთ სულით დაკოდილი, გამწარებული რაინდის ქადილი მეუას წვდებოდა. გარიელი შეაკრთო ნახულმა სურათმა:

"ზახილი მესმა. შევხედენ, მოყმე ამაყად ყიოდა,  
შემოარბეულა ზღვის პირ-პირ, მას თურე წყლული სტკიოდა:  
ხრმლისა ნატეხი დასერილი აქეს, სისხლი ჩამოსდიოდა,  
მტერთა ექადლა, წყრებოდა, იგინებოდა, ჩიოდა" (596)

ამ ამალღებულმა სანახავმა მიიპყრო გარიელის ყურადღება. მშვენიერის განცლით გამოწვეული ესთეტიკური ტკბობა იმდენად ძლიერია, რომ გმირი, რომელიც ადამიანებს გაურბოდა, მისი ვინაობის შეტყობის მსურველთ ისე უმასპინძლდებოდა, როგორც როსტევეანის მონებსა და მონადირე ხატაულ ძმებს, გამოუხიზლდა; მეურაცყოფილი ამაყი მოყმის ვინაობით დაინტერესდა. არ მალავს გარიელი, რომ უწინარეს ფრიდონის შეხედურისა ადამიანის ნახვა მას საზოგადოდ არ უნდოდა:

"არ მეამის კაცთა ნახვა, მიდაღვიდეს გულსა დაღნი"(594).

"ვერა მეცნა ეგზომ გრძელად ვერ ჭორი და ვერ დასტური,  
ველთა ცრემლი ასოელებდა თვალთა ჩემთა მონაწური" (595).

მაგრამ არც იმას მალავს გმირი, რომ ამალღებულის ესთეტიკურმა განცდამ მისი პიროვნება შეძრა. გარიელი მიიზიდა მასავეთ ჭირში ჩაეარღნილმა, „გაფიცებულმა და მწყრომელმა“ გმირმა:

"მონა მივსწიე, მისისა მეყრისა ვიყავ მნდომელი!

შვესთვალე: "დაღევ, მიჩვენე, ლომსა ვინ გაწყენს, რომელი?"  
(598).

და ეფიქრობ, აქ ჩანს ერთი არსებითი დეტალი იმ მეგობრობის კონცეფციისა, რომელსაც რუსთველი გვთავაზობს. საქმე ისაა, რომ იმ მსგავსებამ, რომელიც გარიელსა და ფრიდონს შორის ერთი მხრივ მნებორივ და ფიზიკურ სრულქმნილებამი მდგომარეობს, ხოლო მეორე მხრივ ბედის სიმუხთლესა და სოფლის სამღურავეში, გარიელის სამყარო მოიცევა. მას *მოეწონა* გმირი.<sup>1</sup>

მეგობრობის არისტოტელესეული თეორიით არა ყველა მსგავსი უმეგობრღება თავის მსგავსს. მეგობრობის ჩასახვისათვის აუცილებელია სიმპათია, მოწონება, რომელსაც პიროვნებები ერთმანეთში აღძრავენ. მეგობრობა, – აცხადებს

---

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა მოწონება, როგორც დასაწყისი გმირთა მეგობრობისა და სიყვარულისა თავის მონოგრაფიებში განხილული აქეს ე. ნოზაძეს (182, გვ. 161,164; 185, გვ.171,172). იგი ამგვარ მოწონებას უწოდებს „თუალხმას“, რაც სულხან-საბას განმარტებით თვალთ მოწონებას ნიშნავს.

არისტოტელე, – აღმოცენდება სიმჰათიიდან, ანუ ვინმეს მიმართ კეთილის მოსურნეობიდან („დიდი ეთიკა“, II, 11). არ შეიძლება ყველაფრის შეყვარება, – ამტკიცებს ფილოსოფოსი, – („ნიკ. ეთიკა“, VIII, 2), შეიძლება შეიყვარო მხოლოდ ის, რაც მიმზიდველია<sup>1</sup>. ეს კი შეიძლება იყოს ან კარგი, ან სასიამოვნო, ან სასარგებლო. მაგრამ როგორც ჩანს, სასარგებლოა ის, რაც გვანიჭებს სიკეთეს, ან სიამოვნებას; ასე რომ, დაბოლოს მიმზიდველად უნდა ჩაითვალოს კარგი და სასიამოვნო (803, გვ. 191). კეთილმოსურნეობა<sup>2</sup>, – აგრძელებს სხვა ადგილას ფილოსოფოსი („ნიკ. ეთ.“ IX, 5), – როგორც ჩანს, დასაწყისია მეგობრობის, ისევე როგორც მოწონება<sup>3</sup> – სიყვარულისა, რამდენადაც ყოველი ადამიანი უწინარეს მოიხიბლება სატრფოს ხილვით და მხოლოდ მას შემდეგ შეიყვარებს... მსგავსად ამისა, ადამიანები უწინარეს განიმსჭვალებიან ერთმანეთის მიმართ კეთილმოსურნეობით და შემდეგ დამეგობრდებიან (803, გვ. 108).<sup>4</sup>

სწორედ ეს კეთილმოსურნეობის გრძნობა, სიმჰათია, მოწონებაა ის განცდა, რომელსაც რუსთველის გმირები განიცდიან ერთმანეთთან პირველი შეხვედრისას და რომელიც არის საწყისი მათი სიყვარულისა და მეგობრობისა.

ტარიელს მოეწონა ზღვის პირას ქარივით მქროლავი შავ ტაიჭზე ამხედრებული გაფიცებული მოყმე. კეთილმოსურნეობის

<sup>1</sup> τὸ φιλετόν (803, გვ. 91); lovable (839, 1155b); привлекательный (776, გვ. 146).

<sup>2</sup> ἡ εὐνοία (803, გვ. 108); goodwill (839, 1167a); расположение (776, გვ. 173).

<sup>3</sup> τῆς ὀφθαλμοῦς ἡδονῆς (803, გვ. 108); "The pleasure of the eye" (839, 1167a);

"наслаждение, доставляемое лицезрением" (776, გვ. 173).

<sup>4</sup> ნომაძე ყურადღებას აქცევს იმ გარემოებას, რომ მოწონებაზე, როგორც თვალთ (დანახვით) სიყვარულის აღძვრაზე, საუბარია სიყვარულის ხელოვნებაზე დაწერილ უძველეს ინდურ წიგნებში და პლატონის ფილოსოფიაშიც. ასევე შენიშნულია, რომ იგივე შეხედულებები ჩანს ტრუბადურთა და მინეზინგერთა ლირიკაში. თუმცა ევროპელ მეკლევარებს ეეჭვებათ, რომ ტრუბადურებს ეს ფილოსოფია პლატონისაგან აეღოთ (185, გვ. 169). ვფიქრობ, ამ შემთხვევაში სათანადო ყურადღება არ ექცევა იმ გარემოებას, რომ ეს თეორია დამუშავებული იყო არისტოტელეს ეთიკაში, რომელმაც ევროპული აზროვნების ფორმირებაზე უდიდესი გავლენა მოახდინა.

გრძნობით განიმსჭვალა მის მიმართ, მისი ამბით დაინგერესდა, თანადგომა შესთავაზა:

„ვუთხარ: დადეგ, გამიგონე, შენი საქმე მეცა მინა!“ (598).

მხოლოდ გარიელი არ მოხიბლულა ფრიდონის ნახვით. გაფიცებულ მოყმეზეც მომაჯადოებელი შთაბეჭდილება მოახდინა ვეფხისტყაოსანი ჭაბუკის ხილვამ. გარიელის მიგზავნილ მონას ფრიდონმა ზედაც არ შეხედა. მაშინ თვითონ გარიელმა მოუჭრა გზა დაჭრილ მოყმეს:

„მას მონასა არა უთხრა, არცა სიგყვა მოუსმინა;

ფიცსლა შევეჯე, ჩავეგებე, მე ჩაეუსწარ, ჩავე წინა...“ (598).

და ეს გააფთრებული ჭაბუკი, რომლის წყრომა, ყივილი, ქაღილი და გინება მეცას წვდებოდა, გაჩერდა. ფრიდონს მოეწონა მის წინ აღმართული ჭაბუკი:

“შემომხედნა, მოვეწონე, სიარული დაითმინა”

მოიხიბლა მისი ხილვით:

“გამიცადა, ღმერთსა ჰკადრა: “შენ ასეთნი ხენი ვით ჰხენ!” (599).

სწორედ ეს ურთიერთმოწინებაა იმ მეგობრობის საწინდარი, რომელიც ასე სწრაფად გაიბმება გარიელსა და ფრიდონს შორის. ამის შემდეგ კი მეგობრობის საბელი ელვის სისწრაფით იკერება. ფრიდონმა პასუხი არ დაუყოვნა მშვენიერ ჭაბუკს:

“მერმე მითხრა: “მოგახსენებ, აწ სიგყვანი რომე მკითხენ:

იგი მგერნი გამილომდეს, აქანამდის რომე ვითხენ,

უკამზაუსა მიღალაგეს, საჭურველნი ასრე ვითხენ” (599).

არც გარიელმა დაუგვიანა ვაჟკაცური პასუხი, თან დაამშვიდა მოყმე:

“მე ეუთხარ: “დადეგ, დაწყნარდი, გარდავხდეთ ძირთა ხეთასა:

არ შეუღრკების ჭაბუკი კარგი მახვილთა კვეთასა”(600).

მეგობრობის სითბომ წყლული დაუამა ფრიდონს და, თუ რამდენიმე წუთის წინ ამ შეურაცყოფილი მოყმის გამძაფრებულმა ქაღილმა და გინებამ გარიელი შეაკრთო, ახლა მისმა სინამდემ გააკვირვა იგი:

“თანა წამომყვა, წაველით უტკბენსი მამა-მეთასა.

მე გავეკვირევე ჭერეგას მის ყმისა სინაზეთასა” (600).

ამ თვალსაზრისით გარიელისა და ფრიდონის შეხვედრის სცენა გამონაკლისს არ წარმოადგენს. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთველი გმირთა პირველი შეხვედრის აღწერისას ყოველთვის აქცევს ყურადღებას მათ სილამამესა და მოხიბვლელობას. უფრო მეტიც, ავტორი ყველა შემთხვევაში გახაზავს იმას, რომ გმირებმა ერთმანეთზე მოახდინეს დიდი შთაბეჭდილება, რომ მათ მოეწონათ ერთმანეთი.

გარიელისა და ავთანდილის შეხვედრას და ავთანდილის მიერ საკუთარი თავის წარდგენას ვეფხისტყაოსან ჭაბუკთან, უშუალოდ მოსდევს გარიელის მიერ ავთანდილის შექება და იმის აღნიშვნა, რომ მას ესიაშოვნა გმირის ნახვა:

"აწ ვაშად მოხვე, მეამა, ნახვა შენისა პირისა!

განად სარო და პირად მზე, მამაცად მსგავსი გმირისა..." (298).

ავთანდილმაც არ დაუგვიანა შესაბამისი პასუხი:

ავთანდილ უთხრა: "ვით მაქებ საქები ბრძენთა ენისა?..

სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა,

რათგან ვერ შეგცვლის პატივი ეგზომთა ცრემლთა ღენისა" (299).

ავთანდილის მაღალმა სამონადირეო ხელოვნებამ და ჭაბუკურმა იერმა ფრიდონის მთელი ლაშქარი მოხიბლა:

იგი რა ნახეს მესროლნი სროლასა მოეშლებოდეს,

აღყა დაშაღეს, მოვიდეს, მოეხეოდეს, ბნდებოდეს

იქით და აქათ უვლიდეს, ზოგნი უკანა ჰყვებოდეს,

ვერცა ჰკადრებდეს: "ვინ ხარო", ვერცა რას ეუბნებოდეს (981).

ფრიდონიც ასევე მოიხიბლა ავთანდილის ხილვით:

რა შეხედნა, ესე თქვა თუ: "თუ არ მზეო, ისე ვინ-ა?" (987).

რუსთველი ამ შემთხვევაშიც ერთგული რჩება მეგობრობის იმ კონცეფციისა, რომლის მიხედვითაც გმირთა მიერ ერთმანეთის შეყვარებას წინ უძღვის მათ მიერ ერთმანეთის *მოწონება*:

*თვით უსახოდ* ფრიდონს ყმა და *მოეწონა* ყმასა ფრიდონ (988).

2. რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციის მიმართება მეგობრობის არისტოტელესეულ ფილოსოფიასთან ამითაც არ ამოიწურება.

*ვეფხისტყაოსნის* თანახმად, მეგობრობის გამოვლენის ფორმები სხვადასხვანაირია:

სამი არის მოყვრისაგან მოყვრობისა გამოჩენა:

პირველ, ნდობა სიახლისა, სიშორისა ვერ-მოთმენა,

მიცემა და არას შური, ჩუქებისა არ-მოწყენა,

გავლენა და მოხმარება, მისად რგებად ველთა რბენა (779).

უფიქრობ, არ საჭიროებს საგანგებო მტკიცებას, რომ მეგობრობის გამოვლენის ეს სამი ფორმა *ვეფხისტყაოსნის* გმირთა ურთიერთდამოკიდებულების პრინციპებია:

(ერთად ყოფნა გარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მისწრაფებაა.)

ავთანდილი:

"უმისომეა ნუ ცოცხალ ვარ ნუცა გარე, ნუცა შინა!" (777).

"ვერ დავღაგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომღებრისად"(790).

ფრიდონი:

"რა მოგემორეე მას აქათ სიცოცხლე მომძუღვებია;

თუცა შენ ჩემად არა გყალს, მე შენთვის მომსურვებია;

შენ უჩემობა ლხინად გიჩს, მე ღია მიმჭირვებია,

ოხერ სიცოცხლე უშენოდ, სოფელი გამარმებია!" (1008).

გმირები შეპყრობილნი არიან ერთმანეთისადმი პატივისცემის გრძნობით, რომელიც გამორიცხავს ყოველგვარ მურს („მიცემა და არას შური“). გავიხსენოთ გარიელისადმი ფრიდონის მიერ ნაჩუქარი მისთვის ყველაზე უფრო სანუკუარი ზღაპრული ცხენი, გარიელის მიერ ფრიდონის სამეფოში გაგზავნილი დევთა მთელი საგანძური, ფრიდონთან მისული ავთანდილის უხვად დაჯილდოება:)

გათენდა, ბანეს ავთანდილ, რიცხვი ძეს მუნ აგლასისა,

მესამოსელი შეპმოსეს ღრაპკნისა ბევრ-ათასისა,

შეარტყეს წელთა სარტყელი, დაუღებელი ფასისა (1013).

ერთმანეთისათვის სასარგებლოს კეთება პოემის გმირთა მოქმედების ძირითადი მიმართულებაა. უაქტიურად ესაა პოემის ძირითადი ღერძი. იგი სიტყვიერადაცაა მოტივირებული:

"მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არა მოეპყუე კიგრად ბერად,

ვის სიკედილი მოყვრისათვის თამამად და მიმიჩს მღერად" (788).

"მომინდა მისთა წამალთა ძებნა ზღვითა და ქვიშითა" (1002).

აქვს თუ არა მეგობრობის გამოვლენის ამ ეფებისტყაოსნისეულს ფორმებს რაიმე მიმართება არისტოტელეს ეთიკასთან? პასუხი რომ უშუალო იყოს, მოვიყვანთ ამონაწერს არისტოტელეს მეგობრობის კონცეფციის რუსი კომენტატორის, ვ. ჩისტიაკოვის მიერ 1913 წელს გამოქვეყნებული სტაგიაიდან. მეკლევარი გადმოსცემს არისტოტელეს მეგობრობის თეორიის შინაარსს "ნიკომაქეს ეთიკის" მიხედვით: "...როცა ეს მეგობრობა დამყარებულია, მაშინ მისი პირველი და უცვლელი პირობაა: მეგობრის მუდმივად ახლოს ყოლა... მეორე და აუცილებელი პირობა: გულწრფელობა და ერთმანეთის მიმართ იჭვის უქონლობა... მესამე და მთავარი პირობა: მეგობრობა არის არა მხოლოდ პასიური სწრაფვის მსგავსი რამ, არამედ აქტიური კეთილმოსურნეობა, რომელიც მეორის მიმართ კეთილქმედებაში გადადის" (456, გვ. 553-554). მართლაც, არისტოტელეს მეგობრობის ფილოსოფიით, ზემოთ მითითებული სამი პრინციპი ჭეშმარიტი მეგობრობის აუცილებელი პრინციპებია.

მეგობრობის არსი ერთად ყოფნაა - ესაა არისტოტელესეული მეგობრობის ფილოსოფიის ერთი ძირითადი თეზისი ("ეედ. ეთ", VII, 12; "ნიკ. ეთ", VIII, 3. 5. 6. 9; IX, 4. 12). როგორც შეყვარებულთათვის ყველაზე სასიამოვნოა ერთმანეთის ხილვა, რამდენადაც ამ მხედველობით შეგრძნებას ისინი ყველაზე მაღლა აყენებენ, მუსტად ასევე მეგობრები ყველაზე მეტად მიისწრაფვიან ერთად ყოფნისაკენ, რამდენადაც მეგობრობა ურთიერთობაა (პარტნიორობაა) და როგორცაა პიროვნება

საკუთარი თავისათვის, ასეთივეა იგი მისი მეგობრისათვის („ნიკ. ეთ“, IX, 12). არისგოგელე იხსენებს ანდამას: „მეგობრებს ყველაფერი საერთო აქვთ“ და ასკენის, რომ იგი სწორია, რამდენადაც მეგობრობა ურთიერთობაში მდგომარეობს („ნიკ. ეთ“, VIII, 9). ადამიანები, რომელთაც მოსწონთ ერთმანეთი, მაგრამ არ ცხოვრობენ ერთად, – წერს სხვა ადგილას ფილოსოფოსი, – ჩაითვლებიან ერთმანეთის მიმართ კეთილგანწყობილად, მაგრამ არა ჭეშმარიტ მეგობრებად; რადგან არაფერია უფრო დამახასიათებელი მეგობრობისათვის, ვიდრე ერთად ცხოვრება („ნიკ. ეთ“, VIII, 5). მეგობართათვის ესოდენ პრინციპულად დამახასიათებელი თვისება – ერთად ყოფნა, – არისგოგელეს აზრით, არ წარმოადგენს თვითმიზნურ და პასიურ ურთიერთობას. ჯერ ერთი, როგორც აღვნიშნეთ, იმ ადამიანთა ერთად ყოფნა გადაიმრდება მეგობრობაში, რომელთაც მოსწონთ ერთმანეთი მსგავსი თვისებების გამო. მეორეც, მეგობართა ერთად ყოფნა სიხარულისა და სამრუნავეის თანამიარობასაც იწვევს. მოგნი, – წერს არისგოგელე, მეგობრებს მათ უწოდებს, რომლებიც ერთად ცხოვრობენ და ერთნაირი თვისებების მატარებელი არიან, ანდა მეგობრობის მწუხარებით წუხან და სიხარულით ხარობენ („ნიკ. ეთ“, IX, 4). ასე რომ, არისგოგელეს აზრით, მხოლოდ ერთად ყოფნით არ გამოვლინდება მეგობრობა.

ერთანეთისადმი პატივისცემა და ნდობა; და არა მური ერთმანესთვის მიმართ, – აი, რა ახასიათებს კარგი ადამიანების მეგობრობას, არისგოგელესეული ფილოსოფიის მიხედვით. მხოლოდ და მხოლოდ კარგი ადამიანების მეგობრობაა მტკიცე ცილისწამების მიმართ, – წერს არისგოგელე, – რადგანაც ძალზე ძნელია დაუჯერო ვინმეს ადამიანზე, რომელიც გამოცდილი გყავთ დიდი ხნის მანძილზე. ასეთ ადამიანებს სწამთ ერთმანეთის, არ აყენებენ ერთმანეთს მეურაცხყოფას, საერთოდ მათ ურთიერთობაში ყველაფერია, რაც საჭიროა ჭეშმარიტი მეგობრობისათვის („ნიკ. ეთ“, VIII, 4). არისგოგელე სხვა სიტყვითაც გამოხატავს მეგობრობის ამ თვისებას. იგი მიუთითებს, რომ ჭეშმარიტი მეგობრები ტკბებიან ერთმანეთთან ურთიერთობით, მათ სიხარულს ანიჭებთ ეს ერთად ყოფნა. ხოლო ეს კი ალბათ მეგობრობისთვის ყველაზე მეტადაა დამახასიათებელი („ნიკ. ეთ“, VIII, 6).

დაბოლოს, არის კიდევ ერთი ფორმა მეგობრობის გამოვლენისა – ესაა *სიკეთის კეთება* მეგობრისათვის: არა მხოლოდ მეგობრული ურთიერთობით ორმხრივი ტკობა, არამედ მხოლოდ მეგობრის (და არა პირადი) სიცოცხლისა და სიხარულისათვის ფიქრი და არა მხოლოდ ფიქრი და სურვილი



მეგობრის პირადი ბედნიერებისა, არამედ *მოღვაწეობა* ამ ბედნიერების შესაქმნელად. ამიგომ არის, რომ არისგოგელეს ამრით, მეგობრული დამოკიდებულება იმ მიმართების მსგავსად უნდა შეფასდეს, რაც შეიძლება ადამიანს ჰქონდეს საკუთარი თავის მიმართ. რადგანაც, წერს ფილოსოფოსი, მეგობრად თელიან მას, ვისაც სურს და აკეთებს კიდევ სიკეთეს, ჭეშმარიტს ან მის მიერ სიკეთედ მიჩნეულს, თავისი მეგობრისათვის; ანდა მას, ვისაც სურს მეგობრის არსებობა და სიცოცხლე, მხოლოდ ამ მეგობრისათვის ("ნიკ. ეთ", IX, 4).

[ამრიგად, ეს საში თვისება – ერთად ყოფნა<sup>1</sup>, ერთმანეთით სიხარული<sup>2</sup> და ერთმანეთისათვის სიკეთის, სარგებლის სურვილი და ქმნა<sup>3</sup>, – არისგოგელეს შეხედულებით, ჭეშმარიტი მეგობრობის გამოვლენის ფორმებია.] ამიგომაა, რომ იმის დასამტკიცებლად, თუ რა არ არის მეგობრობა, ფილოსოფოსი ადამიანთა ურთიერთობის სხვადასხვა სახეს მეგობრობის ამ ფორმებთან შეიპირისპირებით განიხილავს. ასე, მაგალითად, "ნიკომაქეს ეთიკის" VIII წიგნის VI თავში ფილოსოფოსი ამტკიცებს, რომ იშვიათია ჭეშმარიტი მეგობრობა პირქუმ და მოხუც ადამიანებს შორის; რადგანაც, რაც უფრო მძიმე ხასიათისანი არიან ისინი, მით უფრო ნაკლები მისწრაფება აქვთ ურთიერთისაკენ. რაც, როგორც ფიქრობენ, ყველაზე უმთაურესი და პრაქტიკული ნიშანია მეგობრობისა. ასეთი ადამიანები, აგრძელებს ფილოსოფოსი, ერთმანეთის მიმართ გრძნობენ კეთილგანწყობას, სურთ ერთმანეთის კარგი და ეხმარებიან კიდევ ერთმანეთს. მაგრამ ისინი მაინც არ არიან ერთმანეთის მეგობრები, რამდენადაც არ აგარებენ თავიანთი ცხოვრების ღღეებს ერთად და არ ტკებებიან ერთმანეთთან ურთიერთობით. ეს თვისებები კი, როგორც ფიქრობენ, ყველაზე მეტადაა დამახასიათებელი მეგობრობისათვის. ერთდროულად მრავალ ადამიანთან ჭეშმარიტი მეგობრობაც არ შეიძლება, აგრძელებს იქვე არისგოგელე, რამდენადაც არ შეიძლება ადამიანს უყვარდეს რამდენიმე. გარდა ამისა, მეგობარმა, წერს ფილოსოფოსი, თავის თავზე უნდა გადაიტანოს მეგობრის ცხოვრებისეული განცდები და მისი ახლობელი უნდა გახდეს, ეს კი უადრესად ძნელია.

<sup>1</sup> τὸ σᾶνῆν (803, გვ. 94, 116); living together (839, 1157b); совместная жизнь, постоянное общение, общение (776, გვ. 151, 184).

<sup>2</sup> "λαίρειν ἀλλήλους" (803, გვ. 95); "delight in each other" (839, 1158a); "радуются общению друг с другом" (776, გვ. 152)]]

<sup>3</sup> "τὸν βουλομένον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ" (803, გვ. 107). "who wishes and does what is good" (839, 1166a); "кто желает и делает добро" (776, გვ. 171).

ამგვარად, არისტოტელესეული მეგობრობის ფილოსოფიით, ჭეშმარიტ მეგობრობას მართლაც ახასიათებს ეს სამი თვისება – ერთად ყოფნა, ერთმანეთით გახარება და ერთმანეთისთვის სიკეთის ქმნა. "მეგობრები, რომლებიც ერთად ცხოვრობენ, ერთმანეთით ხარობენ და ერთმანეთისთვის სარგებელს მოიმოქმედებენ", – წერს არისტოტელე („ნიკ. ეთ“, VIII, 5)<sup>1</sup>.

ჭეშმარიტი მეგობრობის გამოხატულების ეს სამი ფორმა გამოვლენილია, როგორც ზემოთ მიუთითებდით, *ვეფხისტყაოსანშიც*. სამოგადოდ, ვფიქრობთ, რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციის ფილოსოფიური პრინციპების მიმართება არისტოტელეს ეთიკის სისტემასთან უეჭველია.

რა დასკვნები უნდა გამოვიგანოთ აქედან? ხომ არ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ *ვეფხისტყაოსნისეული* მეგობრობა არისტოტელეს მეგობრობის ფილოსოფიის მხატვრული გამოსახვაა? ანდა ხომ არ ნიშნავს ყოველივე ეს იმას, რომ რუსთველი არისტოტელიანელია და მისი ფილოსოფია ე. წ. არისტოტელიზმი? ვფიქრობ, რომ არა! ასეთი დასკვნა მეცნიერულად არგუმენტირებული არ იქნება. საქმე ისაა, რომ რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია, განსხვავებით არისტოტელეს ფილოსოფიისაგან, სრულიად სხვაა, ახალი ეპოქის პროდუქტია. ამიტომაც, როგორც ზემოთ ვასაბუთებდით, ეს კონცეფცია, გარდა არისტოტელესეული ფილოსოფიისა, ეფუძნება ქართული ძმადნაფიცობის ინსტიტუტის ეროვნულ იდეალს, ქრისტიანული ეთიკის ძირითად პრინციპებს და XII საუკუნის საერო, რაინდული სამოგადოების მნებობრივ კოდექსს. ამ საფუძველიდან მალღდება რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია ზოგადსაკაცობრიო იდეებამდე. ამიტომაც (იგი წარმოადგენს არა გარკვეული ფილოსოფიის განმეორებას, ან გარკვეული სამოგადოების შეხედულების უბრალო გადმოცემას, არამედ ყველა ეპოქის ადამიანური აზროვნების საუკეთესო იდეალს. ამიტომაც აშკარა ამ კონცეფციის იდეურ-ტიპოლოგიური პარალელები როგორც ეროვნულ, ასევე მსოფლიო მითოსთან (ამირანისა თუ გილგამეშის ეპოსი), როგორც აღმოსავლურ, ასევე დასავლურ ეპიკასთან ("რამაიანა" თუ "ილიადა"), როგორც ავტორისეული ეპოქის, ასევე მომავლის ლიტერატურულ შედეგებთან ("როლანდის სიმღერა" თუ "ჰამლეტი"). არც იმის თქმა შეიძლება, რომ თვით ფილოსოფიური პრინციპები

<sup>1</sup> "... Οἱ μὲν ἕξερ τὰ ἄνωτα χαίρουσιν ἀλλήους καὶ παρέχουσι ἄλληλοις ..." (803, გვ. 94); "those who live together delight in each other and confer benefits on each other" (839, 1157b); "друзья, живущие вместе, радуются и доставляют благо друг другу" (776, გვ. 151).

რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფციისა უცვლელად მისდევს არისტოტელურს. ახალმა ეპოქამ და ახლებურმა იდეალმა ფილოსოფიაც ახლებური შექმნა. ამ ახალი ფილოსოფიის საფუძველში შეიძლება ვეძიოთ მხოლოდ ძველი წყარო თუ წყაროები. ეს განსხვავება ჩანს როგორც რიგით, ორდინალურ დებულებებში, ასევე არსებით, პრინციპულ შეხედულებებში. ასე მაგალითად: არისტოტელეს ეთიკური კონცეფციის თანახმად, ჭეშმარიტი მეგობრობა მხოლოდ ერთის მიმართ შეიძლება („ნიკ. ეთ“, VIII, 1; VIII, 5). როგორც ჩანს, წერს ფილოსოფოსი არ შეიძლება ჭეშმარიტი მეგობრობა რამდენიმეს მიმართ, ამიგომაც და ასევე არ შეიძლება სიყვარული რამდენიმესი ერთსა და იმავე დროს; რამდენადაც სიყვარული იდეალური სახეა უმაღლესი მეგობრობისა, მიმართული ერთი ადამიანის მიმართ; ასე რომ ძლიერი სიყვარული არ შეიძლება მრავლის მიმართ; და მეგობრობა, რომელსაც უმღერიან პიმნებში, მხოლოდ და მხოლოდ ორ პიროვნებას აკავშირებს („ნიკ. ეთ“, VIII, 10). ამკარაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სამი რაინდის მეგობრობა არაა შთაგონებული ციტირებული თვალსაზრისით. იგი უფრო ეროვნული გრადიციიდან იღებს საწყისს. უფრო მნიშვნელოვანია სხვა გარემოება: არისტოტელეს მეგობრობის კონცეფცია ორგანული ნაწილია ბერძენი ფილოსოფოსის ეთიკური სისტემისა, რაც, თავის მხრივ, ანტიკური საბერძნეთის სამოგადოებრივი ურთიერთობის ასახვაა. რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია თავისი ჩანაფიქრით იდეალურია. იგი არა მარტო ანალიზშია გარკვეული სამოგადოებრივი ურთიერთობისა, არამედ სასურველი ურთიერთობის დამსახავიეა. ეს პრინციპული ფილოსოფიური სხვაობა მეგობრობის გაგებაშიც აქვენგების არსებითად სხვაგვარ დასმას იწვევს. მაგალითად, არისტოტელეს თვალსაზრისით, ჭეშმარიტი მეგობრობა ახალგაზრდული ასაკითაცაა განპირობებული და მოხუცთა შორის ამგვარი მეგობრობა მოულოდნელია. ამ თვალსაზრისს ფილოსოფოსი ასაბუთებს კიდევ („ნიკ. ეთ“, VIII, 5-6). *ვეფხისტყაოსნის* მეგობრობაც ჭაბუკთა მეგობრობაა, მაგრამ პერსპექტივა ამ მეგობრობის დაბერებისა იგნორირებულია. რუსთველისთვის მეგობრობა, სიყვარულთან ერთად, ადამიანური ყოფის იდეალადაა ქცეული და ამიგომაც მისი რეალური საფუძველი იდეალურ სამოსშია გახვეული. რუსთველისეული მეგობრობა ერთგვარად იდეალურ-პირობითია და არა ემპირიულ-ობიექტური. ამიგომაც წარმოსადგენი მხოლოდ მისი გამოვლენის ის ერთადერთი ჭაბუკურ-ახალგაზრდული სახეობაა, რომელიც პოემაშია გაიდიადებული; ხოლო მისი ახალგაზრდული

ხანმოკლეობა რუსთველისეული კონცეფციის პრობლემატიკაში აღარ შემოდის.

რუსთველისეული ამროვნების მიმართება არისტოტელეს ფილოსოფიასთან იმავე კატეგორიის მოვლენაა, რაც სამოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების ანუ აღრინდელი რენესანსის ქრისტიანული ევროპული ამროვნების მიმართება არისტოტელესთან. თანახმად ამროვნების განვითარების ისტორიული კანონზომიერებისა, ახალი ინტელექტუალური პოზიცია ყოველთვის ეფუძნება რომელიღაც ფილოსოფიას წარსულის ინტელექტუალური მემკვიდრეობიდან. აღრინდელი რენესანსის ევროპული ამროვნებისათვის, რომელსაც ადამიანური არსებობის იდეალი თანდათანობით და გაუაზრებლად მეციდან დედამიწაზე ჩამოჰქონდა, ერთადერთი დასაყრდენი წარსულის ფილოსოფიურ ამროვნებაში თავისი ბუნებრივ-ჰუმანური ორიენტაციით გვიანდელ შუასაუკუნეებში არისტოტელეს სახელით ცნობილი ეთიკური კონცეფცია იყო (342, გვ. 12-13). ამაზე დაყრდნობით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ თავისი ფილოსოფიური ასპექტით მეგობრობის რუსთველისეული გააზრება გიპოლოგიურ მსგავსებას ამქლავნებს რენესანსის ეპოქის ევროპულ ამროვნებასთან.

ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, რომ მიზანშეწონილი უნდა იყოს პარალელის გაღება იგალიის რენესანსის დიდი წარმომადგენლის, მარსილიო ფიჩინოს პლატონური სიყვარულისა და მეგობრობის დოქტრინასთან, რომელმაც უფრო გვიანდელ გრაქტაგებში „პლატონური სიყვარულის“ სახელი დაიმკვიდრა. ისევე როგორც რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია, ეს დოქტრინაც რამდენიმე წყაროს ეფუძნებოდა. მათგან, როგორც მითითებულია, უნდა გამოიყოს სიყვარულისა და მეგობრობის ანტიკური თეორიები, საქველმოქმედო და სულიერი ძმობის ქრისტიანული გრადიცია და საკარო სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი კონცეფციები (543, გვ. 131). უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ იგალიელ პლატონისგთა მიერ სიყვარული და მეგობრობა მოაზრებულ იქნა ადამიანური შემეცნების უმაღლეს ფორმებად. თვითონ შემეცნება, თანახმად პლატონის და არისტოტელესეული ანტიკური იდეალისა არ იყო გაგებული მხოლოდ ინტელექტუალურ აქტად. სიბრძნის წვდომა პრაქტიკულ და ეთიკურ სფეროებშიც ხდებოდა. ამგვარად, უკავშირდება ფიჩინოსეულ დოქტრინაში ადამიანური ყოფის ყველაზე უფრო ინგიმური და პირადული განცდა (შენეცნებითი სიციცხლე) ადამიანური ურთიერთობის უმაღლეს ფორმას – მეგობრობას და სიყვარულს (543, გვ. 131).

ეფიქრობ, რუსთველისეული სიყვარულისა და მეგობრობის იდეასაც გააჩნია ამგვარი ფილოსოფიური დატვირთვა. გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნების პროცესში სიყვარულისა და მეგობრობის რუსთველისეული ხატვა ფილოსოფიური დებულებაა, მსოფლმხედველობრივი პოზიციის გამოვლენაა: სამყაროს ცენტრში მოთავსებულია ადამიანი შემეცნებითი სიცოცხლის უმაღლესი, უწმინდესი, ღვთაებრივი და ამავე დროს რეალური ფორმებით – სიყვარულითა და მეგობრობით. ადამიანის რაობისა და დანიშნულების ამგვარი გააზრება კი უკვე ახლებური გადაჭრაა კაცობრიობის მთავარი ფილოსოფიური კითხვისა, რომელიც სამყაროსეულ არსებათა შორის ადამიანის ეინაობასა და მიმანს შეეხება და რომლის ალეგორიულ გამოსხატვას შუა საუკუნეებში ბიბლიისეულ კითხვაში ხელაღწევენ (მსაჯ.19,17): საიდან მოსულხარ და სად მიდიხარ? („ვინაჲ მოხუალ, ანუ ვიდრე ხუალთ?“ – 686, გვ.502 ).

ამგვარად, რუსთველისეული მეგობრობის კონცეფცია ქართულ ეროვნულ ძირებზე შენდება (ხალხური ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი). იგი იმეფეიდრებს ქართველთა საუკუნოვანი გრადიციის – ქრისტიანული ეთიკის ძირითად პრინციპებს (მოყვასის სიყვარული). ითვალისწინებს გვიანდელი შუასაუკუნეების ფეოდალური და სამხედრო არისტოკრატიის ახალ მნეობრივ იდეალს (რაინდული ეთიკა). თანახმად ამავე ეპოქის ინტელექტუალური წიაღსელებისა, ეყრდნობა ანტიკურ ფილოსოფიას (არისტოტელეს მოძღვრება მეგობრობაზე). ამ გზით შექმნილი მეგობრობის რუსთველისეული ორიგინალური კონცეფცია ტიპოლოგიურად უახლოვდება რენესანსის ეპოქის ევროპაში ფორმირებულ შესაბამის თეორიებს და მსოფლმხედველობითი დანიშნულებისაა. ( მეგობრობა და სიყვარული რუსთველის მიერ იმ ერთიან იდეალადაა ქეეული, რაც ღვთაებრივ ამალღებულობას ანიჭებს ადამიანის ამქეეყნიურ ყოფას. არსი ადამიანური ყოფისა, მისი შემეცნებითი სიცოცხლე ადამიანურ ურთიერთობაში – მეგობრობასა და სიყვარულშია დანახული. )

*ვეფხისტყაოსანმა* ბიბლიასთან ერთად ქართველი ხალხის მსოფლშეგრძნებისა და მნეობის ფორმირებაში რომ განუზომელი წვლილი შეიტანა, ამაზე ერთხმად და არა ორამროვნად მეტყველებს უამრავი წერილობითი თუ მატერიალური კულტურის სხვა ძეგლი. აკაკი წერეთელი ამგვარად იწყებს ქართველი მკითხველის ერთი პოპულარული გმირის ბაში-აჩუკის თავგადასაუალს: „გყუილად არ სჩიოდა ძველად სამღელელოება, რომ *ვეფხისტყაოსანი* სახარებაზე უფრო გაუტკბა ქვეყანასო; საუკუნეების განმავლობაში, დიდი და პაგარა, ყველა იმას ეწაფებოდა; კაცები გარიელ-ავთანდილსა ჰბაძავდნენ, ქალები ნესტან-თინათინობას სცდილობდნენ, მეფე და კარისკაცები – როსტევეან-სოგრაგობაზე სდებდნენ თავს, მსახურნი შერმადინობდნენ და მოახლე-გამღელეები კი ასმათობას სჩემობდნენ“ (766, გვ. 136). ავთანდილი თავისი გონიერი, აქტიური და მეგობრისადმი თავდადებული ნატურით განსაკუთრებით შეიყვარა საქართველომ. ავთანდილის პერსონისადმი სიმპათია იმდენად დიდია, რომ იგი რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში თავისი პომიგიური იმიჯით მეცნიერულ არგუმენტადაც კი იქცა. როცა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქმა კალისტრატე ცინცაძემ რუსთველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულობის მტკიცება *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის თავისებური კომენტარებით სცადა, პოემის გიჰაჟი დადებით (კეთილ) და უარყოფით (ბოროტ) წყვილებად დაჰყო. ნესტან-გარიელის ცოდვებს (საკუთარ დიდებაზე ზრუნვა, მშობლებისადმი უპატივცემულობა, უდანაშაულო სასიძოს მოკვლა ...) დაუპირისპირა ავთანდილისა და თინათინის სიკეთე (საკუთარი საზრუნავის გადადება და ჭირში ჩაეარდნილ მოყვასისთვის თავის დადება) (73, გვ. 227-275).

ანალოგიური არაა უცხოელი მკითხველის დამოკიდებულება *ვეფხისტყაოსნის* გიჰაჟისა და განსაკუთრებით სწორედ ავთანდილის პიროვნებისადმი. პირველი უცხოელი მკითხველი, რომელმაც თავისი უარყოფითი დამოკიდებულება რუსთველის პოემის მხატვრული და მორალური სამყაროსადმი დაუფარავად გამოაქვეყნა და თანაც სამგზის თბილისში, პარიზსა და ბრიუსელში ფრანგი ე. მურიე იყო (565; 566). მას პოემის მხატვრულ სახეებთან ერთად აღიზიანებდა, მისივე სიტყვებით თუ ვიტყვით, ავთანდილის „სიცივე და ცბიერება“. უფრო საინტერესო ავთანდილის მხატვრული სახის მიმართ გამოთქმული ოლივერ

უორდროპის შენიშვნებია. საქმე ისაა, რომ, თუ ე. მურიეს ნაშრომი მეცნიერულ ღირებულებას მოკლებულია და მის დამოკიდებულებაშიც ქართული კულტურისადმი გაღიზიანებული გონი იგრძნობა (298, გვ. 35), ო. უორდროპი ქართული ფენომენის საოცარი თაყვანისმცემელი და რუსთველის შემოქმედების საუკეთესო მცოდნეა. იგი *ვეფხისტყაოსნის* მარჯორი უორდროპის თარგმანის პირველი გამოცემის წინასიტყვაობად დართულ თავის მაღალი ლიტერატურული კულტურითა და პოემის ბრწყინვალე ცოდნით შესრულებულ ნაშრომში აღნიშნავს, რომ მორალური პოზიციიდან მიუღებელია, ყოველ შემთხვევაში ინგლისელი მკითხველისათვის, პოემის გმირთა მოქმედების რამდენიმე ეპიზოდი. კერძოდ, აეთანდილისაგან ჭაშნაგირის მოკვლა, ფაგმანთან გამიჯნურება და გარიელის მიერ სასიძოს მოკვლა (599, გვ. VII).

აეთანდილის ფაგმანთან ურთიერთობის ეპიზოდი, რომელიც უცხოელ მეკლევართა მიერ ხან მორალური პოზიციიდან მიუღებელ გამიჯნურებადაა მიჩნეული, ხანაც ცბიერებად და ხანაც, როგორც ქვევით დავინახავთ, „აეთანდილის აღიულტვრად“, ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში რადიკალურად საპირისპიროდაცაა შეფასებული. ის ამრიცაა გამოთქმული, რომ აეთანდილმა ჭეშმარიტი სიყვარულით შეიყვარა ფაგმანი: ფაგმანის გვერდით მწოლიარე გმირმა თითქოს იგრძნო, რომ ახლა ეხილება თვალი, რომ მას ფაგმანი თინათინის სიმბაღებზე ჰყავს აყვანილი, რომ შემთხვევით ქალთან კი არ წევს, არამედ – საყვარელთან; ასე რომ აეთანდილს ფაგმანი უყვარს და „არსად, არც ერთ სიტუაციაში აეთანდილი ისეთი გულწრფელი არ არის, როგორც ფაგმანთან ურთიერთობის დროს“ (267, გვ. 95, 100).

თანამედროვე ეპოქის შემოქმედებითი და ესთეტიკური სტილი წარსულის კულტურულ-ლიტერატურული და თვით ფილოსოფიური მემკვიდრეობის თავისუფალ ინტერპრეტირებას ადვილად ეგუება. ერთმა რეჟისორმა ჰამლეტის სიტყვები, რომ ორმოცი ათასი ძმა ვერ შეიყვარებდა ისე თავის დას, როგორც მას უყვარდა ოფელია,<sup>1</sup> ხორციელ სიყვარულად გადაიაზრა და ევროპის დიდ თეატრალურ არენაზე ოფელიას დაკრძალვის სცენაში თვით სექსუალური ურთიერთობის პოზიციიდანაც

---

<sup>1</sup> „ჰამლეტი“, მოქმედება V, სურათი I: „I lov'd Ophelia. Forty thousand brothers could not (with all their quantity of love) make up my sum“ (835). ივანე მაჩაბლის თარგმანი: „მე ოფელია მიყვარდა და ორმოც ათას ძმას ერთად მოგროვილთ ჩემსავეთ ვერ ეყვარებოდათ“ (753, გვ. 381).

ამაზრზენი აქტი გაითამაშა.<sup>1</sup> ეს უკიდურესობაა. სხვა შემთხვევებში კი ჩვენი მხატვრული ხელება მაღალ შემოქმედებით სტილად აღიქვამს ძველი ლიტერატურული თემების და მოტივების თანაშემწეობით გაააზრებას და ინტერპრეტირებას. ესაა შემოქმედებითი სტილი, მაგრამ მისი აღრევა შეცნიერულ კვლევაში გაუგებრობამდე მიგვიყვანს. გარდასულ ეპოქათა ლიტერატურული ქმნილების ლიტერატურათმცოდნეობითი კვლევა მიზნად ისახავს იმ მხატვრულ სახეთა შეცნიერულ-ანალიტიკურ ინტერპრეტირებას, რომელიც მათ გააჩნიათ გარკვეულ მხატვრულ სტრუქტურაში, ანუ იმ ნაწარმოების ფარგლებში, რომელშიც იგი ავტორმა მოათავსა. ეს კი ძირითადად ხდება ნაწარმოების ტექსტის ენის, მხატვრული მეტყველების, სიმბოლურ-ალეგორიული სტილის გახსნით იმ განზომილებაში, რომელიც უშუალოდ იკითხება, ან რომელზედაც მინიშნებაა თხზულებაში. სხვა შემთხვევაში მკვლევარი-ინტერპოლატორი გამოდის გარკვეული მხატვრული სტრუქტურის ჩარჩოებიდან და მის საფუძველზე საკუთარი სუბიექტური ხედვის პოზიციიდან ქმნის ახალ შემოქმედებით სამყაროს, რაც შემოქმედებითი თვალსაზრისით მოგჯერ მისაღებიც და ამაღლებულიც შეიძლება იყოს, მაგრამ ლიტერატურათმცოდნეობითი კვლევის თვალსაზრისით მიუღებელია.

რუსთველი არ გმობს ავთანდილისა და ფაგმანის მიჯნურობის ეპიზოდს, მაგრამ არც ამბობს და არც მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ავთანდილს ფაგმანი შეუყვარდა. პირიქით! პოეტი წერს კარს „ფაგმანისაგან ავთანდილის გამიჯნურებისა“ და არა ავთანდილის გამიჯნურების ამბავს. ავთანდილს ფაგმანის სამიჯნურო უსტარმა იმწამსვე თინათინი გაახსენა:

თქვა: „არ იყის გული ჩემი, ვინ მაშიკობს, ვისსა ვისი,  
რომე მიმიჩს სამიჯნუროდ, რათ ვამსგავსო მე მას ისი!“ (1089)

ფაგმანის სიყვარულისადმი თავისი დამოკიდებულებაც იმთავითვე გააცნობიერა:

თქვა: „ყვავი ვარდსა რას აქმნევს, ანუ რა მისი ფერია! . . .

რა უთქვამს, რა მოურჩმასხავს, რა წიგნი მოუწერია !“ (1090)

ასევე ნათლად გაიაზრა თავისი სამოქმედო გეგმა: „ისი დიაცი აქა მის, კაცთა მნახავი მრავალთა“ (1092); „რასათვისცა გამოჭრილ ვარ, მისი ძებნა რათგან მინა“ (1091), „მივკყეუ, მიაბობს ყველასა, რაზომცა ცეცხლი მწვავს ალთა“ (1092). ფაგმანისადმი სამომავლო დამოკიდებულებაც იმთავითვე განსაზღვრა: „ნუთუ რა მარგის, მე მისი გარდახდა ჩემგან ცუნა

<sup>1</sup> გერმანელი რეჟისორის ბენო ბენსონის XX საუკუნის 70-იან წლებში დადგმული „ჰამლეტი“ (68, გვ. 77; 69, გვ. 15).



ვალთა“ (1092). ავთანდილს კარგად ესმის შეყვარებული ქალის ფსიქოლოგია:

თქვა: „ღიაცა ვინცა უყვარს, გაექსვის და მისცემს გულსა,...

რაცა იცის, გაუცხადებს, ხეამიადსა უთხრობს სრულსა,

მიჯობს, მიეპყევე, განად რასმე ესენობ საქმესა დამალულსა“ (1093).

ავთანდილის დამოკიდებულება ფაგმანისადმი არც მათი სასიყვარულო ინგრივის კულმინაციისას შეცვლილა. ფაგმანის მიერ ნესტანის ამბის მბობამ ავთანდილს სიხარულის ცრემლი მოჰგვარა :

მის ამბისა ცნობისათვის ცრემლით ღმერთსა აღიდებდა.

ფაგმან ეჭვდა თავისათვის, ამაღ ცუცხლსა კელა იღებდა;

ყმა ნამუსსა ინახეიდა, სიყვარულსა იფურებდა (1251).

მას ღამე ფაგმან იამა ავთანდილს თანა წოლითა;

ყმა უნდომ-გვარად ეხვევის ყელსა ყელითა ბროლითა,

ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იღუმლითა ძრწოლითა (1252).

არავეითარი მინიშნება იმაზე, რომ თითქოს ავთანდილს შეუყვარდა ფაგმანი, პოემაში არ არის. ავთანდილს ფაგმანთან სამიჯნურო თავგადასავლის არც ერთ ეპიზოდში არ ავიწყდება თინათინი. მას თავისი სასიყვარულო ინგრივის ერთგვარად დამამცირებელი ხასიათიე კი აქვს გაამრებული:

ავთანდილ მალეით ცრემლსა სწვიმს, სდის ზღვათა შესართავისად...

იყვის, თუ: „მნახეთ, მიჯნურნო, იგი, ვინ ეარღი-ა ეისად,

უმისოდ ნეხეთა შედა ვმი ბულბული მსგავსად ყვაეისად!“ (1253)

ასე რომ, ავთანდილს ფაგმანი არ შეყვარებია, მაგრამ ფაგმანთან მის სამიჯნურო ინგრივაში თითქოს მართლაც არის ერთგვარი აღიულტერი; რასაც პრინციპული შეფასება მისცა ამერიკელმა ლიტერატურათმცოდნემ კულემანს ბეინენმა, რომელმაც *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ევროპული კურტუაზული რომანის სტრუქტურასთან მიმართებაში განიხილა (483).

სამღვარგარეთულ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ჩამოყალიბდა თვალსაზრისი კურტუაზულ ლიტერატურასთან *ვეფხისტყაოსნის* მიმართების თაობაზე (ე. ჟირმუნსკი, მ. ბოურა, პ. დრონკე, რ. სტივენსონი), რომელიც *ვეფხისტყაოსნის* ათავსებს კურტუაზული ლიტერატურის საწყის ეტაპზე; რამდენადაც იგი ემსგავსება ეპიკურ მოდელსაც (რომელიც განადიდებს სამშობლოს ან სამეფო კარის ერთგულებას) და კურტუაზულ ლიტერატურასაც (რომელსაც აქცენტი საგრფოსადმი ერთგულებაზე გადააქვს) (593, გვ. 226; იხ. 483, გვ. 246). კ. ბეინენის აზრით, *ვეფხისტყაოსნის*, რამდენადაც მასში პატრიოციზმი მეორადია და აღმოცენებულია მხოლოდ საგრფოსადმი თავდადებიდან, არა აქვს პრინციპული მიმართება ეპიკურ მწერლობასთან. იგი კურტუაზული ლიტერატურის განვითარების

მაღალი, ბოლო ეტაპია (483, გვ. 246-247). *ვეფხისტყაოსნის* მოთავსება კურტუაზული ლიტერატურის ბოლო ეტაპზე, მკვლევარის თვალსაზრისით, განპირობებულია იმ სტრუქტურით, რომელსაც თვითონ ხედავს კურტუაზული სიყვარულის რომანებში. მკვლევარი გამოყოფს ევროპულ კურტუაზულ რომანში ორ მოდელს: 1. ძირითადი სასიყვარულო ურთიერთობის წევრები – დედოფალი გვინივერა და ლანსელოტი, დამატებითი პერსონაჟი – მეფე ართური. ამათგან, კ. ბეინენის ტერმინოლოგიით, მომწიფებული, ანუ სოციალურად დამკვიდრებული პერსონაჟებია მეფე ართური და დედოფალი გვინივერა, ხოლო ნაკლებ დამკვიდრებული – ლანსელოტი. 2. ძირითადი სასიყვარულო ურთიერთობის წევრები – იზოლდა და ტრისტანი, დამატებითი პერსონაჟები მეფე მარკი და იზოლდა მეორე. ამათგან დამკვიდრებული პერსონაჟებია მეფე მარკი და იზოლდა, ხოლო ნაკლებ დამკვიდრებული – ტრისტანი და იზოლდა მეორე. კ. ბეინენი *ვეფხისტყაოსანში* ხედავს კურტუაზული სიყვარულის სტრუქტურის კიდევ ორ მოდელს: პირველი *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგშია. იგი უფრო ადრეული ეტაპია ზემოთ წარმოდგენილ ორ მოდელთან შედარებით: ძირითადი სასიყვარულო ურთიერთობის წევრებია დედოფალი თამარი და პოეტი შოთა რუსთველი. ამათგან დედოფალი თამარი სოციალურად დამკვიდრებულია და პოეტი შოთა – ნაკლებ დამკვიდრებული. მეორე მოდელი საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* ფაბულისეულია და იგი კურტუაზული სიყვარულის სტრუქტურის უმაღლესი, ბოლო საფეხურია: ორი ძირითადი სასიყვარულო ურთიერთობის წყვილი – ავთანდილი და თინათინი, გარიელი და ნესტანი. ამათგან სოციალურად მეტად დამკვიდრებული – ავთანდილი და თინათინი; ნაკლებ დამკვიდრებული – გარიელი და ნესტანი. პოემის ბოლოს სოციალურად ნაკლებ დამკვიდრებული პერსონაჟებიც (გარიელი და ნესტანი) მომწიფდებიან და დამკვიდრებული ხდებიან.

ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* წყვილთა მიმართებები სტრუქტურულად საკარო სიყვარულის (დედოფალი, გამიჯნურებული ამირბარი) და საკარო პოემის (დედოფალი, მუხობე პოეტი) მოდელებია. მაგრამ ამერიკელი მკვლევარის მიერ წარმოდგენილ სქემაში *ვეფხისტყაოსნის* უფრო სრულად მოთავსება ერთგვარად ნაძალადევი, პოემის ძირითადი ქარგის კურტუაზული სასიყვარულო სტრუქტურიდან პრინციპული განსხვავებულობის გამო. დაეიწყოს იმით, რომ კ. ბეინენის დებულება – *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგი ძირითად კურტუაზულ მოდელზეა დაფუძნებული (483, გვ. 245) – საეჭვოა. პოემის

ავტორის (რუსთველის) მეფე პატრონისადმი (თამარისადმი) პროლოგში ფიქსირებული დამოკიდებულება უფრო მართებული იქნება, რომ ჩაითვალოს აღმოსავლურ ეპიკაში გრადიციად ქცეული მებოგბე პოეტის ერთგულებად, თავდადებად და სიყვარულად მეფე პატრონისადმი. ამიგომაა, რომ პოეტი იწყებს არა საგროფო-თამარის ხოცებით, არამედ მეფე-პატრონების ქებით: „ვის შვენის, – ლომსა. . .“ (3), „თამარს ვაქებდეთ მეფესა . . .“ (4); და იმის განცხადებით, რომ მას დაავალეს მათი მკობა: „მიბრძანეს მათად საქებრად . . .“ (5). კ. ბენინის თეალსამრისი იმის თაობაზე, რომ პროლოგის კურტუაზული სიყვარულის სქემა შეივსება ეპილოგში ნაკლებ დამკვიდრებული მამაკაცის (პოეტი რუსთველი) მეტად დამკვიდრებული მეტოქის (მეფე დავითის) სახელის ხსენებით, რუსთველის პოემის ჩვენამდე მოღწეული ტექსტით არ მტკიცდება. ყოველ შემთხვევაში, ეპილოგისეული დავითის პოემის პროლოგში გადმოგანა და პოეტ რუსთველის მეტოქედ მოაზრება, ნაძალადეია. არც ის აზრია მართებული, თითქოს ვეფხისტყაოსნის ეპილოგში საკარო სიყვარულის სამპიროვანი მოდელი ჩანდეს: თამარი, შოთა, მეფე დავითი (კ. ბენინი – 484, გვ. 52). ეპილოგი საერთოდ არ ახსენებს თამარს და არც მიანიშნებს პოეტის მისდამი სიყვარულზე. უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის არის, რომ ლიტერატურული ტექსტის ტექსტოლოგიური და სტრუქტურული კვლევა არ უნდა დაეფუძნოს პოემის ავტორის ბიოგრაფიას, რომელიც მხოლოდ გვიანდელი ხალხური და ლიტერატურული გადმოცემებითაა მოაზრებული.<sup>1</sup>

ვეფხისტყაოსნის კ. ბენინისეულ სტრუქტურულ ანალიზში ძირითადი მაინც პოემის ფაბულაში დანახული კურტუაზული

---

<sup>1</sup> ეპიკური თხზულების ფორმისა და სტრუქტურის კვლევისას, ავტორისეული სამეფო კარის სავარაუდო ისტორიულ-კონკრეტულ ფაქტებზე დაყრდნობა, როცა ეს რეალური ისტორიული მასალა ჩვენთვის სხვა უეჭველი წყაროებით ცნობილი არაა, საკითხისადმი არამეცნიერული მიდგომა იქნება. შეადარე: კრეტიენ დე ტრუას „ლანსელოტის, ანუ ურმის რაინდის“ სტრუქტურული ქარგის მეცნიერული კვლევისას, არ ეყრდნობიან იმ ვარაუდებს, რომელიც შეიძლება გამოითქვას პოემის ავტორსა და მის პატრონ ქალს – მარია მამპანელს შორის არსებულ ურთიერთობაზე: „მესაძლოა, მამპანის გრაფი ქალბატონი იყო კრეტიენის „ურმის რაინდის“ ფორმისა და შინაარსის განმსაზღვრელი. მაგრამ რამდენადაც ჩვენთვის არაუფრია ცნობილი პოეტსა და მის პატრონესას შორის სინამდვილეში არსებული ურთიერთობების შესახებ, ეს საკითხიც გადაუჭრელი დარჩება თავად „ურმის რაინდის“ სასიყვარულო ინტრიგის მსგავსად და ისტორიის ამ მონაკვეთის აღდგენის ჩვენეული მცდელობაც წარუმატებლად დასრულდება . . .“ (559, გვ. 49).

სიყვარულის მოდელია. მე მინდა დავეთანხმო უცხოელ მკვლევარს იმაში, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ჩანს კურტუაზულ სიყვარულთან ერთგვარი გიპოლოგიური მიმართება და იგი უფრო საგრძნობია, ვიდრე კავშირი ეპიკურ მოდელთან, თუმცა პოემაში ეპიკური ლიგერატურის პრობლემატიკის ფონი შეინიშნება. მიუხედავად ამისა, ჩემი აზრით, *ვეფხისტყაოსნის* შეყვარებულ წყვილთა ურთიერთობებში კურტუაზული სიყვარულის გიპური მოდელის დანახვა არ უნდა იყოს სწორი. ჯერ ერთი, რუსთველის რაინდთა საგრძობები არაეის მეუღლეები არ არიან და მათთან სასიყვარულო ისტორია არ მიმდინარეობს ადიულტერულ, ან მასზე მინიშნების ფონზე. მეორეც, პოემის მიჯნური რაინდი ქალის სიყვარულში არ ჩაეცილება სხვა მამაკაცს. ანუ პოემაში არ არის სასიყვარულო სამკუთხედი. ამგვარი სქემა რომც ყოფილიყო *ვეფხისტყაოსანში*, მისი მიმართება, უპირველეს ყოვლისა, უნდა გვეკვლია „ვისრამიანთან“ და არა დასავლური კურტუაზული სიყვარულის მოდელებთან. რა თქმა უნდა, სტრუქტურულად კურტუაზული სიყვარულის მოდელთან მიმართება არ უნდა დაენახოთ, ნესტანისა და გარიელის რომანის ჩაშლის ცდაში, რომელიც სასიძოს მოწვევაში გამოიხატა. დაბოლოს, უმთავრესი: მიუღებელია, რუსთველის პოემაში არსებული შეყვარებულთა ორი წყვილიდან ერთ-ერთის მოაზრება ტრისტანის ციკლის მოდელის დამატებითი პერსონაჟების (მეფე მარკი და იზოლდა მეორე) განვითარებად და ამდენად ამ მოდელის ვარიაციად (იხ. 483, გვ. 246). მეფე მარკი და იზოლდა მეორე ტრისტანის და იზოლდას სასიყვარულო ინტრიგაში ჩართული პერსონაჟები არიან და მათი სტრუქტურული ადგილის არანაირი განვითარებით და ვარიაციით არ შეიძლება ავთანდილისა და თინათინის ან გარიელისა და ნესტანის წყვილის მიღება. არც ტერმინებით — მეტად მომწიფებული (სოციალურად დამკვიდრებული) და ნაკლებად მომწიფებული (სოციალურად დაუმკვიდრებელი) — შეიძლება ერთმანეთისგან განსხვავდნენ ავთანდილ-თინათინი და გარიელ-ნესტანი. ეს ორი წყვილი ერთნაირადაა დამკვიდრებული თავიანთ სამეფო კარზე. მათი თავგადასახელები განვითარდა სხვადასხვაგვარად და ამისი ახსნა კურტუაზული სიყვარულის სქემებით ნაძალადევია.

მე ამჯერად კ. ბეინენის საინტერესო გამოკვლევებიდან უპირატესად „ავთანდილის ადიულტერის“<sup>1</sup> ინტერპრეტაცია

<sup>1</sup> ამერიკელი მკვლევარი თავის ნარკვევში ამგვარად ასათაურებს საგანგებო ქვეთავს (გვ. 243-244).

მაინტერესებს. მკვლევარის აზრით, ავთანდილის ეპიზოდი ფაგმანთან მრავალი თვალსაზრისით ეწინააღმდეგება კურტუამული ლიტერატურის სიყვარულს. მისი აზრით, ამ ეპიზოდის ახსნა არც იმით შეიძლება, რომ ავთანდილის მოქმედება ჩაითვალოს მიზნისადმი მიღწევის საშუალებად. მისი სიტყვით, „ავთანდილს სასურველი ამბის შეტყობა ფაგმანისაგან შეეძლო ღამის ერთად გატარების მხოლოდ დაპირებით, ან გულანშაროს ბაზარში ეპყრებისაგან, ისევე როგორც ფაგმანმა მოიპოვა ეს ინფორმაცია. ამასთან, ადიულტერი მოხდა მას შემდეგ, რაც ავთანდილი უკვე ფლობს ინფორმაციას . . . და ავთანდილი იწყებს მას ფაგმანის მიერ ნესტან-დარეჯანის ხსენებამდე“ (483, გვ. 244). მკვლევარი ამ ეპიზოდის თავისებურ ახსნას იძლევა: ავთანდილის პერსონაჟში ჩანს კურტუამული სიყვარულის მოდელის ისეთი შემთხვევა, როდესაც მოქმედებს უკვე დამკვიდრებული, ანუ საზოგადოებრივად მომწიფებული გმირი (რაც ტიპურ კურტუამული სიყვარულის მოდელებში არ ჩანს). აქ კი გამოჩნდა, რომ დამკვიდრებული გმირი მომწიფებულობის ცვალებად ღონეს ინარჩუნებს: მას ახასიათებს პოზიტიური გადახრაც (ტარიელისადმი დახმარება) და ნეგატიური გადახრაც (ფაგმანთან მრუშობა). როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ჩემი აზრით, ავთანდილის პერსონაჟში კურტუამული ლიტერატურის ეგრეთ წოდებული დამკვიდრებული გმირის დანახვა და საზოგადოდ პოემაში კურტუამული სიყვარულის ახლებური მოდელის ძიება ნაძალადეგია. უფრო საინტერესო ჩემი აზრით ისაა, რომ ავთანდილის, როგორც დამკვიდრებული მამრობითი პერსონაჟის, ადიულტერს მკვლევარი კურტუამული ლიტერატურის პოზიტივიდან განსაკუთრებლად მიიჩნევს და ამ ეპიზოდს გმირის დაღმასვლად ანუ ჩაუარდნად თვლის <sup>1</sup>.

კურტუამული სიყვარულის პრინციპებიდან (უფრო ფართოდ შეიძლება ვთქვათ, ევროპული სარაინდო რომანის პოზიტივიდან) ავთანდილის ფაგმანთან სასიყვარულო ურთიერთობა მართლაც გაუგებარია, ძნელად ასახსნელია.

<sup>1</sup> ჩემი აზრით, არაა მართებული რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმული აზრი ავთანდილ-ფაგმანის, ისევე როგორც ტარიელ-ასმათის, სამიჯნურო ეპიზოდების ახსნისა (ანუ გამართლებისა) „კურტუამული ტრადიციით... რომელმაც ხორციელი გატაცების უფლება-მოიპოვა:“ „სეფე-ქალთან... არმიყობა უმაღლესი არისტოკრატის წარმომადგენლისათვის... საძრახისად არ ჩაითვლება“ (172, გვ. 74-75). როგორც ვხედავთ, ამგვარად არ ფიქრობენ კურტუამული სიყვარულის პრინციპებში უფრო ჩახედული მკვლევარები (კ. ბენინი, ო. უორდროპი; ასევე მ. ბოურაც —489).

ამიგომბა, რომ მისი გააზრება უჭირს კურტუაზული ლიგერატურის სტრუქტურის მეკლეეარს კ. ბეინენს და მას ვერ ეგუება ევროპული სარაინდო რომანის პრინციპებით მთავონებული ვეფხისტყაოსნის მეკლეეარი ო. უორდროპი.

საქმე ისაა, რომ ევროპული კურტუაზული ლიგერატურის გმირისაგან მკითხველი ანალოგიურ სიტუაციაში ამგვარ მოქმედებას არ მოელის. რა თქმა უნდა, მუსტი ანალოგის პოვნა ძნელია და ამ ლიგერატურის ყველა გმირიც ერთნაირ სიტუაციაში ერთგვარად არ იქცევა, მაგრამ ევროპული სარაინდო რომანის გმირის ტიპური სახე უფრო სხვაგვარ მოდელში მოაზრდება.

კურტუაზული ლიგერატურის ტიპური პერსონაჟია ლანსელოტი. მას თავდავიწყებამდე უყვარს თავისი მეფის მეუღლე გვინივერა.<sup>1</sup> რაინდი მზადაა არა მარტო იმისათვის, რომ იხსნას თავისი საგრფო ყოველგვარი განსაცდელიდან, არამედ იმისთვისაც, რომ შეასრულოს მისი ყველა სურვილი და მოთხოვნა. მათ შორის ისეთიც კი, რომელიც მის რაინდულ რეპუტაციას ვნებს: კერძოდ, არ იბრძოლოს ტურნირზე მთელი შემართებით და მოწინააღმდეგეებს წარმატების შესაძლებლობა მისცეს; ანდა დატყვევებულ დედოფლის სამყოფელთან სწრაფად მისასვლელად ჩაადგეს დამამცირებელ ურემში (ფორანში), რომელსაც ჯუჯა მართაეს და სხვა. ამჯერად ჩვენ უპირატესად ლანსელოტის სამიჯნურო თავგადასავლები გვაინტერესებს. თავისი დატყვევებული ქალბატონისა და საგრფოს გვინივერას გამოსახსნელად წასული ლანსელოტი ერთ-ერთი დამის გასათევად საოცარ თუ ჯადოსნურ სასახლეს მიადგება. სასახლის პაგრონი ახალგაზრდა ქალია, რომელიც რაინდს თავის მასპინძლობას იმ პირობით შესთავაზებს, თუ სტუმარი მის სარეცელს გაიზიარებს. ლანსელოტი სასტიკ უარს განაცხადებს. იგი მაინც იძულებულია დარჩეს უცნობი დიასახლისის სასახლეში. ქალი ლანსელოტს მშვენიერ ვახშამს შესთავაზებს, შემდეგ იხსნის სასახლის მცველი რაინდის და მისი მხლებლების თავდასხმისაგან. საწოლ ოთახში შეიყვანს, დაწვება და ლანსელოტს დაელოდება. რაინდი დღის სამოსით მიწვება ურცხვი ქალბატონის გვერდით, მაგრამ არც მისკენ გადაბრუნდება და არც ერთ სიტყვას არ დაძრავს. დიდი ხნის ცდის შემდეგ ქალი დაეხსნება რაინდს, თავის ოთახში წავა და ღრმად დაიძინებს.

ამავე თვალსაზრისით ლანსელოტის უამრავ თავგადასავალთაგან უფრო საინტერესოა ერთ-ერთი, რომელიც

---

<sup>1</sup> ლანსელოტისა და გვინივერას სახელები ამ ფორმითაა შემოსული ქართულ ენაზე, ძირითადად ტომას მელორის თხზულებათა ქართული თარგმანის მეშვეობით (683; 682; იხ. აგრეთვე 29, გვ. 256-257).

ეკუთვნის კრეტიენ დე გრუას „ლანსელოგის, ანუ ურმის რაინდის“ გაგრძელებათა ციკლს. XV საუკუნის ინგლისელი მწერალი გომას მელორი, როგორც თვითონ გვარწმუნებს, ძველი ფრანგული წიგნებიდან შეკრებს მეფე ართურის, წმინდა გრაალის, სერ ლანსელოგისა და დედოფალ გვინიეერას ამბებს და გადმოკეცემს რომანში, რომელიც *მეფე ართურის ამბავის* ზოგადი სახელითაა ცნობილი. გომას მელორი დაწვრილებით მოგვითხრობს ერთი ასტოლაგელი ქალწულის ლანსელოგზე გამიჯნურების სეედიან ამბავს (683, გვ. 146-171 ; შდრ. 816, გვ. 284-306):

მეფე ართურმა თავისი სასახლიდან მოშორებით, უინჩესტერში, რაინდთა დიდი გურნირი დანიშნა. ლანსელოგმა გურნირში მონაწილეობაზე უარი განაცხადა, რამდენადაც ჯერ კიდევ აწუხებდა წინა ორთაბრძოლაში მიღებული ჭრილობები. დედოფალმა გვინიეერამაც არ ინება გურნირზე დასასწრებად წასვლა. მაგრამ ლანსელოგს უსაყვედურა სასახლეში დარჩენა, რამდენადაც ბოროტი ხმები მეფისაგან ორივე მათგანის ჩამოშორებას ცუდად გაახმაურებდნენ. ლანსელოგი შეჰპირდა დედოფალს, რომ იგი წავიდოდა უინჩესტერში, მაგრამ იბრძოლებდა უცნობი რაინდის სახით მეფე არტურის რაინდების წინააღმდეგ. გურნირზე ფარულად მიმავალმა რაინდმა ღამე მოხუცი ბარონის ბარნარ ასტოლაგელის ციხეში გაათია. მასპინძელმა სტუმარი ვერ იცნო. არც ლანსელოგმა გაუმხილა თავისი ვინაობა მოხუც ბარონს. უფრო მეტიც, მას სთხოვა ფარი და აუხსნა, რომ სურდა გურნირზე ისე გამოსულიყო, რომ არავის არ ეცნო. მასპინძელმა ლანსელოგს თავისი უფროსი ვაჟის ფარი ათხოვა და უმცროსი ვაჟი, რომელსაც რაინდი ძალიან მოეწონა, მხლებლად გააყოლა. ლანსელოგის გარეგნობით და ქცევით მოიხიბლა მოხუცი ბარონის მმეთუნახავი ქალიშვილი ელეინა. იგი დიდი სიყვარულით ემსახურებოდა სტუმარს და სთხოვა გურნირზე მისი ნაჩუქარი სამკლავეთი გამოსულიყო. ლანსელოგმა, რომელსაც არასდროს არ უბრძოლია რომელიმე ქალის ნიშნით, ქალიშვილს გამოართვა მსხვილი მარგალიტით ნაკერი წითელი ქსოვილის სამკლავე, რამდენადაც ამ ნიშნით იგი უფრო უცნობი დარჩებოდა მეფე არტურის რაინდთათვის. რაინდმა გურნირზე სასწაულები მოახდინა, მაგრამ მძიმედ დაიჭრა. ლანსელოგმა და მისმა მხლებელმა უღრან გყეში უცნობი განდევლის სახლს შეაფარეს თავი. როცა ქალწულმა ელეინამ თავის ოჯახში ლანსელოგის გმრობისა და მძიმედ დაჭრის ამბავი გაიგო, რაინდისადმი სიყვარული ხმამაღლა განაცხადა, მის საძებნელად წავიდა და თავისი ძმის საშუალებით მიაგნო განდევლის სახლს. გომას მელორი ამგვარად მოგვითხრობს:

„ქალწული სნეულის ლოგინს არ შორდებოდა, უვლიდა დღე და ღამე, როგორც ფრანგულ წიგნებშია მოთხრობილი, ისე ნაზად ზრუნავდა, როგორც მამაკაცზე ქვეყნად არც ერთ ქალს არ უზრუნვია“ (683, გვ. 160). ელენა ლანსელოტს რამდენიმე თვეს, გამოჯანმრთელებამდე, არ მოშორებია. შემდეგ და-ძმა რაინდთან ერთად ჩავიდნენ ასკოლაგში მოხუც მამასთან. აქ მამისა და ძმების თანდასწრებით ელენამ ლანსელოტს სთხოვა, რომ ცოლად შეერთო. ლანსელოტმა მადლობა გადაუხადა ქალწულს ასეთი მხურვალე სიყვარულის გამო, მაგრამ დასძინა: „დიდი ხანია აღთქმა მაქვს დადებული, ცოლი არ შევიერთო“. – მაშინ, ძვირფასო რაინდო, – სიგყვა ჩამოართვა ასკოლაგელმა ქალწულმა, – მე მინდა თქვენი საყვარელი ვიყო“. „იესომ დამიფაროს! – შესძახა ლანსელოტმა. – მე ხომ უბოროტესი კაცი ვიქნებოდი და უმადური, თუ ასე გადაუხდინდი სიკეთეს თქვენს მამასა და ძმებს“ (683, გვ. 166). ლანსელოტმა სასოწარკვეთილ ქალწულს სიკვდილამდე მის ერთგულ რაინდად ყოფნა აღუთქვა. თან შეჰპირდა, რომ მას და მის მომავალ მეუღლეს, ასევე მემკვიდრეებს ყოველწლიურ უხვ ფულად საჩუქარს დაუნიშნავდა. გულწასული ელენა მოახლებებმა მეორე ოთახში გაიყვანეს. შეყვარებული ქალწულის სიციოცხლე ტრაგიკულად დასრულდა. მან შეწყვიტა ჭამა, სმა და ძილი, მაგრამ არ შეუწყვიტია ლანსელოტზე ფიქრი. სიკვდილის წინ მოხუც მამას უხსნიდა: “მწამს, არ არის ცოდვა უფლის წინაშე, რომ მიწიერი მამაკაცი მიყვარს, რადგან ამისათვის შემქმნა უფალმა და ყოველი მართებული სიყვარული მისგან მოდის. ღმერთია მოწამე, მის გარდა არავინ მყვარებია და არავინ მეყვარება არასოდეს. მე დავრჩი უმანკო ქალწულად მის წინაშე და ყველას წინაშე. რაკი ასეთი კეთილშობილი რაინდის სიყვარულით ვკვდები, გევედრები უფალო, შემიწყალე, შეიწყალე ჩემი სული”(683, გვ.168). ელენა მალე გარდაიცვალა. მამამ და ძმებმა მისი უკანასკნელი სურვილი შეასრულეს. ძვირფასად შემოსილი ცხედარი, რომელსაც ხელში მისივე ნაკარნახევი წერილი ეჭირა, ნაფში ჩაასვენეს და ნაფი მენავემ მღინარე ტემბით ვესტმინსტერში, მეფე ართურის სასახლესთან, მიაკურა. ლანსელოტს მეფის, დედოფლისა და მრგვალი მაგიდის რაინდების თანდასწრებით ასკოლაგელი მმეთუნახავის უკანასკნელი გამოსათხოვარი ბარათი წაუკითხეს.

ლანსელოტი მიჯნურობაში არ თანაუგრძნობს არც ერთ სხვა ქალს იმიტომ, რომ კურგუამული სიყვარულის კანონებს ემორჩილება. უკომპრომისო ერთგულება თავისი საგრფოსა და დედოფლისადმი ამ სიყვარულის ძირითადი მოთხოვნაა. გვინიერა ლანსელოტის მისდამი თავდადების გამოვლენის ყველა



დეგალზე მწვავედ რეაგირებს: იგი მძაფრად საყვედურობს მიჯნურს დამამცირებელ ფორანში ჩაჯდომის წინ წუთიერ ყოყმანსაც; არ სურს მიუტევოს გურნირზე უცნობი ქალის სამკლავეთი გამოსვლა. თუმცა გვინიერას კაპრიზებს არც ერთ შემთხვევაში არა აქვს რეალური საფუძველი. ლანსელოტი საგრფოს არ ღალატობს. ლანსელოტი კურტუაზული მიჯნურის იდეალური სახეა.

შეიძლება თუ არა იმავე კურტუაზული სიყვარულის პოზიციიდან შევაფასოთ აეთანდლის ქცევა? ჩემი აზრით ამ კითხვას უარყოფითი პასუხი უნდა გავუცეს. საქმე ისაა, რომ *ვეფხისტყაოსანი* არაა კურტუაზული რომანი. მისი მიმართება ევროპულ კურტუაზულ ლიტერატურასთან ზოგადი გიოლოგიის ფარგლებში რჩება, რაც უნდა აიხსნას ეპოქის საერთო სულისკვეთებით. ნაწილობრივ კი – როგორც XII საუკუნის ევროპული რომანის, ასევე, და უპირატესად, *ვეფხისტყაოსნის* მიმართებით სპარსულ ეპიკასთან, კერძოდ “ვისრამიანთან”. მაგრამ, ამავე დროს, მათ შორის სხვაობაც არსებითია. რაც, უპირველეს ყოვლისა, სხვადასხვა ნაციონალური ხასიათით და ეროვნული ლიტერატურული ძირებით აიხსნება. კრეტიენ დე ტრუას და რუსთველს, როგორც სასიყვარულო ფაბულის, ასევე სიუჟეტის ცალკეული დეტალებისთვის ლიტერატურული წყაროებიც სხვადასხვა აქვთ. ამ კუთხით *ვეფხისტყაოსანი* თუ ძირითადად აღმოსავლურ ეპიკასთან („რამაიანა“, „ვისი და რამინი“, „ლეილი და მაჯნუნი“ და სხვ.), ხოლო ნაწილობრივ ძველ ბერძნულ ეპოსთან (302, გვ. 172-182) ამყარებს კავშირს, კრეტიენ დე ტრუა ანტიკურ ლათინურ ლიტერატურას ეყრდნობა (ოვიდიუსის „მეტამორფოზები“, „სიყვარულის ხელოვნება“, „ფასტები“, აპულეიუსის „ოქროს სახედარი“, პეტრონიუსის „სატირიკონი“, ბოეთიუსის „ფილოსოფიის ნუგეში“ და სხვ.) (514, გვ. 79-110). შუასაუკუნეების ევროპულ ლიტერატურასა და ამავე ეპოქის ქართულ მწერლობაში სასიყვარულო ინტრიგის მოდელიც სხვადასხვაგვარია. კერძოდ, ძველმა ქართულმა მწერლობამ არ იცის სიყვარულის სამკუთხედური მოდელი, რაც არსებითია ევროპულ კურტუაზულ რომანში (გრისგანი, იზოლდა, მეფე მარკი; ლანსელოტი, გვინიერა, მეფე ართური).

აქედან გამომდინარე, ამთავითვე უნდა დაეუშვათ, რომ სიყვარულის არსის გააზრება აბსოლუტურად ერთნაირი არ უნდა იყოს *ვეფხისტყაოსანსა* და ევროპულ კურტუაზულ რომანში. მართლაც, რუსთველის პერსონაჟთა წარმოდგენა საგრფოსადმი ღალატზე არ ემთხვევა ლანსელოტის პოზიციას. კერძოდ, ნესტანზე

უსაზღვროდ შეყვარებული გარიელი უარს არ ამბობს მასთან საგრფიალოდ მისული ქალის მიღებაზე (სგრ. 363; 367, 373, 374).

რატომ თანხმდება გარიელი ასმათის სამიჯნურო გამოწვევას? ჩემი აზრით, ეს კითხვა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ფსიქოლოგიის კუთხით ძალზე საინტერესო საკითხს სვამს. მეორე მხრივ, ამ კითხვაზე პასუხი, რამდენადაც მე ვიცი, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გაცემული არ არის. არადა რუსთველი სიტუაციას თვითონვე განმარტავს. გარიელი ამგვარად აღწერს ასმათის „საამიკო წიგნის“ წაკითხვის შედეგად აღძრულ საკუთარ ფიქრებს:

„მე გამიკვირდა: „სით ვუყვარ ანუ ვით მკადრებს თხრობასა?  
მიუყოლობა არ ვარგა, დამწამებს უმრახობასა,  
ჩემგან იმელსა გარდასწყველს, მერმე დამიწყებს გმობასა“.  
დაეწერე, რაცა პასუხად კმართებდა ამიკობასა“ (363).

როგორც ვხედავთ, გარიელი არ გეგმავს (განსხვავებით ავთანდილისა და რამინის მიერ ფატმანთან და ძიძასთან სამიჯნურო ურთიერთობის წამოწყების ეპიზოდებისა), რომ ამ ურთიერთობით გზას გაიკვლევს საკუთარი მიზნის მისაღწევად. გამიჯნურებულ ვაქს ის აწუხებს, რომ ასმათმა არ დასწამოს უმრახობა.

თუ რას ნიშნავს რუსთველისეული *უმრახობა*, ამაზე სარწმუნო პასუხს ვერ იძლევიან პოემის კომენტატორი-ლექსიკოლოგები:

პოემის ერთ გვიანდელ ხელნაწერზე (Q-279, 1826 წ.) დართული ლექსიკონის თანახმად, „უმრახობა სიმწყრაღა“ (654, გვ. 64). იუსტ. აბულაძე *უმრახობას* განმარტავს როგორც „კადნიერება, უმრდელობა, ჩაუგდებლობა“ (10, გვ. 383). ა. შანიძის ლექსიკონის თანახმად, *უმრახობა* ბუგიაობაა (241, გვ. 384). ნ. ნათაძის კომენტარების მიხედვით კი „უმრახობა უემურობას“ ნიშნავს (177, გვ. 117).

ამ განმარტებათაგან ლექსიკოლოგიური დასაბუთება შეიძლება მხოლოდ ა. შანიძისეულს მოეძებნოს<sup>1</sup>, რამდენადაც *მრახვა* ძველ ქართულ ტექსტებში და *ვეფხისტყაოსანშიც* სხვა მნიშვნელობებთან ერთად ლაპარაკსაც ნიშნავს და პოემაში ერთგზის დამოწმებული „არმეუმრახემან“ არ *მეყველს* უნდა ნიშნავდეს. და მაინც, არც ერთი ზემოთ მოხმობილი განმარტება არ უნდა იყოს სარწმუნო. ჯერ ერთი, არც ერთი მათგანი არ გამომდინარეობს კონტექსტიდან. სხვაზე რომ არაუფერი ვთქვათ, თვით ბუგიაობაც არ შეიძლება ამ კონტექსტის მიხედვით, ვინემ გარიელს დასწამოს. ბუგიაობა კარგ ახლობელთა ერთმანეთზე განაწყენების საფუძველზე აღმოცენებული რეაქციაა. გარიელი და ასმათი ერთმანეთს იმგვარად არ იცნობდნენ, რომ მათ განაწყენებასა და ბუგიაობაზე ვიფიქროთ. მეორეც, არც ერთი

<sup>1</sup> თავის მხრივ ა. შანიძე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ძველ განმმარტებლებს უნდა ეყრდნობოდეს. შეადარე – დ. ჩუბინაშვილი: უმრახავი, ზედ ხმა გაუცემელი, უპასუხო, безмолвный, недовольный, უმრახობა, პასუხის არ მიცემა, უპასუხოება, безмолвие, ვეფ. 358 (250, გვ. 1245).

კომენტატორი საგანგებოდ არ იძიებს კონტექსტს და საკუთარი განმარტების არგუმენტირებას არ ვეთავაზობს.

შესაბამის კონტექსტში ამ ლექსიკური ერთეულის სწორად გააზრებას ის ართულებს, რომ პოემაში *უზრახობა* სხვა შემთხვევაში არ გვხვდება (გამონაკლისია ზემოთ განმარტებული *არმეუმზრახებან* – 740); ხოლო ფუძე *ზრახვა* ძველ ქართულ ტექსტებში საკმაოდ მრავალი მნიშვნელობით დასტურდება. ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონის“ თანახმად, *ზრახვა* ანუ *ძრახვა* არის – ფიქრი, ბჭობა, მოთათბირება, მოსაზრება, „განზრახვა“, უბნობა, ლაპარაკი, წარმოთქმა, შეთხზვა, მოგონება; *ზრახვა*, როგორც არსებითი სახელი, არის აზრი, ფიქრი, ზრუნვა, „განზრახვა“, რჩევა, ახსნა-განმარტება; *ზრახული* დალაპარაკებულია; ხოლო მზნისმედა *ზრახვით* ნიშნავს *საიდუმლოდ* (9, გვ. 169). ახალ ქართულში ამ სიტყვის მნიშვნელობა უფრო დაკონკრეტდა: ფიქრი რისამე შესახებ, სურვილი, წადილი, განზრახვა (227, გვ. 176).

*ვეფხისტყაოსნის* შესაბამის კონტექსტში *ზრახვა* ახალი ქართულისათვის დამახასიათებელი მნიშვნელობით უნდა იყოს მოაზრებული და *სურვილს*, *ნდომას* უნდა ნიშნავდეს.<sup>1</sup> მით უმეტეს, რომ ეს გააზრება მას ძველ ქართულშიც ჰქონდა. სულხან-საბა *განზრახვას წადილს* ანუ *ნდომის ქმნას* უკავშირებდა („წადილი – ნდომის ქმნა – წადილი განიყოფების სამად: გულის-თქმად, გულის-წყრომად და განზრახვად“ – 695, გვ. 361). *ვეფხისტყაოსნისეული* *ზრახვის* მნიშვნელობებშიც შეინიშნება ამგვარი ნიუანსი: „ჩემი *ზრახვა* სიძუნწისა, ტყუის, ვინცა დაიყბედნა!“ (62).

ტარიელს ის აწუხებს, რომ მას არ დასწამონ ქალთან ყოფნის სურვილის, ნდომის უქონლობა და ასმათმა ამგვარი ჭორი არ გაავრცელოს სასახლეში, ნესტანის გარემოცვაში. ნესტანზე გამიჯნურებული ჭაბუკი მოვლენათა ამგვარ განვითარებას ეკრძალების: ასმათის საამიკო გამოწვევას თუ არ მიჰყევება, ქალი მას სურვილის უქონლობას, უნდომობას დასწამებს; ამიტომაც დაკარგავს იმის იმედს, რომ ტარიელი მის საყვარლად გამოდგება და თანდათანობით ლანძღვას დაუწყებს.

ის ღრმა ფსიქოლოგიზმში, რომელიც ტარიელის ამ სიტყვებში ჩანს, ნესტანზე გამიჯნურებული ჭაბუკის „ასმათის აშიკობისადმი“ დამოკიდებულებაში შემდგომშიც გამოჩნდება: თითქოსდა საყვარლად მოსულ ასმათთან საწოლ ოთახში შესული ტარიელი თავის თავს ამკარად აძალღებს დათმოს, გულიდან ამოიღოს კრძალვა, მის მიერ ჩასადენი „აუცი“ საქციელის მიმართ რომ აქვს:

„გამოვე და საწოლს შევე, მონა მოღვა კარსა მცეულად.

<sup>1</sup> დ. ჩუბინაშვილი ამ სიტყვის მნიშვნელობაში ამკარად ხედავდა *განზრახვას*, *მონდომებას*, *მოწადინებას*: „ზრახვა, ზრახუას მ. საუბარი, უბნობა, ლაპარაკი, ისაი. 11-3; რჩევა, არჩევანი, დასკვნა რჩევისა; გონებით ლაპარაკი, ფიქრი, კამრი; განზრახვა, მონდომება, მოწადინება (250, გვ. 528).

გული მიეცე თობა-ქმნათა აუგისა საკრძაღველად“ (374).

ამავე დროს, გარიელს აზრადაც არ მოსდის, რომ ასმათთან საამიკო ურთიერთობით თავის ჭეშმარიტ სიყვარულს უღალატებს. ეს მოდელიც კლასიკური სპარსული ეპიკისეულია. ეისივე უგონოდ შეყვარებული რამინი თავისი საგრფოსაკენ გზას გაიკვლევს ვისის ძიძასთან საამიკო რომანის საშუალებით. მაგრამ მას (რამინს) აზრადაც არ მოსდის, რომ ამით შესაძლებელია, დაღატობდეს თავის სიყვარულს. იმავე მოდელისეული ძირები პომეროსთანაც შეიძლება ვეძიოთ: გროას ომიდან მომავალი ოდისეესი იძულებული ხდება რამდენიმე სასიყვარულო ინტრიგაში გაეხვიოს, მაგრამ შინ მაინც თავის ცოლზე – პენელოპეზე შეყვარებულ მეუღლედ ბრუნდება. მიჯნურობის ამ გააზრებაში სხვა ქალთან წოლა საგრფოს და სიყვარულის დაღატად არ მოიაზრება. არც ნესტანს შეუგანია ეჭვი გარიელის ერთგულებაში იმის გამო, რომ იგი ჯერ დათანხმდა და შემდეგ მივიდა ასმათთან საამიკო პაემანზე. როგორც ჩანს, მიჯნურობის ამ მოდელის თანახმად, სიყვარული სულ სხვაა და სხვა ქალთან ყოფნით საგრფოსადმი ერთგულება არ ილახება.

არც ავთანდილის ფაგმანთან სასიყვარულო ისტორიაში ჩანს, რომ მოყმე თავის ქცევას (ფაგმანთან ურთიერთობას) თინათინის დაღატად აღიქვამდეს. ავთანდილს ამ სასიყვარულო სცენებში ყოველთვის ახსენდება თინათინი და იმაზე ოხრავს; მაგრამ იგი თავის მოქმედებას საგრფოსადმი დაღატად არ იაზრებს. მას უჭირს ფაგმანთან ყოფნა; მასთან ხევენა-კოცნის დროსაც თინათინზე ფიქრობს და გირის; მაგრამ საკუთარ ქცევაში თინათინისადმი დაღატად არ ხედავს. დასკვნა ერთია: ავთანდილის სიყვარული განსხვავებულია ლანსელოტის სიყვარულისაგან. უფრო მეტიც, ავთანდილი არ რჩება საკარო სიყვარულის ჩარჩოში. მისი სიყვარული საგრფოსადმი უკომპრომისოა, მაგრამ ეს სიყვარული მას ქცევის ნორმებს ვერ უღვევს. ავთანდილის ქცევა თავისუფალია.<sup>1</sup> იგი როგორც

---

<sup>1</sup> საგანგებო და დამოუკიდებელი მსჯელობის თემაა თავისთავად ავთანდილისა და თინათინის სასიყვარულო პერიპეტეების ფილოლოგიური ანალიზი, ისევე როგორც ამ სიყვარულის ფსიქოლოგიის ადგილი რომანის ისტორიის პროცესში. ამ საკითხზე ამჯერად აღარ ვჩერდები. აღვნიშნავ კი, რომ ჩემი ფიქრით, რუსთველი ამ ეპიზოდის მრავალგანზომილებიანი მხატვრული გადაწყვეტით ერთი მხრივ ინარჩუნებს შუასაუკუნეების გრადიციისადმი მოკრძალებას და პატივისცემას და ამავე დროს მაღლდება იმავე გრადიციულ ნორმებზე (მღრ. 16, გვ. 127-133; 186, გვ. 376-385; 172, გვ. 66-72).

პერსონა არ იზღუდება არა თუ საკარო, არამედ საზოგადოდ სიყვარულის ნორმატივით. იგი მისდევს სიყვარულის მოთხოვნას, როცა ამას მისი პერსონალური ნებაც უკარნახებს და სთხოვს. სხვა შემთხვევაში იგი თავის პიროვნებისეულ ნებას უფრო მაღლა აყენებს, ვიდრე სიყვარულის მოთხოვნას. რუსთველი აეთანდლის პიროვნებისეულ ამაღლებას, როგორც საკარო სიყვარულის ნორმებზე, ასევე საზოგადოდ სიყვარულის ნება-სურვილზე თანმიმდევრულად გამოაქვს. იგი მხოლოდ ფაქმანის ეპიზოდში არ ჩანს. კერძოდ:

აეთანდლის მიერ უცხო მოყმის ძებნად წასვლა საკარო სიყვარულის ნორმებითაა განპირობებული. ამას ნათლად ადასტურებს თინათინის სიტყვები:

„ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამაღ ორად:  
პირველ, ყმა ხარ, ხორციელი არაიენ გეყავს შენად სწორად,  
მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად;  
წა და იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად“ (131).

მაგრამ აეთანდლის მეორედ წასვლა გარიელის შესახვედრად და მის მიერ ნესტანის ძებნის გადაწყვეტა აღარ ემორჩილება საკარო სიყვარულის სტრუქტურას. მართალია, თინათინის სურვილს აეთანდლის ეს გადაწყვეტილება არ ეწინააღმდეგება. თინათინიც იმავე მაღალი ადამიანური იდეალებიდან აფასებს სიტუაციას:

„შენ არ-გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა.  
ხამს გასრულება მოყერისა სიყვარულისა მტკიცისა,  
ძებნა წამლისა მისისა და ცოდნა ხამს უიცისა . . .“ (708).

მაგრამ აეთანდლის გარიელის სამსახურად თავის გადადება და ნესტანის ძებნა უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდა თავისი საგრფოსა და მეფის – თინათინის დასტურამდე. ეს კი უკვე საკარო სიყვარულის ნორმებში აღარ თავსდება. აკი აეთანდლიმა იმ მისტერიულ დამეს, როცა გარიელის საიდუმლო მოისმინა, მეგობარს შეჰფიცა:

„მეცა ფიცით შეგაჯერო, არასათვის არ გაგწირო,  
კვლა მოვიდე შენად ნახვად, შენთვის მოვეკდე, შენთვის ვირო,  
ღმერთსა უნდეს, ვისთვის ჰკედები, მისთვის აგრე არ გაგირო“ (667).

აეთანდლის ეს ამაღლება საკარო სიყვარულის ერთგული რაინდიდან მაღალი ადამიანური იდეალების ერთგულ თავისუფალ მოყმემდე დიდ შინაგან ტკივილებამდე მიიყვანს. იგი უნდა ამაღლდეს საკუთარი სიყვარულის ნებაზე. აეთანდლი ახერხებს დათმოს ეს სიყვარული, დაგოვოს საგრფო-მეფე და ემსახუროს მაღალ ადამიანურ იდეალს, რომლისკენაც მისი პიროვნული ნება მიისწრაფვის. რუსთველი არაერთგმის უბრუნდება აეთანდლის ფსიქიკის ჭიდილს სიყვარულის ნებასა და პიროვნების მაღალადამიანურ ნებას შორის. საგრფოსაგან უვალოდ

განშორებული ავთანდილი „მის მზისგან“ ნაბოძებ მარგალიტებს ეხევეა, ცრემლით ალბობს და ნელ-ნელა მთარღვევს სიყვარულის საბელს:

ამას მოსთქვამს, ცრემლსა აბნევს, ათროლოებს და აწანწარებს,  
გულ-ამოსკენით, ოხრვა-სულთქემით მიხრის განსა, მიაწარებს.  
საყვარლისა სიახლესა მოშორებება გაამწარებს (718).

სიყვარულის საბელის გარღვევა და მისგან გასელა რომ შეაძლებინოს, რუსთველი ზოგჯერ შეაჩერებს ავთანდილს, უკან მოახედებს, უკან დააბრუნებს კიდეც. შემდეგ ისევ გონს მოაგებს და მაღალი ადამიანური მისიის აღსრულების გზას გაუყენებს და ასე გრძელდება მიწყივ (294, გვ. 126-127):

აწყა დაეწყებ ამბავსა, მის ყმისა წამაველობასა:

მთა და მიტირს გულ-მდურად, ვერ ვიტყვი ცრემლთა მცრობასა,  
წამ-წამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მშობასა,  
უჭერედის, თვალი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის, მიჰხდის ცნობასა  
(833).

რა მიეახლის დაბნედად, ვერ ხელ-ყვის გაძრვად ენისად,  
მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან მსგავსად დიჯლისა დენისად,  
ზოგჯერ დაბრუნდის, იჭვრედის ღონედ პატივთა თმენისად,  
რა გაემართის, არ იყის, მას თუ არბევდის ცხენი სად (834).

ასე რომ, ავთანდილი მაღლდება არა თუ საკარო, არამედ საზოგადოდ სიყვარულის ნებაზე და საკუთარი პიროვნების მაღალ-ადამიანური იდეალის მოთხოვნებს უშორილიებს თავის ქეევას. რა არის ეს მაღალ-ადამიანური იდეალი, რომელსაც მიჰყვება ავთანდილი, ამ ზემოთ განხილულ შემთხვევაში ნათელია. ავთანდილი ჭირში არ გოვებს ადამიანს – მოყვასს, მიჯნურ-რაინდს, მეგობარს (294, გვ. 139-146). ამოსაცნობია, რა განაპირობებს ავთანდილის ქეევას ფაგმანის ეპიზოდში. რა იდეალს მისდევს ავთანდილი, როცა თავისი სურვილის წინააღმდეგ ფაგმანის სარეცელს იზიარებს? რა თქმა უნდა, როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, ავთანდილის ქეევა ამ ეპიზოდში განპირობებულია მისი მიზნით, რომ დაწვრილებით გაიგოს გულანშაროს ამბები და კერძოდ ფაგმანის საიდუმლო. ამას თვითონვე მიუთითებს (სტრ. 1093). ესაა ერთი მიზეზი ავთანდილის ამგვარი მოქმედებისა გულანშაროში. მაგრამ ეს არა რუსთველის მიერ ავთანდილის, როგორც პერსონაჟის, ამგვარი სახის შექმნის განმაპირობებელი მიზეზი. მართალია კ. ბენინი, რუსთველს შეეძლო სიუჟეტი სხავგვარად აეგო და ნესტანის ამბავი გულანშაროს ბაზარში ნაცვლად ფაგმანისა თვითონ ავთანდილს მოესმინა.

ავთანდილის ქეევა ფაგმანის სასიყვარულო ინტრიგის ეპიზოდშიც მაღალი ადამიანური იდეალებისკენ სწრაფითაა

განპირობებული. აეთანდლილი თანაგრძობობს ფაგმანს, როგორც ადამიანს. რუსთველი მთელ ამ სამიჯნურო ინტრიგაში აეთანდლილის ფაგმანისადმი მხოლოდ თანაგრძობობაზე მიუთითებს. ამავე გრძობით გოვეებს იგი გულანშაროში ფაგმანს და არა მისი სიყვარულის ან მისდამი სიძულვილის გრძობით („მაგრად აცვება უმძიმდა ფაგმანის გულ-მწუხარისა“ – 1325). ფაგმანი იმსახურებს ამ თანაგრძობობას როგორც თავისი სიკეთით (ნესტანისადმი მისი დამოკიდებულებით), ასევე თავისი მიჯნურობით აეთანდლილისადმი. ფაგმანს ამგვარად უსმის მიჯნურობა. (და, რა თქმა უნდა, რუსთველის პოემის მიმანდასახულობაში არ შემოდის ფაგმანის ჭეშმარიტ მიჯნურად გარდაქმნის ცდა). მან მიიღო თავისი მიჯნურობის პასუხი აეთანდლილისაგან. ამიგომაცაა, რომ აეთანდლილის წასვლით ფაგმანი არ რჩება განწირულ, უიმედო (და ა. შ.) მიჯნურად. ამის მეორე მიზეზი ისევე და ისევე ფაგმანის სიკეთეა. მან გაუგო აეთანდლილს, როგორც მიჯნურს. მისი სიყვარულის საიდუმლოს გაგების შემდეგ აღარ მოინდომა თავისი საამიკო შეხვედრების განმეორება.

ისევე აეთანდლილს დაეუბრუნდეთ. რა არის აეთანდლილის ურთიერთობა ფაგმანთან: მისი პიროვნების დაღმა სელა (როგორც კ. ბენენი ფიქრობს)? ჩემი აზრით, აეთანდლილის გულანშაროში ქცევა მისი პიროვნების კიდევ უფრო ამაღლებაა. აეთანდლილი ამაღლდა საკუთარ პიროვნულ ნება-სურვილზე. გააკეთა ის, რაც მას არ სწადდა, მაგრამ რასაც მაღალი ადამიანური მოვალეობა სთხოვდა. აეთანდლილის ქმედება ამ ეპიზოდში თანხმობაშია მისივე კრედოსთან: ღმერთის მიმართ საკუთარი პიროვნების სრულქმნილებისათვის ერთადერთ თხოვნასთან: „მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო!“ (811) და მოქმედების ძირითად პრინციპთან, რასაც არაორამროვნად აყალიბებს იგი გარიელთან მეორედ შეხვედრისას: „რაცა არ გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“ (881). ეს გარემოებაც ნათლად მიუთითებს, რომ აეთანდლილი ფაგმანის სასიყვარულო ეპიზოდში არ აკეთებს იმას, რაც მას სიამოვნებს და ამავე ღროს მისი ქცევა არც უაზრო დაღმასვლაა. აეთანდლილი აკეთებს იმას, რაც მას არ სურს; მაგრამ რასაც ავალებს მაღალი ადამიანური იდეალი. თუ გარიელის გაცნობის შემდეგ აეთანდლილი საგრფოს სიყვარულიდან ამაღლდა მეგობრის სამსახურამდე იმგვარად, რომ არ უარუყვია საგრფოს სიყვარული; ფაგმანის ეპიზოდში იგი ამაღლდა მშვენიერი იდეალის - მოყვასის სიყვარულის სამსახურამდე; იმგვარად, რომ არ უარუყვია საგრფოსა და მეგობრის სიყვარული. გზა საგრფოს

სიყვარულიდან შეგობრის სამსახურისკენ, და შემდეგ ადამიანის, მოყვასის სიყვარულისაკენ – ამალლების გზაა. პლაგონი: მშვენიერ სხეულთაგან – მშვენიერ საქმეებზე და შემდეგ – მშვენიერ იდეებზე (იხ. 289, გვ. 306).

საკითხის ამგვარ გადაწყვეტას კიდევ სჭირდება დაკონკრეტება: როგორ უნდა აიხსნას ავთანდილის თანაგრძნობა ფაგმანისადმი? რა ადგილს მიუჩენს ეს ქცევა ავთანდილს, როგორც პერსონაჟს ევროპული ცივილიზაციის პროცესში? ამ ქცევას ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული გმირის, სახეში რენესანსული შტრიხი შემოაქვს.

რუსთველმა ავთანდილის ლიტერატურულ სახეში ადამიანისადმი ინტერესი დააყენა უფრო მაღლა, ვიდრე სიყვარულის (როგორც საკარო, ასევე თავისუფალი ადამიანური გრძნობის) ნორმატივი. უფრო მუსტად, *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარულის ნება-სურვილი ემორჩილება, ანდა განპირობებულია, მაღალი ადამიანური იდეალით და მისი მოთხოვნით. ეს ათქმევინებს თინათინს – „შენ არ გაგეხა კარგი გჭირს . . .“. ეს დააყუჩებს ფაგმანის საამიკო სწრაფვას. ავთანდილმა არ მიაგოვა, არ დაავლო ფაგმანი, რამდენადაც იგია ადამიანი, იგია მოყვასი. მან გაუგო ფაგმანს და უთანაგრძნო მას. ავთანდილმა გაიზიარა ფაგმანის ჭირიც (ფაგმანის ისტერიული შიში ჭაშნავირისადმი) და ფაგმანის ლხინიც (მისი მიჯნურობა ავთანდილისადმი). ავთანდილმა კი არ დაავლო, არამედ განკურნა დაავადებული მოყვასი, რამდენადაც, როგორც ადამიანი, იგი ამას იმსახურებდა. ავთანდილის ეს ქმედება არაა მოწყვეტილი რუსთველისეული ადამიანობის ზოგადი კონცეფციიდან. პირიქით, რუსთველი თანაგრძნობას, გულკეთილობას კაცის აუცილებელ თვისებად მიიჩნევს. ეს მხოლოდ ავთანდილის გარიელისადმი და გარიელის ფრიდონისადმი დახმარებაში, თუ თავდადებაში არ ჩანს. ეს ქმედებანი სხვა, უფრო არსებითი საფუძვლითაა განპირობებული. რუსთველი სიგყვიერადაც აყალიბებს თავის თვალსაზრისს ადამიანურ თანაგრძნობაზე, როცა ასმათის პირით ქადაგებს: „უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან“ (849).

უფრო მეტიც, იგივე კონცეფცია უფრო მწყობრად დალაგდება სწორედ გულანშაროს ამბების ციკლში: ფაგმანი თავის საყვარელს (ჭაშნავირს) გარეგნობით არ სწუნობს. ამ ნიშნით მას უსენი – თავისი ქმარი არ მოსწონს: „მით არ ჯერ ვარ ქმარსა ჩემსა, მჭლე არის და თვალად ნასი“ (1205). ჭაშნავირი საკმაოდ მოხდენილი მამაკაცია („შემოდგა კარსა ყმა ვინმე, კეკლუცი, გან-ნაკეთიანი“ – 1099). ფაგმანს თრგუნავს ის, რომ ჭაშნავირს არ ახასიათებს ადამიანური თანაგრძნობა,



გულკეთილობა; იგი უგულოა. გულჯაერიანობა მას ბოროტი ქმედებისაკენ ეწევა („შემასმენდა ჯაერიანი, გული ედვა ცეცხლებს წვითა“ – 1209). საიდუმლოს გათქმის მუქარით ჭაშნაგირს ფაგმანი გერორიბებული ჰყავს („დამქეჟადის, რამომჯერცა წაეიკიდნით თავის წინა“ – 1207). ეს კი სრულიად საკმარისი მოტივია რაინდისათვის, რომ შეშინებული ქალი იხსნას და ბოროტ დამმონებელს სიკვდილი მოუსწრაფოს! ამიგომ გოვებს რუსთველი უკომენტაროდ ფაგმანის მადლობას ავთანდილისადმი:

„მუქაჟა ღმერთმან შემოგზღოს! – მადლსა გკადრებდე მე რასა – რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მგერასა!“ (1210)

ამჯერად ჩვენთვის არსებითი ის არის, რომ რუსთველი სწორედ ამ ეპიზოდის ფინალში აფორისგულად აყალიბებს თავის კონცეფციას ადამიანურ თანაგრძნობაზე: „აკასა დასერის უგულობა“ (1204).

ადამიანური თანაგრძნობა, ადამიანის ბედის და ხედრის გამიარების უნარი, როგორც მნეობრივი სრულქმნილება, რუსთველის მიერ ავთანდილისადმი მოხმობილ ერთ-ერთ ეპითეტიკში შეიძლება იკითხებოდეს. როცა ავთანდილი ფაგმანს ჭაშნაგირის მოკვლაზე დაეთანხმა, რუსთველმა გმირი შეამკო ეპითეტიკით, რომელიც მხოლოდ ერთხელ გვხვდება *ვეფხისტყაოსანში*. ესაა „ბუნებაზიარი“:

„რა ესე ესმა ავთანდილს ლაღსა, ბუნება-ზიარსა, ადგა და ლახტი აიღო, რა გურჟა რამე მხნე არსა!“ (1109).

*ვეფხისტყაოსნის* ამ გერმინის კომენტარება ამკარად გვიჩვენებს, რომ იგი ადამიანურ დიდბუნებოვნებაზე უნდა მიუთითებდეს (289, გვ. 162-167). უფრო კონკრეტულად შეიძლება განიმარტოს მისი მნიშვნელობა. იგი შესაძლებელია მოყვასის, როგორც ადამიანის ბუნების თანამოზიარობაზე მიგვანიშნებდეს (205, გვ. 155-161). ყოველ შემთხვევაში, დიდი წმინდა მამა ბასილი დიდი მოყვასის მიმართ სიყვარულის საღვთისმეტყველო თემის განმარტებისას გარკვევით მიუთითებს, რომ არაფერი არ არის იმაზე უფრო დამახასიათებელი ჩვენი ბუნებისათვის, როგორც ერთმანეთთან თანამოზიარება. და ეს აზრი ბასილი დიდის „ასკეტიკონის“ XI საუკუნის მეორე ნახევრის ეფრემ მცირისეულ ქართულ თარგმანში ამგვარი გერმინოლოგიითაა გადმოცემული: „...არარაჲ არს ესრეთ თუს ბუნებისა ჩუენისა, ვითარ ზიარებაჲ ურთიერთას“ (ბასილი დიდი, მოყუისისა მიმართ სიყვარულისათუს. იხ. 294, გვ. 141). ადამიანი თანამოზიარება ადამიანის ბუნებისა.

ავთანდილში, როგორც ლიგერატურულ პერსონაჟში, ადამიანური თანაგრძნობისთვის, როგორც მნეობრივი სრულქმნილებისთვის, ესოდენ პრინციპული ადგილის მიჩენა

გმირის ჰუმანისტური პრინციპებისაკენ ორიენტირებას გამოკვეთს და რენესანსული იდეების საწყის ეტაპს შეესაბამება. ავთანდილში ადამიანზე ზრუნვა, მისი ბედის გაზიარება, მისდამი თანაგრძნობა უფრო მაღლა დგას, ვიდრე რაინდული მწეობის ნორმები და თვით სიყვარულის, როგორც ადამიანის უმაღლესი პიროვნული გრძნობის, მოთხოვნები. ავთანდილის ქმედებას ფაგმანის სიუჟეტში განაპირობებს ადამიანისადმი თანაგრძნობის მწეობრივი მოთხოვნილება და არა რაინდული ეთიკა თუ სასიყვარულო ვალდებულება და ნორმა. უფრო მეტიც, ავთანდილის ქმედება არაა მოტივირებული შუასაუკუნეების მწეობის ორიენტირით – მომავლისადმი შიშით ან იმედით. ავთანდილის ქმედებაში უკვე რენესანსული იდეალი ჩანს. ამავე დროს ეს რენესანსული ავთანდილის ქმედებაში წამოიზრდება შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნებით და განვითარებით. ადამიანური თანაგრძნობა, გამოვლენილი ავთანდილის ფაგმანთან ურთიერთობაში, დაფუძნებულია მოყვასის სიყვარულის ქრისტიანულ თემაზე – „შეიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუნი“ (მათ. 22, 39); ამ თემის რენესანსული ინტერპრეტირებაა. თანახმად ახალი აღთქმისეული მოძღვრებისა, თანაგრძნობა (კეთილგანწყობა, თანალმობა, მოწყალება) მოყვასთა ერთმანეთის მიმართ სიყვარულის გამოვლენის ერთი უმთავრესი ფორმაა. „ყოველნი, - იცყვის მოციქული პეტრე, - ერთ-ზრახვა იყვენით, მოწყალე, ძმათ მოყუარე, შემწყნარებელ, მდაბალ“ (1 პეტ. 3,8). იმავეს მოგვიწოდებს პავლე მოციქული: „იყაეთ ერთურთის მიმართ კეთილნი, თანამლმობელნი და მიუტყვეთ ერთმანეთს“ (ეფეს. 4,32). მოყვასის სიყვარული გულისხმობს სხვისი სიხარულის გაზიარებას და სხვისი წუხილის გაზიარებას: „გიხაროდენ მოხარულთა თანა და გიროდეთ მგირალთა თანა“ (რომ. 12,15). მოყვასის სიყვარული დაუძღვრებულთან ერთად დაუძღვრებას გვთხოვს, ხოლო შეცდენილის მიმართ აგზნებას: „ვინ უნდა დაუძღვრდეს, რომ მასთან ერთად არ დაუძღვრდე? ვინ უნდა შესცდეს, რომ არ აღვეგზნო მისთვის“ (2 კორ. 11,29). აი, ამ მოძღვრების კვალდაკვალ იზიარებს ავთანდილი ფაგმანის სიხარულსაც და უძღვრებასაც. აი, რაგომ „ალიგზნო“ ავთანდილი „შეცდენილი“ ფაგმანისათვის.

ავთანდილის ამ ქმედებაში მოყვასის შეყვარება ადამიანისადმი თანაგრძნობაა, ყველა მისი ადამიანური თვისებისადმი პატივისცემით (მისი ადამიანური, და არა მხოლოდ ღვთაებრივისადმი მიმბაძველი, სიყვარულის თანაგრძნობით; მისი მოწინაღმდეგისადმი შურისგების, და არა მხოლოდ დათმობის,

გრძნობით). ამგვარად ხდება ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟის სახეში მოყვასის სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი იდეალის პარმონია ადამიანობის რენესანსულ იდეალთან.

ფაგმანთან სამიჯნურო ეპიზოდი ავთანდილის, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟის, რენესანსულ ბუნებაზე მიუთითებს. მეორე მხრივ, თვით ამ ეპიზოდშიც არ არის ავთანდილი ტიპური რენესანსული გმირი. მას ბოკაჩოს პერსონაჟისაგან ისევე შუასაუკუნეობრივთან კავშირი განასხვავებს. ავთანდილი არ გკბება ფაგმანთან ურთიერთობით („ყმა უნდომ-გვარად ეხვევის...“- 1252): „მას ღამე ფაგმან იამა ავთანდილს თანა წოლითა“(1252) და არა ავთანდილმა. ავთანდილს ფაგმანის სიყვარულისთვის გული არ გაუღია. იგი მხოლოდ თინათინზე ფიქრობდა და გიროდა. მან არ უღალატა თავის საგრფო-ხელმწიფეს. ასე რომ შეინარჩუნა შუასაუკუნეობრივი სიყვარულის ერთგულება. ესეც შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის პარმონიაა.

