

ნაწილს ნათესავი



დღითა
მთხენაჲ



ნოდარ ნათაძე



ღრმთა მიჯნაზე



მასალაზე რედაქციის პრობლემატიკის
ქართულ მწერლობაში

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“
თბილისი — 1974

წიგნში განხილულია შუა საუკუნეებიდან „გამო-
 ლვიძების“ ანუ ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და
 მსოფლშეგარძნების ფარგლებიდან გამოსვლის ის რთუ-
 ლი პროცესი, რომელიც XII-XIII ს-თა ქართულ მხა-
 ტვრულსა და საისტორიო ლიტერატურაშია ასახული.
 ეს კულტურულ-ისტორიული მოვლენა ანალოგიურია
 შუა საუკუნეთა დაძლევის იმ პროცესისა, რომელიც
 დასავლეთ ევროპის ქვეყნებში XIV-XVI საუკუნეებში
 განხორციელდა და რომელსაც „რენესანსის“ სახელით
 ვიცნობთ.

0722—207

H ————— 204—73

| M 601 (08)—73

წინასიტყვა

ძველი ქართული მწერლობის ე. წ. „ოქროს ხანა“ — მოკლე პერიოდი მე-11 საუკუნის ბოლოდან მე-13 საუკუნის დამდეგამდე — ერთ-ერთი ყველაზე მკვეთრი აღმავლობის ხანაა, რომელსაც კი მსოფლიოს რომელიმე ხალხის ლიტერატურის ისტორია იცნობს. პოლიტიკური ძლიერება და ეროვნული ექსპანსია, ეკონომიური კეთილდღეობა და ფართო ურთიერთობა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურულ სამყაროსთან, ტრადიციული ეროვნული კულტურის მაღალი დონე და ახალგამოჩენილ ტალანტთა სიუხვე — ყველა ეს პირობა ბედნიერად შეერწყა ერთმანეთს ამ დროის საქართველოში და ამ შერწყმამ წარმოშვა ფორმით სრულყოფილი და შინაარსით ღრმა მხატვრული ლიტერატურა, რომელიც დროის მსოფლმხედველობის უმაღლეს დონეზე იდგა და მრავალ პუნქტში ამ მსოფლმხედველობას წინ უსწრებდა.

გარდა ესთეტიკური და, საერთოდ, შეფასებითი თვალსაზრისისა, ამ პერიოდის ქართული ლიტერატურა მეტად მნიშვნელოვანია კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისითაც: ამ პერიოდის ლიტერატურის უმნიშვნელოვანესი ნაწილი თავისი ხასიათით საეროა — იგი საერო (სამხედრო-ფეოდალურ) კულტურას ემყარება, საერო წოდების (სამხედრო არისტოკრატის) სულისკვეთებას გამოხატავს და თავის აუდიტორიად საერო საზოგადოებას გულისხმობს. ამგვარად, ეს ლიტერატურა პრინციპულად განსხვავებულია თავისი წინამორბედი ქართული ლიტერატურისაგან, რომელიც, ძირითადად, სასულიერო წოდების წარმონაშობია და ქრისტიანული

რელიგიური სულსკვეთებითაა აღბეჭდილი. იგი შუა საუკუნეთა ქრისტიანული მსოფლშეგარძნებისა და მსოფლმხედველობის ფარგლებიდან გასვლას მოასწავებს. ეს ცვლილება — შუა საუკუნეთა ქრისტიანული „ასკეტური“ მსოფლმხედველობა-მსოფლშეგარძნების ფონზე ახალი, არაასკეტური მსოფლმხედველობისა და სათანადო მხატვრული ლიტერატურის აღმოცენება — თვალში საცემად ჰგავს ანალოგიურ პროცესს, რომელიც ქრისტიანული დასავლეთ ევროპის ისტორიაში განხორციელდა და რომელსაც ზოგადად „რენესანსის“ სახელით ვიცნობთ. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ „რენესანსის“ ცნება ამ ეპოქის ქართული კულტურის მიმართაც იქნა ნახმარი და მეცნიერების წინაშე ქართული რენესანსის პრობლემა დაისვა.

ევროპაში ამ პროცესის მიმდინარეობა ფართოდ არის შესწავლილი. მისი კულტურული და სოციალური ფაქტორების საკითხი, ისევე როგორც შუა საუკუნეებისა და ამ ეპოქის კულტურის მიმართების საკითხი, ისტორიული მეცნიერების წინაშე ერთ-ერთ საკვანძო პრობლემად დგას. ამ პროცესის ერთადერთი ანალოგონი დასავლეთ ევროპის გარეთ, რომელსაც დასავლეთ ევროპის ამ კულტურულ-ისტორიულ პროცესთან ისტორიული კავშირი არა აქვს — ქართული საერო კულტურის წარმოშობა-განვითარება — გაცილებით ნაკლებადაა დღესდღეობით შესწავლილი და ცნობილი. ამავე დროს ნათელია, რომ ამ ანალოგიური პროცესის ორი ურთიერთდამოუკიდებელი გამვლენის შედარებითი შესწავლა გაამდიდრებს ჩვენს ცოდნას რენესანსის შესახებ, ამ პროცესში ფაქტორებისა და შედეგების უფრო ზუსტი და ცალსახა დაკავშირების შესაძლებლობას მოგვცემს.

რენესანსის პრობლემა, დასმული დასავლეთ ევროპისა და საქართველოს კულტურული ისტორიის მიმართ, საკითხთა ფართო წრეს გულისხმობს, რომელთა შორის რამდენიმე ძირითადი, სახელდობრ:

1. რენესანსისა და შუა საუკუნეთა მიმართება. წარმოადგენს თუ არა შუა საუკუნეები წყვეტას ქრისტიანული ქვეყნების კულტურულ ცხოვრებაში? სხვანაირად რომ

ვთქვით, არის თუ არა რენესანსული კულტურა იმ ტენდენციებისა და წყალქვეშა დინებების გახვითარების შედეგი, რომლებიც შუა საუკუნეთა აზროვნებაშიც სავსებით არასოდეს ჩამკვდარან? ამ ეპოქის კულტურის ძირითადი ელემენტები თვისობრივად განსხვავდება თუ არა ყოველივე იმისაგან, რასაც შუა საუკუნეები იცნობენ?

2. რენესანსის კულტურული ფაქტორების საკითხი. ანტიკური კულტურის გავლენის ფაქტორი დასავლეთ ევროპაშიც და საქართველოშიაც იდენტურია, თუმცა ეს იდენტობა მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფიის გავლენას ეხება (ანტიკური ლიტერატურის გავლენა საქართველოში თუ იყო, მეტად მცირე იყო, ხელოვნების გავლენა კი პრაქტიკულად უმნიშვნელო). ქრისტიანული რელიგიის გავლენა და ქრისტიანული კულტურის გავლენა ორსავე შემთხვევაში მაქსიმალური იყო. და ბოლოს, საერთოა აღმოსავლური (კერძოდ, ისლამური) კულტურის გავლენა.

3. რენესანსის სოციალური ფაქტორების საკითხი. დასავლეთ ევროპაში რენესანსული კულტურის წარმოშობა მესამე წოდების ასპარეზზე გამოსვლის, ქალაქების განვითარების, ვაჭრობისა და მრეწველობის ზრდის ეპოქას ეკუთვნის. საქართველოში რენესანსული მოტივების შემცველი ლიტერატურა, როგორც დღეს ჩვენთვის ჩანს, ფეოდალური წყობილების განუყოფელი ბატონობის ეპოქაში ჩნდება. ეს გარემოება ერთის მხრივ სვამს საკითხს ქართულ სინამდვილეში XII საუკუნის ბოლოსთვის განვითარებული ვაჭართა კლასის არსებობის შესახებ მისი დამახასიათებელი ყოფითურთ. მეორე მხრივ ეს გარემოება კიდევ უფრო მკვეთრად სვამს საკითხს შუა საუკუნეთა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის დაძლევაში ეროვნული სახელმწიფოს ფაქტორის როლის შესახებ.

კლასიკური ხანის ქართული საერო კულტურის მაგალითი, ამგვარად, აფართოვებს ჩვენს ცოდნას რენესანსული კულტურის ზოგი კონკრეტული მოტივის დამოკიდებულების შესახებ სოციალურ ცხოვრებაში მომხდარ ამა თუ იმ ცვლილებებთან. შედარებითმა შესწავლამ ამ მხრივ შეიძლება სოციალურ ურთიერთობათა და ამ ახალ ურთიერთობებზე აღმო-

ცენებული კულტურის ცალკეულ მოტივთა ურთიერთმიმართების რთული სურათი უფრო ზუსტი და ფაქიზი გახადოს.

4. მეოთხე პრობლემა — ქართული საერო კულტურის დახასიათება როგორც ეტაპისა შუა საუკუნეებიდან „გამოსვლაში“ და ამ მხრივ მისი მიმართების გარკვევა დასავლეთის ქრისტიანულ კულტურებში მომხდარ ანალოგიურ პროცესებთან — მკიდროდაა დაკავშირებული სამივე წინა საკითხთან. დასავლეთ ევროპაში შუა საუკუნეებისაგან „გამოღვიძება“ უცებ არ მომხდარა: ამ ხანგრძლივი პროცესის მრავალი სხვადასხვა ეტაპია ცნობილი: ე. წ. „ოტონური რენესანსი“ და ე. წ. „კაროლინგური რენესანსი“, რომლებიც უკვალოდ გაქრენ მათ მფარველ მეფეთა სიკვდილთან ერთად, სარაინდო ანუ კურტუაზული კულტურა, რომელმაც თავისებური საერო იდეალი შექმნა და, ბოლოს, საკუთრივ რენესანსი მე-14—16 საუკუნეებისა, რომელიც ძირითადად კაპიტალიზმის განვითარებამ შეაპირობა. რომელ ასეთ კულტურულ მოვლენასთან ამჟღავნებს XII—XIII საუკუნეთა ქართული საერო კულტურა მეტ მსგავსებას და რაში? კერძოდ, რა აქვს ამ კულტურას საერთო ნამდვილ რენესანსთან და რა — კურტუაზულ კულტურასთან, რომელიც, ისევე როგორც ქართული საერო კულტურა, არაასკეტური და ანტიასკეტური იდეალის შემქმნელიც იყო და ფეოდალურ წოდებასაც ეკუთვნოდა? ეს უკანასკნელი საკითხი განსაკუთრებით ფაქიზი საკითხია, რომლის გადაჭრა ამ ეპოქის ქართული კულტურის შემადგენელი მოტივების მეტად ფაქიზ ანალიტიკურ შესწავლას მოითხოვს.

ქართული რენესანსის პრობლემა პირველად და ყველაზე ფართოდ დასმულია შ. ნუცუბიძის მიერ. საკითხთა იგივე წრე ფაკულტატურად ნაკვლევია მ. გოგიბერიძის¹ და კ. კეკელიძის² შრომებში. შ. ნუცუბიძე და მ. გოგიბერიძე პრობლემას სვამენ ძირითადად ფილოსოფიურ პლანში. შ. ნუცუბიძე³ აღმოსავლური და ქართული რენესანსის ცნებებში გუ-

¹ რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები.

² ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, III, გვ. 61-74.

³ Ш. Нуцубидзе. Руставели и восточный репессанс. Тбилиси, 1947.

ლისხმობს ძირითადად რიგი მისტიკური მწვალებლური იდეების წარმოშობასა და მიგრაციას, რომლებიც შუა საუკუნეთა ოფიციალურ ქრისტიანობას უპირისპირდებოდა. მ. გოგბერიძე რენესანსულ ელემენტებს ხედავს ღვთის ცნების თავისებურ გაგებაში რუსთაველთან, რითაც, მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი რენესანსისდროინდელი ფილოსოფიისთვის დამახასიათებელ წარმოდგენებს უახლოვდება. ღვთის ცნების თავისებურ გაგებას „ვეფხისტყაოსანში“ სხვა მოტივებთან ერთად, ემყარება შ. ნუცუბიძის არგუმენტაცია. კ. კეკელიძე ქართულ რენესანსს ხედავს ქართული კულტურის ზოგად აღმავლობაში, ფილოსოფიის გაჩენაში, საერო კულტურის წარმოშობაში. გარდა ხსენებული ავტორებისა ქართული რენესანსის საკითხზე არაპირდაპირ აქვს გამოთქმული აზრი ვ. შიშმარიოვს. „ვეფხისტყაოსანში“ ასახულ სარაინდო და სამიწნურო იდეალს იგი ევროპული კურტუაზული კულტურის (მაშასადამე, არა რენესანსის) ანალოგიურად მიიჩნევს¹.

ვერც ერთი ეს თვალსაზრისი ამომწურავად ვერ ჩაითვლება: „რენესანსის“ ცნების დაყვანა მხოლოდ ან ძირითადად მისტიკური იდეების მიგრაციაზე² ისტორიულად უმართებულოდ გვესახება, ისევე როგორც ამ ცნების დაყვანა მხოლოდ ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის კონკრეტულ თავისებურებებზე: რენესანსი გაცილებით უფრო ფართო ცნებაა, რომელიც მსოფლმხედველობის და მსოფლშეგრძნების თითქმის ყველა სფეროს მოიცავს და არა მხოლოდ ფილოსოფიას. საერო ლიტერატურის არსებობის ფაქტის, მისი სიმდიდრის და მისი ხორციელი იდეალის დამოწმებაც (კ. კე-

¹ ენიმკი, ტ. III, გვ. 229-251.

² ნიპოლისტური თვალსაზრისი ქართული „რენესანსის“ საკითხზე გამოთქმული აქვს კ. კვიციანიძეს. მისი აზრით, ქართულ „რენესანსზე“ ანუ აღორძინებაზე ლაპარაკი ლოგიკურ წინააღმდეგობას შეიცავს, რამდენადაც კლასიკური ხანის ქართული მწერლობა იყო ახლად შექმნილი და არა რადიკის „აღორძინება“. ვინაიდან დასავლეთ ევროპის რენესანსში ანტიკის გაცოცხლება არც ერთადერთი ფაქტორი იყო და არც გადამწყვეტი, ხოლო სიტყვა „რენესანსი“ ამ მოძრაობის დასახასიათებლად ერთგვარად ფიგურალური გამოთქმაა, კ. კვიციანიძის აზრი საბუთიანად ვერ ჩაითვლება.

კელიძე) ამ დროის ქართული კულტურის რენესანსულობის საკითხს არ სწყვეტს¹. ეს ნიშნები ახასიათებს ევროპის რენესანსამდელ, ე. წ. „ურტუაზულ“ კულტურასაც და სპარსულ-არაბულ კულტურასაც, რომელთანაც ქართულ კულტურას მკიდრო კონტაქტი ჰქონდა და რომელსაც, ძიუხედავად ამ ნიშნების ქონისა, „რენესანსულ“ კულტურად არ ვცნობთ: მაშასადამე, ქართულ საერო კულტურაში რენესანსის დანახვისათვის საჭიროა ამ კულტურაში ისეთ ნიშნებზე მივუთითოთ, რომელიც დამახასიათებელია არა ყველა არაასკეტური კულტურისათვის, არამედ მხოლოდ ზოგისთვის (კერიოდ, ისეთისათვის, რომელსაც ჩვენ „რენესანსულად“ მივიჩნევთ). მეორე მხრივ, საჭიროა ვაჩვენოთ, რომ ეს რენესანსული საერო კულტურა წარმოშობილია არა ცარიელ ადგილას, არამედ „ქვეყნის უარსმყოფელი“ ქრისტიანული კულტურის ძლევის ბაზაზე: „რენესანსის“ ცნებაში, როგორც ისტორიულ ცნებაში ხომ ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრანების ძლევა აუცილებლად იგულისხმება!

ქართული რენესანსის პრობლემის კვლევა, ამგვარად, გულისხმობს საკითხის ორგვარ დასმას — ისტემატიურს და ისტორიულს: სისტემატიურ პლანში უნდა დაზუსტდეს, როგორია განსახილველი პერიოდის ქართული ლიტერატურის ძირითადი პრობლემატიკა და მისი გადაწყვეტის წესი, რა საერთო აქვს და რა ასხვავებს მის ძირითად მოტივებს „რენესანსად“ ცნობილი ეპოქის ევროპული კულტურისაგან და სხვა კულტურებისაგან, რომლებიც შუა საუკუნეებისა და „ახალი დროის“ მიჯნაზე დგანან. ისტორიულ სიბრტყეში განხილულ უნდა იქნეს ქართული კულტურის რენესანსული მოტივების გენეზისი და გავლენის ფაქტორები. განსაკუთრებით და პირველ რიგში კი უნდა დაზუსტდეს ქართული საერო კულტურის ისტორიული მიმართება მის წინამორბედ ქრისტიანულ კულტურასთან, რომლის ძლევა, როგორც ითქვა, „რენესანსის“ ცნების ერთი არსებითი ნიშანია.

წინამდებარე შრომა საკითხთა მთელ ამ ფართო წრეს არ იხილავს. მისი მიზანია მხოლოდ ქართული საერო მწერლო-

¹ შტრ. კ. კელიძე, ეტიუდები, ტ. 4 გვ. 37-55, ტ. 3, გვ. 61-64.

ბის იმ ძირითად ფაქტთა ანალიზი, რომლებიც სპეციალურ ლიტერატურაში რენესანსის ნიშნადაა მიჩნეული ან შეიძლება ასეთად მიჩნეულ იქნეს. მოცემულია ცალკეულ მოტივთა გენეზისის გარკვევის ცდა. გზადაგზა ნაცადია ქართული ლიტერატურისა და დასავლეთ ევროპის კულტურის ცალკეულ მოტივთა შედარებითი შესწავლა ამ ორი კულტურული სფეროს ისტორიულ განვითარებაში ანალოგიურ ეტაპთა დაზუსტების მიზნით.

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

კლასიკური ხანის ქართული მწერლობის იღუპრი ფონი

ქართული კლასიკური მწერლობა, ე. წ. „ოქროს ხანის“ მწერლობა აღმოცენდა მდიდარი და მრავალმხრივი ქრისტიანული კულტურის ბაზაზე, რომელსაც საკუთარი ეროვნული თავისებურებები და ამასთან ერთად საერთო-ქრისტიანული ნიშან-თვისებები ახასიათებდა. ეს ქრისტიანული კულტურა ორმხრივ მონაწილეობდა ქართული საერო მწერლობის შექმნასა და მისი სახის ჩამოყალიბებაში: ერთის მხრივ, სასულიერო მწერლობის ტრადიციამ ხელი შეუწყო საერო პოეზიისა და პროზის გაჩენას, ამ უკანასკნელებმა მისგან მემკვიდრეობად მიიღეს განვითარებული და მოქნილი სალიტერატურო ენა¹, სახეთა მდიდარი არსენალი, თექვსმეტმარცვლიანი შაირი², სუჟეტის განვითარებისა და კომპოზიციის მრავალფეროვანი ხერხები³; მეორე მხრივ, ქრისტიანულმა კულტურამ, რომელსაც საქართველოში ამ დროს უკვე შვიდი საუკუნის ისტორია ჰქონდა, ღრმა კვალი დააჩნია ქართველი ხალხის პრაქტიკული ცხოვრების, მისი ზნე-ჩვეულებების, შეხედულებებისა და ტრადიციების განვითარებას, მან მრავალმხრივ განაპირობა იმ XI—XII საუკუნის ქართველთა სულიერი სახის ჩამოყალიბება, რომელთაც შემდეგ საერო ლიტერატურა შექმნეს და ამ ლიტერატურის მკითხველნი თუ შემფასებელნი იყვნენ.

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 5-6.

² Н. Марр. Культ женщины и рыцарство, გვ. LV—LVL.

³ კ. კეკელიძე, ლიტ. ისტ. II, გვ. 5-18, განსაკუთრებით 6-8.

Н. Марр. იქვე, გვ. XXXVII—LV.

ამგვარად, ქართული ქრისტიანული კულტურა ერთის მხრივ უხვი წყარო იყო, რომლითაც ახლად ფეხადგმული საერო ლიტერატურა საზრდოობდა, მეორე მხრივ ზღუდე იყო, რომელიც ახალ, ეკლესიურ თვალსაზრისისაგან განთავისუფლებულ საერო მსოფლშეგრძნებას უნდა გადაეღაზა.

რაც უფრო მდიდარი იყო ეს წყარო, მით უფრო მდიდარი და ღრმა უნდა ყოფილიყო მისგან მორწყული და მისი ხელშეწყობით გაფურჩქნილი საერო კულტურა. რაც უფრო მკვიდრი იყო ეს ზღუდე, მით უფრო ძნელი იქნებოდა ახალი მსოფლშეგრძნებისათვის მისი გადალახვა და სხვა, ძირეულად განსხვავებულ კულტურულ ფასეულობათა შექმნა. ქართული ქრისტიანული კულტურა, ამგვარად, იდეური ფონიც არის, რომელზედაც საერო მწერლობის ყოველი სიახლე ნათლად მოჩანს და გამოსავალი წერტილიც არის, რომლიდანაც ახალი, სხვა ძირითადი მიმართულებით წასული საერო კულტურის გაშლა იწყება. მისი გათვალისწინების გარეშე საერო კულტურის ადექვატური გაგება წარმოუდგენელია.

I მრისტიანობის ისტორიული გზები

თანამედროვე ადამიანის თვალში — როგორც მორწმუნის, ისე მეცნიერულ-ათეისტური მსოფლმხედველობის დონეზე მდგომისა — ქრისტიანული რელიგია ერთხელ და სამუდამოდ ჩამოყალიბებული, გაქვავებული, აზრისა და სოციალური ცხოვრების ცვლილებებზე რეაგირებას უნარმოკლებული ჩანს. უცვლელად გვეჩვენება მისი მოძღვრება, მისი ინსტიტუტები, კულტი და მსოფლშეგრძნება. ამ პოპულარული რწმენის ერთი მიზეზია მკვეთრი შეუსაბამობა რელიგიასა და მეცნიერული აზრის უმნიშვნელოვანეს მონაპოვრებს შორის, რაც კითხვის ქვეშ აყენებს ყველა იმ ცდის სერიოზულობას, რომ ეს მეცნიერული სიახლენი რელიგიური მსოფლმხედველობის სქემაში მოთავსდეს (ეს ეხება პირველ რიგში ქრისტიანობის იმ ნაწილს, რომელიც კოსმოლოგიურ, კოსმოგონიურ, საბუნებისმეტყველო, ისტორიულ და, საზოგადოდ, „მეცნიერულ“ წარმოდგენებს მოიცავს). მეორე მიზეზია ტრადიციის ძალა; ქრისტიანობის წარმოდგენები სამყაროზე, ბუნებაზე და ა. შ. ისე

მტკიცედაა ჩვენს თვალში დაკავშირებული მის ძირითად მოძღვრებასთან, რომ მათგან რაიმე გადახვევა, თვით ნაკლებ მნიშვნელოვანიც კი, ჩვენთვის ქრისტიანული რელიგიის არსიდან გადახვევას, მის ხელოვნურსა და არადამაჯერებელ მოდერნიზაციას ნიშნავს. (ქრისტიანობის „არსში“ იგულისხმება, ცხადია, პირველ რიგში მისი ეთიკური ნაწილი — ისეთი მცნებები, როგორცაა მოყვასის სიყვარული, არ წინააღდგომა ბოროტისა და ა. შ. აქვე შემოდის, ფართო წრეების თვალში აინც, ძირითადი ესქატოლოგიური წარმოდგენებიც — ააწუთროსა და საუკუნოს დუალიზმი, საიქიო ნაცვალგების პრინციპი და ზოგი სხვა).

ქრისტიანობისადმი ისტორიული მიდგომისას ასეთი შეხედულება უნიადაგოა. მართალია, ქრისტიანული ეკლესია თავის თავს „სამოციქულო“ ეკლესიად რაცხს, ე. ი. პრეტენზიას აცხადებს, რომ იგი ქრისტეს მოძღვრებას უწყვეტი ტრადიციით ინახავს და დღემდე წარმოებული თეოლოგიური შრომა მხოლოდ ამ მოძღვრების ახსნა-განმარტებას, მის მწვალებლობისაგან დაცვას წარმოადგენს, მაგრამ სინამდვილეში ქრისტიანობამ თავის ისტორიულ განვითარებაში ჩამოყალიბების, ცვალებადობისა და ისტორიულ-პოლიტიკურ პირობებთან შეგუების გრძელი და რთული გზა განვლო. ცვლილება განიცადა ქრისტიანულმა მოძღვრებამ და დოგმამ, საეკლესიო ორგანიზაციამ, განსაკუთრებით კი ქრისტიანულმა მსოფლშეგრძნებამ და მისმა როლმა საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. ქრისტიანობა, როგორც ცხოველი, მასობრივი და ნამდვილად „მატერიალური ძალის“ მქონე რელიგია, თავისი არსებობის მანძილზე მრავალ განსხვავებულ სოციალურსა და პოლიტიკურ ფორმაციას ემსახურა. პოპულარობისა და ბატონობისათვის ბრძოლაში ის მრავალ სხვადასხვა განწყობილებისა და განვითარების, სხვადასხვა დონის აუდიტორიის მიჰმართავდა და, შესაბამისად, თავისი მოძღვრების, თავისი კულტისა და ორგანიზაციის სათანადო ვარიირებას ახდენდა. წარმოშობით აპოლიტიკურმა სექტამ, ქრისტიანობამ გაიარა განვითარების რთული გზა „ტვირთმძიმეთა და მაშვრალთა“ ფარული ორგანიზაციიდან მსოფლიო რელიგიამდე, მორწმუნეთა თავისუფალი კავშირიდან მყარი წესრიგისა და იძულებული

ბის ეფექტიან საშუალებათა მქონე კათოლიკე ეკლესიამდე, ზეეროვნული კოსმოპოლიტური რელიგიიდან, რომელიც ბერძნულსა და იუდაისტურ პარტიკულარიზმს უპირისპირდებოდა, მრავალი ქვეყნის ეროვნულ რელიგიამდე, რომელიც ბევრ ქრისტიან ერს ორგანიზაციის ფორმად ექცა არაქრისტიანი ან სხვა აღმსარებლობის ქრისტიანივე. ერების წინააღმდეგ ბრძოლაში. ამ განვითარების პროცესში მეტად თუნაკლებად იცვლებოდა ქრისტიანობის ყველა მხარე, განსაკუთრებით კი ის მხარეები, რომელთაც პრაქტიკულ ცხოვრებასთან, დროის საერთო განწყობილებებთან, რელიგიის საზოგადოებრივ ამოცანებთან ყველაზე პირდაპირი კავშირი აქვთ. ქრისტიანული რელიგიის გარეგნულად უცვლელ ან თითქმის უცვლელ ფორმებში (როგორც დოგმის, ისე კულტის მხრივ) მისი განვითარების ამ სხვადასხვა საფეხურზე არსებითად განსხვავებული შინაარსი იდებოდა სხვადასხვა საზოგადოებრივი სწრაფვებისა და მორწმუნეთა სხვადასხვა ინტელექტუალური და ემოციური ინტერესების სახით.

მეორე მხრივ, თითქმის მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე ქრისტიანობა არა მარტო ასახავდა და რელიგიურ ფორმას აძლევდა დროის სწრაფვებსა და განწყობილებებს, არამედ აქტიური მარგანიზებელი, მსოფლმხედველობის ჩამომყალიბებელი და (ყერძოდ, შუასაუკუნეთა პირობებში) აღმზრდელი ძალაც იყო. ქრისტიანობა, გარკვეული საზოგადოებრივი განწყობილებებისა და მოთხოვნილებების ბაზაზე ამოზრდილი, თვით ახდენდა უღრმეს გავლენას სხვა საზოგადოებისა და სხვა დროის სულიერ ცხოვრებაზე, იგი ამ ახალ საზოგადოებებს, გარკვეულ ფარგლებში, თავს ახვევდა თავისი წარმომშობი საზოგადოების მსოფლმხედველობას, ეთიკას, საოჯახო და პირადი ურთიერთობების მარეგულირებელ ძირითად მცნებებს. ამიტომ თვით ის ფაქტი, რომ ესა თუ ის საზოგადოება გარკვეულ ეპოქაში ქრისტიანული იყო, რომ მას ჰქონდა ქრისტიანული ლიტერატურა, კულტი და საეკლესიო ორგანიზაცია, ბევრ რამეს გვეუბნება ამ საზოგადოების მსოფლმხედველობის შესახებ, მისი კულტურული დონის შესახებ, მასში სანქციონირებული მსოფლშეგრძნებისა და საერთო განწყობილების შესახებ.

1. ქრისტიანობის მემკვიდრეობა

ქრისტიანობა ანტიკური სამყაროს პროდუქტია. იგი ორ ძირითად ელემენტს მოიცავს — ბერძნულ-რომაულსა და ებრაულს. ხმელთაშუა ზღვის მრავალეროვანმა განვითარებულიმა ცივილიზაციამ შექმნა სოციალური პირობები ახალი ტიპის მსოფლიო რელიგიის გასაჩენად და ამგვარი რელიგიის მძაფრი მოთხოვნილება, რომელიც მან ბერძნული ფილოსოფიისა და იუდაისტური რელიგიის თავისებური შერწყმით დაიკმაყოფილა. ამ საზოგადოებრივ პირობებსაც და ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ წარმოდგენათა ამ შერწყმასაც ახასიათებდა რამდენიმე არსებითი თავისებურება, რომელიც ახალ მსოფლიო რელიგიას საფუძვლად დაედო და შემდგომ საუკუნეებში გადაჰყვა.

ა. კოსმოპოლიტიზმი. ახალი რელიგიის ერთი მთავარი თავისებურებაა კოსმოპოლიტიზმი და ზეეროვნული ხასიათი. ამ კოსმოპოლიტურ ტენდენციებს დიდი ხნით ადრე ჰქონდა მომზადებული ნიადაგი ანტიკურ ცივილიზაციაში. ქრისტეს მოძღვრებამ, რომელიც, ავტორის ჩანაფიქრით, მხოლოდ ებრაელებისთვის განკუთვნილი ქადაგება უფრო იყო, ვიდრე კაცობრიობისადმი მიმართული მოძღვრება, ეს ზეეროვნული მისწრაფებები კი არ შექმნა, არამედ ამ კოსმოპოლიტურ ტენდენციებს თვით შეეწყო და შეეგუა.

კოსმოპოლიტური ტენდენციების წარმოშობა ანტიკურ სამყაროში, — კაცობრიობის წარმოდგენის გაჩენა, ყველა ეროვნებისა და სოციალური მდგომარეობის ადამიანთა ერთობის იდეის ჩასახვა რამდენიმე განსხვავებულმა მიზეზმა შეაპირობა. ერთი მიზეზი ძველი სამყაროს შემადგენელ ხალხთა გეოგრაფიული და პოლიტიკური დაახლოება იყო. ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობითმა ომებმა რამდენიმე წელიწადში დაამსხვრია ძველი სამყაროს პოლიტიკური სტრუქტურა და ერთა პოლიტიკურსა და კულტურულ იზოლაციას ბოლო მოუდო. ქალაქი-სახელმწიფოების ეპოქა, რომელმაც კლასიკური ბერძნული კულტურა შექმნა, დასრულდა და ადგილი მსოფლიო იმპერიების ეპოქას დაუთმო.

რომის იმპერიამ ალექსანდრეს იმპერიის მასშტაბები კიდევ უფრო გააღიდა და მისი ღუნედ დაკავშირებული ნაწილები მტკიცე ეკონომიური და სამხედრო-ადმინისტრაციული ჯაჭვით შეკრა. ამ ისტორიულ ძვრებს, რომელთაც მსოფლიოს რუქა ძირფესვიანად შეცვალეს, ადამიანთა წარმოდგენების სათანადო ცვლილებები მოჰყვა; გაიშალა საზოგადოების გეოგრაფიული პორიზონტი — თუ ბერძნებსა და რომაელებს მანამდე თავისი თავი და თავისი უშუალო გარემო მთელი მსოფლიო ეგონათ, ახლა მათ დაინახეს, რომ ეს ილუზია იყო. ალექსანდრე მაკედონელისა და რომის ომებმა ბერძნულ-რომაული სამყარო უმაგალითოდ გაათავსო და უცხო ელემენტებით შეავსო: აღმოსავლეთის ბერძნულ კოლონიებსა და სავაჭრო ცენტრებში, რომის ჯარის მიერ ოკუპირებულ პროვინციებსა და რომის მეტროპოლიაში, სადაც მთელი იმპერიის წარმომადგენლების მიმოსვლა იყო გაჩაღებული — ყველგან სხვადასხვა ეროვნებათა წარმომადგენელი ნებისთი თუ უნებლიედ მჭიდრო კონტაქტში შედიოდნენ, ყველგან ბერძნულ-რომაულისა და აღმოსავლური (სპარსული, ბაბილონური, ინდური, ებრაული) კულტურების თავისებური სინთეზი ხდებოდა. ადამიანის თვალთახედვა ფართოვდებოდა, იგი შემწყნარებლობას ეჩვეოდა, ადამიანთა მოდგმაში მეტი საერთოს დაინახვას სწავლობდა.

კოსმოპოლიტიზმის გაჩენის მეორე მიზეზი უფრო პოლიტიკური ხასიათისა იყო. მას რომის მიერ დაპყრობილი ქალაქი-სახელმწიფოებისა და უცხო ერებით დასახლებული პროვინციების (განსაკუთრებით პირველთა) განწყობილება ედო საფუძვლად. რომის ცენტრალურმა ხელისუფლებამ მტკიცე ხელით ალაგმა ყოველგვარი სეპარატიზმი და თავისუფლებისკენ სწრაფვა მთელს იმპერიაში. მან გამოხსნის იმედი ეფემერულად გაუხადა ყველას, ვისაც კი ასეთი გამოხსნა ენატრებოდა, იქნებოდა ეს ძველი ტიპის ქალაქი-სახელმწიფო, დაპყრობილი უცხო უკულტურო ერი თუ იუდეის მსგავსი კულტუროსანი ქვეყანა. ყველა პოლიტიკური სწრაფვები და კონცეფციები ტრაგიკული გარღვევალობით ინგრეოდა და მათ ადგილს ერთადერთი პოლიტიკური კონცეფცია — ადამიანთა ნებაზე მალა მდგომი და პრაქტიკუ-

ლად ყოველი მათგანის ზემოქმედებისთვის მიუწვდომელი მსოფლიო იმპერიის კონცეფცია იქერდა. ამ იმპერიის ბედ-იღბალზე საერთოდ და საკუთარი სოციალური ჯგუფის — ქალაქის, ეროვნებისა თუ სარწმუნოებრივი გაერთიანების ბედ-იღბალზე კერძოდ ინდივიდის ზემოქმედების ყოველი ცდა უნიადაგო ხდებოდა. შესაბამისად, წარმოდგენა ინდივიდზე როგორც მოქალაქეზე, როგორც საზოგადოებრივი ფუნქციებისა და მოვალეობის მატარებელზე თანდათან იჩრდილებოდა და მის ადგილს იქერდა წარმოდგენა ინდივიდზე როგორც მხოლოდ ადამიანზე, რაშიაც ბერძნები თავის თავს არაბერძნებს უახლოვებდნენ, ხოლო „ბარბაროსები“ — რომაელებსა და ბერძნებს.

დაბოლოს, ეროვნულ სწრაფვათა მიჩქმალვის და კოსმოპოლიტური ტენდენციების განვითარების მესამე მიზეზი შეეხებოდა არა მარტო დაპყრობილ ტერიტორიებს, არამედ პირველ რიგში თვით რომის მოსახლეობას. ეს მიზეზი იყო მანამდე არნახული მასშტაბის ექსპლოატაცია და სიღარიბე, რომელმაც რომის მეტროპოლიის ფართო მასები მოიცვა და ისინი სახელმწიფოს სიმდიდრისა და სიღიადის უნაწილო გახადა. რომის ის საზოგადოებრივი ფენა, რომელსაც იმპერია ფაქტიურად ეკუთვნოდა და რომელსაც მისი წარმატებებით სარგებლობა და ამყობა შეეძლო, იმპერიის არსებობის ბოლო საუკუნეებში მინიმუმამდე შეიზღუდა, იგი მხოლოდ პატრიციებსა და მხედრებზე დავიდა. იტალიის ტერიტორიაზე გლეხური მეურნეობა მონათა მასობრივ შრომაზე დამყარებულმა მსხვილმა სასაქონლო მეურნეობამ შეცვალა. რომის მოსახლეობის დიდი პროცენტი ახლა უცხო წარმოშობის მონებისაგან შედგებოდა. რომის მკვიდრმა მოსახლეობამ თანდათან დაკარგა თავისი არსებითი უპირატესობა მონებთან შედარებით. პაუპერიზმითა და ექსპლოატაციით რომის მეტროპოლია თანდათან დაპყრობილ ტერიტორიებს გაუთანაბრდა. ამან შეასუსტა რომის მოსახლეობის ფართო მასებში ეროვნული გამოჩენილობის, ბატონობის, იმპერიისადმი ერთგულება-პატრიოტიზმის გრძნობა. მთელი იმპერიის უქონელი კლასები ფაქტიურადაც და იდეოლოგიურადაც ერთ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ.

ამგვარად, კოსმოპოლიტიზმის აღმოცენება გვიანი ანტიკის მსოფლშეგრძნებაში ისტორიულად შეპირობებული მოვლენა იყო. ფილოსოფიაში ამ ტენდენციებმა გამოხატულება ჰპოვა სტოელთა წარმოდგენებში, რომელთა მიხედვით ღმერთი ყველა ადამიანთა მამაა, ხოლო ადამიანები — ერთმანეთის ძმები. „ჩვენ არ უნდა ვამბობდეთ „ათენელი ვარ“ ან „რომაელი ვარ“, არამედ „მსოფლიოს მოქალაქე ვარ“¹. რელიგიაში ანალოგიურ განვითარებას ადგილი ჰქონდა რომის იმპერიის მოპირდაპირე ნაწილში — ებრაელებში, რომელთა გაბატონებული სარწმუნოებრივი და ეროვნული თვითშეგნება ამ დროს ყველაზე მეტი განკერძოებულობით ხასიათდებოდა: მიუთითებენ, რომ თვით იუდაისტური რელიგიაც კი თავის ცალკეულ გამოვლინებებსა და ტენდენციებში ამ დროს (II— I ს. ქ. წ.) პარტიკულარიზმისაგან განთავისუფლებისა და, თავისი შინაარსით, მსოფლიო რელიგიად ქცევის გზით ვითარდებოდა². ეს კოსმოპოლიტიზმი ანტიკური სამყაროსთვის უდიდესი სიახლე იყო. საკმარისია ითქვას, რომ ადამიანის, როგორც ყოველ ეროვნულ და სოციალურ განსაზღვრულობაზე მაღლა მდგომი კატეგორიის წარმოდგენა არ ჰქონდათ თვით პლატონსა და არისტოტელესაც კი, რომელთაც ბერძნის მონად ქცევა დანაშაულად მიაჩნდათ, ბარბაროსისა კი — არა. არანაკლებ მკვეთრი იყო, რასაკვირველია, ეროვნული და ტომობრივი განკერძოებულობა ანტიკის სხვა ხალხებში, რომელთა რელიგია ტომობრივი ღმერთების თაყვანისცემაში მდგომარეობდა და რომელთა მორალი, აგრეთვე, მხოლოდ საკუთარი ტომის წარმომადგენლებზე ვრცელდებოდა. იმას, რაც ამ მხრივ იმპერიის ეპოქამ მოიტანა, ისტორიაში პრეცედენტი არ ჰქონია.

ქრისტიანობამ, რომელიც თავის წარმოშობით აპოლიტიკური და ინდივიდუალისტური რელიგია იყო (ინდივიდუალური დამოკიდებულება: „ღმერთი — კაცი“, აქ ყურადღების ცენტრშია), ორგანულად შეითვისა ეს კოსმოპოლიტიზმი, როგორც კი ბერძულ-რომაულ სამყაროში დაიწყო გავრცე-

¹ B. Russel History of Western Philosophy გვ. 269-270

² A. Harnack. Dogmengeschichte გვ. 22—28.

ლება. ისტორიული პერსპექტივის თვალსაზრისით ეს კოსმოპოლიტიზმი ქრისტიანობისათვის ორჭოფული, წინააღმდეგობრივი შენაძენი იყო. ერთის მხრივ, ეს იყო ჰუმანური, კაცობრიობის მომავალი განვითარების თვალსაზრისით ნაყოფიერი პრინციპი. მისით სტიმულირებულმა და მის მიერ აღიარებულმა ინდივიდუალიზმმა (ინდივიდუალური სულის, პიროვნების უსასრულო ღირებულების რწმენამ) და კაცობრიობის, როგორც მთლიანის კონცეფციამ ადამიანთა სულიერ განვითარებაში ახალი ერა გახსნა. ამასთან ერთად, ეს იყო პრაქტიკულად აუცილებელი პრინციპი, რომლის გარეშე ქრისტიანობა ხმელთაშუა ზღვის მრავალეროვანი ცივილიზაციის ქვეყნებში ვერ გავრცელდებოდა. მეორეს მხრივ, კონკრეტული დროის ნაკარნახევი ეს ტენდენცია მომავალში ისტორიულ პროცესთა მსვლელობის მოწინააღმდეგე აღმოჩნდა: ქრისტიანობის ზეეროვნული ხასიათი მომავალ საუკუნეებში ისტორიის ერთ-ერთ ცხოველმყოფელ ძალას — ეროვნული თვითმყოფობისა და ეროვნული სახელმწიფოების შექმნის ტენდენციებს დაუპირისპირდა. ამ უკანასკნელის გაძლიერებამ შემდგომ ეპოქებში ქრისტიანული იდეოლოგიისა და მსოფლშეგრძნებისაგან ემანსიპაცია, მის წინააღმდეგ ბრძოლა მოითხოვა.

ბ) ქვეყნის დათმობა. მაგრამ რომის იმპერიის როლი ქრისტიანობის პირობათა მომზადებაში მხოლოდ კოსმოპოლიტური განწყობილების შექმნით არ ამოწურულა. ქრისტიანობის გავრცელების, უკეთ, მისი საჭიროების შექმნის მეორე და უმნიშვნელოვანესი პირობა იყო რომის იმპერიაში წარმოშობილი უმწვავესი სოციალური კრიზისი, რომელმაც მილიონიანი ჩაგრული მასები ნუგეშის მოძებნი ახალი მოძღვრების ჯადოს დაუქვემდებარა. ქრისტიანობის მეორე ასპექტი, რომელმაც ეს რელიგია დროის მოთხოვნილებათა შესატყვისი გახადა და მისი ერთ-ერთი ქვაკუთხედი შექმნა, იყო მისი სოციალური მხარე, მისი სოციალური განწყობილება, რომელიც საზოგადოების გარკვეული ნაწილის სულისკვეთებას ეხმაურებოდა. ანტიკური სამყაროს მოარულმა მსოფლმხედველობამ, რომელიც რეალურ ცხოვრებაში ხელმოცარულ ადამიანს ვერავითარ ნუგეშს ან მორალურ კომპენსაციას ვერ აძ-

ლევდა, სრული გაკოტრება განიცადა. ეს გაკოტრება, რომელიც სხვადასხვა ზომით მოსახლეობის ყველა წრეს შეეხო — როგორც განათლებულთ, ისე ჩაგრულ მასებს, საზოგადოებრივი ცნობიერების რამდენიმე ძირითად სფეროს მოიცავდა.

ერთი ასეთი სფერო იყო საზოგადოებრივი მორალი. კლასიკური ბერძნული კულტურა, რომელმაც ბერძნული ფილოსოფია, მორალი და ხელოვნება წარმოშვა და რომელიც რომაელებმა გადაიღეს, სხვა სოციალური სტრუქტურის ბაზაზე — მცირე ქალაქ-სახელმწიფოთა ბაზაზე აღმოცენებული კულტურა იყო. ბერძენთა ეთიკური წარმოდგენები ამ ქალაქ-სახელმწიფოთა ცხოვრების, უკეთ — ამ ქალაქთა მოსახლეობის თავისუფალი ნაწილის ცხოვრების შესატყვისად იყო შექმნილი. ანტიკური იდეალი სიბრძნისა და სილამაზისა, ჰარმონიისა და ზომიერებისა, სამართლიანობისა და ძალისა, არისტოტელეს განთქმული ეთიკა და პლატონის პოლიტიკური სპეკულაცია — ყოველივე ეს ქალაქთა მოსახლეობის მხოლოდ ამ ერთი კლასისადმი იყო მიმართული, მის წარმოდგენებს და მის შესაძლებლობებს შეესაბამებოდა. ცხადია, არც ბერძენთა, არც რომაელთა მორალურ წარმოდგენებში არ იყო გათვალისწინებული მონების ინტერესები. მათი მორალი ისეთ მცნებებსა და იდეალებს მოიცავდა, რომლებიც გამოირიცხავდნენ მონურ მდგომარეობაში ყოფნას და რომელთაც მონა, თუ კი მონურ მდგომარეობაში დარჩენას აპირებდა, ვერ გაიზიარებდა. ამრიგად, ანტიკური საზოგადოების კლასიკური ეპოქის მორალი ცალმხრივი იყო, როგორც არ უნდა ჰქონოდათ ის წარმოდგენილი მის შემქმნელ მოქალაქეებს და მის დამფორმებელ ფილოსოფოსებს. სახელმწიფო-ქალაქების ეპოქაში ამ ცალმხრივობას ვერაფერ ვერ ამჩნევდა, რადგან მონების, როგორც სოციალური ერთეულის ინტერესთა უგულვებელყოფა პრაქტიკულად შესაძლებელი იყო. მაგრამ რომის იმპერიის განვითარების მოგვიანო საფეხურზე ასეთი უგულვებელყოფა შეუძლებელი შეიქმნა. მოსახლეობის ის ნაწილი, რომლისთვისაც ანტიკური მორალის წარმოდგენები არ იყო ნავარაუდები, თავისი რაოდენობით უზომოდ გაიზარდა. მან მოიცვა არა მარტო მონები, არამედ რომის მეტროპოლიისა და პროვინციების ლატაკი მასებიც, რომელთათვისაც ამ

მორალით ნაკარნახევი სათნოებანი უცხო ფუფუნება იყო, ზოლო პირადი ჰარმონიული ამქვეყნიური ბედნიერება, რომლისკენ სწრაფვაც ამ მორალის ძირითადი პრინციპი იყო. პრაქტიკულად მიულწეველი.

ცნობიერების მეორე სფერო, რომელსაც იმპერიის სოციალური კრიზისი ყველაზე მწვავედ შეეხო, წარმართული რელიგია იყო. ანტიკური მორალის გაკოტრებას თან სდევდა ანტიკური რელიგიის გაკოტრებაც. რომსა და პროვინციაში ძველი ღმერთების თაყვანისცემა თანდათან ნელდებოდა და ადგილს უთმობდა ერთის მხრივ სრულ გულგრილობას, მეორეს მხრივ მაგიის, მანტიისა და ჯადოქრობის უკონტროლო შემოჭრას. რომის იმპერატორებმა მრავალჯერ გაატარეს ღონისძიებები, რომლებიც მიზნად ისახავდა მამაპაპეულ კულტთა აღდგენას, მაგრამ მიმქრალი ენთუზიაზმის გაცოცხლება ამ ზომებმა ვერ შესძლო. რა იყო წარმართული რელიგიის პოპულარობის ამგვარი დაცემის მიზეზი, მთლად ნათელი არაა. ერთ-ერთ მიზეზად ასახელებენ მოსახლეობის თვალთახედვის გაფართოებას, რომელმაც ძველი ტომობრივი და ადგილობრივი ღმერთების თაყვანისცემა უნიადაგო გახადა. სხვა მიზეზი იყო უფრო მაღალი მონოთეისტური რელიგიების მაგალითი აღმოსავლეთში (იუდაიზმი, ზოროასტრიზმი), რომელიც მამაპაპეულ მრავალღმერთიანობას სახელს უტეხდა. დაბოლოს, წარმართული კულტების კვდომას მიაწერენ ფსიქოლოგიურსა და წმინდა რელიგიურ ფაქტორებს, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ ანტიკის ნატურალისტური, გარეგნული კულტები ვერ აძლევდა გამოსავალს ღრმა რელიგიურ გრძნობას, რომელიც ამ დროს ჰარბად იყო დაგროვილი სულიერად გაზრდილ და სოციალურ უბედურებათაგან სასოწარკვეთილ საზოგადოებაში.

დაბოლოს, მესამე სფერო საზოგადოებრივი ცნობიერებისა, რომელმაც ანტიკის დაცემის ხანაში მორალსა და რელიგიაზე არანაკლები რღვევა განიცადა და რომლის მწვავე კრიზისმა განათლებულთა წრეებშიც ახალი მძლავრი მორალურ-ინტელექტუალური სტიმულის, ახალი გამოცხადების ძიების გზაზე დააყენა, ეს იყო ფილოსოფია. ანტიკური ფილოსოფიის კრიზისს პლატონისა და არისტოტელეს შემდეგ

სხვა, უფრო სპეციალური მიზეზებიც ჰქონდა (რაც ამ დროის პოზიტიური ცოდნის მდგომარეობით იყო განსაზღვრული), მაგრამ მას ჰქონდა ზოგად-საზოგადოებრივი და ფსიქოლოგიური მიზეზიც. დაცემის გზაზე დამდგარ იმპერიაში არ იყო აღარც ხალისი და აღარც იმედი; რომ ფილოსოფიური ძიებით სამშობლო ქალაქისა თუ კაცობრიობისათვის რაიმე სარგებლობა მოეტანათ. ფილოსოფიური მეცადინეობა ახლა უფრო ვიწრო მიზნით — მოუწყობელ სამყაროში საკუთარი მორალური ინდივიდუალობის შენარჩუნებით, ინდივიდის ყველა შესაძლო ქცევათა შორის ყველაზე სათნოსა და ბრძნულის მონახვით შემოიფარგლებოდა. ფილოსოფია, რომელიც ადრე სამყაროს ახსნის უთამამეს ცდებს არ ერიდებოდა, ამ ეპოქაში ოდენ-ეთიკურ სპეკულაციაში დავიდა, რომლის მიზანი იყო არა სამყაროს სიღრმეთა და სიმაღლეთა დაპყრობა, არამედ მოაზროვნე ადამიანის ქვეყნისაგან მოზღუდვა, არა მეცნიერება, არამედ ნუგეში. პოზიტიური მეცნიერება ფილოსოფიას გაემიჯნა. მის ადგილას ფილოსოფიაში, ეთიკის გვერდით, წამოიწია რელიგიის ფილოსოფიამ, რომელსაც იგივე საზოგადოებრივი განწყობილებები ჰკვებავდა და იგივე ემოციური საფუძველი ჰქონდა, რაც ეთიკის არაპროპორციულ ზრდას ფილოსოფიის სხვა დარგთა ხარჯზე. ანგუსის (Angus C. F.) სიტყვით, ფილოსოფია ამ დროს აღარ არის ცეცხლის სვეტი, რომელსაც ქეშმარიტების რამდენიმე უშიშარი მაძიებელი მისდევს. ეს სასწრაფო დახმარების ეტლი უფროა, რომელიც მიჰყვება არსებობისათვის ბრძოლის კვალს და სუსტებსა და დაჭრილებს კრეფს¹.

ასეთი განწყობილებებით გამოკეცილ ფილოსოფიას ბევრი კონკრეტული ნიშნები და მიდრეკილებები ახასიათებდა, რომელიც მას საერთო ჰქონდა ქრისტიანობასთან, მაგრამ არ იყო გენეტურ კავშირში ამ უკანასკნელთან². ამ დროის ფი-

¹ ციტირებულია რასელის მიხედვით. ციტ. შრ. გვ. 238.

² ჰარნაკს (A. Harnack, Dogmengeschichte, 1922, გვ. 36) შესაძლებლად მიაჩნია თქვას რომ „იქნებ გადამწყვეტი ფაქტორი რომაულ-ბერძნული სამყაროს განწყობილებათა ცვლილებებისა იყო ფილოსოფია, რომელმაც ლითქმის ყველა თავის სკოლებში ჭერ ეთიკა, შემდეგ კი რელიგია წინ წამოსწია და გააღრმავა“. ისტორიის მატერიალისტური გაგებით უფრო ბუ-

ლოსოფიის გაბატონებული განწყობილებებია ქვეყნისაგან განდგომა, ღვთისადმი სასოება, ადამიანის სული სთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მინიჭება. ამ დროის ფილოსოფიური სკოლებისთვის დამახასიათებელია საერთო რელიგიური განწყობილება, მოლოდინი და წყურვილი ღვთიური დახმარებისა, ხსნისა და საიქიო ცხოვრებისა. საერთო მათთვის დუალისტური დაპირისპირება მიწიერისა და ღვთიურისა, უნდობლობა როგორც გრძნობადი გამოცდილებისადმი, ისე რაციონალური შემეცნებისადმი, ძლიერი მიდრეკილება გრძნობა-ვნებათაგან განთავისუფლებისაკენ, რაც ასკეზში პოულობს გამოხატულებას. ყურადღების ცენტრშია ადამიანის შინაგანი ცხოვრება მისი ფარული იმედებით, წინათგრძნობებითა და რელიგიური მოთხოვნილებებით. ისეთ „ქრისტიანული“ იდეები, როგორცაა იდეა ღვთის მწყალობელი ზანგებისა, კაცთა შორის ძმური სიყვარულისა, შენდობისა, მოთმინებისა, ადამიანის ბუნების არასრულყოფილებისა და ცოდვილობისა ამ დროის ფილოსოფიაში სრულად არის წარმოდგენილი, ისევე როგორც შიში და ძრწოლა ამ ცოდვის წინაშე და მისგან ხსნის გულმხურვალე ძიება¹.

ყველა ეს იდეა და განწყობილება ქრისტიანობის ფუძემდებელ იდეებს ემთხვევა. მათი გაჩენა ანტიკური ფილოსოფიის წიაღში იმის ნიშანი იყო, რომ ეს ფილოსოფია საკუთარი განვითარების შედეგად გარდუვალად მიდიოდა იმ გზაზე, რომელიც მას შეუდარებლად უფრო დაბალი კულტურის წიაღში აღმოცენებული ქრისტიანობის მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრძნებას უახლოვებდა. ოღონდ რომის იმპერიაში ქრისტიანობის გამარჯვების შემდეგ ყველა ეს ელემენტო მასში იმ მარტივი ფორმით კი არ დარჩა, როგორც სახარების იგავებში იყო მოცემული, არამედ იმ მაღალი დონით, რაც მათ ანტიკურმა ფილოსოფიურმა ტრადიციამ მისცა.

ყველა ამ სოციალურმა და კულტურულმა ფაქტორებმა შექმნეს ანტიკური სამყაროს ღრმა ფსიქოლოგიური კრიზისი, რომელმაც ახალი რელიგიის ძიება განაპირობა. რომის იმპერიის სასოწარკვეთილ მასებშიც და ნაწილობრივ განათლე-

¹ იქვე, გვ. 36.

ბულთა წრეებშიც წარმოიშვა ხ ს ნ ის მძლავრი წყურვილი, რომელიც, ყოველგვარი პოზიტიური საზოგადოებრივი სიახლის შეუძლებლობის გამო და საზოგადოების გონებრივი განვითარების დონისდა შესაბამისად, რელიგიური ხსნისკენ სწრაფვის ფორმას ატარებდა. რომ ხსნის ძიება ამ ეპოქაში შემთხვევითი არ იყო, არამედ ღრმა სოციალური ფაქტორებით იყო გამოწვეული, ამას მოწმობს იმ ეპოქის რომში მრავალრიცხოვანი შემთხვევითი კულტების პოპულარობაც. ეს კულტები წამიერად ვრცელდებოდნენ რომში და ძალიან ადვილად ავიწროებდნენ მამაპაპეულ სარწმუნოებას მანამდე, სანამ არ გამოჩნდებოდა, რომ საზოგადოების ეთიკურ-რელიგიურ მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილება არც ამ კულტებს შეეძლოთ. ასეთი იყო მითრას კულტი, ასეთი იყო მანტიკოსებისა და თეურგების მოღვაწეობა, იმპერატორ ჰელიოგაბალუსის მიერ დანერგილი მზის კულტი, მანიქეური კულტები და სხვა (პარნაკი). თვით მამაპაპური პოლითეისტური კულტებიც მათდამი ენთუზიაზმის საერთო კვდომის ფონზე, დროდადრო ერთგვარ აღმავლობას განიცდიდნენ, რაც ფაქტიურად ნიშნავდა ტრადიციული სარწმუნოების სპირიტუალიზაციის, მასში იმავე შინაარსის ძიების ცდას, რასაც უცხო კულტებში ეძებდნენ. პარნაკი მიუთითებს წარმართულ რელიგიური გრძნობის ასეთ აღმავლობას ჩვ. წ. I ს-ის ბოლოს და II ს-ში, ეს გრძნობა ლამობდა ეპოქის ახალ პირობებთან შეგუებას, როგორებიც იყო ხალხთა აღრევა და მსოფლიო მოქალაქეობა, აბსოლუტიზმი და სოციალური კრიზისი, ქვეყნის მოყირკება ფართო წრეების სულში და გამოცხადების ძიება, პიროვნული ზნეობის წინ წამოწევა და სინანული, საკუთარი ცოდვილობის განცდა და მისი გამოსყიდვის სურვილი. გაძლიერდა ლტოლვა „საუკუნო ცხოვრებისაკენ“ და, ამასთან დაკავშირებით, ცოდვის, როგორც ღვთის წინაშე ბრალის განცდა¹. თუ განათლებულთა წრეებში ამ სიახლეებს ერთგვარი ფილოსოფიური ძიების ელფერი დაჰკრავდა, ფართო მასებს პირველ რიგში აინტერესებდათ მყარი, ხელშესახები რწმენა და რელიგიური საყრდენის მქონე მყარი

¹ A. Harnack, ციტ. შტ. 34—35.

ეთიკა, რომელიც მათ სასოწარკვეთილებაში ნუგეშს და საუკუნო ცხოვრების იმედს მისცემდა. თვით ებრაულმა სჯულმაც კი თავისი მკაცრი ნორმატიული ეთიკისა და რიტუალის წყალობით იმპერიის მოხახლეობაში გარკვეული გავრცელება ჰპოვა.

ამ მწვავე იდეოლოგიური კრიზისიდან გამოსვლა ბერძნულ-რომაულმა ცივილიზაციამ თავისი საკუთარი საშუალებებით ვერ შესძლო და ამისთვის უცხო რელიგია — იუდაიზმის ბაზაზე აღმოცენებული ქრისტიანული მოძღვრება მოიხმო. შემთხვევითი არ არის, რომ ამ ეპოქის ადამიანთა ეთიკურ და რელიგიურ სწრაფვათა დაკმაყოფილებებისთვის ბერძნულ-რომაულმა სამყარომ ახალი რელიგია აზიიდან ისესხა, რომელსაც „სასოწარკვეთილების მეტი გამოცდილება ჰქონდა“, ვიდრე ხმელთაშუა ზღვის მონაპირე ევროპას¹. ქრისტიანობას ახასიათებდა მთელი რიგი თვისებები, რომელიც მისი დროის რომაული სამყაროს საერთო განწყობილებას ზედმიწევნით მოერგო.

ერთი ასეთი თვისება იყო მკაცრი, ჩამოყალიბებული მონოთეიზმი. იუდაიზმმა და მისმა მემკვიდრე ქრისტიანობამ ადრე განიცადა ის გადასვლა მრავალმართიანობიდან ერთმართიანობაზე, რომელიც რომაელი საზოგადოების პოლიტიკურმა და ინტელექტუალურმა განვითარებამ მისი სარწმუნოებისთვისაც დღის წესრიგში დააყენა.

მეორე და, შესაძლოა, ძირითადი უპირატესობა, რომლითაც ქრისტიანობა მომხიბლავი გახდა მასებისათვისაც და განათლებულთათვისაც, იყო განვითარებული ესქატოლოგია — ქვეყნის აღსასრულისა და საიქიოს რწმენა, რომელიც ბუნებრივად უკავშირდებოდა საიქიო ნაცვალგების რწმენას. საუკუნო ცხოვრებისა და საიქიო ნაცვალგების იდეა ებრაელთა სარწმუნოებაში შემუშავდა ამ ერის ისტორიის ყველაზე მძიმე და განსაცდელით სავსე პერიოდში — ტყვეობისა და უცხო ქვეყნად გასახლების ეპოქაში, როცა ამ რწმენის არსებობა ნამდვილ სოციალურ აუცილებლობად იქცა (საიქიო ნაცვალგება, როგორც სტიმული სჯულისთვის თავის დასადებად). მო-

¹ B. Russel. იხ. ციტ. შრ. გვ. 311—334.

მავალი „ცათა სასუფეველის“ კონცეფცია არსებით როლს თამაშობს ქრისტეს მოძღვრებაშიც. ეს იდეა აქ არაერთგვაროვანია და ურთიერთშეთავსებელ წარმოდგენებს მოიცავს, დაწყებულს განკითხვის დღის ძველი აღთქმისებური მოსწავებით და გათავებულს „ცათა სასუფეველის“ შინაგანი, ფსიქოლოგიური გაგებით, როგორც სუფევისა, რომელიც მორწმუნეთათვის ქრისტეს რწმენისა და მის მცნებათა მიღებისთანავე იწყება. რომის ფართო მასებისათვის, ცხადია, პირველი კონცეფცია უფრო გასაგები იქნებოდა, თუმცა განათლებულთათვის და ხშირად არაგანათლებულთათვისაც შესაძლოა მეორე გაგება უფრო მიმზიდველი აღმოჩენილიყო.

დაბოლოს, მესამე თვისება, რომლითაც ქრისტიანობა რომის იმპერიის მოსახლეობისთვის მომხიბლაობას იძენდა, წმინდა-რელიგიური, უფრო კი ფსიქოლოგიური ბუნებისა იყო. ეს იყო წარმართობასთან შედარებით მეტი პიროვნული სითბო, რაც ამ რელიგიას ახასიათებდა, ცალკეული ადამიანის ღმერთთან „ურთიერთობის“ უფრო ინტიმური პიროვნული ხასიათი. მონა, რომლის ადამიანად არჩათვლა რომის საზოგადოების ერთ-ერთი წამყვანი პრინციპი იყო, ქრისტიანული რელიგიის აღსარებით ტყობილობდა, რომ მისი სული უსასრულო ღირებულების მატარებელია, რომელსაც ვერც ერთა მისთვის მიუწვდომელი ქვეყნიური სიკეთის ღირებულება ვერ შეედრება. „რაჲ-მე სარგებელ ეყოს კაცსა, უკუეთუ სოფელი ყოველი შეიძინოს და სული თვისი იზღვიოს?“ (მათე, 16.26). ქვეყნისაგან განწირული ადამიანი ტყობილობდა, რომ იგი მისთვის განკაცებული და ვნებული ღვთის სიყვარულის საგანია და, როგორც ასეთი, ყველა სხვა ადამიანთან სწორუფლებიანია. იმავე რიგის გრძნობებს აღძრავდა ახალი რელიგია ყველა „მაშვრალსა“ და ამ ქვეყნად ქონებრივი და სოციალური წარმატების იმედგარდაწყვეტილში, რომელიც თავისი უსასოლო მდგომარეობის გამართლებას და ნუგეშს ეძებდა (ასეთი კი, როგორც ვთქვით, რომის მოსახლეობის ძირითადი მასა იყო). მაგრამ ეს პიროვნული მომენტი მხოლოდ მასებს კი არ ხიბლავდა, არამედ განათლებულთაც. გრძნობადი ქვეყნისა და წმინდა-გონითი სამყაროს ოდენ-ინტელექტუალური, სპეკულატური დაპირისპირება, რაც ანტიკურ ფილოსოფიაში პლა-

ტონს აქეთ მკვიდრად იყო ფეხმოკიდებული, მთლად ველარ აკმაყოფილებდა ამ ეპოქაში მოუწყობელი ქვეყნის უკმაყოფილო და ფილოსოფიურად მოაზროვნე კაცის სულსა და გონებას. ვერ აკმაყოფილებდა მას ის უსაგნო, წმინდა-ნეგატიური დაპირისპირებაც ფილოსოფიური ქვრეტისა და ვნებებისა, რომელიც ბერძნული ფილოსოფიის მისტიკურ-ასკეტური მიმართულების მიერ, პითაგორადან მოკიდებული, რჩეულთათვის უმაღლეს მიზნად და უმაღლეს ბედხიერებად იყო აღიარებული. ქრისტიანობა გრძნობადი და მიღმური ქვეყნის ამ დუალიზმსაც ინარჩუნებდა და პლატონისებურ ასკეტიზმსაც კიდევ უფრო აძლიერებდა. მაგრამ ამავე დროს იგი მორწმუნეს რელიგიური ხსნის პოზიტიურ იდეალსაც აძლევდა და ამ იდეალს „ჩვენთვის ხორციელქმნილი და ვნებული ღმრთის“ ხელშესახებ რწმენაში აყალიბებდა. თვით შემდგომ საუკუნეებშიც კი, როცა ბერძნული ფილოსოფიის პლატონურმა ფრთამ და ასკეტურ-მისტიკურმა ტენდენციებმა თავის უმაღლეს განვითარებას მიაღწია ნეოპლატონიზმის სახით, ქრისტიანული რელიგიის ამ მხარემ თავისი მიმზიდველი ძალა შეინარჩუნა. თუმცა ვერც თავისი ლოგიკური აღნაგობით, ვერც დასაბუთების დონითა და სისრულით, ვერც თავისი ასკეტიზმის სიმაღლითა და სიწმინდით ქრისტიანობა ამ მოძღვრებას ვერ შეედრებოდა, მას მაინც მეტი მაგნეტური ძალა აღმოაჩნდა არა მარტო ფართო მასებისთვის, არამედ რჩეული მადიებელი ინდივიდებისთვისაც, რომელთაც ფილოსოფიური ქვრეტის ცივსა და წმინდა-ინტელექტუალურ ნეტარებას ქრისტიანული რელიგიის ფილოსოფიურად უფრო მდარე, მაგრამ ცხოველი და პოზიტიურ რწმენაზე დაშყარებული პიროვნული სიტბო არჩიეს.

ქრისტიანობის პირველი ოთხი საუკუნის მანძილზე — მანამდე, სანამ გრძელდებოდა მისი ტრიუმფალური სვლა რომის იმპერიაში, რომელიც იმპერიის სრული მოქცევით დამთავრდა — გადამწყვეტ როლს ქრისტიანობის ეს მხარეები თამაშობდა. ცხადია, ყველა ეს მხარე ქრისტიანობის ყველა აღმსარებლისთვის არ იყო ერთგვარი ღირებულებისა. ასე, ეჭვ არაა, რომ დაქირავებული გერმანელი ჯარისკაცებისთვის, რომლებიც, ისტორიული ცნობებით, კონსტანტინეს დროს თი-

თქმის ყველანი ქრისტიანები იყვნენ, საიქიო ცხოვრების დაპირება უფრო მნიშვნელოვანი იქნებოდა, ვიდრე მოყვასის სიყვარულის მცნება, ღოღო რომის პაუპერისა და მონიხათვის შეიძლება პირიქითაც ყოფილიყო. მაგრამ ყველაზე არსებით ხაზებში ქრისტიანობა ამ საუკუნეთა მანძილზე, როცა მისი დუღილი და დოგმის ჩამოყალიბება ინტენსიურად მიმდინარეობდა, ერთი და იგივე რჩებოდა. ამ საუკუნეთა მანძილზე ქრისტიანობა საბოლოოდ ჩამოყალიბდა როგორც სააქაო-საიქიოს დუღილის, ხორცისა და სულის დაპირისპირების რელიგია, როგორც ნუგეშის რელიგია, როგორც ინდივიდუალური სულისთვის პირველხარისხოვანი ღირებულების მიმნიჭებელი რელიგია, რომელიც რელიგიურ ხსნას და ამ ხსნის დრამას ინდივიდუალური სულის შიგნით აწავსებს, მასში ღვთაებრივი და ღვთის საპირისპირო საწყისის ბრძოლის შეუზღუდველ ასპარეზს ხედავს. ყველა ეს არსებითი ნიშნები ანტიკური ცივილიზაციის ბაზაზე შემუშავდა და მისი საჭიროებისთვის იყო განკუთვნილი. მაგრამ ამ თვისებებმა ქრისტიანობის საფუძველი შექმნა და სადაც კი ქრისტიანობა გავრცელდა შემდგომ საუკუნეებში, ეს ძირითადი წარმოდგენები და განწყობილებები ყველგან სრულად გადაჰყვა.

გ. ფილოსოფია, ეთიკა. ქრისტიანობის საფუძველების მიუცილებელ ნაწილს წარმოადგენს აგრეთვე მისი ფილოსოფია და, კერძოდ, მისი ეთიკა. რომაულ-ბერძნული სამყარო, რომელიც ქრისტიანობის გავრცელებისა და ბატონობისთვის ბრძოლის მთავარ ასპარეზს წარმოადგენდა, ბერძნული ფილოსოფიის მემკვიდრე იყო. თავისი თანამედროვე და წინამორბედი პროფესიონალური ფილოსოფიის დონეს ქრისტიანულმა ფილოსოფიამ ვერ მიაღწია ვერც ამ ეპოქაში და ვერც შემდეგ. მაგრამ ანტიკური კულტურის ამ ერთი ძირითადი სფეროს უგულვებელყოფა, არც როგორც კონკურენტისა, არც როგორც პოტენციური მოკავშირისა, ქრისტიანობას არ შეეძლო. როგორც აღნიშნავს ჰარნაკი¹, „ბერძნულ-რომაული კულტურის დაძლევა ქრისტიანობას, რასაკვირველია, არ შეეძლო. მას ასე თუ ისე მასთან შეგუების გზა უნდა

¹ A. Harnack. ციტ. შრ., გვ. 38.

გამოენახა“. ბერძნულ-რომაული კულტურის ერთ-ერთი ყველაზე მძლავრი ელემენტი ფილოსოფია იყო. ამიტომ ქრისტიანობამ, როგორც კი იგი გასცდა ებრაული ოდენ-ეთიკური და ესქატოლოგიური მოძღვრების ფარგლებს, ამ ფილოსოფიის გამოყენება, მისი შეთვისება, თავისი მოძღვრების ამ ფილოსოფიის კატეგორიებში ჩამოყალიბება, დაბოლოს, ამ ფილოსოფიაში მოკავშირე და მტრული იდეების გაცალკევება, მისი კრიტიკული ვარკვევა და, ამდენად, ნაწილობრივ, ძასთან ბრძოლა დაიწყო. უკვე პავლე მოციქულის თეოლოგიური შრომა, — პავლესი, რომელმაც პირველმა გამოიყენა ქრისტიანობა მსოფლიო-სარბიელზე და კურსი რომაულ-ბერძნული სამყაროს დაუფლებისკენ აიღო — ანტიკური ფილოსოფიის ცნებებითა და წარმოდგენებით ოპერირებს. იოვანეს სახარება — ყველაზე გვიანდელი სახარებათა შორის — არის ქრისტიანული მოძღვრების ინტერპრეტაცია ანტიკური ფილოსოფიის კატეგორიებში. შემდეგში ქრისტიანობის „ბერძნიზაცია“ და „ფილოსოფიზაცია“ სწრაფი ტემპით მიდიოდა. ქრისტიანული დოგმა, რომლის ჩამოყალიბება ძირითადად პირველ ხუთ საუკუნეში დასრულდა, ამ ფილოსოფიას შეიცავს იმ მაქსიმალური რაოდენობით, რასაც კი ქრისტიანობის ზოგი ალოგიკური რწმენის და ისტორიულად შეპირობებული შემთხვევითი გადმოცემის ინტერესები უშვებენ. ქრისტიანული ფილოსოფია, მართალია, ვერ მივიდა იმ სიმაღლემდე, რომელიც მის თანამედროვე წარმართულ ფილოსოფიას ჰქონდა მიღწეული, მაგრამ მთელი დანარჩენი მსოფლიოს რელიგიურ, კოსმოლოგიურ, თეოლოგიურ წარმოდგენებთან შედარებით ის ამ მხრივ მაინც განუზომლად მაღალ დონეზე დადგა. ეს ფილოსოფიური დონე ქრისტიანული მემკვიდრეობისა, რომელიც მომდევნო საუკუნეებს გადაეცა, ქრისტიანობის მძუცილებელი ელემენტი გახდა.

არანაკლები სიმდიდრე დააგროვა ქრისტიანობამ თავისი ჩამოყალიბების ეპოქის მანძილზე კერძოდ ეთიკის დარგშიც. ონტოლოგიური ელემენტებისგან განსხვავებით, ქრისტიანობის ეთიკურ ნაწილს არ ჰქონდა ერთი წყარო, არამედ რამდენიმე, მაგრამ ეს წყაროები ქრისტიანობამ სრულად გამოიყენა და ერთ სისტემაში შეადულა. ერთი ასეთი წყარო

იყო იუდაისტური რელიგია, რომელიც ფილოსოფიის არმქონე, მაგრამ საზოგადოებრივად და გონებრივად განვითარებული და, ამასთან, ეთიკურ საკითხებისადმი მიძღვნილი მწიერლობის დიდი ტრადიციის მქონე ებრაელი ხალხის ზნეობრივ იდეალებს ასახავდა. „თავის ხალხში იესუმ მდიდარი და ღრმა ეთიკა ჰპოვა“¹. მეორე წყარო იყო თვით იესუს ქადაგება, რომელიც პირველ რიგში ეთიკური მოძღვრება იყო. მესამე წყარო იყო ანტიკური ეთიკა, როგორც ანტიკური ფილოსოფიის ნაწილი (სტოიკთა), რომელიც ადამიანის ფსიქოლოგიური ანალიზის, მასში გონებისა და ვნებების, მატერიისა და სულის დუალიზმისა და შინაგანი კონფლიქტების აღწერისა და შეფასების მდიდარ ტრადიციას შეიცავდა. თითოეული ამ სამ წყაროთაგანი, როგორც განვითარებული და რთული სტრუქტურის საზოგადოებათა ეთიკური წარმოდგენების ამსახველი, ეთიკის ბევრად მაღალი საფეხური იყო იმ დროს ცნობილ სხვა საზოგადოებათა. ეთიკასთან შედარებით. ეს ბერძნულ-რომაული და ებრაული სამყაროდან მემკვიდრეობით მიღებული ეთიკა აგრეთვე იქცა ქრისტიანობის ერთ-ერთ ფუძემდებელ ელემენტად. მისი მიღება მომავალ საუკუნეებში ქრისტიანობის აღმსარებელი საზოგადოებისთვის აუცილებელი ხდებოდა. ეს, არსებითად, ანტიკურ საზოგადოებათა ამ ეთიკური წარმოდგენების ახალ საზოგადოებებში გადაწერას, ამ საზოგადოებათა ეთიკური წარმოდგენების ამ მორალური ნორმების სახისდა მიხედვით ჩამოყალიბებას ნიშნავდა.

2. ქრისტიანობა ფეოდალურ საზოგადოებებში.

ზემოთქმული ეხება ქრისტიანობის შექმნას და მის ბედ-ილბალს ანტიკურ სამყაროში. მაგრამ ქრისტიანობას თავისი მთავარი ისტორიული მისიის აღსრულება სხვა ეპოქაში და სხვა ტიპის საზოგადოების სამსახურში ეწერა: მისი ნამდვილი ბატონობის ხანა შუა საუკუნეებია. მისი საზოგადოებრივი და-

¹ A Harnack. Das Wesen des Christentums. 33. 45.

ლისა და როლის კულმინაცია იმ დროს ემთხვევა, როცა იგი ფეოდალური საზოგადოებების გაბატონებული რელიგია გახდა. ამ სიცოცხლისუნარიან საზოგადოებათა გამეფებული განწყობილებები და საზოგადოებრივი მოთხოვნილებები სულ სხვა იყო, ვიდრე დაცემის ხანის ანტიკური საზოგადოებისა. შესაბამისად, ქრისტიანული რელიგიის ამოცანებიცა და მისი საზოგადოებრივი ფუნქციებიც ამ დროს სხვა იყო. ამ ახალ პირობებში ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასაც და მსოფლშეგრძნებასაც, ექვს გარეშეა, ცვლილება უნდა განეცადა, — რასაკვირველია, მხოლოდ იმ ფარგლებში, რა ფარგლებშიაც ამას თვით ამ რელიგიის, როგორც ჩამოყალიბებული სისტემის, არსი უშვებდა.

რამ გააპირობა ამ სიცოცხლისუნარიან ფეოდალურ საზოგადოებებში ასკეტური ქრისტიანული რელიგიის გამარჯვება? იმას, რომ, როგორც ჰარნაკი ამტკიცებს, სახარებაში წარმოდგენილი ქრისტეს მოძღვრება არაა ქვეყნის მოქულე ასკეტური მოძღვრება¹, ამ საკითხისთვის მცირე მნიშვნელობა აქვს. საქმე ისაა, რომ სახარების ჰარნაკისეული ანალიზი, როგორც ყველა დროისა და ეპოქისთვის გამოსადეგი ეთიკური მოძღვრებისა, მხოლოდ თვით სახარებას ეხება და არა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მთელ გართულებულ სისტემას, როგორადაც ის შუასაუკუნეებმა მიიღეს და განავითარეს. ეს გართულებული მსოფლმხედველობა მართლაც პირველ რიგში ასკეტურია, ამ ქვეყნის თავისთავადი ღირებულების პრინციპულად უარმყოფელი, საუკუნოსთან შედარებით საწუთროს მდარე ღირებულების აღმსარებელი, ხოლო რამდენადაც საქმე ადამიანს ეხება, მის ბუნებრივ სწრაფვათა პრინციპულად დამგმობი.

ფეოდალურ საზოგადოებაში ქრისტიანულმა რელიგიამ გაიმარჯვა არა თავის ასკეტურ, ქვეყნის უარმყოფელ (რესიგნატორულ) მიდრეკილებათა წყალობით, როგორც ეს ანტიკურ სამყაროში-მოხდა, არამედ გაიმარჯვა ამ ასკეტური მიდრეკილების მიუხედავად. ქრისტიანობის გამარჯვების ერთი უძლავრესი ფაქტორი აქ ის იყო, რომ ქრისტიანობაში უზარ-

¹ A. Harnack, Das Wesen des Christentums. გვ. 50—56.

მაზარი ადგილი ეკავა მის ეთიკურ ნაწილს, კერძოდ, მოარული მორალის და პრაქტიკაში სახელმძღვანელო წესების ჩამოყალიბებულ სისტემას, რომელიც მასებისთვის აღმზრდელ, ხელმძღვანელ, ხოლო კლასობრივი საზოგადოების პირობებში ექსპლოატაციისთვის სანქციის მიმცემ როლს თამაშობდა. როდესაც ქრისტიანობამ ანტიკის განვითარებული სამყაროდან გავრცელება დაიწყო კულტურის არმქონე პროძელიტ ერებში, მისი ეს მორგანისებელი, აღმზრდელი მხარე, რასაკვირველია, წინა პლანზე წამოიწია. ცივილიზაციაში შემავალ ხალხებს ახალი, მამაპაპურ წარმოდგენებთან შედარებით უფრო მაღალი რელიგია სჭირდებოდათ, რომელიც მათი ცხოვრების რეგულირებას შესძლებდა. ასეთად მათ ქრისტიანობა მოეწონათ. ქრისტიანობა, ამგვარად, შუამავლის როლს თამაშობდა გვიანი ანტიკის მაღალ კულტურასა და პროძელიტ „ბარბაროსებს“ შორის, მას ეს პროძელიტი ერები ცივილიზაციაში შეჰყავდა. მაგრამ, რაკილა პროძელიტი ხალხების იდეოლოგიურ ცხოვრებას ეუფლებოდა, ქრისტიანობას მათ ცხოვრებაში შეჰქონდა მთელი თავისი ანტიკისაგან ნაანდერძევი სწავლა-განათლებისა და განწყობილებების ტვირთი, იგი ამ თავის გაბატონებულ განწყობილებებს საზოგადოებას გარკვეულ ფარგლებში თავზე ახვევდა. ასეთ განწყობილებათა რიგში უპირველეს როლს თამაშობდა ქვეყნის გმობა, ასკეზი, რომელიც შუა საუკუნეთა ყველა ქრისტიანულ საზოგადოებაში უფლებრივ-ოფიციალურად აღიარებული იდეოლოგიის რანგში იყო აყვანილი. პრაქტიკული საამქვეყნო საქმიანობაც და ქვეყნიურ სიამეთა ძიებაც ამ ეპოქაში, რა თქმა უნდა, გრძელდებოდა, მაგრამ ამ საზოგადოებათა უმძლესი ოფიციალური იდეალი, მიუხედავად სამხედრო ქველობის იდეალის პარალელური არსებობისა, მაინც ასკეტური იყო.

რასაკვირველია, ასკეტური იდეალის განმტკიცებას ფეოდალურ საზოგადოებაში საკუთრივ სოციალური ფაქტორებიც განაპირობებდა. ერისკაცთა დასამორჩილებლად (როგორც მასების, ისე ფეოდალებისა) ეკლესია ფართოდ იყენებს რელიგიურ წარმოდგენებს, პირველ რიგში, რასაკვირველია, საიქიო ნაცვალგების რწმენას, რომლის თანახმად საუკუნო ცხოვრებისა და წარწყმედის გასაღები სამღვდლო წოდების

ხელშია. ამის პარალელურად ეკლესიის ავტორიტეტის ამალ-
ლების მოქმედი საშუალებაა სასულიერო პირთა ასკეტიზმი:
ეკლესია აიდეალებს ისეთ ქცევას, რომელიც ერისკაცთათვის
სამძიმო და პრაქტიკულად შეუძლებელია. ამით ის აღწევს
სამღვდლო პირთა გამოცალკეებას დანარჩენი საზო-
გადოებისაგან, ამალლებს მათ ავტორიტეტს ამ უკანასკნელის
თვალში. მაგრამ რა ძლიერიც უნდა ყოფილიყო შუა საუკუ-
ნეებში ქრისტიანული იდეოლოგიის ბატონობის სოციალური
ფაქტორები, ეს ფაქტორები თავისთავად ვერ გვიხსნის ამ
დროის რწმენა-განწყობილებათა კონკრეტულ დეტალებს. რა-
ტომ არის საუკუნო ცხოვრება დაკავშირებული ამ ქვეყნად
ზორცისა და ვნებების დათრგუნვასთან? რატომ მდგომარეობს
ღვთის სათნოდ ქცევა ჩვენი ბუნების ერთი ნაწილის ჩაკვლასა
და უარყოფაში? რატომ უნდა თამაშობდეს აქ გადამწყვეტ
როლს ჩვენი შინაგანი განწყობილება და სულის მოძრაობა და
არა მხოლოდ გარეგნული ქცევა? ამას მხოლოდ საზოგადოებ-
რივი დათრგუნვის საჭიროება ვერ გვიხსნის. ფეოდალური
დროის მსოფლმხედველობის ზემოთ დასახელებული ნიშნები
შეპირობებულია თვით ქრისტიანული რელიგიის ხასიათით,
მასთან ერთად არის გადმოყოლილი ანტიკის მექვიდრეობი-
დან. შუასაუკუნეთა ქრისტიანული საზოგადოებების ეს რწმე-
ნა-შეხედულებები ძალიან მნიშვნელოვან დეტალებში შეპი-
რობებულია სპონტანური რელიგიური განვითარებით, რომე-
ლიც მორწმუნე ადამიანთა გრძნობამ წარმოშვა, მეცნიერების
დაბალმა დონემ შესაძლებლად გახადა, ხოლო ქრისტიანულმა
მოძღვრებამ გარკვეული ფორმა მისცა. ასეთი სპონტანური
რელიგიური განვითარების ნაყოფია კერძოდ ბერ-მონაზვნო-
ბის განვითარებაც, რომელსაც ხსნიან მორწმუნეთა ასკეტური
გრძნობების დაუკმაყოფილებლობით, რაც ეკლესიის „გა-
მსოფლიოვებამ“, მისმა პოლიტიკურ ინსტიტუტად ქცევამ გა-
მოიწვია¹.

ასეთი რელიგიური განვითარება ყველა ქრისტიანული სა-
ზოგადოებისთვის მეტ-ნაკლებად საერთოა. სადაც კი ისტო-

¹ A. Harnack. Dar Mönchtum, seine Ideale und seine Ge-
schichte 1901. გვ. 13—33.

რიულად ხანგრძლივი ტრადიციის მქონე ქრისტიანული კულტურა არსებულა, ყველგან, კერძო ნიშან-თვისებებთან ერთად, საზოგადოებაში ფართოდ გავრცელებული და ღრმად გამჭდარი ამ საერთო-ქრისტიანული მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების არსებობა უნდა ვიგულოთ.

თუ შევაჯამებთ ყველაფერს, რაც ზემოთ ითქვა ქრისტიანობის წარმოშობისა და გავრცელების შესახებ, შეიძლება ქრისტიანობის აღმსარებელი საზოგადოებები ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების სიღრმისა და ხასიათის მხრივ ერთგვარი სქემატურად აღებული შკალის მიხედვით განაწილდეს: ერთ პოლუსზე იქნება ისეთი საზოგადოებები, რომელთა საკუთარმა სოციალურმა, პოლიტიკურმა და კულტურულმა განვითარებამ შექმნა ქრისტიანული რელიგია, რომელთა სამსახურისთვისაც იყო იმთავითვე გამიზნული ეს რელიგია და რომელთა გრძნობა-შეხედულებანი და ურთიერთობანი ამ რელიგიამ ასახა. ასეთ საზოგადოებებს წარმოადგენდნენ გვიანი ანტიკის ხმელთაშუა ზღვის აუზის უძრავლესი ქვეყნები, რომლებიც ზემოთ ვახსენეთ. მეორე პოლუსზე იქნებოდა ისეთი საზოგადოებები, რომელთაც ქრისტიანული რელიგია გარედან მიიღეს პოლიტიკური თუ სხვა მიზეზების გავლენით, რომელთაც ეს რელიგია თავისი შინაგანი საჭიროებიდან არ წარმოუშვიათ და რომელნიც ამ მწიგნობრულმა განვითარებულმა რელიგიამ შეიყვანა ცივილიზაციაში, მათი კულტურული ცხოვრება თავისი თარგის მიხედვით ჩამოაყალიბა. ასეთი საზოგადოებების ნიმუშია რომის ჩრდილოეთით მოსახლე ბარბაროსთა ქვეყნები, რომელნიც ჩ. წ. II—IV სს.-ებში ქრისტიანულ რელიგიას ცივილიზაციასთან ერთად ეზიარნენ, ხოლო შემდეგში ქრისტიანული იდეოლოგიის განუყოფელი ბატონობის კლასიკურ ნიმუშებად იქცნენ.

3. ქ ა რ თ უ ლ ი ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ა

რა ადგილი ეკავა ამ ორ მოწინააღმდეგე პოლუსს შორის საქართველოს ქრისტიანობის მიღებისა და გავრცელების ეპოქაში? ერთის მხრივ, ჩვენ არ გვაქვს რაიმე პირდაპირი მოწმობა, რომ საქართველო, ქრისტიანობის მიღების ფაქტორები-

სა და მისი გავრცელების მიმდინარეობის მხრივ, გამოწვევისა იყო სხვა ახლად მოქცეულ ერთა შორის. მეორე მხრივ, სხვა ასეთი ერებისაგან, რომლებსთვისაც ქრისტიანობის მიღება ცივილიზაციაში ფეხის შედგმასთან ერთად ხდებოდა (მაგ., რომის ჩრდილოეთიდან მომიჯნავე „ბარბაროსებისაგან“) აღმოსავლეთსა და დასავლეთ საქართველოს ის ასხვავებს, რომ აქ ქრისტიანობამდისაც საკმაოდ მაღალი ცივილიზაცია და სახელმწიფოებრიობა არსებობდა¹. არსებობს დებულება, რომ საქართველოში ქრისტიანობის მიღება საზოგადოების შინაგანი ევოლუციით — ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარებით იყო შეპირობებული (ნაწილობრივ მაინც), ე. ი. ქრისტიანობა როგორც უფრო მაღალი რელიგია მიღებულ იქნა ძველი წარმართულის მაგიერ, რომელიც ამ უფრო განვითარებულ ურთიერთობებს აღარ აკმაყოფილებდა. გარდა ამის ქრისტიანობის მიღების მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო პოლიტიკური ორიენტაციის ფაქტორი: ქრისტიანობის მიღება დასავლეთზე ორიენტაციას ნიშნავდა სპარსული იმპერიის საწინააღმდეგოდ. შესაძლო ფაქტორადაა მიჩნეული სამეფო ხელისუფლების მხრივ წარმართული კულტის მსახურთა და ტაძართა კუთვნილი მიწების კონფისკაციის სურვილიც, რასაც რელიგიის შეცვლა შესაძლებლად ხდიდა².

ამ ფაქტორებში რომელი რამდენად მნიშვნელოვანი იყო და რა ხასიათისა იყო ქართული ქრისტიანობა თავის საწყისებში, ამის შესახებ ისტორიული მეცნიერება ჯერჯერობით მეტ-ნაკლებად საფუძვლიანი მიხედვრებისა და სპეკულაციების ანაბარად რჩება.

რაც შეეხება საკითხის საკუთრივ კულტურულ-ისტორიულ ასპექტს, აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძლება მიენიჭოს იმ ფაქტს, რომ ქრისტიანობის მიღებამდე ერთი საუკუნით ადრე იბერიაში არსებულა მანიქეველთა სექტა³, რომელიც,

¹ Г. Меликишвили. К истории древней Грузии. 1959.

² იქვე, გვ. 412, 423.

³ გ. წერეთელი. იბერია III საუკუნეში. მოხსენება, წაკითხული აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის საბჭოს საჯარო სხდომაზე 1962 წლის აპრილში.

ამგვარად, ადგილობრივ წარმართულ კულტებს სარწმუნოებრივად უპირისპირდებოდა. მანიქეველობა არც ამ ეპოქაში, არც სხვა დროს არ ყოფილა სახელმწიფოებრივი რელიგია; პირიქით, სპარსეთის, ხელისუფალნი მას ზოგჯერ ითმენდნენ, უფრო ხშირად კი ცეცხლითა და მახვილით სდევნიდნენ. მაშასადამე, მანიქეური სექტის უკან არ შეიძლებოდა რომელიმე სახელმწიფოს (კერძოდ — სპარსეთის) პოლიტიკური ავტორიტეტი მდგარიყო. ამ სექტის არსებობა მოწმობს, რომ საზოგადოებაში ხდებოდა ერთგვარი რელიგიური დუღილი, ახალი რელიგიის ძიება. მაშასადამე, ქრისტიანობის გავრცელებასაც, პოლიტიკური ფაქტორების გარდა, თავისი სპეციფიკურად იდეოლოგიური და კულტურული მიზეზებიც უნდა ჰქონოდა. ეს ფაქტი ასხვავებს საქართველოს გაქრისტიანებას ანალოგიური პროცესისაგან ჩრდილოეთ ევროპის ტოპებში და ამ პროცესს ხმელთაშუა ზღვის აუზის ხალხთა მიერ ქრისტიანობის მიღებას უახლოვებს.

ქართული საეკლესიო მწერლობის ჩვენამდე მოღწეულა ძეგლების სიუხვე შემდეგ საუკუნეებში (მრავალფეროვნებასა და შინაარსზე აქ აღარაფერს ვამბობთ), ქრისტიანული ტრადიციის ხანგრძლივობა, ქრისტიანული ეკლესიის პრაქტიკული როლი ქვეყნის პოლიტიკურ ცხოვრებაში — ყოველივე ეს სრული უეჭველობით მოწმობს, რომ საერო ლიტერატურის წარმოშობის ეპოქისათვის ქრისტიანული რელიგია ქართველი საზოგადოების მსოფლმხედველობასა და მსოფლშეგრანებაში გაბატონებული, მათი განმსაზღვრელი ძალა იქნებოდა. საერო კულტურასთან მიმართების თვალსაზრისით ქრისტიანული კულტურის ორი მხარეა განსაკუთრებით საყურადღებო. ერთი ისაა, რომ ქართველ საზოგადოებაში საყოველთაოდ აღიარებული იქნებოდა ქრისტიანობის ასკეტური იდეალი — რწმენა, რომ ეს ქვეყანა მდარეა მიღმურ ქვეყანასთან შედარებით და რომ პირველზე ხელის აღება ადამიანის ღირსების ნიშანია (სამხედრო ქველობის იდეალს ეს იდეალი, როგორც ზემოთ ვთქვით, ყველა ფეოდალურ ქრისტიანულ საზოგადოებაში უთავსდება). საერო ლიტერატურის ინტერესების თვალსაზრისით ესაა ქრისტიანული კულტურის ნეგატიურა მხარე, დაბრკოლება, რომლის გადალახვაც საერო ლიტერა-

ტურას დასჭირდებოდა თავისი გახვითარების გზაზე. მეორე ისაა, რომ ქართველ საზოგადოებაში ღრმად გამჭდარი იქნებოდა სპეციფიკურად ქრისტიანული ინტერესი ა დ ა მ ი ა ნ ის შ ი ნ ა გ ა ნ ი ს უ ლ ი ე რ ი ც ხ ო ვ რ ე ბ ი ს ა დ მ ი, ცთუნებისა და მასთან ბრძოლისადმი, რწმენა, რომ კაცთა და მოქმედებათა შეფასებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა გარეგან ფაქტებს კი არა აქვს, არამედ ადამიანის მამოძრავებელ შინაგან მოტივებს. საერო ლიტერატურის თვალსაზრისით ეს ქრისტიანული კულტურის პოზიტიური მომენტია, მისი სიმდიდრე, რომელიც ადამიანის აღმწერ ხელოვნებას (მხატვრულ ლიტერატურას) თემატიკის მთელ ახალ ჰორიზონტს უხსნის.