შოთა რუსთველისა და დანბა ალიგიერის სიყვარულს  
კონსუფუციატა ბიპოლოგიური მიმართებისათვის\*

(*„მეფეგაგი, მომეგაგოს, ამოტირღეს, ავატირღეს“*)

რუსთველის შემოქმედებაში, როგორც მემოთ მიეუთითებდით, მთელი სისრულითა და სილამაზითაა გამოვლენილი გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნების ტიპური და პრინციპული ელემენტები. უფრო მუსტად რომ ვთქვათ, *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი მსოფლშეგრძნება ტიპოლოგიურად ემსგავსება სამოგადობრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებას გვიანდელი შუასაუკუნეების (XII-XIII საუკუნეების) დასავლეთ ევროპაში. ეს გარემოება განპირობებულია ქრისტიანული აზროვნების განვითარების იმ საერთო პროცესით, რაც ახასიათებდა XII საუკუნის ერთი მხრივ ქართულ და მეორე

---

\* წინამდებარე ქვეთავი წარმოადგენს ჩემს მიერ რამდენიმეჯერ გადამუშავებულ გამოკვლევას, რომელიც თავდაპირველად შესრულდა ჩემი და ჩემი მაშინდელი სტუდენტის – ანდრეა ადამოვიჩოვას ერთობლივი მუშაობით და გამოქვეყნდა 1986 წელს თსუ „ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომების“ XII ტომში (15). მაშინ ჩვენ საგანგებოდ მიეუთითებდით: ჩვენი შენიშვნები რუსთველისა და დანბეს სიყვარულის კონსუფუციებზე პროპედევტიკულია და ამდენად თემისური ხასიათისაა. დანბეს შემოქმედების გააზრებისას ვეყრდნობით „ღვთაებრივი კომედის“ დოროთი შეიერსისა და ბარბარა რეინოლდსის ინგლისურ თარგმანსა და ინტერპრეტაციას (806; 807; 808)... და „ახალი ცხოვრების“ ბაჩანა ბრეგვაძისა და თამაზ ჩხენკელის ქართულ თარგმანს, ოთარ ჯინორიას გამოკვლევით (635). სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი ტრადიცია გააზრებულია ს. ლევისის ცნობილი გამოკვლევით (552). რუსთველის შემოქმედების ინტერპრეტაცია ეყრდნობა ელგუჯა ხინთიბიძის შეხედულებებს (289) (იხ. 15, გვ. 93). შემდგომში ეს გამოკვლევა მცირედი გადააზრებით გახდა შემადგენელი ნაწილი ჩემი მონოგრაფიისა „შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული ვეფხისტყაოსანში“.

წინამდებარე მონოგრაფიაში ეს გამოკვლევა ხელახლა გადამუშავებული და შევსებულია, რაც განხორციელდა რუსთველის სიყვარულის კონსუფუციებზე ჩემი ახლებური თვალსაზრისის საბოლოოდ ფორმირების შემდეგ.

მხრივ დასაველეთ ევროპულ აზროვნებას. სწორედ ამის გამო, ისევე როგორც დასაველეთ ევროპის სამოგადობრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში, *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება მაღალგანვითარებული ქრისტიანული სქოლასტიკის ღონეზე ძველი ბერძნული ფილოსოფიის შემოტანა; ფილოსოფიაში პლატონიზმისა და არისტოტელიზმისაკენ პრინციპული მისწრაფება; ქრისტიანული ეთიკის ნორმებიდან ანტიკური ეთიკური იდეალისაკენ სწრაფვა და ზოგად კუმანისტური მსოფლშეგრძნების გაძლიერება; აღმოსავლური კულტურული ნაკადისათვის, კერძოდ სპარსული ეპიკისა და არაბული მეცნიერებისათვის, კარის ფართოდ გაღება და, ყოველივე აქედან გამომდინარე, ახალი, თავისებური ესთეტიკური პრინციპების დამკვიდრება. მაგრამ არსებითი სწორედ ისაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ღონეზე ეს სიახლე შუასაუკუნეების ბაზამეა მოტანილი. პოემაში შეინიშნება ერთი მხრივ შუასაუკუნეობრივი იდეალის შენარჩუნება და მეორე მხრივ მისი შერწყმა იმ ახალ ტენდენციებთან, რომლებიც მომავალ, რენესანსის ეპოქაში წარმმართველი გახდა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ესაა პარმონია შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულისა, პარმონია, რომლის ღონეზე არ შეინიშნება ის წინააღმდეგობრივი, რაც ამ ორ ფენომენს შორის მომავალში წარმოჩნდება. ამ თვალსაზრისით რუსთველის პარალელად ევროპულ სინამდვილეში გამოდგება დანტე ალიგიერის შემოქმედება. დანტე მიჩნეულია, რომ არის შუასაუკუნეების პოეტიც და ამასთან ერთად ახალი დროის პოეტიც.

შუასაუკუნეობრივის და რენესანსულის შერწყმა როგორც დანტეს, ასევე რუსთველის შემოქმედებაში ყველაზე მეტად სიყვარულის გაგებაში გამოვლინდა.

რუსთველის მსოფლმხედველობის გიპოლოგიური მიმართება დანტეს შემოქმედებასთან, უპირველეს ყოვლისა, განპირობებულია არა ამ ორი დიდი პოეტისა და მოაზროვნის ინდივიდუალური შემოქმედებითი თავისებურებებით, არამედ ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული განვითარების პროცესით და ქრისტიანული აზროვნების ერთგვაროვნებით საქართველოსა და დასაველეთ ევროპაში გვიანდელ შუასაუკუნეებში. აქედან გამომდინარე, კანონზომიერია რუსთველის შემოქმედების გიპოლოგიური მიმართების კვლევა არა მხოლოდ დანტეს შემოქმედებასთან, არამედ იმ ლიტერატურულ ნაკადთან, რომელმაც შეამზადა ახლებური, საერო იდეალი დანტეს შემოქმედებაში, კერძოდ გრუბაღურების პოეზიასთან, და მეორე მხრივ იმ განვითარებასთან, რომელიც

განიცადა დანტეს მსოფლმხედველობითმა ტენდენციებმა ევროპულ ლიგერატურაში, კერძოდ პეტრარკას შემოქმედებაში.

პირველ შემობრუნებას შუა საუკუნეებიდან ახალი ეპოქისაკენ გვიანდელ შუასაუკუნეებში ჰქონდა ადგილი და მისი მნიშვნელობა ევროპული ლიგერატურული პროცესისათვის არანაკლებ არსებითი უნდა იყოს, ვიდრე თვით რენესანსია. ლიგერატურის ისტორიაში ეს გარდაცემა საერო მწერლობის ჩასახვით გამოიხატა, რასაც თითქმის ერთსა და იმავე ეპოქაში ჰქონდა ადგილი როგორც ევროპაში, ისე საქართველოში. სიყვარულის ახლებური გააზრება, რაც ევროპულ სინამდვილეში პროვანსული სიყვარულის სახით გრუბადურების ლირიკაში გამოჩნდა, ქართულ სინამდვილეში პარალელს რუსთველთან პოულობს. გარდაცემა სიყვარულის გააზრებაში სწორედ აქ მოხდა და რენესანსის ეპოქისეული კონცეფციები მხოლოდ ამ სიახლის დაზუსტება, დახვეწა და დაკანონებაა.

დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში შუასაუკუნეობრივი გრადიციები შერწყმულია ახალ, რენესანსულ იდეალთან. ეს შეერთება, უპირველეს ყოვლისა, სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში ჩანს. ეს ახლებური კონცეფცია გამოჩნდა დანტეს წიგნში „ახალი ცხოვრება“, რომელიც ამქვეყნიური, ახალგაზრდული სიყვარულის, გამიჯნურებული პოეტის ბიოგრაფიის ინტიმური სიმღერაა. ფორმის თვალსაზრისით „ახალი ცხოვრება“ დაგვირგვინებაა გრუბადურების პოემიისა, იგი განვითარება და დასრულებაა სიყვარულის გამოსატყვის იმ ფორმისა, რომლის არსი სატრფოსადმი სამსახური, მისთვის პატივისცემა და თავდადება იყო: პოეტი სონეტებსა და კანცონებს უმღერის თავის სატრფოს, ცოცხალ ასულს, ფლორენციელ ქალს. იდეურ-შინაარსობრივი თვალსაზრისით კი „ახალი ცხოვრების“ სიყვარული განსხვავდება გრუბადურების ლირიკისაგან და დანტეს პოემიის გვირგვინის – „ღვთაებრივი კომედიის“ წინამორბედია.

გრუბადურების პოემია დროთა განმავლობაში თანდათანობით ფორმალური ხდებოდა. იგი ცერემონიალების პოემიად იქცა და მისი შინაარსი სავალდებულო მოქმედებებით და ეტიკეტით შეივსო. ეს განპირობებული იყო იმ სოციალური ფონით, რომელმაც ეს პოემია წარმოშვა. გრუბადური იყო ეასალი, იგი ემსახურებოდა თავის ფეოდალს. ლექსი იწერებოდა შეკვეთით. სოციალური იმპულსი ამ პოემიისა ინტიმურთან შედარებით თანდათანობით არსებითი და გაბატონებული გახდა. ამის საპირისპიროდ დანტეს ლირიკა სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განცდის განსხვავებულ საფეხურზეა. დანტესეული

სიყვარული არა მხოლოდ სიყვარულის აუქციის გამოხატვით დგას უფრო მაღალ საფეხურზე, არამედ იმით, რომ სიყვარულის ეს კონცეფცია ახლებური დანიშნულებისაა, ახალ პრობლემას სვამს. ესაა პრობლემა ადამიანში ღეთაებრივის აღდგენისა, მისი ახალ ცხოვრებაზე ამაღლებისა.

ამ თვალაზრისით საინტერესოა *ვეფხისტყაოსანთან* პარალელი. რუსთველის პოეზია, ერთი მხრივ მსგავსად ტრუბადურების ლირიკისა, საკარო პოეზიაა. რუსთველი პირდაპირ მიუთითებს:

მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა (5).

ნესტან-გარიელისა და თინათინ-აეთანდილის სიყვარულშიც შეინიშნება პატრონისადმი სამსახურის, მოვალეობის სავალდებულო ელემენტი. ეს გარემოება აშკარად ჩანს მიჯნური ქალების დავალებებში თავიანთი შეყვარებულებისადმი. „წა, შეები ხაგაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე“ (382), - უბრძანებს ნესტანი გარიელს. თინათინიც ანალოგიური პოზიციიდან ესაუბრება თავის მიჯნურს:

„ასრე ვითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამაღ ორად;  
პირველ, ყმა ხარ, ხორციელი არაფინ გყაყს შენად სწორად,  
მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად;  
წა და იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს, თუნდა შორად“ (131).

მეორე მხრივ კი, რუსთველისეული სიყვარული, მსგავსად დანტეს სიყვარულის კონცეფციისა, არ ეგევა ამ ჩარჩოებში.

ტრუბადურების ლირიკა უმეტეს შემთხვევაში აიგივებდა სიყვარულსა და ვნებას. დანტე განასხვავებს ამ ორი გრძნობის გაგებას. მისი აზრით, სიყვარული არის ადამიანის ამამაღლებელი, გამამხნეველებელი ძალა. იგი ამზადებს პიროვნებას ცხოვრებისეული დიდი წინააღმდეგობის დასაძლევად, გადააღახვინებს ცხოვრებისეულ სიძნელეებს. ამის საწინააღმდეგოდ კი ვნება, დანტეს გააზრების თანახმად, დამარღვეველი, ცხოვრების გამანადგურებელი ძალაა. დანტესეული სიყვარულის იდეა, „ახალი ცხოვრების“ მიხედვით, არის ადამიანის მიერ სიყვარულის მეშვეობით საკუთარი თავის ამაღლება. ამ თვალაზრისით აშკარად შეინიშნება პარალელი სიყვარულის რუსთველისეულ გაგებასთან. *ვეფხისტყაოსანში* გაიდელალებული სიყვარული ამამაღლებელი გრძნობაა, შთაგონების მომცემია, გმირებს მოქმედებისაკენ მოუწოდებს. ნესტანი გარიელს პირველივე წერილში სწერს:

„ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გკონია?  
სჯობს, საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია!“ (380)

ავთანდილი კი თავის ცნობილ ანდერკში ამგვარად შეახსენებს როსტევეანს:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?  
ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ.

„სიყვარული აგვამაღლებს“, ვით ევეანნი, ამას ჟერენ” (793).

როგორც დანტეს, ასევე რუსთველისეული სიყვარული ახალი ცხოვრებისაკენ ამამაღლებელი გრძნობაა. საგრფო, ბეატრიჩე, დანტეს წარმოდგენაში ფლორენციის ქუჩაში მოსიარულე ცოცხალი ქალისაგან თანდათან გადაიქცევა სიწმინდის, ადამიანური სიკეთისა და ღვთაებრივი სიყვარულის სიმბოლოდ. პოეტის მთელი არსება შეივსო ამ სიმბოლიკით. იგი ცხოვრების სიძნელეებისა და დაბრკოლებების გადამლახავ ძალად იქცევა: შეიძლება ტიპოლოგიური პარალელის გავლება რუსთველთან. ნესტანის სიყვარული გარიელისათვის სიმბოლური შინაარსითაა დატვირთული. ამ სიმბოლოს გარეგნულად გარიელი ვეფხეში ხედავს – ვეფხვი ნესტანის სიყვარულის სიმბოლური სახეა. ამავე დროს, საგრფოსთან ასეთი ხანგრძლივი დაშორების დროს გარიელისათვის საგრფო-სიმბოლო განაპირობებს მოქმედების მთელ შინაარსს, მთელი ცხოვრების წარმმართველია. საგრფო – ქალი, როგორც დანტესთვის, ასევე გარიელისათვის საგანია არა მხოლოდ ამქვეყნიური სიყვარულისა, არამედ იმქვეყნიური წარმოსახვითი სამყაროსიც. ერთიც და მეორეც კარგავს თავის საგრფოს და მიისწრაფვის მისკენ. პარალელი უფრო შორსაც მიდის. სიყვარული, როგორც დანტეს ასევე რუსთველის წარმოდგენით, გადალახავს სიკედილ-სიციოცხლის საზღვარს. ამქვეყნიური, რეალური ქალის სიყვარული ორივე პოეტის მიერ გადატანილია იმ ქვეყნად, სიკედილის შემდგომ სამყაროში. დანტესთან, რუსთველისაგან განსხვავებით, ამქვეყნიური სიყვარულის იმ ქვეყნად გადატანა ღრმა მისტიკური გააზრებისაა. სწრაფვა ბეატრიჩესაკენ ღმერთთან შეერთების სწრაფვადაა გააზრებული. მაგრამ ამგვარ გააზრებას აქვს თავისი პირველი საფეხურიც. ეს სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში უფრო თვალსაჩინოა. ბეატრიჩე გარდაიყვალა და დანტეს მთელი სიყვარულის არსი მისკენ მიისწრაფებაში მდგომარეობს. რუსთველთანაცაა სიყვარულის ამგვარი გააზრება ნაუარაუდვეი, ამგვარი შესაძლებლობა დაშვებული. გარიელმა არ იცის, მისი საგრფო ცოცხალია თუ არა, მაინც ეძებს მას და მიისწრაფვის მისკენ. უფრო მეტიც, გარიელის მიერ შინაგანად დაშვებულია, რომ ნესტანი გარდაიყვალა და ეს გარემოება კიდევ უფრო ამძაფრებს მის სწრაფვას საგრფოსაკენ. ავთანდილთან საუბრისას გარიელი ასე აყალიბებს სიყვარულის ამგვარ კოსმიურ გააზრებას:

„ამას მოკვდავი ვილოცაე, აროდეს ვითხოვ, არ, ენით:

აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით,



მუნ ერთმანერთი კელა ვნახეთ, კელა რამე გავიხარენით!  
მოა მყვართა ღამმარხეთ, მიწანი მომაყარენით!" (883).

„საყვარელმან საყვარელი ვით არ ნახოს, ვით გავიროს!  
მისკე მივალ მხიარული, მერმე იგი ჩემკე იროს,  
მივეგებვი, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგიროს" (884).

ამგვარად, სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფციით, ისევე როგორც ღანგესთან, ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული გადალახავს სიკვდილ-სიციოცხლის საზღვარს. რუსთველის ამრით, სიყვარულის იმქვეყნიური არსიცი ამქვეყნიური შინაარსისა: „მივეგებვი, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგიროს“; „მუნ ერთმანერთი კელა ვნახეთ, კელა რამე გავიხარენით“. სწორედ ამგვარ კონცეფციაშია ის ჰარმონია, რომელიც სიყვარულის მარადიულ, იმქვეყნიურ გრძნობას ამქვეყნიური, ადამიანური შინაარსით ავსებს. სწორედ ეს არის მერწყმა ძველის, გრადიციულის, შუასაუკუნეობრივის და ახლის, ნოვატორულის, რენესანსულის. ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივი შინაარსით ავსება. ღვთაებრივ სიყვარულთან მიღწევა ადამიანურზე უარის თქმის გარეშე რენესანსის ეპოქაში სიყვარულის გაერელებული და გაიდვალებული გაგებაა. მან ამ დროს პლატონური სიყვარულის სახელი დაიმკვიდრა. თუმცა, როგორც მიუთითებენ, სიყვარულის ამგვარ გაგებას პლატონის ფილოსოფიასთან საერთო ნაკლებად აქვს და იგი საფუძველს სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების პროვანსული ღირიკიდან იღებს. ხოლო პლატონურის სახელს იმიტომ იმკვიდრებს, რომ სიყვარულის ამგვარ გაგებაზე ყველაზე მეტად რენესანსის ეპოქის პლატონისგები ლაპარაკობდნენ.

ღანგესეული კონცეფციით, სიყვარული არა მხოლოდ ახელებს მიჯნურს, არამედ გონებითაც ამოქმედებს. ესეც თავისებური სიახლეა გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებისათვის. სიყვარულის ამგვარ გააზრებაში არეკლილია ამ ეპოქისათვის დამახასიათებელი პრიმატი გონებისა, ინტელექტისა: სიყვარულის, როგორც ღვთაებრივი გრძნობის, გონებასთან, როგორც ღვთაებრიობის გამოვლენის ყველაზე მაღალ ფორმასთან, დაკავშირება. ამ თვალსაზრისითაც, ვფიქრობ, პარალელი შეინიშნება სიყვარულის რუსთველურ გაგებასთან. რუსთველისეული იდეალური მიჯნურის სახე უკვე თვისებრივად განსხვავდება აღმოსავლური ეპიკის მიჯნურის იდეალისაგან. ეს განსხვავება, უპირველეს ყოვლისა, იდეალური მიჯნურის სახეში სწორედ ინტელექტის, გონებრივი ქმედების მნიშვნელობით განიზომება. რუსთველი სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში ახალი გზით მიდის. იდეალური მიჯნურის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფსიქიკური წყობის ორ ხასიათს

ქმნის. აღმოსავლური ეპიკისათვის დამახასიათებელი მიჯნურის ტრადიციული სახეა გარიელი (ვახელებული, ველად გაჭრილი მოყმე). თუმცა გარიელის ვახელებაში არის სპეციფიკა. დაბნედა მისი მიჯნურობის გამოვლენის ეპიზოდური ფორმაა. საზოგადოდ კი იგი არ კარგავს გონიერებას, არ გადაიქცევა გიჟად. სიბრძნე, გონება მას მხოლოდ სიხელის ზღვართან მისვლის შესაძლებლობას აძლევს. თანაც ეს სიბრძნე, რომელიც აუცილებელი ელემენტია გარიელის, როგორც მიჯნურის ტიპის შესაქმნელად, არის არა მხოლოდ სიყვარულის ფენომენით გამოვლენილი ირაციონალური სიბრძნე, არამედ ამქვეყნიური ადამიანური სიბრძნეც, გონიერება, მოქმედების რაციონალიზმი. ამ თვალსაზრისით უფრო მნიშვნელოვანია ავთანდილის, გარიელზე არანაკლებ ამაღლებული იდეალური მიჯნურის, ნოვატორული სახე. ავთანდილი სიყვარულს სიგიჟისაკენ ვერ მიჰყავს, რამდენადაც იგი გულისთქმაზე გონებითაა ამაღლებული. საკუთარი სიყვარულის ძალას სურვილთა დათმობისაკენ მიმართავს. სიმპტომურია, რომ სწორედ ესაა მისი პირველი სათხოვარი ღეთის წინაშე თავის ცნობილ ლოცვაში არაბეთიდან მეორედ წასვლის წინ:

„ილოცავს, იტყვის: „მაღალო, ღმერთო ხმელთა და ცათაო, ზოგჯერ მომტემო პატიეთა, ზოგჯერ კეთილთა მშათაო, უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო, მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო!“ (811).

კიდევ ერთ ტიპოლოგიურ პარალელზე შეიძლება ყურადღების გამახვილება. დანტე ალიგიერი ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნავს სიყვარულის ორ სახეობას. ერთი მათგანი პერსონიფიცირებულია უბრალოდ ჩაცმულ, ხალხური ენით მოლაპარაკე მწირში. იგი მდაბალი სიყვარულია, ვნების სიყვარულია. მეორე მაღალი სიყვარულია. იგი განსახიერებულია თეთრ პერანგში გამოწყობილ ლათინურად მოლაპარაკე ახალგაზრდა ბიჭში. მაღალი სიყვარული აბსოლუტურად სრულყოფილია, კეთილია, ბრძენია. იგი წრის ცენტრშია მოთავსებული და მას პოეტი მიჰყავს სიბრძნისა და სიმშვიდისაკენ. მის საპირისპიროდ დგას მდაბალი, არასრულყოფილი, ვნების სიყვარული, რომლის არსი სიმწარეში მდგომარეობს და რომელსაც მიჯნური სიკვდილისაკენ მიჰყავს. დანტესეული მაღალი სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულია, ხოლო მდაბალი სიყვარული – ამქვეყნიური ხორციელი სიყვარული.

სიყვარულის ამგვარი დაყოფა რუსთველთანაც მოიაზრება. პოემის პროლოგში პოეტი მიჯნურობის უმაღლეს გამოვლენად სწორედ საღვთო სიყვარულს მიიჩნევს:

ეთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გეართა ზენათა,  
ძნელად სათქმელი, საჭირო გამოსაგები ენათა;  
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;  
ვინცა ეცდების, თობობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა (20).  
მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკეიანნი ვერ მიხვდებიან,  
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დაეაღდებიან... (21).  
ზოგთა აქეს საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა (22).

ამის საპირისპიროდ რუსთველიც იცნობს ამქვეყნიურ ხორციელ სიყვარულს, რომელიც მდაბალია, ენებისეული სიყვარულია. მას პოეტი სიძევას უწოდებს:

კელა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუსთა ზედა ფრფენითა (22).

მძულს უგულო სიყვარული, ხევენა, კოცნა, მგლამა-მგლუმი (25).

რუსთველის აზრით, სიყვარულის ის სახე, რომელსაც თვითონ აიღეალებს, საღეთო და ხორციელი სიყვარულის საუკეთესო თვისებებითაა შემკული. იგი იღეაღური, საუკეთესო სამუაღია სიყვარულის ამ ორ სახეობას შორის, რომელიც პრინციპულად ემიჯნება სიძევას და მაქსიმალურად უახლოვდება საღეთო სიყვარულს. საღეთო სიყვარულიდან იგი იღებს გრძნობის სიღიაღეს, სიწრფოებას, ამაღლებულობას, მარაღიულობას, იმქვეყნიურ არსებობას. ხოლო ხორციელი სიყვარულიდან – ამქვეყნიურობას, რეაღურობას. ამაღე ღროს, რუსთველის მიერ გაიღეაღებული სახეობა სიყვარულისა არ არის არც ღმერთის სიყვარული და არც სიძევა. ის სიყვარულის სხვა სახეა, რომელიც სიყვარულის ღეთაებრივ სიღიაღეს და მარაღიულობას აღამიანურ ურთიერთობაში მოიამრებს. იგი ღეთაებრივი გრძნობაა, რომელიც აღამიანთა შორის ზეციური მოვლინებით ჩასახლდება.<sup>1</sup> პარაღელი შეიძლება გაეაღლოთ

---

<sup>1</sup> ზოგჯერ რუსთველისეულ სიყვარულის კონცეფციას სხვაგეარაღაც განმარტავენ. ფიქრობენ, რომ რუსთველი ერთმანეთისაგან განასხვავებს სიყვარულის არა სამ, არამეღ ორ ნაირსახეობას; თითქოსღა, სიძევა არაა სიყვარულის სახეობა, რაღგანაც თვითონ პოეტი კატეგორიულად ამბობს: „მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასაღარი: იგი სხვაა, სიძევა სხვაა, მუა უმის ღიღი ზღვარი, ნუვინ გაპრეეთ ერთმანერთსა! გესმის ჩემი ნაუბარი?“ (24). პოეტი ამ სიღყეებით მიჯნურობის იმ სახეობას, რომელსაც თვითონ აიღეაღებს და მხატვრული ასახვის საგნად აქევეს (ამქვეყნიურ ამაღლებულ სიყვარულს) მიჯნავს მდაბალი, ხორციელი სიყვარულისაგან, სიძვისაგან. მათ შორის ღიღი ზღვარიო, – ამბობს (იხ. 289, გვ. 229-230). თავისთავად ეს ხორციელი ენება ანუ სიძევა, როგორც რაობა, რუსთველის აზრით რომ სიყვარულის კატეგორიაა, ამას სიძვის პოეტისეული სახეღდებაც აღასტურებს: „მძულს უგულო სიყვარული, ხევენა, კოცნა, მგლამა-მგლუმი“ (25) და ფაგმანის აეთანღიღის მიმართ აღმრული გრძნობის ამსახველი ქვეთავის რუსთველისეული დასათაურებაც – „ფაგმანისაგან

რენესანსის ეპოქის პლაგონისგა ნააზრევთან: მარსილიო ფიჩინო ამტკიცებდა, რომ ჭეშმარიტ მეგობრობაში ყოველთვის მონაწილეობს არა ნაკლებ სამი პარტნიორისა. მათ შორის ორი ადამიანია, ხოლო მესამე – ღმერთი, რომელიც საფუძველს უყრის მათ მეგობრობას.

დანტე ალიგიერისეულ სიყვარულის კონცეფციაში ამგვარი მესამე სახეობა სიყვარულისა თეორიულად მოაზრებული, თითქოს, არ არის. მაგრამ ის სიყვარული, რომელსაც დანტემ, როგორც პოეტმა, თავისი შემოქმედება, ხოლო როგორც მიჯნურმა, თავისი სიცოცხლე უძღვნა, ღვთაებრივ სიყვარულად გააზრებული ადამიანური სიყვარულია. სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში რეალური და ირეალური შეერთდა, ქალის სიყვარული ღვთაებრივ სიყვარულად მოაზრდა. გიპოლოგიური პარალელი რუსთველთან ამკარად შეიძლება გაივლოს. თუმცა ეს გიპოლოგიური მსგავსება არაერთარ შემთხვევაში არ გამოიხატავს იმ სპეციფიკურობასა და განსხვავებას, იმ თავისთავადობას, რაც სიყვარულის რუსთველისა და დანტეს კონცეფციებს ახასიათებს.

უმთავრესი მსგავსება დანტესა და რუსთველის სიყვარულის კონცეფციათა შორის მაინც სიყვარულის ამქვეყნიური, ადამიანური შინაარსია. დანტესთან ქალის ამქვეყნიური სიყვარული არ უარიყოფა. პირიქით, იგი მიიღება მთელი თავისი სიძლიერით. ამავე დროს ეს დანტესეული ამქვეყნიური სიყვარული, ისევე როგორც რუსთველთან, არ არის კონფლიქტში ღვთაებრივ სიყვარულთან (512, გვ. 129, 151). განსხვავება დანტესა და რუსთველის მსოფლხედვაში წარმოჩნდება დანტესეული სიყვარულის კონცეფციის შემდგომ ეტაპზე. დანტესთან ამ სიყვარულის გრანსფორმირება ხდება. დანტე ავითარებს ე.წ. „საამო სტილის სკოლის“ კონცეფციას სიყვარულზე, რომელიც ამქვეყნიურ სიყვარულში ხედავდა ძალას, რომელსაც შეუძლია ღმერთისკენ წაუძღვეს კაცს (512, გვ. 126-127). დანტემ ამ იდეას ლიტერატურულად და ფიგურალურად შეასხა ხორცი: ბეატრიჩეს რეალური სიკვდილის შემდეგ ლიტერატურული

---

ავთანდილის გამიჯნურება“: „ფაგმან ხათუნს ავთანდილის გულსა ნლომა შეუვიდა, სიყვარული მეტის-მეტი მოემატა, ცეცხლებრ სწვიდა“ (1082); ასევე ფაგმანთან ურთიერთობისას ავთანდილის ქცევის, როგორც რაობის, სახელდება: „ყმა ნამუსსა ინახვიდა, სიყვარულსა იფერებდა“ (1251). ესეც რომ არ იყოს, განა შეიძლება შუასაუკუნეების ფილოსოფიის დონებზე, სადაც თვით ბოროტება განიმარტება როგორც მქონე არა თავისი საკუთარი არსისა, არამედ როგორც სიკეთის მოკლება, სიძვა ანუ „უგულო სიყვარული“ სიყვარულის კატეგორიად არ ჩაითვალოს?!

წარმოსახვით თვითონ წავიდა იმქვეყნიურ სამყაროში. იქ კი ბეატრიჩე წაუძღვა მას ღმერთისაკენ. როგორც უკვე ითქვა, რუსთველთანაც არის მსგავსი დაშვება: გარიელი წარმოიდგენს მის იმ ქვეყნად ნესტანთან მისვლას. იმქვეყნიური საგროჟო კი რუსთველისა და დანტეს წარმოსახვაში სხვადასხვაგვარია. დანტესთან ბეატრიჩე მედიუმია, ღმერთთან მიმყვანია. რუსთველთან ნესტანი ისევე ამქვეყნიური საგროჟოა („მივეგებვი, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამატიროს“). ისიც შეიძლება შევნიშნოთ, რომ მსგავსად რუსთველისა, დანტეს სამოთხეშიც არის ერთგვარად შენარჩუნებული შეყვარებულთა ამქვეყნიური განცდები. შენიშნულია, რომ „ღვთაებრივ კომედიამი“ ანგელოზად მოელენილი ბეატრიჩე მაინც ქალია (351, გვ. 54). ხოლო დანტე იმ ქვეყნად ბეატრიჩეს წინაშე, ისევე როგორც გარიელი თავის წარმოსახვაში, იქცევა როგორც მიწიერი მიჯნური: ლაპარაკი უჭირს, სუსტდება, გირის („სალხინებელი“, XXX-XXXI).

ამავე დროს, „ღვთაებრივი კომედიის“ ბეატრიჩე პრინციპულად განსხვავდება *ვეფხისტყაოსნის* ნესტანისა და თინათინისაგან. იგი (ბეატრიჩე) არა მხოლოდ მედიუმია დანტესა და ღმერთს შორის, არამედ თვით ქრისტეს სიმბოლურ-ალეგორიული სახეცაა: ღვთისმშობელი მარიამი ავგანის ბეატრიჩეს დანტეს სულის ხსნისათვის, ისევე როგორც მამა ღმერთმა თავისი ძე გამოგზავნა კაცობრიობის ხსნისათვის (512, გვ. 139). დანტესეული ხილვები ბეატრიჩეს გარდაცვალებაზე ჯერ კიდევ „ახალ ცხოვრებაში“ ამკარად წარმოაჩენენ ქრისტესთან ალეგორიულ მინიშნებებს („ახალი ცხოვრება“, XIII-XXIV).

სიყვარულის დანტესეულ კონცეფციაში ჩანს მუასაუკუნეობრივი მსოფლშეგრძნების მთელი სისრულით წარმოდგენა და მასში ახალი, რენესანსული იდეალის ჩასახვა. რუსთველისეულ სიყვარულის კონცეფციაში კი ახალი, რენესანსული მთელი სისრულითაა შემოტანილი და ამავე დროს დაეჭვების გარეშეა შენარჩუნებული მუასაუკუნეობრივი.

ვეფხისტყაოსნის მსოფლმხედველობითი სამყაროს ცენტრში დგას სიყვარული. იგი რუსთველის თეორიული კომენტირების საგანია პოემის პროლოგში; და, რაც უფრო არსებითია, ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური ღერძი სიყვარულზე გადის. სიყვარული პოემაში არ არის მხოლოდ შეყვარებულ წყვილთა, ქალ-ვაჟთა, ურთიერთმიმართება. იგი უფრო ფართო ადამიანური გრძნობაა – ბუნებრივი ემოცია სულისა, რომელიც შეყვარებულ წყვილთა გარდა, ერთმანეთთან მეგობრებსაც აკავშირებს. ამ ნიშნით ვეფხისტყაოსანი სრულ თანხმობაშია ქრისტიანულ თეოლოგიასთან, რომლის ცენტრში სიყვარულის თემა დგას. ნათქვამს ისიც უნდა დაემატოს, რომ ამავე ნიშნით რუსთველი ეხმიანება თავისივე ეპოქის როგორც სპარსულ ეპიკას (ფახრ უდ-დინ გურგანი, ნიზამი განჯევი...) და არაბულ პოემიას, ასევე ევროპის ლიტერატურულ პროცესს: სიყვარული XI-XIV საუკუნეების ევროპული ლირიკისა და ეპიკის ძირითადი თემატური მოტივია.

და მაინც, სიყვარულის რუსთველისეულ კონცეფციამში არის რაღაც ისეთი, რითაც ვეფხისტყაოსანი უნიკალურია შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქების როგორც აღმოსავლეთის, ასევე დასავლეთის პოეზიაში. ამგვარი დასკვნა გამოაქვს მსოფლიო ლიტერატურული პროცესის ცნობილ მკვლევარს მორის ბოურას იმაზე დაყრდნობით, რომ პოემაში იგრძნობა სიყვარულის მწყობრი, გააზრებული თეორია, რომელიც განსამღვრავს პოემის მთელ სტრუქტურას. თავის სათქმელს პოეტი თითქოს რელიგიური დონის დაგვირთვას ანიჭებს. იგი იშვიათად თუ გოვებს თხზულების სტრიქონებს (489, გვ. 52, 53, 67; 38, გვ. 11-13, 27-28) და ამავე დროს, მე დაეუმატებდი, ეს სიყვარული რეალურია, ადამიანთა ურთიერთობების ნორმალური მოვლენაა და არა არანორმალური და ავადმყოფური გადაზრა ფსიქიკისა.

ვეფხისტყაოსნის სიყვარულის კონცეფციის ინტერპრეტირება რუსთველოლოგიური მეცნიერების ერთი უმთავრესი თემაა. ქრონოლოგიურად პირველივე

რუსთველოლოგიური ნაშრომის – ვახტანგ მეექვსის „ვეფხისტყაოსნის თარგმანების“ – ერთი ძირითადი პრობლემა რუსთველის პოემის სიყვარულის კომენტირება იყო. ვახტანგის მოწმობით, XVIII საუკუნის დასაწყისის საქართველოში *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ამქვეყნიურ, ადამიანურ, ქალ-ეაეის სიყვარულად იყო გაგებული და ამიგომაც მეძაობად სახელდებული: „უცოდინარობითა და სოფლის ნივთთა შემსჭვალვითა სამეძაოდ სთარგმნიდნენ მის რიგორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშაქევისა სამუშაქოსა...“ (647, გვ. სპე; 646, გვ. 7). სწავლული მეფე პოემის ამგვარ განმარტებას დაუპირისპირდა: „აბა, ზოგი ვინმე რომ იტყვის «რუსთველის ნათქვამში სამღვთო არა ურევია რა», მაშ ეს რა არის? თუ ხორცის მიჯნურობამედ თქვა, ეს რომლის ხორციელ კაცისაგან იქნება. სიმღიდრე და სიყმე ჰქონდეს და მოცლა?...“ (647, გვ. სეა; 646, გვ. 10). „აქ იხილეთ კაცნო, თუ სიძვაამედ რამ იყოს! რა სათხოვარია სიკვდილამდი ქრისტეს მცნობისა და ამგვარის ფილოსოფოსის კაცისაგან მრუშება?!“ (647, გვ. სპმ; 646, გვ. 8). ვახტანგი დაბეჯითებით უპირისპირდება პოემის სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულად (და ამდენად მეძაობად) გააბრებას: „აწ მე ამისთვის დაეშვერ: ეს ხომ ყოველთა მეცნიერთაგან საცნაურ არს, რომ ესევეთარი მეცნიერი კაცი არცა დამერებოდა წარსაწყმედელად და, რადგან ქრისტიანი იყო, არცა აღუდგებოდა ესე ოდენსა ხანსა ამას წინ, რომელი იტყვის: «რომელმან მიხედოს დედაკაცს გულის თქმად» შემდგომითურთ“ (647, გვ. სპპ; 646, გვ. 7). ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისით, „აქა აჩენს ქალის მიჯნურობა რა ძნელი გვარია. ლოთებმაც იციან, რა საძნელო დასაწერია. მაგრამე მიჯნურობას სამღვთოს მიჯნურობისათვის ამბობს: ძნელი გვარი ის არისო“ (647, გვ. სებ; 646, გვ. 11). „გმართებთ, რომ სასუფეველის მიჯნურნი იყენეთ ხან-გძლად და არ მეძაობდეთ და არ ბილწობდეთ. ...და ამას ამბობს: რა რომ კაცს მოსცილდეთ, სასუფეველისათვის სულთქმა და უში გქონდესთ“ (647, გვ. სეგ; 646, გვ. 11).

მიუხედავად იმისა, რომ ვახტანგ მეექვსის კომენტარებმა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ამქვეყნიური, ხორციელი, გააბრება ვერ მოსპო, მისმა თვალსაზრისმა საფუძველი ჩაუყარა პოემის ახლებურ – ალეგორიულ-მისტიკურ გააბრებას. ამაზე მეტყველებს ვახტანგის თარგმანების გამოქვეყნებიდან დაახლოებით ნახევარი საუკუნის შემდეგ დაწერილი ქართლის მთავარეპისკოპოსის გიმოთე გაბაშვილის შენიშვნა, თავის მოგზაურობის აღწერაში იერუსალიმის ჯვრის მონასტრის რუსთველის ფრესკის მოხსენიებისას აშიაზე რომ მიუწერია: „უწინარეს ჩვენსა

უმეცართა საღმრთოდ თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი. აღსწერა ქალისა ვისთვისმე: თვალი მელნისა, პირი ბროლისა, დაწვი ძოწისა, და ამის გამო დედანი საქართველოსანი ხაგად ღმრთისა შექმნილსა სახისა წილ ფერადთა წამალთა იცხებენ და მიცვალებულთა თმათა მოიბენ საბრკელ სულთა“ (624, გვ. 50). ვახტანგის თვალსაზრისმა პოპულარობა და გავრძელება XX საუკუნის მეორე ნახევრის რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მოიპოვა. მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდის ზოგიერთ ნაშრომში *ვეფხისტყაოსნის* სიმბოლურ-ალეგორიული გააზრების უფრო თანმიმდევრული ცდაც შეინიშნება, ამ კონცეფციის მწყობრი და არგუმენტირებული დასაბუთება არც ერთ ნაშრომში არ ჩანს. და მაინც, ამგვარი ხედვით პოემის ცალკეული პასაჟების თუ მხაგერული სახეების, ისე როგორც რუსთველის ზოგი თეორიული თეზისის განმარტება არც თუ იშვიათია (43). ამ პოზიციის საფუძვლად მიჩნეულია შუასაუკუნეების ამროვნების ალეგორიული სტილი. მართლაც, ბიბლიურის ეგზეგეზა, ისევე როგორც საღვთო სიბრძნის ფარულად გაცხადების სტილი, შუა საუკუნეებში იძლეოდა საფუძველს საღვთო სიყვარულის ალეგორიული ასახვისათვის მისი ამქვეყნიური ბაძვის სახით.

მეორე მხრივ, იმავე მეოცე საუკუნის რუსთველოლოგიას უარი არ უთქვამს რუსთველის პოემის სიყვარულის ამქვეყნიური შინაარსისა და ფასეულობის აღიარებაზე. პირიქით, რუსთველოლოგიურ ნაშრომთა დიდ ნაწილში *ვეფხისტყაოსნის* ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული ჩათვლილია არა მეძაბობად (როგორც მეთვრამეტე საუკუნეში ფიქრობდნენ), არამედ მიჩნეულია რუსთველის ჰუმანიზმის ძირითად პოსტულატად. ვფიქრობ, საკმარისია დავიმოწმო *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულზე შექმნილი ფუნდამენტური მონოგრაფიის „ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეცველების“ ავტორის ვ. ნოზაძის აზრი: გარიელ-ნესტანისა და აეთანდილ-თინათინის „სიყვარული არის ჯანმრთელი, ბუნებრივი, ამაღლებული, აღმატებული და კდემამოსილი, შეუბღალავი, უმწიკველო და შეურყვნელი, შეუბილწავი. სიყვარული ვეფხისტყაოსნის გმირებს ღმერთზე არ გადააქვთ, დედაკაცისადმი სიყვარულს ღმერთისადმი სიყვარულით არ ცვლიან, მას არ უნაცვლებენ, – პირიქით: ღმერთის შემწეობით, ღმერთის წყალობით თავისი სიყვარულის განამდიელებას მოელიან“ (185, გვ. 287).

კიდევ ორიოდე თვალსაზრისზე შევჩერდები:

ნ. მარი იმდენად ღრმად იყო დარწმუნებული *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ ღირებულებებში, რომ მიაჩნდა: რუსთველი ქმნის



მალაღამიანური სიყვარულის უკომპრომისო ჰიმნს, რითაც იგი სწორედ შუასაუკუნეების საღეთო სიყვარულის თემას უპირისპირდება. ამიგომაც მან პროლოგისეული მიჯნურობის თეორია, რომელიც მისი აზრით, ერთმანეთს უპირისპირებს პირველ, უმაღლეს საღეთო სიყვარულს და მის მხოლოდ მიბაძევას – ამქვეყნიურ სიყვარულს, *ვეფხისტყაოსნის* ძირითადი იდეის წინააღმდეგ მიმართულად ჩათვალა და სხვა პოეტის შეთხზულად მიიჩნია<sup>1</sup>.

*ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ამქვეყნიურად გააზრების თემა კიდევ უფრო გაამძაფრა თ. ჭილაძემ. მისი აზრით, ავთანდილს ფაგმანი უყვარდა და ეს იყო „მოულოდნელი სიყვარული“; მას ფაგმანი თინათინის სიმაღლეზე ჰყავს აყვანილი; და შემთხვევით ქალთან კი არ წევს, არამედ საყვარელთან; ფაგმანსაც ნამდვილად უყვარს ავთანდილი და ამით იგი არის „სინამის, კეთილშობილების განსახიერება“; ასმათსაც „ჩუმაღ გულში უყვარდა გარიელი“ (267, გვ. 100, 95, 93)<sup>2</sup>.

*ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ინტერპრეტირებისას არაბულ-სპარსული სუფისტური ლიტერატურული ნაკადიც იყო მოხმობილი. ერთი მხრივ, პოემის გმირთა მიჯნურობა როგორც სიხელე და, მეორე მხრივ, რუსთველის „სიყვარული აგვამალლებს“ (793, 3) და მეგობრობა, როგორც პიროვნებისეული სრულქმნილებისთვის სიყვარულის ფორმა, არის ერთგვარი მინიშნება ადამიანური სიყვარულის გზით ღვთაებრივისკენ სწრაფებისა (597, გვ. 21, 23). ამავე დროს ისიც ამკარაა, რომ არა თუ ავთანდილისა და ფაგმანის სამიჯნურო ეპიზოდი, არამედ გარიელ-ნესტანისა და ავთანდილ-თინათინის ამაღლებული სიყვარული თავისი ამქვეყნიური მიზანსწრაფითა და შთაგონებით („მე და შენ ვისხდეთ ხელმწიფედ, სჯობს ყოვლსა სიძე-სძლობასა“ (540); „მერე მოდი, ლომო, მგესა შეგეყრები, შემეყარე“ – 132) სუფისტური იდეალებით არ აიხსნება.

უმჯობესია *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის ინტერპრეტირება რუსთველოლოგიის გრადიციული დილემით დავიწყოთ: რამდენადაა პოემის სიყვარული მხოლოდ ამქვეყნიურ-ადამიანური? ანუ, შეიძლება იგი მოაზრდეს როგორც ოპოზიციური ღვთაებრივი სიყვარულისადმი? მეორე მხრივ, არის *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის მისტიკურ-

<sup>1</sup> ამ თვალსაზრისის კრიტიკა იხილეთ ჩემს მონოგრაფიაში „მსოფლმხედველობითი პრობლემები *ვეფხისტყაოსანში*“ (289, გვ. 223-236).

<sup>2</sup> ამ მოსაზრების კრიტიკა იხილეთ ჩემს გამოკვლევაში „ლანსელოტი და ავთანდილი“ (531).

ალეგორიული ასახვა? ანდა, თელის რუსთველი ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს ღვთაებრივის, როგორც სიყვარულს პირველი სახეობის, განსხვავებულ, უფრო დაბალ სახეობად?

ჩემი თვალსაზრისი, რომელიც წინამდებარე ნაშრომშია დასაბუთებული, ხოლო ჩემს ძველ მონოგრაფიებში ნაგულისხმევი, საკითხის დასმის შემთხვევაში ჩამოყალიბებული ფორმულირებებიდან განსხვავდება.

დავიწყოთ იმით, რომ რუსთველი პროლოგში არ ლაპარაკობს „პირველ მიჯნურობაზე“ როგორც საღვთო მიჯნურობაზე და მის საპირისპირო – მეორე ანუ სხვა – მიწიერ, ამქვეყნიურ მიჯნურობაზე. როგორც ვამტკიცებდი, რუსთველის სიგყვები „ეთქვა მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა მენათა“ (20, 1), წინააღმდეგ ამ სიგყვების პოპულარული გააზრებისა, არ მიუთითებს მიჯნურობის პირველ სახეობაზე, რომელიც ემიჯნება შემდეგ დახასიათებულ მეორე და მესამე სახეობებს<sup>1</sup>. ამ ტაქსონომიაში „მიჯნურობა პირველი“ არ ნიშნავს იქვე ინტერპრეტირებული სიყვარულის რამდენიმე სახეობიდან პირველს. რუსთველი საზოგადოდ სიყვარულზე იწყებს ლაპარაკს. იგი ამბობს: ვლაპარაკობ სიყვარულზე, მიჯნურობაზე, რომელიც არის ღვთაებრივი (მეციურ = მენა) მცნებათა შორის უდიდესი („გომი

---

<sup>1</sup> პროლოგის „მიჯნურობა პირველის“ პარალელად ზოგჯერ არასწორად მიუთითებენ იმავე პროლოგის შაირობის თეორიის „შაირობა პირველზე“. ჯერ ერთი, რუსთველი არ ლაპარაკობს „შაირობა პირველზე“. იგი ამბობს: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ (12). ე. ი. რუსთველი ამბობს: *უპირველეს ყოვლისა შაირობა სიბრძნის დარგია, ანდა: თავდაპირველად (იმთავითვე) შაირობა სიბრძნის დარგიო; მაგრამ არაეითარ შემთხვევაში არა: პირველი შაირობა სიბრძნის დარგია. მეორეც, რუსთველი არ გამოყოფს შაირობის მეორე სახეობას: ამქვეყნიურ, ადამიანური სამყაროს შაირობას. „კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი“ (12) – არაა მითითება შაირობის საღვთო სახეობისაგან განსხვავებულ ამქვეყნიურ სახეობაზე. ესაა შაირობის ადამიანური მხარე და მისი განსაზღვრა – „კვლა აქაცა ეამების...“ – აგრძელებს, ამუსტებს პოეზიის უფრო შემთხვევით მიუთითებულ თვისებას „მსმენელთათვის დიდი მარგი“. ასე რომ, ჩემი თვალსაზრისით, რუსთველი ერთმანეთს არ უპირისპირებს შაირობის ორ სახეობას: საღვთოს და საეროს. იგი საზოგადოდ შაირობაზე ლაპარაკობს, რომელიც უპირველეს ყოვლისა სიბრძნის დარგია: ღვთაებრივი დანიშნულებისაა, ღმერთთან საურთიერტოა და მსმენელთათვისაც სასარგებლოა; მომზადებული, განსწავლული მსმენელისათვის ამქვეყნიულად საამოა.*

გვართა ზენათა“)<sup>1</sup> და მათ შორის რიგით პირველი. შეადარე სასარების სიყვეები: „შეიყუარო უფალი, ღმერთი შენი... ესე არს ღიდი და პირველი მცნებაჲ“ (მათ. 22, 37-38). მეორეც, იმავე პროლოგის მიჯნურობის თეორიაში ის კი არ არის თქმული, რომ ღმერთის სიყვარული პირველი, უმაღლესი სახეა მიჯნურობის, ხოლო ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული მასზე დაბალი და მისი საპირისპირო სახეობააო. (ამგვარი გააზრებიდან გამომდინარე ფიქრობდა ნ. მარი, რომ ეს თვალსაზრისი საკუთრივ *ვეფხისტყაოსნის* პოზიციას ეწინააღმდეგება – იქ სიყვარულის უმაღლეს სახეობად ამქვეყნიური მიჯნურობაა მიჩნეული – ამიგომაც პროლოგის მიჯნურობის თეორია რუსთველს არ ეკუთვნისო). არამედ შემდეგი: მიჯნურობის ღვთაებრივი გამოვლინება, ღმერთის სიყვარული („შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი“) ადამიანური ენით არ გამოითქმის, ადამიანთა სმენით არ აღიქმება, ადამიანთა გონებით არ მიიხვედრება, არ მიიწვდომება („მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიჰხედებიან, ენა დაშერების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“ – 21, 1-2); ამიგომ ვიგყვი სიყვარულზე, მიჯნურობაზე, სიშმაგებზე („ხელობანი“); რომელიც ამქვეყნიურია და მას, ღმერთის სიყვარულს, ბაძავს („ეთქვენ ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან; მართ მასვე ჰბაძვენ...“ – 21, 3-4)<sup>2</sup>. თავისთავად ეს აზრი უშუალოდ ეხმიანება რენესანსის ეპოქის

<sup>1</sup> ამ კონტექსტში „გვარი“ ნიშნავს „წესს“ (კანონს, მცნებას) („გვართა ზენათა“ – ზეციურ, უმაღლეს წესთა – ღვთაებრივ მცნებათა). ველათის ბიბლია (რუსთველის მოღვაწეობის უშუალოდ წინარე პერიოდში ველათის მთარგმნელობით სკოლაში ე.წ. პეტრიწონული სტილით შესრულებული თარგმანი ძველი აღთქმის რამდენიმე წიგნისა, მოღწეული ჩვენამდე კატენების სახით შესრულებულ ეგზეგეტიკურ კრებულად – A-1108, Q-1152) სხვა ქართული რედაქციის ძველი აღთქმის ტექსტების „წესს“ უნაცვლებს სიგყვას „გვარი“ (იხ. 767, გვ. 251). მაგალითად: „დაიცევით მღლელობაჲ თქუენი ყოელისაებერ გუარისა საკურთხეველისაჲსა“ (რიცხ. 18, 7).

<sup>2</sup> „ხორცთა“ ამ კონტექსტში მიუთითებს ადამიანურ, ამქვეყნიურ რეალობაზე; ისევე როგორც მოგიერთ სხვა შემთხვევაშიც: „მე სიგყვასა ერთსა გკადრებ, პლაგონისგან სწავლა-თქმულსა: «სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა» (791, 3-4). სიცრუე და ორპირობა უპირველესად პერსონის ამქვეყნიურ ყოფაში მოიგანს უბედურებას, შემდეგ გაჰყვება იგი მის სულს, როგორც მანკი და ზადი. ამ გააზრებით ეხმიანება ეს სწავლება პლაგონის ფილოსოფიას (იხ. ქვეთავე: „პლაგონისგან სწავლა-თქმული და მისი მსოფლმხედველობითი დატვირთვა *ვეფხისტყაოსანში*“).

ჰუმანისტურ პოზიციას, რომელიც, ემყარება რა ღვთაებრივის შეუცნებადობის თემას, გრანსცედენტულ სამყაროს ლიტერატურის სფეროდან გამორიცხავს და ესთეტიკური ასახვის საგნად მხოლოდ ადამიანს და ამქვეყნიურ რეალობას გაიხდის (351, გვ. 62). იგივე თემა გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი აზროვნების პრინციპული პოზიციაცაა (დანტე ალიგიერი, - ფრანჩესკო პეტრარკა). დანტე პირდაპირ მიუთითებს: რადგანაც ღვთაებრივი არსი ჩვენი ბუნებისათვის მიუწვდომელია, ჩვენ, ბუნებრივია რომ, არ ვცდილობთ მის შეცნობას („ნადიმი“, III, VI, 10). ასე რომ, ჩემი აზრით, პროლოგისეულ მიჯნურობის განმარტებაში, რუსთველი ამბობს: ზეციურ, ღვთაებრივ მცნებათა შორის პირველი და უდიდესი არის სიყვარულის იდეა. მისი საღვთო გამოვლინება („გიყვარდეს ღმერთი შენი“) მიუწვდომელი და ენით გამოუთქმელია, ამიგომაც ვლაპარაკობ მის ამქვეყნიურ, ადამიანურ გამოვლინებაზე, რომელიც იმისივე (საღვთო სიყვარულის) მიბაძვაა (მსგავსია). ამ დებულებით რუსთველი სრულ თანხმობაშია სახარებისეულ კრედოსთან (მათ. 22, 37-40): „შეიყუარო უფალი ღმერთი შენი... ესე არს ღიდი და პირველი მცნებაჲ და მეორე, მსგავსი ამისი: შეიყუარო მოყუასი შენი... ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინამსწარმეცყუელნი დამოკიდებულ არიან“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, რუსთველის აზრით, საღვთო და ამქვეყნიური მიჯნურობა ერთი იდეის - სიყვარულის იდეის ორი გამოვლინებაა (შეადარე! წმიდა მამა ბასილი ღიდი იცყვის: უფალი „ყოველსა ადგილსა მცნებათა ამათ შეაერთებს - სიყუარულსა ღმრთისა და მოყუსისა“ - 618). პოეტს შეუძლია ილაპარაკოს სიყვარულის მხოლოდ ამქვეყნიურ გამოვლინებაზე, რამდენადაც ღვთაებრივი გამოუთქმელია<sup>1</sup>.

ჩემი თვალსაზრისით, ამავე გააზრების უშუალო განვითარებაა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, პოემის ნარაგიულ ნაწილში ასახული სიყვარული. იგი მხატვრული ასახვაა სიყვარულის ერთი მთლიანი იდეისა; მისი გამოვლინების იმ ერთადერთი - ადამიანური, ამქვეყნიური ფორმით, რომელიც შესაძლებელია ექვემდებარებოდეს ადამიანურ წარმოსახვასა და ასახვას და რომელიც ამავე დროს არის იგივე ღვთაებრივი სიყვარული, კერძოდ მისი გამოვლინების რეალური ფორმა. წინამდებარე ნაშრომი ეძღვნება *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფციის ამ ახლებური გააზრების დასაბუთებას და ამ კუთხით

<sup>1</sup> უფრო დეტალურად იხ. ქვეთავი: „მიჯნურობის თეორია *ვეფხისტყაოსნის* პროლოგში“

რუსთველის ადგილის განსაზღვრას ქრისტიანული ამროვნების პროცესში.

ვახტანგ მეექვსეს *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული განმარტების შესაძლებლობაზე მინიშნებისას უპირველეს ყოვლისა (წმინდა მეცნიერული ინტერესის უპირატესად) კეთილი განზრახვა და ქვეყნის და ერის პატრონი ხელმწიფის მოვალეობა ამოდრავებდა („მაგრამ, თუ უნდა ესეც არ იყოს და ისე იყოს, თარგმანი ხომ ასრე სჯობს! ღეთისა და კაციის წინ, მე ასე მიჯობინებია, და ამას იქით მკითხველთ იცით. მე უბრალო ვიყავ და კიდევ უფრო უბრალო ვარ: ქვეყნის უფროსი ავის დამმლელი ხამს და ამაღ დაემუერ“ (647, გვ. სპმ; 646, გვ. 8). ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ბეჭდავდა რა თავისსავე სტამბაში *ვეფხისტყაოსანს*, მეფეს ევალებოდა მისი სანქციონება, იმგვარად განმარტება, რომ მისაღები ყოფილიყო საზოგადოებრივი და საეკლესიო აზრისათვის. ისიც ამკარაა, რომ ვახტანგი პოემის ნარატიული ნაწილის ამქვეყნიურ გააზრებას არ უარყოფს. იგი უპირატესად რუსთველის პოეტური მეტყველების, ცალკეული მხატვრული სახეების, ეთიკურ-ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის სიმბოლურ-ალეგორიული კუთხით ქრისტოლოგიურად განმარტებას ცდილობს.

ამავე დროს ამგვარი განმარტების შესაძლებლობაში ვახტანგ მეექვსეს ამკარად მხარს უჭერდა ქართულენოვანი პატრისტიკა; კერძოდ, ბიბლიური გექსტების სიყვარულის („ქებათა ქება“) ქრისტიანული ეგზეგეზა – საღვთო სიყვარულად გააზრება – და მთელი ქართული სასულიერო მწერლობის დოგმატიკური და მისტიკური ქვეგექსტი. სწორედ ეს გარემოება ვახდა არსებითი რუსთველოლოგიურ ლიგერატურაში *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული ინტერპრეტაციისას. ამ პრობლემას უფრო დეტალური განხილვა სჭირდება: როგორ განმარტავს ქრისტიანული შუა საუკუნეები სიყვარულს? როგორ ხედავს ქალს საზოგადოდ შუა საუკუნეები?

ბიბლიური *გექსტების* ეგზეგეზისას ეკლესიის დიდი მამები ხშირად მიმართავდნენ მისტიკურ-ალეგორიული განმარტების მეთოდს. ალეგორია ცდილობს ლიგერატურულ მოთხრობასა თუ მითოსურ ან ისტორიულ ვადმოცემაში რელიგიური ჭეშმარიტების ამოკითხვას. ალეგორიას აბსტრაქტული მოდელები გრძნობად სახეებში ვადმოაქვს და მათი მოქმედებით ვარკვეულ, უპირატესად მორალურ, პოსტულატებს აყალიბებს. შუასაუკუნეების მწერალთა უმრავლესობის წარმოდგენით ღვთაებრივი ვამოცხადების ჭეშმარიტება ალეგორიებით შეიძლება იქნეს ამოკითხული. მაგრამ ეს იმაზე არ მიუთითებს,

რომ ალეგორია შუა საუკუნეების პროდუქტია. ალეგორია საზოგადოდ ადამიანის, გონების პროდუქტია. ბუნებრივია, რომ ადამიანის ამროვნებას აქვს მიდრეკილება არამატერიალურის სამყაროსეული საგნობრივი გერმინებით გამოსხავესაკენ (552, გვ. 44). ალეგორია, როგორც გამოსახვის მეთოდი, უფრო ძველია; საწყისს მითოსური ამროვნებიდან უნდა იღებდეს. როგორც მიუთითებენ, შუა საუკუნეებშიც იგი უპირატესად კლასიკურ ფილოსოფიურ და რიტორიკულ ნაკადს მოჰყვებოდა. კერძოდ, ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის გარკვეული მიმართულება ცდილობდა განემარტა პლატონის „ტიმოისის“ მიმართება ბიბლიურ „შესაქმესთან“; მატერიისა და არქეტიპის დაკავშირება ალეგორიულად მოეაზრებინა ქალისა და მამაკაცის შეერთებაში. ამ პოზიციიდან საზოგადოდ შექმნა განიმარტება როგორც ქორწილი მოწინააღმდეგე პოლუსების – მატერიისა და იღვის, სხეულისა და სულის. რუსთველის ეპოქის ლათინურ ლიტერატურაში ადრექრისტიანული ლათინური ალეგორიული ტრადიციის გავლენით არც თუ იშვიათია დრამატული სცენები და დიალოგები პერსონიფიცირებული აბსტრაქტული ფიგურებისა – ფილოსოფია, გონი და ფორტუნა, სხეული და სული, ბუნება და გონი; ანდა პერსონიფიცირებულ სათნოებათა და მანკიერებათა – სისარული, სიუხვე, მოწყალება და შური, ამპარტავნება, სიძუნწე და სხვა (იხ. 512, გვ. 37-64).

რელიგიური ეგზეგეზა ქალისადმი ორ – ერთმანეთის საწინააღმდეგო თვალსაზრისს აყალიბებს. სათნო, მომნანიებელი ბიბლიური ქალები სიმბოლურად ეკლესიის სახეებადაა ინტერპეტირებული და ქრისტეს სარძლოდ მოაზრდება. შუა საუკუნეებში უფრო გავრცელებულია ნეგატიური დამოკიდებულება ქალისადმი. რელიგიური ეგზეგეზა ბიბლიისა გადატანილია ძველ კლასიკურ ტექსტებსა და მითოლოგიურ სახეებზეც. იშვიათი გამონაკლისის გარდა ქალი გამოსხავეს ადამიანური ნატურის სუსტ მხარეს. რელიგიურ ეგზეგეზაში ქალი სიმბოლოა ადამიანის დაცემისა. მამაკაცთა საყვარლები ამქვეყნიურ, ხორციელ სურვილებს – ეშმაკისეულს განასახიერებენ. სქესთა დაახლოება უპირატესად ადამიანის მორალურ დამდაბლებად და დამცირებადაა გააზრებული. შუა საუკუნეებისათვის უმაღლესი ქალი არის ქალწული; შემდეგ – ქერივი. დადებითი ქალის ამ იერარქიაში ბოლო, შესამე ადგილზე დგას ხანში შესული დიასახლისი, ოჯახის დიდი დედა<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> შეადარე: „ლამაზად შეილის აღმზრდელი, დედა მიცენია ღმერთადა“ (ვაჟა-ფშაველა, „საახალწლოდ“).

მიუხედავად ამისა, ბიბლიური ეგზეგეზა „ქებათა ქების“ ეაქისა და ქალის ამაღლებულ სიყვარულს სიმბოლურად მოიაზრებს ღმერთისა და ეკლესიის სიყვარულად (განსხვავებული კომენტარებით – ღმერთისა და ინდივიდუალური სულის სიყვარულად). ქრისტიანობის პირველ აპოლოგეტებთან ეს სიმბოლიკაც პლატონის ფილოსოფიური მოდელის ალგორითულ ინტერპრეტირებასთან ცდილობს ხიდის გადებას. ორიგენე (III ს.) ერთმანეთს უპირისპირებს სპირიტუალურ სიყვარულს ქრისტესა და ეკლესიას შორის და ფიზიკურ სიყვარულს. მისთვის ამისი პრელუდიაა სიყვარული სიბრძნისადმი და სიყვარული ქალისადმი. ორიგენე აღიარებს, რომ სიყვარული არის ბუნებრივი ემოცია სულისა და აქედან გამომდინარე სიყვარული ქალისადმი – დედის, დისა და თვით ცოლისადმი – შეიძლება იყოს წმინდა. მაგრამ უშუალო და უმაღლეს ობიექტად ადამიანური სიყვარულისა მისთვის რჩება სიბრძნე და ჰუმანიტეზა. ამგვარად ჩასახული ბიბლიური ეგზეგეზა წმინდა მამათა ნაწერებში ძალზე მყარია. იგი დომინირებს რუსთველის ეპოქაშიც. ბერნარ კლერვოელიც (XII ს.) თავის ქადაგებებში „ქებათა ქებაზე“ ლაპარაკობს მხოლოდ სუფთა სპირიტუალურ სიყვარულზე ქრისტესა და ინდივიდუალურ სულს შორის, რომელიც დასრულდება ქორწინებით, რაც ადამიანური სიყვარულის უმაღლესი გამოვლენაა (იხ. 512, გვ. 17-36).

შეიძლება თუ არა მივიჩნიოთ, რომ რუსთველი *ვეფხისტყაოსანში* ასახული სიყვარულის კონცეფციას რელიგიური ეგზეგეზის ამგვარ პრინციპზე აგებდა? სხვაგვარად რომ ეთქვათ: შეიძლება თუ არა ჩავთვალოთ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული მისტიკურ-ალგორითულად? ამ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. სხვა საქმეა ის, რომ ვახტანგ მეექვსეს, რელიგიური ეგზეგეზის მეთოდის ანალოგიით, პოემის კომენტატორთა იმ წრისთვის, რომელსაც *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული თავისი ხორციელ-ადამიანური ბუნების გამო მეძაობად ესახებოდა, შეეძლო შეეთავაზებინა პოემის სიმბოლური გააზრების შესაძლებლობა და მოეწოდებინა მათთვის „რიგორისა და ბრძენ მეცნიერისა კეთილად ნამუშაქევისა სამუშაქოსა“ გმობისაგან თავის შეკავებისაკენ. ამავე დროს პოემის ძირითადი იდეური ხაზის საეროდ და არა საღვთოდ განმარტებაში, *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟთა სიყვარულის ამქვეყნიურ, ადამიანურ, ხორციელ სიყვარულად მიჩნევაში და არა საღვთო – ღმერთის სიყვარულად – გააზრებაში საქართველოს ქრისტიანული ეკლესიის მესვეურები (აღორძინების ხანის უცნობი კომენტატორი – „პირველთაჲი, დასაწყისი...“-ს ავტორი, ან შემკვეთი; ანგონ კათალიკოსი;

გიმთოე მთავარეპისკოპოსი; კათოლიკოს-პაგრიარქი კალისტრატე) მართალნი იყენენ. ვეფხისგყაოსნის სიყვარულის კონცეფცია არც თანამედროვე ფილოლოგიური ინტერპრეტაციის დონეზე და არც შუასაუკუნეების ეგზეგეზის მეთოდური პრინციპებით არა ამქვეყნიურ-აღამიანურ, არამედ ღმერთის სიყვარულის სიმბოლურ ასახვად არ შეიძლება ჩაითვალოს.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ თვით შუა საუკუნეებში მოღვაწე თეოლოგები და წმიდა მამები ბიბლიური ტექსტის სიმბოლურ-ალეგორიულ განმარტებას მხოლოდ მაშინ მიმართავდნენ, როცა საკუთრივ განსამარტავი ტექსტი იძლეოდა მეტყველების ალეგორიულ სტილზე პირდაპირ მითითებას ან აშკარა მინიშნებას. ალეგორიული სტილის თვით პრინციპულად მიმდევარი ეგზეგეტიკოსებიც კი ტექსტის ალეგორიულ-სიმბოლურ გააზრებას მაშინ იწყებდნენ, როცა იგი უშუალო გააზრებით აშკარად აბსურდული ჩანდა. სხვა შემთხვევაში ამ გიპის ეგზეგეზას შეუძლებლად თვლიდნენ. ვეფხისგყაოსნის ავტორი არ ამბობს, რომ იგი აღწერს საღვთო სიყვარულს, პირიქით, როგორც ზემოთ ვამტყიცებდით, იგი გარკვევით წერს: ვლაპარაკობ ამქვეყნიურ-აღამიანურ („რომელნი ხორცთა ხედებიან“) მიჯნურობაზე – სიმშაგეგეო („ხელობანი“). უფრო მეტიც, იმავე პროლოგში რუსთველი პოემის პერსონაჟებს ღმერთის სიყვარულით შეპყრობილ საგრფოებად კი არ გვაცნობს; არამედ ერთმანეთის სიყვარულისა და თავდადებისათვის შთაგონებულ გმირებად წარმოგვიდგენს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა სჭირს ერთმანეთის მონება“ (6). ამ გარემოებას, რომელზედაც რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებებში ყურადღება არაა მიქცეული, ჩემი აზრით, პრინციპული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს. საკუთრივ პოემის ტექსტში, პერსონაჟთა მოქმედებასა და მეტყველებაში, არ არის არავითარი მინიშნება იმაზე, რომ პოემის მიჯნურები თავიანთ საგრფოების სახით სიმბოლურად ეტრფიან უბენაესს, ღმერთს, ან სხვა რაიმე ამადლებულ აბსტრაქტულ იდეას.

განვიხილოთ დასმული პრობლემა თანამედროვე ჰერმენევტიკის, ანუ ინტერპრეტაციის თეორიული პრინციპებისა და მეთოდების შესახებ მეცნიერების, დონეზე. რა შემთხვევაში ხელავს თანამედროვე მედიევისტიკა შუასაუკუნეების საერო ლიტერატურულ ძეგლებში ღვთაებრივ სიყვარულს, ანდა ღვთაებრივ სიმბოლურ-ალეგორიულ მინიშნებას? რა თქმა უნდა, აქცენტი ამ მიმართულებით შუასაუკუნეების ქრისტიანული საერო ლიტერატურის კვლევაზე უნდა გაკეთდეს, რაც ორი გარემოებითაა განპირობებული: ჯერ ერთი, ვეფხისგყაოსნის



სიყვარული, მიუხედავად გარეგნული და გენეზისური მსგავსებისა, პრინციპულ განსხვავებას ამჟღავნებს როგორც აღმოსაეღურ ხორციელ ენება-სიყვარულთან („ვისრამიანი“), ასევე სუფისტურ მისტიკურ მიჯნურობასთან („ლეილმაჯნუნიანი“). მეორე და არსებითი ის არის, რომ შუასაუკუნეების მოამროენის ძირითად ორიენტირებს რელიგიური პოზიცია განაპირობებს. რუსთველი და მისი *ვეფხისტყაოსანი* ქრისტიანული ამროენების პროცესს განეკუთვნება და მისი შეფასებაც იმ კრიტერიუმებით იქნება მართებული, რომლითაც აფასებს მედიევისტიკა შუასაუკუნეების ქრისტიანულ საერო ლიტერატურას.

მეცნიერული ინტერპრეტირება საერო ლიტერატურულ ნაწარმოებში ჩაქსოვილი სასიყვარულო ურთიერთობებისა უნდა დაიწყოს იმ ეპოქის და იმ ლიტერატურული სტილის გააზრებით და გაანალიზებით, რომელსაც საკვლევი ნაწარმოები მიეკუთვნება. სიყვარული ქრისტიანულ საერო ლიტერატურაში, როგორც წამყვანი ლიტერატურული თემა და იდეა, XI-XII საუკუნეების საკარო პოეზიაში, კურტუაზულ ლირიკაში (გრუბადურთა, გრუვერთა და მინეზინგერთა ლირიკა) გამოიკეთა. იგი ჰუმანისტურ მსოფლშეგომებაზე აქეუნგის გადატანის შედეგია და ამქეყნიურ, ადამიანურ, რეალურ სასიყვარულო ურთიერთობებს ასასავს<sup>1</sup>. რა თქმა უნდა, რელიგიური განცდა კურტუაზული ლირიკისათვის არაა უცხო. უფრო მეტიც, გრუბადურთა პოეზია მოგჯერ ღრმად იცქირება რელიგიურ სიმბოლიკაში, მაგრამ რელიგიურ სახეებსა და ტერმინებს უპირატესად ადამიანური სასიყვარულო განცდების გაღმოსაცემად იყენებს (436, გვ. 531). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ გრუბადურთა ლირიკის სიყვარული განვითარების ბოლო ეტაპზე ღვთაებისა და წმინდა მარიაშისაკენ სწრაფვის გენდენიასაც გამოაუღენს (16, გვ. 131). არც ალევორიული ნიუანსებია საკარო პოეზიისათვის უცხო. საკარო პოეზია ინარჩუნებს ალევორიული ლიტერატურული სტილისათვის დამახასიათებელ პერსონიფიკირებასაც. პოეტი ეთაყვანება რეალურ ქალად პროექტირებულ სიყვარულის იღვას, ამურს. მოგჯერ პოეტის

<sup>1</sup> სამეცნიერო ლიტერატურაში არის ცდა გრუბადურული ლირიკის მისტიკურ-ალევორიული განმარტებისა. მაგრამ შუასაუკუნეების ევროპული ფილოსოფიის დიდი მკვლევარის ე. ჟილსონის დასკვნით, გრუბადურების სიყვარული და მისტიკური სიყვარული ორი სხვადასხვა მოვლენაა (519, გვ. 201). უფრო ღვალურად ევროპული (ანტიკური და შუასაუკუნეების) საერო ლიტერატურის ალევორიული კომენტირების შესახებ იხ. ა. ალექსიძის გამოკვლევა „ბიზანტიური რომანის სიმბოლურ-ალევორიული ინტერპრეტირების გამო“ (19, გვ. 18-28).

მეტყველების სტილია პერსონიფიცირებულ-ალეგორიული. მაგალითად: საგრფოს საშუალებით პოეტი მფლობელი ხდება სამთაფროების, მაგრამ ამ სამთაფროთა სახელები გვაუწყებს, რომ მან შეიძინა ახალგაზრდობა, გაზაფხული, ახალი სიცოცხლე (პიერ ვიდალი – Peire Vidal). ალეგორიული აზროვნების ნიუანსი ზოგჯერ მაშინაც გამოკრთის, როცა პოეტები არ მიმართავენ პერსონიფიცირებას: ალეგორიული სტილითაა გამოვლენილი პოეტის ბრძოლა მაღალ და მდაბალ სასიყვარულო იმპულსებთან. კონფლიქტი საგრფოებს შორის ზოგჯერ ასახავს დაპირისპირებას სიყვარულის კარგ და ცუდ მხარეებს შორის, აღმაფრენასა და ვნებას შორის. ზოგადი სახე ევროპული საკარო პოეზიის ქალი-საგრფოსი არის იდეალური ქალი, ამალღებული პერსონიფიცირება ყველა საუკეთესო თვისებისა. პოეტი ეთაყვანება მას. მაგრამ ამავე დროს ეს იდეალური პერსონიფიკაცია მოაზრებულია რეალურ ქალად და არა ღმერთად, ან ღმერთის სიმბოლურ სახედ (იხ. 512, გვ. 65-98). XII საუკუნის საკარო ლიტერატურის ეს ტენდენცია – ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივ სიყვარულად ალეგორიული გადააზრების მოხსნა – შემდგომი პერიოდის ქრისტიანულ ლირიკაში ცვალებადი ინტენსივობით ვითარდება. დანტე ალიგიერთან ამგვარი შუასაუკუნეებრივი ალეგორიულ-სიმბოლური მოდელი სხვაგვარ გადააზრებას დაექვემდებარება. სამოგადოდ ალეგორიას დანტეს პოეტურ სტილში ძალზე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს, მაგრამ ამავე დროს „ღვთაებრივი კომედიის“ ალეგორიულ სახეებს დამოუკიდებელი, რეალური გააზრებაც აქვთ და ხშირად ისტორიულ პერსონებსაც წარმოადგენენ (351, გვ. 61). დაბოლოს, ფრანჩესკო პეტრარკასთან, ალეგორიულ საფარველში უკვე ამქვეყნიური, ადამიანური რეალობის ელემენტები შეიმოსება. ალეგორია უკვე აღარაა სიმბოლური ასახვა გრანსცედენტულისა, შემოქმედი ღმერთისა. ევროპული ცივილიზაციის ამგვარი მსოფლმხედველობითი გადააზრების პროცესის შედეგად ალეგორია და სიმბოლო რენესანსულ პოეზიაში უკვე პოეტური სამკაულებია და არა აზროვნების შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობითი სტილი – გრანსცედენტულზე, ღვთაებრივზე მეტყველების მითითების და მინიშნების სტილი (იხ. 451, გვ. 73). რუსთველის პოეტურ-მსოფლმხედველობით პოზიციამ კიპოლოგიური პარალელები აზროვნების ამ ახალ პოეტურ სტილთან შეინიშნება.

*ვეფხისტყაოსნის* სიმბოლურ-ალეგორიული მხატვრული სახეები ერთი მხრივ მეტყველების მუასაუკუნეობრივი მოდელის, ყალიბის შენარჩუნება და ამავე დროს იმავე მუასაუკუნეების ამროვნებითი, მსოფლმხედველობითი სტილიდან გამოსვლაა. ალეგორია *ვეფხისტყაოსანშიც* პოეტური სამკაულია. ერთი მაგალითი. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, პოემაში ერთგზის ნესტანი კრონოსთან – მეშვიდე ცასთანაა ასოცირებული (გვ. 185), რასაც სიმბოლური დატვირთვაც აქვს: პოემის ფინალურ სცენაში ტარიელ-ნესტანის შეერთება მუშთარისა და ზუალის ერთად შეყრასთანაა შედარებული – „ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, ზუალ შეიყარნენ“ (1420). ზუალი აქაც ნესტანია; ხოლო მუშთარი ტარიელია (64). ტარიელის მუშთართან სიმბოლური ასოცირებაც, რაზეც სამართლიანადაა მითითებული (43, გვ. 245; 64), დასაშვებია. მაგრამ ამ ეპიზოდების სიმბოლური ქვეტექსტები პოეტური სახეებია და არა მეტყველების სიმბოლურ-ალეგორიული სტილი, როგორც სისტემა. ნესტანი პოემის იდეური გააზრების მიხედვით არ არის კრონოსის ანუ ზუალის, სატურნის სიმბოლური სახე – ბოროტების, ჭირის, უბედურების მხატვრული განსახიერება. ისევე როგორც ტარიელი არ არის მუშთარის პერსონიფიკირება. პოემისეულ მნათობთა სიმბოლიკაში ტარიელი უპირატესად მგვსთანაა ასოცირებული. ამავე ფინალურ ეპიზოდშიც ტარიელი მზეა და ნესტანი მთვარე: „ნახეს მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა“ (1419). აი, კიდევ სხვა მითოლოგიური ასოცირება – გველეშაპის მიერ გადაყლაპული მთვარის გამოსხნა. ასე რომ, სიმბოლურ-ალეგორიული სახეები *ვეფხისტყაოსანში* უკვე პოეტური სამკაულებია.

*ვეფხისტყაოსნის* იდეალურ სატრფოებს ქრისტიანული საკარო ლიგერატურის ლირიკასთან აახლოებს ამაღლებულობა, საუკეთესო თვისებების ჰიპერბოლირება და, რაც მთავარია, რეალურობა. ამ უკანასკნელი თვისების პრინციპული აქცენტირებით რუსთველის იდეალური სატრფო ერთგვარად განსხვავდება კიდევ ევროპული საკარო პოემიის სატრფო-ქალის წარმოსახვითი სახისაგან. რუსთველის პოემაში იგრძნობა იმის *პრეტენზია*, რომ ნესტანი და თინათინი (ისევე როგორც სხვა იდეალური გმირები) ცხოვრებისეული, ობიექტურ სამყაროში რეალურად არსებულის შესაძლებლობის მქონე პერსონაჟებია და არა წარმოსახვითი, ფანტასტიკური (489; გვ. 54; 38, გვ. 14). ამჯერად ჩვენთვის უფრო საინტერესო ისაა, რომ რუსთველის იდეალური სატრფო, განსხვავებით ევროპული საკარო ლირიკისაგან, არაა ალეგორიულ-პერსონიფიკირებული. ამამე პოემაში არაერთი მინიმუმ არ იგრძნობა. უფრო მეტიც, რუსთველის სატრფო-იდეალი მსგავსად პროვანსული ლირიკის ქალი-იდეალისა ჰიპერბოლური სახეა საუკეთესო უმაღლესი თვისებებისა. იგი სიკეთეა, ქვეყნის მანათობელია. მაგრამ თუ პროვანსულ პოემაში ეს ქალი ღმერთთანაც კი არის

შედარებული (და არა ღმერთი ქალში დანახული): იგი ღმერთის მსგავსი სიკეთეა, მისი ღმილი ღმერთის მსგავსია (რამბაუტ ორანელი - Raimbaut d'Orange), პოეტი უცქერის ქალს და ფიქრობს, რომ ხედავს ღმერთს (პიერ ეილალი); რუსთველი თავის უზომო ჰიპერბოლიზაციაშიც კი („თინათინ მგესა სწუნობდა, მაგრამ მზე თინათინებდა“ - 52; ნესტანია „ქალი, მსგავსი მშეთა ორთა“ - 1172) მკაცრად კორექტული და გონივრულად ფრთხილია: ნესტანი და თინათინი, როგორც ქალი-საგრაფო, ღმერთთან არც ერთხელ არაა შედარებული.

XIII საუკუნის პირველი ნახევრიდან დაწყებული ევროპულ ლიტერატურაში თანდათანობით იცვლება ქალისადმი დამოკიდებულება და სიყვარულის გააზრება. ესეც გამოწვეულია ქრისტიანული აზროვნების პროცესის იმ ეტაპის თავისებურებით, როდესაც აქცენტი ჰუმანისტური იდეალებიდან გადაინაცვლებს იმდროინდელ მეცნიერებაზე - სქოლასტიკასა და მეტაფიზიკაზე. ბიბლიური ეგზეგეზისადმი ინტერესი დაქვეითდა, რასაც ხსნიან თეოლოგიური პრობლემებისადმი ინტელექტუალურ-სქოლასტიკური მიდგომით და არა მისტიკური ინტერპრეტირებით. ასევე - არისტოტელის დომინირებით, რასაც მეტაფიზიკა და ლოგიკა მოჰყვა, ნაცვლად ტექსტში საგულევებელი საიდუმლო აზრის ძიებისა. ქალისადმი დამოკიდებულება თვით ადრინდელ ეგზეგეტიკურ ტრადიციაზე დამყარებულ თეოლოგთა შორისაც კი უარყოფითია, რაც ასევე არისტოტელეს და პავლე მოციქულის ავტორიტეტებითაა განპირობებული. ქალის მიმართ უფრო მომთმენია მისტიკოსთა პოზიცია. ასეთივე დამოკიდებულებაა ლირიკაშიც, სადაც XII საუკუნის ქალი, როგორც იდეალი, გადააზრდება და დაკონკრეტდება ზეადამიანურ ქმნილებად, ზეციურ არსებად, რომელსაც ღმერთი აძლევს ძალას, რათა კაცი ამოძრავოს ზეცისაკენ. ქალი არის მედიუმი ღმერთსა და კაცს შორის. ამ გემის განვითარება XIII საუკუნის ევროპული ლირიკის იდეალურ ქალად აქცევს წმინდა მარიამს. ამავე დროს ქალის გააზრებას მედიუმად აქვს თავისი მეორე მხარეც. იგი ხშირად მოაზრდება იარაღად არა მარტო ძალადი, არამედ მდაბალი ძალებისთვისაც. ასე რომ, იგი ზოგჯერ გააზრდება ადამიანთა მაცდუნებელ ძალადაც, რომელიც ხელს უშლის ინდივიდის სულის ხსნას და სვლას უმაღლესი იდეალისაკენ - ღმერთისაკენ. ეს მიმართულება უპირატესად გამოიკვეთება კურტუაზულ რომანში. ვულგარური რედაქცია ართურის ციკლის რომანებისა ძალზე ფართოა, რამდენიმე დამოუკიდებელი რომანისგან შედგება და თითოეული მათგანი სხვადასხვა ტრადიციათა კონფლიქტური დაპირისპირების ფონზე ვითარდება. ამ კონფლიქტურ

გრადიციათაგან უმთავრესია რელიგიური და რაინდული. რაინდული გრადიცია ქალს და სიყვარულს წარმოადგენს შთაგონებისა და ღირსეულ საქმეთა იმპულსად. რელიგიური გრადიცია რომანს იქითკენ ეწევა, რომ ქალი ძალზე სახიფათოა; მამაკაცი ზედმეტად სუსტია მასთან ურთიერთობაში. დაბოლოს, გრაალის ციკლის კონტექსტში სასიყვარულო ძებნა რელიგიურ ძიებად გადაიქცევა. აქ ქალი უკვე ამქვეყნიური ცდუნების საგანია, რომელიც ხელს უშლის კაცს მიაღწიოს უმაღლეს მიზანს – საკუთარი სულის ხსნას. ამგვარივე გაორებული მსოფლმეგრძნება დომინირებს პოპულარულ პოემაში „ვარდის რომანი“; სადაც ასევე გამოიკვეთება, ერთი მხრივ, სიყვარულის ზებუნებრივი პერსონიფიცირება, ხოლო, მეორე მხრივ, ანტიფემინისტური ტენდენცია, რომლებსაც უპირატესად პოემის სხვადასხვა ნაწილებში ხედავენ. ასე რომ, XII-XIII საუკუნეების ევროპული რომანი (უპირატესად ართურის ციკლისა) სიყვარულის, როგორც ადამიანური ურთიერთობის უარყოფამდე მიდის; რაც გამოიხატება არა მხოლოდ სექსუალური დამოკიდებულების გმობით, არამედ ოჯახური სიყვარულისა და რაინდული მეგობრობის შეუფასებლობით. როგორც მამაკაცის, ასევე ქალის ამქვეყნიური მოღვაწეობის იდეალი ღმერთისადმი გოტალური თვითშეწირვაა. XI-XII საუკუნის პროვანსული პოემების ამაღლებულ დამოკიდებულებას ქალი-საგროსადმი ერთგვარად ინარჩუნებს XIII საუკუნის ახალი პოეტური სკოლა, რომელიც „ახალი საამო სტილის“ სახელითაა ცნობილი (*dolce stil nuovo*). ამ სტილის პოეტებს სჯერათ სიყვარულის, როგორც კეთილი ძალის და ამ სიყვარულში ხედავენ ღმერთისაკენ მიმავალ გზას. თუმცა, მსგავსად იმავე რომანული ციკლისა, მათაც აწუხებთ საერო სიყვარულის თავისთავადი ღირებულება. XI-XII საუკუნეების გრუბადურებთან შედარებით ისინი უფრო ნაკლებად ემოციურ-რეალისტურნი და უფრო მეტად სტილიზებულნი და მეცნიერულ-ანალიტიკურნი არიან. ამ სტილის პოეზიიდან ამოდის დანტე ალიგიერისეული (1265-1321 წ.წ.) სიყვარულის ახალი კონცეფცია (იხ. 512, გვ. 99-128).

XIII საუკუნის ევროპულ ლიტერატურაში გამოვლენილ ქალისადმი დამოკიდებულების ამ ასპექტებთან *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული უფრო ნაკლებ საერთოს ამქვეყნიურებს. რუსთველის პოემის შეყვარებულ მოყმეთათვის საგროვები თავისთავადი და ამქვეყნიური ღირებულების იდეალები არიან და არა ღმერთთან მაკავშირებელი მედიუმები (185, გვ. 287). ართურის ციკლის რომანების პრობლემა საგრო-ქალისა, როგორც ამქვეყნიური ცდუნების საგნისა, საერთოდ უცხოა *ვეფხისტყაოსნისათვის*. უფრო

მეტია შესაძლებლობა რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფციის ცალკეული ელემენტების გიპოლოგიური პარალელები ვეძიოთ „ახალი ცხოვრებისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ ბეაგრიჩეს სახეში<sup>1</sup>. ესაა უპირველეს ყოვლისა ის, რომ ბეაგრიჩე (მსგავსად ნესტანისა და თინათინისა) არის ამქვეყნიური, მიწიერი ადამიანი. იგი ქალია, რომელიც ფლორენციის ქუჩებში დადიოდა და დანტეს უყვარდა. დანტე ბეაგრიჩესთან იმქვეყნიურ ურთიერთობაშიც ინარჩუნებს ამქვეყნიურ, ადამიანურ დამოკიდებულებას: მას უჭირს ბეაგრიჩესთან ლაპარაკი, თავს ხრის მისი ვაკიცხვისას, გირის, სუსტდება („სალხინებელი“, XXX-XXXI); ისევე როგორც გარიელი თავის წარმოსახვაში იმქვეყნად ნესტანთან შესვედრისას („მივეგებვი, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგიროს“ – 884). მაგრამ ამასთან ერთად „ღვთაებრივი კომედიის“ ბეაგრიჩე არის მედიუმი, რომელიც ეწევა დანტეს ღმერთისაკენ. უფრო მეტიც, იგი, ბეაგრიჩე, სახეა სიბრძნისა და თეოლოგიისა, იგია არეკლვა ღმერთისა ადამიანურ ფორმაში. აქ კი უკვე აღარავითარი მსგავსება არაა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციასთან. თანამედროვე მედიევისტიკის ფილოლოგიურ-ფილოსოფიური პრინციპებიდან გამომდინარე *ვეფხისტყაოსნის* ტექსტში არ შეიძლება ამოვიკითხოთ ის სიმბოლურ-ალეგორიული დაგვირთვა, რაც „ღვთაებრივ კომედიაში“ ღომინირებს. საქმე ის არის, რომ ბეაგრიჩეს აქვს მსგავსებანი ქრისტესთან, რომელზედაც დანტე არაორაზროვნად მიგვანიშნებს. დანტე ჯერ კიდევ „ახალ ცხოვრებაში“ გვამზადებს ბეაგრიჩეს გარკვეული თვალსაზრისით ქრისტესთან იდენტიფიცირებისთვის. გავიხსენოთ დანტეს ხილვა ბეაგრიჩეს გარდაცვალებაზე, როცა ანგელოზები მიაყილებენ მას „ოსანას“ გალობით („ახალი ცხოვრება“, XXIII). და კიდევ დანტეს შემდგომი ხილვა („ახალი ცხოვრება“, XXIV): როგორც ქრისტეს ამქვეყნად წინ მოუძღოდა იოვანე ნათლისმცემელი, ბეაგრიჩეს წინ მიუძღვის ჯოვანა პრიმავერა (*prima vera* – ის, ვინც პირველი მოვა). „ღვთაებრივ კომედიაში“ არა მხოლოდ ცალკეული პასაჟები ცხადყოფენ ბეაგრიჩეს ასოცირებას ღმერთის მისტიკურ რძლად [ბეაგრიჩეს მიმართ მოხმობილია „ქებათა-ქების“ სიგყეები (4, 8): „მოვედ სძალო ლიბანით“ („სალხინებელი“, XXX, 11)] და თვით ქრისტედ [ბეაგრიჩეს მიმართავენ ისევე როგორც ქრისტეს (მათ. 21, 9): „კურთხეულ არს მომავალი“ („სალხინებელი“, XXX, 19) (იხ. 584, გვ. 312)]; არამედ საზოგადოდ ბეაგრიჩეს ქმედების განზოგადება:

<sup>1</sup> იხ. ქვეთავი: „შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა გიპოლოგიური მიმართებისათვის“.

ბეაგრიჩე მოქმედებს დანტეს ხსნისათვის ქალწული მარიამის სურვილით და მასთან ერთად. წმიდა მარიამმა გამოგზავნა ბეაგრიჩე დანტეს გონების გამოსაფხიზლებლად, როგორც ღმერთმა გამოგზავნა ქრისტე ადამიანთა ხსნისათვის (იხ. 512, გვ. 129-152).

შენიშნულია, რომ დანტეს კონცეფცია ქალზე, როგორც მხსნელზე, დამრიგებელზე და ამავე დროს შთაშაგონებელ და მომხიბვლელ ადამიანურ ქმნილებაზე, უპირატესად მიუთითებს პოეტისა და მოაზროვნის პირად სამყაროზე, პიროვნულ ინტელექტუალურ და სულიერ ფენომენზე, ვიდრე მის ირგვლივ არსებული სამყაროს, მისი ეპოქის მსოფლშეგრძნებასა და განწყობაზე. XIII საუკუნის ევროპული ლიტერატურის წარმოდგენა ქალზე უფრო ნეგატიურია, რასაც ხსნიან ამ საუკუნის უფრო მუქი დამოკიდებულებით ჰუმანისტური ღირებულებებისადმი. ამის საპირისპიროდ XII საუკუნის ლიტერატურულ აზროვნებაში ქალის ზოგადად პოზიტიური წარმოჩენა ჩათვლილია ამ საუკუნის, ამ ეპოქის ახალაფეთქებული ინტერესით ადამიანისადმი, სიციცხლისადმი – ჰუმანისტური იდეალების აღმეფებით (512, გვ. 15).

სიყვარულის იმგვარი კონცეფციის ჩამოყალიბებისათვის, როგორც რუსთველის *ვეფხისტყაოსანში* ჩანს, ადრინდელი შუასაუკუნეების დასასრულიდან რენესანსის ეპოქამდე (XI-XIV სს.) ყველაზე მეტად შესაფერისი აგმოსფერო XII საუკუნის საზოგადოებრივ-ლიტერატურული აზრის განვითარებაში ჩანს. შუასაუკუნეების ლიტერატურის ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, XII საუკუნე, რომელიც საზოგადოდ მიჩნეულია დასავლური ცივილიზაციის გენეზისის გადამწყვეტ ეტაპად (499, გვ. 20), სიყვარულის აღმოჩენის საუკუნეაა. და ეს აზრი უპირველეს ყოვლისა ტრუბადურთა პროვანსული პოეზიის მისამართითაა გამოთქმული (იხ. 185, გვ. 79). რა თქმა უნდა, ამ კატეგორიული თვალსაზრისის გამიარება ძალზე ძნელია. თუნდაც იმიტომ, რომ ტრუბადურთა ღირიკა სწორედ ამ მიმართულებით ერთგვარად არაბული პოეზიითაცაა დაეალებული. ამავე დროს ისიც უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანული შუასაუკუნეების ხანგრძლივ პროცესში ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის ლიტერატურული ასახვის თვალსაზრისით XII საუკუნე მართლაც უნიკალურია.

XII საუკუნე ქრისტიანული მსოფლიოსათვის საზოგადოდ ქალის ემანსიპაციის საუკუნეა. XII საუკუნემ მოიგანა ქრისტიანულ ევროპაში ქალის მეფობის და მმართველობის ინსტიტუტი. თავი რომ დაეანებოთ საზოგადოებრივ და თვით

სამხედრო მოღვაწეობასა და საქმიანობაში ამ საუკუნეში გამოვლენილ ქალის ადმინისტრაციული დაწინაურების სხვადასხვა ფორმას, საკმარისია გავიხსენოთ ქალის გამეფების ან რეგენციის ფორმით ქვეყნის მართვის არაერთი ფაქტი: ერმენგარდა ნარბონელმა (Ermengarde of Narbonne) მამისაგან მემკვიდრეობით მიიღო სამხრეთ საფრანგეთის პატარა ქალაქის ნარბონის და მისი მიმდგომი სანახების განმგებლობა, რასაც წარმატებით უძღვებოდა თითქმის მთელი 60 წლის მანძილზე 1192 წლამდე. ელეონორა აქვიტანელი მართავდა მემკვიდრეობით ბოძებულ მამულებს საფრანგეთის სამხრეთსა და დასავლეთში; იგი იყო აგრეთვე რეგენტი ინგლისში მისი მეუღლისა და ვაჟებისა და აქტიურად მონაწილეობდა ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში თვით 82 წლის ასაკში, გარდაცვალებამდე (1204წ.). თავიანთი შვილების რეგენტები იყვნენ და ქვეყანას მართავდნენ მარია (1181-1187 წ.წ.) და ბლანშ (1201-1222 წ.წ.) მამქანელები. ბლანშ კასტილიელი საფრანგეთის რეგენტი იყო გარდაცვალებამდე, 1226-1252 წლებში. მაგალითების ჩამოთვლა კიდევ შეიძლება. მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ეს ხდება XII საუკუნეში და XIII საუკუნის დასაწყისში, რუსთველის ეპოქაში. უფრო მეტიც, ქალ-ხელმწიფეთა მმართველობის ეს შემთხვევები არ ყოფილა ორდინალური, ჩვეულებრივად მიღებული მოვლენები. დისპუტი ქალის მმართველობის ფაქტებს განუწყვეტლივ თან სდევდა. XIII საუკუნიდან დაწყებული იგი უფრო და უფრო მწვავე ხდებოდა და ქალის მმართველობის შემლუღვა ძლიერდებოდა, რაც XIV საუკუნის დასაწყისში როგორც საფრანგეთში ისევე გერმანიაში, მხოლოდ ბევრად უფრო გვიან, ქალის სახელმწიფოს მართვიდან ჩამოშორებით დამთავრდა (იხ. 546; 512, გვ. 9-10). ასე რომ, რუსთველის პოემის ერთი მსოფლმხედველობითი თემა – ქალის გამეფების პრობლემა – გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული მსოფლიოს პრობლემატიკაა და მისი რუსთველური გადაწყვეტა სწორედ XII საუკუნის საზოგადოებრივ განწყობილებას შეესაბამება. და ეს არაა ერთადერთი მიმართება *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკის XII საუკუნის ევროპის საზოგადოებრივ მსოფლმეგობრებასთან. XII საუკუნე გოლერანგობის საუკუნეა. ესაა ნაციონალურ კულტურათა ერთიანობით ინტერნაციონალური კულტურის ფორმირების საუკუნე. სოციალურ-პოლიტიკურ ამროვნებაში იბადება ახალი ფილოსოფია; იმპერატორის, მეფის, მთავრის კარზე იბადება მმართველობის და ურთიერთობის ახალი ფორმა; იბადება ახალი – რენესანსული ფილოსოფია, ახალი – ჰუმანისტური პოეზია, ახალი სკულპტურა და არქიტექტურა. და ეს



ხდება - XII საუკუნის ქრისტიანულ ევროპაში, უპირატესად საფრანგეთსა და ინგლისში. და ამ მოვლენას „მეთორმეტე საუკუნის სასწაულის“ სახელით მოიხსენიებენ (185, გვ. 62-63).

დაეუბრუნდეთ XII საუკუნის ევროპული საკარო პოეზიის სიყვარულს. საკარო, რაინდული მწერლობის საგრფო-ქალი, დელოფალი, მოუწოდებს მასზე შეყვარებულ რაინდს საგმირო საქმეებისაკენ: აძლევს დავალებას მეფის და ქვეყნის სამსახურისთვის, საიღუმლოს ამოსაყნობად. დასაუღეთის სამეფო კარზე გავრცელებული მოთხოვნები შეყვარებული რაინდისგან მსგავსია ვეფხისტყაოსნის პროლოგის მიჯნურის მოვალეობებისა (ერთი საგრფოს ერთგულება, სიყვარულის გაუმქდაუნებლობა, საგრფოს შეხვედრისას გაფითრება, ათრთოლება, და სხვ. - იხ. 185, გვ. 26-27). პროვანსელი პოეტები, ისევე როგორც რუსთველი, თვით პოეზიის დანიშნულებად, პოეტის ერთ ძირითად მოვალეობად მიჯნურისათვის მუსიკობას, პოეტური ქნარის საგრფოსათვის აქედრებას თვლიან. (შეადარე: „ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს, მისგან კიდე ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს“ - 18). გრუბადურთა პოეზიის ქალი უმთავრეს შემთხვევებში აღძრავს ჭემმარიგ სიყვარულს, რომელიც მიჯნურს ღირსეული და მაღალი მოქმედების იმპულსს აძლევს. შეყვარებულ წყვილში სიყვარულს პირველად ქალი გრძნობს და გამობხატავს კიდეც. ევროპული საკარო პოეზიის ქალი არის წყარო ყველა კარგი და ამაღლებული თვისებისა - იგი პოეტის მიერ მოაზრებული იდეალია, რომელსაც ღირიკული გმირი ეთაყვანება; მაგრამ ამავე დროს იგი რეალური ქალია და პოეტს სურვილი აქვს ფიზიკურად ფლობდეს მას (შეადარე! გარიელი ნესტანის მიმართ ამბობს: „მწაღდა, მაგრა ვერ შევჭმართე შეჭიდება, შემობხევა“ - 549). აი, რაგომ მიმაჩნია, რომ რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის საფუძველი XII საუკუნის საკარო პოეზიის ამქვეყნიური, ადამიანური, რეალური სიყვარულია.<sup>1</sup> საკითხი სხვაგვარადაც შეიძლება დაისყას: რუსთველის პოეზის სიყვარულის კონცეფცია რომ იძლეოდეს რეალურ და სერიოზულ საფუძველს მისი ალეგორიულ-მისტიკური ინტერპრეტირებისა, მაშინ რუსთველის XII ან XIII საუკუნის დასაწყისის მოღვაწედ მიჩნევა (თუ განსაკუთრებულ გამონაკლისს არ ვივარაუდებთ) გაძნელებოდა.

ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, რომ რუსთველის სიყვარულის კონცეფცია საკარო სიყვარულში ეტევა და ევროპულ გრუბადურთა სამიჯნურო ღირიკას უთანასწორდება (იხ. 172, გვ.

<sup>1</sup> დამატებით იხ. 245, გვ. 234-235.

172). *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული უპირველეს ყოვლისა იმ სპეციფიკური ნიშნებით ხასიათდება, რომლებიც აძლევენ მას თავისთავადობას. იმით უნდა დავიწყოთ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულს აშკარად უფრო მეტი მიმართება აქვს აღმოსავლურ კულტურასა და ლიტერატურასთან, ვიდრე ევროპულ საკარო და, თუ გნებავთ, საკუთრივ გრუბადურულ ლირიკას. ნათქვამისთვის საფუძველს მხოლოდ ის არ გვაძლევს, რომ რუსთველი ხშირად ახსენებს სპარსული ეპიკის პერსონაჟებს და კერძოდ შეყვარებულთა წყვილებს. არც თავისთავად ის ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოება, რომ რუსთველი სიყვარულს არაბული სიგყვიით – „მიჯნურობით“ მოიხსენიებს და მის არაბულ წარმომობაზე თავად მიუთითებს: „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“ (22).<sup>1</sup> არც ის, რომ პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის ცალკეული დეტალები უახლოვდება იმდროინდელ არაბულ სამყაროში გავრცელებულ მეხედულებებს სიყვარულზე (საგრაფოსთან ყოფნა და საგრაფოზე ფიქრი უმაღლესი ბედნიერებაა; სიყვარული არ უნდა გაამკლავნო და სხვ. – იხ. 185, გვ. 23-24). უფრო მნიშვნელოვანი ის არის, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობაში აშკარად არის აღმოსავლური სიმშაგე, გახელება, ველად გაჭრის იმიტირება, მხეცთა შორის სადგომის ძიება; რაც უპირატესად სწორედ არაბული წარმომშობის სუფისტური სიყვარულის მახასიათებელია. სხვა საქმეა, რომ რუსთველი ბოლომდე არ რჩება ამ პოზიციამდე. მაგრამ იგი კი არ გმობს მიჯნურობის ამგვარ გააზრებას, არამედ დაძლევს მას. რუსთველი გარიელს ხაგავს სპარსული ეპიკის ტიპურ მიჯნურად: გახელებული ბრძენი („ბრძენი? ვინ ბრძენი, რა ბრძენი? ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა? ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუ-მცადა ვიყავ ცნობასა“ – 887); მხეცთა საბუღარში დამკვიდრებული; საგრაფოსთან იმქვეყნად შეერთების მოიმედე („აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ,

<sup>1</sup> მე იმ გარემოებაზე ვამახვილებ ყურადღებას, რომ რუსთველის ტერმინი *მიჯნურობა* მიუთითებს სიყვარულის იმ მოდელზე, რომელიც აღმოსავლური ლირიკისა და ეპიკისთვისაა სპეციფიკური: სიყვარულით გახელება, ველად გაჭრა და სხვ. ამავე დროს მნიშვნელოვანია ის ფაქტიც, რომ თვით არაბულ და სპარსულ პოეზიაში სიყვარული ტერმინ მიჯნურობით არ აღინიშნება (172, გვ. 62). სიყვარულის ამგვარი სახეობის საზოგადოდ სიყვარულად გადააზრება, ჩემი ფიქრით, უკვე რუსთველის მსოფლმხედველობითი განაცხადია: ამქვეყნიური, ადამიანური მიჯნურობა, სიხელე, სიყვარული არის ჭეშმარიტი სიყვარულის გამოვლენის რეალური ფორმა.

კელა რამე გაეიხარენით!“ – 883). მაგრამ რუსთველი არ რჩება აღმოსავლური, სუფისტური მიჯნურობის ჩარჩოში. გარიელი ახალი ეპოქის შეყვარებული-პერსონაჟია; იგი გამოდის სპარსული ეპიკის მაჯუნის მოღელიდან (294, გვ. 230). ის ამქვეყნიური დაუძლეველი წინააღმდეგობანი, რომლებიც სუფისტური მოღელით სიყვარულის ამქვეყნიურ განხორციელებას შეუძლებელს ხდის, რუსთველის გმირთა შემართების, მოქმედების ფილოსოფიით დაძლევადა. თითქოს რუსთველი სიყვარულის ამქვეყნიური განხორციელებლობის სუფისტური წინააღმდეგობის გადალახვას ცდილობს და ახერხებს კიდეც. აქ კი მისი ფილოსოფიის ფუნდამენტი ქრისტიანული ცივილიზაციის ახალი, მისი თანამედროვე ეპოქის იმპულსები – ადამიანური ძალის, შემართების, გონების უძლეველობა; მოქმედების ანალიტიკური ფილოსოფია და არა მითოსურ ფაგალიზმზე მინდობა, ანდა გრანსცედენტულიდან მომდინარე სასწაულის ლოდინი. რუსთველი დაძლევს მისი თანამედროვე ეპოქის აღმოსავლური სიყვარულის მოღელსაც და სიყვარულის ამქვეყნიური დაგვირგვინების ფილოსოფიას ეძიებს, რის საყრდენსაც ეროვნულ-ქრისტიანულ ცნობიერებაში პოულობს. ესაა შეყვარებულთა შეუღლება – ცოლქმრობა.

სწორედ სიყვარულის კონცეფციის ამგვარი გადაწყვეტით განსხვავდება *ვეფხისტყაოსანი* როგორც სიყვარულის სუფისტური გაგებისაგან, ასევე საკარო სიყვარულის იდეალისაგან. ევროპული რაინდული სიყვარული, რომლის ძირითადი მოღელი შეყვარებული რაინდის მიერ მეფის, პატრონის მეუღლისადმი მიჯნურობის ფარგლებში რჩება (182, გვ. 2-3), გამორიცხავს მეუღლეობის, ცოლქმრული ბედნიერების იდეალს. არც გრუბადურთა პოეზია (გარდა ცალკეული გამონაკლისებისა) უმღერის სიყვარულის ცოლქმრულ იდეალს, არც დანტესთან გადაამზრდება სიყვარული ცოლქმრობაში.

რუსთველის მიერ ცოლქმრული ურთიერთობის სიყვარულის კონცეფციის იდეალად მოაზრება ქართულ ეროვნულ ცნობიერებას ემყარება. ქართული ფენომენი ამქვეყნიური ბედნიერების ყველაზე ღიდ რიგულად ქორწილს მიიჩნევს. ამას არაორაზროვნად ადასტურებს როგორც ქართული ხალხური მნე-ჩვეულებები, ეთნოგრაფია და ფოლკლორი, ასევე თანამედროვე ქართული ცნობიერება. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფციის ამგვარ გადაწყვეტას საფუძველს აძლევს აგრეთვე რუსთველის უმთავრესი ფილოსოფიური წყარო ანტიკური

ფილოსოფიიდან – არისტოტელეს ეთიკა<sup>1</sup>. წინააღმდეგ პლატონის პოზიციისა, არისტოტელე დიდად აფასებს ცოლქმრულ სიყვარულს, რაშიც ხელაღს ადამიანის ბუნებრივ სწრაფვას ერთად ცხოვრება-არსებობისა და თანაგრძნობისაკენ (185, გვ. 17) და მიიჩნევს მას მეგობრობის უმაღლესი ფორმის ერთ-ერთ გამოვლინებად (552, გვ. 4). და რაც უმთავრესია, ცოლქმრულ სიყვარულს აიდეალებს შუასაუკუნეების ქართული საზოგადოებრივი აზრი და ეს გაიდეალება ხდება ქართული ცნობიერების ძირითად ბაზისზე – ბიბლიაზე დაყრდნობითაც. ამ დებულების დასამტკიცებლად საკმარისია მოვიყვანოთ ერთი ამონაწერი რუსთველის ეპოქის ქართული ორიგინალური საისტორიო მწერლობის ბრწყინვალე ნაწარმოებიდან – „ისტორიანი და ამჟამინი შარავანდედთანიდან“. როდესაც მემბტიანე საუბარს იწყებს თამარის გათხოვებაზე, წუხს, რომ არ გამოჩნდა თამარისათვის შესაფერი საქმრო თავისი გმირობით, წარმომავლობით და მიჯნურობით. კერძოდ ისეთი, რომელსაც შეეფერებოდა „გაჭრანი მიჯნურთა ცოფქმნილთანი: ვითარ თამთა თუმიანისთს, ვითარ ამირან ხორაშნისთს, ვითარ ხოსრო-შანშა ბანუისთს, ვითარ მმეჭაბუკ მშისათს ხაზართასა, ვითარ იაკობ რაქელისთს და იოსებ ასანეთისთს, დავით ბერსაბესთს და აბისაკისთს, ვითარ პელოპი მენელ მბრძოლი იპოლამისთს, ონომაოს ასულისა, ვითარ პლუტონ პერსეფონისთს, ვითარ რამინ ვისისთს, ვითარ ფრიდონ შაპრინოს-არნავაზისთს, ვითარ შადბერ აინლიეთისთს“ (746, გვ. 35-36). ციტირებულ პასაჟიდან ამჯერად ის გარემოება მიმაჩნია განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად, რომ დასახელებულ შეყვარებულ წყვილთაგან ყველა მათგანს ერთმანეთთან აკავშირებს ცოლქმრული ურთიერთობა. ესენია ბიბლიის, კერძოდ ძველი აღთქმის პერსონაჟები: იაკობ და რაქელი; იოსებ და ასანეთი; დავითი და ბერსაბე; დავითი და აბისაკი; ბერძნული მითოლოგიის წყვილები: პელოპი და ჰიპოლამეა, პლუტონი და პერსეფონე; „შაპნამეს“ პერსონაჟები: ფრიდონი და მისი ცოლები შაპრინოსი და არნავაზი, თამთა (როსტომი) და თუმიანი; „ამირანდარეჯანიანის“ წყვილები: ამირანი და ხორაშანი, მმეჭაბუკი და ხაზართა მეფის ასული; „ხოსროვშირინიანის“ შეყვარებულები: ხოსროვი და ბანუი (შირინი); „ვისრამიანის“ ცნობილი მიჯნურნი: რამინი და ვისი. შადბერ და აინლიეთი – რომლებიც XI საუკუნის სპარსელი პოეტის ონსორის ჩვენამდე

<sup>1</sup> ანტიკურ ლიტერატურაში მეუღლეობის, როგორც სიყვარულის უმაღლესი სახეობის, აპოთეოზი წარმოდგენილია პლუტარქეს დიალოგში „სიყვარულის შესახებ“.

არმოღწეული სამიჯნურო თხზულების პერსონაჟებად არიან მიჩნეულნი. გარდა ამ უკანასკნელი წყვილისა საგანგებო კომენტარს მხოლოდ დავით-აბისაყის და ხოსროვ-შირინის კოლქმრობა საჭიროებს. ფაქტი ისაა, რომ XII-XIII საუკუნის მიჯნის ქართველი ისტორიკოსი მიჯნურთა სამაგალითო სახეებად ცოლ-ქმართა წყვილებს ასახელებს<sup>1</sup>.

ასე რომ, რუსთველის მიერ სიყვარულის კონცეფციის იდეალად მეუღლეობრივი სიყვარულისკენ სწრაფვას, მიჯნურთა შემართების მიზნად ამქვეყნიური კოლქმრული ურთიერთობის დასახვას საყრდენი ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაში აქვს. აქვე უნდა მივუთითოთ, რომ სიყვარულის ამგვარი იდეალი ბოგადად, თუმცა პრინციპულად, თანხმობაშია ქრისტიანული მისტიკის ფინალურ თემასთან – ქრისტესა და ინდივიდუალური სულის ქორწილთან. ქრისტიანული მისტიკის თანახმად ქორწილი წარმოადგენს უმაღლეს ფორმას ადამიანური სიყვარულისა, რამდენადაც იგი გააზრებულია ქრისტესა და ინდივიდუალური სულის მისტიკურ შეუღლებად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გააზრება გააქტიურდება XII საუკუნის ქრისტიანულ მისტიკაში (კერძოდ, წმ. ბერნარის სწავლანი „ქებათა ქებაზე“). და, რაც ჩვენთვის უფრო მნიშვნელოვანია, იგი თავისებურ გარდასახვას პოულობს XII და XIII საუკუნის დასაწყისის (მაგრამ უკვე არა XIII საუკუნის მეორე ნახევრის) საკარო ლირიკაშიც; სადაც მუშავდება კონცეფცია, რომელიც ქალს კაცის ნაწილად წარმოადგენს და ქალისა და კაცის შეერთებაში სიმბოლურად პარმონიას ხედავს. ეს იმპულსი განვითარდება დანტეს შემოქმედებაშიც. თუმცა დანტესთვის ეს გაერთიანება ქალისა და კაცისა შესაძლებელია მხოლოდ ზეცაში, ან საგრფოს გარდაცვალების შემდეგ ხილვაში.

ამგვარად, *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული, როგორც კონცეფცია, რუსთველის ეპოქის – XII საუკუნის ქრისტიანული საკარო ლიტერატურის ჰუმანისტურ პრინციპებზეა აღმოცენებული. პოემის შეყვარებულ წყვილთა ტიპაჟის მხატვრული მოდელი ეფუძნება იმდროინდელი სპარსული ეპიკის მიჯნურის სახეს (საგრფოს ვერ მიწვდომისგან გახელებული, ველად გაჭრილი რაინდი). სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფცია მალღდება როგორც სპარსული ეპიკის დუალისტურ და სუფისტურ ფილოსოფიაზე, ასევე საკარო პოეზიის ნორმირებულ პირობითობაზე. ეროვნული ცნობიერების თანახმად, ქართველი

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურობასთან მიმართებაში სხვა კუთხით განიხილავს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანის“ ამ პასაჟს ვ. ნოზაძე (იხ. 185, გვ 162-168).

პოეტი შეყვარებულ წყვილთა ურთიერთსწრაფვის იდეალს ამქვეყნიურ შეერთებაში, შეუღლებაში ხედავს. ამით კი სიყვარულის საკუთარ კონცეფციას ახამებს ქრისტიანული მისტიკის უმაღლეს იდეალთან: ქორწილი – ინდივიდუალური სულის შეუღლება ქრისტესთან – ღვთაებრივი ჰარმონიის ზღვრული ნეტარებაა.

სამოგადოდ მიიჩნევენ, რომ სიყვარულის თანამედროვე, ადამიანური ბუნების ჭეშმარიტი არსის გახსნა ჩვენი წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულის დასაწყისის ევროპულ კულტურაში იწყება. რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ სიყვარულს თავისი წრფელი, სულიერი და ამაღლებული სახით არ იცნობდა უძველესი კულტურები – ინდური, ბერძნული და ა. შ. ნათქვამი მხოლოდ იმ ძირითად გენდენციას გულისხმობს, რაც ამა თუ იმ კულტურისათვის არსებითი იყო. ამ ნიშნით კი მიუთითებენ, რომ ბერძნული მითოლოგიის სიყვარული ძირითადად ეროტიკულია, თუმცა ანტიკურმა სამყარომ იცის სასიყვარულო თავგანწირვის არაერთი უპრეცედენტო მაგალითი (435, გვ. 24)<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში გრძნობა, როგორც სულიერი ემოცია, მასში მეორე პლანზეა გადასული. ისიც შენიშნულია, რომ პომპროსის ეპოსის თანახმად, როცა აქილეესს ბრისეისს წაართმევენ, მისი პატივმოყვარეობა უფროა შეღებული, ვიდრე მისი გრძნობა. XI საუკუნის ეს სიახლე ცივილიზაციის პროცესში მაინც არ იყო რევოლუცია. იგი სიყვარულის როგორც ანტიკური, კერძოდ პლატონური ფილოსოფიის, ასევე როგორც შუასაუკუნეების ქრისტიანული ეთიკის ცენტრის, გაგრძელება, შეერთება და გადააზრება იყო. ამ თვალსაზრისით, როგორც შენიშნულია, ძალზე მნიშვნელოვანია სიყვარულის შუასაუკუნეობრივი არსის ახლებური გააზრება, რომელიც თავდაპირველად განვითარებულ სქოლასტიკაში ხდება და რომელზე დაყრდნობითაც დანტე ალიგიერი გზას უხსნის ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივის ნაწილად გააზრების თემას. კერძოდ, მიუთითებენ „ღვთაებრივი კომედიის“ პასაჟებზე – ვირგილიუსის ორი საუბარი სალხინებელში დანტესთან („სალხინებელი“ XV, 40-75; XVIII, 19-75). იბადება სიყვარულის ახალი გააზრება, რომელშიც ერთმანეთთან დაკავშირებას ესწრაფვის: სამონასტრო ძმობის სიყვარულის თემა („სალხინებელი“, XV, 55), პაგრისტიკის ბუნებითი სიყვარული, როგორც ინსტიტუტური ლტოლვა სიკეთისა და ნათელისაკენ (618),

<sup>1</sup> საკმარისია გავიხსენოთ ორფეუსის სიყვარული ევრიდიკესადმი, პიგმალიონისა გალაგეასადმი, ფილისის სიყვარული დემოფონისადმი.

სქოლასტიკის სულიერი ლტოლვა (a motion spiritual), არისტოტელიანური ლექსიკით გადმოცემული და განმარტებული იმ სულიერ სიყვარულად, ადამიანის თავისუფალი ნებით რომაა განპირობებული („სალხინებელი“, XVIII, 62. 63. 72) და რაციონალური სულის ანალიზისა და არგუმენტირების საგნად ქცეული, მაღალი იდეალებისაკენ რომ მიისწრაფვის და მდაბალს ემიჯნება (584, გვ. 210-213). ასე დაიწყო ევროპული შუასაუკუნეების დასასრულს სიყვარულის იმ ახალი იდეალის შემოტანა, საუკუნის შემდეგ „პლატონური სიყვარულის“ სახელით რომ დამკვიდრდა. სიყვარულის ამ ახალი იდეალის ჩასახვას, ჩემი აზრით, გიპოლოგიური პარალელი ეძებნება რუსთველისეულ კონცეფციაში, რაც გამოიხატება, როგორც ჭეშმარიტი სიყვარულის სიძვისაგან გამიჯვნაში, ასევე სიყვარულის გზამკვლევი ადამიანური თავისუფალი ნებით – განსჯით, ანალიზით სელაში და, რაც მთავარია, ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივი არსის მოყვასის სიყვარულის თემაზე დაფუძნებაში.

*ვეფხისტყაოსნისეული* სიყვარულის კონცეფცია უთუოდაა შთაგონებული ანტიკური აზროვნებითაც და უპირველეს ყოვლისა სიყვარულის პლატონისეული ფილოსოფიით. ეს ბუნებრივიცაა პლატონის გავლენა სიყვარულის ევროპულ და არაბულ თეორიებზე უმარმაზარი იყო. აი, რამდენიმე ძირითადი თემა პლატონის სიყვარულის კონცეფციისა, რომელიც იგრძნობა, რომ საფუძველია სიყვარულის რუსთველისეული გაგებისა: ადამიანში სიყვარულის შემოსვლა უკვე ზეციურ სილამამესთან, ზეციურ არსთან ზიარებაა; სიყვარული ის კიბება, რომლითაც ადამიანი მალღებდა ცხოვრების შინაარსამდე ანუ უკვდავებამდე. ამ ორი დებულებიდან პირველი რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის ძირითადი თემის (ადამიანური სიყვარული თავისი არსით იგივე ღვთაებრივი სიყვარულია) ერთი არსებითი წანამძღვარია. პლატონისეული თეორიის ზემოთ ჩამოყალიბებული მეორე თემა კი რუსთველის მიჯნური პერსონაჟის – ავთანდილის მოქმედების ფილოსოფიაა.

სიყვარულით ამალღების ეს პლატონური თეორია, ჩემი აზრით, არა მხოლოდ თავისი ზოგადი კონცეფციით, არამედ უფრო კონკრეტულად – სახეობრივადაც გამოვლინდება რუსთველის პოემაში. ამ დებულებამზე უფრო ღვაჭლურად უნდა შევჩერდეთ. პლატონის აზრით, თავდაპირველად ადამიანი შეიყვარებს ერთს, თავისი სხეულებრივი მშვენიერების გამო. შემდგომ იგი ცდილობს შეიცნოს არსი ამ მისი საყვარელი ქმნილების მშვენიერებისა და ეძიებს ამგვარ მშვენიერებას სხვა ქმნილებებში. ასე რომ, იწყებს მშვენიერ ქმნილებათა სიყვარულს: ერთის სიყვარულიდან

ამაღლებს ორის სიყვარულზე, ორიდან – მრავლის სიყვარულზე. შემდგომში იგი სხეულებრივ მშვენიერებაზე მეტად სულიერ მშვენიერებას აფასებს. და ბოლოს ცდილობს ამ სულიერ მშვენიერებაში შეიმეცნოს ცოდნის მშვენიერება, რაც მას აამაღლებს თვით მშვენიერების იდეის, მისი აბსტრაქტული არსის სიყვარულამდე („ნადიმი“, 211C). ასე რომ, სიყვარული, თანახმად პლატონისეული კონცეფციისა, არა მხოლოდ ადამიანის ადამიანისადმი სწრაფვაა. ესაა უმაღლესი გამოვლენა ადამიანურობისა. სიყვარული აქცევს ადამიანს სამყაროს ერთიანობის ნაწილად. სიყვარული ამაღლებს ადამიანს თავის თავზე და შეჰყავს იგი კოსმიურ უსასრულობაში (435, გვ. 68-69).

ჩემი აზრით, რამდენადაც რუსთველისთვის უცხოა პლატონური სიყვარულის კონკრეტული გამოვლინება, როგორც პროდუქტი ანტიკური სოციალური ყოფისა, იმდენადვე რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფცია, ისევე როგორც მსოფლმხედველობითი არსი ახლადჩასახული რენესანსული იდეალისა, განვითარებაა სიყვარულის პლატონისეული აბსტრაქტულ-ღვთაებრივი გააზრებისა. ესაა შორეული საწყისი და საფუძველი იმ უტოპიისა, რომელიც რუსთველს, და მის შემდგომ ახლადაფეთქებულ რენესანსულ იდეალს, სიყვარულში ადამიანური არსებობის სხნის და ბედნიერების ახალ კოსმიურ ძალას დაანახვებს; თითქოს სიყვარულის ახალ რელიგიას აქადაგებინებს.

დაეუბრუნდეთ ისევ რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის ადგილს ქრისტიანული აზროვნების პროცესში შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რუსთველი ეფუძნება და ავითარებს მისი ეპოქის – XII საუკუნის საერო, საკარო პოეზიის მსოფლმეგრძნებას, როგორც მოგადად, ასევე კონკრეტულად სიყვარულის გააზრებაში. მაგრამ იგი საკარო პოეზიის სიყვარულის ფარგლებში არ რჩება. სიყვარულის მისეულ კონცეფციაში რუსთველის მიახლოება რენესანსულთან აიხსნება არა მხოლოდ ეპოქის იმპულსებით, არამედ უპირატესად თვითონ პოეტისა და მოაზროვნის პირადი შემოქმედებითი სიმაღლით; ისევე როგორც ეს ხდება დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში (512, გვ. 15). რუსთველისეული სიყვარულის კონცეფციის ეს ამაღლება უპირველეს ყოვლისა გამოიხატება იმაში, რომ იგი ასახავს, თავისი შემოქმედების საგნად აქცევს, არა თავისთავად სიყვარულს როგორც პერსონიფიცირებულ იდეას, არა იმდენად სიყვარულის ობიექტს – ქალს, რამდენადაც შეყვარებულ პერსონაჟს, სუბიექტს, მის ფსიქოლოგიურ განცდებს და სულიერ თუ ინტელექტუალურ ამაღლებას. ამდენად *ვეფხისტყაოსნის*



სიყვარული ამქვეყნიურ-ადამიანურია, მისი სიმბოლურ-ტრანსცედენტულად გადააზრების გარეშე. უფრო მეტიც, რუსთელის კონცეფციით ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული თავისთავად (და არა მისი სიმბოლური გადააზრებით) უკვე ღვთაებრივი სიყვარულია. დაახლოებით ამგვარადვე მაღლდება დანტე ალიგიერისეული სიყვარულის კონცეფცია გრუბადურულ და ე. წ. ახალი საამო სტილის პოეზიის სამიჯნურო ლირიკაზე. როგორც მიუთითებენ, დანტესთან აშკარაა, რომ რეალური ქალის ადამიანური სიყვარული პირველი საფეხურია და ამდენად ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა (512, გვ. 129). მაგრამ დანტეს სიყვარულის კონცეფციას ამის შემდეგ სხვა განვითარება აქვს, ხოლო რუსთველისეულს სხვა. ალიგიერთან ამქვეყნიური სიყვარული გზაა, საშუალებაა ღვთაებრივთან (და თვით ღვთაებასთან) მიღწევისა. რუსთველთან კი ამქვეყნიური სიყვარული (რომელიც თავისი არსით იგივეა, რაც ღვთაებრივი სიყვარული) უკვე თავისთავადი ღირებულებისაა, ისაა უმაღლესი მიზანი და ამქვეყნიური ბედნიერება. ადამიანური სიყვარულის ამგვარი გააზრების გიპოლოგიური პარალელი ქრისტიანული ლიტერატურის პროცესში ფრანჩესკო პეტრარკას (1304-1374წ. წ.) შემოქმედებაში შეიძლება ვეძიოთ.

ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის როგორც დასაბუთება, ასევე ასახვა, რომელსაც ფრანჩესკო პეტრარკა აქცევს თავისი შემოქმედების ძირითად თემად და ამკვიდრებს მისი თანამედროვე ევროპის პოეტურ სტილად, ბევრად უფრო რეალური და ადამიანურია, ვიდრე „ახალი საამო სტილის“ და დანტეს სიყვარული. ამ რეალურობას და ამქვეყნიურობას ორი არსებითი გარემოება ქმნის. პეტრარკასთვის სიყვარული არსებობს ამქვეყნიურ ცნობიერებაში და არა სიკვდილის შემდგომ, სულის არსებობაში. ლაურა, დანტეს ბეატრიჩესაგან განსხვავებით, არა მხოლოდ სიყვარულის ჩასახვის საწყის ეტაპზეა რეალური, ნამდვილად არსებული ქალი, არამედ პეტრარკას წარმოსახვაში იგი ბოლომდე რჩება მხოლოდ ამქვეყნად არსებული სიყვარულის ობიექტად. იგი როგორც ცოცხალი, ასევე გარდაცვლილი, ერთნაირად მიმზიდველი, მშენიერი და რეალური, პეტრარკას ამქვეყნიურ წარმოსახვაში და ამქვეყნიურ მოგონებებში არსებობს და არა იმქვეყნიურ ყოფაში. ანუ, პეტრარკა, დანტესაგან განსხვავებით, თავის საგროფოს იმქვეყნად კი არ მიჰყვება; იმქვეყნიურ, სამოთხისეულ ყოფაში კი არ ასახავს ამ სიყვარულს; არამედ ასახავს თავის ამქვეყნიურ ყოფისეულ მოგონებებს, რომლებშიც ლაურა როგორც ცოცხალი, ასევე გარდაცვალების შემდეგ ერთნაირად

მიმზიდველი და მგანჯველია. (შენიშნულია, რომ პეტრარკა შეგნებულად გვერდს უელის დანტეს „ღვთაებრივ კომედიას“, მიუხედავად იმისა, რომ იგი დანტეს შემოქმედებით მნიშვნელოვნადაა შთაგონებული). მეორე არსებითი სიახლე პეტრარკასეული კონცეფციისა ისაა, რომ ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული, თავისდათავად გრძნობა, რომელიც ერთგვარად იწვევს როგორც სიხარულს ასევე სევდას და განჯვას, ადამიანს ამაღლებს მის ამქვეყნიურ არსებობაში. ეს სიყვარული, თუ იგი წრფელია, აკეთილშობილებს ადამიანს; ამიდრებს მას სიყვარულით სიოცხლისა და ამქვეყნიური სილამაზისადმი; ამაღლებს მას, რათა უკეთ შეიცნოს საკუთარი თავი და თავისი ადგილი და მოვალეობა როგორც ადამიანისა ისე და ისე ამქვეყნიურ არსებობაში (იხ. 451, გვ. 68-77; 441, გვ. 5-16).

ევროპული ლირიკის პროცესში სიყვარულის ამგვარ გააზრებას ემსგავსება გიპოლოგიურად რუსთველისეული სიყვარული. რუსთველი თავისი ასახვის საგნად იღებს იმგვარ მიჯნურობას („ხელობას“), რომელიც თავისი სიწრფობით ღვთაებრივს ბაძავს, ამქვეყნიურ-ადამიანურია, მაგრამ არ არის სიძვა („ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან; მართ მასეე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“ – 21). პეტრარკა პოლემიკას მართავს თეოლოგიურ წარმოდგენასთან სიყვარულზე და განაცხადებს, რომ გაკიცხვას იმსახურებს მხოლოდ ვნება და ლტოლვა მეძავე ქალისადმი; სიყვარული კი იშვიათი სათნოებაა, უმაღლესი ბედნიერებაა (*„ჩემი საიდუმლო“*). სიყვარული *ვეფხისტყაოსანში* ამქვეყნიური, ბუნებრივი ადამიანური გრძნობაა, რომელიც იწვევს უდიდეს სიხარულს ან უდიდეს განჯვას და გკივილს ცოცხალი საგრფოს ხილვით და მასთან კომუნიკაციით, ან მისი მოგონებით. სიყვარული *ვეფხისტყაოსანში* გამაკეთილშობილებელი, ამამაღლებელი გრძნობაა, ადამიანის მოქმედების მაღალი იდეალებისადმი წარმმართველი გრძნობაა. ამას რუსთველი არა მხოლოდ სიყვარულად დადადებს („სიყვარული აგვამაღლებს“ – 793); „სჯობს, საყვარელსა უჩვენნე საქმენი საგმირონია!“ – 380), არამედ პოემის სიუჟეტურ ხაზს ძირითად ქვეტექსტად დაუდებს. ადამიანის ამქვეყნიური ქმედებისადმი წარმართვამ რუსთველის ფილოსოფია ამქვეყნიური იდეალების უმაღლეს იდეალებად დასახვამდე მიიყვანა. „სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!“ (801) – ქადაგებს რუსთველი და ამ იდეით ხორცშესხმული სახე-პერსონაჟის ქმედებებზე აბრუნებს პოემის სიუჟეტს. სახელისა და დიდებისაკენ სწრაფვა პეტრარკას

როგორც მოამროვნის და პიროვნების ერთი უპირველესი მახასიათებელია (441, გვ. 7; 451, გვ. 71). იგი დანტე ალიგიერის მკაფიო მახასიათებელიცაა. ესეც ახალი, რენესანსული აზროვნების კანონზომიერი მონაპოვარია. ადამიანის ამქვეყნიური ბუნების და მოღვაწეობის დამკვიდრებამ მოიგანა ამქვეყნიური კრიტიკურიუმებით ადამიანის მოღვაწეობის შეფასება. ადამიანის უკვდავების კაცობრიობის ხსოვნაში და ისტორიაში ძიება.

განვიხილავთ რა რუსთველის სიყვარულის კონცეფციის ადგილს ევროპული პოეზიის პროცესში შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ, ამთავითვე დაისმის ერთი კითხვა: როგორ შეიძლება აიხსნას რუსთველისეული კონცეფციის, რომელიც XII-XIII საუკუნის მიჯნის მოვლენაა, გიპოლოგიური მსგავსება სიყვარულის იმგვარ გააზრებასთან, რომელიც ევროპის ქრისტიანულ აზროვნებაში XIV საუკუნის მეორე ნახევარში მკვიდრდება? რუსთველი შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქის დასაწყისი ეტაპის მოამროვნეა. პეტრარკას მსოფლმხედველობაში კი შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გადასვლა უკვე დასრულებულია (451, გვ. 69). რუსთველთან რენესანსულის პირველი აფეთქების გამოვლინება ჩანს. როგორც შენიშნულია, საზოგადოდ ახალის, და კონკრეტულად რენესანსულის, პირველი აფეთქება უფრო რადიკალურია, მძაფრია. ახალი თავის თავს მოურიდებლად, უკომპრომისოდ ამკვიდრებს. აზროვნების ისტორიულ პროცესში ახალის დამკვიდრების შემდგომ ეტაპს პირველი აფეთქების და უკომპრომისო ლტოლვის დამშვიდება, დაწყნარება, ტრადიციულისკენ მოხედვა, მასთან შეგუება ახასიათებს. მხოლოდ ამის შემდგომ ახალი თანდათანობით, უფრო ფუნდამენტურად ამკვიდრებს თავის თავს და მოგვიანებით აღწევს იმ პრინციპულ, მხოლოდ უფრო სტაბილურ ღონეს, რომელიც პირველ აფეთქებას ახასიათებდა. შენიშნულია, რომ აზროვნების თვალსაზრისით XII საუკუნე ბევრად უფრო ემსგავსება დამკვიდრებული ევროპული რენესანსის საუკუნეებს, ვიდრე უშუალოდ მის მომდევნო, ანუ XIII საუკუნეს (518, გვ. 339). აი, ამიტომ ემსგავსება ერთმანეთს გიპოლოგიურად რენესანსულის პირველი აფეთქება რუსთველთან და რენესანსულის საბოლოო დამკვიდრება (შუასაუკუნეობრივისაკენ შემდგომი უკან მოხედვის შემდეგ) პეტრარკასთან.

რა თქმა უნდა, ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, რომ სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფციის სიყვარულის პეტრარკასეულ გაგებასთან გაიგივება შეიძლება. მათ შორის

ტიპოლოგიური მსგავსების ფონზე პრინციპული განსხვავებაა. რუსთველთან რენესანსულის პირველი აფეთქების აგმოსფეროს ამქვეყნიური იდეალი - კერძოდ, ადამიანური სიყვარული, როგორც უმაღლესი ბედნიერება - მოაქვს, როგორც მსოფლმხედველობითი განაცხადი: ახალი ლოზუნგი - ახალი ჭეშმარიტების გამოცხადება. ამიგომ იგი უკომპრომისოა, მას დაუჭვება არ ახლავს. დაუუკვირდეთ: რუსთველის პერსონაჟთა სიყვარული უბერებელია. იგი არ იცვლება; ჩასახვისეულ სიმძაფრეს ნარატული განვითარების ყველა მონაკვეთში ერთნაირად ინარჩუნებს. პოემის გმირთა სილამაზე უჭკნობია: ხანის სვლა, დრო, წლები გმირს არ აბერებს, სილამაზეს არ აჭკნობს; სილამაზეზე მოქმედებს მხოლოდ სევდა, დარდი, „სოფლის სიმუხთლე“. ფრიდონი ხედავს, რომ ტარიელის უმსგავსო სილამაზე რაღაც ცხოვრებისეულმა დალია: „ანუ აგრე რამ დაგლია, ანუ პირველ რამ გაგავსო?“ (602). „სოფლის სიმუხთლის“ დამარცხების შემდეგ, ქაჯეთის ციხის დამხობის შემდეგ, ტარიელის სილამაზე ისევ მნათობთა სიბრწყინვალის მსგავსია: „ამას ჰგვანდეს, ოდეს ერთგან მუშთარ, მუალ შეიყარნენ. მზე რა ვარდთა შემოადგეს, დაშვენდენ და შუქნი არნენ“ (1420).

პეტრარკას შემოქმედებაში ახალი, რენესანსული იდეალის დამკვიდრების ეტაპი უკვე დასრულებულია. ეს უკვე რუსთველის მსოფლმეგრძნებასთან შედარებით დიდ განსხვავებას იძლევა. თუ რუსთველთან სიყვარულის ამქვეყნიური იდეალის დამკვიდრება შუასაუკუნეობრივ მსოფლმეგრძნებაში მისი უკომპრომისო შემოგანით ხდება, თუ რუსთველი შუასაუკუნეობრივსა და რენესანსულში წინააღმდეგობას არ ხედავს და მათ პარმონიაზე ოცნებობს; პეტრარკა უკვე ფიქრობს ამქვეყნიური სიყვარულის შუასაუკუნეობრივთან მიმართებაზე. მისთვის შუასაუკუნეობრივი რენესანსულისგან განსხვავებულია. იგი ღვას რენესანსულის პოზიციამზე, მაგრამ ხედავს ამ პოზიციის შუასაუკუნეობრივიდან განსხვავებას. მიუთითებენ, რომ პეტრარკას ჯერ კიდევ ახსოვს, რომ სიყვარული აღიქმება ცოდვად; ამ აფორიაქებული ცნობიერებით იხსენებს იგი ლაურას და შუასაუკუნეობრივი სათნოებით ხსნის ლაურას მიერ მისი სიყვარულის გაუმზარებლობას (451, გვ. 77). შენიშნულია, რომ პეტრარკასეული სიყვარული ერთგვარად თითქოს უკვე სუბლიმირებულია, თითქოს მისი განზნევა, აქროლება იწყებაო. იმასაც კი მიუთითებენ, რომ პოეტის სიცოცხლის ბოლო პერიოდში თითქოს სიყვარულის სიმძაფრე ერთგვარად შენეულაო, თითქოს იგი ისევ მიუახლოვდაო გრადიციულ სამოთხისეული სიყვარულის

წარმოდგენებს (441, გვ. 6). *ვეფხისტყაოსნის* განსხვავებით „სიმღერათა წიგნში“ („კანცონიერე“) სეველა იმიტომაც იბადება, რომ სილამამე ჭკნობადი და წარმავალია (436, გვ. 72). ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველისეულ შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის პარმონიაში რენესანსული შუასაუკუნეობრივის ბაზამე შემოდის იმგვარად, რომ შუასაუკუნეობრივ იდეალს არ უარყოფს („მით ვისწავლებით, მოგვეცეს მერთვა მესთ მწყობრთა წყობისა“ – 792)<sup>1</sup>. რუსთველი არ ახდენს შუასაუკუნეობრივი იდეალის ნგრევის ღეკლამირებას (რაც მისეულ ახალ ამროვნებას თავისთავად მოაქვს). პირიქით, ცდილობს შუასაუკუნეობრივის კონცეფციური მთლიანობა იქადაგოს („რაცა ღმერთსა არა სწადღეს, არა საქმე არ იქმნების“ – 795). პეგრარკასთან ამ გიპის ტენდენციები ნაკლებად შეინიშნება.

უფრო მეტიც, შუასაუკუნეობრივიდან რენესანსულმე გარდამავალი ამროვნების საწყის და დასასრულ ეგაპებმე ღგომამ რუსთველისა და პეგრარკას სიყვარულის კონცეფციები, მიუხედავად იმ არსებითი ერთგვაროვნებისა, რაც მათში აღიარებული ადამიანური სიყვარულის არსით ღეთაებრიობის ფილოსოფიურ თებამი გამოიხატა, სიყვარულის, როგორც ადამიანური ემოციის, სხედასხვა ასპექტით წარმოჩენამღე მიიყვანა. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული სამყაროსეული გიგანური გრძნობაა, რომელიც თითქოს ადამიანური სიციცხლის მთელი არსია. იგი უძლიერესი და უზარმაზარია. ეს პიპერბოლირება ფილოსოფიური განაცხადია და ამქეყნიურის, კერძოდ ადამიანური სიყვარულის გრძნობის, რეალურობის და სიციცხლის შინაარსისა და არსის მქონე რაობის წარმოჩენის ხამგასმაა. ესაა სწორედ შუასაუკუნეობრივიდან რენესანსულმე გარდამავალი ამროვნების საწყისი ეგაპის ძირითადი მსოფლმხედველობითი დაგვირთვის მქონე თემის მგკიება. ესაა დასაწყისი იმ ღიდი აღმოჩენისა, რომელიც ევროპულ ცივილიზაციამი XI-XIII საუკუნებმა დაამკვიდრა და რომელსაც შეიძლება ვეწოდოთ ამალღებული ადამიანური ემოციის ღეთაებრივ სიყვარულად მიჩნევა. პეგრარკას „კანცონიერე“ გარდამავალი ეპოქის ამროვნების დასასრულ ეგაპს ასახავს. მისი სიყვარული უკვე

---

<sup>1</sup> სხვა საქმეა, რომ ის „სწავლულება“, („მით ვისწავლებით“), რომელმაც ღეთაებრივთან უნდა აგვამალღოს („მერთვა მესთ მწყობრთა წყობისა“), უკვე აღარაა საეკლესიო-ბიბლიური. იგი ახალ, რენესანსულ ამროვნებად მოსული ანტიკური სიბრძნეა („მე სიგყვასა ერისა გკადრებ, პლაგონისგან სწავლა-თქმულსა“ – 791). ესეც თავისთავად შუასაუკუნეობრივში რენესანსულის უკომპრომისო შემოგანაა, მათი პარმონიული შერწყმის ჩანაფიქრით.

აღამიანური ფსიქიკის ნაირსახეობის ემოციებში განიფინება, გამრავალფეროვნდება. ამქვეყნიურში ჩასახლებული ღვთაებრივი სიდიადე აღამიანური განცდების სიმრავლეში – აღტაცებასა და წუხილში, ტკივილსა და სიხარულში, იმედსა და სასოწარკვეთაში – მრავალგვარი გამოვლინებით და შეფერილობით დაიმლება და გააღამიანურდება. მაგრამ, ამავე დროს, სიყვარულის ხატვა პეტრარკასთანაე ინარჩუნებს რენესანსულზე გარდამავალი აზროვნების პირობითობას და ილიალიზირებას. იგი ჯერ კიდევ არაა მუსტად ცხოვრებისეული, რეალისტური. შენიშნულია, რომ პეტრარკას სიყვარული ლაურასადმი ცხოვრებაში არ იყო მუსტად ისეთი, როგორც იგი პოემაში დაიხატა. პეტრარკა, როგორც პოეტი, მას ხატავს უფრო ანგელოზურად, ძლიერად და ღვთაებრივად. პეტრარკა ცხოვრებაში, როგორც შეყვარებული პიროვნება, უფრო ჩვეულებრივი იყო. ყოველ შემთხვევაში ლაურას სიყვარული მას არ უშლიდა ხელს სხვა ქალებისადმი აღამიანური სიყვარულის გამოხატვაში (435, გვ. 90).

ასე რომ, რუსთველი და პეტრარკა სიყვარულის გააზრებაში ერთი პოზიციის ორ პოლუსზე დგანან. ესაა შუასაუკუნეობრივიდან რენესანსულზე გარდამავალი მსოფლმხედველობის დასაწყისი და დასასრული ეტაპები.

ფაქტობ, პასუხი უნდა გაეცეს კიდევ ერთ მნიშვნელოვან კითხვას: რამდენადაე ჩვენ რუსთველის სიყვარულის კონცეფციას მოვიამრებთ შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალ პროცესში; რამდენადაე ჩანს, რომ ამ გარდამავალი პროცესის საწყის ეტაპზე რუსთველის მიერ ახლის, რენესანსულის უკომპრომისო შემოგანა ხდება, რამდენადაე ჩემი აზრით ეს რენესანსული სიახლე შუასაუკუნეობრივი რუსთველს პარმონიული შერწყმით და არა დაპირისპირებით შემოაქვს, დგება კითხვა: რა თეორიულ წანამძღვრებზე დაყრდნობით ახერხებს რუსთველი ამ პარმონიის დაშვებას, ძველში ახლის დაპირისპირების გარეშე შემოგანას? რუსთველის თეორიულ-ფილოსოფიური წანამძღვარი შუასაუკუნეობრივია. მისი ბაზისი თეოლოგიურია. ესაა სიყვარულის სახარებისეული გააზრების ინტერპრეტირება, რომელსაე რუსთველი პროლოგში გვთავაზობს. როგორც ზემოთ მიუთითებდით, რუსთველი პროლოგში თეორიულად ჩამოყალიბებულ მიჯნურობის საკუთარ კონცეფციაში მიუთითებს: ღვთაებრივ (მეციურ) მცნებათა შორის სიყვარული არის პირველი და უდიდესი მცნება. იგი, როგორც ღვთაებრივი კატეგორია, მიუხვედრელი და გამოუთქმელია, ამიგომ ვიგყვი მის ამქვეყნიურ გამოვლინებაზე, რომელიე მისივე (ღვთაებრივი სიყვარულის იდეის) მსგავსია (მიბაძეაა); მხოლოდ

იმ შემთხვევაში, თუ იგი სიძვაში არ გადადის და ინარჩუნებს ღვთაებრივ სიწრფოებას და აღმაფრენას („თუ ოდეს არ სიძვენ მორით ბღნებთან“). რუსთველი ამკარად ცდილობს ადამიანური სიყვარულის თემა ქრისტიანული რელიგიის კონცეფციაში ჩასვას (მღრ. 172, გვ. 148). მას ამის საფუძველს აძლევს სახარებისეული დებულებები (მათ. 22, 37-40; მარკ. 12, 30-31; ლუკ. 10, 27):

1. გიყვარდეს უფალი – ესაა პირველი და უდიდესი მცნება; 2. მეორე, ამისი მსგავსი მცნებაა: გიყვარდეს მოყვასი შენი; 3. ამ ორ მცნებაზეა დამოკიდებული მთელი რჯული და წინასწარმეტყველნი.

რუსთველი სახარების ამ დებულებათა ამგვარ თეოლოგიურ კომენტირებას ეყრდნობა: რამდენადაც ღვთაებრივი სიბრძნე ღმერთის სიყვარულს და მის მსგავს მოყვასის სიყვარულს აერთებს<sup>1</sup>, რამდენადაც ღმერთის სიყვარული მიუხევედრელი და გამოუთქმელია; ამქვეყნიური, მოყვასის სიყვარულის აღსრულება, სამოგადოდ სიყვარულის (და ამდენად, ღვთაებრივი სიყვარულის) აღსრულებაა. ქრისტიანული რელიგიის სიყვარულის კონცეფციის ამგვარ კომენტირებას ახალ აღთქმაში სხვა და არსებითი საყრდენი დებულებაც აქვს საფუძველად. ესაა იოანეს პირველი ეპისტოლეს IV თავი. სწორედ ის თავი, რომელიც იძლევა უმაღლეს ქრისტოლოგიურ დებულებას: “ღმერთი სიყვარული არს” (I იოანე, 4, 8). იოანე ღმრთისმეტყველი ამბობს: “ღმერთი არასადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენ შორის ჰგვის და სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებულ არს” (I იოანე, 4, 12). ასე რომ, სწორედ ახალი აღთქმა აძლევს რუსთველს იმის საფუძველს, რომ ამქვეყნიურ (მეგობრის, მოყვასის) სიყვარულში ღვთაებრივი სიყვარული დაინახოს. მოყვასის სიყვარულის ღმერთის სიყვარულთან გათანასწოების თემა ქრისტიანული რელიგიის სპეციფიკური თემაა (იხ. 293). ძველი აღთქმის მოყვასის სიყვარულმა (“შეიყუარო მოყვასი შენი, ვითარცა თავი თვისი” - ლევიგ. 19, 18) სახარებაში ახალი განვითარება მიიღო. იესო ქრისტე გამოკვეთილად ამბობს: „ესე არს მცნებაჲ ჩემი, რამათა იყუარებოდეთ ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ” (იოან. 15, 12). საიდუმლო სერობაზე მაცხოვარი თავის მოწაფეებს უბარებს: “მცნებასა ახალსა მიგცემ თქვენ, რამათა იყუარებოდით ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყუარენ თქვენ” (იოან. 13, 34). იესო

<sup>1</sup> შეადარე: 1. მათ. 22,40: “ამათ ორთა მცნებათა ყოველი სჯული და წინაჲსწარმეტყველნი დამოკიდებულ არიან”. 2. ბასილი დიდი: “და ესრეთ ყოველსა ადგილსა მცნებათა ამათ შეაერთებს – სიყვარულსა ღმრთისა და მოყუსისა” (618, გვ.30).

იმასაც ასწავლის მოწაფეებს, რომ არ არსებობს სიყვარულის უფრო დიდი სახეობა, ვიდრე მეგობრის მიმართ სიყვარულია: “უფროდსი ამისა სიყვარული არაჲის აქუს, რაათა სული თჳსი დადეას მეგობართა თჳსთათჳს” (იოან. 15,13). აი, რა თეოლოგიური საფუძველი აქვს რუსთველს, როცა ამქვეყნიურ სიყვარულს ღვთაებრივ სიყვარულად თვლის (იხ. 531, გვ. 25). სახარებისეული მოყვასის სიყვარულის ამგვარი გააზრება თეოლოგიაში მიღებული თეზაა. ბასილი დიდი გარკვევით ამბობდა, რომ მოყვასის სიყვარული საღვთო სიყვარულიდან გამოდის და მისი სრულმყოფელია: “უფალმან... პირველად და უდიდესად მცნებად ღმრთისა მიმართ სიყვარული განსაზღვრა, ხოლო მეორედ შემდგომად და მსგავსად მისსა, უფროდსდა სრულმყოფელად პირველისა მის და მიერ გამომაჲვალად თქუა სიყვარული მოყუასისაჲ” (618, გვ. 27).

ამგვარ თეოლოგიურ პოსტულატზე დაყრდნობით ემიჯნება რუსთველი ბიბლიურ ეგზეგეზას, რომელიც ამქვეყნიური სიყვარულის აღწერაში ღვთაებრივი სიყვარულის სიმბოლურ-ალეგორიულ ასახვას ხედავდა. რუსთველისათვის ამქვეყნიური სიყვარულის ასახვა იგივე ღვთაებრივი სიყვარულის ასახვაა, რამდენადაც იგი ამ უკანასკნელის მიბაძვაა, მისგან გამოსულია, ე. ი. მისი ნაწილია. ამგვარი შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიური პოსტულატებით ასაბუთებს რუსთველი ახალ, რენესანსულ დებულებას: ამქვეყნიური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულია. პარალელისთვის გავისხენოთ რენესანსის ეპოქის პლატონიკოსი მარსილიო ფიჩინო, რომელიც ჭეშმარიტ მეგობრობაში სამ პარტნიორს ხედავდა: ორი ადამიანი, მესამე ღმერთი. ისიც შენიშნულია, რომ რენესანსის ეპოქის პლატონიკოსთა მიერ სიყვარულის ამ ახლებურ გააზრებას (რომ სიყვარული მიაღწევს ღვთაებრიობას ადამიანურის უარყოფის გარეშე; რომ იგი შეიძლება გახდეს სულიერი მაშინაც კი, როცა ინარჩუნებს ხორციელობას) პლატონის ფილოსოფიაში არა აქვს საწყისი. იგი იმ გრადიციის განვითარებაა, რომელიც გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან, კერძოდ XI საუკუნის გრუბადურთა ლირიკიდან იღებს სათავეს (552, გვ. 5).

აი, ამ ახლებურად კომენტირებულ ადამიანურ სიყვარულს აქცევს რუსთველი თავისი პოემის ძირითად თემად. აქვე დაისმის კითხვა: ინარჩუნებს თუ არა *ვეფხისტყაოსნის* ნარატიულ ნაწილში, საკუთრივ პოემაში, ასახული სიყვარული იმავე გააზრებას? ანუ, არის თუ არა *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჲთა სიყვარული შემცველი იმ გააზრების, რომ იგი ამავე ღროს



ღვთაებრივი სიყვარულია? ამ კითხვას, ჩემი აზრით, დადებითად უნდა ვუპასუხოთ.

რუსთველმა, როგორც პროლოგიდან ჩანს, იცის, რომ არსებობს სიყვარულის სახეობა, რომელიც უმაღლესი საღვთო მცნებაა (“მიჯნურობა პირველი და გომი გვართა ზენათა... იგია საქმე საბეო”). იგი პოემაში უმღერის ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს, რომელიც, მისი სიგყვიით, ღვთაებრივს ჰგავს, იმ უმაღლესის მიბაძვად (“მართ მასვე ჰბაძევენ”). ეს გააზრება უღვეს საფუძვლად იმას, რომ ადამიანური სიყვარული პოემაში დახატულია როგორც უმაღლესი, ყველაზე დიდი გრძნობა; მიზანი გმირთა მოქმედებისა და მოღვაწეობისა; უმაღლესი ბედნიერება. მამასადაძმე, რუსთველის აზრით, ესაა სიყვარულის უმაღლესი სახეობა. დასკენა მხოლოდ ამგვარი შეიძლება იყოს: რუსთველი ან უნდა უპირისპირდებოდეს ღვთაებრივი სიყვარულის ბიბლიურ თემას და უნდა თვლიდეს, რომ იგი არ არის სიყვარულის უმაღლესი სახეობა (რადგანაც უმაღლესი ამქვეყნიური სიყვარულია)<sup>1</sup>; ანდა უნდა თვლიდეს, რომ ის, რაც მან პოემაში შეაქო, როგორც უმაღლესი, საუკეთესო, იგივე ღვთაებრივი სიყვარულია, რამდენადაც ამ უკანასკნელის ნაწილია (მსგავსია, მიბაძვად). რუსთველი ამ უკანასკნელ პოზიციებზე დგას (და ამას ასაბუთებს პროლოგში). უფრო მეტიც, პოემის ნარატიულ ნაწილში არ ჩანს სხვა, უფრო მაღალი სახე სიყვარულისა, ანუ ღვთაებრივი სიყვარული, და არაეითარი მინიშნება მასზე არ არის. შუა საუკუნეების და შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქების ლიტერატურა ამგვარი მინიშნების მრავალგვარ ფორმას იცნობს: მინიშნება იმაზე, რომ ამქვეყნიური საგრაფო და მისი სიყვარული ღმერთის და ღვთაებრივის სიმბოლურ-ალეგორიული სახეა; მინიშნება იმაზე, რომ დაკარგული საგრაფოს ძებნა ღვთაებრივის ძებნაა; მითითება იმაზე, რომ ამ სიყვარულის გზით გმირი ღვთაებრივისკენ მიისწრაფვის და სხვა. არაეითარი ამის მსგავსი პოემაში არ ჩანს.

მეორეც, *ვეფხისტყაოსანში* დაშვებულია, რომ საგრაფო (ნესტანი) გარდაიცვალა და გმირი (გარიელი) მიისწრაფვის მისკენ. მაგრამ რუსთველის წარმოდგენით იმქვეყნიური მისელა საგრაფოსთან არ იქნება მისელა ღმერთთან, უზენაესთან. იმქვეყნად გარიელს ამქვეყნიური ნესტანი დახვდება, ადამიანური სიყვარულით, ადამიანური გრძნობებით (“მიეგებვი, მომეგებოს,

---

<sup>1</sup> რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციის ამგვარი გააზრება იგრძნობა ნ. მარის თვალსაზრისში რუსთველის მიჯნურობის თეორიაზე.

ამიგირდეს, ამაგიროს” – 884)<sup>1</sup>. მაშასადამე, რუსთველი თვლის, რომ ამქვეყნიური სიყვარული იმქვეყნადაც ამქვეყნიურობას შეინარჩუნებს. ე. ი. ამქვეყნიური სიყვარული სიყვარულის უმაღლესი ფორმაა, იგი ღვთაებრივია: იმქვეყნადაც ამქვეყნიური სახით იარსებებს. სწორედ მსგავსი გენდენციების გამო დანტე ალიგიერის შემოქმედებაში ევროპული შუასაუკუნეობრივი ამროვნების მკვლევართ გამოაქვთ დასკვნა, რომ დანტეს აზრით ამქვეყნიური სიყვარული ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა (512, გვ. 129). ამ თვალსაზრისით კი განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება დანტეს ქცევას ბეატრიჩეს წინაშე იმქვეყნად. როგორც ბემოთ მიუთითებდით, დანტე სამოთხეში შესვლის წინ ბეატრიჩეს წინაშე ამქვეყნიური გრძნობებით ღვას: მას უჭირს ლაპარაკი, იგი გირის, თავს ხრის მისი გაკიცხვისას, სუსტდება. დანტესთან ამქვეყნიური ადამიანური სიყვარული უკვე აღარ არის ღვთაებრივის სიმბოლური ასახვა. იგი (ამქვეყნიური სიყვარული) ღვთაებრივის მსგავსია; თუმცა, რა თქმა უნდა, არა მისი ილენგური (351, გვ. 63).

დაბოლოს, რუსთველი ამქვეყნიურ სიყვარულზე, ადამიანთა ამქვეყნიურ ურთიერთობებზე ლაპარაკობს ღვთაებრივი სიყვარულის კატეგორიებით. ადამიანურ სიყვარულს ახასიათებს ღვთაებრივი სიყვარულის ნიშან-თვისებებით. ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება, რომ რუსთველისათვის ამქვეყნიური სიყვარული, მოყვასის სიყვარული, რომელსაც იგი უძღვნის პოემას, არის სამოგადოდ სიყვარულის, და კერძოდ ღვთაებრივი სიყვარულის სახეობა. იგი ნაწილია საღვთო სიყვარულისა, რამდენადაც მისი მსგავსია, მისი მიბაძვაა. კერძოდ:

ავთანდილი როსტევეანს უსაბუთებს გარიელისადმი მისი სიყვარულის სიძლიერეს და სიმბაფრეს:

„ვერ დავდგები მეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“ (790);

„მე ვით გავსძლო უმისობა, ან სიციოცხლე ვით მეთნების!“ (795).

შემდეგ კი შეახსენებს, რომ სიყვარული უმაღლესი იდეალია, რომელიც ადამიანს აამაღლებს. და სიყვარულის ამ

---

<sup>1</sup> აქ კიდევ ერთხელ ჩანს, რომ რუსთველი შუასაუკუნეობრივ მოდელს იმიარებს (სულის უკედავება, სიკვდილის შემდეგ იმქვეყნად გადასახლება), მაგრამ მასში ახალ, რენესანსულ მსოფლმეგრძნებას შეიტანს (იმქვეყნიურ არსებობაში ამქვეყნიური ინტერესების და ურთიერთობის გადატანა). უფრო დაწვრილებით იხ. ქვეთავი: “შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა ტიპოლოგიური მიმართებისათვის.”

დახასიათებისას ეყრდნობა მოციქულის მიერ საღვთო სიყვარულის აპოლოგიას:

„წაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ ?  
ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ,  
„სიყვარული აგვამაღლებს“, ვით ეყენანი ამას ჟერენ“ (793).

მამასადამე, რუსთველი ამქვეყნიური სიყვარულის სახეობას (ავთანდილის სიყვარულს გარიეფისაღმი) საღვთო სიყვარულის ქრისტიანული თეოსოფიისეული აგრიბუციით (პაეღე მოციქულისეული სიყვარულის აპოთეოზი) ახასიათებს.

კიდეე ერთი მაგალითი:

ვაჭრებთან ერთად გულანშაროსაკენ მიმავალმა ავთანდილმა უთანასწორო ომში მეკობრეები დაამარცხა. ცოცხლად დარჩენილები ავთანდილს შეევედრნენ: «ზოგთა ჰკადრეს მენაარი: „ნუ დაგვხოცო, შენსა სჯულსა!“» (1045, 2). გმირმა ისმინა მათი ვედრება: „არ დახოცნა, დაიმონნა, დაჰრჩომოდა რაცა წყულულსა“ (1045, 3). რუსთველი კომენტარს ურთავს ამ ეპიზოდს და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური დასკვნა გამოაქვს: „მართლად იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ (1045, 4). მამასადამე, სიყვარული, რომელიც შემინებულ მეკობრეებს ავთანდილის მიმართ აღებრათ, ანდა ის სიყვარული, რომლითაც შიშით დამონებული მეკობრეები მომავალში ავთანდილის მიმართ განიმსჭვალეზიან, რუსთველმა ქრისტიანული ღმრთისმოშიშების სათნოების კატეგორიით ახსნა და მოციქულის სიგყვებით დაახასიათა. როგორც საგანგებო კელევა-ძიებამ დამარწმუნა, რუსთველი ამ შემთხვევაში იძლევა კომენტარებას მოციქულ იოანეს თვალსაზრისისა სიყვარულსა და შიშის ურთიერთობაზე (I იოანე, 4, 16-18). ამგვარი კომენტარი, სრულ შესაბამისობაშია ქრისტიანული რწმენის ღმრთისმოშიშების სათნოებასთან. ამავე მიმართულებით განმარტავს ღმრთისმოშიშების სათნოებას წმ. ბასილი დიდი („ასკეტიკონი“). ამავე სიგყვებით ასაბუთებს წმ. გრიგოლ დიდი ღვთის წინაშე ცოდვათა მონანიების აუცილებლობას („დიალოგონი“).<sup>1</sup> ამჯერად ჩვენ ის გვაინტერესებს, რომ შიშის შედეგად მეკობრეთა მიერ ავთანდილისაღმი გამოვლენილ (ან მომავალში გამოსაეღენ) სიყვარულს, ანუ ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს – მოყვასის სიყვარულს, რუსთველი

<sup>1</sup> დაწერილებით იხ. ჩემი გამოკვლევა – „ღვთისმოშიშების სათნოების რუსთველისეული ინტერპრეტაცია და შუასაუკუნეების ევროპული პაგრისტიკა“ (532).

საღვთო სიყვარულის კატეგორიის მსგავსად განმარტავს. დასკვნა იგივეა: რუსთველი ადამიანურ სიყვარულს ღვთაებრივი სიყვარულის ნაწილად თვლის.

შეიძლება კიდევ იყოს საჭირო ერთ საკითხზე მსჯელობა. კერძოდ: რას გულისხმობს სახარებისეული „მოყვასის სიყვარული“; მოიცავს თუ არა იგი ადამიანური სიყვარულის ყველა გამოვლინებას? სხვაგვარად რომ ვთქვათ: თანახმად ქრისტიანული მოძღვრებისა, ღვთაებრივი სიყვარულის იდეის თანასწორი და მისი გამოხატვის შესაძლებელი ფორმაა მოყვასის სიყვარული. რუსთველმა მოყვასის სიყვარულის ეს ლატვირთვა გადმოიტანა ადამიანური სიყვარულის ყველა გამოვლინებაზე, კერძოდ ქალ-ვაჟის სიყვარულზე. რამდენად იძლევა ამის შესაძლებლობას ქრისტიანული მოყვასის სიყვარულის თემა?

ქრისტიანული მცნების „მოყვასი“ ძალზე ფართო ცნებაა (რუსთველისეული „მოყვარე“ მასში შედის, მაგრამ მას ვერ ჩაენაცვლება). იგი გულისხმობს მეგობარსაც და თვით მტერსაც; ყველა ადამიანს, რომელიც თქვენთან ურთიერთობაში შემოდის. რა თქმა უნდა, იგი გულისხმობს მეგობარ ქალსაც. სხვა საქმეა, რას გულისხმობს ქრისტიანული „მოყვასის სიყვარული“ მცნების მეორე კომპონენტი – „სიყვარული“. ამას რუსთველი იმთავითვე ამუსტებს. ადამიანური სიყვარულის იმ გამოვლინებისაგან, რომელსაც ღვთაებრივის მიბაძვად თვლის და რომელსაც თავისი პოემის ძირითად თემად აქცევს, სიძვას გამოირიცხავს („მართ მასეუ ჰბაძვენ, თუ ოდეს არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“ – 21). ამ გააზრებით ქალ-ვაჟის სიყვარული, რა თქმა უნდა, შესაძლებელია შევიდეს უფრო ფართო მცნებაში – „მოყვასის სიყვარული“. ამიგომაა, რომ როგორც ზემოთ მივეთითებდით, რენესანსულმა პოეზიამ საწყის ეტაპზევე მიიღო ფრანჩესკო პეტრარკას დებულება: სიყვარული უმაღლესი ბედნიერებაა, სათნოების იშვიათი გამოვლინებაა; დასაგმობია მხოლოდ მეძავთან ურთიერთობა.

მეორეც, *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული არ გულისხმობს მხოლოდ ქალ-ვაჟის მიჯნურობას. იგი ასეთივე წარმატებით მოიცავს მეგობრობას. ამიგომ ამტკიცებს ასე დაბეჯითებით ავთანდილი თავის სიყვარულს ტარიელისადმი:

„მის ყმისა ცეცხლი მედების, წვა მისისა მჭირს მწველისა;  
მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა სასურველისა“ (735);  
„მის ყმისა ცეცხლი მედების, დამწვა ცეცხლითა მისითა;  
მეშებრაღნეს და გაუმზავდი, გაეხე ცნობითა ვისითა“ (1002).

და უფრო მეტიც, ავთანდილი მოქმედებს მოყვასის სიყვარულის იდეით<sup>1</sup> „მოყვასის“ ცნების ერთგვარად უკიდურეს გამოვლინებაშიც (ფაგმანთან ურთიერთობის ეპიზოდი), თითქოს კვალდაკვალ მიჰყვებოდ მახარებლის მცნებას: „უფრომსი ამისა სიყვარული არავის აქუს, რაითა სული თუსი დადუას მეგობართა თუსთათუს“ (იოან. 15, 13).

სიყვარულის რუსთველისეული გადამრდა მეგობრობაში უადრესად სპეციფიკური და თავისთავადია. ერთი მხრივ ავითარებს არისტოტელეს ფილოსოფიას: მეგობრობა არის ქმედება სიყვარულისა – და ამავე დროს განსხვავდება ანტიკურ-ბერძნული პოზიციიდან, რომელიც მეგობრობასთან შედარებით სიყვარულს უფრო ფერმკრთალად გაიაზრებს. ამ თვალსაზრისით, რუსთველი უფრო ქრისტიანობიდან ამოდის, სადაც ღვთაებრივი სიყვარულის ამქეყნიური განხორციელება (მოყვასის სიყვარული) არსებითად მეგობრობაა. რუსთველი არა მხოლოდ ერთგვარად ახასიათებს ადამიანურობის გამოვლენის ამ ორ უმაღლეს სახეობას (სიყვარულსა და მეგობრობას), არამედ ორივე მათგანს ერთი და იმავე სახელებით – *სიყვარულითა* და *მიჯნურობით* მოიხსენიებს. (როსტვეანს ავთანდილის მიმართ „აქეს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა“ – 83). უფრო მეტიც, პოეტი საზოგადოდ არ ახსენებს ტერმინებს „მეგობრობას“ და „მეგობარს“; მაშინ როცა, როგორც ვ. ნოზაძემ აღნიშნა (182, გვ. 174), „მეგობარი“ როგორც ტერმინი რუსთველმა უთუოდ იცოდა, თუნდაც ქართული სახარებიდან. ამის მიზეზი, ჩემი აზრით, მხოლოდ და მხოლოდ ის არის, რომ რუსთველი ეშფაბას აკეთებს თავის ახლებურ თვალსაზრისზე, პრინციპულად გამოკეთს თავის სათქმელს: სიყვარულია ადამიანური სულის ღვთაებრივი ემოცია, რომელიც ადამიანებს აკავშირებს ერთმანეთთან და მათ არსებობაში ღვთაებრივს შემოიგანს. და ეს ღვთაებრივი ემოცია ადამიანური არსებობისა მოყვასის სიყვარულია, რომელიც ქალვავის ურთიერთობადაც შეიძლება გამოვლინდეს და საზოგადოდ ადამიანთა ერთმანეთის მიმართ თავდადებად, რომელსაც ჩვენ

---

<sup>1</sup> ამ ასპექტით, თითქოს, მართალიყაა ვ. ნოზაძე, როდესაც ეწინააღმდეგება *ვეფხისტყაოსანში* ქალის კულტის არსებობის თეზას (185, გვ. 288-289). თუ მაინცდამაინც რაიმეს *კულტს* ვეძიებთ ვეფხისტყაოსანში მე ვამჯობინებდი მეთქვა, რომ ესაა სიყვარულის კულტი (და არა ქალის კულტი – მდრ. 172, გვ. 158), რომელიც აერთიანებს ქალის სიყვარულსაც, მეგობრის სიყვარულსაც, მოყვასისადმი სიყვარულის სხვა გამოვლინებასაც. ესაა საზოგადოდ სიყვარული, რომელიც თავისი არსით ღვთაებრივია და გამოვლინებით ადამიანური.

მეგობრობას უწოდებთ. ამიგომაა, რომ რუსთველი როგორც საგრფოს ასევე მეგობარს საერთო სახელს („მოყვარე“) უძებნის. მაგრამ ამავე დროს არის ფრთხილი და წინდახედული: სიკყვა „მიჯნურს“ მხოლოდ საგრფოების მიმართ ხმარობს: არც ერთხელ მამაკაცი მეგობრები ერთმანეთს მიჯნურებს არ უწოდებენ<sup>1</sup>.

კიდევ ერთი გარემოება. სახარებისეული „მოყვასი“, რომელსაც თვითონ წმიდა წერილი ადვილად უნაცვლებს გერმინს „მეგობარი“ – ἰ φίλος (იხ. მემოთ მოყვანილი მუხლი იოან. 15, 13), ბერძნულ დედანში წარმოდგენილია გერმინით ἰ πλησίον – პლესიოს)<sup>2</sup>, რომელიც სიკყვასიკყვით ნიშნავს „ახლობელს“. იგი ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში იმთავითვე (ყველა რედაქციამში) დამკვიდრებულია *მოყვასის* ფორმით. სიკყვა *მოყვასი* თავისი

---

<sup>1</sup> რუსთველისეული სიყვარულისა და მეგობრობის ერთმანეთისგან გამიჯვნა და ერთმანეთთან დაკავშირება, რომელზედაც მემოთ ვსაუბრობთ, რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ხშირად საგანი სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციისა, რომელთაგან ჩემთვის განსაკუთრებით მიუღებელია ორი თვალსაზრისი. პირველი, უფრო პოპულარული, თანმიმდევრულად ნ. მარის მიერაა ჩამოყალიბებული (410, გვ. 424): რუსთველი ადამიანური ემოციის გამოვლინების ამ ორი სახეობიდან (სხვაგვარად, პოემის ორი მოტივიდან) მეგობრობას უფრო მაღლა აყენებს. ჩემი აზრით, რუსთველი არ ცდილობს ამ ორის ერთმანეთისაგან გამიჯვნას და ერთის მეორეზე უპირატესობის მტკიცებას; პირიქით, ამ ორის ერთიან საფუძველზე და ბუნებაზე გადააქვს აქცენტი. მეორე – რუსთველისეული მიჯნურობის და მეგობრობის ერთმანეთში აღრევაა. უფრო გასაგებად რომ ვთქვა: ზ. ავალიშვილი ცდილობდა დაემტკიცებინა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მოყმერაინდთა მეგობრობა იმგვარი ხორციელი მიჯნურობაა, რომელსაც პლატონი თავის „ნადიმში“ ხოტბას ასხამს და ზოგი არაბი სუფისტი პოეტი უძღვნის თავის პოეზიასაც და სიცოცხლესაც, ხოლო არისტოტელე უწოდებს პირუტყვობას (16, გვ. 152-153). ამ თვალსაზრისმა ვ. ნოზაძის უკომპრომისო, მაგრამ სამართლიანი კრიტიკა დაიმსახურა (182, გვ. 177-180). ჩემი მხრივ მინდა დავუმაგო, რომ ავთანდილი გარკვევით და არორაზროვნად ახასიათებს გარიელის სიყვარულს მის მიმართ: „შემიგებო და შემიყვარა, ვითა ძმა და ვითა შვილი“ (997). რაც შეეხება ავთანდილის გარიელისადმი სწრაფვის მაღალ-ემოციურ გადმოცემას („მის ყმისა ცეცხლი მეღების, წვა მისისა მჭირს მწველისა; მკლავს სურვილი და ვერ-ნახვა ჩემისა სასურველისა“ – 735; და სხვ.), ეს ის რუსთველური ამაღლებული და პიპერბოლური სტილია, რომელიც *ვეფხისტყაოსანს* საზოგადოდ აკავშირებს მისი ეპოქის ლიტერატურასთან, უპირატესად კი აღმოსავლურ პოეზიასთან.

<sup>2</sup> მთ. 22, 39: „შვიყუარო მოყუასი შენი, ვითარცა თავი თუნი“ – ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.

ძირით უკაეშირდება სიგყვას *სიყვარული*. რუსთველი არაბულ „მიჯნურს“ მისი უშუალო ქართული თარგმანის „ხელის“ გარდა უპირატესად *მოყვარე* გერმინით გადმოსცემს („თუ მოყვარე მოყვერისათვის გირს, გირილსა ემართლების“ - 32). იგივე *მოყვარე ვეფხისგყაოსანში* ასეთივე წარმატებით მეგობარსაც ნიშნავს („მე რად გაეწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!“ - 792). (იხ. აგრეთვე 182, გვ. 168-170). ამკარაა, რომ რუსთველისეულ *მოყვარეს*, რომელიც ერთნაირი წარმატებით აღნიშნავს საგრფოსაც და მეგობარსაც, სახარებისეულ *მოყვასთან* ერთგვარი სემანტიკური მიმართება აქვს და ეს მიმართება რუსთველის მიერ გააზრებულია. ამავე დროს ისიც ამკარაა, რომ რუსთველის *მოყვარე* სახარებისეულ *მოყვასს* არ უარავს. იგი (რუსთველის *მოყვარე*) ამ უკანასკნელიდან (სახარებისეული *მოყვასიდან*) მხოლოდ მიჯნურსა და მეგობარს, ანდა პოტენციურად ამ უკანასკნელის თვისებათა შესაძლებლობის მქონე პერსონებს აერთიანებს. *მოყვარე* მგერს აღარ გულისხმობს. ამიგომაა, რომ რუსთველი, რომელიც თავისი სიყვარულის კონცეფციის ფილოსოფიურ საყრდენად სახარებისეული მოყვასის სიყვარულის მცნებას იყენებს, გერმინ *მოყვასს* თითქოს გაურბის ისე ქართული ბიბლიისეული *მოყვარის* სასარგებლოდ. ესეც ახალი, რენესანსული მსოფლშეგრძნებითაა განპირობებული.

დაბოლოს, რუსთველისეული „სიყვარული აგვამაღლებს“ ერთგვარად *ვეფხისგყაოსნის* სიყვარულის არსის დეფინიციის შემცველიცაა (მდრ. 172, გვ. 43). *ვეფხისგყაოსნის* შეყვარებული-რაინდი, თანახმად ძველი ბერძნული ფილოსოფიური იდეალისა, ამკარად მაღლდება მშვენიერი საგნის სიყვარულისა და სამსახურიდან (საგროფო-თინათინის სიყვარული) მშვენიერ საქმეთა სამსახურზე (ჭირში ჩავარდილი მიჯნური-რაინდის სამსახურზე), ხოლო აქედან მშვენიერ იდეათა სამსახურზე - მოყვასის სიყვარულის იდეის აღსრულებაზე (ფაგმანის ეპიზოდი) (დაწვრილებით იხ. 531). *ვეფხისგყაოსნის* სიყვარული ადამიანური არსებობის, კაცობრიობის სიყვარულია. ესეც შუასაუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქის მსოფლშეგრძნებაა. ამ ეპოქის მსოფლაღქმამ მოახერხა შუასაუკუნეობრივი იდეალების - კეთილი და მოწყალე ღმერთის რწმენის და იმედის გვერდით ახალი დიადი იდეალის - ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარულის დამკვიდრება. შენიშნულია, რომ პეტრარკა არა მხოლოდ პოეზიაში იყო სიყვარულით შთაგონებული, არამედ როგორც პიროვნება ცხოვრობდა მოყვასის (დედის, ძმის, ნათესაეის, მრავალრიცხოვანი მეგობრების, ყველა ახლობელის) სიყვარულის გარემოცვით და იდეით. ადამიანისადმი სიყვარული, რომლის

გარეშე მას სიცოცხლე არ წარმოედგინა, აერთიანებდა მის პიროვნებას და შემოქმედებას (441, გვ. 6-7). ევროპული ქრისტიანული აზროვნების პროცესში დანტე ალიგიერის შემოგანილად ითვლება ერთი უმთავრესი რენესანსული თემა: ადამიანი არის მიზანი. ამ თემის დანტესეული გააზრება ადამიანის მიზანს ადამიანურობაში ხედავს. ადამიანურობა კი, დანტეს აზრით, მოყვასის სიყვარულია („მონარქია“) და მსოფლიო ჰარმონია, რომელზედაც ოცნებობდა დანტე, იმას უნდა დაემყაროს, რომ ყოველი ადამიანი ყველა ადამიანის მეგობარია („ნადიმი“) (იხ. 351, გვ. 57, 69). იგივე რენესანსული თემაა *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარულის კონცეფციის საფუძველი. რუსთველი ამ ახალ რენესანსულ იდეალს შუასაუკუნეობრივ თეოსოფიაზე აფუძნებს: *amor amicitiae* – სიყვარული, რომელიც არის მეგობრობა – შუასაუკუნეების დიდი ქრისტიანული იდეალია.



# ნ ა წ ი ლ ი მ ე ხ უ თ ე

*ვეფხისტყაოსანი* : შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის  
პარმონია

*ვეფხისტყაოსანი* ქართული სულიერი და კულტურული მეობის საუკეთესო გამოვლინებაა. ქართული სახელმწიფოებრიობის ბენიგში და ქართული კულტურის აღმავლობის მწვერვალზე XII-XIII საუკუნეების მიჯნაზე მოღვაწე ქართველი პოეტი და მოაზროვნე ქართული სიგყვით შეეხმიანა მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესს. რუსთველის პოემაში ეროვნული ფესვების ბაზაზე ასახულია აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მსოფლმხედველობითი გენდენციები: მაღალგანვითარებული ქართული ლიტერატურული ამროვნების ნიადაგზე ქრისტიანული რელიგიის მსოფლალქმაში შემოგანილია XII-XIII საუკუნეების ინგლექტუალურ წრეებში უაღრესად პოპულარული ანტიკურ-ბერძნული, კერძოდ ნეოპლატონური და არისტოტელიანური ფილოსოფიური ელემენტები, სპარსული ეპიკისა და არაბული მეცნიერების ცალკეული შგრიხები. საკუთარი ხალხის და ეპოქის მხატვრული სიგყვის, პოეტური მეგყველების, რელიგიური განცდის, ფილოსოფიური წვდომის და მეცნიერული მკვრეგელობის საუკეთესო გამოვლინებებზე დაფუძნებული რუსთველის პოეტური სიგყვა და აზრი ეპოქას გასცდა და ევროპული ცივილიზაციის ახალი ეგაპის – რენესანსის ამროვნებას მიესადაგა.

რენესანსი, უპირველეს ყოვლისა, ადამიანური პერსონის განდიდებაა. სიახლე, რომელიც ამ ეპოქამ დაამკვიდრა, ამქვეყნიური და უპირველეს ყოვლისა ადამიანის სილამაზის პრიმაგში, თანაც გრძნობითი სილამაზის პრიმაგში მდგომარეობს. რენესანსული ხედვა თითქოსდა პირველი იყო, რომელიც

აღამიანურ თვალთახედვას ენდო: სუბიექტურ-გრძნობითად აღქმული ჩათვალა არა ილუზიად, მხედველობით ცდუნებად, არამედ ნამდვილად, ჭეშმარიტად არსებულად. ეს კი, ანტიკური მითოლოგიური კოსმოლოგიის და შუასაუკუნეობრივი ტრანსცენდენტული თეოლოგიის შემდეგ, სამყაროს რაობის თაობაზე კაცობრიობის უმთავრეს კითხვაზე ახლებური პასუხი იყო. ამ ახალი რენესანსული იდეალის ფორმირება გვიანდელ შუასაუკუნეებში დაიწყო და *ვეფხისტყაოსნის* ერთგვარი პრიორიტეტი ევროპული აზროვნების წიაღში უპირველეს ყოვლისა იმაში ჩანს, რომ ეს რენესანსული იდეალი მასში საკმაოდ ადრე და თანაჲ მთელი სისრულითაა წარმოსახული.

აღამიანის დაყენება სამყაროს ცენტრში, როგორც რენესანსული მსოფლმხედველობრივი განაცხადი, მოითხოვს აღამიანის საუკეთესო ღირსებების აქცენტირებას. აი, რაგომ არის რუსთაველის იდეალური პერსონაჲი ფიზიკურ-მორალური ღირსებებით სრულქმნილი, რაგომაა ეს ღირსებანი მასში პიქერბოლიზებული, რაგომაა მისი ქცევის ნორმები განპირობებული ამქვეყნიური ყოფის თავისთავადი ღირებულებით და არა მომავლისადმი შიშით ან იმედით. ამავე დროს, პიქერბოლიზებული და მხოლოდ საუკეთესო ღირსებებით შემკული აღამიანი რუსთაველის მიერ არაა დახატული როგორც სახე-იდეა; როგორც თვითსრული, უხორცო, ამაღლებული ქმნილება. პოეტი ხატავს სახე-ხასიათს: იგი ეძებს ფარულ ნიუანსებს გმირის სულიერ სამყაროში, ხედავს პიროვნების ჭიდილს საკუთარ მესთან, ლიტერატურული ინტერესის გადაგანას ცდილობს პერსონაჲის ფსიქიკაზე. ესაა რენესანსული აზროვნების დონე. რუსთაველს გმირობაზე უფრო მეტად გმირობის ჩამდენი გმირი, პერსონა ხიბლავს. პოეტი სილამაზის აღწერაზე მეტ ყურადღებას უთმობს ამ სილამაზის ხილვით პერსონაჲის სულიერი გარდაქმნის, თუ ამაღლების ხატვას. ეს კი ლიტერატურული აზროვნების პროცესში ისევ და ისევ რენესანსის დონეა.

ყველაზე მეტად დიადი და ღვთაებრივი, რაჲც ახლადჩასახულმა რენესანსულმა იდეალმა აღამიანში აღმოაჩინა, იყო სიყვარული, როგორც აღამიანური ემოციის უმაღლესი გამოვლინება. სიყვარულის ღვთაებრიობის თემა რენესანსმა შუა საუკუნეებიდან იმემკვიდრა. რუსთაველიც ამ მემკვიდრეობის ერთ-ერთი პირველი მფლობელია. ამავე დროს *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული არაა გიჟური რენესანსული სიყვარული. მასში შუასაუკუნეობრივი მისტიკაცაა. უფრო მუსტად თუ ვიცყვით, მასში

შუასაუკუნეობრივი აზროვნების ორი საყრდენი თემა – რწმენა და იმედი – ყოველგვარი ეჭვის გარეშეა შემოგანილი.

სიყვარულის რუსთველისეული კონცეფციით, ამქვეყნიური, ადამიანური სიყვარული გადალახავს სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვარს. რუსთველის აზრით, სიყვარულის იმქვეყნიური არსიყ ამქვეყნიური შინაარსისაა: „მივეგებე, მომეგებოს, ამიგირდეს, ამაგროს“ (884); „მუნ ერთმანერთი კელა ენახეთ, კელა რამე გავიხარენით“ (883). სწორედ ამგვარ კონცეფციაშია ის ჰარმონია, რომელიც სიყვარულის მარადიულ, იმქვეყნიურ გრძნობას ამქვეყნიური, ადამიანური შინაარსით აესება. სწორედ ეს არის შერწყმა ბეელის, გრადიციულის, შუასაუკუნეობრივის და ახლის, ნოვაგორულის, რენესანსულის. ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრივი შინაარსით აესება, ღვთაებრივ სიყვარულთან მიღწევა ადამიანურზე უარის თქმის გარეშე რენესანსის ეპოქაში სიყვარულის გაერცელებული და გაიდებალებული გაგებაა.

აი, ესაა შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონია, რომელზედაც შენდება რუსთველის მსოფლმხედველობა. მსოფლიო ცივილიზაციის პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობითი ფენომენი გიპოლოგიურად შეესაბამება ქრისტიანული აზროვნების განვითარების ეტაპს გვიანდელ შუასაუკუნეებში. რუსთველის პოემის არა მხოლოდ ამბავი, ფაბულა ემსგავსება გვიანდელი შუასაუკუნეების აღმოსავლურ ეპიკას, არამედ ამ ფაბულის ფილოსოფიური ქვეტექსტიც გვიანდელი შუასაუკუნეების თემატიკაა. კერძოდ, მსგავსად ამ პერიოდის დასავლური კურტუაზული რომანისა, პოემის გმირების მოქმედება არის ძიება და ამ ძიების ობიექტი არის შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიის ერთი უმთავრესი პრობლემა – თემა ბოროტების, როგორც არსის, არ არსებობისა. მეორე მხრივ, შუასაუკუნეობრივი ფაბულა რუსთველის მიერ რენესანსული ეპოქის მხატვრულ-ესთეტიკური სტილის შესაბამისად მუშავდება, რაც კომპოზიციის რაციონალურობაში გამოვლინდება. ხოლო კურტუაზული რომანის მისტიკური ძიება (წმინდა გრაალის ძიება) *ვეფხისტყაოსანში* თეოლოგიურ-ფილოსოფიური კვშმარიგების მიგნებით შეიცვლება და ამქვეყნიური ბედნიერების ძიებაში გადაიზრდება. ესეც რენესანსულსაკენ სწრაფის გამოვლინებაა.

**ვეფხისტყაოსანი და ლიტერატურული აზრის პროცესი შუა  
საუკუნეებში**

*ვეფხისტყაოსანი* კაცობრიობის ფილოსოფიურ-სამოგალოებრივი და ლიტერატურული აზრის პროცესში ერთი უნიკალური ქმნილებაა. ვმსჯელობთ რა ამ დონის ლიტერატურული ნაწარმოების ადგილზე მსოფლიო აზროვნების ისტორიაში, ბუნებრივია ვეძიებთ მის თავისთავად ფენომენს, უნიკალურ ღირსებას, „პერსონალურ რაობას“ (332, გვ. 61-62). მაგრამ გამოვლენა პერსონალური, თავისთავადი ფენომენისა, უპირველეს ყოვლისა, მოითხოვს იმ მსოფლშეგრძნების, იმ სამოგალოებრივ-ფილოსოფიური აზრის, იმ ლიტერატურული გარემოს სწორ გააზრებას, რომლის წიაღში ეს ნაწარმოები იქმნება. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა განსაკუთრებული სიმწვავეთ დგას შუასაუკუნეების ლიტერატურული ქმნილების მიმართ. საქმე ისაა, რომ ადამიანები ყველა ეპოქაში არ აზროვნებდნენ ერთნაირად და ერთნაირად არ აღიქვამდნენ სამყაროს. ამ თვალსაზრისით შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნება ჩვენი თანამედროვე ადამიანის მსოფლშეგრძნებისაგან უფრო მეტად იყო განსხვავებული, ვიდრე ანტიკური ეპოქისა. ამდენად კვლევა უპირველეს ყოვლისა იქითკენ უნდა წარიმართოს, რომ გააზრებულ იქნას იმ ეპოქის სამოგალოების აზროვნების სტრუქტურა, წარმოდგენებისა და ცნობიერების გამოხატვის ფორმები, რომელთა შორისაც დგას თავისი მსოფლმხედველობითა და მხატვრული სტრუქტურით შესასწავლი ლიტერატურული ძეგლი (356, გვ. 60-61). ასე რომ, *ვეფხისტყაოსნის* ადგილის განსაზღვრა შუასაუკუნეების სამოგალოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებაში გულისხმობს, პირველ რიგში, იმ ეპოქის ლიტერატურული სტილის, მსოფლმხედველობითი სტრუქტურის მიგნებას, რომელთანაც ამყარებს უშუალო თუ გიპოლოგიურ მიმართებებს რუსთველის ჯოემა. მხოლოდ ამ საერთოს, ეპოქისეულის გამოვლენის შემდეგ

შეიძლება გამოიკვეთოს ის უნიკალური და პერსონალური, რაც საკუთრივ *ვეფხისტყაოსანს* ახასიათებს თავისი ეპოქის ლიტერატურულ ქმნილებათაგან განსხვავებით. თავისთავად ამ უნიკალურის რაობა და გიპოლოგიური მიმართება კაცობრიობის სამოგადობრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული ამრის განვითარების სხვადასხვა გამოვლინებასთან საშუალებას მოგვცემს გარკვეული დასკვნა გავაკეთოთ რუსთაელის მსოფლმხედველობითი ფენომენის რაგვარობის თაობაზე.

თანამედროვე მედიევისტიკაში მიჩნეულია, რომ შუასაუკუნეების ლიტერატურები უშუალოდ არიან დამოკიდებულნი თეოლოგიურ მსოფლმხედველობაზე (433, გვ. 22). ქართული ლიტერატურისათვის ეს იყო ქრისტიანული მსოფლმხედველობა. ქართული მწერლობა, ისე როგორც აღმოსავლეთის სხვა ქრისტიან ხალხთა ლიტერატურები, ჩართული იყო ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარების მსოფლიო პროცესში. “აღმოსავლური სლავიანობა, – წერს დიმიტრი ლიხაჩოვი, – რომელიც დაადგა კაცობრიობის განვითარების საერთო ხაზს X და XI საუკუნეებში და რომელმაც დაამყარა მჭიდრო კავშირი ევროპულ ლიტერატურასთან და არ გაუწყვეტია იგი თათარ-მონღოლური უღლის უმძიმეს წლებშიც კი, ბიზანტიასა და სამხრეთ სლავიანობასთან ერთად უთუოდ უნდა მისულიყო წინარე აღორძინებამდე” (385, გვ. 79).

ანალოგიურ პროცესს საქართველოში ადგილი ჰქონდა IV საუკუნიდან დაწყებული მთელი ადრინდელი შუასაუკუნეების განმავლობაში. ქართველების მიერ VII საუკუნის დასაწყისში დიოფიზიტური დოქტრინის საბოლოო აღიარება მოასწავებდა ბიზანტიურ კულტურაზე უშუალო ორიენტიაციას და ამასთანავე, არაქრისტიანული და მონოფიზიტური აღმოსავლეთისაგან მკვეთრ გაშიჯვნას. ამ დროიდან მოკიდებული ქართული კულტურა ბიზანტიის საშუალებით ემთხვევა მსოფლიო ქრისტიანულ ამროვნებას. ქართველი სამოგადო მოღვაწეები ცდილობდნენ ქართული კულტურის არა შერწყმას ბერძნულთან, არამედ მის პარალელურად განვითარებას. ამიგომ იყო, რომ ქართული ლიტერატურის მიმართება ბერძნულისადმი იმთავითვე მეგობრობის ნიუანსის შემცველიც იყო. შემდგომში ამ გარემოებამ განაპირობა საქართველოში ლიტერატურული პროცესის თავისებურება: ინტერესის გაძლიერება ორიგინალური ლიტერატურისადმი, მდიდარი ნაციონალური აგიოგრაფიის შექმნა, არსებითი ცვლილებები ჰიმნოგრაფიაში. ქართველი ჰიმნოგრაფები ცვლიდნენ ბერძნულიდან თარგმნილი ლიტურგიკული კრებულების შედგენილობას. მათში შექმნიდათ

ორიგინალური ქართული ჰიმნები, რომლებსაც აკანონებდნენ ლიგურგიკულ პრაქტიკაში. ბერძნული ენიდან ამ პერიოდში შესრულებული თარგმნები ორიგინალისადმი თავისუფალი მიმართებით გამოირჩევა. X საუკუნის დასასრულისათვის ქართველები საბერძნეთში, ათონის მთაზე, ქმნიან მძლავრ ლიგურაგურულ ცენტრს. ათონის ლიგურაგურული სკოლის წარმომადგენლებმა გააგრძელეს ბიზანტიასთან კულტურული მეტოქეობის კურსი. მათი მოღვაწეობის მეშვეობით ქართველებმა შეძლეს უფრო ღრმად გაცნობოდნენ ბიზანტიურ მწერლობას. ბიზანტიურ კულტურასა და ლიგურაგურასთან მეტოქეობა მოითხოვდა ქართული ლიგურაგურის კიდევ უფრო მჭიდრო კონტაქტს ბერძნულთან. მიზნად იქნა დასახული ქართულ ენაზე ბერძნულიდან თარგმნილიყო ბიზანტიური ლიგურაგურის ყველა ძეგლი, რომელიც მანამდე არ იყო გადმოღებული. შეიყვალა მთარგმნელობითი მეთოდიც: ახლად დასახული მიზანი მოითხოვდა წმინდა მამათა ნაწერების ქართულ ენაზე ზუსტად თარგმნას. ყოველმხრივი, საფუძვლიანი ათვისება ბიზანტიური ლიგურაგურისა ნაციონალური მნიშვნელობის კულტურულ მოვლენად იქცა და XII საუკუნისათვის არსებითად განხორციელდა კიდევ.

განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ნაციონალური ლიგურაგურა ეპოქის წამყვან ლიგურაგურებთან ურთიერთობის მეშვეობით არა მხოლოდ გამოეხმაურება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის მსოფლიო პროცესს, არამედ ჩაერთვის მასში და შესაძლებელია თვითონაც მოახდინოს მასზე გავლენა. ქართული ლიგურაგურულ-ფილოსოფიური აზრი XII საუკუნიდან დაწყებული, ავიდა რა ბიზანტიის კვალდაკვალ ქრისტიანული აზროვნების პროცესის უმაღლეს საფეხურზე, ვითარდება ახალი, დამოუკიდებელი გზით: ქართულ ენაზე აგრძელებს ბიზანტიურ-ქრისტიანული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიგურაგურული აზრის განვითარებას.

ამგვარად, ქრისტიანული აზრის განვითარებამ საქართველოში ამ ეტაპზე მიაღწია იმ სპეციფიკურ პერიოდს შუასაუკუნეების კულტურის ისტორიაში, რომელსაც შუასაუკუნეების ლიგურაგურის მკვლევარნი უწოდებენ *პროტორენესანსს ან წინარე აღორძინებას*, ხოლო ზოგჯერ *მაღალ ან მომწიფებულ შუასაუკუნეებს*. ჩვენ ვამჯობინებთ მას ვუწოდოთ მედიევსტიკაში ასევე დამკვიდრებული ტერმინი *გვიანდელი შუასაუკუნეები*, *ადრინდელი შუასაუკუნეების* ანალოგიით. ქართული ლიგურაგურის ზოგი მკვლევარი ამ ეპოქას ქართულ რენესანსს უწოდებს. თუ ამ შემთხვევაში

გერმინ რენესანსს ვიყენებთ მისი ზოგადი მნიშვნელობით, სამოგადოდ ნაციონალური ან რეგიონალური კულტურისა და ლიტერატურის აღორძინების შინაარსით, მაშინ პირობითად XI-XIII საუკუნეების ქართული კულტურის და, კერძოდ, ლიტერატურის ამგვარი სახელდება შესაძლებელია: როგორც ცნობილია, ლაპარაკობენ “მუსლიმანურ რენესანსზე” (415), „ბიზანტიურ ფილოსოფიურ რენესანსზე” (236, გვ. 225), „ჩვ. წ. აღრიცხვამდე VIII საუკუნის ბერძნულ რენესანსზე” (520). მეორე მხრივ, გერმინ რენესანსს აქვს თავისი კონკრეტული, სპეციფიკური შინაარსი. იგი მიუთიებს ევროპული კულტურის განვითარების გარკვეულ პერიოდს და ამ პერიოდისათვის დამახასიათებელი სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრისა და ხელოვნების და ლიტერატურის სპეციფიკურ რაობას. როდესაც ჩვენ XII საუკუნის ქართულ ლიტერატურას წინარე აღორძინების ანუ გვიანდელი შუასაუკუნეების აზროვნებად ვთვლით, ამით ქართული ლიტერატურის განვითარების ამ ეტაპს ადგილს მივუჩენთ შუასაუკუნეების ქრისტიანული აზროვნების საერთო პროცესში და გიპოლოგიურ პარალელს ვაელებთ ევროპული სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების გარკვეულ ეტაპთან.

ქრისტიანული აზროვნების ამგვარი განვითარება შუასაუკუნეების საქართველოში არ ყოფილა განსაკუთრებული და სპეციფიკური. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში ადგილი ჰქონდა გრადიციის განვითარებას, შინაგან მომწიფებას გარდაცხვისა, ორგანულ ევოლუციას შუასაუკუნეების სპეციფიკურ პერიოდად, რომელიც არა მხოლოდ წინ უძღვის რენესანსს, არამედ შინაგანად ამზადებს გარდაქმნას, რასაც ადგილი ჰქონდა სულიერი ცხოვრების ყველა სფეროში ჯერ იტალიაში, შემდეგ კი ევროპის სხვა ქვეყნებში (452, გვ. 225). საქართველოში, ისევე როგორც დასაუღეთ ევროპაში, ქრისტიანული კულტურის განვითარება მივიდა კაცობრიობის აზროვნების პროცესის ამ ახალ ეტაპამდე, რომლის შემდგომი განვითარება, განხორციელებული მხოლოდ ევროპის კულტურული განვითარების ისტორიაში, რენესანსის სახელითაა ცნობილი.

რით იყო განპირობებული სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ეს ახალი ეტაპი? ყურადღება განსაკუთრებით უნდა გამახვილდეს რამდენიმე გარემოებაზე (289, გვ. 310-315).

XII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური სიძლიერე ხელსაყრელ საფუძველს უქმნიდა კულტურის, ლიტერატურისა და ფილოსოფიის განსაკუთრებულ

პროგრესს: ქართულ სახელმწიფოში დამკვიდრებული სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური აგმოსფერო (მსგავსად ამ დროისათვის დაწინაურებული დასაყვლეთ ევროპის ქვეყნებისა) – განვითარებული ფეოდალიზმი (პატრონყმული ანუ სუვერენულ-ვასალური ურთიერთობანი) და ვაჭრობისა და ხელოსნობის მკვეთრი დაწინაურება – მდიდარი და მრავალმხრივი ქართული ქრისტიანული კულტურისა და ლიტერატურის პროგრესული გზით განვითარებისათვის სათანადო სტიმულს იძლეოდა. ეს სოციალურ-ეკონომიკური ფაქტორი უშუალოდ მიუთითებს რენესანსული ამროვნების წარმოქმნის შესაძლებლობაზე. მიუხედავად ამისა, ამ გარემოებას თანამედროვე მედიევისგები არ აქცევენ სათანადო ყურადღებას, რაც, მე ვფიქრობ, იმითაა განპირობებული, რომ ჯერ კიდევ გვაშინებს ვულგარული სოციოლოგიზმის აჩრდილი.

ქართულმა ფილოსოფიამ აითვისა და გააგრძელა პროგრესული ხაზი კონსტანტინოპოლის აკადემიისა, რომელმაც თავისი განვითარება დასაყვლეთ ევროპაშიც პოვა. ვარაუდობენ, რომ ორი დიდი წარმომადგენელი ქართული ფილოსოფიური ამრისა XII საუკუნეში არსენ იყალთოელი და იოანე პეტრიწი ამ აკადემიაში იმრდებოდნენ. კონსტანტინოპოლის აკადემიის „ჰუმანისტური, ანდა, უფრო სწორად, წინარე ჰუმანისტური გენდენციები“ (403, გვ. 244-247) XI საუკუნის დასასრულისათვის ჩახშობილ იქნა ბიზანტიური საიმპერატორო კარისა და კონსერვატოროული საეკლესიო წრეების რეაქციული პოლიტიკით. საქართველოში ქართულ ენაზე გაგრძელდა და განვითარდა ამგვარი ჰუმანისტური და ფილოსოფიური ამროვნება და დასრულდა იგი იოანე პეტრიწის ე. წ. განვითარებული ანუ მაღალი სქოლასტიკით. ამ გიპის სქოლასტიკამ პრინციპული როლი შეასრულა XIII–XIV საუკუნეების ევროპული ამროვნების პროცესშიც.

საქართველოსათვის VII საუკუნის შუა წლებიდან ახლობელი და მისაწვდომი იყო არაბული კულტურა და განათლება. ხუთსაუკუნოვანმა მჭიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა კონტაქტმა არაბულ სამყაროსთან განაპირობა ის გარემოება, რომ ე. წ. „მუსლიმანურ რენესანსს“, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქების ევროპული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური ამრის განვითარებაში, ქართველთათვის შეუმჩნევლად არ ჩაუვლია. XII საუკუნის ქართული კულტურა და ლიტერატურა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული აღმოსავლეთთან სპარსული ლიტერატურის მეშვეობითაც, რომელიც ქრისტიანულისაგან



განსხვავებით ყოველთვის იყო დაინტერესებული საგმირო და რომანტიკული თემატიკით.

მოწინავე ქართული საზოგადოებრიობა იცნობდა ანტიკური ბერძნული ლიტერატურის კლასიკოსთა თხზულებებს. ამ პერიოდის ქართველი ავტორები ეყრდნობიან ძველ ბერძენ მწერლებს და იხსენებენ მათ თხზულებათა პერსონაჟებს. ვარაუდობენ, რომ XI-XII საუკუნეების საქართველოში შედგენილი იყო ბერძენ ავტორთა თხზულებებიდან ამოკრეფილი აუთორიზმებისა და სენტენციების კრებულები. ანტიკური ბერძნული და რომაული კულტურის აღორძინება, როგორც ცნობილია, ევროპული წინარერენესანსის და რენესანსის ეპოქების ამროვნების სპეციფიკის განმსაზღვრელი ერთი არსებითი გარემოებაა.

ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების ამ ეტაპზე გამოჩნდა რუსთველი, როგორც მისი კანონმომიერი დამავეირვინებელი. რუსთველის *ვეფხისტყაოსნის* ამკარად ჰუმანისტურმა პათოსმა საშუალება მისცა შალვა ნუცუბიძეს ევროპული რენესანსის ანალოგიით რუსთველის ამროვნებისათვის ეწოდებინა რენესანსული. მხოლოდ, ითვალისწინებდა რა საქართველოს გეოგრაფიულ და ნაციონალურ თავისებურებებს, მას, დასაველური რენესანსის საპირისპიროდ, შემოაქვს გერმინი *აღმოსველური რენესანსი* და რუსთველს *აღმოსველური რენესანსის წარმომადგენელს* უწოდებს. ეს თემისია გაგარებული მის წიგნში „რუსთველი და *აღმოსველური რენესანსი*“ (422).

*აღმოსველური რენესანსის* იდეა პერსპექტიული აღმოჩნდა, რამდენადაც მას განმარტავდნენ როგორც ნაციონალური კულტურის აღორძინებას: ნიკოლოზ კონრადმა გაავერცელა აღორძინების იდეა IX-XI საუკუნეების ჩინეთზე და XI-XII საუკუნეების შუა აზიაზე (382). ვაზგენ ჩალოიანი წერს წიგნს სომხურ რენესანსზე (455). ვიქტორ ჟირმუნსკი აქვეყნებს სტატიას ალიშერ ნავოიზე, როგორც XV-XVI საუკუნეების შუა აზიის რენესანსის წარმომადგენელზე (365). ამერბაიჯანული ლიტერატურის მკვლევარნი წერენ აღრინდელ ამერბაიჯანულ რენესანსზე (346).

XX საუკუნის ლიტერატურათმცოდნეობაში დამუშავდა მსოფლიო კულტურათა აღორძინების თეორია. ლაპარაკობს რა *აღმოსველურ აღორძინებაზე*, ნ. კონრადი წერს: „რა თქმა უნდა, არაერთარ შემთხვევაში არ შეიძლება ამ მოველენათა სრული გაიგივება: თუ მათ პირობითად ვუწოდებთ „აღორძინებას“, მაშინ როგორც „ჩინურ (განის ეპოქის) აღორძინებას“, ისე

“შუააზიურ აღორძინებას” აქვთ თავიანთი ღრმად სპეციფიკური თვისებანი, რომლებიც განასხვავებს მათ როგორც ერთმანეთისგან, ასევე “ევროპული აღორძინებისაგან”. მაგრამ სწორია თუ არა, რომ დავინახოთ მხოლოდ ეს განსხვავება და არ მივაქციოთ ყურადღება მსგავსებას; მით უმეტეს, რომ ეს მსგავსება მოვლენის ისტორიულ არსში მდგომარეობს” (382, გვ. 22)<sup>1</sup>: ნ. კონრადის და დ. ლიხაჩოვის თვალსაზრისით, მსოფლიო აღორძინება ეგაპია მსოფლიო ისტორიული პროცესისა, იდენტური მსოფლიო ანტიკურობისა და მსოფლიო შუასაუკუნეებისა: “ანტიკურობა, შუასაუკუნეები და აღორძინება წარმოადგენენ კულტურული ტიპების ერთიან ჯაჭვს, რომლებიც დაკავშირებულნი არიან არა მხოლოდ ფორმაციების მონაცვლეობით, არამედ კულტურის განვითარების კანონზომიერებითაც, რომლის თანახმადაც აღორძინება მოდის როგორც მიბრუნება ანტიკურობისაკენ, რომელიც ხიდს გადებს სიძველისაკენ, გადადგამს რა მას შუასაუკუნეებზე – შემაერთებელ კულტურულ ტიპზე” (385, გვ. 10). გამოიკვეთა აღორძინებისათვის დამახასიათებელი ზოგადი ნიშნებიც, რომლებიც შეიძლება გაერთიანდეს გრადიციულ თემისში – „ადამიანის აღმოჩენა“. ამგვარად, ალექსეი ლოსევის მიერ ჩამოყალიბებული დასკვნით, „აღორძინებას მისთვის დამახასიათებელი ადამიანის ავტონომიით, ასევე მოძღვრებით მისი დამოუკიდებელი და სრულიად ბუნებრივი არსის შესახებ, ადგილი ჰქონდა არა მხოლოდ ევროპაში” (395, გვ. 17) <sup>2</sup>.

დაეუბრუნდეთ რუსთველის მსოფლმხედველობას. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, რენესანსულმა ელემენტმა რუსთველის შემოქმედებაში ლიტერატურათმცოდნეები მიიყვანა აღმოსავლური რენესანსის თეორიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებამდე. რა ადგილი უჭირავს ამ თეორიაში რუსთველს? ამ კითხვამდე უშუალოდ სცემს პასუხს ნ. კონრადი: „რომ

<sup>1</sup> ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აღმოსავლური რენესანსის ყველა მკვლევარი არ განასხვავებს ამ რენესანსს ევროპული აღორძინებისაგან. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ნიშაში განჯევის პოეზიის მკვლევრის, არიფ გაჯიევის შენიშვნა: „ელაპარაკობთ რა „აღმოსავლურ რენესანსზე“, ჩვენ ვგულისხმობთ რენესანსს აღმოსავლეთში და არა რომელიღაც „აღმოსავლურ, სპეციფიკურ რენესანსს, პრინციპულად განსხვავებულს ევროპული, დასავლური რენესანსისგან” (346, გვ.34).

<sup>2</sup> მსოფლიო კულტურის განვითარებაში ამ კანონზომიერების კვალიფიკაციისას, ვუიქრობ, პრინციპული ყურადღება უნდა მიექცეს ნ. კონრადის ერთ შენიშვნას: „ამგვარი ეპოქის სახელწოდება ჭეშმარიტად საზოგადო, შესაფერი ყველა ქვეყნისათვის, სადაც მას ადგილი ჰქონდა, ალბათ არის არა „რენესანსი“, არამედ “პუმანიზმი” (383, გვ. 413).

ეუკასუხოთ კითხვას რუსთველის ადგილის შესახებ მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში, უპირველეს ყოვლისა უნდა დაეხსენებოდნენ რიგი, რომელშიც იგი მოთავსდება. მე მგონია, რომ ეს რიგი ასეთია: ფირდოუსის „შაჰნამე“ (X ს.), გურგანის „ეისი და რამინი“ (XI ს.), ნიზამის „ხოსროვი და შირინი“ და „ლეილი და მაჯნუნი“ (XII ს.), ნავოის „ფარხადი და შირინი“ და „ლეილი და მაჯნუნი“ (XV ს.), არიოსტოს „შმაგი როლანდი“ (XVI ს.), ტასოს „განთავისუფლებული იერუსალიმი“ (XVI ს.). განეკუთვნება რა XII საუკუნეს, *ვეფხისტყაოსანი* ამ რიგში ქრონოლოგიურად იჭერს შუა ადგილს ნიზამის მითითებულ თხზულებებთან ერთად, მხოლოდ ოდნავ მათ შემდეგ, რამდენადაც *ვეფხისტყაოსნის* შექმნისას ისინი უკვე არსებობდნენ“ (383, გვ. 105).

ამგვარად, რუსთველის ამროვნების სტრუქტურა გამოცხადდა აღმოსავლური რენესანსის მონათესავედ და მისი პოემა აღმოჩნდა ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამისა და ნავოის თხზულებათა რიგში. ნიზამის (XII ს.) შემდეგ და ნავოის (XV ს.) წინ (382, გვ. 265, 267). ნ. კონრადი განიხილავს ამ რიგს დიალექტიკურად: „ამ რიგიდან გამოუსვლელად გაიყვით ჩვენ XI, XII, XV და XVI საუკუნეებს; გადავდივართ ირანიდან აზერბაიჯანში, იქიდან – საქართველოში, საქართველოდან – შუა აზიაში, შემდეგ კი – იგალიაში“ (373, გვ. 109). ნ. კონრადი განმარტავს, რომ რუსთველის პოემის აღმოსავლური რენესანსისადმი მიკუთვნების არსი მდგომარეობს არა მხოლოდ ადგილითა და დროით მის სიახლოვეში აღმოსავლურ სამყაროსთან. მკვლევარი აგრძელებს: „რამდენადაც რუსთველის პოემისათვის დამახასიათებელი უმნიშვნელოვანესი ნიშნები ნიზამის და ნავოის პოემებსაც სავსებით მიესადაგება, ამდენად ისინიც იმავე აღმოსავლურ რენესანსს უნდა მივაკუთვნოთ: „აღმოსავლურ რენესანსში“ კი ამ შემთხვევაში გულისხმობენ საზოგადოებრივი ამროვნების, კულტურის და ლიტერატურის იმ განსაკუთრებულ – „რენესანსულ“ – მოვლენებს, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ X–XV საუკუნეებში შუა აღმოსავლეთის ხალხებში: „ირანი, ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთი, შუა აზია, ამიერკავკასია“ (383, გვ. 109).

თუ შევჯამებთ „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორეტიკოსთა მოსაზრებებს *ვეფხისტყაოსანზე*, შეიძლება დავასკვნათ: რუსთველი გამიჯნულია ევროპული რენესანსისაგან და გამოცხადებულია აღმოსავლურ მოვლენად როგორც ადგილისა და დროის ნიშნებით, ასევე ამროვნების ტიპის მიხედვით.

წარმოდგენილი თეორია, ჩემი აზრით, ქმნის მცდარ წარმოდგენას რუსთველის შემოქმედებაზე. ჯერ ერთი, როგორც ზემოთ ითქვა, XII საუკუნის საქართველოში ბიზანტიური ქრისტიანული აზროვნება აყვანილი იყო ახალ ეტაპზე და განვითარდა იმავე მიმართულებით, როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპის ქრისტიანული აზროვნება – ეს იყო ქრისტიანობისა და ანტიკის თავისებური შერწყმა, ქრისტიანული სამყაროს ძირითადი პრობლემების ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის პოზიციიდან დანახვა (289, გვ. 315-326). რუსთველი აღმოჩნდა გამომხატველი და გამგრძელებელი სწორედ ამ მიმართულებისა ქართული ლიტერატურული და სამოგადობრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებაში. თუ გავითვალისწინებთ საყოველთაოდ აღიარებულ თეზისს იმის თაობაზე, რომ შუასაუკუნეების ლიტერატურაში შეინიშნება უშუალო დამოკიდებულება თეოლოგიურ აზროვნებაზე, მძიმე შეცდომა იქნებოდა რუსთველის შემოქმედება დაგვემორებიანა შუასაუკუნეების ქართული ქრისტიანული აზროვნებისაგან; მისი მსოფლმხედველობა მოგვეწყვიტა შუასაუკუნეების საქართველოს იდეოლოგიური და კულტურული პროცესისაგან, იმ ქვეყნის ლიტერატურული და სამოგადობრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარებისაგან, სადაც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა პოეტი და დაგვეახლოვებინა იგი სხვა სამყაროს, არაქრისტიანული აღმოსავლეთის ლიტერატურასთან.

მეორეც, და ეს არსებითია, რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა ესაა გვიანდელი შუასაუკუნეების პროგრესული ქრისტიანული აზროვნების პრობლემატიკა, რომელიც შემდგომში ევროპაში გადაიზარდა რენესანსულ აზროვნებაში (289, გვ. 327-367).

მსჯელობა რუსთველის შემოქმედებაზე იმით უნდა დაეიწყოს, რომ იგი ისევე როგორც XII საუკუნის მთელი ქართული საერო ლიტერატურა, თავისებური სინთეზია აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-მსოფლმხედველობითი ტენდენციებისა, განხორციელებული ქართული ნაციონალური ლიტერატურის მრავალსაუკუნოვანი განვითარების ბაზაზე. რა არის აღმოსავლური რუსთველის შემოქმედებაში? ეს არის, პირველ რიგში, *ვეფხისტყაოსნის* ფაბულის გეოგრაფიული არე; გმირების საკუთარი სახელები; ასტროლოგიური და სამხედრო ტერმინოლოგია; ავტორის გაწაფულობა და ნაკითხობა

აღმოსაელურ რომანტიკულ და საგმირო ლიტერატურაში<sup>1</sup>; პოემის მხატვრული სტილი, გამოვლენილი უპირატესად პიერბოლურ და მეგაფორულ-სიმბოლურ სახეებში (შდრ. 160). ყველაფერი ეს ერთიანად საერო ნაკადია, ჩართული ქართული სამოგადობრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის მრავალსაუკუნოვან პროცესში, რომელიც საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებიდან (IV ს.) დაწყებული რუსთველის ეპოქის ჩათვლით იყო ქრისტიანული აზროვნების პროცესი. ამიგომაც რუსთველის პოემის მსოფლმხედველობითი საფუძველი, აეგორის სამოგადობრივ-პოლიტიკური და ეთიკური მხედვლებები აგარებენ ქართულ ნაციონალურ და ზოგადქრისტიანულ ხასიათს, რომელსაც ახასიათებს, აგრეთვე, ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიის ერთგვარი გავლენა. როგორც ანტიკურ-ბერძნულ, ასევე აღმოსაელურ სამყაროს რუსთველი უცქერის ეროვნული და ზოგადქრისტიანული პოზიციიდან. სწორედ აქ იბადება მისი შემოქმედების რენესანსული ელემენტები და ამიგომაც რუსთველის მსოფლმხედველობაში გამოვლენილი რენესანსული ელემენტი ენათესაება იმ გიპის აზროვნებას, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIII-XV საუკუნეების ევროპაში. რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსული იმპულსები და ხასიათი ვლინდება სწორედ იმაში, რაც დამახასიათებელია ევროპული რენესანსული აზროვნებისათვის<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *ვეფხისტყაოსნის* მიმართება აღმოსაელურ რომანტიკულ და საგმირო ლიტერატურასთან სპარსული ეპიკის მაგალითზე ამკარაა. საკმარისია დავასახლოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე გამოვლენილი პარალელები, ერთი მხრივ, რუსთველის პოემასა და, მეორე მხრივ, "შაჰნამეს", "ვისრამიანის" და ნიშაში განჯევის პოემებს შორის. ამ თვალსაზრისით შეუსწავლელია რუსთველის დამოკიდებულება არაბულ პოემიასთან. აპრიორულად კი შეიძლება ითქვას, რომ არაბულ სამიჯნურ ლირიკას უფრო მეტი გავლენა უნდა ჰქონოდა რუსთველისეულ სიყვარულის კონცეფციამე, ვიდრე ეს ზედაპირულად ჩანს. ჯერ ერთი, სუფიზმი, რომლის ევალი *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება, რუსთველისათვის მისაწვდომი უპირატესად სპარსულ-არაბული გზით უნდა ყოფილიყო. ამასთან ერთად, ვფიქრობ, ამქვეყნიური ადამიანური სიყვარულის რუსთველური აპოთეოზი ერთგვარ მიმართებას სიყვარულის არაბულ ფილოსოფიასთანაც უნდა ამყარებდეს. დასაელეთ ევროპული ლიტერატურის ისტორიაში ამგვარი კავშირები გამოვლენილია პროვანსული ლირიკის მაგალითზე. გასათელისწინებელია სტენდალის ცნობილი გამონათქამი: "მაგალითები ჭეშმარიტი სიყვარულისა და მისი სამშობლო უნდა ეეძიოთ არაბი ბედუინის ბნელი კარვის შიგნით" (179, ვე. 527).

<sup>2</sup> როცა საუბრობენ რენესანსულ ელემენტებზე აღმოსაელეთის სხვა ქრისტიანული ქვეყნების, კერძოდ სომხეთის, კულტურებში, ეძებენ პარალელებს სწორედ ევროპულ ქრისტიანულ აზროვნებასთან და ყურადღებას აქცევენ ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიისა და ლიტერატურისადმი ინტერესის გაძლიერებას (455, ვე. 58, 60, 98, 104...).

და რაც ანალოგიური კატეგორიულობით არ ახასიათებს დიდ აღმოსავლელ პოეტებს: ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის, ნავის. ეს არის ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან ანტიკური ფილოსოფიის, უპირატესად ეთიკის, შერწყმა, ინდიფერენტიზმი ქრისტიანული დოგმატიზმისა და ასკეტიზმის მიმართ, ყურადღების გადატანა ადამიანის ანტიკურ იდეალზე<sup>1</sup>. როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპას, ასევე რუსთველს მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით არსებითად სამი საამროვნო წყარო აქვთ: ქრისტიანული ლიტერატურა, არისტოტელეს ლოგიკურ-მეტაფიზიკური კონცეფციები და პლატონურ-ნეოპლატონური, კერძოდ არეოპაგიტული, ფილოსოფია. აღმოსავლური ნაკადი რუსთველის მსოფლმხედველობასა და საზოგადოდ შემოქმედებაში ამკარაა, მაგრამ ის უნდა ჩაითვალოს სწორედ იმ ფაქტორად, შესაძლებელია თავისი ხასიათით უფრო ინტენსიურად, რომელმაც გარკვეული მისია შეასრულა გვიანდელი შუასაუკუნეების და რენესანსის ეპოქის ევროპულ აზროვნებაში<sup>2</sup>.

დასკენის სახით შეიძლება ითქვას, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობა, ორგანული და კანონზომიერი ნაწილი ქართული საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებისა, დგას ქრისტიანული აზროვნების განვითარების მაგისტრალურ ხაზზე და თავისი საერთო ხასიათით შეესაბამება საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარებას გვიანდელი შუასაუკუნეების, ანუ წინარე რენესანსის ეპოქის ევროპაში. რუსთველის შემოქმედების რენესანსული ელემენტი სწორედ ევროპული და ქრისტიანული ტიპისაა. რენესანსულ ელემენტს რუსთველის პოემაში აღმოსავლური შეიძლება ეწოდოს მხოლოდ გეოგრაფიული

---

<sup>1</sup> ის გარემოება, რომ რენესანსული კულტურულ-მსოფლმხედველობითი მოძრაობის ტიპები უნდა განსხვავდეს რელიგიური აღმსარებლობითი პომიციიდან, მენიშნულია აღმოსავლური რენესანსის მკვლევართა მიერაც: "გათვალისწინებულ უნდა იქნას, რომ მსოფლიო კულტურის ისტორიაში იყო არა მხოლოდ ერთი, არამედ სულ ცოტა, სამი ისტორიული ტიპი რენესანსული კულტურულ-მსოფლმხედველობრივი მოძრაობისა: დასავლეთში (ე.ი. უპირველეს ყოვლისა ევროპაში) რენესანსული მოძრაობა წარმოადგენდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან გათავისუფლების სოციალურ-სულიერ პროცესს; ახლო და შუა აღმოსავლეთში კი (არაბულენოვან, სპარსულენოვან და თურქულენოვან ქვეყნებში) - ისლამური მსოფლმხედველობიდან; ხოლო შორეულ აღმოსავლეთში (ინდოეთში, ჩინეთში, იაპონიასა და სხვა ქვეყნებში) - ბუდისტური მსოფლმხედველობიდან განთავისუფლების პროცესს". (346, გვ. 146-147).

<sup>2</sup> უფრო დეტალურად იხ. ამ მონოგრაფიის ქვეთავი: "ჩემი თვალსაზრისი და სხვა კონცეფციები რუსთველის მსოფლმხედველობაზე".

თვალსაზრისით, ხოლო თავისი მსოფლმხედველობის არსით რუსთველის შემოქმედება ზოგადქრისტიანული და, ამდენად თუ პირობითად ვიგყვით, დასავლური ხასიათისაა.

ამგვარად, ჩემი აზრით, რუსთველი არ შეიძლება ჩაითვალოს აღმოსავლური რენესანსის წარმომადგენლად. უფრო მეტიც, მისი შემოქმედება არ განეკუთვნება სამოგადოდ რენესანსის ეპოქის აზროვნებას. რუსთველის შემოქმედება, კონკრეტულად კი მისი მსოფლმხედველობა, როგორც კულტურული ფენომენი წარმოადგენს შუასაუკუნეების, კერძოდ კი გვიანდელი შუასაუკუნეების, მოვლენას. მაგრამ რუსთველის შემოქმედებაში, ისე როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების კულტურის და კონკრეტულად მხატვრული აზროვნების მრავალ შედეგში, არის რენესანსული აზროვნების ელემენტები; რამდენადაც გვიანდელი შუასაუკუნეები არის გარდამავალი ეტაპი შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე, რასაც, ჩემი აზრით, ზოგიერთი მედიევისტი ვერ აქცევს სათანადო ყურადღებას. ამ საკითხზე საგანგებოდ უნდა შევჩერდეთ.

ცნობილი ფოლკლორისტი და მედიევისტი ელეზარ მელეგინსკი მონოგრაფიაში „შუასაუკუნეების რომანი“ განიხილავს XII საუკუნის ქართულ ეპოსს და, კერძოდ *ვეფხისტყაოსანს*, მსჯელობს რა მ. ნუსუბიძის თეორიაზე, იგი უარყოფს „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორიას სამოგადოდ, კონკრეტულად კი – რუსთველის მიკუთვნებას რენესანსის ეპოქის მოღვაწეებისადმი. შუასაუკუნეების კულტურისა და აზროვნების პროცესში რუსთველის ადგილის განსაზღვრისას იგი იზიარებს ჩემს თემისს რუსთველის შემოქმედების გიპოლოგიური კავშირების თაობაზე თავისი ეპოქის ევროპული სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის განვითარების პროცესთან. „უკავშირებს რა რუსთველს მისი ეპოქის ევროპულ კულტურას, დამატებით განაყოფიერებულს არაბული და სპარსული გავლენებით, ე.გ. ხინთიბიძე უფრო ახლოს დგას ჭეშმარიტებასთან, ვიდრე შ.ი. ნუსუბიძე თავისი „აღმოსავლური რენესანსით“ (413, გვ. 218). ამავე დროს, მკაცრად შემოსაზღვრავს რა რუსთველის შემოქმედებას გვიანდელი, ანუ როგორც თვითონ უწოდებს, მაღალი შუასაუკუნეებით, ე. მელეგინსკი არ იზიარებს ქართულ მეცნიერთა მოსაზრებებს, რომლებიც რუსთველის შემოქმედებაში შეინიშნავენ არა მხოლოდ შუასაუკუნეობრივ ელემენტებს: „მაგრამ ისიც, – აგრძელებს იქვე მკვლევარი, – გადაჭარბებით აფასებს ანტიკური მემკვიდრეობის მნიშვნელობას და სამოგადოდ *ვეფხისტყაოსნის* ფილოსოფიურ დატვირთვას“ (413, გვ. 218). უფრო ქვემოთ კი წერს: „მაგრამ თვით ა. გ. ბარამიძე

იქვე ვერ იკავებს თავს და რუსთაველს უწოდებს „ადრინდელი რენესანსის პოეტ-მოაზროვნეს“, რადგანაც “წინარე რენესანსის ჩარჩოები მისთვის ძალზე ვიწროა” (329, გვ. 83) .

იფარგლება რა ქართულ მეცნიერთა მხოლოდ იმ გამოკვლევებით, რომლებიც გამოქვეყნებულია რუსულ ენაზე, ბუნებრივია, რომ ე. მელეგინსკი სრულყოფილად არ იცნობს რუსთაველის პოემის გარშემო არსებულ სამეცნიერო ლიტერატურას. მაგრამ ეს, ჩემი აზრით, არ არის გადამწყვეტი ფაქტორი მკვლევარის პოზიციის ვეფხისტყაოსნის მიმართ. ე. მელეგინსკი ღრმად არის დარწმუნებული, რომ რუსთაველის პოემას, ისე როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ეპოქის სხვა მსაგერულ ძეგლებს, არა აქვს მიმართება რენესანსთან. თავის გამოკვლევას ვეფხისტყაოსნზე ე. მელეგინსკი ამგვარად აჯამებს: «ვეფხისტყაოსანი არის რომანული ეპოსის ორიგინალური ქართული ვარიანტი და, როგორც ასეთი, თავსდება „მაღალი“ შუასაუკუნეების ჩარჩოებში» (413, გვ. 215). იგი ამგვარად განმარტავს თავის პოზიციას: „რუსთაველის მიკუთვნება რენესანსის მოღვაწეებისადმი, ისევე როგორც თეორია აღმოსავლური რენესანსისა, შედეგია არა რუსთაველის და ბოგვიერთი აღმოსავლელი პოეტის გადაჭარბებით შეფასებისა, არამედ შუასაუკუნეების კულტურის შეუფასებლობისა“ (413, გვ. 218).

ვეფხისტყაოსნის განხილვა შუასაუკუნეობრივ მოვლენად, რენესანსულ კულტურასთან ყოველგვარი მიმართების გარეშე, თანდათან ფეხს იკიდებს ჩვენს ლიტერატურათმცოდნეობაში. ამ პოზიციიდანაა რუსთაველის შემოქმედება დანახული „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიის“ ცხრატომეულში, სადაც ვეფხისტყაოსანი და საზოგადოდ XII საუკუნის ქართული ლიტერატურა გამოცხადებულია ქართული შუასაუკუნეების კულტურის კლასიკურ პერიოდად, იმის შემდგომი დამუსტების გარეშე, თუ რა გიჟის კულტურა და ლიტერატურა შეიქმნა ქართული შუასაუკუნეების კლასიკურ პერიოდში, რა მიმართება აქვს მას მსოფლიო ლიტერატურული აზროვნების საერთო პროცესთან (372, გვ. 313-319). საზოგადოდ კი ამ “ისტორიის” სხვა მონაკვეთებში ჩანს, რომ შუასაუკუნეების შესწავლის თანამედროვე ეტაპზე შეინიშნება ევროპული რენესანსის გეოგრაფიული საზღვრების გაფართოება: “აღორძინების სფეროში თანდათანობით შემოდიან ახალ-ახალი ქვეყნები და ლიტერატურები, მათ შორის სლავიანური” (373, გვ. 42). სამწუხაროა, რომ აღუნიშნავი დარჩა ამ პროცესისადმი გვიანდელი შუასაუკუნეების ქართული ლიტერატურის მიმართება,



რის გამოც ამ ენციკლოპედიურ „ისტორიაში“ არც XII საუკუნის ქართული ლიტერატურის გიჟოლოგიურ რაობამეა საუბარი და არც ევროპული რენესანსული გენდენციების ჩამოყალიბებისა და გავრცელების არეალია სრულყოფილად წარმოდგენილი.

დაეუბრუნდეთ შემოწარმოდგენილ თეალსაზრისს რუსთველის რენესანსულ აზროვნებასთან მიმართებაზე. ე. მელეგინსკის თემისი ემყარება აშკარად მართებულ პოზიციას შუასაუკუნეების კულტურის მიმართ. შუა საუკუნეები, საპირისპიროდ სამეცნიერო ლიტერატურაში მანამდე დამკვიდრებული თეალსაზრისისა, არ არის ბნელეთი, ხანგრძლივი შეჩერება კულტურულ პროგრესში. მიუხედავად ამისა, ჩემი აზრით, ე. მელეგინსკის გემოთ ჩამოყალიბებულ თეალსაზრისში მაინც არ ჩანს განსახილველი პრობლემისადმი სწორი მეცნიერული მიდგომა. ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდეს რენესანსის ეპოქა და რენესანსული მოვლენები. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ესა თუ ის პოეტი-მოამროვნე თუ მხატვარი შეიძლება არ იყოს რენესანსის ეპოქის წარმომადგენელი, მაგრამ მის ნაწარმოებში იყოს რენესანსული გიჟის მოვლენები, ელემენტები. საქმე ისაა, რომ მხატვრული ნაწარმოები იმ შემთხვევაში განეკუთვნება რენესანსის ეპოქას, თუ ის შექმნილია ქრონოლოგიურად ამ ეპოქაში, ანდა თავსდება რენესანსული აზროვნების საზღვრებში; ანუ პრობლემატიკა ნაწარმოებისა და ავტორისეული იდეურ-მხატვრული გადაწყვეტა ამ პრობლემატიკისა რენესანსულია. მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შუა საუკუნეების, განსაკუთრებით კი გვიანდელი შუა საუკუნეების, ნაწარმოებში არ შეიძლება იყოს რენესანსული ელემენტები. პირიქით, შუასაუკუნეების ქრისტიანულ კულტურაში ადგილი აქვს გრადიენტითა განვითარებას, ცვლილების შინაგან მომწიფებას, შუა საუკუნეების ორგანულ ევოლუციას ახალ სპეციფიკურ პერიოდად, ე.წ. გვიანდელ შუასაუკუნეებად, რომელმაც თავის მხრივ მოამზადა რენესანსის ეპოქა (452, გვ. 225).