II. ქართული ქრისტიანული კულტურის ძირითადი მოტივები

1. ს ო ფ ლ ის უ ა რ ყ ო ფ ა. დუალიზმი: საწუთრო — საუკუნო, წარმავალი — წარუვალი, ქვეყანა — ღმერთი ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საფუძველია. ქვეყანა თავისი ღირებულებით მდარეა, იგი ბოროტების სადგურია, კაცისაგან მისი აყოლა ეშმაკისმიერი ცდუნებაა. ნამდვილი ღირებულება აქვს მხოლოდ საუკუნო ცხოვრებას, რომელიც ღვთის ნების მიყოლით მიაღწევა და შეურიგებლად დაპირისპირებული ჩვენს ამქვეყნიურ ინტერესებთან. ქრისტიანობის ეს ფუძემდებელი წარმოდგენა სრულად და მკვეთრად გამოხატული ქართულ საეკლესიო მწერლობაში, ეს არის საერთო ფონი, რომელზედაც ჰაგიოგრაფ ავტორთა (ისევე, როგორც მომდევნო ხანაში ყველა სხვა სასულიერო ჟანრის ავტორთა) მსოფლმხედველობა იგება. „შუშანიკის მარტვილობაში“ ვკითხულობთ: „ესე ყოველი ცხოვრებაჲ, ვითარცა ყუავილი ველთაჲ, წარმავალ არს და დაუდგრომელ, და ვინ სთესა — მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკთათჳს — შეიკრიბა, და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თჳსი, მან პოოს იგი“ (უკანასკნელი ორი აზრი სახარებიდან არის). სააქაო უწსამართლობის ნაცვლად „მუნ“ პირუთენელი სამართალი გველის: „განვისაჯნეთ მე და ვარსქენ პიტიანში მუნ, სადა-იგი არა არს თუალთა ღებაჲ, წინაშე მსაჯულისა მის მსაჯულთაჲსა და

მეუფისა მის მეუფეთაჲსა“, ამქვეყნიური ტანჯვა საუკუნო ცხოვრების მოპოვების საიმედო საშუალებადაა დასახული: „ვჰმადლობ ღმერთსა, რამეთუ ტანჯვითა მისითა (ვარქსენისით) მე ლხინებაჲ ვპოო, და გუემათა და თრევათა მისთათჳს მე განსუენებასა მივემთხუო... ჳირისა ამის წილ ჩემისა ჳრისტმან მომმადლოს მე სიხარული, სატანჯველთა ამათ წილ განსუენებაჲ, გუემათა ამათ ჩემთა და თრევათა და შეურაცხებათა წილ მოვემთხუო მე დიდებასა და პატივსა ცათა შინა დაუსრულებელსა“.

ტანჯვისთვის განწირული შუშანიკი ეუბნება თავის სულის მეურვე ხუცესს: „ნუ სტირ ჩემთჳს, რამეთუ დასაბამ სიხარულისა იქმნა ჩემდა ღამჳ ესე“. ხოლო ხუცესის წინადადებას, რომ სისხლი მოჰბანოს, შუშანიკი პასუხობს: „ხუცეს, მაგას ნუ იტყჳ, რამეთუ სისხლი ესე განმწმედელ არს ცოდვთა ჩემთა“. ეს მოტივი ნაწარმოებში ბევრჯერ მეორდება, იგი შუშანიკის ამტანობისა და ღვაწლის ძირითადი მამოძრავებელია თხრობის მიხედვით. „მე ამას მხიარულ ვარ, რაჲთა აჳა ვიტანჯო და მუნ განვისუენო“. ხუცესის სიბრალულის პასუხად შუშანიკი კითხულობს „კეთილისა ამისათჳს სტირა, ხუცეს?“. მის წყლულებზე დახვეული მატლი, ავტორის სიტყვით, მას სიხარულს ჰგვრის, „რამეთუ მუნ მატლი უდიდჳს არს და არა მოკუდების“.

თვით ამ ნაწარმოებშივე, მიუხედავად მისი მკვეთრად გამოხატული რეალისტური ხასიათისა და დრამატული სუჟეტისა, ტანჯვაში მხნეობა არაა წარმოდგენილი მხოლოდ როგორც სჯულისადმი ერთგულება, ბრძოლა სხვა აღმსარებლობის წინააღმდეგ. ამ მეტად ბუნებრივ მოტივთან ერთად მოწამის მხნეობა და ტანჯვის გამო სიხარული მოტივირებულია საამქვეყნო სიამეთა უარყოფელი განწყობილებით ზოგადად. შუშანიკი, გარდა იმ ტანჯვისა. რაც მას იძულებით ჰხედება სჯულის ერთგულებისათვის, საკუთარი ნებითაც თვითმიზნურ სატანჯველს იძებნის. ავტორი მოგვითხრობს, რომ მოწამე იმ ექვსი წლის განმავლობაში, რომელიც მან ციხეში გაატარა, „წესიერებითა საღმრთოთა ყუაოდა: მარხვითა, მარადის მღჳძარებითა, ზედგომითა, თაყვანის-ცემითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთაჲთა მოუწყინებლად“. მარხვისას 50 ღღეს,

ავტორის სიტყვით, შუშანიკი „არცა დაჯდის ქუე, არცა დაი-
ძინის, არცა საკმელი რამე მიიღის“. ციხეში მან „სასთაულსა
ზედა თავი არა მიდვის“, ქვეშაგებად ერთი „გირჯაკი“ (იველი
ნაბადი) ჰქონდა, ხოლო კაცთა დასანახად „ხალენის“ (შალის)
ბალიში. მოთხრობიდან იმასაც ვტყობილობთ, რომ შუშანიკს
დედოფლობის დროსაც ანტიოქიის ქსოვილის ქვეშ მალულად
ძაძა უტარებია. ეს მოტივი მეორდება სხვა ჰაგიოგრაფიულ
თხზულებებშიც. აბო ტფილელზედაც ნათქვამია, რომ ციხეში
ყოფნისას თავის მოკვეთამდე „დღე ყოველ იმარხავნ და ლა-
მისთევით დაადგრის განთიადამდე“.

აბოს შესახებვე მოთხრობილია, რომ იგი „შორის ქალაქსა,
ვითარცა უდაბნოსა ზედა, ეწყებოდა მტერსა მას ეშმაქსა;
და დუმილითა და მარხვითა მოაუქლურებდა იგი ჟორცთა მათ
სიკაბუკისა თვისსათა“. აბოს მოწამებრივი ქცევის მოტივა-
ციაშიც ქვეყნის უარყოფის განწყობილება თავის როლს თა-
მაშობს: „მე პატივსა კაცთაგან არა ვეძიებ, რამეთუ მაქუს მე
ნიქი ქრისტჳს-მიერი, გვრგვნი ცხორებისა და უხრწნელე-
ხისაჲ და პატივი საუკუნოჲ ცათა შინა“. იგივე მოტივი ამოქ-
რავებს, თხზულების თანახმად („მარტვილობაი კოსტანტი კა-
ნაქსაჲ“), კოსტანტი კახასაც, რომლის შესახებ თეოდორა დე-
დოფლის წერილში ნათქვამია, რომ მას „არცალა ბრწყინვა-
ლე უჩნდა... ნათელი მზისა ამის წარმავლისაჲ, არცა-ლა ტკბილ
უჩნდა მას სიმცხინვარჳ მზის-თუალისა განქარვებადი“, რომ
მან ქრისტეს სიყვარულით „ყოველნი გემონი სოფლისანი, ვი-
თარცა სისხლი კბილთაჲ, ეგრეთ წარმოჰნერწყუა სურვილითა
დიდისა მის გულის-სათქუჲელისაჲთა“ (კ. კახ. 79).

თვით იმ გახურებულ სარწმუნოებრივი და ეროვნულ-
პოლიტიკური ბრძოლის დროს, რომელიც ე. წ. კიმენური რე-
დაქციის ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაშია ასახული,
საწუთროს უარისყოფა ერთ-ერთი ძირითადი კრიტერიუმია
მტერთა და მოყვარეთა, ქების ღირსთა და გმობის ღირსთა
გასარჩევად. ასე, მიუხედავად იმისა, რომ არაბთა ბატონობა
ქართველებს ძალიან მრავალი მხრივ ზღუდავდა და მათს
როგორც ეროვნულ-სახელმწიფოებრივს, ისე სარწმუნოებ-
რივს ინტერესებს საფრთხეს მრავალი მხრიდან უქადდა,
„აბოს წამების“ ავტორს შესაძლებლად მიაჩნია თავისი ჩივი-

ლის ერთ-ერთ უმძიმეს არგუმენტად შემდეგი მოიყვანოს: „აღვერიებით ერსა უცხოსა, უცხოსა სჯულითა, ... ნათესავსა საწუთრომსა ამის მოყუარესა, თესლსა - ურწმუნოსა...“, რომელთაგან ვისწავლენით საქმენი მათნი და ვკმონებდით გულის-თქუმასა გულთა ჩუენთასა მიბაძვებითა მათითა, ვითარცა უსასონი ქრისტჳსაგან და დამვიწყებელნი საუკუნომსა ცხოვრებისანი“. სხვა ძეგლებშიაც როგორც მომდევნო ეპოქაში, ისე ადრე, „საწუთროსმოყვარეობა“ მკვეთრ მორალურ დახასიათებას წარმოადგენს, იგი ღვთის მტრობისა და ცოდვილობის სინონიმი.

კიდევ უფრო გამოყოფილად და, მაშასადამე, უფრო მკვეთრად მოცემულია ქვეყნის უარყოფის მოტივი ე. წ. „ცხოვრებისა და მოქალაქობის“ ტიპის ჰაგიოგრაფიაში — თხზულებებში, რომელნიც მეუდაბნოეთა და სხვა ბერ-მონაზონთა ცხოვრებას აღწერენ. ვინაიდან ქრისტეს სჯულისთვის წამება და სიკვდილი აქ არ გვხვდება, მისი ხვედრი ყურადღება აქ გადატანილია საქვეყნო სიამოვნებათაგან ხელის აღებაზე და თვითგვემაზე, რაც სულიერ გმირებს ჩვეულებრივ ადამიანებზე ამაღლებს და მათი ხოტბის საფუძველს ქმნის. ამ ტიპის თხზულებათა გვირგვინში* — „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ პრინციპიც კია ჩამოყალიბებული, რომ მარტვილნი „ერთსა ხოლო შინა ჟამსა იწამნეს“, ხოლო მეუდაბნოენი „ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათჳს ქრისტჳსისა“. ამ თხზულებათა გმირნი და იდეალნი არიან მონაზონნი, რომელთაც „მიპრიდეს საშუებელთა საწუთრომსათა ნებსით და აღირჩიეს ღმრთისათჳს მწუხარებაჲ ადგილთა გლოვისათა“. „მარტოდ მყოფთა“ (მონაზონთა) სიწმინდის საფუძველია სოფლის დათმობა — სააქაოს მდარე ღირებულების შეგნება საუკუნოსთან შედარებით. იმავე სწორუპოვარ ძეგლში ნათქვამია, რომ გრიგოლს „გულისხმა-ეყო შეუცვალებელა იგი სუფევაჲ, ზეცისა მთავრობაჲ, და მათ თანა მოდასეობისა წადიერებითა დაუტევა შეცვალებადი პატივი ქუეყნისა მოკუდავთა კაცთა სუფევისაჲ და მიპრიდა ჟამიერთა და ნივთიერთა ბუნებათა, რაჲთა იგი ნათელი უძლოდის უნივთოსა მას სამკვდრებელსა და უცვალებელსა დიდებასა“. ამ ძირითად წარმოდგენას ემყარება ხორცთა გვემა:

გრიგოლი განდგილთაგან სწავლობდა „რომელთაგანმე ლოც-
ვასა და მარხვასა, რომელთაგანმე სიმდაბლესა და სიყუა-
რულსა, რომელთაგანმე სიმშვედესა და გახურისხველობასა,
რომელთაგანმე უპოვარებასა და ქუეყანასა ზედა წოლასა,
გინათუ ზეჯდომით ძილსა, რომელთაგანმე უძლურებასა და
ქელთ-საქმარსა დუმილით და მსგავსთა ამათთა სათნობე-
თა“. საკუთარი ცოდვილობის განცდა, რომელიც ამგვარ წმინ-
დანს სულ უფრო და უფრო მეტი ასკეტური ღვაწლისკენ უბი-
ძგებს, ამ ზემოჩამოთვლილ წარმოდგენათა განუყრელი მხლე-
ბელია. ხანძთელ ბერებზე ნათქვამია: „სიმართლესა შინა მათ-
სა მარადის თავთა თვისთა ბრალობაჲ აქუნდა და სიყუარული-
სა ძირი, მტკიცჲ მოთმინებაჲ სიმდაბლითა და სიმშვიდით“.

ბერ-მონაზონთა ცხოვრებისა და ღვაწლის აღმწერ თხზუ-
ლებათათვის ეს წარმოდგენები საერთოა.

იგივე წარმოდგენები სრულადაა გამეორებული „იოვანესა
და ეფთვიმეს ცხოვრებაში“, რომელიც გიორგი ათონელს
ეკუთვნის და „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“, რომელიც
გიორგი ხუცესმონაზონმა დაწერა. ასე, გიორგი ათონელზე
ნათქვამია, რომ მონასტერში მისვლის პირველ ხანებში „იყო-
ფებოდა ნეტარი ესე (გიორგი) მონასტერსა მას შინა მოღუა-
წებითა ბუნებათა უაღრესითა, მარხვითა და ლოცვითა, სიმ-
დაბლითა და სიმშვიდითა, მორჩილებითა და მოთმინებითა,
და, უმეტეს ყოვლისა, თავისა თვისისა შეურაცხ ქმნითა. რამე-
თუ ვიდრე ეამ რავდენჲ, ვითარცა ლიტონი და უსწავლელი,
საგონებელი იყო ყოველთა მიერ, რამეთუ მისცა თავჲ თვისი
მორჩილებასა და მსახურებასა ძმათასა (ძვ. ქ. ლიტ. ქრესტ.
I, გვ. 194).

გიორგის სულიერი მოძღვარი გიორგი დაყუდებული მოხ-
სენიებულია, როგორც „ბერი წმიდაჲ, შეყენებული, ვითარცა
გურიტი უბიწოჲ და ტრედი უმანკოჲ, კაცი ზეცისაჲ და ანგე-
ლოზი ქუეყანისაჲ, ყოვლითურთ უცხოჲ და განშორებული
ქორცთაგან და ქორციელთა ზრუნვათაგან და გონებითა
ღმრთისა მიცვალებული“.

ორი დასახელებული თხზულება უფრო კონკრეტული ბიო-
გრაფიული ხასიათისაა, ვიდრე ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა უმ-
რავლესობა. მათში გარდა საკუთრივ ჰაგიოგრაფიული თემისა

მრავალი სხვა, პოლიტიკური და კულტურულ-ისტორიული ხასიათის თემაა შესული და, ამდენად, მათ მიხედვით შესაძლებელი ხდება მსჯელობა არა მარტო ავტორთა ასკეტურ იდეალზე, არამედ დროის წარმოდგენებსა და ზნე-ჩვეულებებზედაც, რომლებიც თხზულებაში აღწერილ წრეში (ფეოდალურ წოდებაში) ყოფილა გავრცელებული. რაც შეეხება ასკეტურ იდეალს, აქ გვაქვს ერთგვარი მინიშნება ხორცთა გვემის სოციალურ ფუნქციაზეც. გიორგი ათონელზე ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს, რომ იგი „დაჰქენჯნიდა და აჭირვებდა ჯორცთა თვსთა, ვითარცა მოციქული იტვს, ვითარმედ: „აღვკრძალავ ჯორცთა ჩემთა და დავიმონებ, რათა არა სხუათა უქადაგებდე და მე გამოუცდეღ ვიყო“. იოვანესა და თორნიკეს ცხოვრების აღწერაში კი მკაფიოდ ჩანს ქართველი სამხედრო-ფეოდალური წოდების დამოკიდებულება საწუთრო-საუკუნოს დუალიზმის პრობლემისადმი. იოვანეს შესახებ მოთხრობილია, რომ მას „შეუძნდა“ ის პატივისცემა, რომელსაც მისდამი ქართველნი და ბერძენნი იჩენდნენ მისი მონაზვნობის დროს და შეეწყვნარა უცხო ლავრას, სადაც ორი წელი მზარეულობაში გაატარა. დიდმა თორნიკემ, განთქმულმა მხედართმთავარმა, უარი თქვა დიდ სახელმწიფო დავალებაზე იმ მოტივით, რომ ეს მისგან დაგმობილი წუთისოფლიან საქმეებთან დაბრუნებას ნიშნავს. ბერად აღკვეცის შემდგომ, ჰაგიოგრაფის სიტყვით, „ეგვევითარმან მან განთქმულმან და საჩინომან კაცმან (თორნიკემ) ყოველივე ნებაჲ თვისი მოიკვეთა და სრულებით შეუდგა მორჩილებასა მისსა (იოვანესსა). და ესეზომი მჭურვალებაჲ აჩუნა, რომელ უკუეთუშცა შესაძლებელ იყო, თვნიერ მისისა ბრძანებისა არცამცა წყლისა გემოჲ იხილა და არცამცა სიტყუაჲ ერთი აღმოთქუა და არცამცა თუ ფოლსა ერთსა ზედა უფალ იყო“. ყოფილ მხედართმთავარს ზედმიწევნით შეუთვისებია „სათნობათა ყოველთა თაჲი — მორჩილებაჲ“ და „ნებისა თვისისა განკუეთისათვის“ მიუღწევია. ყველა ამ ცნობათა მეტ-ნაკლებ ბიოგრაფიულ სიზუსტეში გვარწმუნებს ცოცხალი დეტალი, რომელსაც ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს და რომელიც ამ ბერად აღკვეცილი მხედართმთავრის გუნება-განწყობილებას თვალსაჩინოდ გვიხასიათებს: „წყობათა შინა“ (ბრძოლაში) აღ-

ზრდილ თორხიკეს ბერობაში თავისი სამხედრო თავგადასავლის თხრობა ჰყვარებია და ეს ზნე მხოლოდ მაშინ მოუშლია, როცა მისმა სულიერმა მოძღვარმა იოვანემ, აგრეთვე ყოფილმა ერისკაცმა, მას საწუთრო საქმეთა უჯერო აყოლა ამხილა.

უფრო რეალისტურ დამოკიდებულებას საწუთროს უარისყოფის ასკეტური ბერ-მონაზვნური იდეალისადმი, მის ურთიერთობას სხვა, აგრეთვე სასულიერო წოდების კომპეტენციაში მყოფ სათნოებებთან გვიჩვენებს გიორგი ათონელის ცხოვრების შემდეგი ნაწყვეტებიც: (გიორგი) „მონაზონთა და მოწესეთა და ყოველსა ერსა შემსგავსებულთა (შესაფერითა) სწავლითა განანათლებდა, უსწავლელთა სწავლიდა, ხოლო სწავლულთა სწავლათა მათ აღუქსენებდა, მდიდართა ასწავებდა წყალობად გლახაკთა, ხოლო გლახაკთა მოთმინებასა ასწავებდა და ქველის საქმითა წარკვზავნიდა, დაცემულთა აღჰმართებდა, ხოლო დაცემადთა განამტკიცებდა, მოწყულულთა ისრითა უხილავთა მტერთაჲთა განჰკურნებდა, ხოლო მოწყულადთა მათ მოწყლისაგან უვნებლად დაიცვიდა, დანთქმულთა ღელვათა შინა ვნებათასა აღმოიყვანებდა, ხოლო დანთქმადთა დანთქმად არა უტევებდა, არამედ, ვითარცა ქელოვანი მენავეთ-მოძღუარი, ზღვსაგან ამის სოფლისა დაუნთქმელად განარინებდა“.

საწუთროს უარყოფის ასკეტური მოტივის გამოხატვის მხრივ ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „ბალავარის სიბრძნეს“. ქრისტიანობისთვის სპეციფიკური კონფესიონალური მომენტები, როგორცაა მოაღვრება განკაცებისა და ხსნის შესახებ, აქ მინიმუმამდეა დაყვანილი (ეს მომენტები სულ რამდენჯერმეა ნაწარმოებში ნახსენები). ნაწარმოების თემას: — თუ „ვითარ მაცთურ არს სოფელი ესე და რომლითა ღონითა შესაძლებელ არს განრინებაჲ მისგან“ — აქ მეტად ზოგადი, საწუთროს უარყოფელი ყოველი რელიგიისათვის შესაძლებელი სახე აქვს (რაც, უთუოდ, მოთხრობის არაქრისტიანული წარმოშობითაა შეპირობებული). სააქაო ცხოვრება წარმავალია (ყველანი სასიკვდილოდ ვართ განწირულნი). იგი უფასურია. ამიტომ კაცი უნდა ისწრაფოდეს, სააქაო ცხოვრებაში საიქიოზე

იფიქროს და თავისი საუნჯენი „მუნ“ დაიუნჯოს. ლიტერატურული თვალსაზრისით მეტად ძლიერი იგაგები, რომლებიც ამ ძირითადი აზრისა თუ განწყობილების ილუსტრაციას ემსახურებიან, დროის აზროვნების წესთან შედარებით უჩვეულოს არაფერს შეიცავენ — დროისთვის ჩვეული საშუალო ლიტერატურისაგან მათ მხოლოდ მეტი სიმკვეთრე და სხვა სპეციფიკურად კონფესიონალური მოტივებისაგან გამოცალკევებული ემოციური ხასიათი ასხვავებს.

2. ხორცთა ძღვევისა და ცთუნების მოტივი. საწუთროსა და საუკუნოს დუალიზმს ქრისტიანულ რელიგიაში ფსიქოლოგიურ პლანში ზორცისა და სულის დუალიზმი შეესაბამება. ხორცი და სული დაპირისპირებულია ერთი მეორისადმი, პირველის მონება მეორის მტრობას ნიშნავს. შინაგანი ბრძოლა, რომელსაც ასეთი დიდი ადგილი უჭირავს ქრისტიანულ ლიტერატურაში საერთოდ და ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში კერძოდ, ხორციელ სწრაფვებთან ბრძოლის, ხორცთა დაოკების სახეს ატარებს. სამიჯნურო ცთუნების მოტივები, რომელთაც ჰაგიოგრაფიაში ვხვდებით („გრიგოლ ხანძთელი“, „მარიამის ცხოვრება“, „მარიამ ეგვიპტელი“ და სხვ.)¹, ამგვარ დუალიზმს გულისხმობენ. მასვე გულისხმობს ხორცთა განლევა, მღვიძარება, ზედგომა და სხვა ასკეტური ღვაწლი, რაც მიეწერება ბერ-მონაზვნებსა და სხვა წმინდანებს ჰაგიოგრაფიაში, ხოლო საერო მწერლობაში თვით ღვთისმსახური მეფეების ერთ-ერთ ღირსებადაც კია გამოცხადებული (დავით აღმაშენებელი, თამარი).

განსაკუთრებით წმინდა და გამოკვეთილი სახით მოცემულია ეს მოტივი „ბალაჰვარის სიბრძნეში“, რომელიც ასკეტური სულიერი დისციპლინის მთელ კოდექსს და ასკეტური სიწმინდისათვის შინაგანი ბრძოლის მრავალრიცხოვან დრამატულ ეპიზოდებს შეიცავს. „ჰეშმარტი სჯულის“ — ქრისტეს, სარწმუნოების დაუფლებისთვის მთავარია ადამიანის სულის შინაგანი მდგომარეობა — სიწმინდე და სისპეტაკე. („ვერვინ

¹ იხ. კ. კეკელიძე. სამიჯნურო ცთუნების პრობლემისათვის ქართულ ჰაგიოგრაფიაში. ეტიუდები ძვ. ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. II, გვ. 13 და მომდევნო.

შემძლებელ არს ხილვად მის მარგალიტისა, (რომელიც ქრისტეს სარწმუნოებას ასახიერებს), არა თუ იყვნენ მის თანაორნი საქმენი: სიფრთხილზე თუალთაჲ და სიწმინდელჲ ჰორცთაი“. საკუთარ ხორციელ გრანობა-ვენებებზე ბატონობა ჭეშმარიტი მორწმუნისთვის ერთ-ერთი ძირითადი მცნებაა: (უნდა) „დაუტეო სოფელი და ყოველნი ზრუნვანი მისნი, რამეთუ თანა აც კაცსა ბრძენსა, რაჲთა წურთიდეს თავსა თვისსა, ვითარცა წურთინ კეთილი წინამძღუარი სამწყოსა თვისსა და შიში ღმრთისაჲ ყოვლადე და მარადის გონებასამცა თვისსა შინა არს“. საკუთარ ხორციელ ბუნებაზე ბატონობა სიწმინდისაჲ მოსწრაფე მორწმუნისათვის ერთ-ერთი ყველაზე ძნელი ამოცანაა, ნაწარმოების გმირთ ამ ამოცანის გადაწყვეტა მეტად უჭირთ: ასე, თხზულების მთავარი სულიერი გმირი იოდასაფი თავის მაცდურ ქალს ეუბნება: (თუ აგყვები ერთ-ხელ) „ვერ მოვიგო მადლი მოთმინებისაჲ, ვითარცა დაითმინეს წმიდათა და დაშრიტნეს საქმილნი ჰორცთანი, და კუალად მეშინის, ნუ უკუე მიმზიდოს ჩვეულებამან გულის თქუმათამან სხუად საქმედ და მეუფლოს ვნებაჲ და შთამაგდოს წარსაწყმედელსა“. კერპთაყვანისმცემლობასა და ქრისტეს სჯულს შორის მერყევმა მეფემ „...ცნა უძღურებაჲ სჯულისა მათისაჲ და აზმნო აღსარებად ღმრთისა მხოლოჲსა და ამას რაჲ იგონებდა, გამოჰქდა სული მყრალი პირისაგან მისისა და მოეჴსენნეს გემონი ამის სოფლისანი და იძლია ჩუეულებისაგან“. იმავე მეფეს „ვითარცა ესმნეს სიტყუანი ესე ძისა მისისანი (სოფლის ამოებაზე), დაღუმნა განცვფრებული, და, ვითარცა მოეგო გონებასა, იწყო წინააღდგომად ნებისა მისისა. ხოლო ნებაჲ მისი აცილობდა და მოაჴსენებდა შუებათა და განსუენებათა, რომელთა შინა ჩუეულ იყო და ეტყუნ გულის-სიტყუაჲ მისი, ვითარმედ ვერ ძალ-გიც ცხოვრებად დღე ერთიცა თვნიერ ჩვეულებისა შენისა“. მეფისწულის იოდასაფის ქრისტეს სჯულისგან ჩამოშორების მიზნით კი მეფეს ურჩევნ ნახევარი სამეფო მისცეს მას, რადგან „უკუეთუ ჴელი შეყოს საქმეთა სოფლისათა, მიიზიდავს გულისთქუმაცა“. საკუთარს საწუთრო და ხორციელ სწრაფვებზე ბატონობა, ამგვარად, ასკეტის უმძიმესი ამოცანაა და წმინდანის უდიდესი მიღწევა: „დალაცათუ მძიმედ აღმიჩნდა, ვაიძულე თავსა

ჩემსა და დავაყენე გულის-თქმათაგან და აღკრვასხენ ნებასა ჩემსა, რადთა არა წარმიტაცოს და შთამაგდოს შფოთთა სოფლისათა“ — ჰმოდღერავს იოდასათს ბალაჰვარი.

3. ეს ქათოლოგია და საიქიოს შიში. სამოთხისა და ჯოჯოხეთის რწმენა, — რწმენა, რომ ამ ქვეყნად ჩადენილი ცოდვებისათვის ადამიანს საუკუნო სატანჯველი მოელის, ქრისტიანობის ერთ-ერთი ძირითადი რწმენაა. იგი არა მარტო ცნობილია ყველა ქრისტიანი ერებისთვის, არამედ სხვა წარმოდგენებთან შედარებით ყველაზე ღრმად არის გაჩქადარი ფართო მასების ფსიქიკაში, იგი სარწმუნოებისა და ეკლესიის ავტორიტეტის უმძლავრესი ბურჯია. ქართული ქრისტიანული ლიტერატურისთვის საუკუნო ცხოვრებისა და საუკუნო სატანჯველთა დაპირისპირება ერთი გავრცელებული მოტივია. ამ დაპირისპირებას საეკლესიო ავტორები ახსენებენ ხოლმე ყოველთვის, როცა კი სიტყვა მოიტანს: „მატლი დაუძინებელი“, „საქმილი დაუესებელი“ (ჩაუქრობელი ცეცხლი), „ტირილი და ღრქენაჲ კბილთაჲ“, რომელიც ცოდვილთ მოელის, სასულიერო თხზულებათა ემოციური ზემოქმედების ერთ-ერთი ზამბარაა და ქრისტესთვის წამებულ გმირთა ენთუზიანობის ერთ-ერთი ძირითადი წყარო.

საუკუნო სატანჯველთა წარმოდგენა ქრისტიანულ დოგმაში ერთ-ერთი ჩამოუყალიბებელი, ასე ვთქვათ, ღიად დატოვებული პუნქტია. სად მდებარეობს ეს საუკუნო ტანჯვის ადგილი, რა და რა სატანჯველი არსებობს იქ და რა წესით ხდება ცოდვისთვის სატანჯველის არჩევა, ამაზე ქრისტიანული დოგმა არაფერს ამბობს, ისევე როგორც არაფერს ამბობს იმის შესახებ, როგორი (რამდენად მატერიალური) იქნება ის სხეული, რომელიც ამ სატანჯველს მიეცემა. სახარებიდან მხოლოდ ის იყო ცნობილი, რომ ცოდვილნი განთხეულ იქნებიან „ბნელსა მას გარესკნელსა“ და „მუნ იყოს ტირილი და ღრქენაჲ კბილთაჲ“. მაგრამ მორწმუნეთა ფანტაზია ამით არ კმაყოფილდებოდა. ამიტომ ქრისტიან ერთა შორის შუა საუკუნეებში ითხზებოდა უამრავი ლეგენდა, რომლებიც ჯოჯოხეთის ადგილმდებარეობის ზუსტ განსაზღვრას, იქაურ სატანჯველთა აღწერას, ლეთიური მართლმსაჯულების მრავალგვარ დეტალს შეიცავდა. ჯოჯოხეთის ხილვათა აღწერა

შუა საუკუნეთა ქრისტიანულ ლიტერატურაში მეტად პოპულარული თემაა. დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“ ჟანრობრივად დავალებულია ამ დარგის პოპულარული ქრისტიანული ლიტერატურისაგან¹.

ამ ხასიათის ერთ-ერთი ძეგლია აპოკრიფელი „ღვთისმშობლის მიმოსვლა“ ანუ „წმიდისა ღმრთისმშობელისაგან ცოდვილთა კაცთა სატანჯველთა ხილვაჲ“. იგი ქართულად რამდენიმე ხელნაწერთაა შემონახული, რომელთაგან უძველესი მე-13 საუკუნეს ეკუთვნის. თხზულება გამოირჩევა საუკუნო ტანჯვათა მეტად თვალსაჩინო და მრავალფეროვანი სურათებით. ავტორის ყურადღების ცენტრშია თვით ამ ტანჯვათა სიმძაფრე და ღვთიური სამართალი (რომელი ცოდვისთვის როგორი ტანჯვაა დაწესებული). ამ ძეგლის არსებობა ქართულად მოწმობს ცხოველ ინტერესს საიქიო ცხოვრებისადმი და ქრისტიანული ესქატოლოგიური რწმენის სიძლიერეს ქართველ მრევლში.

4. სო ტ ე რ ი ო ლ ო გ ი ა და ქ რ ი ს ტ ო ლ ო გ ი ა.
ქრისტიანული რელიგიის ძირითადი იდეა — განკაცებისა და ვნების იდეა ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში (განსაკუთრებით, ჰიმნოგრაფიაში) კარგად ცნობილი და უთვალავ ვარიაციაში დამუშავებული თემაა: ღმერთმა — ღვთის „სიტყვამ“ ნებისთ ხორცი შეისხა და კაცებრივი ბუნება შეიერთა, რათა ჯვარს სცმოდა და თავისი ტანჯვით კაცობრიობის ცოდვები აღეხოცა (გამოესყიდა). ჯვარცმული ძე-ღმერთი (ქრისტე) არის „ტარიგი (სამსხვერპლო ბატკანი) ღვთისა“. მისი უდანაშაულო სისხლი, რომელიც ჩვენი (ე. ი. ადამიანთა) ხსნისათვის დაითხია, ავალდებულებს ყოველ-მორწმუნეს, რომ მისთვის (ქრისტესთვის) სამაგიეროდ სისხლი და შრომა არ დაიშუროს; ღვთის სიყვარული კაცთა მოდგმისადმი, რომელმაც ის აიძულა ჯვარცმის ტანჯვა მიეღო, მორწმუნეს აიძულებს ამ სიყვარულს. ფანტიკური სიყვარულითვე უპასუხოს, რომელიც თვით ჯვარცმულ ღმერთზეც ვრცელდება და, მისი მცნებების თანახმად, დანარჩენ ადა-

¹ ფიქრობენ, რომ დანტე საიქიოს ხილვითა აღწერისას სხვა, კერძოდ, მუსლიმანური წყაროებითაც სარგებლობს. იხ. M. Asin Palacios. *The Divine Comedy and Islam* Cambridge, 1926.

მიანებზეც (ქრისტიანული ტერმინოლოგიით „მოყვასზე“). ეს მითი და ეს კონცეფცია ქრისტიანობის საფუძველთა საფუძველია, ქრისტიანთა რელიგიურ გრძნობას საუკუნეთა განმავლობაში ეს მითი ჰკვებავდა. ეს მოტივი მეორდება და მეორდება ქართულ სასულიერო ჰიმნებში უსასრულო ნაირობით, გამოთქმათა და სახეთა აურაცხელი სიმდიდრით, ენის უაღრესი გამომხატველობითა და მოქნილობით, რომელიც არა მარტო ავტორთა ნიჭზე, არამედ ხანგრძლივ ტრადიციანზეც მიუთითებს. ქრისტიანული სოტერიოლოგია — მოძღვრება ხსნის ანუ მაცხოვრობის შესახებ ამ ჰიმნოგრაფიის ყველაზე ძლიერი და წამყვანი თემაა. თავისებური მეტაფიზიკა, რომელიც ამ თემასთანაა გადახლართული (საწუთროსა და სამარადისოს, სოფლისა და ზეციური სამყაროს, განხრწნადისა და უხრწნელის მკვეთრ პოეტურ სახეებში დაპირისპირება), რიტორიკული ფორმის დიდი სრულყოფილება და სუბიექტური განცდის ძლიერი ნაკადი, რომელიც ამ ჰიმნებს ახლავს, მათ ლიტერატურის მეტად მაღალხარისხოვან ნიმუშად ხდის.

ამ პოეზიის მთავარი მოტივებია:

ა. ღვთაებრივისა და კაცებრივის სასწაულებრივი შეერთება („შეყოფა“) ქრისტეს პიროვნებაში, ქრისტიანობის ეს უდიდესი მისტერია, ღვთის ხორციელად შობაში გამოხატული.

ბ. ღვთის „მოწყალებობა“ (სიბრალული) და სიყვარული ადამიანებისადმი, რომელიც მათი ბუნების მიღებაში და მათთვის ვნებაში გამოიხატა.

გ. ადამიანთა ხსნა ცოდვათაგან ქრისტეს ვნების შედეგად, რომლითაც მან ადამიანებს „უფსკრულისაგან აღმოუწოდა“.

არც ფორმით, არც შინაარსით ეს ნამდვილად უმაღლესი რანგის ჰიმნოგრაფია მთლად ორიგინალური არ არის¹. სასულიერო ჰიმნოგრაფიის მოტივებიცა და თხზულების ფორმაც ტრადიციით ნაკარნახევ მკაცრ სავალდებულო ნორმებს ემორჩილება, რომელთა მიმართ ორიგინალობასაც ქრისტიანი ავტორები არც ცდილობენ. ქრისტიანული სიმბოლიკა:ა ლა

¹ კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ. I, გვ. 539—566

მეტაფორიკის ტრადიციას მიჰყვება მთლიანად ქართული სასულიერო პოეზიის სახეთა სისტემაც. მაგრამ ქართული ჰიმნოგრაფიის კულტურულ-ისტორიული მნიშვნელობა მის დამოუკიდებლობაში არ მდგომარეობს. ჰიმნოგრაფია ღირსშესანიშნავია ზოგად-ქრისტიანულ მოტივთა და სახეთა იმ მდიდარი ვარიირებით, რომელსაც ქართველი ავტორები ეწევიან, გრძნობის სიწრფელითა და ენის სიუხვით, რომლის წყალობით ეს ჰიმნები ქართული ენის თითქმის სწორუპოვარ ძეგლებად ჩანან. ქართული ჰიმნოგრაფიიდან ამჟამად მეტად უხვი მასალაა შემორჩენილი (ხელნაწერების სახით) და საქართველოს უკიდურესი ისტორიული ძნელებდობა რომ არა, უეჭველია, ეს მასალა განუზომლად უფრო დიდი იქნებოდა. ამ უხვი და მაღალ-პოეტური ლიტერატურის არსებობა ისეთ ძირეულ ქრისტიანულ თემებზე, როგორცაა სოტერიოლოგია და ქრისტოლოგია, ისიც ასეთი მძლავრი სუბიექტური ელფერით შეფერილისა, უდავოდ მოწმობს არა მარტო ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების განვითარების მეტად მაღალ დონეს, არამედ აგრეთვე მის ფართო და ღრმა გავრცელებასაც.

5. და ვით აღმაშენებლის „გალობანი სინანული სანი“. დასავლური თუ აღმოსავლური ქრისტიანული კულტურისთვის ცნობილი ყველაზე ძირეული ქრისტიანული მოტივები და განწყობილებები თავმოყრილია მოკლე, მაგრამ თავისი შინაარსით საგულისხმო თხზულებაში, რომელიც ყველაზე გამოჩენილ ქართველ მეფეს, საქართველოს „ოქროს ხანის“ ნამდვილ ავტორს ეკუთვნის. რთული თეოლოგია და ფაქიზი თვითანალიზი, ქვეყნიური ცხოვრებისადმი ზიზღი და მძაფრი სწრაფვა ღვთისადმი, ცოდვის ცხოველი განცდა და სინანული — ყოველივე ეს თავმოყრილია „გალობებში“, რომელიც არა მარტო ქართული სასულიერო ლიტერატურის, არამედ მსოფლიო ლირიკის ერთ-ერთი მარგალიტია. ეს ნაწარმოები შექმნილია ანდრია კრიტელის „დიდი კანონის“ მიბაძვით და თავის შინაარსითა და აღნაგობით ჰგავს ამავე ჟანრის სხვა „სასინანულო“ თხზულებებს ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მაგრამ ეს მსგავსება მხოლოდ ჟანრობრი-

¹ კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 248.

ვია: იგი იმაში გამოიხატება, რომ როგორც კრიტიკელი ეპისკოპოსი, ისე ქართველი მეფე თავის ცოდვილ ბუნებას აღუარებენ ღმერთს და შენდობას შესთხოვენ. ავტორის სულიერი სამყარო, შინაარსი იმ „ცოდვებისა“, რომელიც სინანულის მიზეზია და თხზულების ტონი (ისევე როგორც მისი ესთეტიკური ღირებულება) ამ ორ შემთხვევაში დიდად განსხვავებულია. პირველი საყოველთაოდ მიღებული ქრისტიანული კონცეფციის — ადამიანის ცოდვილი ბუნების რწმენის — ზოგადი გამოხატულებაა. მეორეში ამასთან ერთად მკვეთრად ინდივიდუალური ნაკადი მონაწილეობს, მასში ავტორის მეტად საინტერესო პიროვნება და ძლიერი სუბიექტური განცდა ჩანს¹.

„ხატსა თვსსა მამსგავსე და საკრველად გრძნობადისა და გონიერისა მყოფობისად დამაწესე შენებრ არსთა სიტყვებისა ჩემ შორისცა შეკრებითა, ხოლო მე უმაღლო გვექენ“ — მიკმართავს ავტორი ღმერთს; გამოთქმაში „ხატსა „თვსსა“ იგულისხმება ბიბლიური კონცეფცია, რომ ღმერთმა კაცი შექმნა „სახედ და ხატად თვსდა“; „მყოფობა“ კალკია ბერძნული „უსია“-სი (არსება, არსი) და აზრი ისაა, რომ ღმერთმა კაცი, ამ შემთხვევაში ავტორი, ორი სამყაროს — გრძნობადისა და გონითის („გონიერის“) „საკრველად“, შემაკავშირებლად დააწესა, „არსთა სიტყვება“ ანუ ღრთობა მასაც, დავითს უწილადა („სიტყვა“ ქრისტიანულ თეოლოგიაში იგივე ქრისტეა). ერთი მხრივ მთავარი ქრისტიანული იდეის (განკაცების) სიდიადისა და მეორე მხრივ საკუთარი ცოდვილი ბუნების, ერთის მხრივ ღვთის უსასრულო მოწყალებისა და მეორეს მხრივ საკუთარი კაცებრი სისუსტის კონტრასტული დაპირისპირება, რომლის (ამ სისუსტის) გამოც ავტორმა „ხილულთა-მიერსა გემოვნებასა ვრცლად განუხუნა (გაულო) გრძნობანი“ და ცოდვები „ამრავალწილა“, „ვითარცა დაღმართ-მსრბოლმან მდინარებან უკუთურებისამან“, „გალობათა“ კომპოზიციური საფუძველია. მსოფლიო ლიტერატურაში ცოტაა ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დამყარებულა თხზულება, რომელშიაც ცოდვის განცდა, სინანული, ღვთისა-

¹ შტრ. მ. კაკაბაძე. დავით აღმაშენებლის და ღმერთზე მეფის ლირიკა. „მნათობა“. 1963, № 4, გვ. 136—144.

დმი სწრაფვა და ხსნის იმედი ისე ცხოვლად იყოს გამოთქმული, როგორც ამ „გალობებში“. მით უფრო ცოტაა ასეთი თხზულება, ერისკაცის მიერ დაწერილი. „ცოდვები“, რომელზედაც დავით აღმაშენებელი ლაპარაკობს, არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი აზრით, როგორც ავტორის საკუთარი ბიოგრაფიის თავისებურება: თუმცა როგორც ვთქვით, სუბიექტური საწყისი ამ თხზულებაში მეტად ძლიერია, უფრო მეტიც — ეს ლირიკული ქმნილებაა, რომელსაც ავტორის ღრმად პიროვნული განცდების გამოხატვა აქვს მიზნად, „გალობებში“ ძლიერია აგრეთვე დოქტრინული, ზოგად-ქრისტიანული მხარეც: ცოდვა, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი, გულისხმობს არა ავტორის ბიოგრაფიის დეტალებს, არამედ კაცის ბუნებას ზოგადად. ავტორს მხედველობაში ჰყავს საერთოდ კაცის, როგორც ასეთის, ცოდვილობა და არა პირადად თავისი და მისი პირადი ძრწოლა და გულისტკივილიც სწორედ მის ამ საერთო-კაცებრ სისუსტეს ეხება. ეს იმაში ვლინდება, რომ ავტორი მიიწერს ცოდვებს, რომელიც ისტორიულ დავით აღმაშენებელს არ ჰქონია ან ნაკლებ ჰქონდა: უსამართლობას, შეუბრალებლობას, კერპთაყვანისმცემლობას¹ და ა. შ. დავითის სამართლიანობა; ქრივ-ობოლთა შეწყალება და ადამიანთა ცოდნა, რაც მლიქვნელთა „ძმაკული სივერაგის“ აყოლას გამორიცხავს, იმდენადაა ხაზგასმული მისი ღვაწლის აღწერაში ბიოგრაფის მიერ, რომ საეჭვოა, რეალური საფუძველი არ ჰქონდეს.

დავითის მიერ თავის ცოდვათა ჩამოთვლა „გალობებში“ ეხმაურება მისივე ღვაწლის ჩამოთვლას მის თანამედროვეთა და შემსხმელთა მიერ. ასე, შავთელის თხზულებაში ნათქვამია: (დავითი)

შემუსრავს ბაალს,

მოლოქს და ქამალს.

ასტარტეს კერპსა სამაგელთასა² (სტრ. 283).

¹ ამას უნდა ნიშნავდეს „მსხუერპლუაჲ ნაშობითაჲ“ ანუ მსხვერპლის შეწირვა შექმნილისადმი („ნაშობისადმი“) და არა შემოქმედისადმი: თუ ამ აზრს არ მივაწერდით მოყვანილ სიტყვებს, ის უნდა გავგეგო, როგორც „ადამიანთა მსხვერპლად შეწირვა“, რაც არ უნდა იყოს მართებული.

² Н. Марр. Тексты и разыскания. т. IV.

³ მეხოტბეთა სტროფების ნუმერაცია აქ და ყველგან მოცემულია ნ. მარის მიხედვით.

ეს სწორედ იმის საწინააღმდეგოა, რასაც „გალობებში“ თვით დავითი მოგვითხრობს („თაყვანის-ვეც ანგაპრებისა მამონას, ვითარ-იგი ძუელთა მათ ბაალს, ასტარტეს და ქამოსს საძაგელსა“).

შავთელის სიტყვით, დავითს

აღვის ხე ტანი,

მსგავსად შემტანი

აქვს კოწოლ-დაყრით კვპაროზისა (სტრ. 49)

„გალობებში“ ეგვევ თვისება — კოწოლთა (კულულთა) ტარება ავტორს თავის ცოდვად აქვს დასახული:

“კოწოლი თმათაჲ.... უწარმდებესად (უფრო დანაშაულებრივად) მოვიგენ“ (შევიძინე, ვიქონიე).

ავტორის განწყობილებისა და მსოფლმხედველობისთვის მეტად ნიშანდობლივია, რომ სახელმწიფოს საკეთილდღეოდ მიმართულ შრომასაც კი — სახელმწიფოს ტერიტორიის გაფართოებას — თავის თავს ცოდვად უთვლის. ამის შორეულად ანალოგიურია დავითის ისტორიკოსის მიერ გამოთქმული მსჯავრიც, რომელიც დავითის სასახელო - სახელმწიფო მოღვაწეობას ამქვეყნიური ამოების ნაწილად, საუკუნოსთან შედარებით მცირე ღირებულებისად სახავს. დავითის სიკვდილის აღწერის წინ ნათქვამია: „...ჟამსა შინა შეუნიერსა და ჯეროვანსა მოუწოდა ღმერთმან შემყუარებელსა თვისსა და მარადის მოსურნესა სამარადისოდ მეფობად წინაშე მისსა. და არღარა მიუშვა მრავალყამ სჯად და დაჭირვად სამსხემოსა (სამწიროს) ამას კედარსა შინა მკვდრობითა, და ჯორცთა ამათ ქუედამზიდველთა მიერ შეკრვად სულსა გონება-ქმნულსა, არცა განხრწნადითა გვრგვინითა და პორფირითა, ვითარცა სიზმრითა და ნაოცნითა, უმრაველესად მღერად (სათამაშოდ), არამედ ნანდვლ ჰეშმარიტითა და მტკიცითა, წარუდინებელითა და სამარადისოთა“ (ქართლის ცხოვრება, 1,362).

რომ დავითის მიერ თავის სახელმწიფო მოღვაწეობის „ცოდვად“ განცდა ან სიხარბეზე, უსამართლობაზე თუ უწყალობაზე სინანული მხოლოდ ლიტერატურული ქრისტიანული ტრადიციით იყოს ნაკარნახევი, ეს ძნელი საფიქრებელია. ეს უფრო უნდა იყოს გამახვილებული რელიგიური გრძნობის გა-

მოვლენა, რომელიც ავტორს საკუთარი კაცებრი ბუნების უსრულობისა და ღვთის წინაშე ბრალის შეგნებას უმძაფრებს.

ასეთი ხასიათის ჰიმნს, როგორცაა „გალობანი სინანული-სანი“, ისიც ისეთი მეფის ხელიდან გამოსულს, რომელიც პრაქტიკულად პოლიტიკას სიკვდილამდე არ მოჰშორებია, ისტორიული დოკუმენტის ღირებულება აქვს. იგი მოწმობს ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების ღრმა შეღწევას საერო ფეოდალური წოდების ცნობიერებაში.



შეიძლება დავასკვნათ: ქრისტიანული კულტურა XI—XII ს-ებში ქართველი ხალხის ცხოვრებაში ღრმად გამჭვდარი, მისი მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნებისთვის სახისა და ფორმის მიმცემი მოვლენა იყო. იგი განუყოფლად ბატონობდა ქართველი საზოგადოების იდეოლოგიური ცხოვრების ყველა გამოვლინებაზე — ბატონობდა არანაკლებ, ვიდრე შუა საუკუნეთა სხვა ცნობილი ქრისტიანული საზოგადოებების (კონკრეტულად დასავლეთ ევროპის ერების) იდეოლოგიურ ცხოვრებაზე. ამიტომ უნიადაგოდ უნდა ჩაითვალოს ის დაუსაბუთებელი, მაგრამ ხშირად გამეორებული მტკიცება, თითქოს ქართველი ხალხი თავისი მსოფლმხედველობითა და მსოფლშეგრძნებით მუდამ წარმართი იყო, თითქოს ქრისტიანობა ქართველთათვის ზედაპირული მოვლენა იყო და მისი დაძლევა საერო კულტურის აღმოცენების სახით ამ ჯერ კიდევ ცოცხალი წარმართული ტრადიციების გაცოცხლებამ გააადვილა. საეკლესიო მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ძლევა, რაც შემდგომ ხანაში განხორციელდა საერო ლიტერატურის (განსაკუთრებით კი „ვეფხისტყაოსნის“) სახით, საქართველოს პირობებში ნაკლებად ძნელი ამოცანა არ ყოფილა, ვიდრე ევროპაში. ახალი საერო კულტურის წარმოშობა ისევე დიდი რევოლუციური ნაბიჯი იყო ქართველთა იდეოლოგიურ ცხოვრებაში, როგორც „რენესანსი“ ფართო გაგებით ანუ შუა საუკუნეთა ეკლესიური მსოფლმხედველობის დაძლევა დასავლეთ ევროპის კულტურულ განვითარებაში.

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

მ რო ვ ნ უ ლ - ს ა ხ ე ლ მ ფ ი ზ ო ა ბ რ ი ვ ი მ ო ტ ი ვ ი ს ა ს უ ლ ი ა რ ო დ ა ს ა ი რ ო მ ფ ა რ ლ ო ბ ა ზ ი

როგორც ითქვა, ქრისტიანობა, არსებითად, კოსმოპოლიტური, ზეეროვნული იდეოლოგიაა. პრინციპულად მსოფლიო რელიგია ანუ ეროვნული განკერძოებულობისაგან თავისუფალი რელიგია იგი გახდა მას შემდეგ, რაც პავლე მოციქულმა კურსი აიღო ქრისტიანობის რომაულ-ბერძნულ სამყაროში გავრცელებაზე. პავლეს მსჯელობაში ამ თემაზე (რომაელთა 1,11) დაპირისპირებულია ე ბ რ ა ე ლ ი (ე. ი. აბრაჰამის შვილი და სჯულის მქონე) და წ ა რ მ ა რ თ ი, ე ლ ი ნ ი. პავლეს მსჯელობის მახვილი მიმართულია ამ ორი კატეგორიის ადამიანთა გათანაბრებისაკენ სარწმუნოების თვალსაზრისით. „ბარბაროსი“ (ე. ი. არარომაელი და არაბერძენი) პროძელიტებიც ქრისტიანული თვალსაზრისით ამ მეორე (წარმართთა) კატეგორიას მიეკუთვნებიან, განურჩევლად იმისა, მართლა წარმართნი არიან ისინი, კერპთაყვანისმცემლები, მონოთეისტური არაქრისტიანული რელიგიის წარმომადგენლები თუ სხვა „უსჯულოები“. ებრაელისა და არაებრაელის ეს გარჩევა, რაც ქრისტიანობის აღმოცენების პირველ ხანებში თავის აქტუალობას გარკვეულ ფარგლებში ინარჩუნებდა (რამდენადაც პავლეს ბოლემიკა ამ გარჩევის უმნიშვნელობის დამტკიცებისკენ იყო მიმართული), მომდევნო ხანაში სულ არარელურად იქცა. ქრისტიანობისთვის არსებობს ადამიანთა მხოლოდ ერთი გარჩევა სარწმუნოების ნიშნით — ქრისტიანისა და არაქრისტიანისა (მწვალებლებზე აქ არ ვლაპარაკობთ),

ხოლო ღვთის ერი არის მორწმუნეთა კრებული. ამ თვალსაზრისს ქრისტიანული ეკლესია თანმიმდევრულად ატარებს მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე. ამნაირად, ეროვნულ გრძნობას თუ შეგნებას, როგორც ადამიანის ქცევა-მოქმედების ერთ-ერთ მოტივს და ამ ქცევის შეფასების ერთ-ერთ კრიტერიუმს, ქრისტიანობა უარყოფს, უფრო ზუსტად, იგი მას არც იცნობს.

მეორეს მხრივ, ეროვნულ მოტივს ქრისტიანობა არ იცნობს არც თავის სოციალურ მოძღვრებაში. ქრისტიანობას მკაფიოდ და მკვეთრად გამოთქმული სოციალური მოძღვრება გააჩნია, რომელიც მოცემულია ქრისტეს სიტყვებში „მიეცით ღმრთისა ღმერთსა და კეისრისა კეისარსა“ და პავლე მოციქულის მსჯელობაში ამქვეყნიური ხელისუფლების შესახებ (რომაელთა, 13). ქრისტიანობის ეს სოციალური მოძღვრება უაღრესად კონკრეტულიც არის და უაღრესად ზოგადიც ერთსა და იმავე დროს: კონკრეტულია იგი იმით, რომ ცხადად ეუბნება მორწმუნეს, საქვეყნო ხელისუფლება ღვთის დაწესებულია და ღვთისთვის სასურველია, რომ ადამიანი მას (ამ ხელისუფლებას) დაემორჩილოსო; ზოგადია იგი იმ მხრივ, რომ საქვეყნო ხელისუფლების ხასიათი არაა დაზუსტებული და მორჩილების მცნება ყველა სახის სახელმწიფოებრივ ძალაუფლებაზე თანაბრად ვრცელდება. სწორედ ამ თვისებათა წყალობით იქცა ქრისტიანობა მოხერხებულ იარაღად არა ერთი რომელიმე სახის, არამედ სხვადასხვა ტიპის საზოგადოებათა (ისტორიულად, რასაკვირველია, პირველ რიგში ფეოდალურის) გაბატონებული კლასების ხელში.

ეროვნული მოტივი ქრისტიანული მოძღვრების ამ ნაწილშიაც სავსებით უცნობია: ქრისტიანობა არაფერს გვეუბნება იმის შესახებ, თავისივე ტომის ხელისუფალს უნდა დაემორჩილოს მორწმუნე თუ უცხოვს. ასეთი გარჩევის საკითხი მისთვის არც დგება. გაირჩევა, იგულისხმება, მხოლოდ ქრისტეს აღმსარებელი ხელისუფლება. უსჯულოსაგან (ისრაელთა ერისა და „უცხო თესლთა“ დაპირისპირებას, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ძველ აღქმაში, ქრისტიანობის ბატონობის კლასიკურ ეპოქაში — შუა საუკუნეებში, ცხადია, აზრი აღარ აქვს).

ზემოთქმული მხოლოდ ქრისტიანულ სარწმუნოებას ეხება, მის ძირითად მცნებებს, მის, ასე ვთქვათ, „თეორიას“. მაგრამ იმ ფაქტიდან, რომ ეროვნულ მოტივს, მიკერძოებულ დამოკიდებულებას ამა თუ იმ ერისა თუ ტომისადმი, ამა თუ იმ სახელმწიფოსადმი, ამა თუ იმ ხელისუფლებისადმი არ ურჩებოდა ადგილი ქრისტიანულ მოძღვრებაში, არ გამომდინარეობს, რომ ამ მოძღვრების აღმსარებლებიც ამ საკითხების მიმართ გულგრილნი რჩებოდნენ. პირიქით, ყველა ეს საკითხი პოლიტიკური საკითხებია. მათში, როგორც ფოკუსში, თავმოყრილია ამა თუ იმ საზოგადოების ეკონომიური, კლასობრივი და ეროვნული ინტერესები და მათ საზოგადოების წევრთათვის მუდამ პირველხარისხოვანი მნიშვნელობა ჰქონდათ. ამგვარად, მორწმუნეთა რეალურ ცხოვრებაში მეტად ძლიერი იყო ის მოტივი, რომელიც სარწმუნოებაში არ არსებობდა და ამ შეუფარდებლობას არ შეიძლება საზოგადოების იდეოლოგიურ ცხოვრებაში ასახვა არ ეპოვა. შესაძლოა, ეს ყოფილიყო ერთის (ეროვნული მომენტის) პირდაპირი დათრგუნვა მეორის (სარწმუნოების) მიერ; შესაძლოა, ეს ყოფილიყო პირველის სრული ემანსიპაცია მეორისაგან, რაც აშკარა კონფლიქტის სახეს მიიღებდა; შესაძლოა, ეს ყოფილიყო ხანგრძლივი კომპრომისული თანაარსებობა ერთისა მეორის გვერდით, რაც მათი ურთიერთობის მრავალმხრივ და რთულ ფორმებს გამოიღებდა შედეგად. ყოველი ქრისტიანული კულტურის ისტორიის ცოდნა, მათ შორის ქართული ქრისტიანული კულტურისაც, კონკრეტული ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივებისა და გაბატონებული იდეოლოგიის ამ საერთო-ქრისტიანული ფორმის ურთიერთობის რთული მექანიზმის გახსნას გულისხმობს.

ამ ისედაც რთულ ურთიერთობას კიდევ სხვა ფაქტორი ართულებს. ეს ფაქტორი არის ეკლესია — შუამავალი სარწმუნოებასა და მორწმუნეებს შორის, საზოგადოებრივი ინსტიტუტი, რომელიც შუა საუკუნეთა პირობებში ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში (ზოგან მეტად და ზოგან ნაკლებად) მძლავრი პოლიტიკური ძალა იყო. ერთის მხრივ, ეკლესია თვით იყო სარწმუნოების მონოპოლიური მატარებელი, მორწმუნისა და ღმერთის ურთიერთობის ერთადერთი მედიატო-

რი, სარწმუნოების ერთადერთი გადამცემი, შემნახავი და განმმარტებელი. მეორე მხრივ, ეკლესია იყო საკუთარი პოლიტიკური ინტერესების მქონე ორგანიზაცია და ეს ინტერესები სწვა საზოგადოებრივ ინსტიტუტთა (პირველ რიგში — ეროვნული სახელმწიფოს, ზოგჯერ სხვა პოლიტიკური ძალის) ინტერესებთან ერთ მქიდრო ხლართში იყო გაერთებული. ამგვოოდ, ერთის მხრივ, ეკლესიაში, მის იდეოლოგიასა და პოლიტიკაში შესაძლებელი ხდებოდა საზოგადოებრივ (ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ) ინტერესთა და მოტივთა შეღწევა; მეორეს მხრივ, ეკლესია ახერხებდა ამ ინტერესებისდა მიხედვით საერთო-ქრისტიანული სარწმუნოების მცხებათა და წარმოდგენათა სათანადო ინტერპრეტაციას, შეცვლას, თუ არა და გამოყენებას მაინც და მით საზოგადოების ეკონომიურ, კლასობრივ თუ ეროვნულ ინტერესებს „რელიგიურ სამოსელში ახვევდა“ (ენგელსი).

ამ რთული მექანიზმის — ეკლესიის პოლიტიკასა და იდეოლოგიაში ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივების მონაწილეობის მექანიზმის გარკვევაც ამა თუ იმ ქრისტიანული საზოგადოებისა და მისი კულტურის ისტორიის შესწავლის უარსებითესი მომენტია.

ბუნებრივია ამიტომ, რომ არა მარტო საერო, არამედ შუა საუკუნეთა სასულიერო ქართულ ლიტერატურაშიც ეროვნული მოტივების შესწავლას ქართველოლოგიაში დიდი ყურადღება დაეთმო. საერთო ფონი, რომელზედაც ამ საკითხების შესახებ მსჯელობა ხდება, არის ავტორთა ღრმა რწმენა, რომ ქართულ სასულიერო მწერლობაში, რამდენადაც ის ქართველთა მიერაა შექმნილი საქართველოს ძნელბედობით აღსავსე ისტორიის მანძილზე, ზოგადქრისტიანული იდეების გვერდით და ხშირად მათზე ძლიერ ქართული პატრიოტული იდეები გამოსკვივის. ეს, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში ჰაგიოგრაფიას ეხება, ე. ი. სასულიერო მწერლობის იმ უანრს, რომელსაც თავისი ეპიური და კონკრეტული ხასიათის წყალობით ყველაზე მეტი შესაძლებლობა ჰქონდა, რომ აესახა ქართველთა პრაქტიკული ბრძოლა უცხო დამპყრობთა წინააღმდეგ. თვით ჰაგიოგრაფიაში, ცხადია, ამ თვალსაზრისით ყველაზე მეტი მნიშვნელობა ექნება ორიგინალურ ქართულ ჰაგიოგრაფიას,

ისიც კიმენური რედაქციისას, სადაც საქმე ავტორთან ახლოს მყოფ რეალურ ამბებს ეხება. მაგრამ მხოლოდ ამ ლიტონი დებულებით თუ რწმენით ეროვნული მოტივების მონაწილეობა ქართულ სასულიერო მწერლობაში არც ამოიწურება და არც დახასიათდება. პავიოგრაფ ავტორთა ეროვნული გრძნობები თუ ეროვნული მიკერძობა, მათ გმირთა შოწამეობრივ თუ ასკეტურ ღვაწლში პატრიოტული გრძნობების მონაწილეობა თუ არჰონაწილეობა ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში შეიძლება მხოლოდ ამ ავტორთა თუ გმირთა ინდივიდუალური თავისებურებებით აეხსნათ და მათში საზოგადოებრივი ცნობიერების უტყუარი გამოვლინება არ დაეინახოთ. ცალკეულ ავტორთა სულისკვეთებას შორის შეიძლება შეტად ძვეთრი დაპირისპირებაც იყოს, როგორც მაგალითად, ერთის ძირივ „გობრონის მარტილობის“ ავტორის კონცეფციაში, რომელიც მზადაა თავისი გმირი მტრის სამსახურში ჩააყენოს, თუ მას ქრისტეს არ დააგმობინებენ და მეორეს მხრივ იოანე საბანის ძის თხზულებაში, რომელიც ქართველთა და ქართული ეკლესიის ერთგულების პატრიოტული პათოსით სუნთქავს. ამ ცალკეულ პატრიოტულ გამოვლინებებზე და ქრისტიანული რელიგიის მოღვაწე წმინდანთა ობიექტურ როლზე უფრო მნიშვნელოვანია სასულიერო ქართულ ლიტერატურაში ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ მოტივთა გამოვლენის თვალსაზრისით ის რელიგიური და ეროვნული იდეოლოგია, ის საზოგადოებრივი სანქციის მქონე და, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ოფიციალურად მიღებული შეხედულება ქართველების, ქართული სარწმუნოებისა და ქართული სახელმწიფოს ღირებულებასა და ადგილზე სხვა ერთა შორის, რომელიც ცალკეულ ავტორთა გრძნობებით არაა ნაკარნახევო და ნამდვილად საზოგადოებრივი ცნობიერების ფორმას წარმოადგენს. ასეთი საზოგადოდ მიღებული ეროვნული კონცეფციების ნიშნები კ. კეკელიძის გამოკვლევათა შედეგად ძველ ქართულ მწერლობაში უტყუარადაა დადასტურებული. ეს კონცეფციები თავისებურად მწყობრია, თანმიმდევრულია და ერთსა და იმავე ისტორიულ ეპოქაში მკვეთრი ინდივიდუალური სხვაობების ნიშნებს არ ამჟღავნებს. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივის მონაწილეობის ხასიათსა და ხა-

რისზე ქართველთა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში პირველ რიგში სწორედ ამ ისტორიული და რელიგიის-ისტორიული კონცეფციების მიხედვით უნდა ვიმსჯელოთ¹.

ჩვენ შევეცდებით ძირითად ხაზებში წარმოვადგინოთ ეროვნული მომენტების მონაწილეობა ქართველთა საზოგადოებრივად სანქციონირებული მსოფლმხედველობის გამომუშავებაში სასულიერო ლიტერატურის განუყოფელი ბატონობის პერიოდში და ამ მსოფლმხედველობის ევოლუცია კლასიკური პერიოდის მანძილზე.

I. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდეა და ქრისტიანული

კოსმოპოლიტიზმი V—XI სს-ში.

ძველი ისტორიის შეფასება ქართულ წყაროებში (V—XI სს.). როგორც ზემოთაც ვთქვით, ძველი ისტორიის შესახებ წარმოდგენისა და ამ ისტორიის შეფასების მხრივ შუა საუკუნეთა ქართველები ამ ეპოქის სხვა ქრისტიანი ერებისაგან არსებითად არ განსხვავდებოდნენ. მათთვის, ისევე როგორც სხვა ქრისტიანებისთვის, მსოფლიო ისტორია არის „უმთავრესად ებრაელებისა და ქრისტიანული ბიზანტიის ისტორია აღმოსავლეთის იმ ერების მოკლე აღნუსხვით, რომლებიც ბიბლიაში ებრაელებს ჰხედებიან“². გამონაკლისს ჩვენი წინაპრები ამ საერთო წესიდან მხოლოდ იმ მხრივ წარმოადგენენ, რომ გარდა ამ ძირითადი, ქრისტიანებისთვის საერთო წყაროებისა მათი წარმოდგენები მსოფლიო ისტორიაზე იკვებება სხვა, კერძოდ, ირანული წყაროთიც, როგორც ამას ლეონტი მროველის თხზულება ადასტურებს. ამ თხზულებაში ქართლის ისტორია იშლება არა მარტო ბიბლიური მსოფლიო ისტორიის ფონზე, არამედ ნაწი-

1 ძვ. ქართულ მწერლობაში (V—XIII სს) ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივის გამოვლინებაზე ზოგადად და ამასთან დაკავშირებულ კონკრეტულ საკითხებზე მსჯელობას მიძღვნილი აქვს კ. კეკელიძის, ივ. ჭავჭავაძის, რ. ბარამიძის, შ. ხიდაშელის შრომები.

2 კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. 1, გვ. 251.

ლობრივ სპარსული რეალური თუ ლეგენდარული ისტორიის ფონზეც. კერძოდ, ქართლის ისტორიის ფაქტთა სინქრონიზაციისთვის ავტორი ირანის ისტორიის ამბებს იყენებს, კერძოდ იმ სახით, როგორც ეს მოცემულია „შაჰ-ნამესა“ და მის საფუძველად მდებარე ირანულ წყაროებში. მაგალითად, ნებროთის ჩამომავალთა შორის მოხსენიებულია ფერიდუნი („აფრიღონ“) „რომელმან შეკრა ჯაჭვითა ბევრასპი, გუელთა უფალი“ და რომელმაც, როგორც ირანის ერთ-ერთმა ძლიერმა მეფემ, ქართლში ილაშქრა. (ქართლ. ცხოვრ. 1959 XI 13). იქვე მოთხრობილია ფერიდუნის შვილთა ამბავი (ძმებისაგან „იარედის“ მოკვლა). მოხსენიებულნი არიან ქაი-ქაოს მეფე („ქეკაპოს“), ისფანდიერი და სხვ. (იქვე, გვ. 14—16), აქვე მოცემულია „სპარსთა ცხოვრების“ მიხედვით დამოწმებულ ამ ეპიზოდთა ბიბლიურ ამბებთან ქრონოლოგიური დამოკიდებულების დამყარების ცდა: „შემდგომად ამისა რამდენთამე წელიწადთა მოვიდა ამბავი, ვითარმედ მოსე განვლო ზღუა ისრაელთა და იზრდებიან იგინი უდაბნოს მანანითა. განკვირდეს ყოველნი და მათ ყოველთა წარმართთა აქეს ღმერთი ისრაელთა“ (გვ. 14).

სარწმუნოებრივი და ეროვნული თვალსაზრისის დაპირისპირებას ამ ქრისტიანობამდელი პერიოდისთვის თხზულებაში ადგილი არ ურჩება. ეროვნული თვალსაზრისი აქ ერთადერთია. თუმცა კი ამ თხზულების დასაწყისში მეტად ზოგადი ფრაზით არის დაგმობილი ქართლის მკვიდრთა ძველი სარწმუნოება („მას უამსა დაივიწყეს ღმერთი დამბადებელი მათი და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა ხუთთა და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი იყო საფლავი ქართლოსისი“ ქ. ცხ. I, 11), მაგრამ ეს სტერეოტიპული გამოთქმა უფრო თვით ფაქტის კონსტატაციისათვისაა მოტანილი, რომ ქართველები მნათობებს თავყანს სცემდნენ, ვიდრე ამ ფაქტზე მსჯავრის გამოსათქმელად. ქრისტიანისა და არა-ქრისტიანის დაპირისპირებას ისტორიის ამ პერიოდისთვის პროველი, ბუნებრივია, არ იცნობს. დაპირისპირებულია მხოლოდ „ქართველნი“ (ქართლის მკვიდრი) და „უცხონი ნათესავნი“. ასე, მაგ. ფარსმან ქველის სიკვდილის გამო ნათქვამია: „მამინ იქმნა გლოვა ყოველთა ზედა ქართველთა წარჩინებულთ-

ვან ვიდრე გლეხადმდე... და იტყოდინან ესრეთ: ვაი ჩუენდა რამეთუ მოგვიძინა სუემან ბოროტმან მეფე ესე ჩვენი, რომლისაგან ვსნილ ვიყვენით მონებისაგან მტერთასა, მოიკლა იგი... და აწ მივეცენით ჩუენ წარტყუენვად „ნათესავთა უცხოთა“ (ქ. ცხ. 1. 53). ფარნავაზის გამეფებაზე ნათქვამია: „იყო განსუენება და სიხარული ყოველსა ქართლსა ზედა მეფობისათვის ფარნავაზისა და იტყოდეს ამას ყოველნი: ვკმადლობ სუესა ჩუენსა, რამეთუ მოგუცა ჩუენ მეფე ნათესავთაგან მამათა ჩუენთასა და აღგვიჯადა ხარკი და ჭირი უცხო ნათესავთაგან“ (იქვე, გვ. 261). თხზულებაში ქართლის მეფენი ებრძვიან უცხო ქვეყნების მეფეებსა და მხედართმთავრებს და ავტორის სიმპათიები, სადაც კი ასეთები ჩანს, მთლიანად ამ პირველთა მხარეზეა. დამახასიათებელია ამ მხრივ ეპიზოდები, სადაც ქართლის მკვიდრთა კერპთაყვანისმცემლობისა და სპარსთა ცეცხლთაყვანისმცემლური, ქრისტიანობის თვალსაზრისით ამდენადვე დასაგმობი რელიგიის დაპირისპირება ჩანს. ასე, მაგალითად, ფარნაჯომის ნებროთიანი მეფის შესახებ ნათქვამია: („ფარნაჯიმ) შეიყუარა სჯული სპარსთა... და იწყო ცხადად გმობად კერპთა. ამისთვის მოიძულეს იგი მკვდრთა ქართლისათა, რამეთუ ღიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ. მაშინ შეითქუნეს ერისთავნი ქართლისანი უმრავლესნი და წარავლინეს მოციქული წინაშე სომეხთა მეფისა და რქუეს: „მეფე ჩუენი გადაჯდა სჯულსა მამათა ჩუენთასა, არღარა მსახურებს ღმერთთა მპყრობელთა ქართლისათა... აწ არღარა ღირს არს იგი მეფედ ჩუენდა“ (ქრ. ცი. 1, 29).

მეფე მირიანის (ხოსროიანის), ტომით სპარსის, ქართველებისადმი დამოკიდებულების საილუსტრაციოდ მის მიერ ქართველთა კერპების თაყვანისცემა დასახელებული: „ამან მირვანოზ კმატა... სიმაგრეთა და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შვდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავლა ენა ქართული. და კმატა შემკობა კერპთა და ბომონთა, კეთილად იპყრა ქურუმნი კერპთანი, და ყოველთა მეფეთა ქართლისათა უმეტეს ადასრულებდა მსახურებასა მათ კერპ-

თასა ,და შეამკო საფლავი ფარნავაზისი. ხოლო ესე ყოველი ქართველთა სათნოებისათჳს ქმნა“¹ (ქ. ცხ. 1, 65).

სპარსთა მეფის ძის მეფედ მოყვანისას მისგან თხოულობენ „დამპყირვას სჯულსა ზედა მამათა ჩუენთასა და... ჩუენთანა არა აღრევას სპარსთა და წარჩინებულად პყრობას ჩუენსა (ქ. ცხ. 1, 63).

სჯულთა ამ დაპირისპირებაში ავტორის სიმპათიები სრულებით აშკარად კერპთაყვანისმცემელი ქართველების მხარეზეა. შესაძლო იყო ამ სიმპათიებში დაგვეჩინა ცეცხლთაყვანისმცემლობისადმი მტრობის გამოძახილი — რელიგიისადმი, რომლის წინააღმდეგ ბრძოლის კვალი ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში საკმაოდ მნიშვნელოვანია. მაგრამ ასეთი დასკვნა ხელოვნური იქნებოდა.

ა რ მ ე ნ ო ფ ი ლ უ რ ი ტენდენციის არსებობაც ამ თხზულებაში ჩვენთვის საინტერესო საკითხზე არაფერს გვეუბნება. იგი, როგორც ბევრჯერ ყოფილა აღნიშნული, ან წყაროს ასევე ეროვნული (სომხური) ტენდენციის ანარეკლია, ან ავტორის ორიენტაციასა და სარწმუნოებრივ თვალსაზრისთან საერთო არაფერი აქვს.

ქ რ ის ტ ი ა ნ უ ლ ი „მ ი კ ე რ ძ ო ე ბ ი ს“ ა ს ა ხ ვ ა შ უ ა ს ა უ კ უ ნ ე თ ა ქ ა რ თ უ ლ წ ყ ა რ ო ე ბ შ ი. ქრისტიანული იდეოლოგიის გავლენა ისტორიის გაგებაზე და ეროვნულ-პოლიტიკურ საკითხისადმი დამოკიდებულებაზე ორი გზით ვლინდება: ერთია სარწმუნოებრივი მიკერძოება, — განწყობილება, რომლის დროსაც სიმპათიები ნაწილდება სარწმუნოებრივი ნიშნის მიხედვით. ავტორთა თვალსაზრისით, პრაქტიკული პოლიტიკური მოქმედების მიზანია ქრისტიანეთა და ქრისტიანული ეკლესიის კეთილდღეობა და არა რომელიმე ტომისა, ერისა თუ სახელმწიფოსი. მეორე გზა ქრისტიანული იდეოლოგიის გავლენისა ამ რელიგიის ასკეტიკური, საწუთ-

¹ ეს არ უშლის მირვანს განაცხადოს შემდეგ, როცა მამის ტახტს უმიზნებს სპარსეთში: „პირშო შვილი ვარ მე მამისა ჩემისა და საუფლისწულოდ ებოდნეს ქუეყანანი უცხონი, მკლავითა წახმულნი, და მუნ ყოველნი დღენი ჩემნი დამიყოფიან ბრძოლასა შინა ხაზართასა და მრავალგზის სისხლთა ჩემითა დამიკავს სპარსეთი ხაზართავან. ამისათჳს ჩემი არს საყდარი (ტახტი) მამისა ჩემისა“ (ქ. ცხ. 1, 67).

როს უარყოფელი ხასიათიდან გამომდინარეობს. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესები და ამ ინტერესებით ნაკარნახევი პრაქტიკული მოქმედება, ვითარცა საწუთრო და წარმავალი, რელიგიურ ცხოვრებასთან შედარებით დაბალ რანგშია ჩამოყვანილი, ისევე როგორც ყველა სხვა ამქვეყნიური სოციალური და პოლიტიკური ინტერესები. ქრისტიანული იდეოლოგიის გავლენის ორივე ეს სახე ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის ქართულ წყაროებში ძალიან მკაფიოდ მოჩანს.

ქრისტიანული მიეგრძობება საქართველოს ისტორიის შეფასებაში ამ ეპოქის წყაროებში წითელ ზოლად არის გატარებული. იგი გაბატონებული თვალსაზრისია. ქართველ მეფეთა ღვაწლი წარმოდგენილი და შეფასებულია პირველ რიგში როგორც ქრისტიან მეფეთა, სარწმუნოებისთვის მებრძოლთა ღვაწლი და შემდეგ — როგორც ეროვნული სახელმწიფოს მესვეურთა. ჯუანშერის თხზულება ამის საგულისხმო მაგალითს იძლევა. ასე, აქ მოთხრობილია ვახტანგ გორგასალის საბერძნეთში ლაშქრობის ამბავი, რომლის დროსაც ვახტანგს მორწმუნის სინდისი სძლევს და თავისი ერთმორწმუნე მოწინააღმდეგეების ეკლესიებსა და მონაზვნებს შეიწყალებს. მაგრამ ეს შეწყალება, რომელიც მხოლოდ რელიგიის მსახურთ ეხება, არ აღმოჩნდება საკმარისი არც თხზულების პერსონაჟის — ბერძენი მღვდლის პეტრეს თვალსაზრისით და არც ავტორის თვალსაზრისით. პეტრე მკაცრად ამხილებს ვახტანგს, რომელიც მის სიტყვას უყოყმანოდ მიჰყვება, ქრისტიანი ერის მტრობასაც, „რამეთუ ბერძენნი ნათესავნი ღმრთისა არიან აღთქმისა მისთვის, რაჟამს უწოდა მათ შვილად ღმრთისა და მოსცა მათ ბეჭედი, რომლითა შემუსრა ჯოჯოხეთი და არს იგი ჯუარი“ (ქ. ცხ. 1, 165). იგივე პეტრე იმ მოტივით აგულისანებს ვახტანგს სპარსთა წინააღმდეგ ბრძოლისთვის, რომ, თუ ვახტანგმა არ იბრძოლა, „არა-ხოლო თუ ქართლი მიეცეს განსარყუნელად, არამედ იერუსალჴმიცა, რომელ არს მშობელი ყოველთა შვილთა ნათლისათა“ (გვ. 201). გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რომელიც ჩვენებაში გამოცხადება ვახტანგს და ქრისტიანული სარწმუნოების ავტორიტეტს ასახიერებს, ქართველთა მეფეს ასეთი საყვედურითა და მუქარით მიჰმართავს: „რაჲ ესე ჰყავ ბოროტი, კა-

ცო, რამეთუ მოაოჯრე ბანაკი ჩემი და მკეტა შეაჭამენ სა-
 ცხოვარნი ჩემნი. უკეთუმცა ორნი ეგე არა, რომელნი გვერ-
 დით გიდგან (ბერძენი მღვდლები პეტრე და სამოელი, რომელთაც ვახტანგს ამხილეს) და დედაკაცისა ამისთვის სათნო-
 სა, რომელი მარადის ილუწის მარიამის თანა თქუენთვის (წმ.
 ნინო), — შურ ვიგემცა შენგან, ვითარცა მამათა შენთაგან,
 რომელნი ესვიდეს ცეცხლსა შემწუელსა და არა ბრწყინვა-
 ლებასა განმანათლებელსა ყოველთასა“¹ (იქვე, გვ. 167). პო-
 რიქით, სადაც მოთხრობილია ვახტანგის ჯარზე ბერძენთა თავ-
 დასხმის და მათთან ბრძოლის ამბავი, ავტორი ცდილობს თავის
 გმირს გამართლება მოუძებნოს იმ გზით, რომ ვახტანგის
 ბერძენი მოწინააღმდეგენი ჯვარის მგმობელად გამოიყვანოს
 (იქვე, გვ. 175). სარწმუნოებრივი მიკერძოების ასეთი ბატონო-
 ნობა თხზულებაში მით უფრო საყურადღებოა, რომ სხვა შემ-
 თხვევაში, როცა ეს თვალსაზრისი ეროვნულ თვალსაზრისს არ
 უპირისპირდება (მაგ. ოსების და სპარსთა წინააღმდეგ ბრძო-
 ლათა თხრობისას), ჯუანშერის ქრონიკას ძლიერი ეროვნული
 ტენდენცია ეტყობა და ამავე დროს საქართველოში ბერ-
 ძენთა მძლავრობის მკვეთრი სურათიცაა მოცემული: „მასვე
 ჟამსა გამოვიდეს ბერძენნი აფხაზეთით, რამეთუ ბერძენთა ჰქონ-
 და ეგრის წყლით ქუემოთი კერძი ყოველი და დაიპყრეს ეგრის—
 წყლითგან ვიდრე ციხე-გოჯადმდე. მაშინ იქმნა გლოვა და
 წუხილი ყოველთა ზედა ქართველთა და იტყოდეს: ... სამარ-
 თლად მოაწია ღმერთმან ჩუენ ზედა ესე რისხვა, რამეთუ მი-
 გუცნა ჩუენ წარტყუენვად უცხოთა ნათესავთა და მიგვილო
 ჩუენ საზღვარი ბერძენთაგან“ (იქვე, 146).

ქრისტიანული მიკერძოების ბატონობა ეროვნულ მოტი-
 ვებზე მკაფიოდ ჩანს „კოსტანტი კახაძს მარტილობაში“,
 რომელიც IX ს. შუახანების კიმენური ძეგლია. ეს ბატონობა
 ვლინდება ერთის მხრივ გმირის და მასთან ერთად ავტორის
 შეგნებულ სარწმუნოებრივ ორიენტაციაში საბერძენეთზე,
 უფრო კი იერუსალიმზე, რაც ყველა ქრისტიანთათვის საერ-

¹ ამ ეპიზოდის შორეულ პარალელზე უთითებს კ. კეკელიძე, ესაა გიორგი ამოსტრიდელის ცხოვრება, ბერძნული ძეგლი IX ს-ისა, ეტიუდე-
 ზი, ტ. IV, გვ. 199.

თოა, და ქართული ეროვნული ეკლესიის სრულ უგულვებელყოფაში. ასე, აქ ნათქვამია, რომ იერუსალემის მოლოცვის შემდეგ გმირი „ალარა დააცადებდა სურვილად კითხვასა იერუსალემის მშუდობისა და აღშენებასა გლახაკთასა, რომელნი მყოფ იყვნეს მას შინა, და რაჲ წელიწადი წარსცის ერთსა მსახურთა მისთაგანსა საჲ ბევრი ვერცხლი, რომელიმე მისგანი წმიდათა ადგილთათჳს და რომელიმე უდაბნოთათჳს და რომელიმე გლახაკთათჳს, რომელნი მკვდრ იყვნეს იერუსალემსა შინა“¹. პოლიტიკური ორიენტაციის მხრივ ჰაგიოგრაფი მხოლოდ ქრისტიანულ იმპერიას — ბიზანტიას სცნობს. მოვლენათა ქრონოლოგიას იგი ბიზანტიის იმპერატორთა თარიღების მიხედვით ადგენს (გვ. 74), ხოლო კონსტანტის ღვაწლის დაფასებას იმპერატორ ქალის თეოდორას წერილში ხედავს, რომელშიც ეს უკანასკნელი ქართველ ქრისტიანებზე ბატონობის მიდრეკილებას ამჟღავნებს. „მის (ღვთის) მიერ ცხებულთა (ე. ი. ჩვენ) თავნი თქვენნი დაუმდაბლენით“ — წერს თეოდორა მარტვილის ოჯახს „და უღელსა ჩუენსა ქუეშე ქრისტეს-მიერსა ქედნი თქუენნი წარუპყრენით და სუბუქისა ტვრთისა ჩუენისა აღკიდებაჲ მწართათჳსთა ზედა არა გარეწარ იცოდით... ამას არა თუ თქუენ გიბრძანებთ, არამედ ყოველთა რომელნი ჩუენ კერძო და ხელთა ჩუენთა არიან ქართუელნი, რამეთუ ყოველთავე ქრისტეს-მოყუარეთა... ვითარცა შვილთა საკუთართა თქუენსა თანა შევჰრაცხო“ (გვ. 79—80). მართალია, ვარაუდობენ, რომ ამ „მარტვილობის“ ავტორი საქართველოდან შორს, ალბათ, საბერძნეთში მცხოვრები ქართველია (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე), მაგრამ ამგვარი დამოკიდებულება ქართველთა ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ინტერესებისადმი მხოლოდ მის მონოპოლიას არ შეადგენს.

ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში, როგორც წესი, მარტვილთა ეროვნული კუთვნილობისა და მათი მოღვაწეობის ეროვნული მნიშვნელობის მომენტი უგულვებელყოფილია და ქართული ჰაგიოგრაფია ამ მხრივ საზოგადოდ ქრისტიანული ჰაგიოგრაფიიდან გამონაკლისს არ წარმოადგენს. უკიდურესი

¹ ივ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1947, ტ. 1, გვ. 75.

მაგალითი ამგვარი უგულვებელყოფისა გვაქვს „მიქელ-გობრონის მარტილობაში“, სადაც ავტორის არავითარ საყვედურს არ იწყევს ის ფაქტი, რომ მოწამე თანახმაა მაჰმადიან დამპყრობს მკლავით ემსახუროს, თუ მას ქრისტეს გმობას არ მოსთხოვენ. ეს ქართულ ჰაგიოგრაფიაში გამონაკლისია. მაგრამ წმინდათა ღვაწლის განხილვა მხოლოდ ქრისტიანობის თვალსაზრისით, ამ ღვაწლის ეროვნული მნიშვნელობის გათვალისწინების გარეშე აქ საერთო ნორმაა.

სარწმუნოებრივი თვალსაზრისის ეს ბატონობა არა მარტო ჰაგიოგრაფიაში, არამედ თვით საისტორიო მწერლობაშიც ჩანს—ჩანს იმ ეპოქაშიც კი, როცა საქართველო ეროვნული აღმავლობის მწვერვალზე იმყოფებოდა და ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ იდეას სინამდვილეში ყველაზე დიდი ძალა ჰქონდა მოპოვებული. დავით აღმაშენებლის, გიორგი მეორის და თამარის მეფობის თხრობისას მემატიაენნი სისტემატურად და შეგნებულად უსვამენ ხაზს მათ ღვაწლს ქრისტიანული რელიგიის გავრცელებასა, განწმენდასა და განმტკიცებაში, ხოლო მათი მოქმედება, სადაც კი სიტყვა ჩამოვარდება ეროვნული და სარწმუნოებრივი ინტერესების შეფასებაზე მათს მოღვაწეობაში, ქრისტიანებისა და უსჯულოთა ბრძოლის ერთ-ერთ კერძო შემთხვევადაა მიჩნეული. ასე, დავით აღმაშენებლის საქმეებში მემატიაენ ხაზს უსვამს იმას, რომ მან მრავალნი „ნათესავნი წარმართთანი შეილად წმიდისა ემბაზისად მოიყვანნა და შეაწყნარნა ქრისტესა, და დადვა მისთვის უმეტესი მოსწრაფება, რათამცა ყოველი სოფელი მისტაცა ეშმაკსა და შეასაკუთრა ღმერთსა, რომლითა მიიღო მადლი მოციქულობისაჲ, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდმან კოსტანტინე“ (ქ. ცხ. 1, 354).

გიორგი მესამეზე ნათქვამია, რომ მან „რა იპყრა შარავანდედი მეფობისა, ... აღიჭურნა მკლავნიცა მუსრვად და მოწყუედად წინააღმდეგომთა ქრისტეს სჯულისათა: აგარიანთა, ისმაიტელთა და მამადიანთა (ქ. ცხ. II, 5).

თამარის მეფობაში, ეზოსმოძღვრის ბასილის სიტყვით, „მოაკლდებოდა ისმაელს, განიჭიტნებოდა აგარ, იკურთხვოდა ისაკ. ესე სხუამან ვინმე სხვსათვს თქუა, და მე აქა ამისთვის წინასიტყვა-ვეყოფ, რამეთუ მოაკლდებოდა ძალსა მაჰმადიან-

თასა, და მცემელიცა ებანსა, რამეთუ ქრისტიანეთა ორლანონი ჯმოვანობდეს კიდით კიდემდე (ქ. ცხ. II, 132).

დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსს გათანაბრებული აქვს დავითის ღვაწლი საქართველოს ეკლესიების წინაშე და უცხო, პირველ რიგში იერუსალემის ქრისტიანთა წინაშე: (დავითმა) „ლავრანი და საკრებულონი და მონასტერნი არა თუსთა ოდენ სამეფოთა, არამედ საბერძნეთისნიცა, მთაწმინდისა და ბორღალეთისანი, მერმეცა ასურეთის და კჳპრისა, შავისა მთისა, პალესტინისანი აღავსნა კეთილითა, უფროსდა საფლავი უფლისა ჩვენისა იესუ ქრისტჳსი, და მყოფნი იერუსალჳშმისანი თვთოფერთა მიერ შესაწირავთა განამდიდრნა“ (ქრ. ცხ. I, 353).

ანალოგიურად არის დახასიათებული თამარის ღვაწლი: (ქ. ცხ. II, 141) „არა ოდენ თუსსა სამეფოსა შინა იყო კეთილიანობა, არამედ ყოველთა ქრისტიანეთათჳს“. სხვაგვარად შეუძლებელიც იყო: სარწმუნოებრივი ვალის წინა პლანზე წამოწევა მეფეთა დახასიათებაში, სამართლიანად თუ უსამართლოდ, ქრისტიანობის საერთო წესია და ქართული ქრისტიანული ლიტერატურაც მას ვერ გაექცეოდა. ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, რომ ამ დროს ქართულ ლიტერატურაში, თუნდაც იმავე ჰაგიოგრაფიაში, ქართულ ეროვნულ მიკერძობებას ადგილი არა აქვს. პირიქით, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, ეროვნული მოტივები აქ ძლიერია და ძალიან ძლიერიც. მაგრამ ეს აქ მხოლოდ წყალქვეშა დინებებია, რომელიც ახლა ჩვენთვის ჩანს, რომელიც ხშირად განსაზღვრავს ავტორის თვალსაზრისს და სიმპათიებს, მაგრამ ცნობიერად აღიარებული არსად არ არის. სადაც ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი და ზოგად-ქრისტიანული თვალსაზრისების შეხვედრას ან დაპირისპირებას ვხვდებით, ყველგან მეორე განუყოფლად ბატონობს. სარწმუნოებრივი თვალსაზრისის ეს ბატონობა ქმნის ყოველი ქრისტიანული ლიტერატურის, მათ შორის აგრეთვე ქართულის საერთო იდეოლოგიურ ფონს. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ინტერესებით ნაკარნახევი ყოველი გადახვევა; მაშასადამე, მხოლოდ ამ ფონზე, საერთო ქრისტიანულ თვალსაზრისთან მიმართებით შეიძლება განვიხილოთ.

ქრისტიანული ასკეტიზმი და ეროვნული მოტივი. როგორც ზემოთ ვთქვით, ქრისტიანობისათვის ეროვნული სწრაფვები საწუთრო ამაოების ერთ-ერთი ელემენტია. ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ეს დამოკიდებულება მკაფიოდ არის გამოხატული ჰაგიოგრაფიაში: მოწამისთვის, — ქართველი იქნება იგი თუ სხვა ეროვნების, — არ არსებობს, ერის ან სახელმწიფოს სახით, შუამავალი მასა და მის რელიგიურ ვალს შორის, რომელიც მას სისხლის დათხევას ან მონაზვნურ ღვაწლს უკარნახებს. როგორც არ უნდა ყოფილიყო ეროვნული მოტივის ფაქტიური როლი ქართველთა ანტიმაზდეისტურ და ანტიმაჰმადიანურ ბრძოლაში და როგორც არ უნდა ყოფილიყო ასეთ მოწამეთა არსებობის ობიექტური ისტორიული მნიშვნელობა, მაინც უდავო ფაქტია, რომ ჰაგიოგრაფი ავტორისთვის მოწამე მხოლოდ სარწმუნოების მსხვერპლია, იგი თავის სისხლს ღვრის მხოლოდ ქრისტესთვის, რომელმაც მისთვის სისხლი დასთხია და ვნება დაითმინა და არა წარმავალი ინსტიტუტისთვის — სახელმწიფოსა ან ერისთვის. ასეთი რამის შეგნებულად განცხადება ქრისტიანული თვალსაზრისით მკრეხელობად ჩაითვლებოდა. მოწამის ღვაწლი, ჰაგიოგრაფის თვალსაზრისით, მისი გადარჩენილი თანამემამულეებისთვის მუდამ სასიამოვნო და სასარგებლოა, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც მოწამე ხდება „მეოხი სულთა ჩვენთათვის“ ღვთის წინაშე. ამდენად, იმ ისტორიული ფაქტის დამოწმება, რომ ქრისტეს სჯულისთვის თავდადება შუასაუკუნეთა საქართველოში მამულისთვის თავდადებას ნიშნავდა, ამ პერიოდის ჰაგიოგრაფიაში პატრიოტული ნაკადის საილუსტრაციოდ არ გამოდგება. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივის გამოვლენა ამ დროის ძეგლებში უფრო რთული მექანიზმის სახით ხორციელდება. იგი უნდა ვეძებოთ არა ამ ზოგადი მნიშვნელობის ისტორიულ ფაქტში, არამედ ამ საერთო-ქრისტიანული შეხედულებიდან კონკრეტულ გადახვევებში.

ისტორიულ მწერლობაში ქრისტიანული რელიგიის ეს დუალისტური, ასკეტური მხარე იმაში ვლინდება, რომ მეფის ღვაწლისა და პიროვნების შეფასებისას გადამწყვეტ როლს თამაშობს არა მარტო მისი პოლიტიკა ეკლესიისა და

ქრისტიანობის მიმართ, არამედ მისი პირადი ღვთისმოსაობაც. იგი მეფის ყველა სხვა პირად თვისებებზე წინ დგას. სარწმუნოებრივი თვალსაზრისის ასეთი ჰეგემონია, რამდენადაც საქმე მეფეთა ღირსებების, ასე ვთქვათ, ოფიციალურად აღიარებულ იერარქიას ეხება, თვით დავით აღმაშენებლისა და თამარის ისტორიებზედაც კი ვრცელდება, ე. ი. ისეთ თხზულებებზე, სადაც განდიდებული ფეოდალური ეროვნული სახელმწიფოს მესვეურთა რეალური ღვაწლის შესხმა ყველაზე მაღალ წერტილს აღწევს. თამარის პიროვნების დახასიათებისას შეგნებულადაა წამოწეული წინა პლანზე მისი „ღმრთისმოშიშობა“ და „სიმდაბლე“, ლოცვისმოყვარეობა და გლახაკთა განკითხვა საკუთარი შრომით შეძენილი სახსრებით. დავით აღმაშენებლის ღირსებათა ჩამოთვლის შემდეგ კი მემატრიანე საგანგებოდ გვაფრთხილებს: „ეუწყენ მათ (ვისაც ჰგონია, რომ დავითს სულისთვის აღარ ეცალა), ვითარმედ უკუეთუ ამათ პირთათჳს ვინ გამოიძიოს და ზედამიწევნით ვინ ცნობა ინებოს, კნინლა და ესე ჳორციელნი საქმენი წარმოთქმულნი ფრიად უნდოდ და არა-რად პოვნეს, ვითარცა ნამღვლვე მცირედნი და სასაწუთრონი“ დავითის ღვთისმოშიშობასთან და ღვთისმოსაობასთან შედარებით (ქ. ცხ. 1,347).

ისტორიულ მწერლობაზე ნაკლები საბაბი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივების გამოვლენისთვის არსებობს ძველი ქართული საეკლესიო მწერლობის სხვა დარგებში. და, მართლაც, აქ ამ მოტივს შემთხვევით თუ შეეხვდებით. ბიბლიოლოგია, გვგზეგეტიკა, ჰიმნოგრაფია — ეს დარგები, რომლებიც რელიგიის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს და ინტიმური წმინდად-რელიგიური გრძნობების გამოხატვას ეხებიან, საერო მოტივს კიდევ უფრო უგულვებელჰყოფენ, ვიდრე სასულიერო მწერლობის ზემოთ დახასიათებული, ფაქტებთან უფრო ახლოს მდგომი დარგები.

ქართული ქრისტიანული იდეოლოგიის ეროვნული მომენტები (V—XI სს.) ზემოთქმულიდან ნათელია, რომ ქართულ ქრისტიანულ იდეოლოგიას, როგორც ჩვენ მას ქართული წყაროებიდან ვიცნობთ, — მიუხედავად იმისა, რომ ის ქართულ ენაზე ვრცელდებოდა და ქართველ საზოგადოებას ემსახურებოდა, — როგორც

მხოლოდ სარწმუნოებრივ იდეოლოგიას, ეროვნული ნიშნები არ ჰქონდა. ასეთი ნიშნები და ტენდენციები ქართულ ქრისტიანულ იდეოლოგიას შეიძლება ჰქონოდა მხოლოდ როგორც ქართული ეროვნული ეკლესიის იდეოლოგიას — იდეოლოგიას ეროვნული ინსტიტუტისას, რომელსაც ზოგად-ქრისტიანული ინტერესების გარდა აგრეთვე საკუთარი, ქართველი საზოგადოების პრაქტიკულ ცხოვრებასთან განუყრელად დაკავშირებული ინტერესები ჰქონდა.

ქართულ ეკლესიას და მის ისტორიულ როლს რიგი მნიშვნელოვანი თავისებურებები ჰქონდა, რომელთაც მის იდეოლოგიაში ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მომენტების არსებობა და მათი ხასიათი განსაზღვრეს.

ერთი თავისებურება ისაა, რომ ქართული ეკლესია არ იყო იმდენად ზეეროვნული და ზესახელმწიფოებრივი, რამდენადაც ეკლესიის, როგორც პოლიტიკური ძალის კლასიკური მაგალითი — რომის კათოლიკური ეკლესია. ქართული ეკლესია იმ აღმოსავლური ტიპის ეკლესია იყო, რომელიც ძლიერ საერო ხელისუფლებას ექვემდებარებოდა და მის არა თუ გავლენას, არამედ პირდაპირ კონტროლს განიცდიდა პოლიტიკურ საქმიანობაშიც და თვით დოგმის დადგენა-ცვალების საკითხშიც. ბიზანტიის ეკლესიაში, რომელთანაც ქართული ეკლესია ყველაზე მეტი ისტორიული და კულტურული კავშირებით იყო გადაჯაჭვული, ეკლესიის იმპერატორისგან დამოუკიდებლობის ხსენებაც კი არ ყოფილა. იმპერატორი ნიშნავდა კონსტანტინოპოლის პატრიარქს, იმპერატორი იწვევდა მსოფლიო კრებებს, იმპერატორი განსაზღვრავდა დოგმის ამა თუ იმ ფორმულის მიღებას, როგორც პოლიტიკურ აქტს. რომ ქართულ ეკლესიაშიც საერო და სასულიერო ხელისუფლების დამოკიდებულება ამის ანალოგიური იყო, ესეც კარგადაა ცნობილი. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“, რომელიც სამღვდელთა საერო ხელისუფლებისგან ემანსიპაციის ჩამოყალიბებული იდეოლოგიის მატარებელია, საყურადღებო ეპიზოდია მოთხრობილი: მეფე გუარამ მამფალი თავმჯდომარეობს სამღვდელთა კრებაზე, რომელზედაც არსენ კათოლიკოსის გადაყენების საკითხი წყდება და გრიგოლ ხანძთე-

ლის სასწაულებრივი ავტორიტეტის გავლენა ხდება საჭირო, რომ ხელმწიფემ ეპისკოპოსთ თავის ნება თავზე ვერ მოახვიოს. ეს ხდება მაშინ, როცა მეფის ხელისუფლება საქართველოში ჭერ კიდევ შორს არის იმ აბსოლუტიზმისაგან, რომელსაც შემდგომში მიაღწია. დავით აღმაშენებელი იწვევს და წარმართავს რუის-ურბნისის კრებას, რომლის ძეგლიაწერა (დადგენილება) მისდამი უსიტყვო და უსაზღვრო მორჩილებას მოწმობს¹. ესეც მაშინ ხდება, როცა დავითი ის-ისაა იწყებს სახელმწიფოს მართვას და მას არა თავის საქმეთა ავტორიტეტი, არამედ მხოლოდ ხელმწიფობის ავტორიტეტი ფარავს. ყველა ეს ფაქტები მოწმობს, რომ ქართული ეროვნული ეკლესია ვერ უპირისპირდებოდა ან არ უპირისპირდებოდა ქართულ სამეფო ხელისუფლებას. როგორც არ უნდა გადაწყდეს ამ ორი ინსტიტუტის დამოკიდებულების საკითხი, ერთი ამთავითვე ნათელია: რომ (აღბათ, მხოლოდ კათოლიციზმის მაგალითის მიხედვით) საეკლესიო და ცენტრალური საერო ხელისუფლების პრინციპულ და აუცილებელ დაპირისპირებაზე ლაპარაკს ყველგან და ყოველთვის და ამ საფუძველზე ქართული ეკლესიის, როგორც ცენტრალური ხელისუფლებისადმი დაპირისპირებული ინსტიტუტის ანტინაციონალურ ხასიათზე ლაპარაკს გამართლება არა აქვს².

ამ თავისებურებას თავისი ისტორიული ფესვები და თავისი მიზეზები აქვს. რომის ეკლესიის ავტორიტეტი თავის წარმოშობით ემყარებოდა რომის იმპერიის (იმეამად გამქრალის) პოლიტიკურ ავტორიტეტს. ეს ეკლესია უპირისპირდებოდა არა იმავე იმპერიის საერო ხელისუფლებას, არამედ ევროპის ფეოდალურ სამეფო-სამთავროების საპერატიზმს, რომელთა ხალხებისათვის ის ერთადერთი ნამდვილად მსოფლიო, აბსოლუტური და გამაერთიანებელი ძალა იყო. მისი საბოლოო გზარჯებაც წინააღმდეგომ მეფეებზე IX—X სს-ში ამ უკანასკნელმა გარემოებამ განსაზღვრა. ქართული ეკლესიისა და ქართული სამეფო ხელისუფლების დამოკიდებულება სულ

1 თ. ჟორდანია, ქრონიკები, ტ. II, გვ. 54—68.

2 შტრ. შ. ხიდაშელი, „რამდენიმე შენიშვნა“, ლიტერატურული გაზეთი, 1954, № 52, 1955 № 2.

სხვა პოლიტიკური სიტუაციიდან იყო ამოზრდილი და სხვა პირობებში ხორციელდებოდა: ქართული ავტოკეფიალური ეკლესია არ იყო მრავალი ერისა და მრავალი სახელმწიფოს ეკლესია. ეს იყო ერთი ქვეყნის ეკლესია, რომელიც ან გაერთიანებული იყო ერთი სამეფო ხელისუფლების ქვეშ, ან ასეთი გაერთიანებისაკენ ისწრაფოდა (მოვიგონოთ, რომ ბერძნული ინტენსიური პოლიტიკური გავლენის პერიოდში დასავლეთ საქართველოს ეპარქიები ქართულ ეკლესიაში არც კი შედიოდა). მაშასადამე, ქართული ეკლესიის ქართული სამეფო ხელისუფლებისადმი დაპირისპირებას არავითარი სოციალური საფუძველი არ ჰქონდა. ასეთი დაპირისპირება, თუ კი ოდესმე სადმე არსებობდა, რომელიმე კონკრეტული მეფისა და კონკრეტული კათოლიკოსის პირადი შუღლის ფარგლებს ვერ გასცდებოდა. რაც შეეხება ისეთ პერიოდებს, როცა სამეფო ხელისუფლების ძალა საქართველოში ნოლზე იყო დაყვანილი, ან მეფობა სულ არ არსებობდა, ამ დროს ქართული ეკლესია მართლაც ერთადერთი გამაერთიანებელი ძალა იყო, მაგრამ არა სხვადასხვა ეროვნებების და სახელმწიფოების მიმართ, როგორც ეს კათოლიკური ეკლესიის შემთხვევაში ხდებოდა, არამედ ცალკე ფეოდალური სამთავროების მიმართ. თუ ეროვნულ ინტერესად ამ დროისათვის საქართველოს გაერთიანებას ჩავთვლით (და რომ ეს ერთადერთი და ძირითადი ეროვნული ინტერესი იყო, ამაში ეჭვი არაა), მაშინ ცხადია, რომ ეკლესია ამ პერიოდში უნდა ჩავთვალოთ ყველაზე აქტიურ ეროვნულ პოლიტიკურ ინსტიტუტად (თუ არ ერთადერთად), ე. ი. სწორედ იმის საწინააღმდეგოდ, რადაც მას ამ საკითხზე კ. კეკელიძის ერთ-ერთი ოპონენტი თვლის¹.

მეორე თავისებურება ქართული ეკლესიის ისტორიული მდგომარეობისა და ისტორიული როლისა მდგომარეობდა იმ საგარეო-პოლიტიკურ ამოცანაში, რომელსაც ეს ეკლესია ქართველი ხალხის ცხოვრებაში ისახავდა. საქართველო თავის უშუალო ისტორიულ გარემოში თითქმის ერთადერთი (ბიზანტიის და სომხეთის გამოკლებით) ქრისტიანული ქვეყანა იყო,

¹ შდრ. შ. ხიდაშელი, „რამდენიმე შენიშვნა“, ლიტერატურული გაზეთი, 1954, № 52, 1955 № 2

ხოლო მისი მტრები თითქმის ყველა (ბიზანტიის გარდა, რომელიც უფრო ხშირად მოკავშირე იყო) — არაქრისტიანები. რასაკვირველია, ასეთ პირობებში შეუძლებელი იყო საერო ხელისუფლების მხრით ეკლესიისადმი დაპირისპირება ეროვნული სახელმწიფოებრივი ინტერესების კარნახით, როგორც ამას ევროპაში ჰქონდა ადგილი. ეკლესიისა და ცენტრალური ხელისუფლების პოლიტიკური ინტერესები, ამგვარად, მჭიდროდ იყო დაკავშირებული. ეს არა მარტო იმაში ვლინდებოდა, რომ საარწმუნოებისთვის ბრძოლა ობიექტურად ეროვნული ინტერესებისთვის ბრძოლას უდრიდა, არამედ იმაშიაც, რომ ეკლესია შეგნებულად ცდილობდა და ქადაგებდა ეროვნული ცენტრალური ხელისუფლების განმტკიცებას, სადაც კი ეს საკითხი დგებოდა. ამ ურყევი კავშირის მაჩვენებელია ის ფორმულა, რომლითაც ქართველი სამღვდლოება სამეფოს კეთილდღეობისთვის ლოცულობდა: „ქართლისა მშვიდობისა, საზღუართა განმაგრებისა, მეფეთა და მთავართა დაწყნარებისა, მტერთა გარემიქცევისა, ტყუეთა მოქცევისა და ჟამთა დაწყნარებისთვის უფლისა მიმართ ვილოცოთ“ (კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. III, გვ. 150). არავითარი საფუძველი არ არსებობს იმისათვის, რომ ეს სიტყვები მივიჩნიოთ მკვდარ ფორმულად, რომლის უკან ღრმად შენიღბული შინაგანი ბრძოლა იმალება. საქართველოს შუასაუკუნეთა ისტორიის მთელი კონტექსტი მოწმობს, რომ ეს ნამდვილი, ღრმა ისტორიული ფაქტორებით შექმნილი მდგომარეობის ასახვაა, ყოველი აქედან გადახვევა კი — შემთხვევითობის ან კორუფციის შედეგი.

შესაძლოა, ქართული ეკლესიის ისტორიული მდგომარეობის ამ თავისებურებას გარკვეული წვლილი მიუძღოდეს მწვალებლობის არარსებობაში¹, რომლითაც ქართული ეკლესიის ისტორია სხვა ბევრი მრავალსაუკუნოვანი ქრისტიანული ეკლესიების ისტორიისგან გაირჩევა. ცნობილია, რომ დოგმატურ კამათებს, რომლებიც ქრისტიანობის ბატონობის საუ-

¹ გარდა არიანობისა ქართლში ქრისტიანობის შემოღების უადრეს ხანაში (მირიანმა, კ. კეკელიძეს დასკვნით, არიანული ქრისტიანობა მიიღო) და მისი ცალკეული გამოკრთომებისა შემდეგ საუკუნეებში. იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, III, გვ. 16—22.

კუნეებში ცხარე ვნებათაღელვას და სისხლისღვრას იწვევდნენ, ეროვნულ-ტომობრივი და სახელმწიფოებრივი მოტივები ედო საფუძვლად. ასე, სირიასა და ეგვიპტეში გაბატონებულ მონოფიზიტობაში ისტორიკოსები ხედავენ ამ ქვეყნების ხალხთა თვითმყოფობისკენ სწრაფვის გამოვლინებას ბერინული მძლავრობის წინააღმდეგ. ხატმობრძაობაში, რომელიც მცირე აზიის მკვიდრ მოსახლეობაში ჰპოვებდა დასაყრდენს VIII—IX საუკუნეებში, ხედავენ ამ მოსახლეობის ღრმად ჩამარხულ მტრობას ელინებისა და მათი კულტურისადმი, ხოლო ხატთა თაყვანისცემის აღდგენაში — იმპერიის მოსახლეობის ბერძნული და დასავლური ელემენტის გამარჯვებას, რომელიც ვერ ელეოდა თავის ძველ კულტურას მისი სახვითი ხელოვნებითურთ. ქართულ ეკლესიაში არ წარმოშობილა დამოუკიდებელი მწვალებლობანი, არამედ იგი მეტ-ნაკლებად ბიზანტიასა და აღმოსავლეთში გაბატონებული მსოფლიო ეკლესიების ფეხისხმას მისდევდა, ისე რომ დოგმებში საკუთარი ცვლილების შეტანის განზრახვა არ უჩნდებოდა. ამ ფაქტს ჩვეულებრივ პოლიტიკური ორიენტაციით ხსნიან. მაგრამ თუ ამ ზოგად ფორმულას გავშლით, ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ დროს ქართული ეკლესიისთვის, რომელიც თავისი მრევლის მოთხოვნისგან და განწყობილებების ემსახურებოდა, ყველაზე რეალური ეროვნული დაპირისპირება იყო დაპირისპირება უცხო რჯულის სამყაროსთან და არა ქრისტიანული სამყაროს დანარჩენ ნაწილთან. ამ დაპირისპირებისთვის კი ქრისტიანობა როგორც ასეთი, ანუ კათოლიკე ეკლესიის მიერ მიღებული და აღიარებული ქრისტიანობა კმაროდა.

დაბოლოს, ქართული ეროვნული ეკლესიის ისტორიული მდგომარეობის მესამე თავისებურება ერთმორწმუნე ბერძნებისადმი და მართლმადიდებელი ბერძნული ეკლესიისადმი დამოკიდებულებას შეეხებოდა. რომ პრაქტიკულად, პოლიტიკურ ურთიერთობაში ქართველთა და ქართული ეკლესიის დამოკიდებულება ერთმორწმუნე ბერძნებისადმი არ ამოიწურებოდა იმ ქრისტიანული სოლიდარობითა და წამყვანი ქრისტიანული სახელმწიფოსადმი (ბიზანტიისადმი) ლოიალობის სულისკვეთებით, რომელიც ზემოთ იყო ნახსენები, ეს ისტორიულ ფაქტებში ჩანს. ასე, „ქართლის მატიანეში“ მოთხრო-

ბილია, რომ მტბევარმა (ტბეთის ეპისკოპოსმა) საბამ ბერძენთა ერთ-ერთი ლაშქრობის დროს საკუთარი ინიციატივით შეკრიბა შავშეთის ლაშქარნი, ციხე გაამაგრა და ქრისტიანი კეისრის სარდალს შეუპოვრად შეებრძოლა თავისი მეფისა და სამშობლოს მხარეზე. ამ ბრძოლის დროს, სუმბატ დავითის ძის ცნობით, ბერძნები და მათი მოკავშირეები ცდილობდნენ მეციხოვნენი ტკბილი სიტყვითა და ამქვეყნიურ ნიჭთა დაპირებით გადაებირებინათ. ამ ცდუნების ამბავს მემატიანე იმ სიტყვებით გადმოგვცემს, რომლითაც ჩვეულებრივ უსჯულო მბრძანებელთაგან ქრისტიან მარტილთა ცდუნებებია ხოლმე მოთხრობილი: (ციხეში მყოფნი) „ვითარცა ერთგულნი და ქეშმარიტნი მარტულნი საღმრთონი თავთა თვსთა სიკუდილად გასწირვიდეს, და ჯორციელთა უფალთათვს თავთა თვსთა განსწირვიდეს და სისხლთა დასთხევდეს სიტყუსაებრ მოციქულთასა, და განძლიერდებოდეს. ყოველთავე ეტყოდეს, ვითარმედ: «ნუმცა შეგვტყუებენ ჩვენ ლიქნანი ესე და საფასენი მსწრაფლ წარმავალნი, არამედ მოვიგოთ მაღლი ერთგულებისა და გვრგვნი ახოვნებისა, რამეთუ მბრძოლნი იგი გარე მოდგომილნი მათდა ლიქნიდეს აღთქუმითა და ქადაგებითა კეთილთა და საფასეთათა“ (ქ. ცხ. I, 386). ქართველი მეფის წინააღმდეგ მებრძოლ ქართველ დიდებულებსა და ბერძნებს მემატიანე სჯულზე გადამდგარს უწოდებს (იქვე). ანალოგიური ეპიზოდია მოთხრობილი მაწყვერელის (აწყურის ეპისკოპოსის) შესახებაც (ქ. ცხ. I, გვ. 300). ამ მოვლენათა გადმოცემაში მემატიანის სიმპათიათა განაწილება ექვს არ სტოვებს. ეს ფაქტები უუქს ჰფენენ ქართული ეროვნული ეკლესიის პოზიციას იმ ბრძოლებში, რომელსაც ქართველი მეფეები ბიზანტიის წინააღმდეგ აწარმოებდნენ ქართული ეროვნული სახელმწიფოს შექმნა-განმტკიცების პროცესში: როგორც ჩანს, ქართული ეკლესია ამ ქრისტიანული იმპერიის წინააღმდეგ წარმოებულ ბრძოლაში მთლიანად ქართული ეროვნული სახელმწიფოს მხარეზე მდგარა და მისი ერთ-ერთი აქტიური იარაღი ყოფილა.

ეს რაც ეკლესიის პრაქტიკულ პოლიტიკურ როლს შეეხება. მაგრამ ბერძნების საწინააღმდეგოდ მიმართული ეროვნული ტენდენციები, არანაკლები ძალით, ქართული ეკლესიის

იდეოლოგიაშიც ვლინდებოდა. გაბატონებული და მსოფლიო-ში წამყვანი ბერძნული მართლმადიდებელი ეკლესიის წინა-აღმდეგ ბრძოლა საკუთარი დამოუკიდებლობისა და თანა-სწორუფლებიანობისთვის ქართული ეკლესიის იდეოლოგიის ერთ-ერთი წამყვანი მოტივია და იგი ჩვენს ქრისტიანულ მწერლობაში მკაფიოდ ჩანს. კ. კეკელიძის გამოკვლევებმა გამოავლინა მთელი რიგი ფაქიზი ძაფები, რომლითაც ქართული ეკლესიის ეს სეპარატისტული ავტონომისტური ტენდენცია დაკავშირებულია ქართული საეკლესიო ისტორიის იმ გაგებ-ბასთან და საეკლესიო მწერლობის ცალკეული თემებისადმი იმ მიდგომასთან, რომელიც ამ დროს საქართველოში ოფიცია-ლურად ყოფილა აღიარებული. გაზვიადება არ იქნება, თუ ვიტყვით, რომ ეს ეროვნული ინტერესების მონაწილეობა ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში მართლაც ჩანს და თუ ამ ინტერესებთან დაკავშირებული საკითხები აქ სადმე პრობლემად არის გამხდარი, ეს პირველ რიგში ქართული ეროვნული ეკლესიისა და მსოფლიო ეკლესიის ურთიერთო-ბას, ქართველთა, როგორც ქრისტიანი ერის და სხვა ქრის-ტიანი ერების ურთიერთობას, კონკრეტულად — ქართული საეკლესიო ისტორიის საკითხებს შეეხება. ამიტომ ზედმეტი არ იქნება აქ ამ მიმართულებით ცნობილი ძირითადი ფაქტე-ბი ჩამოთვალოთ.

საქმე, ცხადია, პირველ რიგში ქართული ქრისტიანობის ისტორიის ოფიციალურ წარმოდგენას ეხება. „ქართლის მოქ-ცევაში“, ფსევდოეპიგრაფიკულ ძეგლში, რომელსაც საქარ-თველოში ოფიციალური ისტორიის უფლება ჰქონდა დამ-კვიდრებული, კ. კეკელიძის მიერ ამ ისტორიის პოლიტიკუ-რად მახვილი ტენდენციური გაშუქების ფაქტებია დადასტუ-რებული. ერთ ის. მხრივ, აქ არის შენიღბული მწვავე პო-ლემიკა სომხური ეკლესიის წინააღმდეგ, რომელიც დოგმა-ტურ საკითხებს კი არ ეხება, არამედ, პირდაპირ და უშუა-ლოდ, პოლიტიკურს: სომხური ეკლესიისგან გამიჯვნისა და საკუთარი დამოუკიდებლობის დასაბუთების მიზნით აქ შე-ქმნილია საკუთარი განმანათლებლის — წმ. ნინოს სახე, რო-მელიც დაპირისპირებულია, ამგვარად, გრიგოლ პართელ-თან — იმ კაცთან, ვინც, უფრო ადრე გავრცელებული რწმე-

ნით, განანათლა სომხებიც და ქართველებიც; ნინოს ქრისტიანული რწმენა, ძეგლის მიხედვით, გამოყვანილია უშუალოდ იერუსალემიდან, რაც სომხური ეკლესიისგან განცალკევებულობის და ბერძნული ეკლესიისგან დამოუკიდებლობის დემონსტრაციას ემსახურება; ქართველთა ეროვნული წმინდანი — ნინო ყოველნაირად არის განდიდებული და მოთხრობილია ამბები, რომელმაც უნდა გვიჩვენოს მისი როლი სხვა ქვეყნის შვილთა მოქცევაში (ელენე დედოფლისა ბიზანტიაში და რიფსიმეანთა საზოგადოებისა — სომხეთში) და ამგვარად ქართული ეკლესიის უპირატესობა დაამტკიცოს. მ ე ო რ ე მ ხ რ ი ვ აქ არა ნაკლებ მწვავეა შენიღბული პოლემიკა ბერძნული მართლმადიდებლური ეკლესიის წინააღმდეგაც. ეს ვლინდება ანდრია მოციქულის როლის ხაზგასმულ უგულვებელყოფაში ქართლის მოქცევის საქმეში, რითაც (ანდრიას როლით) კონსტანტინოპოლის ეკლესია ქართულ ეპარქიებზე თავისი უფლების დასაბუთებას ცდილობდა; ხაზგასმულია ქართული ქრისტიანობის იერუსალემური წარმოშობა, რაც იმავე ბერძნული ეკლესიისგან ემანსიპაციის ამოცანას ისახავს. ქართული ეროვნული ეკლესიის მაღალი ღირებულების დასაბუთებას ემსახურება «მოქცევაში» მოტანილი ცნობები ქრისტიანული უმთავრესი რელიქვიების (მათ შორის უფლისკვართის) მცხეთაში მოტანის შესახებ. ეს კონცეფცია, კ. კეკელიძის სიტყვით, არის „პასუხი იმ უსაზღვრო ქედმაღლობასა და სხვებისადმი მედიდურ დამოკიდებულებაზე“, რომელიც გავრცელებული იყო ბერძენთა შორის. პრაქტიკული პოლიტიკური აზრი ამ პაექრობისა, იმავე ავტორის დასკვნით, არის ბრძოლა იმ ქართული ეპარქიებისთვის (დას. საქართველო), საიდანაც ბერძნების საბოლოო განდევნა (X ს.) ქართული ეკლესიის და ქართული სახელმწიფოს ისტორიული გამარჯვება იყო. ამავე ხანებში, რომელსაც „ქართლის მოქცევა“ ეკუთვნის, უნდა იყოს, კ. კეკელიძის თქმით, ჩასახული ის აზრი, რომ საქართველო ღვთისმშობლის „წილხვდომილია“ — აზრი, „რომელიც მეთავე საუკუნისთვის მთლიან სისტემად ჩამოყალიბდა“. ბრძოლის ყველაზე დრამატული გამოვლინება, რაც კი ქართულ მწერლობაში ასახულა, არის დისპუტი გიორგი ათონელსა და ანტიოქიის პატრიარქს შო-

რის. როგორც ცნობილია, გიორგი ათონელი აქ ეყრდნობა ანდრია მოციქულის იმავე ლეგენდარულ ღვაწლს ქართველთა მოქცევაში, რომელსაც „მოქცევის“ ავტორი პოლიტიკური მოტივით უარყოფდა. გიორგის უკანასკნელი სიტყვები, რომ, საცა სამართალია, ანტიოქიის ეკლესია უნდა ემორჩილებოდეს მცხეთისას და არა პირიქით, ნათქვამია „რეცა განცხრომით“ (ვითომ ზუმრობით). ამ საფეხურზე ეს ქართველთა ეკლესიური ნაციონალიზმის უკიდურესი სითამამეა. მაგრამ სულ რაღაც ერთი საუკუნის შემდეგ ქართული ქრისტიანული მესიანიზმის რწმენას უკვე უფრო სერიოზული და თითქმის ოფიციალური სახე მიეცემა.

მოყვანილი ფაქტები ძირითად ხაზებში ახასიათებს ქართული ეკლესიის იდეოლოგიის ეროვნულად პარტიკულარიზტულ მომენტებს. ამ განწყობილებების საილუსტრაციოდ მაგალითების მოყვანა სხვისაც შეიძლება, მაგრამ ძირითადი ფაქტი ისეც ნათელია: რომ ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის ქართული ეკლესიის იდეოლოგიაში ქართული ეკლესია დაპირისპირებულია ბერძნულთან, რომ ის ეჯიბრება მას, უფრო ხშირად მეგობრულად და ზოგჯერ ოდნავ მტრულადაც, რომ მის წინაშე თავისი ღირსების, თავისი უფლებისა და თვითმყოფობის დაცვა იდეოლოგიური საქმიანობის ერთ-ერთ ძირითად მიზნად აქვს დასახული. რასაკვირველია, ყოველგვარი პარტიკულარიზმი და ყოველგვარი სწრაფვა ავტონომიისკენ შეიძლება ვიწროდ პროფესიონალური პარტიკულარიზმით ავხსნათ — ისეთით, მაალითად, როგორც მოთხრობილია „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“, სადაც ეპისკოპოსი მხიარულია, რომ მოწამე მის ეპარქიაში გამოჩნდა და არა სხვისაში. „ჩემო არს მოწამე ესე და არა სხვსა, ჩემის ამისგან საყდრისა ნაყოფი შუენიერი, მხიარულებისა ჩემდა მოძლებელი“ („აბიბოს ნეკრესელის წამება“, ციტ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. III, გვ. 53). მაგრამ როცა ეს მიკერძოება ისე სისტემატურად ტარდება, როგორც ეს ძველ ქართულ ლიტერატურაში გვაქვს და ისეთ ფართო მასშტაბს იღებს, ეს ოდენ პროფესიული მიკერძოების ფარგლებს სცილდება. ამ პარტიკულარიზმის უკან რეალური ეროვნული და სახელმწიფოებრივი ინტერესები დგას.

ამრიგად, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივების გამოვლენას ქართულ სასულიერო მწერლობაში ორი ძირითადი სახე აქვს, ქართული ეკლესიის ისტორიული ფუნქციის ორგვარობით გამოწვეული: ერთია დაპირისპირება უცხო რელიგიის სამყაროსთან, მეორეა დამოუკიდებლობისა და თვითმყოფობისკენ სწრაფვა ქრისტიანული ქვეყნების წრის შიგნით, რაც პრაქტიკულად წამყვანი მართლმადიდებლური ეკლესიის — ბერძნული ეკლესიისადმი წინააღმდეგობაში და შეჯიბრებაში ვლინდება. ქართული საეკლესიო იდეოლოგიის ერთი ყველაზე ღირსშესანიშნავი ძეგლი, სადაც ეს იდეოლოგია ყველაზე მკაფიოდ და ცნობიერად არის გამოხატული — „აბოს მარტილობა“ ორივე ამ მომენტის მკაფიო ილუსტრაციას იძლევა. ერთის მხრივ აბო არის «ველური ზეთისხილი». ეს არის მეტაფორა პავლეს ცნობილი ეპისტოლედან რომაელთა მიმართ (II, 17—20), სადაც პავლე რჩეული ერის შვილთ — ებრაელებს ზეთისხილის ძირს ადარებს, ხოლო ქრისტეს სჯულზე მოქცეულ წარმართს — ველურ ზეთისხილს, ამ რჩეულ ძირზე დამყნის. ერთგვარი უთანასწორობა რჩეულ ერსა და წარმართთ შორის აქ შენარჩუნებულია და ამ მეტაფორის მიყენებას აბოსადმი გარკვეული აზრიც აქვს; რჩეულ ერად აქ ქართული ეკლესია იგულისხმება, რომელიც, ამგვარად, უსჯულრთა მიმართ არის სრულუფლებიანი ქრისტიანული ეკლესია, ეკლესია *par excellence*. მეორე მხრივ, აბო არის „მეთერთმეტის ქამის მუშაკი“ — სხვა ეკლესიის მოწამეებზე გვიანდელი და ამით თითქოს დაჩაგრული წმინდანი, რომელსაც ღმერთმა, მიუხედავად ამისა, თავის მოწყალებით ღვაწლი პირველებზე არანაკლებ უნდა დაუფასოს („სახარების“ ცნობილი იგავი იგულისხმება). ამ შედარების აზრი ნათელია: ესაა ქართული ეკლესიის ღირსებისა და უფლების მტკიცება ბერძნული ეკლესიის საპირისპიროდ, რაც სხვაგან ასეა გამოთქმული: «რამეთუ არა ხოლო ბერძენთა სარწმუნოებამ ესე ღმრთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩუენცა, შორიელთა ამათ მკვდრთა... აჰა ესერა ქართლისაცა მკვდრთა აქუს სარწმუნოებამ და წოდებულ არს დედად წმინდათა რომ-

მელთამე თვით აქა მკვდრთა და რომელთამე უცხოთა და სხვით მოსრულთა ჩუენ შორის ეამად-ეამად¹.

II. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივი კლასიკური ხანის მწერლობაში

ამ ხანის საერო ლიტერატურა წარმოდგენილია „ვისრამიანი“, „ამირან-დარეჯანიანი“, მეხოტბეებით, მემატინეებით (დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი, სუმბატ დავითის ძის ქრონიკა, „ისტორიანი და აზმანი“, ბასილი ეზოსმოძღვარი), „ვეფხისტყაოსნით“. ამათში ეროვნული მოტივის თვალსაზრისით „ვისრამიანი“ არაფრის მთქმელია: ჯერ ერთი, ესაა ნათარგმნი ძეგლი. მეორეც, ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივები მინიმუმამდეა დაყვანილი, უფრო მეტიც: ნაწარმოების ძირითადი ტენდენცია, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ანტი-სახელმწიფოებრივია, ანტისაზოგადოებრივია, მიმართულია ყოველგვარი საზოგადოებრივი ინსტიტუტების წინააღმდეგ, რომელთა ფონზედაც სიყვარულისა და მასთან დაკავშირებული თავდანიწყების განდიდება ხდება. „ამირან დარეჯანიანიში“ მისი დროის ქართველი სამხედრო წოდების გაბატონებულ რწმენა-შეხედულებათაგან ეროვნულ საკითხზე ჩანს მხოლოდ მეფეთა ერთგულების მცნება. იგი მოცემულია მეფე-ფეოდალთა საკმაროდ რეალური ურთიერთობის ცალკეულ ეპიზოდთა ფონზე, რაც თვით ამ მოტივის რეალისტურ ხასიათზეც მეტყველებს. დინასტიისადმი ერთგულების გვერდით სამეფოსადმი, სახელმწიფოსადმი ერთგულების, მასზე პასუხისმგებლობის მცნება აქ არ ჩანს. „ვეფხისტყაოსანს“ ქვემოთ შევხებით.

ძირითადი წყაროები ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდეის მდგომარეობის კვლევისათვის „ოქროს ხანაში“ ჩვენთვის არის შავთელისა და ჩახრუხაძის ოდები და ისტორიულ მწერლობა. ამ ნაწარმოებებს ახასიათებს ბევრი საერთო მოტივი და შეხედულება, რაც ექვს არ სტოვებს, რომ აქ ავტორთა ინდივიდუალურ გემოვნებასა და კონცეფციებთან კი არ გვაქვს

¹ ძვ. ქართ. ლიტერატურის ქრესტომათია, 1947, გვ. 60.

საქმე, არამედ ფართოდ გავრცელებულ საერთო წარმოდგენებთან, რომელთაც, გაზვიადება არ იქნება თუ ვიტყვი, ოფიციალურად აღიარებული იდეოლოგიის ღირებულება აქვთ.

1. სახელმწიფოს დამოუკიდებელი ღირებულების იდეა მემატია ნებისა და მესოტბეებთან. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქართულ საისტორიო მწერლობაში ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის ჩათვლით ქართულ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ინტერესებს დაქვემდებარებული მნიშვნელობა ენიჭება. სადაც ისინი ხვდებიან რელიგიის ინტერესებს, ეს უკანასკნელი ან თრგუნავენ მათ, ან ჩრდილავენ. ეს არ არის ამ ნაწარმოებებში მოცემული ერთადერთი წარმოდგენა ეროვნულ და რელიგიურ მოტივთა ურთიერთობისა, მაგრამ იგი არის გაბატონებული წარმოდგენა. ამჟამად განსახილველ ძეგლებში სხვა ვითარებაა: აქ გაბატონებულია თვალსაზრისი, რომლის თანახმად ტახტი და სახელმწიფო, რომელსაც საქართველოს ქრისტიანი მეფე ფლობს, ამ უკანასკნელის პიროვნების დანამატი კი არ არის, არამედ „რწმუნებულია“ მისდამი ღვთისაგან და მეფეს მასზე არა მარტო უფლებები აქვს, არაქედ მოვალეობაც გააჩნია. გაკვრით და თითქმის არაცნობიერად ეს მოტივი მროველთანაც და ჯუანშერთანაც გვაქვს, მაგრამ იდეოლოგიის დონეზე იგი მხოლოდ ამ პერიოდში აღის. ვიწროდ გაგებული რელიგიური თვალსაზრისის შემოჭრა მეფეთა პიროვნებისა და ღვაწლის აღწერაში არც აქაა გამორიცხული. მაგრამ აქ მას ბევრად ნაკლები ადგილი უჭირავს და ქრისტიანულ სახელმწიფოში სავალდებულო შაბლონური კომპლიმენტის სახე უფრო აქვს, ვიდრე ავტორის ნამდვილი სულისკვეთების გამოხატულებისა. როგორც ვხედავთ, სხვაობა უფრო რაოდენობრივია, ვიდრე თვისობრივი. იგა შეეხება არა ამა თუ იმ თვალსაზრისის არსებობას, არამედ მხოლოდ მის ბატონობას. კონკრეტული მასალების გათვალისწინება ამ სხვაობას თვალსაჩინოდ გახდის.

1. დავით აღმაშენებლის მთავარ ღვაწლად ისტორიკოსი იმას ასახელებს, რომ დავითმა „კუერთხი მეფობისა ესეოდენ დამდაბლებული, ესეოდენ ძნელი დანანდვლვე დიდი განსაგებელი... იპყ-

რა ესრეთ მადლად, ვითარ ვერვინ სხუამან. (ქართლ. ცხოვრ. 1, 351).

2. თამარის ღვაწლადაც ისაა დასახელებული რომ მის მეფობაში ქვეყანაში მშვიდობა და დოვლათი სუფევდა და რომ მან „სამეფო განუხეთქელად დაიცვა.“ (ქართლ. ცხოვრ. 1, 369).

3. „ღმერთმან, რომელი მდიდარ არს მოწყალებითა და მიუწდომელ ძლიერებითა, მოხედნა და არა გასწირა ესე სამეფო; რისხვასა შინა წყალობით მოიქსენა: ესე ღმრთისა ნებითა დარჩომილი ამასვე სამეფოსა შინა რუსუდან დასუეს მეფედ“. (ქ. ცხ. 1,371). იგივე მემატთანე ასე ამთავრებს თავის შრომას: „ღმერთმან ყოვლისა სახიერებისამან, რომელი არა განსწირავს მოშიშთა მისთა, და იცევინ სამეფო ესე და მეფე ჩუენი ღმრთიე-გვრგვინოსანი რუსუდან“.

4. თამარის შესახებ ნათქვამია: „ამიერითგან რაჲ ჯერ-არს თამარის თქმად, გარნა მონაცვალებათა ღმრთისა სამეფოსა და ერისათჳს, რამეთუ აღილო გონება მალლად და მდაბლითა სულითა, და განიცადა სიდიდე საქმისა, მისდა რწმუნებულისა, მიაყვნა მყვანებელსა თჳსსა ხედვა და იწყო განგებად, ვითარ იგი მობერვიდა სული“. (ქ. ცხ. II, 117).

5. თამარის დიდებულთა ბქობის შესახებ ნათქვამია: „იწყეს განზრახვათა კეთილთა სამეფოსათჳს და ერისა უმჯობესთა“ (ქ. ცხ. II, 123).

6. თამარი მიჰმართავს სამღვდელთ: „ზოგად (ერთად) ჳელი მივსცეთ დაცვად სჯულთა საღმრთოთა შეუგინებელად, რათა არა ზოგად ვიზღუნეთ (დავისაჯნეთ): თქუნენ ვითარცა მღვდელნი, ხოლო მე ვითარცა მეფე; თქუნენ ვითარცა მნენი, ხოლო მე ვითარცა ებგური (დარაჯი) (ქ. ცხ. II, 118).

7. თამარს სიკვდილის წინ მემატთანე ათქმევინებს: „ქრისტე, ღმერთო მხოლოო, დაუსრულებლო მეუფეო ცათა და ქუეყანისაო! შენ შეგვედრებ სამეფოსა ამას, რომელი შენ მიერ მერწმუნა, და ერსა ამას, პატიოსნითა სისხლითა შენითა მოსყიდულისა, და

შვილთა ამათ ჩემთა, რომელნი შენ მომცენ, და მერმე სულსა ჩემსა. (ქ. ცხ. II, 145).

8. თამარი, მემატიანის სიტყვით: „არაოდეს მომედგრდა (გაზარმაცდა) ჟამისაგან, არცა უღებ იქმნა (დაიზარა) ოდეს-ცა განგებისათჳს (მმართველობისათვის), არაოდეს აუქმა გონება მის და რწმუნებულთა საქმეთათჳს, (ქ. ცხ. II, 148).

9. მემატიანე ატქმევინებს თამარს: „მოწამე არს ჩუენდა ღმერთი, აროდეს ყოფილა გული ჩემი მოწადინე ქმროსნობისა, არცა პირველ, არცა აწე, თუმცა არა მოსვლოდა უწად-მართობა ჩემი საყდარსა (ტახტს), რომელი რწმუნებულ არს ჩემდა პირველ ღმრთისაგან და შემდგომად მშობელთა ჩემთაგან (ქ. ცხ. II, 27).

10. უფრო გვიან სპასალარის მონღოლეთს წასვლაზე ნათქვამია: „წარვიდა ამირსპასალარი ავაგ, და მდები სულსა მისსა ქუეყანისა მისისათჳს, და მივიდა ჩორმალანს (ქ. ცხ. II, 190).

11. დავით აღმაშენებელი არის:

საფარველ ერთა,

საძღველ მტერთა

მარტივად ჰბრწყინავს თვალი სოფლისა

(აბღულ-მესია, 71)

12. მეხოტბე თამარს მიჰმართავს:

ჩვენ, ერნი შენნი,

შენ მიერ შენნი (შენგან აშენებულნი)

ერთქმობით ვიტყვით განმარტებულად

რა არს-ქმნა იყოს

(მართ: доколе не преидут бытие и творение)

ვირე თვით იყოს (სანამ ღმერთი არსებობს თვითონ)

ღმერთმან თქვენცა გყვენს ძითურთ გაბულად.

აზრი ასეთია: ჩუენ, შენგან გაბედნიერებული ერი, ერთ-ხმად დაუფარავად ვამბობთ: სანამ ღმერთი არის, თქვენ გაცოცხლოთ თქვენი ძითურთ (ლაშათი).

რასაკვირველია, მეფისა და სამეფოს ურთიერთობის ამგვარი გააზრება არ არის ერთადერთი შესაძლო შეხედულება ამ ურთიერთობაზე განსახილველი პერიოდის მწერლობაში. აქ გვხვდება მეფის განმადიდებელი ისეთი ფრაზებიც, სადაც

მხოლოდ მის პირად ლეთისმოსავობაზეა ლაპარაკი. მაგრამ უფრო ადრეულ პერიოდთან შედარებით მაინც უდიდესი სი-ახლეა ასე პირდაპირ და ასე ცნობიერად იმის თქმა, რომ მეფეს თავისი ქვეყანა (საქართველო) რწმუნებული აქვს, რომ მეფე ტახტისთვისაა და არა ტახტი მეფისთვის და დინასტიისთვის. უფრო ადრინდელ ქართულ მწერლობაში ასეთი ფორმულა არ გვხვდება — უთუოდ, იმიტომ, რომ უფრო ადრე ჩვენში არ არსებობდა რეალურად ისეთი დიდი საერთაშორისო მნიშვნელობის სახელმწიფო ორგანიზმი, რომელიც შეიძლებოდა ფართო მასების თვალში მართლაც მონაპოვარი ყოფილიყო, რომელიც დაცვას საჭიროებდა და თვით მეფის პიროვნებაზედაც მაღლა იდგა. როგორც ზემოთ ვთქვით, ქართველთა ეროვნული გრძნობა და თავისუფლებისმოყვარეობა, რომელიც ქართველ ტომთა და სამთავროთა გაერთიანებისა და დამოუკიდებლობისაკენ ისწრაფოდა, არც ადრე იყო პასიური. მაგრამ იდეოლოგიაში ის ვლინდებოდა არაპირდაპირ ფორმებში: რელიგიისადმი ერთგულებაში, ქართული ეკლესიის პარტიკულარიზმში, დინასტიის ერთგულებაში, რომელიც თავის თავს, უთუოდ, ავტორიტეტის გაზრდის მიზნით, ქართლის ძველი მეფეების ტახტის მონაცვლედ თვლიდა (პ. ინგოროყვას გამოკვლევით აკი აშოტ კურაპალატიც¹. თავის თავს „მეფეს“ უწოდებდა²). მკვეთრი და ცნობიერი ეროვნულ-

1 პ. ინგოროყვა. გიორგი მერჩულე, გვ. 112—113. იხ. აგრეთვე ს. ყაუხჩიშვილის რეცენზია ამ შრომაზე, „მნათობი“ 1957, № 2.

2 გ. მერჩულის ცნობილი ფრაზა: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაჲ იღირიციების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაჲ აღესრულების, ხოლო კვირიელისონი ბერძნულად ითქუმის“ (რაც ნიშნავს მხოლოდ: ქართლად ითვლება დიდი ტერიტორია, სადაც ქართულ ენაზეა ლეთის მსახურება), არ იძლევა საფუძველს, აქ ეროვნული თვითშეგნების სხვა რაიმე სახე დაეინახოთ, გარდა შემდეგისა: ერთის მხრივ ეს არის ქართული საეკლესიო პოლიტიკის გამოხატულება, რომელიც თავისი იურისდიქციის გაფართოებას ცდილობდა ბერძნული ეკლესიის ზედაქვეით მყოფი ქართული პროვინციების ხარჯზე. მეორე მხრივ ეს არის ანარქული ბაგრატიონთა დინასტიური პოლიტიკისა, რომლებიც ცდილობდნენ ქართლის ხოსროიან მეფეთა მემკვიდრეები გამხდარიყვნენ და იმიტომ თავის სამეფოს, რომელიც ჟერ მხოლოდ ტაო-კლარჯეთს შეიცავდა, შემდეგ კი აფხაზეთსაც, მაგრამ ყველაზე გვიან ქართლს, ქართლად თვლიდნენ.

სახელმწიფოებრივი თვითშეგნება, რომელიც ზემოთმოყვანილ თითო-ოროლა ციტატაში ჩანს, შეიძლებოდა ჩამოყალიბებულიყო და ჩამოყალიბდა კიდევ მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ერთიანი და ძლიერი ქართული სახელმწიფო, ქართული იმპერია რეალურ ფაქტად იქცა, რომლის არსებობა ყველამ იგრძნო და რომელიც თავის მოქალაქეთ სრულებით რეალურ ეკონომიურ და პოლიტიკურ უპირატესობებს ანიჭებდა. ამის შემდეგ საქართველოს ცნება და ეროვნული სახელმწიფოს ცნება ქართველთათვის რეალური ცნებაა, რომელიც ხან უფრო ვიწრო, ხან უფრო ფართო წრის ცნობიერებაში არსებობს, მაგრამ სავსებით არც ერთ ჩვენთვის ცნობილ პერიოდში აღარ ქრება. საქართველოს ფაქტიური აღარ-არსებობისა და ძნელბედობის ხანაში, შემდგომ საუკუნეებში ეს იდეა არსებობს და სახელმწიფოს წინაშე ღვაწლსაც თავისი ნამდვილი სახელი ეწოდება და არა სარწმუნოების ან დინასტიის წინაშე ღვაწლი. როგორც ჩანს, ამ დროს ეს არავის აღარ ეუცხოვება. ეს იმ ხის ნაყოფია, რომელიც, კონკრეტულად, დავით აღმაშენებლის დროს დაინერგა და რომელსაც ეროვნული ქართული სახელმწიფო ეწოდება.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ეროვნული თვითშეგნების იმ სახის მაჩვენებელი, რომელსაც საუბარი ეხება, არაა დავით აღმაშენებლის სიტყვები მის „სინანულის გალობებში“: „ბუნებითსა რაჟ პორფირსა თვთმფლობელობასა თანა მეფობისაჲცა შარავანდედნი მარწმუნენ...“. დავით აღმაშენებლის ეს პიმნი, როგორც ზემოთ ითქვა, მხოლოდ ერთი — რელიგიური გრძნობით სუნთქავს, რომელიც ყოველგვარ სახელმწიფოებრივ ვნებებსა და საქმიანობას არა თუ უგულვებელყოფს, გმობს კიდევ. „თვითმფლობელობასა“ და „მეფობის შარავანდედში“, რომელიც ღმერთმა დავითს „არწმუნა“, ნაგულისხმევია ზოგადად მეფობა, მიწიერი უფლება ადამიანებზე და არა კონკრეტული ეროვნული სახელმწიფოს (საქართველოს) მესვეურობა, რომლის წინაშე პასუხისმგებლობასაც მემატიანეთა და მეხობთეთა შემდგომი გამონათქვამები გულისხმობენ.

2. ანტიმუსლიმანური ტენდენციები კლასიკური ხანის მწერლობაში. განსახილველი

პერიოდისთვის შეიცვალა ქართველთა ცხოვრების საგარეო-პოლიტიკური პირობები და, შესაბამისად, ის დაბრკოლებები, რომლებიც ქართული სახელმწიფოებრიობის ინტერესებს წინ ედობებოდნენ. ერთი ცვლილება ის იყო, რომ ამ დროს ფაქტიურად თითქმის აღარ არსებობდა ბიზანტიის იმპერია, — ერთმორწმუნე სახელმწიფო, რომლის პოლიტიკურ და კულტურულ ორბიტში ადრე მოქცეული იყო საქართველო. შიდა-პოლიტიკურ, ანტიარაბულ, ჩრდილოეთისა და დასავლეთის ტომთა წინააღმდეგ მიმართულ ბრძოლებში დასუსტებულ ბიზანტიას აღარ შესწევდა ძალა, გაძლიერებული ქართული სახელმწიფოს მიმართ დიდმპყრობელური მიზნები განეხორციელებინა და მისთვის თავისი ნების მოხვევას ცდილიყო. ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის დროს ქართულმა დინასტიამ სრულად გაასწორა ბიზანტიასთან ყოველი ისტორიული ანგარიში, რაც კი ოდესმე გააჩნდა (ყველა სადავო ტერიტორიები დაიბრუნა), თამარის მეფობაში კი ბიზანტიის იმპერიალისტურ ინტერესებს მცირე აზიაში კიდევ ერთი ლახვარი ჩასცა და მოსახლეობის ეთნიკურ ვინაობაზე დაყრდნობით ლაზური (ტრაპიზონის) სახელმწიფო შექმნა. ქართულ ეკლესიასაც დიდი ხნის მოპოვებული ჰქონდა ფაქტიური და იურიდიული დამოუკიდებლობა, რომელსაც ახლა არავინ აღარ ეცილებოდა. ამიტომ ბიზანტიის წინააღმდეგ მიმართულ ქართველთა ეროვნულ პარტიკულარიზმს, რომელიც მტერ-მოყვარე მეზობლის მხრივ ქედმაღლობითა და ჩაგვრით იყო გამოწვეული, აზრი დაეკარგა და ეს მტერ-მოყვარე იმპერია რელიგიის მხრივ მოკავშირედ, პოლიტიკური მხრივ უწყინარ მეზობლად, კულტურული მხრივ კი ნაყოფიერი გავლენის წყაროდა და მეგობრული ურთიერთობის საგნად იქცა. მეორე ცვლილება ნაკლებ მკვეთრი იყო და ისლამის სამყაროსთან ურთიერთობას შეეხებოდა. თუმცა საქართველოსა და ისლამის მტრობა არ შენელებულა, ძალთა თანაფარდობა ამ ბრძოლაში შეიცვალა. ქართველთა ბრძოლა ისლამის წინააღმდეგ აღარ იყო ოდენ თავიანთი არსებობის დაცვა, როგორც ადრე, არაბთა შემოსევისა და „თურქობების“ დროს. იგი აღარც მხოლოდ ამქვეყნიური (მუსლიმანური) ძალისა და ქრისტეს სამარადისო იმპერეციური სუფევის დაპირისპირებაში მდგომარეობდა.

ცალკეული ადამიანისთვის, როგორც აბო ტფილელის მარტვი-
ლობის ეპოქაში. დავით აღმაშენებლიდან მოყოლებული, ის-
ლამის წინააღმდეგ მებრძოლი საქართველო ორგანიზებული
სახელმწიფო ძალა იყო, რომელიც არა მარტო თავის ქვეშე-
ვრდომებს იცავდა ხმლითა და ჯვრით უცხო სარწმუნოებისა-
გან, არამედ მისგან სხვა ქრისტიანების დაცვასაც არ ერიდე-
ბოდა. ამასთანავე, ბიზანტიის დასუსტების შედეგად, თავის
ისტორიულ-გეოგრაფიულ არეალში საქართველო აღარ იყო
ერთ-ერთი შემადგენელი ძალა ანტიმუსლიმანური ბლოკისა,
რომელსაც სათავეში ბიზანტიის კეისარი ედგა: ახლა საქარ-
თველო ებრძოდა ისლამს თავისით და თავის ძალებზე დაყრ-
დნობით, როგორც ქრისტიანული ხელისუფლება par
excellence, რომელიც მაჰმადიანთა ამქვეყნიურ ძალას უპი-
რისპირდება. სათანადო გამოთქმები განსახილველი ეპოქის მე-
მატიანეებისა და მეხოტბეების ნაშრომებში მეტ-ნაკლებად
ერთგვაროვანია და ექვს არ ტოვებს, რომ აქ საყოველთაოდ
გაზიარებული, ოფიციალურად მიღებული შეხედულებების
გამოხატულებასთან გვაქვს საქმე. თამარის ღვაწლის აღწერა;
მემატიანის სიტყვით, არის „სასწაულ განსაკრთომელ და ყო-
ველთა ქართველთა და მართლმადიდებელ-
თა აღმატებულითა სიხარულითა ამამალლებელ. (ქ. ცხ. II,
81). გიორგი III-ის და თამარის ომთა აღწერაში სისტემატუ-
რად ფიგურირობს ქრისტიანების და ქრისტიანობის სახე-
ლით უსჯულოთა ძლევის მოტივი.

მემატიანეებისათვის ჩვეული ეს მოტივი მეხოტბეებთანაც
სისტემატურად მეორდება. მაგ.

ვისცა უგმირეს, (ე. ი ქრისტეს, ვისაც გვერდში ლახვარი ჩასცეს).
მისთვის უგმირეს.

არს ესე (დავით IV) ყოველთა თვითმპყრობელთასა (შავთელი, 28)

(აზრი ასეთია: დავითი ქრისტეს გამო და ქრისტესთვის არის
ყველა მეფეებზე უფრო გმირი).

ქართველი მეფის მიერ მუსლიმანთა ძლევა პოეტს გათანა-
ბრებული აქვს ჰერაკლე კეისრის ღვაწლთან ქრისტიანობის
წინაშე, რომელმაც დაამარცხა სპარსეთის მეფე და დაიბრუნა
ჯვარი, რომელზედაც ქრისტე აცვეს და რომელიც სპარსელებ-

მა 614 წელს იერუსალემის აღების დროს გაიტაცეს. (შავთელი, 35). ქართველი მეფე არის „მსრველ ბარბაროზთა, მძლედ სარკინოზთა (შავთ. 27);

ბოლისტიკეს ბრძოლაში ქართველებმა

„მაჰმადის ტომნი უკრავ-უომნი მოსრნეს, მოსწყვიდნეს განქიქებულად (თამ. XI, 74);

ამ ბრძოლების წინ თამარმა:

უთხარ მთავართა ესე: ჰავართა (—მუსლიმანთა) მათ ზედა
განმკნდენ გასაკმლებულად!

იმავე თამარზე ნათქვამია:

„უბრძანე სპასთა: „ლხინად ველი სჯათა რომლისაგან ესჩნანთ
ნათელღებლად“ (თამ. XII, 55);

იმავე თამარს

„უძრწის ჰავარი (მუსლიმანი) სტურფობს ჰავარი. (თამ I, 56);

ქართველი მეფე არის:

„მუსულმანთა სიმართლით მსრველი, ურჩთა მკოდი, სულთანთა
მგოდი, ხალიფას სეისა ჰავართა მშლელი (თამ. VII, 17).

3. ქ ა რ თ უ ლ ი ს ი ნ ა მ დ ვ ი ლ ი ს მ ს ო ფ ლ ი ო
ღ ი რ ე ბ უ ლ ე ბ ი ს ი დ ე ა: კლასიკური ეპოქის მწერლობაში ეროვნული მოტივის გამოვლენის თვალსაზრისით დამახასიათებელია და საყურადღებოა ის მსოფლიო დიაპაზონი, რომელსაც ამ დროს ქართველ მეფეთა სამხედრო, გონებრივი და სულიერი ღვაწლის განდიდება იღებს. აღრინდელ ისტორიკოსებთან, რომლებიც პირველ მეფეთა ამბავს ეხებიან, მსოფლიო ისტორიის პერსონაჟები და მათი თავგადასავალი ხშირადაა დამოწმებული, მაგრამ ქართველი მეფეების მათთან გათანაბრებას ან, მით უმეტეს, მათზე მაღლა დაყენებას აქ შემთხვევით თუ შევხვდებით. სულ სხვაა კლასიკური ხანის მწერლობაში. აქ როგორც საისტორიო, ისე სახოტბო თხზულებებში ქართველი მეფეები და მათი სამხედრო, სახელმწიფო თუ სასულიერო მოღვაწეობა სისტემატურადაა შედარებული და შეპირისპირებული ქართველთათვის ცნობილი მსოფლიო ისტორიის ყველა პერსონაჟების მოქმედებასთან და

I ნ. მარისეული წაკითხვა „გასახლებულად“ («СЕМЬЯМН») მეტისმეტად საეჭვოა, ი. ლოლაშვილისეული „გასაკრმლებულად“ — შეუძლებელი (გრა-მატიკულად). „გასაკმლებულად“ ნიშნავს „გაცეცხლებულად“.

მათთან შედარებით პირველთა უპირატესობის მტკიცება გაბატონებულ მოდადაა ქცეული. შედარებისთვის აღებულია საღვთო ისტორიის გმირები, ანტიკური ისტორიისა და მითოლოგიის გმირები და გამონაკლისის სახით — სპარსული ეპოსის პერსონაჟები. ეპოქის ყველა საისტორიო და სახოტბო ნაწარმოებთა დამოკიდებულება ამ შეპირისპირებისადმი ძირითად ხაზებში ერთია: უპირატესობა, როგორც წესი, ქართველ მეფეს ენიჭება. ამდენად, ეს მოტივიც საყოველთაოდ მიღებული და სანქციონირებული იდეოლოგიის ნაწილად უნდა ჩაითვალოს.

ამ შესადარებლად მოხმობილ პერსონაჟთა შორის არიან „ტროადელნი“ და „აქეველნი“, „აქილევ“, და „ეკტორ“, „ალამემნონ“ და „პრიამის“, „ოდისეოს“ და „ორესტი“ „ალექსანდრე“ და „ვესპასიანე“, „სამბსონ“ და „ნებროთ“, „დავით“ და „დებორა“, „ისუ ნავე“ და „ამბაკომ“ „დანიელ“ და „ელია“, „ქაიხოსრო“ და „ჯიმშედ“, „სპანდიარ“ და „როსტომ“, „სალიმ“ და „თურ“, „სიხოშ“ და „საამ“, „დარი“ (დარიოსი) და „ხოსრო“ (ანუშირვანი), „სალომონ“ და „სოკრატ“, „პლატონ“ და „უმროს“ და სხვანი.

ქართველი მეფის, მისი სიბრძნის, ქველობისა და სახელმწიფოებრივი ძლიერების მათთან გათანაბრება („ახალო რომო“ და ა. შ.) და მათზე წინ დაყენება აქ საერთო წესია.

4. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ტრადიცია კლასიკური ხანის მწერლობაში. ამ ეპოქის ეროვნული თვითშეგნების ერთი დამახასიათებელი ნიშანი, რომელიც მას წინა ეპოქისგან ასხეავებს, ისაა, რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ეროვნული სახელმწიფოს ტრადიციას, მისი სამხედრო ქველობისა და პოლიტიკური ძლიერების ხანდაზმულობას, რაც წინაპარ მეფეთა მდგომარეობითა და ღვაწლით ამაყობაში ვლინდება. ქართველთა მმართველ დინასტიას აქვს ამ დროს ოფიციალური იდეოლოგიის დონეზე აყვანილი კონცეფცია ბაგრატიონთა დავით წინასწარმეტყველისგან წარმომავლობის შესახებ. ეს კონცეფცია თავისი წარმოშობით უფრო ადრეულ ხანას ეკუთვნის, მაგრამ ამ დროის საისტორიო და სახოტბო მწერლობაში მას უფართოესი გამოყენება ეძლევა. ყოველი მნიშ-

ვნელოვანი სიახლე ქართული დინასტიის ბედ-იღბალში ბუნებრივად უნდა პოულობდეს ამ დროს რაღაც ასახვას და სათანადო ადგილს ამ იდეოლოგიაში. ამის მეკვთრი მაგალითია ოსეთის ბაგრატიონთა შვილის — დავით სოსლანის მიერ თამარის თხოვასთან დაკავშირებით შექმნილი ლეგენდა, რომლის თანახმად ოსეთის ბაგრატიონები იოსებ მშვენიერის ძის — ეფრემის შთამომავალნი არიან (ეს შტო სინამდვილეში ძირითად შტოს გიორგი 1-დან გამოეყო)¹.

იმ დროის იდეოლოგიური შეიარაღების არსენალში არსებობს არანაკლებ ფართოდ ხმარებული ფორმულა „დროშა სვიანად ხმარებული, გორგასლიანი და დავითიანი“, რაც ქართული სახელმწიფოებრიობის უწყვეტ ტრადიციაზე მითითებას ისახავს მიზნად (იგი ტაო-კლარჯეთის ბაგრატიონებს ხოსროიანი ვახტანგ გორგასლის და, საერთოდ, ძველი პერიოდის ქართველ მეფეთა ტრადიციების გამგრძელებლად სახავს). ყველა ეს მოტივები თანაბარი სიხშირით და თითქმის უცვლელი სახით მეორდება მათიანეებსა და ხოტბებში და, ამგვარად, საზოგადოებრივად სანქციონირებული აზრის ღირებულება აქვს.

და წარემართა დავით, წარმძღუანელი ძელისა ცხოვრებისა და შემყრელი დროშისა სვანად მოქმარებული სა, ბაგრატიანურისა და უფროსდა გორგასლიანურისა. (ქ. ცხ. II, 68).

და მოიღო დროშა, სვანად ქმარებული, გორგასლიანი და დავითიანი (ქ. ცხ. II, 1104).

ში ღალადი დიდი და განსაკვრებელი კაცთა ცნობისა! ვინა ანუ ვისილა მოსაყდრე საყდარსა დაჯდა დავითიანსა? (გიორგი რუსზეა ლაპარაკი ქ. ცხ. II, 50).

ესე (თამარი) შვილ იქმნა მშობელთა ძირ-რტოებათა შესატყვისთა და შეზავებულთა, ვითარ საცნაურ არს ხე ნაყოფისაგან და ნაყოფი ხისგან, დავითიანთაგან და ხუასროიანთაგან და პანკრატიონიანთა (ბაგრატიონიანთა). (ქ. ცხ. II, 2).

ამისსა შემდგომად უფროს და უფროს, უკეთ და უკეთ

¹ ქ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. I, გვ. 312—318.

მთავრობასა და ჯელმწიფებასა ათქმევს ყოველსა მწირსა ჯელი საუფლო და მკლავი მაღალი, თანაშემწე და თანამძლე ბრძოლათა შინა და არა-მსგავსებული ბედი და სუე პაპათა და მამათა მისთა, ნუ უკუე არცა ბედისა ოდენ მინდობილთა წარმართთა (თამარზეა ლაპარაკი) (ქ. ცხ. II, 42).

ვახტანგის ტომსა
მას ვეფხეებრ მხლტომსა
მზისა გშენიან განშენებანი.
(მართ: მზისებრ გშენიან გაჩვენებანი) (თამ. IX, 22);
გორგასლიანი,
დავითიანი
დროშა იახლის მსრველად მტერთათვის (შავთ. 31).

5. „მესიანიზმი“ კლასიკური ხანის ქართულ მწერლობაში. ყველა აღნიშნული მოტივი ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი აზროვნებისა, განსაკუთრებით კი უკანასკნელი ორი, თავს იყრის რელიგიური ისტორიისა და პოლიტიკური აწმყოს. იმ თავისებურ გააზრებაში, რომელიც ქართველ მეფეთა ხელისუფლებასა და პიროვნებას სახავს მსოფლიო განვითარებისა და თვით მისი შექმნის საბოლოო მიზნად და რომელსაც, ქართველოლოგიურ ლიტერატურაში დამკვიდრებული ტრადიციის თანახმად, პოლიტიკური და რელიგიური „მესიანიზმის“ ცნებით აღნიშნავენ: ქართველი გვირგვინოსნები და მათი დინასტია არა მარტო ღვთისგან ცხებული და რჩეული ხელმწიფეები არიან, არამედ ამ ქვეყნად ღვთის სათნო ღვაწლის — ქრისტეს სჯულის დაცვისა და გავრცელების თითქოს ერთადერთი მტვირთველებიც და (უთუოდ მეტაფორულად), თვით ღვთის სწორნიც. ისევე როგორც ზემოთ ილუსტრირებული სხვა მოტივები, ეს მოტივიც სისტემატურად და თანმიმდევრულად არის გატარებული ისტორიულ თხზულებებსა და ხოტბებში და, აგრეთვე, უდავოდ ოფიციალური იდეოლოგიის მნიშვნელობა აქვს.

ამ ეპოქის წარმოდგენაში გიორგი III არის მეფე „გორგასლიანი, აღმასრულებელი ვახტანგისა ნეტარებათჲ (ნატვრათა), რომელი დავითს მამადობათა შინა ქენებით აღთქმულსა „აღდგინებად ტომთაგან მისთა“, მისებრ მპყრობელი აღმოსავლე-

თისა და დასავლეთისა“ (წინადადებას შემასმენელი აკლია) (ქ. ცხ. II, 4—5).

აქ ნაგულისხმევია ბაგრატიონთა წარმომავლობა დავით წინასწარმეტყველისგან ერთის მხრივ და ღვთის აღთქმა დავითისადმი მისი შთამომავლობის მბრძანებლობის შესახებ მეორე მხრივ. ამავე დროს თამარის მეფობა მიჩნეულია გორგასლის საქმის გაგრძელებად.

იგივე მოტივია შავთელის თხზულებაში:

...დავითისადა (ბიბლიური დავითისათვის)
ფუჟუა უფალს სიტუვა-მტკიცედა:
„ნაშობნი შენნი,
შენ მიერ უშენნი,
დაესვა მსაჯულად საყდართა ზედა;

საქართველოს ტახტი ნახსენებია როგორც „სვანი ტახტი ვახტანგეთი, საყდარი (ტახტი) დავითიანი, რომელი პირველ მთოვარისა განამზადა მეფეთ-მეფემან საბაოთ ელომ სამფლობელოდ ზღვთი — ზღუამდი და მდინართგან კიდემდი სოფლი-სა. (ქ. ცხ. II, 115). თამარი არის „სამგზის სანატრელი და სამებისაგან ოთხად თანააღზავებული“ (ქ. ცხ. II, 3); თამარი არის „მრწმუნებელ... საყდარსა (ტახტსა) დავითისსა (იგულისხმება: დავით წინასწარმეტყველი) და ბეჰედსა სოლომონისსა“. იგი უნდა „ამაღლდეს და დაჯდეს საყდარსა თუსთა მამათასა აღპურობითა და აღძღუანებითა ძელისა ცხორებისათა (ეს ჯვარია) და კურთხევითა მელქიზედეკისათა, რომელ ყო აბრაამის მიმართ“ (ქ. ცხ. II, 26).

თამარის დედა ბურღუხან არის „სწორი ძისა ღმრთისა დედისა“ (ქ. ცხ. II, 22), ლაშა-გიორგის შობა ლამის გათანაბრებულია თავისი მსოფლიო-ისტორიული მნიშვნელობით ქრისტეს შობასთან. (ღმერთი) „ვინათგან ჰყოფს წყალობათა დამრეკელთა განღებისასა, და მთხოველთა ნიჭებისასა და მეძიებელთა პოვნისასა (სახარების ციტატი) ვითარ იქმნა სარას ზე, გინა თუ რაქელისსა, ანუ თუ ელისაბედისსა და უფროსლა ანნასსა და, ვიკადრო, მარიამისსა, მიუდგა (ფეხმძიმე შეიქმნა) თამარი განწმენდილთა გონებითა და ტაძრისა ღმრთისა აღ-

მსჭუალულითა სანთლითა სხეულისათა, მჭურვალითა გულითა და განათლებულითა სულითა ტამაქმელისა ბეთლემმყოფელმან მუნ შუა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა (ქ. ცხ. II, 56).

ახალშობილი ლაშა-გიორგი დახასიათებულია როგორც „ყრმა ახალი, პირველ საუკუნეთა (ე. ი. დროის და სამყაროს შექმნამდე, ღვთის გონებაშივე) განწყესებული ძედ მეფისა, მეფედ, შვილად ცხებულად დავითიანად (ქ. ცხ. II, 57).

გიორგი III-ზე ნათქვამია, რომ „დავითიანობა და სოლომონიანობა მოჰგვარობდა ცხებულსა ღმრთისასა“ (ქ. ცხ. II, 16).

გიორგი რუსის მომხრეთა ამბოხება თამარის წინააღმდეგ დახასიათებულია იმავე გამოთქმებით, რითაც სახარების ცნობილ ეპიზოდშია მოთხრობილი ბრბოს თავდასხმა მაცხოვარზე. „მამინ შეკრბა კრებული ღმრთის მბრძოლი, აღიღეს მახვილები და წათები, წარმოემართნეს პატრონსა ღმერთშემოსილსა ზედა (ქ. ცხ. II, 50).

გიორგი III-ის სიკვდილი აღწერილია იმგვარივე სურათებით, რაც მაცხოვრის სიკვდილს ახლავს სახარებაში. („მოსაწევარი მოსაწევართა, განსახეთქელი კლდეთა და განსაპობელი კართასა ბლისა (ქ. ცხ. II, 24).

ისტორიული მწერლობისათვის თამარის ეპოქაში ამგვარი თვალსაზრისი ჩვეულებრივია. იგივე მოტივი, ოღონდ უფრო დიდი პოეტური გაქანებით, გვხვდება მეხოტბეებთან.

1. (თამარს)

ქნად ადამისად,

შექმნად ამისად

უწოდა ღმერთმან, თვით აღძრა ჰელი (თამ. VII, 8).

აზრია: ადამის ტომის ხსნისთვის ღმერთმა თამარს მოუწოდა, ე. ი. ის დაავალა, რაც, ქრისტიანული რელიგიით, ქრისტემ ქმნა.

2. ასეთი ესე

არს ეს მოწესე (თამარი)

ჯვართაც ღმერთთან მიმომთმინარი

დიდსა მსაჯულსა —

ამტიცებ სჯულსა —

ღმერთმან მით მოგცა მისი საქნარი (თამ. II, 11—12).

აზრი შემდეგია: ასეთია ეს მოწესე (ასკეტი, მონაზონი. შდრ. მემატიანის ანალოგიური კომპლიმენტი თამარისადმი, სადაც ნათქვამია, რომ თამარი თავის პირად ცხოვრებას მონაზვნებრ წესს უღებდა), რომელმაც ღვთის ჯვარზე ვნება გაიზიარა (იგულისხმება: თავისი ასკეტური ღვაწლით). შენ, დიდ მსაჯულს — მსაჯულს იმდენად, რამდენადაც სჯულს ამტკიცებ — ღმერთმა თავისი საქმე მოგანდო. ასე ესმის ეს სიტყვები მარს. პირველი ჰიპერბოლა — ქრისტეს ვნების გაზიარება — სიწმიდის უმაღლეს რანგში ამყვანია, მეორე, რომელიც თამარს ღვთის მონაცვალედ ხდის აქ ქვეყნად, — კიდევ უფრო გაბედული.

3. გაუწყეთ საქმე:

ნივთთა შესაქმე (ღმერთმა)

სიტყვით ყო ხოლო თამარის ცხებად

ნათლითა სრულ ყო

ედემს ასრულ ყო

ღამეთა ნათლად, ბნელისა ცებად (თამ. XI, 5).

აზრი ისაა, რომ ღმერთმა სამყარო მხოლოდ თამარის მეფედ ცხებისთვის შექმნა და თამარი ღამეთა ნათლად, ბნელის ცად ქცევისთვის დაადგინა.

4. გიწოდა შენ თუს (ნათესავი)

როკვიდა შენთუს

პირველი დავით განცხადებულად

თვალად ძე მისი,

შენ რა ემისი (მისად მიგიღო, მართ: „ესმ ისი“)

სოლომონ გკმობდა სახელდებულად:

„ასულო ჩემო, მკვრეტთა შემჩემო.

სჩან სიკეთითა განშვენებულად!“ (თამ. XII, 24—26).

დავითის ჩამომავალი თამარი გათანაბრებულია ღმერთთან, რომელსაც იუდეველთა მეფე დავითი უროკვიდა ერის წინაშე.

5. გულო, აბა მო,

დაუსაბამო

თამარ ვთქვა ნათლად და ძედა მისად

მზეებრ სავანე

სულის სავანე

თანგანმწყოდ ძისა, სწორად მამისად. (თამ. III, 1—2).

„დაუსაბამო“ მხოლოდ ღმერთთა და „სიტყუა“, ლოგოსი, მისი ძე (ქრისტე), რომელთანაც თამარი აქ გათანაბრებულია.

ეპითეტები „თანგანმწყო ძისა“ და „სწორი მამისა“ თამარს იმავე სამების რანგში აყენებს.

6. ტომნი და ერნი
ყრმანი და მღღელნი
ადიდებდიან შებით და ხლდომით (შავთ. 10).

„ხლდომით“ განდიდება, რომელიც ბიბლიაში გვხვდება, ღმერთს განეკუთვნება (დავითის ხლდომა კიდობნის წინაშე). ამ მინიშნების აზრია, ამგვარად, ქართველი გვირგვინოსნის ღვთაებრივ რანგში აყენა.

7. თამარის შესასხმელად სხვა ფილოსოფოსებთან და პოეტებთან ერთად ჩახრუხბაძე იწვევს დიონისე არეოპაგელს და ენოს ღაზელს:

მო, ფილოსოფნო,
სიტყუითა არსნო,
თამარს ვაქებდეთ გულისკმეირსა,
დიონოსისგან
ვით ენონისგან
სრულნი ქებანი ამ მძლეთ ძლიერსა (თაშ. 1, 1).

დიონისეს დამოწმებას ამ კონტექსტში შ. ნუცუბიძე ხსნის იმ მოსაზრებით, რომ поэтические образы и понятия Чахрухадзе проникнуты идеями ареонагистского неоплатонизма. Образ Тамары сродни логосу. Она спущена высшим светом на наш земной мир. (Поэт) заявляет, что разум и рассуждения не могут целиком охватить ее¹.

დიონისეს დამოწმება აქ შემთხვევითი არაა: დიონისე ქრისტიანობაში ერთ-ერთი ყველაზე დიდი, თუ არ ყველაზე დიდი ავტორია, რომელმაც ღვთაების ფილოსოფიურ ცნებებში შესხმა სცადა. მისი დამოწმება იმას გულისხმობს, რომ მისი ფილოსოფიური ხოტბა ღვთაებისა თამარის საქებადაც შეიძლება გამოდგეს.

8. ვინ, აშენებ ბრმათ,
ვინა შენებრ მათ,
თვალთ შეუღგამი ნათელი, ბნელი. (თაშ. VII, 28).

¹ Ш. Нуцубидзе. Руставели и восточный ренессанс. гл. 228—229.

აზრია: ვინც ბრმათ აბედნიერებ (... „აშენებ“). — შენებრ მათ ვინ გააბედნიერებს? — შენ, თვალთ შეუდგამი ნათელი, ბნელი.

ნ. მარი კითხულობს:

ვინ აშენებ ბრმათ (ბრმად ნ. ნ.)

ვინა შენებრ მათ

თვალთ შეუდგამი — ნათელი ბნელი. (თამ. VII) და

თარგმნის: «Я, которого ты сотворила слепым и который не может выдержать таких очей, какне у тебя: свет ты затмила».

ნ. მარის თარგმანი არაღამაჯერებელია, განსაკუთრებით ბოლო ნაწილში: „ნათელი ბნელი“ „ნათელი აბნელი“-ს (ნათელს აბნელებ. ხოლმეობითია აწმყოს მნიშვნელობით) მაგიერ მეტად ხელოვნურია, ფრაზის ეს დანარჩენი ნაწილიც ბუნდოვანი რჩება და ორგანულად დაკავშირებული სინტაგმაც („თვალი შეუდგამი ნათელი“) ხელოვნურად იგლიჯება. „თვალთ შეუდგამი ნათელი, ბნელი“ ერთი სახეა და გამოძახილია იმ ქრისტიანულ-ნეოპლატონური ტრადიციისა, რომელიც ღმერთს ერთის მხრივ ნათლის, მეორეს მხრივ შეუცნობლობისა და მიუწვდომლობის წარმოდგენებზე დამყარებული სახეებით ამკობს და რომელიც, სხვათა შორის, რუსთაველსაც აქვს გამოყენებული („მზიანი ღამე“ — ღმერთი). ამ დაშვების სამართლიანობის არაპირდაპირი საბუთია ღვთის ამგვარი შემკობის ერთ-ერთი უდიდესი ოსტატის — დიონისე არეოპაგელის მოხმობა თამარის სადიდებლად, რაც ზევით დავიმოწმეთ.

ამგვარად, თამარის ღვთაებრივ რანგში აყვანა ამ სტროფში ფაქტია.

9. ცალ ქმნად უცაღი

არს განუცაღი

ღვთივ განბრწყინებლად და კამკამისად (თამ. III, 5).

აზრი, როგორც ჩანს, შემდეგია: თამარი, როგორც სამების სწორი და „დაუსაბამო“ (იხ. ზემოთ), მონაწილეა თვით სამყაროს შექმნისა („არ დააცადებს ქმნად“, ე. ი. არ სწყვეტს, არ ზარობს ქმნას ცისას); მას თვალს ვერ გაუმართავ „განუ-

ცდელი“, შეუხედველია, იხ. მარი, ლექსიკონი) ღვთივ მინიჭებული (ან: ღვთის მსგავსი) ბრწყინვალეობისა და კამკამის გამო.

10. დავით აღმაშენებელი ნახსენებია:

მნედ ტარიგისად ც. ი. ქრისტეს მაგიერად),
ვითარ იგი სად
ცხორებდა ჩვენთვის ქვეყნად ქვე-ველთა (შავთ. 77)

11. შე, გლახ, რა გიძღვნა?

თქვენგან წარიღვნა

ყოველი ბიწთა მომახველობა (შავთ. 99).

დავითი წარმოდგენილია ბიწთა წარმრღვენლად. შესაძლოა ეს ერთგვარი ვარიანტი იყოს „ცოდვათა ჩუენთა აღჯოცისა“, ანუ იმისა, რაც ქრისტე-ლოგოსის ერთი ძირითადი ღვაწლია ქრისტიანულ რელიგიაში.

იგივე მოტივია:

ჰგავ სილოამით შეცოდებისა ბიწთა წარმრღვენლად (შავთ. 9).

სილოამის საბანელი ბიბლიიდანაა ცნობილი. „ჰგავ“ ნიშნავს „ჰჯამ“, „გეკუთვნის“ (და არა: „ჰგავხარ“).

12. არენ ასული

შემწედ მესიას აღნათქვამისად (თამ. III, 11).

ლაპარაკია თამარზე, რომელიც მესიას აღნათქვამის შემწედ არის დასახული.

13. ვგონებ ყოველნი შენთვის შექმნულად (შავთ. 98).

— მიჰმართავს მეხოტბე დავითს. „ყოველში“ აქ ღვთის მიერ გაჩენილი მთელი სამყარო იგულისხმება.

14. თამარს მეხოტბე მიჰმართავს:

მოწყალე სული,

მშვიდ-წრფელ ასული

გიცნა გონებით მისად ცხებულად (ღმერთმა)

მოუნდა არსთა,

მოდთა და სპარსთა

ერთ-სამწყსოობა ერთ-უფლებულად (თამ. XII, 29—30);

15. ქართველ გვირგვინოსანზე ნათქვამია:

ძირით მისისა

იესესისა

შვილი მართალი იშვის ცხოვრებად

(მხსნელად, გადასარჩენად),

ქალწულ-წმიდისა
წილხლომილისა
საქართველოსა მეფედ წოდებად
სვეტად სჯულისად,
ზღუდედ სულისად,
აგარის ერთა ცეცხლთა მოღებად (შავთ. 16).

„იესეს ძირს“ ეკუთვნის დავით წინასწარმეტყველი და აქედან, ლეგენდის თანახმად, — ბაგრატიონთა გვარიც. „აგარის ერთი“ მაჰმადიანებია. „ცხოვრება“ ანუ ხსნა ქრისტიანობაში ცნობილი ტერმინია იესუს მიერ კაცობრიობის „ხსნის“ აღმნიშვნელად და, ამგვარად, ქართველი მეფე, როგორც კაცობრიობის მხსნელი, მიმსგავსებულია მაცხოვარს.

გარდა „მესიანური“ იდეოლოგიის ამ და სხვა ამგვარივე მკაფიო გამოვლინებებისა, ხოტბებში მრავალი ცალკე გამონათქვამი და სახეა, რომლებიც ამ იდეოლოგიას ასე კატეგორიულ სახით არ გამოხატავენ, მაგრამ რომელთა საერთო ფონს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ქართველ გვირგვინოსანთა ღვთისგან რჩეულობის, მათი ძალაუფლების ღვთიური წარმოშობის რწმენა შეადგენს.

დავით სოსლანზე, თამარის ლაშქრის წინამძღოლზე ნათქვამია:

მან გლისპი რითა?!

მანგლის პირითა

ოდენ მუნით ჰყო მეოტებარე (თამ. X, 18).

მარის თარგმანით: «Он (Давид) чем (гнал) строптиво-го? Лезвием только серпа обратил его оттуда в бегство (ციტ. შრ. გვ. 30).

ასეთი სახე („იმდენად ძლიერია გმირი მტერზე, რომ მის უკუსაქცევად ნამგალიც ჰყოფნისო“), რამდენადაც შეგვიძლია ვიმსჯელოთ ჩვენთვის ცნობილი მასალების მიხედვით, გმირის ძლიერების საილუსტრაციოდ არსად არ გვხვდება. ყოველ შემთხვევაში, განდიდებისთვის ხმარებულ კონვენციონალურ სახეთა არსენალს იგი ნამდვილად არ ეკუთვნის. საეჭვოა ისიც, რომ იგი ავტორის ორიგინალური გამოგონება

1 ივ. ლოლაშვილით: „მანგლის პირითა“ — მანგლისის მიდამოებიდან.

იყოს სათაყვანებელი გმირის დასახასიათებლად (სად ლომი და გმირი, სად ნამგლის ქნევა, მით უმეტეს, რომ არ გვაქვს არავითარი მინიშნება, რომ აქ განსაკუთრებით ადვილად მოგებულ ომზე იყოს ლაპარაკი). უფრო ბუნებრივია, აქ ვიგულისხმოთ სიკვდილის მომხდელი „ნამგლის“ ქრისტიანობაში კონვენციონალური სახე, რომელიც ღვთაებრივ რისხვას ასახიერებს და, სხვათა შორის, დავით აღმაშენებელსაც აქვს გამოყენებული თავის „გალობებში“.

„არა შევძრწუნდი მანგლისაგან მფრინვალისა, რომელი შურსა სიკუდილისასა მიჰქნის, რომელნი ჩემებრ მიმდემად ცრულ ფუცვიდენ განსაკრთომელსა სახელსა შენსა“¹. ამნაირად, დავით სოსლანის რისხვა ურჯულო მტრებისადმი ღვთის რისხვასთანაა გათანაბრებული.

დამახასიათებელია შემდეგი გამოთქმებიც:

ცად, საყდრად, ღრუბლად

ღაწვ-ბროლ-ვარდ-შუბლად

თამარ, შენ გიცნობ განცხადებულად. (თამ. XII, 2).

ც ა და ს ა ყ დ ა რ ი რომ თამარის ღვთაების რანგში ამყვანი მეტაფორებია, ეს თვალსაჩინოა. ასეთივე აზრის მეტაფორაა „ღრუბელი“. „ღრუბელი სულმცირჳ“ ჰიმნოგრაფიაში ხშირად ხმარებული მეტაფორაა, რომელიც ღვთისმშობელს აღნიშნავს. ასეთი სტილი ქართველ გვირგვინოსანთა განმადიდებელ პოეტურ სახეებში ამ ეპოქისთვის ჩვეულებრივია.

6. ე რ ო ვ ნ უ ლ მ ო ტ ი ვ თ ა ს ა კ ი თ ხ ი „ვეფხისტყაოსანში“.

„ვეფხისტყაოსნის სოციალური კონცეფცია კარგად ცნობილია. აქ მასზე მსჯელობა ზედმეტია. ეროვნული მოტივების მონაწილეობა პოემაში ვლინდება ერთის მხრივ აბსოლუტური მონარქიის იდეოლოგიაში, რაც კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებაში ქართული ეროვნული სახელმწიფოსა და ბაგრატიონთა დინასტიისადმი ერთგულების ქადაგებას უდრის, მეორე მხრივ იგი ვლინდება ქართველი გვირგვინოსნის პირდაპირ დასახელებასა და ქებაში, ვისთვისაც, ავტორის

1 ს. ყუბანეიშვილი. ძვ. ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. გვ. 375.

სიტყვით, დაწერილია პოემა და ვის საქმეთა ალეგორიულ გან-
დიდებასაც პოემა წარმოადგენს.

ქართველთა ღმრთისა, დავითის ვის მზე ჰმსახურებს სარებლად,
ესე ამბავი გავლექსე მე მათად საკამათებლად (სახუმარებლად?)
ვის არის აღმოსავლეთით დასავლეთს ზართა მარებლად,
ორგულთა მათთა დამწველად, ერთგულთა გამახარებლად.

ნ. მარის ინტერპრეტაციით, ქართველთა „ღმერთი“, რო-
მელზედაც აქ არის ლაპარაკი, არის თამარი, ხოლო დავითი,
რომლის მზეც მას სარებლად (სატარებლად) ჰმსახურებს,
დავით სოსლანია¹. კ. კეკელიძის გაგების თანახმად, მძიმე
პირველ ტაეპში გადატანილი უნდა იქნეს „დავითის“ სიტყვის
შემდეგ (დღევანდელი პუნქტუაციით, რასაკვირველია) და,
ამდენად, ქართველთა ღმერთი „დავითი“ გამოდის, რის შე-
დეგად ამ დავითისა და მისდამი მომსახურე „მზის“ ვინაობის
გარკვევის საკითხი დგება. მაგრამ მარის წაკითხვაში ექვის შე-
ტანისათვის საკმარისი საფუძველი აქ არ ჩანს².

დაბოლოს, ეროვნული მოტივებისადმი დამოკიდებულება
ვლინდება თვით პოემის მოქმედებაში და პერსონაჟთა ურ-
თიერთობაში. რომ პოემაში აღწერილი ფეოდალური მონარ-
ქიები, რომელთა ხატვაში ავტორი დიდ რეალიზმსა და დე-

1 Н. Марр ციტ. შრ., გვ. 55, მარის ფარგმანით: Для богини гру-
зии, кому служит солнце (жизнь) Давида, для забавы ея...
„მზის“ გაგება როგორც „სიცოცხლისა“ აუცილებელი არ უნდა იყოს. უფ-
რო სავარაუდებელია აქ ასტროლოგიური წარმოდგენების ანარქული და-
ვინახოთ. დავითის მზე (ბედი, სვე, სამხედრო ილბალი) თამარს ჰმსახუ-
რებს. რომ „სარებლად“ ანუ სატარებლად ჰმსახურებს, ეს იმით უნდა
აიხსნას, რომ ჩვენი ბედის განმსაზღვრელია ჩვენი ეტლი (ზოდიაკი).
მართალია, ეტლი „მზე“ ასტროლოგიამ არ იცის, მაგრამ შესაძლოა განსა-
ზილველ სიტყვაში მაინც ეტლის შორეული ასოციაცია გვექონდეს.

2 კ. კეკელიძე, ლიტ. ისტ. II, გვ. 140. ავტორის მიერ სიტყვის „სა-
რებლად“ ახსნა როგორც „მომრებლად“, „მომვლელად“ დამაჯერებელი არ
ჩანს. ყოველ შემთხვევაში, ავტორს არ მოჰყავს მოწმობა ამ სიტყვის ამ
აზრით ხმარებისა „ვეფხისტყაოსნიდან“ ან სხვა ძეგლიდან. ის საბუთიც,
რომ დავით სოსლანი, ვითარცა „ეფრემიანი“, ვერ იქნება ნამდვილი თვით-
მპყრობელი მეფე, საკითხს ვერ სწუვეტს. თუ სტროფს ნ. მართან ერთად
გავიგებთ როგორც თამარისა და დავით სოსლანის ხსენებას, მაშინ 3—4
ტაეპები თამარს ეკუთვნის და არა დავითს.

ტალებისადმი დიდ ინტერესს იჩენს, საქართველოს სამეფოს გულისხმობს, ამაზე დღეს აზრთა სხვადასხვაობა არ არსებობს. თვით ავტორიც გამკვირვალედ მიგვითითებს ამ გარემოებაზე, როცა ეპილოგში წერს:

დავითის ქნანი ვითა ვთქვენ, სიჩალხე-სიხაფეთანი?
ესე ამბავნი უცხონი, უცხოთა ხელმწიფეთანი,
პირველ ზნენი და საქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი,
ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, ამითა ვილაყფეთანი (1667)

ამ სტროფის საერთო აზრი ისაა, რომ პოეტმა, რომელსაც არ შეუძლია დავითის საქმეებს მათი კუთვნილი ქება შეასხას პირდაპირი სიტყვით, უშუალოდ, იძულებულია ამისთვის უცხო ხელმწიფეთა ამბის თხრობას მიჰმართოს, რათა იგივე საქმე ალეგორიულად გააყეთოს (წინამავალ სტროფშიც ნათქვამი იყო, რომ ამ ამბის გალექსვა დავითთანაა დაკავშირებული, 1667). მაშასადამე, თუ ამ სტროფს ისე არ გავიგებთ, როგორც ზევით ითქვა, ლოგიკურად შეუძლებელი ხდება ორი აზრის დაკავშირება: ა) რომ დავითის საქმეთა თხრობა ავტორს არ ძალუძს და ბ) რომ ის უცხო მეფეთა საქმეების თხრობას მიჰმართავს.

ამგვარად, უცხო მონარქიათა რეალიებში და აქ განსახიერებულ ურთიერთობებში ქართული სინამდვილის უკუფენის დანახვა უსაფუძვლო არაა. ეროვნული მოტივი აქ იმ მხრივ ვლინდება, რომ ტარიელ-ნესტანის მოქმედების მოტივებში ინდოეთის კარზე შექმნილი კონფლიქტის დროს მეტად მკვეთრად ჩანს დიდი სახელმწიფოს მესვეურთა სახელმწიფოებრივი ვალის მოტივი, სახელმწიფოზე პასუხისმგებლობის მოტივი, რომელიც საკუთრივ დინასტიურ მოტივებს და ტახტის ფლობისკენ მიმართულ უბრალო ფეოდალურ ამბიციას ჩრდილავს.

„შენ (ტარიელი) და იგი (მეფე) წაიკიდნეთ, ინდოეთი გარდაქარდეს (539)“ — შიშობს ნესტანი. „ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“ — წუხს იგი მაშინ, როცა თვით მას არასასურველ კაცზე გათხოვება და სატროფოსთან განშორება მოელის. ეს მოტივი — მეფის მხრივ სახელმწიფოზე ზრუნვისა და მასზე პასუხისმგებლობის მოტივი — სოცია-

ლურ ურთიერთობათა განვითარების გარკვეული საფეხურის მაჩვენებელია. იგი არ არსებობს მაშინ, როცა მეფე არის მხოლოდ პირველი სხვა ფეოდალთა შორის, გაძლიერებული სხვადასხვა პირადი და სტრატეგიული ფაქტორების შედეგად. ასეთი მოტივი ადამიანთა შეგნებაში ჩნდება მაშინ, როცა სახელმწიფოს აქვს საკმარისი ტრადიცია, როცა იგი თაობათა შრომითა და ჯაფით არის შექმნილი და, ამდენად, გაფრთხილების ღირსად იქცევა. სწორედ ასეთი სახელმწიფო იყო რუსთველის დროს საქართველოს ეროვნული სამეფო და მისი ტრადიციაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ აღნიშნულ მოტივში ცნობიერი ალეგორიის სახით თუ არა ცნობიერად აისახება.

დასკვნა.

ცნებისათვის. რელიგიური თვალსაზრისის რეაქციულობა. თუმცა ქრისტიანობას მიაჩნია, რომ იგი ყოველგვარ სოციალურ გარკვეულობაზე (ეროვნულზე, კლასობრივზე, კასტურზე და ა. შ.). მაღლა დგას და მხედველობაში ჰყავს მხოლოდ ადამიანი, როგორც ადამიანი, სინამდვილეში ეს მთლად ასე არ არის. როგორც უკვე ითქვა, ქრისტიანობის კოსმოპოლიტური ხასიათის ტორიულად უკავშირდება რომის იმპერიის გალატაკებული მასების მსოფლშეგრძნებას, რომელთათვისაც ეს ასკეტური, ამქვეყნიურ ფასეულობათა უარმყოფელი რელიგია, სხვა ფუნქციებთან ერთად, ღარიბთა და ტვირთმძიმეთა სოლიდარობის გამონახვის ერთერთი ფორმა იყო — ისეთი ფორმა, რომელიც მათ საშუალებას აძლევდა თავისი თავი, ვითარცა „შვილნი ნათლისანი“, ამქვეყნიური წარმატების მქონე გაბატონებულ კლასებზე დაბლა კი არა, მათზე მაღლს დაეყენებინათ. ამგვარად, ქრისტიანობამ თავისი გავრცელების პირველ ხანებში ადამიანთა ტომობრივი, ეროვნული, მოქალაქეობრივი განსაზღვრულობა უგულვებელყო, მაგრამ სხვა სახის განსაზღვრულობა — კერძოდ, ადამიანის განსაზღვრულობა როგორც გალატაკებული მასის წარმომადგენლისა, ფაქტიურად ძალაში დატოვა. ქრისტიანობის ამ არჩევანმა მნიშვნელოვანწილად განაპირობა მისი ბედი შემდგომ საუკუნეებში — მაგალითად, რეფორმაციის, ანუ რომის

მსოფლიო ეკლესიისადმი დაპირისპირების გამომწვევი ერთ-ერთი ფაქტორი დასავლეთ ევროპაში იყო ევროპის ერთა ეროვნული სწრაფვების უგულვებელყოფა ამ ეკლესიის მიერ — და ამას თავისი ღრმა მიზეზებიც ჰქონდა.