ხელოვნების, ლიტერატურის და ფილოსოფიის ყველა ძეგლი, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებშია შექმნილი, არ არის ერთი გიჟის. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ამ პერიოდის ყველა მხატვრული ქმნილება არ ეხმიანება იმ იდეებს, თავისებურებებს, რაც შეადგენს გვიანდელი შუასაუკუნეების არსს. ერთი ნაწილი ამ პერიოდის მხატვრულ-ფილოსოფიური მოვლენებისა ძველი, საკუთრივ შუასაუკუნეების ხასიათისაა. მეორე ნაწილი ახალი გიჟის, სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების არსის გამომხატველია, მესამეს კავშირი აქვს მომავალთან, მასში არის

ელემენტები მყობადისა, რომლებიც რენესანსის ეპოქაში გაბატონებული, გიპური გახდება. მაგალითისათვის: დანტეს შემოქმედება გვიანდელ, მაღალ შუასაუკუნეებს განეკუთვნება, მაგრამ მასში არის ახალი ეპოქის ელემენტები, რენესანსის ტიპის მოვლენები. იგალიური შუა საუკუნეების ზოგი მკვლევარი თვით პეტრარკასაც არ თვლის რენესანსის ეპოქის წარმომადგენლად, მაგრამ არაფერს არ გაუხდია სადავოდ ის ფაქტი, რომ პეტრარკას შემოქმედებას მრავალი რენესანსული ნიშან-თვისება ახასიათებს.

ამ ზოგად-მეთოდოლოგიური ხასიათის შენიშვნების შემდეგ დაუბრუნდეთ კონკრეტულად ქართულ შუასაუკუნეებს. XII საუკუნის ქართული მხატვრული და ფილოსოფიური ლიტერატურა თავისი ხასიათით გვიანდელი შუასაუკუნეების ტიპისაა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ამ ეპოქის ყველა ლიტერატურული ქმნილება თავისი არსით მუსტად თავსდება გვიანდელი შუასაუკუნეების ფარგლებში. „ამირანდარეჯანიანის“ საგმირო ნოველები (XII ს. პირველი ნახეარი) თავისი რაინდობის კულტით, თხრობის სათავეგადასაელო-მლაპრული ხასიათით გვიანდელი შუასაუკუნეების ტიპური საერო ლიტერატურაა. შუასაუკუნეებისა და გვიანდელი შუასაუკუნეების ეპოქათა მღვარზე დგას ქართული საგმირო-საისგორიო მოთხრობები XI - XII საუკუნეებისა (მაგალითად, ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“). ვერ სცილება გვიანდელი შუასაუკუნეების ფარგლებს XII - XIII საუკუნეების მიჯნაზე შექმნილი ჩახრუხადისა და შავთელის სახოგბო პოემები. მაგრამ ანალოგიური შეფასება არ შეიძლება მიეცეს *ვეფხისტყაოსანს*. ჩემი ამრით, როგორც ზემოთ არაერთგმის აღინიშნა, რუსთველის შემოქმედება და მსოფლმხედველობა განეკუთვნება გვიანდელ შუასაუკუნეებს. ეს უკვე წინაპირობაა იმისა, რომ მასში ვეძიოთ რენესანსული ამროვნების ელემენტები.

რუსთველის შემოქმედება გვიანდელი შუასაუკუნეების მოვლენაა არა მხოლოდ ქრონოლოგიურად, არამედ თავისი პრობლემატიკითაც. ამ თემისზე უფრო დეტალურად უნდა შეეჩერდეთ.

*ვეფხისტყაოსანი* წარმოადგენს სამიჯნურო-საგმირო პოემას, ანუ რომანულ ეპოსს, რაც, როგორც ცნობილია, გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ქანრია.

მსოფლმხედველობითი საფუძველი, რომელსაც რუსთველის ამროვნება ეყრდნობა, შეესაბამება სამოგადოებრიუ-ფილოსოფიური ამრის განვითარებას გვიანდელ შუასაუკუნეებში. *ვეფხისტყაოსანში* შეინიშნება ქრისტიანული სამყაროს

პრინციპული პრობლემების ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის პოზიციიდან ჭერეცა. ქრისტიანობისა და ანტიკის თავისებური სინთეზი, როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, ახასიათებს სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპულ ამროვნებას. *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი ეყრდნობა სწორედ იმ ფილოსოფიურ წყაროებს, რომლებიც საფუძველი იყო განვითარებული სქოლასტიკისათვის და საზოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების ფილოსოფიური ამროვნებისათვის. ესაა პლატონურ-ნეოპლატონური ხაზი, *ვეფხისტყაოსანში* უპირატესად ქრისტიანული ნეოპლატონიზმით – არეოპაგიტიკით მოგანილი, და არისტოტელიზმი. ეს ფილოსოფიური წყაროები საფუძველია თომა აკვინელის სქოლასტიკისა. სწორედ ამ ორმა ავტორმა შექმნა ფილოსოფიური ბაზა დანტე ალიგიერის მსოფლმხედველობისათვის.

რუსთველის პოემაში ჩანს გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალისტური *ტენდენციები*. ისინი, პირველ რიგში, იკვეთება რუსთველის დამოკიდებულებაში ქრისტიანული დოგმატიკისადმი. ამ ტენდენციათა შესაბამისად, პოემაში შეინიშნება გვიანდელი შუასაუკუნეების იმ ინტელექტუალური პოზიციების გათვალისწინება, რომელმაც ქრისტიანული დოგმატიკა გადასინჯა გონების, ლოგიკის პოზიციიდან. გათვალისწინებულია იმ ტიპის ინტელექტუალიზმის დასკვნები, რომელმაც XIII საუკუნის ევროპაში რწმენას გონება დაუპირისპირა და თავი შეიკავა იმის აღიარებისაგან, რასაც უარყოფდა ადამიანური ამროვნება, ფილოსოფია, ლოგიკა და არისტოტელეს დიალექტიკა. გვიანდელი შუასაუკუნეების რაციონალურ-ლოგიკური ტენდენციები რუსთველის პოემაში იმაშიც ვლინდება, რომ მისი მსოფლმხედველობითი სისტემა პრინციპულად ეფუძნება ასტროლოგიურ წარმოდგენებს. გვიანდელი შუასაუკუნეების და ნაწილობრივ რენესანსის ეპოქათა ევროპული ამროვნების თანახმად, რუსთველი ასტროლოგიას თვლის გონების, ლოგიკის, მეცნიერების სფეროდ. მეციურ მნათობთა განლაგებაზე დაკვირვებით ასტროლოგიური განცხადების ამოცნობა რუსთველის პოემაში დაპირისპირებულია სასწაულის იმედის და რწმენისადმი.

რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიციის კიდევ ერთ თავისებურებას უნდა მიექცეს ყურადღება, რაც, ჩემი აზრით, დამახასიათებელია გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობისათვის და შეესაბამება რენესანსის პირველ აფეთქებას სწორედ გვიანდელი შუასაუკუნეების ეპოქაში. ესაა არაჩვეულებრივი პარმონია შუასაუკუნეების და

რენესანსული მსოფლალქმისა. ერთი მხრივ, სრული შენარჩუნება შუასაუკუნეების ქრისტიანული იდეალისა (რწმენა კეთილი, მოწყალე ღმერთისა, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ლტოებრივ უსასრულობასთან შეერთებისა), მეორე მხრივ, შერწყმა ამ იდეალისა ახალ, რენესანსულ ტენდენციებთან (დარწმუნება ამქვეყნიური რეალური არსებობის ფასეულობაში, შეგრძნება ადამიანურ საყაროს ჭეშმარიტი მშვენიერებისა, ნდობა ადამიანური გონების, ინტელექტისადმი) (289, გვ. 367). ეს იმგვარი პარმონიაა, რომლის დროსაც ჯერ კიდევ არ იგრძნობა დაპირისპირება, რომელიც შემდგომში გამოჩნდება ამ ორი პოლუსის იდეალებს შორის.

აი, ის თავისებურებანი, რომლებიც გვაძლევენ ჩვენ უფლებას ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ამრის მსოფლიო პროცესში რუსთველის მსოფლმხედველობას ადგილი მივუჩინოთ გვიანდელ შუასაუკუნეებში. ამგვარად, რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა გვიანდელი შუასაუკუნეების ის პრობლემატიკაა, რომელიც დამახასიათებელი იყო რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი პერიოდისათვის. ამ პრობლემატიკის განვითარება და მხატვრული გადაწყვეტა პოემაში რენესანსული აგმოსფეროს სულისკვეთებით ხდება. ამიგომაც, ჩემი ამრით, შესაძლებელია, რომ რუსთველის შემოქმედებაში აღმოჩნდეს რენესანსული ელემენტები. მაინც კონკრეტულად რა უნდა მივიჩნიოთ *ვეფხისტყაოსანში* რენესანსულ ელემენტებად?

რენესანსული ელემენტები, უპირველეს ყოვლისა, *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრულ სტრუქტურაში ჩანს. განსაკუთრებით უნდა მიექცეს ყურადღება პოემის კომპოზიციის რაციონალურობას (შდრ. 413, გვ. 205). სამიჯნურო-სათავეგადასაელო სიუჟეტი პოემაში ვითარდება პრინციპულად სხეაგვარი გზით, ვიდრე დასაელურ კურტუაზულ ან აღმოსაელურ სამიჯნურო რომანში. *ვეფხისტყაოსნის* კომპოზიციას არ ახასიათებს სათავეგადასაელო გადახევეები სიუჟეტის მკაერი რაციონალური განვითარებიდან, რაც შეესაბამება რენესანსის ეპოქის მხატვრულ-ესთეტიკურ სტილს.

ამ მხრივ, ვფიქრობ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია *ვეფხისტყაოსნის* შედარება რუსთველის თანამედროვე აღმოსაელურ ეპიკასთან. შენიშნულია, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მხატვრული სტილი მკვეთრად განსხეავდება ნიშამის პოემებისაგან სიუჟეტის განვითარებით, კერძოდ სიუჟეტის ფაბულასთან მიმართებით (იხ. 159, გვ. 75-105). ნიშამის პოეტიკისათვის ნიშანდობლივია თავისთავადი მნიშვნელობის

მხატვრული დეტალი, აღმოსავლური მეტაფორულობით და ჰიპერბოლურობით მოჩუქურთმებული, რომელიც ნაკლებად ექვემდებარება ნაწარმოების ფაბულის ჩარჩოებს. ამიგომაა, რომ ნიზამის პოეტიკაში ფაბულას ძირითადობას, პირველად მნიშვნელობას ართმევს ცალკეული ეპიზოდების, მოტივების, აღწერების დეტალური დამუშავებით გატაცება. სიუჟეტი ფაბულასთან რაციონალურ მიმართებას აღარ ამყარებს. ფაბულის მოთხოვნებს აღარ შეესაბამება სიუჟეტის განვითარების ტემპი. ნიზამის პოეტიკის ეს თვისება არ არის სპეციფიკური. იგი განპირობებულია სამოგადოდ აღმოსავლური, სპარსული მხატვრული სტილით. როგორც მიუთითებენ, სპარსულ მინიატურაში ინტელექტს არ უეარჯიშია ფორმალურ პრობლემატიკაზე, მკაცრ სტილსა და მომიერებაზე. მხატვარი არაფერს სწირავს უმთავრესზე ყურადღების კონცენტრირებისათვის (828, გვ. 9). რუსთველის მეტაფორული და ჰიპერბოლური მხატვრული მეტყველება აღმოსავლური პოეზიიდან იღებს სათავეს; ხოლო *ვეფხისტყაოსნის* მკაცრად მომიერი მხატვრული სტილი ამ აღმოსავლური საწყისის რუსთველური განვითარებაა. “ნიზამის პოემებში ფაბულას არ ენიჭება უპირველესი მნიშვნელობა. ძირითადი ყურადღება პოეტისა ეთმობა არა სიუჟეტური ხაზის განვითარებას და ამბის თხრობას, არამედ ცალკეული ეპიზოდების ძალზე დეტალურ დამუშავებას... რუსთველის პოემაში ჩანს საპირისპირო სურათი; იქ რთული ჩახლართული სიუჟეტი მთელი პოემის განმავლობაში ძალზე ენერგიული ტემპით ვითარდება” (339, გვ. 117). რუსთველი აღმოსავლურ მხატვრულ სტილს ავითარებს რაციონალური პრინციპით, რაშიც ამკარად იგრძნობა რენესანსული პოეტიკური სულისკვეთება.

საგანგებო აღნიშვნას მოითხოვს *ვეფხისტყაოსნის* ძირითად პერსონაჟთა სახეების საკვირველი პარმონიულობა (შდრ. 413, გვ. 213), რომელსაც არ მოეპოვება სრულფასოვანი პარალელები არც აღმოსავლურ, არც დასავლურ შუასაუკუნეობრივ სამიჯნურო ეპოსში და რაც აგრეთვე შეესაბამება რენესანსულ სწრაფვას პარმონიისაკენ.

აღამიანის კონცეფცია *ვეფხისტყაოსანში* ამკარად განსხვავდება შუასაუკუნეების მეხელეულებებისაგან აღამიანზე და შეესაბამება შემდგომ ეტაპს აღამიანის მიერ საკუთარი პერსონის მოამბრების პროცესში. ვფიქრობ, რომ ეს თემისი უფრო დაწვრილებით კომენტარს საჭიროებს. ღღეს უკვე მიუღებლად ითვლება ათეული წლების წინ გაბატონებული თვალსაზრისი იმის თაობაზე, რომ შუა საუკუნეებში, აღორძინებამდე, თითქოსდა

სამოგადოლო არ არსებობდა ადამიანური პერსონა, რომ ინდივიდი მთლიანად შიანთქმული იყო სოციუმის მიერ. მართლაც, შუა საუკუნეებში არ არსებობდა პიროვნების იმგვარი გაგება, როგორც ჩამოყალიბდა ახალი დროის ევროპაში. არ იყო იმგვარი ინდივიდუალიზმი, რომელიც ქმნის ილუმინაციის სამოგადოებისაგან საკუთარი პიროვნების სუვერენობისა და ავტონომიისა. მაგრამ ეს არის ადამიანური პერსონის, პიროვნების ერთ-ერთი და არა მისი ერთადერთი შესაძლებელი სახე. ადამიანური პერსონა მისი განვითარების მთელი ისტორიის მანძილზე შეიმუშავებს საკუთარ თავს (355, გვ. 305). ასე რომ, შუა საუკუნეებში არსებობს პიროვნება, მაგრამ იგი სხვაგვარია, განსხვავებულია შემდგომი ეპოქის, რენესანსული ეპოქის პერსონისაგან. თავისთავად გააზრება “შუასაუკუნეების ადამიანი” წარმოადგენს აბსტრაქციას. საქმე ისაა, რომ შუა საუკუნეები ათასწლოვანი ეპოქაა და ამ ხნის მანძილზე ყოველთვის და ყველგან, ყველა რეგიონში ადამიანის ტიპი, რა თქმა უნდა, ერთგვაროვანი ვერ იქნებოდა. მაგრამ მიუხედავად ამისა შეიძლება გამოიყოს შუასაუკუნეების ადამიანისათვის ძირითადი დამახასიათებელი კულტურული ნიშნები და პარამეტრები, რომლებიც, მიუხედავად თავისი გრანსფორმაციისა და ცვალებადობისა, მაინც ინარჩუნებდა რაღაც ზოგადს, რომელიც დომინირებდა შუა საუკუნეებში, ყოველ შემთხვევაში შუასაუკუნეების ქრისტიანულ რეგიონში (355, გვ. 310). არა ორიგინალობა, არა განსხვავება სხვისაგან, არამედ მაქსიმალურად დაახლოება მორწმუნე სამოგადოებასთან, დაქვემდებარება ღმერთის მიერ განჩინებული წესისადმი – ესაა მისწრაფება, იდეალი შუასაუკუნეების პიროვნებისა. საქმე ისაა, რომ ქრისტიანული სამოგადოების წევრად გახდომა ნიშნავს საკუთარი ინდივიდუალობის გამოკვეთაზე უარის თქმას, ინდივიდუალობის ამაღლებას ზოგადქრისტიანულამდე, რელიგიური, ქრისტიანული პოზიციიდან ესაა ინდივიდუალობის უმაღლესი ფორმა, უმაღლესი სახეობა: ინდივიდუალობის ღვთაებრივამდე ამაღლება, ღვთაებაში განფენა. ესაა გზა საუკუნოვანი ხსნისაკენ. შუასაუკუნეების პიროვნება არ ხედავს თავის თავში ცენგრს და განუყოფელ სათავეს იმ მოქმედებისა, რომელიც მისგან მიემართება სხვენს. შენიშნულია, რომ შუასაუკუნეების ადამიანი თავის საკუთარ პიროვნებას ამკვიდრებს ე.წ. “ცენტრიდანული” პრინციპით: თავის საკუთარ “მეს” განუფენს გარემო სამყაროში. რენესანსის ეპოქის დიდი პიროვნებები კი ამკვიდრებდნენ თავიანთ პერსონას, ე.წ.

“ცენტრისკენული” პრინციპით, შეიწოდნენ რა თავის თავში სამყაროს (გ. მიში – იხ. 355, გვ. 309-312).

ამ ზოგად პრინციპს ექვემდებარება შუასაუკუნეების მხატვრული ლიტერატურაც. შუასაუკუნეების წმინდანთა “ცხოვრებანი” არ იძლევიან ანალიზს წმინდანის შინაგანი სულიერი ცხოვრებისა, რომელიც თანდათანობით და თანმიმდევრულად გადადის ცოდვის მღვთმარეობიდან წმინდანობის პოზიციაში. ეს გარდასახვა ხდება ფსიქოლოგიურად შეუმზადებლად, უცბად, სასწაულებრივ. ცოდვილი უცებ მოინანიებს და წმინდანის ქცევით აღიჭურვება. თანაც ეს გარდასახვა არის გამოვლინება კეთილი და ბოროტი ძალების ბრძოლისა ადამიანის სულის პასიურ არენაზე; მსგავსად ხორციელი აუადმყოფობისა და გამოჯანმრთელებისა. ამგვარი აგიოგრაფიული სტილის ანალოგიას ეხვდებით შუასაუკუნეების ეპითაფამწერლებთან რაინდულ შერკინებათა გადმოცემისას. რაინდის ქცევა წარმართულია მაყურებლის პოზიციის გათვალისწინებით. იგი გამომდინარეობს იმ მოთხოვნებისაგან, რომლებიც მას წაუყენეს. მისი მოქმედება არ არის განპირობებული თავისუფალი ქცევით. იგი ასრულებს რაინდის როლს. შენიშნულია, რომ ეპითაფამწერლები თავიანთი გმირების მოქმედებას ხსნიან და განმარტავენ არა ამ უკანასკნელთა პიროვნული თავისებურებებით, არამედ რაინდული საზოგადოების კოდექსის ნორმებით.

საეკლესიო ქრონიკებში გამოკვეთილად ჩანს შუასაუკუნეების ადამიანის ქცევის გამოხატვის კიდევ ერთი სპეციფიკა. პიროვნების ქცევა მიეწერება არა თვითონ პიროვნებას, არამედ ამ ქცევათა შესაბამის თვისებებს. ასე რომ, მოთხრობის გმირის ქცევის მიზეზი არის არა თვითონ პიროვნება, არამედ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მოქმედ თვისებათა და ძალთა გარკვეული გაერთიანება. შუასაუკუნეების რეალიზმი ახდენდა მნეობრივი ძალების – მანკიერებათა და სრულქმნილებათა პერსონიფიცირებას. შუასაუკუნეების ლიტერატურის წარმოსახვით, მნეობრივი ძალები – სიუხვე და სიძუნწე, ქედმაღლობა, თავმდაბლობა და სამართლიანობა – ჩასახლდებიან ადამიანში ისე, როგორც შეიძლება მასში ჩასახლდეს ეშმაკი, და დაგოვებენ მის სულს ისე, როგორც განვიდოდა ადამიანისაგან ბოროტი ძალა. ამგვარად, შუასაუკუნეების ლიტერატურის მიხედვით, ადამიანი თავის საკუთარ გამოვლინებებში, აბსტრაქტულად არსებული მნეობრივი ძალების შესაბამისად, პიროვნების დანაწევრებული სულიერი

თვისებების კონგლომერატი ანუ მექანიკური შეერთებაა (355, გვ. 311-316).

ამგვარადაა დახატული შუასაუკუნეების ადამიანი ევროპულ საერო ლიტერატურაშიც. ავიღოთ მაგალითად ძველი პროვანსული სამიჯნურო პოემა “ფლამენკა”, დაწერილი XIII საუკუნის I ნახევარში. პოემაში ვაშლილია გიპური კურტუაზული რომანი რაინდ გილიომს, მის საგრფოს ფლამენკასა და ამ უკანასკნელის მეუღლეს, არჩიმბაუგს შორის (801). მაგრამ მათ გარდა პოემის აქტიურ მოქმედ პირებად გვევლინებიან მეტაფიზიკური არსებანი: ერთი მხრივ, სიხარული, ახალგაზრდობა, სიუხვე, მოწყალება, კეთილშობილება; ხოლო მეორე მხრივ, შური, შიში, სიმდაბლე, სიძუნწე. განსაკუთრებით აქტიურია ამური, რომელიც მესამე თანამოსაუბრე და მეგობარია გილიომისა და ფლამენკასი. მეტაფიზიკური ძალები არ არიან მხოლოდ ალეგორიული მეტაფიზიკური იდეები. ისინი რეალურ კონტაქტს ამყარებენ მოქმედ გმირებთან: ეკამათებიან მათ, მოგჯერ ერთმანეთს და ასე შემდეგ (419, გვ. 269-270). ასე რომ, ადამიანი და მისი პიროვნული მთლიანობა XIII საუკუნის ძველ პროვანსულ კურტუაზულ რომანში “ფლამენკა” შუასაუკუნეების სპეციფიკის მაგარებელია.

პრინციპულად განსხვავებული ადამიანის კონცეფციაა მხატვრულად ასახული *ვეფხისტყაოსანში*. რუსთველის პოემის ადამიანი ახალი ეპოქის ადამიანია. ადამიანის უზენაესი სიკეთე – მისი აბსოლუტური დამოუკიდებლობა, რაც ქრისტიანობაში გვირთად და ცოდვად აწევს ადამიანის სულს, რასაც ჯერ კიდევ ანტიკური ხანიდან ქადაგებდა სგოელთა მოძღვრება და რასაც მხარი ამკარად დაუჭირა რენესანსის ეპოქის სამოგადოებრივმა პოზიციამ (110, გვ. 34-35), *ვეფხისტყაოსანში* შექმნილია და გაიძვალა. რუსთველის პოემაში მოქმედებენ, კოლიზიას ქმნიან არა მეტაფიზიკური არსებანი, მნეობრივი ძალები, არამედ ადამიანები. უფრო მეტიც, *ვეფხისტყაოსნის* ადამიანი თავისუფალი ქმედების პერსონაა და არა კოდექსებისა და პირობითობების ჩარჩოებში მოქმედი ლიტერატურული ფიქცია.

*ვეფხისტყაოსანი* სამიჯნურო-რაინდული პოემაა. მაგრამ პოემის პერსონაჟთა არც რაინდობა და არც სამიჯნურო ქმედებანი არ თავსდება რაინდული და კურტუაზული კოდექსებისა და პირობითობის ჩარჩოებში (489, გვ. 51-58). რუსთველის შეყვარებულ წყვილთა მოქმედება განპირობებულია თავისუფალი აფექტით. პოემის რაინდთა მოქმედება, უპირველეს ყოვლისა, არის ქმედება საკუთარი მაღალი ინტერესებისათვის მებრძოლი თავისუფალი გმირებისა და არა რომელიმე რაინდული



კორპორაციის წევრებისა. რუსთველისთვის სიყვარული არის ბუნებრივი ადამიანური გრძნობა, თავისუფალი შუასაუკუნეების ევროპული კურტუაზული სიყვარულის დაკანონებული პირობითობისაგან (289, გვ. 336).

რუსთველის პოემის შეყვარებული ანუ მიჯნური, დასაეღური კურტუაზული შეყვარებულისა და აღმოსაეღური მეჯნუნის ტიპის მიჯნურისაგან განსხვავებით, სრულიად ახალი პერსონაჟია. *ვეფხისტყაოსნის* მიჯნურს აქვს საერთო როგორც კურტუაზულ შეყვარებულთან, ასევე სიყვარულის აღმოსაეღურ, ე.წ. სუფისტურ გაგებასთან, მაგრამ ამავე დროს ორივესაგან პრინციპულად განსხვავდება. რუსთველის პოემაში სიყვარულის ფსიქოლოგიის გააზრებაში არსებითი სიახლეა. პოეტი ხაგაეის იდეალური შეყვარებულის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ფსიქიკური წყობის ორ ხასიათს: გახელებული და ველად გაჭრილი გარიელი აღმოსაეღური ეპიკისათვის დამახასიათებელი გრადიციული პერსონაჟია. მაგრამ გარიელის მიჯნურულ გახელებაში არის თავისებურება: ნიბამი განჯევის მიჯნურისაგან განსხვავებით, მას სიბრძნე და გონება სიხელის ანუ სიმშაგის მხოლოდ ზღვრამდე მიიყვანს. ამ თვალსაზრისით ავთანდილი, მეორე შეყვარებული ანუ მიჯნური, საეცებით ახალი პერსონაჟია. მას გარიელზე ნაკლებად არ უყვარს თავისი საგრაფო, მაგრამ ამ სიყვარულს იგი სიგიჟისაკენ არ მიჰყავს, რადგანაც მისი მოქმედება გონების სრული კონტროლის ქვეშ მიმდინარეობს. ეს უკვე შუასაუკუნეების მიჯნურის, როგორც ლიტერატურული პერსონაჟის, საეცებით ახლებური ტიპია. ნოვატორობა ამ შეყვარებულთა სახეების შექმნისას, პირველ რიგში მდგომარეობს ინტელექტუალური საწყისის პრიორიტეტში (15, გვ. 91) <sup>1</sup>, რაც რენესანსულ მოვლენას წარმოადგენს.

რუსთველის პოემაში არა მხოლოდ შეყვარებულია ახალი ტიპის, არამედ თვით სიყვარულის კონცეფციაა ნოვატორული, ახალი, განსხვავებული როგორც აღმოსაეღური სუფიზმის, ასევე დასაეღური კურტუაზულობისაგან: ეს სიყვარული, ერთი მხრივ ინარჩუნებს ღვთაებრივი სიყვარულის აღმაფრენას და, ამავე დროს, მეორე მხრივ არის რეალური, ცხოვრებისეული, რომლის იდეალი ადამიანურ ბედნიერებაში, მეულღეობაში მდგომარეობს. სწორედ ამ რეალურობაში და ადამიანურობაში მდგომარეობს ამ კონცეფციის რენესანსული ელემენტი. აქვე უნდა აღინიშნოს გულანშაროს ქალაქში დახატული და, კერძოდ ფაგმანის პერსონაჟით გადმოცემული, მსუბუქი სასიყვარულო

<sup>1</sup> უფრო დაწვრილებით იხილეთ ქვეთავში: “შოთა რუსთველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა გიპოლოგიური მიმართებისათვის”.

განწყობილება, რომელსაც პოემაში, როგორც შენიშნულია, ამკარად რენესანსული აგმოსფეროს სურნელი შემოაქვს.

რუსთველის პოემის იდეურ-თემატური სტრუქტურის მიხედვით, უმთავრესი იდეალი, უმაღლესი სიკეთე, რომლისკენაცაა მიმართული ადამიანური ქმედებანი, არის ადამიანური ბედნიერება. ადამიანი სამყაროს უმაღლესი ქმნილებაა, ისაა ჭეშმარიტი სიკეთე და რეალობა. ადამიანისათვის დამახასიათებელი სიყვარული და მეგობრობა ღვთაებრივი კატეგორიებია. სწორედ ადამიანურობის ამგვარი ფილოსოფია, ამგვარი ფილოსოფიური გაგება სიყვარულისა და მეგობრობისა არის რენესანსული მოვლენა, რომელსაც უშუალო პარალელები ეძებნება რენესანსის ეპოქის ევროპულ ფილოსოფიაში (543, გვ. 130-131).

ამგვარად, რუსთაველის შემოქმედება გვიანდელი შუასაუკუნეების მოვლენაა, რომელშიაც უკვე ახალი, რენესანსული სულისკვეთებაა შემოსული. იგი შუასაუკუნეებსა და რენესანსს აერთიანებს, ამთლიანებს: *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა ესაა გვიანდელი შუასაუკუნეების პრობლემატიკა, ხოლო მისი რუსთველური გადაწყვეტა უახლოვდება რენესანსის ეპოქის აზროვნებას. რუსთველი, როგორც პოეტი და მოაზროვნე, შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ზღვარზე დგას, მსგავსად დანტე ალიგიერისა, რომელიც, თანახმად გავრცელებული კვალიფიცირებისა, ითვლება დასავლეთ ევროპაში შუასაუკუნეების უკანასკნელ და ახალი დროის პირველ პოეტად.

## რუსთველის მსოფლმხედველობა და მუასაუკუნეების რელიგიურ-ფილოსოფიური აზრის პრობლემა

ქართული აზროვნების ხასიათი რუსთველის წინააღმდეგ  
ხანაში

XII საუკუნეში საქართველო წინა აღმოსავლეთის და მთელი ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთი ძლიერი სახელმწიფო იყო. საქართველოს ეკონომიკურ და პოლიტიკურ დაწინაურებას არ ჩამორჩენია ქართული კულტურაც.

ქართულმა საზოგადოებრივმა აზრმა, რომელსაც მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე მჭიდრო კონტაქტი ჰქონდა ბიზანტიასთან, VII საუკუნის დასაწყისიდან მკვეთრად აიღო ორიენტაცია ქრისტიანულ ევროპასა და კერძოდ ღიოფიზიტურ ბიზანტიამდე. ამ დღიდან მოკიდებული ქართული აზროვნება ცდილობს შემოქმედებითად აითვისოს და საკუთარ ეროვნულ ასპექტში გარდატეხოს ბიზანტიური კულტურა. საუკუნეების ინტენსიურმა შრომამ შედეგი გამოიღო: ქართულმა მწერლობამ XII საუკუნის დასაწყისისათვის თითქმის სრულყოფილად აითვისა ბიზანტიური ლიტერატურა და ქართული სიტყვა ბიზანტიური აზროვნების წინა ხაზზე გაიყვანა (284, გვ. 92-108).

ქართული ეკლესიისა და კულტურის მკვეთრ გადახრას ბიზანტიისაკენ გონი მისცა კირიონ ქართლის კათალიკოსმა. კირიონმა VII საუკუნის დამდეგს ქართული ეკლესია საბოლოოდ გამიჯნა მონოფიზიტური აღმოსავლეთისაგან. ამით ქართული ეკლესია ეროვნულ გზაზე დადგა და ამავე დროს ევროპული გზით განვითარდა და მკვეთრად დაუახლოვდა ბიზანტიურ ქრისტიანობას.

ბიზანტიურ კულტურაზე ორიენტაციას ქართველი მოაზროვნეები არასოდეს მიუყვანია ბერძნულ-ბიზანტიურის მორჩილებამდე. ქართველი მოღვაწეები ცდილობდნენ, რომ

ქართული სარწმუნოება და კულტურა კი არ აეფთქეიფათ ბერძნულში, არამედ მის გვერდში ამოეყენებინათ. ამიტომაც ქართული მწერლობის მიმართებას ბიზანტიურთან იმთავითვე თან ახლდა ბერძნებთან ეკლესიურ-კულტურული დაპირისპირება. ქართველები ვერ ურიგდებოდნენ ბერძნების მედიდურობას და სარწმუნოებრივ ქედმაღლობას. ამიტომ იყო, რომ ჯერ კიდევ VIII საუკუნის II ნახევარში იოანე საბანისძე წერდა: „არა ხოლო თუ ბერძენთა სარწმუნოებაა ესე ღმრთისა მიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკუდრთა... აჰა ესერა ქართლისაცა მკუდრთა აქუს სარწმუნოებაა და წოდებულ არს ღედად წმიდათა“ (671, გვ. 51). ამ სიგყეებში, გარდა მათი პირდაპირი ამრისა – ბერძნული სარწმუნოების თანამოზიარობის პრეტენზიისა – დაპირისპირებაა ბერძნულ კულტურასთან. ამ იღეის პირაპირი განვითარება ჩანს X საუკუნის ქართველი ჰიმნოგრაფის, იოანე მოსიმეს „ქებაა... ქართულისა ენისაა“-ში. იოანე მოსიმეს ამრით, ქართული ენა არა მხოლოდ თანასწორია ბერძნულისა („არიან ორნი დანი“), არამედ მას უპირატესობაც კი ენიჭება, „რამეთუ ყოველი საიდუმლოა ამას ენასა შინა დამარხულ არს“ და ქრისტეს მეორედ მოსელისას ამ ენაზე მოხდება განკითხვა: „დამარხულ არს ენაა ქართული ღღედმდე მეორედ მოსლვისა მესიისა საწამებელად, რაათა ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“ (663, გვ. 457).

VIII-X საუკუნეების ქართულ ლიტერატურას ერთი უმთავრესი გენდენცია ასამრდოებს: შეგოლება ღიდ ბიზანტიურ მწერლობასთან. ამ პერიოდში დამუშავებული ლიტერატურული ძეგლები იმღენადაა გამსჭვალული ეროვნული-ქართული ხასიათითა და სულით, რომ კორნელი კეკელიძემ ამ ხანას ჩეენი მწერლობის ეროვნული ხანა უწოდა (113, გვ. 51). მაგრამ ქართული კულტურის სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ ეროვნულ მიმართულებას ჩეენი ეკლესია და ლიტერატურა სექტანტობამდე და კარდახშულობამდე არ მიუყვანია. იმისათვის, რომ სამოღვაწეო წესი განეწესებინა თავისი მოწაფეებისათვის, გრიგოლ ხანძთელმა იერუსალიმის გიპოსი ჩამოატანინა და იმის საფუძველზე ააგო საკუთარი გიპიკონი. რომ ახლოს გასცნობოდა ბიზანტიური ეკლესიის სგრუქტურას, გრიგოლ ხანძთელი საბა იშხნელთან ერთად საბერძნეთში სამოგზაუროდ წავიდა. ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო წრის წარმომადგენლები, გრიგოლ ხანძთელის მოწაფეები, საზღვარგარეთის კულტურულ ცენტრებში მიდიოდნენ სამოღვაწეოდ და იქიდან ემსახურებოდნენ ქართულ კულტურას. ტაო-კლარჯეთის მოღვაწეთა შემოქმედებითი ენერგია იმღენად გაიზარდა, რომ იგი გასცდა საქართველოს

სამღერებს, საკუთრივ საბერძნეთში შეიჭრა და ახალი ცენტრი შექმნა ათონის ივერიის მონასტრის სახით (284, გვ. 99-100).

ათონის საღვთისმეტყველო-ლიტერატურულმა სკოლამ გააგრძელა ის ხაზი ქართული მწერლობის ეროვნული ხანისა, რომელიც ბიზანტიურ მწერლობასთან კულტურულ მეტოქეობაში მდგომარეობდა. ამ იდეით შთაგონებული ქართველები მოხელდნენ რა ბიზანტიური სახელმწიფოს და ეკლესიის ცენტრში, ათონის მთაზე, „საღვთო შურით“ დაეწაფნენ ბერძნულ მწერლობას. დიდი ქართველი მოღვაწეები ღლითი ღღე რწმუნდებოდნენ, რომ ბიზანტიური მწერლობა ამოუწურავია, რომ ქართველთა ქვეყანა ბიზანტიასთან შედარებით წიგნებით ღარიბია. უფრო მეტიც, ათონელმა ქართველებმა იმთავითვე შენიშნეს, რომ ბიზანტიურმა საეკლესიო პრაქტიკამ გაუსწრო ქართულ ეკლესიას: ნათელი ხდებოდა, რომ ქართული ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკაში არსებულ თავისებურებებს მსოფლიო ორთოდოქსული ქრისტიანული ეკლესია ახსნიდა არა ქართული მწერლობისა და ეკლესიის მაღალი ღონით, არამედ მისი ჩამორჩენილობით მოწინავე ქრისტიანულ სამყაროსთან, ბიზანტიის ეკლესიასთან შედარებით (308, გვ. 179). ბიზანტიის კულტურასთან და ლიტერატურასთან მეტოქეობის სურვილი მოითხოვდა ქართული ლიტერატურის ხარვეზების ამოვსებას და ათონის ლიტერატურულმა წრემაც ახალი კუთხით წარმართა მუშაობა. ქართველები შეეცადნენ სრულად აეთვისებინათ ბიზანტიური საეკლესიო ლიტერატურა, ეთარგმნათ ქართულად ყველაფერი, რაც მანამდე ქართულ ენაზე არ არსებობდა. მთარგმნელობითმა მუშაობამ დიდი ეროვნული მნიშვნელობა შეიძინა. პრეგენზია მსოფლიო ქრისტიანული ლიტერატურის სათავეში მოქცევისა დიდი ბიზანტიური საეკლესიო ლიტერატურის საფუძელიანად ათვისებას მოითხოვდა და ქართველი მოღვაწეებიც დაუცხრომელი შთაგონებით აგრძელებდნენ ერთმანეთის საქმიანობას, შთამომავლობიდან შთამომავლობას გადასცემდნენ ამ ინტერესს (284, გვ. 103-104). ათონის ლიტერატურული სკოლის გრადიცია და პრინციპები ჩვენში გაგრძელდა და განვითარდა. ათონელთა საქმიანობა მალე განახლდა და დაწინაურდა შვე მთაზე. ეფრემ მცირემ იმეპკვიღრა ათონელების ლიტერატურული გამოცდილება და იგი ახალ ღონებზე აამაღლა. ეფრემ მცირის საქმიანობა საქართველოში შემოიგანეს და განავითარეს არსენ იყალთოელმა და იოანე პეტრიწმა (284, გვ. 107). ეფთეთიმე ათონელის, გიორგი ათონელის, ეფრემ მცირის, არსენ იყალთოელის, იოანე პეტრიწის და სხვა მათი თანამედროვეების საქმიანობამ XII საუკუნის შუა წლებისათვის ბოლომდე მიიყვანა

ეს შთაგონება: ქართულ ენაზე გადმოტანილ იქნა თითქმის ყველაფერი მნიშვნელოვანი, რაც ბიზანტიურ საეკლესიო მწერლობაში არსებობდა (284, გვ. 104). ქართველ მთარგმნელ-შემოქმედთა მრავალსაუკუნოვან მოღვაწეობაში შერწყმული იყო ყველა საუკეთესო პრინციპი, რომელიც ემსახურებოდა ქართველი ერის კულტურულ აღმავლობასა და მის მსოფლიო ასპარეზზე გამოყვანას. ქართული აზრი დიდხანს ემზადებოდა კაცობრიობის აზროვნების განვითარებაში თავისი სიგყვის სათქმელად, ამ პროცესში ჩანს ის ერთიანი, დაძაბული, მიზანდასახული განვითარების კულტურული ხაზი, რომელიც საუკუნეებს მოიცავს, დაწყებული კირიონ ქართლის კათალიკოსით და დამთავრებული იოანე პეტრიწით. ამ დაულალავ მოღვაწეობას ორი პროგრესული იდეა ასაზრდოვებდა: მსოფლიოს მოწინავე ქრისტიანული კულტურის სრულყოფილი ათვისება და მოწინავე მემობელ ხალხებთან კულტურული მეტოქეობა (284, გვ. 107).

XI საუკუნისათვის ქართულ აზროვნებაში უკვე იგივე პრობლემები იჩენს თავს, რაც იმდროინდელ ბიზანტიურ ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში დგას. XI საუკუნის ბიზანტიური ლიტერატურის სიახლე აგიოგრაფიულ მწერლობაში მეტაფრასული სტილის გაბატონება იყო. მეტაფრასულ მიმდინარეობას საფუძველი ჩაუყარა 982 წელს სვიმეონ ლოლოთეგმა, ხოლო გააგრძელა იგი 1081 წელს იოანე ქსიფილინოსმა (376; 377; 284, გვ. 140-141). ეს სიახლე ბიზანტიური მწერლობისა ცნობილი და გადმოტანილი იყო ქართულ ენაზე XI საუკუნეშივე. ჯერ კიდევ XI საუკუნის დასაწყისში თარგმნა ექვთიმე ათონელმა სვიმეონ ლოლოთეგის და სხვა მეტაფრასტთა ცხრა ნაწარმოები (113, გვ. 207-208); ხოლო ეფრემ მცირემ XI საუკუნის მეორე ნახევარში გააგრძელა მეტაფრასული საკითხაუბების თარგმნა და თან საისტორიო ხასიათის ორიგინალური თხზულება დაწერა სვიმეონის მოღვაწეობაზე - „მოსახსენებელი მცირე სუმეონისათვის ლოლოთეგისა და თხრობაჲ მიმებთა ამათ საკითხავთა თარგმანისათა“ (376).

უფრო მნიშვნელოვანი მაინც ის იყო, რომ XI საუკუნის II ნახევარში ქართველების თვალწინ ხდებოდა ბიზანტიური ფილოსოფიის განვითარება ახალი, პროგრესული გზით და ქართველები ეზიარნენ ბიზანტიური ფილოსოფიის ამ ახალ სიგყვას, ქართულ ენაზე გადმოიტანეს და ქართულად გააგრძელეს ეს აზროვნება. უახლესი სიგყვა ბიზანტიურ ფილოსოფიაში იყო კონსტანტინე მონომახის მიერ 1044-47 წლებში დაარსებულ მანგანის აკადემიაში განვითარებული ახალი სქოლასტიკა, რომელსაც საფუძველი ჩაუყარეს მიქაელ ფსელოსმა

(1018-1078) და იოანე იგალოსმა (XI ს.). ეს სკოლა, რომელიც „ბერძენთა რენესანსის კერად გადაიქცა, არა ერთ და ორ ქართველს იწყნარებდა თავის კედლებში“ (113, გვ. 82). მიქაელ ფსელოსის აზრები ქართულ ენაზე ჩნდება XII საუკუნის პირველ ნახევარშივე. ამის თქმის უფლებას გვაძლევს შემდეგი გარემოებანი: ქართულ ენაზე დასულია მიქაელ ფსელოსის გრაქტაგი „პირმშოსათვის“ (144, გვ. 80-84; 238, გვ. 260-263), რომლის ბერძნული დედანი ჯერჯერობით მიგნებული არ არის.<sup>1</sup> ქართულ თარგმანებში დასულია, აგრეთვე, ფსელოსის თხზულება „დღესასწაულთა შესახებ“ (236, გვ. 259-260; 238, გვ. 5-6; გუქსკი – 238, გვ. 241-259). ფსელოსის სახელით ქართულ ხელნაწერებში შემონახულია კიდევ ერთი გრაქტაგი - „განმარტებანი საეკლესიოთა წესთა, მოქმედებათა და ნიეთთა“ (122, გვ. 101; 236, გვ. 259).

თანახმად ქართულ ფილოლოგიაში გავრცელებული თვალსაზრისისა, მანგანის აკადემიაში აღიზარდნენ XII საუკუნის I ნახევრის ქართული ფილოსოფიური აზროვნების ორი დიდი წარმომადგენელი: იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი (113, გვ. 82). უფრო მეტიც, იოანე იგალოსის ერთ-ერთ უერთგულეს მოწაფედ თვლიან იოანე პეტრიწს, რომელმაც ქართულ ენაზე ორიგინალურ ფილოსოფიურ ნაშრომებში განავითარა თავისი მასწავლებლის, იოანე იგალოსის მოძღვრება (450, გვ. 341). ჩვენამდე მოღწეულია იოანე იგალოსის ერთი წერილი (გრაქტაგი 64 - იხ. 133, გვ. 149-143), მიწერილი ქართველი („აბაზგი“) გრამატიკოსისადმი, როგორც ფიქრობენ, იოანე პეტრიწისადმი (406, გვ. 108-110; 113, გვ. 285; 236, გვ. 263-264; 133, გვ. 123-148). წერილი გრამატიკულ-ლოგიკური ხასიათისაა: მასში წარმოდგენილია მოძღვრება მეტყველების ნაწილებზე. აქ დასმული საკითხების შეჯერებით იოანე პეტრიწის შეხედულებებთან ფიქრობენ, რომ ამ წერილის აღრესატი იოანე პეტრიწია (133, გვ. 123-148). თუ როგორ აფასებდა იოანე იგალოსი თავის ქართველ აღრესაგს იქიდან ჩანს, რომ ეს უკანასკნელი ბერძენი ფილოსოფოსის სიგყვით, ყოფილა მისი უახლოესი თანამოაზრე და მეგობარი და მას შემდეგაც კი არ უღალატია მისთვის, რაც მის მოძღვარს დევნა დაუწყეს. იოანე იგალოსი ქართველ გრამატიკოსს უპირისპირებს იმ ცრუ მეცნიერებს, რომლებიც ჭეშმარიტებისაგან შორს არიან (443, გვ. 65; 406, გვ. 108; იხ. 236, გვ. 263).

<sup>1</sup> ამ გრაქტაგის შესახებ იხ.: 113, გვ. 292; 121, გვ. 4; 125, გვ. 264; 191; 422, გვ. 127; 193, გვ. 153-157; 450, გვ. 287-292; 236, გვ. 259; 238, გვ. 7-8; 144; 284, გვ. 136-138.

ეს ახალი, პროგრესული მოძრაობა ბიზანტიურ ამროვნებაში, „ფილოსოფიური რენესანსი“ (236, გვ. 255; 238, გვ. 2), XI საუკუნის დასასრულისათვის ბიზანტიის კეისართა რეაქციული პოლიტიკისა და კონსერვატორული საეკლესიო წრეების მიერ ჩახშობილ იქნა. 1083 წელს იოანე იგალოსი გაასამართლეს და შეაჩვენეს. საქართველოში ქართულ ენაზე გაგრძელდა მანგანის აკადემიის ქართველ სტუდენტთა მოღვაწობა<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში XII საუკუნის დასაწყისში, 1106 წელს, გელათში დაარსდა საღვთისმეტყველო სკოლა – აკადემია, რომელშიც გაგრძელდა არსენ იყალთოელის საღვთისმეტყველო-მთარგმნელობითი სტილი და რომლის შემდგომ განვითარებას და ბენიგს წარმოადგენს იოანე პეტრიწი<sup>2</sup>.

მეორე გზა, რომლითაც ქართული კულტურა შუა საუკუნეების პროგრესული ამროვნებისაკენ ისწრაფოდა, იყო არაბული ფილოსოფია. არაბული კულტურის ის საერთო აყვავება და პროგრესი, რომელიც მუსლიმანური „რენესანსის“ სახელითაა ცნობილი (415; 330, გვ. 628), XII საუკუნის საქართველოსათვის უცნობი არ ყოფილა. არაბულმა ფილოსოფიამ ღრმად და გაბედულად დაამუშავა არისტოტელიზმის უდიდესი პრობლემები და მისგან გარკვეული დასკვნები გააკეთა. ამ თვალსაზრისით იგი მაღლა დგას შუასაუკუნეების ევროპულ ამროვნებაზე (431, გვ. 69). აღიარებულია, რომ შუასაუკუნეების არაბულმა ფილოსოფიამ

---

<sup>1</sup> ნ. მარის აზრით, ამ ფილოსოფიურ მოძრაობაში თვით ბიზანტიაში შეინიშნებოდა ქართული ელემენტები (406, გვ. 111); თავისებურადაა განვითარებული ეს აზრი შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის მიერ (189, გვ. XIX–XXII). არსენ იყალთოელის „დოგმატიკონში“ შეტანილია მიქაელ ფსელოსისა და იოანე იგალოსის მოწაფის ევსტრატი ნიკიელის თხზულება „მოსაკსენებელი შემოკლებული, თუ ოდეს პროზნი და ეკლესიაა მათი და რაჲსათუს საღმრთოთა აღმოსაველისა ეკლესიათაგან განიჭრეს“. ბიზანტიური „ფილოსოფიური რენესანსის“ ერთ-ერთი უკანასკნელი წარმომადგენლის ეს თხზულება, რომლის ბერძნული დედანი დაკარგულია (122, გვ. 44; 284, გვ. 133), კ. კეკელიძის აზრით, დოგმატიკონში გვიანდელი ჩანართია (113, გვ. 486); თუმცა უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იგი „დოგმატიკონის“ XII და XIII საუკუნეების ნუსხებში უკვე იკითხება (S – 1463, 307v-309v და ქუთ. 23, 439v-448r).

<sup>2</sup> ეს თვალსაზრისი თავისებური კორექტივაა ზემოთ ჩამოყალიბებული გრადიციული შეხედულებისა არსენ იყალთოელისა და იოანე პეტრიწის მოღვაწეობაზე. ეს კორექტივი ძირითადად ემყარება ქართული ნათარგმნი საღვთისმეტყველო ძეგლების ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ტერმინოლოგიაზე დაკვირვებას (იხ. ე. ჭელიძე – 266, გვ. 452; იხ. აგრეთვე 296, გვ. 157).



დიდი როლი შეასრულა ევროპული ამროვნების განვითარებაში. არაბულ ფილოსოფიაზე დაყრდნობით შეირყა შუასაუკუნეების დოგმატიკა და მომზადდა ნიადაგი ევროპაში რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიისათვის (431; 432; 46, გვ. 66).

VII საუკუნის ბოლოდან საქართველოს კონტაქტი არაბულ სამყაროსთან თანდათანობით მტკიცდება. თბილისში საუკუნეების მანძილზე იჯდა არაბთა ამირა, რომელმაც თავისი უფლებები 1122 წლამდე შეინარჩუნა. თუმცა ქართველი ხალხი არაბებში უპირველეს ყოვლისა დამპყრობლებს ხედავდა, მაგრამ ხუთსაუკუნოვანი მჭიდრო პოლიტიკურ-ეკონომიკური კონტაქტი არაბულ სამყაროსთან იმის პირობაა, რომ მუსლიმანურ „რენესანსს“ ქართველთათვის შეუმჩნეელად არ ჩაუვლია. ჩვენამდე მოღწეული ცნობები ქართულ-არაბულ ლიგერატურულ ურთიერთობებზე ძირითადად ქრისტიანული ლიგერატურის ფარგლებში რჩება: არაბულიდან თარგმნილად ითვლება „ბალაქარიანის“ ქართული რედაქციები (113, გვ. 189; 123, გვ. 46-52; 284, გვ. 8-9); არაბული „ალ-ბუსთანიდან“ უნდა მომდინარეობდეს იოანე მოსხის „სამოთხის“ ქართული რედაქცია (56; 517; იხ. 55, გვ. 40-52); არაბული ენიდან თარგმნილადაა მიჩნეული „მიქელ საბაწმიდელის მარგვილობის“ ქართული მაღალმხატვრული ძეგლი (572; 573, გვ. 185; 124; 417, გვ. XXVIII); არაბულიდანაა თარგმნილი ანტიოქე სტრაგეგის „წარყუენვაჲ იერუსალმისაჲ“ (407); არაბული ენიდან თარგმნილად ითვლება „მარგვილობანი“ : რომანოზ ახლისა, პანსოფი ალექსანდრიელისა, საბაწმიდელ მამათა, „ცხოვრება იოანე ურპაელისა“ და სხვა (113, გვ. 58). არაბული ენიდან უნდა იყოს თარგმნილი ან გადმოკეთებული XII ს. ხელნაწერში დაცული ასკროლოგიური საკითხავები: „ეკლთათუს“ და „მუდთა მნათობთათუს“ (იხ. 639). არ უნდა იყოს საეჭვო, რომ XII საუკუნის ქართული არისტოკრატია ნაზიარები იყო ავიცენას სკოლიდან მომდინარე ბუნებისმეტყველურ-ფილოსოფიურ განათლებას (62, გვ. 58). ამით აიხსნება ის, რომ დავით აღმაშენებელი, მორწმუნე ქრისტიანი მეფე და მწერალი, დეტალურად იცნობდა მაჰმადიანთა მოძღვრებას. *მუჰამედ ალ-ჰამავის* (XIII ს.) ცნობით, დავით აღმაშენებელი ისლამის სჯულის დიდი მცოდნე იყო და ხშირად ეკამათებოდა განჯის ყადს ყურანის საკითხებზე (409, გვ. 19; 308, გვ. 211). არაბულ წყაროებზეა დაყრდნობილი, ან უშუალოდ არაბულიდანაა თარგმნილი ამ პერიოდის სამედიცინო ძეგლები: „უსწორო კარაბადინი“ და „წიგნი სააქიმოჲ.“ ეს უკანასკნელი XII საუკუნის დიდი არაბი ფილოსოფოსის ავეროესის სრული სამედიცინო

კურსის თავისუფალ გადამუშავებას წარმოადგენს და შესრულებულია 1208-1210 წლებში (335, გვ. 94-100).

ამრიგად, XII საუკუნის ქართულ ლიტერატურას უშუალო კონტაქტი ჰქონდა ქრისტიანული ევროპისა და მაჰმადიანური აღმოსავლეთის მოწინავე აზროვნებასთან. ჩვენ მივუთითეთ სამ გარემოებაზე, რომლებიც განაპირობებდა ქართული აზროვნების ამ პროგრესს: ქართველი საზოგადოების მიერ თარგმნილი და გადამუშავებული იყო თითქმის ყველაფერი უმთავრესი, რაც ბიზანტიურმა საეკლესიო ლიტერატურამ შექმნა; ქართულმა ფილოსოფიურმა აზრმა აითვისა და შემდგომ უშუალოდ გაავრძელა მანგანის აკადემიის „ფილოსოფიური რენესანსი,“ ის პროგრესული აზროვნება, რომელმაც მოგვიანებით თავისი განვითარება პოვა ევროპაში; ქართული სამყაროსათვის მისაწვდომი და ახლობელი იყო არაბული კულტურა და განათლება, რომელმაც თავის მხრივ უდიდესი გავლენა მოახდინა ევროპულ რენესანსზე.

როდესაც რუსთველის ეპოქამდელი ქართული კულტურისა და აზროვნების პროგრესზე ვმსჯელობთ, ყურადღება უნდა მივაქციოთ კიდევ რამოდენიმე მნიშვნელოვან გარემოებას:

1. მეთორმეტე საუკუნის ქართულ კულტურასა და ლიტერატურას დიდი სპარსული მწერლობის მეშვეობით მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა აღმოსავლურ სამყაროსთან. ქართველები კარგად იცნობდნენ სპარსულ ლიტერატურას, დედანში კითხულობდნენ მას და თარგმნიდნენ კიდევ ქართულ ენაზე.

XII საუკუნეში ქართულ ენაზე თარგმნილი იყო სპარსული ლიტერატურის შედეერი *გურგანის* თხზულება „ვის-ო-რამინი.“ ვარაუდობენ, რომ XII საუკუნეშივე ქართულად უნდა ყოფილიყო თარგმნილი *ფირდოუსის* „შაჰნამე,“ *ონსორის* „ვამეყ და აზრა,“ ნიზამის „ლეილი და მაჯუნე“ და „ხოსროვი და შირინი“ (28, გვ. 19). ქართველები სპარსულ ლიტერატურას დედანშივე ეცნობოდნენ: რუსთველი დედანში, სპარსულ ენაზე იცნობდა „ვისრამიანს.“ დამტკიცებულია, რომ იგი იცნობდა ნიზამის გემოთ დასახელებულ ორივე თხზულებას (139, გვ. 95). უფრო მეტიც, ქართულ კულტურასა და პოეზიას იცნობდნენ ამ პერიოდის სპარსულენოვანი პოეტებიც. თამარის სამეფო კარზე ეწყობოდა ერთგვარი გაჯიბრება ქართველ და შირვანელ პოეტთა შორის (*იქვე*). ქართულ ენას ფლობდნენ და ქართული მასალებით სარგებლობდნენ *ნიზამი* და *ხაყანი* (28, გვ. 19; 139, გვ. 95). ნიზამი თავის თხზულებაში ასახელებს კიდევ საქართველოს (139, გვ. 95).

აღმოსავლური ლიტერატურა, განსხვავებით ქრისტიანული მწერლობისაგან, ყოველთვის იყო დაინტერესებული საგმირო და

რომანტიკული თემატიკით. ქართულ სამყაროში ამ კულტურის შერწყმა ხდებოდა ქრისტიანულ ამროვნებასთან (308, გვ. 306). ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი გარემოება იყო, რასაც ქართული ამროვნებისათვის ორიგინალური გემი უნდა მიეცა. „არაბული კულტურა და პოემია მისი ხორციელებითა და ქვეყნიური სიამის მაძიებელი სულისკვეთებით, სპარსული ეპიკა, რომელიც მიჯნურთა წყვილების ხორციელი გრუთობის ამბავს მოგვითხრობდა, მძლავრი სტიმული იყო, რომელმაც ხელი შეუწყო ქართული საერო მწერლობის აღმოცენებას და, საზოგადოდ, ქართულ საზოგადოებაში ქრისტიანობის ასკეტური ტენდენციებისადმი სკეპტიკური დამოკიდებულების გაჩენას“ (179, გვ. 83).

2. მოწინავე ქართული საზოგადოება დედანში, ბერძნულ ენაზე კითხულობდა და იცნობდა ანტიკურ ლიტერატურას. ამის ვარაუდის საშუალებას გვაძლევს ის, რომ XI-XIII საუკუნეების საქართველოში იცნობდნენ ჰომეროსსა (VIII ს. ძვ. წ.) და მის პოემებს (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი, ჩახრუხაძე, დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, თამარ მეფის პირველი ისტორიკოსი – 22; 142, გვ. 234-242); ჰესიოდეს (VIII-VIII სს. ძვ. წ.), ჰიპოკრატეს (V ს. ძვ. წ.), ემპედოკლეს (V ს. ძვ. წ.) (იოანე პეტრიწი – 406, გვ. 85); სოკრატეს (469-399), პლატონსა (427-347) და არისტოტელეს (384-322) (იოანე პეტრიწი – 406, გვ. 85; მებოტბეები – 142, გვ. 234-242; 145, გვ. 257-267); სოფოკლეს (496-406),<sup>1</sup> ძენონ ელეაგელს (V ს. ძვ. წ.), ჰეროდოტე მეგარელს, პალამიდოს ებელს (მებოტბეები – 142, გვ. 234 – 242; 145, გვ. 257-267); ღმერთებს ბერძნული მითოლოგიიდან: კრონოსს და რეას (ეფრემ მცირე), ზეუსს, აპოლონს, ასკლეპოსს (მებოტბეები – 142, გვ. 234-242; 145, გვ. 257-267) და სხვ. XI-XII საუკუნეებში შექმნილად მიიჩნევენ ძველი ბერძენი ავტორებისაგან გამოკრეფილ გნომების რამდენიმე კრებულს:<sup>2</sup> 1. „სიგყუანი და სწავლანი სამეცნიერონი“, 2. „სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთაჲსა“ და 3. „სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა“ (148, გვ. 3),

<sup>1</sup> სოფოკლეს დამოწმების შესახებ „თამარიანში“ იხ. 53, გვ. 419.

<sup>2</sup> ამგვარი აფორიზმებისა და სენტენციების გამოკრეფა ანტიკური ეპოქის ავტორებისაგან დამახასიათებელი იყო XII საუკუნის ევროპისათვისაც. ბერნარ შარტრელმა (გარდ. დაახ. 1130 წ.) XII საუკუნის პირველ მეოთხედში ძველი ბერძენი ავტორებიდან ამოკრიფა ციტატები, დააჯგუფა ისინი და დაურთო საკუთარი კომენტარები. XII საუკუნის შუა წლებში პიერ ლომბარდელმა ოთხ წიგნში შეკრიბა სენტენციები, რომლებზეც, მისი აზრით, უნდა ემსჯელა ქრისტიან მოაზროვნეს (521, გვ. 261).

რომლებშიაც პლატონისა და არისტოტელეს გარდა სხვა ბერძენ ავტორთა აფორიზმებიცაა გამოკრეული: სოკრატეს, დემოკრიტეს (V ს. ძვ. წ.), მენანდრეს (342-291), პითაგორას (VI ს. ძვ. წ.), აფთონის (IV ს. ახ. წ.), თეოფრასტეს (370-287), ვიონ პერიპატოელის და სხვ. („სიტყუანი და სწავლანი სამეცნიერონი“); დიოგენე კეინოსის (IV ს. ძვ. წ.), დემოსთენეს (384-322), ვებულეს (IV ს. ძვ. წ.), ისოკრატეს (436-338), ვიონ პერიპატოელის, ანაკრეონ მეუბნეს, პისისტრატოსის (VI ს. ძვ. წ.), არისტობოსის (V-IV ს.) და სხვ. („სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთაჲსა“) (148, გვ. 5, 11).

ამგეარად, XI-XII საუკუნეების საქართველოში ანტიკურობისადმი ინტერესი იზრდება. ანტიკური ავტორებისაკენ მიბრუნება, ძველი ბერძნული თხზულებებისა და არაბული თარგმანებისადმი ინტერესი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სტიმული იყო გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარებაში (521, გვ. 259-260). ეს პროცესი მომდევნო საუკუნეებში კიდევ უფრო გაღრმავდა. ამიგომბაა, რომ ანტიკურობისადმი ინტერესსა და მიბაძვას, რენესანსის ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორად მიიჩნევენ (236, გვ. 249-250).

3. XII საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური სიძლიერე მძლავრი სტიმული იყო კულტურის, ლიტერატურისა და ამროვნების პროგრესისათვის. ქართულ სახელმწიფოში შექმნილი სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური აგმოსფერო, პაგრონყმობა, როგორც ქვეყნის ეკონომიკურ-სოციალური წყობის საფუძველი და ვაჭრობისა და ხელოსნობის მკვეთრი აღმავლობა (375, გვ. 62; 66, გვ. 35-36; 414; 158, გვ. 31; 157) ყოველმხრივ უწყობდა ხელს ქართულ კულტურას, რომ იგი ქრისტიანული აღმოსავლეთის სათავეში მოქცეულიყო და შუასაუკუნეობრივი მსოფლშეგრძნება პროგრესული გზით განვითარებინა.

XII საუკუნის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და ეკონომიკური პირობები სწორედ ისეთ გემს აძლევდა ქართულ კულტურას, როგორაც წარიმართა დაახლოებით ამავე პერიოდში და ცოტა უფრო მოგვიანებით დასავლეთ ევროპის ამროვნება (მდრ. 594). ამ ამრის დასადასტურებლად ორიოდე მომენგმე შევაჩერებთ ყურადღებას.

1) XI-XII საუკუნეების საქართველოს სოციალური წყობა იყო პაგრონყმობა (308, გვ. 165; 307, გვ. 68, 95). პაგრონყმობა უადრესად მაღალგანვითარებული ფეოდალიზმის სოციალური ურთიერთობის ერთ-ერთი ფორმაა, რომელიც ემსახურება ცენტრალიზებული მონარქიის ინტერესებს. ამ სოციალური

სისტემის პირობებში უმაღლესი ხელისუფალი უპირატესად ემყარება შედარებით წვრილ მიწათმფლობელ აზნაურებს და ეაჭარ-ხელოსნებს, ხოლო უპირისპირდება დიდგვაროვანთა ერთპიროვნულ მბრძანებლობას (27, გვ. 18). ამგვარი სოციალური ფორმაცია იწვევდა ერთგვარ დემოკრატიზაციას; შედარებით ფართო მასებს აბამდა სახელმწიფო აპარატში, შედარებით მეტ გასაქანს აძლევდა ადამიანის პირად ღირსებასა და ნიჭს. ამ გარემოებამ თანდათანობით XII საუკუნის საქართველოს სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების სათავეში საერო-ფეოდალური სამოგადოება მოაქცია (131, გვ. 185). ამავე საუკუნის დასაწყისიდან შეიქმნა რაინდული კორპორაცია (104, გვ. 187, 201), რომელმაც ჩვენში ხელი შეუწყო ფეოდალური მონარქიის განმტკიცებას და თავისებური კოლორიტი მისცა ქართულ ფეოდალურ ცხოვრებას (131, გვ. 21). ქვეყნის სათავეში მოქცეულმა სამხედრო-ფეოდალურმა არისტოკრაციამ მალე თავისი ინტერესი და განწყობილება შეიგანა ქვეყნის კულტურულ-ლიტერატურულ ცხოვრებაში, სამოგადოების აზროვნებაში (131, გვ. 185).

ეს იყო პროცესი, რომელიც ამავე ეპოქაში მიმდინარეობდა დასავლეთ ევროპაშიც. ქართული პაგრონომობა დასავლეთ ევროპის სუზენერისა და ეასალის ურთიერთობის თავისებური სახესხვაობა იყო. ქართველ მოყმე-რაინდთა სამოგადოებაც დასავლეთ ევროპის რაინდთა კორპორაციებს ენათესავებოდა (359; იხ. 104, გვ. 187-203; 594). დასავლეთ ევროპაში სამხედრო-რაინდული წოდების განწყობილებებმა და ინტერესებმა ასახვა პოვა ლიტერატურასა და სამოგადოებრივ აზროვნებაში (521, გვ. 262). ანალოგიური პროცესი მოსალოდნელი იყო ქართულ სინამდვილეშიც.

2) ქართული ეკლესია, ქართული სასულიერო წოდება შედარებით უფრო მომზადებული იყო ახალი აზროვნების, პროგრესული იდეების შესათვისებლად, ვიდრე ამ პერიოდის ბიზანტიური და ევროპული ქრისტიანული სამოგადოება. ამის მიზეზი ის იყო, რომ ბაგრატ IV-ს მიერ მოწვეულმა დიდმა ქართველმა მწიგნობარმა გიორგი მთაწმიდელმა 1060-65 წლებში ქართული ეკლესიის რეფორმა წამოიწყო და ნაწილობრივ განახორციელა კიდეც. გიორგი მთაწმიდელმა დაარღვია წოდებრივი უპირატესობის პრინციპი ქართულ ეკლესიაში და წინ წამოწია ადამიანის პირადი ღირსება. ამით მან ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია დაიწყო (308, გვ. 191). სანქციას ამგვარი მოქმედებისათვის მსოფლიო საეკლესიო კრებათა დადგენილებები იძლეოდა, მაგრამ თუ რამდენად მნიშვნელოვანი იყო მისი პრაქტიკულად განხორციელება იქიდან ჩანს, რომ

ამგვარივე შინაარსის რეფორმა დასაყლებთ ეეროპაში XIII საუკუნეში წამოიწყო წმინდა ფრანცისკმა (A. Harnack, Das Mönchtum. 5 Aufl. 49-50; იხ. 308, გვ. 191). გიორგი მთაწმიდელის წარმატებით დაწყებული საქმე ბოლომდე მიიყვანა ღავით აღმაშენებელმა. 1104 წელს ღავით აღმაშენებლის მოწვეულმა რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებამ საბოლოოდ შეასხა ხორცი გიორგი მთაწმიდელის იდეას: კრების ძირითადი დამსახურება იყო საქართველოს ეკლესიაში წოდებრივი უპირატესობის მოსპობა და მღვდელ-მსახურთა პირადი ღირსების მიხედვით არჩევა (308, გვ. 213). მეთორმეტე საუკუნის დასაწყისში ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია დასრულდა. ღავით აღმაშენებელმა ეკლესია ერთგვარად სამეფო კარს დაუქვემდებარა, რამდენადაც გააერთიანა სამეფო კარის მწიგნობართუხუცესისა და უმაღლესი სასულიერო საყდრის, ჭყონდიდის ეპისკოპოსის თანამდებობანი (158, გვ. 13).

ქართული ეკლესიის დემოკრატიზაცია იმის წინაპირობა იყო, რომ ქართველი სამღვდლოება არ ყოფილიყო უკიდურესად რეაქციული ეპოქის მიერ მოგანილი ახალი ამროვნების მიმართ, რომ მას არ ჩაეხშო ეს სიახლე ისე, როგორც ჩაახშო იგი ბიზანტიის კლერიკალურმა წრეებმა XI საუკუნის დამლევს.

3) გვიანდელი შუასაუკუნეების განვითარების დასაწყის ეტაპზე მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო ქრისტიანული და მაჰმადიანური სამოგადოებების ურთიერთობა. არაბული ფილოსოფიის ნაადრევი განვითარების ერთ-ერთი პირობა სწორედ ის უნდა ყოფილიყო, რომ არაბული ხალიფაგი უფრო შემწყწინარებელი იყო სხვა რელიგიებისა, ვიდრე ქრისტიანული ბიზანტია. უფრო მეტიც, ბიზანტიის იმპერიის ოფიციალური ეკლესია უფრო მგრულად ექცეოდა არაორთოდოქსულად მოაზროვნე ქრისტიანებს, ვიდრე ისლამი თავის მფარველობაში მყოფ ქრისტიანულ და ებრაულ რელიგიებს (415, გვ. 44-48). ქრისტიანულ და ებრაულ რელიგიებთან ურთიერთობამ და თანამშრომლობამ ისლამურ სამყაროში ახალი „მეცნიერება“ – მეღარებითი ღვთისმეტყველება შექმნა (415, გვ. 174). ეს ეტაპი, როგორც ჩანს, აუცილებელი იყო შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარებისათვის, რამდენადაც XII საუკუნის ევროპული ამროვნება იმავე მეღარებით რელიგიამდე მივიღა (431, გვ. 163). ხოლო ამ მეღარებითი რელიგიის იდეას, რომელიც ესოდენ ორიგინალური იყო XIII საუკუნის ევროპისათვის, უშუალო კავშირი ჰქონდა სამყაროსა და კაცობრიობაზე ცოდნის გაფართოებასთან (431, გვ. 162). მეღარებითი რელიგიის ჩასახვას კი თან სდევდა ერთგვარი ეჭვი და გულგრილობა ორთოდოქსული

რელიგიური დოგმატიკისადმი (431, გვ. 162, 163). ეს კი უთუოდ სტიმული იყო ანალიტიკური აზროვნებისათვის (442, გვ. 22). მწიფდებოდა აზრი, რომელსაც XIII საუკუნის დამლევისათვის თავგამოდებით იცაედა როჯერ ბეკონი (1214-1294): ქრისტიანობა მართალია სხვა სარწმუნოებრივ მოძღვრებებზე მაღლა დგას, მაგრამ იგი არის არა „რელიგიათა რელიგია,“ რომელიც გამორიცხავს დანარჩენს, არამედ ერთი „სექტათაგანი“ (442, გვ. 147).

იმისათვის, რომ ჩაისახოს შედარებითი რელიგიის იდეა, აუცილებელია კავშირი, თანამშრომლობა სხვადასხვა რელიგიებს შორის, ცოდნა რამდენიმე რელიგიისა (431, გვ. 162). სხვადასხვა რელიგიათა შორის კავშირსა და თანამშრომლობას, გარდა შედარებითი რელიგიის იდეისა, თან ახლდა სხვა ახალი იდეალებიც: აღამიანთა ინგერესი რელიგიური დოგმატიკიდან რეალურ ცხოვრებაზე გადაჰქონდა. შენიშნულია, რომ არაბულ სამყაროში ქრისტიანებს, ებრაელებსა და მუსლიმანებს აერთიანებდათ სიყვარული მეცნიერებისადმი და მშვენიერებისადმი (431, გვ. 14).

განსხვავებით ბიზანტიისა და ქრისტიანული ევროპისაგან, XII საუკუნის დასაწყისში სწორედ ამგვარი აგმოსუფერო იყო შექმნილი საქართველოში: 1122 წელს დავით აღმაშენებელმა აიღო თბილისი, გაათავისუფლა იგი მაჰმადიანთა საუკუნო ტყვეობისაგან. თბილისი მაჰმადიანური ქალაქი იყო, მაგრამ დავით მეფემ ცეცხლითა და მახვილით კი არ ამოკეცა მაჰმადიანობა საქართველოს დედაქალაქში, არამედ პირიქით, მაჰმადიანებს ერთგვარი უპირატესობაც კი მიანიჭა (414): მუსლიმანებს სრული რელიგიური თავისუფლება ებოძა; თბილისის მაჰმადიანურ ნაწილში აიკრძალა ღორის დაკვლა; ქართველებს, სომხებსა და ებრაელებს აეკრძალათ ისლამის აბანოში შესვლა (502, ფრაგმ. 480, 484-486; იხ. 308, გვ. 204; 260). თბილისის მუსლიმანი მოქალაქის ყოველწლიური სახელმწიფო გადასახადი უფრო ნაკლები იყო, ვიდრე ქართველისა და ებრაელის (563, გვ. 33-34; იხ. 158, გვ. 24). დავით აღმაშენებელი მაჰმადიანურ პოემიას და მეცნიერებას დიდად აფასებდა. XIII საუკუნის არაბი ისტორიკოსის ალ-ჯაუზის (1186-1257) მოწმობით, მეფეს სუფიებისა და პოეტებისათვის თავშესაფარი აუგია, მაგერიალური დახმარება გაუწევია და სადღესასწაულო მეჯლისები გაუმართავს. მაჰმადიან ხელისუფალთ არ გამოუჩენიათ იმდენი პატივისცემა თავიანთი ქვეშევრდომებისადმი, რამდენიც დავითმა გამოიჩინა მათ მიმართ. პარასკეევობით იგი ზოგჯერ, თურმე, მაჰმადიანთა სამლოცველოში, ჯამეში შედიოდა, ლოცვას, ყურანის კითხვას და

ქდაგებას ისმენდა და მაჰმადიანური რელიგიის მსახურთ ოქროს უწყალობებდა (502, ფრაგმ. 486; იხ. 308, გვ. 217-218; 260).

ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკით საქართველოში მოსახლე მაჰმადიანების მიმართ აღტაცებაში მოდიან მუსლიმანი ისტორიკოსები: ალ-ფარიკი (XII ს.) (563, გვ. 33-34; იხ. 158, გვ. 24), ალ-ჯაუმი, ალ-ყაინი (1360-1451) და სხვები (225, გვ. 141-144; 158, გვ. 24).

ასევე ღიდ პატივს სცემდა მეფე დავითი სომეხთა სარწმუნოებას და მფარველობას უწევდა მათ (მათე ურჰანელი 308, გვ. 217). ალ-ფარიკის ცნობით, ქართული სახელმწიფო პოლიტიკა საქართველოს ებრაელ მოქალაქეებსაც კარგ პირობებს უქმნიდა. მარტო ის ფაქტი რად ღირს, რომ თბილისში მოქალაქეთა ყოველწლიური სახელმწიფო გადასახადი ქართველისათვის 5 დინარი იყო, ებრაელისათვის – 4, ხოლო მუსლიმანისათვის – 3 (563, გვ. 33-34; იხ. 158, გვ. 24).

ამგვარი პოლიტიკა, სამი რელიგიის თანხმობა და ერთიანი ცხოვრება, არ იყო გამონაკლისი და სპეციფიკური მხოლოდ დავით აღმაშენებლისათვის. ეს იყო მთელი საუკუნის პოლიტიკა. თამარის დროსაც იგივე ხაზი გარღებოდა. როდესაც ივანე ათაბაგმა საქართველოს სახელმწიფოს შემადგენლობაში მყოფ სომხურ მონასტრებს შორის ამგყდარი დავის გადასაწყვეტად ქ. ღვინში კრება გამართა, მოსამართლეებლად სომხური სამღვდლოების წარმომადგენლებთან ერთად ქართველი დიდებულები და სასულიერო პირნი და, რაც მთავარია, მაჰმადიანი მოსამართლეები, ყადები და შეიხი (თბილისის ყადი, ანისის ყადი, ღვინის ყადი, სურმანის შეიხი) მოიწვია (308, გვ. 306, 307).

ღოფიზიტიკური, მონოფიზიტიკური და მაჰმადიანური აღმსარებლობის ამგვარი დაახლოება და მჭიდრო კონტაქტი საქართველოს სინამდვილეში გამოწვეული იყო იმით, რომ XII საუკუნის ქართული სახელმწიფო მრავალეროვანი და მრავალრელიგიური მონარქია იყო, რომელიც ქართველი ეროვნების ჰეგემონიით აერთიანებდა შირვანის მაჰმადიანურ სამთავროს, ანისის მონოფიზიტიკურ სომხურ სამყაროს, კავკასიის მთიელებს, მეოთხედ მილიონამდე ყვიჩად მოსახლეობას. საქართველოს გავლენის სფეროში იყო მოქცეული არანის საათაბაგო და გრაპიზონის იმპერია (131, გვ. 18).

ეროვნულ-სარწმუნოებრივი თანაარსებობის და შემწყნარებლობის პოლიტიკა ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკა იყო მთელი XII საუკუნის მანძილზე. ამას კი ბუნებრივია მოჰყოლოდა შედარებითი რელიგიის იღვა. ასე რომ, ქართული



სამოგადოებრივი აზრი XII საუკუნის დასასრულისათვის მომზადებული იყო, რომ კრიტიკულად შეეხედა რელიგიური დოგმატიკისათვის. XII საუკუნის საქართველოს სამოგადოების რელიგიური განცდა იმ გიპის თავისუფალი, ღია ღვთისმოსაობით ხასიათდება, რომელიც XII-XIII საუკუნეების მიჯნის ევროპაში ჩანს (521, გვ. 10).

4) XII საუკუნეში საქართველოს პოლიტიკურ და ეკონომიკურ დაწინაურებას თან სდევდა ნაციონალური იდეოლოგიის გაძლიერება. სწორედ XII საუკუნის საქართველოში მიაღწია თავისი განვითარების ზენიტს ქართული ლიტერატურის ეროვნულმა ტენდენციამ, რომლის საწყისები VIII საუკუნეში იოანე საბანისძის „ჰაბო თბილელის წამებაში“ ჩანს და რომელმაც შემდგომი განვითარება და გაღრმავება იოანე ბოსიმეს ჰიმნში „ქებაჲ... ქართულისა ენისაჲში“ პოვა. სწორედ ამ იდეის პირდაპირი განვითარებაა XII საუკუნის დასასრულის ქართულ სამოგადოებრივ და ლიტერატურულ აზროვნებაში ფორმირებული ე. წ. *მესიანისტური კონცეფცია*, რომელიც გამოვლენილია ქართველ მეხოტბეთა (ჩახრუხაძის „თამარიანი“ და შავთელის „აბდულმესიანი“) და თამარის ისტორიკოსთა თხზულებებში. ამ კონცეფციის მიხედვით, თამარი მესიაა, მხსნელია მთელი კაცობრიობისა : თამარი შემოქმედია ქართული სახელმწიფოს პოლიტიკური ძლიერებისა, ამდენად იგი მესიაა ქართველი ხალხისა; ქართველი ხალხი, თავის მხრივ, ქრისტიანული სამყაროს ერთგული მცველი და მხსნელია, ეს ხალხი მუსლიმანიზმის წინააღმდეგ მებრძოლი ერთადერთი რეალური ძალაა მთელს აღმოსავლეთში; ქრისტიანობა კი კაცობრიობის მესიაა, მისი მოწოდებაა იხსნას ცოდვილი კაცობრიობა მარადიული განჯვისაგან. სწორედ ამიტომაც, რომ ჩახრუხაძის მიერ თამარი გამოცხადებულია ცოდვილი კაცობრიობის ახალ მხსნელ მესიად, ადამის ხსნად მოწოდებულად („თამარიანი,“ 51, 4). იგი მიჩნეულია ხორცშესხმულ ღმერთად, ერთარსება სამპიროვანი ქრისტიანული ღვთაების სწორად: თამარი თანასწორია ძე ღმერთისა და მამა ღმერთისა („თამარიანი,“ 20,2). მეხოტბენი ცდილობენ არგუმენტაცია მოუძებნონ ამ თვალსაზრისს. მსგავსად ევანგელური მოძღვრებისა, ახალი მესიაც (თამარი) გამოცხადებულია ბიბლიური მეფეების შთამომავლად. ამას ხელს უწყობდა ის გარემოება, რომ X-XII საუკუნეების ქართული ისტორიოგრაფიის მიერ ქართველი ბაგრატიონები ებრაელთა ბიბლიური მეფეების მემკვიდრეებად იყვნენ მიჩნეული. ამიტომაც, რომ მეხოტბეები ირწმუნებიან: თამარი ასულია ბიბლიური აბრაამისა

(„თამარიანი,“ 20,4). ჯერ კიდევ, მოსე წინასწარმეტყველის ფიცარზე ეწერა თამარის მომავალი ღიძობა („თამარიანი,“ 88,3). იგი სოლომონ ბრძენმა თავის ასულად მიიჩნია („თამარიანი,“ 89, 1-2). დავით წინასწარმეტყველს ეუწყა, რომ მისი შთამომავლობისაგან ღვთაებრივი მსაჯული დაიბადებოდა („აბდულმესია,“ 5,2); რომ მისი თესლისაგან სიკვდილის დამთრგუნელი ძალა აღმოცენდებოდა („თამარიანი,“ 12, 2-4). და აი, მესრულდა დავითის წინასწარმეტყველება („აბდულმესია,“ 5,3): თვით ღმერთმა თავისი სიგყვით აკურთხა თამარი („თამარიანი,“ 78,1). ჩახრუხაძე მესიანისტური კონცეფციის სამტკიცებლად მეორე ევანგელურ არგუმენტაციასაც იყენებს: თავის ნათქვამს ღვთაებრივ გამოცხადებად აღიარებს და თავის თავს მხოლოდ ამ ღვთაებრივი ნათქვამის გამაცხადებლად თვლის („თამარიანი,“ 4, 1-2):

ვსთქუ შიშით მკრთალმან: საღმრთომან ძალმან მობერა სიონს  
ბრძნად მეცნიერსა.  
მუნ თქმული მან ცნა, მუწყა-მამცნა – მისა გასწავებდ და მის  
მიერსა! (754, გვ. 188).

თამარი სამების თანასწორ მეოთხე ჰიპოსტასადაა გამოცხადებული თამარის ისტორიკოსთა მიერაც. „ისტორიანი და ამბანი მარაჟანდელთანის“ ავტორი თამარს უწოდებს სამგმის სანაგრელსა და სამებისაგან ოთხად თანააღმევებულს (746, გვ. 3). სხვა ადგილასაც: „...აქა კულა სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმაგებული“ (746, გვ. 25). თამარი თავის მეუღლესთან ერთად ღმერთის მიერ ღმერთქმნილი არის: „ღმრთისაგან ღმერთ-ქმნილნი დავით და თამარ“ (746, გვ. 63). თამარის დედა, დედოფალი ბურდუხან, ღვთისმშობლის თანასწორია: „დედა თამარისი, სწორი ძისა ღმრთისა დელისა“ (746, გვ. 22). თამარის ძე ღმერთის ძის თანასწორია: „...შუა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა...“ (746, გვ. 56).

ამგვარად, XII საუკუნის საქართველოში აღმოცენდა ახალი ეროვნული იდეოლოგია, რომელიც საქართველოს ქრისტიანული სამყაროს ცენტრში აყენებდა. მაშასადამე, ქართული სამოგადობრივი აზროვნება გრძნობდა საკუთარ დამოუკიდებლობასა და პრიორიტეტს. ეს კი აუცილებელი იყო იმისთვის, რომ ქრისტიანული აზროვნება ქართულ სინამდვილეში დამოუკიდებელი გზით განვითარებულიყო.

5) XII საუკუნის ქართული ქრისტიანული აზროვნება იცნობდა და ეყრდნობოდა აღმოსავლური ქრისტიანობის თეოლოგიას სრული სახით. ამ დარგის ლიტერატურიდან ქართულ

ენაზე გადმოგანილი იყო თითქმის ყველაფერი მოწინავე და საუკეთესო, რაც კი ბიზანტიურ მწერლობაში არსებობდა. ქართული თეოლოგიური აზროვნების მაღალი დონე წინაპირობა იყო იმისათვის, რომ ქართულ ენაზე ქრისტიანული აზროვნება დამოუკიდებლად განვითარებულიყო. ამ მხრივ ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე:

შუა საუკუნეებში აღმოსავლური ქრისტიანული თეოლოგიის ყველაზე დიდ სახელმძღვანელოდ იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“ ითვლებოდა. ამ წიგნმა დიდი გავლენა მოახდინა არა მარტო ბერძნულ სქოლასტიკაზე, არამედ ლათინურზედაც. იგი 1145 წელს პაპი ევგენი III განკარგულებით ლათინურად ითარგმნა (63, გვ. 140). ქართულ ენაზე ქრისტიანული დოგმატიკის ეს ენციკლოპედია მთელი საუკუნით აღრე იყო თარგმნილი და თანაც ქართულად იგი ამ დროისათვის ცნობილი იყო სამი სხვადასხვა რედაქციით: X საუკუნის დასასრულს იგი შემოკლებულად თარგმნა ექვთიმე ათონელმა, XI საუკუნის 70-იან წლებში ამ წიგნის ძირითადი თეოლოგიური ნაწილი უკვე სრული სახით თარგმნა ეფრემ მცირემ, XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე კი იგი ახალი მთარგმნელობითი სტილით და თეოლოგიური გერმინოლოგიით თარგმნა არსენ იყალთოელმა.

იოანე დამასკელის დოგმატიკის ერთ-ერთ ძირითად ფილოსოფიურ საფუძველს წარმოადგენდა IV საუკუნის ქრისტიანი წმინდა მამის ნემესიოს ემესელის წიგნი „ბუნებისათვის კაცისა.“ ეს წიგნი დიდად პოპულარული იყო აღრინდელ შუასაუკუნეებში როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში. მისი პირველი ლათინური თარგმანი გამოჩნდა 1159 წელს. ქართულადაც იყო იგი ამ დროისათვის თარგმნილი იოანე პეტრიწის მიერ (63, გვ. 165).

როგორც აღრინდელი შუასაუკუნეების, ასევე გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული სქოლასტიკა უდიდეს ანგარიშს უწევდა V საუკუნის წარმართი ნეოპლატონიკოსის პროკლე დიადოხოსის ფილოსოფიურ შრომას: „თეოლოგიური ელემენტები“. ეს შრომა შემოკლებული რედაქციით დაახლოებით IX საუკუნეში ითარგმნა არაბულად და იქიდან XII საუკუნეში „მიზეზთა წიგნის“ სახელწოდებით – ლათინურად. გვიანდელი შუა საუკუნეების დასავლეთ ევროპულ სქოლასტიკაში ამ წიგნს არისტოტელეს თხზულებების გვერდით საპაგიო ადგილი ეჭირა. მას ეყრდნობოდნენ ალბერტ დიდი და თომა აკვინელი. აკვინელმა ამ თხზულებაზე აღფრთოვანებული კომენტარები დაწერა და იგი თავის თეოლოგიურ სისტემას არისტოტელესთან ერთად საფუძველად დაუდო. თომა აკვინელმა 1268 წელს პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტები“ ათარგმნინა ბერძნულიდან

ლათინურად და დაადგინა, რომ „მიზეზთა წიგნი“ პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტების“ გადამუშავებული რედაქცია იყო. მაგრამ მანამდე მთელი საუკუნით აღრე პროკლეს „თეოლოგიური ელემენტები“ სრული და ბუსგი სახით იოანე პეტრიწის მიერ ბერძნულიდან ქართულ ენაზე თარგმნილი და კომენტირებული იყო დაახლოებით იმავე მიზნით, რა მიზნითაც განმარტა იგი თომა აკვინელმა (63, გვ. 167–168).

გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნების განვითარებაზე დიდი გავლენა მოახდინა ეგრეთ წოდებულმა არეოპაგიტულმა კორპუსმა ანუ ღიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილმა ხუთმა თეოლოგიურმა შრომამ. იგი ლათინურ ენაზე აღრე იყო თარგმნილი (IX საუკუნე). დასავლეთ ევროპულ ფილოსოფიაში არეოპაგიტული ფილოსოფიის გავლენას განიცდიდნენ სკოტ ერიგენა, გროსტესტი, ბონავენტურა, მაისტერ ეკპარტი, სივერ ბრაბანტელი, თომა აკვინელი, დანტე ალიგიერი, ნიკოლოზ კუზანელი, ჯორდანო ბრუნო და სხვები. არეოპაგიტიკა უაღრესად პოპულარულია XI–XII საუკუნეების საქართველოშიც. არეოპაგიტულ კორპუსს XI საუკუნის 60-70-იან წლებში სრული სახით თარგმნის და ისტორიულ-ფილოლოგიური ხასიათის წინასიგყვაობას ურთავს ეფრემ მცირე. არეოპაგიტული წიგნების დიდი პოპულარობა XII საუკუნის საქართველოში დასტურდება ჩახრუხაძის „თამარიანით“ (12; 25,2).

არსებითი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს იმასაც, რომ ეს დიდი საღვთისმეტყველო-ფილოლოგიური საქმიანობა არ იყო ერთმანეთისგან მოწყვეტილი ცალკეული გამოვლინებანი ეროვნული ინტელექტისა. იგი იყო ერთიანი, გეგმამომიერი აღმავლობა ერის სულიერი და ინტელექტუალური მისწრაფებებისა. საგანგებოდაა ისიც აღსანიშნავი, რომ ეს ინტელექტუალური აღმავლობა მიმდინარეობდა დიდი საღვთისმეტყველო-ლიტერატურული სკოლების ბაზაზე, რომელთაგან თითოეული მათგანი საუკუნეების განმავლობაში აძლევდა გონს ერის სულიერ და გონებრივ აღმავლობას. მათ შორის რამდენიმე მათგანი განსაკუთრებული იყო; კერძოდ: საბაწმინდურ-პალესტინური (VIII-X სს.), ტაო-კლარჯეთის (IX – X სს.), ათონის (X – XI სს.), გელათის (XII ს.). შევჩერდეთ მხოლოდ გელათის ლიტერატურულ-საღვთისმეტყველო სკოლაზე (დაარსებულია დავით აღმაშენებლის მიერ; 1106წ.), რომელიც რუსთველის საუკუნის დასაწყისიდან ჩაუდგა სათავეში ქართულ თეოლოგიურ ამროვნებას და ლიტერატურულ-მთარგმნელობით საქმიანობას. ჩვენამდე მოღწეული მონაცემებით გელათში მოღვაწეობდნენ XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიურ –

თეოლოგიური აზროვნების ყველაზე დიდი წარმომადგენლები: იოანე პეტრიწი, არსენ იყალთოელი, იოანე გარიჭისძე, იოანე ჭიმჭიმელი, პეტრე გელათელი. გელათში ითარგმნა დიდი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური და ისტორიოგრაფიული ლიტერატურა. საისტორიო თხზულებანი: ვიორგი ამარგოლის „ხრონოლორაფი“ და იოსებ ფლავიოსის „იუდაებრივი დასაბამისიგყვაობა“; დიდი ფსიქოლოგიური გრაქტატი ნემესიოს ემესელისა „ბუნებისათვის კაცისა“ და იოანე სინელის მორალური გრაქტატი „სათნობათა კიბე“; მეტაფრასული აგიოგრაფიის დიდი კრებული იოანე ქსიფილინოსისა; მაქსიმე აღმსარებლის დოგმატიკურ-ეგზეგეტიკური ხასიათის კრებული. გელათის სკოლის ძირითადი პროფილი მაინც ფილოსოფიური, ლოგიკური და რიგორიკული ლიტერატურის კომენტირებაა. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია იოანე დამასკელის „ღიალექტიკის“ არსენ იყალთოელის თარგმანი; იოანე გარიჭისძის თარგმანები ამონიოს ერმიასის კომენტარებისა პორფირის შრომამე „შესავალი არისტოტელეს „კატეგორიებზე“; იოანე პეტრიწის პროკლე დიადოხოსის „თეოლოგიური ელემენტების“ თარგმანი და თვითონ იოანე პეტრიწის ორიგინალური „განმარტება პროკლეს თეოლოგიური ელემენტებისა“. ეს დიდი თეოლოგიური გრაქტატი მაღალი სქოლასტიკის გიპური ნიმუშია და შუასაუკუნეების ქართული ფილოსოფიური აზრის განვითარების ბენიგია. მისი ქართველი ავტორი რწმენისა და ცოდნის თავსებადობის მეთოდოლოგიურ საფუძველზე დგას, რაც შუასაუკუნეების ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში ე.წ. შემდუღული რაციონალიზმის ეტაპს შეესაბამება. ეეროქაში იოანე პეტრიწის თეოლოგიის პარალელად იომა აკვინელის სქოლასტიკას ასახელებენ (მ. გოგინბერიძე, ე. ოფერმანსი). შუა საუკუნეებიდან მომდინარე სარწმუნო ცნობებით, იოანე პეტრიწს უთარგმნია თვით არისტოტელეს *კატეგორიები* („გოპიკა“ და „განმარტებებისათვის“). გელათის ფილოლოგიური სკოლის ერთი ძირითადი პროფილია ბიბლიური ტექსტის განმარტება ანუ ეგზეგეტიკა. ამ მიმართულებით შესრულებულ თარგმანთაგან ჩვენამდე მოღწეულია „ეკლესიასტეს“ გრიგოლ აკრაკანტელისა და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის განმარტებანი; თეოფილაქტე ბულგარელის მარკომის, ლუკას და იოანეს *სახარებათა* განმარტებანი. თეოდორიგე კვირელის წინასწარმეგყველთა ცალკეული წიგნების განმარტებანი და სხვა. დაბოლოს, ჩვენამდე მოღწეულია, მხოლოდ არასრული სახით, გელათის ფილოლოგიურ სკოლაში შედგენილი ე.წ. კატენებიანი ბიბლია, რომელიც წარმოადგენს ბიბლიური ტექსტის

ახალ თარგმანს, შემკულს ყველა ცნობილი ბიზანტიელი კომენტატორის განმარტებებით.

ამრიგად, რუსთველის წინააღმდეგე ქართული სამოგადოებო მომწიფებელი იყო იმისათვის, რომ ახალი სიგყვა ეთქვა შუასაუკუნეების ამროვნებაში. XII საუკუნის ქართული სამოგადოებრივი და თეოლოგიური აზრის განვითარებაზე ჯერ კიდევ რუსთველის ეპოქამდე გავლენას ახდენდა თითქმის ყველა ის გარემოება, რამაც უფრო მოგვიანებით ევროპა ახალ ამროვნებაზე მიიყვანა და გარდატეხა მოახდინა ადამიანის სულიერ სამყაროში. ქართული ამროვნება დაიძრა ახალი გზით. ქართული აზრი და ლიტერატურა ჯერ კიდევ რუსთველამდე დადგა ევროპული ამროვნების მოწინავე პოზიციამდე. XII საუკუნის საქართველოს სამოგადოებრივ აზრსა და მწერლობაში დაისვა ისეთი საკითხები, რომლებიც ცოცხალი გვიან ანალოგიური კატეგორიულობით ევროპულ ამროვნებაშიც დადგა (594). ყურადღებას შევაჩერებ მხოლოდ ორიოდე მომენტზე:

1. XI-XII საუკუნეების მიჯნაზე ქართულ მწერლობაში აღმოცენდა სასულიერო ქრისტიანულ ლიტერატურასთან შეფარდებით თვისობრივად ახალი მწერლობა - საერო ლიტერატურა (27, გვ. 18). საერო მწერლობა XII საუკუნის საქართველოში შუა საუკუნეების ქრისტიანული ამროვნების ახალი გზით განვითარების დამადასტურებელი უცილობელი ფაქტია. ქართული საერო მწერლობა, წინააღმდეგე სასულიერო მწერლობისა, ცნობდა ამქვეყნიური ცხოვრების, მატერიალური სამყაროს თვითღირებულებას, აშუქებდა ადამიანურ სინამდვილეს და სახავედა ამქვეყნიურ იდეალებს; ქართული საერო მწერლობა ჰუმანიზმის გზით ვითარდებოდა (27, გვ. 6). საერო მწერლობაში სამყარომ, რომელშიც ცხოვრობდა და მოქმედებდა ადამიანი, დამოუკიდებელი მნიშვნელობა შეიძინა. ადამიანები განიმსჭვალნენ მიწიერი და რეალური ინტერესებით. რეალური ცხოვრება, ადამიანი და მიწიერი სინამდვილე, ბუნებრივი მიღრეკილებანი, ინტელექტუალური და პრაქტიკული მოღვაწეობა გახდა ქართული საერო კულტურის თემა XI-XII საუკუნეებში (450, გვ. 223).

საერო მწერლობის ჩასახვა რომ თავისებური მაუწყებელია ქრისტიანული ამროვნების ახალი გზით განვითარებისა, იქიდანაც ჩანს, რომ რენესანსული ამროვნების ჩასახვას სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიც თან სდევდა ან წინ უსწრებდა საერო ლიტერატურის ფორმირება. კერძოდ, ე. წ. ბიზანტიური ალორძინების ხანას XII საუკუნეში მოჰყვა საერო მწერლობის ჩასახვა, რაც გამოიხატა ანტიკური ბერძნული

ლიგერატურის გავლენით შექმნილ ბიზანტიურ რომანებში (316, გვ. 3-4; 17, გვ. 129-131; 18)<sup>1</sup>. ასევე, შუასაუკუნეების ამროვნების პროგრესს XII-XIII საუკუნეების დასაველეთ ევროპაში მოჰყვა საერო მწერლობის ფორმირება საგმირო სარაინდო პოეზიისა და სარაინდო რომანების სახით (28, გვ. 279-300; 521, გვ. 262).

2. ძალზე მნიშვნელოვანი გარემოება შუასაუკუნეების დოგმატური ამროვნების დაძლევისათვის „ახალი არისტოტელეს აღმოჩენა“ იყო. არისტოტელე ევროპული ამროვნებისათვის ინტელექტუალური სიახლე გახდა XII საუკუნეში (521, გვ. 451). XII საუკუნის ევროპაში არა მარტო არისტოტელეს ცოდნა იკაუებს მისთვის კუთვნილ ადვილს, არამედ ამ საუკუნის შუა წლებიდან უკვე საგრძნობია არისტოტელეს ფიზიკის ფილოსოფიური არსი და XIII საუკუნის მოახლოებასთან ერთად თანდათან უფრო და უფრო ამკარა ხდება, რომ არისტოტელესა და წმინდა ავგუსტინეს ავტორიტეტი უპირისპირდება ერთმანეთს (519, გვ. 338). ამიგომ იყო, რომ XIII საუკუნის დასაწყისში ეკლესია მკვეთრად გაემიჯნა არისტოტელეს და შპრინგირხბახელი აბატი აბსალონის პირით საქვეყნოდ განაცხადა: იქ არ მეფობს ქრისტეს სული, სადაც არისტოტელეს სული ბაგონობს (370, გვ. 230). 1209 წლის პარიზის საეკლესიო კრებამ აკრძალა არაბული ენიდან თარგმნილი არისტოტელეს კითხვა (431, გვ. 132). მაგრამ რეპრესიამ ვერ შეაჩერა ამროვნების განვითარების პროცესი. XIII საუკუნის მეორე ნახევარში ევროპულ ამროვნებაში გაბატონდა სწორედ იმგვარად გაგებული არისტოტელე, რომელსაც დაუპირისპირდა ეკლესია (519, გვ. 589). არისტოტელე XIII საუკუნის განათლებული ევროპის თვალში უპირველესი ავტორიტეტი იყო (434, გვ. 79; 350, გვ. 89).

ქართულ ამროვნებაშიც XII საუკუნის დასაწყისიდან არისტოტელეს ავტორიტეტი იზრდება. იოანე პეტრიწი დედნიდან (ბერძნულიდან) თარგმნის ქართულ ენაზე არისტოტელეს თხზულებებს „ტოპიკას“ (τὰ τοπικά) და „განმარტებისათვის“ (περὶ ἐρμηνείας) (406, გვ. 56; 189, გვ. XXIV; 113, გვ. 292) და, მართალია,

---

<sup>1</sup> დაზუსტებას მოითხოვს ქართულ მეცნიერებაში გავრცელებული ამრი: „არც ბიზანტიაში და არც აღმოსავლეთ ევროპის სხვა ქვეყნებში, ჩვენ არ ვგაქვს საშუალო საუკუნეებში საერო მხატვრული მწერლობა იმ რანგისა და მასშტაბისა, რასაც ქართულს ლიგერატურაში ვხედავთ“ (102, გვ. 1-2); „ყურადღების ღირსია, რომ საქრისტიანო აღმოსავლეთში საშუალო საუკუნეებში ქართველებს გარდა არც ერთ ხალხს საერო პოეზია არ მოეპოვებოდათ“ (308, გვ. 307). მოყვანილი ამონაწერებიდან ის დასკვნა არ უნდა იყოს გამოგანილი, რომ ბიზანტიაში XII საუკუნეში საერო მწერლობა არ შექმნილა.

ზოგ საკითხში მას ემიჯნება, მაგრამ ცდილობს, რომ ღვთისმეტყველებაში „იარისტოტელურს“ (შლრ. 237; 427, გვ. 76; 439). არისტოტელეს მიღებისათვის ქართულ ამროვნებაში უფრო ადრე მომზადდა ნიადაგი, ვიდრე ეუროპაში: არისტოტელე ქართული საზოგადოებრივი აზრისათვის უპირველესი ავტორიტეტი იყო უკვე თამარის სამეფო კარზე, XII საუკუნის დასასრულს. ამიგომაა, რომ თამარის მეხოტბენი არისტოტელეს პირველობას უთმობენ როგორც საეკლესიო, ასევე საერო ავტორიტეტთა შორის და უპირისპირებენ მას ამ უკანასკნელთ (შლრ. 113, გვ. 298). როგორც აღვნიშნეთ, შავთელი თავისი ქების ობიექტს – თამარს არისტოტელეს ადარებს, უფრო მეტიც, ერთგვარად აიგივებს კიდევ არისტოტელესთან. მეხოტბე მას პერიპატოული სკოლის მეუფეს უწოდებს (145, გვ. 66): „ზინონ, ზენანი, მოგეთა ზენანი მეუფედ გკმობენ პერიპატოსა“ (761, გვ. 134). ჩახრუხაძე არისტოტელეს გამოყოფს როგორც წარმართულ – საერო, ასევე ქრისტიანულ მოაზროვნეთაგან და ყველაზე მაღლა აყენებს. „თამარიანის“ ავტორის აზრით, გარდა დიონისე არეოპაგელისა, მხოლოდ არისტოტელეა, რომლის ენასა და გონებას შეუძლია თამარის შექება (754, გვ. 188, 190):

მო, ფილოსოფნო, სიგყვითა არსნო, თამარს ვაქებლეთ გულის  
ხმიერსა!

დიონოსისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ  
ძლიერსა!

სოკრატ სიბრძნითა, სარამარ გრძნითა ვიყენეთ, ვერა ვიქმთ  
საწადიერსა.

უმიროს, პლატონ სიგყვა დამატონ, თვით ვერა მიხედენ  
შესატყვიერსა (1).

არისტოტელი, ბრძენთა გომელი, თუ არ, რა შესძლებს ენა  
ძლიერსა?

ათინას თქმულა, სიღრმით დანთქმულა: ვერა ვინ სრულ ჰყოფს  
მას მეცნიერსა,  
გულისხმის ყოფა, გონება, ყოფა მისთანათათვის მაძებნიერსა.  
ვინ გული ესე სიბრძნითა სთესე, ანუ ვის ძალუძს შენგან მიერსა  
(2).

შენთვის კმა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი (25, 2).

შავთელისა და ჩახრუხაძის ციტირებული შეხედულებანი, ვფიქრობ, უცილობლად ადასტურებს, რომ თამარის სამეფო კარზე არისტოტელეს, როგორც მოაზროვნის, ავტორიტეტი ძალზე დიდი იყო (ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ შავთელი და ჩახრუხაძე თამარის კარის მეხოტბენი არიან; ამდენად ისინი,



საეარაუდოა, რომ გადმოსცემენ არა მხოლოდ საკუთარ აზრს, არამედ სამეფო კარზე საზოგადოდ გაერცელებულ აზრს).<sup>1</sup>

ამრიგად, XI-XII საუკუნეების ქართული სიგყეა ბიზანტიური აზროვნების წინა ხაზზე იდგა. საესებით სწორად შენიშნაუდა ნიკო მარი: „X-XII საუკუნეებში ქართველებს იგივე საკითხები აინგერესებდათ, რაც საქრისტიანო მსოფლიოს მოწინაეე ადამიანებს როგორც აღმოსაეღეთში, ისე დასაეღეთში, იმ განსხვაეებით სხეებისაგან, მაგალითად ეეროპელებისაგან, რომ ქართველები სხეებზე ადრე გამოეხმაურებოდნენ ხოლმე ფილოსოფიური აზროვნების უახლეს მიმდინარეობებს, აღჭურვილი იყენენ თავისი დროისათვის სანიმუშო გექსტუალური კრიტიკის უნართ და უშუალოდ ბერძნული დედნების საფუძეეღზე მუშაობდნენ“ (406, გვ. 113; 308, გვ. 301).

XII საუკუნის რუსთეეღამდელ ქართულ კულტურასა და ლიგერატურაში შეინიშნება იგივე პროცესი, რაც ახალ, პროგრესულ აზროვნებას მოჰყუა XII-XIII საუკუნეების ეეროპაში. ეს მსგაესება ეპოქის საერთო სულისკვეთებით, აზროვნების განვითარების საერთო კანონზომიერებით უნდა იყოს განპირობებული. ქართული კულტურა და აზროვნება XI-XII საუკუნეებში ამაღლდა ეპოქის აზროვნების მწვეერეღამდე, შეითვისა საუკეთესო, რაც აღმოსაეღეთისა და დასაეღეთის კულტურებში იყო (მდრ. 594). მაგრამ ეს გარემოება არაფრით არ უკარგაედა ქართულ კულტურას თავისთაეადობას. ქართველი ხალხის საუკუნეებით უფრო ადრე ჩამოყალიბებული ეროვნული მეობა, ქართული ორიგინალური, ეროვნული ლიგერატურის თავისთაეადობა, კულტურული მეგოქეობა მეზობელ ერებთან და საუკუნეების მანძიღზე გაგრძელებული ეროვნული ხანა ჩეენი ლიგერატურისა ქართულ კულტურასა და აზროვნებას აძლეედა მტკიცე საყრდენს, რომ შუღღგახსნილი ექქირა აღმოსაეღეთისკენაც და დასაეღეთისკენაც და მაინც წმინდა ეროვნულ, ქართულ მოეღენად დარჩენილიყო (იხ. 38, გვ. 17). „ამ სხვადასხვა ეპოქიდან და სხვადასხვა მხრიდან მომდინარე კულტურულ მიმდინარეობასთან კონტაქტსა და ჭიდიღში შეიქმნა საკუთარი, სრულებით თავისებური, განუმეორებელი ქართული

<sup>1</sup> ივ. ლოღაშვილის აზრით, ჩახრუხაძის „მამა („მამა მეხელი, მამა მეკელი“) ნიშნავს არისტოტელეს მიმდევარს, პერიპატოელს (142, გვ. 60-69); ხოლო შაეთელის „ებელი მეძიებელი“ („უთქემს ებელთა მეძიებელთა“; „მხედველ ხარ მსგაესად ებელისათა“) არის უშუალოდ არისტოტელე (145, გვ. 67-70). შალეა ნუკუბიძეს შენიშნული აქვს არისტოტელეს უპირატესი ადგილი XII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში (193, გვ. 162-167).

კულტურა და ჩამოყალიბდა ორიგინალური მსოფლმხედველობა, რომელსაც ახასიათებდა ამრის თავისუფლება, ადამიანის ფიზიკურ და გონებრივ შესაძლებლობათა მტკიცე რწმენა და ჭეშმარიტი ჭეშმარიტების“ (262, გვ. 194).

ქართული კულტურა კაცობრიობის ამროვნების ისტორიაში ახალი სიგყვის სათქმელად ემზადებოდა, ამ ამროვნების სათავეში ჩადგომას ისწრაფოდა და რუსთველის გენიამ ხორცი შეასხა თაობების მრუნევას, შრომას, ბრძოლასა და ოცნებას. რუსთველი კანონზომიერი შედეგი იყო ქართული სამოგადობრივი ამრის ბუნებრივი ზრდისა და განვითარების (49, გვ. 32; 284, გვ. 107). იგი განვითარება და დაგვირგვინებაა ქართული ლიტერატურის, კულტურისა და ფილოსოფიური ამრის განვითარების ხანგრძლივი პროცესისა (139, გვ. 94).

## სიხლე XII-XIII საუკუნეების ქრისტიანულ ამროვნებაში და რუსთველი

XII-XIII საუკუნეები ევროპული ამროვნების განვითარების ისტორიაში ძალზე მნიშვნელოვანი ეტაპია. ამ ეპოქამ შეარყია რელიგიური ამროვნების დედაბოძი-რწმენა (431, გვ. 164). რელიგიური, ქრისტიანული ამროვნება თავის საფუძველში უპირისპირდება ფილოსოფიურ, ლოგიკურ, რაციონალურ ამროვნებას<sup>1</sup> ქრისტიანული თეოლოგიის ამრით, ქრისტიანობა ერთი მხრივ „ფილოსოფიაა, რამდენადაც მასში არის რაციონალური შინაარსი“ და რამდენადაც იგი პასუხობს იმ კითხვებს, რომელმედაც ფიქრობდა ქრისტიანობამდელი ყველა ჭეშმარიტი ფილოსოფოსი“; მაგრამ მეორე მხრივ, ქრისტიანობა არ არის ფილოსოფია და პირიქით, ეწინააღმდეგება მას, რამდენადაც ქრისტიანული ამროვნების მეთოდი პრინციპულად უპირისპირდება ფილოსოფიურ ამროვნებას: ქრისტიანობა ეფუძნება არა ლოგიკურ, ადამიანური გონების ამროვნებას, არამედ ღვთაებრივი გამოცხადების სიბრძნეს და ზეადამიანური, მებუნებრივი წარმოშობისაა (348, გვ. 278). ქრისტიანული რწმენა

<sup>1</sup> ელესიის დამოკიდებულებას ფილოსოფიისადმი გონს აძლევდა პავლე მოციქულის სიტყვები: „ანუ არა განაცოფაა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა“ (I კორ. I, 20). წმინდა მამები, კერძოდ, კლიმენტი ალექსანდრიელი, შეეცადნენ მოციქულ პავლეს მითითება მიეჩნიათ გაფრთხილებად არა საერთოდ ფილოსოფიის წინააღმდეგ, არამედ მხოლოდ ეპიკურული ფილოსოფიის წინააღმდეგ (იხ. 272, გვ. 53).

იმდენად ვერ იგუებს ადამიანურ ფილოსოფიას ანუ მეცნიერებას, რომ მან ვერ შეითვისა მეცნიერება თვით ქრისტიანულ რწმენაზე – ორიგენეს (185-254) თეოლოგიური სისტემა. ორიგენეს მოძღვრებაში ხელაქმნენ მეცნიერებას. ქრისტიანულ რწმენას სჭირდებოდა იგი საკუთარი თავის დასაცავად. IV საუკუნის ვერც ერთი განათლებული ქრისტიანი მას ვერ შეელოდა; ამიტომ იყო, რომ კაბადოკიელი მამები იცავენენ ორიგენეს მეცნიერებას და იმ რწმენით ცხოვრობდნენ, რომ შეიძლებოდა მისი შეგუება ეკლესიის მოძღვრებასთან. მაგრამ ორიგენეს „მეცნიერება რწმენაზე მიდიოდა უფრო შორს, ვიდრე თვითონ რწმენა“; ქრისტიანული რელიგია მას ბოლომდე ვერ შეითვისებდა და ორიგენე და მისი მოძღვრება IV საუკუნის დასასრულისათვის უკვე გასამართლებულ და ერეტიკულად გამოცხადებულ იქნა (348, გვ. 363–364).

ქრისტიანობამ თავისი განვითარების დასაწყის სტადიაზევე უარყო მეცნიერების ღირებულება. განსაკუთრებით მკვეთრად გამოხატა ეს ხამი გერგულიანემ (160–240) და ასევე მკვეთრად განავითარა იგი შუა საუკუნეებში პეტრე დამიანემ (1007–1072). მეცნიერების სრული უარყოფა ემყარებოდა იმას, რომ „გონება ეწინააღმდეგება რწმენას, რომ რაციონალური ამროვნება საშიშია რწმენისათვის.“ პეტრე დამიანეს ამრით, ფილოსოფიური ამრი არის „ერესისა და ცოდვის საფუძველი“; რწმენისათვის ერთადერთი ჭეშმარიტება წმინდა წერილია (342, გვ. 38).