როგორც შემდგომში ისტორიამ აჩვენა, ეროვნული გარკვეულობა წარმოადგენს არა მეორეხარისხოვანს, არამედ ძირითად გარკვეულობას ადამიანის ზეინდივიდუალურ გარკვეულობათა შორის. იგი განუშორებელია და სოციალურიცაა ერთსა და იმავე დროს: პირველია იგი იმ აზრით, რომ ეროვნული კუთვნილობა ადამიანისთვის ერთხელ და სამუდამოდ მოცემულია, მისი ნებისთ შეცვლა შეუძლებელია და ამ მხრივ იგი ბიოლოგიურ გარკვეულობათა რიგში დგას. (თუმცა ფაქტობრივად კაცობრიობის დაყოფა ეროვნულ კოლექტივებად არ ემთხვევა მის გენეალოგიურად (სისხლით) დაყოფას, ფსიქოლოგიურად ყოველი ინდივიდის თვალში ეროვნული იდენტობა და გენეალოგიური იდენტობა ერთმანეთს ემთხვევა). მეორე (სოციალური) კი იგი იმ აზრით არის, რომ იგი (ოჯახისადმი, უბნისადმი და ა. შ. კუთვნილობისაგან განსხვავებით) აერთიანებს ადამიანებს ისეთ მეტ-ნაკლებად დიდმასშტაბიან ჯგუფებად, რომელთან ერთობის ცნობიერებაც არ გულისხმობს პირად კონტაქტსა და ნაცნობობას და რომელსაც შეუძლია, ამავე დროს, უფრო ფართო მასშტაბის დაპირისპირებებში თავისთავადი ერთეულის როლს თამაშობდეს. შესაილოა, გარკვეული ისტორიული პროცესის შედეგად, ისეთი განსხვავებული ელემენტების კონგლომერატის გაერთიანება საერთო-ეროვნული ფუნქციის ძატარებელი ნიშნებით (ახალი „ერის“ შექმნა, ვთქვათ, ლტოლვილი ყმა-გლეხებისაგან), რომელშიაც განსხვავებული წარმომავლობის ცნობიერება არ ქრება ერთობის მიუხედავად. ამგვარ შემთხვევაში ვიტყვით, რომ ამ კონგლომერატის ეროვნული ერთობა გაპირობებულია ე. წ. „სიატემისეული იძულებით“ — ეს კონგლომერატი გაჩნდა ისეთ ისტორიულ გარემოში, რომელიც უკვე დაყოფილია „ერებად“ ანუ ეროვნული ერთობის ნიშნით გაერთიანებულ ადამიანთა ჯგუფებად.

ამ ფუნდამენტალური ფაქტის გაუთვალისწინებლობა წარმოადგენს ქრისტიანული თვალსაზრისის ერთ მთავარ სისუს-

ტეს შუა საუკუნეების მანძილზე. უფრო ფართოდ რომ ითქვას, ეს ყველა ე. წ. „მსოფლიო რელიგიის“ თვალსაზრისის სიაუსტეა¹.

იწიასათვის, რომ უფრო კარგად გავერკვეთ ამ თვალსაზრისის რეაქტიულობაში, რაძენიძე გარემოება უნდა გავითვალისწინოთ.

რა სახით თრგუნავს ქრისტიანობა ადამიანთა ეროვნულ ზრახვებს? ცნობილია, რომ ეროვნული გარკვეულობა ადამიანის ყოფიერებითს, ე. წ. ექსისტენციალურ საწყისებს სწვდება: როგორც განუშორებელი და ზეინდივიდუალური, იგი ძიმართებაშია მისი სიცოცხლის საზრისთახ და, გარკვეული ზომით, განაპირობებს და გახსაზღვრავს ამ უკანასკნელს: სიკვდილის, სიცარიელის, უმიზნობისა და უსაზრისობის ილევის ერთერთი (არა ერთადერთი) ფსიქოლოგიურად შესაძლო გზა ადამიანისთვის არის თავისი „ძე“-ს გაფართოება და შეფარდებითი „უკვდავყოფა“ იმ გამილე და ძედარებით წარუვალი საზოგადოებრივი კატეგორიის მეძვეობით, რომელსაც წარმოადგენს ძასთან გენეტურად დაკავძირებულ სხვა ადამიანთა ერთობლიობა; ამ გზით ადამიანს ჩაძყავს თავისი ფესვები წარსულში და ავრცელებს თავის დღევანდელ აქტივობას შესაძლო ძოძავალზე, რაც ადამიანის ერთერთი ფუნდამენტალური მოთხოვნილებაა. აქედან გამომდინარეობს, რომ ეროვნული გარკვეულობა, როგორც პიროვნების საზოგადოებრივი ქცევის სტრუქტურის ერთერთი განმსაზღვრელი ფაქტორი და როგორც ძცნებათა (ღირებულებათა) წყარო შესაილოა შეზღუდულ ან ძოხსნილ იქნეს ძ ხ ო ლ ო დ ი მ შ ე მ თ ხ ვ ე ვ ა ძ ი, თუ როგორღაც მოვაშორეთ, მოვწყვიტეთ იგი ზეძოხსენებულ ექსისტენციალურ საწყისებს, თუ ეს საწყისები,

¹ თავისებური ვითარებაა ისეთ შემთხვევაში, როცა რელიგია, ისტორიულად მაინც, ეროვნული ინტერესებიდან გამომდინარეობს და ეროვნულ ზრახვებს განზოგადებულ რელიგიურ ფორმაში ახვევს. მაგ. ისლამი ისტორიულად იყო ჩამორჩენილი არაბების რეაქცია უფრო განვითარებული გარესამყაროს არსებობაზე და ამავე დროს, არაბთა შინაგანი გაერთიანების საშუალება, რათა ერთმანეთის სისხლისღვრის მაგიერ (გამუდმებული შინაგანი შუღლის პირობებში) მათ თავიანთი იარაღი ამ მტრული, „ურძუმნო“ გარესამყაროსაკენ წარემართათ.

ასე ვთქვათ, სხვა მიმართულებით ვამოქმედეთ ან სხვა საშუალებით დავაკმაყოფილეთ. სწორედ ამას ცდილობს ქრისტიანული რელიგია. თავის თეორიაში იგი ყველა ამქვეყნიურ ზრახვებს — მათ შორის წარსულთან და მომავალთან (შთამომავლობასთან) დაკავშირებულს, უგულვებელყოფს, ვითარცა მდარეს, და „ცათა სასუფეველს“, ანუ პირად უკვდავებას და მის შემამზადებელ სათნოებებს უძალღეს სიკეთედ სახავს. ბუნებრივია, რომ „ქვეყნისა და ადამიანის აღმოჩენა“ ანუ რენესანსი, რაც ადამიანის რელიგიური ქრისტიანული თვალსაზრისისგან განთავისუფლებას ნიშნავს, სხვა „ამქვეყნიურ“ ზრახვათა შორის მის ეროვნულ ზრახვებსაც აღადგენს თავის უფლებებში.

ისტორიული ვითარების დახასიათებისათვის. მაგრამ საკითხს სხვა მხარეც აქვს. როგორც ზემოთ ითქვა, ეროვნული გარკვეულობა გულისხმობს რაღაც ისეთი კოლექტივისადმი კუთვნილობას, რომელიც საკმაოდ დიდია, რათა ფართო მასშტაბის დაპირისპირებებში, ანუ ე. წ. ისტორიული მასშტაბის დაპირისპირებებში დამოუკიდებელი ერთეულის როლს თამაშობდეს. ეს ფაქტორი განსაზღვრავს, კერძოდ, იმას, ორი ან მრავალი მონათესავე ტომი ისტორიულ პროცესში, მოცემულ ეტაპზე, ერთ ერთეულად (ერთ ერთად) გამოდის თუ ორად ან რამდენიმედ. ცხადია, რომ ის, თუ რა გავიგოთ „ისტორიული მასშტაბის დაპირისპირებებად“ და რა ესმით ასეთად ადამიანებს მოცემულ ეპოქაში, ისტორიულად შეპირობებულა: იმის მიხედვით, თუ როგორია მოცემული მონათესავე კოლექტივის (ტომის, ერის...) სოციალური და კულტურული განვითარების დონე მოცემულ ეპოქაში, მას თავი წარმოდგენილი ექნება სხვადასხვა მასშტაბის და ხასიათის ისტორიული დაპირისპირების მონაწილედ, სხვადასხვა იქნება მისი, ასე ვთქვათ, პრეტენზიები გარესამყაროსა და ისტორიის მიმართ.

ზემოთ მოყვანილი მასალებიდან ჩანს, რომ ქართველი ერის პრეტენზიები ისტორიული გარესამყაროსადმი XII—XIII საუკუნეებში — რამდენადაც ეს იდეოლოგია ლიტერატურული წყაროებით ჩანს — მაქსიმალურია. ეს იდეოლოგია თვლის, რომ ქართველთა სახელმწიფოებრივსა და ეროვნულ

გაერთიანებას უნდა ჰქონდეს და აქვს კიდევ ყველა ის ნიშნები, რაც იმ დროს ცნობილია, როგორც ეროვნული დიდი სახელმწიფოს დამახასიათებელი. აქ არის არა. მარტო სისხლის ერთობა (რაც ჯერ კიდევ ლეონტი მროველის თხზულებაში ჩანს, XI ს-ში), არამედ სახელმწიფოსა და სახელმწიფო ტრადიციის ერთობა, სარწმუნოების ერთობა, დამოუკიდებელი ეკლესია, მაღალი სიბრძნე — კულტურა (მაგ. გელათი შეგნებულადაა შექმნილი „სხუად ათინად, ფრიად უადრეს მისა“), საკუთარი სახელმწიფოს მსოფლიო მასშტაბი თვით იქამდე, რომ ამ სახელმწიფოს განმასახიერებელი დინასტიის მბრძანებლობა ისტორიის (ამ შემთხვევაში — რელიგიურად გაგებული ისტორიის) საბოლოო მიზანია (ქართული „მესიანიზმი“. იხ. ზემოთ). ცხადია, ყველა ამ პრეტენზიების ქონა ისტორიისადმი არ შეუძლია არც რომელსამე ცალკე ქართულ სამთავროს, არც ამ სამთავროთა კონგლომერატს. ეს შეუძლია მხოლოდ ორგანულად ერთიან სახელმწიფოს, ერთ ერს და ესაა სწორედ რეალური საფუძველი იმ ლიტერატურული ფაქტისა, რომ ამ დროს ჩვენ გვაქვს უკვე შეგნებულად და სრული აზრით ნახმარი ტერმინი „საქართველო“.

ორიოდე სიტყვა ამ ვითარების შემდგომი ბედის შესახებ. ცნობილია, რომ შემდგომი ძნელბედობის ხანაში საქართველოს როგორც პოლიტიკური, ისე ეკონომიური ერთობა დაიშალა. მიუხედავად ამისა, როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, საქართველოს ცნება ადამიანთა ცნობიერებაში არ წაშლილა. ერთერთი ფაქტორი ამისა, როგორც უკვე ითქვა, იყო სისხლის ერთობასთან ერთად ტრადიციისა და კულტურული ერთობის ძალა. სხვა ფაქტორი (და, უთუოდ, ძალიან ძლიერი) იყო ის, რომ ამ დროს რელიგიური ნიშნით ერთობაც და ეროვნული ნიშნით ერთობაც ერთი და იგივე იყო. ისტორიული პირობების წყალობით (ბიზანტიის დაცემის შემდეგ) საქართველო ფაქტიურად ერთადერთი მართლმადიდებლურ-ქრისტიანული ტერიტორია იყო ქართველთა უშუალო ისტორიული თვალთახედვის არეში. საქრისტიანო და საქართველო (ლაზთა ტერიტორიების გამოკლებით) ამ დროს მოცულობით ერთიმეორეს ემთხვეოდნენ.

თ ა ვ ი მ ე ო რ ა

აღამიანი და საწუთრო „ვეფხისტყაოსანში“

I. სამხაროს რაციონალური სურათი

„ვეფხისტყაოსანში“ დადასტურებულია მრავალი ციტატი (მეტ-ნაკლებად თავისუფალი) ბერძენ ფილოსოფოსთა ნაწერებიდან, მათ აზრთა პარაფრაზი და მინიშნება მათი მოძღვრებისადმი. ამათში მეტ-ნაკლებად სისტემური ხასიათი, რომლის მიხედვითაც შეიძლება საკითხი დაისვას ავტორის მსოფლმხედველობის, როგორც მთელის, ფილოსოფიური კავშირების შესახებ, მხოლოდ პლატონურ-ნეოპლატონურ (განსაკუთრებით, ნეოპლატონურ) გამონათქვამებს აქვს¹. აქ ამ

¹ პროლოგის მე-20 სტროფის („ვთქვა მიჯნურობა...“) პლატონურ გამონათქვამად მიჩნევა ამ ბოლო ხანებში ექვის ქვეშ დააყენა ე. ხინთიბიძემ („მომოხილველი“, 6—9, 1972, გვ. 29—33). მაგრამ, მიუხედავად ერთგვარად თავისუფალი აზრობრივი კავშირისა ერთის მხრივ მე-20 სტროფის 1—2 სტრიქონებს. მეორე მხრივ ამათ მომდევნო ექვს სტრიქონს შორის, რაც ადრევე შენიშნული და გაანალიზებულია ლიტერატურაში, ე. ხინთიბიძის კრიტიკა მინც მიზანს ვერ აღწევს, რადგან ამ სტროფთა სხვა გაგება, თუ არ ის, რომელიც ნაცადია ლიტერატურაში (ნ. ნათაძე. „მაცნე“ 1963, № 2), ვერ ხერხდება. უკვე ნათქვამს ამ სტროფთა შესახებ შეიძლება დავუმატოთ, რომ არაა გამორიცხული, სიტყვა „ჰბაძვენ“ („მართ მასეე ჰბაძვენ...“) გავიგოთ როგორც პლატონური ცნება „მიმესისისა“ (ბაძვისა), რომელიც პლატონისთვის ერთერთი გზაა კერძო საგნებისა და მათი იდეების მიმართების აღსანიშნავად. მაშინ აზრი შემდეგი იქნება: ქვენა ხელობანიც, თუ კი „შორით ბნელას“ სჯერდებიან, ისევე „მიჯნურობის“ იდეის ქვეშ ერთიანდებიან, ისევე მიჯნურობის ერთერთ სახეს წარმოადგენენ (და არა, ვთქვათ, სიძვისას).

გამონათქვამებს ვერ განვიხილავთ (არა იმიტომ, რომ ისინი სადავოს არაფერს შეიცავენ — პირიქით, მათში საკვლევი ძალიან ბევრია, — არამედ მხოლოდ ადგილის სიმცირის გამო). აღნიშნავთ მხოლოდ, რომ ძირითადად ამ ნეოპლატონური ფილოსოფიით (როგორც ქრისტიანულით ფსევდოდონისეს სახით, ისე ნაწილობრივ, წარმართულით) შექმნილია ის რაციონალური და, მეტაფორულად რომ დავახასიათოთ, ნათელი „სამყაროს სურათი“, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ ჩანაფიქრში არსებით როლს თამაშობს.

ნეოპლატონური ფილოსოფიის ყველაზე მნიშვნელოვანი ანარეკლი „ვეფხისტყაოსანში“ არის „ბოროტთა უარსობის“ (ბოროტის არასუბსტანციონალობის) კონცეფცია, რომელიც რუსთველს ქრისტიანი ნეოპლატონიკოსის — ფსევდოდონისეს მიხედვით აქვს დამოწმებული.

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი ღიენოს განაცხადებს:
ღმერთი კეთილს მოავლინებს, მით ბოროტსა არ დაბადებს
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხანგრძლად გააკვლადებს
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო ჰყოფს, არ აზადებს.

სიტყვას „უზადო“ (ბერძნ. *ἐξίσχυση* შესატყვისად) ი. პეტრიწი ხმარობს (ი. პეტრიწის გამომცემელთა განმარტებით ეს ნიშნავს „წმიდას“ „ნამდვილს“). ამ სიტყვით პეტრიწისეული თარგმანი ნეოპლატონიზმის პირველ ჰიპოსტასს — ერთს (ანუ ღმერთს) აღნიშნავს („უზადო და წმინდა ერთ“). რუსთაველიც ამ სიტყვას ღმერთს უყენებს.

„ბოროტთა უარსობის“ კონცეფცია პოემაში სხვაგანაც გვხვდება:

„თქვეს ბოროტთა უმყოფოო (არ-შემქმნელო. იგულისხმება ღმერთი),
კეთილნია შენთვის მხანი“.

რაც შეეხება ე. ხინთიბიძის მიერ შემოთავაზებულ ინტერპრეტაციას, იგი დამყარებულია სამწუხარო გაუგებრობაზე: ავტორს „ცნება“ და „მცნება“ გარჩეული ვერა აქვს, მაშინ როცა მათ სინამდვილეში საერთო არაფერი აქვთ: „ცნება“, ისევე როგორც პლატონური „იდეა“, არის საგანთა ზოგადი და ამიტომ შესაძლოა პირველი მეორის ტოლფარდად ვიხმაროთ: „მცნება“ არის „ბრძანება“ და იხმარება, კერძოდ, სჭულის მიერ მოცემულ სახელმძღვანელო პრინციპთა აზრით („არა ყაც კლა“ და ა. შ.).

„ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“.

და სხვაგან.

ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან მომდინარე ეს წარმოდგენები მსოფლმხედველობის ზოგად, ძირითად პუნქტებს შეეხება. იმაში, რომ რუსთაველი ასეთ განსაკუთრებულ მიკერძობებას იჩენს ამ ფილოსოფიური სკოლისადმი, ისტორიული კონტექსტის მიხედვით საკვირველი არაფერია: ნეოპლატონიზმის სინკრეტული მოძღვრება — უკანასკნელი და ერთ-ერთი ყველაზე სრული ანტიკური ფილოსოფიის ყველა მოძღვრებათა შორის — იყო ის ფოკუსი, რომელშიაც ამ ფილოსოფიის მიღწევებმა თავი მოიყარა და რომელმაც, ამგვარად, ანტიკურ ფილოსოფიასა და ქრისტიანობას შორის შუამავლის როლი ითამაშა რუსთაველის დროს და მასზე აღრეულ ეპოქაში.

რუსთაველს, როგორც ქრისტიანს, გარკვეული შესწორებები შეაქვს მის მიერ გამოყენებულ ნეოპლატონურ იდეებსა და წარმოდგენებში. ეს შესწორებები ძირითად ხაზებში ემთხვევა იმ შესწორებებს, რომლებიც ნეოპლატონიზმის დოქტრინაში სხვა ქრისტიან ავტორებს და კერძოდ დიონისე არეოპაგელს შეაქვს. სახელდობრ, ნეოპლატონური ემანაციონიზმი შეცვლილია ქრისტიანული კრეაციონიზმითა და თეიზმით. თუ ნეოპლატონიზმისთვის ერთი ანუ ღმერთი არის მხოლოდ მიზეზი და საფუძველი ყოველივე არსებულისა და ყოველივე არსებობისა, „ნაკადი, რომელიც თავისივე თავის წყაროა“, ქრისტიანობისთვის ღმერთი არის სამყაროს და არსთა შემოქმედი და არა მხოლოდ მიზეზი და წყარო. ნეოპლატონიზმისთვის სამყარო ღვთის საფეხურებრივი ემანაციის შედეგია, ქრისტიანობისთვის სამყარო შექმნილია ანუ დაბადებული. ნეოპლატონიზმისთვის იდეალურ და გრძნობად არსთა მთელი იერარქია — ერთიდან მოყოლებული ვიდრე მატერიალდე — მკაცრი აუცილებლობის ასპარეზია, უნებო აუცილებლობით ჩნდება, იშლება და არსებობს. ქრისტიანობის თვალსაზრისი ვოლუნტარისტულია: ქვეყნის შექმნაც და მართვა-განგებაც ღვთის ნების აქტია და არა უნებო აუცილებლობისა. თუ ნეოპლატონიზმისთვის ერთი ანუ ღმერთი თვით არის სიკეთე და

სამყარო იმდენადაა კეთილი, რამდენადაც ამ ერთის ემანაციას წარმოადგენს, რუსთაველისთვის ღმერთი არის შ ე მ ქ მ ნ ე - ლ ი სიკეთისა და ა რ დ ა მ ბ ა დ ი ბოროტისა. თუ ნეოპლატონიზმში „ერთი“ არის უზადო, „ვეფხისტყაოსანში“ თავის უზადობასაც, ე. ი. ქვეყანაში ბოროტის არარსებობას ღმერთი ნებელობის აქტით აღწევს („თავსა თვისსა... უზადო ჰყოფს, არ აზადებს).

ღვთის ხსენება, როგორც წყალობის მომცემისა, მფარველისა, კაცის ბედ-იღბლის განმგებლისა, რაც პოემაში სისტემატურად გვხვდება, აგრეთვე ლოგიკურად შეუთავსებელია ნამდვილ (ე. ი. წარმართულ) ნეოპლატონიზმთან. მაგრამ ეს თეისტური წარმოდგენები სრულ უფლებას ინარჩუნებენ ქრისტიანულ ნეოპლატონიზმში (დიონისე არეოპაგელი, ნეტარი ავგუსტინე) ისევე როგორც ნეოპლატონურ ფილოსოფიით გამოკვებულ ისლამურ მისტიციზმში (სუფიზმში). რუსთაველისთვისაც, როგორც ქრისტიანისთვის, ამგვარი კორექტივი არა თუ ბუნებრივი, აუცილებელიც უნდა ყოფილიყო.

რა მემკვიდრეობითი კავშირი არსებობს რუსთაველის პოემის ამ ფილოსოფიურ გამონათქვამებსა და ქრისტიან ნეოპლატონიკოსთა (კერძოდ, ფსევდო-დიონისეს თხზულებებს შორის? მართალია, დიონისე რუსთაველისთვის მის ნეოპლატონურ იდეათა ძირითადი წყაროა, მაგრამ იგი არ უნდა იყოს ამ იდეათა ერთადერთი წყარო. გარდა ტერმინების „უზადოს“ და „სულთა სირას“ გამოყენებისა, რომლებიც არ გვხვდება დიონისური კორპუსის ეფრემ მცირესეულ ქართულ თარგმანში, მაგრამ გვხვდება წარმართ პროკლესთან, რომელიც პეტრიწმა თარგმნა, ამაზე მეტყველებს რუსთაველთან ტერმინ „ცნობის“ (წიხი) გამოყენება ონტოლოგიური აზრით:

მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით ცნობითა ერთით შხითა
ორი მისი მოწყალეა ღლესცა მომცა ამა გხითა.

„ცნობა“, როგორც ნეოპლატონური მეორე ჰიპოსტასის (მსოფლიო გონების“, „პირველ გონების“) აღმნიშვნელი ტერმინი ქართულ ფილოსოფიურ მწერლობაში არ გვხვდება. პეტრიწის თარგმანსა და კომენტარებში ამ აზრით იხმარება „გონება“, რაც XI—XIII ს-თა ენაში „ცნობის“ სინონიმია და ღღვეანდელ „გონებას“, „ინტელექტს“ ნიშნავს. ამგვარად,

რუსთაველი ამ შემთხვევაში პეტრიწით არ სარგებლობს. დიონისეს ქართულ თარგმანში სიტყვა „ცნობა“ არის, მაგრამ მას სხვა შინაარსი აქვს. „ცნობანი“ (1001) არიან ციური არსებანი (ანგელოზნი), რომელნიც ციური იერარქიის ერთერთ საფეხურს ქმნიან. ამ „ცნობათ“ (1001) არც „ერთი“ ეთქმით და არც „მზე“. მაშასადამე, უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ რუსთაველი არ სარგებლობს არც დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებით, არც პროკლეს ქართული თარგმანითა და მისი კომენტარით. ეს ფილოსოფიური მინიშნება წარმართულ ბერძნულ წყაროს უნდა ემყარებოდეს.

რუსთაველას ნეოპლატონიზმის წინააღმდეგ გარკვეული არგუმენტებია მოყვანილი. ეს არგუმენტები ორი სახისაა: ერთი — საკუთრივ ონტოლოგიური ხასიათისა — იმ აზრს ემყარება, რომ პოემის გამონათქვამებში ღვთის შესახებ მოცემული ვოლუნტარიზმი, კრეაციონიზმი, თეიზმი ნეოპლატონურ მეტაფიზიკას ეწინააღმდეგება. ამ არგუმენტის შესახებ ზემოთ გვქონდა მსჯელობა. მეორე არგუმენტი უფრო ზოგადი ხასიათისაა. იგი ემყარება პოემის საერთო ამქვეყნიურ, სიცოცხლის მოყვარულ სულისკვეთებას, რომელიც შეუთავსებელია ნეოპლატონიზმის მისტიკურ და ასკეტურ სულისკვეთებასთან. მ. გოგიბერიძე 1938 წელს წერდა:

„რა საერთოა სიკვდილის ამ ფილოსოფიასა და რუსთაველის მიერ მოცემულ სიცოცხლის დაუშრეტელ ჰიმნს შორის? არაფერი. რა საერთოა ხორცისა და სისხლის დამორგუნველ ნეოპლატონურ ასკეტიზმსა და რუსთაველის ხორცისა და სისხლის აღამიანებს შორის? არაფერი. რუსთაველის გენიალურ პოემაში არავითარი კვალიც კი არაა ნეოპლატონიზმისა. და თუ რუსთაველის მცოდნეთა მხრით ბევრი ვერ მოგვისმენია საწინააღმდეგოს მტკიცება, ეს აიხსნება ნეოპლატონიზმის რაობის არცოდნით, ანდა იმის არცოდნით, რომ ნეოპლატონიზმი იყო არა მარტო წარმართობის აღდგენა და არც მარტო პლატონისა და არისტოტელეს ფილოსოფიის აღდგენა (ერთიცა და მეორეც მისთვის მხოლოდ საშუალება იყო), არამედ ნეოპლატონიზმი წარმოადგენდა გარკვეული ეპოქის კლასობრივ იდეოლოგიას და რომ იგი ამ ეპოქისა და გარკვეული კლასის სულისკვეთებით საზრდოობდა“¹. მ. გოგიბერიძის არგუმენ-

¹ „კომუნისტი“, 1938, № 35.

ტაციას ეყრდნობა რუსთაველის ნეოპლატონიზმის უარსაყოფად კ. კეკელიძე. მასვე ეყრდნობა გ. ნადირაძე.

მაგრამ ეს არგუმენტაცია გადამწყვეტი ვერ იქნება. ჯერ ერთი, ნეოპლატონიზმი ოპტიმისტური ფილოსოფიური სისტემაა. მისი ყველაზე ბრწყინვალე და მახვილი პოლემიკა მიმართულია გნოსტიკოსთა წინააღმდეგ, რომელნიც ამ ქვეყანას პრინციპულად უარყოფდნენ და ის ბოროტების სადგურად მიაჩნდათ. არაა ეს მოძღვრება არც ასკეტური: თუმცა თვით პლოტინს, როგორც მოგვითხრობენ, სცხვენოდა, რომ სხეული აქვს, მაგრამ მისი სისტემა არ გამოირიცხავს და არ კრძალავს ხორციელ სიამოვნებებს¹. ასკეტურია მხოლოდ ამ ფილოსოფიური მოძღვრების საერთო განწყობილება, მისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ემოციური ფონი, ეპოქის თავისებურებებიდან გამომდინარე, და არა თვით სისტემა. ნეოპლატონიზმის ეს მსოფლშეგარძნება, რომელიც აღმოცენებულია ანტიკური სამყაროს რღვევა-განადგურების და დაქვეითების უშუალო განცდიდან და ნუგეშს მიღმური სამყაროს ინტელექტუალურ ექსტატურ ჭკრეტაში. ეძებს, რუსთაველისთვის, რაღა თქმა უნდა, სრულებით უცხოა. მაგრამ უცხოა არა იმიტომ, რომ რუსთაველი ამ მსოფლშეგარძნების ფილოსოფიურ მხარეს არ იცნობს ან არ იზიარებს, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ რუსთაველი სხვა დროის შვილია და, როგორც ასეთს, ამ ქვეყნისა და იმ ქვეყნის შეფარდებითი ღირებულების სხვა, უფრო ხალისიანი და რეალისტური ინსტინქტური შეფასება აქვს. მაგრამ ეს მხოლოდ მსოფლშეგარძნების — ტემპერამენტისა და განწყობილების მომენტია და მხოლოდ მის საფუძველზე დასკვნის გაკეთება რუსთაველის მსოფლმხედველობის (ამ შემთხვევაში მეტაფიზიკისა და ეთიკის) შესახებ ისეთივე შეცდომა იქნებოდა, როგორც თანამედროვე ადამიანთა მსოფლშეგარძნებაში საერთო ნიშნების ძიება იმ საფუძველზე, რომ ყველა ისინი თანამედროვე მეცნიერულ მსოფლმხედველობას, მაგ. მიზიდულობის კანონისა ან ფარ-

1. A. Drews. Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung.

B. Russel. History of Western Philosophy. 33. 269—302.
Pistorius. Neoplatonism.

დობითობის თეორიის დებულებებს იზიარებენ. თვით ნეოპლატონიზმის მამის — პლოტინის ფილოსოფიაშიც მისი მსოფლშეგარდებითი მხარე უფრო ახალია, ვიდრე მისი მეტაფიზიკის არსებითი მომენტები, რომლებიც პითაგორასა და პლატონისგან მომდინარეობენ, მაგრამ პლოტინისებური სპირიტუალიზმი და ინტელექტუალური სევდა არ მოუცილათ. ნეოპლატონური მეტაფიზიკა და ეთიკა, პირველ ყოვლისა, მაინც დროის ფილოსოფიური წარმოდგენაა (თუმცა არა ერთადერთი და არა ყველასთვის მისაწვდომი) და, როგორც ასეთი, დიამეტრალურად საწინააღმდეგო მსოფლშეგარდებებს შეიძლება უთავსდებოდეს. ცალკე მოაზროვნის (და მით უმეტეს პოეტის) ინდივიდუალობა იქ იწყება, სადაც დროის ეს საერთო ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები თავდება და მეორის შესახებ პირველის მიხედვით ვერ დავასკვნით. ლიტერატურის ისტორია სავსეა მაგალითებით, როცა ერთი და იგივე მსოფლმხედველობრივი საფუძვლები სრულებით განსხვავებული ემოციური მიმართულების შემოქმედებას აძლევს გასაქანს. მაგ. ისლამური მსოფლმხედველობიდან მართლმორწმუნე მუსლიმანის რიგორიზმიც გამოდის, სუფი მისტიკოსის ვნებიანი სპირიტუალიზმიცა და ომარ ხაიამის მეამბოხე სევდა და მკრეხელური ჰედონიზმიც. ამიტომ რუსთაველის მსოფლმხედველობაზე რაიმე დასკვნის გამოტანაც მხოლოდ იმის მიხედვით, რომ მისი ინტერესის ცენტრში ეს ქვეყანაა და არა ის ქვეყანა, მეთოდოლოგიურად უპართებულოა.

II. ფილოსოფიური მოტივების როლი „ვეფხისტყაოსანში“

ფილოსოფიური და, კერძოდ, ნეოპლატონური მოტივები „ვეფხისტყაოსანში“, რაღა თქმა უნდა, ცალკეული გამონათქვამებით არ ამოიწურება. ეს მოტივები, სახელდობრ, ბოლოტის არასუბსტანციონალობის ნეოპლატონური თეზისი არსებით როლს თამაშობს პოემის ძირითადი კონცეფციის შექმნაში, რომელიც არა მარტო რემარკებსა და აფორიზმებშია მო-

¹ შტრ. B. Russel ფილ. შტ., გვ. 300.

ცემული, არამედ მოქმედების განვითარებაშია გაშლილი. გარდა ამისა, ანტიკური ფილოსოფიისგან ნაანდერძვე ელემენტს „ვეფხისტყაოსნის“ ჩანაფიქრში წარმოადგენს, ნაწილობრივ, მისი თავისებური ეთიკა სიბრძნის კულტიურით, რომელიც არა მარტო ნეოპლატონური, არამედ საერთოდ ანტიკური ფილოსოფიის სულისკვეთებას შეესატყვისება. განვიხილავთ ამ ორივე ელემენტს ცალ-ცალკე.

1. ბოროტების არასუბსტანციონალობის კონცეფცია ანუ ეთიკური მონიზმი. ამ კონცეფციის თანახმად, ერთდერთი ნამდვილი რეალობა ანუ ღმერთი არის კეთილი ან თვით სიკეთე, მაშასადამე, ქვეყანაც, რამდენადაც იგი არსებულობს, თავის საფუძველში კეთილია. ბოროტებას არა აქვს დამოუკიდებელი არსებობა, იგი სხვა არაფერია, თუ არ სიკეთის, ანუ (რაც ამ კონცეფციისთვის იგივეა), ნამდვილობის მოკლებება, არასისრულე რეალური სამყაროს გარკვეულ მოვლენებში, იგი შემთხვევითია. ბოროტება, მაშასადამე, არასუბსტანციონალურია, იგი ოდენ ნეგატიური ცნებაა.

„ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი დიდაქტიკური მცნება, მისი, თუ შეიძლება ეს გამაუბრალოებელი გამოთქმა ვიხმაროთ, მორალი (თუ საკითხს ძალიან სქემატურად შევხედავთ და ასეთს ძებნას დავუწყებთ), იმაშია, რომ — ამოდის რა იმის ცოდნიდან, რომ კეთილის არსება „გრძელია“, — ადამიანმა არ უნდა დაჰკარგოს სიკეთის გამარჯვების იმედი, რომელიც მას გაჭირვებაში მხნეობას აძლევს¹. ამის მხატვრული დასაბუთებისკენ, ამ იდეის ჩაგონებისკენაა მიმართული, თუ შეიძლება ასე ითქვას, პოემის პოლემიკური მახვილი, რაც ვლინდება მთავარ მოტივებში და სუჟეტის განვითარებაში. როგორ ხდება ეს გამოვლენა? ეს საკითხი რუსთაველის მსოფლმხედველობის ცენტრალური საკითხია, რომლის დაჩრდილვა მხოლოდ პოემის საკუთრივ მხატვრული ეპიკურ-დრამატიული ჩანაფიქრის მიჩქმალვის, პოემის საერთო აზრის ხარჯზე ცალკე-

¹ გარდა ზემოთ ციტირებული ადგილებისა, ეთიკური მონიზმის ეს კონცეფცია მრავალჯერაა დისკურსიულად გამოხატული პოემის სხვა ადგილებშიც.

ული ფილოსოფიური მინიშნებების სრულებით უმართებულო წინწამოწევის გზით თუ შეიძლება.

ა. სპარსული ეპიკისათვის, რომელიც რუსთაველის ლიტერატურული ფონის მიუცილებელი ნაწილია, ქვეყნის შეფასების თემა კარგად ნაცნობი თემაა. აქ გაბატონებული რწმენის თანახმად, ქვეყანა ბოროტია, ან, თუ ბოროტი არაა, მუხთალი მაინც. თუ სპარსულ ლირიკაში სოფლის მღურვის მოტივში წინ წამოწეულია ქვეყნის წარმავლობა, როგორც ასეთი¹, ეპიკაში ამას ემატება ამქვეყნიური ბედობის ცვალებადობისა და ამ უკანასკნელის ულოგიკობის მოტივი, რაც ბუნებრივია ეპიკის უანრული თვისებიდან გამომდინარე. ქვეყნის არასანდობობა, მასში სიხარულისა და ტანჯვის რაოდენობის ურთიერთმიმართება, რომლის ჯამი მუდამ ადამიანის საზარალოდ გამოდის, ავტორთა მუდმივი კაეშნის წყაროა. „დრო“, „მბრუნავი ცა“, „ბედი“, „ხვედრი“, „წერა“ ადამიანს უპირისპირდება, მისი ყოველი მარცხის, ტანჯვის, მოსპობის მიზეზია. სახიერი და სამართლიანი ღმერთი (იეზდანი), ზოროასტრული დუალისტური დაპირისპირების მეორე პოლუსი, ქვეყნის მოვლენათა მსვლელობაში მონაწილეობს, მაგრამ მას არ განსაზღვრავს: ეს უკანასკნელი ორივე საწყისის — კეთილისა და ბოროტის ბრძოლის ასპარეზია (ყველაზე მკვეთრად ეს კონცეფცია, რასაკვირველია, ფირდოუსისთანაა მოცემული). ქვეყნის სიავის ეს მოტივი სპარსულ ეპიკაში სხვადასხვა აზრობრივი სიღრმის და სხვადასხვა ესთეტიკური დონის ვარირებას განიცდის. „ვისრამიანში“ დასახელებული წარმოდგენები და ცნებები წმინდა — გარეგნული იღბალ-უიღბლობის აზრით იხმარება, ფირდოუსისთან მათ მძაფრი განზოგადებული აზრი ენიჭებათ. — „შაჰ-ნამეში“, მისი პესიმიზმითა და ირანის ეროვნული კატასტროფის ტრაგიკული განცდით, „ბედის“ სიავე უღმობელ გარდუვალობას, ყოველივე ამალღებულის წარმავლობას, ადამიანთა ნების უძღურებას ნიშნავს. „შაჰ-ნამეს“ მომხიბლობას ქმნის სწორედ ერთის მხრივ ამ უღმობელი ბედისწერის

¹ H. Bitter. Das Meer der Seele. 83. 35.

სიდიადის განცდა, ხოლო მეორე მხრივ მისდამი განწირულად დაპირისპირებულ დევ-გმირთა ვაჟკაცური წინააღმდეგობის პათოსი¹. სპარსულ ეპიკაში ცნობილი ყოველგვარი დამოკიდებულება ადამიანისა საწუთროსადმი (თუ არ ჩავთვლით მისტიკას, რომლისთვისაც საწუთრო მთლიანად და პრინციპულად უარსაყოფია), ერთის მხრივ ფირდოუსის ამ მაღალ ტრაგიზმსა და მეორე მხრივ „ვისრამიანის“ ხსენებულ შედარებით მარტივ ემპირიზმს შორის თავსდება.

რ ი ნ გ გ რ ე ნ² მოცემული აქვს საინტერესო ცდა სპარსული ეპიკის ამ პესიმისტური მოტივის ანალიზისა და მისი მსოფლმხედველობრივი რაობის გარკვევისა, რომელიც ღვთისა და ბედის, ზოროასტრული და ისლამური წარმოდგენების ურთიერთშეზავებაში ვლინდება. ვინაიდან ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართულ ლიტერატურაში და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანში“ ეს წარმოდგენები უხვად აისახება, ვრცლად მოვიყვანთ მათს შინაარსს.

დრო (-ბედს, *fatum*-ს) უწყალოდ სპობს ყველაფერს. ბედს ვერ წავუვალთ. დრომ (ჯამმა, *Zamánah*) „გაყვითლებულ ჩალასავით დაატრიალა“ მეფე ჯემშიდი და წაუღო ტახტი და დიდება. რადგან ბედს მაინც ვერ წაუვალთ, მისი არ უნდა გვეშინოდეს. ისფანდიერი („შაჰ-ნამე“) ეუბნება თავის სპათ ბრძოლის წინ: „ნუ გეშინიათ ნურც სიკვდილის და ნურც სხვა რამის: არავინ არ მოკვდება ბედისგან დანიშნულ საათზე ადრე, ხოლო თუ ეს საათი უკვე დადგა, მაშინ რაა ბრძოლაში სიკვდილზე სასახელო?“³. „დრო“ შეიძლება იყოს

¹ „შაჰ-ნამე“ ამ მოტივთა ყველაზე კარგი დახასიათება იხ. Hansen-თან, *Das iranische Könighuch*, თუმცა ამ მოტივთა სისტემატიზაცია, ჩვენის აზრით, თანამედროვე იდეათა არსენალის ოდნავ გადაჭარბებული მოშველებითაა განხორციელებული.

² H. Ringgren *Fatalism in persian epics*. Acta universitatis uppsaliensis. 1957, 13. ავტორი იხილავს შაჰ-ნამეს და ვისრამიანს გურგანის რედაქციაში და ქართულ თარგმანში (უორდროპის ინგლისური თარგმანის მიხედვით). ე. ი. სპარსული ეპიკის სწორედ იმ ძეგლებს, რომლებიც ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ყველაზე მეტად ცნობილი იყო საქართველოში.

³ ციტატა აქ და ქვემოთ რინგგრენით.

ცუდი და კარგი, ე. ი. შეიძლება იყოს „კარგი ბედი“ ან „ცუდი ბედი“. როცა დრომ (-ბედმა) ჩვენგან პირი იბრუნა, ძალა და ეშმაკობა უძლურია. დრო ხან აგვამადლებს, ხან დაგვცემს, იგი გვადიდებს და გვამდაბლებს, ზოგჯერ ტკბილია, ზოგჯერ მწარე და შხამიანი, მისი ეკალი მის ვარდებს სჭარბობს. ზოგჯერ კაცის ნება ამ უღმობელ აუცილებლობას წინააღმდეგობას უწევს: ფირანმა იცის, რომ ბედმა („დრომ“) მისი დამარცხება განაგო, მაგრამ მაინც ებრძვის მის განგებულებას. ვაჟკაცობას და პატიოსნებას ბედის წინაშე ფასი არ აქვს: „ღირსებას რომ შეეძლოს საბედისწერო ღღის აცილება, დრო ვერ დაამხოზდა როსტომს“. როგორც წესი, ბედი განურჩეველია ჩვენი დამსახურების მიმართ, მაგრამ ზოგჯერ ხდება, რომ მის მოქმედებაში გონიერი მიზანი გამოსკვივის: „ბედი (დრო), უწყალოდ იძიებს შურს ავის მქნელზე“. როცა ხალგაზრდა ვაჟკაცი ღუნედ ირჩება, დროს მოეწყინება იგი და სნეულებით აღრე დააბერებს. „სანამ კაცი სამართლიანად აქცევა, დრო (Zamánah) მას კეთილად ეკიდება“. მაგრამ ამგვარი აზრის გამოთქმებს სხვა შემთხვევაში შემოქმედი ღვთის ხსენება ახლავს, რაც ნათელჰყოფს, რომ დრო, ე. ი. ბედი აქ ბრმა შემთხვევითობა ან გარდუვალი წინასწარგანსაზღვრულობა კი არ არის, არამედ ღვთის ნების — მორალური ნაცვალგების ერთ-ერთი გამოხატულებაა. ასეთი (მორალური ნაცვალგების შემცველი) წარმოდგენა ბედისა უფრო იშვიათია.

დრო მთიბავია, ჩვენ — ბალახის ქველი. „პაპის პაპა და ნაშიერი მისთვის ერთია. იგი არ ირჩევს თავის სამიზნოდ ყრმას ან ბერს, არამედ ამზობს ყველას, ვინც მის ბილიკზე შეხვდება. ქვეყნის წესი ასეა: არვინ იბადება, თუ არ სიკვდილისთვის. ამ კარებიდან შემოვლივართ, იმ კარებიდან გავდივართ. დრო კი ამასობაში ითვლის ჩვენს ყოველ სუნთქვას“. „ვისრამიანში“ დროის (-ბედის) არსებითად იგივე კონცეფციაა: ბედი არის ცვალებადი, ტანჯვის მომტანი, გარდუვალი, უწყალო, უაზრო. მკრთალად არის აქ მოცემული ბედისაგან ნაცვალგების მოტივიც, ოღონდ არა საერთოდ მორალური ჭილღო-სასჯელის მინიჭების სახით, არამედ მხოლოდ უმადურების დასჯის სახით. „ჩემთვის საწუთროსა (ორიგინალში:

დროს, Zamanah) თუალთ პატიოსანი მოეცა, და რა იგი დავადე, ნაცულად ნაბერჯალი და კენჭი მოსცა ხე ბოლოდ. და გაილაძეცა ესე უსუეურობა დაძეიართა. რა საწუთოროსგან (ორიგ. (Zamanah) უიძედო ვიქმენ, მანცა გამაუძადლოა და ეგრე თქუა, თუ: რათგახ ეგრეა თუით არა გიცხობო“. (ვისრ. 283. Ringgren. გვ. 23 უოროლოპით 347).

ეს წაოძოდგეიევი სპარსულ ეროვნულ მითოლოგიასთან აღის, როგორც თავის პირველწყაროსთახ. დრო და ბედი აქ, არსებითად, გაიგივებულია და წინასწარგანსაზღვრულობის (პრედესტინაციის) ძკაცრი პრინციპია გატარებული. ღმერთი (Zurvan) აქ, როგორც წესი, ბედსა და წინასწარგანსაზღვრულობაზე მაღალი ინსტანციაა: ეს უკანასკნელნი მას ემორჩილებიან, თუმცა, ზოგი წყაროების მიხედვით, შემოქმედი ღმერთი „დრო — ბედი“ ღმერთისადმი დაქვემდებარებულია, მისი შვილია.

ცის წარმოდგენაც, დროის წარმოდგენის მსგავსად, ბედს უკავშირდება და იძავე თვისებებით ხასიათდება. „მაგრამ საქმე სხვანაირად წარიმართა, ვიდრე ჩვენ ვფიქრობდით, და ცა მასზე სხვანაირად მობრუნდა“ — ნათქვამია შაჰ-ნამეში; „მაღლად მბრუნავი ცის ღღენი და ღამენი წყარო არიან შენი უშიშროებისა და მარცხის“; „სიცოცხლე დაუსრულებელი არაა და ეს ცა, („ჩარხ“), რომელიც ჩვენს თავზე ბრუნავს, შეიძლება მტარვალად გვექცეს“. „ასე სჩვევია მბრუნავ ცას მეფესთანაც და მოლაშქრესთანაც: ყოველი სამეფო ემზობა ბოლოს. ნადირსა და მონადირეს — ორივეს სიკვდილი ელცს“; ჭი ყობადი: „ცამ (gardun) ღიდი ხანია მომანიჭა ჩემი წილი“; „რა გინდ ღიდხანს იცოცხლო, სიკვდილი გარდუვალა: ცას ვერავინ გაექცევა“, ცას ვერ ენდობი. „რაკილა მბრუნავმა ცამ ამღენი სიავე აჩვენა, ნუ ეძებ მისგან სიყვარულს ან სამართალს; უბედობა ცის („ჩარხ“) უკუღმა ტრიალს ნიშნავს; „შაჰ-ნამეს“ ლირიკულ წიაღსვლაში ნათქვამია: „მაღალო ცის კამარავ... შენ ჩემთვის დედა იყავ წინათ... ვინ ღვაროს ცრემლი შენს მტარვალობაზე? მე ვერ ვხედავ შენში ვერც სიბრინეს, ვერც სიმართლეს“; ცის ბრუნვას ბრძენიც ვერ გაექცევა; „ნუ უმეგობრდები მბრუნავ ცას. ნუ ეძებ მისი ბროწეულისგან ფერსა და სურნელებას. იგი ორივეს წაგარ-

თმევს“; ცას სასიკეთო მოქმედებაც შეუძლია, იგი სვიან მეფეთა მწყალობელია, მათი მოკავშირეა (ეს უკანასკნელი — მეტაფორულად), მაგრამ ამ წარმოდგენას განუზომლად ჩრდილავს საწინააღმდეგო წარმოდგენა — ყველასი, მათ შორის მეფის უძლურებისა მბრუნავი ცის წინაშე; „ეს მთვრალი ცა“ ხან გვაძლევს გვირგვინს და საჭურჭლეს, ხან ჯაქვს, საპყრობილეს, სიმწარესა და კაეშანს; ცის განაჩენს ვერც სიბრძნე, ვერც ძალა, ვერც სიმამაცე წინ ვერ აღუდგება. მისი გეგმები გამოუცნობია, მისი მოქმედება, როგორც წესი, უმიზნო და ნებისმიერი; ზოგჯერ ცის განაჩენი დამოკიდებულია ჩვენს ქცევაზე და ნაცვალგების სახე აქვს, მაგრამ უფრო ხშირად იგი წარმოდგენილია როგორც განურჩეველი. ცასთანაა დაკავშირებული ბედ-იღბლის ცვალებადობა. „ვისრამიანშიც“. ცა და ბედი ყველაფრის გამგებელია. იგი მომცემია ზოგჯერ კარგის, ზოგჯერ ავის. ეს ცვალებადობა აქ ტრაგიკულად არ აღიქმება.

ცის ხსენება ყველა ამ კონტექსტებში უკავშირდება ასტროლოგიურ წარმოდგენას და არა თეოლოგიურს: „ცა“ აქ არაა ფიგურალური გამოთქმა ღვთისა და განგების აღსანიშნავად. ეს ნამდვილი ფიზიკური ცაა, რომლის მოძრაობა მოვლენათა მსვლელობას განსაზღვრავს. წინააღმდეგ შემთხვევაში მას „სიავე“ არც მიეწერებოდა (ღმერთი ფირდღოსისთვის კეთილია). რწმენა, რომ ბედის გამგებლები ვარსკვლავებია და რომ მათ მიხედვით შეიძლება მომავლის გამოცნობა, ფირდღოსისთანაც გვხვდება და „ვისრამიანშიც“. მაგრამ როცა ქაიქაოსი და აფრასიაბი ბრძოლად ეწყობიან, თვით ცაც ცნობის-მოყვარეობით შეპყურებს მოვლენათა განვითარებას და არაფერს ამცნობს ასტროლოგებს; წერიის (ე. ი. წინასწარ დაწერილი ჩვენი ბედის) არსებობა აგრეთვე „შაჰ-ნამეს“ და „ვისრამიანის“ ერთ-ერთი რწმენაა; ცის, როგორც ბედის განმანაწილებლის წარმოდგენა, რინგგრენის დასკვნით, აგრეთვე სპარსული მითოლოგიიდანაა ნასესხები (ეს მითოლოგია იცნობს კეთილ ზოდიაკოებსა და ავ მთიებებს). ამ რწმენათა ძირი ბაბილონურ წარმოდგენებთან აღის.

ხვედრის ცნება („ბახთ“) უფრო „კარგ ბედს“ ნიშნავს და პერსონიფიციკრებულია: იგი ხან პირს გვიჩვენებს, ხან

ზურგს. მისი წყალობა ისეთივე უმოტივაციოა, როგორც ბედის (დროისა და მბრუნავი ცის) მოქმედება. როცა ბედს (qada) სძინავს, ხოლო ხვედრს, კარგ ბედს („ბახთს“) ჰლვიდავს, მაშინ საქმე სასიკეთოდ მიდის. ეს წარმოდგენა „მძაზმამეშიც“ და „ვისრამიანშიც“ არის;

როგორც აღნიშნავს რინგერენი, ფირდოუსის მოყვანილი წარმოდგენები ღმერთსა და ბედზე ლოგიკურად არათანმიმდევრულია (აქ შეზავებულია დუალისტური ზოროასტრული და მონისტური ისლამური ელემენტები), თუმცა საექვოა, რომ თვით ფირდოუსის ნათლად ჰქონოდა გაცნობიერებული ასეთი წინააღმდეგობა. „დრო“, „ცა“, „ბედი“ მისთვის უფრო მთარული სიტყვებია, რომელთაც მხოლოდ ის უნდა გამოხატონ, რომ ყველაფერი, რაც ხდება, ჩვენზე მაღლა მდგომი ზეადამიანური ძალის მიერ არის განჩინებული. მაგრამ ამ ლოგიკურად შეუთავსებელი ელემენტების შერიგებას ფირდოუსი არ ცდილობს და მკითხველი მათს წინააღმდეგობას ვერც გრძნობს, რადგან პოეტის მძლავრი და ერთიანი, ყოვლის მომცველი მსოფლშეგრძნება ყველა ამ განსხვავებულ ელემენტებს იტანს და თავის თავში ითავსებს. ამ მსოფლშეგრძნების საფუძველია ღრმა ადამიანური გრძნობა სინანულის, სევდის და განწირულებისა, პესიმიზმი, რომელიც ეროვნულ კატეგორიებში მოაზროვნე პოეტისთვის ირანის სახელმწიფოებრივი და ეროვნული კატასტროფით (არაბთაგან დაპყრობით) არის შეპირობებული. ქვეყნის წარმავლობა და ბედის უსამართლობა, ზარი და ძრწოლა კვლის წინაშე, რომელიც ხშირად მძაფრად იჭრება ბრძოლათა სცენებში და ბედისწერის გარდუვალობის განცდა, მამის გულისტკივილი და მეფის უსამართლობის შეგნება — ყველა ესენი ამ ერთი ნაღვლიანი მსოფლშეგრძნების სხვადასხვა ასპექტებია. ერთგულება და გმირობა კი, რაინდობა და ბედის დარტყმების ვაჟკაცური ატანა, ოპტიმიზმი, რომელიც პოემაში ზოგჯერ გამოსჭვივის და კეთილი ღვთის რწმენა, რომელიც ღირსებასა და სათნოებას გასამრჯელოს არ უკარგავს — ეს მხოლოდ ავტორის ინტუიტური არგადრეკის სურვილისა და სხვებში სიმზნის დაწერგვის ზრახვის გამოვლინებაა. ეს მოტივები ისევე და იმდენადვე უთავსდებიან პესიმიზმს პოემაში, რამდენადაც ეს

ვრანოები შეიძლება თავსდებოდნენ ინდივიდუალური ადამიანის ბუნებაში.

„ვისოაიანი“ თავისი მსოფლშეგრძნებით ამ ეპოსზე შეუღარებლად მარტივია, თუმცა ცალკეული მოტივები და წარმოდგენები ბედისა და სოფლის სიკვლეზე, როგორც ზემოთ ითქვა, მასში იგივე ჩანს. როგორც შესაძლო გავლენის წყაროები მათთან კონტაქტში მყოფ ლიტერატურაზე ბედის, ცის და ა. შ. კონკრეტულ წარმოდგენათა სესხების მხრივ, ეს ორივე თხზულება თახასწოროფლებიანია, როგორც შესაძლო გავლენის წყაროები სოფლის მღურვის, პესიმის მოტივის მიგრაციის მხრივ ისინი ერთ სიბრტყეზე ვერ დადგებიან: „ვისრამიანი“, მიუხედავად მისი ცალკეული პესიმისტური ექსკურსიებისა, ამგვარი გავლენის წყაროდ ვერ მიიჩნევა.

რა მიმართება შეიძლება დავიხახოთ სპარსული ეპიკის ამ მოტივებსა (სოფლის მღურვა, ბედი) და „ვეფხისტყაოსნის“ ანალოგიურ მოტივებს შორის? არავითარი საშუალება იმის გარჩევისა, თუ სად თავდება ბედის და მის ანალოგიურ წარმოდგენათა ლიტერატურული სესხება და სად იწყება საერთო, მთელს კულტურულ-ისტორიულ არეალში გავრცელებული სახალხო წარმოდგენების გავლენა, ჩვენ არა გვაქვს. ფატალისტური წარმოდგენები, ე. ი. წარმოდგენები იმაზე, თუ რა განაახლვრავს გამარჯვებას ან დამარცხებას, მებრძოლის დაღუპვას ომში თუ მის გადარჩენას, პოლიტიკურ აღზევებას თუ დაშვებას, ცხადია, დროის ყურადღების ცენტრში იყო და მათი მიგრაცია, უთუოდ, უფრო ადვილად ხდებოდა, ვიდრე ნებისმიერი სხვა სფეროს იდეებისა და წარმოდგენებისა (შესაძლოა, მხოლოდ რელიგიური ცრუმორწმუნეობის წარმოდგენათა გამოკლებით: დევები, ჭინკები და ა. შ.). ვინაიდან ჩვენ განსახილველი ეპიკის ფატალისტურ წარმოდგენებზე თითქმის მხოლოდ (ან მხოლოდ) ლიტერატურული ძეგლების მიხედვით შეგვიძლია მსჯელობა, აქ ისტორიულ კავშირებზე საკითხის დასმა ამაოა. შეიძლება მხოლოდ ანალოგიურ ფაქტებზე მივუთითოთ.

1. ა. ხედავ, ჩემო, ვით გავყარანა სოფელმან და ქაშმან კრულმან?
ველარ განახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან.

ქამი (სპარსული წარმოშობის სიტყვა) აქ იმავე ფუნქციით

გამოდის რაც პოემაში სხვა ადგილას ავი ბედი. წინააღმდეგ შემთხვევაში აზრი არ ექნება მისი როგორც „კრულის“ ხსენებას.

ბ. მაგრა საქმე არ მოხდების (ვერ დავრჩები), უაში ასრე დამემტერა; გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა, გარდახდეს, განვლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე უამისა.

(ეს სტროფი დანართადაა მიჩნეული, მაგრამ როგორც ჩანს, ინტერპოლატორი მეტად ზუსტად მიჰყვება არა მარტო „უამის“ რუსთველისეულ გაგებას, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ მაინცდაძინც ზედაპირზე არ ძვეს, არამედ ამ ტერმინის სპარსული ეპიკიდან ცნობილ გაგებასაც. ამგვარი ინტერპოლატორის არსებობის შესაძლებლობა თავისთავად ღია საკითხია).

2. ა) მოგშორდები და არ ვიცი, თუ ცხენი დამცემს, თუ ნავი არ ვიცი, ღმერთი რას მიზამს, ანუ ცა მიწყვიე მბრუნავი ბ) მაშინ ქაჯეთს მოიწია უსაზომო რისხვა ღმრთისა,

მათვე რისხვით მობრუნდა ბორბალი და სიმრგვლე ცისა

გ რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენზე და ცისა შეიღისა

ღ) ვინ ღირს ა, თუმცა წყალობით ცა მიწყვიე მობრუნებოდა?

ცის ბრუნვას ზოგჯერ (ალბათ, ფიგურალურად) საკუთარი ნების ქონა მიეწერება:

ე) ცა მობრუნდა რისხვით ჩემკენ, იავარ-მყო, ამფხვრა სრულად;

ვ) ცა მცა მრისხავეს, მზისა შუქნი ჩემთვის ყოლა ნუ შუქნია;

ზ) ნულარა სდგათ, წაედითო, კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან

ზოგჯერ ასტროლოგიური „ცის სიმრგვლის“ წარმოდგენა ღმრთის წარმოდგენას უთავსდება:

თ) მითხრა: ღმერთმან სიმრგვლე ცისა ჩვენთვის რისხვით წამოგრაგნა

(ყველა ამ ასტროლოგიური წარმოდგენების მეორე შესაძლო წყაროა დასავლური, კერძოდ, ბერძნული სამყარო. შესაძლოა, ეს მოტივი ქართველებში გავრცელებულ წარმოდგენებსაც ზუსტად უპასუხებდეს).

3. ა) აწ სოფელმან უარესი კარი კირსა მომისართა,

არ დასჯერდა ბედი ჩემი მათ პატიეთა მრავალგვართა

კვლავაც მიმცა შესაპყრობად ქაჯთა, ძნელად საომართა

ბედმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რა ცა

დაგვემართა.

ბ) ბ ე დ მ ა ნ შ ა ვ მ ა ნ . ვ ი თ მიმუხთლა, ჰხედავ, რულად.

გ) რად მიმეცო ამა ჰირსა? — ბ ე დ ს ა ამას უზრახვიდა.

დ) თურე ბ ე დ ი მ ო ა ლ ა ფ ლ ე ბ ს კაცსა პირველ არ ლაფალსა.

და სხვა.

ზოგჯერ ბედი ზოგადი აზრით იხმარება — როგორც კარგი ბედის, ისე ცუდი ბედის აღსანიშნავად.

ე) ბ ე დ ს ა ნ უ მ ი ც ვ ლ ი, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად.

ბედის წარმოდგენა ღვთის წარმოდგენასაც უთავსდება: ბედს (ზოგადი აზრით) ღმერთი განსაზღვრავს.

ვ) ბ ე დ ი ღ მ რ თ ი ს ა გ ა ნ მიჯობსლა ამას რომელი (ღმერთი ამაზე უკეთეს ბედს რაღას მომცემდა).

ზ) ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მოცახვდების.

„ბედი“, როგორც უსიამოვნების მომტანი შეიძლება ღმერთს უპირისპირდებოდეს, როგორც მწყალობელს სწორედ ისე, როგორც ეს სპარსულ ეპიკაშია.

თ) ბ ე დ ი აზომ თურე მიკეთეს, ღ მ ე რ თ ს ა რაღა ვჰკადრო?

ეთიკური მონიშმის კონცეფცია ზოგჯერ ბედზედაც შეიძლება ვრცელდებოდეს.

ი) ...რად ემღურვი ანუ ღ მ ე რ თ ს ა , ა ნ უ ბ ე დ ს ა ?

რად დასწამებ სიმწარესა, ყოველთათვის ტკილად მხელსა?

ბოროტიმცა რად შეეჰმნა კეთილისა შემოჰმედსა

ამ გამონათქვამების გენეტური კავშირი სპარსული ეპიკის ზემომოყვანილ ფატალისტურ წარმოდგენებთან უდავოა. თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ ამ გამონათქვამებს რუსთველისთვის უბრალო მთარულ ფორმულებზე მეტი მნიშვნელობა აქვს, მაინც ფაქტია, რომ სპარსული ეპიკის სახით რუსთველის ხანას „სოფლის მღურვის“ მოტივის ლიტერატურული პროტოტიპი ჰქონდა თვალწინ.

2. ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი გ ა ვ ლ ე ნ ი ს ს ა კ ი თ ხ ი. ღვთისა და სოფლის დუალიზმის — ქრისტიანობის ამ ერთი უძირითადესი დაპირისპირების არსებობა „ვეფხისტყაოსანში“ ფაქტია. „ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“, „ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან (სოფლისგან) განაწირსა“ და ზოგი სხვა გამონათქვამი ამის უტყუარი საბუთია. სხვა საკითხია, რამდენად განსაზღვრავს ეს მოტივი პოემის მსოფლმხედველობრივ სქემასა და განწყობილებას ან რამდენად ეგუება იგი

მათ — თვით ფაქტს ამ დუალიზმის არსებობისა, რა მცირეც უნდა იყოს იგი, ეს ვერ ჩრდილავს. პოემის მთავარ მსოფლმხედველობრივ კონცეფციასთან — ეთიკურ მონიზმთან მისი იმ ვარიანტით, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა მსჯელობა, — ეს დუალიზმი შეუთავსებელია. მიუხედავად ამისა ეს ქრისტიანული თვალსაზრისი ძლიერად, თუმცა ალოგიკურად, იჭრება პოემის მხატვრულ და ემოციურ სამყაროში. ამიტომ ღმერთი აქ ხშირად წარმოდგენილია არა ნეოპლატონური აბსოლუტის სამოსში, როგორც ეს პოემის ძირითად, ფილოსოფიურ რაციონალურ კონცეფციას შეესაბამება, არამედ მოსიყვარულე და მანუგეშებელი მფარველი ღმრთის როლში. გარჩევა ღვისადმი ამ ორ ემოციონალურად განსხვავებულ დამოკიდებულებას შორის ძალიან ფაქიზია, მაგრამ პოემაში ეს მეორე დამოკიდებულებაც მაინც ჩანს.

რუსთაველთან „საწუთრო“ უპირისპირდება უჟამოს, „სოფელი“ — ღმერთს („საწუთროს“ და „სოფლის“ გაუტანლობაზე ჩივილი პოემაში შეუდარებლად უფრო ხშირია, ვიდრე „ცაზე“, „ჟამზე“ ან „ბედზე“). მაგრამ საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ „საწუთრო“ და „სოფელი“, ისევე როგორც „ბედი“, „ცა“ და „ჟამი“ რუსთველს „განგებაში“ არსად არ ერევა, პირველნი ერთის მხრივ და ეს უკანასკნელი მეორეს მხრივ მისთვის მკვეთრად დაპირისპირებული ცნებებია. პირველი („ცა“, „ჟამი“, „ბედი“) დაბალია, დასაძლევია (სპარსული ტრადიციისგან განსხვავებით), ავი ან ეთიკურად განურჩეველი. „განგება“ მაღალია, გარდუხლომელი და კეთილი. ტერმინი „ფატალიზმი“ მხოლოდ პირველთა რწმენას შეიძლება მიუდგეს. „განგების“ მოტივთა დასახასიათებლად, როგორც მას ხშირად იყენებენ სპეციალურ ლიტერატურაში, იგი არ ვარჯა; ესაა, პ რ ო ვ ი დ ე ნ ც ი ა ლ ი ზ მ ი და არა ფატალიზმი.

3. „სოფლის მღურვა“ პოემაში. თუმცა რუსთაველის სავსებით შეგნებულ მიზანს იდეალური გმირების ხატვა შეადგენს, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ამ გმირებს არ ახასიათებთ „ქვეყნის შიში“, საკუთარი ბედის არდაზღვეულობის განცდა, მღელვარება და გარეგანი პირობებისაგან გამოწვეული ტანჯვა. პირიქით, ყველა ამ მოტივებს

დბდი ადგილი უკავია რუსთველის მთავარი პერსონაჟების ფსიქიკაშიც და მათი ბედობლის პერიპეტიებშიც (ავთანდილი, ტარიელი, ნესტანი). ყველაზე მარტივი მაგალითი რომ მოვიყვანოთ, ლომ-გმირი ტარიელი თავისი ყველაზე ბრწყინვალე ბრძოლის დროს, თურმე, იძულებით უკან იხევს (მაშველი ჯარის მოსვლის შემდეგ ნათქვამია: „ველნი, ჩვენგან ნაომარნი, ომითავე გარდაველენით“). იგივე ტარიელი — მეფის ძე და ტახტის პრეტენდენტი — წმინდა სოციალური უთანასწორობის მსხვერპლად გვევლინება (ნესტანის გათხოვების თათბირის სცენაში ნათქვამია: „ჩემგან (ტარიელისგან) დაშლისა კადრება მართ ამბად არ ეგებოდა, ოღონდ დავმიწდი, დავნაცრდი, გული მი-და-მო კრთებოდა“). ავთანდილის პირველ ღარიბობაში მას სატრფოსა და პატრონის წინაშე შეერცხვენა ემუქრება. იგივე უხინჯოდ ბრძენი გმირი ყოველგვარი ბრალისა და შეცდომის გარეშე საბედისწერო გრძნობათა გამოუვალ კონფლიქტში ებმება (სატრფოს სიყვარული და მეგობრის სიყვარული, როსტევეანისადმი ვალი და მადლიერება და ტარიელის წინაშე ვალი. ავთანდილის ტანჯვა ამ სცენებში განსაკუთრებით დრამატულია). ავთანდილის მორალური განსაცდელიც, როცა ის იძულებულია თავის სატრფოს ფატმანთან უღალატოს, გარეგან ფაქტორთა შემოტევის ნაყოფად, სოფლის უკუღმართობის გამოვლინებადაა პოემაში დასახული:

ყმაჲან თქვა: ვერვინ ვერას იქმს, თუ ეტლი არ მოსთმინდების,
მით რაცა მინდა, არა მაქვს, რაცა მაქვს, არ მომინდების,
ბინდის გვარია სოფელი, ეს თურე ამაღ ბინდების,
კოკასა შიგან რაცა დგას, იგივე წარმოსდინდების (1094).

ძირითადი უბედურებაც პოემაში და დაბრკოლება, რომელიც მის გმირებს ხვდება — ნესტანის დაკარგვა — გარეგანი ფაქტორების მოქმედების შედეგია. იგი თავის აუცილებელ პირობად ამ გარეფაქტორებთან შედარებით დადებითი გმირის სისუსტეს — სოფლის სიმუხთლის წინაშე მის არდაზღვეულობას გულისხმობს.

ზემოთქმული ეხება მუხთალი სოფლის ძლიერების გამოხატვას სუჟეტურ პლანში. იგივე მოტივი პოემაში უხვად მონაწილეობს დისკურსიული მსჯელობის სახითაც. თავიც რომ

დავანებოთ პოემის უამრავ ადგილას მიმობნეულ გამონათქვამებს, სადაც გმირები თავიანთ უბედურებას საწუთროსა და ბედს აბრალბენ, პოემაში მრავალი სტროფია, რომელიც ეხება საწუთროს თვისებებს ზოგადად, არა რომელიმე კონკრეტულ პირთან მიმართებაში და მას (საწუთროს) ამდენადვე გმობის ღირსად აღიარებს.

„ვკვამობ მუხთალსა საწუთროსა, ზოგჯერ უხვსა, ზოგჯერ ძვირსა“
და მრავალი სხვა. დამახასიათებელია ამ მხრივ სტროფი:

„მიმნდონი საწუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან,
იშვებენ, მაგრა უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოურჩებიან,
ვაქებ ჰკუთსა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან,

რომლის მკვეთრად ინდივიდუალური და ყოველგვარი ტრადიციისგან დამოუკიდებელი შინაარსი მხოლოდ ავტორის საკუთარი ინდივიდუალური მსჯავრის გამომხატველი შეიძლება იყოს. ამ სტროფის აზრი (1—2 სტრიქონი) ისაა, რომ ადამიანები, რომელნიც საწუთროს ჰყვებიან (იგულისხმება, მაშასადამე, რომ ადამიანთა სხვა კატეგორიაც არსებობს — ისეთები, რომელნიც საწუთროს არ ჰყვებიან), მისგან მინიჭებული სიხარულით ცოცხლობენ („რჩებიან“ — თავს ირჩენენ). ისინი სიამოვნებას ნახულობენ („იშვებენ“), მაგრამ ეს სიამოვნება დროებითია, წუთისოფელი მათ აღრე თუ გვიან სამაგიერო ტანჯვასაც მიაგებს. უკანასკნელი სტრიქონი შეიცავს აშკარა მითითებას, რომ საწუთროს აყოლა კაცისათვის ცუდი პოლიტიკაა, რომ უფრო სწორად იქცევიან ის „ბრძენნი“, რომელნიც უარჰყოფენ („ეურჩებიან“) საწუთროს მისი სიამისა და ტანჯვის მთელი ჯამითურთ. ეს უკანასკნელი მცნება პირდაპირ ლოგიკურ წინააღმდეგობაშია პოემის ძირითად ფილოსოფიურ კონცეფციასთან (ეთიკურ მონიზმთან), რომელიც ზემოთ დამოწმებულ დუალიზმს („ღმერთი უხვია, თუცა სოფელი ძვირია“) კიდევ როგორღაც ეგუება, მაგრამ სოფლის მთლიანად უარყოფას კი — ვერა. შეიძლება, რასაკვირველია, ეს უკანასკნელი დებულება დრამატული დაპირისპირების საჭიროებით აგვეხსნა — ეს აზრი გავვეგო როგორც მხოლოდ ტარიელის აზრი, გარკვეულ ტრაგიკულ სიტუაციაში შექმნილი, რომელიც თვით ავტორის აზრს არ ემთხვევა (ციტირებული სტროფი ტარიელის ნათქვამია),

მაგრამ მოყვანილი გამონათქვამის შინაარსის მხოლოდ ამ დრამატული დაპირისპირების მომენტზე დაყვანა ხელოვნურად გვეჩვენება, მით უმეტეს, რომ იდეალურ გმირთა დახასიათება მათი აზროვნების წესის მიხედვით რუსთაველისთვის საერთოდ დამახასიათებელი არაა! (ამაზე ქვემოთ).

ავტორის ლირიკულ წიაღსვლებშიც, რომლებიც აქა-იქ ძუნწადაა მოცემული პოემაში, პესიმისმის მოტივი თითქმის ერთადერთი მოტივია.

ა. ვაჰ, საწუთრო, სიცრუევით თავი სატანას ადარე (ციტ. ზემოთ)

ბ. ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ (რას შერები), რას გვაბრუნებ, რა ზნე გპირსა?

ყოვლი შენი მონდობილი ნიადამცა ჩემებრ ტირსა.
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა შენგან განაწირსა!

გ. ლექსთა მკითხველნო, თქვენმცა თვალი ცრემლისა მღვრელია,
გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გული გულსა ელია?
მოშორებდა და მოყვრისა გაყრა კაცისა მკლველია,
ვინცა არ იცის, არ ესმის, ესე დღე როგორ ძნელია.

(შ. ნუცუბიძეს შესაძლოდ მიაჩნია უკანასკნელ ორ სტროფში ავტორის საქართველოდან გადასახლების გამოძახილი დინახოს).

შეიძლება დავასკვნათ: „სოფლის მღურვა“, პესიმისმი პოემის ერთ-ერთი ძირითადი, სხვა მოტივთაგან დამოუკიდებელი მოტივია. საიდან მოდის ეს სევდა და რატომ — ამაზე პასუხის გაცემა, რასაკვირველია, ფილოლოგიური ხასიათის მსჯელობას არ ძალუძს. ესაა სპონტანური, მარადი სევდა, განუყრელი თანამგზავრი და შემადგენელი ნაწილი მხატვრული შემოქმედებისა მისი წარმოშობის დროიდან დღემდე. მისი ძირების კვლევას აზრი არა აქვს. ფაქტია მხოლოდ, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ქვეყანა, საწუთრო ტრაგიკულად არის

1) საერთოდ, „სიბრძნე“, ზოგადი დებულებები, რომელიც რუსთაველს აფორისტულ ფორმაში აქვს გამოთქმული, არ ცვალებადობს იმის მიხედვით, თუ ვის ეკუთვნის მოცემული სიტყვები: რომელიმე კონკრეტულ გმირს, სხვა გმირს თუ ავტორს. ნიმუშად კმარა არაიდეალური ფატმანის შემდეგი პათეტური დეკლარაცია:

„ვაჰ, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა...“

განცდილი. ჩვენთვის მნიშვნელობა ამ შემთხვევაში მხოლოდ ამ ფაქტს აქვს.

„სოფლის მღურვისა“ და ტანჯვის ეს მოტივი თავის ბუნებით ირაციონალურია. მას ლოგიკური გამართლება არა აქვს. უფრო მეტიც, როგორც ზემოთ ვთქვით, იგი პოემის ძირითად რატიონალურ კონცეფციას აზრობრივად ეწინააღმდეგება. ეს პესიმიზმი რუსთაველის მსოფლმხედველობის, უკეთ, მისი მსოფლშეგრძნების მეორე ნაკადია. ორივე ნაკადი ცალცალკე არსებობს პოემაში. მათი შერწყმა, უკეთ, გადაჭვარედინება ადამიანის თემაში ხდება.

„ს ი ბ რ ძ ნ ი ს“ რ ო ლ ი „ვეფხისტყაოსანში“ რუსთაველის დამოკიდებულება საწუთროს სიავისადმი სპარსული ეპიკისაზე განუზომლად უფრო რთულია იმ მხრივ, რომ მისთვის წუთისოფელთან კაცის მიმართების პრობლემა არაა მხოლოდ მის ხაფანგთა ძლევის ან ბედის დარტყმების ვაჟკაცურად გაძლების პრობლემა, არამედ მის და მის სუბიექტის შინაგანი მიმართების ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური პრობლემაა. პოემაში ანალიზიც (მოვლენათა მიზეზებისა და მექანიზმის ძიება) და სინთეზიც (საკუთარი მიზანდასახულობის გამომყვანება და პოზიტიურ ღირებულებათა შექმნა) სუბიექტის შიგნით არის გადატანილი და ამ უკანასკნელის ბედ-იღბალს, არსებითად, სწყვეტს არა წუთისოფლის თვისებები ან ბედი, არა კაცის ძალა და მოხერხება, არამედ მისი შინაგანი სულიერი მდგომარეობა, რომელიც მას ქცევის ამა თუ იმ წესს უკარნახებს. „ვეფხისტყაოსანში“ დრამატული კონფლიქტის პოლუსებს ორი საწყისი ქმნის: ერთია ადამიანის ემოციები, რომლებიც პიროვნებას მოიცავენ და მის მოქმედებაზე ზატონობას ლამობენ, მეორეა განსჯა („ცნობა“, „გონება“), რომელიც გრძნობებს უპირისპირდება და ადამიანის მოქმედებას რაციონალური მიზნის შესაბამისად წარმართავს. მაგრამ პოემის ჩანაფიქრისთვის ყველაზე არსებითი ისაა, რომ გონივრული საწყისი, რომელიც ადამიანის უკონტროლო განცდა-ვნებებს უპირისპირდება, არის არა უბრალოდ ჭკუა-გონება, არა საქციელის აწონ-დაწონის უნარი თავისთავად, არამედ ს ი ბ რ ძ ნ ე, რ ო გ ო რ ც გ ა რ კ ვ ე უ ლ ი მ ს ო ფ ლ მ ხ ე დ ვ ე ლ ო ბ ა, რ ო გ ო რ ც გ ა რ

კვეული წარმოდგენა სამყაროს წყობაზე. შევეცდებით ზემოთქმულის დაკონკრეტებას.

„ვეფხისტყაოსანში“ მოქმედების განვითარება დამოკიდებულია იმაზე, თუ როგორ გადაწყდება უმოქმედო კაეშნისა და მოქმედებისაკენ მომწოდებელი გონების ბრძოლის ბედი გმირის სულში („პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“, ავთანდილის რთული განცდები არაბეთიდან მეორედ გამოპარვის შემდეგ და ტარიელის ძებნისას და სხვ. ამაზე უფრო ვრცლად ქვემოთ). ამგვარად, „ვეფხისტყაოსნის“ სუჟეტის განვითარება არ მისდევს არც წინასწარ მოცემულ ისტორიულ თუ ლეგენდარულ ქარგას, როგორც ეს ეპოსში ხდება, იგი არ მდგომარეობს არც გმირისა და გარესინამდილის („ბედის“, „ხვედრის“ და ა. შ.) კიდილის პერიპეტიებში (კიდილისა, რომლის ორივე მხარე — გმირის სწრაფვათა მთელი კომპლექსიც და ბედის სიმუხთლის პოსტულატიც — იმთავითვე სრულადაა მოცემული ან ნაგულისხმევი), როგორც ეს, მაგალითად, „ვისრამიანშია“. იგი არაა განსაზღვრული არც ნაწარმოების ალეგორიული პლანით — იმ იდეის განვითარებით, რომლის მეტწილად პირობით გამოხატულებას წარმოადგენს ნაწარმოებში აღწერილი რეალური ამბები (სპარსულ ეპიკაში ამგვარი სუჟეტის მაგალითია ნიზამის მისტიკურ-ალეგორიული პოემები „შვიდი მთიები“, „ლეილი და მეჯნუნი“). „ვეფხისტყაოსანში“ დრამატული დაპირისპირება გმირის (უკეთ: ორივე მთავარი გმირის) შიგნით იშლება და მოქმედების განვითარება ამ შინაგანი კონფლიქტის პერიპეტიებზეა არსებითად დამოკიდებული. ამ დრამატულ დაპირისპირებაში მონაწილეობს ერთის მხრივ ადამიანის ქცევის ირაციონალური მოტივები, ემოციები (გული, როგორც რუსთაველი უწოდებს), რომელთა ძლიერებას რუსთაველი კარგად იცნობს და ანგარიშს უწევს (ამიტომაა, სხვათა შორის, რომ უზენაესი ძალისადმი ლოცვაში მას პირველ რიგში საკუთარ შინაგან სამყაროზე ბატონობას შესთხოვენ: „მომეც დათმობა სურვილთა“, შემდეგ მიჯნურის გულში სიყვარულის შენარჩუნებას: „ნუ აღმოფხვრი სიყვარულსა მისგან ჩემთვის დანათესა“ და მხოლოდ ამის შემდეგ განსაცდელში დაცვას. სტრ. 811). დაპირისპირების მეორე პოლუსია ადამიანის რაციონა-

ლური საწყისი და პოემის იდეური მიზანდასახულობაც, მისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, დიდაქტიური მომენტი იქითყენა მიმართული, რომ ადამიანს ამ გრინობათა სამყაროზე ბატონობისკენ მოუწოდოს. რომ რუსთაველმა ადამიანის სისუსტე და დაუცველობა კაემნის წინაშე, მისი აქტივობის ფსიქოლოგიური სიძნელე დაინახა, როგორც მისი ირაციონალური საწყისის გამოვლენის ერთერთი უმთავრესი სფერო, ეს მისი უდიდესი ლიტერატურულ-ფსიქოლოგიური აღმოჩენაა (ამაზე ქვემოთ). ხოლო იმაში, თუ როგორ გაიგო მან ადამიანის რაციონალური საწყისი და როგორ მოათავსა ეს გაგება თავის ეპიკური ნაწარმოების იდეურ სტრუქტურაში, ვლინდება მისი პრინციპული სხვაობა მისი თანამედროვე და წინამორბედი ლიტერატურული ტრადიციისაგან.

გონების, როგორც სტიქიურ ვნებათა შემკავებელი ძალის პოპულარული გაგება, მისი წარმოდგენა როგორც პრაქტიკული გონიერებისა, როგორც მოქმედების აწონდაწონის უბრალო უნარისა, გაბატონებულია სპარსულ პოეზიაში. თვით ფირდოუსის პათეტური ჰიმნიც გონებისადმი, რომლითაც „შაჰ-ნამე“ იხსნება, ფაქტიურად ასეთ გაგებას გულისხმობს. გონიერებას ასეთი აზრით რუსთაველიც იცნობს და სცნობს („ხამს თუ კაცმან გონიერმან ძნელი საქმე გამოაგოს, არ სიწყნარე გონებისა მოიძულვოს, მოიძაგოს“ და სხვ.). არაა მისთვის უცხო „სიბრძნის“ ის ანტიკური გაგებაც, რომელიც პლატონურ ტრადიციაში გონითი სამყაროს ინტელექტუალურ ჰერეტასა და გრძნობადისადმი გულგრილობას გულისხმობს და რომელმაც ინდიფერენტული ბრძენის სტოური იდეალი შექმნა. ეს უკანასკნელი ჩანს იმ ახსნაში, რომელსაც ნესტანის მშვიდ საქციელს მელიქ სურხავის კარზე აძლევენ:

„ანუ არის ბრძენი ვინმე, მალალი და მალლად მხედი,
არცა ჳირი ჳირად უჩანს, არცა ლხინი ჴედა-ზედი,
ვით ჴლაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი“.

მაგრამ „სიბრძნე“ თავისი ძირითადი გაგებით, რომელიც პოემას მსკვალავს და რომელსაც პოემის გმირები დრამატულ მომენტებში საშველად უხმობენ, ესაა სიბრძნე როგორც კონკრეტული მსოფლმხედველობა, კერძოდ, როგორც ეთიკური

მონიზმის ფილოსოფიური კონცეფციის გაზიარება. აქაა ის პუნქტი, სადაც „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური და ფსიქოლოგიური თემატიკა ერთმანეთს და სუჟეტს ჰხვდება და მხოლოდ ამ შეხვედრის წყალობითაა, რომ რუსთაველის ქმნილებას შეიძლება ვუწოდოთ ფილოსოფიური კონცეფციის მქონე და არა მხოლოდ ფილოსოფიური გამონათქვამების შემცველი ნაწარმოები.



აქვე უნდა შევეხოთ შედარებით კერძო საკითხს, თუ რა მიმართებაშია „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ ჩანაფიქრში მონაწილე მსოფლმხედველობრივი ოპტიმიზმი ქრისტიანული კეთილი განგების ცნებასთან.

„განგების“ ცნებას პოემაში დიდი ადგილი ეკუთვნის. ჩვენ ვერ ვიტყვი, რა წყაროებს ემყარება რუსთაველის შეხედულებები და გამონათქვამები ამ საკითხში — ძირითადად ნეოპლატონურს, ძირითადად ქრისტიანულს თუ კიდეც სხვას (ამისთვის სათანადო მოწმობები პოემაში ცოტაა და რაცაა, ისიც მეტად ზოგად ხასიათს ატარებს). მაგრამ შეგვიძლია გადაჭრით ვთქვათ, რომ განგების წარმოდგენა აქ სავსებით თავსებადია ბოროტების უარსობის ზემოთ ხსენებულ კონცეფციასთან. განგება (πρῶσις) ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში არის უნებო აუცილებლობა, რომელსაც ქვეყნად ყველა მოვლენათა განვითარება ემორჩილება. იგი კეთილია იმ აზრით, რომ თავის საფუძველში სიკეთისკენაა მიმართული, რაც ლოგიკურად გამომდინარეობს „ბოროტთა უარსობის“ ნეოპლატონური კონცეფციიდან. თუ განგება კეთილია, მაშინ ადამიანს შეუძლია მას ენდოს და უნდა ენდოს კიდეც. რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ თვით ადამიანის მოქმედება პრინციპულად განსაზღვრულია განგების მიერ, განგებისადმი ჩვენს წინააღმდეგობას აზრიც არა აქვს — პირიქით, ვიცით რა, რომ იგი (განგება) სასიკეთოდაცაა მიმართული. გარდა იმისა, რომ დაუძლეველია, მას უნდა შევეუწყოთ ჩვენი განცდა და მოქმედება. ამ კონცეფციის შესაძლო ანარეკლია „ვეფხისტყაოსნის“ შემდეგი სიტყვები:

ხამს ყოვლისა დაჭერება, ბრძენი სჯერა მოწვევანდას.

სხვა შემთხვევებში ზოგჯერ ხაზი ესმის განგების სიკეთეს, ზოგჯერ მხოლოდ მის გარდუვალობას.

მაგრამ იმ გარემოებიდან, რომ ზოგჯერ განგების მხოლოდ გარდუვალობაა ხაზგასმული და არა სიკეთე ან სამართლიანობა („არ თუ იცი, უგანგებოდ არა კაცი არ მოკვდების“ და სხვ.); ვერ გამოვიტანთ დასკვნას, რომ განგება აქ წარმოდგენილია შემთხვევითობად, ბრმა „ფატუმად“, როგორც ამას ხშირად ვკითხულობთ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში. ეს შეუძლებელია, ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ ბრმა ფატუმს ანუ ბედისწერას სიავეც მოაქვს და სიკეთეც, „განგებას“ კი პოემაში სიავე და ვერაგობა არ ახასიათებს. მეორეც, „ფატუმის“ მიერ მოყენებული სიკეთე და უბედურება არ ერთიანდება უფრო ზოგად ცნებაში, როგორიცაა სამყაროს საერთო სიკეთე და სამართლიანობა, „ვეფხისტყაოსანში“ კი ხაზგასმულია, რომ ღვთის განგებას უნდა „ჯერ ვიყოთ“, ე. ი. მის სასურველობაში თუ სამართლიანობაში ეჭვი არ უნდა შევიტანოთ.

მოყვანილი გამონათქვამები ზუსტად არ უდგება განგების ცნებას ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში. რუსთაველთან განგების სუბიექტი ღმერთია, ნეოპლატონიზმში კი, სადაც პიროვნული ღმერთი არ არსებობს, განგება უნებო აუცილებლობაა. აქ სხვაობა იმავე ხასიათისაა, რაც ნეოპლატონურა ფილოსოფიის რუსთველის მიერ სესხების სხვა შემთხვევებში — ნეოპლატონური ცნებები და წარმოდგენები გაქრისტიანებულია, ე. ი. თეისტური მსოფლმხედველობის მიხედვითაა გადატეხილი.

შეიძლება, რასაკვირველია, რუსთაველის მიერ კეთილი განგების წარმოდგენის გამომუშავებაში ნეოპლატონიზმის როლი სრულებით უარვყოთ და აქ მხოლოდ ქრისტიანობის გავლენა დავინახოთ: ამ უკანასკნელის მიხედვითაც ქვეყნად მოვლენათა მსვლელობას სახიერი ღმერთის სურვილი — „განგება“ წარმართავს, იმდენადვე გარდუვალი და იმდენადვე სასიკეთოდ მიმართული, რამდენადაც ნეოპლატონური განგება. ამ მხრივ მათ შორის წინააღმდეგობა არ არსებობს. მაგრამ ვინაიდან რუსთაველის მსოფლმხედველობის ონტო-

ლოგიურ საფუძველს — ბოროტა უარსობის კონცეფციას, რომელიც კეთილი განგების რწმენას ორგანულად უკავშირდება, ფილოსოფიური, კერძოდ ნეოპლატონური დასაბუთება და სახე აქვს, აქაც, უნდა ვიფიქროთ, ნეოპლატონიზმი ან მონაწილეობს, ან წამყვანია!

განგების რუსთაველისეული გაგების დაზუსტებისთვის ხაზი უნდა გაესვას ორ გარემოებას. ერთი იმას, რომ განგება პოემაში, როგორც ვთქვით, მკვეთრად გარჩეულია ბედისგან. ეს უქანასკნელი ავია. უკეთ, იგი შეიძლება ავი იყოს და ძოემაში, რამდენადაც გმირებს უკიდურესი გაჭირვება ხვდებათ, არის კიდევ. ბედი არაა პოემაში ფილოსოფიური ცნება, იგი მთარული ხალხური წარმოდგენა უფროა, ისევე როგორც „მბრუნავი ცა“ და სხვა. (იხ. ზემოთ). მეორე გარემოება ისაა, რომ კეთილი განგების რწმენიდან რუსთაველისთვის არ გამომდინარეობს დამშვიდების განცდა, ერთგვა-

1 თვით ტერმინი „განგება“ ქრისტიანული წარმოშობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს. „განგება“ ქართულად „განკარგულებას“, „მოწყობას“, „ქმნას“, „გადაწყვეტას“ ნიშნავს. ამ აზრით მისი ხმარება ძველი ქართულის ტექსტებში ძალიან ხშირია. ბერძნულად კი, საიდანაც განგების ფილოსოფიური ცნება ქართულში შემოვიდა, ამ ტერმინს სულ სხვა. ენობრივი მოტივაცია, აქვს: *ἄρθωσι* „წინასწარ ცოდნა“, „წინასწარ ჰერეტა“. ეს მოტივაცია, თვით ცნებასთან ერთად, გადასულია ყველა ევროპულ ენებში: ლათ. *providentia* წინასწარ ჰერეტა. აქედან: ინგლ. და ფრანგული *providence* გერმანული *Vorsehung*, რუსული *провидение*. ქართული ენისათვის ამ ტერმინის კალკირების ცდები უცხო არ იყო: „წინაღსწარ ცნობაჲ“ (აპოკოფიური „აღსარებაი თეოდოსისი“. ქრესტ. გვ. 21) „წინა-მოგონებაი“ (პ. ი ბერი, გვ. 92). მაგრამ ეს კალკები ენაში არ დამკვიდრდა, არამედ დამკვიდრდა „განგება“. ეს საკუთარი ქართული სიტყვა ქრისტიანულმა ლიტერატურამ ქრისტიანულ ცნებათა სისტემაში მოათავსა და ქრისტიანული ტერმინოლოგიური შინაარსით შეავსო. ამდენად, სიტყვები „განგება“ და *πρωισια* ერთმანეთს ხვდება არა საერთოდ, არამედ მხოლოდ ქრისტიანულ ცნებათა სისტემის ნიადაგზე. აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ თუ რუსთაველისათვის „განგება“ მართლაც ნეოპლატონური ცნებაა, შეუძლებელია ის ამ დროს აქ ქრისტიანულ „განგებასაც“ არ გულისხმობდეს — ე. ი. ერთადერთ ცნებას, რომელიც ამ ქართული ტერმინითაა გამოხატული. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი, ზემოთ ციტირებულ ძეგლთა ავტორების მსგავსად, ამ ბერძნული ცნების კალკირებას, მისი მოტივაციის გადმოთარგმნას შეეცდებოდა (ი. პეტრიწი ამ ტერმინს ხმარობს ორგვარად: „განგებას“ და „წინითვე განგებას“).

რი კვიეტისმი, რომელიც ამგვარი კონცეფციის ლოგიკური შედეგია და მისი ბუნებრივი ემოციური ასპექტი. პირიქით, პოემაში საკმაოდ არალოგიკურად, მაგრამ ხაზგასმითაა გამოთქმული ის რწმენა, რომ თუ ჩვენი მომავალი და ბედ-იღბალი წინასწარვე დეტერმინირებულია — გადაწყვეტილია განგების მიერ, ჩვენ მით უფრო უშიშრად უნდა გავწიოთ რისკი, რადგან მალვა მაინც არ გვიშველის.

„უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შეცამებნენ ხმელთა სპანი,
განგებაა, არ დავრჩები, ლახვარნია ჩემთვის მზანი,
ვერ მიხსნიან მოყვარენი, ვერ ციხენი, ვერცა ყმანი
ვინცა იცის ესე, იგიც ჩემებრევა გულოვანი. (1039).

ეს მომენტი, ცხადია, სცილდება პოემის ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის ფარგლებს ამ სიტყვის ვიწრო აზრით. აქ მსჯელობაში მძლავრად იჭრება მსოფლშეგრძნება — ავტორისა და ეპოქის რეალური განწყობილება და სურვილი, რომ გაბედვისა და ქველობის რეალურად არსებული კულტი, რადაც არ უნდა დაუჯდეს, გაამართლოს და ყოველ დონეზე — მათ შორის ფილოსოფიურ დონეზეც, ადექვატური დასაბუთება მოუხანოს. ამ მხრივ — ე. ი. ამ პასაჟთა საფუძვლად მდებარე განწყობილებისა და რეალური ეთიკის თვალსაზრისით — არაა განსხვავება ავთანდილის ფილოსოფიური მსჯელობით შემკულ გადაწყვეტილებას შორის („უგანგებოდ ვერას მიზმენ“ და ა. შ.) და ტარიელის შიშვლად ვაეკაცურ, ახალგაზრდულ რეაგირებას შორის, როცა ხატაელთაგან მისთვის მახის დაგების ამბავს ტყობილობს:

„არვის გავენდე სულდგმულსა, დავმალე, ვითა ჭორია,
როცა იქმნების, იქმნების, ყოვლი თათბირი სწორია.