შუა საუკუნეები მაინც არ იყო შესვენება ამროვნების პროგრესის გზაზე (423, გვ. 15–16; მღრ. 526, გვ. 10). თუ გავითვალისწინებთ იმ საღ და გამჭრიახ ამრს, რომელიც აღრეული შუასაუკუნეების მანძილზე არცთუ იშვიათად გვხვდებოდა და, რომელიც ზოგჯერ გამოცხადების რომელიმე დებულებასაც კი უპირისპირდებოდა, უნდა ვაღიაროთ, რომ „აბსოლუტური რწმენის“ პერიოდი არცთუ ძალიან დიდია (431, გვ. 162). დაბოლოს, შუა საუკუნეებმა შექმნა თავისი რელიგიური მეცნიერება. ეს იყო სქოლასტიკა, რომელმაც გონება, რაციონალიზმი შეიგანა დოგმატიკაში; მაგრამ იგი არ გამოსულა დოგმატიკის ფარგლებიდან. სქოლასტიკის ძირითადი დებულება ის არის, რომ ყველაფერი გამოდის ღვთისმეტყველებიდან და უბრუნდება ისევ ღვთისმეტყველებას (348, გვ. 405). ასე რომ, შუასაუკუნეების ქრისტიანულმა ეკლესიამ ფილოსოფიას მიუჩინა „ღვთისმეტყველების მხეელის“ პატივი, რაც გულისხმობდა რელიგიური დოგმატების განმარტებას (434, გვ. 82, 83). სქოლასტიკამ თანდათანობით მოიგანა განსჯა, ლოგიკა,

დისპუტები, გამოცხადების ღოგმების განმარტება, მაგრამ ყოველივე ეს ჯერ კიდევ არ იყო ურწმუნობა (431, გვ. 162, 164). გარდატეხა შუასაუკუნეების ამროვნებაში მოხდა მაშინ, როცა გონება იმდენად დაუპირისპირდა რწმენას, რომ ეჭვი შეიგანა ამ უკანასკნელში. ამ ტიპის ტენდენცია თავს იჩენს XI საუკუნის მეორე ნახევრის მანგანის აკადემიის მოაზროვნეებში. სისტემურ სახეს კი ამგვარი ამროვნება იღებს XI–XII საუკუნეების არაბულ ფილოსოფიაში; ხოლო შუა საუკუნეების ამროვნების განვითარების თვალსაზრისით ახალ სიტყვას ამბობს XIII საუკუნის ევროპაში.

არაბულ ფილოსოფიაში, როგორც ავიცენასთან (980–1037), ისე ავეროესთან (1126–1198), ჩამოყალიბდა მოძღვრება ორგვარ ჭეშმარიტებაზე. არაბები აღიარებენ, რომ ეს ორგვარი ჭეშმარიტება ერთმანეთს არ ეთანხმება და რომ ფილოსოფოსები ქადაგებენ ჭეშმარიტებას მხოლოდ გონებისა და ფილოსოფიისათვის და პრეტენზია არა აქვთ, რომ მათი აზრები სწორი იქნება რელიგიისა და რწმენის თვალსაზრისით. არაბი ფილოსოფოსების მიერ ორგვარი ჭეშმარიტების იღუპა პრინციპულად იქნა განვითარებული და იგი იცავდა ფილოსოფიას „ყურანის“ მორჩილებისაგან (463, გვ. 8). ავეროესი ასაბუთებდა იმასაც, რომ „უმაღლესი სახე შემეცნებისა არის“ სწორედ ფილოსოფია, „რომელიც ლოგიკური საშუალებებით ხელმძღვანელობს“, ხოლო „დაბალი საფეხურია თეოლოგია, რომელიც განმარტავს... რწმენისა და გამოცხადების ჭეშმარიტებას“ (342, გვ. 18).

ეს ამროვნება ავეროიზმმა შემოიგანა დასავლეთ ევროპაში, სადაც მან უთუოდ პროგრესული როლი შეასრულა, რამდენადაც ფილოსოფიას და მეცნიერებას თავისთავადობას უნარჩუნებდა და ათავისუფლებდა ეკლესიის მეურვეობისაგან (442, გვ. 72; 342, გვ. 36). ორმაგი ჭეშმარიტების ამ თეზისს XIII საუკუნის ევროპაში თავგამოდებით იცავდა ბოეთიუს დაკიელი (526, გვ. 276). ეს ხაზი ევროპულ ავეროიზმში თვით XVI საუკუნემდე შემორჩა, რამდენადაც საშუალებას იძლეოდა აეხსნა და დაეშვა შეუსაბამობა რწმენასა და ამროვნებას შორის. ამიგომ იყო, რომ პადუანური სკოლის წარმომადგენლის XV–XVI საუკუნეების მიჯნის ავეროისტის პიეტრო პომპონაციის (1462–1525) ფილოსოფიური სისტემის საფუძველი სწორედ ეს ამროვნება იყო: პომპონაცი-ფილოსოფოსს არ სწამდა უკვდავება, მაგრამ პომპონაცი-ქრისტიანს სწამდა იგი (432, გვ. 24; შდრ. 237, გვ. 212).

არაბული ფილოსოფია, დაუპირისპირდა რა რელიგიურ ღოგმატიკას და რწმენას, დაეფუძნა ანტიკურ ამროვნებას, კერძოდ არისტოტელეს ფილოსოფიას და მასზე დაყრდნობით შემოიტანა ეს სიახლე ევროპული ამროვნების განვითარების ისტორიაში (526, გვ. 9). ამიტომაც ამ ეპოქის არაბულ ფილოსოფიას არაბულ არისტოტელიზმს უწოდებენ.

ანალოგიური პროცესი მიმდინარეობდა მანგანის აკადემიაში. მიქაელ ფსელოსი აღიარებდა იმგვარ ფილოსოფიას, რომელიც კვლევა-ძიებას, ლოგიკას და დასაბუთებას ემყარებოდა და უარყოფდა „ინტუიციასა და მისტიკას, როგორც ფილოსოფიურ მეთოდს“. ამგვარ მეთოდს იგი მხოლოდ ღმერთისმეტყველებაში უტოვებდა ადვილს. ფსელოსი არ უარყოფდა, რომ მას სურდა ღმერთთან მიახლოება ლოგიკის გზით და „საიდუმლო გამონათქვამებით“. თუმცა, მისი ამრით, ლოგიკური ამროვნება არ გამოირიცხავს და არ ეწინააღმდეგება ეკლესიის მოძღვრებას (343, გვ. 252-253; იხ. 236, გვ. 256; 238, გვ. 2-3; 450, გვ. 335; შდრ. 442, გვ. 88; იხ., აგრეთვე, 133, გვ. 37-38). მიქაელ ფსელოსიც თავის ამროვნებაში ეფუძნება ანტიკურ მწერლობას, კერძოდ პლატონსა და არისტოტელეს (133, გვ. 43). თანამედროვენი და ახლობლები ფსელოსს შემთხვევით არ უსაყვედურებენ, რომ იგი თავისი ფილოსოფიით „წარმართობას“ უხსნიდა გზას (482, გვ. 542). მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ შეხედულებებში პლატონიზმი არისტოტელეს ერწყმოდა (482, გვ. 541). ფსელოსის ლოგიკამ, რომელშიც იყო ედა არისტოტელეს ლოგიკის სისტემატიკაჰაიისა, დიდი გავლენა იქონია დასაქვლეთ ევროპის ამროვნების განვითარებაზე. ასევე მნიშვნელოვანი იყო ევროპული ამროვნებისათვის ფსელოსის კომენტარები არისტოტელეს „კატეგორიებზე“ (442, გვ. 88).

ასეთივე გზით ვითარდებოდა იოანე იგალოსის ამროვნებაც. იოანე იგალოსი სვამს ფილოსოფიის წინაშე ისეთ საკითხებს, რომლებიც ქრისტიანობამ წამოაყენა. მაგრამ იგი ამ საკითხებს განიხილავს წმინდა ფილოსოფიური მეთოდოლოგიით, ანალიტიკური გზით (343, გვ. 254; იხ. 236, გვ. 261; 238, გვ. 120; 450, გვ. 338; 133, გვ. 42). ამიტომ არის, რომ ანა კომნენე (დაიბ. 1083წ) იოანე იგალოსის შესახებ პირდაპირ წერდა: „ის ღრმად შეიჭრა ღიალექტიკაში და ყოველღიურ არეე-ღარეევას იწვევედა შეგროვებულ ხალხში იმით, რომ სოფისტიკურ აბღა-უბღას თხზავდა და ყველაფერს, რაც კი რამეს ასეთს წამოაყენებდა, მაშინვე მიუყენებდა ამნაირსავე დასაბუთებას“ (678, გვ. 96). იოანე იგალოსი მიქაელ ფსელოსზე უფრო შორს მიღიოდა. იგი ეჭვის ქვეშ აყენებდა ზოგიერთ რელიგიურ ღოგმას (442, გვ.

88–89). იოანე იგალოსიცი ანტიკურ ფილოსოფიას და ყველაზე მეტად არისტოტელეს ემყარებოდა (236, გვ. 261). იგი ინტენსიურად ეტანებოდა ამ წარმართულ ფილოსოფიას და ზოგჯერ პლატონიზმი, ნეოპლატონიზმი და არისტოტელიზმი უკრიტიკოდ შემოქმედებდა ქრისტიანობაში. იოანე იგალოსის მოძღვრების შეზღვევებაც სწორედ მისი ფილოსოფიის ამგვარი ხასიათით უნდა იყოს გამოწვეული (482, გვ. 340).

ამ ტიპის აზროვნება თანდათანობით მომწიფდა XII–XIII საუკუნეების ევროპაში. აქ მან სისტემური ხასიათი მიიღო ძირითადად არაბული ფილოსოფიის და, კერძოდ, ავეროესის მოძღვრების გაუღებით; თუმცა ერთგვარი როლი ამ საქმეში ბიზანტიურმა აზროვნებამაც შეასრულა.

ახალი აზროვნების დაწყებას ევროპაში განაპირობებდა ქვეყანაში მომხდარი სოციალური ცვლილებები, ბურჟუაზიული ელემენტის თანდათანობით ზრდა. ახალი სამოგადოება უფრო მეტად ისწრაფოდა ინტელექტუალური ცხოვრებისაკენ (342, გვ. 12). ამ პროგრესულ აზროვნებას იწყებს XII საუკუნე: მაგრამ მთელი ეს საუკუნე მაინც მხოლოდ და მხოლოდ მომზადების საუკუნეა (519, გვ. 337, 339).

ამგვარად, ევროპაშიც ძირითად სააზროვნო პრობლემად რწმენისა და გონების ურთიერთობის საკითხი დგება (342, გვ. 36–37; 526, გვ. 15–16). ლეთაებრივი ნების ავტორიტეტისა და გონების დაპირისპირება გასდევს XII–XIII საუკუნეების მთელ სქოლასტიკურ აზროვნებას (345, გვ. 305, 309). პრიმატი ნებისა თუ გონებისა – აი, საკითხი, რომლის გადაჭრასაც ცდილობს ევროპა (345, გვ. 305–313). ლეთაებრივი ნების პოზიციამე თანმიმდევრულად იღვა აეგუსტინიზმი, ხოლო გონების პოზიციამე – არისტოტელიზმი (345, გვ. 305). თავისებურ რომანტიკასთანაა შერწყმული ამ საკითხის დასმა პიერ აბელიარის (1079–1142) შემოქმედებაში. აბელიარი რაციონალიზმის პოზიციამე დგას. იგი მოითხოვს, რომ რწმენის დოგმატები შეაფასოს გონებამ, როგორც უმაღლესმა კრიტერიუმმა; მათ შორის კონფლიქტის შემთხვევაში გადამწყვეტი სიტყვა უნდა თქვას ინტელექტუალურმა აზროვნებამ; რწმენისაგან მხოლოდ ის შეიძლება მივიღოთ, რაც გონების კრიტერიუმს ეთანხმება (342, გვ. 35–36; 545, გვ. 53). მაგრამ აბელიარი „უფრო გამბედავი იყო, ვიდრე თანმიმდევრული; მის რაციონალიზმს ამკარად ბოჭავდა რწმენა გამოცხადებისადმი“ (348, გვ. 407). აბელიარს, როგორც შინაგანად მორწმუნე ქრისტიანს, არ შეეძლო მოთმენა იმისა, რომ ქრისტიანობა იყო ოპოზიციამე იმ ანტიკურ მოაზროვნებებთან და პოეტებთან, რომლებსაც თვითონ თაყვანს სცემდა. და რამდენადაც

მეუძღვებელი იყო ქრისტიანობის გაწარმართება, იგი ცდილობდა წარმართობა გაექრისტიანებინა (519, გვ. 342). სწორედ ეს იყო წამოყენებული ერთ ძირითად ბრალდებად აბელიარის მიმართ მისი მთავარი მოწინააღმდეგის ბერნარ კლერეოელის მიერ. ამ უკანასკნელის აზრით, აბელიარმა, ცდილობდა რა გაექრისტიანებინა პლატონი, მხოლოდ და მხოლოდ თავისი წარმართობა დაამტკიცა (577, გვ. 21). ბერნარის ეს შეურიგებელი ბრძოლა აბელიარის წინააღმდეგ განპირობებული იყო ამ უკანასკნელის მიერ თეოლოგიის საკითხებში დიალექტიკის გამოყენებით (577, გვ. 15). თვითონ წმ. ბერნარის აზრით კი, მისტერია და რწმენა აღემატება ადამიანურ ცოდნას და მისი მოპოვება მხოლოდ და მხოლოდ მისტიკური ჭერეგით შეიძლება. იგი საკუთარ თავს თელის წინასწარმეტყველად, რომელსაც აქვს საიდუმლო მოვალეობა, გამოაცხადოს ღვთაებრივი სიბრძნე. პიერ აბელიარის ცდაში, რომ გაიგოს, გონებით გაიამზროს სამება, იგი ხედავს ინტელექტუალური ქედმაღლობის ბოროტ მაგალითს და ქრისტიანული რწმენის შეურაცხყოფას (577, გვ. 36). მიუხედავად ამისა, რა თქმა უნდა, მცდარი იქნება ეჭვის შეტანა პიერ აბელიარის ქრისტიანობაში. მართებული არ იქნება, მისი რაციონალიზმი წარმოვიდგინოთ უფრო მეტად, ვიდრე მე-12 საუკუნის საღი აზრი, რომელსაც სურს გამოიყენოს ლოგიკა, გონების შესაძლებლობანი საკუთარი რწმენის უკეთ გაგებისათვის (577, გვ. 37). ამიგომ არის, რომ მთელი ეპოქის გრაფიკაში ელერს XII საუკუნის ამ დიდი ადამიანისა და მოაზროვნის ლირიზმით სავსე სიტყვებში, რომლებიც მისი საგრფოს პელოიზმასადმია მიმართული: „ჩემო დაო პელოიზმა, ერთგმის ჩემთვის ამ ქვეყნად ძვირფასო, ახლა კი ჩემთვის ქრისტეს მიერ უძვირფასესო, ლოგიკის გამო შემძებულა ქვეყნიერებამ... მე [კი] არ მსურს ვიყო ფილოსოფოსი, თუ ეს ნიშნავს პაველესთან დაპირისპირებას, არც არისგოტელე მინდა ვიყო, თუ ეს მომკვეთს ქრისტესაგან“ (814, გვ. 270).

XIII საუკუნის ევროპა ინტელექტუალიზმის უფრო მაღალ ეტაპზე ავიდა. ამ საუკუნემ ანტიკური მემკვიდრეობა უკვე რამდენიმე განსხვავებული გზით მიიღო. XIII საუკუნე დასავლეთ ევროპისათვის მეტაფიზიკის განვითარების ოქროს ხანაა (519, გვ. 580). 1204 წლიდან დაწყებული განსაკუთრებით გახშირდა ევროპის კონტაქტი ბიზანტიასთან. ევროპა დეტალურად ეცნობა არაბულ და ებრაულ არისგოტელიზმს ავეროესისა და მაიმონიდის (1135–1204) სახით (521, გვ. 451). ავეროიმზმა, რომელიც მზად იყო გონებისა და ინტელექტის პოზიციიდან დაენგრია მთელი რელიგიური დოგმატიკა, ევროპულ აზროვნებაში უდიდესი

პოპულარობა მოიპოვა. XIII საუკუნის ევროპელი ავეროისტები თანდათანობით ამკვიდრებენ აზრს, რომ არ ღირს მიწიერ სამყაროში ღვთაებრივ სასწაულებზე საუბარი, „ბუნებრივ საგნებზე ჩვენ უნდა ვიმსჯელოთ ბუნებრივ სიბრტყეზე“ (526, გვ. 276). მაგრამ ეკლესიაც მიდიოდა იმ დასკვნამდე, რომ ავეროიზმის წინააღმდეგ ბრძოლაში საჭირო იყო ახალი კონცეფცია, რომელიც მოიმარჯვებდა ავეროისტების იარაღს: არისტოტელეს მეტაფიზიკას და ლოგიკას და ინტელექტუალურ აზროვნებას; მაგრამ იმგვარად, რომ შეინარჩუნებდა რწმენის პრიმატს გონებაზე და დამოკიდებულს გახდიდა რაციონალურ აზროვნებას გამოცხადების დოგმატიკაზე (342, გვ. 39). ეს გააკეთა თომა აკვინელმა (1225\26–1274), ავეროესის უძლიერესმა მოწაფემ და ყველაზე სერიოზულმა მოწინააღმდეგემ (431, გვ. 139).

ამგვარად, XII–XIII საუკუნეების სიახლე ქრისტიანულ აზროვნებაში იყო გონების, ინტელექტის შემოტანა რწმენის სფეროში; რაციონალიზმი; ადამიანური ლოგიკის თვალთ დანახვა სამყაროს ძირითადი პრობლემებისა; ადამიანური აზროვნებისადმი ნდობის გამოცხადება. აზროვნების ამგვარი ხაზი XIII საუკუნის დასასრულიდან თანდათანობით განაპირობებდა კაცობრიობის სუნთქვასა და მაჯისცემას. მას თან ახლდა ფილოსოფიის, ანტიკური მწერლობის, კერძოდ, არისტოტელეს დეტალური შესწავლა და უმთავრეს ავტორიტეტად აღიარება; მეცნიერების განვითარება: დარწმუნება იმაში, რომ შესაძლებელია ადამიანმა ამოიყნოს ღვთაებრივი აზრი, კაცობრიობის თუ ცალკეული პიროვნების ბედ-იღბალი (ამიგომაც მეცნიერება თაუდაპირველად ასტროლოგიის ხაზით ვითარდებოდა); მოქმედებისაკენ, ბუნების გარდაქმნისაკენ, ახალი აღმოჩენებისაკენ მისწრაფება; რეალური სამყაროს მშვენიერების შეგრძნება, ადამიანური ცხოვრების აღმოჩენა, ამქვეყნიური ბედნიერების დანახვა. გონების, ინტელექტის აღმოჩენამ, რაციონალიზმმა კაცობრიობა გამოაღვიძა, ადამიანს თავისთავი აპოვნინა, ევროპა რენესანსამდე მიიყვანა; კაცობრიობის აზროვნების ისტორიაში ახალი ეპოქა – ანალიტიკური აზროვნების ეპოქა დაამკვიდრა.

რუსთველი, როგორც XI–XII საუკუნეების მოწინავე ქართული აზროვნების გამგრძელებელი, სწორედ ამ გზით უნდა წასულიყო. ეს იყო ეპოქის აზროვნება, მისი ხალხის აზროვნება.

ფილოსოფიური მწერლობა ქართულ სინამდვილეში ინტენსიურ განვითარებას X საუკუნის დასასრულიდან იწყებს. მისი პირველი დიდი წარმომადგენელი ეფთვიმე ათონელია (113, გვ. 295). უფრო ფართოდ გაუღო ფილოსოფიურ ლიგურაგურას



ქართული მწერლობის კარი ეფრემ მცირემ. მისთვის ფილოსოფიის დანიშნულება ქრისტიანული დოგმატიკისთვის უკვე გააზრებულია. იგი ფილოსოფიაში „ღვთისმეტყველების მხევალს“ ხედავს (113, გვ. 295). ფილოსოფოსი მწერალი და მთარგმნელია არსენ იყალთოელი. მას არისტოტელიზმის ქართულ აპოლოგეტად მიიჩნევენ. არსენ იყალთოელისგან განსხვავებით უპირატესად ნეოპლატონიზმის ხაზს ავითარებს იოანე პეტრიწი. იგი იყო განვითარებული სქოლასტიკის წარმომადგენელი. მან ერთგვარად დაასრულა ქართული თეოლოგიური ამროვნება. ეს ამროვნება იქამდე მიიყვანა, საიდანაც კიდევ უფრო წინ წასვლა სქოლასტიკის დანგრევას ნიშნავდა (63, გვ. 174–175). პეტრიწსა და რუსთველს შორის ქრონოლოგიურად ალბათ მთელი თაობა ღვას.

რუსთველის მსოფლმხედველობაში ჩანს, ერთი მხრივ, გაგრძელება ამ ქრისტიანული ქართული ამროვნებისა და, მეორე მხრივ, მისი გაღრმავება ეპოქის ახალი იმპულსით – არაბული სამყაროდან ქრისტიანობაში შეჭრილი არისტოტელიზმით და რაციონალიზმით. აღმოსავლური ამროვნება – არაბული ფილოსოფია და სპარსული ეპიკა რუსთველის მსოფლმეგრძნების ფორმირებაში უდიდესი სტიმულია: იგი ამაღლებს პოეტის სექსისს ქრისტიანული ასკეტიზმისადმი და ამქვეყნიური, რეალური სამყაროს თავისთავადობას მთელი სიმბაფრით წარმოაჩენს.<sup>1</sup>

რუსთველის, როგორც მოამროვნის, უმთავრესი პრინციპი რაციონალიზმია, რომელიც სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში გონების კულტის სახელითაა ცნობილი (28, გვ. 223-226).<sup>2</sup> სიბრძნე და გონება მხოლოდ და მხოლოდ *ვეფხისტყაოსნის* პერსონაჟებისა და ავგორის ქების საგანი და მათი ყოველდღიური მოქმედების საფუძველი კი არაა, არამედ

---

<sup>1</sup> აღმოსავლური, სპარსული ამროვნება მხოლოდ ერთი წყაროა რუსთველისათვის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ახალი გზით განვითარების საქმეში; მაგრამ რუსთველის მსოფლმხედველობა თავისი საბოლოოდ ფორმირებული სახით თვისობრივად განსხვავდება არაბულ-სპარსული იდეოლოგიისაგან (139, გვ. 94). უფრო მეტიც, თვით რუსთველსა და ნიზამს შორის, მიუხედავად მათი ლიტერატურული სიახლოვისა, მკვეთრად ჩანს აბსოლუტურად სხვადასხვა მსოფლმხედველობითი პოზიცია (139, გვ. 96).

<sup>2</sup> რუსთველის რაციონალიზმი ჩვენ არ გვესმის ემოციური მომენტის საპირისპირო მხარედ (მდრ. 402, გვ. 207). რუსთველის რაციონალიზმზე საუბრისას ჩვენ ვგულისხმობთ პოეტის ამროვნების რაციონალიზმს, რწმენის პარალელურად გონების პრიმატსაც, დაფუძნებას გონების კანონებზე და არა მხოლოდ რწმენის სიმბოლოებზე.

რუსთველის მსოფლმხედველობის ძირითადი პრინციპია. პოეტის რაციონალიზმი ჩანს, უპირველესად ყოვლისა, პოემის სიუჟეტის განვითარებაში: ყველა მიმხვრა *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტში მკაცრადაა მოტივირებული და დამორჩილებული ავტორისეული ჩანაფიქრისადმი. ეს კი რენესანსის ეპოქის ლიტერატურის ერთი ყველაზე მეტად სპეციფიკური ნიშანია (382, გვ. 270). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი ადამიანური, რეალური სამყაროს აღმოჩენამდე და ნაცელად ირეალურისა, რეალური არსებობის გაიდევალეზამდე, რეალიზმამდე (38, გვ. 14-15; 422, გვ. 251; 421, გვ. 422 - 440; 527, გვ. 29; იხ. 28 გვ. 231-232). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი ადამიანისა და სიცოცხლის, როგორც უმაღლესი სიკეთის აღიარებამდე, ჰუმანიზმამდე (28, გვ. 226-231; 450, გვ. 354-360; 132, გვ. 59-133). რაციონალიზმს მიჰყავს რუსთველი ნაცელად ღვთაებრივი სასწაულის ლოდინისა მოქმედების ფილოსოფიამდე (38, გვ. 18). პრინციპულმა რაციონალიზმმა, რუსთველი, ისევე, როგორც დასავლეთ ევროპა, რენესანსულ ამროვნებამდე მიიყვანა.

სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში დიდიხანია შენიშნულია, რომ რუსთველის შემოქმედება ჰუმანიტური და რენესანსულია (325; 324; 416; 426; 570; 190; 101; 378; 422; 375; 166; 61; 192; 78; 274; 38; 132; 450; 420; 28; 95; იხ. 93).<sup>1</sup>

მაგრამ არ არის სათანადოდ შესწავლილი ის გარემოება, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობაში ჩანს ყველა ის ძირითადი ფაქტორი, რამაც XII-XIII საუკუნეების პროგრესული ამროვნება რენესანსამდე მიიყვანა (შდრ. 173, გვ. 124; 209, გვ. 158). არ არის შენიშნული, რომ საკითხთა ის ნაკადი, რომელსაც რუსთველის მსოფლმხედველობა ემყარება, არის XII-XIII საუკუნეების პროგრესული ამროვნების პრობლემატიკა, რომელმაც ევროპული ამროვნება მიიყვანა რენესანსამდე (526, გვ. 107); და სწორედ მათი რუსთველური გადაწყვეტა შეესაბამება რენესანსული ამროვნების დონეს.

ამის გამოა, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობის კვლევისასა *ვეფხისტყაოსნის* ავტორის ფილოსოფიურ-რელიგიური შეხედულებების საფუძვლად მცდარადაა მიჩნეული ზოგჯერ მაჰმადიანობა (410; 14; 425), ზოგჯერ მანიქეველობა (100), ზოგჯერ სოლარიზმი (222; 194; 101; 352, გვ. 81), ზოგჯერ სპარსული რელიგიური სეფასიანური მოძღვრება (13; 12, გვ. 145-146; 11), ზოგჯერ ორთოდოქსული დოგმატური ქრისტიანობა (73; 203; 147),

<sup>1</sup> ამაზე დაყრდნობით ზოგიერთი მკვლევარი შოთა რუსთველის ეპოქას ევროპული რენესანსის ანალოგიით, ქართული რენესანსის ეპოქად მიიჩნევს (416; 101; 422; 375; 420; 66; 95).

მოგჯერ არადლოგმატური არამედ „ბიბლიური ქრისტიანობა“ (114, გვ. 193-205), მოგჯერაჲ ქრისტიანული ემოტერიზმი (57). ყველა ამ თეორიაში, რომელთა უმრავლესობა რუსთველოლოგიაში დეტალურად იყო განხილული და უარყოფილი, გათვალისწინებული არ არის რამდენიმე მომენტი, რომლებსაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს რუსთველის მსოფლმხედველობაზე საუბრისას: 1. რუსთველის ეპოქის ქართული სახელმწიფოს სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობა, როგორც საფუძველი სამოგადოების ახალი ტენდენციებისა და ამროვნებისა; 2. რუსთველის წინადროინდელი ქართული ამროვნების განვითარების გეზი; 3. რუსთველის ეპოქის მსოფლიო პროგრესული ამროვნების ხასიათი და მიმართულება (შდრ. 209, გვ. 158); 4. *ვეფხისტყაოსანში* ამკარად გამოვლენილი რენესანსული სულისკვეთება.

რუსთველი პრინციპულად ეყრდნობა, აგრძელებს და აღრმავეებს იმ ტიპის ამროვნებას, რომელსაც XI-XII საუკუნეების ახალი ამროვნების სახელით ვიცნობთ; მის მსოფლმხედველობას აყალიბებს ყველა ის პროგრესული ნაკადი, რომელმაც XII-XIII საუკუნეებში ბრძოლა გამოუცხადა ძველ სამყაროს. რუსთველის ახალი, რენესანსული ამროვნებაჲ იმავე საფუძველზე შენდება, რაც XII-XIII საუკუნეების პროგრესმა დასვა დღის წესრიგში და რამაც კაცობრიობა ახალ ერამდე, რენესანსამდე მიიყვანა.

რუსთველი XII-XIII საუკუნეების ახალი ამროვნების ტიპური წარმომადგენელია, რომელმაც ნათლად იგრძნო ქრისტიანულ მსოფლმეგრძნებაში დაწყებული ვარდაგვსა, ღრმად ჩასწვდა მის არსს, პრინციპული დასკვნები გამოიტანა მისგან და ამ პროგრესის გზით ევროპული რენესანსის ამროვნების ღონემდე ამაღლდა.

#### არისტოტელეს ფილოსოფია და შუასაუკუნეების ამროვნების შეწყვეტა

რაციონალიზმმა შუასაუკუნეების ამროვნება არისტოტელემდე მიიყვანა. გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის არისტოტელემდე დაყრდნობა იყო „გამოვლინება ჩვეულებრივი ისტორიული კანონზომიერებისა...“ ახალი სოციალური ძალები, „ისახება რა ძველი წყობის წიაღში,“ ყოველთვის უბრუნდება ძველ სისტემებს და „ეძებს მასში საფუძველს საკუთარი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებისათვის“ (342, გვ. 12-13).

არისტოტელის ურთიერთობას ქრისტიანობასთან ხანგრძლივი და რთული ისტორია აქვს (იხ. 369, გვ 139-143): ქრისტიანული ამროვნება თავის ძირითად პრინციპში ეწინააღმდეგება არისტოტელის და ახლოს დგას ნეოპლატონიზმთან. საუკუნეები გახდა საჭირო, რომ ქრისტიან მოამროვნეებს ეგრძნოთ და დაეფასებინათ არისტოტელესული იდეა „ამქვეყნიური ცხოვრებისა და მიზნების ფარგლებში“ ადამიანური ამროვნების ორივე შესაძლებლობის (რაციონალურის და ინტუიციურის) „პარმონიული განვითარებისა“ (შლრ. 187, გვ. 128-129). ქრისტიანობისა და არისტოტელის სხვადასხვა პოზიციას შევეთრად ისახებოდა ეთიკის სფეროში: „ქრისტიანობა თავდაპირველად უარს ამბობდა აბსტრაქტულ-დიალექტიკურ შემეცნებაზე (მისი აუცილებლობა მხოლოდ შემდეგ გამოჩნდა). უმაღლესი სიკეთე (სიწმინდე) მისაღწევია არა მხოლოდ რჩეული უმცირესობისათვის“ (არისტოტელის და ნეოპლატონიზმი), არამედ თვით ბავშვებისთვისაც, „უმაღლესი ღირსება... ქრისტიანისთვის არის სიყვარული,“ რომელიც გაგებულია იმგვარად, რომ შევეთრად შორდება არისტოტელის. ქრისტიანობის ამრით, ადამიანური მოქმედების ცენტრში დგას არა ის, რასაც გონება და განსჯა გააანალიზებს, არა ბუნების, სახელმწიფოს, ეთიკის პრობლემები (არისტოტელის), „არამედ სულისა და გულის შინაგანი მოთხოვნილება სიყვარულისა, რწმენისა, იმედისა და სინდისისა“ (369, გვ. 139-140).

III საუკუნის საეკლესიო კამათში თვალნათლივ ჩანდა, რომ ქრისტიანულ ეკლესიას არ შეეძლო არისტოტელესთან შერიგება; ხოლო იმისათვის, რომ წინააღმდეგობა გაეწია მისთვის, საჭირო იყო პლატონის ფილოსოფიის მოშველიება (348, გვ. 299). ამიგომაც ეკლესია უფრო მეტ ნდობას უცხადებს ნეოპლატონიზმს, მაგრამ თვითონ ნეოპლატონიზმში პლატონის იდეებთან შერწყმული იყო არისტოტელეს მეტაფიზიკური ამროვნება (519, გვ. 585); ასეთი შერწყმა კი თავისთავად განპირობებული იყო იმით, რომ თვითონ არისტოტელე „მეტაფიზიკაში“ ეყრდნობა პლატონს, კერძოდ მის „ტიმოოსს“ (519, გვ. 586).

ასე რომ, ნეოპლატონიზმი ქრისტიანულ დოგმატიკას თანდათან აწვდიდა არისტოტელეს მეტაფიზიკასა და ლოგიკასაც. „ნეოპლატონიზმს ჰქონდა არისტოტელეს მოძღვრებასთან საერთო არსებითი ნიშანი – ინტელექტუალიზმი.“ სამიაროა ორივე ფილოსოფიური სისტემისათვის, აგრეთვე ადამიანის დაქვემდებარება უმაღლესი, საერო იდეისადმი და „ბედნიერებისა და მოქმედების გაიგივება. მაგრამ ნეოპლატონიკოსებს,

განსხვავებით არისტოტელესაგან, ყოველივე ეს რელიგიისაკენ იზიდავს: შემეცნებულ უნდა იქნეს არა მოცემული სინამდვილე, არამედ ზეგრძნობიერი სამყარო;“ ზებუნებრივ სამყაროში უნდა იქნეს ადამიანი განუფენილი მთელი თავისი არსებით. ეს კი, ბუნებრივია, შესაძლებელი იქნება მხოლოდ რჩეულთათვის. ნეოპლატონიკოსები ამ გზას გადიან ღეთაებასთან მისტიკური ამალღებით, ხოლო პრაქტიკული ფორმა აზროვნებისა, ლოგიკური სინთეზი აბსტრაქტული ცნებების, რომელსაც არისტოტელე ემყარება, ნეოპლატონიკოსებისათვის შედარებით ნაკლებ ფასეულია (369, გვ. 138).

სწორედ ამით იყო გამოწვეული, რომ ნეოპლატონიზმში უფრო და უფრო იჭრებოდა არისტოტელიზმი. ისეთი დიდი სპეციალისტი შუასაუკუნეების აზროვნების ისტორიისა, როგორც იყო ერნესტ რენანი, თელის, რომ უკვე მეორე თაობა ალექსანდრიული სკოლის ნეოპლატონიკური ფილოსოფიისა პირს იბრუნებს პერიპატეტიზმისაკენ. პორფირი (232-233—დაახლ. 304) უფრო მეტად პერიპატეტიკია, ვიდრე პლატონისტი. ამიგომაა, რომ სწორედ პორფირის დაეფუძნა თავიდანვე როგორც არაბული ფილოსოფია, ასევე სქოლასტიკა. ამონიოსის (III ს.) სკოლაში არისტოტელე საბოლოოდ იჭერს პირველ ადგილს და ავიწროებს პლატონს, ხოლო პროკლე დიადოხოსი (410-485) თითქმის უკვე პერიპატეტიკია (431, გვ. 61). ამ ეპოქაში ქრისტიანულ დოგმატიკაშიც მკვეთრად იჭრება არისტოტელიზმი. 451-553 წლები ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიაში ხასიათდება იმით, რომ პლატონის აზროვნების ბაგონობა მთავრდება და მის ადგილს ან მასთან ერთად მნიშვნელოვან ადგილს იკავენს არისტოტელეს დიალექტიკა (348, გვ. 311). ქრისტიანული დოგმატიკის ეს ხაზი შემდგომშიც განვითარდა. ორიგენეს შემდეგ ბერძნული ეკლესია მხოლოდ და მხოლოდ არისტოტელიზმის შემწეობით მივიდა სისტემურ დოგმატიკამდე (348, გვ. 314). არისტოტელიზმი დოგმატიკის ფილოსოფიაში საბოლოოდ დააკანონა იოანე დამასკელმა (გარდ. 754), რომელსაც საუკუნეების მანძილზე ემყარებოდა ქრისტიანული აზროვნება (348, გვ. 365-366).

დასაველეთ ევროპის ქრისტიანობისათვის არისტოტელე ადრეულ შუასაუკუნეებში უფრო უცხო იყო, ვიდრე აღმოსაველეთის, ბიზანტიისათვის. დასაველეთ ევროპის აზროვნებას გონს აძლევდა ნეგარი ავგუსტინე (354-430), რომლის შემოქმედებაში ყველაზე მეტად დაუკავშირდა ერთმანეთს პლატონის ფილოსოფია და ქრისტიანული რწმენა. ავგუსტინესათვის „რწმენა ზეგრძნობადისა არის პირველ რიგში ძალა და საქმე, პიროვნების არსებიდან გამომდინარე ნებისყოფა“.

ეს რწმენა კი არ თელის აუცილებლად თავისი შინაარსის დამტკიცებას (369, ვე. 140).

ყველა რელიგიას თანდათანობით, განვითარებასთან ერთად, უჩნდება მიდრეკილება, რომ არ დაკმაყოფილდეს რწმენით და დაეფუძნოს აგრეთვე „მეცნიერულ არგუმენტებსაც.“ ქრისტიანობასაც გაუჩნდა ასეთი მიდრეკილება, განსაკუთრებით ჯვაროსნული ლაშქრობების შემდეგ, რომელთა გავლენითაც „ევროპის სულიერი ჰორიზონტი განსაკუთრებით გაიზარდა.“ ეკლესიამ საჭიროდ მიიჩნია „დასრულებული ფილოსოფიური სისტემის“ გამოყენება საკუთარი მიზნებისათვის და ასეთი სისტემა იპოვა კიდეც შუასაუკუნეების სქოლასტიკაში. სქოლასტიკამ ხელი მიჰყო საეკლესიო დოგმების ლოგიკურ დასაბუთებას. მართალია, ეკლესია ამ დოგმების დებულებებს „მეგონებრივად“ თვლიდა და ამიგომაც ისინი თეორიული მტკიცების საგნად ქრისტიანულ მწერლობაში არ უნდა ქვეუღიყო, მაგრამ ამ პერიოდში გამოიკვეთა ის ამრიც, რომ ამ დოგმების „მეგონებრიობა“ „გამორიცხავს მხოლოდ და მხოლოდ გონებაში მათი ბუნებრივი წარმოქმნის შესაძლებლობას და არა მათ გავებას.“ ამაზე დაფუძნებით სქოლასტიკა შეუდგა ცალკეული ქრისტიანული დოგმების ლოგიკურ-დიალექტიკური გზით მტკიცებას. ამ საქმეში კი სქოლასტიკისათვის ყველაზე დიდი სარგებლობის მოგანა შეეძლო არისტოტელეს და „სქოლასტიკამაც, რომელიც ღლითი დღე ინტელექტუალური ხდებოდა, არისტოტელეს ფილოსოფიიდან აიღო მოძღვრება ღმერთზე“ და იგი თვისტური სულით განმარტა. „ამასთან ერთად არისტოტელემ მისცა სქოლასტიკას წარმოდგენა ქვეყანასა და ბუნებაზე,“ რომელიც აგრეთვე, დაქვემდებარა რელიგიურ მსოფლმხედველობას: რადგანაც ღმერთი, არისტოტელეს კვალობაზე გავებულ იქნა როგორც პირველმიზეზი და საბოლოო მიზანი ბუნებისა. თვითონ ბუნება დაქვემდებარებულ იქნა ღეთაებრივი მიზნისადმი და გააზრებულ იქნა მაგერიალური ფორმების საფეხურებად. „შეიტანეს რა ბუნების ამგვარი გააზრება საეკლესიო მოძღვრების სიტემაში,“ ალბერტ დიდმა (გარდ. 1280) და თომა აკვინელმა „პირველებმა მიანიჭეს რელიგიურ მსოფლმხედველობას შინაგანი მთლიანობა და ფორმალური სისრულე.“ ერთი მხრივ, ღეთაებრივი „სასუფეველი“ და, მეორე მხრივ, ბუნება, გრძნობიერი სამყარო კავშირში აღმოჩნდნენ და განხილულ იქნენ განვითარების ერთიანი თვალსაზრისით. სამყარო მოსამზადებელი საფეხური აღმოჩნდა ზეციური „სასუფეველისათვის;“ ამქვეყნიურ საბრძანებელში შექმნილმა ადამიანის ცხოვრებამ იპოვა თავისი ჭკუშარიტი მოწოდება

შემდგომი განვითარებისა და „გეგრძნობიერი“ სამყაროსადმი მისწრაფებისა (369, გვ. 140-142).

შუასაუკუნეების ევროპაში აღმოსაელეთიდან არისტოტელეს ფილოსოფიის სხვაგვარი გააზრებაც მოდიოდა. არაბულ სამყაროში და ბიზანტიაში (ზანგანის აკადემიაში) უფრო აღრე მოიპოვა არისტოტელემ ის პოპულარობა, რასაც დასაელეთ ევროპაში მან მხოლოდ XIII საუკუნეში მიაღწია. დასაელეთის ინტერესი არისტოტელესადმი შუა საუკუნეებში აღმოსაელეთმა, კერძოდ, არაბულმა ფილოსოფიამ განაპირობა. აღმოსაელეთში კი არისტოტელე სხვაგვარად იქნა გააზრებული. ამას ხელი შეუწყო იმ გარემოებამ, რომ არაბული სამყარო მას ეკლესიის თვალსაზრისით არ განმარტავდა (369, გვ. 142-143). არისტოტელიზმიდან არაბებმა ყველაზე მეტად შეითვისეს მკაცრი ლოგიკურობა, მეცნიერულ-ფილოსოფიური მსჯელობა და საბუთიანობა (442, გვ. 57). არაბებმა თაელაპირეელად არისტოტელე გაიცნეს ნეოპლატონიკოსი კომენტატორების – პორფირის და ამონიოსის თარგმანებით (463, გვ. 6). ამიგომ იყო, რომ თაელიდან არაბი არისტოტელიანები ტრიალებდნენ ნეოპლატონიკური იდეების წრეში და მხოლოდ მოგვიანებით შეძლეს წმინდა არისტოტელეს ფილოსოფიის გატება (442, გვ. 77). არისტოტელე ბუნებისმეტყველური პომიციიდან შეითვისა და განმარტა ავეროესმა. ამიგომაც, ავეროესის თანამედროეები ხშირად ამბობდნენ: არისტოტელემ ახსნა ბუნება, ხოლო ავეროესმა – არისტოტელეო (442, გვ. 65). ავეროესი განმარტავდა რა არისტოტელეს ზომიერ რეალიზმს, ამტკიცებდა, რომ კონკრეტული საგნები არ არის ღმერთის შექმნილი, რომ ისინი ღეთაებრივი ინტელექტის არაპირდაპირი პროდუქტია. აქედან კი თითქმის უკვე გამომდინარეობდა ღეთაებრივი წინასწარხედვის უარყოფა (342, გვ. 16).

ავეროესის პერიპატეტიზმი XIII საუკუნეში გადადის ევროპაში და ავეროიზმის სახით ქმნის ძალზე პოპულარულ მოძღვრებას, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ახალი ევროპული აზროვნების ფორმირებაში. ევროპაში შედის არისტოტელე არაბი კომენტატორების, უპირატესად ავეროესის და ავიცენას, თარგმანებით. იგივე იდეებს აწედის ევროპას ებრაელი არისტოტელიანელი მაიმონიდი, რომელიც პრინციპულად ახლოს იდგა ავეროესთან (431, გვ. 108; 442, გვ. 86). არისტოტელიზმი შედის ევროპაში ბიზანტიელი ფილოსოფოსების მიქაელ ფსელოსის, იოანე იგალოსის და მათი მოწაფეების მიერ არისტოტელეს თხზულებებზე დაწერილი კომენტარების თარგმანითაც. ევროპული არისტოტელიანები პერიპატეტიზმის

ბეელი წარმომადგენლებიდან ყველაზე მეტად ეყრდნობოდნენ ალექსანდრე აფროდისიელს (II-III სს.). ავეროიზმმა ევროპაში წარმოშვა არისტოტელეს პრინციპული მიმდევრები – დავით დინანტელი (გარდ. XIII ს. პირვ. ნახევარში) და სიგერ ბრაბანტელი (დაახლ. 1240-1282). ევროპელი არისტოტელიანელები ამტკიცებდნენ მიწიერი, ამქვეყნიური ცხოვრების თავისთავად ღირებულებას და არისტოტელეს კვალდაკვალ ავითარებდნენ იმ აზრს, რომ უმაღლესი სიკეთე და მიზანი შეიძლება იყოს მხოლოდ და მხოლოდ „ადამიანისა და საზოგადოების ბედნიერება“ (342, გვ. 16). სიგერ ბრაბანტელის აზრით, ღმერთი არ არის „უმაღლესი მიზანი ადამიანისათვის,“ რომელიც მიისწრაფვის სიკეთისა და ბედნიერებისაკენ; ადამიანს თვითონ თავისთავად, მიწიერ ცხოვრებაში აქვს „საკმაო საფუძველი პირადი ნეტარებისათვის“ (442 გვ. 129); ხოლო თვით „სიკეთე არის ის, რაც სასარგებლოა ადამიანთა მოდგმისათვის, ბოროტება კი – ის, რაც ზიანს აყენებს მას“ (526, გვ. 277). სიგერი ებრძვის თეოლოგიას და მის ნაცულად ჭეშმარიტების ნამდვილ წყაროდ ფილოსოფიას მიიჩნევს (442, გვ. 131). სიგერის აზრით, რელიგიურ დოგმებს მოქმედი ძალა შეიძლება ჰქონდეს მხოლოდ რწმენისათვის, გონება კი ხშირად ასაბუთებს იმის საპირისპიროს, რასაც ეს დოგმები ქადაგებენ (526, გვ. 276). სიგერ ბრაბანტელის არისტოტელიზმი გაგრძელდა და განვითარდა პარიზის უნივერსიტეტში ერთი საუკუნის შემდეგ უილიამ ოკამის მიმდევრების მიერ (442, გვ. 131).

ამრიგად, არისტოტელემ შეარყია შუასაუკუნეების დოგმატიკური თეოსოფია და XII-XIII საუკუნეების ქრისტიანულ აზროვნებაში ახალი ეტაპი შექმნა (519, გვ. 337). თუ XII საუკუნის ევროპისათვის არისტოტელე ინტელექტუალური სიახლეა, XIII საუკუნეში იგი უკვე უპირველესი ავტორიტეტი ხდება (521, გვ. 451; 434, გვ. 79). არისტოტელემ მოამზადა კაცობრიობა ახალი აზროვნების, რენესანსული აზროვნებისათვის და უშუალოდ მიიყვანა იქამდე. არისტოტელემ მისცა შუასაუკუნეების ადამიანს რწმენა საკუთარი ძალებისადმი. მან დაარწმუნა ადამიანი ადამიანური ინტელექტის, გონების ძალაში და გონება დაუსახა არსებობის ყოველი პრობლემის გადაჭრის უმაღლეს კრიტერიუმად. არისტოტელემ მისცა შუასაუკუნეების ადამიანს აზროვნების მეთოდი – ლოგიკა და დიალექტიკა. არისტოტელემ გაააქტიურა შუასაუკუნეების ევროპულ აზროვნებაში მეცნიერება: მათემატიკა და გეომეტრია, ასტრონომია და ასტროლოგია და თვით ახალი გეოგრაფიული აღმოჩენების იდეები არისტოტელეს შრომების განმარტებით იხადებოდა (442, გვ. 173). არისტოტელემ მისცა შუასაუკუნეების მეცნიერებას კვლევა-ძიების ჭეშმარიტი



სფერო - ხილული სამყარო, ბუნება და ადამიანის ინტერესი ბუციური სასუფევიდან დედამიწაზე ჩამოიგანა. დაბოლოს, არისტოტელემ უდიდესი როლი შეასრულა ახალი ადამიანის მორალის ფორმირებაში: არისტოტელემ ასწავლა ადამიანს, რომ ბელნიერება ამქვეყნიურ ცხოვრებაში უნდა ეძიოს და რომ ადამიანი და ადამიანთა საზოგადოება სამყაროს ცენტრია.

XIV-XV საუკუნეებმა არისტოტელეს ფილოსოფიასთან მიმართებაში ახალი პრობლემები წარმოშვა. ევროპელმა მოაზროვნეებმა შენიშნეს, რომ არაბულიდან თარგმნილი და არაბების მიერ განმარტებული არისტოტელე არ არის ჭეშმარიტი არისტოტელე. ჯერ კიდევ როჯერ ბეკონი (1214-1294) მიუთითებდა, რომ არსებული თარგმანებით არ შეიძლებოდა ჭეშმარიტი არისტოტელეს გაცნობა (442, გვ. 164). ამ ვარემოებამ XV საუკუნეში არისტოტელეს აეგორიტეგსა და მის ფილოსოფიაზე დაუსრულებელი კამათი გამოიწვია. აეეროიზმმა, არაბულად განმარტებულმა არისტოტელემ, თავი მოაბეზრა საზოგადოებას და როცა გაირკვა, რომ არაბ კომენტატორებსა და მთარგმნელებს მუსტად და სწორად არ ესმოდათ არისტოტელე, XV საუკუნის ჰუმანისტები და რეფორმატორები დაუპირისპირდნენ აეეროიზმსა და არაბულ არისტოტელიზმს (432, გვ. 36, 37). ევროპაში დაიწყო არისტოტელეს უშუალოდ ბერძნულიდან თარგმნა და მისი განმარტება ბერძნული, კერძოდ ალექსანდრე აფროდისიელის კომენტარებით (432, გვ. 37). ჭეშმარიტი არისტოტელეს და ბერძნული პირველწყაროების გაცნობამ ევროპა პლატონამდე მიიყვანა და არისტოტელესა და პლატონის ჰარმონიის იდეა წარმოშვა (432, გვ. 38). არისტოტელე თანდათან უთმობს ადგილს ანტიკური ეპოქის სხვა აეგორებს, განსაკუთრებით პლატონს (369, გვ. 144). თავიდან იწყება არისტოტელეს შერწყმა პლატონთან, მაგრამ ეს არ არის დაბრუნება შუა საუკუნეებისაკენ; პირიქით, ეს ახალი ღონის ამროვნებაა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი ტენდენციებიც გვიანდელ შუასაუკუნეებში, კერძოდ XIII საუკუნეებში, ჩაისახა. როგორც სქოლასტიკური, ისევე არაბული არისტოტელიზმი XV-XVI საუკუნეებში დაპირისპირების ობიექტადაც კი იქცა (432, გვ. 36-40). ამიტომ არის, რომ რენესანსის ეპოქის ერთი პირველი წარმომადგენელი პეტრარკა ებრძვის არაბულ არისტოტელიზმს, მასთან დაკავშირებულ მაგერიალიზმს და მთელ შუასაუკუნეებს (432, გვ. 8).

არისტოტელემ და მისმა რაციონალიზმმა კაცობრიობა მეცნიერებისა და პროგრესის ახალ მიჯნასთან მიიყვანა. ამ ეტაპზე კი დიდი ბერძენი მოაზროვნე ინტელექტის შემდგომი

განვითარების საქმეში დაბრკოლებად იქცა. საჭირო იყო მისი დაძლევა და ახალმა მეცნიერებამ ეს მისია შეასრულა (იხ. 369, გვ. 143-146).

არისტოტელეს ავტორიტეტისაგან განთავისუფლების ცდა შეინიშნება თვით XIV საუკუნის სქოლასტიკაში. ჯერ კიდევ XIII საუკუნის შუა წლებში ოქსფორდის უნივერსიტეტში რობერტ გროსტესტმა (1175-1253) შენიშნა, რომ არისტოტელეს ავტორიტეტს შეეძლო შეეფერხებინა ფაქტებზე დაკვირვება (521, გვ. 461). მისი დიდი მოწაფე როჯერ ბეკონი აგრძელებს მასწავლებლის ხაზს და, აყენებს რა ყველაზე მაღლა ეპოქის უდიდეს ავტორიტეტს – არისტოტელეს, ყველაფერში არ ეთანხმება მას (442, გვ. 158; 429, გვ. 483). ინგლისში გავრძელება ეს გენდენცია და XIV საუკუნის დიღმა ნომინალისტმა უილიამ ოკამმა (1300-1350) ეჭვი შეიტანა *ფორმის* არისტოტელისეულ გაგებაში. იგი ცნებას განიხილავდა არა როგორც საგნის ფორმას, ანუ საგნში მოქმედ შინაგან კანონს, არამედ როგორც ამ შინაგანი კანონის სუბიექტურ ასახვას (369, გვ. 143). ეს პროცესი არისტოტელეს დაძლევისა გრძელდებოდა თვით XVIII საუკუნემდე. XVII საუკუნის დასაწყისიდან ყველა სერიოზული ნაბიჯი მეცნიერებაში იწყებოდა არისტოტელეს რომელიმე დოქტრინის კრიტიკით. ლოგიკის სფეროში ეს გენდენცია თვით XX საუკუნეშიც კი შემორჩა (429, გვ. 180). მიუხედავად იმისა, რომ მეცნიერებისა და ფილოსოფიის განვითარების თითქმის ყველა ფრონტზე ხდებოდა ძველი, არისტოტელისეული შეხედულებების დაძლევა, ახალი ეპოქის დიდ მოაზროვნეებს – ნიკოლოზ კუზანელს (1401-1464), ჯორდანო ბრუნოს (1548-1600), რენე დეკარტეს (1596-1650), თომას ჰობსს (1588-1679), ფრენსის ბეკონს (1561-1626) – მკაფიოდ ეყობოდათ არისტოტელეს აზროვნების დიდი გავლენა. და მაინც ახალი აზროვნების გამარჯვება არისტოტელეს დაძლევას ნიშნავდა (369, გვ. 145). ნიკოლოზ კოპერნიკს (1473-1543), გალილეო გალილეის (1564-1642), იოან კეპლერის (1571-1630) და ისააკ ნიუტონის (1643-1727) მიერ ახალი კოსმოლოგიისა და მექანიკის შექმნას უშუალოდ მოჰყვა სრული განთავისუფლება არისტოტელეს მეცნიერული მეთოდოლოგიისაგან. არისტოტელისეული სუბსტანციის თეორია მოხსნილ იქნა (369, გვ. 146).

დავუბრუნდეთ ისევ რუსთველის ეპოქას – XII საუკუნეს. არისტოტელე ამ საუკუნეებისათვის უდიდესი პროგრესი იყო. არისტოტელეს ფილოსოფია ახალ აზროვნებას სახავედა, უდიდეს გარდატეხას ახდენდა კაცობრიობის ცხოვრებაში. ამდროინდელი ევროპული ქრისტიანული აზროვნებისათვის უდაოდ უნდა იქნას

მიჩნეული ბრუნო ნარდის თემისი: „სიგყვა ფილოსოფია XIII-XIV საუკუნეებში გულსხმობდა არისტოტელეს მწყობრ და მთლიან სისტემას ბუნებასა და სამყაროს აგებულებაზე, მის მიზეზებსა და საბოლოო მიზანზე, რომელიც დამკვიდრდა ლათინური დასავლეთის ცნობიერებაში XII საუკუნიდან“ (567, გვ. 79; იხ. 404, გვ. 70 ). XII საუკუნის ქართული აზროვნების სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მან ქრისტიანულ ევროპაზე უფრო ადრე აღიარა არისტოტელეს უპირველესი ავტორიტეტი. რუსთველის შემოქმედებაში ჩანს არისტოტელეს აზროვნებაზე პრინციპული დაყრდნობა. სავსებით სწორად შენიშნა მოსე გოგიბერიძემ, რომ რუსთველისათვის არისტოტელიზმი ისეთივე წყარო იყო, როგორც რენესანსის ეპოქის აზროვნებისათვის (62, გვ. 58). საინტერესოა, რომ რუსთველი უპირატესად არისტოტელეს ემყარება ეთიკის სფეროში; სწორედ ამ კუთხით უპირისპირდებოდა არისტოტელე ყველაზე მეტად ქრისტიანულ-დოგმატიკურ აზროვნებას და სწორედ არისტოტელეს ეთიკურმა შეხედულებებმა შეასრულა ყველაზე დიდი როლი კაცობრიობის ახალი აზროვნების ფორმირებაში, ადამიანის იდეალის ზეციდან რეალურ სამყაროში, დედამიწაზე ჩამოგანაში. ამ თვალსაზრისით არისტოტელეს პოზიციამე დაყრდნობა რუსთველის შემოქმედებას თვისობრივად უკავშირებს რენესანსის ეპოქაში გავრცელებულ ეთიკურ ნორმებსა და აზროვნებას (იხ. წინამდებარე შრომის III ნაწილი). რუსთველის აზროვნებაში ჩანს დაყრდნობა ფორმისა და მაგერიის არისტოტელესეულ მოძღვრებაზე; კერძოდ, სულის არისტოტელესეულ გაგებაზე (286). რუსთველისეული შაირობის ესთეტიკური კონსეფსია პრინციპულად უახლოვდება არისტოტელეს პოეტიკურ თეორიას (61; 167, გვ. 57, 71-72; 314, გვ. 18, 52; 304).

არისტოტელეზე დაყრდნობა რუსთველის შემოქმედებას ერთი მხრივ გიპოლოგიურად აახლოებს XIII საუკუნის ქრისტიანული ევროპის სქოლასტიკურ აზროვნებასთან და მეორე მხრივ ამაღლებს რენესანსის ეპოქის ევროპაში გავრცელებულ შეხედულებებამდე.

#### **არეოპაგეტიკა და ვეზხისტავოსანი**

ძალზე მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ რუსთველისათვის არისტოტელე არ არის ხელშეუვალი ავტორიტეტი. რუსთველის პოემაში ჩანს თავისებური სინთეზი არეოპაგელიდან მომდინარე ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელეს

მეტაფიზიკური ამროვნებისა. სინამდვილის შემცენების რუსთველური მეთოდი ერთი მხრივ ემსგავსება ჭეშმარიტი, ნამდვილი არისტოტელას ხაზს – რაციონალურ-ლოგიკური და ინტუიციური ამროვნების ჰარმონიულ სინთეზს (166, გვ. 55; 187. გვ. 128 – და მეორე მხრივ არ გამოორიცხავს ნეოპლატონიზმსაც, რომელიც უპირატესად ინტუიციურ ამროვნებას ემყარება (187). ეს კი უკვე რენესანსის ეპოქის ამროვნების დონეა. არისტოტელეს გავლენა რუსთველის ამროვნებაზე იგრძნობა დაახლოებით იმ დროით და იმ შეხამებით არეოპაგიტიკის გზით მოსულ ნეოპლატონიზმთან, როგორც იყენებდა მას XIII-XIV საუკუნეების ევროპული ამროვნება.

არისტოტელეს რაციონალიზმის ბაზაზე ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის შემოტანა რენესანსული ამროვნებისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი მომენტიცაა. ამ გენდენციასაც, როგორც აღენიშნავედით, გვიანდელ შუასაუკუნეებში, ევროპული სინამდვილისათვის XIII საუკუნეში, ჩაეყარა საფუძველი. XIII საუკუნის პროგრესულ ამროვნებას ახასიათებს არისტოტელეს მეტაფიზიკური ამროვნების შერწყმა ავგუსტინეს გზით მოსულ პლატონთან, ან სკოტ ერიგენას (815-877) გზით მომდინარე ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან (519, გვ. 586, 588). ჯერ კიდევ ალფრედ ინგლისელი (XIII ს. I ნახევარი), რომელმაც გარკვეული გავლენა მოახდინა როჯერ ბეკონის ამროვნებაზე, ცდილობდა არისტოტელეს ფსიქოლოგიის შერწყმას ნეოპლატონურ მეტაფიზიკასთან (442, გვ. 136). არისტოტელიზმის და არეოპაგიტიკული მოძღვრების შერწყმას ცდილობდა თომა აკვინელიც. თომა აკვინელის პრინციპული დაყრდნობა არისტოტელეზე (მხოლოდ ისეთ მომენტებზე არისტოტელეს შემოქმედებაში, რომლებიც მისაღები შეიძლება გამხდარიყო ქრისტიანობისათვის) საყოველთაოდ აღიარებული ფაქტია. ამავე დროს თანამედროვე ნეოთომისტები ფიქრობენ, რომ „ავტორი, რომლისაგანაც თომას ყველაზე ხშირად მოაქვს ციტატები, არის არა არისტოტელე, არამედ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სახელით ცნობილი იდუმალი სირიელი-პლატონისტი, რომელმაც დასაუღლები განსაკუთრებული ყურადღება მიიპყრო“ (574, გვ. 57 ; იხ. 289, გვ. 344). არისტოტელეს შეთავსებას ავგუსტინეს გზით მოტანილ პლატონურ იდეალთან ცდილობდა დუნს სკოტიც (442, გვ. 182) და მის შემოქმედებაშიც ეს იყო ახალი, ემპირიული გენდენციებით გამოწვეული და არა ძველი საუკუნეების ამროვნების გადმონაშთი (442, გვ. 136).

არეოპაგიტიკული მოძღვრება თავისი არსით გაქრისტიანებული ნეოპლატონიზმია. V-VI საუკუნეთა მიჯნის

უცნობი ავტორი ერთი მხრივ აეითარებს პლოგინისა და პროკლეს ნეოპლაგონიზმს და მეორე მხრივ - კაპადოკიელთა ქრისტოლოგიას (400, გვ. 136-137). საფიქრელია, რომ ამგვარი არსის გამო არეოპაგიტულ ფილოსოფიაში თავის საზრდოს პოულობდა ერთი მხრივ ორთოდოქსული ქრისტიანობაც, ხოლო, მეორე მხრივ, აღარ ეგეოდა რა გრადიციული ღოგმატიკის ფარგლებში, გვიანდელი შუასაუკუნეების სქოლასტიკური აზროვნება იმავე არეოპაგიტიკაშიც ეძიებდა საყრდენს.

• არეოპაგიტული ნეოპლაგონიზმი XII საუკუნის ქართული აზროვნების ერთ-ერთი ძირითადი შემადგენელი ნაწილი იყო. არეოპაგიტული ქართულად XI საუკუნის მეორე ნახევარში თარგმნა და ორთოდოქსულად განმარტა ეფრემ მცირემ.<sup>1</sup> აზროვნების ნეოპლაგონური ხაზი ქართულ ორიგინალურ ფილოსოფიურ მწერლობაში ყველაზე მეტად განაეითარა იოანე პეტრიწმა. შენიშნულია ისიც, რომ პეტრიწს ზოგჯერ იმავე გზით მიჰყავს პროკლეს ფილოსოფიის კომენტირება, რა გზითაც უფრო ადრე მიდიოდა არეოპაგიტული (200, გვ. 60).

*ვეფხისტყაოსანში* ფსევდო დიონისე არეოპაგიტის გზით მომდინარე ნეოპლაგონიზმის ნაკადის შესახებ სპეციალურ სამეცნიერო ლიგურაგურაში ბევრი რამ თქმულა (იხ. 422; 421; 570; 449, გვ. 74-76; 176, გვ. 112-122).<sup>1</sup> საესებით სწორად შენიშნა შალვა ნუცუბიძემ, რომ რუსთველი „ბრძენი დიონოსის“ (ან „ბრძენ დიონოსის“) სახით ასახელებს ფსევდო დიონისე არეოპაგიტს და მოჰყავს მისი აზრი კეთილისა და ბოროტის ურთიერთმიმართებაზე:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენ დიონოს გააეხადებს:  
ღმერთი კარგსა მოაეღინებს, აე-ბოროტსა არ დაჰბადებს,  
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააეკლადებს,  
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-ჰყოფს, არ აზადებს (1491).

კეთილისა და ბოროტის მიმართების არეოპაგიტისეული თვალსაზრისი *ვეფხისტყაოსანში* გაზიარებული და არაერთხელ განმეორებულია.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> ვფიქრობ, რუსთველი ამ საკითხის გადაწყვეტაში ზუსტად არეოპაგიტულ თვალსაზრისს იმეორებს, თუ მის თავისებურ ინტერპრეტაციასაც უკლილობს, საგანგებო შესწავლის საგანი უნდა გახდეს. ამ მხრივ ნიშანდობლივია შ. ნუცუბიძის ერთ-ერთი უკანასკნელი რუსთველოლოგიური სტაგია (195). მკელეეარს აქეენგი გადააქეს პოემის ფინალურ დებულებაზე - „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“ (1361, 4) - და ხედავს მასში ბოროტის სუბსტანციის დადასტურებას, ასეა თუ ისე, პოემის ერთ-ერთი ძირითადი

სწორედ ეს არეოპაგიტული დებულება კეთილისა და ბოროტის მიმართებაზე, ბოროტის უარსობის ანუ სუბსტანციურად არარსებობის თეზისი, კეთილის, როგორც არსება გრძელის, გარდუვალი 'გამარჯვება ბოროტზე არის *ვეფხისტყაოსნის* მთავარი მამოძრავებელი ღერძი' (421, გვ. 95). მართლაც, პოემის დასაწყისშივე სიუჟეტის მამოძრავებელ ხაზად დაისახება ბოროტის არსებობის, თუ არ არსებობის ძიების პრობლემა. როსტევეანმა არ იცის რა მოველინა მას უცხო ყმის სახით:

„ვითა ეშმა ღამეკარგა, არ კაცურად გარდამკონცა,  
ჯერთცა ესე არა ვიცი, ცხალი იყო, თუ მეოცნა“ (111).

თინათინი იმთავითვე ბოროტის უარსობას ამტკიცებს:

„რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკილად მხელსა?  
ბოროტიცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (114).

საინტერესოა, რომ ამ აშკარად არეოპაგიტულ დებულებას რუსთველი აყალიბებს ქართული პატრისტიკიდან მოგანილ წყაროზე, კერძოდ ბასილი დიდზე დამყარებით. ბასილი დიდის „სწავლანის“ ქართული თარგმანის ერთი საკითხავის სათაურია: „არა არს ღმერთი მიგეზი ბოროტთაჲ“. ხოლო მასში, ისევე როგორც რუსთველთან, კითხვითი ფორმით ამგვარი დებულება იკითხება: „...უკუეთუ დაბადებულნი ყოველნი ღმრთისაგან არიან, ბოროტი კეთილისაგანცა ვითარ იყო“ (დაწერილებით იხ. 300).

უცხო ყმის უნაყოფო ძებნის შემდეგ როსტევეანი უფრო რწმუნდება თავის ეჭვში:

„ენახე რამე ეშმაკისა სიცუდე და სიბილწყო,  
ჩემად მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო“  
(119).

თინათინის მიერ აეთანდილის უცხო ყმის საძებნელად გაგზავნა იმავე ინტერესითაა ჩაგონებული:

„ყმა გენახა უცხო ვინმე, რომე ცრემლი მოეხოცა?  
მას უკანით გონებაჲმან მისმან ასრე ღამამხო-ცა“ (129).  
„რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილწი ასაჲყარე“ (132).

აეთანდილის მიერ გარიელის პოენით თინათინის აზრი მტკიცდება – როსტევეანს არ უნახავს „ეშმაკის სიცუდე“, მისად „მტერად წამოსრული, გარდმოჭრილი ზეცით ზე.“ მაგრამ *ამქვეყნიური ბოროტების წინააღმდეგ ბრძოლა* პოემაში გრძელდება. ქაჯეთის ციხის სახით გმირთა წინაშე აღიმართება ბოროტების ციგადელი, რომლის დამხობა, პოემის მიხედვით, კეთილის ბოროტზე საუკუნო გამარჯვების სიმბოლური სახეა. მხოლოდ ბოროტება, რომელიც ქაჯთა სახითაა პოემაში

---

ფილოსოფიური დებულების გადაწყვეტაში რუსთველი არეოპაგელს ემყარება..

წარმოდგენილი, არ არის ის უხორცო, მეცით გარდმოჭრილი ბოროტი არსი, რომლის არ არსებობას უმტკიცებდა თინათინი როსტეფანს:

„არ ქაჯნია, კაცნიაო, მიჰნდობიან კლდესა სალსა (1246).

„ქაჯნი სახელად მით ქქეიან, არიან ერთად კრებულნი კაცნი, გრძნებისა მცოდნელები, ზედა ვახელოვნებულნი, ყოველთა კაცთა შავენებნი, იგი ვერვისგან ენებულნი; მათნი შემბმელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დაწილებულნი“ (1247).

ამგვარად, ბოროტის უარსობის არეოპაგელისეული თეორია არა მარტო დამოწმებულია პოემაში, არამედ *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განვითარების ფილოსოფიური მოტივირებაცაა.

▲ რუსთველი, როგორც ზემოთ ვასაბუთებდით, ეყრდნობა არეოპაგელისეული ფილოსოფიის მეთოდსაც, კატაფატიკა-აპოფატიკას. *ვეფხისტყაოსანში* ამ მეთოდის გამოყენების მხოლოდ ერთეული შემთხვევები არ დასტურდება, იგი რუსთველის საამროვნო სტილია.▲ მართალია, ეს მეთოდი საზოგადოდ დამახასიათებელი იყო ძველი რელიგიური და ფილოსოფიური სისტემებისათვის, მაგრამ მისი სრულყოფილი, დასრულებული სახით ჩამოყალიბება დაკავშირებულია მაინც ფსევდო დიონისე არეოპაგელის სახელთან (400). რუსთველის მიერ საზოგადოდ დამყარება არეოპაგეტიკაზე მიუთითებს, რომ ამ შემთხვევაშიც პოეტის ძირითადი წყარო სწორედ ფსევდო დიონისე არეოპაგელია.

▲ ნეოპლატონური ფილოსოფია რუსთველთან მხოლოდ არეოპაგელის გზით არ მიდის. რუსთაველისათვის ახლობელი იყო პროკლეს ფილოსოფიის ქრისტიანულად დამუშავების ქართული ცდაც იოანე პეტრიწის კომენტარების ხასით. სიკეთის მონიშნა, რომელიც რუსთველის ფილოსოფიის ერთ-ერთი ძირითადი თემაა, ორიგინალური ნაამრევით საბუთდებოდა პეტრიწთან. არც იმის უარყოფა შეიძლება, რომ რუსთველს შეეძლო საკუთრივ მისულიყო ნეოპლატონიზმის დიდ ბერძენ წარმომადგენლებთან.

უფრო მეტიც, \*რუსთველის ფილოსოფიურ წყაროებში თავისი ადგილი უნდა მიეჩინოს საკუთრივ პლატონიზმსაც. (*ვეფხისტყაოსანი* ამ კუთხით ნაკლებად იყო შესწავლილი. ახლა კი შეიძლება დასახელდეს ბ. ბრეგვაძის გამოკვლევა „პლატონი და რუსთველი“ – 42). მარტო ის ფაქტი რად ღირს, რომ რუსთველი ასახელებს პლატონს და მისი სახელით დებულებაც მოჰყავს:<sup>1</sup>

<sup>1</sup> უფიქრობ, არასწორია მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც *ვეფხისტყაოსანში* ეს დებულება მომდინარეობს არა უშუალოდ

„მე სიგყვასა ერთსა გკადრებ, პლაგონისგან სწავლა-თქმულსა:  
„სიყრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“ (791).

რუსთველის მიერ არისტოტელესთან ერთად ფსევდო დიონისე არეოპაგელზე პრინციპული დაყრდნობა არ არის

პლაგონისაგან, არამედ ქართული აპოფთეგმური კრებულისაგან „სიბრძნისაგან პლაგონ ფილოსოფოსისა“ (პ. ინგოროყვა – 102; ი. ლოლაშვილი – 148). ამ კრებულის ერთ-ერთ მუხლად იკითხება „მური და გყუვილი და ორპირობაა თავი არს ყოვლისა უბედობისა“ (148, გვ. 73). ჩემი აზრით, ეს აპოფთეგმური გამონათქვამი თვითონ უნდა მომდინარეობდეს *ვეფხისტყაოსნიდან* და სწორედ იმიტომ უნდა იყოს შეტანილი აპოფთეგმების კრებულში „სიბრძნისაგან პლაგონ ფილოსოფოსისა,“ რომ იგი პლაგონის სახელითაა დატული პოემაში. ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოებანი: 1. რუსთველთან გამოთქმულია აზრი, რაც აპოფთეგმაში არ იკითხება: რუსთველი პლაგონს მიაწერს დებულებას „სიყრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა მერმე სულსა.“ ეს სპეციფიკური ფილოსოფიური თეზისია, რომელიც სამოგადოდ არ ჩანს ზემოთ მოყვანილ აპოფთეგმაში. 2. აპოფთეგმის ავტორი პლაგონს მიაწერს არა იმ გამონათქვამს, რომელიც *ვეფხისტყაოსანში* პლაგონის სახელითაა მოყვანილი, არამედ მის რუსთველისეულ კომენტარს, როგორც ჩანს, ამ კრებულის ავტორის თუ რედაქტორისათვის იგი უფრო გასაგებია, დაეუკვირდეთ:

*ვეფხისტყაოსანი*. „მე სიგყვასა ერთსა გკადრებ, პლაგონისგან სწავლა-თქმულსა: „სიყრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა მერმე სულსა.“ „რათგან თავია სურუე ყოვლისა უბადობისა, მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!“ (791-792).

აპოფთეგმური კრებული:

„მური და გყუვილი და ორპირობაა თავი არს ყოვლისა უბედობისა.“

ასე, რომ *ვეფხისტყაოსანში* მოყვანილი დებულება, რომელიც არ ეტყვა აპოფთეგმების კრებულის გამონათქვამში, ხოლო ეს უკანასკნელი, თავის მხრივ, ამკარად იკითხება *ვეფხისტყაოსანში*.

3. დანამდვილებით არ შეიძლება ითქვას, რომ ეს აპოფთეგმების კრებული უფრო ადრინდელი ძეგლია, ვიდრე – *ვეფხისტყაოსანი*. ორივე ხელნაწერი, რომლებშიაც იგი იკითხება (A-153, A-126) ი. ლოლაშვილის მიერ XVI საუკუნითაა დათარიღებული (148, გვ. 26). კრებულში რუსთველისეული ლექსიკა უკვე გამარტივებულია. ნაცულად შემოდამოწმებული „უბადობისა“, ორივე ხელნაწერში იკითხება „უბედურებისა“. „უბედობისა“ ი. ლოლაშვილის ჩასწორებაა (148, გვ. 73). 4. სამოგადოდ ამ კრებულში დატული აპოფთეგმები, როგორც ირკვევა, ძალიან შორეულ მსგავსებას ამჟღავნებენ პლაგონის აზრებთან. უფრო დაწერილებით პლაგონის რუსთველისეული დამოწმების შესახებ იხ. ამავე მონოგრაფიის III ნაწილის ქვეთავი «„პლაგონისგან სწავლა-თქმული“ და მისი მსოფლმხედველობითი დაგვირთვა *ვეფხისტყაოსანში*».



შემთხვევითი მოვლენა. ამ თეალსაზრისითაც რუსთველი XII საუკუნის ქართული პროგრესული აზროვნების ნიადაგზე ღვას. არისტოტელეს გვერდით მხოლოდ და მხოლოდ არეოპაგელის ავტორიტეტს ითმენდა თამარის სამეფო კარზე გაბატონებული თეალსაზრისი. ჩახრუხაძე, რომლის აზრითაც, თამარის ღირსეული შემკობა მხოლოდ არისტოტელეს შეუძლია, დიონისე არეოპაგელსაც მოუწოდებს თამარის ქებად:

დიონოსისგან, ვით ენოსისგან სრულნი ქებანი ამ მძლეთ  
ძლიერსა! (754, გვ. 188)

„თამარიანის“ სხვა ადგილიდანაც გამოსჭვივის ეს გენდენცია:

შენთვის კმდა არისტოტელი, დიონოს წიგნთა შესხმანი (754, გვ. 190).

ქართული ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევართა შორის გავრცელებული თეალსაზრისისაგან განსხვავებით ეუფიქრობ, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობაში ადგილი აქვს არისტოტელიზმისა და ნეოპლატონიზმის სინთეზს. ჩემი აზრით, XII საუკუნის ქართულ აზროვნებაში არისტოტელიზმისა და პლატონიზმის ან ნეოპლატონიზმის იმგვარი ბრძოლის დანახვა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა დასავლეთ ევროპის აზროვნებაში მოგვიანებით, რენესანსის ეპოქაში, შეცდომაა. \*რუსთველის ეპოქის ბიზანტიურ, არაბულ და ევროპულ აზროვნებაზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ გვიანდელი შუასაუკუნეების პროგრესული აზრი თავდაპირველად ანტიკურ ფილოსოფიას (როგორც პლატონს, ასევე არისტოტელეს და ნეოპლატონიზმს) იყენებს ქრისტიანული დოგმატიკის განსამარტავად. ხოლო შემდეგ იმავე ფილოსოფიაზე დაყრდნობით ეჭვს შეიგანს გამოცხადების დოგმებში. ეს იყო ქრისტიანული აზროვნების ხაზი გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან რენესანსისაკენ. უდავოა, რომ ამავე ხაზზე ღვას რუსთველიც. ამავე გზით მიდიოდა რუსთველამდელი ქართული აზროვნებაც, კერძოდ, იოანე პეტრიწი. პეტრიწის ფილოსოფიას ანტიკური ბერძნული სამყაროდან სამი დიდი წყარო აქვს: პლატონი, არისტოტელე, პროკლე. პეტრიწი აღფრთოვანებულია ღეთაებრივი პლატონით. იგი ადიდებს მას და იცნობს მის დიალოგებს. პეტრიწი ეყრდნობა არისტოტელეს „ორგანონს“, წერს: არისტოტელეს მიერ „ორგანონში“ დადგენილი კანონების გარეშე ლოგიკური აზროვნება არ არსებობსო („და ესე მცირედთა მიერ შემოისამღვრა კანონი არისტოტელეს „ორდანოასაჲ“, რომლისა თჳნიერ უღონო არს რამსავე გაგონებაჲ სულისა მიერ სიგყურისა“ – 666, გვ. 10-11) და თანამიმდევრულად იცავს ამ აზრს საკუთარ ფილოსოფიურ ნააზრევში. პეტრიწი თარგმნის

ქართულ ენაზე საკუთრივ არისტოტელეს თხზულებებს. პეტრიწი თარგმნის და ქრისტიანულად განმარტავს პროკლე დიაღობოსს.

იმისათვის, რომ სწორად შევაფასოთ ის მნიშვნელობა, რასაც არეოპაგიტული ფილოსოფია ასრულებს ქრუსთველთან, სათანადო ანგარიში უნდა გაეწიოს იმას, რომ არეოპაგიტიკა *ვეფხისტყაოსანში* მოტანილია არისტოტელეს ბაზაზე. მხოლოდ ამის გათვალისწინების შემდეგ შეიძლება პარალელის გაღება რენესანსის ეპოქის ევროპულ მოაზროვნეებთან, რადგანაც რენესანსის ეპოქაშიც არეოპაგიტის ნეოპლატონიზმისადმი და აეგუსტინეს პლატონიზმისადმი ინტერესი გაძლიერდა რაციონალიზმის ბაზაზე; იმ ეპოქის შემდეგ, რომელიც გაიარა ევროპულმა ქრისტიანულმა აზროვნებამ რაციონალიზმითა და არისტოტელიზმით. მხოლოდ ამგვარი შერწყმაა დამახასიათებელი რენესანსული აზროვნებისათვის. რუსთველის ფილოსოფიური წყარო რომ მხოლოდ არეოპაგიტიკა ყოფილიყო არისტოტელიზმის გარეშე, მაშინ რუსთველის აზროვნებაში რენესანსული არაფერი იქნებოდა და არეოპაგიტიკა ალბათ გააბრებული იქნებოდა ისევე ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად, როგორც გაიგო და მიიღო იგი ქრისტიანულმა ეკლესიამ. პარალელის გაღება შეიძლება რუსთველსა და დანტეს შორის: დანტეს ფილოსოფიური შეხედულებები ემყარება არისტოტელესაც, პლატონსაც, ფსევდო დიონისე არეოპაგიტსაც (350, გვ. 72-103); ამავე დროს, პოეტი (დანტე) პირველ ადგილს ფილოსოფოსთა საკრებულოში მაინც არისტოტელეს უთმობს (350, გვ. 72, 94). როგორც შენიშნულია ნეოპლატონური ელემენტი აშკარად ძალზე მნიშვნელოვან როლს ასრულებს დანტეს ფილოსოფიურ შეხედულებებში. მიუხედავად ამისა ჭეშმარიტად მაინც ის თეზისია მიხნეული, რომ გადამწყვეტი გავლენა დანტეზე, ყოველ შემთხვევაში მისი სოციალური ფილოსოფიის მიმართ, იქონია შუასაუკუნეობრივი არისტოტელიზმის, პირველ რიგში ლათინური ავეროიზმის, იდეებმა (404, გვ. 70).

## ასტროლოგია – შუასაუკუნეების მაცნიერება

რუსთაველის შემოქმედებაში ფართოდაა ჩაქსოვილი ასტროლოგიური შეხედულებანი (16; 36; 281; 280; 283; 91; 90; 492; იხ. წინამდებარე შრომის I ნაწილი) და ეს გასაკვირი არც არის. რუსთველის ეპოქისათვის ასტროლოგია ძალზე პოპულარული იყო როგორც ბიზანციაში, ასევე აღმოსავლეთში, კერძოდ არაბეთსა და სპარსეთში. საკმარისია დაეასახელოთ, რომ

რუსთველის თანამედროვე აღმოსავლელი პოეტების ნიშანში განჯევისა (1141 - 1209) და ხაყანის (1120 - 1199) თხზულებებშიც უხეადაა ასტროლოგიური დეტალები (16, გვ. 24-26,38). ასტროლოგიური შეხედულებები პოპულარული იყო ბიზანტიური „ფილოსოფიური რენესანსის“ წარმომადგენლებში, რომლებიც ქართულ კულტურაზე რუსთველის წინა ეპოქაში დიდ გავლენას ახდენდნენ. კერძოდ, მიქაელ ფსელოს ასტროლოგიური შინაარსის კომპილაციები შეუდგენია კოსმოგრაფიის საკითხებზე (16, გვ. 12, 33). სამოგადოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ასტროლოგიური იდეების გავლით თან სდევდა იმ ატმოსფეროს, რომელშიაც ქრისტიანებისა და მაჰმადიანების კულტურულ ურთიერთობას ჰქონდა ადგილი. ასე იყო, მაგალითად, XIII საუკუნის ევროპაში (431, გვ. 166). ალბათ, იგივე ატმოსფერო უწყობდა ხელს XII საუკუნის საქართველოშიც ასტროლოგიური შეხედულებების დიდ პოპულარობას. ყოველ შემთხვევაში ამ „მეცნიერებისათვის“ ხარკი მიუზღავეს დავით აღმაშენებელსაც, რაც შემდეგ მონანიების საგნად უქცევია (308, გვ. 210). უშუალოდ რუსთველის ეპოქის ხელნაწერთაა მოღწეული ორი ასტროლოგიური საკითხავი: „ეგლთათუს“ და „შიდთა მნათობთათუს“ (639). ასტრონომიულ-ასტროლოგიური დეტალები უხეადაა გაბნეული XII საუკუნის ქართული საერო ლიტერატურის ძეგლებში: „ვისრამიანსა“, „თამარიანსა“ და „აბდულმესიაში.“ ასტროლოგიური შეხედულებები სამოგადოდ იზიდავდა საერო პოეზიას. რუსთველის თანამედროვე ბავარიელი მგოსანი ვოლფრამ ფონ ეშენბახი (XII-XIIIსს.) რუსთველის მსგავსად არაბული სახელებით იხსენიებს ცნობილ შვიდ პლანეტას (16, გვ. 20).

ასე რომ, რუსთველის მიერ ასტროლოგიური შეხედულებების გამიარება მოულოდნელი არ უნდა იყოს. მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* თავისებური ასტროლოგიური სისტემა ჩანს: მნათობთა ყოველი განლაგება ერთი ღმერთის ნება-სურვილს ემორჩილება. ეს თვალსაზრისი, როგორც სათანადო ადგილას ვამტკიცებდით, მკვეთრად განასხვავებს ასტროლოგიის რუსთველისეულ გაამრებას უძველესი ქალდეურ-ბაბილონური ასტროლოგიური შეხედულებებიდან. რუსთველთან ასტროლოგიური ხედვა შეთანხმებულია მონოთეისტურ რელიგიურ თვალსაზრისთან ისევე, როგორც შეახამა ასტროლოგიის პრინციპებისა და ერთი ღმერთის ურთიერთობა ნეოპლატონიზმმა, ქრისტიანული რელიგიის მოციქულთა დიდმა ავტორიტეტმა და როგორც ინტერპრეტაციის შესაძლებლობასაც იძლეოდა არისტოტელეს

„მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავი. როგორც ზემოთ ვამტკიცებდით, ამგვარადაა გააზრებული ასტროლოგია არა მხოლოდ რუსთველის, არამედ სამოგადლო XI–XII საუკუნეების ქართული აზროვნების მიერ.

რუსთველი საკუთარ კოსმოლოგიურ შეხედულებებში ასტროლოგიას ძალზე მნიშვნელოვან როლს ანიჭებს: ბუციური მნათობები, რომლებიც დგანან ღმერთსა და მიწიერ სამყაროს შორის, განაპირობებენ პოემის იდეალურ გმირთა ოპტიმიზმს, რაც თავის მხრივ მოტივირებულია ასტროლოგიური განგებით, მოწვენადით. რითი იყო გამოწვეული რუსთველის აზროვნების ასე მკვეთრი დაყრდნობა ასტროლოგიურ შეხედულებებზე? რა ადგილს აკუთვნებს რუსთველს შუასაუკუნეების აზროვნებაში ასტროლოგიაზე დამყარება?

ასტროლოგიური შეხედულებების გამიარება რუსთველს მიჯნავს რელიგიური დოგმატიკისაგან და რაციონალურ პოზიციამე აყენებს. შუა საუკუნეები ასტროლოგიაში ხედავდა მეცნიერებას და მას უპირისპირებდა რელიგიურ რწმენას. რუსთველი იმდენად ემყარება შუასაუკუნეების ამ მეცნიერებას, რომ ასტროლოგიური განგების პოზიციიდან აყენებს დებულებას, რომელიც თავისი მკაცრი და პირდაპირი გაგებით მიუღებელია ქრისტიანული ორთოდოქსიისათვის - „ავსა კარგად ვერვინ შეცვლის, თავსა ახლად ვერვინ იმობს“ (186) (მდრ.: „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“- 191) – თითქოსდა ავიწყდება ქრისტიანული თეზა: ღმერთი შეცვლის ავს კარგად (348, გვ. 286; 156, გვ. 19).

XI-XIII საუკუნეები მეცნიერული აზროვნების საწყისი ეტაპია. მეცნიერება და ფილოსოფია ერთმანეთისაგან გაყოფილი არ იყო. ანტიკური სამყაროსადმი გაღვიძებულმა ინტერესმა, მართალია, ფილოსოფიური აზროვნება განავითარა, მაგრამ საკუთრივ მეცნიერებისათვის მას შედარებით ნაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა (521, გვ. 260). მთელი ეპოქის ინტერესი აზროვნებისაკენ გადაიხარა. იქ, სადაც აზროვნება, გამოთვლა, ანალიზი იყო, ფილოსოფიასა და მეცნიერებას ხედავდნენ. ბუნებრივია, რომ ინტერესი გაღვივდა ასტროლოგიისადმი. იგი ასტრონომიის, გეომეტრიის და მათემატიკის ცოდნაზე დამყარებით აძლევდა საშუალებას ადამიანურ ლოგიკას თავისი სიტყვა ეთქვა ამქვეყნიურ პრობლემებზე. ასტროლოგიურ განგებას და ფაგალიზმს უპირისპირდებოდა და ებრძოდა ქრისტიანული ეკლესია; თავის მხრივ კი ასტროლოგია ამტკიცებდა, რომ ფაგალიზმი სრულიადაც არ იყო შეურიგებელი ადამიანურ შემოქმედებასა და ვაჟკაცურ შემართებასთან (487, გვ.

596-97). ეს კი საკმარისი იყო იმისათვის, რომ ასტროლოგიაში მეცნიერება დაენახათ და მისი პოპიუიდან რელიგიურ დოგმატიკას დაპირისპირებოდნენ. არაბული ამროვნება და მის კვალობაზე XIII-XIV საუკუნეების ინტელექტუალური ევროპა აღიარებს ასტროლოგიას და მასში მეცნიერებას ხედავს, ხოლო ეკლესია ებრძვის ამ მეცნიერებას და მას სიყალბეს უწოდებს (429, გვ. 484). XIII საუკუნის ევროპის საერო საზოგადოება და მუსლიმანური სამყაროს წარმომადგენლები მეცნიერების – ასტროლოგიის დონეზე პოულობენ საერთო ენას (431, გვ. 166). თვით რენესანსის ეპოქაშიც კი შერჩა ასტროლოგიას უკიდურესად მაგერიალისტური მეცნიერების რეპუტაცია (432, გვ. 9).

ასტროლოგიის პოპულარობას გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებაში განაპირობებდა არისტოტელეს ავტორიტეტიც. ასტროლოგიამ გამოიყენა არისტოტელეს ფიზიკური კონცეფცია საგანთა სიმშრალესა და სინოტივეზე, სითბოსა და სიცივეზე (368, გვ. 253). პტოლემეოსის პლანეტათა გავლენების თეორია სწორედ ამ შეხედულებაზე იყო დაფუძნებული (368, გვ. 261). საზოგადოდ, არისტოტელე აღიარებდა ვარსკვლავთა მოძრაობის გავლენას მიწიერ სამყაროზე. მისი ამრით, თვით კომეტებს, რომლებიც ზოგჯერ გადასერავენ ზეცას, ჰქონდათ რაღაც წინასწარმეტყველური მნიშვნელობა (487, გვ. 74). ყველაზე მეტი საყრდენი შუასაუკუნეების ამროვნებას არისტოტელეს „მეტაფიზიკის“ XII წიგნის VIII თავმა მისცა, რომელშიაც ბერძენი ფილოსოფოსი აღიარებს, რომ მნათობები ღვთაებრივი სხეულები არიან და რომ მათ ამოძრავებს და წარმართავს პირველმიზეზი (431, გვ. 75). ეს შეხედულება, რომელიც შეუთანხმებელია არისტოტელეს კონცეფციასთან სამყაროზე და რომელსაც ზოგიერთი კომენტატორი ჩანართად მიიჩნევს, ხოლო ზოგიერთი პითაგორას (580-496), ან პლატონისაგან მომდინარე შეხედულებად თვლის (431, გვ. 75-76), არაბებისათვის სამყაროს ძირითად პრინციპად იქცა (431, გვ. 77). ავეროესის ამრით, „ზეცა ცოცხალი არსებაა, რომელიც მრავალრიცხოვანი წრეებისაგან შედგება“ და თითოეული მათგანი წარმოადგენს მის სასიცოცხლო ორგანოს. პირველი მამოძრავებელი არის გულის მსგავსი მეცისათვის, „აქედან ვრცელდება სიცოცხლე სხვა ორგანოებზე. თითოეულ წრეს აქვს თავისი გონება, რომელიც არის მისი ფორმა,“ ადამიანის სულის მსგავსად. „ეს გონებანი, იერარქიულად დაქვემდებარებულნი ერთმანეთზე, წარმოქმნიან მამოძრავებელთა ჯაჭვს,“ რომელიც ავრცელებს უმაღლესი სფეროს მოძრაობას ჩვენამდე (431, გვ. 76-77). არაბული

ფილოსოფია დაეინებით ამტკიცებდა ობიექტური გონების არსებობას ადამიანის გარეშე. არაბული ფილოსოფიის თანახმად ეს ობიექტური, „მოქმედი გონება მონაწილეობს უმაღლესი პრინციპების იერარქიაში; ისინი მართავენ მნათობებს და გადმოსცემენ ღმერთის მოქმედებას სამყაროს“ (431, გვ. 91-92). ავეროიზმმა ეს შეხედულებანი ხანგრძლივად დაამკვიდრა ევროპაში. თვით XVI საუკუნის განათლებული ევროპის ზოგიერთი მოაზროვნე ავეროესის თეორიას უკანასკნელ სიყველად თვლიდა კოსმოლოგიაში (432, გვ. 47). ამრიგად კოსმოლოგიაზე ასტროლოგიური თვალსაზრისის გავრცელებას შუა საუკუნეებში ხელს უწყობდა არისტოტელეს და არაბული არისტოტელიზმის ესოლენ დიდი პოპულარობაც.

რუსთველის კოსმოლოგიურ შეხედულებებში ერთი საინტერესო გენდენციაე შეინიშნება. პოეტს სურს თავისი კოსმოლოგიური სქემა: ღმერთი → ასტროლოგიური მნათობები → ამქვეყნიური სინამდვილე, დაუკავშიროს ორთოდოქსულ ქრისტიანულ კოსმოლოგიას: ღმერთი → ანგელოზები → ამქვეყნიური სინამდვილე. ქრისტიანული თვალსაზრისით, რომელსაც ორთოდოქსული ძალა მიანიჭა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ, ღმერთი იყენებს ანგელოზებრივ ძალებს, როგორც საშუალებებს სამყაროს მართვისათვის. ანგელოზები თავიანთი განსხვავებული რიგებით, ერთი მხრივ, ააშკარავენ, ამქვეყნებენ ზეციურ სამყაროს, ხოლო მეორე მხრივ, ადამიანებისადმი ღვთაებრივი ნების გადმოცემის საშუალებები არიან (348, გვ. 321). ქრისტიანული ორთოდოქსია, ფსევდო დიონისე არეოპაგელზე დამყარებული, ზეციურ მნათობებს ანგელოზების ერთ-ერთ რიგად მოიაზრებს: საშუალო იერარქიის მეორე რიგის სახელს – ძალნი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის, თავი VIII) და ზეციურ მნათობთა ბიბლიურ სახელს – ძალნი ზეციური ანგელოზთა ზოგად სახელად გადაიზრებს (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი, ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის, თავი XI). ამგვარად, რუსთველი, რომელიც ასტროლოგიურ მნათობებს იცნობს ძალნი ზეციურის ზოგადი სახელით და გვთავაზობს სქემას: ღმერთი → ძალნი ზეციური → ამქვეყნიური სინამდვილე, ცდილობს თავისი კოსმოლოგიური სქემის ორთოდოქსულ ქრისტიანულ შეხედულებებამდე დაყვანას, ფსევდო დიონისე არეოპაგელთან შეთანხმებას. თუმცა იგი არსებით კომპრომისზე არ მიდის და რუსთველის ძალნი ზეციურში კონკრეტულად მხოლოდ ასტროლოგიური მნათობები იგულისხმება (283). მისი კავშირი არეოპაგელთან მხოლოდ გარეგნულია. ეს გარეგანი ფორმა

მისთვის თითქოს თანხმობაა ოფიციალურ ქრისტიანულ თეალსაზრისთან. სინამდვილეში რუსთველი ძველ ფორმაში ახალ შინაარსს დებს. ასე რომ, რუსთველი თავისი კოსმოლოგიური სისტემისათვის სანქციას ქრისტიანულ ორთოდოქსიაშიც ეძებს. მას სურს არეოპაგელს შეუხამოს შუა საუკუნეების ასტროლოგიური კონცეფცია.

მეორე მხრივ, თავისი კოსმოლოგიური სისტემის ფორმირებაში რუსთველი ეფუძნება არისტოტელეს. საქმე ისაა, რომ *ძალნი* შუა საუკუნეების ვიწრო თეოლოგიურ აზროვნებაში, გარდა ანგელოზებისა, სხვა მნიშვნელობითაც გვხვდება. არისტოტელეს მეტაფიზიკური აზროვნების თანახმად, ყოველი არსების არსი მდგომარეობს ან მოქმედებაში, ან *ძალაში*; ხოლო თვით *ძალა* სხვა არაფერია, თუ არა მოქმედებაზე გადასვლის შესაძლებლობა და ამ გადასვლის მოძრაობა. ღმერთი წარმოადგენს წმინდა მოქმედებას. სხვა ყოველი არსება დაქვემდებარებულია მასზე, ყველაფერი სრულდება ღმერთის ძალის მიერ.<sup>1</sup> თავის მხრივ კი ეს ძალა არ არის პასიური, რადგან იგი განმარტება როგორც წმინდა აქტი. პირიქით, ეს ძალაც არის წმინდა მოქმედება (თომა აკვინელი, Sum. Theol., I a. q. 25). ამ გაგებით არის ღმერთი ყოველისშემძლე. ძალა, რომელიც მას ეკუთვნის და რომლისგანაც ყველაფერი სრულდება, ისევე როგორც თვითონ ღმერთი, წმინდა მოქმედებაა (488, გვ. 558).

*ძალის* ამ არისტოტელესეული გააზრების შინაარსს დებს რუსთველი შუა საუკუნეების ასტროლოგიური შეხედულებებისა და არეოპაგელის შეხამების გზით შექმნილ კოსმოლოგიურ სქემაში. ისევე როგორც რუსთველი, XIII საუკუნის ევროპული აზროვნებაც აიგივებდა ერთმანეთთან არისტოტელესეულ *ძალას*, რომელიც თანახმად ავეროესისეული კომენტარისა, *მეციურ გონებათა* იერარქიული ჯაჭვით ხორცს ასხამს ღვთაებრივ ჩანაფიქრს, მეციურ მნათობებთან. ეს გონებანი მართავენ მნათობებს, ანუ ამ გონებათა მოქმედება აღიქმება მნათობთა მოძრაობის სახით, ე. ი. ისინი გაიგივებულნი არიან მნათობებთან. სიგერ ბრაბანტელის აზრით, სამყაროს მანქანა თითქმის მთლიანად თვითონ დამოუკიდებლად მუშაობს, ხოლო პერიფერიებზე მას *მნათობები* ანუ *მეციური გონებანი* (astres ou intelligences célestres) წარმართავენ (526, გვ. 277). მაგრამ ამავე დროს ეს გონებანი უბრალო ხალხის, მასის თვალში გაიგივებული იყო ანგელოზებთან. ალბერტ დიდი წერს („მეტაფიზიკა“, II, 2): „ეს

<sup>1</sup> შეადარე: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“ (1)

ინტელექტები (გონებანი – ე. ხ.) უბრალო ხალხში ანგელოზებად იწოდებიან“ (იხ. 52, გვ. 129)<sup>1</sup>.

რუსთველის ეს გენდენცია არის გოტიკური სისტემის არეოპაგელთან შეთანხმებისა რენესანსული ხასიათისაა. სამოგადოდ, ასტროლოგიაში მეცნიერების დანახვა და ინტერესის გაღვივება ამ მეცნიერებისადმი დასავლეთ ევროპაში რენესანსის ეპოქისათვის იყო დამახასიათებელი. რენესანსის ეპოქის ევროპაში თვით XVIII საუკუნემდე ასტროლოგია ისეთი პოპულარობით სარგებლობდა, როგორც არსად არ ჰქონია მას ანტიკური ეპოქის შემდეგ (487, გვ. 1; 429, გვ. 521; 16, გვ. 7). რენესანსის ეპოქამ, შუა საუკუნეებისაგან განსხვავებით, ახალი წარმოდგენა შექმნა სამყაროზე. მაგრამ ეს ახალი წარმოდგენა თავიდანვე ემყარებოდა შუა საუკუნეების პროგრესს აზროვნებაში: ეკლესიის ავტორიტეტის ანტიკურობის ავტორიტეტით შეცვლას (429, გვ. 514, 521), ხოლო რწმენის კულტის – ანალიზის, აზროვნების, გონების კულტით. ამიტომ იყო, რომ ასტროლოგიური შეხედულებანი რენესანსული ეპოქის საერთო ხასიათს შეესაბამებოდა და ამ ეპოქის დიდი წარმომადგენლებიც კი ვერ თავისუფლდებოდნენ ამ „მეცნიერების“ გავლენისაგან (429, გვ. 514).<sup>2</sup> ამგვარი გაგება

---

<sup>1</sup> გვიანდელი შუასაუკუნეების ამ კოსმოლოგიურ და თეოლოგიურ წიაღსვლებს ეხმაურება რუსთველის „მესთა მწყობრი“ („მით ვისწავლებით, მოვეცეს შერთვა მესთ მწყობრთა წყობისა“ || „მწყობრთა მწყობისა“ - 792), რომელიც ერთნაირი წარმატებით შეიძლება, ერთი თვალთახედვით, ანგელოზთა იერარქიულ რიგად იქნეს მიჩნეული, ან კიდევ, სხვა კუთხით, მნათობებად ან ვარსკვლავებად, ანგელოზთა ან მეციურ გონებათა (ინტელექტთა) ხილულ გამოვლინებად. ამიტომაც, რომ სპეციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში მართებულია დასაბუთებული, რომ რუსთველის „მწყობრთა წყობა“ შეიძლება გააზრებულ იქნეს როგორც ასტროლოგიურად (ციური პარმონია), ასევე რელიგიურად (ანგელოზთა იერარქია). ერთ გარემოებას მაინც უნდა მიექცეს ყურადღება: რადგანაც ამ სტროფში ზეცაში ამაღლებაზე, ან კონკრეტულად, ღვთაებასთან შერთვაზეა საუბარი, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ნესტანი ოცნებობს სიკვდილის შემდეგ ასტროლოგიურ მნათობ მზესთან შეერთებაზე (სტრ. 1304, 1305). ე. ი. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში ეს „მესთა მწყობრი,“ რომელიც სამოგადოდ ანგელოზებრივ (გონებათა) რიგებს შეიძლება ნიშნავდეს, გამოვლენილია ამ რიგთა ხილული წყობის (ციური პარმონიის//მნათობთა წყობის) სახით.

<sup>2</sup> იმის ფაქტობრივ დამადასტურებლად, რომ თვით რენესანსის ეპოქის უდიდესი წარმომადგენლები, ახალი აზროვნების ფუძემდებლები, ასტროლოგიას მკაცრად არ მიჯნავდნენ ასტრონომიისაგან და მასში



ასტროლოგიისა რენესანსმა შუასაუკუნეების ამროვნებისაგან იმეპვიდრა. გვიანდელი შუასაუკუნეების პროგრესული ამროვნება ასტროლოგიაში მეცნიერებას ხელაედა და მას ემყარებოდა, ამ თეზისის დასაბუთებისათვის როჯერ ბეკონის მაგალითიე საკმარისია. ბეკონისათვის, რომელიე მეცნიერებისა და შუასაუკუნეების პროგრესული ამროვნების პოზიციიდან ებრძოდა ეკლესიას, ასტროლოგია მეცნიერება იყო (442, გვ. 171). ასტროლოგიაში ბეკონი მათემატიკურ მეცნიერებას ხელაედა (429, გვ. 484; 442, გვ. 170). თუ რამდენად არსებითი იყო გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის ასტროლოგიური შეხედულებანი, ამაგე ნათელ წარმოდგენას იძლეეა დანგე ალიგიერის (1265-1321) შემოქმედება (16, გვ. 22-23). ასტროლოგიაშ, როგორე მეცნიერებაშ, არსებობა შეწყვიტა მხოლოდ XVIII საუკუნიდან. მას პირველი ლახვარი ჩასეა კოპერნიკის მიერ ახალი ასტრონომიის შექმნაშ. მაგრამ ასტროლოგიურმა მეცნიერებაშ მაინე კიდეე დიდხანს განაგრძო არსებობა. საბოლოოდ გამოაცალა ასტროლოგიურ ამროვნებას საფუძველი ნიუტონის მიერ მსოფლიო მიზიდულობის კანონის აღმოჩენაშ (368, გვ. 334).

ძნელია თანამედროვე ადამიანისათვის სრულყოფილად წარმოდგენა იმისა, თუ რა იმიდაედა კაცობრიობის მოწინაეე ამროვნებას ასტროლოგიისადმი. საინტერესოდ შენიშნავე ერნესტ რენანი: ახალმა მეცნიერებაშ, განსაკუთრებით ნიუტონის მექანიკურმა ჰიპოთეზაშ, ისე შეეცალა ჩვენი წარმოდგენა სამყაროშე, რომ ყოველი შეხედულება ძველი ეპოქების, შუა საუკუნეების, რენესანსის და თვით დეკარტისე კი, ჩვენს თანამედროვეობას ბაეშეურ ოცნებად ეჩვენება (431, გვ. 76). ძველი ეპოქების ამროვნება სხვა სისგემას ექვემდებარებოდა. ნაცელად დღევანდელი მსოფლიო მიზიდულობის კანონისა, კაცობრიობის ამროვნებას XVIII საუკუნემდე განაპირობებდა მსოფლიო სოლიდარობის ანუ სიმპათიის კანონი, საყოველთაო მიმემობრივი კავშირის კანონი, რომლის მიხედვითაც სამყაროს

---

მეცნიერებას ხელაეღნენ, მოეყავართ ამონაწერს ნ. კოპერნიკის წინასიტყვაობიდან, რომელიე დართული აქეს 1543 წელს გამოცემულ მის წიგნს „მეციურ ორბიტათა შესახებ:“ „... Если достоинство наук оценивается по тому предмету, о котором они трактуют, то важнейшей будет та, которую одни называют астрономией, другие – астрологией, а многие из древних – завершением математики. Поэтому она представляется венцом всех благородных наук, достойнейшей свободного человека и опирающейся на все виды математики. Арифметика, геометрия, оптика, геодезия, механика и все прочие науки отдаются в её распоряжение“ (783, გვ. 187).

ყოველი ნაწილი ერთ პრინციპზე, ერთ სისტემაზეა აგებული. სამყაროს უმცირესი ნაწილაკიც კი მსგავსია ერთეულის, მთელის. ადამიანი მსგავსია სამყაროსი. ცეცხლი, მაცოცხლებელი ადამიანისა, მსგავსია ზეციურ ვარსკვლავთა ცეცხლისა, ადამიანი იგივე კოსმოსია, მხოლოდ მიკროკოსმოსი (368, გვ. 317, 334). ეს საფუძველი ჰქონდა ასტროლოგიას, როგორც მეცნიერებას.

მსოფლიო სიმკათის თეორია იყო ის მეცნიერული არგუმენტაცია, რომელსაც ყველა დროის დიდი მოაზროვნენი ასტროლოგიურ დებულებებამდე, ან მთლიანად ასტროლოგიურ თეორიამდე მიჰყავდა. პლინიუს უფროსის გადმოცემით, ჯერ კიდევ ჰიპარქი ფიქრობდა, რომ არსებობს ნათესაობა ზეციურ სხეულებსა და ადამიანებს შორის, რომ ჩვენი სულები წარმოადგენენ ცის ნაწილს (Plin., H. Nat., III, §95 - 487, გვ. 543). რომ ნაწილსა და მთელს შორის მსგავსებაა, რომ ადამიანი ენათესაება სამყაროს და რომ ცეცხლი, რომელიც მას ამოძრავებს, მიღებულია მნათობებისაგან, ეს შეხედულება ყველაზე ინტენსიურად გადაამუშავეს და ასტროლოგიას საფუძვლად დაუდეს სტოიკოსებმა (487, გვ. 75, 572). დაბოლოს, ნეოპლატონიზმამაც სწორედ იმავე იდეების გამო ვერ თქვა უარი ასტროლოგიაზე. პლოტინიც, როგორც აღვნიშნეთ, თვლიდა, რომ „ცაში ყველაფერი ისეა, როგორც სულდგმულში“ და რომ „შესაძლოა შეიქნოს ერთი ნაწილი მეორის წიაღში“ (ენეადა, 2, ტრაქტ. 3). ამავე ამროვნებას ემყარება არაბული ასტროლოგიური პრინციპებიც, რომელთა მიხედვითაც, ყოველ მატერიალურ საგანში, თუ იგი უნაკლოდ იქნება განჭვრეტილი, მთელი სამყარო მოჩანს, ისევე როგორც სარკეში (463, გვ. 10-11). ეს პრინციპი იყო საფუძველი იმისა, რომ შუა საუკუნეებისათვის ასტროლოგია მეცნიერებას წარმოადგენდა.

ამგვარად, რუსთველი თავისი კოსმოლოგიური თვალსაზრისით ემყარება რა ასტროლოგიას, შუასაუკუნეების პროგრესული ამროვნების ნიადაგზე დგას. იგი რელიგიური დოგმატიკიდან ანალიტიკური ამროვნების პოზიციამდე გადადის. ამ თვალსაზრისითაც რუსთველის შეხედულებები დასაველეთ ევროპის რენესანსული ეპოქის ამროვნებას უახლოვდება.

საინტერესო დასკვნებამდე მიგვიყვანს რუსთველის აზროვნების კვლევა გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული დოგმატიკის პრობლემატიკასთან მიმართებაში. რუსთველი, XII საუკუნის ქრისტიანი აღმსარებელი, ახალი თვალთ უცქერის ქრისტიანული რელიგიის პრინციპულ პრობლემებს. თავისი ინტელექტუალური პოზიციის ფორმირებაში იგი პირველ რიგში ქრისტიანულ კულტურას, ქრისტიანულ ცივილიზაციას, ქრისტიანულ ლიტერატურას – ბიბლიას ემყარება. მაგრამ ახალი ეპოქა, ახალი ინტერესები, კაცობრიობის წინაშე დასმული ახალი პრობლემები რუსთველს ახლებურად უსახავს ქრისტიანული რელიგიის პერსპექტივას. რუსთველს თითქოსდა სურს ქრისტიანობაში უფრო სრულყოფილი რელიგია იპოვოს, რომელიც განსხვავებით ქრისტიანობის მისი თანამედროვე ორთოდოქსული ფორმისაგან, გონებისათვისაც იქნება მისაწელომი (1) და უზენაესი არსების ყველა აღმსარებლისათვის იქნება მისაღები. რუსთველისა და მისი დროის ქართულ აზროვნებაზე დაკვირვებით მორის ბოურამ საინტერესო აზრი გამოთქვა: „XII საუკუნეში ქართველი ფილოსოფოსები ბერძნული გავლენით ცდილობდნენ ეპოვათ ღრმა აზრი, ვიდრე ის, რომლითაც უზრუნველყოფდა ეკლესია მათ გრადიციულ რწმენას“ (489, გვ. 58; მდრ. 38, გვ. 18). ქართული აზროვნების ამ ხაზს რუსთველიც გაჰყვა. *ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვილი რელიგიური რწმენა პრინციპულად გაემიჯნა ქრისტიანულ ორთოდოქსულ დოგმატიკას: „რუსთველის ღმერთი „ერთია“ შემდგომი დამუსგების გარეშე“ (179, გვ. 75). პოეტი „არც ერთხელ არ ახსენებს ქრისტეს, ან სპეციფიკურ ქრისტიანულ დოგმებს, როგორც ასეთებს“ (489, გვ. 58). ეს გარემოება, რომელიც არაერთგზის აღნიშნულა რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში, არ არის შემთხვევითი (იხ. ამ მონოგრაფიის II ნაწილის I თავი). რუსთველი თითქოს შეგნებულად ღუმს ქრისტიანული დოგმატიკის ძირითად საკითხებზე და ეს ღუმილი (არხსენება), რომელიც გააზრებული ხასიათისაა და ქრისტიანული ორთოდოქსიის პრინციპული პოზიციით შეიძლება არაღიარებას ნიშნავდეს (მდრ. 348, გვ. 340), სავსებით კანონზომიერია იმ ინტელექტუალური თვალსაზრისიდან, რომელზედაც რუსთველი დგას. პოემაში შეინიშნება გენდენცია ქრისტიანული ორთოდოქსიის დაძლევისა, რაც რენესანსული ეპოქის აზროვნების ერთ-ერთი პრინციპული მახასიათებელია (420, გვ. 7).

რუსთველი აქაც პრინციპულად აგრძელებს იმ რაციონალიზმის პოზიციას, რომელიც XII-XIII საუკუნეებში

რწმენას გონებას უთავსებდა და რასაც ადამიანური აზროვნება, ფილოსოფია, არისტოტელეს ლოგიკა და დიალექტიკა უარყოფდა, იმის რწმენაზე თავს იკავებდა. არისტოტელიზმი პრინციპშივე ეწინააღმდეგებოდა ძირითად ქრისტიანულ დოგმებს: ერთარსება სამებას და ქრისტეს კაცსა და ღმერთს. არისტოტელეს ლოგიკა ვერ დაუშვებდა ქრისტიანულ სიმბოლოს  $3=1$  ან  $2=1$  (იხ. 348, გვ. 344-346). ამიგომ იყო, რომ ახალი ფილოსოფიური აზროვნებისათვის პრინციპულად მიუღებელი აღმოჩნდა ერთარსება სამების დოგმა. ერნესტ რენანს ერთი საინტერესო გარემოება აქვს შენიშნული: მაიმონიდს ეჩოთირება, ღმერთს მიაწეროს ერთიანობის აგრიბუჯი იმის შიშით, რომ ვინმემ არ დასწამოს ერთარსება სამების დოგმის აღიარება (431, გვ. 110). ანალოგიური ტენდენცია შეინიშნება რუსთველთანაც. იგი მთელ პოემაში მხოლოდ ერთხელ ახსენებს ღმერთის აგრიბუჯს – ერთარსება. მაგრამ იმისათვის, რომ *სამების ერთარსებისაგან განასხვავოს*, მხოლოდ *ერთთან* შესიგყვებაში იყენებს მას: „ერთარსებისა ერთისა“ (279).

ამ პერიოდის ფილოსოფიური აზროვნება მოითხოვდა რელიგიური დოგმატიკების არა რწმენის საფუძველზე აღიარებას, არამედ მათ დამტკიცებას.<sup>1</sup> ავეროესი წერს გრაქტაგს „რელიგიური დოგმების მტკიცებისათვის“ (431, გვ. 100). ფილოსოფიური აზროვნება ამკარად უპირისპირდებოდა რელიგიურ რწმენას. *ვეფხისტყაოსანზე* ამ თვალსაზრისით დაკვირვება გვაფიქრებინებს, რომ რუსთველი სწორედ გონების პოზიციიდან განიხილავს ქრისტიანულ დოგმატიკას. მისთვის საყრდენია ის რელიგიური დოგმები, რომლებსაც გონება ამტკიცებს. ხოლო იმ რელიგიურ დოგმებზე, რომლებიც გონებით არ მტკიცდება, რუსთველი ღუმს. *ვეფხისტყაოსნის* ავტორი ემყარება ძირითად რელიგიურ დოგმებს: ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება. მაგრამ არ ახსენებს სპეციფიკურ ქრისტიანულ დოგმებს: ღმერთის სამპიროვნება, ქრისტეს პიროვნება და მასთან დაკავშირებული ყველა დოგმა: ქალწულისაგან შობა, მკვდრეთით აღდგომა, ამაღლება და სხვ. რა კანონზომიერება განსაზღვრავს რუსთველის არჩევანს? რუსთველის მიერ რელიგიური დოგმები გადარჩეულია ერთადერთი კრიტერიუმით – გონებით.

<sup>1</sup> გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი აზროვნება, რომლისთვისაც რელიგიური დოგმების ფილოსოფიურმა მტკიცებამ არსებითი მნიშვნელობა შეიძინა, ვეღარ შეურიგდებოდა ორთოდოქსულ დებულებას: „Тайна Троичности становится доступной только незнанию, подымаюшемуся над всем тем, что может содержаться в концепциях философов“ (399, გვ. 30).

მოსმობილია ის დოგმები, რომლებსაც შუასაუკუნეთა ფილოსოფიის თვალსაზრისით გონება ამტკიცებდა, ასაბუთებდა და არაა ნახსენები არცერთი დოგმა, რომლებსაც ფილოსოფიური ამროვნება ვერ ასაბუთებდა, რომელთა გამიარებაც მხოლოდ რწმენაზე დაყრდნობით ხდებოდა და რომლებსაც ქრისტიანული ეკლესია გამოცხადების ჭეშმარიტებად რაცხდა.

XIII საუკუნის ქრისტიანული ეკლესია ეპოქის ახალმა ამროვნებამ აშკარა საფრთხის წინაშე დააყენა. ფილოსოფიური ამროვნება კრიტიკულად ამოწმებდა ქრისტიანულ დოგმებს და როდესაც ვერ ამტკიცებდა, მოითხოვდა მათ უარყოფას. ჯერ კიდევ იოანე იგალოსმა შენიშნა, რომ სამების დოგმა არ მტკიცდებოდა ანტიკური ფილოსოფიური არგუმენტაციით (133, გვ. 37). ახალი ამროვნება ქრისტიანულ დოგმატიკას უნდობლობას უცხადებდა. ქრისტიანულ ეკლესიას ამ კრიტიკულ მომენტში უდიდესი სამსახური გაუწია თომა აკვინელმა. აკვინელი გააყვა ახალი ამროვნების გმას და დაიწყო ქრისტიანული დოგმების ადამიანური ლოგიკით მტკიცება. მან გამოიგანა დასკვნა, რომ ქრისტიანული დოგმატიკის ერთ ნაწილს ადამიანური გონება სწვდება და ასაბუთებს, ხოლო მეორე ნაწილს ამ ეტაპზე ვერ ასაბუთებს. მაგრამ გვაქვს თუ არა უფლება ამ მეორე ჯგუფის დოგმათა უარყოფისა? თომა აკვინელის აზრით, არა. გამოცხადების დოგმატიკის ჭეშმარიტება იმით მტკიცდება, რომ ამ დოგმების ერთი ნაწილი გონებამ დაასაბუთა, გონება მისწვდა მათ ჭეშმარიტებას. გამოცხადების სიბრძნე კი ერთი მთლიანი ღვთაებრივი ჭეშმარიტებაა. ადამიანის ლოგიკა მისწვდა ამ ერთი მთლიანის ერთ ნაწილს. თანახმად უძველესი დროის და შუა საუკუნეების უმთავრესი კოსმოლოგიური კანონისა – მსოფლიო სოლიდარობის ანუ სიმჰათიის (მსგავსების) კანონისა, თუ მთელის ერთი ნაწილი ჭეშმარიტია, მთელიც ჭეშმარიტია (მიკრო კოსმოსი მაკრო კოსმოსის პრინციპისაა). მაშასადამე მთელი გამოცხადების სიბრძნე – ღვთაებრივი დოგმატიკა ჭეშმარიტია. ამიგომაც მეორე ჯგუფის დოგმები უნდა ვირწმუნოთ მათი მტკიცების გარეშე. ამგვარად, აკვინელმა არ უარყო ფილოსოფიისა და მეცნიერების მნიშვნელობა, ამით დადგა იგი ახალი ამროვნების პოზიციამზე; მაგრამ შემოფარგლა ფილოსოფიური ამროვნების სფერო გამოცხადების მხოლოდ იმ დოგმების ინტერპრეტაციით, რომელთა დასაბუთება გონებით შესაძლებელია. აკვინელი იმასაც მიუთითებდა, რომ გონება არ უნდა გადასცდეს მისთვის დაწესებულ ფარგლებს და რომ გონებასა და გამოცხადებას შორის შესაძლებელი კონფლიქტის შემთხვევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს გამოცხადების ჭეშმარიტებას. ამით

აკვინელმა გადაარჩინა ქრისტიანული დოგმატიკა (342, გვ. 45-52). თუ ეკლესიამ თავიდანვე არ გაიზიარა თომა აკვინელის კომპრომისი, სულ მალე XIII საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში, დასაუღეთის კათოლიკურმა ეკლესიამ აკვინელი წმინდანად აღიარა და მისი მოღერნიშებული ამროენება საფუძვლად დაუდო ქრისტიანულ დოგმატიკას.

რა და რა დოგმების გონებით დამტკიცების შესაძლებლობას აღიარებდა თომა აკვინელი და სამოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების სქოლასტიკა? ეს სწორედ ის დოგმებია, რომლებიც მოხმობილია რუსთველის მიერ: ღმერთის არსებობა და სულის უკვდავება. რა და რა დოგმა რჩებოდა, რომელთა ჭეშმარიტების მტკიცება გონებით შეუძლებელი იყო? სწორედ ის დოგმები, რომლებსაც არ ახსენებს რუსთველი: სამება, ქრისტეს პიროვნება და მასთან დაკავშირებული მთელი მისტერია (342, გვ. 47, 48; 429, გვ. 472; 444, გვ. 161).

რუსთველის ეს გენდენცია მხოლოდ და მხოლოდ XII-XIII საუკუნეების განვითარებული სქოლასტიკის დონეზე შეიძლება აიხსნას. რა თქმა უნდა, იმ დოგმების აღმოჩენა, რომლებსაც გონება ამტკიცებს, არ იყო თომა აკვინელის დამსახურება, სქოლასტიკურ ამროენებაში ეს გარემოება ბევრად უფრო ადრე იყო შენიშნული. თომა აკვინელამდე ამ გზით მიდიოდა ანსელმ კენტერბერიელი (1033-1109); კიდევ უფრო ადრე არაბული ფილოსოფია. ეს ეპოქის საერთო სულისკვეთება იყო. დოგმების მტკიცება, პირველ რიგში ანტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე წარმოებდა. სულის უკვდავება დამტკიცებული იყო პლატონის მიერ. სულის უკვდავების თეზისი ზოგიერთ კომენტატორს არისტოტელედანაც გამოჰქონდა (მაგ. ავიცენას, თომა აკვინელს). ღმერთის არსებობის მტკიცების რამდენიმე შესაძლებლობას იძლეოდა არისტოტელე. კიდევ უფრო განავრცო იგი შუასაუკუნეების სქოლასტიკამ (342, გვ. 79-81, 85-88; 429, გვ. 473).

ამრიგად, ქრისტიანული დოგმატიკიდან რუსთველი ეყრდნობა მხოლოდ იმ დოგმებს, რომელთა მტკიცება ლოგიკური გზით ამ დროისათვის შესაძლებლად მიაჩნდათ და არ ახსენებს იმ დოგმებს, რომელთა ლოგიკური დასაბუთება სქოლასტიკაში ეჭვის ქვეშ იყო დაყენებული. რუსთველი რაციონალიზმის ნიადაგზე დგას და მისი პოზიცია გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი გენდენციების უშუალო გამოვლინებაა.

როგორ შეიძლება მეფასდეს რუსთველის პოზიცია ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიის თვალსაზრისით? შესაძლებელი იყო თუ არა ქრისტიანული დოგმატიკის ამ გზით სვლა?

*ვეფხისტყაოსანში* გამოკვეთილი რელიგიური პოზიცია თეორიულად საესეებით შესაძლებელი განვითარებაა შუასაუკუნეების სქოლასტიკური თეალსაზრისისა ქრისტიანულ დოგმატიკაზე. ამგვარი თეალსაზრისის ჩამოყალიბება შესაძლებელი იყო გვიანდელი შუასაუკუნეების თეოლოგიის კრიტიკული და რაციონალური იდეების თავისუფალი განვითარებით. ქრისტიანული დოგმატიკის ამგვარ პროცესში იგრძნობა ახალი დროის, რენესანსის ეპოქის იმპულსი. ეს იყო პრინციპული და პირდაპირი გზა შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკიდან რენესანსისაკენ და სწორედ ამგვარად შეიძლებოდა განვითარებულიყო ქრისტიანული დოგმატიკა, რომ მას პირდაპირ ევლო ამ გზით, რელიგიური გრძნობის „ხელახალი გაღრმავებისა და გამოცოცხლების გარეშე“ (348, გვ. 451). ეს იყო ქრისტიანული დოგმატიკის პროცესის შესაძლებელი მიმართულება.

ამგვარი დასკვნების საშუალებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ XVI საუკუნეში დასავლეთ ევროპაში დაახლოებით ასეთი გზით განვითარდა ქრისტიანული დოგმატიკა და დოგმატიკის ისტორიის ცნობილი სპეციალისტის ა. ჰარნაკის აზრით, დოგმატიკის პროცესის სამგვარი გზიდან ეს იყო ერთ-ერთი, რომელიც თანმიმდევრულად გამომდინარეობდა შუა საუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქაზე გარდამავალი კანონზომიერებებისაგან (348, გვ. 451). *ვეფხისტყაოსანში* გამოხატული რელიგიური ტენდენციის მიმართება ქრისტიანულ დოგმატიკასთან თავის ზოგად ასპექტში, ძირითადი ინტელექტუალური პოზიციით, ემსგავსება რენესანსული ეპოქის ქრისტიანული დოგმატიკის გამოვლენას *უნიტარიზმში*.

შუა საუკუნეების დიდმა ანტიეკლესიურმა მოძრაობებმა, რენესანსული ეპოქის ჰუმანიზმმა და რეფორმატულმა იდეებმა პირდაპირი ასახვა პოვეს *ანტიგრინიგარულსა და უნიტარულ რელიგიურ შეხედულებებსა და მოძრაობებში*, რომელთაც ადგილი ჰქონდა XVI საუკუნეში. ყველაზე მეტად სწორედ ანტიგრინიგარულ შეხედულებებში განხორციელდა სქოლასტიკისა და რენესანსის კავშირი; იგი განმანათლებლური მოძრაობა იყო. ძირითადი დამახასიათებელი თვისებები ყოველგვარი ანტიგრინიგარული მოძრაობისა შემდეგია: განდგომა ისეთი სახის ეკლესიისაგან, როგორც მაშინდელ ევროპაში არსებობდა; „დარწმუნება ადამიანის უფლებებში;“ საეკლესიო დოგმატების ან უარყოფა, ან თავისუფლად გადააზრება; სქოლასტიკის განვითარება ჰუმანიზმის დიდი გავლენით: ჰუმანიზმიდან და ნაწილობრივ ევანგელედან მომდინარე მორალიზმი; პაგივისცემა

კლასიკური კულტურისა და განათლებისადმი; ქედის მოხრა ლოგიკური აზროვნების წინაშე (მოგიერთ მიმართულებაში კი ფილოსოფიური მისტიკის წინაშე) (348, გვ. 451); დაფუძნება მხოლოდ ბიბლიურ წიგნებზე, უპირატესად ახალ აღთქმაზე და განსაკუთრებით პაგივისცემა იმისა, რაც მასში არ ეწინააღმდეგება ადამიანურ გონებას და მისაწვდომია მისთვის; უარყოფა პირველი ცოდვისა და ადამიანის მხოლოდ ბოროტებისაკენ მიდრეკილებისა; აღიარება იმისა, რომ ადამიანი თავისუფალია თავის მოქმედებაში და შეუძლია მოიქცეს ცუდად, ან კარგად და სხვ. (469, გვ. 18; 438, გვ. 144). დოგმატიკის ისტორიის თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი ანტიგრიგორიული შეხედულებების ორი უმთავრესი გენდენციაა: კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტის გაუქმება (საეკლესიო კანონები და სავალდებულო წესები სულის თავისუფლების შეზღუდვად იქნა მიჩნეული – 438, გვ. 141) და სამების დოგმისა და ქრისტეს ღვთაებრიობის ეჭვის ქვეშ დაყენება. სამების მოძღვრებისაგან გვრდის აელა ანტიგრიგორიზმში ითვლებოდა „რელიგიის უდიდეს განწმედად და განთავისუფლებად.“ *სამების აღვილს იჭერს ერთი ღმერთი*, ხოლო ქრისტე მიჩნეულია არა ღმერთად, არამედ ღმერთის შექმნილ არსებად და მისი ღვთაებრიობაა უარყოფილი (348, გვ. 452). სხვადასხვაგვარად იყო გაგებული ქრისტეს პიროვნება ანტიგრიგორიულ დაჯგუფებებში. თუ სოცინიანიზმში, ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ანტიგრიგორიული დაჯგუფება XVI-XVII საუკუნეებში, თვლიდა, რომ იესო ქრისტე მხოლოდ და მხოლოდ ჭეშმარიტი, ნამდვილი ადამიანია, რომელიც დაჯილდოებულია ღვთაებრივი თვისებებით (ანალოგიურად ფიქრობდნენ ნიკეის საეკლესიო კრებამდელი ანტიგრიგორიანისტები – 340, გვ. 308); უფრო უკიდურესი იყო ამავე პერიოდის სხვა ანტიგრიგორიული დაჯგუფებები, რომლებიც მთლიანად უარყოფდნენ ქრისტეს ღვთაებრივ თაყვანისცემას და რომლებსაც ენერგიულად ებრძოდა სოცინიანიზმში.

სხვადასხვა ანტიგრიგორიული დაჯგუფება სხვადასხვაგვარად წყვეტდა აქ ჩამოთვლილ თითქმის ყველა პრობლემას; მაგრამ ყველა მათგანის ძირითადი ხაზი ანტიგრიგორიზმში (ემყარებოდა რა პრინციპს: სარწმუნოა მხოლოდ ის, რაც შეიძლება აიხსნას და გაგებულ იქნეს გონებით – 438, გვ. 144) სამების უარყოფაში მდგომარეობდა. ანტიგრიგორიზმს ხანგრძლივი და დრამატიკით აღსავსე ისტორია ჰქონდა. იგი მოედო თითქმის მთელ ევროპას და შემდეგ ამერიკაში განვითარდა (595; 348, გვ. 450-453). ანტიგრიგორიული შეხედულებანი *უნიტარიზმის* სახით ახალი ძალით აღდგა XIX



საუკუნის დიდ ბრიტანეთსა და განსაკუთრებით ამერიკაში (488, გვ. 636).

ქრისტიანული ორთოდოქსია ანტიგრინიგარიზმს ხელაეს ყველგან, სადაც კი არ არის გაზიარებული სამების დოგმა, ან ყურადღება არ არის გამახვილებული მასზე. ამიგომაა, რომ ანტიგრინიგარიზმს ხელავენ თვით ნიკეის საეკლესიო კრების (325 წ.) წინარე ეპოქაშიც (მას ზოგჯერ *მონარქიანობის* სახელითაც იხსენიებენ – 340, გვ. 306) და გამოყოფენ ორ განხრას, რომელთაგან ერთი გამოვლინდა პაულე სამოსაგელის აზროვნებაში; ხოლო მეორე – საბელიუსის შეხედულებებში (428, სვ. 817). მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეკლესიის პოზიციიდან, ანტიგრინიგარისტები არიან ინგლისელი დეისტებიც, ფრანგი პოზიტივისტებიც, გერმანელი რაციონალისტებიც და ყველა თავისუფლად მოაზროვნენი, დაწყებული სპირიტუალისტებით და დამთავრებული მაგერიალისტებით, მიუხედავად იმისა, რომ საკუთრივ სამების დოგმატს ისინი იშვიათად თუ ეკამათებიან (428, სვ. 818). თუ ამ თვალსაზრისით ვიმსჯელებთ, გასაგები გახდება ქართული სამღვდლოების პოზიცია, რომელმაც სწორედ ეს გარემოება მიიჩნია რუსთველის ერთ-ერთ ძირითად ბრალდებად და შენიშნა: „არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად“.

მაგრამ წმინდა მეცნიერული პოზიციიდან არ იქნება მართებული რუსთველის ანტიგრინიგარისტ მოაზროვნედ მიჩნევა, რამდენადაც რუსთველის შემოქმედება არ იძლევა ამისათვის საკმარის საფუძველს. *ვეფხისტყაოსანი* მხატვრული ძეგლია, რომელშიაც არ არის (და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო) ჩამოყალიბებული და დასაბუთებული თეოლოგიური დებულებები. რუსთველის მსოფლმხედველობრივი შეხედულებების საერთო კანონზომიერება და პოეტის მიერ ზოგიერთი ქრისტიანული დოგმის არხსენება მხოლოდ იმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ შევნიშნოთ პოეტი-მოაზროვნის გოლერანტიზმის და რელიგიური შემწყნარებლობის განწყობა, რაც სავსებით კანონზომიერია რუსთველის ეპოქისათვის საზოგადოდ და კერძოდ იმდროინდელი საქართველოსათვის. ესაა ალბათ ძირითადი განმაპირობებელი *ვეფხისტყაოსნის* ამგვარი რელიგიური გენდენციის ასახსნელად. თუ საკუთრივ ქრისტიანული დოგმატიკის პოზიციიდან ვიმსჯელებთ, პოეტის აზროვნებაში შესაძლებელია შევნიშნოთ უნიტარისტული *გენდენციები*. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ პოემაში გამოვლენილ ამგვარ გენდენციებს არა აქვს თეოლოგიურ-ლიტერატურული წყარო. ამ პოზიციამდე პოეტი მიჰყავს ეპოქის აზროვნების პროგრესულ ნაკადს – რაციონალურ და კრიტიკულ აზროვნებას. შევნიშნულია, რომ ანტიგრინიგარული შეხედულებები

თან ახლდა სამების დოგმის კრიტიკულ ანალიზს გონებისა და „წმინდა წერილის“ პოზიციიდან (466, გვ. 844). ანტიგრიგორიანისტი მოღვაწეები თვით ნიკეის საეკლესიო კრებამდე უპირატესად იმდროინდელ *მეცნიერულ* მეთოდებს ეფუძნებოდნენ: საღვთო წერილს *კრიტიკულად* განიხილავდნენ, დიალექტიკის გზით მიდიოდნენ (340, გვ. 309). ამიტომაც, ანტიგრიგორიანებში მიჩნეულია ყველაზე უფრო გაბედულ და პრინციპულ რაციონალურ მოძრაობად პროტესტანტულ ღვთისმეტყველურ მეცნიერებაში (469, გვ. 18): (საზოგადოდ, პროტესტანტული მოძრაობის ერთი ძირითადი პრინციპი რწმენის საქმეში გონების თავისუფლების დამკვიდრებაა – 438, გვ. 141). შენიშნულია ისიც, რომ სწორედ აქეთკენ მიისწრაფოდა აბელიარის და მისი ღრვის რაციონალური ტენდენციები, რომ მისთვის გზა არ მოეჭრა რომაული ეკლესიის ავტორიტეტს (428, სვ. 817). ახალმა აზროვნებამ გზა უფრო მოგვიანებით გაიკვალა. რენესანსის ეპოქას ისევ ანტიგრიგორიანული მოძრაობა მოჰყვა, რომელიც სწორედ რეფორმაციის ფუძემე იყო აღმოცენებული და რაციონალიზმის პოზიციიდან ამ აზროვნების პრინციპული განვითარება იყო (428, სვ. 817; 434, გვ. 143–144).

ამრიგად, ქრისტიანულ დოგმატიკასთან რუსთველის მიმართებაში ჩანს ერთი მხრივ გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალ სქოლასტიკურ ტენდენციებზე თანმიმდევრული რეაგირება და მეორე მხრივ რენესანსული იდეების დონეზე ამაღლება. პოემაში შეინიშნება ავტორისეული გათვალისწინება ქრისტიანული დოგმატიკის ისტორიაში XII-XIII საუკუნეებში დასმული პრობლემებისა. ამ პრობლემათა მიმართ გამოვლენილი რუსთველისეული პოზიცია კი რენესანსული ეპოქის აზროვნების ღონეს შეეფარდება.

## ალამიანი – ახალი აზროვნების ქვაკუთხედი

რუსთველის ადგილის გაამრებისათვის შუასაუკუნეების აზროვნების ისტორიაში მნიშვნელოვანია ალამიანის არსებასა და დანიშნულებაზე ქართული პოეტის თვალსაზრისის განხილვა ერთი მხრივ ქრისტიანული შეხედულებებისა და მეორე მხრივ შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა აზროვნების ფონზე.

ქრისტიანული ეკლესიის წმინდა მამათა თვალსაზრისით, ღმერთის ხატად შექმნილი ალამიანი არის თავისუფალი, თვითგამორკვევის შესაძლებლობის მქონე ქმნილება. იგი

დაჯილდოებული იყო გონებით, რომ აერჩია კეთილი გზა და დამტკებარიყო უკედავი სიცოცხლით, მაგრამ ნებაყოფლობით ჩაეარდა ცოდვაში და ღღემღე იგანჯება. ქრისტოლოგიური თვალსაზრისით, ადამიანს მაინც არ დაუკარგავს უკედაუების მიღწევის ძალა და შესაძლებლობა: ქრისტიანული გამოცხადება ეხმარება ადამიანის დაბნეულ გონებას და შესაძლებლობას აძლევს დაიბრუნოს უკედაუება (348, გვ. 322). ქრისტიანული რელიგიის ამრით, ადამიანი მოწოდებულია ღვთაებასთან შესაერთებლად. ქრისტიანობა კი არის რელიგია, რომელიც ათავისუფლებს ადამიანს სიკედილისაგან და მიჰყავს იგი ღვთაებრივი ცხოვრებისაკენ. ხსნა გავებულია ბუნებრივი არსებობის შეწყვეტად და სასწაულებრივ გარდაქმნად. ამ პომიციით, ღმერთთან შეერთება, ამაღლება არის ადამიანური არსებობის ძირითადი მინაარსი (348, გვ. 312). რომ ადამიანს უჩვენოს გზა ხსნისაკენ, სწორედ ამიგომ განხორციელდა, ხორცშესხმულ იქნა ღმერთი ისტორიულ იესოში (348, გვ. 324) და ამიგომაც ადამიანისთვის უმაღლესი მოვალეობა მიწიერ ცხოვრებაში „ქრისტეს მცნებათა შესრულებაა (სილაგაკე, თავმდაბლობა, მორჩილება).“ საერო ცხოვრებაც და სახელმწიფოც ამ უმაღლეს მიზანს ემორჩილება (348, გვ. 418).

ამ შეხედულებათა შერყევა გვიანდელ შუასაუკუნეებში დაიწყო. XII-XIII საუკუნეებში აღორძინებულმა არისტოტელიზმმა კაცობრიობის ინტერესი ადამიანურ, ამქვეყნიურ სამყაროში გადმოიტანა. უსაფუძვლოდ არ სწამებდნენ აეეროესს, რომ იგი უარყოფდა გამოცხადების ღოგმებს და უმაღლეს სიკეთეს ამქვეყნიურ ნეტარებაში ხედავდა (431, გვ. 149). XII საუკუნის ევროპულ ამროვნებაში შეჭრილმა ჰუმანიზმმა ადამიანი ბუნებისაკენ, რეალური სამყაროსკენ დააბრუნა. მაგრამ ჯერ კიდევ დიდი დრო იყო საჭირო ბუნების ჭეშმარიტად გრძობისა და ჭეშმარიტი სახით დანახვისათვის. XII საუკუნის ევროპულ ამროვნებას ჯერ კიდევ აკლდა ბუნების რეალურობის გრძობა. ბუნებას მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლურად ხსნიდნენ. სიმბოლიკა ბატონობდა რეალიზმზე. საგნის სუბსტანცია დაყვანილი იყო საგნის სიმბოლომდე. რეალურობა უნდა მისცემოდა ბუნებას და ეს მოახერხა XIII საუკუნემ არისტოტელეს ფიზიკურ შეხედულობებზე დაყრდნობით (519, გვ. 343). ქრისტიანულ ამროვნებაში თანდათან მტკიცდება ამრი, რომ ბუნება თვითონ ცოცხალი არსებაა და, რომ ადამიანს თავისი ამროვნებით შეუძლია გაიგოს ბუნება და გარდაქმნას იგი (545, გვ. 63). დაბოლოს, ევროპული ამროვნება ისევ და ისევ არისტოტელიზმზე დაყრდნობით მიდის იმ დასკვნამდე, რომ

აღამიანის ამქვეყნიური მოქმედების უმაღლესი მიზანი არის არა ღმერთი, არამედ თვითონ აღამიანი (442, გვ. 129).

რენესანსის ეპოქამ განავითარა შუასაუკუნეობრივი აზროვნების ეს ნაკადი. რენესანსული აზროვნების საფუძველი აღამიანია. აღამიანურობის ახლებური გაგება კი მოითხოვს ასკეტიზმის ყოველგვარი გამოვლინების უარყოფას. რენესანსული აზროვნება უფრო ღრმად იხედება აღამიანის შინაგან სამყაროში და აღამიანური არსების, აღამიანის ბუნების სიღამამის უჩვეულო სიღამადეს შიშველებს (434, გვ. 88).

რუსთველი აღამიანის და ამქვეყნიური სინამდვილის გაგებაში ერთი მხრივ თავისი ეპოქის, XII-XIII საუკუნეების, პროგრესული აზროვნების განმავითარებელია და მეორე მხრივ აღამიანის შინაგანი სამყაროს ხედვის სიღამადით რენესანსული აზროვნების ღონეზე ღვას. რუსთველის მიერ შუასაუკუნეებიდან რენესანსული აზროვნებისაკენ სწრაფვა ნათლად ჩანს იმაშიც, რომ იგი აქებს არა გმირობას, რომელსაც მოქმედი პირები ჩადიან (როგორც ეს ხდება შუასაუკუნეობრივ რაინდულ ეპოსში), არამედ აღამიანს, რომელიც ჩადის ამ გმირობას. ეს უკვე რენესანსული აზროვნების ღონეა (შდრ. 382, გვ. 269). შუასაუკუნეობრივ იდეალებთან რენესანსული, ანალიტიკური, აზროვნების პრინციპების შერწყმა ჩანს *ვეფხისტყაოსნის* გიჰაქშიც. ავთანდილის პერსონაში მოქმედების პრინციპია რენესანსული; მოქმედების კონცეფცია, მოღვაწეობის იდეალი შუასაუკუნეობრივია. განმარტავთ: ავთანდილი მოქმედებს ანალიტიკური აზროვნების პრინციპით. გეგმავს, გამოთვლის, ებრძვის თავის თავს გონების მოთხოვნის საფუძველზე – ეს რენესანსულია. ამავე დროს იგი ღვას შუასაუკუნეობრივ კონცეფციაზე, ემსახურება შუასაუკუნეობრივ იდეალს – გიყვარდეს მოყვასი შენი. იგი საკუთარი სატრფოს სიყვარულის დათმობით, ანუ დათემებით, მოყვასის სიყვარულამდე ამაღლდება. ემსახურება მოყვასის სიყვარულის იდეას, თავადაც „აღიგზნება“ მოყვასის ცოდვით; თუმცა ინარჩუნებს საკუთარ სიყვარულსაც. გარიელის პერსონაშიც შერწყმულია შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული. იგი ნესტანთან ერთად მოქმედებს რენესანსული პრინციპით: ანალიზს აკეთებს, გამოთვლის და მიზნის გამარჯვებისათვის აირჩევს უმცირესი ცოდვის, საუკეთესო საშუალის გზას. მაგრამ თვითონ პერსონა გარიელისა, იგი როგორც მხატვრული გამოხატულება რაღაც იდეისა, შუასაუკუნეობრივია. გარიელი ხორცმესხმაა შუასაუკუნეების ეპიკის მიჯნურის გიჰისა: სიყვარულით გახლებული, ველად გაჭრილი, მხეცთა შორის დაბუღებული შეყვარებული.

რუსთველის ამროვნების რენესანსული ხასიათი ჩანს პოეტის მიერ ეთიკის ძირითადი პრობლემების გადაწყვეტაშიც, რამდენადაც რენესანსი პირველ ყოვლისა გულისხმობს „ამქვეყნიური“ კულტურის ისეთ აყვავებას, რომელიც მიღწეულია „ქვეყნის უარისმყოფელი“ ქრისტიანული კულტურის ძლევით“ (173, გვ. 124). ამქვეყნიური სინამდვილის, სიცოცხლის, ადამიანის უმაღლეს სიკეთედ მოაზრებით და ადამიანური ცხოვრების იდეალის ზეციდან დედამიწაზე ჩამოგანით რუსთველი მკვეთრად ემიჯნება ქრისტიანულ დოგმატიკას და გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი საამროვნო ნაკადის – არისტოტელიზმის ნიადაგზე ღვას. სწორედ ამ გზით მიისწრაფვის პოეტის ამროვნება რენესანსისაკენ. ამ პრობლემის გადაწყვეტითაც მალდება რუსთველი გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნების დონეზე და რენესანსულ ტენდენციას ამჟღავნებს. პოეტის ეთიკური შეხედულებები არ არის წმინდა არისტოტელიანური. როგორც მემოთ ვამტიკცებდით, იგი არისტოტელიზმს ახამებს ქრისტიანობასა და არეოპაგელისაგან მომდინარე პლატონის ამროვნებასთან. მხოლოდ ეს შერწყმა არისტოტელეს ნიადაგზე ხდება და იგი განსხვავდება აღრინდელი ქრისტიანული ნეოპლატონიზმის დონისაგან.

თანახმად გვიანდელ შუასაუკუნეებში აღროძინებული არისტოტელიზმისა რუსთველის შემოქმედების ცენტრში ღვას ამქვეყნიური სინამდვილე, კერძოდ ადამიანი, მისი მოქმედება. მაგრამ ამ მოქმედების ოპტიმიზმი დამყარებულია არეოპაგელის გზით მოგანილ ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, რომელიც ამქვეყნიურ ბოროტებას კეთილის „მოკლება“ და არასუბსტანციურად თვლის. ამითაა განპირობებული რუსთველის ძირითადი თემა: კეთილი სძლევს ბოროტს (179, გვ. 74). ამგვარი შერწყმით ბოროტების უარსობის ეს რუსთველური ოპტიმიზტური კონცეფცია დაცლილია ნეოპლატონურ-არეოპაგეტიული მისტიციზმისაგან: „მას პოემაში დაკისრებული აქვს მხოლოდ შორეული შუქურის ფუნქცია“ (179, გვ. 85).

უმაღლეს სიკეთედ და ნეტარების უმაღლეს სახედ რუსთველი, წინააღმდეგ არისტოტელიზმისა, მიიჩნევს არა შემეცნებას, ჰვრეტას, არამედ თანახმად ქრისტიანული რელიგიისა, სიყვარულს. მაგრამ ეს სიყვარული წინააღმდეგ ქრისტიანობისა, არის არა ღმერთის სიყვარული, არამედ, თანახმად არისტოტელიზმისა, იგი ადამიანთა სიყვარულია (შდრ., 345, გვ. 310), რომელიც ღვთაებრივია აღმაფრენით, გრძნობის სიწმინდით და გრძნობის სიღიადით.

რუსთველის მიერ ადამიანის შინაგანი სამყაროს რენესანსული ხელვა ყველაზე ნათლად გამოვლინდა სწორედ სიყვარულის გრძნობის პოეტისეულ ასახვაში. ამ თვალსაზრისით, *ვეფხისტყაოსანი* ყველაზე მეტად წარმოჩინდება არამცთუ თავის თანამედროვე, არამედ რენესანსის ეპოქის მრავალ ლიტერატურულ ქმნილებათა შორის. სიყვარულის გრძნობის ხატვაში *ვეფხისტყაოსნის* ლიტერატურულ პარალელად ყველაზე უფრო დანტესა და პეტრარკას შემოქმედება თუ გამოდგება.

საქციალურ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში ხაზგასმულია, რომ დანტემ და პეტრარკამ ეერ დასძლიეს მისტიციზმი და სარწმუნოებრივ-კონფესიური შეხედულებები. ამ თვალსაზრისით ისინი რუსთველისაგან განსხვავდებიან (371, გვ. 195, 287–300; იხ. 28, გვ. 230). დანტე ალიგიერის შემოქმედების გვირგვინი, ბეატრიჩეს ბრწყინვალე მხატვრული სახე, პოეტური ხორცშესხმაა თომა აკვინელის და თომიზმის იდეალისა: „ღვთაების ინტუიციური, ღროის ზღვარზე აღმატებული შემეცნება“ მიზანია „ყოველი ადამიანური მისწრაფებისა“ (345, გვ. 310). რუსთველი კი, დანტესაგან განსხვავებით, დედამიწაზე რჩება. მის მიერ დახატული სიყვარული ადამიანურობით და ბუნებრიობით დანტესა და პეტრარკასთან შედარებით თავისთავადია (325; 222; 535, გვ. 195, 202; იხ. 28, გვ. 229 – 230, 275; 450, გვ. 354–360). მე ვფიქრობ, რომ ამ თვალსაზრისს კორექტირება სჭირდება. რუსთველის, დანტეს და პეტრარკას სიყვარულის კონცეფციათა შორის მსგავსება უფრო პრინციპულია და განსხვავებაც უფრო არსებითი (იხ. წინამდებარე მონოგრაფიის საგანგებო ქვეთავი). თავისი ადამიანურობითა და ჰუმანიზმით რუსთველი უთუოდ მაღლდება რენესანსული სულისკვეთების ღონემდე, მაგრამ სწორედ ამ ჰუმანიზმით, თავისუფალი გრძნობის განთავისუფლებით რელიგიური ასკეტიზმიდან *ვეფხისტყაოსანი* XII-XIV საუკუნეების ახალი ამროვნების ხაზზე დგას (172, გვ. 163). სიყვარულის კულტით *ვეფხისტყაოსანი* ამ პერიოდის ევროპულ სამიჯნურო პოეზიას ემსგავსება (48, გვ. 155). ეს აისახება იმ საერთო სიახლით, რაც XII-XIII საუკუნეების ამროვნებამ მოუტანა კაცობრიობას და, კერძოდ, ქრისტიანულ სამყაროს (245, გვ. 248). ხორციელი, ამქვეყნიური სიყვარულის იდეა ქრისტიანული ლიტერატურისათვის სიახლე იყო. მაგრამ იგი არ ყოფილა სიახლე ამ ეპოქის არაქრისტიანულ კულტურათათვის. უფრო მეტიც, *სიყვარულის გრძნობა* ბევრად უფრო ძველია და „შეიძლება ნებისმიერ ხანასა და ქვეყანაში შეგვხვდეს“ (506; იხ. 94). მაგრამ თუ XII საუკუნის *ევროპული ლიტერატურისათვის* იგი ახალ თემად ითვლება, მხოლოდ იმიტომ,

რომ გაბატონებული ქრისტიანული იდეოლოგია და საეკლესიო მწერლობა არ ითმენდა ხორციელი სიყვარულის აპოლოგიას.

წინააღმდეგ ქრისტიანული რელიგიისა, აღმოსავლეთში, ამიაში სიყვარული ყოველთვის გულისხმობდა სქესთა დაახლოებასაც. ეს ადამიანური, ხორციელი სიყვარული ამიაში არასდროს ყოფილა წყველით დამძიმებული. აღმოსავლეთში ქალი უნდობლობას არ იწვევდა. ინდური რელიგიების მიხედვით ხორციელი საგრფილო კავშირი ღმერთების სასიყვარულო ურთიერთობის განახლებად ითვლება. ამიაში ხორციელი სიყვარული გაღმერთებული იყო. აღმოსავლეთის ერთ-ერთ დედაქალაქს დაახლოებით 1000 წლის მახლობლად გადახვეული წყვილების ქანდაკება ამკობდა. ინდური და ისლამური სამოთხე რჩეულთ ხორციელ გკობას ჰპირდებოდა. ინდოეთი და ინდოჩინეთი ახერხებს მთელი სიშიშვლითა და მიმზიდველობით ასახოს ქალის სხეული (521, გვ. 342). აღმოსავლეთის ეს იდეები ახდენდა გავლენას დასავლეთზე და ეს გავლენა სხვა ქრისტიანულ სამყაროზე უფრო ადრე სპარსული და არაბული პოეზიის გზით ქართულ კულტურას უნდა განეცადა.

ასე რომ, სამიჯნურო თემატიკით *ვეფხისტყაოსანი* გიპოლოგიურად ახლოსაა თავისი დროის ევროპულ რაინდულ პოეზიასთან. მაგრამ სიყვარულის, როგორც ადამიანური გრძნობის, ხაგვით რუსთველი ამ ფარგლებში ვერ ეტევა. რუსთველის სიყვარული ბუნებრივი ადამიანური გრძნობაა და იგი თავისუფალია როგორც რელიგიური თვალსაზრისისაგან, ასევე სავალდებულო მოქმედებისაგანაც, რომელიც აუცილებელი ელემენტი შეასაუკუნეობრივი ევროპული რაინდული სიყვარულისათვის. რუსთველის შეყვარებულ წყვილთა მოქმედება სიყვარულის თავისუფალი აფექტით განსაზღვრული მოქმედებაა. რუსთველი სიყვარულის ფსიქოლოგიური ბუნების გაგებაში თავისებური, ორიგინალურია. *ვეფხისტყაოსნის* სიყვარული სარაინდო ლირიკასთან შედარებით სიყვარულის ბუნებრივი გრძნობის განცდის განსხვავებულ, უფრო მაღალ საფეხურზე დგას (172, გვ. 170–172; 328, გვ. 58). ამ თვალსაზრისითაც რუსთველი რენესანსული ამროენების დონემდე მაღლდება.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ რუსთველის მიერ ნაგრძნობია რენესანსული ეპოქის უბრალო, მარტივი, მსუბუქი, ბოკაჩოს (1313–1375) „დეკამერონისეული“ სასიყვარულო ურთიერთობა. მართალია, აეგორის ცნობიერი დამოკიდებულება არისტოკრატიული ქედმაღლობით უცქერის ამ მდაბალ სამყაროს, მაგრამ შინაგანად, არაცნობიერად იგი გრძნობს ამ რენესანსულ აგმოსფეროს (172, გვ. 173–175).

ამრიგად, *ვეფხისტყაოსნის* ძირითადი თემა არის ადამიანი, მისი ბედი, მისი ცხოვრება, მისი ადამიანური სიძლიერე (421, გვ. 16; 28, გვ. 226; 273, გვ. 281). პოეტის სერიოზული გონი და ამალღებული პათოსი ამ თემის დამუშავებაში, მისი დაუჭვებელი დარწმუნება ადამიანის სიძლიერეში, ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში ახალჩასახულ რენესანსულ იდეალს უფრო შეეუერება, ვიდრე უკვე ფორმირებული რენესანსული ეპოქის ამროვნებას (მდრ. 382, გვ. 271–272). ამ თემის დასმით რუსთველი XII და XIII საუკუნეების ახალი ამროვნების ხაზზე დგას. ხოლო მისი გადაწყვეტით რენესანსული ეპოქის დონემდე მალღდება<sup>1</sup>.

კიდევ ერთ გარემობას უნდა მიექცეს ყურადღება: ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში დარწმუნება, ადამიანური სამყაროს სიღამამის ჭემმარიტი შემეცნება, ადამიანური გონების, ინგელექტისადმი ნღობის გამოცხადება რუსთველის შემოქმედებაში უშუალოდ ერწყმის გრადიციულ ქრისტიანულ იდეალს – კეთილი და მოწყალე შემოქმედის მარადიუღობის, სულის უკედავეების და სიკედილის შემდეგ ამ უსასარუღო ღვთაებასთან შეერთების რწმენას. ესეც რენესანსული იდეების პირველი აფეთქების თავისებურებაა. ამგვარი დარწმუნება ორმაგ – ადამიანურ და ღვთაებრივ იდეალში შინაგანი სიღიადისა და სიმშეიდის განცდით უნდა ყოფიღიყო გარემოციული. ვფიქრობ, ეს მსოფღმხედვეღობითი თავისებურებაც განაპირობებს იმ დიდ პოეტურობას, რასაც *ვეფხისტყაოსანი* დღემდე ინარჩუნებს.

## ღასკმნისათვის

*ვეფხისტყაოსანში* ჩაქსოვიღი ფიღოსოფიურ-რელიღიური შეხედუღებების კვღევამ რუსთველის მსოფღმხედვეღობა XII-XIII საუკუნეების იმ ახალღამკვიღრებულ ამროვნებას დაუკავშირა, რომელმაც შემღგომში განვითარება და გარღმავება რენესანსის ეპოქაში პოვა და შუასაუკუნეების მსოფღმეგრძნებაში დიდი გარღაგება მოახღინა. გონების პრინციპების შემოგანამ რელიღიურ რწმენაში, ღვთაებრივი ღოგმაგიკის რაციონალური ამროვნებით შეცვღამ, ღვთაებრივი

<sup>1</sup> იხ. წინამღებარე მონოგრაფიის მეოთხე ნაწიღის საგანგებო თავები: „აფთანღიღი და ღანსეღოგი“, „ღანგე აღიღიერისა და შოთა რუსთვეღის სიყვარუღის კონსეფუიათა გიპოღოღიური მიღართებისათვის“, „რუსთვეღი, ღანგე, პეტრარკა“.



სასწაულების ლოდინის ნაცელად ლოგიკურ არგუმენტაციაზე დაყრდნობამ, კაცობრიობა XVII საუკუნის მეცნიერულ რევოლუციამდე მიიყვანა: თეოლოგიური დოგმები საბოლოოდ შეიცვალა მეცნიერებაზე დაფუძნებული ფილოსოფიით. საეკლესიო ძალაუფლება – საერო ძალაუფლებით (447). ახალი ფილოსოფიის, ახალი მეცნიერების, თანამედროვე ადამიანის ჩამოყალიბებას უშუალოდ უძღოდა წინ რენესანსის ეპოქა. მაგრამ, როდესაც რენესანსის ეპოქის ფილოსოფიურ შეხედულებებზე ვმსჯელობთ, უნდა გავითვალისწინოთ, რომ რენესანსული მოძრაობა უპირატესად კულტურულ-ლიტერატურული მოვლენაა და არა ფილოსოფიური (432, გვ. 5; შდრ. 423, გვ. 330). რენესანსის ეპოქას შუა საუკუნეებისაგან *მოწყვეტილი და დამოუკიდებელი, სრულიად ახალი* მსოფლმხედველობა არ ჰქონდა, რენესანსის სიახლე შუა საუკუნეებთან შედარებით *უპირატესად* ადამიანის რეალურობისადმი, *ამქვეყნიური* სინამდვილისადმი დამოკიდებულების შეცვლაში მდგომარეობს. რენესანსმა ახალი მსოფლშეგრძნება გააბაგონა და ამ კუთხითაც იგი დაკავშირებულია გვიანდელი შუასაუკუნეების ამროვნებასთან. რენესანსის ეპოქის მსოფლმხედველობა არის იმ ახალი იდეების შემდგომი დახვეწა, გაღრმავება და განვითარება, რომლებიც თანდათანობით ყალიბდება XII-XIII საუკუნეების ევროპის ქრისტიანულ ამროვნებაში (შდრ. 276), რომელმაც ევროპის გამოღვიძება გამოიწვია და ხანგრძლივი შუასაუკუნეობრივი რელიგიურ-მისტიკურ მსოფლშეგრძნების წიაღში კაცობრიობას ადამიანი აპოვნინა. ეს ახალი იდეები, თანდათანობით არღვევს რა სქოლასტიკურ ამროვნებას, უფრო განვითარებული, გაღრმავებული, დახვეწილი, უკვე გაბაგონებული და ამდენად, *თვისობრივად ახალი ფორმით რენესანსული ეპოქის მსოფლმხედველობად იქცევა*. სწორედ XII-XIII საუკუნეებში მოხდა პირველი მობრუნება ანტიკურობისაკენ და მისი შედეგები უფრო დიდი იყო, ვიდრე ეს ჩვეულებრივ ჰგონიათ (519, გვ. 342; 526, გვ. 10; შდრ. 209, გვ. 158, 159).

XII საუკუნის ქართული ამროვნება იმ ახალ, საერო იდეალებსაც ემყარებოდა, რომლებიც ამ პერიოდის ევროპაშიც იწყებდა ჩასახვას. რუსთველმა გააგრძელა და განავითარა თავისი ხალხისა და ეპოქის ახლებური იდეალები. ყველა იმ საკვანძო საკითხში, რომლებშიც XII-XIII საუკუნეების პროგრესული ხელა საეკლესიო რეაქციას უპირისპირდებოდა, რუსთველი ახალი იდეების პოზიციაზე დგას. ასე რომ, რუსთველის მსოფლმხედველობა ეფუძნება იმ ბაზას, რომელიც შეიქმნა XII-XIII საუკუნეების სამოგადოებრივ-ფილოსოფიური ამრის ახალი

ტენდენციების განვითარების შედეგად და რომელმაც შემდგომში კაცობრიობა მიიყვანა ახალ ერამდე – რენესანსის ეპოქამდე. მეორე მხრივ, ამ იდეების დამუშავებისა და გადაწყვეტის სიღრმით და თავისებურებებით რუსთველი მიდის სწორედ იმ გზით, რა გზითაც განვითარდა შემდგომში XII-XIII საუკუნეების სამოგადობრივ-ფილოსოფიური აზრის ახლებური ტენდენციები. სწორედ ამიტომ ამ პრობლემების რუსთველისეული გადაწყვეტა მალღება რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონემდე.

## ჩემი თვალსაზრისი და სხვა კონსეფციები რუსთველის მსოფლმხედველოზაზე

რუსთველის მსოფლმხედველოზაზე ჩემს მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიება, როგორც ვხედავთ, დაეფუძნა რუსთველოლოგიის დარგში ქართული ფილოლოგიური და ფილოსოფიური მეცნიერების თანამედროვე მიღწევებს. ამ თვალსაზრისით, ერთი მხრივ, აღსანიშნავია ქართულ მეცნიერთა ხანგრძლივი კვლევა-ძიებანი რუსთველის ფილოსოფიური მსოფლმხედველოზის შესასწავლად: შალვა ნუცუბიძის და მის მოწაფეთა მიერ ნეოპლატონური ნაკადის კვლევა *ვეფხისტყაოსანში* და რუსთველის შემოქმედების შესწავლა არეოპაგიტიკასთან მიმართებაში; ასევე, მოსე გოგიბერიძისეული მინიშნება არისტოტელეზე, როგორც რუსთველის ფილოსოფიური შეხედულებების წყაროზე. მეორე მხრივ, ჩემთვის ამოსავალი იყო ქართულ ფილოლოგთა და განსაკუთრებით კორნელი კეკელიძის მიერ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველოზის დაფუძნება ქრისტიანულ თეოლოგიაზე, როგორც შუა საუკუნეების საქართველოს ერთადერთ თეოციალურ იდეოლოგიაზე.

ამავე დროს ჩატარებული კვლევა-ძიების შედეგები და ის კონსეფცია, რომელიც ამ კვლევა-ძიების შედეგად ჩამოყალიბდა, განსხვავდება რუსთველის მსოფლმხედველოზაზე არსებული ყველაზე უფრო პოპულარულ ორივე თვალსაზრისიდან: რუსთველის აზროვნების აღმოსავლურ რენესანსად გამოცხადება და მის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველოზად ნეოპლატონიზმის მიჩნევა; რუსთველის ფილოსოფიურ-რელიგიური მსოფლმხედველოზის ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში ჩაკეცვა.

1) დავიწყოთ ამ უკანასკნელით. რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველოზის თაობაზე არაერთი მოსაზრება იყო წამოყენებული. ამ მოსაზრებათა (მაჰმადიანობა, მანიქეველოზა და სხვ.) წინააღმდეგ კრიტიკა სამართლიანად იქნა დაყრდნობილი

იმ სწორ თეზისზე, რომ რუსთველი, როგორც XII საუკუნის ქრისტიანული ქართული სახელმწიფოს პოეტი და იდეოლოგი, ქრისტიანი უნდა ყოფილიყო. რუსთველის მსოფლმხედველობის ქრისტიანულ რელიგიასთან მიმართების კვლევით ქართული მეცნიერება მნიშვნელოვან დასკვნამდე მივიდა: რუსთველის ძირითადი მსოფლმხედველობითი წყარო ბიბლია და საზოგადოდ ქრისტიანული მწერლობაა. მაგრამ ამ გიპის კვლევა-ძიება ჩვენს სინამდვილეში ბოგიერთი შეკვლევარის მიერ უკიდურესობამდე იქნა მიყვანილი – ერთმანეთში იქნა არეული პოეტის საამროენო წყარო და მისი საკუთარი მსოფლმხედველობითი პოზიციის და ამ გზით *ვეფხისტყაოსანში* გამოვლენილი მთელი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსოფლხედვა ორთოდოქსულ ქრისტიანობამდე იქნა დაყვანილი.

ეს თვალსაზრისი ერთმანეთისაგან სათანადოდ ვერ განასხვავებს პიროვნების რწმენის სფეროს და იმ ფილოსოფიურ და მსოფლმხედველობით პოზიციას, რომლის გარეშე საზოგადოდ წარმოდგენელია გვიანდელი შუასაუკუნეების დიდი მოაზრონე. ჩემი აზრით, რუსთველის აზროვნების ჩაკეტვა ორთოდოქსულ-ქრისტიანულ წარმოდგენებში შეცდომაა. ჯერ ერთი, ამას ეწინააღმდეგება რუსთველის შემოქმედების მთელი მსოფლმხედველობითი საფუძველი. და მეორეც, ამგვარი კონცეფცია ძველ ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ვერ ხედავს აზროვნების განვითარებას, იმ გზას, რომლითაც შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობა რენესანსისაკენ მიდიოდა. გარდა ამისა, ეს თეორია ვერ ითვალისწინებს, რომ, ისევე როგორც ამ პერიოდის ევროპულ სინამდვილეში, XII საუკუნის საქართველოშიც მაღალგანვითარებული პოლიტიკური და სოციალური წყობა საერო პრიმატით ქრისტიანული აზროვნების განვითარებას თავისებურ ბაზისს უქმნიდა და ახალ გზებს უსახავდა. ამასთანავე, უგულებელყოფილია არაბული არისტოტელიზმის, ბიზანტიური სქოლასტიკის, სპარსული ლიტერატურის მნიშვნელობა XII საუკუნის ქართული აზროვნების განვითარებაში. დაბოლოს, არ არის გათვალისწინებული გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი ქრისტიანული აზროვნების როგორც, რაც ამ პერიოდის ევროპულ ქრისტიანობაშიც გამოვლინდა და ქრისტიანობის არსებითი პრობლემების ანტიკურ-ბერძნული ფილოსოფიის ბაზაზე განხილვაში მდგომარეობდა.

2) შალვა ნუცუბიძის კონცეფციამ რუსთველისა და აღმოსავლური რენესანსის თაობაზე დღეისათვის ორი სხვადასხვაგვარი განვითარება მიიღო:

ა) რუსთველის მსოფლმხედველობა განსხვავებით ისტორიულად, კონკრეტულად ცნობილი რენესანსული ეპოქის, ევროპული რენესანსის ეპოქის, ამროვნებისაგან გამოცხადდა *ალმოსაველურ რენესანსად* და მოექცა ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის და ნავოის რიგში. ნიზამის (XII ს.) შემდეგ და ნავოის (XV ს.) წინ (382, გვ. 265, 267). ამ თეორიით რუსთველის მსოფლმხედველობაც, ბუნებრივია, დაშორდა ევროპულ რენესანსს და მიჩნულ იქნა ალმოსაველურ მოვლენად. წინამდებარე მონოგრაფიის კვლევა-ძიების შედეგები ეწინააღმდეგება ამ თეორიას. ჯერ ერთი, რუსთველი უშუალოდ აგრძელებს XII საუკუნის ქართულ სამოგადოებრივ-ფილოსოფიურ ამრს, ხოლო ეს უკანასკნელი არის იმ გიპის ამროვნება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპაში (495; 288; შდრ. 217). ამ პერიოდის საქართველოს და დასავლეთ ევროპის ქვეყნების სოციალურ-ეკონომიკური წყობა და პოლიტიკური წარმატება არსებითად მსგავსი იყო. ერთგვარი იყო როგორც საქართველოს, ისევე დასავლეთ ევროპის ქრისტიანული ამროვნების გიპი. ეს იყო ანტიკის შერწყმა ქრისტიანობასთან, ქრისტიანული სამყაროს არსებითი პრობლემების განხილვა ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიით. ყველაფერი ეს საქართველოშიც და ევროპაშიც მიმდინარეობდა მაღალგანვითარებული ქრისტიანული ლიტერატურის ბაზაზე, არაბული არისტოტელიზმის და ბიზანტიური განვითარებული სქოლასტიკის გავლენით. მეორეც, რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა არის გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ამროვნებაში დასმული პრობლემატიკა, რომელიც შემდგომში დასავლეთ ევროპაში რენესანსულ ამროვნებამდე მივიდა.

ასე რომ, რენესანსული ელემენტი, რომელიც ჩანს რუსთველის მსოფლმხედველობაში, არის სწორედ იმ გიპის რენესანსული ამროვნება, რომელსაც ადგილი ჰქონდა XIII-XV საუკუნეების ევროპაში. ამ თვალსაზრისით რუსთველის მსოფლმხედველობაც და სამოგადოდ XII საუკუნის ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ამროვნებაც ევროპული გიპისაა. რუსთველის მსოფლმხედველობის რენესანსული ხასიათი ჩანს სწორედ იმაში, რაც არსებითია ევროპული რენესანსული ამროვნებისათვის და რაც სამოგადოდ არ ახასიათებს, ან ანალოგიური კატეგორიულობით არ ახასიათებს დიდ ალმოსაველურ პოეტებს: ფირდოუსის, გურგანის, ნიზამის, ნავოის. ესაა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაში ანტიკური ბერძნული ფილოსოფიის შემოტანა; ქრისტიანული დოგმატიზმისა და

ასევე მის დაძლევა და ამ გზით ადამიანის ანტიკური იდეალის აღორძინება. როგორც გვიანდელი შუასაუკუნეების ევროპას, ასევე რუსთველს მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისით არსებითად სამი სააზროვნო წყარო აქვს: ქრისტიანული ლიტერატურა, არისტოტელეს ლოგიკურ-მეტაფიზიკური აზროვნება და ნეოპლატონური ფილოსოფია. აღმოსავლური გაელენა რუსთველის მსოფლმხედველობაზე და საერთოდ შემოქმედებაზე უეჭველია. მაგრამ თვისობრივად მხოლოდ იმ ფაქტორად შეიძლება იქნეს მიჩნეული, რომელსაც გარკვეული როლი ენიჭება გვიანდელი შუასაუკუნეებისა და რენესანსის ეპოქათა ევროპულ აზროვნებაშიც.

ბ) ზოგიერთი მკვლევარის მიერ არა მხოლოდ რუსთველის, არამედ მასთან ერთად XII საუკუნის მთელი ქართული აზროვნება გამოცხადდა რენესანსულ აზროვნებად, რომლის ფილოსოფიური საფუძველი არისტოტელიზმთან, როგორც კონსერვატორულ და დოგმატიკურ-ქრისტიანულ ფილოსოფიასთან, დაპირისპირებული ნეოპლატონიზმია. XII საუკუნის ქართული რენესანსული ფილოსოფიის მთავარ იდეოლოგიად გამოცხადებულია იოანე პეტრიწი და საზოგადოდ მიჩნეულია, რომ საქართველომ ამ ასპექტით გაუსწრო დასავლეთ ევროპას.

ამგვარი თვალსაზრისი დამყარებულია, ერთი მხრივ, XII საუკუნის ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნების მცდარ შეფასებაზე და, მეორე მხრივ, არ ითვალისწინებს საზოგადოებრივ-ფილოსოფიური აზრის განვითარების ძირითად ტენდენციებს გვიანდელი შუასაუკუნეებიდან რენესანსის ეპოქამდე. თუ ცნებაში *რენესანსი* ვგულისხმობთ კულტურის და აზროვნების ზოგად აღორძინებას, მაშინ, რა თქმა უნდა, შეიძლება ლაპარაკი XII საუკუნის ქართულ რენესანსზე, ისევე როგორც მუსლიმანურ რენესანსზე, ბიზანტურ რენესანსზე, აღმოსავლურ რენესანსზე. მაგრამ თუ ცნებას *რენესანსი* ვიყენებთ ვიწრო მნიშვნელობით და მასში ვგულისხმობთ კულტურისა და აზროვნების იმ ტიპის განვითარებას, რასაც ადგილი ჰქონდა XIV-XVI საუკუნეების ევროპაში, რის მიმართაც იქნა სწორედ მისადაგებული თავდაპირველად ეს ტერმინი, მაშინ უნდა გავითვალისწინოთ, რომ XII საუკუნის რუსთველამდელი ქართული ფილოსოფიური აზროვნება, იმ მოცულობით, რომლითაც მან ჩვენამდე მოაღწია, და კერძოდ იოანე პეტრიწის ფილოსოფია, არის განვითარებული სქოლასტიკა და არა რენესანსული აზროვნება. ასეთი იყო თავისი შინაარსით კონსტანტინოპოლის აკადემიის პროფესორთა, კერძოდ იოანე იგალოსის ფილოსოფიაც. არ შეიძლება იოანე პეტრიწის

ფილოსოფიის მიჩნევა იმ ტიპის ნეოპლატონიზმად, რომელიც ებრძვის არისტოტელიზმს. უფრო მართებული იქნება მისი ჩათვლა ნეოპლატონიზმისა და არისტოტელიზმის სიმფონიად, ნეოპლატონიზმის პრიმატით. ეს არის ქრისტიანობის სამსახურში ანტიკური ფილოსოფიის ჩაყენება, როგორც ნეოპლატონიზმის, ასევე არისტოტელესი. ეს არის განვითარებული სქოლასტიკა, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ამ პერიოდის მაღალგანვითარებულ და დაწინაურებულ ქვეყნებში – ბიზანტიაში, არაბეთში, ევროპაში. მეორეც, ერთმანეთისაგან უნდა განსხვავდეს არისტოტელიზმი, რომელიც შემოდის ქართულ მწერლობაში ქრიტიანული დოგმატიკური თხზულებების თარგმნით, ვთქვათ იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელისეული თარგამნებით, და არისტოტელიზმი, რომელიც შემოდის საქართველოში არაბული გზით (მაგალითად, ავეროესის თარგმანით); ან როგორც იოანე პეგრიწის ფილოსოფიის წყარო, ანუ უშუალოდ, იოანე პეგრიწის მიერ არისტოტელეს თარგმანით. ყველაფერი ეს უკვე აღარ არის დოგმატიკურ-ქრიტიანული არისტოტელიზმი. ეს ის არისტოტელიზმია, რომელიც ამ პერიოდის ევროპულ ქრიტიანობაშიც შეიჭრა. თანდათანობით რაციონალიზმი დაამკვიდრა და ევროპული ამროვნება რენესანსისაკენ წაიყვანა. კიდევ ერთი გარემოება, *საყოველთაოდ აღიარებულია* ის უდიდესი როლი, რომელიც ევროპული რენესანსული ამროვნების დამკვიდრებაში არისტოტელემ შეასრულა. მოულოდნელია, რომ ქართულ სინამდვილეში იგივე პროცესი საწინააღმდეგო გზებით ფორმირებულიყო (*დოგმატიკურ-კონსერვატორული* არისტოტელიზმი და *პროგრესული* ნეოპლატონიზმი). დაბოლოს, ვაცხადებთ რა მთელი XII საუკუნის ქართულ ამროვნებას რენესანსულად (იოანე პეგრიწს ქართული რენესანსული ფილოსოფიის მთავარ იდეოლოგად, ხოლო რუსთველს, იგულისხმება, იმავე ამროვნების მწვერვალად, უმაღლეს წერტილად), ვეწინააღმდეგებით შუა საუკუნეებიდან რენესანსისაკენ ქრისტიანული ამროვნების განვითარების მოგად კანონზომიერებას და დაუსაბუთებლად (ამდენად არასარწმუნოდ) ეგოვებთ რუსთველის რენესანსულ იდეებმადე ამადლების შესაძლებლობას. ქრისტიანულ სამყაროში კლასიკური დოგმატიკის და სქოლასტიკის საწყისების (აღმოსავლეთში – მაქსიმე აღმსარებელი, იოანე დამასკელი, ფოტი პატრიარქი და სხვ.) შემდეგ, XI საუკუნიდან ყალიბდება განვითარებული სქოლასტიკა, რომელიც ქრიტიანული დოგმატიკის და სქოლასტიკის საფუძვლების ლოგიკურ-ფილოსოფიურ დასაბუთებას ცდილობს და იშველიებს ანტიკურ

ფილოსოფიას – პლატონს, არისტოტელეს, ნეოპლატონიზმს (აღმოსავლეთში–მიქაელ ფსელოსი, იოანე იგალოსი, იოანე პეტრიწი და ა. შ.). განვითარებული სქოლასტიკა, ეყრდნობა რა უფრო და უფრო საფუძვლინად ანტიკურ ფილოსოფიას, თანდათან მიდის ბოგიერთი რელიგიური დოგმატის ლოგიკური გზით დაუსაბუთებლობის აღიარებამდე, ანდა ლოგიკურ-ფილოსოფიური გზით უარყოფამდე (დასავლეთში–ავეროესი, სიგერ ბრაბანტელი, ნაწილობრივ თომა აკვინელი და სხვ.). ამან ევროპა მიიყვანა რაციონალიზმის ეპოქამდე, რომელიც ახალი კრიტიკიუმით გადააფასებს გრადიციულ ქრისტიანულ რწმენას და ევროპაში დაამკვიდრებს ანალიტიკურ ამროვნებას, რასაც თავის მხრივ ახასიათებს რაციონალიზმის პოზიციიდან ხელახალი დაბრუნება პლატონური იდეალისაკენ. იგი ბოგჯერ უშუალოდ მოდის, ხოლო უფრო ხშირად ავგუსტინეს, ან ფსევდო დიონისე არეოპაგელის გზით. ქართულ სინამდვილეში XI საუკუნის მეორე ნახევარი კლასიკური ქრისტიანული დოგმატიკის და სქოლასტიკის საწყისების საბოლოო ათვისების ეპოქაა (ეფრემ მცირე თარგმნის იოანე დამასკელს და ფსევდო დიონისე არეოპაგელს, განმარტავს ამ უკანასნელს ორთოდოქსულ-ქრისტიანულად. ამ მიზნით იქნა თარგმნილი ლათინურად იგივე არეოპაგელი IX საუკუნეში სკოტ ერიგენას მიერ). ამიგომაც ყოვლად შეუძლებელია ამის უშუალოდ მომდევნო ეპოქა, XII საუკუნის დასაწყისი, უკვე რენესანსად გამოცხადდეს.

მე ვფიქრობ, რომ ქართულ სინამდვილეში ეფრემ მცირის შემოტანილი კლასიკური დოგმატიკა და სქოლასტიკური საწყისები შეცვალა იოანე პეტრიწის განვითარებულმა სქოლასტიკამ: ანტიკური ფილოსოფია მეტ-ნაკლებად საფუძვლიანადაა მოხმობილი ქრისტიანული დოგმატის განსამარტავად. ამას მოსდევს პრიმატი არისტოტელეს ლოგიკურ-რაციონალური ამროვნებისადმი (არისტოტელეს თარგმნა, თამარის სამეფო კარზე არისტოტელეს უპირველეს ავტორიტეტად გამოცხადება, არაბული არისტოტელიზმის, ავეროესის, გაცნობა და თარგმნა).

ამგვარად, XII საუკუნის ქართული ფილოსოფიურ-ლიტერატურული ამროვნება გვიანდელი შუასაუკუნეების ახალი ამროვნების (XI-XIII საუკუნეების ბიზანტიური, არაბული, ევროპული) დონეზე დგას. ამაში მდგომარეობს ამ ამროვნების სიღიადეც და პროგრესიც. კაცობრიობის ამროვნების განვითარების მოწინავე ხაზს მოწვეტილი, მხოლოდ ერთ რომელიმე ფილოსოფიურ წყაროზე დაფუძნებული ამროვნება

(თუგინდ პროგრესულად გააზრებულ ნეოპლატონიზმზე), ვფიქრობ, არ შეიძლება იყოს პროგრესული.

ჩემი აზრით, ამ გზით ამზადებს XII საუკუნის ქართული აზროვნება ნიადაგს იმისათვის, რომ რუსთველი ამაღლდეს რენესანსულ იდეებამდე. ამიგომ ვფიქრობ, რომ რუსთველი უშუალოდ ავითარებს XII საუკუნის ქართულ საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურ აზრს და ამავე დროს დგას გვიანდელი შუასაუკუნეების პროგრესული ქრისტიანული აზროვნების ბაზაზე. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკა სწორედ იმ საკითხებს მოიცავს, რაც გვიანდელ შუასაუკუნეებში განვითარებულმა სქოლასტიკამ და არაბულმა არისტოტელიზმმა თანდათანობით მოიგანა. გვიანდელი შუასაუკუნეები ამ დასმულ პრობლემებს სხვადასხვაგვარად წყვეტდა. რენესანსული ეპოქის საზოგადოებრივ-ფილოსოფიურმა აზროვნებამ ისინი უკვე საბოლოოდ გადაწყვიტა ადამიანური ლოგიკის, გამოთვლის, მეცნიერების, ამქვეყნიური სინამდვილის რეალობად მოაზრების, ადამიანურ გრძნობათა სამყაროს სიდიადის პრიმატით. ჩემი აზრით, ამ გვიანდელი შუასაუკუნეების პრობლემატიკის რუსთველური გადაწყვეტაც ამ გზით მიდის და ამიგომ მაღლდება რუსთველი რენესანსული აზროვნების დონემდე. ამდენად რუსთველი მსოფლმხედველობითი პრობლემატიკით გვიანდელ შუასაუკუნეებს უკავშირდება, ხოლო ამ პრობლემების საკუთარი გადაწყვეტით რენესანსული ეპოქის აზროვნების დონეზე დგას. ვფიქრობ, რომ სხვა გზით რუსთველი რენესანსული ეპოქის აზროვნებამდე ვერ ამაღლდებოდა. ჯერ ერთი, შეუძლებელი იყო, რომ გვიანდელი შუასაუკუნეების მოღვაწე მთლიანად მოწყვეტილიყო თავისი ეპოქის სოციალურ-კულტურულ და მსოფლმხედველობით გარემოს და მის შემოქმედებაში რენესანსული ეპოქის პრობლემატიკა წამოჭრილიყო. მეორეც, საზოგადოდ გვიანდელი შუასაუკუნეების დიდი მოაზროვნეები ამგვარად მაღლდებოდნენ რენესანსულ აზროვნებამდე. საკმარისია დაეასახელოთ დანტე ალიგიერი.



**ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო  
ვეროსულ-ქრისტიანული ტიპილიზაციის პროცესში**

(„რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“)

ცნობილი ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე მორის ბოურა ვეფხისტყაოსნის შესახებ დაწერილ გამოკვლევებში ამბობს: „რუსთველს თითქმის სახარების დონის სათქმელი აქვს“. ცნობილი გერმანელი ლინგვისტი და ქართველოლოგი გერპარდ დეცერსი კი წერდა: „ვეფხისტყაოსნის იდეური შინაარსი მის თანამედროვე ნაწარმოებებს სხვა ლიტერატურებიდან ვერ შეედრებაო“. ეს გაორება ვეფხისტყაოსნის იდეური სამყაროს შეფასებაში თითქოს დაებედაო რუსთველს. ყოველ შემთხვევაში ასე იყო გადაყოფილი XVII-XVIII საუკუნეებში ქართული საზოგადოებრივი აზრი. ამგვარივე იყო უცხოელთა პირველი რეაქცია ვეფხისტყაოსნის გაცნობისას XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში: ერთი მხრივ – აღფრთოვანება ევროპული კულტურისათვის რუსთველის აღმოჩენით (მ. ბროსე, ა. ლაისტი, უორდროპები, კ. ბალმონგი); მეორე მხრივ – გაოცება და გაურკვეველობა ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური ქარგის თითქოსდა ბანალურობით, თუ მოუწესრიგებლობით (ჟ. მურიე, ი. შერი, ფ. ბორკი). ეს გენდენცია დღესაც კი ცოცხლობს და, მოულოდნელია, მაგრამ მაინც – თვით ქართულ საზოგადოებაშიც. დღესაც, თითქოს ერთგვარი დაეჭვებით, აცხადებს ზოგიერთი განათლებული ქართველი (იხ. 247): ყოველთვის მინდოდა გამეგო, რაგომ არის დიდი რუსთველი, ახლაც მინდა ამის გაგებაო. ამგვარი აზრთა სხვადასხვაობის მიზეზი სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვაა. თუ ძველ საქართველოში აზრთა სხვადასხვაობა ძირითადად საეკლესიო-ორთოდოქსული აზრისა და საერო საზოგადოების ინტერესების დაპირისპირებასა თუ განსხვავებაში უნდა ვეძიოთ, XIX-XX საუკუნეთა მიჯნის ევროპელთა ნიჰილიზმი არასათანადო პროფესიონალიზმით – შუასაუკუნეების ქმნილების მათი თანამედროვე ლიტერატურული სტილის თუ მოდის პოზიციიდან შეფასებით უნდა ავხსნათ (298). უფრო რთულია გარკვევა გასული საუკუნის მეორე ნახევრის ზოგიერთი ცნობილი ევროპელი ქართველოლოგის პოზიციაში, რომლებსაც, მიუხედავად ქართული კულტურისადმი დიდი სიმპათიისა და კარგად ორიენტირებისა ქართული ლიტერატურის საკითხებში, თითქოსდა უჭირთ რუსთველის სიღიადის დანახვა; ყოველ შემთხვევაში – რუსთველის პოემის მოაზრება ევროპული

ლიგერატურის შედეგების - დანტეს თუ შექსპირის შემოქმედების კონტექსტში.

პირადად მეც ვერ გავყვები იმ მკვლევართა მსჯელობებს, რომლებიც რუსთველის შემოქმედებას მსოფლიო ლიგერატურის დიდ კლასიკოსებთან შედარებისას ზოგიერთ მათგანზე მაღლა აყენებენ, ან დაბლა მოიამბრებენ. მაგალითად ქართველი ფილოსოფოსი შ. ნუცუბიძე თავის მონოგრაფიაში „რუსთველის მსოფლმხედველობისათვის“ რუსთველში დანტესა და გოეთეს გიპის ფილოსოფიურ პოეტს ხედავდა, მათ გვერდით აყენებდა და „დანტესთან შედარებით რუსთველის ისგორიული და ამრობრივი უპირატესობის“ შესახებაც მსჯელობდა; რამაც გერმანელი ლინგვისტი ქართველოლოგის გ. დეეტერსის რეცენზიაში ასეთი შეფასება გამოიწვია: „არაქართველი, მიუხედავად რუსთველის ხელოვნებისადმი მთელი პატივისცემისა, ვერ გაჰყვება ავტორს, როცა იგი რუსთველს, სწორედ როგორც მოაზროვნეს, გვერდით უყენებს თვით დანტეს...“ (500). უფრო მოგვიანებით, როგორც ზემოთაც დავიმოწმეთ, გ. დეეტერსმა დაამბუსგა თავისი ამრი რუსთველის მის თანამედროვეობასთან მიმართების თვალსაზრისით: *ვეფხისტყაოსანი* „თავის მომხიბვლელობას არსებითად ფორმას უმადლის, იმ დროს, როცა მისი იდეური შინაარსი მის თანამედროვე ნაწარმოებებს სხვა ლიგერატურებიდან ვერ შეედრება“ (501).

მეორე მხრივ, მე მიმაჩნია, რომ *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს ინტერპრეტირება უნდა მოხდეს სწორედ მსოფლიო ლიგერატურულ პროცესთან მიმართებაში, პარალელუბით შუასაუკუნეებისა და რენესანსის აღმოსავლური და დასავლური ლიგერატურულ-ფილოსოფიური ამრის შედეგებთან, მსგავსების მითითებით და რუსთველის სპეციფიკის გამოვლენით. დავუკვირდეთ ამ მიმართულებით მ. ბოურას მიერ დასმულ აქცენტებს. მკვლევარი ხედავს, რომ რუსთველის პოემის სტრუქტურას განსაზღვრავს სიყვარული. ეს იმას არ ნიშნავს, განაგრძობს იგი, რომ *ვეფხისტყაოსანში* სიყვარული უფრო ხშირად გამოდის წინა პლანზე, ვიდრე რუსთველის უშუალოდ წინა პერიოდის მსოფლიო ლიგერატურულ ძეგლებში (ნიბელუნგების სიმღერა, ნიზამის პოემები, მეფე ართურის ციკლის რომანები). რუსთველის პოემაში სიყვარული, განსხვავებით ამ თხზულებებიდან, ცხოვრების მთლიან სისტემას წარმოადგენს (489, გვ. 53; 38, გვ. 12-13). სხვა ადგილას ავტორი ამბობს თავის ნათქვამს: რუსთველი თავის მოძღვრებას უფრო გულდასმითა და მეტის თანმიმდევრობით ამუშავებს, ვიდრე ფრანგული და სპარსული სარაინლო რომანების ავტორები (489, გვ. 67; 38, გვ.

28). მ. ბოურა ხედავს, რომ ე.წ. პლაგონური სიყვარულის პანგი რუსთველთან, ისევე როგორც პროვანსელ პოეტებთან, აშკარაა. მიჯნურობის რუსთველისეული დახასიათება „თითქმის ეხმიანება დანგეს, მაგრამ რუსთველი უფრო შორს მიდის... უახლოესი პარალელი შეიძლება დაიძებნოს ესპანეთის მავრ პოეტებში“ (489, გვ. 51; 38, გვ. 10). დანგესთან პარალელს მ. ბოურა სხვა შემთხვევაშიც არ გაუჩინებს. კერძოდ, როცა საინგერესოდ შენიშნავს: „ამ ნაწარმოების მთელი სისტემა გულდასმით და თანამიმდევრულობით არის დამუშავებული“. იქვე აგრძელებს: „რა თქმა უნდა, იგივე პრობლემას ვხვდებით ჩვენ პროვანსელ პოეტებსა და დანგესთანაც კი, მაგრამ რუსთველი გადმოსცემს მას უფრო თვალსაჩინოდ, რამდენადაც მისი ფილოსოფია ძალზე მჭიდროდაა დაკავშირებული მოქმედებასთან“ (489, გვ. 58; 38, გვ. 17-18). მ. ბოურა რუსთველის პოემის იდეურ სამყაროს აღარებს სარაინდო რომანის შემდგომ განვითარებას უკვე დამკვიდრებული რენესანსის იგალიურ ლიტერატურაში, კერძოდ, ბოიარდოსა და არიოსტოსთან. და აქაც მსგავსების გვერდით, მკვლევარი ხედავს ძალზე საგულისხმო სხვაობას: იგალიურ სარაინდო რომანს, როგორც აღმოსაქველეთში ალიშერ ნავოის, იმიდავს არარეალურობა, ფანტასტიკა, ბუნების კანონთა საწინააღმდეგო განსაკვიფრებელ საქმეთა ქმედება, რაც უცხოა „რუსთველის სოლიდურობისა და სერიოზულობისათვის“ (489, გვ. 56; 38, გვ. 15). დაბოლოს, მ. ბოურა ხედავს, რომ რუსთველს აქვს დიდი სათქმელი. „რუსთველისა და სარაინდო რომანების სხვა მწერლებს შორის ის განსხვავებაა, - წერს ინგლისელი ლიტერატურათმცოდნე, - რომ მაშინ, როცა ამ უკანასკნელთ უპირატესად გართობა და დროსტარება აინგერესებთ, რუსთველს თითქმის სახარების დონის სათქმელი აქვს“ (Rust'hveli has a message, almost a gospel) (489, გვ. 67; შდრ. 38, გვ. 28). დიახ, რუსთველს დიდი სათქმელი აქვს. და მაინც, რას ამბობს იგი?

როგორც მ. ბოურამ ასევე *ვეფხისტყაოსნის* ბევრმა მკვლევარმა, მთარგმნელმა, მთაგონებულმა მკითხველმა იგრძნო, რომ რუსთველი რაღაცას დიდს ამბობს. მაგრამ თქვა რუსთველოლოგიურმა მეცნიერებამ, თუ რაა ეს სათქმელი?! ჩვენ შინაგანად ვსაყვედურობთ მოგ უცხოელ ქართველოლოგს, რატომ არ მოიხსენიებს *ვეფხისტყაოსანს* მსოფლიო ლიტერატურის უდიდეს შედეგრთა გვერდით. ფაქტია, რომ უცხოელი მკვლევარი რუსთველის შეფასებისას უპირველეს ყოვლისა რუსთველოლოგიურ მეცნიერებას ემყარება. მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლება გამოჩნდეს საკუთრივ მის მიერ დასმული მოგიერთი მახვილი. ასე იყო *ვეფხისტყაოსნის* ევროპულ

მეცნიერებაში გასვლის გარიჟრაჟზე. მ. ბროსე თ. ბაგრატიონის რუსთველოლოგიურ შეხედულებას აღრმავებდა. ასე იყო თვით მ. ბოურას შემთხვევაში. მის ნარკვევში აშკარად გამოსჭვივის შ. ნუცუბიძის თვალსაზრისის ნაკვალები: ნეოპლატონიზმი, პანთეიზმი, მზე როგორც ღვთაების ემანაცია. როგორ ამოხსნა რუსთველოლოგიამ რუსთაველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო? მე არ ვაპირებ, ამ კუთხით რუსთველოლოგიის ისტორიული ექსკურსი ჩავატარო. მაგრამ მაინც რა არის ის ძირითადი კონცეფციები რუსთველის მსოფლმხედველობით სისტემაზე, რომლებსაც შეიძლებოდა დაყრდნობოდა *ვეფხისტყაოსნით* დაინტერესებული უცხოელი მკვლევარი?

ჩვენს მეცნიერებაში დამკვიდრებული ერთი თვალსაზრისით რუსთველის ამროვნება რენესანსის ეპოქის ამროვნებაა (ამჯერად აღარ ვაზუსტებთ: აღმოსავლური თუ საკუთრივ დასავლურ-ქრისტიანული). თუ ამ პოზიციამზე დაედგებით, *ვეფხისტყაოსანი* უნდა დავაყენოთ რენესანსის ეპოქის დიდი შედეგების გვერდით, რომლებმაც ლიტერატურულ ამროვნებაში შემოიტანეს ის დიდი ფსიქოლოგიზმი, ინდივიდუალიზმი (387, გვ.13) და ის დიდი გრაფიზმი, ადამიანური ლოგიკის სამყაროსეული საიდუმლოების მისტიკურ პრობლემატიკასთან მიახლებამ რომ მოიტანა და ამ გზით შექსპირთან და სერვანტესთან (ანდა სხვაგვარი ვარიაციით რაბლესთან) მივიდა. განა *ვეფხისტყაოსანი*, რომელშიც აშკარად არის რენესანსული ელემენტი საზოგადოდ, ასევე კონკრეტულად ცალკეული ღრმა ფსიქოლოგიური წიაღსვლები, ამ კუთხით ბემოთ მითითებულ სისწორეზე დადგება? მეორე მნიშვნელოვანი თვალსაზრისი, რაც XX საუკუნის 60-იანი წლებიდან ხდება უფრო პოპულარული, რუსთველის სათქმელს ქრისტიანული ორთოდოქსული კრედოს უშუალოდ ან შეფარვით – ალეგორიულ-სიმბოლურ გადმოცემაში ხედავს. განა ქრისტიანულის დემონსტრირების გამო, რომელიც, რა თქმა უნდა, აშკარად არის *ვეფხისტყაოსანში*, შეიძლება რუსთველი თავისი იდეურ-მსოფლმხედველობითი სათქმელით მსოფლიო ლიტერატურის შედეგების გვერდით დავაყენოთ? განა მხოლოდ ამ ნიშნით იგი გაუთანასწორდება დანტეს ან, თუ გნებავთ, შუასაუკუნეების ქართულ სასულიერო პოეზიას?

რუსთველის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყარო უპირველეს ყოვლისა მისი თანამედროვე ეპოქის ამროვნების სისტემაში უნდა ჩაისვას. უნდა იქნას გამოვლენილი რა ადგილი აქვს მას იქ. არის მისი სათქმელი იმ ეპოქის ბანალური სიგყვა, თუ არის რაღაც ახალი შტრიხი გამოვლენილი ეპოქისეულ

მსოფლმხედველობაში? არის ეს ახალი შემთხვევითი, უსიციოებლო, რომელსაც არსებობა არ უწერია; თუ იგი ეპოქისეული აზროვნების განვითარების პროცესს შეესაბამება? თუ მწერლის იდეურ სამყაროს მსოფლიო შედეგების დონეზე განვიხილავთ, დაახლოებით ამგვარი კრიტიკიუმებით უნდა ეხელმძღვანელობდეთ. სხვა შემთხვევაში ჩვენ შეიძლება ვილაპარაკოთ მხოლოდ საინტერესო და ორიგინალურ ხელოვანზე. კიდევ ერთი შენიშვნა. როცა რუსთველის თანამედროვე ეპოქაზე ვლაპარაკობთ, ნუ ვიგულისხმებთ საზოგადოდ შუა საუკუნეებს. შუა საუკუნეები ძალზე დიდი ეპოქაა. რუსთველი XII-XIII საუკუნეების მიჯნის მოაზროვნეა. რამდენად ასახავს იგი ამ პერიოდის ქრისტიანული სამყაროს აზროვნებას? რამდენადაა მნიშვნელოვანი მისი აზრი ამ პერიოდის მსოფლშეგრძნებაში? და საზოგადოდ, რა მნიშვნელობისაა კონკრეტულად ის მსოფლხედვა ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში, რომლის პოეტური ასახვაა *ვეფხისტყაოსანი*? დაახლოებით ამ ორიენტირებზე მინდა ავაგო შემდგომი სათქმელი.

დღეისათვის რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში უკვე გამოვლენილი და დადგენილია ის ძირითადი მსოფლმხედველობითი ბაზისი, რუსთველის მსოფლშეგრძნების ძირითადი პოსტულატი, რომელზედაც *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყარო დგას. ესაა ქრისტიანობა. კ. კეკელიძის, კ. ცინცაძის, ვ. ნობაძის მიერ ამ მიმართულებით ჩატარებული კვლევა-ძიებების შემდეგ (115; 73; 184) ამ თემისს მტკიცება აღარ სჭირდება. იმის გამოვლენამ, რომ *ვეფხისტყაოსნის* სიუჟეტის განვითარების ფილოსოფიური ქვეტექსტი არეოპაგიტიკული თეოლოგიის ძირითადი დებულებაა (რაც უპირატესად შნუცუბიძის სახელთანაა დაკავშირებული - 421), ეს თემისი, ანუ *ვეფხისტყაოსნის* დაფუძნება შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ღრმთისმეცყველებაზე, საბოლოოდ განამტკიცა. უფრო მეტიც, დღეისათვის გამოვლენილია, რომ რუსთველი არა მხოლოდ მოციქულთა ბიბლიურ სიბრძნეზე მიუთითებს, არამედ ქართულ პატრისტიკულ ლიტერატურას ფრამეოლოგიურადაც ეხმიანება (300)<sup>1</sup>. მაგრამ ჩემი აზრით, ამ მართებული პოსტულატიდან არ უნდა გამოვიგანოთ ის დასკვნა, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობა შუასაუკუნეების ქრისტიანული ორთოლოქსიაა.

<sup>1</sup> იხ. მეორე ნაწილის ქვეთავი „ღრმთისმომიშებისათვის ანუ «შიმი შეიქმს სიყვარულსა»“.

მეორე არსებითი პოსტულატი, რომელსაც უნდა დაეყაროს შემდგომი მსჯელობა *ვეფხისტყაოსნის* იდეურ სამყაროზე, ისაა, რომ პოემაში აშკარად იგრძნობა რენესანსული აზროვნებითი ატმოსფერო. ეს თემისიე დასაბუთებულია რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში (59; 422; 172). ამ თეორიის ძირითადი საყრდენი ის დებულებაა, რომ *ვეფხისტყაოსნის* ცენტრში დგას ადამიანი და ამქვეყნიური, ადამიანური სამყარო. ამ თავისთავად მართებულ დებულებას, ჩემი აზრით, დაბუსტება და უფრო პრინციპული მნიშვნელობის მინიჭება სჭირდება. ადამიანი მთელი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ცენტრში დგას; ადამიანურობა ძირითადი თემაა საზოგადოდ ქრისტიანული ეთიკის. არსებითია ის, რომ *ვეფხისტყაოსანში* ადამიანური აზროვნების პრიმატია. რუსთველის პოემის ძირითადი აზროვნებითი სტილი არის არა ანტიკურ-მითოსური (*ვეფხისტყაოსნის* გმირებს არა აქვთ იმთავითვე განწესებული ბედ-იღბალი, რომლის რეალიზებასაც უნდა ვხედავდეთ პოემაში; გმირები არ მოქმედებენ მისნის, ქურუმის ან სიზმრით ნაკარნახევი წინასწარმეტყველებით); პოემის პერსონაჟთა მოქმედების პრინციპები არც შუასაუკუნეობრივი ანუ გრანსცენდენტულია. გმირები არ ელოდებიან ღმერთის მიერ მოხდენილ სასწაულს. ისინი მოქმედებენ ანალიტიკური პრინციპით, გონების კანონების პრინციპით; გამოთვლით და საკუთარი გონებით ნაკარნახევი აქტიურობით. მხოლოდ ამგვარი გააზრების შემდეგ აქვს პრინციპული ნიშნელობა დებულებას – *ვეფხისტყაოსნის* ცენტრში დგას ადამიანი. მიუხედავად ამგვარი პრინციპული გააზრებისა, ამ დებულებაზე დაყრდნობით გამოგანილი დასკვნა იმის თაობაზე, რომ რუსთველის მსოფლმხედველობა შუასაუკუნეობრივ-თეოლოგიურისგან განსხვავებით რენესანსულია, ჩემი აზრით, არაა ზუსტი. რუსთველი არ ემიჯნება ძირითად შუასაუკუნეობრივ თეოლოგიურ მცნებებსა და პრინციპებს.

ამ პოსტულატებზე დაყრდნობით ყალიბდება ჩემი თვალსაზრისი რუსთველის მსოფლმხედველობაზე: *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნება შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონიაა (294; 299). ეს იმას ნიშნავს, რომ რუსთველთან გრადიციული შუასაუკუნეობრივი იდეალები, ქრისტიანული რწმენის ძირითადი პოსტულატები – მოწყალე და კეთილი ღმერთის მარადიულობის, სულის უკვდავების და გარდაცვალების შემდეგ ამ უსასრულო შემოქმედთან შეერთების რწმენა – ჰარმონიულად ერწყმის ამქვეყნიური რეალობის ფასეულობაში, ადამიანური, ხორციელი სამყაროს სილამაზეში

დარწმუნებას, ადამიანური გონებისადმი ნდობის გამოცხადებას. *ვეფხისტყაოსნის* გმირები დარწმუნებულნი არიან, რომ „რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების“ (795). მაგრამ ამავე დროს ღმერთის წადილის თავისთავად აღსრულებას კი არ ელოდებიან, არამედ თვითონ მოქმედებენ; გონებით, ლოგიკური ამროვნებით საქმეს არჩევენ და იმგვარად იქცევიან („სჯობს გამორჩევა, ამრობა საქმისა დასაგვანისა“ - 864). უფრო მეტიც, რუსთველი ცდილობს, რომ ღვთაებრივი ნების რწმენა და ნდობა შეაერთოს ადამიანური მოქმედების ფილოსოფიას და ამ ახალი მსოფლშეგრძნების კრედოს ქადაგებს: „ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გზელების“ (904). უფრო მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ეს ახალი კრედო *ვეფხისტყაოსანში* არაა მხოლოდ აფორისტული, სიგყვიერი სიბრძნე, იგი პოემის ფილოსოფიაა, პოემის გმირთა სამოქმედო პრინციპია. რუსთველის გმირები ადამიანური ლოგიკით მოქმედებენ გამარჯვების მისაღწევად და ამავე დროს მიღწეულ გამარჯვებას ღმერთის ნებად თვლიან. ქაჯეთის ციხის ალების გეგმა სამმა მხედართმთავარმა ანალიტიკური ამროვნების პრინციპებზე დაყრდნობით მოიამრეს. თავიანთ მხედრულ სიმამაცეს, შემართებას და გმირობას წინ წაუმძღვარეს გონიერება, გამოთვლა, გაანგარიშება. რუსთველმა მიღწეული გამარჯვება ღმერთის ნებად ჩათვალა: „მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსამომო რისხვა ღმრთისა“ (1414). ესაა გრანსცენდენტული ნების უზენაესობის რწმენის შენარჩუნება და მასთან ერთად ანალიტიკური ამროვნების პრინციპებით მოქმედება. ესაა შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის პარმონია. *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნება რომ მხოლოდ რენესანსული, ახალი ეპოქის ანალიტიკური ამროვნების მსოფლმხედველობის გამოხატულება იყოს, მაშინ რუსთველი ქაჯეთის ციხის დამხობას ჩათვლის მხოლოდ ადამიანური ლოგიკის გამარჯვებად და არა ღმრთის ნებად. *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნება რომ მხოლოდ ანტიკურ-მითოსური, ან შუასაუკუნეობრივი გრანსცენდენტული მსოფლმხედველობის გამოხატულება იყოს, მაშინ რუსთველი ქაჯეთის ციხის ალებას წინ წაუმძღვარებდა არა ფრიდონის, აეთანდილის და გარიელის თათბირებს და გამორჩევას ციხის ალების გეგმის შესამუშაებლად, არამედ გმირთა მიერ ღმრთისადმი მსხვერპლშეწირვის, ლოცვისა და მარხვის სცენებს.

*ვეფხისტყაოსნის* იდეურ-შინაარსობრივი სამყაროს ამგვარ მრავალგანზომილებით ხასიათს პოემის მხატვრულ-სახეობრივი სისტემაყ მიჰყვება. რუსთველის პოეტურ-თეოლოგიური მეტყველება მრავალასპექტიანია: მხატვრული სახე,

ფილოსოფიურ-თეოლოგიური გერმინი მრავალმხრივი ალეგორიის საშუალებას იძლევა. ხშირ შემთხვევაში თითოეული მხატვრულ-ფილოსოფიური სახე და გერმინი ეხმიანება როგორც შუასაუკუნეობრივ-თეოლოგიურ, თუ აღმოსავლურ-სუფისტურ, ასევე ანტიკურ-მითოსურ და ამავე დროს სქოლასტიკურ-ანალიტიკურ თუ ჰუმანისტურ გააზრებებს.

ამიგომ მიმაჩნია, რომ *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნებაში ჰარმონიულადაა შერწყმული შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული. და რაც ასევე არსებითია: ეს ჰარმონია არაა მხოლოდ რუსთველის პიროვნული მსოფლალქმის გამოხატვა. ესაა ეპოქისეული მსოფლშეგრძნების გამოვლენა, ესაა ქრისტიანული ცივილიზაციის გარკვეული ეტაპის მსოფლშეგრძნება.

XI-XIV საუკუნეები ქრისტიანული ცივილიზაციის (ან შეიძლება ვთქვათ, ევროპული ცივილიზაციის) ისტორიაში უაღრესად მნიშვნელოვანი ეპოქაა. მას უწოდებენ გვიანდელ ან მაღალ შუასაუკუნეებს (მოგჯერ პროტორენესანსს, წინარე რენესანსს). ეს ეპოქა არაა, როგორც მოგჯერ ჰგონიათ, შუასაუკუნეობრივის შესუსტება და რენესანსულის ნელ-ნელა შემოსვლა. ეს ეპოქა შუა საუკუნეების ახალი ეტაპია და ამავე დროს განსხვავებული ტიპური შუა საუკუნეებიდან, ისევე როგორც განსხვავებული რენესანსიდან. და როგორც *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნების ანალიზიდანაც ჩანს, ამ ეპოქის საზოგადოებრივი მსოფლხედვა სრული სახით ინარჩუნებს შუასაუკუნეების საუკეთესო იდეალებს და მას შეავსებს ახალი, მომავალი ეპოქის სრულყოფილი იდეალებით. ამგვარი მსოფლშეგრძნების ეპოქა, როგორც ფიქრობენ, ევროპული ცივილიზაციის პროცესში ყველაზე მშვიდი და ბედნიერი ხანა უნდა ყოფილიყო; რამდენადაც ამ მსოფლხედვის ადამიანს ჰქონდა რწმენა სულის უკვდავებისა, იმედი კეთილი ღმერთის მიერ შეწყალებისა და შინაგანი თავისუფლება ამქვეყნიურით ბიოლოგიურ-ესთეტიკური ტკბობისათვის (იხ. 299, გვ. 45). თითქმის შეუძლებელია იმის სრულყოფილი წედომა, თუ როგორი იყო ამ ეპოქის ადამიანის მსოფლშეგრძნება (ამბობენ: გარდასული საუკუნეები მეტ-ნაკლები სრულყოფილებით რომ გაიამრო, იმ საუკუნეში უნდა იცხოვროს). ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ იმ მონაცემებით ვიმსჯელოთ, რაც ამ ეპოქის ლიტერატურაში, ისტორიულმა თუ მხატვრულმა, გამოავლინა. ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეპოქის ყველა გამოვლინება ერთნაირ მსოფლშეგრძნებაზე არასოდეს არ მიუთითებს. არსებითია ეპოქის მსოფლშეგრძნების ის მიმართულება,



რომელსაც ცივილიზაციის პროცესში თავისი განვითარება აქვს. ახლის დამკვიდრება არასოდეს არ ხდება სწორხაზოვნად, ერთი აღმავალი განვითარებით. თითქმის ყოველთვისაა უკან დაბრუნება, თუ ჩავარდნა ან გადააბრება. XI-XIV საუკუნეების ახალ ქრისტიანულ მსოფლმეგრძნებაში, უხეში დაყოფით, XI საუკუნე დასაწყისია, XII საუკუნეებში ხდება მისი კლასიკური გამოხატვა, XIII საუკუნე (უპირატესად მისი მეორე ნახევარი) გრადიციულსკენ უკან მიხედვით, უფრო კონსერვატულია. XIV საუკუნეში დასრულდება ახლის დამტკიცება. ამ თვალსაზრისით, XIV საუკუნე XII საუკუნის მსოფლმეგრძნების მომწიფებაა, მაგრამ ამავე დროს იგი უკვე ახალია – შუასაუკუნეების დასრულება და რენესანსის დასაწყისია (იხ. 301).

მაინც რა არის ის ახალი, რაც XI-XIV საუკუნეების მსოფლმხედველობას მოაქვს? ესაა უპირველეს ყოვლისა ადამიანური ლოგიკის, ამქვეყნიური ფილოსოფიის შემოგანა და დამკვიდრება სამყაროს დიდი მისტერიის გასააბრებლად, ღვთაებრივი გამოცხადების ჭეშმარიტების შესაყნობად; რაც თავისთავად დასაწყისია ევროპულ ცივილიზაციაში ანალიტიკური აზროვნების ეპოქისა. ეს ახალი მსოფლმხედველობითი გენდენციები თავდაპირველად ძლიერი სახელმწიფოებრივი წყობის და მაღალგანვითარებული სამოგადოებრივი სტრუქტურების აგმოსფეროში დაიბადა და უპირველეს ყოვლისა საერო სამოგადოებრივ-ლიტერატურული აზროვნების ჩამოყალიბებით გამოვლინდა. იმ სააზროვნო აგმოსფეროში, სადაც საერო ლიტერატურას, კულტურასა და ფილოსოფიას მაღალგანვითარებული პატრისტიკა დახვდა, თეოლოგიის პროცესშიც ახალი გენდენციები გამოჩნდა, რაც დოგმატიკის ეტაპიდან განვითარებულ სქოლასტიკაზე გადასვლით გამოიხატა. სქოლასტიკა XI-XIII საუკუნეების ის თეოლოგიური მიმართულებაა, რომელიც ევროპული ცივილიზაციის ახალი ეტაპის – ანალიტიკური აზროვნების დამკვიდრებას უწყობს ხელს. სქოლასტიკა რელიგიური დოგმატიკის არსებით პრობლემებს ლოგიკის, გონების, იმდროინდელი მეცნიერების – ანტიკური ბერძნული და რომაული ფილოსოფიის – ბაზაზე განიხილავს. ამავე მიზნით (დოგმატიკის გონებით გააბრებისათვის) სქოლასტიკა იყენებს ქალღეურ მეცნიერებასაც – ასტროლოგიას და სამოგადოდ ყველაფერს, რისი გამოყენებაც შეეძლო ადამიანურ გონებას, გამოთვლას და ლოგიკას.

ევროპული ცივილიზაციის ახალი ეტაპის დასაწყისის მითითებული ორივე გამოვლინება (საერო სამოგადოებრივ-ლიტერატურული აზროვნება და თეოლოგიაში სქოლასტიკის

პრიმატი) ასახულია რუსთველის პოემაში. *ვეფხისტყაოსანი* XI-XII საუკუნეების საერო ლიტერატურის გიჟური და უმაღლესი გამოვლინებაა. იგი თავისი სიუჟეტით ეხმიანება როგორც აღმოსავლურ – კერძოდ სპარსულ ეპიკას, ასევე დასავლურ – კერძოდ საკარო ლიტერატურის რომანს. თავისი ლირიკული თემატიკით კი მის ეპოქისეულ პარალელებად ყველაზე მეტად არაბული პოეზია და გრუბადურთა ლირიკა შეიძლება დასახელდეს. რუსთველის მსოფლმხედველობითი პოზიცია ემყარება ბიბლიას და მაღალგანვითარებულ ქრისტიანულ პატრისტიკას, ნაკლებად ეხმიანება ქრისტიანული თეოლოგიის დოგმატურ ეტაპს და გამოავლენს მისი ეპოქის სქოლასტიკურ პრობლემატიკაში ორიენტირებას. ამ უკანასკნელ თემას დაკონკრეტება სჭირდება. რუსთველი რომ ქრისტიანული დოგმატიკისადმი ნაკლებ ინტერესს ამჟღავნებს, ეს აღნიშნა XVII–XVIII საუკუნეების ქართულმა საზოგადოებრივმა (უპირატესად საეკლესიო) აზრმა, ასევე რუსთველოლოგიამ (489, გვ. 58-59; 38, გვ. 18). ჩემი დაკვირვებით, რუსთველი გონების, ლოგიკის პოზიციიდან უტყერის ქრისტიანულ დოგმატიკას და ეს პოზიცია მხოლოდ მისი ეპოქის სქოლასტიკური თეოლოგიის გათვალისწინებით შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო. *ვეფხისტყაოსანში* ძირითადი ქრისტიანული დოგმებიდან გამოჩნდება ისინი, რომელთა ჭეშმარიტება XII-XIII საუკუნეების სქოლასტიკაში ანტიკური ფილოსოფიისა და ლოგიკის ბაზაზე მტკიცდებოდა, ხოლო არაა ნახსენები ის ქრისტიანული დოგმატები, რომელთა ლოგიკური გზით მტკიცება იმავე პერიოდის სქოლასტიკისთვის საეჭვო იყო (294, გვ. 359). უფრო ნათლად წარმოაჩენს რუსთველის მსოფლმხედველობის მიმართებას იმავე ეპოქის ანალიტიკურ აზროვნებასთან *ვეფხისტყაოსნის* ეთიკური პრინციპების მჭიდროდ დაყრდნობა ანტიკურ ფილოსოფიასა (პლატონის მოძღვრება სამართლიანობაზე – 533)<sup>1</sup> და გვიანდელ შუასაუკუნეებსა და რენესანსის ეპოქაში პოპულარულ არისტოტელიანურ ეთიკაზე (289, გვ. 193-263)<sup>2</sup>; ასევე – *ვეფხისტყაოსანში* გამოვლენილი ანტიკური ფილოსოფიიდან მომდინარე სქოლასტიკაში პოპულარული ეთიკური, მეტაფიზიკური თუ ანთროპოლოგიური თეორიები და დეფინიციები: არისტოტელეს მეტაფიზიკური თეორია არსებობის ოთხი მიზეზის თაობაზე, ემპედოკლეს

<sup>1</sup> იხ. მესამე ნაწილის ქვეთავი „პლატონისგან სწავლა-თქმული“ და მისის მსოფლმხედველობითი დატვირთვა“.

<sup>2</sup> იხ. მესამე ნაწილის ქვეთავი „ქრისტიანული და ანტიკური რუსთველის ეთიკურ შეხედულებებში“.

ფილოსოფიიდან მომდინარე მოძღვრება ბუნების საგანთა ოთხი საწყისი ელემენტის შესახებ (294, გვ. 93-110)<sup>1</sup> და სულის არისტოტელური დეფინიცია (289, გვ. 167-192)<sup>2</sup>. *ვეფხისტყაოსნის* კოსმოლოგიური მოდელი (ღმერთი → ზეციური, ასტრალური ძალები → ამქვეყნიურ-აღამიანური რეალობა) ასტროლოგიური შეხედულებების მონოთეისტურ რელიგიურ სისტემასთან შეგუებაა, რასაც ცდილობდა ელინისტური ეპოქის ნეოპლატონიზმი და შუასაუკუნეების სქოლასტიკა (289, გვ. 16-104)<sup>3</sup>. საკუთრივ ქრისტიანული პატრისტიკიდან როგორც XII – XIII საუკუნეების სქოლასტიკას, ასევე რუსთველს ძირითად წყაროდ ფსევდო დიონისე არეოპაგელის თეოლოგია აქვს.

რა თქმა უნდა, ნათქვამი იმგვარად არ უნდა გავიგოთ, თითქოს რუსთველის მსოფლშეგრძნება ეფუძნება XI-XII საუკუნეების ევროპულ სქოლასტიკას, თითქოს *ვეფხისტყაოსანში* ხდება გადმოტანა ევროპული სქოლასტიკური აზროვნებისა. არა! რუსთველის მსოფლმხედველობა ეხმიანება ამ პერიოდის სქოლასტიკურ აზროვნებას, როგორც ამ ეპოქის განათლებული მსოფლიოს აზროვნების საერთო სტილს. ის, რაც ამ მიმართულებით ხდება XII – XIII საუკუნეების ევროპაში, ხდება (რა თქმა უნდა, ნაკლები ინტენსიობით) XI-XII საუკუნეების ბიზანტიაშიც, არაბულ სამყაროშიც, საქართველოშიც. ესაა ამ პერიოდის თეოლოგიური აზროვნების საერთო სტილი. საქართველოში რუსთველის წინარე ხანაში განვითარებული სქოლასტიკის გზით უკვე მიღის იოანე პეტრიწი. თამარის სამეფო კარზე უდიდეს ავტორიტეტებად აღიარებულია ამ პერიოდის სქოლოსტიკის მთავარი საყრდენები – არისტოტელე და დიონისე არეოპაგელი („თამარიანი“).

ამგვარად, როცა რუსთველის მსოფლმხედველობით პოზიციამდე ვლავარაკობთ, ზუსტად შუასაუკუნეების ქრისტოლოგიაზე, ან ზუსტად რენესანსულ აზროვნებაზე კი არ უნდა შევჩერდეთ; არამედ საკუთრივ XII-XIII საუკუნეების, ანუ გვიანდელი შუასაუკუნეების ქრისტიანული ცივილიზაციის ეტაპზე. ამ ეპოქის აზროვნებას უნდა მივუსადაგოთ *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყარო და ამავე ეპოქის მსოფლშეგრძნების ბაზაზე

<sup>1</sup> იხ. მეოთხე ნაწილის ქვეთავი „შუასაუკუნეების სქოლასტიკური ტერმინები ვეფხისტყაოსანში“.

<sup>2</sup> იხ. მეორე ნაწილის ქვეთავი „ვეფხისტყაოსნის «სახე ყოვლისა განისა»“.

<sup>3</sup> იხ. პირველი ნაწილის ქვეთავი „ავთანდილის «ძალნი ზეციერნი»“.

უნდა გამოვავლინოთ რუსთველის სიგყვის და აზრის მნიშვნელობა ევროპული ცივილიზაციის პროცესში.

ამ ეპოქის მსოფლშეგრძნების ერთი ძირითადი მონაპოვარი, სიახლე, რომელიც მან კაცობრიობის აზროვნების პროცესში შემოიგანა, არის გოლერანგიზმი – შემწყნარებლობა, შემგუებლობა; რომელიც გამოიხატა როგორც რელიგიურ ურთიერთობებში, ასევე სხვადასხვა ეროვნების ადამიანთა ერთმანეთთან დამოკიდებულებაში და თვით სქესობრივი დიფერენცირების რადიკალიზმის შესუსტებაში. ეროვნული კულტურებიდან და ინტერესებიდან მოგაღსაკაცობრიო კულტურისა და იდეებისაკენ სწრაფვა შუასაუკუნეების აზროვნებაში XII საუკუნისეული სიახლეა. ის, რაც ხდება ამდროინდელ საქართველოში (დავით აღმაშენებლის ქრისტიანული აღმსარებლობიდან ამომზდილი რელიგიური გოლერანგიზმი, ქართული ეროვნული სახელმწიფოს ინტერნაციონალური პოლიტიკა სომეხთა მიმართ, შირვანის სამთავროს მიმართ; ქალის გამეფება და მტკიცება ქალის თანასწორობისა მამაკაცთან), XII საუკუნის მთელი განვითარებული ქრისტიანული ევროპის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური აზროვნების სტილია. ესაა *ვეფხისტყაოსნის* სოციალური ატმოსფეროც: ქალი შეიძლება გამეფდეს; მოყმე ამაყობს თავისი ნაციონალობით („მე ვარ არაბი, არაბეთს არს ჩემი დარბამებია“ – 287), მაგრამ ეს გარემოება არავითარი წინაღობა არ არის სხვა ეროვნების მოყმესთან მეგობრობისათვის (აქ იბადება დიდი პოეტური პირობითობა: გმირებს სამეგყველო ენა არ განასხვავებს). *ვეფხისტყაოსნის* ღრმა რელიგიური განცდა ქრისტიანობიდან ამოიზრდება, მაგრამ მასში თითქმის არაფერი რჩება მიუღებელი არაბი ავთანდილისა და ინდოელი გარიელისათვის. (ეპოქის სქოლასტიკურ გენდენციებთან ერთად ეს რელიგიური გოლერანგიზმიც აძლევს რუსთველს ქრისტიანული დოგმატიკის სპეციფიკური პოსტულატების იმგვარი არსხენების იმპულსს, რომ შინაგანი რწმენისეული ხედვით მათი მოაზრებისათვის სრული შესაძლებლობა იყოს დაგოვებული). და ყველაფერი ეს – ეს მსოფლშეგრძნება, ეს სააზროვნო ატმოსფერო, რაც XII საუკუნემ დაამკვიდრა – ადამიანისადმი ნდობამ, მისი გონებისადმი, მისი ემოციებისადმი ნდობამ მოიგანა. ესაა ის სიახლე, რაც გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნებას მოაქვს და რაც, XIII საუკუნის II ნახევრის ევროპაში ერთგვარი კონსერვატული შემობრუნების შემდეგ, XIV საუკუნიდან ისევ დამკვიდრდება ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში ჰუმანისტური ღირებულებების

დეკლარირებით - ე.წ. ადამიანის პრიმაგის თეზით; ხოლო საბოლოოდ - რენესანსის ეპოქიდან თანდათანობით კაცობრიობის ცივილიზაციაში გრანსცენდენტური აზროვნების ეპოქას ანალიტიკური აზროვნების ეპოქით შეცვლის.

იმგვარადაც არ უნდა გავიგოთ, თითქოს XIII საუკუნის მეორე ნახევრამდე, მთელი XI-XII საუკუნის მანძილზე, ეს ახალი მსოფლმეგრძნება განათლებული ევროპის გაბატონებული, გავრცელებული პოზიციია. ესაა დასახელებული ეპოქის მხოლოდ და მხოლოდ ახალი გენდენციები, რომლებიც თანდათანობით მკვიდრდება. (მაგრამ იგია არსებითი იმიტომ, რომ კაცობრიობის აზროვნება საბოლოოდ XIV საუკუნიდან ამ გზით წავიდა). გაბატონებული ის მსოფლმხედველობაა, რომელიც დასაველეთში კათოლიკურ ორთოდოქსიას წარმოადგენს, აღმოსაველეთის ქრისტიანულ სამყაროში - მართმადიდებლურ ორთოდოქსიას, ხოლო არაბულენოვან სამყაროში - მუსლიმანურ ორთოდოქსიას. ყურადღება იმასაც უნდა მიექცეს, თუ რომელი სოციალური ფენები გვაინტერესებს. ძლიერ საერო საზოგადოებაში (მეფისა და მთავრის კარზე) ეს ახალი - ჰუმანისტური მიდრეკილების აზროვნება მკვიდრდება. ასეა XII საუკუნის საფრანგეთში, ასეა საქართველოშიც. არც იმგვარად არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს XIII საუკუნის მეორე ნახევარი ახალი აზროვნების მიმართ ერთადერთი მკაცრი რეაქციის ეპოქა იყო. XVI საუკუნეში კათოლიციზმმა ცეცხლითა და მახვილით გაანადგურა პროტესტანტული ქრისტიანული ეკლესია ანტიგრინიგარული გადახრების გამო; აკრძალა რაბლე, აკრძალა დანტე ალიგიერის ტრაქტატი „მონარქია“ (351, გვ. 594). ამავე საუკუნეში, ან უშუალოდ მის გასულს, უნდა იყოს შემუშავებული ქართლის საეკლესიო წრეების პოზიცია *ვეფხისტყაოსნის*ადმი („პირველ თავი...“), რომელიც გამიჯნავს რუსთველის იდეურ სამყაროს სასულიერო აზროვნებისაგან. (თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ იმდროინდელი ქართული ეკლესია ბევრად უფრო ლოიალური და შემწყნარებლურია, ვიდრე ევროპული ორთოდოქსია). არც იმგვარად უნდა ვიფიქროთ, რომ XI-XII საუკუნეებში სქოლასტიკური აზროვნება და ჰუმანისტური გენდენციები უმტკივნეულოდ ვითარდებოდა. საპირისპირო თვალსაზრისის დასამტკიცებლად XII საუკუნის ევროპელი სქოლასტიკოსის პიერ აბელიარის ტრაგედიის გახსენებაც კმარა; ანდა XI საუკუნის დამლევს ბიზანტიაში ორთოდოქსიის მიერ კონსტანტინოპოლის სქოლასტიკური მიდრეკილებების აკადემიის დარბევა და დახურვა; ანდა, თვით ჩვენი ისტორიიდან, ქართველი ფილოსოფოსის (ალბათ იოანე პეტრიწის) საყვედური ქართული

საზოგადოებისადმი, იმის გამო, რომ მას ხელს უშლიან „იარისტოტელუროს“.

დაბოლოს, ძირითადი თემა ყოველივე ზემოთქმულიდან: XI-XIII საუკუნეების ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების ახალი ტენდენციები, რომლებიც ამკარადაა გამოვლენილი *ვეფხისტყაოსანშიც*, თანდათანობით ამკვიდრებს ჰუმანისტურ ხედვას, ადამიანური სამყაროს და ლოგიკის ღირებულებათა აღიარებას; თანდათანობით ამზადებს იმ ეპოქას, რომელიც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ევროპული ცივილიზაციის ახალ ეტაპს დაიწყებს. აი, აქ უნდა ვეძიოთ *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყაროს ღირებულება. ამ ახალი მსოფლშეგრძნების კრილში უნდა ვიპოვოთ რუსთველის მსოფლმხედველობითი სიგყვა. ამავე მსოფლშეგრძნების ფონზე უნდა დავეაღვინოთ ამ სიგყვის (რუსთველისეული ნათქვამის) ღირებულება, ორიგინალობა და მნიშვნელობა.

გვიანდელი შუასაუკუნეების ეს ახალი მსოფლშეგრძნება, მსოფლმხედველობითი პოზიცია, თავისი თავის დამკვიდრებას შუასაუკუნეების ორთოდოქსიაში უწყინარად ცდილობს. მინდა ის ვთქვა, რომ ახალ მსოფლშეგრძნებას ადამიანის ამქვეყნიური ინტერესებისადმი თანაგრძნობა, ნდობა და სიმპათია ისე შემოაქვს გრადიციულ ორთოდოქსიაში (ღმერთის უზენაესობა, სამოთხისკენ სწრაფვა, ადამიანში სულიერის დომინირება), რომ ამ უკანასკნელში ეჭვის შეგანას არ ცდილობს და მისი შენარჩუნებისაკენ ისწრაფვის. (ყოველ შემთხვევაში ამგვარად ჩანს *ვეფხისტყაოსანში*). ყველაზე მეტად აქცენტის ამგვარი გადაადგილება გამოიკვეთა ქრისტიანული მრწამსის იმ უმაღლესი მტნების გააზრებაში, რასაც ღვთაებრივი სიყვარული წარმოადგენს. ახალი მსოფლშეგრძნების ამსახველმა ლიგერატურამ უკვე ამქვეყნიურ სიყვარულს უმღერა. ასევე იქცევა რუსთველიც. ეს გადააზრება უაღრესად რთული და ხანგრძლივი პროცესი აღმოჩნდა. შუასაუკუნეების ქრისტიანულ ლირიკაში ამქვეყნიური სიყვარულის შემოგანა გრუბადურთა პოეზიას უკავშირდება (XI-XII სს.). აქ თითქოს ახლებური მსოფლმხედველობითი დაგვირთვა გამოკვეთილი არცაა. რაც, ერთი მხრივ, გრუბადურთა ერთი წყაროს – არაბული ლირიკის სუფისტური ქვეტექსტით და მისი თანდათანობით მოხსნით უნდა აიხსნას. ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანული ეგზეგეტიკური გრადიციით – სიმბოლურ-ალეგორიული გადააზრების შესაძლებლობითაც. ასეა თუ ისე, გრუბადურთა ლირიკა უყრის საფუძველს ევროპულ ლიგერატურაში ადამიანური სიყვარულის ღვთაებრიობამდე ამაღლების თემას, რაც უკვე რენესანსის

ეპოქაში პლატონური სიყვარულის სახელით მოინათლა და რასაც, სიყვარულის ალეგორიის ცნობილი მკვლევარის ს. ლევისის თქმით, პლატონის ფილოსოფიაში კი არა აქვს სათავე, არამედ XI საუკუნის გრუბადურთა პოეზიაში (552, გვ.15). გრუბადურთა ეს ნოვატორობა XIII საუკუნის დასაწყისიდან ახალ თეორიულ გადაამზრებას შეიძენს, რაც ე.წ. „ახალი საამო სტილის“ პოეზიაში დაიწყება და დანტე ალიგიერთან განეითარდება: ამქვეყნიური სიყვარული გზაა ღვთაებრივთან მისაღწევად; ქალი მედიუმია კაცსა და ღმერთს შორის. შემდგომში ეს მედიუმი, ერთი მხრივ, ქალწულ მარიამად გადაამზრდება, ხოლო, მეორე მხრივ, კაცის ღმერთისაკენ გზაზე მედიუმი-ქალის მაცდუნებელი როლიც გაცნობიერდება და ქალს ისევ ადრინდელი შუასაუკუნეების ნეგატიური იარლიყი დაუბრუნდება (უპირატესად XIII საუკუნის რაინდულ რომანში). დანტე ახალ ნიუანსს შეიტანს ამქვეყნიური სიყვარულის ღვთაებრივად გაამზრების თემაში და ეს ნიუანსი ითვლება სიყვარულის ახალი რენესანსული გაამზრების გზაზე უდიდესი მნიშვნელობის სიგყვად: ამალღებული სიყვარული ბეატრიჩესადმი მსგავსია ღვთაებრივი სიყვარულისა; ადამიანური სიყვარული ღვთაებრივი სიყვარულის პირველი საფეხურია; იგი ნაწილია ღვთაებრივი სიყვარულისა (351, გვ. 63; 512, გვ.30, 37). და ბოლოს, ფრანჩესკო პეტრარკა უკვე XIV საუკუნეში დაამკვიდრებს რენესანსულ თემას: ადამიანური სიყვარული, თავისი უმაღლესი – წრფელი გამოვლინებით, ღვთაებრივი სიყვარულია. ეს თემა ადამიანური ემოციის, და ამდენად მისი სამყაროს, ღვთაებრივად გამოცხადებისათვის ყველაზე არსებითი პოსტულატია.