ზემოთ დახასიათებული ეთიკური მონიზმი პოემაში ხოტბაშესხმული და ნაქადაგები „სიბრძნის“ მხოლოდ შინა-არსს შეადგენს. მაგრამ ავტორის მსოფლმხედველობის, უფრო კი მისი მსოფლშეგრძნების დასახასიათებლად არა-

ნაკლებ მნიშვნელოვანია თვით ფაქტი სიბრძნის განდიდებისა და ის როლი, რომელიც სიბრძნეს გმირთა და მათი მოქმედების შეფასებაში ეკუთვნის. სიბრძნის განდიდებას პოემაში ნამდვილი კულტის სახე აქვს: სიბრძნე სრულყოფილი აკის — მიჯნურობის გმირის სავალდებულო თვისებათა კოდექსში შედის (23, 2; 1559, 3). პოემის იდეალური გმირები, როგორც წესი, ბრძნულად მეტყველებენ (1495, 1919). „ბრინჯის“ ეპითეტი ერთ-ერთი ძირითადი კომპლიმენტია, რომლითაც ავტორი თავის იდეალურ გმირებს ახასიათებს, ან გმირები ერთმანეთს ახასიათებენ (1386, 48, 51, 1272, 149, 668). იდეალური გმირები ერთმანეთისაგან მხოლოდ ბრძნულ მოქმედებას მოელიან (789, 875, 876, 1049), მათ არა მარტო „ცნობა“ (გონება) აქვთ ბრძენი, არამედ ეს ეპითეტი მათ ემოციურ სამყაროს („გულის“) მიმართაც კი იხმარება მეტაფორულად (906, 935). ბრძნები, რომელთაც პოეტი აქა-იქ იმოწინებს, მისთვის უმაღლესი ავტორიტეტი არიან (177, 1992, 1294, 1544, 859, 876, 902, 1373, 347). ერთი სიტყვით, „სიბრძნე“ ისევე მიუცილებელია იდეალური გმირისთვის, როგორც ლომგულობა ან ფიზიკური შევსება. ეს მკაფიოდ გამოხატული კულტი პოემის მსოფლმხედველობისათვის ორმხრივ არის ნიშანდობლივი: ისტორიულად, ანუ ქრისტიანულ რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან მიმართების თვალსაზრისით და ეთიკურ-ფსიქოლოგიურად, როგორც ადამიანის გაგების თუ შეფასების არსებითი შტრიხი.

ქრისტიანობასთან მიმართებაში სიბრძნის კულტის ადგილის განსაზღვრა მარტივია. ქრისტიანულ რელიგიაში სიბრძნეს (უფრო ზოგადად კი — გონებას, რაციონალურ საწყისს ადამიანის სულიერ და ფიზიკურ ცხოვრებაში) მეტად დაქვემდებარებული როლი ეკუთვნის. შემეცნების თვალსაზრისით იგი მეორეხარისხოვანია გამოცხადებასთან შედარებით. ეთიკურად იგი განუზომლად დაბალ რანგშია მოქცეული ღვთისადმი სიყვარულთან შედარებით. იგი შეუდარებლად დაბალი უნარია, ვიდრე ღვთისადმი თავდავიწყებული სწრაფვა — ერთადერთი საშუალება, რომელიც შეზღუდულ რაციონალურ შემეცნებაზე გვაძალღებს და ღმერთთან „ერთყოფისკენ“ მივყავართ. ადამიანის უნარს,

რომ საკუთარი გონების („სიბრძნის“) კარნახით აირჩიოს ქცევის სწორი და მორალური ხაზი, ქრისტიანობა პრინციპში უარპყოფს (სწორი არჩევანი მხოლოდ ღვთის წყალობით მოგვემადლება). სიბრძნის რუსთველური კულტი ამ მხრივ ქრისტიანული მსოფლმხედველობისგან ემანსიპაციას ნიშნავს, რაშიც ანტიკური ფილოსოფია, თავისი სიბრძნის კულტითურთ, რასაკვირველია, თავის როლს თამაშობს.

ასეთი თავისუფლება ქრისტიანული თვალსაზრისისაგან მხოლოდ ნეგატიური ნიშანია და აუცილებლად წარმართავს ჩვენს ყურადღებას სპარსული ეპიკოს ტრადიციისკენ, სადაც ქვეა-გონების განდიდება (როგორც ზემოთ ვთქვით) ცნობილი თემაა, მაგრამ არავითარ რეფლექსიას კაცის გონების ავტონომიის (ღვთის ნებისაგან დამოუკიდებლობის) თემაზე არ გულისხმობს. ხომ არ არის სიბრძნის რუსთაველური კულტი ამ ურეფლექსიო რწმენის უბრალო მექანიკური განმეორება? არ არის და სწორედ ამ კითხვის დასმის დროსაა, რომ ჩვენ სიბრძნის ამ კულტის ფსიქოლოგიური ბუნების საკითხს ვაწყდებით. რუსთაველისთვის სიბრძნე თვით ვიწრო ფსიქოლოგიურ პლანშიც კი არაა მხოლოდ სწორი აზროვნებისა და გადაწყვეტის უნარი. ესაა რაციონალური მოტივებით ქცევის უნარი ზოგადად, რომელიც საკუთარი სამყაროს სტიქიურ საწყისზე, ჩვენს უკონტროლო გრძნობა-ვნებებზე ბატონობის სახეს ატარებს. ეს გაგება მკვეთრი და ერთმნიშვნელოვანი ფორმითაა გამოხატული შემდეგ ტაეპში:

„რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“

შესაძლოა ამ ტაეპში (იქნებ ძალიან შორეულადაც) ვნებათა დათრგუნვის პითაგორულ-პლატონური მოძღვრება აისახებოდეს. შესაძლოა, აქ არაპირდაპირი გავლენა იყოს ქრისტიანული ტრადიციისაც, რომელიც კაცის მიერ შინაგანი იმპულსების ძლევას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს (ოღონდ არა მხოლოდ საკუთარი ძალით, არამედ ღვთის წყალობით). აღმოსავლურ ტრადიციაში სიბრძნის ეს გაგება არ არსებობს. უფრო მეტიც. აღმოსავლური ტრადიცია (მისტიკისა და რომანტიული პოეზიის სახით) რუსთაველისთვის სწორედ საპირისპირო მიმართულებით მოქმედი ფაქტორის როლს

უნდა თამაშობდეს იმ მხრივ, რომ ამ ტრადიციაში არსებობს აფექტისა და თავდავიწყების კულტი, რომელიც ნაწილობრივ თვით რუსთაველსაც აქვს შეთვისებული ძლიერი სამიჯნურო ვნების კულტის სახით. მიჯნურთა გრანობის ძლიერების აფიშირება, მათი გაჯობრება ცნობილ მიჯნურებთან (ყაისთან, რამინთან) მისთვის ჩვეული ამბავია. „სისხლის ცრემლებიც“ და სხვა ამგვარი აქსესუარი ამის ერთ-ერთი გამოვლინებაა. ლირიკულ „პროლოგში“ პოეტს ლოცვაც კი აქვს, რომელიც ძლიერი გრანობის ვედრებას შეიცავს:

„მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდილმდე გასატანისა“.

მიუხედავად ამისა, პოემის ცნობიერი მიზანდასახულობის მიხედვით ადამიანი გონიერი, რაციონალური არსებაა და ასეთი უნდა იყოს. „მომეც დათმობა სურვილთაო“ — აკი ასეთია უპირველესი ვედრება პოემის გმირისა. რუსთაველი მოუწოდებს სრულყოფილ ადამიანს, რომ „ბრძენი“ იყოს — მისი ფილოსოფიური იდეალია გონიერი, ჰარმონიული ადამიანი ანტიკისა და არა ადამიანი — აფექტის გმირი რუსთაველისთვის. მეტად მახლობელი აღმოსავლური ტრადიციისა.

4. სიკეთის ცნება. ჩვენ შევეცადეთ მოკლედ მოგვეხაზა რუსთაველის ფილოსოფიური „სამყაროს სურათი“. მის იქით კიდევ მეტ-ნაკლებ სისტემატური ფილოსოფიური კონცეფციების ძიება და ყველა იმ რწმენებისა და განწყობილებების, რომლებიც პოემაში იმპლიციტურადაა მოცემული, ექსპლიციტურად ჩამოყალიბების ცდა, რასაც, აქვე შევნიშნავთ, საკმაოდ ხშირად აქვს ადგილი სპეციალურ ლიტერატურაში¹, ამაო მეცადინეობად გვეჩვენება. მაინც, ამ გამოუთქმელ რწმენათა რიგიდან გვინდა შევჩერდეთ ერთზე, რომელსაც რუსთაველის მსოფლშეგრანების დახასიათებისათვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს. მხედველობაში გვაქვს სიკეთისა და კეთილის ცნება. ზემოთ ვთქვით, რომ რუსთაველი კეთილის მონიშმის ნეობლატონურ კონცეფციას იზიარებს. რას ნიშნავს მისთვის ეს „კეთილი“? მისი აზროვნების

¹ გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა. თთ 5, 6, 7, 8.

ამ მხარის გასათვალისწინებლად მცირე ისტორიული ექსკურსი დაგვიკვირდება.

დღევანდელი ადამიანის აზროვნებისთვის სიკეთის ცნება შეფარდებითი ცნებაა. თუ ვამბობთ „სიკეთე“, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ისიც, თუ ვისთვის სიკეთეზეა ლაპარაკი: ჩემთვის, შენთვის, სახელმწიფოსთვის, კაცობრიობისთვის, ადამიანთა უმრავლესობისთვის, მომავლისთვის და ა. შ. შუა საუკუნეებსა და ანტიკურ სამყაროს სიკეთის ცნების ასეთი რელატივისტური გაგება არ ახასიათებს: აქ არსებობს იდეა აბსოლუტური სიკეთისა, რომელიც ცხადი ან გამოუთქმელი ფორმით ღვთაებრივ და არა ქვეყნიესულ საწყისს გულისხმობს თავის წყაროდ. ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში ადამიანის საკუთარი მეობა, მისი საკუთარი ინტერესები და ბედნიერება არ არის დაპირისპირებული აბსოლუტთან. პრინციპულად შეუძლებელია არა თუ ასეთი დაპირისპირება, არამედ მე-ს ინტერესების გამოყოფაც აბსოლუტური ერთიდან სამყაროს გაშლის ერთიანსა და აუცილებელ პროცესში. ჩემს ბედნიერებას არ შეადგენს ფიზიკური სიამოვნება. სხეული, რომელიც ამ შემთხვევაში ნეტარებას განიცდის, არ ვარ მე. მე მხოლოდ ვფლობ მას როგორც მუსიკოსი ფლობს თავის საკრავს. ფიზიკური სიამოვნებისას, მაგ. ჭამისას ნამდვილი მე არ მოქმედებს — ის მხოლოდ განიცდის მოქმედებას, ის იმ მატერიის ზემოქმედების პასიური საგანია, რომელიც აბნელებს ჩვენ ჭეშმარიტ მე-ს, აბუნდოვნებს მას, შერეულია მასში ჩვენი მიწიერი არსებობის მანძილზე. ფიზიკური სიამოვნება, ამგვარად, არის მატერიის გამარჯვება ჩვენზე, ის გვაშორებს ჩვენ ჩვენს ნამდვილ ინტერესს, რომელიც ამ მატერიასთან კავშირისგან რაც შეიძლება მალე განთავისუფლებაში და ჩვენი ჭეშმარიტი ბუნების — ჩვენი გონიერი საწყისის განთავისუფლებაში მდგომარეობს.

გამოდის, რომ ჩვენი ინტერესი იმაში ყოფილა, რომ განვთავისუფლდეთ ვნებათაგან, განვთავისუფლდეთ ჩვენ უკვდავ სულზე მატერიის გავლენისაგან — ჩვენი მიწიერი მეობის ყველა ზრახვათა და სწრაფვათაგან, რომელიც ჩვენს გონიერ საწყისს აბნელებენ. მაგრამ ეს ნეგატიური თავისუფლება, ეს „ნირვანის“ მსგავსი არარსებობა არ არის ნეოპლატონიკოსის-

თვის ადამიანის უმაღლესი ინტერესი. ეს უნებობა და უვნებობა (ატარაქსია) არაა ჩვენი ჰემმარტი მოწოდება. ჩვენი ჰემმარტი ინტერესია ჩვენი ყველაზე მაღალი შემადგენელი ნაწილის სრული გაშლა მის შესაბამის, მისთვის დამახასიათებელ მოქმედებაში. ეს ნაწილია ჩვენი გონიერი სული — ერთიანი მსოფლიო გონების (νοος -ის) ნაწილი და მისი ზიარი, რომელიც დროებით მოშორდა ამ თავის წყაროს მატერიასთან (ჩვენ სხეულთან) კავშირის წყალობით და ისევ ამ მსოფლიო გონებაში დაბრუნებისკენ ისწრაფვის. ამ ჩვენი გონიერი სულის მოქმედება არის ჰერეტიკა (ψερετα ძვ. ქართულით „ხედვა“), ფილოსოფიური აზროვნება. როგორც ფეხის სიამოვნებაა მისი შესაფერი ბუნებრივი მოქმედება, კუჭისა და ენისა — ჰამა და ა. შ., ისე გონიერი სულის, ე. ი. საკუთრივ ადამიანის სიამოვნებაა ეს ფილოსოფიური ხედვა, რომელიც მას მატერიასთან იძულებითი (მისთვის თავს მოხვეული) კავშირისაგან ათავისუფლებს და ამ აზროვნების წამში მსოფლიო გონების მოზიარედ, მასთან შერწყმულად ხდის. ვისაც ასეთი აზროვნების უნარი აქვს, ე. ი. ვისიც გონიერი ნაწილი (მისი ნამდვილი ბუნება) ძლიერია და ვინც თავისი მატერიალური სხეულისგან მოყენებულ ვნებებზე ბატონობს, ის ბრძენია და ბედნიერია იმგვარად, რომ მისი ქვეყნიური არსებობის ვერავითარი პერიპეტიები — ავადმყოფობა, ტყვედ ჩაყარნა, ცოლშვილის ტანჯვა და ამოწყვეტა და სხვა მის ამ ბედნიერებას ვერ შელახავს. ადამიანის მიზანი ამ ქვეყნად არის ბედნიერება — ამაში პლოტინი ეთანხმება ყველა იმას, ვინც ფილოსოფია არ იცის და ვინც თავისი ცხოვრების მიზნებს რეფლექსიის საგნად არ ხდის, ხოლო ეს ბედნიერება ჩვენი გონიერი სულის — მსოფლიო გონების ნაწილის — გახარებაში მდგომარეობს.

ადამიანის ბედნიერების ამგვარი წარმოდგენა, ცხადია, ფსიქოლოგიური სიმართლის გარკვეულ ელემენტს შეიცავს. თავდავიწყებული ტკობა წმინდა შემეცნებით, მშვიდი სიამოვნება თავის თავში ჩაღრმავებული აზროვნებისა, რომელიც სამყაროს წყობის საიდუმლოებებს ხსნის, — ეს ბუნებრივი ადამიანური გრძნობებია და ადამიანის ბუნებრივი განწყობილებაა, რომელიც მეტად დამახასიათებელია არა მარტო

ნეოპლატონიზმისთვის, არამედ ანტიკური ფილოსოფიისთვის საერთოდ. მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში სხვა რამაა საინტერესო. ჩემთვის სიკეთე იმის გახარებაში მდგომარეობს, რაც ჩემში ზეინდივიდუალურია, რაც იდეალური გონითი სამყაროს ნაწილია. ჩემი ის სწრაფვები და სურვილები, რომლებიც ამ გონიერი სულის საქმიანობის — წმინდა შემეცნების ფარგლებს გარეთ ძვეს, განხილვაში არც შემოდის, ისინი მატერიის ნაკარნახევი არიან ჩემი (ე. ი. მსოფლიო გონების ჩემში მოხვედრილი ნაწილის) მატერიასთან დროებითი კავშირის წყალობით, ისინი მე არ მეკუთვნიან (ე. ი. ჩემ მიმართ შემთხვევითნი არიან) და იმთავითვე და პრინციპში უკუსაგდებნი არიან.

ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ მსოფლმხედველობას ანტიკური ფილოსოფიისგან ბევრი რამ ასხვავებს და ამ სხვაობებში ერთი ძირითადი ისაა, რომ მან ინდივიდუალურ სულს, ინდივიდს და მის პასუხისმგებლობას მანამდე ფილოსოფიაში არნახული ადგილი დაუთმო და მანამდე არნახული ფუნქციები დააკისრა. ინდივიდუალური სული — კაცის ნამდვილი და ერთადერთი მე — ქრისტიანობაში მკვეთრად გამოყოფილია მთელი დანარჩენი სამყაროდან, ის გარჩეულია ღმერთისაგანაც, ბუნებისგანაც და სხვა თავის მსგავსთაგანაც. ნების თავისუფლებაზედაც და ცოდვის სულთან თუ ხორცთან დაკავშირებაზეც ქრისტიანულ მოძღვრებაში ბევრი დავა ყოფილა, მაგრამ ძირითადი თეზისი, არსებითად, უცვლელია: მე მთლიანია, მისი სწრაფვების საგანს მისი ინდივიდუალური ინტერესები შეადგენს, მისი პასუხისმგებლობა მთელ მის ინდივიდუალურ (სხვათაგან განსხვავებულ) შინაგან და ფიზიკურ ცხოვრებას მოიცავს. ამგვარად, ადამიანი დაქვემდებარებული, მაგრამ ავტონომიურია აბსოლუტის — ღმერთის მიმართ და აქ უკვე სიკეთის საზომის საკითხი ჩნდება. რა არის სიკეთე — ის, რაც შეესაბამება ჩვენ ინტერესებს, თუნდაც არაფიზიკურს, ყველაზე მაღალს (მაგ. ჩვენი მოყვასისადმი სიბრალულს და ა. შ.), თუ ის, რაც ღმერთს ჰსურს? ქრისტიანობას ამაზე ერთი გადაჭრილი პასუხი აქვს: სიკეთე არის ღვთის ნებასთან შესაბამისობა. ქვეყანა იმდენად კეთილი, რამდენადაც ის ღვთის ნების შესაბამისია. ყოველ ხდომილებას — რაც უნდ უსა-

მართლოდ მიგვაჩნდეს იგი—აქვს თავისი გამართლება, მაგრამ არა ადამიანთა ბუნებრივი მისწრაფების თვალსაზრისით, არამედ მხოლოდ ღვთის ჩვენთვის გამოუყვლეველი განგების თვალსაზრისით. ადამიანთა ინდივიდუალური მოთხოვნილები-სადმი შესაბამისობას, როგორც მოვლენათა სიკეთის კრიტერიუმს, ქრისტიანობა გამორიცხავს — ეს მისი ერთ-ერთი ფუძემდებელი პრინციპია. სახიერი ღმერთი, რომელიც თვით სხვა არაფერია, თუ არ ჰიპოსტაზირება ადამიანის ბუნებრივი სწრაფვისა სიკეთისაკენ, ამგვარად, თვით ამ ბუნებრივი ინსტიქტის დამმდაბლებელი, მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის წამრთმევი ხდება. ღვთისა და კაცის ნების ამ დუალიზმს — მეორის გამორიცხვას სიკეთის კრიტერიუმობიდან — კიდევ უფრო ამკვეთრებს ადამიანის ბუნების არასრულყოფილების, „პირველი ცოდვის“ დოქტრინა და ასკეტიზმი, ადამიანური ბუნების ჩაკვლის სწრაფვა, რომელიც ამ დოქტრინიდან გამომდინარეობს.

სიკეთის მონიშმის ოპტიმისტური კონცეფცია ნეოპლატონური ფილოსოფიიდან შესულია ისლამურ მისტიკაში (სუფიზმში). საკითხი ჩემთვის კეთილის და აბსოლუტური კეთილის მიმართების შესახებ აქაც არ დგება: მეორე იმთავითვე სრულებით უმნიშვნელოდ, ანგარიშარგასაწევადაა მიჩნეული პირველთან შედარებით. დაე, ქვეყნად ყველაფერი ბრწყინსა და განადგურების მსხვერპლი იყოს, ჩემი და ჩემი პიროვნების ყველა გამოვლინებათა ჩათვლით — ღმერთი, ყველაფრის წყარო და ყველაფრის შემნახავი, ერთადერთი ნამდვილი რეალობა ხომ უცვლელი რჩება! ესეც თავისებური ოპტიმიზმია, იმავე მეტაფიზიკური სქემის ჩარჩოებში მოქცეული, რაც სიკეთის მონიშმის ნეოპლატონური თეორია. ეს განწყობილება გაბატონებულია სუფიზმში. მისტიკოსის სწრაფვა თავისი თავის სრული მოსპობისაკენ, თავისი პიროვნების დაკარგვისაკენ, ღმერთში უნებო გახსნისაკენ მხოლოდ ამ განწყობილების გამოვლენის კერძო სახეა.

1 შდრ. ჯალალედინ რუმის ღირსშესანიშნავი ლექსი. რომელსაც რ. ნიკოლსონი „ნეოპლატონურ ჰიმნს“ უწოდებს: „poor copies of the heaven's original. R. Nicholson. Jelal—al—Din Rumi, poet and mystic.

რუსთაველის მიერ „კეთილის“ ცნების გაგების დახასიათებისას ხაზი უნდა გაესვას შემდეგ გარემოებებს: პირველი ისაა, რომ სიკეთის ცნების გაგებაში რუსთაველი სრულებით თავისუფალია რელიგიური (ქრისტიანული) თვალსაზრისისაგან, რომელიც სიკეთის საზომად ღვთის ნებისადმი შესაბამისობას თვლის. ასეთ საზომად იგი მხოლოდ ჩვენს (ადამიანთა) ბუნებრივი სწრაფვისადმი — ბედნიერებისკენ სწრაფვისადმი შესაბამისობას სცნობს. ეს ჩანს, ჯერ ერთი, ნეგატიურ მომენტში: ქრისტიანული თვალსაზრისი — ადამიანთა ნებისადმი დაპირისპირებული ღვთის ნება, რომელიც პირველთან კონფლიქტში მოდის, — არსად პოემაში არ იჭრება და არც პოემაში მიმოზნეულ აფორისტულ მსჯელობებშია სადმე მოცემული; მეორეც, ეს ჩანს თვით მოქმედების განვითარებაში. პოემის მსოფლმხედველობრივი დედაზრი — რომ ღმერთი „ბოროტს არ დაჰბადებს“ და მით თავის თავს „ზადიანს“ არ ჰყოფს — გმირთა მიერ ბედნიერების მიღწევით, მოვლენათა მათი სუბიექტური სწრაფებისადმი შესაბამისობაში მოსვლით არის ილუსტრირებული. მაშასადამე, „სიკეთის“, რომლის სუბსტანციონალობაზე პოემაში ამდენა ლაპარაკია, საზომი სწორედ გმირთა სუბიექტური მოთხოვნილებებისადმი შესატყვისობა ყოფილა (საყვარელთან შეერთება, მეგობრის ბედნიერება, მეფობა და ა. შ.). ეს მტკიცდება, სხვათა შორის, პოემის ცალკე გამონათქვამებითაც, სადაც ღვთის სახიერების საბუთად და შედეგად იდეალური გმირების საბოლოო ბედნიერებაა დასახული:

ღმერთსამცა ესე რად ექნა, ე გ ე თ ნ ი დაებადენით

არლა შეგყარნა, გაყარნა, ხელი გქმნნა ცრემლთა დადენით (930).

... ვისცა ღმერთი საროს მორჩსა ტანად უხებს,
მას ლახვარსა მოაშორვებს, თუცა პირველ გულსა უხებს“ (623).

დასკვნა ნათელია: სახიერ, კეთილის შემოქმედ ღმერთს ჰსურს, რომ ე გ ე თ ნ ი გმირნი (ე. ი. ლომნი, მზენი, სრულყოფილი ადამიანები) თავიანთი სუბიექტური სწრაფვების დაკმაყოფილებას ეწიონ („ერთმანეთს მიჰხვდნენ“). ესაა სწორედ ის სიკეთე, რომლის გარანტი ღმერთია და რომლის გამარჯვებაზეა ლაპარაკი პოემაში.

თუ მკაცრი თანმიმდევრობით მივუდგებით საკითხს, სიკეთის მონიზმის ნეოპლატონური კონცეფციიდან, რომელსაც რუსთველი თავისი ოპტიმიზმის ფილოსოფიურ საბუთად იყენებს, სრულებითაც არ გამომდინარეობს, რომ სიკეთის საზომად კერძო ადამიანის სწრაფვასთან შესატყვისობა მივიჩნიოთ. სამყარო ნეოპლატონიკოსისთვის იმდენადაა კეთილი, რამდენადაც იგი ერთი ღვთაებრივი აბსოლუტის გაშლას წარმოადგენს, ხოლო ეს ერთი აბსოლუტი იმდენადაა კეთილი, რამდენადაც სამყარო მისით არის (რატომაა სამყაროს ყოფიერება სიკეთე, ეს ამ კონცეფციაში არ საბუთდება, თუმცა ვერ ვიტყვი, რომ ეს პუნქტი დასაბუთებას არ საჭიროებდეს). რუსთველის ეს თავისებური არათანმიმდევრობა სიკეთის მონიზმის კონცეფციის მიმართ იმით უნდა აიხსნას, რომ მის მსოფლგაგებაში — უთუოდ, არაცნობიერად, ან ბოლომდე ნათელ გაცნობიერების გარეშე — ჩადებულია აზრი, რომ იდეალურ ვაჟ და ქალ გმირთა არსებობა და მათ მიერ თავიანთი მიზნის მიღწევა, გარკვეული აზრით, სამყაროს თავისთავადი მიზანია. მათ დამოუკიდებელი და, ასე ვთქვათ, აბსოლუტური ღირებულება აქვთ.

მეორე გარემოება, რომელიც სიკეთის რუსთველისეულ გაგებას გვიხასიათებს, შემდეგია: როგორც ზემოთ ითქვა, ნეოპლატონურ ფილოსოფიაში კეთილი და გონება ზეინდივიდუალური კატეგორიებია. ადამიანის ინდივიდუალური განსაზღვრულობა იწყება მაშინ, როცა ამ მაღალი საწყისების მდაბალით — მატერიით, ხორციელებით განელება ხდება. ის, რასაც ჩვენ დღეს პიროვნებას ვეძახით — ჩვენი სწრაფვა-ვნებანი. პირადი სურვილები და ა. შ. — ამ გონიერი საწყისისა და მატერიის დროებითი კავშირის, მაშასადამე, წარმავალი, შედარებით მდარე მოვლენის კუთვნილებაა და, როგორც ასეთი, ჩვენი გონიერი საწყისისა და ნებისყოფის მხრივ წაქეზების კი არაა, დათრგუნვის ღირსია. ამგვარი პოზიცია მეტ-ნაკლებად საერთოა ანტიკური ფილოსოფიისთვის, რომელიც პიროვნების მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ ცნებამდე და მისი ღირებულების აღიარებამდე არ მისულა (თუ არ ჩავთვლით არისტოტელის ეთიკას მისი ემპირიული ხასიათით). ინდივიდი მხოლოდ უფრო დაბალი ვნება-სწრაფვების სუ-

ბიექტია, მაღალი ინტელექტუალური სწრაფეები კი მისი კომპეტენციის გარეთაა; როცა მე ფილოსოფიურ ჰერეტას ვეწევი, ეს მე კი არა ვარ, როგორც ინდივიდუალურად განსაზღვრული ადამიანი (პეტრე თუ პავლე), არამედ ერთიანი, ჩემგან დამოუკიდებელი მსოფლიო გონიერი საწყისი, რომელიც თავისი ნაწილის სახით ჩემშიცაა წარმოდგენილი (ამიტომაც, სხვათა შორის, რომ ჰემმარიტება, ჩემი მოაზრებული და სხვისი მოაზრებული, ერთია); როცა მე ვნებებს ვძლევ ან კეთილ საქმეს ვჩადი, ესეც მე, პეტრე ან პავლე კი არა ვარ, არამედ იგივე გონიერი საწყისი ჩემში, რომელიც მატერიაზე ძლიერი აღმოჩნდა. რაც უფრო ძლიერია ეს ზეინდივიდუალური მაღალი მოქმედება (ფილოსოფიური ჰერეტა) ჩვენში, მით უფრო სუსტია ჩვენი ინდივიდუალური განსაზღვრულობა და პირიქით: რაც უფრო ძლიერია ჩვენში ჩვენი ინდივიდუალურად განსაზღვრული სწრაფეები, მით უფრო სუსტია ჩვენში ერთადერთი ნამდვილად ღირებული რამ — ჩვენი გონიერი საწყისი.

ურეფლექსიო რეალიზმი და საგმირო ეპიკა, რომელზედაც გვეკონდა ლაპარაკი, ამ პრობლემას — ინდივიდუალური განსაზღვრულობისა და სულის მაღალი ინტელექტუალური და ეთიკური ფუნქციების ურთიერთობის პრობლემას არ იცნობს. მაგრამ რუსთაველი მას იცნობს და ამიტომაც, რომ მის მიერ სიკეთის პიროვნების თვალსაზრისიდან ამოსვლით ზომვა არის პიროვნების ღირებულების ცნობიერი აღიარება და არა პირველადი რწმენა, რომ რაც ჩემთვის კარგია, ის თავისთავადაც კარგია, ხოლო სხვა სიკეთე არც არსებობს. პოემის გმირთა ხაზგასმული, გაძლიერებული ინდივიდუალიზმი, რაც ახალი დროის გამოღვიძებული ადამიანის ნიშანია, პოემაში ბევრგან ჩანს მხატვრულ-ფსიქოლოგიურ პლანში, აგრეთვე ცალკე გამონათქვამებში, როგორიცაა:

„მე თუ მოკვდები, ჩემი კერძი სოფელიმცა გარდიფხვრებს“.

(ავთანდილი. სტრ. 769).

რომ ინდივიდუალობის პრობლემა რუსთაველისთვის ამავე დროს რეფლექსიის საგანიცაა, ეს ვლინდება სულის უკვდავების იმ კონცეფციაში, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ საკმაოდ კარგად მოჩანს. პოემის გმირები არა დარწმუნებით,

მაგრამ მღელვარებითა და იმედით გამოთქვამენ სურვილს, რომ საიქიოში შეინარჩუნონ ინდივიდუალური განსაზღვრულობა, იქ „ნახვისა და სახვის“ უნარი, რაც პიროვნების უწყვეტობას ნიშნავს. ეს ნათლად ჩანს ტარიელის ლოცვაში და იმედში, რომ საიქიოში ნესტანის ნახვით გაიხარებს (სტრ. 882), ნესტანის ლოცვაში, რომ ტარიელი „მუნ“ ნახოს (სტრ. 1304-1305) და კიდევ უფრო მკაფიოდ — „ავთანდილის ანდერძის“ ორ სტროფში, რომელიც საიქიოში ინდივიდუალობის დაკარგვისა და სულთა გადასახლების ანტიკური რწმენისადმი პირდაპირ მინიშნებას შეიცავს.

„ღმერთსა მვედრებდეს მრავალი გლახაკი გულმხურვალეზი,
დამხსნას ხორცსა და სოფელსა, სხვად ნურას შევიცვალეზი.“

დასკვნა ნათელია: პიროვნება, „მე“ პოემის ავტორისთვის სამყაროს ცენტრში დგას. ადამიანის ინდივიდუალური განსაზღვრულობა, მის ფიზიკურ და სულიერ სწრაფვათა ერთიანი კომპლექსი მისთვის ქვეყნის ღირებულებათა ძირითადი საზომია. ქრისტიანობისაგან მას ამ პუნქტში ის ასხვავებს, რომ ადამიანის ბედნიერების ავტონომიურ, ღვთისაგან ემანსიპირებულ ღირებულებას სცნობს. ფილოსოფიისაგან მას ის ასხვავებს, რომ ეს ბედნიერება მისთვის პიროვნების ბედნიერებაა. აქ ემანსიპირებულია პიროვნების ინდივიდუალური (იგულისხმება, ცხადია, არა ყველა) სწრაფვები და მით ადამიანის ბუნებას, მის მეობას სრული აღიარება აქვს მოპოვებული.

ეთიკის მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის საკითხი. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ქცევას, ცხადია, ფსიქოლოგიური ფაქტორები განსაზღვრავს (და არა მხოლოდ მსოფლმხედველობრივი). სიკეთის მონიშმის ნეოპლატონური კონცეფციაც, რომელიც ზემოთ დავიმოწმეთ, როგორც ავტორის მსოფლმხედველობის ფილოსოფიური საყრდენი, პოემაში უპირისპირდება აფექტთა (კერძოდ, დარდის აფექტის) ბატონობას ადამიანზე (ამაზე — ქვემოთ) და მისი აზრი პოემის იდეურ სტრუქტურაში სწორედ ამაში მდგომარეობს. აქვს თუ არა მორალს, რომელსაც პოემის გმირები იცავენ და რომელსაც

1 კ. ჰიქინაძის გამოცემით სტროფები №№ 859, 860, შდრ. ჟ. „ციცკარი“ 1962, №10, გვ. 101-105.

ავტორი, გარკვეული აზრით, ქადაგებს, მსოფლმხედველობრივი დასაბუთება?

ერთის მხრივ, პოემაში მკაფიოდაა მინიშნებული მორალის გაგება, როგორც სიბრძნის თანახმად მოქმედებისა („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა?“), რაც ანტიკური ფილოსოფიის საერთო შეხედულებაა, ქრისტიანობისაგან პრინციპულად განსხვავებული. მეორეს მხრივ, პოეტის სიტყვებში:

„მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.“

შეიძლება დავინახოთ შორეული ანარეკლი სტოელთათვის დამახასიათებელი მოძღვრებისა ზნეობრივ ქცევაზე, როგორც მსოფლიო კანონის შესაბამისად ქცევაზე¹, (ჩვენი მორალური ქცევით ჩვენ ვუერთდებით, ვეწყობით ამ კანონს). რაც შეეხება მორალის ცალკეულ მცნებებს, მოცემულს „ვეფხისტყაოსანში“, ზოგ მათგანს აქვს დასაბუთება (მაგ. მამაცობა განგების ცნების მოშველიებით საბუთდება, სიუხვე—მისი სოციალური მომგებიანობით), ზოგს — არა. მაგრამ ყველას სათითაოდაც რომ ჰქონდეს მითითებული სათანადო არგუმენტი, თუ რატომ უნდა მოვიქცეთ ასე, ეს სულ სხვა საკითხი იქნება, ვიდრე მორალის ზოგადად ანუ ჯერ-არსის წყაროს დასაბუთების ის ცდა, რომელიც წელან ვახსენეთ.

ეს გარემოება განსაზღვრავს, სხვათა შორის, იმასაც, თუ რა ჩარჩოებში უნდა მოთავსდეს რუსთაველის ეთიკურ შეხედულებათა დაკავშირება არისტოტელეს ეთიკასთან. თუნდაც დავუშვათ, ე. წინთიბიძესთან ერთად („ეთიკის ძირითადი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში“. მიმომხილველი, 6-9, გვ. 8-61), რომ რუსთაველის გმირთა მიერ გაზიარებული მორალური მცნებები არისტოტელესაგან მოდის (რაც ძალიან ნაკლებ სარწმუნოა), მაინც უსაფუძვლო რჩება იმის დაშვება, რომ თავისი ეთიკური მრწამსის არაქრისტიანულ ხასიათში, მის ორიენტირებულობაში ადამიანის ბედნიერებაზე რუსთაველი არის-

¹ თუ სიტყვას „წყობისა“ არ გავიგებთ როგორც „წყობილებისა“, „გუნდისა“ და არ ვიგულისხმებთ ზეციურ მხედრობას (რაც ძალიან საეჭვოა) ან არ წაიკითხავთ მას როგორც „მწყობისა“ (მ. წერეთელი) და არ ვიგულისხმებთ „ღმერთს“, რაც აგრეთვე უაღრესად საეჭვოა.

ტოტელეს გავლენას განიცდის. დასკვნა რუსთველის ეთიკის ამგვარი ორიენტირებულობის შესახებ მკვლევარს იქიდან გამოაქვს, რომ მისი გმირების სწრაფვის მიზანი, მათთვის უმაღლესი სიკეთე „ამქვეყნიურ ბედნიერებაში მდგომარეობს“, რაც მეთოდოლოგიურად მცდარია (ბედნიერებისკენ ისწრაფის ყოველი დეტექტივის გმირი, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი სიკეთის რაობის ფილოსოფიურ საკითხს სვამენ ან წყვეტენ. სიკეთის ცნებაზე რუსთაველთან იხ. წინა თავი). მაგრამ ეს დასკვნაც რომ მართებული იყოს, ეს მაინც არ ნიშნავს არისტოტელეს გავლენას, რადგან საქმე ეხება ისეთ მცნებებს და ისეთ შეხედულებებს სრულყოფილ ადამიანზე (რაც ამ მცნებათა წყაროა), რომლებიც ბუნებრივი ნაწილია ყველა არისტოკრატიული იდეალისა, არისტოტელის იდეალი კი, ისევე როგორც რუსთველისა, სწორედ ასეთია. ამგვარად, დასკვნაც, რომ რუსთველს ქრისტიანული შეხედულება ადამიანის იდეალზე არისტოტელიზმის გავლენამ დააძლევინა, უსაფუძვლოა¹.

III. ქრისტიანული ღმერთი „ვეფხისტყაოსნის“. მსოფლმხედველობაში. რაციონალური „სამხაროს სურათი“.

რუსთველის რელიგიური აღმსარებლობა სპეციალურ ლიტერატურაში მრავალი პაექრობის საგანი გამხდარა. ამჟამად დამტკიცებულად ითვლება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ქრისტიანი იყო (მითითებულია ქრისტიანული თეოლოგიისა და ზნე-ჩვეულებების ცალკეული რეალიები პოემაში), თუმცა

¹ გარდა იმ ერთი მეტ-ნაკლებად სარწმუნო არისტოტელიზმისა, რომელიც ე. ხინთიბიძემ „ვეფხისტყაოსანში“ დაადგინა (მოცალეობა—„სხოლუ“. ციტ. შრ. გვ. 38-39) პოემაში უფრო სარწმუნო არისტოტელიზმებიც ჩანს:

... არა ვარგა უსაზომო, თავი ზომსა გარდგიხნდა

და

მსგავსი ყოველი მსგავსსა შობს, ესე ბრძენთაგან თქმულია.

(ერთერთი „ბრძენი“, რომელმაც ანაქსაგორას ეს აზრი გაიმეორა, არისტოტელეა). მაგრამ ეს დამთხვევა არ კმარა ზემოთ განხილული თეზისის წამოსაყენებლად. ავტორის არგუმენტაციის სუსტი რგოლია მეტად გამარტივებული და არაადექვატური ლიტერატურული ანალიზიც, რომლითაც იგი ცდილობს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მოქმედებაში არისტოტელური ეთიკის გავლენა აღმოაჩინოს.

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას ეს ელემენტები ვერ ქმნიან — მათ აკლიათ ამ მსოფლმხედველობის ისეთი არსებითი მომენტები, როგორცაა პირველი ცოდვის და ხსნის დოქტრინა, განკაცების დოქტრინა და სხვ.

თავისი სულსკვეთებით, თავისი, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ემოციური ტონალობით რუსთაველის მეტაფიზიკური და, საერთოდ, ფილოსოფიური შეხედულებები ანტიკურ, კერძოდ, პლატონურ-ნეოპლატონურ ფილოსოფიურ ტრადიციას ეკედლება და არა ქრისტიანულს. რუსთაველი, როგორც ჩანს, იცნობდა პლატონს და პროკლეს, შესაძლოა, პლოტინს და, უდავოა, ფსევდო-დიონისეს და ეს ნაცნობობა საკმარისია, რომ მისი ეთიკური მონიშმის ემოციური ფონი იყოს არა მრუმე და ხორცთა მძულვარებით დამძიმებული შუასაუკუნეები, არამედ უფრო რაციონალისტური ანტიკის მსგავსი მსოფლშეგარდნება. რუსთაველის ფილოსოფია არის ნათელი ფილოსოფია ცოდვის განცდითა და რელიგიური შიშით შეუზღუდველი გონისა, რომელსაც თავისი სუვერენობა და თავისი ღირებულება სწამს და თავის თავსა და სამყაროს უკანასკნელ კეშმარტებას შორის არავითარ შეამავალს, ღვთიური განათლების სახით, არ ხედავს. ადამიანს შეუძლია და უნდა იყოს ბრძენი — ეს არის რუსთაველის ფილოსოფიის ძირითადი პრინციპი. იმისათვის, რომ ბრძენი იყოს, მას არავითარი გარეშე დახმარება არ სჭირდება — არავითარი ღვთის წყალობა განათლებისა და ექსტაზის სახით. თუ ის ბრძენია, მაშინ მან იცის სამყაროს წყობა ვიდრე მის უკანასკნელ მიზეზამდე, ე. ი. იცის, რომ ღმერთი კეთილია და სამყაროც, მაშასადამე, თავის ძირში კეთილია. თუ მან ეს იცის, მას შეუძლია თავისი ამ ცოდნის საფუძველზე იმოქმედოს, ე. ი. იმოქმედოს იმ ანგარიშით, რომ მისი მიზანი (რომელიც სიკეთეს ემთხვევა) მიღწეული იქნება. ხოლო თუ იგი ასე მოქმედებს, მაშინ თავის მიზანს (ე. ი. სიკეთის განხორციელებას) უსათუოდ მიაღწევს. ამაში მდგომარეობს რუსთაველის პოემის ფილოსოფიური ფონის რაციონალიზმიცა და ოპტიმიზმიც, რაც მას თავისთავად შუასაუკუნეობრივი აზროვნების გარეშე აყენებს.

რუსთაველის ფილოსოფიური რწმენა-შეხედულებების ასეთი მიმართულება გარკვეულად აისახება მის მიერ ღვთის გა-

გებაშიც, უკეთ, მის მოხსენიებასა და მისდამი მისაყენებელ ეპიტეტთა შერჩევაში. გამოთქმები, როგორცაა:

„მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა დამისად (ე. ი. ღვთისად) ერთარსებისა ერთისა, მის უქამოსა ქამისად“,

აგრეთვე:

უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,

აგრეთვე:

...ღმერთო, რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა
შენ ხარ სავსება ყოველთა, აგვავსებ მზეებრ ფენითა
გაქო, ვით გაქო, რა გაქო, არ საქებელო სმენითა“;

და მრავალი სხვა აბსოლუტის იმ ასპექტს გულისხმობს, რომელიც ყურადღების ცენტრშია ანტიკური (ნეოპლატონური) ფილოსოფიისათვის და არა ქრისტიანული რელიგიისათვის (თუმცა ქრისტიან ავტორებსაც უხვად აქვთ ეს მოტივები ნასესხები). საკმარისია მოყვანილ გამონათქვამთა პათოსი შევადაროთ ქრისტიანული სასულეერო პოეზიისას (სხვა ქრისტიანულ ლიტერატურაზეც რომ არაფერი ვთქვათ), რომ ეს სხვაობა მაშინვე თვალში გვეცეს: ქრისტიანი ჰიმნოგრაფები ღმერთს უგალობენ ადამიანის ცოდვისა და წაწყმედის უფსკრულიდან, მას შეჰყურებენ როგორც ცოდვისგან მხსნელსა და მლხინელებს, როგორც მსხვერპლს და უსისხლო მსხვერპლის მომთხოვნს ჩვენი ბუნების დათრგუნვის გზით. მათ არ სწყინდებათ ქრისტიანობის ძირითადი იდეის — განკაცებისა და ვნების უსასრულო ვარიანტებში გადამღერება, ღვთისადმი მადლიერების, საკუთარი ცოდვებისა და ასკეტური მხურვალეების აღსარება. რუსთაველი კი ღმერთს უყურებს როგორც მიუწვდომელ აბსოლუტს და ჭეშმარიტებას, როგორც ამ აწყობილი სამყაროს მწვერვალს, რომლის სიდიადე მის სულს მოწიწების თრთოლვით ავსებს. რუსთაველის ღმერთი ამ გამონათქვამებში ფილოსოფიური ღმერთია, რომელიც ანტიკურმა ფილოსოფიამ შექმნა, დიონისე არეოპაგელმა კი (აგრეთვე სხვა ქრისტიანმა ავტორებმაც) თეისტური ქრისტიანული ელემენტებით შეამკო და ეკლესიაში შემოაპარა.

მაგრამ რუსთაველის მიერ ღმერთის ხსენება და აღქმა ნათქვამით არ ამოიწურება. მართალია, ღმერთი, როგორც მამა

ზეციერი, პოემაში არსად ნახსენები არაა, არც როგორც მხსნელი ან ცოდვათა ჩენთა მლხინებელი და აღმხოცელი (ეს სპეციფიკურად ქრასტიანული ცნებებია), მაგრამ ღმერთი, როგორც წუთისოფლისადმი დაპირისპირებული კეთილი საწყისი პოემაში მაინც არის („ღმერთი უხვია, თუცა სოფელა ძვირია“ და სხვ.) რაც პოეტის მსოფლშეგრძნების მეორე — უფრო ირაციონალური და ფილოსოფიური ნათელი მსოფლმხედველობისგან განსხვავებული ნაკადის გამოვლინებას წარმოადგენს.

IV. ნება, სიბრძნე, ირაციონალური ადამიანი

როგორც ვნახეთ, „ვეფხისტყაოსანში“ მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო, ერთიმეორის გამომრიცხველი ნაკადია შეერთებული: ერთის მხრივ ეს არის ეთიკური მონიზმის თავისებურად ლოგიკური, ნათელი ოპტიმისტური რწმენა, მეორე მხრივ ეს არის ქვეყნის სიავის, მასში ადამიანის მიკარგულობის, ადამიანისა და გარესამყაროს დაპირისპირებულობის განცდა. ეს ორი საწინააღმდეგო საწყისი პოემაში თანაარსებობს და ლოგიკურ, მეტაფიზიკურ პლანში არსად კონფლიქტში არ მოდის. როგორც ზემოთ ვაჩვენეთ, ორივეს თავ-თავისი სფერო აქვს: ბედის როლი არ ირევა განგების როლში, ავ სოფელსა და კეთილსამყაროს შორის მეტაფიზიკური მიმართების საკითხი არ დგება. ამ ორი საწყისის შეხვედრა ხდება მხოლოდ ერთ პუნქტში: კ ა ც ი ს, ა დ ა მ ი ა ნ ი ს თ ე მ ა შ ი. ეს თემა პოემის ძირითადი თემაა. მიუხედავად ავტორის პირდაპირი განცხადებისა, რომ იგი სამი გმირის მეხოტბეა, პირველ ყოვლისა ტარიელის (პროლოგი, სტრ. 6) და რომ პოემის მიზანია თამარის „შეფარვით“ ქება (სტრ. 19), ან დავით სოსლანის საქმეთა ალეგორიულად შესხმა (ეპილოგი, სტრ. 1669), ადამიანის განზოგადებული თემა ბატონობს ამ სამივეზე, მათ თავის თავში აერთებს და თავის შემადგენელ ნაწილებად ხდის. ამ თემას აქვს პოემაში თავისი სუყეტური, თავისი მსოფლმხედველობრივი (ეთიკური) და ფსიქოლოგიური პლანი. განვიხილავთ ცალკე სამივეს.

1. ადამიანის თემა სიუჟეტის პლანში. ლიტერატურული ტრადიცია, რომელიც რუსთაველის დროს ძის მახლობელ თუ შორეულ კულტურულ გარემოში არსებობდა, სუჟეტური დაპირისპირების, ნებისთი თუ უნებლიე დრამატული კოლიზიების შექმნის მრავალ განსხვავებულ წესს იცნობს. მსმენელის ბუნებრივ ინტერესს — „რა მოხდება?“ ეს ტრადიცია სხვადასხვა მეთოდით პასუხობს და ავტორის როლი, როგორც შუამავლისა სინამდვილესა და აუდიტორიას შორის, სხვადასხვაგვარად არის წარმოდგენილი.

ყველა ეპიურ ჟანრთა გამოსავალი წერტილი — ეპოსი — ნამდვილ ან მითიურ ფაქტებს მოგვითხრობს. მისი ყურადღების საგანი ისტორიაა (ნამდვილი თუ მითიური) და მსმენელის ინტერესსაც ამ ნამდვილად მომხდარ ფაქტთა შეცნობის სურვილი ჰკვებავს. მოქმედების შინაგანი მოტივაციის მსოფლმხედველობრივი ამოცანა (რატომ ხდება ასე და არა სხვანაირად) და დრამატული დაძაბულობის ცენტრის მონახვის მხატვრული ამოცანა (რა იყოს მკითხველისათვის პრობლემატური, რას შეეხოს მისი კითხვა „რა მოხდება?“) ეპოსში არ დგება: საკმარისია, რომ ასე მოხდა. მოქმედების ამ გარეგნული ქარგის შევსება მხატვრული და ადამიანური სიმართლით — გმირთა მოქმედების დამაჯერებელი ფსიქოლოგიური მექანიზმის აღმოჩენა, ვნებების ბუნებრივი ხატვა და სხვ., ე. ი. ესთეტურ ღირებულებათა შექმნა ამ ჟანრში შეიძლება სხვადასხვა დონეზე იდგეს და ამ დონის ცვალებადობის დიაპაზონიც კემმარიტად უსასრულოა. შეიძლება მოქმედება სრულებით უმოტივაციოდ იყოს მოცემული, შეიძლება მოტივირებული იყოს ზებუნებრივ გარეშე ძალთა ჩარევით (ჰომიროსთან ამ როლს ღმერთები თამაშობენ), შეიძლება, გ ა რ და ა მ ი ს ა, მოქმედებას ჰქონდეს შინაგანი მართალი ფსიქოლოგიური ნახაზიც გმირთა ბუნებრივ გრძნობა-ვნებათა სახით. მსოფლიო ეპოსის საუკეთესო ნიმუშები — ჰომიროსის ეპოსი და „შაჰნამე“, რომელნიც რუსთაველის კულტურული გარემოსთვის ცნობილი იყვნენ, (განსაკუთრებით პირველი) ამ უკანასკნელი სახის მოტივაციის სიჭარბით გამოირჩევიან. მაგრამ ამგვარი მოტივაცია ავტოთა იხდივიდუალური ინტუიციისა და სიმართლის გრძნობის ხაყოფია: ჟანრი მას არ მოითხოვს.

ავტორის, როგორც სინამდვილესა და მსმენელს შორის შუამავლის როლი მაქსიმალურია ტრაგედიაში, მაგრამ ძნელი დასაშვებია ტრაგედია რუსთაველის მხედველობის არეში მოხედრილიყო, რამდენადაც ის რუსთაველის დროს დიდი ხნის ჩამკვდარი იყო, ანტიკური ტრაგედია კი საქრისტიანოში ეპოსის მსგავსი პოპულარობით არ სარგებლობდა. თუ რუსთაველი იცნობდა კიდევ ტრაგედიას, მაინც უდავოა, რომ ამ „ეპოსთან შედარებით უფრო ფილოსოფიურ“ ჟანრს (როგორც მას არისტოტელე ახასიათებს) არავითარი გამოძახილა არ უპოვია რუსთაველის თხზულებაში — არა მხოლოდ იმ მხრივ, რომ ის ფორმით სხვაგვარადაა დაწერილი, არამედ პირველ რიგში იმ მხრივ, რომ ბ ე დ ი ს წ ე რ ი ს თემაც და ურთიერთსაწინააღმდეგო პრინციპთა განმასახიერებელ გმირთა დაპირისპირების მეთოდიც — ტრაგედიის ეს ძირითადი საყრდენი — მისთვის სრულებით უცხოა. სხვა ეპიურ ჟანრთაგან რუსთაველისთვის ცნობილი შეიძლება ყოფილიყო სპარსული და ქართული სამიჯნურო და სარაინდო რომანა (ტერმინი, რა თქმა უნდა, აქ პირობითად იხმარება) და სპარსული რომანტიკული და მისტიკური პოემა, პირველ ყოვლისა, რა თქმა უნდა, ნიჟამის თხზულებათა სახით.

რა პარადოქსალურიც უნდა ჩანდეს პირველი შეხედვით ეს გარემოება, ამ საგმირო და რომანტიკულ თხზულებებთან, რომლებიც მისი შემოქმედების ბუნებრივ ფონს შეადგენენ და რომელთაგან ის, საერთოდ, უდავოდაა დავალებული, რუსთაველს ჟანრობრივი მხრივ ფართო აზრით, ე. ი. მოქმედების წარმართვის მექანიზმისა და დრამატული დაძაბულობის შექმნის მეთოდის მხრივ სრულებით არაფერი აკავშირებს. ალეგორიული მისტიკური თხზულებები ამ განხილვიდან, ცხადია, გამორიცხულია. ასეთ თხზულებათა ტრადიციაში მოქმედების განვითარების მიზეზის საკითხი არ დგება — აქ მოქმედება დაქვემდებარებულია ალეგორიულად ნაგულისხმევი იდეისადმი და მის მიხედვით იშლება. ეპოსშიაც და საგმირო-სამიჯნურო რომანშიც მოქმედების წარმართველი ზამბარა გარეგნულ, თვალსაჩინო და ხელშესახებ ფაქტებში ძვეს და მკითხველის ინტერესიც ამ თვალსაჩინო ფაქტებისადმი მიმართული (მებრძოლებში რომელი სძლეეს?

ვინ ერთგულია და ვინ მოღალატე? და ა. შ.). ყურადღება გმირთა შინაგანი სამყაროსადმი ასეთ შემთხვევაში არის, ფსიქოლოგიური მოტივაცია ახლავს მოქმედებას (რა თქმა უნდა, არა ყოველთვის), მაგრამ იგი მას არ წარმოართავს. გველებმოსხმული მითიური ზააქი — ბოროტების განსახიერება, რომელიც ფრიდონს ებრძვის („შაჰნამე“) განწირულ ნაბიჯს დგამს (მტრის მიერ დაპყრობილ სასახლის კედელზე აღის) ეკვიანობის ბუნებრივი ადამიანური გრინობის კარნახით, როცა ექვს აიღებს, რომ მისი ორი საყვარელი ფრიდონს ჰყავს. ამ ანთროპომორფისტული მოტივით მითიური პერსონაჟი ცოცხლდება. მაგრამ მოქმედების განვითარებაში ეს მოტივი როლს არ თამაშობს — ზააქის დაღუპვა უმისოდაც, სხვა უფრო ხელშესახებ ფაქტორთა გავლენითა გადაწყვეტილი. „გეფხისტყაოსანში“ პირიქით: მოქმედების განვითარება, თვით ფაბულის ძირითადი პრობლემის გადაწყვეტა (ბედნიერი ბოლოს მიღწევა თუ ვერმიღწევა) დამოკიდებულია გმირთა შინაგან სულიერ მდგომარეობაზე, მათში მიმდინარე სულიერ ბრძოლაზე და მსმენელის კითხვაც „რა ჰობდება“ ამ შინაგან ბრძოლას ეხება.

პოემის ტექსტიდან სრულებით აშკარაა, რომ მოქმედების განვითარება დამოკიდებულია არა შემთხვევითობაზე და გარეგნულ ფაქტებზე, არა ურთიერთდაპირისპირებულ ნებისყოფათა ბრძოლაზე (გმირთა ბრძოლის სახით), არამედ ცალკეული ადამიანის მიერ გარესინამდვილის შოვლენებისადმი ფსიქოლოგიური რეაგირების უნარსა და წესზე. ეს ფსიქოლოგიური რეაქცია არა მარტო თავისთავადაა ავტორისთვის საინტერესო, არამედ იგი ფაბულის განვითარების გარეგნული თვალსაჩინო ფაქტების ძირითადი განმსაზღვრელიცაა. გმირთა გარეგანი ბედი მათ შინაგან სულიერ მდგომარეობაზეა დამოკიდებული და მკითხველის ინტერესიც, ამგვარად, სწორედ ამ შინაგან სამყაროზეა კონცენტრირებული. პოემის ტექსტი ამის ნათელ ილუსტრაციას იძლევა.

ფაბულის მიხედვით ნესტანის პოვნა-არპოვნას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. ამ სუბიექტური საკითხის გადაწყვეტაში გარკვეულ როლს, რასაკვირველია, სათავგადასავლო და საგმირო ელემენტი თამაშობს, განსაკუთრებით პირველი

(ამის გარეშე არაა წარმოსადგენი ეპიური თხზულება არც რუსთაველის ეპოქაში და არც ახლად). მაგრამ ამაზე არანაკლებად დამოკიდებული მოქმედების განვითარება გმირის შინაგან კონფლიქტებზეც — ქმედებისკენ მომწოდებელი გონებისა და დამჯაბნელი, უმოქმედობის გამომწვევი სევდის ბრძოლაზე ტარიელში, რომელმაც, იგულისხმება, ნესტანის ხსნაში გადაწყვეტი როლი უნდა ითამაშოს. მკითხველის წმინდა სუეეტური დაინტერესებაც, ამგვარად, ამ შინაგან კონფლიქტსა და მის შედეგს მოიცავს. პოემაში არის მთელი ეპიზოდი — „პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“, რომელსაც არავითარი სხვა მიზანი და არავითარი სხვა სუეეტური გამართლება, თუ არ შინაგანი კონფლიქტის ამ ფსიქოლოგიური დრამატიზმის გამოხატვა, არა აქვს და არ შეიძლება ჰქონდეს. მას შემდეგ, რაც არაბეთში დაბრუნდა, მას შემდეგ, რაც ისევ წამოვიდა ტარიელთან და მით დაამტკიცა, რომ ძმადნაფიცის ვალი მისთვის სატრფოს ვალსა და სიყვარულზე არანაკლებ ძვირფასია (პოემის კონცეფციისთვის ამას მნიშვნელობა აქვს), ავთანდილი ტარიელის სატრფოს საძებრად მიდის და მით ერთის მხრივ თავის ძმადნაფიცური გრძნობის ძლიერებას ავლენს, მეორეს მხრივ პოემის სუეეტური კვანძი სწრაფი გახსნისკენ მიჰყავს. ეპიზოდი ტარიელისგან სიტყვის დარღვევისა (ავთანდილი: „არ ვეცრუვე, რად მეცრუვა?), მისი დაბნედილისა. და ავთანდილისგან მისი მოსულიერებისა ამ სწრაფად განვითარებულ მოქმედებას მხოლოდ აფერხებს და სუეეტური ძაფებით არაა დაკავშირებული პოემის სხვა თვალსაჩინო ფაქტებთან. მიუხედავად ამისა, ავტორს მაინც შემოაქვს ეს ეპიზოდი. ეს საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი გარდაუვალ ზღუდედ ეღობება მოქმედების შემდგომ გეგმაზომიერ (ავთანდილის პირობისა და განზრახვის შესაბამის) სვლას (თუ ტარიელს ვერ დაიყოლიებს, მოქმედების განვითარება განზრახული მიმართულებით შეწყდება). მკითხველის სუეეტური ინტერესი, ამგვარად, შინაგანი კონფლიქტის გადაწყვეტაზე კონცენტრირდება. ავთანდილი ამხნევებს ტარიელს, მოუწოდებს მას მოთმინებისა და გაძლებისკენ, მართლითა და ტყუილით ცდილობს იგი თავის ნებაზე დაიყოლიოს. ტარიელი ეწინააღმდეგება მას, მისი მოქმედება

შორდება წინასწარვე განზრახული მოქმედების გეზს და წინათვე დათქმულ პირობას და ავთანდილსაც ამ თავის განწყობილებას თავზე ახვევს. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ამ ორთაბრძოლაში ავთანდილი იმარჯვებს, რაც ის ახერხებს, რომ ტარიელის შინაგანი კონფლიქტი თავისი ნების შესაბამისად გადაწყვიტოს, უბრუნდება სუჟეტის განვითარება წინასწარვე აღებულ ხაზს — ავთანდილისაგან ტარიელის „გავლენას“.

ანალოგიური კონფლიქტი, აგრეთვე სუჟეტური იმპლიკაციების მქონე, ოღონდ ნაკლებ მკვეთრი, სისტემატურად დაყვება პოემის მეორე და ყველაზე რთული გმირის — ავთანდილის თავგადასავალს. თავის ვრცელ ღარიბობათა განმავლობაში ეს გმირი მძაფრი შინაგანი ღრამის მდგომარეობაშია, რაც მის თითქმის განუშორებელ თვითმკვლევლობის სურვილში და მისგან თავდაქერაში ვლინდება. ამ შინაგან ღრამას — ბრძოლას თვითმკვლევლობის სურვილთან — გაცილებით მეტი ადგილი და ყურადღება ეთმობა, ვიდრე ავთანდილის თავგადასავლის გარეგან პერიპეტეებს. ასე, ავთანდილის პირველი სამწლიანი ღარიბობის გარეგანი თავგადასავლების შესახებ ჩვენ ვერაფერს ვტყობილობთ, გარდა იმისა, რომ მან „ყოველი პირი ქვეყანისა“ მოიარა. მაგრამ სამაგიეროდ დეტალურადაა დახატული მისი ექვი და თვითმკვლევლობის იმპულსები, რომელსაც იგი ვრცელი ეთიკური მსჯელობითღა სძლევს.

„ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დართვილა, დანასა,

მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა“

და შემდეგ ამის საწინააღმდეგოდ:

კვლავაცა იტყვის: „ღამობა სჯობს“ და თავსავე ეუბნების,
„ღლეთა მეტად ნუ მოჰკვდები, გული ჩენი მუ დაღნების
ულმერთოდ ვერას ვერ მოვაწევ, ცრემლი ცუდად მეღინების“

და სხვ.

ეს შინაგანი კონფლიქტი უფრო და უფრო რთულდება მოქმედების მსვლელობაში. მეორე ღარიბობისას, ე. ი. როსტევიანის სამეფოდან გაპარვისას, ავთანდილს უკვე ორი ურთიერთსაწინააღმდეგოდ მიმართული გრძნობა — თინათინისა და ძმადნაფიცის სიყვარული სტანჯავს. „ერთი ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსაწყემდსა“ — ასეთია მისი უბედობის

მოტივი. ეს მწვავე ტანჯვა და მისგან გამოწვეული სიკვდილის სურვილი ერთის მხრივ (მოვკვდე, თავი არ მეწყალვის, სისხლი ჩემი ჩემსა ქედსა“) და აქტიური მოქმედების აუცილებლობა მეორეს მხრივ ქმნის შინაგან კონფლიქტს ამ სიტუაციაში. ამ კონფლიქტის გადაწყვეტა ხდება იმავე მოტივის გამარჯვებით, რაც ზემოთ მოხსენებულ შემთხვევაში — გონებისადმი აპელაციითა და თავდაპერით („მაგრც თუ ჳირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია“). ავთანდილის ეს შინაგანი კონფლიქტი არც იმდენად გამახვილებულია, როგორც ტარიელისა და არც იმდენად მკვეთრი სუეეტური ფუნქცია აქვს დაკისრებული (იგი მოვლენათა მსვლელობას არ აფერხებს და საფრთხეს არ უქმნის), მაგრამ რომ ის პოემის ერთ-ერთი წამყვანი მოტივია, ეს თვალსაჩინოა.

დავასკვნით: ა) გმირთა შინაგან კონფლიქტს პოემაში ობიექტური, ე. ი. გარეგნულ მოვლენებზე ზემოქმედების უნარის მქონე ღირებულება აქვს მინიჭებული, ბ) გმირთა მოქმედება არაა უნაშთოდ დეტერმინირებული არც მათი მიზნით, არც გარეგნულ ფაქტთა გავლენით. გმირთა ადექვატური, ე. ი. მათი მიზნის შესაბამისი ქცევა პოემაში პრობლემა და სუეტური თვალსაზრისით (მაშასადამე, მკითხველის ყურადღების კონცენტრაციის თვალსაზრისითაც) ის პოემის ერთი ცენტრალური პრობლემაა, მისი ერთი წამყვანი თემაა.

აქედან ბუნებრივად იხსნება, რომ საკუთარი გრძნობების ბატონ-პატრონად ყოფნა პოემის გმირთა ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავია და მთავარი სიძნელე. ღმერთს ჰირველ რიგში საკუთარ შინაგან სამყაროზე ბატონობას შესთხოვენ (იხ. ზემოთ)

ადამიანისა და მისი ფსიქიკისადმი ამ საოცრად თანამედროვე მიდგომის ასახსნელად ბუნებრივად დაისმის ლიტერატურული პრეცედენტების საკითხი. ირანული ეპოსი იცნობს გმირის შინაგან სამყაროს ერთგვარ სირთულეს (თუმცა, მკირეს) და ამ უქანასკნელის გავლენას გარეგან მოვლენებზე: ასე, აპრიმანის მიერ გმირის მორალური ცთუნების მოტივი აქ ხშირად გვხვდება, რასაც დიდმნიშვნელოვანი ამბები მოჰყვება ხოლმე. მაგრამ ეს ცთუნებაა და არა სპონტანური შინაგანი ბრძოლა. ირანული ეპოსი იცნობს წინააღმდეგობრივ

გრძნობებსაც გმირის შიგნით, — ასე, როსტომის მიერ ისფანდიერის მოკვლის ეპიზოდში ავტორის სიბრალული და მკვლელობის არსურვილიც მეტად აშკარადაა გამოხატული და როსტომისაც. მაგრამ მოვლენათა განპირობების დონეს, მით უმეტეს სუჟეტზე გადამწყვეტი ზემოქმედების დონეს ამ გრძნობათა სიძლიერე ვერ აღწევს. შეურაცხყოფილი როსტომი მაინც ვერაგულად ჰკლავს ისფანდიერს — რომ იგი ასე იმოქმედებს, ე. ი. თავის ვაჟკაცურ თავმოყვარეობას არ დათმობს, ამაში არც მკითხველი ექვობს და არც ავტორი და ამაშია სწორედ ამ ეპიზოდის საბედისწერო აუცილებლობა.

განსაკუთრებით საყურადღებოა „ვეფხისტყაოსნის“ აღნიშნული თავისებურების ჩამოყალიბებაზე ქრისტიანული რელიგიის გავლენის საკითხი: ცთუნების მოტივი, გმირის შინაგანი სულიერი მდგომარეობისადმი თვითძიზნური ინტერესი და ამ მდგომარეობის მიერ გარეგან ფაქტთა განპირობების მოტივი ხომ ქრისტიანულ ლიტერატურაში ერთი ცენტრალურთაგანია. მაგრამ განსხვავება მაინც მეტად მნიშვნელოვანია. ცთუნებაში შინაგან კონფლიქტს უფრო მსოფლმხედველობრივი, ბოროტისა და კეთილის დუალისტური დაპირისპირების სახე აქვს, ვიდრე წმინდა ფსიქოლოგიური. მორწმუნე მისთვის უცხო ძალას — ეშმაკს ებრძვის. „ვეფხისტყაოსნის“ განხილულ კონფლიქტში უცხო ძალა არ მონაწილეობს. კონფლიქტი მხოლოდ ფსიქოლოგიურია. იგი ადამიანის ბუნებრივ და არადასაგმობ, არაამორალურ გრძნობათა და სწრაფვათა ბრძოლას გულისხმობს.

სხვა საკითხია ქრისტიანული გავლენა თვით კონფლიქტის შიგნით გადატანის ფაქტზე, თვით ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი ყურადღების გამახვილებაზე. შესაძლოა, სხვა, უფრო გარეგანი კულტისა და მარტივი ფსიქოლოგიურ-ეთიკური მოძღვრების მქონე რელიგიაზე აღზრდილ ავტორს ასეთი ყურადღება შინაგანი კონფლიქტისთვის არ მიექცია. მაგრამ ეს საკითხი მხოლოდ შეუძომოწმებელი მიხვედრებისა და სპეკულაციის სფეროს განეკუთვნება და აქ მას არ ვეხებით.

2. ადამიანის თემათიკურ პლანში. მაგრამ რაა პოემისთვის ესოდენ მნიშვნელოვანი შინაგანი კონფლიქტის შინაარსი, რაა ის დაპირისპირებული მხარეები,

რომელთა შეჯახება პიროვნებაში მისი ქცევის განმსაზღვრელი ხდება? ესაა ადამიანის გრძნობები ერთის მხრივ და მისი რაციონალური საწყისი, მისი „ცნობა“, „სიბრძნე“, მისი ნება და გონება მეორეს მხრივ. როგორც უკვე ითქვა ზემოთ, სიბრძნე რუსთველისთვის არაა მხოლოდ ჰკუა-გონება როგორც პრაქტიკული დაფიქრების, მოქმედების აწონდაწონვის უნარი. „სიბრძნე“ სცილდება გონების ამ პრაქტიკულ გაგებას და თავის ბერძნულ ტოლფარდს — σοφία-ს უფრო ემთხვევა შინაარსით და მოცულობით. „სიბრძნე“ ესაა გარკვეული ცოდნა სამყაროს წყობისა და მასში ჩვენი ადგილის შესახებ (იხ. ზემოთ). სიბრძნე გვიკარნახებს იმას, თუ რა პრინციპებით უნდა ვიხელმძღვანელოთ ჩვენს პრაქტიკულ ქცევაში. მაგრამ სიბრძნის თანახმად ქცევა, პოემის მიხედვით, ჩვენი სწრაფვა-ვნებების რალაცა ზომით დაძლევეს გულისხმობს. „ვეფხისტყაოსნის“ ეთიკა და პრაქტიკული ფსიქოლოგია ჩვენი გონიერი საწყისისა და სწრაფვების მეტად ძველსა და ანტიკურ ფილოსოფიაში მაქსიმუმამდე განვითარებულ დუალიზმს გულისხმობს: ფილოსოფიური ტრადიციისათვის, რომელსაც რუსთაველი ეყრდნობა, ჩვენი გონიერი სულისა და ჩვენი მატერიალური ბუნების სწრაფვანი საპირისპირო მხრისკენაა წარმართული და სათნობეაქ და სიბრძნეც იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი მეორეებზე ვაბატონოთ. ამ მეორეთა რიცხვში შედის ყველა სწრაფვები და ვნებები და არა მხოლოდ ფიზიკური სიამოვნებისაკენ მიმართული — მაგალითად, რისხვისა და დარდის აფექტი, სიამაყე, სიხარბე და სხვ. (ქრისტიანობაში მისი უფრო ფაქიზი ფსიქოლოგიზმით ეს გრძნობები სულს მიეწერებოდა და არა ჩვენს მატერიალურ ბუნებას). რუსთაველის პრინციპი: „რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“, როგორც ჩანს, კავშირშია ანტიკური ფილოსოფიის ამ ტრადიციასთან: არა გრძნობა-ვნებებზე ბატონობის შინაარსი (ე. ი. რა და რა ვნებებს ვთრგუნავთ და რა მიზნით), არამედ თვით ეს დათრგუნვა, თვით დათრგუნვის ფაქტია ყურადღების ცენტრში დაყენებული (თუმცა თვით ამ სიბრძნის მოწინააღმდეგე საწყისის რაობა, ამ განცდა-ვნებათა ბუნება და მიმდინარეობა „ვეფხისტყაოსანში“ შეუდარებლად უფრო ფაქიზად და მდიდრულადაა

განალიზებული, ვიდრე რომელსამე ფილოსოფიურ ნაწარ-
მოებში).

ასეთია „ვეფხისტყაოსანში“ ადამიანის ქცევის რაციონა-
ლური პრინციპი. იგი ზედმიწევნით ჯდება პოემის მსოფლ-
მხედველობის რაციონალურ პარამონიულ სურათში. ჩვენ უნ-
და ვესწრაფოთ სიბრძნეს, რომელიც ჩვენს სწორსა და ზნე-
ობრივს ქცევას უზრუნველჰყოფს. თუ ბრძენნი ვართ, ერთი
მხრივ გვესმის, რომ სამყაროს წყობის მონაწილე მხოლოდ
მორალური ქცევის პირობით ვხვდებით, მეორეს მხრივ გვეს-
მის, რომ ქვეყანა კეთილია, მასში შიში არ გვაწუხებს და
იმედს არავითარ სიძნელეებში არ ვკარგავთ, ვმოქმედებთ ისე,
როგორც უკეთესია ჩვენი მიზნის თვალსაზრისით და ჩვენს
თავზე სრული ბატონობის უნარი შეგვწევს. ყოველივე ამის
შედეგად ვაღწევთ ბედნიერებას, რომელიც ჩვენი უმაღლესი
მიზანია და რომელიც სიყვარულის, მეგობრული გრძნობის,
დიდებისა და მეფობის სურვილის დაკმაყოფილებაში მდგო-
მარეობს.

როგორც ზემოთ ითქვა, ეს მწყობრი სისტემა სავსებით
თავისუფალია ქრისტიანული სპეციფიკური წარმოდგენებისა-
გან, როგორცაა კაცის არასრულყოფილება, ცოდვილობა,
უუნარობა საკუთარი ძალით ქეშმარიტების გზაზე დგომისა.
ეს სისტემა ანტიკური მსოფლმხედველობის ლიანდაგს მიჰ-
ყვება: ანტიკური იდეალი გონების თანახმად მოქმედი, პარ-
ამონიული, ბრძენი ადამიანისა რუსთაველის დისკურ-
სიულ მსჯელობაში მოცემულ იდეალს ემთხვევა.

3. ფსიქოლოგიური პლანი, მაგრამ არის თუ
არა ადამიანისთვის ამ იდეალურად რაციონალური ქცევის
მიყოლა გარანტირებული ან შესაძლებელი? არის თუ არა
ადამიანი (თუნდაც იდეალური ადამიანი, ან ადამიანი ზოგა-
დად) ის, რასაც სიბრძნისა და გონიერების ზემოთ განხილული
პრინციპები მოითხოვს? არა, პოემაში ადამიანი არ უპასუხებს
არც სიბრძნის, არც პარამონიის ანტიკურ იდეალს. ის ირ-
აციონალურია თავისი ბუნებით და სწორედ ესაა, რომ
ქმნის, არსებითად, პოემის ფსიქოლოგიურ შინაარსს, მას
გრძნობათა და განწყობილებათა მიმოხრის სიფაქიზეს ანიჭებს.

ადამიანის გრძნობათა სამყარო თავისთავადი, დამოუკიდე-

ბელი სამყაროა. იგი არაა მკაცრად განსაზღვრული არა მარტო რაციონალური (განსჯის) მოტივებით, არამედ, თვით გარესინამდვილის ფაქტებზე რეაგირების საერთო განკვერტადი კანონზომიერებებითაც კი. ეს გრძნობები დამოუკიდებელია და, როგორც ასეთს, ავტორისგან თავის კუთვნილი ყურადღების, პატივისცემისა და ანგარიშგაწევის ხარკი ეძღვნება.

1. პოემის ორივე მთავარი გმირის თავგადასავალში მათი მოქმედებისა და გრძნობის ძირითად ჰანგს მათი როლის დასაწყისიდანვე დაჰყვება ინტენსიური ვერ-გასაძლები განცდის ერთგვარი ობერტინი, ალოგიკური ტანჯვა-წვალება, გრძნობის სპონტანური მიდენ-მოდენა, რომელსაც თვალსაჩინო გამართლება არა აქვს. ავთანდილის პირველი პაემანი ნახევარტონებისა და დეტალების იმდენად უხვი გამოყენებითაა ნახატი, რომ ექვს არ ტოვებს ამ დეტალებისადმი ავტორის თავისთავადს, დამოუკიდებელ ინტერესში — იმაში, რომ მის ცნობიერ მიზანს შეადგენს გმირის მოქმედების უკან მის თანმხლებ განცდათა სრული და დინამიკური სურათი მოხაზოს.

პაემანზე მყოფი მხიარული („დიდი ღხინით სავსე“) ავთანდილი თინათინის შეკითხვაზე „იცია მიზეზი შენისა აქა ხმობისა?“ პასუხობს:

...საზაროსა ჩემგან თქმაღა ვით იქმნების?

მთვარე მზესა შეეყაროს, დაილუვის, დაცაჰვნების,

აზრად არად აღარა მცალს, თავი ჩემი მეგონების თქვენვე ბრძანეთ, რაცა გიმძიმს, ანუ რაცა გეკურნების“.

• რატომ არის ავთანდილისთვის მისი სათქმელი „საზარო“? ან რატომ „ეგონების“ მას თავის თავი (ე. ი. თავის დარდი აქვს, გასაჭირშია, დაღუპვისა და ხსნის დილემის წინაშეა)? „საზარო“ კიდევ შეიძლება გაგვეგო, როგორც მხოლოდ პასუხი თინათინის სიტყვებისა: „ზარი მლევს მე ამისისა თხრობისა“ (ე. ი. გვეგულისხმა, რომ აქ ავთანდილს თინათინისთვის საზარო სათქმელი აქვს მხედველობაში და არა თავისთვის), ხოლო „აზრად ვერ-მოცლა“ გაგვეგო, როგორც სატრფოს წინაშე დაბნევის, სიხარულისა თუ რიდისგან აზრის ვერ-მოკრეფის მოტივი, რომელიც ლიტერატურის (და ალბათ მიჯნურობის რაინდული კულტის) მიღებულ პირობითობას ემთხვევა. მაგრამ „თავის გონება“, ანუ საკუთარი თავის

ვის გასაჭირსა თუ ტანჯვაში ყოფნის აღიარება ამ დროს, როცა სატრფოს „ლხინით უყურებს“, კონვენციების გარეთაცა და გრძნობის მარტივი, საყოველთაოდ ცნობილი ლოგიკის გარეთაც. ესაა სატრფოს სიახლოვეში ტანჯვის მოტივი¹. მაგრამ აქ ეს არაა ავთანდილის ერთადერთი განწყობილება. ესაა ერთ-ერთი განწყობილება, რომელიც თავის საწინააღმდეგოს — სიხარულსა და ლხენას სატრფოს სიახლოვეში ულოგიკოდ ერწყმის და ენაცვლება და ავთანდილის ასევე ცვალებად, ულოგიკო ქცევას იწვევს. ჯერ თინათინისგან

ყმა წავიდა, სიშორესა თუცა მისსა ვერ გასძლებდა,
უკიდრებე იხედვიდა, თვალთა რეტად აყოლებდა,

და სხვა... აქვე:

„თქვა: „მზეო, ვარდსა სიშორე შენი დამაჩნდეს ეს აღრე;
ბროლი და ლალი გასრულვარ ქარვისა უყვითლესადრე
მაშინ რაღა ვქმნა, ვერ-ქვრეტა რა მომხვდეს კვლა უგრძესადრე“?
საწოლს დაწვა, ტირს, მტირალსა ცრემლი ძნელად ეხოცების
ვითა ვერხვი ქარისაგან ირხევის და იყეცების.
რა მიპლუნის, სიახლევე საყვარლისა ეოცების,
შეკრთის, დიდი დაიზახის, მით პატივი ეოცების.

უშუალოდ ამის შემდეგ ავთანდილი ეკაზმება „მისთა მქვრეტთა სალამაზოდ“, შემდეგ თავის სამეფოში მიემგზავრება და არსად თავის „ლალობას“ და თავის უპირველეს ღირსებას — ფიზიკურ ძლიერებას (მხნეობას) არ ივიწყებს („გამოემართა ავთანდილ მოყმე მხნე, ლალად მავალი“) თუმცა კი ამავე დროს თინათინზე ფიქრი არც ერთი წამით არ შორდება:

არ მისცილდების თინათინ მისი მას, ვისგან სწავ ალი.

2. ავთანდილის პირველ ღარიბობაში მკვეთრადაა ხაზგასმული მისი გრძნობა და ამ უკანასკნელის ცვალებადობა:

№ 179 სტროფი (ახალმან ფიფქმან დათოვა...) ორმხრივია საყურადღებო: ჯერ ერთი, აქ სუჟეტურად უ მ ი ზ ნ ო პეიზაჟი (თოვა, ზამთარი) გამოყენებულია როგორც ფონი ფსიქოლო-

¹ უფრო ვრცლად ამ მოტივზე იხ. ნ. ნათაძე. რუსთაველური მიჯნურობა და რენესანსი, 1965. გვ. 108-112.

გიური განწყობილების დასახატავად. თოვა და ფიფქი ერთ-ერთი მიზეზია, რატომ უნდება ავთანდილს გულს დანის დაცემა, რაც თავისთავად ირაციონალური მოქმენცია, მხოლოდ განწყობილების ცვალებადობის შედეგია (და არა გარეგნული ფაქტორებისა). მეორეც, აქ ნათქვამია, რომ ავთანდილი „ზოგჯერ“ მიჰმართავდა ხოლმე დანას, ე. ი. მას გრძნობა ეძალე-ბოდა პერიოდულად და, ცხადია, ყოველი რაციონალური მი-ზეზის გარეშე, რამდენადაც გარეგნულად ვითარებაც უცვლე-ლი იყო და მისი გადაწყვეტილებაც „დათმეო“ ძალაში რჩე-ბოდა.

3. სპონტანურ ცვლილებას კაცის გუნება-განწყობილება საწინააღმდეგო მიმართულებითაც განიცდის. ავთანდილის გა-ჭირვება კულმინაციას აღწევს, როცა ის გადაწყვეტს:

თავს უთხრა: მოკვე, გიჯობსო სიცოცხლეს აუგიანსა,
მიხვალ, დაგხედების თინათინ, ანათებს დღესა მზიანსა
გკითხოს მის ყმისა აშბაეი, რა გმართებს ვაგლახიანსა?...
ამ მდგომარეობაში თვითმკვლელობისგან მას მხოლოდ გონიერული დასკვნა იხსნის: რომ ვეფხისტყაიანი ყმა ქაჯი იყო და რომ ტირილი ზედმეტია (სტრ. 92). ეს დასკვნა მის გუნებას არ შეეღის — ის მაინც დარღით განადგურებულია:

გასუღებოდეს მკლავნი და მისნი სიაშაყენია.

მაგრამ უეცრად მას ამ მდგომარეობიდან გამოსულს ვხედავთ: ჯერ მას ჰამა უნდება „ადამის ტომთა წესით“, შემდეგ კი, ხატაელების შეხვედრაზე ნათქვამია:

(ავთანდილს) ხელთა ჰქონდა მშვილდ-ისარი, მათვე მივა მხიარული

4. ტარიელის ტირილი და დაბნედა აღრევე გვხვდება, მაგ-რამ ახლოს და თვალსაჩინოდ ამ მოტივს ავთანდილისა და ტარიელის შეხვედრის ეპიზოდში ვეცნობით. ამ მოტივის რო-ლი რომ სწორედ გავიგოთ, ამისათვის საჭიროა წინასწარ გვეჩონდეს გათვალისწინებული, რომ ეს მოტივი არაა ხასია-თის ხატვის, ტარიელის ინდივიდუალიზაციის საშუალება როგორც ეს ზოგჯერ მიჩნეულია კრიტიკაში (აფექტური ტა-რიელი უპირისპირდება გონიერ ავთანდილს)¹. გმირთა ინ-დივიდუალიზაციის საკითხზე უფრო დეტალურად ქვევით

¹ შდრ. ალ. ბარამიძე, „შოთა რუსთაველი“.

შევჩერდებით. აქ შევნიშნავთ მხოლოდ, რომ ბნედა-ტირილი აქ მდგომარეობის, ბედ-ილბლის ხატვის საშუალებაა და არა ტარიელისა. ეს უკანასკნელი ჩანაფიქრის მიხედვით არაა განსხვავებული ავთანდილისაგან გონიერება-აფექტურობის ზომით. თვით ავთანდილის მეტად ინტენსიურ გრძნობებზეც რომ არაფერი ვთქვათ, ამას სრულებით უდავოდ ადასტურებს ტარიელის რეპლიკა:

რაცა კმართებს გონიერთა, ერთხელ ვიყავ მეცა მქმნელად,
აწ ნაბათი (რიგი, მორიგეობა) ხელობისა მომხვდომია, მით ვარ ხელად (928).

ტარიელისა და ავთანდილის შეხვედრისას ხაზგასმულია არა მისი ბნედა-ტირილი ზოგადად (რაც ლიტერატურულ პირობითობას ემთხვევა), არამედ ტირილი თავის თავგადასავლის თხრობის გამო, ტკივილის გაცხოველება თხრობისას. ტკივილის ასეთი გაცხოველება, არსებითად, ალოგიკური მოვლენაა, მისი ფესვი ადამიანის ბუნების სისუსტეში ძევს, იგი გრძნობათა წინაშე ადამიანის დაუცველობას მოწმობს. სწორედ ასე აღიქვამენ ამ ამოცანას ტარიელი, ასმათი და შემდეგ ავთანდილიც — როგორც დიდ მსხვერპლს, რომელსაც ტარიელი მეორე მიჯნურისთვის გაიღებს:

ტარიელი: მე თუ ვიტყვი, დამწავს ცეცხლი ცხელი, შემოქმს ალად,
მურად (300)

ასმათი: მეხვეწებოდა (ავთანდილი), ლამოდა ჩემგან რასამე სმენასა
ნუთუ ყოს ღმერთმან, გაძლება შემცა ვით მივეც ენასა?

ტარიელი: ...ვინცა კაცმან ძმა იძმოს თუ დაცა იდოს,

ხანს თუ მისთვის სიკვდილსა და ჰირსა თავი არ დაჰრიდოს
ღმერთმან ერთი რათ აცხოვნოს თუ მეორე არ წარწყმიდოს?
შენ ისმენდი, მე ვიამბობ, რაცა ვინდა წამეკიდოს.

აქ ავთანდილის „ცხოვრება“ ამბის შეტყობაა, ხოლო ტარიელის „წაწყმედა“ — მისი მბობა. ტარიელის გულყრაც თხრობისას გრძნობის ამ გაცხოველების შედეგია.

ასევე (როგორც თავგანწირვა) ესმის ტარიელისგან თავგადასავლის მბობა ავთანდილს, რომელიც შემდეგ თინათინს ამ ამბავს მოუთხრობს:

მან (ტარიელმა) ჩემთვის დაწვა თავისა დაღვა არ-დასაწვავისა.

5. გაქრის კონვენციონალურ მოტივს რუსთაველი ფსიქიკური მდგომარეობით მოტივაციას უძებნის. ტარიელისგან

კაცთა არნახვის ბუნებრივი სურვილი მკვეთრად ხაზგასმულია პოემაში. მინდორს გასული ტარიელი გაურბის მონადირე მხიარულ მეფეს, რომ თავისი თავი დაზოგოს ქარბი გრძნობისგან:

სევდად ზეცა კაცთა ნახვა, სევდა უფრო გავიალე,
არ მიუფე ახლოს შეყრად, თავი ჩემი შევიწყალე
მათგან მკრთალი შემოვბრუნდი, ტყესა შიგან დავიმაღლე.

სხვაგან ნათქვამია:

„ღამე მევლო, მოვიდოდი, წყლისა პირსა აჩნდეს ბაღნი

არ მემამის კაცთა ნახვა, მიდაღვიდეს გულსა დაღნი.

სევდა კაცთა ნახვისას ბუნებრივი, მაგრამ ირაციონალური მოტივია, ეს მოვლენა გრძნობათა წინაშე ადამიანის ბუნების ღიაობის, მისი შეღწევალობის მომასწავებელია.

6. სიყვარულის სენზე, მისგან ბნელაზე და ამ უკანასკნელის ვერძალვაზე არაფერს ვამბობთ: ერთი, რომ ეს მოტივი კონვენციონალურია, მეორე, აქ გრძნობა პოემის მიერ ნაკარნახევ გონიერ მოქმედებას არ უპირისპირდება — სიყვარული პოემაში დაძლევის ღირსად არაა მიჩნეული. მაგრამ, კონვენციასთან შედარებით, „ვეფხისტყაოსანში“ მიჯნურობის სენი, მისი მალვა და მორჩენა უფრო სუბიექტურ ხასიათს ატარებს და ადამიანის სხვა განცდებთან — მათ შორის თვით ბუნების განცდასთანაც კი არის დაკავშირებული: ტარიელი პირველი მომჯობინების შემდეგ ცხენს თხულობს:

ცხენსა შეჯდომა მწადიან, ვნახნე წყალნი და ველია.

7. სიყვარულის სენი აუხსნელად ვრცელდება მთელ პიროვნებაზე, მის ყველა განცდებზე. პირობითობა ასეთ დროს, უარეს შემთხვევაში, უმადობას, გარე სინამდვილისადმი უყურადღებობას, გახდომა-გაყვითლებას და სხვა ამგვარ თვისებებს. ამ გრძნობის ის ინდივიდუალური შტრიხი, რომელიც ტარიელის მიჯნურობაშია შეტანილი, ულოგიკო, მაგრამ უფრო ღრმა და პიროვნული ემოციის გამომხატველია.

ღღინი გამოხდეს და გული უფროე დამწვეს კვლავ ალთა,

მეღარ ვუპკრეტდი ლაშქართა მინდორს თამაშად
მავალთა —

8. სიყვარული ადამიანის ნებისყოფაზე, მის შენიღბვის უნარზე ძლიერია.

ტარიელი: ვეცდებოდი, არა მცალდა სევდისაგან თავის კრძალვად,
ვიგონებდი, ცეცხლი უფრო მედებოდა გულსა ალვად.

9. ტარიელი ბედნიერების უტყუარ გზაზეა დამდგარი. წარმატება ახლა მხოლოდ მის ძალასა და გონიერებაზედაა დამოკიდებული (მან ნესტანისგან სიყვარულის ფიცი და ხატაეთს ლაშქრობის დავალება მიიღო). ამ დროს ტოლებთან გამართულ ლხინში მას მაინც სევდა ერევა:

ზოგჯერ შემციან სევდათა, ვთქვი საწუთროსა გმობანი.

ცოტა ხნის შემდეგ, სანამ გარეგნულ ვითარებაში რამე შეიცვლებოდეს, ტარიელი ისევ მხიარულია, რაც მის მდგომარეობას ბუნებრივად შეეფერება:

წიგნი მქონდა საიმედო, ამაღ ვიყავ მხიარული.

10. ნესტანთან პირველი მღუმარე შეხვედრის შემდეგ ტარიელი მეტად შორსაა სასოწარკვეთილებისაგან. პირიქით, ასმათი „ლხინს უქადებს“ და ტარიელს სრული საფუძველი აქვს, რომ დაიჯეროს მისი საიმედო სიტყვა. მიუხედავად ამისა, მისი ღელვა ცრემლსა და ტანჯვაში ვლინდება.

ღამე მერჩია, მეწადა არგათენება დილისა.

11. ნადიმზე გამარჯვების შემდეგ ტარიელი ნესტანის ჭკრეტით ტკბება (484). ამ ეპიზოდს, სადაც სატრფოს სიახლოვეში (ნადიმზე) სიხარულს სევდა ერევა, მოჰყვება მეორე ეპიზოდი, სადაც ტარიელი განშორების ტანჯვას ვერ სძლევს, მაგრამ ამავე დროს ნესტანის მოგონება ალხენს. ამ სცენის ბუნებრიობა ძლიერდება მისი კონკრეტულობით, სადაც დალეული ღვინოც კი თავის როლს თამაშობს.

ავიყარენით, მიგვეკირდა სმა ღოსტაქნისა მეტისა
საწოლს შემოვე, შემექმნა ცნობა მართ ვითა რეტისა,
ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე ამა ცეცხლთა შრეტისა,
მეგონებოდის, მალხენდის გონება მისგან ჭკრეტისა.

12. ტარიელის სიშმაგე, გახელება, რაც პოემაში უკონტროლო, სტიქიურ გრძნობათა მწვერვალია, პოემაში მკაფიო ფსიქოლოგიური მოტივაციითა და თანდათანობითაა დახატული. იგი წარმოდგენილია, როგორც ადამიანისთვის ბუნებრივი რეაქცია გარესამყაროდან უბედურების შემოტევაზე. ამ გახელებას თავისი სტადიები აქვს. თითოეული მათგანი მკაცრა-

დაა მოტივირებული გარეგანი ფაქტებით და გმირის შინაგანი მდგომარეობის წინა ეტაპებით. პირველი რეაქცია ნესტანის გატაცების ამბავზე ორივე საწინააღმდეგო ელემენტს — პრაქტიკულ-გონიერსა და ემოციონალურს ბუნებრივი ზომით აერთებს:

აწ თავსა მისად საქებრად მივცემ, სად კლდე და წყალია;
სრულად გავევადო, შემეჰმნა გული მართ ვითა სალია.

ცოტა ხანს ტარიელის ქცევას გრძნობისა და პრაქტიკული მოქმედების ასეთი შეზავება გასდევს (585).

ემოციური ელემენტისგან გონიერის ძლევა მაშინ იწყება, როცა პრაქტიკული ღონისძიება გამოუსავალ ჩინში ემწყვდევა (როცა ნესტანის ძებნა უშედეგო აღმოჩნდება 589).

აქ სასოწარკვეთილება ჯერ მხოლოდ ემოციაა: არც გადაწყვეტილებად, არც დარწმუნებულობად იგი არ ქცეულა. ასეთად იგი იქცევა მხოლოდ ახალი ძიების (ფრიდონის დახმარებით) უშედეგობის შემდეგ. აქაც ეს გაჭრა ჯერ კიდევ აუტანელი ტანჯვის დაამებისკენ მიმართული უშუალო იმპულსია და არა ცნობიერად დასახული მიზანი:

ვთქვი, თუ: ჩემგან აღარა ხამს სიარული, ცუდი ცურვა,

ნუთა მხეცთა სიახლემან უკუშყაროს გულსა ურვა

ამას ზედ ერთვის სრულიად ბუნებრივი მოტივი — ასმათისა და თანმხლები მონების შეცოდება და მათ წინაშე ვალდებულების გრძნობა, რომელიც უკარნახებს ტარიელს, რომ ისინი სამშობლოში გაგზავნოს (650—653). მხოლოდ ყოველივე ამის შემდეგ სრულდება ტარიელის გახელების, ველად გაჭრის რთული პროცესი: რადგან მისი უნესტანოდ ინდოეთს დაბრუნება მართლაც შეუძლებელია (ამის ნებას გრძნობა არ მისცემს — ამაში მკითხველი უკვე დაჯერებულია), ხოლო მისი ძებნა პრაქტიკულად უშედეგოა, ტარიელი ველად ცხოვრებას იწყებს და მისი ბედი ამ მიხვეულ-მოხვეული გზის გავლის შემდეგ „გაჭრის“ კონვენციონალურ მდგომარეობას თანხვდება (658).