გვიანდელი შუასაუკუნეების მიერ მოგანილი ახალი მსოფლმეგრძნების სწორედ ამ უმთავრესი თემის დასმა, პრინციპული მიღება და როგორც თეორიული, ასევე მხატვრული გადაწყვეტაა რუსთველის მსოფლმხედველობის ერთი უმთავრესი სიახლე შუასაუკუნეებიდან რენესანსისკენ ქრისტიანული ამროვნების პროცესის გზაზე (301)<sup>1</sup>. *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყაროს მთავარი აქტენტი XII-XIII საუკუნეების ქრისტიანული მსოფლმეგრძნების ამ ძირითად პრობლემამაა. პრობლემის რუსთველური გადაწყვეტა შეესაბამება მისი რენესანსული გადაწყვეტის დონეს. რუსთველი ამ გადაწყვეტაში ორიგინალურია, გრძნობს პასუხისმგებლობას თეოლოგიური გრადიციის წინაშე, ამოდის მისგან და ღვთაებრივი სიყვარულის სახარებისეული მცნების საკუთრივ ქრისტიანულ თეოლოგიაზე

<sup>1</sup> იხ. მეოთხე ნაწილის ქვეთავი „რუსთველი, დანტე, პეტრარკა“.

დაფუძნებული გააზრებით შემოაქვს ის ეპოქისეული სიახლე, რომელიც XI-XIII საუკუნეების ახალი მსოფლშეგრძნების ძირითადი პოსტულატია. რუსთველი ბიბლიური თეოლოგიიდან იღებს ორ ძირითად დებულებას: ღვთაებრივი სიყვარული ადამიანისთვის გამოუთქმელია და გაუაზრებელია; მისი მსგავსი და მისი თანასწორია ადამიანის (მოყვასის) სიყვარული. აქედან გამომდინარე, ადამიანური სიყვარულის აღსრულება ღვთაებრივი სიყვარულია („ღმერთი არსადა ვის უხილავს. უკუეთუ ვიყუარებოდით ურთიერთას, ღმერთი ჩვენს შორის ჰკივს და სიყვარული მისი ჩვენ შორის აღსრულებულ არს“ – I იოანე 4, 12). აი, ამ თეორიული გააზრებით რუსთველი პრინციპულად შემოიგანს თავის შემოქმედებაში ამქვეყნიურ, ადამიანურ სიყვარულს. მისცემს მას იმავე დაგვირგვინს, რა დონესაც ეს თემა ევროპული აზროვნების სინამდვილეში მხოლოდ პეტრარკასთან მიაღწევს (დაწერილებით იხ. 301)<sup>1</sup>. რუსთველის ლოგიკის მეთოდიც არაა უცნაური გვიანდელი შუასაუკუნეებისათვის: რუსთველისეული საყრდენი დებულება ღვთაებრივის, როგორც მიუწვდომელის, ასახვამე უარის თქმის თაობაზე სხვადასხვაგვარი ნიუანსით გამოჩნდება დანტესთანაც და პეტრარკასთანაც (351, გვ. 62). მხოლოდ რუსთველი უფრო ახლოსაა ბიბლიასთან. მისი კავშირი შუასაუკუნეობრივთან უფრო თვალნათლივია<sup>2</sup>.

ამქვეყნიური სიყვარულის, როგორც უმაღლესი სათნოების, თეზამე აგებს რუსთველი უთვალაფერებიან ლამაზ სამყაროს. ეს სამყარო შუასაუკუნეების იდეალებზე შენდება: „რაცა ღმერთსა არა სწადლეს, არა საქმე არ იქმნების“ (795), „ვინ დამბადა, შეძლებაა მანვე მომცა ძლევად მგერთად“ (794), „ღმერთო, ღმერთო მოწყალეო, არვინ მივის შენგან კიდე“ (813). იგი ენდობა შუასაუკუნეების თეოლოგას: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავბოროტსა არ დაჰბადებს“ (1491). მაგრამ უკვე ცდილობს მასში დარწმუნდეს; დარწმუნდეს ამქვეყნიური, ადამიანური ლოგიკით და ექსპერიმენტით. ამიგომ ეძებენ ასე თავდავიწყებით როსტევანი, თინათინი და ავთანდილი უცხო, უცნაურ ყმას. ადამიანის ცდას და ძიებას ენდობიან. ამიგომ ეუბნება თინათინი

<sup>1</sup> ეს გარემოება თავისთავად ახსნადია: რუსთველთან რენესანსულის პირველი აფეთქებაა, რაც თავისი პრინციპულობით და სიმძაფრით უკომპრომისოა. ეს რენესანსული შემდგომი უკან დახევის, შუასაუკუნეობრივისკენ მოხედვის შემდეგ თავიდან მაღლდება პირველ პრინციპულ დონემდე. მხოლოდ ამჯერად იგი უფრო მომწიფებულია, ჩამოყალიბებულია, დადინჯებულია. ეს უკვე ამ კონკრეტულ შემთხვევაში პეტრარკას ღონეა.

<sup>2</sup> იხ. მეოთხე ნაწილის ქვეთავი „რუსთველი, დანტე, პეტრარკა“.



ასე დარწმუნებით ავთანდილს: „ვერა კპოეებ, დავიჯერებ, იყო თურე უჩინარი“ (133). იპოვეს უცხო მოყმე. იგი კაცია, ეშმაკი არაა. გამართლდა წმინდა მამათა (ბასილი დიდი, დიონისე არეოპაგელი – იხ. 300, გვ. 259) სიბრძნე: „ბოროტიმცა რად შექმნა კეთილისა შემოქმედსა!“ (114). ეშმაკი, როგორც ღმერთის შექმნილი ბოროტი საწყისი, არ არსებობს. მაგრამ ბოროტება, როგორც სიკეთის არგამოჩენა ან სიკეთის მოკლება, ამქვეყნად არსებობს. ბოროტება სოფლის სიმუხთლეა: „ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყვიე ავისა მქმნელია“ (342), „იგყვის: „ვერ გაძღა სოფელი, ვაჟ, სისხლთა ჩემთა ხერეგითა!“ (714), „აწ სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა დამისართა“ (1299). და აი, მოდის ახალი ეპოქის მსოფლხედვა, რომლის რუსთველისეულ გამოხატვას ძნელია რომ იმდროინდელ ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში პარალელი მოეძებნოს: ადამიანმა თავისი მოქმედებით უნდა დაამარცხოს ეს ცხოვრებისეული ბოროტება, სოფლის სიმუხთლე. და ამავე დროს, ეს ადამიანური მოქმედება – ცლა – ბეიმობს უზენაესის კეთილობის რწმენას მინდობილი (შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის ჰარმონია): „ბედი ცლაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხედების“ (904). და ამ მოქმედების ფილოსოფიის ერთადერთი სამოქმედო გზა ადამიანური გონება, ლოგიკა, გამოთვლა და გამორჩევაა. ამიგომ მსჯელობენ როსტევანი და თინათინი, როგორ გაარკვიონ უცხო მოყმის ვინაობა; ამიგომ თათბირობენ ნესტანი და გარიელი, როგორ გადაარჩინონ საკუთარი სიყვარული; ამიგომ მიდის ავთანდილი იმ გზით, იმ მიმართულებით, საითაც ფრიდონის გადმოცემით, წაიყვანეს ნესტანი; ამიგომ შედის იგი იმ ქალაქში, სადაც ყველა გზა იყრის თავს; ამიგომ ეძებენ გმიები ქაჯეთის ციხეში შესვლის უფრო საზრიან გზას... და სხვა. მაგრამ ბოროტების, სოფლის სიმუხთლის, დამარცხებისათვის გამოთვლა და გამორჩევა მხოლოდ მოქმედების გზაა. ვინ უნდა დაამარცხოს ბოროტი? და აი, ისევ ახალი მსოფლშეგრძნების დონეზე შუასაუკუნეების მსოფლმხედველობაში მოგანილი ახალი კატეგორიული თემა: ბოროტება ადამიანმა უნდა დაამარცხოს. რა თქმა უნდა, ამ ახალ თეზასაც რუსთველი შუასაუკუნეების მრწამსს ახამებს, მასში შეიგანს (ესაა შუასაუკუნეებიდან რენესანსზე გადასვლის რუსთველური გზა – არა უარყოფა შუასაუკუნეობრივის, არამედ მისი ახლით შევსება): კაცის გამარჯვება ღმერთის მიერაა მონიჭებული („ვინ დამბადა, შეძლებაა მანვე მომცა ძლევად მგერთად“ -794). ამავე დროს ეს შუასაუკუნეობრივი კრედო *ვეფხისტყაოსანში* ადამიანური ძლიერების თეზით გამოვლინდება. ავთანდილს მეკობრეებთან

ბრძოლაში ღმერთი არ აძლიერებს უხილავი ძალით, არც ღვთაებრივი ჩვენებით თუ ხილვით გაიგებს იგი გარიელის თუ ნესგანის ადგილსამყოფელს და სხვ. და ამაში, რაც არსებითია, გმირი თვითონეუა ღარწმუნბული („ჩემგან კიდე ჩემი შემწე არავინ-ა“ – 1091).

*ვეფხისტყაოსნის* გმირი აღმაგებული, ჰიპერბოლური, უსასრულოდ დიდი ადამიანური ძალით იმარჯვებს. აქ კი რუსთველის რეალიზმი (არა როგორც ლიტერატურული სტილი და მიმართულება) პირობითობისა და ჰიპერბოლიზაციის გზით მხატვრულ აბსტრაქციაში გადადის. *ვეფხისტყაოსნის* გმირი პერსონაჟი ამქვეყნიური, ადამიანური სამყაროს სილამაზის, სიდიადის, ღვთაებრიობის დასასაბუთებლად ფილოსოფიურ დაგვირგვინს იძენს. ამიგომ არიან რუსთველის გმირები უსასრულოდ ძლიერნი თავიანთი მხედრული შემართებით, უსასრულოდ ლამაზები თავიანთი გარეგნობით; უბერებლები, უსასრულოდ ღრმა ადამიანური სიყვარულით შთაგონებულნი. მათი სილამაზე არ ჭკნება, მათი სიყვარული არ ნელდება. ესაა ის პირობითობა, რომელიც ამქვეყნიურის ფასეულობის („მომკალ, კაცსა სიციოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს!“ - 745) სამტკიცებლადაა მოხმობილი.

დაბოლოს, ამქვეყნიური არსებობის ყველაზე დიდ იმედად, ყველაზე დიდ ფილოსოფიად და რწმენად ისევ შუასაუკუნეობრივი თეოლოგიის ძირითადი მცნება – სიყვარულია მოხმობილი. რუსთველმა კაცობრიობის ხსნად, კაცობრიობის იმედად, ყოფიერების საზრისად ღვთაებრივად გააზრებული ადამიანური სიყვარული დასახა. ამიგომაა, რომ ეს სიყვარული არაა მხოლოდ ქალ-ვაჟის მიჯნურობა, იგი მეგობრობაცაა. ამითაც არ თავდება ამ სიყვარულის საზღვრები: იგი მოყვასისთვის თავდადება და საკუთარი სულის დადებაცაა. („უფროდსი ამისა სიყვარული არავის აქუს, რაჟთა სული თუსი დადვას მეგობართა თუსთათუს“ – იოან. 15, 13). ასე მიჰყავს რუსთველს სახარების მოყვასის სიყვარულის მცნება რენესანსული ადამიანური სიყვარულის თვზამდე. რუსთველის სიყვარული საკაცობრიო სიყვარულია. იგი ამქვეყნიურიდან იმქვეყნიურ ყოფაშიც ამქვეყნიური ფორმითა და არსით გადადის. ამიგომ ირწმუნება პოეტი: „სიყვარული აგვამაღლებს“. ალბათ ამას გრძნობს მ. ბოურა, როცა წერს: „რუსთველის პოემაში სიყვარული... ცხოვრების მთლიან სისტემას წარმოადგენს“; „რუსთველს თითქმის სახარების ღონის სათქმელი აქვს“.

ჩემი აზრით, ასე უნდა იქნეს დანახული რუსთველის მისია ევროპული აზროვნების პროცესში. იგი მხატვრული სახეებით

გადმოგვეცემს გვიანდელი შუასაუკუნეების მსოფლშეგრძნებას. ასაბუთებს ამ მსოფლშეგრძნების ძირითად პოსტულატებს. მოიამრებს მას შუასაუკუნეების გრადიციული მსოფლმხედველობის სისგემაში; თუმცა შეაქვს მასში ის ახალი და პრინციპული, რაც ახალი ეპოქის – რენესანსის ეპოქის არსებითი პოზიცია ხდება. რუსთველის არც ერთ წინამორბედს და თანამედროვეს მხაგრულ სისგემაში ამ ეპოქის მსოფლშეგრძნება ასეთი სისრულით და თეორიული გააზრებით არ გარდაუსახავს. თუ ეს სათქმელი რუსთველის პირით არ გადაეცა ევროპულ ცივილიზაციას, ეს რუსთველის მშობელი ხალხის ძნელბედობით უნდა აიხსნას.

ამგვარად მესახება მე რუსთველის ადგილი ქრისტიანული ცივილიზაციის პროცესში. ჩემი აზრით, სწორედ ამ პოზიციიდან, ანუ ისტორიზმის პრინციპით და პოზიციით, უნდა შეფასდეს გარდასული ეპოქების მოაზროვნეთა, განსაკუთრებით კი მწერლის, შემოქმედება. მაგრამ არსებობს სხვა განზომილება: რას ამბობს რუსთველი საზოგადოდ, საერთოდ კაცობრიობის ყოფნა-არყოფნის დიდი მისგერიული დილემის ფონზე? ბუნებრივია, რომ ასეთი კითხვა დიდი ხელოვანის მიმართ დაისმის. აკი ერთმა ინგლისელმა ქართველოლოგმა, რუსთველის პოეზიის დამფასებელმა, ერთგვარი უკმარობის გონით დასძინა: *ვეფხისტყაოსნის* მამოძრავებელი იდეა არ არისო ადამიანის უსუსურებაში დარწმუნება (578, გვ. 81).

რუსთველი დარწმუნებულია, რომ ადამიანი არ არის უსუსური. იგი ოცნებობს ადამიანის სიძლიერებზე, სილამაზებზე, სიმდიდრებზე, ბედნიერებაზე! დიახ, რუსთველი ოცნებობს! ოცნებობს იმაზე, რომ ადამიანი იქნება ბედნიერი. იგი ღვთაებრივი უსასრულობის და ჰარმონიის იერარქიაში ჩართული ადამიანის ადამიანურ ბედნიერებაზე ოცნებობს. იგი ადამიანში ღვთაებრივს ხედავს და მის გამოვლენაზე ოცნებობს. ეს რენესანსული იდეალია; თანაც ახალდაბადებული იდეალი. იმ ახალგაზრდული რენესანსული ეგაპის ადამიანური იდეალი, როცა ეს ადამიანური არ უპირისპირდება და არ ემიჯნება ღვთაებრივს; როცა ადამიანური ცხოვრების შინაარსის ღვთაებრივის გოლფასად მიჩნევა ხდება. რუსთველის აზროვნება ახალგაზრდულია, ბავშვური. ბავშვურია – თავისთავად ამგვარი აზროვნების ადგილის გამო ევროპული ცივილიზაციის ჩვენი თანამედროვე ეგაპის ფორმირების პროცესში. *ვეფხისტყაოსნის* იდეური სამყარო რენესანსული იდეალების ფორმირების პირველ ნაბიჯს წარმოადგენს. რენესანსი თავისთავად ევროპული ცივილიზაციის თანამედროვე ეგაპის ახალგაზრდობა; ხოლო

რენესანსული იდეალების პირველი გამოჩენა მისი ბავშვობაა. სწორედ ეს ბავშვური სიწრფელე და სილამაზე ჩანს იმ ახალ მსოფლშეგრძნებაში, რომელიც რუსთველს მოაქვს. მაგრამ მოაქვს იგი დიდი პასუხისმგებლობით, თანმიმდევრულობით და თითქოს კონცეფციური სისრულით. იგი ცდილობს არ დაარღვიოს გრადიციული ღვთაებრივი მსოფლმხედველობითი წესრიგი. ინარჩუნებს კეთილმოწყალე ღმერთის რწმენას და იმედს და ცდილობს, რომ ამ ჰარმონიის წევრს – ადამიანს დაუმკვიდროს, დაუკანონოს თავისი ადამიანური ცხოვრებით და ინტერესებით არსებობა. ცდილობს, რომ ადამიანის ცხოვრებისეული ინტერესები, სწრაფვანი და განცდები ღვთაებრივ სათნოებად იქნეს მიჩნეული. უფრო მეტიც, იგი თითქოსდა გვარწმუნებს იმაში, რომ ადამიანის ამქვეყნიური მოღვაწეობის არსი ადამიანურობაა. ამიგომ აყენებს ამქვეყნიური ცხოვრების ცენტრში ადამიანის მიმართ სიყვარულს, ადამიანის მიერ ადამიანის არგაწირვას. მას უნდა დაგვარწმუნოს, რომ ადამიანთა სიყვარული დაამარცხებს ბოროტს, გადაარჩენს სილამაზეს, სიცოცხლეს, თვით სიყვარულს. ის დიდი სათქმელი, რომელიც რუსთველს დიდი სერიოზულობით, თანმიმდევრულობით, როგორც მ. ბოურა იტყვოდა, თითქოს სახარების ღონეზე მოაქვს, შუასაუკუნეების მოყვასის სიყვარულის თემის ახალი ეპოქის რენესანსულ სიყვარულად გადაზრდაა. აი, *ვეფხისტყაოსნის* ლამაზი ადამიანური სამყარო: ადამიანი, ღვთაებრივი სიკეთის და მოწყალეების მოიმედე, უმენაესის ნების ამოსაცნობად მეცას თვალმიპყრობილი; ლამაზი, მხნე და ძლიერი, მდიდარი და უხვი, ბრძენი და შემეცნებელი, მინდობილი თავის გონებას და თავის მოქმედებას, სიკეთის გამარჯვებისთვის მებრძოლი; ადამიანი, შთაგონებული დიდი სიყვარულით, სიყვარულით საგრფოსადმი, სიყვარულით და თავგანწირვით მეგობრისადმი, მოყვასისათვის „სულის დადების მზაყოფნით“. აი, ის სილამაზე, რაზედაც ოცნებობს რუსთველი და ამ ოცნების რეალობაში ბავშვური სიწრფელითაა დარწმუნებული.

რუსთველის ოცნება იმ ახალი აზროვნების ოცნებაა, რომელიც გვიანდელ შუასაუკუნეებში იხადება, რენესანსის ეპოქაში მომწიფდება და კაცობრიობის ცივილიზაციის ახალ ეტაპს დაიწყებს. რომ ამ ახალ მსოფლშეგრძნებაში თავისთავად არის ბავშვური – ოცნება, ილუზია, უტოპია, ევროპული ცივილიზაციის მკვლევართა მიერ შენიშნულია. ბავშვურ ილუზიად სახელდებენ გრუბალურთა მსოფლშეგრძნების გარკვეულ გამოვლინებებს (172, გვ. 127). ოცნებობს დანტეც, ოცნებობს დაახლოებით ისევე, როგორც რუსთველი. მის ოცნებას ჰუმანისტურ უტოპიად სახელდებენ, რამდენადაც ამქვეყნიური სამოთხის აშენებას

ამქვეყნადვე ვეგმავს. დანტეს „მონარქიაში“ ჩამოყალიბებულ ჰუმანისტურ პრინციპებს ეთიკურ უტოპიას უწოდებენ. ჩემი მხრივ უნდა დავძინო, რომ ეს ეთიკური კონცეფცია, რომელსაც დანტე არისტოტელეს „ეთიკაზე“ დაყრდნობით აყალიბებს, საკმაოდ ახლოს დგას რუსთველის შეხედულებებთან: ადამიანი არის ამქვეყნიური არსებობის მიზანი და ამავე დროს ადამიანის არსებობის საკაცობრიო მიზანი ადამიანურობაა, რომელიც მოყვასის სიყვარულში გამოვლინდება. იმასაც მიუთითებენ, რომ ესაა რენესანსული ჰუმანიზმის უმთავრესი პრინციპი (იხ. 351, გვ. 59). ამავე ჰუმანისტური მიმართულებით დანტეს მიერ ჩამოყალიბებულ დებულებებს თავისი დროისათვის რევოლუციურ აზრებად თვლიან. ადამიანი ამქვეყნიური ბედნიერებისთვისაა დაბადებული („ნადიმი“ IV, IV, 4) და ყველა სათნოების მიზანი ისაა, რომ ჩვენი ცხოვრება იყოს ბედნიერი („ნადიმი“ I, VIII, 12) (იხ. 351, გვ. 57). აქაც მინდა დავძინო, რომ იგივე თვალსაზრისი უდევს საფუძვლად *ვეფხისტყაოსნის* მსოფლშეგრძნებას, რაც პოემაში სიგყვიერადაცაა დეკლამირებული (გაეიხსენოთ ზემოთ ციტირებული ტაქეი: “მომკალ, კაცსა სიყოცხლისა სწორად რაყა მოეხმაროს!“ - 745). ოცნებობს პეტრარკაც. ისიც ბოლომდე რელიგიური რჩება, მაგრამ მისი რელიგიური განცდა უკვე სხვაგვარია. ისიც (რუსთველის მსგავსად) ღმერთიდან ადამიანისკენ მიდის. მის ადამიანს უკვე აღარ მოეთხოვება ადამიანური მაგერიალური და სულიერი ფასეულობების უარყოფა (451, გვ. 70). ისიც ენდობა ადამიანურ სილამამებს, მის გონებას (441, გვ. 8). შეიძლება ისიც შევნიშნოთ, რომ რუსთველი თავისი ოცნებით უფრო გაბედულიცაა, უფრო შორს მიდის: *ვეფხისტყაოსანში* უკვე შეინიშნება იდეალი ყოველმხრივ განვითარებული პიროვნებისა („მიჯნურსა თვალად სიგურფე...“ - 2), რომელიც უფრო მაღალი რენესანსისთვისაა დამახასიათებელი და თვით პეტრარკასთანაც არ ჩანს (451, გვ.75). ესეც შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალი ეპოქის სპეციფიკაა: შენიშნულია, რომ ახალი, რენესანსული გენდენციების შემოტანით XII საუკუნე ზოგ შემთხვევაში უფრო ემსგავსება XV-XVI საუკუნეებს, ვიდრე მის უშუალოდ მომდევნო XIII საუკუნეს (519, გვ. 339).

ამრიგად, რუსთველი ოცნებობს ისევე, როგორც ოცნებობდნენ გვიანდელ შუასაუკუნეებში ჩასახული ახალი მსოფლშეგრძნების პირველი მახარებლები - გრუბადურები, დანტე, პეტრარკა... *ვეფხისტყაოსნის* სილამამეს ის ახალი მსოფლშეგრძნებაც განაპირობებს, რომელიც ჩვენი თანამედროვე ეპოქის აზროვნების სიყმაწვილისა თუ ბავშვობის ეგაპია.

ჩვენი ცივილიზაციის ეს ბავშვობის ეტაპი ოცნებობდა ღვთაებრივი უსასრულობის მისტერიაში ადამიანური არსის ჰარმონიულ არსებობაზე. იგი ენდობოდა ადამიანურობის უმაღლეს ღირებულებებს და ადამიანში ყველაზე მაღალი ღვთაებრივი გამოვლინების – სიყვარულის საფუძველზე კაცობრიობის ამქვეყნიურ ხსნაზე, ამქვეყნიურ ბედნიერებაზე ოცნებობდა. ჩვენი ცივილიზაციის ბავშვობის ეს ოცნება უტოპიური აღმოჩნდა (იხ. 295, გვ. 50-58). რენესანსის ეპოქაში გვიანდელი შუასაუკუნეების სწრაფა ღვთაებრივ წესრიგში ადამიანურ-ინტელექტუალურის ჰარმონიული შემოგანისა და დამკვიდრებისა ამ უკანასკნელის პრიმატით განვითარდა. როგორც მონოგრაფიის დასაწყისში უკვე აღვნიშნე, რენესანსული მსოფლშეგრძნების ძირითადმა ტენდენციამ – პიროვნების ავტონომიის დამკვიდრებამ და აქცენტის გადატანამ ინდივიდუალურზე – თანდათანობით შეასუსტა გარემომცველი სამყაროს გრადიციული მსოფლშეგრძნება: სამყაროს ღვთაებრივ წესრიგთან ადამიანის ორგანული კავშირის განცდა. ანალიტიკური აზროვნების პრიმატმა, რომელიც რენესანსმა დაამკვიდრა, პრინციპულად გადააფასა ძველი სამყაროს მსოფლშეგრძნება: მითოსი შეაფიწროვა ლოგოსმა, გრძნობა და ინტუიცია – გონებამ და რაციონალიზმმა, ღვთაებრივი – მიზეზ-შედეგობრივი კანონზომიერების პრინციპმა. მეცნიერულმა მსოფლმხედველობამ სამყაროსეულ მაკროკოსმოსსა და ინდივიდის მიკროკოსმოსს შორის არსებული სიმბოლური კავშირიც მოშალა. აღმოჩნდა, რომ ევროპული ცივილიზაცია არ წაჲიდა იმ გზით, როგორ განვითარებაზეც ოცნებობდა გვიანდელი შუასაუკუნეები, უფრო კონკრეტულად XII-XIV საუკუნეები. ამიგომაც ევროპული ცივილიზაციის ზოგი მკვლევარი-თეორეტიკოსი სწორედ XII-XIV საუკუნეების პოეტურ-ფილოსოფიური აღორძინების ხანას უწოდებს „ჰუმანიტარულ რენესანსს“, ხოლო შემდგომ საუკუნეებს – ინჲინერულ-გამომგონებლურს, რომელიცაა მიჩნეული ნამდვილ რენესანსად, „დაცემის ხანად“ ნათლავს. თვით რენესანსის ეპოქის დიდმა მოაზროვნებმა შენიშნეს ევროპულ ცივილიზაციაში მანკიერი ნიშნების წარმოჩენა. შეუზღუდავი ორიენტირება მანქანურ ტექნიკაზე, რაც ბუნებრივად მოჰყვა ანალიტიკური აზროვნების პრიმატს და რაც პრინციპულად ეწინააღმდეგებოდა აღრინდელ რენესანსულ სულს, თანდათანობით საზოგადოების გოგალურ მექანიზაციაში გადაიზარდა. ამას კი მეცნიერებისა და ტექნიკის ფეტიშიზაცია მოჰყვა და დღევანდელი კაცობრიობა ემსახურება მაგერიალური წარმატების, მოგების, ფულის ანუ მამონის

ღვთაებას. უკვე ჩნდება ნოსტალგია შუასაუკუნეობრივისა. თითქოსდა იწყება ოცნება იმაზე, რაზედაც ოცნებობდნენ პეტრარკა, დანტე, რუსთველი.

და აქ ვეფხისტყაოსნის მხატვრული სტრუქტურის მრავალგანზომილიანობა ძალზე მნიშვნელოვან დატვირთვას შეიძენს. საქმე ისაა, რომ ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მხატვრული სამყაროსთვის ადგილის მიჩენა შუა საუკუნეებიდან რენესანსზე გარდამავალ ეპოქაში იმას არ ნიშნავს, რომ იგი სხვა ეპოქის, და კერძოდ თანამედროვე ეპოქის კონტექსტში არ წაიკითხება. დიდი კულტურულ-ლიტერატურული ქმნილებანი თავისთავად იძენენ ავგორისაგან დამოუკიდებელ სიცოცხლეს. მათში არის ის, ამოიკითხება ის, რაც ყოველთვის ავგორის უშუალოდ მიმართულ მიზანდასახულობაში არ იყო წამოწეული. რუსთველისეული მხატვრული სტრუქტურის მრავალაქცენტრიანობაში ორი ძირითადი განზომილება დომინირებს: შუასაუკუნეობრივი – ტრანსცენდენტულის რწმენისმიერი, მითოსურ-ალეგორიული და რენესანსული – ამქვეყნიურ-რეალური, ანალიტიკურ-ინტელექტუალური. ჩვენი ცივილიზაციის დღევანდელი ეტაპი თითქოს უკვე იცქირება, პირს იბრუნებს შუა საუკუნეების, მისი იდეოლოგიური და ირაციონალური აზროვნებისაკენ. ის გარემოება, რომ ვეფხისტყაოსანში შუასაუკუნეების თეოლოგიური და ირაციონალური ხედვის მაღალი იდეალები დაპირისპირების გარეშე ერწყმის ინტელექტუალური ადამიანის პრივილეგიის, ადამიანური სილამამის რეალობის იმდროისთვის ახალ ფენომენს, ახლებურ სიღრმეებს წარმოაჩენს თანამედროვე ეპოქის ახლადჩასახული გენდენციის - რენესანსულის მობერების და შუასაუკუნეობრივისაკენ შინაგანი ლტოლვის ფონზე (295, გვ. 58-60).

შემოთ ნათქვამი გავიმეოროთ: ჩნდება ნოსტალგია შუასაუკუნეობრივისა. თითქოსდა იწყება ოცნება იმაზე, რაზედაც ოცნებობდნენ პეტრარკა, დანტე, რუსთველი. თითქოსდა უნდა ახდეს გოეთეს სიტყვები: „მე ვხედავ, დადგება დრო, რომ ეს ყველაფერი ღმერთს მობეზრდება და მას ისევ მოუხდება ყველაფერი დაამსხვრიოს, რათა პირველქმნილებანი გააახალგაზრდაოს“ (364).

ვეფხისტყაოსანს დაუბრუნდეთ. როგორც ვხედავთ, ჩვენი ცივილიზაციის აზროვნებითი პროცესის ის ეტაპი, რუსთველის პოემაში რომაა გამოვლენილი, პეტრარკას, დანტეს, გრუბადურთა ლირიკის მაგალითზე კაცობრიობის ბავშვურ ილუზიად და ოცნებად იქნა სახელდებული. რუსთველის მიმართ კი...

ქართულმა ეროვნულმა სულმა რუსთველის ტკბილსიტყვაობით მოტანილი გრადიციული ქრისტიანული რწმენა

შეისისხლხორცა. იგრძნო ვეფხისტყაოსნის ოცნებასავით ლამაზი სამყაროს ამქვეყნიურობა და ადამიანურობა და იგი შეიყვარა. შეიყვარა არანაკლებ, ვიდრე დანგე იგალიამ, ვიდრე შექსპირი ინგლისმა. უფრო მეტიც, რუსთველის შემდეგ ქართული მხატვრული სიკვების ყველაზე დიდი ოსტატის გალაკტიონ ტაბიძის პირით ვეფხისტყაოსნის შიამიგურად წრფელ და მდიდარ, ოცნებისეულად ლამაზ სამყაროს თავისი სახელიც დაარქვა. გალაკტიონი იტყვის (736, გვ. 163): „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი, ოცნებობდა ოქროს ნავში“ („მთვარის ნაამბობიდან“).

აქ შეიძლებაოდა წერტილი დამესვა. მაგრამ გალაკტიონის დიდი სახელი ამის უფლებას არ მაძლევს. დღემდე ამ კუთხით, ზემოთ რომ ვსაუბრობდით, რუსთველის შემოქმედება არც ქართულ, არც უცხოელ მკვლევართა მიერ დანახული არ ყოფილა. გალაკტიონს მეცნიერული კვლევა-ძიება რუსთველოლოგიაში არ ჩაუტარებია. რას ამბობს და რატომ ამბობს გალაკტიონი? შემთხვევითია ეს ნათქვამი?

შემთხვევით გალაკტიონი არ ლაპარაკობს! მან იცის, რომ ყოველ სიტყვაში დიდი აზრია, და რომ ზოგჯერ ერთი სიტყვა გამოაველენს იმაზე მეტს, რასაც ვრცელი მსჯელობა (735, გვ. 193):

„სიტყვა ნაწყვეტი გამოგიცხადებს

უფრო მეტს, ვინემ დიდი მსჯელობა“ („დღიურ პროზიდან“).

მეორე და უმთავრესი: გალაკტიონმა იცის რუსთველი. იცის არა მხოლოდ ზოგადად, გრადიციული ამაღლებითა და აღფრთოვანებით, არამედ მისი პოეტური სიტყვის ნიუანსური ჯადოქრობითაც. თუნდაც ორიოდე მაგალითი: ლექსში „პოემა ვეფხვისა“ (735, გვ. 201) ავთანდილის სიმღერის რემინისცენციით („...წყლით ქვანიცა გამოსხდიან, ისმენდიან, გაჰკვირიდიან...“ – 968) გალაკტიონის სკრიქონი ამგვარად აქედრდება: „შეხედეთ: ქვებიც გადმომსხდარან მოსმენად მშვიდი“. სხვა შემთხვევაში სასიძოს მიღების საზეიმო ცერემონიალის გამმართველი გარიელის სულში დაბუდებული გრაგიზმის მეტყველ რუსთველის ფრაზას - „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ (555) – გალაკტიონი მერის ჯვრისწრის მაცქერალი ლირიკული გმირის დრამატიზმის გადმოცემას მიანდობს (734, გვ. 272): „დღესასწაულს კი ის დღე არ ჰგავდა“ (294, გვ. 83-92).

დაეუბრუნდეთ ისევ რუსთველის გალაკტიონისეულ ხილვას: ბავშვი ოცნებობდა ოქროს ნავში. რა თქმა უნდა, ამ მხატვრული სახის მარტივი და ამავე დროს მართებული გააზრებაა მეოცნებე ბავშვის ხილვა. მთვარე იხსენებს რუსთველის ბავშვობას. იგი მეოცნებე ბავშვი იყო. მაგრამ დიდი პოეტის დიდი სიტყვა თითქმის ყოველთვის მრავალპლანიანია. და მეც გალაკტიონის ამ ხილვაში მინდა დავინახო უფრო დიდი აზრი: ეს სიტყვები მინდა მიეუსადაგო ჩემ ზემოთ ჩამოყალიბებულ თვალსაზრისს ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მსოფლმხედველობითი სამყაროს ევროპულ-ქრისტიანული აზროვნების პროცესთან მიმართებაზე. ანუ მინდა გალაკტიონის სიტყვებით გადმოვეცე რუსთველის მსოფლმხედველობითი სამყაროს ძირითადი პოსტულატები: ვეფხისტყაოსნის იდეური სამყარო ევროპული ცივილიზაციის თანამედროვე ეტაპის ახალგაზრდობაა; იგი ამქვეყნიურ ბედნიერებაზე



ოცნებაა; და ამავე დროს ზეციურზეა მინდობილი, მისი მოიმედება; ეს დიდი სიახლე დიდი პასუხისმგებლობით და რუდუნებითაა მოგანილი. ისიც მინდა ვთქვა, რომ გალაკტიონის სიგყვების ამგვარი დაგვირთვით მოხშობისათვის სტიმულს თვითონ გალაკტიონიც მაძლევს.

გალაკტიონს შემთხვევით არ დასცდენია სიტყვა „ოცნებობდა“. იგი ხედავს, რომ რუსთველი ოცნებობს. სხვა შემთხვევაშიც რუსთველზე – მესხ მელექსეზე დაფიქრებული პოეტი იგყვის (736, გვ. 128):

„შმაგი, ვით ვეფხი დაჭრილი,  
მშობლიურ მთა და ველებზე  
ვარ ოცნებისთვის გაჭრილი,  
მე, ვინმე მესხი მელექსე“

(„*ეწერ, ვინმე მესხი მელექსე*“).

გალაკტიონი იმასაც გრძნობს, თუ რაზე ოცნებობს რუსთველი. გრძნობს, რომ რუსთველი ოცნებობს სიცოცხლეზე, სიყვარულზე, ადამიანის ადამიანისთვის თავდადებაზე (737, გვ. 161):

„პოემა ვეფხის – პოემაა გრძნობის მზიურის,  
სიყვარულისა, თავდადების, გმირობის, სიბრძნის“

(„*საუბარი ლირიკის შესახებ*“).

პოეტი *ვეფხისგყაოსანში* ხედავს ადამიანურის შემავებას ცისა და დედამიწის ერთიან ქაოსთან (735, გვ. 200):

„ცას, დედამიწას, ადამიანურს  
„ვეფხისგყაოსნის“ სგრიქონებში ვხედავ არეულს“

(„*პოემა ვეფხისა*“).

და რაც არსებითაა, გალაკტიონი ხედავს პოეტური სულის სელას ევროპული ცივილიზაციის პროცესში. ხედავს, რომ მექსპირთან უკვე ადამიანურმა ანალიტიკურ-ფილოსოფიურმა გონმა ეჭვით შეხედა კაცობრიობის საზრისს (737, გვ. 197):

„ჰამლეტის ეჭვში უმრავლესი წინასწარ სჭევიის –  
ფილოსოფიის მონათებათ შემდგომი სხივი“

(„*საუბარი ლირიკის შესახებ*“).

ხედავს, რომ დანტეს ეპოქა ევროპული ცივილიზაციის გარდატეხის და შეჯახებების ეპოქაა:

„აგრეთვე წიგნი და ეპოქა ალიგიერის  
ანარეკლია შეჯახების ძლიერ-ძლიერის“

(„*საუბარი ლირიკის შესახებ*“).

ამიგომ ვამბობ მე გალაკტიონის სიტყვებით: „რუსთაველი მახსოვს ბავშვი“ – რუსთველი ევროპულ-ქრისტიანული ცივილიზაციის ჩვენი თანამედროვე ეგაპის ახალგაზრდობაა; „ოცნებობდა ოქროს ნაეში“ – იგი ოცნებობს მდიდრულ ადამიანურ ნეგარებაზე; „მიცქეროდა და თან თრთოდა, ვით ფოთოლი თრთის ნიაეში“ – უცქერის მთვარეს, მინდობილია ზეყას, გრადიციულ მითოსურ-გრანსცენდენტულ რწმენას, და რუდუნებით, პასუხისმგებლობის შიშით – „თრთოლვით“ ოცნებობს:

„რუსთაველი მახსოვს ბავშვი,  
ოცნებობდა ოქროს ნაეში,  
მიცქეროდა და თან თრთოდა,  
ვით ფოთოლი თრთის ნიაეში“.

\* \* \*

*ვეფხისტყაოსანი* მისი თანამედროვე და უშუალოდ მომდევნო თუ წინამორბედი დიდი ლიტერატურული ქმნილებებიდან ერთ-ერთი პირველთაგანია, რომელიც ყველაზე მეტი გააზრებითა და თანმიმდევრობით გამოკვეთს ახალ მსოფლშეგრძნებას – შუასაუკუნების ტრანსცენდენტულ მსოფლმხედველობაში მოაზრებულ რომანტიკული მეფერილობის რეალისტურ ხედვას. რუსთველი ჩვენი თანამედროვე ეპოქისეული აზროვნების ახალგაზრდობაა. იგი, ცხოვრებისეულ სილამაზეს, სიძლიერეს და უმაღლეს სულიერ-ემოციურ იდეალებს მინდობილი, ოცნებობს ადამიანის ბუნდნიერებაზე და ამ ბუნდნიერებას, საუკუნო სასუფეველთან ერთად, სიკეთის ამქვეყნიურ ზეიმში და ადამიანის მიერ ადამიანის სიყვარულში ხედავს.

გვიანდელი შუასაუკუნეების დიდ ინტელექტუალთა სწრაფვა ღვთაებრივი ჰარმონიის ამქვეყნიურ სინამდვილეში დამკვიდრებისაკენ შემდგომ საუკუნეებში ამქვეყნიური მაგერიალური კეთილდღეობის ძებნის პრიმაგით განვითარდა, რაც თანდათანობით შუასაუკუნეობრივი რწმენის პოსტულატების შერყევამდე მივიდა. ახალმა ეპოქამ ადამიანის ზნეობრივ-ფიზიკური სრულქმნილების და სახელის ძიების რენესანსულ იდეალებზეც ადვილად აიღო ხელი და მათ ადგილზე ფულის, სიმდიდრის დაგროვების და ხორციელი ტკობის კერპები განათავსა. თითქოს გოგალურად ირყევა კაცობრიობის მიერ ათასწლოვანი ისტორიით მოპოვებული ზნეობრივი ფუნდამენტებიც: არა კაც კლა, არა ისიძვო, არა ცილი სწამო... ახალ ნიუანსს და ინგონაციას იძენს ბიბლიური ფორმულა: საიდან მოსულხარ და სად მიდიხარ ?!

გავა დიდი ღრო და დადგება ხანგრძლივი პროცესი ადამიანთა სწრაფვისა რწმენის, იმედის და სიყვარულის ღვთაებრივი ორიენტირების დასაბრუნებლად. რასაც თავიდან მოჰყვება სურვილი ღვთაებრივი სიყვარულის ამქვეყნიურ ურთიერთობებში მოპოვებისა.



**The World View of Rustaveli's *Vepkhistqaosani***  
**("The Man in the Panther's Skin")**  
**(Summary)**

In this study an attempt is made on the basis of an analysis of the key elements of the artistic structure of the *Vepkhistqaosani* to define the religious, philosophical and literary thought, and the place of Rustaveli in medieval thinking.

According to the author's conception, Rustaveli's Weltanschauung constitutes a natural development and completion of the centuries-old Georgian Christian religious-philosophical and literary thought. Oriental and Western cultural and world-view trends found reflection in it on national ground: Classical Greek, particularly Neoplatonic and Aristotelian, philosophical elements, popular in 12<sup>th</sup>-13<sup>th</sup> cent. intellectual circles, were introduced into the Christian religious ideology. In the history of world civilization the phenomenon of Rustaveli's Weltanschauung typologically corresponds to the developmental stage of Christian thought in West-European Late Middle Ages. The world-view problems of *Vepkhistqaosani* are those of the Late Middle Ages, while Rustaveli's solution of these problems comes close to Renaissance thinking. The traditional Christian ideals of the internally Good and Gracious Creator, the immortality of soul and the hope of union with the infinite God after one's death is harmoniously blended in Rustaveli's work with the perception of the value of earthly existence, belief in the beauty of the human world, and trust in man's reason. As a poet and thinker, Rustaveli stands at the divide of the Middle Ages and the Renaissance.

Of its contemporary and immediately following or preceding great literary creations the *Man in the Panther's Skin* is one of the first that expresses - with maximum conceptualization and consistency - the new world view, i.e., romantically coloured realistic outlook established in medieval transcendental Weltanschauung. Rustaveli is the youth of our contemporary thinking. Trusting in the beauty of life, power of reason and highest spiritual and emotional ideals, he dreams of man's happiness and sees this happiness - along with eternal life - in the triumph of good in

earthly life and in man's love for human beings. Love and friendship are turned by Rustaveli into an ideal, which imparts divine elevation to man's earthly life. And the essence of human, man's cognitive life is seen precisely in this human relationship: friendship and love.

The striving of the great intellectuals of the Late Middle Ages, including Rustaveli, towards establishing divine harmony in worldly reality, in later centuries developed under the primacy of search for material well-being in this world, gradually leading to a breakdown of medieval faith. The new period easily renounced the Renaissance ideals of search for man's moral and physical perfection and fame, setting up idols of money, accumulation of wealth and carnal pleasure. As though the moral foundation gained through the millennial history of mankind is being totally shaken: You shall not commit murder; you shall not commit adultery; you shall not give false evidence against your neighbor. The Biblical formula: "Where do you come from? Where are you going" (Judg. 19.17) is acquiring a new shade and intonation. Considerable time will pass and a long process will set in of man's striving towards regaining the divine bearings of faith, hope and love, which will be followed from the start by a desire of gaining divine love in worldly relations.

The monograph consists of five parts, with two cycles of subtitles in the form of a preface. The first cycle is of methodological character. It analyses questions connected with the peculiarities of research into the world view of the *MPS* as a medieval work. The second cycle deals with my attitude to some fundamental questions relating to Rustaveli, his poem and his epoch, interpretation of which is indispensable for an insight into the idea-content and outlook of the *Vepkhistqaosani*.

Part One of the monograph deals with research into the astrological stream in the *MPS*. The point is that the conception of the universe, woven into the poem, rests on a cosmological model in which the astrological outlook is of basic importance. A single God stands at the centre of this cosmological system, but He does not intervene directly in earthly affairs, i.e. the human world. Between men and God there are heavenly powers, astrological luminaries that govern worldly affairs according to divine thought or divine conception.

The title of Part Two is "The Supreme Being of the *MPS*". It gives an interpretation of the literary images and theological-philosophical concepts that are essential in the poet's religious outlook. I conclude this part with a statement of my own point of view regarding the peculiarities of the religious outlook evinced in the *MPS*.

Part Three is assigned to a study of Rustaveli's ethical views, largely in the context of Christian and Classical (Plato and Aristotle) moral conceptions.

Part Four is entitled: "The Philosophy of Man in the *MPS*". The main accent of Rustaveli's worldview system is shifted to man conceptualized in a novel way in the medieval traditional outlook. The principal theme of the *MPS* is man - his destiny, life, human power. The poet's serious tone in treating this topic, his unshakeable faith in man's power, in the value of this earthly reality are rather in line with the emergent Renaissance ideal than the already shaped Renaissance thinking. By stating this theme Rustaveli takes the new line of thought of the 12<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> centuries, and by his solution of it he rises to the Renaissance period.

The last, Part Five, is entitled: "*The Man in the Panther's Skin* – a Harmony of the Medieval and the Renaissance". It sums up the interpretation given in the monograph on the *Vepkhistqaosani's* separate literary images and theological-philosophical or ethical concepts, with an exposition of my standpoint regarding the essence of Rustaveli's world view and its place in the process of European Christian civilization.

For the English reader interested in the questions discussed in the foregoing here follows a list of my papers published in English:

1. Aristotle and Rustaveli. – "Proceedings of the World Congress on Aristotle", Athens, 1981, pp.107-110
2. Elements of Medieval Sciences in Rustaveli's Poem (12<sup>th</sup> Century). - "Knowledge and Sciences in Medieval Philosophy" (Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy), Vol. III, Helsinki, 1990, pp. 440-445
3. The Outlook of Rustaveli and the Medieval Process of Religious, Philosophical and Literary Thought. – "An International Shota Rustaveli Symposium. History, Insight, Poetry"(Proceedings), Turku, 1991, pp.18-26
4. Expanded Summary. – "Medieval and Renaissance Trends in Rustaveli's *Vepkhistqaosani* (The Man in the Panther's Skin)" by Elguja Khintibidze, Tbilisi, 1993, pp.262-295
5. General Features of Georgian Literature in the Eyes of a Foreign Kartvelologist. - "The Kartvelologist", N5, Tbilisi, 1999, pp.6-12
6. An Example of Classical Greek Thought in Old Georgian Literature. – "Phasis", Vol.2-3, Tbilisi, 2000, pp.194-197
7. Philosophy in Georgia in the Middle Ages. – "Studi dell' Oriente Cristiano", 51, Roma, 2001, pp.153-163
8. Towards the Scholarly Value of the Study of Georgian Literature in Europe. – "Georgian Literature in European Scholarship". Edited by Elguja Khintibidze, Amsterdam, 2001, pp.171-779
9. Lancelot and Avtandil. - "The Kartvelologist", N 9, Tbilisi, 2002, pp. 30-46

10. The Rustavelian Interpretation of the Virtue of Fear of God and Medieval European Patristics. – “The Kartvelologist”, N10, Tbilisi, 2003, pp.89-95
11. Rustaveli, Dante, Petrarca. Reinterpretation of Love from the Middle Ages to the Renaissance. – “The Kartvelologist” N11, Tbilisi, 2004, pp. 78-125
12. Aristotelian Definition of Soul in Rustaveli’s Poem (12<sup>th</sup> century). – “Intellect and Imagination in Medieval Philosophy”, vol. IV, Porto, 2004, p.65-68.
13. Reference to Plato in *The Man in the Panther’s Skin* and its World View Purport. – “The Kartvelologist”, N 12, 2005, pp. 66-82
14. A Free Interpretation of Plato’s Viewpoint on Injustice in Rustaveli’s Poem (12<sup>th</sup> century). – “XII International Congress of Medieval Philosophy (Abstracts)”, Palermo, 2007, p.71.



# მითითებული ლიტერატურა\*

## საგენდერო ლიტერატურა

1. აბაშიძე ი., პოეტის უკედავება. – გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 1, X.
2. აბაშმაძე ვ., „მართალი სამართლის“ ცნება ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკურ მოძღვრებაში. – თსუ „შრომები“, 119, 1967, გვ. 185–205.
3. აბაშმაძე ვ., შოთა რუსთაველის იურიდიული შეხედულებები. – ჟრ. „მნათობი“, 1966, № 1, გვ. 157–163.
4. აბაშმაძე ვ., „ქნა მართლისა სამართლისა...“ – გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1966, 9/LX.
5. აბაშმაძე ვ., „მართალი სამართლის“ გაგებისათვის. – თსუ „შრომები“, B1 (138), 1971, გვ. 191–201.
6. აბულაძე ი., ქართულ-სომხური ლიტერატურული ურთიერთობა LX-X სს. თბ., 1944.
7. აბულაძე ი., უძველესი ქართული თარგმანები ბასილი კესარიელის ნაწარმოებისა „ექუსთა ღღეთაჲ“ და გრიგოლ ნოსელის თხზულებისა „კაყისა აგებულებისათჳს.“

---

\* მონოგრაფიის გეჟსტში დამოწმებული ლიტერატურა წინამდებარე ჩამონათვალში ანბანზეა გაწყობილი. გეჟსტში ფრჩხილებში ჩასმული რიცხვი მიუთითებს ჩამონათვალის შესაბამის ნომრად დასახელებულ ლიტერატურაზე – სტაგიაზე ან წიგნზე. თუ მითითებულ რიცხვს მოსდევს გვერდზე მინიშნებაჲ, მაშინ რიცხვის შემდეგ მძიმეა (.), შემდეგ – ასო ნიშნები (გვ.) და შემდეგ კი გვერდის აღმნიშვნელი რიცხვი (მაგ. 15, გვ. 150). თუ ორი ან რამდენიმე რიცხვი გამიჯნულია წერტილ-მძიმით (.), ყველა რიცხვი დამოწმებული ლიტერატურის ჩამონათვალში ცალ-ცალკე გამოკვლეულებზე მიუთითებს (მაგ. 217; 35). შესაძლებელია ზოგიერთი სტაგია თუ წიგნი გვერდზე მითითებით იყოს დამოწმებული, ხოლო მის გვერდით ზოგი მათგანი – გვერდზე მითითების გარეშე (მაგ. 17, გვ. 35; 312). ყურადღება უნდა მიექცეს იმას, რომ რიცხვი, რომელიც დამოწმებულ ლიტერატურაზე მიუთითებს, არ იქნას აღრეული *ვეფხისტყაოსნის* (ან იშვიათად სხვა პოემის) სტროფებზე მითითებაში, რომელიც ასევე ფრჩხილებში ჩასმული რიცხვითაა აღნიშნული. ეს გამიჯვნა მკითხველმა შესაბამისი კონტექსტის სწორი გააზრებით უნდა შეძლოს.

- „უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა ღლეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. თბ., 1964.
8. აბულაძე ი., (ლექსიკონი დართული გამოცემაზე). – „უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა ღლეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათჳს“. თბ., 1964, გვ. 231–264.
  9. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973
  10. აბულაძე იუსტ., (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი). – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1951 გვ. 347–397.
  11. აბულაძე იუსტ., „მზიანი ღამე“ და „ყათა კულგი“ ვეფხისტყაოსანში. – გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, 19, V.
  12. აბულაძე იუსტ., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის. – „უნივერსიტეტის შრომები“ ტ. XXV, 1942.
  13. აბულაძე იუსტ., რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და ფილოსოფიური ამროვნების წყარო. – „საბჭოთა ხელოვნება“, 1939, № 12, გვ. 50–53.
  14. აბულაძე იუსტ., როგორ უნდა გავიგოთ „შოთა კუპრი.“ – გაზ. „კომუნისტი“, 1935, № 37. (12. IV).
  15. ადამოვიჩოვა ა., ხინთიბიძე ე., შოთა რუსთაველისა და დანტე ალიგიერის სიყვარულის კონცეფციათა გიპოლოგიური მიმართებისათვის. – „თსუ ახალგაზრდა მეცნიერთა შრომები“, XII. 1986.
  16. ავალიშვილი ზ., ვეფხისტყაოსნის საკითხები. პარიზი, 1931.
  17. ალექსიძე ა., XII ს. ბიზანტიური რომანისა და XIII–XV ს. სარაინდო ეპოსის მიმართებისათვის. – „თსუ შრომები“, ტ. 114, 1965, გვ. 129–137.
  18. ალექსიძე ა., XII საუკუნის ბიზანტიური რომანი. – „თსუ შრომები“, ტ. 105, 1965, გვ. 83–123.
  19. ალექსიძე ა., ბერძნული სარაინდო რომანის სამყარო (XIII–XIVსს). თბ., 1976.
  20. ალექსიძე ზ., კირიონ ქართლის კათალიკოსი. – „ეპისკოპლეთა წიგნი.“ თბ., 1968, გვ. 167–273.
  21. ალექსიძე ლ., „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“. – „ციცკარი“, 1990 წ. № 8.
  22. ბააკაშვილი ვ., პომეროსი ძველ ქართულ მწერლობაში. – კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II, 1964, გვ. 93–110.
  23. ბარამიძე ა., შოთა რუსთაველი. – ჟურნ. „მნათობი“. 1937, №

- 12, გვ. 153–172.
24. ბარამიძე ა., ნესტანი. – „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, I. თბ., 1945, გვ. 204–221.
  25. ბარამიძე ა., გარიელი. – „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, I. თბ. 1945, გვ. 181–203.
  26. ბარამიძე ა., „თამარიანის“ საკითხები. – „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, გ. III. თბ., 1952.
  27. ბარამიძე ა., საერო მწერლობის აღმოცენება და განვითარება. – „ქართული ლიტერატურის ისტორია“, II. თბ. 1966, გვ. 5–25.
  28. ბარამიძე ა., შოთა რუსთველი და მისი პოემა. თბ. 1966.
  29. ბარამიძე ა., შოთა რუსთველი. თბ., 1975.
  30. ბარამიძე ა., კეკელიძე კ., შანიძე ა., „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის გამო. – გამ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 8. II. 1952, № 6.
  31. ბარამიძე ა., მეგრეული ე., ცაიშვილი ს., ვეფხისტყაოსნის ავტორის ვინაობისათვის. – ჟურნ. „მნათობი“, 1968 № 8, გვ. 164–178.
  32. ბარდაველიძე ვ., მთისა და ბარის მოსახლეობის ურთიერთობის ისტორიიდან საქართველოში. – „მაცნე. ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია“, 1971, 3, გვ. 64-76.
  33. ბაქრაძე კ., ლოგიკა. თბ. 1955.
  34. ბეზარაშვილი ქ., გერმინ „ტაეპის“ ეტიმოლოგიისათვის. – „ΑΝΑΘΕΣΙΣ– ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი.“ თბ., 1999.
  35. ბერიძე ვ., ვეფხისტყაოსნის გარშემო. – „თსუ შრომები“, III, 1936.
  36. ბერიძე ვ., რუსთველოლოგიური ეტიუდები. თბ., 1961.
  37. ბერიძე ვ., ვეფხისტყაოსნის კომენტარი. თბ., 1974.
  38. ბოურა მ., „ვეფხისტყაოსანი.“ თბ. 1966.
  39. ბრეგვაძე თ., ვეფხისტყაოსნის კიდევ რამდენიმე ტაეპი ძველ ხელნაწერთა მინაწერებში. – „ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე“, IV, თბ., 1962.
  40. ბრეგვაძე ბ., (წინასიტყვა დართული პლატონის გრაქტატზე „ნალიმი“). – პლატონი, ნალიმი, თბ., 1964.
  41. ბრეგვაძე ბ., (შენიშვნები დართული პლოტინის გრაქტატზე „მშვენიერებისათვის“). – ჟურნ. „მნათობი“, 1966, № 9, გვ. 189–190.
  42. ბრეგვაძე ბ., პლატონი და რუსთველი. – პლატონი, პარმენიდე (თარგმანი, წინასიტყვაობა დამატებებით და კომენტარები ბ.

- ბრეგვაძისა). თბ., 2002.
43. გამსახურდია ზ., ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბ., 1991.
  44. გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე. – „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), 1972, № 2, გვ.33–56, № 4, გვ. 89–108.
  45. გამსახურდია ზ., რუსთაველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა. – „ლიტერატურული წერილები,“ თბ., 1977, გვ. 163–187.
  46. გამსახურდია კ., დანტე ალიგიერი. – „რჩეული თხზულებანი“, ტ. VI, თბ., 1963, გვ. 57–129.
  47. გამსახურდია კ., აპოლოგია რუსთაველისა. – „რჩეული თხზულებანი“, ტ. VI, თბ., 1963, გვ. 41–56.
  48. გამყრელიძე ალ., კემბრიჯელი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსნისა“ და პროვანსული პოეზიის შესახებ. – ჟურნ. „ცისკარი,“ № 3, 1957, გვ. 155–156.
  49. გამყრელიძე ალ., ბოლოსიტყვა. – მორის ბოურა „ვეფხისტყაოსანი.“ თბ., 1966.
  50. გაწერელია ა., ნარკვევები. თბ., 1938.
  51. გაწერელია ა., რუსთაველის მხაგვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი. – ჟურნ. „ცისკარი,“ 1970, № 7 გვ. 140–150; № 8 გვ. 112–125.
  52. გაწერელია ა., მეცის მხაგვრული მოდელი რუსთაველთან და დანტესთან. – ჟურნ. „მნათობი,“ 1970, № 9, გვ. 118–133.
  53. გაწერელია ა., ჩახრუხადის „თამარიანის“ ახალი გამოცემის გამო. – რჩეული ნაწერები, I, თბ., 1962, გვ. 410–424.
  54. გვაზაფა გ., აკად. ნ. მარი და შოთა რუსთაველი. – გაზ. „საქართველო,“ 1917, № 8–9.
  55. გვარამია რ., (გამოკვლევა დართული „ალ-ბუსთანის“ ქართული თარგმანის გამოცემაზე). – „ალ-ბუსთანი“ (არაბული ტექსტი ქართული თარგმანითა და გამოკვლევით გამოსცა რუსუდან გვარამიამ). თბ., 1965
  56. გვარამია რ., ქართული „სამოთხისა“ და არაბული „ალ-ბუსთანის“ სინური ნუსხის მიმართებისათვის. – კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის „მოამბე,“ ტ. IV, 1962, გვ. 97–109.
  57. გიგინეიშვილი მ., „მზიანი ღამე“ ვეფხისტყაოსნისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი. – კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები,“ III. 1968, გვ. 9–67.
  58. გოგიბერიძე მ., ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1941.
  59. გოგიბერიძე მ., რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები. თბ., 1961.
  60. გოგიბერიძე მ., რუსთაველის მსოფლმხედველობის სათავეები.

- „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები,“ თბ., 1961, გვ. 19–27.
61. გოგიბერიძე მ., რუსთაველის ესთეტიკა. – „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები,“ თბ., 1961, გვ. 60-128
  62. გოგიბერიძე მ., უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში.“ – „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“, თბ., 1961, გვ. 28–59.
  63. გოგიბერიძე მ., პეტრიწი და მისი „მსოფლმხედველობა.“ – „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები,“ თბ., 1961, გვ. 129–219.
  64. გონჯილაშვილი ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ ასტრალური სიმბოლიკისათვის. – „მეხუთე საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები“ (იბეჭდება).
  65. გონჯილაშვილი ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ რამდენიმე პარადიგმული სახე. – „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1999, № 2.
  66. გრიგოლია კ., ქართული რენესანსი რუსთაველის ეპოქისა (XII ს). – კრებ. „შოთა რუსთაველი,“ თბ., 1968, გვ. 32–65.
  67. გუგუშვილი მ., პოლემიკა რუსთაველის გარშემო (XV–XVIII სს.). თბ., 1966.
  68. გურაბანიძე ნ., გამარჯვების გზით. თბ., 1984.
  69. გურაბანიძე ნ., საბრალო ჰამლეტ! – მესამე მსოფლიო თეატრალური ოლიმპიადა. – ჟურნ. „არილი“, № 12, 2001.
  70. დანელია კ., „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკიდან. – კრებ. „ორიონი.“ თბ., 1967.
  71. დარჩია ბ., „მარგალიტის“ ერთი სიმბოლური მნიშვნელობა „ვეფხისტყაოსანში“. – კრებ. „შოთა რუსთაველი“, თბ. 2000.
  72. დონინი ა., ადამიანები, კერპები და ღმერთები. თბ., 1965.
  73. ეკაშვილი კ., ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობისათვის. – კრებუ ლი: „შოთა რუსთაველი“ (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966, გვ. 227–275.
  74. ეფრემიძე თ., „მზიანი ღამის“ პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში.“ – ქუთაისის პედაგოგიური ინსტიტუტის „შრომები,“ XXIX, 1966.
  75. „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში“. – „მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1977, № 3.
  76. „ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიაში“. – „მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია“. 1977, № 4.
  77. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონია“ (შედგენილი ა. შანიძის ხელმძღვანელობით). თბ., 1956.
  78. ზაბოლოცკი ნ., რუსთაველის სიბრძნე. – გამ. „კომუნისტი.“ 1958, 14.V.
  79. ზარიძე ხ., „ბრძენი ღივნოს გააცხადებს...“. –

- „ლიგერატურული ძიებანი“, XIX, 1998.
80. ზარიძე ხ., „ერთი ამბავი აიწყე...“. – „ლიგერატურული ძიებანი“, XXI, 2000.
  81. თარხნიშვილი მ., არისტოტელეს მეგობრობა და მოთარუსთაველი. – ჟურნ „La Patria“, 1952, № 5, № 6.
  82. თევზაძე გ., პასუხი შენიშვნების ავტორებს წიგნზე „რუსთაველის კოსმოლოგია“. – „მნათობი“, 1981, № 1.
  83. თევზაძე გ., რუსთაველის კოსმოლოგია. თბ., 1979 (მეორე გამოცემა, თბ., 1984).
  84. თევზაძე გ., რუსთაველის კოსმოლოგია. – ჟურნ. „ცისკარი“, 1974, № 12, გვ. 125–136.
  85. თევზაძე გურამ, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია. თბ., 1996.
  86. თვალთვაძე დ., კომენტატორულ საქმიანობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი ტერმინი. – „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები“, № 29, 2002, გვ. 86–105.
  87. თვარაძე რ., ძველთაძველი ცოდნა და რუსთაველის პელიოცენგრიზმი. – „ლიგერატურული წერილები“. თბ., 1964.
  88. თვარაძე რ., პლატონი ქართულ ნაამრევში. – „გადასახედი“. თბ., 1997.
  89. იმედაშვილი გ., ვეფხისგყაოსნის პარალელები მუათე საუკუნის ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. – „ლიგერატურული ძიებანი“, 1944, II, გვ. 197–218.
  90. იმედაშვილი გ., ზოგი რამ რუსთაველის შვიდი მნათობის შესახებ. – „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, ტ. XI, № 4, 1950.
  91. იმედაშვილი გ., რუსთაველის ლომი და მზე. – „ლიგერატურული ძიებანი“, 1951, VII, გვ. 241–250
  92. იმედაშვილი გ., მზიანი ღამე „ვეფხისგყაოსანში.“ – „ლიგერატურული ძიებანი“, № 8, 1953.
  93. იმედაშვილი გ., რუსთაველოლოგიური ლიგერატურა (1712–1956 წლები). თბ. 1957.
  94. იმედაშვილი გ., „ვეფხისგყაოსნის“ მოცალეობა. – „მოთარუსთაველი“ (ქართული ლიგერატურული ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული). თბ., 1966.
  95. იმედაშვილი გ., ვეფხისგყაოსანი და ქართული კულტურა. თბ., 1968.
  96. იმნაიშვილი ი., ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი. თბ., 1949.
  97. იმნაიშვილი ი., სახელთა ბრუნება და ბრუნვათა ფუნქციები ძველ ქართულში. თბ., 1957.

98. იმნაძე მ., ცლომილთა რიგი აეთანდლის სიმღერაში. — „მეცნიერება და ტექნიკა“, 1977; 7, გვ. 49-53.
99. იმნაძე მ., ოგარიდის „ბრუნვა“ და მისი ინტერპრეტაცია. — „მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1980, № 2.
100. ინგოროყვა პ., რუსთველიანა. ტფ., 1926.
101. ინგოროყვა პ., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა („ვეფხისტყაოსნის“ 1937 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა).
102. ინგოროყვა პ., რუსთველის ეპოქის სალიტერატურო მეტეკიდრეობა. — რუსთაველის საიუბილეო კრებული. თბ., 1938.
103. ინგოროყვა პ., თამარ მეფის იამბიკონნი. — ჟურნ. „მნათობი“, 1941, № 3, გვ. 115-153.
104. კაკაბაძე ს., რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1966.
105. კალაძე ი., *სიყმე და მოცალეობა* „ვეფხისტყაოსანში“. — კრებ. „შოთა რუსთველი“, I, თბ., 2000.
106. კაპანაძე დ., ქართული ნუმისმატიკა. თბ., 1950.
107. კარბელაშვილი მ., ორი ბიბლიური პარალელი ვეფხისტყაოსნის ერთი ეპიზოდისათვის. — „ლიტერატურული ძიებანი“, 1986, ტ. I (XVI).
108. კარბელაშვილი მ., „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის მითოლოგიური ძირები. — „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკად. მოამბე“, 105, № 3, 1982.
109. კარბელაშვილი მ., „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის მითოლოგიური ინტერპრეტაციისათვის. — „ლიტერატურული ძიებანი“, XVIII, 1989.
110. კასირერი ე., რა არის ადამიანი? თბ., 1983.
111. კახაბრიშვილი ც., ვეფხისტყაოსნის ერთი ეპიზოდის ფოლკლორული პარალელი. — საიუბილეო კრებული „შოთა რუსთაველი“, 1966.
112. კახაძე მ. შენიშვნები ძველი ქართული ენის ლექსიკიდან. — „ოსუ შრომები“, ტ. 37, 1949, გვ. 213-223.
113. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960.
114. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბ., 1958.
115. კეკელიძე კ., ვეფხისტყაოსნის ავტორის მსოფლმხედველობა. — ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1958, გვ. 175-205.
116. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. ტფ., 1924.
117. კეკელიძე კ., ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II. თბ.,

1941.

118. კეკელიძე კ., თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ მიგროფანე ზმურნელ მიგროპოლიგისაჲ, ტფ., 1920
119. კეკელიძე კ., „წმინდა“ მხედარი ძველ ქართულ მწერლობაში. – „ეტიუდები“, II, 1945, გვ. 6-12.
120. კეკელიძე კ., კ. ჭიჭინაძის მიერ გამოცემული „ვეფხისტყაოსანი“. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, II. თბ., 1945.
121. კეკელიძე კ., ქართული წვლილი ბიზანტიურ ლიტერატურაში. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, III. თბ., 1956, გვ. 1-11
122. კეკელიძე კ., უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, V. თბ., 1957, გვ. 3-114.
123. კეკელიძე კ., ბალავარიანის რომანი ქრისტიანულ მწერლობაში. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, VI. თბ., 1960, გვ. 41-71.
124. კეკელიძე კ., რომანი „აბუკურა“ და მისი ორი რედაქცია ძველ ქართულ მწერლობაში. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, VI. თბ., 1960, გვ. 5-17.
125. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია და უნივერსიტეტი. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, VIII. თბ., 1962, გვ. 258-271.
126. კეკელიძე კ., რუსთველოლოგიური შენიშვნები. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, VIII. თბ., 1962, გვ. 163-169.
127. კეკელიძე კ., მარტვილობა სერგისა და ბაქომისი. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“. – VIII. თბ., 1962, გვ. 71-93.
128. კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IX, თბ., 1963.
129. კეკელიძე კ., „რუსთველიანა“. – „ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, IX. თბ., 1963, გვ. 207-230.
130. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ბერიძე ვუკ., მცირე შენიშვნა. – გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1944, 23, VI.
131. კეკელიძე კ., ბარამიძე ა., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1969.
132. კერძევაძე ვ., შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობის საკითხები. თბ., 1960.
133. კეჭაყმაძე ნ., იოანე იგალოსის შემოქმედება. თბ., 1970.
134. კიკნაძე ზ., შესახებ „მზიანისა ღამისა“. – გაზ. „ლიტერატურული



- საქართველო,“ 1967, № 36.
135. კიკნაძე ზ., დიონისესა და კორონოსის გამო „ეფეზისცყაოსანში.“ – ჟურნ. „ეისკარი,“ 1969, № 11, გვ.119–122.
  136. კიკნაძე ზ., ავთანდილის ანდერძი. თბ., 2001.
  137. კილანავა ბ., „დავითიანის“ წყაროების კვალდაკვალ. – ჟურნ. „კრიტიკა“, № 3, 1988.
  138. კილაძე ნ., ალ-ლაზალი და მისი „თაჰაჰუთ ალ-ჰალასიფა.“ თბ., 1970.
  139. კობიძე დ., რუსთაველი და სპარსული ლიტერატურა. – „ქართულ სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი“. თბ., 1969, გვ. 93–96.
  140. კოპალეიშვილი ვ., მისტიკური რიცხვები და სინამდვილე. თბ., 1979.
  141. კოგინოვი ნ., სიგყვათწარმოების რუსთველური მოდელები და „ინდოხატაელთა ამბის“ ავთენტიკურობის საკითხი. – კრებული „შოთა რუსთველი“, I, თბ., 2000.
  142. ლოლაშვილი ი., ჩახრუხადის „ქება მეფისა თამარისა“ (გამოკელება, ვარიანტები, საძიებლები და ლექსიკონი). – „ძველი ქართველი მეხოტბენი,“ I. თბ., 1957, გვ. 7–180; 217–269.
  143. ლოლაშვილი ი., (ლექსიკონი ვისრამიანის, თამარიანის, ამირანდარეჯანიანის და აბდულმესიანის გამოცემაზე დართული). – „ჩვენი საუნჯე,“ 2 (გამოცემა ი.ლოლაშვილის). თბ., 1960, გვ. 517–566.
  144. ლოლაშვილი ი., მიქელ ფსელოსის ფილოსოფიურ – ეგზეგეტიკური გრაქტაგი „პირმოსათვის.“ – კრებ. „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები,“ II. თბ., 1964, გვ. 71–93.
  145. ლოლაშვილი ი., აბდულმესიანი – თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა (გამოკელება, თარგმანი, კომენტარები და ლექსიკონი). – „ძველი ქართველი მეხოტბენი,“ II. თბ., 1964, გვ. 7–114; 153–291.
  146. ლოლაშვილი ი., რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის. – გაზ. „სახალხო განათლება,“ 1966, (21. IX).
  147. ლოლაშვილი ი., რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები. – კრებული „შოთა რუსთველი“ (შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული). თბ., 1966.
  148. ლოლაშვილი ი., სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი (გამოკელება და ლექსიკონი ი. ლოლაშვილისა). თბ., 1969.
  149. მარი ნ., ვეფხისცყაოსნის ტექსტის საკითხები (მ. გუგუშვილისა და ლ. ძოწენიძის გამოცემა). თბ., 1965.

150. მაჭავარიანი შ., რუსთაელის მსოფლმხედველობის კვლევის ისტორია. – „თსუ სტუდენტთა შრომების კრებული,“ II, 1944.
151. მახარაძე მ., რენესანსი, ჰუმანიზმი და XI-XII საუკუნეების საქართველო. თბ., 2004.
152. მეგრელიძე ი., რუსთველოლოგები. თბ., 1970.
153. მეგრელიძე ი., ბოლოსიტყვაობის მავიერ. – მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. IV. თბ., 1978.
154. მელიქიშვილი დ., იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომებში ნახმარი ზოგიერთი ტერმინის განმარტებისათვის. – ჟურნ. „მაცნე,“ 1968, № 1.
155. მელიქიშვილი დ., ვეფხისტყაოსნის ყარაბაღული ვარიანტი. – „თსუ შრომები“, V, 1936.
156. მენაბდე ლ., „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი. თბ., 1967.
157. მესხია შ., საქალაქო კომუნა შუა საუკუნეების თბილისში. თბ., 1962.
158. მესხია შ., შოთა რუსთაელის ეპოქა. – თსუ საიუბილეო კრებული შოთა რუსთაელს. თბ., 1966, გვ. 7–32.
159. მეგრეველი ე., რამდენიმე საკითხი ნიზამისა და რუსთაელის ლიტერატურული ურთიერთობიდან. 1946წ. (გამოუქვეყნებელი სადისერტაციო ნაშრომი).
160. მეგრეველი ე., ნიზამის მხატვრული მეტყველების ზოგიერთი თავისებურება. – „პუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, ტ. V, 1948, გვ. 177-185.
161. მეგრეველი ე., (შენიშვნები გიმოთე გაბაშვილის „მიმოსელის“ ტექსტზე). – გიმოთე გაბაშვილი „მიმოსელა“ (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ელ. მეგრეველმა). თბ., 1956.
162. მირიანაშვილი პ., სალაცხო წერილები. – ჟურნ. „განთიადი“ (ქუთაისი), 1915, № 11–16.
163. მირიანაშვილი პ., „ვეფხისტყაოსანი“. – სიტყვიერების განასკვი დასაწყისიდან ჩვენს დრომდე. – გფ., 1929, გვ. 31–51.
164. მოსია ტ., ოქსიმორონი „მზიანი ღამის“ პრობლემატიკა. თბ., 1999.
165. ნადარეიშვილი გ., სახელმწიფო, სამართალი და მორალური ნორმები „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით. თბ., 2002.
166. ნადირაძე გ., ხელოვნების ზოგიერთი საკითხი რუსთაელის ესთეტიკაში. – „საბჭოთა ხელოვნება,“ 1955, № 3, გვ. 17–24.
167. ნადირაძე გ., რუსთაელის ესთეტიკა. თბ., 1958.
168. ნათაძე ნ., ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფის შესახებ. –

- „მნათობი,“ 1962, № 5.
169. ნათაძე ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის კომენტარისათვის. – საქ. მეცნ. აკად. საზ. მეცნ. განყ. „მოამბე,“ № 2, 1963, გვ. 163–177.
  170. ნათაძე ნ., რუსთაველის „ქანთიფშის“ თეორია და „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი. – გაზ. „ლიტერატურული საქართველო,“ 1963, № 35.
  171. ნათაძე ნ., ვეფხისტყაოსნის ერთი ფილოსოფიური მოტივი. – გაზ. „ლიტერატურული საქართველო,“ 1965, 14.V.
  172. ნათაძე ნ., რუსთაველური მიჯნურობა და რენესანსი. თბ. 1965.
  173. ნათაძე ნ., რუსთაველი და ქართული რენესანსის პრობლემა. – „მნათობი,“ 1966, № 12, გვ. 123–135.
  174. ნათაძე ნ., ვეფხისტყაოსნის სამი ადგილის გაგებისათვის. – „შოთა რუსთაველი“ (შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული), თბ., 1966.
  175. ნათაძე ნ., ლიტერატურული წერილები. თბ., 1973.
  176. ნათაძე ნ., დროთა მიჯნაზე. თბ., 1974.
  177. ნათაძე ნ., ლექსიკონი და კომენტარები ვეფხისტყაოსნის სასკოლო გამოცემისათვის. – „ვეფხისტყაოსანი“ (სასკოლო გამოცემა). თბ., 1974.
  178. ნათაძე ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური მოტივები. თბ., 1985.
  179. ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა. თბ., 1966.
  180. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის განკითხვანი, ფერთამეტყველება. ბუენოს-აირესი, 1954.
  181. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება. – სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
  182. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის სამოგადობათმეტყველება. – ლიტერატურა დე ჩილე. 1958.
  183. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის მშის მეტყველება. – სანტიაგო დე ჩილე, 1957.
  184. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის დმრთისმეტყველება. – პარიზი, 1963.
  185. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის მიჯნურთმეტყველება. პარიზი, 1975.
  186. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება. ბუენოს-აირესი, 1953. – ვიქტორ ნოზაძე, თხზულებათა სრული ნორაკიძე ვ., გონების ცნების საკითხისათვის. – მურნ. „მნათობი,“ 1964, № 8, გვ. 128–142.
  187. „ვეფხისტყაოსანში.“ – გონების ცნების საკითხისათვის

188. ნორაკიძე ვ., ადამიანობის იდეა „ვეფხისტყაოსანში.“ თბ., 1966.
189. ნუცუბიძე შ., ყაუხჩიშვილი ს., იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტებაა.“ – „იოანე პეტრიწის შრომები,“ II. ტფ., 1937, გვ. LX–CXII.
190. ნუცუბიძე შ., ადამიანურობის იდეა და აღზრდის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში.“ – კრებ. „შოთა რუსთაველის სკოლაში.“ თბ., 1937, გვ. 64–83.
191. ნუცუბიძე შ., იდეოლოგიურ წინააღმდეგობათა ახალი ძეგლი XII საუკუნის საქართველოში. – თსუ „შრომები,“ ტ. VII, 1938, გვ. 151–162.
192. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I. თბ., 1955.
193. ნუცუბიძე შ., ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II. თბ., 1958.
194. ნუცუბიძე შ., რუსთაველის სოფლმხედველობისათვის. – „კრიტიკული ნარკვევები“. თბ., 1965.
195. ნუცუბიძე შ., აზრი და საუკუნე. – „კომუნისტი,“ 1966, 28. IX.
196. ნუცუბიძე შ., მთლიანი „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა. – ეურნ. „ცისკარი,“ 1966, № 5.
197. ნუცუბიძე შ., ნარკვევები. თბ., 1969.
198. ონიანი ალ. ქართული იდიომები. თბ., 1966.
199. ონიანი შ., ინლო-ხაგაელთა ამბავი „ვეფხისტყაოსანში“. თბ., 1982.
200. ოფერმანსი ვ., ხუთი მიმემის შესახებ იოანე პეტრიწთან და თომა აქვინელთან. – „მაცნე,“ (ფილოსოფიის, ფსიქოლოგიის, ეკონომიკისა და სამართლის სერია), 1972, № 3, გვ. 54–65.
201. პაგარიძე რ., მხაგვრული მშე „ვეფხისტყაოსნისა“. – „მნათობი“, 1982, № 9.
202. ქორღანია თ., ქრონიკები, II. ტფ., 1897.
203. რაფაეა მ., ვეფხისტყაოსანის ზოგი ადგილის გაგებისათვის. – კრებული „შოთა რუსთაველი“ (კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის საიუბილეო კრებული). თბ., 1966.
204. რაფაეა მ., ქართული დოგმატიკის ისტორიიდან. – „მრავალთავი,“ II. 1973, გვ. 110–126.
205. რობაქიძე მ., „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი ცნების ინტერპრეტაციისათვის. – „თსუ შრომები – ლიტერატურათმცოდნეობა“, 348. თბ., 2003.
206. რუხაძე გრ., იდეური ბრძოლა „ვეფხისტყაოსნის“ გარშემო. – ეურნ. „მნათობი.“ 1937, № 2.
207. საგინაშვილი ნ., „ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელი გამოცემის რამდენიმე კონიექტურის თაობაზე. – „ქართულ-საზღვარგარეთული ლიტერატურული ურთიერთობანი“, კრებული I, თბ., 2001.

208. „საისტორიო მოამბე“, V. თბ., 1950.
209. სამარინი რ., შოთა რუსთაველი და XII საუკუნის ლიტერატურული პროცესი. – „მნათობი“, 1967, № 2, გვ. 158–164.
210. სარაჯიშვილი ა., ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები. – ჟურნ. „მოამბე“, 1897, გვ. 54–60.
211. სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1995.
212. სარჯველაძე ზ., ძველი ქართული ენის სიგყვის კონა. თბ., 2001.
213. „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები“, II. თბ., 1973
214. სახოკია ნ., ქართული ხატოვანი სიგყვა-თქმანი, ტ. III. თბ., 1955.
215. სერებრიაკოვი ს., სიყმე-Jovens: რუსთაველიდან პროვანსელ გრუბადურებაამდე (თემისები). – „ლიტერატურათმცოდნეობის მე-3 რესპუბლიკური სამეცნიერო სესია.“ თბ., 1968.
216. სირაძე რ., გრიგოლ ნოსელის „ძიებაჲ სულისათჳს“ ძველ ქართულ მწერლობაში და მისი მნიშვნელობა. – „მაცნე“ (ენისა და ლიტერატურის სერია), № 1, 1973, გვ.34–42.
217. სირაძე რ., ერთი ლიტერატურათმცოდნეობითი მოსაზრების გამო. – გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 27. II. 1973 (№ 30/8883).
218. სირაძე რ., „დავითიანი“ და ბიბლია. – „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“, I, თბ., 1992, გვ. 151-184.
219. სოხაძე ნ., გრიგოლ დიდის „დილოლონი“. თბ., 2002.
220. სურგულაძე ი., გახტის მემკვიდრეობის საკითხი ვეფხისტყაოსანის მიხედვით. – თსუ საიუბილეო კრებული შოთა რუსთაველს, 1966, გვ. 92–118.
221. ტონია გ., რისტვის რას სთხოვს ღმერთს რუსთაველი. – გაზ. „სიგყვა ქართული“, № 33, 1999.
222. ტოროშელიძე მ., ქართული ლიტერატურა. თბ., 1934.
223. ურუშაძე ა., შესავალი (პლუტარქეს რჩეულ პარალელურ ბიოგრაფიებზე). – პლუტარქე, რჩეული პარალელური ბიოგრაფიები, I (ბერძნულიდან თარგმნა, შესავალი და განმარტებანი დაურთო ა. ურუშაძემ). თბ., 1957, გვ. IV–XVI.
224. ფანჯიკიძე გ., ახალი სიგყვა რუსთაველოლოგიაში (შესავალი გ. თევზაძის წიგნზე „რუსთაველის კოსმოლოგია“). თბ., 1979, გვ. 3-11.
225. ფუთურიძე ვ., არაბი ისტორიკოსი XII ს. თბილისის შესახებ. – ენიმკის „მოამბე“, XIII, 1943.
226. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, ტ. I. თბ., 1950.
227. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, ტ. IV. თბ., 1955.

228. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი,“ V. თბ., 1958.
229. „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი,“ VI. თბ., 1960.
230. ქუშნიშვილი დ., ვეფხისტყაოსანში „დიონისის“ და „დივნოსის“ საკითხისათვის. – „მნათობი,“ № 8, 1969, გვ. 158–169.
231. ქუშნიშვილი დ., შენიშვნები ზ. კიკნაძის წერილის გამო. – ჟურნ. „ციცქარი,“ 1970, № 2, გვ. 142–148.
232. ქერციკიძე ც., (წინასიტყვაობა და ლექსიკონი). – „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები“. თბ., 1970, გვ. 3-11, 415-483.
233. ლლონგი შ., ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 1968.
234. ყაუხჩიშვილი ს., (ლექსიკონი დართული „ქართლის ცხოვრების“ II ტომზე). – „ქართლის ცხოვრება,“ ტ. II. თბ., 1959, გვ. 543–629.
235. ყაუხჩიშვილი ს., ანტიკური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1961.
236. ყაუხჩიშვილი ს., ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია. თბ., 1963.
237. ყაუხჩიშვილი ს., „მეარისტოტელურა.“– კრებ. „კავკასიის ხალხთა ისტორიის საკითხები.“ თბ., 1966.
238. ყაუხჩიშვილი ს., გეორგიკა ტ. VI (ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა). თბ., 1966.
239. ყუბანეიშვილი ს., ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა სტროფული შედგენილობა. თბ., 1959.
240. შანიძე ა., გიორგი მთაწმიდლის ენა. თბ., 1946.
241. შანიძე ა., (ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონი). – შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1957, გვ. 346–399.
242. შანიძე ა., სინური მრავალთავი 864 წლისა და მისი მნიშვნელობა ქართული ენის ისტორიისათვის. – „სინური მრავალთავი 864 წლისა“ (აკ. შანიძის გამოცემა). თბ., 1959, გვ. 285–338.
243. შანიძე ა., ვეფხის ტყაოსნის საკითხები, I. თბ., 1966.
244. შანიძე ა., ასტრონომიული მოვლენები „ვეფხისტყაოსანში“. – „მნათობი“, 1979. № 6.
245. შიშმარიოვი ვ., შოთა რუსთაველი (რამდენიმე პარალელი და ანალოგია). – „ენიშკის მოამბე,“ III. თბ., 1938, გვ. 229–250.
246. „შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები“, II. თბ., 1984.
247. ჩაკუნაშვილი ნ., ვეფხისტყაოსანი ქერჩის სრუტეში, ყირიმის ფრონტზე. – „ქართველოლოგი“, № 12, თბ. 2005, გვ. 15-24.
248. ჩიქოვანი მ., მიჯაჭვული ამირანი (ტექსტები). თბ., 1947.

249. ჩუბინაშვილი გ., ქართული ოქრომჭედლობა VIII–XVIII საუკუნეებისა. თბ., 1957.
250. ჩუბინაშვილი დ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი. თბ., 1984.
251. ჩუბინაშვილი ნ., ქართული ლექსიკონი (აღმ. ღლონტის გამოცემა). თბ., 1961.
252. ცაიშვილი ს., რუსთველი და დავით გურამიშვილი. – ლიტერატურული წერილები. თბ., 1966.
253. ცაიშვილი ს., შოთა რუსთაველი – დავით გურამიშვილი. თბ., 1974.
254. ცაიშვილი ს., მოსე გოგიბერიძე – ვეფხისტყაოსნის მკვლევარი. – ჟურნ. „მნათობი“, 1962, № 6, გვ. 183–186.
255. ცაიშვილი ს., რუსთველური მიჯნურობის განმარტება ვახტანგ მეექვსესთან. – კრებული: „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II. 1964. გვ. 227–240.
256. ცაიშვილი ს., ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ისტორია, I. თბ., 1970.
257. ცაიშვილი ს., ვეფხისტყაოსნის ვახტანგისეული რედაქცია. თბ., 1975.
258. ცაიშვილი სოლ., რუსთაველის მხატვრული ამროვნების თავისებურებათა შემეცნებისათვის. – „მნათობი“, № 3, 1983.
259. ცინცაძე პ., ვეფხის ტყაოსანი (მსოფლმხედველობა და მხატვრული კონსტრუქცია). ტფ. 1936.
260. ცქიტიშვილი ო., სიბტ იბნ ალ-ჯაუზის ცნობა დავით აღმაშენებლის შესახებ. – „თსუ შრომები“, ტ. 118, 1967, გვ. 201–213.
261. წერეთელი ა., სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე“. – „თხზულებათა სრული კრებული“. ტ. XII, თბ., 1960, გვ. 66–112.
262. წერეთელი გ., ვეფხისტყაოსნის კრიტიკულ-მეცნიერული ტექსტის გამოცემისათვის. – ჟურნ. „მაცნე“, 1966, № 5.
263. წერეთელი ს., ანტიკური ფილისოფია. თბ., 1968.
264. ჭანტურიშვილი დ., პელიოცენტრიზმის ნიშნები „ვეფხისტყაოსანში“. – გაზ. „სახალხო განათლება“, 7.XII. № 49, 1955.
265. ჭელიძე ე., გრიგოლ ნოსელის თხზულების „პასუხი ექუსთა მათ ღლეთათუს“ გამოძახილი ძველ ქართულ მწერლობაში. – „მაცნე. ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1984, № 4.
266. ჭელიძე ე., ძველი ქართული საღვთისმეტყველო გერმინოლოგია, I. თბ., 1996.
267. ჭილაძე თ., ვარდის ფურცლობის ნიმანი. თბ., 1984.
268. ჭიჭინაძე კ., შოთა რუსთაველი და მისი პოემა. – გაზ. „კომუნისტი“, 1937, № 294.
269. ჭიჭინაძე კ., „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემა. – გაზ.

- „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 6.I. 1952, № 1.
270. ჭიჭინაძე კ., პასუხების პასუხი. – გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 15. II. 1952, № 7.
271. ჭუმბურიძე ჯ., ქართული კრიტიკის ისტორია. თბ., 1966.
272. ხიდაშელი შ., საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ძირითადი მიმართულებანი ფეოდალურ საქართველოში. თბ., 1952.
273. ხიდაშელი შ., ჰუმანიზმის ზოგიერთი საკითხი ფეოდალური ხანის ქართულ მწერლობასა და „ვეფხისტყაოსანში.“ – ფილოსოფიის ინსტიტუტის „შრომები,“ V. თბ., 1954, გვ. 267–294.
274. ხიდაშელი შ., იოანე პეტრიწი. თბ., 1956.
275. ხიდაშელი შ., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილი არეოპაგიტიკის თვალსაზრისით. – ჟურნ. „მაცნე,“ 1965, № 6, გვ. 80-104
276. ხიდაშელი შ., მხოლოდ რამდენიმე შენიშვნა („ვეფხისტყაოსნის“ კვლევის შესახებ). – ჟურნ. „ცისკარი,“ 1966, № 7, გვ. 92–95.
277. ხინთიბიძე ა., ქართული ლექსის განვითარების გზა. თბ., 1979.
278. ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ადგილის განმარტებისათვის. – კრებული „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, II. თბ., 1964.
279. ხინთიბიძე ე., ერთი საკითხი რუსთაველის ფილოსოფიური შეხედულებებიდან.– ჟურნ. „მნათობი“, № 9, 1966, გვ. 156-161.
280. ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესწავლისათვის. – ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში,“ 1966, № 2, გვ. 30–34.
281. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის „მთვარის მოვანება.“ – თსუ საიუბილეო კრებული რუსთაველს, 1966, გვ. 196-220.
282. ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ეტიკური ცნება. – საქართველოს მეცნ. აკად. „მოამბე,“ 52, № 1, 1968, გვ. 263–268.
283. ხინთიბიძე ე., ავთანდილის „ძალნი ზეციერნი.“ – ჟურნ. „მაცნე“, 1968, № 1, გვ. 161-192.
284. ხინთიბიძე ე., ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატურული ურთიერთობანი. თბ., 1969.
285. ხინთიბიძე ე., „მართალი სამართლის“ ცნებისათვის. – ჟურნ. „მაცნე“, 1969, № 2, გვ. 153-172.
286. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის „სახე ყოვლისა განისა.“ – ჟურნ. „მაცნე,“ 1970, № 4.



287. ხინთიბიძე ე., ნესტანის ცხრა და შვიდი ცა. – „თბილისის უნივერსიტეტის შრომები“, B 4(143), 1972.
288. ხინთიბიძე ე., ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური აზროვნების ისტორიიდან. – გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი“, 6.VI.1972 (№ 68) და 8.VI.1972(№ 69).
289. ხინთიბიძე ე., მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში. თბ., 1975.
290. ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ სწავლებისათვის. – „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1979, № 2. გვ. 10-18.
291. ხინთიბიძე ე., ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის. თბ., 1982.
292. ხინთიბიძე ე., დ. გურამიშვილი და რუსთველი. – „თსუ შრომები – ლიტერატურათმცოდნეობა“, № 237, 1983.
293. ხინთიბიძე ე., სიყვარულისათვის. – „ჯეჟარი ეაზისა“, № 1, 1990, გვ. 24-26.
294. ხინთიბიძე ე., შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული „ვეფხისტყაოსანში“. თბ., 1993.
295. ხინთიბიძე ე., ქართული ფენომენის ყველაზე დიდი გამოსატყულება და ევროპული ცივილიზაციის პროცესი. – კრებული „ჩვენ ქართველნი“, თბ., 1998, გვ. 46-61.
296. ხინთიბიძე ე., ფილოსოფია შუასაუკუნეების საქართველოში. – კრებ. „კორნელი კეკელიძე.“ თბ., 1999.
297. ხინთიბიძე ე., ქართული აგიოგრაფიული ტექსტის XIII საუკუნის ბერძნული და ლათინური თარგმანი. – კრებ. „ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი.“ თბ., 1999, გვ. 310-323.
298. ხინთიბიძე ე., ვეფხისტყაოსნის შეფასება ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში. – ჟურნ. „ქართველოლოგი“, № 7, 2000, გვ. 34-42.
299. ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსანი“: შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის პარმონია. – „ლიტერატურა და სხვა“, № 4, 2002.
300. ხინთიბიძე ე., ღმრთისმოშიშებისათვის, ანუ „შიში შეიქმს სიყვარულსა“ და ვეფხისტყაოსნის მიმართებისათვის ქართულ სასულიერო მწერლობასთან. – „თსუ შრომები. ლიტერატურათმცოდნეობა“, 348, თბ., 2003, გვ. 246-267.
301. ხინთიბიძე ე., რუსთველი, დანტე, პეტრარკა. – „ქართველოლოგი“, 11, 2004.
302. ხინთიბიძე ზ., კომპოზიციური პარალელიზმი პომეროსის ეპოსსა და შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანში“. – „მწიგნობარი“, თბ., 2000.
303. ხინთიბიძე ზ., პომეროსი, არისტოტელე და სიუჟეტის

- განვითარების კომპოზიციური თავისებურება „ვეფხისტყაოსანში“. – „ქართველოლოგი“, № 10, 2003.
304. ხინთიბიძე მ., ჰომეროსი, პლატონი, არისტოტელე, რუსთველი: რატომ გვანიჭებს პოეზია სიამოვნებას?! – „ლოგოსი“, № 2, 2004, გვ. 334-363.
305. ხინთიბიძე მ., კირკე და ფაგმანი. – „ლიტერატურული ძიებანი“, XXV., თბ., 2004, გვ. 239-249.
306. ხუნდაძე სილ., შ. რუსთაველი. გფ. 1921.
307. ჯავახიშვილი ი., ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკ. I. თბ., 1928.
308. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია. II. თბ., 1965.
309. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, III. თბ., 1966.
310. ჯაველიძე ე., აღმოსავლური პოეზიის გიპოლოგიისა და შესწავლის მეთოდისათვის. – „მნათობი“, 1981, № 4, გვ. 123-144.
311. ჯანაშვილი მ., მოსე ხონელი და მისი ამირან-დარეჯანიანი. გფ., 1895.
312. ჯაფარიძე ა., ქართული სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, გ. I. თბ., 1996.
313. ჯიბლაძე გ., ადამიანისა და სიკეთის ცნებები „ვეფხისტყაოსანში.“ – ჟურნ. „მეცნიერება და ტექნიკა“, № 9, 1966, გვ. 1-7.
314. ჯიბლაძე გ., რუსთველის ესთეტიკური სამყარო. თბ., 1966.
315. Александров Г., Аристотель. М., 1940.
316. Алексидзе А., Византийский роман XII века (Автореферат). Тб., 1965.
317. Амиранашвили Ш., История грузинского искусства. М., 1963.
318. Амиранашвили Ш., История грузинской монументальной живописи, т. I. Тб., 1957.
319. Андреев Н., Указатель сказочных сюжетов (по системе Аарне). Л., 1929.
320. Аршаруни А., Вельтман С., Шота Руставели и его поэма: Журн. «Литературная учеба». М., 1937 № 12.
321. Асмус В., История античной философии. М., 1965.
322. Асмус В., Вводная статья к Государству. – Платон, Сочинения в трех томах., т. 3.ч.1. М., 1971.
323. Ачарян Р., Этимологический коренной словарь армянского языка, т. VI. Ереван, 1932.
324. Бажан М., Певец дружбы. – Газ. «Известия», 1937, №24 (18. X).
325. Бальмонт К., Великие Итальянцы и Руставели. – Шота

- Руставели, Носящий Барсову Шкуру. (Перевод К.Д. Бальмонта). Париж, 1933, с. XXIII-XXV.
326. Барамидзе А., Реплика по поводу статьи проф. П. Н. Беркова. – журн. «Литературная Грузия» 1967, №2, стр. 74-76.
327. Барамидзе А., О гуманистической литературе грузинской классической эпохи. – „ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან“, IV. თბ. 1964, გვ. 38-46.
328. Барамидзе А., Мировая эпическая поэзия средневековья и «Вепхисткаосани». – Журн. «Литературная Грузия», 1970, №8, стр. 54-58.
329. Барамидзе А., Руствелология на современном этапе её развития. – В кн. «Русская и грузинская средневековые литературы». Л., 1979.
330. Бартольд В., Ученые мусульманского «ренессанса». – “Сочинения”, т. VI. М., 1966.
331. Баткин Л., Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
332. Баткин Л., Об уникальном в истории культуры. – Журн. «Наука и жизнь», 1987, № 9, стр. 61-62.
333. Белецкий А., Живой в столетиях. – Газ. «харьковский рабочий», 1937, №296.
334. Бердяев Н., Смысл истории. – П., 1969.
335. Бериташвили И., Учение о природе человека в древней Грузии (IV-XIVвв.). Тб., 1961.
336. Берков П., «Бог», «мир» и «люди» в поэме Руставели. – «Литературная Грузия», 1966, №8.
337. Берков П., О композиции «Витязя в тигровой шкуре». – Журн. «Литературная Грузия», 1966, №9-10, стр. 70-84.
338. Библихин В., «Новый Ренессанс» или «Конец Ренессанса»? (Обзор). – «Глобальные проблемы и будущее человечества», Выпуск 6, (реферативный сборник). М., 1987, стр. 83-141.
339. Большырев А., Два ширванских поэта, Низами и Хакани. – В кн. «Памятники эпохи Руставели». Л., 1938.
340. Болотов В., Лекции по истории древней церкви, т. II. С.П., 1910.
341. Болотов В., лекции по истории древней церкви, т. III. С.П., 1913.
342. Боргош Ю., Фома Аквинский. М., 1966.
343. Вальденберг В., Философские взгляды Михаила Пселла; «Византийский сборник». – М. Л., 1945.
344. Виндельбанд В., История древней философии. М., 1911.

345. Випдильбанд В., История философии. С. П., 1898.
346. Гаджиев А., Ренессанс и поэзия Низами Ганджеви. Баку, 1980.
347. Гамсмхурдия З., Вопросы мировоззрения Руставели (в связи с английскими переводами «Вепхисткаосани»). – (Автореферат). Тб., 1973.
348. Гарнак А., История догматов. – «Общая история европейской культуры», т. VI. С.П.
349. Гигинейшвили М., К вопросу о мировоззрении Руставели (Автореферат). Тб., 1969.
350. Голенищев-Кутузов И., Творчество Данте и мировая культура. М., 1971.
351. Голенищев-Кутузов И.Н., Хладовский Р. И., Данте Алигиери. – „История всемирной литературы“, III, М. 1985, стр. 51-68.
352. Гольцев В., Шота Руставели. М., 1956.
353. Гордзиани Р., Проблемы гомеровского эпоса. Тб., 1978.
354. Григорьев К., Немезий епископ Емеский и его сочинение «О природе человека», Казань, 1901.
355. Гуревич А., Категории средневековой культуры. М., 1984.
356. Гуревич А., Диалог современности с прошлым. – Журн. «Наука и жизнь». 1987, № 9, стр. 60-61.
357. Даль В., Толковый словарь, т. IV. М., 1956.
358. Дворецкий И., Древнегреческо-русский словарь, тт. I-II. М., 1958.
359. Денисон, История конницы т. I. С.П. 1897.
360. Джавахишвили И., Личность и мировоззрение. – Газ. «Известия», 1937, №66.
361. Джавелидзе Э., У истоков Турецкой литературы. Тб., 1979.
362. «Древнегрузинско-русский словарь» (составил С. Серебряков). Тб., 1962.
363. «Еврейская Энциклопедия», т. I. С.П.
364. Эккерман И., Разговоры с Гете в последние годы его жизни. М., 1981.
365. Жирмунский В., Алишер Навои и проблема Ренессанса в литературах Востока. – «Учёные записки ЛГУ», 1961, № 229.
366. Жордания Ф., Описание рукописей Тифлиского церковного музея, кн. II, Тиф. 1902.
367. Зеллиногорский Ф., Учение Аристотеля «о душе» в связи с учением о ней Сократа и Платона. С.П., 1871.
368. Зелинский Ф., Умершая наука. – „Из жизни идей“, т. III. М., 1910.
369. Зибек Г., Аристотель. С.П., 1903.

370. Зубов В., Аристотель. М., 1963.
371. «История западноевропейской литературы. Раннее средневековье и возрождение», М., 1945.
372. История всемирной литературы, т. II, М., 1984.
373. История всемирной литературы, т. III, М., 1985.
374. Кекелидзе К., Отражение восточного суфизма в древнегрузинской поэзии. — «ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან», ტ. II. თბ. 1945, გვ. 281-286.
375. Кекелидзе К., Грузинское возрождение. — «ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან», ტ. III. 1955, გვ. 61-69.
376. Кекелидзе К., Симеон Метафраст по грузинским источникам. — «ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან», ტ. V. თბ. 1957, გვ. 216-226.
377. Кекелидзе К., Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста. — «ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან», ტ. V. თბ., 1957, გვ. 227-241.
378. Кекелидзе К., Конспективный курс истории древнегрузинской литературы. Тб., 1939.
379. Кечекьян С., Учение Аристотеля о государстве и праве, М.- Л., 1947.
380. Кикодзе Г., Шота руставели и его время. — Журн. «Красная новь». 1937, кн. 12, стр. 180-192.
381. Климович Л., Ислам. М., 1965.
382. Конрад Н., Запад и Восток. М., 1972.
383. Конрад Н., Избранные труды, литература и театр. М., 1978.
384. Липшиц Е., Право и суд в Византии IV-VIII вв. Ленинград, 1976.
385. Лихачев Д., Развитие русской литературы X-XVII веков. Л., 1973.
386. Лихачев Д., Прогрессивные линии развития в истории русской литературы. — В кн. « О прогрессе в литературе». Л., 1977.
387. Лихачев Д., Строеие литературы (К постановке вопроса). — Сборн. «Освобождение от догм», т. I, М., 1998.
388. Лосев А., Философия имени. М., 1927.
389. Лосев А., Музыка как предмет логики. М., 1927.
390. Лосев А., Диалектика числа Плотина. М., 1928.
391. Лосев А., Проблема Рихарда Вагнера в прошлом и настоящем. М., 1968.
392. Лосев А., Аксиоматика знаковой теории языка. М., 1973.
393. Лосев А., Проблема символа и реалистическое искусство. М.,

1976.

394. Лосев А., Античная философия истории. М., 1977.
395. Лосев А., Эстетика Возрождения. М., 1978.
396. Лосев А., Эллинистически-римская эстетика. М., 1979.
397. Лосев А., История античной эстетики. (в 7 томах). М., 1963 - 1988.
398. Лосев А., Вводные замечания. – Платон, Сочинения в трех томах, т.3, ч. 1, М., 1971.
399. Лосский Вл., Очерк мистического Богословия восточной церкви. – «Богосл. Труды», VIII. Москва, 1972.
400. Лосский Вл., Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита. – «Сборник статей по археологии византиноведению», III. Прага, 1929.
401. Лотман Ю., Лекции по структуральной поэтике. – „Труды по знаковым системам“, т. I. Тарту, 1964.
402. Луппол И., Образы и идеи Шота Руставели. – Сб. «Шота Руставели и его время». М., 1939.
403. Любарский Я., Михаил Пселл: личность и творчество. М., 1978.
404. Малашенко И., Мировоззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского. – „Дантовские Чтения“. М., 1982.
405. Малин А., Латинско-русский словарь. М., 1952.
406. Марр Н., Иоанн Петрицкий – грузинский неоплатник XI-XII века. – „Записки восточного отделения императорского русского археологического общества“, т. XIX. в. II-III. С.П., 1909, стр. 53-113.
407. Марр Н., Антиох Стратиг, Пленение Иерусалима персами в 614 г. – „Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии,“ кн. XI. С.П., 1909.
408. Марр Н., Вступительные и заключительные строфы «Витязя в барсовой коже» Шоты из Рустава. (Грузинский текст, русский перевод и пояснения с эпюдом «Культ женщины и рыцарство в поэме»). – „Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии.“ С.П., т. XII, 1910
409. Марр Н., Древне- грузинские описцы. – „Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии,“ т. IV. С.П., 1902.
410. Марр Н., Грузинская поэма «Витязь в барсовой шкуре» Шоты из Рустави и новая культурно-историческая проблема. – „Известия АН,“ 1917, №7-8.
411. Марр Н., Об истоках творчества Руставели и его поэме

- (Подготовка сборника к печати, редакция текста, комментарий и примечания И.В. Мегрелидзе). – Тб., 1964
412. Массэ А., Ислам. М., 1963.
  413. Мелетинский Е., Средневековый роман. М., 1983.
  414. Месхиа Ш., Города и городской строй феодальной Грузии. Тб., 1959.
  415. Мец А., Мусульманский Ренессанс. М., 1966.
  416. Миллер-Будницкая Р., Шота Руставели – грузинский Данте. – Журн. «Литературный современник», Л., 1937, №12.
  417. «Мудрость Балавара» (Предисловие и редакция проф. И. Абуладзе). Тб., 1962.
  418. Надареншвили Г., О стихе Руставели «в Китае на камне написано». – „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე“, 93, № 1, 1979.
  419. Найман А., О «Фламенке» - старопровансальском романе XIII в. – В кн. «Фламенка». М., 1984, стр. 259-288.
  420. Натадзе Н., Проблема «Ренессанса» в грузинской литературе XII-XIII вв., (Автореферат). Тб., 1965.
  421. Нуцубидзе Ш., Творчество Руставели. Тб. 1958.
  422. Нуцубидзе Ш., Руставели и Восточный Ренессанс. Тб., 1947.
  423. Нуцубидзе Ш., Руставели и Восточный Ренессанс. Тб., 1967.
  424. Нюстрем Э., Библейский Словарь. С.-П. 2000.
  425. Орбели И., Грузинская бронзовая лампада с арабскими надписями. – «Памятники эпохи Руставели». Л., 1938.
  426. Павленко П., Шота Руставели. – Газ. «Заря Востока», 1937, № 294 (23. XII).
  427. Панцхава И., Иоанн Петрици и это мировоззрение. – Иоанн Петрици, Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диодоха (Перевод с грузинского и исследование И.В. Панцхава). Тб., 1942., стр. 3-80.
  428. «Православная богословская энциклопедия» (под редакцией проф. А. П. Лопухина). т.1. С.П., 1900.
  429. Рассел Б., История западной философии. М., 1959.
  430. «Реальный словарь классических древностей по Любкеру». С.П. 1885.
  431. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм. – Собрание сочинений Эрнеста Ренана, т. VIII. Киев, 1902.
  432. Ренан Э., Аверроэс и аверроизм, часть II, Аверроизм (Продолжение). – „Собрание сочинений Эрнеста Ренана“, т. IX. Киев, 1902.
  433. Робинсон А., Задачи литературно-исторической типологии

- при изучении древнейшей русской литературы. – В. Кн. «Пути изучения древнерусской литературы и письменности». Л., 1970.
434. Розенталь Н., Западно-европейское средневековье, ч. II. Л., 1925.
  435. Рюриков Ю., Три влечения. М., 1967.
  436. Самарин Р.М., А. Д. Михайлов, Куртуазная лирика. – „История всемирной литературы“, т. II, М. 1984, стр. 530-548
  437. Симфония на Ветхий и Новый Заветы. С-П., 1911.
  438. Смирнов Ев., История Христианской церкви. С. П., 1886.
  439. Тевзадзе Г. Иоанэ Петрици и античное философское наследие (тез). – «Всес. Науч. конф.». Тб., 1975.
  440. «Толковый словарь русского языка» (под редакцией проф. Д. Н. Ушакова), т. IV. М., 1940.
  441. Томашевский Н., Петрарка и его „Книга песен.“ – Петрарка, Лирика, М. 1980, стр. 5-16.
  442. Трахтенберг О., Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957.
  443. Успенский Ф., Синодик в неделю православия. Одеса, 1893.
  444. Успенский Ф., Иоанн Итал и его школа. – ბ. ეკლესიადე: ოთახე იგალობის შემოქმედება. თბ. 1970, გვ. 158-173.
  445. Фламмаршон К., Живописная астрономия. С.П., 1897
  446. Фулле А., История философии. С.П., 1901.
  447. Хаксли Дж., Ключ к будущему – гуманизм. – «Литературная газета», 1967, № 44.
  448. Хидабашев А., Армяно-русский словарь, т., II. М., 1938.
  449. Хидашели Ш., Шота Руставели как мыслитель и гуманист. – Журн. „Вопросы философии“, №9, 1966, стр. 68-76.
  450. Хидашели Ш., Основные мировоззренческие направления в феодальной Грузии. Тб., 1962.
  451. Хладовский Р. И., Франческо Петрарка и гуманизм Треченто. – „История всемирной литературы“, т. III, М. 1985. стр. 68-77.
  452. Хлодовский Р., Об итальянском историке литературы Витторе Бранке, его суждениях о Петрарке, Боккаччио, Полициано и о возможностях диалога между католиком и марксистом. – «Иностранная литература», 1979, № 7.
  453. Цаишвили С., „Витязь в тигровой шкуре“ Шота Руставели, М. 1966.
  454. Церен Э., Библейские холмы, М. 1966.
  455. Чалоян В., Армянский Ренессанс. М., 1963.
  456. Чистяков В., Дружба и ея сущность (Взгляды греческого оратора Аристотеля, римского оратора Цицерона и немецкого



- писателя-романтика Шиллера). – Журн. «Филологический записки», вып. IV, 1913, Воронеж, стр. 546-567.
457. **Чичинадзе К.**, Шота Руставели. – «Литературная газета», 1936. № 2 (10.1).
458. **Чичинадзе К.**, „Витязь в тигровой шкуре” Шота Руставели. – Газ., «Заря Востока», 1936, № 119 (24.V).
459. **Чубинашвили Г.**, Грузинское чеканное искусство. Тб., 1959.
460. **Шевкина Г.**, Сигер Бранбургский и парижские аверроисты XIII в., М., 1972.
461. **Штейнер Р.**, Мистерии древности и христианство, М., 1912.
462. **Штейнер Р.**, Очерк тайноведения, М., 1916.
463. **Штекль А.**, История средневековой философии, М., 1912.
464. **Эльснер В.**, Шота Руставели. – Сб. „Витязь в тигровой шкуре” (Журн.-газ. об.), М., 1937.
465. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 1, С.-П., 1890.
466. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 2, С.-П., 1894.
467. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 3, С.-П., 1894.
468. «Энциклопедический словарь» (издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А.Ефрон), т. IX. С.-П. 1893.
469. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 61, С.-П., 1900.
470. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 66, С.-П., 1901.
471. «Энциклопедический словарь» (изд.: Ф.А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. 68, С.-П., 1902.
472. «Эсхатология». «Энциклопедический словарь» (изд. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон), т. XLI. С.- П., 1904, сер. 127-130.
473. **Adam A.**, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. Berlin, 1970.
474. **Andrea B., Flashar H.**, Strukturaequivalenzen zwischen den Homerischen Epen und der frühgriechischen Vasenkunst, Poetica. Bd. 9, Hft. 2, 1977.
475. **Arnim H.**, Die drei aristotelischen Ethiken, Wien. 1924.
476. **Badawi A.**, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris, 1968.
477. **Bagratiou Th.**, Shota Rustaveli – A Man in his Time and Eight Hundred Years Later. New York City, 1968.
478. **Bailly A.**, Dictionnaire grec-français. Paris, 1950.
479. **Bauer W.**, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des

- neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. Berlin, 1937.
480. **Bauer J. B.**, Three. – „Bauer Encyclopedia of Biblical Theology”. London, 1976, p. 911.
481. **Bauer J. B.**, Marriage. – „Bauer Encyclopedia of Biblical Theology”. London, 1976, pp. 551-556.
482. **Beck H.G.**, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.
483. **Beynen G. Koolemans**, Shota Rustaveli and the Structure of courtly Love. – “The Court and Cultural Diversity”. (Edited by Evelyn Mullally and John Thompson). Cambridge 1997, p. 239-248. (იხ. ქართული თარგმანი ე. ქუთათელაძისა: „ქართველოლოგი“ №7, თბ., 2000.
484. **Beynen G. Koolemans**, Adultery and Death in Shota Rustaveli's *The Man in the Panther-Skin* (იხ. ქართული თარგმანი : „ქართველოლოგი“ № 13, თბ., 2006).
485. **Blake R. and S. D. Nersessian**, The Gospels of Bert'ay. An Old-Georgian Ms. of the Tenth Century. – “Byzantion”, 16, 1944.
486. **Bosc E.**, Dictionnaire d'orientalisme, d'occultisme et de psychologie ou dictionnaire de la science occulte, t. II. Paris, 1896.
487. **Bouché-Leclercq A.**, L'astrologie grecque. Paris, 1899.
488. **Bouyer L.**, Dictionnaire théologique. Tournai, 1963.
489. **Bowra C.M.**, Inspiration and Poetry. London, 1955.
490. **Carpenter E.**, Comparative Religion. London, 1912.
491. **Cassirer E., Kristeller P. O. and Randall J.H.**, The Renaissance Philosophy of Man. Chicago, 1948.
492. **Chavichvily Kh.**, Le rôle de l'astrologie dans le poème.– „Chota Rousthavéli à l'université de Genève”, Perret-Gentil, 1963, pp.39-42.
493. **Chenu M. –D.**, La théologie au douzième siècle. Paris, 1966.
494. **Chenu M. –D.**, La théologie comme science au XIII-e siècle. Paris, 1969.
495. **Chintibidse E.**, Die Hauptentwicklungsrichtung des gesellschaftsphilosophischen Denkens im Georgien des 12. Jahrhunderts. – „Wissenschaftliche Zeitschrift”, Jena, 22, Jahrgang. Heft 3. 1973, S. 479-490.
496. **Copleston F. C.**, Aquinas. Penguin Books, 1970.
497. **Cumont F.**, Astrology and Religion among the Greeks and Romans. New York and London, 1912.
498. **Curtius E.**, Arbeit und Musse. Berlin, 1875.
499. **Davenson H.**, Les Troubadours. Paris, 1961.
500. **G. Deeters**, Nuzubidze, Sch. Rustwelis msoplmxedvelobisatwis. –

- «Orientalische Literaturzeitung », 1937, N 8/9, S.544-548.
501. **Deeters G.**, Rustaweli Schota, Der Recke im Tigerfell. Altgeorgisches Poem Deutsche Nachdichtung von Hugo Huppert. Berlin 1955. - «Orientalische Literaturzeitung», 1958, S. 57-60.
502. **Defrémery M.**, Fragments de géographes et d'historiens arabes et persans inédits, relatifs aux anciens peuples du Caucase et de la Russie méridionale. - „Journal asiatique”. Quatrième série. XIII, 1849.
503. **Dilthey W.**, York von Wartenburg P. Briefwechsel. - Halle a. d. Saale, 1923 - XI.
504. „Dictionnaire des symbols”, Sous la direction de **Jean Chevalier**, avec la collaboration de Alain Cheerbrant, (Ed. **Robert Laffont**). Paris, 1969.
505. **Drewermann E.**, Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum. Regensburg, 1981.
506. **Dronke P.**, Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric, I. Oxford, 1965.
507. **Ellul J.**, Changer de révolution : L'inéluctable prolétariat. P., 1982.
508. **Emann A.**, Die aegyptische Religion. Berlin, 1905.
509. **Endler A.**, Versuch über die georgische Poesie. - „Georgische Poesie aus acht Jahrhunderten“. Berlin, 1971
510. „Encyclopaedia of Religion and Ethics”. vol. XII.
511. „Enzyklopaedie des Islām”, Bd. I, Leiden-Leipzig, 1913.
512. **Ferrante J. M.**, Woman as Image in Medieval Literature, New York and London, 1975.
513. **Folk R.**, The end of world order. - „Essays on normative intern. relations“. New York, London, 1983.
514. **Foster Erwin Guger**, Chretien de Troyés: Inventor of the Modern Novel. Bookman Associates. New York.
515. **Foster K.**, Religion and Philosophy in Dante. - „The Mind of Dante” (ed. by **Limentani U.**). Cambridge, 1965.
516. **Freund J.**, La Fin de la Renaissance. - P., 1980.
517. **Garitte G.**, La version géorgienne du „Pré spirituel”. - “Studi e Testi”, 232, 1964.
518. **Gilson É.**, La théologie mystique de Saint Bernard. Paris, 1939.
519. **Gilson E.**, La philosophie au moyen âge. Paris, 1962.
520. „The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.” „Tradition and Innovation” (Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June. 1981.). Edited by **Robi Hägg**. Stokholm, 1983.
521. **Guillemain B.**, L'éveil de l'Europe (1000-1250). Paris, 1969.