აქედან ერთი გზა რჩება — სიკვდილის პასიური ნატვრა. ასე სრულდება სწორედ ტარიელის შინაგანი ევოლუცია, იგი მოდის იმ მდგომარეობაში, რომელშიაც მას პოემის ექსპოზიციაში ვხვდავთ (656).

ასეთი მკაცრი და დამაჯერებელი თანდათანობითაა შექმნილი პოემის ყველაზე უკიდურესი სიტუაცია — ტარიელის ველად გაჭრილობა, სიშმაგე და ბნელა-ტირილი. ეს მეტად ფაქიზად დაცული ბუნებრიობა და თანდათანობა მკაფიოდ გვიჩვენებს ამ მოტივის ადგილს პოემის კონცეფციაში: ტარიელი იმიტომ კი არ არის შმაგი, რომ ის გარკვეული ინდივიდუალური თვისებების მატარებელია (აფექტური, გრძნობის ამყოლი და ა. შ.) არამედ იმიტომ, რომ ის ადამიანია, ადამიანისთვის კი წუთისოფლის დარტყმებზე ამ სახით რეაგირება ბუნებრივია, იგი თავის გრძნობათა და მოქმედების უსასრულო, აბსოლუტური მფლობელი არაა (რა უნდა იყოს და რაა სასურველი პოემის კონცეფციის თანახმად, ეს ამ ფაქტის კონსტატაციაში როლს არ თამაშობს).

13. ვეფხის სახე-სიმბოლოსა და მისი ემოციური საფუძვლის შესახებ აქ სიტყვას არ გავაგრძელებთ¹. სიყვარულისა და ნებისყოფათა უმკვეთრესი დაპირისპირების, ალერსისა და „ვერ-გაძლების“ („ხელი გულით“ ვეფხვის მკვლელობის) გაიგივება მოასწავებს თავისებურ, მაგრამ ღრმა ჩაწვდომას ადამიანის არაცნობიერ ემოციურ სამყაროში ამით პოეტი ხაზს უსვამს გრძნობათა მატარებლის — ადამიანის ირაციონალურ, ალოგიკურ საწყისებს.

14. უკონტროლო გრძნობათა შემოტევისგან არ არის დაცული ავთანდილის თინათინთან დამოკიდებულებაც, ოღონდ, რამდენადაც აქ სუჟეტურად ისეთი მძაფრი სიტუაცია არაა შექმნილი, როგორც ნესტანისა და ტარიელის ურთიერთობაში, საქმე გახლებამდე არ მიდის. ყველაზე არსებითი მომენტი — გრძნობათა ვერ-დაოკების მომენტი — მაინც ორსავე შემთხვევაში საერთოა. თინათინთან ბედნიერი პაემნის შემდეგ ავთანდილის განცდათა დრამატიზმი აღწევს თავის კულმინაციას, რომელსაც ავთანდილი ვერ ერევია:

ყმა მივიდა გულ-მოკლული, ცრემლი ველთა მიედინა,

მართ მისივე სიყვარული უარებდის თვალთა წინა,

ზოგჯერ ადგის, ზოგჯერ დაწვის, ხელსა რადმცა
დაეძინა?

რაცა აჯა დათმობისა, გულმან ვისმცა მოუხმინა.

¹ იხ. ნ. ნათაძე, ციტ. შრ. გვ. 116.

ამას მოსდევს ორი სტროფი, სადაც ისევ „ღათმობაზეა“
(მოთმინებაზეა) ლაპარაკი:

„ველა გულსა ეტყვის: ღათმობა ჰვეანდეს სიბრძნისა წყაროთა,
არ ღათმობოთ, რა ვქმნათ, სვედასა მითხარ რა მოუუგვაროთა?
თუ ლხინი გვინდა ღეთისაგან, ქირნიცა 'შევიწყნაროთა“

„ველა იტყვის: გულო, რაზომცა გაქვს სიკვილისა წადება,
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დაღება,
მაგრა დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კელა ღება,
ავად შეჰფერობს მიჯნურსა მიჯნურობისა ცხადება“.

მაგრამ ეს სტროფები მხოლოდ ღათმობის საჭიროებასა და აუცილებლობაზე ლაპარაკობენ და არა ღათმობის შესაძლებლობაზე ან სიადვილეზე. სხვადასხვა გრძნობათა გამოუსავალი კონფლიქტი (თინათინის და ტარიელის სიყვარული) და თავის ძალის გამო ვერგასაძლები გრძნობით ტანჯვა (თინათინის სიშორე) განუყრელად თან სდევს ავთანდილს მთელ მის მეორე ღარიბობაში, იგი ამ უკანასკნელის ძირითად შინაარსს შეადგენს. მისი ხვედრი წონა თუ მეტი არაა, ყოველ შემთხვევაში, ნაკლები არაა, ვიდრე საკუთრივ სათავგადასავლო ელემენტისა. ტარიელისადმი სიყვარულის მეტი ძალა საკუთარი თავის კონტროლის უნართან შედარებით პირდაპირაა აღიარებული სტროფში:

„მისი ნახვა გულსა ჩემსა ვითა ბადე, დაებადა,
მუნეე დარჩა, ღათმობაცა მასთანავე დაება, და

ორი გრძნობის შუაში მოქცეული ავთანდილის კონფლიქტი თვითმკვლელობის სურვილის ბუნებრივ მოტივაციას იძლევა:

„იტყვის: ღმერთო, რა შეგცოდე შენ უფალსა, არსთა მხედსა?
რად გამყარე მოუვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა?
ერთი ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსაწყემდსა.

მ ო ვ კ ვ ღ ე : თ ა ვ ი ა რ მ ე წ ყ ა ლ ვ ი ს , ს ი ს ხ ლ ი ჩ ე მ ი

ჩ ე მ ს ა ქ ე ღ ს ა ი

თინათინის სიშორის ვერ-გაძლება ორი პასაჟის (830.—841 და 952—963) თემაა. მზის სახე-სიმბოლოს გამოყენებაზე ამ სტროფებში სხვაგან გვქონდა ლაპარაკი.¹ ამ ვერ-გაძლების

¹ ნ. ნათაძე. ციტ. შრომა, გვ. 109-110.

გრძნობისადმი ავტორის საგანგებო ყურადღების საილუსტრაციოდ შეიძლება ხაზი გაესვას იმას, რომ ამ სცენაში არის დეტალები, რომლებიც მხოლოდ განცდის ფსიქოლოგიური რეალიზმის მიზანს ემსახურებიან, მის ფონს ქმნიან და მას გახაზავენ. ასეთია ავთანდილის გარდახლომა წყლის პირას:

რა წყალი ნახის, გარდახდის, უპკრეტდის ჰავლსა წყლისასა.

და მისგან მზისა და სინათლის სხვადასხვაგვარი ემოციონალური აღქმა, რომელიც სიმბოლურად მის თინათინისადმი დამოკიდებულებას გვიხასიათებს, უშუალოდ კი — მისი გამახვილებული განცდის ულოგიკო ცვალებადობას:

დამე ალხენდის, დღე სჯიდის, ელის ჩასღვისა მზისასა (840)

რა შეუღამდის, ვარსკულავთა ამოსლვა ეამებოდის (938).

და პირიქით:

მზეო, გიტყვი თინათინის ღაწეთა დარად,

ხელსა მალხენს ნახვა შენი, ამაღ გიპკრეტ არ დამცდარად.

15. ირაციონალური საწყისის ძლიერება ადამიანში ხაზგასმულია ნესტანის რიდის დანახვაზე ტარიელის დაბნედის სცენაში, რაც იმითაა ახსნილი, რომ „ჩქარა ეცეს, ვერ გაუძლებს კაცი ლხინსა მეტის მეტსა“. ცნობილი მეტაფორა ვარდისა, რომელიც დიდ სიციხეს და სიცივეს ვერ უძლებს, ამავე თემის ვარიაციას შეიცავს:

„ზამთარი ვარდთა გაახმობს, ფურცელნი ჩამოსცივიან,
ზაფხულის მზისა სიახლე დასწავს, გვალვასა სჩივიან,
აგრეთვე გული კაცისა მოსაგვარებლად ძნელია,
პირსა და ლხინსა ორსავე ზედა მართ ვითა ხელია,
მოწყვიტ წყლულდების, საწუთრო მისი აროდეს მრთელია,
იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია.

მოყვანილი სტროფი, სხვათა შორის, იმითაცაა აღსანიშნავი, რომ აქ სოფლის სიავე (გარეგანი, ობიექტური მომენტი) და ჩვენი გრძნობის უკონტროლობა (შინაგანი მომენტი) პირდაპირაა დაკავშირებული ერთმანეთთან. ჩვენი გული იმიტომაა ძნელად მოსაგვარებელი, რომ მისი საწუთროა წყლული, არა მრთელი, ე. ი. იმიტომ, რომ მისი სურვილები ამ საწუთროს ვითარებას არ შეეფერება. ამიტომვე არის საწუთრო

უნდობი (ტაეპი 4). ამგვარად, აქ მარტო საწუთროს არ ბრალდება ჩვენი ტანჯვა, ჩვენი გრძნობების შელახვა — საწუთროს და თვით ჩვენი გრძნობების ირაციონალობას აქ ტოლი ბრალი აქვთ.

მოყვანილ პასაჟებში პრაქტიკულად იყო დახატული ადამიანში ირაციონალური საწყისის — მისი გრძნობათა სამყაროს ძლიერება, მაგრამ გარდა ამისა პოემაში ადამიანის რაციონალური და ირაციონალური საწყისის ურთიერთობის პრობლემა დისკურსიული მსჯელობის სახითაცაა დასმული. ეს უკანასკნელი გარემოება მოწმობს, რომ დასახელებულ საწყისთა მიმართება რუსთაველისთვის არა მხოლოდ ფსიქოლოგიური და მხატვრული ტაქტის საქმეა — ის მისთვის პრობლემაა, ამასთან, ერთი ძირითადთაგანი. ასეთი მსჯელობა პოემაში ორგანაა.

1. თინათინისა და ავთანდილის შეხვედრის შემდეგ, რომლის კილო და განწყობილება ინტიმურობის სრულ შთაბეჭდილებას ქმნის, ავთანდილს მოუთმენელი ტანჯვა ჰკლავს, რომლის მიზეზია მომავალი განშორება და, ამასთან ერთად, სრულყოფილი სატრფო-მეფის წინაშე გამოუსავალი აღტაცების აფექტი.

ყმა მივიდა, საწოლს დაჯდა, ზოგჯერ ტირს და ზოგჯერ ბნდების, მაგრა ახლავს გონებითა საყვარელსა, არ მოსწყდების, ვით მწვანელისა თრთვილისაგან, პირსა ფერი მოაქლდების, ჰხედავთ, ვარდსა უმზეობა ვითა აღრე დააჩნდების.

ამის თაობაზე ნათქვამია:

„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი,
გული, ეამ-ეამად ყოველთა კირთა მთომო, ლხინთა მნდომელი;
გული ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი,
ვერცა ჰპატრონობს სიკვდილი, ვერ პატრონია რომელი.

გული რუსთაველის ტერმინოლოგიაში ადამიანის გრძნობათა სამყაროს, მისი შინაგანი ემოციური ცხოვრების მთლიანობას უდრის (როგორც ჩანს, ამ უკანასკნელი მნიშვნელობის შეთავსებითაა შეპირობებული ის, რომ გული შეიძლება ბრძენი იყოს, ე. ი. შეიძლება ეს ემოციური სამყარო დალაგებული იყოს, ჰარმონიული და, ამგვარად, სხვისი სიმართლის შეფასებაც შეეძლოს. უდრ. „მაშინდა გაბრძე მართალი

მაგა გულითა ბრძენითა“, „იყავ... გწადდეს გულითა ბრძენითა, გწადდეს — ცნობითა შმაგითა“). მოყვანილი სტროფი, მაშასადამე, იმას ნიშნავს, რომ გული გაუმადლარია (სიამეში საზღვარი, კონტროლი არ იცის), რომ მას ეამ-ეამად (ხან... ხან) ჰკირის მოთმენაც ძალუქს და ლხინს ეტანება, რომ ის თეორიული აზროვნების, გონების („ხედვა“ ფილოსოფიურ ჰერეტას ნიშნავს, იგი შვიძუ-ს ექვივალენტია) ურჩია და რომ მის სწრაფვებს სიკვდილიც კი ვერ აშინებს, ვერ ბატონობს მასზე („ჰპატრონობს“). ეს კაცის ირაციონალური საწყისის ავტონომიისა (გონებისგან დამოუკიდებლობის) და მისი, როგორც კაცის წარმმართველი ძალის, სრული აღიარებაა.

2. ირაციონალური საწყისის — გონების, განსჯის თანახმად ვერმოქმედების ფაქტის ანალიზი და მისი გამართლების ცდაც კია ასმათის მსჯელობა ქებაში და თვით ტარიელის მსჯელობა, როცა ეს უკანასკნელი ავთანდილის წინაშე თავს იმართლებს. ავთანდილის საყვედურს, რომ ტარიელმა სიტყვა გატეხა, იმედი გარდაიწყვიტა, თავის თავსა და ძმადნაფიცს ავნო — მაშასადამე, პოემის ეთიკური მონიშმის მსოფლმხედველობისა და მისი რაციონალური ეთიკის საწინააღმდეგოდ მოიქცა, ასმათი პასუხობს ჩამოყალიბებული „თეორიით“, რომლის შეპირისპირებაში ზემოხსენებულ კონცეფციასთან პოემის კონფლიქტის ცენტრია

„კვლა ქალი ეტყვის: მართალ ხარ მაგისსა დამძიმებასა,
მაგრა რა გაბრჭო მართალი, ნუ მევე რასაცა თნებასა:
არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?
იგი უგულო მოელის მართ ღღეთა შემოკლებასა.

გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან,
რა გული წაეა, იგიცა წაელენ და მისკენ მიდიან,
უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან
შენ არ გინახავს, არ იცი მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან

და ბოლოს:

თვით რაცა ჰბრძანოთ (ავთანდილმა), მართალ ხართ, სხვა სხვისა
ომსა ბრძენია.

ამგვარად, რაც უნდა მართალი იყოს ავთანდილი და მისი რაციონალური ოპტიმისტური მეტაფიზიკა და ეთიკა; კაცის ირაციონალური საწყისის დამოუკიდებელ სიძლიერეს ეს ვერ

არღვევს. ეს სიძლიერე მყარი ფაქტია. მისი ვერაშეფასება ნიშნავს მსჯელობას გარედან, საქმის ცოდნის გარეშე, „სხვის ომში ბრძნობას“. ამისვე ანალოგიურია თვით ამ რაციონალური მსოფლმხედველობის მქადაგებლის — ავთანდილის საბუთი, რომელიც ტარიელს დახმარებას იმ მოტივით სთავაზობს, რომ ეს უკანასკნელი ს ნ ე უ ლ ი ა (გრძნობათა სიჭარბისგან ძლეული) და თავის დახმარება თვით არ ძალუძს.

რა აქიმი დასწულდეს, რაზომ გინდა საქებარი,
მან სხვა იხმოს მკურნალი და მაჯაშისა შემტყუებარი.

იმავე არგუმენტებს, ოლონდ უფრო სუბიექტურად შეფერილს, უპირისპირებს ტარიელი ავთანდილის ხვეწნას, როცა ის მას მალალ პრინციპს — „რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდეე წადილთა ნებასა“ — უქადაგებს:

ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი, ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა?
ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცაღა ვიყო ცნობასა.

გრძნობათაგან ძლეული ადამიანი სიბრძნის გზას ვერ მიჰყვება.

...ეგე სწავლა ჩემთვის ყოვლად სოფლად ღირდეს,
მაგრა რა ვქნა, რაგვარ გავძლო, მეტისმეტად რა მიმჭირდეს?

იმის უარყოფა, რომ კაცი, გრძნობათაგან ხელ-ქმნილი, სიბრძნეს ვერ გაჰყვება, მხოლოდ გრძნობის ვერგაგებას, გარედან ყურებას ნიშნავს:

ცივლსა ცეცხლის სიმხურვალე უგავს, ამაღ აენთების,
მაგრა წყალსა არსით ახლავს, თუ ჩავარდეს, დაცაშრტების,
როცა ვისცა საქმე თვით სქირს, სხვათათვისცა ევარგების.
თავიღაღმა რად არ იცი, გული ჩემი რაგვარ ღნების!

სუბიექტური ელემენტი, რომელიც ამ დიალოგს ავთანდილ-ასმათის დიალოგისგან ასხვავებს, მკაცრად მოტივირებულია სიტუაციურად და ფსიქოლოგიურად: „აწ გამიარმდა სიცოცხლე მეტად ყოვლისა ჟამისად“ — ეუბნება ავთანდილს ტარიელი და მისი კაემნის გამწვავება გასაგები ხდება, როგორც ლომ-ვეფხის დახოცვის და ამასთან დაკავშირებული ასოციაციების პასუხი. სიკვდილთან შერიგება, — უფრო მე-

¹ აქ არის მინიშნება ემპედოკლეს მოძღვრებისადმი. Ш. Нущубидзе. Пуставели и восточный ренессанс. გვ. 258.

ტიც, მისკენ სწრაფვა ამ დეპრესიული მდგომარეობის ბუნებრივი გაგრძელებაა.

აწ მივსწურვივარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ლხენისა

ამგვარად, გრძნობათა სამყაროს ავტონომია და ძალა რუსთაველისთვის არა მარტო ნაგრძნობი, არამედ აღიარებული და გაანალიზებული ფაქტიცაა. არის თუ არა პოემის კონცეფციაში ამ ორი საწყისის — რაციონალურისა და ირაციონალურის შერიგების, მათი უფრო მაღალი დონის სინთეზში მოქცევის ცდა? მოქმედების, მხატვრული სიმართლის პლანში არის: ეს წინააღმდეგობა იმით რიგდება, რომ ავთანდილი ტარიელის ირაციონალურ საწყისს ისევ ირაციონალური საშუალებით — ფსიქიკაზე ფიზიკური მოძრაობის გავლენით სძლევს. იგი ტარიელს ცხენზე შესვამს და „ტანის გაძვრა“ მას მომჯობინებას დააჩენს. მაგრამ თეორიულ პლანში სინთეზი არც მოცემული, არც ნაცადი არ არის, ისევე როგორც არ ყოფილა იგი მოცემული სხვა ავტორის მიერ არც მანამდე და არც მას შემდეგ. ერთადერთი, რაც შეიძლება ნამდვილად ითქვას ავტორის თვალსაზრისის შესახებ ამ საკითხზე, ისაა, რომ პირველს (რაციონალურ საწყისს) მისთვის უფრო მსოფლმხედველობრივი როლი აქვს, მეორეს კი უფრო (და არა მხოლოდ) ინტუიტიური და მხატვრული. თავისი მსოფლმხედველობის რაციონალურ საწყისებს ავტორი ქა და ა გ ე ბ ს — ამას პოემაში პოლემიკური სიმახვილეს კი აქვს. ადამიანის ირაციონალური საწყისის ძლიერებას კი იგი მხოლოდ ს ც ნ ო ბ ს, მაგრამ არავითარ შემთხვევაში არ ქადაგებს.

დავასკვნით: ადამიანის პრაქტიკულ ხატვაშიაც და მისი ბუნების თეორიულ გაგებაშიც რუსთაველი მასში ირაციონალური, სიბრძნისა და განსჯისადმი არდაქვემდებარებული საწყისის არსებობას და ძლიერებას სცნობს. ცნობა ამ ფაქტისა არის თეორიული გასაღები, რომელიც რუსთაველს ადამიანის ჭეშმარიტი ბუნებისადმი ინტერესის, მისი პირობითობებით, ასკეტიზმითა და წინასწარ აღებული რაციონალური პრინციპებით გაუშუალებული ხატვის გზას უხსნის. თეორიაში იეს წინააღმდეგობანი სინთეზს ვერ აღწევს — არის მხოლოდ მიმხრობა პოეტისა ერთისადმი (რაციონალური ქცევისადმი, სიბრძნისადმი) მეორის წინააღმდეგ. მხატვრულ პრაქ-

ტიკაში ამგვარი პოზიციის შედეგი ისაა, რომ იგი ავტორის მხატვრულსა და ფსიქოლოგიურ ალღოს შეუზღუდველ გასაქანს აძლევს და ესთეტიურ ღირებულებათა შექმნის უსასრულო შესაძლებლობებს უხსნის.

V. ისტორიული ორიენტაცია

თავისი ძირითადი ხაზებით, რომლებიც ზემოთ განვიხილეთ, „ვეფხისტყაოსანში“ გამოხატული მსოფლშეგრძნება და მსოფლმხედველობა ანალოგიურია იმ მსოფლშეგრძნებისა და მსოფლმხედველობისა, რომელიც დამახასიათებელი იყო დასავლეთ ევროპული რენესანსისთვის ამ სიტყვის ფართო აზრით, ანუ შუა საუკუნეებიდან ახალ დროზე გადასვლის ხანგრძლივი ეპოქისთვის. ეს ანალოგია ვლინდება რამდენიმე არსებით პუნქტში.

1. ნათელი და რაციონალური „სამყაროს სურათი“, გონებისადმი უსაზღვრო ნდობა და „სიბრძნის“ კულტი — იმ სიბრძნისა, რომელიც ქრისტიანულ რელიგიაშიც და სხვა რელიგიებშიც თუ დასაგმობი არაა, ყოველ შემთხვევაში, შედარებით მდარე ფასეულობად ითვლება (შდრ. პავლე მოციქულის „განაცოფა ღმერთმან სიბრძნე ამის სოფლისაჲ“. და ჯალალედინ რუმის გამოთქმა, რომ ცოდნა სატანისგანაა, ხოლო სიყვარული — ალაჰისაგან), ანტიკური ფილოსოფიის იდეებისკენ ორიენტაცია და ამ ფილოსოფიისადმი უდიდესი პატივისცემა, როგორც სიბრძნის წყაროსი და როგორც კაცის გონების უსაზღვრო შესაძლებლობათა ილუსტრაციისა — ყოველივე ეს შუასაუკუნეთა მრუმე სულისკვეთების დაძლევისა და ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში ახალი ეპოქის ზღურბლზე გადაბიჯების, ანუ რენესანსის ნიშნებია, რომელიც „ვეფხისტყაოსანს“ XIV—XVI ს-ის ევროპულ აზროვნებასთან საერთო აქვს. რომ რუსთაველის „სამყაროს სურათი“ რელიგიისაგან თავისუფალი არ არის, არამედ ქრისტიანობის მეტად მკვეთრ შტრიხებს შეიცავს, ეს რუსთაველისა და რენესანსის ეპოქის დასავლეთ ევროპელი მოაზროვნეების მსოფლმხედველობათა სხვაობაზე არ მიუთითებს: სარწმუნოება ამ უკანასკნელთათვის დიდად დამახასიათებელი იყო და როგორც

მათს პიროვნებაში, ისე მათს ნააზრევში იღვათა და განწყობი-
ლებათა სრულებით საწინააღმდეგო ნაკადს, რომელიც ზემოთ
მოვიხსენიეთ, კარგად უთავსდებოდა.

როგორც მრავალჯერ ყოფილა აღნიშნული „ვეფხისტყაოს-
ნის“ სამიჯნურო მოტივზე მსჯელობისას, ამ პოემას და მასში
ასახულ ცალკეულ წარმოდგენებსა და მოტივებს ბევრი საერთო
ნიშან-თვისება აქვთ ევროპული კულტურის რენესანსზე ად-
რეულ ეტაპთან — საკარო სარაინდო კულტურასთან¹, რომ-
ლის ლიტერატურული მოწმობა ძირითადად პროვანსის ტრუ-
ბადურებისა და გერმანელი მინეზინგერების პოეზიის სახით
შემოგვრჩა. რამდენადაც საქმე რუსთაველის მსოფლმხედვე-
ლობის ზემოდასახელებულ არსებით შტრიხებს შეეხება, პოე-
მის „სინქრონიზაცია“ ევროპული კულტურის ისტორიის ამ
ეტაპთან შეუძლებელია: რაინდული კულტურისთვის დამახა-
სიათებელია მსოფლმხედველობა, რომელიც მთლიანად და
საესებით ქრისტიანული წარმოდგენებისა და ქრისტიანული
მსოფლმეგრძენების ორბიტში ტრიალებს. იგი არ არის არც
„ნათელი“ და ფილოსოფიურად ოპტიმისტური, მსგავსად
რუსთაველის მსოფლმხედველობისა, არც რაციონალური იმ
აზრით, რა აზრითაც ეს სიტყვა რუსთაველის მსოფლმხედვე-
ლობის მიმართ ვიხმარეთ. საიქიო ხსნისა და წაწყმედის,
ღვთის პერსონალური სამსახურ-ერთგულებისა და ცოდვის
წარმოდგენები აქ თითქმის განუყოფლად ბატონობს, ეს წარ-
მოდგენები არიან გადამწყვეტი საზომი როგორც ზოგადად
ქვეყნის, ისე ინდივიდუალური ადამიანისა და მისი მოქმედე-
ბის შეფასებაში. იღვთა ადამიანის რაციონალური საწყისის,
მისი გონების შესაძლებლობებისა, ისევე როგორც მისთვის
(გონებისთვის) რაიმე გადამწყვეტი როლის მიწერა ამ სამყა-
რის შემეცნებაში ან ადამიანის ქვეშაობით გზაზე დაყენებაში
ან ადამიანის შეფასებაში ამ კულტურისთვის უცხოა. თუ სა-
რაინდო ლიტერატურაში რაიმე ამის მსგავსი გამოკრთება,
ისიც მხოლოდ შემთხვევით და ძალიან სუსტად. ამ კულტუ-

¹ Н. Марр. Культ женщины и рыцарство. 1910. г. ШИМА-
როვი. შოთა რუსთაველი. ენიშვი, 111, 1938, ზ. ავალიშვილი. ვეფხის-
ტყაოსნის საკითხები, 1931, ნ. ნათაძე, რუსთაველური მიჯნურობა და
რენესანსი. 1965.

რისთვის დამახასიათებელი მსოფლმხედველობა და მსოფლშეგრძნება ზოგადად არის მრუმე, ირაციონალური ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და მსოფლშეგრძნება, რომელშიაც ხორციელი სიყვარულის აღიარება და კულტი მხოლოდ ცალკეული დეტალია. „რაციონალური“ და ოპტიმისტური მსოფლმხედველობა, როგორც რუსთაველს აქვს, ჰარმონიის დანახვა ჩვენს გარეთ და ფილოსოფიურად დასაბუთებული ჰარმონიის მოთხოვნა ჩვენს შიგნით, გონების სრულებით ავტონომიური ძალის რწმენა და გონების კულტი, რაც აგრეთვე რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნებისთვისაა დამახასიათებელი, ევროპაში „რენესანსის“ ეპოქამდე ჩამოყალიბებული სახით არ გამოჩენილა. ეს თვისებები რენესანსის ეპოქის განმასხვავებელ უძირითადეს თვისებათა რიცხვს ეკუთვნიან.

2. როგორც ზემოთ ითქვა, რუსთაველის ადამიანი (ი დ ე ა ლ უ რ ი ადამიანი კიდევ უფრო მეტად, ვიდრე ჩვეულებრივი ადამიანი), მიუხედავად პოეტის მსოფლმხედველობის რაციონალიზმისა და ადამიანში სიბრძნის მოთხოვნისა, არის ირაციონალური ადამიანი, ანუ რეალური ადამიანი, აღკვეთილი მდიდარი რეალური განცდა-ვნებებით. თავისთავადი, სპონტანური ინტერესი ადამიანის რეალური განცდა-ვნებებისადმი, ადამიანის ნამდვილი სულიერი ცხოვრებისადმი დამახასიათებელია სხვადასხვა ეპოქებისათვის კაცობრიობის კულტურული განვითარების ისტორიაში. მაგრამ იგი არაა, ან ძალიან ნაკლებადაა დამახასიათებელი ე. წ. საკარო ანუ სარაინდო კულტურისათვის, რომელიც ევროპულ რენესანსს წინ უსწრებს. ასეთი საგანგებო ინტერესი რეალური ადამიანისადმი დასავლეთ ევროპის კულტურაში რენესანსის ეპოქის წემონატანია¹. სხვაობა რენესანსის ეპოქასა და ამ უფრო აღრეულ ეპოქას შორის ამ მხრივ რაოდენობრივია — საკითხი ეხება მხოლოდ ადამიანის რეალური განცდებისადმი ინტერესის სიძლიერეს, ამ განცდათა ხატვის სიმდიდრეს და ა. შ. მაგრამ ეს რაოდენობრივი სხვაობა, რომლის ზუსტი საზომი არ არსებობს, მაინც კულტურის ისტორიაში მეტად არსებით

¹ კერძოდ სამიჯნურო მოტივების შესახებ იხ. ნ. ნათაძე, ციტ. შრომა.

სხვაობად არის მიჩნეული: მისი წყალობითაა, რომ რენესანსის ეპოქაზე მსჯელობისას ამ ეპოქის კულტურის მთავარ და ფუნქციონალურ შტრიხად „სამყაროსა და ადამიანის აღმოჩენას“ (ბურკჰარდტის ტერმინით) ასახელებენ.

რენესანსის ეპოქამდე შუასაუკუნეთა დამლევის ევროპული კულტურა ადამიანის შინაგანი ბუნების ნამდვილად მდიდარი და ცნობიერი ხატვის მხოლოდ ერთ მაგალითს იცნობს დანტეს სახით. მაგრამ დანტე, ჯერ ერთი, ნახევრად ახალი დროის პოეტია, ევროპული კულტურის ახალი ეპოქის გამხსნელი. მეორეც, მისი სწორედ ამ თვისების წყალობითაა, რომ დანტეს დროის წინმსწრობ გენიოსად ვაღიარებთ.

ზემოთგანხილული ორივე პუნქტის — ა) რაციონალური, ჰარმონიული, ნათელი მსოფლმხედველობა და ბ) ირაციონალური, რეალური განცდა-ვნებებით შეპყრობილი ადამიანის ცნობა — შეხვედრა და ერთად შერწყმა ევროპის ისტორიაში რენესანსის ეპოქისთვისაა დამახასიათებელი. „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ზემოთ განხილული ძირითადი ხაზები, ამგვარად, სწორედ ამ ეპოქის მსოფლმხედველობა-მსოფლშეგრძნებასთან ანალოგიას გვიჩვენებს.

3. ევროპული რენესანსის ეპოქის მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების მკვეთრად ანალოგიურია ანტიკური ფილოსოფიის და ახალი დროისთვის დამახასიათებელი ინდივიდუალიზმის ის შეხამებაც, რომელიც მკაფიოდ არის გამოხატული რუსთაველის პოემაში. „ვეფხისტყაოსნის“ ორივე ეს ასპექტი ზემოთ უკვე დავახასიათეთ. ისტორიული პერსპექტივის სისწორისათვის შევნიშნავთ დამატებით, რომ ისლამურ სუფიურ პოეზიაში (და, რასაკვირველია, ფილოსოფიაშიც, რომელიც რუსთაველის ეპოქის ერთ-ერთი ყველაზე მძლავრი და რუსთაველისთვის, უნდა ვიფიქროთ, ნაცნობი კულტურულ მოვლენა იყო), სრულადაა შენარჩუნებული ჩვენ მაღალ საწყისთა ის ზეინდივიდუალური გაგება, რომელიც წედან ვახსენეთ და რომელიც სუფიზმში ბევრს სხვა ანტიკურ იდეებთან ერთად (როგორც ბევრნი ფიქრობენ) ნეოპლატონიზმის გზით გადავიდა. მაგრამ სუფიზმში ეს იდეა შესულია შეცვლილი სახით: ჩვენზე მაღალი საწყისის როლში

აქ პერსონალური ღმერთი — ალაჰი გამოდის, წმინდა აზროვნებისა და ინტელექტუალური სწრაფვის ადგილას კი ალაჰისადმი პერსონალური სწრაფვაა დაყენებული. ისლამში, რ. ნიკოლსონის სიტყვით, „ღმერთია ყველა საგანთა საზომი და არა კაცი“ და ამიტომ „ისლამში აქამდე არ დარჩენილა ადგილი ჰუმანიზმისთვის, რომელიც ინდივიდის, როგორც ასეთის ღირებულებასა და თვითკმარობას (sufficiency) გულისხმობს“¹.

სპარსული ეპიკის გაგებისათვის, რომელიც რუსთაველის კულტურულ გარემოში შედიოდა, ამის ხაზგასმა მეტად მნიშვნელოვანია: სუფიური დოქტრინები ამ ეპიკის მნიშვნელოვანი ნაწილის მსოფლმხედველობრივ საფუძველს წარმოადგენენ (სხვათა შორის, ნიზამის პოემებისაც). გამონაკლისს შეადგენს „ვისრამიანი“ და „შაჰ-ნამე“ — უფრო ზოროასტრულ, ვიდრე მაჰმადიანურ რწმენაზე აგებული თხზულებები. ამ თხზულებათა უფრო ძლიერი ჰუმანიზმი (დამოუკიდებელი ინტერესი ადამიანისადმი, მისი რელიგიური მოტივებისაგან ემანსიპირებული ხატვა) ბევრ სხვა თხზულებებთან, მაგ., ნიზამის პოემებთან შედარებით ამ გარემოებით უფროა შეპირობებული, ვიდრე ავტორთა ინდივიდუალური უნარით.



ვინაიდან მსოფლმხედველობა და ადამიანის ხატვის წესი „ვეფხისტყაოსანში“ ის ფოკუსია, რომელშიაც თავს იყრის პოემის ე. წ. რენესანსული მოტივები და ვინაიდან რუსთაველის რენესანსის მესიტყვედ აღიარებისას ჩვეულებრივ პოემის ეს მოტივებია ხოლმე ამოსავლად მიღებული, შეიძლება საკითხზე აქვე ცოტა კიდევ შევჩერდეთ.

სპეციალურ ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსანს“ ხშირად აღიარებენ რენესანსულ ნაწარმოებად იმ საბუთით, რომ რუსთაველმა ზოროასტრულ ქვეყანას თავისთავადი მნიშვნელობა მიანიჭა და ადამიანის ქვეყნიურ გრძნობებს უმღერა. ამგვარი მიდგომა, ცხადია, მცდარია. მხოლოდ ეს რომ კმაროდეს ნა-

¹ R. Nicholson. The idea of Personality in Sufism.

წარმოების „რენესანსულობის“ მტკიცებისთვის, მაშინ ამ სახელით უნდა მოგვეხსენებინა ყველა ლიტერატურული თუ ხელოვნების ქმნილება, რომელშიაც კი რეალური ადამიანისადმი ინტერესია გამოთქმული — მაგალითად, ჰომეროსის ეპოსი, ისლამამდელი არაბული პოეზია, „ვისრამიანი“, „ტრისტან და იზოლდა“, „ნიბელუნგები“ და უამრავი სხვა, რომელთა ავტორებისთვის სხვა თვალსაზრისი მოვლენებზე, გარდა ემპირიულისა, არ არსებობს. როგორც ცნობილია, არავინ ამ დიდებულ ქმნილებებს რენესანსულს არ უწოდებს. რენესანსის არსი და, მით უმეტეს, მისი ღირებულება იმაში კი არ არის, რომ მან ხორციელი ადამიანი თავისი ინტერესის ცენტრში დააყენა, არამედ ის, რომ მან ამას მალაღმკვიდრებული ასკეტიზმისა და სპირიტუალიზმის, ყველაზე რთული და ღრმა რელიგიური მსოფლმხედველობის — ქრისტიანობის დაქლევის შედეგად მიაღწია. როგორც ამ უკანასკნელის შემკვიდრე და მასზე გამარჯვებული, რენესანსის ეპოქის კულტურა თავის თავში ყოველგვარ უშუალო ანთროპოცენტრიზმთან შედარებით განუზომლად უფრო რთული და ჰუმანური მსოფლმხედველობის შექმნის შესაძლებლობას ატარებს. რუსთაველის პოემაც, მაშასადამე, იმიტომ კი არ არის რენესანსული, რომ იგი ხორციელ ვნებებს უმღერის, არამედ იმიტომ, რომ იგი ამოზრდილია მალაღმკვიდრებული ქრისტიანულ კულტურაზე და ამ უკანასკნელის არა ლიტონ უარყოფას, არამედ, გარკვეული აზრით, ძლევას და მასზე შორს წასვლას წარმოადგენს. ჩვენ რომ არ შემოგვანახოდა დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, მდიდარი ქართული სასულიერო ლიტერატურა და საისტორიო მწერლობა, რომლებიც ქართველებში ცოდვის განცდით დამძიმებული ქრისტიანული მსოფლშეგრძნების გაბატონებულობას მოწმობენ მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, მაშინ შეგვეძლებოდა გვეთქვა, რომ რუსთაველის პოემის ამქვეყნიურობა გაუცნობიერებელი, ასე ვთქვათ, პირველადი ამქვეყნიურობაა და ამ მხრივ ჰომეროსის ეპოსისგან, „ვისრამიანისგან“ და ძველი არაბული პოეზიისგან არ განსხვავდება, მაგრამ რაკი ეს ყოველი შემოგვენახა, ამის თქმის უფლება აღარ გვაქვს.

მაგრამ ეს ისტორიული მოსაზრება საკითხის მხოლოდ ერთ

მხარეს ეხება, მხოლოდ რუსთაველისა და დასავლეთ ევროპის რენესანსის კულტურულ-ისტორიული გარემოს ანალოგიას გვიხასიათებს. ისტორიული კონტექსტიც რომ უგულვებელყვით, „ვეფხისტყაოსნის“ თვით შინაარსი და ავტორის მხატვრული აზროვნების ხასიათი აშკარად მეტყველებს, რომ იგი არ არის ანტიკური ეპოსისა და სხვა ზემოჩამოთვლილ ნაწარმოებთა ტიპის უშუალო რეალიზმის დონის ქმნილება, არამედ ადამიანის ბუნებისა და ქვეყნიური ვნებების ხელშეორედ, უფრო მაღალ სპირიტუალურ დონეზე აღმოჩენის, ანუ რენესანსის დონეს ეკუთვნის. ამის კონკრეტული მაჩვენებელია, როგორც ვცდილობდით გვეჩვენებინა ზემოთ, პოემის ცნობიერი ფსიქოლოგიზმი, გაღრმავებული ინტერესი ადამიანის შინაგანი ცხოვრებისადმი, რომელიც პირველადი რეალიზმის სიტყვიერებისათვის საერთოდ უცნობია და ის პრობლემურობა, რომლის დონეზე რუსთაველს მანამდე ბევრჯერ გადამღერებული ადამიანური მოტივები აჰყავს. სიყვარულის ძალა და ფაქიზი ნიუანსები „ვისრამიანის“ ავტორმაც და „ტრისტან და იზოლდას“ ავტორმაც კარგად იციან. „მიჯნურობის სენის“ ინტუიციური კულტიც აღმოსავლეთისთვის კარგად ცნობილია, მაგრამ ხორციელი სიყვარულის კანონიერების, მისი სიმალლისა და სიწმინდის ასეთი პოლემიკურად მწვავე არგუმენტაცია და შეგნებული განდიდება, როგორიც რუსთაველს აქვს¹, მათ არ მოეპოვებათ; ფსიქოლოგიური სიმართლე და დრამატიზმი „ნიბელუნგების სიმღერაშიც“ უხვად არის და „შაჰ-ნამეშიც“. მაგრამ მხოლოდ ფსიქოლოგიურ დრამატიზმზე აგებული მთელი სცენა, როგორცაა „პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“ აქ წარმოუდგენელია. ასევე წარმოუდგენელია იქ მხოლოდ ფსიქოლოგიური, გარეგნულ უბედურებისაგან დამოუკიდებელი ტანჯვა და მწვავე შინაგანი კონფლიქტი, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა თავგადასავალს გასდევს (იხ. ზემოთ). ამ მოტივების დამუშავების ფსიქოლოგიზმში და ხაზგასმულ ეთიკურ ასპექტში ფარულად მონაწილეობს და იგულისხმება, ვითარცა განვლილი ეტაპი, ქრის-

1 ნ. ნათაძე. რუსთაველი მიჯნურობა და რენესანსი. 1965.

ტიანული კულტურა, რომელმაც თავის დროზე მის აღმსარებელთ ეთიკური დისციპლინა, ადამიანის შინაგანი სამყაროსადმი ღრმა ინტერესი და ცალკეული ადამიანის შიგნით სიკეთე-ბოროტების ბრძოლის განუზომლად დიდი ასპარეზის დანახვა ასწავლა. ქრისტიანობის თეოლოგიური დესპოტიზმის ძლევა ადამიანის სიღიადის ინტუიტურ რწმენაზე დაყრდნობით და ქრისტიანული კულტურის ამ ეთიკური ალღოსა და ფსიქოლოგიური ინტერესის შენარჩუნებით ქმნის სწორედ ადამიანის გონებისა და გრძნობის იმ ემანსიპაციის არსს, რომელსაც ჩვენ „რენესანსის“ სახელით ვიცნობთ.

ზემოთქმული თავისთავად ხსნის რუსთაველის „რენესანსული“ მოტივების სპარსულ-არაბულ პოეზიასთან დაკავშირების მწვავე საკითხსაც. საიდან მოიტანა რუსთაველმა ის ხორციელება, რომელიც მას ქართული სასულიერო ლიტერატურის ტრადიციისაგან ასხვავებს? ხომ არ არის ეს უბრალო მიყოლა სპარსული ტრადიციისა, რომლისთვისაც ასკეტური მოტივები (გარდა სუფიური პოეზიისა) უცხოა?

სპარსულ გავლენას აქ, რა თქმა უნდა, ვერ გამოვრიცხავთ, მით უმეტეს, რომ მეტაფორათა სისტემა, რომელსაც რუსთაველი თავის გმირთა ხორციელი შვენების აღწერისათვის იყენებს, სპარსული ტრადიციისაგანაა დიდად დავალებული (მზე, მთვარე, ღომი, ბროლი, ბადახში, სათი და ა. შ. ამაზე ქვემოთ). „ვისრამიანის“ მაგალითი რომ თვალწინ არ ჰქონოდა, შეიძლება რუსთაველს თავის გმირთა ხორციელი შვენების ის თითქმის ნატურალისტური აღწერაც არ მოეცა, რომელიც ახლა აქვს უდა „შაჰ-ნამეს“ გარეშე შეიძლება არც ვაჟაყვარელის ასეთი დაუოკებელი ხოტბა ეთქვა. ამ მხრივ შეიძლება სპარსული ეპიკის როლი რუსთაველის მიერ რელიგიური ასკეტიზმის დაძლევაში შევადაროთ (რა თქმა უნდა, პირობითად) იმ როლს, რომელიც ევროპის რენესანსის მიმართ ანტიკური ხელოვნების მაგალითმა ითამაშა. მაგრამ ეს მხოლოდ ისტორიულ გავლენას შეეხება და არა თვით ამ ნაწარმოებთა ამქვეყნიურობის ხასიათს. „ვისრამიანი“ ისეთი კულტურის პროდუქტია, რომელიც არ იცნობდა დაეჭვებას ხორციელი სიყვარულის ღირებულებაში, და ადამიანის უფლებაში, მას აპყობოდა. ამიტომ სიყვარულის ბუნება მისთვის არაა პრობ-

ლემა და ეთიკური მსჯავრის საგანი. ფირდოუსის დრომ კაცის სხვა სწრაფვა, თუ არ სახელისა და ბედნიერებისადმი, არ იცოდა. ამიტომ „შაჰ-ნამეში“, მიუხედავად მისი დიდი სიმართლისა და ინტუიტიური ჰუმანიზმისა, რომელიც კაცთმოყვარეობასა და სიბრალულში ვლინდება, არ არის დამოუკიდებელი ინტერესი კაცის ბუნებისა და ღირებულებისადმი, არამედ მხოლოდ მისი, ბედისადმი. რუსთაველი კი შემკვიდრეა კულტურისა, სადაც ხორციელი სიყვარულის, ქვეყნიური სიკეთისა და დიდებისაკენ სწრაფვის თვით დასაშვებობა პრობლემად იყო გამხდარი, სადაც ამქვეყნიურ ვნებებს იცნობდნენ კიდევ და ებრძოდნენ კიდევ და სადაც ცოცხალი ადამიანის ყოველი ნაბიჯი ამ მიმართულებით ღვთისა და კაცის წინაშე ვალის შეგნების ურთულეს ნიუანსებთან იყო გადახლართული.

ამიტომ მასთან ადამიანური გრძნობების არა მარტო მართალი ხატვა გვაქვს, არამედ ეთიკური შეფასება და შეგნებულნი განდიდებაც, და სწორედ ესაა, რომ „ვეფხისტყაოსანს“ სპარსულ ეპიკასთან შედარებით მთელი კულტურულ-ისტორიული ციკლით — მაღალი სპირიტუალიზმისთვის ხორციელების დათმობით და შემდეგ უფრო მაღალ დონეზე ისევ ხორციელებასთან მობრუნებით — მაღლა აყენებს.

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ა

იდეალური ალაშინანი. ხასიათის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“¹

1. „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც რომანი. ეპიკური ალაშინანი „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსანი“ სადევგემირო მოთხრობის, სამიჯნურო ეპიკის და საკარო სახოტბო პოეზიის ტრადიციასზე ამოზრდილი ნაწარმოებია და როგორც თავის საერთო აღნაგობაში, ისე გამოსახვის ფორმისა და იდეური შინაარსის ცალკეულ დეტალებში ამ ჟანრების დამახასიათებელ თავისებურებებს იმეორებს. მაგრამ არსებითად „ვეფხისტყაოსანი“ არც ერთ ამ ჟანრს არ ეკუთვნის, არამედ რომანია ამ სიტყვის სრული თანამედროვე აზრით, ე. ი. ნაწარმოები, რომელიც თავის თავში, მანამდე ცნობილი ჟანრების ტერმინებში რომ ვთქვათ, ტრაგედიისა და ეპოსის თვისებებს აერთიანებს. ტრაგედიასთან მას ის აერთიანებს, რომ ეს არის გარკვეული მეტ-ნაკლებად განზოგადებული იდეების შესაბამისად ხელოვნურად აგებული ნაწარმოები, სადაც ყოველივე ამ იდეათა გამოხატვას ემსახურება. ეპოსთან „ვეფხისტყაოსანს“ თხრობის გარე-

¹ ამჟვე საკითხზე იხ. ვლ. ნორაკიძე. ციტ. შრ. გ. ნადირაძე. ციტ. შრ. გვ. 95-136. დ. ბენაშვილი. სახისა და ხასიათის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“. 1954, ნ. ნათაძე. რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი. 1965, გვ. 203-227.

გნული მანერა და, ნაწილობრივ, სადევგმირო ელემენტი აკავშირებს. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ოდისეისგან“, „შაპ-ნამესაგან“ და სხვა ნაკლები ხარისხის ეპოსისაგან განსხვავებით „ვეფხისტყაოსანს“ სახეში აქვს არა კონკრეტული (რეალური ან ლეგენდარული) ამბები, არამედ ზოგადი ღირებულებები, განზოგადებული სახეები, რომელთაც, სხვათა შორის, სწორედ ამ თავიანთი ზოგადობის წყალობით, პოემის ძირითად ტექსტში სრულებით არხსენებული პირის — თამარ მეფისა და მისდამი იდეალური ტრფობის „ქება“ ეკისრებათ. მხოლოდ ამდენადაა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ იდეურ შინაარსზე და მსოფლმხედველობაზე მსჯელობისას ჩვენ ცალკეული ფილოსოფიური გამონათქვამებითა და აფორიზმებით არ ვიზღუდებით და, ძირითადად, პერსონაჟებსა და მათ ურთიერთობაში უშუალოდ განსახიერებულ ჩანაფიქრს ვემყარებით.

რას წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც რომანი? ჩვენ არ შევჩერდებით მის ისეთ მხარეებზე, როგორცაა სუჟეტის შეკრულობა და დინამიურობა, მოქმედების ბუნებრიობა, ფანტასტიკის ნაკლებობა და სხვა, რომელთაც ამჟამად საკითხზე არსებულ ლიტერატურაში ერთხმად აღიარება აქვთ. ეს მომენტები ავტორის ინდივიდუალურ ოსტატობას შეეხებიან და კულტურულ-ისტორიული პროცესის თვალსაზრისით მნიშვნელობა არა აქვთ. აღვნიშნავთ მხოლოდ რამდენიმე ისეთ ძირითად მომენტს პოემის საკუთრივ „ადამიანურ“ მასალაში ავტორის მსოფლგაგების მონაწილეობისა, რომლებიც „ვეფხისტყაოსანს“ უანრობრივად ახასიათებენ და ადამიანის თემისადმი მიდგომის წესსა და ხასიათს თვალსაჩინო ხდიან.

საკითხი, ამგვარად, პოემის პერსონაჟებს შეეხება. ადამიანების სოციალურ, ფსიქოლოგიურ, ბიოლოგიურ თუ სხვა რიგის განსხვავებათა ხატვა და თვალსაზრისი, რომლითაც ამ განსხვავებათა დანახვა და ადამიანთა კლასიფიკაცია ხდება, რომანში საერთოდ და „ვეფხისტყაოსანში“ კერძოდ ავტორის იდეური სამყაროს გამოვლენის ერთი ძირითადი საშუალებაა. ამიტომ პოემის ამ მხარეზე უფრო დეტალურად უნდა შევჩერდეთ.

რუსთაველს ადამიანი აინტერესებს არა მარტო როგორც საინტერესო ამბის მოქმედი პირი, არამედ თავისთავადაც, ამბავთან დამოკიდებულების გარეშე — სწორედ როგორც ადამიანი მისი რთული ბუნებით და მკვეთრი, სხვა ტიპის ადამიანთაგან განსხვავებული ვინაობით. ფატმანის სახე სრული და მსოფლიოში, შესაძლოა, პირველი რომანისტი ნელით დახატული ხასიათია, რომელიც თავისი სიტყვის, საქმის თუ განცდის ყველა დეტალით ინდივიდუალურია და რომლის ხატვის ყველა შტრიხები გამიზნულია არა მხოლოდ მკითხველის წარმოსახვაზე ზემოქმედებისათვის, არამედ აგრეთვე მის სიმართლის გრძნობასა და ცხოვრების გამოცდილებაზეც. ფატმანის ფიზიკური პორტრეტი პლასტიკური, მაგრამ არასრულყოფილი სილამაზის წარმოდგენას ქმნის, რომელიც მკითხველის ფანტაზიაზე საკმაოდ ხელშესახებად თამაშობს; „თვალად მარჯვე“, „ნაკვთად კარგი, შავგრემანი“, „არ ყმაწვილი, მაგრა მზმელი“ („მომხიბლავი“, „მომჯადოებელი“), „ნაკვთად კარგი“ (კარგად აგებულ), „პირმსუქანი, არ პირხმელი“, და სხვ. რუსთაველის თანამედროვეებიც და შემდეგი დროის მწერლებიც, ვიდრე ახალ დრომდე, გარეგნული სილამაზის ზომის ასეთ დეტალიზაციას არ იცნობენ; შემდეგ, მკაცრი შერჩევითა და მხატვრული ზომიერების დაცვით მოცემულია ფატმანის ფსიქოლოგიურად ტიპური თვისებები, რომლებიც მკითხველს ს:„შუალებას აძლევენ მისი სახე დანარჩენი ართქმული თვისებებით სრულ ფსიქოლოგიურ პორტრეტამდე შეავსოს („მზმელი“ ანუ მომხიბლავი, „ღვინის მსმელი“, „მხიარული“, მოკოხტავე, „მუტრიბთა და მომღერალთა მოყვარული“ და სხვ.), შემდეგ, ამ ხასიათისადმი ცალკეული დეტალების მიმატებით, რომლებიც ისევ მკითხველის რეალობის გრძნობისადმი აპელაციას ახდენენ, მისი სამიჯნურო და პირადი თავგადასავლის თხრობა წარმოებს. ამ რთულ თავგადასავალში, რომელიც გარეგნულად და ფსიქოლოგიურად საკმაოდ დახლართულ სიტუაციებს მოიცავს, არ არის არა თუ არც ერთი შტრიხი, რომელიც შორდებოდეს ფატმანის სოციალურად და ფსიქოლოგიურად დაკონკრეტებულ ბუნებას, როგორც სიამოვნებისაკენ მოსწრაფე ვაჰრის ცოლისას, არამედ ისეთი შტრიხიც კი, რომ ტიპიური არ იყოს: ეს უდარ-

დელი და ზომიერად ლამაზი ქალი, რომელიც ისედაც „არ სჯერა თავის ქმარს“, რადგან „მკლე არის და თვალად ნასი“ და ამისი არ სცხვენია (1205), უმიჯნურდება იდეალურ გმირს და „საბრალო წიგნში“ სრულებით დაუფარავად შეწყალებას სთხოვს. ეს მიჯნურობა აბსოლუტურად რეალური ფერებით, იდეალიზაციის ყოველი ნასახის გარეშეა დახატული და ორივე მხარის საკმაოდ რთულ და რეალურ განცდათა მიღწენას და მოდენას ზუსტი დიალექტიკური სიმახვილით გადმოგვცემს. ფატმანის მიჯნურობა ვერავითარ შემთხვევაში ვერ სძლევს მის ფხიზელ პრაქტიკულ ალღოს და პირველივე პაემანს ამ უკანასკნელის კარნახით გადასდებს („ვერ მპოვებო შენთვის მზასა“); ავთანდილის დაქინებული მოთხოვნით იგი ისევე ნებას მიჰყვება და მიჯნურობაზე უფრო ძლიერ შიშის გრძნობას თავაზიანად მალავს („ვერ დაიჩინა შიშითა და მისითავე თნევითა“) მაგრამ, ხიფათში ჩავარდნილი, არ უშვებს შემთხვევას, რომ ავთანდილს თავისი თავდადება შეახსენოს („თავი მოვიკალ უთმინოდ სიყვარულითა შენითა“). მისი მიჯნურობის სიადვილეცა და სიმსუბუქეც, სხვა, უფრო რეალურსა და მკვიდრ მოტივებთან შედარებით მისი მეორეხარისხოვნებაც („მოთქვამს: მოვკალ, ჰაი, ქმარი, ამოეწყვიდენ წვრილნი შეილნი, იავარ-ყყავ საქონელი, უსახონი თვალნი თლილნი, გავეყარე საყვარელთა, ვა გამზრდელნი, ვა გაზრდილნი, ბოლოდ ვექმენ სახლსა ჩემსა“ და სხვ.) ადამიანური სიმართლითაა ნაჩვენები და სავსებით ფხიზელ, ყოველგვარი ჰიპერბოლიზაციისა და რომანტიზმისაგან თავისუფალ მიდგომას მოწმობს. ერთი სიტყვით, ფატმანის სახე სინამდვილესთან მიმართებით აბსოლუტურ სიზუსტეს ინარჩუნებს და მკითხველი მას კი არ თხზავს, არამედ ცნობს, როგორც ადამიანთა ჯიშის ერთ-ერთ ნაირსახეობას — ცნობს თვით დღესაც კი, იმიტომ, რომ მისი ხატვის შტრიხები სოციალურად კონკრეტულთან ერთად ზოგად-ადამიანურს, აზრთა და განცდათა ტიპის დამხატველს მოიცავს. ეს არის სრული, თუ გნებავთ, თანამედროვე აზრით რეალიზმი, რომლისთვისაც არც რუსთაველის დროს, არც ორი-სამი საუკუნის შემდეგ არავის მიუღწევია. თუ იმასაც მოვისხენიებთ, როგორი ზუსტა ფსიქოლოგიზმით და ინდივიდუალობის ფაქიზი დაცვით არის

გაღმაცემული ამ ნებიერი დიაცის გუნების სპონტანური ცვალებადობანი მისი მოკლე როლის მანძილზე, რომელიც მისი განუმეორებელ, ცოცხალ პიროვნებას ქმნიან (ჯერ ხათუნებთან „ვიმღერდი და ვყმაწვილობდი, ვიცვალე რიდე-თმასა“, მერე „სმასა ზედა უმიზეზოდ გავხე რასმე უგემურად, მარტო დავრჩი, სევდა რამე შემომექცა გულსა მურად“, „უკმოვახვენ სარკმელი და შევაქციე პირი გზასა, ვიხედვიდი, ვიქარვებდი კაეშნისა ჩემგან ზრდასა“ და სხვ.), მაშინ უნდა ვალიაროთ, რომ ფატმანის სახე, როგორც ხასიათი, თავისი ფსიქოლოგიური და სოციალური სიმართლით და კონკრეტულობით რეალიზმის მწვერვალზე დგას.

ნაკლები სიძლიერით, მაგრამ ანალოგიური მეთოდითა დახატული ვეზირის სახეც, რომელიც სრულ ფსიქოლოგიურ და სოციალურ კონკრეტულობასთან ერთად ერთგვარი სატირის, უფრო სწორად, ლმობიერი ჰუმორის იერს ატარებს. ეს დარბაისელი, ეშმაკი, სათნო და ოქროსმოყვარე ბერიკაციც ხასიათია ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით, ე. ი. მეტნაკლებად ტიპიური პერსონაჟი, რომლის არც ერთი შტრიხი არ სცილდება არა თუ შესაძლებლობის, არამედ ტიპიურობის ფარგლებსაც და ჩვენს ფანტაზიას დანარჩენი შტრიხების შევსების შესაძლებლობას აძლევს. „მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს“, „მეშინიან, თუცა შიშსა მოციქული არ დაპრიდობს“ — სრულებით გულახდილად ამხელს იგი თავის ადამიანურ სისუსტეს და ბოლომდე ვერც ვიგებთ, ავთანდილის ხათრით კისრულობს სარისკო დიპლომატიურ დავალებას, თუ 1 00000 ოქროს ხათრით. როსტევეანის რისხვისა და ვეზირის მელაკულობის მომდევნო სცენები ჰოეტის მიერ კარის ზნეჩვეულებათა უშუალო და ზედმიწევნითი ცოდნის შთაბეჭდილებას გვიქმნის. თვით როსტევეანის რისხვაც კი, მიუხედავად იმისა, რომ როსტევეანი იდეალურ გმირებს ეკუთვნის, ამ ზნეჩვეულებათა მიხედვით გამართულ კონკრეტულ ფერებშია ნახატი და საბედისწეროს არაფერს შეიცავს, ისე რომ ვეზირს თუმც კი „ფერი ჰკრთება“, მაგრამ თავისი მატერიალური სარგებლობაც არ ავიწყდება, რასაც ავტორი ამ კაცის ბუნებისა და ფასის ფხიზელი, ცოტა ირონიული ცოდნით აგვიწერს:

„ქრთამსა სთხოეს და ამხანაგობს, თუცა ცრემლსა ვერ იწურებებს,
— მიკვირს, რად სცალს წყლიანობად, რად არ გულსა შეიურებებს? —
„ეინ არ მისცემს ჭადებულსა, მოურავსა მოიმდურებს“.
თქმულა: „ქრთამი საურავსა ჭოჭოხეთსცა დაიურებს“.

ეს სრულებით რეალური ელემენტი ინდოთ მეფის ზნე-
ჩვეულებებშიც კი მეორდება, სადაც თვით ისეთი, პოემის
კონცეფციის მიხედვით მნიშვნელოვანი მცნება, როგორც ფი-
ციის არ-გატეხაა, მხოლოდ მეფის პირად ზნედ, ან თუნდ კაპ-
რიზად არის წარმოდგენილი („მის მეფისა წესი იყო, თავი მი-
სი ძვირად ფიცის, და თუ ფიცის, არ გატეხის, მასვე წამსა და-
ამტკიცის“). ამიტომ არავითარი გაზვიადება არ იქნება იმის
თქმა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ დასახელებული პერსონაჟების
ხატვის წესი სრულებით ცნობიერი მეთოდია, რომელსაც
ნ ა მ დ ვ ი ლ ა დ არსებულის თვალსაჩინო ასახვა და სინამდვი-
ლის შთაბეჭდილების შექმნა აქვს მხედველობაში.

II. „ვეფხისტყაოსნის“ ეპიკური რეალიზმი და საარსული ტრადიცია

ზემოთ ვთქვით, რომ ფატმანი, ალბათ, არის რომანისტიკის
მეთოდით დახატული პირველი ხასიათი, რომელსაც ლიტე-
რატურის ისტორია იცნობს. რამდენად მართალია ეს სპარ-
სულ ეპიკსთან მიმართებაში, რომელსაც, როგორც ცნობი-
ლია, ადამიანის ყოველგვარი რელიგიური შეზღუდვის გარეშე
ხატვის დიდი ტრადიცია აქვს?

ადამიანის რეალურ ვნება-სწრაფვათა ხატვის უმდიდრესი
ტრადიცია, რომელსაც კი სპარსული ეპიკა იცნობს, ფირდო-
უსის „შაჰ-ნამეშია“ განსახიერებული. მიუხედავად ამისა,
როდესაც ზემოთ ხსენებული ეპიკური, თუ შეიძლება ეს
ტერმინი ვიხმაროთ, „საყოფიერო“ რეალიზმის ფესვებზე თუ
პარალელებზე ვლაპარაკობთ, ჩვენს ყურადღებას პირველ
რიგში „ვისრამიანი“ იზიდავს. ამის ერთი მიზეზია „შაჰ-ნამეს“
რაინდული შინაარსი, რომელიც საბედისწერო მსხვილ-მას-
შტაბიან ვნებათაღელვასთან შედარებით გმირთა ქცევის ყო-

ველდლიურს, ემპირიული ადამიანისთვის მისაწვდომ და დამახასიათებელ მოტივებს სრულებით უმნიშვნელოდ ხდის. „ვის-რამიანში“, პირიქით, ჰეროიკა მეტად დაქვემდებარებულ როლს თამაშობს. მეორე და მთავარი მიზეზი ისაა, რომ „შაჰ-ნამე“ ეპოსია, ანუ ნახევრად ლეგენდარული და ნახევრად ნამდვილი ისტორია, „ვისრამიანი“ კი, როგორც იგი დღეს ჩვენ წინაა, რომანია, რომელიც, ამგვარად, „ვეფხისტყაოსანს“ ჟანრობრივადაც უდგება და იმ გრძნობის შინაარსითაც (სქესთა სიყვარული), რომელიც რუსთაველთან ამ ემპირიული რეალიზმის წესით ნახატი ძირითადი გმირის (ფატმანი) სულიერი ცხოვრების მთავარ შინაარსს შეადგენს.

ვისი, ამ რომანის მთავარი გმირი, ჩამოყალიბებული და დასრულებული ხასიათია, რომელიც თავისი ესთეტიკური ღირებულებით მსოფლიო ლიტერატურისთვის ცნობილ ხასიათთა უპირველეს რანგს ეკუთვნის. ამ მხრივ პოემის მაგალითი შეიძლება და შეიძლება სკოლა იყოს ნებისმიერი ავტორისათვის, მათ შორის, რა თქმა უნდა, რუსთაველისთვისაც. ამ ხასიათის მხატვრული ღირსება, ისე როგორც მისი ხატვის ხერხებისა და ფსიქოლოგიური ნუანსების სიმდიდრე, კარგად ცნობილია, მათ განმეორებას აქ არ შევუდგებით. დასახელებთ მხოლოდ რამდენიმე დეტალს, რომელსაც მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის ზემოთ ნახსენები რეალიზმისა და ვისის სახის ხატვაში განსახიერებული რეალიზმის, როგორც მეთოდის, მიმართების დასახასიათებლად.

მთავარი გმირის — ვისის ხატვის მეთოდი „ვისრამიანში“ და მეორეხარისხოვანი პერსონაჟის — ფატმანის ხატვის მეთოდი „ვეფხისტყაოსანში“ არსებითად განსხვავებულია. განსხვავებულია სწორედ იმით, რომ ვისი მთავარი გმირია და, როგორც ასეთი, ავტორის მსოფლმხედველობრივი მიზანდასახულობის, ესთეტიკური ჩანაფიქრისა და დიდაქტიკური მიზნის მთელი სიმძიმის მტვირთველი. ვისის შინაგანი სამყარო, რა გინდ რეალური და ფსიქოლოგიურად ზუსტი ფერებით იყოს იგი ნახატი და რა გინდ ადამიანურ სისუსტეთა და ცოდვათა მომცველი, ავტორისთვის ერთადერთი შესაძლებელი ფსიქიკური სამყაროა, ყოველ შემთხვევაში, ყველაზე

უკეთესი და საინტერესო ყველა შესაძლებელთა შორის. ერთი, რომ ვისი იდეალურად ლამაზია (რომანში ხაზგასმითაა ნათქვამი, რომ მისი მსგავსი შვენებით ქვეყნად არ ნახულა), მეორე, მისი გატაცებული სიყვარული რამინისადმი რომანის ძირითადი, თუ არ ერთადერთი თემაა და ამ გრძნობის ძლიერება, რაც რომანის პათოსს შეადგენს, სწორედ ვისის განცდასა და მოქმედებაშია განსახიერებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ვისი ავტორს არ ჰყავს წარმოდგენილი როგორც ამა და ამ ტიპის (კონკრეტული ფსიქოლოგიური, სოციალური, გარეგნული და სხვა ნიშნებით დახასიათებული) ქალი, არამედ როგორც ქალი ზოგადად, როგორც იდეალური ქალი, რომელიც ავტორს მხოლოდ იმდენად ჰყავს გამოყოფილი ყველა ქალების რიცხვიდან, რამდენადაც ის ყველაზე უკეთესია (ყველაზე ლამაზია) და ყველაზე საინტერესო თავგადასავალი გადაჰხდა. სხვათა შორის, რომანის ცნობილი რეალისტური აფორიზმიც, რომ „დედანი ნებისკენ უფრო მიზიდულ არიან, ვიდრე პატივისაკენ“ ვისს იმდენადვე ეკუთვნის, რამდენადაც ნებისმიერ სხვა ქალს, მათ შორის გირჩევის საკითხი ავტორისთვის არც დგება.

თქმულიდან ნათელია, თუ რა ინტერპრეტაცია უნდა მიეცეთ ავტორის ცნობიერ ჩანაფიქრთან მიმართების თვალსაზრისით იმ ადამიანურ სისუსტეებს — გუნებისა და გადაწყვეტილების ცვალებადობას, გრძნობის სპონტანურ აღზევება-კლებას, სიმპათია-ანტიპათიათა დაუდგრომლობას, რომლებიც ვისის სახეს ფსიქოლოგიურ გამოკვეთილობასა და სიბზოზს ანიჭებენ და მას დღეს ჩვენ თვალში ხასიათად ხდიან: ავტორის ჩანაფიქრით ეს არ არის ხასიათი ამ სიტყვის დღევანდელი გაგებით — სოციალურ, ფსიქოლოგიურ, ფიზიკურ, მსოფლმხედველობრივ თუ სხვა რიგის თვისებათა კომპლექსი, რომელიც ინდივიდთა გარკვეულ ჯგუფებს სხვა ჯგუფებისგან გამოჰყოფს. ავტორისთვის ეს არის ადამიანი ზოგადად, უფრო ზუსტად — იდეალური, სრულყოფილი ადამიანი. თუ მას ახასიათებს ადამიანური სისუსტეები, რომელსაც ჩვენ დღეს ინდივიდუალურ ნიშნებად — ხასიათის განმასხვავებელ შტრიხებად აღვიქვამთ, ეს მხოლოდ იმას ნიშნავს, რომ ავტორისთვის ადამიანის იდეალი ამ ნიშნებს მოიცავს (ან: უშ.

ვებს) და არა იმას, რომ ეს სისუსტეები გმირის დიფერენციალურ ნიშნებადაა წარმოდგენილი.

ფატმანის ხასიათის ხატვის მეთოდი პრინციპულად სხვაა. ის არაა არც მთავარი გმირი პოემისა და არც ერთადერთი შესაძლო ტიპი ქალი პერსონაჟისა, რომელიც ავტორს წარმოუდგენია. ეს ერთ-ერთი შესაძლო ტიპია ქალისა პოემის სხვა პერსონაჟების (იდეალური მეფე-ქალების) გვერდზე, რომელნიც პოემაში მთავარ როლს ასრულებენ და მისი პათოსის მტვირთველნი არიან. ეს სხვადასხვაობა — სხვადასხვა ფიზიკური, სოციალური, მორალური და ფსიქოლოგიური ბუნების პერსონაჟთა არსებობა — არის სწორედ ის პირობა, რომელიც ფატმანის, როგორც ხასიათის (დღევანდელი აზრით) გამოკვეთის შესაძლებლობას და საჭიროებას ქმნის. როგორია გარეგნულად ის ქალი, რომელთანაც ავთანდილი თავის მაღალ მეფე-სატრფოს იძულებით ჰღალატობს? რა აიძულებს ამ ქალს, რომ ავთანდილს დაეხმაროს? რატომ არ გადაუდგება ის ავთანდილს, როცა ეს უკანასკნელი გამოუტყდება, რომ სხვა უყვარს? რამდენად იტანჯება ავთანდილი ამ ღალატისაგან? რატომ არ ჩნდება კონფლიქტი კვანძის გახსნისას? როგორ იკვრება ფატმანის გარშემო იმ ინტრიგის ხლართი, რომლის გახსნა ჭაშნაგირის მოკლვის გზით სუეეტის განვითარების ერთ-ერთი ზამბარაა? — ყველა ამ კითხვებს ბუნებრივად სვამს მკითხველის ცნობისმოყვარეობა და მათზე პასუხის გაცემა მხოლოდ ფატმანის პიროვნებისა და მის გრძნობათა მიმოხრის ისეთი ფაქიზი ნუანსების დახატვითაა შესაძლებელი, რომელსაც შუასაუკუნეთა ლიტერატურა, დამყარებული მოქმედების განვითარებაზე და უფრო სწორხაზოვან კონფლიქტებზე, არც იცნობს და არც საჭიროებს. მართლაც, ჩვენ გვეძლევა ფატმანის სილამაზისა და ფიზიკური მომხიბლაობის ზომის ძალიან ზუსტი განსაზღვრა (იხ. ზემოთ), გვეძლევა ძუნწი, მაგრამ ზუსტი და ფაქიზი დახასიათება ფატმანის დამოკიდებულებისა სასიყვარულო ურთიერთობისადმი ზოგადად (1205)¹; გვეძლევა მისი ცხოვრების, დროსტარების, საზრუ-

¹ სტროფთა ნუმერაცია აქ და ყველგან მოცემულია 1954 წლის გამოცემით.

ნავისა და გართობის საერთო სურათი, რომელიც მისი ამ დამოკიდებულების ფონსა და ფსიქოლოგიურ საფუძველს შეადგენს; გვეძლევა მისი ხასიათის ძირითადი და მკვეთრი ფსიქოლოგიური შტრიხები, რომლებიც მისი მთელი მოქმედებისთვის დამაჯერებელ საფუძველს ქმნიან (1077); ზუსტად გვეძლევა მისი და ავთანდილის ურთიერთდამოკიდებულების დახასიათებაც, სადაც ლაპარაკი არაა „მიჯნურობაზე“, არამედ მხოლოდ „ცეცხლთა დებაზე“ და შეყრის სასურველობაზე. ზოგად აფორიზმებსაც კი, რომლებიც „ვისრამიანის“ ანალოგიურ აფორიზმებს წააგავს, აქ საყოველთაო განზოგადებული აზრი კი არა აქვს, როგორც „ვისრამიანში“, არამედ მხოლოდ შეზღუდული: ისინი ეხებიან არა ყველა ქალებს, არამედ მხოლოდ გარკვეული ტიპის ქალებს (ცერძოდ იმათ, ვინც თინათინ-ნესტანის რანგის იდეალურ მეფე-ქალთა რიცხვს არ ეკუთვნის):

...ღიაცსა ვინცა უყვარს, გაექსვის და მისცემს გულსა,
აუგი და მოყივნება არად შესწონს ყოლა კრულსა,
რაცა იცის, გაუცხადებს, ხვაშიაღსა უთხრობს სრულსა (1093)

„სჯობს სიშორე ღიაცისა, ვისგან ვითა დაითმობის,
გილიზღებს და შეგიკვეთებს, მიგინდობს და მოგენდობის.
მართ ანაზღად გილაღატებს, გაჰკვეთს, რაცა დაესობის
მით ღიაცსა სამალავი არასთანა არ ეთხრობის (1081).

ყველა ჩამოთვლილ შტრიხებს, რომლებიც ფატმანის პიროვნებას ხატავენ, როგორც ვთქვით, სუჟეტური ფუნქცია აქვთ: სხვა გმირთა (იდეალურ ქალთა) ქცევისგან განსხვავებულ ქცევას ისინი ამ გმირის სხვა გმირთაგან განსხვავებული ბუნებით ხსნიან. ეს აღარაა ხასიათის ხატვის ინტუიტური რეალიზმი, როგორც ვისის შემთხვევაში. ესაა ცნობიერი ხატვა ხასიათისა, რაც რუსთაველს ყველა თავისი თანამედროვეებისა და წინამორბედებისგან ასხვავებს.

ვეზირის ხასიათის შესახებ იგივე მსჯელობა ვერ განმეორდება. ისეთი ობიექტური სუჟეტური აუცილებლობა მისი ინდივიდუალური ნიშანთვისებების მოხაზვისა, როგორც ფატმანის შემთხვევაში გვექონდა, აქ არ ჩანს (თუ არ ჩავთვლით მისი მექრთამეობის გამართლების საჭიროებას, რაც მეტად საეჭვოა). უადრესად კოლორიტული და ფაქიზი პასა-

უი მისი და რუსტევანის ურთიერთობისა ავთანდილის გაპარვის შემდეგ წმინდა ინტუიტიური რეალიზმის, გმირის ფსიქიკასა და ხასიათში სრულიად სპონტანური ექსკურსის შთაბეჭდილებას აბღენს.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ხასიათის ხატვის მეტოდებზე მსჯელობისას ნიზამის პოეზები განხილვაში არ შემოდის. ეს უკანასკნელნი ფსიქოლოგიურად დამაჯერებელი ხასიათის ხატვის ამოცანას საერთოდ არ იცნობენ, მით უმეტეს არ იცნობენ პერსონაჟთა კლასიფიკაციას მათი რეალური ფსიქოლოგიური, ფიზიკური თუ მსოფლმხედველობრივი ნიშნების მიხედვით. ამ პერსონაჟთა ფსიქიკა, ისე როგორც მათი მოქმედება აქ, როგორც წესი, პოემის ალეგორიულ-მისტიკური მსოფლმხედველობრივი პლანით არის განსაზღვრული¹.

III. იდეალური გმირები

ზემოთქმული ეხება რეალიზმს, რომელსაც რუსთაველი სრულყოფილად ფლობს და რომელსაც თავისი ზოგი პერსონაჟის ხატვაში იყენებს. მაგრამ დასახელებული პერსონაჟები და სათანადო ეპიზოდები პოემის მხოლოდ ცალკეულ დეტალს შეადგენენ და მის დედაარსს, რაღა თქმა უნდა, არ ქმნიან. უფრო მეტიც: არც ერთი ამ გმირთაგანი, რომელიც ასეთი ფხიზელი გამჭვირახობითა და რეალისტური ოსტატობითა დახატული, შეიძლება ვთქვათ, ავტორის სერიოზული დამოკიდებულების საგანიც კი არაა. ვეზირის ეპიზოდი, რომელსაც ის ერთგვარი ირონიით ეკიდება, მისთვის მხოლოდ დაბალი ემპირიული სინამდვილის შემთხვევითი შემოჭრაა პოემის ქსოვილში; გულანშარო მისი მეფითა და ყველა მკვიდრებითურთ მისთვის შედარებით მდარე სამყაროა, დაბალი სმა-გახარების სამყარო, რომელსაც ავტორი დაცინვანარევი სიყვარულით შორიდან ეტრფის და სადაც უკიდურესობამდე დაჭიმული იდეალურ-რაინდული გრძნობებისგან ისვენებს. მთავარი მისთვის სხვაა — ესაა იდეალური გმირები და მათი ბედი, რომლებშიც პოემის ჩანაფიქრი ძევს, რომლებიც ავ-

¹ H. Hitter. Haft Peikar. წინასიტყვა.

ტორს უყვარს და რომლებიც მისი პოეტური გზნების ნამდვილ საგანს შეადგენენ. ამათ ხატვაში ის კონკრეტული საყოფიერო პლანი, რომლითაც ფატმანი და ვაზირი არიან ნაწერი, არ გვხვდება, მაგრამ არა იმიტომ, რომ ავტორი ამას ვერ აღწევს, არამედ იმიტომ, რომ იგი ამას უარყოფს. იდეალს, როგორც ცნობილია, არც ზომა აქვს და არც სისუსტეები გააჩნია, იგი ცხოვრებაში არ გვხვდება და მის მიმართ არავითარ ტიპიურობაზე ლაპარაკი არ შეიძლება. ამიტომ მისი ხატეა ცრეალური სისუსტეებისა და რეალური ღირსებების ზომის ხატვის მეთოდით, რაც ჩვენ მიერ მის ცნობას ემყარება, ამ შემთხვევაში გამოირიცხულია. იდეალურ გმირთა ხატვისას ავტორი მხოლოდ სინამდვილის გადმოღებას კი არ ესწრაფვის; არამედ, გარკვეული აზრით, მის შექმნას თავისი წარმოდგენებისა და სურვილებისა შესაბამისად. რუსთაველს — რამდენადაც საქმე მის პოემაში განსახიერებული მსოფლგაგების ძირითად საფუძვლებს ეხება — ადამიანთა კლასიფიკაციაში მათი სოციალური ვინაობისა და როლის, მათ შორის კერძო და ყოფით მიზან-თვისებათა განსხვავების საზომი, ე. ი. ემპირიული სინამდვილის დაკვირვებით მიღებული საზომი კი არა აქვს სახელმძღვანელოდ, არამედ სხვა, საკუთარი საზომი, რომელიც მას შეაქვს სინამდვილეში და რომლის მიხედვით იგი ამ სინამდვილის მასალას გარდაქმნის. ესაა ადამიანის თავისთავადი ღირებულებების, მისი სრულყოფის საზომი, რომელიც ავტორს თვითონ ძალიან ნათლად აქვს გამოთქმული: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“. ერთი მხრივ არიან პოემის ნამდვილი გმირები, — ისინი, რომლებიც სრულყოფას, ადამიანის იდეალს ასახიერებენ, მეორე მხრივ — ყველა დანარჩენები, რომლებიც მათთვის გარემოსა და ფონს ქმნიან. პირველები არიან ის, რაც ადამიანი შეიძლება და უნდა იყოს. ესენი არიან, რომ პოემის ალეგორიულ მიზანს — იდეალური მეფე-ქალის და მისდამტროფობის შესწმას ასახიერებენ და მათი ხატვა და განდიდებაა, რომ პოემის — ჩვენ არ ვიტყვით მთლად იდეას, მაგრამ, ყოველ შემთხვევაში, განწყობილებას და ემოციურ საფუძველს ქმნის. მეორენი არიან ის, რაც ადამიანი ნამდვილად არის, როგორადაც ჩვენ მას ვიცნობთ და რაც ჩვენი არსებო-

ბის ნამდვილ გარემოსა და პირობებს წარმოადგენს. მეორეთა შემოყვანა პოემაში შემოქმედებითი აქტია იმ აზრით, რა აზრითაც შემოქმედებითი აქტია სინამდვილის მართალი და ტიპური ასახვა ხელოვნებაში. პირველთა მოცემა პოემაში შემოქმედებითი აქტია იმ აზრით, რა აზრითაც ასეთი აქტია საკუთარი იდეალის მიხედვით სინამდვილის ახალი ნაწილის, ახალი ოდენობის შექმნა ანუ იმის გაკეთება, რაც აღამიანთა წარმოდგენებში, ჩვეულებრივ, ღვთაებას მიეწერება.

რას ნიშნავს რუსთაველისთვის სრულყოფა და როგორ ასახიერებს ის მას პოემაში?

მშენიერება. პირველ რიგში, ესაა უზადო სილამაზე, რომელიც ყველა იდეალურ გმირს ახასიათებს და პროლოგში ჩამოყალიბებული კოდექსის თანახმად (23,1) მიჯნურის სავალდებულო ნიშანთვისებებს ეკუთვნის. ადვილად რჩება შთაბეჭდილება, რომ რუსთაველის იდეალური გმირები ამ მხრივ სპარსულ ეპიკაში მასობრივად ცნობილ სახეებს არ სცილდებიან, რომელთა ხატვაც ყოველი სიკეთის, მათ შორის სილამაზის უბრალო ჰიპერბოლიზაციაზეა აგებული. მაგრამ ნამდვილად ეს შთაბეჭდილება ძალიან ზერელეა. სილამაზის ხატვაში რუსთაველს მეტად თავისებური პალიტრა აქვს, რომელიც მოიცავს ერთი მხრივ სახოტბო პოეზიის შეუზღუდველ ჰიპერბოლურობას, მეორე მხრივ დეტალების სრულ რეალიზმს. პოეტისთვის არაა უცხო არც ყველაზე ხელშესახები შტრიხი, რომელიც გმირის გარეგნობის ცალკეულ დეტალს, მის ჩაცმულობას, მის პოზას და მის მიხერა-მოხერასაც კი გვიხატავს („მელნის ტბისა თვალი“ „შესამოსლითა მწვანითა“, „გაძრკვილსა ტანსა ყარყუმნი უსაპირონი“, „შავნი წამწამნი“, „მას თეთრსა ყელსა ეხვიენეს გრძლად თმანი არ უხშირონი“ და სხვ.), არც უფრო ფაქიზი ეპითეტი, რომელიც ქალის სახეს მიჯნურის თვალში უფრო „სულიერი“ ტრფობის შარავანდით მოსილად ხატავს („საკრძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა“ და სხვ.). მაგრამ ყოველივე ამის ზევით დგას პოეტური ჰიპერბოლა, ასტრალურ სიმბოლიკაზე და, ასე ვთქვათ, ციურ სფეროთა განცდაზე დამყარებული სახეები, რომლებიც, ძირითადად, „ნათლის“ წარმოდგენებით ოპერირებენ და გმირის სილამაზის, ისევე როგორც მიჯნურში

მისგან გამოწვეული გრძნობის აღწერაში ზებუნებრიობის, ჩვეულზე მაღალ საწყისებთან ზიარობის გრძნობა შემოაქვთ. ამ სახეთა დანიშნულება, რომლებიც ნათლის უეცარი თვალის მომპრელი გამოკრთომებივით შემოდიან რეალისტურ თ ვ ა ლ - ს ა ჩ ი ნ ო . თხრობაში, არის ამ არაჩვეულებრიობის, გამორჩეულობის განცდის გამოხატვა, რომელიც მიჯნურ გმირებს განუწყვეტლად და ცხოვლად თან ახლავთ და მათი სილამაზოთვის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ციური ელვარების მინიჭება. ეს ციური ელვარება არც ეწინააღმდეგება გმირის სახის ხატვისა და სუეეტის განვითარების რეალისტურ გზას, არც გამოთიშულია მისგან, არამედ ერწყმის მას და ამ უკანასკნელის მეშვეობით დამაჯერებლობას იძენს.

გმირთა ფიზიკური სილამაზის გამოხატვის საშუალებანი შეიძლება დაცვით რამდენიმე ჯგუფად მათი ხასიათისა და იმის მიხედვით, თუ რა პროპორციითაა მათში შეზავებული ერთი მხრივ პირობითობა, მეორე მხრივ ბუნებრივი ასოციაციური კავშირები ანუ მხატვრულობა.

ა. ვარდის წარმოდგენაზე აგებული ტროპიკა. შეიძლება გაუზვიადებლად ითქვას, რომ ეს ტროპიკა, როგორც მშვენიერების აღმნიშვნელი (აზრობრივ სიმბოლიკაზე ჩვენ აქ არ ვლაპარაკობთ), მთლიანად ეტევა აღმოსავლური ლიტერატურისთვის მეტად ცნობილი კონვენციის ფარგლებში: ვარდა როგორც ზოგადად მშვენიერების სიმბოლო ერთის მხრივ, ვარდი როგორც ღაწვების აღმნიშვნელი მეტაფორა მეორე მხრივ (მაგალითების მოყვანა ზედმეტია: მათი სრული სიის ნახვა შეიძლება ა. შანიძის „სიმფონიაში“¹ სიტყვა „ვარდზე“). გ. ნადირაძეს შესაძლებლად მიაჩნია ეს სახე ქართულ ნიადაგზე აღმოცენებულად ცნოს². მაგრამ ავტორის არგუმენტაცია დამაჯერებლად არ გვეჩვენება. ავტორის მთავარი საბუთი ისაა, რომ ქართულმა პოეზიამ იცის ვარდის მეტაფორა, მაგრამ არ იცის სუმბულის მეტაფორა, რომელიც სპარსული პოეზიის მიუცილებელი ატრიბუტია. ეს, ავტორის აზრით, იმას მოწმობს, რომ ვარდის მეტაფორა აღებულია ქართული

1 ა. შანიძე. „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონია. თბილისი, 1956.

2 გ. ნადირაძე. რუსთაველის ესთეტიკა, გვ. 345-365.

ფლორიდან, რომლისთვისაც სუმბული უცხოა. მაგრამ ეს გვიხსნის მხოლოდ იმას, რატომ არ დამკვიდრდა „სუმბულის“ მეტაფორა ქართულ პოეზიაში და არა იმას, როგორ გაჩნდა „ვარდის“ მეტაფორა. მსოფლიოში გავრცელებული ამ მეტაფორის ახსნა გავლენის ლიტერატურული გზების გარეშე ხელოვნური ჩანს.

ამავე რიგის ტროპიკას ეკუთვნის „ბროლის“, „ლალის“, „ბადახშის“, „გიშრის“, „სათის“ და ზოგი სხვა მეტაფორები, რომელნიც სპარსული პოეზიის კონვენციონალური სიტყვა-ხმარებიდან მომდინარეობენ და ფიზიკური სილამაზის კონტრასტულ (გიშერი — შავი თმა, ლალი — წითელი ბაგე და ა. შ.) და უკიდურესად არაინდივიდუალურ ხატვას ემსახურებიან.

ბ. მზისა და ნათლის მეტაფორები, აგრეთვე მთვარის მეტაფორა. ამათში მთვარის მეტაფორა ყველაზე მეტად კონვენციონალურია: იგი აღნიშნავს ზოგადად სილამაზეს (ძირითადად ქალისას, ზოგჯერ კაცისას), მშვენიერებას (მაგალითები იხ. „სიმფონიაში“ სიტყვა „მთვარეზე“). ერთგვარი კონკრეტულობა და ინდივიდუალიზაცია ამ მეტაფორისა პოემაში იქა გვაქვს, სადაც მთვარის მთლიანი წარმოდგენიდან ცალკე გამოყოფილია ნ ა თ ლ ის წარმოდგენა.

უგავს (თინათინს) პირისა ს ი ნ ა თ ლ ე მთვარისა მოვანებასა (106).
გამოჩნდა მთვარე ნ ა თ ლ ი თ ა გარე შუქ-მონაჲნითა (480).

გ ა ნ ა თ ლ დ ა პირი მთვარისა ვით ნ ა თ ლ ა დ ნაჲანებისა (701).

ამ შემთხვევაში მთვარის ნათელს, როგორც მეტაფორას, ინდივიდუალური იერი ენიჭება მზის. ნათელთან შეპირისპირებით, როგორც უფრო ფაქიზს, სათუთს, მშვიდს (მზის ნათლის ხსენება, რომელიც ამ შემთხვევაში ფონის როლს თამაშობს, ხომ პოემაში ჩვეულებრივია).

მზის მეტაფორა, „მთვარის“ მსგავსად, სპარსული ეპიკის ტრადიციიდან მოდის. ამ შემთხვევაში იგი წმინდა-კონვენციონალურია (მაგალითები იხ. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ სიტყვა „მზეზე“). ორივე მეტაფორის კონვენციონალური ხმარების უკიდურესი საზღვარია მათი გამოყენება III პირის ნაცვალსახელის მაგიერ („მის მზისა მონა“, „მის მზისა სიტყვები“, „მზესა ეგრე ეუბნების“ და ა. შ.), მაგრამ „მზის“ მეტა-

ფორას, „მთვარის“ მეტაფორისგან განსხვავებით, რუსთაველ-
თან სხვა წყაროც აქვს გარდა სპარსული ტრადიციისა: ესაა
ანტიკური ფილოსოფია და ქრისტიანობა. მზის მეტაფორის
გამოყენების აზრობრივად ყველაზე ღრმა და ემოციურად
ყველაზე დატვირთული ნიმუშები რუსთაველთან სწორედ ამ
დასავლური წარმოშობის „მზეს“ გულისხმობს თავის სა-
ფუძვლად: „მზიანი ღამე“ (დმერთი), მზე — ღვთის „ხატი“
და „სახე“, მზე — ეტლთა უფალი („მზისა ეტლთა გარდა-
მსმელო“), ასტროლოგიური მზე — მზე, როგორც ბედის გან-
მგებელი და „უმძლესთა მძლეთა მძლე“, მზე — ნათლის
წყარო სააქაოში და საიქიოში („ღღისით და ღამით ვხედვიდე
მზისა ელვათა კრთომასა“), და სხვ.

„მზის“ ტროპების ხმარებაში ღიღი ხვედრი წონა აქვს
ლიტერატურის ტრადიციის გარეთ მდებარე უშუალო ემო-
ციურ სახეებს. პირველ რიგში ეს ითქმის მზის სახე-სიმ-
ბოლოს გამოყენებაზე თინათინისა და მისი სამყაროს დასახა-
სიათებლად. მზის „ელვა“ (სხივი) გამოყენებულია უფრო
პლასტიკური თვალსაჩინო შტრიხებისთვისაც გმირთა ფიზი-
კურ პორტრეტში:

შიგან ჯღა იგი პირითა მზისაებრ ელვა-მკრთალითა (394)
თვალნი მკვრეტელთა, ვით მზისა ციაგსა, და ეღონების (699)

და სხვა.

ნათლის ტროპიკის რაიმე დავალებულობა პოეტური
კონვენციისაგან (იმ შემთხვევაში, როცა „ნათლის“ ცნება
ცალკე, მნათობთა უხსენებლად იხმარება) მეტად საეჭვოა.
ეს ტროპიკა, თუ გამოვრიცხავთ ავტორის ინდივიდუალურ
ღვაწლს მის შექმნაში, მთლიანად უნდა ემყარებოდეს ანტი-
ქურ-ქრისტიანული მეტაფიზიკის ტრადიციას. მაგალითად,
ტროპი:

თინათინს ჰკადრა შერმადინ, ნათელსა მას უღამოსა (682)

თვალსაჩინო წინაპარს პოულობს მიღებული ქრისტიანული
გამოთქმების სახით, როგორიცაა „ნათელი დაუღამებელი“
(სას. პოეზია, გვ. ოთ), „ნათელი მიუაჩრდილებელი“ (იქვე).
„ნათლის სვეტი“ (1409) ქრისტიანობაში კარგად ცნობილი
წარმოდგენაა. „ღმერთი, ნათელთა მსახე“ (738) ბუნებრივია
ცნობილი ქრისტიანული წარმოდგენიდან ავხსნათ და არა

ირანული ნათლის რელიგიის მეშვეობით. ნათლის ტროპიკის გამოყენების ერთადერთი სფერო, სადაც პოეტურად ტრადიციის გავლენაც სარწმუნო ჩანს, არის წმინდა ფიზიკური მეტაფორა ნათლის გამოცემისა, როგორც უკიდურესი სილამაზის აღმნიშვნელი.

რა მობრუნდა ქალი ჩემკე, შემომადგეს სხივნი კლესა (1132)
სრულად ნათლითა ავესო სახლი, შუკა და უბანი (480)

და სხვ.

გ. გარეგნობის კონკრეტული დეტალები. ეს შტრიხები თავისუფალია ყოველგვარი კონვენციონალიზმისაგან. მათი მიზანი ერთია — თვალსაჩინო, პლასტიკური სახის შექმნა, გმირის მშვენიერების ხორცსმულად წარმოდგენა. გარდა ზემოთ ციტირებულისა, შეიძლება დავასახელოთ კიდევ შემდეგი დეტალები: ძოწეული რიდე (124), თეთრი კბილები (136), ტარიელია „ულვაშ-აშლილი წვერ-გამო“ (227), მოშლით მობურღული პირ-ოქრო რიდე (521), მწვანე სამოსელი (521) მსხვილი თმა (626) ტევრი წარბი, ტანი — „მკვერი, ჭავარსრული“ (823) „ტურფა აერ-ფერი“ (1009). „შავი წამწამები (1087) და ზოგი სხვა. საერთოდ, იდეალურ გმირთა გარეგნობის ფიზიკური შტრიხები, გარდა ადრე ჩამოთვლილი არაინდივიდუალური, ტრადიციული დეტალებისა (გიშერი თმა, ალვა ტანი, ლალი ბაგე და ა. შ.) ძუნწია. ჰიპერბოლასთან შედარებით (ნათლის და მნათობთა ტროპიკა, მკვრეტელთა ბნედა-ალტაცება) ამ დეტალებს მცირე როლი ეკუთვნის.

სამხედრო ქველობა. მეორე, რასაც რუსთაველისთვის სრულყოფა გულისხმობს, ეს არის ვაჟკაცობა-შემართება და სამხედრო სიქველე, რომლითაც მისი მამაკაცი გმირები გამოირჩევიან. იგი ავტორისთვის, როგორც ფეოდალური დროის შვილისათვის, ერთ-ერთ ყველაზე საყვარელ და სათაყვანებელ ღირსებას შეადგენს.

ამოა, კარგსა მოყმესა რა ომი გაჰმარჯვებოდეს,
ამხანაგათათვის ეჯობნოს, ვინცა მას თანა-ჰხლებოდეს,
მიულოციედენ, აქებდენ, მ-თ აგრე მუოფთა სწებოდეს (სცხენოდეთ)
ჰშვენოდეს დაკოდილობა, ცოტაა რამე ჰვნებოდეს.

ლომის მეტაფორა, რომელიც ფიზიკურ ძალასა და სამ-

ხედრო ქველობას გულისხმობს, პოემაში იმდენადვე გავრცელებულია მამაკაცი გმირების მიმართ, რამდენადაც „მზის“ მეტაფორა ქალთა მიმართ. ისევე როგორც ეს უკანასკნელი, „ლომის“ მეტაფორაც მესამე პირის ნაცვალსახელის მაგიერ იხმარება („... თაყვანი სცა ლომთა ლომმან მზეთა მზესა“, „ლომს მკლავი არ უდრკებოდა“, „მას ლომსა ნახვა უხარის მის მზისა მოკამათისა“ და სხვ.). ისევე, როგორც „მზის“ მეტაფორა სილამაზის აღსანიშნავად, „ლომის“ მეტაფორაც წმინდა კონვენციონალური ანუ პირობითი ბუნებისაა, იგი უმწვერვალესი ფიზიკური ძალის აღმნიშვნელი მეტ-ნაკლებად სტანდარტული სახეა. ამ სტანდარტიდან გადახვევას ავტორი მხოლოდ ორ პუნქტში სცნობს - საჭიროდ: ერთი — ვეფხვთან მიმართებაში, სადაც ვეფხვი ქალურ საწყისს ასახიერებს, ლომი კი კაცურს („ამბავი ტარიელისაგან ლომ-ვეფხის დახოცისა“), მეორე — ორიგინალური გამოყენება ლომის ზოდიაკოში მზის შესვლის წარმოდგენისა (სტრ. 1305), სადაც ავტორი ამ სტანდარტული მეტაფორის თავისებურ რეინტერპრეტაციას ახდენს.

„ლომის“ მეტაფორის გვერდით სამხედრო ქველობის ამდენადვე სტანდარტული გამოხატულებაა ლომ-ვეფხის ხოცის მოტივი, რომელიც აგრეთვე აღმოსავლური ეპიკოსთვის კარგადაა ცნობილი. ლიტერატურულ პირობითობას იმ აზრით, რა აზრითაც პირობითობაა „ლომის“ და „მზის“ მეტაფორული ხმარება, ეს მოტივი არ წარმოადგენს: იგი ასახავს რეალურ წარმოდგენას ქველობის ზომასა და კრიტერიუმებზე, რომელიც ბუნებრივია ფეოდალური ომებისა და ნადირობის ეპოქისთვის. მაგრამ ინდივიდუალურ იერს ეს მოტივი იმდენადვეა მოკლებული, რამდენადაც ზემოხსენებული მეტაფორებია. ესაა ერთგვარი სავალდებულო ხარკი, რომლის მოხდის გარეშე ნაწარმოების პერსონაჟი პირველხარისხოვან გმირთა რიგში ვერ ჩადგება. ამ სტანდარტული მოტივიდან გადახვევა პოემაში გვხვდება ერთგან — ტარიელისგან ლომ-ვეფხის დახოცვის სცენაში, სადაც ტარიელის ამ საგმირო საქმეს მკვეთრი ფსიქოლოგიური მოტივაცია აქვს და საკუთრივ საგმირო ელემენტი უმნიშვნელო როლს ასრულებს.

სამხედრო ქველობის გამოხატვის სხვა ძირითადი საშუა-

ლებაა ჰიპერბოლა — გმირისთვის ყოვლად გაზვიადებული სამხედრო ღვაწლის მიწერა. ტარიელი მარტო ხოცავს დევებს („ასნი ერთკერძა მიმოხდეს, დავფრიწე, დაიხეოდა“), ავთანდილი მარტო (თუ: ოთხი მონით, ეს არ ჩანს) ხოცავს მთელ გემ მეკობრეებს, ტარიელი ასი კაცი (თუ კიდე ნაკლებით) კლავს 10000 მეომარს ქაჯეთის ციხის გვირაბში. გაზვიადება, რომელიც დამახასიათებელია ყოველი საგმირო ჟანრის თხზულებისათვის შუა საუკუნეებში, ამგვარად, „ვეფხისტყაოსანშიც“ მკაფიოდ არის გამოხატული. მაგრამ ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ეს გაზვიადება პოემაში შეუდარებლად ნაკლებ ფანტასტიკურია, ვიდრე რუსთაველის კულტურული გარემოს ნებისმიერ სხვა თხზულებაში. რაღაც კავშირი რეალურად შესაძლებელ საგმირო ღვაწლსა და პოემაში მოთხრობილ ღვაწლს შორის მაინც მუდამ რჩება, ასე რომ მონათხრობი დამაჯერებლობის ფარგლებიდან არასოდეს სავსებით არ გადის. საკმარისია ითქვას, რომ ქაჯეთში სამი გმირის გამარჯვების ერთ-ერთი გადაწყვეტი ფაქტორი ისაა, რომ ქაჯების მთავარი ძალა ამ დროს სხვაგანააა წასული. ტარიელი ხატავთის ბრძოლაში მაშველი ჯარის მოსვლამდე უკან იხევს („ველნი, ჩვენგან ნაომარნი ომითავე გარდაველენით“ იხ. ზემოთ). ამ ბრძოლის წინ, რამაზისგან დაგებულ ხაფანგში გაბმულს, მას ურჩევენ, რომ ბრძოლას მოერიდოს და იგულისხმება, რომ მაშველი ჯარის იმედის გარეშე ტარიელი ბრძოლაში ჩაბმას ვერც გაბედავს. ტარიელის გადაწყვეტილება, რომ ბრძოლა მიიღოს, მოტივირებულია არა საკუთარი ძალის ურყევი რწმენით, არამედ ახალგაზრდული გამბედაობითა და ფსიქოლოგიურად ბუნებრივი ფატალიზმით.

არვის გავენდე სულდგმულსა, დავმალე (რამაზის ღალატის ამბავი)
ვითა კორია,
რა ცა იქნებ ის იქნებ ის, ყოვლი თათბირის სწორია.
მაგრა სპათავე გავგზავნე კაცი, თუ გზაცა შორია.

საერთოდ, ბრძოლების აღწერა „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც წესი, მკაცრად პროფესიონალურია და ამ მხრივ დიდად განსხვავდება თავისი თანამედროვე ეპიკისაგან, თვით „შაჰ-ნამესგანაც“ კი, სადაც ბრძოლის საერთო გეგმის კონკრეტული წარმოდგენა ფალავენთა ბრძოლის გარდა, რო-

გორც წესი, ვერ ხერხდება. „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით შეიძლება მისი დროის სამხედრო სტრატეგიასა და ტაქტიკაზე ვიმსჯელოთ. ფიზიკური გამირობის ელემენტს აქ არსად კონკრეტულობისა და ინდივიდუალური შტრიხების ინტერესები არ ეწირება. ყველა ბრძოლას თავისი ინდივიდუალური, რეალური ტაქტიკა აქვს. ამ რეალური ტაქტიკის აღწერასთან ერთად, რუსთაველი ბრძოლის მონაწილეთა განწყობილებებისთვისაც იცლის („საომარად ატეხილი ვიყავ მათად გამტეხელად“), სპათა განწყობილებისთვისაც („მაშინ ვუთხარ სპათა ჩემთა, სახე დიდი დავუსახე“) და ბრძოლის საერთო პანორამისთვისაც, რომელსაც ზოგჯერ ფიზიკური ხელშესახებობით ხატავს. ამ რეალისტურ ფონზე დამაჯერებელი ხდება ის ფაქტიურად შეუძლებელი გამირობაც, რომელსაც მისი გამირები ჩადიან. თუ კაცის ასეთი გამირობის რწმენა მთლად არ ვადმოგვედება, ყოველ შემთხვევაში, იგი ჩვენთვის ხელშესახები ხდება. რუსთაველის პერსონაჟთა ჰიპერბოლიზებული გამირობა ფსიქოლოგიურად და ესთეტიკურად (ე. ი. ყოველ მხრივ, გარდა საკუთრივ რაოდენობრივი საზომისა) შესაძლებლობისა და დამაჯერებლობის ფარგლებში რჩება.

მ ე ფ ო ბ ა, ა რ ი ს ტ ო კ რ ა ტ ი ზ მ ი. მესამე, რაც პოემის იდეალურ გამირებს ახასიათებს და ავტორის კონცეფციაში სრულყოფის ერთ-ერთ არსებით ელემენტს ქმნის, ესაა საზოგადოებრივი მდგომარეობა — მეფობა ან თითქმის მეფობა, რომელიც თავისთავად კმარა იმისთვის, რომ ეს გამირები ყოველგვარი ჩვეულებრიობისა და სოციალური ტიპიურობის გარეშე დააყენოს. იდეალურ გამირთა ფეოდალური ბუნება და ფეოდალური ინტერესები „ვეფხისტყაოსანში“ ზემდინდეთი კონკრეტულობით არის ნახატი, ისე რომ პოემის მიხედვით შეიძლება ისტორიაში ცნობილი სოციალური ურთიერთობანი „შიგნიდან“ — ადამიანურ დამოკიდებულებათა და ზნეჩვეულებათა მხრივ შევისწავლოთ (ავთანდილის ურთიერთობა თინათინთან და როსტევეანთან, თინათინისა როსტევეანთან, ტარიელისა ნესტანთან და ფარსადანთან, ნესტანისა მამასთან, ტარიელისა როსტევეანთან, სამი გვირისა ერთმანეთთან, განსაკუთრებით ფრიდონისა ორ დანარჩენთან), მაგრამ სრულყოფილ ადამიანთა სახეების შექმნაში მათი მაღალი

მდგომარეობა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ ამ თავისი გარეგნული მხარით არ მონაწილეობს. იგი წმინდა ფსიქოლოგიურადაცაა მნიშვნელოვანი იდეალური გმირებისათვის, ის მათ სოციალურ სიამაყეს და სოციალურ პასუხისმგებლობას ანიჭებს. ნესტანისა და ტარიელის რომანში ძალაუფლებისა და სიყვარულის მოტივები ერთმანეთს ერწყმის და, თუმცა პირველი დიპლომატიური მოსაზრებით თითქოს წინა პლანზე იწევს, თითქმის თანაბარი ძალით მონაწილეობს მათ სულიერ ცხოვრებაში:

გულსა ვარქვი თუ: ლახვარნი ეგე ვით დაგაღონებენ?
ამირბარი ვარ, ხელმწიფე, სრულად ინდონი მმონებენ —

უხმობს თავის სიამაყეს იდეალურ მეფე-ქალზე გამიჯნურებული ტარიელი და თავის მოთმინებას სრულებით პრაქტიკული, ფეოდალურ ურთიერთობათა მოტივებზე დამყარებული მოსაზრებით ასაბუთებს:

ზრად შეიქმენ, საქმესა ათასჯერ შეაწონებენ,
თუ შეიგებენ, მე მათთა არეთა არ შარონებენ

(ე. ი. თუ მეფემ ნესტანისადმი მიჯნურობა შემიტყო, ინდოეთში არ დამაყენებსო):

სატრფოსაგან შეურაცხყოფილი ნესტანიც თავის მეფურ ღირსებას იგონებს და ორგულ სატრფოს სხვა არაფრით, თუ არ თავის ხელმწიფური ძალაუფლების ყმაზე გამოყენებით უსწორდება:

ამას ვბრძანებ; ვინცა გინდა ეპატრონოს ინდოეთსა,
ე გ რ ე ც მ ე მ ა ქ ე ს პ ა ტ რ ო ნ ო ბ ა, უგზოდ ვლიდენ, თუნდა
გზეთსა...

ცოცხალი ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაპყო,
თუ ევადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაპყო.

და ა. შ.

ერთშიაც და მეორეშიც, მათი ხანმოკლე რომანის განმავლობაში, თითქმის სიყვარულზე არანაკლებ ძლიერია სახელმწიფოზე, იმპერიაზე პასუხისმგებლობის განცდა, სახელმწიფოს მესვეურის თანდაყოლილი პოლიტიკური გრძნობა. ინდოეთისა და მისი ტახტის ბედი და ამასთან დაკავშირებული უმადლესი რანგის სოციალური ამბიციაც რომანის ორივე გმირის ყველაზე არსებითი მამოძრავებელია. თუ ის სიყვარულს

მეტოქეობას ვერ უწევს, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ პოეტმა ამ მოტივთა დაპირისპირება საჭიროდ არ სცნო. ამიტომ, როცა ნესტანი სიყვარულის ყველაზე დრამატულ სცენაში ახსენებს ინდოეთის „გარდაქარებას“ და უცხოელთა ბატონობას („მათ მორკმულთა იპატრონონ, ჩვენ პატიენი გაგვიახდენ), ან როცა ტარიელი მეფეს უთვლის „სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მერტყას მე ჩემი ხმალია?“, ეს მოქმედება პოემაში სიტუაციის ინტერესებს სცილდება და ამ ამპარტავან მეფე-მიჯნურთ ყველაზე არსებითი მხრიდან გვიხასიათებს.

ავთანდილის, თინათინის, როსტევეანის ფსიქოლოგიურ პორტრეტთა შექმნაში მათი უმაღლესი სოციალური მდგომარეობის მომენტი არანაკლებ როლს თამაშობს. მორკმადიდება ერთი მთავარი თვისებაა, რომელსაც ემყარება ერთი მხრივ თვით თინათინისა და როსტევეანის ოლიმპიურად ძალმოსილი და ნათელი თვითგანცდა, მეორე მხრივ ამ სვიან, ნათელ სახეთა აღქმა მკითხველის მიერ. ამ გმირთა სწორედ ასეთი აღქმა თამაშობს არსებით როლს მიჯნური ვასალი ავთანდილის განცდათა რთულ გამაში (მისი უსაზღვრო თაყვანება, რიდი და მოწიწება, საკუთრივ ტრფობის გარდა, ამ მოტივსაც ემყარება). ავთანდილის თამამი მსოფლშეგრძნება და უსაზღვრო თვითრწმენა მის ვაჟკაცობასა, სიბრძნესა და მშვენიერებასთან ერთად, უთუოდ, მის მაღალ მდგომარეობასაც ემყარება: მისი ღარიბობის მთელი ეფექტიც პოემაში — ღარიბობისა, რომლის დროსაც ის მხოლოდ თავის ცხენის ანაბარაა და თავის „შვილდსა და ცერას მიჰნდობია“ — იმაში მდგომარეობს, რომ ამას აკეთებს „სპასპეტი მაღალის მეფისა როსტევეანისა“, მის სპათა თავადი, რომელსაც შინ აურაცხელი საჭურჭლე დაუტოვებია (1262).

გრძნობათა ძლიერება. „ვეფხისტყაოსნის“ იდეალურ გმირებს, ყველას უკლებლივ, ახასიათებთ ჰიპერბოლიზებული ძალის გრძნობები. ეს გრძნობები ვლინდება:

ა. „ცეცხლთა დებაში“. სიყვარულის ყველა სახეს („მიჯნურობას“ ანუ იდეალურ სიყვარულს, ფლირტს, მეგობრობას), პოემაში „ცეცხლთა დება“ ეწოდება, რაც ამ გრძნობის აფექტურობას, მის ყოვლის მომცველ ხასიათს უსეამს ხაზს.

„ცეცხლთა დებაა“ სევდა-კაეშნის აფექტიც:
(ტ ა რ ი ე ლ ი):

მაგრა ღმერთმან მოწყალემან მით ცნობითა ერთი მზითა
ორი მისი მოწყალეა. დღესა მომცა ამა გზითა:
პირველ, შეპყრის მოყვარულთა ჩემით რათმე მიზეზითა,
კვლა, ნუთუმცა სრულად დამწვა ცეცხლთა ცხელთა
ანა გზითა (305) და სხვა.

ბ. „სისხლის ცრემლთა“ ღვრაში, გულამოსკვნით ტირილ-
ში, „ცრემთა ტბის“ შექმნაში და ა. შ.

გ. უზომო სიხარულში, რომელიც, როგორც წესი, ნათლის
მეტაფორებით გამოიხატება. გრძნობათა ჰიპერბოლიზაციის
ეს უკანასკნელი სახე თუ კი ატარებს ლიტერატურული პი-
რობითობის კვალს, ყოველ შემთხვევაში, შეუდარებელივ
ნაქ-
ლებად, ვიდრე „ცეცხლთა დებისა“ და „ცრემლთა ზღვის“
რიგის ჰიპერბოლები, რომლებიც ლიტერატურული ტრადი-
ციიდან მომდინარეობენ (საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ
ნათქვამი ეხება მხოლოდ ნათლის ტროპების გამოყენებას
ფსიქოლოგიური აზრით, ე. ი. გრძნობის დახასიათებისთვის და
არა საერთოდ). ნათლის ტროპიკის ფსიქოლოგიური აზრით
გამოყენების ნიმუშებია:

განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავანებისა (თინათინს
გაეხარდა)

შენთა შუქთა შემომადგამ ბნელსა გულსა ზედა მკვირსა (მახარებ)
გულსა შუქი შემომადგა (გამიხარდა)

და მრავალი სხვა.

ამგვარად, გრძნობის ჰიპერბოლიზაცია „ვეფხისტყაოსან-
ში“ ფაქტია და ისიც შეიძლება ფაქტად იქნეს მიღებული,
რომ ზოგიერთ პუნქტებში („ცეცხლთა დება“ სიყვარულისგან
და „ცრემლთა ზღვის“ დაღვრა სიყვარულისა და კაეშნისაგან)
ეს ჰიპერბოლიზაცია ასახავს აღმოსავლურ ტრადიციას, აფექ-
ტის იმ კულტს, რომელიც არაბულ პოეზიასა და თქმულებებ-
ში შმაგი, -თავდადებული, სიყვარულისთვის მომწყდარი მიჯ-
ნურების თაყვანისცემაში გამოიხატა, სუფიურ პოეზიასა და
ფილოსოფიაში კი ჩამოყალიბებული დოქტრინის სახე. მი-
იღო. მაგრამ საკითხია, რამდენად შეიძლება გრძნობათა ეს
ჰიპერბოლიზებული სიძლიერე აღიარებულ იქნეს სრულყო-

ფილი გმირის ნიშანდობლივ თვისებად „ვეფხისტყაოსანში“⁹ ასხვავებს თუ არა ავტორი ამ მოქარბებული გრძნობის უნარის მხრივ ძირითად იდეალურ გმირებს და დანარჩენ პერსონაჟებს, რომელნიც მისთვის საზოგადოდ ამ პირველი ჯგუფისგან მკვეთრად გამოყოფილნი არიან? ამ კითხვას მხოლოდ დადებითი პასუხი შეიძლება გაეცეს, მიუხედავად იმისა, რომ პოემაში ძლიერი გრძნობის უნარზე, როგორც იდეალური გმირის ან თუნდ მხოლოდ იდეალური მიჯნურის დამახასიათებელ თვისებაზე არსად არაა მსჯელობა. მართალია, პოემის მეორეხარისხოვან გმირებსაც ახასიათებთ „ცეცხლთა დება“, „ბნედა“ და ზღვათა შესართავი ცრემლის ღვრა, მაგრამ ახასიათებთ მხოლოდ პოემის იდეალურ გმირებთან მიმართებაში (მათგან ბნედა, მათთვის ან მათგან სიშორისთვის ცრემლის ღვრა, მათთვის ცეცხლთა დება). ამდენად, აქ ეს ჰიპერბოლები თვით გრძნობის და მისი ობიექტის დახასიათებას ემსახურება და არა ამ გრძნობის განმცდელი გმირისას. რაც შეეხება თვით ამ მეორეხარისხოვან გმირებს, პოემაში, ყველა ნიშნის მიხედვით, იგულისხმება, რომ მათ გრძნობის ის საბედისწერო ძლიერება, რაც იდეალურ გმირებს ამოძრავებთ, არ უნდა ახასიათებდეთ. ვეზირს, თუმცა იგი უკიდურესობამდე მოხიბლულია ავთანდილის პიროვნებით და ამავე დროს თავსაც საფრთხეში იგდებს, ცეცხლი არ ედება და ზღვათა შესართავი ცრემლი არ სცვივა. ფატმანის ჭაშნაგირისთვის ბნედა და ტირილი პოემაში არ ჩანს, ისე როგორც არ ჩანს მისდამი ერთგულების ნიშან-წყალი. უსენისთვის განცდათა ეს რიგი ხომ სავსებით უცხოა. ჭაშნაგირისთვისაც ეს გრძნობები უცხოა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი სახის და განცდათა გამის ხატვას პოემაში საკმაო ყურადღება აქვს დათმობილი: (იგია „მოყმე კეკლუცი ტან-ნაკეთიანი“. ფატმანის ავთანდილთან შესწორებაზე: „დაპკრთა, რა ნახა იგინი, ჰგავსო თუ გზაჲ კლდიანი“. შემდეგ მოკვლის სცენაში: „იგი ყმა საწოლს მარტო წვა გულითა ჯავრიანითა“).

ერთგვარ გადახვევას პერსონაჟთა ფსიქიკის ხატვის ამ წესიდან წარმოადგენენ ასმათისა და შერშადინის სახეები. მათი ყველა გრძნობები ყოვლის მომცველია, აფექტის ხასიათისაა, მათ სულიერ ცხოვრებაში ზომიერი, ცხოვრებისეული

პროპორციების დაცვით ნახატი მოტივები არ გვხვდება. ამ თავისებურების მიზეზი ნაწილობრივ ისაა, რომ ამ პერსონაჟებს არა აქვთ საკუთარი, მთავარი გმირებისგან დამოუკიდებელი სახე და ცხოვრება, მათი როლი პოემაში უსახლგრო ერთგულებით ამოიწურება. მათი ამ თავისებურების მეორე მიზეზი ისაა, რომ ისინი თუმცა ყმები არიან, მაინც იდეალურ გმირთა სამყაროს განეკუთვნებიან, მაინც მათი ბრწყინვალეობის ანარეკლი ხვდებათ. მათი ემპირიულ დონეზე დაყვანა, ამდენად, ავტორის მიზანს არ შეადგენს. ნიშანდობლივია ამ მხრივ, რომ თვით ასმათის გარეგნობასაც კი, რომელიც პოემაში იმდენად არსებით როლს არ თამაშობს, პოეტი ამკობს მეტაფორით, რომელსაც ფაქტმანისთვის ვერ იმეტებს: „პირი, ბრძენთა საქებარი“ (370).

გრძნობის ძალის ჰიპერბოლიზაცია, რომელიც პოემაში გვხვდება, არ გამორიცხავს „სიბრძნის“ კულტს, რომელზედაც ზემოთ იყო ლაპარაკი. ერთი, რომ ეს ორი თემა — სიბრძნე ერთის მხრივ და გრძნობის ძალა მეორეს მხრივ — სხვადასხვა წყაროდან მომდინარე თემებია, რომლებიც პოემაში ორ ცალკეულ ნაკადს ქმნიან. მეორეც, ისინი პოემაში წინააღმდეგობაში არ მოდიან: პოემის ეთიკური მრწამსის თანახმად ადამიანმა უნდა სძლიოს თავის ემოციებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ უკეთესი კაცი ისაა, ვისიც ემოციები ადვილი დასაძლევია და სუსტი. პირიქით, პოემის პერსონაჟთა მოქმედება და განცდები მკაფიო შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ აქ ფასი და ღირებულება სწორედ ძლიერი, საბედისწერო ემოციების ძლევას ენიჭება. სუსტი ემოციები, ამგვარად, პოემის პრობლემატიკაში არ შემოდის.

მორალური სრულყოფა. იდეალური გმირის (კაცისა და ქალის) სრულყოფა „ვეფხისტყაოსანში“ ჩამოთვლილი თვისებებით არ ამოიწურება: სრულყოფის კიდევ ერთ მიუცილებელ და, შეიძლება, ყველაზე არსებით ელემენტს მორალური სრულყოფა შეადგენს. ძალიან დიდხანს მკითხველისთვისაც და კომენტატორებისთვისაც (პირველ ყოვლისა, ვახტანგ VI-ისთვის) რუსთაველი პირველ რიგში მორალისტი პოეტი იყო და ეს შეფასება არაა მოკლებული სიმართლეს იმ მხრივ, რომ რუსთაველისთვის ეთიკური სრულყოფა ანუ

წმინდა და უკომპრომისო მორალი მართლაც მთავარი გმირების ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი განმასხვავებელი თვისებაა. მეორეხარისხოვან გმირებს, მიუხედავად ზოგი მათგანის სიკეთისა და მთავარი გმირებისადმი სიმპათიისა, არ ახასიათებს ის მკაცრი მორალი, რომელიც მთავარ გმირებს აქვთ (გამონაკლისია მხოლოდ ასმათი, რომლის სულიერი ცხოვრებაც მთლიანად ერთგულების გრძნობაზეა აგებული და რომელიც, თავისი დაქვემდებარებული როლის მიუხედავად, მაინც მთავარ იდეალურ გმირთა სამყაროს ეკუთვნის). მეორე მხრივ, არც ერთი იდეალური გმირის სულიერ სამყაროს არ ახასიათებს რიგითი ადამიანის ის ბუნებრივი სისუსტეები, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობრივად დასაბუთებული მორალის ძირითად საფუძვლებს მაინცდამაინც ვერ ეგუება, მაგრამ პოემაში სავსებით ცნობიერადაა დახატული:

ასე, მაგალითად, იდეალურ გმირებს არ ეხება, მაგრამ რიგითი ადამიანის მიმართ ძალაშია შემდეგი აფორიზმები:

„...ღიაცსა ვინცა უყვარს, გაექსვის და მისცემს გულსა აუგი და მოყიენება არად შესწონს ყოლა კრულსა“ (1093).

„ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა, დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქმევს კბილთა ღრქენასა, შესდის და გასდის, აკლია, ემღურვის ეტლთა რბენასა, კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა“ (1197).

რიგითი ადამიანის სწრაფვა სიმდიდრისაკენ დაკონკრეტებულია ეპიზოდში, სადაც ხადუმნი ზღვათა მეფის ინტერესებს ყიდიან: „(მონათა მიჰხვდა სიხარბე მის საკურკლისა ძვირისა, დაჰვიწყდა შიში მეფისა, ვითა ერთისა გზირისა“ გასათვალისწინებელია, რომ ეს მეფეც, მიუხედავად თავისი მეფური რანგისა, იდეალურ გმირთა რიგს არ ეკუთვნის. მთელი გულანშარო რუსთაველისთვის შედარებით დაბალი სამყაროა. როსტევანს, ცხადია, მისი მონები თვალ-მარგალიტზე გაყიდვას ვერ გაუბედავენ). „მომკალ, კაცსა სიცოცხლისა სწორად რაცა მოეხმაროს“ — დაუფარავად ამბობს ვეზირი. ასე და ამ სტილში ახასიათებს რუსთაველი ჩვეულებრივი ადამიანის ბუნებას. მაგრამ ეს ზოგად ჭეშმარიტებათა სახით გამოთქმული დებულებები სრულებით არ ეხება მთავარ გმი-

რებს, არამედ მხოლოდ იმ პერსონაჟებს, რომელნიც სინამდვილიდან აღებული ტიპიურობის (იხ. ზემოთ) დონეზე დგანან და იდეალური გმირებისათვის გარემოს ქმნიან. ფაქტიურად რუსთაველი ორ მორალს იცნობს, უკეთ, ორ სრულებით განსხვავებული ტიპის, სხვადასხვა ადამიანებისთვის დამახასიათებელ შინაგან სამყაროს, რომელთაგან ერთი ემპირიულ, ტიპიურ ადამიანთ განეკუთვნება, მეორე კი — პოეტის საკუთარი იდეალის მიხედვით შექმნილთ. მკაცრი ზნეობა, რომელსაც ავტორი ქადაგებს, ამ უკანასკნელთა პრივილეგიაა. ესაა სრულებით უკომპრომისო ვალდებულების შეგნება, უკომპრომისო სიმყარე და გამტანობა გრძნობაში, უკომპრომისო სამართლიანობა. მორალური ქცევა პოემაში, როგორც წესი, ბუნებრივად ხდება; იმიტომ, რომ ასეთ ქცევას გმირებს მართლად და ცხოვლად დახატული ემოცია უკარნახებს (მადლიერება, მეგობრის სიყვარული, სიყვარული და სხვ.), მაგრამ მას თავისებური მსოფლმხედველობრივი დასაბუთებაც აქვს (იხ. ზემოთ). რატომ უნდა მოვიქცეთ მორალურად? იმიტომ, რომ მხოლოდ ასეთ ქცევას გვიკარნახებს სიბრძნე, რომელიც ყოველგვარ სიმდაბლეს გამოორიცხავს

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა?

ცხადია, რომ ამგვარად დასაბუთებული მორალი, ისევე როგორც თვით სიბრძნე, მხოლოდ რჩეულთა ტვირთი და ვალია და გამოორიცხავს ყველა ადამიანთა თანაბარ მორალურ ვალდებულებას, როგორსაც, მაგ., ქრისტიანული მორალი გულისხმობს. რატომ არ უნდა დავუშვათ კომპრომისი ჩვენს მორალურ წარმოდგენებთან შიშის მდამალი გრძნობის კარნახით? იმიტომ, რომ ეს მაინც უსარგებლოა, ჩვენ მაინც განგების ხელში ვართ, რომელიც ჩვენ ბედ-იღბალს თავისი გარდუვალის ნებით წარმართავს; რატომ არ უნდა გადავუხვიოთ მორალით ნაკარნახევი ქცევის ხაზს, რაც უნდა ძნელი ან თუნდ განწირული იყოს ჩვენი მეცადინეობა? იმიტომ, რომ ხორციელს სიკვდილი მაინც არ ასცდება, ზოლო „ნაძრახ სიცოცხლეს“ „სახელოვანი სიკვდილი“ სჯობდა. ეს და სხვა ანალოგიური პრინციპები მორალური ვალდებულების საფუძველია. როგორც ეს პრინციპული გააზრება, ისე ამ მორალის მონაწი-

ლებოა გმირთა ქცევასა და მოქმედებაში პოემის იდეალურ სახეთა ერთი ყველაზე არსებითი და ძირეული შტრახია!.

IV. ჰიპერბოლა და რეალიზმი კომაში

როგორც ითქვა, რუსთაველის პალიტრა მოიცავს ერთი მხრივ მკვეთრ ჰიპერბოლას, მეორე მხრივ მკაცრ რეალიზმს. როგორია ამ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო საწყისის მიმართება პოემაში? ეს არაა მხოლოდ რუსთაველის პოეტიკის საკითხი ამ სიტყვის ვიწრო აზრით. ეს პოემის, როგორც მხატვრული ნაწარმოების გაგების ყველაზე კარდინალური საკითხია.

მსჯელობის სინათლისთვის საკითხი შეიძლება ცოტა სქემატურად დავეყთ ორ ნაწილად: ა) როგორია ჰიპერბოლისა და რეალური დეტალის მიმართება, როგორც გამომხატველი საშუალებებისა, ანუ გამოხატვის პლანში. და ბ) როგორია მათი მიმართება შინაარსის პლანში, ანუ იმ მოქმედებაში, სიტუაციებში და გმირთა განცდებში, რომელთა მოთხრობასაც პოემა წარმოადგენს.

ჰიპერბოლა და რეალიზმი გამოხატვის პლანში

1. ავთანდილის და თინათინის პირველი შეხვედრის ფსიქოლოგიურ ნახაზზე ზემოთ გვექონდა მსჯელობა. პირველი ჰიპერბოლა, რომელიც ამ სცენაშია ნახმარი, შემდეგია:

1 აღსანიშნავია, რომ მორალის ცალკეული მცნებები პოემაში ზოგჯერ განსხვავებულია ჭეენი მორალური წარმოდგენებისაგან, მაგ., ავთანდილი სინდისის უქენჯნელად კლავს მისთვის სრულებით უცნობ ჯაშაგირს და მის მონებს, რასაც ქართველებისათვის მარად მადლობით მოსაგონარი ო. უორდროპი რუსთაველს დიდი გულისტკივლით უსაყვედურებდა. მნელია იმის თქმა, რა ამართლებს ამ ეპიზოდს პოეტის თვალში: კეთილშობილური მიზანი (იდეალური გმირის — მეგობრის დახმარება), ჯაშაგირის უღირსი მუქარა ფატმანის მიმართ თუ ერთგვარი ავანტურისტული სულიანკვეთება, რომლის ელფერი ავთანდილის მთელ გულანშაროს თავგადასავალს დაჰკრავს. სხვა შემთხვევებში პოემაში სისხლისღვრას ერიდებიან („სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანმა ვით იტვირთაო“) და მკვლელობის წინაშე უანგარიშო ზარსაც იცნობენ (ტარიელი ხვარაზმშას მოკვლისას: „კარავსა შევე, იგი ყმა ვითა წვა, ზარ-მაც თქმად ენით“).

ავთანდილ ლალი, უკადრი, მივა, არვისგან სცხვენოდა,
მას ნახავს, ვისთა ვამთავან ცრემლი მრავალჯერ სდენოდა,
იგი უებოო ქუმად ჯდა, ელვისა მსგავსად შევენოდა,
მთვარესა მისთა შექთავან უკუნე გარდაპფენოდა.

პირველ მეტაფორამდე თხრობა აბსოლუტურად რეალისტურია და ინდივიდუალური შტრიხების შემცველი. რომ თინათინი სხივივით („ელვისა მსგავსად“) ლამაზია, ესეც აღარაა უნიადაგო გაზვიადება, არამედ ფსიქოლოგიურადაა დაკავშირებული სხვა ინდივიდუალურ შტრიხთან — რომ თინათინი „ქუმად ზის“ (მოწყენილი თინათინი მაინც ლამაზია, ან, კიდევ უფრო ლამაზია). შემდეგ ჰიპერბოლასაც, რომელიც „სილამაზეს“ აღნიშნავს, თავისი მკაცრი სიტუაციური გამართლება აქვს: ავთანდილს, რომელიც ლალად და „უკადრად“ მიდის, თავის სატრფოს ნახვას დაიმედებული (I—II ტაეპი), თინათინი სწორედ ამ ზებუნებრივი მშვენებით უნდა ეხატებოდეს, რომელსაც სხვა გამოხატვა, გარდა ჰიპერბოლისა, არ შეეფერება (IV ტაეპი). ეს ჰიპერბოლა, ამგვარად, ავთანდილის ზოგად შთაბეჭდილებას გადმოგვცემს, რომელიც შემდეგ თინათინის გარეგნობის კონკრეტული შტრიხებით არის დეტალიზებული (სტრ. 123). ანალოგიურია იმავე ჰიპერბოლის გამოყენება ტარიელისაგან ნესტანის პირველი ნახვის სცენაშიც:

ამიგდო ქალმან ფარდაგი მძიმე თავისა ძალითა,
სადა დგა კუბო შემკული ბადახშითა და ლალითა,
შიგან ჯდა იგი პირითა მზისაებრ ელვა-
მკრთალითა

მე შემომხედის ლამაზად მის მელნის ტბისა თვალითა
დიდხან ედგ და არა მითხრა სიტყვა მისსა მონასურსა,
ოდენ ტკბილად შემომხედნის, ვითამცა რას შინაურსა;
ასმათ უხმო, მოიუბნეს; ქალი მოდგა, მითხრა ყურსა:
„აწ წადიო, ვერას გითხრობს“, მე კვლა მიმცა აღმან
მურსა“

„მზისაებრ ელვა-მკრთალი“ (სხივთა გამომკრთომელი) პირი აქ ჰიპერბოლაა, რომელიც ამ კონტექსტში აუცილებელი ხდება ტარიელისაგან მისი სასურველ-სათაყვანებელი სატრფოს მშვენიერების აღქმის დასახასიათებლად. მთელი დანარჩენი თხრობა. არა თუ რეალისტურია, არამედ უაღრესად

ინდივიდუალურ და ფაქიზ დეტალებზე აგებული (როგორც მოყვანილი ტექსტიდან ჩანს). უკანასკნელი ჰიპერბოლაც („ალისა“ და „მურისა“) გაძლიერებულად გამოხატავს იმ გრძნობას, რომელიც ამ სიტუაციაში ბუნებრივია და რომლის ხსენების ფაქტი თავისთავად ინდივიდუალური შტრიხია სცენის ფსიქოლოგიური ნახაზის შექმნაში: სახელდობრ, ტარიელის გაცრუება-უიმედობას, რომელშიაც ის ამ უთქმელმა დახვედრამ ჩააგდო.

ამისივე მსგავსია ნათლის ჰიპერბოლა ხატეათიდან შემოქცევისას ინდოთ მეფის ნადიმზე:

მეფე გარდახდა, დარბაზსა შევედით ჩემთა მზრდელთასა
შეხედენ (ნესტანს), დავკრთი ელვასა ლაწვთა მზებერ ნათელთასა

(ნადიმზე მკლომი ნესტანის დანახვამ ტარიელს თვალი მოსკრა).

ამას მოსდევს ისევ ნესტანის გარეგნობისა და გარემოცვის დეტალები.

მას მზესა ტანსა ემოსნეს ნარინჯისფერნი ჭუბანი,
ზურგით უთქს ჭარი ხაღუმთა, დას-დასად, უბან-უბანი
ყმა წავიდა, სიშორესა თუცა მისსა (თინათინისას) ვერ გასძლებდა,
უკულმავე იხედვითა, თვალთა რეტად აყოლებდა,
ბროლსა სეტყვს და ვარდსა აზრობს, ტანსა მკვევრსა ათროლებდა
(138)

საწოლს დაწვა, ტირს, მტირალსა ცრემლი ძნელად ეხოცების,
ვითა ვერხვი ქარისაგან ირხევის და იკეცებოს,
რა მიპლუნის, სიახლევე საყვარლისა ეოცების,
შეკრთის, დიდნი დაიზახნის, მით პატყი ეოცების (140).

ემოციის რომ ელობითი დახასიათების თვალსაზრისით ხაზგასმულ ტაეპებში არაა არც გაზვიადება, არც უზუსტობა: ეს ისეთივე რეალური დეტალებია სატრფოს დაშორებული გმირის განცდებისა, როგორც აქვე ჩამოთვლილი დანარჩენი დეტალები. გაზვიადებულია მხოლოდ ინტენსივობა გრძნობისა და არა მისი რომელობა.

3. მეტად ტიპიურია პოემისთვის ასეთი სახის ჰიპერბოლები:

ყმამან (ტარიელმა) უთხრა: დაო ასმათ, ხიდნი წყალთა ჩაგვიცვივდეს.
ველარ მივხვდით ეამიერად ჩვენ ვისნიცა ცეცხლნი
გვწვიდეს (ნესტანის)

ესე თქვა და მკერდსა ხელნი იყრნა, ცრემლნი

ჭალი შეზნდა, მოეხვია, ერთმანეთსა სისხლი სწმინდეს
ოგი ტევრი გაეხშირა დანაგლეჯსა მათსა

თმასა,

ერთმანეთსა ეხეოდეს, ყმა ქალსა და ქალი ყმასა,
იზახდიან, მოთქმიდიან, მოსცემდიან კლდენი ხმასა,
ავთანდილ სკვრეტს გაკვირვებით მათსა აგრე ქვევა-ზმასა.

ბუნებრივი სიტუაცია ისაა, რომ ტარიელი და ასმათი, მრავალი თვის უნახავნი, ერთმანეთს ეხვევიან და ნესტანს გლოვობენ, ხოლო ავთანდილი გაკვირვებით უყურებს. გაზვიადება მხოლოდ იმაშია, რომ ნესტანზე დარდს „ცეცხლით წვა“ ეწოდება, თმას ტევრის უმეტესს იგლეჯენ და სისხლის ცრემლს წვიმასავით ღვრიან. მოყვანილი ჰიპერბოლები ფსიქოლოგიური და სიტუაციური გამართლების მხრივ წარმოადგენენ რეალიზმის იმ დონეს, რომელზე დაბლაც „ვეფხისტყაოსნის“ ჰიპერბოლა, საერთოდ, აღარ ჩამოდის.

4. ტიპიურია პოემისთვის შემდეგი სახის გაზვიადებაც:

„გამოეგება ტარიელ (ავთანდილს, ჰმართებს ორთავე მზე დარად
(შესადარებლად)

ანუ ცით მთვარე უღრუბლოთ შუქთა მოჰფენდეს ქვე ბარად,

რომე მათთანა აღვისა ხეცა ვარგიყოს ხედ არად,

ჰგვანდეს შვილთავე მნათობთა, სხვადმცა რისად ვთქვი მე და რად?

(ამ მკვეთრი ჰიპერბოლებით გადმოცემულია გმირთა შთაბეჭდილება ერთმანეთის ნახვისას).

5. ტარიელი და ინდოთ მეფე ნესტანის კოშკში მიდიან...

ვიცოდი, სწადლა (მეფეს) არვისგან ნახვა მის მზისა დარისა,

მე გარე ვლეგ და მეფემან შეელო ფარდაგი კარისა,

ვერას ვხედევდი, ოდენ ხმა მესმოდა საუბარისა

ასმათს უბრძანა გამოხმა დურაჯთა ამირბარისა.

ამგვარად მომზადებულია სიტუაცია, როცა ტარიელმა (რასაკვირველია, ყურადღებად ქცეულმა) უნდა პირველად დაინახოს ნესტანი, რომლის შეენება მას ჰსმენია და ბავშვობიდან ახსოვს. ტარიელის შთაბეჭდილება მხოლოდ ყველაზე მკვეთრი და უზომო ჰიპერბოლით შეიძლება იყოს გადმოცემული. მართლაც,

ასმათ ფარდაგსა აზიდნა, გარე ვდევ მოფარდაგულსა,
ქალსა შეეხედენ, ლახვარი მეცა ცნობასა და გულსა
მოვიდა, მიესცნე ღურაჭნი მთხოვა ცეცხლითა დაგულსა

და შემდეგ:

ღურაჭნი მიესცენ, გავიგე სხვა ვერა გზა-ლა თავისა,
დავეცი, დავბდი, წამიხდა ძალი მხართა და მკლავისა
რა სულად მოვე, შემესმა ხმა ტირილისა და ვისა,
გარე მომრტყმოდეს ქალაბნი, ვითა ჩამსხდომნი ნავისა.

ჯალაბთა რეაქციაც, ტარიელის შთაბეჭდილებათა თანმიმ-
დევრობაც, მის გრძნობათა რომელობაც რეალურია და ზუს-
ტი. გაზვიადებულია მხოლოდ ამ გრძნობათა ინტენსივობა
(ღრმა შთაბეჭდილება — ლახვრის ცემა, გრძნობის მორევა —
დაბნედა).

6. ტარიელის განცდის სიძლიერე გაზვიადებულია:

მე პასუხი არა გავეც, ვითა შმაგი, შეეკრთი დია
კვლა დავეცი დაბნედილი, გულსა სისხლი გარდმეთხია (350)
სამ დღემდის ვიყავ უსულოდ, ცეცხლი უშრეტნი მწვიდიან (351)
ზოგჯერ შმაგად წამოვიერი, სიტყვა შმაგი წამერი (352).

მაგრამ გრძნობის რომელობა (შეუძლებელი მიჯნურობის-
გან გამოწვეული ტანჯვა) რეალურია, ისევე როგორც ამ შე-
ტევიდან გამომწვეული ტარიელის თვითგრძნობა:

ცხენსა შექდომა მწადიან, ვნახნე წყალნი და ველია“ (356).

7. დღენი გამოხდეს და გული უფრორე დამწვეს კვლავ
აღთა

ველარ ვუქერეტი ლაშქართა, მინდორს თამაშად მავალთა.
ღარბაზს ვერ მივე, მკურნალთა დამიწყეს მოსვლა მრავალთა (861)
მათ ვერა მარგეს, მე გულსა ბინდი დამეცა ბნელისა,
სხვამან ვერავინ შემატყო დება ცეცხლისა ცხელისა
სისხლი დამწამეს, მეფემან ბრძანა გახსნევა ხელისა (ვენის გაქრა)
გავიხსენ ფარვად პატიეთა, არვისგან საეკველისა (862).
ხელ-გახსნილი, სევდიანი საწოლს ვიყავ თავის წინა. (863).

განწყობილებათა და ფაქტთა მონაცვლეობა უმკაცრესი
რეალიზმის ჩარჩოებშია მოთავსებული: ჰიპერბოლები ზოგი
განწყობილებისა და განცდის ინტენსივობას აძლიერებს მათი
რომელობის ხელყოფის გარეშე: „გული უფრორე დამწვეს
კვლავ აღთა“ — სევდა უფრო გამიცხოველდა, „გულსა ბინდი
დამეცა ბნელისა“ — დავლონდი, დეპრესიაში ჩავეარდი, „შე-

მატყო დება ცეცხლისა ცხელისა“ — სიყვარულის ტანჯვა შე-
მატყვეს.

8. ვედებოდი, არა მალა კირისაგან თაის კრძალად,
ვიგონებდი. ცეცხლი უფრო მედებოდა გულსა
აღვად.

რეალისტური თხრობაა: სიყვარულის მალვა მინდოდა,
მაგრამ ჩემდა უნებურად გრძნობა მძლევდაო („ცეცხლი მე-
დებოდა“).

9. ასმათი ტარიელს ნესტანის სიყვარულს უმხელს:

ასმათი შეუბნებოდა უშიშრად, არ მეკრძალოდა,
ჩემი რა ვითხრა. რა ვიყავ, ლხინი არ
დამეთვალოდა,
გული ში და მო მიაარდა, კრთებოდა და
მელალოდა,

მუნ პირი ჩემი გაბროლდა და ლაწვი გამელალოდა.

განწყობილება რეალისტურადაა ნახატი. III—IV ტაეპების
თამამი ჰიპერბოლები ფსიქოლოგიურად ზუსტია, თუმც მათი
ჰიპერბოლურობის (გაზვიადების) ხარისხი ბევრად არ ჩა-
მორჩება ზემოთ განხილული გამოთქმებისას. IV ტაეპის აზრი
რეალისტურ შტრიხს წარმოადგენს: გავფითრდი და ფერზე
მოვედიო. მისი გამოთქმის ფორმა ჰიპერბოლურია: პირი ბრო-
ლია, ლაწვი — ლალი.

10. ნესტანისგან პირველი წიგნის მიღებისა და პასუხის
მიწერის შემდეგ ნათქვამია:

ქალი (ასმათი) ადგა, წამოვიდა მე ლახვართა გულსა
მარიდეს,
ლხინმან ბნელი განმინათლა, და შრტეს,
ცეცხლნი რომე მწვიდეს;
შევე, დავჯე ნაღიმადვე, ჩემნი სწორნი სადა სმიდეს.

ამ სტროფის პირდაპირი აზრია: ასმათი რომ წამოვიდა,
ტარიელს კაეშანვა გადაუარა, იგი იმედმა შეცვალა. ეს სრუ-
ლებით ბუნებრივი პერიპეტიაა ტარიელის განცდათა განვი-
თარებაში. „ლახვარნი“ და „ცეცხლით წვა“ ერთი მხრივ, ნათ-
ლის სახე მეორე მხრივ ჰიპერბოლებია, რომლებიც განცდათა
რომელობას არ ცვლიან. ისინი მხოლოდ აძლიერებენ კონ-
ტრასტს, რომელიც მათ გარეშეც იარსებებდა, ოღონდ ნაკ-
ლებ მკვეთრი სახით.

11. ნესტანთან პირველი შეხვედრის შემდეგ ტარიელი შინ დაბრუნდა:

შეეჭე, წამოვე, მდიოდა ნაკადი ცრემლთა
მილისა,
საწოლს შემოვე, ხელ-ქმნილსა ღონე არ მქონდა ძილისა,
ბროლი და ლალი შევიქვენ მე ულურჯესი
ლილისა,
ღამე მერჩია, მეწადა არ-გათენება დილისა.

II და IV ტაეპი ტარიელის გუნების ცვალებადობის რეალისტურსა და ინდივიდუალურ შტრიხებს შეიცავენ. პირველი ჰიპერბოლა (ცრემლთა მილი) გამოხატავს გრძნობას, რომელიც თავისი რომელიღობით ამ სცენის ამდენადვე რეალისტური და ინდივიდუალური დეტალია: ნესტანისაგან უბრად გამოშვებულ ტარიელს, რომელსაც ასმათმა ნუგეში მისცა (394—398), მაინც სევდა და ტანჯვა ერევა. მეორე ჰიპერბოლით (გალურჯება) გამოხატული გრძნობაც პირველის ვარიანტია (სიყვარულის სევდისგან გალურჯება-გაფითრება ხომ, როგორც ცნობილია, რუსთაველის კულტურულ გარემოში ბუნებრივადაა მიჩნეული).

12. ტარიელმა ხატაეთს სალაშქროდ ჯარი მოამზადა. შემდეგ ნათქვამია:

შინა მივე, დარეჯილსა გულსა სევდა მიიფდა,
თვალთა, ვითა საგუბართა, ცხელი ცრემლი
გარდმოჩქეფდა.
„ბედი ჩემი უბედური“ — ვთქვი, თუ — „ჯერცა ვერ გამეფდა.
ხელმან ვარდი რად იხელთა, რათგან ასრე (მაინც) ვერ მოჰკრეფდა“

ტარიელის სევდის მოტივი ნათელია III—IV ტაეპიდან. ძლიერი სევდის ფაქტი ამ სიტუაციაში ტარიელის გრძნობის ხატვის ინდივიდუალური შტრიხია: ზრუნვის შემდეგ რომ მოიცალა, მას სატრფო უფრო ცხოვლად გაახსენდა, მით უმეტეს, რომ მეორე დილას სალაშქროდ მიდის. ცრემლთა სიუხვის ჰიპერბოლას, რომელიც ამ გრძნობის გამოხატვისათვისაა მოწოდებული, ამ ფსიქოლოგიურ სიტუაციასთან დაკავშირებული ინდივიდუალური შტრიხიც დაჰკრავს: „ნაგუბარი“ შეიძლება დაგროვებულ ტანჯვას გულისხმობდეს, რომელსაც დღის განმავლობაში ზრუნვით გართულმა გმირმა გამოსავალი

ეგრ მისცა (სხვაგან ეს სახე უმოტივაციოდლა ნახმარი: ცრე-
ლი „გასდის ვითა ნაგუბარი“).

13. (ასმათმა) შემავლო სახლი, ნაგები კეკლუცად ბანის-ბანითა,
გამოჩნდა მთვარე, პირითა გარე შუქ-
მონაევანითა
ფარდაგსა შიგან მჯდომარე შესამოსლითა მწვანითა,
საკრძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა (408)
შევე, წავდეგ ნობთა პირსა, მე დამიწყო ცეცხლმან
შრეტად
გულსა ბნელი განმინათლდა, ზედა ლხინი
ადგა სვეტად,
მას ბალიში შემოეგდო, მზისა შუქსა კგვანდა მეტად,
ჩემგან პირსა იფარვიდა, აიხედის წამის კვრეტად“

პირველი ჰიპერბოლა აუცილებელია ტარიელის პირველი
შთაბეჭდილების გადმოსაცემად, ისევე როგორც ზემოთ გან-
ხილული ჰიპერბოლები (122, 394). ისე როგორც ზემოთ, ამ
ჰიპერბოლასაც ნესტანის გარეგნობის კონკრეტული დეტალები
მოსდევს. I—II ტაეპის (408) ჰიპერბოლები ძლიერად გა-
მოხატავენ გრძნობას, რომლის დასახელება ამ სცენის ფსიქო-
ლოგიური ნახაზის არსებითი ინდივიდუალური დეტალია:
ნესტანის სამყოფელში შესულ ტარიელს სევდა უჭრება
(I ტ.) და უზომო ლხინი ერევა (II ტ.). უკანასკნელი ჰიპერ-
ბოლა გვამცნობს, რომ ნესტანს აღწერილი პოზა მეტად უხ-
დება (III ტ. 409). ამ სცენის დასასრულს ნახმარი ჰიპერ-
ბოლა

მერმე ავდეგ წამოსავლად, ტირილით და ცრემლთა დენით,
მისთა შუქმა მშვენებანი ნათლად მადგეს გულსა ფენით.

გამოხატული გრძნობის რომელობის მიხედვით აგრეთვე
ინდივიდუალური რეალისტური შტრიხია: ტარიელს უნდა
თქვას, რომ ნესტანისგან წამოსულს მას ამ შეხვედრის შთა-
ბეჭდილება თან გამოჰყვა.

14. ნესტანის სამხრის ხსენებაზე ტარიელს გრძნობა უც-
ხოველდება. ეს რეალური დეტალი გამოხატულია „ბნელისა“
და „მკვდართა დადასების“ ჰიპერბოლებით (497, IV—498).

15. „შევე, ენაზე იგი მთვარე, პირმან ყოვლმან უკუმრიდნა,
გულსა შუქი შემომადგა, მაგრა გულითა
დამიდნა (520).

ამ ჰიპერბოლების აზრი ისაა, რომ ნესტანის დანახვაზე ტარიელმა სიხარული იგრანო (გულს შუქი შემოადგა), მაგრამ თავისი სადარდელი და ნესტანის რისხვა გონებიდან ვერ მოიშორა (გული არ დაუდნა). შემდეგი ორი სტროფი, რომელიც გარეგნულსა და ფსიქოლოგიურ სიტუაციას უფრო დეტალურად გადმოგვცემს, ჰიპერბოლების რეალისტური, ე. ი. მოტივირებული ხმარების მკაფიო მაგალითია:

იყო არ ნათლად ნათელი, ფარდაგსა
 შემომდგომელი
 ებურა მოშლით პირ-ოქრო რიდე, მე მივეც რომელი,
 მითვე მწვანითა უებროთ მიწოლით ტახტსა მდომელი,
 ცრემლისა ღვარსა მოეცვა პირი ელვათა
 მკართომელი (521)
 ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპარსა ვეფხი პირ-გამეხებული
 არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე აღვა,
 ედემს ხებული;
 ასმათმან დამსვა შორ-გვარად გულსა მე ლახვარ-ხებული
 მერმე წამოჭდა წარბ-შერკმით გამწყრალი, გარისხებული (522).

პირველად ნათქვამია, რომ ნესტანი უნაკლოდ ლამაზი იყო და ტარიელს ამ დრამატულ სიტუაციაში ეს ყურადღების გარეშე არ დარჩენია (521, 1), შემდეგ დახატულია სცენის თვალსაჩინო დეტალები (II—III ტ.), მათ შორის ერთი, რომელსაც ფსიქოლოგიური დეტალის ღირებულება აქვს (ნესტანს ტარიელის ნაჩუქარი რიდე ახურავს). შემდეგ ნათქვამია, რომ ნესტანის მშვენიერ სახეს ცრემლი ასველებს (IV ტ.). შემდეგი ჰიპერბოლა (522, 11) გვამცნობს, რომ „პირ-გამეხებული“ ნესტანი უზომოდ მშვენიერია („მინც“ თუ „კიდევ უფრო“ — ამას ავტორი არ აზუსტებს), ხოლო უკანასკნელი ჰიპერბოლიდან ვტყობილობთ, რომ ტარიელი ამ შეხვედრით დამწუხრებულია („გულლახვარხებული“). ამგვარად, ყველა ჰიპერბოლით გამოხატული შინაარსი უკლებლივ წარმოადგენს ინდივიდუალურ შტრიხს სიტუაციის ქვეტექსტის ხატვაში.

პირველი ჰიპერბოლის მსგავსი აზრი და მოტივაცია აქვს ანალტიკურ ჰიპერბოლას 555 სტროფში.

შევედით, ვნახეთ (ნესტანი) ბალიშსა ზედა წარბ-შერკმით მდომარე;
 მზე ველარას იქმს მის მეტსა, მას განენათლა
 რომ არე.

16. (ტარიელმა)

თქვა; რა შესმა ესე მისგან (საყვედური ნესტანისაგან),
მაიმელა მეტის-მეტად,
კვლა მიეცა თვალთა ძალი მის ნათლისა
ეგრე ჰვრეტად.

ამ ჰიპერბოლის აზრი ისაა, რომ ტარიელმა სული მოიდგა, რაკი დარწმუნდა, რომ ნესტანი მისმა მოჩვენებითმა ლალატმა გაარისხა. მას ისევ სითამამე დაუბრუნდა და ნესტანს თვალის გამართვა გაუბედა. ესეც რეალისტური და სცენის ქვეტექსტის თვალსაზრისით აუცილებელი დეტალია.

17. „სულთა ვყილდი გულისათვის, კოშკი ამაღ გამებზარა;
იგი წვიმა მო-რე-ნელდა, რომე პირველ
ვარდი აზრა.
ვნახე, ძოწსა მარგალიტი გარე ტურფად
მოემაზრა.

ეს სავსებით რეალისტური დეტალია: ტარიელის სიტყვებზე ნესტანს ცრემლი შეუწყდა და გაიღიმა. შემდეგ:

მოლმობიერდა, მომიტკბა გამწყრალი, გარისხებული,
ანუ მზე იყო ქვეყანად, ან მთვარე პირ-
გავსებული.
ახლოს დამისვა, მადირსა აქამდის არ-ღირებული,
მეუბნებოდა, დამივსო ცეცხლი ამითა გზებულ.

პირველი ჰიპერბოლა ფსიქოლოგიური დეტალია: ნესტანი რომ მოლმობიერდა, ტარიელი მის მშვენიერებას, ასე ვთქვათ, ახლად ხედავს. მეორე ჰიპერბოლის აზრი ისაა, რომ ნესტანის რბილმა მოქცევამ ტარიელს სევდა-კაეშანი გაუქრო.

18. საკმაოდ ტიპიურია ჰიპერბოლისა და რეალისტური დეტალის მიმართების თვალსაზრისით შემდეგი სტროფები ფრიდონისაგან ნესტანის ნახვის ეპიზოდთან:

ამომვრეს ორნი მონანი, შავნი მართ ვითა ფისანი,
ქალი გარდმოსვეს, სისხონი ვნახენ მისისა თმისანი.
მას რომე ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიმცო
ჰგვანდეს რისანი
მან განანათლა სამყარო. გაცუდდეს შუქნი
მზისანი (626)

სიხარულმან ამაჩქარა, ამათროლა, და-ცა-მღეწა,
იგი ვარდი შემოყვარდა, რომე თოელსა არ ეხეწა (627).

ჰიპერბოლურად გამოთქმული შინაარსი აქ რეალისტურ დეტალს არ წარმოადგენს: იგი მხოლოდ ნესტანის სილამაზეს გამოხატავს ზოგადი ფორმით. მაგრამ მასთან შერწყმულია რეალისტური ინდივიდუალური დეტალები, რომელიც ფრიდონის რეაქციას ინდივიდუალურ ელფერს აძლევს (627 1—11). ამდენად, მთელი სცენის ინდივიდუალური ელფერი ჰიპერბოლის ხმარებით არ ზარალდება, არამედ მკვეთრდება.

19. თინათინს ჰადრა შერმაღინ, ნათელსა მას უღამოსა:

„ავთანდილ მოვა წინაშე, გკადრებს ამბავსა ამოსა“

იგი (თინათინ) მით აკრთობს ელვასა, მზისაცა უთამამოსა,

მას საბოძვარი უბოძა, მისი ყველაი დამოსა (682)..

და შემდეგ:

მას ავთანდილ თაყვანის-სცა ლომთა ლომმან მზეთა მზესა,

მუნ ბროლი და ვარდ-გიშერი გაეტურა

სინაზესა,

პირი მისი უნათლეა სინათლესა ზესთა ზესა

სახლ-სამყოფი არა ჰმართებს, ცამცა გაიდარბაზესა (685).

სრულებით უკონტროლო ჰიპერბოლიკას მოყვანილ სტროფებისას თავისი მკაცრი სუვეტური და კომპოზიციური გამართლება აქვს: ავთანდილის ტრიუმფის ეპიზოდის ფსიქოლოგიურად წამყვან ფერს სწორედ ეს უსაზღვრო ბრწყინვალეობა წარმოადგენს, რომლის გამოსახატად ჰიპერბოლა ბუნებრივია.

20. რა შეხედნა (ტარიელს), ყმასა (ავთანდილს) გულმან გაუფეთქნა,

გაუნათლა.

აქა ლხინი დაღრეჯილსა უათასდა, არ უათდა;

ვარდმან ფერი განანათლა, ბროლი ბროლდა,

სათი სათდა (867)

ჰიპერბოლების შინაარსი ერთის მხრივ და წმინდა ფსიქოლოგიური ტექსტი („გულმან გაუფეთქნა“) მეორე მხრივ აქ ერთ სიბრტყეზე დგას.

21. ზოგჯერ ჰიპერბოლები მთლად წმინდა სახით გვხვდება, არაჰიპერბოლურ რეალისტურ დეტალებთან შერევის გარეშე. მაგ. ტარიელის განსენებაზე:

ფრიდონ მოთქვამს: რა შეგასხა, ვერ საქებო, ვერ სათქმელო,

ხმელთა მზეო, სამყაროსა მზისა ეტლთა გარდამსხმელო,

მოახლეთა სალხინო, სიოცხლო, სულთა შდგმლო,
ცისა ეტლთა სინათლო, დამწელო და დამანთქმელო.

ჰიპერბოლების გამართლება ამ შემთხვევაში უფრო ფართო კონტექსტშია მოცემული: ესაა ადექვატური ფორმა მოქმედების ინდივიდუალური ფსიქოლოგიური შტრიხის—ტარიელის წინაშე ფრიდონის სულწაღებულობის გამოსახატავად.

იმ შემთხვევაში, როცა ასეთი სულწაღებულობა მიეწერება რიგით ადამიანს და არა იდეალურ გმირს, ჰიპერბოლებს იგივე ფსიქოლოგიური გამართლება რჩება. ზოგჯერ ამ ჰიპერბოლურად გამოხატული ალტაცების დაკონკრეტება უფრო ემპირიული დეტალებითაც ხდება. მაგალითად, ფატმანის მებაღე.

მას ყმასა (ავთანდილს) უკვრეტს შეფრფინებით პირსა,
ელვათა მკრთომელსა (1063)
ხოლო შემდეგ მისი ალტაცება კონკრეტული დეტალითაა
გამოხატული:

მებაღე მირბის (ავთანდილის დავალების შესასრულებლად), იხარებს,
ოფლნი მკერდამდის ჩასდიან,
ხათუნსა უთხრა ამბავი: მე ესე დამიქადიან,
ყმა მოვა, მისთა მკვრეტელთა შუქნი მზედ
განიცადიან.

მოყვანილი ნიმუშები არ ამოსწურავს „ვეფხისტყაოსანში“ ჰიპერბოლის ხმარების ყველა ნაირსახეობას. მაგრამ მათ საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ: ჰიპერბოლა პოემაში არ გამორიცხავს რეალიზმს და არ ეწინააღმდეგება მას. ჰიპერბოლა ეხება მხოლოდ გამოხატული გრძნობის ინტენსივობას. იგი წარმოადგენს მოცემულ გრძნობას უფრო ძლიერად, ვიდრე ეს ემპირიულ სინამდვილეში ჩვეულებრივ გვხვდება. მაგრამ ჰიპერბოლა არ ეხება გრძნობის რომელობას — მოცემული გრძნობის გამოხატვა მოცემულ სიტუაციაში (მოქმედების განვითარების მოცემულ ეტაპზე), როგორც წესი, წარმოადგენს ინდივიდუალურ რეალისტურ შტრიხს, რომელიც მკითხველის სიმართლის გრძნობისადმი ა მიმართული. ამდენად, მიუხედავად მკვეთრი ჰიპერბოლურობისა და იდეალიზაციისა, რომელიც მთავარ გმირთა განცდისა და მოქმედების აღწერაში გვხვდება, მკითხველი სცნობს ამ ჰიპერბოლურად გამოხატულ განცდებსა და მოქმედების მოტივებს,

როგორც ემპირიული სინამდვილის დაკვირვებიდან ცნობილ გრძნობათა ტიპების ელემენტებს. ამ მხრივ იდეალურ გმირთა ხატვის წესი არ განსხვავდება ფატმანის ხატვის წესისგან, რომელიც ხასიათთა შექმნის დარგში თანამედროვე ეპიურა ხელოვნების ძირითად სახელმძღვანელო პრინციპს შეადგენს¹ ამავე თავისებურებით „ვეფხისტყაოსანი“ პ რ ი ნ ც ი პ უ ლ ა დ განსხვავდება აღმოსავლური (სპარსული) ეპიკის ტრადიციისაგან, სადაც ჰიპერბოლა და მაინდივიდუალიზებული დეტალი ან წინააღმდეგობაში არიან ერთიმეორესთან, ან შეურევენელად თანაარსებობენ (პირველს, როგორც წესი, განუზომლად უფრო დიდი როლი ეკუთვნის, ვიდრე მეორეს. გამონაკლისი მხოლოდ „შაჰ-ნამე“ თუა, აქ მეორე ჰარბობს). ეს რ ე ა ლ ი ს ტ უ რ ი ჰ ი პ ე რ ბ ო ლ უ რ ო ბ ა — სისტემატური და ცნობიერი ორიენტაცია ინდივიდუალურ დეტალზე — „ვეფხისტყაოსნის“ როგორც რომანის ჰოეტეიკის საფუძველია. დ ე ტ ა ლ ი ს ფსიქოლოგიური სიმართლეა თხრობის ჩონჩხი და ამდენად არიან რუსთაველის მთავარი პერსონაჟები პლასტიკურნი და აბსოლუტურად რეალურნი, ჰ ი პ ე რ ბ ო ლ ი ზ ა ც ი ა ს კ ი ეს რეალობა მხოლოდ უმაღლეს, სრულყოფის ხარისხზე აპყავს.

ჰიპერბოლა და რეალიზმი შინაარსის პლანში.

„ვეფხისტყაოსანში“ ემპირიულ სინამდვილესთან შედარებით ჰიპერბოლიზებულია არა მხოლოდ განცდათა სიძლიერე, — გარკვეული ზომით ეს ჰიპერბოლიზაცია თვით განცდათა რომელობასაც ესება. სახელდობრ, ი დ ე ა ლ უ რ, „უმაღლეს“ გრძნობათა და მამოძრავებელ მოტივთა ის რთული კომპლექსი, რომელიც პოემის მთავარ გმირთა სულიერა ცხოვრების შინაარსს შეადგენს, ემპირიულ სინამდვილესთან მიმართებით არ არის არც ბაძვა (არისტოტელეს ტერმინი), არც ასახვა, არც განზოგადება-ტიპიზაცია. პირიქით, რწმენა იმისა, რომ ცოცხალ ადამიანს შეიძლება მართლაც ახასიათებდეს ყველა ის თვისებები და განცდები, რაც პოემის მთავარ გმირებს აქვთ, და უფრო მეტიც — რომ ადამიანის ნამ-

¹ შტრ I. Galsworthy. Creation of character in literature.

დვილი სულიერი ცხოვრება შეიძლება უნაშთოდ ჩაეტიოს მხოლოდ უმაღლეს იდეალურ გრძნობათა ჩარჩოში, სწორედ უსაზომო ჰიპერბოლიზაციაა და არა ბაძვა, ესაა ემპირიულ სინამდვილეში არაწმინდა სახით მოცემულ ცალკეულ ადამიანურ სწრაფვათა და იდეათა მეტად გაბედული გაზვიადება ადამიანის სულიერი ცხოვრების სრული და ამომწურავი შინაარსის ზომამდე. ეს ჰიპერბოლიზაცია, ამგვარად, არ ეხება პოეტიკის სფეროს, არამედ მხოლოდ ხასიათთა შექმნასა და მოქმედების განვითარებას. იგი თვით იდეალურ სრულყოფილ გმირთა არსებობისა და მათი იდეალური სრულყოფილი მოქმედების ფაქტში იხატება. რა მიმართებაშია რუსთაველის ინტიტიტურსა და ცნობიერ რეალიზმთან ამ სახის ჰიპერბოლიზაცია?

იდეალური გმირის ხატვა მხატვრული ლიტერატურისთვის ძველთაძველი პრობლემაა. მაგრამ გაცნობიერებული ამოცანის დონემდე იგი მხოლოდ მაშინ აღის, როცა იდეალური სახის ესთეტიური ღირებულებისა და ამაღლევებლობის საკითხი დგება და; აქედან გამომდინარე, — იდეალურ სახეში ინდივიდუალურ ნიშან-თვისებათა როლისა და რაოდენობის საკითხიც. ერთი უკიდურესობა იდეალურისა და ინდივიდუალურის დილემისადმი მიდგომაში მოცემულია ეპოსში, სადაც მათი მიმართების საკითხი არც ჩნდება: რამდენადაც საქმე ეხება ნამდვილი ამბების თხრობას (ლეგენდარულისა თუ ისტორიულის), ყველა მოქმედი პირი და ყველა გადმოცემული ფაქტი იმთავითვე ინდივიდუალურია (უფრო ზუსტად: ერთადერთია), ხოლო ზოგადი ნიშან-თვისებების, მათ რიცხვში იდეალური ნიშან-თვისებების შეტანა მოვლენების ავტორისეული გააზრების, ავტორის თუ ავტორთა ცნობიერებაში ამ მოვლენების, ასე ვთქვათ, „ანთროპომორფისტული“ გარდატეხის შედეგია. მეორე უკიდურესობა დასახელებული დილემისადმი მიდგომისა დამახასიათებელია მთელი ახალი დროის ლიტერატურისათვის, სადაც იდეალს თავისთავად ხორცი არა აქვს, სადაც იდეალური სრულყოფის სახეები არა მარტო ინდივიდუალური შტრიხების გარეშე, არამედ, უფრო კონკრეტულად, სისუსტის მომასწავებელი შტრიხების გარეშეც კი ღიმილს იმსახურებენ. საკმარისია ითქვას, რომ ლ. ტოლსტოიმ

თავისი პიერი („ომი და მშვიდობიდან“), რომელიც ავტორისთვის სიკეთის, გონებრივი და მორალური სიღრმის, მაძიებელი გონების იდეალია, სისუსტეებით დააჩილდოვა და მისი ხასიათის ცოცხალი ინდივიდუალობა ამ უკანასკნელზე დაამყარა (ფიზიკური მოუხეშაობა, სიბეცე, აფექტურობა და ზოგი სხვა). თავად მიშკინს (თ. დოსტოევსკის „იდიოტი“), რომელიც ავტორისთვის სიკეთის იდეალური სახეა, მკვეთრ ინდივიდუალურ თვისებად ფსიქიკური არასრულფასოვნება აქვს. ხოლო ფაუსტის ინდივიდუალურ ნიშანს, საიდანაც მისი სახის, როგორც ლიტერატურული ხასიათის შექმნა იწყება, აგრეთვე სისუსტე — ასაკი და საკუთარი ცხოვრებით დაუკმაყოფილებლობა წარმოადგენს. თანამედროვე გემოვნების ეს ნიშანი ნაწილობრივ შეიძლება გაავარცხლოთ შუასაუკუნეთა ქრისტიანულ ლიტერატურაზეც, რომელიც იდეალურისა და ინდივიდუალურის (ანუ, რაც ფაქტობრივად იგივეა, დამაჯერებელი) ამგვარ დუალიზმს არ იცნობს, მაგრამ აბსოლუტურად იდეალურს, რამდენადაც საქმე ადამიანის თემას ეხება, მაინც პრინციპში გამორიცხავს. საქმე იმაშია, რომ იდეალის საწინააღმდეგო საწყისის — ცოდვილი და დასათრგუნნი ადამიანური ბუნების არსებობა აქ ყოველთვის იმთავითვე იგულისხმება. მსოფლმხედველობრივი რანგის ქრისტიანულ ლიტერატურაში, ამიტომაც, ესთეტურ ღირებულებათა შექმნა და ადამიანის სათანადო ესთეტურ დონეზე ხატვა მუდამ რალაცა ადამიანურ სისუსტეს გულისხმობს, როგორც მოქმედ პირთა ინდივიდუალურ შტრიხს — იქნება ეს საკუთარ გონებრივ და სულიერ უმწიფობასთან ბრძოლა, როგორც ეშენბახის „პარციფალშია“, თუ იმ ადამიანურ ვნება-სისუსტეების ვრცელ სამყაროსთან ბრძოლა „ღვთაებრივ კომედიაში“, რომელთა აღმოჩენასა და დახატვაშიაც დანტეს ისტორიული დამსახურება ძევს. ინდივიდუალურ, მხატვრულად დამაჯერებელ ნიშან-თვისებათა, ანუ, რაც ფაქტობრივად იგივეა, სისუსტეთა გარეშე გმირები არსებობენ მხოლოდ უფრო იაფ საგმირო-სათავგადასავლო ლიტერატურაში, მაგრამ ეს უკანასკნელი ესთეტურ ღირებულებებს ვერ ქმნის და ამდენად ჩვენი განხილვის სფეროში არ შემოდის.

ადამიანის ხატვის ეს მეთოდი (ზოგჯერ ცნობიერი და ზოგ-

ჯერ არაცნობიერი) რუსთაველისთვის, რამდენადაც საქმე მთავარ პერსონაჟებს ეხება, აბსოლუტურად უცხოა და ეს თანაბრად ასხვავებს მას როგორც თავისი დროის ლიტერატურის ფონზე, ისე მხატვრული ლიტერატურის ფონზე ზოგადად. პოემაში მთავარი პერსონაჟები არიან აბსოლუტურად იდეალური გმირები, მათი მოქმედება აბსოლუტურად იდეალური მოქმედებაა, მათ რაიმე სისუსტე ან უკმარობის ნატამალი არ ახასიათებთ. ა მ ა ვ ე დ რ ო ს ისინი მკვეთრად ინდივიდუალურნი არიან, მათ იოტის ოდნად არ აკლიათ დამაჯერებლობა და ის აუხსნელი თვისება, თანაგრძნობისა და ინტერესის აღძვრის უნარის ფაქიზი კომბინაციით მიღებული, რომელსაც ლიტერატურაში ხასიათის „სიცოცხლე“ ეწოდება. სხვანაირად რომ ვთქვათ, „ვეფხისტყაოსანში ს რ უ ლ ყ ო ფ ი ლ ი ა დ ა მ ი ა ნ ის ი დ ე ა ლ ი რ ე ა ლ ო ბ ა დ ა ა ქ ც ე უ ლ ი და სწორედ ესაა, რაც მსოფლიო ლიტერატურაში რუსთაველის საკუთარ სახეს ქნის და მის ადგილს განსაზღვრავს. რით არის მიღწეული იდეალის ეს რეალობა, სიცოცხლე და დამაჯერებლობა? მიღწეულია იმით, რომ მ ხ ო ლ ო დ ი დ ე ა ლ უ რ ი გ რ ძ ნ ო ბ ე ბ ი ს ა და მოტივების კომბინირებით (ე. ი. ისეთი გრძნობებისა და მოტივების, რომლებზე უმაღლესსაც ადამიანი არ იცნობს) ავტორმა შესძლო ადამიანების რთული, დრამატულად დაძაბული და ურთიერთგანსხვავებული შინაგანი სამყაროების დახატვა, ამ გრძნობათა და მოტივთა ფარგლებიდან გაუსვლელად შესძლო ისეთ ურთიერთობათა და ბედის პერიპეტიათა სურათის შექმნა, რომელიც ჩვენში ცხოველ ინტერესს აღძრავს, გვალღვებს და ჩვენს თანაგრძნობას იწვევს. როგორ, რა გზით შესძლო ეს რუსთაველმა — ეს ფაქიზი საკითხია, რომელიც ვმინდა-ესთეტურ სიბრტყეში მსჯელობისა და სუბიექტივიზმის მიჯნაზე გადადის. მაგრამ შევეცდებით პოემიდან სათანადო ილუსტრაციის მოყვანას.

ავთანდილის სულიერი სამყარო. ავთანდილის სამიჯნურო განცდების პერიპეტებზე ზემოთ გვექონდა მსჯელობა. ამ განცდებთან ერთად ავთანდილის სულიერი სამყაროს შექმნაში მონაწილეობს მთელი რიგი სხვა მოტივებიც, რომელთა შეჯვარედინებითა და კომბინაციით იქმნება ავთან-

დილის როლის დრამატიზმი — ძირითადი ფაქტორი, რომელიც ავთანდილის სახეს სიცოცხლეს ანიჭებს და ჩვენში მისდამი ინტერესს აღძრავს. ამ დრამატიზმის შექმნაში რუსთაველს სრულად აქვს გამოყენებული დრამატიზმის შექმნის ყველაზე ძირითადი და აბსოლუტურად თანამედროვე მეთოდი: თხრობის მანძილზე გმირის სულიერ სამყაროში ხდება მრავალ განსხვავებულ და ზოგჯერ ურთიერთსაწინააღმდეგო მოტივთა ერთმანეთზე დაშრევა, მათი „აკუმულაცია“, რაც იმ შედეგს იძლევა, რომ თითქმის ყოველ ცალკეულ მომენტში მკითხველი გმირის ფსიქიკაში არა ერთი, არამედ რამდენიმე წამყვანი მოტივის არსებობას ხედავს. ეს ცალკეული მოტივები მკითხველს ცალკეულ ეპიზოდებში ეძლევა: ისინი გმირის ფსიქიკაში თხრობის სხვადასხვა მომენტებში შემოდინან. მაგრამ ეს მოტივები არ ქრებიან ეპიზოდის დასრულებასთან ერთად — ისინი რჩებიან გმირის ფსიქიკაში და ახალი ეპიზოდებით მოტანილ ახალ მოტივებს ერწყმიან ან უპირისპირდებიან. გმირის სულიერ სამყაროში ამ მოტივთა შენარჩუნების მექანიზმი ემყარება ფსიქოლოგიური ხასიათის დასკვნას: ჩვენ გვწყაბს, რომ მოცემული სიტუაციის შემდეგ პერსონაჟს აუცილებლად მოცემული განცდა თუ გადაწყვეტილება უნდა გაჰყვას და ამ რწმენაში ჩვენი ინტუიციისა და ცხოვრების გამოცდილების მსჯავრით ვხელმძღვანელობთ. ამ მოტივთა დაპირისპირების სიმძაფრე აგრეთვე ფსიქოლოგიური ხასიათისაა, იგი სინამდვილის გამოცდილებაზე და ჩვენს ფსიქოლოგიურ ინტუიციასზე დამყარებული: ჩვენ ჩვენი და სხვისი გამოცდილებით ვიცით, რომ ამ მოტივთა ურთიერთგადაჯვარდინება მწვავე კონფლიქტი უნდა იყოს, ამიტომ მისგან გამოსავლის ძიება, რაც თხრობის მიხედვით გმირის ამოცანას შეადგენს, ჩვენს ცხოველ ინტერესს აღძრავს. არც ძველი, „დაშრევებული“ მოტივები, არც ახალი მოტივები, რომლებიც ამ პირველთ უპირისპირდება, არაა აუცილებელი, რომ სახელით იყოს ნახსენები — ეს მოტივები ჩვენ გვეძლევა გარეგნული ფაქტების ხატვის გზით, ჩვენ თვითონ ვავსებთ ამ მოტივებით გმირის ფსიქიკას ჩვენი ცხოვრებისეული გამოცდილებისა და ინტუიციის საფუძველზე.

ფსიქოლოგიური დრამატიზმის ხატვის ეს მეთოდი ეპიურ და დრამატულ ქანრებში ცნობილი ყველაზე ძირითადი მეთოდია, რომელსაც რუსთაველი თავისი მთავარი გმირების განცდათა ხატვაში სრულყოფილად ფლობს. მოვიყვანთ საილუსტრაციოდ ავთანდილის დრამატულ განცდათა ფსიქოლოგიური ნახაზის ძირითად შტრიხებს.

1. ავთანდილის პირველი პაემნის ფსიქოლოგიურ ნახაზზე ზემოთ გვქონდა მსჯელობა. ავთანდილის წამყვანი განცდა ამ პაემნისას არის თინათინის წინაშე უსაზღვრო ტრფობა-აღტაცება. რად უნდა უღირდეს ავთანდილს თინათინის დავალების სახელოვნად შესრულება, ამას მკითხველი თვალსაჩინოდ ხედავს.

2. ეს უქანასკნელი მომენტი ფარულად მონაწილეობს ავთანდილის ტანჯვის მოტივაციაში, როცა მის მისიას ჩავარდნა ემუქრება (177—191).

3. ორივე მოტივი ფარულად მონაწილეობს ავთანდილისა და ასმათის შეყრის ფსიქოლოგიური ექსპოზიციის შექმნაში: ავთანდილმა უნდა ათქმევინოს ასმათს, რაც უნდა, მას სხვა არჩევანი არა აქვს.

ამ კონტექსტში ასმათის უარისთქმას ავთანდილის მდგომარეობაში დრამატიზმი შემოაქვს: ავთანდილმა როგორღაც გამოსავალი უნდა ნახოს ამ მდგომარეობიდან, რომელიც გამოუვალი ჩანს. ავთანდილის ცრემლიან მუდარასაც და ასმათის „თმით წამოზიდვასაც“ ეს დრამატიზმი ფსიქოლოგიურ ქვეტექსტსა და დამაჯერებლობას ანიჭებს.

4. ასმათის წინააღმდეგობას ავთანდილისადმი მოქმედებაში შემოაქვს ახალი მოტივი: ესაა მისი და ტარიელის ურთიერთობა¹ ერთის მხრივ (ასმათი ტარიელის უსაზღვროდ ერთგული ჭირისუფალია, მისი ერთადერთი მოამაგე), ავთანდილის ბრალის მოტივი მეორეს მხრივ. ავთანდილი იძულებულია, რომ ასეთ გაჭირვებაში მყოფი ქალის მიმართ ძალადობა და მელაკუდობა იხმაროს. პირველი ამ მოტივთაგანი პოემაში მკვეთრ ფორმაშია გამოხატული.

მას ყმასა თავი არ მისცა (ასმათმა),
კვრეტადცა ებილწებოდა,
ვითა კაკაბი არწივსა ქვეშე,
მი-და-მო ძრწებოდა,
ტარიელს ვისმე უხმობდა მწედ,
თუცა არ ემწებოდა²

და (ასმათი):

მე თავი ჩემი ნებითა ჩემითა მოგაკვლევინო,

ვითა უსტარი ბედითი, აღვილად დაგახევიხო.

მეორე მოტივი იმდენად მკაფიოდ არაა გამოხატული (თუ არ ჩავთვლით ცალკე მინიშნებას, როგორცაა: „გაგარისხე, აწ არ ვიცი, ვით დავრჩე, ვა“ და რამდენიმე სხვა). მაგრამ თვით მოთხრობილ ფაქტებში ეს უთქმელად არის მოცემული და მკითხველის ცნობიერებაში რჩება. მკითხველისთვის საესებით ხელშესახები ხდება, რომ ავთანდილი არ შეიძლება ასმათის წინაშე ბრალს არ გრძნობდეს.

ამ ფონზე ასმათის სიბრალულს და დახმარებას მიჯნური ავთანდილისადმი განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება: მოთხრობილი ფაქტებიდან მკითხველისთვის ხელშესახები ხდება ასმათისადმი ავთანდილის მადლიერების გრძნობა, რომელიც ნახსენები არაა, მაგრამ მკითხველმა აუცილებლად უნდა იგულისხმოს.

5. შემოდის ახალი მოტივი: ავთანდილი ტარიელმა უკიდურესად მოხიბლა, ისე რომ თინათინიც კი დაავიწყა (რა თქმა უნდა, დაავიწყა ჰიპერბოლურად და არა სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით). ამ იდეალურმა გმირმა მისთვის თავი გადასდო: აქ ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ თავის ამბის თხრობა ტარიელისთვის სიკვდილის სწორია:

- ღმერთმან ერთი ვით აცხოვნოს თუ მეორე არ წარწყმილოს?
შენ ისმენდი, მე გიამბობ, რაცა გინდა წამეკილოს.

ავთანდილის მადლიერება არც აქაა ნახსენები, მაგრამ იგი უსათუოდ იგულისხმება, როგორც ამ თავგანწირვზე ერთადერთი შესაძლო რეაქცია.

როცა ამბის თხრობის შემდეგ ტარიელი ეუბნება:

შენ ყველაკი გაამე (თხრობით) მე ვერას ვერ ამებულმან,
აწ წადი, ნახე შენი მზე ნახვისა მოყამებულმან.

ავთანდილის ერთადერთი ბუნებრივი პასუხია, რომ მისთვის სამაგიეროდ თავს გასწირავს და არაბეთიდან ქვაბებში მობრუნდება.

7. ჩვენ უკვე ვიცით, რა არის ასმათისთვის ტარიელი და რა ღვაწლი აქვს ასმათს ავთანდილზე. ამის შემდეგ ასმა ი

მუდარა ავთანდილისთვის კატეგორიულ მოთხოვნად უნდა იქცეს.

ავთანდილს ასმათ ჩამოჰყვა, ზენართ ეუბნებოდა,
მუხლთა უყრიდა, ტიროდა, თითითა ეხვეწებოდა,
აღრე მოსლვასა ჰვედრებდა, მართ ვითა ია ჰნებოდა.

ეს ის ასმათია, რომელმაც ავთანდილს, მისი მხრიდან ძალადობის მიუხედავად, ესოდენი სიკეთე უყო და რომელსაც ტარიელი ასე უღირს. ამგვარად, მოვლენათა მსვლელობამ ავთანდილი ტარიელისა და მისი ჭირისუფალი ასმათის ერთადერთ იმედად გახადა. მკითხველი თვალსაჩინოდ ხედავს, რომ მათი ღალატი, ე. ი. აღარმოსვლა ავთანდილისთვის ფსიქოლოგიურად შეუძლებელია.

8. ამგვარად, ავთანდილი უნდა დაბრუნდეს ტარიელთან — ეს მისი ვალიცაა და ცხოველი ემოციის მოთხოვნაც. ავთანდილის სულიერ ცხოვრებაში მონაწილე მოტივთა მეორე ნაკადი ჩვენ უკვე ვიცით — ესაა თინათინის ტრფობა, თინათინისა და როსტევეანის ვალი, მათ წინაშე თავის „კარგად გაჩვენების“ სურვილი. ავთანდილის არაბეთს შექცევის ვრცელ ეპიზოდში (673—701) მოტივთა ეს უკანასკნელი წყება მდიდარ და ემოციურად დატვირთულ ვარაიციას იღებს. მაგრამ მკითხველმა იცის ის, რაც ამბის მონაწილე პერსონაჟებმა, ავთანდილის გარდა, არ იციან — რომ ის ისევ ტარიელთან უნდა დაბრუნდეს. ამაში მდგომარეობს დრამატიზმი, რომელიც ამ ეპიზოდს მთლიანად გასდევს. ავთანდილის ტრიუმფის თხრობაში არაბეთის კარზე და იმ სიყვარულისა და დიდების ჭლწერაში, რომლითაც მას ხვდებიან, ფარულად მონაწილეობს მომავალი გარდუვალი განშორების წინათგრძნობა. ავთანდილის განდობას თუ აღსარებას, როცა ის თინათინს თავის განზრახვას უმხელს, ეს შინაგანი დრამატიზმი გარეთ გამოაქვს:

ყმა ეტყვის — ვის აქვს მინდობა კაცისა მომცქათავისა?
მან (ტარიელმა) ჩემთვის დაწვა თავისა დაღვა, არ დასაწვავისა,
დრო დამიც ჩემგან მისლვისა, მითქვამს დაღება თავისა,
მზე შემიფიცავს თავისა, ჩემგან მზედ სახედავისა“ (702)
„აჰა, მაქვსცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი ფლიდად (703) და სხვ.

9. ავთანდილისა და თინათინის მეორე პაემანი ავთანდი-

ლის სიყვარულის აპოთეოზია, რომელიც მომავალ გარდუვალ განშორებას განსაკუთრებით ამწარებს. ამ დაპირისპირებაში (ბედნიერი მიჯნურობა და ნებსით განშორების აუცილებლობა) დრამატული დაძაბულობა თავის კულმინაციას აღწევს.

... ყმა წამოვიდა გაყრილი, მივა გულითა რეტითა (712)
(ავთანდილი):

ვინ უწინ ედემს ნაზარდი ალვა მრგო, მომარწყო, მახია,
აწ საწუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია,
დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა, მახია (715).

და სხვ.

10. მკითხველისთვის ცნობილ მოტივთა რიცხვს ავთანდილის სულიერ სამყაროში, რომელნიც ამბის სხვა მონაწილეთათვის ცნობილნი არ არიან, ამგვარად, სატრფოს სიშორით მიყენებული გულისტკივილიც ემატება. ამ მოტივთა მონაწილეობა ქმნის დრამატულ დაძაბულობას შემდგომ რეალისტურ ეპიზოდში, სადაც ავთანდილის ვაზირთან საუბარი და ვაზირის მოციქულობაა მოთხრობილი.

11. ცალკე მოტივია ავთანდილისა და როსტევეანის დამოკიდებულება. ეს მამა-შვილური იდეალური სიყვარული პოემაში მკაფიოდაა ხაზგასმული:

ყმასა მეფე ეგრე უქვრეტს, ვითა შვილსა ტკბილი მამა,
მათ ორთავე აშვენებდა ვარდსა თოვსა, ლაწვსა ნამა.

და სხვ.

იგივე მოტივი უფრო მკვეთრად ჩანს როსტევეანისგან ავთანდილის წასვლის უაღრესად ემოციურ დატირებაში:

... მოსტქვამს: ვა გაზრდილო, ველარ გნახვენ თვალნი რეტნი,
სად წაახე და სად დაჰკარგენ სინათლისა ეგე სევტნი? (821)

და სხვა (822—824).

ხაზგასმულია მათი დამოკიდებულების მეორე პრაქტიკული მომენტიც: ავთანდილი მართლაც საჭიროა როსტევეანისთვის, მის გარეშე საშეფოს საფრთხე ემუქრება („სპანი, მისგან დაჰკირულნი, ვინმცალა ვით დაგვიმჰკირნა“, „ანუ სპანი რათ მოლორდენ?“). ამგვარად, ავთანდილის გაპარვა მართლაც როსტევეანის ღალატია რაღაც ზომით. მიუხედავად ამისა, ჩვენ ვიცით, რომ ავთანდილის წასვლა მაინც წინასწარვეა განსაზღვრული: სხვა გამოსავალი მას არა აქვს. როსტევეანის წი-

ნაშე ბრალის განცდაც, ამდენად, ავთანდილის სულიერი სამყაროს შემადგენელ მოტივებს ემატება და მას შემდეგ ეპიზოდებში გადაჰყვება.

„ავთანდილის ანდერძში“, მის მომდევნო „ავთანდილის ლოცვაში“ და „ავთანდილისაგან ტარიელის შეყარად წასვლაში“ პოემის პათეტიკა თავის ზენიტს აღწევს. გარეგნულ მოვლენათა ცვალებადობას აქ ადგილი არა აქვს. ამ პათეტიკას მხოლოდ შინაგანი დაძაბულობა, ავთანდილის ფსიქიკაში ყველა ზემოჩამოთვლილ მოტივთა დრამატული ურთიერთდაპირისპირება ქმნის.

12. ახალ ეპიზოდს — ქვაბში ტარიელის არ-დახვედრას — არ ექნებოდა არც დრამატიზმი, არც ემოციური ზემოქმედების ძალა, ავთანდილის განცდათა სამყარო რომ წინასწარ არ იყოს ჩვენთვის ცნობილი. როცა ის ვიციტ, ჩვენთვის ნათელია, რომ ტარიელის ვერნახვა ავთანდილისთვის სრული კატასტროფაა და მისი რეაქციის მძაფრი ფსიქოლოგიური ქვეტექსტი ჩვენთვის ხელშესახები ხდება. პირველად ესაა უმიზნო საყვედური, თავის ვერ-შეკავება და უკიდურესობამდე დაძაბული ბრძნული მოთმინების გაწყდომა, რაც სავსებით ბუნებრივია ამ მოულოდნელად აღმოჩენილი დაბრკოლების წინაშე.

ყმა დაქმუნდა, ვითამც რამე ჰკრეს ლახვარი გულსა შუა:
ქალსა ეტყვის: აჰა, დაო-ეგეთიმცა კაცი ნუა.
იგი ფიცი ვით გატეხა? არ ვერუვე, რად მეტრუა?
ვერ იქმოდა, რად მიქადა? თუ მიქადა, რად მიტყუა?
მე უმისოდ სოფელს ყოფა რათგან ჩირად არ მიღირდა,
რად დავიწყდი, რად მივსილდი, რად ვერ გასძლო, რა მისკირდა?
მან გატეხა ზენარისა? რად შემართა, ვით გაპირდა?

შემდეგ, როცა ასმათი ტარიელს ამართლებს მოტივით: „სხვა სხვისა ომსა ბრძენია“, ავთანდილი ეთანხმება მას, მაგრამ მაინც თავს ვერ იკავებს უმიზნო ჩივილისგან:

ყმამან უთხრა: უმართლე ხარ, არ მამართლო მდურვად მისად,
მაგრა გაბრკე, რა მიქმნია სამსახური ტყვესა ტყვისად,
გამოკრილვარ სახლით ჩემით...“ და სხვა (855—857).

და ბოლოს, ყოველგვარი კომენტარისა და დისკურსიული მსჯელობის გარეშე (როგორც ესაა ტარიელის მობრუნების

მომდევრო სცენაში) ავთანდილი ამ ჩივილს თავს ანებებს და პრაქტიკულ გონივრულ მოქმედებას უბრუნდება.

„დაო, მეტსა საუბარსა აღარ მომცემს ჟამი და დრო,
არ ვინანი გარდასრულსა, ბრძენთა სიტყვა დავაღადრო,
წაეალ, ვძებნი, ანუ ვპოვებ, ან სიკვდილი მოვიადრო...“ (859).
ამის მეტი აღარა თქვა, ატირდა და წამოვიდა... (860).

მარტო დარჩენილს კი ისევ სევდა სძლევს და უშედეგო ჩივილს თავისუფლად ეძლევა:

იტყვის: ღმერთო, რა შეგცოდე შენ, უფალსა, არსთა მხედსა?
რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა?
ერთი, ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსაწყმედსა,
მოვეკდე, თავი არ მეწყალვის, სისხლი ჩემი ჩემსა ქედსა.

ავთანდილის გუნება-განწყობილების ეს მკვეთრი ცვალებადობა შემთხვევითი არაა — იგი მკაფიოდაა მოტივირებული მისი იმ განცდებით, რომელსაც ჩვენ ადრევე ვიცნობდით და შეჯახებაც ახალ სიტუაციასთან, ამგვარად, ახალ დრამატულ კონფლიქტს ქმნის.