522. **Gundel W.**, Stern Glaube, Sternreligion und Sternorakel. Leipzig, 1933.
523. **Habachi R.**, Cultural Values and Scientific Progress. – „Problems of culture and cultural values in the contemporary world”. P., 1983.
524. **Hardie W. F. R.**, Aristotle’s Ethical Theory. Oxford, 1968.
525. **Hartmann R.**, Die Religion des Islam. Berlin, 1944.
526. **Heer F.**, L’Univers du moyen âge. Paris, 1970.
527. **Huppert H.**, Vorwort. – Schota Rustaweli, Der Recke im Tigerfell (Deutsche Nachdichtung von **Hugo Huppert**). Berlin, 1955.
528. **Jeremias A.**, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Berlin, 1929.
529. **Jevons F.**, Comparative Religion. Cambridge, 1913.
530. **Kelly J.**, Initiation à la doctrine des pères de l’église. Paris, 1968.
- 530a. **Khintibidze E.**, An Example of Georgian-Greek-Latin Literary Relationship in a 13<sup>th</sup>-century Latin collection. – „Христианский восток”, т.3 (IX), Moscow, 2002, pp.420-430
531. **Khintibidze E.**, Lancelot and Avtandil. – „The Kartvelologist“, №9, 2002, pp. 30-46.
532. **Khintibidze E.**, The Rustavelian Interpretation of the Virtue of Fear of God and Medieval European Patristics. – „The Kartvelologist”, №10, 2003, pp. 89-95.
533. **Khintibidze E.**, Reference to Plato in The Man in the Panther’s Skin and its World View Purport. – „The Kartvelologist”, №12, 2005, pp.66-82.
- 533a. **Khintibidze E.**, The Trace of Rustaveli’s *The Man in The Panther’s Skin* in Shakespeare’s Theatre (Early 17<sup>th</sup> century). – „Bulletin” (Georgian National Academy of Sciences), v. I, no.4, 2007, pp. 154-159.
534. **Koehler - Baumgartner**, Lexikon in veteris testamenti libros. 1953.
535. **Kopizyn W.**, Der Ritter im Tigerfell. Eine georgische Dichtung der Frührenaissance. – „Berlin am Mittag”, 1947, №№ 92, 93, 116
536. **Kristeller P.O.**, Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism. – „Church History”, VIII, 1939.
537. **Kristeller P.O.**, and **Randall J.H.**, The Study of the Philosophies of the Renaissance. – „Jurnal of the History of Ideas”. II, 1941.
538. **Kristeller P.O.**, The Philosophy of Marsilio Ficino, New York, 1943.
539. **Kristeller P.O.**, Petrarch’s „Averroists” – „Bibliothèque d’humanisme et Renaissance”. XIV, 1952.
540. **Kristeller P.O.**, The Classics and Renaissance Thought. 1955.
541. **Kristeller P.O.**, A Philosophical Treatise from Bologna Dedicated to Guido Cavalcanti. – „Medioevo e Rinascimento, Studi in Onore di Bruno Nardi”, I, Florence, 1955.

542. **Kristeller P.O.**, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956.
543. **Kristeller P.O.**, *Renaissance Thought*, New York, 1961.
544. **Krumbacher K.**, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*. 1911, München.
545. **Le Goff J.**, *Les intellectuels au moyen âge*. Paris, 1965.
546. **Lehmann A.**, *Le rôle de la femme dans l'histoire de France au Moyen-Age*. Paris, 1952.
547. **Leipoldt J.**, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*. Berlin, 1961.
548. **Lesky A.**, *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern-München, 1963.
549. **Leslie J.**, *Why not life become extinct? – „Philosophy”* . L., 1983, vol. 58, № 225.
550. **Lévinas E.**, *Détermination philosophique de l'idée de culture*. Montréal, 1983.
551. **Lévy B. –H.**, *Questions de principe*. P., 1983
552. **Lewis C.S.**, *The Allegory of Love*. Oxford, London, Now York, 1973.
553. *„Lexikon für Theologie und Kirche”, III*. Freiburg, 1959.
554. **Liddell H.G. and Scott R.**, *A Greek – English Lexikon*. Oxford, 1968.
555. **Lloyd G.E.R.**, *Aristotele: the Growth and Structure of His Thought*. Cambridge, 1968.
556. **Lohmann D.**, *Die Komposition der Reden in der Ilias*. Berlin, 1970.
557. **Losky A.**, *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern – München, 1963.
558. **Mackintosh H.**, *The Person of Jesus Christ*. London, 1917.
559. **Maddox D.**, *The Arthurian Romances of Chrétien de Troyes*. Cambridge University Press, 1991.
560. **Marr N.**, *La langue géorgienne. – Extrait de la Revue l'Orient chrétien, 3-e Série, t. VI (XXVI)*. Paris, 1928, № 1-2.
561. **Maury L. F. A.**, *Croyances et légends de l'Antiquité*. Paris, 1863.
562. **Mikkola E.**, *Schole bei Aristoteles. – Arctos nova Series, vol. II, Acta Philologica Fennica*. Helsinki, 1958.
563. **Minorsky V.**, *Caucasica in the History of Mayyáfariqin. – „Bulletin of the School of Oriental and African Studies,” v. XIII*, 1949.
564. **Moore G.**, *History of Religions*. New York, 1916.
565. **Mourier J.**, *Chota Roustaveli poète géorgien du XII<sup>ème</sup> siècle. – « Journal Asiatique », 1887, IX*.
566. **Mourier J.**, *Chota Roustaveli poète géorgien du XII<sup>ème</sup> siècle (3<sup>e</sup>*

- édition). Bruxelles, 1910.
567. **Nardi B.**, *Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del poeta*. – „Atti del Congresso internazionale di studi danteschi“. Firenze, V. I, 1965.
568. „The Oxford Classical Dictionary“. 1950.
569. **Pape W.**, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. I-II. Braunschweig, 1908.
570. **Pätsch G.**, *Gottesvorstellung und Menschenbild bei Rustaveli*. – *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, I. Berlin, 1968, S. 68-84.
571. **Pax Elpidius**, *Parousia*. – „Bauer Encyclopedia of Biblical Theology“. London, 1976, p. 633-638.
572. **Peeters P.**, *Traduction et traducteur dans l'hagiographie orientale à l'époque Byzantine*. – „*Analecta Bollandiana*“, t. 40, 1922.
573. **Peeters P.**, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie Byzantine*. Bruxelles, 1950.
574. **Peiper J.**, *Philosophia negativa*. München, 1958.
575. **Pépin J.**, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. Paris, 1960.
576. **Prellwitz W.**, *Etymologisches Wörterbuch der griechischen Sprache*. Göttingen, 1892.
577. **Radice B.**, *Introduction*. – „The Letters of Abelard and Heloise.“ Penguin Books, 1974.
578. **Rayfield D.**, *The Literature of Georgia. A History*. Oxford, 1994.
579. **Rohde E.**, *Psyche*, B. II. Tübingen, 1925,
580. **Roscher W.H.**, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. I. Leipzig, 1884-1890.
581. **Roscher W. H.**, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Bd. II. Leipzig, 1890-1897.
582. **Roscher W.H.**, *Apollon und Mars*. Leipzig, 1873.
583. **Sadil J. – Pešek L.**, *Die Planeten des Sonnensystems*. Praha, 1963.
584. **Sayers D. L.**, *Commentaries*. – *Dante, The Divine Comedy*, 2. *Purgatory*. Translated by **Dorothy L. Sayers**. Penguin Books, 1976.
585. **Schiaparelli I. V.**, *La astronomia en el Antiquo Testamento*. Buenos Aires, 1945.
586. **Scardigli V.**, *La consommation, culture du quotidien*. P., 1983.
587. **Schmaus M.**, *Trinité*. – „*Encyclopédie de la foi*“, IV. Paris, 1967, pp. 358-375.
588. **Schuré E.**, *L'Evolution Divine*. Paris, 1912.
589. **Schuré E.**, *Les Grands Initiés*. Paris, 1917.
590. **Shehadi F.**, *Ghazali's Unique Unknowable God. A Philosophical Critical Analysis of Some of the Problems Raised by Ghazali's View*

- of God as Utterly Unique and Unknowable. Leiden, Brill, 1964.
591. **Shayegan D.**, Qu'est-ce qu'une révolution religieuse? P., 1982.
592. **Sophocles E.**, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, vol. I-II. New York.
593. **Stevenson R. H.**, Epic: Georgian: *Vepkhistqaosani or The Man in the Panther Skin*.- "Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literature" (Gulf Breeze, Florida: Academic International Press, 1977).
594. **Toumanoff C.**, Introduction. – Th. Bagration, Shota Rustaveli – A Man in His Time and Eight Hundred Years Later. New York City, 1968.
595. **Trechsel**, Die protestantischen Antitrinitarier. I-II. 1839.
596. **Vivian K.**, Vepkhistqaosani: Elements from Eastern and Western Cultures. – „Revue de Kartvélogie”, v. XXXIX. Paris. 1981, pp. 216-222.
597. **Vivian K.**, Christian Georgia and Sufism – “Cultural Encounters”, ed. by Robert Cecil and David Wade. London, 1990.
598. **Vögtle A.**, Jesus Christ. – „Bauer Encyclopedia of Biblical Theology”, London, 1976, pp. 416-437.
599. **Wardrop O.**, Preface. – The Man in the Panther's Skin a Romantic Epic by Shot'ha Roustaveli. A Close Rendering from the Georgian Attempted by Marjory Scott Wardrop. With a Preface by Sir Oliver Wardrop. London, 1912.
600. **Warnach V.**, Love. – „Bauer Encyclopedia of Biblical Theology”, London, 1976, pp. 518-542.
601. **Welskopf El.**, Probleme der Musse im alten Hellas. Berlin, 1962:
602. **Whittaker Th.**, The Neo-Platonists. Cambridge, 1901.
603. **Wolfson H. A.**, The Philosophy of the Church Fathers. V. I. Cambridge, 1956.

## პირველწყაროები (ზამოცემები, ხელნაწერები)

604. „ამირანდარეჯანიანი“. – „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, II. თბ., 1949.
605. ამონიოსი, მოსრუდა სინა-რაითის მამათაჲ. – „სინური მრავალთაჲი 864 წლისა“ (ა. შანიძის რედაქციით). თბ., 1959, გვ. 266-280.
606. ანდრია კესარია-კაბადუკიელი, თარგმანებაჲ იოვანშს გამოცხადებისაჲ (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). – „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები“, 7. თბ., 1961.
607. ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიგყვაობა (რ. ბარამიძის გამოცემა). თბ., 1972.
608. არისტოტელე, მეტაფიზიკა (თ. კუკავას თარგმანი). თბ., 1964.
609. „არჩილიანი“, I (ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით). თბ., 1936.
610. „არჩილიანი“, II (ა. ბარამიძის და ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა). თბ., 1937.
611. „ასურელ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1955.
612. „ახალი აღთქემაჲ.“ თბ. 1963.
613. თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება ჰოემა ვეფხისტყაოსნისა (გ. იმედაშვილის გამოცემა). თბ., 1960.
614. „ბალაგარიანის ქართული რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1957.
615. ბასილი დიდი, დაწყებისათჳს სოლომონის იგაეთაჲსა (თ. ჭყონიას გამოცემა). – „ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი.“ თბ., 1965, გვ. 88-116.
616. ბასილი დიდი, ასკეტიკონი (ეფრემ მცირის თარგმანი). – ხელნაწერი A 689
617. ბასილი დიდი, ექუსთა ღღეთაჲ (მ. კახაძის გამოცემა). თბ., 1947.
618. ბასილი დიდი, კითხვაჲ მოღვაწეთაჲ (ე. ხინთიბიძის პუბლიკაცია). – „ჯვარი ვამისა“, № 1, 1990 გვ. 27-30.
619. „ბასილი კესარიელის „სწავლათა“ ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი“ (ც. ქურციკიძის გამოცემა). თბ., 1983.
620. ბასილი ზარზმელი, ცხოვრებაჲ და მოქალაქობაჲ ღმერთშემოსილისა ნეგარისა მამისა ჩუენისა სერაპიონისი. – „ჩვენი საუნჯე“, I. თბ., 1960, გვ. 95-131.



621. ბესიკი, თხზულებანი (ა. ბარამიძის და ვ. თოფურიას გამოცემა). თბ., 1962.
622. „ბიბლია“ (საქართველოს საპატრიარქოს გამოცემა). თბ., 1989.
623. ტიმოთე გაბაშვილი, მიმოსლეა (ე. მეგრეველის გამოცემა). თბ., 1956.
624. ტიმოთე გაბაშვილი, რუსთველის შესახებ. – „რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა“, I, (შემდგენელი ი. მეგრელიძე). თბ., 1979.
625. „გილგამეშის ეპოსი“ (აქადურიდან თარგმნა და კომენტარი დაურთო მ.კიკნაძემ). თბ., 1963.
626. გიორგი მერჩულე, შრომაჲ და მოლუაწებაჲ... მამისა ჩუენისა გრიგოლისი. – „ჩუენი საუნჯე“, I. თბ., 1960, გვ. 131-226.
627. გიორგი მონაზონი, ხრონოღრაფი (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ. 1920.
628. გრიგოლ ნოსელი, პასუხი ექუსთა მათ ღღეთათუს (ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ე. ჭელიძემ). – „საქართველოს ეკლესიის კალენდარი“, 1989, გვ. 194-414
629. ღაფით გურამიშვილი, ღაფითიანი. თბ., 1955.
630. ღაფით გურამიშვილი, ღაფითიანი. თბ., 1986
631. „ღაბაღება“ (ბიბლია), ნაწ. პირველი. ტფ., 1884.
632. „ღაბაღება“ (ბიბლია), ნაწ. მეორე. ტფ., 1884.
633. „ღაფით გარეჯელის ცხოვრება“. – „ასურულ მოღვაწეთა ცხოვრების წიგნთა ძველი რედაქციები“ (ილ. აბულაძის გამოცემა), I. თბ., 1955.
634. ღანტე ალიგიერი, ღეთაებრივი კომედია (კ. გამსახურდიას და კ. ჭიჭინაძის თარგმანი). – კ. გამსახურდია, რჩეული თხზულებანი, ტ. VIII. თბ., 1967, გვ. 384-890.
635. ღანტე ალიგიერი, ახალი ცხოვრება (ბ. ბრეგვაძის და თ.ჩხენკელის თარგმანი). თბ., 1967.
636. „ღიდი სჯულისკანონი“ (ე. გაბიძაშვილის რედაქციით). თბ., 1975.
637. „ღოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან“, I. თბ., 1940.
638. ევსუქი იერუსალიმელი, მიგებებაჲ. – „სინური მრავალთაფი 864 წლისა“ (ა. შანიძის რედაქციით). თბ., 1959, გვ. 90-93.
639. „ეგლთა და შუღთა მნათობთათუს“ (ა. შანიძის გამოც.). თბ., 1975.

640. ეფრემ ასური, სინანულისათუს, ჯუარისათუს და პარასკევისა და კურიაკისათუს. – „მამათა სწავლანი“ (ილ. აბულადის გამოცემა). თბ., 1955.
641. ეფრემ ასური, სინანულისათუს. – „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია,“ II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1963, გვ. 1-16.
642. ეფრემ ასური, იონაძესათუს. – „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია.“ II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1963, გვ. 33-50.
643. ეფრემ ასური, ცრემლთათუს. – „საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში,“ II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1966, გვ. 49-54.
644. ეფრემ მცირე, ზღაპრობანი, რომელნი საწარმართოთა წიგნთაგან მოუქსენებინან წიგნთა შინა თუსთა წმიდასა და დიდსა ღმრთისმეტყველსა გრიგოლის (ილ. აბულადის გამოცემა). – ენიმკის „მოამბე“, ტ. X. 1941, გვ. 1-53.
645. ვახტანგ მეექვსე, სამართლის წიგნი (თ. ენუქიძის გამოცემა). თბ., 1955.
646. ვახტანგ მეექვსე, თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“. – „რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა,“ I (ი. მეგრულაძის გამოცემა). თბ., 1979.
647. ვახტანგ მეექვსე, თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა. – შოთა რუსთაველი. ვეფხისტყაოსანი. 1712 (ა. შანიძის აღდგენილი გამოცემა). თბ., 1975.
648. „ვეფხისტყაოსანი – ჩანართი და დანართი ტექსტებით“ (ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა). თბ., 1956
649. „ვეფხისტყაოსნის დასურათება. მინიატურები შესრულებული XVI-XVIIIსს.“ თბ., 1966.
650. „ვეფხისტყაოსნის ძირითად გამოცემათა ვარიანტები“ (გამოსაცემად მოამზადა ვ. ბააკაშვილმა). თბ., 1964.
651. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, I. (გამოსაცემად მოამზადა ს. ყუბანეიშვილმა). თბ., 1960.
652. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, II. (გამოსაცემად მოამზადა ლ. კეკელიძემ). თბ., 1961.
653. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“, III (გამოსაცემად მოამზადა მ. გუგუშვილმა). თბ., 1962.
654. „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერი ლექსიკონები“ (გამოსაცემად მოამზადა ი. წაქაძემ). თბ., 1976.
655. სულხან თანიაშვილი, ამირანდარეჯანიანი (გ. ჯაკობიას გამოცემა). თბ., 1941.
656. თეიმურაზ I, თხზულებათა სრული კრებული (ა. ბარამიძის

- და გ. ჯაკობიას რედაქციით). თბ., 1934.
657. თეიმურაზ II, თხზულებათა სრული კრებული (გ. ჯაკობიას გამოცემა). თბ., 1939.
658. იაკობ ცურგაველი, წამებაა წმიდისა შუშანიკისი ღელოფლისაჲ. — „ჩვენი საუნჯე“, I. თბ., 1960, გვ. 13-28.
659. იაკობ ცურგაველი, მარტვილობაა შუშანიკისი. — „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“, წ. I, თბ., 1964.
660. იბნ სინა., ხსნა. — „ფილოსოფიური ლექსიკონი“, II, ბეირუთი. 1979. (არაბულ ენაზე).
661. იბნ სინა., განკურნება, II, 3: იხ. ღასან ფამანანუსი, ყოფიერების ფილოსოფია იბნ სინასთან. — ჟურნ. „არაბული მემკვიდრობა“. დამასკო, 1981, № 5-6, გვ. 84. (არაბულ ენაზე).
662. იოანე დამასკელი, გარდამოცემა. 1741.
663. იოანე-ზოსიმე, ქებაა და ღიდებაა ქართულისა ენისაჲ. — „ჩვენი საუნჯე“, I. თბ., 1960, გვ. 457-459.
664. „იოანე მინჩხის პოეზია“ (ლ.ხაჩიძის გამოცემა). თბ., 1987.
665. „იოანე პეტრიწის შრომები“, I, (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1940.
666. „იოანე პეტრიწის შრომები“, გ. II (შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1937.
667. იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე (გამოსაცემად მოამზადა, გამოკველევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა). თბ., 1968.
668. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა“ (თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო დ. მელიქიშვილმა). თბ., 1999.
669. იოვანე ოქროპირი, მარხვისათჳს და იონაჲსთჳს. — „სინური მრავალთაჲი 864 წლისა“ (ა. შანიძის რედაქციით). თბ., 1959, გვ. 100-112.
670. იოვანე საბანისძე, მარტულობაა ჰაბო ტფილელისაჲ. — „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები“. წ. I. თბ., 1964.
671. იოვანე საბანისძე, წამებაა წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტისისა ჰაბოჲსი. — „ჩვენი საუნჯე“, I. თბ., 1960, გვ. 43-70.
672. „იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება“ (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). — „ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები.“ თბ., 1961.
673. „იოსებბილიხანიანის ქართული ვერსიები“ (გ. ჯაკობიას

- გამოცემა). თბ., 1927.
674. იოსებ ტფილელი, დიდმოურავიანი (გ. ლეონიძის გამოცემა). თბ., 1939.
675. „ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა,“ წიგნი I (გამოცემა შ. ბურჯანაძის). თბ., 1959.
676. „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. – „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1959.
677. „კიმენი,“ ტ. I (კ. კეკელიძის გამოცემა). ტფ., 1918.
678. ანნა კომნენე, ალექსიდა. – „გეორგიკა,“ ტ. VI (ს. ყაუხჩიშვილის თარგმანი და გამოცემა). თბ., 1966.
679. ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა. – „ქართლის ცხოვრება“, I, (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1955.
680. „მამათა სწავლანი“(ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1955.
681. „მარტყოლა და მოთმინებაა წმიდისა ევსტათი მცხეთელისაა“. – „ჩვენი საუნჯე,“ I. თბ., 1960, გვ. 28-43.
682. ტომას მელორი, ამბავი მეფე ართურის ზეობისა (ე. მალრაძის თარგმანი). პირველი გამოცემა. თბ., 1983.
683. ტომას მელორი, ამბავი მეფე ართურის ზეობისა (ე. მალრაძის თარგმანი). თბ., 1984.
684. „მიქაელ მოღრეკილის ჰიმნები,“ II (ვ.გვახარიას გამოცემა). თბ., 1978.
685. „მოქცევაა ქართლისაა“. – „ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები,“ წ. I. თბ., 1964.
686. „მცხეთური ხელნაწერი“, (მოსეს ხუთწიგნული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი), (ელ. დოჩანაშვილის გამოცემა). თბ., 1981.
687. „ნარგიზოვანი,“ (ა. ბარამიძის გამოცემა). თბ., 1936.
688. ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათჳს კაცისა (ს. გორგაძის გამოცემა). ტფ., 1914.
689. ნიკოლოზ I, საკითხავი სუეგის ცხოველისაა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისაა (ე. კარბელაშვილის გამოცემა). ტფ., 1908.
690. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი, (აკ. შანიძის გამოცემა). თბ., 1928.
691. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, I (ს. ყუბანეიშვილის და რ. ბარამიძის გამოცემა). თბ., 1959.
692. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, II<sub>1</sub> (ა. ბარამიძის და ე. შეტრეველის რედაქციით). თბ., 1962.
693. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, III, (ი. ლოლაშვილის

- გამოცემა). თბ., 1963.
694. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV<sub>1</sub> (ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1965.
695. სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, IV<sub>2</sub> (ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1966.
696. პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი), შრომები (ს. ენუქაშვილის გამოცემა). თბ., 1961.
697. პლატონი, ნადიმი (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). თბ., 1964.
698. პლატონი, ფედონი (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). თბ., 1966.
699. პლატონი, დიდი ჰიპია (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). – ეურნ. „ცისკარი,“ 1970, № 10, გვ. 75-98.
700. პლატონი, მშვენიერებისათვის (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). – ეურნ. „მნათობი,“ 1966, № 9, გვ. 181-190.
701. პლატონი, გიმეოსი (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). თბ., 1994.
702. პლატონი, სახელმწიფო (ბ. ბრეგვაძის თარგმანი). თბ., 2003.
703. „პოენაჲ წმიდათაჲ ანანიაჲსი, ამარიაჲსი, მისაელისი.“ – „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია,“ II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1963, გვ. 84-89.
704. „რაშიანა“ (მთარგმნელი რ. გვეცაძე; წინასიტყვაობა ს. იორდანიშვილისა). თბ., 1951.
705. შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, 1712 წ. (ა. შანიძის აღდგენილი ვახტანგ VI-ს გამოცემა). თბ., 1937.
706. შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, 1712 (აღდგენილი ა. შანიძის მიერ. თბ., 1975).
707. შოთა რუსთველი, ვეფხვის-ტყაოსანი (დ. ჩუბინაშვილის გამოცემა). პეტერბურგი, 1860.
708. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (დ. კარიჭაშვილის რედაქტორობით). თბ., 1920.
709. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი. ტფ., 1922.
710. შოთა რუსთველი, ვეფხის-ტყაოსანი, (იუსტ. აბულაძის გამოცემა). ტფ., 1926.
711. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი (საიუბილეო გამოცემა), თბ., 1937.
712. შოთა რუსთაველი, ვეფხის ტყაოსანი. (აღ. ბარამიძის, კ. კეკელიძისა და ა. შანიძის რედ.). თბ., 1951.
713. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (სარედაქციო კოლეგია: ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე). თბ., 1957.
714. შოთა რუსთველი, ვეფხის-ტყაოსანი (მ. წერეთლის გამოცემა). პარიზი, 1963.
715. შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, I, გექსტი და ვარიანტები (ა. შანიძის და ა. ბარამიძის რედაქციით). თბ.,

1966.

716. შოთა რუსთაველი, ვეფხის გყაოსანი, (საიუბილეო გამოცემა), თბ., 1966.
717. შოთა რუსთაველი, ვეფხისგყაოსანი (სასკოლო გამოცემა ნ. ნათაძისა). თბ., 1974.
718. შოთა რუსთაველი, ვეფხისგყაოსანი („ვეფხისგყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის“ გამოცემა). თბ., 1988.
- 719 „რუსთველოლოგიური რჩეული ლიტერატურა“, I (ი.მეგრელიძის გამოცემა). თბ., 1979.
- 720 „რუსულანიანი,“ (ილ. აბულაძის და ი. გიგინეიშვილის გამოცემა). თბ., 1957.
- 721 „საკითხავი წიგნი ძველ ქართულ ენაში,“ II. (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1966.
722. „სამართალი ბექასი და ადბულასი.“ – „ქართული სამართლის ძეგლები,“ I, (ი. დოლიძის გამოცემა). თბ., 1963, გვ. 423-473.
723. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ლენინგრადის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა როგოპირები, როგო № 20.
724. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A-63.
725. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A-132.
726. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A-287.
727. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A-689.
728. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A-889.
729. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. A-1026.
730. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ. Q - 338.
731. საქართველოს მეცნ. აკადემიის კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტ S - 269.
732. „საქართველოს სიძველენი,“ ტ. I. (გამოცემა მეორე) ტფ., 1920.
733. „საქართველოს სიძველენი,“ ტ. II. ტფ., 1909.
734. გალაკტიონ ტაბიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I. თბ.,

- 1966.
735. გალაკტიონ ტაბიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. II. თბ., 1966.
736. გალაკტიონ ტაბიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. IV. თბ., 1966.
737. გალაკტიონ ტაბიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. IX. თბ., 1971.
738. ტბელ აბუსერისძე, სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისანი. – რ.ხალვაში, ტბელ აბუსერისძის სახისმეცყეულება. ბათუმი 1998.
739. ტიმოთე იერუსალიმელი, ტაძრად მოყვანებისათუს. – „სინური მრავალთავი“. (ა. შანიძის რედაქციით). თბ., 1959.
740. უოტ უიგმენი, Salut au monde! (კ. გამსახურდიას თარგმანი). – „ბალახის ფოთლები“. თბ., 1966, გვ. 14-23.
741. „უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის ექუსთა ღღეთაჲსა და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა კაცისა აგებულებისათუს“ (ილ. აბულაძის გამოცემა). თბ., 1964
742. ფეშანგი, შაჰნავაზიანი (გ. ლეონიძის და ს. იორდანიშვილის რედაქციით). თბ., 1936.
743. „ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები“ (მ. შანიძის გამოცემა). თბ., 1960.
744. „ქართლის ცხოვრება“, I (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1955.
745. „ქართლის ცხოვრება“, I (ს.ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1955.
746. „ქართლის ცხოვრება“, II (ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა). თბ., 1959.
747. „ქართული სამართლის ძეგლები“, ტ. I (ი. დოლიძის გამოცემა). თბ., 1963.
748. „ქართული სამართლის ძეგლები“, ტ. II (ი. დოლიძის გამოცემა). თბ., 1965.
749. „ქართული სამართლის ძეგლები“, III, (ი. დოლიძის გამოცემა). თბ., 1970.
750. „ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები“. თბ., 1955.
751. „შაჰ-ნამე ანუ მეფეთა წიგნის ქართული ვერსიები“, ტ. I (იუსტ. აბულაძის რედაქციით). ტფ., 1916.
752. „შაჰ-ნამეს ქართული ვერსიები“, ტ. II (იუსტ. აბულაძის, ა. ბარაშიძის, კ. კეკელიძის და ა. შანიძის რედაქციით).

- თბ., 1934.
753. უილიამ შექსპირი, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. 3. თბ., 1987.
754. ჩახრუხაძე, თამარიანი (ნ. მარის აღდგენილი ტექსტი). – „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, II (ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა). თბ., 1949.
755. ჩახრუხაძე, თამარიანი. – „ჩვენი საუნჯე“, II (ი. ლოლაშვილის გამოცემა). თბ., 1960, გვ. 455-484.
756. „ჩვენი საუნჯე“, II. თბ., 1960.
757. ნოდარ ციციშვილი, შვიდი მთიები (კ. კეკელიძის გამოცემა). თბ., 1930.
758. „ძველი აღთქმის აპოკრიფების ქართული ვერსიები“, I (ც. ქურციკიძის გამოცემა), თბ., 1970
759. „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“, I (სოლ. ყუბანეიშვილის შედგენილი). თბ., 1946.
760. „ძველი ქართველი მეხოტბენი,“ წიგნი პირველი (ი. ლოლაშვილის გამოცემა). თბ., 1957.
761. „ძველი ქართველი მეხოტბენი,“ წიგნი მეორე (ი. ლოლაშვილის გამოცემა). თბ., 1964.
762. „ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია“ (პ. ინგოროყვას გამოცემა). ტფ., 1913.
763. „ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი“ (ემეგრეველის გამოცემა). თბ., 1971.
764. აკაკი წერეთელი, ჩემი თავგადასავალი. – თხზულებათა სრული კრებული, ტ. VII. თბ., 1958.
765. აკაკი (წერეთელი), ნაკვესები. თბ., 1959.
766. აკაკი წერეთელი, ბაში-აჩუკი. – „რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად“, II, თბ., 1989.
767. „წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი“ (ნაკვეთი 2). თბ. 1990.
768. ხალხური სიბრძნე, I, ხალხური ზღაპრები. თბ., 1963.
769. ხალხური სიბრძნე, II (ა. ლლონგის გამოცემა). თბ., 1964.
770. „ქსენებაა და ცხორებაა წმიდისა დომენგისი“. – „ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია“, II (ი. იმნაიშვილის გამოცემა). თბ., 1963, გვ. 81-100.
771. პერაკლიგე (თარგმანი ი. ნიქარაძის და შ. ხიდაშელის). – „საქ. მეცნ. აკად. ფილოსოფიის ინსტ. შრომები“, ტ. VI. 1955.
772. Апулей, Апология; Метаморфозы; Флориды (перевод М. Кузмина и С. Маркиша). М., 1960.
773. Апулей, Золотой осел; Ювенал, Сатиры; Петроний, Пир Тримальхиона. – С. П., 1903.



774. Апулей, Золотой осел (перевод М. Кузмина, 3-е пересмотренное издание). Academia, 1931.
775. Апулей, Золотой осёл (перевод М. Кузмина, под редакцией С. Маркиша и А. Сыркина). М., 1956.
776. Аристотель, Этика (Этика Аристотеля. – перевод с греческого Э. Радлова). С. П., 1908.
777. Аристотель, Метафизика (перевод А. Кубицкого). М. Л., 1934.
778. Аристотель, О душе (перевод П. Попова). М., 1937.
779. Аристотель, Сочинения в четырех томах т.1 (под редакцией В.Ф. Асмуса). М., 1975.
780. Аристотель, Сочинения в четырех томах т.3 (под редакцией И.Д. Рожанского). М., 1981.
781. Библия (Книги священного писания Ветхого и Нового Завета). Библия. Общ.
782. Ибн Сина, Трактат О любви. – С.Б. Серебряков, Трактат Ибн Сины о любви, Тб., 1976, ст. 45-69.
783. Коперник Н., Предисловие книги «Об обращении небесных орбит», 1543 г. – журн. «Мироведение», XXIV, 3, 1935.
784. «Коран» (перевод и комментарии И. Крачковского). М., 1963.
785. «Материалисты древней Греции». М., 1955.
786. Немезий, епископ Емесский, О природе человека (перевод Ф. Владимирского). 1904.
787. «Новый завет и Псалтырь». С.-П., 1911.
788. Платон, Сочинения, т.1. М., 1968.
789. Платон, Пир (перевод С.К. Апта). – „Сочинения”, т. 2. М., 1970.
790. Платон, Тимей (перевод С.С. Аверинцева). – „Сочинения”, т.3. ч. 1. М., 1971.
791. Платон, Государство (перевод А. Н. Егунова). – Платон, Сочинения в трех томах, т.3, ч. 1. М., 1971.
792. Платон, Сочинения, т.3. ч. 2. М., 1972.
793. Рамайна (Литературное изложение В.Г. Эрмана и Э. Н. Темкина). М., 1965.
794. Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре (Подстрочный перевод с грузинского С. Иорданашвили). Тб., 1966.
795. Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре (перевод Ш. Нуцубидзе). Тб., 1979.
796. Шота Руставели, Витязь в тигровой шкуре (перевод П. Петренко). Тб., 1983.

797. **Стендаль.**, О любви. – Собрание сочинений в пятнадцати томах, т. IV. М., 1959, стр. 357-574.
798. «Творения Василия Великого», ч. I. С.-П., 1845.
799. «Творения Василия Великого», ч. I. С.-П., 1911.
800. «Творения Василия Великого», ч. 5. С.-П., 1847
801. **Фламенка** (русский перевод – издание А. Г. Наймана). М., 1984.
802. **Aristote**, *Ethique de Nicomaque* (Traduction, préface et notes par **Jean Voilquin**). Paris, 1965.
803. **Aristotelis**, *Opera omnia*, vol. secundum. Parisiis, 1883.
804. **Aristotelis**, *Opera omnia*, vol. tertium. Parisiis.
805. **Basilii Caesareae Cappadociae archiepiscopi Opera omnia**, t. I. Parisiis, 1721.
806. **Dante.**, *The Divine Comedy*. 1. Hell. (Translated by **Dorothy L. Sayers**). Penguin Books, 1976.
807. **Dante.**, *The Divine Comedy*. 2. Purgatory. (Translated by **Dorothy L. Sayers**). Penguin Books, 1976.
808. **Dante.**, *The Divine Comedy*. 3. Paradise. (Translated by **Dorothy L. Sayers and Barbara Reynolds**). Penguin Books, 1976.
809. **Good News Bible** (Today's English Version). London, 1976
810. "The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle". In the Latin Translation of Robert Grosseteste Bishop of Lincoln († 1253). Volume III. Critical Edition with an Introductory Study by **H. Paul F. Mercken**. Louven, University Press. 1991.
811. **Gregorii episcopi Nysseni. De hominis opificio**. – *Patrologiae Graecae*, t. 44. 1863.
812. **Herakleitos**. – **H. Diels**, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Berlin, 1922, S. 67-113.
813. "Τὰ Ἐπερὰ Γράμματα", ἐν Ὁξωνιῶ, 1872.
814. "The Letters of Abelard and Heloise". (Translated with an introduction by **Betty Rodice**). Penguin Books, 1974
815. "The Man in the Panther's Skin." A Romantic Epic by **Shot'ha Rust'haveli**, a Close Rendering from the Georgian Attempted by **Marjory Scott Wardrop**. Tb., 1966.
816. **Sir. Thomas Malory**, *Le Morte d'Arthur*, v.2. London (Everyman's Library) 1964.
817. **Migne J.P.**, *Patrologiae Graecae*, t.12. 1857.
818. **Migne J.P.**, P. G., t. 21. 1857.
819. **Migne J.P.**, P. G., t. 29. 1857.
820. **Migne J.P.**, t. 31. 1857.

821. **Migne J.P., P. G.**, t.110. 1904.
822. **Nemesii episcopi Emeseni, De natura hominis.** – *Patrologiae Graecae*, t. 40. 1858.
823. **„Novum Testamentum“.** Berolini, 1886
824. **„Novum Testamentum Graece“.** Stuttgart, 1949.
825. **Plato, The Republic, Books I-V** (with an English translation by **Paul Shorey**), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 1994.
826. **Plato, The Republic, Books. VI-X** (with an English translation by **Paul Shorey**). 2000.
827. **Plotin, Ennéades, II.** Paris, 1924.
828. **„The Poems of Nizami described by L. Binyon“.** London, 1928.
829. **Proclus, The Elements of Theology** (A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by **E.R. Dodds**). Second Edition. Oxford, 1963.
830. **“The Republic of Plato”** (Translated by **Allan Bloom**). 1991.
831. **Shota Rustaveli, The Knight in the Panther’s Skin** (Translated from the Georgian by **Venera Urushadze**). Tb. 1986.
832. **Shota Rustaveli, The Knight in Panther Skin** (A free translation in prose by **Katharine Vivian**). London, 1977.
833. **Shota Rustaveli, The Lord of the Panther-skin. A Georgian Romance of Chivalry** (Translated by **R. H. Stevenson**). New York, 1977.
834. **“Septuaginta”** (edidit **Alfred Rahlfs**), vol. II. Editio Sexta. Stuttgart.
835. **Shakespeare** (The Viking Portable Library). Penguin Books, 1982.
836. **“Thesaurus Graecae linguae”**, vol. VII.
837. **Thomas Aquinas., Summa Theologiae, v. I** (General editor **Thomas Gilby O.P.**). New York, 1969 (Image Books).
838. **Des HI., Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit** (in deutscher Übertragung von dr. **Edith Stein**), Band I. Louvain-Freiburg, 1952.
839. **„The Works of Aristotle”** (Translated into English under the editorship of **W.D. Ross**), vol. IX. Oxford University Press, 1975.

# საპიუბლეზი

## პირთა სახელები

აბაშმაძე ვ. – 440,441,442,443,  
444,466  
აბელიარი (იხ. პიერ აბელიარი)  
აბიშია – 472  
აბისაკი – 636,637  
აბრაამი – 145,146,231,303,697  
აბსალონი – 703  
აბუბაკერი – 434  
აბულაძე ი. – 119,121,122,595  
აბულაძე იუსტ. – 18,116, 117,  
136,137,197-199,243, 406, 497,524  
539,594  
აბურეიჰან ბირუნი – 218  
აბუსერისძე გბელ – 515  
აგამემნონი – 551  
აგარი – 145,146  
აღამი – 231,310-312,315  
აღამოვიჩოვა – 604  
აღარნასე კურაპალატი – 455  
ადიმანტე – 489  
აეალიშვილი – 654  
აეგუსტინე – 95,98,101,104,105,  
125,180,199,242,254,257,268,284,  
320, 531,717,724  
ავერინცევი ს. – 330  
ავეროესი – 23,43,109,320,327,  
328,434,436,689,708,712,719,720,  
721,730,733, 740,759  
აეთანდილი – 10,12,14,32,33,74,  
75,78,80-83,86,116,117,135,136,139,  
140,142,143,149-151, 163-178, 187,  
195,200-203,207,209-215,219-225,  
230,231,239-243, 258,265,273,275,  
279,288,292,293,407,408,423,425,  
427,428,442,471,472,474,475,485,

499,510,511,517,519,523-527,529-  
534,550-558,562,565,568-570,  
574,582,589,592,594,596,603,607,  
608,610-612,616,617,652-654,681,  
726,748,752,771,772,776,777  
აეიტენა (იბნ-სინა) – 109,320,  
327,434,530-532,689,708,719,742  
აგარია – 124  
აგონი – 178  
აგრაილი – 144  
ათანასე ალექსანდრიელი –  
180,283,284  
აინლიეთი – 636  
ალბერტ დიდი – 199,242,257,  
321,699,718,736  
ალბერტ ლეონ ბაგისტა – 88  
ალექსანდრე აფროდისიელი –  
720,721  
ალექსანდრე მაკედონელი – 178  
ალექსანდრე მეფე – 461  
ალექსიძე ა. – 625  
ალექსიძე ლ. – 477,481,486,489  
ალაჰი – 199,229,231,236,257,284, 532  
ალ-ფარაბი – 434  
ალ-ფარიკი – 696  
ალფრედ ინგლისელი – 44,  
320,327,724  
ალ-ღაზალი – 284  
ალ-ყაინი – 696  
ალ-ჯაუზი – 695,696  
ამილალბარი – 460  
ამირან ღარეჯანისძე – 564, 565  
ამირანი – 553,578,636  
ამირ-მირმანი – 564  
ამონიოს ერმიასი – 334,433,

701, 717, 719  
 ანა კომნენე – 709  
 ანაკრეონ მეებნე – 692  
 ანანია – 124  
 ანაქსიმენე – 317,520  
 ანდრია კესარია-კაპადუკიელი – 123  
 ანსელმ კენტერბერიელი – 531  
 ანტიოქე სტრატეგი – 689  
 ანტონ კათალიკოსი – 17,295, 299,368,369,470,623  
 აპოლოლო – 178  
 აპოლონი – 183,189,190,691  
 აპულეიუსი – 245,246,593  
 არეა – 189, 191  
 არესი – 183, 190, 191  
 ართური – 586, 591,593,629  
 არიოსტო – 667, 763  
 არისტარქე – 218  
 არისტობოსი – 692  
 არისტოტელე – 11,13,39-48,68,69, 92,97-101,105,106,109,114,127,178, 179,206,282,306,307,316-329,331,334, 335,336,361,362,379,380,383-396,403 404,413,415-438,446-453,466,467, 470,475,497,507-510, 512,516,517, 519-523,528,530,533,566-572,574- 581,605,628,636,653,654, 657,675, 688,691,692,701,704,705,709-725, 729,730,733-735,740,747, 749,754, 757-759,770,771  
 არნაუაზი – 636  
 არსენ იყალთოელი – 435,685, 688,699,701,713,758  
 არტემიდე – 183  
 არქიმედე – 218  
 არჩილი – 50,122,134,351,537  
 არჩიმბაუნტი – 680  
 ასანეთი – 636  
 ასკლეპოსი – 691  
 ასშათი – 10,33,79,86,116,135,171, 207,338,475,538,541-543,545, 546, 550,553,555,556,582,589,594-596  
 ასპიროზი – 168, 169, 202,212,214  
 აფთონი – 692  
 აფროდიტე – 183,189  
 აქილევსი – 551, 638  
 ბაალი – 151,152  
 ბაგრატ მეფე – 461,462  
 ბაგრატ IV – 693  
 ბაგრატიონი თეიმურაზ – 137, 259,271,273,280,287,316,407,512, 539,764  
 ბაღრი – 553  
 ბაღრი იამანისძე – 564  
 ბალამი – 145  
 ბალმონტი კ. – 20,260,540,761  
 ბანუი (შირინი) – 636  
 ბარათაშვილი იოთამ – 461  
 ბარათაშვილი მ. – 18,50,55,57  
 ბარამიძე ალ. – 18,74,75, 161, 197,338,363,475,545,671  
 ბარაქია – 504  
 ბარაქიელ – 144  
 ბარონი ბარნარი – 591  
 ბასილი დიდი – 118,119,129,158, 159,160,232,268,275,281,284,350, 353,357,385,399,400,401,433,452, 504,536,560,601,647,648,651, 726  
 ბასილი მინიმუსიელი – 505  
 ბაქარი – 351,352,487  
 ბაქოზისი – 291  
 ბაში-აჩუკი – 582  
 ბეაგრიჩე – 305,608,613,630, 631, 641,650,750  
 ბეგამანი – 460  
 ბეზარაშვილი ქ. – 505  
 ბეინენი კ. – 585-590,598,599  
 ბეკონი რ. – 437,722,737,754  
 ბეკონი ფ. – 88, 722  
 ბენელიტე – 199,257  
 ბენსონი ბ. – 584  
 ბერიძე ვ. – 75,197,239,524  
 ბერკოვი კ. – 362,363  
 ბერნარ კლერეოელი – 253,623, 637,711  
 ბერსაბე – 636

ბესიკი – 123  
ბექა – 457  
ბიშნარაშვილი ხ. – 461  
ბლანშ კასტილიელი – 632  
ბლანშ მამპანელი – 632  
ბოეთიუსი – 496,593  
ბოეციუს დაკიელი – 437, 509,  
510  
ბოიარდო – 763  
ბოკაჩო – 751  
ბოლოკუბასილი – 515  
ბოლოგოვი ვ. – 413  
ბონავენტურა – 700  
ბორკი ფ. – 761  
ბოტიჩელი სანდრო – 88  
ბოურა მ. – 585,589,614,739, 761-  
763,764,778,780  
ბრაჰე გიხო – 211,213,215,218  
ბრეგვაძე ბ. – 173,324,329,335,  
478,604,727  
ბრისეისი – 638  
ბროსე მ. – 117,539,761,764  
ბრუნეტო ლათინელი – 436  
ბრუნო ჯ. – 90,93,101,125,298,422,  
700,722  
ბუდა – 236  
ბურდუხანი – 698

გაბაშვილი გიმოთე  
(მთავარეპისკოპოსი)–17,123,295,  
369,470,615,624  
გაბრიელ მთავარანგელოზი –  
143,144,147  
გაბრიელ მცირე – 354  
გალაკტიონი – 343,784,785  
გალატეა – 638  
გალილეო გალილეი – 125,126,  
185,722  
გამსახურდია მ. – 310,405  
გაწერელია ა. – 367  
გაჯიევი ა. – 666  
გეა – 182  
გედეონი – 145  
გვიდო კავალკანგი – 99  
გვინიფერა – 84,586,590-593  
გიგინეიშვილი ი. – 545

გიგინეიშვილი მ. – 243-245,247,  
250,252,255,264,269,280,286  
ვილგამეში – 550,551,578  
ვილიომი – 680  
წმ. გიორგი – 381,515  
გიორგი III – 233  
გიორგი ამარტოლი – 701  
გიორგი მერჩულე – 297,455  
გიორგი მთაწმინდელი – 28, 118,  
121,130,151,281,341,353,355,445,487,  
535,536,685,693,694  
გიორგი მონაზონი – 503  
გიუნთერი იოჰან – 59  
გლავკონი – 490  
გოგიბერიძე მ. – 94,232,235,271,  
276,277,286,306,307,315,434,701,  
723,754  
გოლფურუა დე ლეინი – 84  
გოეთე – 762,783  
გრიგოლ აკრაკანგელი – 701  
გრიგოლ დიდი – 354-356,424,651  
გრიგოლ ნაზიანზელი – 141,284,  
505  
გრიგოლ ნოსელი – 157-162, 262,  
284,306,312-314,318,331-334  
გრიგოლ სურამელი – 459  
გრიგოლ ხანძთელი – 455,456,684  
გრიგოლ ჰერეთის ერისთავი – 564  
გრიუნევალდი მაგიას – 88  
გროსტესტი რობერტ – 435-437,  
700,722  
გულაბერიძე ნ. – 234  
გურამიშვილი გ. 459  
გურამიშვილი დ. – 49-59,259,368,  
452  
გურგანი ფახრ უდ-დინ – 96,  
225,614,667,670,690

დავარი – 364,538-549  
დავით აღმაშენებელი – 233,375,  
689,691,694,695,731,772  
დავით ბოქაულთუხუცესი – 460  
დავით გარეჯელი – 147,232  
დავით დინანტელი – 720

დავით სოსლანი – 65,564  
დავით ულუ – 587  
დავით წინასწარმეტყველი –  
230,231,472, 494,504,554,636,698  
დანიელი – 52  
დანელია კ. – 497,499,503  
დანტე ალიგიერი – 148,242,257,  
321,327,407,437,566,604-614,620,  
626,629-631,637,638,640-643,650,  
656,674,675,681,682,700,730,737,  
750,752,762,763,773,775,776,780,  
781,783,784,785  
დეტერსი გ. – 232,237,761,762  
დეკარტე რ. – 722  
დემეტრე I – 233  
დემოკრიტე – 317,384,692  
დემოსთენე – 692  
დემოფონი – 638  
ღია – 126,178  
ღიანა – 183  
ღიენოსი – 182  
ღიოგენე – 520,692  
ღიონისე არეოპაგელი – 52,69,  
177,199,201,223,242,257,259,262,  
270,275,295,432,437,474,700,704,  
729,736,771 (იხ. აგრეთვე *უსეელო*  
*ღიონისე არეოპაგელი*)  
დიურერი ალბრეხტ – 88  
ლოლიძე ი. – 457,458  
ლონ კარლოსი – 552  
ლოსტოევსკი – 363  
ღრაგე რენე – 245,259  
ღრონკე პ. – 585  
ღულარღუხტი – 82  
ღუნს სკოტი – 44,109,321,327,724

ევბულე – 692  
ევგენი III – 699  
ევდემე როდოსელი – 384,385,  
566  
ევრიდიკე – 638  
ევსევი კესარიელი – 478  
ევსევი პამფილიელი – 177,180  
ევსტრათი ნიკიელი – 435,436,688  
ევსუქი იერუსალიმელი – 162  
ეზეკია – 151

ეიკალოვიჩი (მამა გენალი)– 259,261  
ეკამეილი კ. – (იხ. ცინცაძე კ.)  
ეკპარტი – 44,254,321,327,700  
ელეაზარი – 554  
ელეინა – 591,592  
ელეონორა აქვიტანელი – 632  
ემპედოკლე – 45,520,691,770  
ენდლერი ა. – 59  
ენუქი – 199  
ენქიდუ – 550,551  
ეპიფანე ეპისკოპოსი – 454  
ეპიფანე კვიპრელი – 504  
ერი არმენიუსის ძე – 492  
ერიგენა სკოტ – 254,724  
ერისტაფი გრიგოლი – 564  
ერმენგარდა ნარბონელი – 632  
ერმი – 126,189,190  
ერმოლოა ბარბაროსი – 105  
ეროსი – 507  
ესაია – 153,154,340  
ესთეიმე ათონელი – 354-357,  
385,494,535,685,686,699,712  
ეფრემ ასური – 123  
ეფრემ მცირე – 141,505,506,528,  
536,537,544,560,601,685,686,691  
699,713,725  
ეფრემიძე თ. – 243

ვალა ლორენცო – 88  
ვაჟა-ფშაველა – 622  
ვარსქენ შიგიახში – 494  
ვახტანგ VI – 17,18,27,50,54,55,57,  
59,73,119,137,239,275,278,287,294,  
296,298,338,339,351,358,367,368,405,  
407,457,458,498,513,524,544,548,615  
621,623  
ვახუშტი – 351  
ვენერა – 126,128,168,183,184, 189,  
201-203,211-218,225  
ვივიანი ქ. – 524,551  
ვიიონი ფ. – 59  
ვიონ პერიპატოელი – 692  
ვირგილიუსი – 638  
ვირსალაძე ელ. – 380  
ვისი – 593,596,636

ვლადისლავლევი მ. – 480  
ვოლფრამ ფონ ეშენბახი – 731  
ვეულფსონი პ. – 238

ვაბლოცი – 540  
ვარიძე ხ. – 74  
ვაქარია ამირსპასალარი – 564  
ვეესი – 182,184,185,188-193,691  
გუალი – 126,136,168,169,186,187,  
195,201,202,212,214

თადეოს ალდეროტი – 436  
თავაქარაშვილი მამუკა – 170  
თალესი – 520  
თამარ მეფე – 65,136,192,218,224,  
233,234,305,432,564,586,587,636,691,  
697,704,729,771  
თამთა – 636  
თანიაშვილი – 124,193  
თევზაძე გ. – 122,205,211,215,218,  
219  
თეიმურაზ I – 52,134,193,218,287  
თეიმურაზ II – 50,134,287  
თეოდორიგე კვირელი – 701  
თეოფილაქტე ბულგარელი – 701  
თეოფრასტე – 692  
თეტიდა – 423  
თვარაძე რ. – 477,481  
თინათინი – 14,52,74,78,83,117,163,  
166-169,200,209,224,304,305,345,  
407, 415,523,524,526,556,582,584,  
585,586,588,596,597,600,603,606,613,  
616,617,627,628,630,655,726,727,776,  
777  
თომა აკვინელი – 44,98,109,199,  
242,257,320,321,324,325,327,375,437,  
469,470,530,531,566,699-701,712,718  
724,741,742,759  
თუკიდიდე – 446  
თუმანიშვილი დ. – 193  
თუმიანი – 636

იაკობი – 146,199,231,257,636  
იამან ჭაბუკი – 564  
იამვლისხოს ფინიკიელი – 478  
იაჰვე – 230,340

იბნ-სინა – იბ. ავიცენა  
იეგულიელი – 144  
იემეკიელი – 144,145  
იერემია – 153,354  
იერემიელი – 144  
იესბაალ ძე აქიმანისა – 554  
იესო ქრისტე – 26,57,58, 146,  
231, 233, 239-241,254,265,266,289,  
290,305,250,370,399,451,452,525,527,  
558,559,592,647,744,747  
ივანე ათაბაგი – 696  
ივანე მსახურთუხუცესი – 564  
ივლიგა – 147  
იზილა – 247-250  
იზოლდა – 586,588,593  
იმედაშვილი გ. – 197,243,304,498,  
499  
იმნაიშვილი ი. – 451  
ინგოროყვა პ. – 277, 297,339,  
367,476,497,728  
ინდრა – 244  
ინოკენტი III – 104  
იოანათამი – 461  
იოანე – 59, 199,257,340,348,352,  
353,358,359,369,371,402,405,440,  
445,451,554,647,701  
იოანე დამასკელი – 42,141,262,  
265,289,309,433,699,701,717,758  
იოანე მოსიმე – 684,697  
იოანე იგალოსი – 320,327,334,  
435,687,688,709,710,719,741,757,759  
იოანე IV კანგაკუმენი – 432  
იოანე მახარებელი – 559  
იოანე მინჩხი – 301-303,349,358,  
359  
იოანე მოსხი – 689  
იოანე მგბეყარი – 141,143,286  
იოანე ნათლისმცემელი – 630  
იოანე ოქროპირი – 124  
იოანე პეგრიწი – 42,43,68,93,94,  
178,192,286,315,323,327,335,336,398,  
435,478,521,523,528,530,664,685-688  
691,699-701,713,725,727,729,730,  
757-759,771,773  
იოანე საბანისძე – 357,528,684,  
697



იოანე სინელი – 394,701  
 იოანე გარიჭისძე – 701  
 იოანე ფილოპონი, გრამატიკოსი – 433  
 იოანე ქსიფილინოსი – 686,701  
 იოანე ჭიმჭიმელი – 701  
 იობი – 180,231  
 იოდასაფი – 454,503,504  
 იორდანე (ცოდვილი) – 347  
 იორდანიშვილი ს. – 526,551  
 იოსები – 146,231,636  
 იოსებ ფლავიოსი – 701  
 იოსელიანი პ. – 19  
 იპოდამი – 636  
 ისაკი – 146  
 ისაკ სტელა – 253  
 ისო ზირაძე – 351,352,510  
 ისოკრატე – 446,692  
 ისრაფილი – 144  
 ისუ ძე ნავესი – 145  
 იუპიტერი – 126,128,168,182,184, 189,192,201-203,211-216  
 იუსტინიანე – 455  
  
 კაკაბაძე ს. – 117,524  
 კალისტრატე (კათოლიკოსი) – იხ. ცინცაძე კ.  
 კამბიზი – 251  
 კანგი – 111  
 კაპანელი კ. – 19  
 კარბელაშვილი მ. – 380,473  
 კარიჭაშვილი დ. – 339,524  
 კარგოზია გ. – 545  
 კასირერი ე. – 87,99  
 კახაძე მ. – 536  
 კეხესი – 318  
 კეკელიძე კ. – 19,57,74,93,197,243, 271-273,277,280,281,287,294,295, 338,339,348,351,399,475,684,688,754, 765  
 კეპლერი ი. – 185,722  
 კვირიკე – 147  
 კიკვიძე ც. – 545  
 კიკნაძე ზ. – 182,186,243,473  
 კიმკიმელი – 201

კირიონ ქართლის კათალიკოსი – 28,683,686  
 კირკე – 549  
 კლიმენტი ალექსანდრიელი – 262,312,706  
 კონრადი ნ. – 94,665-667  
 კონსტანტინე იმპერატორი – 282  
 კონსტანტინე (მეფე) – 467  
 კონსტანტინე მონომახი – 686  
 კოპერნიკი ნ. – 90,125,211,216,218 722,737  
 კოპლესტონი ფ. – 321  
 კოჭიმელი – 201  
 კრეტიენ დე გრუა – 67,84,587, 591,593  
 კრისტელერი პ. – 87,99,100,101, 106,108  
 კრონოსი – 126,168,171,178,182- 195,208,627,691  
 კუზანელი ნ. – 88,93,97,700,722  
 კუშმინი მ. – 245,246  
  
 ლაისტი ა. – 540,761  
 ლანსელოტი – 84,582,586,590-593 596,617,752  
 ლარაძე პ. – 259  
 ლაურა – 641,644,646  
 ლაქტანციუსი – 104  
 ლაქშმანა – 551  
 ლაშა-გიორგი – 233  
 ლევისი ს. – 604,775  
 ლეილი – 552,593  
 ლეონარდო ბრუნი – 436  
 ლეონარდო და ვინჩი – 88  
 ლეონი – 192  
 ლეონტი მროველი – 178,257,537, 674  
 ლიხაჩოვი დ. – 9,661,666  
 ლოგვინოსი – 454  
 ლოთი – 145  
 ლოლაშვილი ივ. – 136,157,161, 190,191,239-241,308-310,316,469,476, 536,705,728  
 ლოსევი ა. – 87,88,90-98,521,666  
 ლოსკი ვ. – 270  
 ლუკა – 701

მაგნეტიკოსი – 381  
მათე მახარებელი – 494  
მაკლონალი დ. – 284  
მაკიაველი – 104  
მალიქი – 144  
მანეტი ჯანოცო – 100,104  
მანოე – 145  
მარი ნ. – 18,71,136,161,190,191,230,  
231,271,294,362,396,398,402,524,558,  
565,616,619,649,654,688  
მარია შამჟანელი – 587,632  
წმ. მარიამი (ღვთისმშობელი) –  
58,233,234,289,290,291,628  
მარიხი – 126,168,169,201-204,212,  
214  
მარკი – 586,588,593  
მარკიზ დე პოზა – 552  
მარკოზი – 701  
მარსელ პუდანიელი – 437  
მარსი – 126,128,168,183,184,190,  
191,201-204,211-216  
მარცხანუს კაპელა – 218  
მასსე ა. – 284  
მაქსიმე აღმსარებელი – 701,758  
მაქსიმე კათალიკოზი – 528  
მაჩაბელი ი. – 583  
მახარაძე მ. – 96  
მაჯნუნი – 552,593,681  
მეგრელიძე ი. – 476  
მელეტინსკი ე. – 671-673  
მელიქიშვილი დ. – 478  
მელორი გომას – 590,591  
მელტარო – 201  
მენანდრე – 692  
მერკინი ჯაულ – 435  
მერკური – 126,128,169,183,184,187  
190,201-203,209,210-219,222,223,225  
მზეჭაბუკი – 636  
მზისა – 636  
მინანაშვილი მ. – 461  
მინერბეტი გ. – 109  
მირდატი – 537  
მირიან მეფე – 257  
მიქაელ ეფესელი – 435,436  
მიქაელ მთავარანგელოზი –  
124,143,147

მიქაელ მოღრეკილი – 266,286,  
301-303  
მიქაელ ფსელოსი – 334,432,435,  
686-688,709,719,731,759  
მიქაილი – 144  
მიქელანჯელო – 88  
მიში გ. – 679  
მოსე – 230,231,261,333,445,451,452  
457,561,698  
მუნქარი – 144  
მურიე ქ. – 582,583,761  
მუშთარი – 126,168,169,195,201,  
202,204,212,214  
მუჰამედი – 229-231  
მუჰამედ ალ-ჰამავი – 689

ნადირაძე გ. – 243  
ნაფი – 96,665,667,670,756  
ნაფუალი – 552  
ნათაძე ნ. – 239,308,396,398,486,  
525,594  
ნარდი ბრუნო – 87,723  
ნაქირი – 144  
ნემესიოს ემესელი – 327,335,336,  
699,701  
ნეპტუნი – 184  
ნერონი – 109  
ნესტანი – 12,14,32,33,51,74,78,83,  
86,132,133,164,171,185,196,197,198,  
200,201,204,205,207,208,221,225,  
242,256,257,296,304,305,342,344,  
345,362-366,373-379,382,391,407,  
409-423,439,440,442,443,463-468,  
471,472,473,488,499,511,521,538-551,  
553,555,556,570,582,585,586,588,589,  
593,595-599,606,608,613,616,617,627  
628,630,633,649,748,777,778  
ნიდერმანი ი. – 109  
ნიზამი განჯევი – 96,552,614,666,  
667,670,676,677,681,690,713,756  
ნიკოლოზ კუზანელი – 722  
ნიკომაქე – 384,533,566,575  
წმ. ნინო – 234,257  
ნიუტონი ი. – 219,722,737  
ნოღარი – 460

ნოე – 231  
ნოზაძე ვ. – 19,140,142,149,150,243  
259,262,294,295,348,477,513,539,540  
557,571,572,616,637,653,654,765  
ნოსარ ნისრელი – 564  
ნუსუბუძე შ. – 18,20,92-94,239,  
294,295,307,308,396,476,524,540,671  
688,705,725,755,762,764,765

ოდისეესი – 549,596  
ოვიდიუსი – 393,593  
ოზირისი – 247-250  
ოკამი უილიამი – 720,722  
ოლივიე – 552  
ოლიმპიოდორე  
ალექსანდრიელი – 701  
ოლშკი ლ. – 104  
ონიანი შ. – 75  
ონომაიოსი – 636  
ონსორი – 636,690  
ორბელიანი სულხან-საბა –  
50,55,117-119,123,140,186,190,193,197,  
201,220,453,521,533,536,538-540,544,  
548,571,595  
ორიგენე – 110,125,129,157-160,162  
177,179,180,262,268,282,331,332,503,  
623,707,717  
ორფეესი – 638  
ოსია – 340  
ოგარიდი – 126,169,195,202,209,  
210,212,214,217,219-225  
ოფელია – 583  
ოფერმანსი ვ. – 701

პავლე მოციქული – 24,68,238,  
239,265,310,312,314,340,372,561,602,  
628,706  
პავლე სამოსატელი – 281,745  
პალამიდოს ევბელი – 691  
პანსოფი ალექსანდრიელი – 689  
პაპი გრიგორი – 424  
პაპი ევგენი – 699  
პაპი ინოკენტი III – 104  
პატროკლე – 551  
პელოპი – 636

პენელოპე – 596  
პერსეფონე – 636  
პეტარაკა – 67, 99,100,102,104,105,  
495,517,606,614,620,626,641-646,  
652,655,674,721,750,752,775,776,  
781,783  
პეტრე ალექსანდრიელი – 528  
პეტრე გელათელი – 701  
პეტრე დამიანე – 199,257,707  
პეტრე იბერი – 93,308  
პეტრე მოციქული – 199,257,349,  
602  
პეტრენკო პ. – 524,540  
პეტრონიოსი – 454  
პეტრონიუსი – 593  
პიგმალიონი – 638  
პიერ აბელიარი – 710,711,746  
პიერ ვიდალი – 626,628  
პიერ ლომბარდელი – 691  
პითაგორა – 179,317,692,733  
პიკო დელა მირანდოლა –  
98,100,105-109,312  
პისისტრაგოსი – 692  
პლატონი – 11,13,39-41,44,48,69,  
88-91,95-101,105-114,179,269,310,  
314,316-318,324,328-331,335,349,  
383,384,386,387,397,398,424,430,431,  
446,474-486,489,492-494,496, 507,  
511,522,531-533,565,572,600,605,  
609,622,623,636,639,640,645,648,  
654,691,692,704,709,711,716,717,721,  
724,727-729,733,759,770,775  
პლინიუს უფროსი – 738  
პლოტინი – 113,172-176,262,275,  
282,446,478-483,511,725,738  
პლუტარქე – 385,636  
პლუტონი – 182,184,636  
პოლობიესი – 454  
პომპონაცი პიეტრო – 88,98,100,  
110-112,708  
პორფირი – 433,478,701,717,719  
პოსეიდონი – 184  
პროკლე დიადოხოსი – 43,90,  
286,433,478,521,528,699-701,717  
725,730  
პტოლემეაიოსი – 184,196,202,203,

214,219,225,733

ვილსონი ე. – 87,478,625

ვირმუნსკი ვ. – 585,665

რაბლე – 764,773

რადამანტი – 477

რავანა – 551

რამა – 551

რამაზ მეფე – 83

რამბაუტ ორანჟელი – 627

რამინი – 593,594,596,636

რანდოლი ი. – 99

რატი (რაჰის ერისთავი) – 303,  
304

რაჟაელი – 143,144

რაჟაეა მ. – 264,269,274,288,289,  
293

რაქელი – 636

რეა – 178,182,190,191,691

რეინოლდსი ბ. – 604

რეიფილდი დ. – 59

რენანი ე. – 23,285,717,737,740

რიდვანი – 144

რიშარ წმ. ვიქტორიელი – 247

როლანდი – 552

რომანოზი – 689

როსი ვ. – 104

როსტევეანი – 12,74,207,345,378,  
414,415,423,442,475,553,562,582,653,  
726,727,776,777

როსტომ მეფე – 459,461

როჰლე ე. – 477,479

რუსთველი – საძიებელში

გამოტანილი არ არის

რუსო ჟან-ჟაკ – 375

რუსუდან მეფე – 233

რუხაძე გრ. – 367

საადი – 225

სააკაძე დ. – 193

საბა იშხნელი – 684

საბელიუსი – 745

საბინესი – 454

საჟარსამისძე – 564

საეონაროლა – 88,106

სალათიელი – 144

სალაღაშვილი შიო – 461

სამია – 554

სარა – 145

სარაჯიშვილი ალ. – 243

სარგისი – 73,460

სარიდანი – 78,79

სატურნი – 126,128,168, 182-193,  
201-204,211-216

საული – 472

სელენე – 183,191,192

სენეკა – 104

სერაპიონ ზარზმელი – 494

სერგისი – 291

სერვანტესი – 764

სეფედავლე დარისქანის ძე – 565

სვიმეონ იერუსალიმელი – 289,290

სვიმეონ ლოლოთეგი – 686

სვიმონ I – 456,461

სვიმონ II – 460

სიგერ ბრაზანგელი – 320,321,  
327,328,509,700,720

სიმპლიკიუსი – 433

სიგა – 551

სკოტ ერიგენა – 700

სოგრატი – 415,582

სოკრატე – 317,318,387,444,446,  
484,489,490,495,511,691,692,704

სოლომონ ბრძენი – 340,350,494, 698

სოლომონ II – 461

სოფოკლე – 691

სპინოზა – 111

სტივენსონი რ. – 524,585

სუგრივა – 551,552

სურგულაძე ი. – 363,467

გარიელი – 9,10,12,14,31-33,51,67,  
74,77-85,116,132,133,135,166,167,171,  
185,197,198,204,207-209,212,220,232  
242,256,265,296,304,305,338,342-345  
358,362-366,373-379,382,391,418-424  
427,428,439,441-443,463-468,471-  
473,475,499,510,511,517,522,538,  
541-543,550-558,562,565,568-

575,582,583,586,588,589,594-  
597,599,600,606,608,610,616,617,  
627,630,633,635,644,649,651,652,  
654,681,748,772,777,778  
ტასო – 667  
ტერტულიანე – 280,707  
ტიმოთე იერუსალიმელი – 289  
ტოლსტოი – 375  
ტონია გ. – 326  
ტრისტანი – 586, 588, 593  
უიგმენი უ. – 250  
ულრიხ სტრასბურგელი – 98  
უორდროპი მ. – 117,348,475,524,  
583,589,590,761  
უორდროპი ო. – 582,583,589,590,  
761  
ურანოსი – 182,184  
ურიელი – 144  
ურუშაძე ვ. – 524  
უსამი – 432  
უსენი – 66,600  
უსიპი – 553  
  
ფალაევანდიშვილი – 117,539  
ფარსადანი – 78,362,441,442,465  
ფარსმანი – 537  
ფაგმანი – 66,145,164,207,221,292,  
365,366,373,382,403,407,414,549,556  
583,585,589,594,596,598-603,611,612  
617,655  
ფებრონია – 455,456  
ფილისი – 638  
ფილოლაოსი – 218  
ფილონ ალექსანდრიელი – 176,  
262,310,312,381  
ფირლოუსი – 96,667,670,690,756  
ფირმიკუსი – 170,176  
ფიჩინო მარსილიო – 93,97-100,  
105-112,321,437,580,612  
ფლამარიონი კ. – 184  
ფლამენკა – 680  
ფოგიოსი – 433  
ფოგი პატრიარქი – 758  
წმ.ფრანცისკი – 694  
ფრიდონი – 14,51,75,80-83,87,117,

185,204,207,209,212,220,241,304,345,  
410,411,415,420,427,428,550-556,562  
565,568-571,573-575,600,700  
ფსევდო დიონისე არეოპაგელი –  
44,69,93,123,140,141,143,156,254,  
259,261,264,275,278,294,308,315,336  
528,724,725,727,729,730,734,759.  
(იხ. აგრეთვე დიონისე  
არეოპაგელი)

ქავთარაძე გ. – 461  
ქელბაქიანი – 461  
ქუმისიშვილი დ. – 187,189  
ქურციკიძე ც. – 504,505  
  
ყაუხჩიშვილი ს. – 536,688

შაღბერი – 636  
შავთელი – 43,233,432,538,697,  
704,705  
შანიძე აკ. – 116,119,137,140,338,  
347,368,406,524,535,539,594  
შაპრინოსი – 636  
შეიერსი დ. – 604  
შერი ი. – 761  
შერმადინი – 10,139,149,150,164,  
221,357,582  
შექსპირი უ. – 71, 90,552,762,764,784,  
785  
შილერი ფ. – 552  
შირინი – 636,637  
შიურე ე. – 247-525  
შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი – 65  
შტაინერი რ. – 247,250,254  
შულაძე ნ. – 530  
შუმანიკი – 325,494

ჩაიშელაშვილი დ. – 459  
ჩალოიანი ვ. – 665  
ჩახრუხაძე – 43,157,159,161,233,  
301,432,691,967,700,704,705,729  
ჩისტიაკოვი ვ. – 575  
ჩუბინაშვილი დ. – 243,594,595  
ჩუბინაშვილი ნ. – 117,539  
ჩხენკელი თ. – 604

ცაგარელი გ. – 540  
ცაიშვილი ს. – 19,75,240-242,296  
545  
ცაიშვილი სოლ. – 525  
ცინცაძე კ. – 363-366,471,473,624,  
765  
ცინცაძე პ. – 19,307,429  
ციცერონი – 104  
ცორანო – 201

ძენონ ელვატელი – 691  
ძიძიგური შ. – 545

წერეთელი აკ. – 55,196,582  
წერეთელი გ. – 348  
წერეთელი მ. – 243,287  
წერეთელი ქ. – 460,461  
წერეთელი ხოსა – 461

ჭაშნაგირი – 292,365,366,373,374,  
378,382,391,583,600,601  
ჭელიძე ე. – 157,158,331,688  
ჭილაძე თ. 617  
ჭიმჭიმელი – 201  
ჭირანო – 201  
ჭიჭინაძე კ. – 74,117,338

ხაყანი – 690  
ხელკი მღვდელი – 152  
ხვარაზმშაპი – 78,303,338,342,344  
346,362,365,379,409,439,441,442,  
463-466  
ხიდაშელი შ. – 18,262  
ხიკეგასი – 218  
ხინთიბიძე ე. – 86,545,671  
ხინთიბიძე მ. – 74,549  
ხორაშანი – 636  
ხოსრო-შანშა – 636,637  
ხუნდაძე სილ. – 137

ჯაბრაილი – 144  
ჯაფახიშვილი ი. – 18  
ჯაველიძე ე. – 246,250  
ჯანგაჯაძე ყაყუა – 461  
ჯანელიძე – 461  
ჯანოცო მანეტი – 100,104  
ჯელალ-ელ-დინ რუმი – 246,250  
ჯინორია თ. – 604  
ჯიოვანი არგიროპულო – 437  
ჯოვანა პრიმავერა – 630

ჰამლეტი – 552,583  
ჰარნაკი ა. – 26,694,743  
ჰელიოსი – 183  
ჰელოიზა – 711  
ჰერალიტე ეფესელი – 218,225,  
263,317,520  
ჰერმანუს ალემანუსი – 434,436  
ჰერმესი – 183,190,196,249,250,257  
ჰერმეს გრისმეგისგოსი – 263  
ჰეროდიკე მეგარელი – 691  
ჰეროდოტე – 446  
ჰერმელი უ. – 183  
ჰესიოდე – 691  
ჰილერ პუტიელი – 283,284  
ჰიპარქი – 738  
ჰიპასი მეტაპონტელი – 520  
ჰიპოლაგია – 636  
ჰიპოკრატე – 691  
ჰიუგო ვ. – 184  
ჰიუგო წმ. ვიქტორიელი – 254  
ჰიუიგენსი – 185  
ჰობსი თ. – 722  
ჰომეროსი – 179,419,430,549,553,  
567,596,691  
ჰორაციო – 552  
ჰორაციუსი – 39  
ჰუპერტი პ. – 540

## საზნობრივი საპიუბელი

ადამიანის კონცეფცია 11-13, 65, 66, 90, 677-680, 721, 746, 752, 766, 779, 782

ავტორი (ეფუხისტყაოსნისა) 10, 20, 21, 22, 25, 27, 35, 65, 73, 80, 134, 163, 187, 278, 308, 362, 398, 586, 587, 624, 675, 713, 714, 740, 751

ათონის ლიტერატურული სკოლა 662, 685

ალეგორია 30, 57, 59, 303, 613, 616, 621, 622, 624, 626, 627

ანგელოლოგია 140-170

აპოფატია – იხ. კატაფატია-აპოფატია

არაბული მეცნიერება, პოეზია და სხვ. 196, 307, 335, 431, 434, 664, 688, 689, 691, 708, 709, 710, 719, 734, 742

არაბული არისტოტელიზმი 44, 306, 320, 431, 435, 755, 756

არეოპატიკა 19, 20, 26, 41, 93, 141, 142, 294, 357, 700, 704, 723-730, 734, 735, 736

არისტოტელიზმი 11, 46, 92, 100, 112, 114, 327, 434, 435, 717, 721, 740, 747, 749, 758

არისტოტელური და არისტოტელიანური (ეფუხისტყაოსანში) 42, 47, 92, 110, 384-418, 566, 569, 571, 575, 576, 578, 580, 735

ასტრალური სიმბოლიკა 185, 627

ასტროლოგია 115, 125, 126, 129, 171-173, 176-183, 186, 192, 194, 195, 196, 203, 209, 213, 730-738

ასტრონომია 115, 125, 209, 210,

755, 770, 776

ახალი საამო სტილის (dolce stil nuovo) პოეტური სკოლა 629, 641

ბიბლია 21, 26, 50, 68, 127, 142, 143, 145, 151, 153, 154, 157, 159, 163, 229, 235, 281, 294, 334, 351, 356, 398, 474, 487, 488, 510, 582, 619, 636, 701, 739, 273, 286, 294, 695, 714, 754

„ბუნება-ზიარი“ 288-293, 601

გაგრძელებები (ეფუხისტყაოსნისა) 73-88

გვიანდელი შუასაუკუნეები 1, 2, 20, 21, 25, 35, 39, 40, 42, 46, 43, 44, 60, 67, 69, 110, 355, 361, 384, 405, 438, 514, 519, 529, 531, 533, 535, 566, 580, 581, 604, 609, 620, 715, 736, 740, 747, 749, 756, 760, 774, 781

გნოსტიციზმი 284

„გონება“ 47, 328, 418, 535, 536  
გონების პრიმატი 23, 519, 609, 610

„დათმობა“ 46

დიდაქტიზმი 12

დოგმატიკა 2, 19, 23, 24, 27, 29, 39, 68, 230, 235, 273, 274, 281, 287, 288, 301, 431, 433, 519, 670, 707, 708, 711, 712, 717, 718, 720, 723, 729, 742, 743, 746, 758, 759

ეგზეგეტიკა 237, 238, 256, 257, 750

ემოტივიზმი 244, 251-253, 255, 265, 715

ეპილოგი 21, 73, 587

„ერთარსებისა ერთისა“ 271-288

- „ვალი“ 46, 332, 519-527, 528, 531  
 ვაქეაცობა 416-418  
 „ზეგარდმო არსნი“ 142, 229  
 „ზღვის ჭიპი“ 549  
 იდეალიზმი 88  
 იუდაიზმი 229, 273  
 კატაფატიკა-აპოფატიკა 52, 69, 260-264, 288, 727  
 „კრონოსი“ 182-19584, 587-600  
 კურტუაზული ლიტერატურა 211, 222, 227
- ლექსთწყობა (ვეფხისტყაოსნის) 50, 70-71, 76  
 „ლხინი“ 519, 533-534
- მანიქეველობა 18, 714, 754  
 „მართალი სამართალი“ 439-474  
 მაგერიალიზმი 88, 94  
 მაჰმადიანობა 18, 26, 229, 230, 273, 286, 294, 695, 714, 754  
 მეგობრობა 13, 14, 47, 67, 68, 419, 427, 550-580, 653  
 მეთოდის საკითხები 7-15, 17-38, 72, 73, 76, 294-305, 514, 520, 521, 528, 584, 683, 684, 697, 698  
 მზე 130, 131, 132, 169, 203, 213-215, 240-242, 244, 258-259, 304, 305  
 მზის დასი 151, 152  
 „მზიანი ღამე“ 52, 53, 243-264  
 მისტიკა 60, 63, 67, 69, 236, 253, 254, 256, 257, 750  
 მიჯნურობა 18, 67, 395, 399, 498, 506, 507, 516, 610, 614, 617, 634, 652, 681, 763, 778  
 მიჯნურობის თეორია (პროლოგში) 395-408, 646, 647, 649  
 მოყვასის სიყვარული 558-562
- „მოცალეობა“ 46, 47, 497-518  
 მსოფლმხედველობა (ვეფხისტყაოსნის) 294, 295, 646, 666, 668, 670, 675, 714, 715, 745, 752-754, 756, 757, 760, 765, 766, 771, 774, 785, 786  
 მოძღვრება არსებობის მიზეზებზე 45, 322, 323, 522-534  
 მსოფლიო სოლიდარობის კანონი 738, 741  
 „მძლეთა მებრძოლთა მძლეთა“ 46  
 ნეოპლატონიზმი 26, 88, 90-94, 96, 98, 172-173, 523, 622, 675, 710, 713, 716, 724, 725, 727, 729, 730, 749, 754, 757  
 „ნიეთი“ 46, 523, 527-533  
 ნომინალისტები 722  
 ორთოდოქსია 19, 23, 28, 30, 91, 92, 268, 281, 282, 284, 286, 734, 735, 745, 765, 773, 774  
 ორმაგი ჭეშმარიტება 22  
 პანთეიზმი 18, 19, 23-25, 90, 764  
 პაგრონეზობა 68, 692  
 პერსონაჟები 10, 12, 21, 66, 73, 79, 644, 648, 658, 677, 680, 681, 713  
 პირობითობა (კონვენციულიზმი) 8-12, 14, 80, 778  
 პლატონიზმი (იხ. აგრეთვე პლატონი) 88, 96, 100, 104, 106-108, 113  
 პლატონური და ნეოპლატონური 33, 38-41, 43, 69, 98, 110, 580  
 პოეტიკა (ვეფხისტყაოსნის) 70-71  
 პროლოგი 21, 22, 28, 47, 71, 73, 83, 307, 324, 395, 489, 512, 513, 516, 586, 614, 618, 633, 648



რაინდობა 563-565  
რაციონალიზმი 61, 519, 610, 701,  
713, 715, 721, 739, 758, 759, 782  
რელაქციები (ვეფხისტყაოსნის)  
71  
რელიგიური შემწყნარებლობა  
19, 100, 745, 772  
რენესანსი 11, 60-64, 67-68, 72,  
87, 89, 90, 92-95, 98, 100, 101-114,  
609, 657, 658, 669, 714, 739, 748,  
754, 757, 779, 780, 782

„საბოძეარ-ხშირობა“ 47  
„სავსება ყოველთა“ 228  
სამება 238, 261, 266, 275, 286,  
287, 288, 299, 300, 302, 304, 554  
სამის სიმბოლიკა 553-555  
საუკეთესო საშუალი 47, 392-395  
„სახე ყოვლისა განისა“ 44, 45,  
306-337  
სეფასიანიზმი 18, 714  
„სიბრძნე“ 46  
სიკეთე 378, 387, 497  
სიმბოლიკა 9, 70, 340-342, 608  
„სიმღიდრე“ 46, 497  
„სიუხვე“ 46, 47, 413-415  
სიუჟეტი 65, 70, 82-85  
სიყვარული (ვეფხისტყაოსანში)  
13, 57, 59, 67, 83, 223, 378, 383,  
427, 610, 612, 614, 616, 630, 633,  
635, 640, 641, 644, 648-649, 650,  
655, 658-659, 749-751, 762, 776  
„სიყმე“ 46  
„სიძე“ 303, 340-342, 344  
„სიძუნწე“ 47  
სოლარიზმი 714  
სოცინიანიზმი 744  
სტოიციზმი 19, 20, 429, 430, 438

სქოლასტიკა 40, 42, 43, 44, 46,  
68, 92, 334, 433, 434, 435, 519,  
523, 534, 605, 664, 675, 707, 710,  
713, 718, 723, 746, 757, 758, 759,  
769, 770, 771

გიპოლოგიური მიმართებანი 1,  
11, 41-45, 67, 100, 326, 610, 626,  
629, 642, 643, 644, 659-660, 661,  
673, 723, 751

გოლერანგიზმი იხ. რელიგიური  
შემწყნარებლობა

გრადიციული და ნოვატორული  
35, 78, 606, 609, 610

გრუბადურები 605, 606, 607,  
625, 770, 774-775

უმენაესი არსება 69, 230, 232,  
739

„უმრახობა“ 594, 595

უნიტარიზმი 286, 743, 744

„უჟამო-ჟამი“ 264-271

უაბულა (ვეფხისტყაოსნისა) 551,  
552

ფსიქოლოგიზმი 535, 542, 545,  
546, 548, 584, 585, 594, 595

ქართული ეკლესია და  
ვეფხისტყაოსანი 294-300, 361-  
372

ქალღეველთა რწმენა 125, 156  
ქველმოქმედება 379, 380, 382  
ქორწილი 339, 340, 342-346, 635-  
638

ქრისტიანობა 19, 20, 24, 26, 27,  
29, 39, 42, 68, 69, 93, 109, 125, 140,  
150, 155, 179, 180, 196, 235, 254,  
262, 264, 267, 269, 273, 274, 295,  
323, 369, 404, 433, 523, 680, 695,  
697, 706, 707, 709-711, 713, 715,

716, 718, 725, 739, 747, 749, 754-755, 765

ქრისტიანული ეთიკა 67, 381, 427, 568

ქრისტიანული სიმბოლიკა 339-342, 344-346

„შვილი ცა“ 197

შუა საუკუნეები 1, 2, 9, 11, 13, 14, 20, 24-25, 30, 35-36, 38-45, 48, 56, 58, 59, 60-64, 70-72, 89-92, 95, 97-99, 105, 158, 178, 179, 207, 213, 236, 253-255, 268, 300, 305, 326, 327, 361, 362, 364, 383, 424, 430, 431, 517, 520, 522, 523, 527, 530,

532, 534, 593, 602, 605, 609, 614, 616, 617, 621, 624, 625, 651, 771

„ცა მეშვიდე“ 185, 204, 205

„ცის ბორბალი“ 205

„ცის სიმგრველე“ 171

„ცისა სომნი“ 164

„ცისა ძალთა დასი“ 139, 149-151, 164-166

„ეხრა ცა“ 197-199, 200, 201, 306

„ძალნი ზეციერი“ 150, 331, 734

„ძე“ 268, 345-346

ძმადნაფიცობა 555-558

ჭემარიტება 529-533

ჭუმანიზმი 11, 20, 88, 98, 101-114, 714, 743, 750

## თხზულებაში

- აბდულმესია 141, 143, 232, 220, 468, 538, 698, 731  
აგებულებისათვის კაცისა (გრიგოლ ნოსელი) 312  
ამბავი მეფე ართურის ზეობისა 591  
ამირანდარეჯანიანი 133, 564, 674  
ამირანის ეპოსი 533, 578  
აპოფთეგმათა კრებული 728  
ასკეტიკონი (ბასილი დიდისა) 399, 400, 506, 560, 651,  
აღსარებანი 104, 375  
აღდგომა 375  
ახალი ცხოვრება 606, 607, 630, 638, 639  
  
ბაგრაგ მეფის შეწირულობის წიგნი გელათის მონასტრისადმი 461, 462  
ბალავარიანი (სიბრძნე ბალავარისა) 123, 358, 452, 454, 689  
ბაში აჩუკი 582  
ბუნებისათვის კაცისა 289, 309  
ბუსტანი 225  
  
გალობანი სინანულისანი 375  
განთავისუფლებული იერუსალიმი 667  
განმარტებათა შესახებ (არისტოტელეს) 43, 701, 703  
განმარტება (იოანე პეტრიწის) 192, 478, 701  
გარდამოცემა 141, 758  
გილგამეშის ეპოსი 550, 578  
გორგია (პლატონის) 477, 486  
გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება 297  
  
დავით გარეჯელის ცხოვრება 147, 232  
დავითიანი 49, 50-52, 55-59, 593, 625, 636, 667, 731  
დანაშაული და სასჯელი 363, 375  
დასდებელი ნათლის-ღებისანი 143  
დასდებელი ყოველთა წმიდათანი 143  
De allegoriis legume (ფილონის) 310  
De mundi opificio (ფილონის) 310  
De synodis (პილარი პუტიელის) 283  
ღიალექტიკა (იოანე დამასკელის) 433, 701  
ღიალოგი Hermippus 75  
ღიალოლონი 354, 356, 651  
ღიღი ეთიკა 384, 566, 567, 572, 575  
ღიღი სჯულისკანონი 528  
ღიღი პიპია 269  
ღიდმოურავიანი 123  
ღოგმატიკონი 688  
ღონ კარლოსი 552  
ღღესასწაულთა შესახებ 687  
ღღიური პროზიდან (გ. ტაბიძე) 784  
  
ევდემეს ეთიკა 384, 385, 566, 568, 572, 575  
ევდემი (არისტოტელეს) 328  
ევსტათი მცხეთელის მარტვილობა 123  
ეთიკა (არისტოტელეს) 384-434, 566-581, 781  
ეთიკა (ბასილი დიდის) 385  
ეთიკა (პლუტარქეს) 385  
ელინთა ზღაპრობანი 190, 193  
ემილი 375  
ენეადა (პლოტინის) 173-175, 479, 510  
ენექის წიგნი 1999  
ეპისტოლენი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელის) 270  
ეკლთათვის 126, 689, 731  
ექუსთა ღღეთაჲ 118, 120, 121, 124, 129-131, 434, 504  
  
ვამეყ და აზრა 690  
ვარდის რომანი 628  
ვისრამიანი (არჩილის) 134

ვისრამიანი (გურგანის) 225, 588,  
593, 625, 636, 667, 731  
ეწერ ვინმე მესხი მელექსე (გ.  
ტაბიძე) 785

მეცათა მღელღო-მთაერობისათვის  
734  
მეცისათვის (არისტოტელეს) 521  
მუბოქა 57-59

თამარიანი 157, 159-162, 186, 191,  
218, 224, 232, 233, 301, 697-698, 700,  
704, 731, 771  
თარგმანება იოვანეს  
გამოცხადებისა 123  
თარგმანება ფსალმუნებისა 504  
თარგმანი ვეფხისტყაოსნის  
(ეახტანგ მეექვსის), 295, 544, 615  
თეოლოგიური ელემენტები იხ.  
კაეშირნი ღმრთისმეტყველებითნი

იადგარი (მიქაელ მოდრეკილის)  
266, 303  
ილიადა 419, 423, 551, 553, 567, 578  
ინტელექტის ერთიანობის თაობაზე  
ავეროისტთა წინააღმდეგ – Summa  
contra Gentiles 320  
იოანე ზედამხელის ცხოვრება 123  
იოანეს და ეფთუმეს ცხოვრება 535  
იონაესათვის (ეფრემ ასურის) 123  
იოსებშილიხანიანი 122, 123, 133,  
296  
ისტორიანი და ამჟამნი  
შარავანდელთანი 52, 305, 564, 636,  
637, 698  
იუდაებრივი დასაბამსიგყეაობა 701

კაეშირნი ღმრთისმეტყველებითნი  
43, 286, 521, 528, 699, 700, 701  
კანონები (პლატონის) 477, 486  
კანონი მეთხუთმეტე (კეცრე  
ალექსანდრიელისა) 528  
კატეგორიები (არისტოტელეს) 434

კაცისა აგებულებისათვის 312, 313  
კითხეა მოლეაწეთა (ბასილი  
დიდის) 560  
კლემაქსი 394  
Commentariorum in Genesim  
(ორიგენეს) 177

ლანსელოგი ანუ ურმის რაინდი 84,  
586-602  
ლეილი და მაჯნინუ (ნაეოსი) 667  
ლეილი და მაჯნუნი (ნიზამი  
განჯევის) 552, 593, 625, 667, 690  
ლეილ-მაჯნუნიანი 134  
ლექსები (პიერ ეიდალი) 626, 628  
ლექსები (რამბაუტ ორანელი) 628  
ლექსნი ასეულნი (არჩილი) 537  
ლოგიკა (არისტოტელეს) 436

მარტვილობა რომანოზ ახლისა 689  
მარტვილობა საბაწმიდელ მამათა  
689  
მარტვილობა სერგისა და  
ბაქომისი 291  
მარტვილობა პანსოფი  
ალექსანდრიელისა 689  
მარხვანი 359  
მარხვისათუს და იონაესთუს 101,  
124, 413  
მატიანე ქართლისა 537  
მერი (გ. ტაბიძე) 343  
მეტამორფოზები (აპულეიუსის) 245,  
246  
მეტამორფოზები (ოვიდიუსის) 392,  
593  
მეტაფიზიკა (ალბერტ დიდის) 736  
მეტაფიზიკა (არისტოტელეს) 282,  
285, 322, 323, 520-522, 716, 732-733  
მეუდაბნოვის მონანიება (ზლაპარი)  
380  
მეფეთა ცხოვრება 123, 674  
მთვარის ნაამბობიდან (გ. ტაბიძე)  
784, 785  
მთვარის სადგომებში შესვლა... 128  
მიგებება 162  
მიმემთა წიგნი 699  
მიმოსვლა 123

- მიმოწერა პოლობიძის და საბინძისი 454  
 მიქელ საბაწმიდელის მარტვილობა 689  
 მოგზაურობა ევროპაში 193  
 მონარქია (დანტე ალიგიერი) 773, 781  
 მოსახსენებელი მცირე სუმეონისათვის ლოლოთეგისა 686  
 მოსახსენებელი (ეესტრატი ნიკიელისა) 688  
 მოსრუა სინა-რაითის მამათაა 123  
 მოყუასისა მიმართ სიყუარულისათვის 601  
 მოხუცი სტუმარი (ზღაპარი) 380
- ნადიმი (დანტე ალიგიერის) 620, 656, 781  
 ნადიმი (პლატონის) 507, 511, 620, 781  
 ნარგიზოვანი 55, 123  
 ნიბელუნგების სიმღერა 762  
 ნიკომაქეს ეთიკა 46, 380, 384, 385-468, 475, 497, 508, 511, 517, 556-559, 572-579  
 ნოველები (იუსტინიანე) 455
- ოდეები (პორაციუსი) 393  
 ოდისეა 549, 553, 596  
 ორგანონი 729  
 ოქროს სახელდარი 593
- პანსოფი ალექსანდრიელის მარტვილობა 683  
 პასუხი ექუსთა მათ ღლეთათუს 158-162, 331-334  
 პირმშოსათვის (მიქაელ ფსელოსი) 686  
 პლატონური თეოლოგია 106, 107  
 პოემა ვეფხისა (გ. ტაბიძე) 785  
 პოენაა წმიდათა ანანიასის, აზარიასის, მისაელისი 124, 437  
 Preparationis Evangelicae 139
- რამაიანა 551, 578  
 რელიგიური დოგმებისათვის 740  
 როლანდის სიმღერა 550, 552, 578  
 რუსუდანიანი 116, 123
- საახალწლო (ვაეა-ფშაველას) 622  
 საგალობლები (იოანე მინჩხი) 301, 303, 359  
 საგალობლები (იოანე მგბეყარი) 141, 143  
 საგალობლები (მიქაელ მოდრეკილი) 301, 302  
 სათნოებათა კიბე 701  
 საკითხები მესამე წიგნიდან სულის შესახებ (სიგერ ბრაბანგელი) 320  
 სამოთხე 689  
 საკითხავი სეეგისა ცხოველისა... 234  
 სამართალი ბექასი 123  
 სამართლის წიგნი 278  
 სამოთხე 689  
 სამოღვაწეო წიგნი — იხ. ასკეტიკონი  
 სასწაულნი წმიდისა მთავარმოწამისა გიორგისანი 515  
 სახელმწიფო 483, 484, 489, 490, 493  
 სატირიკონი 593  
 საუბარი ლირიკის შესახებ. (გ. ტაბიძე) 785  
 საღმრთოთა სახელთათვის 270  
 საღმრთოა წირუა... 356  
 სახელმწიფო 483, 484, 489, 490, 492, 493  
 სერაპიონ მარმმელის ცხ-ბა 116, 123  
 სახისმეცყველი 535  
 სიბრძნე ბალავარისა 358  
 სიბრძნისაგან პლატონ ფილოსოფოსისა 476, 691, 728  
 სიბრძნისაგან მრავალთა ფილოსოფოსთა 691, 692  
 სიმღერა როლანდზე 552  
 სიმღერათა წიგნი (კანცონიერე) 654

- სინანულისათვის 123  
 სიკუყანი და სწავლანი  
 სამეცნიერონი 691, 692  
 სიყვარულის ხელოვნება  
 (ოვიდიუსის) 593  
 სულისათვის (არისტოტელეს) 317-  
 321, 334  
 სულის შესახებ Questiones in tertium  
 De anima (სიგერ ბრაბანტელის) 320  
 სუმმა თეოლოგია 320  
 სუმმა წარმართთა წინააღმდეგ  
 320, 375  
 სწავლანი (ბასილი დიდის) 357, 726  
 სწავლანი (სულხან-საბას) 123  
 სწავლანი „ქებათა ქებაზე“ (წმ.  
 ბერნარის) 637
- გამძრად მიყვანებისათვის 289  
 გიმეოსი 329, 622  
 გოპიკა 701, 703  
 გრაქტაგი გონიერ სულზე 320  
 გრაქტაგი უმაღლესი სიკეთის  
 შესახებ 510
- უსწორო კარაბადინი 689
- ფასტები 593  
 ფარხადი და შირინი (ნავოი) 667  
 ფედონი 306, 318, 480  
 ფიზიკა (არისტოტელეს) 319, 521,  
 530  
 ფილოსოფიის ნუგეში 496, 593  
 ფლამენკა 680
- ქართლის ცხოვრება 182  
 ქაცვია მწყემსი 452  
 ქება და დიდება ქართულისა  
 ენისა 684, 697  
 ქილილა და ღამანა 119
- ღვთაებრივი კომედია 148, 223, 242,  
 613, 626, 630, 638, 639, 642
- ყურანი 196, 213
- შამფარვანიანი 218  
 შაჰნაეზიანი 133  
 შაჰნამე 122, 133, 134, 552, 667, 690  
 შესაეალი არისტოტელეს  
 კატეგორიებზე 701  
 შუღთა მნათობთათვის 689, 731  
 შეიდი მთიები 122, 133, 134  
 ში-ძინი (ჩინური ხალხური  
 პოეტური თქმულებები) 475  
 შმაგი როლანდი 667  
 შუმანიკის წამება 123, 406
- ჩემს დას ელომას 711
- ცოდება და მიტევება (ზლაჰარი) 380  
 ცხოვრება და მოქალაქეობა...  
 გრიგოლი, ჰრომთა ჰაპისა 356  
 ცხოვრება იოანე ურჰაელისა 689
- ძლისპირნი და  
 ღმრთისმშობლისანი 301  
 ძიება სულისათვის 318
- წამება ქეთევან დედოფლისა 287  
 წარმოქმისა და გაქრობისათვის  
 521  
 წარტყუნება იერუსალემისა 689  
 წერილები (პლატონის) 477, 486  
 წიგნი სააქიმო 689  
 წყარო ცოდნისა 699
- ჭამნიკი 18, 57, 58  
 ჭემმარიტებისათვის (ანსელმ  
 კენტერბერიელი) 531  
 ჭემმარიტებისთვის (თომა  
 აკვინელის) 531  
 ჭემმარიტი რელიგიის შესახებ  
 (ავგუსტინეს) 531
- ხოსროვი და შირინი (ნიზამის) 667,  
 690  
 ხრონოლრაფი 503, 701  
 ხსენება და ცხოვრება წმინდა  
 ღომენგისი 47, 143

# ჯვარშემოსილი 354

პაბოს წამება 357, 697

პამლეტი 552, 578, 583, 584

პერმეს ტრისმევისტრონი 196

## ბიბლიური წიგნები

- მესაქმე (დაბ.) 123, 141, 145, 146, 153, 157, 160-162, 186, 306, 309-311, 487, 622
- გამოსვლა (გამ.) 554, 561
- ლევიტელთა (ლევ.) 350, 647
- რიცხენი (რიცხ.) 145, 380, 547, 619
- მეორე სჯულის (რჯლ.) 153, 154, 350, 445
- ისუ ძე ნავესი(იესო) 145, 156, 350
- მსაჯულთა (მსაჯ.) 57, 145, 146, 544, 554, 581
- მეფ. პირ. (1 მეფ.) 350, 472
- მეფ. მეორე (2 მეფ.) 554
- მეფ. მესამე (3 მეფ.) 153, 554
- მეფ. მეოთხე (4 მეფ.) 151-154, 554
- ნემტ. პირ. (1 ნემტ.) 554
- ნემტ. მეორე (2 ნემტ.) 153, 154
- ნემტია (ნემტ.) 153, 154
- ემდრას მესამე (3 ემდრ.) 144
- ტობაიასი (ტობ.) 143
- უსალმუნნი 153, 154, 156, 306, 350, 445, 494, 536
- იგავნი (იგავ.) 350, 494
- ეკლესიასტე (ეკლ.) 394, 701
- ქებათა-ქება (ქებ.) 340, 623, 630
- ისო მირაქის (მირ.) 351, 352, 510
- ესაია (ეს.) 144, 153, 154, 340, 487, 595
- იერემია (იერ.) 123, 153, 154, 340
- იემეკიელი (ემეკ.) 144, 153
- დანიელი (დან.) 143, 145, 153, 154, 445, 554
- ოსია (ოს.) 340
- ამოს (ამოს.) 554
- სოფონია (სოფ.) 153, 154
- მათე (მთ.) 129, 130, 146, 155, 196, 238, 341, 342, 365, 369, 370, 371, 399, 414, 421, 428, 454, 487, 494, 525, 527, 535, 539, 558, 559, 561-563, 602, 619, 620, 630, 647, 654, 701
- მარკოზი (მარკ.) 123, 155, 278, 342, 370, 399, 428, 527, 558, 647, 701
- ლუკა (ლუკ.) 123, 130, 143, 155, 289, 342, 350, 351, 559, 562, 563, 647, 701
- იოანე (იოან.) 59, 260, 340, 348, 370, 405, 444, 451, 554, 558-561, 647, 648, 653, 654, 701, 778
- საქმე მოციქულთა (საქმე) 123, 130, 143, 156, 289, 487, 554
- იაკობი (იაკ.) 559
- პეტრეს პირველი (1 პეტრ.) 156, 349, 350, 557, 602
- იოანეს პირველი (1 იოან.) 59, 123, 348, 352, 353, 369-371, 405, 507, 559, 647, 651, 776
- იულა (იულ.) 143, 145
- რომაელთა (რომ.) 156, 306, 312, 370, 371, 373, 559, 561, 602
- კორინთელთა პირველი (1 კორ.) 156, 160, 238, 239, 310, 312, 349, 371, 706
- კორინთელთა მეორე (2 კორ.) 239, 340, 533, 602
- ეფესელთა (ეფეს.) 156, 239, 340, 371, 602
- I გიმოთე (1 გიმ.) 265
- II გიმოთე (2 გიმ.) 348
- თესალონიკელთა პირველი (1 თეს.) 559
- ებრაელთა (ებრ.) 487
- აპოკალიფსი (გამოც.) 143, 145, 340, 350, 445, 495



**ვეფხისტყაოსნის სტროფები\***

„პირველ- თავი“	– 17,234,271,272,295- 299,366,375,745	76 – 406 78 – 196
1	– 227,229,301,302,306, 331-333,735	83 – 653 85 – 515
2	– 44,45,227-229,306-337 375,489,781	98 – 338 103 – 135
3	– 587	107 – 117,120,135
4	– 587,620	111 – 726
5	– 587,607	112 – 227,488
6	– 228,624	114 – 228,356,726,777
7	– 376	115 – 515
11	– 54,506,507,509, 516	119 – 726
12	– 82,618	120 – 227
18	– 633	127 – 116,206
20	– 47,396-406,489,611,618	129 – 726
21	– 377,396-406,489,611, 619, 642,652	131 – 481,488,597,607 132 – 617,726
22	– 47,396-406,611, 634	133 – 777
23	– 46,413,497,515	134 – 199,200,305
24	– 403,611	136 – 216
25	– 403,513,611	139 – 224
26	– 472	146 – 228
31	– 515,516	148 – 46,523-534
32	– 499,506,655	158 – 221
34	– 163,203,214,345	162 – 139
37	– 345,415	163 – 357
41	– 345,569	165 – 139,149,165
50	– 414	183 – 553
51	– 414	186 – 732
52	– 628	190 – 228
53	– 415	191 – 228,732
61	– 47,415	217 – 418
62	– 47,415,595	247 – 556
64	– 227,228	253 – 70

\* მონოგრაფიაში დამოწმებულ თუ განხილულ სტროფებზე საძიებელში მითითებულია პოემის იმავე გამოცემის ნუმერაციით, რომლიდანაცაა წინამდებარე წიგნში ტექსტი ციტირებული: შოთა რუსთველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ. 1966 (ა. შანიძისა და ა. ბარამიძის რედაქციით).

264	- 117	475	- 228
275	- 488,532	476	- 406
282	- 116,120,304	494	- 347
283	- 304,570	500	- 32
284	- 550	511	- 228
287	- 772	516	- 344
298	- 574	517	- 344,345,441,442
299	- 304,574	521	- 33
300	- 557	523	- 33
307	- 239	524	- 279
308	- 228	525	- 33
314	- 79	531	- 488
321	- 569	534	- 207
323	- 338	535	- 228
330	- 442	539	- 32,33
334	- 569	540	- 74,373,617
341	- 345	544	- 410
342	- 777	545	- 379,410,439,440,443,463, 465-467,469,472,473
344	- 528	546	- 410,467
356	- 228	547	- 443,463
363	- 594	548	- 443,463
364	- 528	549	- 633
367	- 594	555	- 303,338,339,342,343,346, 784
373	- 594	556	- 406
374	- 594,596	565	- 441
379	- 51	566	- 442,464
380	- 499,607,642	567	- 442,463
382	- 607	571	- 539
411	- 117,120,135	572	- 171,207
416	- 197,198,228	577	- 542
426	- 206,207	579	- 228,542
428	- 227	582	- 539-549
437	- 149	583	- 539,543,548
442	- 407	584	- 549
443	- 199,425	585	- 206,539
450	- 81,221	594	- 571
452	- 207	596	- 54,70,571
463	- 406,421	598	- 14,571,573
464	- 421	599	- 573
465	- 421		
473	- 228		

600	- 573	794	- 227,228,776,777
602	- 644	795	- 229,645,650,767,776
610	- 220	797	- 228
616	- 81	799	- 417,474,482,488
617	- 82	800	- 417,485
627	- 185,204	801	- 417,421,642
628	- 185,204	802	- 417
630	- 51	803	- 417
633	- 279	811	- 227,228,265,599,610
634	- 149	812	- 227,228
639	- 228	813	- 228,776
640	- 528	822	- 70
646	- 279	826	- 228
666	- 557	831	- 228
667	- 597	833	- 225,598
668	- 378	834	- 225,598
669	- 228,557	836	- 280
670	- 558	837	- 167,202,228,239,240
687	- 52		243,264,271-288,333
703	- 117,120	838	- 240,258,271,288,333
705	- 378	839	- 167,212,242,333
708	- 597	840	- 167,187,202,242,333
714	- 777	841	- 212
718	- 598	842	- 212
719	- 277	849	- 600
735	- 652,654	850	- 406,555
737	- 474	858	- 207
740	- 595	862	- 227,228
745	- 777,778	864	- 515,767
777	- 574	869	- 408
779	- 474,574	873	- 228
788	- 575	881	- 599
790	- 14,378,568,574,650	883	- 609,634,359
791	- 349,474-477,479- 482,485,486,493,568 619,645,728,729	884	- 472,609,630,650,659
792	- 11,377,408,474,476, 481,482,485,510,568 645,728,736	885	- 488,522
793	- 349,408,474,562,608 642,651	887	- 216,634
		899	- 539,556
		900	- 556
		903	- 510
		904	- 13,553,767,777
		910	- 481,538

911	-	206,538	1039	-	228,417
915	-	408	1040	-	81,420
916	-	149,408	1045	-	347,348,350-353,355, 356,360,651
918	-	227,228	1048	-	70,227
919	-	532	1049	-	139,149,150
927	-	228	1050	-	139,165,166,171,195, 228,333
930	-	228	1051	-	422
931	-	149	1054	-	422
932	-	228	1056	-	422
935	-	555	1057	-	422
939	-	205,207	1075	-	407
947	-	556	1082	-	403,612
952	-	221,228,347,374	1084	-	403
953	-	239	1089	-	584
957	-	216	1090	-	584
958	-	167,203,212,213,216, 333	1091	-	584,778
959	-	168,186,187,212	1092	-	584,585
960	-	168,187,212	1093	-	585,598
961	-	168,212	1099	-	407,600
962	-	168,212	1107	-	292
963	-	169,187,210-212,215, 217,219-223,225	1108	-	292
964	-	169,212,215,217	1109	-	288,293,366,601
965	-	169,186,195,202,212, 214,333	1114	-	366
977	-	570	1115	-	366
980	-	570	1116	-	366
981	-	574	1117	-	293,472
984	-	556	1132	-	221
987	-	574	1139	-	164
988	-	14,574	1156	-	488
992	-	345,569	1158	-	515
997	-	654	1169	-	345
1002	-	575,652	1172	-	206,207,628
1008	-	575	1174	-	207,221
1013	-	575	1185	-	345
1017	-	228	1200	-	228
1024	-	550,556	1201	-	132,203,214
1034	-	220	1204	-	407,601
1035	-	206,417	1205	-	600
			1207	-	601

1209	-	601	1397	-	411
1210	-	601	1398	-	411,412
1213	-	51	1399	-	411
1243	-	81	1400	-	411
1246	-	727	1404	-	412
1247	-	727	1408	-	166,195,208
1249	-	488	1412	-	412
1250	-	227	1413	-	413
1251	-	585,612	1414	-	166,171,186,193-195, 206,208,228,767
1252	-	585,603	1419	-	627
1253	-	585	1420	-	186,627,644
1272	-	556	1421	-	555
1286	-	375	1435	-	228
1294	-	374	1447	-	557
1295	-	374	1448	-	216
1296	-	228	1451	-	228
1299	-	374,777	1453	-	228
1303	-	204,256,304,521	1454	-	227,425
1304	-	45,200,255,488,521,736	1458	-	132
1305	-	133,200,242,256,736	1483	-	206
1306	-	256	1484	-	228
1307	-	556	1491	-	229,725,776
1308	-	374,440,465,468	1492	-	304
1309	-	195,197,374	1504	-	423
1318	-	87,304,555	1505	-	423
1323	-	51	1525	-	442
1325	-	599	1528	-	117,136
1335	-	555	1531	-	132
1352	-	205,207	1533	-	117,120,135
1361	-	726	1543	-	83,377
1362	-	228	1544	-	207
1369	-	613	1548	-	304
1381	-	304	1567	-	556
1382	-	556	1577	-	82
1387	-	81	1578	-	85
1388	-	81,228	1581	-	80
1389	-	557	1586	-	132
1392	-	411	1596	-	77,515
1394	-	411	1649	-	79
1395	-	411	1653	-	78,79
1396	-	411			



**ელგუჯა ხინთიბიძე,  
ვეფხისტყაოსნის იღურ-მსოფლმხელელობითი საყარო**

**რეცენზენტები:**

**ლაურა ბრიგოლაშვილი, მაკა ელბაძიძე**

**კომპიუტერული მომსახურება:**

**ასმათ ჯაფარიძე, ნინო ჩაკუნაშვილი,  
ცირა ვარდოსანიძე**

**საპიბლეგის ტექნიკური რედაქცია:**

**ნინო ჩაკუნაშვილი, ცირა ვარდოსანიძე**

**საბამომცემლო ჯგუფი © „ქართველოლოგი“**

**ქართველოლოგიური სკოლის ფონდი, თსუ, ი. ჭავჭავაძის კამპირი 1,  
0128, თბილისი; (+99532) 29 08 33; [kartvcentre@hotmail.com](mailto:kartvcentre@hotmail.com)**