შემდგომ ეპიზოდებში ავთანდილის შინაგან ცხოვრებას ახალი მოტივები თითქმის აღარ ემატება, მაგრამ სამაგიეროდ მდიდრდება და რთულდება მისი გარეგნული თავგადასავალი. მკვეთრ დრამატიზმს, რომელიც აქ ერთ ადგილას მაინც გვაქვს (ავთანდილის განცდები ფატმანთან ტრფიალისას) ქმნის ისევ ჩვენთვის ადრევე ცნობილი მოტივების მონაწილეობა მოქმედებაში (თინათინისადმი დამოკიდებულება, ტარიელის შევლის სურვილი) — მოტივებისა, რომელიც ამბის მონაწილე პერსონაჟთა შორის მხოლოდ მთავარმა გმირმა იცის (ავთანდილმა).

მოყვანილი ადგილების დამოწმებით ჩვენ ვაჩვენებთ ძირითადი ხაზები იმ ფსიქოლოგიური ნახატისა, რომელსაც პოემაში მისი ყველაზე რთული გმირის — ავთანდილის ბედისა და განცდის პერიპეტიები ქმნის მათი სრული ციტაცია პოემის თითქმის მთლიანად გადმოწერას ნიშნავს. მოვიყვანთ კიდევ ავთანდილის თავგადასავლიდან ეპიზოდთა მხოლოდ ერთ რიგს — იმ ეპიზოდებს, სადაც მკაფიოდ ჩანს, თუ როგორი ინდივიდუალური და ავტორის ღრმა თანაგრძნობა-ალტაცებით გამთბარი იერი აქვს ავთანდილის იდეალური სახის ყველაზე

ზოგადს და ნაკლებ პიროვნებისეულ შტრიხს — მის გარე-
გნულ მომხიბლაობას, რომელიც მკვერეტელთა ბნედა-სიყვარ-
ულს იწვევს.

7. ვინცა გზას ნახნის უცხონი, კმსახურებდიან, ჰემობდიან,
მოვიდოდიან საქვერეტლად, მას ზედა სტრფილობდიან,
ეძნელებოდეს გაშეება, გაყრასა ძლივ დასთმობდიან,
გზას ყოლაუზი მისციან, ჰკითხის რა, უამბობდიან (976)

„იგი რა ნახეს მესროლთა, სროლასა მოეშლებოდეს,
ალყა დაშალეს, მოვიდეს, მოეხვეოდეს, ბნდებოდეს,
იქით და აქათ უვლიდეს, ზოგნი უკანა ჰყეებოდეს,
ვერცა ჰკადრებდეს, „ვინ ხარო?“ ვერცა რას ეუბნებოდეს (981)

„ზარი მის ყმისა გაყრისა გახდა, მიეცნეს წუხილსა,
მოატყდეს მოქალაქენი, ლარსა ვინ ჰყიდდა, თუ ხილსა,
ხმა ზახილისა მათისა ჰგვანდა აერთა ჰუხილსა,
იტყოდეს: „მზესა მოვშორდით, ვა, თვალნი მივსცნეთ წუხილსა (1021)

„ზარი გახდა, შემოაყრფეს ქალაქისა ერნი სრულად,
იქით-აქათ იჭრებოდეს: „ეუქვერითოთო ამას რულად“
ზოგნი ნდომით შეჰფრფინვიდეს, ზოგნი იყენეს სულ-წასრულად,
მათთა ცოლთა მოიძულენეს, ჰმარნი ღარჩეს გაბასრულად (1075)

ანალოგიური ადგილი პოემაში სხვაც ბევრია და შეიძლება
ნამდვილად ითქვას, რომ თუმცა სხვა გმირთა კვერეტითაც
„ერნი“ და გმირნი ბნდებიან, არავისი მშვენიერების ამბავი
ისე სიყვარულით მოთხრობილი არაა, როგორც ავთანდილისა.
ეს მის ამ გავლენას მკვერეტელებზე რალაც ზომით მის ინდი-
ვიდუალურ თვისებად ხდის და შინაგანად ეხმაურება მისი
თავის დაჰყერისა და მიხვრა-მოხვრის ამდენადვე ინდივიდუალ-
ურ დახასიათებას, რომელიც, ავთანდილის გარეგნობასთან
ერთად, მის თვითგრძნობა-განწყობილებასაც, ე. ი. მის შინა-
გან სამყაროს განეკუთვნება.

ადგეს სოგრატ და ავთანდილ ტანითა მით კენართა
თვითო აივსეს ჰქეები, მივლენ ჰქევითა წყნართა (59)

ავთანდილ ლალი, უკადრი, მივა, არვისგან სცხვენოლა (122)

მათ ლაშქართაჲ წავიდა მით უსახოთა ჰქევითა (მიხვრა-მოხვრით)

გამხიარულდა: შეენება მის ყმისა ეთქვიმცა მე ვითა?

მისთა გამყრელთა დააზრობს, შემყრელთა დასწავს მზე ვითა,

ნახვა მკვერეტელთა ახელებს, ტანი ლერწამობს რხევითა (976)

ჩაიცვა ტანსა აბჯარი ჰქევითა ვეფხუებრ მყრჩხალითა.

მას ხელთა კეტი რკინისა ჰქონდა ხელითა ცალითა;

და სხვა.

ტარიელის სულიერი სამყარო. ტარიელის განცდათა შინაარსზე უკვე გვქონდა ლაპარაკი, როცა მიჯნურობასა¹ და ადამიანში რაციონალური და ირაციონალური საწყისის მიმართებას ვეხებოდით. ჩვენ ვნახეთ, როგორ ბუნებრივად ვითარდებოდა მისი რომანი ინდოეთის კარზე, როცა თვითონ ამირბარი. და ტახტის პრეტენდენტი იყო, ხოლო მისი სატრფო — მეფისწული და ტახტის მემკვიდრე. ვნახეთ აგრეთვე, როგორ ბუნებრივად და ყველა საშუალო საფეხურთა ზუსტი და დამაჯერებელი დაცვით მიიყვანა ავტორმა ტარიელის ბედი ყველაზე უკიდურეს დრამატიზმამდე — იმ ხელობის მდგომარეობამდე, რომელშიაც მას პოემის დასაწყისში ვხედავთ. ყველა ამ ეპიზოდებში ტარიელის შინაგანი ცხოვრება და მოქმედება სრული და თვითმართი იყო — იგი სავსებით კმაროდა მკითხველის ინტერესის, ცნობისმრავალრეობისა და სიამოვნების აღსაძვრელად. ამ სულიერი ცხოვრების შემადგენელ ნაწილთა შორის, სიყვარულის გარდა, მოცემულია სამხედრო ქველობისა და ტახტის მემკვიდრეობის მოტივები, რომელთაც პოემაში შეფარდებით ნაკლები ადგილი ეთმობათ, მაგრამ მეორეხარისხოვანი მოტივების დონემდე არასოდეს არ დადიან (განსაკუთრებით პირველი). ბრძოლა და საკუთარი სამხედრო ქველობით ამაყოფა ტარიელის ერთი ძირითადი მამოძრავებელი მოტივია მთელი პოემის მანძილზე (ილუსტრაცია ზედმეტია), ტახტის მემკვიდრეობის მოტივიც მისი მოქმედების სავსებით რეალური მოტივია (არ არსებობს საფუძველი, მხოლოდ შენიღბვად გავიგოთ მისი ეს მოტივი ხვარაზმშას მოკვლის ეპიზოდში — „სხვა მეფე დაჯდეს ინდოეთს, მერტყას მე ჩემი ხმალია?“).

პოემის ექსპოზიციაში ტარიელის შინაგანი ცხოვრების შემადგენელი მოტივებია იდეალური სილამაზე და გმირობა („მოვიწიფე, დავემსგავსე მზესა თვალად, ლომსა ნაკვთად“), ტახტის მემკვიდრეობა, მორკმული ფეოდალური დროსტარება.

¹ ნ. ნათაძე, ციტ. შრომა, გვ. 114—118.

მოსრნის მხეცნი და ნადირნი ისარმან ჩემგან სრულმან,
მერმე ვიბურთი მოედანს, მინდორით შემოქცეულმან;
შევიდი, შევექმნი ნადიმი, ნიადაგ ლხინსა ჩვეულმან“ (333)

ამგვარად, ჩვენ გვეძლევა სრული და მკვეთრი სახე, რომელიც მეტ დაზუსტებას და დაკონკრეტებას არ მოითხოვს. ამის შემდეგ იწყება სამიჯნურო თავგადასავალი. ტარიელის აულიერი ცხოვრების მთელ შინაარსს დანარჩენი თხრობის მანძილზე ამ თავგადასავლის მდიდარი პერიპეტიები ქმნის.

ნესტანისა და თინათინის სულიერი ცხოვრება. ქალთა შინაგან სამყაროს პოემაში ადგილი ნაკლები ეთმობა, ვიდრე ვაჟი გმირებისას, მაგრამ ყურადღება არანაკლები. ყოველ შემთხვევაში, სრულებით ნათელია, რომ იდეალური გმირი ქალები არ არიან აქ მხოლოდ სიყვარულის ობიექტები, როგორც ეს აღმოსავლური სამიჯნურო ეპიკის ტრადიციაშია მიღებული. ნესტანის გრძნობის პერიპეტიები სამიჯნურო ურთიერთობაში იმდენადვე მდიდარია, რამდენადაც ტარიელისა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ნესტანის განცდები ჩვენ სხვის მონათხრობში გვეძლევა და, ამდენად, არა სრულად, არამედ ცალკეული ეპიზოდებისა და ცალკეული შტრიხების სახით. სიყვარულის გარდა ნესტანის სულიერი სამყაროს არსებითი ნაწილია ინდოეთის ტახტისა და ძალაუფლების მოტივიც, რომელიც ხერაზმშას მოკვლის ეპიზოდში სიყვარულისას ერწყმის და მასთან რთულსა და მეტად ინდივიდუალურ ნაზავს ქმნის. ექსპოზიცია ნესტანის შინაგანი ცხოვრების გახსნისას ტარიელისასთან და განსაკუთრებით, ავთანდილისასთან შედარებით სადაა (მცირერიცხოვანი მოტივების შემცველი). ჩვენ ვტყობილობთ, რომ ნესტანი არის მორქმული მეფის უზადოდ მშვენიერი ასული და რომ ის იზრდება ცალკე კოშკში, სადაც მისი ცხოვრება რამდენიმე ნახევრად ზღაპრული, ნახევრად ინდივიდუალური შტრიხითაა დახატული:

დღე და ღამე მუჯამრითა ეკმოდის ალვა თლილი,
ზოგჯერ კოშკს ჯდის, ზოგჯერ ბაღჩას ჩამოვიდის, რა დგის ჩრდილი.

ტარიელის მსგავსად ნესტანის ფსიქოლოგიური თავგადასავალიც, სადაც მის შინაგან სამყაროში ინდივიდუალური

შტრიხების სიმდიდრე შემოდის, მიჯნურობით იწყება და თითქმის მთლიანად ამ უკანასკნელის პერიპეტებში თავსდება.

ნესტანის თავგადასავალი ტყვეობაში და ის სულიერად ღირსებები, რომელსაც იგი ამ თავგადასავლის განმავლობაში ამჟღავნებს, მკაფიო მაჩვენებელია იმისა, რაც ზემოთ ითქვა — რომ რუსთაველისთვის მისი იდეალური გმირი ქალები საინტერესონი არიან როგორც პიროვნებანი და რთულ განცდათა სუბიექტები და არა მხოლოდ როგორც სხვისი გრძნობის საგანი. მაგრამ ჩვენი საკითხისთვის ამას ნაკლები მნიშვნელობა აქვს — დასახელებულ ეპიზოდში ნესტანის განცდის დინამიკა უფრო ზოგადი იდეალურობის კალაპოტს მოჰყვება, ინდივიდუალურ შტრიხებს აქ ნაკლები ყურადღება ექცევა (ეს არცაა გასაკვირი, რამდენადაც გარეგნული სიტუაცია — მეფისწულის ტყვეობა — უალრესად არატიპიურია და ინდივიდუალური შტრიხების არსებობის შესაძლებლობას მეტად საეჭვოდ ხდის). მთავარი ყურადღება აქ ეთმობა არა მხატვრობას (განცდის დინამიკის გამოხატვას), არამედ პოეზიას — განცდათა გამოხატვას ლირიკულ პლანში, რომელიც თავის კულმინაციას ტარიელისადმი მოწერილ წიგნში აღწევს. ამგვარად, ნესტანის მთელი როლის მანძილზე ყველაზე მეტად ინდივიდუალური შტრიხების შემცველ და ნესტანის სახისთვის რეალობის ყველაზე მეტად მიმნიჭებულ ეპიზოდად მისი ინდოეთის ჯარზე გაშლილი მიჯნურობა რჩება.

თინათინის სამიჯნურო ურთიერთობის პერიპეტები ზემოთ იყო ნახსენები. მათი ინდივიდუალური ხასიათი და სიმდიდრეა ის ძირითადი საშუალება, რომლითაც თინათინის ინდივიდუალური სახეს პოემაში სიცოცხლე და დამაჯერებლობა ენიჭება. გარდა მიჯნურობისა, თინათინის სულიერ ცხოვრებაში, როგორც მისი ფონი, მონაწილეობს მეფობის მოტივი. თინათინმა იცის, რომ მორკმული მეფეა და ეს თავის სამიჯნურო ურთიერთობაშიც ახსენდება (პირველი პაემანი, როცა ავთანდილს ტარიელის ძებნად აგზავნის, როგორც ქვეშევრდომს და როგორც მიჯნურს, მეორე პაემანზე: „რავ უთხრა (ტარიელს) პასუხი ამის სათნებლისა თნებისა?“). მიჯნურობა და მეფობა თინათინისთვის კონფლიქტში არ მოდის, ისე როგორც არაა კონფლიქტები მის სულიერ სამყარო-

ში საერთოდ. „სისხლის ცრემლით“ ტირილი ავთანდილის გან-
შორებისას მისი სიმშვიდის შელახვის თითქმის ერთადერთი
შემთხვევაა პოემაში.

ს ხ ვ ა გ მ ი რ ე ბ ი. დანარჩენი იდეალური გმირების ში-
ნაგანი სამყარო-ან უფრო ღარიბია, ან ნაკლებ იდეალურია,
ვიდრე ოთხი ძირითადი გმირისა. მაგრამ მკაცრი პროპორცია
მათს მოქმედებასა და მათ სულიერ ცხოვრებას შორის მაინც
ყველგანაა დაცული: ისინი არ მოქმედებენ მეტს, ვიდრე ამის
მოტივაციის საშუალებას იძლევა მათი შინაგანი ცხოვრების
ის შტრიხები, რომელსაც მკითხველი ტყობილობს. რ ო ს ტ ე-
ვ ა ნ ი ს სულიერ ცხოვრებას ნამდვილობას ანიჭებს ფაქიზი
შტრიხები მისი დამოკიდებულებისა ავთანდილისადმი (იხ. ზე-
მთ) და თინათინისადმი. ამ უკანასკნელის გადმოცემას, სხვა-
თა შორის, მიძღვნილი აქვს მთელი პატარა ეპიზოდი, რომელ-
საც თხრობაში სხვა მიზანი, თუ არ მამა-შვილის დამოკიდე-
ბულების გამოხატვა, არცა აქვს (102—108. სუეეტი ამ სტრო-
ფებს არ თხოულობს. შეიძლებოდა თინათინი მამასთან პირ-
დაპირ შესულიყო). როსტევეანისგან ვეზირის „თრევის“ მე-
ტად კოლორიტული და რეალისტური ეპიზოდიც მის სახეს
და მის შინაგან ცხოვრებას ცოცხალი და ინდივიდუალური
შტრიხებით ავსებს. ფ ა რ ს ა დ ა ნ ი ს სახის ყველაზე ინდი-
ვიდუალური შტრიხია ის დიპლომატია, რომელსაც ის ნესტა-
ნის გათხოვების თათბირისას ხმარობს.

რომე პირველვე დაესკვნა, მათ (მეფე-დედოფალს) ესე შეატყუებოდა
ერთმანერთსაა უკერებდეს, სიტყვაა აგრე სწებებოდა (რცხვენოდათ)

ინდივიდუალური შტრიხებითაა ნაწერი მისი რეაქციაც
ტარიელისგან ხვარაზმშას მოკვლაზე („ვიცი, ვიცი, ძლიერ
კარგად შემეგიან, მას უყვარდა ქალი ჩემი, სისხლი ველთა
მოუღვრიან, რა ნახიან ერთმანეთი, არ-შეხედვა ვერ და-
თმიან“). ფარსადანის სახე ყველაზე ნაკლებ იდეალურია ყვე-
ლა სხვა იდეალურ გმირებთან შედარებით.

ფ რ ი დ ო ნ ი ს სულიერი ცხოვრება პოემაში ფერთა ნაკ-
ლები სიუხვითაა, ნახატი, ვიდრე ტარაგლისა და ავთანდილის,
მაგრამ იმ შედარებით სწორხაზოვან როლს, რომელსაც ის
პოემაში თამაშობს, იგი სამოტივაციოდ ჰყოფნის. წამყვანი

მოტივია აქ ჭაბუკობა-გმირობა, რომელიც ჯერ ბიძა-ძეთაგან ძლევის, ხოლო შემდეგ სამაგიეროს მიზლის მეტად კოლორიტულ ეპიზოდებში ვლინდება (593, შემდეგ 602—608). ტარიელისა და ავთანდილის წინაშე სულწაღებულობა და აღტაცება მას ისევე ახასიათებს, როგორც პოემის სხვა გმირებს. ამ ორი გმირისადმი სიყვარულ-ერთგულება, ქველობა, ფრიდონის მეფობის მორქვა-სვიანობის აღწერა ძირითადი შტრიხებია, რომელიც ფრიდონის სახის და მის მოქმედების ხატვაშია უამოყენებული. ამ სახის შემდგომი გაღრმავება პოემაში არ გვეძლევა.

— შეიძლება დაეასკვნათ: ჰიპერბოლიზაცია, რომელსაც რუსთაველი მიჰმართავს შინაარსის პლანში, იმდენადვე „რეალიზტურია“, ანუ მკითხველის სიმართლის გრძნობაზე ორიენტირებული, რამდენადაც ჰიპერბოლიზაცია გამოხატვის პლანში, რომელსაც ზემოთ ვეხებოდით. ამგვარად ირკვევა პოემის მთავარ (იდეალურ) გმირთა ხატვის მეთოდი, როგორც რუსთაველის მხატვრული მეთოდის ძირითადი ელემენტი და მისი პოეტიკის ზოგადი საფუძველი: ყველა ის თვისებები, რომლითაც რუსთაველი თავის გმირებს აჯილდოებს და გრძნობა-ზრახვათა ის გამა, რომელსაც ის მათ მიაწერს, არც საყოფიერო ტიპიურობის და არც საყოფიერო რეალიზმის ფარგლებში არ ეტევა. მაგრამ ამავე დროს პოემის იდეალურ გმირებს და მათ გრძნობა-ვნებებს ახასიათებს სხვა თვისებაც, რომელიც მათ ხდის ცოცხალ ადამიანებად და არა იდეალურ სქემებად და არანაკლებ აპელირებს ჩვენი ინტუიტური სიმართლის გრძნობისადმი, ვიდრე ფატმანის ხასიათის საყოფიერო დეტალები. ესაა სრული ფსიქოლოგიური სიმართლე და სიზუსტე, რომელიც გმირთა მოქმედებისა და განცდის ყველა პერიპეტივებშია დაცული და ამ ჰიპერბოლურად გამოთქმული გრძნობის დინამიკას რეალურად ხდის. ესაა იდეალურ (სრულყოფილ ადამიანში შესაძლებელ, სისუსტეების და ნაკლოვანებების გარეშე მოცემულ) გრძნობათა და განცდათა ს ი მ დ ი დ რ ე, რომელიც ავტორს საშუალებას აძლევს ამ იდეალურ გრძნობათა ფარგლებიდან გაუსვლელად სრული და ბუნებრი-

ვი შინაგანი ცხოვრებით მცხოვრები პერსონაჟების სახეები შექმნას.

რატომ შესძლო რუსთაველმა, ან რატომ დასჭირდა მას სწორედ ასეთი სახეების შექმნა, რომელთა მსგავსი არც მანამდე, არც მის შემდეგ მსოფლიო ლიტერატურაში არ შექმნილა, ეს ცალკე საკითხია. შეიძლება ვთქვათ, რომ მისი დროისა და მისი წრისთვის სრულყოფილი ადამიანის იდეალი უფრო რეალური იყო, ვიდრე ბევრი სხვა ეპოქისა და დროისთვის. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ მისი და მისი დროის იდეალი უფრო მდიდარი იყო სულიერი ღირებულებებით, ვიდრე სხვა დროთა იდეალი და ამიტომ იგი დღეს ჩვენ თვალში ცოცხალი დარჩა. მაგრამ ეს მსჯელობა უკვე მსჯავრისა და შეფასების სფეროში გადადის.

ვ. ხასიათთა ინდივიდუალობის საკითხი

ყოველივე ზემოთქმული პოემაში მეტად ნათელია და თავისებურად ყოველი დონის მკითხველის ცნობიერებამდე დადის. მაგრამ მეორე საკითხია, არის თუ არა, და თუ არის, როგორია ინდივიდუალური სხვაობები ამ იდეალურ გმირებს შორის, ე. ი. აქვთ თუ არა მათ საკუთარი ნიშან-თვისებები, რომლებიც არა მარტო მათ ბედს, არამედ მათ ბუნებასაც ერთმანეთში ასხვავებენ და ხასიათს ქმნიან?

წინააღმდეგ ამ საკითხზე მრავალჯერ გამოთქმულ ნიშან-თვისებებსა და მოსაზრებებსა, რომელსაც პერსონაჟთა განსხვავების თანამედროვე მეთოდი, ისიც სქემატურად გაგებული, რუსთაველის იდეალურ გმირთა დახასიათებაზე უკრიტიკოდ გადააქვს¹, პირდაპირ უნდა ითქვას: არა, არა აქვთ. იდეალური გმირის ხატვის რუსთაველისეული მეთოდი ამგვარ ნიშან-თვისებათა ხატვას პრინციპში არ გულისხმობს. ერთადერთი მონაცემი პოემაში, რომელსაც იდეალური გმირების განსხვავებულობის სასარგებლოდ იმოწმებენ, ისაა, რომ ტარიელი უბედურებისგან „ხელია“, ავთანდილი კი მას სიბრძნისკენ მოუწოდებს. აქედან კეთდება დასკვნა, რომ ტარიელი გრძნო-

¹ ალ. ბარამიძე. შოთა რუსთაველი.

ბიერი და ვნების ამყოლია, ავთანდილი კი თავდაჭერილი რაციონალისტი. ეს დასკვნა, როგორც ზემოთ გაკვრით ითქვა, პოემის მონაცემებით არ მართლდება. როგორც ნაჩვენები იყო ზემოთ, ტარიელის ხელობა წარმოდგენილია პოემაში როგორც ადამიანის ბუნებრივი ადამიანური რეაქცია სათანადო გარეპირობებზე და არა როგორც მისი ხასიათის განმასხვავებელი თვისება. სხვაობა, რომელიც ავთანდილისა და ტარიელის სახეებს შორის მაინც არსებობს, უფრო ინტუიტური და არაპრინციპული ხასიათისაა: ავთანდილი უფრო სიმპათიურია, თუმც ტარიელი იმდენადვე მშვენიერი და მძლეა, ავთანდილის მომჯადოებელი „ქცევის“ აღწერას ავტორი საგანგებო ყურადღებას უთმობს, თუმცა იგულისხმება, რომ ტარიელსაც ისეთივე „ქცევა“ ახასიათებს, ავთანდილის მიერ მაყურებელი ბრბოს მოხიბლვას ავტორი მეტი მონდომებით აღწერს, თუმცა ტარიელის მიერ მოხდენილ ამგვარსავე შთაბეჭდილებასაც ცხადად ახსენებს. ზოგადად რომ ვთქვათ, პრინციპში იდეალურ გმირთა (მაგრამ მხოლოდ ამ გმირთა) ერთიმეორესთან მიმართებაში ხედვა რუსთაველთან იმის მსგავსია, რაც შუასაუკუნეთა ევროპულ ლიტერატურაში გვაქვს (როგორც „პარციფალის“ ტიპის მსოფლმხედველობრივ რომანებში, ისე - უბრალო მისტერიებშიაც), რომელიც თავის პრობლემად კაცის, როგორც ადამიანობის ზოგადი წარმოდგენის, „ტიპი — „კაცის“ ბედს, განცდასა და სულის ხსნას იხდის. დასავლეთში ამ კონცეფციის ყველაზე დიადი და ამავე დროს უკანასკნელი გამომხატველია დანტე, რომელმაც თავისი „ხსნის ეპოსი“ — „ღვთაებრივი კომედია“ კაცის, როგორც ასეთის ბედისა და მისტიური გზის წარმოდგენაზე ააგო და მიუხედავად უძლიერესი სუბიექტივიზმისა, ამ ეპოსის გმირის — თავისი თავის მხოლოდ განცდები და ვნებები განასახიერა, მაგრამ ინდივიდუალური ანუ ხასიათის ნიშან-თვისებები სრულებით უგულვებელჰყო.

ზემოთ ნათქვამის გარდა, „ვეფხისტყაოსნის“ ორ მთავარ გმირს სხვა მომენტურ ასხვავებს, ოღონდ ამჯერად პრინციპული ხასიათისა: მათი ინდივიდუალობა მოცემულია აქ არა როგორც საკუთრივ ხასიათთა სხვაობა, არამედ როგორც ორი სამყაროს სრული სხვაობა, რომელშიაც სიტუაციები, ბედი,

განწყობილებები და მიზნები ისეა ერთმანეთში შერწყმული და გადაჯაჭვული, რომ მათში სუეეტური მოსაზრებებით ნაკარნახევსა და პერსონაჟთა ინდივიდუალიზაციის ამოცანით ნაკარნახევ მტრისებს ერთმანეთში ვერ გავარჩევთ. ნესტანისა და ტარიელის სამყარო ბრძოლის, ვნებების, ფეოდალურ და სამიჯნურო სწრაფვათა შეჯახების სამყაროა. ქალი, რომლის წარმოდგენა ამ სამყაროზე სუფევს და მისი ყველა მოტივების შემკრები ფოკუსია, „ვეფხის“ სიმბოლურ სახეშია განსახიერებელი, რაც ამ მიჯნურობაში ორ დაპირისპირებულ ნებას, ტრფობისა და წინააღმდეგობის თითქმის ირაციონალურის საზღვრამდე მისულ, მაგრამ მაინც დამაჯერებელ შეზავებას გულისხმობს. როსტევანის და თინათინის სამყარო, პირიქით, ნათელია და ჰარმონიული, აქ ნათლისა და მზის სახე-სიმბოლო ბატონობს. ამ სამყაროს გადაშლაში ცოტა ნაკლებია მხატვრობა და მეტია პოეზია, ვიდრე ნესტანისაში. მის ცენტრს — თინათინს მზის სახე ასიმბოლოებს, ეს სრულყოფილი ნათელი, რომელსაც არც ხსნა სჭირდება, არც „ლხინაკლულობა“ სჭირს. ამ სამყაროში ყველაფერი ნათელია, მორკმული და სვიანი და გმირთა სრულყოფაც, შესაბამისად, თავის სულ სხვა მხარით ჩანს — თითქმის ანტიკური სიმშვიდით, ოღონდ ლირიკული. განცდებით უფრო დატვირთულით. იგი ბედნიერი ჰარმონიის შარავანდითაა მოცული. თუ ამ ნათელ რომანში ჭეშმარიტი ვნება და ცეცხლი ერევა, ეს მხოლოდ სიყვარულის ალტყინების და ადამიანისთვის ვერ-გასაძლებ გრძნობათა სიჭარბის ცეცხლია, რომელიც ავთანდილის თვით უბედნიერეს სატრფიალო განცდებს ახლავს (იხ. ზემოთ).

ერთი სიტყვით, ეს ორი სამყარო მკვეთრად განსხვავებულია და ამიტომაცაა, რომ გმირთა მოქმედებისა და განცდების უშრეტო ნაირსახეობა უხვ მდინარესავით მოდის და მიუხედავად სრულყოფისა არსად მოსაწყენი არ ხდება.

VI. ხანიათაბი და კოეზის ჩანაფიქრი.

„ვეფხისტყაოსნის“ კონსტრუქცია, როგორც რომანისა.

ჩვენ დავახასიათებთ ემპირიული და იდეალური პერსონაჟების ხატვის წესი „ვეფხისტყაოსანში“. მაგრამ რაა აზრი

პერსონაჟთა ხატვის ასეთი წესისა, ანუ რაა ის მსოფლმხედ-ველობრივი მომენტი, რომელიც ამ წესს საფუძვლად უდევს და მასში ვლინდება? ყოველი რომანის მასალაში ესაა პირველ ყოვლისა თვალსაზრისი (სოციალური, ეთიკური, პოლიტიკური და სხვ.), რომლითაც ადამიანთა შორის სხვაობებია დანახული, ესაა სწორედ, რომ ქმნის რომანის კონცეფციას, რომელსაც პროფესიული ფილოსოფიით შემაგრება არ სჭირდება. „ვეფხისტყაოსანში“ ასეთი თვალსაზრისია, როგორც ზემოთაც ვთქვით, ადამიანის. ღირებულებების, მისი ფიზიკური და სულიერი სრულყოფის თვალსაზრისი, რაც პოემას პირველი სტრიქონიდან უკანასკნელამდე გასდევს და სამყაროს მწვერვალიდან ვიდრე ძირამდე მოვლენათა კლასიფიკაციის აბსოლუტურად სრულსა და თანმიმდევრულ საზომს შეადგენს. ადამიანი ყველა ერთი არაა („ღიდი ძეს კაცით კაცამდის“) — არის სრულყოფილი, ფიზიკურად და სულიერად ძლიერი და მშვენიერი ადამიანი და იგია ამ ქვეყნად ყოველი ღირებულების წყარო და ყოველივეს მიზანი; არის სხვაც — სრულყოფის დამავალი გრადაციის უთვალავ საფეხურებზე მდგომი, რეალური (უკეთ: ემპირიული) ადამიანი, რომელიც თავისთავადაც საინტერესოა, მაგრამ პირველთან შედარებით მხოლოდ გარემოსა და ფონის ფასი აქვს. ესაა პოემის კონცეფციაც და ამავე დროს მისი საერთო განწყობილებაც, რომელიც მის შინაგან მთლიანობას ქმნის. სიყვარული და თაყვანება ამ იდეალური გმირებისა და მათი გრძნობებისადმი, ტკბობა მათი სრულყოფით, რომელიც ავტორმა შექმნა და შესძლო სინამდვილის ფაქტად ექცია, შეადგენს პოემის პოეტურ პათოსს, რომელიც ეპიურად ამ იდეალური გმირებისა და მათი გარემოს — სხვა ადამიანების ურთიერთობაში იწლება: იდეალურ გმირთა ურთიერთობას რიგით, ემპირიულ ადამიანებთან, როგორც ზემოთ ვთქვით, ამ უკანასკნელთა მხრივ უსაზღვრო თაყვანება და ბნედა-ალტაცება მოსდევს. სათანადო რეალისტურად დამაჯერებელი ვარიირებით იგივე მოტივი მაღალი მდგომარეობის პირებთან — ვეზირთან, ზღვათა მეფესთან ურთიერთობაშიც მეორდება. ხატაელ ძმებს, ვაჟრებს და სხვა მათ მსგავსთ პოემის იდეალური გმირები ან ვერ ამჩნევენ, ან სხვათა შორის,

დიდი მღელვარებისა და თანაგრძნობის გარეშე ეხმარებიან, ხოლო ფატმანს და მის გარემოს მოწყალე ყურადღებით აბედნიერებენ. რა ფსიქოლოგიური სიზუსტითა და რეალიზმით, რა სავსე გრძნობითა და დეტალების უსასრულო ნაირობითაა დახატული ყველა ეს ურთიერთობები, ამის არგუმენტაციას აქ ვერ შევუდგებით, იმიტომ რომ ამისთვის მთელი პოემის გადმოწერა დაგვჭირდებოდა. ამ მოტივთა ისტორიული ღირსება იმაშია, რომ ადამიანის ჰუმანისტურ, რელიგიისგან დამოუკიდებელ განდიდებას წარმოადგენენ. მათი აბსოლუტური, დროისგან დამოუკიდებელი ღირებულება კი ისაა, რომ რუსთაველმა იდეალური ადამიანისა და სხვა ადამიანთა შორის მისი ადგილის დრამატული და შთაგონებული სურათი დახატა და ამაში მაქსიმალურ ფსიქოლოგიურ სიზუსტესა და პოეტურ ძალას მიაღწია, როგორისთვისაც კი ოდესმე ლიტერატურას მიუღწევია.

დასასრულს უნდა შევნიშნოთ, რომ ნაწარმოების იდეურ კომპოზიციაში მთავარ პერსონაჟთა როლის თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსანსა“ და თანამედროვე (აგრეთვე, კლასიკურ) რომანს შორის ერთი არსებითი სხვაობაა, იდეალურ გმირთა ხატვის რუსთველისეული მეთოდიდან გამომდინარე. რომანს დღეს და, საერთოდ, ახალ დროში ახასიათებს მოქმედების არსებითი დეტერმინაცია პერსონაჟთა ხასიათებით, მოქმედების გამომდინარეობა პირთა ინდივიდუალური თვისებებიდან, რითაც მოქმედება კანონზომიერების ხასიათს იძენს. რუსთაველი ამ მეთოდს არ მიჰმართავს, რაც გამოწვეულია იდეალურ პერსონაჟთა ხატვის ზემოხსენებული თავისებურებით, სახელდობრ, მათი იდეალური უნივერსალურობით, რომელიც მეტ-ნაკლებად არსებით მომენტებში ქცევის მართო ერთ ხაზს — უზადო ვაჟკაცობისას, უზადო კეთილშობილებისა და მგრძნობიარობისას უტოვებს.

VII. ისტორიული ორიენტაციისათვის

იდეალურ გმირთა ხატვას რუსთაველის პოემაში და ავტორის ცნობიერ მიზანს — რომ სრულყოფილ ადამიანთა სახეები შექმნას — მეტად ნათელი ისტორიული აზრი აქვს.

იგი მდგომარეობს ქრისტიანული რელიგიისა და მისი ასკეტური ტენდენციებისგან ემანსიპაციაში — რელიგიისაგან, რომელიც ადამიანის სრულყოფის შესაძლებლობას სხვაგვარად, თუ არ რელიგიური აზრით, პრინციპში უარყოფდა. ასეთი ემანსიპაცია შუა საუკუნეთა მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების ფარგლებიდან გასვლას ნიშნავს. ამ უზოგადესი აზრით — სრულყოფილი ადამიანის კულტისა და ასეთი ადამიანის სახის შექმნისაკენ შეგნებული სწრაფვის აზრით — „ვეფხისტყაოსანი“ რენესანსის ეპოქის ევროპული ლიტერატურისა და ხელოვნების (განსაკუთრებით, მეორის) ანალოგიურია.

„ვეფხისტყაოსნის“ ამ თავისებურების ისტორიული ფესვების საკითხი ერთგვარ კომენტარს თხოვულობს. ადამიანის სრულყოფისადმი მადის გაღვიძებაში დასავლეთ ევროპის რენესანსისდროინდელ კულტურაში უმნიშვნელოვანესი ფაქტორის როლი ანტიკური ლიტერატურისა და ხელოვნების (განსაკუთრებით, მეორის) აღმოჩენამ ითამაშა. უსაფუძვლო არ იქნება იმის დაშვება (როგორც ზემოთ ითქვა), რომ რაღაც ფარგლებში ანალოგიური სამსახური რუსთაველს აღმოსავლური ეპიკის ტრადიციამ გაუწია. მთავარ გმირთა სრულყოფილება ამ ეპიკაში (განსაკუთრებით, „შაჰ-ნამეში“, აგრეთვე „ვისრამიანში“) თითქმის უგამონაკლისო წესია: ისინი არიან უსაზღვროდ მშვენიერნი, უსაზღვროდ ლომგულნი, უსაზღვროდ მომხიბლველნი. მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება: ჯერ ერთი, აღმოსავლური ეპიკისთვის ცნობილი სრულყოფილი ადამიანის იდეალი შეუდარებლად უფრო და რ ი ბ ი ა, ვიდრე რუსთაველის ზემოთ განხილული იდეალი (მის კომპონენტებს მხოლოდ ზემოჩამოთვლილი ნიშნები შეადგენენ, მორალური სრულყოფაც კი აქ მეტად მკრთალად ჩანს, რომ აღარაფერი ვთქვათ შინაგანი სულიერი ცხოვრების სიმდიდრესა და მრავალმხრივობაზე), მეორეც, სპარსულ ეპიკაში იდეალური პერსონაჟის ხატვას შეეძლო რუსთაველზე გავლენა მოეხდინა მხოლოდ როგორც ლიტერატურულ ტრადიციას, როგორც ნაწარმოების აგების მეთოდს, — გავლენა მოეხდინა, ასე ვთქვათ, მხოლოდ ქანრის თვალსაზრისით (იგი ნერგავდა აზრს, რომ სრულყოფილი გმირის ქება ნაწარმოე-

ბისტვის მომგებიანი თემა), ანტიკური ხელოვნების გავლენა რენესანსის ეპოქაზე კი შეუდარებლად ღრმა იყო: იგი ბადებდა იმ აზრს, რომ ადამიანი შეიძლება იყოს, არის და უნდა იყოს ისეთი სრულყოფილი, როგორაც იგი ანტიკურ შედეგებში იყო გამოსახული.

ამგვარად, ეს უკანასკნელი მომენტიც — ადამიანის იდეალის რაგვარობა და მისდამი დამოკიდებულება — „ვეფხისტყაოსანში“ გამოხატული მსოფლმხედველობისა და მსოფლშეგრძნების რენესანსულ ხასიათზე მეტყველებს. რა თქმა უნდა, საზოგადოებრივი პირობები, რომლებმაც ვეფხისტყაოსანი წარმოშვა, სხვა იყო, ვიდრე ევროპული რენესანსის პირობები. რუსთველის პოემაში „მესამე წოდების“ იდეოლოგიის და ფეოდალიზმისადმი რაიმე ანტაგონიზმის — თუნდ აშკარასი და თუნდ შენიღბულის — ძებნა, რასაც ზოგი მკვლევარი სჩადის, ნიშნავს უნახავ ძალადობას პოემის აშკარა მონაცემებზე. „ვეფხისტყაოსნის“ რენესანსული მოტივები ფეოდალური დროის და ფეოდალური პოლიტიკური მსოფლმხედველობის წარმონაშობია. ამიტომ „ვეფხისტყაოსანის“ არსებობა აფართოებს ჩვენს პორიზონტს რენესანსული იდეების წარმოშობისა და ამ პროცესში სოციალური ფაქტორების როლის ახსნაში. რუსთაველსა და მის ეპოქას ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ფარგლები ვაჭრობის განვითარებამ კი არ დააძლევინა, არამედ მხოლოდ ეროვნულ სახელმწიფოებრივმა ექსპანსიამ, რომელმაც უმოკლესი ისტორიული დროის მანძილზე ფეოდალური საქართველო წინა აზიის ერთერთ უძლიერეს სახელმწიფოდ აქცია და მით ხელი შეუწყო ქვეყნის მმართველ წოდებაში განათლების, რეალური ქვეყნისადმი ინტერესისა და ოპტიმიზმის გაღვივებას.

აღამიანის იღვალე რუსთაველამდე და მის დროს

1. ისტორიული მწერლობა და ხოტბები. XI—XIV ს-თა მატრიანეებში გამოჩენილი ჩანს მაღალი მდგომარეობის პერსონაჟთა — მეფეთა, გმირთა, მხედართმთავართა, ნაწილობრივ აგრეთვე უძალდეს სამღვდელო პირთა დახასიათების გარკვეული სტანდარტი. კონკრეტულად, რამდენიმე თვისება მათ მიეწერება რაიმე ზომის დაცვის გარეშე. ამ კონკრეტული განზომილების მიხედვით ისინი იღვალურად არიან წარმოდგენილი. ამ თვისებებში ყველაზე მარტივი და თვალსაჩინოა ჰასაკი (ტანის სიდიდე) სიმკნე (ძალა), სამხედრო ქველობა, გარეგნული სილამაზე. ისტორიულ პერსონაჟთა ინდივიდუალური თვისებების დასახელებას (სარწმუნოებისადმი დამოკიდებულება, შემდობელობა-მესისხლეობა) აქ, როგორც წესი, „ფაბულური“ ფუნქცია აქვს: ამ თვისებებით ხსნიან ამა თუ იმ მეფის პოლიტიკის ამათუიმ შტრიხს ან, ზოგჯერ, ორ მეფეს ერთმანეთს ადარებენ. ასეთივე ფუნქცია აკისრია ზოგჯერ მეფის გონიერების აღნიშვნასაც.

ხოლო მეფობდა ესე თრდატ მოხუცებული კეთილად, იყო კაცი მორწმუნე, ბრძენი და გონიერი, ამან სიბრძნითა თვისითა დაამუზდნა სპარსნი, გამოაჩინნა ჯუარნი და შეკაზმნა ეკლესიანი. (ქ. ცხ. 1, 137).

საყურადღებოა, რომ ანალოგიური დახასიათება მეორდება უფრო გვიანაც არა თუ არაქართველ და არაქრისტიან მეფეთა და უფლისწულთა მიმართ, არამედ თვით საქართველოსა და ქრისტიანობის მოსისხლე მტრების მიმართაც:

მაგ. ჯალალედინი არის „მქნე და ქველი, შემმართებელი, უშიში ვითარ უჯორცოჲ, ძალითა საჩინო, წყობათა შინა უცხო“. (ქ. ცხ. II, 164). („უშიში, ვითარ უხორცო“ ქართველ მეფეთა ჩვეულებრივი დახსიათება).

ჩინგიზ-ყაენი არის „ჰაეროვანი და შუენიერი, ტანითა ახოვანი, თმითა მომწითურო, ძლიერი, მქნე, შემმართებელი, მოისარი ქელოვანი, ღრმად გამგონე („გაგონება“ — გაგება, მოფიქრება), განმზრახავი სვანი (ქ. ცხ. II, 160).

გარდა მცირედი გამონაკლისისა („მოწითურო თმა“), ყველა ჩამოთვლილი თვისებები პერსონაჟებისთვის საერთოა ან მეტ-ნაკლებად საერთო.

რაიმე პორტრეტულ მსგავსებაზე ამ შემთხვევაში, ცხადია, ლაპარაკი არ შეიძლება: მატთანეებში არაა არც ერთი მეფე და სარდალი, რომელსაც, მემატანის თანახმად, ზემოთ ჩამოთვლილი თვისებების მხრივ რაიმე ზადი ჰქონდეს. ხსენებული თვისებების მხრივ ყველა ზურსონაჟები იდეალური არიან, ეს თვისებები დროის წარმოდგენათა მიხედვით სათანადო ისტორიული როლის მქონე პერსონაჟისთვის სავალდებულოდაა მიჩნეული. ამ ფონზე, როგორც არასავალდებულო გამოიყოფა გონიერება, სიბრძნე, რომელიც, ამგვარად, სრულფასოვანი ისტორიული პერსონაჟის მიუცილებელ თვისებათა შორის არ იგულისხმება.

ე. წ. „ოქროს ხანის“ და მისი უშუალოდ წინამავალი პერიოდის წარმოდგენაში სრულყოფილი ისტორიული პირის ეს იდეალი მდიდრდება, მას ახალი თვისებები ემატება. სახელდობრ, დიდდება „სიბრძნის“ როლი მის ღირსებათა შორის და მორალური სათნოებები ემატება (მოწყალება, სიუხვე და ა. შ.). მაგალითად, ბაგრატ IV „იყო კაცი სახითა უშვენირესი ყოველთა კაცთა სა, სრული სიბრძნითა, ფილოსოფოსი ენითა, სვანი ბედითა, უმდიდრესი ყოველთა მეფეთა აფხაზეთისათა, მოწყალე შეცოდებულთათვის, უხვ ალაგთა ზედა (ქ. ცხ. I, 315). სხვა

მეფეთა დახასიათებაშიც ამ თვისებას ამიერიდან, როგორც წესი, ხაზი ესმის.

უსაზღვრო ჰიპერბოლურობა ისტორიული პირის ღირსებათა აღწერაში მიღებულ ნორმად იქცევა დავით აღმაშენებლის დროიდან, განსაკუთრებით კი თამარის ეპოქაში. ქალთა დახასიათებას ემატება უმწვერვალესი სილამაზე (მანამდე მხოლოდ კაცთა ფიზიკური სილამაზე იყო ყურადღების საგანი), რომელიც მიეწერება არა მხოლოდ თამარს და რუსუდანს, არამედ სხვა ისტორიულ პირებსაც. როგორც კაცთა, ისე ქალთა დახასიათებაში შეუდარებლად მდიდრდება ტროპიკა: იგი იყენებს ასტრალურსა და ნათლის მეტაფორებს, აგრეთვე წარმოდგენებს ბერძნული მითოლოგიიდან, ძველი აღთქმიდან, სპარსული ეპოსიდან. რთულდება გვირგვინოსანთა შინაგანი პორტრეტის ხატვაც, მათი სულიერი ღირსებების სია იზრდება და მდიდრდება. თამარს, მაგალითად, მემატიანის სიტყვით ახასიათებდა „სიმდაბლე უზომო, სიმაღლე შეუსწორებელი, სიმშვედრე საქებელი, სიმქისე (სიმკაცრე) ჯეროვანი, ლმობიერება მოწლე, მოწყალება (სირბილე) თანალმობილი (შემბრალებელი), უმანკოება, სიწრფოება (სიმართლე) უსიცრუო, სახიერება ზოგადი (საყოველთაო სიკეთე) სიუხვე აღუზუავებელი (თავმდაბლური, არაამპარტავანი) და — თავი ყოვლისა კეთილისა — შიში ღმრთისა და მსახურება მისი შეუორგულებელი“. (ქ. ცხ. II, 147). ზემოხსენებული სავალდებულო თვისებების ფონზე ისტორიულ პერსონაჟთა დახასიათებაში ყურადღება ეთმობა მათ ინდივიდუალურ თვისებებს — ერთის მხრივ მორალურ სათნოებებს, რომლებზედაც ზემოთ იყო მსჯელობა, ოღონდ გამოთქმულს უფრო გაღრმავებული და, მხოლოდ ამდენად, ინდივიდუალური იერის მქონე ფორმით, მეორე მხრივ საკუთრივ „ხასიათის“ თვისებებს და ფიზიკური პორტრეტის დეტალებს. ასე, თამარზე ნათქვამია, რომ იგი „ბჭედ ჯდა შორის თავისა თვისისა და მეზობელთა თვისთა“ (ქ. ცხ. II, 148), ე. ი. იმდენად სამართლიანი იყო, რომ თავის საკუთარ ინტერესებსაც კი მოსამართლის („ბჭის“) მიუდგომლობით სჯიდა. დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი მრავალი ფაქტობრივი ილუსტრაციის გამოყენებით მოგვითხრობს დავითის სამართლიანობის, სახელმწიფო სიბრძნის,

„კაცის ვითარების ცნობის“, (კაცის ბუნების ცოდნის), ღვთის-
 მოწიშობის ამბავს. ფიზიკური პორტრეტიც ისტორიულ პირ-
 თა დახასიათებაში თავის ადგილს იჭერს: (სოსლანი) „მოყმე
 იყო ფერ-ნაკუთად კარგი, ბეჭ-ბრტყელი, პირად ტურფა და
 ტანად ზომიერი (დიდი), ორთავე კერძოთა გუართაგან სა-
 ჟელმწიფო (ქ. ცხ. II, 46). თამარს ახასიათებდა „ტანსა
 ზომიერსა გრემანობათუალთა და ლაწუთა
 სპეტაკთა ზედა ვარდებრივ ფეროვნება,
 მორცხვ ხედვა, ლალი მიმოხედვა, ტკბი-
 ლი პირი, მხიარული და ულიზლო (მოკრძაღე-
 ბული, „არა თავაგდებული“) სიტყვის სინარჩარე და
 ზრახვისა (საუბრის) უჩუქნობა (სითამამე): (ქ. ცხ.
 II, 117). ამ ისტორიულად რეალური იდეალური თვისებების
 ფონზე ზოგჯერ (იშვითად) მოცემულია პერსონაჟის რეალუ-
 რი, მაგრამ არაიდეალური თვისებებიც:

(გიორგი ლაშა) „იყო ტანითა ძლიერი, მკნედ მოისარი,
 ნადიმობათა შინა მოსწრაფე, ლალი და
 თვთბუნება (ქ. ცხ. II, 151). „რამეთუ იყო ესე ლაშა-
 გიორგი მკნე, ახოვანი, ძლიერი, ლალი, ამპარტავანი,
 თავქედი, თვთბუნება, ვითარც მითქვამს, უხვ, სა-
 ხიობის (სიმღერა-მუსიკის) მოყუარე, დუნის მო-
 ყუარე და გემოთ მოყუარე (ცხ. II, 157).

გვირგვინოსანთა შესხმის სტილი და სულისკვეთება მე-
 ხობებებთან მემატიანეთა სტილის მსგავსია:

„მსმენლთ ვაუწყო ქვეყნის მპყრობელი (დავით აღმ.)
 მკნე, ლმობიერი, ქველი, ძლიერი,
 პაეროვანი, მტკიცედ მფლობელი,
 შარვანდ-გმირი, ორგულთ გამგმირი,
 მტერთა ქვესკნელად დამამბობელი,
 რიტორი, ბრძენი, მეფეთა ძენი,
 ასპარეზთ ზედა მსპარაზნობელი (შაველი, 4).
 შენ (თამარი) მწუნობი ხარ მნათობთა,
 არ ისამენლებ, არ იდენ,
 შენ მუქი ელვა-ეთერთა
 მზისა მწვერვალთა არიდენ! (ჩახრუხაძე)

და უამრავი სხვა (ილუსტრაციები აღარ მოგვყავს).

¹ ტაუპის აზრია: ისეთი მშვენიერი ხარ, რომ შენი შუქი მზის სხივებს
 („მწვერვალთ“, „წვერთ“) რილედ გადააფარე, ისინი დაჩრდილე.

2. ამირან-დარეჯანიანი. ფაქტორი, რომელიც განპირობებს საისტორიო მწერლობის პერსონაჟთა ინდივიდუალური თვისებების აღნიშვნას — არეალურ პროტოტიპთა არსებობა — მხატვრულ ლიტერატურაში ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში ფაქტიურად გამორიცხულია. ერთადერთი ორიგინალური წმინდა-სარაინლო ძეგლი ამ ეპოქისა — „ამირან-დარეჯანიანი“ აღსანიშნავია მოქმედ გმირთა ინდივიდუალური განმასხვავებელი ნიშან-თვისებების თითქმის სრული არქონით. პერსონაჟთა დახასიათების ეს ძუნწი შტრიხები აქ დაიყვანება რამდენიმე ძირითადი სარაინლო ღირსების ჰიპერბოლიზაციაზე. ეს ღირსება — ძალა, გამბედაობა და ა. შ. — ყველა დადებით გმირებს ზომის რაიმე შეზღუდვის გარეშე აქვთ: სხვაობები მათ შორის, ამ ღირსებათა გრადაციის სახით, ჩნდება მხოლოდ მაშინ, როცა მოქმედება ორი ან მეტი გმირის შედარება-შეპირისპირებას თხოულობს. პერსონაჟთა ხატვის ძირითადი ხერხი აქ არის იდეალიზაცია, პერსონაჟთა ღირებულების ჰიპერბოლიზაცია აბსოლუტურის დონემდე.

ფიზიკური სილამაზის შექების ჩვეულებრივი ხერხი აქ ასეთია: კაცისა თვალსა ეგზომ შევნიერი კაცი არა უნახავს (გვ. 385) „არა იყო სწორი რისი. იერთა და კაბუკობითა (რაინლობით) (297). აქ გვხვდება ასეთი დახასიათებაც: „კაცი ბერი და შვენიერი“.

სამხედრო ქველობა და გარეგნული სილამაზე ამ თხზულებაში, თითქოს, არც გაირჩევა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ სილამაზესაც აქ თავისებური გაგება — ვაჟკაციური შესახედაობის გაგება აქვს.

ქალის სილამაზეც უსაზღვრო, თუმცა გამომსახველი საშუალებებით მეტად ღარიბი ჰიპერბოლიზაციის საგანია:

დასხდეს ცოლი და ქმარი ერთგან და ამას იტყოდეს: ერთი ყმა და ერთი ქალი ამათდა, ღმერთო, არა ჯობნილო, (გვ. 301).

სამხედრო ქველობაც („კაბუკობა“, რაინლობა) ან უსაზღვრო რაოდენობის მტერთა ძლევაში გამოიხატება, ან ამდენადვე ღარიბი გამოთქმებითა აღნიშნული:

ვთქვით: ერთი ქაბუჯი ამას (ამბრი არაბს) ვერა სჯობსო (გვ. 319).

გულადობა ქაბუჯისთვის (რაინდისთვის) სავალდებულოა. იგი ქცევის ნორმაა და არა გმირის ინდივიდუალური დახასიათების შტრიხი და ამ მხრივ იგი ქაბუჯისთვის სავალდებულო სხვა ქცევის ნორმებისგან არ განსხვავდება, როგორცაა, უთანასწორო იარაღის არხმარება, არგინება, ძლეული მტრის არმოკვლა, ორთაბრძოლების ძიება, გაჭირვებულთა დახმარება, მოწინააღმდეგის ძღვენობა-მასპინძლობა, რაც „ქაბუჯობის“ ანუ რაინდობის განვითარებული ინსტიტუტის არსებობაზე მიუთითებს. მაგრამ გულადობა მაინც მეტია ყველა ამ შეძენილ, ნასწავლ ღირსებებზე. იგი ადამიანის პირველადი, თანდაყოლილი თვისებაა: „მან (მზრდელმა) უქადა: კაცობრივი საქმე ყველა კარგად მოვაგლინო და გული კვლა ღმერთმან მისცეს. თუ გული არა უც, არას ფრგების“ (გვ. 312).

გამონაკლისის სახით გმირის ღირსებათა შორის სიბრძნეც იხსენიება. („ჩვენი ღონე ამირან დარეჯანის ძე არის, გულითა ქველი და გონებითა ბრძენი და მეცნიერი“ (გვ. 331).

გმირთა ხატვის ამ ძირითადი ხერხის გარდა „ამირან-დარეჯანიანში“ ნაკლებ ფართოდ გამოყენებულია უფრო რეალური, ყოფითი შტრიხებით დახასიათების ხერხიც, რომელიც ნაკლები ღირსების გმირებს ეხება. ეს შტრიხებია ბუნებრივი შიში და დაბალ მოტივთა მიყოლა, რაც ოქროს სურვილში გამოიხატება.

„გარდააყრიდეს (ბადრი იამანის ძეს) თავსა დრამასა, დრაჰკანსა და თვალ-მარგალიტსა. გარდაჲდა უსიბ და დაიწყო უბეთა ჩაყრა და ეგრე თქვა: ისი ცოლსა შეირთავს, ჩვენ დრაჰკარნსა, დრამასა და თვალსა რად არ ავკრეფთო“ (გვ. 298). „თქვა ბადრი იამანის ძემან: შავი. (ვეშაპი) მე და თეთრი თქვენ სამთავე. მაშინ უსიბ მოაქსენა: ჩემი კერძი თქვენდავე მომიქსენებიაო“ გვ. 295).

„ღორათ დილამმან თქვა: მე ეგე არა ვიცი. ეგზომ, ღმერთო, შიში არს გულსა ჩემსა შინა, რომელ რიცხვი და შეგება

არა ეგების. მერმე მზემან ჭაბუკმან ეგრე უთხრა: დორათ, გეშინიან, ჩემსა მზესაო. მან ეგრე თქვა: მეშინიან, შენმან მზემანო. მზემან ჭაბუკმან გაიცინა და ეგრე თქვა: მე და მოსორს, ღმერთო, არა გვეშინიანო. მოსორ ეგრე მოაქსენა: მე ნუ მათვლი, ესდენ, ღმერთო, მეშინიან, რომელ სული ცოტასლა მითქსო. ამას ვიცინოდით, მაგრამ შიში გულსა ყოველთასა იყო ერთისაგან კიდე“ (გვ. 426).

ამ ჰუმორისტული დახასიათების გარდა, მკვეთრად ინდივიდუალური შტრიხები პერსონაჟთა სახეების ხატვაში მაშინ შემოდის, როცა საჭირო ხდება საჭაბუკო წესების საწინააღმდეგო მოქმედების რაღაცა მოტივირება ავის მქნელის ვინაობის მოხაზვით: ასეა დახასიათებული „მუხთალი“ ჭაბუკი ღამარ ღაზნელი და იქვე, მასთან კონტრასტით, სხვა დადებით გმირთა ასეთი ინდივიდუალური თვისებებიცაა დასახელებული:

„მოვიდეს დარბაზობად იმარინდო, ღამარ ღაზნელი, ორდავარელი და მოსორ ნადირის ძე. თვალად უკეთესნი ჭაბუკნი არ ეგებოდეს. იმარინდო კარგი და საუფლო კაცი იყო, განა ეგეთი ვერა იყო, ვითა მზეჭაბუკი, თვარა სხვად კაცად კმა იყო, მხიარული, ამხანაგი და თავმდაბალი. მზესა ჭაბუკსა მოეწონა. ღამარ ღაზნელი იყო დიდი კაცი, საჭაბუკოდ შექმნილი და უებარი, მაგრა თვალად იგიცა კმა იყო და ეგეთი ვერა იყო, ვითა იმარინდო, ჰგეანდარომელ მესისხლე იყო“. (416).

რაც შეეხება გმირთა შინაგან სულიერ ცხოვრებას, იგი „ამირან-დარეჯანიანში“ მეტად მარტივია, მაგრამ თავისებურად სრული. მისი მოტივებია: სახელის ძიება, „ჭაბუკური“ ანუ რაინდული თავმოყვარეობის დაკმაყოფილება, რაც სხვა ჭაბუკთა ძლევაში გამოიხატება, მზისებრ ქალთა გულის მონადირება მათთვის თავის „კარგად გაჩვენების“ გზით. დადებით გმირთა სულიერი სახეც საკმაოდ ნათლად არის მოხაზული. ფარდა სამხედრო ქველობისა, მათთვის სწავრთა სამართლიანობა, სიბრალული ძლეული მტრისადმი, ზრდილობა ანუ „მოწვრთნილობა“, „ჭაბუკობისა“ და ერთმანეთის პატივისცემა. გმირთა სულიერი სახის ეს შტრიხები და მათი მამოძრავებელი ეს მოტივები ნაწარმოების მოქმედებაში მეტად თან-

მიმდევრულად ვლინდება, მრავალრიცხოვან ეპიზოდებსა და განსხვავებულ სიტუაციებში გმირთა ქცევის უცვლელსა და ბუნებრივ საფუძველს შეადგენს. ამიტომ ნაწარმოების იდეალურ გმირთა შინაგანი სამყარო, მიუხედავად მისი უკიდურესი სიმარტივისა, თვითკმარია და რეალური. იგი ტოვებს სრულებით მკაფიო შთაბეჭდილებას, რომ აქ გარკვეული ეპოქისა და გარკვეული სოციალური ფენის — ქართველი სამხედრო წოდების რეალური, ცხოვრებისეული იდეალია ასახული.

ყველა ჩამოთვლილი რეალური მოტივები მოთხრობაში უხვადაა განელეებული ზღაპრული ელემენტით. ეს უკანასკნელი მთლიანად ამოსწურავს გმირთა მოწინააღმდეგე ბოროტი ძალების ხატვის წესს.

შეიძლება დავასკვნათ: „ამირან-დარეჯანიანი“ თავისი მიზანდასახულობით იდეალურ გმირთა მხატვრული ნაწარმოებია. მისი მთავარი პერსონაჟები ავტორის თვალსაზრისით სრულყოფილი ადამიანები არიან. ამ მხრივ „ამირან-დარეჯანიანი“ ნაკლებად არაა „ვეფხისტყაოსნის“ წინამორბედი, ვიდრე „ვისრამიანი“. ეს, რასაკვირველია, არაფერს გვეუბნება არც მოთხრობის ფაქტიურ როლზე „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნაში და არც რუსთაველის ნაცნობობის საკითხზე ამ თხზულებასთან. ეს მხოლოდ „ამირან-დარეჯანიანის“ უანარიის როლს ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული განსახიერების საშუალებათა ჩამოყალიბებაში.

ამ მოთხრობაში განსახიერებული იდეალი, კონკრეტულად რაინდობის იდეალია, ანალოგიური დასავლეთ ევროპის მეტად ცნობილი ინსტიტუტის იდეალისა. ჭაბუკის ანუ რაინდის ქცევის ზემოთდასახელებული ნორმები (ძლეული მტრის დანდობა, თანასწორი იარაღით ბრძოლა, ურთიერთპატივისცემა, სამართლიანობისთვის ბრძოლა, გაჭირვებულთა დახმარება, ქალისთვის „თავის კარგად გაჩვენება“ და ა. შ.) ისტორიულ კატეგორიებს წარმოადგენენ, ისინი გარკვეული დროისა და გარკვეული სოციალური წრის წარმონაშობნი არიან და გაცილებით ვიწრო დროულსა თუ გეოგრაფიულ მონაკვეთში გვხვდებიან, ვიდრე ბრძოლა და სამხედრო ქველობის კულტი საერთოდ.

ისტორიული თვალსაზრისით „ამირან-დარეჯანიანის“

ხსენებული საქაბუკო იდეალი მეტად მნიშვნელოვანი ნიშან-სვეტია ქართველი საზოგადოების განვითარების გზაზე. ეს რელიგიური თვალსაზრისისგან დამოუკიდებელი, აბსოლუტურად საერო (სამხედრო-ფეოდალური) იდეალია და ქართველთა სულიერი ცხოვრების ისტორიაში, ამდენად, ღილი გარდატეხის მაჩვენებელი.

3. ჰ ა გ ი ო გ რ ა ფ ი ა. ნ. მარის აზრით, „მიჯნურობის“ კულტის ერთ-ერთი წყარო საერო მწერლობისათვის შეიძლება ყოფილიყო ღვთისთვის „გაჭრილთა“, „მარტოდ მყოფთა“ კულტი, რომელმაც მეტად ფართო ასახვა ჰპოვა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში¹. კ. კეკელიძე მიუთითებს თხზულებათა შინაარსისა და კომპოზიციის კონკრეტულ მხარეებს, რომლებითაც ჰაგიოგრაფიული „ბელეტრისტიკა“ შეიძლებოდა საერო (სამიჯნურო და საგმირო) ეპოსის წინაპარი გამხდარიყო². მიუხედავად მსგავსების სიშორისა, ამ მსგავსებებს ქართული საერო მწერლობის ფორმისა და სულისკვეთების წარმოშობის გარკვევისათვის მაინც არსებითი მნიშვნელობა აქვს. იქაც და აქაც ჩანს საერთო ლიტერატურული კონცეფცია — იდეალური გმირის ხატვა, თხზულების წარმოდგენა, როგორც გამორჩეული, უნაკლო, მისაბაძი პიროვნებისა თუ მოქმედების აღწერისა. ძველი და ახალი მსოფლიო ლიტერატურის ფართო კონტექსტში ასეთი კონცეფცია ერთ-ერთი შესაძლებელი ჩანს — მის გვერდით არსებობს შემეცნებითი მიზნის მატარებელი ლიტერატურა, გამართობი ლიტერატურა, წმინდა-ესთეტიკური მიზნის მქონე ლიტერატურა და უამრავი სხვა. XI—XIII ს-თა საქართველოსთან დაკავშირებულ ორსავე კულტურულ სფეროში — როგორც ქრისტიანულ დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში — ზემოთ დასახელებული კონცეფცია ლიტერატურის უზოგადეს საერთო საფუძველს წარმოადგენს. მას არ ეთქმის არც ვიწროდ „პროპაგანდისტული“, არც „დიდაქტიკური“. იგი შეიძლება მოკლედ დახასიათდეს ასეთნაირად: ავტორს ჰსურს მოგვითხროს ისეთი ამბისა და ისეთი პიროვნებების შესახებ, რომლებიც თავიანთი

1 Н. Марр. Культ женщины и рыцарство. გვ. 50—52.

2 ლიტერატურის ისტორია ტ. II. 1941 წ. გვ. 6—7.

სიკეთით — ძალით, სიწმინდით და სხვა რამ ღირსებით — ღირსშესანიშნავნი არიან.

ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა უმრავლესობაში დასახელებული მხატვრულ-იდეური კონცეფცია მეტად მარტივად ვლინდება — სულიერ გმირს ნაწარმოების დასაწყისიდან ბოლომდე უკიდურესი სიწმინდე და მრავალრიცხოვანი სასწაულები მიეწერება. უფრო რთული და, ამდენად, უფრო თვალსაჩინოა ეს კონცეფცია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ — თხზულებაში, რომელიც შეუღარებლად უფრო მაღალ ესთეტიკურ და ფსიქოლოგიურ დონეზე დგას, ვიდრე ჰაგიოგრაფიულ ძეგლთა უმრავლესობა და ერთი იმ „ძლიერ და მომჯადოებელ პიროვნებათაგანი“ ჰყავს თავის გმირად, რომლებზედაც მარიჭართველ საზოგადოებანე შეუღაბნოეთა გავლენის შესახებ მსჯელობისას ლაპარაკობს (დას. შრ. გვ. 50).

ამ თხზულების მთავარი გმირის სახე, აშოლუტურად იდეალური (ანტორის თვალყარისით) თვისებების მდიდარი და მრავალფეროვანი კომპლექსისაგან შედგება, რომელსაც თხრობის პროცესში მისი მოქმედების მოტივთა ამდენადვე იდეალური და ამდენადვე მდიდარი კომპლექსი შეესაბამება (ილუსტრაცია არ მოგვყავს). მისი პიროვნების გავლენა მის მნახველ-მსმენელებზე ჩამოკავს „ვეფხისტყაოსნის“ იდეალურ გმირთა მიერ მათ მცვრეტელთა მოხიბლვის ეპიზოდებს: მას შემდეგ, რაც გრიგოლ ხანძთელის სიწმიდის „ზარი განჯდა“, მის ნახვასა და სმენას სხვა პირთა სრული დამორჩილების ძალა ენიჭება, (განდგომილი ძმები, შემცოდე მეფე თუ მხევალი, მღვდელ-მთავართა კრებული, ეკლესიის პოლიტიკაში ზელის ჩამრევი მეფე). ამავე დროს მისი სახის ხატვაში ძლიერ იჭრება სუბიექტური ნაკადი, გმირის ინდივიდუალური იერის მქონე განცდათა მეტად მკვეთრ ფერებში აღწერა. ლოცვა, რომელსაც გრიგოლი და მისი მოწაფეები თავიანთი კარიერის დასაწყისში წარსტყვამენ, ამ სუბიექტივიზმის მკაფიო გამოვლინებაა. ჰაგიოგრაფი მოგვითხრობს: „ხოლო წმიდამან გრიგოლ გონებითა შემუსრვილითა ლოცვაჲ ესე ცრემლით ჯელ-განწყრობით წართქვა: „ჟამსა ამას უცხოებისა და უპოვარებისა ჩუენისასა, ჭრისტე. არა შეგეშინოს ჩუენ ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალო ჩუენ თანა

ხარ... არს უბიწოთაცა შეძრწუნება ზარი შენი, რომლისაგან მე ვძრწვი, რამეთუ განმზადებულ ვარ არა თუ უმეცრებისა აჩრდილთა შეყენებული, არამედ უღებებისა (სიზარმაცის) მედგრობათაგან ძლეული ვქმობ სულთქუმით. რაჟამს მოიწიოს დაქსნაჲ გუამთაჲ და მხილებაჲ ცოდვთაჲ, ... მაშინ ვინაჲ იყოს ჩემდა ქსნა ბრალთა პატივისაგან? რამეთუ არა მომიგის მე საქმე რომლითამცა უბრალო ვიპოვე წინაშე საყდართა შენთა, ქრისტე..." ამ სუბიექტურ, გრძნობითს პლანს წმინდანის ცხოვრების აღწერაში კიდევ უფრო აძლიერებს საკუთრივ ბიოგრაფიული შტრიხები — მისი ურთიერთობა დედასთან, საყვარელ მოწაფეებთან, მისი მოღვაწეობის დეტალთა კონკრეტული აღწერა. ყოველივე ეს, დიდ ლიტერატურულ ოსტატობასთან შეერთებული, წმინდანის ამ იდეალურ პორტრეტს ავსებს სრული და თვითკმარი ფსიქოლოგიური სახის დონემდე. თუ გავითვალისწინებთ, რომ თხზულება დაწერილია 90 წლით გვიან გრიგოლის გარდაცვალებიდან, რომელმაც 102 წელი იცოცხლა, ცხადი გახდება, რომ გმირის პიროვნების კონკრეტული შტრიხები, გარკვეულ ფარგლებში მაინც, ასახავენ ავტორის (და, ალბათ, მისი კულტურული გარემოს) თვალში ჩამოყალიბებულ იდეალს.

რა თქმა უნდა, ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში ადამიანის თემა ამ ტიპის იდეალური სახის ხატვით არ ამოიწურება. მასში მეტად მნიშვნელოვან როლს თამაშობს ადამიანის ბუნებრივ, ემპირიულ გრძნობა-სწრაფვათა და რეალურ ურთიერთობათა ხატვაც, თუმცა ეს ვერ შეფასდება როგორც ცნობიერი იდეურ-მხატვრული კონცეფციის გამოვლინება, არამედ მხოლოდ კიმენური ჰაგიოგრაფიული ქანრის ისტორიული ხასიათის შედეგია.

ამ ისტორიული ხასიათის წყალობით ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში ზოგჯერ შეიძლება გამოკრთეს დროისათვის საერთო ადამიანის იდეალის ზოგი შტრიხები. ასე, ქრისტიანულ-ფეოდალური იდეალის მეტად მკვეთრი განსახიერებაა გიორგი ათონელის თხზულებაში მოცემული იოვანე ათონელის სახე: „ნათესავით ქართველი, მშობელთა და პაპათაგან დიდებული და წარჩინებული და საჩინო მთავართა შორის დავით კურაპალატისათა, მკნე და ახოვანი და განთქმული წყობათა

შინა (ბრძოლაში), მაღალი და შუენიერი აგებულებითა და ჰასაკითა გუამისაჲთა და ბრძენი და გონიერი გონებითა და გულისკმის-ყოფითა, და სავსე შიშითა ღმრთისაჲთა და ყოვლითავე კეთილისა საქმითა“.

ეს ქრისტიანული ელფერის მატარებელი საერო იდეალი, რომელიც შუასაუკუნეთა ყველა ან თითქმის ყველა ქრისტიანულ ფეოდალურ საზოგადოებებში გავრცელებული ადამიანის იდეალის ზუსტი ორეულია, მკვეთრად განსხვავებულია იმავე ხანის სასულიერო იდეალისაგან, რომელიც იმავე ნაწარმოებშია მოცემული ექვთიმეს დახასიათებისას — კაცისა, რომელსაც თავის ბიოგრაფიაში მამამისივით საერო მოღვაწეობის ხანა არ ჰქონია, და, ამდენად, სხვა სათნოებებით გამოირჩევა „იყო წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი ეფთჳმი სახითა მყუდრო და გონებითა წრფელ და მდაბალ და სულითა განათლებულ და წმიდა და გუამითა ძლიერ საღმრთოთა შინა საქმეთა და მოღვაწეობათა და ჰასაკითა წესიერ... და ეკლესიას დგომასა მწმ, რამეთუ დგან იგი თჳნიერ კუერთხისა და კედელსა მიყრდნობისა ჳელ-მოჳდობით ვითარცა სუეტი შეურყეველი“.

უკანასკნელი ნაწყვეტი სპეციფიკურად ქრისტიანულ ეკლესიურ იდეალს ასახავს. პირველში, შეიძლება ითქვას, კაცის რეალური სახალხო იდეალია ასახული, თუ კი სახალხო შეიძლება ეწოდოს იმას, რაც ყველაზე მეტად ხალხის ერთი გარკვეული ფენისთვის — სამხედრო ფეოდალური წოდებისთვისაა დამახასიათებელი.

4. ადამიანის რუსთაველური იდეალის წარმოშობის საკითხი. ისტორიული ორენტაცია. „ოქროს ხანის“ ქართული საერო იდეალის ზოგი კონკრეტული მცნებების წარმოშობა ნათელია: ასე, „სიმდაბლე“ აშკარად ქრისტიანული სათნოებაა; სამხედრო ქველობის კულტს, პირიქით, ვერავითარი კონკრეტული წყარო ვერ მოეძებნება. იგი ისე ძველია, როგორც ადამიანი და მისი გაჩენა არ საჭიროებს რაიმე ისტორიული ფაქტორების ჩარევას — არც საკუთარი სოციალური განვითარების სახით, არც უცხო გავლენების სახით. დასახელებული ორი სათნოება წარმოადგენს ორ ჰოლუსს, რომელთა შორის ღირსების

ქართული საერო კოდექსის ყველა ცალკეული პუნქტი შეიძლება განლაგდეს თავისი წარმომავლობისდა მიხედვით: ამ საერო იდეალში ნაგულისხმევი სათნოებები შესაძლოა ქართველთა საკუთარი ისტორიული ყოფით გამოკვებილიც იყოს და უცხო ლიტერატურული ან, რაც უფრო შესაძლებელია, ყოფითი გავლენის ნაკარნახევიც. უდავოა, რომ განსახილველ ეპოქაში ქართველთა შორის აღიარებული სათნოებანი სხვადასხვა ზომით ამ ორივე რიგის ფაქტორთა შერწყმის შედეგს წარმოადგენენ.

ს ი მ ა მ ა ც ე, გ უ ლ ო ვ ა ნ ე ბ ა ყველა ხალხში დიდად აღიარებული სათნოებაა. გამონაკლისს შეიძლება წარმოადგენდნენ მხოლოდ უალრესად პრიმიტიული ხალხები, სადაც ეს ღირსება ფიზიკური ძალის წარმოდგენისგან ჯერ გამოყოფილი არაა. სახელის ძიება, პატივმოყვარეობა აგრეთვე ისტორიული კატეგორიაა, ამასთან, შეუდარებლად მაღალი განვითარების საზოგადოებისთვის დამახასიათებელი, ვიდრე მხოლოდ სიმამაცის კულტი.

ნაუმანი¹ სამართლიანად უთითებს, რომ თავისთავადი ჰეროიკა, ე. ი. ბრძოლისა და სახელისკენ სწრაფვა არა რაღაცის მოპოვების მიზნით (ნივთი, მიწა-წყალი, საქონელი, ქალი), არამედ მხოლოდ სახელისა და თავგადასავლისკენ სწრაფვით, ძალიან დაშორებულია პირველყოფილ საზოგადოებათა კულტურას. მას საფუძველი აქვს არა დღის საარსებო მოთხოვნილებებში, არამედ შეუდარებლად უფრო რთულ სოციალურ სწრაფვებში. რაინდობის ეს არსებითი ელემენტები მთელი სისრულითაა ასახული „ამირან-დარეჯანიანში“ (იხ. ზემოთ). ეს სათნოება ერთ-ერთი საფუძველია დასავლეთ ევროპის სარაინდო კულტურის მორალურ-ეთიკური წარმოდგენებისაც. იგივე კულტი გავრცელებულია სპარსული სამხედრო წოდების ყოფაში და არაბებში როგორც ისლამის მიღების შემდეგ, ისე მის მიღებამდე (ამ უკანასკნელში მას შედარებით ნაკლები ადგილი უჭირავს. თვითმიზნური სავაჟაკო თავგადასავლების ძიება აქ ნაკლებად ხდება). ე რ თ გ უ ლ ე ბ ა უმაღლეს რანგშია აყვანილი ფეოდალურ საზოგადოებაში, სადაც იგი

¹ H. Naumann, Ritterliche Standeskultur um 1200.

ძირითად სოციალურ სათნოებადაა ქცეული. ამგვარად, მისი წარმოშობის ახსნაც შუა-საუკუნეთა ქართულ საზოგადოებაში უცხო გავლენებს არ გულისხმობს. ქართველთა მეზობლებს შორის ამ სათნოებას დიდი ადგილი ეჭირა სპარსელთა წარმოდგენაში. არაბებში ისლამამდე ერთგულება ნიშნავდა თავისი თანასწორებისადმი ერთგულებას და არა პატრონისადმი (ძირითადად, სისხლით ნათესავეებისადმი, ამასთან პარალელურად — მეგობრისადმი). ევროპის სარაინდო კულტურაში ერთგულება ძირითად სათნოებათა რიცხვს ეკუთვნოდა.

ს ი უ ხ ვ ე ე ც ფეოდალური საზოგადოების სოციალური მოთხოვნილებებით ნაკარნახევი სათნოებაა¹. საქართველოს მეზობელ კულტურათა შორის ის დიდად ფასობდა სპარსელებში და არაბებში (როგორც ისლამის მიღების შემდეგ, ისე ისლამის მიღებამდე).

გ ა ჭ ი რ ვ ე ბ უ ლ თ ა დ ა ხ მ ა რ ე ბ ა, ქ ვ ე ლ ი ს ს ა ქ მ ე სარაინდო მორალის ძირითადი პუნქტია. მასთან განუყრელადაა დაკავშირებული სხვა სარაინდო ზნენი: ძ ლ ე უ ლ ი მ ტ რ ი ს. ა რ მ ო კ ვ ლ ა, უ ს წ ო რ ო ი ა რ ა დ ი თ ა რ შ ე ბ მ ა და ა. შ. როგორც ზემოთ ითქვა, „ამირან-დარეჯანიანში“ ეს მორალური მცნებები მთელი სისრულითაა გამოხატული. მცნებათა ამ რიგის წარმოშობის საკითხი უფრო რთულია. ერთი მხრივ, აქ ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა მაღალი სოციალური განვითარება: ფეოდალურ საზოგადოებაში ასეთი მცნებები მხოლოდ განვითარების გარკვეულ მაღალ საფეხურზე ყალიბდება. მაგრამ საკითხი ეხება იმას, თუ რამდენად შესაძლებელია ამ მცნებათა გაჩენა მხოლოდ ფეოდალური საზოგადოების სპონტანური განვითარებით აიხსნას. ევროპაში ამ მცნებათა გაჩენის, ანუ, რაც იგივეა, რაინდობის ინსტიტუტის ჩამოყალიბების ერთ შესაძლო ფაქტორად ასახელებდნენ არაბულ გავლენას — ხალხისას, რომელიც სოციალურ ურთიერთობათა განვითარების მხრივ ევ-

¹ ამ მოტივზე „ვეფხისტყაოსანში“ იხ. გ ნათაძე, მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“.

როპელებზე ბევრად დაბალ საფეხურზე იდგა¹. მეორე მხრივ, ევროპული სარაინდო იდეალის მორალურ მცნებათა წარმოშობაში გადამწყვეტ როლს ანიჭებენ ქრისტიანობას, სადაც მოყვასისადმი სიყვარული, მისთვის თავის არდაზოგვა, ღვთის სამსახური კეთილი საქმით და არა მხოლოდ რიტუალის შესრულებით რელიგიის ძირითადი მოთხოვნებია. ეს ფაქტორი (ქრისტიანობა) ქართულ სინამდვილეშიც იგივე იყო, რაც დასავლეთ ევროპაში და ეს გარემოება, თითქოს, იმას გვიკარნახებს, რომ ორსავე შემთხვევაში ქრისტიანული გავლენა მართლაც გადამწყვეტ ფაქტორად ვცნოთ: როგორც აღნიშნავს ევროპის სარაინდო კულტურის ისტორიკოსი ნაუმანი (ციტ. შრ. გვ. 3), ქრისტიანობის იდეალი ადამიანისა, უფრო ზუსტად, კაცისთვის სასურველ თუ სავალდებულო სათნოებათა კომპლექსი (Tugendsystem) მჭიდროდაა დაკავშირებული ანტიკურ (არისტოტელურ-სტოიკურ) სათნოებათა სისტემასთან, ხოლო რაინდობის მორალური მოძღვრება, თავის მხრით, ქრისტიანობის ამ მორალურ წარმოდგენებს ემყარება. რაინდობა ზნეობრივად ეკლესიამ აღზარდა. მაშასადამე, ლოგიკურია, რომ ქართულ სინამდვილეში სარაინდო მცნებათა წარმოშობაც, გარკვეულ ფარგლებში მაინც, ქრისტიანული მორალის გავლენით ავხსნათ.

ისეთ ანტიკურ მორალურ მცნებებს, რომლებიც მხოლოდ ფეოდალურ ურთიერთობათა განვითარებით და ქრისტიანობის შუამავლობით ვერ მიიღება, ქართული საერო იდეალის განვითარების მხოლოდ ის უმაღლესი საფეხური შეიცავს, რომელიც „ვეფხისტყაოსანშია“ ასახული. ესაა ზო მიერ ე ბ ა, ჰ ა რ მ ო ნ ი ა (არისტოტელით: $\mu\epsilon\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\varsigma$) ძვ. გერმ. maze), სიბრძნე (σοφία) რომელიც მდგომარეობს ნებაყოფლობით ჩართვაში ღვთის მიერ დადგენილ ქვეყნის წყობაში, ს უ ლ გ რ ძ ე ლ ო ბ ა (არისტოტელით: $\mu\epsilon\tau\alpha\lambda\omicron\upsilon\pi\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$) ანტიკური გაგებით, რომელიც მდგომარეობს არა კეთილშობი-

¹ იხ. R. Nicholson. Literary History of Arabs. კონკრეტულად, არაბული წარმოშობისადაა მიჩნეული წარმოდგენა ცხენოსანზე, როგორც კეთილშობილ კაცზე, მხედრობის დაკავშირება მორალურ კეთილშობილებასთან. ეს შეხედულება ნაკლებ დასაბუთებული ჰიპოთეზის მდგომარეობაში დარჩა.

ლებაში სიტყვის დღევანდელი აზრით, არამედ მხნეობასა და მხიარულებაში გაქირვების ეამს (მუდამ მხიარულება კურტუაზული კულტურის უპირველესი მცნებაა. შდრ. გასაჭირში ჩავარდნილ ავთანდილზე ნათქვამია: „ხელთა ჰქონდა მშვილდისარი, მათეკ მივა მხიარული“). როგორ არის ეს ანტიკური მცნებები ასახული რუსთაველის პოემაში და რა როლს თამაშობენ ისინი მის კონცეფციაში, ამაზე ზემოთ გვექონდა მსჯელობა. შუა საუკუნეთა ევროპულ სარაინდო კულტურისგან განსხვავებით რუსთაველს ეს წარმოდგენები უშუალოდ ანტიკური ფილოსოფიიდან, ან მისი ამხსნელ-განმმართველი ბიზანტიური და ქართული ფილოსოფიიდან შეიძლება ჰქონოდა შეთვისებული.¹

სამართლიანობა იმ სათნოებათა რიცხვს ეკუთვნის, რომლებიც ყველა საზოგადოებაში, გარდა ყველაზე პრიმიტიულისა, უდიდესი პატივისცემით სარგებლობენ. „ოქროს ხანის“ ქართულ სინამდვილეში სამართლიანობის კულტი უაღრესად იყო განვითარებული (ამ დროს ეკუთვნის მსოფლიოსთვის კლასიკური კომპლიმენტი, რომლითაც ისტორიკოსი თამარ მეფეს ამკობს: „ბჰედ (მოსამართლედ) ჯდა შორის თავისა თვისისა და მეზობელთა თვსთა“). სამართლიანობა ერთ-ერთ უპირველეს სათნოებადაა მიჩნეული ყველა იმ კულტურებშიც, რომლებთანაც განსახილველი ეპოქის ქართულ კულტურას კონტაქტი ჰქონდა: სპარსულ ეპიკაში და მორალულ მორალურ წარმოდგენებში, რომელთაც ეს ეპიკა ასახავს, არაბებში და მათს ლიტერატურაში, ბერძნულ ფილოსოფიაში.

ქრისტიანულ მორალში სამართლიანობა, ისევე როგორც სხვა ე. წ. სამოქალაქო სათნოებანი, ცნობილია, მაგრამ დაჩრდილულია სხვა სპეციფიკურად რელიგიური ხასიათის სათნოებათა მიერ: სიყვარულისა ღვთისა და მოყვასისადმი, სიმდაბლისა, ზორცთა ძლევის უნარისა და სხვ.

სამოქალაქო სათნოებათა და, მათ რიცხვში, სამართლიანობის წინ წამოწევა შუასაუკუნეთა ქრისტიანული საზოგადოებების პირობებში რელიგიური მსოფლმხედველობისგან

¹ ცხადია, ეს ისტორიული კავშირი უაღრესად ჰაოთეტურია.

გარკვეულ ფარგლებში ემანსიპაციას ნიშნავს. სამოქალაქო სათნოებათა წინწამოწევა დასავლეთ ევროპის ეთიკურ წარმოდგენებში დაკავშირებულია ანტიკური ფილოსოფიისა და მწერლობის გაცოცხლებასთან და დამახასიათებელია შუა საუკუნეებიდან ახალ დროისკენ გადასვლის იმ ხანგრძლივი პერიოდისთვის, რომელიც რენესანსთან ერთად წინარენესანსის ანუ სარაინდო კულტურის პერიოდსაც მოიცავს. ამ სათნოების მკაფიოდ გამოხატული პატივისცემა განსახილველი პერიოდის ქართულ ლიტერატურაშიც შუასაუკუნებრივი მსოფლმხედველობისგან გამომდინარეობს მოასწავებს. მართალია, „ვეფხისტყაოსანში“ სამართლიანობა ახასიათებს მეფეს სწორედ როგორც მეფეს და არა როგორც იდეალურ გმირს, როგორც ზოგადად ადამიანის იდეალს. მაგრამ სამაგიეროდ ეს სათნოება აშკარადაა გამოხატული „ამირან-დარეჯანიანის“ გმირთა ქცევაშიც, რომელნიც მეფენი არ არიან, არამედ მხოლოდ „ქაბუკები“. ქართველი საზოგადოების ეთიკურ წარმოდგენათა რელიგიისაგან ემანსიპაციის თვალსაზრისით ამ პუნქტში ეს უკანასკნელი თხზულება „ვეფხისტყაოსანზე“ უფრო საგულისხმოა.

ს ი ლ ა მ ა ზ ე, ფიზიკური მშვენიერება ისეთი ღირსებაა, რომლის პატივისცემა რაიმე შემამზადებელ ტრადიციას არ გულისხმობს. ქართულ კულტურასთან გეოგრაფიულად დაახლოვებულ კულტურებში სილამაზე ქალის პირველ ღირსებად არის აღიარებული. კაცის სილამაზესაც ამ კულტურებში თავისი ხვედრი პატივისცემა ეძღვნება. უდავოა, რომ ამ კულტურათა მაგალითმა როლი ითამაშა ქართული საერო იდეალის ჩამოყალიბებაში, სადაც ფიზიკურ მშვენიერებას მისი კუთვნილი ადგილი უჭირავს. მაგრამ მან ეს როლი ითამაშა მხოლოდ ნეგატიურად და არა პოზიტიურად: მან გაუადვილა ქართულ მწერლობას განთავისუფლება იმ ხელოვნური (ბუნებრივ ურთიერთობათა აუცილებლობით არნაკარნახევი), ისტორიულად ჩამოყალიბებული ქრისტიანული კონცეფციისგან, რომლის თანახმად ხორციელი მშვენიერება უფასურია ან მავნებელი.

დასავლეთ ევროპაში ფიზიკური სილამაზისადმი პატივისცემის გაზრდა საერთოდ და კაცის სილამაზის ღირსებად აღი-

რება კერძოდ ეკუთვნის ე. წ. „წინარენესანსის“ ეპოქას, სარაინდო კულტურის ეპოქას. იგი შემდეგშიც, რენესანსის ეპოქაშიც გრძელდება. აქაც ეს ქრისტიანული შეხედულებებისგან ემანსიპაციას ნიშნავს და ქართული კულტურის ასეთივე მოვლენის ანალოგიურია. მაგრამ განსაკუთრებით მსგავსია ორსავე შემთხვევაში ის, რომ ნაკვთთა სილამაზესთან (კერძოდ კაცის სილამაზესთან) ერთად ღირსებად ითვლება მიხვრა-მოხვრაც, მანერების სილამაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა მომხიბლაობის საფუძველია არა მარტო მათი თვალად მზეობა, არამედ მათი უსახო „ქცევაც“ (მიხვრა-მოხვრა), თავდაპირა, მანერები („ადგეს სოგრატ და ავთანდილ ტანითა მით კენარითა, თვითო აივსეს ჭიქები, მივლენ ქცევითა წყნარითა“ და სხვ.), მხიარულება („ლალობა ენითა“ და სხვ.). ქრისტიანულ კულტურებში, გარდა განსახილველი ხანის საქართველოსი, ეს თვისება დამახასიათებელია ევროპის კურტუაზული რაინდისათვის, თვით მეფისთვისაც კი. ბოკაჩიო ფრანგ მეფეებს ამკობს მათი სისხლის კეთილშობილებისთვის, მათ საქმეთა სიმალლისათვის და მათ ზნეთა მოხდენილობისათვის *Die Grazie ihrer Sitten*¹. საქართველოს მეზობელ არაქრისტიანულ კულტურათა შორის ჩაცმა-დახურვაში, ჭამასმაში და ქცევაში დიდი დახვეწილობა განსაკუთრებით მიღებული ყოფილა სპარსეთის ძველი ისლამამდელი არისტოკრატიის ყოფაში, რომელიც არაბთა ბატონობას პასიურ წინააღმდეგობას უწევდა².

ჩამოთვლილი ღირსებების მთელი კომპლექსი შეადგენს სწორედ ადამიანის იმ საერთო იდეალს, რომელიც განსახილველი ეპოქის ქართულმა საერო კულტურამ შექმნა და რომელიც მეტ-ნაკლებად ემსგავსება ან განსხვავდება სხვა კულტურათა მიერ შექმნილ ადამიანის იდეალისაგან. აღმოსავლური კულტურების სათანადო იდეალისაგან ამ იდეალს მისი ქრისტიანული ელემენტი ასხვავებს. ყველაზე მეტი მსგავსება მას, როგორც მასში აღიარებულ ცალკეულ სათნოებათა განხილვამ გვიჩვენა, დასავლეთ ევროპის რენესანსისა და წინარენესანსის ადამიანის იდეალთან აქვს.

¹ Munnier. *Literaturgeschichte der Renaissance* გვ. 81.

² A. Mez. *The Renaissance of Islam*. გვ. 154

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინასიტყვა	5
შესავალი	10
კლასიკური ხანის ქართული მწერლობის იდეური ფონი	10
I. ქრისტიანობის ისტორიული გზები	11
II. ქართული ქრისტიანული კულტურის ძირითადი მოტივები	36

თ ა ვ ი პ ი რ ვ ე ლ ი

ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივი სასულიერო და საერო მწერლობაში	53
I. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი იდეა და ქრისტიანული კოსმოპოლიტიზმი V—XI სს-ში	58
II. ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მოტივი კლასიკური ხანის ქართულ მწერლობაში	79

თ ა ვ ი მ ე ო რ ე .

ადამიანი და საწუთრო „ვეფხისტყაოსანში“	106
I. სამყაროს რაციონალური სურათი	106
II. ფილოსოფიური მოტივების როლი „ვეფხისტყაოსანში“	112
III. ქრისტიანული ღმერთი „ვეფხისტყაოსანში“ და რაციონალური „სამყაროს სურათი“	146
IV. ნება, სიბრძნე, ირაციონალური ადამიანი	149
V. ისტორიული ორიენტაციისათვის	173

თ ა ვ ი მ ე ს ა მ ე

იდეალური ადამიანი. ხასიათის პრობლემა „ვეფხისტყაოსანში“	182
I. „ვეფხისტყაოსანი“ როგორც რომანი. ემპირიული ადამიანი „ვეფხისტყაოსანში“	182
II. „ვეფხისტყაოსნის“ ემპირიული რეალიზმი და სპარსული ლიტერატურული ტრადიცია	187
III. იდეალური გმირები	192
IV. ხასიათთა ინდივიდუალობის საკითხი	238
V. ხასიათები და პოემის ჩანაფიქრი. „ვეფხისტყაოსნის“ კონცეფცია, როგორც რომანისა	240
VI. ისტორიული ორიენტაციისათვის	242

თ ა ვ ი მ ე ო თ ხ ე .

ადამიანის იდეალი რუსთაველამდე და მის დროს	245
---	-----

ნათაძე ნოდარ რევაზოვიჩ

На рубеже времен

(Материалы к проблеме ренессанса
в грузинской литературе)

(На грузинском языке)

Издательство «Сабчота Сакартველო»
Тбилиси, Марджанишвили, 5
.1974.

რედაქტორი ვ. წიკლაური
მხატვარი გ. წერეთელი
მხატვრული რედაქტორი დ. ღუნღუა
ტექნიკური რედაქტორი ნ. ქავთარაძე
კორექტორი ქ. კვინტრაძე
გამომშვები დ. იამანიძე

გადაეცა წარმოებას 8/VI-73 წ. ხელმოწერილია დასაბეჭდად 20/XII-73 წ.
ქალაქი საბეჭდი № 3. ზომა 84×108/32. პირობითი ნაბეჭდი თაბახი 13,86.
სააღრ.-საგამომცემლო თაბახი 11,99.

უე 01572. ტირაჟი 3000. შეკვ. № 744.

ფასი 88 კაპ.

გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“,
თბილისი, მარჯანიშვილის 5

საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს გამსახკომის
სტამბა № 4. თბილისი 380060, მეღქალაქის II კორპ.

Тбилисская типография № 4 Госкомиздата Совета Министров
Грузинской ССР по печати. Тбилиси 380060, Медгородок II корп.